

人間文化研究

創刊号

『人間文化研究』創刊の辞 (1)

論 文

大阪・奈良の方言における否定辞について
 ——世代差を中心に—— 村 中 淑 子 (3)

*Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker
 in Melville's Delphic Oracle?*
 ——*Pierre: or, the Ambiguities* SASAKI Eitetsu (29)

Looping: Using Technology to Empower
 Autonomous Language Learners Warren DECKER (83)

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について
 増 田 忠 信 (97)

翻 訳

文一平『茶の故事』(下) 梅 山 秀 幸 (127)
 林 恩 珠

ババッド・タナ・ジャウイ(6)
 第4部 ババッド・バジャン 3 深 見 純 生 (161)

博士論文の要旨および博士論文審査結果の要旨(徐 幼恩)
 (187)

博士論文の要旨および博士論文審査結果の要旨
 (シュミット クラウディア カロリネ) (207)

博士論文の要旨および博士論文審査結果の要旨(福井幸男)
 (229)

2014年11月

桃山学院大学 総合研究所

『人間文化研究』創刊の辞

桃山学院大学人間文化学会 会長 原 山 煌

このたび桃山学院大学に設置されることとなった桃山学院大学人間文化学会は、従前の桃山学院大学英語英米文学会、同国際文化学会、同人間科学会を統合した研究組織であります。この間の事情は、本誌上において詳しく説明されることと思いますが、ここでは本学の学内事情という観点から回顧したいと思います。

1989年4月、桃山学院大学に文学部が開設されました。文学部は2つの学科、すなわち英語英米文学科、国際文化学科からなっていましたが、それとともに、全学の一般教育科目を担当する役割も付与されていました。そのため、既存3学部（経済学部・社会学部・経営学部）に所属していた一般教育科目担当の教員が文学部に集中配置されることとなり、結果として文学部には他学部よりはるかに多い教員が所属することとなりました。新人間文化学会の前身3学会は、文学部内のこの3つの部門によってそれぞれ創建されたものだったのです。

時あたかも、臨時教育審議会の提言によって創設された大学審議会が所謂「大綱化」路線を打ち出し、全国の大学に激震をもたらすこととなります。「教育組織の改革、カリキュラムの改革、教育方法の改革」など、そこで要求される改革の内容は多岐にわたり、新制大学制度発足以来最大規模のものとなりました。

本学では、これに対応すべく、文学部に集中させていた一般教育担当の教授陣を既存の他学部（上記3学部）と新設予定の法学部に配置転換する

こととなりました。この時期、全国のどの大学でもこの種の大改革が多額の精力を尽瘁して行なわれていたわけですが、本学においても長い時間をかけて白熱の議論が展開され、ようやくにしてなんとか「時代の要請」に応えることができたわけです。一方で1995年には、それまでの堺市北野田の校地から現在の和泉市キャンパスへの全面移転が行なわれ、内実外観ともに面目を一新した桃山学院大学が出現することになります。

上記のような次第で、文学部は多くのすぐれた同僚を見送ることを余儀なくされたわけですが、組織替え後の新しい体制のなかでどのような学部像を打ち出して行くのが求められることとなりました。熱心な検討の結果、文学部を改組して、2008年4月には国際教養学部国際教養学科が発足しました。この変化に対して旧文学部内の学科構成を踏まえて創立された3つの学会をどのように処置して行くのが問われることとなり、文頭に述べた結論が出されました。

私たちは、もとの3学会がそれぞれなしとげてきた学会活動を継承して、さらに豊かな学問的成果を提示することを求められています。文学部創立から四半世紀、これからの十年、二十年、さらに続く将来へと孜々として学問的営為に励み、それを公表して斯学の発展に寄与することが、今までにも増して求められています。当学会、ならびにその紀要たる『人間文化研究』の任務はまことに重大なものがあるでしょう。会員諸賢のますますの当学会へのご協力を期待すること、切なるものがあります。

大阪・奈良の方言における 否定辞について

——世代差を中心に——

村 中 淑 子

1 はじめに

日本語の方言における否定辞¹⁾を全国レベルで見れば、おおよそ東日本にはナイの類（ネー等を含む）、西日本にはンの類（ヘン等を含む）が分布している。

西日本方言の代表的存在とも言える大阪方言において、否定辞といえはンあるいはヘンであろう（「食べん」「食べへん」等）。ところが2009年に大阪南部の和泉市にある本学へ赴任して以来、学生から「食べやん」「できやん」といった否定形式をしばしば耳にする。本学には和歌山県から通う学生も一定数いることから、その影響で否定辞ヤンをよく聞くのかとも考えたが、大阪市内から通う学生も使っているようであり、実態を調査する必要があると考えられた。大阪では従来、否定文の末尾にヤンが使われることはあまりなかったと思われるのである（2章参照）。

ところで否定辞は、文末部に位置して文を否定文にするのに使われるだけでなく、文の途中に位置する場合がある。すなわち、仮定、意志、義務

キーワード：否定表現，ヤン，ン，大阪方言，関西方言

などに否定辞が埋め込まれることがあるが（「～なくても」「～ないでおこう」「～なければならぬ」）、それらを合わせて調査することにより、否定表現の実態を知るだけでなく、その変化の要因の一端を探ることが可能と予測し、質問調査票を作成した。

本稿では、大阪・奈良の方言話者を対象におこなったごく小規模な調査の結果をまとめた。ここで結論を先取りして述べると、世代差の結果から、否定辞ヘンの減少、および、ン¹の増加とヤンの台頭が確認された。否定文におけるヤンの出現については、否定仮定表現（～ヤンデモの形）・否定意志表現（～ヤントク²の形）の関与と、義務表現（～ヤナアカン³）の非関与が示唆された（表14）。また方言区域ごとのヤンの出現を点数化した結果、同じ大阪府内でも泉北および南河内で変化が進んでいると考えられた（表15）。

2 先行研究

大阪方言における主な否定辞ガンとヘンであることは、前田勇（1955）「大阪方言における動詞打消法」、山本俊治（1962）「大阪府方言」、山本俊治（1981）「[ン]・[ヘン]をめぐって——大阪方言における否定法——」等に述べられている通りである。近年の研究を見ても、高木千恵（2004）「若年層関西方言の否定辞に見る言語変化のタイプ」は、若年層関西方言の否定辞について詳細に論じたものであるが、ン・ヘン・ナイを対象としており、後述の通り、用いられた談話資料にヤンはほとんど出現していない。

否定辞ヤンが和歌山で使われていることは、楳垣実（1936）「[へん]と「やん」——和歌山方言の否定の助動詞——」にある通りである。また、全国規模の方言調査結果である国立国語研究所『方言文法全国地図』（1979～1982年調査）をみると、第2集72図「起きない」の方言形として、オキヤ

大阪・奈良の方言における否定辞について

ンが和歌山県北部から奈良県・三重県にかけて分布しているのがわかる。同集74図のミヤン（見ない）、79図のネヤン（寝ない）においても同様の分布がある。

一方、大阪では従来、否定辞のヤンはあまり使われていなかったとみてよいだろう。すなわち、上で述べた『方言文法全国地図』第2集72図のオキヤン（起きない）、74図のミヤン（見ない）、79図ネヤン（寝ない）は、いずれも大阪府内（6地点）には見当たらないのである。ただし、他の調査では、大阪府内にも否定辞ヤンがわずかには見られる。たとえば岸江信介・中井精一・鳥谷善史（2001）『大阪府言語地図』（1990～1992調査）では、ミヤン（見ない）が泉南市と四条畷市に一例ずつあり、ヨーキヤン（着ることができない（能力不可能））が泉南部に3例と中央から南部にかけて3例みられる。岸江・中井（1999）『大阪～和歌山間方言グロットグラム』（1992～1996年調査）では大阪府泉南市と阪南市に否定辞ヤンがみられ、摂河泉地域史研究会（1994）「泉南市山間部言語調査報告」（1993年調査）でも、泉南市の否定表現にヤンの存在が報告されている。

さらに、否定文の文末ではなく、仮定や意志などに否定辞ヤンが埋め込まれた形の使用については、次のデータがある。『大阪府言語地図』の「しなくても（いい）」という項目でシャンデモ・シャンカテが富田林市・太子町・守口市・門真市にある。先にふれた高木（2004）は、1972～1977年生まれの70人分の談話資料を用いたものであるが、その中に否定辞ヤンが2例だけ出現したとあり、それは「コヤンデエエ（来なくていい）」「シャンデモ（しなくても）」であった。また、鏑木昌博（1995）は大阪府中央部出身1928年生まれの女性話者の使うさまざまな否定の表現を音調とともに示したものであるが、ヤンを含む表現は「デヤントコ（出ないでおう）」のみである。

そのほか、具体的な調査結果ではないが、大阪方言についての記述で否

定辞ヤンに触れたものとして郡史郎（1997）がある。ネヤン（寝ない）・ミヤン（見ない）等をネヤヘン・ミヤヘン等とまとめて「「ヤ」をはさむ言い方」とし、「特に2拍の動詞でかなり有力で、他の否定表現と併用されている」と述べている。

以上をまとめると、大阪方言において、基本的な否定辞はンとヘンであり、ヤンはあまり使われていなかった。ただし同じヤンでも、否定文の文末のヤンに比べると仮定や意志に埋め込まれたヤンはいくらか使用頻度が高かったとみられる。

そして、ごくさいきんの大阪で否定辞ヤンが増えていることについて、専門の見地から述べたものは、管見によれば次の2つである。

一つは鳥谷善史・岸江信介（2014）で、2011年から2014年にかけての大規模な調査（数百人レベルの大阪あるいは近畿における調査、および千人レベルの近畿・四国・中国等の方言調査、さらに膨大な量のツイッターデータの地図化）の結果として、大阪方言における否定文のヤンの増加が明らかにされており、高年層世代から受け継がれたものではなく、三重県・和歌山県から大阪へ流入した結果、大阪の若年層が新たに使うようになったものと説明されている。

もう一つは日高水穂（2013）で、近畿地方出身者における調査結果として大阪の若年層回答者の約半数がコヤン（来ない）を「よく言う」と答えており（2012年調査）、また大阪話者の3割近くがミヤン（見ない）・ネヤン（寝ない）を回答している（2013年調査）。

大阪におけるヤンの増加はおそらくここ10年以内に起きたごく新しい現象なのだろう。

この大阪における「～ヤン」増加の要因については、明らかでない。鳥谷・岸江（2014）で「ミヤナアカン、ミヤントアカン、ミヤントコ、ミヤントイタラなどの形式がいち早く近畿中央部で定着し、これらが引き金と

大阪・奈良の方言における否定辞について

なって言い切り形も定着したとみることができよう」と説明されているが、その根拠となる具体的な資料は明示されていないようである。また、このほかには、否定文のヤンと、ヤン否定を含んだ意志表現・仮定表現との関係について、明示的に述べた研究は見当たらなかった。

3 調査概要

調査時期：2011年7月～9月。

調査対象：桃山学院大学の学生およびその家族。若年層44名と中高年層18名、計62名²⁾。回答者の在住地域の内訳については表1を参照。

調査方法：方言に関する質問を載せた調査票を配布し、質問への回答（使用語形）を複数の選択肢から選んでもらう方式。調査票の文言は本稿末尾に掲載した。学生（2・3・4年生）に対しては7月に大学で調査を実施し、その場で質問なども受け付けながら記入してもらった³⁾。その後、3・4年生の演習学生を通じてその家族に調査を実施した。

調査項目：否定辞に関係する次の9項目。①五段動詞・単純否定・現在「行かない」、②可能動詞・否定・現在「行けない」、③五段動詞・単純否定・過去「行かなかった」、④可能動詞・否定・過去「行けなかった」、⑤一段動詞・単純否定・現在「着ない」、⑥一段動詞・可能否定・現在「着られない」、⑦一段動詞・否定の仮定「着なくても」、⑧一段動詞・否定意志「着ないでおこう」、⑨一段動詞・義務「着なければならない」。

表1における大阪府内の地域区分は、山本俊治（1962）に従っている⁴⁾。実際の回答者の言語形成期在住地域⁵⁾は、「大阪1＝摂津方言地域」は大阪市内、「大阪2＝北・中河内方言地域」は寝屋川市、東大阪市、八尾市、「大阪3＝南河内方言地域」は柏原市、松原市、南河内郡、「大阪4＝泉北方言地域」は堺市、高石市、泉大津市、「大阪5＝泉南方言地域」は岸和田市、貝塚市であった。

表1 回答者の言語形成期在住地域

地域区分	若年層			中高年層			総計
	女	男	計	女	男	計	
大阪1(大阪市)	10	4	14	3	2	5	19
大阪2(北・中河内)	2	4	6	3	1	4	10
大阪3(南河内)	2	1	3	0	1	1	4
大阪4(泉北)	6	4	10	2	1	3	13
大阪5(泉南)	3	1	4	0	0	0	4
奈良(北部)	6	1	7	3	2	5	12
総計	29	15	44	11	7	18	62

奈良の回答者の在住地域は天理市、生駒市、生駒郡斑鳩町、奈良市、香芝市、大和高田市、宇陀市であったので、奈良県北部として1グループにまとめた。

若年層はほとんどが大学生で1988～1992年生まれであるが（調査当時19～23歳）、1984年生まれ女性と1980年生まれ男性が1名ずつ含まれている。中高年層は1949～1966年生まれである（調査当時45～62歳）。

4 項目ごとの調査結果と考察

本章では、9つの項目ひとつひとつについて、世代別の語形集計表を示しながら説明を加えていく（次の5章で、項目を通した集計や項目どうしの関係から、否定辞ヤンについての解釈を行う）。

まず、五段動詞・単純否定・現在「行かない」について、若年層44名・中高年層18名の回答を、そのままの形で集計したのが表2である。これは併用回答の様相を示している。

表2の左の欄の語形は、回答者の選択したものをそのままの順番で示している。たとえば、上から2番目の「イカン、イカヘン」の部分は、イカンを第1回答とし、イカヘンを第2回答とした回答者が大阪の若年層に1

大阪・奈良の方言における否定辞について

表2 「行かない」についての回答語形

行かない	若年層			中高年層			総計
	大阪	奈良	小計	大阪	奈良	小計	
イカン	14	2	16	1	0	1	17
イカン, イカヘン	1	2	3	0	0	0	3
イカン, イカヘン, イケヘン	2	0	2	0	0	0	2
イカン, イケヘン	1	0	1	0	0	0	1
イカヘン	11	3	14	4	5	9	23
イカヘン, イカン	1	0	1	0	0	0	1
イカヘン, イカン, イケヘン	1	0	1	0	0	0	1
イカヘン, イケヘン	1	0	1	0	0	0	1
イケヘン	3	0	3	5	0	5	8
イケヘン, イカン, イカヘン	1	0	1	0	0	0	1
イケヘン, イカヘン	0	0	0	1	0	1	1
イケヘン, イカン	0	0	0	2	0	2	2
イカナイ	1	0	1	0	0	0	1
総計	37	7	44	13	5	18	62

名, 奈良の若年層に2名いたことを示し, 上から6番目の部分は逆にイカヘンを第1回答とし, イカンを第2回答とした回答者が大阪の若年層に1名いたことを示す。この「行かない」項目においては表2の通り, 複数回答を行った回答者が若年層44人中10人, 中高年層18人中3人いた。他の項目を見ると, 同様の複数回答者がそれぞれ若年層に4~9人, 中高年層に0~4人いた。

しかしこのような形の表は煩雑で見にくく, 結果が把握しにくい。傾向をみるためには延べ数の表でよいと考えられるので, この後はすべて回答語形の延べ数の表を示し, 必要に応じて複数回答についての説明も行うこととする。したがって, このあとの表3~表11における総計は人数ではなく, 回答数の合計となる。以下, 調査への延べ回答数を, 若年層・中高年

表3 「行かない」についての回答語形数（延べ）

①行かない	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
イカン	21	4	3	0	28
イカヘン	18	5	5	5	33
イケヘン	9	0	8	0	17
イカナイ	1	0	0	0	1
総計	49	9	16	5	79

（表3は表2と同じ結果を回答の延べ数で示したものである）

層の世代別、および大阪・奈良の地域別で示していく。

「行かない」については表3をみると、大阪では、中高年層では①イケヘン②イカヘン③イカンの順で多かったものが、若年層では①イカン②イカヘン③イケヘンの順になっている。数が少ないので即断はできないが、単純否定における大阪の伝統的語形ともいえるイケヘン（五段動詞における語幹末のエ段音＋ヘンの形）が衰えつつあり、イカン（ンに接続する形）、および京都市的な語形ともいえるイカヘン（五段動詞における語幹末のア段音＋ヘンの形）が優勢になっていることがわかる。

奈良でも同様に、ンに接続する形が若年層に多くなっている。

「行けない」については表4をみると、大阪では、中高年層・若年層ともに①イカレヘンの形が最も多い。注目されるのは、イケヤンの形である。大阪の中高年層ではゼロであるが、若年層には新しく生じてきている。また、イケンの形も若年層にのみ現れている。可能動詞否定現在形の大阪タイプはイカレヘン、京都タイプはイケヘンであると考え、この項目に関しては、大阪地域における京都語形の採用は起きていない。

奈良では、イカレヘンからイケヘンへの移行がみられる。

「行かなかった」については表5をみると、大阪では、中高年層ではイカンカッタ・イカヘンカッタ・イケヘンカッタが拮抗しているが、若年層

大阪・奈良の方言における否定辞について

表4 「行けない」についての回答語形数（延べ）

	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
②行けない					
イカレヘン	30	1	12	3	46
イケン	5	1	0	0	6
イケヘン	0	5	2	2	9
イケヤン	6	1	0	0	7
イケレヘン	2	0	1	0	3
イケレン	2	0	0	0	2
ムリ	1	0	0	0	1
総計	46	8	15	5	74

表5 「行かなかった」についての回答語形数（延べ）

	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
③行かなかった					
イカンカット	25	4	6	1	36
イカヘンカット	8	1	6	3	18
イケヘンカット	9	0	5	1	15
イカナンダ	1	0	0	0	1
イカヘンダ	1	1	0	0	2
イッテナカット	1	0	0	0	1
イッテヘン	2	1	0	0	3
イッテナイ	2	0	2	0	4
総計	49	7	19	5	80

では①イカンカットが圧倒的に多く、イケヘンカットとイカヘンカットは少ないがほぼ同数で続く。

奈良でも、イカヘンカットからイカンカットへの移行が見られる。

なお、イッテヘンやイッテナイという回答については、選択肢として示したのではなく、「その他」の回答欄に記入されたものである。質問の

趣旨は過去形を尋ねることであったが、過去の出来事について現在の視点から答えられたものであろう。

表6 「行けなかった」についての回答語形数(延べ)

	若年層		中高齢層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
④行けなかった					
イカレヘンカッタ	28	1	12	5	46
イケンカッタ	8	1	1	0	10
イケヘンカッタ	2	3	2	0	7
イケヤンカッタ	7	1	1	0	9
イケレヘンカッタ	1	0	0	0	1
イカレンカッタ	0	1	0	0	1
イッテナイ	0	1	0	0	1
イカンカッタ	0	0	1	0	1
総計	46	8	17	5	76

「行けなかった」については表6をみると、大阪では中高齢層・若年層ともに①イカレヘンカッタの形が最も多い。とくに中高齢層はほぼ全員がイカレヘンカッタを回答している。若年層にはイケヤンカッタの形が生じている。またイケンカッタもある。可能動詞否定過去形におけるこのような状況は、可能動詞否定現在形にイケヤン、イケンが生じていることと関係が深いと考えられる。

奈良では、イカレヘンカッタからイケヘンカッタへの移行がみられる。これも可能動詞否定現在形におけるイカレヘンからイケヘンへの移行と並行的な現象であろう。

「着ない」については表7をみると、大阪・奈良とも、中高齢層、若年層ともに①キーヒンが最も多い。キーヘンも少しあるが、キヤンが若年層に生じていることが注目される。なお、キランは岸和田の若年層女性の回答であるが、この回答者はこの後の項目でもキランデモ・キラントコ・キ

大阪・奈良の方言における否定辞について

表7 「着ない」についての回答語形数（延べ）

	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
⑤着ない					
キーヒン	22	4	9	2	37
キーヘン	6	3	2	0	11
キヤン	9	4	1	0	14
キヤヘン	2	0	1	2	5
キン	1	0	1	0	2
キラン	1	0	0	0	1
ケーヘン	1	0	1	0	2
キヤイン	0	0	1	0	1
キエヘン	0	0	0	1	1
キナイ	0	0	1	0	1
総計	42	11	17	5	75

表8 「着られない」についての回答語形数（延べ）

	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
⑥着られない					
キラレヘン	33	2	11	5	51
キレン	3	1	2	0	6
キレヤン	3	1	0	0	4
キラレヤン	0	0	1	0	1
キラレン	1	1	1	0	3
キレヘン	0	3	0	0	3
キーヒン	0	0	1	0	1
総計	40	8	16	5	69

ラナアカンという語形を記入しており、一段動詞「着る」の五段化が起きているものと考えられる。

「着られない」については表8をみると、大阪では、中高年層・若年層

ともに①キラレヘンが最も多い。キレン・キラレンも少しあるが、割合から考えれば、若年層に向けて減っているといっていよう。また、若年層にキレヤンが生じている。

奈良では、中高年層はキラレヘンにまとまっているが、若年層はばらついており、①キレヘン②キラレヘンの順になっている。

表9 「着なくても」についての回答語形数（延べ）

年代	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
⑦着なくても					
キンデモ	17	1	8	3	29
キヤンデモ	18	5	4	1	28
キヤンクテモ	2	0	0	0	2
キンクテモ	2	0	0	0	2
キンクテ	1	0	0	0	1
キーヒンクテモ	1	0	0	0	1
キーヘンクテモ	0	1	0	0	1
キヤヘンデモ	1	0	0	1	2
キーヒンデモ	0	0	1	0	1
ケーヘンデモ	0	0	1	0	1
キランデモ	1	0	0	0	1
キンカテ	0	0	1	0	1
総計	43	7	15	5	70

「着なくても」は表9をみると、中高年層は①キンデモが多く、それにつく語形として②キヤンデモがみられるが、若年層では逆転して①キヤンデモ②キンデモの順となっている。

この項目は今回の調査項目9つの中で最もバリエーションが多い。これは若年層に「～クテモ」のバリエーションが多く見られたことによる（キヤンクテモ、キンクテモ、キンクテ、キーヒンクテモ、キーヘンクテモ）。これらの語形を答えた7人のうち4人はこれらの形を併用ではなく専用で

大阪・奈良の方言における否定辞について

表10 「着ないでおこう」についての回答語形数（延べ）

	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
⑧着ないでおこう					
キントコ	15	0	9	3	27
キヤントコ	23	7	4	2	36
キヤヘントコ	1	0	0	0	1
キラントコ	1	0	0	0	1
キンデエエ	1	0	0	0	1
総計	41	7	13	5	66

回答している。

「着ないでおこう」は表10をみると、中高年層では①キントコ②キヤントコの順であるが、若年層では逆転して①キヤントコ②キントコの順に多い（奈良ではそれが極端であり、若年層はキヤントコしかない）。

表11 「着なければならぬ」についての回答語形数（延べ）

	若年層		中高年層		総計
	大阪	奈良	大阪	奈良	
⑨着なければならぬ					
キナアカン	26	3	9	2	40
キヤナアカン	12	3	5	2	22
キヤンナアカン	0	1	0	0	1
キヤントアカン	0	0	1	0	1
キンナアカン	2	0	0	1	3
キーヒントアカン	1	0	0	0	1
キラナアカン	1	0	0	0	1
総計	42	7	15	5	69

「着なければならぬ」は表11をみると、大阪では①キナアカン②キヤナアカンの順で多いが、奈良ではキナアカンとキヤナアカンが同数である。この項目には、中高年層と若年層の目立った違いが見られない。

5 ヘンとンの関係およびヤンの台頭について

4章では項目ごとの状況をみたが、本章では否定辞ン・ヘン・ヤンに注目し、項目どうしの関係や項目を通じた集計をみていく。

まず、表12では、大阪における単純否定と可能否定の主な変化の傾向をまとめた。

表12 単純否定と可能否定の変化傾向（大阪）

	単純否定	可能否定（可能動詞否定）
五段動詞・現在	-e・ヘン減少 -ン増加 -a・ヘン増加	-レヘン多い -ン出現 -ヤン出現
五段動詞・過去	-ンカッタ増加	-レヘンカッタ多い -ンカッタ増加 -ヤンカッタ出現
一段動詞現在	-i・ヒン多い -ヤン出現	-レヘン多い -ヤン出現

五段動詞の現在形・過去形は、単純否定・可能否定ともに、否定辞ンが増加している。従来、大阪方言では通常の否定文においてはンよりもヘンのほうが多く使われるようになったと言われていたが⁶⁾、近年では逆に、若年層にンが増えるという現象が起きていることが確認できる⁷⁾。ヘンが高年層にまで十分に広がった結果、逆に若年層にとってはンが古くさいという意識がなくなり、拍数を減少させて表現を軽快にしたい場合にンの形を使うことに抵抗感が無い、ということであろうか。イカンはイカンカッタと、イケンはいケンカッタと、それぞれ連動して増加しているようである。現在形と過去形は、体系的につながりつつ変化するのだと思われる。

可能に関わる形と一段動詞の否定形に、否定辞ヤンが出現している。ヤンとヤンカッタも連動しているようである。

大阪・奈良の方言における否定辞について

表12で省いた奈良では可能否定の状況が少し異なり，－レヘン→e・ヘン，－レヘンカッタ→e・ヘンカッタの変化がみられる。

次の表13では，ヤンに注目し，今回調査の9項目全てにおいて，ヤンが含まれる語形を数えた。「着なければならぬ」は①と②に分けたが，①はヤンの含まれた形である（キヤントアカンとキヤンナアカン）。②はヤンではなくヤの含まれるキヤナアカンの数で，カッコに入れて示した。

表13 9項目におけるヤンの出現数

項目	五段動詞		可能動詞		一段動詞					
	行かない	行かなかった	行けない	行けなかった	着ない	着られない	着なくても	着ないでおこう	着なければならぬ ①(ヤン)	着なければならぬ ②(ヤ)
中高年層 (計18名)	0	0	0	1	1	1	5	6	1	(7)
若年層 (計44名)	0	0	7	8	13	4	25	30	1	(15)
計	0	0	7	9	14	5	30	36	2	(22)

表13から，五段動詞の否定形には現在・過去ともヤンが生じず，ヤンが生じるのは可能動詞もしくは一段動詞であることが確認できる。これは和歌山におけるヤンの使われ方と同様である。また，「行けない，行けなかった，着ない，着られない」の中では「着ない」にヤンが最も多く出現している。すなわち「イケヤン，イケヤンカッタ，キヤン，キレヤン」の中でキヤンが出現しやすいということである。文節の拍数が少ない場合，ヤンの出現が促進される可能性がある，と考えられる。

また，否定現在・否定過去に比べて，否定假定（着なくても）・否定意志（着ないでおこう）にずっと多くヤンが出現している。義務の形（着なければならぬ）におけるヤの出現も若年層回答者の3割以上にのぼる。

そこで，否定假定・否定意志・義務の3項目について，ヤン（もしくは

ヤ)の増減を浮き彫りにするため、次の表14では上位2位の語形に絞って世代差を示した。この3項目においては、4章の表9・10・11からわかる通り、3位以下の語形の頻度数は3以下である(その多くが1)。

表14ではそれぞれの世代において2つの語形のうち多い方をゴシックにした。

表14 否定假定・否定意志・義務の1位・2位の語形

標準語形	方言語形	大阪		奈良		計
		若年層	中高年層	若年層	中高年層	
着なくても	キンデモ	17	8	1	3	29
	キ ヤン デモ	18	4	5	1	28
着ないでおこう	キントコ	15	9	0	3	27
	キ ヤン トコ	23	4	7	2	36
着なければならぬ	キナアカン	26	9	3	2	40
	キ ヤ ナアカン	12	5	3	2	22

表14から、中高年層ではキンデモ・キントコが優勢だが、若年層ではキヤンデモ・キヤントコが優勢になっていることがわかる。つまり、否定假定と否定意志の表現においては、2つの有力な語形のうちの優勢なものが、世代によって入れ替わっている。一方、義務の表現においては、中高年層・若年層ともキナアカンの方が多く(大阪ではほぼ2倍)、優勢語形が世代によって入れ替わっていない。

以上の表13・表14から、可能動詞否定文と一段動詞否定文の文末におけるヤンの出現には、否定假定と否定意志におけるヤン増加という世代差が大きくかかわっている可能性が考えられる。おそらく近年の否定文文末のヤンの増加は、假定や意志に埋め込まれたヤンの増加が先行し、影響を与えたものとみてよいだろう。

次の表15では、方言区域によるヤンの使用割合の違いを示す。

大阪・奈良の方言における否定辞について

表15 ヤンの使用割合（個人点数の地域平均点）

	若年層	中高年層
大阪1(大阪市)	21点/14人= 1.5 {0,1,2,3,4}	2点/5人= 0.4 {0,1,2}
大阪2(北・中河内)	9点/6人= 1.5 {0,2,3,4}	5点/4人= 1.25 {0,2,3}
大阪3(南河内)	9点/3人= 3 {2,3,4}	3点/1人= 3 {3}
大阪4(泉北)	26点/10人= 2.6 {1,2,3,6}	1点/3人= 0.33 … {0,1}
大阪5(泉南)	3点/4人= 0.75 {0,1,2}	0人
奈良(北部)	19点/7人= 2.714 … {1,2,3,6}	3点/5人= 0.6 {0,1}

表の見方を説明する。まず各回答者がヤンを含む語形を一つ回答するごとに1点とし、ヤン使用を点数化した（キヤナアカンは含めていない）。次に個人の点数を足して、方言区域ごとに平均点を出した。{ }の中に示したのは、各方言区域の個人点数である。たとえば、大阪2（北・中河内）に属する若年層回答者は6人いたが、その6人の点数は0, 2, 3, 4, のいずれかであり、合計すると9点で、平均点が1.5点であったということである。

この表15をみると、個人点数の平均（ゴチックの数字）が高いのは南河内・泉北・奈良の若年層である。この3つの地域は、0点の回答者がいなかったという点でも他地域とは一線を画している。ヤンの台頭は大阪南部で起きたことが示唆される。ただし、今回の調査結果をみると、同じ大阪南部でも、泉南はあまりヤン増加が進んでいないようである。その原因としては、泉南には一段動詞五段化があるていど定着していることからヤンが生じにくい可能性があること、などが考えられるが、今後の検討が必要である。⁸⁾

6 おわりに

大阪・奈良の若年層および中高年層を対象として調査をおこなった結果、

五段動詞の現在形・過去形における否定辞ンの増加, および, 可能動詞・一段動詞における否定辞ヤンの出現が確認された。全世代に否定辞ヘンが浸透した結果, 逆に, 若い世代がンを採用しやすくなったのではないかと推測した。また, 否定辞ヤンの出現のしやすさには, それを含む文節の拍数の少なさが関係している可能性が示唆された。

否定文におけるヤンの出現については, 否定仮定表現(～ヤンデモの形)・否定意志表現(～ヤントクの形)の関与, および, 義務表現(～ヤナアカン)の非関与が示唆された。また, 方言区域ごとのヤンの出現を点数化した結果, 泉北および南河内で変化が進んでいると考えられた。

なお, 今回は男女差に注目した分析はしなかった。また, 2つの動詞(「行く」「着る」)しか扱っていないが, 否定辞ヤンの実態を詳しく知るためには, 拍数の多い一段動詞を複数扱うことが必要であろう。また, 今回の奈良における調査結果は, 人数が少なかったため, 参考資料のような扱いとなったが, 奈良に焦点をあてた分析も行うべきであろう。いずれも今後の課題としたい。

謝辞

調査に快くご協力下さった方々に感謝いたします。3年前に調査していたものをまとめるのが遅くなったことをお詫びします。

注

- 1) ヤンは語源的には否定辞の名がふさわしくない可能性もあるが, 現時点では, 動詞に接続して否定の意味を持つ付属形式であるとみて, 本稿ではナイ・ン・ヘン・ヤン等を, ひとしなみに否定辞と呼んでおく。
- 2) 実際には62名以外にも調査しているが, 大阪および奈良の話者のみを選ぶと62名となった。
- 3) 2011年春学期の月曜授業の最終日(7月18日(月))に, 1限(専修基礎演習: 2年次生対象)と4限(演習: 3・4年次生対象)の受講生に協力を

大阪・奈良の方言における否定辞について

依頼した。

- 4) 山本俊治 (1962) では、大阪府の方言を能勢方言、三島方言、摂津方言、北・中河内方言、南河内方言、泉北方言、泉南方言に分類している。
- 5) 調査票のフェイス項目で小学校入学時以降の在住歴を尋ねた。小学校・中学校在籍時を言語形成期と見なし、転居歴を記入した回答者については、小・中学校時に長く住んでいた場所の話者として扱った。ただし本調査において、転居歴のある回答者はごく少数であり、なかでも他府県への転居歴のある回答者は若年層に1名(兵庫県→大阪府)、中高年層に3名いたのみであった(大阪府→奈良県が2名、奈良県→大阪府が1名)。
- 6) 郡 (1997) ではヘン否定と比べて「ン否定はだんだん使わなくなってきている」とある。岸江 (2004) では「カカンといった言い切り形は現在の大阪弁ではほとんど聞かれなくなり、カカヘンの方を多くの場面で専用するようになってきている。(中略) 近畿中央では「ん」が衰退し、「へん」が優位に経っているということができよう」とあり、岸江 (2005) にも同様の記述がある。
- 7) このことは鳥谷・岸江 (2014) でも述べられており、「従来優勢であった、否定辞の「～へん」から「～ん」に変化し始めているようである」と述べられている。
- 8) 一段動詞の五段化が起きた形のミラン (見ない) とミヤン (見ない) との関係については、機会を改めて考えたい。その際には、楳垣実 (1936) ・矢野文博 (1956) ・日高水穂 (1994) 等を参考に検討する必要があるだろう。

参 考 文 献

- 楳垣実 (1936) 「「へん」と「やん」——和歌山方言の否定の助動詞——」『国語研究』4-7
- 鍋木昌博 (1995) 「大阪府大阪市都心部方言の否定の表現」『方言資料叢刊』5
- 岸江信介 (2004) 「大阪弁の中の多様性——大阪弁の地域差と世代差をめぐって——」『日本語学』23-11
- 岸江信介 (2005) 「近畿周辺圏にみられる方言の打消表現」『日本語学』24-14
- 岸江信介・中井精一 (1999) 『大阪～和歌山間方言グロットグラム』摂河泉地域史研究会調査報告言語社会研究部会報告1
- 岸江信介・中井精一・鳥谷善史 (2001) 『大阪府言語地図』近畿方言研究会

- 郡史郎（1997）「大阪方言の特色」『大阪府のことば』明治書院
- 国立国語研究所（1991）『方言文法全国地図』第2集
- 摂河泉地域史研究会（1994）「泉南市山間部言語調査報告」泉南市教育委員会
- 高木千恵（2004）「若年層関西方言の否定辞に見る言語変化のタイプ」『日本語科学』16
- 鳥谷善史・岸江信介（2014）「関西若年層の否定辞「～ヤン」の使用拡大とその要因について」『第98回日本方言研究会研究発表会発表原稿集』（2014年5月16日 於早稲田大学）
- 日高水穂（1994）「近畿地方の動詞の否定形」『方言文法1——『方言文法全国地図』分析——』GAJ研究会
- 日高水穂（2013）「俯瞰する方言研究」阪大日本語学研究会配布資料（2013年9月14日 於大阪大学）
- 前田勇（1955）「大阪方言における動詞打消法」『東條操先生古稀祝賀論文集』近畿方言研究会編
- 矢野文博（1956）「打消の助動詞の一系譜——ヤンについて——」『三重大学学芸学部研究紀要』16
- 山本俊治（1962）「大阪府方言」『近畿方言の総合的研究』三省堂
- 山本俊治（1981）「「ン」・「ヘン」をめぐる——大阪方言における否定法——」『方言学論叢Ⅰ 方言研究の推進』三省堂

大阪・奈良の方言における否定辞について

以下に、調査票の一部（今回の分析に係る部分）を載せる。最初の依頼の挨拶文、フェイスシート項目（名前、生年月、性別、職業、在住歴、父・母・配偶者の出身地）、待遇表現項目、言語意識項目の文言については、ここでは省略する。

.....

関西方言／調査票

調査日時 2011年__月__日

開始時間 午前・午後__時__分

ふだん、家族や友達などの最も心おきなく話せる相手と話すときのことばについて教えて下さい。当てはまる選択肢に丸をつけるか、「その他」のカッコの中にお書き込み下さい。（使いそうなものが2つ以上ある場合は全てに丸をつけて、一番よく使いそうなものに二重丸をつけて下さると有り難いです。）

1 否定表現

(1) 「今日は仕事に行くか」と聞かれて、「行かないよ」と答える場合、「行かない」の部分をどのように言いますか。

a イカン b イカヘン c イケヘン d その他 ()

(2) 「今日、仕事に行くことができるか」と聞かれて、「行くことができないよ」と答える場合、「行くことができない」の部分をどのように言いますか。

a イケン b イケヘン c イケーヘン d イケレン

e イカレヘン f イケレヘン g イケヤン

h その他 ()

(3) 「昨日は仕事に行ったか」と聞かれて、「行かなかったよ」と言うとき、「行かなかった」の部分をどのように言いますか。

a イカナンダ b イカンカッタ c イカヘンダ

人間文化研究 創刊号

- d イカヘンカッタ e イケヘンカッタ f イカヘナンダ
g その他 ()

(4) 「昨日は都合が悪くて、仕事に行くことができなかつたよ」と言うとき、「行くことができなかつた」の部分をもどのように言いますか。

- a イケナンダ b イケンカッタ c イケヘンカッタ
d イカレヘンカッタ e イケレンカッタ f イケレヘンカッタ
g イケヤンカッタ h その他 ()

(5) 「今日、この服、着るか？」と聞かれて「いや、着ないよ」と答えるとき、「着ない」の部分をもどのように言いますか。

- a キン b キーヘン c キーヒン d キエヘン
e キヤヘン f キヤン g その他 ()

(6) 「暑いから上着を着なくてもいいだろう」と言うとき、「着なくても」の部分をもどのように言いますか。

- a キンデモ b キヤンデモ c キヤヘンデモ d キンカテ
e キーヘンデモ f その他 ()

(7) 「この服、古くてだいいたんできたから、もう着ないでおこう」と言うとき、「着ないでおこう」の部分をもどのように言いますか。

- a キントコ b キヤントコ c キヤヘントコ
d その他 ()

(8) 「この服、小さくなってしまったからもう着ることができないよ」と言うとき、「着ることができない」の部分をもどのように言いますか。

- a キラレヘン b キラレン c キレヘン d キレーヘン
e キラレヤン f キレヤン g キレン h その他 ()

(9) 「明日はこのスーツを着なければならない」と言うとき、「着なければならない」の部分をも何と言いますか。

**Changes in the Use of Negative Suffixes
in the Osaka and Nara Dialects:
An Analysis Focused
on Generation Differences**

MURANAKA Toshiko

I carried out an investigation into the use of negation expressions by speakers of the Osaka and Nara dialects. In this paper I report the results of the investigation.

It has generally been thought that the negative suffix *HEN* (e.g., *IKAHEN*: I do not go) is more frequently used than another negative suffix, *N* (e.g., *IKAN*: I do not go) in standard negation sentences in modern Osaka dialect. However, I was able to confirm that the use of *N* has increased among young people in the past few years. *IKAN* has increased together with its past form *IKANKATTA* (I did not go), and *IKEN* (I cannot go) with its past form *IKENKATTA* (I was unable to go). This suggests that both the present and past forms change in conjunction with each other.

In addition, it was found that the negative suffix *YAN*, which had previously not been used very much in Osaka, has come to be used more frequently in recent years.

Negative suffixes can not only be located at the end of a sentence to create a negation, but can also be buried in the middle of a sentence and used to make expressions of supposition, will, or duty. By investigating them together, I was able to clarify the actual situation of negation expressions and the reasons for the change in the use of negative suffixes.

It is suggested that supposition expressions (*-YANDEMO*) and will expressions (*-YANTOKO*) were related to the appearance of *YAN* in a nega-

大阪・奈良の方言における否定辞について

tion sentence, but duty expressions (*-YANA AKAN*) were not. Moreover, statistical analysis of the use of *YAN* in each dialect area showed that the change was most pronounced in the Senboku and Minami Kawachi dialect areas.

Quo Vadis, Pierre,
a Failed Messiah-Seeker
in Melville's Delphic Oracle?
— ***Pierre: or, the Ambiguities***

SASAKI Eitetsu

Read me through and through. I am entirely thine. See!

I have no tongue to speak thee. . . . My whole being, all my life's thoughts and longings are in endless arrears to thee.

Introduction

- I. The Problematical *Knowing 'I'*
- II. The Canonical Perspective
- III. A Temporary Convert to Gnosticism
- IV. An Unintended Swing Back to Anti-Gnosticism
- V. The Opposites Merged
- VI. Messiah-Seeking and Dystopia-Making

Conclusion

Keywords: Messiah, Gnosticism, Anti-Christ, Postmodernism, Hawthorne

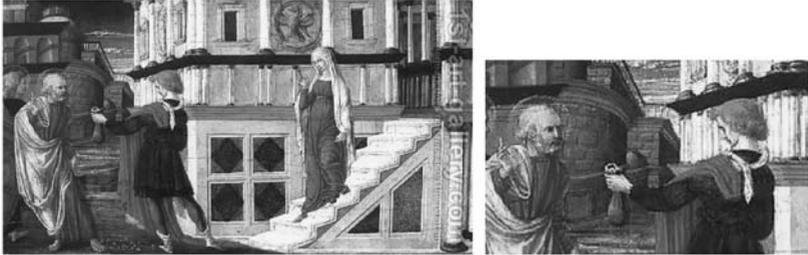
Introduction

“The impulse in me called thee, not poor Bell. God called thee, Pierre, not poor Bell” (159). These remarks are uttered by Isabel Banford, the putative half-sister to the protagonist of the 19-year-old Pierre Glendinning in *Pierre; or the Ambiguities* (1852)¹⁾, a novel published by Herman Melville (1819-91) a year after *Moby-Dick; or, The Whale*. As she herself explains in her flashback remark, “I have nearly always gone by the name of Bell” (148), Isabel is a tolling bell — an instrument of beckoning through which, it seems, the gnosis [/knowledge] of the highest God is transmitted only to the esoteric, i.e., Pierre. If Isabel is the messenger of God, or if “the deep voice of the being Isabel called to him from out the immense distances of sky and air” (173), it is unsurprising of Pierre to sense “no veto of the earth that could forbid her heavenly claim” (173). Pierre perhaps retains his unconscious gnostic bent and suppresses his (impious) nature until his meeting with Isabel finally brings it out. Unrestrained at last, he proudly declares, “[I]n the Enthusiast to Duty, the heaven-begotten Christ is born; and will not own a mortal parent, and spurns and rends all mortal bonds” (106).

William B. Dillingham and Maki Ueshiba reiterate that the calling referred to in *Pierre* betokens Melville’s interest in Gnosticism. According to Merton M. Sealts, Jr. (46), Melville acquired the knowledge of Gnosticism in 1849 when he bought *Dictionnaire historique et critique* [*The Historical and Critical Dictionary*] by Pierre Bayle. Takehiko Tareda (111-112) postulates that Melville imbibed some of the near-Eastern doctrines published in documents of the day, such as *Anastasius* (1819) by Thomas Hope. Gnosticism is defined in *Webster’s Dictionary* as “the thought and practice of any of various cults ...

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Fig. I. *Simon Magus Offering St. Peter Money*, 1470-75. Liberale Da Verona. Fitzwilliam Museum, University of Cambridge.



declared heretical by the church and distinguished chiefly by pretension to mystic and esoteric religious insights, by emphasis on knowledge rather than faith . . .” In support of Dillingham’s argument, Isabel’s Oriental features, “dark, olive cheek[ed]” (46), designate her racial identity as non-European and her religious identity as non-Christian. To support the argument further, Melville himself refers to Pierre as Magian [Simon Magus], the second-century Samaritan and founder of Gnosticism who accosted Apostle Peter in Acts (8: 9-24) for the simoniacal bargain [Fig. I]. As it happens, Apostle Peter’s name echoes the sound of Pierre. Etiologically, *Gnosis* has a Greek connotation of *knowledge*. On this point, Melville’s interest in Gnosis may have had something to do with a knowledge of (un)truth and a heretical/unorthodox/improper mode of knowing/perceiving *the way things are*. Specifically, “*the-way-things-are*” in the context of *Pierre* refers to an ambiguous and unrenderable identity of Isabel, Pierre’s alleged half-sister. To both Melville and the Postmodernists, Gnosticism seems akin to a stepping stone to unlock the door to a realm beyond the wall or a realm hidden behind the mask, the realm insinuated by Ahab as he yells to his crew: “Strike through the mask” (164). Besides, the so-called knowledge of the ages spanning from the

enlightenment to (post)modernism encompasses not inseparable truth and untruth, but inseparable control and possession: in a word, hegemonic power. Toward this Foucauldian knowledge, Melville was irresistibly lured to depict, for example, the power/knowledge (dis)possessed Captain Ahab and Captain Delano. Melville himself seemed to possess, and to be possessed with, knowledge, but was dispossessed of power as an author of unpopular literature and accordingly destitute person. In this sense, an analysis of Pierre's perception [/knowledge-gaining] mode will also deepen our understanding of Ahab's (/Melville's) world view.

Dillingham proposed that “Pierre and Ahab are both captive kings, overcome and ruled by their subjects whom they never adequately understood” (238). Mindful of this, I have tentatively adopted the following hypothesis: unbeknownst to himself, Pierre is tempted/forced to subvert the epistemology of subject/object [oneself/the other] categorization by the ambiguous being Isabel, while (mis)believing that he has voluntarily allowed the erstwhile paradigm to drastically change. Is Pierre genuinely successful? Is this change (if he manages to bring it about at all) lasting and effective? Pierre nearly becomes a member of the mysterious mock-commune presided over by Plinlimmon, the “Grand Master of the Apostles” (280) who happens to have the same given name as the third century anti-Gnostic Neo-Platonist, Plotinus. Dillingham asserts that Plinlimmon is strongly anti-Gnostic but neglects to explain how Plinlimmon's power over Pierre interacts with Isabel's.

Quo Vadis [Where are you going]? To Pierre, the self-professed “heaven-begotten Christ” who suffers opposing influences first from the Gnostic Isabel and later from the anti-Gnostic Plinlimmon (106), one would be tempted to pose the same question that St. Peter (Pierre in French) asked of Christ:

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Fig. II. *Domine, quo vadis*, 1602. Annibale Carracci. National Gallery, London.



“*Quo Vadis?*” [Fig. II] While verifying the above-mentioned hypothesis, this paper will elucidate ① what factor(s) impel(s) Pierre to accept Isabel's/ Plinlimmon's (anti-)Gnostic influence, ② the direction in which Pierre finally goes, and ③ the pessimistic message, or oracle if you like, that Melville tries to transmit through Pierre's abrupt suicide, the nullification of his progress towards possible liberation for himself and his half-sister. By elucidating this third point, I will set the groundwork for my next paper, in which I intend to clarify Isabel's hidden motive for Pierre's paradigm shift while measuring Melville's emotional attachment to both Pierre and Isabel.

The first chapter of this paper will review some of the relevant research, as well as Lévinas' ethics to provide a methodological framework for this paper. In chapter II we will see how Pierre resorts to the Western perception mode in his attempt to disambiguate Isabel's identity. In chapters III and IV we will

consider how Pierre, impelled by the opposing forces of the pro-Gnostic Isabel and the anti-Gnostic Plinlimmon, (is forced to) distance(s) himself from or maintain(s) the Platonic notion of Idea or, by extension, the Greco-Roman/Euro-American style of reasoning. Then, after analyzing Pierre's inner mechanism equating pro-Gnostic Isabel to anti-Gnostic Plinlimmon, in chapter V, we will see how Pierre is awakened to the futility of Messiah-seeking and the risk of utopia-community-making.

I. The Problematical *Knowing 'I'*

Before exploring how Pierre sets out to change his style of perceiving reality under Isabel's Gnostic strategy, let us look at some of the criticism relevant to the issue of Pierre's perception. Roughly speaking, these criticisms foreground some of the distinguished features of Pierre, the sort of features that would help Pierre forge a distorted image of reality, i.e., bogus masculinity and narcissistic chauvinism. These features are attributed to the character named in the story's title, Pierre, and presumably reflect, according to the critics in this vein, some (but not all of) of the features of the author. Noteworthy are Henry A. Murray's remarks that "the 'ungraspable phantom of life' is not in Isabel but in [Pierre], who is compared to Narcissus plunging to embrace his own image" (60). Murray goes on to assert that what fascinates Pierre is not "the mournful person as the olive girl," but rather what she evokes in his own soul where "lurked the subtler secret" (51). Granted that Pierre may be Narcissus, it would be next to impossible to absolutely deny the likelihood that Pierre, himself unaware, is either forced or willing to de-identify himself with Narcissus due to the Gnostic influence that Isabel wields over him.

As Eric Sundquist sees it, Pierre turns out to be almost identical with

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Melville. But what if Melville was driven to identify with Isabel, a being of a different gender/class? In the vein of Sundquist, Ellen Weinauer asserts in *Melville and Women* that “[*Pierre*] dramatizes one man’s [*Pierre*’s] doomed struggle to reinscribe the firm boundaries of antebellum selfhood, to fashion, through a literary fashioning, a repossessed male self, protected from the gothic indeterminacy that has come to trouble it” (127). Weinauer’s feministic criticism and Sundquist’s socio-psychological criticism may facilitate the view that Melville criticizes himself through *Pierre* for male narcissism, but this view sounds insipid if *Pierre* fails to “repossess *male* self” (my italics). Melville held lifelong feelings of homosexual love for Hawthorne, even after Hawthorne forsook him and died a quarter century before his own death. Also, Melville idealized the androgynous Billy Budd in his posthumously published novella of the same name. These facts allude to the author’s anti-patriarchic and therefore anti-heterosexual posture, cautioning us against an unconditional adoption of Weinauer’s and Sundquist’s criticisms. Rather, one should not exclude the possibility that Melville was driven to identify himself with Isabel despite the gender difference, and that Melville’s gender-wise schizophrenic tendency separated his psyche into two spheres to which he felt emotionally attached, *Pierre*’s and Isabel’s. My next paper will deal with the relevancy of Isabel to Melville. More significant, in the present paper, are the Gnostic aspects *Pierre* makes known. Gnosticism has the power to deconstruct metaphysics, including, if you like, the Narcissus myth, and is closely relevant to knowledge/perception, subject/object [the other being], and orthodoxy/heterodoxy. *Pierre* is under the sway of Gnosticism, albeit on a temporal basis.

Wai Chee Dimock broadens her critical perspective to include a politico-

historical dimension and depicts narcissistic subjectivity as a mindset augmented by nineteenth-century American imperialism. If we are to perceive narcissistic subjectivity as a by-product, of sorts, of the synergism between American imperialism and European ontology, we should not forget that an extraordinary interest in Occidental thinking (Gnosticism included) grew on Melville's contemporaries, the Transcendentalists from the intelligentsia of mid-nineteenth-century America. William B. Dillingham's research into the Gnostic factors of *Pierre* holds great significance here, though Dillingham fails to clarify Melville's own critical posture toward Western metaphysics and Gnosticism as well. Noteworthy, here, is the riveted attention the Postmodernists pay to Emmanuel Lévinas, the prominent Ethical Deconstructionist known for his formulation of the ethics of the subject/other relation, the relation between the 'I' who occupies the Subject position and the Other being(s) whom 'I' exploit as my foil(s) to the Subject 'I'. Lévinassien ethics is a criticism against the narcissistic self reinforced by the traditional European ontology, and the Lévinassien ethics found in *Pierre* merits consideration. Lévinas unfolds an interesting ethical theory stressing a need to evince solicitude to other beings. Other beings, according to Lévinas, expose their vulnerable faces, which associates in my mind with the repeated appearances of the Gnostic Isabel and the anti-Gnostic Plinlimmon. Curiously, Isabel's face "reveal[s] [to Pierre] glimpses of fearful gospel" (43), and Plinlimmon's "mystic-mild face ... domineer[s] upon Pierre" (292). This paper will partly dwell on critical views from Dimock, Dillingham, and Lévinas. These views strike me, however, as incautiously formed, as they fail to consider the configuration of Pierre, Isabel, and Plinlimmon, a configuration that makes the matter more complicated than it appears to be.

II. The Canonical Perspective

Melville slyly inserts an intermediary episode of improbable guesswork: Solomon, the King of the Pre-Christian Israel, “rudely hammered in the rock [the Memnon Stone]” the letters “S. ye W”, an abbreviation for “Solomon the [ye: pseudo-archaic term for ‘the’] Wise” (133). The signification of the “S. ye W” is made known to Pierre by “a white-haired old gentleman, his city kinsman” (a figure probably beginning to show symptoms of senile dementia) who, after . . . “[an] unfortunate life, had at last found great solace in the Old Testament, which he was continually studying with ever-increasing admiration” (133). As the suspicious nature of this old man evinces, Melville ultimately takes a sarcastic posture towards Pierre’s obsession for knowledge (or “truth,” if you like) and his uncritical acceptance of the knowledge/information he acquires. Moreover, the author does not fail to demonstrate, as Dillingham indicates, that even Solomon, the wisest king, could not foresee the ruination of Palmyra, the Syrian city supposedly built by Solomon, or to imply that the fate of ruination that awaited Solomon also awaits Pierre. This also implies, by extension, that the Judeo-Christian metaphysics that Pierre represents and clings to will collapse.

Similarly, Melville satirizes the apparently intelligent Captain Delano in “Benito Cereno” (1855) for his fragile intellect or blindness to the reality of insurrection in the Spanish slave ship. Melville has Delano erroneously define the black as a “Sambo” equivalent to a happy-go-lucky imbecile. As an American from the North, Delano is so naïve about (albeit not innocent of) the racial tension that he is disinclined to disbelieve either the stereotypical image of the black or the loyalty feigned and displayed by the resentful blacks. If an

explanation in the style of the feminist critic Judith Butler is permissible, it follows that Delano takes too much time in realizing the hidden fact that “[racial/gender] reality [meaning the Sambo ideology] is performative,” and that “it [racial/gender reality] is real only to the extent that it is performed” (527). In both “Benito Cereno” and *Pierre*, the reality or truth — if called as such — is distortedly perceived by those in the prerogative position under the influence of composites made up of these factors: the Western binary system, imperialism, and nationalism (then approaching its peak in mid-nineteenth-century America). American society of the day was binaristically constructed with the ruling/controlling and the ruled/controlled, the former comprising upper-middle-class Anglo-Saxon males and the latter comprising minority or disenfranchised groups such as nonwhites, women, children, and homosexual men. In *Pierre*, the contrast between the two is vividly but somewhat melodramatically portrayed: “the brilliant chandeliers of the mansion of Saddle Meadow” where Pierre is snugly bathed as an inheritor-to-be of the manor along with tenant farmers, versus the “wretched rush-lights of poverty and woe” (111) likely to be found in the shack-like tenant farmhouse where Isabel lodges. The specious “reality” in this society forged by and for the prerogative members was so fabricated as to help the hegemonic class establish and maintain its own identity in the superior position of the white middle-class male.

We may surmise that Pierre partially shares with Delano the fate that a white male unwillingly (is forced to) makes, the mode that perpetually (de)stabilizes his subject position, with recourse to false reality/identity perception and/or reality/identity fabrication. Just as Delano struggles to disambiguate the reality of the slave ship, so Pierre struggles to “condense her [Isabel’s] mysterious haze into some definite and comprehensible shape”

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

(136). Delano is exposed to the gaze of Babo, the ringleader of the slave insurrection, and consequently forced to (de)construct the previous reality around him and his own status of subjectivity. The same is said of Pierre, who (de)constructs the (anti-)heroic subject position under the gaze and desire of the other, his putative sister, Isabel. Thus, both Pierre and Delano turn out to share an almost identical socially prerogative yet bogus position. If we may borrow the phraseology of Takayoshi Ishiwari (53), it follows that they try in vain to grasp and represent the unrepresentable other beings with their power of Reason [/Foucauldian 'Power of Knowledge']. From this bogus subject position, Pierre is dethroned by Isabel through a process to be discussed later.

Given the prerogative but suspicious subject position of Pierre described earlier, we are not surprised to read that Pierre, too embarrassed to calm himself after hearing Isabel recount her life story, probably figures out a strategy for regaining his self-control. He does this by stealing and lying beneath “the menacingly impending Terror Stone” (135), or “the whole enormous and most ponderous mass” (132) that “touched not another object in the wide terraqueous world” (132) beside “that one obscure and minute point of contact” (132) [Fig. III]. “[S]haped something like a lengthened egg” (132) this “Terror Stone” or “the Memnon Stone” reminds us, according to Dillingham (217), of the Delphi Omphalos, the religious stone artifact that takes its name from Greek work for “navel,” the symbolic center of the world. Citing H. W. Parke, Dillingham emphasizes the similarity between the Memnon Stone and the Omphalos, “an egg-shaped stone which was situated in the innermost sanctuary of the temple [of Apollo at Delphi]” (217). In light of this geopolitical nature of “navel,” one could argue that Pierre is unconsciously compelled to lie beneath the Memnon Stone by his own self-

Fig. III. Balance Rock. “Balance Rock was a tourist destination even in Melville’s day making an appearance in his novel *Pierre*” (*Melville Trail*).



complacency and self-centeredness, the mindsets that help him exploit other beings who live on the fringes of society, such as Isabel.

Apollo, a symbol of the Euro-American Andro-centric features of the day, also represents the Memnon Stone at Delphi. To put it differently, Apollo is the reference point by which males in prerogative positions metaphysically understand (by idealizing themselves) and judge the activities and appearances of others from their physical aspects. Bluntly put, the Memnon Stone represents Pierre’s self-centered attitude (though ultimately the stone has more integrity, as we see Pierre’s self-centrism erode at the hands of Isabel, the girl on the fringe of society who utters “the long-drawn, unearthly, girlish shriek” (45) — a “Delphic shriek” (48) — at the moment she meets him in person for the first time). From this supposed center/“navel” of all existence, Pierre unfurls the metaphysical reasoning, the sort of thinking that post-colonialists and feminists keep criticizing for overlooking the particularities of each being, for *decorporealizing* exclusively middle-class White Euro-American men, and conversely for *corporealizing* inferior others. This posture of Pierre’s, though

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

gradually but not completely redressed by Isabel ('s appearance), leads him to adopt, to use the phrase of Wai Chee Dimock, "the logic of empire" (165).

Pierre says to Isabel, "[T]ell me every thing and any thing. I desire to know all, Isabel" (145). His burning desire for knowledge about Isabel's identity — ambiguous race-wise (probably interracial), class-wise (destitute immigrant), and family-wise (begotten by Pierre's father before marriage) — has a great deal to do with what Michel Foucault defines as knowledge: knowledge comparable to power. Putting it in the most extreme terms, this sort of knowledge turns out to be Western metaphysical knowledge. In the case of antebellum America, the "society of 'possessive individualism'" (Dimock 147-49), this cognitive style becomes politicized; and, if applied to the subject in the prerogative position, Pierre included, it takes the form of imperial self. The imperial self is the personification of an imperial polity in the notion of Manifest Destiny, the American imperial slogan of the day. In the name of Manifest Destiny, imperial America justified itself in appropriating the western and southern territories. Simultaneously, this imperialistic tone of the nation penetrated into the realm of human relations, especially the otherwise incomprehensible field of love. Thus, "[Isabel] ends up being known and owned by her brother" as "a sister to be 'owned,'" "as a child to be 'formed,'" as a needy immigrant to be financially helped (Dimock 165, 167).

Furthermore, it is not entirely nonsensical that Isabel was institutionalized in a lunatic asylum for much of her childhood, as she suggestively confesses to Pierre.

I stayed in that house [asylum] for several years—five, six, perhaps, seven years—and during that interval of my stay....some went

moping all the day; some grew as savages and outrageous, and were dragged below by dumb-like men into deep places, that I knew nothing of, but dismal sounds came through the lower floor, groans and clanking fallings, as of iron in straw. Now and then, I saw coffins silently at noon-day carried into the house ... But the numbers of those invisible persons who thus departed from the house, were made good by other invisible persons arriving in close carriages. Some in rags and tatters came on foot, or rather were driven on foot. Once I heard horrible outcries, and peeping from my window, saw a robust but squalid and distorted man, seemingly a peasant, tied by cords with four long ends to them, held behind by as many ignorant-looking men who with a lash drove the wild squalid being that way toward the house. (119-20)

Isabel's institutionalization is not improbable when we recall the historical fact that, prisons, hospitals, schools, and troops — as Michel Foucault demonstrates — were extensively being reformed in the 18th and 19th centuries. From the vantage point of Postmodernism, the reformation movement of the day was not necessarily motivated by humanistic consideration. On the contrary, the reform was pushed ahead solely to facilitate the effective control and regimentation of potentially subversive elements under the modern [imperialistic] nation/empire. Motivated ostensibly by a humanistic consideration for the unfortunate, but more genuinely by a political will to reinforce its otherwise fragile social position and ensure its hegemony as a ruling class, the emerging middle class of the antebellum period launched and favored various social reform movements such as abolitionism,²⁾ the temperance movement, and the prison reform movement. One instance of these movements is the

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

already mentioned sewing gathering for poor immigrants, the gathering of tenant women supervised and controlled by Mary Glendinning. Pierre, wholly ignorant and uncritical of the hierarchy-maintaining features of the social reform movement, assents to his mother's request to escort her to the gathering solely out of curiosity to see the tenant girls whom "[he] shall one day be lord of the manor of" (45). This leads to the inference that Pierre unconsciously, but not innocently shares and endorses "the logic of empire and the logic of reform" (Dimock 167). To the eyes of Pierre, the well-to-do young man who can symbolically stay in the position of reformer, Isabel appears to be an entity "as both problem and cure, both the seat of malaise and the vehicle of regeneration" (Dimock 167). Just as the white middle-class find it justifiable to segregate the allegedly inferior beings as abject others, Pierre convinces himself that he should take care of Isabel exclusively, and that Isabel's identity should be made knowable and known as a preliminary step. Abject others should be supervised, subordinated, corrected, disciplined, and, as the case may be, institutionalized in the panopticon, Jeremy Bentham's concept of a prison where all prisoners are visible from a single point, a concept Foucault finds noteworthy for its parallels in the modern surveillance state [Fig. IV]. As Michel Foucault directly and Julia Kristeva indirectly indicate, the hegemonic group [i.e., the emergent middle class] were eager to drive out of *their* domain the potentially subversive elements and incarcerate them in institutions that would not only render these elements invisible and virtually non-existent, but discipline them and wrest them of their erstwhile threatening power. If those socially lower beings pose a potential threat and disrupt the binary structured system of logic/reason/metaphysics, i.e., the frame of perception by which identities can be defined, then Pierre probably sees Isabel as an equal to such beings. Thus,

Fig. IV. Panoptic Prison. “Foucault was fascinated by Jeremy Bentham’s model of the ideal prison, the Panopticon The prisoners in the cells are perpetually exposed to the gaze of the guards in the tower, yet since they cannot themselves see into the tower, they are never certain whether or not they are being watched” (Rayner).



by excluding the other (variable/changing/chaotic) being [Isabel] or by translating the variable to the invariable, the otherwise less invariable subject [Pierre] manages to falsely establish his own subjectivity.

With his superior position over his half-sister, it turns out that Pierre can act as both a seer and overseer of Isabel in this chapter. We also find, conversely, that Pierre, though half aware of it, is both seen and overseen by the all-seeing and ever-present Isabel (and Plinlimmon as well). This infers that within the Gnostic field of Isabel, the effects on Pierre are so vital, they demote him from his apparently advantageous position. In inverse proportion to the magnifying power of Isabel, his subjective authority is reduced and his previous canonical

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

perspective into the Gnostic is drastically changed. As forces who put Pierre under their control or manipulation, the two eerie beings, Isabel and Plinlimmon, appear to have something in common. Yet as we will see later, they turn out to be starkly opposite. The next chapter will discuss their respective influences over Pierre, beginning with Isabel's.

III. A Temporary Convert to Gnosticism

After his initial embarrassment at the unexpected appearance of Isabel, Pierre intuitively perceives himself to be involved in a consanguineous relationship with Isabel in the absence of any concrete evidence bearing out Isabel's true identity. His intuition is activated partly by the creepy circumstances he is thrown into and partly by Isabel's exploitation of the circumstances.

Gnosticism was revived in the mid-nineteenth century either in spite of, or because of, its branding as heretical on this account. It was probably revived by the overseas imperialistic expansion of America and America's enfeebled/secularized/liberalized Puritan orthodoxy and romantic individualism, and by the importation of mysticism from abroad, from both West and East. Boosted by the tailwind of the mid-nineteenth-century occult revivalism and its positive absorber, Transcendentalism, Melville filled the literary sphere of *Pierre* with esoteric elements, letting Isabel appear in the occult atmosphere that the two physically handicapped Penny sisters heighten. Though "gifted with the most benevolent hearts in the world," the two old spinsters (the Penny sisters) "abstained from church" because "at mid-age deprived by envious nature of their hearing," they lacked the God-given "power to hear Christ's gospel" (44). To amplify the sound they use "a long coiled trumpet" (45) with a wide

opening applied on the mouth of a speaker and a small opening on their own ear, a device which, “when not in use,” hangs “like a powder-horn from their girdle” (45). These women appear to be not just freakish, with overwrought physical disabilities, but also heathenish, as truants from regular church attendance. Paradoxically, however, they are devout, as attested by the acts of mercy they perform for “the poor people of the parish” (44) and in the service of the minister. Dizzied in this realm of the Freudian *unheimlich* [unfamiliar] [/heretical], losing himself in hallucination as observed the Penny sisters, Pierre wonders which party is derailed from the Foucauldian conception of normalcy, the sisters or Pierre himself. This makes it easier and more convenient for Isabel to put him under her control.

The Penny sisters organize a welfare gathering with the financial help of the landlady [Pierre’s mother, Mary Glendinning] for the newly arrived poor immigrants in the parish. Incidentally, the presence of these immigrants from France is strongly suggestive of both Isabel and Melville’s own putative half-sister³). Isabel infers so when she professes to remember days spent “some where in Europe; perhaps in France,” long ago in childhood (115). She remembers “chatting two different childish languages; one of which waned in me as the other and latter grew” (116). Moreover, Isabel revives a forgotten memory of the immigrant ship in the penultimate chapter when Isabel, Pierre, and Lucy take a boat “bound for a half-hour’s sail across the wide beauty of that glorious bay” (354). When “[t]he waves begin[s] to gather and roll,” and when the boat “gain[s] a point, where . . . the wide bay visibly sluiced into the Atlantic,” “Isabel convulsively grasped the arm of Pierre and convulsively spoke”: “I feel it! I feel it! It is! It is!” (355). Hearing this utterance, Pierre finally admits that she maintains “her vague reminiscence of the teetering sea”

(355). Let us observe the occult atmosphere surrounding Isabel, the atmosphere Isabel takes advantage of, in more detail.

In the gathering Pierre hears “a sudden, long-drawn, unearthly, girlish shriek” (45). A shriek has the power to open the door to the unusual. The narrator recounts, “[n]ever had human voice so affected Pierre before . . . [and] the sudden shriek seemed to split its way clean through his heart, and leave a yawning gap there” (45). To take this at its face value, it follows that Isabel is forcefully made to know the existence of her long sought-for brother by the “gratuitous old body” who “squeaked out shrilly—‘Ah! dames, dames, —Madam Glendinning!—Master Pierre Glendinning!’” (45). The moment she hears this announcement, Isabel swoons on the spot and issues a shriek that surprises Pierre. Although she expected to encounter Pierre sooner or later, Isabel is aghast by the sudden realization. There is an undeniable chance, however, that Isabel intentionally shrieks and performs in such a manner to draw Pierre’s attention and implant an unforgettable scene into his memory. From the very beginning, Isabel may have harbored designs to suddenly show up before Pierre and leave him with an impression of epiphany, a prompt towards Gnosticism.

“I can not but talk wildly upon so wild a theme” (115). Isabel confesses to Pierre that she may be recounting her life story too confusedly and incoherently to present an account Pierre can accept at face value. Both Isabel’s confession and her shriek validate the arguments developed by the French Feminist literary critics Hélène Cixous and Julia Kristeva: when one enters the realm of so-called *Parole* (“speech” in French), the prerogative realm of language, one is prone to label those who remain at the fringes of society, or put differently, those who are out of the realm of *Parole*, with marks of non-

beings or features such as expulsion, falsehood, death, and insanity. One can understand this if one recalls the essential features of the *Parole* and its users [meaning adults in developmental psychology; or only male adults in feminist readings]. What the *inferior* being verbalizes cannot be categorized into the realm of *Parole*, because it is nonsensical to the ears of the rational [/superior] adult male. These seemingly inferior beings as represented by Isabel do not merely remain incarcerated, but to the contrary turn their seeming handicap to their own advantage. Isabel misuses the esotericism [Gnosticism] as an alternative to the *Parole*/Logic/Christianity, and one of her Gnostic strategies is her letter to Pierre.

In stirring up Pierre's eagerness to know the facts/knowledge about his father and half-sister, Isabel misuses Gnosticism as a strategic tool, luring Pierre into her trap as she expects. Misusing Gnosticism, she succeeds in changing the way Pierre sees the (now dysfunctional and feminized/sentimentalized) patriarchic world of his deceased father, where the previous mode of seeing the world, that of his father, is the mid-nineteenth-century Euro-American middle-class mode of perception. Consequently, Pierre becomes more unstable, more chaotic, and more subject to the influence of Isabel.

The Gnostic asserts that the call from beyond/without or spiritual venue awakens a slumberer and enables him to respond to the Godly within. This gnostic call from beyond/without corresponds to the letter from Isabel delivered to Pierre by a mysterious messenger, the provocative letter that says: "Read no further. If it suit thee, burn this letter; so shalt thou escape the certainty of that knowledge, which, if thou art now cold and selfish, may hereafter, in some maturer, remorseful, and helpless hour, cause thee a poignant upbraiding" (64). This letter had a tremendous effect: "so small a note" from

Isabel, "had thrown [him] into" "that tumultuous mood" (68).

After reading Isabel's letter and leaving his family estate, Pierre dethrones his departed father from the status of God to that of Demiurge in the following process. Pierre's departed father is previously enshrined as the statue "in the fresh-foliaged heart" of Pierre (68). Pierre worships his father as his "fond personification of perfect human goodness and virtue," "without blemish, unclouded, snow-white, and serene" (68). This fondness can be attributed to the unrealistic image of Pierre's father [or Mary's husband] rendered in the parlor picture, the picture drawn "at the particular desire of my mother; and by a celebrated artist of her own election, and costumed after her own taste" (83). The painter of this portrait conceded to the feminizing and sentimental middle-class domestic ideology in the emerging capitalism of mid-nineteenth-century American society, and the client [Mary Glendinning] was in fact persistent in requesting a depiction of her husband with a gentlemanly demeanor. Hence came the overly sophisticated/domesticated face of the now dead Pierre Glendinning, Pierre's father or Mary's husband. Out of preference, Mary hangs it in the parlor, the very place that proves the (upper-)middle-class position of the residents (Hobsbawm). "[I]n the great drawing-room below" the picture "occupied the most conspicuous and honorable place on the wall" (72). Mary invokes the image of her dead husband every time she gazes at this picture, the portrayal of "the supposed perfect mould in which his virtuous heart had been cast" (69).

Yet we find another portrait of Pierre's father in the story, a picture exposing his licentiousness in bachelorhood. Mary hides this second picture ["the chair-portrait" (78)] in the closet. "The mother of Pierre could never abide this picture which she had always asserted did signally belie her husband"

(72). “Her fond memories of the departed refused to hang one single wreath around it” (72). Pierre is so confounded by these two pictures, he blurts out a passage from Canto 25 of Dante’s *Inferno*: “Ah! how dost thou change,/ Agnello! See! thou art not double now,/ Nor only one!” (85). The polar-opposite features of Pierre’s/Isabel’s father portrayed in the second picture imply the siring of an illicit child before marriage to Mary. Meeting his half-sister Isabel in person, Pierre draws the second picture out of the closet and defiantly upbraids his dead father in the chair-portrait: “[W]ill I now a second time see thy obsequies performed, and by now burning thee, urn thee in the great vase of air!” (198) To the now Gnostic-minded Pierre, his father appears unmistakably as the fake-god Demiurge who, according to the Gnostic doctrine, fails to reproduce the celestial world but instead creates this evil-ridden world (concretely speaking, his illicit daughter Isabel). The father appears to the son worthy to be destroyed by the Gnostic, who happens to be Pierre. Pierre debunks his father’s genteel middle-class image, and thus revokes Captain Ahab, the exclamer of the words, “All visible objects, man, are but as pasteboard masks” (164). The sort of mask that the wife [Mary] puts on her husband is taken off and put into flame by the son [Pierre]: “he rolled the reversed canvas into a scroll, and tied it, and committed it to the now crackling, clamorous flames” (198).

We can find further signs to prove Pierre’s transformation into the Gnostic, as well. Pierre “feel[s] — what all mature men, who are *Magians*, sooner or later know, and more or less assuredly — that *not always* in our actions, are we *our own factors*” (51, my italics). Critical of the Western ontology or the Cartesian mindset that assumes the I-think-therefore-I-am axiom, and awakened to his new identity as “a youthful Magian” (45), Pierre resorts to the

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Gnostic strategy as an alternative to Western thinking in order to decipher Isabel's identity. Exegetically, Pierre reminds us of the two personages, Simon Magus, the founder of Gnostic heresy, and St. Peter (Pierre, in French), the apostle who remonstrates Simon Magus for his proposition to buy out God's power (Acts 8: 9-24).

Just as St. Peter suspects and distances himself from Simon Magus, the implied narrator distances himself from Pierre and ridicules him lightly with an offhand comment: "[Pierre] seemed a youthful Magian, and almost a mountebank together" (45). At this stage, the narrator and the author behind the narrator stay hidden at the wings, somehow managing to appear either neutral toward Pierre or to disclose to the reader their critical posture against Pierre as Gnosticism begins to pervade him under Isabel's mesmeric power. This, however, does not discredit Dillingham's cogent statement that "[i]t would not be surprising, then, if Melville had in mind the Gnostic Simon when he plotted the events in the strange career of his Gnostic Pierre" (199). To the contrary, Dillingham convinces us of a striking resemblance between Simon in the Bible and Pierre in Melville's work, which we will see below.

According to Dillingham, Simon and Pierre are both led to their downfalls through their connections with suspicious women, Helena and Isabel, respectively. Simon is said to have been inspired by Helena not just physically, but spiritually, as a sort of woman comparable to Sophia in his eyes (the name Sophia, as already explained, connotes knowledge or truth etymological, if you like). Isabel resembles Helena, the reincarnation of Sophia [meaning knowledge], within whom Simon allegedly saw the spirit of God. This coincides with the impression and *knowledge* Pierre obtains from the God-inspired / God-invoking or even the godlike Isabel when he hears her life story for the first

time: “To Pierre, she seemed half unearthly” with “[h]er immense soft tresses of the jettiest hair ... slantingly fallen over her as though a curtain were half drawn from before some saint enshrined” (118). The enshrined god-like being is Isabel, suffused with “the sun-like glories of god-like truth and virtue” ensconced “upon the sapphire throne of God” (111). Besides, Helena (Helen), a prostitute and slave, is said to have been rescued by Simon Magus just as Isabel is by Pierre. Thus, we assume that Melville resurrects Helena and Simon, the founder of Gnosticism, and embodies them in the personages of Isabel and Pierre.

Church Fathers such as Irenaeus and Justinus regarded Simon as lecherous for accompanying the disreputable Helen and convicted him as a heretical fanatic for boldly proclaiming himself to be the Son of God. Hence came the virtual excommunication of Simon Magus and Helen. Similarly, Pierre and Isabel are both expelled from “Saddle Meadows [the manor of the Glendinnings, whose tenants include the Ulvers and their lodger Isabel]” by the figure sarcastically recalling Virgin Mary, Mary Glendinning (the *widowed* mother of Pierre and large-scale landowner), and her stipended underling of a sort, the parish minister. Thus expelled, Pierre and Isabel, both Gnostic, become reprobate pariahs. Hence, if Pierre is a Gnostic seeker of knowledge about his father (about the pre-marital behavior of his father and its consequence, Isabel’s illegitimate daughter), then Isabel is also described as such, seeking the whereabouts of her dead father. Hence, there is no obvious difference between the two putative siblings in terms of their Gnostic bent.

IV. An Unintended Swing Back to Anti-Gnosticism

Melville, it seems, felt no difficulty in conjuring up the image of (anti-)

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Christ from the *newly awakened* Pierre. This demonstrates Pierre's volatile status, inability to control himself, and delusion of grandiose subjectivity. The images of both Christ and anti-Christ under his newly acquired status as a Gnostic convert clearly evince his self-contradictory mentality. Let us succinctly observe some of Pierre's images of (anti-) Christ. Not a few critics (Sundquist, for example) indicate that Pierre/Peter implies "stone" by way of the Greek etymological root, Πέτρος [stone/rock]. Biblically, the stone reminds Christians of Christ, Jacob's pillow, and the kingdom of heaven (Eph. 2: 20, Gen. 28.10, Acts 4: 11) (Bercocitch 268). Melville resorts to the blatant contrivance so that Pierre as "the heaven-begotten Christ" (106) becomes easily evocable in the minds of possible readers of the day, middle-class Christians raised and nurtured in the then-prevailing feminizing domestic ideology.

The image of Pierre as the second Christ [anti-Christ] is further reinforced when we recall other biblical images found in the text. The Saddle Meadows estate from which Pierre is disinherited is so depicted as to invoke the image of hell. "Locust Lane" (57), the name of the road leading to the Glendinning mansion, has an immediate association with the plagues of the Latter Days (Rev. 9: 3). The family phaeton, meanwhile, signifies 666, the number of the anti-Christ (Rev. 13: 18): "Though the vehicle was a sexagenarian [60s], the animals that drew it, were but six-year colts [two colts: 6+6]" (Bercovitch 297). After his mock-elopement with Isabel, Pierre suspects that his mother Mary is thrown into the land of toads and scorpions (Rev. 11: 7, 18: 4), and some readers may imagine Mary to be a Whore of Babylon when she curses the Reverend Falsgrave, "Begone! and let me not hear thy soft, mincing voice, which is in infamy to a man! Begone, thou helpless, and unhelping

Fig. V. A statue of St. Peter holding keys in St. Peter's Square at the Vatican.



one!” (194) At the Black Swan Inn, Pierre realizes he has lost the key for the chest. This proves that Pierre is quite different from Saint Peter/Pierre who is given the keys to the kingdom of heaven by Jesus Christ (Mat. 16: 13-19) [Fig. V]. Thus, Pierre imitates the Gnostic and dethrones his Demiurgeous father, flagrantly comparing himself to “the heaven-begotten Christ” (106) and falling into the fallacy of becoming the Demiurge or anti-God.

Historically, the impacts of Jesus’ wandering radicalism, of his abandonment of his family, wealth, and birthplace [Fig. VI], enabled the UR-Christian community to maintain its centripetal force, but this force was gradually lost with the passage of time, as the present day theologian Gerd Theissen makes clear. The Christian community thus veered into paternalism. A similar change in the nature of Christianity seemed to repeat itself in America from the seventeenth to mid-nineteenth century, when the theocracy gave way to the capitalism-endorsing practical Puritanism in the vein of Max Weber and the feminized Puritanism best represented by Harriet Beecher Stowe. Based as it is on the hierarchic binarism of the superior giver and the inferior receiver, the protector and the protected, the ruler and the ruled, Paternalism is not neces-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Fig. VI. *Christ in the Desert*, 1872. Ivan Nikolaevich Kramskoi. The State Tretyakov Gallery, Moscow, Russia.



sarily incompatible with the missionary-sending imperialism, gynocentric sentimentalism, and Christian humanism (mis)used by both the pro- and anti-slaverists of the day. Melville must have thought that references to Pierre's Christ-like abandonment of his family, wealth, and birthplace would effectively warn and sway his contemporary readers, complacent with their middle-class environment. This does not necessarily mean, however, that Melville endorses Pierre's overconfident attitude. The author seems to be aware that Pierre, the second born Christ, is equivalent to the Demiurge accused by the Gnostics for imitating God. As an incomplete Gnostic, Pierre is easily taken advantage of by the anti-Gnostic Plinlimmon.

The exposed identity of Pierre as a mere half-hearted illusive-minded Gnostic recalls Captain Ahab, the revengeful whaler captain defiant against the pseudo-God, Moby Dick. In Chapter 41 of *Moby-Dick*, Melville compares the Ophites [members of any of several Gnostic sects that flourished in the Roman Empire during the 2nd century A.D. and for several centuries thereafter] to Ahab, who believes that "intangible malignity" has existed "from the

beginning.” The Ophites “feel [the malignant agencies] eating in them, till they are left living on with half a heart and half a lung” (184). The Ophites [from *ophis*, snake in Greek], the members of a heretical Christian Gnostic sect, audaciously stressed the snake’s mission as “messenger of knowledge” (Nojima 127-28) and went so far as to revere the snake, a creature otherwise reviled as Satan’s underling. Ahab’s Gnostic [/Oriental] mindset coincides with the high regard he holds for certain sailors in the uncivilized non-European Pequod crew and his decision to appoint them as his aids. Ahab’s penchant for Eastern values implies a diatribe against and detachment from the Anglo-European-centric perspective. Timothy B. Powell recognizes Ahab’s multi-cultural stance in the age of white mono-culturalism. Yet Ahab has no apparent qualms about the exploitative mentality he holds towards his men, a mentality typical of the white imperialist of the day. Hence, Ahab is an incomplete heretic/Gnostic.

Ahab has been long criticized for not attempting to conceal his exploitative attitude toward his men in the sweatshop-like whaler. Charles H. Foster regards Ahab as Daniel Webster, the Union politician who evinced a compromising attitude toward the pro-slavery South. As I see it, the unsettled reputation of Ahab comes from the fact that Ahab, neither gnostic nor anti-Anglo-European-centric to the core, consciously or unconsciously assumes the mask of the Gnostic for the sake of his personal interest, i.e., vengeance against the white whale. Similarly, there looms a possibility that Pierre, like Ahab, is both an opportunist and halfway radical.

The exposed identity of Pierre as a mere half-hearted Gnostic rouses our suspicion that Pierre has relapsed into the previous mentality that supports Anglo-European-centric or Andro-centric metaphysics. Worse, we may even

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

suspect that Pierre deliberately reinforces his own symptoms of this mindset while suffering from its recurrence. If this is so, it might explain Pierre's otherwise self-contradictory behavior: as if returning to his starting point or resuming the discarded behavioral/thinking pattern, Pierre accepts his ex-fiancé Lucy against Isabel's wishes and allows Lucy to live with the pretended wife and husband [Isabel and Pierre] in the same apartment. Pierre's retreat also seems to be linked with his attraction to Plinlimmon, the inscrutable man with an anti-Gnostic/Anglo-European-centric mentality, as shown below.

Let us take a moment to turn tangentially to the heightened effect that Melville intends by bringing the anti-Gnostic Plotinus Plinlimmon up to the stage. Melville must have in mind the association between Plinlimmon's first name, Plotinus, with the Hellenistic Neo-Platonist from third-century Greece well-known for his anti-Gnostic stance in his "Against the Gnostics" (or "Against Those that Affirm the Creator of the Cosmos and the Cosmos Itself to Be Evil.")

Let us recall here that the pamphlet that Pierre happens to read in the metropolitan carriage is allegedly written by Plinlimmon. This pamphlet, according to Dillingham, is "[i]n spirit . . . strongly anti-Gnostic" (205). Dillingham's construal sounds convincing and worth citing: "both ['Against the Gnostics' and Plotinus's pamphlet] say essentially the same thing, namely that it is an error of the greatest magnitude to think oneself uniquely special and to seek God without regard for rational self-knowledge and respect for the natural world" (206). In the sequel of reading this anti-Gnostic pamphlet, Pierre begins to lose confidence in his Gnostic principles. Plotinus and the early church fathers, including Justin Martyr and Irenaeus, paved the way for the accusation against Gnosticism for its heretical theology.

As Dillingham points out (236), “Plinlimmon is close in sound to ‘Memnon [of the Memnon Stone],’” the Omphalos Stone at Delphi. This is the stone that the Greek once believed to be located at the center of the Earth. To assign both Plinlimmon and Pierre (the name Pierre signifies stone in French and Greek) at the center of the earth, the narrator resorts to the following logic: First, comparing Plinlimmon/Pierre to the stone/Memnon/Omphalos; Second, seeing the Omphalotic Plinlimmon/Pierre symbolically occupy the hegemonic position; Third, connecting the two with the historical fact, the reinforcement of the self-centricity during the antebellum period of (flawed) Individualism, Utilitarianism, Romanticism, and the Transcendentalist’s motto of “Self-Made”/“Self-Reliant” Man.

If Pierre and Plinlimmon are lookalikes, then why does Pierre find Plinlimmon unbearable?

Vain! vain! vain! said the face [Plinlimmon] to him[Pierre]. Fool!
fool! fool! said the face to him. Quit! quit! quit! said the face to him.
(293)

Pierre suspects that “the face [Plinlimmon] knows that Isabel is not my wife! And that seems the reason it leers” (293). Plinlimmon [/Omphalos] reproaches Pierre [/also Omphalos] for his reprobative change into the non-Omphalotic/heretic/Gnostic under Isabel’s sway. Plinlimmon’s tacit accusation achieves success, judging from Pierre’s behavior in distancing himself from the Gnostic Isabel and allowing his ex-fiancée Lucy to live in a *ménage à trois*. Plinlimmon adamantly reawakens Pierre’s Euro-American-centricity with the pamphlet, the document that Plinlimmon has allegedly writ-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

ten. This document is a fragmented lecture pamphlet Pierre happens to find and reads in the metropolitan carriage. The pamphlet is entitled "EI." The Word EI, engraved over Apollo's tomb at Delphi (Dillingham 207), where the Omphalos Stone lies, the center of the universe (to the Greek, and by extension, to the Euro-American-centric-minded). Moreover, one is quick to recall that "[i]n that [Plinlimmon's] eye, the gay immortal youth Apollo, seemed enshrined" (293). This implies that Apollo, the young Greek god, represents the positive value of Western Civilization: masculine beauty, reason, and order in contrast to the chaos of Dionysus. It follows, then, that Plinlimmon is on the side of Apollo/West/Reason-[/Andro-centric] metaphysics [perspective]. Physically, "the blue-eyed" Plinlimmon represents the European against the "the dark-eyed" (37) Oriental Isabel. Plinlimmon's influence over Pierre is inversely proportional to that of Isabel: degree by degree Plinlimmon dominates Pierre more completely, compelling Pierre to retreat to his previous pattern of behavior and thinking.

Isabel's weakened power over Pierre's mentality or the resurgence of Pierre's Anglo-European centrism is suggested not just by Plinlimmon's appearance, but also by Pierre's hallucination during his stay in the *Apostles'* community. Pierre compares himself, in this dream, to the tragic hero Enceladus, one of the Giants [Gigantes] defeated in the war against the Olympians [Gigantomachy] in Greek mythology. Melville may well have unconsciously confused Enceladus for a member of the Titans (to speak correctly, the Giants), but he must have deliberately written it down incorrectly for artistic effect. As the author must have surely known, dreams often take several illogical steps like mistaken short-cuts toward conclusions or reconfigurations of similar but different elements connected, separated, and replaced

in nonsensical ways. A dreaming sleeper or a person entranced in dreams can directly approach the core of an issue in this way. Let us now take a hasty peep into Pierre's dream and the Greek Myth that gives it a framework, and see how his dream reflects the reality or how Enceladus and the Titans relate to Pierre.

Fig. VII. *Titanomachy*, 1637–38. Peter Paul Rubens. Royal Museums of Fine Arts of Belgium Museum of Fine Arts, Belgium.



According to the myth, the Titans are, as the narrator himself reminds us, the offspring of incestuous unions, starting with the union between Cœlus [or Uranus, the sky] and Terra [the earth]. Pierre, meanwhile, commits incest with Isabel. The Titans are defeated by the Olympians in the war [called Titanomachy] [Fig. VII] to become rulers of the universe, and consequently imprisoned by the victorious Olympians in the abyss or the hell called Tartarus. When one turns to *Pierre*, one notices that the ancient Greek story of the Titans corresponds to Pierre's own experience, or repressed emotion, during his engagement with Lucy, the blue-eyed and blonde-haired girl who submits to his widowed mother Mary, the Goddess/mock Virgin Mary figure in Saddle Meadows [the Glendinnings' manor]⁴⁾. The association of Lucy

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

Tartarn to the abysmal hell [Tartarus] is not at all preposterous: the name of "Lucy" partially echoes the sound of Lucifer, a fallen angel in Hell, while her family name Tartan reminds us of Tartarus, the underworld or Hell. Pierre is trammled by Lucy (and her mother) and incarcerated in the Saddle Meadows mansion by his domineering mother.

Another correspondence between the Titans and Pierre is their blindness. The Titans have their eyes blinded by the archenemy Zeus, while Pierre is stricken half-blind after "a sudden, unwonted, and all-pervading sensation seize[s] him" (341), probably because of inebriation or over-fatigue:

He [Pierre] could not see; though instinctively putting his hand to his eyes, he seemed to feel that the lids were open. Then he was sensible of a combined blindness, and vertigo, and staggering; before his eyes a million green meteors danced; he felt his foot tottering upon the curb, he put out his hands, and knew no more for the time. When he came to himself he found that he was lying crosswise in the gutter, dabbled with mud and slime. (341)

Now, let us return to the correspondence between Enceladus and Pierre. Though dissimilar to the counterpart in Pierre's dream, the Greek mythological Enceladus is not armless. Both are the defeated "heaven [/society]-assaulters" (346), and for that matter Captain Ahab is also described as such. As one of the children of the incest-committing Goddess Gaia, Enceladus is easily associated with Pierre (and Isabel). Pierre learns, through his dream, that just as the heaven-defiant is defeated, so too is he. Moreover, if Pierre is a domestic version of Ahab, the two are "heaven-assaulters."

Thus far we have seen the shift of Pierre's mindset from Anglo-European [Logo-/Andro-] centrism to Eastern Gnosticism, but not a lasting shift: Pierre's mentality retreats back to his (probably or probably not) initial state. In other words, Pierre ends up in his previous subject position, or more correctly, is forced by Plinlimmon to resume it. *Quo Vadis*, Pierre? Has Pierre returned exactly back to square one? Hasn't Pierre (in)voluntarily let the erstwhile paradigm drastically change? The answer seems to be relevant to the strange similarities between the pairs of opposite beings, in one case Isabel and Plinlimmon, in another Plinlimmon and Pierre, with which the next chapter will deal.

V. The Opposites Merged

Curiously, Plinlimmon the anti-Gnostic is represented similarly to the Gnostic Isabel, the character diametrically opposite to Plinlimmon. The two turn up in front of Pierre in almost identical ways: Isabel lets a strange messenger hand her letter to Pierre as a preliminary step before meeting him, while Plinlimmon somehow manages to have Pierre read his pamphlet before their chance encounter. Moreover, the somewhat grotesque half-deaf old spinster sisters show up as harbingers for Isabel's appearance, while in the later stage "Pierre in person had accosted a limping half-deaf old book-stall man, not very far from the Apostles," in his search for the book that might contain the chapter dealing with "Chronometricals and Horologicals" (292), the same content of the pamphlet Pierre has presently lost. With "the gay immortal youth Apollo... enshrined" in his eye[s] (290), Plinlimmon appears to be in the camp of the Order-representing Olympian Gods (e.g., Apollo and Zeus), but with "old Saturn [equivalent to the Greek Cronus] cross-legged" sitting "on

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

[his] ivory-throned brow" (293), he also seems to be on the side of Cronus. Cronus is one of the chaos-representing Titans, defeated and expelled by Zeus. He is also regarded as the god of time, which incidentally makes him a plausible author of the pamphlet "Chronometricals and Horologicals" (210). Plinlimmon thus appears, to the reader's eye, to partially intersect with Isabel, a loser expelled to the fringe of society by Pierre's mother Mary. Isabel and Plinlimmon both appear vague and ghostly to Pierre's eye, as well.

In Freudian psychology, something *unheimlich* can be taboo-ridden, repressed, excluded into the dark unconscious, and therefore indescribable. From a feminist and post-colonialist perspective, the unrepresentable is allotted to the inferior other beings who should be, in the eyes of those with hegemonic power, divested of power to preempt their disruptive and subversive threats. If one applies the Freudian psychology to *Pierre* along with the above-mentioned political criticisms, one will see Isabel as a representation of the exposé of hidden patriarchal injustice, accusing her own father who disowns her, and desecrating his authoritative patriarchal status. Plinlimmon, on the other hand, can be seen as a dishonest hermit who ridicules smug elitism. Plinlimmon's smug or noncommittal attitude may rouse suspicion that his anti-Gnostic attitude is less sincere and morally honest, but rather hedonic. This suspicion is strengthened when the "noble foreign scholar" sends Plinlimmon "a very fine set of volumes,—Cardan [a Renaissance Italian mathematician], Epictetus [a Greek philosopher], the Book of Mormon, Abraham Tucker [an eighteenth-century English philosopher], Condorcet [an eighteenth-century French philosopher, mathematician, and early political scientist] and the Zenda-Vesta [sacred texts of Zoroastrianism]" (291). For these presents, Plinlimmon merely replies, "Missent. . . if any thing, I looked for some choice

Curaçoa from a nobleman like you” (291). Plinlimmon’s attitude implies that as a possible subversive element he is ready for violent revolution against patriarchy or patriarchic middle-class American society. Plinlimmon, as a matter of fact, is called the Grand Master of the Apostles, and hence can be likened to charismatic leader or possible revolutionary. But as a counterpoising fact, the Apostles’ community smells of anarchy, reminiscent of Plinlimmon’s opponent, the Gnostics, who are also said to have fallen into a kind of defeatist anarchism (Arai 53-54). To the eyes of “some zealous conservatives and devotees of morals” [i.e., those in hegemonic position], these community members appear to be “vaguely connected with the absolute overturning of Church and State, and the hasty and premature advance of some unknown great political and religious Millennium” (269). The police-office several times receives “warning . . . to keep a wary eye on the old church” (269).

It follows then that Plinlimmon is antagonistic not only to the heretical Gnostics, but legitimate Christianity as well. According to Ueshiba (26), Plinlimmon contends, as a mere Utilitarian, that the practicing Christian dogma of love, and for that matter, the Gnostic seeking of knowledge, are next to impossible, and that the realizable good should be practiced instead. Plinlimmon, though anti-Gnostic, derides the legitimate (anti-heretical and hence anti-Gnostic) Christianity, the orthodox Christianity established in the Roman Empire in the fifth century, when St. Augustine wrote his *De Civitate Dei contra Paganos* [*The City of God Against the Pagans*] to distinguish the city of God from the city of man, the two realms comparable to chronometer and horologe, respectively, in Plinlimmon’s pamphlet. As Ueshiba indicates (27-30), Plinlimmon, the outsider of society, sees deep similarities between the Roman Empire of the fifth century, a land thrown into chaos by the beleaguer-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

ing, invading Germanic race, and nineteenth-century America, a land thrown into turmoil by profit-seeking capitalism in the making. In a word, Isabel and Plinlimmon are both outsiders and therefore possible threats to the established patriarchy. Hence, we are wholly unsurprised to see Plinlimmon as a heretic who suffers expulsion and defeat, the fate shared by Saturn/Cronus. Thus, Isabel shares with Plinlimmon what is *unheimlich* (uncanny in German)/unrepresentable: both are dis-identified with their supposed qualities, the Gnostic or anti-Gnostic; and by extension — to commit a synecdoche fallacy — become two identical beings. The vectors of the two, Isabel and Plinlimmon, take opposite directions, but the opposite two are of equal value in absolute terms. Both of their magnificent influences over Pierre are extraordinary; both stay out of ordinary society. Irrespective of whether he is pro- or anti-Gnostic, Pierre yearns for something magnificent and irrational that can open the rift in the ordinary and take him beyond it, something that promises to give him a new perspective. Both the process and goal of this something will turn out to Pierre to be unrealistic and overly speculative, as will be shown later. At the most critical moment of his life — at the age of nineteen on the eve of marriage, preparing for his initiation into mature adult life, he catches sight of the fraud of the adult world as represented by the suddenly appearing Isabel, the illegitimate daughter of his deceased sacrosanct father. Pierre desperately needs something to prop him up. As seen in Chapter II, the first force to drive him is the identity confirmation of the two beings, Pierre himself in the prerogative subject position of the colonizer and Isabel in the inferior position of the colonized other. This identity confirmation would be made possible, in theory, with the power-possessing superior's knowledge/control of the inferior's identity, but this kind of *knowledge* of Pierre's bears no

fruit. In Pierre's psyche, seeking knowledge about Isabel's identity, or simply put, seeking Isabel, is interchangeable or confused with seeking the Messiah that Isabel somehow manages to represent, the Messiah also represented by Plinlimmon.

Here, turning our attention back to the relationship between Pierre and Plinlimmon, we are likely to see two only partially identical beings. When Pierre articulates himself as the reincarnation of "the heaven-begotten Christ," he means by the "Christ" not the authoritative image of God who confers sanction to the patriarchic family system adopted by the (upper) Middle-Class American of the day and ideally represented by Pierre's mother Mary, but on the contrary, the anti-God who endorses Pierre's incestuous marriage with Isabel. Meanwhile, Plinlimmon presides over the mock-commune composed of the socially disenfranchised. The commune members are residents of "the supplemental edifice," the apartment house "inval[ing]" into the yard of the ex-church [The Church of The Apostles] after the church stops its religious services: "some seven stories; a fearful pile of Titanic bricks, lifting its tiled roof almost to a level with the top of the sacred tower" (260). From these circumstances, Plinlimmon appears to be anti-Christ/Messiah with the commune members as his followers. If allowed to resort to the fallacious synecdoche again, one may identify Pierre with Plinlimmon in terms of their anti-Christ features. There is no contradiction in identifying Pierre with Plinlimmon, even though Pierre places himself under Plinlimmon's umbrella, as if making himself subject to Plinlimmon, after proudly declaring himself "the heaven-begotten Christ." This Pierre-Plinlimmon identification becomes still more possible by recalling that if Plinlimmon's followers correspond to Christ's twelve apostles, with Peter/Pierre, John, and James taking the lead-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

ing roles, then we find the correspondence between Peter the leading disciple of Christ and Pierre as a leading disciple of Plinlimmon. Hence, Plinlimmon and Isabel can both be seen as symbolic Messiahs to Pierre, and merge into one.

VI. Messiah-Seeking and Dystopia-Making

To more fully understand Pierre's inner mechanism that makes it possible to merge Isabel with Plinlimmon, we need to probe into the metaphysical/mythological/psychological condition. Here, we turn our attention to Plinlimmon's Janus-like face. We have already mentioned that Plinlimmon's face is a mixture of both "the gay immortal youth Apollo(n) [defined as one of the Greek(Olympian)/Roman Gods]" and "old Saturn [the Roman Saturn equivalent to the Greek Cronus, one of the Titans defeated in the war (Titanomachy) and expelled by the Olympians]" (291). This means that Plinlimmon partakes of the distinguished features of Isabel, the losing party. Though Saturn/Cronus is known to represent chaos and agriculture in contrast to Jupiter/J Zeus as the omniscient and omnipotent God of sky and thunder, similar, or much more famous, is the contrast between Apollo and Dionysus, the former representing order, reason, and logic; the latter, chaos and fertility.

Believers in Dionysus have the potential to form a democratic community, as no truly believing Dionysian is denied access to ritual participation. In the ritual they become entranced, which leads them to the illusion of self-integration and even omnipotence. This sort of occult community, with its mask of pseudo-democracy, can easily change into a radically violent group. The Nazis serve as a terrifying example. Liberal and open in its early stages,

the Dionysian community is likely to be exclusive of others and maintain homogenous features. It readily attributes to Dionysus a Hitler-like charisma and submits to his mesmerizing power. Friedrich Nietzsche entrusted to Dionysus the task of reinvigorating Europe(ans) or, in the phraseology of Nietzsche, enervated Christian Europeans. Turning back to *Pierre*, we may argue that Plinlimmon gathers followers who are probably embittered against society for ignoring their intelligent talent and leaving them destitute. Plinlimmon, as anti-Christ, probably mesmerizes his followers in order to lord over them as an autocratic leader them in a Nazi-like community. The police several times receives “warning ... to keep a wary eye on the old church” (269). Judging from the sarcastic style the narrator adopts in depicting Plinlimmon and the Apostles’ community, however, we can infer that Pierre holds himself so as not to entirely commit himself to the Apostles’ community or become engulfed by Plinlimmon’s underhand intrigue. Generally speaking, utopian societies of the day could only ephemerally sustain themselves with their unrealistic aspirations left undone.

Melville and Pierre probably detect where the pseudo-utopian community is heading. Or, to put it differently, Melville and Pierre probably finally recognize the futility of utopia-making and Messiah (utopia presider)-seeking and feel no longer able to hide their despair at (a) Messianic Being(s), the Messiah(s) who were supposedly to have presided over the Utopia. This is the psychic mechanism of Pierre/Melville that outdoes and nullifies the otherwise unmergeable nature of the two opposing elements, “pro-Gnostic” and “anti-Gnostic.”

Only a year after the publication of *Moby-Dick*, a beautiful rendering of a proto-democratic brotherly commune and homosocial comradeship of an all-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

male whaler crew, Melville sarcastically exposed the illusory aspect of the commune in his next breath⁵. Three distinguishing elements separate *Moby-Dick* from *Pierre*: first, the abovementioned style of depiction, second, the shift of the main setting (i.e., from the water in *Moby-Dick* to the domestic in *Pierre*), and third, the transference of dedicatees (i.e., from Nathaniel Hawthorne in *Moby-Dick* to "Greylock," "the majestic mountain," or "my own more immediate sovereign lord and king," in *Pierre*). The gap between the two stories can be explained by Melville's unrequited love for Nathaniel Hawthorne, the already canonical writer whom Hawthorne likened to a Supreme Being or Messiah, the mentor who suddenly deserted Hawthorne, exacting upon him a traumatic emotional injury.

Hoping upon the Messianic Being [the justice and absolute] to come, Jacques Derrida the Deconstructionist and Emmanuel Lévinas the postmodern Ethicist are both eager to see the unforeseeable and unknowable, the Beings who are other to and different from those who are disciplined, as Foucault would contend, into normal beings. Like Derrida and Lévinas, Pierre initially expects (a) Messianic Other(s) (Isabel and Plinlimmon, as chance would have it) to emerge, only to find that that the Derridean/Lévinassian dependence upon the Messiah is too optimistic to liberate him. For that matter, Melville felt himself deserted by a Messiah[/Hawthorne]. Hawthorne did not help Melville in distress when everyone else lambasted Melville's works and virtually ousted him from literary society.

Meeting Isabel the Gnostic, Pierre deserts his own narcissistic solipsism, the solipsism forged by Euro-American/Logo-/Andro-centrism. Facing the accusatory look of Plinlimmon the anti-Gnostic, he reverts to his previous status. As a last and final solution for this, Pierre accepts a vicious circle and

deliberately leaves for himself only one means to break it: suicide, or a dose of poison in prison. Mistaking Isabel's swoons for her death, Pierre says, as if speaking to her, "in thy breasts, life for infants lodgeth not, but death-milk for thee and me! — The drug!" and "tearing her bosom loose, he seized the secret vial nestling there" (360). Clearly visible in this final scene is Pierre's determination to halt the vicious circle by rejecting life-giving milk, life/fertility symbolizing Dionysus, and Dionysus worshippers, including (as if prophesying Friedrich Nietzsche, junior to Melville by a generation) the philosophy that was to open the way to Nazism and Adolf Hitler's Pseudo-Socialistic Party (National Socialist German Workers' Party). In this sense, *Pierre* is Melville's warning oracle. Melville's determination as the author to dedicate *Pierre* not to Hawthorne but to Mount Greylock, evinces his deep disappointment at Hawthorne, the mentor he mistook for his Messiah.

One may ask, "*Quo Vadis*, Pierre? [Where are you going?]" — the same question put forth to Jesus Christ by St. Peter/Pierre. As it happens, Pierre's final destination is his starting point, a state of incarceration. He reverts to his

Fig. VIII. *St. Peter's Crucifixion and his Disputation with Simon Magus*, 1482. Filippo Lippi's Frescoes in the Bancacci Chapel of Sta. Maria del Carmine, Florence.



Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

initial status but ends the circuit by committing suicide in prison after his arrest for the killing of his cousin. Pierre, who suffers an ignominious death in prison, is both similar to and ironically different from St. Peter, who returns to Rome to be killed/crucified, and consequently sanctified, after receiving Christ's answer [Fig. VIII].

Conclusion

In the analysis thus far, this paper has not encountered any antithetical phenomenon that contradicts the hypothesis that unbeknownst to himself, Pierre Glendinning is tempted/forced to subvert the epistemology of the subject/object [oneself/the other] categorization by the ambiguous being Isabel. The force that first drives Pierre towards his tragic end is his desire to learn the true identity of Isabel Banford [the self-alleged half-sister]. This desire simultaneously reinforces his own identity, the identity unsettled by the appearance of Isabel, the unknowable being. Pierre begins as a knowledge investigator and resorts to the Western binary epistemology, which fails him. As his involvement in the mock-elopement with Isabel deepens, he is divested of what has been vital to him, his subjectivity and previous epistemology — both Anglo-European- and Andro-centric — and consequently veers toward Isabel-representing Gnosticism. Interestingly, Gnosticism is etiologically and theologically related to knowledge. Yet by declaring himself to be the heaven-begotten Christ, he ironically becomes the equivalent to Demiurge, the anti-God, the archenemy of the Gnostics. After being disinherited by his own mother Mary and arriving at the Apostles' commune, Pierre plunges himself under the influence of Plotinus Plinlimmon, the anti-Gnostic. Irrespective of his leaning toward pro- or anti-Gnosticism, it follows that he needs something

magnificent and irrational that will open the rift in the ordinary and take him beyond it. He needs something to prop him up. In other words, he seeks (a) Messiah(s) in peculiar beings, the other beings embodied by Isabel and Plinlimmon. In time, however, Isabel the first pseudo-Messiah is outdone by Plinlimmon the second, and Plinlimmon exerts subversive power over the mesmerized pseudo-commune members. Pierre's second movement toward a Messiah-like being fails him. He thus proceeds as follows: in the first stage, he realizes how the ineffectiveness of his knowledge-seeking and the futility of his attempt to establish his own power-based identity; in the second, he passes through pro- and anti-Gnosticism and returns to the starting point in a still-un-liberated state; and in the last, he breaks the vicious circle by seizing a vial of poison from the bosom of the swooned Isabel. Unlike Foucault, Pierre exposes the inefficiency of Western knowledge, power, and illusory patriarchic male subjectivity; unlike Derrida and Lévinas, Pierre exposes his pessimistic view about the futility of seeking (a) Messiah(s) in other being(s).

Let us reconsider the historical atmosphere of the age when this story was published, the age that presaged the postmodern impasse. The master narrative, called as such by the postmodern sociologist Jean-François Lyotard, began to show signs that its functions would cease. Put differently, both pre-modern god and modern-day knowledge, whether the Foucauldian knowledge equated with power or the knowledge promising for enlightenment, began to lose the convincing powers they once possessed.

To the question of "*Quo Vadis?* [reminiscent of the question that St. Peter/Pierre puts forth to Jesus Christ: Where are you going?]" Melville would have let Pierre answer like this: "To a postmodern nowhere where no one should or could expect the epiphany of a Messiah." Let us assume that the two docu-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

ments in the story — Isabel's letter addressed to Pierre and "Chronometricals and Horologicals," the pamphlet allegedly written by Plinlimmon targeting Pierre — correspond to the entire story addressed to unknown readers. Thus, it may be valid to hypothesize that Melville was provocatively exposing himself to his future readers just as Isabel exposes herself to Pierre. Melville may have aptly uttered an exclamation: "Read me through and through. I am entirely thine. See!" (54). So, too, could Melville have added Isabel's half-apologetic and half-fretful plea, "I have no tongue to speak thee. . . . My whole being, all my life's thoughts and longings are in endless arrears to thee" (113). *Pierre* is sort of an oracle Melville expected readers to read in the postmodern future.

In other words, the story of Pierre (original meaning: stone) is analogous to either the Delphic Oracle allegedly transmitted from the "the Memnon Stone [Delphi Omphalos]" on the one hand, or, on the other, Isabel's "long-drawn, unearthly, girlish shriek," the "Delphic shriek" that she utters when she meets her brother face to face for the first time (48). From a different perspective, the story suggests that Melville may have filled his *oracle* with the oracular ravings of Pierre's own father on his deathbed, "the long-hushed, plaintive and infinitely pitiable voice — 'My daughter! My daughter!' followed by the compunctious 'God! God!'" (71), in anticipation that future readers would decipher these ravings.

A year before publishing *Moby-Dick*, Melville wrote a paean to Hawthorne, titled "Hawthorne and His Mosses." There, Melville compared Hawthorne to Shakespeare, "our Anglo Saxon superstiti[ous]" master who could deserve the "absolute and unconditional adoration," and simultaneously made Hawthorne approachable by saying, "The smell of your beeches and hemlocks

is upon him; your own broad prairies are in his soul” (44). Melville saw Hawthorne as sort of a Messiah. Even after deserted by Hawthorne, Melville would have wished his ex-Messiah to hear this oracle, partly out of his still irrepressible love for Hawthorne, partly out of shame for mistaking Hawthorne for his Messiah, and partly for his resentment and anger at Hawthorne for appearing like his promising Messiah. Though Pierre might be allowed to solve his Messiah problem, Melville was unable to solve his. The issue was so deeply rooted in his personal traumatic experience with Hawthorne that the Messiah-like figure appears even in his posthumous novella *Billy Budd*.

Notes

- 1) All subsequent references to this story will be parenthetically included in this paper. Herman Melville, *Pierre: or, the Ambiguities*. Evanston, Ill.: Northwestern UP; Chicago: The Newberry Library, 1971.
- 2) The Society for the Colonization of Free People of Color of America was classified into the same category.
- 3) According to Melville’s biographer Filip Young (12-13), Melville’s own father, Allan Melvill [incidentally, with no “e” at the end], begot an illegitimate daughter with a Boston businesswoman named Martha Bent and then married the author’s mother to start a business importing ladies’ goods from France.
- 4) Just like an underling, Lucy helps Pierre’s mother Mary maintain her sense of self-worth and allows her to exclaim, somewhat patronizingly and condescendingly, “in the manner of the resplendent, full-blown” widow “followed by a train of infatuated suitors” (5): “Yes, she’s [Lucy is] a very pretty little pint-decanter of a girl: a very pretty little Pale Sherry pint-decanter of a girl; and I — I’m a quart-decanter of — of — Port — potent Port! Now, Sherry for boys, and Port for men — so I’ve heard men say; and Pierre is but a boy” (60).
- 5) Melville intensified his critical attitude against the homosocial society in “The Paradise of Bachelors and the Tartarus of Maids,” the short fiction written four

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

years after publishing *Moby-Dick*.

Works Cited

- Arai, Sasagu. *Arai Sasagu Chosakushu*. Vol. 5. Tokyo: Iwanami, 2001.
- Basilica Papale di San Pietro. 5 May, 2004. http://www.vatican.va/various/basiliche/san_pietro/index_it.htm#thumb
- Bercovitch, Sacvan. *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*. New York: Routledge, 1993.
- Butler, Judith. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Theatre Journal*. Vol. 40.4 (1988): 519-31.
- Carracci, Annibale. *Domine, quo vadis, 1602*. National Gallery, London. 5 May. 2014. <http://www.nationalgallery.org.uk/artists/annibale-carracci>
- Cixous, Helene. *Medusa no Warai*. Trans. Isako Matumoto. Tokyo: Kinokuniya Shoten, 1993. Trans. of *Le Rire de la Méduse*. 1975.
- Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Trans Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. Trans. of *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. 1993.
- Dillingham, William B. *Melville's Later Novels*. Athens: U of Georgia P, 1986.
- Dimock, Wai-chee. *Empire for Liberty: Melville and the Poetics of Individualism*. Princeton: Princeton UP, 1989.
- Foster, Charles H. "Something in Emblems: A Reinterpretation of *Moby-Dick*." *New England Quarterly* 34 (1961): 3-35.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1972.
- . *The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1973.
- . *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.
- Hesiod. *Theogony*. Trans. Yoichi Hirokawa. Tokyo: Iwanami, 1984.

- Hobs Bawm, E. J. *Shihon no Jidai*: 1848-1875. 2 vols. Trans. Kunichika Yagyû, et al. Tokyo: Shin Misuzu Shobo, 1981-82.
- Ishiwari, Takayoshi. "Postmodern wo Mokugekisuru to iukoto: 'Shousetu no Shi' Saikou." Eds. Kamogawa Takuhiro and Ito Sadamoto. *Shintai, Gender, Ethnicity: Twenty First Century Tenkanki America Bungaku niokeru Shutai*. Tokyo: Eihosha, 2003.
- Kramskoi, Ivan Nikolaevich. *Christ in the Desert, 1872*. 5 May, 2014. http://allart.biz/photos/image/Ivan_Kramskoi_2_Christ_in_the_desert.html
- Kristeva, Julia. *Kyofu no Kenryoku: Abjection Shiron*. Trans. Masao Edagawa. Tokyo: Hosei UP, 1984. Trans. of *Puvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*. 1980.
- Leyda, Jay, ed. *The Portable Melville*. New York: Penguin, 1952.
- Lévinas, Emmanuel. *Otherwise than Being: or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Boston: M. Nijhoff, 1981.
- Lytard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Lippi, Filippo. *St. Peter's Crucifixion and his Disputation with Simon Magus*, 1482. Frescoes in the Baccacci Chapel of Sta.Maria del Carmine, Florence. 5 May, 2014. Baccacci Chapel of Sta.Maria del Carmine, Florence. http://musecivicifiorentini.comune.fi.it/export/sites/musecivici/foto/012_-_FILIPPINO_LIPPI_-_LA_DISPUTA_CON_SIMON_MAGO_E_LA_CROCIFISSIONE_DI_SAN_PIETRO_-_rid800.jpg
- Melville, Herman. *Pierre: or, the Ambiguities*. Evanston, Ill.: Northwestern UP; Chicago: The Newberry Library, 1971.
- . *Moby-Dick: or, the Whale*. Evanston, Ill.: Northwestern UP; Chicago: The Newberry Library, 1988.
- . *The Piazza Tales and Other Prose Pieces 1839-1860*. Evanston, Ill.: Northwestern UP, 1987.
- Melville Trail*. 5 May, 2014. <https://maps.google.com/maps/ms?msa=0&msid=211776443300745224165.0004cfa483fecb271c062&hl=en&ie=UTF8&t=h&ll=42.442634,-73.254068&spn=0.389597,0.173506&source=embed&dg=fea>

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

ture

Murray, Henry A. "Introduction." *Pierre: or the Ambiguities*. 1949; rpt. New York: Hendricks House, 1962.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Birth of Tragedy*. Trans. Hideo Akiyama. Tokyo: Iwanami, 1966.

Nojima, Hidekazu. *Meikyu no Onnatachi*. Tokyo: Kawade Shobo, 1996.

Owens, Craig. "The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism." In *The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture*. Ed. Hal Foster. New York: The New Press, 2002.

Powell, Timothy. *Ruthless Democracy: a Multicultural Interpretation of the American Renaissance*. Princeton: Princeton UP, 2000

Peter Paul Rubens. *Titanomachy, 1637-38*. Museum of Fine Arts, Belgium. 5 May, 2014. <http://titans-table.com/2013/09/06/who-were-the-titans-the-legend-behind-the-name/>

Rayner, Tim. "Foucault and Social Media: Life in a Virtual Panopticon." June 21, 2012. *Philosophy for Change: Ideas that Make a Difference*. 5 May, 2014. <http://philosophyforchange.wordpress.com/2012/06/21/foucault-and-social-media-life-in-a-virtual-panopticon/>

Sealts, Merton M. *Melville's Reading*. Columbia, S.C.: U of South Carolina P, 1988.

Sundquist, Eric J. *Home as Found: Authority and Genealogy in Nineteenth-Century American Fiction*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977.

Terada, Takehiko. *Kami no Chinmoku: Herman Melville no Honshitsu to Sakuhin*. Tokyo: Chuseki-sha, 1982.

Theissen, Gerd. *Genshi Kirisutokyo no Shinrigaku: Shoki Kirisutokyo no Taiken to Koudou*. Trans. Onuki Takashi. Tokyo: Shinkyō Shuppansha, 2008. Trans. of *Erleben und Verhalten der ersten Christen*.

Ueshiba, Maki. "Pierre Shiron: Gnosis Shugiteki Kanten karano Saikenshou." *Takushoku Daigaku Ronshu* 9 (2003), 19-31.

Verona, Liberale da. *Simon Magus Offering St. Peter Money, 1470-75*. Fitzwilliam Museum, University of Cambridge. 5 May, 2014. http://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/gallery/hotw/opac/cataloguedetail.html?&preref=464&_function_=xslt

&_limit_=10

Weinauer, Ellen. "Island Queens: Women and Power in Melville's South Pacific."

In *Melville & Women*. Schultz, Elizabeth, and Haskell Springer, eds. Kent, Ohio:

Kent State University Press, 2006.

Young, Philip. *The Private Melville*. University Park, Pa.: Pennsylvania State UP,

1993.

***Quo Vadis*, Pierre, a Failed Messiah-Seeker
in Melville's Delphic Oracle?
— *Pierre: or, The Ambiguities***

SASAKI Eitetsu

Melville acquired the knowledge of Gnosticism in 1849, when he bought *Dictionnaire historique et critique* [*The Historical and Critical Dictionary*] by Pierre Bayle. Gnosticism may have helped Melville unlock the door to a realm beyond the wall or the realm hidden behind the mask, the hidden knowledge. According to Foucault, *knowledge* in the ages from enlightenment to (post-) modernism was not so much truth or untruth as control and possession, in short, hegemonic power. Melville's attraction to Gnosticism is unsurprising if we recall that he possessed and was possessed with *knowledge*, but dispossessed of power (unpopular in literary circles) and destitute as a consequence. Curiously, however, the author allowed Pierre to nearly become a member of the mysterious mock-commune presided over by Plinlimmon, the man who happens to have the same given name as the third century anti-Gnostic, Plotinus. This paper tries to clarify ① what factor(s) impel(s) Pierre to accept Isabel's/Plinlimmon's (anti-)Gnostic influence, ② the direction in which Pierre finally goes, and ③ the pessimistic message, or oracle if you like, that Melville tries to transmit through Pierre's abrupt suicide, the nullification of his progress towards possible liberation for himself and his half-sister.

Pierre is snugly bathed in "the brilliant chandeliers of the mansion of Saddle Meadow" as an inheritor-to-be. Pierre unknowingly follows the mode a white male (is forced to) make[s], the mode that perpetually (de)stabilizes his subject position, with recourse to false reality/identity perception and/or reality/identity fabrication. Pierre is too embarrassed to stay calm after hearing Isabel

recount her life story. He tries to regain his subject position by stealing and lying beneath the “Terror Stone” or the “Memnon Stone” of the Delphi Omphalos (the “navel,” or center of the world, in Greek). From there, Pierre says to Isabel, “[T]ell me every thing and any thing. I desire to know all.” His burning desire for knowledge about Isabel’s identity has a great deal to do with Foucauldian power-compared knowledge. As the intimacy with Isabel deepens, Pierre loses his subjective authority and veers towards Isabel, the representation of Gnosticism.

Isabel appears in the occult atmosphere and misuses esotericism/Gnosticism as an alternative to orthodox Christianity, leaving Pierre with an impression of epiphany, and thus prompting him to lean toward Gnosticism. Under her influence, he debunks his deceased father’s genteel middle-class image, dethroning him to the equivalent of Demiurge. Moreover, Pierre is a symbolic look-alike of Simon Magus, the founder of Gnostic heresy, in gleaning inspiration from a suspicious (licentious) woman, Isabel (as Simon does from Helen(a)/Sophia). Imitating the Gnostic and dethroning his Demiurgeous father, Pierre flagrantly compares himself to “the heaven-begotten Christ” and falls into the fallacy of becoming the Demiurge or anti-God.

Pierre happens to read a lecture pamphlet allegedly written by Plinlimmon and relapses again into the Anglo-European-centric mentality. This retreat is incited by Plinlimmon, the mysterious man whose surname sounds like Memnon (recalling the Memnon Stone that lies, according the Greek, in the center of the earth) and who shares the same given name as the anti-Gnostic Plotinus. Thus, Plinlimmon, the blue-eyed anti-Gnostic, is a stark opposite to Isabel, the “dark, olive cheek[ed]” (46) pro-Gnostic. Seen from another angle, this implies that Pierre, the nineteen-year-old preparing for initiation into mature adult life, desperately needs *knowledge* and mock-Messiahs to prop him up. The opposite two, the pro-Gnostic Isabel and the anti-Gnostic Plinlimmon, merge in Pierre’s psyche. This is not necessarily to say that Pierre retreats to his starting point. Pierre holds himself so as not to entirely commit himself to the community provided over by Plinlimmon, the mock-

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker in Melville's Delphic Oracle?

utopia of sorts with its potential to change into a radically violent group.

Pierre breaks this apparent vicious circle by taking poison from the bosom of Isabel. Thus, it turns out that unlike Foucault, Pierre exposes the inefficiency of Western knowledge, and that unlike Derrida and Lévinas, Pierre exposes his pessimistic view about the futility of seeking (a) Messiah(s) in other being(s). He finally realizes that he is heading for a postmodern nowhere where one cannot or should not expect epiphany of a Messiah.

In *Pierre*, Melville warned of the futility of Messiah-seeking. Melville could textually allow Pierre to solve his Messiah problem, but the author could not solve his own Messiah problem, the problem attributed to his traumatic experience of being virtually deserted by Hawthorne, the object of his love and worship.

Looping: Using Technology to Empower Autonomous Language Learners

Warren DECKER

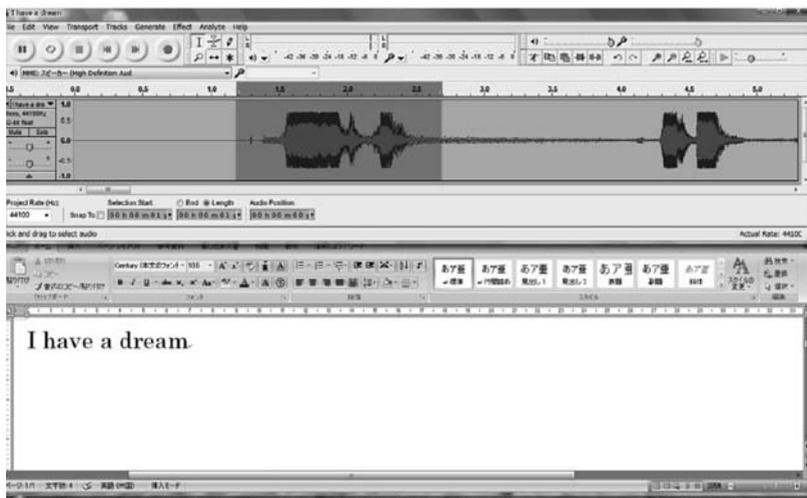
Prologue: The Vision

A group of students are in a classroom equipped with computers. They all have their microphones and headphones on. In the top half of the computer monitor, there is a window opened to *Audacity*. In the bottom half of the monitor, there is a window opened to a word processing program. All of the students are very focused and busy.

Some are practicing listening. They have selected a few seconds of their audio resource and are using the looping function in *Audacity* to listen to it again and again until they have understood it and typed it into the word document at the bottom of their computer. Others are practicing pronunciation with shadowing. They are repeating a selected audio loop again and again, striving for mastery of the sounds. They are using the text that they have written in the bottom window, but mostly they are concentrating on the physical feeling of the sounds in their mouths. When they stumble over a word,

Keywords: technology, autonomy, independent-study, shadowing, listening

Figure One: Looping Screen-shot



they try again. If the selected loop is too difficult, they split it in half and work with a shorter loop. When they have finally mastered one loop, they move on to another. The room is filled with different voices.

Some students are working with political speeches. Others are listening to interviews with their favorite musicians or athletes. The important point is that each student is working with an audio resource that they chose and recorded by themselves. All of them are working at their own pace with materials that they created.

Through this technique, they have taken control of their own language learning, and learned to interact with technology to most effectively meet their own language learning needs. They have been empowered to learn language on their own with just a computer, an internet connection, and a set of headphones with a microphone. They are learning a language, but far more

importantly, they are learning how to learn a language.

This vision was born in my subconscious mind over a decade ago, and I have been working towards it ever since then.

Introduction and background

Audacity is free audio-editing software available for download at <http://audacity.sourceforge.net/> Many educators are aware of the potential uses of *Audacity* for language learning. An overview of *Audacity* as a language learning tool is available from the European Centre of Modern Languages (2011) and their Developing Online Teaching Skills project. Alameen (2007) also provides an informative review of *Audacity* and describes many potential uses for the software in the ESL classroom. For more technical aspects of the program, there are several internet tutorials on Youtube about how to use *Audacity* to manipulate audio resources for language learners (Drolet 2008), (McKay 2009).

This article is not intended as a general overview of *Audacity*, nor is it primarily focused on specific technical aspects of the software. This article is an explanation of the technique of looping, my experience as a student that led me to develop this technique, and my continuing efforts to implement looping as a teacher. This article also addresses my broader objective of using technology to empower autonomous language learners. I share these ideas with the hope that other students and teachers will be able to adapt, modify, and develop them to their specific learning and teaching needs.

What is looping?

Looping is simply working with small 3-5 second selections of audio

materials played in repeating loops. These loops can be used to practice listening and pronunciation. Looping can be performed with a CD player, MD player, or a computer media-player, but by far it is most efficiently and effectively facilitated with *Audacity's* loop-play function. By using the selection tool, then pressing the play button in *Audacity* while holding down the shift key on the keyboard, learners can easily listen to the same loop of audio as many times as they like. Once the loop is engaged it will continue to play and learners are free to write down what they hear or replicate the sounds in their own voices.

Using a word processor to write the text is also a potentially important part of the learning process. If learners are working with a very different typography from their native language, (English-speakers studying Japanese for example), it may be more efficient to type than write by hand. Thus more time is available to concentrate on listening and pronunciation. However, for learners unaccustomed to typing, use of the word processor may be less efficient. These learners must determine whether typing skills are a relevant learning objective. If not, they may be better suited by using the computer and *Audacity* for looping, but writing the text by hand.

The concept of listening to language and repeating it is hardly new. In this regard looping is similar to the audio-lingual method of the 1940s (Brown, 2001). However, looping is intended as focused listening and pronunciation practice within a broader spectrum of language learning goals. Another important distinction is that students are actively manipulating the audio resources to suit their own learning needs and proceeding at their own pace with materials of their own choice.

Logical integration of technology

Dr. Stephen Bax, one of the plenary speakers at the JALT CALL 2012 conference spoke about the normalization of technology. In his article *A first step to second nature*, Bax (2006) states

... in our own thinking we need always to put the learning needs of our learners before the lure of technology, so that working on a computer becomes less special and at the same time less odd, but is more closely tied to actual syllabus needs.

In the case of looping, far from using computers for the sake of using computers, I began to use computers for language learning because they could most effectively facilitate a specific, pre-existing learning need. The computer and *Audacity* allowed me to do exactly what I had been trying to do with CDs, MDs, and standard computer media players for over a decade: looping short audio selections. When I first encountered *Audacity* it was as though I had been given a hammer after years of pounding nails with my bare hands.

Looping as a student

Before being aware of *Audacity*, as a language learner I acutely felt the need for a way to work with audio resources in manageable, 3–5 second repeating loops. Years before I began to use looping as a teacher of English, I began experimenting with the technique on myself as a student of Japanese. I wanted a way to practice listening and pronunciation on my own, at my own pace. I could not imagine a language teacher who could bear to repeat the same

phrases hundreds of times, but that is exactly what I needed. Thus, I began looping with the resources available to me at the time, a CD player and a textbook CD of conversations in Japanese.

Without looking at the text, headphones in my ears and my finger poised over the reverse scan button of the CD player, I listened to each word of the conversations. I had to laboriously scan back the CD to listen again and again. When I understood a word, I would pause the CD and write it down, then I would repeat the process for the next word. I wasted a lot of time listening to the discordant digital chirps of a CD scanning backwards. Also, while I was writing the CD was paused, disengaging me from the audio and shifting my focus back to the textual language. Despite these drawbacks I finally felt my listening skills improving, and I felt empowered by the simple realization that I could manipulate the audio resources to suit my own needs instead of just hitting the play button listening to a series of seemingly incomprehensible sounds.

I used a similar technique to practice pronunciation. I went back to the beginning of the conversation, and as the audio played, I attempted to mimic the words with the exact intonation and cadence of the recorded speaker. Each time I stumbled on the pronunciation of a single word, the fluent recorded conversation continued on without me. I would scan the CD back and start over, first practicing short loops of specific words and phrases again and again then trying to put them together in longer loops. My facial muscles would often be exhausted after one of these sessions.

Now I am aware that various forms of shadowing are widely used in language learning and teaching. Professor Alexander Arguelles describes shadowing as “listening to and simultaneously echoing a recording of foreign

Looping: Using Technology to Empower Autonomous Language Learners

language”, and advocates shadowing while walking “outdoors as swiftly as possible” (Arguelles, 2010). My body remained stationary at a desk, but I clearly recognized the physicality of the language learning process in my shadowing. I also knew intuitively that this technique was helping me to improve. I was surprised and deeply satisfied when I finally began to hear phrases of fluent Japanese emerge in my own voice.

By focusing on very short pieces of sound and looping them to the point of mastery, I had stumbled upon a powerful language-learning technique. The CD player enabled me to repeatedly listen to short audio loops, but it was a very cumbersome device. While I knew that I needed a better tool to facilitate this technique of looping, I was eager to share it with my students even in its imperfect state.

Looping as a teacher

A few years later, I remember one of my first university English classes failing dramatically because I tried to get all of my students to mimic a conversation about a broken elevator. While the students looked on in obvious discomfort, I fumbled with the CD player, playing one line repeatedly. Often I scanned back too far or not far enough. I asked them to shadow these discordant and imperfect loops. The technology did not allow for seamless repetition of a particular loop and furthermore, the students were not interested in the content. I could be patient with inefficiencies in my own self-study because I had chosen the content and was in control of the sound. I realized however that my looping technique was not ready for the classroom. I changed my lesson plan abruptly and didn't return to looping until several months later.

When I learned about MD recorders I realized I could make 3-5 second

individual tracks by recording specific phrases from a CD. Then, I could create a loop by setting the track to play on repeat. This was a huge step forward from the days of looping with a CD player and I began looping with students again. The loops played seamlessly, but it was still hard to find content that would consistently capture the attention of all of my students especially when used so repetitively. It helped to use loops of hip-hop music and other authentic resources, but ultimately it was still content of my choice. Also, some students were able to understand and master the loops easily while for others it was much too difficult. There was no way for them to proceed at the pace best for them. Furthermore, I was doing all of the work in creating the audio resources. The students just saw me pushing buttons on a console and listened to a repetitive five second loop. They had no idea about how I was manipulating the sound, and very little control over their language learning. I wanted them to be using technology, engaging with audio materials of their choice, and learning about their own unique language learning processes.

In the following semester, I had a class in a computer lab, and I saw my chance to encourage autonomous learning by having students to experiment with looping on their own. I had the students find a podcast that they were interested in. Using the default media-player on the computers, students listened, and tried to write down what they heard. The media-player's scroll bar gave them a physical interface that enabled them to manipulate the sound as they needed, backtracking and listening again and again until they could make some sense of the authentic English materials. With the media player open at the top of the screen and a word processing program open at the bottom, students typed what they could understand. Everyone was working on material that they had chosen, at a pace that was appropriate for them. Advanced

Looping: Using Technology to Empower Autonomous Language Learners

students worked through several minutes and up to a page of text, while other students took several class periods to just get through thirty seconds and a paragraph. Because the contents were of their choosing, students were motivated to listen to them, but I still felt that the technology was not efficient enough. Much effort and time was spent scrolling back repeatedly and pausing the audio while they typed.

When I began to use *Audacity* to make my own teaching materials, I immediately saw its potential as a tool to facilitate looping and autonomous learning if it were placed directly in the hands of students. Audio materials appear visually on the screen, and students can select precisely the portion that they want to work with. Simply by pressing the play button while holding the shift key, they can listen to a perfect loop of the sound that will repeat endlessly until stopped. Even when students shift to the word processor to write down what they hear, the loop will continue playing in their headphones. I began experimenting with excursions to the computer lab, and at the time of this writing, one of my classes meets every week in the computer lab for an autonomous looping session.

The current state of looping

Implementing these ideas in the classroom has proven to be even easier than I expected. On one of my first classes in the computer lab I used a center monitor to display information to the students and also used the old-fashioned technique of preparing a handout. On the center monitor I had *Audacity* open in the top and Microsoft Word in the bottom (see *figure 1*). I created an mp3 file in which I recorded my own voice explaining what we would be doing in the class. “In this class we will be using computers to study English . . .” I also

created a word document with the text of my recording.

The handout was sparse and was as follows:

1. Turn on your computer and log on.
2. Open *Audacity*.
3. In *Audacity* open “Class explanation” (Computer > S Drive > wdecker > Class explanation.mp3)
4. Open Microsoft Word.
5. Arrange your computer desktop so you can see both programs.
6. Listen and write down what you hear. Use the selection and looping function.
7. When you finish, check your work. (Computer > S Drive > wdecker > Class explanation.doc).
8. Next, listen again and try to speak along with the recording. Use the selection and looping function.

Good luck!

I modeled the technique by selecting the audio phrase “In this class . . .” and looping it. While the three words looped repeatedly, I typed them into the word document at the bottom of the computer. When I was finished, I made the next selection, “. . . we will use . . .” and repeated the process.

Most of the students quickly understood what to do and began working. Of course they progressed at different paces, some racing through while others were still trying to figure out how to open *Audacity* and configure their computer desktop. With most of the students focused on the task, I was free to help those who needed extra help, and happy to stay out of the way of the

Looping: Using Technology to Empower Autonomous Language Learners

students who were already working independently.

As some students completed the listening exercise, I modeled the pronunciation practice. Just as with the listening practice, I selected “In this class” first. Again, I pressed the play button while holding down the shift key and played the selection on loop. This time, instead of writing it down, I said it out loud, practicing again and again until I had the timing and intonation perfectly. Just to make sure the students understood, I modeled it again with a selection in Japanese so they could see me struggling in a foreign language. After my demonstration, everyone got back to work at their own pace, some going on to the pronunciation, some finishing with the listening exercise.

And that is the idea. I believe it is as simple as it is powerful. In subsequent classes, the students began searching the internet for materials of their own. By looping a cable from the headphone jack to the microphone jack, students were able to use *Audacity* to record materials from the internet. They chose these materials on their own, and they ranged from an Obama speech to an interview with Avril Lavigne. Sometimes *Audacity* froze, the computers crashed and had to be restarted, the cables went missing, or headphones and microphones behaved strangely. This class has almost never gone smoothly or as expected, but it is consistently a productive process of students actively and constructively engaging with technology and language. The freezing programs and crashing computers are an essential part of the learning experience. I want the students to see that this technology is not infallible, nor is it something to be either feared or worshipped. It is a tool to be harnessed to our own individual language learning needs.

With looping on a computer there are no user names, no passwords. There is no commercial language learning software to be installed. There is not a

placement test or a final exam. The learning process is far more important than any product or end result. Most importantly learners use technology for their own language learning needs. While learning language, they also learn about how to learn autonomously.

References

- Alameen, G. (2007). *Audacity 1.2.6*. TESL-EJ. Retrieved from <http://tesl-ej.org/ej41/m2.pdf>
- Arguelles, A. (2010). The Shadowing Technique. In Guide to autodidactic foreign language study. Retrieved from http://foreignlanguageexpertise.com/foreign_language_study.html
- Bax, S. (2006). *A first step to second nature*. The Guardian. Retrieved from <http://www.guardian.co.uk/education/2006/apr/07/tefl3>
- Brown, H. (2001). *Teaching by principles. An interactive approach to language pedagogy*. San Francisco State University: Addison Wesley Longman.
- Drolet, J. (2008). *Using Audacity for ESL: Slowing Down Audio Files*. Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=OggzE7s2d7Y>
- McKay, M. *Using Audacity to practice speaking languages (English)*. Retrieved from http://www.youtube.com/watch?v=r_PpDODVpNg
- Using “Audacity” for language teaching. (2011). Developing Online Teaching Skills. European Centre for Modern Languages. Retrieved from http://dots.ecml.at/Portals/31/training-kit/PagsEN/Files_EN/Audacity.pdf

Looping: Using Technology to Empower Autonomous Language Learners

Warren DECKER

This article describes a teaching technique called “looping” which utilizes technology to empower autonomous language learners by giving them a way to practice listening and pronunciation with materials of their choice at their own pace. Using the free audio-editing software *Audacity*, language learners record an audio resource then work with this recording in short 3-5 second audio loops by using the selection tool and the loop-play function. Learners listen to a single loop repeatedly until they are able to understand and write down what they hear. They use the same loop to practice pronunciation by shadowing the loop repeatedly until they are able to reproduce the words at the exact pace of the original recording. By understanding this language learning technique and the basic technological tools required to implement it, learners with access to a computer and an internet connection have a limitless supply of free self-study language resources. Furthermore, by actively engaging with technology to best suit their individual learning needs, students develop the skills to learn autonomously, and gain insight into their own learning process.

『今昔物語集』と『将門記』に 見える ^{つはもの}兵像について

増 田 忠 信

目次

- 始めに 日本人の善悪の基本枠を形づくった ^{つはもの}「兵—武士」の系譜
- 一. 王法下, すなわち世俗の「悪」について
- 二. 境界的存在者としての ^{つはもの}「兵」
- 三. ^{つはもの}「兵」としての平 ^{たいらのまさかど}将門
- 『将門記』と『今昔物語集』に描かれた「平将門の乱」—
- 結論 「兵—武士」と規範意識

始めに 日本人の善悪の基本枠を形づくった ^{つはもの}「兵—武士」の系譜

人間の持つ善悪の価値規範は、その個人の生きている時代および社会の制約を受けている。現代日本人のそれは、神道、仏教、儒教などの精神的伝統や自然、衣食住などの環境的要因などに影響を受けて形成されてきた。世界との交流が頻繁となり、その結びつきが一層緊密になって、より文化的な相互理解が求められる現代において、自国の文化の基層を成す価値規範について考察することは必要であり重要なことであると思われる。現代日本の善悪の価値規範を形成してきた要因のうち、筆者はとりわけ、^{つはもの}「兵—

キーワード：^{つはもの}兵、^{つはもの}兵の道、^{みち}公 ^{おほやけ}

武士」という一連の精神的系譜に着目している。その理由は、「兵一武士」という社会階層が職能として生死に直面しており常に究極的に価値規範の発動を余儀なくされてきた存在であり、またそのように人々に観念されてきたこと、現代日本における様々な状況にあってもなお「武士」や「侍」などの言葉が取り沙汰されること、などによる。

本稿では、「兵一武士」が、王法仏法相依（王法とは、言葉自体の意味としては、世俗的な政治権力ないし秩序のことであり、仏法とは、仏教の崇高な哲理と教団の活動を指す）¹⁾ が想定された時代、すなわち、上古から中世にかけての日本において、無気味な存在と見られ、それでもなお「悪」から護ってくれるものとして朝廷や貴族たちに期待されながら、特有の成長過程をたどって社会勢力となっていく様子を考察していく。そのための一つの視点として、『今昔物語集』巻第二十九の説話群から王法下、すなわち世俗の悪について一瞥し、「武士」の先行形態とされる「兵」について『今昔物語集』巻第二十五を中心にその実像に迫ってみたい。後者については、殊に『今昔物語集』巻第二十五「平将門、謀反を^{おこ}発し^{つみ}誅せらるる語、第一」と『将門記』を比較し、天慶の乱^{てんぎょう}の持つ意味を考察する。百姓（農民、山民、漁民、商人、運送業者など統治下に置かれた人たち）と不即不離の関係にあった「兵」（そして、のちには「武士」）の在り方が、市井の人々の思考、感情に大きく影響を与え、最終的には統治の正当性の観念にまで決定的な思考様式を形づくったと思われるからである。

一. 王法下、すなわち世俗の「悪」について

9世紀以降、地方はもとより京中でも群盗が跋扈し、疫病が流行し、洪水などの自然災害に悩まされたことが当時の貴族たちの日記や記録などに記述されている³⁾。触穢^{しよくえ}の忌避のため警察治安の現場から距離を置いていた中央貴族たちも、自分たちの身を守るために「兵」を傭兵的に雇わざる

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

をえなくなる。群盗や「^{しゅうば}僦馬の党」（9世紀末から10世紀にかけて関東で活躍した運送業者集団。馬を雇用・掠奪して運送に当たる富豪の輩の組織体と見られ、東山道・東海道を活動範囲とし、時には武装蜂起した）から官物を守らなければならないどころか、京中における自らの身の安全ですら安心できるものではなかった。皇居といえども安全の保障されるどころではなく⁴⁾、9世紀後半、宇多天皇の寛平年間（889～898）に「滝口の武士」（藏人所に属して禁中の警備や天皇の随兵をした、内裏内清凉殿の東庭北方御溝水の落ち口に詰めた武士）が設置される。死後については日々念仏を唱えることによって西方浄土を期しえても、現実には遭遇する盗賊や強盗団に対処するためには「兵」の力が必要であった。だが、盗賊に脅かされるのは貴族たちばかりではなかった。当時、人々に「悪」として表象されていたものがどのようなことであったのか、そして、それらに対してどのように対処していくべきだと考えられていたか、などについて、『今昔物語集』を手がかりに考えてみたい。

『今昔物語集』巻第二十九には、様々な「悪行」および「悪人」が描かれた説話が集められている。「^{たすいまろ}多衰丸・^{てうぶくまろ}調伏丸、二人の盗人の語、第二」では「^{あらは}顕レテ人^{しられ}ニ被知タル盗人」について書かれている。二人組の盗人なのであるが、多衰丸の方は何度も捕えられて獄につながれたのに、その相棒の調伏丸の方は捕えられることもなく正体不明のままだったという。その前話「西の市の藏に入る盗人の語、第一」は、藏に忍び入った盗人が役人たちに包囲されるものの、判官を仲介として^{せんじ}宣旨によって解放されるという内容であるが、その正体はようとして知られない。この二話は、貴族や京都市中の人々にとって、出自の怪しく無気味な「^{つはもの}兵」に通底する盗人の姿が記されている。「兵」は人々に盗人や群盗と等価にみられていたのである。共通するものは、異界からの来訪者というイメージである。それ

は市井の人たちの日常性を打ち破るものであるが、この点についてより色濃く物語風に描かれているのが「人に知られざる女盗人の語、第三」である。芥川龍之介の『偷盜』によってよく知られている話でもあるが、その内容は次のとおりである。

一人の「侍程也ケル者」が、誘惑されるようにひきこまれた女によって肉体的にも精神的にも鍛えられ、盗賊集団の一員として錬磨育成されていく。やがて、強盗の現場に参加するようになるが、この「侍程也ケル男」は女の期待にたがわず見事な仕事ぶりを見せる。ところが、ある日突然、女をはじめとするすべてがこの男の目の前から忽然と姿を消してしまう。取り残された男は、姿をはっきりと見せなかった盗賊集団のかしらがあの女ではなかったかと追想する。この説話の中で、盗賊集団がみせる規律のとれた集団行動、手筈の手際よさなどは、のちの統率のとれた武士団の態度や行動と通じるものが描かれている。

巻第二十九の説話の中には、盗みや殺害の行為に対して、官人による捕縛や共同体による誅罰などの応報が描かれることもある。例えば、「阿弥陀聖人、人を殺して其の家に宿り、殺さるる語、第九」では、ある阿弥陀^{ひじり}聖が山中で昼食を恵んでくれた男を殺害しその着衣と持ち物を奪い取り逃走する。阿弥陀聖は「飛ブガ如クニシテ」逃げて、その夜、ある民家にたどりつき、一夜の宿を請い受け容れられる。ところが、実はその民家は殺された男の家であった。男の妻ははじめのうちは気づかなかったのだが、のちに阿弥陀聖の着衣から不審を感じ、村人たちに相談に行く。村人たちは、話し合いの結果、阿弥陀聖を取り押さえ、拷問し、殺害について自白させ、奪ったものも証拠として差し押さえた。結局、この阿弥陀聖は、殺害現場に連行され、「其ノ所ニ張付テ射殺」される。この話はいわば村落共同体における私刑といえる内容であるが、これに対して、資産家（上級

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

貴族)に仕える「兵ノ道ニ達^{いた}レル者共五十人許」や検非違使^{ぼかり}に罪人たちが
誅罰される話として、「放免共^{ほうめん}、強盗^{かうたう}為むとして人の家に入りて捕へらる
る語、第六」や「藤大夫□(本文欠字)の家に入りし強盗の捕へらるる語、
第七」では、強盗団や盗人たちは一網打尽に捕らえられたり、打ち殺され
たりしている。とはいえ、それでも同じ本集の仏法部の卷第十四ほど現報
は強調されていない。それどころか、現実たる世俗では、むしろ因果応報
たりえぬことが少なくない。「放免共、強盗為さむとして人の家に入りて
捕へらるる語、第六」では、押し込み強盗が狙いとした家の下男を田舎者
と見くびって手先に利用しようとして、その下男に裏をかかれ、全員が捕
縛され射殺されるが、「鳥部寺^{とりべでら}に詣でし女、盗人^あに値^あふ語、第二十二」で
は、神社・仏閣への参拝をこよなく好む人妻が追いはぎに襲われ、下着を
残して着物をすべてはぎ取られてしまう。押し込み強盗たちの一件は悪因
悪果そのものである。しかし、鳥部寺で追いはぎにあった人妻は、寺への
参拝という善因を為しているのに悪果を招いており、そこには救いがない。

また、卷第二十九でとりあげられる「悪」は、盗人や強盗団のそれだけ
にとどまらない。「検非違使、糸^{あら}を盗みて見顕^{あら}はさるる語、第十五」や
「日向守□□(本文欠字)書生^{しょしやう}を殺す語、第二十六」などは官憲の不正
を扱っている。前者は、現代の警察にあたる検非違使の一人が追捕した盗
人の上前をはねて、そのことを同僚たちに知られ、また放免たちにも知ら
れ、嘲笑されるという内容で、現代の日本でも官憲の似たような事件が新
聞の一面をにぎわすこともある。後者は、任期満了を間近にひかえた日向
ノ守某が、新しい国司の着任を待つ間に、優秀な書生(書記)に引き継ぎ
文書を改竄させ、秘密漏洩を防ぐために家来にこの書生を射殺させたとい
うものである。編者は、老母や妻子と最後の面会の書生に「露^{つゆあやまち} 錯タル事
モ無ケレドモ、前^{さき}ノ世^{しくせ}ノ宿世ニテ、既ニ命ヲ召シツ」と言わせ、話末評^{わまつひよう}

で「此レヲ思フニ、日向ノ守何ナル罪ヲ得ケム。詐テ文ヲ書スルソラ尚罪
深シ。況ヤ書タル者ヲ咎無クシテ殺サム、可思遣シ。此レ重キ盜犯ニ不異
ズトゾ…」と糾弾している。

盗み、殺害、官憲の不正などの世俗、あるいは王法下での悪にはどう対処すればよいか。三宝に対する応報は直接的で確実にやってくると本朝仏法部で強調した編者は、「明 法博士善澄、強盜に殺さるる語、第二十」でその答えを示唆している。大学寮で法律を教授する明法博士で助教となった清原善澄きよはらよしずみの家に強盜が入った。善澄は機転を利かせて縁の下にもぐりこんで無事であった。だが、盗人が「心ニ任セテ物ヲ取りテ、物ヲ破リ打ガハメカシ踏壞チ、こほ ののし 嗶リテ」出て行ったのに余程腹に据えかねたのか、門にまで出て行って、引き上げていく強盜たちに向かって「耶、己等、シヤ顔共皆見ツ。夜明ケムマ、ニ檢非違使ノ別当ニ申シテ、片端ヨリ捕ヘサセテムトス」と叫んだ。案の定、強盜たちは舞い戻ってきて、善澄を打ち殺してしまった。編者は、「然テ盗人ハ逃ニケレバ、云フ甲斐無クテ止ニケリ」としめくくり、続く話末評で、「善澄オハ微妙カリケレドモ、露、和魂やまとだましひ（やまとだましひ；世智・世才・実務を処理する能力を意味する言葉）⁵⁾ 無カリケル者ニテ、此ル心幼キ事云テ死ヌル也トゾ、聞キト聞ク人ニ云ヒ被そし謗ケル」と断じている。漢才すなわち（漢学）上の知識において申し分のない善澄が和魂やまとだましひを欠いたため、つまらないことを言って犬死（無駄死）をしてしまった、というのである。厭離穢土おんりえどの死生を語る『往生要集』の著者源信と違って、『今昔物語集』の編者は現世を認容する死生観を持っていた。そうであればこそ、「伯耆ははきの国府の蔵に入りし盗人の殺さるる語、第十」において、伯耆守 橘 経国たちばなのつねくにが、凶作で食べるものに窮したため国府の空の倉庫に忍び込んだ男が結局何もせず自首して出たにもかかわらず、人々の追放するだけで許してやれという声を無視して磔にかけたことを非

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

難しているのである。

『今昔物語集』本朝世俗部はいわば現世での生と死の記録であって、あの世の記録ではない。善澄が、「露，和^{つゆ やまとだましひ}魂無カリケル者」であったはずはなく、事実、一度は縁の下に身を隠し難を逃れているのである。腹が立っても、自分の感情を制御できるように知恵を使えば善澄は死ぬことにはならなかったと編者は言いたいのである。その感情を抑える知恵の動員を欠いたことを「心幼キ」と表現している。総じて、巻第二十九を通じて仏教的な応報が説かれないのは、王法下、すなわち世俗の悪については「和^{やまとだましひ}魂」を発動して対処すべきであるとの考えからである。『今昔物語集』の編者は、命あるものの世界、すなわち現世を一刻もはやく去るべき汚濁に満ちた世界であるとは考えておらず、むしろ雄々しく生きるべきである、あるいは人々の生きるに値する場なのだと考えている。しかし、治安不安や集団的な犯罪には個人で対処するにも限界がある。

二. 境界的存在者としての「兵」^{つはもの}

「兵」^{つはもの}の語源は諸説あるが、そもそもは戦いに用いる道具、武器、武具、さらには兵糧などをさす言葉であった（語源としては、「ウツハモノ[器物]」の略など）。それが転じて、戦場などで武器を使用する人、いくさびと、兵士などをさすようになったとされる（語源説としては、「ツヨモノ[強者]」の義など）。類義語の、武勇を持って主君に仕え戦場で戦う人をさす言葉「もののふ」が「もののけ」に通う霊的な存在感を持つ語であるのに対して、「つはもの（兵）」は物的な力の兵士という意味合いが強いとされる。『今昔物語集』巻第二十九、二十三、二十五および『将門記』^{しょうもんき}には「もののふ」の語は使用されていない。それは、そこにある説話、ストーリーが現実の合戦、すなわち一人一人の命を持った人間同士が殺しあう情景が

描かれるからである。「武士」の語は、「召して曰く、「文人、武士は国家の重みとする所なり。卜筮（^{ほくぜい}亀甲を焼いてうらなうことと、^{ぜいちく}筮竹を用いてうらなうこと）、方術（天文・医薬・占いなどのわざ）は古今、其れ崇ぶ…」と『^{しよくにほんぎ}続日本紀』^{きのえいぬ}養老5年（721）正月甲戌条にあるのが初見とされる。ここにみられる「武士」の語は職能としての意味で用いられていて「文人」の語と対比されている。この「武士」は、本稿での対象である「兵-武士」と直接つながるものではない。

平安時代以降の武士の発生、武士団の成長については、在地領主制的武士論（石母田正『中世的世界の形成』1946など）、職能的武士論（高橋昌明『伊勢平氏の成立と展開』1975など）、あるいは延喜の軍政改革を重視し10世紀初頭における東国の反乱の鎮圧者を武士の出発点とする説（下向井龍彦『武士の成長と院政』2001など）などがある⁹⁾。王朝国家の形成・進展と歩調を合わすかのように、領主性を帯びた有力な「兵」が育ち、職能としての武力によって勢力をのばし、のちの武士・武士団へとつながっていった。そして、12世紀には、保元・平治の乱により、京中の人々の視野にこの武士あるいは武士団という新たな社会階層の人々が否応なく入ってくることになる。一定の社会階層を形成した「武士」の先行形態にあったのが「兵」であったととらえられているのであるが、11世紀ころの作とされる『将門記』、12世紀前半に成立したとされる『今昔物語集』において、「武士」という語はほとんど用いられておらず、もっぱら「兵」の語が使用されている。「兵」と「武士」の線引きは困難であるが、一つの目安として、「兵」は「集」団であり、「武士」は集「団」である、ととらえることができる。つまり、「兵」は、平将門の乱の伴類（^{ばんるい}）にみられるように、その都度「集合」するということに特徴がある。合戦で自分たちの陣営が有利であれば、大いに力となり勇戦するが、ひとたび不利となるやたち

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

まち霧散遊離してしまう。もちろん、「兵」の中にも、「従類」のように主従関係の堅固な者たちもいたが、その数はせいぜい100騎どまり（福田豊彦『平将門の乱』92頁）である。これに対して、「武士」は、「平氏」「源氏」などのように準拠集団が明確である。かかる「兵」たちが機能的に組織され、貴種性の御旗として棟梁が明確にされていく過程が、「兵」から「武士」への昇華であると考えられる。朝廷あるいは王朝国家が成長していく「兵」どもをとりこんでいく過程で、社会階級としての「武士」団が成熟していく。その契機が、保元・平治の乱であり、治承・寿永の内乱であったが、そうした流れの先駆に位置づけられるのが天慶の乱である。東西でほぼ同じころに起こった二つの乱であるが、平将門の乱については『将門記』が残されている。作者不明のこの著作は、粉飾も少なくないが、一定の事実をふまえて書かれているので、当時の「兵」がどうであったか、また、人々によってどのように表象されていたかなどについて知ることができる。そこで、『今昔物語集』巻第二十五と比較しながら、当時の人たちに「兵」がどう表象されていたかをさぐってみる。

『将門記』では、「兵」^{つはもの}の語は、本文中に19の使用例（ただし、「軍兵」「精兵」などの例を除く）があり、『今昔物語集』巻第二十五（説話数13、表題のみの欠話1）では、13の使用例がみとめられる。使われ方としてはどちらも、「兵隊、部隊」としての意味で用いられているものが最も多い。「千余人の兵」「百余騎の兵」「数千の兵」「僅かに遣る所の兵」「四千余人の兵」といった表現が『将門記』にみられる。『今昔物語集』巻第二十五の方にも、「多ノ兵」「新皇ノ兵」「貞盛・秀郷等ガ兵」「猛キ兵」「二人ノ兵」「兵共」などといった表現がみられる。

この用例に近い他の語には、「軍（いくさ）」がある。この語が「戦闘、合戦」の意で多く用いられるようになるのは中世以降のことで、この時代

(『将門記』や『今昔物語集』などが書かれた時代)では射芸や武人・戦士、軍隊の意で用いられることが多かった。「軍」の語に対して、「兵」の語は数量的な形容を冠することが多い。あるいは、堅固な主従関係が成立してきたことで、中世以降は「ひとかたまりの」軍勢として「軍」という語を使うようになっていったと考えられる。

主従関係がまだ確固なものとして意識されていない平安時代の「兵」たちにも規範的な意識はあったのか。それを考えさせる語が「兵の道」である。この語は多義的に使われているが、『今昔物語集』巻第二十五では次のように使われている。「此ノ二人(源 充と平 良文)、兵ノ道ヲ挑ケル程ニ、中悪シク成ニケリ」(『今昔物語集』巻第二十五「源 宛と平 良文みなもとのみつる たいらのよしふみと合戦あひたたかふ語、第三)の場合、武芸や武勇を競っていたことを意味しているし、「公モ此ノ人(=藤原保昌)ヲ兵ノ道ニ被つかはる仕ルニ、聊心モト無キ」(『今昔物語集』巻第二十五「藤原保昌朝臣盗人袴垂ふぢはらのやすまどのあ せん はかまだれ あに値あへる語、第七)では、「武芸の道の専門家として」というニュアンスを表している。武芸というものは、職能上、常に鍛錬をしてその技量の向上に努めなければならない。その為には、身体は言うに及ばず、精神も鍛えていかねばならない。日々心身を怠りなく鍛錬を続けた「兵」は、人々から「魂太ク心賢キ兵」(『今昔物語集』巻第二十五「源 宛と平 良文と合戦あひたたかふ語、第三)、「現ニ吉キ兵」(『今昔物語集』(巻第二十五「平 維茂が郎等殺されたる語、第四)、「極タル兵」(『今昔物語集』巻第二十五「東宮大進源 頼光朝臣せん きつね、狐を射る語、第六)・「藤原親孝ふぢはらのちかたか、盗人の為しちに質を捕へられ、頼信の言に依りて免ゆるしたる語、第十一)などと称されるようになっていく。そうした評価の積み重ねから、「兵の道」の語は規範意識の義を帯ずるようになっていったと考えられる。以上、「兵」「軍」「兵の道」などの語について『将門記』『今昔物語集』でみてきたが、次のように言えるだろう。「兵」は、原義としての武器から出発し、その武器を使用する「芸能」人

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

(『普通唱導集』)として認識され、やがて、地方豪族などからは自分たちの利権を守護してくれる存在として、また一方では、貴族たちからはさぶらう(侍ふ)存在として表象されていった。そのような「兵」が合戦で動的な姿をみせる時、「軍」とよばれた。そして、「兵」たちが生死に直面し、「かくあるべし」とつくりあげてきたものが「兵の道」であった。

「兵の道」の体現者として『今昔物語集』編者が挙げるのが、河内源氏の祖とされる源頼信である。巻第二十五「藤原親孝、盗人の為^{しち}に質を捕へられ、頼信の言^{ゆる}に依りて免したる語、第十一」では次のように描かれている。源頼信の乳母子藤原親孝が家に入った盗人を捕えて縛りつけておいたのだが、いつのまにかそれを解いて盗人は逃げ出す。ところが逃げきれないと思った盗人は親孝の5、6歳になる子を人質にとり刀を突きつけた。周章狼狽する親孝に泣きつかれた頼信は「然^{さばかり}許^{こわらは}ノ小童一人ハ突殺サセヨカシ。然^{さやう}様ノ心有テコソ、兵ハ立ツレ(=武人としての面目が立つ)。身ヲ思ヒ妻^{おきてあし}子ヲ思テハ、俸^{おもはず}弊^{おもはぬ}カリナム(=武人の一分が立たぬ)。物恐^{もの}ズ不^お為^せト云ハ、身ヲ不^{おもはず}思^{おもはぬ}妻^{おきてあし}子ヲ不^{おもはず}思^{おもはぬ}ヲ以テ云也」と言って盗人のところへ行く。頼信は盗人に言い聞かせて、人質の子どもを解放させ、それに応じてその盗人を寛容にも食料などを持たせて追い放つ。この説話の中で編者は、「盗人モ、頼信ガ一言^{はばかり}ニ憚^{ゆる}テ、質ヲ免シテケム。此レヲ思フニ、此ノ頼信ガ兵ノ威^{つはもの}と^のい^なと^やむ^ごと^な無シ」と感心している。「兵の道」を極めるとは、この頼信のように、他を圧倒するような武威を纏うようになることをさす。これは同時に、のちの武士団の棟梁となる者に求められる資質でもあった。同じ頼信が平忠常の乱をおさめる話が『今昔物語集』巻第二十五「源頼信朝臣、平忠恒を責むる語、第九」にあるが、そこにおいても頼信は、「兵ノ道ニ付テ聊^{いざさか}ニモ愚ナル事無ケレバ、公モ此レヲ止事無キ者ニセサセ給フ」「其後ヨリナム此ノ守ヲ^{えもいはいみじ}バ艶^{おほやけ}ズ極^{やむごとな}ノ兵也ケリト知テ、皆人弥^{いよいよ}ヨ恐^おゾ怖^{おそ}レケリ」と

記されている。『将門記』では「兵の道」の語は直接使用されないが、それに類するものとして、(兵の)「名」が用いられている。平良兼が将門と合戦することに消極的な貞盛に対して「聞くが如くば、我が寄人は将門等と懇ろなり、てへり。斯れ其の兵に非ざる者なり。兵は名を以て尤も先と為す。何ぞ若干の財物を虜領せしめ、若干の親類を殺害せしめて、其の敵に媚ぶべきや。今須く与に合力せらるべし。将に是非を定めむとす」と説教し、これによって貞盛は「本意に非ずと雖も」将門と戦うことになる。ここで良兼は、名誉というものが兵たるものの第一であると主張しているのである。また、新皇になった将門が舎弟の将平の諫言に対して「武弓の術は、既に両朝を助く。還箭の功は、且短命を救ふ。将門も苟くも兵の名を坂東に揚げ、合戦を花夷に振るふ。今の世の人、必ず撃ちて勝てるを以て君と為す」と返している。これは兵として将門の名が勇敢で行動力のある兵としてひろまったことを述べたものである。時代は後になるが、『保元物語』中巻に、「金子、心剛に、振舞ひ抜群なるによって、虎の口を遁れて、御方の陣に入りにけり。武くしては今生に面目を施し、その忠代々に絶えず、後代に名を留め、その功子孫に及ぶ。臆しぬれば、恩禄欠くるのみならず、生きては恥辱をいだし、死しては謗りを残すといへり。能々思慮を廻らすべきは、兵の道なるべし⁷⁾とある。武蔵の住人金子十郎家忠はまだ十九歳であるが、初陣で三十代の高間三郎四郎の兄弟を討ち、その首を持ってさらに敵を挑発し、源為朝を感心させた。「兵の道」とは、名誉を核として、戦や合戦の上での明文化されない決まりごと、そしてそれを遵守できる落ち着いた精神を意味する言葉と考えることができる。この「兵の道」は東国において著しく発展したものである。このことは、『平家物語』の中で斎藤実盛が東国と西国の武士を比較して語ったことのうちに表現されている⁸⁾。そして、この「兵の道」は「坂東武者の習い」として受け継がれ、発展させられていく。『今昔物語集』巻第二十五「源

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

よりよし あそん あべの さだとう う つはもの よりとき よりよし
頼義朝臣、安陪貞任等を罰つ語、第十三)には、頼時(=安倍頼義)の言
葉として、「人ノ世ニ有ル事ハ皆妻子ノ為也。貞任我ガ子也。棄ム事難有^{ことありがた}
シ。被殺ヲ見テ、我レ世ニ不^{あ(る)}可有ル」とあり、出典と考えられる『陸奥^{むつ}
話記』にも「人倫の世に在るは、皆妻子の為なり。貞任は愚かしと雖も、
父子の愛、^す棄て忘るること能はず。一旦 誅に伏せば、吾何ぞ忍ばんや」
とある。この素朴な頼時の言葉に対して、頼信の「然許ノ小童一人は突殺^{さばかり}
サセヨカシ」以下の言葉について、和辻哲郎は「親子の情を捨てる覚悟が、
かえって親子の情を全うしたのだ」と指摘している(『日本倫理思想史
(二)』岩波文庫 2011年 68頁)。和辻は、「武者の習い」を「眼中に国家
なく家族なく、ただ主従関係においてのみ献身を要求する道徳」とし、そ
の中核を「利己主義の克服」「無我の実現」と述べ、武士たちは「(主君へ
の)献身を手段としてではなく、それ自身目的として考えていた」という
(前掲書、72~74頁)。兵や武士たちはこうした倫理を表現する手段を持っ
ていなかったので、「兵の道」「坂東武者の習い」という形で、アフォーリズム
的に伝承していったり、一部の僧侶や公家によって語られていった。

さて、そもそも「兵」となったものは自ら望んでのことであつたのだろ
うか。桓武天皇の崩御以降、征夷の動きは沈静化し、9世紀以降から戦乱
がほとんど見られなくなる。それにともなって、文官を重んじる文章経国
思想が盛んになり、武官は相対的に軽んぜられるようになった。朝廷内で
羽振りのきかない武官になることを氏族たちは望まなかった。『今昔物語
集』巻第二十三「陸奥前司橋則光、人を切り殺す語、第十五)に
「今昔、陸奥前司橋則光ト云人^{つはもの}有ケリ。兵ノ家[ニ]非ネドモ、心^{あら}極テ太
クテ思慮^{おも}賢ク、身^み[ノ]力ナドモ極テ強カリケル」とあり、同じく巻第
十九「丹後守保昌朝臣の郎等、母の鹿と成りたるを射て出家する語、第
七)にも、「今昔、藤原ノ保昌ト云フ人^{つはもの}有ケリ。兵ノ家ニテ非ズト云ヘド

モ、心^{こころ}猛^{たけく}クシテ^{きうぜん}弓箭^{いた}ノ道^{いた}ニ達^{いた}レリ」とある。橘則光も藤原保昌ものちの武士には繋がっていない。「兵」が社会階層として力を得ていくためには、「兵の道」を自らの規範道徳へと高めていくだけではまだ困難があった。そこから、「貴種性への憧憬」が醸成され、桓武平氏や清和源氏などの武士団の成長と統治参与（保元の乱以降の政権把握への道）が招来される。そして、何よりも、天慶^{てんぎょう}の乱、とりわけ平将門の乱が、「兵」たちに自立への道筋を示すことになった。「王朝国家」と武士政権樹立の結節点に平将門は立っていた。では、平将門の乱は人々にどのように認識され、治世の当為はどのように考えられたのか、『今昔物語集』巻第二十五「平将門謀反^{むほん}を發^{おこ}し誅^{つみ}せらるる語、第一」とその参考原典と目されている『将門^{しょうもん}記』を比較しながら考察する。

三. 「兵」としての平将門^{つはもの たひらのまさかど}

—『将門記』と『今昔物語集』に描かれた「平将門の乱」—

平将門の乱は、一般に、関東平氏一族の内紛の段階と将門が国家（朝廷）に謀反したとみなされる段階の二つに分けられる⁹⁾。その一連の過程を記したのが、『将門記』と『今昔物語集』巻第二十五「平将門謀反^{むほん}を發^{おこ}し誅^{つみ}せらるる語、第一」（以下、『今昔』25-1と略記）である。前者は誰が書いたものか不明であるが、乱の直後ではなく11世紀ごろに成立したとされる。後者は、12世紀前半に成立した日本最大の仏教説話集であり、やはり編者が誰であるかは確定されるには至っていない。両書の著者あるいは編者は、どれだけか公文書を閲覧でき、何らかの形で地方の情報が入手することのできた人物が比定される。そして、その両書とも、当時の東国の「兵」やその周辺の人々の様子や合戦の様相が描かれており、平将門の乱を考察する資料として重視されている。『今昔物語集』25-1は、『将門記』を典拠としたとみなされている。したがって、『今昔物語集』25-1の方に

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

は圧縮や要約がみられる。そこで、約百年近くの時代差があるこの両書を比較考量してみれば、それぞれの時代の人々の持っていた「兵」像の変容が浮かんでくるのではないか、あるいは、記述描写されていることから「兵」の時代と現代に通底するものもみえてくるのではないかと思われる。両書の「冒頭部」, 「新皇の誕生」「平将門の死」の三点に絞って比較, 考察していきたい¹⁰⁾。

まず、冒頭部を比較する。『今昔』25-1では次のようになっている。

「今昔、^{しゅじゃくのぬん}朱雀院^{つはもの}御時ニ東国ニ平将門ト云兵有ケリ。此レハ^{かしはばら}柏原ノ天皇ノ御孫ニ^{たかもちのしんのう}高望親王ト申ケル人ノ子ニ^{ちんじゆふ}鎮守府ノ將軍良持ト云ケル人ノ子也。将門^{ひたちしもうさ}常陸下総ノ国ニ住シテ、^{きうぜん}弓箭ヲ以テ身ノ^{かざり}莊トシテ、多ノ猛キ兵ヲ集テ^{とも}伴トシテ、^{かふせん}合戦ヲ以^{わざ}業トス」となっている。

これに対して『将門記』は^{しんぶくじ}真福寺本、^{ようしゆけい}楊守敬本とも冒頭部分を欠いている。かわりに『^{しやうもんきりやく}将門記略』(江戸時代につくられた『将門記』の抄本)によると次のごとくである。

「夫れ聞く、彼の^{あめくにおしはるきあめのしたしろしめすかしはばら}将門なる者は天国押發御宇柏原天皇の五代の^{べうえい}苗裔、三世の^{たかもちのおほきみ}高望王の孫なり。其の父は^{むつのちんじゆふ}陸奥鎮守府將軍平朝臣良持なり。舎弟^{しゃていのしもうさのすけよしかね}下総介良兼朝臣は将門の伯父なり。而れども良兼は、^{しか}去んぬる延長九年を以て、^{いざさ}聊か女論に依りて舅甥の中、既に相違ふ」

『今昔物語集』では、『将門記略』にある「女論」が削除されている。将門の妻は良兼の娘なのであるから重要なことである。将門と敵対することになる^{みなもとのまもる}源護の一族は、平高望の坂東下向時にはすでに常陸国に土着

していた豪族で、平高望の子息たちはこれに婿入りすることで、常陸大^{ひたちのだい}掾^{じょう}をはじめとする坂東での国司の地位を確保したものではないかとされる。ここにみられるのは、同族一族の結束の強さではなく、妻を介したあるいは女系にもとづく結合の強さである。平貞盛の母^{さだもり}（国香の妻^{くに か}）は源護の娘であった可能性が高いといわれている。『今昔物語集』の編者は、説話にあまり枝葉をつけたくなかったのであろう。つまり、「関東の平氏一族の内紛→平将門の国家への反逆→「新皇」平将門の滅亡」という流れを簡明かつ明瞭にしようとしたと考えられる。逆に『今昔』25-1では、「女論」の代わりに、「多ノ猛キ兵ヲ集テ伴トシテ、合戦ヲ以業トス」という文が付加されているが、これは平将門を公^{おほやけ}（朝廷）に対する反逆者と印象づける編者の文学的修飾であるといえよう。『今昔物語集』の編者は平将門の乱、藤原純友^{すみとも}の乱、平忠常^{ただつね}の乱、前九年合戦^{ぜんくねんかっせん}を朝廷に対する謀反人による反乱とみなす点では一貫している。そして、この一文は、話末評の中の将門の言葉「我生^{いき}タリシ時一善ヲ不修シテ、悪ヲ造リテ、此ノ業ニ依テ独り苦ヲ受ル事難堪シ」とともに説話全体の枠をつくり、本説話を悪因悪果の仏教説話たらしめている。

一方、『将門記』本文の末尾には将門の冥界^{めいかい}消息^{しゅうそく}が記されている。「(将門は)殺生^{せつしょう}の暇^{いとま}に繋^{かつ}がれ、曾^{しか}て一善^{しやうじ}の心なし。而る間、生死限り有りて、終^{つひ}に以て滅び没す」と記されたあと、ある田舎人の伝えたところとして将門が使者に次のような内容の言葉をことづけたという。それは「予在世^{われ}の時に、一善を修めず。此の業報^{ごふほう}に依りて、悪趣^{あくしゅ}に廻^{めぐ}る」と始め、さまざまな冥界での受苦について述べ、この世の兄弟妻子への積善のすすめ。これに続けて『将門記』本文は「天下^{むほん}に謀叛^{ぼはん}有りて、之と競ふに日月の如し。然れども公^{おほやけ}は増し私^{わたくし}は減ぜり」と記す。『将門記』には、「将門は素^{もと}より侘^{わび}びと^{びと}を^{たす}けて、氣^{たより}を述ぶ。便^つなき者を顧みて力を託く」という将門に対する

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

好意的な表現もみられないわけではないが、国家への謀反とみなされた段階に入った将門、いかえれば公に反旗を翻すようになったと思われた無位無冠の一人の「兵」に対しては、『今昔物語集』編者同様、ひややかである。『将門記』の作者は出来事からそれほど時間が経過していない時期に著述したか、何らかの形で坂東へ訪れる機会があったのだらうと思われる。『将門記』の兵は現在進行形で描かれている。それに比して、『今昔物語集』の編者は、平将門の乱を、朝廷への反乱と見ながらも、過去の一事件としてとらえている。その背景には、院・朝廷・武士という三勢力の均衡が想定される。

次に、「新皇」^{しんのう}の誕生である。朝廷のみならず京の都人すべてがその存在を否定されかねないこの事態は人々にどのように表象されたのか。『今昔』25-1の描くところは、

「其ノ時一ノ人有テ、^{くちばし}憤リテ、「八幡大菩薩ノ御使也」ト秤テ云ク、「朕ガ^{ちん}位ヲ^{おんし}蔭子平将門ニ授ク。^{すみやか}速ニ音楽ヲ以テ此ヲ迎ヘ可奉シ」ト。将門此ヲ聞テ再拜ス。況ヤ若干ノ軍皆喜ビ合ヘリ。茲ニ将門自ラ表ヲ製シテ、^{しんのう}新皇ト云。即チ公家ニ此由ヲ奏ス」

となっていて、これに対して、『将門記』では、

「時に、^{かむなご}一昌伎有りて云へらく、『八幡大菩薩の使ひなり』と口走り、『朕が位を蔭子平将門に授け奉る。其の位記は、左大臣正二位菅原朝臣の靈魂表すらく、右八幡大菩薩、八万の軍^{いくさ}を起して、朕の位を授け奉らむ。今、^{すべから}須く卅ニ相の音楽を以て、早くこれを迎へ奉るべし』と。茲に将門は頂に^こ捧げて再拜す。況むや四の陣を挙りて立ち^{しかしなが}歡び、数千併ら伏して拜す。又

武蔵権守并に常陸掾藤原玄茂等、其の時の宰人として喜悅すること例へば貧人の富を得るが若し。美咲すること宛ら蓮華の開き敷くが如し。茲において自ら製して諡号を奏す。将門を名づけて新皇と曰ふ」

となっている。将門が皇位を授与される場に、興世王と藤原玄茂らが臨席していることを『将門記』は記しているが、『今昔』25-1では名は記されていない。『将門記』に興世王と藤原玄茂の臨席が記されているのは、後の「凡そ新皇の名を失ひ身を滅ぼすこと、允に斯れ武蔵権守興世王、常陸介藤原玄茂等の謀の為せる所なり」の一節と呼応している。また、将門は、「不善を一心に作して天位を九重に競ふ」に至ったが、「素より侘人を済けて気を述ぶ。便なき者を顧みて力を託く」人間でもあった。そのような彼を破滅に至らしめたのは、「狼戾の心」を持つ「蛇飲の毒」のためだとする。さらに、両書の大きな相違は、「其の位記は、左大臣正二位菅原朝臣（＝菅原道真）の靈魂表すらく」との『将門記』の記述が『今昔』25-1にはみられないことである。天皇の位を菅原道真が将門に授けるという筋立ては、道真の息子たちが東国の国司に任命されたことと関連づけ菅原兼茂に着目した川尻秋生氏の説が的を得ているように思われる¹¹⁾。父道真の靈魂が兼茂に対し、「朝廷に大事件が起こるだろう。その事は大和国から起こるだろう。お前は慎んでその事を行わねばならない」と語ったという。承平年間（931～38）後半頃に兼茂は常陸介として赴任していたと考えられている。兼茂は赴任地でこの父の語ったことについて話すこともあったろう。その話を、新皇即位を謀ったとされる興世王と藤原玄茂が知り、あの神憑りの昌伎の場に取り込んだのではないか。『今昔物語集』の編者が菅原朝臣にふれていないのは、自らを公、換言すれば、朝廷の側に立たせているということを示すものである。道真の役割は位記執筆に限られ、帝位そのものは八幡大菩薩（＝応神天皇）によって授けられる。

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

「新皇」の誕生によって、一時的であれ、皇位継承有資格者でない者が、一定の地域とはいえ、王土を占領し、独立国家を創設してしまったのである。日本の歴史において、こうした例は平将門以外には存しない。平将門自身は、『将門記』にある太政大臣藤原忠平宛の書状の中にあるとおり、「本意に非ずと雖も、一国を討滅」してしまったのであり、京都の朝廷に反逆し、天皇や上級貴族たちになりかわって天下を治めようなどと思っていたわけではない。それだからこそ、弟の一人である将平が、諫言をする。それについて『将門記』は次のように書いている。

「夫れ帝王の業は智を以て争ふべきに非ず。復た力を以て争ふべきに非ず。昔より今に至るまで、天を經とし地を緯とするの君、業を纂ぎ基を承くるの王、此れ尤も蒼天の与ふる所なり。何ぞ慥かに権議せざらむ。恐らくは、物の誇り後代に有らむか。努力云々」

ところが、将門はこれに対して次のように言う。

「武弓の術は既に両朝を助く。還^{くわんせん}箭の功は且短命を救ふ。将門も苟くも兵の名を坂東に揚げ、合戦^{くわい}を花夷に振るふ。今の世の人、必ず撃ちて勝てるを以て君と為す。縦ひ我が朝に非ずとも、僉^{みな}人の国に在り。去んぬる延長年中の大赦契王の如きは、正月一日を以て、渤海国を討ち取りて、東丹国と改めて領^{りやうじやう}掌せり。いかんぞ力を以て虜^{りよりやう}領せざらむや。加以、衆力の上に、戦ひ討つこと功を經たり。山を越えむと欲ふの心憚らず、巖を破らむと欲ふの力弱からず。闘ひに勝たむとの念は、高祖の軍を凌ぐべし。凡そ八国を領せむの程に、一朝の軍、攻め来たらば、足柄^{あしがら}、碓氷^{うすひ}の二関を固めて、当に坂東を禦^{まさ}ぐべし。然れば則ち汝曹^{なむだち}が申す所甚だ迂誕なり」

将門は当時の東アジアの国際情勢を例にとりて覇道を唱えるのである。二関の設定は、将門が自らが統治する領域を設定していたことを示している。『今昔』25-1 ではこの場面はどうなっているか。

「其時ニ新皇ノ弟ニ将平ト云者有り。新皇に云ク、帝皇ノ位ニ至ル事ハ、此レ天ノ与ル所也。此ノ事吉ク思惟シ可給シ」ト。新皇ノ云ク、「我レ弓箭ノ道ニ足レリ。今ノ世ニハ討勝ヲ以テ君トス。何ヲ憚ラムヤ」ト云フ。

編者は覇道の主張のみを記す。軍事力で政権を握ることの正当性の主張は、私君であった忠平宛の書状の中でも書かれている。「兵」たちはその多くが生粋の武人ではなかった。長期にわたって従軍することはできなかった。藤原秀郷、平貞盛たちは自らが「兵」であったからこそ、そのことを戦略に織り込み、「新皇」を討滅することができた。だが、「新皇」将門を倒したのは、彼らの「兵」の名によってではなかった。それは、「武士」の名の下に為された。形式的には、「公」が「私」を誅滅したのである。

最後に、平将門の死についてはどのように描かれているのか。

『今昔』25-1 では次のようになっている。

「然テ新皇常ニ具タル所ノ兵八千余人未ダ不集ル間、僅ニ兵四百余人有テ、幸島ノ北山ニシテ、陣ヲ張テ相待ツ。貞盛・秀郷等追ヒ行テ合戦フ間、初ハ新皇順風ヲ得テ貞盛・秀郷等ガ兵被討返ルト云ヘドモ、後ニハ貞盛・秀郷等還テ順風ヲ得タリ。身命ヲ不惜マ合戦フ。新皇駿馬ヲ疾テ自ラ合戦フ時ニ、現ニ天罰有テ、馬モ不走手モ不思ヘシテ、遂ニ箭ニ当テ野ノ中ニシテ死ヌ。貞盛・秀郷等喜ビ乍ラ、猛キ兵ヲ以テ其ノ頸ヲ切り。即チ下野国ヨリ解文ヲ副テ其ノ頸ヲ上グ。新皇、名ヲ失ヒ命ヲ滅ス事、彼ノ興世王等ガ謀ノ致ス所也」

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

これに対して、『将門記』作者は自らの感情を移入して記す。

「時に新皇は順風を得て、貞盛・秀郷等は不幸にして^{かざしも}咲下に立つ。其の日暴風^{はやち}杖を鳴らして、地籟^{ちらい}塊^{つちくれ}を運ぶ。新皇の南の楯は前を^{たて}払ひて自ら倒れ、貞盛の北の楯は面を^{おもて}覆ふ。之に^{これ}因りて、彼此楯を^よ離れて各^{おのおのかふせん}合戦するの時に、貞盛が中の陣は^{おの}撃ち^{かざし}変へて、新皇の^{じゅうへい}従兵は^{かかり}馬に^か羅て討ちつ。且つ討ち取れる兵類は八十余人、皆追ひ靡^{なび}かず所なり。爰に新皇の陣は跡に^{ここ}就きて追ひ来るの時、貞盛・秀郷・為憲等が^{ばんるい}伴類二千九百人、皆遁れ去りぬ。只遺^{のこ}る所の精兵三百余人なり。此等が^{せいへい}方を^{これら}失ひて立ち巡るの間、還りて^{みち}順風を得つ。時に新皇は、本陣に^{かざしも}帰るの間、^{しん}咲下に立つ。貞盛・秀郷等は^み身命を^{かふせん}棄てて力の^{ここ}限り^{しゆんめ}合戦す。爰に新皇は甲冑を^み着て、駿馬を^{しん}疾めて躬自ら^あ相ひ戦ふ。時に天罰^{てんばつ}ありて、馬は風のごとく飛ぶの歩みを^{りろう}忘れ、人は^{りろう}梨老が^{そら}術を^{しんてき}失へり。新皇は^{あた}暗に^{つひ}神籟^{つひ}に^{つひ}申りて^{つひ}終に^{つひ}（中略）^{つひ}滅びぬ。天下に未だ^{ただ}將軍自ら^{ただ}戦ひ自ら^{ただ}死ぬることは^{ただ}あらず。誰か^{ただ}図らむ、少過^{ただ}を^{ただ}糺さずして^{ただ}大害に^{ただ}及ぶとは。私に^{わたくし}勢を^{まさ}施して^{おほやけ}將に^{すなは}公の^{しも}徳を^{しも}奪はむとは。〔中略〕^{すなは}便ち^{しも}下野^{すなは}国より^{しも}解文を^{すなは}副へて、同年四月廿五日を^{すなは}以て^{すなは}其の^{すなは}頸を^{すなは}言上す」

軍勢の整わない新皇軍と秀郷・貞盛連合軍の最終決戦は、地形と気象がその決定的影響をもった。両書とも将門が箭に射止められたこと記述している点では共通しているが、『将門記』で「神籟」と記されているものが『今昔』25-1では単に「箭」となっている。両書ともその前に「天罰ありて」との語句があるが、『今昔物語集』編者は貞盛や秀郷の子孫についても知っているので神秘的な装飾は要らないと考えたのであろう。また、『今昔』25-1では省略されてしまったが、『将門記』作者は「將軍が自ら先頭に立って戦死したなどということはかつて例がないと言っているが、これは将門の垂範率先的な行動に対する賛美とその死を惜しむ気持ちが錯

綜していると考えられる。秀郷は土豪として合戦の経験を重ねいわば老獪な戦略家である。対して、将門は優れた戦術家であっても、戦略家ではなかった。秀郷は押領使として、「謀反の反逆者」平将門を誅罰することにより、坂東でのみずからの支配力強化のために朝廷の支持をとりつけた。貞盛も従五位下に叙せられ、王朝国家的な流れでの一族の勢力温存・拡大をはかっていく。その末裔である平清盛はやがて治天の君を幽閉して事実上の武家政権を実現する。それはともかく、『今昔』25-1にも『将門記』にも共通して疑問を覚える点がある。それは、将門が「新皇即位」してからの記述において、会話体の中や冥界消息を除いて、「新皇」の称号が使われていることである。『今昔物語集』の編者も『将門記』の作者も平将門を朝廷に反する者、あるいは公にはむかう者ととらえていたはずである。朝廷の側、あるいは公の側の人間であるならば、「新皇」という言葉は使えないはずである。これは、ひそかに「東国（あるいは坂東）にあっては新しき天皇あるもやむなし」との予感があったのではないだろうか。じっさい、政治の実権は、鎌倉幕府創設以降、室町時代をのぞいてずっと関東にあり、今もある。

結論 「兵一武士」と規範意識

『今昔物語集』の編者は、卷二十九の説話全体を通じて、王法下での悪、すなわち現実世界での窃盗や暴虐などに対しては、「和魂」^{やまとだましひ}で対処せよと教えた。個人で対処しえぬ悪、国家転覆をはかる乱逆者たちの無法行動などに対しては、「公」^{おほやけ}のはからいに期待するよりほかにない。ところが、その「公」^{おほやけ}の人たち自身、日常の生活が脅かされる事態についての対処が迫られるようになる。たとえば、国司、権門勢力（大寺社など）らの苛政に対して、百姓、郡司たちは逃散や朝廷などへの愁訴という方法をとっていたのだが、やがて集団で対峙して行くようになる。平将門などが自らの

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

部隊、軍隊として編成した「伴類」^{ばんるい}はかかる百姓であった。ひとつの軍隊としてまとまって行動するということになれば、いろいろなきまりごとが必要になってくる。一人一人がてんでばらばらなふるまいをしていたのでは合戦に勝てないからである。そうしたものが集積し、整理されて、「兵の道」という「兵」の規範意識が醸成され、形成されていく。「伴類」たちはこの過程を通じて、「教育」されていく。「兵の道」は、東国において「坂東武家の習い」^{ばんとうぶけなら}へと展開していく。その実際は、御成敗式目など後の武家法の制定などに反映されていくが、幕府という形で事実上の最高権力者となった「武士」には為政者としての一定の普遍性を持った道德観や倫理観が求められるようになった。

「兵一武士」が、単に卓越した武力で^{ぼっこ}跋扈し、公家^{しこう}に伺候したり、権門勢力に侍う存在から、治世を担う社会的存在として興隆していく契機、また、「兵一武士」が盗人や強盗そして相撲人や強力譚を身にまとう人々から峻別されるようになったのが、天慶の乱、とりわけ平将門の乱であった。将門の乱においては、実際に合戦に関わり利益を受けかつ被害を蒙ったのも百姓であり、彼らはそれにより失うものも得るものも多かった。何よりも将門の「新皇」即位は大事件であった。将門自身は、革命思想をもって京都の「本天皇」を討ち取ってなりかわろうという意思はない。いわば、東国に独立した地域国家を樹立しようとする理想の追求であって、はたして『将門記』が記すように「凡そ新皇の名を失ひ身を滅ぼすこと、^{およしんくわう}允に斯^{まことこ}れ武蔵^{むさしの}権守^{ごんのかみ}興世^{おきよ}王^{のおほきみ}・常陸^{ひたちの}介^{すけ}藤原^{ふちはら}玄茂^{はらはるもち}等^{はかりごと}が謀の為す所なり」とばかり言えるのか。将門は^{かしはばら}柏原天皇（桓武天皇）の後裔という貴種性はそなえていたが無冠無位であった。私君藤原忠平に仕えたり京の都での生活の経験から、時代の閉塞性を感じていた。将門の理想は形をかえて、時代を超えて、六波羅政権、鎌倉幕府、江戸幕府、という姿で現実化していった。「兵一

武士」は規範意識を育てていったとともに、その職能上の残酷さも維持し続けている。そのことは近代、現代の日本史に見出すことができる。貴族たちが天皇を中心とした中央集権国家としての律令国家をつくっていかうとしていたころは、その実効はさておき、公としての矜持がそこにはみられた。平安時代にはいり、莊園の増大、班田収受の停滞とその事実上の停止、中央貴族たちの権力闘争、受領の苛政、^{えいきよ}盈虚思想の影響などによって、貴族たちが公としての社会的責任を忘れて私に専念するようになっていった。^{おほやけ}「公」は空虚なものとなっていった。もちろん、^{びちゅうのかみ}備中守などを勤め地方官として名声のあった^{ふじわらのやすのり}藤原保則のように貴族の中にも良吏はいたし、「^{しゃし}奢侈を禁ぜむと請ふこと」などを内容とした『意見十二箇条』のような意見封事を奏上する^{みよしきよゆき}三善清行のような貴族も存在した。しかしながら、こうした公共的精神を持つ貴族は政争などによって淘汰されていった。『今昔物語集』卷第二十三「^{これひら}平維衡^{むねより}同^{かふせん}致頼^{とが}と^{こうむ}合戦^{こと}をして^{おほや}咎^{こと}を蒙る語、第十三」では、伊勢国の「兵」たちの私闘を朝廷が厳正に処断した話などが語られているが、その話末評には「^{しか}然^{いにしへ}レバ古^{かくのごとき}モ今^{とが}モ如^{おほや}此^{おほや}ノ咎^{こと}有^{おほや}ラバ、公^{おほや}ケ必^{おほや}ズ罪^{おこなは}ヲ行^{たまふ}セ給^{おほや}ハ常^{おほや}ノ事也」と記されている。だが、天慶の乱にみるように、朝廷の裁断は二転三転するようになり、^{じんのさだめ}陣定^{おほや}などでも私の益を優先した採決が出されるようになっていく。国衙領^{こくがりよう}という名の莊園すら日常化する世相となる。もはや、律令国家の理想は崩れ去り、朝廷は「公」としての機能をはたしてはいない。「公」としての武家政権は、鎌倉時代の成立、御成敗式目制定をもって一応の形式を整える。鎌倉幕府の滅亡は、北条得宗^{とく}宗専^そ体制（執権の地位を北条一門の嫡流家の家督たる者が独占し政治権力を集中させる政治体制）に対する人々の不満などがその背景にあるとされるが、後醍醐天皇による建武の新政が頓挫したのも、合わせて「公」を忘れたことによるものであった。武士の規範意識の「公」的側面は、御成敗式目、建武式目、戦国大名の分国法、武家諸法度などの幕府などが出し

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

た諸法令であり、「私」的側面をしめすものは、いわゆる「武士道」である。後者は多義的なことばであるが、自己抑制を強調すること、ストイックであることなどの点では共通している。「兵」^{つはもの}たちがすでに「公共性」を持っていて、「武士」たちはそれを引き継ぎ様々に展開させていったが、その力を与えたものは「兵」（あるいは「武士」）が百姓と不即不離の距離を持っていることである。「兵」たちは、ひとたび合戦となれば家臣として活躍してもらわなければならない百姓たちを単なる力に頼った主従関係だけで制御できるわけもない。「兵－武士」と百姓の関係は基本的には武威によるものであるが、それに終始するものではなかった。『将門記』で、将門が秀郷・貞盛連合軍と最終決戦に挑む前に集めえたのは、「恒例^{ごうれい}の兵衆、八千余人」ではなく、「四百余人」^{ばんるい}であった。伴類^{ばんるい}、従類^{じゅうるい}たちは合戦の動向を推測し、いずれにくみするかしないかを決定していた。将門が討たれたあとの残党掃討はきびしいものであったが、それが迅速に進行したのは、かつては将門に味方した有力豪族などがみな寝返ったからである。

多くの歴史研究が明らかにしてきたように、平安時代から鎌倉時代、室町時代・戦国時代を経て、江戸時代に至るまで、人々は移動し交流し交易してきた。「兵－武士」は様々な人々と接してきた。その中で、市井の人たちは「兵－武士」の価値規範を、時には支配・統治の原理として、時には生活の倫理として、受容・拒否してきた。これが、連綿と引き継がれ、現代日本人の価値規範の基層を成している。われわれ日本人は、「兵の道」から連綿と受け継がれてきた徳性を有していると同時に、頼義の「鈍刀」^{にぶがたな}を以て漸くに其の首を斬る」残酷性も引き継いでいることを忘れてはならない。「兵－武士」の持つ倫理観などが継承されてきたことは、数々の軍記文学が残されてきていること、伝承されてきた説話や民話にいろいろな合戦などにかかわる話が残っていることで明らかである。

「^{つはもの}兵」は異境からの来訪者と表象されながらも、百姓や市井と近隣し、生死をともしてきた。そのため、「兵」の道德観や倫理観はこうした人たちの考え方と無関係ではありえず、相互に溶け合い形成されていった。いうまでもなく、権力者として立つ「兵一武士」はこれを治世に利用する。現代日本人の価値規範や行動の根拠を考える場合、このような「兵一武士」が歴史の諸場面でどのようにふるまってきたかをこうした観点から見直していくことが必要であると考ええる。

【注】

- 1) 黒田俊雄『王法と仏法』法蔵館 1983年 14～15頁。
- 2) 平将門の乱および藤原純友の乱を総称して「承平・天慶の乱」とよぶことが一般的であるが、平将門が国府を攻めてそのありさまが謀反のようにみなされるのも、藤原純友が本格的に海賊行為に走るのも天慶に改元されてのちである。そういうわけで、反国家的、反王朝的側面から考えるならば、朝廷がその対処をはかった天慶の名を冠するのが妥当である。天慶の乱と呼ぶのがふさわしいと考えられる。(下向井龍彦『武士の成長と院政』(日本の歴史07)講談社学術文庫 2009年 98頁)。
- 3) 阪倉篤義, 本田義憲, 川端善明校注『今昔物語集 本朝世俗部四』(新潮日本古典集成) 新潮社1984年付録, 年表「盗・闘」。
- 4) 前掲書。
- 5) 斎藤正二『「やまとだまし」の文化史』講談社 1972年 297～298頁。
- 6) 関幸彦『武士団研究の歩みⅡ』新人物往来社 1988年 14, 61頁。
- 7) 柳瀬喜代志, 矢代和夫, 松林靖明, 信太周, 犬井善壽 校注・訳『将門記 陸奥話記 保元物語 平治物語』(新編日本古典文学全集41) 小学館 2002年 298頁。
- 8) 市古貞次 校注・訳『平家物語 一』(日本古典文学全集) 小学館 1973年 403～404頁。
- 9) 川尻秋生『平将門の乱』(戦争の日本史4) 吉川弘文館 2007年 50～51頁。
- 10) 『将門記』は、新編日本古典文学全集版および東洋文庫版の読み下し文、

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

『今昔物語集』は、新編日本古典文学全集版の本文を用いた。なお、ルビについては、基本的にそれぞれのテキストにしたがった。

11) 川尻秋生『平将門の乱』(戦争の日本史4) 吉川弘文館2007年 112～3頁。

参 考 文 献

山岸徳平, 竹内理三, 家永三郎, 大曾根章介 校注『古代政治社会思想』(日本思想大系8) 岩波書店 1979年

柳瀬喜代志, 矢代和夫, 松林靖明, 犬井善壽 校注・訳『将門記 陸奥話記 保元物語 平治物語』(新編日本古典文学全集41) 小学館 2002年

今野達 池上洵一 他 校注『今昔物語集 一～四』(新日本古典文学大系33～7) 岩波書店 1994～99年

小峯和明 編『今昔物語集索引』(新日本古典文学大系別巻) 岩波書店 2001年

馬淵和夫 国東文麿 稲垣泰一 校注・訳『今昔物語集③』(新編日本古典文学全集37) 小学館 2001年

馬淵和夫 国東文麿 稲垣泰一 校注・訳『今昔物語集④』(新編日本古典文学全集38) 小学館 2002年

阪倉篤義 本田義憲 川端善明 校注『今昔物語集 本朝世俗部四』(新潮日本古典集成) 新潮社 1984年

梶原正昭 訳注『将門記1・2』平凡社 1975～6年

黒田俊雄『王法と仏法 中世史の構図』法蔵館 1983年

石田一良 編『思想史I』(体系日本史叢書22) 山川出版社

古川哲史 石田一良 編集『古代の思想』(日本思想史講座1) 雄山閣 1977年

北山茂夫『平安京』(日本の歴史4) 中央公論社 1973年

川尻秋生『平将門の乱』(戦争の日本史4) 吉川弘文館 2007年

福田豊彦『東国の兵乱とものふたち』吉川弘文館 1995年

鈴木哲雄『平将門と東国武士団』(動乱の東国史1) 吉川弘文館 2012年

関幸彦『武士の誕生』講談社 2013年

斎藤正二『「やまとだまし」の文化史』講談社 1972年

※ 特に、関幸彦氏の軍記文学研究史に関する著作からは多くの刺激を受けた。

On the Concept of “Tsuwamono” in the *Konjaku Monogatari* and the *Shōmonki*

MASUDA Tadanobu

The purpose of this paper is to investigate the starting point of Japanese people's morality. Moral standards, which are historically constructed, provide us with a measure of which behavioural patterns are acceptable and which are not. The transition from *tsuwamono* (soldiers) to *bushi* (warriors) created a peculiar value standard for Japanese people, leading to the so-called *Bushido*. Reflecting on the pre-Bushido period in Japan can help to understand themselves better.

The framework of this paper is as follows: First, I consider what was regarded as evil in the Heian era by examining Vol. 29 of the *Konjaku Monogatari*. Second, I investigate the word *tsuwamono* in the *Konjaku Monogatari* and *Shōmonki*. The way that this word is employed in those two texts suggests that people in the Heian era regarded *Tsuwamono* ambivalently, as newcomers. Third, comparing the *Konjaku Monogatari* Vol. 25 with the *Shōmonki*, I examine Taira no Masakado's Rebellion (939-940), which is a typical example of the transition from *tsuwamono* to *bushi*. I conclude that *tsuwamono*, originally related to the common people through land or locality, became a newly-influential power by their ability to pacify rebellions. Their transformation into *bushi* was the result.

In the world of Heian aristocrats, the common people were not held to have the same moral sense that noble-born members of the Imperial Court enjoyed. Accordingly, they would be willing to join a rebellion if the time and circumstances were right. Since the gap between *tsuwamono* and *bushi* and the common people in their attitudes to work, rebellion, religion and other matters was

『今昔物語集』と『将門記』に見える^{つはもの}兵像について

so small, it became possible for them to hold a similar moral sense. As a result, from the second half of the Heian era onward Japanese people began to make their moral decisions based on a similar set of attitudes to those found in the *tsuwamono no michi* and, later, the Way of the Samurai.

〔翻 訳〕

文一平『茶の故事』（下）

梅 山 秀 幸 訳
林 恩 珠

九. 李朝の茶

高麗時代には飲茶の風習がはなはだ盛んに行われ、僧俗がそろって茶を愛飲したが、特に上流社会においてもっとももてはやされた。

ところが、高麗の鼎が開城から漢陽（ソウル）に南遷して朝鮮時代となり、仏教排斥にともなって飲茶の風習も突然に衰退した。これは飲茶がもともと禪家の風俗として仏教と関係が深かったために、仏教とともに衰退せずにはいられなかったのである。

それでも、李朝になってもその初期には高麗の遺風がいくらかは残っていたのだが、中葉以降には民俗と物の名として伝わった以外には茶はほとんどその姿を隠してしまった。茶は学者の博物考証の資料として時おり文字の上で見えるだけである。

申叔舟¹⁾が世宗二十五年（1443）に書状官として日本に行ったとき、その風俗を記した一節に日本人が茶を飲むことを楽しみ、路傍には茶店があって茶を売り、往来する人が錢一文をもって一碗の茶を飲むといっている。

キーワード：韓国の茶、仏教と茶、儒教と茶

人喜啜茶。路旁置茶店売茶。行人投銭一文飲一碗。

人は喜んで茶を啜る。路旁に茶店を置き茶を売る。行人銭一文を投じて一碗を飲む。

(海東諸国記)

この当時、日本では飲茶の風習がすでに民衆化していたのである。

ひるがえって朝鮮を見れば、飲茶の風習が民衆化するどころか衰退していく時期にあたる。このように槿桑両域（朝鮮と日本）で一盛一衰するのを互いに対照するとき、朝鮮における飲茶の衰退が文化上に及ぼした影響がけっして小さくはなく、飲茶によって誘発された陶磁器に対する審美感を鈍くすると同時に、美術工芸の退歩をもたらしたことがわかる。

李氏朝鮮の創立からわずか五十年後には飲茶の風習はすっかり消滅してしまったようである。申叔舟の『保閑齋集』をいくら探してみても、その数多い詩文の中に茶に関する文字は見当たらない。ただ「道岬山溪雀舌茶」という一句があるだけであり、これも茶を膳物としてもらったということのみで、茶を飲料として味わい詠んだものではない。道岬寺の僧が訪ねて来たので彼に与えた詩句に過ぎない。作者自註を見ると、道岬寺は靈岩郡月出山にある古刹で、その寺に在住する寿眉師が訪ねて来たので、翌朝に詩で謝意を表したものである。なにゆえこのように謝意を表したかといえば、寿眉師はもともと南方の人で、その先師はかつて保閑齋の曾祖父が光州瓮村に住んでいたとき、親しく従遊する誼みがあったためである。

道岬山寺溪雀舌茶。瓮村籬落雪梅花。也応知我思郷意。説及南州故事多。
(道岬山寺の溪の雀舌茶、瓮村の籬に落つるは雪梅花。応に知るべし我が郷を思う意、説くに南州の故事に及ぶこと多し)

(保閑齋集)

文一平『茶の故事』（下）

成宗のときに編纂された『東国輿地勝覧』²⁾に茶の産地として全羅道の二十一郡を列挙する中に靈岩というのは見あたらないところから、道岬山寺雀舌茶というのは、どういうわけか、叔舟のときまではあったものの、成宗の時代にはすでになくなっていたのではないかと考えられる。

しかし、雀舌が文献に見える最初をいうと、高麗末の李齊賢³⁾が松広寺の僧に与えた長篇古詩の中にある「春焙雀舌分亦屢（春、雀舌を焙じて分くること亦屢し）」という一句が最初である。雀舌というのは早春に採取する茶の嫩葉のことであり、その形が雀の舌に似ているのでこのように形容しているのであり、もともとの名詞ではない。それが後になって変じて名詞となったと考えられる。「雀舌茶」の三文字が完全に見られるのは申叔舟の詩句においてである。

光海君の時代の初めに出た許浚⁴⁾の『東医宝鑑』には「苦茶」を記し、その下にはハングルで「チャクソルチャ（雀舌茶）」と註している。そこで、これを引用して雀舌茶はお決まりの名詞になってしまったわけである。

しかし、雀舌茶は当初こそ良質の茶を意味していたにもかかわらず、後世に入ってから苦くてまずい茶をいうようになり、ついには茶の味など区別できないほど、人びとは茶に対する趣向を失ってしまったのである。

- 1) 申叔舟：1417～1475 李朝初期を代表する文人政治家。字は泛翁，号は保閑齋・希賢堂，本貫は高靈。1438年，進士・生員となり，翌年には文科に及第して官途につき要職を歴任した。1447年，首陽大君（後の世祖）が中国に行くのに同行して，大君の政權奪取に協力して，世祖の即位年（1455）には佐翼功臣一等，芸文館大提学となり，後には領議政にまで至った。日本に使節として渡り，そのときの見聞をもとに『海東諸国記』を著し，応仁の乱以前の日本のありさまを記録している。著書に『保閑齋集』がある。
- 2) 『東国輿地勝覧』：李氏朝鮮時代の地誌。1481年（成宗12），王命により50巻が編纂され，数回の改訂増補ののち1530年，『新增東国輿地勝覧』55巻として完成した。

- 3) 李齊賢：1287～1367 高麗末の詩人・性理学者。1301年、15歳で成均試に
壯元で及第、さらに丙科で及第して官途を歩む。元との関係で困難な課題の
多い高麗宮廷で顕職を歴任した。忠宣王に呼ばれて燕京に行き、元の名士た
ちと交わり、忠宣王が西蕃に流されると、それに従って行った。右政丞を二
度経て、門下侍中を最後に引退した。『益齋乱藁』・『櫟翁稗説』などの著書
がある。なお、『櫟翁稗説』については梅山の翻訳が出ている（『櫟翁稗説・
筆苑雑記』作品社 2011年）。
- 4) 許浚：宣祖のときの漢医学者。字は清源、本貫は陽川。明宗のときに世に
出て医学に明るかった。宣祖のときに典医になり、1592年、壬辰倭乱が勃発
すると、義州まで王に随って加資され、1604年には扈聖功臣三等、陽平君に
封じられた。光海君が即位すると城門の外に退去したが、翌年には特命で呼
びもどされた。宣祖の命によって着手していた『東医宝鑑』を1610年には完
成させた。（なお、彼を主人公とした『ホジュン』という歴史ドラマは日本
でも放映されて人気を博した）。

十. 咸陽の茶園

飲茶の衰退にともなって産茶の衰退がもたらされたのは自然の道理であ
る。

李朝の初期も終わりにくると、茶の本産地である智異山にあっても、
その様子を見ると、茶の産出が減少してしまった。

たとえば、智異山の北側の咸陽のようなところでは、ほとんどの茶種が
根絶してしまったのである。

成宗二年辛卯（1471）に佔畢齋・金宗直¹⁾が咸陽郡守となったとき、こ
の郡では茶の生産がまったく行われていなかったことを見ても、それがわ
かる。佔畢齋は咸陽に赴任して茶園をつくり、茶樹を植えて、人びとの弊
害を減じようとした。これが咸陽茶園というものである。

茶が産出されないのに、茶の賦税だけは残っていて、人びとの弊害は多

文一平『茶の故事』（下）

大であった。咸陽の郡民は毎年、茶を上進するために、茶の生産地である全羅道に行って茶を買わなければならなかった。茶の値が高く、米一斗で茶一合と交換した。わたしが最初に赴任してその弊害を知り、人びとからは茶貢を受け取らないことにして、官としてあちこちで乞い求めて上進したのである。

かつて『三国史記』を読んだことがあるが、新羅の時代に唐から茶種を得て智異山に植えた云々という記事がある。どうしてこの智異山の下に新羅時代の遺種が残っていないのか、父老に遭えばかならず尋ねてみたのだが、果して巖川寺の北の竹林の中に幾群かの野生茶を発見することができた。わたしははなはだうれしく、そこに茶園を作ることにして、そのあたりは民の田であったから、官の田を与えて交換した。数年のあいだに茶が繁茂し、園内を満たし、四、五年たつと上進の量を満たすようになった。

以上の記録から、おおよそ茶に関する重要事実として、茶の衰退の外にもさまざまな発見がある。まず最初に、昔の茶貢がこのときまで残存していたこと、二つ目に別の生産地に行って購入して上納したということ、三つ目に茶が高価であったこと、四つ目に人びとの弊害が莫大であったこと、五つ目に佔畢斎が人びとの弊害を取り除くためにふたたび茶の栽培を始めて上進に呈したことなどなど。

しかし、ただ咸陽一郡にだけこのような事実があったことが見えるものの、はっきりと断定はできないにしても、かつて茶の産地といわれた地方ではこのような茶の上進が行われていたものと思われる。

しかし、いつの間にか茶がほとんど絶滅してしまったにもかかわらず、賦課だけはそのままになっていたことを見ると、これも役人の無理な搾取から出たものと見るのが妥当であろう。あるいはさらにいえば、茶が絶種に至ったことについても、上進を口実に人びとの膏血を搾取する役人た

ちの悪逆に対抗するために、人びとはみずから茶の木を伐採したのかも知れない。成宗朝までは太平盛時に属して、佶畢齋のような賢明な守令もいたので、咸陽の茶と民は蘇生することができただけのことである。今、その原文を以下にそのまま掲げる。

茶園二首併叙

上供茶 不産本部。毎歳賦之於民。民持価 買諸全羅道。率米一斗得茶一合。余初到郡。知其弊。不責諸民。而官自求丐以納焉。嘗閱三国史。見新羅時得茶種於唐。命蒔智異山云々。噫。郡在此山之下 豈無羅時遺種也。毎遇父老訪之。果得数叢於巖川寺北竹林中。余喜甚。令建園其地 傍近皆民田買之。償以官田。纔数年。而頗蕃敷。遍于園内。若待四五年。可充上供之額。遂賦二詩。

(茶園二首、叙を併す)

上供の茶、本部に産せざるに、毎歳これを民に賦す。民は価をもって諸く全羅道に買ふ。米一斗をもって茶一合を得。余初めて郡に至って、其の弊を知り、諸民を責めず。而して官みずから求めてもって納む。嘗て『三国史』を閲するに、新羅の時、茶種を唐に得、命じて智異山に蒔く云々と見ゆ。ああ、郡は此の山の下に在り、豈に羅の時の遺種なけんや。父老に遇うごとにこれを訪ふ。果たして数叢を巖川寺の北の竹林の中に得。余の喜びは甚だし。其の地に園を建てしめ、傍近の皆民田、これを買ひ、償ふに官田^みをもってす。纔かに数年、而して頗る蕃敷し、園内に遍つ。四五年を待てば、上供の額に充つべし。遂に二詩を賦す)

佶畢齋は茶園の叙でその顛末を記録し、概括した上で得意な詩句によってふたたび繰り返す。

文一平『茶の故事』（下）

神妙なる苗を差し上げて王さまを祝福しようとするが、
新羅のときから残った種のことを聴かずに久しかった。
しかし今、幸いにも領地の中に採取することができ、
しばらく民とよろこび、胸をくつろげることができた。

（欲奉靈苗寿聖君，新羅遺種久不聞，
如今擲得頭流下，且喜吾民寬一分）

竹林の中の荒れた数畝の茶畑，
紫英鳥がしばしのあいだ嘴でつつく。
ただしかし、人びとの心の憂いをいやし、
粟粒を籠にかついで苦勞する必要もない。

（竹外荒園数畝坡。紫英鳥嘴幾時誇。
但令民療心頭肉。不要籠加粟粒身）

（佔畢齋集三）

1) 金宗直：1431～1492 朝鮮初期の学者。字は孝盥・季暵，号は佔畢齋，本貫は善山。1459年に文科に及第して，成宗のときに刑曹判書にまで至った。文章と経術に抜きん出ている，治隱・吉再の学当を継承して多くの弟子を育て，その中には金宏弼・鄭汝章のような名儒も出た。死後，燕山君による戊午士禍（1498）で剖棺斬屍の憂き目に遭った。『佔畢齋集』がある。

十一．楊鎬¹⁾の諷刺

戦雲が朝鮮半島をすっぽりとおおい、血なまぐさい塵が七年も舞った壬辰の乱²⁾のときのことである。

ある日、明の將軍の楊鎬がその駐屯地であった南原からやって来て、宣祖大王³⁾に拝謁して茶二包みを進呈した。

この茶は彼が南原からもってきた朝鮮の国産茶であったが、彼はこの茶

を王に進呈する前にまず、貴国にも茶があるのに、どうしてそれを採取しないのかと質問めいたことをした。

そしておもむろに左右の者に命じて茶をもって来させ、宣祖の御前に差し出し、説明をした。この茶は南原で産したものであり、品質ははなはだ良い、しかるに貴国の人はどうして茶をたしなまないのかと、疑問を發したのである。

宣祖大王はこのとき、楊鎬に対して、朝鮮では習俗として茶をたしなまないのだと答えた。

楊鎬はふたたび、この茶を遼東にもって行って売れば、十斤について銀一錢を得ることができ、それでもって生活に資することができるはずだといった。

楊鎬はさらに続けて、西蕃（女真）人は膏油を食するために一日でも茶を飲まなければ死んでしまう。そこで、中国は茶を売って一年に万余匹の戦馬を手に入れるのだといった。

宣祖がおっしゃった、これは六安茶の類ではなく、鶻（雀）舌茶である。

楊鎬がいう、これは一般論だが、朝鮮人は人參茶を飲むが、それは茶ではなく、薬湯である。人參湯を飲むと身体の中が煩熱となり、茶を飲んだときのように爽快ではない。

さらに続けた。貴国の人が茶を飲めば、心がくつろぎ、氣運が現れて、すべての事がらがうまく行くことになる、と。

以上は南原の茶でもって宣祖と楊鎬のあいだで問答が行われたのであり、楊鎬は暗にわれわれ朝鮮人の柔懶なことを諷刺しているのである。宣祖には楊鎬のこの辛辣な諷刺を心に深く刻みつけるとともに、楊鎬の進呈した南原茶の二包みを嘉納された。

このようなことがあって、しばらく後、宣祖は群臣を別殿に召し、楊鎬

文一平『茶の故事』（下）

と交わした茶談義をそのまま話題になさった。そのことが『宣祖実録』に記録されているが、時はまさに壬辰の乱が終わった戊戌の年（1598）のことである。

王は別殿にいらっしゃり、大臣と備辺司・有司堂上に謁見されておっしゃった。楊大人（楊鎬）が、わが朝鮮人の性質が弛緩して仕事をよく処理できないと、接見するたびにいつもいい、先日はまた南原の茶二包みを進めて、貴国は良い茶を産出するのにどうして採取して飲まず、また販売もしないのか、貴国の君主も臣下もこの茶を飲めば、気運も上がり仕事もよくできるようになるはずだといった。これはわれわれを諷刺したのであろうか。すると、大臣の中で鄭琢⁴⁾が申し上げた。これはまったく馬鹿にした話です。怠慢の気がどうして茶などで治療できましようか、と。

上曰…楊大人 以我国人。性稟弛緩 不能位事 每於接見 輒言之。前日言於余曰。貴国有茶。何不採取。使左右。取茶来示曰。此南原所産也。厥品甚好。貴邦人何不喫了。予曰。小邦習俗。不喫茶矣。此茶採取。売諸遼東。則十斤当銀一錢。可以資生。西蕃人喜喫膏油。一日不喫茶則死矣。中国採茶売之。一年得戰馬万余匹矣。予曰。此非六安茶之流。乃鵲舌茶也。対曰。此一般也。貴国啜人參茶。此湯也。非茶也。啜之中心煩熱。不如啜之爽快矣。使貴国陪臣喫茶。則心開氣挙。而百事能做矣。仍贈予茶二包。似是侑若喫茶。則或可做事。以驚之之意也。此非為茶言之。專為不做事而発。設辞言之也。鄭琢曰。此真戲悔之言也。怠慢之氣。豈喫茶所能療也。（宣祖実録七函卷百一）

（上曰く、「楊大人、我が国人をもって、性稟弛緩して、能く事に当たらずと、接見するごとに、すなわちこれを言う。前日、余に言いて曰く、『貴国に茶あり。なんぞ採取せざるや』と。左右をして茶を取りて来たらしめて示す。曰く、『此れは南原の産するところなり。その品はなはだ好

し。貴邦の人、なんぞ喫せざるや』と。予曰く、『小邦の習俗、茶を喫せず』と。『この茶、採取して諸く遼東に売らば、すなはち十斤にして銀一錢に当たらん。もって生に資すべし。西蕃の人喜んで膏油を喫す。一日、茶を喫せずは、すなはち死す。中国は茶を採ってこれを売る。一年にして戦馬万余匹を得』。予曰く、『此は六安茶の流にあらず、すなはち鵲舌茶なり』と。対へて曰く、『これ一般に、貴国にては人参茶を啜る。これは湯なり。茶にあらず。これを啜れば中心煩熱して、これを啜って爽快なるに如かず。貴国の陪臣に喫茶せしめば、すなわち心開きて気挙がる。而して百事能くならず』と。よりに予に茶二包を贈る。似たり是れ、なんじ若し喫茶せば、すなわち事を做すべしとは、以てこれを驚かさんの意ならん。これ茶の為にこれを言うに有らず、専ら事を為さざるを發かんが為に辞言を設けるならん』と。鄭琢曰く、「此れ真に戲侮の言なり。怠慢の氣、豈、喫茶の能く療するところならんや」と。

楊鎬の茶による諷刺は、いってみれば、「意中有意、言外有言」ともいうべきで、含蓄の多い逸話である。なによりもまず、中国人の実利にさとい目はわずかのあいだに素早く商品になる茶を発見しているのである。こうした宝物をもっていないながら、千有余年ものあいだ商品化することを知らない朝鮮人に比して天と地の差があるといえよう、これは朝鮮人が深く肝に銘ずべきことである。

- 1) 楊鎬：明の將軍。僉知都御史。1597年、丁酉再乱のとき、經理朝鮮軍務となり、摠督の邢玠、摠兵の麻貴、副摠兵の楊元らとともに援兵をひきいて参戦した。最初はソウルに留まったが、後に蔚山の島山城の日本軍と戦って破れ、罷免された。
- 2) 壬辰の乱：豊臣秀吉の朝鮮侵略、1592年の日本でいう文禄の役を韓国では壬辰の乱、あるいは壬辰倭乱といい、1597年の慶長の役を丁酉再乱という。ここではそれら前後の七年をひっくるめた戦乱を壬辰の乱といている。

文一平『茶の故事』（下）

- 3) 宣祖大王：1552～1608。朝鮮14代の王・李昞。在位1567～1608。徳興王・昭の子。明宗が死ぬと即位して、退溪・李滉や栗国・李珣などを登用、儒学を奨励して善政を敷いた。しかし、儒者たちの東西の党派に分れての党争が始まるとともに、1592年には壬辰倭乱が勃発して、義州まで避難した。明の援軍を要請したものの、七年の間、日本軍に国土を蹂躪されなければならなかった。
- 4) 鄭琢：1526～1605。字は子精，号は藥圃，本貫は清州。1558年，文科に及第して官途につき，左議政に至った。李滉や南溟に師事して経史・天文・地理・兵家に至るまで精通した。壬辰倭乱の際には王の避難に扈従して扈従功臣として西原府院君に封じられた。

十二．茶による諷刺の再吟味

明人の楊鎬の茶による諷刺は宋人の徐兢の茶の俎評とともに茶の故事においてはなほ大きな位置を占めている。

一つは『高麗図経』に記され、一つは『李朝実録』に記されて、第一級の資料として信用することができるものであり、それぞれ時代はちがっても、中国の識者が槿域（朝鮮）の茶風を実際に見て、あるいは文字でもって、あるいはことばでもって、その観察とその意思を示したことに一種独特な妙味があるといえる。

ただ徐兢が高麗の茶風の盛行を描いているのに対して、楊鎬は李朝の茶風の衰退を見ているのであり、楊鎬の茶による諷刺を再吟味しないわけにはいかない。

一は南原茶ということについて。楊鎬は自分が南原からもってきた茶を示して、はっきりと「これは南原の所産」だといっている。とすると、後世に「春香伝」で有名になる南原がこの時点において果たして茶の産地だったのであるか。『東国輿地勝覧』を見ると、南原は智異山をめぐる十数州の中で西側を占める雄州であるが、その名産に茶は挙げられていない。もしそれが事実ならば、百年前の成宗¹⁾のときにはなかった茶が百年後の

宣祖のときにはあったというのか。わたくしの臆測ではその近邑の所産を南原茶と冒称したのではなからうか。

二は茶の貿易に就いて。楊鎬がみずから考えるところでは、茶を飲用せずとも、商品として売ることができないかというのである。彼は「小邦の習俗に茶を喫さない」とすることに対して「此茶採取 売諸遼東」という説を提唱している。それだけではなく、さらに一步を進めて、茶の価格をいって、その利益の多大なることを示すために、明の茶馬市の実例まで掲げる。それにもかかわらず、過去はどうであれ、朝鮮はこの倭乱の後の国家経営において茶を改良栽培して一度でも商品として利用してみようとしなかったのである。

三は六安茶について。このとき、楊鎬が南原茶を良品とிட்டので、このことばを聞いた宣祖はそれが良品ではなく、劣品であるという意味の答え方をした。すなわち、「六安茶の類ではなく、鵲舌茶だ」とした所以である。鵲舌茶の「鵲」は本来「雀」であるべきだが、雀舌茶がいったいどのようなものであるかについては、すでにおおまかにிட்ட通り、最初は嫩芽の良品を指したものが次第に変化して苦茶の代名詞となったものである。すると、六安茶というのはこれよりいくらかは佳品だったのであり、そのことがさらによくわかるのは明代の『許辭忬茶疏』の産茶の条である。

天下名山 必産靈草。江南地暖。故独宜茶。大江以北 則称六安。然六安乃其郡名。其实産霍山県之大蜀山也

(天下の名山、必ず靈草を産す。江南の地は暖かにして、ゆえに独り茶に宜し。大江以北は、すなわち六安と称す。而るに六安はすなわち其の郡の名、其れ実は霍山県の大蜀山に産するなり)

これで見ると、六安茶は明代の江北の所産として最も推称されたもので

文一平『茶の故事』（下）

あることがわかる。ふたたび明代になる『茶部彙考』によれば、六安茶の説明は次のようである。

品亦精。入菓最効。但不善妙。不能發香。而味苦。茶之本性実佳。

（品、亦精なり。菓に入るるに最も効あり。但し善妙ならず、能く香を發せず。而して味は苦し。茶の本性は実は佳なり）

六安茶は精緻であり、薬用にもなるが、ただそれを製造するとき、よく焙煎しなければ、香気もすくなく、味も悪い。しかし、その本性としていえば、佳良である。この六安茶は宣祖の宮廷では一種の薬品としてしばしば用いられたようである。

四は人參茶について。これは楊鎬が「貴国の人は人參茶を啜るが、これは茶ではなく薬湯である」というように、薬湯であり、茶ではない。その語調から推察すると、宣祖の当時は宮廷でも茶の代わりに人參湯を用いたようである。

（茶を薬料としてまたは宰臣への褒美として下賜したことはあっても、飲用したという例はない）人參湯が茶の代わりに飲用されたのは宣祖朝に始まったことではなく、李朝初期の末の成宗のときにすでに明使の接待に用いられている。これは明使の董越²⁾の朝鮮賦註に「勤政殿序坐 既献人參湯一盞畢（勤政殿の序^{ひさし}に坐す。既に人參湯一盞を献ぜられ畢ぬ）」と記しているのを見てもわかることである。しかし、人參は神草としてこの朝鮮の誇りであり、その湯を貴客に差し上げるのは、茶の風習が盛行した高麗時代にもあったことである。高麗の忠宣王³⁾は元の燕京にいらっしやったが、帰国するとき、明の学士である趙孟頫⁴⁾が留別詩を奉呈した。その中に「分甌共酌人參飲、繞涇同看芍薬枝（甌を分ちて共に人參を酌して飲み、涇を繞って同に芍薬の枝を看る）」とする聯句はいかほどかはこの間の事

情を伝えている。

- 1) 成宗：1457～1494。朝鮮9代の王・李娐。在位1469～1494。世祖の孫，徳宗の子。者山君に冊封されていたが，1469年に世祖妃の貞熹大妃の命により13歳で即位した。成人するまでは貞熹大妃の摂政のもとに，学問を好み，射芸にも巧みであった。親政するようになると，北方の平和に努め，勸農民治に力を尽くした。学問を振興し，『東国通鑑』『東国輿地勝覧』『東文選』を編纂させ，『経国大典』を頒布した。
- 2) 董越：明の官吏。成宗19年（1488），孝宗登極詔使として朝鮮に来ている。
- 3) 忠宣王：1275～1314。高麗26代の王の王璋。在位1298，1308～1313。忠烈王の長子，母は齊国大長公主，正妃は蒙古の宗室の薊国大長公主。1296年，世子に冊封されると元に行き，蒙古名イジルブガを名乗った。1298年，即位したが，薊国大長公主と先に結婚していた趙氏との間の諍いから退位して，父王がふたたび即位した。1308年，父王が死去して再度，即位したが，高麗にいるよりも元の生活を楽しんで，王の高麗への帰還運動が始まると，あっさり王位を棄てた。政治よりも文化に興味があって，元の都に万卷堂を設立して書画を集め，高麗や元の学者との交流を楽しんだ。
- 4) 趙孟頫：元，湖の人。字は子昂，号は松雪道人・鷗波など。本来は宋の王族だが，元に降り，翰林学士承旨となった。行・楷の書に巧みで，山水画にも詩にも長けていた。特に彼の書体を松雪体といって珍重した。忠宣王は元京にいて，その万卷堂は一種のサロンの様相を呈していたが，趙孟頫もその常連であった。

十三．学者の知識

人參湯のようなものを茶の代用にしていた李朝において，一般人には茶に対する理解と趣味などはいうまでもなく，その常識もなかったというのが事実である。

それなら，学者や好事家の茶に対する知識がどのようなものかといえは，やはり詳細かつ該博なものはなかったといっても過言ではない。

ただ，李朝の初めには騎牛子・李行¹⁾のように煎茶の味についてよく弁

文一平『茶の故事』（下）

説したこの道の達人がいないわけではなく、李朝の末にも茶山・丁若鏞²⁾のように『東茶記』を著述した朝鮮の大家がいないわけでもない。しかし、大体において、茶風の衰退にともなって、茶の知識が欠如するようになったことも否認できない。成俔³⁾の『慵斎叢話』に記された騎牛子・李行の逸話を紹介すれば、成俔の曾祖父の桑谷（成石珣⁴⁾）と騎牛子（李行）は仲がよく、たがいに家を訪ね合ったが、ある日、騎牛子が桑谷を訪問すると、桑谷はその息子に命じて茶をもって来させようとした。しかし、茶の水が漏れ出て足りず、他の水を注ぎ足した。騎牛は一口飲んで、この茶には二種類の水が入っているのではないかといった。騎牛子はこのように水の味をよく分別することができたが、忠州達川水を第一とし、金剛山を源にする漢江の中の牛重水を第二とし、俗離山の三陀水を第三としたという。

桑谷與騎牛子李行相善……李公嘗到堂。桑谷令恭度公 烹茶於牕外。茶水漏。更添他水。李公嘗之。曰此茶女添二生水。公能弁水味。以忠州達川水為第一。自金剛山出来、漢江中之牛重水為第二。俗離山三陀水為第三。
(慵斎叢話)

(桑谷は騎牛子・李行と相い善し……李公かつて堂に到る。桑谷、恭度公をして、茶を牕外に烹ぜしむ。茶の水漏る。更に他水を添ふ。李公、之を嘗めて曰く、「此の茶、二つの生水を加ふるがごとし」と。公は能く水の味を弁ふ。忠州達川水を以て第一と為す。金剛山より出で来。漢江中の牛重水を第二と為し、俗離山の三陀水を第三と為す)

桑谷・成石珣と騎牛子・李行はともに高麗末の士大夫であり、李朝の初めまで生きていたものの、茶風の盛行した前朝の遺老として、茶道の達人だったのである。しかし、これはまったく特例であり、一般的には李朝の学者の茶に対する知識は浅薄なものであった。

宣祖の時代の李晬光⁵⁾は李朝中期を代表する博識の学者として有名である。しかし、彼が『芝峰類説』で考証している茶の採取の項についていえば、朝鮮茶ではなく中国茶についてそのまま記しているに過ぎない。その記述によると、古人のいわゆる「雨前茶」というのは三月の穀雨⁶⁾の前か、あるいは正月の雨水⁷⁾前に採取した初生の嫩葉佳茶であるとしている。彼はまた李齊賢の詩の「香清曾摘火前春（香清し、かつて火前の春に摘む）」という「火前」というのは寒食禁火⁸⁾前をいい、その時期に採取してつくった茶について述べているのだと指摘し、今日の南方の諸郡で産出する茶は新羅時代の智異山に植えた茶の遺種だともいっている。

雨前茶と火前茶はどちらも中国南方の茶であり、朝鮮南方の茶ではない。彼が最後に「今南方諸郡産茶云々」といい、朝鮮南方の産茶について言及していたとしても、その採取の時期について言及していないのは、茶に対する彼の実際の知識の程度を推察させるものである。

その次には、肅宗⁹⁾のときの博学である李瀾¹⁰⁾の『星湖僿説』に記された茶の故事がある。彼は「茶食」を解釈して、宋代の大小龍団の転化だとし、また「点茶」を説明して、抹茶を盃の中に入れて湯水を注ぎ入れ茶筴でかき混ぜるものとしている。しかし、「茶食」をして龍団の転化だというのは、その意味がよくわからない。また点茶の方法についてもその当時の事実をそのまま記したものであり、昔のそれとは大いに異なっていたかもしれない。

星湖の多聞博識を以てしても、茶に対してはこのようなものであった。

次には、正祖のときの四家の一人である柳得恭¹¹⁾の『京都雜誌』に記された茶の記事がある。彼は「茶無土産（茶に土産なし）」として、そのために茶は燕京で購入しなければならず、しかたなく、雀舌と薑・橘で茶の代わりにしたとしている。しかし、南地の産茶があるのに、土産茶がないというのはどういうわけか、また雀舌は苦茶であるのに、茶の代わりにし

文一平『茶の故事』（下）

たというのはどういう意味なのか。恵風の博学でもってこのように好い加減であるとすれば、後は推して知るべきである。

- 1) 騎牛・李公：李行。1352～1432。字は周道，号は騎牛子・白巖・一可道など，本貫は驪興。1371年，文科に及第，翰林・修撰を経て，禡王のとき，典医副正となった。耽羅（済州島）に行き，島主の高臣傑の息子の鳳礼を連れて来た。このときから耽羅は高麗に属することになった。高麗が減びて後，太祖および太宗が数次にわたって出仕を要請したが，拒絶して遂に出仕することはなかった。
- 2) 茶山・丁若鏞：1762～1836。李朝後期の実学思想の大成者。字は美鏞，号は茶山。全羅道羅州の人。1789年，文科に及第して，副承旨，刑曹参議に到った。経史に卓越したばかりでなく，西洋の学問にも明るかった。天主教（カトリック）にも傾倒して，1801年の天主教弾圧の際には，長兄の若鍾は殺され，次兄の若銓は黒島に流され，彼もまた康津に流された。その18年にも及ぶ流配生活とその後に膨大な著作を残した。
- 3) 成倪：1439～1504。李朝初期の名臣・学者。字は磬叔，号は慵斎・浮休子・虚白堂。本貫は昌寧。1462年，文科に及第して，要職を歴任，礼曹・工曹の判書，大提学に到った。音楽の大百科事典ともいべき『楽学規範』の編纂を主管した。『慵斎叢話』は朝鮮社会のすみずみに話題を求めた彼の稗史小説で，梅山訳により刊行されている（『慵斎叢話』作品社 2013年）。この茶の話題はその巻3の第29話にある。
- 4) 成石珣。1357～1414。字は自由，号は桑谷。1377年，高麗の禡王のとき文科に壯元で及第，持平・経筵講読官を経て，朝鮮建国後は礼曹判書・大提学となった。1406年には使臣として明に行っている。長兄は領議政になった独谷・石璘，次兄は大提学に至った松谷・石璿。
- 5) 李暉光：1563～1628。字は潤卿，号は芝峰，本貫は全州。1585年，文科に及第，1592年の壬辰倭乱の際には出戦して敗北，明に援軍の奏請使として行った。当時，中国に来ていたイタリア人神父のマテオ・リッチの『天主実義』を持ち帰り，朝鮮に初めて西洋の学問を紹介することとなった。1613年の廢母事件の後には自ら職を辞したが，1623年の仁祖反正の後に復歸して都承旨・大司諫となり，1627年の丁卯の土禍に際しては王に随って江華島に行った。

官職は吏曹判書に至った。著書に『芝峰類説』がある。

- 6) 穀雨：二十四節気の一つ。春雨が降って百穀を潤すということから、太陽暦では4月20日前後。
- 7) 雨水：二十四節気の一つ。太陽暦では2月19日ころ。
- 8) 寒食火前：中国では冬至の後105日目は風雨が激しいとして火の使用を禁じて冷食をした。太陽暦では4月5日前後になる。
- 9) 肅宗：1661～1720。李朝19代の王の李焯。在位1674～1720 1667年、世子に冊封され、政治に大きな関心と意欲をもったものの、当時は西人と南人の党争が激しく、後宮でも張禧嬪が仁顯王后を廃そうと画策して、それに関連して多くの人びとが殺されるような状況で治世は思うに任せなかった。大興山城や北漢山城の修築、常平通宝の鑄造などを行った。
- 10) 李瀾：1681～1763。字は自新、号は星湖、本貫は驪州。1705年、増広文科に及第したが、兄の潜が党争の犠牲になったのをみて、官途の望みを捨てて学問に没頭した。柳馨遠の学風を継承して実学の大家となり、特に天文・地理・医薬・律算に業績を挙げた。歴史研究においても実証を心がけ、科挙や兩班の弊害を説いた。
- 11) 柳得恭：1749～？字は恵風・恵甫、号は冷齋、本貫は文化。進士となって、1179年には検書となった。地方官を勤め、兪知中枢府事となった。北学派の朴趾源の弟子として、実事具是の方法で中国から文物を収集・模倣して産業振興に努めることを主張した。朴齊家・李德懋・李書九とともに漢学四家と呼ばれる。

十四. 草衣¹⁾の茶頌

李朝の学者たちの茶のついての知識は大体において浅薄であることは否めないが、近世の冽水・丁若鏞については茶道に造詣が深いといえなくもない。彼は全羅南道の康津に謫居していたとき、山茶（冬柏）を培養し、また『東茶記』を著述して、みずから茶山と号していた（茶山は『雅言覚非』にも茶話を記しているが、ここでは省略する）。

しかし、茶山の『東茶記』の他にもさらに有名な茶の記録がある。それ

文一平『茶の故事』（下）

は草衣の『東茶頌』である。草衣は全羅北道珍山郡にある大苞山大苞寺の僧侶であり、意恂禪師の雅号をもつが、俗姓は張氏で羅州の人である。正祖十年丙午の年（1786）に生まれて高宗三年丙寅の年（1866）に八十一歳の高齢で入寂したが、智異山・金剛山・漢拏山などの名山を巡って、かつて丁茶山のもとに遊んで儒教の經典を学び、また秋史²⁾のような名流たちと盛んに交わった。彼の名声は禪林に名高かっただけではなく、その詩も俗界で名高かった。そして、草衣は茶道の達人であり、世間がすっかり飲茶を忘れてしまった時節にあつて、彼はひとり国産茶を愛飲して、茶を歌う茶詩とまた茶を礼賛する『東茶頌』を書いた。東茶というのは文字通り東国（朝鮮）の茶、すなわち国産茶を指している。その冊子の分量はそれほど多くはないが、その内容は国産茶の吟詠と記事であつて、ある意味において、『東茶頌』は朝鮮の『茶経』³⁾ともいえ、草衣は朝鮮の陸羽であるといつても過言ではない。

今、『東茶頌』の内容を理解するために一例を挙げる。

智異山花開洞。茶樹羅生四五十里。東土茶田之広。料無過此者。洞有玉浮台。台下有七仏禪院。坐禪者常取煑飲。（東茶苞頌註）

（智異山の花開洞、茶の樹の羅生すること四五十里。東土に茶田の広き、料るに此に過ぐるものなし。洞に玉浮台あり、台下に七つの仏禪院あり、坐禪する者常に取りて煑て飲む）

花開洞は『東国輿地勝覽』を見ると、晋州に属する花開部曲のことであり、土産として楮、柿などととも茶も記されているが、『清虚堂集』（宣祖の時代の僧の休静⁴⁾の詩文集）を見ると、頭流の花開洞が記されているものの、洞の空は狭く、人がまるで壺の中に入出入りするようであるというだけで、茶樹に関する文字は見当たらない。しかし、その後「或閑嘯其

間 或啜茶其間 或偃臥其間 不知老之將至也（或いは閑に嘯く其の間、或いは茶を啜る其の間、或いは偃臥する其の間、老いの將に至らんとするを知らず）」という句節があるところを見ると、いくらかは花開洞の茶を連想させるところがあるともいえる。過去にさかのぼる文献はともあれ、草衣の『東茶頌註』当時には、はっきりと花開洞に四五十里にわたって茶樹があったこと、それが朝鮮最大の茶園であったこと、また七つの仏庵の禅僧たちがいつもその茶を採取して飲用していたことがわかる。とすると、飲茶の習慣がほぼ絶滅した近代においても、南部の禅僧たちのあいだでは飲茶を行う法戯が依然として残っていたと推測されるのである。

さらに、その頌詩には歌われている。

東土所産元相同。色香気味論一切。陸安之味蒙山葉。古人高判兼兩宗。

（東土の産する所、元は相ひ同じ。色香・気味の一切を論ずるに、陸安の味、蒙山の葉、古人高く判じて兩宗を兼ね）

彼は詩註にふたたび丁茶山の『東茶記』の中の一部を引用して、ある者は東茶（朝鮮の茶）の効がヴェトナム産の茶には及ばないというが、私（草衣）が見るところ、色香も気味もいささかも遜色がなく、陸安茶は味でまさり、蒙山茶は葉として勝っているが、朝鮮茶はその二つをどちらも兼ねていると称賛するのである。そして、草衣はふたたび自分の説が我田引水ではないことを証明していき、李贄皇⁵⁾や陸羽であったとしてもかならず自分のことばが正しいというであろうとしている。草衣は国産茶に対する理解が深く、やや褒めすぎのきらいがないでもないが、一般人が想像しているように、国産茶は苦茶ばかりではなく、採造方法の如何によっては佳品になることもわかる。

蒙山茶というのは劍南蒙頂で産出する茶の名前であり、明の陸樹声⁶⁾の

『茶寮記』の五花茶の条に、

蒙頂又有五花茶。其房作五出。

（蒙頂には又五花茶有り。其の房五つを作りて出す）

とあるものである。蒙頂山には五花茶という名産があることがわかるが、『遵生八牋』⁷⁾の「論茶品條」に、

茶之産於天下多矣。若劍南有蒙頂石山。

（茶の天下に産するは多し。劍南に蒙頂・石山の有るがごとし）

とあることから、蒙頂山には五花茶の外にも石花茶という佳品が産出したことがわかるが、この二つの茶を並称して、その所産の山の名から蒙山茶というのである。

草衣はまた朝鮮の茶の採取の時期を説明している。採茶の時候がふさわしいときにはいいが、あまりに早くてもよくないし、遅くなってもよくない。穀雨の前の五日がもっともよく、その後の五日もいいが、東茶すなわち朝鮮茶でいえば、穀雨前後はまだ時期が早く、立夏前後がもっともいい時期だとする。

茶書云 採茶之候。貴及時。太早則茶不全。太遲則神散。以穀雨前五日為上。後五日次之。然驗之東茶。穀雨前後太早。當以立夏前時為及時也。（茶頌註）

（茶書に云く、採茶の候、貴きは及時なり。はなはだ早ければ則ち茶はまったからず。はなはだ遅ければ神散ず。穀雨の前五日を以て上と為し、後の五日は之に次ぐ。然るに之を東茶に驗すに、穀雨の前後ははなはだ早

し。当に立夏の前の時を以て及時と為す)

草衣の『東茶頌』は茶の故事を論ずるに際してもっとも貴重な著書であることがわかるであろう。

- 1) 草衣：意恂 1786～1866。李朝末の僧。字は仲孚。十五歳で雲興寺に入って僧となり、十九歳のときには玩虎から法を受けた。後に全羅道の大菴寺（後の名は大興寺）に移り、康津で帰郷生活を送っていた丁茶山のもとに入りして、その学問に大きな影響を受けた。その後、金剛山を初めとして名山を訪ねて各地の名士たちと交遊した。大菴寺には西山休静以来、参禅の際に飲茶の習慣が残っていたのを継承して草衣茶を完成し、韓国の茶の文化を復興させたといわれる。
- 2) 秋史：金正喜のこと。1786～1856。李朝末期の金石学者・書道家。字は元春、号は阮堂・秋史など。本貫は慶州。朴齊家のもとで学問をして、1814年に文科に及第、兵曹判書にまで至ったが、1840年には尹尚度の獄に連座して濟州島に帰郷、1851年には憲宗廟遷の問題で北清に帰郷して、都合13年の流罪生活を送った。書では秋史体という独創的な書体を創造した。
- 3) 『茶経』：唐の陸羽の著書で、760年ごろに成立。茶の歴史・製法・器具について記した最古の書。
- 4) 休静：1520～1604。宣祖のときの高僧。俗姓は崔氏、字は玄応、号は西山・清虚、本貫は完山。9歳で母が、10歳で父が死んで孤児となった。ソウルに上って儒学を学んだが、心に染まず、智異山に登って經典を読み、僧となった。21歳で雲觀大師から印可を得、30歳で禅科に合格して、大選から両宗判事にまで昇ったが、僧職を投げ棄てて、金剛山に帰った。1592年、壬辰倭乱（文禄の役）が起こると僧兵5000を集めて功を立てた。
- 5) 李賛皇：李徳裕のこと。唐の人で字は文饒。少くして学問に励み、大節があった。武帝のときに淮南節度使から抜擢されて相となったが、宣宗のときに崖州司徒に貶された。河北省賛皇県に別荘を営み平泉荘と名付けた。（この項については、「李賛皇」としては不明であったのを、桃山学院大学大学院研究生のクラウディア・シュミット、徐幼恩の二人がコンピューターの検索能力を駆使して調べてくれたものである）

文一平『茶の故事』（下）

- 6) 陸樹声：明，松江華亭の人。字は與吉。号は平泉・無諍居士・適園居士。嘉靖年間の進士。官は太常卿。神宗の初め礼部尚書。『茶寮記』『吸古叢語』などの著書がある。
- 7) 『遵生八牋』：明の高濂撰。十九巻からなる。八つの牋（項目）に分けて、歴代の隱逸百人の事跡を述べている。

十五．東茶の優劣

国産茶の優劣については、古来、内外の人びとに賛否両論がある。憲宗のとき、草衣が国産茶を絶対に礼賛する立場で『東茶頌』を書いたことはすでに述べたとおりだが、朝鮮人識者の中には国産茶といえは無条件で劣悪品だとする傾向がある。宣祖のとき、許浚¹⁾のような名医であっても、その著の『東医宝鑑』に「苦茶」をわが国のことばで「チャクソルチャ」と註していた。「チャクソルチャ（雀舌茶）」は国産茶を意味するわけだが、「苦茶」は味の苦い茶のはずである。今日になっても、雀舌茶といえは、極下品茶の普通名詞になってしまった。

外国人識者で朝鮮茶を貶めるのは宋人の徐兢であり、「土産茶味苦渋。不可入口」としているのを見ても、そのことがわかる。彼は朝鮮の茶が苦くて渋く、口に入れることができないといっているのだが、それに対して明人の楊鏞は朝鮮茶がはなはだ素晴らしいと礼賛していて、「此南原所産也。厥品甚好」ということばが見えるのである。

このように朝鮮茶に対して内外の人びとの賛否両論がほぼ同じ比率で存在するが、それなら朝鮮茶がいいか、よくないかといえは、それは程度問題なのである。

風土の関係もあるであろうが、昔から朝鮮では茶の栽培が専門的に行われたことがなく、中国人のそれのように改良に改良を重ねて佳品を作ってくるようなことはしなかったというのは事実である。

しかし、一般人が考えるように、朝鮮茶が必ずしも取るに足りない劣悪

品だというわけではない。採取と製造の方法が適宜であれば、苦渋の気味もないし、その色香とその気味が天下一品というわけではないにしても、特に中国茶に一步を譲るというわけではないようである。

茶の採取の方法も雲もない晴れた夜に露が十分に降りたときに摘み取るのがもっともよく、日中に採取するのがそれに次ぎ、陰雨のもとで採取したものはよくない。また、茶の製造法についても、冷やして湿らせることは避け、十分に暖かく乾燥していることが必要なので、竹の皮に包んで焙器の中に入れ、二、三日に一度は火で焙るが、温度は体温をこえないようにする。あまり火気が強ければ茶が固まって飲むことができなくなる。

以上は草衣の『東茶頌註』と嘯雲の『茶茶弁証説註』に記されている採取法と製造法の一節であるが、朝鮮にも南部の禪家には茶の採取・製造について一種独特な妙法が体得されていたようである。そうでなければ、到底あのような佳品があるわけがない。今日まで飲茶の習慣の一縷の生命を維持して来た南方の禪家には、悠久の来歴をもつなにか相伝の造茶の秘方があったはずである。もしそうであれば、あの草衣が『東茶頌』で礼賛した朝鮮茶が必ずしも過褒であったということはできない。

朝鮮茶を礼賛した人には草衣の外に金秋史（正喜）がいる。秋史は草衣と同年齢の友人であり、仏教の哲理と詩の吟詠において論難し合い、はなはだ頻繁に往来したが、秋史は茶道に対しても深い理解をもっていた。彼はあるとき智異山の僧侶が製造した茶を嶺南の人にもらって試みに飲んで大いに礼賛していつている。これは中国の勝雪のような香気と風味があり、かつて燕京に行ったとき、双碑館中でこのような茶を知ったが、朝鮮に帰国して四十年、このような茶は二度と見なかった、と。

眼識が一世に冠絶した秋史までもが、智異山茶に対して中国の葉茶の最高の製品である勝雪にも頡頏するとして激賞しているのであり、もし栽培と製造の秘法を普及させて大量生産をはかったならば、農業国としての朝

文一平『茶の故事』（下）

鮮の一大利益の源となったであろうが、最後まで産業化されることがなく終わったのは、他の理由があるわけではなく、役人たちの苛斂誅求を恐れ、深く秘蔵して、あえて外に送り出すことがなかったからである。古今を通して茶が産業化されなかった要因がどこにあったかよく理解できる。今、秋史の原文を以下に掲げる。

茶品果是勝雪之余馥馨香。曾於双碑館中見如此者。東來四十年。再未見之。嶺南人得之於智異山僧。山僧亦如蟻聚金塔。實難多得。又要明春再乞僧皆深秘，畏官不易出。……（『玩堂集』與樞彝齋書）

（茶品，果して是れ勝雪の余馥と馨香あり。曾て双碑館中において此のごとき者を見る。東に來りて四十年，再び未だ之を見ず。嶺南の人，これを智異山の僧に得。山僧また蟻の金塔に聚まるがごとし。実に多くを得難し。また要して明春ふたたび乞ふに，僧皆深く秘し，官を畏れて易くは出さず）

1) 許浚：前出。九の注4)を参照のこと。

十六．茶の商品

茶の産業化されなかった理由は役人たちの誅求も問題であるが、まず第一には一般民衆が飲用しなかったために、それを栽培する必要がなかったのである。

たとえ大衆が飲用しなくとも、實際上、利害に鋭敏な朝鮮人であれば、それを広く植えて、商品として売らないはずはない。しかし、茶に対してはそうした観念すらなかったのが事実である。民衆は今でもそうであるが、朝鮮の昔の当局者で茶の商品化を早く念頭に置いていた者がいたのかどうか、わからないといえ、わからないのである。高宗十八年辛巳（1881）に金雲養¹⁾が領選使として天津を往来したとき、中国の政治家の李鴻章²⁾

が雲養と朝鮮の産物を議論して、茶の有無を尋ねた。雲養がこれに答えて、湖南の沿岸地方にわずかに生産するのみだといった。

その後、壬午の軍変³⁾のときに朝鮮にやって来た呉長慶⁴⁾の幕僚の中にも朝鮮を豊かにさせる方策として茶の利益をいう者がいた。とりわけ、李滯臣⁵⁾という人が当時の接賓官であった金石菱昌熙⁶⁾に「朝鮮富強八議」を論述したが、その第一条には次のようにいっている。

一曰籌商務 以収利益也。西国以経商 為本。務納貨税 以養兵。故富強日臻。実寓餉於賈也。今既與之通商立約。從此各商雲集於國中。設百貨暢銷。將見源源而至。必致民財外溢。莫塞漏卮。(中略)此不得不亟思因變達權以興互市之利。如煤鉄絲茶 為西人需用大宗。急宜教氏 請求採製云々(三籌合存朝鮮富強八議)

(一に曰く、商務を^{はか}籌りて、もって利益を収む。西国は経商をもつて本と為し、貨税を納めしめて、もって兵を養ふ。故に富強、日に臻^{さか}なり。実に賈に寓餉するなり。今既にこれと通商立約す。此より各商国中に雲集せん。もし百貨の暢銷せば、源々として至るを見ん。必ず民の財の外に溢るゝを致さん。漏卮を塞ぐことなかれ。……此れ^{つよ}亟く思はざるを得ず、変に因つて權に達せば、以て互市の利を興さん。煤・鉄・絲・茶のごときは、西人のために需要の大宗なり。急いで宜しく氏に教え、採製を請ひ求めん云々)

上に挙げてある「煤鉄絲茶」すなわち石炭・鉄・生絲および茶は西洋人の大きな需要のある物品であるから、できるだけ早く人民を教えて石炭・鉄などの鉱物を採掘し、生絲と茶のような産物を製造すべきだと主張したのである。

しかしながら、朝鮮では五百年のあいだ金銀などの鉱物の採掘は国禁と

文一平『茶の故事』（下）

なっていたし、茶と桑の栽培もすでに衰退していたので、急にはどうすることもできなかったのである。

李滸臣はさらに第二条に茶と桑の栽培と採製する方法について説明して、中国のそれを模倣するのがいいといっている。やや煩雑だが、その原文を以下に掲げることにする。

広植茶桑 宜山土。避風就陰。穀雨節前採苗。為茶品最上。節後収葉。色味乃下。西人喜飲紅茶。緑茶如中国徽閩兩省。採製之法是宜倣効。桑宜於平原。惡湿喜肥。疎栽低護。春初採葉以飼蠶。蠶長繰絲。白絲為上。黄色次之。中国湖州。無論婦孺。皆勤其業。故蠶桑之利。甲於天下。其法不可不知也云々（同朝鮮富強八議）

（広く茶・桑を植えん。山土が宜しからん。風を避けて陰に就く。穀雨の節の前に苗を採る。茶の品、最上ならん。節の後に葉を収むるは、色味すなはち下る。西人は喜びて紅茶を飲む。緑茶は中国の徽・閩両省の如くせん。採製の法は是れ宜しく倣効すべし。桑は平原に宜しからん。湿を悪み肥を喜ぶ。疎に栽ゑて低く護る。春の初めに葉を採り、もってて蠶を飼ふ。蠶は長く絲を繰る。白絲を上と為し、黄色これに次ぐ。中国の湖州、婦孺を論ずることなく、皆その業に勤む。故に蠶桑の利、天下に甲たり。其法、知らざるべからざるなり云々）

これで見ると、彼は親切にあれこれと教えようとしている。古来、絹と茶で有名な中国人の説であるだけに、傾聴すべきものがある。ただ桑と茶だけでなく、その他の産業においても中国人に学ぶことは多い。

ところが、それにもかかわらず、李氏朝鮮は建国当初から宋学とともに家礼のようなものは中国からそのまま採用したものの、まさに人間の実生活に必要な生産方法に至ってはまったく採用しようとはせず、また学ぼう

ともしなかったのである。そうして、李朝一代を通して彼ら治者階級は空理や虚礼には至って明るく、逆に実利と実用に関してはまったくの盲目だったのである。

これは新羅時代や高麗時代にはかつて見られなかったことであって、李氏朝鮮時代になって農工商を顧みず、すべての産業が委縮して不振となったのも、理由がないわけではない。今日、朝鮮が地球上でもっとも貧しく弱小であるその原因が胚胎して久しい。

茶と生糸においては、中国が昔から天下に独歩していたが、近時、日本も明治維新以後、茶と生糸の改良をはかると同時に、その産出額の増進をはかり、今や中国と肩を並べるまでに至ったのである。

しかし、この二つの世界的な茶と生糸の生産国にはさまれた朝鮮半島は、茶と生糸の生産が貧弱だというよりも、ほとんど皆無である。これはなんとも皮肉な状態といわねばならない。そしてともあれ朝鮮人は近世に至るまで茶を広く植えて改良に改良を重ねて商品として外国に送り出すことはついになかったのである。

- 1) 金雲養：1835～1922。金允植。雲養は号で、字は洵卿，本貫は清風。1874年，文科に及第，1881年には領選使として天津に派遣された。1882年，壬午の軍変が起こると，大院君の執政を排除しようとして閔妃一派と結託，李鴻章に援助を請い，吳長慶の指揮下に4500の清兵がやって来て大院君を拉致して行った。1894年の甲子更張以後は，金弘集内閣の外部大臣となり改革政治に力を尽くしたが，親日派と見なされ，10年間の流配生活を送った。1910年，日韓併合とともに，日本政府から子爵の爵位を贈られたが，1919年の3・1独立運動の際に，この爵位は返還した。
- 2) 李鴻章：1823～1901。清末の政治家。曾國藩に従って太平天国の乱を平定。以来，日清戦争や義和団事件にかかわって外交に貢献した。下関条約の際の清の代表であり，日本の近代史とも大きな関わりをもつ。過酷な世界史の流れに巻き込まれた清末の時代の政治の中枢にあつて，直隸総督・北洋大臣・

文一平『茶の故事』（下）

内閣大学士など要職を歴任して、軍隊の近代化、近代工業の育成などに努めた。

- 3) 壬午の軍変：1882年7月、ソウルで起きた軍人の暴動。大院君から閔妃に政権が移ると、旧来の軍隊への待遇が悪くなり、新たに新式の別技軍が日本の支援のもとに出来た。大院君は旧来の軍隊の不満を利用して、閔氏政権の転覆と日本公使館の襲撃を謀った。閔妃は地方に逃れ、花房義質公使も日本に逃げて、大院君の意図は達成されたかに見えたが、日本と清のさらなる干渉の強化を招き、大院君は清の保定に幽閉され、日本は済物浦条約を結んで公使館に警備兵を置く権利を得た。
- 4) 呉長慶：清の将軍。1882年、閔妃一派の要請で、清の李鴻章は呉長慶・丁汝昌・馬建忠などを送って大院君を捕えて内政干渉を行ったが、呉長慶は3000の兵を率いてソウルの治安維持を担当した。
- 5) 李瀚臣：『朝鮮実録』に彼の名を確認することはできない。
- 6) 金石菱昌熙：1844～1890。石菱は号、字は寿敬で、本貫は慶州。1864年、文科に及第して、兵・吏・刑曹の参判、大司憲などを歴任した。1882年、壬午軍乱が起こると、清は軍を送って大院君を拉致して、乱を鎮圧しようとした。このとき、昌熙は迎接官として活躍、以後、工曹判書・漢城府尹などを歴任した。清の将軍たちを応接し交渉した記録を『東廟迎接録』として残していて、その中に朝鮮の富強策について記している。

十七. 茶の故事 補遺

過去がどうであれ、現今の朝鮮で飲茶の風がすでに消滅してしまったことは否認できない事実である。

われわれが日常で使用することばの中には「茶罐^{タクワン}」や「茶鐘^{タジョン}」などの茶の道具の名前が残っていて、昔の飲茶の風習の痕跡を残してはいる。

物の名前だけでなく、地名にも「茶泉^{タジョン}」「茶村^{タジョン}」のような茶の伝説にかかわるところがあり、ソウルの「茶坊^{タババン}ゴル」もあるいは昔の「茶房」の転訛であるかも知れない。本来は宮中に置かれた茶房が李朝の初期のある時期に現在の茶坊ゴルの位置に移されたのではないか。しかし、これはあま

り根拠のない、私の漠然とした空想に過ぎない。

物の名と土地の名の外にも、われわれの年中行事の一つである茶礼^{チャレ}のようなものは、茶の故事の遺風と余韻が深く浸透かつ普及して、ほとんど朝鮮人とは不可分の民俗の一部をなしているといえることができる。

それでは、茶礼というのは何かというと、名日に死者を祭祀する略礼であると朝鮮語辞典には記している。しかし、私の見るところによれば、死者を祭祀する略礼というだけでなく、生者を供待する略礼もまた茶礼と称している。

李朝時代に中国の使節を迎えるときには、先例によってまずは茶礼を行うことになっているが、今日のことばでいえば、これは来賓に酒食を供する前に茶菓を出すことを意味する。しかし、その実は茶菓ではなく、略式の饗応を意味していた。

壬辰の倭乱に際して宣祖は義州に避難した。『宣祖実録』にはその行在所を往来する明使の接見のたびに「行茶礼」または「仍行茶礼」などの文字が見える。また丙子の胡乱¹⁾の後に人質として行った昭顯世子²⁾がしばらく帰国したところ、そのとき護衛して来た清の将軍に対して世子みずからその客館に出て、茶礼を行ったことが見える。

甲申正月二十二日。王世子展謁宗廟。仍往南別宮。見護行將。行茶礼而帰。

(甲子正月二十二日、王世子は宗廟に展謁し、よりて南別宮に往く。護行の將^{まみ}に見えて、茶礼を行ひて帰る)

南別宮は今日でいえば、朝鮮ホテルというようなもので、清の将軍たちの宿所であり、茶礼は略式の飲食を意味している。

最近のこと、高宗³⁾の丙子の年(1876)に朝鮮に来た清の使節を勤政殿

文一平『茶の故事』（下）

で接見したときも、まずは茶礼を行ったことが、当時の宮中日記である日省録に見える。

予曰皇華遠辱。遐陬動色。願行茶礼。略表微忱矣。勅使曰敢不拜嘉茶。
予曰通官以下 賜茶何如。勅使曰敬依。……

（予曰く、「皇華は遠きを^{かたじけな}辱く、遐陬に色を動かす。願はくは、微忱を略表せん」と。勅使曰く、「敢えて嘉茶を拜せず」と。予曰く、「通官以下、茶を賜はらんは如何」と。勅使曰く、「敬ひて^{したがは}依ん」……）

ここの「予」は高宗の自称であって、勅使は清からの使節を指している。そうすると、茶礼というのは生者の略礼としての飲食についても使用されたことばであることがわかる。しかしながら、今日においては事実上は死者に限ってだけ用いられることばとなった。

茶礼の他に「茶啖床^{タダムサン}」という用語がある。「茶啖」は「茶礼」とは正反対に盛饌を意味していて、地方の役所で監司や使臣に供する最上の盛饌のことをいう。

「茶啖」もその初めは茶礼とともに略礼の名称であったものが、このように反対の意味を持つようになったのかも知れない。時代がまったく変わってしまって、今日では「茶啖床」はほとんどなくなってしまったが、そのことばだけはそのまま残っている。

茶啖のついでにいえば、甲午の年（1894）以前には「茶時」ということがあった。「茶時」がなにかといえ、司憲府の官員たちが毎日一回、登庁会座することを「茶時」と称したのである。司憲府の官員というのは今日の検事のような任務をもった官憲であるが、一日に一度の点心の時間のようなとき、会座合議する慣例があったと推察される。多い上にも多い名称に、どうして茶時といったのか。これはおそらく飲茶の風が盛行した高

麗以来の遺俗ではなかろうか。飲茶が廃止された李朝に入っても、依然としてその会談とともに用語だけは伝わって残ったのではなかろうか。

茶時は司憲府の特殊用語であるのに対して、特殊用語ではないが、宮中での進宴時に「茶亭」というものがあつた。茶亭というのは茶亭子^{タチョンチヤ}の略称として、すなわち茶器などを置く卓子のことであるが、どのような進宴図を見てもかならず茶亭^{スチョン}は酒亭とともに置かれている。これは古来一定の儀式であつて、最近の光武年間（1897～1906）に至るまで少しも変わることなく、そのままに続けられて来た。

ある歴史家の研究によれば、高麗のときの八関会の儀式が李朝の進宴式として残つただけだといふ。八関会において茶がその重要な一部を占めていたので、すると、茶亭の由来もまたはなほ長いものと見られる。

茶の用語を遡つて考えるとき、茶と薬とを並べて挙げて、しばしば茶薬と称する場合もあり、また茶と酒とを並べ挙げて茶酒と称する例もある。

この二つの用語のあいだにはっきりした時代的区分があるというわけではないが、ある意味において、飲茶の風が僧侶界から凡俗界へと移つていった消息を伝えていると見ることもできる。

しかし、茶は一步を踏み出して、菓子や煙草と並称して、「茶菓」^{タクワ}とも「茶草」^{タジョ}とも称するのだが、しかし、大衆化する前にいちやく廢れてしまった。大衆が味わうことのない茶がどうして産業化されることがあろうか。朝鮮文化におよぼした茶の功績がほぼ芸術に限られ、産業にまで進展しなかつたのは、主にこのためである。

茶のもとの語は中国語のチョであり、日本語のチャ、英語のティ、朝鮮語のチャと多少の転変があつても。すべて原語のチョから出ている。茶はチャと呼ぶことができるはずであるが、どうしてタと称するのか。『杜詩諺解』や『訓蒙字会』でもチャとしているのに、どの時代にどんな理由でチャをタと呼ぶようになったのかわからない。

文一平『茶の故事』(下)

梵語に茶を「闍伽」とするが、漢語のチョコとは異なる。インド茶は中国茶が移植されたものだとする説があるが、語源が違うことから推察すると、両者は別系統のものとするのが正しいようである。

そして、茶の名称に大小があるが、文宗のときの『高麗史』に現れる茶の中には大茶というものが見える。この大茶について、ある学者は大国茶、すなわち中国の茶だと解釈している。

しかし、文宗⁴⁾の第四子である大覚国師⁵⁾の文集を見ると、宋の僧の弁真が同国師に送った礼物の中に小茶一百斤が記されている。これで推察すると、先の大茶は大国茶を意味しているのではなく、当時の宋国にはすでに大茶と小茶の名称があった模様である。ただ、この大茶・小茶に関する研究は以後の機会に譲ることにして、この私の「茶の故事」はあまりに散漫にわたるのではないかと恐れて筆を置くこととする。妄りな発想や錯誤が多いのではないかとみずから羞じる次第である。

- 1) 丙子の胡乱：1636年に勃発した清の第二次朝鮮侵略。丙子の年に始まって翌年の丁丑の年まで続いたので丙丁虜乱ともいう。1627年の丁卯胡乱の後、朝鮮と後金（後の清）とは兄弟国の盟を結んだが、後金は明を討つために軍糧・兵船などさまざまな要求を朝鮮につきつけた。内蒙古を平定したホンタイジは清国の皇帝太宗を名のり、朝鮮王に臣下の礼を取るよう強要、仁祖がこれを拒否したため、1936年12月、十万の兵を率いて朝鮮に侵攻した。朝鮮の王族は江華島に避難、仁祖自身は退路を絶たれて南漢山城に逃げたものの、翌年の1月には投降して、漢江岸の三田渡の投降壇において太宗に臣従を誓わされた。
- 2) 昭顯世子：1612～1645。仁祖の嫡男の李滉。仁烈王后韓氏の所生。1625年、世子に冊封、1627年の丁卯胡乱、1636年の丙子胡乱を経て、昭顯世子は鳳林大君（後の孝宗）とともに清の瀋陽に人質として行った。蒙古語をならって西域遠征に出陣したりもした。アダム・シャルの下でキリスト教にも触れ、帰国がかなったとき、天文・科学の西洋の文物およびキリスト像などももた

らしたが、二カ月で病死して、文物も焼失してしまった。昭顯世子は鳳林大君の瀋陽滞在中のことは『瀋陽日記』に克明に記録されている。

- 3) 高宗：1852～1919。朝鮮26代の王・李煥。在位1863～1907。英祖の玄孫の興聖大院君の二男。妃は閔致祿の娘。哲宗に子どもがいずに宮廷内の様ざまな思惑から12歳で即位し、その父の大院君が摂政として政治を掌握した。成人して親政を始めたが、今度は妃の閔氏一族が台頭して力を握り、日本と清の圧力とそれへの対応を巡って宮廷内の抗争が繰り返され、壬午軍乱や甲申政変などが相次いだ。日清戦争後の1895年には閔妃が日本人によって殺され、ロシア公使館に避難した。1897年には王宮に戻って大韓帝国と改め、皇帝を称した。日露戦争後、朝鮮は実質的に日本の植民地となり、1907年にはハーグの平和会議に使者を送ってその不当を訴え、日本によって退位させられた。日韓併合の後には徳寿宮李大王と称され、日本の皇族としての待遇を受けたが、その死去は日本人による毒殺と噂され、その葬儀の日をきっかけに3・1独立運動が起こった。
- 4) 文宗：1019～1083。高麗11代の王の王徽。在位1046～1083。高麗の国家としての制度が完備して安定し、高麗文化の華が咲き開いた時期の王。1076年には田柴科を改訂して両班と軍人らの禄俸制度を整えた。
- 5) 大覚国師：1055～1101。字は義天。高麗の文宗の第四子。11歳で僧となり、華嚴教理を学びながら、しだいに天台教理に関心をもつようになり、1085年には宋にわたって華嚴と天台の両宗を学んだ。多数の経典をもち帰って、開城近郊の興王寺に住持した。一時、海印寺に隠退したが、晩年にはふたたび興王寺にもどり、新設の国清寺を兼任して、高麗天台宗を確立した。

〔翻 訳〕

ババッド・タナ・ジャウイ (6)

第4部 ババッド・パジャン 3

深 見 純 生 訳

訳 者 序 言

本稿は『ババッド・タナ・ジャウイ』の第4部ババッド・パジャンの3回目（最後）（第34～37章）である。セナパティがパジャンのスルタン・アディウイジャヤ（ジャカ・ティンキル）との戦いに勝利し、スルタン死後の混乱を収拾するまでが語られる。

セナパティは南海とムラピ山の精霊の加護により勝利をえたという。このプランバナンの戦いが史実とは確認できないが、ラスはスルタン・アディウイジャヤの死を1587年としており〔Ras 1987b: LXIV〕、戦いが史実とすれば同年あるいは前年のことであろう。なお、敗退中のスルタンが一夜を過ごしたというトゥンバヤット（またはバヤット Bayat）の丘の頂上に祀られる聖人スナン・トゥンバヤットは、本書にも登場するスナン・カリジャガの弟子と語り継がれている。この丘には、古いものでは16～17世紀と推定される門などが残っており、現在も参詣の人々が絶えない。

キーワード：ババッド・タナ・ジャウイ，セナパティ，パジャン，マタラム，プランバナ

解 題

3. バライプスタカ版

(1) バライプスタカ バライプスタカ (Balai Pustaka, ジャワ語ではバレイプスタカ Balé Pustaka) は、現在は出版を中心とする株式会社であるが、もともとオランダ植民地時代の政府機関であった。1908年その前身である国民図書委員会 (Commissie voor de Volkslectuur) が設置された (実際に活動を開始したのは1910年)。当初の中心的な目的は、ようやく緒についた現地住民向け初等教育のために安価な図書を供給することであった。出版市場が未成熟な当時、商業出版では本は高価なので、官営事業が必要だったのである。1911年に図書館業務を起し図書の貸し出しを始めたのも同じ理由である [ENI 4: 610-612]。

1917年に委員会は恒久的機関となり、オランダ語で国民図書局 (Kantoor voor de Volkslectuur)、ムラユ語 (インドネシア語) でバライプスタカと称した。その出版事業は①インドネシア各地の言語による古典作品や民話の編集出版、②西洋文学のインドネシア語への翻訳、③新しいインドネシア語文学の出版という3つの分野にわたり、それぞれ大きな業績を残している [Ricklefs 2008: 221; 池端 1999: 310]。

つまり本書はバライプスタカが当然刊行すべきものであるが、それが1939～1941年であった理由は筆者には不明である。本書以前にババッドで始まる題名の書物は少なくとも8点刊行されており、うち2点は早くも1913年である。これらババッドのなかで最も重要なものが本書および『ババッド・ギヤンティ Babad Giyanti』である [Uhlenbeck 1964: 130]。後者は本書と同じマタラム王国の史書であり、1755年の王国二分割に至る過程を扱う。1937～1939年に21分冊 (および第22分冊として索引) で刊行され、一連番号は No. 1259 である。バライプスタカが刊行したその他のババッ

ドのタイトルと刊行年をウーレンベックに依拠して挙げておく
〔Uhlenbeck 1964: 130〕。

Babad Bedahipun karaton nagari Ngayogyakarta (1913)

Babad Mangir (1913)

Babad Panambangan (1918)

Babad Maja lan Babad Nglorog (1935)

Babad Pacitan (1935)

Babad Pathi (1937)

Babad Arungbinangan (1937)

(2) 形態 バライプスタカ版『ババッド・タナ・ジャウイ』は31分冊で刊行された。1939年に4冊、1940年に19冊、1941年に8冊である。バライプスタカの出版物には刊行順に一連番号が付されており、本書はNo. 1298である。第1分冊のNo. 1298に続いて、第2分冊からNo. 1298a, No. 1298bなどとアルファベットが付される。第27分冊のNo. 1298zに続いて第28分冊はNo. 1298aaとなり、最後はNo. 1298ddである。

1980年代まで古書店で本書全冊セットの入手は容易であったと聞かすが、現在ではほとんど不可能である。筆者が2009年滞在中のジョクジャカルタで捜した時には、全冊所蔵する機関は私立学校タマンシスワ Taman Siswaの博物館内図書室だけであった。複写の便宜をはかっていただいた同図書室に感謝申し上げる。

最後の第31分冊が78頁である他はすべて80頁である。第1頁は中表紙、第2頁はその裏(白紙)、第3頁から本文が始まる。最後の頁に目次がある。目次はたいてい1頁なので本文は77頁であるが、目次が2頁の場合には本文は76頁になる。第1分冊には3頁分の序文があるので本文は第7頁から始まる(第6頁は白紙)。判型はA5判であり、1頁に22行納める。

(3) バライプスタカ版序文 以下は第1分冊掲載の序文(ジャワ文字・ジャ

ワ語散文)の翻訳である。出版意図を示すものとしてここに載録する。ただし、底本に関して修正が必要であり、次号で取り上げる。

『ババッド・タナ・ジャウイ』の書はあまた存在する。すでに公刊されたもの、まだ印刷されていないもの、あるいは刊行されることのないものなど様々である。老人のもとに保存されているものが見つかるが、それは今は亡き祖先が子孫に伝えようと残したものである。祖先が『ババッド・タナ・ジャウイ』の書を保持したのは、初めは、他の人が所有するババッドの書を複写することから始まった。同じように所有したい者によって複写は複写をよび、これが繰り返され現状のような多数に至った。

同じように模倣や複写をして自ら保持する目的は、初めは単に自分自身の読み物とするため、あるいは子孫の読み物とするためだった。したがって、自分の願いや好みに適うものを手本に選んだままであり、ある箇所が間違っていると思ったら修正し、足りないと思ったら増やすといったことが行われた。

それゆえ現在『ババッド・タナ・ジャウイ』の書がたいへん多様であるのは異とするにたりない。他人のものほとんど別の作品だと断言できることさえある。どれが元来のものか知るのはとても困難である。本来のものを容易に選り出すには、できるだけ古いものを捜すのがよい。外観の古いものほど中身の変化が多くない。古いものを選ぶという基準を立てた後に、起源となる場所を捜すことができるとすれば、それはジャワのクラトン(王宮)である。『ババッド・タナ・ジャウイ』の成立する場所は間違いなくクラトンなのだから。クラトンのなかでも、より古いスラカルタのクラトンが、元の姿のままでないとしても、それからそう遠く隔たっていない『ババッド・タナ・ジャウイ』の書の所在する場所と推測される。

たまたまわかったことだが、ススフナン・パクブウォノ七世陛下からオ

ババッド・タナ・ジャウイ (6)

ランダ国に贈呈された本書がレイデンの図書館に貸し出されていて、さらにその複写がすでにジョクジャカルタ、すなわちピジョー博士の図書室に存在する。

これをバライプスタカが見つけたし、ここに刊行するものである。

他のババッドやすでに刊行された『ババッド・タナ・ジャウイ』と比べるなら、単に相違があるというだけでなく、古さにおいて勝っていて、叙述の仕方はその分より適切であり、緊張感があり、調和がとれている。とはいえ、まったく緩みがないとはいっても、善や美とみなされる事態の進行や状態を語るにおいては綿密であり、あるいはまた語りに不足はない。

かくして、バライプスタカがいま『ババッド・タナ・ジャウイ』を世に出すにあたっての願いは、ジャワ民族の読み物と知識を増やすだけでなく、当然保全すべき古き宮廷詩人の残したものを大切に保存することである。

願わくば、このバライプスタカの目的が達成されんことを。

バライプスタカ

バライプスタカ版が他のババッドや既刊の『ババッド・タナ・ジャウイ』よりも優れていると自賛しているが、ここにいう他のババッドはバライプスタカ自身が刊行したいくつかの作品を指し、既刊の『ババッド・タナ・ジャウイ』はメインスマ版を指しているのであろう。筆者には他のババッドと比較する準備がないが、メインスマ版との比較ではバライプスタカ版の真正性が高いことは自明である。

参 考 文 献 (追加のみ)

池端雪浦編 1999『東南アジア史2 島嶼部』山川出版社

Ricklefs, M. C. 2008: *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 4th ed., Palgrave Macmillan, Houndsmills.

ババッド・タナ・ジャウイ (6)

第4部 ババッド・パジャン 3

目次

34. パジャンのスルタンがセナパティは本当に背くのか探らせる
35. パジャンの後宮におけるラデン・バベラン。その父トゥムンゲン・マヤンの追放
36. パジャンのスルタンが死に、女婿であるドゥマックの国守が継ぐ
37. セナパティがパジャンを征服し、バナワをパジャンのスルタンに立てる

34. パジャンのスルタンがセナパティは本当に背くのか探らせる

パジャンのスルタン陛下は謁見のためパゲララン〔謁見の館〕にお出ましになった。王子たち、王族たち、マントリたち、ブパティたちがみな揃っていた。ブパティたちがこぞって申し上げた。「陛下のご子息セナパティ・ガラガ様は本当に二心を抱かれ、陛下に敵対しようとしておられます。その証拠に、いまや城壁と幅の広い堀を造っておられます」。スルタンはパンゲラン・ブナワにお命じなった。「我が子キ・ブナワよ、義兄トゥバン国守とともにマタラムに行け。トゥムンゲン・マンチャヌガラを連れるがよい。お前の兄セナパティに尋ねよ、余に歯向かおうとしているとは真実かと」。ブナワとトゥバン国守、そしてマンチャヌガラは「心得ましてございます」と申し上げ、部隊を率いて出発した。

パジャンにセナパティの知りあいで、パンガラサン Pangalasan という名のマントリがいた。ただちにマタラムに使いを走らせ、スルタンが王子をマタラムに遣わし、軍勢を引き連れていると警告した。セナパティはこ

の知らせを受け取ると、いそいでランドゥ・ラワン Randu-Lawang まで出迎えに赴いた。大勢のマタラム人が集められ、みなもてなしの飲食物を携えていった。

ブナワもランドゥ・ラワンに着いた。兄が出迎えにきているのを見るとすぐに馬から降り、2人は近づきあい、抱きあった。長い間会わなかったのもとても懐かしくて、ともに涙を流した。やがてブナワは静かに言った。「兄上、とてもお懐かしゅうございます。久しくお会いしておりませぬ。さてそこで、この私めが遣わされましたのは、あなた様がお父上と戦うつもりであると、お父上がお聞きになったからでございます。それは真か否か、どうぞお聞かせ願います」。セナパティは答えた。「弟よ、わしはそれをお前の父なるスルタン陛下の炯眼にゆだねるとしよう。わしの心の中に去来することをきつとすでにご存じである。わしがどれほどのことを成し遂げうるかは、父上がお与え下さったものによるのだ。マタラムはわしのものとは思っていない、そなたの父上の持ち物なのだ。これなるはそなたのマタラムの僕たちのもてなしである。さあ思う存分食べてくれ」

ブナワとその一行は食事をいただき、部隊もまたお相伴にあずかった。セナパティはさらに言った。「弟よ、どうかマタラムまで足を延ばしてくれ。数々の娯楽とヤシ酒を用意してある。どうかマタラムでほしいままに楽しんでくれ。そなたがここのみなの主なのだから。さあ、よかったら、わしと一緒に象に乗ってくれ」。ブナワはマンチャヌガラに言った。「マンチャヌガラよ、我が父スルタン陛下に伝えられたのはまったく嘘だった。兄上は父上に歯向かう気がないのだから。わしは兄上を信じる。パジャンの者たちをもてなし、敬意を払っていることが敵対する気がない証拠だ」

こうしてブナワは兄とともに象に乗り、部隊を率いて出発した。マタラムに着いて王宮に入り、それぞれ座につくとおおいに食べかつ飲んだ。ガムランのガラ・ガンジュル Gala-Ganjur が演奏され、座はおおいに盛り上

がった。ブナワの部隊もトゥバン国守の部隊も外で同じようにもてなしの飲食にあずかった。トゥバン国守はセナパティに尋ねた。「セナパティ兄、あなた様は戦舞がお好きと聞いております」。セナパティは答えた。「弟よ、いかにも好きだが、マタラム人にはそれができる者がいない」。トゥバン国守は家来たちの能力と無敵さを自慢したい思いにかられて、家来たちに急ぎ戦舞を舞うよう命じた。トゥバン人たちは踊りはじめ、力の限りを尽くし勇敢さと不死身さを披露した。

さて、そこにセナパティの長男がいた。あのカリニヤマットの女が産んだラデン・ランガである。飛び抜けて屈強で力が強く、そして短気だった。ともに踊りたいと父をそとつづいた。セナパティは息子の性格を抑えつけておきたかったので、叱りつけた。トゥバン国守は、ラデン・ランガと一緒に踊りたいのだが父親に禁じられていることを見て取った。そこでラデン・ランガを誘ってみたが、ラデン・ランガは応じなかった。セナパティは、トゥバン国守に勧められたので息子に踊るよう促した。ラデン・ランガはさっそく盾と短槍を手にとった。盾は4人が運び、槍も4人が運んだ。とてつもなく大きかったからである。彼はそれを握ると放り上げた。トゥバン国守はこれを見て驚き唾然とした。そして、ラデン・ランガの屈強さを確信したので、踊っている家来たちに本気で相手するよう命じた。こうしてトゥバン人たちはクリスや槍でラデン・ランガに力の限り突きかかった。ラデン・ランガはそれを意に介さず、楽しく踊り続け、かつ反撃しようとしなかった。トゥバン国守と父から反撃するよう命じられると、ただちに素手で立ち向かった。トゥバン勢の1人が頭を割られて死んでしまった。たちまち大騒ぎになり、ブナワとトゥバン国守は別れの挨拶もせずに、部隊を率いてパジャンに戻っていった。

彼らはパジャンに戻るとスルタン陛下の前に参上した。ところがブナワとトゥバン国守の意見は異なっていた。ブナワは、セナパティはたいへん

立派な人物で、パジャン人におおいに敬意を表し、パジャンに敵対するような様子はまったくなかったと申し上げた。他方トゥバン国守とマンチャヌガラは、セナパティは確かに二心を抱いていて、パジャンに挑むつもりであると言上した。その証拠に、すでに堀を巡らせた城壁を築いたし、息子ラデン・ランガがトゥバン人を一撃で頭を割って死なせるという屈強さを見せびらかしている。このような報告をお聞きになったスルタン陛下は困惑して黙ってしまわれた。息子の言うことと高官のそれが矛盾しているのだから。長い沈黙の後にこうお話しになった。「これらの報告すべて、余の信じるものはない。ブナワの言うことは正しい。セナパティが余にあえて挑むことなどありえない。なぜなら、余は奴を小さい時から子として受け入れ実の長男同然であり、奴に多くのことを教えたのだから。大きくなったら、マタラムの良い生活を与えてやった。セナパティはきっと余に恩返しするはずだ。トゥバン国守とマンチャヌガラは言うことは、これもまた正しい。セナパティはパジャンの王権を支配するつもりでいよう、奴はスナン・ギリ様の予言を知っているのだから、そしてその予言は花にたとえるなら、いままさに開こうとする時なのだから」

マンチャヌガラとトゥバン国守はこもごも申し上げた。「陛下、おそれながら、マタラムは小さい火花のようなものでございます。それが広がらぬうちに、ただちに水をかけるのがよろしゅうございます。私めらがマタラムを征服いたしましょう」。スルタンは穏やかに申された。「余はアラーを畏れる。そして、マタラムに偉大な王が現れ、ジャワ全土の人々を支配するのは、アラーの思し召しによる宿命なのだ。いかなる人為がありえようか」。トゥバン国守とマンチャヌガラはともに頭を垂れ、言葉を発することができなかった。そしてスルタンは内廷にお戻りになった。

35. パジャンの後宮におけるラデン・パベラン。その父トゥムンゲン・マヤンの追放

その後間もなくのこと、パジャンにトゥムンゲン・マヤン tumenggung Mayang という名の、セナパティの義弟にあたるブパティがいた。これに息子がいて、まだ若くてたいそう見目佳しでパジャンの町で並ぶ者がなかった。ラデン・パベラン raden Pabelan の美男ぶりは国中に知れわたり、これこそマヤンの息子であった。しかしパベランは素行が悪く、女をたぶらかすために家柄を悪用し、まただらしない性格だった。父親は結婚を勧めたが、その気はなかった。マヤンの悩みの種となり、説教しても馬耳東風だった。いっそ騙して死なせてしまおうと、ある時息子呼びつけた。現れた息子に語りかけた。「おい、もしもお前が本当に結婚したくなくて、悪さばかり続けたいとしても、わしはお前が中途半端なのを望まない。スルタン陛下の王女、スカル・クダトン姫 ratu Sekar-Kedaton と通じ合ってみよ。よしんば命を失っても、お前の評判は上がるだろう。ひょっとしてアラーのお助けがあったなら、お前の妻にできるかもしれない。お前はこれまで普通の人の娘や妻を誘惑しておる。あれは良くない。ドジを踏んだらとてつもない汚名を残すことになる」

息子はしれっと答えた。「父上、スカル・クダトン姫と通じるなどということは私にはできません。内廷にいるのですよ」。トゥムンゲンは言った。「まったく簡単なことだ。女人というものは誰でも香りの良い花が好きなものだ。わしはチュンバカ cempaka の花の形をした秘薬をもっておるので、これを王女に差し上げてみろ。女人がいったんこれを手にして見つけたら、心がかき乱され、寝食がままならなくなる。その後できっとお呼びがかかることは必定じゃ。お前は、内廷の者、姫の侍女が市場に花を買いに出るのを待ちうけるのじゃ。その者に、この花を姫に差し出させる

のだ」。パベランはチュンパカの花を受け取り、それを円錐形に包んだ。その中に小さな手紙を、わからぬようにうまく隠した。

こうしてパベランはアルンアルンの門の近くの路上に出向いた。そこにスカル・クダトン姫の一人の侍女が市場に花を買いに出してきた。パベランは呼び止めて姫にお渡しするようにと花の包みを差し出した。侍女は花束を受け取ると、わざわざ市場に買い物に行く手間が省けるのでとても喜んだ。そして尋ねた。「もし姫様が、あなた様のお名前をお尋ねになったら」。パベランはありのままに名乗った。侍女はパベランがとても美男なのを見てうっとりしたまま王宮へ帰っていった。姫の館に戻ると、花束をお渡しした。

スカル・クダトン姫は花束を受け取ると包みを開け、花を並べ整えた。そしてチュンパカの花の1本に手紙を見つけるとすぐにそれを読んだ。「現世から来世まで姫様にお仕えいたしたく、ラデン・パベランより」とあった。スカル・クダトン姫は手紙を読むとたちまち心がドキドキし、手紙の主に大人の女のような激しい恋情をいだいた。もともと侍女たちがパベランの美男ぶりについて話すのをしばしば耳にしていた、彼を見た女たちはこぞって褒めそやしていた。スカル・クダトン姫は侍女のソカ Soka に命じられた。「そなた、外に出てこの花の主に会いなされ。もし本当に私のそばに仕えたいのなら、今夜姫御殿に来てもらうのじゃ」。ソカは承知しましたと外に出た。パベランに会うとこう伝えた。「若さま、お姫様が今夜あなた様をお待ちでございます。そしてお食事とお着物を用意しておられます。あなた様、今夜きっと御殿にお入りくださいませ」。パベランは答えた。「確かに、そなた、お姫様にご心配におよびませぬとお伝えください。今夜きっとまいります」。ソカは御殿に戻り、パベランは父を訪ねた。

パベランは言った。「父上、いただいた花はすでに姫の手に渡り、そし

て使いが寄こされ、今夜姫御殿に呼ばれております。まいると約束しました。しかしどの道を通って入っていったら良いものか、とても困っています」。父マヤンは答えた。「お前が姫御殿に入るなら、門を通ってはならない。警邏の者に見つかる。壁を越えるのが良い。さあ、連れて行ってやろう。もうみな寝る時刻だ」。こうしてトゥムンゲンと息子は出かけた。姫御殿の壁にくると、パベランは壁を低くする術を習った。トゥムンゲンは教えた後で言った。「姫御殿から出たい時には、今教えたものを唱えて壁をこすのだ。壁はひとりでに低くなる」。パベランは礼を言った。しかし父は、外に出られないよう間違ったことを教えたのだった。こうしてマヤンが呪文を唱え、壁をこすると壁は本当に低くなった。パベランは急いで壁をまたいで中に入った。パベランが中に入ると、マヤンはもう一度壁をこすった。すると壁は元どおり高くなった。こうしてトゥムンゲンは家に帰った。

パベランは姫御殿の中庭にうずくまっていた。スカル・クダトン姫はもうジリジリしながら待っていた。寝静まる時刻になると、姫は住まいから出て中庭に降りた。侍女たちはみな気づかず、ソカだけがお供した。そしてパベランと出会うと、2人とも、籠一杯の黄金を見つけた人のように大喜びで、結婚を約束しあった。パベランが血祭りにあげられる運命が定まった。姫御殿には大勢の女がいた。姫自身の侍女が40人、そして見回り人も大勢いたのだが、この夜のパベランに気づいた者はいなかった。こうしてスカル・クダトン姫はパベランの手を取って寝室に連れて行き思いを遂げた。夜が明けるころパベランは家に戻ろうとしたが、姫御殿の壁を何度こすってみても低くならず、戻れなかった。パベランは死を覚悟し、姫のもとに戻った。どうせ死ぬなら姫と一緒にと。

さて、パベランの姫御殿滞在は7日7夜におよんだが、誰にも気づかれなかった。8日目に乳母や侍女たちが、姫がめったに外に出ず寝室に閉じ

こもっていることに不審を抱き始めた。女たちは覗き見し、聞き耳を立て、こうしてご主人様がパペランとの愛の喜びに浸っていることに気づいた。女たちはただちにスルタン陛下に、姫御殿に呪力ある賊が入り込み情事に耽っているとお知らせした。これを聞いたスルタンは激怒され、ただちにタムタマ兵士の指揮官2人、ウィラクルティ Wira-Kerti とスラタヌ Sura-Tanu をお召しになった。兵士20人がついてきた。スルタンは姫御殿にいる賊を成敗するようお命じになった。ただちに20人のタムタマたちは姫御殿に入ったが、前庭に立ち止まった。ウィラクルティだけが姫の住まいに上がった。そこには死なばもろともパペランが姫に抱きついていて。ウィラクルティは、姫に近づくのが憚られたので、離れたところから声をかけた。「おい、ラデン・パペラン、ここに来い。わしの言葉を信じよ。お前の父上トゥムングン・マヤン殿はお前の振る舞いをありのままにわしにお話しになった。お父上はお前を助けてくれるよう、わしに言われた。だからわしはお前の命を保証してやる。なぜなら、わしは王宮の中で起こった問題について、スルタン陛下のまったき信任を得ているのだ。このことはお前も知っておろう。姫様と結婚できるようわしがお願ひしてやる。さあ、わしと一緒にスルタン陛下の前に出るのだ」。不幸にもパペランは気が緩んでしまい、ウィラクルティの言葉を信じた。しがみついていた姫を放してウィラクルティについていった。前庭に降りるや、たちまちタムタマたちが切りかかり、パペランは死んだ。満身創痍の遺体はラウィヤンの川に捨てられた。

スルタン陛下の怒りを買ったマヤンはスマランに流罪となり、パジャンの80人のマントリの指揮下に1000人の兵士が護送に当たった。パジャンに残されたマヤンの妻はいそぎセナパティに事態を知らせる使者を送った。セナパティはこの知らせを聞くと激怒した。そして徴税マントリたちに言った。「我が一族の者たち、徴税人たちよ、そなたらの助けを求め。わが

義弟トゥムゲン・マヤンがいまスマランに流罪になった。義弟を奪い返すのだ。追いかけてよ、クドゥ経由で行け」。徴税マントリたちは心得でござると、みな馬に乗って出立した。早足で駆けつけ、ジャティ・ジャジャル Jati-Jajar でパジャン軍に追いついた。徴税マントリたちは一散に襲いかかり、馬上から激しく槍を突き立てた。パジャン勢は多くが傷つき殺され、そしてみなパジャンに逃げ戻っていった。マヤンはマントリたちに取り戻され、マタラムに伴われた。徴税マントリたちは死んだパジャンのマントリたちの首をセナパティに差し出した。

パジャン勢は敗走して都に戻るとスルタン陛下にこの次第を報告した。これをお聞きになったスルタンは、戦いを始めた以上セナパティが本当に背いたことを悟られた。こうしてマタラムを征服するために軍隊の動員が命じられた。パジャンの支配に服する外領のブパティたちも参陣した。スルタン陛下の女婿であるドゥマックの国守、トゥバンの国守、そしてバントゥンの国守もみな部隊を率いてパジャンに到着した。準備が整うとスルタン陛下はご出陣になった。その軍勢は非常に多く、また様々な武器を携えていた。スルタンは象にお乗りになった。プランバナンに至って滞陣なかり、パジャン軍が一带を埋めつくした。

セナパティとその800人のマタラム軍は迎え撃とうと、ランドゥ・ラワンに布陣し警戒を怠らなかった。キヤイ・ジュルはセナパティに言った。「セナパティよ、わしの願いは、お前がスルタン陛下との対戦に至らないことだ。なぜなら、お前の軍はわずかばかりで、パジャン軍は数えきれないのだから、きっと殲滅される。またわしは、パジャンの者たちと顔を会わすのがとても恥ずかしい。さあ、パジャンの者たちの心胆を寒からしめるよう、ともにアラーに懇願しよう。お前はニヤイ・キドゥルに約束をかなえるよう求めよ、わしはムラピの精霊たちに約束を守るよう求めよう。そしてお前の軍勢の一部をキドゥル山地に送るのだ。そこの樹をたくさん

伐って、射程距離の間隔をおいて山並みに沿って積み上げ、今夜一斉に火をつけさせよ」。そのとおりに行われた。

日が沈み夜になると、セナパティは立ち上がって腕を胸の前で交叉させ天を仰いだ。キヤイ・ジュルも同じようにした。たちまち雨が降り、風が吹き始めた。多くの樹木が裂け、根こそぎ倒れた。轟音が天空を満たした。これはジンたち、プリたち、プラヤンガンたちがこぞって援軍にくる証だった。さらにムラピ山が燃えた。その音は恐ろしげに轟きわたり、灰の雨が降った。オパック川に火砕流が流れた。巨大な岩がたくさん地面に跳ね上がった。キドゥル山地では薪の山に火がつけられ、全山が火の海のようになった。そして小型の銅鑼キ・ピチャックが絶え間なく打ち鳴らされた。

スルタン陛下はちょうどオパック川近くに宿営し、ブパティたちに対面しておられて、静かにお話しになった。「ブパティたちよ、キドゥル山地が炎の中にあるのが見える。ムラピ山もまた燃えている。そしてこの天空の音は一体何だ。進撃する軍隊のような音だ。心底恐ろしげではないか」。トゥバン国守が落ち着いて申し上げた。「陛下、そのような陛下のお言葉はみなを不安がらせます。いま耳にしておられるのは雨と風の音で、ご心配におよびませぬ。何より、バジャンの家臣にセナパティと戦うのを恐れる者は一人もおりませぬ。陛下のご命令が一度下されますれば、マタラムの者たちは私めとバジャン勢によって立ち所に壊滅いたします」

36. バジャンのスルタンが死に、女婿であるドウマックの国守が継ぐ

スルタン陛下は穏やかに申された。「我が息子、トゥバン国守よ、お前は兄セナパティと敢えて戦うでない。心して聞くのじゃ、余は定めの時を迎えるであろう。そしてバジャンの王宮において王たる者は余一人で終わる。その後はお前の兄セナパティが継ぎ、その子孫がジャワ全土を支配す

るであろう。余がここマタラムに来たのは、ただセナパティをよく見たかったからだ。奴がとても懐かしかったのだ。そして余が思うに、セナパティは敢えて余と戦おうとせぬであろう」。ほどなく火砕流が陣営を襲った。大きな岩がバジャン軍に押し寄せてきた。大混乱におちいった軍勢は命からがらでんでに逃げ出した。スルタンとブパティたちはこの動きに流された。敵に襲われたと思ったのだった。大軍がたちまち姿を消した。

朝になってスルタン陛下は聖墓にお参りしたいとトゥンバヤット Tembayat にお急ぎになった。しかし墓地の門の鍵が開かずお参りできなかった。スルタン陛下は門に口づけされただけだった。それが終わると墓地の鍵番にお尋ねになった。「墓守よ、墓地の門の鍵が開かないとはどうしたことだ」。墓守はお答えた。「スルタン陛下、愚考いたしますに、陛下はもはや主アラーから王たることを許されておられないのでございましょう。この墓地の門が閉ざされて開かないのはその証でございましょう」。墓守の答えを聞いてスルタンは深い悲しみに沈まれた。そこに泊まることにし、夜はもがり屋でお休みになった。生まれてこの方、こんなに安らかにお眠りになったことはなかった。朝目を覚まされると、バジャンへ戻ろうと象に乗って出立なされた。道中象から落ちて病気になるれ、輿にお乗りになった。とてもゆっくりとお進みになった。

さて、セナパティは、スルタンが道中病気になるれたという知らせを聞くと、急いで後を追った。40人の騎馬部隊が少し離れて付いていった。バジャンの王子たちや国守たちはセナパティに気づいた。王子ブナワはスルタンに申し上げた。「そこにセナパティが付いてきております。距離を保ったまま付いてきております。お許しくださるなら、私めが戻って駆除してしましましょう。むこうの兵がわずかでバジャンの軍が多い良い機会でございます」。スルタンは穏やかに申された。「我が子ブナワよ、お前は兄セナパティに立ち向かうでない。将来、もし余が死んだら、お前の兄が余の

後継者になるのは確かなのだから。余の後を追っているのは、余が病気だと知っているからじゃ。それは余を父親として愛し敬っている証拠なのだ。さらに余はお前に命じる、将来、余が死んだら、お前は兄セナパティと仲良くせよ、そしておおいに敬意を払うのじゃ、あれが余を継ぐのだから。もしも仲違いするようなことがあれば、お前はパジャンの王にはなれないだろう」。スルタンのこの言葉を聞いてブナワと一族の者はみな涙を流した。

パジャンに到着すると王宮に入られたが、スルタンの病はますます重くなった。セナパティとその部隊は、王宮の西にあるマヤン Mayang 村に宿営した。斥候隊からセナパティがマヤン村に宿っているとお聞きになったスルタンは使いを出してお呼びになったが、セナパティは応じようとせず、使者にこう答えた。「父なるスルタン陛下にこう申し上げよ。お召しに従うつもりはないが、マタラムにも戻らない。ただここに留まり、アラーの思し召しを待つだけだ」と。使者は戻るとスルタンに報告した。こうしてセナパティは大量のスラシ selasih の花を買いいれると、それをアルンアルンの西門に積み上げた。夜になるとセナパティは瞑想の座につきアラーに祈りを捧げた。そこにジュル・タマン Juru Taman というジンがやってきた。セナパティのお気に入りの家来であり、セナパティにだけ姿が見えて、他の人には見えなかった。人間より大きかった。ジュル・タマンはセナパティに申し上げた。「ご主人様、パジャンの町を征服しスルタンを死なせたいのであれば、私めにお命じくださるだけで、必ずやスルタンを亡き者にいたしましょう」。セナパティは答えた。「ジュル・タマンよ、申し出はありがたいが、わしはそのような願いをもたぬ。しかしお前がそのつもりなら、好きにせよ。わしは命じないし、止めもせぬ」。こうしてジュル・タマンはパジャンの王宮に出かけていった。セナパティはマタラムに戻るべく出立した。

スルタン陛下は妃たちに見守られて寝室に横たわり、子供たちが対面していた。ブナワ王子が申し上げた。「兄セナパティは大量のスラシの花を買い、アルンアルンの門に積み上げました」。スルタンはお答えになった。「お前の兄はとても余を愛しておる。そして余が死の床にあることをすでに知っておる」。そこにジュル・タマンが現れたが、誰にも見えなかった。彼がスルタンの胸の上に座ると、スルタンは意識が朦朧となった。意識が戻った時、病はさらに重くなっていた。その後間もなくお亡くなりになった。嘆きの声が満ち満ちた。

ブナワはただちにセナパティに使者を送った。仮にセナパティが応じないとしても、スルタン陛下の遺体を清めるのに立ち会うよう求めねばならなかったのである。使者は大急ぎで出発し、セナパティに道中で追いついた。使者の言葉を聞くとセナパティはただちに踵を返し、早駆けした。キヤイ・ジュルも一緒に行った。パジャンに着くとセナパティは王宮に入り、スルタン陛下の足許に跪拝し、そして泣いた。遺体は清められ、祈りを捧げられ、ブトゥ Butuh に埋葬された。

翌日、スルタンの子供たちや一族の者そしてブパティたち、またもちろんスナン・クドゥスとセナパティもパジャン王宮の内廷に集まった。スナン・クドゥスがブパティたちに申された。「わが子ブパティたちよ、お前たちに尋ねる。亡きスルタン陛下の王子のうち誰がパジャンの王位に就くのがふさわしいか」。ブパティたちはそろって答えた。「ブナワ様が王位を継がれるのが最善と存じます。息子であり、その権利をおもちだからです」。スナン・クドゥスは申された。「ブナワ殿が王位を継ぐなら、わしは同意しない。若い息子だからじゃ。ドゥマックの国守が亡きスルタンを継ぐのが一番良い。女婿ではあるが、やはり王家の一族である。さらには、ドゥマック国守の妃は自身スルタンの長子である。ブナワ殿はジパンを相続して、ジパンの国守になりなされ」

セナパティは何か言いたそうだったがキヤイ・ジュルに制止された。そのためセナパティは沈黙を守った。こうしてスナン・クドゥスの望みどおりになった。ジパンに住まざるをえなくなったブナワはおおいに不満だった。セナパティはマタラムに帰った。キヤイ・ジュルはセナパティを諭し続けた。「よいか、ブナワとドゥマック国守の争いに口出ししてはならぬ。彼らはお互い一族どうしだ。戦争になったとしても、打ち捨てておけ。それよりもお前はむしろ、自分もお陰を被ることができるよう、亡きお方のためにスダカ sedhakah〔喜捨〕に務め、コーラン朗誦に励むのだ」。セナパティは叔父の忠告に従った。

さて、バジャンはというと、ドゥマックの国守が本当にバジャンで王位に就き、ドゥマックから引き連れてきた大勢の者が住み着いた。その時、采邑をもつバジャン人はみな水田の3分の1が削られ、ドゥマックから付いてきた者たちに与えられ、そしてドゥマック人たちはみな身分が一つ引き上げられた。水田を削られた者たちはみな不満をもち、バジャンの国が混乱すればよいと邪心を抱くようになった。多くの者が泥棒や強盗、追剥を働き、盗賊となった。家屋敷を棄ててマタラムに移り住む者もあった。バジャンのマントリのバンガラサンはマタラムに使いを送った。セナパティにバジャン国の秩序はいまや乱れに乱れていると知らせてやり、そしてバジャンを征服してその王になるよう焚きつけた。セナパティがバジャン征服に乗り出した時には、バジャンの全軍が寝返りセナパティに加勢するのは間違いないと。セナパティの使者への返事はこうだった。「我が親友バンガラサンに言え、わしを信頼してもらってとてもありがたいが、わし自身はまだそのような考えをもたぬ。しかしアラーのご指示があるなら、わしに王になればとお命じになるなら、バジャンを破壊するのはたやすいことだ」。こうして使者はバジャンに戻っていった。

37. セナパティがパジャンを征服し、バナワをパジャンのスルタンに立てる

さて、ジパンに移ったパンゲラン・バナワであるが、ひどく心が傷つけられ、寝食ままならなかった。夜ともなると館の屋根の下ではなく軒下で寝るのだった。ある夜バナワは夢の中で亡き父に会い、セナパティに助けを乞うよう指示された。朝目覚めると、セナパティにジパンにきてくれるよう求める使者を出すことにした。使者は出発し、セナパティに会うと、バナワから指示されたことを伝えた。セナパティは答えた。「使者よ、我が弟に伝えよ。わしがジパンに呼ばれるのは何のためか。パジャンの国を奪うのを共にせよというなら、わしは断る。兄弟どうしが国を奪い合うのに加わるのは望まぬ。それにわし自身すでに亡き父スルタン陛下から一国を与えられている。このマタラムがわしに与えられた遺産だ。以上だ、我が弟にこう伝えよ」

使者はジパンに戻るとセナパティの言葉をありのままに伝えた。バナワはこう命じた。「もう一度マタラムに行き、我が兄セナパティに伝えよ。わしは亡き父上から、兄セナパティが父親代わりになるので、何ごともその助言に従うよう指示された。そして今わしはパジャン王国を兄上に差しあげる。わしは兄上にパジャンにおいて王位についてほしい。衷心からそう願っている。そして兄上は、亡き我が父上の長男なのだから、王位を継ぐ権利がある。ドゥマック国守が跡を継ぐとしたら、わしは同意しない。それくらいなら死んだ方がましだ。兄上は我が死を容認し、我が求めを受けいれられぬのであろうか。以上だ、すぐに行け」。使者はただちに出発しセナパティに会うと、バナワの言葉を一言残らず伝えた。これを聞いたセナパティはたいへん喜び、また弟に同情した。そしてこう返事した。「弟の願いがそういうものであるなら、パジャン国を手に入れるとしよう。

我が弟に伝えよ、ここにきてほしいと。武装した部隊を連れてキドゥル山地経由でくるのだ。わしはそこで出迎える」

使者は別れを述べると急いで戻っていった。ブナワのもとに至り一部始終を報告した。ブナワはおおいに喜んで、急ぎ動員を布告した。武装した兵士が集まると出陣した。セナパティも全軍を率いて出陣した。キドゥル山地に着くと、ウェル Weru 村に滞陣し、ここでブナワと会った。2人は抱きあい、亡きスルタン陛下を思い出してともに泣いた。ここに宿営し、バジャン国攻略について協議した。

さて、バジャン軍の旧臣たちはブナワがセナパティに合流し、ウェル村に宿営してバジャン国を征服しようとしていると聞いた。バジャンの兵士の多くが背いて、旧主の側についた。バジャンに残ったのはドゥマックから付いてきた部隊だけだった。セナパティとブナワは大勢のバジャン兵が一斉に背いたのを見てバジャンの征服は容易だと思い、とても喜んだ。セナパティはブナワに言った。「弟よ、大勢のバジャン兵がすでに服従しており、我が軍はすでに大軍であるので、明朝バジャン攻略に出陣しようではないか。お前はバジャンの降伏部隊を指揮して、町の東門を入れ。わしと全マタラム軍は西門から入る」。ブナワは承知しましたと答えた。翌朝軍勢は二分され、進撃した。多種多様な武器と旗幟があり、たいへん躍動的な眺めであった。

バジャンで王位についたドゥマック国守もブナワとセナパティが攻めてくることを知った。ドゥマック国守は自身の兵士たちと奴隷たちに命令した。「家臣たち、奴隷ども、バリ人たち、ブギス人たち、マカッサル人たちよ、みなよく心得よ。いまからお前たちをセナパティと戦わせる。このわしの財産である金と銀で弾丸を作るのだ。なぜなら、セナパティは勇敢で屈強で名高く軍勢は多い。黄金の弾丸で撃てばきつと効果があるはずだ。そしてお前たちは戦いの中で退いてはならぬ。退いたならわし自ら成敗し

てくれる。お前たちはわしが買ったのだから」。奴隷たちはご命令のままにと答えた。こうしてみな王宮を囲む城壁の持ち場についた。奴隷ではないドゥマックの者たちも要塞の中庭に布陣し銃、長槍、短槍を構えた。ほどなくセナパティとその部隊が西からやってきた。たちまち銃火を浴びせられ、弾丸の雨が降った。しかしセナパティとその軍勢にはまったく効果がなく、ひるまなかつた。セナパティはブラタユダ Brata-Yuda という名の金狐色の馬に乗っていた。弾丸が当たったが、何ともなかつた。弾丸が馬の体にくっついて、斑点のある灰色の馬のようになっただけだつた。セナパティの胸に当たった弾丸は金メッキ飾りのように見えた。天空にセナパティの援軍に來たジン、プリ、プラヤンガンたちの雄叫びが響きわたつた。セナパティは敵軍に力強く呼びかけた。「おい、奴隷たち、戦いに命を懸けるなかれ。何を手に入れようとてか。お前たち自身に関わりのないことだ。早く逃げるがよい。わしが戦いに勝ったら自由にしてやるぞ」

これを聞いた奴隷たちはみな武器を残して逃げてしまった。セナパティとその軍勢はアルンアルンの西門に達した。その門に布陣していたのはキヤイ・グドン kyai Gedhong という名のバジャンのマントリであり、ドゥマックの部隊が付いていた。セナパティは開門を求めたが、ドゥマック人たちが拒否した。門を守るドゥマック兵はグドンの猛攻を受け、多くの死者をだしてみな逃げ去つた。こうして門はグドンによって開けられた。セナパティは門内に入ってグドンに会うと、跪拝の礼を受けた。セナパティは恩を感じて言った。「キヤイ・グドンよ、お前におおいに感謝している。将来お前の子孫はすべてわしの子孫から離れないようにせよ。わしの子孫と苦楽を共にすることであろう」

グドンは礼を述べると、アルンアルンに布陣するドゥマック勢を攻撃するため別れを乞うた。セナパティはこれを許した。こうしてグドンは攻撃に移つたが、大勢に反撃されて戦死した。セナパティはこれにひどく心を

痛め、ドドットの垂れ布に膝をついてアラーに祈り、思念を清めようとした。アルンアルンに陣取るドウマック軍は猛烈に戦い始めた。同士討ちになり、大勢が死に、みな逃げた。セナパティが攻めかかってくると思ったのだった。キヤイ・ジュルは急ぎ馬に乗ってセナパティに近づいた。セナパティはまだドドットに膝をついたままだった。キヤイ・ジュルはすぐに呼びかけた。「セナパティ、立て、寝ぼけるな。戦さだということを忘れたか」。セナパティははっとして起き上がり、尋ねた。「ドウマック勢は、いま対陣していたのはどこにいる」。キヤイ・ジュルは答えた。「それはみな逃げた。さあ、クラトンに突撃だ。ドウマック国守は、思うに、もう怯えてしまって戦意を失っておる」

セナパティはまもなく馬から降りて徒でクラトンに向かった。キヤイ・ジュルは「なぜ馬から降りる。乗っていた方が良くないか」と尋ねた。セナパティは「下馬するのは、このバグラランとシティンギル〔謁見の間〕は亡きスルタン陛下が謁見をなされた場所だからです」と答えた。そこでキヤイ・ジュルも馬から降りた。彼らは表門に達した。亡きスルタンの娘であるドウマック国守の妃がすぐに迎えに出てきて、セナパティの足許に跪拝し、泣きながら訴えた。「兄上セナパティ様、どうぞあなた様の弟、私の夫を殺さないで」。妹に会いその言葉を聞いたセナパティはかわいそうに思った。「妹よ、わかった、落ち着くのだ。泣き止みなさい。ともかくもわたしはお前の夫を殺さない。思い知らせるだけにしよう。パジャンの王になったのが間違っていたのだから。お前の夫が負けを認めるなら、シティンギルにこさせよ、そしてわしに対する戦いに敗れた印として手を縛るのだ」

こうしてセナパティはシティンギルに入り、キ・ジュルとともにそこに座った。ブナワとその配下もシティンギルに到着した。ドウマック国守の妃はクラトンの中に入っていった。ドウマック国守はチンデ布〔上質の絹

布]で縛られて、妃と多数の側室とともにシティンギルに連れてこられた。セナパティとブナワの前に座り頭を垂れた。セナパティは言った。「ドゥマック国守よ、パジャンの王座はお前の遺産ではない。わが弟パンゲラン・ブナワの遺産である。ブナワこそ亡きスルタン陛下の跡を継ぐべき者である。お前の遺産はドゥマックである。ただちにドゥマックに帰れ。おい、マタラムの者共、ドゥマック国守をお連れせよ、何人か輿を担げ、縛りを解いてはならぬ。ドゥマックに着いたら解いてやれ」。マタラムの兵士たちは「御意のままに」とお答えした。ドゥマック国守と妻子たちは輿に乗せられ兵士に守られて去った。

セナパティとブナワは配下の者たちと共にただちに此度の戦捷を祝って宴を張った。みな心ゆくまで楽しみ尽くした。ブナワはセナパティに申し出た。「兄上、ここパジャンにおいて亡き父上を継いで王位にお即きください。あなたが長男なんですから。わたしは衷心よりこれに従います。私は一人の貴族として生きていけば十分です。のみならず、亡き陛下が残された様々な財宝もすべて兄上にお任せします」。セナパティは答えた。「弟よ、お前のわしに対する信頼はたいへん有り難く思うが、わしはここパジャンで王になりたいとは思わぬ。マタラムで王位に就きたいのだ。亡きスルタン陛下から与えられたものだから。さらには、わしと我が子孫がマタラムで偉大な王になることは、すでにアラーの思し召しによって宿命づけられている。ここパジャンについては、わしはお前を亡き父スルタン陛下の後継者として王に立てよう。遺産からは、わしは祝福をもたらすとされる銅鑼キヤイ・スカルドゥリマ kyai Sekar-Delima, 馬銜キヤイ・マチャンググ kyai Macan-Guguh, 鞍キヤイ・ガタユ kyai Gatayu などを所望するだけだ」。ブナワはお心のままにと答え、2人ともクラトンに入った。

翌朝になって、古くからの様々な聖遺物がクラトンから持ち出されマタラムに運ばれることとなった。その後セナパティとブナワはパグラランに

出てきた。セナパティは絨毯を敷いた黄金の玉座に座し、マントリたちやブパティたちに向きあった。光り輝いていた。ブナワはそのそばに座った。セナパティはそこに控える者たちに言った。「ブパティたち、マントリたち、汝たち証人たれ。我が弟パンゲラン・ブナワを、亡き父上の後継者として、パジャン国を統治するスルタンに立てる」。ブパティたちとマントリたちはみな賛同の声をあげた。彼らはまたブナワがスルタンに立てられるとは予想していなかったので、セナパティへの畏怖の念をますます強めた。続いてセナパティは弟に国を担うについて、緊張感を弛緩させぬこと、そして3種類の人をもたねばならないことを論じた。第一にパンディタ〔賢人〕、第二に天文の秘教に通じる人たち、第三に苦行の達人たち。「王国の秩序について困った時はパンディタに教えを乞え。今後起こるであろうことについては天文の秘教を計算する者に尋ねよ。カスクテン〔靈力〕に通じたいなら苦行の達人に問え」。ブナワは感謝の言葉を述べた。こうしてセナパティはマタラムに戻るため暇を告げ、部隊を率いて出立し、マタラムに帰り着いた。

続いてセナパティはマタラムにおいてスルタンに即位した。しかし彼はスルタンと呼ばれず、世間はバヌンバハン・セナパティ呼ぶだけだった。

ある時バヌンバハン・セナパティは成人した弟たちの名前を引き上げた。ラデン・トンペにはパンゲラン・トゥムングン・ガガックバニン pangeran Tumenggung Gagak-Baning の名が、ラデン・サントリにはパンゲラン・シンガサリ pangeran Singa-Sari の名が、そしてラデン・ジャンブにはパンゲラン・マンクブミ pangeran Mangku-Bumi の名が与えられた。カリニヤマットからきた妻から生まれたセナパティの子はすでに成人し、名をラデン・ランガといった。

Journal of Humanities Research

St. Andrew's University

No. 1 November 2014

CONTENTS

Foreword (1)

Articles

Changes in the Use of Negative Suffixes
in the Osaka and Nara Dialects:
An Analysis Focused on Generation Differences
.....MURANAKA Toshiko (3)

Quo Vadis, Pierre, a Failed Messiah-Seeker
in Melville's Delphic Oracle?
——*Pierre: or, The Ambiguities*SASAKI Eitetsu (29)

Looping: Using Technology to Empower
Autonomous Language LearnersWarren DECKER (83)

On the Concept of "Tsuwamono" in the *Konjaku Monogatari*
and the *Shōmonki*MASUDA Tadanobu (97)

Translations

The History of Tea in Korea (2)UMEYAMA Hideyuki (127)
LIM Eunjoo

Babad Tanah Jawi VI: Babad Pajang 3FUKAMI Sumio (161)

Summary of the Doctoral Thesis By HSN Yuen
with the Examiner's Comments (187)

Summary of the Doctoral Thesis By Schmidt Claudia Caroline
with the Examiner's Comments (207)

Summary of the Doctoral Thesis By FUKUI Sachio
with the Examiner's Comments (229)

~~~~~  
Published by the Research Institute,  
St. Andrew's University

1-1 Manabino, Izumi, Osaka 594-1198, Japan  
~~~~~