

〈出来事〉と〈記憶〉—— 聖伝の解釈学的循環 ——

宮 本 要 太 郎

一 はじめに

人類の宗教史において、多くの宗教的人格が人々に記憶され続けていることの例を、われわれは多数挙げることができる。しかし、それら特定の聖なる人物が人々の記憶に生き続けているという事実は、それらの人格に関するイメージの形象化を助ける媒体があつて初めて成立する。そのような媒体は、当の人物についての伝承であつたり、図像であつたりするが、なかでも伝記は、もつともよく普及した媒体の一つと言えよう。現に、歴史上、多数の人々から崇敬の対象とされてきた人物については、一般に多くの伝記が書かれ、また、崇敬の念をもつて読まれてきた。たとえば、日本仏教各宗における祖師伝のたぐい、あるいは新宗教の教祖伝、またイエス伝やブツダ伝など、世界中に多くの聖伝の伝統を見出すことができる。

ここでは、それら聖なる人物についての伝記を聖伝と呼ぶことにしたい。そのような聖伝の例として、聖徳太子伝を挙げることができる。聖徳太子は、周知のように用明天皇の皇子にして推古天皇の摂政であつて、宗教の教祖でも宗派の祖師でもない。しかし、たとえば親鸞が聖徳太子を「和国の教主」として崇敬したように、また、平安時代以降は聖徳太子がしばしば観音菩薩として崇拜されたように、あるいは、江戸時代までに書かれたものでも百種類を超えるという聖徳太子伝のうち、少なくとも主要なものはすべて太子の生涯における多く

の奇瑞譚を伝えていることからもうかがえるように、聖徳太子伝の多くは聖伝と呼ぶにふさわしい。¹⁾

たとえば、太子の母、間人穴太部皇女が懐胎したときの様子を、『聖徳太子伝曆』（以下、『伝曆』と略述）は次のように記している。

（欽明天皇）三十二年辛卯春正月朔、甲子の夜、妃夢らく。金色の僧の容儀はなほだ、艶きいまして、妃に對いて立ちて、これに謂りて曰く「われに救世の願あり。ねがわくは暫く后が腹に宿らん。」妃、問う「これ誰とかする。」僧のいわく「われは救世の菩薩なり。家は西方にあり。」妃の曰く「妾が腹は垢穢なり。何ぞ貴人を宿したてまつらん。」僧のいわく「われは垢穢を厭わず。ただ望むらくは、歎しき人間に感ぜんことを。」妃のいわく「敢て辞讓せじ。ともかくも命に随わん。」僧、歎びの色を懷きて躍りて口内に入りぬ。妃すなわち驚き寤めて、喉の中、なお物を呑めるに似たり。妃の意、大いに奇として皇子に謂る。皇子のいわく、「備が誕せんところ、必ず聖人を得ん。」これより以後、始めて娠めることありと知る。²⁾

『伝曆』の冒頭に掲げられたこのエピソードは、一連の問いを喚起する。まず、このエピソード（出来事）の意味は何か？次に、このエピソードは、『伝曆』に先行する『上宮聖徳太子伝補闕記』以降、聖徳太子伝の重要な構成要素の一つとして定着するが、このように、あるエピソード（挿話）が時代を超えて語り伝えられていく（記憶される）のはなぜか？さらに、そもそも、このように聖者の出来事を記憶する聖伝（それ自体が一つの出来事）とは何なのか？これら一連の問いについて考える端緒として、以下、『出来事』と『記憶』という概念を中心に聖伝の解釈学的構造を論じたい。

二 「歴史」叙述における〈出来事〉と〈記憶〉の循環

まず、両概念にそれぞれへを付した理由を説明しておかねばならない。出来事は、出来事として切り取られ、解釈され、再構成されることを通じて、初めて〈出来事〉として知覚されるのであって、解釈以前の出来事それ自体は「語りえぬもの」であろう。また、記憶は、一般にある物事を覚えていること、あるいは思い出すこと（想起）といえるが、〈出来事〉についての記憶は、表現されることによって共

有された記憶、すなわち「記憶」となる。⁽⁴⁾ 換言すれば、過去の出来事はそれ自体としてではなく、つねに事後的に獲得された「意味」を通じて記憶されるということになる。⁽⁵⁾ このように、何らかの形で保持された記憶に媒介されて初めて過去の出来事は認識可能なものとなる。

ここで重要なのは、「出来事」と「記憶」の間の循環関係である。存在論的には、出来事は記憶に先行する。出来事が存在しなければ、それについて記憶することはありえない。しかし認識論的に言うと、出来事それ自体を経験していない者にとっては、「記憶」が「出来事」に先行する。なぜなら、「記憶」されたものを通じて初めて「出来事」について知ることができるからである。このことは歴史認識一般においても同様であろう。すべての歴史的出来事と歴史記述の間に存在するパラドキシカルな循環関係は、歴史認識を根底において特徴づけるものであるとされる。⁽⁶⁾ 歴史的出来事が存在しなければ歴史記述は生まれようがないが、他方、歴史的出来事の存在は、歴史記述という「探究」(ヒストリア)の手続きを抜きに確認できない。その意味で、歴史的出来事は歴史記述の「出発点」であると同時に「到達点」でもある。

このことを具体的な事例に即して考えてみたい。『日本書紀』は、推古天皇二十九年(六二二)に聖徳太子が歴史記述に従事したことを次のように伝えている。

是の歳に、皇太子・嶋大臣、共に議りて、天皇記と国記、臣・連・伴造・国造・百八十部、并せて公民等の本記を録す。

しかし、周知のようにこの「歴史」は失われてしまつて現存していない。『日本書紀』によると、皇極四年(六四五)六月に、中大兄皇子が、蘇我馬子の孫にあたる蘇我入鹿を殺し、さらにその父である蝦夷を討とうとした。蝦夷は、誅殺されるにあつて、「天皇記・国記・珍宝を焼いたが、船史患尺が、「疾く焼かるる国記を取りて中大兄に奉ったという。この国家的大事件によつて、「歴史」が「焼失」してしまつたことは、聖徳太子とともに歴史編纂にたずさわつた嶋大臣Ⅱ蘇我馬子の一族の「滅亡」と重ね合わせて、象徴的である。天皇と並ぶ勢力を誇つた蘇我馬子と、その血を受け継ぐ聖徳太子とによる「歴史」が失われたことは、複数の「歴史」が天皇家の「歴史」

に二元化されていく過程のシンボリックな表象でもあった。

一方、「大化の改新」として知られるこの歴史上の出来事は、「日本」の「歴史」における一つの危機的状況であった。それゆえにまた、「歴史」の「再生」も図られたのである。すなわち、この事件の翌日には、皇極天皇が位を輕皇子かろのみこに譲り、中大兄皇子を皇太子として新政が開始された。同時に、日本で初めての年号である「大化」が立てられ、また翌年には、都が飛鳥から難波に移されるなど、律令体制が出生するのであり、このような歴史的事件の記憶が生々しく残っていた時代に編纂された『日本書紀』において、「歴史」の「焼失」が単なる歴史上の出来事に終わらない、象徴的かつ宗教的な意味をこめて記述され、また読まれたであろうことは、想像に難くない。

聖徳太子と蘇我馬子によって録しるされた歴史は、蘇我家の滅亡とともに焼失し消滅してしまった。平安中期に成立する『伝暦』は、推古二十八年の記事として次のように伝える。

冬十二月に、天に赤氣せつきあり。長さ一丈余。形、鶏の尾のごとし。太子・大臣ともにこれを異とす。百済の法師、奏していわく「蚩尤しゅうゆう旗兵の象とす。恐くは太子遷化の後七年に兵ありて太子の家を滅ぼさんか。」太子これを領うけきたもう。即ち、大臣に命じて、『国記』ならびに『氏々等の本記』を録しるさしめたもう。¹¹

ここで「百済の法師」¹²によって予言された内容が何を指すのか、歴史実証主義の方法論で検証することは無意味であろう。また、『伝暦』の作者は、蘇我入鹿が聖徳太子の息子の山背大兄王やましろのおおえのみこととそその一族を滅ぼしたという史実を知っており、聖徳太子伝を神秘化するために、そのことを「予言」の形で挿入したと、「合理主義的」に解釈しても、ここでは重要な意義を持ちえない。要は、『伝暦』のこの記事を読む（または聞く）者は、当然、その悲惨な出来事を「想起」するであろうし、そのことを念頭に置きつつ、太子が馬子に「歴史」を書くように命じたことの真意を推察するであろう、ということである。¹³

蘇我入鹿が山背大兄王をはじめとする聖徳太子一族を滅ぼしたのは、実際には七年後ではなく二十三年後の皇極二年（六四三）であった。ここに上宮王家は滅くじする。しかし、皮肉なことに、その蘇我入鹿もまた、わずか二年後に中大兄皇子によって斬殺された。これらの

歴史の出来事は、まさにカオス的な「歴史の恐怖」として同時代人たちに迫ってきたであろう。¹⁴⁾

さて、これら一連の歴史の出来事は、『伝暦』の作者・読者にとって、もはや単なる「過去」の出来事ではない。それは聖伝（の読み）において、絶えず「現前する過去」である。あるいは、レヴィ・ストロースが「野生の思考」の時間観念の象徴的典拠としてオーストラリアのアボリジニのチューリングを挙げ、それを「物的に現在化された過去」と表現したことに倣って、「物語的に現在化された過去」と呼べるかもしれない。アボリジニのチューリングがそうであるように、聖伝の聖徳太子もまた、時間・空間的中心を構成する。

ここには、近代以降の歴史中心主義的な「過去」の理解に対して、根本的な転換が要請されている。すなわち、「史実」に照らして記事の内容の事実性を問題にするのではなく、逆に記事の出来事の「真実性」に基づいて「過去」（と同時に「今」）の歴史の意味を理解するという、解釈のコペルニクスの転換である。あるいはまた、「通時的に表現された共時性」とも言えようか。いずれにせよ、その歴史叙述は、歴史の「コスモロジカルな意味」を明らかにするという点で「メタヒストリカル」であり、その傾向は、「歴史」解釈の中心に「聖人」天子としての聖徳太子を置く太子伝において、いよいよ顕著となっていくのである。

『日本書紀』から『伝暦』へと到る聖伝の史的展開に、「史実」としての厩戸王を「聖なるものの顕現」としての聖徳太子が凌駕する一つの事例を看取することができる。しかし、そのことをもって政治的・宗教的なイメージの操作に還元したり、あるいは単純に「歴史の神話化」と決め付けてしまうことはできない。聖伝はあくまでも「歴史」において聖なる人間を叙述しようとしている。ただし、その歴史は、歴史実証主義がいうところの意味においてではなく、むしろ「生きられたはずの」歴史であり、また「生きられるべき」歴史であって、その意味で「真の歴史」として受け止められる。そこにおいて過去は、現在を方向付け、未来の模範となる。¹⁵⁾

聖徳太子伝が注目し値するのは、ヒエロファニー（聖なるもののあらわれ）の歴史内顕現によって必然的にもたらされる構造的緊張が、聖徳太子の聖伝において象徴的に表現されているからであり、また、その聖伝が、聖なる人間とその事績を中心に歴史を叙述し、その出来事の意味を解釈することで、時間の体験の統合的理解を可能たらしめるという、聖伝に普遍的な構造を明らかにしているからである。¹⁶⁾ 聖伝に一貫して見られるヒエロファニーの弁証法は、歴史を解体しつつ構築する。すなわち、一方で、歴史の出来事がもたらすカオス的狀況としての「歴史」を解体しつつ、他方で、過去—現在—未来という時間の流れを意味あるもの「生きられ得るもの」とすることを目指した

〈歴史〉の創造がなされるといえよう。¹⁸⁾

聖伝は聖者（という出来事）を記憶するために叙述される（出来事の記憶化）。しかしいったん聖伝が書かれると、それは解釈という出来事を要求する（記憶の出来事化）。記憶された出来事（すなわち聖伝を構成する一連のエピソード）と、出来事化された記憶（エピソードを想起し、その意味を探求すること）とは、聖伝の解釈において循環しながら相互に補足し合いつつ、聖者についての一連のイメージを構成する。

三 聖伝の解釈学的循環の三つの次元

この〈出来事〉と〈記憶〉の循環関係、存在論的先行性と認識論的先行性との循環関係は、聖伝の構造を理解する上で重要である。したがって、次に、この循環を解釈学的循環としてとらえることで、冒頭の三つの問いについて考えてみたい。

解釈学的循環の公理は、次のように定式化できる。すなわち、「個別的なものは全体的なものにおいて理解され、全体的なものは個別的なものから理解される」というものである。¹⁹⁾ この、全体と部分との解釈学的循環は、聖伝においては次の三つの次元においてとらえることが可能であろう。

(一) 聖伝内部の解釈学的循環——テキスト理解の解釈学

第一に、ある聖なる人間についての個々のエピソード（部分）と、それらによって構成される、一つのまとまりをもった独立した聖伝（全体）との解釈学的循環の次元が考えられる。それはある特定の聖伝内部に閉じられた循環であり、テキスト理解の問題と関わってくる。閉じられたテキストにおいて、一つの出来事は単独で意味をもつことはできない。それはテキスト全体と関連づけられて初めて「意味」を獲得することができる。²⁰⁾

『伝暦』の聖徳太子懐妊譚は、『伝暦』という聖伝のテキスト全体を方向付けるが、同時にこの懐妊譚において語られる奇瑞の出来事は、『伝暦』全体の文脈から照らし返されることで初めてその意味が明らかにされる。そこには、聖なる人間の懐妊には超越的な存在がかか

わっており、それによって聖なる人物は救済者として誕生するという、救済論的な「先入見」を確認することができる。

(二) 聖伝の歴史性に関する解釈学的循環——歴史の解釈学

第二に、個々の独立した聖伝（部分）と、同じ人物について書かれた聖伝群の伝統（全体）との循環の次元を想定することができる。この次元において初めて、個々の聖伝の歴史的背景、およびそれらの聖伝が読まれる状況の歴史性が問題になる。すなわち、コンテキストのない歴史の問題である。『伝暦』（の記述という出来事）はそれに先行する様々な聖徳太子伝、および『伝暦』の影響を受けた後の太子伝を視野に入れて初めて、その歴史の意味が理解される。

ガダマーが論じたように、過去のテキストの理解は、解釈の現在を離れては、ない。むしろ過去のテキストの理解は、過去の地平と現在の地平を融合する過程、すなわち「地平の融合」(Horizontverschmelzung)であり、過去のあるテキストを解釈することは、それを現在の地平におくことのみならず、そのテキストを取り巻く過去の地平と解釈の現在の地平とをつなぐことでもある。²¹この点でガダマーは、歴史叙述の解釈それ自体の歴史性を鋭くついている。

聖伝の歴史性を理解する上で、この視点は重要であろう。なぜなら、先に見たように聖伝はまたすぐれて歴史叙述でもあるからである。『伝暦』に限らず、聖伝が対象として描き出すのはあくまでも歴史の中の「人間」であり、したがってその叙述は歴史叙述のそれである。しかしその歴史は、単に過去の出来事の叙述ではない。聖伝を読む者、すなわち解釈する者は、その聖伝が伝える「聖なる人間」の歴史性の根底に、あるいは歴史的出来事の背後に、シンボリックでコスモロジカルな意味を見つけ、解釈し、そのことによって「かの時」の出来事と「今」との「地平」を「融合」する。そのとき、一方向的直線的な時間の流れにおいて体験された出来事の絶対的不可逆性を認識することによってもたらされる「虚無」や「抑圧」や「矛盾」や「疎外」として迫り来るもの——「恐怖」としての歴史——に「意味」が与えられ、「救済」としての歴史が構築される。²²

このことは、個々の聖伝が書かれた歴史的・社会的・政治的状況をその他の聖伝の場合と比較することにより鮮明になる。それぞれの聖徳太子伝が生み出される背景には、それらを生み出す個々の太子カルトがおかれた歴史的・社会的・政治的状況が見出されるのであって、

この状況の特徴づける同時代の出来事と聖徳太子についての〈記憶〉が交わるところに、それらの出来事を理解可能なものとする「聖なる歴史」としての聖伝が創造されるのである。⁽²³⁾

(三) 「聖伝」という解釈学的循環—— 解釈学としての宗教学

第三に、ある特定の聖者について書かれた聖伝の伝統（部分）と、世界中の聖伝（全体）との循環の次元として問いを立てることが可能かもしれない。この問題は、普遍と特殊という宗教学の問題、「聖伝」というカテゴリーの有意性の問題、そして聖伝の構造を明らかにする宗教学の方法論の問題などとも関わってくるが、ここではそのような問題の展開の可能性を指摘しておくにとどめたい。

新約聖書学者デイベリウスは、*Die Formgeschichte des Evangeliums*（『福音書の様式史』⁽²⁴⁾）を著し、宗教の文学史的研究方法を共観福音書の解釈に敷衍して、いわゆる様式史的研究法を確立した。この方法論において画期的だったのは、初期キリスト教共同体の理想と期待とが、イエスの生涯に関する出来事を記録・記述・編纂する上で決定的に重要な役割を果たしたことを示す一方で、文化や宗教伝統上の差異を超越して、聖なる人間の生涯を記述するという宗教的営みそのものに本質的に内在する、「常に更新される定式化へ」といたる伝記的類推の法則（the law of biographical analogy）を発見したことである。この法則に基づいてデイベリウスは、聖なる人間についての伝記がある一定の「形式」に収斂していく傾向にあること、聖伝が、聖なる人間の人生を一連の超自然的な出来事によって説明しようとする、一定の定式化された観念に基づいていることを洞察したが、この観念は、奇跡的出来事を伴う出生、将来の召命を予感させる青年時代のエピソード、自らの死の予告、そして肉体的死の克服などのモチーフによって彩られているという。⁽²⁵⁾

このような視点は、聖伝に普遍的な宗教的構造を理解する上できわめて重要であることはいうまでもない。先に、聖伝の歴史叙述としての側面を指摘したが、聖伝が聖なる人間とその事績を中心に歴史を叙述し、その出来事の意味を解釈することで、時間の体験の統合的理解を可能たらしめる「聖なる歴史」でもあるということは、聖なるものの歴史的顕現を体系的かつ整合的に説明する物語としての構造が聖伝に普遍的なものであることを示していると考えられよう。

四 出来事と記憶のダイナミズム

さて、すでに示唆したことであるが、解釈学的循環の公理は、「いかなる解釈も、解釈すべきものをあらかじめ理解していなければならぬ」と換言することもできる。この前提を本論のテーマに敷衍して言えば、「いかなる想起も、想起すべきもの（出来事）をあらかじめ記憶していなければならぬ」となる⁽²³⁾。このことを聖伝において検証するために、〈出来事〉と〈記憶〉の間の動的な関係について論じたい。

(一) 聖伝の生成における出来事と記憶

テクスト内の解釈学的循環においては、個々の出来事についての断片的伝承、すなわち出来事の記憶が、時間軸にそって構成されること——リクルールのことばを借りれば、「統合形象化」(configuration)——で、聖伝の叙述という出来事がなされ、さらにその聖伝が読まれることによって、出来事の意味が共有される、すなわち、聖伝という〈出来事〉が、〈記憶〉へと展開する。聖伝を読む者は、すでにその伝記の主人公が聖なる存在であり、その誕生は人びとの救済を約束するものであることを知⁽²⁴⁾っている。それゆえにこそ、個々のエピソードの象徴的・救済論的な意味が解釈され、理解される。しかし、その人物が救済者であるという聖伝の前提は、個々のエピソードを通して絶えず想起され、繰り返し確認されることよ⁽²⁵⁾つてのみ保証されるのである。

『伝暦』を読むものは、冒頭の懐妊譚を記憶したまま、読み進める。『伝暦』の随所においてこの記憶は繰り返し想起され、そのことで冒頭の出来事の意味が再確認される。先にも論じたように、ある出来事は単独で歴史の意味をもつことはできない。それは時間的に後の別の出来事と関連づけられて初めて「意味」を獲得することができる。この関連づけの時間的コンテクストを可能にするのが、「物語り行為」である。それゆえ、この「物語(り)」⁽²⁶⁾という概念を導入することで、聖伝の生成のダイナミズムについて考えてみたい。

歴史哲学の地平に「物語り論」の観点を導入したダントによれば、「物語り」(narrative)とは「ある出来事を別のものと一緒にし、またある出来事を関連性が欠けるとして除外するような、出来事に負荷された構造」として定義され⁽²⁷⁾うる。ここで重要なことは、物語りには、

複数の出来事に関連付けて統合的に理解させるようなコンテキストを設定するという機能が想定されていることであり、それゆえ、「物語り行為」は『始め』と『終わり』を相関させるコンテキストを中間項として導入することにより、出来事の「変化」を時間的に組織化する手続き」と言い換えることができる。⁽³⁰⁾ このようなものとしての物語の働きは、さまざまな出来事の束を、それぞれの多様性を生かしながら一つの全体的な意味へと構成するところに見られるのであって、この「統合形象化」の働きこそ、聖伝を含むあらゆる物語の生成を可能にするものと言える。

(二) 聖伝の歴史的解釈における出来事と記憶

さて、物語るという行為には、過去を現在の時点から再構成すると同時に、また構成された過去によって逆に現在が意味付けられるというように、解釈学的再構成が伴う。⁽³¹⁾ ある特定の聖者についての聖伝群における解釈学的循環においては、その聖者の聖伝を読むという行為は、〈記憶〉の「再形象化」(refiguration) という〈出来事〉であるが、〈再形象化された記憶〉は常に新しいコンテキストにおいて——再びリクルールのことばを借りると——「同化」(appropriation) される。⁽³²⁾ ここにおいて〈出来事〉は〈記憶〉にとりこまれ、さらに新たな聖伝の叙述という〈出来事〉が促される。

『伝暦』というテキストは、それ以前から伝承されてきた聖徳太子についての記憶が「統合形象化」された、一つの〈出来事〉であると言える。しかし、『伝暦』の読者がみずからの歴史性において——すなわち解釈学的状況において——そのテキストを読み、解釈し、理解しようとする時、その読むという行為それ自体が「歴史的」出来事を形成する。このように、二重三重の〈出来事〉性に媒介されて再形象化された——つまり〈出来事〉化された——〈聖徳太子〉は、新しいコンテキストにおいて、新しい解釈を付与され、再び新たな〈記憶〉を構成することになる。

(三) 聖伝の宗教学的理解

世界中の聖伝における解釈学的循環は、宗教学の方法論に関わる一連の問題を提起する。ここにおいて〈出来事〉は特定の聖者伝に関わ

る一連の歴史的特殊性に対応し、〈記憶〉は聖伝の構造的普遍性に対応して、宗教学それ自体の内なる解釈学的循環を促進する。聖徳太子伝を聖伝として宗教学的に理解する上で、その他の聖伝との比較は不可欠であろう。³¹⁾

『伝暦』は、間人穴太郎皇女が十二ヶ月の妊娠期間を経て聖徳太子を出産したと伝えている。その期間は通常よりも長いが、より重要なのは、懐胎および誕生がどちらも春正月朔であったということである。年の初めにあたって宇宙が更新されるその日に、「懐胎告知」がなされ、また太子が出生したことは、象徴的な意味を帯びている。

その象徴性は、イエスの誕生と比較することによって、より際立つ。マリアの場合、大天使ガブリエルによって「受胎告知」されたのは三月二十五日のことであり、十二月二十五日にイエスを出産している。³²⁾この場合は、聖徳太子とは逆に、妊娠期間が九ヶ月と通常よりも短い。しかし、これも妊娠期間よりそれらの期日が重要な意味をもっている。すなわち、三月二十五日は昼と夜が同じ長さの日（春分）であり、最初の天地創造において光と闇が等分されたことから、この「受胎告知」の日は天地創造Ⅱ新しい世界の始まりと比定される。また、イエスの誕生も、昼が最も短くなる、したがって生命力がもつとも弱くなる、冬至の日と重ね合わされる。もつとも闇の濃い日に、この世に「光」をもたらす存在としてイエス・キリストは生れ出るのであり、したがってその歴史的出来事はまた、コスモスの死と再生を象徴する。³³⁾

このように、聖徳太子とイエスのいずれの懐胎・誕生も、コスモロジカルでシンボリックな表現によって、新しい世界の始まりを告げるものとして意味付けられている。そのことは同時に、歴史の新たな「始原」を指し示すものでもある。聖伝の作者が、聖なる人間のこの世へのあらわれの日を、年毎に時間が更新される聖なるときに重ね合わせたことは、単に聖なる人間の出産に関わる出来事が聖なる時間に生じたことを説明するためだけではない。むしろ、聖伝の共同体にとっては、太子の生誕、イエスの生誕という、一回限りの歴史的出来事が、永遠に繰り返される宇宙の更新を新たに意味付けるのである。ここに、円環的・神話的な時間は、直線的・歴史的な時間に接ぎ木され、聖なる神話Ⅱ歴史がコスモゴニックな地平において展開する。³⁴⁾

五 おわりに—— 聖伝の神話的・物語的構造

聖伝は、一方で、生のヴィジョンを提供するとともに、歴史的状况を理解し、「歴史」を再構成するための解釈学的土壌となる。他方、野家によれば、「歴史叙述は記憶の『共同化』と『構造化』を実現する言語的制作（ポイエーシス）にほかならない」。過去の一つの出来事を語ったとしても、それは物語ではない。それは出来事の単なる記述にすぎない。この出来事が「物語」となるためには、他の出来事との意味論的な連鎖が必要とされる。物語は複数の出来事が因果の糸で結び合わされることで生み出され、この因果の連鎖を見出すのが「語り手」なのである。換言すれば、物語とは、語り手による出来事の意味づけであり、解釈であると言える。

聖伝の伝統において繰り返し語られるエピソードがある。そこで語られるものもろの〈出来事〉は、語り手と聞き手（読み手）を結びつけると同時に断絶も生み出す。それは、表象された〈記憶〉の共有可能性と、出来事が〈出来事〉となる過程で必然的に生じる解釈の歴史性との、矛盾でもある。しかしこの矛盾は、人間の歴史性が解釈に開かれているというまさにその事実によって、創造的なものとなる。

まさにこの創造性によって聖伝は、歴史を生きられうるものとする、すなわち「人間化する」。この創造的行為において、聖伝が描き出す人物にまつわる出来事は、象徴的・救済論的な意味を付与される。付与するのは、個々の出来事の意味を解釈する共同体（〈記憶〉の担い手）である。しかし、その解釈の枠組みを提供するのは、当の人物自身（出来事）の担い手である。聖伝は、ある歴史的人物の救済論的な営みを記憶したいという宗教的欲求から生み出されるが、そのようにして誕生した聖伝は、今度は、それを読むものに対して、ある人物の行いを繰り返し想起することを要求する。ここに〈出来事〉と〈記憶〉は解釈学的循環を形成し、聖伝を生み出す力学となるのである。

注

(1) 田村圓澄『聖徳太子』中央公論社、一九六四年、はじめに。

(2) 『書き下し』聖徳太子伝暦』、世界聖典刊行協会、一九九五年、一一二頁。『聖徳太子伝暦』の作者および成立時期については、かつては、延喜十七年（九一七）に藤原兼輔の手によって完成したとする藤原猶雪の見解が定説とされていたが、疑問視されるようになり、現在のところは、平安中期ころに

- 成立、作者については不明とされている。(飯田瑞穂)『政事要略』所引聖德太子伝について、『中央大学文学部紀要』第六十一号(史学科第十六号)、一九七一年、坂本太郎『日本書紀』と『聖德太子伝』同著『日本古代史叢考』吉川弘文館、一九八三年、および、田中嗣人『聖德太子信仰の成立』吉川弘文館、一九八三年、など)。
- (3) 『伝暦』以前の主な聖德太子伝については、拙論『聖伝の生成と展開——『聖德太子伝』——』、『日本文化研究』第十二号、二〇〇〇年)を参照されたい。
- (4) その意味でこの(記憶)は、「集約的記憶」(アルヴァックスや港千尋)ないし「社会的記憶」(ドレーやパーク)と言い換えてもよい。もっとも個人的な体験の記憶も、それが——他者に対してであれ、自分自身に対してであれ——語られる時、同様に(記憶)となる。M・アルヴァックス『集合的記憶』行路社、一九八九年、港千尋『記憶——創造』と『想起』の力』講談社、一九九六年、J・ドレー『記憶の解体』海鳴社、一九七八年、Peter Burke, *Varieties of Cultural History*, Cambridge: Polity Press, 1997.
- (5) 野家啓二『講義 歴史のナラトロジー』同編『岩波 新・哲学講義⑧歴史と終末論』岩波書店、一九九八年、五二頁。
- (6) 同、二八頁。
- (7) 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』小学館、一九九六年、五七六頁。ここで嶋大臣とは、蘇我馬子のことである。「天皇記」は、従来「帝紀」「帝王日継」と称されているものを基に歴代天皇の諸事績を纏めたもの、「国記」は、「旧辞」「旧事」などと呼ばれているものを中心に国家の歴史を纏めたものにそれぞれ当たり、また、その他の、諸家に伝わる系譜や伝承などを纏めたものが「臣連伴造國造百八十部并公民等本記」と題されたと推測される。(田中嗣人、前掲書、一三六—一三七頁)。
- (8) 船史は、新来漢人(いまきのあやと)と呼ばれる、六世紀に渡来した豪族中の有力者。恵尺は道照(道昭とも)の父に当たる。(『日本書紀②』、四二二頁、注、『新編日本古典文学全集4 日本書紀③』小学館、一九九八年、一〇三頁、注)。
- (9) 『日本書紀③』、一〇三頁。
- (10) この記事に関しては、聖德太子の手による「天皇記」には、奈良時代初期の皇室に都合の悪い記事があったので、それを焼けたことにして、事実上禁書としたとする解釈もある。(武光誠『古事記・日本書紀を知る事典』東京堂、一九九九年、一五二頁)。
- (11) 『書き下し』『聖德太子伝暦』、一一五頁。原文は、「冬十二月、天有赤氣。長一丈餘。形如雞尾。太子大臣共異之。百濟法師奏曰。謂之蚩尤旗兵之象也。恐太子遷化之後七年。有兵滅太子家歟。太子願之。即命大臣。令録國記并氏々等本記」(『聖德太子伝暦』藤原猶雪編『聖德太子全集 第一卷 聖德太子伝(上)』復刻版、臨川書店、一九八八年、一一頁)ちなみに、ここで「赤氣」とあるのは、「空にたちこめる赤い色の氣」を指し、それが「蚩尤旗兵」すなわち争乱の兆しと考えられたのである。(藤堂明保編『学研 漢和大辞典』学習研究社、一九八九年、一一二六七頁)。
- (12) 先に引用した『日本書紀』の記事にも、赤氣に関する同様の記事が見える。しかし、書記ではただそのような異変が起こったことを伝えるだけであるのに対し、『伝暦』では、それゆえに国記・本記を記録させたと、解釈が加えられている。また、太子と馬子が「共に議」ったのではなく、太子が馬子に命じたことになっている。すなわち、太子自身がもはや「歴史」の書き手ではないのである。
- (13) 道欣とする説もある。(『書き下し』『聖德太子伝暦』、一一五頁、注)。
- 田村圓澄はさらに、仏伝の影響を示唆して次のように論じている。「釈尊が成長したカピラ城は、釈尊の晩年にコーサラ国のルリ王に攻略され、多数の

釈迦族が殺された。伝伝に見られるこの故事は、既戸王の伝記作者にとつて、上宮王家の滅亡と重なっていたように思われる。」(田村園澄『飛鳥・白鳳伝教史』(上) 吉川弘文館、二二一—二二頁。)

- (14) 『日本書紀』を引いて「伝歴」は、山背大兄王らの死に伴い、「時に雲の色、変化して五色の幡蓋となる。種々の伎楽、空に照灼して、寺に臨み垂れり」(『書き下し』「聖徳太子伝暦」、一四二頁。)と、異変があったことを伝えている。先の赤気同様、聖伝に描かれる歴史の出来事がしばしばコスモロジカルな表現を伴っていることは重要な象徴的意味を有している。歴史が動く時は、コスモスそのものも照応して変化を見せるのである。

- (15) レヴィーストロース『野生の思考』みすず書房、一九七六年、二八六頁。

- (16) このことは、エリアーデが「神話」について説明するところと重なってくる。たとえば、Mircea Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, New York: Harper 1975, p.23. (『神話と夢想と秘儀』国文社、一九八五年、二九—三〇頁。)

- (17) エリアーデは、聖なるものが俗なるものを通してのみ顕れることを「聖なるものの弁証法」と呼ぶが、それは聖なるものは常に歴史において顕現すると読み替えてもよい。

- (18) しかし、歴史記述において「聖徳太子」をある歴史的文脈の中に位置付けることで聖化しようとする試みは、聖なるものの顕現である「聖徳太子」そのものによって、たちまち逆転されてしまう。すなわち、聖徳太子が「歴史的存在」であるという出来事そのものによって「歴史」が聖化されるのである。太子を「歴史的に」叙述しようとする書紀の意図に反して、太子を取り巻く巻く歴史も世界も太子の存在に収斂していく。ここに、歴史を「聖徳太子」に収斂させることで歴史全体を救済の神話へと読み替えようとする、後の一連の太子伝に一貫して見られる宗教的・歴史の志向性のパラドキシカルな構造を予見できよう。それは、ヒエロファニーを歴史的に記述しようとする試みに普遍的に内在するパラドックスでもある。なぜなら、聖なるものは歴史においてしか顕現しえないが、顕現すると同時に、それは歴史を超越していくからである。それゆえ、聖者としての聖徳太子を歴史的に記述しようとする試みは、すべての聖伝と同様、必然的に「神話化」のプロセスをたどることになる。

- (19) 丸山高司『ガダマー——地平の融合』(現代思想の冒険者たち第十二巻) 講談社、一九九七年、四九頁。

- (20) ここでは「出来事」と「意味」とが一体化していると言ってもよい。(野家、前掲論、五三頁。)

- (21) H・G・ガダマー『真理と方法』法政大学出版局、一九八六年。同じ著作においてガダマーは、「作用影響史的意識」(wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) という用語を用いて、過去の時代のテクストを解釈する際に解釈者の現在が持ち込まれていること、それと同時にその解釈それ自体が伝統に規定されていることの両者を自覚する必要を説いている。

- (22) この点で聖伝そのものがすぐれてコスモニックな宗教的構造を内包した「聖なる歴史」であるといえよう。

- (23) 聖徳太子の〈記憶〉の中に生きつつ、その記憶を保持し伝達していくそれぞれの太子信仰共同体は、その意味で「記憶と一体化した共同体 (societas-mémoire)」と言えよう。(ピエール・ノラ「記憶と歴史のはざまに——記憶の場の研究に向けて」『思想』九二一号、二〇〇〇年。)

- (24) 英語では *From Tradition to Gospel* として出版された。

- (25) Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, Cambridge: James Clarke, 1971, pp.108-109.

- (26) 記憶に、覚えておくことと思いつくことの両面性があることについてはすでに指摘した通りである。ちなみに、アリストテレスは、過去を単に保存する能力としての「記憶」(ムネーメ)と、過去を意図的に想起起こそうとする「想起」(アナムネーシス)とを区別している。

- (27) 野家、前掲論、五三頁。
- (28) 野家は、「物語」が「始めと終わりをもった完結した構造体を指す名詞的概念」であるのに対し、「物語り」は「あくまでも動詞的概念であり、物語るという行為の遂行的機能を実立させるための用語」であるとして、両者を区分している。(野家、前掲論、二〇頁。)
- (29) アーサー・C・ダント『物語としての歴史——歴史の分析哲学』国文社、一九八九年、一六一頁。
- (30) 野家、前掲論、五〇頁。
- (31) 杉村靖彦『ポール・リクールの思想』創文社、一九九八年、一〇〇頁。
- (32) 野家啓一『物語の哲学——柳田國男と歴史の発見』岩波書店、一九九六年、一〇一頁。
- (33) 卷田悦郎によれば、リクールにおいて同化は次の三つの意味を有している。すなわち、「自己了解」、「文化的距離の克服」、および「テキストの意味論的可能性の実現」である。(卷田悦郎『リクールのテキスト解釈学』晃洋書房、一九九七年、一六六頁。この概念はまた、「自己化」(杉村靖彦『ポール・リクールの思想』創文社、一九九八年)、「自己同化」(リクール『久米博訳』『時間と物語Ⅲ』新曜社、一九九〇年)などとも訳されている。)
- (34) もちろん、聖伝の理解(という解釈の出来事)が、それぞれ異なる歴史的背景を持つ個々の聖伝の伝統(記憶)の理解と切り離されて存在しないことは言うまでもない。
- (35) もつともこれらの日付は福音書にはなく、後世に採用されたものである。
- (36) 西山清『聖書神話の解説』中央公論社、一九九八年、一一〇—一一五頁。
- (37) 宇宙創造は、歴史的時間の「前」に限定されるわけではない。そのような観念が、神話を元論的な時間に還元してしまい、同時に神話の宗教的意味を文化的進化論の議論に結びつけてしまった。宇宙の創造は歴史を「超越」してはいるが、歴史の中でも起こりうる。それは歴史を超越しているがゆえに歴史を解体するが、人間の生は時間の流れとその中で半起してくる出来事とから離れてはありえないので、したがって歴史の再創造を必要とする。宇宙の創造は、——少なくとも歴史の意識を有する人間にとって——同時に歴史の創造でもある。
- (38) 野家啓一『物語の哲学』、一四七頁

※本稿は、平成十三年度筑波大学学内プロジェクト研究費(奨励研究)による研究成果の一部である。

“Event” and “Memory”: On the Hermeneutical Circle of Sacred Biography

Yōtaro MIYAMOTO

That sacred personalities of the past have been living in our memory is based upon the media such as sacred biographies which help us to configure the images of the personalities. Past events, however, are memorized not *as they are* but through the meanings acquired ex post facto; and they become recognizable only by virtue of memory. In view of this fact, this article tries to disclose a hermeneutical and religious structure of sacred biography by way of considering the hermeneutical circle in the mutual linkages of the three-level structure of part/whole within a text, one/all texts consecrated to a religious personality, and all texts of one religious personality / sacred biographies of the world altogether.

While a sacred biography makes possible integral understanding of the experience of time by depicting a history of a sacred personality and his/her deeds, the personality himself/herself who has a place in the center — temporally and spatially — of the “presented past” (the past realized narratively) through the action of reading the biography. Every sacred biography is written to memorize a sacred personality (memorization of event); once a biography is written, however, it demands another event, interpretation (eventualization of memory). In each context of reading a sacred biography, “history” as a chaotic situation brought by historical events is discarded, on the one hand, and, with the aim of making the irreversible flux of time from past through present to future, meaningful and livable, “history” is created — *Horizontverschmelzung* (Gadamer) —, on the other.

The hermeneutical circle can also be expressed as Heidegger did: a set of assumptions is always in force in the act of interpretively understanding. Sacred biography has a narrative structure in the following sense; it gets a series of events together into a holistic meaning, which is done by “*configuration*” (Ricoeur). On the contrary, “*refiguration*” of memory done in a hermeneutical process of reading a sacred biography urges the reader a kind of “*appropriation*.” A “sacred personality,” refigured (or “eventualized”) by way of the double/triple “eventuality,” is given a new interpretation to construct a new “memory.” As Noe says, “to describe history is nothing less than a verbal production (*poiesis*) which realize the ‘communization’ and ‘structualization’ of memory,” while, in a creative action of interpretating “history,” events of a sacred personality described in a sacred biography is given a symbolic and soteriological meaning.