

研究紀要

第 5 号

(目 次)

論 文

『閑吟集』の起首と卷末歌

—その編纂意図をめぐって—……………木 村 重 利 1

縁起・説話・物語 (一)

—想像力の展開をめぐって—……………山 田 直 巳 13

保健室から見た生徒の実態……………町 田 みつ子 (1)

カール・ヤスパースにおける

『現代の精神的状況』について……………河 端 行 雄 (11)

紹介と書評

清棲幸保著 清棲保之補遺

日本鳥類大図鑑—増補改訂版—……………加 倉 井 憲 一 (21)

翻 訳

ヴァンケルマン著

美術作品の優雅さについて……………前 田 信 輝 (25)

1979

獨協中学校・高等学校

—執筆 者—

加倉井	憲	一	理科教諭
河端	行雄	社会科講師	
木村	重利	国語科教諭	
前田	信輝	ドイツ語科教諭	
町田	みつ子	養護教諭	
山田	直巳	国語科教諭	

(五十音順)

『閑吟集』の起首と巻末歌

—その編纂意図をめぐって

木村重利

『閑吟集』の編者は不明である。しかし、編者が『詩経』にならい、三一首の小歌を集めて一つの歌謡集を成そうとしたとき、その配列に何らかの基準を設けているらしいということは、早くに指摘されてきた。しかもその基準が何であったかもほぼ説き尽くされているが如くである。ある物を蒐集してそれを整理して一つの体裁を与えようとするとき、そこに何らかの基準を設けて順序立てようとするのは、人の心として自然である。

『閑吟集』の編者がいかなる人物であったか、後世の我々にその具体的な人物像を結ばせることをいまだに拒否したままである。しかし、彼の残したこの歌謡集がその成立年時の明確であることで、彼の生きた時代はほぼ知り得るし、こうした歌謡に親しんでいた人物といふことから、漠然とながらその人となり、生活形態を想像することができる。しかもその序文は彼自身の口から語られた具体的な資料としてその人物像を想像させる重要な手掛かりとなる。

『閑吟集』が成立したのは永正一五年（一五一八）である。それは序文によれば「桑門」の身である編者が「ふじの遠望をたよりに庵をむす」んで十有余年の月日を重ねての時点である。隠遁的な生活形態

に入って十年余ということからすれば、素直に考えてこの集の編纂は編者晩年期に属することとしてよからう。とすると、編者が生きた時代は、中世も後半期の室町時代、それも近世のあけぼのといわれる織豊時代に接続する前段階ということになる。そして、それは同時にここに収められた数々の小歌の盛行していた時代と考えてよいと思う。序文によって知り得る編者の経歴が後世の我々がさぐり得るすべてのものであるけれども、その断片的な編者自身が語る経歴を整理要約しておく方が論の展開上都合よからうと思う。それは次の三点となる。

I 富士の遠望をたよりに草庵を結んだ一桑門（真名序によれば狂客）であること。

II 十有余年にわたる遁世者としての生活の間、琴の音や尺八の楽を伴侶とし、かつ小歌を慰み草として暮らしてきたこと。

III その小歌については、往時、都鄙遠境の折々の宴席に交遊した日々の忘れ難い記念であること。

以上の如くであって、残念ながらその生没年や経歴、氏素性などは全く不明なのである。しかし、研究という立場を離れた、一鑑賞者の側に立てば、これだけの記載にとどめて多くを語らなかつたといふところに、むしろ小歌に絶ち難い愛着を抱いていたらしい編者の姿を自由に想像する楽しさが生まれるという点で、いかにもこうした歌謡集にはふさわしいような気がする。

ともあれ、この歌謡集からは具体的な編者の経歴は窺い得ないのであるが、真名序・仮名序の両序を用意していること、しかもその内容、特に真名序にはそれ相当の教養人ぶりが披瀝されていて、そこにみられる中国詩論に基づく謳歌論は『古今和歌集』以後の勅撰和歌集

や歌謡書目の真名序にも踏襲されているものではあるが、中国において民間に喧伝された謳歌の事例を列挙し、本邦の歌謡の変遷について概説し、さらには和歌本質論を踏まえた小歌論を展開するといった大部なものである。

編纂意識の根本となっている詩経精神についても、それは当時の一般文芸思潮、特に室町歌壇の風潮であつた^(注1)とはいうものの、それなりの消化がなければ成し得ないものであるはずだ。やはり、編者は当代の一流かどうかは別にしても、かなりの教養人として歌壇や連歌の会などにたち交わり、それなりの評価を得ていた人物と考えていいのだろうか。

そうした教養人であればなおさら三一首の歌の配列にあたって何らかの基準を立てたはずだと思われるのである。

その用意の第一点が真名と仮名の両序を据えていることである。それは伝統的というか、本筋のというか、それまでの和歌や連歌の勅撰集の体裁の踏襲となっているわけであるが、そこには編者にとっての小歌に対する気負いがある。次に、個々の歌の並べ方にもやはり勅撰集の部立が一つの基準として編者の編纂意識に規範を与えたい^(注2)ことも事実であるようだ。

つまり春夏秋冬の四季を追っての配列ということである。さらに、春の部に重ねてはその冠頭部分に賀の歌、つまり祝い歌を据えているのもやはり先行文芸の編纂意識が作用していると思われ^(注2)る。

さて、四季の歌とは言っても歌全体が春なら春、夏なら夏といった季節感を持っているわけではないし、主題に季節が大きく関わっているわけでもない。例えば「人の姿は花うつばやさし、さしておふたりや、うその皮うつば」(16)といったものも「花の歌」の中に入っている

るように、季節の歌という意識の配列ではない。つまり、単なる言葉として季語を基準に立てながら配列を進めているのであるが、歌全体としての季節の歌という意識からではなく、季節感とは無縁のものすらその方法で処理されているのである。ところが、そうした枠を広げての四季を追った後に、季語を全く含まない歌が続いているのである。従来はそれを「恋」とか「雑」とか呼んで、編者はやはり勅撰集の部立のそれを適応したのだと説かれてきた。果たしてそうだろうか、それについてはなお検討の余地がありそうであるが、一応、賀・春・夏・秋・冬そして雑(あるいは恋)という順序で歌が並べられているとして、それだけでは勅撰集の部立の踏襲ということ、閑吟集編者の工夫がないことになる。実は、編者の面目はそれ以上の綿密な配列意図が働いていることであつたのである。

それは、一つ一つの歌を目で追っていくだけで容易に気付くことのできるもので、一つの歌から次の歌に移るときには、歌詞中の用語なり歌の気分の上で非常に細かな用意がなされていることである。言葉について言えば、次の歌への移りを、前の歌の中のある一つの語(二つ以上の場合も)縁にして行なっているのである。例えば、「松」の語を含んだ歌を次々と並べていくという方法で三首、(527)、以下の梅の歌四首(811)、そして桜(花)の歌が続くという具合に、同じ語を詞句中に持つ歌が続けている。しかも必ずしもそうした物の名ばかりでなく、「思ふ」(79~88)、「忍ぶ」(258~266)、「いとおしい」(282~289)といったものも鎖目として採用されている。さらには、「橋の歌」「川の歌」「身投げの歌」といったものがひとつながり(209~219)になっていたり、「袖が濡れる」(302~306)とあると、「涙」(307)を謡う歌が続くといった例もあるように、いわゆる縁語にまでその「言葉

の縁」を広げていく。しかもある語による連鎖が切れて次の語による連鎖に移る前には、これまで連鎖を続けてきた語と、これから連鎖を続けていく語を両方含む歌を配しているといった念の入れようである。ただし、この「言葉の縁」の枠を縁語・類語にまで広げてもお、どうしても次の歌との関連が感得できないものもあるし、前後両方から縁を断たれているかに見える歌もある。しかし、それらについても必ずや何らかの編者の配列意図が作用して、おのおの妥当性のある位置を与えられていると考えるべきであろうと思うのである。

それは「言葉の縁」といった、具体的に後代の我々が歌を追っていく中で、すぐに感得できる「言葉」のつながりという程度のものでなく、もっと当時の、あるいは編者の教養なり常識（むろん編者と同等の知的水準において）が生んだ知的遊戯としての位置付け、前後歌の関連というものがあつたのではないかと思う。

例えば、言葉による縁を持つている歌と歌の場合でも言えることであるが、主題的に同一であるとか、あるいは主題的な発展であるとか、あたかも問答歌として一対であるかに見えるようにとか、さらには物語的な筋の展開を見せるようにとかいった細かな心配りが感じられるのである。

従来、そうした微に入り細に渡る編者の用意に対して、「連俳的変移による編纂法」とか「連歌的編纂方法」とか言われてきた。なるほど、当時盛んであつた連歌は当然編者にとつても無縁ではなかつたはずだし、この集の編者に連歌師の柴屋軒宗長を当てる説もあるごとく、むしろ小歌の享受者としていかにも連歌師などふさわしいと言える。仮名序に見える「とひえんきやうの花のもと、月のまへの宴席」というのも、連歌の会の後に引き続いての小歌の宴遊であつたらう。

ともかく当時、教養人として生きた編者に連歌は無縁ではあり得なかつたはずであるから、その付句的手法をこの歌謡集編纂に適応しようと試みたということもかなりの説得力のある興味深い考え方である。しかし、四季を立て、同じ言葉によって移す手法に加えて、細かい

「言葉」による関連を求めていく方法と連歌の対句的手法とは重ならないようである。「閑吟集」歌謡の三一首を連歌的手法ですべてつなげていくというのは無理ではなからうか。部分的にはそれも確かに採り入れられたであろうが、これだけの歌を配列する仕事が短期間に完了したはずもなからう。となると、その時その時にかなり恣意的な関連付けが行なわれたのではないかと想像するのである。全歌の配列に連歌の手法を適応することが無理であつたらうと考える理由の一つは、ここに収録されたものが編者個人の創作歌ではなく、既製の歌謡（流行小歌）であつたことからしても、そうそう都合よくいくはずがないからである。

四季を追うこと、「言葉の縁」を求めることがその大筋の基準にあつたと思ふが、必ずしも統一されたものが働いていたのではなく、編者の側に働いたその都度その都度の「遊び」の心が大きく関与しているものと思うのである。その「遊び」の一つに連歌の付句的手法もあつたと理解するのが実際に近からう。むしろ編者の機知、洒落に裏打ちされた気儘な遊びの精神といったものが大きく作用していて、その結果、編者の主観や時々の興趣による新しい意味賦与もあつたかに思われる。当代に行なわれた流行小歌としての個々の意味とは別に『閑吟集』中における各歌の意味が新しく生まれているのであろう。そうした一つの例として、「言葉の縁」を失っている歌の解釈をめぐって論じたことがある。

『閑吟集』の歌謡を一つ一つ味わう楽しみほかに、前後歌との関連なり何首かの歌のまとまりで味わう方法も一面のこの集の楽しみ方であり、それも加えて『閑吟集』の文芸性は導き出されてしかるべきかと思う。つまり、『閑吟集』の歌謡をその配列の中で味わうことは、そこに働いた編者の風流心・洒落心といったものを探り出す楽しさが当初から付随していたのではあるまいか。それを発見し得てこそ各歌謡の位置は妥当性を得て定着することができるのであらうと思われ。

二

『閑吟集』中に占める各歌の位置と編者の編纂意図なり意味賦与を考える場合、もっともそれが色濃く出るのは巻頭歌と巻末歌であらう。何によらず、始めと終りにはそれなりの心をくだくのが常であるから。

そうした観点から巻頭歌と巻末歌を検討してみようと思うのである。

巻頭歌に編者が特別な意味を持たせたいことは第二歌と「言葉の縁」を失っていることから考えられることである。春の歌・柳の歌として四季による配列という上からは妥当性を得て据えられているのであるが、春の柳の歌は後に(三九番以下)にまとめて並べられている。また、二番以下に賀の歌、祝い歌が続いているということでも一番の歌は重ならない。編者が冠頭部に「賀」の歌を据えようとしていることは明確なのに、第一歌に祝意がこめられないのである。民俗的に柳そのものは祝福性を持っていても、第一歌の主題には全く関わりなく、「乱れ心」を起こす序歌としての「柳の糸」であり、この歌は

明らかに恋の歌である。

次歌との「言葉の縁」を求めることもあきらめ、賀の歌から始めるという全体を貫く配列基準をはずれても、何よりも先行してこの歌を第一歌とする必然性というか事情があったものと思わなければならぬ。むろん、編者にとっての必然性であり事情である。

それは何であったか。具体的にこの歌の検討から始めよう。

花の錦の下ひもは、とけて中／＼よしなや、柳のいとのみだれごゝろ、いつわすれうぞ ねみだれがみのおもかげ

「思いがかなって、一度は相逢うことができたのであるが、なまじそれがかえって忘れ難いものとなってしまった」というのであるが、女の歌と解するか、男の歌と解するかでその味わいが違ってくる。

わが下裳の紐も解けがちで、あの御方ゆえに身も心も許してしまつたが、それがかえって今となっては詮ない悩みの種となつたことよ。柳の糸が風に吹き乱れるように思いなやむばかり。ほんにいつになつたら忘れることかしら、あの寝乱れ髪の愛しい面ざしを。

(浅野建二『閑吟集研究大成』)

と解するのは、男に許してしまった女がその男の面影を忘れかねていと嘆く歌ととっている。それに対して、

春の花のように美しくあでやかな彼女と「相逢おうと願つた思いがようやくかなって」、ついに一夜を共にすることができたのに、(相逢うて恋しさは増すばかりで)、今はかえってどうしようもないやるせない思いにせめられることよ。(私の心は彼女ゆえに)青柳の枝が風になぶられるようにかくも乱れるよ。ああ、彼女の寝乱れ髪的面影を、いつ忘れることがありえようか。(あの時からというもの、私の心に焼き付いて離れる時とてないのだ。)(志田延義『歌

と、やっと念願かなった男が、かえって一層恋心が募って忘れ難いものとなってしまったと嘆く歌とも解されているのである。

実際の歌の場においては、男が謡い手となったり、女が謡い手になったりするであろうから、その意味からすれば、両様の解釈も成り立ち得る。さらには、「花の錦の下ひもはとけてなかなかよしなや」と女がつぶやいたのに対して男が「いつわすれうぞねみだれ髪のおもかげ」と謡い返したものとみて、その二つの心の共通さを「やなぎの糸の乱れ心」を間に入れることで仕立てた技巧的な歌と解してみることも可能であろう。

歌謡の流動性として、発生的機能とは別に歌の場におけるその都度その都度に与えられる機能も考慮してみる必要がある。歌謡の流動性として、謡う人、謡う場、時によって男の歌とも女の歌とも、あるいは老若いずれの歌ともなり得るといふところに歌謡の根強い伝承性が存在したはずである。本来的には伝承を唯一生き長らえる力としている歌謡の歌謡たるゆえんもその拡大されていく機能面であろう。ただそうした享受の面における解釈の幅というか、自由さは認めながらも、なお厳密な語釈・発想等の検討の上から、最も妥当性の高い解釈を優先させるべきであることは言うまでもない。

第一歌に関しては、歌全体の雰囲気や発想からはどうも女の歌と解すべきもののようである。「花の錦の下紐がとけて、つまりあの方に身をまかせてしまって、それがかえってどうしようもなくなってしまうことよ。柳の糸が風に乱れるごとく、心が乱れてしまった。いったんさらあの方のあの寝乱れ髪的面ざしを忘れることができるのやら」と、なまじ通じてしまった故に、かえって愛しさ恋しさが心に刻

み込まれて忘れ難いものになってしまったと嘆くのである。「なかなかよしなや」は軽々しかったわが身への後悔の念である。「よしなし」については他に集中、五八・九二・一〇九番にも見えている。もう一つ、この歌の中の解釈のポイントとなるのが「寝乱れ髪のおもかげ」であるが、語感からして女性の姿と見る方が妥当であることが、この歌全体を女性の歌として統一しようとするときに多少の抵抗となる。しかし、男女の姿の形容としてもに使ったらしいことから、女性の歌として解することもそれほど無理ではないのである。

ともかく、この歌の主題は「逢うていや増す恋」である。なまじ逢うことがなかったらこれほど焦がれることもなかったのといふのである。それは和歌の世界から引き続いた恋歌の一つの主題である。恋歌の主題としては「一目見ての恋」もこれと一脈通ずるものがある。集中、主題的に類似していると思われるものを拾い出してみよう。

○さて何とせうぞ、一めみしおもかげが、身をはなれぬ(36)

○見ずはたゞよからう、見たりやこそ物を思へたゞ(44)

○うやなつらやなふ、なさは身のあたとなる(116)

○たゞ人には、馴れまじ物ぢや、なれての後に、はなるゝるるるるるるが、大事ぢやる物(119)

○そふてもこそまよへ、く、たれもなう、たれになりともそふてみよ(145)

やや粹はずれたかに思われるものもあげてみた。なまじ逢うたり添うたり見たりすること、それがかえって心に焼きついて忘れ難い思いの種となってしまうという点で共通点がある。ただあげた最後の歌は「添はず」にいての迷いである。それが添うて後、なおさら思いが増し、せつなくなるのにそれを思わずに添うてみることを第一にあ

げるのは、恋の経験者としては未熟者なのであろうか。

ともあれ巻頭歌は恋の歌であり、それも王朝和歌的な恋歌の主題である。「逢うて後の恋」「逢うていや増す恋」を謡ったものである。多少、解釈的なずれがあってもこの主題は動くまい。そこに歌謡としての広がりも味わいも充分持っているのであるが、実はこの主題が発展的に採用されて『閑吟集』の第一歌に据えられたもののように思われるのである。

『閑吟集』全体の歌の据え方をみても、前述の通り、編者が相当細心の注意を払って歌の配列作業を進めたことは明瞭である。その中で次々に歌を何らかの縁で関連させてつないでいく全体の運びとは別に第一歌と最終歌にどの歌を据えるかは、また別の意味で最も心を砕いたはずである。

春の歌ではあっても、以下の年頭の祝賀的春歌とは重ならない第一歌として、この恋の歌を巻頭に据えた編者の納得は何であつたらうか。当時は連歌の隆盛期である。編者はこの集にこれらの歌を収録するにあたって、一応四季の部立をしながら、連歌趣味を発揮して連歌の付け進みを思わせるような配列の方法を考案したのだとし、そうした連歌的手法による編纂ということで第一歌と最終歌の位置なり、編者の意図なりを解釈している見方もある。

起首の「花の錦の下紐は」の小歌を発句に見立てて据え、二首目、三首目を脇、第三の趣に仕立てていると見ることができ、挙句に相対する巻軸三一一番の小歌の直前に「花籠に身を入れて」の小歌を置いているのも、花の座を充たす心組みによるものであろう。^(注6)

というもので、なるほどこれで一応、『閑吟集』の起首及び巻軸の歌の占める位置は妥当性を持つことができる。

連歌的手法によって第一歌は初句として考え、初句には主催者側の挨拶をこめるものということでは重なるのであるが、連歌の初句を持ち出すまでもなく、編者は当然、この歌謡集を編むにあたっての心境を代弁し得るものとして第一歌に据えるべき歌の選択をしたはずである。その結果が「花の錦の下紐は」の歌であつたのである。

それではこの歌に編者が代弁させようとした「思い」は何かということになる。浅野建二氏が「この起首の歌詞に特に懐旧の思いを託している」^(注7)と述べていられるが、もっと積極的なものを考えていいように思うのである。

この第一歌にこめられたものは、なるほど「懐旧の思い」と一口に言い得るものではあると思うが、そこにはもっと具体的にこの歌謡集の編纂動機の表明といったものがあるのだと思われる。それは序文において編者が述べている小歌に寄せる感慨でもある。

仮名序には、ここに盛った歌の数々が編者とのようななかかわりを持つていたものであつたか、どのような心境でこの集を成そうとしているのかが述べられている。「ふじの遠望をたよりに庵をむすびて、十余歳の雪を窓につ」んだ年月、「隙ゆく駒に任する年月のさきさき都鄙遠境の花の下、月の前の宴席に立ち交はり、声を諸共にせし老若、半ば故人となりぬる懐旧の催しに、柳の糸の乱れ心と打ち上ぐるより、種々の歌謡の「数々を、忘れ形見にもと、思ひ出づるにしがひて、閑居の座右に記し置く」と綴っているのである。ここに開陳されている編者の心境を代弁しているのが第一歌であつた。

具体的に言えば、編者と声もろともに謡った人々も半ば故人となつてしまった今、そうした人々を偲び懐しむ思いであり、そうした懐旧の念に占められた編者の心が「柳の糸の乱れ心」なのであつた。

第一歌、巻頭歌としての採扱は、この歌が「いつわすれうぞ、おもかげ」の一句を含んでいたからである。懐しい人々をいつつままで忘れぬという叫びなのである。忘れぬ、懐しい人々と共にあった（共に小歌を楽しんだ）日々の思い出、それを形あるものにしてとどめ置こうと思ったことがこの『閑吟集』編纂の動機であったのである。その意味で言えば、「いつわすれうぞ、おもかげ」は編者自身の過ぎた日々の姿であったことにもなる。

繰り返しになるが、編者がこの歌に第一歌としての地位・資格を与えたのは、この歌の中の「いつわすれうぞ」に寄せる感慨であり、「いつになつたら忘れられるものであろうか、いやいついつまでも決して忘れられない」という、激しい過去への未練・愛着であったのである。そうした編者の断ち難い懐旧の念を代弁しての第一歌であった。男から女を、あるいは女から男を思う激しい恋の想いを陳述したこの歌が、編者によって仲間、それもすでに故人となり果ててしまった同朋・先輩に対する懐しさを吐露する歌として、あるいは編者自身の過ぎた日々への執着を託した歌として転化されてここに巻頭歌としての位置を与えられているのである。

「恋うる歌」という点では共通しておりながら、主題の見事な転換が編者の編纂意図の中で完了していたのである。

歌の転用とか、替え歌といったものが行なわれていく過程を「歌の中の重要な一句」ということで説いたのは柳田国男博士であった。^(注)確かに一つの歌について、それを歌の場なり果たすべき機能の上からして、ある詞章の中の一句だけが必要で、あとは口から出まかせでもよかったという側面があったらしいのである。

『閑吟集』の巻頭歌の場合、歌の場ということではないが、編者に

とってこの歌謡集の持つ意味の上から、やはりこの歌の特に重要な一句として「いつわすれうぞ」があったのである。切ない恋慕の嘆きを伝えるこの歌がそのまま、編者の編纂動機を伝えるものとして巻頭に位置付けられているところに、「一桑門」とのみしか伝えない編者に対する心憎さがいや増すのである。

三

第一歌をそのように捕えて、さて閑吟集は第二歌の祝い歌をもって開始する。そこにも日本の芸能、舞い（踊り）・謡いの場の伝統を意識しての配慮があるのだろうが、第一歌と第二歌との間にも「言葉の縁」ではない関係付けがあったかに思われるのである。

第二歌は、

いくたびもつめ、いくたのわかな、きみも千代をつむべし
というものである。「つむ」に菜を摘む、齢を積むを重ね、あるいは「若菜」に「若い汝」の気分も重ね、あとは「幾度」「生田」と続く同音発声がこの歌の興味の第一点であらうし、和歌の世界から歌謡に展開する要因もその辺の技巧の面白さがもてはやされたものであらうと思われる。

ともかく、相手の長寿を祝い寿ぐという主題は明きりしている。この歌が主ばめ、主上ばめであることで、歌の場などにおいてもまさきに謡い出されたらうから、集中の祝い歌の先頭を飾るものとしてもいかにもふさわしい。しかもそれ以前に、初春の若菜摘みの行事を謡っているという季節を順序立てたものということでも、その位置は妥当性を得たものとなっている。

ただ、第一歌との関連、つまり『閑吟集』の第二歌としての位置か

らしてどうなのであろうか。それについて、連歌の付句的手法による配列を説く立場では次のように考えている。

連歌の脇といったところである。この小歌は、季は若菜摘みの新春で、祝言をこめるものであるが、起首を、男性から高貴な愛人の美しさに心惹かれる心を表するものと見れば、これは、その女性から男性(男君)の齢の幾久しかるべきを祝うものとも解せられないことはない。ともかく脇的な効果は十分に考慮せられているように思われる。^(註)

そうした見方なり解釈(あくまでも『閑吟集』という歌謡集の中での味わい方をめぐって)も確かに成り立つであらう。

しかし、これについてももう少し意味ある主題なり、編者の意図を考えたように思う。

第一歌を、半ばは故人となつてしまった「こゑをもろともにせし老若」への懐旧の思いをかみしめて、そのことのためにこの集を編んだとし、それを代弁するものとしての第一歌を考えるとすると、第二歌にもそれなりの編者の編纂意図から出た思いを考えないと片手落ちになる。つまり、主題的に女から男(あるいは男から女)への「恋」(恋慕)から、後人(編者)から先人(故人となつた同朋・先輩)への「恋」へと転換された第一歌との関連から第二歌を捕えてみることも可能なのではなからうかと思ふのである。

第一歌について、編者が採択した「歌詞中の特に重要な一句」が「いつわすれうぞ(おもかけ)」であつたとすれば、第二歌は「きみも千代をつむべし」であつたらう。それは歌全体からしても、主題を支える重要な一句である。「いくたびもつめ」以下の前半は序歌的役割で据えられただけである。

問題は「きみも千代をつむべし」にこめた編者の心情である。もつと言へば、「きみ」とは具体的に誰をさすのであろうかということである。実際の歌の場では、単数、複数にかかわらずこの歌を謡いかけられた人達はその都度その都度の「きみ」であらう。

そのことに異論はない。ただ『閑吟集』の第二歌としてみた場合の「きみ」にはもう少し限定された対象を想定したのである。結論的に言えば、第一歌が先人・先輩を懐しむ歌であつたことに対するもので、この第二歌は編者のあとに続く後人・後輩に向けて、彼等の長寿を祝い寿ぐ意図から据えられたのだらうということである。

『閑吟集』の編纂動機が忘れ得ない人々への追懐であつたことはすでに述べた。しかし、もう一つの編纂動機があつたらしいのである。仮名序に、さまざまな歌謡を「忘れ形見に」と記していたこと、つまり編者自身の小歌とともにあつた日々への懐しさと合わせて、小歌そのものへの愛着があつたらしいことをもう一度思い起こしてもらいたい。むろん、先人への懐旧の思いも小歌への執着から発していると言へるかもしれない。その観点からすれば、この歌謡集編纂の第一の動機はこれらの歌謡を後世に伝えることであつたと言へる。つまり、こうしてまとめた歌謡を編者の後に続く小歌愛好者に受け継いでもらいたいという願ひになつてはいるはずだ。編者が真名序を、

寅トモ 八月、青灯夜雨、之窓、述ツケ而シテ作リ、以ツケテ胎ニ 同志ニ
于レ此ト、永正戊ノ云ル。

と結んでいることがそれを端的に物語っている。つまり、編者はこの歌謡集を「同志」に残そうと書きとめたのであつた。ここでいう「同志」は編者と同じく小歌を慰み物にする人々である。さらに言えば、編纂の時点における当代から将来に渡って、小歌に慣れ親しんでいく

人々である。わかりやすく言えば、小歌を媒介に考えると、編者にとって同輩なり後輩に当たる人々である。

そうした人々に対する思い入れも、編纂の時点で編者の念頭にあったのであり、そしてそれが第二歌でいう「きみ」であったと思われてならないのである。こう考えてこそはじめて編者の用意として、起首に亡き同志への追慕を、第二歌に自分の後に続く同志への祝福をこめたという点で、第一・第二歌ともに編者の挨拶の歌であったという編纂意図から出た意味賦与の作業が終了したことになるのである。こうした意味で第一歌・第二歌を捕えることで、それぞれが『閑吟集』の中で落ち着いた位置を獲得していると感じられるのである。

ついでながら、編纂時に編者の念頭にあったはずはなからうが、現代この歌謡集を目にする我々も、第二歌の「きみ」のうちに数えられ、遠い編者によって祝福を与えられていると考えていいのだろうと思うと心楽しい。

四

第一・二歌にそうした編者の思い入れがあったとすれば、巻末歌にについてもそれなりの重味を考えなければなるまい。

かごがな／＼うき名もらさぬかごがなふ

「言葉の縁」ということからすれば、前々歌の三〇九番以降「かご」を縁にしての第三首である。

○よべのよばひ男、たそれたもれ、ごきかごにけつまづゐて、太黒
ふみのく／＼(309)

○花かげに月を入れて、もらさじこれを、くもらさじと、もつが大

事な(310)

に続いて据えられているのである。こうして並べてみると、「言葉の縁」ということではもう少し密接なつながりが見られる。それは「かご」ばかりでなく、「もらす」をも「言葉の縁」としていることである。従って『閑吟集』の歌の配列の上で重要な基準であったかと思われる「言葉の縁」ということで言えば、立派に連鎖を果たして、その限りにおいて三二〇番に続く三二一番の位置は少しも揺るがない。しかし、『閑吟集』の最終歌としての妥当性はこれだけでは充分とは言えないだろう。

巻頭部分にあれだけの心配りを見せ、第一歌・第二歌に編者の編纂動機にからまる挨拶がこめられているとすれば、巻末歌にもそれなりの意図、もっと言えばこの歌謡集を閉じるにあたっての挨拶なり感慨がこめられているはずだと思う。

「言葉の縁」からしてもわずか三首続のみである。^(金10) そのわずか三首の中でも三二〇番は「花」(二三番以降)なり「月」(九八番以降)の歌のところに入れてもよかったし、三一一番にしても「浮名」を縁にすれば、それなりに収める場合はあったはずだ。二六一番以降に「名」(あだ名・うき名)の歌が並んでいる。ということは、三一〇・三一一番の二首はそれぞれ「言葉の縁」にすがって、もっと早くに配置できたとということであり、三〇九番を最終歌にしてもよかったのである。それが「かご」を縁にすることで、この配列をして、最終歌を「かごがな／＼」の歌にしたのには、それなりの編者の心づもりがあったということになりはしないか。つまり、この歌もやはり編者の心を代弁するものとして据えられているのだと解すべきであろうというのである。

それを詮索するに、編者がこの歌を巻軸に据えたのは、そこに「う

きなもらさぬ」の一句が含まれたからであろうと考えている。むろん歌の表面は、恋の歌であり、「二人の愛を他人に気づかせて漏らすことのない籠があったら」という、世間に憚る恋、忍ぶ恋の歌である。

第一歌を連歌の発句に見立て、それに照応させて、挙句としての結ぶの小歌にこの歌を選んだとし、前歌の「花かごに月を入れて」の小歌を、花の座を充たす心組みによるものであろうという連歌的手法を配列に求める立場での捕え方、最終歌の位置付けも可能かもしれない。前歌三一〇番の「花籠に月を入れて、漏らさじ」を承けてのものでありながら、巻頭の「いつ忘れうぞ」を現在も続いていることのように、連歌の挙句らしく明るく結びあげたものと、それなりの編者の心配りを推定してもなかなか心憎いのだけでも、もう一歩踏み込んで考えてみたい。

歌中の「うき名」は、小歌につながる同輩・先輩が多く故人となつた今なお、この憂き世（浮き世）に生き長らえている編者自身の名であらう。どういう経歴を持つ人なのか、一切告げてくれないこの歌謡集の編者が、自らその名は記さずに置くと宣言しているのが「うき名もらさぬ」というこの歌にあらわれていると思われる。

編者は、小歌に並々ならぬ愛着を注いでこの集を残そうとしたのである。真名序に開陳されている小歌論がそれをはっきり物語っている。さらには、和歌や連歌と違って、確固たる伝統や格式もなく、ただ口から耳、耳から口へと受け継がれていくのが宿命の謡い物に、真名・仮名の両序まで添えてここに収録して後世に残そうとした点に、編者の大きな自負と気負いすら窺われる。しかし、同時にその自負や気負いを生んだ風流士としての反面、こうした小歌三昧に明け暮れて、今は隠棲の身となり、昔を懐しんで暮らす我が身へのいとおしき

と、そんな自分に対するいくらかの悔いと恥じらい、それに導かれた世間への憚りなり照れがあったと思われる。そんな思いが、これだけ周到に体裁を整えた歌謡集でありながら、自らの名はもろろん、具体的に編者をさぐり出す手掛かりの一切を書きしるさなかつたことなっているのだと思われる。「うき名もらさぬかごがななふ」という詠嘆的な謡いぶりが、整然といかない編者の心境といかにもびったり重なっている。編者にとって、小歌を軸にして、先人を偲び、自分自身、それも小歌に明け暮れたおのれへの懐古、さらには忘れがたい数々の歌謡を後輩に受け継いで欲しいという願望が、この歌の集を形あるものとせしめたのであるが、そんなめめしさが第一の動機となつているこの歌謡集の編者としての自分の名は世間に知れずにおく方がよかつたのである。いや、そんな名は後世に知らせまいという宣言が「うき名もらさぬかごがななふ」という最終歌になつたのだからと考えるのである。

ただ、一層うがった見方をすれば、そうしたことも編者にとって、計算された「遊び」であつたらしいとも考えられるのである。

全体に渡って施されている「言葉の遊び」とも言える配列の仕方にもこれを感じるのであるが、「かごがななふ」、うき名もらさぬかごがななふ」の歌のもつた反復と一面の明るさがそんな編者の余裕というか、中世のあの時代を生きた隠者のしたたかさ、もっと言えば、近世期の風流人士のしたたかさにも通じる洒落心を思わせるのである。

それは恋歌としてのこの歌の解釈に重ね合わせて考えられるのである。

よくよく考えてみれば、一切をもらさぬ「かご」などあろうはずが

ない。男女の仲らいを謡う歌として、こうした発想をとる面白味もそこにある。恋の当事者にとっては、二人の仲を秘密にしておきたいという一面、世間に知ってもらいたい、むしろ知らせたい、知らせて羨しがらせたいという気持ち働く。「うき名もらさぬかごがななふ」はもともと「漏らしたい思い」が下地にあつての戯れである。

そんな歌を借用した編者は、今は自分の名を秘めておくが、いつかは漏れるものだ、いづれ漏れるだろうがそれはそれでよからうと、その気儘さを楽しんでいるかに思われる。この歌を最後に『閑吟集』をしめくくる編者の風流心なり洒落心なりがそこに息付いていると考えるのは行き過ぎであらうか。

一体に、『閑吟集』の歌について、あまりに編者を強く意識してしまつたであらうか。多少の反省がないわけではない。起首からはじめて次々に並ぶ歌の連鎖のからみを追いかけてみると、どうしても編者の姿が黒々とふくらんできてしまう。

ここに収録された一つ一つの歌謡は、もちろん一つ一つが独立してそれなりの場をもって謡われたものであるには違ひなからうが、歌謡集という体裁をもった、編者の為事として全体を考へるとき、『閑吟集』という一個の作品として、そこに編者の文芸性の投影を考へて

もいひのだらうと思う。そして、ここに盛られた小歌の享受者の代表が編者のような階層（教養なり生活形態の上で）の人々であつたらうと考へ得るならば、同時にそれは中世小歌の文芸性でもあり、中世のあの時代の一つの文芸的エネルギーのあかしでもあると言へるのではないかと思う。

注1 浅野建二『閑吟集研究大成』

注2 かつて『閑吟集』中の祝い歌をめぐつて論じたことがある。

（『閑吟集祝い歌の民謡性』日本歌謡研究第十三号）

注3 藤田徳太郎「室町小歌の形成」『古代歌謡乃研究』

注4 志田延義「小歌集と小歌時代の研究」『日本歌謡叢史』

注5 「閑吟集歌謡の解釈——十二番の小歌をめぐつて」（解釈一八

ノ九）

注6 志田延義「閑吟集解説」（『鑑賞日本古典文学歌謡Ⅱ』）

注7 注1同書

注8 『民謡覚書』（二）

注9 注6同書

注10 一体に、四季を立てたあと、季語らしきものを含まない「雑」とか「恋」といわれている後半部になると「言葉の縁」による鎖目が小さくなる。

縁起・説話・物語（一）

——想像力の展開をめぐって——

山田直巳

はじめに

文学の形態や様式には実に様々なものがあると思われるが、それらの根本的あり方やなぜ文学かを考察して行く場合には常に一定の視点が設けられていなければならない。もちろんここでは種々の態度が取り得ると思うが、今しばらくの間想像力という立場を設定して「縁起・説話・物語」に底流しているもの、またそれらのジャンルをそれ足らしめているものを彫琢してみたい。

文学作品の一節を書くこととは、そこに想像力を喚起するある媒体をつくりだして置く行為である。文学の実質とは、そこに書きつけられたイメージそのものではない。そこに言葉によって構成された、想像力を喚起し、想像力的な動きを読み手の意識と肉体に呼びおこす、ある仕掛けである。むしろ書き手の想像力の機能の働きかたそのものが、そこに言葉で書きしるされる。その想像力の機能の働きかたそのものが、読み手の想像力に喚起作用をおこして、そこにはじめて生きて動く想像力的なるものが実現するのである。

（岩波講座「文学」第二巻、大江健三郎『創造の原理としての

想像力

実作者の立場からのこの様な発言を聞く時、文学作品を考察することの意味、享受すること等々を含み持った「作品論」（作者論を含む）と「読者論」の双方に視線を向けた視座の必要性を痛感する。^{注①}そして、そこで重要な働きをする想像力のあり方に就いての論議も一層重さを増して来よう。

亦文学という狭い範囲に限らず「人間行為の全体像」を解明するという広範な作業に対してもより有効な手掛りを与えてくれるのではないか、という点から考えれば想像力論の明日は次の様に言い得るだろう。

今日の世界と人間の全体を捉え、危機を照らす力としての想像力を、人間の行為の全体の中に位置づけようとする努力が、サルトル以後の想像力論の中心動向であると考えられる。この営みはすでに終わったのではなく、目下進行中なのだろう。なぜなら想像力論の価値を決めるのは、単に理論の整備の度合でなく、想像力が世界の現実的な危機に打ち克つように導くことにほかならないからである。

（岩波講座「文学」第二巻、渡辺広士『想像力論の歴史』）さて想像力とは、「意識の△非現実化▽する偉大な機能」^{注②}あるいは、うつくしいと形容する時の「非現実的対称物の総体」^{注③}あるいは、「物質的類同代理物」^{注④}のもたらすもの、等々という具合にサルトルによって定義がなされたが、要するに「非現実的意識」のことである。この非現実的意識とは「実現するのを待っている世界」と関りを持つもので、現実の世界（意識）と常に対立（比）的に存在する。亦これは我々の内面を極めて強く活性化する力を持っているという。非現実

的意識と現実的意識とは幼少期を除いて混同されることはないが、通常人にあつても、

非現実界と関わる非現実意識を、現実界に関わる現実的意識と密着した形で要請するいくつかの体験が存在する。芸術体験、宗教体験、性的体験などがそれである。ここでは現実的意識は容易に非現実的意識へと移行し、非現実的世界を構成し、また非現実的意識は現実的意識によってより豊かなものとなる。この時人は意識の硬直がほぐれ、かつての蜜月時代が、「完璧な瞬間」が、一瞬間を出すのを感じる。

(岩波講座「文学」月報2 山縣照『なぜ想像力か』)と捉える形に於いてこの混同が成立することがあり、その必然と有効とを右の文脈に於いて、期待し、確認しなければならぬのではないかと思う。

この様に想像力を考えて来た時、当面の「縁起・説話・物語」の中に看取れるものは一体何であろうか。これに解答を与えようとする場合、想像力を仮に二方向に別つてその各々を次の様に仮定してみる必要がある様に思う。

その一つは、日常性に特に強く規制された想像力である。つまり、有り得べき地平に物語なり、話の筋なりを展開して享受者にリアリティを与える想像力の方向で、「裏の想像力」と言っても良い。そこに構築されようとしているものは、実在している孰れでもないのだけれど、いかにも現実の世界に起こり得そうといった感じを与え、時間空間ともに日常感覚に彩られているものである。

芸といふものは実と虚との皮膜の間にあるもの也。成程今の世
実事によくうつすをこのむ故、家老は真の家老の身ぶり口上をう

つすとはいへども、さらばとて真の大名の家老などが立役のごとく顔に紅脂白粉をぬる事ありや。又真の家老は顔をかざらぬとて、立役がむしやむしやと髭は生なり、あたまは別なりに舞台へ出て芸をせば、慰になるべきや。皮膜の間といふが此也。虚にして虚にあらす、実にして実にあらず、この間に慰が有たもの也。
(中略)趣向も此ごとく、本の事に似る内に又大まかなる所あるが、結句芸になりて人の心のなぐさみとなる。文句のせりふなども、此ころ入れにて見るべき事おほし。補注(1)

「難波みやげ」の大変有名な部分であるが、ここに述べられた近松の言葉そのものが、「裏の想像力」だと言いたいのである。大久保忠国氏が、この部分に注して「真実を写すことは大切だが、それだけに終わってはならない、さらにそれを美化し理想化するところに「芸」もしくは芸術が生まれるという思想で、写実主義と理想主義との微妙なバランスに芸術の存在をかけるのである。」(注6)と述べられたのはこの間の経緯を説いたものと思われる。

第二は、縁起・説教・仏教説話といった宗教的色彩のもの、亦御伽草子に代表される中世・近世説話世界に強く看取されるもので、非日常(反日常)の想像力というべきものである。これは要するに有り得べからざる地平に話の筋を展開させることによって、かえって享受者に一層深いリアリティを与えようとする方向にある想像力のことである。想像力は元来「実現されるのを待っている非現実の世界」に働く意識であるが、この場合は如何にも荒唐無稽な方向に展じて行くのを目途している。右の荒唐無稽性は特異性・非日常性と置き替わるもので「晴の想像力」とも称せられようが、異常に根ざした時間空間を持つ。これを今仮に「霊異の想像力」と呼んで置くが、この想像力の

行方は、異常志向、乃至奇跡志向と評せられよう。

この第二の想像力の在り方を徹底して進めて行けば、怪奇譚・怪談物という文学形態を求めなければならないが、この要素を一部に用いることはよって文学に深い味わいや人間的眞実を美事に彫琢した高い文学的達成を得ることがあるのである。源氏物語に於ける物の怪、御霊、ハムレットに於ける幽霊等に見られる如し。

以上二つの方向性を持った想像力を物指にして、「縁起・説話・物語」の存り方を計測してみたいと思う。亦その様に観た場合、文学ジャンルの交流、相互の影響関係がどの様になっているか、そして宗教的要素と「靈異の想像力」との関係等々にも言及してみたいと思う。

一 寺社縁起の荒唐性

寺社縁起というと、一般的に荒唐無稽な虚妄の言説を連ねたもの、或いは自分の寺や神社の格式の高さ、古式であることを牽強附会するものとのみ受け取られている。そして、それはそれなりに理由のないことではないと思われる。^{注6)}しかし、その様に理解できたとして、牽強附会・荒唐無稽の由って来たる所以や縁起類が元来担って来た眞の宗教的意義（性格）或いは唱導文学に果たした役割等々を言い尽したことになるだろうか。なぜ虚妄か、なぜ荒唐無稽かを。^{注7)}

現代人の所謂リアリズムから観れば或いは虚妄に相違なからうが、それを享受した時代や場を想定した時、つまりこれ等縁起を当代、当の場で機能させてみた時、これを同時代人はどう判定していただろうか。むしろ、現代人のリアリズムこそ味気なきもの、亦或る虚妄と映りはすまいか。

亦、寺社縁起を考えて行く場合特に重要な視点がある。それは先に

も述べ、亦当然とも言えるが、様々な宗教性に彩られて成立して来ているということだ。他の物語・和歌等を扱って行くのと同じ態度で近づくことは必ずしも至当とならない場合のあることを考慮しなければならぬ。つまり、或る秘儀的、秘跡的要素に裏付けられた「奇跡・靈異の想像力」を介在させなければ説き得ないことを示すものがあると思うのだ。従って、例えば荒唐無稽な世界に話が展開して行く時、それは日常を外れた格別に意義付けられた時間や空間（晴れの時空）を設定しているのだということを知るべきであり、そこにこそ宗教的要請に應え得るものがあり、一層のリアリティも存在したとすべきである。

宗教性そのものを前提とする寺社縁起はまさにそこに解釈の起点を求めべきであり、その場に於いては、「靈異の想像力」に沿う形で展開することが眞のリアリズムであったと言えよう。その意味では「晴の時間空間」を認めない精神構造からすれば、このリアリティは否定されざるを得ない。日常＝平板の時空としての「喪の場」のリアリティは「晴の場」のそれと衝突せざるを得ない。

二 寺社縁起に於ける靈異の想像力

宇宙万有、一切衆生の生起をすべて因と縁の理法によって説明しようとする仏教の根本義にのっとり、神社仏閣の草創・沿革、またはその靈験などを言い伝えた文書や詞章、それらのすべてを総称して寺社縁起とよぶことにしたい。

（日本思想大系「寺社縁起」桜井徳太郎氏解説）

右の解説に言うところの「靈験などを言い伝えた文書や詞章」に以下の議論は集中して行く予定であるが、その前提となっているのが、

ほかならぬ「仏教の根本義にのっとり」であることに注意しなければならぬ。更に解説は続けて寺社縁起の成立契機を次の三点に集約している。その一は中国、朝鮮で成立したものを模倣した。第二は、監督官衙に提出した公文書の一部として開創の由縁を述べた。第三は、古伝説を仏教教説、神道の論理に合わせて編集した。そして、これらの成立契機に応じて特徴も次の様に観察されるという。第一のケースは、仏典の解説・本尊仏の靈驗功德、靈異を強調する。第二の場合には、律令国家の宗教統制が強化される段階で成立して来たものという歴史的背景を持ち、従って由緒の古さ、靈驗の実績を誇示するのに、歴史的証拠や天皇家との親縁性を示す古記、日記などを素材にしようとする意図が見える。第三は「神仏の習合化が進み本地垂迹の原理に合わせて寺社の因縁を表示しようとする時期のものに多く見られ」、「縁起のものとしては、もっともその数が多く、また文学化・絵画化の趣向と合致して」、本格縁起のジャンルを形成する。

以上の解説を見たところで、具体的縁起に目を向けることにしたい。そして、そこに語られる靈異の出来事を詳細に観察してみよう。先ず、元興寺伽藍縁起である。これは正式には「元興寺伽藍縁起并流記資財帳」と称するもので、初期縁起類中最古の部類に属し、後世の縁起とはかなり形態も異なる。元興寺伽藍縁起に見られる靈異の事件は、この縁起も終わり近くで、推古女帝が仏教に帰依し、三宝に奉仕申し上げますと誓うところ。

その時、天皇、即ち座より起ちて合掌したまひ、天を仰いで至心流涙し、懺悔を發して言りたまはく、「(中略)願はくは、後嗣を引導し、後嗣の類はこの法の頼(ふゆ)を蒙ふり、現在未來に

最勝の安樂を得さしめむことを。信心絶やさずこの法を修行し、永世窮まりなければ、願はくは、一切の含識有形と共に、普くこの福を同じくし、速かに正覺を成さしめむことを」と。

かくのごとく誓ひ已りたまへば、即ち大地動揺し、震雷、卒に大雨を雨(ふ)らし、悉に国内を淨めたり。

(本文は日本思想大系「寺社縁起」に依る。以下本文は全てこれに依る。)

如何にも縁起らしいと思われる部分だが、三宝に埋没し、身も心も御仏に奉げた、いわば放心状態である様が象徴的に呈示される。すると、誓の心が仏に聞き届けられたのだろうか、その応答が天変地異に依って示される。

「天を仰いで至心流涙し、懺悔を發」するという女帝の姿は正に恍惚状態、忘我の境である。巫女に於ける神憑りの状態を想起せしめ、そこにこそ仏の御心の示現はあるのだとする。要するに、特別な状況設定の元に特別な応答が生ずるとする思考が働いている。応答は、「即ち大地動揺し、震雷、卒に大雨(ひさめ)を雨(ふ)ら」すという形の靈異に依って示されたのである。つまり先にも記した通り、この場面は日常のそれとなく、そこに働く想像力も靈異のそれと言うべきであった。その様な觀察・認識をもってしてこの場面の理解は正しく行なわれるということになる。

次に当麻曼茶羅縁起を見る。これは奈良県北葛城郡当麻町にある当麻寺所蔵の曼茶羅成立の経緯を説いた縁起で、絵も挿入されている。

この縁起の主人公「横佩大臣の娘」は幼い時分から信心の厚い子供で、「はるのほなに心をそめず、あぎのつきにおもひをよせず、ふかく仏のみちをたづねて、法のさとりをとむ。」(上巻第一段)という

態度であった。そして、

そののち、天平宝字七年六月十五日、ついにはなのかざりをおとして、こけのたもとなせり。すなはち、ちかいていはく、「われもし生身の如来をみたまつらずば、この寺門をいでじ」。かさねてちかふ。七日の期をかぎりて、一心の誠をこらせり。しかるあひだ、同月廿日、ひとりの比丘尼きたりていはく、「祈念のころざしを見るに、随喜のおもひにたえずして、われここにきたれり。九品の教主をおがみたまつらんとおもはば、われその相をあらはすべし。すみやかに、はすのくき百駄をあつむべし」といへり。

願主の尼、この事をうけて、天聴におよぼすに、忍海連におほせて、近江国の課役として、たちまちにもよをしあつめたり。こゝに化尼、さとりをえてきたれり。みづからはすのくきをおりて、いとをいだす事わずらひなし。もゝわくにくりいだし、ちゞわくにあまることをえたり。

(上巻、第二段)

ということになり、愈々曼荼羅を作るための材料集めが始まる。右の縁起の文脈を辿って行くと「ついにはなのかざりをおとして、こけのたもとなせり。すなはち、ちかいていはく」という部分に注意が行く。要するに出家剃髪して、当麻寺に籠って誓いを立てたということである。参籠して、ある期間祈願し続けることに依って仏の示現があるわけだ。「籠り」と「祈念」とを通して一層深い宗教的深みへと参入して行き、そこに遂にはある種の幻覚を見ることになるだろう。^{注⑧}仏の教えであるところの教義の具現化である。言葉の層から体験の層へと深まる中での法悦と夢幻境が創出して来るイメージの具体化、肉体化に依って、まさに「生身の如来」を目前にしないではおかないの

だ。その体験は「夢想のつげ」(上巻第一段)などではなく、「しかるあひだ、同月廿日、ひとりの比丘尼きたりていはく」という表現に依ってしか示し得ないものであり、「知覚」と「想像力」とはこの場に於いて断絶はなく交流が行なわれていると言うべきである。

縁起は更に続ける。

はじめて井をほるに、みづ湛々として、なみ溶々たり。いとをひたしてそむるに、そのいろ五色をそめいだせり。人力の所為にあらず、神通の方便なり。みる人奇特のおもひをなし、願主不覚のなみだにおぼる。(下略)

(上巻第三段)

おなじき廿三日のゆふべ、化女一人きたれり。そのかたち、みやびかなる事、天女のごとし。化尼にとひていはく、「はすのいと、すでにとのへまうけるや」といふ。すなはち、いろいろのいとをささげさづくるに、わら二はをあぶら二升にひたして、ともしびとす。(中略) ときに化女のはたおりめ、五色のくもにのりて、いなびかりのきゆるがごとくして、さりぬ。

(下巻第一段)

化尼、此像の深義をときていはく、「南のへりには、序分をあらはし、北のへりには、三昧正受のむねをのべ、中台には、四十八願の淨土の相をととのへ、下方には、上中下品の来迎の義をつくせりとなり。これをきくに、なみだ二つのそでをしぼるといへども、心は九品の土にまうづるがごとし。本願の尼、つらつらこの事をおもふに、弥陀の智願として、大聖の定通なりとおもへり。すなはち、これ生身の如来をおがみたまつりて、極楽の莊嚴をみるやにあらずや。(下略)

(下巻第二段)

糸を染めようとすれば、「人力の所為にあらず」る五色に染まり、

それを皆が奇特と言ひ、奇瑞と言つた。当時の染色技術を想えば、五色に染まるなどという事は想像を絶しており、そこには当然神仏の力を期待しなければならなかつたらう。しかし、その色自体は天然現象の中に見ることができた。その目を奪う色彩を人間の手にするには、遙か年代を経ねばならなかつた。そこに奇瑞の想像力が関与しなければならぬ理由があると言えよう。

「下巻第一段」には化女が訪ね来て、糸ができたかどうか尋ねて、自ら織女となつて「一丈五尺の曼茶羅一鋪」を作り上げた。そのすばらしさは「玉をつらねてみがきたるがごとく、金をのべてかざりたるがごとし。莊嚴赫奕として、光明遍照せり。」と此の世のものとは思われぬという形容のされ方をした。その「化女」の織女は、その名のおり変化（へんげ）の者であり、その去り方も「五色のくもにのりて、いなびかりのきゆるがごとくして、さりぬ。」という具合である。退去の仕方が甚だ異常なのは、三輪山神婚譚、晡時臥山伝説等を初めとして、民話の異類婚姻譚等に見られるが如く、変化の者の退去の様の特徴である。

下巻第三段では「像の深義」の語りが入る。化女の織つた当麻曼茶羅の図絵には深い意味が込められている。それを説けば次の様なことだという。

南のへりには、序分をあらはし、北のへりには、三昧正受のむねをのべ、中台には、四十八願の浄土の相をととのへ、下方には、上中下品の来迎の義をつくせり

これを聞くと、横佩の大臣の娘（本願の尼）はまるで浄土にやつて来た様な気持がすると化尼に語るのである。この語りは中将姫が天上界に直接参入したことを意味し、まさに体験そのものを得たと言つて

良い。所謂客観的事実という観点から言えば、絵解きを耳にしたに過ぎないのだが、それを通して深い宗教的体験を身にしたことを示している。元來說教や絵解きというものはその様なものであらうことを想ひ、曼茶羅図の果す役割の何たるかも自ずと分つて来ると言えよう。従つて、これは夢の中の出来事などではなく、現実そのものだということになる。阿弥陀如来が「化尼」に姿を変え、観音菩薩が「化女」となり、信心の厚い横佩の大臣の娘（中将姫）の所に実際にやつて来たのだ。そして、その証拠の当麻曼茶羅を織つて、しかもその絵解きまでして置いて行つたといふのである。つまり、事実譚として、享受されるところに注目すべきだと思ふ。

このストーリーの展開を先に挙げた元興寺伽藍縁起の場合と比較してみると、その構造上の相違に気付かせられる。当麻曼茶羅縁起の場合、前後に僅か説明を付加しただけで、他は靈異の出来事の連続である。これは信仰の核心であるところの仏への帰依とそれに関する諸事実の靈驗のみで筋が展開されているからで、元興寺縁起の様に信仰への契機として使用されるのは異なつていふことに注意すべきことを示していよう。二つの縁起を比較して、成立年代の相違から来る性格の違いはあるにしても、常に根本にあるのは、仏教への帰依がどの様な契機を持つて行なわれたか、そうして、そうすることが如何に重要か、その途中経過はどの様であったか、という問題であり、即ち布教を如何にして進めるかといふところに集約される。当麻曼茶羅縁起の場合は、芸術的とも言い得る靈異の世界を提示し、美々しく飾られ、日常（生活の具体的問題）の解決というよりも宗教的功德としての靈異の世界を説き、その感動に依つて仏教への帰依を促そうといふ、その様な性格のものに受け取られる。他方成立年代もそれを取り巻く時

代の様相も異なる元興寺の縁起の場合は明確に鎮護国家を打ち出し、「後嗣の類はこの法の類（ふゆ）を蒙り、現在未来に最勝の安楽を得さしむことを」と言い、「願はくは、一切の含識有形と共に、普くこの福を同じくし、速やかに正覚を成さしめんことを」と言っていた。

三 籠りと幻視

「籠り」と「幻視」の関りを詳細に見ておきたい。この関係を理解するに好都合な資料を数多く載せているのが粉河寺縁起である。これの検討を通して、「籠り」と「幻視」の具体をも観ておかなければならない。

良心（沙門良心）不思議の心を成て、参籠して因縁を祈念するに、夢中に前の小僧来て云、「我は大悲大将也。汝は真言の行者也。故に形を現じて顯れ、詞を以て示す。国中の人をはぐくむは我也。此寺に住して年久し。彼の田は国の一坪也。故に上分を刈召す。戸立の稲穂の珍しきにはあらず。国中の人民を憐むが為也。」良心夢覚て、泣て退出しぬ。これより此田は御寺へ上分を献つる也。

（沙門良心、粉川田因縁 第四）

朝輔朝臣が女は、容儀人に勝たり。腹脹れ胸痛き病を受けて、医療不_レ及、祈誠如_レ空。朝輔朝臣、康和元年の春、当寺に参籠して、女子の病事を歎申す。夢に、本堂の内陣より葦毛馬いでて云く、「(中略)」下向して急ぎ三婦を病女に授く時に、青斑にして目なき毒蛇の六七寸許なるを、口より吐出て、宿病忽に痊ぬ。彼朝輔、寺家の檀那と成て、同二年に西塔を建立す。又十月の不_レ断念仏の莊嚴頭の役を勤めけり。

（紀伊守朝輔朝臣女子、受_三持三婦_二吐_二出_一毒蛇_一 第十二）

粉河寺縁起の中から二例を抜き出してみたのだが、他の章段も略同様の形式で「参籠」・「夢」は対になって現れ、ほとんどの場合「祈念」「祈請」して参籠する。そうすることに依って「夢中の示現」を得ることが可能だとする。これは夢占の一典型で、民俗学で言うところの「能動的夢占」ということになる。柳田国男翁の「夢と文芸」「前兆示と卜占」等の研究を通して深められたものである。民俗学辞典は、これらを纏めて「能動的夢占」と「受動的夢占」に整理して説いている。即ち、格別に理由もないのに、或る日先祖が夢枕に立って、祭りが足りない、と告げる等という類を「受動的夢占」と規定する。これに対して、「ある結果の原因を知るために、忌みごもって特に神託を乞うべく夢を見ようとする手段があった。夢によって自己の将来の運命や寿命を占おうとする試みも古来多く行なわれた。」と説かれるのを「能動的夢占」とする。^{注⑩}

右の分類で観れば、粉河寺縁起は「能動的夢占」に含まれよう。ところで、夢が何等かの形で現実と関係するのではないか、という類推は古代人であってもその夢に結ばれた事実や事件が現実界に裏打ちされた部分を含み持っていることから当然有り得たであろう。亦夢の性格からもその様な想像は可能であろう。しかし、「夢」に将来起こり得るだろう事態の原拠なり、判断力なりを求めようとする理由は、現実その儘に「夢」があるのではなく、そこに「或るネジレ」を感得するからである。その「ネジレ」の為に、覚めた世界とは必ずしも整合せず、或る異和を残し続けている。(そして、それ故にこそこれは神秘感・靈異感を与えるのだ。)が何等かの展開の中で、これらの異和は意識の中に顕在化し、何等かの説明を得ないでは消えることはない

或るし、こりに成長するのである。

ここに、多くの人々に理解し得る形の言葉が求められるのである。

記紀の文献に見える「審神者」(沙庭)はまさにその役割を担った者達であろう。神の言葉は、そこに何等かの暗示を認めつつも、その儘ではとても多くの者達の理解を得られない。そこに解釈をする者の介入を要するのであった。これが「或るネジレ」と現実との整合を企て、或る発展を描いて、その様なことだったのか、と納得させる。記紀に見られる「童謡」もその様な意味合のものとして解すべきで、自己の理解を越えた世界に甚だ憧憬しながら、そこへの手段を有しない者の畏れと不安を解消せしむる唯一にして最大の方法が「夢卜」を初めとする一連の卜占なのであった。神事に於ける中心が卜占であり、その方法が甚だ多様多種に渡るのは右の様な経過の中で観察して、その意義を正しく解し得ると言えるであろう。「自然」に対する「人為」の抵抗はこの様な形で初めて起こされたのである。

さて、先の「能動的夢卜」と「受動的な夢卜」との歴史的先後関係を調べると、能動的それをより古態とすると見られよう。なぜなら、(右にも記したが)万般に渡って夢占が支配権を維持し、全ての事件の契機の説明として、聞く者の心理を安定させるものであるという背後からの保証が生きていてこそ、「夢を乞う(参籠に於ける祈請)」効果があるからだ。受動的な夢占は既にその様な力を失した時代の産物で、所謂「縁起をかつぐ」場面となり、「初夢」を初めとする遊びの世界へと入って行く。しかし、それとて深層に古代以来の「古代心意」が生きていてこそ可能な話であったのだ。^{注四}

粉河寺縁起の場合、夢占は結縁を勧める手段として有効に働いていたと言える。先に記した、元興寺伽藍縁起や当麻曼荼羅縁起と比較す

ると、説話規模も大きく、内容も豊富である。「夢のお告げ」という形式で仏の真意(それはとりもなおさず真実ということのだが)は人に与えられる。その形は同じだとしても「別当の職を放たれてその悲を観音に祈る者」、「娘の生癒、盲目を直してくれる様祈る者」、亦あまつさえ「栄達を祈る者」など実に多様であり、そこでは大層人間臭いというか、現世利益的なことが説かれている。そして、信仰に縁なき者は救われず、厚い信仰心は藤原奉成(藤原奉成、現前得^二霊業^一第廿二)の如くに生命をとり止めることも可能であったのである。

しかし、粉河寺縁起の全てが、その様な現世利益に終始しているわけではない。「別当延養、奉^レ搜^ニ仏心^一雖^レ受^レ殃遂^ニ往生^一」第廿三以下第十一話は、本尊仏を拜したいと願う別当延養の求道心、来世の得脱を願う石崇、自界を厭て浄土を欣う峯覚聖人等々の事跡が伝記的に記されている。この縁起にあっては、霊異の事件を単に外側から記述するというよりは、その具体的経験としての「霊験」を重要視している。抽象化された「霊異」ではなく、身体的経験としての「霊験」を説くところに、この縁起の現実性が看取される。その霊験を体感する場所が参籠した寺院内であり、そこで懸命の祈念がなされなければならず、それは昼夜を分たぬ勤行であった。その籠居の果てに、夢とも現ともつかぬ境地がやって来る。その中で「仏の導き」が籠居の者に秘跡的に与えられるのであった。

粉河寺縁起は、参籠という契機を通して、日常という次元から霊異の次元へと参入する。想像力の設定も、同様に「日常」から「霊異」へと展じているのである。例えば、「導場に跪て祈念」するということ行をを経て、「已講の夢中に、明範来り告云」(覚智僧正、得^ニ霊告^一、知^ニ亡母往生^一第十五)という状況が招来される。しかも、ここでは、

「幸に生身観音の靈寺に詣でにき。我母死て生所難_レ知。靈請を致て告を得んと欲ふ。」といっている。「いたこ」の「口寄せ」の如き印象を与えるもので祈請する側の意志が、「籠り」に影を落としていているのである。靈異の世界は通常人の立ち入ることの出来ないものであったが、「参籠」を通して、「靈験」を得ることを可能とした。かつて「靈験」は特殊な人の特殊な場でのみ可能なものだった。それを「仏の教えに殉ずる者」という条件はありながらも、参籠する者に許したの
は、布教という立場から、「はるかかなものではない」ということを説く必要からであった。崇高な仏教哲理ではなくして、現世利益を説かねばならなくなった仏教の状況を見せていたのである。仏教の世界に大衆が己のものとして参与して来るといふ時代の様相をこの縁起は見せているということになる。尙これらの観点から行くと、縁起は恐らく「説教」の台本として利用するに便利なものということ疑いない。^{注四}

四 宗教哲理よりも現報善惡

「既に明らか」ということかも知れないが、仏教が哲学や学問の対象としてのみ存在し、そのことに依って宗教の意義を全うしたものとするならば別にならうが、一般大衆に於ける宗教の在り方を考える時、何が最重要事項かは自ずと明らかにならう。崇高な仏教哲理はその原点としては厳然としてあろうけれど、「方便」の緊要なこと亦おさおさ劣るものではない、と言うべきであろう。日本靈異記の正式名称に、「日本国現報善惡靈異記」と言われるが如く、「現報を得し縁」を説くのでなければならなかつたらう。我国最初の仏教説話集にしてこれであった。因果応報の論理に乗ってこそ魂の救済に連なるものと思えば、「靈異記」としての性格を常に備えている縁起類がどの様な形

態を探るべきか、明らかであろう。

しかるに、より大きな説得力を得る為に、日常の想像力を越えた不思議（あやし）の事件を形象化する必要に迫られて縁起群は存った。その中で、靈異への志向は一層研ぎ澄まされ、仏教經典の種々の話題からは多くの刺激を得たであろう。そして、そこに造形された「あやし」の出来事は享受者に依って、真実そのものと解され続けたのである。そして、この傾向は更に押し進められて遂には怪異の世界に這入って行くのである。

諸方に顕現して山に登る。荒塩かいて祓を逆に小川の上になす。前に牛馬の死骸巨多なり。食らふ老女あり。道中に居りて去らず、立たず。行者、「速かに去れ」と。女答へて曰く、「我は老いの腰居なり。立つべからず。只衣立てと思し食さば、咒を満て吾を祈り給へ」と云ふ。行者祈り給ふ。咒遍満たざる前に飛行の光明を放ちて十方に散り去り了んぬ。行く前に隱神あり。山口の大河の渡しの所在の人なり。鹿川に四つの角を面上に生ぜる鬼形の女あり。鬼（もろもろ）の人これを見て驚く。「汝は何者なるや」と。答えて曰はく、「我はこれ主なり」と。云はく「君に教へ申す事を信じ御せ」と。曰はく、「この川の水にて身を浴すれば、必ず二世の咒咀を離れ、慈尊の三会に値う。末代の行者に必ずこれを伝え賜へ。熊野の御山に参詣の次でに業を消す水なり」と。即ち云ひて隠れ了んぬ。行く前の塩屋在辺の路に宿るに、夜宿る人、大魚来たりてこれを食せんとす。行者、印を以て身を莊る。魔魚の咒満ちて大いに免かる。魚、里毒を吐く事細き雨の如し。行者、心経を荒護して、咒を放つ間、大魚風に随ひて遠く亡げ畢んぬ。故に祓を勤仕して立ち了んぬ。

〔諸山縁起〕の第四項)

やや長く引用したが、右文は「役行者の熊野山参詣の日記」の一部である。牛馬の死骸を食ふ老女、四本の角を持つ鬼女、魔魚と参詣の途路に異形の者どもが出現して、行者を妨げる。ここに描出されたものは日常の存在に何かを付加した存在である。これは「霊異の想像力」が把握したものに外ならないが、この場面には「怪異性」が観察される。人に幸福をもたらすことを願ひ得る観音や仏の登場ではなく、人に苦行を強いる異形の者達の活躍を描出して来ているのだ。この異形の者達は役の行者の修業（山行）を妨げる魑魅魍魎だという。霊異・霊験の場合が、専ら受身的に（それなりの努力はあったにせよ）最終的には恵み教え賜う神仏の声を聞く、という設定になっていたのとは甚だ対蹠的であったということに注目したい。

異形の者の存り方を考察してみると、それが極めて心理的實在であることに気付く。というのは、例えば、行者の自前に現れた異形の者は、「行者折り給ふ。咒遍満たざる前に、飛行の光明を放ちて十方に散り去り了んぬ。」「行者、心経を荒護して、咒を放つ間、大魚風に随ひて速く亡げ畢んぬ。」という形で退散する存在だったからである。しかも、行者の目にはまぎれもない実像としてそれは映じたわけで、ここに問題の焦点は絞られなければならない。今、この異形の者達とは何か、を一言で述べてしまえば、「修業者自身の影」だということになる。この様な観点を据えて初めて理解が行くのではなからうか。

日常感覚の世界で、意識の底に沈静させられていた想像力は、極限迄の身体の鍛練と精神的練磨を経て非常に活性化され、それは遂に意識に揺さぶりをかけ、或る自己の姿を顕現せしむるのである。我々は

種々の制約の中で集團生活を行なっているわけで、その制約の根本性は、群れをなさざるを得ない人間の本性と深く関っていると見られる。この「制約」は換言すれば「日常性」ということであり、無自覚の裡に我々を方向付けており、その力は甚だ大きいにも拘らず、実体を知ることが少ない。日常感覚の世界にはそれ自体を客体化して、顕在化する方途がないわけで、自覚化させる為には意図的に非日常の時空に自己を追いやり押し込めるしかない。そうすることに依って、鏡の反対側に自己を立たせることが可能となり、その結果は自己の徹底した解放に連なっていく。こちら側（日常）に立っていた時の規制は外れ、「意識の下」に押しつぶされていた真の自己の姿が顕現して来る。その自己は、異形の者を感じ取る感性の解放を招来し、そこに感得されたものは、外ならぬ「自己の影」であった。従って、修業者の前に現れた異形の者達は、「咒を満てて祈り」、「心経を荒護して、咒を放つてば忽焉として、消え去る筈の者達だったのである。「祈り」を行おうという自覚に依って、日常の時空が回帰していたからであった。

この想像力の解放は、密教系の修験者達に存って、孤独な山行、極限迄の身心の修業（酷使）等々の結果に於いて初めて可能な為事であった。ここに「褻の時空」から「晴の時空」への参入は可能となり、日常感覚の次元では不可視だったものが、姿を現わす。その様な感覚の世界が成立して来ていたのであった。その契機となったのが、「山行」や「修業」であり、「参籠」であった。

山岳信仰が進展して来ると、富士山、恐山、朝熊山等々の霊山と目される山が指定され、そこに登拝する者が出て来る。勿論その前に祖霊の鎮り処としての山岳の位置があり、その見地からは、崇め奉る山、

敬して遠離ける筈の山という觀念があった。柳田翁の説かれる祖靈の鎮り処としての山頂——そこは当然登拝を許すところではなかった。それが、密教系の修験道、道教等々の影響が浸透して来ると新しい段階の山への崇拜が始まる。そして、「山入り」が可能となり、むしろ特に神仏に許された者が山籠りする事で一層の神秘化、亦、宗教的信頼度を増すという経過を辿ることとなった。

さて、かくして登拝した者達は、それらの山の遠景とは甚だ距つて、仏教經典にいう地獄の景もかくばかりと思われる光景にぶつかることとなった。この光景自体が実に日常を脱していた。殊に拝された山が多く火山であったことと深く関係して、硫黄や蒸気の吹き出す様、鼻を突く亜硫酸ガス等々を覗て、そこに特別の感慨を持っただろうことが憶測される。火口湖を「血の池地獄」と呼び、亜硫酸ガスの噴出の様を「地獄谷」等々と世に俗称されることからこれらは想像可能である。如上の光景は草木もさしては生育せぬ全くの不毛の地帯である。そこを此の世のものならぬところと観察し、いたく想像力を喚起されざるを得なかった。火山ならずとも、巨石のごろごろした場所、険しい谷、ガレ場の広がり等々を指して、地獄、賽の河原等と呼ぶ。これらは見る者の想像力をして、地獄の種々の存り様を現前化せしめる力を許したのであろう。

さて、粉河寺縁起の場合、夢占は仏教の教えを如何に勧めるか、という所に常に結合して説かれている。そこでの夢は一定の判断を示したり、説明を与えたり、予測したりする役割を果しており、身近の所以外自分の内のものとして領有し得なかった古代人の姿を見しめる。時

間空間ともに狭かった者達の四周の壁を乗り越え、自由（自己の願望を実現できる）な場を設定する為には「籠り」がどうしても必要であった。ここでは、彼等は自由であり、硬直化した現実の枠を取り外し、想像力の世界に参入することが可能だった。その様な体験をして、現実の世界に戻って来た時、日常の世界では不可能なことが、場を得て可能に「変容」した事を知り、その体験を名付け、「靈験」としも言ったのである。

寺社縁起の享受者達にとって、これを説教の題材として語るのを聞くことを通じて、精神の活性化を企したのではないか。今やまさに本法の世に入った中世人にとって、このカタルシスはなくてはならぬ最大の生命の糧として存在することになった。縁起の語りや説教の中に法悦境を見出し、その中に我と我が身を投ずることに依って、日常生活の中で、固定化された個の存り様をせめては解放し、新たなエネルギーの輝きを再生復活する為には是非必要だったのでないか。それを別言して、娯楽と言っても良い。日常生活の中に閉塞され、日常という時間の中に追いつまされざるを得ない人間の本然的存り方については既に述べたが、それらこれらを想う時、日常という時空を脱し、靈異の時空（晴）に想を遊ばせることに依り、固定化し、流動性を失した精神は再び活力を取り戻し、日常生活を生命あるものに再構築することになり得たのだと考える。想像力の重要性は、その様な場に於いて証明せられるものであつたらう。

縁起の場合現世利益を宗教哲理より重いものと、最初に記したが、右の様な文脈に於いて解すべきだと考えるのである。

結語

「縁起・説話・物語」を背後から支えるものとして「靈異の想像力」を設定してみた。本稿では特に「縁起」に絞って、靈異の想像力の存り様を検討した。ここでは「知覚」と「想像力」が交流しており、それに依って一層「想像力」を活性化することができたのである。この点から観れば、「縁起」の眞の役割は、享受する人々のカタルシスを可能にするものとして存在していたと言えよう。「縁起の荒唐無稽性」も靈異の想像力という点から理解すべきだったと思うのである。

注(1) 文学史の見渡しとしての享受論は、作品存在の基盤をどの様なところに求めるかということの議論、即ち「読者」と「作品創造」との関り、作者の正確な位置付けにまで及ぶものでなければならぬ。その意味で、作品それ自体が、真空中に浮かぶが如くして成立して来ないことを、実証的に確認して置くことは、大変重要なことだと思ふ。「挑発としての文学史」(H・R・ヤウス)はそれを行なった注目すべき労作だと感ずる。

注(2) サルトル全集第十二巻『想像力の問題』第一部(確実な事象)の冒頭に「この著作は意識の《非現実化》する偉大な機能、すなわち《想像力》とそのノエマ的な相関者である想像界のことを記述するのを目的としている。」とある。

注(3) 注(2)著三六五頁参照。

注(4) 注(2)著三六〇頁以降参照。

注(5) 角川書店鑑賞日本古典文学「近松」―虚実皮膚の論―の項に注して述べられたものであるが、氏はこの後に続けて、「西鶴

の浮世草子に代表せられる写実主義の退潮、それに続く現実遊離の動向、その過渡期においてみごとな開花を見せたのが近松の芸術だった。平安時代の『源氏物語』は眞実の基礎の上にも、の、あはれの世界を打ち建てた。写実主義の上に立つ理想主義である。近世の近松の文学も、その点同様の立場を取ったと言えるのではないか。そして両者がそれぞれ日本の文学の最高峰の一つとなり得ているところにも考えるべき問題がありそうである。」と記していられる。

注(6) 歴史的事実を記していないという意味で、縁起は一つ荒唐無稽を言われ、第二にその開基に定評ある有力な高僧あるいは神話上の祭神に宛てたりするという点で、無稽を云々される。それはその通りだとして、右各々には次の如なことが言えるのではなからうか。

第一の点については、現在という時間(縁起成立の時点)に神社の起点を求めるといふことは、縁起の性格からして有り得ない。何故なら現在という時間は説明を要しない、或るいは説明を受けつけないそれで、感覺的に明るい時間で、宗教的心性とは相入れないものである。従って、時代人にとって、その上の事であり、おぐらき時間の出来事は説明し、意義付けねば了解に達し得ないものとして設定されねばならない。その時点にこそ開創の時は置かれねばならなかった。神や仏(人智の外のもの)の介在はその様な時だから可能だったのだ。要するに、史的事実ではなくて、宗教的要請に応ずる為のものだったということである。第二の問題も右の事情の元にあるものと言えるが、或る宗派、教派に立つならば、それを起こした人物に最終

的には集約されるわけだから、その教団の中で最も評価の高い人物に集中して開基を設定するのは、むしろ自然だと言える。

その様な構造を持ったものとして捉えなければならぬと考える。

なお日本思想大系「神社縁起」の桜井徳太郎氏の解説参照。

注(7) 桜井氏は「神社縁起」の解説で「神秘化無稽化したい歴史的真実であって、われわれはそれを通して歴史を知ることができると記して、縁起がどの様な要請に応じたものかを説かれ、何故荒唐無稽かを問う姿勢を示された。

注(8) 「古代文学」91 (特集・日本霊異記) 霊異説話の〈夢〉――

〈こもり〉 幻想における仏との出会い――三浦佑之氏論文参照。

注(9) 「夢」と「現実」(知覚)は別物なのに、或る相即性あるものとして解して了解。ここには、「想像力」と「知覚」との交流

が可能であることを一つの形として示されていると観察することが出来る。

注(10) 夢占が集団(社会)のものとして生きていた時代は、能動的夢占が可能であった。そこに集団を導く機能としての先見性と権威とが備わっていたからである。しかし、時代の流れとともに、本来の機能を失し、個人のものに閉塞して行く。その結果として、受動的夢占は理解されよう。

注(11) 関山和夫著「説教の歴史―仏教と話芸―」参照。霊異記本文が説教の台本に利用されたであろうことを詳細に説いていらる。

補注(1) 角川書店 鑑賞日本古典文学「近松」の本文を利用した。

補注(2) 角川書店 鑑賞日本古典文学「歌謡I」所収の神田秀夫氏論文、『日本書紀の「童謡」』を参照。

の鋭い才能を発揮したものだとしてただ直観したに過ぎなかった。確かに彼はドイツのロマン主義者たちの中世芸術への帰依に毒されはしなかったが、時代の俗物者的な形式を感じざるを得ない。というのは彼の青年時代はナポレオン治世であり、晩年まで宮廷絵画サロンの主人公であったからである。私の観照の眼はこの強烈な絵画に耐えられず、次のサロンの中でやっと落ち着き、アングルを見出す。アングルのラファエロの絵を思い起こさせる、古典的静かさと優雅さそして明せきな絵画の方がなにかしら親しみを覚え、自由な雰囲気醸し出し、心をなごやかにしてくれたのだ。

「現代の芸術作品の前に立つ者は、すでに出来上った、正確な、そして伝統的に、権威ある判断に訴えるということにはできない。」このヴェントゥーリ氏の著書のむすびの警告は最も創造の追求を志す者にとって心にとめておかねばならないことであろうが、歴史に淘汰され、選択された美の規範や内在的法則や伝統的形式まで拒否される必要があるだろうか。古典的なものによって現実が最も現実的働きを発揮し、創造的なものを生みだすなら、その事実を無視するわけにはいかない、創造と個性への門戸は彼の言う時代の新しさだけに左右されるのではなく、個々人の性格上の歴史的選択と美的趣味に関係するものだと思ふ。私がヴェントゥーリ氏の著書に異論を感じて、彼との意見の相違をどう説明してよいか判断に苦しむが、確かにこれには時間をおいてももっと吟味しなければならないと思うが、今簡単に言えることは、私の東洋的美の意識からの見方があること、和辻哲郎氏の著書に和合した風土的性格観そして万葉集的世界の純朴さ、健康さとおおらかさへの夢想と憧憬といったところの美の選択から、ヴェントゥーリ氏の見方と距離をおくことになったのかもしれない。それは別の表現を借りれば、重苦しい、烈しいベートーヴェンの涙と苦悩から歓喜への躍動的旋律より、いつも痛みを秘めた、陽気なモーツァルトの笑い、軽快な美の旋律の方に親しむようなものかもしれない。また私の心の中には実際感覚的に《戦闘的な美》に不協和音を感じる嫌いがあるのだろう。

ヴィンケルマンの古代ギリシア美術模倣論はただ古代を模倣せよといっているものだろうか。それはルソーが「自然へかえれ！」という現代的意味と同じ位、人間性の陶冶に対する深遠な真理を含んでいるものだと思う。もう一度ヴィンケルマンの文章に於いて彼の理念を考察して、そこから思索した自己自身の新しい言葉と个性的美の世界を発見してみよう。「あとがき」に於いて訳の解説は控えることになったが、彼のこの「小論文」が 220 年前の 1759 年、フランスではロココ、ドイツではバロック芸術の衰退期に書かれたことに注目すべきである。

(1979 年 8 月 9 日)

インケルマンの犯した誤謬は指摘されてきた。彼自身そのことを意識してはいたが、彼が 51 歳の時トリエステで暴漢の不意の殺害にあって死んだので、その訂正は不可能になった。彼の泊ったホテルの部屋の机には『古代美術史』の手直しの原稿の数編がのっていたといわれる。しかし当時は、まだ美術書の権威ある資料はなかったことに注目してよいと思う。彼が 1759 年に発表した Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst『美術作品の観照についての回想』の中で言っているように、「私はとにかくイタリアでの数年間、若い旅行者が誤った美術案内書を手にして、傑出した作品をぼんやり眺めているような体験を毎日味わってきた。」「美術品の巨匠が自から考案したのはどれなのか、あるいはすべてを模倣しただけなのか。彼は秀れた美術の意図とその美的なものを身につけていたのか、丹念に製作したのか、遊び半分にやったのか。」「常に冷静に諸作品を考察すべきである。」「美を知っている者が美を見出し得る。」と言った彼の観照上の謙虚な態度と冷静な観察眼そして美の真髄を鋭く洞察する心的姿勢がこの論文には見られる。彼が取り扱った美術品が模造品であれ、また文献的にも誤ったにしても、その中からギリシア美術の真髄と美の規範を掘りあてれば、素晴らしいことではないか。それがまたゲーテが言うところのヴィンケルマンのコロンブスの発見であり、天才に可能な世界だと思う。私がかつて何度も足を運んだルーブル美術館で、何時間も立ち尽したあの女神たちの所で、古代ギリシア彫像の世界が生々と美しい魂の自由の楽園として今も眼に浮んでくる。ヴィーナスの像を被う、上から流れる、透き通った衣文の線の美しさや微妙な起伏と調和のとれた姿体の感触的柔かさそして横顔の浮き彫りの深い陰影やその静かな気高さに心打たれたものである。そこでヴィンケルマンの模造品から予感した理想美と優雅さが想起され、個々の彫像が精神の崇高さについて私に話しかけてくれ、新しい永遠の美の生命を授けてくれるように思えた。深い沈黙の感動で何度バルテノンの端正な静かなフリーズを眺めたことであろう。そしてまたヴィンケルマンの観照上の眼の鋭さと豊かな感受性を感じないわけにはいかなかった。

ヴェントゥーリ氏は更に言う。「精神的生命への過去への投影はその過去がギリシア芸術（古典主義）であろうと中世芸術（ドイツロマン主義）であろうと、芸術的創造の可能性を破壊してしまっていたのである。」ヴェントゥーリ氏はヴィンケルマンをついに、保守主義者の創造美の有害者として追放してしまう。長いこと探し求めてきた美と自由と創造の女神が私には偶像破壊のように倒される苦痛を感じないわけにはいかない。ヴェントゥーリ氏が常に時代の芸術を重視し、その創造の前衛的な眼と精神を私も承認しているが、私の素朴な感覚的世界には如何にして現代、未来の創造美を把握予見し得ようかと疑問が残る。彼はドラクロワの天才性と創造性をボードレールを介して高く賞讃して「ロマン的性格をもった偉大な画家は一人だけドラクロワが存在した。しかし彼は中世上のいかなる関係も有していなかった。」ルーブルの絵画サロンの大画廊で最初に一際目につくのはドラクロワの雄大な構図と強烈な色彩のパノラマであろう。私の心は完全に彼の絵画的ドラマに圧倒され、心を緊張させてしまう。しかし私は如何に彼に驚嘆し、心を奪われるとも、サロンを後にすると彼を無類の創造的天才というわけにはいかない。少なくとも私が観照した限り、彼の手法と形式にも過去の投影は深い、歴史上の題材と主題をしてアルジェリアの暑い風土と色彩感覚と適合した彼の生得上の天性が感じられ、写實的タッチ

線と輪郭、衣文や高貴な単純さと静かな偉大さの特徴を取り上げていることは言うまでもない。彫刻を通してギリシア人の内面的美や理想美をドイツ人に、いやヨーロッパ人に文献的に、考古学的にもまだ暗い時代に体系付けて紹介したことはゲーテやヘルダーなどが明確に証言している。

1755年にドレスデンで彼は処女作『絵画と彫刻とのギリシア美術品の模倣についての考察』を発表した。いわゆるこの『模倣論』に於いてのギリシア美術の特徴、「高貴なる単純と静かな偉大さ」(edle Einfach und stille Größe)の彼の理念が、1755年以後ローマ滞在での彼の観照の眼には別の表現としてもっと簡潔な言葉で「優雅さ」(die Grazie)という美的響きのある表現に変わったのではなからうか。彼がギリシアの理想美の一つとして「優雅さ」を個々の秀れた作品上に見て論証付けていく筋の運び方は感覚的で明確である。その表現方法の精確さと想像豊かさ、その上感覚的繊細さが彼の文章の魅力である。しかし私が優雅さについての訳でそれに値いするだけの美的文章と原作の意に到達し得ないのは誠に残念である。

これに関して氷上英広氏の『ヴィンケルマンの文章』(『形成』1959年三修社版)の個所を引用する。「あの『模倣論』の文章そのものに、われわれドイツ文学史を学ぶもののもっと注意を払ってもいいのではなからうか。いわば《高貴な単純と静かな偉大さ》をヴィンケルマンは彼の文体そのものによって具現しようとしたのではなからうか。」「ヴィンケルマンはギリシアの美に陶醉したが、かれの愛したものはなかんずく彫刻、すなわち輪郭と線であり、決して色彩や建築ではなかった。この傾向はかれの文体そのものにあらわれている。」「ヴィンケルマンはその文体そのものによってすでにバロックの精神にとどめを刺したのであり、ここに古典主義への道をひらいたのであった。」「彫刻その他の美術品をことこまかに記述すること、いわゆる《描写》(Beschreibung)というものにヴィンケルマンは最も力をいれた。……中略……ヘルダーやシラーやゲーテなどが美術の作品を語る時、みなヴィンケルマンの調子の影響がある。こうした美術作品の《描写》というものは、やはり文学の特殊なジャンルと見ることができるかと思う。」「たとえ写真や映画の類がどんなに発達し普及しても、美の興行が無限であるかぎり、少なくとも《創造的な解説》といったようなかたちで、こうした文字のジャンルは依然として残るのではなからうか。」このように氷上氏がヴィンケルマンの明哲な文章と文体の役割を明確に示すことによって、私はヴィンケルマン研究にまたあらたな一つの指標と慰めを受け取ることになり、氏に感謝せざるを得ない。というのはヴィンケルマンが今ではすっかり美術史上、またドイツ文学史上で短い古典主義期の余白にとどまっているにすぎないからである。また美術史家ヴェントゥーリ氏はヴィンケルマンの古典主義の芸術的評価にかなりページをさいているが、最後にはドイツロマン主義と同じく現代の芸術的創造から断罪してしまうからである。それでは彼の言葉で論を推し進める。「ヴィンケルマンがギリシア芸術の、というよりはむしろあらゆる時代にまたがる芸術の完全さを、ギリシアのオリジナルでなくて、ギリシアのローマ人の平凡なコピーであるいくつかの彫刻に、見いだしようと信じたことである。芸術的創造の最も顕著な徴なるものはこれらの像には欠けていた。それらは失われた芸術の抽象的な図式だった。」確かにヴィンケルマンのイタリアで観照した美術品はギリシアの模倣品ではあった。また彼は理想美をギリシア彫像にしか認めなかったようである。その点で後世の学識者たちからヴ

編で、彼の詩才を読みとれる。ミケランジェロの「ダビデ」像（フィレンツェ）は傑作である。（小池辰雄編ドイツ語固有名詞辞典，研究社版）

- 23) ベルニニは 1629 年サン・ピエタ大聖堂の建築技師の要職につき、代々の法皇、特にウルバヌス 8 世、アレクサンダー 7 世の厚い保護のもとに教会堂宮殿建築、彫刻、墓廟、噴泉、装飾などの方向で才能を発揮した。その晩年はクレメンス 9 世のもとで幸福な生活を送った。このように彼は常に教会の庇護のもとに教会のために奉仕していたので、それだけ彼の作品は賞讃された。
- 24) Puget, Pierre (1622-1694) フランスの彫刻画家、建築家。
- 25) Girardon, François (1628-1715) フランスの彫刻家。
- 26) Mariette, Pierre-Jean (1694-1715) フランスの美術著述家、銅版彫刻師。

なお注解には、次の辞典を利用した。

Johannes Jahn, Wörterbuch der Kunst (1966 by Alfred Kröner Verlag, Stuttgart)

Heinz Mickisch, Taschenlexikon der Antike (1972 by Humboldt-taschen-buchverlag Jacobi KG, München)

ギリシア・ローマ神話辞典（高津春繁著，岩波書店 1974 年）

あとがき (Winckelmann und Venturi)

現代の著名な美術史家リオネロ・ヴェントゥーリ (Lionello Venturi 伊 1885-1961 年) の『美術批評史』辻茂訳 (1979 年みすず書房 2 版) によれば、「芸術についての判断の規準は素描でもなく、色彩でもなく、古典でもなくロマン主義でもなく、写実主義でもなく理想主義でもない。真に芸術的な個性は、いずれも、それ自身にあらゆる図式を包含しており、そしてはかならぬ個性を構成する独自の形で、それら図式を創造するのである。」と彼の主張する、この芸術上の創造的個性の理念は、誰でも認め得る普遍的な見方だと思ふ。彼はその観点からまたヴィンケルマン (Johann Joachim Winckelmann 1717-1768 年) の古典主義に関しても、つまり 18 世紀に於けるヴィンケルマンの現代的評価と限界を述べている。「新古典主義は 1750 年を少し過ぎたころローマにおいて、2 人のドイツ人メングスとヴィンケルマンによって創立をみた。さまざまな時代、さまざまな場所で、古典主義的傾向は姿をみせていたわけだが、正当な意味での新古典主義はこれだけである。古典的伝統は 18 世紀を通じて決して失われたことはなかったが、メングスとヴィンケルマンこそ、古代への復帰を実践したのである。この世紀独自の、感覚的想像的衝動が、芸術を精神化した道徳化するという新しい要請を結びつけたのだ。」従ってこの訳の『美術作品の優雅さについて』でも、彼が言うようなヴィンケルマンの古代ギリシア帰依と讃美の精神的雰囲気と感覚的想像豊かさそして人間性を高貴にする倫理性を読みとることが出来るでしょう。「ヴィンケルマンの理念は高貴なる単純と静かなる偉大さであるが、この性格を彼は最も愛好する作品のうちに見出して、それはギリシアの傑作に当てはめるのである。」ヴィンケルマンの古典主義とその芸術理念について、私も『ヴィンケルマンのドイツ古典主義への影響と古代美術模倣論』研究紀要 独協中、高等学校 1977 年) で考察している。彼がギリシア美術品の中に美しい姿体、

- 7) 『古代ギリシア美術模倣論』では「ギリシア芸術品の一般に卓越した特徴は、結局その姿勢と表情とに於ける、高貴な単純さと静かな偉大さである。あたかも海の表面は荒れ狂うとも、常に海の底は静かであるようにギリシア人の像の表情は如何なる激情の時でも、偉大な落着と魂を示すのである。」この表現のリズムが、彼の文章の随所に認められ、彼の古代ギリシア美術品観照の基音だといってよい。また彼のこうした表現方法と文体は彼の文学的豊かさを示している。
- 8) Niobe は Tantalus の娘で Latoua の子アポロンとアルテミスのもので悪口を言ったためにラトナは子どもたちを喰して、彼らによってニオベの7人の息子と7人の娘が殺され、悲嘆のあまり石となった。
- 9) Jean Baptiste Pigalle (1714-1785) フランスの彫刻家。ロココや古典主義を受けて自然主義に至った。彼はローマで1736年-39年にアカデミー芸術院で学んだ。ルードヴィヒ15世は1748年フリドリヒ2世にピガルの製作ヴィーナスとメルク像を贈り、それはサンシシーの正面階段の両側に据えつけられたが、後にコピーにかわった。
- 10) Caritas はペルニイニの作でローマ法王アレキサンダー7世の墓碑像に置かれる。ラテン語で愛や保護の意味である。
- 11) Nemesis は人間の思い上った無礼な行為に対する神の憤りと罰を擬人化した女神である。彼の論文 *Description des Pierres gravees du feu Baron de Stosch*, (1760) *Geschichte des Alterthums*, (1764) でも取り扱っている。
- 12) Flora: 古代イタリアの花と豊穡と春の女神、前238年にフロラの神殿で祭が行われ、前175年以来毎年4月末から5月始めに陽気な奔放な春祭となった。
- 13) Atalanta: ギリシア神話上のアルカリの女狩人。
- 14) Pietro da Cortona (1596-1669): イタリアの画家、建築家、バロックの代表的画家、祭壇画も沢山描いたが、特にフレスコ画家、室内装飾家として活躍した。
- 15) ヴィンケルマンは『古代ギリシア模倣論』に於いてすでにミケランジェロの彫刻家としての偉大さを価値づけ、古代美術の理解者、それを駆使した者として取り上げているのは一貫して変わらない。
- 16) Guglielmo della Porta (1516-1577): 主要作聖ペータ寺院のパウロ3世の墓碑。
- 17) Farnesischer Stier: テーバイ王の妻ディルケーがアンティオペを虐待したため、その子アムピーオンとゼートスはディルケーを牡牛に縛りつけて殺した。この光景の大理石作品であり、紀元前1世紀頃アポロニウスが製作した。1547年にローマで発見され、ボルタが修復して、ナポリ国立博物館の所蔵である。
- 18) Giovanni da Bologna (1524-1608) フランドル地方出身、イタリアで建築家、彫刻家として働いた。Algardi, Alessandre (1602-1654) イタリアの彫刻建築家。
- 19) Fiammigo (Duquesnoy, Frans) (1594-1643) オランダの彫刻家。
- 20) G. Lorenzo Bernini のバロック芸術に対して、『美術模倣論』に於いても、ヴィンケルマンが徹底的に古典主義理念に反する者として、批判してきたことは言うまでもない。
- 21) Daphne: テッサリアのペーネイオス河神の娘、アポロンが彼女に恋して追い、遁れる彼女はまさに捕えられんとして父に助けを求め、父は彼女を月桂樹に変えた。
- 22) David: Rom, Villa Borghese にある。紀元前1000年頃、ベリシテ人との戦いで敵将巨人ゴリアテを投石で倒した。サウル王の後を受けてイスラエルの王となり、イスラエル王国の全盛時代を築いた。特に旧約聖書の詩

Anmerkungen (注)

Winckelmann: Von der Grazie in Werken der Kunst の翻訳には、次の3冊のテキストを使用した。

- a) Johann Joachim Winckelmann: Kleine Schriften (Hrsg. von Walther Rehm, Walther de Gruyter Berlin 1968)
- b) Winckelmanns Werke (Aufbau-Verlag Berlin u. Weimar 1969)
- c) Winckelmann, Kleine Schriften zur Geschichte der Kunst des Altertums (Insel-Verlag Leipzig 1925)

特に訳注では a) のテキストを参考しているが、大部分は割愛してしまった。しかしそれは文献上の重要な資料と詳細な注解を提供している。

- 1) ヴィンケルマンのこの小論文は最初に彼の 42 歳の時 1759 年『美学と自由美術図書』(Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste, Hrsg. von Christian Felix Weiße in Leipzig) の中で公表された。その研究雑誌で他の論文と同じようにそれは主要作品の下書きになったものである。ヴィンケルマンが長いこと〈優雅さ〉の問題に取りこんでいたことを 1757 年 10 月 28 日付の Wilhelm von Stosch 氏あての手紙が示している。その中で彼は未来の美術史に関する個所で次のことに触れている。「しかし最も古代ギリシア人たちのもとで崇められた〈優雅さ〉(die Grazie) はヴィーナスと同じく最高の誕生から、すべての美の調和、起源そして母なるものから発して創造された。それ故に優雅さはヴィーナスの永遠の軌範と同様に不動不変なものである。」
彼は 1755 年にドレスデンでいわゆる処女作「古代ギリシア美術模倣論」を発表して、ローマに出発した。そこで彼は古代美術品に実際に触れることになり、彼が処女作でのギリシア美術理念を確証していく操作の一作品として、この論文の主題〈優雅さ〉を見てとって良いと思う。
- 2) Xenophon (um 430 bis um 355 v. Chr.) について彼の初期の小論がある。『über Xenophon』のフランス語 1809 版が年に出て、仏国立図書館にある。ドイツでは 1866 年に C. Justi 氏によって初めて公表された。
- 3) ヴィンケルマンが Homer の『オデッセイ』8 章 19 章と Pindar の『オリンピア讃歌』10 章を参照して言ったのであろう。
- 4) この書簡の著者については異論がある。
 - (a) スイスの小説家 Beat Ludwig von Muralt (1664-1749) は 1694 年から 1 年間イギリスに滞在して、後になって仏版でその書簡をジュネーヴから 1725 年、パリから 1726 年に発行されたが、ヴィンケルマンが示唆した個所は不明である。
 - (b) 一般に Voltaire (1694-1778) といわれ、彼は英国に 1726 年から 1728 年まで滞在して、『英国人についての哲学書簡』を起草した。
- 5) ヴィンケルマンのフランス人に対する反感が見られる。1756 年 7 月 7 日付書簡中に「フランス人はどうしようもない。古代と全く対立している。」
- 6) Paris はギリシア神話によると、トロイア王プリアモスとヘカペーの子で、ヘレナを奪い去り、トロイア戦争の原因となった。Nireus はシューメー王の子で、トロイア戦争に参加し、ギリシア人中第一の美男子。

これに好ましいと思われるものをつけ加えたからである。つまりこれをあらゆるところに書き示すのに彼はやり過ぎた嫌いもあった。彼のフィレンツェのロレンス大公礼拝堂の墓碑像はその体位を横にして権威を示さねばならない程際だった構えをしている。そして正にこの人為的構えを通し彼が取り組んでいる自然のものとその空間の安寧から推し進めた。彼の弟子たちはミケランジェロに従っていたが、勿論彼の学識に及ばず、また彼等の作品には見るべき価値はなかった。知性を欠いた優雅さの弱点は、ここでは全く著しく不愉快にするものである。優雅さや古代を保持した、この流派の学校出身の秀才グリエルモ・デラ・ポルタ¹⁶⁾の作品『ファルネーゼの牡牛』¹⁷⁾にもいくらか欠点が認められる。ヨハナ・ボロナ、アルガルディ¹⁸⁾そしてフィアミンゴ¹⁹⁾は偉大な美術家たちであったが、我々が話題にしている古代人や美術分野では非難をまぬかれない。

最後にロレンツォ・ベルニニ²⁰⁾(1598—1680年)の事になるが、彼は世間で偉大な天才と精神の持主だとみなされてきたが、彼には優雅さが夢にだに現れてこなかった。彼は美術のあらゆる分野でその天才を発揮しようと思って、画家、建築家そして彫刻家、とりわけ彫刻家として傑出しようとした。18歳にして彼は『アポロン』と『ダフネー』²¹⁾を製作した。それはその年齢にしては秀作であった。そしてこの年齢は彼に彫刻が最高峰に達するだろうということを約束した。続いて彼は『ダビデ』²²⁾を作った。それは以前の作品程に秀れてはいなかったが、一般の人たちは彼に拍手を送り、彼を時代の誇りにした。彼は古代作品には及び得なかったし、またそれを弱めることも出来なかったので、新しい美術様式をめざそうと決心した。その方法はこの時代の墮落した趣味によって容易に見出された。なお彼は近代美術家たちのもとで常に第一の地位を保持しようと思った。それは確かに彼に成功したが、その時から優雅さは完全に彼の足もとから遠のいた。というのはそれは彼の意図と一致出来なかったからである。何故なら彼は古代と対立した目的を持っていたからである。彼は自作の彫像を俗的な自然の中に求めた。そして彼の理想は彼が知らない地上の被造物から摂取された。というのはイタリアの最も美しい部分に自然は彼の彫像とは別個に造形されてきたからである。彼は美術の神として崇拜され、模倣されるようになった。そして彫像が保持されるのは知性でなくて、唯それが神聖だからである。それ故ベルニニの彫像は教会にとってラオコーン彫像よりも高く評価された。²³⁾

諸君よ、ローマより他の国々の芸術のことを推測してみることは確かに可能です。今後はその事に関して、私は報告するでしょう。賞讃されているプジェ²⁴⁾やディラルドン²⁵⁾そしていわゆる美術の先生たちは、たいしたことではありません。フランスの優秀な図案家が出来るものをあの1枚の銅版の中のミネルヴァが初めにマリエッテ²⁶⁾の彫石に示してくれています。優雅さはアテネの最も聖なる場所の階段にあります。我々美術家たちはそれを自分たちの仕事場に築くべきであり、絶えることのない思い出の指輪をはめて、美の女神たちを慰めるためにこの優雅さに身を捧げようではありませんか。

私は特にこの彫刻上の短い考察に於いて、控え目に述べてきました。何故なら誰でもイタリア以外でも、絵画彫刻について優雅さを表現し得ると思うからです。そして皆さんは私が話した以上にもっと自分から見出すことに満足して下さい。時間と事情が許すなら、私はただ一粒の穀物をあたためて種蒔いていくだけです。

身振りのともなった手の動きやその姿勢というものは、もう誰からも気づかれない古い彫像に見られる。同時に腕がいくらか互いに支えあっているか、手の動きが自然であるか腕の方向でわかる。欠けた、壊れている手を補修する人たちはその固有な作品に関して、その手を何度も鏡の前で人物が作るポーズで操った。その人物は想像上の美しい手を、優しく整えた人々に出来るだけ長くしばしば完全な光の中で見せてもらおうとしている。演壇上の初心者みたいに両手は、たいてい緊張した表現を取る。若し人物像が衣装を装うなら、それはクモの巣みたいなものになる。古い彫石の上の肩掛けの布が、その胸元から柔かに盛り上った彫像、ネメス¹¹⁾と呼ばれている像であるが、その三本の美しい指先を差し出した所作は、近代の彫像中のほかには見あたらないだろう。

古い人物像の偶然性や装飾や衣装上の優雅さは、その像自体に関して帯の下の襷の取り具合は、優雅さが薄い衣装へ自然に流れ落ちるように殆んど垂直になっている。美術の進歩によって多様性が求められたが、衣装は常に軽快なおおいを呈した。そして襷は織り重ねられるだけでなく、あるいはここあそこに散らばるのでなくて、全体像の中に一つに融け合うのである。我々がなおもハドリアヌス時代のローマ古城博物館の美しいフロラ¹²⁾で見ると、衣装や襷は古代の最も秀れた観照である。パッカスと踊っている人物像には衣装は舞い散るように作られた。フィレンツェのリカルディ宮殿のものに見られるアルテミス彫像にも安寧というものが認められたし、題材の出来合いは誇張されてもいなかった。神々と英雄は、風の戦ぎで旗がひるがえるような所に静止せず、静かな、聖なる場所に立っていた。つまり人物や題材が要求し得るアタランタ¹³⁾、聖壇の彫石には、特に軽快な舞うような衣装が求められるのである。

優雅さはその像の着こなした装いの中に拡がっているわけである。というのはそれが昔から装いと姉妹みたいに着せられていたからである。そして着こなしの優雅さは、我々が如何にそれを身につけているかを見定める場合、我々の考えの中にひとりで形作られる。それを宮廷の礼服においてでなく、ベットの軽やかな上ふとんの中でゆったりと盛り上る快い美のように眺めたいものである。

近代の美術作品には、ラファエルロ (1483—1520 年) と彼の弟子たち以後では、優雅さが装いに関係し得るものと考えなかったようである。何故なら軽快な衣装の代りに、いわば美を造り出せないような、重い衣装を選んだからである。というのは大きな中身の襷は、衣服の下では古代人の求めた肉体的姿形の意味から美術家を自由にしているからである。そして彫像はしばしばただ衣装を身につけるために作られているようである。ベルニニ (1598—1680 年) やベター・フォン・コルトナ¹⁴⁾ は大きな重い衣装の中で彼らの後継者の模範となっていた。我々は軽い布地を着ていたが、我々の彫像や絵画はこの美点を享受してはいない。

歴史上の美術復興後、優雅さ^{ルネサンス}について話すことになれば、それはずっと正反対の方向に向けられるだろう。彫刻の中では唯一の偉大な彫刻家ミケランジェロ¹⁵⁾ の模倣は古代や優雅さの知識によって、他の美術家たちを圧倒した。彼の高貴な知性と博学は古代人の模倣にただ控え目に留っているわけにはいかなかった。彼の想像は激しく魅力的感受性と愛らしい優雅さへ推し進んだ。彼の発表した作品や書き残した詩歌は高貴な美の考察に溢れている。彼が詩を創作したことは彼の作品の優雅さと同じ位価値を持っていた。というのは彼がその時代の卓越した物や困難な対象物に対しての芸術表現を求めたので、

雄的なものや悲劇的なものの話題が美術の滑稽な分野の話ではないことだと感じている。

古代彫像に関してその配置や外見は知識人たちの注意を喚起して、その目の前に登場する人物のようなものである。優雅な動作は働きの欠くべからざる根源をその中に有して、溢れ出る、美しい血液から静かな魂が生じるものであるが、彫石のバックスのポーズだけはその性格によって激しさを示す。彫像について言われている事は模倣の場合にもあてはまる。一方の脚が支えて他方の脚が自由になっている、静かな姿勢の中にこの自由な脚のみがその全体像の垂直線から見る場合、唯いくらか後退している。そして牧羊人サテュロスに関して、いわばその美しさは人目につかず、内側に立っている脚の方向にも示唆されなかった自然らしさを観察した。近代の美術家たちには静かな姿勢というものは意味がないように、そして精神がないように受けとられている。優雅さはそれ故に自由な脚を前に押し出して理想的姿勢を作るために、それは肉体の困難な部分を支えている脚から離れて、その上体を静かに生々と、あたかも突然の稲光に目を見はる人物のように向きを変える。古代作品を見る機会に恵まれていないために、この鑑識に暗い人たちは各人のガラクタ作品中にある喜劇的な騎士やある一人のフランス青年を思い浮かべられるかもしれない。⁶⁵ 支えている脚を無駄にしないように空間が、この脚の位置を許さないで誰かと話すために一方の脚を常に椅子に据えつけようとするか、あるいはしっかりと立てるように土台石に立った人物彫像のいくらか高くした空中に脚を浮かせるからである。古代人は幸いにも立像が柔和さの象徴として一方の脚で他方の脚にかけたまま立つのは容易でないことを考えた。そのことをバックスの大理石像、そしてパリスやニレウス⁶⁶ の彫石が示している。

古代人物像の微笑している身振りには吹き出すような笑いがなくて、ただ内的充足の明朗さを示す。バックスの表情にはいわば快樂の曙のみが輝くのである。それは悲哀と不満の中に海の絵姿である。海面は波で荒れ狂うとも、その海底は静かなものである。⁶⁷ ニオベは感覚的苦痛の中でもラトナが身をはなれない位の女傑の面影を保っている。というのは彼女の魂は信じられない程の苦悩の激しさから打ちひしがれ、意識もうろうのうちに耐えているからである。古代美術家たちは詩人のように驚嘆や苦痛を呼びさまさねばならぬ行為以外に、人間の品位を魂の平静さの中で表現しようとその人物たちを提示した。

古代との邂逅に恵まれず、または自然上の優雅さを観照出来ない近代人たちは自然が感じるようにそれを作るのみならず、感じないものをも創作した。パリ出身のピガル氏 (1714—1785 年)⁶⁸ の製作で、ポッドムにある『腰をおろすヴィーナス』の大理石の魅力は空気を吸い込むような、彼女の口から水が溢れ出るような感じをあたえる。というのは彼女が熱望に燃えているように見えるからである。そこで古代作品を模倣するような人 (ピガル氏) が、ローマで数年間歓待されていたことを信じていいだろう！ ローマの聖ペテロ寺院の法王墓石の一つであるベルニニのカリタス像⁶⁹ は慈愛に満ちた母親の目で子供たちを見守っているが、実際その顔はそれとは全く異っている。その愛の豊かさは強烈でサチル的な笑いに変わっている。それとともに美術家はありきたりの優雅さをただ彼女の頬のえくぼにつけるだけであった。切り刻まれた多くの有名な彫像に見られるように、彼は髪の裂目の上まで悲嘆さを表現する。

美術作品の優雅さについて¹⁾

ヴィンケルマン著

前田信輝訳

優雅さは、人々の心に知的豊かさや愉快さを与える。それは広い意味に受けとられている。何故ならその言葉はあらゆる行為に及んでいるからである。優雅さは、美以上の天の贈物である。というのは天がただ美の告知と資格を授けるからである。そしてまた優雅さは、教養と思慮から生まれ、創造に参与して、拘束や強制から自由である。しかし冷静さと勤勉さは次の事柄をとともう。

優雅さは個々の才能で示されるもので、すべての行為の自然さを快的に高めてくれる。優雅さは魂の単純さと平静さの中に働き、激しい情熱から切り離された感情のうちに宿っている。すべての人間行為には優雅さが力強く働いている。クセノフォン（アテネの歴史家前 430—前 345 年ころ）²⁾はこの優雅さに恵まれていたが、一方ペロポネソス戦争史家ツキディデス（前 460—前 400 ころ）はこれを求めようとはしなかった。この中にこそ古代ギリシア画家アペレス（前 4 世紀頃）や近世のイタリアの画家コレディオ（1489—1534 年）も価値づけられた。そしてミケランジェロ（1475—1564 年）はそれをまだ獲得していなかった。しかしそれは古代作品の上に一般に注がれて、当時では平凡な物にまで行き渡っていた。³⁾

優雅さの知識と価値判断は彫像や人物絵画上の模倣に於いて異っているようである。何故なら模倣では人生に於いて不愉快になると思われるものの多くが、下品とならないからである。この感覚の違いが模倣したのと異なれば、それだけもっと感動させる模倣の固有性によっているか、あるいはもっと美術作品の根本的比較の欠如と多くの観照に対しての未熟な感覚的体験の不足によるかである。というのは近代美術品に関して教育的所得や知性の啓蒙に於いて好まれるものは、古代美の真の知識によってしばしば不愉快になるからであろう。それ故に真の優雅さの一般的感じ方は自然的だといえないものかもしれない。しかし優雅さが獲得されて良い趣味の部類に入るなら、それもまた同じく『英国人についての書簡』の筆者⁴⁾に反して教えるものがある。というのは美の一般的明確な説明がなされなかったにもかかわらず、美というものは教え論ずからである。

美術作品の教授に於いて優雅さは最も感覚的であって、古代作品の近代のものに対してその優位の確実さは最も明白な証明を与える。我々はその優雅さで高い抽象的美を求めるまで学ばねばならない。

美術作品の優雅さは人物像だけに関係があって、その本質的なもの、配置そして外見のみならず、また偶然性や装飾や衣文の中に存している。優雅さの性質は行為に対して取り扱われた人物の固有な関係である。というのは優雅さは嗜好が少なくなれば、それだけ完全な水のようなものだからである。すべて、異種なもの（趣味や作法に於いて）は美も優雅さも損うものである。誰でも美術の崇高なものや英

るべくさけ、同時に写真として記載しないという補遺著者の意向が働いているものだと思う。自然保護を目指す各人この点の見解は様々であろうが、野鳥保護の観点から見れば避けるべきであろう。増補改訂版においては、生態写真のすべてがカラーにおきかえられた。全体の構成から判断すると大変にすっきりしたものとなったが、失われてしまった昔の環境も鳥類研究の歴史性を考慮して加えられたほうがよかったと考える。

1950年代においては本書の様式の生態図鑑の発行冊数は年平均1冊であったが、1970年代においては年平均10冊程度が発行されている。本書のように改訂を繰り返しながら新しくなっているものは、鳥類関係では皆無である。生態的な観察記事は研究者が増加すれば増加するほど新しい知見が加わるであろうし、生態写真の数も、器具、器材の進歩とともに質量ともに増していくであろう。

振りかえると、1960年以前は自然教育のテーマは多くが、自然愛護、自然研究にしばられており、資源の保全が目的であった。本書の初版もそのようなところに狙いがあった。しかし、1960年代になると開発による自然破壊が急テンポで進行し、1967年～68年の東京新浜、仙台蒲生、大阪南港であいついで海岸干潟を保護する運動が起こり、そこから自然観察、野鳥保護の運動がはじまった。それに伴い、多くの人々が野鳥の観察を行ない、それまで細々と行なわれてきた鳥類研究も多くのアマチュアが参加し、新しい生態的知見も集積してきた。この1960～70年代の新知見が基礎となって補遺、写真ページが付け加えられたわけであるが、以前のような専門家だけの知見から、多くのアマチュアの知見により、増補、補遺されていくという新しい時代の流れが本書にも如実に表われている。さらに今後10年間の新知見、研究が加えられ、日本鳥類の一大記録書になることを期待する。

長禮氏の三鳥学者が出て日本鳥学の水準を世界のレベルまで押し進められた。清棲博士が仕事を始めたころ三氏が別々の分野においてまさに活動を始め活躍した時期に合致する。内田清之助氏は農林省に入り応用鳥学の面に活動し、鳥類保護運動の基礎を造られた。また、鷹司信輔氏は飼鳥に、黒田長禮氏は純正鳥学に進んでいた。清棲博士は、農林省において内田清之助技士の下で働き多くの文献を残している。やはりその時期の経験からであろう、自序に次のように記している。“今や鳥類の保護政策が何よりも必要な現在、その生態の研究は実に重要で、応用鳥学上からもぜひきわめねばならない問題であると共に一般人も常識として必要であると思う。特に農林業者は日本の国土の荒廢を救う意味からも、森林、その他の害虫駆除に重大な役割りをする鳥類の生態を知ることが肝要である。また狩猟者は猟鳥をとるだけでなく、その生態をよくきわめて増殖と適当な保護とをを図るのが、狩猟者自身の責任でもあり、永遠の策である。”と述べている。

本書の第1版が刊行されたのが、1952年(昭和27年)である。戦後の混乱も去り、その後、日本の鳥学は急速に発展したため、十三年後の昭和40年に新知見、生態に関する新事実、分類学上の新研究が加えられ、増補新訂版が改訂出版された。以後16年、日本に小笠原、沖縄諸島が復帰し日本産鳥類の数が一挙に増加した。また、近年、専門的な研究者以上に、自然保護運動の高まりもあって、野鳥を観察記録するアマチュアが増加し、迷鳥などの新記録、繁殖などの新発見があいついでいるのは周知の事実である。本書の生態写真の多くはアマチュアが撮影したものが使用されている。

昭和49年には、日本鳥類会編纂による「日本鳥類目録一改訂第5版一」が出版され、分布として、小笠原諸島、沖縄諸島、硫黄島、南千島が加えられたほか、分類方式が従来のHarteht式から、近年各国で採用され、本書においては以前より用いているWetmore式に変更された。また、種名、属名、科目、和名の変更もあり、亜種から種に変わったものも少なくなく、同時に亜種も整理統一された。昭和40年度出版の増補新訂版は分類方式がWetmore式となっているが、大部分の基準が「日本鳥類目録一第4版一」によっているために、49年度の第5版とは大巾に分類に関して差異を生じた。しかし、分類に関しての著者の独自の見解を尊重し、増補改訂版においては、「日本鳥類目録一第5版一」との比較を記載することにより、本書の独自性を生かしている。現在とり入れられている分類方式にあてはめることは手数がかかるが、煩わしさは感じない。

昭和40年から50年までの間に発見された亜種を含む34種の新種が補遺版に記載され、単色図も同時に示されている。単色図は最近の野鳥生態図の第一人者数内正幸氏によって描かれている。原色図は、日本における鳥類図の第一人者、故小林重三氏によって描かれている。内田博士の図説をはじめ多くの図版が小林画伯の手になっている。

野生生物の写真は、その写真を撮影する者に十分な動物学的知識と生態知識がないとよいものは撮影することができない。また、かなりの写真技術も必要とする。生態的によい写真というのは上記の二者がうまく融合して作られるのであろう。生態写真には撮影者の意図が反映する。同様に図鑑にも著者の意図が反映している。本書の初版、第二版においては多くの営巣、繁殖写真が掲載されていたが、増補改訂版においては、ほとんど省かれている。最近の野鳥保護という観点から、繁殖期の営巣の撮影をな

〈紹介と書評〉

清 棲 幸 保 著 清 棲 保 之 補 遺

日本鳥類大図鑑 —増補改訂版—

加 倉 井 憲 一

本書の著者である故清棲幸保博士は 1924 年（大正 13 年）東京大学理学部動物学科を卒業され、以後、徳川生物研究所、農林省鳥獣調査室、京都大学動物学教室副手、文部省資源科学研究所を経て、1954 年（昭和 29 年）から 1964 年（昭和 39 年）まで宇都宮大学教授を歴任し、その後、独協中、高等学校の生物教諭を経て 1974 年に退職された。また、補遺著者である保之氏は、清棲博士の御子息で現在本校の生物科の教諭である。

本書は 1952 年（昭和 27 年）に初版が刊行され、増補新訂版を経て今回で 2 度目の改訂である。初版の刊行された昭和 27 年は著者が文部省に勤務している時代であり、その出版のいきさつは序文をよせられている京都大学名誉教授川村多実二氏によりくわしく述べられている。「清棲君は、自身の体験を基礎として前人の所説を吟味した資料を集め日本産鳥類の原色図説の出版を思い立ち、昭和 13 年稿を起こし、努力数年、一応終稿、戦時下の百難を排しつつ出版にとりかかり、ほぼ校了状態に達せられたとき、不幸にも昭和 20 年 5 月の戦災にあい、原色版、写真版合わせて 100 余ページの刷り上り図版と 1000 ページを越えた記載の組版とが一夜にして烏有に帰したのである。

しかし幸いにも鳥に関する蔵書、標本、原色図は塩原の山荘に移されてあって難を免れたので、戦後居を同所に定め、種々の不便を忍びつつ捲土重来の意気をもって再び日本産鳥類図説の稿を起こされることになり、同学者ごぞってその完了の一日もすみやかならんことを祈ったのであった。その間その一部をなす、『日本鳥類検索』が戦災をのがれたので、これを三省堂より上梓されたが、之は形態学的特徴に基づいて日本産鳥類各種属の異同を査定する方法を明示したもので、世界でも珍しい明確、適切な良書で、われわれはこれによって清棲君の分類学的知見のいかに精密であるかをうかがいえたのである。」以上で述べられているように、本書が誕生するまでには様々な苦労があったことが察知される。

鳥学の発祥は他の学問と同様にまず分類学から始まってきていてそれが戦前までの鳥学の大勢であった。しかし、戦後、各個生態的な研究、調査から群集としての鳥の生活を捕え、さらに他の生物界との有機的な関係のうえに立って鳥類の生活を解析していく、いわゆる真の意味での生態学的内容を持った研究に方向づけられてきている。鳥学の研究の歴史的な流れの中で、本書はまさに分類と生態的研究の結びつきを決定づけた書であるといえる。

日本の鳥学の基礎は東京帝大飯島魁博士によって築かれその門下の内田清之助氏、鷹司信輔氏、黒田

entgegenkommenden Erscheinung doch immer nur zurückzuweichen scheint.

(ibid., S. 13)

ヤスパースは、『現代の精神的状況』において、現実社会に対する彼の強い関心を直線的に示したのである。換言すれば、それは現実を直視しながら、その状況を踏まえて「哲学すること」にはかならない。とくに、現代人の存在や、その精神的状況の不安定性について分析し、診断したのである。そして、実存的に哲学することによって、本来の自己を取り戻す過程を探求したのである。すなわち哲学とは、人間が自己の根源を獲得する以外の何ものでもない。この意味において、哲学は無制約的なものであって、何の目的にも奉仕すべきものではない。また、哲学は「存在の探求」(das Suchen des Sein) というテーゼに沿って組織されなければならない。

実存哲学が、人間の自己存在(実存)に対する確認の強い要求も、この探求過程の根源的動力として、はじめて、その真の意味をもつことを訴えかけたのであった。

キルケゴール生誕 150 周年記念国際討議、「生けるキルケゴール」において、ヤスパースは次のように述べている。

—「キルケゴールという人が実際にはどのような人物であったのか、どのようなことを言おうとしたのか、私の考えでは、だれも知らない。彼の生涯のうち、確かめられるかぎりのことは、ことにデンマークの研究者たちによって詳細に調べあげられている。キルケゴールの著作を読むことは魅力がある。しかし、きわめてさまざまな読み方ができる。彼自身はじぶんについてじつにはっきりしたデータと注釈を与えている。それにもかかわらず、彼が言ったりしたりしたことのすべてを通じて彼が何者であったかを知るということは、今なお未解決のまま、われわれに残された問題である」。

ところで、キルケゴールは『反復』(1843 年)のなかに、「私は新たに生まれながら再び私自身なのである」(Die Wiederholung, S. 200)と書いているが、ヤスパースの、この講演は、まさに彼自身における可能的帰結といえるのではないか。彼自身の表現をかりれば、

—Die erweckende Prognose des Möglichen kann nur die Aufgabe haben, den Menschen an sich selbst zu erinnern. (Die geistige Situation der Zeit., S. 211)

ヤスパースに対する、これらの系譜関係をたどることは、その思想的動機を明らかにするための必須条件と思われるが、小論では割愛せざるをえなかった。(54・10・10)

参考文献

ボルノー『実存哲学概説』, 理想社, (塚越・金子共訳)

『実存主義講座』, 理想社

草薙正夫著『実存哲学の根本問題』, 創文社,

実存主義(実存主義協会) No. 28, 以文社,

金子武蔵『実存理性の哲学』, 弘文堂,

れば、哲学とは次のような課題をもつのであった。

...die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, —im inneren Handeln—zu ergreifen. (Existenzphilosophie, S. I)

つまり、「sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe」 営まれる内的行為が、哲学的思惟である。要するに、「哲学的な実存」 のことであり、哲学が現実を把握しようとするものであるというとき、この現実とは「私が私自身であること」 (daß ich ich selbst bin) によって、自己に対して啓示される。

Existenz ist eines der Worte für Wirklichkeit, mit dem Akzent durch Kierkegaard: alles wesentlich Wirkliche ist für mich nur dadurch, daß ich ich selbst bin. (ibid., S.I)

いうまでもなく、ヤスパーズの哲学は、自己が自己になるという極めて主体的な哲学である。そのため、彼は「哲学的決断」とか、「哲学的思惟の決意」とか、「哲学的根本決断」を強調するのである。「哲学的思惟」とは、いかなる時代にも、われわれにとって根源的なものである。それは、われわれ各自がはたして对象的に与えられる存在の、単なる現象を突き破り、どこまで「存在そのもの」に迫ることができるかという、いわば「哲学的決意」の問題なのである。

Das Sein bleibt für uns ungeschlossen: es zieht uns nach allen Seiten ins Unbegrenzte. Es läßt immer wieder Neues als jeweils bestimmtes Sein uns entgegenkommen. (ibid., S. 13)

存在とは、つねにわれわれの知識のある限定された局面で与えられるものである。しかし、このような限定された局面で与えられた存在は、存在の現象ではあっても、存在そのものではない。われわれは、いかなる局面にあっても、決して対象化されることのない存在である。また、人間存在はその時々々の局面から、いつもその背後に退いていくものである。しかし、人間はそれらの全ての局面を、存在のうちに成り立せる包括者としての存在そのものにまで迫らなければならない。そのためには、人間は对象的に与えられた、いかなる立場にも安住することなく、どこまでもそれを乗り越えて進む「哲学的決意」を必須とするのである。このような「哲学的決意」を通じて、はじめてわれわれの「存在意識」が変容され、存在そのものに新しい意味を加えることができる。それを、次の引用文に見ることができよう。

—So ist der Gang unseres fortschreitenden Erkennens. Indem wir auf diesen Gang reflektieren, fragen wir nach dem Sein selbst, das uns mit dem Offenbarwerden aller

のを認識するにすぎない。すなわち、悟性的な対象的知識を与えるだけであって、人間が「何処より来て、何処に去る」(woher und wohin) というような、人間学的内容の深刻な実存的問題に呼応するものではない。その点について、ヤスパースは次のように述べている。

Soziologie, Psychologie und Anthropologie lehren den Menschen als ein Objekt zu sehen, über das Erfahrungen zu machen sind, mit deren Hilfe es durch Veranstaltungen modifizierbar ist; so erkennt man wohl etwas am Menschen, nicht den Menschen selbst;... (ibid., S. 160)

「実存哲学」(Existenzphilosophie) が、ふたたび提唱されなければならない必然的要因があったといえよう。というのは、実存哲学は社会学、心理学、人間学のように、人間を「客体」(Objekt) として捉えることを教えるのではなく、人間がいかなる認識においても、いまだ自己を認識しおえたと考えないものである。また、対象的意識が自己自身の営む哲学的過程のうちへと融滅することによって、人間が今こそ自己自身をふたたび貫徹しようとするときに、始めて成立するからである。

Dadurch, daß der Mensch sich in allem Erkennen noch nicht erkannt findet und dann das gegenständliche Erkennen einschmilzt in seinen philosophierenden Prozeß, bricht er noch einmal hindurch, jetzt durch sich selbst. (ibid., S. 149)

それは、社会学、心理学、人間学などの学問的方法のように、存在と意識が同一となることによって緊張を止揚することに、その意義を見出そうとするものではない。むしろ、自己存在の決意性において、自己に啓示される現存在のなかで、最終的に、究極的に止揚されえない「限界状況」(Grenzsituation) としての緊張のうちに、その道をたどるのである。このように実存哲学は、「訴えつつ問うこと」にその意義を求めするのである。それはまさに、「超越者」への道を辿るものである。しかも、訴えつつ問うことのうちに、現代では人間がふたたび自己自身へ帰郷しようと試みるのである。すなわち、実存哲学とはそれによって、人間が自己自身となりうる思惟なのである。

Grade diesen Weg aber geht die zweite Möglichkeit. Sie findet sich in den Spannungen als im Dasein endgültig unaufhebbaren Grenzsituationen, die ihr offenbar werden mit der Entschiedenheit des Selbstseins. (ibid., S. 148)

(四)

「哲学とは何であるか」(Was ist das—die Philosophie?)—このテーゼは、ヤスパースが終始一貫して訴えかけた「いかに哲学すべきか」という、根本的態度についての教説にほかならない。彼によ

は、同時にこれら二つの契機から制約されている。そして、この二つの契機は、相互の意味を明瞭に呼び覚ます関係に立っているのである。

—Der Sinn des Indiewelttretens wird der Gehalt des Philosophierens. (ibid., S. 183)

生とは、われわれが真の自己存在を獲得せんとする闘争であり、われわれが永遠の生命を求めて哲学し、本来的自己実現のために、行為によって可能的自己を限定していく過程にほかならない。その意味において、ヤスパーズは時代意識との対決を思想動機として、哲学することを始めたのである。言い換えれば、「状況からの哲学」であった。

結局、状況とは「..., so drängt es in allem Widerstand gegen seine Zeit doch zu der Entschiedenheit, nur in dieser Zeit leben zu wollen.」(ibid., S. 201) すなわち人間が、自己の主体性を回復するために、現代の危機意識に対処しようとする「哲学することの発端」にほかならない。

そして、この決意することが、時代意識との対決のなかで、各自が主体的に思惟することであり、失われた「本来の自己存在」(eigentliches Selbstsein) を回復することであった。

ヤスパーズは時代の現実を、... als Massenversorgung in rationlen Produktion auf Grund technischer Erfindungen. (ibid., S.29)

と判断したのであるが、ここでは、人間は各自が自分自身の「本来的な自己存在」を喪失し、群集的な全体の装置における代替可能な機能にまで分解してしまったのである。しかし、世界大戦の震撼的体験を自己の主体において直線的に受けとめた人々は、むしろ、このように分解しつくされない本来的自己存在を、自己の内面において「覚省的」(existenziell) に目覚めたのである。人間の自己分裂、すなわち一機能として全体のうちへと自己を喪失する「自存」(Eigendasein) と、自己の内面的な自由において、自己自身が決断する「本来の自己存在」(eigentliches Selbstsein) との二律背反のなかに、現代の精神的状況を設定し、究極的な限界にまでそれを追究することによって、時代の危機意識が「人間存在そのものの危機」(Krisis der Menschensein selbst) にもとづくものと診断したのである。たとえば、全体における意志として、国家によるものであれ、芸術、科学、哲学によるものであれ、この危機意識はわれわれが単なる現存在秩序のなかで喪失したものであり、自由なる自己創造の高貴さをおびた人間存在を、ふたたび獲得し、克服することはできないものである。なぜなら、国家は永遠に未完の運動を続ける一つの間存在にすぎない。また、精神の世界は、現代においてはその本質を見失い、時代の流れのなかで、それぞれの危機に直面しているからにほかならない。

Auf beiden Wegen kann er sich des Ursprungs und Ziels, des Menschseins in dem Adel freier Selbstschöpfung, den er in bloßer Daseinsordnung verliert, wieder gewiß werden. (ibid., S. 79)

このような状況診断のなかにおいて、依然として問題は、「人間存在への問い」である。しかし、「人間存在の認識」において成立する社会学、心理学、人間学はすべて実質的には、人間についてのあるも

der vielen Unerfüllten, sei es im irrenden Suchen, das endlichen Halt verschmäh und harmonisierenden Lockungen widersteht. Es gibt keinen Gott, ist der anschwellende Ruf der Massen; damit wird auch der Mensch wertlos, in beliebiger Anzahl hingemordet, weil er nichts ist. (ibid., S. 145)

—Es ist wohl ein Bewußtsein verbreitet: alles versagt; es gibt nichts, das nicht fragwürdig wäre; nichts Eigentliches bewährt sich; es ist ein endloser Wirbel, der in gegenseitigem Betrügen und Sichselbstbetrügen durch Ideologien seinen Bestand hat. Das Bewußtsein des Zeitalters löst sich von jedem Sein und beschäftigt sich mit sich selbst. Wer so denkt, fühlt sich zugleich selbst als nichts. Sein Bewußtsein des Endes ist zugleich Nichtigkeitsbewußtsein seines eigenen Wesens. Das losgelöste Zeitbewußtsein hat sich überschlagen. (ibid., S. 15)

こうした時代意識は、技術や政治形態などに顕著に現われているように、反歴史的傾向による、ヨーロッパの精神的伝統を崩壊することをもって現出したのである。それは、単にヨーロッパだけに止まらず、世界的な精神現象となったといえる。現代人に共通な時代意識は、歴史的記憶の崩壊とか、未知なる未来に対する不安とか、社会全般に流布した根本知の欠如とか、というように、それらの特徴は否定的表現に現れているのである。そして、共通に信仰される神、共通な人間像（英雄像）などの喪失によって、人間は空虚な、単なる個人となってしまったのである。したがって、精神的なものの欠如によって、空虚な個人によって組織された大衆は、単なる「無名の力」なのである。

現代は、このような膨大な大衆に支配された時代である。したがって、ヤスパースによれば「機構の中に組織された大衆」(der im Apparat [gegliederten Masse] 支配こそが、現代の危機にはかならない。

(三)

—Auf die Frage, was denn heut noch sei, ist zu antworten: das Bewußtsein von Gefahr und Verlust als das Bewußtsein der radikalen Krise. (ibid., S. 79)

危機意識の思想動機となるものは、「否定」(Nichts)の意識である。この否定の概念は、酷烈な戦争体験にともなう虚無的絶望によってもたらされ、それは、世界戦争の傷痕が最も深刻な、ドイツ、フランスを中心として波及していった。いわば、現代人に与えられた精神的な否定であった。

ところで、ヤスパースは、この時代意識としての「否定」の概念を踏み越えて、「哲学的状況」(philosophische Situation)において、真に現代の人間存在にとって生きる道標を示した。「哲学的状況」とは、いわば歴史的、社会的状況と思想的系譜関係との総合概念である。哲学すること (philosophieren)

世界的社会不安の時代の相貌として顕著になったことはいなめない。戦後の経済的困窮と、こうした惨禍を惹起したという責罪感、ヨーロッパ世界を底なしの絶望に陥し入れた。さらに、西欧文化を頂点とする人類の精神文化全体に対する不信感、世界的にも支配的になるに至った。

戦争を自主的に防止できなかったことは、現代人一般に、深刻な自己統御の自信を失わせ、戦後、促進されてきた社会機構の必然的運動の支配下に、ただ身を任せて漂い流される以外にないという消極的態度が助長されないではいなかったのである。このことは何よりもまず、大戦直後のヨーロッパ思想界の混乱と自棄的な調子に明らかであろう。

ヤスパースの、いわゆる「現代の精神的状況」が、とくに大戦後のそれから生まれた実存哲学であることは確かである。彼は、われわれの時代相のなかに、人間の不可測な破局への可能性、またはデカダンスやニヒリズムへの沈淪、権力に対する迎合があると指摘した。そして、次に引用するように、このような精神的状況に人間の拠点を見たのである。

—Eigenschaften der Masse kann es für die unbestimmte Wesenlosigkeit bloßer Quantität nicht geben. (ibid., S. 33)

—Sie will Daseinsbefriedigungen in Nahrung, Erotik, Selbstgeltung; ihr macht das Leben keine Freude, wenn davon nur eines verkümmert. (ibid., S. 36)

—In der Rationalisierung und Universalisierung der Daseinsordnung ist gleichzeitig mit ihrem phantastischen Erfolg das Bewußtsein des Ruins gewachsen bis zur Angst vor dem Ende dessen, worum zu leben es sich lohnt. (ibid., S. 56)

いわば、近代からの高度な機械文明によって、現代の人間存在は根本的に規定されたのである。近代合理主義と、それにもとづく近代の科学と技術が、現代的状況を克明にしたといえよう。——人間は機械の一つの機能となり、部品のように自由自在に、交換可能性をもつものとなったのである。人間の特殊性は、自己を発現すべき場所を見失い、一般に人間の規格化、水平化が、すなわち、個人の非人格化や実存喪失と呼応する形態で現出された。このような時代状況のなかで、人間はある時代意識を付帯されるに至った。

では、ヤスパースのいう時代意識とは何か。——「不安」「喪失」「危機」「終末」などの意識、すなわちニヒリズムの意識である。

ニヒリズムの意識が、とくに戦後の世界を襲った不安の思想によって、克明な時代意識となったことは歴史的必然といえよう。が、さらに、次の引用文に明らかのように、このような時代意識が「宗教の喪失」によって助長されたことはいなめない。

—Der ungeborgene Mensch gibt dem Zeitalter die Physiognomie, sei es in der Auflehnung des Trotzes, sei es in der Verzweiflung des Nihilismus, sei es in der Hilflosigkeit

über das Erfahrungen zu machen sind, mit deren Hilfe es durch Veranstaltungen modifizierbar ist; so erkennt man wohl etwas am Menschen, nicht den Menschen selbst; der Mensch aber als Möglichkeit seiner Spontaneität wendet sich gegen sein bloßes Resultatsein. (ibid., S. 160)

このように、特殊な技術手段の発達によって、装置の番人として組織された群集の人間＝現代人には、もはや真の個人的自由というものはない。創造的行為の主体としての独立の人格の威厳を失った、単なる「現存」(Dasein)であり、自由の可能性とともに実存(Existenz)さえ喪失する危機にさらされている。

つまり、現代における人間の存在状況は、「機構の中に組織された大衆」(der im Apparat gegliederten Masse)であり、「無名の他者」(die namenlosen Anderen)にすぎない、とヤスパースは指摘するのである。

「無名の他者」とは、すなわち「大衆」にはかならない。が、それは膨大な人口をもつ、われわれ自身の現存在の形相なのである。しかし、この現存在は無組織の、単なる集合体ではない。技術の発展にもとづく、合理的な生産と労働の組織、法律、官僚制度などの巨大な現代社会秩序の機構のなかに織込まれ、そこで培養された、すなわち「大衆」なのである。

Dir Eigenschaft der Masse als Publikum ist, das Phantom einer großen Zahl zu sein, welche meint, ohne in irgendeinem Menschen da zu sein: die namenlosen Anderen, auf keine Weise sich begegnenden Vielen, welche durch ihre Meinung entscheiden. Diese Meinung heißt “die öffentliche Meinung”. (ibid., S. 34)

したがって、大衆は実存なき現存在であり、信仰なき迷信なのである。科学技術の進歩が、人間の精神的、道徳的進歩を促進するのではなく、逆に現代の時代相は、人間そのものの存在の頹落(Verfall)が生じている。

ところで、ヤスパースによれば、現代の頹落は「水平化」(Nivellierung)と捉え、集団秩序の現存在が水平化された大衆の要求をみたす全てであった。そして、人間は現代の機械化生産の要員として、水平化されたのである。高度に機械組織化された現代社会のなかでは、人間の自由は全く有名無実にすぎない。人間は、その目的や意味たるべきものではなく、単なる一手段として取り扱われているにすぎない。生存への種々の苦悩を背負わされている、われわれの個別の実存が、ほとんど圧殺されるに至ったのである。

こうした現代的状況のなかで、自己存在の尊厳を喪失した「大衆」的人間は、必然的に絶望の状況の淵に立たざるをえない。そして、ただ空しい生活手段に屈従する憂愁を、頹廢的享樂に耽溺することによって忘れようとする以外に、全くなす術を知らない。

このような精神的状況の現出は、ここ1世紀以来の歴史的発展の結果であるが、ことに世界大戦後の、

すぎない。それゆえ、

...., was die eine Zeitlang fast vergessene Aufgabe der Philosophie ist: die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, ..., zu ergreifen. (Existenzphilosophie. S. I)

という、哲学本来の課題の復元——「実存開明」(Existenzerhellung)が、ヤスパーズの哲学的な意図にほかならない。

この点について、『現代の精神的状況』(Die geistige Situation der Zeit, 1931)のなかから、その1節を引用してみよう。

—Existenzphilosophie ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses !Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. In die Schwebelage gebracht durch Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis (als philosophische Weltorientierung), appelliert es an seine Freiheit (als Existenzerhellung) und schafft schafft den Raum seines unbedingten Tuns im Beschwören der Transzendenz (als Metaphysik). (Die geistige Situation der Zeit. S. 161)

実存哲学が、個別的科学を「越えて進む」(überschreiten) 思惟であることを「訴えかけ」(Appell) しているのである。ヤスパーズは、このように対象的認識に固定的に把握される限りの実存の像をできるだけ破壊しながら、絶対に一般化、対象化されえない実存の、各自に個別的な現実そのものを想起させるところの「訴えかけ」に全力を注ぐのである。

(二)

では、ヤスパーズが把握した「現代の精神的状況」とは、どのような時代相であったか。

いうまでも一人の精神病理学者でもある彼の洞察は、現代人に一般的な精神現象の諸兆候を観察することによって、いわば、現代の一つの根本的な精神疾患を診断したのである。すなわち、高度資本主義の段階に達した現代の社会機構は、多様な機械化された装置から成り立っており、そのなかに単なる集団の一員として生きる人間は、交換可能な、全く平均化された存在にすぎない。

ヤスパーズによれば、現代において有力な人間学的思想として、人類学、社会学、心理学の領域から、それぞれ人種学説、マルクス主義、フロイド主義が支配的な勢力を獲得するにいたったが、これらの、いわゆる科学的な人間把握の対象にされるものこそ、こうした平均的人間にほかならない。

Soziologie, Psychologie und Anthropologie lehren den Menschen als ein Objekt zu sehen,

カール・ヤスパースにおける

『現代の精神的状況』について

河 端 行 雄

(一)

1963年、キルケゴール生誕150周年記念の国際討議「生けるキルケゴール」(Kierkegaard Vivant)をユネスコが主催した。キルケゴールの思想が、現代哲学に及ぼした影響の総決算を行なうことを目的としたこの討議において、カール・ヤスパースは書下し原稿による講演を、次のように結んでいる。——「今日、キルケゴールに心をひらくことを拒む者、あるいは、彼と絶縁したかのように、いつの日か、彼をさっぱり忘れ去る者があるとすれば、その人は貧しい、不誠実な者になり、行手を知るためのアンテナをも失うことになるだろう。

キルケゴールが何者であるか、われわれは知らない。しかし、現代の平和は、もっともきびしい要求を予感させることによって、われわれに極度の警戒心をよびさますのである。

いわゆる、「実存哲学」(Existenzphilosophie)という名称が最初にあらわれるのは、ナチスが政権を握る直前に書かれた、ヤスパースの『現代の精神的状況』(Die geistige Situation der Zeit)のなかで、1931年のことである。しかし、ヤスパース自身が認めるように、彼の実存的な思索は全く独自に展開されたのではなく、2人の先蹤——キルケゴールとニーチェの哲学的思索の跡をとどめている。たとえば、

——Solchen Zeiten verglichen ist der Mensch von seiner Wurzel gelöst, wenn er sich nur in einer geschichtlich bestimmten Situation des Menschseins weiß. Es ist, als ob er das Sein nicht mehr halten könnte. (Die geistige Situation der Zeit. S. 5)

と、人間の真の価値を計る最もすぐれた尺度を、人間の社会的機能に置こうとする現代の精神的状況に対する指摘などは、キルケゴールによってなされた辛辣な社会批判を想起させる。

現代人は、自然を支配し、人間関係さえも統制できるようになったにもかかわらず、現実には精神的な目的も信仰も見失って、われわれは実存の空虚に激しくおそわれている。聖書の言葉、たとえば、「信仰とは望んでいる事がらを確認し、まだ見ていない事実を確認することである」(ヘブル書11章1節)などをまつまでもなく、われわれは全世界をもうけながら、なお永遠の魂を失っている状態にある。そして、魂の喪失の証明は、個人の無視となってあらわれている。人間の尊厳について、さまざまに雄弁に語られているにもかかわらず、人間は量的尺度に隷属する1単位として、不当に取り扱われているに

り、遅刻常習者、理由なき欠席、早退者であったりする。

こうした生徒との触れ合いの中で感じることは、健康は目標生活の反映であり、生徒と保健室の対応が教育や社会の問題と深く関わっている事を痛感せずにはられない。

多少甘やかし気味かと反省しつつも、保健室頻回来室者にとっては、息づまる様な学校生活の中で、保健室が唯一の憩いの場であり、不平、不満を吐きだせる所であるのかもしれないと思ってしまう。

ともすれば、多忙に名をかりて心の余裕が持てず、的確な判断をつかめないまま充分受容することが不可能となり、結果として生徒に不満を与えている事もあるのではないかと思っている。

来室者は当然休み時間に集中するため、観察、訴えをしっかりと受容する余裕がなく、安易に与薬して教室に戻しがちであり、2人以上に併行的に対応するも止むを得ない現状であり、自分の限界を考えさせられる。

反面、生徒の方にも授業や学校からの逃避の場に用いたり、全くの無気力的傾向がしばしば見受けられ、家庭生活での甘やかし、放任主義が学校生活の不適應となって、あらわれていることも多いように思う。

最近特に感じられる事は自己中心的な物の考え方をする者が多く、他人の干渉を嫌い、すぐ反抗的な態度に出たり、閉じ込められたりする。家庭に於ても色々の事情はあることと思うが、中高生はまだまだ両親の暖い眼と手が必要なのだとつくづく思う日々である。

1日のうち、たとえ僅かな時間でも生徒に接し話し合いの場を持ちお互いの信頼感を保って行けば、自殺、家出、不良行為等は未然に防げるのではないかと思う。

本校でも淋しがりやの生徒が随分いるのである。一生懸命自分の事、家族の事、友人の事などを話していく。只聞いているだけで自分の相手になってもらえたと言う満足感を表し授業に出たり、家に帰って行く。つまり落伍者の生徒にとっては、塾より、学校や家庭の状況に対する生き方、接し方、対話の方が影響が大きいと言う事である。

又頭痛、腹痛など身体的症状に学習、進路をはじめ学校生活、家庭生活上の悩みが関係していると思われる例が少なくない。

本校における校医健康相談を見ても年々、精神的、心身的な症状が増えつつあり、学校と家庭が一体となり、連絡を密にし、これら生徒の早期把握、早期相談のために、より努力し、生徒全員が、心身共に健全な学生生活を送れるよう業務に邁進したい。

最後に日々進みゆく保健教育の推進のために独協学園全体としての保健センターの設置、身近に於ては独協学園出身者による医師集団を形成し、折りに触れてのご指導、ご協力を望めたらと切実に願っている。

参 考 文 献

健康教室増刊号 1978 年 p 41~46

〃	エ	70.5	163.2	89.5	168 / 78	(-)	(-)	〃	
4	テ	72.0	165.9	102.0	134 / 74	未提出		〃	
5	ア	81.0	169.8	96.5	156 / 78	(-)	(-)	〃	
〃	サ	80.5	167.2	100.0	140 / 86	(-)	(-)	〃	
〃	キ	74.5	162.5	100.0	140 / 86	(-)	(-)	〃	
〃	ユ	78.5	167.5	101.5	134 / 88	(-)	(-)	〃	
6	メ	84.0	173.7	104.0	136 / 70	(-)	(-)	〃	
〃	ミ	58.0	151.8	91.0	128 / 70	(-)	(-)	〃	
〃	シ	94.5	162.4	118.0	144 / 102	(-)	(-)	〃	○
〃	エ	79.5	165.4	101.0	140 / 58	(-)	(-)	〃	
〃	ヒ	72.0	163.6	93.0	128 / 68	(-)	(-)	〃	
〃	モ	79.0	170.6	95.0	118 / 78	(-)	(-)	〃	

(表IV) ローレル指数 160 以上計測値 高校

肥満をどの位の基準にするかは各学校により多少の違いはあると思われるが、本校ではローレル指数 160 以上とし、表Ⅲ、Ⅳの様になる。

この表でも分かる様に肥満＝高血圧とはならず、血圧値は比較的高い数値を示すものの、精密検診により、疑い、或は気味と診断されており、肥満が指導上の一応の留意事項にはなるが、高血圧としての診断とは必ずしも一致しない。

高血圧要管理者と抽出された生徒は遺伝的、体質的、食餌の要素が重要な原因となっている様に考えられる。

本校でも中学 1 年 1 名、2 年 6 名、3 年 13 名、高校 1 年 19 名、2 年 12 名、3 年 13 名、計 64 名 4.5 % が要管理対象となり、又肥満は表Ⅲ、Ⅳ、でも分かる様に計 71 名の 5.0 % である。

高血圧者は医師の管理に任せ、肥満者に対しては食生活、運動のしかた、量など、折にふれての血圧測定、個人指導のみに終わっているが、肥満気味の生徒に限って、体を動かす事を嫌い、飲食を好みに合せて取り過ぎたり、不規則な絶食をしたりして、なかなかその効果があがらず、文化的生活環境とも考え合せて、じっくり取りくんでいくつもりでいる。

V 終りに

保健室利用者は季節による多少の差異はあるにしても、頭痛、腹痛、不快等は常に上位をしめるが、来室者数に含まれないほんの一寸のかすり傷から生命に関わる事故迄、あるいは精神的支持や、激励や受容を必要とする者など種々の複雑多岐にわたる問題が持ち込まれる。

心身を疲れさせる様々な要因が複雑にからみあった現代社会、中でもめまぐるしい都会のど真中で営まれている学校生活に不適應を示す生徒も少なくない。これらの生徒は保健室頻回来室者であった

学年・組	仮称	体重	身長	胸囲	血 圧	検 尿		心 電 図	高血圧 該当者	
						蛋白	糖			
1-1	イ	75.5	155.4	96.5	136/56	(-)	(-)	異常なし		
	2	ロ	65.0	158.1	92.6	130/68	(-)	(-)	"	
	3	ハ	59.5	149.0	90.5	120/58	(-)	(-)	"	
	"	ニ	84.5	164.9	98.0	116/80	(-)	(-)	"	
	"	ホ	89.5	177.6	104.5	114/52	(-)	(-)	"	
	4	ヘ	77.5	167.3	100.0	132/54	(-)	(-)	"	
	"	ト	94.5	181.2	108.0	136/92	(-)	(-)	不完全右脚 ブロック	○
	"	チ	86.0	172.3	102.5	126/76	(-)	(-)	異常なし	
	5	リ	72.5	157.9	100.5	120/88	(-)	(-)	"	
	"	ヌ	70.0	162.3	92.0	138/70	(-)	(-)	"	
	"	ル	82.0	167.1	92.0	136/90	(-)	(-)	"	
	6	ヲ	86.5	173.8	96.0	128/78	(-)	(-)	"	
	"	ワ	84.0	166.2	97.0	134/84	(-)	(-)	"	
2-1	カ	71.5	162.3	95.0	134/78	(-)	(-)	"		
	"	ヨ	86.0	169.2	102.5	158/90	(-)	(-)	"	○
	"	タ	84.0	167.8	103.5	130/84	(-)	(-)	"	
	"	レ	76.0	16.8	97.0	130/80	(-)	(-)	"	
	2	ソ	70.0	155.1	98.0	130/46	(-)	(-)	"	
	"	ツ	75.0	164.8	102.0	148/78	未提出		"	
	3	ネ	72.0	158.8	92.5	140/66	(-)	(-)	スポーツ心?	
	"	ナ	74.5	163.8	95.0	130/58	(-)	(-)	異常なし	
	4	ラ	77.0	167.8	96.0	136/88	(-)	(-)	"	
	"	ム	86.0	174.3	99.0	142/72	(-)	(-)	"	
	"	ウ	80.0	167.6	99.0	128/66	(-)	(-)	"	
	6	キ	72.5	164.1	92.0	138/52	(+)	(-)	"	
	"	ノ	76.0	164.5	95.5	140/68	(-)	(-)	"	
	"	オ	85.8	171.4	100.5	148/90	(-)	(-)	"	○
3-1	ク	93.5	177.7	104.0	126/74	(-)	(-)	"		
	"	ヤ	92.5	165.7	110.0	158/90	(-)	(-)	"	○
	2	マ	66.5	157.0	99.0	128/78	(+)	(-)	"	
	3	ケ	56.0	151.1	86.5	128/58	(-)	(-)	"	
	"	フ	95.5	168.7	111.0	148/72	(-)	(-)	"	○
	"	コ	100.1	175.4	121.5	154/88	(-)	(-)	"	○

又歯科医不足，設備費高額の為に，歯科校医の必要性は認めても実現には程遠い現状である。したがって，健診で歯を発見治療指示を出しても，その多くは空振りに終わってしまう。4月の健診時に於ても，短時間に多くの生徒を見るため，受診医との治療基準等の相違に保健室はとまどう事も毎年の繰り返しとなり，今後の健診，治療指示上の大きな問題と考えられる。

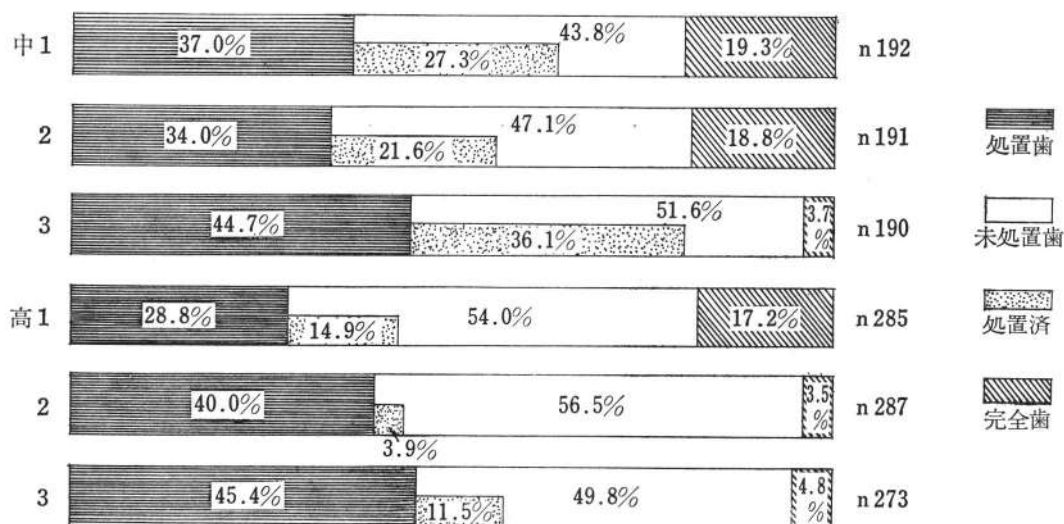
Ⅲ 高血圧と肥満

学年・組	仮称	体重	身長	胸囲	血 圧	検 尿		心 電 図	高血圧 該当者
						蛋白	糖		
1—1	イ	64.8	152.0	98.0	108 / 68	(-)	(-)	異常なし	
2	ロ	51.6	154.7	82.0	128 / 80	(-)	(-)	"	
3	ハ	72.1	158.0	95.0	126 / 76	(-)	(-)	"	
"	ニ	61.2	154.7	85.5	124 / 68	(-)	(-)	"	
"	ホ	88.5	168.0	105.0	144 / 76	(-)	(-)	"	○
"	ヘ	66.4	157.3	91.4	102 / 82	(-)	(-)	"	
2—1	ト	60.0	152.0	87.3	138 / 82	(-)	(-)	"	
"	チ	77.2	166.1	95.7	142 / 82	(-)	(-)	"	○
2	リ	80.5	171.3	99.0	124 / 60	(-)	(-)	"	
"	ヌ	77.0	164.6	97.0	120 / 56	(-)	(-)	"	
"	ル	57.0	151.2	88.5	110 / 60	(-)	(-)	"	
3	ヲ	69.8	161.9	93.5	130 / 70	(-)	(-)	"	
"	ワ	73.5	161.9	93.8	120 / 58	(-)	(-)	"	
4	カ	69.8	168.6	95.0	134 / 78	(-)	(-)	"	
"	ヨ	67.2	160.9	91.5	136 / 54	(-)	(-)	"	
"	タ	87.5	170.0	122.0	150 / 90	(-)	(-)	"	○
3—1	レ	75.5	160.6	96.5	134 / 50	(-)	(-)	"	
"	ソ	62.5	154.4	94.0	128 / 72	(-)	(-)	"	
"	ツ	64.0	151.7	94.5	130 / 78	(-)	(-)	"	
2	ネ	88.0	165.2	112.0	158 / 78	(卅)	(卅)	"	○
"	ナ	92.5	174.7	104.5	144 / 86	(-)	(-)	"	○
3	ラ	58.0	153.7	90.0	130 / 80	(-)	(-)	"	
"	ム	75.0	160.5	100.0	140 / 82	(-)	(-)	"	○
4	ウ	68.5	161.5	95.5	132 / 90	(-)	(-)	"	
"	キ	68.5	161.4	91.0	134 / 58	(-)	(-)	"	
"	ノ	83.5	171.2	97.5	154 / 74	(-)	(-)	"	○

(表Ⅲ) ローレル指数 160 以上計測値 中学

2) 歯科

I う歯



(図IV) 処置, 未処置, 完全歯の在籍に占める比

II その他

中	歯ぎん炎	歯石沈着	その他	高	歯ぎん炎	歯石沈着	その他
1	39名 (20.3%)	26名 (13.5%)	16名 (8.3%)	1	90名 (31.6%)	42名 (14.7%)	16名 (5.6%)
2	38名 (19.9%)	22名 (11.5%)	25名 (13.1%)	2	11名 (3.8%)	28名 (9.8%)	2名 (0.7%)
3	6名 (3.2%)	4名 (2.1%)	1名 (0.5%)	3		13名 (4.8%)	9名 (3.3%)
計	38名 (14.5%)	52名 (9.1%)	42名 (7.3%)	計	101名 (12.0%)	83名 (9.8%)	27名 (3.2%)

(図V) 歯疾患の在籍に占める比

此の図を見ても分かる様に健診によって見出される歯疾患は意外に多いものである。とことん痛まなければ直接生命に関係ないと見逃がされがちであるのと、地域社会における歯科診療の諸事情も問題となってくる。

早期発見はしても治療が予約制では授業やクラブと平行しての受診は無理であり、治療を受けられても、待ち時間は極めて長く、進学準備にと頭を向けている生徒自身、又保護者にしても貴重な時間をさくことなどどうも無理で、深い理解のない限り治療は後廻しにされてしまう。

また治療を始めても、クラブ活動の時間とのやりくりで悩み、1~2日ならともかく、長い日数を要する時は大抵途中でやめてしまい、何かと理由をつけて通院をせず、そのためだんだん悪化し激痛に耐えられなくなってから、永い日数と高い費用を払っての治療と言う結果になる。

IV健康診断事後における留意項目とその対応

53年4月に実施した健康診断の各種集計を元にしてそこから見た留意項目を2~3年前の集計とも考え合せて書き出してみた。

1) 視力

		視力					
		1.1 以上	1.0 以下	0.7 以下	0.4 以下	0.1 以下	
中 学	1	88 (4)	17 (3)	25 (16)	22 (6)	11	在籍者 573 名 受験者 569 名
	2	60 (2)	35 (13)	20 (23)	24 (9)	4 (1)	
	3	70 (7)	18 (26)	19 (21)	14 (8)	3	
	計	218 (13)	70 (42)	64 (60)	60 (23)	18 (1)	
高 校	1	84 (15)	47 (33)	22 (49)	14 (16)	4 (1)	在籍者 845 名 受験者 844 名
	2	107 (19)	36 (29)	22 (29)	22 (12)	6 (2)	
	3	86 (34)	22 (33)	28 (31)	22 (12)	6	
	計	276 (68)	107 (100)	72 (109)	58 (36)	15 (3)	

(表Ⅱ) 学年別視力指数 ()内は眼鏡, コンタクト使用の計測値

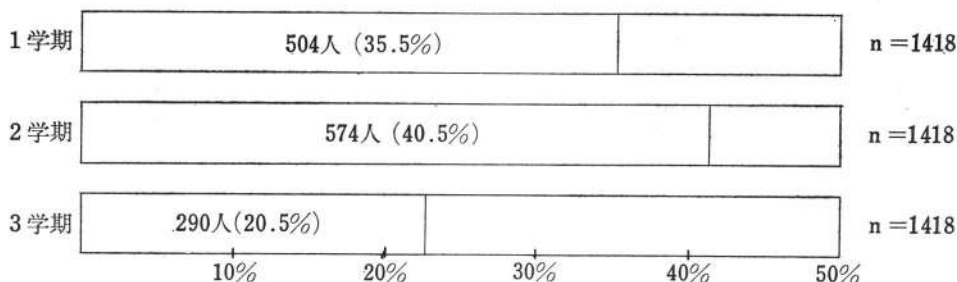
文部省の指針により裸眼視力片眼 1.0 以下はすべて近視として報告され, 本校でも上の表でみる様に近視でない生徒は中学で 4.6 %, 高校で 4.8 % となり, この中には矯正者の数も半数近く入っている。これを追究していくと如何に眼が悪くなっている生徒が多いかがはっきり分る。

他の疾病と異なり痛さもなく自分が慣れてしまえば, 左程不自由しない為に(実際には視力の悪さが根気を無くしたり, 頭痛となって表れたりする), 積極的に受診, 矯正するものが少なく, 矯正視力も眼科医では 0.7 位を基準としている様であり, 授業にも不便を感じる 0.4 以下の生徒ほど眼鏡等の使用をいやがる傾向が強く, 一応の指導, 助言はしても, 強制はできないため, 結果的には手をこまねいている状態である。

又仮性近視をどの位の間認めればよいのか, 2~3 年も仮性近視の証明を平気で持参する生徒もおり全くお手上げである。実際として 0.7 位に視力が落ちた生徒の方が指導に応じて色々相談してくる。この矛盾をどう改善指導して行けばよいのか。一旦悪くなると, 余り関心を持たず眼鏡使用を嫌う, 低下視力でおこる心身の弊害に気づかず読書環境, 照明環境等, 徹底した指導を, 本人だけでなく, 家庭にも協力を得て行なう必要性を感じる。

- ② 健診記録の閲覧, 質問
- ③ 計測に関するもの
- ④ クラブ, 体育見学に対する証明
- ⑤ 心身に関する相談, 連絡, 報告
- ⑥ 安全会書類作成及び生徒指示
- ⑦ 保健委員の打合せ, 相談, 指導
- ⑧ 進学診断書, 各種健康証明書作成
- ⑨ その他

次にこの ① から ⑨ 迄に分けられた項目にそって内科的, 外科的主訴以外の来室者すべてを救急外来者としその内容を集計した。



表I 救急外来室者集計

内容としてあげられるもののうち頻度の高いものは計測と相談である。中高と言う発育途上にあるため, 身長, 体重を気にして計りにくる生徒が多く, 休み時間は入れかわり立ちかわり出入りしている。ただ単に計りにくるだけと無視もしていられず「どう伸びたの」「体重増えた?」等, それなりの一言が生徒にとっても相談の糸口になる事もある。

忙しくしている時は遠慮をして計測のみで立去る生徒も, こちらからの話しかけに安心して身長の伸びや, 体重の増減等, 日頃気になっている疑問の点を話しかけてくる。遺伝, 適した運動, 食生活等, 時々に応じたおしゃべりをするが, 相手になっていればきりがなく次から次と話がふくらんでいく。普段コミュニケーションが大切だなどと大きな事を言いながら気がついてみると, やりかけの仕事を理由に話のこしを折っている自分を見出しうしろめたさを感じることも度々ある。

又相談者は医師の場合と異なり殆ど予告なしに来室し, しかも即答を期待する傾向があるので, 教育的相談とは別の難しさがあり, 他の救急処置との関連があったりして, 十分な対応が出来ないこともある。

しかしこれは健康問題の自立への援助として養護教諭の重要な機能の1つと考えられる。計測相談には口をつぐんでも, 自分から保健室にくる生徒は何気ない会話の中から奥深くひそむ問題点を把握することもある。

この為, 相談者に対しては出来る限り継続して相談出来る様な体制をつくっておく必要を痛感している。

期の 1~2 学期に不快、悪心の訴えが 10 %前後ある事も健康管理上見逃せない。

その他内科的主訴に併せて集計した内容は、眼疾 2.5 % 前後、耳鼻咽喉疾患 2.4 %、歯痛 2.1 % 前後である。

この様な内科的主訴に対しては浅学を駆使し検温、疾病説明、与薬、生活指導、受診指示、連絡等々を行ないつつ、中高生の授業への出席がより強く求められ意識されている学校方針に協力をしている現状である。

3) 外科的主訴の内容とその対応について

学期	切り傷、擦過傷	打撲、ねんざ	靴ずれ	その他	n
1 学期	206 (51.5%)	141 (35.3%)	14 (3.5%)	39 (9.8%)	n = 400
2 学期	232 (48.9%)	171 (36.1%)	27 (5.7%)	44 (9.3%)	n = 474
3 学期	88 (43.1%)	83 (40.7%)	6 (2.9%)	27 (13.2%)	n = 204

(図Ⅲ) 外科的主訴の学期別比較

外科的主訴は学期別の顕著な変化は見られないが、ただ冬期に入ると比較的動きにもぶくなり、その為には校内での打撲、捻挫、その他、上昇カーブをたどっている。

外科的対応について一番困るのは、ただ単に湿布固定だけですまされるものと、病院での受診を必要とするものが判然としない事である。

これは現在どこの学校でもみられる現象で、思いあたるような事故もないのに簡単にひび、骨折を起こす生徒が多い。現代生活の欠点でもある、無鍛練、美食生活という背景があるのだが、万一を思って受診させると骨折していた例は随分ある。

保健室がそこまで判断する必要はないという意見や、自宅に戻して処置をさせればよいという意見もある。

しかし実際には家庭も本人も勉強!! 勉強!! の毎日、長い待ち時間や治療時間を嫌い、保健室ですまされるものはすませたいとの願いが強い。著明な症状には受診を承諾しても、「念の為受診するように」というこちらの指示には「いいよ」の一言でかたづけられ、帰宅後の受診指示は殆ど実行されず放置され、完治を遅らせるという問題すら起きている。

過保護と言われるかも知れないが、保健室での処置は生徒自身の要求とも一致する。

打撲・捻挫にしても必ず受診指示指導はするが無視される場合が多く、受診結果を報告してくるのは僅かである。

この様に生活指導を含めた指示を家庭ではどの様に理解し、受けとめているかがこたまとなつてかえってくるのを待ち望んでいる。

4) 救急外来室者の内容とその対応

① 定期健診後の呼び出し

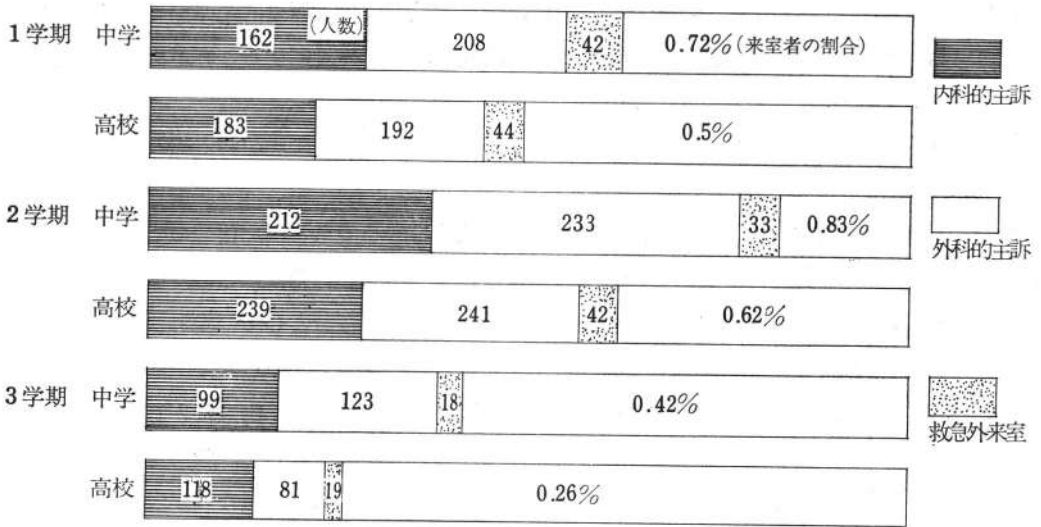
在籍 中学 573 名 高校 845 名

1 学期 75 日間 内科的主訴 345 名 (41.5 %)
 n=831 外科的主訴 400 名 (48.5 %)

2 学期 82 日間 内科的主訴 451 名 (45.1 %)
 n=1000 外科的主訴 474 名 (47.4 %)

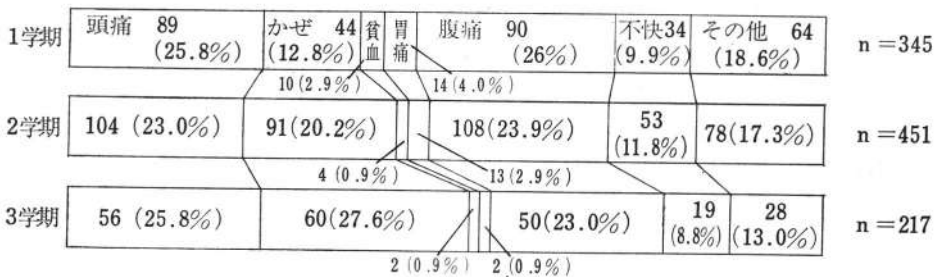
3 学期 39 日間 内科的主訴 217 名 (47.4 %)
 n=458 外科的主訴 204 名 (44.5 %)

来室者数



(図 I) 在籍数に対する来室者の割合と各主訴

2) 内科的主訴の内容とその対応



(図 II) 内科的主訴の学期別比較図

内科的主訴の内容は学期により多少の変化、特徴は見られるが、比較的毎学期高率を示すものは、1位頭痛で内科的主訴 1013 例のうち 249 例で 24.6%，2位腹痛 248 例で 24.5%，3位かぜ症候群では 19.3% の順となっている。この順位は季節により変化も見られ、かぜを学期別に見ると図 II の様に 12.8%~20.2%~27.6% と冬に向うにつれ上昇を示し、又学校生活に慣れぬ 1 学期、暑い時

保健室から見た生徒の実態

町田みつ子

I はじめに

保健室には毎日多くの生徒が色々の症状を訴えて来る。

ある者は身長や体重の測定に、そしてある者は明確な目的も持たず、ただなんとなくといった面持ちで来室する。

これらの多様な来室者の中には、主訴の背後に、学習意欲や生活目標の問題が深く関わっている者も少なくない。その為、来室者が何を望んでいるかを洞察し、適切に対応することが保健室の非常に大切な業務の一端となってくる。

救急処置の手順を着実に施すだけでは対応しえない生徒の生活全体にかかわる種々の問題も含まれて来るのである。

むろん、来室者に対する対応は、養護教諭の日常の執務の中心であるが、仕事の実態については、一般には意外に認識度が浅く、その内容が必ずしも理解されていない。昔ながらの、怪我した生徒の処置だけしていることで事足りるという程度の理解しか得られず、教育者としての指導は余り望まれていないのではなかろうか。しかし現実として、日常業務をそれに限定してはられない。

来室者を選択し、病人のみに限定することは非常に困難であり、たとえ出来たとしても保健室の本当の役割が全うされるとは思えない。かといって多様な来室者すべてを受容し、救急処置だけでは対応できない問題の生徒とじっくり取り組んでゆくには時間的にも肉体的にも無理なのが現実の姿である。そこには追いまくられて日々が費やされるという、めまぐるしい多忙のみが存在している。生徒自身も待たずに手当をしてもらえる所と考えている様でさまざまな症状を持ちこんでくる。

この様な保健室来室者の実態を明らかにし、そこにある健康問題を探るとともに、健康診断の諸検査結果を一覧し、本校の生徒の実態を少しでも把握し、その対応に必要な要件や保健室の役割、機能について、あらためて考えてみたいと主題を設定した。

II 対象および方法

保健室来室者の詳細な記録を行ない、個別対応の量的な側面と質的、内容的な側面について集計および考察した。

調査時期は昭和 53 年 4 月より 54 年 3 月迄を各学期別に行なって見た。(但し夏休み、冬休みは除いてある。)

III 結果および考察

1) 来室者の数と主訴の内容

保健室来室者数

— 編集後記 —

中学校・高等学校での「研究紀要」発刊には、種々の困難がある。

本誌第五号刊行の最大の難関は、原稿の集まりであった。幸いにも、本校には、日常繁忙な職務にも拘らず、研究に精進される方が多く、ここに第五号を刊行できたことは、いささか自讃するところである。が、何としても残念なのは、寄稿予定者のうち三名の方が、新設の獨協埼玉高等学校へ移られ、加倉井先生を除いては、原稿が本誌刊行時まで間に合わなかったことである。また、先には、編集長の大久間先生が豊橋技術科学大学へ移られ、本誌刊行に深い理解を示された小池先生が校長の職を辞し、本校を去られたことである。発行が大幅に遅れ、やゝ薄手になったものの、内容は従来に劣らぬと確信している。

本誌刊行は、本校教諭の研鑽の成果公表の場、とかく閉鎖的になりがちなわれわれ教員集団が外へ向って開いた窓、あるいは、外からの教示・批判をうける戸口としての役割を願うことである。

せつに諸賢の御助言を請うものである。

(服部)

— 紀要委員 —

委員長 服部 武司 委員 安藤 藤本 義信
委員 永澤 晃 委員 藤本 義信
" 山田 直巳 " 藤本 義信

研究紀要 第5号

昭和55年6月20日 印刷

昭和55年6月30日 発行

発行者 東京都文京区関口3丁目8番1号

獨協中・高等学校 紀要委員会

編集者 服部 武司 (代表)

印刷所 東京都豊島区東池袋5丁目6番14号

株式会社 豊島プリンティング

TEL (984) 4651 (代)

Review of Dokkyo Secondary High School

No. 5

1979

Contents

A Study of "Kanginshū"

—On the Unidentified Editor's Ideas of the Arrangement of the
Ballads and SongsShigetoshi Kimura 1

Engi; Setsuwa; Monogatari

—On the Development of ImaginationNaomi Yamada 13

The Actual Conditions of the Students Observed by the

Staff of the Sanitary OfficeMitsuko Machida (1)

On "Die geistige Situation der Zeit" by Karl JaspersYukio Kawabata (11)

Introductions & Book Reviews :

Y. Kiyosu : The Birds of Japan

Revised and Enlarged Edition, Kôdansha, 1978Kenichi Kakurai (21)

Translation :

J. J. Winckelmann : Von der Grazie in Werken

der KunstNobuteru Maeda (25)

Edited by

Dokkyo Secondary High School Review Committee

Address : Dokkyo Secondary High School

1-8 3chôme, Sekiguchi, Bunkyo-ku, Tokyo