

第二章 聖伝の宗教学的的研究のための予備的考察

第一節 聖伝とは何か

これまでの宗教研究において、教祖や聖者・聖人などの宗教的人間についての研究が重要な位置を占めてきたことは疑いえない⁵⁶。しかし、それらの研究がしばしば依拠している、教祖や聖者・聖人についての伝記そのものの宗教的意味についての比較宗教学的的研究は、私見の及ぶ限り、非常に少ない⁵⁷。本論文は、かかる学問的状况に鑑み、そのような宗教的人格をめぐって産み出された伝記を、「聖なる伝記」(聖伝⁵⁸)という宗教学のカテゴリーによってとらえなおし、その宗教的構造に考察を加えることを目的としている。

自明のことではあるが、聖なる伝記とは、まず第一に伝記である。『広辞苑』(第五版)によれば、「伝記」には、「個人一生の事績を中心とした記録」と、「あることについて語り伝えられてきた記録」という大きくふたつの意味がある。本論文でいう伝記とは、前者の意味において用いられる⁵⁹。また、中国でも「伝記」は、「人の一代のことをしるした記録」を意味する他に、「賢人の書いた書

⁵⁶ 「聖者」も「聖人」もともに「聖なる人間」を指すが、本論文では、後者をもっぱら道教や仏教の伝統におけるそれを指すために用い、それに対して前者は「聖なる人間」一般を指す宗教学のカテゴリーとして用いる。さらに「聖なる人間」を意味する仏教用語では「菩薩」がある。例えば『日本霊異記』では、聖徳太子のほか、行基、道昭、役行者、願覚、一禅師、猿聖、観規に「聖人」の称号を与える一方、行基、金鷲、永興、寂仙、猿聖は「菩薩」と呼ばれている。金治勇も指摘しているように、同一人物で聖人とも菩薩も呼ばれている例が見られるのは、その両者がほとんど同義語と考えられていたことの証しであろう。(金治勇『聖徳太子信仰』増補版、春秋社、1980年、104-5頁。)

⁵⁷ そのまれな例として、Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Cambridge: James Clarke, 1971、ドイツ語の初版は1935年に出版)と Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds., *The Biographical Process* (The Hague: Mouton, 1976)、および Michael A. Williams, *Charisma and Sacred Biography* (JAAR Thematic Studies 48/3 & 4. AAR, 1982) を挙げることができよう。また、対象が東・東南アジアの仏教に限定されているが、Juliane Schober, ed., *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997) も、最近の学際的な聖伝の比較研究として注目に値する。

⁵⁸ 「聖伝」は、「聖なる伝承」も意味するが、ここでは、聖なる伝記に意味を限定して用いたい。

⁵⁹ 「伝記」はまた、「しるしぶみ」と読ませて、記録ないし文書を意味することもある。例えば、『日本書紀』宣化天皇記に、「皇后の崩りましし年、伝記に載すること無し」とある。

を伝、事実をしるしたものを記という」⁶⁰。英語の biography は、ギリシャ語で生 (life) を意味する bio に、記述 (writing) を意味する graphy が結びついた biographia に由来し、そこから、「ある生 (普通、人間の生) の生涯」、「ある人物の生涯についての記述」、「人間の生涯を扱う文学」の三つの意味が生じたとされる⁶¹。

伝記の歴史は古代にまでさかのぼることができるが、伝記が西洋において文学の一ジャンルとして認識されるようになったのは、ようやく十八世紀以降のことであるという⁶²。すなわち、十八世紀に生じた個人主義の感覚が、伝記に新しい意味を与え、それと同時に、伝記、とりわけ自伝が、「個人」を表現する手段として確立されたといわれる⁶³。西洋の伝記の伝統は、少なくとも古代エジプトの墓碑にまで遡行しうが、それとは対照的に、伝記が固有のものとして意識されるのは、十八世紀初期に個人主義が台頭し、作家たちが個人の独自性にますます関心を抱くようになり、その結果、伝記がある人間の生涯を描いた話として脚光を浴びるようになってからのことであったという。

しかし、ここで問題にしようとしているのは、西洋における伝記「発見」の文学史的意義ではない。むしろ、伝記一般に言えることであるが、それによって記述される「個人」が伝記にとって第一義的に重要であることは、何も「個人主義」に限ったことではない。近代以前の西洋、また西洋以外においても、「個人」の伝記の伝統は認められる。もちろん、「個人」の意味は時代や文化によって多様であり、一義的には論じられない。

さて、聖伝は伝記であるが、それは聖なる伝記であり、それが聖なる伝記であるのは、対象とされる人物が「聖なる人間」として記述されているからに他ならない。言い換えれば、ある人間を通して歴史に顕現する聖なるものを記述することが聖伝を特徴づけるのであり、したがって聖伝は、対象となる「個人」を歴史的な存在者として描きながら、同時に、その「個人」を媒介としてあらわになる、超越的なもの、永遠なるものが表現され、解釈される。そこに、聖

⁶⁰ 諸橋轍次・鎌田正・米山寅太郎『広漢和辞典』上巻、大修館書店、1981年、159頁。

⁶¹ *The Concise Oxford Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

⁶² Paul M. Kindall, "Biography," in *Encyclopedia Britannica*, 15th ed., Macropedia, 1980, vol.2, p.1011.

⁶³ Ken Plummer, *Documents of Life: An Introduction to the Problems and Literature of a Humanistic Method*, London and Boston: George Allen and Unwin, 1983, p.8.

伝一般を特徴づける、「神話＝歴史的」(mytho-historical)な叙述のスタイルが要請される。聖伝に登場する人物には、さまざまな象徴的エピソードが付随するが、神秘と謎に満ちたそれらの出来事のシンボリックな意味の理解は、それら全体を整合的かつ統合的に理解させる聖伝の構想力にかかっている。その全体的理解の枠組を提供するのが、聖なる人物の「人生」なのである。そのような見地からすれば、イエスの生涯やブッダの生涯や聖徳太子の生涯は、いずれも、そこにおいて多くの宗教的象徴が有機的に結びついて一つの宗教的宇宙を形成する「パラダイム」であり、また「ヒストリカル・プロトタイプ」であるといえる。

聖なる伝記は、一方で神話、他方で伝記という二つのジャンルにまたがる概念である。この二つのジャンルを横断する点に、聖なる伝記の独自性も見出される。しかしながら、一方で、超越的な神やその他の超自然的な(ものと見なされる)存在に関する聖なる物語である神話と異なり、聖なる伝記は、独立した人生として語られる一人の人間の生を叙述しようとする意図に貫かれている。また他方、一般に、ある人間の人生について客観的に信頼しうる内容を再構成しようとする試みとして位置づけることの可能な世俗的伝記と異なり、聖なる伝記の対象は、「神によって計画された救済に従事し、そのような救済を権威づける『召命』やヴィジョンの所有者であり、絶対確実な知識ないし超自然的な力をもった存在」⁶⁴として描かれる。

多くの宗教伝統において、聖伝は聖なる人間についてのイマジネーションを喚起し、信念を具象化し、実践を方向付けてきた。宗教的人物の生涯に対する関心は、その時間的・空間的限定を——すなわちその歴史的制約性を——超克しつつ、繰り返し新たな聖者のイメージを求め続けてきたのであって、その歴史はそのまま聖伝の歴史でもある⁶⁵。

先に述べたように、聖なる伝記が聖なるものであるのは、まず第一に、それが「聖なる人間」について書かれた伝記であるという、まさにその点に依拠し

⁶⁴ William R. LaFleur, "Biography," in M. Eliade et al. eds., *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, 1987, vol.13, p.220.

⁶⁵ Juliane Schober, "Trajectories in Buddhist Sacred Biography," in Schober, ed., *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, p.1.

ている。「聖なる人間」は世界中のさまざまな宗教伝統に見られる宗教現象であるが、その現象は、歴史的に見れば、しばしばその人物の神格化のプロセスを伴う。このような「聖なる人間」は、生身の人間として、その思想も言行も、そしてまたその人格も多様であるが、個々の「聖なる人間」について伝記が書かれるようになると、それらの叙述を通して、その人物の神格化・神話化が促進される。記述の対象となる個人の個性によってしばしば規定される俗なる伝記と異なり、聖伝は、「歴史的」個人と「神話的」イメージを重ね合わせて「伝記的モデル」を構成するが、そのモデルに適合するように描かれることで、対象人物の神話化・神格化が促進されるのである。

日本の宗教においても、教祖や宗祖、あるいは聖者的な人物を神格化する傾向が見られるということが、しばしば指摘されてきた。そのような傾向の根拠を、たとえば堀一郎は人一神信仰の系譜に求め、宮田登は生き神信仰および霊神信仰の伝統に求める。両者は、「人を神に祀る習俗」が日本の民俗信仰に特徴的であると主張する点で共通している⁶⁶。また、中村元は、広く指導者崇拝を論じながら、日本人が、別の領域に住んでいると信じられていて容易に近づくことのできない神々に対する崇拝では満足できず、自分たちにより近いカリスマ的な人物や傑出した宗教的指導者に帰依する傾向にあるという点を指摘している⁶⁷。しかしながら、上述したとおり、聖なる人間の神格化は多くの宗教伝統に共通の現象であり、そのことを軽視ないし無視して日本の宗教伝統におけるヒト=カミないしヒト=ホトケの親和性をいたずらに強調するのは、「文化的特殊性」への偏向に陥る恐れがある⁶⁸。また、「人一神」ないし「生き神」という宗教現象の根源的な問題が宗教学に深められていない。

宗教学にとってより重要な問題は、ある特定の人々だけが「聖なる人間」として神格化の対象とされる、そのことの宗教的意味である。もちろん、カリスマ的な指導者のすべてが無制限に神格化されるわけではない。「聖なる人間」はただ「聖なる人間」であるという理由だけで崇拝され、神格化されるのではなく、その聖性がある種の宗教現象を典型的に示しているような人物、すなわち

⁶⁶ 堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社、1971年、宮田登『生き神信仰』塙書房、1970年、など。

⁶⁷ 中村元『東洋人の思惟方法』春秋社、1961年、114-40頁。

⁶⁸ もっとも中村元自身はそのことを意識していたと考えられる。

ワッハが「クラシカル」な人物と呼ぶような人物だけが、歴史や文化の相対性を超えて広く崇拜の対象となるのである⁶⁹。ここで第一に考慮すべきことは、ある特定の「聖なる人間」が「クラシカル」であるとされるのは、いかなる理由によるのかという問題である。ある人々が「聖なる人間」と見なされうるのは、それらの人々の人格や行いや生き様が、それぞれ、日常的なものとは異なる存在様態をあらわにしているからであろう。しかもその「聖なる存在様態」のあらわれ方は、それぞれの社会的・文化的・歴史的特殊性を強く反映している。それに対し、ある特定の「聖なる人間」が「クラシカルな人物」として神格化や神話化の対象とされ、さらに崇拜の対象とされるのは、それらの人物の人格や言行の独自性（ないし個性）によるというよりも、その独自性の中に、個々の社会的・文化的・歴史的特殊性を超越していく契機が認められるからである。換言すれば、その宗教的人格の聖性が拠って立つところの宗教体験がその個人の領域を越えて広く共有されうるからである。

このことの宗教的・象徴的・社会（学）的意味を理解する上で、聖なる伝記の研究は重要な問題を示唆している。たとえば、聖徳太子や行基、弘法大師など、日本仏教のみならず日本宗教全体の「クラシカル」な人物について書かれた聖伝の理解という点からすれば、これらの宗教者が、実際にどのような人物であり、実際に何を行ったかよりも、ある特定の人々によって、彼らがいかなる人物であると見なされ、何をなしたと信じられているかの方が、宗教学的にはより重要である。すなわち、これらの「聖なる人間」に関する記憶は、彼らに対する帰依者たちの救済論的切望によってそのつど再構成されていくのであり、それゆえに聖者たちの個々の「生」は、それぞれの社会的・文化的・歴史的特殊性に根ざしつつも、それらを超越していくことが可能になるのである⁷⁰。したがって、聖なる伝記が聖なる伝記たりうるのは、それが対象とする「聖なる人間」がどれだけ「クラシカル」な人物として描かれているかに依存しているといってもよい。本論文が主たる考察の対象として聖徳太子伝を選んだのも、

⁶⁹ ここでいう「クラシカル」とは、「古典的」という意味であるよりは、むしろ「典型的」であると同時に「模範的」という意味で理解されるべきであろう。 Joachim Wach, "The Concept of the 'Classical'," in *Types of Religious Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp.48-57.

⁷⁰ Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1987, p.196.

聖徳太子が古代より、日本の宗教においてすぐれて「クラシカル」な聖者と見なされてきたからである。それゆえにまた、多くの宗派に分かれた日本仏教において、ひとり聖徳太子のみが、「上宮聖徳法王」と呼ばれ、「上宮皇太子菩薩」と称えられ、また「和国の教主聖徳皇」として和讃に歌われながら、共通の祖師としてあがめられてきたのであろう⁷¹。

第二節 先行する聖伝研究の批判的概観

聖なる伝記それ自体の歴史は、おそらく人間の文字文化の黎明期にまで遡ることができるだろうが、聖なる伝記というスタイルが批判的研究の一つの対象となったのは、西洋においては、実証主義ないし客観的歴史主義の神学への影響が高まる 19 世紀、とくにその後半のことであった。この時代には、イエスに関する聖なる伝記を、それ独自の構造と法則をもった口承ないし文字文学の一ジャンルとしてとらえつつ、ナザレのイエスの生涯に関する「事実」を、信仰による「偽造」とキリスト教の「ドグマ」から解放しようとする試みが見られるようになった。そのことは、福音書の歴史性を意識化することと相互に関連しながら、並行して進行し、たとえば A. シュバイツァーが『イエスの生涯』(1901 年) や『イエス伝研究史』(1906 年) において提示してみせたような「歴史的イエスへの問い」として結実した。さらに 20 世紀に入ると、福音書の中のイエスに関する伝記的記述の「歴史性」や「信憑性」を問い、「フィクション」と「事実」を選別する代わりに、福音書を独自の信仰文学 (devotional literature) の一形式と見なし、初期教会共同体の独自の意図と規範が反映されたものとして扱うようになった⁷²。

このような流れを受けて、たとえばドイツの新約聖書学者 M. ディベリウスは、

⁷¹ 五来重『日本人の仏教史』(角川選書 189)、角川書店、1989 年、22 頁。

⁷² LaFleur, *ibid.*, p.220. また仏伝研究においても、「神話的潤色を排して、歴史的人格としての仏陀像に肉薄せんとする情熱は、傍らこれら神格化・神話化の過程を冷静に整理し、系統だてようとする学問的な営み (subtraction method) を結果した」とされる。(アシヴァゴーシャ〔原実訳〕『大乘仏典第十三巻 ブッダ・チャリタ』〔中央公論社、1974 年〕所収の、原実による「解説」、329 頁。)

Die Formsgeschichte des Evangeliums (『福音書の様式史』)⁷³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することに成功した。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⁷⁴。この法則に基づいてディベリウスは、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のである。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⁷⁵。

ディベリウスが提示した法則には、ある宗教共同体による、その教祖についての伝記的エクリチュールという活動に必然的に付随する信仰上の意図が暗黙のうちに含まれている。このことを宗教社会学的に解明しようとしたのがJ.ワッハである。ワッハは、「教祖」ということばを「ある人物の固有の性質や活動を示すのではなく、そのカリスマの歴史的社会的結果をさす」⁷⁶ために用いることで、教祖とその宗教共同体が、少なくとも社会学的意味において、相互に形成し合う関係にあることを指摘し、とりわけ宗教共同体がその教祖を〈創造〉していく過程の中で、「聖者伝の発展」(hagiographical development)の役割が決定的に重要であることを示唆している⁷⁷。ワッハは、イエス、ブッダ、ジナ(ジャイナ)、ソロアスター、マニ、ムハンマド、孔子、老子などの教祖伝を比較検討して、それらに一定の共通の構造を見出しているが、ここでの「教祖」も、上記の宗教社会学的意味におけるそれであることを理解すれば、ワッハが教祖

⁷³ 英語では *From Tradition to Gospel* として出版された。

⁷⁴ Dibelius, *From Tradition to Gospel*, pp.108-109.

⁷⁵ Kitagawa, *ibid.*, p. 192. キタガワは、空海を例にそのことを論じている。

⁷⁶ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1944, p.341.

⁷⁷ *Ibid.*, p.343.

の宗教の展開においてその弟子たちの共同体が果たした役割を重視したことも得心がいくであろう⁷⁸。

一つの宗教的・文学的ジャンルとして聖なる伝記を扱い、その独自の法則を探求しようとする、ディベリウスによって先鞭をつけられた学問的営みの、比較宗教研究の分野におけるほとんど唯一の成果は、F.レイノルズとD.カップスの編集による *The Biographical Process* (1976) であるといつてよい⁷⁹。一方、聖なる伝記を通じて教祖や聖者に投影された理想に看取される共同体の宗教的願望と、所与の歴史的・社会的・政治的・文化的コンテクストの影響との連関も重要なトピックとなってきたが、その嚆矢的研究としては、たとえば古代キリスト教を論じた P.ブラウンや、中世キリスト教に焦点をあてる C.W.バイナムの諸研究がある⁸⁰。前者による「二層」モデル批判や、後者による身体の宗教的シンボリズムの解釈は、コンテクストの中で聖者伝を読みすすめるその方法論とともに、聖者伝研究一般にとって示唆に富むものである。さらに、上座部仏教における聖者伝 (avadāna 譬喩経典) 生成の批判的検討を通して現代タイの宗教的・政治的構造を構成してみせた S.タンバイアの研究や、北インドおよび東南アジアの民衆仏教におけるウバグプタ (優婆塞多) の伝記とウバグプタ崇拜をめぐる儀礼とに関する J.ストロングの統合的研究も合わせて注目に値しよう⁸¹。

レイノルズとカップスは、聖伝において、対象人物の人間性を反映したエピソードを入れることでその人物を「人間化」(humanize)しようとする傾向と、人間存在にまつわるさまざまな弱さや欠点を削除することで対象を「霊化」(spiritualize)しようとする傾向の二つが見られることを指摘している⁸²。この

⁷⁸ Ibid., pp.133ff. 師弟間の心理的・社会的相互依存関係の宗教的意味については、J. Wach, "Master and Disciple: Two Religio-Sociological Studies," in *Essays in the History of Religions* (ed. by J. M. Kitagawa and G. D. Alles, New York: Macmillan, 1988) を参照。

⁷⁹ Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds., *The Biographical Process*, The Hague: Mouton, 1976.

⁸⁰ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rules and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981; Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press, 1987.

⁸¹ Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, 1984; John S. Strong, *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

⁸² Reynolds and Capps, eds., *The Biographical Process*, Introduction, p.3.

ことを、聖なる伝記の「法則」という観点から論じるならば、それは聖なる伝記に内在する歴史と神話の葛藤——より正確に言えば歴史的志向性と神話的志向性の葛藤——と、その救済論的止揚の問題ととらえることが可能である。この葛藤はしかし、しばしば誤解されるように、事実 (fact) と空想 (fantasy) の葛藤と同等視されてはならない。歴史も神話もそれぞれに、それ独自の志向性に従って、ファクトとファンタジーのアマルガムとして成立している。ここで志向性の違いとは、歴史がある出来事の記憶をできるだけ「正しく記述」しようとする意図に基づいているのに対し、神話はその出来事が歴史以前の始源の時に——エリアーデのいう「かの時に」 (*in illo tempore*) ——いかなる意味をもっていたかをできるだけ「正しく理解」しようとする意図に基づいている、という点である。その意味で両者は、それぞれに規範的である。歴史がその規範性を、その歴史が書かれる同時代に時間的に連続するものとしての過去（および未来）を意味づけ、構成するためのメルクマールとする、したがってその意味で現在中心であるのに対し、神話はその規範性を、時間的に不連続な「かの時」に求め、その地平に立って、過去から現在を経て未来へといたる時間の流れ（すなわち「歴史」）全体を意味づけようとする、したがってその意味で現在を絶えず脱中心化していくものである⁸³。

時間の観念に対するこの両者の志向性の葛藤とその止揚とは、聖なる伝記においてもっとも顕著にあらわれる。一般に、伝記の対象となる人物の死（すでに生前からの場合もあるが）から時間的に近い時点で書かれた伝記に歴史的側面が強く、時間的に離れるにしたがって神話的側面が強く強調されるという傾向が見られるとはいえ、いずれか一方だけでは聖なる伝記は成立しない。一方で、ある「聖なる人物」についての神話的語りは、その人物をして社会的・文化的・歴史的特殊性を超越していくことを可能たらしめ、そのことによって時間を超えてはたらく「クラシカル」な救済者のイメージを喚起する力を聖なる伝記に保証する。他方、救済の体験は、その人物についての聖なる伝記を語り伝える者たち、書き表す者たち、そして読み・聞く者たち——すなわち聖伝の共同体——が、生き、苦しみ、救いを求めているこの時間と連続した過去のある時間に——したがって「今、ここで」——当の「聖なる人物」が、同じよう

⁸³ その意味で「神話的過去」とは、〈現在化しつづける過去〉でもある。（真木悠介『時間の比較社会学』岩波書店、1997年、101頁。

に生き、苦しみ、そして救いを求めていた（いる）という「事実」についての歴史的記述の力にかかっている。この両者の力を借りることによって初めて、聖なる伝記はその「伝記的イマジネーション」を十分にはたらかせることができるのである。

ここでひとまず結論的に述べるならば、「聖なる人間」は歴史的・文化的に特殊なコンテクストにおいて、その特殊性を通して「聖なるもの」をあらわす、したがってその救済の力はそれぞれのコンテクストの特殊性を超え出ることがないのに対し、その「聖なる人間」が「クラシカル」な存在として見なされると、そこに歴史的・文化的なコンテクストを超越する契機が生まれ、それゆえに時代を超えて救済の力を維持する。重要なのは、単に「聖なる人間」を求めだけでなく、そこに「クラシカル」（範型的）な救済者のモデルを求めようとする——そしてそのことによって歴史的時間の疎外と悲劇性とを乗り越えようとする——宗教的願望が、普遍的な宗教現象であると考えうる点であり、その点をさらに深く理解する上で、聖なる伝記の宗教学的的研究は重要な意義を有している⁸⁴。

第三節 神話の観点から見た聖伝

宗教体験の表現とその意味を統合的に理解しようとする宗教学にとって、神話が開示する世界の解明が重要な課題であることは言うまでもない。なぜなら、神話において世界は人間に「語り」、神話を通して世界が人間に「開かれる」からである。この意味で、世界は「言語」として自らをあらわにする。世界は、その存在様態、構造、リズムのすべてにおいて人間に「語り」かけ、その「ことば」の意味を理解する者に対して「開かれて」いる⁸⁵。

世界の意味があらわになるということは、同時にその中に生きている自己と

⁸⁴ 同時に、聖なる伝記が「クラシカル」な「聖なる人間」の宗教的エトスによって触発され、生成される一方で、そのような聖なる伝記が「クラシカル」な「聖なる人間」そのものの救済者としてのイメージを、その伝記的イマジネーションによってたえず喚起し、再構成していくという解釈学的循環の事実も忘れられてはならない。

⁸⁵ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, New York: Harper & Row, 1975, p.141. [中村恭子訳『神話と現実』（エリアーデ著作集7）せりか書房、1986年、160頁。]

他者の存在の意味が開示されるということであり、また「歴史の意味」が生き直されるといふことでもある。世界や自己や他者の存在の意味に対する問いは、同時にそれらの起源に対する問いを惹起する。この問いに対する答えを神話は提供する。すなわち、神話は原初るとき、「始め」の神話的時に起こった出来事を物語ることによって、宇宙や世界、社会や制度がいかにして実在としてもたらされたかを説明するのである⁸⁶。

ここで重要なことは、神話は常に実在にかかわるがゆえに、「聖なる歴史」「真実の歴史」と見なされうるといふことである。神話を「作り話」として扱う近代的・世俗的な神話観に対し、神話が「生きられて」いるアルカイックな社会では、神話は「リアリティについての唯一の真実の啓示」⁸⁷を与えるものとして受け取られている。それゆえにまた、宗教学にとって神話の研究は重要な意義を持っているのである。

神話は、単に記憶され、想起されることにその宗教的価値があるのではない。神話は、実際に体験され、儀礼的・象徴的に生きられることによって初めて神話としての働きをあらわす。近代の神話理解の多くがそのことを看過してきたことを痛切に批判したのはエリアーデであった。『神話と現実』においてエリアーデは、神話を次のように定義している。「神話は神聖な歴史 (sacred history) を物語る。それは原初の時、始まりの伝説的な時 (fabled time) に起こったできごとを物語るものである。いいかえれば、神話は超自然的存在の行為を通じて、実在がいかにしてもたらされたかを語る」⁸⁸。このようなものとしての神話は、世界の起源、人間の起源のみならず、世界と人間の現在の状況の由来を語る。すなわち、人間や世界が今あるものとなっているのは、「かの時」の神話的出来事の結果であって、換言すれば、「人間はそれらの出来事によって構成されている」⁸⁹。

同書においてエリアーデは、神話の五つの特性をあげている。まず第一に、神話は超自然的存在の行為の話 (History) を構成する。第二に、この話は、実

⁸⁶ Ibid, pp.5-6. [同上、12頁。]

⁸⁷ Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, New York: Harper & Row, 1960, p.24. [岡三郎訳『神話と夢想と秘儀』国文社、1985年、30頁。]

⁸⁸ Eliade, *Myth and Reality*, New York: Harper & Row, 1975, p.5. [『神話と現実』、12頁。]

⁸⁹ Ibid, p.11. [同上、17頁。]

在にかかわるがゆえに絶対的に真実で、超自然的存在のわざであるがゆえに神聖であると見なされ、ひいては「真実の歴史」と考えられている。第三に、神話は常に「創造」にかかわっている。それはものがどのようにして存在するにいたったか、振る舞いの型、制度、労働のやり方がどのようにして確立されたかなどを物語る。このことこそ、神話があらゆる重要な人間行為の模範となる理由である。第四に、神話を知ることによって、人はものの「起原」を知り、それゆえ、それらを意のままに扱い、操ることができる。これは「外面的」、「抽象的」な知識ではなく、神話を儀式的に物語ったり、神話が裏づける儀礼を営むことによって、人が儀礼的に「体験する」知識なのである。最後に、人は想起もしくは再演される出来事のもつ、心を高揚させる聖なる力によって捉えられるという意味において、神話を「生きる」ことになる⁹⁰。

これらを宗教学のカテゴリーでとらえなおすならば、神話は世界創造の宇宙論的な説明であり、その話が真実であるのは、意味と価値の源泉にかかわっているからである。神話を通して語られることば（ミュトス）は解釈を要求する象徴的言語であり、それゆえに神話を生きることは、常に創造的で解釈学的な宗教行為となる。神話が「聖なる歴史」であるとするエリアーデの見解は、神話において「歴史」的に語られた（ないし、歴史において「神話」的に語られた）宗教的人物の描写に、典型的に示されている。たとえば『神話と夢想と秘儀』においてエリアーデは、人間としてのキリストに焦点をあてて、キリストは「神話的」人物ではなく「歴史的」人物だと主張する。しかしそれでもなお、「キリスト教徒の宗教的経験は、典型的モデルとしてのキリストに倣うこと」⁹¹であると言う。神話が人間の歴史において実現されるべき典型的モデルを与えるという彼の示唆は、聖なる伝記を神話と歴史の統合された宗教的表現様式の一つと見なす本論文の見解にとって重要なものである。この見解によれば、神話と歴史は不連続のものではなく、聖なるものの体験とその表現に内在する複雑な相互作用を構造的にあらわしている⁹²。

神話は、聖なるものについて語る。聖なるもののもっとも一般的な特徴は、

⁹⁰ Ibid, pp.18-19. [同上、24-25頁。]

⁹¹ Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, p.30. [『神話と夢想と秘儀』、37頁。]

⁹² Reynolds and Capps, eds., *The Biographical Process*, p.2.

それが普通のもの、俗なるもの、日常世界のものとは異なることである。聖なるものの伝達において神話は、言葉以外の手段では不可能なものを可能にするが、その言葉は俗なるものについての言葉と異なる。それは、説明したり論じたりするのではなく、開示し、提示する⁹³。

人間の志向性（オリエンタチオ）の全体性にかかわって宗教現象の理解を目指す宗教学にとって、宇宙の原初的意味を提示し、世界の存在根拠を開示する神話が重要な主題の一つであることは言うまでもない。しかし、問題となるのは、そこに語られている内容の真実性ではなく、神話がコスモスや社会や文明を説明する仕方に、いかなる宗教的構造が見出されるか、またその神話を神話として生きる宗教的人間にとって、その「として」生きることがいかなる宗教的意味を創造するのかということである。

エリアーデの神話論を通じて顕著なのは、古代的（archaic）人間と近代人との対照である。ここで「古代」「近代」という言葉を一元的時間論的に捉えてはならない。それは時代の新旧を表現するものではなく、むしろ存在様態の違いを示唆するものである。エリアーデによれば、両者間の主要な相違は、前者が宇宙のリズムを基調とする神話的時間に生きているのに対し、後者は自己が歴史によって構成されていると考え、「歴史内存在」として生きている点に見出されるという。

神話的思考が志向するものにかかわってまず第一に言えることは、神話的思考が、生において出会われるさまざまな出来事とそれらによって構成されている世界とを〈意味〉を持ったものとして統合的に把握したいという、宗教的人間の根源的な願望に基づいている、ということである。世界を全体として理解しようとする志向性は、必然的にその始源に対する問いへと向けられる。それゆえ神話は、世界の起源に起こった出来事を強調する。神話は世界を基礎付けるのである。そのことからエリアーデやチャールズ・ロングは、宇宙創世神話（コスモゴニー）の重要性を繰り返し説いている。

しかし、宇宙創造は、しばしば誤解されているように、歴史的時間の「前」に限定されるわけではない。そのような誤った観念が、神話を一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

⁹³ Kees W. Bolle, "Myth: An Overview," in *The Encyclopedia of Religion*, vol.10, p.262.

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生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。

このことは宗教体験とその表現においてもっともよく理解されうる。聖なるものの体験は、体験者にその解釈を迫るが、それによって体験者＝解釈者は、その宗教体験を中心として宇宙の意味（歴史の意味と言い換えてもよい）を全体的にとらえることが可能になる。体験の（時間的）前と（時間的）後は、体験＝解釈＝理解の一連の行為を中心として、統合され、意味づけられる。そのとき、体験が時間的に理解に先立つのでなく、むしろ体験と理解とが同時に生起する地平が開かれるのである。

第四節 神話の物語的構造と聖伝

神話 (mythology) は、ギリシア語の「物語」、あるいは「語られたこと」を意味する *muthos* に由来するが、その物語は、聖なるものについての物語、あるいは聖なるものと世界および人間との関係についての物語である⁹⁴。したがって神話は、「聖」と「俗」という本質的に異なる二つの実在を前提としている。神話のなかに語られる聖なる実在と向き合うことは、しばしば、存在の究極的な意味の解釈という宗教的営みの出発点となる。生きることに對する究極的な意味のなかで存在し行為しようとする宗教的人間にとって、神話は、自分自身および世界のなかに存在するものの、本来あるべき姿をリアルな形で気づかせるものであり、生きる目的となる究極的なヴィジョンを発見する手助けをし、そのことによって人間の生活が成立するための基礎を提供するものでもある。

換言すれば神話——特に宇宙論的神話、あるいは創造神話——は、宗教的人間の生活を方向づける意味の全体世界を基礎づける。「世界」という言葉は、こ

⁹⁴ Paul Brockelman, *The Inside Story: A Narrative Approach to Religious Understanding and Truth*, Albany: State University of New York Press, 1992, p.23. [小松加代子訳『インサイド・ストーリー』玉川大学出版部、1998年、38頁。]

ここでは、存在の全体性を意味するのではなく、人間の意識の地平と方向づけられた行動の全体像——〈日常経験の世界〉——を意味している。エリアーデは、「人々の神話や神学を理解することは、世界の中の彼らの存在様態を理解することだ」⁹⁵と述べているが、神話を「生きている」人々にとっては、宇宙が存在することを始めた様子や、そのなかにおいて最初の人間が果たした役割を語る物語は、究極的に人生の意味を考える際の根源的な源となる。創造神話は、人生の指標となる物語を提供することによって、人間がカオスと無意味性に陥ることを妨げるだけでなく、その人生を十分に生きる努力をするための枠組みを提供するのである。その意味で神話は、人生の深さを計る方法を行為者に開示する、あるいは入手可能とすることができる⁹⁶。

つい最近まで、神話は非科学的で非合理的な伝説であり、作り話（フィクション）であり、空想（ファンタジー）であるという考え方が一般的な近代の見方であった⁹⁷。ここでいう近代とは、アダム・スミス、デカルト、ガリレオ、ベーコン、ニュートンなどの、経済、国家、科学、自然、そして人間の運命に関する相互に関連した考え方から醸成された一つの世界観——それも人類の歴史全体からするとかなり特殊な世界観——を指す。近代の特殊性は、とりわけその自然観および歴史観に顕著に現われる。すなわち、近代は自然を神聖なものではないと考える。また、歴史は進歩する、そして人間にとって物事はだんだん良くなるという観念も近代的思考を特徴づける。

近代は、近代以前の（ないし非近代的）考え方や価値観、すなわち伝統に対し、批判的に距離を取る。そのことによって近代は、一方で伝統的な社会的、道徳的束縛から解放され、近代に先立つ伝統的な観点から乖離した文化的雰囲気を採用することに成功した。他方、人間や自然や世界についての理解を科学的・数学的知識へと還元する近代は、神話を宗教的知恵や理解の源泉と見なし、てきた伝統的主張を批判的に吟味し、上述したように、神話をフィクションやファンタジーとして取り扱うことで、その価値を相対化し始める。

もちろんこのような近代的な神話観は、神話は有意義であるだけでなく真実

⁹⁵ Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p.156.

⁹⁶ Brockelman, *The Inside Story*, p.105. (『インサイド・ストーリー』、140頁。)

⁹⁷ Ibid., p.23. (同上、38頁。)

でもあると考える伝統文化の態度と対照的である。しかし、近代の観点からすれば、実証不可能な「神話」を真実の物語として受け入れることは非理性的なことに見える。神話は空想的なおとぎばなしと同列に扱われるべきであり、もしも神話に投影された古代人の信仰が今日のわれわれにとって何がしかの救済論的な意味をもちうるとしても、それは古代人の神話論的な世界像を〈脱神話化する〉作業を経た後に初めて可能になる。なぜなら古代的・神話的な世界像は、その歴史的状況とともに与えられたのであって、今日の人間にとってはもはや現実的（wirklich）なものとして迫ってこないからである⁹⁸。

このように近代は、神話を客観的な論理と真理で置き換えようとしてきた。しかし最近になって、物語論⁹⁹の方法論を積極的に採り入れることで、「物語神

⁹⁸ R:ブルトマン『新約聖書と神話論』新教出版社、1980年、14-15頁。

⁹⁹ 人間の物語る行為およびその産物としての物語を研究する学問分野としての物語論は、ふつう、この narratology という語を意識的に使った T.トドロフの『デカメロンの文法』（1969年）を嚆矢とするとされている。（富山太佳夫「ナラトロジー」『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998年、1202頁。）もっとも、神話や民話に対する構造分析は、さらに時代をさかのぼることができる。たとえば、ロシア・フォルマリストの一人とされる V.プロップは、『昔話の形態学』（1928年）において、昔話の登場人物の役割を7種類、その行動を31の機能に分類し、そこから、登場人物や筋がいかに多様に見えようと、その〈機能〉の配列の仕方や基本構造は同一であるという結論を導き出した。このような機能的な構造分析は、C.レヴィ=ストロースによる神話の構造分析に大きな影響を及ぼし、A. J.グレアムの『構造意味論』や C.プレモンの『物語の論理』に代表される、現代のフランスにおける物語研究につながっている。（R.シュタンツェル〔前田彰一訳〕『物語の構造——〈語り〉の理論とテキスト分析』岩波書店、1989年、所収の、前田による「解説」、280頁。）

他方、物語の内容よりもむしろその形式（叙法）や文法を研究しようとする流れがあり、同じくロシア・フォルマリストの一人 V.シクロフスキーを先駆として、G.ジュネットの『フィギュールⅢ』などに結晶した。物語の内容に焦点をおく研究が物語の深層構造に関わる研究であるとするれば、物語の形式を重視する研究は物語の表層構造（表現の形式）に関わる研究であるといえる。後者は物語が語られるときの視点や想定されている読者の性格も考案されている点で、前者に対してよりダイナミックな枠組であるといえよう。たとえばジュネットは上著で、出来事が語られる順序、語りに要する時間、語りの様式と視点などを軸とするテキスト分析を展開している。

もちろん、これらのいわゆる構造主義的ナラトロジーの立場を代表する理論家として、ロラン・バルトを忘れてはならない。特にバルザックの小説に構造主義分析を施した『S/Z』は、それ以後、テキストを歴史的背景や文化的状況や作者の個人史から理解するのではなく、あくまでテキスト内在的に構造分析するような研究法のイニシアティブと見なされるようになり、フランスだけでなく、英米の物語研究にも影響を及ぼしている。

このように、現代の物語論の主流は、構造主義的ナラトロジーであるが、それと平行して、物語る行為を人間の精神活動の基本と考え、世界認識の重要な方法の一つと見なす流

学 story theology) ないし「物語的神学 narrative theology」などと呼ばれるようになってきた領域にかかわる研究者たち¹⁰⁰⁾によって、次のことが批判的に明らかにされつつある。すなわち、近代がしてきたことは、自分自身の見解の神話的な基礎づけを隠蔽し、忘却することであった。すべての物語を終わらせようとする近代の物語は、それ自体もう一つの非科学的で神話的な物語なのだということである。

このような姿勢は、最近の聖伝研究に見られるように、伝記を年代記的(クロノロジカル)な歴史へと合理的、実証主義的に再構築することをやめ、伝記の提示する神話的・芸術的・文化的主題がもつ解釈学的な価値を、宗教伝統の根源的信条の表現として認識しようとする方向とも連動している。

神話と歴史の交叉する地平において聖伝の構造と意味を問おうとする本研究にとって、リクールやホワイトやダントのナラトロジーが示唆する、人間の精

れがある。例えば、A. C.ダントは、『物語としての歴史』(1965年)において分析哲学の立場から歴史哲学を論じた。その中でダントは、「物語文」と「理想的年代記」という概念を独創的に提起することで、「歴史の分析哲学」に一種の「パラダイム転換をもたらした」とされる。(野家啓一「物語行為論序説」市川浩ほか編『現代哲学の冒険 8 物語』岩波書店、1990年、75頁。)

また、ダントと並んで「歴史の物語派」の代表と見なされているヘイドン・ホワイトは、『19世紀ヨーロッパにおける歴史的想像力』という副題を持つ『メタヒストリー』(1973)において、歴史を記述した作品を「物語的散文的言述の形態をとった言語構造体」と受け止め、〈歴史の詩学〉のもとにその構造体のメタヒストリカルな分析を試みた。この分析を通じて彼は、客観的真実を自称する歴史記述の中に、いかにフィクションが深く入り込んでいるか、隠喩(metaphor)や換喩(metonymy)などの修辭的技法がどれほど駆使されているかを明らかにして、歴史記述という行為はそれ自体が本質的に詩的な行為であることを立証した。

歴史認識の場における物語の不可欠性を強調するホワイトの立場は、時間認識における物語の重要性に注目するP.リクールの立場と近似している。とくに、大著『時間と物語』(全3巻、1983-85年)でリクールは、「歴史物語」と「フィクション物語」における時間の統合形象化のプロセスを具体的に分析することを通して、時間が、言語に媒介され、物語によって分節化されることによって初めて人間的な時間経験となることを論じた。「なぜ人間は物語ることによって時間を人間化することをやめないのか」という問いを一貫して問い続ける『時間と物語』は、同じく「なぜ人間は象徴(隠喩)を問うことをやめないのか」という問いに基づいて構想され執筆された『生きた隠喩』とともに、言語の意味創造の問題を追究している。

¹⁰⁰⁾ たたとえばアリスデール・マッキンタイアー、スタンレイ・ハワーワス、ポール・リクール、サリー・マクファグユ、ヨーハン・バプティスト・メッツ、ハンス・フライ、テランス・ティリー、デイヴィッド・トレイシーなど。

神活動の基本としての物語（り）の観点は大いに参考になる。しかし、宗教学は同時に「宗教的意味」を問うものであって、その問いに即した方法論的パースペクティブからでなければ、聖なる伝記をそうでない伝記一般から区別する構造とその意味を問題にすることはできないことも、事実である。したがって次に、そのような方法論的パースペクティブを明らかにすることを視野に入れつつ、聖伝の意味について考えたい。

聖伝は、概して宇宙や社会の始まりを説明する大きな枠組みを提供する神話と異なり、より日常的なレベルで、より身近なところで、具体的な諸状況の由来を語り、また、より限定的な——しかし、より具体的な——救済の可能性を示唆する宗教的物語と特徴付けることができる¹⁰¹。そこには、常に歴史的な意識が反映している。たとえば、教祖や聖者の誕生ないし死去という出来事が、聖伝においては、歴史を二分する決定的に重要な意味を賦与され、それらの歴史的出来事を中心にして、当の聖伝を伝える人々の宗教生活の中心的物語が形成される¹⁰²。

『聖徳太子伝暦』は太子の出生を次のように伝えている。すなわち、欽明天皇三十二年（571）正月一日、太子の母の夢に金色の僧があらわれ、「吾は救世観音なり」と称して口から飛び入り、懐妊した。ちょうど十二ヶ月後の敏達天皇元年正月一日、厩の前で誕生、あたりは香気光明に満ちあふれた。この話と、たとえばジャータカにおけるゴータマの奇跡的な受胎・誕生や福音書が伝えるイエスの誕生物語に共通しているのは、その出生が何か人間を超越した存在とかがわっていること、誕生が前もって予知されていること、生まれが王の系譜

¹⁰¹ 神話と聖伝の差異は、一般にこれまで以下の点を中心に論じられてきた。第一に、前者がもっぱら神的存在について語るのに対し、後者は人間が主人公であること、第二に、前者はその作者を特定することが不可能であると考えられているのに対し、後者は一般にその作者を特定することが可能であること、そして第三に、神話は前歴史的な出来事を描写するのに対し、後者はあくまでも歴史的時間のなかで生起したと考えられていることについての記述であって、したがって神話は空想に基づいているが聖伝は史実に基づいている、などの点である。しかし、聖伝の主人公は、ふつう俗なる人間とは異なる聖なる存在として描かれ、それゆえにしばしば崇拝の対象にもなる。また、史実のみが真実であり、聖伝の中で史実とは見なしがたいものは「神話的な」エピソードとして削除するのであれば、そもそも聖伝を聖伝たらしめている要素、すなわち聖なるものの体験という要素が、十分に理解され得ないであろう。

¹⁰² 島藺進「宗教思想と言葉——神話・体験から宗教的物語へ——」脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学2 宗教思想と言葉』東京大学出版会、1992年、9頁。

であること、厩など通常ではない場所で出生していること、などである。

これらの主題は構造的に著しい共通性を見せているが、ここで重要なのは、これらの出来事が実際に起こったことであるかどうかを歴史的に実証することではなく、それらの出来事によって、いかにしてそれ以前とそれ以後とに歴史が峻別されているか、そしてそのことが物語においてどのように解釈され、説明されているかに注目することである。聖伝の提供するヴィジョンは、「事実」の上に構築されているのではなく、聖伝が語る宗教的生の意味についてさまざまな物語を通して表現された解釈の上に構築されている。換言すれば、聖伝にとって重要なのは、その内容の史実性ではなく、それらの人物の誕生と人生とが、聖伝を宗教的物語として読む人たちに対して、生のヴィジョンをいかに与えるのか、いかなる構造がそれを可能にしているのか、ということである。

聖伝は、一方で、生のヴィジョンを提供するとともに、歴史的状況を理解し、「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」¹⁰³。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¹⁰⁴。

聖なるものの体験はその表現を人間に迫る。その時、その表現は必然的に物語の形式をとる。「語る」(narrate)という行為は、ただ単に「話す」(talk)のと

¹⁰³ 野家啓一『物語の哲学——柳田國男と歴史の発見』岩波書店、1996年、128頁。

¹⁰⁴ 小松和彦「序 物語る行為をめぐって——『歴史』から『神話』へ——」『岩波講座文化人類学第十巻 神話とメディア』岩波書店、1997年、10頁。

物語論の観点からすれば、歴史そのものが、しばしば救済願望に基づいて記述される。歴史は進歩し、生活はますます豊かになる、という近代の歴史観も、それ自体が一つの宗教的物語であったと解釈することが可能である。そしてそれがあまりにも楽観的であったが故に、現在、新しい救済論的歴史の記述が、さまざまなかたちで模索されている。(いわゆる「自虐史観」をめぐる論争も、二つの相異なる救済論的歴史記述への志向性の反映と見なすことも可能ではなからうか。) ヒロシマやアウシュビッツなどの歴史上の出来事を、単なる偶然の出来事として叙述するのではなく、それらを意味ある全体に結びつけるような歴史、すなわち「聖なる歴史」は、物語の形をとった歴史解釈なのである。

異なり、〈意味〉を明らかにするという明確な意図に方向付けられている。換言すれば、「語る」（ないし「物語る」）という行為は、〈意味〉を明らかにするという行為と同義であり、その点で優れて解釈学的な営みなのである¹⁰⁵。

このことに関連して重要なことは、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、解釈学的な循環が伴うという点である¹⁰⁶。ここにおいて、過去をいかに理解するかということと現在をどのように理解するかということは、一つの大きな問いへと融合する。

宗教的物語としての聖伝は、生の意味についてある種の理解を提供する。それは、客観的な事実でもなければ主観的な幻想でもない。むしろ、解釈学的な「開示」(display)である¹⁰⁷。聖伝が示す模範的な生は、それを生きる人々にとって日常生活の基礎となるが、同時に、その生活は、聖伝を理解するための不断の解釈的注釈となる。このように、人生のヴィジョンが物語を通して日常生活に提示される方向と、日常的な体験を通してヴィジョンの統合的な理解が可能になる方向とは、一種の解釈学的循環を形成する¹⁰⁸。

リクールやブロックルマンも言うように、宗教的伝統や文化は「事実」の上に構築されているのではなく、存在の意味についてさまざまな物語を通して表現された解釈の上に構築されている。聖伝が表現しているのは、人生についての真理、人生を意味で満たすための方法についての真理であり、その意味でそ

¹⁰⁵ また、例えば英語の relate (関係させる、物語る) が示唆するように、語ることは同時に関係させることでもある。ある特定の出来事やその主人公について語ることによって、語り手はその語りの対象に関係させられる。言い換えるならば、語りの主体を離れて語りという行為は成立しえない。〈意味〉が常に誰かにとっての〈意味〉であり、語りの場においてその誰かとは、語りの主体そのものだからである。また、語りが独白(モノローグ)ではなく、対話(ダイアログ)となると、語り手と聞き手は語りを通して関係させられ、そのことで〈意味〉が共有される。

¹⁰⁶ 野家啓一、前掲書、101頁。

¹⁰⁷ Brockelman, *The Inside Story*, p.109. [『インサイド・ストーリー』、145-46頁。]

¹⁰⁸ 聖伝は、その全体性において、宗教的行為のための／についての多様なモデルを提供する。すなわち、C.ギアツの用語を援用して説明すれば、ある特定の人物のライフ・ストーリーが直接・間接に宗教的原理を表現するという意味で、聖伝は宗教的な生(生き方)「についてのモデル」となる。聖伝は同時に、ライフ・ストーリーにおいて理想化された宗教的表現を模倣するよう、その読者に促すという点で、宗教実践「のためのモデル」ともなる。そのようなものとして聖伝は、完全な救済へといたる潜在的な可能性が無限に保証されていることを暗示するのである。

これは人生に聖なる次元を開示する解釈学的で実存的な真理なのである。聖なる実在の深遠なる次元を開示することによって、神話や聖伝は、日常生活を、聖なる実在と人間の運命についての解釈的ヴィジョンのなかに組み入れる。解釈が成り立つためには、これらの物語とそれを解釈する解釈者が必要である。そこに、人生の模範的ヴィジョンが価値基準や意味の要求として日常生活に応用される方向と、逆にそれに対応して、日常生活がヴィジョンを拵づけ、解釈的に「見る」ことを可能にする方向、という二つの方向性を見出すことができる。つまり、聖伝が示す理想的な人生は、私たちが日常生活を生きる際の基礎となるが、その反対にそうした生活は聖伝を理解する際の解釈的注釈となるのである。

第五節 コスモロジーからクロノロジーへ——「聖なる歴史」としての聖伝

歴史が記述される際、その対象とされるのは、「あったこと」であるが、しかし、「あったこと」の結果として「歴史」が叙述されるという因果論的観念は、歴史の本質を捉えきれていない。なぜなら、認識論的に言って、歴史の第一義的な事実「あったこと」そのものではなく、「あったこと」の記述だからである¹⁰⁹。したがって、個々の歴史叙述を問題にするとき、「あったこと」と、叙述する者が歴史状況に付与した解釈とは、分離して（あるいはそれぞれ再構成して）考える必要がある¹¹⁰。しかしながらそれは、しばしば見られるような、歴史記述のイデオロギー性の暴露、ないし、その虚構性の批判ということを必ずしも意味しない。

人類史全体から見れば、「あったこと」を文字化して記録するという行為に先立って、はるかに長い時代があった。トポローフはこの時代を「宇宙論（コスモロジー）の時代」と名づけ、それが初期の歴史記述を内容的にも形式的にも深く規定していることを指摘し、古代文明の歴史叙述がしばしば宇宙論的原

¹⁰⁹ トポローフ「宇宙論から歴史記述へ」（イワーノフ、トポローフ〔北岡誠司訳〕『宇宙樹・神話・歴史記述』岩波書店、1983年、所収）、254頁。

¹¹⁰ 同上、202頁。

理と歴史の原理との間の葛藤の場となっていると論じている¹¹¹。

人間は、文明を手に入れることで進歩という観念を学んだ。それは、二つのことを意味していた。すなわち、一方で宇宙のリズムとは異なる文明のリズムが生活の中に浸透していったが¹¹²、他方、人間は、大宇宙と小宇宙との照応＝調和という存在様態や、宇宙のリズムとの直截なつながりの実感を、徐々に失っていった。それはまた、コスモロジカルな円環的時間観念に対し、一回性・不可逆性を特徴とする時間の観念の優勢をもたらし、その結果、「歴史」というものが発明されたのである。

たとえば古代ユダヤ人たちが初めて「歴史」と出会ったとき、それに対して強い畏怖の念を感じ、そこに「神」を見た。それはまた、歴史＝神の前では、人間によってなされたことは何ら重要な意味を持たないという観念とともに、大宇宙との断絶の感覚および強い疎外感をもたらした。このような存在様態に耐えられずに、ユダヤの民は、歴史の終末によって再び大宇宙と小宇宙の調和した原初の状況をもたらされることを希求したのである。このような千年王国論的観念は、「歴史」内に生きていることが常に宗教的な問題となる人々の間で広く共有されており、近・現代のカーゴ・カルトやゴースト・ダンス、あるいは数多くの新宗教にいたるまで、多様な宗教現象に見出される¹¹³。また、日本の新宗教に多く見られる、いわゆる立替立直しの運動も、切迫した歴史的危機に対して、それを根源的に破棄・撥無することによって歴史そのものを無化し、歴史の中で疎外されている民衆を根本的に救済しようとする志向性に貫かれており、そこにアヒストリカルないし／およびメタヒストリカルな救済論を容易に見て取ることができる¹¹⁴。

歴史以前の宇宙論的神話の時代には、大宇宙と小宇宙、自然と人間は、同一であるか、少なくとも密接に繋がっているものと観念されていた。小宇宙とし

¹¹¹ 同上、209頁。

¹¹² 第一に火を、第二に電気を利用するすべを学んだことで、人間の生活のリズムが大きく変わったことはつとに知られている。

¹¹³ キリスト教関係の新宗教では、とりわけ、エホバの証人、セブンスデイ・アドベンティスト、モルモン教などに千年王国論的傾向がうかがえる。

¹¹⁴ その代表的な事例として、大本、ほんみち、天理教などを挙げることができよう。それらがしばしば、土着主義的、反近代・反西洋的な傾向を有し、ナショナリズムや復古主義とも結びついていったことは、それらの新宗教が、近代日本における記紀神話と天皇信仰への回帰という現象と非常に近い歴史意識を共有していたことを物語るものである。

ての人間も、またその共同体も、宇宙論的な目的志向性を内包したものと見なされることによって聖化されえたのである。かかるコスモ・テレオロジカルな世界観・人間観に基づく宗教的生活にとってもっとも重要なことは、カオスとコスモスの境界を明確に示しつつ、世界の中心と共同体の中心とが時間的にも空間的にも「同質」であることを儀礼的に再現・確認することであり、それはシャーマン＝司祭＝王によって司られた。この王は、「歴史の過程への参加者ではなく、宇宙論的ドラマへの参加者であった。社会における王の役割は、『世界の中心』を表す他の聖なる存在（宇宙樹・世界山・神・玉座その他）の機能と似た、宇宙論的な機能によって、規定されていた」¹¹⁵のである。

しかしながら、文字をもつもっとも古い共同体において、すでに「歴史記述」の萌芽が見られる。初期の歴史記述の特徴としてトポローフは、「いかなる過去も、ひとたび、生きている記憶によって捉えることのできるものの外に移されるなら、語り手が属する時代からはるかに距たっている出来事であれ、あるいは、それに比較的近い時代の出来事であれ、とくに区別されず、無差別に同じレベルに並べられる」¹¹⁶という点を挙げている。

トポローフはまた、宇宙論から歴史記述への過渡期に見られる逆説について、以下のように指摘している。

……逆説のひとつは、一方で、神話詩の伝統から受け継いだ、回帰し循環する時間という概念をそっくりそのまま受け入れながら、他方で、時間の円環を（せめて、その最後の環なりを）、下位円環をつくらない単位によって編成〔し直〕すことによって、「真直ぐにのぼそうとする」試みが多数企てられた、という点である。具体的には、そうした試みは、要素の配列順序がなんらかの形で宇宙論と相関関係をもつような、要素の一覧表をつくりあげるという形をとっていた。¹¹⁷

このような試みの典型的な例を、古代中国に見出すことができる。そこでは、現象を時間的に分類することで世界＝コスモスを理解・統治しようとする宗教

¹¹⁵ トポローフ、同上論、212-13頁。

¹¹⁶ 同上、219頁。

¹¹⁷ 同上、226頁。

的・政治的意図に基づいて、歴史的記述の一定の型やジャンルが産み出され、それらの組み合わせによって年毎の出来事を記述するという緻密なクロノロジーが体系化された。

トポローフによると、初期の歴史記述には、回帰し循環する時間（「大いなる年」、古代インドの「ユガ」など）のみを考慮して、年代順の記述（クロノロジー）を無視しようとする傾向が見られ、そこに、時間は回帰し循環すると考える神話論的な見方を看取できるのに対して、クロノロジーの製作技術を洗練しようとする傾向には二つの志向性を看取できる。その一つは、「宇宙論の伝統に特有の〔時間・空間の〕測定の仕方」のうちにある。この、コスモスの時間と空間とを測ることは、宇宙創造という行為を再現することを意味していた。もうひとつの志向性は、そのような宇宙創造の行為の再現そのものにおいてすでに示されていることであるが、出来事を継起順に記述しようとする物語への志向性である。ところが、時間測定の技術とそれに基づく出来事の記述の技術とが洗練されるにしたがって、その記述はますます「歴史的」なものとなり、クロノロジーがコスモロジーと対立するようになる¹¹⁸。このようにみえてくると、宇宙論的伝統から歴史記述の伝統への移行においては、「時間」と「空間」の両者が、宇宙論的な枠組から歴史記述の枠組へと、すなわちそこにおいて歴史が展開する「場」へと、変わったと言えよう。

しかし、コスモ・テレオロジカルな世界観・人間観の影響が色濃く残る、初期の歴史記述には、もう一つ別の特徴が見られる。それは、歴史の動きの方向性に関する観念である。原初の宇宙創造のときがもっとも聖なる「とき」であるという観念からは、歴史の展開が下降的性格をもつという歴史観が生じた。たとえばそれは、古代インドのユガの考え方や、仏教における正法、像法、末法の三時思想に反映されている。他方、究極的な救済、完全なユートピアは未来において約束されているという観念は、上昇的な歴史観に結びつき、千年王国論などの観念を生み出した。

コスモロジーから歴史への展開ということで、ユダヤ教のもっとも顕著な特徴は、それが唯一にして絶対なる「神」を、脱宇宙論化（*decosmologization*）した、という点に存する¹¹⁹。その方向をさらに推し進めたキリスト教は、「神の子」

¹¹⁸ 同上、231頁。

¹¹⁹ 同上、245頁。

が人間の女マリアから生れてピラトの時代に受難したと物語ることによって、神の歴史化を徹底した。すなわち、「『神』を、歴史的時間の中へ、初めて、完全に移し入れた」¹²⁰のである。しかし、キリスト教においても、円環的時間の観念は完全には失われていない。すなわち、イエスの受難へと繰り返し儀礼的に回帰することで、儀礼の時間と歴史の時間とが一致する。そのようにして、歴史的時間が聖化の対象となるのである。

この、歴史的時間を聖化するにあたって核心的な役割を果たすのが、「人間」として生まれた「神」の子イエス＝キリストであり、とりわけその生涯の物語と、その儀礼的再現である。歴史におけるイエス＝キリストの出現は、単に、聖なる原初の時に起こった宇宙創造の行為と平行しているだけではない。それはまた、永遠なるもの・神的なるものと歴史的なるもの・人間的なるものとを結びつける回路となり、そのことで未来（未然）の救済を保証するものでもある。そのようにしてイエスは「歴史の恐怖」を超越する道を指し示す。しかし、逆説的に聞こえるかもしれないが、それが可能になるのはイエスが歴史性を帯びているというまさにその事実に拠るのである。

聖伝の独自性もまさにその点に存する。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、また歴史そのものである。しかし同時に聖伝は、その「人間」の歴史性の根底に、あるいは歴史の背後に、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「恐怖」としての歴史を解体し、「救済」としての歴史を構築する。その意味で聖伝そのものがすぐれてコスモゴニックな宗教的構造を内包した「聖なる歴史」であるといえる。

以上のような予備的考察に基づき、本論文は、次の三点を主要な目的とする。それは第一に、聖徳太子について書かれたいくつもの伝記を比較し、それらを生み出し語り伝えていった人々の救済論的願望を中心軸に、「聖なる伝記」ないし「聖伝」の生成に見られるダイナミズムを構造的に明らかにすることである。第二に、日本仏教のみならず日本宗教全体の歴史において＜クラシカル＞な人物と考えられる聖徳太子を取り上げて比較考察することで、日本における「聖なる人間」のヒストリカル・プロトタイプの宗教的構造を浮き彫りにすること

¹²⁰ 同上、246頁。

である。そして第三に、それぞれの伝記において、一方で、官僧と私度僧、外来の文化・文明と土着の伝統、国家体制と民衆などの政治-宗教的・社会学的緊張関係を、他方で、神話と歴史、聖と俗、普遍と特殊などの象徴的・宗教学的緊張関係を読み取りつつ、「聖伝」そのものの有するパラドキシカルな構造について解明することである。

聖徳太子伝は、江戸時代以前に述作または刊行されて現在に伝わるものだけでも約 100 種にのぼる。また、明治以降に限定しても、聖徳太子を主題とした著書は 300 を超え、同じく論文は 1,000 を超えるという¹²¹。しかし、江戸時代以前に書かれた聖徳太子伝のほとんどは、平安時代中期に作られた『聖徳太子伝暦』を基本史料としている。すなわち、八世紀初頭の『日本書紀』に始まって十世紀初めの『聖徳太子伝暦』にいたるほぼ二百年間に、「聖者」としての聖徳太子の基本的なイメージが形成・確定されたのであり、それ以降、少なくとも明治に至るまで、その太子像は基本的にはほとんど変わることがなかった¹²²。かかる事情に照らし、本論文はもっぱら『日本書紀』と『聖徳太子伝暦』に焦点をあてつつ、太子伝の特殊性と聖伝の構造を問題にしていきたい。

以下、本論では、まず厩戸王＝聖徳太子の「原像」を伝記的に再構成し、同時にそれが『日本書紀』における聖徳太子聖人観へと展開する宗教的・政治的背景を考察する。(第三章) 次に、『日本書紀』の用明・推古紀に見える聖徳太子関係の記事を中心に、その歴史叙述を通して呈示される「聖徳太子」のイメージの歴史的・宗教的意味を解釈する。(第四章) そして、このイメージを土壌として聖徳太子信仰が歴史的に展開する諸相を、個別の太子伝と太子カルトを対比させながら跡付ける。(第五章) その上で、聖徳太子伝の中でもっとも重要なものの一つである『聖徳太子伝暦』を中心に、その象徴的意味を比較宗教学的に解釈する。(第六章) そして最後に、『聖徳太子伝暦』において太子自身が過去と未来を語るその「語り」を通して、歴史を整合的に理解するための枠組を提供する聖伝の宗教的構造を論じ、神話と歴史が聖伝において統合される解釈学的枠組を明らかにする。(第七章)

¹²¹ 田村圓澄『聖徳太子』中央公論社、1964年、はじめに。

¹²² 『日本書紀』から『聖徳太子伝暦』にいたる諸太子伝の関連については本論文末の参考資料(一)諸太子伝の系統推定図を参照。