

人文・自然・人間科学研究

第 27 号

2012 年 3 月

論 文

ヘミングウェイの文体に関する一考察

— ヘミングウェイ文学成立以前と以後の文体比較に焦点を当てて……………音在 謙介 (1)

Sincretismo Maya

— Maximón, Dios maya que sobrevivió

la conquista disfrazado de santo católico —……………ヘオルヒナ・ロメロ・デ・涌井 (19)

「ひかりの素足」から「青森挽歌」へ

— 信仰の危機としてのトシの死……………千葉 一幹 (1)

研究ノート

クラリッセ・リスペクトールの「愛」の主要モチーフ……………神田 工 (39)

ロドニー・ヒルトンと中世イギリス史……………高野 要 (47)

『人文・自然・人間科学研究』投稿規定……………(69)

ヘミングウェイの文体に関する一考察

— ヘミングウェイ文学成立以前と
以後の文体比較に焦点を当てて⁽¹⁾ —

音 在 謙 介

A Re-examination of Hemingway's Style:

Focusing on the Comparison between the Style of His Literary Works
and Those of His Other Writings Before His Debut in Letters

Kensuke OTOZAI

はじめに

ヘミングウェイは永遠の青春作家である。無邪気で快活な青春文学を書いたからではない。何歳になってもフィッシングやハンティングに興じていたからというわけでもない。それは、ヘミングウェイが、青春時代に戦場でおそらく沢山の、“脳みその詰まった鉄兜”を目撃し、それを、おそらく、いつまでも忘れなかったと思われるからである。そして、それが彼の文学の原点となっているからである。

彼を永遠の青春作家としたもう一つの原点は、彼が青春時代にパリに住み、そこでエズラ・パウンドに出会ったことであろう。シャーウッド・アンダーソンやガートルード・スタインとの出会いも重要であったが、何といてもエズラ・パウンドだったのである（その点については第2章で詳しく述べることになる）。

ヘミングウェイはこの、一つは実生活上の、もう一つは文学生活上の、二つの大ショックから紡ぎ出された二色の糸を繙い交ぜにした人生を歩んだのである。

ヘミングウェイの作品の中には、青春特有の不安の表出が見出される。そして、その不安な内面の揺れを覆う文体が妙に美しいのである。その妙な美しさを紡ぎ出す文体には、日本の和歌や俳句の作品解説の文の雰囲気似ているものがあるというのが筆者の「発見」であり、これが言わば筆者のヘミングウェイに対する「感動の零度」とでもいべきものである。そして、ここから「ヘミングウェイの文体にはバジル・ホール・チェンバレン (Basil Hall Chamberlain), エズラ・パウンド (Ezra Pound) を經由

して俳句的要素が混入しているのではないか」という仮説の成立する可能性が生じてくる。つまり、ヘミングウェイが大きいパースペクティブにおいて、19世紀後半から20世紀初頭にかけて欧米で展開した文化潮流であるジャポニズムの圏内に属する作家とみなし得るのではないかと、特にエズラ・パウンドをはじめとするイマジストたちが真剣に学習していた俳句の文体構造が、ヘミングウェイの中にも無意識裏に流れ込んでいたのではないかと、という仮説が成立し得るのである⁽²⁾。

ところが筆者は、ある時、ある人からヘミングウェイはすでに高校時代からああいった文体で書いていたのであって、パウンドの影響を過大評価するのはおかしいのではないかと疑問を呈されたことがあった。ヘミングウェイ研究という文脈の中で俳句などという文言を挙げた場合、一般の反応としてはもっともなのかもしれないと思ったことであつた。しかし、もしその人物の言う通りであつたとしたら、筆者の仮説の根拠は完全に否定されてしまうことになる。そして、少なくとも時系列的な次元においての否定はさらには構造的比較さえも危うくするという結果を齎すことになりかねない。そのような経緯から、本稿は、まず第一義的には、この点についてとりあえず時系列的に事実はどうであつたのかという確認を行う試みとして稿を起こされたものである。そして、第二義的には、さらに、そもそも同一作家の作品群に対する時系列的研究手法そのものの是非について、若干の考察を施す試みも含まれている。

すなわち、本稿が取り上げて論じるべき点は、具体的には、(1)高校時代のヘミングウェイの文体は、以後の作品におけるそれと同質的なものであつたかどうか、(2)エズラ・パウンドの影響はそんなに大きなものではなかつたと言えるのかどうか、(3)以上の具体的な事例研究を踏まえて一般論として時系列的研究手法の限界について考察すること、の三点である。

[1] 高校時代の文体と後の作品のそれとの質的異同について

筆者は、これまでの筆者が接した限りにおいてのアメリカ文学史の情報から判断して、ヘミングウェイの高校時代の文章と、作家としてデビューした後のそれとで文体的な変化はないとする見解は誤っていると判断する。

まずは事実の確認から始めよう。実際にヘミングウェイの高校時代の習作はどのようなものであつたらうか。

ヘミングウェイはイリノイ州オークパークのオークパーク・アンド・リバーフォリスト高等学校 (Oak Park-River Forest High School) 在学中、学校新聞 *The Trapeze* と校内文芸誌 *The Tabula* に記事や小作品を書いていた。M. J. ブラッコリ (Matthew J. Brucoli) の *Ernest Hemingway's Apprenticeship*⁽³⁾ には、彼の高校時代の習作がす

べて集められている⁽⁴⁾。ブラッコリによると、

Hemingway began writing for *The Trapeze* at the start of the second semester of his junior year and contributed 39 pieces by graduation.⁽⁵⁾

ということである。

実際、ブラッコリはそれら 39 編の記事をすべてこの著に転載している。そして、それらの作物全体に対するブラッコリの見解は次のとおりである。

It would be too much to claim that *The Trapeze* material shows special promise, although the Ring Lardner imitations show Hemingway groping for a style and a satiric stance—.... Hemingway was a born genius, but as a high-school reporter he had not yet learned what to do with his genius.⁽⁶⁾

つまり、校内新聞の記事の中にはヘミングウェイの才能を主張できるほどのものはない、そして、このころヘミングウェイはリング・ロードナーのまねなどしながら自分の文体を模索していたのであり、まだ自分の才能をどのように生かすかは突き止められてはいなかった、とブラッコリは言うのである。

実際リング・ロードナーの影は歴然としている。いや、歴然とし過ぎていたと言った方がいくらい彼の影は頻繁にヘミングウェイの記事に現われる。*The Trapeze* の 39 編の記事のうち、見出しにリング・ロードナーという名前そのものが現われるというむきだしなものだけでも 5 編にのぼるのである⁽⁷⁾。そして、ヘミングウェイはロードナー張りのユーモアや風刺を用いてせっせと記事を書いている。

その一端をここに引用してみよう。‘A “Ring Lardner” on the Bloomington Game’ と題する 24 November 1916, 3 の記事である。ブルーミントン高校とのフットボールの対抗試合の紙上実況中継といった体のものなのだが、ヘミングウェイ自身も選手として登場するのである。ヘミングウェイがヘミングウェイの活躍を報告している。

“Hemingway went over for the first touchdown by way of the Lake Street
“L.””

「レイクストリート L」とやらがどこの通りか筆者は寡聞にして知らないが、フットボールのピッチの上を走っているとは考えにくいし、わざわざ町中を遠回りしてタッチダウンしたなどということもありえないだろう。

さらにゲームは白熱の度を増してゆく。ヘミングウェイは大活躍である。

“Hemingway made a tackle. Miss Biggs fainted.”

Miss Biggs とはヘミングウェイの英語の先生であり、創作の指導をしてくれているとても親しい先生だったのである。「ヘミングウェイ、タックル！ 先生気絶！」という調子だが、もちろん誇張に決まっている。やりたい放題である。もともと英語の先生たちからは飛びぬけて優れた書き手と評価されていたヘミングウェイに、ラードナー流の活発なユーモアや風刺やバーレスクが加わったのであるから、検閲指導などしていた教師はさぞかし手を焼いたことだろう。ブラッコリはその任に当たったゲールマン先生の困難を次のように伝えている。

Mr. John Gehlmann, the advisor to Trapeze during Hemingway's senior year, still delights in telling of his difficulties with the superintendent over Hemingway's Ring Lardner imitation. It seems that the language and subject matter of these stories horrified the conservative Mr. McDaniel.⁽⁶⁾

校内文芸誌 *The Tabula* に掲載された作品については、ブラッコリはこの *Ernest Hemingway's Apprenticeship* に、散文4編、詩4編を掲載している。その内訳は下の通りである。

[散文]

“Judgment of Manitou”

“A Matter of Colour”

“Sepi Jingan”

“Class Prophecy”

[詩]

“How Ballad Writing Affects Our Seniors”

“The Worker”

“Athletic Verse”

“The Inexpressible”

これらのうち詩作品については、ブラッコリは、

Tabula poetry — imitative of James Whitcomb Riley and Carl Sandburg — is unremarkable. The most noteworthy thing about it is that it shows Hemingway engaged in a literary activity that probably was not considered part of normal masculine activity by his classmates.⁽⁹⁾

と簡単に切り捨てている。

それでは散文の方はどうであったであろう。4つの散文の内容を簡単に見てみると、次の通りである。

(1) “Judgment of Manitou”

ディックという恐らく白人青年と、ピエールというクーリー族のネイティブ・アメリカンの話である。ピエールは財布を無くして、それをディックが盗んだと思っている。ディックはピエールを残して小屋を出て冬の野原を歩いてゆくが、途中狼に後をつけられる。そして、ピエールが仕掛けた罠にかかって空中に吊るし上げられる。一方小屋に残ったピエールはリスが何かをかじっている音に気づいて自分が失くした財布を発見する。自分がディックを誤解して彼を罠にかけたということに気付いたピエールは、あわててライフルを持ってディックの後を追ったが、そこに彼が見たものは少し前までディックだったものの残骸だった。そのときピエール自身もディックが仕掛けた熊の罠にかかってしまう。「これはマニトウの神の決めたことだ。俺は狼の手間を省いてやるぞ」と言って、ピエールは、恐らく自死を果たすため、ライフルに手を伸ばした。

(2) “A Matter of Colour”

昔、仕掛けた八百長を、へまなスウェーデン人の大男のためにおじゃんにされてしまった話を、元ボクサーの老人が少年に聞かせるというストーリーである。ある時老人がマネージャーになって、一人のボクサーの試合をお膳立てしたのだが、試合直前になってそのボクサーが手にけがをしてしまう。負けてしまうことは確実と思われた。老人は当然のことながらそのボクサーの勝ちに大金を賭けている。しかし、試合を放棄した場合の違約金が莫大だったので何とか仕掛けをして勝利を得なければならない。そこで、一人の大男のスウェーデン人にカーテンの裏から相手のボクサーを野球のバットで殴らせるといふ作戦を立てた。ことは順調に運んでいたのだが、最後の瞬間にスウェーデン人に殴れと合図を送ったところ、彼は相手の黒人を殴らないで、味方の白人の方を殴り倒してしまったのだった。なぜ黒い方ではなくて白い方を殴ってしまったのか、色が違うのだから間違えようがないはずだろう、と詰め寄ったのに対して、スウェーデン人は、色のことを言うな、俺は色盲なんだ、と答えたのだった。

(3) “Sepi Jingan”

セピ・ジンガンとは狼のような姿のハスキー犬の名前である。ビリー・テイブショウという名のオジブウェイ族の男の飼い犬である。ビリーの人生における関心事は、たばこの銘柄とセピ・ジンガンだけだった。この犬が、ビリーが買い物をしていた雑貨屋の店先からフランクフルト・ソーセージの一連をくわえて逃げたところからこの話は始まる。「私」が話の聞き役となってセピ・ジンガンにまつわるビリーの話聞き出してゆく。

ビリーは弁償を迫る店員に極めて鷹揚に弁償に応じ、それによって機嫌が悪くなるどころか上機嫌に店員にチップまでやる。その上機嫌のわけというのは、ビリーがこのセピ・ジンガンに命を救われたことがあるからだった。彼はポール・ブラック・バードという名の殺人を犯したインディアンをセピ・ジンガンを連れて追跡していた。ビリーはポールに急襲されて殺されかける。そのとき、匍匐して忍び寄ったセピ・ジンガンは、隙を見てポールに飛びかかり、その喉笛を食いちぎり、すんでのところでビリーの命を救ったのだった。

(4) “Class Prophecy”

この作品は学校生活においてよくある恒例の企画記事であり、ここで取り上げる価値はないと思われる。

以上の散文について、ブラッコリは次のようにコメントしている。

The Tabula short stories do show promise and anticipate the material — though not the style — of the later Hemingway. Although these short stories are imitative of Jack London and Lardner, they reveal that the young Hemingway had an awareness of the technique of fiction —.... (下線筆者)⁽¹⁰⁾

ヘミングウェイの才能を伺わせるものとして一応の評価はしている。しかし、それはあくまで素材的な意味においてであって、文体的にはその限りではないことをブラッコリは確認することを怠っていないのである。さらに、3つの作品のうち特に“Sepi Jingan”について、次のようにコメントを加えている。

The best of the three, “Sepi Jingan,” employs a double point-of-view — with a civilized narrator reporting the speech of a semi-civilized protagonist. It is not difficult to see Billy Tabeshaw as a Hemingway code figure.⁽¹¹⁾

確かに如何にラードナーの模倣と言っても、さすがにヘミングウェイが才能の片鱗を見せていることは確かである。“A Matter of Colour”にしても“Sepi Jingan”にしても、少年が老人から話を聞くパターンは後年の『老人と海』の構成を髣髴とさせる。読み物として面白くまとめる技術はすでに会得していたようだ。そして、作中に出て来るビリー・テイブショウという名前は、後年 *In Our Time* の“The Doctor and the Doctor's Wife”に出て来る。全く同名ではあるが、両者を結び付ける明らかな直接的関連は見出せない。

いずれにしても、ここに見えている才能はあくまでラードナー的な意味でのストーリー・テラーとしての才能であって、後年の研ぎ澄まされた、切れ味鋭いイマジスティックな散文的文体美の作家としてのそれとはかけ離れたものである。そのことは例えば“Sepi Jingan”の中の満月と、『我らの時代に』(*In Our Time*)の中の短編，“The End of Something”(「何かの終わり」)のそれとを比較してみればよく理解できることである。“Sepi Jingan”の月は次のように使われている。

The edge of the full moon showed above the hill to the east. To our right was a grassy bank. “Let's sit down,” Bill said. “Did I ever tell you about Sepi Jingan?”

“Like to hear it,” I replied.

“You remember Paul Black Bird?”⁽¹²⁾

ここに見られる満月は、ただ単にストーリーの進行の過程における小道具に過ぎない。極端なことを言えば、それが満月であらねばならない理由は何もない。この2段組み約2ページの掌編において、この月は最終行間近のテイブショウの発話の中で，“That's why you and me are sittin' here, lookin' at the moon, ...”という風に出て来るのみで、象徴的な意味も何も担わされてはいないのである。

一方“The End of Something”において月は次のように扱われている。Nick と Marjorie は二人きりでボートに乗って夜釣りをしている。およそ5ページの作品のうちおよそ5分の4まではその夜釣りの様子が坦々と描かれている。そして、そこに月が登場する。

“There's going to be a moon tonight,” said Nick. He looked across the bay to the hills that were beginning to sharpen against the sky. Beyond the hills he knew the moon was coming up.

“I know it,” Marjorie said happily.

“You know everything,” Nick said.

なぜか Nick はいらだっており、このあとしばらく Marjorie を一方的にいたぶる様子が描かれていく。そして、月が出て来る。

“Oh, shut up,” Marjorie said. “There comes the moon.”

They sat on the blanket without touching each other and watched the moon rise.

「ばかな言い方しないでいいわ。何が問題なのよ？」と Marjorie はたずねる。

“I don’t know.”

“Of course you know.”

“No I don’t.”

“Go on and say it.”

Nick looked on at the moon, coming up over the hills.

“It isn’t fun any more.”

He was afraid to look at Marjorie.⁽¹³⁾

そして何かが終わっていく。その何かが本当の意味で何であったのかは一切語られない。その何かがぼっかり抜け落ちていったあとに、満月がぼっかりとおさまってしまったかのようである。ここにおいて、満月は若い男女の別れの背景として絶妙な取り合わせを示しているばかりでなく、視点的人物の内面的な虚無感と呼応して、その^{あかあか}明明しさがほとんど残酷にと言っていいほど読者の感性にまで迫って来るのである。その「残酷性」は T. S. Eliot (T. S. エリオット) の *The Waste Land* (『荒野』) における「春の残酷性」と通じるものがある。エリオットとヘミングウェイの両者に見られるこの種の自然観はイマジスト達に共通する感覚であり、それは俳句における自然観の凝縮性と複層性に通底するものであると考えられる。すなわち、“Sepi Jingan” における月が単なる自然現象の一つ、もしくは暦日上の蒼ざめた一点であるに過ぎないのに対して、“The End of Something” のそれは、人事に対峙して立ち現われ出でた一個の實在なのである。この二つの存在の態様の相違を理解することはヘミングウェイの文体を論ずる場合の基線と言えることがらと言うべきであろう。

以上のように、この頃のヘミングウェイは、(ジャック・ロンドンやキプリングにも影響されたようではあるが) ほとんどラードナー一色だったようである。後にリング・

ロードナーからサイン本をねだられて、ヘミングウェイは“To Ring Lardner from his early imitator and always admirer, Ernest Hemingway.”と書いて贈ったそうである。ヘミングウェイのロードナーに対する愛着の深さを物語るエピソードである。二人は1928年12月、マックスウェル・パーキンスの仲介で会った。しかし、友人とはならなかったという⁽¹⁴⁾。うなずける結果である。ロードナーは多彩なユーモア作家ではあったが、ピューリタン時代以来の伝統ある家系の子孫であり、いわゆる下ネタなど全く書かないし、まして4文字言葉など絶対に使わない厳格さを持っていた⁽¹⁵⁾。片やヘミングウェイはピューリタンの伝統などくそくらえ、4文字言葉のどこが悪い、という反逆的動機を持った新進気鋭の作家だったのだから。

そして、1917年7月、卒業と共にヘミングウェイはオークパーク・アンド・リバーフォリスト高等学校を学校新聞も学校文集も後に残して去り、いつもの夏の避暑地、ミシガンに引っ込むのである。そこにはヘミングウェイの文学上のもう一つの世界、男の世界が待っていたのであって、この時点にあってもヘミングウェイ独特の文体に到るまでには、まだまだ長い行程を要したのであった。

この項を終えるにあたって、ヘミングウェイが Charles A. Fenton の “Ernest Hemingway’s Literary Apprenticeship, 1916-1923”⁽¹⁶⁾ の中で Fenton に語った高校時代の習作についてのヘミングウェイ自身の言葉を引用しておこう。

“Christ: *The Tabula*. You know the worst thing you can do to a writer is to dig out his worthless and childish stuff which he deliberately never allows to be collected or republished. It is like publishing the contents of his wastebasket.”⁽¹⁷⁾

つまり、ヘミングウェイは作家として一家をなす以前に書いた習作に関しては、それらをほじくりかえして云々されることを極度に嫌ったのである。フィリップ・ヤングが精神分析学を駆使して彼の潜在意識に踏み込もうとしたときも、ヘミングウェイが激しく反発したことはよく知られているが、習作についても同じことであったのだろう。

以上のように、ヘミングウェイが高校時代に書きなぐっていた文章と、作家になった後の作品世界におけるそれとは、まったく質の異なるものであったということは明らかであると言ってよいであろう。

[2] エズラ・パウンドとの出会い以前と以後の異同について

前章では、高校時代のヘミングウェイの文体が、作家としてのヘミングウェイのそれ

といかに趣を異にしたものであったかについて論じた。そこに見られたのは、リング・ラードナーの圧倒的影響であり、エズラ・パウンドの影響など影も形も見えないという状況であった。

この章においては文体を中心に、作家として登場する直前のヘミングウェイが作家デビューを果たしてゆく過程を、特にエズラ・パウンドの影響についての考量を中心に、先行研究を参考にしながら、確認しておこうと思う。

もちろん、本稿の主張したいことは、パウンドのイマジズムのヘミングウェイに対する影響が絶大であったということであるが、この結論自体は一般に受け入れられていると思ってよいであろう。しかし、筆者がここで論じたいことは、ただ単にヘミングウェイがパウンドの影響を受けていたという単純な影響論ではない。パウンドによる影響の過程そのものが、ヘミングウェイの文体が芸術的に「無」であった段階から「有」に生成してゆく過程を兼ねる要素を持っていたということ、つまりそのような複層的な生育構造が備わった影響関係であったということなのである。

ここで事実の確認をしておきたいと思う。ただ、厳密な文体分析をするには紙数が足りないので、本稿においては上に記したように、これまでの通説の一端を参考に掲げてその責を果たそうと考える。上記 C. A. フェントンが、ヘミングウェイの修業時代についての彼の古典的名著 *The Apprenticeship of Ernest Hemingway*⁽¹⁸⁾ の中で次のように語っているということを再確認しておくべきであると考えられる。

It was from Ezra Pound's edicts about imagism, in fact, and from their application to his own verse, that Hemingway profited most strongly from the exercise of writing poetry.⁽¹⁹⁾

この引用から、そもそもエズラ・パウンドという師が、修業時代のヘミングウェイに対して圧倒的な影響力を持っていたことを窺い知ることができる。「パウンドによる詩作における影響」とは、「詩作におけるイマジズムの影響」ということと同値である。「圧倒的な」というのは edict（勅令、命令）という言葉からも想像ができる。アメリカ現代文学の事情に少しでも触れたことのある人間なら、エズラ・パウンドという人物の巨大な存在感を知らない者はいない。彼は、かつて 20 世紀において最高の現代詩人と謳われた T. S. エリオットを強烈に添削指導したことで有名であったし、ヘミングウェイの同世代の英米の詩人・作家たちに骨身を惜しまぬ指導と献身を行った人物であり、自身イギリスの側の代表的人物である T. E. ヒュームと共にイマジズム運動を推進した代表的詩人であった。

ヘミングウェイ自身も詩の習作を強烈指導されたということはよく知られており、こ

れについての一つの象徴的な出来事があったので、以下においてそれを見てみよう。ヘミングウェイには *Complete Poems*⁽²⁰⁾、という死後に編集された詩集があるが、その中に “Neothomist Poem” という詩が入っている。これにパウンドが添削したということがあった。このもとの詩と、改作後の詩とを比較してみよう。

Complete Poems の原詩は次のような十行詩であった。

The Lord is my shepherd
I shall not want him for long
He maketh me to lie down in green pastures
and there are no green pastures
He leadeth me beside still waters
and still waters run deep
the wind blows and the bark of the trees is wet from the rain
the leaves fall and the trees are bare in the wind
Leaves float on the still waters
There are wet dead leaves in the basin of the fountain⁽²¹⁾

ところが、パウンドが添削した後は次のようになった。

The Lord is my shepherd, I shall not
want him for long.⁽²²⁾

パウンドは、もとは 10 行あったものを冒頭の 2 行のみを残してあとは削除し、2 行目の前半を 1 行目末尾にくっつけて、残った後半を 2 行目として独立させ、しかも 2 行目の初めをずうとうしろに下げたのである。この添削については二つのことが注目されるべきであろう。一つは、パウンドが後ろの 8 行を削除したあとに残した部分が 2 行だったことである。2 行ということがパウンドの俳句受容の根幹の一つであったことは筆者はすでに論じた⁽²³⁾。パウンドは下の 8 行を不要の説明文として、それらの内容は最初の 2 行に象徴的に表現されていると考え、haiku-like な 2 行を残したということであったのだろう。しかし、この削除された 8 行の中にいま一つの注目点が含まれている。それは、そこに提示された「落ち葉」のイメージである。この落ち葉と裸木と風という寂漠感はその後のヘミングウェイの作品中の添景描写に象徴的な重大性をもって現われるものであり、これこそがヘミングウェイのパウンドに対する恭順の重大な現われだったのである。これを削除されてヘミングウェイはどう思ったか、筆者は現在確認するす

べを持たないが、後の作品にこのイメージを多用しているところから考えると、ヘミングウェイが納得していたかどうか疑わしいと思わざるを得ないのである。

いずれにしても、このようにパウンドの指導は誰に対しても仮借ないものであったのであり、この例からだけでもパウンドのヘミングウェイに対する影響力の大きさが伺い知れるというものである。

ヘミングウェイは、最初は詩人に憧れ、このようにイマジズム詩人達の周辺で活動していたようであるが、おそらく詩人としての才能は残念ながらなかったようで、それよりも新聞記者時代に磨きをかけていた散文の世界で才能を開花させてゆくことになる。その過程においてパウンドのイマジズム的な文体観に感化されつつ、独自の短文文体を創出していったのである。

パウンドの影響を云々するとき、ヘミングウェイの、文章を素材から彫琢していった一つの文学作品に仕立て上げてゆくという過程を検証することの中に、それが透いて見えてくるのであるが、この点については、やはり Fenton の *The Apprenticeship of Ernest Hemingway* が参考になる。Fenton は、新聞記者時代のヘミングウェイの記事と、同じ素材を使って後に作品化したものとを比較して、ヘミングウェイの文学作品の文体の芸術性を論じたのである。すなわち、ヘミングウェイは 1922 年 *Toronto Daily Star* および *Toronto Star Weekly* 特派員としてギリシャ・トルコ戦争を取材し、雨中トルコ軍に追われながら潰走するギリシャ軍と、それに従う避難民の長い列についての dispatch (至急電) を送るのであるが、この同じ主題をその後 2 度にわたって手を加え、文学的小品 (vignette) に仕上げてゆくのである。フェントンはその過程を克明に辿りながら、実用的な文章と芸術的な文章の相違を雄弁に論証していき、パウンドの影響を強く示唆したのである。以下にフェントンの論理の展開を引用しながら我々の主題を検証していこうと考える。

まずジャーナリズムとそののちのデビュー直前の若書きの作品との関係について、フェントンは次のように述べている。

His poems, like the vignettes and sketches of *in our time*, were a final exercise in the completion of an apprenticeship that was rooted in journalism but was now growing beyond it.⁽²⁴⁾ (下線筆者)

in our time とは事実上の処女作とされる *In Our Time* が出版される 1 年まえの 1924 年に出版された、いわゆる「小文字版の *in our time*」であり、掌編集である。その各作品が次の年の *In Our Time* の各短編の扉を飾ったのであるが、その小ささと言語芸術としての完成度の高さから写真用語を借りてビネット vignette と呼びならわされて

いる。それらがヘミングウェイの修行の最終段階となるもので、その後その先に進歩を遂げていくのだとフェントンは言っているのである。

避難民の長い列というテーマがどのようにして芸術作品として結実していったのか、フェントンの検証を具体的に追ってみよう。

The cycle of his compositional process can thus be followed through three drafts: newspaper dispatch; publication in the *Little Review* in April, 1923; and final revision in the summer of 1923 for *in our time*.⁽²⁵⁾

このテーマは(1)新聞の特派記事 (dispatch), (2)*Little Review* in April, 1923 に載せられた文章, (3)*in our time* 中の 1 作品, の 3 つの段階を経たとフェントンは言う。そして、1922 年 12 月にローザンヌでヘミングウェイに特派原稿を見せられた Lincoln Steffens は、その生き生きとした記事に目を見張ったのだが、フェントンはその時 Steffens が、ヘミングウェイが修飾語を多用していることを指摘している部分を次のように紹介している。

Steffens inevitably recalled the story in terms of adjectives; Hemingway had used a variety of modifiers in the cable. The process of redrafting began here.⁽²⁶⁾

そして、*in our time* 版ではそれらの形容詞類を整理して、4 つの形容詞しか使っていないと指摘しているのである。

Save for such virtually corporate words as “thirty,” “mud,” and “Greek,” the *in our time* vignette contained only ten legitimate adjectives: *no*, used twice, *loaded*, *old*, *yellow*, *soaked*, *solid*, *young*, *scared*, and *sick*.... Hemingway relied in the final draft on four basic modifiers, *old*, *yellow*, *young*, and *sick*.⁽²⁷⁾

つまり、文体的な観点から見ると、(1)の新聞のディスパッチにおいては、修飾辞をそぎ落とすというイマジスト流の文体観はまだ確立していなかったが、*in our time* という文学作品においてはそれが貫徹されているというのである。そして、さらに書き手のスタンスという点においても、次のように新聞記事と作品とを比較している。

The 1922 cable, for example, was directed for the reader by a series of

comments from the author. “They don’t know where they are going,” Hemingway had written of the refugees. He was deliberately shaping the reader’s response as a supplement to the overt impact of the scene he was describing. He continued the prodding when he told his Toronto audience that “now they can only keep their places.” “It is all they can do to keep moving,” he added later. Even the most obtuse reader would sense the tragedy but the dimension which Hemingway later termed the architectural element of writing was necessarily lost by this reportorial steering.⁽²⁸⁾

つまり、記事の方はあくまで記者の説明という視点で書かれており、そのようなレポーター的な文章作法によっては、後年ヘミングウェイが言い習わしたような architectural element of writing は見出し得べくもないと言うのである。

またフェントンは一作全体に通じているイメージという点についても、dispatch 版と vignette 版との違いを綿密に調べ上げ、同じ作家によって、同じテーマについて書かれた場合においても、実用的な文と芸術的な営為に裏付けられた表現とでは、全くディメンションが異なるということを以下のように論証したのである。

The metaphor of the cable was both strong and familiar. “...,” he cabled, “while mud-splashed Greek cavalry herd them along like cow-punchers driving steers.” In the second draft, in fact, for the Little Review, Hemingway eliminated “herded” altogether.....

That momentary choice, however, did contain an element of the new image — driftwood, or, even more precise, the log floats Hemingway had seen all through his boyhood in northern Michigan.....

The effect of the driftwood image was to vivify the paragraph..... The frame within which the scene is held has been altered to fit the new image..... The last sentence of the first draft had knotted the image. “And the procession,” he concluded in 1922, “keeps moving.”

For the second, Little Review draft, the frame was completely remade. The first line of the vignette not only states the image and introduces the frame, as had been done in the cable, but also initiates the affirmation of the image..... The water-logged immobility is in every line. “It rained,” the vignette ends, “all through the evaluation (sic).”⁽²⁹⁾

つまり、ここにおいてフェントンは、潰走する難民の群れを描く時の統一したイメージを、ディスパッチにおいてはカウボーイに誘導される去勢仔牛の群れに例えていたが、ビネットにおいては、ヘミングウェイが少年のころミシガンの川でよく見かけた、川に押し合いへし合い流される膨大な量の流木に替えられていると言うのだ。そして、ビネットの最後のセンテンスも “It rained all through the evacuation.” と変わって、ビネット全体が一個の実体として確立したと言うのである。その他にもフェントンは避難民中の人物像などの配置換えなどを細かく検証し、このビネット版がいかに新聞のディスパッチと存在のあり方が異なっているかを論証しきっているのである。

以上のように、フェントンは同じような素材を扱った同じような文章同士でも、実用の世界のそれと芸術作品としてのそれとは似て非なるものがあるということ、ヘミングウェイの文体の生成過程を検証することを通じて論証して見せたのである。そして、その生成過程にエズラ・パウンドという通奏低音奏者が存在したということを明示したのである。

すなわち我々は、俳句に強い影響を受けたエズラ・パウンドという詩人なしには、ヘミングウェイはこのようなイメージ中心の文体、くっきりとした実在感あふれる文体を創造し得なかったであろうということをフェントンによって確信させられるのである。そして、ここでわれわれが確認しておかなければならないことは、このヘミングウェイの変化が、ただ単に文学的進化の過程であるというだけでなく、芸術的に「無」から「有」への脱皮であった点である。ディスパッチからビネットへという進化をフェントンが克明に追ったことの意義はそこにこそあったのである。

[3] 結語に替えて — 作家論における時系列的発想の是非について —

筆者は、自分自身のヘミングウェイについての時系列的知識を整理しておく必要を感じ、上のような確認作業を展開したのであるが、しかし、「はじめに」において少し触れたように、筆者は、そもそもある作家の創作活動における過去とその後との関係について論ずるとき、それぞれの論者はそれぞれの論者なりにこれについて自分自身の一定の基本的な姿勢を持つべきであると考えているのである。

例えば、ミッシェル・フォーコーは、複数の歴史的事象について、両者の間に因果関係などを加えてそれらを時系列的にとらえるようなことを戒めている。つまり、世の中で大進歩ととらえられているようなことがらの多くが、何らかの因果関係から生じた結果というより、「明らかに、それとは無関係な変化から生じたまったくの偶然の結果」⁽³⁰⁾ なのだ論じている。

フォーコーのこのような、歴史事象を時間的序列から解放して一つ一つのそれを「偶然」

の結果として独立性を与えるという試みにとっては、実は文学作品がその好個の例を提供すると言えるかもしれない。このことは少し具体的に一人の作家の作品群について考えてみれば明らかなことである。例えば、ヘミングウェイにおいて、あの自己陶醉とステレオタイプの女性描写によって台無しにされている最後の長編、『河を渡って木立の中へ』において、それ以前の彼の作品との因果関係が最も重要な意義を持っていると言えるだろうか？ 例えば、女性登場人物が現在の女性読者からは男性に奉仕しすぎる女性として嫌われる要素がなくはないであろうが作品全体としてほぼ成功していると思われる第二の長編、『武器よさらば』と比較するとどうだろうか？ 女性描写に限って考えてみても、時系列的観点から無理矢理因果関係を見出だそうとすれば、そこには負の影響関係しか存在しないであろう。前は後に良い影響を与えて進歩し、現在の地点が最良の段階であるとする歴史観はこの場合あまり説得力はないと言えるであろう。

この論考においても、そのようなフーコー的な姿勢は取り入れている。筆者は、ヘミングウェイの文体の構造を解明すべく、少し恰好をつけた物言いをすれば、その感動の“零度”の視点⁽³¹⁾から仮説を立てたのである。「感動の零度」などという構造主義的用語で身を鎧う意図は、筆者がこの論考において単純に時系列的にものを考えてはいないということを確認したいからである。もちろんそれは歴史的考察を全面的に排除するということを意味しない。いや、むしろヘミングウェイの文体に流れ込む様々な影響関係を論じているわけであるから、時系列的な考察が論考の基底的部分に存在することは否定できるものではない。しかし、筆者がこだわりたいことは、過去の出来事のその後の出来事に対する因果関係上の優位性を、単純に受け入れることを拒否するということである。「過去よ、驕るなかれ」とでも言うべきであろうか。

フーコーは、目的論的歴史観はとらないという。つまり、これはほかの構造主義的思想家に共通するところであろうと思われるが、現在が歴史の到達点なのだ、などという結論を得るために歴史を使うということはしないのだ。むしろ「現在を診断する方法として歴史を用いる」⁽³²⁾のである。つまり、現在の我々の状況の中で、人々が当たり前なこととして見過ごしている事柄に対して疑問を投げかけるために歴史を使うのである。

文学においてはどうかであろうか。「作品」というものの存在性は、歴史の流れの中に動かぬもののように見える。つまり、(構造主義的思想家たちのいう)「テキスト」は、歴史上の実体としては、製本された実在(=書物)として歴史にからめとられて現にそこにある。となると、テキストは過去性から生成してきた結果として、その位置を固定的に確保された存在となるのであろうか。現在を診断する方法として歴史を用いるということがフーコーの歴史観の要諦であるとするならば、文学のテキストも現在を診断する方法として人間に貢献せねばならないであろう⁽³³⁾。

つまり、もし仮に(そんなことはないということの上で論証したとおりであるが)、

ヘミングウェイが高校時代から後にヘミングウェイ的散文と呼ばれるようになったスタイルで文を書いていたとすれば、伝記的手法によって研究を進めてゆくスタイルをとる研究者の視点から見れば、筆者の年来主張している仮説などは全く無意味なものとなっていたであろう。しかし、たとえそうであったとしても筆者はなおかつ筆者の「感動の零度」にこだわっていたであろう。そうする意義は十分にあると思われるのである。なぜなら「影響関係」が否定されたとしても、構造的俯瞰図上における「相似関係」の比較論が成立しうるからである。そこに「感動の零度」が生きてくるであろう。

ただ、個人的創作史という一見時間的配列に沿って順序づけられているかに見える領域については、文学作品を言語記号の宙に浮いた情報集合体と見るか、印刷・製本技術を伴う総合的造形芸術の一変異体と見るかによって見方が異なってくるであろう。テキストそのものも過去性の中に繰りこまれつつあるのであり、そのテキストそのものの存在自体の不確定性、転移性も考慮に入れられるべきであるのだ（改版を重ねる個人全集などがいい例である）。

個々の作品に真摯に向き合ってゆくということの意味が、以上のような問題意識のもとに今改めて問い直されてゆくべきであると言えるのである。

《注》

- (1) 本論稿は、平成 23 年度拓殖大学個人研究助成を得て執筆されたものである。
- (2) 拙論、「ヘミングウェイの文体における俳句の痕跡」、『拓殖大学論集』第 198 号、1992。／同、Hemingway and Haiku: “The Hidden Structure Beneath the Surface,” *The Journal of Humanities and Sciences*, Institute for Research in the Humanities Takushoku University, 2005, 等参照。
- (3) *Ernest Hemingway's Apprenticeship*, ed. Matthew J. Bruccoli, The National Cash Register Company, New York, 1971.
- (4) University of Delaware: Ernest Hemingway In His Time: Earliest Writing (<http://lib.udel.edu/ud/spec/exhibits/hemingway/early.htm>) によるこの著についての解題は次のとおりである。“This collection gathers together all of Ernest Hemingway’s writings published in *The Trapeze* and *Tabula* while he was a student at Oak Park-River Forest High School.”
- (5) Bruccoli (1971), p. xiii.
- (6) *Ibid.*, p. xiii.
- (7) *Ibid.*, (1)pp. 33-34, ‘A “Ring Lardner” on the Bloomington Game,’ 24 November 1916, 3., (2)pp. 41-43, ‘Our “Ring Lardner” Jr. Breaks Into Print With All-Cook Country Eleven,’ 8 December 1916, 3., (3)pp. 49-51, ‘“Ring Lardner Junior” Writes About Swimming Meet. Oak Park Rivals Riverside,’ 2 February 1917, 4., (4)pp. 57-58, ‘Ring Lardner Jr., Discourses On Editorials,’ 16 February 1917, 3., (5)pp. 79-81, ‘Ring Lardner Returns,’ 4 May 1917, 3.
- (8) *Ibid.*, p. x.
- (9) *Ibid.*, p. xv.

- (10) *Ibid.*, p. xiv.
- (11) *Ibid.*, p. xiv.
- (12) *Ibid.*, pp. 101–102.
- (13) Ernest Hemingway, “The End of Something,” *In Our Time*, p. 34.
- (14) http://en.wikipedia.org/wiki/Ring_Lardner.
- (15) リング・ラードナー・ジュニア, 『われとともに老いよ, 楽しみはこの先にあり』, 宮本高晴訳, 清流出版, 2008, (原著 I'd Hate Myself in the Morning, Thunder's Mouth Press/Nation Books, 2000) 参照。
- (16) Brucoli (1971), p. xiv. (Charles A. Fenton, “Ernest Hemingway’s Literary Apprenticeship, 1916–1923” — Yale University Dissertation, 1953 からの Brucoli の引用。)
- (17) この部分は Brucoli (1971) の中の Fenton の報告から Brucoli が転載したものである。
- (18) Charles A. Fenton, *The Apprenticeship of Ernest Hemingway* (Octagon Books A Division of Hippocrene Books, New York, 1985).
- (19) *Ibid.*, p. 227.
- (20) Ernest Hemingway; *Complete Poems* (ed. Nicholas Gerogiannis, Lincoln: University of Nebraska Press, 1979).
- (21) *Ibid.*, p. 147.
- (22) *Ibid.*, p. 83.
- (23) 拙論, 「ヘミングウェイの文体における俳句の痕跡」参照。
- (24) Fenton 1985, p. 227.
- (25) *Ibid.*, p. 229.
- (26) *Ibid.*, p. 231.
- (27) *Ibid.*, p. 231.
- (28) *Ibid.*, p. 232.
- (29) *Ibid.*, pp. 233–234.
- (30) ギャビン・ケンダール, ゲイリー・ウィッカム, 『フォーコーを使う』, 山家歩, 長坂和彦訳, 論創社, 2009, p. 19.
- (31) 「零度の視点」とはもちろんロラン・バルトの用語を借りてきている。ここでは「前後意識のみから事象を判断する, 単純な歴史主義的態度を排して, 文学作品(と仮に呼ばれるべき存在)に接した時の, 生の感動そのものからその感動の構造をとらえようとする視点」くらしいの意味で使用している。
- (32) ギャビン・ケンダール/ゲイリー・ウィッカム (2009), p. 15.
- (33) 同上, pp. 14–15 参照。

Sincretismo Maya

— Maximón, Dios maya que sobrevivió la conquista
disfrazado de santo católico —

Georgina Romero de Wakui



Introducción

Desde tiempos inmemoriales, el hombre no solo ha tenido la necesidad de explicar a través de figuras mitológicas todo aquello que escapaba a su aprehensión racional, sino que además, en todas las épocas, confió en seres superiores a los cuales les atribuyó cualidades protectoras y que en el fondo, de una u otra, representaban un modo válido para justificar su existencia en esta tierra.

A medida que el mundo fue avanzando y comenzaron a darse las diferentes conquistas en diversos lugares del globo, en algunos casos se produjeron algunas modificaciones en la forma de interpretar la religión y, por tanto, se impusieron además, algunos dioses que los pueblos receptores de las nuevas culturas ni siquiera conocían. Uno de los ejemplos más claros que hay de la imposición de un nuevo dios y el sinfín de santos que lo acompañan, fue el del catolicismo, ya que durante los negros años de la conquista de América logró acabar con las creencias de los pueblos originarios (aztecas, mayas e incas) y los obligó a que, de forma sincretica, comenzaran a incorporar el culto por los nuevos dioses en su vida cotidiana.

De todos los casos de fusión entre las creencias originarias y la imposición por creer en nuevos dioses, el de Guatemala quizás sea uno de los más particulares e interesantes que se pueda ver en América Central. Cuando Pedro de Alvarado llegó a la región acompañado por los jesuitas encargados de llevar a cabo el proceso de evangelización, se encontró con que gran parte de la población maya aun seguía oficiando rituales y diferentes actos litúrgicos tal cual como lo habían marcado sus ancestros.



Como se sabe, a los españoles no les fue nada difícil suplantar la religión maya por el catolicismo, buena parte de la población indígena logró burlar ese propósito y comenzó a adaptar algunos santos propuestos por el dogma romano atribuyéndoles los caracteres de muchos de los dioses que veneraban desde los dorados años del imperio.

Sin lugar a dudas, uno de los que ha podido trascender en el tiempo y, en la actualidad, ya se ha erigido como un verdadero icono de la cultura quiche es Maximón, un nombre en Guatemala que no deja indiferente a nadie, que solo con nombrarlo genera amores y odios, simpatías y fobias, respeto y condena. Es el personaje más popular del lago de Atitlán.

El culto a Maximón, es una manifestación que atrae a muchos indígenas y ladinos guatemaltecos, e incluso población extranjera que llega a Guatemala para venerarlo con mucho fervor.

Sololá

El departamento de Sololá está situado en el antiplano occidental de la República de Guatemala. Colinda al norte con los departamentos de Totonicapán y Quiché; al este, con Chimaltenango; al sur con Suchitepéquez; y al oeste, con Quezaltenango. Administrativamente se divide en 19 municipios.

Este departamento cuenta con un total de 154,249 habitantes (Dirección de Estadísticas, 2003). El 94% son indígenas, hablantes de kakchiquel (28%), Kiché (38%), tz'utuhil (34%). (Instituto Lingüístico de Lenguas Mayas). La población ladina (6%) y un 30% de la indígena habla español.



1. Sololá, 2. San José Chacayá, 3. Santa María Visitación, 4. Santa Lucía Utatlán, 5. Nahualá, 6. Santa Catarina Ixtahuacan, 7. Santa Clara La Laguna, 8. Concepción, 9. San Andrés Semetabaj, 10. Panajachel, 11. Santa Catarina Palopó, 12. San Antonio Palopó, 13. San Lucas Tolimán, 14. Santa Cruz La Laguna, 15. San Pablo La Laguna, 16. San Marcos La Laguna, 17. San Juan La Laguna, 18. San Pedro La Laguna, 19. *Santiago Atitlán, Sololá*, Guatemala.

Mapa de sololá, Guatemala



Municipio de Santiago Atitlán

La historia del municipio de Santiago Atitlán¹, al igual que la historia de los otros pueblos mayas de Guatemala, ha estado, desde tiempos lejanos, fuertemente influida por diversas intervenciones militares que, con el transcurrir del tiempo y de los acontecimientos, han marcado su evolución. Mencionaré a continuación algunos de los principales acontecimientos que han marcado la historia del municipio de Santiago Atitlán.

A la llegada de los españoles a territorio tz'tuthil, según cuentan los narradores de la época, los tz'utuhil constituían una población dispersa gobernada por el Halach Uinic o Ahau (hombre verdadero). Los primeros relatos dejados por los historiadores del período colonial señalan que, a consecuencia de la conquista emprendida en abril de 1524 en los pueblos de la ribera del lago Atitlán, los habitantes de Chuitinamit (frente al pueblo), antigua capital del reino tz'utuhil, habían sido drásticamente reducidos y sometidos a un proceso de dominación y explotación. Los efectos de la conquista y colonización españolas provocaron una enorme reducción de la población tz'utuhil. Según la *Relación del pueblo y cabecera de Atitlán*, eran aproximadamente 12 mil personas las que habitaban la región de Chi-yá en los primeros años de la colonización. Los relatos posteriores informan que, para el año 1585, la población se había reducido a 5 mil habitantes, y que en 1770 únicamente quedaban 900.

Chi-yá (junto al agua) era, en efecto, el nombre prehispánico que los tz'utuhiles empleaban corrientemente para designar el área sobre la cual sus antepasados habían decidido fundar la capital del reino. Después de la victoria de los españoles, el capitán Pedro de Alvarado decidió concentrar a los tz'utuhiles en el lugar actualmente llamado Chuitinamit, ubicado justo al pie del volcán conocido hoy con el nombre de San Pedro.

En 1547, con el fin de convertirlos al cristianismo y también con el interés de organizar la captación de los tributos, los franciscanos fray Francisco de la Parra y fray Pedro de Betanzos decidieron trasladar a los pobladores de Chuitinamit y fundar, en las faldas de los volcanes Tolimán y Atitlán (lugar donde se encuentra actualmente ubicado el municipio), el pueblo de Santiago Atitlán.

Con la independencia de 1821, no cambió el modelo de la sociedad caracterizado por regímenes de servidumbre. Al contrario, muchos de los aspectos de la estructura económico-social que durante la colonia servían para explotar y dominar al indígena se agudizaron con nuevos mecanismos de explotación.

Con la división político-administrativa adoptada por la Asamblea Constituyente del Estado de Guatemala en 1825, el distrito de Atitlán pasó a formar parte del departamento de Suchitepéquez y Sololá. El 12 de agosto de 1872, en los años de la reforma liberal, el distrito de Santiago Atitlán se elevó a la categoría de “pueblo”.

Santiago Atitlán es actualmente el núcleo de población maya-tz'utuhil más



importante del país. Aproximadamente 40 mil personas habitan el municipio; el idioma que hablan la mayoría de sus habitantes es el tz'utuhil.



Volcán Atitlán y Tolimán.

El municipio está situado en las faldas de los volcanes Atitlán y Tolimán, justo a las orillas del lago que lleva su nombre. La distancia que separa al municipio de la cabecera departamental de Sololá es de 58 km, mientras que una distancia de 135 km media entre ésta y la ciudad de Guatemala.

La organización política del municipio gira en torno a un gobierno local, reconocido oficialmente por el Estado, integrado por un alcalde municipal y su consejo. Sin embargo, existen en el pueblo otras organizaciones políticas que, a pesar de no ser reconocidas oficialmente, mantienen mucha influencia y poder entre la comunidad. Entre ellas se destaca sobre todo el sistema tradicional de cofradías (integrado por doce de ellas).

Las cofradías en Santiago Atitlán están aglutinadas en un cuerpo organizativo en el que el cabecera del pueblo es el funcionario más importante. Existen doce cofradías importantes; la cofradía de la Santa Cruz que da culto y mantiene la tradición relacionada con Maximón y la cofradía de Santiago Apóstol es importante porque mantiene el culto al patrono del pueblo.

En Santiago Atitlán los funcionarios de cofradías permanecen normalmente un año en sus cargos. Por otro lado, la organización de cofradías es un espacio importante que han utilizado los líderes religiosos para tratar de resolver algunos asuntos o problemas que incumben a toda la comunidad. *El respeto de la palabra* (Edgar Esquit Choy y Carlos Ochoa García) 1995.

El poder que la iglesia católica ha tenido desde los años de la colonización, se ha visto muy menguado por el desarrollo, a partir de los años sesenta, de iglesias protestantes de diferentes denominaciones, que influyen cada vez más en la vida social, cultural y política de la comunidad.

Las cofradías

La cofradía es uno de los fenómenos sociales del área mesoamericana que más ha interesado a antropólogos e historiadores, y ésta, en consecuencia, amplia-



mente documentada.

La cofradía indígena es un símbolo y es también conducta real; representa un mundo normativo o sea es un órgano de control social y es también un teatro de acción en que generalmente se contradicen todos los principios normativos; es un centro de orden y desorden, de virtud y de vicio, de religiosidad y arreligiosidad, de solidaridad y de oposición. Por medio de la cofradía, los indígenas recuerdan su pasado, se identifican con su historia, delimitan su universo social en un marco estructural e histórico en que todo parece confabularse contra lo que representa la entidad indígena. Por ello, la cofradía indígena es tradicional y conservadora, pero también es racional y liberadora en cuanto a las esencias últimas del hombre. Ella ha permitido al indígena conceptualizar la vida en sociedad, y refleja así todas las características de esta última.

En el siglo XVI, tanto en España como en Mesoamérica, se hicieron más comunes las cofradías sacramentales, las cuales no poseían vínculos con gremios, hospitales o servicios de beneficencia. Este tipo fue el introducido por los frailes españoles como una forma de propagar la fe cristiana y de ejercer control social entre los indígenas; pero en el seno de éstos la institución adquirió características sincréticas. Dentro de una de ellas está su integración dentro de una jerarquía cívico-religiosa, la cual ha sido parte fundamental de la estructura social de las comunidades nativas. Por lo que se dice que se convirtió en un instrumento de control ideológico en manos de los indígenas ya colonizados.

La cofradía indígena empezó a conformarse durante la segunda mitad del siglo XVI. La fecha más antigua para el área mesoamericana se ha situado en Chiapas en 1570. La tendencia fue fundar varias cofradías en cada pueblo. Por lo general la principal era la dedicada al santo patrono de la localidad. Por otro lado, durante toda la época colonial las cofradías contribuyeron en gran medida al sostenimiento de la iglesia a nivel local. Daban contribuciones por concepto de misas, limosnas, arreglos para la iglesia y derramas.

En la actualidad existen comunidades donde la jerarquía tradicional ha perdido sus cargos civiles y sólo ha conservado los religiosos. En algunas localidades donde coexisten una municipalidad ladina y otra indígena, como en Sololá, la jerarquía sigue teniendo cargos civiles y religiosos, aunque el número de estos han disminuido.

En Atitlán, el servicio a la cofradía es un camino hacia ser uno de los “Principales” cuando ya son ancianos.

Historia de Maximón

Maximón quiere decir el amarrado con una pita o un lazo. *Ri Laj Maam* quiere decir *El Gran Abuelo*, es decir, el abuelo de toda la gente de Santiago Atitlán.

En los tiempos pasados aquí hubo muchas brujas y hechiceros que vivían alrededor del pueblo. Si una persona sólo miraba a una de las brujas o si un hechicero caminaba cerca de esa persona se moría de vómitos y diarrea por el miedo. En



estos tiempos murió mucha gente por causa de esas maldades que practicaba esa mala gente. La gente de ese tiempo no podía hacer nada ante todo lo que estaba pasando.

Hubo un tiempo cuando los *nahuales*² (shamanes) se reunieron y hablaron sobre las cosas malas que estaban sucediendo en las calles del pueblo. Cuando concluyeron ese tema, llegaron a un acuerdo para destruir todo eso. Se reunieron varias veces y por último buscaron la manera de comenzar a destruir todo eso.

Entonces se fueron y hablaron con los principales. Primero hablaron con el nahual Ma Pla's Sojwe'l (Francisco Sojuel) y después se alinearon: Ma Tzruuy, Francisco Poqlaaj, Ma Xwan Poqlaaj, Ma Trix Poqlaaj, Ma Te'k Poqlaaj, Ma Taa' Waan, Ma Kux Rujuuch', Ma Xkop Koo', Ma Ku' Ryaant y después estuvo en Chi'p (el último de todos).

Pero no sólo los hombres nahuales existían en ese tiempo, sino que también había mujeres nahuales en la alineación del *Ri Laj Maam*. Esas mujeres eran: María Servaant, María Skirna'y, María Tz'utz'u', María Kemo', María B'atzb'al, María Tik'ir, María Kastalyana, Josefa B'atzb'al, Francisca Ch'oreeq. También estuvo con ellas, Dolores Ya Loor Ya Lori's.

Cuando estos nahuales acabaron de ponerse en orden se fueron al centro ceremonial para celebrar sus ceremonias y pedir fuerza y protección para su trabajo. Después de que terminaron, pensaron en algo que pudiera ayudar a la gente del pueblo para destruir todo lo malo que había en Santiago. Hablaron y hablaron durante varios días y cada uno dio sus opiniones sobre lo que necesitaban hacer. Entonces todos estuvieron de acuerdo en que se formara un Gran Abuelo para el pueblo entero.

Así fue que ellos se reunieron y se fueron a las montañas para hablar con algunos árboles. Así pues, encontraron un árbol al que le llaman "*Ukuuy*" (guachipilín) y le contaron todo y le preguntaron si estaba de acuerdo en ayudar a la gente del pueblo. Entonces el árbol les habló, pero solamente para decirles que ese trabajo no le correspondía a él. Este árbol sirve para la construcción de casas y el trabajo que los nahuales le habían pedido hacer era demasiado grande. Así es como sus grandes abuelos hacían las cosas en esos días.

Entonces encontraron un lugar donde había unos árboles que se llamaban "*Ch'oob*". Estos árboles contestaron también que el trabajo de ellos era solamente servir para las construcciones de corrales de gallinas. Esto fue lo que les pasó a los grandes nahuales, no pudieron conseguir el árbol con el cual hacer lo que tenían pensado. Entonces en ese mismo momento regresaron a sus casas.

Al siguiente día se levantaron muy temprano y se fueron a otro lugar a donde no habían ido el día anterior. Ese día se fueron a un lugar llamado *Tz'ajte'l* (palo de pito). En ese momento hablaron con el árbol y le plantearon todo lo que habían pensado y le preguntaron si quería o podía ser de abuelo de la gente del pueblo. Cuando el palo fue interrogado con esas palabras, habló al instante y dijo que él estaba completamente de acuerdo en ser el abuelo del pueblo y hacer todo este trabajo.



De esta manera todos los nahuales estuvieron muy contentos al escuchar esas palabras positivas y entre todos cortaron el árbol. Mientras unos trabajaban, otros que tenían gran sabiduría, no paraban ni un minuto de rezar las oraciones que sabían. Según ellos con esas oraciones el trabajo saldría limpio y formal.

Cuando ellos ya estaban cansados, de repente llegó hasta ellos una bella muchacha y les dijo: “¡Pobrecitos! Ya están bien cansados, pues aquí les traigo un poquito de atol (bebida de maíz) para tomar y unos panitos”. Entonces a cada uno le entregó un vasito de atol y un panito bien caliente. Cuando acabaron el atol y el pan, la muchacha dio un salto y riéndose les dijo: ¡Hoy les gané! Entonces los nahuales se dieron cuenta de lo que tenían en sus vasos era orina de caballo y los panes lo mismo, eran caca de caballo. Entonces los nahuales se dieron cuenta que la persona que le entregó el atol y los panes no era una muchacha, sino que era el viejo que ellos habían pensado formar.

Así resultó que los grandes nahuales no se enojaron sino que se pusieron muy felices. En ese momento el hombre desapareció como un fantasma.

Entonces los grandes nahuales hicieron su mayor esfuerzo hasta que dejaron terminada la máscara. Entonces le formaron el cuerpo de puros trapos viejos. Estos trapos son sagrados. Como corazón le pusieron una piedra verde antigua tallada que estaba envuelta en trapos sagrados.

En sus codos le pusieron unas argollas para que se les facilitara la amarrada, es por eso que le pusieron ese nombre a Maximón que quiere decir *El Amarrado*, es decir: ma (varón) y xmoon (amarrado). Y como cara usaron aquella máscara que fueron a hacer en *Ch'kox Aq'oom*, de ahí le pusieron el nombre *Ri Laj Maam: El Gran Abuelo del pueblo*.

Cuando terminaron todo el trabajo, todos los nahuales se reunieron y pensaron en soltar al viejo para que iniciara su trabajo. Así pues cuando lo soltaron, primero le dieron consejos para que él pudiera trabajar bien. Le dijeron todo lo que tenía que hacer para la gente de su pueblo.

En realidad, todo lo que tenía que hacer era acabar con las brujas y hechiceros que vivían en el pueblo en ese tiempo. Así fue que soltaron al *Ri Laj Maan*, pero cuando él se encontró a las brujas hizo como que no pudiera hacer nada. Entonces las brujas cuando lo encontraron por la calle, se alegraron mucho y lo agarraron, pero cuando ya lo tenían agarrado él se convirtió rápidamente en el *Ri Laj Maan*, y las brujas lo soltaron de miedo y cuando llegaron a sus casas se murieron de vómito y diarrea. Ese fue el último trabajo que hizo *Ri Laj Maan* en aquellos tiempos.

Entonces las personas del pueblo en ese tiempo, se alegraron bastante porque ya no había quien los molestara, es decir, que se habían terminado todas las malas personas que había en el pueblo. Los nahuales se alegraron por las cosas buenas que hizo el *Ri Laj Maam*, pero también estuvieron muy preocupados por las malas cosas que hizo: en ese tiempo el *Ri Laj Maam* llegaba a hablar con las muchachas del pueblo y para hacerlo se convertía en un muchacho muy guapo. Lo mismo les hacía a los muchachos: cuando los encontraba se convertía en una bella joven,



pero cuando los muchachos le hablaban, entonces se convertía en el *Ri Laj Maam*.

Entonces, tanto las muchachas como los muchachos cuando les hacía así, se morían de vómito y diarrea. Hasta algunas veces se los hacía a los nahuales y muchas veces a las mujeres de los principales en el pueblo. Todos ellos estaban enojados por lo que estaba sucediendo, entonces todos se reunieron de nuevo porque ya no era correcto lo que estaba haciendo el viejo.

Entonces decidieron que debían buscar alguna manera para hacer que el *Ri Laj Maam* dejara de hacer todas esas cosas. Después de tanta discusión, todos los nahuales se pusieron de acuerdo para que solamente se diera vuelta a su cabeza hacia atrás, para que no hiciera cosas malas a la gente del pueblo. El trabajo de él cuando fue formado fue de no hacer cosas malas. Entonces le dieron vuelta a la cabeza hacia atrás y dejó de hacer cosas malas. Después le rompieron la piernas para que no pudiera dar tantas vueltas y para poder controlarlo mejor. Después que los nahuales hicieron este trabajo, la gente se dio cuenta que los jóvenes y las mujeres del pueblo ya no estaban muriéndose ni enfermándose. Esto es lo que le hicieron al *Ri Laj Maam*: le quitaron parte de fuerza para que no pudiera hacer cosas malas. Si no se lo hubieran hecho todavía estaría haciendo estas cosas malas hoy en Santiago.

Ahora el *Ri Laj Maam* sólo puede hacer cosas buenas para el pueblo. Hoy vive en la cofradía de Santa Cruz. Porque cuando llegaron los españoles a Santiago, dijeron que él fue quien vendió a Jesucristo a los enemigos, por eso ellos lo llaman Judas Escariote, también lo llaman don Pedro y Simón.

La Semana Santa representa la oportunidad para averiguar el papel todavía esencial que se juega Maximón en la comunidad de los atitecos. Las ceremonias son numerosas, muy complejas. Uno de los eventos mayores de esta semana es lo que podríamos llamar la renovación de Maximón.

Durante la Semana Santa, podemos observar una peregrinación llamada “la traída de la fruta”. Los jóvenes devotos, sumisos a una abstinencia sexual, van a traer frutas bien maduras desde la costa pacífica hasta el pueblo de Santiago. Estas frutas sagradas que no deben ser verdes ni pútridas se cargan en una larga procesión en las calles del pueblo, pasando por la cofradía, la iglesia y la municipalidad junto con Maximón, llamado en ciertas canciones populares “hombre fruta, hombre plátano”. En muchas leyendas las mujeres aparecen como frutas. Una comitiva lleva a Maximón al edificio municipal, donde el muñeco es colocado entre canastas de frutas y que luego sirven para adornar el altar mayor de la iglesia.

El ceremonial empieza el lunes santo, cuando un grupo de mujeres junto al telinel van a lavar la ropa de Maximón al lago Atitlán.

Cada año en martes santo lo visten en la cofradía. Lo hacen dentro de un gran petate, pero solamente el *telinel*, el *roox* y el *rukaaj* se les permite entrar en el petate para realizar este trabajo, esto es debido al gran secreto que está adentro de este paquete. Solamente la gente que sabe el secreto puede ver estas cosas. Un grupo de cofrades, mujeres, niños y ancianos sentados alrededor de una mesa observan el ritual de vestirlo. Rocían perfume y aguardiente a la máscara y pasando de mano



en mano la besan. El ritual dura alrededor de dos horas y media.

Siempre cuando llega este día todos los miembros de la municipalidad vienen a visitarlo, como es la costumbre, junto con todos los miembros de la cofradía, los ex-alcaldes de las cofradías llegan hasta él sin falta. Durante la noche del martes al miércoles lo velan. Las mujeres ataviadas con sus trajes tradicionales, arrodilladas en un petate y una vela en la mano, así demuestran a la vez recogimiento, devoción y temor. Los asistentes a esta ceremonia pasan la noche repartiendo aguardiente y cigarros entre los asistentes.



Ceremonia del martes al miércoles santo.



Maximón es velado por las mujeres

El miércoles santo sale de la cofradía y se va en procesión a la municipalidad. Allí lo dejan descansar por un buen rato y de ahí lo llevan a su capilla como de costumbre. Cuando llegan a la capilla lo amarran a un palo con hojas de las plantas que llaman *t'ne Maam* (hierba del *Ri Laj Maam*)

Cuando lo amarran al palo le dicen que es Judas, que quiere matarse por haber vendido a Cristo, pero eso no es cierto.

Mientras se encuentra amarrado en el palo algunos cofrades, jóvenes y niños no dejan de hacer bulla con matracas día y noche sin parar.

Cuando llega el viernes santo el telinel carga a la figura de Maximón sobre sus hombros, se le considera el “caballo” de *Ri Laj Maam*. El telinel se une a la procesión y siempre va detrás de Jesucristo. Es una gran prueba de la fuerza espiritual para el telinel.

Él la carga hasta que ya no puede resistir el peso, cuando ya no puede deja la imagen de Maximón, hace un saludo a los cuatro puntos cardinales y se va rumbo a la cofradía.



Lo atan a un palo y le dicen que es Judas



Procesión del viernes santo. El telinel carga a Maximón sobre sus hombros

Quién es Maximón

Maximón de Santiago, es una máscara debajo de la cual no hay rostro por lo que se puede decir que Maximón es la máscara y, por ello, representa la capacidad transfigurativa, la negociación de identidades, el movimiento del mestizaje intercultural.

Maximón practica la magia blanca principalmente. Los visitantes le piden ayuda para sus negocios o con la cosecha del maíz. Ruegan por su intervención en el clima. Le exigen componer relaciones rotas o buscarles un amor nuevo. Los feligreses le piden a Maximón buena salud o ayuda para liberarse de la droga o el alcohol. Maximón es un Dios muy personal y un tipo muy sociable. Le gustan las damas, igualmente él les gusta a ellas. Es mujeriego (aunque también protector de las mujeres), con frecuencia se pasa de las copas y a menudo mima a sus amigos



y seguidores excesivamente. Algunas veces se mete a la magia negra. En Santiago, Maximón ocupa el lugar central, en el suelo, colocado encima de un petate; los sajorines le hacen fumar cigarros colocándolos en su boca abierta y le ofrecen velas, dinero, aguardiente y pom (incienso). En la época prehispánica existe una relación sobre el tabaco y la magia. No se debe olvidar, que Maximón es el dueño de los sajorines y magos, a través de los cuales se manifiesta.

Uno de los cigarros que lleva, se encenderá en la boca de Maximón. Mientras el humo siga ascendiendo es que está escuchando. El único que puede fumar en el cuarto es el santo, aunque nadie notará el olor del cigarro, el incienso domina el aire. Del aguardiente un trago será para Maximón. Al santo, lo inclinan un poquito y dejan caer el líquido en el orificio de la boca hasta que caiga en un recipiente que está debajo de él. Si la boca lo rechaza, es que no habrá suerte esta vez.

Los que no lo rechazan son los custodios de Maximón que se toman una parte de cada resto del aguardiente. Permanecen de pie junto a él, con los ojos vidriosos y una posición vertical.

La costumbre de dar de beber el aguardiente a Maximón, parece tener origen en el tratamiento que daban los indígenas a las imágenes o representaciones de sus deidades antes de la llegada de los españoles; así Fray Francisco Ximénez, en su historia de Chiapa y Guatemala, cuenta a propósito de las costumbres y rituales de los indígenas que “Componían a sus ídolos para las fiestas con mucho oro y piedras y los envolvían en infinitas mantas labradas ricamente dábanles a beber vino más precioso que tenían, remojándoles las bocas y las caras”.



La caja de Maximón 2010

El telinen es el único que puede abrir la caja donde se guarda el atuendo de Maximón, y todos los cofrades y miembros del consejo indígena sesionarán para presenciar la vestidura de la imagen, ceremonia que va acompañada de constantes sorbos de licor y dos o tres paquetes de cigarrillos. La figura es revestida tanto con atuendo típico de los Altos de Guatemala como europeo: las incontables bufandas de seda, corbatas de colores que completan su figura. Lleva dos sombreros de



fieltro de la marca Steton.



Maximón 2011



Maximón 2009

Vestir a Maximón es equivalente a “hacer a la imagen”, ya que su cuerpo no es otra cosa que capa sobre capa de ropa, corbatas y bufandas. Entre su vestimenta se encuentran billetes de quetzales y en algunas ocasiones dólares.

El cuerpo del Maximón atiteco consiste en un trozo de madera de “palo de pito” (árbol de guinea) de menos de metro y medio. El trozo de madera forma la cabeza y encima le ponen una máscara de madera tallada, curtida por los años. Tiene el rostro de anciano.

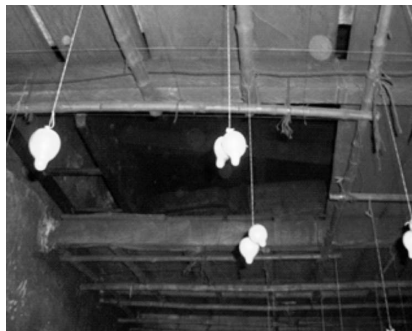
Maximón se encuentra en la cofradía de la Santa Cruz. Cada año vive en una casa diferente, de día en una sola habitada para él y de noche en un dormitorio. Él nunca está solo.

La habitación es oscura, silenciosa, saturada y sofocante por el humo y el olor a incienso. Se emplean diferentes clases de pom o copal que son hechos de resinas de árboles y el incienso con su aroma natural agrada al Ajaw. Del techo cuelgan frutas, flores de todas las regiones, tiras de papel de china de colores y pashtes. Unos botes con flores blancas, se dice que estas son ofrendas, son de reconocimiento. En el Pop Wuj, las flores ayudaron a Junajpu e Ixbalanke y los salvaron de Xib'alb'á con 4 canastos de flores. Por eso los que son Ajpú deben tener su maceta en su casa porque es su nawal.

Dos cofrades que le acompañan en sendas butacas, él que se encuentra a la izquierda es el dueño de la casa; atrás de ellos se encuentra una mesa sobre la cual se acumulan las botellas de cerveza, de coca cola, de tiki y los octavos de quetzalteca (aguardiente) que para ellos es medicinal, siempre y cuando se tome con medida.



Cristo Sepultado 2011



Adornos en el techo 2010

Pegada contra la pared a la izquierda de la habitación hay una urna o caja de cristal, dentro de la cual se encuentra el Cristo Sepultado o Yacente que tiene los ojos cerrados y está iluminado con una serie de foquitos, en alternado parpadeo, parecida a la que tienen las series de los árboles de Navidad.



Diferentes tipos de velas de colores, usadas en las ceremonias

La habitación se encuentra iluminada por velas de los nueve colores, que resumen todos los colores de que está conformada la naturaleza, son para pedir según la necesidad del que está ofrendando. La vela de cebo es para recordar a nuestros difuntos, se ofrecen para llamarlos y contarles nuestras penas y necesidades. Cada color tiene distinto significado:

Las velas *verdes* se encienden a Maximón para obtener prosperidad en los negocios; las *blancas* para la protección de los niños; las *amarillas* representan la protección de los ancianos y las *rojas* se ofrecen para conseguir el amor de una persona; las *azules* se pide trabajo y suerte; las *moradas* se ofrecen cuando se quiere salir de algún vicio; las *celestes* tener dinero; las *rosadas* para la salud; las *negras*, en fin, se neutralizan los maleficios que hayan podido caer sobre un individuo producidos por la envidia o por fuerzas ocultas.

Por la mañana el telinel (especialista religioso, sacerdote maya que pertenece a la cofradía de la Santa Cruz y se encarga de Maximón durante un año, debe estar casado, a su esposa se le conoce como “la tixel”. El telinel desarma y vuelve a armar a Maximón, que lo lleva durante ceremonias de la semana santa). Aparece como intermediario entre la divinidad y los fieles. Actúa como curandero. También guarda una máscara de la esposa de Maximón; esta se diferencia llevando



simplemente un collar, representa al mismo tiempo los dos aspectos masculino y femenino del personaje. El telinel sube por una escalera y desaparece por una escotilla que hay en el piso superior de la habitación. Aquí se encuentra la habitación donde duerme Maximón. Minutos después es bajado y colocado reverentemente sobre un petate, símbolo de nobleza entre los antiguos mayas. El telinel se limpia, sahumándose con pom que arde en un incensario hecho de un bote de café con asas de un gancho de ropa y luego ofrece el sahumero a los demás.



2008



2011

El cristo Yacente crucificado



Shaman intercediendo por un patojo ante Maximón 2009



Ofrecimiento del shaman 2009



Pago de la ofrenda 2009

Transformaciones recientes del culto en Santiago

Desarrollo Turístico

Desde unos 18 años el desarrollo del turismo se ha acrecentado a pasos acelerados y ha modificado considerablemente la fisonomía del pueblo, la situación económica de los habitantes, y hasta las mentalidades y los comportamientos. El turismo se convirtió en una fuente de ingresos para numerosos atitecos. La cofradía lo aprovecha proponiendo un producto de “exotismo religioso”.

Desde Panajachel las barcas públicas y privadas traen turistas a pasear al pueblo de Santiago. Al bajar del barco se ven acosados por los niños que les proponen llevarlos a ver Maximón o los guías en su tuc-tuc.

La supervivencia de los ritos de Maximón parece asegurada gracias a la flexibilidad y capacidad de adaptación del culto a las nuevas circunstancias. En Santiago, un pluralismo religioso se instaló, en cuyos espacios se pelean la tradición y la ruptura. El culto de Maximón se adaptó al contexto de internacionalización y de competencia del universo religioso, integrado por una dimensión de espectáculo turístico y una lógica mercantil para atraer a nuevas fuentes de dinero pero también para obtener otro tipo de legitimidad.

Hoy en día, el santo representa la costumbre, la “tradición” frente a los grupos religiosos extranjeros como los pentecostales.



Entrada a la casa del telinel 2008

Santiago Atitlán se trata de un pueblo único porque es quizá el más turistizado de todos los pueblos indígenas de Guatemala, y el más organizado políticamente en cuanto a la defensa de los derechos humanos se refiere. Por eso, resulta interesante la manera como la cofradía de Maximón se las arregló para seguir activa: Lo logró vendiendo sus rituales a grupos turísticos que llegan a Santiago para las festividades de Semana Santa, abriendo la cofradía al turismo y exigiendo limosnas a cambio de tomarle fotos al santo; ésto, también porque si el turista no



ofrenda la limosna, afirman los cofrades que la fotografía saldrá velada.

Al llegar a la casa donde se encuentra Maximón, afuera se encuentra un letrero escrito a mano, sobre un cartón clavado en un poste o en la puerta. Hay diferentes tarifas:

2 quetzales, para entrar.

10 quetzales, ofrenda mínima.

10 quetzales, por tomar una foto.

15 quetzales, por una veladora.

50 quetzales, bendición del chaman del lugar.

50 quetzales, por filmar video.

200 quetzales, por presenciar el ritual donde rezan, le encienden el cigarro y le dan de beber. En la entrada se encuentra un anuncio muy peculiar diciendo:

“A Maximón le gusta el dinero y a nosotros también”

No hay datos sobre cuánto dinero puede llegar a generar Maximón, pero con toda seguridad es más de lo necesario para su mantenimiento. Su visita es el principal reclamo para los guías turísticos, y casi siempre es el servicio más solicitado.



Maximón 2011

Esta imagen tradicional del personaje está siendo explotada al nivel nacional. El Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT) se apropia del culto de Maximón para lanzarlo como guatemalteco. Lo presenta como un elemento de la cultura guatemalteca y promueve las visitas a la cofradía de la Santa Cruz en Santiago. Edita carteles de promoción del país con su figura. Su imagen también se encuentra en un sello de correos.

Ahora en la actualidad por la demanda que existe al culto de Maximón, por medio de vía internet podemos encontrar “La cofradía de Maximón virtual”. Esta cofradía virtual fue elaborada para que la gente que no es de Santiago y que no puede llevar una ofrenda física a la cofradía, pueda hacer sus ofrendas y sus peti-



ciones al Rilaj Mam, ofreciéndole una candela, un cigarro, un puro o una botella de Quetzalteca sin pagar por medio de vía virtual.



Chichicastenango 2011

La presencia de “sacerdotes mayas” garantiza la autenticidad del “culto tradicional” es por eso que recientemente abrieron varios templos en Chichicastenango y en la Antigua.



Antigua 2011

Maximón tiene un día festivo el 28 de octubre, que no de casualidad es también el día de San Simón en el calendario Católico Romano.

Síndrome de Maximón

Este síndrome puede ser conflictivo y doloroso en el caso de indígenas que se sienten culpables por desear el modo de vida ladino y criollo, y en el caso de los ladinos y criollos, que se avergüenzan de su ancestro indígena.

Pero puede ser pleno y gozoso en quienes asumen su particular mestizaje como identidad digna y saben valorar ambas vertientes de su cultura y su etnici-



dad. En estos casos, el síndrome de Maximón es una bendición. En los otros, es el infierno.

El mestizaje puede verse en la vestimenta indígena del Maximón de Santiago Atitlán; en fin, en el mestizaje que implica la cocina popular compartida y degustada por todos, indios y ladinos, en donde vemos el espacio de la articulación de las diferencias y del mestizaje intercultural que proponemos como eje articulador para pensar la identidad nacional y alcanzar la democratización interétnica de la nación, en el plano ideológico.

Este mestizaje ha sido conflictivo y, de hecho, la figura de Maximón (mestiza por excelencia, tanto en sus versiones ladinas como indígenas) emblemática este conflicto cuyo síndrome consiste en renegar de esa parte del “otro” que todos tenemos dentro, en renegar de un componente constitutivo que no nos gusta y que sin embargo es la clave de nuestra hibridación y de nuestro mestizaje. Éste es el síndrome de Maximón, el cual podría constituirse en motivo de orgullo si se asume, se acepta y se postula como eje de la identidad nacional. Como rasgo básico del sujeto popular interétnico.

El espacio maya, propiedad de las divinidades

La totalidad del espacio maya, por ser propiedad de las divinidades, es considerado sagrado por lo tanto. Permanentemente y bajo distintas formas, el hombre está pactando con ellas su derecho de instalación y desplazamiento. Derecho a cultivar una milpa, a cazar en el monte, a construir una casa en un terreno, a caminar por las calles del pueblo o senderos de la montaña. La relación entre hombres-espacio-divinidad(es) es una constante pero inscrita en el tiempo, en consecuencia, sujeta a las variaciones históricas y geográficas.

La casa maya es el espacio más importante de vivencias sagradas esporádicas. Allí se llevan a cabo la mayoría de las prácticas cotidianas (se cocina, duerme, juega, limpia, teje) pero también se reza en momentos especiales y se llevan a cabo ritos domésticos, propiciatorios o de expiación. Desde el momento en que un lugar (ya se trate de un espacio o un utensilio) es utilizado con otra finalidad que la puramente práctica y utilitaria, la fuerza sagrada se instala. Así ocurre con el rincón en donde el dueño de la casa enciende una vela y pronuncia un rezo ante una estampa de la Virgen para conjurar una epidemia que le anunciaron sus gallinas cantando en demasía al anochecer o en la troje de la cocina, de donde se extraen las mazorcas agradeciendo a la divinidad con “buenas palabras”, o en el fogón, en donde la mujer quema los granos de pimienta para “anular el mal de ojo” que atacó a uno de los niños, o en el fondo de la gran olla de barro, en donde la novia desechada mete la cabeza para llamar al hombre que la dejó.

Una excepción es la casa del curandero o el brujo, porque ese espacio goza a la vez de carácter fijo y móvil de sacralidad. Fijo: la habitación o el rincón en donde tiene instalado su altar con estampas, piedras para adivinar y generalmente la figura de Maximón, y móvil, por ejemplo el huerto en donde, por lo general, corren



los niños, se plantan o recogen hortalizas, se teje en el telar atado al árbol más cercano. Esa cotidianidad cambia cuando allí se lleva a cabo el sacrificio de un gallo o gallina o se quema copal.

Notas

- 1 El significado al nombre de Atitlán aporta tres versiones: atl = “agua” y titlán = “largas” [lugar entre mucha agua]; b) atl = “agua”, ti = “ligadura” y tlán = “terminación de la pluralidad” [entre las aguas]; c) podría derivar de la voz en la lengua pipil: atl = “agua” y tlán = “cerro rodeado por agua”.
- 2 *Nahuales*: Adivinos que atesoran todos los conocimientos. Se supone que se comunican directamente con las divinidades. Los sacerdotes mayas los adoran y los consideran sus protectores. Actualmente ya no quedan nahuales en Santiago Atitlán, el último que existió fue Francisco Sojuel.

Bibliografía

- Abelardo Pérez, Pbro. 2da. edición 2009. *“Me llaman Maximón” Satanás con Corbata y sombrero*. Editorial Artemis Edinter.
- Batz, Luis. 1980. “Relatos Tzutuhiles”. Tradiciones de Guatemala, n. 14. Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- Castañeda Medinilla, José. 1979. “*Maximón, un caso de magia imitativa*”, Guatemala Indígena XIV (3-4). Guatemala.
- Esquit, Edgar. 2002. *Relaciones entre Estado y pueblos indígenas “Los mayas de Guatemala en la lucha por sus derechos específicos”*, Universidad de Wisconsin Instituto de estudios Interétnicos, Guatemala.
- Gaitán Alfaro, Héctor and Chicas Rendón, Otto. 2003. “*The Maximón Deity*”. Indigenous Santería in Guatemala. Editions Ebano.
- González, Martín Juan de Dios. 2001. *La cosmovisión Indígena*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Guatemala.
- Mendelson, Michael. 1965. *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la Religión y la visión del mundo de Santiago Atitlán*. Tipografía Nacional, Guatemala.
- Morales, Mario Roberto. 1998. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Flacso, Guatemala.
- Ordoñez Chipin, Martín. 1973. “La figura de Judas en el medio guatemalteco”, *Guatemala Indígena* VIII. Guatemala.
- Pedron Colombani, Sylvie 1998. “*El culto de Maximón en Guatemala*”, Trace (en línea), 54. 2008, puesto en línea 20-10-09.
- Pedron Colombani, Sylvie. 2008. “*Diversificación y Competencia Religiosa en Guatemala*”: entre pentecostalismos y cultos “neotradicionales”. Sociedad del estado de Brasilia.
- Rojas Lima, Flavio. 1988. “*La cofradía*”. Seminario de Integración Social, Guatemala.
- Sakurai, Mieko. 1994. “*El rito de Maximón en Semana Santa*”. Informe de las investigaciones etnológicas en el centro y sur de Guatemala: 1991-1994. Museo del Tabaco y Sal, Tokyo.
- Sanchiz Ochoa, Pilar. 1993. “*Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala*”, Mesoamérica. Saratoga Springs (26), Guatemala.
- Stanzione, Vincent James. 2003. “Ritual of Sacrifice”. University of New Mexico, University of New Mexico Press ed. Albuquerque.
- Thompson, John Eric Sidney. 1987 (primera edición 1970). *Historia y religión de los mayas*. Siglo Veintiuno, México, D. F.
- Vallejo Reyna, Alberto. 2001. “Por los caminos de los antiguos Nawales” Ri Laj Man y el nawalismo Maya Tzutuhil en Santiago Atitlán, Guatemala. Guatemala: Fundación Cedim-Norad.



Enlaces

Maximón o la imperfección de la fe. (2010. 08. 25)
<http://escaparate.8m.com/Archivo/13/maximon.html>

Maximón, el Laj Mam de Santiago Atitlán, Sololá. (2011. 02. 13)
<http://www.elperiodico.com.gt/es/20080319/pais/50752>

Cofradía de Maximón virtual. (2009. 08. 30)
<http://www.santiagoatitlan.com/Shrine/maximon/maximon.html>

Teoría, Crítica e Historia. (2011. 10. 05)
<http://www.ensayistas.org/critica/guatemala/morales/cap1>

El Culto de Maximón en Guatemala. (2010. 02. 15) Sylvie Pédrón Colombani.
<http://trace.reveus.org/index457.html>

Costumbre, color y ceremonia. (2009. 07. 12)
http://www.lordsoatitlan.com/lang1/costumbre_color_y_ceremonia.html

Santiago Atitlán, La Religión Maya. (2009. 07. 12)
<http://santiagoatitlan.com/Religion/religiones.html>

El Culto a Maximón. (2006. 10. 09)
<http://www.mayadiscovery.com/es/vida/maximon.htm>

Nuestro diario, Guatemala. La historia de un "santo". (2008. 05. 20)
<http://digital.nuestrodiario.com/Olive/Ode/NuestroDiario/PrintPagesView.htm>

クラリッセ・リスペクトールの 「愛」の主要モチーフ

神 田 工

O motivo conductor de “Amor” de Clarice Lispector

Takumi KANDA

0. はじめに

20世紀ブラジル文学を代表する作家、リスペクトール（Clarice Lispector, 1920-1977）の作家生活の中期にまとめられた短編集『家族の絆』（Laços de Família, 1960）所収のいくつかの短編においては、その4年後に出版された彼女の代表作である中編『G・Hの受難』（A Paixão Segundo G. H., 1964）に引き継がれたライトモチーフが萌芽的な形ですでに懐胎されていることを、筆者は以前指摘した⁽¹⁾。

その際、短編「愛」⁽²⁾に関しては、一定の紙幅をさいてそのモチーフを抽出しようとしたが、テキストの錯綜する叙述を整理しきれず、あらずじ要約的な平板な記述が大半を占めることとなった恨みがないわけではない。今回はこの「愛」における、《生》の世界をめぐるモチーフのうち、後の作品にも継承されることになる核心部分を、なるたけ端的に、しかも問題点が明確化する形で論じなおすを試みる。以下論述に先立って、作品全体の概略を主人公アナの行動を中心に簡潔に紹介する。

主人公の主婦アナは買物をすませ市電で帰宅する最中である。道のりの途中の停留所で市電が停まったとき、彼女はそこで立ち尽くしてチューインガムを噛んでいる盲目の男を眼にする。この男が気になり見とれてしまったので、市電が急に発進した時、買物袋を落としてしまった。買物袋の中の卵が割れ、卵黄が袋から滴り落ちる。この事件を境に、アナは茫然自失の状態に陥ってしまった。

降りるべき停留所を通り越して、しばらくしてから市電を降りると、どこに向かっていかもわからぬまま歩いて、植物園にたどり着いた。誰もいない植物園のベンチに腰を下ろす。尋常ならざる状態の彼女は、普段は気付かなかったであろう、植物園の様々な生き物の密やかな営みに気付かされ、植物園に魅せられてしまう。

ふと子供たちのことを思い出し、大急ぎで帰宅する。自宅でわが子を抱きしめると、アナに正気が帰って来たかのようなのだ。しかし、女中の夕食作りを手伝うために台所にいると、植物園にいたときのように、周囲の生き物たちの密やかな営みに気付かされて身震いする。

夫が帰宅し、その兄弟や妻や子供たちも来て、皆で夕食をとる。アナは子供たちの世話をしながら穏やかに笑っている。夕食後は皆でテーブルを囲んで、上機嫌でお喋りをする。ところが、全員が帰り子供も寝てしまうと、アナは窓から外を眺めながら今日の奇妙な出来事について考えている。

突然、オーブンが爆発して家中が火事になってしまうのではないかと思ひ立ち、アナは台所に走る。そこでは夫がコーヒーを入れていた。夫は妻のただならぬ様子を見て、彼女を抱きよせる。アナは夫に導かれて寝室に行く。鏡の前で無心に髪をとかし、アナはこの日の出来事を忘れるのであった。

1. 《生》の世界への跳躍の契機——盲人——

前節でみたような、主人公アナの行動がそこで繰り広げられる世界は、日常生活世界と呼びうるようなものである。こうした世界に属することどもの中で、アナをきわめて特異な《生》の世界へ誘い導く出来事があった。それは改めて言うまでもなく、盲人の出現である。

「その男とほかの者の違いは、その男は本当に立ちつくしていたという点だった。立ち、両手は前に突き出したままだった。盲人だった」(p.21)

日常生活で、単に立ちつくすという行為をすることは少ないであろう。人が立っているのはたいてい相応の理由があって、例えば何かを待つために立っているのであって、ひどく感激したり茫然としたときにだけ、人は立ちつくす。日常生活の大半を家族の世話を焼くことに費やしていたアナの立場から見れば、「立ちつくす」暇など日頃はほとんどなかった。行為には目的があり、現にこうして買い物に来ているのもこの日兄弟たちが夕食に来るからであった。ただ立ちつくしている男は、それだけでも目的に向けられた行為をすることを専らとする、日常性に埋没していたアナの意識に、違和感を与えることができたはずである。

しかも、男は盲目であった。認識論的には、男は何らアナを見ることができないのに、アナは存分に男を見ることができるという、消し難い非対称性が男とアナの間にはある。見られるだけで見返すことはない、見られる対象とはなっても、決して見るという行為

の主体となることはない——その限りでは、盲人を物であるとか、植物と同列に置くことも可能なものだ。ここでアナが自分の日常生活を回想している部分の一節を想起してみたい。

作品の冒頭で、買い物帰りに「すると半ば満ち足りたような溜息をつきながら、ゆったりしようと椅子に深く座り背を凭せかけた」(p.19)。アナは、自分の日常生活を回想する。それは誰もが是認するであろう、平凡だが真っ当で幸せな主婦の日常生活である。良き夫と息子たちに恵まれ、彼らの世話をし、忙しく日々の家事をこなしている。忙しいとは言っても、「いつでも好きな時に立ち止まって額の汗を拭い、穏やかな地平線を眺められる」(p.19) ような忙しさであり、自らの意思で納得して働き、望めばいつでも休息することのできるような忙しさである。アナは身の回りのあらゆることに、好意のこもった注意を振り向けていた。彼女は日常生活に自足していたはずなのだが、正確には「半ば満ち足りて」いた。これでよしとしながらも、心底ではどこかで日常生活に対して不全感を持ち、その点を突くかのように不安が訪れる時が、アナにはあった。

「午後のある時間が最も危なかった。午後のある時間には彼女が植えた木が彼女のことを笑っていた」(p.19)

日常生活に時として侵入してくる、「危ない」とされる午後の時間、それは具体的には「彼女の植えた木が彼女のことを笑って」いるような時間である。人がそれを見たり、触れたり認識の対象とすることはあっても、金輪際認識の主体とはなるはずのない木が、人のことを笑うような瞬間が、アナにはあった。認識「する」主体であることによって、人は認識「される」対象に対して、知らず知らずのうちに優位な立場に立っている。そうした日常生活での認識論の枠組みが根底から覆されてしまうことに対しては、起こり得ぬことが起きたという意味以上の、一層の恐怖をアナは感じざるをえないであろう。

盲人は眼を開けてガムを噛んでいる。「ガムを噛んでいるのでまるで彼は微笑していて突然微笑を止め、また微笑し、微笑を止めているかのように見えた」(p.21)。木同様、盲人もまたアナのことを「笑っている」。アナに「何か不安なことが起きていた」(p.21) のは確かだった。今もまた、「彼女の植えた木が彼女のことを笑って」いる時が、「危ない」時が、到来していたのであるから。

「危ない」時とは、アナの精神が日常生活世界とは価値的に対立する世界へ、《生》の世界へ跳躍しようと身構える時のことではないかと思われる。この跳躍の身構えをアナは意図して行うのではない。何かのきっかけで、例えば自分の植えた木が自分のことを笑ったり、盲人がこちらを見て微笑していると感じた時、アナだけが捉えることのできる跳躍のキューが出されて、彼女はほとんど無意識的に身構えてしまうのだ。アナは今

でこそうした危険な時を回避しようとするのであるが、「彼女の以前の青春」(p. 20)では必ずしも跳躍を拒まず、身を投げ出すこともあった。身を投げ出した先にあるのは、例えば、「それは何度となく、座でも立ってもいられない幸福感だと勘違いした狂気じみた興奮」(p. 20)であった。

「危ない」時を抑圧することで、アナの現在の日常生活は成り立っている。「彼女は生をあれほどうまく宥め、生が爆発しないようにあれほど気を配っていたのだった」(p. 23)。しかしこの度は、アナの精神は《生》の世界へ向けられてしまったようである。停留所から市電が急に発進したとき、盲人に見とれていたアナは不意を突かれて体勢を崩し、買物袋を床に落としてしまう。買物の卵は割れ、「黄色くねばねばした黄身が網の糸の間から滴っていた」(p. 22)。ここでは、網から滴るねばねばした黄身は、アナの精神がそこへと差し向けられた《生》の世界のシンボルとして、鮮やかに機能している。以後、彼女の茫然自失の度合いは強まる。

なぜ自分が市電に乗っているのかわからない、持っている買物をどうしたらよいかかわからない、自分の行為を合目的に理解する思考の回路が働かない。アナは「自分自身の日常から追放され」(p. 22)、周囲の世界もまるで別物になったかのようなようである。「世界は再び不快なものになっていた」(p. 22)。例えば、人々が危険にさらされているとか、人々が方向感覚を喪失してどこへ行くべきかわからなくなっているように思えたりする。「彼女が危機と呼んでいたものがとうとうやって来ていたのだ。そしてその証拠は、今や怯え苦しみながら事態を見て感じる激しい悦びだった」(p. 23)。これはかつて青春時代の「座でも立ってもいられない幸福感だと勘違いした狂気じみた興奮」と同種のものだと考えて差し支えないだろう。

アナはガムを噛んでいる盲人に対して憐れみを感じてもいる。その憐れみが「彼女を息苦しくさせ」(p. 22)ているのだが、周囲の「力ある人は誰もかれも盲人に対する憐れみがなく」(p. 22)、いまやそうした「人びとは彼らの持っている活力で彼女を怯えさせた」(p. 22)。アナにしてみれば彼女が憐れみをかけた「ガムを噛んでいたひとりの盲人が世界を暗い渴望の底に沈めたのだった」(p. 22)。この盲人を通じてアナの精神は《生》の世界へ踏み込もうとしている。「そして憐れみを通じて甘い嘔吐に満ちた生がアナの口許まで上がって来た」(p. 23)。

降りるべき停留所をとくに過ぎていることにやっと気付き、アナは力なく市電を降りる。どちらに向かったらよいかもわからない状態なのであるが、「彼女が発見した生は相変わらず脈打ち、一層生暖かい一層神秘的な風が彼女の顔を取り囲んでいた」(p. 24)。アナはいつしか植物園に来ていた。

2. 《生》の世界と植物園

ガムを噛んでいる盲人という形象が契機となって、アナの精神は《生》の世界へさし向けられ、今にもそうした世界に接しようとしている。ここであらためて確認したいのは、盲人は契機なのであって、盲人そのものが《生》の世界を体現しているとは言い難い、という点である。盲人の出現によって、アナの精神は劇的な変化をこうむることになった。ただし変わったのはアナの方であって、アナの周囲の世界は第三者的に言えば何ら変わっていないし、特別なものではない。

アナの周囲には夕暮れの雑沓する街角があっただけであり、割れた卵から黄身が滴り落ちるのも至極当然のことに過ぎない。盲人も、アナの視座を離れて見れば単に盲人に過ぎないのだが、彼女にとってだけは特別な意味をもつものであった。盲人を契機とし、彼に対する憐れみという触媒が働いて、《生》の世界を垣間「見る」ことのできるような精神状態が成立した、その限りでは盲人はこの特異な世界に何らかの関係を持っているとはいえる。しかし、さしあたって《生》の世界そのものは、曖昧な不定形なもの、例えば「甘い嘔吐に満ちた生」などと表現するしかないものに留まる。

盲人のせいで植物園に迷い込んだアナの認知能力は異様なものとなっていて、普段は特別気にも留めないような微細な自然の物象に敏感に反応する。並木道に一匹の猫が佇んでいる気配、一匹の雀が地面を啄んでいる様子、小さな腐った脳のように渦を巻いている地面に落ちた果実の核の形、ベンチに付いた赤紫色の果汁のしみ、激しい心地よさで流れる水音、木の幹に張り付いた蜘蛛のきらびやかな足——こういったものどもを今や彼女は察知しうる。「植物園ではある秘密の仕事が行われていて、それに彼女は気付き始めていた」(p. 24) のである。

この「ある秘密の仕事 (um trabalho secreto)」という表現は、以後の叙述でほぼ同じ形でもう一度使われる。「同じ秘密の仕事 (o mesmo trabalho secreto) がそのこの台所で行われていた」(p. 28)。この個所は、植物園から帰宅したアナがわが子を抱きしめ一旦正気を取り戻すが、夕食の手伝いをするうち、ふとオープンの下蜘蛛を見つけたり、花瓶の水を換える時に萎れた花が落ちかかってこないかを恐れたり、くず入れのそばで蟻を踏み潰してその死にかかった身体が震えるのを見たり、夏の甲虫に恐怖を感じたりする個所の直前に配置されている。

「秘密の仕事」を説明するような叙述は見当たらないが、上に列挙した例に鑑みると、それは、多様な生物の営みを指しているのではないかと、まずは推察できる。しかし、なぜ「秘密の (secreto)」という形容詞がわざわざつけられているのか。それは「秘密ではない仕事」を考えて見ればよい。夕食をつくるために買物に行ったり、子供たちの

シャツにするため布を裁断したり、品物を修理に持っていったりといった、アナの日常生活での仕事は、明らかに「秘密の仕事」ではない。人間の仕事、それも人間が人間として、人間的に生きるための、ごく当たり前の仕事は、この「秘密の仕事」には属さない。

アナは普段は日常生活を送るにあたって、「秘密ではない仕事」を絶え間なく行うべく心掛けている。一方ではそれが幸福に至る道だと信じ、もう一方では「秘密ではない仕事」で充填されていない時間に、何かまがまがしいことが起きるのを、例えば「彼女が植えた木が彼女のことを笑っ」たりするようなことが起きるのを、恐れながら。「木が彼女のことを笑う」ような時、アナの精神は激変し、「秘密の仕事」が察知できるような状態になる。日常生活を送る人間には普通気づかれぬ、人間的ならざる生命の様々な営み——「秘密の仕事」とは結局はこうしたものとしても理解できる。

ただし、この生命の営みの繰り広げられる世界は、楽園的な、田園詩的な調和をもったものでは決してない。植物園での多様な生の営みの叙述があるパラグラフの末尾は、要約的に、しかし非常に唐突に、次のようなフレーズで結ばれている。

「世界の残忍さは穏やかだった。暗殺は深かった。そして死はわたしたちの考えていたものではなかった」(p. 25)。

そこは「空想上であると同時に——歯で食べられる世界」(p. 25)であるともいう。仰々しさは全くなく、極めて当たり前に、ある個体が別の個体を捕食するような世界。ある生のために別の生を殺すことが、根底で無条件に認められている世界。このような過酷な世界は、人間的日常的世界を生きるわれわれにとっては、空想するしかない世界である。「植物園の倫理は別だった」(p. 25)のだ。この世界を受容に関するアナのメンタリティーは両義的で、「身を委ねる前の拒絶のように——魅惑的だった」(p. 25)。アナはこの世界に「吐き気を感じていた」(p. 25)のだが、それにもかかわらずそれは魅力的であった。彼女は「誇り高い非個人性を具えた植物園」(p. 26)を憧憬を抱いて見ていた。

盲人の場合とは違って、植物園の物象は、はるかに密接に、あるいはほとんど直截に《生》の世界と関係して、様々な影響をアナに与えているとは言える。しかしアナ以外の、ごく当たり前に植物園を訪れる人にとっては、そこにある動植物は多少物珍しいだけのただの動植物に過ぎない。ちょうど、盲人に驚いて床に落として割れた卵から滴り落ちる黄身が、アナには《生》の世界を窺わせるものであったとしても、周囲の傍観者には唯の黄身にしか過ぎないと類比的である。

盲人を契機としてアナは《生》の世界を「感知」できるようになった。しかし、その

「感知」とは通常の知覚を前提にするものの、知覚とは別次元に分類されるべき一種の異能ともいえるものである。その異能で持って、アナは《生》の世界で行われる「秘密の仕事」を植物園の物象を通じて見抜くことができた。であるから、植物園の地面に落ちている果実の核とか、木の幹に張り付いた蜘蛛とかは、ただちにそのまま《生》の世界の一部なのではない。

《生》の世界は、日常生活世界の中で当たり前に見られる自然の物象とどこかで通底しつつも、日常生活に即自的に埋没している者には覚知され得ず、アナのごとき「覚醒」し日常生活を一旦は否定した者にだけ「見える」。比喩的な言い方になるが、おそらく《生》の世界の射影が日常生活世界の中の自然の物象なのであり、射影から本体を察するのにも尋常ならざる能力が必要とされるのだ。

アナの生はどこかで《生》の世界と通じているし、自身そのことをおぼろに感じることはできても、彼女は《生》の世界に踏み込むことまではできない。《生》の世界に魅せられても、「しかし子供たちのことを思い出し、彼らに悪いことをしたと思い、苦しそうな叫び声を上げて立ち上がった」(p.25)のだった。家に帰り子供を抱きしめて、アナは正気を取り戻す。しかし、すでに動揺したしまったアナの精神は、凶らずも《生》の世界を向いてしまうのであった。

夕食の準備をしながら台所で虫たちなどの「秘密の仕事」を見つけてしまう。来客が帰り子供たちも寝てしまうと、今日の出来事を考えてしまう。「盲人が解き放ったものは彼女の日々のなかに収まるだろうか？ 再び力を衰えさせるまで何年かかるだろうか？」(p.29)。最後は夫に慰められ寝室に誘われて、アナのこの日の冒険は幕を下ろす。無心で鏡の前で髪をとかしてから、「横になる前に蠟燭でも消すようにその日の小さな炎を吹き消した」(p.29)。しかし、この炎は本当に完全に消えたのか、定かではないように思われる。

3. 結びにかえて

本来筆者は、短編「愛」に見られる《生》の世界をめぐるモチーフが、『G・Hの受難』に継承され、展開されていく様を検証するはずであったが、今回は「愛」にそくしてこのライトモチーフを抽出し規定しなおすのみにとどまった。『G・Hの受難』において開陳される《生》の世界は、「愛」におけるそれと比べたとき、桁違いに多彩で「愛」では示されなかったさまざまな側面を見せている。その一端は別の機会に別の形で検討したが⁽³⁾、『G・Hの受難』でのリスベクトールの思索は明らかに一段の深化を遂げている。

それは、主人公のG・Hが、自分が《生》の世界に引き寄せられ、この世界を窺うこ

との苦難を、対自的に捉えなおしている、という点である。日常生活世界——《生》の世界——日常世界という円環をなす精神の巡歴を、主人公はキリストの受難を引き合いに出して、われわれの精神に課せられた避けられぬ受難だと悟るのである。この巡歴で得るものはない、むしろ、巡歴を通して自分自身が、G・Hというイニシアルに収斂していくような私が、解体されていくのである。《生》の世界はどんなに知ろうと努力しても知り得ない、そのことに遂には諦念を抱くこと、これこそがわれわれに与えられた栄えある啓示なのだと主人公に語らせて、作品は終わる。こうした視点からの『G・Hの受難』の本格的な読解に、今後は取り組んでいきたい。

《注》

- (1) 神田工「クラリッセ・リスベクトールの『家族の絆』における《生》の諸問題」(『人文・自然・人間科学研究』第25号, 拓殖大学人文科学研究所, 2011年3月)。
- (2) 短編「愛」(“Amor”)の初出は, Lispector, Clarice, *Alguns Contos* (Ministério da Educação e Saúde, 1952)である。
底本としては以下のものを用いた。
Lispector, Clarice, *Laços de família: contos* (Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda., 1998), pp. 19-29.
「愛」からの引用は, この書における対応するページ数のみを記す。
本作品の邦訳としては次のものがある。
リスベクトール, クラリッセ『G・Hの受難／家族の絆』高橋都彦／ナヲエ・タケイ・ダ・シルバ他訳(集英社, 1984)所収「愛」(“Amor”)高橋都彦訳。
本稿における『家族の絆』からの引用の翻訳は, 上掲の訳者の訳を使わせていただいた。
- (3) 神田工『『G・Hの受難』における〈私〉の変容』(『人文・自然・人間科学研究』第21号, 拓殖大学人文科学研究所, 2009年3月)。

ロドニー・ヒルトンと中世イギリス史

高野 要

Rodney Hilton and Medieval England

Kaname TAKANO

目 次

序論

1. ロドニー・ヒルトン — マルクス主義中世史家 —
 2. 中世封建制における農民層と農民一揆
 3. 階級闘争とプライム・ムーヴァー
 4. ヒルトン説への批判 — 領主と農民の対立 —
 5. ヒルトン説への批判 — 研究方法をめぐる批判 —
- 結論 — ヒルトンと中世イギリス史研究 —

序 論

2002年、イギリスの『過去と現在』(*Past and Present*) (— 以下、『P & P』と略記 —) 学会の学会誌に、ロドニー・ハワード・ヒルトン (Rodney Howard Hilton) の死を悼む小論が掲載された⁽¹⁾。これはカーディフ大学のP. R. コス (P. R. Coss) による寄稿論文である。奇しくもこの年はまさに『P & P』学会が設立50周年を記念する年であった。ヒルトン博士は、この学会設立に貢献し、1952年から1987年までの間、学会誌の編集委員を勤めた歴史家である。

その後、2007年には、同じく『P & P』学会からヒルトンの研究業績に関する『ロドニー・ヒルトンの中世史』(*Rodney Hilton's Middle Ages*) が発刊された⁽²⁾。そこには、イギリス中世史に携わる著名な研究者たちであるC. ダイヤー (C. Dyer)、コス、C. ウィッカム (C. Wickham) を編者として、亡きヒルトンの研究成果をめぐる多くの論文が寄稿された。また、マルクス主義による研究姿勢を貫いたヒルトンの研究業績、歴史家としての人生、そして彼の研究方法をめぐる批判的見解を含めた様々な評価も寄せられている。

本論では、すでにヒルトンの死去から10年が経過しようとしている中で、彼の研究

者としての功績とその後の歴史学界に与えた影響とを考察し、彼が最も意を注いだ中世イギリス封建社会の研究で展開された階級闘争と封建社会衰退の議論を考察しながら、ヒルトンによる中世史研究の方法論に関する今後の展望について論述してみたい。

1. ロドニー・ヒルトン — マルクス主義中世史家 —

すでに多くの場で扱われてはいるが、ここでもう一度、ヒルトンの略歴に関して振り返ってみる。すでに1984年に出版された、H. J. ケイ (H. J. Kaye) による『イギリスのマルクス主義歴史家たち』(*The British Marxist Historians*) の中において、その研究業績の多くが紹介されている。この著書は、イギリスにおける著名なマルクス主義の歴史家たちである M. ドップ (M. Dobb), C. ヒル (C. Hill), E. トムスン (E. Thompson), E. J. ホブズボーム (E. J. Hobsbawm) らの研究業績と共に、彼の研究の業績を紹介している⁽³⁾。またこの他にも何点かのヒルトンの研究を紹介した論文および著書に沿って考察してみたい⁽⁴⁾。

多数の著書と論文を残したヒルトンの研究は、階級闘争や農民運動から封建制の再概念化をおこない、階級分割社会 (class-divided society) のみならず、封建社会を階級闘争社会であるとして分析をおこなった。その歴史研究の方法論は、彼の出生の環境を見るだけでも、生涯にわたる研究活動への影響を暗示している。彼は、1916年にマンチェスター近郊のミドルトン (Middleton) に生まれ、第一次世界大戦期に独立労働党の社会主義者として活動した両親のもとで育った。そのため、先に挙げた著名なイギリスのマルクス主義歴史家のみならず、強いては他のどの研究者よりも政治活動的な家庭環境に育ったといえる。マンチェスターのグラマースクールを経て1935年、オックスフォード大学のベイリオル・カレッジ (Balliol College) に入り歴史を学んだ。そこで彼は中世史を専攻するが、指導教師である V. H. ガルブレイス (V. H. Galbraith) や R. W. サザーン (R. W. Southern) の影響を受け、その後のマートン・カレッジ (Merton College) では、R. V. レナード (R. V. Leonard) の指導により、中世イギリス農村の社会経済史研究における実証の重視を学んでいる。さらには、こうした大学における研究過程で受けた影響ばかりではなく、彼が大学時代に共産党に入党したこと — その後旧ソヴィエトにおけるスターリンの死後、その政権下でおこなわれた粛清をはじめとする政治的暗部が表面化するに至り、共産主義に関する彼の信念に大きな挫折感を与えたと思われる時期があった —⁽⁵⁾ や、1956年以降は労働党員として左翼の政治活動に参加したことも後の研究に影響を与えている。特に、領主に搾取される中世農民と手工業者の支配者への抵抗に関心を寄せた。

すでに1940年までにヒルトンは、13世紀の隷農に関する研究および14、15世紀のレ

スターシャー修道院領に関する研究を論文として残し、第二次世界大戦という時期において自らが軍務に就くことを余儀なくされた時代でありながら、すでに後の研究を予告させる業績を完成している⁽⁶⁾。この研究を通じてヒルトンは、中世後期の農村経済の変化を分析し、資本主義の発達につながる中世イギリス社会の構造変化を探求している。

この研究の後に彼が経験した1940年から6年間のイタリアおよび中東における軍務は、第三世界の貧困への同情とマルクス主義の古典理論を修正、発展させた「一種のマルクス主義」の形成に影響をあたえることになる⁽⁷⁾。その後バーミンガム大学の歴史学科の講師に (lecturer)、やがて中世社会史の教授に就任して、1982年に退職するまで教鞭をふるった。その間にも、バーミンガム・スクール・オブ・ヒストリーにおける中世史研究の促進に尽力し、特に『P & P』学会では、その創立から、1972年に編集委員長、1987年に副会長になるまで学会誌の編集に尽力した。

そこで、彼の活動期でも、もっとも充実していたと思われるバーミンガム大学における研究活動中に果たした業績について、コスの紹介を参考に触れてみたい⁽⁸⁾。ヒルトンは1972年から『P & P』学会の編集委員長となり、編集委員のT. アストン (Trevor Aston) と共に、1985年にアストンが他界するまでの間、研究上の連携を組んだ。この時期のヒルトンは精力的で、ときに闘争的であったが、ありあまるほどの彼の陽気さは、議長という厳格な職責とうまくバランスがとれていた。1987年に学会の副会長に選出された。その後、夏期の評議員会に参加し、学会誌の目的および指導にあたり、辛らつな論評をおこなった。海外から訪れた多くの若手研究者のために、学会誌への論文寄稿を薦め、少なく見ても寄せられた1000本以上もの論文について、十分な評価を出すべく目を通していった。補足となるが、2006年の『ジャーナル・オブ・アグレリアン・チェンジ』(*Journal of Agrarian Change*) 学会誌におけるバイヤーズ (T. J. Byres) の報告でも、1973年に発足したヒルトンを中心とする同学会におけるセミナーを通じて組織された『ジャーナル・オブ・ペザント・スタディーズ』(*Journal of Peasant Studies*) における、1973年から2000年にわたる27年間の彼の研究活動が紹介されている⁽⁹⁾。

ヒルトンの研究を構成するフレームワークは、先にも述べたとおりマルクス主義者のものであったが、しかしそれは柔軟性があり、独断的ではなく、マルクスの著書『経済学批判序説』(*Preface to the Critique of Political Economy*) 中に見落とされた点を補うような、明白な包容力をもって、解釈や研究課題への一貫性を貫いている。古文書調査に対する意見や仮説への厳格な姿勢は言うまでもなく、国際的学者として、ヨーロッパ大陸の事柄についてのきわめて驚くべき理解を持っていた。その事は、とりわけフランスに関する史料編集においてよく表われている。歴史的な事象を扱うにあたって、深さと幅を示し、西ミッドランド地方や小規模な都市を単独で調査した時にもそれを崩すことはなかったといわれる。彼が関心をもったのは、人間以外の力ではなく、現実に生き

た人間についてであった。人道主義者としても、「経済学者」を超えたとされ、人類社会は総括的に扱われるべきであると主張した人でもあった。それは彼が論文中に書いた「経済的、社会的、政治的な社会全体の相互関係」を重要視していることから伺える。さらに彼の『P & P』誌における古典的な初期の論文集の一つ「イングランドにおける自由と隷農制」，“Freedom and Villenage in England”（No. 31）では、文学史料への情熱や、史料に対する偏見のない見方を示している。

その後、小規模都市の重要性から中世後期イングランドにおける小商品生産に照準をあてた論文が、97, 105, 109号に相次いで掲載された。この研究は一大事業のひとつとして、最後の著書『イギリスおよびフランスにおける封建都市』として、1992年に『P & P』出版から出された。ヒルトン自身は、すでに1984年の段階には『1381年の農民一揆』（*The English Rising of 1381*）を出版し、序論を執筆した。これは、彼が共同で組織した農民一揆という主題に関する画期的な討議の議事録であり、すでに中世の農民に関して扱った内容として刊行された1976年の『農民、騎士、異教徒』（*Peasants, Knights, and Heretics*）や、1987年の『中世イングランドの土地領主、農民、および政治』（*Landlords, Peasants and Politics in Medieval England*）、さらに1985年に国際的議論が交わされた一連の『ブレンナー論争』（*The Brenner Debate*）においても、寄稿者として貢献している。1983年の彼の記念論文集（Festschrift）である『社会関係と社会思想』（*Social Relations and Ideas*）は、バーミンガム大学における中世社会史学会（*Medieval Social History Society*）の議長席を退任した記念として出版された。そして同年、マルクス主義と同様にアナール学派の影響を受けた地方史研究である『十三世紀末西ミッドランド地方』（*The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*）の再版が出版された。

このような多方面にわたる豊富な研究成果を残したヒルトンは、学問の自由を守る信頼ある闘士（チャンピオン）であったとされる。それは研究業績において自由の理念が示されてきたことから当然だが、それ以外にも、彼のイギリス国内外の政治活動において、その一端が伺える。例えば1974年にヒルトンはアストンと共に、学術活動の地位を追われたチェコの歴史家たちの苦境を訴え、1977年にはインドにおける著名な歴史家たちに向けられた検閲制度の動きに対して激しく抗議した。E. ミラーによれば、ヒルトンの研究方法の特徴は、「マルクス主義の古典的理論に、特に近現代の第三世界の社会構造および社会変化に関する社会学者や社会人類学者の研究から得られた知識を加えてそれを修正し、発展させたマルクス主義」と評されている⁽¹⁰⁾。コスはヒルトンの研究方法について次のように述べている。「歴史研究を啓発と人間の進歩のための力とみなす熱情的な信念が内在していた。人々が、そのような信念を認めたがらないように見える世界では、彼の存在は悲しいことに見落とされるであろう」と⁽¹¹⁾。

2. 中世封建制における農民層と農民一揆

ヒルトンの研究に据えられた照準は、常に中世の農民層である。ヒルトンは封建制に関して次のように考えている。「封建社会にも（他の社会のように）、特定の一組の構造的連関とならんで運動法則が存在する。運動法則と（構成要素の）特定の転換——これが結局、封建制から資本主義への移行の諸条件を生み出す——を明確にし詳論するためには、理論面の努力のみならず実証面での努力も要請される。それは、ブルジョワの学問の業績批判とその活用を意味する。それはまた、史料批判の方法を当時の史料にたいして適用することを意味する。このような史料批判とは、生産様式の理解に基礎をおくマルクス主義者の方法でなければならない」⁽¹²⁾。

封建制を支えた生産様式は「農奴制」と呼ばれる。G. ルフェーブ（G. Lefebvre）による次のような説明がある。「土地所有者と隷属農民との間の収奪関係は、後者の生活資料を超えた余剰生産物を、直接労働もしくは生産物地代、それとも貨幣地代のいずれかで、前者すなわち土地所有者のもとに強制力で転嫁することにある。この関係が『農奴制』と名付けられているものであるが、これはいくつかの異論を惹き起こしている用語でもある」⁽¹³⁾。ヒルトンも農奴制の曖昧な定義に関して次のように述べている。「マルクス主義の議論で用いられる『農奴制』という用語は、しばしば不必要なまでに不明瞭になっているが、その不明瞭さは非マルクス主義歴史研究に由来しているように思われる。高橋幸八郎氏が、農奴制は封建制的生産様式における労働の存在形態であると主張するのは、たしかに正しい。その本質は、農民家族の生存と経済的再生産に必要な労働をこえる農民家族の剰余労働を領主の使用へ移転することである」と⁽¹⁴⁾。またヒルトンは、中世史家たちの多くが、それまでの領主と臣下との間の政治、軍事、法律の関係を封建制という用語で説明してきたが、いつの間にかそれが慣例化し、これこそが支配層の視点から見た狭い枠組みで決められた用語である、と指摘する。

ヒルトンは、中世史家たちが論じた封建制をめぐる見解には懐疑的である⁽¹⁵⁾。例えば R. ムニエ（R. Mousnier）の提示した見解に対しては、階級階層制というものが市場経済が存在する社会に限定され、身分階層制の頂点に特定の社会集団を置くことへの同意である⁽¹⁶⁾と主張するのに対して、それは「身分階層制自体の社会独自の評価を歴史家たちが受け入れている」だけにすぎないと批判した⁽¹⁷⁾。M. M. ポスタン（M. M. Postan）についても、唯物論的歴史観、特に「国土に生活する人間の数が、経済全体の営みのみでなく、個人の福祉をも決定したのである」⁽¹⁸⁾という、人口動向を経済変化の基礎的要因とみなす人口学的、生態学的説明を批判している。また、1381年のワット・タイラーの一揆（Peasants Revolt of 1381）に関しては、農民一揆は労働賦役の

金納化や農奴の解放へ導くといった、歴史的影響を及ぼすほどのものではなく、「東の間のエピソード」に過ぎないというポストンの説明にも反論しながら、農民の「政治的」行動についての歴史的認識や、「耕作者と搾取する土地所有者との諸関係」についての考察が欠けていると指摘した⁽¹⁹⁾。フランスの中世史家たち、例えば M. ブロック (Marc Block)⁽²⁰⁾ は、農民一揆そのものに関しては高く評価していない⁽²¹⁾。

また G. デュビィについても、それがたとえ同じマルクス的な歴史観をもつ研究であっても、農民層の歴史に果たした役割や農民運動がもつ政治的意味を考察していないばかりか、階級分析はあるが階級闘争の分析がない点などの欠点を指摘する。デュビィの研究成果は確かに中世後期における農民の蜂起に触れている⁽²²⁾。しかしその蜂起は 14 世紀に限定され、それがヒルトンの主張し続けた領主制に固有なものであるという考えとは隔たりがあったと思える。デュビィはさらに『ヨーロッパ経済の初期の成長』(*The Early Growth of the European Economy*) において、7 世紀から 12 世紀に至る封建制の形成と発展期では、農民に対する領主の搾取と技術改良によって刺激を受けた生産力の増大に焦点をあわせたプライム・ムーヴァー理論を提起した⁽²³⁾。この理論は領主と農民の搾取関係に着目しているが、ヒルトンは「社会的—政治的な勢力均衡を可能にするだけの生活資料の剰余を、自ら勝ち取ろうとする農民の努力を無視している」と指摘している⁽²⁴⁾。

このようにヒルトンが農民の政治的役割を強調したのは、かつて社会学者たちがそのことには関心を払ってこなかったからである。またそればかりでなく、農民層を扱う研究自体が歴史研究として扱われることが少なかつただけではなく、共同体内部のような政治権力構造の中核から除外されて考察される傾向があったためでもある。農民を政治的な主人公としてとらえる研究は、1960 年代後半にようやくはじまり⁽²⁵⁾、やがてヒルトンの業績によって伸展を遂げた。彼は「この農民の抵抗が、農村共同体の自治的発展、自由土地保有および自由身分の進展、農民経済および手工業経済の商品生産の発達に向けての解放、そして終局的には資本主義的企業の出現にとって決定的に重要であった」と述べ、マルクスとは異なって、中世農民層を中世階級社会を構成する主要な一階級として明確に位置付け、彼らが果たした積極的な歴史的役割を強調する。かくしてヒルトンは、「受け身の農民層という根強い神話」と対決することになった⁽²⁶⁾。

3. 階級闘争とプライム・ムーヴァー

中世イギリス封建制度が衰退した原因は、多くの歴史家が扱ってきた論争点でもある。特にイギリスのマルクス主義者の多くが、14 世紀イングランドにおける労働地代の金納化を、封建制から資本主義への移行において重要であるとみなしがちである。ところ

が、ヒルトンは、「ヨーロッパ封建制の一般史は、労働地代が封建的生産関係の本質的要素ではなかったことを実に明瞭に示している」と述べている⁽²⁷⁾。

まず労働地代以外に示される重要な要素を二つ挙げると、その一つは、14世紀以降のマネ経営の不振によって、領主の土地はリース化あるいは売却がなされ、その売却された土地を牧羊業へ転換することで生みだされた小貴族層および富農の経済的拡大が、領主による古典的マネ経営を弛緩させたとする説。もう一つの説は、ポスタンの論述した人口動向の変化に関する研究、すなわち中世後期に人口が減少することによって生じた賃金率の上昇が、領主の土地経営を圧迫したとする説がある⁽²⁸⁾。

ヒルトンが主張する封建制衰退の原因は、政治的支配階級と農民間の「階級闘争」であるが、農民の政治的意図に関しては、旧ソヴィエトにおいて、農業学者による農民経済に関する理論にも見られるとおり、農民が家族を扶養しようと願う欲求と利益を追求する資本家の欲求が根本的に異なることを主張した A. V. チャヤノフ (A. V. Chayanov) による著名な研究もある⁽²⁹⁾。そのような見解に対してヒルトンは、歴史を伝統社会と近代社会に分断してしまう危険性や支配された農民層の抵抗に関しての十分な考察がないことを指摘している。

ヒルトンはマルクスから影響を受けていた。しかし、封建制に関する彼の理論は、マルクスが追求したのが資本主義の発展に関するものであるのに対し、ブルジョワ階級に関心を向けていた。これがヒルトンとマルクスの異なる点である⁽³⁰⁾。中世の農民に照準を当て、ヒルトンにより一層の影響を与えたのは、E. A. コスミンスキー (E. A. Kosminsky) による、社会主義的視点から捉えた中世イギリス農民史の研究である。コスミンスキーは、封建地代が貨幣地代へと転化する原因を、A. ドプシュ (A. Dopsch) やポスタンたちも扱った景気変動に求めたことにある。さらに人口の増減という論理で、封建制の崩壊を説明しようとするポスタンの学説、すなわち「新マルサス主義的見解」(ポスタン自身はこの表現を否定している)を批判し、農民生産力、労働生産性の発展、そして局地的市場の国内市場への展開と、その後続く社会的分業の進行に、封建制におけるマネ(荘園)制度解体の原因があることを強調した。また、ワット・タイラーの農民一揆に見られる封建反動に対する農民の抵抗の役割が、解体期の歴史を理解する重要な鍵であると見ている⁽³¹⁾。そのため、ヒルトンが最も重要視したのが、中世の農民であった。それは、農民から派生した職人階級および手工業労働者を含めた農民層を形成する人々の生み出した余剰生産物が、中世社会全体を下から支えていることに注目し、農民と領主との間の余剰の転嫁をめぐる闘争を研究することが重要であることを力説した⁽³²⁾。

ヒルトンによれば、封建制とは「階級社会」であるということに加えて、領主と農民との間の階級闘争こそが、封建社会を推進するプライム・ムーヴァー(基動力)

(prime mover)⁽³³⁾であるということだ。すなわち、支配権力の維持とさらに可能であるならばその拡大のための封建地代、すなわち剰余の取り分を最大にしようとする領主の努力であり、さらにその地代(剰余)をめぐる領主と農民との間の闘争それは単に中世後期のみならず、「領主による農民の収奪よりは、むしろ領主と農民間の抗争こそが中世初期のモーター(原動力)(motor)であった」⁽³⁴⁾。

ヒルトンの豊富かつ多岐にわたる研究は、常に中世の農民運動に向けられる。『1381年のイギリス農民一揆』(with H. Fagan, *The English Rising of 1381*, London, 1950)では、「階級社会では階級闘争は避けられないのだ、ということを念頭において、被抑圧者の——抑圧者ではない——不十分にしか記録されていない動機や目的を再編成し、偏見をぬぐいさろうとする」必要を提起している⁽³⁵⁾。『農奴解放：中世農民運動と1381年イギリス農民一揆』(*Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, London, 1973)では、1381年のワット・タイラーの一揆が示した歴史的意義について、その同じ時代にヨーロッパの各地で発生した反乱とならぶ中世後期のヨーロッパ全体に共通する社会的危機であることが考察されている。

さらに、中世の文学を引用した研究では「封建社会における地代と資本形成」(1962)、ロビン・フッドのパラードに関する論文「ロビン・フッドの起源」などがある⁽³⁶⁾。またさらに、W. ラングランド(W. Langland)の詩『農夫ピアーズの夢』(*The Vision of Piers the Ploughman*)を取り上げ、この文献の中で描かれる様々な階層の人々に注目した。特に中世後期に都市を中心に増加した市民(burgesses)や行商人(hucksters)たち、さらにもっと下層の日雇いの賃金労働者(labourers)たちの存在を重要視し、彼らが従事する零細な商業活動に、バラ(自治都市)(borough)を創設した領主でさえも、多くを依存したか、また、都市の共同体で暮らした人々がいかに領主裁判権と対峙できたのかを、実際の史料から得た人物を例示することで論証している⁽³⁷⁾。

農民一揆については、それまで歴史家が何も評価をしなかったわけではない。しかしヒルトンは、そのどれもが十分な成果であるとは見なしていない⁽³⁸⁾。例えばブロックによる見解が示すように、農民一揆は9世紀から1789年のフランス革命にまで至る「長期にわたる悲劇的連鎖」('long and tragic chain')という概略的な枠組みだけで捉えられていることや⁽³⁹⁾、著名な中世経済史家E. パウアー(E. Power)でさえも、10世紀から13世紀後期にかけてのノルマンディーにおける動乱に関連付けているにすぎないということを挙げ、こうした見解には1920年代のバルカン半島における政治動乱に影響を受けた「緑の革命」(green revolution)の影響があるとしている⁽⁴⁰⁾。さらに、M. モラー(M. Mallat)が、14、15世紀におけるヨーロッパ全域にわたる農民や社会的反乱を「苦難と怒りの爆発(explotion of misery and anger)」として捉えたことや⁽⁴¹⁾、D. ウォーリー(D. Waley)が中世後期を経済的な逆行の時代として捉え、この

時代の民衆の不安は経済的困難の副産物であると示した見解⁽⁴²⁾がある。あるいはデュビィによる見解で述べられる、農民一揆に関する議論が中世西ヨーロッパ世界における社会的現象によるものであり、14世紀という時代の変化に関わりがあるとする見解についてもヒルトンは、1254年にフランスで発生したパストルー（Pastoureaux）の反乱によって単純に例証された初期の農民運動に関連を持たせているに過ぎないとしている⁽⁴³⁾。

特にポスタンが農民一揆を「東の間のエピソード（passing episode）」として捉えたことや、R. B. ドブスン（R. B. Dobson）の「歴史的に無意味なカタストロフ（historically unnecessary catastrophe）」とする見解を強く批判する。これらの諸説をヒルトンは、中世という時代を生きた人々の社会的動向を示す一次史料とは乖離した、人口動向などの統計数字から得られる資料から得た評価、いわば非人格的要因を主要因とみならず評価に基づくものであるとみなす。より具体的には、ポスタンをはじめとする統計資料に傾倒する経済史家の見解は、長い年月をかけて構築した地代、賃金、（人口統計上の変動に関する言及は除いた）価格という経済学上の手法で得た長期にわたる指数に依存しているからである。

ヒルトンは次のように述べている。「これらの収集された〔指数に〕寄せられた意見から明白となるように、封建的土地領主と隷農との間の経済的関係は、単に土地の供給や土地に対する需要、またあるいは『大いに疑わしい』領主の好意的な保護という供給と、それに対する需要という尺度では、説明できないだろう。マナや州あるいは国家いづれのレベルにおいても、保有農民を支配する領主による裁判権上の優位があったために、中世イギリス社会の主な諸階級の経済的関係に『政治的』要素が存在したということとは、明らかなのである」⁽⁴⁴⁾。

農民の側の挑戦に対して領主は、1349年の黒死病と1381年の農民一揆との間の「封建的反動」によって対抗し、農奴制で得ていた収益の減少を抑えようとする手段に出た。ヒルトンは、13世紀後期以降の農奴制の衰退を招いた原因として、黒死病以後の耕地と農民との比率を概観した上、当時の特徴的な状況として、農民が有利な条件にひかれて生地以外の土地や町へ移住する、いわゆる農村人口の大移動と、農民の親族以外の人々への土地の売却や賃貸による土地移譲の増加を挙げる。それによれば、その理由は「一つには、確かに人口が変化したからであるが、農民たちが自己主張を強めたからでもあった」とした。「ジョン・スミス（John Smith）が17世紀においても農奴制が法的に有効であったと言っているように、正式に撤廃されることはなかったが、賃金労働にもとづく資本主義的農場経営の方が、保有農民たちの賦役の助けを借りた直営地耕作よりもむしろ農業生産の支配的様式になり、その上、国家の強力な支配機構が、地代の支払いを保証し得るといったような状況では、農奴制の必要はなくなったのである」と結んで

いる⁽⁴⁵⁾。

さらにヒルトンは、封建地代の水準を決定するものに、政治的要素と同じく経済的要素があることも指摘する。14世紀において領主は威圧的態度では労働賦役や地代を確保できなくなる。これは貨幣地代の上昇に原因があり、市場における農産物価格の上昇からの影響であった。そしてさらに、マナ裁判権の弱体化、領主が抱える保有農民たちへの実質的権力や隷農身分の農民たちへの法的権力の弱体化が地代の水準を決定する要素となる。これは土地領主と保有農民の間のバランス・オヴ・パワーの変化であり、中世後期の農民層の社会的に置かれた状況の変化こそが、重要な経済的要素であるとヒルトンは指摘する。従って農民一揆は、あらゆる抑圧に対する単なる予測できない怒りの爆発ではなく、200年は続いた領主と農民との間の重要な戦いである。これこそが、ポスタンの指摘したような「地代の金納化と農奴身分の解放にむけた歴史的動向」を生み出すのである⁽⁴⁶⁾。

4. ヒルトン説への批判——領主と農民の対立——

ここまでは、ヒルトンの研究業績における概要について述べてきた。ヒルトンが関わりを持った論争では、ドップ・スウィージー論争やブレンナー論争などがよく知られている。しかし本論では、敢えて日本におけるヒルトン説への批判を見てみる。関西大学の朝治啓三氏による見解がそれであるが、これはヒルトンの著書である1966年に出版された『中世社会』(*A Medieval Society*) および1975年に出版された『中世後期イギリス農民層』(*The English Peasantry in the later Middle Ages*) に関する書評として、1977年に発表されたものである。そこではヒルトンが著書で主張している、14世紀以降の景気後退期に直営地が農民にリース・アウトされ、これが封建社会衰退の要因となり、やがて領主と農民との対立になったとする見解について批判している⁽⁴⁷⁾。

朝治氏が第一の疑問として提起した点は、マナをめぐる見解、とりわけ13世紀の非典型的マナおよび非典型的マナ要素が本当に封建的生産様式の解体要因なのだろうかという点である。ヒルトンは『中世後期イギリス農民層』第8章において、13世紀のグロスター修道院における農民の土地保有条件が、農奴的保有から短期のリース保有へと転換され、地代が金納化されたことが、封建的生産関係が解体した事例のひとつとして紹介している。そしてこの時代には、それとは逆に典型的マナにおける農奴化が進行していることも重要な事例として実証されている。もちろんこれは先に述べたように、ヒルトンが高く評価したコスミンスキーによる1279年のハンドレッド・ロールズに関する研究によって得られたものであった。朝治氏の見解は、非典型的要素あるいは非典型的マナが封建的生産様式を解体する要因であったかどうかは、必ずしも明らかではない

と主張されている。貨幣地代を支払い、かつ自己を維持できるような保有地を持たないテナントが数多くいるということが非典型マナの要素であり、それを農奴制解体要因とみなすには、マナ経営において「領主が農民に土地を保有させて、その剰余生産物を収奪する以外には収入の道、従って生存の方法がないという状況を否定しつつあるということが示されねばならない」と朝治氏は指摘している。

また地代の金納化についても、マルクスが『資本論』で説明したように、「地代の形態が生産物から貨幣へと変化したことによって、封建地代としての本質は何ら変わらない」とする点と、「貨幣地代はそれを可能にする社会的生産力の上昇と商品生産の展開を前提としているため、剰余生産物が他の地代の場合よりも生じやすいこと、さらにその結果、貨幣地代は封建地代の解消形態たり得るという」点を区別して理解すべきであると朝治氏は指摘している。

その理由は、上に挙げた前段の説明では、マルクスが『資本論』の中で指摘しているように、直接生産者は領主に対して「余分な強制労働すなわち不払いの無等価でなされる労働を、貨幣に転化した剰余生産物の形態で支払わなければならない」ため、金納化は「封建的生産様式の解体契機ではなく、むしろ維持の契機でさえ」あるからであり、さらに後段の説明では、貨幣地代が封建地代の解消形態となるのは、「生産力の上昇によって封建地代を生み出す生産関係との矛盾が深まる場合」であり、これは「領主が地代として取っていたものの外に余裕が生じた場合、(中略)その余裕を従来の生産関係以外の方式で吸収しなければならなくなる」からである。マルクスの指摘する貨幣地代への転化には「商業や都市工業や商品生産一般が、従ってまた貨幣流通が既にかんがりの発展を遂げていることを前提とする」のであるが、この前提が朝治氏の見解では「必ずしも商品生産の展開があれば地代が金納化されるということではない」のであり、商品経済の発展も、封建的生産様式を解体するという展開にはならないことになる。「封建的生産様式維持の段階と解体の段階とで、その意義に差があるという認識とともに理解されるべきである」と述べている。

朝治氏は、土地のリース化が封建的生産様式の解体要因になるかという点に関し、中世封建社会におけるリースは、保有地を農民に一定期間貸し付け、その土地からの全収入を農民のものとする方法であるが、リース形式が(封建的生産様式の)解体要因として重要であるとする点に関しては賛成できないし、「リースは生産力の上昇、剰余生産物の生じる可能性の有無によって、一種の貨幣地代として封建的生産様式維持の機能を果たす場合と、その解体の契機になり得る場合とがある」としている。その論拠は、ヒルトンが提示したグロスター修道院領の研究の中にある金納化やリース化について、それが従来の搾取体系で剰余生産物の余裕を吸収できないために取られた方策であるかどうかを検討することなく、調査の関心が保有の形式にのみ注がれていることを指摘する。

朝治氏によれば、この領地におけるリース化が一部の保有農に対して、ある一人の院長の在任中になされているため、これは「むしろ一時的入用のためのものともみなされ得るのではないだろうか」と指摘する。

さらにヒルトンの最も強調する点である、イングランド封建社会の解体過程に農民が果たした役割については、封建社会の「成熟期において、封建的生産関係はどの地代形態の段階であろうとも、領主が直接生産者に生産手段を保有させ、その剰余労働を収奪することを本質としているが故に、領主だけの土地所有ということがあり得ないのと同様に、例外を除けば農民だけの土地所有もあり得ず、従ってその二つの土地所有が対立することはあり得ないのではなからうか。生産関係において領主と農民とが対立する関係にあるということと、領主的土地所有と農民的土地所有とが対立するということとは、似ているが別物であろう」と批判する。

さらに朝治氏は、領主と農奴の対立関係に関して、農奴の剰余生産物に、領主の収取分以外に余裕が生じた場合であるが、新たにその余裕を収奪する場合について検討している。これは第一に領主が借地農業者を兼ねる場合、第二に領主が封建社会の支配者から地主への立場が変わっていく場合、そして第三に農奴が富農化する場合を想定した。これらによれば、ヒルトンの扱った中世後期が、封建社会の成熟期ではないこと、さらに領主が農民から地代を収取する際に領主裁判権に頼る社会体制ではないので、第一に挙げた場合では、借地農業者を兼ねる領主が剰余生産物、利潤、地代のすべてを収奪し、第二では借地農が利潤を我物とし、地代を領主に支払う。第三の場合では、農奴ではなくなった農民が他の農業労働者を搾取する可能性があるが、まさに中世後期の領主的土地所有と農民的土地所有が、封建社会の成熟期の領主と農奴の対立とは異なった関係であると指摘する。

このように、ヒルトンが農民層を広い概念で捉えるざるを得なかった原因は、封建社会の解体期に、農業労働者が領主、借地農、富農の下で働く社会になっていたということが、すなわち「領主・農民の生産関係は自らを否定し、資本・賃労働関係に席を譲らざるを得ない。黒死病によって労働者数が減少し、被害をうけるのは没落しつつある領主に留まらぬであろう」。よって「ヒルトンの想定する封建社会の解体は領主的土地所有と農民的土地所有の対抗、後者による前者の超克によって成し遂げられるという説明は、成立し難いように思われる」と朝治氏は指摘した。「ヒルトンの図式では領主階級は没落することになっているが、ヒルトン自身の実証がこれを否定している」とし、その実証は『中世後期イギリス農民層』第9章における、15世紀の領主の牧羊囲い込みに比べて、富農の囲い込みが領主に対抗するのがやっという程度であること、さらに同著書10章における14、15世紀の領主が、13世紀の領主よりも資本形成への投資に熱心であり、富農の中には熱心な者がいた程度であると記述されていることを指摘するこ

とで結論としている。

5. ヒルトン説への批判——研究方法をめぐる批判——

『ロドニー・ヒルトンの中世史』に寄稿された一連の諸論文の中に、ヒルトンの研究に対する批判的論文を寄稿した S. R. エプスタイン (S. R. Epstein) の論文がある。論文のタイトルは、「ロドニー・ヒルトン、マルクス主義および封建制から資本主義への移行」(‘Rodney Hilton, Marxism and the Transition from Feudalism to Capitalism’) と題するもので、ヒルトン説の数多くの点を批判しているが、本論ではその一部を取り上げる⁽⁴⁸⁾。

エプスタインが最初に指摘するのは、ヒルトンは、ドップの封建制から資本主義への移行に関する理論を引き継いでいる点である。ドップの第一の弱点は、彼が「封建的生産様式が、経済的にも、技術的にも『拡大すること』のできた理由について、説得力ある説明ができなかった」こと、そして、「社会主義経済における価格や経済的動機の役割」を過小評価したことである。ドップの封建経済の見方は、明らかに類推論であるとエプスタインは批判する。第二の弱点は、ドップの考察は、マルクス同様に、圧倒的にイギリスの歴史に集中し過ぎている点である。その結果、「厳密に階級を基礎とした分析が、マルクス主義者が直面する『一様でない』発展という難しい問題を隠してしまう役割を果たした」とエプスタインは指摘している。

エプスタインによれば、ヒルトンは、中世の技術が「低い水準にあり、ほとんど停滞していた」という点で、ポスタンに同意している。しかしそれは、外因性による停滞ではなく、マルクスの考え方に沿って、技術の変化を、生産関係にとって内因的なものであると考えた。1962年の論文でヒルトンは、領主の資本補填のための投資を5パーセントと見込み、これでは、「13世紀の生産性を維持するには不十分であり」、従って「領主は、投資するよりは、所得のほとんどを、彼の社会的、政治的立場を誇示するため、多数の従者の扶養や戦費に費消した」とヒルトンは考え、また逆から見れば、「封建的搾取、教会の十分の一税、国王の恣意的な徴税、国税の増大を含めて）封建地代の負担と、土地の荒廃によって、農民たちは、資本ストックへの必要な投資ができなくなった」と考えた。

これに対してエプスタインは、「(ヒルトンの) 初期の論文が、技術の進歩に対する供給サイドの抑制を強調しているけれど、次第に需要サイドに見られる特徴的な動向を、(技術の進歩に対する) 最も重大な障害であるとみなすようになった」と指摘し、中世の市場の強い影響を軽視した典型として、中世レスターシャーの農業に関するヒルトンの論文の一節を引用する。

「中世の農業は、今日の農業より非常に原始的で、一様な性格であった。近代に見られる多様性の主たる理由は、市場向けの生産の発達である。資本主義社会における、最も有利なタイプの農業生産の探究は、物質的多様性の重要性を高めた。しかしながら、中世の農業では、市場は生産の性質を決めることはできなかった。都市の需要ですら分化されていなかった。従って、生産における専門化は、比較的僅かであった。誰もが、(大体において)同じ種類の穀物を生産し、同じ種類の食肉、羊毛、牽引用の家畜を世話しなければならなかった。それゆえ、土地の質の良否は、中世の記録文書には、稀にしか触れられていない」⁽⁴⁹⁾。

これについて、「かつて歴史を動かす力から技術や市場を排除したヒルトンは、その後、ポスタンのリカード=マルサス・モデルに応じて、経済変化の主な原因として、土地と人口の間にある比率が階級闘争に与える影響を認めるようになった。しかし、彼の技術に関する分析とは対照的に、このような強調の変化は、内因的な人口成長の理論を伴わなかった」とエプスタインは批判している⁽⁵⁰⁾。

このように、ヒルトンの所説には、暗にポスタンに対する批判が含まれているとしてエプスタインは二点指摘する。一つは、ポスタンが「恒常的状态にある」農民経済というチャヤノフのモデルを採用していること。つまり、A. V. レーニンの農民層間の格差モデルとは対照的に、富が周期的な人口の必要によって決定されるというモデルを採用していること。二つは、ポスタンが、中世農民が商業よりも、経済的な自給自足を好んだという仮説に基づいて、人口の激減、それによる土地需要の激減に直面して、農民が「市場と無関係な」生活へと後退したために、中世経済が縮小したという主張である。これら二点に関するヒルトンの批判は、中世後期の西ミドランド地方から得られる「あらゆる史料が、農民世帯に基づく農村経済が、かなりの貨幣を流通させていたことを示唆する」という結論に要約されている⁽⁵¹⁾。

エプスタインは、底辺から見るヒルトンの方法についても批判している。「何年もの間、ヒルトンは、技術の進歩と同様に、封建的政治構造についても、封建国家についても軽視してきた。彼の地方に関する研究は、政治構造や制度を当然のこととして注意を払わない傾向があった。そして、農村搾取のメカニズムに注意を集中した。このことは、レスターシャーに関する彼の最初の研究でも明らかであり、それから四半世紀後の、西ミドランド地方の『全体史』でも明らかであった。底辺から始める歴史は、ほとんど国家の政治や中央政府を無で済ますことができる」⁽⁵²⁾とエプスタインは批判している。

さらにエプスタインは、次のようにヒルトンを批判した。「同じ世代のマルクス主義者と同様にヒルトンは、歴史家たちが正確に扱うことができる検証可能な仮説を提示する上で、発見の手がかりとなる道具となる比較論を機能的に用いることはしなかった。

ヒルトンは、検証可能な仮説を完全に無視したりはしなかったが、彼は原因追求の指標としてよりもむしろ、イギリスにおける異論を提示する方法を使った比較論で疑問を提示するという理論形成に頼りがちであった」⁽⁵³⁾と。

結論 — ヒルトンと中世イギリス史研究 —

本論では、ヒルトンの中世史家としての生涯にわたる研究業績を振り返った。そしてイギリス中世後期の封建制衰退期における階級闘争と農民一揆が、歴史のプライム・ムーヴであるという彼の研究の中心テーマについて触れた。またヒルトンの所説を検証した研究が指摘したいくつかの批判点を取り上げてみた。前半で紹介したとおり、ヒルトンは、それまで定説とされていた学説を検証し、さまざまな異論を提示した。しかしそのヒルトンの学説にたいして、これまで十分な検証がなされてきたとは思われない。そのため以下において、後半部で取り上げた朝治氏およびエプスタインによって提示された批判点について、若干のコメントを述べてみたい。

まず朝治氏の提起した一連の説は、かなり以前の書評ではあるものの、ヒルトンの著書に記される見解について鋭い批評をおこなっていると考え、取り上げてみた。ここで述べられた非典型的マナが封建制衰退の要因であるかという問題は、かつて多くの議論が重ねられたテーマでもある。確かに非典型的マナは、典型的マナに代わる搾取形態として封建制度を維持しただけのものではなかった。それはむしろ封建制の社会的変化の現れそのものであり、領主経済の衰退の兆候を示すものであった。当然、領主はリース化等で失われる所領の損失を埋め合わせなければならなかったであろう。非典型的マナが数多く出現したことが、直接的に封建制を解体させたのではないものの地代の金納化の過程で、典型的マナ経営は、社会的変化の中に消滅する運命にあったことを併せて考えなければならない。リース化によって富裕化する者がいた中で、所領経営を続けることが困難となった領主は、マナをそれに代わる経営方法にどのようにして転換していったのかという点を、さらに検討する必要があるだろう。朝治氏は、商品生産の発展が、地代の金納化や封建的生産様式の解体よりも、むしろ維持の契機になりうると述べている。そして、グロスター修道院長による金納化やリース化の事例が、1人の修道院長による資金調達のためのものにすぎなかったのではないかと朝治氏は見ている。しかし、リース化の問題は、他の所領との比較を含めて考察を進めなくてはならないであろう。さらに土地所有に関しても、封建制度における土地所有では、領主に従属する農民は領主の土地に束縛されていたのであり、農民たちが主張したのは土地の所有ではなく、農民一揆で訴えている要求にあるような、重すぎる負担の軽減と従属身分からの開放であったはずである。また確かに封建社会の成熟期と衰退期では、余剰搾取をめぐる

社会状況は異なっている。封建社会衰退期において、黒死病その他の原因による人口減少と賃金の上昇は、ポスタンも述べているとおり、領主にとっては大きな打撃であった。しかし領主層は豊かな財力を背景に、生存していくだけの余力をもつ者が数多くいた。その一方で農民の多くは、たとえ富農が台頭した時代であったとしても、富農の数は限られ、彼らの有する財力には限界が存在した。そしてもっと数多くの、おそらく社会の過半数を占め、経済的成功から隔てられて土地を失った貧農や賃金労働者が、領主の受ける被害よりも大きかったことは、生活水準の差を見ただけでも明白である。

朝治氏は、ヒルトンが述べるように、封建制の衰退が農民的土地所有と領主的土地所有との相克によって成し遂げられたのではないとしているけれども、ヒルトンは、封建制の末期に、農民による土地獲得の勝利があったように示唆してはいないと思われる。いずれにせよ、本来その書評の対象となったヒルトンの著書、『中世社会』(*A Medieval Society*) および 1975 年に出版された『中世後期イギリス農民層』(*The English Peasantry in the later Middle Ages*) に関してさらに十分な検討を加えなければならないだろう。詳細な検討については改めて別の機会に行なうこととしたい。しかし、いずれにしても、ヒルトンの提起した領主と農民の間の階級闘争については、マナ解体の問題や土地の所有の問題を検証する場合には、社会全体の動向と社会内部の変化の違いについて、慎重に考察されるべきではないだろうか。

今回、ドップに始まる、封建制から資本主義への移行に関する研究を紹介した。しかし、階級闘争が歴史のプライム・ムーヴァーであったのかとする点に関しては、本論では具体的には扱わないことにしたい。それは、ヒルトンの最後の著書である『中世封建都市』に関して、エプスタインが示した批判、およびエプスタイン自らが提起した中世封建都市発展に関する見解と併せて、別の機会に詳細な検証をする必要があると思えるからである。

今回扱ってきたように、ヒルトンの研究に対するエプスタインの批判論は、様々な側面から批判をおこなわれているが今回取り上げた点で、「次第に、需要面の特徴が、最も重要な障害であったことを認めるようになった」、「ポスタンのリカード・マルサス・モデルに対する可能性に対応するべく（中略）経済的変化の主要な原因として、土地と人口の割合による階級闘争の影響を関連付けた」、「農村搾取のメカニズムに注意を集中した」ことは、ヒルトンの研究が、次第にポスタン理論を意識していることが見て取れる。ヒルトンの中心テーマであるこの階級闘争は、ヒルトンがマルクス主義あるいは史的唯物論を、階級決定論として発展させることに努めた⁽⁵⁴⁾ ものだが、彼自らが「孤塁を守った」とする中世イギリスで主張してきた「底辺から歴史を展望 (perspective of history from the bottom up)」する方法論は、本来ヒルトンから発した独自のものではない。これは「下からの歴史」(history from below) という用語を最初に示した、

マルクス主義の影響を受けたフランスの歴史家ルフェーブルによるものとされる。ルフェーブルはフランス革命の研究によって、イギリス・マルクス主義の歴史家たちに直接影響を与えたとされる。このような研究方法に関して、ケイは、ジェノヴェッセ夫妻の痛烈な批判を借りて説明している。つまり彼らは「リベラル左派 (left-liberal)」ないしは「急進的人民派」(radical-populist) と称されている。「このような歴史家は往々にして抵抗や闘争のみを視野にいれがちで、そのために下層階級の経験や文化的実践からくる妥協や協調という厳しい現実を十分掘り下げようとはしない」つまり「支配階級によって主張されなかった経験」に焦点をあわせることで、逆に「社会的経験」を無視してしまったためであると主張する。このように「彼らは、文化的実践の政治的側面を確かに認識してはいるものの、その理解は一面的である。こうした歴史は往々にして、底辺の歴史となってしまう、底辺からの歴史とは異なる」⁽⁵⁵⁾ のであると。

またさらにエプスタインが指摘しているのは、「ペリー・アンダーソン (Perry Anderson) のより折衷的な研究、すなわち、『絶対主義国家の系譜』(*Lineages of Absolutist State*) (1976) は、マルクス主義者の規範の司法上の分断に基づく封建制に関するヴェーバー派 (Weberian) の定義を紹介したが、これに影響されたのであろう。ヒルトンは、こうした封建社会の特徴に関するより積極的な見方に近づいた。1984年のアンダーソンの雑誌『新左翼評論』(*New Left Review*) 中のヨーロッパ封建制の本質的特徴を調査する中で、彼は、分断された (すなわち地方化された) 司法権が、上部構造におけるよりも (むしろ)、社会の経済的基礎における生産諸関係に位置づけられるべきである」と述べた⁽⁵⁶⁾。確かにヒルトンは、生涯を通じてマルクス主義者であることを貫いた。しかし、上記に挙げた批判に見られるほど、ヒルトンの研究が思想的な背景を模倣するような手法から構築されたとは思われない。むしろ研究の中心は、一次史料を重要視する詳細な検証の上に成立しているものであり、中世に暮らす人々を中心に考察することこそが、ヒルトンの中世封建制の研究の中心となる要素なのではないだろうか。

ヒルトンの一次史料を重要視する姿勢を継承している研究者にダイヤーがいる。彼の研究は、中世に暮らした人々の生活水準を一次史料から詳細に分析する研究方法によって、ヒルトンが追求した階級闘争が歴史のプライム・ムーヴメントであることを、よりいっそう鮮明にしつつあるように思われる。例えば『中世後期の生活水準』(*Standards of Living in the Later Middle Ages*) では、中世後期イングランドにおける貴族階層の生活状況を詳細に検討し、彼らの生活基盤が封建制衰退期においても存続可能なだけの利益を確保できていたことが示されているからだ⁽⁵⁷⁾。

いずれにせよ、ヒルトンの中世史研究において示された見解は、歴史学界に多大な功績を残してきたのである。この研究はどのような形で引き継がれていくにせよ、その成

果は今後の歴史研究に影響を与えていくだろう。コスも指摘しているが、ヒルトンはイギリス中世史に関して、すべての事象をあつかったわけではない。そのひとつにジェントリ層に関しての詳細な研究もおこなわれていないこともその一例となるだろう⁽⁵⁸⁾。このように、ヒルトン史学における方法論は、いくつかの反論においても示されているが、そこには今後の中世史研究に多くの示唆を残している。これからも引き継がれるだけの偉大な足跡を残しているのである。ウィッカムは次のように述べている。『ロドニー・ヒルトンの中世史』における諸論文では、いっそうはっきり、中世における多様な農民社会がどれほど複雑で地域的で／もっと狭い地域で／異なっていたことが示されている。そして、今後の研究ではより一層の多様性を強調するであろうと予測できる。そうした違いを探求することによって（また、できればそれらについての比較をすることによって）生まれる興奮が、いずれにしてもまだ消えていないということだ。そして最後に、本書には、階級闘争という指標はいずれにせよ、中世についての時代遅れの解釈上のモデルであるということを示すものは何もないのである。このモデルはまだ消えていないのであり、そしてそこには、本書の寄稿者たちが我々読者に提示した多くの点にあるように、新たな洞察が秘められ、引き続き連続して提示されているのだ。ロドニー・ヒルトンは、これらすべての事柄に関心を抱き（国家に関わる事には黙しているだけであるが）、たとえどんなに我々と意見が異なっても学術への興奮を、我々を飲み連れられていく前に声高に力強くすべての人と興奮を共有した⁽⁵⁹⁾」のである。

《注》

- (1) P. Coss, 'R. H. Hilton,' *Past and Present*, No. 176, 2002.
- (2) C. Dyer, P. Coss and C. Wickham (ed), *Rodney Hilton's Middle Ages, Past and Present Supplement 2*, 2007.
- (3) H. J. Kaye, *The British Marxist Historians*, Cambridge, 1984, pp. 70-98. (H. J. ケイ, 桜井 清監訳『イギリスのマルクス主義歴史家たち』白桃書房, 1989年, pp. 79-108.)
- (4) 松村平一郎「ロドニー・ヒルトン論(上)」『拓殖大学論集』1990, No. 186, pp. 45-62.
- (5) C. Dyer, "Introduction. Rodney Hilton, Medieval Historian," C. Dyer, P. Coss, C. Wickham (ed), *op. cit.*, p. 11.
- (6) これらの研究としては、13世紀の隷農賦役に対する抵抗を扱った 'A Thirteenth Century Poem on Disputed Villein Services?' *Eng. Hist. Rev.*, 1vi, 1941, pp. 90-7. と、1947年に出版されたレスターシャーの所領に関する研究 *The Economic Development of Some Leicestershire Estates in the Fourteenth and Fifteenth Century*, Oxford U. P., 1950. で、レスター修道院とオウストン修道院の資料に基づき、中世後期の領主所領、農民保有地そして社会階級の変化がもたらした後の資本主義発展に至る構造変化について研究したものである。
- (7) 松村, 前掲論文, p. 47.
- (8) Coss, "R. H. Hilton," *op. cit.*, pp. 7-10.
- (9) T. J. Byres, 'Rodney Hilton (1916-2002) In Memoriam,' *Journal of Agrarian Change*,

- Vol. 6, No. 1, January 2006.
- (10) T. H. Aston, P. R. Coss, C. Dyer and J. Thirsk (ed.), *Social Relations and Ideas: Essays in Honour of R. H. Hilton*, Cambridge, 1983, p. x.; R. H. Hilton, *The Decline of Serfdom in the Medieval England*, Second Edition, 1983. (R. H. ヒルトン著, 松村平一郎訳『中世イギリス農奴制の衰退』, 1998年, 早稲田大学出版部, p. 129.)
- (11) P. Coss, "R. H. Hilton," *op. cit.*, p. 10.
- (12) R. H. Hilton, 'Introduction,' in Rodney Hilton (ed.), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London: New Left Books, 1976, p. 12. (R. H. ヒルトン編著, 大阪経済大学法科大学経済研究所訳「序章」『封建制から資本主義への移行』柘植書房, 1982年, p. 9.)
- (13) G. Lefebvre, 'Some Observations,' in Hilton (ed.), *op. cit.*, p. 30. (邦訳, p. 28.)
- (14) R. H. Hilton, 'Introduction,' in Hilton (ed.), *op. cit.*, p. 14. (邦訳, p. 11.)
- (15) 封建制の論争に関しては, H. J. Kaye, *op. cit.*, pp. 73-81 (邦訳, pp. 82-90.) を参照。
- (16) R. Mousnier, *Peasant Uprising in Seventeenth-Century France, Russia and China*, New York: Harper and Row, 1970, p. 5. フランスの社会学者ムニエの見解は, M. ヴェーバー (Max Weber) の社会階層理論の影響により構築された説から影響を受けている。彼はこの著書で, 「階級階層制」は市場経済が存在する社会に限定され, 「物的生産と関係のない社会的職分に対してその社会が付与した尊敬, 名誉, 威厳によって編成されたもの」であり「かつて社会が身分階層制自体を築いた環境によって, 最も重要な職分が何であるかが決定され, 身分階層制の頂点に, ある特定の社会集団を置くことへの同意がなされる」と述べている。
- (17) R. H. Hilton, 'The Peasantry as a Class' (Ford Lectures, 1973), in Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 10.
- (18) M. M. Postan, *Medieval Economy and Society*, 1972, p. 30. (M. M. ポスタン著, 保坂栄一, 佐藤伊久男訳『中世の経済と社会』未来社, 1983年, p. 41.)
- (19) ヒルトンは「耕作者と搾取する土地所有者との関係」に介在する富農の資本蓄積を次のように強調している。「16世紀における資本主義への急速な発展が, それなしには不可能となつたであろう資本蓄積の問題を無視するだけでなく, また, 賃労働の多量の供給を必要としたにちがいない「富農」の大農場の存在を考慮にいれていない。さらにそれは, たくわえもなく, 家畜や設備もない貧農が, たとえ未占有の保有地を入手できたとしても, いかにしてそれらを占有しえたかを説明していない」。R. H. Hilton and H. Fagan, *The English Rising of 1381*, London: Lawrence and Wishart, 1950. (田中 浩, 武居良明訳『イギリス農民戦争』未来社, 1961年, p. 12.)
- さらにブレンナー (R. Brenner) によっても, ポスタンの見解は, 中世末期と近代初期のヨーロッパにおける地域的な発展タイプのそれぞれの差異を説明するには不適切であると批判されている。R. Brenner, 'Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe,' *Past and Present*, No. 70, 1976, pp. 30-75.
- (20) 中世封建制の研究に大きな影響を与えたのがアナール派 (*Annales*) の人々であり, その最も重要な人物が M. ブロック (Marc Block) である。彼は歴史を「永続的な変化の科学」と捉え, 著書『フランス農村史』 (*French Rural History*, 1931) でも, 『封建社会』 (*Feudal Society*, 1940) でも, 領主と農民との関係を強調し, 「家臣制と呼ばれる特殊な形態をとった服従と保護の紐帯, 権力の分散——それが必然的に無秩序を導くことになった」とした。
- (21) ブロックが著書『フランス農村史の基本性格』で農民一揆に関して言及している。「ほとんど常に敗北の運命にたたされ, そして結局は虐殺に終わった大蜂起は, いずれもあまりに組織化を欠いていたため最終成果を達成できなかった。永年にわたって, 農村共同体により頑強にすすめられた忍耐強い, 無言の農民闘争のほうが, 線香花火のような大蜂起よりも成

- 果はあがったであろう。中世を通じて、農村を集団として地固めすること、そして外部にそれを認めさせることが、農民生活の常日頃没頭すべき仕事であった」。H. J. Kaye, *op. cit.*, p. 76. (邦訳, p. 85.)
- (22) G. Duby, *Rural Economy and Country Life in the Medieval West*, London, 1968.
- (23) G. Duby, *The Early Growth of the European Economy*, London, 1974.
- (24) Kaye, *op. cit.*, p. 78. (ケイ, 邦訳, p. 88.): R. H. Hilton ed., *The Transition from Feudalism to Capitalism*, p. 27.
- (25) E. Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, B. Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. などの研究が知られる。
- (26) J. Merrington, "Town and Country in the Transition to Capitalism," in *Transition*, pp. 179-80. (R. H. ヒルトン, 松村, 前掲書, p. 131.)
- (27) R. H. ヒルトン, 松村, 前掲書, p. 131.
- (28) これはポスタンの著名な論文「15世紀」で主張された。15世紀におけるイギリスの経済の衰退は、領主の財政状況ばかりではなく、商業、貿易などの経済活動全般に及んでいる。その中でもポスタンは、この人口減少と経済的な悪化によって生じた農産物などの物価の高騰が賃金を騰貴させ、農民や賃金労働者は、有利な労働条件で雇用を求めることができた彼らにとっての「黄金時代」を現出させたことが、領主層にさらなる経済的打撃を与えたとする説である。
- (29) A. V. Chayanov, *The Theory of Non-Capitalist Farming*, Theory of Peasant Economy.
- (30) Keye, *op. cit.*, pp. 81-83. (ケイ, 邦訳, 前掲書, pp. 91-93.): ヒルトンはマルクスの農民に関する記述の曖昧さを指摘しているが、その点に関しては、ホブズボームも別のところで、階級と階級闘争について次のように述べている。「この概念が両方とも、少なくとも資本主義の歴史を論じるときに、マルクスにとって不可欠であることを、私たちは知っている。しかし、その概念がマルクスの著述の中でよく定義されておらず、そのために多くの議論を引き起こしていることも私たちは知っている。伝統的なマルクシストによる大量の歴史記述は、その概念について徹底的に考えたことがなく、困難に遭遇している」。E. J. Hobsbawm, *On History*, 1997, p. 168. (E. J. ホブズボーム著, 原剛訳『歴史論』p. 239.)
- (31) E. A. Kosminsky, "The Evolution of Feudal Rent in England from the XIth to the XVth Centuries," *Past and Present*, No. 7, April, 1955, pp. 12-13. (コスミンスキー著, 秦玄龍訳『イギリスにおける封建地代の展開』p. 169.) もちろんコスミンスキーは、人口の減少の影響をまったく無視しているのではない。「人口の一時的減少は直営地農業の崩壊に影響を及ぼしたであろうし、その崩壊を早めたり後らせたりしたであろう。人口の減少が直営地経営の中にもちこんだ混乱は、直営地経営の解体を助長した——これは全くありうることである。しかし人口減少は根本的原因ではない」。
- (32) ヒルトンの著書の一つである『中世社会』において、この研究姿勢を推進する理由が述べられている。「底辺から上部の方をみることによって、逆に高所から社会をみるよりは社会および国家の全体像をはるかに正確に捉えることができる」。in R. H. Hilton, *Medieval Society*, p. 4.
- (33) prime mover の邦訳は通常「基動力」が使用されるが、本論では「プライム・ムーヴァー」と表記した。この用語は、かつてデュビィが著書『ヨーロッパ経済の初期の成長』(*The Early Growth of the European Economy*) の中で提起したものである。用語が示す論拠は、領主による農民の搾取と技術改良が刺激となってもたらされる生産力の増大という、双方に焦点を合わせた理論である。: Keye, *op. cit.*, p. 78. (ケイ, 邦訳, 前掲書, p. 88.)
- (34) Keye, *op. cit.*, p. 84; R. H. Hilton, "Warriors and Peasants," p. 93. (ケイ, 邦訳, 前掲書,

- p. 94.) : 階級闘争の重要性は、ヒルトンの論文で繰り返し強調されている。R. H. Hilton, 'Peasant Movements in England Before 1381', *Economic History Review* (1949); *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381* (London 1973). さらにヒルトンは、フェイガン (H. Fagan) との共著、農民一揆に関する研究を通して、民衆の自由を求めた闘争を描き出すことで、その当時の文献に示される偏見を是正すべきであることを強調する。R. H. Hilton and H. Fagan, *The English Rising of 1381* (London 1950), pp. 9-10. (田中 浩, 武居良明訳『イギリス農民戦争』未来社, 1961年, p. 20.)
- (35) R. H. Hilton and H. Fagan, *op. cit.*, pp. 9-10. (田中 浩, 武居良明訳, 前掲書, p. 20.)
- (36) R. H. Hilton, 'The Origins of Robin Hood,' *Past and Present*, 14 November, 1958.
- (37) R. H. Hilton, "Lords, Burgesses and Hucksters," *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, pp. 121-131.
- (38) ヒルトンが例示した歴史家たちの一連の評価は、R. H. Hilton, *The English Rising of 1381*, pp. 2-3 で述べられている。しかしそれはポスタン説を批判するための前提として挙げられるにとどまる言及である。例えば、J. S. オヴ・ニブリー (J. S. of Nibley) による、中世後期の歴史的变化をワット・タイラーの農民一揆によって引き起こされたとする見解や、J. T. ロジャーズ (J. T. Rogers) による、一揆を「勝利という揺るぎない成果」と見る見解、あるいは W. スタップス (W. Stubbs) による、隷農制度という封建的権力を間接的に揺るがした事件という見方がある。W. カニングガム (W. Cunningham) などは、(一揆という) 農業的革命的漸進的進展が与えた影響は、マナ領主が賦役を利用しなくなることで、隷農をつなぎとめておく理由がなくなったためであると見ている。E. リブソン (E. Lipson) は、先に述べたロジャーズの説にに対して、むしろ隷農制を消滅させたのが一揆そのものであるとしている。マッキサク (M. McKisack) は、一揆そのものが目に見えるような歴史的成果を示さなくても、都市や農村の生活状況を徐々に変化させる社会的、経済的影響力をもったと評価している。
- (39) M. Bloch, *French Rural History*, 1929 (French edn.), p. 170.
- (40) *Cambridge Medieval History VII*, 1932, p. 738.
- (41) R. H. Hilton, *Bondmen made Free*, p. xix.
- (42) D. Waley, *Later Medieval Europe*, 1964, p. 107.
- (43) R. H. Hilton, *op. cit.*, pp. xix-xx.
- (44) R. H. Hilton and H. Fagan, *The English Rising of 1381*, pp. 2-3.
- (45) R. H. Hilton, *The Decline of Serfdom*. (ヒルトン, 松村訳, 前掲書, pp. 126-127.)
- (46) R. H. Hilton and H. Fagan, *The English Rising of 1381*, pp. 2-4.
- (47) 朝治啓三「書評 R. H. Hilton, *A Medieval Society: Do., The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford UP.」『史林』, 史学研究会 60 巻第 2 号, 1977 年, pp. 108-113.
- (48) S. R. Epstein, 'Rodney Hilton, Marxism and the Transition from Feudalism to Capitalism,' in Dyer, Coss, Wickham (ed), *op. cit.*, pp. 248-269.
- (49) R. H. Hilton, 'Medieval Agrarian History,' in W. G. Hoskins (ed.), *The Victoria History of the County of Leicester* (Oxford, 1954), Vol. 2, 145-98.
- (50) Epstein, *op. cit.*, p. 254.
- (51) *Ibid.*, p. 255.
- (52) *Ibid.*, p. 257.
- (53) *Ibid.*, p. 260.
- (54) Kaye, *op. cit.*, p. 221. (ケイ, 邦訳, 前掲書, p. 249.)
- (55) *Ibid.*, pp. 227-228. (ケイ, 邦訳, 前掲書, pp. 255-256; E. Genovese, "Solidarity and Servitude," *Times Literary Supplement*, 25, February, 1977.

- (56) Epstein, *op. cit.*, p. 257.
- (57) C. Dyer, *Standards of Living in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1989, p. 108.
- (58) コスの報告によれば、ヒルトンにとってジェントリは主要な関心事ではなかったとしている。「ヒルトンが着目したのは、『農民たちが契約関係をもつようになったジェントリたちという土地所有者階級のメンバー』についてであり、(彼らは)少なからずとも、国家の代表者としての(社会的)受容能力はあった。しかし同時に、彼はジェントリと農民の社会的関係が、必然的に相容れないものであることに充分気づいていた。彼ら(ジェントリ)は、いずれかの反乱か暴動が合わさったものが含まれる。それは、フォード財団主催の講義における、ジャック・ケイドの反乱についての彼(ヒルトン)の議論にあるようなものである。さらに、彼(ヒルトン)が指摘したように、(15世紀における)カントリー・ジェントリの従者(*retinue*)にあるハズバンドマンの出現について『何ら新しいものは存在しなかった』のであった」。P. R. Coss, 'Hilton, Lordship and the Culture of the Gentry,' C. Dyer, P. Coss, C. Wickham (ed), *op. cit.*, pp. 34-35.
- (59) C. Wickham, 'Conclusions,' C. Dyer, P. Coss, C. Wickham (ed), *op. cit.*, pp. 315-316.

『人文・自然・人間科学研究』投稿規定

紀 要

『人文・自然・人間科学研究』（以下「本紀要」）は、拓殖大学人文科学研究所（以下「本研究所」）が発行する紀要であり、研究成果発表の場の提供と、それによる研究活動促進への寄与を目的とするものである。

発行回数

本紀要は、原則として年2回、10月および3月に発行する。

編集委員会

本紀要の編集は、本研究所編集委員会（以下「編集委員会」）が担当する。編集委員会は、本規定に定める投稿原稿のほかに、必要に応じて寄稿を依頼することができる。

投稿資格者

本研究所所員・本研究所客員研究員および拓殖大学非常勤講師とする。拓殖大学非常勤講師の投稿については、別途定めた規定に従うものとする。

原稿の種類

論文・研究ノート・研究動向・調査報告・資料・討論・研究会記録および公開講座記録とする。以上のいずれにも当てはまらない原稿については、編集委員会において取り扱いを判断する。また、編集委員会が必要と認めた場合には、新たな種類の原稿を掲載することができる。

論 文：その長短・形式にかかわらず、独創性および学術的価値のある研究成果をまとめたもの。

研究ノート：研究の中間報告で、将来、論文になりうるもの。新しい方法の提示、新しい知見の速報などを含む。

研究動向：ある分野の研究成果を総覧・整理しまとめたもので、研究史・研究の現状・将来への展望などを論じたもの。

調査報告：ある課題についての文献・アンケート・聞き取り調査などの報告で、調査の意義が明確なもの。

資 料：文献・統計・写真など、研究にとっての資料的価値があると思われる情報を吟味し、それに解説をつけたもの。

討 論：本紀要に掲載された論文等に対する批判・質問および執筆者からの反論・回答。

研究会記録：本研究所主催の研究会の講演内容および質疑の概要。

公開講座記録：本研究所主催の公開講座の講演内容の詳細な記録あるいは概要。

二重投稿の禁止

他の刊物に公表済みの原稿あるいは投稿中の原稿は、本紀要に投稿できない。

原稿の使用言語

日本語および英語とする。その他の言語で執筆を希望する場合は、事前に原稿提出先（下記）に申し出て、編集委員会と協議する。なお、外国語原稿の場合は、その外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。

原稿の長さ

1. 日本語および全角文字で記す場合、本文と注および図・表を含め、原則として 24,000 字以内とする。
2. 欧文の場合、本文と注および図・表を含め、原則として 48,000 字以内とする。

同一タイトルの投稿

本紀要の複数の号にわたって、同一タイトルで投稿することはできない。ただし「資料」の場合は、同一タイトルの原稿を何回かに分けて投稿することができる。その場合、最初の稿で全体像と回数を明示しなければならない。

要約

原稿には、研究の目的・資料・方法・結果・結論などの概要を簡潔に記述した外国語による要約（100～150 語）をつけることができる。ただし、その外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。また、要約には日本語訳を添える。なお、要約には、図・表や文献の使用あるいは引用は避ける。

原稿執筆要領

原稿の執筆はワープロを使用する。執筆の細部については、別途「原稿執筆要領」を定める。投稿者は、原稿執筆要領に則って原稿を作成・執筆しなければならない。

原稿の提出要領

1. 「投稿原稿表紙」の各欄に所定事項を正確に記入する。とくに“原稿提出に当たっての確認事項”の各項目は、一つ一つ入念に確認すること。未記入・未確認のものは、原則として受け付けない。
2. プリントアウトした原稿を 2 部提出する。原稿は、要約・本文・注・文献資料表・図・表・図や表のタイトルと説明および出典、の順にまとめる。各原稿には、上記の「投稿原稿表紙」を必ず添える。図は、この段階では、版下原稿を複写したものを提出する。
3. 提出先 下記のいずれかの部署の担当者宛へ提出する。

文京キャンパス：研究支援課 八王子キャンパス：八王子学務課 北海道短期大学：学務課

原稿の返却

原稿は、図・表を含め、原則として返却しない。

原稿掲載の可否

編集委員会が審査し決定する。その手続きは次の通り。

1. 原稿の内容に応じて編集委員以外の査読者を選び、査読を依頼する。それとともに編集委員の中から担当委員を選ぶ。査読者および担当委員は、原則として各 1 名とするが、場合により複数

名とすることもある。

2. 査読者および担当委員は、論文・研究ノート・研究動向・資料および討論については、以下の11項目について原稿を検討し、査読結果（掲載の可否・原稿種類の妥当性についての意見や原稿に対するコメントなど）をまとめ、それを編集委員会に報告する。
 - 1) タイトルは内容を的確に示しているか
 - 2) 目的・主題は明確か
 - 3) 方法・手法は適切か
 - 4) データは十分か
 - 5) 考察は正確かつ十分か
 - 6) 先行研究を踏まえているか
 - 7) 独創性あるいは学術的価値（資料的価値）が認められるか
 - 8) 構成は適切か
 - 9) 文章・語句の表現は適切か
 - 10) 注や参考文献の表記は、執筆要領に添ったものになっているか
 - 11) 図・表の表現は適切か
3. 編集委員会は、これらの報告に基づいて、委員の合議により、掲載の可否、原稿種類の妥当性および次項の「査読審査通知書」に添える文書の内容などを決定する。

なお、掲載の可否については、①このままで掲載 ②多少の修正の上で掲載 ③大幅な修正が必要 ④掲載見送りの4段階で判定する。③については、執筆者の修正原稿を査読者と担当委員が再査読し、その結果に基づいて、編集委員会が掲載の可否等を決定する。
4. 研究会記録および公開講座記録の原稿については、原則として掲載する。ただし、この場合も編集委員の中から担当委員を選び、担当委員は上記項目の8)等を検討する。その結果、執筆者に加筆修正を求めることがある。

審査結果の通知

編集委員会は、原稿掲載の可否を、「査読審査通知書」により執筆者に通知する。上記②③④の場合、および原稿種類の変更が必要と判断した場合は、その理由あるいは修正案などを記した文書をこれに添える。

審査結果に対する執筆者の対応

掲載の可否について②③と判定された場合、執筆者は、審査結果あるいは添付文書の趣旨に基づいて原稿を速やかに修正し、修正原稿を編集委員会に再提出する。ただし、④の場合も含めて、審査結果あるいは添付文書の内容に疑問・異論等がある場合、執筆者は、編集委員会に文書によってその旨を申し立てることができる。

最終原稿の提出要領

執筆者は、加筆修正が終了した段階で、プリントアウトした最終原稿1部に、電子媒体（フロッピーディスクあるいはCD等）を添えて提出する。

また、電子媒体のラベルには、原稿のタイトル・執筆者名・文書ファイル名・および文書作成に使用したソフトウェア名（バージョンも含む）を明記する。図がある場合は、その版下原稿を提出する。

校 正

校正は三校まで行う。執筆者は初校および再校のみを行う。執筆者の校正は、正確かつ迅速に行う。また、その際の加筆・修正は最小限にとどめなければならない。三校は編集委員会が行う。

原稿の電子化およびコンピュータネットワーク上での公開

掲載された原稿は、電子化し本学のホームページおよび国立情報学研究所等を通じて、コンピュータネットワーク上に公開する。

抜き刷り

抜き刷りは、50部までは執筆者（複数の場合は、代表執筆者）に進呈する。それ以上の部数が必要な場合は、50の倍数の部数で編集委員会に申し込む。その場合、50部を超えた分は有料とする。その料金については別途定める。

その他

本規定に定められていない事項については、編集委員会が投稿者と協議の上、編集委員会が判断する。

投稿規定の改正

本規定の改正は、編集委員会が原案を作成し、本研究所会議に報告して承認を求める。

附 則

本投稿規定は、2009年10月以降に投稿される原稿から適用する。

附 則

本投稿規定は、2011年4月以降に投稿される原稿から適用する。

以 上

らされていらない。むしろ、一郎に生の意味、目的が付与されることで、
 猶夫の死の意味を問うことは封殺されているとも言える。

しかし、トシの死においては、賢治は妹が死に自分だけが生き残ることの意味を見出せないでいる。だからこそトシの魂が辿った道を「ひかりの素足」の中有の描写で使った法華経の知識により描こうとしても、その描き出された光景そのものをトシの見た光景として受け入れることが出来なかったのだ。それはまた、賢治が得た法華経や日蓮宗の知識の限界、いやそれ以上に賢治にとっての、法華経や日蓮宗の限界とも思われたはずだ。

もちろん賢治は、結果的には、トシの死によってもたらされた信仰への疑いによっても、法華経、日蓮宗への信仰心を失うことはなかった。それはむしろ賢治にとって自身の信仰心をより確かなものとする契機ともなったと考えられる。

トシの死によって訪れた信仰の危機はどのように克服されたのか、あるいははされなかったのか、それについての考察は別の論考に委ねねばならない。「ひかりの素足」と「青森挽歌」の類似性と差異は、賢治にとっての信仰の危機を映し出すものであった。

《註》

- (1) 杉浦静「ひかりの素足」(『国文学 宮沢賢治の童話をすべて読む』二〇〇三年2臨時増刊号・學燈社所収) 一四八—一四九頁。
 (2) 原稿用紙の左下、罫線の欄外に記された印刷された文字を表したものを。

- (3) 『新校本宮澤賢治全集』第八卷(校異編) 筑摩書房・一九九五年・一六一—一七頁(以下『新校本宮澤賢治全集』は『新校本』と略記する)。
 (4) 天澤退二郎『宮澤賢治』鑑』筑摩書房・一九八六年・三三三頁。
 (5) 「ひかりの素足」(『国文学 宮沢賢治の童話をすべて読む』二〇〇三年2臨時増刊号・學燈社所収) 一四八—一四九頁。
 (6) 工藤哲夫「中有と追善——「ひかりの素足」論——」(『賢治考証』和泉書院・二〇一〇年所収)。
 (7) 『新校本』第八卷(本文篇) 三〇三頁。
 (8) 杉浦静・前掲論文
 (9) 『新校本』第八卷(校異篇) 一一七頁。
 (10) 『柳田国男全集』第十五卷筑摩書房・一九六九年・三九五頁。
 (11) 『新校本』第八卷(校異篇) 一一七頁。
 (12) 『新校本』第二卷(本文篇) 一六四—一六五頁。
 (13) 『新校本』第八卷(本文篇) 二九八頁。
 (14) 同前・三〇一—三〇二頁。
 (15) 『新校本』第二卷(本文篇)・一五八—一五九頁。
 (16) 同前・二六〇頁。
 (17) 同前・一六三頁。
 (18) 同前・一六八頁。
 (19) 『新校本』第一三卷(上)(本文篇)・九頁。
 (20) 『新校本』第二卷(本文篇) 一四二頁。
 (21) 同前・一四三—一四四頁。
 (22) 同前・一四〇頁。
 (23) 同前・一四二頁。
 (24) 『新校本』第八卷(本文篇) 三〇三頁。

また純粹やちいさな徳性のかずをうしなひ

わたくしは青ぐらい修羅をあるいてゐるとき(28)

日本女子大を出るといふ当時としては珍しい才媛のトシ。病に倒れる前は母校の花巻高等女学校の教諭も務めていた。健康であればいづれ結婚し家庭を持ったであろう。仕事、結婚、家庭を持つこと、健康な人間ならば得ることのできる多くの喜び、もちろん辛いこともあるはずだが、それらもろもろの人生を豊かにしてくれるはずの事柄を経験することなくトシは二四歳という若さで逝くことになった。トシのそうした不条理極まりない死が、賢治にはどうしても納得できない、理解できないがゆえに、「巨きな信のちからからことさらにはなれ／また純粹やちいさな徳性のかずをうしなひ」つまりは彼は自らの信仰への疑いを抱かずにはいられなかった。

トシの死は、賢治が生涯賭けて追求した信仰、法華経、日蓮宗への信仰を危うく放棄させるところまで賢治を追い込む、そのような経験であったのだ。

むすび

「ひかりの素足」から「青森挽歌」への過程で示されていたのは、トシの死によつてもたらされた信仰の危機という事態であった。

それはまた、「ひかりの素足」と「青森挽歌」における中有的世界の

描写の違いとしても現れていた。

「ひかりの素足」において、山の雪道で遭難した一郎と樗夫の二人の兄弟は、一郎だけ助かるという悲劇的な形で終わった。しかし、それが単なる悲劇ではない。なぜならば、樗夫が死に一郎が生き残ることに意味が付与されているからだ。

お前はもう一度あのもとの世界に帰るのだ。お前はすなほない、子供だ。よくあの棘の野原で弟を棄てなかつた。あの時やぶれたお前の足はいまはもうはだして悪い剣の林に行くことができるぞ。今の心持を決して離れるな。お前の国はこゝから沢山の人たちが行つてゐる。よく探してほんたうの道を習へ。(29)

この「巨きなひかりの人」が一郎に告げた言葉は、「銀河鉄道の夜」初期形で登場するブルカニロ博士（セロのような声の人）がカムパネルラがいなくなった後泣いているジョバンニに告げた言葉に対応するものだ。そしてこの言葉は、一郎が生き残つた意味を告げるものでもある。つまり、一郎は自分が傷つくのも恐れず弟を助けようとした自己犠牲的行動の一種の褒美として生き残ることが出来たのだし、かつその優しい心根、自己犠牲の精神を持っているからこそ、現世において「ほんたうの道」を習うことができると判断されたからだ。そのようにして一郎の生の意味は、「巨きなひかる人」によつて付与されている。もちろんそれでも、なぜ樗夫は死なねばならないのか、ということへの解答はもた

部派仏教を批判する形で登場した大乘仏教において、一切衆生の成仏は、出家した僧が厳しい修行を通じて解脱を目指す部派仏教との違いを際立たせるためにも、中心に置かれた思想であった。そして大乘仏教の経典中最も重要な教典である法華経の中心思想もまた一切衆生の成仏にあった。

したがって一切衆生の成仏という法華経の理想から照らせば、「ひとりをいの」ることは明らかにその理想に反することであった。しかし、賢治にとって最愛の妹にして信仰上の同伴者でもあったトシがわずか二四歳という若さで死ぬことは、あってはならないことであり、賢治の人生上最大の痛恨事であったはずだ。そうした賢治の思いは、トシ臨終の日の日付をもった三つの詩の一つ「松の針」の以下の詩句に典型的な形で示されている。

ほんたうにおまへはひとりでいかうとするか

わたくしにいつしよに行けとたのんでくれ

泣いてわたくしにさう言つてくれ²⁰⁾

「永訣の朝」「松の針」「無声慟哭」とトシ臨終の日付をもった三篇の詩の中でも、この言葉は、死にゆくトシへの思いを最も生に近い形で表出したものであり、哀切を極めたものだ。しかし、この詩を読む多くの者の心を揺さぶらずにはおかない、この詩句は、同時に賢治のトシへの思いの強さを表しており、それは仏教的観点から言えば、解脱するために

は捨てねばならぬ執着以外の何ものでもなかった。そしてこの執着心こそが、賢治をトシの魂の行方へを追い求める北方への旅へと（もちろん名目上は賢治の奉職する農学校の生徒の就職依頼の旅であるのだが）向かわせた原動力でもあった。

賢治は、トシの死にあって問うたはずだ。なぜ妹は二四歳という若さで死なねばならないのか、なぜ他の誰かではなく妹なのか。死を目前に控えた時ですら「おら、おかないふうしてらべ」また「それでもからだくさがべ？」と問い、自らの姿が周囲のものに不快感を与えないか気遣うそんな優しい妹。「うまれでくるたて／こんどはこたにわりやのごとばかりで／くるしまなあよにうまれてくる」と自分の死よりもその死があるいはその闘病生活が周囲の者に及ぼした苦勞、苦痛に思いを馳せ、生まれ変わったら他人のために奉仕したいと願う妹。そんな妹がなぜ死なねばならないのか、賢治はそう問うたはずだ。賢治は、彼がその全人生を賭けた信仰、日蓮宗の教え、法華経の中から、トシが死なねばならない理由、トシの死の意味を見出すことは出来なかった。

こうした不条理きわまりないトシの死によって、賢治は、信仰上の危機を迎えていたと考えられる。それは「無声慟哭」の次の詩句に示されている。

こんなにみんなにみまもられながら

おまへはまだここでくるしまなければならぬか

ああ巨きな信のちからからことさらにはなれ

どの種類の世界へはいるともしれないそのみちを
たつたひとりできびしくあるいて行つたらうか¹⁵

とし子はみんなが死ぬとなづける

そのやりかたを通つて行き

それからさきどこへ行つたかわからない¹⁶

無心のとりのうたをうたひながら

たよりなくさまよつて行つたらうか

わたくしはどうしてもさう思はない

なぜ通信が許されないのか

許されてゐる　そして私のうけとつた通信は

母が夏のかん病のよるにゆめみたとおなじだ

どうしてわたくしはさうなのをさうと思はないのだらう¹⁷

ここに列挙した言葉はどれも一方でトシの魂が見たであろう光景、トシの魂が辿つたと思われる経路を賢治が何とか追跡し、追認しようとするが、しかしそれを完全には果たすことが出来ないという無念の思いを記したものだ。その無念さは、賢治が信奉した法華経、日蓮宗の知識を以てしても、トシの魂の行方について確信を抱くことの出来ない思いとして現れていた。

こうした無念さは、賢治の心の中に葛藤を産むこととなる。その葛藤

とは、自身の法華経や日蓮宗の信仰心への疑義として、さらには日蓮宗や法華経への信仰への疑義として賢治の心の中に胚胎されることとなる。

《みんなむかしからのきやうだいなのだ〔か〕ら
けつしてひとりをいのはいけない》

ああ　わたくしはけつしてさうしませんでした

あいつがなくなつてからあとのよるひる

わたくしはただの一どたりと

あいつだけがいいとこに行けばいいと

さういのはしなかつたとおもひます¹⁸

「青森挽歌」の最後に現れたこの言葉は、トシが死んだ後の賢治の心の葛藤を直接表出したものと考えられる。賢治はトシだけが「いいとこに行けばいいと／さういのはしなかつたとおもひます」と記している。

なぜ「おもひます」なのか。なぜ「しなかつた」と断言出来ないのか。

この逡巡にこそ、賢治の信仰の揺らぎが示されている。

「みんなむかしからのきやうだいなのだ〔か〕ら／けつしてひとりをいのはいけない」という言葉は後に賢治が「農民芸術概論」において記すことになる賢治の理想を裏返し形の形で示すものだった。すなわち、「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない¹⁹」であり、それは大乘仏教の最も重要な仏典である法華経の中心思想である一切衆生の成仏を表す言葉であった。

また瓔珞やあやしいうすものをつけ

移らずしかもしづかにゆききする

巨きなすあしの生物たち

〔遠〕いほのかな記憶のなかの花のかほり

それらのなかにしづかに立つたらうか⁽¹²⁾

二五二行もある長大な「青森挽歌」の中盤を過ぎたところで出てくるこの描写は、死んだトシの魂が見たと考えられる光景の描写である。

ここで出てくる「研かれた／天のる璃の地面」は、中有にあった一郎と楢夫が裸足の足を傷つけながら鬼たちに追いつてられ歩かされた道を描写した「まったく野原のその辺は小さな瑪瑙のかげらのやうなものできてゐ行くものの足を切るのでした」⁽¹³⁾に対応している。

また、「瓔珞やあやしいうすものをつけ／移らずしかもしづかにゆききする／巨きなすあしの生物たち」の部分は、一郎や楢夫らの賽の河原にいる子供たちを救済にくる「巨きな光る人」を描写した「立派な瓔珞をかけ黄金の円光を冠りかすかに笑ってみんなのうしろに立ってゐました」⁽¹⁴⁾という記述に対応するものである。

この箇所以外でも楽音が響きわたっていると、また「ひかりの素足」では「巨きな光る人」が現れると先ほどまで子供たちの足を傷つけた瑪瑙の道が静かな湖面に変わるとされるが、「そこに碧い寂かな湖水の面をのぞみ／あまりにもそのたひらかさとかがやき」の部分に対応している。

このように「ひかりの素足」と「青森挽歌」における中有の世界の描写の類似性は明らかである。しかしそこには明確な差異もある。

「ひかりの素足」においての中有および賽の河原と思われる場所から「巨きな光る人」によって救出された後に広がる光景は、一郎や楢夫は実際に見たものとして描写されていた。それに対して「青森挽歌」における風景は、引用した部分の最後の表現が「それらのなかにしづかに立つたらうか」という疑問形に終わっていることから類推可能なように、それは中有にいないしはそこを通過して浄土へと登ったとも考えられるトシの魂が目にしたであろう光景を賢治が自身の知識と想像力によって思い描いた世界なのだ。つまり、この光景はトシが目にした光景ではなく、賢治がどのように自身の能力を駆使しまたトシが見たものを自分も目にすることを望んでも、賢治に迫ってくるのは、そうすることの不可可能性であるのだ。

この「青森挽歌」において繰り返されるのは、瀕死の状態あったトシが目にしたであろうこと、夢に見たこと、そして死んだトシの魂が目にしたであろう光景の描写である。しかし、そうした描写がなされた後、必ずといってほど現れるのがそうしたトシの思い、経験を賢治が想像してみることに限りの思いである。

あいつはこんなさびしい停車場を
たつたひとりで通つていつたろうか
どこへ行くともわからないその方向を

う現在の子供観につながる見方が醸成され、それが日本社会に広く共有されつつあった時代でもあった。

賢治自身、兄弟の死別という悲劇的構成をもったこの作品について、題名の書かれた表紙に赤インクで「余りに／センチメンタル／迎意的なり」と書き込んでいる。この書き込みはいつなされたのかは不明であり、また作品の何に対して「センチメンタル」といったのかもわからない。しかし、この作品中で「センチメンタル」になりそうは箇所とは兄弟の死別の関わる場面以外に考えづらい。とすれば、賢治はその死別の描き方が「センチメンタル」過ぎて「迎意的」だと見ていたということである。もちろんそれは、賢治が自身の、幼い兄弟の死別の描き方を批判的に見ていたということだが、同時にそうした子供の死は「センチメンタル」な「迎意的な」ものになりやすいということも含意している。つまりは世間の人々は、幼い者の死に情動を動かされるということで、幼い生命は容易に失われてはならないという感覚を持っていたということでもある。

ほぼ五人に一人の乳児が命を落とし、また間引きの風習の記憶も色濃く残っていたと考えられる大正時代半ばにおいても、幼い者の命が奪われることは悲劇として感受する心性がすでにあったからこそ、この「ひかりの素足」は書かれ得たのであった。

4 「ひかりの素足」から「青森挽歌」へ

前章では、幼い兄弟の死別という悲劇的結末を持つ「ひかりの素足」という作品が書かれ得た社会的背景について考察を加えた。

先に触れたように「ひかりの素足」の、一郎と樫夫の魂が賽の河原と思われる中有に迷う姿を描いた原稿用紙Cは、妹トシの死後に推敲・差し替えがなされた部分であった。杉浦静は、この原稿用紙Cの描写の、妹トシの魂を求めた賢治の北方への旅を描いた「青森挽歌」への影響を指摘をしている。しかし、短い論考のため、具体的にどの箇所が影響を受けたのかについての説明はない。

「青森挽歌」において「ひかりの素足」の影響が考えられる箇所は、以下のようなところであろう。

そこに碧い寂かな湖水の面をのぞみ

あまりにもそのたひらかさとかがやきと

未知な全反射の方法と

さめざめとひかりゆすれる樹の列を

ただしくうつすことをあやしみ

やがてはそれがおのづから研かれた

天のる璃の地面と知つてこゝろわななき

紐になつてながれるそらの楽音

「子供を殺すのではない、育てないのであって、子供にしないと云う」のは、いわゆる間引ききというものだ。この文章が発表されたのは昭和一〇（一九三五）年である。四〇年前という和一八九五年ということであり、その翌年が賢治の生まれた年でもある。賢治が生まれた頃の習俗であるのだから、そうした習俗が一、二年で急速に消え失せるとも考え辛い。よって、賢治自身もこうした間引ききについて実際に目にしたことはないにしても噂ぐらいい聞いたことがあったのではないか。

このように子供が病気や不慮の事故で死ぬことは決して珍しことではなく、さらには今日で云えば立派な殺人、嬰兒殺にあたる間引ききもあったのだから、幼い子が命を落とすことに対して人々が持つ思いは現在のわれわれが抱く思いと同様なものとして考えることは出来ないだろう。ならば、幼い子の死は日常茶飯事であったから、兄妹の死別という結末を賢治が考えたと見るべきなのか。

そうではないだろう。

というのは、賢治がこの「ひかりの素足」を書いた大正一一（一九二二）年頃は、すでに柳田が指摘したような幼い生命が奪われることを批判的に見る眼差しが社会に醸成されつつあったと考えられるからだ。

明治五（一八七三）年、学制の公布をもって始まった日本の義務教育制度は、数度の制度の改革後も長らく、義務教育の対象となった小学校へ児童がどれだけ名前を登録しているかを示す就学率、また実際に児童がどれだけ学校に通ったかを示す通学率ともに低いままだった。しかし、

長い年月かけて徐々にその数値は上昇し、明治三五（一九〇二）年には就学率が九〇％を超え、通学率も七〇％に達するようになった。その一〇年後の明治四五（一九一三）年には就学率は九八％、通学率も九〇％を超えていた。さらに当時義務教育ではなかった中学への進学者数も大きな伸びを見せていた。明治一三（一八八〇）年にの中学校の在籍者数は一二、三〇〇人で、その一〇年後明治三三（一八九〇）年は二一、六〇〇人とわずかながら減少している。しかしその五年後の明治二八（一八九五）年には三倍弱の三〇、九〇〇人へと急増している。その後も中学校在籍者の数は年々増加の一途をたどる。明治三三（一九〇〇）年に七八、三〇〇人、明治四三（一九一〇）年一二一、三〇〇人、大正九（一九二〇）年一七七、二〇〇人、その五年後の大正一四（一九二五）年には二九六、八〇〇人と三〇年前のほぼ一〇倍にまで中学校在籍者数が増加している。

こうして、明治の末年頃には、義務教育が実質的に機能し始め、また人々が義務教育の年限を超えて子供にさらなる教育を受けさせようとする機運が高まっていた。こうした教育熱の高まりは、そのまま社会が子供への熱い眼差しを注ぐようになっていたことの表れと見なすことが出来る。また「ひかりの素足」が執筆される三年前の大正七（一九一八）年に童謡や童話を乗せた児童向け雑誌「赤い鳥」が創刊されている。

大正の半ばころは、社会が子供を時代を担う予備軍と見なした自分たちが失ってしまった純真無垢な心を持った存在として注視するようになっていた時代であった。つまりは、こどもは愛情をもって養育すべき存在とい

い。賢治が最初に弟の清六らに読み聞かせたという、賢治童話の最初の作品と見なされている「蜘蛛となめくじと狸」は、題名にもある蜘蛛となめくじと狸がそれぞれ悲惨な末路をたどって死に至る話である。食物連鎖の世界から抜け出すために星となって死ぬ「よだかの星」、賢治自身の理想の人生を作品化したとされる「グスコープドリの伝記」では、ブドリは冷害から人々を救うために火山を爆発させ自身はその爆発を実行するために自己犠牲的な死を遂げている。「土神ときつね」ではきつねは恋のライヴァルでもある土神に殺されてしまう。「なめとこ山の熊」では、主人公の熊撃ち淵沢小十郎が、最後に熊に襲われ死ぬ。労働者を搾取する資本家の姿を描いたとされる「オツベルと象」においてオツベルは象に踏み殺されてしまう。

このように童話という語が通常喚起するイメージとはそぐわないくらい、賢治の書いた童話の中では多くの登場人物が死んでいる。ただ、幼い子供が死ぬ話というのは、この「ひかりの素足」と「手紙四」および「銀河鉄道の夜」ぐらいである。

幼い子が死ぬ話は、とりわけ悲劇的色彩が濃い、そうした感覚を持つのはわれわれが現在生きている日本社会において乳児の死亡率がかつてに比べると大変低く、小さな命が容易に失われがなくなったからだ。

二〇〇六年の統計調査による出生児一〇〇〇人に対する死亡者の数を表す乳児死亡率は、二・八六四である。対して、戦前の乳児死亡率は驚くほど高い。統計のある明治三三（一九〇〇）年で一五五・〇である。

その十年後の明治四三（一九一〇）年が一六一・二六、大正九（一九二〇）

年でも一六五・七である。生まれた子供の一〇人対して一・六人すなわち五人に一人近くは育つことが出来ずに死んでいったのだ。賢治が亡くなる三年前の昭和五（一九三〇）年になるとこの数値は多少改善を見せ始めるが、それでも二二四・一と現在の五〇倍近い高率で子供が亡くなっていた。しかもこの数値は全国平均であり、医療設備の整っていない農村部に行けばさらに高率になった。つまり、現在のわれわれにとっては希なケースである乳児の死という事態は、賢治が生きた頃はむしろ当たり前のことであつたのだ。

こうした新生児の死が決して珍しいことでもなかったというだけでなく、子供の命に対する見方も現在とはまるで異なるものであつた。

柳田国男は「小児生存権の歴史」という論考においてこのようなことを書いている。

又余り愉快な話ではないが、子供が生まれた時これを遺棄する習慣がある。大体日本の百姓家などでは床を剥がしてこれを捨てるのである。四十何年も前私の十三、四の頃の記憶であるが、子供を殺すのではない、育てないのであつて、子供にしないと云うので埋めるのである。その子供を埋めるのは家の中で、大抵は父親がやることになつていた。東北のずっと北の僻村の私の知っている旧家で、建築し直すので家を取壊して見た所、恰度地殻白が置いてある所から入れ物に二杯程子供の骨が出て来た。これはどうしたかと云うと、同じ場所に何時も埋めていたからである。¹⁰⁾

この二人の遭難し中有に迷い、そこにいる鬼に追い立てられる様子は、妹トシの死後推敲・差し替えされた原稿に描かれたものであった。

「ひかりの素足」は男の兄弟であり、賢治の場合は男女の兄妹と性別に違いはあるが、童話も現実にも賢治が体験したことも等しく幼い者が命を落とし、兄が生き残るといふものであった。そこで問題になるのが、この兄妹の死別という設定は、トシの死と関わりがあるものかどうかという点である。

一郎が助かり、弟の楢夫が息絶えるという悲劇的結末を描いた場面は、使われている原稿用紙は、原稿用紙Aのものである。この原稿用紙は、作品の冒頭から三分の一くらいまでの箇所を書くのに使われたものであり、賢治がこの作品を書くにあたり最初に使った原稿用紙である。しかし、この作品の末尾の部分を書くのに使ったインクは、冒頭部を書く際に使ったものとは異なるものであり、新校本全集でもこの結末部分がいづ書かれたかは不明となっている。^⑨

しかし、この部分で使われている「お」、たとえば「巨きな光る人」が子供たちに話しかける言葉の中で「お前たちはよく読むがい」という表現があるが、ここでの「お」を賢治の生原稿で確認すると、点の離れた「お」であり、大正一一（一九二二）年の前半すなわち妹トシの死以前に書かれたものであることがわかる。

つまり、若い兄弟の死別を描くという設定は、妹トシの死以前からのものであった。したがって、そうした設定は妹トシの死に大きな精神的打撃を受けた賢治が、その衝撃を作品創造の基点に据えて作ったもので

はなかったと言える。

もちろん、賢治にとってトシの死が衝撃ではなかったということではない。トシの死は、「永訣の朝」などの賢治の詩作の中で一つの頂点をなす「無声慟哭」詩群や、さらに賢治が奉職していた花巻農学校の就職依頼のための樺太への旅行を死んだトシの魂を追い求める旅に擬え、その経験を詩にした「オホーツク挽歌」群を生み出させた。またトシとの死別の経験は、「手紙四」における妹ポーセに先立たれる兄チュンセの話として転生し、それはさらなる虚構化を経て先にふれた「銀河鉄道の夜」におけるジョバンニとカムパネルラの別れの場面へと至りついでいる。敢えて言えば、トシの死という不幸が無ければ、賢治の残した作品、とりわけ賢治の代表作とされる作品の何分の一からは創作されなかった可能性が高い。

それだけでなく、トシの死はやはり「ひかりの素足」から「青森挽歌」を経て「銀河鉄道の夜」に至る作品の流れに甚大な影響を与えたと思うが、それについての考察は後に譲るとして、ここですみ確認して起きたことは、この若い子供が死ぬ話を賢治はトシの死とは別個に書くようにしていたということだ。

3 子供の死ぬ話

賢治作品において登場人物の死によって終わるものは、前章で触れた「手紙四」や「銀河鉄道の夜」以外にもあり、それは、決して少なくな

ていることだが、大正一一（一九二二）年は賢治にとって生涯の分岐点ともなる年であった。この年の十一月に最愛の妹にして信仰上の同伴者でもあった妹トシが二四歳の若さで亡くなっているからだ。つまり、「ひかりの素足」はトシの死の前後で改稿され、現在われわれが手にすることのできる「ひかりの素足」として一応の完成を見たということである。

トシの死後、推敲、差し替えが行われたと考えられる原稿用紙Cの部分は、雪道を遭難した一郎と樫夫が中有に迷い、鬼たちに追いつて立てられる情景を描いた、「ひかりの素足」の第三章「うすあかりの国」場面である。

この場面の描写は、日蓮遺文中の「十王讚歎鈔」「顕謗法鈔」「法蓮鈔」の描写に基づくものであることが、工藤哲夫によって指摘されている。⁶

死んだ者の魂があの世界に行く前の、この中有を描いた「うすあかりの世界」について杉浦静は、妹トシの死後、その魂の行方を求めて北方へと向かう旅を描いた、『春と修羅・第一集』に収められた「青森挽歌」との共通性を指摘している。また、杉浦は、この中有に彷徨い鬼に追い立てられる子供の達の一団の中にいる一郎と樫夫の前に「巨きな人」が現れ、そこで「小さな小さな形の本にあらゆる本のみな入ってらうやうな本」もあると語る場面や一郎に樫夫を残して「もう一度あのもとの世界に帰るのだ」⁷と論ずる場面について、「銀河鉄道の夜」第三次稿との類似性を指摘している。⁸ すなわち、「銀河鉄道の夜」第四次稿（最終形）においては、消去されることになる「セロの声のような人物」ブルカニ

口博士が、それまで銀河鉄道と一緒に乗っていたカムパネルラが突然姿を消しその衝撃に打ちひしがれているジョバンニの前に姿を現し、世界の総ての「地理と歴史」の記載された「辞典」を見せる場面やまたジョバンニに地上への帰還を勧めるくだりに、この「ひかりの素足」において「巨きな光る人」が語る場面は対応しているのだ。つまり、この「ひかりの素足」は、その後に書かれる「銀河鉄道の夜」の源泉になった作品とも言えるのだ。

「ひかりの素足」という作品は、妹トシの死という痛切な体験を経て一応の完成へと至りさらにそれは詩編「青森挽歌」へと連なり、最終的には賢治の代表作である「銀河鉄道の夜」へと到達する、その道程の起点になる作品であるのだ。

2 トシの死と「ひかりの素足」

前章では、「ひかりの素足」の成立についてこれまでの研究成果をもとに概説した。そして「ひかりの素足」から「青森挽歌」を経て「銀河鉄道の夜」に至る流れを確認した。

ここでは、この「ひかりの素足」という作品の内容について、具体的に考察を加えることとする。

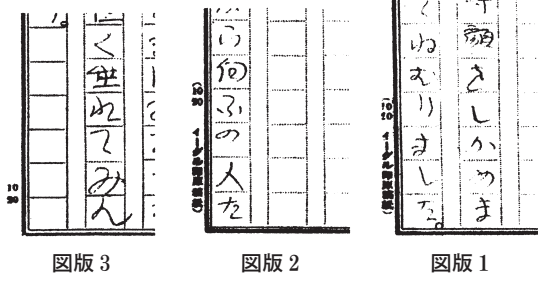
冒頭でも述べたように「ひかりの素足」という作品は一郎と樫夫という幼い兄弟が雪の山道で遭難し、弟の樫夫が死に兄の一郎だけが生還するという話であった。

1 「ひかりの素足」の成立

「ひかりの素足」は、生前未発表の作品であり、賢治が残した四六枚の自筆原稿をもとに活字化されたものである。

この四六枚の自筆原稿は、三種類の原稿用紙が混用されて構成されたものである。すなわち、「10 20（印）イーグル印原稿紙」の原稿用紙を使ったものが二二枚（これを原稿Aとする—図版1）、「10 20（広）イーグル原稿紙」の原稿用紙を使ったものが一七枚（これを原稿Bとする—図版2）、「10 20」の原稿用紙を使ったものが七枚（これを原稿Cとする—図版3）である。さらに執筆に使われている筆記具およびそのインクの種類（ブルーブラックインク、前者よりやや太いペンで書かれたブルーブラックインク、前者よりやや黒いインク、黒っぽいブルーブラックインク、黒っぽいブルーブラックインク、やや青いブルーブラックインク）によって、さらに七種類のタイプの原稿が存在すると確認されている^③。

原稿用紙の種類と筆記具およびインクから数次におよぶ推敲および原稿用紙の差し替えによってこの「ひかりの素足」という



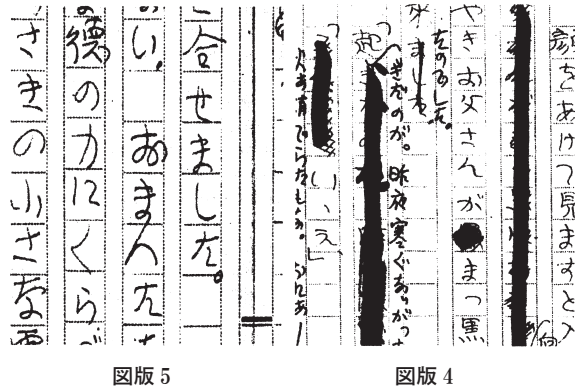
作品は形成されたと考えられる。まず原稿Aの二二枚のうちの九枚と原稿Bの一七枚が書かれ、続いて原稿Aの一部での差し替えが行われ、最後に原稿Cによる差し替えがなされたと考えられる。

校本宮澤賢治全集編纂の過程で、賢治の生原稿を詳細に調査し全集編纂に従事した入沢康夫は、賢治の原稿における、ひらがな「お」の字の字体の時期による変化を発見している。

賢治の初期童話草稿では「お」の字の点が離れているが、後期になるとその点がくっついて表記されるようになっていく。この変化は大正一一（一九二二）年の後半に起こったものとされる^④。

この「お」の字の字体の変化は、「ひかりの素足」においても見られる。原稿Aおよび原稿Bで使われている「お」は点が離れているが（図版4）、原稿Cでは点がくっついた「お」が使われている（図版5）。ここから、杉浦静は、原稿AおよびBを使った本文が書かれた時期は大正一一年前半であり、原稿Cを使った推敲は大正一二年以降になされたものであると推測されると指摘している^⑤。

右で触れた論考で杉浦も指摘し



「ひかりの素足」から「青森挽歌」へ

— 信仰の危機としてのトシの死 —

千葉 一 幹

はじめに

本稿は、宮沢賢治の「ひかりの素足」と詩編「青森挽歌」に焦点を当てた考察である。

「ひかりの素足」とは以下のような内容の作品である。

一郎と樗夫の二人の幼い兄弟が、雪の降る山道で遭難し、仮死状態にある二人の魂は中有に迷うことになる。同じように中有の賽の河原と思われるところにいる他の子供たちと一緒に一郎と樗夫は鬼たちに追いつてられ、瑪瑙の欠片で出来た道を裸足で歩いていく。足は傷つき痛むがやがて地藏菩薩と考えられる「巨きな光る人」が一郎たちの目の前に現れ、子供たちを賽の河原から救い出し浄土へと導いてくれる。しかし一郎は、自身も苦しい中弟の樗夫を救おうとしたことにより現世への帰還が許される。そして目を覚ました一郎は弟の死を知る。

他方「青森挽歌」は、最愛妹トシの死の翌年、賢治は当時勤めていた花巻農業学校の生徒の就職依頼のために樺太に旅行することとなる。賢治はこの旅を妹トシの魂を求めて北上する鎮魂の旅と捉え、その経験から後に出版する詩集『春と修羅』の中に収められたオホーツク挽歌群と称される五篇の詩を作った。詩編「青森挽歌」はこのオホーツク挽歌群の一篇である。

この「ひかりの素足」と「青森挽歌」については、杉浦静が中有を描いた描写の共通性について指摘している^①。その詳細は次章で説明するが、しかし、この両作には大きな隔たりもあった。その隔たりとは、最愛の妹トシの死によって訪れた賢治にとって信仰の意味を問う契機として現れていた。

本稿は、「ひかりの素足」から詩編「青森挽歌」に至る過程を追い、そこに現れた賢治にとっての信仰の危機の姿を追うものである。

執筆者および専門分野の紹介（目次掲載順）

音在 謙介（おとざい・けんすけ）	政 経 学 部 教 授	比較文学・文化，日本英語教育史
ヘオルヒナ・ロメロ・デ・涌井（へオルヒナ ロメロ デ ワクイ）	外国語学部 特任教授	スペイン語，ラテンアメリカ文化人類学
千葉 一幹（ち ば・かずみき）	商 学 部 教 授	比較文学，日本近代文学
神田 工（かんだ・たくみ）	商 学 部 講 師(非常勤)	ブラジル文学
高野 要（たかの・かなめ）	政経学部 講師(非常勤)	中世イギリス社会経済史

表紙ロゴ『拓殖大学論集』は，西東書房，二玄社のご協力をいただきました。
2社に感謝申し上げます。

- (1) 「拓」 次の2項目を合成
手偏 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.12の「持」より）
石 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.15）
- (2) 「殖」 西嶽華山廟碑（二玄社刊，p.90）
- (3) 「大」 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.9）
- (4) 「學」 史晨後碑（二玄社刊，p.52）
- (5) 「論」 尹宙碑（西東書房刊，p.36）
- (6) 「集」 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.11）

編集委員 音在 謙介 犬竹 正幸 大森 裕二 小川 肇 木村 直人 佐藤 明彦
佐藤 健生 塩崎 智 下條 正男 千葉 一幹 田野 武夫 安富 雄平

人文・自然・人間科学研究 第27号 ISSN 1344-6622（拓殖大学論集285） ISSN 0288-6650

2012年3月26日 印刷

2012年3月31日 発行

編集 拓殖大学人文科学研究所編集委員会

発行者 拓殖大学人文科学研究所長 下條 正男

発行所 拓殖大学人文科学研究所

〒112-8585 東京都文京区小日向3丁目4番14号

Tel. 03-3947-7595

Fax. 03-3947-2397（研究支援課）

印刷所 (株) 外為印刷

