



Title	聖書の構造分析
Author(s)	久米, 博
Citation	一橋論叢, 73(2): 95-112
Issue Date	1975-02-01
Type	Departmental Bulletin Paper
Text Version	publisher
URL	http://doi.org/10.15057/1816
Right	

聖書の構造分析

1 聖書解釈の新しい方法を求めて

(1) 聖書の構造分析

聖書本文を文学類型に分析し、文体論的に研究する方法は、二〇世紀において、様式史的研究方法として確立し、さらにそれは、第二次世界大戦後に、編集史的研究方法へと進展する。これらの研究方法は、それ以前の、歴史的・批評的研究方法に対し、聖書テキストのいっそう様式的、形態的な研究をおしすすめるものである。とはいえ、それらは「様式の歴史」、つまり文学類型の進化、伝承の伝達に関する歴史的研究に帰着するのであり、さらには「編集の歴史」をあきらかにすることをめざすものである。したがっていずれも歴史の関心に支配され、

通時的観点を根柢としている。他方ブルトマンの実存論的解釈に対しても、人間中心的、主観的である、との批判が出されている。

これに対し、共時的観点を根幹にすえ、徹底した形式的、客観的研究方法を聖書解釈に適用しようとする試みが、最近、フランス、スイス、北欧などにおいてなされている。すなわち、構造主義的聖書解釈方法である。これはいうまでもなく、言語学から、人類学、社会学、歴史学、精神分析学、そして文学研究に及ぶ、広範な構造主義的研究の一部門とみなされるものである。構造分析という形での、構造主義的方法の聖書学への適用は、一九六〇年代の終り頃から、とりわけ「物語の記号論的分

久米博

析」理論の開拓に伴って、おこなわれはじめたのである。したがって、それはまだ方法的模索の段階にある。われわれがここに興味を惹かれるのは、すぐれて「言」の宗教であるキリスト教にとり、聖書をいかに読むかは、信仰の中心的問題であり、解釈理論はそのために有効な方法を提供してくれることが期待されるからである。われわれは本論において、まずこの研究方法の方法的な前提を吟味し、次にそれがどのように適用されているかを見よう。

かつて様式史学派を代表する一人、M・ディベリウスは、「はじめに宣教があった」と述べ、福音書の伝承をつくりだした「生活の座」を、原始教団の宣教(ケリュグマ)に求めようとした。

それに対し、「はじめに構造があった。それは世界のいたるところにあり、世界はこれによって構成された」と宣言するのは、聖書の構造分析を實踐しているG・クレスピ⁽¹⁾である。しかしこの宣言だけでは、まだ何もいったことにはならない。誰でも構造について語るが、構造の定義という段になると、たちまち論議が生じるからである。少なくともいえることは、構造主義における「構

造」とは、建物の構造というように、常識的、経験的な意味におけるそれではなく、それ固有の定義をもった術語として用いられねばならないことである。だが、ここでわれわれは「構造」の定義からはじめるまえに、なぜ聖書解釈において構造が問題になるのか、なぜ聖書の構造分析が試みられるのか、その根本動機を、いく人かの著者の証言から探りだすことからはじめよう。

キリスト教徒にとり、信仰の源泉は聖書(Bible)に存し、その字義どおり、キリスト教は「書」の宗教である。聖書は「根本的に書かれたもの」すなわち *Ecriture Sainte* であり、そこにおいて、聖なる(Sainte)という形容語は、S・ブルトンによれば、大文字の *Ecriture* を同語反復的に強調しているだけであるという。つまり聖書は「神のことば」*Parole de Dieu* を文書に表わしたものであり、根底的に、すぐれた意味で、書かれたテキスト *Texte écrit* なのである。したがって、どのような神学的立場をとるにせよ、テキスト解釈は、聖書の信仰的理解のために不可欠の作業であり、そこでテキスト解釈の理論が求められるゆえんである。

「聖書解釈は、読む行為なくしては、何ものでもな

(3) 聖書の構造分析

い」とP・ポーシャンは断じ⁽³⁾る。書かれたテキストは、読まれることを前提とする。解釈するとは、テキストの読み方なのである。信仰の名のゆえに、聖書は呪物崇拜の対象となつてはならず、それはあらゆる読み方に対して開かれているはずである。

「聖書解釈は科学である⁽⁴⁾」とさらにポーシャンはいう。すなわちそれは、書かれたテキストを対象とする科学の一分野となる。表面上は、聖書を読むことは、他の書かれたテキストを読む作業と区別されない。無論、信仰にかかわる以上、読むことは、信仰と理解の解釈学的循環の中に位置づけられねばならないとしても、まず読むことが問題となるのである。そこで聖書解釈は、言語科学の一部門として、他の方法に対して、開かれた態度をとらなければならぬ。L・ジヤールはそれについて、次のようにいう。

「まず聖書 *Ecriture* を読むために、今日われわれが用い得る方法が複数あることを示すことである。その方法を案出し、実践するのは、ただにキリスト教徒のみの財産でも、業^{わざ}でもない。今日では、福音書は、文化の単なる一対象として、言語科学が扱う一対象として、教会

と一切の関係づけなしにも扱い得るものもろのテキストの中のひとつとして、研究されているのである。⁽⁵⁾」

かくして聖書解釈は、神学的釈義の特権的な場ではなく、書かれたテキストを解釈するあらゆる方法が交錯する場であり、構造主義的方法は、その一つであり、しかもその中でも、もっとも客観的であることを自負する方法なのである。そして聖書の構造主義的解釈を試みているのは、新教旧教のキリスト者のみでなく、非宗教家をも含む研究者たちであることも、注目すべき事実である。また、R・バルト、グレマスらの編集する『*ラザリ* 語』誌が一九七一年に、「物語の記号論——聖書の物語」の特集号を出したことは、聖書の物語の分析が、記号論的探求の一環となつてゐることを、はっきり示している。

しかしそのことは、いうまでもないことながら、聖書の構造分析が神学的解釈を排除することを意味しない。むしろそれは、聖書テキストのより精密な読み方として、神学者にも、信徒にも役立つものでなくてはならない。聖書解釈が構造主義的方法に従属してゐるのではなく、その方法自体が聖書の最良の理解の中に統合されることを望むものである。

F・ボヴォンは、聖書解釈がその方法を構造主義から借用することにより、次の成果が期待できると、述べている。⁽⁶⁾

(1) 聖書解釈はあまりに長い間、通時性のみ眼をむけてきたが、今こそ、この方法によって、共時性を志向することが出来る。共時性においてこそ、聖書テキストははじめて、それ自身の真の同一性、真の成熟を獲得できるのである。

(2) 構造分析は、実存論的分析に釣合う、他方の極の錘になることができる。それは不可欠の錘である。なぜなら、実存論的分析は、聖書テキストが現代のわれわれにどのような意義をもつかを問う主観的方法であるのに対し、構造分析はテキストをして語らしめ、テキストと主体との間に距離をおく方法だからである。

2 構造分析の基礎理論

聖書テキストの構造分析において、分析の中心の対象となるのは、「創世記」であれ、福音書であれ、その中の「物語」である。したがってその構造分析の基礎理論となるのは、「物語の構造的、記号論的分析理論」であ

る。一九六六年以降、フランスにおいて、「物語の記号論」がめざましい発展をみせているのは、F・ソシュール⁽⁷⁾・C・レヴィストロースという基礎理論のほかに、レヴィストロースを通じて批判的に紹介された、いわゆるロシア・フォルマリズム、とりわけ、ウラジミール・プロップの『民話の形態学』において展開されている。「物語の文法」が啓示的影響を与えたからである。

「物語の構造分析」において、プロップはソシュールの位置を占めるといわれ、事実、その影響下に、T・トロフ、C・ブレモン、R・バルト、A・J・グレマスら、フランスの構造主義者たちは、それぞれの立場から、神話や物語の構造分析にいつそう関心をむけ、記号学的探求を続けているのである。その中でも、R・バルトの『物語の構造分析序説』⁽⁸⁾（一九六六）と、グレマスの『構造意味論』⁽⁹⁾（一九六六）における「行為図式」とは、物語の構造分析理論を有効に推進させたのである。

われわれはまず、プロップの理論の、物語分析への寄与についてみてみよう。

プロップの『民話の形態学』は一九二八年に初版が出、一九六九年に改訂増補版が刊行されている。プロップが

民話の研究をはじめた当時のロシアでは、民俗学者たちによる民話研究が盛んにおこなわれ、かれらは主として数百篇の民話を分類することに苦心していた。しかしプロップは、ちょうど一九世紀の、印欧語の比較文法が、諸言語を比較して言語の系統をあきらかにし、祖語を探ろうとしたように、民話を比較の方法によって分類し、歴史的に民話の原形、起源を探る研究方法には満足しなかった。問題は民話の起源や原形を求めるよりは、その民話そのものの構造を知ることである。プロップが形態学という語を用いるとき、それはゲーテ以来の植物の形態学をモデルとしていた。

「形態学 morphologie」という語は、形態の研究を意味する。植物学における形態学は、植物を構成する諸部分、およびその部分間と部分と全体との関係、を研究することを含んでいる。

「民話の形態学」という概念や用語の可能性は、いまだかつて誰にも考えられなかった。しかしながら民話の領域でも、形態を研究し、構造を支配している法則を確立することは、有機物の形成の形態学と同じ精度で可能なのである。」

プロップは民話の中でも、かれが「魔法民話」Zauber-märchenとして分類するものを取りあげて分析する。かれが着目するのは、民話の外面的な特徴ではなく、いろいろな外形の底にひそむ、固有の「構造」である。その「構造」がさまざまな具体的様相をとることによって、民話のヴァリエントが無数に生みだされる、というのがプロップの発見である。

「民話の分類は、他の科学においてもそうであるように、形態的構造的記号の体系を表現しなくてはならない。そのためには、この記号を研究する必要がある。」

ソシュールの言語学が、単語や文の単位からでなく、音と概念の結合体である記号の体系として言語を捉えることから出発したように、プロップも、記号の体系として民話の構造を捉える。この民話の構造は、ソシュールのいわゆるラングに相当し、個々の民話は、ラングの実現としてのパロールに相当する。さらに民話の歴史的变化でなく、その現在の形態を研究対象とすることは、ソシュールの共時的研究に当る。

「民話のあらゆる形相の研究は、歴史的研究のための必要条件である。形態的合法性の研究は、歴史的合法性

の研究に優先する。⁽¹¹⁾

さらに、プロップには、^{パラダイグム} 範列と^{サンクテム} 連辞に似た考え方も見られる。

このようにソシユールとプロップとの間にみいだされる、数々の一致は、道具を根本的に変えなくとも、レベルを変えるだけで、言語学から物語の構造分析に移行できる可能性を示唆してくれる。事実プロップは『民話の形態学』において、「物語の文法」を、自然言語の文法との類比において、とりだしてみせたのである。北岡誠司氏によれば、それは次の三つの部門から成る。⁽¹²⁾ (1) 文法機能 (主語、述語など) に相当する、民話の機能部門。(2) 品詞に相当する、民話のカテゴリー部門。(3) 文の抽象的構造図式に相当する、民話の「文」の抽象的構造図式部門。

第一の民話の機能とは、民話の登場人物の機能である。民話の研究では、人物が何を^誰するかが重要であって、誰が、どのように^誰してするかは、副次的な問題でしかない。いくつかの民話を比較して、人物や小道具の名は異なっているが、それらが筋の展開に果している役割は同じことがみいだされる。プロップはその役割を機能と呼ぶ。

たとえば、「主人公」としての機能、「贈与者」としての機能、とか。プロップは「魔法民話」から三一の機能を抽出する。機能の同一性が、民話の「驚くべき一様性」をつくりだしているのである。

第二の民話の品詞として、魔法民話に即していえば、「敵対者」、「贈与者」、「魔法助手」など七品詞がとりだされる。

第三に、文の構造に相当する民話の構造図式は、出来事の連続場面の組合せと展開である。(1) 加害行為または欠乏。(2) 中間機能。(3) 結婚などの機能で終了。この起承転結には、闘いと勝利、といったいくつもの中間機能があらわれ、無数にヴァリアントがつくりだされる。

プロップは、贈与、禁止、違反、といった機能を代数記号法で表わす。そこで諸機能の継起は、種々の代数記号で結びつけられ、物語全体は「公式」として表現されるのである。

このように、プロップの理論には、現代の構造主義の重要な概念が、一九二〇年代に先取りされた形で含まれているのであり、その再評価を契機として、六〇年代のフランスの構造主義者たちがそれぞれ理論を展開したこ

(7) 聖書の構造分析

とは、けだし当然と思われる。とはいえ、そこから物語の記号論を形成するにせよ、プロップの理論を根本的に検討したり、修正したりすることは必然の作業であろう。クレスビは、文の単位以上の言語的作物はすべて同じ平面に置くことができるか、同じように扱うことを正当化できるか、という問題を提起している。⁽¹³⁾つまり、プロップの扱う魔法民話、レヴィイリストロースの対象とする神話、ブレモンやバルトの分析する小説、これらはすべて同じような記号論的分析にかけることができるだろうか。

ここで重要な示唆を与えてくれるのは、E・バンヴェニストが、言語表現に、「歴史(物語)」のジャンルと、「陳述」^{ディスタール}のジャンルとを区別したことである。これはフランス語の動詞の時が、互いに区別されながら、相補的な二つの体系に配分されることからひきだした帰結である。第一のジャンルは過去の出来事の物語である。それは「話し手が物語に介入することなく、ある時点で生起した事がらを提示すること」⁽¹⁴⁾であり、その事がらは過去に属し、その表現をそこから規定する。歴史家は、「私」「君」「ここで」「今」といふ言い方をせず、動詞

の時も、アオリスト(単純過去)、半過去、大過去の三つを用いる。

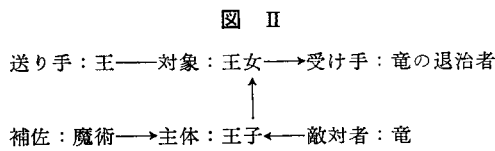
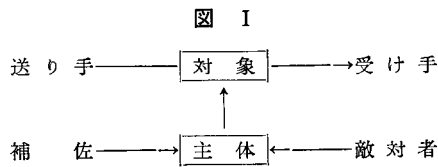
それに対し陳述^{ディスタール}のジャンルは、話し手と聞き手を、「私」と「君」とを前提とし、話し手は相手に影響を与えようとする意図をもって述べる。陳述はあらゆる人称の動詞を、アオリストを除くすべての動詞の時を、差別なく用いる。逆にいえば、アオリストこそ、物語の典型的な時なのである。福音書では、この二つが、同じ連続するテクストの中に混合し、並列しているが、それを区別するのは容易である。問題は、物語の分析と陳述の分析とは、操作を異にしなければならないことである。

物語から陳述への転置、移行の問題については後述する。プロップの理論において、もっとも重要なのは、民話の「機能」概念であるが、バルト、グレマス、ブレモンらは、それぞれの物語の分析理論を展開するさいに、プロップのそれを修正し、あるいは精密化しようとしている。バルトによれば、プロップにおいて「機能」はすべて平等に扱われているが、じつはすべてが等価ではなく、あるものは物語の部分の蝶番をなし、他のあるものは物語的空間をただ埋めているにすぎない。バルトは前

者を「基軸的機能」fonction cardinale と呼び、後者を化学用語を借りて「触媒作用」catalyses と呼ぶ⁽¹⁵⁾。基軸的機能は継起的であると同時に、因果関係的である。あらゆる物語は、基軸的機能の継起として要約されよう。物語はすべてその骨組をもち、その上に物語の糸が織りなされるのである。とすれば、「構造分析の第一幕は、必ずしも明らかであるとはかぎらない、この骨組を、はだかにすること」⁽¹⁶⁾であるといえよう。

グレマスはその『構造意味論』において、「行為図式」を示す。これは、グレマスによれば、神話のみならず、ある欲望を実現しようとする文学上の企図には、すべて適用可能であるという。この図式はソシュールのラングと同じく、すべて二元的対立から成る。「行為」は対立によって可能になるのである。この図式は次のようである(図I)。

たとえばマルクス主義の抽象的イデオロギーも、これによって図式化すれば、ドラマ化されて表現される。もっとも単純な説話を例にとれば、「王が竜を退治した者に王女を嫁にやると約束し、若い王子が、ある魔術をもって竜を殺す」という筋は、次の図式に表わせる(図II)。



もしこの図式が物語の分析に有効だとするならば、バンヴェニストのいう陳述には、どのような手順を経れば、適用可能になるであろうか。物語から陳述への移行は、陳述に物語的性格を貸し与えることによって可能なはずであり、そこで物

語の分析の方法を借用できよう。ただし、それには次の留保条件が付される。陳述は「効果」をうみだすための言「行為」であり、発言するのは、私の言を相手に提議する (proposer)、あるいはおしつける (imposer) ためである。したがってどんな陳述にも、それを陳述として指定する (poser) 行為がある。しかしここにおける「送り手」は、テキストに「贈与者」(神、王など)として含まれる人物ではなく、テキストの外にあって、テクス

(9) 聖書の構造分析

トの贈与者となつてゐる者である。同様に「受け手」も物語の空間に同定されている主人公ではなく、やはりテキストの外にあって、テキストによって指向される聞き手、読者である。この送り手と受け手の、私／君の関係は、たとえテキスト相互間の暗示で現実化する場合でも、本質的に、メタ・テキスト的である。たとえば、パウロの一書簡は、新約聖書における他の全書簡、あるいは聖書全体を喚起し、それに訴えずには完全に理解されないだろう。このようなひろがりをもつからには、クレスピがいうように、「陳述を読み終えてしまふことはけつしてない」⁽¹⁸⁾のである。

3 物語の構造分析の聖書への適用

以上に略述したような分析方法は、聖書テキストには、どのように適用されるだろうか。いうまでもなく、そこには聖書固有の諸問題が介在する。ここではそれを、C・シャプロルとL・マランの方法に即して考察してみよう。

第一の問題は、聖書という資料体^{コルプス}におけるテキスト構成の問題である。シャプロルは次の三点を指摘する⁽¹⁹⁾。

(1) ユダヤ民族の民族誌的コンテキストについての正確な知識なしに、分析をはじめることができないか。
(2) 分析は、まず聖書文学の古い神話的源流を枚挙しなければならぬか。

(3) 聖書本文をフランス語訳で(翻訳で)分析できるか。

第一の問題に対して、シャプロルは、ユダヤ的環境についての知識をもたずにはすむものではないが、記号論的観点からすれば、このような問題の提起の仕方は正確でない、とする。まず、テキストの記号論的分析とコンテキストとの関係を確立する必要がある。記号論者が関心をもつコンテキストは、社会的歴史的なコンテキストではなく、少なくとも第一段階では、テキストのコンテキストである。グレマスによれば⁽²⁰⁾、そのコンテキストとは、物語とは関係なく、投資される内容で、物語のモデルがア・ポステリオリに引受ける内容、という形で提示される。小説家は物語を追求しながら、選びだした固有名詞から、概念的内容を与えられた人物をつくりだしていく。コンテキストの原料となるのは、内容についての漠然たる知識で、この知識は作者にも、その社会にも共通であ

る。コンテキストという意味論的実質を構成するのは、この知識であり、問題はそれをコード化することである。コードとは、投資された内容の全体を生み出す、形式的構造である。以上の理由から、少なくとも第一段階は、テキスト分析からはじめなければならないのである。

第二の点に関し、記号論的分析は共時性の研究に特権を与えることを、まず強調しなければならない。それはテキストの以前の状態や源流を無視するからでなく、ラングの状態の仮説的モデルを与えてくれる共時的モデルをつくりあげるほうが優先するからである。旧約、新約聖書について確立されたモデルから、明確な問題提起がなされるのであり、それによって、たとえばメソポタミア神話から聖書文学への変換が記述できるようになるのである。

第三の点については、分析に翻訳のテキストを使用することを正当化しようとする。大部分の信徒にとり、聖書は翻訳でしか存在しない。たしかに、たとえどんなにすぐれた翻訳でも、翻訳である以上は、意味論的構造に影響するような変化を導入することは常にあり得るし、原語テキストの文体論的なあや、隠喩、二重の意味など

をうつしかえることは、かなり困難である。とはいえ、もし記号論者にして、原テキストの「フュティンズム」を免れている限り、かれが翻訳の聖書テキストを研究するのに、何の支障もない。研究の第二段階では、原テキストから得られる結果と分析の結果を比較することはできよう。しかし、以前のテキストを特権化し、「このずれは何を意味するか」を問わない記号論者にとっては、それは二次的な問題にすぎない。

これまでもっぱら研究の対象とされてきた聖書伝承は、通時性においては、一連の、連続とした文化的再解釈を例示しているが、共時性において眺めるなら、それはヘブライ研究の中に、エジプト神秘学、ギリシア哲学が反響しあっている「寄せ集め」にすぎない。このようなテキストのオリジナルはないし、あるとしても、それはすでに、翻訳である、とシャブロールは断じる。⁽²¹⁾

マランは分析にあたり、四福音書は、同一の全体の四つのヴァリアントであり、あるいは一つの資料体を構成する四つの要素で、それらが合計されて資料体を構成しているとみなす。問題は、その中から最上のヴァリアントを選びだすことではなく、それらをヴァリエーション

(11) 聖書の構造分析

や相違の相互的な位置におくことである。のみならず、マランは原則的には、その資料体の枠を、聖書の外典、偽典、教化的注釈書にまでひろげることゝためらわれない。⁽²²⁾ 共時的研究においては、オリジナルがあつて、他はその二次的ヴァリエントである、というものはなく、あらゆるヴァリエントは、まさに同じ平面におかれるのである。

具体的な手順としては、まずテキストを切分^{キツブ}や場面に分割するが、注釈はしない。次にそれを二元的に対立する対に再び集め、「行為図式」により、行為者^{アクター}(主体、対象、送り手、受け手、敵対者、補佐)によって担われる機能を説明する。最後にその相関関係をあきらかにする。こうして、まず物語の表層構造のレベルに働きかけ、次にテキストの意味論的世界においていくのである。それは要するに、テキストに働きかけるというよりは、テキストを働かせるのである。

いわゆるテキスト相互性 *intertextualité* の働きにより、その他のテキストも包含され、かくして資料体は開かれた構造をもつ。したがって、テキストの単一性というものも、最初のテキストというものもない。たとえば、

ヨハネ福音書二・三で、マリヤがイエスの足にぬる香油の価は三〇〇デナリで、マタイ福音書二六・一五で、ユダがイエスを裏切る代価は三〇デナリである。この二つのテキストを比較すると、三〇〇／三〇というメタファーをうみだす。このメタファーは実際には存在しないのだが、これは「意味を互いに加算しあうことによる、二つのヴァリエントの作用から」⁽²³⁾ 生じるのである。このような見方を徹底させるなら、「テキストの作者」であるような誰かがどこかに存在しているとして探そうとするのは、迷妄にすぎないことになる。

以上述べたところによって、聖書テキストへの適用の諸問題がすべて提出されたわけでは無論ない。ルイ・マランが認めているように、⁽²⁴⁾ 聖書テキストの性格の定義、明確な操作的規則などは未決定であり、方法を試練にかける実践を通して、逆にその実践が理論にはねかえっていく、というのが現状である。逆にいえば、聖書テキストこそは、一般的な説明モデルを試練にかけ、また聖書テキストのためにつくられたモデルを適用する技法を試練にかけるゆえに、構造分析の特権的なテキストとなり得るのである。

4 ルイ・マランによる分析の一例

パリの国立高等研究院のルイ・マランは、聖書テクストの記号論的分析に、意欲的にとり組んでおり、特にその『受難の記号論——トボスとフィギュール』は評価されている。また前述のように、『言語誌』の『聖書物語の記号論特集号』を、シャブロールとともに編集し、執筆しており、聖書の構造分析の一つの傾向を代表するといえよう。そこで分析の一例として、同誌所載のかれの論文『墓における女たち——福音書テクストの構造分析の試み』⁽²⁵⁾をとりあげ、要約紹介してみよう。

扱われる物語は、マタイ二八・一一八、マルコ一六・一一八、ルカ二四・一一一で述べられている。すなわち、女たちが墓にやってきて、空虚な墓を発見するくだりである。この物語の分析は、このテクストを超えて、それぞれ同じ型の分析にかけた、イエスの受難と復活の『全体的な物語』の中に統合しなければ、その価値を全体的に捉えられない。

作業仮説の第一は、グレマスの「行為図式」を、『全体的な物語』に適用してみることである。それによって、

次のような行為モデルが得られる(図Ⅲ)。

他方、『全体的な物語』の機能は、次の図式にしたがって展開する。

I 契約——命令 (人の子は十字架につけられ受諾するためにひき渡される)

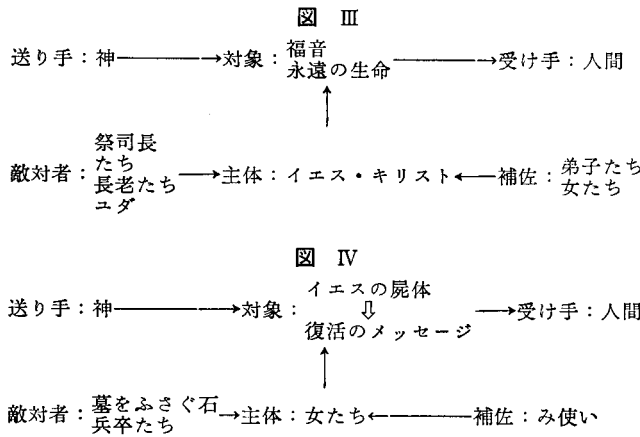
II 継起する三つの試練

- 1、資格を与える試練——ベタニヤでの香油注ぎ
- 2、主な試練——磔刑の全場面
- 3、栄光を与える試練——イエスの啓示

この最後の試練は、福音書の物語では、いくつもの小試練より成る(女たちとみ使いの墓での出会い。イエスとマリヤ、エマオの巡礼者たちとの出会い、など)。

さてここで問題とする、墓における女たちの物語を「行為図式」化すると、各項目に移動が生じる。それは図Ⅳのようになる。ここで新たに登場するみ使いが、補佐となり、送り手「神」の仲保者となる。物語のはじめで、女たちの探し求める対象は、イエスの屍体として定義されるが、み使いの介入によって、「イエスはよみがえられた」というメッセージとなる。

(13) 聖書の構造分析



次にこの物語の「機能」についていえば、これは「小試練」として構成されている。最初は、欠如、不在の事実として定義され、最後は、欠如の解消として終る。この解消は潜在的である。それはメッセージという言葉形

式によってしか作用しない。それは伝達されない場合も、信じられな場合もあり、再認によって成就する。

テクスト分析
任意に、マタイ福音書の物語を分析の導きの

糸とし、他の福音書の物語をそのヴァリアントとして用いる。マタイ福音書の物語は、次の四部分に分けられる。

第1部 女たちが墓にやってくる。

第2部 み使いがやってくる。

第3部 み使いの話、あるいはメッセージの伝達。

第4部 女たちが出発、メッセージを伝える。

第1部 「女たちが墓にやってくる」

この場面は三つの要素を含んでいる。a 空間的・時間的指標 b 主体Ⅱ女たち、または一人の女 c 対象Ⅱ墓

a これは興味深いコードの出発点を提供する。マタイでは時間の指標は、儀礼的時間の指標（安息日が終つて）と、俗的時間の指標（週のはじめの日の明け方に）の二つである。他方、光と夜の対立がある。「明け方に」「朝早く」と「夜明け前に」「まだ暗いときに」。すなわち、聖と俗、光と夜の二重の対立がある。聖がすぎ去り、俗がはじまるといふ対立は、光／夜の対立に対応する。

夜の最後の時間は、光の最初の時間であり、ユダヤ教的週最後の日の終りは、キリスト教的週最初の日はじまりである。これは移行の瞬間であり、旧／新の時間、ユダヤ教／キリスト教的時間移行の瞬間である。

俗／聖、夜／昼、ユダヤ教／キリスト教という三つの次元における時間の入口に対応するのは、空間の入口、すなわち墓の入口が開いていることである。マタイはこの空間を開くのに、地震という宇宙的な「演出」をおこなう。これは自然的秩序の動揺である。マタイ二七・五一―五三でも、キリストの死に際し、神殿の幕が裂け、岩や地面が裂け、墓が開く。これは聖なる空間（神殿、墓）と宇宙的空間（地面、岩）が二重に開かれることを意味する。

墓という聖なる空間が開くのは、この空間が虚ろであることを示し、墓の入口を入れるのは、空虚の発見である。すなわち、空間の開／閉、充実／空虚の対立がある。

新しい時間サイクルの開始でもある。この空間が開くことは、復活に結びついており、この復活も、墓を出すこと、聖なる空間を開くこと、閉塞として解された死を開くことと結びついている。

b 主体である女たちの人数も名前も、関与的特徴でない。「女」という類が問題である。女たちは、探求、欲求の機能の様態である。女たちは、最後の試練の導き手として登場する。メッセージの最初の受け手であるが、

もつとも「弱い」媒介者である。

c 対象としての墓。ただし死んだ体を含むものとして、屍体の象徴としての墓である。そこから、生きて、死んだ体を問題として、次のような対応関係が出てくる。

(1) 死んだ体(屍体) 触 れられる(香油注ぎ)	(2) 生きて体 触れられる 対象(長血を患う女がイエスの衣に触れ、癒される)
(3) 生きて体 触れること ができない(マグダラのマリヤにイエスが「わたしにさわってはいけない」という)	(4) 生きて体 触れること のできる対象(イエスの傷に触れなければ信じないトマス)

屍体に油を注ぎ、香料をつめるのは、屍体の保存のためである。ペタニヤでの香油注ぎは、イエスを屍体とみなし、墓に香油注ぎにくるのは、屍体をからだとみなす。すなわち、女は死と関係をもち、女は主人公と関係をもつ(個人的関係)。この二つの関係は、生／死、個人／社会という二大意味素的対立の転調である。

第2部 「み使いがやってくる」

a み使いが来る指標。それは、輝く白衣という衣服。み使いのからだの現前を無にする、目を眩ませる白衣と、不在のキリストのからだに代るみ使いの現前との間に関係づけがされる。あるいはみ使いの輝く現前は、探し求める屍体の暗い現前を無にする。

そこから次の仮説。すなわち、輝く白衣の指標は、聖が入ってきたことの指標であるのみならず、人間の求める対象の不在の指標でもある。現前／不在、超自然的／人間的、聖／自然といった対立がみられる。しかし聖は求める対象の不在として、消極的に定義されている。

b み使いは補佐であり同時に、送り手の仲保者である。み使いは、石や番人という敵対者に守られている閉じた墓の、聖なる空間を開く役目をする。

第3部 「み使いの話」

この話は、次の二つの指示によって枠づけられる三つの切分に分析される。その二つの指示とは、1「おそれることはない」という話のきりだし。2「あなたがたにこれだけいっておく」という話の結び。

第1の切分。「あなたがたが十字架につけられたイエスを捜していることは、わたしにはわかっているが、イ

エスはもうここにはおられない」といいきってから、「さあ、イエスが納められていた場所をごらん下さい」とだめおしをする。

第2の切分。「かねていわれたとおり、イエスはよみがえられたのである」。これはイエスの復活を予告することばのくりかえし。

第3の切分。これは第2切分のことばをもう一度とりあげるのだが、引用の形でなく、命令の形をとる。「イエスは死人の中からよみがえられた。見よ、あなたがたより先にガリラヤへ行かれる。そこでお会いできるだろう」。これにより、探索は満足裡に否定される。

以上の分析から、いくつかの考察がひきだされる。第一に、み使いは、求める対象を無にする代理者として定義され、求める対象をメッセージに置換する。求める対象の不在はメッセージの現前によってみだされる。メッセージは、求める対象が、今、ここには不在であることを肯定し、この不在をこの対象の積極的な様態とする。またこのメッセージは、伝達すべきメッセージとして、よそに、すでに対象が存在することを肯定する。

第二に、み使いが引用するイエスの復活の預言的なこ

とばは、十字架につけられたからだを消滅させる。また、「弟子たちにこういいなさい、イエスは死人の中からよみがえられた」は、命令というより告知である。復活の「言」を復活の「行為」にかえるのが預言的言辞の本質である。復活のイエスの現前と可視性を宣言することを、み使いのことばは意図している。

第三に、女たちはイエスの屍体を探しに来て、メッセージを語り、伝える人としてのみ使いを見いだす。み使いはメッセージを伝えるとともに、メッセージそのものである。メッセージはことばの指向対象の不在において、言の存在を意味する。

第4部 「墓からの女たちの出発」

ここでは、女たちの墓からの出発と、弟子たちへのメッセージの伝達に分けられる。

「女たちは恐れながらも、大喜びで、急いで墓を立ち去り、弟子たちに知らせるために走っていった」

一方では、急いで、走って、と動的に表現され、他方では、恐れ(俗の中への聖の生起)と喜び(メッセージの内容)の感情が表現されている。しかし、ルカではこのいずれの感情も記述されず、マルコでは喜びの記述が

ない。さらにマルコでは、メッセージは人びとには伝達されず、ルカではメッセージは物理的には伝達されるが、使徒たちは信じない。

第4部は第1部の逆で、メッセージは否定された屍体、伝達であり、否定された香油注ぎであることを構造的に意味する。屍体のかわりにメッセージがあるとすれば、マルコで物理的にもメッセージが伝えられなかったことは、女たちが、屍体保存という香油注ぎの葬礼の意味の段階にとどまっていることを示す。それに対し、メッセージの伝達は、それと求める対象との置換であり、屍体との個人的関係が共同体的関係に置換することを意味する。とすれば、マルコで、喜びの感情表出が欠けていることが理解される。そのかわり、マタイでは喜びが逆説的に恐れと結びついているのである。

結論としてマランは、ここでは人間的、超人間的な出来事を語る物語から、そのテキストを構成し、伝達することを中心とする、ひそかな物語への移行があると述べている。それは、物語において、物、指向対象、体が消滅し、かわりに、物として、体としてのことば、メッセージが現われる異例の瞬間であり、要するに、ことばが物になる

瞬間である。

以上の分析の実例によってわかることは、構造分析が一定の観点から関与的特徴を求め、二分法的な対立としてとりだしていく、言語学の記述の操作と似ていることである。マランの、細部からの分析を執拗に積み重ねていった挙句に得られる結論には、たしかに説得力がある。しかし問題点もいくつか指摘される。第一にテキスト構成の問題である。たとえば四福音書の扱い方は、様式史、編集史的方法とは対立する。もし構造分析が共時的観点を貫徹するなら、その対立は折衷主義的に解消させるべきではあるまい。第二は意味の問題である。テキスト分析は、テキスト自体の意味を抽出する操作でありながら、実は分析の過程で意味を与えていく作業でもあるのではないか。その意味を求めることは、解釈することと切り離すことはできないだろう。とすれば構造分析もまた、解釈学の中に統合されるべきものではないだろうか。

(17) 聖書の構造分析

(1) Georges Crespy, *De la structure à l'analyse structurale*, p. 11, in *«Etudes théologiques et religieuses»*,

N° 1, 1973.

(2) Stanislas Breton, *Ecriture et présence*, p. 834, in *«Esprit»*, avril, 1973.

(3) Paul Beauchamp, *Etat et méthodes de l'exégèse*, p. 845, in *«Esprit»*, avril, 1973.

(4) *Ibid.*, p. 844.

(5) Luce Giard, *Lire l'écriture, Dire la résurrection*, p. 832, in *«Esprit»*, avril, 1973.

(6) François Boyon, *Le structuralisme français et l'exégèse biblique*, p. 25, in *«Analyse structurale et exégèse biblique»*, Delachaux & Niestlé, 1972.

(7) Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in *«Communication»*, N° 8, 1966.

(8) Algirdas J. Greimas, *Sémantique structurale*, Seuil, 1966.

(9) Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, p. 6, traduction française, Seuil, 1970.

(10) *Ibid.*, p. 13.

(11) *Ibid.*, p. 25.

(12) 北岡誠司「フォホルマリズムとフランス構造主義」二一ページ、『言語』一九七四年三月号。

(13) G. Crespy, *op. cit.*, p. 23.

(14) Emile Benveniste, *Les relations du temps dans le verbe français*, p. 239, in *«Problèmes de linguistique*

- générale》, Gallimard, 1966.
- (25) R. Barthes, op. cit., p. 9.
- (26) G. Crespy, op. cit., p. 26.
- (27) A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 180 sq., Larousse, 1966.
- (28) G. Crespy, op. cit., p. 29.
- (29) C. Chabrol, *Problèmes de la sémiologie narrative des textes bibliques*, p. 6 in «Langages», juin, 1971.
- (30) A. J. Greimas, *Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*, p. 193, in «Du sens», Seuil, 1970.
- (31) C. Chabrol, op. cit., p. 8.
- (32) Louis Marin, *Sémiotique de la Passion, Topiques et figures*, p. 14, p. 204, p. 220, Aubier, 1971.
- (33) Ibid., p. 149.
- (34) L. Marin, *En guise de conclusion*, p. 123, in «Langages», juin, 1971.
- (35) L. Marin, *Les femmes au tombeau. Essai d'analyse structurale d'un texte évangélique*, p. 39 sq., in «Langage», juin, 1971.

(| 橋 大 学 講 義)