

説話と言表

— 説話と表現(2) —

竹村 信治
(広島大学教育学部)

○本稿は「はなのはなし」(『国語教育研究』三九号)の続稿である。

〈前稿目次〉

- 一 端の話
- 二 花の話

●花と稚児と僧

●話題性と表現と

●表現と「欲望」と

〈前稿論旨〉 説話は、多くの場合、その話題性(≡物語内容≡扱われている出来事や事柄)にそくして読まれる。しかし、説話が話題についての言表、つまり既成話題のメタテキストとしての位相にあることを考えると、表現は、話題性ではなく、話題のメタ化の局面(≡物語言述)において吟味されなければならぬ。またメタ化の営みは、言表行為の本姓から見て、(語る主体)の「自己と世界とを所有したい」という欲望に根差している。その意味で、説話は「説明への意志」をになう(語る主体)の「欲望」の実現過程そのものとしてあるといふべきである。したがって、説話の表現を読むとは、話題性はもちろん明示的な意味付け(評語部分)を確認することでもなく、言表行為の様態とその根源にある「欲望」(出来事などを含めた世界(≡他者)の自己化

とその言表の権力性)のかたちや位相を問うことであり、さらには、この言表行為によつて何が創造(あるいは確認、再生)され何が排除されようとしているのかを問うことではなくてはならない。そして、そうした私たちの(読む)行為自体がまた私たちの「欲望」の表出にほかならぬ以上、その問いは、私たちの(読み)にひそむ「欲望」への問いかけを含んだものでなければならぬだろう。

※なお、考察の材料には『宇治拾遺物語』第二三段「田舎児桜ノ散ヲ見テ泣事」を用いた。本話の理解には、従来、

①「我がてゝの作りたる麦の花」の如何を思ふ現世主義者(リアリスト)と価値幻想を共有できなかった、和歌的感興を生きる王朝的美意識の体現者(ロマンチスト)の失望を語るものとしてとらえ、そこに平安鎌倉期における和歌的美意識に優位性を与えるものの見方や考え方、あるいは都と田舎との文化的落差、都人の地方への差別的眼差しといったことを読み取る理解、 (日本古典文学全集―旧版―など)

②「叡山のような大僧院における僧の児に対する関心や意識」を写し取ったものとしてとらえ、一話に「日常茶飯の生活の中で行動する人間」の

姿を垣間見つつ、「人間の姿を確かにとらえる『宇治拾遺物語』といった作品観や説話なるものの文学的特質(＝「説話的発想」)をうかがう理解
(西尾光一『中世説話文学論』)

の二つがある。当該話は本続種でも扱うので、本文を示しておく。

これも今はむかし、田舎の児の、比叡の山へ登りたりけるが、桜のめでたく咲きたりけるに、風の激しく吹きけるを見て此の児さめぐくと泣きけるを見て、僧の、やはら寄りて「など、かうは、泣かせ給ふぞ。此の花の散るを惜しうおぼえさせ給ふか。桜は、はかなき物にて、かくほどなく移ろひ候ふなり。されども、さのみぞ候ふ」と慰めければ、「桜の散らんはあながちにいかせん、苦しからず。我がてゝの作りたる麦の花ちりて、実の入らざらん、思ふがわびしき」といひて、さくりあげてよと泣きければ、うたてしやな。

●「うたてしやな」通説

説話の表現が話題性ではなくそのメタ化の局面にかかわっていることは、これまで述べてきたところである。このことを『宇治拾遺物語』の花の話についていえば、

・風が吹かれる桜を見て涙する児に叡山僧が感興をもよおし慰めたこと、
・田舎の児が僧の期待を裏切り、故郷の父の麦の花を思つての涙と明かし泣きじゃくったこと、

・僧がその児をもてあますにいたつたこと、

といった事柄の「や」展開は話題そのものであつて、それを云々しても一話の表現を問題にしたことにはならないといふことである。また、

・桜への涙に感興をもよおす僧から想像される和歌的情趣への傾倒ぶり、

・桜より麦の花を気づかう児の発言からうかがえる現実主義あるいは父思いの心情、

・慰める僧の行状にすけてみえる「児に対する関心や意識」、

といった読みをおした人物像の肉付けも、肉付けにとどまるならば、なお話題性の範囲を出るものとはならない。表現は、こうした話題内容の「や」その全体について、(語る主体)がそこどのような視線を送り、それとどう向き合い、どのような対話を交わし、そこでどのような意味を発見/付与し、どのような話題としてこちらに投げかけようとしているのか、さらにはその言語的な営みのなかで何を行なっているのか、そこで何が起っているのかといった、話題のメタ化の局面、とりわけその間の言表行為の様態を問うところに見あらわされるものとしてある、ということになる。

さて、説話の表現をめぐる考え方、スタンスをこのようにとつた上で、いよいよ花の話の表現のありかを問うことになるが、これについてはすでに通説が回答の仕方に一つの方向づけをしている。まずはこれを紹介し、その含意するところを検討するところから始めることとしよう。

日本古典文学全集の頭注は次のようにいう。

「うたてしやな」と感ずる主体は誰か。直接には僧であるが、間接には作者でもあり、さらに読者でもある。

これは先にも紹介したものだが、「こ」では一話末尾の「うたてしやな」に注意が向けられ、それが誰の感懐を示すものが問題にされようとしている。述べられる見解は明瞭で、表面上、叡山僧の感懐を代弁したもののように見えるこの文言が、実は「作者」の感じ方を暗に表明し、さらには「読者」の感想をも先取りするかたちで迎えとりまた促そうとしたものであるという。つまり、「こ」では、一話末尾の「うたてしやな」を説話のいわゆる評語/評論部分と見なし、本稿でいう(語る主体)の表情の見える場所として扱い、そこから説話

の語るところが探られようとしているわけである。

話題への意味付けを示すとされる評語／評論部分は、とかく宗教世界の教理や社会生活上の教訓に付会したものが多く、それが押し付けがましく聞こえたり、話題部分への(読み)を閉ざすようにみえることなどもあって、教訓アレギーでなおかつ、主体性、神話を生きたる現代の気ままな読者にはすこぶる評判がわるい。そればかりか、説話というジャンルが低く見られる原因ともなっている節がある。しかし、現代の読者の嗜好にあうか否かはともかく、ふつう話題内容を承けて「これを思うに」「されば」などと語り出され、話題をメタ化した言表であることを自ら示している点、この部分は、一話の話題への向き合い方を探るうえですこぶる貴重な場所といふべきであろう。したがって、説話の表現分析の場面では、何をおいてもまずここに目が注がれる。あるいはこれに代わるところが探される。評語／評論部分への着目、それは表現分析の常套定石なのである。

花の話の場合、「うたてしやな」は厳密に言えば評語／評論ではない。けれども、「文節の切れ目、また文の終止した所に用いて、軽く詠嘆し念を押す気持をあらわす「間投助詞」な「(広辞苑)で結ばれるこの文言は、僧の感じ方を代弁するばかりではなく、たしかに読者にも共感をうながしつつ(語る主体)のそれを暗に表明したもののように聞こえる。そこで、通説はこれを評語／評論に読み替え、(語る主体)の表情の垣間見える場所として扱い、一話のメタ化の局面をうかがおうとしているわけなのである。

「うたてしやな」、これがはたして評語／評論に準ずるものなのかどうか、またそうであるとしてもそこに(語る主体)の表情がストレートに現れていると素材に信じてよいのかどうか、本当のところをいえば疑念がないわけではない。が、この疑念を説明するまえに、まだまだ話題にしておかなければならぬということが多くある。それはいずれ振り返るかたちで取り上げることとして、こ

こではこうした扱いによって読み取りうる一話の表現を吟味しておくこととしよう。何しろそれは説話分析の常套を踏み、したがって説話表現の一般的な様態をふまえたものであるだけに、説話という言葉がふつうどのようなものとして考えられているのか、そしてその一般的な様態をどのようなものとして考えることができるのか、ひいては『宇治拾遺物語』の表現がそれらとどう違っているのか、といったことを話題にする場合を、私たちに提供してくれるはずだから。

「うたてしやな」を評語／評論に準ずるものとみなすところから読み取りうる一話の表現。しかしこれはすでに明らかであろう。「うたてしやな」は、もともと叡山僧の失望を代弁したもの。つまり、話題内容にそくしていえば、和歌的感興を生きたる王朝的美意識の体現者(ロマンチスト)たる叡山僧が、「我がての作りたる妻の花」の如何を思う現世主義者(リアリスト)たる「田舎の児」と価値幻想を共有できなかったことで感じた失望を代弁したものである。それが(語る主体)の感じ方でもあったとすれば、彼は、とうぜん、話中の叡山僧とともに稚児を指弾する側にたつことになる。すなわち、話題と出会うなかで当惑失望する叡山僧に共感をよせ、僧とともに稚児に批評的な視線を送り、和歌的情趣を共有することのできない「田舎の児」を嗤う話として本話を語り出していることになろう。

このことは、一話冒頭に「これも今はむかし、田舎の児の、比叡の山へ登りたりけるが」とあって、それが「田舎の児」を取り立てて強調したものととらえている点とも符合するものであろう。あるいはまた、目次題目に「田舎児様ノ散ヲ見テ泣事」とあり、これも「田舎」を明示したものとなっている点ともかわつていよう。それは後人の仕事で彼の(読み)を伝えるにすぎないものかもしれないが、その場合にもテキストの言葉をとどめる(読み)のうちに「田舎の児」への着眼がありえたことを教え、「田舎の児」の句がテキスト中で強く機能

する言葉として位置付けていることを確かめさせる。一話は稚児の「田舎」を強調している。あるいは稚児の「田舎」性は（読み）を駆動させる契機としてテキストに位置を占めている。したがって、一話におけるメタ化の局面は、この稚児の「田舎」性に向けられた批評的な眼差しに深くかわり、表現はその批評性、もう少しいえば「田舎の児」を和歌的情趣の欠落の故に軽侮し排除しようとする批評性のうちに成立している、ということになりそうだ。

●「田舎」という言説

こうした理解は、危ういが大方の了解を得やすいものだろう。危うくみえるのは、先にも述べたとおり、「うたてしやな」を評語／評論に読み替えそこに語る主体の表情を見ようとする操作的な前提に立つての議論だからだが、にもかかわらず大方の了解を得やすいと判断されるのは、説話の表現としてそれがいかにもありそうなことだからである。

『今昔物語集』その他、説話には「田舎」の後進性を語って笑いをさそう説話が多い。『宇治拾遺物語』のなかでは、第一一〇段「ツネマサガ郎等、仏供養事」などがその圧巻だろうか。「編者か編者に近い人」の見聞に基づくかという（日本古典文学大系）この話は、筑前国山鹿庄での仏像供養をめぐる話題。そこにしばらく滞在した某人が、邸内の騒がしさを不審に思つてたづねさせると、ツネマサの郎等の「まさゆき」なる者が供養を数日後に控え、主人のもつでもてなしの宴会を開いているという。見れば主人や邸に仕える者たちのために百膳ほどの食膳が用意され飲めや歌えの大騒ぎ、聞くと「田舎の者は、仏供養し奉らんとて、かねて四五日より、かかることをし奉るなり。昨日、一昨日は、己が私に、里隣、私のものども呼び集めてさぶらひつる」と答える。おかしかりけることかな、と思いつつ当日を迎え、供養の僧が、ところで供養する仏は何仏かと問うと、造仏供養の施主も依頼を受けて造

つた仏師も御存じない。それどころか、仏師は、そんなことは供養の講師が知つていればよいことで、仏師などの知るはずもない」とだ、という。こはいかに、と笑い転がっていると、仏師は怒りだし、「物の様体も知らせ給はざりけり」と座を蹴つて出ていく始末。事情を聞くと、この仏師、「ただ仏つくり奉れといへば、ただ丸頭にて斎の神の冠もなきやうなるものを、五頭刻みたてて、供養し奉らん講師して、その仏、かの仏と名を付け奉るなりけり」とのこと。一話の結び、評語部分には、

それを問ひ聞きておかしかりしなかに、同じ功德にもなればと聞きし。あやしの者どもは、かく希有の事どもをし侍りけるなり。

とある。「おかし」（可笑し）きこと二つ。過剰な供養接待と供養本体の軽視・無智。その落差も笑いをささうものである。それらのいずれもが「田舎」の「あやしの者ども」の所行として語られているわけである。

説話はこうして「田舎」の奇妙な習俗や無智蒙昧ぶり、文化的劣性を好んで話題にする。またこのほか、信仰や和歌詠をめぐる人物称賛譚で主人公が「田舎人」である場合には、評語に「田舎人なれども」といった句をそえることを忘れない。たとえば『宇治拾遺物語』「まさゆき」仏供養の話に続く「歌詠テ被免罪事」。これは『拾遺和歌集』その他で著名な、大隅守桜島忠信から罪を被つた郡司が「年をへて頭の雪は積もれどもしもと見るにぞ身はひえにけり」と詠んで許されたとの話題だが、『今昔物語集』巻二十四「大隅国郡司説歌語第五十五」は次のような評語を付す。

然レバ、云フ甲斐無キ下臈ノ田舎人ノ中ニモ、此ク歌詠ム者モ有ルナリケリ。努々蔑ルベカラズトナム、語リ伝ヘタルトヤ。

「あなづるべからず」の言葉の向こう側に、蔑視の現実がみえていよう。「田舎」への差別的な視線は、ついに解けることのないが、こゝくなのである。

しかしこれは説話だけのことではない。古典の世界では、田舎（鄙）人を都

人と対比し、その文化的劣位をいいたる場合がすくなくない。たとえばよく知られている『伊勢物語』第三段などはその典型であろう。高安の郡の女は、「手づから飯匙とりて筒子のうつはものに盛りける」¹⁾。鄙びのゆえに昔男に「心うが」られてしまう。同様の例には『伊勢物語』第一四段もある。

むかし、男、みちの国にすずるに行きたいりにけり。そこなる女、京の人はめづらかにやおほえけむ、切に思へる心なむありける。さてかの女、

なかなか恋に死なずは桑子にぞなるべかりける玉の緒ばかり

歌さへぞひなびたりける。(下略)

また、『伊勢物語』以外に例を求めれば、菅原孝標女が周知の通り作品冒頭に、

あづま路の道のはてよりも、なほ奥つかたに生ひ出でたる人、いかばかりかはあやしかりけむを、いかにおもひはじめけることにか、世の中に物語といふもののおんなるを、いかで見ばやとおもひつつ、(中略)(等身の薬師仏に)「京にとくあげ給ひて、物語のおほく候ふなる、あるかぎり見せたまへ」と身をすてて額をつき、祈り申すほどに、(下略)

と語り出す『更級日記』には、父菅原孝標の、再度東国常陸介への任官が決まった折の次の言葉も見いだされる。

人の国のおそろしきにつけても、わが身一つならば安らかならましを、所狭う引き具して、言はまほしきことも言はず、せまほしきこともえせずなどあるが、わびしうもあるかな、と心をくだきしに、今はまいて大人になりたるを、率て下りて、わが命も知らず、京のうちにさすら

【むは例のごと、あづまの国、あな人になりてまどはむ、いみじかるべし。そして「これもよく知られた』徒然草』第一四一段、悲田院堯蓮上人(俗姓は三浦のなにかしとかや、双なき武者なり)への評、

この聖、声うちゆがみ、あらあらしくて、聖教のこまやかなる理、いとむ弁へずもやと思ひしに、この一言の後、心にくくなりて、(下略) つづく第一四二段、

心なしと見ゆる者も、よき一言いふものなり。ある荒夷の恐ろしげなるが、かたにあひて「御子はおはすや」と問ひしに、「一人も持ち侍らず」と答へしかば、「さては、ものあはれは知り給はじ。情けなき御心にぞものし給ふらんと、いと恐ろし。子ゆゑにこそ、よろづのあはれは思ひ知らるれ」といひたりし、さもありぬべきことなり。恩愛の道ならでは、かかる者のころに慈悲ありんや。(下略)

きりがないのでこの辺でやめにするが、ことほどきように古典世界は「田舎」を話題にする。『伊勢物語』更級日記』と『徒然草』を比べると、前二者が鄙の文化的劣位を前提にしまた確認することに終始しているのに対し、後者は鄙人にもあつた「心」の発見に驚きそれを紹介するものとなっており、そこにいくらかの差異をみとめることができる。しかし、後者の驚きの前提に「鄙び」への差別的認識が根深く横たわっているのは明らかで、兼好においても東国は劣位に位置付けていたことが知られるのである。「人国は住みあしとぞいふ速けく早帰りませ恋ひ死なぬとに」(『万葉集』卷一五・三七四八番)とは、狭野茅上娘子が越前国に流される中臣朝臣宅守に詠みかけた歌。天平の昔から、地方は「人の国」として都に対置され、「住みあし」ところとされていたのである。「住みあしといふ」「おそろしき」「人の国」は「慈悲」なく「心なし」と見ゆる「人の棲まう空間、人の声は「うちゆがみ、あらあらしくて」ただ「恐ろしげ」なるばかり。「聖教のこまやかなる理」を理解することなどは望むべくもなく、「京の人」を「めづらかに」「おほえ」、背伸びして歌を詠んでも生活臭がただよう。そこに下つた都人は物語を目にする「こともできず、」言はまほしき」とも言はず、せまほしき」ともえせず「暮らすはかない。ひとたび頼

みとする人に先だたれ「みなか人になりてまどはむ」ことにもなると、「京のうちにさすらへむ」とは比べようもない絶望の淵に突き落とされる。

「ものあはれ」を解すことのない「情けなき」人が生活にまみれ、文化を知らず、特殊な習俗を生きたころ、これが都人にとつての「田舎」、つまり古典世界の「田舎」なのである。(これではまるで、ヨーロッパ・ユダヤ人の母語となつた「イディッシュ」を、「文法の変化表にあわない、つまりまともな文法からはみだした、異様ななまりに汚染されて、醜くくずれた、聞くに耐えない」くさつた「ことば」とみなし、「こういうことばを話しているかぎり、知的な訓練などは及びもつかず、まともな文化はつくれない」と蔑み、ジャルゴンとして排除した「正しいドイツ語」の幻想母体(田中克彦『ことばと国家』、ナチスを生んだ近代ドイツとかわらない)。

こうして見ると、「うたてしやな」を評語に準じて扱ひそこにメタ化の様態をうかがう(読み)が見とけようとする一話の表現、すなわち「田舎の児」の和歌的情趣欠損への批評は、古典世界の「田舎」観そしてそれにもとづく「田舎」言説によく符合することがわかる。「了解を得られやすいものだから」とした所以だが、この符合はまた、これをそのまま信じるならば、一話のメタ化の位相をうかがわせることにもなろう。つまり、話題中の「田舎の児」を批評的眼差しのもとに取り上げ、鄙の文化的劣位を再確認しつつ話題を再構成する本話の言表は、古典世界の「田舎」言説との符合のゆえに、それと同じ位相にありそれと同じ「欲望」(ナチスとも同じ)をひそませていると考えられることになるのである。

●「田舎」言説の「欲望」

古典世界の「田舎」言説。これは、見てきたあからさまな蔑視の言表の数々によつて明らかなように、古典世界の文学モチーフとして繰り返され定

着し公共化したものである。またその定着、公共化は、いま行論の多岐にわたるのを恐れて挙例をひかえるが、右の蔑視の言表と表裏をなす和歌や日記類の旅愁望京の表現の量産ぶりによつても言うことができるはずである。

ただ、こうした古典世界の言表群をまえにして、その事態の正体をよりよく理解するためには、これがあくまでも「観」に根ざすものであつてもよく実体ではないことに、あらためて注意を向けなくてはならない。

昨今の社会史を軸とする歴史研究や文献研究の明らかにするところによれば、平安鎌倉期にも、都と東国との人の交流、文物の流通は盛んで、西国には大陸との私貿易を通じて都を凌駕する文物が流入受容されていた。「田舎」には思いのほか豊かな文化が形成されていたのである。このことは、たとえば次のような事柄の数々を思いおこすだけで、容易に理解できることであろう。一切の衆生が仏性をもち皆が菩薩となれるかどうかをめぐる日本天台開祖最澄とはげしい論争を繰り広げたことでも有名な徳一が、東国の会津(福島県)にすんで学問研究布教活動を展開し、空海もそこに弟子を送るなどした事実。平将門・藤原純友の乱の勃発や以後の武士団の成長の背景に、地方豪農の在地領主化や蓄財富裕化があつたこと。院政期の奥州平泉に花開いた藤原清衡以下四代にわたる栄華。都人には鳥のさえずりのようにしか聞こえない大陸のさまざまな言葉が、奈良時代以来ずっと巷間に響き合っていた大宰府の賑い。等々。古典テキストに目を転じてみてもこれは明らかである。たとえば芥川龍之介『芋粥』で知られる五位の話題(『今昔物語集』巻二六第一七話、『宇治拾遺物語』第一八話)では、利仁および利仁の舅「越前ノ国」□ノ有仁「下云ヒケル勢徳ノ者」が都人たる五位を圧倒したと伝えられる。また『方丈記』養和飢饉の条では、「京のならひ、何わざにつけてもみなもとは田舎をこそ頼めるに、たえて上るものもなければ、さのみやは操もつくりあへん。」とあつて、物質欠乏のうちに破綻しすでに平静を装えなくなつ

てしまった「京」の現実を前にして、都の生活と文化が「田舎」の経済的実力によつて支えられていたことが正しく見据えられてもいる。これらによれば、「田舎」の劣位など、とても信じられたものではないのである。にもかかわらず、古典テキストは「田舎」の劣位をいたてる。とすればその言い立ては、実体をはなれて、ことばによつて「田舎」の文化的劣位を実体化しようとする戦略的な言表ということになる。

「田舎」の劣位の実体化は「都」の文化的優位の実体化でもある。『伊勢物語』では見たとおり、「雅び」の人「昔男」が「鄙び」の人を「心憂し」と見とがめる。見とがめて排除する。排除がめざし創り出そうとしているのは両者の境界の明確化と階層化にほかならない。さらにこの境界の明確化と階層化は、「雅び」「都」の中心性をめぐる共同幻想に回収され、「都」の文化的優位を確認したい都の享受者に迎え取られて強固に実体化していくことになる。その背後には、これをとおして世界を秩序付け、支配しようとする「欲望」も見え隠れしている。『伊勢物語』だけのではない。およそ「鄙び」を笑い恐れ、「鄙人」の「雅び」に驚き、「鄙」にあつて望京と旅愁をうたう古典テキストのすべては、「雅び」を謳歌し懐古するテキストとともに、それぞれ「雅び」「都」の中心性をめぐる共同幻想(「物語」)に棲まいつつ、その創造、確認強化に奉仕する言表でもあつたのである。

そして、この「物語」は都人のアイデンティティを充たし癒す。地方生産物を税や荘園収益として搾取し、これによつてささえられる経済構造を生きた都人。それゆえ税や収益の未納、上進の遅れに生活を左右された都人。そして、それらの銭納化と都に集まった錢めあての生産物の商品化がすみ、市場が地方によつて操られるなか、恒常的な物不足に悩まされた都人。さらに、在地官人や領主の実質的土地支配、生産力の向上、生産物の留置による市場操作などによつて地方の経済的実力が伸展し、貯えられた富を守

るための武装化も進むなか、これに手をこまねいて怯え、祈祷によつて事態の好転を祈るほかすべなかつた都人。古典世界の「田舎」言表は、こうした都人が自らのアイデンティティに捧げる自慰の言説として、繰り返し生産されつづけたのである。

とすればどうだろう。古典世界の「田舎」観を分けもちその眼差しをもつて話題をメタ化する『宇治拾遺物語』花の話は、これもまた都人のアイデンティティに奉仕する「欲望」の言表として、「雅び」「都」の中心性をめぐる共同幻想を「田舎」の排除をとおして創造し、確認強化しようとしたものということになる。

ところで、これは余談だが、このように見てくると、本話が教科書等に採録されていることの不都合も思われてくるというものだ。地方に住む子供たちはいつかこれをどう学び、そこで何を思っているのだろう。筆者は、兵庫県のある地方都市の中学校に通っているころ、この話に出会った。そして「田舎の児」の「鄙び」が笑われる「主題」を確認する授業を聞き、なんだか東京人の著りに追従させられているようで不愉快な気分を残したおぼえがある。その時の教師は、さすがに教室の空気に敏感で、これは古典世界のものの見方だと解説をつけ加えることを忘れなかつたが、そうした古典世界のものの見方を、なぜいま地方に住む私たちが学ばなければならないのか、には語り及ばず、私たちの心の内にはなお釈然としない思いがわだかまったものである。この説話ばかりではなく、先にふれた『伊勢物語』『筒井筒』段の高安の郡の女のくだりでも、教師の笑いにながされるようにして笑ってみせながらも、同じ心のしりを残したようにおぼえている。このような体験は、おそらくおおくの人(もちろん地方の人)の分け持つところであろう。

もちろん私たちは、これらの教材のおかげで、「田舎」言説をめぐる「古典の常識」を身につけ、古典をそうした常識にしたがつて読む能力を手に入れた

のだし、この常識になすむことで受験に成功したひとも多いはずだから、文句をいうのは筋違いかもしれない。また、現在の若者にその恩恵を与えないということになるそれは不公平というものだ。だが、しかし、さらにそのせいで地方で育った人々が東京に出て東京人と話すときに、いまなお「田舎」の語に敏感になって萎縮したり「都人」を振る舞おうとしたり、逆に「都人」が地方出身者に接して「田舎」を意識したり、はてには地方都市の住人がその周辺出身者を「田舎もの」呼ばわりして差別構造を再生産していることがあるとすればどうだろう。筆者は、博多に住んでいたとき、九州諸県と福岡とを区別しようとして「地方」「中央」の語をもちいる人に出会ったことがあるが、これなどはその一例だろう。博多はたしかに地方ではない。経済流通の拠点、文化の発信地として九州地方に冠たる博多を思えば「中央」の名はふさわしく、現実に見合った区別なのかもしれない。けれども、こうした発言を生み支えている世界の分節構造に着目するならば、その由来の一つに「古典の常識」からの経路をうかがったとしても、あなたがち穿ったことはならないであろう。つまり、たとえばこのようにして、「古典」で学ばれる「田舎」言説とその「欲望」は現代人のうちに根付いてしまうということである。

「古典の常識」は、古典を読む場や受験に活かされるばかりではない。「古典世界のものの方」"として特殊化されておわるのではなく、私たちの現実生活にも影を落とし、私たちのものの方をも形づくってしまふ。花の話は、古えの時代、「都人」のアイデンティティに奉仕する「欲望」の言表として、「田舎」を排除し「雅び」(＝都)を中心化する眼差しと、「都」の中心性をめぐる共同幻想を内化し、これを確認し強化したものの「ことくである。とすれば、現代にこれを教材として学ばせる(＝まねばせる)ことは、「田舎」を排除し「都市」を中心化する眼差しと、「都市」の中心性をめぐる共同

幻想を育み、それにもとづく世界の分節構造(＝認識枠)を形づくっていくことにもなる。そこには教育という制度を通じて実現されようとしている現代の「欲望」も見え隠れしていそうだ。花の話が教科書等に採録される都合とは、このことである。

田中克彦氏は、自らを「非東京語を母語としつつも、知的職業につく人間の例にもれず、自らの母語を中央文化むきに矯正しつづけてきた人間」のべ、その生理感覚を、「ある屈辱的なポーズをとるように命じられたときに感ずる敗北感にさえた」とえることができよう」と語っている(『言語からみた民族と国家』)。地方に住む子供たちは、この花の話をもも思わずややすやと呑み込んでいるのだろうか。都市に住む子供たちはそこでどのような眼差しを育んでいるのだろうか。これを考えると、まさに「うたてしやな」といったところだが、それはともかく、「うたてしやな」を評語／評論とみなして叡山僧に共感する(語る主体)の表情をうかがう(読み)は、こうして、その表情の内にひそむ「田舎」言説の「欲望」へとわれわれを導くことになる。

●説話の言表

さて、これまで、『宇治拾遺物語』花の話の表現、すなわち話題のメタ化の局面的様態とそこにひそむ言表の「欲望」を、通説にしたがいそれをさらに展開させるかたちで検討してきた。「うたてしやな」を評語／評論に準ずるものとして扱い、叡山僧に共感を寄せる(語る主体)を認め、そこを起点にテキストをたどりなおす(読み)。それは、説話分析の常套をふみ、得られた結論にも通い、なるほど了解の得られやすいもの「ことくである。とくに、花の話の言表、すなわち「田舎の児」の和歌的情趣欠損への批評性が、古典世界の「田舎」言説に符合する点は重要であろう。この点は、見たとおり、叙上の分

析に蓋然性を与え、加えて一話の表現にひそむ「欲望」の内実(「田舎」の排除と「雅び」(一都)の中心性の強調確認による自己同定)を教えてもいるのである。

ところで、この「花の話の言表」と「田舎言説」との符合は、そうしたことに加えて、一話の〈語る主体〉が説話を語る行為性、つまり説話をかたる言語的な営みがどのようなこととしてあったのか、それをどのようにして行なっているのかといったことについても判断の材料を提供している点、さらに貴重である。このような符合は、それが偶然の一致ではない以上、一方の他方の準拠によるものと見るのがふつうであろう。ここは「田舎」言説の流通ぶりからしても、当然、花の話の言表が古典世界に特有の「田舎」言説に準拠した結果の符合と判断される。したがってこの符合は、〈語る主体〉が説話を語る行為性について、既成言説に棲まいつつ話題と向き合い言説に準拠しつつそして語るといった言表行為のありようをも教えることになるのである。

「言説」。これまで定義することもなく使ってきたが、ここでは一応の定義をしておいたほうがよいのかもしれない。ここではこの語を、「なるほど、言説は諸記号でできている。しかし言説がおこなうのは、諸物を指示するためにそれらの記号を使用すること以上のことである」とのべたM・フュー(『知の考古学』)などに学びながら、「実践としての言説」としてとらえ、意味場や世界理解の枠組みを共同幻想として共有する共同体とそこに棲まう構成員によつて生産される一連の様式的な言表編成、というほどの意味でもちいている(これについては「多言語世界と秩序」『日本文学』一九九五年一〇月号、参照)。つまり、「ここまで何度もちいた」「田舎」言説の語は、これによつて言いなおせば、「都」の共同幻想を生きる共同体とそこに棲まう「都人」によつて生産／使用された一連の様式的な言表編成、ということになる。そして花の話は、この様式的な言表編成に準拠しつつ話題の了解をはた

し、またこれに準拠しつつ語りだされているという次第なのである。共同体で公共化された言説に棲まいその様式にしたがって話題を了解し、またその言説の様式をなぞりつつ紡ぎだされていく言葉、あるいはこう言いかえてもよいのかもしれない。一つの言説に棲まいつつ、共同体で規範化された言語と認識と感性を受肉し自動化し、言語的経験(了解と言表)を型どおりに遂行していく言語行為。花の話とは、まさに〈語る主体〉の棲まう共同体、それはソニールのいう「イデオム」を共有する言語共同体というよりも、イデオロギーを孕む、共同幻想としての意味場あるいは言語ゲーム(ヴァイトゲンシュタイン)を分かちもつ不可視の集団というべきものだが、そうした共同体で様式化され自動化された「田舎」言説が産み落とした言表だった、というわけである。

こうした言語行為のありようには、ヤウスの〈期待の地平〉(『挑発としての文学史』)あるいはフィッシュの〈解釈共同体〉(『このクラスにテキストはありませんか』)などの問題とするところを思い起させるものがある。これらは、私たちの〈読み〉が私たちの文学経験や社会的慣習的な制度の領域内で営まれる行為であることを指摘したものである。ここでは、文学経験によつて作り上げられた枠組み(時代・社会・ジャンル・言語の詩的機能をめぐる〈期待の地平〉)に照らして語られるところを予測し、あるいは解釈のパラダイムを共有する共同体(〈解釈共同体〉)に棲まいつつア・プリオリにその解釈系を作用させる、そうした私たちの読書行為の正体がよく見とおされている。これまで述べてきた分析にしたがうならば、花の話の〈語る主体〉が話題を前に行なっているのは、まさしくこのようなことなのである。そしてさらに彼は、その〈解釈共同体〉に棲まいつつ、自らのもつ〈期待の地平〉にそくしてあらためて話題を語り出しているという次第なのである。その言表が読者におよぼす作用は、共同体の同胞に向けられたものであるかそうでないかによって、確認的

なものになったり戦略的なものになったりしようが、いずれにしても了解と言表をめぐる言語行為自体は一つの共同体に足場をおき、そこに同化しながら行なわれていると見られるのである。

このことは、しかしおそろしくこの花の話にかぎったことではないのであろう。説話の多くは、こうした言語行為の所産にほかならない。たとえば神話および伝説(始祖・先祖及び諸仏を神と同様に扱ひ語るものを含む)は現実のモノやコトのありようを神々や英雄・諸仏の営みによつて始原的に説明しようとする(解釈共同体)の所産であるし、仏教説話は現実のモノやコトのありようを仏教の世界像にそくして因果論的に説明しようとする(解釈共同体)の所産である。また日常生活のさまざまな場面に取材したいわゆる世俗説話は、それぞれの話が話題になっている場、あるいはそれぞれの話が語られ話題にされる場(=解釈共同体)で公共化された秩序観(倫理観や論理をも含む解釈系)に深くかかわつて生成されている。つまり、説話は、これを語る(語る主体)が彼の棲まう(解釈共同体)で公共化され様式化された解釈系(言表編成)に準拠しそれを自動化するなかで営まれる言語行為の所産としてあるのである。

その具体は、ことあらためて述べるまでもないことだろうが、神話類の例には、人間の生死を伊邪那岐・伊邪那美の黄泉比良坂での押問答によつて説明したあの有名な段などを挙げればよくわかる。それは、世界のモノ・コトを、その「はじまり」を説くことで所有しようとする「欲望」のもと、始原の「なりたち」を神々の盟約(あるいは「言寄さし」)によつて了解しようとする共同体的言表編成の様式性に準拠している。仏教説話の例には、それぞれの説話の末尾に「宿縁」「因果」「功德」などの語がそなわつていたの思い起せばこと足りよう。それは、世界のモノ・コトを、それらに関係づけによる必然性を与えることで所有しようとする「欲望」のもと、関係の「ことわり」を因縁

(因果・縁起)の論理および仏教教理を規範とする善悪の観念で了解しようとする共同体の言表編成の様式性に準拠している。いわゆる世俗説話の場合、これまで見てきた花の話がその例。それは、世界のモノ・コトを、共同体で公共化された社会的な秩序観念に照らして整理、認識することで所有しようとする「欲望」のもと、ものごとの様態を同一性(=認知確認)／非同一性(=処罰排除)によつて了解しようとする共同体の言表編成の様式性に準拠してのもので、ここでは、「都」の同一性を生きようとする(語る主体)が非同一性そのものである「田舎」を排除する「田舎」言説に準拠することで、「都」の中心性をめぐる秩序観確認の「欲望」を充足している、というわけだが、次のような説話もその例である。

常磐井の相国、出仕したまひけるに、勅書を持ちたる北面あひ奉りて馬より下りたりけるを、相国、後に、「北面なにがしは、勅書をもちながら下馬し侍りし者なり。かほどの者、いかでか君につかうまつり候ふべき」と申されければ、北面を放たれにけり。

勅書を馬の上ながら捧げて見せ奉るべし、下るべからず、とぞ。

〔徒然草〕九四段

よく知られた話であるので事の顛末についての解説は不要であろう。院の勅書を帯しながら下馬して大臣に礼節をせしめた北面は、その実直さが徒となつて罷免される。現代人には同情をさそう話題でもあるが、しかしそれは王城の論理をしらぬ者の無邪気な感傷。勅書を帯した以上その身は院になりかわる。したがつて相国(の下馬の礼は院の權威を穢す振舞いとなる、罷免は当然、こういう場合は「勅書を馬の上ながら捧げて見せ奉るべし、下るべからず」と、『徒然草』は語る。ここには院・大臣・北面の武士の三者の社会的序列とそのもとの行動様式の規範が、違反に与えられた懲罰を話題にすることで、明瞭に語られている。つまり一話はそうした「公」の場の論

理(=解釈共同体)、言語ゲームの言表編成)にしたがうか?こうで取材された言表されているのである。

世俗説話の生成に介在した様式的な言表編成はそれこそ話題におおじてさまざまである。臣下(官職階層・兵・博士…)、女房、親、子、歌人、芸能者、恋愛場面の男女、等々、およそ人はこの社会で生活しながらさまざまな場面でさまざまなペルソナを与えられそれを演じて生きているものだが、それぞれで共同体は形成され、その共同体の数だけ言説は生産される。そして、そのそれぞれにしたがって説話は語られるのである。思うに、神話や宗教(神道・仏教)説話のばあいも、政治勢力が多極化し社会の分化が進み、また宗教世界でも諸派が並び立つて派閥化し、言説がかつての社会的広がりをもたずに特殊化していくと、世俗説話と同じ位相に位置を定めるものとなるのであろう。つまりそれらの言説は、一共同体に棲まいそこでのペルソナを演じるものたちの様式化された言表編成となり、説話はこれに準拠した一言表として生産され、世俗説話と同列にならざることになるのである。中世の説話世界にみる、神話、宗教説話の群生、またそれらと世俗説話を含めた説話たちとの相互交渉には、こうしたことを前提に考えるべき点があるように思われる。いわば現実世界(=社会)の多元化が多元的に共同体を成立させ、そのそれぞれが様式化された言表編成を多元的に形成し、これらに準拠する多様な説話を生み出し、それら相互の拮抗や交渉がそれぞれの変貌を促していくわけである。

言説に準拠する説話の言表。そこでは、共同体で公共化されたまた公共化されようとする言説にしたがって、さまざまな出来事がそれぞれにすくいとられる。そして、それぞれの様式的言表編成をなぞりつつ出来事が説話として語られる。出来事が言説に應ずる場合には称賛や賛嘆とともに、言説と齟齬する場合には笑いの懲罰とともに、言説に違反する場合には確認とし

ての戒めとともに、そして靈異や靈験など言説の現前化を前にしては畏怖とともに、言説の破綻を前にしては驚きあるいは修復更新の言葉とともに、説話は語られるのである。説話に教訓がつきものなのはこのせいだ、それは必然でもあったとすべきである。したがって、教訓ぎらいの現代人が教訓抜きで説話を読むならば、共同体をついの棲みかと思えるべきでない人間営みとしてある(説話)という言語行為の正体を見逃し、その結果、さまざま現代人好みの話題漁りもしくは思い入れたっぷりの自画像探しに終始しておわる、ということにもなりかねないのだが、ともかくも、このようにして、説話の言表は共同体の言説とともにある。(語る主体)が自らの棲まう共同体で規範化された言語と認識と感性を血肉し自動化し、その様式的な言表編成にそくして話題を了解しまたその敷衍として話題を語り直す言語行為のうちに生成されるものとしてそれはあり、これに称賛や賛嘆、笑いの懲罰、確認としての戒め、畏怖、驚きあるいは修復更新の言葉を添えることで、様式的言表の編成をみずから確認しまた共同体に確認させ定着させて強化し、さらに他の共同体の構成員を教化し取り込もうとしあるいは排除しようとする、そうした言表として説話はあるのである。その意味で、言表の「欲望」は共同体の「欲望」でもあったといつてよい。

● “古典”学習と「欲望」

さて、ふたたび余談だが、このように見てくると『宇治拾遺物語』花の話が教材等に採録されることの都合が一層つく思われてくる。この話に「田舎」言説をめぐる、「古典の常識」を学ぶということとは、この話が生成された際の共同体の様式的な言表編成をそのまま学ぶといつことだ。そしてさらに、それが古典世界のこととして特殊化されずに子供たちの世界像(=世界)の分節構造(=認識枠)の形成にも与るといふことになる、子供たちは学

「ぶ」とおして、古典世界の読者どうよう、共同体の「欲望」を注文どおりに確認し定着させられているということにもなる。まさに古典は生きていくといつたところだが、こうした古典を生かし続ける必要が現在のどこにあるのか、不審は残る。いったい誰がどのようなつもりで本話を教科書等に採録しているのだろうか。あるいはこうもいたい。いったい誰がどのようなつもりで本話の教科書等への採用を許しているのだろうか、と。

しかしこうした問題は、実はこの花の話にかかわつてのみあるのではない。言表の「欲望」はなにも説話にかぎつたことではないのだ。個々の物語の言表は物語を享受し生産し称賛する共同体の「欲望」と、また日記の言表は日記作品を享受し生産し称賛する共同体の「欲望」と、あるいは和歌の言表は和歌作品を享受し生産し称賛する共同体の「欲望」と不可分のものである。古典の教室でそれらを取り扱うことは、花の話の場合とどうよう、とりもなおさず、これを学ぶ子供たちの世界像を古典世界の共同体の「欲望」の注文どおりに、もしくはそこに根ざしながら重ねられる現代社会（国家）の「欲望」（それは教育が制度的に担わされているものだが）の注文どおりに、形成し定着させてしまう危険を孕む。古典を教室であつかう本当のむずかしさはおそらくここにあるはずで、古典を学ぶことがそのテキストの言表にひそめられた「欲望」と無関係でありえないところにこそ、教授と学習の困難が横たわっているというべきなのであろう。

「古典が嫌い」をなくす古典指導、という。しかし「古典が嫌い」とはどのようなことをいうのだろうか。逆にいえば、「古典好き」とはどのような学習者をさしての謂いなのであろうか。大学で筆者を卒業論文の指導教官にえらんだ学生はいう。

「高校の時から古典が好きだったので、卒業論文では古典を扱いたいと思います。」

「そう。で、古典のどこが好きだったの？」

「うん、そうですわねえ、どこといわれると困りますが、古典の情趣というのでしょいか、何となく雰囲気が好きで……」

国文学者でも、意義はともかく、「どこが好きか」と尋ねられて即座に明快な回答のできる人はそういないだろうから、学生の返答が言いよんだものなつたとしてもそれは責められない。むしろここで興味深いのは、教師のきまぐれな問い掛けに誠実に答えようとしてなんとかひねり出した言葉が「古典の情趣」であつたり「雰囲気」であつたりするところだ。そうなのだ。「古典好き」は「古典の情趣」や「雰囲気」が好きなのだ。「情趣」や「雰囲気」はテキストの言表が醸し出すもの、言表は「欲望」の所産だから、つまるところ「古典好き」は、テキストの孕む「欲望」に違和感がなく自らすすんでそれを呑み込める人のことなのだ。

そう考えると、「古典が嫌い」が何であるのかもよくわかる。彼らは文法が煩わしいから「古典」を敬遠するのではない。文法をおぼえるのは確かにたいへんだが、それを億劫に思うのは文法を知ったあとで見えてくる世界に興味をもてないからだ。彼らは海外旅行をするためならば、寸暇を惜しんで英会話教室に出掛ける。スタイルがよくなると知れば、アスレティッククラブにも通い、痩せる石鹸（海藻減肥香皂）、ちなみに筆者がこの原稿を書いている北京友誼賓館の商場では一個一八元、日本円では二五〇円ほどだが、中国での生活感覚からすると一八〇〇円ほどになる）で身をこすり、絶食も辞さない。リストラの嵐のなか大学は息の根を止められてもう何の役にも立ちそうにないが、入つて四年間の猶予がもらえらるれば、彼らは受験勉強に骨身をけずるのをいとわないのだ。だから、「古典が嫌い」なのは、けつして文法が嫌いだからなのではない。そうではなくて、表向き「古典学習についての関心・意欲・態度アンケート」のどこにマルを付けるかはともかく、「古

典「そのものが好きになれないのだと知るべきだろう。好きになれないのは、古典の世界に興味をもてないからだ、もつといえは、古典の情趣」や「雰囲気」が嫌いなのだ。彼らは、敏感にも「古典」の言表にひそめられた「欲望」にすでに感づいていて、「古典」を学ぶことで「古典の常識」とともにその「欲望」を押しつけられ、呑み込まれるのがたまらないのだ。

この感覚はさきに紹介した筆者の体験とたぶん同じものだ。おそらく、「田舎」言説が「古典世界のものの考え方」であつたとの解説を聞いても現在にそれを学ぶ意味が解せず、なお残つた心のしこりとよく似ている。筆者は狡かつたからそのまま呑み込んで（素直だつたから、といたいところだが、ちよつともう恥ずかしくていえない）、お蔭で「古典」文学「を飯のタネにすることになつたけれども、こたわれれば、多くの同級生とおなじく、やはり遠ざかることになつたであろう。この感覚は「古典好き」の人には分かりにくいものかもしれない。だから、失礼な物言いになることを承知でいえば、学生時代に「古典」が好きで今も「好き」なだけの国語教師には「古典きらい」「は理解できない。なぜなら、先にもいうように、「古典好き」は古典テキストにひそめられた「欲望」に違和感がなくうまく呑み込める、というよりそれが好きで自ら進んで呑み込む人だからだ。

こうして古典学習の場の好き嫌いは、古典テキストそのものがもつ言表の「欲望」にたいする好悪の感情に、おおく由来するものと想像される。好きな子供は「欲望」に抵抗を感じず、嫌いな子供は抵抗をおぼえ、現代的意義を認めえないで拒絶する。つまりこうだ。現在に生きる自分を意識しそれに忙しい子供ほど「古典」から遠ざかり、そうでない子供ほど「古典」に近づくのである（街のカルチャーセンターの古典講座に中高年層が多いのは、その頃になつて文化と教養に関心をいだく余裕が生まれるからとか、日本人としてのアイデンティティに目覚めるからというばかりではないのであろう）。した

がつて、「古典」の成績のよい子供ほど現実感覚が鈍く、悪い子供ほど鋭いということにもなつてしまう。これはもちろん極端な物言い、より鋭い子供は成績と受験という現実をまえにうまく処理してしまうのだが、いずれにしても、これでは何のために「古典」を学習させているのか分からないというものであろう。しかし、おそらくこれが現実だ。すなわち、このようにして、「古典」の教授と学習の場は、学ぶことがそのテキストの言表にひそめられた「欲望」と無関係でありえないことをめぐつて、出口のみえない困難に直面しているということなのである。

困難に直面しているのは現代の日本の「古典」教育だけではない。ロラン・バルトはいう。

一九六八年の五月革命が、教育の危機を出現させた。古い諸価値はもはや伝えられず、通用せず、感動させない。文学は神聖なものではなくなり、諸制度も文学を保護することができず、文学を人間性の暗黙の手下として押しつけることができぬ。ということとは、もしこう言つたほうがよければ、文学が破壊されたということではない。文学がもはや守られていない、ということである。（コレージュ・ド・フランス「文学の記号学」開講講義、一九七七年一月、『文学の記号学』所収）

これはフランスだけのことではもちろんなく、R・S・コールズも、その著『テキストの読み方と教え方』（一九八五年）で、英米でも「叡知と真実の宝庫」との文学テキストについての合意が六十年代以降くずれてきたと証言している。もつとも田中克彦『国家語をこえて』によれば、すでに一八八九年の昔にG・フェルカーによつて古典教育（主としてラテン語の教育）をめぐる同様の危機が唱えられていることだから、六十年代以降というのは少々、六十年代変革神話「にならずむ気配がないではないが、いずれにしても、こうして「古典」教育の困難は世界的な広がり」と長い歴史をもち、その起源を文学の

危機、もつといえは現代における「古い諸価値」の否定（＝「欲望」への抵抗）に
もつている」とは明らかだろう。

出口のみえない困難をまえに、しかし「古典」の教室は今日も開かれ続
けている。「欲望」にふれないように、ある教室では朗読、群読で時間を消費
し、夜遊びもしくは受験勉強で疲れた身体に休息睡眠の時間をあけるいは若
いエネルギーに発散の場を提供し、ある教室では受験を過剰に意識させて機
械的な文法暗記の抵抗を薄め、小テストをくりかえす。またある教室では、
ワークシートと称する作業プリントが与えられ、ファミコンの寵児たちがゲ
ーム感覚で穴埋め遊びに熱中している。そしてある教室では「古典文学にお
ける愛のかたち」「古典文学における人の生き様、人の死に様」「古典世
界の少年たち」「古典世界の親子像」「王朝の恋」「古典に取材した現
代文学」「美の表現としての和歌」「清少納言の美意識」「××（恋愛小
説・冒険小説・ファンタジー・戦争文学……）としての○○物語」等々と、「欲
望」に砂糖をまぶして吞み込ませようとしている。

「ことさら現在の」「古典」「学習の場を揶揄しようとしているわけではない。
ここにあげたのはすべて、教授と学習の困難をだれよりもよくわかっているが
ら、それでもすでに「守られていない」「古典」の教育を託されて日々の時間
を砂を噛む思いで消していかざるをえない誠実な国語教師たちの、文字通り
出口探しの試行のわずかなのだ。彼らの困難はもはや「守られていない」文
学の、そして「古典」の意義づけに窮している、したがって自分が暮らすこの
現代の把握にもとうぜん行きづまっている私たち自身の困難でもある。その
ことに無自覚なまま、無責任に現場の試行を批評しあげつらうことはでき
ない。だから、国語教師の努力は多しなればならない。けれどもしかし、
そうした努力にもかかわらず、「欲望」はひそかに入り込んで触手をのびし、
あるいは砂糖の甘さに守られて棲みつき、そして子供たちの認識枠を組み替

え形づくろうとし、やりおかせては現実感覚に鈍い「古典」オタクを、排除
されては「古典らしい」の現代文明信奉者を生み出していく。

とすればどうだろう、この際いつそ小細工をすてて、「欲望」と真正面にむ
きあつてみれば。「古典」という名の神話づくりに一所懸命な指導書や学
習ガイドをすて、「古典」を聖典化し規範化して学ぶのもやめにして、批評
の対象としてみれば。「変だ」「おかしい」「現代では通用しない」／＼なるほど
「そのとおりだ」「現代でもそういうことはある」「それにしても「なぜ、こんな
ことが語られるのか」「なぜ、こんなことが語られなければならないのか」「いっ
たいどんな人間がこんなことを語っているのか」「こんなことを書きながらいっ
たい何をしているのか」「こんなことを書いて何をどうしようとしているのか」
「いったい誰に向けて書いているのだろう」「当時の読者はこれを読んでどう思
ったのだろう」……。教室をこうした発言のとびかう場にして、「古典の常識
」を学ぶ場ではなくそれを批評し解体する場にしてみたらどうだろう。いわ
ば、教室を、古典テキストの「欲望」と対話する場、あるいはテキストを媒体
としそれを読むことを契機として、自らの棲まう現実の「欲望」とも向き合
い対話する場、そういう場所にしてみればどうだろう。

R・スコルズは先に掲げた著書で次のようにいつている。すこし長いが、ここ
での筆者の提案と符合する点が多いので引いておく。

もしもテキストが永遠の真理の媒体であるなら、テキストの正しい解釈へ
と学生を導いてその真理を開示することが、教師の役割となるだろう。
だが、テキストはどうしても偏りをもち、その真実性も人間の置かれた
状況におうじて変わると考えられるなら、ポール・リクールが「意味の回
復」と呼ぶこうした種類の解釈だけでは、十分とは言えなくなる。われ
われは、「批判的解釈」（リクール）をも必要とすることになる。すなわ
ち批評に価値判断の次元を取りもどさなくてはならなくなる。とは言

つても、文学テキストに序列をつけるという意味での卑近な価値判断ではなく、研究するテキストが提示している価値を問いなおす、という意味である。われわれの目標とするのが、叡知とか、それが仰々しすぎるなら、高められた意義とか、そうしたものだとしても、それはテキストから学生へと伝達されるのではなく、テキストに問いかけることによつて学生の中に生みだされるものだと思なければいけないことになるだろう。

(中略)現代は操作の時代で、学生たちはあらゆるマス・コミュニケーション手段によつてひっきりなしに攻撃されており、それに抵抗するためには強い批評的能力が切実に要求される。こうした時代にあつてわれわれのなしうる最悪のことは、学生たちの中にテキストを崇拜する態度を養うことだ。ロマン派的な審美主義の遺産のひとつであるこの態度は、われわれがこれまで行なってきた文学理解では、きわめて自然な態度である。

聖典をまえにした釈義者の態度。だが、今必要なのは慎重な態度、分かたつたと思つたまえによくよく考え、なにか見落としやすい点や、ひとには分からないように話題にされていることではないかと目を光らせる態度、結局、批判的であり、つねに問うことをやめず、懐疑的な態度である。

ここでいわれる「テキストが提示している価値」は、筆者の言葉でいえば「これまで何度も繰り返し返してきたテキストの言表にひそめられた『欲望』のことである。それは懐疑的に問い直されなければならない、とスコルズはいう。筆者にもやはり、これを「問い直す」(＝対話)するよりほかに、もはや「古典」の教授と学習の場で「古典」を生かす道はないように思われる。そうでなければ、「聖典化されがちな古典テキストの『欲望』に取り込められてしまう。取り込められないようにするには迎え撃つしかない。迎え撃つてやがて手をつなぐほかはないのだ。もちろんこれは、自らを傷つけかねない危うい営みでもある。けれども、これなら「古典きらい」も参加できる。「古典好き」をも現実

に引き戻せる。そしてこの知的な解体作業は、「文学」の名のもとに営まれてきたそして営まれている、人と社会と言葉をめぐる怪しくもいかがわしい関係を、真正面から見つめさせることにも繋がっている。

●(語る主体)の位相

ずいぶん夢を語ってしまったが、こうして言葉を費やしたのは、そのような教室に開かれる対話の場が、古典テキストのあるものにはすでに開かれていることを話題にしたからである。それはほかでもない、『宇治拾遺物語』のことだ。これまで取り上げてきた花の話もその一つ。それは、実は「田舎」言説に準拠した言表ではなく、そうした言説を前にたちどまつて対話し、批評的な眼差しを送つてこれを異化し、準拠をみせかけながら言説をかたどつてみせた言表だったのである。

このこれまでの論述を裏切るような発言は、ここまで辛抱強く付き合ってきたくださった読者の怒りをかきもつてもあり、あるいはこれから先を読み進める気力を失わせるものかもしれない。その怒りと意気阻喪を鎮め救うためには、おそらくここまで費やした紙幅にみあうだけのよほど詳細な記述が必要だろう。したがって、通説が評語／評論に準ずるものと見なした「うたてしやな」の再吟味からはじまるその検証は、別の紙幅を用意してのこととしたいが、読者のとまどいを救う(怒りを鎮める?)応急の手当てとして、この発言の前提をなす、作品の(語る主体)のあり方についての吟味だけは、以下、簡単に記しておきたい。

〈語る主体〉の位相。先にも述べたとおり、花の話が「田舎」言説に準拠した言表であるとした場合、その(語る主体)は自らの棲まう共同体で規範化された言語と認識と感性を受肉し自動化した主体、その様式的な言表編成と一体化しそこに同化した主体ということになる。問題は、『宇治拾遺物語』と

いう作品にそのような（語る主体）がどれほどみとめられるかということだが、所収説話をみるかぎり、どうもそうした主体はみつかりそうにない。

話を分かりやすくするために、花の話とどうように「田舎」を話題にした説話を取り上げて見てみよう。まずはさきにも紹介した「ツネマサガ郎等、仏供養事」（第一一〇段）のばあい。ツネマサ郎等「まさゆき」なる者がした過剰な供養接待と供養仏本体の名を仏師が知らなかつた無智ぶりとが笑われる、あの話である。これは、たしかに「田舎」の習俗を「おかし」と笑う話であるが、紹介した折にも引いておいたように、話末評には、

それを問ひ聞きておかしかりし中にも、同じ功德にもなれば、と聞きし。あやしものどもは、かく希有の事どもをし侍りけるなり。

とある。「同じ功德にもなれば」と聞きし。「は新日本古典文学大系脚注が「普通の仏を作るのと同じ功德になるので、それはそれで結構であると思つた」と訳出するところで、聞いた人物が「宇治拾遺物語」の編者自身であつたかどうか（新大系の脚注は「作者自身か」とする）はともかく、「こゝには」鄙の仏供養を呆れながらも善業として認めようとする眼差しがうかがえる。また「希有」の語にも仏教語本来の功德称賛の響きが聞こえないわけではない。つまり、話末評は、多少の皮肉も交さつてはいるが、素朴な「鄙」の信仰心をそれとして許容しようとする趣をもつて語られているのである。このことは、この話に続いて同じく「鄙」の話題、例の大隅郡司の「歌詠ヲ被免罪事」（第一一段）を置きながら、『今昔物語集』の当該話と異なり話末評に「人はいかにも情はあるべし」と語つて「田舎」を強調していない点などともかわる（『梅沢本古本説話集』話には評語なし）が、さらに前に置かれている第一〇九段「クウスケガ仏供養」との対比によつて一層きわたつものとなる。該話は、「まさゆき」の一件と正反対の話題で、仏を供養すると称して仏師に仏像を造らせまた講師に法会を依頼しながら、騙して一切の造仏料、布施を

与えなかつた吝嗇家の話。話末評には「かかりともすこの功德は得てんや。いかがあるべからん」とある。同じく仏供養での施財を話題とし、また話末評にいずれも「功德の語がみえるところから、両者の対照が意識されているのは明らかだが、この対比によつても「まさゆき」仏供養をめぐる「鄙」の素朴な信仰心に向けられた、（語る主体）の眼差しの柔らかさは見て取れるであらう。

しかしどうなのだろう。この、眼差しの寛容と、供養の大仰さや供養仏の名も知らぬ無智ぶりを読者の笑いを誘うように語つていく語り口との相違は。話題部分にはおそらく、「鄙」ばかりではなく都でも盛大になる一方の供養や帰依仏の場当たりの皮肉も込められているのであらうが、いずれにしてもこゝには、話題を語るその折の（語る主体）から話末評を加える（語る主体）への軽やかな転換変貌がみとめられるであらう。「それを問ひ聞きておかしかりしなかにも、同じ功德にもなれば」と聞きし。「まさき」に「問ひ聞き」を再現する語りに「おかし」を際立てようとする（語る主体）は、「なかに」を通過するうちに「功德」を認知する（語る主体）へと身をひるがえすのである。このことは、『宇治拾遺物語』における（語る主体）が何らかの言説に棲まい、それを体現しそれに一体化しつつ言表を生み出す主体としてあるのではなく、話題に依じて言説（こゝでは「田舎」言説を演じたり、身をひるがえして別の角度から意味付けたりする（こゝでは「鄙」の素朴な信仰心の許容）、きわめて融通無碍な主体としてあつたことを考えさせるであらう。例をもう一つ。第四一段「伯の母事」。これは『梅沢本古本説話集』にもほぼ同じ文章で見えているもので、『大和物語』安積山伝説『更級日記』竹芝寺伝説などと同じ、東国の男に盗まれた都の姫君をめぐる話である。常陸の国の多氣大夫に盗まれた伯の母の姉（伊勢大輔の娘）は二人の娘を残して死ぬが、後に伯の母が常陸守の妻として下つたところ、二人の娘は国守帰京の挨拶

抄に、国守を「ありける常陸四年が間の物(＝蓄財)は何ならず。……ゆゆしかりける、ものどもの心の大きき、ひろさかな」と驚かせるほどの物を送つてきて、その豊かさを示す。一話は、「都人を圧倒する東国の富」といった内容としてその話題性を要約できるものごとくだが、ところが話末評は次のようなものとなっている。

この伊勢の大輔の子孫は、めでたきさいはひ人、おほくいでき給ひたるに、大姫君の、かく田舎人になられたりける、あはれに、心憂くこそ。

大姫君が「田舎」人になったことの「心憂さ」の強調をもつてするこの評語は、話題内容の「都人を圧倒する東国の富」を吹き飛ばす力をもつていよう。しかしこれも、話末評が、安積山伝説・竹芝伝説など以来の、都人の哀れをさそう言表編成にならうもの(＝更級日記の孝標の言「京のうちにさすらむは例のこと、あづまの国、あなかに人になりてまどはむ、いみじかるべし。」もその一例であった)ことに気付けば、不審は雲散霧消するであろう。(語る主体)は話題部分に「都人を圧倒する東国の富」を語り、身をひるがえして話末評では「都人」の言説に寄り添い「田舎人になりてまどはむ」不幸を説いてみせるのである。

「伯の母事」は、他書にもほぼ同文で見えているので、『宇治拾遺物語』の個性をいうにはじつは少々「ころもとなない例だ。しかし、本話の前には、山守に斧を取られた樵夫が「あしきたに」歌を詠じて許されたとの第四〇段「樵夫歌事」が置かれている。これも『梅沢本古本説話集』にあるがそこでは「伯の母事」と連接せず、この連続が『宇治拾遺物語』の仕掛けを含んだものと知られる。そしてこの連続の間には「田舎人の悔りがたさ」の共通要素がみとめられる。だから、『宇治拾遺物語』の目は、この話の話題内容としてある「都人を圧倒する東国の富」にもじゅうぶん届いていると見てさしつかえない。したがって「伯の母事」話は、やはり話題部分と話末評とで別々の角度から語ら

れていることになる。語っているのは(語る主体)。すなわち(こ)でも(語る主体)は、話題に応じて言説(こ)では反「田舎」言説を演じたり、身をひるがえして別の角度から意味付けたりする(こ)では「田舎」言説)、きわめて融通無碍な主体としてあったことを考えさせるのである。

はからずも話題部分で「田舎」言説が演じられる場合、話末評でそれに寄り添う場合、との二様の挙例となったが、こうして「田舎」言説は、『宇治拾遺物語』の語る主体にとつて、演じられる言説としてある。と同時に、その(語る主体)は、折々に別の言説や視点をになう演技者としてある。いわば話題を多義的にみせかける装置として、(語る主体)はあるのである。その機能性に着目するならば、これを、共同体に公共化された言表編成を自動化した主体とみなすことができぬのはもちろん、自我意識をもつ統一的人格、いわゆる近代的な主体概念のもとにある主体とみなすこともとうていできそうにない。『宇治拾遺物語』の(語る主体)は、いつてみれば説話語りの折々でその場の言語行為をになう言語主体、すなわち操作的に操られる行為主体としてあるのである。操るのは作者、としてもよいが、(語る主体)が操られつつ生み出す語りを見つめ、そのいくつかの言表行為の全体と対話する位置に(作者)を置くとするれば、操りの行為主体を作者と区別して(話者)と呼ぶのがよいのかもしれない。

つまり、こうだ。『宇治拾遺物語』において、(作者)はメタ化の遂行者として話題にむきあう。そしてその(読み)は、バフチンのいうテキストの「多声性(ポリフォニー)」にうながされるかたちで話題から多様な声(＝諸言説)を聞き取る行為としてある。さらに、その多様な声のそれぞれは(話者)を介して(語る主体)に分けもたされ、語りが遂行される。そうして(作者)は、そのいくつかの(語る主体)を操りながら行なわれる(話者)の言表行為の全体を見渡しつつ、今一度話題とむきあい対話している、というわけだ。これをモデ

ル化すると、次のようになる。

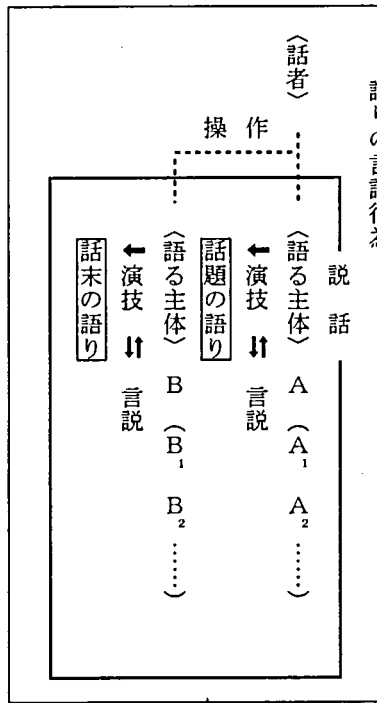
既成話題 (現実のモノ・コト)

読み二言説の多声性

(作者)

対二話

語りの言語行為



対二話 (読者)

この(作者)は前稿で示したモデルでいえば(語る主体)の位置にあるものだが、こうして見ると、他の説話のばあいの言語行為との異なりがよくわかるだろう。多くの説話は、(語る主体)が(作者)と一体化し、(作者)の棲まう(解釈共同体)で公共化された言説に準拠する言表行為、つまり「独自の

(モノロジック)「な言語行為をとおして了解され語られていく。一方『宇治拾遺物語』の言語行為は」対話的(ダイアロジック)。「その語りは、話題と向き合う(作者)が話題に孕まれる言説の」多声性「にうながされるかたちでさまざまな意味を引き出し、これを(話者)の手を介していくつもの(語る主体)に分け持たせて語らせたものとしてある。そして(作者)はふたたびその言表行為の全体と、つまり(語る主体)の分けもつ諸言説およびその「欲望」と向き合いつつ」対話(ダイアロジック)「していくのである。それはバフチンの次の言葉を思い起させる。

一 作品中にさまざまなタイプの言説を、その表現力を維持しつつ同一分母に通分することなく使えらうということこそ散文の最も本質的な特徴のひとつである。(『ドストエフスキイ論』)

『宇治拾遺物語』におけるこのような言語行為のありかたは、じつは他ジャンル(物語・日記・和歌など)のテキストのいくつかとよく似ている。『宇治拾遺物語』は物語的な説話集だといわれるが、それは収められた話の話題内容が物語のそれと近似しているといった点だけではなく、この表現機構の「対話性(ダイアロジズム)」の相似においてもいわれるべきことであつたのであろう。もちろんこうした表現機構は、説話集にあつても『宇治拾遺物語』にばかり見られるのではない。それら、他ジャンルテキストの表現機構をも視野にいれた説話表現の諸相についてはまた別の機会の話題としたい(その一端は「説話の媒介者と享受者」説話の講座)。「『説話とは何か』一九九一年五月に述べた)が、おそらくそれは、この、既成言説に一体化する言表の機構と「宇治拾遺物語」にみとめられる表現機構とを両極とする線分、そして既成言説に一体化する言表機構の一元的世界像にかかわる表現機能と既成言説を操作的に扱う表現機構の多元的世界像にかかわる表現機能とを両極とする線分、さらに用いられる言葉の記号性の強弱(象徴性と「かたどり」性)

を両極とした線分などを指標軸とする関数のうちに、おおよその見取り図を構想できるのではないかと夢想、妄想される。

さて、以上のような『宇治拾遺物語』の表現機構のありよう、そこでの〈語る主体〉の占める位置、「田舎」言説の作品における位相などを確認してくるとき、どうだろう、花の話を「田舎」言説への準拠とその敷衍としてあつかう〈読み〉は、いかにも作品への配慮を欠いたものと見えてこよう。言説を演ずる〈語る主体〉、〈語る主体〉をあやつる〈話者〉、〈話者〉の言表行為の全体と対話する〈作者〉。『宇治拾遺物語』の読書には、これらの表現機構を視野におさめた〈読み〉が必要だ。そして、〈話者〉を介して〈語る主体〉に話題を語らせ、ひるがえつてその語りの全体とかわしている対話に耳を傾けることが、表現の理解にとつては重要だ。その〈作者〉の対話のありようは、彼がむきあう対象がそのまま私たちのむきあう古典テキストでもあったことに気付くとき、私たちに、もつといえは古典学習の教室の読者に、テキストとのそしてテキストの「欲望」この「対話」の仕方を教えるまたとない教材になるのであるろうが、それらを含めた花の話の再読をめぐるくさぐさの話は、すべてこれを次稿にゆずることとしよう。(未完)

※本稿続稿は『説話論集』第七集(清文堂刊)に執筆した。