

論文

Сюжетに関する一考察 —その構成要素としてのモチーフ—

近藤 喜重郎*

1. はじめに

本稿は、ソヴィエト・ロシアで開発された文化記号論の諸概念を汎用性の観点から再検討する一連の研究の一部である。筆者は先に、ロシア・フォルマリズムの研究者であるボリス・トマシェフスキイが論じた *сюжет* の概念を先行研究による批判に照らして再定式し、その結果得られた定式を用いて、キリスト教の正典福音書の一つである『マルコによる福音書』に含まれる3挿話の関係の解明と、その関係をモデルとした『マルコによる福音書』全体への敷衍を試みた¹⁾。

筆者の試みに対し、その後、批判を頂いた²⁾。その要点は3つある。第一に、拙論では、件の挿話について、共時的なテクスト構造に集中し、通時的なテクスト生成過程における構造上の関係に関する検討がほとんど行われていない。第二に、件の挿話間の関係は、登場人物の発言の意味内容と関わりをもっているが、この点に関する検討がない。第三に、先行研究における2つの定説、すなわち、「供食物語」を「聖餐伝承」の「歴史化」とみなす説と、『マルコによる福音書』は元来、後代の附加とみなされている部分のない形で成立しているという説をどう考えるかが示されていない。

以上の批判はいずれもありがたいことに、本研究の課題である諸概念の本質に関わっている。とりわけ、福音書研究の分野においては、テクストの共時的側面を重視する物語論的研究と、通時的側面を重視する編集史的研究の関係が問題になっているというので、注目に値する。そこで、本稿では、*сюжет* に関する考察を進めるために、その構成要素であるモチーフの概念について改めて論じ、上述の批判に応えることを目標とした。

なお、先の拙論で *сюжет* を物語の題材と、*фабла* を物語の実際と訳す提案を行った。本稿ではこの提案に従っている。

* 東海大学外国語教育センター第二類

2. 『マルコによる福音書』に関する先行研究について

上記の批判は、新約諸文書の文学批評、わけても様式史研究と編集史研究における知見に基礎づけられている。このうち、様式史は、テクストに見られる語彙や用語法、文体の相違を伝承の「層」に対応させ、また、それらの「層」をコンテクストとして抽出した思想の相違を、仮構した「生活の座」に対応させ、最終的に福音書のテクストを、史実を反映する部分と伝承過程で挿入（編集）された部分に識別することを目的として開発された方法論である。様式史の主要な問を、ダン O. ヴァイアは、「イエスに関する伝承が口頭で人から人へ、共同体から共同体へ伝承される際にいったい何が生起していたのか」³⁾とまとめている。

この問題提起は、キリスト教界に本質的な史的イエス像の探求によって動機づけられてきた。すなわち、正典福音書に現れているイエスの形象は史実に基づくという、聖書に対する素朴な信頼であり、キリスト教信者は多かれ少なかれ、自分の把握したかぎりのイエス像に基づいて信仰を形成しているのである。そして、この種の信仰形成は、西欧における宗教改革以後、もうひとつの動機と結びついている。教会批判である。

この動機は、中世ヨーロッパでイタリアが宗教的権威を利用して欧州全土で収奪を繰り返したことに端を発している。16世紀までにドイツやフランスでこの搾取に反発した政治勢力のもとでプロテstant諸派が成立すると、彼らは自派とそのパトロンの立場を正当化するためにローマ・カトリック教会を批判した⁴⁾。この批判は、独自の聖書研究に基づいていたが、その中でも伝統的なキリスト教の教義や教理⁵⁾を再検討する運動は、史実に基づいたイエス像を確立しようという運動を生み出し、19世紀までに様々なイエス伝を生み出した。だがこれは、素朴な＜福音書＝史料＞観に基づいていたために、失敗に終わった⁶⁾。様式史研究は、新たな方法として、この運動の主体に受容されたのである⁷⁾。

そして、教会批判を動機とした史的イエス像の探求は、日本でも一定の支持を集めた。このことは理解できる。すなわち、日本は欧米と違い非キリスト教文明に属する。ゆえに、キリスト教の日本宣教が本格化した明治時代から、例えば、内村鑑三が主張した無教会運動に見られるように、欧米で展開・分裂したキリスト教を擁護するより、これを批判しつつ受容・応用する立場の方が受け入れやすく、自然この傾向をもった出版物のほうがよく売れるのである。文明論的にいえば、キリスト

教文明と非キリスト教文明のどちらが正しいかという問に対する判断は成立しない。しかし、20世紀後半の日本において様式史研究が受容された背景に、上述の教会史と文明史の相同性が指摘できる。

様式史研究によって、綿密な分析に基づいたイエス像が構築され、それが古代のキリスト教界が提示したキリスト像と異なっていれば、教会批判は自然勢いを増すであろう。ところが、ルドルフ・ブルトマンが、様式史の方法を福音書全体に実践した結果、福音書研究に基づいた史的イエス像の構築は不可能であり、キリスト教信仰は、古代教会の教えたキリスト像に基づいて可能であると言明してしまうと、新しい方法が模索されるようになった。こうした方法の一つが編集史である。

編集史は、様式史とテクストの共時的分析において相違ない。相違は解明される「層」にある。すなわち、様式史はより古い層を探求したが、編集史はテクストにおける最新の層を解釈し、その層を形成した人（文書を編集した人）の意図を探求するのである。したがって、編集史を採用した研究者の中にもやはり上で取り上げたと同じ動機が見られる。彼らは、聖書正典に属する諸文書の分析を行い、解釈を加えていったが、その結果語られたのは、諸文書の作成者たち（著者と編者）が史的イエスとは異なる見解・立場を主張し、また互いに異なる見解・立場を主張したという、あらかじめ用意された仮説であった⁸⁾。

編集史研究は、上記の意図・間に照らしてみる限り、聖書正典なる概念を採用し、その文書を現在のかたちまで編集した立場の解明に至るものである。たとえ新約聖書を構成している諸文書が、「新約聖書」なる概念のもとに書かれたわけではないとしても、である。むしろ、それが成らない限り、上述の意図・間は満たされず、また、解かれたことにもならないであろう⁹⁾。

上述の事情に動機づけられた研究者はしかし、聖書正典を主張する立場を、諸文書の多様性を無視する、あるいは否定するものとして批判した。この批判は、上述の教派政治に動機づけられたものにほかならない¹⁰⁾。諸文書の多様性を認めつつ、これをひとつの正典とみなすときの正典とはいかなる概念であるか。この問は、諸伝承の多様性を認めつつ、これらをひとつの文書として編集するとはいかなる営為か、またその成果としての文書とはいかなるものか、という編集史研究本来の問に基づく¹¹⁾。この問に対する答の一つが、例えば、大貫が提示した古代キリスト教の「基本文法」¹²⁾であり、後述する角田のいう調停者であろう¹³⁾。

以上の通り、編集史はそのまま純粹に発展したなら、理論的には物語論へと展開するものであるが、そうならず、編集史研究と物語論的研究の間で齟齬が生じてい

るのは、上述の動機が絡んでいるからであろう。

3. 伝承の構成要素としてのモチーフとそのレベル

すでに上で、編集史研究は、研究計画として完了していない可能性を示唆し、その理由はこれを採用した研究者の動機にあると論じた。他方、この点について方法論の観点から考えると、別な論点が見いだされる。すなわち、伝承の形態分析は共時的概念に基づき、伝承の位相は通時的概念に基づくのであるが、共時的概念と通時的概念の関連について課題が残っているのである。このことはテクストの機能論に関わる¹⁴⁾。テクストは確かに、思考の結果を伝達するが、意味そのものを生成する思考過程に関与もする。つまり、伝承の担い手も文書の編者も伝承とともに思考し、その結果としてテクストが生成したのであるから、伝承も編集句も等しく編者の思考を経て正当化されているとみなす必要があるのである。

このテクスト論は、まさに様式史研究が西欧で新約聖書研究に応用されたと同時代¹⁵⁾のロシアで、奇しくも日本語で「様式」と訳されたドイツ語 *Form* を冠した名称で呼ばれ、マルクシズム陣営によって終息することを余儀なくされた、いわゆるロシア・フォルマリズムにおいて用意された。

ロシア・フォルマリズムは、1920年代にマルクシズム陣営から厳しく批判された。その理由は、形式主義として批判された諸研究が、テクストの共時的分析と通時的解釈の混同・混在を批判したうえで、共時的分析を優先して、その結果をテクスト外の事象と関連付けて説明することを後回しにしたことにある。マルクシズムの研究者たちは、テクストの共時的分析の重要性を認めつつ、テクスト外の事象、すなわち歴史の解釈を要求した。当時のロシアでは、学術的なスタイルでの論争も行われた。しかし結局は、暴力的に権力の座に着いていたマルクシズム陣営が、フォルマリズムの放逐に成功した。「アプローチの本質を論理的に突き詰めていない」¹⁶⁾としてレフ・トロツキイに名指しで批判された¹⁷⁾ロマン・ヤコブソンはその後、ロシアを離れて研究を続け、ヴィクトル・シクロフスキイはエンゲルスの論を引用して自らの研究の「誤り」を告白したうえで、「マルクス主義的方法全般の研究へと、ぜひとも移行しなくてはならない」¹⁸⁾と述べ、研究を継続した。

こうして、ロシア・フォルマリズムは幕を閉じた。テクストの共時的分析から通時的解釈に移行するための方法論を開発するという課題をマルクシズムに委ねたのである。ところがその後、1956年当時、ヤコブソンにトマシェフスキイが語ったの

は、フォルマリズムの「もっとも大胆で刺激に富む思考」である「共時態と通時態の相互関係」は「いまだに闇に埋もれたまま」¹⁹⁾であったということである。この思考の継承をヨーロッパで目指したのは、構造主義の影響を受けたいわゆる物語論的研究であるが、その中でもやはりマルクシズムの研究者たちと同様の、あるいはフォルマリストたちの潔癖さから解放された人々による方法論の曖昧さが認められる。この曖昧さを確認することができるものが、実は、題材の構成要素としてのモチーフ概念とその用法なのである。

モチーフ概念については、ドイツのヴレーデが『マルコによる福音書』研究に導入したことがよく知られている。ヴレーデは、当時のイエス伝研究を批判し、『マルコによる福音書』にモチーフがあることを示した。以後、福音書研究において、モチーフ概念が用いられているが、文学的概念としてのモチーフは心理学的概念としての動機と混同または同一視されてきた。

実際、モチーフは、普通名詞としては、芸術作品の構成要素としての意味と、心理学的用語としての動機の意味をあわせもつ多義的な語である。例えば、絵画作品の解釈においてモチーフといえば、作品作りの動機となった認知対象であり、花の絵でいえば、その花を指す。この場合、モチーフは、作品作りの動機となった作品外の指示対象を指す語との連辞で用いられる（例えば、花のモチーフ、動物のモチーフなど）。ところが、ここでいう「花」は、作品の中の花の部分と、作品作りの動機となった現実の花の両方を指すことができるので、複雑な議論で用いられるモチーフの概念は、それが作品内に描かれたものを指しているのか、作品外に存在するものを指しているのか、注意を要するのである。

こうした多義性を持つ概念をロシアで文学研究に導入したのがヴェセロフスキイであり、シクロフスキイであった²⁰⁾。シクロフスキイは、モチーフを命題と同一視したときもあるが²¹⁾、これを言語的単位に還元する姿勢には批判的であった。「モチーフは、必ずしも言語学的なある方式を発展させたものになるとはかぎらず、それとは程遠い」²²⁾というのである。

シクロフスキイの批判はよくわかる。絵画と文学は、その形態において大きく異なっているからである。

絵画と文学がその形態において相違していることは一目瞭然であるが、ペースの記号論によって理論的にもよく説明されている。ペースは記号を、物理的近接性に基づく指標、形態上の類似性に基づく類象、慣習的にまたは学習により指示対象と結びつけられる象徴に分類した。絵画は、確かにヤコブソンが指摘した通り、慣習

性を帯びており²³⁾、その意味では象徴に近いものもあるが、概して形態上の類似に依拠した記号であり、慣習に基づく言語とは明確に異なる。例えば、インクで書かれた猫の絵を見た日本人は、その絵が何を指しているかすぐに理解するであろうし、同じ絵を見たアメリカ人もすぐにそれを理解するであろう。他方、“cat”という線状のインクの染みを見たアメリカ人は、それが何を指しているかすぐに理解するであろうが、同じ染みを見た日本人は、英語を学んでいないかぎり、理解できないであろう。

とりわけ、絵画と文学の相違は分節における境界線の在り方とレベルにおいて顕著である。すなわち、絵画において表象される事物、人物、風景、動作などを言語化すると、名詞、動詞、動名詞などの語で代用するか、句や節、文などの異なるレベルで代用することになるのである。ゆえに、モチーフを文学的概念として援用する場合、第一に、その言語としてのレベルを確認する必要がある。福音書研究でいえば、伝承の構成要素としてのモチーフのレベルが問題となるのである²⁴⁾。

4. モチーフとロギオン

伝承の構成要素としてのモチーフのレベルが重要であることは、先行研究からも示される。ここで取り上げるのは、1974年に発表された角田信三郎の研究²⁵⁾と加山久夫の研究²⁶⁾である。

角田は『マタイによる福音書』の編集史研究を行った。角田によると、マタイの伝えるイエスは、異邦人に好意的で開放的な発言をする時もあれば、異邦人に対して排他的で閉鎖的な発言をする時もあるという。これを矛盾と捉え、どう理解するか、という問を立て、これに答えるために角田は編集史を導入したのである。

編集史研究は、キリスト教信仰を前提していない。それでも、イエスの思想は首尾一貫した、矛盾のないものと想定し、上述の「矛盾」は、伝承を編集したマタイの思想を反映したものであろうと考える研究者もいる。彼らは、マタイの思想を、キリスト教界の伝統的な教え²⁷⁾に神学的に還元するか、社会的基礎や共同体的意識といったマルクス主義的唯物論に還元することで理解されたものと考えてきた。神学的還元ではマタイが矛盾を抱えた人間であることを認められないが、社会的還元ではマタイが矛盾を抱えた人間であることを認めうる点で、すなわち文書の著者／編者像で異なっているというのである。

ここで、上述の還元論はマタイが単独の著者または編集者であったと前提してい

ることを確認しておく必要がある。もしマタイ伝が共同体を代表する複数の人物からなる「編集委員会」のようなものによって取りまとめられ、マタイがその「委員長」であったなら、どうか。文書全体の傾向は認めつつ、それに反する伝承の採用に固執する人物がいた場合、その伝承をその個人とともに排除しうるであろうか。おそらく、それは不可能であろう²⁸⁾。

上述の複数編者論を角田は採用していないが、その代わり、共同体内の調停者としての役割をマタイに認めようとしている。このために角田は、伝承を物語と言葉とに二分し、それぞれの構成要素をモチーフとロギオンとしている。これは、福音書の伝承を、それが何を伝えているのか（奇跡か言葉か）によって分類する様式史の方法であろう²⁹⁾。モチーフもロギオンもそれ自体としてはテクストのレベルを示さないが、角田はそれらのドミナントとなっている、いわばキーワードでその枠を示唆している³⁰⁾。

ここで注意を要するのは、角田の作業手順である。すなわち、テクスト内構造に存する問題（登場人物の発言内容の関係、ここでは矛盾）を論じ、その構成要素としてのモチーフとロギオンに関する考察を行い、マタイの編集作業を推定した上で、その動機（=調整）を取り上げるのである。確かに角田の研究は、モチーフのレベルをそれとして提示してはいない。とはいえ、異なるレベルを使い分けしており、またテクスト外的要素である心理学的用語としての動機を文学的概念としてのモチーフから区別している。こうすることで、モチーフが、語のレベルに対応するものでも、また比喩でもないことを示している。

他方、加山の論文は、『ルカによる福音書』の特徴を、「ドクサ」の用法から示そうとするものである。加山は、論文の題目でモチーフの語を掲げているが、その序文でモチーフの語を用いることはない。また、本文に入り、考察対象となる聖書本文について列挙する際も、モチーフの語で説明することはない。その代わりに、「マルコがドクサを用いている箇所」³¹⁾「ドクサが用いられているルカの章句」³²⁾という言い回しを用いている。そして、それらの「箇所」または「章句」を列挙した後、それらを類別して、ドクサの概念を整理している。

こうして章句レベルで摘出した概念を、加山はその後、それぞれの「物語」のレベルをコンテクストとして検討する³³⁾。ドクサの語を意味づけるコンテクストについて章句と「物語」のレベルを区別し、形態上のレベルに即した分析と解釈を終えて後、「ドクサ・モチーフ」という言い回しを用いる³⁴⁾。このことには違和を感じるかもしれない。しかし、その後も加山の用語法は正確であるため、ドクサ・モチー

フの意味が当初に使われた言い回し、すなわち「ドクサが用いられている個所・章句」を短く言い換えたものであることがわかる。

以上の通り、編集史的方法におけるモチーフの概念は、伝承の中で登場人物の発言（角田のいうロギオン）を含まない部分であること、モチーフは単独の名詞（キーワード）によって表現することもできるが、それは句・節・文のように、語よりも大きいレベルのテキストを圧縮し代理していること、圧縮されたモチーフは、語による代理以前に、テキスト内において近似するレベルの他のモチーフと関連付けられることを前提として用いられていることが判明した。

5. テキスト内的要素としてのモチーフとモチーフ選びの動機

フォルマリズムを排斥したマルクシズム陣営は、フォルマリズムの批判をまったく無視したわけではなかった。近年のヴィゴツキー研究で指摘される通り、フォルマリズムの文学研究に影響を受けた心理学の分野で、方法論的接触と継承が見られるのである³⁵⁾。そして、ソヴィエト心理学の中で展開された概念の中に動機がある。

上述の通り、普通名詞としてのモチーフは、動機の意味ももっている。動機は、行為・行動・動作の原因・理由を意味する心理学用語である一方、言葉として意味論的関係からも³⁶⁾、また統辞論的関係からも研究が行われている³⁷⁾。このことから、心理学関係の研究者が文学を論ずる際にモチーフ概念をどのように用いるか、その用法を検討する価値がある。実に、精神分析の父ジークムント・フロイトも、シェイクスピアの『ヴェニスの商人』を論ずるにあたり、小箱選びの挿話を取り上げて、モチーフを論じているのである³⁸⁾。

フロイトの議論は次の通りである。すなわち、娘の父は求婚者に対し、金・銀・銅の三つの小箱から、娘の肖像の入ったものを選び、その選択を正当化することを求めた。正解は金でも銀でもなく銅であったが、この正解の正当化についてフロイトは、「こじつけがましい」と批判する。そして、「満足のいかない理由付け」が行われているがゆえに、その「背後に秘密のモティーフ」があると想定するのである³⁹⁾。

ここでフロイトのいう「背後」は、作品の外部である。つまり、フロイトは、文学作品を理解するために、その外部にある「モティーフ」を探るというのである。フロイトは、類似した挿話を求めて文献学的調査を行い、ローマ人の神話とエストニア人の神話とにそれを見出している。つまり、どちらの神話にも結婚と三つの小箱からの選択が結び付いた挿話があるので、これをフロイトは「小箱選びのモテ

イーフ」と呼び、さらに、文学作品と神話とに類似した挿話が見られることから、これが「昔からのモティーフ」だというのである。

「昔からのモティーフ」はしかし、「秘密のモティーフ」ではない。フロイトは、小箱選びの挿話が文献学的に神話に遡れることを確認した後、さらに考察を進めるのであるが、その際にひとつの「判断」を下している。すなわち、「神話が天から読み取られたとは信じず〔…中略…〕天以外の純粹に人間的な条件のもとで発生したあと、天に投射された、と判断する」⁴⁰⁾というのである。これを言いかえれば、神話に投射された「純粹に人間的な条件」がシェイクスピアの採用した「モティーフ」であるが、読者にそのことは「秘密」にされているということであろう。そして、フロイトはこれを、「ある男が三人の女性から一人を選ぶ」という一文で表現する⁴¹⁾。

こうして、フロイトは、シェイクスピアが神話から採用したのは、「ある男が三人の女性から一人を選ぶ」という「モティーフ」であったと判断した。そして、この「モティーフ」は、神話や童話、小説で繰り返し採用されていること、また「モティーフの反転」(ここでは選択者と被選択者の性別の反転)があることを指摘し、この選びの行為の意味を夢の精神分析で用いられる概念「象徴的代用」⁴²⁾を用いて説明しようとする。すなわち、選択対象である女性の「属性」⁴³⁾「特性」「特有性」⁴⁴⁾の選択が行われていると考えるのである。フロイトは、「素材をさらに通覧してみるとならば、同じモティーフが形態を変えながら本質的特徴を保っている事例が確実に見いされるだろう」⁴⁵⁾という。

このように、文学作品の中で理解・納得できない挿話について、フロイトは、類似する挿話を調査し、それが繰り返し他の作品でも採用されることを確認したうえで、それを一文に要約し、「モティーフ」とした。こうして、文のレベルで要約すると同一性の確認された形態の構成要素について、その意味合いを考察したのである。この考察手順は、本研究の問題意識に照らしてみると、角田や加山のそれに似ているが、それを最終的に自らの専門を用いて「純粹に人間的な条件」に還元しようとしたところに、フロイトの研究の特異性がある。

以上の研究を踏まえると、言語学における文のレベルをあえて示してこれにモチーフを対応させ、さらにこれを題材の構成要素として定式化したトマシェフスキイのアプローチの特異性が指摘できる。このことは他方、作業上の次の困難を想像させる。すなわち、ひとつの作品のすべての文をモチーフと仮設するなら、モチーフの一覧表は膨大なものになる。このことを指摘したのはプロップである。すなわち、プロップは、魔法民話の研究に際し、モチーフ概念を研究の基礎に据えることを批

判したが、それはその多様性が理由である。ただし、機能に基づいた魔法民話の分類が終わると、プロップもモチーフの問題に立ち戻っている。

トマシェフスキイも、モチーフの分類に着手している通り、文としてのモチーフのもつ多様性を踏まえていた。その第一の分類は、静的モチーフと動的モチーフであるが、この区分は他の分析概念と連動する。すなわち、登場人物間の人間関係を状況と呼び、これを変化させるモチーフを動的とし、そうでないモチーフを静的としたのである。モチーフのこの二分法により、物語の段階も状況の変化として整理することができ、また、そのパターンや状況の変化を引きのばす作家の手法についても議論を展開することができる。

トマシェフスキイがモチーフを文のレベルでとらえたことには理由があった。彼の目的は、文章のテーマを文と文の関係から整理することであり、彼はその関係を動機化=正当化の概念で説明しようとした。すなわち、複数の文で構成される文章を、題材と実際、そして題材構成に不可欠な文とそれを正当化する文に分類し、題材及びその構成を読者に納得させることができ、モチーフ概念導入の第一の動機なのである。所与の文は他の文を弁護・正当化することができるが⁴⁶⁾、この機能を動機付けと呼び、この機能が発現するとき、件の文は動機化したということができる。トマシェフスキイのモチーフ論は、ウンベルト・エーコの読者論などに見られる、いわゆる受容理論を含んでいるのである。

トマシェフスキイの方法論を伝承分析に援用するにあたっての問題は、モチーフとロギオンの関係である⁴⁷⁾。文をモチーフと同一視すると、その中にロギオンも組み込むことになるが、ロギオンを含むモチーフを他のモチーフと同じように扱ってよいのかという問である。アリストテレスは、人の思想は行動と発言によって示されると述べたが、思想もまた行動と発言を通して状況と相互作用する関係にある。ゆえに、トマシェフスキイによる動的と静的の分類をロギオンにも適用することで、ロギオンとモチーフの関係を整理することができよう。

6. ロギオンと正当化

以上の先行研究による知見を踏まえて、以下、件のテクストを分析する。このことによって、本稿冒頭で述べた批判のひとつ、すなわち、『マルコによる福音書』の結末に関する様式史・編集史研究における定説をどう捉えるか、という問いかけに応えることができるであろう。物語の形態論は、上述の定説と矛盾しない。先の拙

稿は、キリスト教が伝統的に正典として継承したテクストを分析したのであり、後代の付加のない形態を分析したわけではないからである。

そこで様式史・編集史研究における定説を確認すると、『マルコによる福音書』は16章8節で終わっており、その終わり方にマルコの意図が込められているという⁴⁸⁾。日本の新約聖書学を代表する研究者である荒井寛は、この説に立ち、『マルコによる福音書』16章1–8節（いわゆる空の墓の伝承）について、この中の7節が「文脈の中で浮き上がっている」と指摘している⁴⁹⁾。つまり、「この部分がなくても、あるいはむしろない方が、16章1–8節までは物語として統一して」おり、また、この部分を除いても「なんら文脈上のつながりには支障がない」というのである。

ここでいう「文脈」が方法論上、何を指しているかは明示されていないが、この点についてはさらに7節と8節を除いても、「顕現奇跡伝承の様式を揃えている」というので、注意が必要である。ここでいう「顕現奇跡物語の様式」は、『創世記』に含まれる、モーセに神が現れる挿話⁵⁰⁾、『使徒言行録』に含まれる、パウロにイエスが現れる挿話⁵¹⁾、同時代の多数のヘレニズム文学に含まれる諸挿話⁵²⁾にもみられると、すなわち、昔から繰り返し採用された挿話の様式であり、マルコの独創ではないというのである。この論じ方はフロイトに似ているが、荒井はさらにこの挿話を次のように要素分解して、プロップに似た手法を用いている。

- (1) 奇跡の証人となる人物は、はじめから奇跡が起こるであろうことを前提として奇跡の起こる場所に行く
- (2) そこに神ないし天使が現れる
- (3) それに対して奇跡の証人となる人は非常に驚く
- (4) 神ないし天使が奇跡を告知する
- (5) この告知に対し奇跡の証人となる人物は恐れおののく

これらは物語の構成要素であるモチーフと考えられる。これらのモチーフのうち、4番目の告知のモチーフはロギオンを含み、これがなくても物語が成立するという二つの節は、このモチーフに含まれたロギオンである。そこで、空の墓の挿話からロギオンを削除すると次のようなテクストが現れる⁵³⁾。

「¹さて、安息日が終わったので、マグダラのマリヤとヤコブの母マリヤとサロメとが、行って、イエスに塗るために、香料を買い求めた。²そして週の初めの日に、早朝、日の出のころ墓に行った。³（ロギオン）⁴ところが、目を上げてみると、石はすでにころがしてあった。この石は非常に大きかった。⁵墓の中にはいると、右手に真白な長い衣を着た若者が座っているのを見て、非常に驚いた。^{6–7}（ロギ

オン) 8女たちはおののき恐れながら、墓から出て逃げ去った。そして、人には何も言わなかった。恐ろしかったからである。」

これは、不明な点のほとんどない、一つの報告記事である。すなわち、死者を葬って数日後、死者に近しかった女性たちが墓に向かったところ、墓穴を塞いでいた墓石はすでに転がしてあり、中に入ってみると誰かいたので、非常に驚いて逃げ去ったという、奇跡とは何のかかわりもない出来事である。

ロギオンを削除しても理解できる上述のテクストを、物語の実際と仮設して、次の作業に進むことにする。すなわち、この出来事を報告したのは誰かを問うのである。その答はもちろん、女たちではない。記事は、女たちは「何も言わなかった」と述べているので、明確にこれを否定している。

上のテクストをその前段（15章42—47節。以下、これを「葬りの挿話」とする）から続けて読むと、十字架上でこと切れたイエスの死体を引きとり墓におさめたのは、女たちではなく、アリマタヤのヨセフであったことがわかる（15章43—46節）。つまり、女たちは死体に責任ある立場になかった。彼女らは、イエスの遺体に責任あるヨセフに報告も連絡も相談もすることなく墓に向かい、その結果、墓で誰かに遭遇すると、慌てふためいて逃げ去ったというのである。

7. 空の墓の伝承か、葬りの挿話か

この出来事に照らして考えると、3節のロギオンも6—7節のロギオンも女たちの行動を弁護していることがわかる。すなわち、3節で女たちは、「だれが、わたしたちのために、墓の入り口から石をころがしてくれるのでしょうか」と話し合っており、彼女らが自分たちの行動の無責任さに無自覚ではなかったことを示している。また、6—7節のロギオンは次の通りである⁵⁴⁾。

「6 驚くことはない。あなたがたは十字架につけられたナザレ人イエスを捜しているのであろうが、イエスはよみがえって、ここにはおられない。ごらんなさい、ここがお納めした場所である。7今から弟子たちとペテロとの所へ行って、こう伝えなさい。イエスはあなたがたより先にガリラヤへ行かれる。かねて、あなたがたに言われたとおり、そこでお会いできるであろう。」

見ての通り、これはイエス復活と再会に関する予言・預言である。またそれをペテロへの伝達の指示と結び付け、生前のイエスの発言に根拠付けている。このロギオンを得ることで、女たちの行動は、その無責任さにもかかわらず、責任ある任務

を付与される結果を伴って、まったく正当化されるのである。

以上の推論から、空の墓の伝承は、まず女たちの行動に関する報告記事があり、それが語り伝えられる過程で、女たちの行動を正当化するロギオンが追加されたと考えることができる。つまり、史実が言い広められ伝承化する際に、これを担った人々の中に、女たちか女たちの関係者が含まれていた可能性が認められるのである。

他方で、空の墓の記事を初めに語りえたのは女たちとその擁護者ではなかったと仮定すると、イエスの葬りに関する記事と空の墓の記事の関係を示すことができる。この仮定は、女たちは「何も言わなかった」と記しているマルコの記述に合致する。つまり、この話を最初にしたのは女たちではなかった。ここでもう一度ロギオンとモチーフの関係を確認すると、墓が空だと述べているのは 6 節のロギオンである。モチーフの連続体としての記事には、そのことは記されていない。他方、記事は、墓の中で女たちと遭遇した人の存在を告げている。つまり、墓で女たちは目撃され、声をかけられているのである。

安息日が終わり、墓に納めた遺体に油と香料を塗るために女たちは出かけたのであるが、それより前に墓へ出かけたのは誰か。遺体に責任のあるアリマタヤのヨセフとその関係者であると考えるのが筋である。マルコは、ヨセフがイエスの遺体を引き取るにあたり、墓を用意し、亜麻布を買っていたことを伝えている(15 章 4 節)。彼らは墓で女たちを見て、それが誰かを悟った。ゆえに、マグダラのマリヤ、ヤコブの母マリヤ、サロメと記事にその名が明記されているのである(16 章 1 節)。また、イエスの遺体を墓に納めたときに同行していなかった女たちが、墓の場所を知っていたのはなぜか、と問えば、おそらく、彼女らは遠くから、その様子を見ていたのであろうし(15 章 47 節)、その場所に至るために、イエスが事切れる時点から、その様子を遠くから見ていたのであろう(15 章 40 節)。また、墓に来たのは三人であったが、おそらく周りには他の女たちもいたのであろう(15 章 41 節)。

このように、空の墓の挿話をモチーフとロギオンに区分して、その原型となる記事を想定し、それぞれの動機を推定すると、16 章 1-8 節は元来、15 章 40 節から続く伝承であったか、早い段階でまとめられた、イエスの葬りの挿話であったと考えができる。それが後に、女たちとその関係者によって脚色され、15 章 39 節以前の十字架上の出来事の報告と結びつけられたのであろう。

では、なぜ女たちは逃げ出したのか。マルコはその理由を明記していない。その代わり、『マルコによる福音書』は 8 節で終わっているという説に立つと、彼が女たちを弁護する立場にいたとは思われない。6 節のロギオンはイエスの復活を告げ、7

節のロギオンは復活したイエスとのガリラヤでの再会の預言・予言であるが、この言葉を預かった女たちについてマルコは、「人には何も言わなかった」とし、その理由を「恐ろしかったからである」と説明し、そこで物語を閉じているからである。だから、6—7 節のロギオンは、その意味内容にかかわらず、人間関係を変えることのない、静的なものになっているのである。

マルコによるこうした物語の閉じ方について、荒井は、「これでは、私たちが常識的に考えている、あるいはキリスト教の伝統の中で無批判的に信じられている復活という奇跡の史実性は公正に伝わらなかつた」と推定し、その根拠として「女たちは何も伝えなかつた」とマルコの閉じ方を取り上げている⁵⁵⁾。そして、「もちろん、マタイやルカになりますと、これが書き替えられます。この後にイエスが、弟子たちにガリラヤあるいはエルサレムで顕現したという記事が続きます。もちろんそういう必要があつて、マルコにも 9 節以下が後世書き加えられたのであります」⁵⁶⁾と続けている。

これは一理あるが、人の復活を認めない近代科学または非キリスト教的世界観をマルコに投影した議論であろう。マルコが人の復活を信じたかどうかを判断するための材料は、確かにない。しかしマルコは、少なくともイエス復活とイエス顕現の伝承を知つており、これはマルコの読者も知つていた。つまり、イエス復活とイエス顕現のモチーフは、女たちの行動とは関係なく、物語が編まれる前の段階で、前提されていたのであり、マルコはこれを最後の一節の背後に隠したのである。これを言い換えるなら、マルコは、福音の物語を葬りの挿話で閉じるにあたり、件のロギオンを問題視したのであろう。

後代の人々は、マルコの秘めたメッセージを理解したうえで、女たちの不名誉を晴らすべく手を加えたのであろう。ゆえに、マタイ伝もルカ伝もヨハネ伝も、そして『マルコによる福音書』の後代の付加も、様々なバリエーションがある一方で、女たちの復権という点で共通しているのだと思われる。マタイとルカは、女たちがヨセフに同行したとさえ改変している。

8. おわりに

以上の通り、本稿では、通時的解釈がなされておらず、『マルコによる福音書』の結末に関する先行研究の定説を考慮していないという、先行する拙論に対して頂いた批判への応答を試みた。

物語の通時的解釈は、共時的分析に基づいて行われる。文学の共時的側面と通時的側面（フォルマリストは系列と呼んだ）の相互関係については、福音書研究の編集史も、ロシア・フォルマリズムも課題を残してきた。この課題を指摘したのは、トマシェフスキイであった。彼は、1956年にこのことを述べているが、彼が自らの文学理論の主要概念としたのは、モチーフであった。トマシェフスキイのモチーフ概念は、編集史研究におけるモチーフとロギオンの区別を受容する余地がある。トマシェフスキイは、モチーフを主として動的と静的に分けたが、登場人物の発言を含むモチーフを、特にロギオンとして分類することで、モチーフの分類がさらに前進することが期待される。

モチーフと動機は区別すべきである。このことはフロイトの研究からも示される。モチーフは一見、作品作りの動機と同一視されることもあるが、必ずしもそれと同義ではない。認知過程において再現される対象を作品の中で再現するという行為について、その動機が論じられるべきなのである。フロイトは文献学上、神話にまで遡れることが確認された挿話を一文に要約したうえで、それを秘密のモチーフと呼び、さらにそれを純粹に人間的な条件に還元しようと試みた。

モチーフについてはまた、それが言語学上のどのレベルに相当するかという点に留意する必要がある。例えば、編集史的伝承研究においても、精神分析的文学研究においても、文レベルでの表出があることを前提として、それを圧縮した形態として語レベルの表出が行われるのである⁵⁷⁾。このことを方法論の問題として明示したのが、ロシア・フォルマリズムのトマシェフスキイであり、彼が定式化したのが、本研究で物語の題材と訳している *сюжет* の構成要素としてのモチーフである⁵⁸⁾。

『マルコによる福音書』については、その結末は空の墓の挿話であるという編集史研究の定説を前提とした。この挿話に含まれるロギオンは、女たちの行動を弁護しており、これを必要とした立場から付加された可能性がある。したがって、この立場から挿話全体の脚色がなされている可能性も否定できない。つまり、史実の報告が物語の挿話になるまでの過程には、ある種の批判と葛藤があったのであり、それがどのようなものであるにせよ、『マルコによる福音書』の結末がこの挿話であると仮設すると、マルコは、女たちを批判する立場にあったと推定されるのである。

批判や葛藤の事情が何にあったかは現段階では分からない。この問題については、本稿で考察する余白のなかったロギオン（16章 6—7節）の意味内容を分析し、さらに観察するテクストのレベルを上げて考察する必要がある。この作業および残された批判に対する応答は、機会を改めて行う予定である。

註

- 1) 近藤喜重郎「Сюжетに関する一考察 ——マルコによる挿話「供食の奇跡」を物語として読む」（『東海大学紀要外国語教育センター』第34集2013年）。
- 2) 批判は荒井献氏より私信でいただいた。記して感謝する。
- 3) ダン O. ヴァイア「編集者まえがき」（エドガー V. マックナイト『様式史とは何か』加山久夫訳、ヨルダン社 1982年）6頁。
- 4) この動機をより詳細にみると、次に見る通り、ヨーロッパで歴史的・文化的・文明的に生起した立場によって相違する形で現れたことがわかる。すなわち、論争と分離を繰り返したプロテstant諸派が既存の勢力に依拠して権威主義に傾くと、これを忌避する人々の間で新たなグループが生まれた。マージナル・キリスト教諸派である。こちらは自派を正当化するために、ローマ・カトリック教会のみならず、プロテstant諸派も批判した。このように批判の矛先は教派政治と結びついて異なるが、彼らはいずれも自らの聖書研究とそれに基づく史的イエス探求を行ってきたのである。
- 5) 教義は古代の全地公会の決議すなわちローマ・カトリック教会と正教会とが共有する教え (dogma) であり、教理は各教派が独自に有する教え (doctrine) である。これらの概念は相対的なものであり、日本語では訳語が入れ替わることがあるが、国会で制定された法と県議会で制定された条例を区別するのと同じ重要性をもって区別しておく必要がある。
- 6) ダン O. ヴァイア「編集者まえがき」（上掲）6頁。
- 7) 大貫によると、「イエス研究そのものが政治的・宗教的文脈性を免れない」という（大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2003年、xii頁）。ルース・ベネディクトの『菊と刀』のように、異文化研究には政治的背景をもったものがあるが、歴史研究にも政治的・文化的背景をもったもののが存在するのである。
- 8) コンツェルマンは、こうした動向は「一つの逃避」であると端的に述べている。コンツェルマン『新約聖書神学概論』（田川建三・小河陽訳、新教出版社1974年）ii頁。
- 9) 「編集史家は、個々の伝承断片——単一のものにせよ複合のものにせよ——が、口伝承の段階であれ成文資料の段階であれ、いかに結合され、より大きい複合体を形成するに至ったかを調べる」（ダン・O・ヴァイア「編集者まえがき」（上掲）7頁）のであるから、ここでいう「より大きい複合体」を聖書についていえば聖書正典になる。正統教会が自らの教理を主張することを動機として、以前に書かれた文書を改変・加筆して組み合わせたという学説もあるが、それでは、諸文書に残された多様性の説明にはなっていない。
- 10) 聖書正典を認める立場の学術的解明は、おそらく、ローマ・カトリック教会の立場を弁護することになると思われているのであろう。
- 11) 八木誠一「構造主義と聖書学」（『聖書学の最近の諸論点 聖書学論集10』山本書店1974年）137-138頁。
- 12) 大貫隆『イエスという経験』（岩波書店2003年）222-229頁。
- 13) 角田信三郎「調停者マタイ ——マタイ10章使徒派遣説話の考察」（『聖書学の最近の諸論点 聖書学論集10』山本書店1974年）114-131頁。
- 14) 八木誠一「構造主義と聖書学」（上掲）148頁。
- 15) 例えば、M・ディベリウス『福音書の様式史』1919年 (Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen : Mohr (Siebeck), 1919) が挙げられる
(URL : https://archive.org/stream/MN41397ucmf_1/MN 41397ucmf_1_djvu.txt。参照年月日 : 2015年10月30日)。
- 16) トロツキイ『文学と革命』（桑野隆訳、岩波書店1993年）236頁。Лев Троцкий.
Формальная школа поэзии и марксизм. (URL : <http://www.opojaz.ru/critique/trotsky.html>。参照年月日 : 2015年10月30日)。
- 17) トロツキイ『文学と革命』（上掲）224頁。
- 18) シクロフスキイのいった「誤り」は、「作業仮説としてある系列を分離したことではな

- くて、この分離を固定してしまったこと」、そしてその観察結果に基づいて理論形成を行ったことである。ヴィクトル・シクロフスキイ「科学的誤謬の記念碑」（『ロシア・アヴァンギャルド6 フォルマリズム—詩的言語論』国書刊行会 1988年）303, 307頁。
- 19) ロマン・ヤコブソン「詩的芸術の学へ向けて」（『ロシア・アヴァンギャルド6 フォルマリズム—詩的言語論』国書刊行会 1988年）332頁。
- 20) ヴィクトル・シクロフスキイ『散文の理論』（水野忠夫訳、せりか書房 1971年）44頁。
シクロフスキイによると、ヴェセロフスキイは、物語の題材とモチーフの区別に立ち、後者を「きわめて未開な知恵ないし実生活の観察から生まれたさまざまな関心に対応する、もっとも単純な叙述の単位」とし、その例として伝説や神話、民話の中の挿話を上げている。また、前者を「さまざまなモチーフの状態が出現するテーマ」として、その例として、伝説を上げている。これらの例示では、題材とモチーフの区別は示されていないが、問題はそこにはない。ヴェセロフスキイが問題視したのは、「ある民族のもとで形成された題材が、歴史的な時期において、ほかの民族によって借用されることが可能かどうか」であった。シクロフスキイはこの問題を、「モチーフの予期せぬ一貫性が保持されるのはなぜか」と言い換えている。彼によると、ヴェセロフスキイらの民俗学派は、モチーフの類似を生活様式と宗教概念の同一性によって説明したという。シクロフスキイが問題視したのは、モチーフの類似の説明を優先して、モチーフから構成される物語の題材の構成の説明が無視されていたことである。
- 21) ヴィクトル・シクロフスキイ『散文の理論』（上掲）48頁。
- 22) ヴィクトル・シクロフスキイ『散文の理論』（上掲）118頁。
- 23) Роман Якобсон, О художественном реализме, 1921. (ロマン・ヤコブソン「芸術におけるリアリズムについて」(『ロシア・アヴァンギャルド6 フォルマリズム詩的芸術論』国書刊行会 1988年 200頁))。
- 24) こうした問題は、音楽やたんぱく質の分析におけるモチーフ概念では生じない。なぜなら、形態上のレベルの相違が明白だからである。
- 25) 角田信三郎「調停者マタイ —マタイ 10章使徒派遺説話の考察」（上掲）114—131頁。
- 26) 加山久夫「ルカにおけるドクサ・モチーフをめぐって」（『聖書学の最近の諸論点 聖書学論集 10』山本書店 1974年）71—88頁。
- 27) 救済史的教え、キリスト論的教え、教会論的教え、終末論的教えなど。
- 28) この可能性はまったくテクスト外的問題である。
- 29) 分類項目に奇跡を設けることについては、プロップの批判がある。
- 30) このキーワードは、テクスト内に明示されているものもあれば、内容の要約であるものもある。
- 31) 加山久夫「ルカにおけるドクサ・モチーフについて」（上掲）72頁。
- 32) 加山久夫「ルカにおけるドクサ・モチーフについて」（上掲）73頁。実際に提示された検討個所を見れば、それが句と文のレベルであることがわかる。
- 33) その際、物語の意味について、次の前提条件を明示する。すなわち、「変貌物語が、本来、幻視・幻聴的な心理体験であったのか、伝説に属するのであるのか、あるいは復活物語が伝承ないし編集の段階で史的イエスの時間的枠の中に入れられたのか等、これまで多様な解釈がなされてきたが、最後の説が最も説得的である」というのである。加山久夫「ルカにおけるドクサ・モチーフについて」76頁。この後、物語の「メタモルフォーシス概念」を導入して、諸々の物語の間に形態上の相違があったとしても思想上の「パラレル」があるという。形態上の相違と思想上の「パラレル」については検討する必要がある。
- 34) 加山久夫「ルカにおけるドクサ・モチーフについて」（上掲）78頁。
- 35) 近年のヴィゴツキー研究については、以下の研究を参照のこと。佐藤公治『ヴィゴツキーの思想世界 その形成と研究の交流』（新曜社 2015年）、田島充士「「分かったつもり」をどのように捉えるか：ヴィゴツキーおよびヤクビンスキイのモノローグ論から」（『ヴィゴツキー学』別巻1、2010年）1—16頁、『ヴィゴツキー心理学 完全読本』（新読書社 2004年）、森岡修一「ヴィゴツキー理論の社会歴史的コンテクスト」（『名

-
- 古屋女子大学紀要』47号2001年) 111–124頁。
- 36) 鈴木智之『「心の闇」と動機の語彙 犯罪報道の1990年代』(青弓社2013年)。
 - 37) ケネス・パーク『動機の修辞学』(森常治訳、晶文社2009年)。哲学の分野では、三木清が、スタイルはパトスに根差していると述べたというが、モチーフを選び出し、先行するモチーフと結びつける行為の原理となるのがパトスだとすると、三木のいうスタイルはここでいうモチーフ選び、パトスは動機に対応すると思われる(磯谷孝「詩学と文体論」『文体論研究』第50号2004年)13頁。
 - 38) フロイト「小箱選びのモティーフ」(『フロイト全集』第12巻、須藤訓任・門脇健訳、岩波書店2009年)。
 - 39) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)291頁。
 - 40) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)292頁。
 - 41) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)293頁。
 - 42) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)293頁。
 - 43) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)295頁。
 - 44) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)293頁。フロイトはこれらを「女性に本質的なもの」というが、現代の考えでいえば、女性のジェンダーであろう。
 - 45) フロイト「小箱選びのモティーフ」(上掲)294頁。
 - 46) Роман Якобсон, О художественном реализме, 1921. (上掲) 210-212頁。
 - 47) 上述の角田の方法によると、伝承の構成要素である言葉の構成要素はロギオンであって、モチーフではない。つまり、登場人物の言葉は、ロギオンのレベルとモチーフのレベルとでは、意味合いが異なる可能性がある。
 - 48) 荒井献『聖書のなかの差別と共生』(岩波書店1999年)150–151頁。荒井献「イエス・キリストとの出会い」(『イエスと会う』岩波書店、2005年)。
 - 49) 荒井献「イエス・キリストとの出会い」(上掲)20–21頁。
 - 50) 『創世記』3章1–6節の挿話のことか。
 - 51) 『使徒言行録』9章1–8節のことか。
 - 52) 具体例は示されていない。
 - 53) 訳文は荒井献「イエス・キリストとの出会い」(上掲)19–20頁に従った。
 - 54) 荒井献「イエス・キリストとの出会い」(上掲)19–20頁。
 - 55) 荒井献「イエス・キリストとの出会い」(上掲)21頁。
 - 56) 荒井献「イエス・キリストとの出会い」(上掲)22頁。
 - 57) たとえば、「小箱選びのモチーフ」といった場合、「人が自分の人生を決定する人物を三人から選ぶ」という文レベルの表出が存在することを前提として、この文を圧縮したものとして「小箱選び」という名詞を用いるのである。こうした前提のない形で名詞にモチーフの語を接合した言い回しは、客観的かつ建設的な議論に資することを期待できず、印象批評を糊塗するものである可能性が高い。フロイトが試みたように、重大なモチーフが純粹に人間的な条件に還元できるかどうか、という問は興味深い。
 - 58) なお、民話のジャンルを策定する際にモチーフ概念を用いることを批判したプロップは、その作業が終わるとモチーフの概念にも取り組んでいる。彼はロシアの魔法民話に共通のパターンがあると仮定し、そのパターンに基づいて民話のジャンルを策定することを意図して、自らの仮説を論証するために概念規定を行った。当時は、数多く存在する民話をその登場人物や事物、場面などによって分類する試みが先行していた。そうした試みをプロップは批判したのである。文学作品における文は多様な展開を示しているが、共時的な機能分析を完了し、これに基づいたジャンル指定が終わっていたからこそ、その多様性の議論も客観的かつ建設的となるのである。