

(令和六年度 文学部 「志」特別選抜)

小論文

- ・問題は1～10ページである。
- ・下書き用紙は中に二枚入っている。

注意 解答は答案用紙に縦書きで記入しなさい。

ローマ字は答案用紙の一マスに二字を記入しなさい。

次の文章は、山口輝臣「アナクロニズムはどこまで否定できるのか——歴史を考えるコトバ」の一節である（ただし、一部に變更と省略がある）。これを読んで、あとの問一〜三に答えなさい。

アナクロニズムという言葉がある。略してアナクロ。時代遅れといった意味で、このご時世にスマホ一つ持っていない私のような者を指して使われることが多い。

日本語での早い用例として夏目漱石（一八六七〜一九一六）によるものがある。一九〇八年に新聞に連載された『三四郎』である。「通りへ出ると、殆んど学生ぼかり許ほと歩いていて。〔中略〕其中そのなかに霜降しもふりの外が套とうを着た広田先生の長い影が見えた。此青年このの隊伍たいごに紛れ込んだ先生は、歩調おひに於おて既に時代錯誤アナクロニズムである」。広田先生を見る三四郎のまなざしは、明らかに時代遅れというものであり、昨今の使い方からしても、たいへん分かりやすい。

では、こちらはどうかだろう？ 同じく『三四郎』である。

少し行くと古い寺の隣りの杉林を切り倒して、奇麗ぢならしに地平ちへいをした上に、青ペンキ塗の西洋館を建てている。広田先生は寺とペンキ塗を等分に見ていた。

「時代錯誤アナクロニズムだ。日本の物質界も精神界も此通りだ。（略）」。

すぐあとには別の例が続く。古い灯明台のそばに、偕行社（陸軍将校の社交団体）の新式れんがの煉瓦作りの建物ができたことに触れ、「二つ並べて見ると実に馬鹿ばか気けている。けれども誰も気が付かない、平気へいでいる。是これが日本の社会を代表しているんだと云う」。古い寺や古い灯明台を時代に遅れたものと見ているようでもあるが、逆に、青ペンキ塗の西洋館や新式の煉瓦作りを時代に先んじたものと見ているともとれる。

後者のようなものをアナクロニズムという、ヘンに思われるかもしれない。だが語源から言うとき、ana=up、chronos=timeで、ここにismが付いているから、「本来の時代より前に遡って置かれていること」が原義のようだ。時代の方を基準に言えば、本来より先のもが入り込んでいることである。英語教師である広田先生は、「偉大な暗闇だ。何でも読んでいる」と作中で言われるだけあって、語源に忠実な用法である可能性もある。この解釈の当否はともかく、アナクロニズムにあてられた時代錯誤という訳語は、時代より前でも後でも対応できる点で、なかなかよくできている。

漱石が自らの小説のなかに、時代錯誤というその当時には到底日常語とは思えぬ言葉を用いたのは、先の引用から推測すると、広田先生による日本の現状認識を示す語として、これこそが相応しいと考えたからにほかなるまい。では、漱石はこの語とどこで接したのだろうか？

迂闊なことは言えないが、英文学を中心とする文学の理論を研究していくなかで、漱石はごく当たり前にアナクロニズムに出会ったと考えて差し支えなからう。文学理論、とりわけレトリックの分野では、シェイクスピア(一五六四～一六一六)を例にアナクロニズムに言及するのは普通のことだからである。

たとえば、『ジュリアス・シーザー』の第二幕第一場。ブルータスらが深夜にシーザー殺害の密議を凝らしていると、時計が鳴る。「あ、時計だ。何時だろう?」。時計の音は、場面の転換を告げるきっかけとして、重要な役割を果たしている。ところが、紀元前一世紀のローマに、時を打つ時計はなかった。シェイクスピアは、紀元前一世紀を舞台とする物語のなかに、かれが生きた時代のモノを混入したのである。レトリックのテキスト類ではしばしば引かれる有名な、そして原義通りのアナクロニズムである。

シェイクスピアのアナクロニズムを激しく攻撃した人物にトルストイ(一八二八～一九一〇)がいる。トルストイは「シェイクスピア論および演劇論」(一九〇〇年)のなかで、『リア王』を例に、紀元前八〇〇年のことであるにもかかわらず、登場人物たちは、中世にしかありえぬような条件のなかにおかれていると指摘し、こう非難する。「シェイクスピアのどのドラマにも横溢しているかような時代錯誤は、十六世紀、十七世紀の初頭では、幻想の可能をそこなわなかったかもしれない。だが現代ではすでに事件の推移を興味をもって追うことは不可能である」。トルストイは、アナクロニズムに満ちたシェイクスピアなど、非現実的で不自然であ

り「現代」にそぐわないと決めつけた。

だが、トルストイの攻撃にもかかわらず、『リア王』や『ジュリアス・シーザー』は、それから一〇〇年以上経った現在も、世界各地で上演され続けている。観衆がアナクロニズムに気付いていないから、ということもあるかもしれない。だがそれだけではない。その後の文学者たちによって、アナクロニズムをさらに推し進めるといった実験が行われ、文学では、アナクロニズムをそれとして享受できるようになったことが大きい。

たとえば、天竺（インド）を目指し旅に出た高丘親王（七九九〜八六五？）を主人公にした現代小説がある。親王一行は大蟻食いに遭遇する。側近の僧・円覚は、「こんなところに大蟻食いがいてよいものか、いるはずがないぞ」と、つかみかからんばかりの剣幕。「ここに大蟻食いがいたとしても、べつだん、かまわないではないか」と、高丘親王が言うと、円覚は食ってかかるように、こう言い返す。

みこはなにもご存知ないから、平気でそんな無責任なことをおっしゃいます。それなら、わたしもあえてアナクロニズムの非を犯す覚悟で申しあげますが、そもそも大蟻食いという生きものは、いまから約六百年後、コロンブスの船が行きついた新大陸とやらで初めて発見されるべき生きものです。そんな生きものが、どうして現在ここにいるのですか。

①あまりの展開に面食らうが、この部分を私はおもしろいと感じるし、読者の多くもそうではあるまいか。ということは、アナクロニズムをアナクロニズムと知りつつ、それを楽しむ術があるということだろう。人はいつの間にか、そうした力を身につけた。ただそのためには、アナクロニズムをアナクロニズムと見分ける能力、そしてさらにその前提として、アナクロニズムをヘンだと感じ取る感覚がなくてはならないはずだ。

歴史学は、そうした感覚と能力を研ぎ澄ませることで発展を遂げてきた。そのなかでも、文書の真偽を鑑定するにあたり、その道具としてアナクロニズムが使えると気付いたのは、重大な出来事であった。さきほどまでの例をそのまま使えば、紀元前一世紀

のものとされる文書のなかに時を刻む時計が出てきたら、その時計は本来の時代より前に遡って置かれていてアナクロニズムであるから、少なくとも紀元前一世紀のものではあり得ず、その文書は後世に偽造されたものと論証できる——こういった使い方である。

右の例は、時計というモノについてのアナクロニズムであるが、アナクロニズムはモノにだけ起こるわけではない。コトバのアナクロニズムというものもあり得る。文書の作成された時点では使用できないはずのコトバが使用されていれば、アナクロニズムが成立するからである。

この発見を、「コンスタンティヌスの寄進状」を偽造であると論証したイタリアの人文主義者ロレンツォ・ヴァツラ(一四〇七―五七)によるものとし、この先に、史料批判とそれを根幹的な方法とする近代歴史学の成立を見通すのが、現在の一般的な「歴史学の歴史」である。ここでは、より分かりやすい例を見ていくことにしよう。

「天津教古文書」というものがある。「竹内文書」とも呼ばれる。天津教という新宗教の教祖・竹内巨磨(一八七四―一九六五)が所有していた史料群の通称である。一九三七年に竹内巨磨が不敬罪で起訴されると、これらの文書の真偽も法廷で争われ、狩野亨吉(一八六五―一九四二)や橋本進吉(一八八二―一九四五)をはじめ、錚々たる学者が鑑定を担当した。鑑定はたとえば次のような手順を踏んだ。

「天津教古文書」のなかに「平群真鳥真筆」なるものがある。文面通りに受け取れば、雄略五年というから西暦四六一年に、『日本書紀』に登場する豪族である平群真鳥が自ら記した文書となる。狩野亨吉は、この文書のなかに「棟梁皇祖皇太神宮ノ神代文字卷ヲ形仮名唐文字以テ写シ宝卷」と出てくる点に着目する。意味の取りにくいところもあるが、「神代文字」で書かれた巻物を、「形仮名」と「唐文字」で写した宝の巻物、と読み取って大過なからう。だが、ここにはとんでもないアナクロニズムがある。お分かりになるだろうか？

唐はカラと読ませる積りであろうが、それなら漢と書かなければならないので、唐では時代錯誤になる。

まだ分からないという方は、中国の王朝年表を広げ、四六一年がそのなかでどこに来るかを考えてみれば、氷解するはずだ。たったこれだけで、「平群真鳥真筆」が五世紀のものでないことの証明は完了する。五世紀のものに仕立てようという努力も空しく、偽造した時代——この場合なら二〇世紀前半——の常識が入り込んでしまい、アナクロニズムとなってしまったのである。コトバのアナクロニズムは、文書の真偽判定に抜群の威力を発揮する。

このように、歴史学の根幹をなすとされる史料批判において、アナクロニズムの否定はいわば公理である。それは、歴史学のか深くに埋め込まれている。アナクロニズムを正面切つて容認する歴史家は、どこにもいないであろう。

では、歴史学において、アナクロニズムの否定はどこまで徹底できているのか？

こんな奇異にも響きかねないことを言うのは、史料のなかではアナクロニズムは一切認められず、それがあつただけで史料の価値は剥奪されてしまうのに、それをを用いている歴史家自身は、平気でアナクロニズムに陥っているかのように見えることが、往々にしてあるからである。

幕末に西洋との交流が本格化するとともに、日本語のなかに西洋に由来する新たな語彙が数多く採り入れられたことは、よく知られている。その際には、既存の漢語をあてたり、あるいは新たな漢語を作ったりして、対応していった。漢字を使っていた地域では、その訳語の選定なども相互に影響があり、中国・朝鮮・日本で同じ文字のこともあれば、違うこともある。こうした事情から、訳語に着目し、アナクロニズムを活用することで、史料批判が遂行できる。そういったコトバの一つに「宗教」がある。

意外かもしれないが、これは厳然たる事実である。宗教という用例を現在から過去へと遡っていくと、明治を過ぎて幕末に入つたあたりで途切れてしまう。それ以前にも宗教という文字列は稀まれに見られるが、それらは「宗」と「教」という二語であるか、人名（むねのりと読む？）であるか、いずれかである。

宗教という用例が、幕末・維新时期に登場してくるのは、それが religion をはじめとする一連の西洋諸語の訳語として生まれたか

らである。漢字であるため気付きにくいだが、宗教は、いまで言えば、エコロジーとかSDGsのように、片仮名やアルファベツトで表記されるようなコトバだった。伊藤博文がSDGsを語っていたらヘンであるように、松平定信が宗教を語ることもヘンであり、その理由は、それらがアナクロニズムであるからである。すなわち明治維新よりずっと前の時代のものとされる文書に現在と同義の宗教が出てきたら、その文書は後世に偽造されたものと断定して差し支えない。

明治維新以前には宗教という語がなかったのだから、その頃の人びとは、宗教について話したり書いたりしようにも、できなかったはずである。ところが、そうした時代の宗教についての研究は数多くある。嘘だうそと思うなら、大きな図書館の蔵書検索のウェブサイトにも、「古代」+「日本」+「宗教」とか、「近世」+「日本」+「宗教」と入れてみるとよい。山ほど文献が出てくるどころか、名著の誉れ高い本も含まれている。だがこれらはいずれも、宗教というコトバのなかった時代の宗教について研究したものとなる。これらはアナクロニズムではないのだろうか？

史料のなかに登場するコトバのアナクロニズムは一切認められないのなら、たとえば中世日本に生きた人たちの宗教を問い、これらの宗教について叙述することも同様なのではあるまいか？ もう少し一般化して、こう言ってもよい。あるコトバのなかった時代の歴史を、アナクロニズムと言われる危険を冒してまで、そのコトバによって考えることは、正当化され得るのか？ この問いは、広く歴史学全体、いやそれどころか、過去について考えようとする営為一般と関わってくるものであるはずだ。

右で掲げたような疑問など、これまで考えたこともなかったという方が多いのではあるまいか。そもそも宗教というコトバが近代以前の日本語になかったということを知らないと、こうした問いを発するのは難しい。その意味で、これは知識が生んだ問いと言つてよい。新たな知識は新たな問いを確かに生む。

そしてまさにそのことが、こうした問いが覆い隠されてきた理由を教えてくれる。宗教はいつかどこかで出現したようなものではなく、いつでもどこにでもあるものだという見方が一般的であることである。これを宗教は普遍的なものであるという常識と言ひ換えてもよからう。普遍的であるなら、アナクロニズムなど超越してしまうはずで、中世日本の宗教について考えることに、なんらの問題もないことになる。

しかし、いまや宗教というコトバのなかった時代があったことを知ってしまった以上、何事もなかったように、宗教は普遍でございと類かむりして、通り過ぎるわけにはいくまい。宗教の普遍性を損なわぬように、なおかつ宗教というコトバのなかった時代があったことを、説明できるのだろうか？

もつとも簡単な方法は、宗教というコトバがないだけで、宗教はあると頑張ることだろう。人間の考えることにそう違いのあるはずはない、「だって人間だもの」というわけである。実のところこうした態度は、religion に接した明治の人びとのものでもあった。

かれらは、religion に接し、それがなんであるかすぐには分からず、悩んだ。しかしそれを西洋に特有のものとはしなかった。なによりも religion 自体が自らを普遍的なものと呼んでいたからである。そのため、かれらは、自らの周囲に、そして過去に、religion にあたりそうなものを見出そうとした。religion が、十九世紀において、圧倒的にキリスト教を中心としたものであったことから、その構成要素とされていたもの——教会、教義、教典、聖職者、信者など——に対応しそうなものを、日本において数多く有していた仏教という単位を religion と見做す^{みな}などとしていった。そうした理解のもとで、religion にさまざまな訳語を宛てがっていく。religion には、「宗門」や「宗旨」といったそれ以前からあったものと異なるとの感覚があったこともあり、結果的には、「宗教」というほぼ造語に等しい、しかしながら漢字の特性からして、おおよその意味が推測できる訳語が定着していくことになる。

こうして日本語において religion と等価とされる宗教が成立し、それは普遍的なものであるとされるに至る。なお、これと同じような現象は、日本のみならずインド世界やタイなどでも見られた。こうした現象が連鎖することで、religion と等価とされるコトバが各地に出現していったのである。

以上の過程を、やや一般化して述べれば、過去には、新たなコトバに遭遇した人びとが、人間の普遍性を仮想することにより、そのコトバを理解しようと努めたことがあったとなるだろう。宗教もまさしくそのひとつであった。

まさにこのことこそ、宗教の普遍性を証明するものである、と考える人もいるかもしれない。こうした作業が可能だったこと自体が、宗教の普遍性を物語るというわけだ。そうした見方を否定し去ることはできないし、その必要もない。ただこの場合、普^②

遍であるのではなく、普遍になるということになってくるだろう。普通いいうところの普遍とは、すべてのものに通じる性質であり、いつでもどこでも成り立つものであるとすれば、それとの違いは随分と大きいものになってはいまいか。ここでは、右に述べたような形で、人間の普遍性を仮想しての行為が連鎖していくことにより、宗教の普遍性は構築されていったものと考えておくことにしよう。

宗教を素材にしたために、いきなり普遍的かどうかといった次元の話になってしまったが、なにも普遍的なコトバでしか過去を考えてはならないということはないはずだ。すると、宗教が普遍的であるということを言わずに、アナクロニズムを正当化する余地があるかもしれない。①同じコトバはなくとも似たコトバがあったとか、②少なくとも宗教というコトバにあたるものはあったとか、そうした点を根拠にすることによってである。

①は、たとえばこういうことである。なるほど、宗教というコトバはなかったかもしれない。だがそのことは、宗教に近いコトバまでなかったということにはなるまい。現に「宗旨」とか「宗門」とか「教」とか「道」といった語があったではないか。宗教というコトバこそなかったものの、それに近いコトバはあったのだから、宗教を使うことは許される。

また②は、たとえばこういうことである。江戸時代に宗教というコトバはなくとも、いまと同じように僧侶もいたし神社もあった。それらを現在は宗教の構成要素と見做している。そうであるなら、江戸時代のそれらを考えるのに、宗教というコトバを用いても差し支えない。

細かい点を抜きに言えば、①は、同じコトバはあり得ないが、近いコトバはあるのだから、そのコトバで十分だし、そうするほかない、ということであるし、②は、そうしたところをすり抜けて、コトバはともかくモノはあるのだから構わない、という主張である。論理的にスキのない美しい議論とは言い難いが、初歩的な言語論的考察に基づき、コトバとその周辺に区分を持ち込むことで、コトバのアナクロニズムを部分的に回避しようという作戦である。

多くの研究者は、実際のところ、このあたりで手を打っているようだ。なにせそうでもしない限り、過去について、おちおちコトバを発することすらできなくなってしまうからである。言い換えると、この程度の考えで、歴史家の多くは、とくに後ろ髪を引

かれることもなく、研究を遂行しており、しかもそれで日頃はさして困っていない。それはかれらが物臭ものくさだから、ではない。歴史家は、コトバのアナクロニズムの可否一般といった理論的な問題に関心があるのではなく、まずは過去の具体的な対象に関心があるのだから、それを恙つつがなく研究することさえできれば、基本的には十分だからである。

ただ、歴史研究もそうしたもののばかりではない。これでは困る場面に出くわすこともある。典型的には、人の考えという次元に入り込んでいこうとする場合である。

過去の人がどのようなことを考えていたのか、という関心の持ち方があってよいし、現に数多くある。またそうでなくとも、そこに入り込んでいく必要があることがある。たとえば、過去の出来事を考察するにあたり、どうしてそうなったのかと問うてみよう。それに対する答え方にはいろいろなものがあり得る。某がこのように考えたからという答えも、その一つであろう。たまたもしそこまで分かるのなら、今度は某がこのように考えていたにもかかわらず、そのようにはならなかったといったことも言えるようになる。たどった過程がそうなった理由とか、ほかのものとなり得た可能性などを議論したければ、こうした点はとくに重要となってくる。このあたりについて、もっとも自覚的に考えてきたのが、思想史といわれる領域である。

一口に思想史といっても多様であり、概括するのは容易でないし、ここでそれを試みることはしない。ただ、その名称からも分かるように、少なくとも人が思考するという行為について、ほかのさまざまなお〇〇史より、はるかに強い関心を持つてきたことだけは間違いない。

そのため、ほかの研究者ならさして気にならぬようなことが、どうしても気になる。たとえば、宗教というコトバで考えるようになったことよって、人びとの思考は変わったのかといったことである。

変わった、と言ってよいだろう。宗教というコトバの登場してくる前は、「宗旨」とか「教」というコトバが用いられていた。それらが religion の訳語として用いられたこともあったように、宗教と近いものではあった。ただ近いというからには違いもある。分かりやすいところでは、「宗旨」という場合、神道や儒教は含まないことがほとんどなのに対し、神儒仏の三教というように、「教」には神道も含むのが普通であった。一方、現在の宗教は、神道を宗教とする点で「宗旨」とは異なり、儒教を宗教と見做さないこ

とが多い点で「教」とも異なる。神道や儒教は、宗教に関して、そういくつもあるとは思われぬほど大きな単位であるだろう。そうしたものが包摂されるかどうかといった基本的なところですら違う。こうしたことと思考とは関係がないと想定するのは難しい。「宗旨」や「教」によって考えるのと、宗教によって考えるのとは、確かに違う。どのように思考するかといったところに関心を持つ研究者にとって、それは抜き差しならぬ違いとすら言い得る。③その違いを見定めようとするれば、コトバのアナクロニズムは致し方ないでは済まされまい。むしろそれにどう向き合うかから、研究ははじまる。

問一 傍線部①「あまりの展開に面食らうが、この部分を私はおもしろいと感じるし、読者の多くもそうではあるまいか」について、著者はどのような点がおもしろいと感じているのか、三〇〇字以内で説明しなさい。(配点二〇点)

問二 傍線部②「この場合、普遍であるのではなく、普遍になるということになってくるだろう」とはどういうことか、四〇〇字以内で具体的に説明しなさい。(配点三〇点)

問三 傍線部③「その違いを見定めようとするれば、コトバのアナクロニズムは致し方ないでは済まされまい」と著者は述べているが、それはなぜか。またこうした著者の意見をふまえ、言葉と思考の関係について、あなたはどのように考えるか。「宗教」以外に任意の例を挙げて八〇〇字以内で論じなさい。(配点五〇点)