



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ヨハネ福音書研究における歴史と文学 : J. アシュトンと「新しい文学批評」
Author(s)	佐々木, 啓
Description	
Citation	哲学, 38, 47-75
Issue Date	2002-07-21
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48026
Type	departmental bulletin paper
File Information	38_47-75.pdf



ヨハネ福音書研究における歴史と文学

— J・アシユトンと「新しい文学批評」 —

佐々木 啓

はじめに

福音書研究、なかんずくヨハネ福音書研究における「方法」をめぐる論議の帰趨は、いまやすでに明らかなのだろうか。この問いにかんして現時点である程度の答えを見出すことが、本稿のささやかな主題である。

福音書研究全般の流れとして見れば、一九五〇年代から六〇年代にかけて、一連の成果によって、「編集史 (redaction criticism / Redaktionsgeschichte)」と呼ばれる方法が、自らの位置づけを確かなものにしたのち、ほとんど、いわゆる「共時的 (synchronic / synchron)」視点から各種の方法が提案され始めた。そうして現われてきた「共時的」と呼ばれる新約聖書、あるいは福音書研究にかんする新たな研究方法は、英語圏では「新しい文学批評 (new/recent literary criticism)」と総称されることが多い。この「新しい文学批評」は、テキスト表面の文学的齟齬からその背後に横たわる（記述ないし口承）資料を推測あるいは復元しようとする従来の意味での「文学（文献）批評 (historical literary criticism / Literarkritik)」とは区別される。そのような従来の「文学（文献）批評」、さらにそこから展開してきた「様式史 (form criticism / Formgeschichte)」や「伝承史 (tradition criticism / Traditionsgeschichte)」、「編集史」という学問的聖書研究、す

なわち「歴史的・批判的 (historical-critical / historisch-kritisch)」と呼ばれる聖書研究においてすでに確立された古典的アプローチは、その名の示すとおり、基本的に「歴史的」なものであり、聖書の諸文献に対するいわば「通時的 (diachronic / diachron = diachronisch)」探究なのである。

「共時的」／「通時的」という元来ソシュール言語学で鍵となる対語を用いて論じられることから明かなように、「通時的」探究から「共時的」探究へという、新約聖書研究の「方法」をめぐるこの「パラダイム・シフト」(1)にきっかけを与えたものもまた、人文科学全般に多大な影響を与えた二〇世紀初頭の思想上の大きな転換であったことはまちがいない。

わが国の斯界の権威も「ここ二十数年の間にいわゆる「(新しい) 文学批評」の方法が新約学界でもドミナントになってきている」(2)と記してはいるが、わが国の新約学の現状はどうであろうか。前述の「編集史」までの従来の方法による研究成果にはめざましいものがあるが、こと「新しい文学批評」的方法による成果となると、目だった業績に乏しいと言わざるをえない。

本稿の主題との関連上、ヨハネ福音書に限ってみると、欧米では、この「共時的」な「新しい文学批評」的方法による業績は、七〇年代には、その先駆的なものが漸く現われはじめており、八〇年代には質においても量においても、この方法による研究業績のおおきな収穫期であった。九〇年代以降の動向はまだ見きわめ難い面もあるが、いずれにせよ、この新しい方法がたんなる流行といった皮相なものでなく、それがしっかりと根づきつつある状況を示している、とは言えるだろう。結論を先どりしておけば、本稿では、新約聖書研究、なかんずくヨハネ福音書研究におけるこの「新しい文学批評」と概括される新たな方法の確かな「根づき」を、検証することになるはずである。

一口に「新しい文学批評」と言っても、その具体的手法にはさまざまなものがあり、「構造主義 (structuralism)」的分析、

「物語批評 (narrative criticism)」¹⁾「読者・応答批評 (reader-response criticism)」²⁾さらに「脱構築 (deconstruction)」³⁾と呼ばれるものすら、そのなかには含まれる。本稿の主題は、これら具体的手法それぞれの詳細を論じることではないので、その作業は別な場所に譲るが、さしあたりそれらの諸方法に共通しているのは、テキスト成立の歴史やテキスト背後の歴史を知ろうとするのではなく、テキストそのものを最初から最後まで完結した統一体として扱おうとする態度である⁴⁾。「新しい文学批評」としてくくられる方法のその後の推移を追ってみるならば、そこには「テキストそのもの」から多様な観点による「読者」へ、さらにそれを超えて、多様な「読者」による多様な「読解」へ、という関心の移行を見ることが出来る。

ところで、方法の問題をいったん離れて、近年のヨハネ福音書研究の動向を概観してみると、八〇～九〇年代は、わが国においても、英語圏・独語圏の学界に目を転じて、依然として大きな収穫の時期であったと言えるだろう。紙幅の都合上、わが国の研究者による業績については詳述できないが、本稿では、そういったヨハネ福音書研究における欧米の業績の中から、特に九〇年代にあいついで発表されたジョン・アシュトン (John Ashton, 1931-) の諸著作に焦点をあてながら、関連の文献にも目を配りつつ、冒頭に掲げた問いの答えを求めていきたい。

本文

一、アシュトンによるヨハネ福音書研究の内容

アシュトンは、一九九六年、六五歳の誕生日を祝して彼に献呈された記念論文集⁵⁾によれば、オックスフォード大学

の新約学研究講師、ウォルフスン・カレッジのフェロー（一九九八年当時）であるが、*Understanding the Fourth Gospel*（以下 *Understanding* と略記する）⁽⁵⁾ が、自身の四〇年にわたるヨハネ福音書研究の成果として一九九一年に世に出された初めての包括的な著作であり、それは索引なども含めると六〇〇頁あまりの大著となっている。それ以前にアシュトン⁽⁶⁾は、六〇〇七〇年代にヨハネ福音書研究の代表的研究者たちによって書かれた九編の論文を集め、自ら序論を付した論文集 *The Interpretation of John* を一九八六年に編集出版していたが⁽⁷⁾、またまとめた著作としては *Understanding* が最初のものである。この *Understanding* のうち *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*（以下 *Studying* と略記する）⁽⁸⁾ という、こちらにはアシュトン自身の論文集を出版し、さらに、九〇年代のヨハネ福音書研究におけるいくつか重要な論文を新たに加えた *The Interpretation of John* の第二版⁽⁹⁾ を一九九七年に出版している。

これらの著作を通して、われわれは、一人のヨハネ福音書研究者の生涯にわたると言ってもいい探究の歩みをたどることができるとのみならず、「はじめに」で述べたような、新約学、わけてもヨハネ福音書研究の最近の軌跡をたどることができる。特に、あとで詳述するように、アシュトンは、「新しい文学批評」のようないわゆる「共時的」方法を採用せず、従来の「通時的」な「歴史的・批判的」方法に「熟慮のすえに（*deliberate*）」とどまる姿勢を明確にしている（⁽¹⁰⁾）。本稿のテーマであるヨハネ福音書研究の方法論をめぐる問題を扱うには、かつこの対論相手となるのである。

本稿の主題はヨハネ福音書研究の「方法」をめぐる問題であるので、先を急ぎたいところであるが、そのためにも、まずはじめにアシュトンの研究内容を瞥見しておくことが有益だろう。もとより、後述するように（そして、結局アシュトン自身も指摘することになるわけだが）、福音書研究の「内容」と「形式」すなわち「方法」との間には密接な関連があるからである。

アシュトンの研究姿勢は、明確で一貫している。まずアシュトンは、ヨハネ福音書研究史全体を、R・ブルトマンがそ

の分水嶺となっている二つの大きな山なみと見なす⁽¹⁰⁾。その分割にそくしつつ、またブルトマンが提出し、かつ、ブルトマン自らもそれに対して一定の解答を与えた二つの問いを中心にすえ、アシュトン⁽¹¹⁾はヨハネ福音書研究におけるそれらのいわば根本問題を、さらに具体的項目のもとに論じていく。

ブルトマンの提出した二つの問いとは、いわゆるドイツ宗教史学派（そのもとでブルトマン自身の学識が培われた⁽¹²⁾）の成果と関心にもとづいた一九二五年の彼の論文「最近解明されたマンダ教・マニ教資料とヨハネ福音書」⁽¹²⁾において、ブルトマンが「謎（Rätsel）」と呼んだものである。アシュトンは、そのブルトマンが提出した二つの「謎」、すなわち二つの問いにそれぞれ「歴史」と「神学」という表題をつけているが、それらをブルトマン自身は次のように定式化している。「歴史」の問いとは、「初期キリスト教の発展の文脈のなかで、ヨハネ福音書の占める位置についての謎」⁽¹³⁾であり、「神学」の問いとは、「その（ヨハネ福音書の）中心をなす観念、その基本構想は何であるか」⁽¹⁴⁾という「謎」である。アシュトンはさらに、これら二つの問いにヨハネ福音書の文献的・文学的「構成（composition）」にかんする問いを加え⁽¹⁵⁾、以上三つの問いをめぐめるものとして、ヨハネ福音書研究の歴史を前述のようにブルトマン以前と以後に分けて手ざわよく概説し（この作業が *Understanding* の「第一部 問いと答え」⁽¹⁶⁾を構成している）、自らの探究をもこの問いの答えを求める形で深めていくのである。

Understanding の「第二部」、「第三部」⁽¹⁷⁾では、ようするに、このブルトマンによる「歴史」と「神学」という二つの「謎」のそれぞれをめぐって論究がなされている。さらに具体的にいうと、「生成」と題された「第二部」では、（特に「キリスト論」⁽¹⁸⁾）に焦点を当てた）ヨハネ福音書のさまざまな源泉（背景、資料、影響、伝承）、ヨハネ（福音書の背後にある）集団の性格と歴史、ヨハネ福音書の文学的・文献的構成の歴史、といったヨハネ福音書の「歴史」が中心に探究されていく。「第三部」では、「啓示」というその表題が示すとおり、ヨハネ福音書「神学」の中心概念が究明されることにな

るが、そこでは特に、ヨハネ福音書の素材の形式やジャンルといった「文学」的トピックが詳しく論じられている⁽¹⁹⁾。アシュトンの「円熟した学究」⁽²⁰⁾としての博搜ぶりは当然のことながら、細かい論点についても遺漏なく触れられており、多くの挿話や余談にもこと欠かない。逆にそうであるがゆえに、一貫性や方向性に欠けると評される *Understanding* の結論を短い言葉でまとめるのも容易ではないが、それでも、ヨハネ福音書（成立）のユダヤ教的背景の論証という（*Studying* も含めた）彼の著作全体を貫く主題は明らかである⁽²¹⁾。特に *Understanding* の「第二部」後半では、この福音書において解釈上の議論が喧しい「二元論」（第六章）、「メシア」（第七章）、「神の子」（第八章）、「人の子」（第九章）といった概念や言葉について論じられるが、そのさいアシュトンは、やはりそれらとユダヤ教（文献との）密接なつながりを示そうと試みている⁽²²⁾。

しかし、その基本線は、ヨハネ福音書九章二二節（同二二・四二、一六・二）の、新約の他の箇所には出てこない *airovnywos* II 「会堂から追放された」という語を足がかりに、ヨハネ福音書の集団と正統派ユダヤ教徒たちとの争いをこのテキスト（特にヨハネ福音書九章のいわゆる「生まれつきの盲人を癒す」記事）の背後に見ようとする J・L・マーティンの有力視されている仮説⁽²³⁾ をさらに補強するものとなっている。その論証の過程で、古代地中海世界、特にユダヤ教文献に対するアシュトンの深い学識が披瀝されており、そのてんでは学説史や関連する研究・参照文献についての情報 の宝庫となっている。

このような *Understanding* における探究の方向と結論の基本線は、*Studying* にも受け継がれている（特に *Studying* 第一―三章）。アシュトン自身によれば、前著 *Understanding* においてまだ曖昧だった部分（特に、ヨハネ福音書成立の歴史における「神の子」という称号の重要性）を補強することによって、前記ヨハネ福音書の「謎」についての彼自身の解答をいっそう明確なものにしている。しかし、それはむしろ、既述のマーティン仮説を、ヨハネ福音書成立の背景としてもはや

はつきりと前提する、という姿勢であり、それにもとづいてこの福音書について諸家により従来指摘されてきた文学的構成上の難点をも説明しきろうとする試みである。ヨハネ福音書成立の背後にアシュトンが推定する「歴史」は、例えば次のようなものである。

「ヨハネの集団の歴史のごく初期段階に、すなわち、ここ（ヨハネ福音書九章）で「会堂」と呼ばれている母たる（ユダヤ教）共同体とのトラウマとなる対立の直後に、この第四福音書の記者は、どの程度であるかはこんにちでは推測するしかないが、資料を用いて、こんにちわれわれが『ヨハネ福音書』として知っている文書の最初の版と認められるものを記述したのである」⁽²⁴⁾。

かくして、*Studying*では、自らの確固とした方法論にもとづき、一段と躊躇なく「歴史的・批判的」観点からヨハネ福音書の読解が遂行されているように見える。しかし、この著作におけるアシュトンのいくつかの結論も、けつきよく既存の仮説を追認することになっている。特に、いまや有力な仮説と見なされている既述のマーティン説におおはばに依拠するとともに、もう一つの伝統的な「資料批判」的観点からの仮説で、こちらも支持者が少なくないフォートナの「しるし資料」仮説や、再建されたその資料にもとづくいわゆる「しるし福音書 (Signs Gospel)」仮説⁽²⁵⁾について、アシュトンは、その探究の基本線がある程度高く評価し、側面からそれらの仮説を補強していると言える⁽²⁶⁾。このてんで、アシュトンの主張に新味があるわけではなく、むしろ、特に「しるし資料」仮説にかんしては、フォートナのような「資料」の逐語的な再構築を目指すことは避け、より穏当で折衷的な主張をなしているにすぎない⁽²⁷⁾。

二、アシュトンによるヨハネ福音書研究の方法

さて、本稿の主題は方法論である。前節で述べたように、アシュトンの研究方法もまた明確なものである。それはとりもなおさず、自らの方法を「熟慮の上で」「歴史的」方法として定位することであった。ここでは、アシュトンのヨハネ福音書研究におけるそのような方法論上の立場の本質を見きわめたい。

彼によれば、「歴史的批評そのものは、一つの方法というよりも、一つの接近、あるいは一つの態度——過去を理解する道は、人間のすべての業績、すなわち文書や芸術作品はもちろん、社会的、政治的、宗教的構造物をそれらのもとの文脈に置くことだ、という確信のもとに採用される一つの態度——とすら言える。つまり、「歴史的」という用語はすべてにかかわる (all-embracing) ものである」⁽²⁸⁾。したがって、「われわれが古代のテキストを扱う場合には、あるいはさらに、われわれ自身の社会よりも古い社会に由来するどんな文書を扱う場合にも、歴史的研究所と文学的研究は分かち難く織り合わされている」⁽²⁹⁾。そこで、聖書のような文書の学問的探究では、次の引用にあるような二つの企てが区別されなければならないとされる。すなわち、「文学テキストの〈意味〉を理解しようとする企ては釈義 (exegesis) と呼ばれる。(それとは) かなり異なる問い、その生成を説明するのは歴史学 (history) の仕事である。聖書学者は、過去の文書についてのすべての研究者どうよう、釈義家 (exegete) と歴史家 (historian) との両方でなければならない」⁽³⁰⁾。それゆえ、アシュトン自身も「釈義家」として、また「歴史家」として、それら「両方」として振舞うことになる。

この「釈義」・「釈義家」と「歴史(学)」・「歴史家」の区別を、アシュトンにそくしてさらに詳しく見てみよう。アシュトンによれば、「釈義」とは、〈作品それ自体〉に関心の中心をおく者であり、「釈義家は、作品の〈意味〉を決定するさいに、さまざまに異なる道具——手もとにあるどんな道具でも——を用いる備えをしているのである。そして、このこと

はその作品のある程度の理解を必要とする」⁽³¹⁾。それに対して「歴史家」とは、「ある特別な文書が、それが作文された時代の理解をどのように手助けしてくれるか」⁽³²⁾を問う者である。「歴史家」は、「政治、通商、社会の変化、植生、農業、その他たくさんもの」⁽³³⁾など、多様に異なる主題に関心がある。「歴史家」の（つまり「歴史的」）探究は、「文書それ自体のためではなく、その文書が何かそれ自体以外のこと（つまり当該テキストの多様な「歴史的」背景）についてわれわれに語るところのもの」⁽³⁴⁾にとりくむのである。

この「釈義」と「歴史（学）」という基本的区別は、アシュトンの著作のなかでさまざまに言い換えられている。例えば、「歴史（学）」は、いわゆる構造主義に批判的な西欧マルクス主義の理論家リュシアン・ゴルドマンが指摘する意味における「説明（explication）」と、「釈義」は、同じくゴルドマンが「理解（comprehension）」と呼ぶものと同義とされている⁽³⁵⁾。あるいは、「福音書に支配的な諸観念の生成に」かんして答えようとする「説明（explanation）」と「福音書の意味のレベル」に答えようとする「理解（understanding）」などとも言ひ換えられている⁽³⁶⁾。後者の場合は、「説明」が「歴史（学）」にかかわるものであり、「理解」は「釈義」ということになる⁽³⁷⁾。

過去の文書の解釈にかんするこういったアシュトンの（二分法）は、特別めずらしいというわけではない。ここまででまず確認しておくべきアシュトンの方法的テーゼの特徴は、この（二分法）、すなわち「釈義」と「歴史（学）」の分離が方法的に維持できる／維持すべきことを強調しているところである⁽³⁸⁾。

しかしながら、アシュトンは次のようにも言明している。「過去を（理解）しようと切望する者だれにとつても、歴史的批評に代わるものはない、ということが強調されなければならない」⁽³⁹⁾。この言明と、先の（二分法）をつなげるならば、「歴史（学）」的探究こそが「理解」の作業そのものだ、ということになるだろう。そこまでいかずとも、「理解」には「説明」の作業が不可欠であること、「釈義」には「歴史（学）」の探究が不可欠であること、あるいは、「理解」には

「説明」が先立つこと、「釈義」には「歴史(学)」的探究が先立つことをアシュトンが言おうとしているのはまちがいない⁽⁴⁰⁾。別の角度から言えば、「釈義家」たるためには「歴史家」でなければならぬ、とアシュトンはほのめかしているのである⁽⁴¹⁾。そして、最近の聖書批評、なかんずく本稿でいう「新しい文学批評」のような方法の重大な弱点は、聖書テキストが記述された本来の状況(すなわち「歴史」)を無視していることだ、とも言いたいわけである。

以上のような論点を、アシュトンは最近の神学的動向に言及しながら次のように敷衍している。

「本書での私の関心は、適用よりも理解である……もともとの意味は何かということ(meaning)と、われわれにとつてどういう意味を持つかということ(meaning for)との区別は、維持されなければならない。フェミニスト神学や解放の神学、そして、自らの企てが今日の倫理的関心にもとづいていたり、そういった関心に促進されている人たちにはだれにでも――直接聖書からのきつかけがあるにせよないにせよ――聖書それ自体のなかにさらなる靈感や励ましを求める権利があることはまちがいない。彼らには彼ら自身の見通しがあり、そしてたぶん、たいていは自分たちが熱心に促進しようとしている大義のために、靈感や議論によって、何か恵をもたらしてくれそうだと考えるテキストに、自分たちの注意を向けるだろう。しかし、そうしながら、彼らは自分たちがテキストを(理解)しようと試みているのだ、と装うべきではない。彼らが、自分たちがテキストのなかに見出そうと望むものをすでに決めて(このてんでは聖書批評学成立以前の大多数のキリスト教徒の読者に似ている)、自分たちの関心をおおっぴらに宣言するならば、彼らは伝統的な聖書解釈(すなわち「歴史的」な学問的聖書研究)のいかなる発見をも恐れずに、またそれらに邪魔されることなく、わが道を行けばよい。これら二つの進路は並行しているが、決して収斂することはないだろう」⁽⁴²⁾。

このアシュトンの明快ではあるが皮肉に満ちた言葉も、しかし、解釈学的にはナイーヴだとの批判を免れない。アシュトン自身も尊重する同僚C・ローランドの、先に触れた記念論文集に寄せられた論文における指摘も手厳しい。

ローランドは逆に宣言する。「歴史的方法は不可欠なものでもなければ、必要な唯一の道具というわけでもない」⁽⁴³⁾。いわゆる「解放の神学」に与するローランドは、「われわれは、われわれの（学問的聖書）研究のイデオロギー的性格を思い起こす必要がある。特に、われわれが「北の」学界でその学界の仕方テキストを読んでいるに過ぎないということを考えるとき……⁽⁴⁴⁾と続ける。特殊な神学についてではなく、もう少し一般的な解釈学的表現で上述のアシュトンの見解に対するローランドの批判を書きなおすなら、次のようになるだろう。

つまり、学問的聖書研究の「歴史的・批判的」方法もまた、みずからの「歴史的」文脈に巻き込まれているということである。ローランドは指摘する。「解釈者としてわれわれは、われわれを形成するのを手助けしてくれた一つの歴史を持っている。その歴史もまたテキストが読まれるべき仕方を理解するために重用なのである」⁽⁴⁵⁾。これは、アシュトンが抛って立つ近代以降の学問的聖書研究、特にその「歴史的・批判的」と呼ばれる方法のいわば解釈学的前提に遡り、その方法自体を相対化してみる必要性を説いているのである。「われわれは、われわれの歴史と異なった時期に生じた、テキストと読者との間の相互行為を理解するために、前世紀の学問的聖書研究の巨人たちの諸解釈を、それらの歴史的、哲学的文脈においてみなければならぬ」⁽⁴⁶⁾。あるいは、「テキストの意味を決定する鍵としての（テキストの資料であれ、テキストの背後の歴史であれ、そういった「歴史」を）再構築したり、仮説を立てたりすることは、歴史的・批判的方法の糊口の道（bread and butter）であり、それらのアプローチは現代性という知的気風によって制限されているのである」⁽⁴⁷⁾。解釈には、テキストの背後の「歴史」だけでなく、多様な「歴史的」「次元（dimensions）」があるということをお忘れはならないのだ。

聖書解釈にとつて、「歴史的見直し」^{（イスベクティヴ）}⁽⁴⁸⁾が一貫して重要であることには違いない。しかしそこに、「解釈者たちの歴史」⁽⁴⁹⁾が、テキストの背後の「歴史」どうよう重要な要因として含まれていることを、見逃すわけにはいかない。「解釈者た

ちの歴史」とは、すなわち、「もろもろのテキストがどのように解釈されたのか、そして特に、それらのテキストはどのような効果をもたらし、なぜそういう効果をもたらしたのか」⁽⁵⁰⁾といったことがらにかかわっている。しかし、これらの「解釈者たちの歴史」のなかでもっとも扱いが困難なものが、いま、現在、テキストの解釈を行なっているわれわれ自身が属している歴史であろう。このわれわれ自身が属している歴史を扱うことが難しい理由は、その作業が自己言及的なものにならざるをえない――解釈している私を解釈しなければならぬ、あるいは解釈行為そのものを解釈しなければならぬ――からである。

すなわち、ここで、われわれは「解釈学的循環」⁽⁵¹⁾にはまるのである。しかし、この「循環」は、そもそも先に記述したアシュトンが前提とする当初の〈二分法〉が成り立たない、あるいは維持できないことの証左ではないか。引き続きアシュトンの方法論に批判的なローランドの言葉をたどってみよう。

「われわれが新約聖書の歴史的解釈にたずさわっているとき、われわれがどれほど循環に巻き込まれているかということについて、しばしば十分な認識がない。この循環から抜け出すことはできず、(だからこそ) テキストを理解するために要求されるさまざまな必然的な(自己流解釈的 (eisegetical)) 尺度について、絶えず意識している必要がある」⁽⁵²⁾。この eisegetical (eisegetis) とは、「……に導く」、「……に紹介する」、さらに「……に関連づける」という意味のギリシャ語動詞 εἰσέγειν に由来する。的確に短く邦訳しづらい聖書解釈学上の用語であるが⁽⁵³⁾、「釈義 (exegesis)」と対になって用いられる。したがって、eisegetis / exegesis の対は、前記の「釈義」と「歴史」という〈二分法〉にこの順で対応する。これはまた、「適用 (application)」と「理解 (understanding)」という〈二分法〉でも言い換えられよう⁽⁵⁴⁾。「私 (ローランド) はますます、exegesis と eisegetis とのきつばりした区別には、不安になった。いかほどか後者なしには、前者は不可能である」⁽⁵⁵⁾。すなわち、この「解釈学的循環」こそ、前述のようなアシュトンの〈二分法〉を維持するのが根本的に困難

なものであることを示しているのである。

けつきよく、ローランドがこの「解釈学的循環」によってアシュトンの方法論を批判するさいの要諦は、以下の二つである。

ひとつは、「歴史」と「釈義」にせよ、「説明」と「理解」にせよ、あるいは「理解」と「適用」にせよ、アシュトンがこれらの「二分法」のそれぞれの「進路」が「収斂しない」と言っているのはまちがいだ、というてんである。二つめは、これらの「二分法」の前者（すなわち「歴史」、「説明」、あるいは「理解」に、後者（すなわち「釈義」、「理解」、あるいは「適用」）に対する何らかの優先性を付与することは、解釈学的に不可能だ、ということである。まさに、「解釈学的循環」のゆえに、これらの指摘が正しいものとなるのである。

もとより、ローランドもまた、すでに記したように、さまざまな「次元」における「歴史的」探究の可能性や必要性は認めている。ただし、ローランドは、そのさい、この「解釈学的循環」について「最高度に意識的」⁽⁵⁶⁾であることを求めているのである。そうすると、アシュトンの方法論の問題性は、この「解釈学的（循環）」状況を十分意識していないところにある、ということになるだろう。しかし、はたしてそうなのだろうか。アシュトンはそれを本当に意識していないのだろうか。

そうとは言えないようである。ローランドも適切に指摘しているように、アシュトン自身は上記のような「高度な解釈学（high hermeneutics）」⁽⁵⁷⁾に巻き込まれることは自らの著作の射程を超えると留保しているが、それは可能だろうか。ローランドはアシュトンに向かって呼びかけている。「あなたもまた、高度な解釈学の複雑さが染み込んでいる解釈の長い伝統のなかに立っているのである」⁽⁵⁸⁾と。

ここで、アシュトンもまたこの「高度な解釈学の複雑さが染み込んでいる解釈の伝統」のなかに否応なく立たされている

ること、いやむしろ、なによりその事実にかんしてアシュトン自身が「最高度に意識的」である事実を示しておきたい。それは、ブルトマンの業績、なにかんづくブルトマンのヨハネ福音書研究にかんするアシュトンのアンビヴァレンツと言つていい態度に表われている。

ブルトマンの研究に対するアシュトンの高い評価は、本文の一ですでに触れたとおり、アシュトンの著作の構成自体にすら反映されており、このうえ確認する必要はない。しかし、アシュトンは、ブルトマンが自ら提出し、そしてそれに自ら答えたヨハネ福音書についての先の根本的な「問い」に対する答えについては、「まちがっている」⁽³⁹⁾とにべもない。その理由は、ブルトマンがヨハネ福音書の背後に予想したグノーシス主義的資料、ないしは彼が思弁的に再構成して見せたヨハネ福音書の背後にあるというグノーシス主義神話が、けつきよく「歴史(学)」的に確認できないからである。しかし、ブルトマンのヨハネ福音書研究の場合、それならば仮説の一部を修正すれば足りる、といった弥縫策は通用しない。それはなぜか。ブルトマンにおいては、「解釈」と「神学」とが、換言すれば「テキストの意味(meaning of)」と「読者にとつての意味(meaning for)」とが、厳密に切り離されていないからである⁽⁴⁰⁾。それどころか、ブルトマンは、彼自身の最重要の神学的テーゼである「非神話化」を、すでにヨハネ福音書の記者がある程度行なっていると提示することによって、これら二つの「意味」、つまり「解釈」と「神学」(ということはこの二で論じている種々の二分法)を抜き差しならない「循環」⁽⁴¹⁾「非神話化」(神学)はヨハネ福音書のあのような「歴史的」研究(解釈)から生じたのか／「非神話化」(神学)がヨハネ福音書のあのような「歴史的」研究(解釈)を要請したのか――に陥れているからである。明言することは避けているようにも見えるが、アシュトンのブルトマン批判の核心はここにある。

「ブルトマンは第四(ヨハネ)福音書を解釈しながら、古代の無垢を回復することに成功している。ブルトマンは、科学的(scientific)解決を与える過程のなかで、また、神学に対して優先すると彼自身がみなした学問的(scholarly)解釈

を妥協させなければならぬような仕方はけつしてとらずに、それに成功している」(62)。「古代の無垢」や「科学的」という言葉が唐突であるが、「古代の無垢」とは、ようするに先の「二分法」を知らない状態の謂であり、「科学的」とはそれをしつかり分離した態度を表わしているだろう。アシュトンはこうも記している。「彼(ブルトマン)は、いわば、福音書記者の頭に入り込んで、福音書記者自身の声で話しているのである――そして、解釈者にとつてそのような動きは、先に私が言ったように、古代の無垢を回復することである。(ブルトマン以外の)他の註解者たちは、知恵の木の実を食べた代償を払って、外にとどまることを強いられているのである。ブルトマンだけが園に通じる入り口をふさいでいる門を開ける鍵を見出したのだ」(63)。

この「園」とは、先の「二分法」の存在しない(と思い込んだ)世界、「鍵」とは幻だった「グノーシス主義神話」というぐあいに、寓意的に捉えることが可能だろう。「鍵」が幻だった以上、「園」には入れない。したがって、ブルトマンの「まちがい」は「グノーシス主義神話」といった解釈の(内容)にかかわるだけでなく、先の「二分法」をないまぜにしたその探究の方法という(形式)にもかかわる「まちがい」だったのである。ブルトマンのいつけん非常に優れたヨハネ福音書解釈はこうして瓦解する。しかし、その徹底さと一貫性において、あるいはむしろその洞察力において、ブルトマンの研究は傑出してゐる、というのがアシュトンのブルトマンに対する評価なのである。

アシュトン自身は、「知恵の木の実を食べた」者として、かの「二分法」を知った者として、「園」の外(すなわち「二分法」を堅持する世界)にとどまるといふ、十分に「意識的」選択をなしているわけである。しかし、「園」こそ神話であるとするれば、「二分法」が存在しない世界、いやむしろ「解釈学的循環」は、「鍵」のあるなしにかかわらず、遍在しているのである。しかも、他ならぬ非神話化論の提唱者であるブルトマン本人は、かの「二分法」を熟知したうえで、この循環に果敢に飛び込んでゐるのではないか。

ところで、ヨハネ福音書の「非神話化」という問題は、この福音書における「啓示」についてのブルトマンの捉え方に、もつとも顕著なかたちで現われている。このテーマを論じるにさいして、テキストの具体的な分析としては、εὐα εἰρη表現に代表されるような、ブルトマンが「啓示講話 (Offenbarungsgreden) 資料」として「神話」に位置つけた諸表現の扱いが焦点となる。

紙幅の都合上ブルトマンの解釈過程を詳述することはできないが、結論を引けば次のようになる。「啓示を呈示する唯一の方法は、あらゆる人間的なものを無化することとして、すべての人間的な問いを拒否することとして、あらゆる人間的な答えを拒絶することとして――ようするに人間を問いの状態におくこと (die In-Frage-Stellung) としてなのである」⁶⁴。福音書記者がこれをどのようにして達成したかという点、「啓示」の概念を徹底的・根本的に捉えることによってだったのである。それは、「つまり思弁的な命題によってであれ、心霊的な状態を保つことによってであれ、啓示の〈内容〉を記述することが断念されること」⁶⁵によってなのである。ここから、あの周知のブルトマンのテーゼが導き出されるわけである。

すなわち、ヨハネ福音書において啓示されているのは、「イエスが啓示者である」というただそれだけのこと⁶⁶。「たんなる〈こと〉 (ein bloßes Daß)」だ、というのである⁶⁷。福音書記者が用いたグノーシス主義的資料には、「命のパン (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς)」(六・三三、四一 [ὁ ἄρτος ὁ καρπὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ])、四八、五一 [ὁ ἄρτος ὁ ζωὴν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καρπὸς]) だの、「世の光 (τὸ φῶς τοῦ κόσμου)」(八・一二) だの、「門 (τὴ θύρα)」(一〇・七 [τὴ θύρα τῶν προβάτων])、九) だの、「よい羊飼ひ (ὁ ποιμὴν ὁ καλός)」(一〇・一一、一四) だの、「復活…命 (τὸ ἀνάστασις καὶ τὴ ζωὴ)」(一一・二五) だの、「道…真理…命 (τὸ ὁδὸς καὶ τὴ ἀλήθεια καὶ τὴ ζωὴ)」(一四・六) だの、「ブドウの木 (一一・一 [τὴ ἀμπελὸς τὴ ἀληθεύς])、五) だの、といった形象的表現が満ち満ちていた (そしてそれらは先に述べた εὐα εἰρη 定式に結びついて

いる)わけであるが、それらは福音書記者が言おうとした、あるいは言わなければならなかった本質には属しないとされる。それらの形象的外皮を取り去ることによって(例えば、端的なsymbolic表現⁽⁶⁷⁾)、福音書記者は啓示の「たんなる(こと)」を明らかにしたのだ、あるいは、ヨハネ福音書記者は、資料を利用し尽くすことによって、その表面的意味をいわば換骨奪胎し、啓示の本質を出現させたのだ、というのがブルトマンの主張である⁽⁶⁸⁾。

このブルトマンの解釈を称して、アシュトンが、ブルトマンにとつて「メディアはメッセージではないのである」⁽⁶⁹⁾などと奇妙に今ふうの評言を与えているということを、ここで記憶しておきたい。

三、アシュトンのレトリック

さて、本稿の目的は、アシュトンのヨハネ福音書研究の業績を通して、今日の新約学における「新しい文学批評」と呼ばれる方法の帰趨を探ることであった。この問いについて、実はアシュトン自身が、特に *Studying* 後半の二つの章⁽⁷⁰⁾で主題的に論じている。したがって、そこを読めば、本稿で私が「新しい文学批評」と呼ぶ方法に対するアシュトン自身の評価は歴然としている。しかし、それは、この方法に少なからずシンパシーを寄せる私のような者にとっては、「アシュトン自身」のと限定をつけるには由々しすぎる予言となっている。

「物語批評(本稿における「新しい文学批評」に同じ「C」)が福音書の理解に何も新たに貢献しなかったと主張するならまちがいだろう。しかし、正直言つて、私(アシュトン)の意見では、その貢献は小さかった。そして、世俗文学における(ニュー・クリティシズム)のように、それは一九六〇年代のいつごろか視界から消えてしまったわけだが、この物語

批評は千年紀の変わり目を生き延びることはできないように思われる」(72)。

アシュトンは、テキストを現在ある姿で〈文学的統一〉として読み解こうとする、本稿でいう「共時的」な「新しい文学批評」的方法の姿勢を「スムーズ(smooth)」な読みとして、従来の「歴史的・批判的」方法の、テキストに「通時的」な層を認めて探究しようとする「ラフ(rough)」な読みと区別する。その上で、「(テキスト)の編集の問題を無視する(「スムーズ」な読み)か否(「ラフ」な読み)かは、ある程度は、確信と共に便宜によって動機づけられているのではないか」(73)と、「スムーズな読み」を採用するいま一人の代表的なヨハネ福音書研究者C・H・ドッドの方途(74)に、*Understanding*では疑問を投げかけていた。だが、*Studying*ではきつぱりと、「ほとんどの観点において、スムーズなアプローチの方がもう一方よりも容易だからであることは疑いない」(75)と断言してはばからない。つまり、「新しい文学批評」が「編集」のような「歴史的」観点からするテキストの「ラフ」な読みを避ける理由は、そのほうが「容易」だからだ、というわけである。しかし、この本質はアシュトンが断言するほど「容易」ではないだろう。

アシュトンは*Studying*の最後の章で次のような興味深い文章を記している。

「歴史家は、ことがらの性格上、修辞家(theorician)でもある。歴史家たちは、証拠が保証する以上に強力に自分たちの結論を呈示するよう強いられている。それがたとえ、厳密な論理のためには必要とされるだろう」「たぶん(probably)」とか、「(たぶん)と(possibly)」とか、「いくぶん躊躇しながらではあるが提示できるかもしれない(one may suggest with some hesitation)」とか、あるいは「より強力に(stronger)」とか、「理にかなった自信をもって主張できるかもしれない(it may be asserted with reasonable confidence)」といったあらゆる限定条件によって頻繁に議論が中断されるのが、書き手にとっては飽き飽きすることであり、読み手にとっては苛々することだ、というそれだけの理由によるものだとしても、である。歴史的テーゼの強制的な呈示は、公正に言えることだが、まさにこの学科の性格そのものによって課せられている

のである。歴史家たちは説得しようと懸命なのであり、自分たちのやっていることを理解することによって、自分たち自身にひどい仕打ちを加えているのかもしれない」(76)。

あるいは、アシュトンには、自分自身が「強力に」与するマーティンの言葉を引きながら「こうも述べている。

「歴史家にとって、毎朝起きるとき、ゆつくり三度強調しながら「私は知らない」と自らに向かって唱えることは、価値ある習慣だ」とマーティンは提案している。それにもかかわらず、「かもしれない (may be)」というのは、たとえば「である (is)」を装っているとしても、理解を先に進めるし、そうであるならば、それは慎重な「知らない」よりも好ましいものである」(77)。

そうすると、われわれはアシュトンが提示した数々の「歴史的」テーゼには、すべて“probably”だの“possibly”だのとあった蓋然性を示す副詞を付加したり、“is”をすべて“may be”と読み替えなければならないことになる。「歴史的」方法を決然と選択し、「新しい文学批評」の二二世紀をまたない死滅を予言するアシュトンにしては、調子が下がったもの言ではないか。

ところで、アシュトンは、次のように書いて「新しい文学批評」の他ならぬ「修辭的」傾向を厳しく批判している。「不必要に（読者を）動揺させる複雑さをもった物語批評（すなわち「新しい文学批評」の高度に修辭的な様式は、ソクラテスによって批判された古代ギリシャのソフィストのそれに似ている）」(78)。だが「公正に」言って、「歴史家」と「新しい文学批評」の担い手とは、どちらも「修辭家」であるというてんで違いがないのではないか。

これらの発言から、われわれはアシュトンの方法論についてさらにいくつかのことを知りうるだろう。

まずそのひとつは、アシュトンが方法論的には、というよりも彼が「物語批評」と呼ぶような「新しい文学批評」の方法には、十分「意識的」だ、という事実である(79)。したがってこのてんでは、「いともあつさり」と最近の批判的方法を捨

て去っている」⁽⁸⁰⁾とか、「相応な方法的洞察 (acumen) に欠ける」⁽⁸¹⁾などと論難する F・F・セゴヴィアの *Understanding* についての書評には不当な面があり、それに対してアシュトンが憤慨したとしても、それは正当である。それゆえ、たぶんこのセゴヴィアの書評に対する反駁として、*Snuffing* では、この本文の三の冒頭に引用したような「新しい文学批評」に対するアシュトンの辛辣な予言が、敢えて書かれたのだろう。もういつてんは、他ならぬそのような新しい方法に対する激しい批判のなかでも、アシュトンは自らの「歴史的」方法がある程度相対化せずにはおれなかつた、という事実である。そういったいくぶんシニカルな態度が右の二つの「歴史家」についての引用であり、特に注意したいのは、それら自体がきわめて「修辭的」(あるいは、再び「歴史的」研究を行なっているアシュトン自身が自分自身の「歴史的」方法について述べているかぎりで「自己言及的」なものだ、ということである。これらのことから、アシュトンの書いたものが「修辭」^{レトリック}にあふれた、いわば「文学的」書き物であること、ヨハネ福音書の「歴史」について書かれた「文学的」書物であることが、アシュトン自身の筆によつて図らずも明らかになつてゐる。

最後に、アシュトンにおけるこの「修辭」^{レトリック}＝「文学」の問題に触れておこう。アシュトンの書き物は「修辭的」、すなわちきわめて「文学的」である。彼が自らの「歴史的」対象と、自ら「意識的」に採用する「歴史的」方法とを、独特の叙述スタイルで(すなわち「修辭的」に)融合する仕方を見逃すことはできない。このてんでは、アシュトンの叙述も、彼がときに「ダイナミクスクラブ」⁽⁸²⁾の集まり、「趣味や好みの問題」⁽⁸³⁾とまで揶揄しているともとれる、最近の「新しい文学批評」の、よく言えば洗練された、悪く言えば「不必要に」複雑な方法とは大差ないように思われる。

したがつて、ここでも、「新しい文学批評」に与するセゴヴィアはそれほど苛立つ必要はない。一連のアシュトンの著作自体が、今日における「歴史的」研究のある種の限界を露呈していると言えそうだからである。例えば、アシュトン自身が抛つて立つ仮説、マーティンやフォートナの仮説が、かつてのものの練り直しであることをアシュトンは繰り返し指

摘する（新約学界における学問的仮説の歴史的反復性・循環性）⁽⁸⁴⁾。あるいは、セゴヴィアの指摘するようなアシュトンの叙述全体の断片性・散漫性⁽⁸⁵⁾、さらに例えば、エビグラフのP・ヴァレリーの引用「危険な状態——理解している」と思ひこむこと（Un état dangereux: croire comprendre）は例外とするにしても、実に多彩な「文学」への言及がなされていることなどはどうだろう⁽⁸⁶⁾。

以上のようなアシュトンの叙述形式の特徴は、今日ではあたかも太い一筆書きのように歴史を叙述することがもはや不可能である、という事態を暴露しているのではないだろうか。いうなれば、アシュトンの著述は、「形式」的にはその断片性や散漫性、その「修辞」や「文学」への過剰な言及、「内容」的にはその学説史上の反復性や循環性などのゆえに、自らが拠って立つ方法、すなわち「歴史的・批判的」方法の「ディ（コン）ストラクション（de[con]struction）」⁽⁸⁷⁾になっているのではないだろうか。

そういった「歴史的」研究の限界を示すきわめつけは、アシュトンの上記のような「修辞」であるように私には思われる。二の最後で私は、「メディアはメッセージではない」という、アシュトンがブルトマンのヨハネ福音書解釈に与えた評言を記憶しておくように書いた。実は、*Understanding*の本文の掉尾五五三頁の結語は、「メディアはメッセージである」なのである。正確に引用しよう。（ヨハネ）福音書の問題、その真の内容は、その形式と区別できない——メディアはメッセージなのである⁽⁸⁸⁾。

言うまでもなく、この言葉自体はいわゆるメディア論の元祖マーシャル・マクルーハンの衆知の託宣である⁽⁸⁹⁾。アシュトンの結語は、直接的には、本文二の最後で触れた「啓示」をめぐるブルトマンの考えに対抗するものとして書かれている。*Understanding*の「第三部」の諸章は、ブルトマンの解釈によって、あるいはその解釈の瓦解によって、「内容」を空虚なものにされてしまったヨハネ福音書における「啓示」の概念を、「黙示録」や「福音書」という（やはりユダヤ的文

学)「形式」に含まれている「内容」をヨハネ福音書の「内容」と比較することによって、その失われた「啓示」の「内容」を取り戻そうとする試みである。その結論が、「メディア(形式)はメッセージ(内容)」なのである。しかし、私見によれば、この結論はブルトマンの結論と実はそれほどかわらない。ようするにブルトマンは、「たんなる(こと)＝Dasein」へときわまつていくヨハネ福音書の表現「形式」こそ、この福音書(記者)の「使信＝メッセージ」だと言ったのだから。私が気になるのは、この大著の結論が「メディアはメッセージなのである」という(ヨハネ福音書解釈にとつても、世間にとつても)いまやごくありふれた表現であることだ。これは、著者のある程度一般の見解を表明しているだろう。例えば、先に触れた「歴史家は…、修辞家(だ)」といった言葉と、この結語は微妙に呼応していないだろうか。

アシュトン^トは、ここまで再三論じてきたように、表面的には自分の探究方法が「歴史的」であると公言している。しかし、再度繰り返すと、彼のテキストの実相においては、その記述方法はきわめて「修辞的」、すなわち「文学的」である。アシュトン自身の言葉を用いれば、(セゴヴィアによるかぎり)きわめて「ラフ」(90)である彼の著作を「スムーズ」に読み解こうとする私の試みは、このような結論に到達した。

おわりに――失われた「園」

アシュトン^トに倣って、「園」の寓話でしめくくろう。方法について十分「意識的」であるアシュトン^トは、「修辞」^{レトリック}という「鍵」を使って「園」に再び戻っていった。ブルトマン^トのように、アシュトン^トもこのてんではおそらく確信犯である。両者とも、「解釈学的循環」に自ら十分「意識的」に入り込んでゐる。しかし、真相ははむしろ別なところにある。つまり、

最初からそもそも「園」など存在しない、あるいは、くだんの「二分法」のない（と思ひ込んでいられる）世界」Ⅱ「園」と「園の外の世界」との境界など存在しなかったのだ。「解釈学的循環」を免れることは不可能なのである。

もし、アシュトンがブルトマンとおなじように確信犯だとすれば、それは、十分「意識的」にテキストを（統一体）として扱おうとしている「新しい文学批評」と同じ態度ではないか。むしろ、私の推測どおり、アシュトンが「意識的」でありながら、「歴史的」研究だと強弁しようとして（あるいは装つて）いるだけならば、それは欺瞞的であり、不誠実ではないだろうか。いずれにしても、そうすると、これら二つの方法、アシュトンの「歴史的」方法と「新しい文学批評」の諸方法との優・劣、あるいは正・否を、こんにちでは誰が何をもって決することができるのだろうか。あるいは、そのような判定自体がもはや無意味なのかもしれない。しかし、「新しい文学批評」的方法の伏流が、「歴史家」を自他に公言するアシュトンの叙述にも深く浸潤していることは、とりあえず確かなようである。

二〇〇二年四月一九日

注

- (1) M. A. Powell (comp.), *The Bible and Modern Literary Criticism: A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (New York / Westport, Conn. / London, 1992), p.3.
- (2) 荒井 献『イエスキリスト』講談社学術文庫、二〇〇一年、四頁。ただし、まる括弧内は私による補い。
- (3) S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospel: The Theoretical Challenge* (New Haven, Conn. / London, 1989), p.xv and p.8.
- (4) C. Rowland & C. H. T. Fletcher-Louis (eds.), *Understanding, Studying and Reading: New Testament Essays in Honour of John Ashton* (Journal for the Study of New Testament Supplement Series 153)(Sheffield, 1998).
- (5) J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford, 1991). 以下 Understanding と略記する。
- (6) *idem*, *The Interpretation of John* (London, 1986).
- (7) *idem*, *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel* (Oxford, 1994). 以下 Studying と略記する。
- (8) *idem*, *The Interpretation of John* (Edinburgh, 1997). 以下 Interpretation と略記する。
- (9) *Understanding*, p. 123. 並ぶ。
- (10) *Understanding*, p.8.
- (11) *ibid.*, pp.91f.
- (12) „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, *Exegetica* (Tübingen, 1967) [= ZNW 24 (1925), S. 100-146], S. 55. 杉原助訳「最近解明されたマンダ教・メニ教資料と『ヨハネ福音書』『聖書学論文集』」(ブル・トマン著作集7)新教出版社、一九八二年。
- (13) *ibid.*, p.55. 邦訳、九九頁。ただし、傍点は原文イタリックだが、邦訳はつけ違っている。
- (14) *ibid.*, p.57. 邦訳一〇一頁。ただし、傍点は原文イタリック、まる括弧内は私による補い。
- (15) *Interpretation*, p.8.
- (16) *Understanding*, “Part I: Questions and Answers” (pp.1-117).
- (17) *ibid.*, “Part II: Genesis” (pp. 121-377), “Part III: Revelation” (pp.381-553).
- (18) *Understanding*, pp.245f., p.292, and pp.354f. 以下 Studying, p.2 and p.135 以下を参照。
- (19) *Understanding*, pp.381f.

- (20) F. F. Segovia, "Book Reviews", *JBL* 112 (1993), pp. 155.
- (21) *Understanding*, p. 124 and p. 381.
- (22) *ibid.*, pp. 205-377.
- (23) J. L. Maryn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville, 1979), 原義雄・川島貞雄訳『ヨハネ福音書の歴史と神学』日本基督教団出版局、一九八四年。この中で「マシューにみれば、このマシューの説に関連した議論の初めてのものは、ヨハネ福音書が再興された七〇年以降のユダヤ教に対する「絶縁状」だと結論づけた M・フォン・アベール (M. von Aberle, „Über den Zweck des Johannesevangelium“, *Theologische Quartalschrift*, 42 [1861], S. 37-94) と總てを指摘する (その後、この K. L. Carroll, "The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from Synagogues", *BJRL* 40 [1957/8], pp. 19-32) を展開された。この「マシューの説には先駆けがなかったわけである」。
- (24) *Studying*, p. 122. ただし、その括弧内は私に不足補う。この「Studying」は 293 などを参照。
- (25) R. T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge, 1970), idem, *The Fourth Gospel and its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel* (Edinburgh, 1988), 116 「この「源流」は、マシュー・マシューにみれば、A. Faure („Die altestamentlichen Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese“, *ZNW* 21 (1922), S. 99-121) のヨハネ福音書の背後に „Wunderquelle“があるという指摘、あるいはそれと先立って J. M. Thomson ("The Structure of the Fourth Gospel", *Expositor*, 10 (1915), pp. 512-526 など) のヨハネ福音書の「原本 (Grundschritt)」は奇跡にかんする資料だという指摘、などにも通じる。フルトマンが命名したものである (*Understanding*, pp. 33-35 and *Studying*, pp. 90-96)。研究史は繰り返す (注 23 も参照)。
- (26) *Studying*, p. 96. この「Understanding」は 86, p. 88, and pp. 163f. など随所を参照。
- (27) *Studying*, p. 90 and pp. 102f.
- (28) *ibid.*, p. 184.
- (29) *ibid.*, p. 185.
- (30) *ibid.* ただし、やま括弧内は原文イタリック、まる括弧内は私による補い。
- (31) *Understanding*, p. 121. ただし、やま括弧内は原文イタリック。
- (32) *ibid.*
- (33) *ibid.*

- (34) *ibid.* ただし、まる括弧内は私による補い。
- (35) L. Goldmann, «Structuralism génétique et création littéraire», *Sciences humaines et philosophiques* (Paris, 1966), pp.151-165. *Understanding*, pp.122f.
- (36) *Studying*, p.63. ただし、引用中の傍点は私による。
- (37) 二つの「歴史(学)」Ⅱ「説明」対「釈義」という二分法は、やはり例えは、「歴史的 (historical) と『靈的 (spiritual)』」(*ibid.*, p.173) などという別な観点からする二分法)としても、アシユトンの著作では形を変えて繰り返し唱えられている。
- (38) *Studying*, p.54, n.55 参照。
- (39) *ibid.*, p.185. ただし、やま括弧内は原文イタリック。
- (40) *ibid.*, p.165 n.49.
- (41) *ibid.*, p.206.
- (42) *ibid.*, pp.206f. ただし、やま括弧内は原文イタリック、○内と傍点は私による。
- (43) Rowland, "Λόγους σπουδαίους...", in *Understanding, Studying and Reading*, p.244.
- (44) *ibid.*, pp.245f. ただし、まる括弧内は私による補い。
- (45) *ibid.*, p.243.
- (46) *ibid.*, p.245.
- (47) *ibid.*, p.244. ただし、まる括弧内は私による補い。
- (48) *ibid.*, p.242.
- (49) *ibid.*
- (50) *ibid.* けれど「作用影響史 (Wirkungsgeschichte)」(*ibid.*, pp.242f.) と呼ばれる。
- (51) ①「解釈学的循環」について R. Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, *Glauben und Verstehen*, Bd.2 (Tübingen, 1968?), S. 211-235 [=ZfthK, 1950, S.47-69], bes. S.231. 川村永子訳「解釈学の問題」『神学論文集Ⅱ』(フルトマン著作集12) 新教出版社、一九八一年、二二二-二二三頁、特に三〇三頁を参照。
- (52) "Λόγους σπουδαίους...", *Understanding, Studying and Reading*, p.239. ただし、やま括弧内は原文イタリック、まる括弧内は私による補い。

- (53) マシムン²⁰の言い方では“committed exegesis” (*Studying*, p.204) にあたる。
- (54) *Studying*, p.204.
- (55) “*ἡ ἀπολύσις οὐρανίου...*”, *Understanding, Studying and Reading*, p.239.
- (56) *ibid.*, p.244.
- (57) *Understanding*, p.3.
- (58) “*ἡ ἀπολύσις οὐρανίου...*”, *Understanding, Studying and Reading*, p.246.
- (59) *Understanding*, p.45.
- (60) *ibid.*, p.59.
- (61) *ibid.*, p.45.
- (62) *ibid.*, p.59. ただし、傍点は原文イタリック、まる括弧内は私による補い。
- (63) *ibid.*, pp.59f. ただし、まる括弧内は私による補い。
- (64) R. Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, *Exegetica*, S.104. 邦訳一八三頁。ただし、翻訳は変更した。
- (65) *ibid.*, S.103. 邦訳一八二頁。ただし、やま括弧内は原文イタリック、翻訳は変更した。
- (66) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen, 1980³), S.418f. 川端純四郎訳『新約聖書神学II』（ブルトマン著作集4）新教出版社、一九八〇年、三二七・三二八頁。
- (67) 述語なしの *ἐν τῷ εὐαγγέλιῳ* は、四・二六、六・二〇、八・二四、二八、（五八（存在を示す？））、九・九、一三・一九、一八・五、六、八。
- (68) *ibid.*, S.417f. 邦訳三二五・三二六頁。
- (69) *Understanding*, p.59. ただし、傍点は原文イタリック。
- (70) *Studying*, “6. Narrative Criticism” (pp. 141-165), “8. Studying John” (pp. 184-208).
- (71) マシムン²¹は「*ἡ ἀπολύσις οὐρανίου*」を“literary”レベルが貼られる」として、「新しい文学批評 (new literary criticism)」ではなく「物語批評 (narrative criticism)」という用語で一連の新しい方法をくくっている (*Interpretation*, p.1)。
- (72) *Studying*, p.208. ただし、やま括弧内は原文イタリック、まる括弧内は私による補い。
- (73) *Understanding*, p.81. ただし、まる括弧内は私による補い。

- (74) C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), pp. 289f.
- (75) *Studying*, p. 143.
- (76) *ibid.*, p. 186.
- (77) *Understanding*, p. 198. ただし、傍点は私による。また、引用文中のマーティンのいましめは「J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History* (New York, 1979), p. 92 にある」。
- (78) *Studying*, p. 162. ただし、まる括弧内は私による補い。
- (79) *Understanding*, p. 114 n. 1 でアシュトン^{アシュトン}は、「新しい文学批評」的方法による近年の代表的著作のいくつかに触れ、「…留保つきながら、福音書の文学的・構造的の研究は、いつでできるよりもさらに十分に論じるに値する。この問題については別な場所で再論したい」と明記していた。
- (80) Segovia, "Book Reviews", *JBL* 112, p. 156.
- (81) *ibid.*
- (82) *Studying*, p. 187.
- (83) *ibid.*, p. 188.
- (84) アシュトンは、次のような自虐的「修辞」^{「オウツ」}も駆使してみせる。「学界の軟らかい沈泥と私が呼んだものを浚うより以上のことが何かできるのだろうか」(*Understanding*, p. 445)。マーティン説とフォートナ説の学説史における先駆け、あるいはそれらの仮説の反復性については、それぞれ注(23)、(25)を参照。
- (85) 「話題から話題へ、余談から余談へ、脱線から脱線へ」(Segovia, "Book Reviews", *JBL* 112, p. 155)。
- (86) ヴェルギリウス『アエネイス』、ヤンブリコス『エジプト人の秘儀について』、アブレイウス『弁明』、フィロストラトス『テュアナのアポロニオス伝』(*Understanding*, p. 409 n. 5 and 7)などは古典古代の著述家・著作といふことで福音書との共通点があるとしても、その他、「過去と著者の同時代のアナロジー」に関連してサルトルの『蠅』やアーサー・ミラーの『さくさく』(*ibid.*, pp. 418f.)、著者の「自己意識」や「反省」に関連して、ジョイス、カフカ、マラルメ、ブルースト、トーマス・マンなどにも触れられている(*ibid.*, pp. 434f.)。その他、ウォレス・ステイヴンス(*ibid.*, p. 433)、ウイヨン(*ibid.*, p. 445 n. 7)やキーツ(*ibid.*, p. 425)といった詩人への言及、さらに、「第三部」を除いても、シェークスピア(*ibid.*, p. 122 n. 2)、T. S. エリオット(*ibid.*, p. 171 n. 20)といった古典や現代の文学者への言及も目につく。さらに、直接「文学批評」について論じている *Studying* を含めると、その数はもっと膨れ上がる。シェークス

ピア『リチャード三世』(Studying, p.54)・トルストイ『イワン・イリイチの死』、ジョージ・エリオット『ダニエル・デロンダ』、ディケンズ『二都物語』(以上三者は *ibid.*, p.164)。これらの「文学(者)」たちへの言及は、セゴヴィアの書評の言葉を借りれば「余談」となるだろう(前注(85)参照)。

(87) “de(con)struction”とは、「物語批評」「すなわち本稿でいう「新しい文学批評」が、「自らのうちに、自ら自体のディ(コン)ストラクションの種を含んで」(Studying, p.208)いる、というアシントン自身の表現を真似てみた。

(88) *Understanding*, p.553. ただし、まる括弧内は私による補記。

(89) M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (New York / London, 1964). 栗原裕・河本仲聖訳『メディア論人間の拡張の諸相』みすず書房、一九八七年。この書の英語原題 *Understanding...* に注意。

(90) この「ラフ」というのは、「粗雑」などという意味でないことはもちろんである。いわば “parallelomania” (Rowland, “Iwáwngs ovykouváwngs...”, p.240) なアシントンの叙述の細部は、微に入り細をうがった精緻なものであることはもちろんである。