

研究紀要

第 1 号

(目 次)

| | | |
|----------------------------|----------|----|
| 創刊に寄せて | 関 湊・小池辰雄 | |
| 宗教と教育 | 小 池 辰 雄 | 1 |
| 親鸞の詩篇 | 西 山 公 昭 | 9 |
| 六朝時代知識人の生涯 | 安 藤 維 男 | 33 |
| 伝承の意味・序説 | 山 田 直 巳 | 39 |
| 欧 文 要 旨 | | |
| 塩原産 Zephyrus 類の分布とその生態について | 清 棲 保 之 | 51 |
| 超音速軸対称ノズルに関する理論的研究 | 山 中 茂 | 37 |
| ピクト人の起源について | 大久間 慶四郎 | 17 |
| G・グラスと不条理劇 | 遠 山 義 孝 | 1 |

1973

独協中学校・高等学校

— 執筆 者 紹 介 —

| | | | | | |
|---|---|---|---|-------|-----------|
| 安 | 藤 | 維 | 男 | | 国語科教諭 |
| 大 | 久 | 慶 | 四 | | 社会科教諭 |
| 清 | 棲 | 保 | 之 | | 理科教諭 |
| 小 | 池 | 辰 | 雄 | | 校長・独協大学教授 |
| 遠 | 山 | 義 | 孝 | | ドイツ語教諭 |
| 西 | 山 | 公 | 昭 | | 社会科教諭 |
| 山 | 田 | 直 | 巳 | | 国語科教諭 |
| 山 | 中 | | 茂 | | 理科教諭 |

(五十音順)

創刊に寄せて

独協学園理事長

関

湊

独協学園はここに九十年の歴史と伝統をもち、明治の年代から今日までに多くの名士を世に送つてまいりました。

この間幾多の困難を乗り越えて、今日あるは、実に先輩諸氏の御援助と御指導の賜と日々深く感謝いたしております。

昭和三十七年には独協大学が、また四十七年には待望の医科大学が創設せられて、独協本来のあるべき姿となりました。

昨年独協学園創立九十周年を迎えましたので、それを記念して中高校の紀要を創刊する運びとなつたことは慶賀に堪えません。教員諸君が今後も研鑽を重ねられ、紀要の刊行を続けられんことを期待するとともに、私も学園の発展のため一層の努力をいたす決意でありますので、より以上の御協力をお願いいたします。

校長 小池辰雄

〈Ars longa vita brevis〉 医学の父ヒッポクラテス

この言葉（もとはギリシヤ語で順序は逆）は、元來、

「学問（特に医学）は悠久にして人生は短かし」という意でしたが、その後詩人たちによつて「芸術は悠久にして人生は短かし」の意味に転用されて来たことは周知の通りであります。しかしそれを再転して、芸術、技能、学問その他何であろうと、人間の文化的なものと名目の道と広義にとつて、「道は悠久にして人生は短かし」で可いと思われます。

中学高等学校の先生方の教育と研究の道は実に悠久であります。学校生活は教育面に何といつても重点が懸つていて、研究はその背景のいとなみとなります。その点大学とは逆の關係にあります。それゆえ、中高校の先生方が研究をなさるには、限られた時間を以て不撓不屈、研鑽を積むことを要するので、なみ大抵のことでないことを察しております。

今回、独協学園創立九十周年を期して、研究紀要を創刊するに至つたことは御同慶の至りであります。

各教科の先生方が、独協学園の土台を成す教育的情熱のおのづから匂う研究を年々歳々地みちに進められ、〈non multa, sed multum〉「量よりは質」の紀要をいつまでも続刊されんことを切願してやみません。

紀要刊行のため、後援会の理解ある御支援を心より感謝しております。終りに紀要委員会諸先生の労に謝意を表します。

一九七四年六月

宗教と教育

小 池 辰 雄

二十世紀はあと四半世紀をもって終ろうとしている。世界は今世紀において二つの世界大戦を爆發させた。そして現実はいつ第三次世界大戦が起るかも知れぬ危機性を孕んでいないと誰が言えようか。世界の自然環境問題、地下資源問題、人口問題、経済問題、政治思想問題、等々の諸問題が相互に因果関係をなし、問題は錯綜して乱麻の如くである。この乱麻を断つ快刀はないものであろうか。否むしろ、乱れを解く糸口をさがして、丹念に解きほぐすよりほかないのではないか。たといノストラダムスの預言の如き世界の終末が来ようとも。

文化文明は要するに人間のいとなみである。人間のいとなみである限り、人間そのものに、人間のいとなみのあらゆる問題の問題性がひそんでゐるわけである。然らば諸々の問題の問題は、人間そのものを問うところに帰する。人間そのものの中心は、中心という言葉が表わしているように、中なる心である。「こころ」とか「たましい」とか「靈」とかいう言葉であらわされる人間の中心の問題は宗教的なものである。然らば、乱麻の糸口は人間のこころ、たましい、靈にあったといわねばならない。

この偉大な高度な科学の二十世紀、原子力時代といわれる今世紀に、宗教をもち出すのは時代錯誤であるといつて一笑に附する人があるならば、その人は人間性を失つていといわざるを得ない。実は宗教の世界にたましいの原始力があることを再発見しなければならぬのである。

個人、社会、国家、国際、世界の諸問題中の問題は、帰するところ個人のたましいの在り方にあることは、実は自明の理なのである。いかにしてこの個人を形成して、社会人たらしめ、国家人たらしめ、世界人たらしめるかに、家庭教育、学校教育、社会教育という教育の課題があるわけである。

しかも、人間そのものの中心問題としてのたましいの問題が宗教に關するものである以上、宗教と教育とは実は不可離の關係にあり、且つ教育の根底に宗教を置かなければ、教育のまことの展開はあり得ないと思ふわけである。

題して「宗教と教育」としたのは、叙上のような必然性に由るものである。しかし論者はいわゆる「宗教教育」を云々しようとしているのではない。また「宗教と教育」と申しても、ある特定の宗教に限るわけでもない。けれども眞の宗教心は、ある宗教、乃至は宗教的なものを深く媒介としなければ、觀念にすぎず、それでは教育の根底として自覚されるには至らないということも事實である。

然らば、「宗教と教育」という主題において問われる対象は、教育をいとなむ主体たる家庭の両親と学園（保育園・幼稚園から大学に至るまで）の教員たるものの内的実存を中心とした問題であらねばならない。

「天よ、耳を傾けよ、われ語らん、

地よわが国の言葉を聴け。

わが教えは雨の降るが如く

わが言は露のおくが如し。

細雨の若草の上にもふることく、

霧雨の青草の上にくだるが如し。

愚かにして智慧なき民よ、

汝らが神に報ゆること此の如きか。

ヤハウエーは汝の父にして汝を贖い、

汝を創造し、汝を建て給いに非ずや。

ヤハウエーの配分はその民イスラエルにして

ヤコブはその産業なり。

ヤハウエーはこれを荒野の地に見、

これに獣の吼ゆる曠野に遇い、

囲みてこれをいたわり、

眼の珠の如くにこれを護り給えり。

驚のその巢雛を喚び起こし、

その子の上に舞い翔けるごとく、

ヤハウエーその羽を展べて彼らを載せ、

その翼をもてこれを負いたまえり。」

これは旧約聖書申命記第三十二章に出ている所謂「モーセの歌」と称せられている詩の一部分である。この詩句からも察せられるように、イスラエル宗教の礎定者といわれるモーセは神の言を受けて、民に伝えているという自覚にあった。思索によって教を伝えたのではなく、啓示に基いて民に教を示した。それ故に「わが教えは雨の降るが如く」という表現をおのづからとっているのである。モーセの十誡（本来は「十言」と訳すべき原語）も勿論、啓示の十言を基本としたものである。

さてイエスにおいて教説の事態はどうであったか。ヨハネ福音書にこう書いてある。

「祭〔逾越しの祭〕も半ばになってから、イエスは宮に上って教え始められた。すると、ユダヤ人たちは驚いて言った『この人は学問をしたこともないのに、どうして律法の知識をもっているのだろう』」。

そこでイエスは彼らに答えて言われた、『わたしの教はわたし自身の教ではなく、わたしをつかわされたかたの教である。神のみこころを行なうと思ふ者であれば、誰れでも、わたしの語っているこの教が神からのものか、それとも、わたし自身から出たものか、わかるであろう。自分から出たことを語る者は、自分の栄光を求めるが、自分をつかわされたかたの栄光を求める者は真実であつて、その人の内には偽りが無い』」（ヨハネ七・一四―一八）。これがイエスの自覚であつた。彼は自分を何ものともしなかつた。福音書に示されてある彼の教説はすべて天からの啓示で、神から聴いてつたえているにすぎなかつた。彼は実に無教者であつた。それゆえにこそ彼の教説に神的な權威があつた。であるから、あの有名な「山上の垂訓」をイエスが語つたあとで、「群衆はその教にひどく驚いた。それは律法学者たちのようにはなく、權威ある者のように、教えられたからである。」（マタイ七・二八、二九）と書いてある。イエスの教説がおよそけたはづれのものであつたという証言は各福音書の諸所に記されてある。それはあたまからひねりだした理窟や理論ではなく、天来の啓示に基づく全存在的な告白であつたからである。イエスにおいては教えるという意識よりも生きた真理を告白するというやむにやまれぬものであつた。「我は道なり、真理なり、生命なり」というような告白も、彼が神を一切として、自らを神の中に投身して、聖意を体現する実存にあつたからである。

周知の如くイエスは神をいつも「父」と呼んでいた。神を「父」と

呼んでいた彼の自覚は自分がこの天界の、霊界の父の子であるということである。さきほどの「モーセの歌」においては、イスラエルの民族神ヤハウェーが民族の「父」として呼ばれ、イスラエルはその「子」として自覚されている。民族的な自覚から個的な自覚へと焦点している。すなわち、神と人との関係を人間界の親子の關係から類推し、質的に絶対化して自覚されているわけである。それ故に、イエスの実存の性格は、正に神を父として敬愛し、信頼し抜いたところに在る。神はイエスにとってたましいの親であり、たましいの師であり、たましいの主であった。であるからイエスは神の子として、神の弟子として、神の僕として自らを自覚していた。これを宗教哲学的な角度から言うならば、人間は存在の質では、絶対者―それを宗教的な表現で、神、如来、ヤハウェー(実存者)、聖者、父、靈、アラ、天、何と名づけられようとも可い―と同質性なるものであり、使命の面では絶対者の聖旨、本願を体现すべき者、また本来体现し得る者なのである。イエスにあつては、神を父とすることは、たましいの本質に即するものであった。それゆえ、万人のたましいは、キリスト教的に言えば神性を宿しているし、仏教的に表わせば「衆生悉く仏性あり」といわれる如く、仏性をもっているというわけで、二十世紀の人類の現実が、一般にいかにも没宗教的であろうとも、人間はもともと宗教的存在であるということとは、本質的にも歴史的にも否みがたき事実である。世界の精神史の底流をなすものは、キリスト教と仏教を二大宗教とする諸宗教の流れであることは否定できないおごそかな事実である。それだけに、没宗教、反宗教に人類一般が流れてゆくとするならば、人類は怖るべき破滅へと向わざるを得ない。

万人は救を要する。自分は救を要しない、と言う人があるならば、そ

れはおそるべき驕慢であるか、狂人かである。狂人ならば収容すべき病院があろう。ところが驕慢にも、救を要しないという心の傾きの人間が意外に多いのではないか。ダンテが天国にも入れず、地獄もこれを拒むたぐいの人間、即ち、善を慕うのでもなく、悪を自覚するのでもない中間者流が地獄の門外に雲霞の如く蠢いている情景を描いて、

「憐憫も正義も彼らを蔑すむ」

(Misericordia e giustizia li sdegna)

「神曲」地獄篇第三歌第五〇行)

と喝破しているが、「救を要しない」という心根の驕慢者流もまた中間者流におとらず夥しいにちがいない。

ところで人が「神の似すがた」(Selen Elohim, Imago Dei, Ebenbild Gottes) に創造された(創世記一・二七)という神話的表

現の真義は、人間が本来神性を宿しているということである。もし人間に神性がなければ、神を拜し、神を慕うということはあり得ない。

「我らの中に神の本来の力がないならば、

どうして神的なものに恍惚たり得るであろう」

„Läß' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

とゲーテが言っている通りである。

「人」を「靈止」(ひと)と書いた古代人は真に「人」を自覚していたと思う。「ひと」を神靈の止まっている者と自覚したわけである。

神性、仏性が存在の中心たるたましいの本質である、ということは、アウグスティヌスの「告白」の有名な言も反証している。即ち、彼は神に向ってこう告白した。

「汝は我らを汝のために創造し給うた。それゆえ、我らの心は汝の

うちに安らうまでは平安でない」。

‘Quia fecisti nos ad te
et inquietum est cor nostrum,
donec requiescat in te.’

たましいが、神仏と靈的に結ばれるまでは平安でない。「宗教」Religio (re-ligare) が「再び結ぶ、結びかえす」ことを意味する動詞から来しているとすれば、まことに人間の現実に対する警告としても注目すべき言葉である。「教育」はドイツ語の Erziehung (er-ziehen) 即ち「引き出してある状態に到らしめる」意味である。本来人間の中にある本質、乃至天賦の才能を自覚させて、それを鍛えて円現させる、というのが教育の真義である。人間の内なる本質は、神性であり仏性である。そういう宗教心に自覚ましめ、それと同時にその人の天賦のあるところに天賦があることを自覚させ、その天賦を中心として自ら鍛えるように導くところに本当の人間形成の道があろう。

キリストが「幼児の如くならなければ、天国に入れない」と言ったのは、幼児に見えるあの純真な全信的な信頼深さ。何か神的な、ほとけのような清纯さ、天国的朗らかな笑い。そこには天国の景囲気が、極楽の靈気が漂っている。「大人者不_レ失_三其赤子之心_一者也」と孟子もいった。偉大な人物は童心を失わないのである。

幼児や児童の純な心を教育するにあたり、家庭の両親、学園の教育者が宗教心をもたないで、どうして本質的な育て方が可能であろうか。万人は本来宗教人なのである。しかしその万人の現実は本来のすがたから外れている。そこに万人は救を要するという事態が生じている。それゆえ、両親も教員もつねに新たに求道しつつ、救にあづかりつつ、教育にたづさわるところに教育の本然のすがたがある。

さて私は宗教は諸々の文化文明現象のどん底に位置するもの、または超越した謂わば絶対次元のもので、諸々の文化文明現象の根柢であり、源泉であると見る。人間界を草木に譬えるならば、宗教はあたかも根の世界、道徳は幹の世界、諸文化文明は枝葉花果の世界である。

即ち教育も学問も政治も経済も農業も工業も商業も医業も諸々の職業も、それを営む主体が人間であるかぎり、宗教は次元がちがった世界であればこそ、却て最も深く、文化文明に関わっているというべきものである。換言するならば、宗教は文化文明の価値体系において最も根源でなければならぬと申すのである。

世界的宗教哲学者パウエル・ティリッヒも、「宗教は人間の窮極的関心事である」といっている。

真善美の世界、即ち学問、道徳、芸術の世界も、その根底的大前提たるものは宗教心である。学問は深い思索と直観力や靈的洞察力を要する。道徳は実践的な原動力として、また道徳の究極の境地として宗教心を要する。芸術は技能の奥に宗教的情動を必要とすべく、靈的心境と共に神技に進みゆくものである。然らば学問、道徳、芸術の潜在勢力として、これらを展開しゆくものは宗教心であるといわねばならない。

教育一般は、徳育、智育、体育という広範囲にわたって関わっているのであるが、両親及び教育者自身が、今やいかにそのたましいの面で宗教的なるものに関わりをもつて宗教心を自ら深め、是らの三面に自在に処し、創造的な展開をなすべきであるかは自明のことではないか。特定の宗教を信するか信じないかは別問題であるが、人たるものは、たましいのある限り、宗教心を本具しているということを今こそ

自覚すべきであると思う。

現代教育の諸問題の奥の唯一の問題性は、両親及教育者自身のたましいが、たましいの本質を宗教心として自覚し、具体的にその原始力を回復するか否かにかかっていると申したい。

そのためには、何か具体的な事象なり対象なりを通して、具体的に宗教体験をすることが肝要であろう。宗教心とか宗教的情操とかいっても、想像された程度では、具体的な力とはならない。信仰といっても観念的であっては、まことの生命力、創造力とはなり難い。今の一般のキリスト教徒、仏教徒の現実がこの程度のもが多いのは遺憾なことである。

孟子などは宗教家ではないが、

「万物皆備ハカニ於ニ我ニ。」

反カレ身レ而レ誠シ樂シ莫ク大ニ焉コト。

強シ恕シ而レ行フ求ム仁ヲ莫ク近キレハ焉コト。

と喝破しているあたり、既に宗教心と道念とが一如となっている素晴らしい心境であると思う。

さきにも触れたように、人間本来神性、仏性といわれる宗教性ある限り、学問的精選を無我の境地において追求する上においても、道徳的实践において愛がいかに宗教的な質をもったものであるかを体験することに於いても、芸術を愛好し、また追求するにあたり、いかに宗教的な深さが必要であるかを体感するにおいても、体育の面で宗教的な心境における呼吸が技能を錬る上に大切であること、剣道、柔道、弓道、合気道、マラソン等々、神技といわれる境地がいかに宗教心に関わるかを思うにつけても、親も教育者もいかに宗教心ぬぎには教育というものが本質的には在り得ぬかを自覚しなければならぬ。

反之、現代人の意識が、主我的人間の自由とか要求とかを直接肯定して、そこに自主性とか主体性といったものを肯定しようとする傾向が強いと思われる。そのような角度の民主主義が肯定されているところに現代の危機性と諸々の混乱、行きつまりが生じている。そのような現象は要するにエゴイズムのさまざまに他ならない。

カントもこの「自己(エゴ)」との戦は最も困難な戦であり、自己に打ち克つは最美の勝利である」といつているが、そこに宗教的な力を要し、救を要する問題があるのであるが、その問題に深く立ち入るとは本論稿の主題ではないから触れないことにするが、我執的な主我意識は、先ほどの驕慢に通ずるもので、その反対の心根は何を契機として生ずるかといえ、永遠、無限、無量なる絶対者に何らかの事象現象を通して出会うことである。そしてそこに生ずるのが畏敬の念であり、謙虚な平伏しの心の態勢であり、たましいの砕けの姿である。

ゲーテが長篇小説「ウィルヘルム・マイスターの遍歴時代」の第二章第一節において、教育州での教育の基本として宗教的畏敬のことを述べているが、これは極めて注目すべきものである。

この小説のこの個所でゲーテは「畏敬」がすべての人に欠けている、といっている。「ただ一つのものだけは、生れながらにして持っている者は誰れありません。しかもそれは人間があらゆる方面にわたって人間であるためには、すべてがかかっている一点なのです」という極めて著しい言葉を作中の人物をして語らしめている。本来あるべき畏敬の念が欠けているということは、言葉の深い意味で現代もそうである。

畏敬にはまづ三種類のものがあるとゲーテはいう。第一は我々の上なるものに対する畏敬、第二は我々と同等なるものへの畏敬、第三は

我々の下なるものに対する畏敬の三種類をあげ、この三種類の畏敬が融合して一つの全体をなすとき、始めて最高の力と効能とを發揮する、といっている。それはどういう事態かという、自己自身に対する畏敬である、と断じた。

それはどういう宗教事象であろうか。第一の上なるものへの畏敬は民族的宗教で、世界の諸々の民族の民族神がこれにあたる。第二の同等なるものへの畏敬は哲学的宗教で、哲学者はより高いものを自分まで引き下げ、より低いものを自分にまで引きあげ、全人類との関係も自己と同等なるものへの関係となし、個において宇宙を見るような洞察をなす汎神論的なものである。例えば「仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり」とか「一塵の中に大千の経巻あり」とかいいう道元禅師の心境はこの類いであろう。第三の下なるものへの畏敬はキリスト教において著しくあらわれているもので、「これは人類が到達し得た、また到達せずにはいられたなかった窮極のものです」といっている。ゲーテは下なるものにおいて、「神の僕」として、おのれを「卑賤と貧困、嘲笑と侮蔑、恥辱と悲惨、苦惱と死」、然り、十字架の死にまで到らしめたイエスの実存、どん底の姿を意味していると思われる。彼は更に、「それのみか、罪悪と犯罪をさえ、聖なるものの障害ではなく、その促進として尊敬し、愛するにいたるまで」と、作中の人物をして極言せしめているのは、どういふことかと言うと、例えば「姦淫の女」(ヨハネ八・一一一)とか、一方の「十字架上の盜賊」(ルカ二三・四一—四三)とかの碎けた心の消息を意味しているのであろう。そして最後にこう語らしめている。「…三つがいっしょになって初めて真の宗教が生み出されるのです。この三つの畏敬から最高の畏敬、即ち自己自身に対する畏敬が生れます。そしてこの自己自身に対す

る畏敬から、また前の三つの畏敬が生育し、こうして人間は彼が到達しうる最高のものに達し、自分を神と自然とが生み出した最もすぐれたものと見なすことが許されるばかりか、うぬぼれと我欲によって再び卑俗なものへ引きおろされることなく、この高みにとどまりうるようになるのです」(以上の「」内の訳文はすべて関泰祐訳による)。

この「自己自身に対する畏敬」も実はキリストの福音がもっている。それは聖霊が宿ることによって、内なる神に対する畏敬となるからである。使徒たちが使徒行伝においてこれを実証している。そこでは謙虚と權威とが相即している。性来の自我がぶつつぶれて平伏しているからこそ、神霊の宿っている我れならざる我、本然の我に対する畏敬となるのである。パウロが「キリストわが内に、我れキリストの内に」という一如の現実、聖霊の宿っている現実、そこに生ずる内なる我への畏敬が、ゲーテがここで語っている第四の畏敬である。

ゲーテは神と自然と我という線を相関相入の角度で体感して生きていた人間であった。であるから、神的な、靈的な、生命的な神・自然が、彼の中に、彼はまたその中に「生き動きまた在る」という消息を体認しつつ生きていた。その彼がこのように「自己自身に対する畏敬」といったのは、正に彼自身の告白で、さすがにゲーテである。これは相対的自立的な自主とか自由かという消息とは凡そ次元のちがう消息である。

さて教育の面で一つとりあげたいのは、敍上の畏敬説の中で、第一の畏敬において、ゲーテはこう語らしめている、「あの高いところにひとりの神がいて、その神が両親や先生や目上の人たちの姿をとって顕現している、と信ずることを子供たちに望むものなのです」と。即ちこの場合、両親や先生たちは、宗教的な実存を身証していなければな

らないわけである。神がイエスにおいて自現し、イエスは神を体現したから、イエスは「われを見し者は父を見しなり」と告白し得た。そのような内実として、イエス以外の人間が神を体現することはあり得ない。我々は皆救を要する人間であるから。けれどもゲーテは、ここでは、とにかく両親や先生たちが、宗教心乃至信仰をもって生き、神的な權威を何となく備えていなければ、本質的な教育は在り得ないことを暗示しているのである。これは我々の現実問題として確かと自覚しなければならぬ重要なポイントである。両親も教育者もそういう宗教的な權威を具えていないために、自信を失っているのが一般ではなからうか。

家庭の教育者たる両親も、学校の教育者も絶対者に対する畏敬と信愛からこそ、まことの自主性も自由も權威も生ずるのであり、教育の根本姿勢はそこにあることに思いを到すべきである。そうでないと、子らに、生徒たちに真の謙虚さと真の自律も自主も自由も身につけさせることができない。いたづらに民主主義を翳すべからずである。

モーセの十言(誠)の第五言「汝の父母を敬え」も畏敬の觀念を貴むところから発想されているわけであるが、現代の家庭においてこの姿勢が崩れているのが一般であるのは、民主主義の自由平等をはきちがえているからである。神仏と人間との関係において、人間は神仏を畏敬すべきは靈的な法(ダルマ)として当然なことである。そして神仏と個々人との関係は夫々絶対関係であって、比較をゆるさぬものである。そのような絶対者を基盤とするところに人格の尊厳と自由と平等がある。民主主義とはそのような基盤においてはじめて健全なものであって、この事と人間界の有機体的な秩序とは矛盾するものではない。

親子、兄弟、姉妹、師弟、先輩後輩、社会的諸団体等々には、人格

的信愛を血肉とし、構成、組織等々を骨格とした秩序と役割があることは、あたかも人体が、首、胴体、手脚等をもった有機体として秩序と夫々の役割があるのと同然である。このことは使徒パウロがコリント前書第十二章で申している通りである。

神仏に対する絶対的な畏敬と信愛の縦の関係あって、始めて人間間の相対的な畏敬と信愛の横の関係が健全に成り立ってゆくことは天地の道理である。

神の親心、人間の子心。

君主の親心、市民の子心。

あらゆる恵福の源泉。

„Vatersinn Gottes; Kindersinn der Menschen.

Vatersinn des Fürsten; Kindersinn der Bürger.

Quellen aller Glückseligkeit.”

これはスイスの世界的教育家ペスタロッチ (Johann Heinrich

Pestalozzi 1746—1827) の『隠者の黄昏』(„Die Abendstunde eines Einsiedlers“) の冒頭に掲げられている標語である。

この標語の二番目の「君主の親心、市民の子心」は封建社会、君主政体を背景とした言葉であって、現代とはおもむきの異なる旧体勢ではあるが、あのフリードリヒ大王の如きは、正に「君主の親心」を有っていた名君であった。しかし現代でこの語を活かすとすれば、君主の代りに首相というべきであろうし、また凡そ社会的団体の長にあてはまる言である。

ともあれ、家庭における親心、子心は、何といっても血のつながりから来る最も自然な親密な関係における心の在り方である。親が子を正しく愛し信じて育てる。子は親を敬し信頼して仕える。そのような

相互の心根が親心子心といわれる内容であろう。その宗教的根拠はキリスト教が最もよく具現している。イエスが神を「父」と呼び、イエスは自分を「子」として自覚していたあの在り方が示しているからである。東洋においては孔孟の教えが孝道としてつたえている通りである。

学校教育においても同じく先生の正しい愛に対して生徒の尊敬と信頼とが応ずるところに美しい師弟関係がある。そして師弟関係の正しさ美しさというものの根拠となるものは、先生たる教育者の内的実存、心の在り方にある。端的に申してそれは宗教心に根ざした愛である。

宗教の世界は理窟ではない、觀念ではない、解釈ではない、説教ではない。それは靈感であり、体感であり、体現であり、告白である。高次の教育もまた単なる説明ではない、説論ではない、教訓でもない。高きにも触れたように、生徒の中にあるものを「引き出し」育て、やがて生徒自らが創造的なたましみとなるように媒介をいとなみ、鍛えることである。

そのためには塾的な教育態勢が最適と思われるが、少なくとも学校において塾的精神が生かされることが必要である。布が縦糸と横糸で織りなされているように、義と愛とが渾然と自在にふくまれている両親及教育者の教育精神が極めて大切であると思う。イエスは神を父と呼び、また霊として自覚していた(ヨハネ福音書第四章第二十一節—第二十六節参照)。父神は人格神として、霊神は霊として不可離の存在である。このように神を拝していたイエスは正に人格的靈的な主体として神を拝していた。それゆえイエス自身が特別な霊的人格であった。霊的人格!今の世に最も必要としているものは霊的人格者である。これは宗教心を本当にもてば、誰れでも成り得る実存態である。両親

も教育者もこの質を必要とする。しかもその霊的人格の本質は何か。一言でいうならば、それは愛である。仁である。恕である。慈悲である。

孔子が曾子に「吾道一以貫之」と言った。孔子が外出したあとで門人が曾子に「吾道一以貫之」と言った。孔子が「夫子之道忠恕而已矣」と答えた、とある。即ち孔子の一貫した道はまごころをもった思い遣りであるのだ、との意味である。謂わばこれがまた仁に通じているわけである。今の世は何と自分勝手な傾向の強い「自主」だとか「民主」だとか「平和」だとかいうお題目が横行していることか。責任や自律の精神がなくて何の自主や自由があるろうか。神仏に托身してこそ臨み来る平安がなくて、何の平和があるろうか。

孟子の「仁也者人也」(「仁は人なり」)の一言は千古の名言である。仁は人の本来の性であるというのである。この仁の喪失に、人間の不和鬪争のさまざまな思わしからぬ現象が生じているわけである。二十世紀の危機も要するにここにある。

キリスト教の贖罪愛、仏教の大慈大悲、儒教の仁、恕、要するに愛、人を助け、人をゆるし、人を担う角度の心根とその実践、これが愛である。愛の宗教論をここに展開しようとは思わないが、教育の始めにして終りなるもの、アルパにしてオメガなるものは、愛である。愛が最強の力であり、人間形成の究極の目的であるからである。

ダンテが「神曲」の最後で

「さりながらわが願望と意志とは、

さながら等しく廻る輪の如く、

太陽と諸星を廻らす愛がこれを動かしていた。」

と詠って、愛が宇宙の原動力であることを告げている。

親鸞の詩篇

西山公昭

一

わが鎌倉期において、いわゆる浄土真宗を建立した親鸞（一一七三—一二六二）の仏教説——より限定していえば浄土仏教説——の核心は、その独創的な他力廻向説にあるこというまでもない。また、その他力廻向について組織的体系的に思弁して、他力廻向に往相と還相の二種廻向ありとし、そのうち、往相廻向については、教・行・信証の四階程（いわゆる四法）ありとして、それを最も組織的かつ集中的に弁証せんとしたものが彼の著者と目される「顕浄土真実教行証文類」六卷（一般に「教行信証」と略称する）であつたこともよく知られている。また、「教行信証」の教説を側面より敷衍するものとして、和文をもつてする詩的諸篇（いわゆる三帖和讃）や関東の門弟たちに与えた宗教的緊張感の洋溢した書簡の存在も重要である。また、親鸞の死後、一門弟（唯円か）によって編まれた語録「歎異鈔」の存在も有名である。

ところで、他力廻向の教・行・信・証や往還二廻向などの教説は、親鸞的な意味合いそのまゝの形では、仏教思想上にその先蹤を見出し得ないものであつて（その萌芽的なものは断片的に全くなくはないのであるが）、まずもつて親鸞の創出といふべきものであるから、仏教思想上にその伝統を探り仏教学的に基礎付けることは、実は容易なことではなかつたはずである。しかし、彼はそれを一種独特な手法をもつて遂行しようとしたのである。仏教に限らず広く宗教者一般について

いえることであるが、後世に深刻な影響を遺したほどのいわゆる祖師たちは、豊饒な伝統にはぐくまれつゝ、伝統を何ほどか超克し、それを再び伝統に跡づけつゝ表現するものようである。こゝに、宗教における伝統と己証の不断的葛藤という、常に古くて新しい問題があるのであるが、しかし、これは、思想のとどまることなき生成発展は、同時に、文化体系としては、たえず新たな自己同一性を回復して行くことに外ならないことを示すものであろう。宗教者には、宗教的眞実のみが重要なのであり、伝統は己れの眞実をはぐくみ育てた豊饒な土壤であつたが、今は、自己の眞実を表現し荘嚴する方便の眞実と化し去るかの如くである。いわゆる浄土真宗を弁証せんとする親鸞の著作は、これを最も尖鋭に、それ故に最も極端に示しているものであつて、仏教における眞実とその表現の問題、いいかえれば、仏教における己証と伝統、あるいは、仏教思想の生成発展と自己同一性回復の問題に対して一つの深刻な解答を提出しているものと思われる。

親鸞がその著作の中で、自己の立場（宗）を弁証するに當つて、その権証となすべく採集したおびただしい経論釈よりの要文を、仏教学的常識と手続きを一切無視して、一種異様な綱格（他力廻向の教・行・信・証・眞仏土・化身土）の下に分類し配列し行つたこと、また、採集した引文は原テキストの文脈よりすると断章取義のそしりを到底免れないこと、原義の大胆な換骨奪胎が認められること、原文を奔放に訓み変え一文の主客を逆転したこと、など、一般に学者の指摘するところである。しかるに、かゝるどうみても聖典（伝統）破壊としか思われぬ手法を通して、いわゆる他力廻向の浄土真宗という一つの根源的な宗教的眞実を、結果的に鮮烈に表現することに成功している、ということも広く承認されているのである。彼は、伝統にはぐくまれつ

つ己れの真実を何ほどか獲得したのであろう、そしてそれを表現するのに、自らによって破壊された伝統をもってしたのであった。何故なら、彼の真実なるものは、伝統を破壊せずしては表現し得ぬものであったからである。しかし、そこには、破壊されたる伝統、という意味で、やはり伝統が存在している。ただし、その場合の伝統とは親鸞の真実によって、いわば、鍛え直された伝統である。上にのべた彼の要文引用の手法などはそれを示すものであるが、その手法をより徹底せしめて、結果的には全く新出の聖典すら造作して憚るところがなかったふしがある。

こういうと、親鸞は意識的にいわゆる仮託書・偽聖典を実際に製作した、ということになるのか、また、それに該当する著作が存在するか、という点に非難を被るでもあろう。彼にはそのような意識もそれに該当する著作も、事実として存在しなかった、と非難されるとすれば、全くその通りである、といわざるを得ない。しかし、意識しなかつたか、また、事実それに該当する著作があるかないかにかゝらず、客観的には、結果的にそう見ざるを得ない著作のいくつかが遺されていることは否定できないように思われる。そして、それらが、親鸞の独得なる教説の源泉になつたように思われる。彼の浄土真宗の弁証は極めて組織的体系的であるが、それは何らか完結的な源泉なしに可能であつたとは考えられないのである。しかも、そのような源泉は伝統の上に見出し難いのであるから、その伝統は親鸞の真実なるものによって鍛え直された伝統、いいかえれば、親鸞によって新たに成立せしめられた伝統的権証、ということになるであらう。彼の数多い著作については、その内容に即した研究と同時に、その著述の手法・形式についても充分に注意する必要があることを痛感するので

ある。

二

親鸞は多くの著作を遺しているが、それらは、古来、便宜的にいくつかの作品群に分けて編集され刊行されて来ている。彼の著作をどのように限定し分類するかは、実は大いに問題であつて単純には決められない。いま、「真宗聖教全書」の第二卷宗祖部でみると、「教行信証」をはじめとして全て二八部を収めているが、この中、一部は「教行信証」に対する後世の註釈書であり、四部は親鸞によって書写された他人の著作である。また、「歎異鈔」一部は門弟の作であるから、結局、二二部が親鸞の著作とされているわけである。分類の形は見られないが、その配列の順をみると、先ず、「教行信証」などの漢文の著作が配され、ついで漢文の詩的作品(偈頌)が続く。ついで和文の著作がならび、その後、和文の詩的作品(和讃)が置かれ、最後に書簡集(消息集)が収められ、最末には新発見の真蹟とされる断簡が附されている。要するに、漢文の散文作品、韻文作品が第一群をなし、ついで、和文の散文作品、韻文作品が第二群をなし、ついで書簡類の第三群がくる、という編集である。

次に、最新の、最も網羅的で、しかも書誌学的に最も信頼の置ける「親鸞聖人全集」(全一八冊)でみてみよう。^(四)一八冊の内容は、主著「教行信証」(二冊)を別格とし、あとは、漢文篇(一冊)、和文篇(一冊)、和讃篇(一冊)、書簡篇(二冊)、言行篇(二冊)、輯録篇(二冊)、写伝篇(一冊)、註釈篇(二冊)、加點篇(五冊)となつている。本全集は巻次を示さないから、著作の配列順次は不明であるが、おそらく、「教行信証」を筆頭にして、あとは漢文体・和文体・書簡類・写伝類・

加點本、などを、いわば同列に編集したものとされる。この分類法は、よく工夫されており、親鸞著述の書誌学的研究の進歩によって新たに発見された作品や加點本（經典に自ら訓点を施したもの）などを全て収録しようとする編者の努力を示してはいる。しかし、この分類法（もしくは編集法）は便宜的性格を免れることはできない。例せば「教行信証」は漢文篇に入るべきであろうし、輯録篇は、親鸞によって写伝され編集されたものと思われる法然の言行録集（「西方指南抄」）を収めたものであるから、親鸞全集に入れ得るかどうかが問題である。言行篇は、有名な「歎異鈔」を含むとはいえ、すべて後代の人の手になるものである。註釈篇は、經本の余白に語句の註釈を記したものであるから著作といえるかどうか。また、写伝篇・加點篇についても同じことがいえよう。以上を整理すると、親鸞著作というに価するものは、「漢文篇」・「和文篇」・「和讃篇」・「書簡篇」の四群になると考え得るが、一方、「和讃篇」は「和文篇」に収め得るものであり、他方、「書簡篇」は、厳密な意味では、著述作品と別の扱いをして然るべきであるから、結局は、「漢文篇」・「和文篇」の二群（或はそれに書簡類を加えたもの）が親鸞の著作ということにならう。そしてその部数は先の「真宗聖教全書」宗祖部で数えた二二部と大差ないのである。「全書」「全集」に共通する編集法・分類法は、全著作を漢文体と和文体に分けること、更に、漢文体のものを「教行信証」と余他のものに分けて、前者を第一として、大部のものより小部のものへと配列していくこと、また、和文体の中より和讃を一群として和文体の後部に配すること、などである。著作集の分類・編集の仕方はどう努力しても便宜的なものになるのは避け難いことであるから、従来のやり方に格別不満を持つわけではない。

ところで、いわゆる浄土真宗の教説を組織的直接的に開示したものと理解される主要な著述をその内容・形態より考えてみると、おのずから二種類に大別されるようである。いわゆる文類群と詩的作品群である。文類は、經論釈および外典から採集した要文を類聚（分類して聚める）することによって自己の教説を弁証しようとする著作形式である。これに属するものは内容、分量ともに主著と目される「顕浄土真実教行証文類」（「教行信証」六卷、その草稿本とも簡略本ともいわれ、いまだ定説をみない小部の「浄土文類聚鈔」一卷（以上漢文）、更に、小部のものであるが、「浄土三經往生文類」（広略の二本あり）、「還廻向文類」（如来二種廻向文）ともいう、などの和文体の文類も存在する。これらは和漢の別はありながら、文類という形式に従ったものである点で主著「教行信証」と同一意図を持ったものと考えられる。従来、これらの文類群を、文類という著作形式の観点より充分系統的立体的に研究することがなかったのは遺憾である。

次に詩的作品群であるが、これに二種あって、一つは漢文体（いわゆる偈頌或は単に偈ともいう）、他は和文体（いわゆる和讃）である。偈頌についていうと、親鸞の場合は七言（字）を一句として長く続ける定形の詩である（漢詩でいう七言律詩に似ているが韻を踏まない）。和讃は和文をもってする讃詠で、七・五調十二音を一句とし、四句をもって一首とする法文歌、連作が普通である。和漢の別はありながら、同じく詩的形式（定形句）をとる作品群として一括し得るものと思われる（もっとも、親鸞の偈頌や和讃が、文学的な意味で詩と呼ぶに足るものであるかどうかは大いに問題であろう）。私は便宜上、これらの作品群を親鸞の詩篇と総称することとする。これに属するものは、和讃については、「浄土和讃」・「高僧和讃」・「正像末和讃」のいわゆる三

帖和讃が量質ともに大作でありよく知られている。偈頌としては単行のものでは「入出二門偈頌」がある。しかし、広く知られているものとして「正信念仏偈」（「正信偈」と略称する）を逸すべきではない。ただし本偈は、いうまでもなく、「教行信証」六巻の巻二（いわゆる行巻）の末尾に収載されて文類の一部を構成しているものであり、独立単行の作品として伝えられたものではない。これを単行独立の作品として数えると、「教行信証」中のそれと重複してしまふのであって、

後か、または同時か、の問題はともかくとして、何らかの理由のもとに最終的には文類中に挿入収載せられるに至ったものと推測するものである（この考え方は、いわば、「正信偈」または「念仏偈」別撰説ともいえようが、詳しくは別に考察したい）。要するに、親鸞の偈頌は三種伝えられているといつてよからう。

親鸞の著作集においては通例これを一作品として扱うことはないのである。「正信偈」と全く同じ事情にあるのが、本偈と内容・分量ともに全同に近い（分量は全く同じ、語句に一部相違がある。「正信偈」の異本といってよい）「念仏正信偈」（「念仏偈」と略称する）である。これは上のべた「浄土文類聚鈔」の末尾——正確にいうと末尾ではなく、分量的にはほど中間、その後にいわゆる問答分もんどうぶんがついている——に収められているもので、やはり独立単行の作品ではない。ただし、これら二種の偈が、本来、上記の二つの文類の一部を構成すべくことさらに製作されたものか、或は、もともと別時に、または、別の意図をもつて製作されたものが、文類製作に際して、或る何らかの意図のもとに挿入されて伝えられることになったのかは、従来、特に注意する研究者がいなかったようであるが、別に考える如く、実は重大にして深刻な問題となるであろう。何故にかゝる疑問を提出するかというに、誤解をおそれず一言いっておくと、要するに、上記の二種の文類の製作に当って、その場所において自作の詩的形式の作品を、とさらに製作して書継ぐということには、文類著者の心理としては、原則として必然性が乏しいように思うからである。私は、この二種の偈は、本来、文類とは独立に製されたものであり（その時期は文類成立の前か

親鸞の著作をその形式の上より考えると、彼が文類と詩的作品の製作に異常な情熱を傾注していることは明らかといわねばならない。これ以外のものは、種々雑多な形式をもち、また他の仏教著述家のものと特にきわだつた特徴をもつたものとはいえないようである。従つて、彼の著作は、(一)文類篇 (二)詩篇 (三)雑篇 (四)書簡篇、の四類に分類集することに充分理由があると考えざるを得ない。更につきつめていようと、彼の教学を完全に、また組織的に説いた主要な著作は、(一)文類篇 (二)詩篇、の二種ということになり、それらを側面より補完するものが (三)書簡篇ということになるであろう。

親鸞の教学を直接的かつ組織的に示す主要な著作が、その著作形式の上よりみると、結局は「文類篇」と「詩篇」の二群に大別される、ということとは極めて重要な意味をもつと考えられる。彼の教説は、このような著作形式をもつて表現しなければならぬことが、その教説の特殊性よりして必然的に要請されたと見るより外ない。もっとも、仏教徒、とりわけ浄土教徒の著作には文類や詩的作品がない、というのではない。むしろその逆である。浄土教に限ってみても、例せば、親鸞の師の法然（源空）の「選択本願念仏集」（「選択集」）は一種の文類ともみられる。恵心僧都源信の「往生要集」も文類であろう。中国でいうと、隋道綽の「安樂集」は明らかに文類である。宋宗暁の「楽邦文類」に至つては、親鸞とも時間的に近く、また「教行信証」にも素

材を提供しているもので、文類のまさに典型的なものといえよう。詩的作品（特に偈・偈頌）では、漢訳仏教の形式に限ってみても、竜樹（ナーガールジュナ）の「十住毘婆沙論」易行品（後秦鳩摩羅什訳）の分量の半ばは五言一句の偈（ガーターまたはゲーヤ *gāthā, geṅya*）で構成されている。また同じく竜樹作と伝える「十二礼」（禪那囉多訳）は、一三言・七言・一〇言の句を交互に配した偈的作品である。世親（ヴァスバンドゥ、天親とも訳す）の「無量寿経優婆塞提舍願生偈」（後魏菩提流支訳、「願生偈」・「往生論」とも称する。親鸞は特に天親の「浄土論」と称した）は、本論部分は五言一句の偈であり、その後部に偈に対する自作の注解（散文で記されている。長行と称する）を附したものである。北魏の曇鸞は、これに対する註をつくり（「無量寿経優婆塞提舍願生偈註」、略して「願生偈註」、あるいは「往生論註」「浄土論註」、単に「論註」と呼ぶこともある）、自らの浄土教学を建設して、親鸞の教学形成に圧倒的影響を与えた人であるが、竜樹の「十二礼」に依って「讚阿弥陀仏偈」を遺している。唐善導は、浄土教徒としての宗教的心情を文学的に深く表現したことで著名であり、法然・親鸞に多大な影響と素材を与えているのであるが、彼の「法事讚」「観念法門」「往生礼讚偈」「般舟讚」などは、浄土往生の特殊な行業を説いたもので、その主な内容は讚偈である。以上は主要な浄土教家の主要な著作についていたのであるが、これだけでも、要集・集・文類などの語の相違はあっても、要文の類聚（集）をもって著作の形式となすものであり、また、偈・讚・讚偈などという相違はあっても詩的形式をもって著作形式となすものであって、この二形式が彼等の大きな潮流となっていたことは知れるであろう。（他に、經典の註・釈・疏の類もあるが、これは仏教徒に一般のことである）この理由は種々考えられよう

が、根本的には、浄土教の教説を説く聖典群は専ら文学的神話的な雑多な表現形態を採っており、理説としては建設されていないために、（浄土教は本来そこに目的をおかない）、後代の浄土教家は、他宗派に對して自己主張するに際して、理説的に統一把握してこれを提示することが困難であったのである。しかし、これが要請された場合には、浄土教文献の種々の表現（文章・語句）を一定の方針（綱格）の下に採集類聚し配列して整理せざるを得なかったのであって、ここに、要集・集・文類なる著作形式が生じるのである。また、浄土教は、その本性上、信仰が重視されるのであるから、人の情緒に訴える要素が強い。そこに、心情の吐露を詩的作品に結実させるであろうことは見易い道理である。浄土教徒親鸞においても同じことで、彼における文類や詩篇の製作は格別不思議ではない。しかしながら、これは一応のことである。親鸞の文類や詩篇が少くとも彼以前の他の浄土教家のそれらと大いに相違していることも、また、事実なのである。上に掲げた諸家の著作には、原典に對する仏教学的手続きにより、妥当性・穩当性を留保している。より伝統を尊重しているのである。親鸞は、その点、徹底的に原典・伝統を破壊し去っている。これについて、批判的研究者は親鸞の著作は狂気の沙汰であり、その手法は余りにも恣意で氣儘勝手である、と批評しているが、⁽⁶⁾ 学的立場からみれば当然の批評といえよう。

以上、親鸞の主要な著作の形式が、文類篇と詩篇に分類され、それらが一般の類書と比較して極めて特殊的で独自性に富むものなることをのべて、それらの形式が要請された思想的な理由が考えらるべきことをいいたのである。今は、そのうち、詩篇について考えてみたいのであるが、とりあえず、まず、漢文の詩篇、すなわち偈・偈頌の問題を

「入出二門偈頌」を中心にとりあげたい。本稿を「親鸞の詩篇」と題する所以である。

三

親鸞の詩篇——偈頌や和讃——は、最近、国文学史の分野において少しく注意を払われてきているようである。⁽⁶⁾その理由は詳らかではないが、おそらく、日本思想史上の代表的一人物の手になった詩的作品であるから、ということなのであろう。もちろん、真宗の専門学者は、これらを端的に国文学史上の文学作品とは見ないのであって、親鸞教学（浄土真宗）を説く聖典とみなしているのであるが、他面、宗教詩・信仰歌とみる傾向が強い。偈頌にせよ和讃にせよ、いずれも定形句を以てし、内容も文学的表現が多いのであるから、これらを宗教的詩歌とみるのは一応もつともなことである。しかしながら、彼が定形句による一見詩的な著述をなしたからといって、そこに彼の文学的志向性を必ず認めなければならぬ、ということにはならないであらう。彼の著作一般に見られる独得な手法・態度を考えると、彼の一種独得な教説を弁証するために、定形句をもってする詩的形式が意図的に要請されたともいえるのである。彼がその宗教的心情を吐露するに際していわゆる文芸的遊戯にふける境涯の持主とは、いかにしても考え難いからである。もし、彼の偈頌が詩歌だとすれば、文学作品としての文学的価値が問題となるであらうが、これらのどこにいわたる文学的価値があるのだろうか。極端な例をあげると、「入出二門偈頌」が、偈頌と称されているが故に詩歌だとするなら、この作品のもつ晦渋難解な文体やおよそ非詩的な語彙の羅列をどう解釈したらよいのである。これに比べると、「正信偈」はより暢達で詩的であるともいえよう

が、それは、論理的により整理されて暢達に見える、ということであって、詩的にすぐれているとはいえない。これらは、本来、宗教詩歌を意図したものであろうか実問題は問題であって、偈頌という呼称にまどわされてはならないのである。従来、真宗の学者は、これら詩篇の教学的重要性を説き、とりわけ「教行信証」の理解に常に参照さるべきことを注意しているが、それは、あくまで「教行信証」が主で詩篇は従と見ていることになる。換言すれば、詩篇は「教行信証」を莊嚴するものなのである。そこからこれらを宗教詩歌と呼ぶことになるであらう。しかし、他方においては、「正信偈」などは、「教行信証」の中核・精髓ともいわれ、真宗の肝要、真宗の概説、ともいわれるのであるから、単なる莊嚴とはいえぬこととなる。⁽⁷⁾

実をいうと、私は、文類篇、特に「教行信証」の研究に従事しているうちに、文類篇にもまして詩篇のもつ重大性に気付いてきた次第であって、一步をすゝめていうと、親鸞教学の根源・源泉はほかならぬ詩篇にあるのであって、文類篇は詩篇に対する莊嚴の役割を果しているのではなからうか、というのである。そうはいっても、古来の見方には充分の理由があるのであって、これを軽々に否定し去るほどの直接的証拠は今のところ存しない。⁽⁸⁾以下、問題提起の意味で少しく考察したい。

まず、偈・偈頌の意義に注意しておきたい。偈・偈頌とは、インド文学形式にいういわゆるガーター *gāthā* や、一句の音節の数や長短の組合せを一定にした定形句をもってする韻文の謂である。⁽⁹⁾漢訳仏教ではこれを伽陀・偈陀、略して偈、などと音訳したのであるが、その意味は、漢土の詩の類別でいうと頌に当るとして、梵漢併挙して偈頌とも称したのである。⁽¹⁰⁾ガーターは、大小乗をとわず、仏教文献

(經論釈)においても盛んに使用されたのであって、漢訳の際には、それを大体において五言あるいは七言をとる定形句の形式をもって訳出し、散文作品や散文部分(長行)と区別したのである。もっとも、インド文学一般においても、仏教文献においても、ガーターはもともと韻文(あるいは韻文部分)を意味するのみであって、その内容は常に頌(讃歌)とは限らないのであるから、これを頌・偈頌と訳したのはインド学的見地からはいささか正確さを欠くわけであるが、実は、ここから種々の問題が生じてくると思われる。親鸞の偈・偈頌を端的に讃歌と解する傾向が生じたのもそれに関係があるが、今、本稿で論及しようとすることに關していうと、偈・偈頌と論・論書との関係の問題がそれである。

仏教文献学の見地よりいうと、釈尊が教示したといわれる教説は、いわゆる「經」sūtra, sutta とよばれる文献群に収められ、その実践規律は「律」vinaya と称される叢書中に蒐められたこというまでもない。また、後に、弟子たちによって、主として「經」の教説に対する整理分類の書・注釈書・綱要書・特殊な理論的解釈研究書、の類の第二次的文献群が次第して多数成立していったが、これらの文献群は、「經」「律」に対して「論」(論議の書の義、論書、アビダルマ abhidharma, abhidhamma)と総称されることも記すまでもないことであろう。(インド成立の仏教文献は、結局、この「經」「律」「論」のいわゆる三蔵で尽くされることになる。小乗の三蔵に対して、また、大乘の三蔵が存在しても、三蔵という分類には変わりがない)。ただし、このうちの「論」abhidharma, abhidhamma は、上に記した如く、内容上種々のものがあるから、それに応じて書物の標題も様々である。一般的にはシャーストラ śāstra と称するが、注釈に対してはヴィバ

ーシャ vibhāṣya (毗婆沙)・ヴァーシャ bhāṣya (婆沙)・ヴリッテ i vṛtti・ヴァーキヤー vyākhyā などといひ、注釈に対する注釈(複注)にはティーカー tika と名づけるのが普通である。また、大乘仏教における特殊な文献分類法(いわゆる十二分教、十二部経ともいう)でいうウパデーシャ upadēśa (優婆提舍、論義経ともいう)も「經」の解釈書と見られるから、「論」に入れ得るものである。これらの區別は必ずしも厳密ではないようであるが、漢訳仏典では、これらはずべて「論」となっている。これに対してアビダルマは阿毗達磨・阿毗曇・毗曇などと音訳して区別するのが通例である。例せば、脇尊者 Paṭṭa 等による編集と伝えられる abhidharma-mahā-vibhāṣa-sāstra) を「阿、毗、達、磨、大毗婆沙論」(略して「大毗婆沙論」「婆沙論」などともいう)と訳す如くである。また、法勝 Dharmasreṣṭhin の <Abhidharma-hṛdaya-sāstra> を「阿、毗、曇、心論」(「心論」ともいう)と訳し、世親 Vasubandhu の <Abhidharma-kośa-sāstra (or bhāṣya)> を「阿、毗、達、磨、俱舍論」(いわゆる「俱舍論」と訳すのもその例である。もっとも、ここに挙げた「論書」は、すべて小乗論書に属するものであるが、既に成立していた「論書」に対する注釈書(前の二)あるいは綱要書(後の二)であるから、「經」に対する直接的な「論書」の例とはならない。しかし、こういう種類のものも「論」とよばれるものであることの例とはなるであろう。

さて、一般に、大乘仏教における「論」は、大乘仏教の中のいかなる教説に自己の立場を置くかを論議的に決着せしめる書である。かく決着せしめられた教は宗の教といわれる。よって、「論」は一つの宗教を成立せしめる根本論議の書である。(因みに、西人のいう religion「再結」を宗教と訳すのは問題が多い。)⁽³⁾ 何らかの大乘経典、あるいはこ

れに対する「論」を、注釈・整理し、研究・解釈し、あるいは概要を綱要書にまとめ、あるいは自己流に敷衍して入門書を作ることなのである。大乘仏教における「宗教」は、通常、この根本理論書の成立を通して生成展開してくるのであって、その意義は極めて重いものともみなくてはならない。或る「宗教」を獲得するには根本の論書を必要とされるのであって、もし、そのような「論」を欠くか、または、存在しても自己の期待に添わぬものであるならば、自らの「論」を製作しなくてはならない。そこにおびただしい「論」文献群が成立してくる理由があるのである。大乘の「宗教」の根本的権証はもちろん「経」であるが、その「経」の真実義は「論」によってはじめて開顕發揮されるとされるから、「論」の荷う意義は決定的であり、更には、「経」よりも「論」の方を重視し尊重する、少なくともより注意する、という場合も多いのである。ここに、仏教思想が創造的に生成展開するいわば正念場があるのであって、「論」文献の製作史はそのまゝ仏教思想発達史を形成するといつてよからう。

ところで、上にのべた種々の「論」文献のうちで、特に綱要書・入門書・特殊な解釈を施した理論書、などについて、その著作の文学的形式をみると、概ね前述のガーター、すなわち偈頌と称せられる韻文形式によっていることは大いに注意を要することである。これは、先の小乗「論」においても同じであって、「阿毗曇心論」は「大毗婆沙論」を全体で二百五十偈頌にまとめた綱要書である。「大毗婆沙論」は、小乗説一切有部の最も重要な論書である。〈Abhidharma-jñāp-ras-thāna-sāstra〉「阿毗達磨發智論」の注釈書である。俱舍論も同じく「大毗婆沙論」に対する特殊な立場からの綱要書であるが、玄奘訳三十卷本でみると、七言で三頌・五言で六百頌・さらに七言で四頌、合し

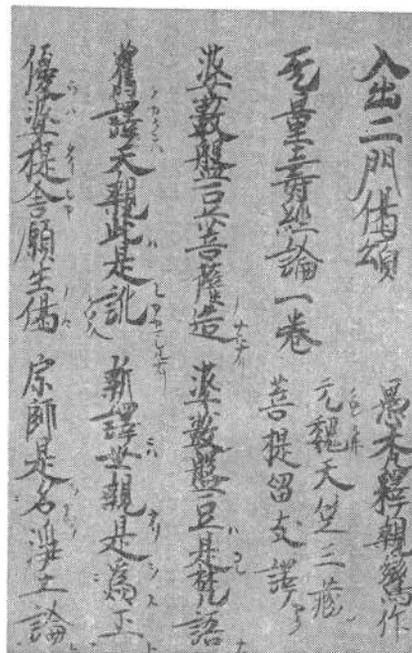
て六百七(偈)頌よりなっている。ただし、玄奘訳の「俱舍論」は、全体を八品(八章)に分けて、各偈頌に対する注解の散文(根本・本来の偈頌部分)に対して長行とよぶが附してあって三十卷という膨大な分量になったものである。玄奘は、また、根本・本来の偈頌部分(本頌とよぶ)のみを別に訳出しているが、これが「阿毗達磨俱舍論本頌」一卷である。これらは小乗「論」についてであるが、このことは、大乘「論」においては更に徹底している。般若系經典に説く空・無所得の教説を論理的に思弁して大乘中觀派の祖となった竜樹 Nāgārjuna の「中論」〈Mādhyamaika-sāstra〉は、本来は、竜樹の手になる「中本頌」〈Mādhyamaika-kārikā〉、あるいは「根本中本頌」〈Mālamādhyamaika-kārikā〉とよばれる本(偈)頌がそもそもの「論」なのであるが、通例は後代の注釈を附したものが「中論」の名で行なわれている。漢訳でいうと、鳩摩羅什訳「中論」四卷は、四百四十五偈頌(五言一句、四句を一偈頌とする)を本頌 kārikā とし、それに青目 Piṅgala の注釈を附したものである。同じ竜樹の「十二門論」〈Dvādaśa-mukha-sāstra〉は、「中本頌」の綱要書であるが、二十六偈頌(五言一句、四句一頌)の本頌と、それに対する注釈文よりなっており、全体を十二門(章)に分けてあるのでこの名称がある。竜樹にやゝおかれて唯識無境・転識得智を説いて中觀派と並ぶ勢力を得た瑜伽派 Yogācāra の弥勒 Maitreya の〈Madhyānta-vibhanga-sāstra〉「中辺分別論」は、漢訳(玄奘訳「弁中辺論頌」一卷)でみると、百十三頌よりなっている。弥勒の後に出て、瑜伽派の大成者と目される世親(彼は前半生は小乗派として前記の「俱舍論」を著わしたが、後半生は大乘派に転じたといわれる)の〈Vimśatikā-vijñāp-timātrata-siddhi (sāstra)〉「唯識二十(頌)論」(Triṃsika-vijñāp-

tmatrata-siddhi(-śāstra)「唯識三十(頌)論」は、書名がすでに示す如く、二十頌あるいは三十頌よりなる論書であるこというまでもない。(漢訳では、玄奘訳「唯識三十論頌」一卷。玄奘訳「唯識二十論」一卷。ただし、後者については、玄奘の外に、陳真諦による異訳「大乘唯識論」一卷などがあるが、いずれも世親自身の注解がついている。)

以上、少数の例をあげるにとどめるが、「論」文献の著作形式が概ね偈頌をもって通例としていることは知れるであろう。このことは仏教文献学上のいわば常識であって、ことさらに説くまでもないことであるが、本稿の問題に関係あることであるから敢えて注意しておきたい。要するに、こゝで注意すべきことは、一「宗教」の成立を可能ならしめるほどの理論的組織的「論」書は、大体において偈頌をもってその著作形式(或は文体)としている、ということ、すなわち、「論」とは「偈頌」である、ということである。(二論)が偈頌で書かれねばならぬ理由については、インド学上の別の問題であるから今は触れられないうが、必要なことだけをいうと、綱要書・摘要書・入門書・教科書などに要請されるのは諷誦暗記のための文学的工夫である。精隨書・肝要書を称するものが、その文体や説明の仕方をおぼえ易いように口調のよい定形句に工夫をこらすのは今でも見かけることであろう。こゝまでのべてきたことは、仏教文献学上の厳然たる事実であり、古来仏教徒の常識であったのである。仏教徒親鸞^(一)とてもその常識の外にあるのではない。「宗教」を建立せんとする親鸞が偈頌(広くいえば詩篇)の製作に特に努めている動機は、宗教詩の創作^(二)というが如き単純な理解(宗教詩という観念は近代人のものである)ではすまされぬものを感じざるを得ないのである。^(三)

四

偈・偈頌についての前置きが長くなつたが、要するに、その論書との関係の重要性に改めて注意を喚起すれば足りるのである。親鸞の「入出二門偈頌」の有する問題は、まさしくこの点に関連してくるからである。



法雲寺本「入出二門偈頌」

「入出二門偈頌」は親鸞の真蹟(或は門弟信証が真蹟にもとづいて直接書写したものかも知れない)と一般に信ぜられるものが伝えられている。いわゆる真蹟本あるいは法雲寺本と称されるものがそれである。^(四)(その冒頭部分の写真を掲げておく)その奥書によると、「建長八歳丙辰三月廿三日書写之(傍点は筆者)とあるから、これを端的に信ずれば、親鸞八十四歳時に書写したものである。親鸞は承応三年(一一七三)に生まれ、没年はその九十歳時、弘長二年(一一六二)であるから、最晩年における自らによる書写本ということになる。書写

とすれば、その撰述はそれ以前に遡るわけであるが、それがいわゆる聖徳寺本と称されるものに当たるともいわれる。聖徳寺本の奥書には、「愚禿八、十歳、三月四日書之」(傍点は筆者)とあるからである。(親鸞八十歳は建長四年で、いわゆる法雲寺本書写の四年前に当る)ただし、この聖徳寺本は、内容・外形ともに親鸞の手になるものとは認め難く、おそらく後代余人のかなり杜撰な写本と考えられている。また、その奥書の「書之」は「書写之」の意味にも考えられないではないから、結局、八十歳撰述の事実は確かめられない。聖徳寺本が信用できないとして、一方、法雲寺本の「書写之」を「撰之」の意味に解すれば、本作品は、親鸞八十四歳(建長八年)の撰述となってくるかも知れぬ。要するに、本作品は、親鸞の晩年において自ら「書写」した、ということがほぼ確実にいえるだけであり(書写の意味するところが問題である)、その確かな成立年時はおよそ不詳という外ないのである。本稿では、成立年時の問題には立ち入らないが、親鸞の著作(書簡を除く)のほとんどはその成立年時が判然とせずあいまいで、研究上はなほだ困惑せざるを得ないのであって、それは本作品に限ったことではない。これは彼の著作の一大特色であって、その理由を考えるに、これは彼の著述の意図・態度・手法より必然的にもたらされた結果とみるより外なく、偶然不詳となった、というようには考え難い。親鸞著作の成立年時は単なる書誌学的方法によっては充分解決さるべくもないのである。(主著「教行信証」の成立年時にしてからが、結局、彼の後半生四五十年間のうちのいつか、というほかないのであるが、しかし、本書の著作形式が文類であることを考えると、その成立年時を普通の意義での製作年時として確定することが本来無意味であることが判らう。)

さて、本偈は、一見して明らかのように、極めて難渋煩瑣的な文体や内容をもって、偈頌と称しつつも到底詩的作物とは看做し難いもので、親鸞著作中、最も不人気のもので一つといえよう。従来、これに対する本格的な研究・注釈も微々たるものであり、他の論題のついでに論及閑説されるにとどまっているようである。大体の傾向では、本作品は、「教行信証」の理解に際して一応注意すべきものではあるが、それは、「教行信証」において完成完結した完全な網格に対して、難渋で一種異様な網格を苦心して弁証しているところより、「教行信証」に対して或る種の教学組織上の源泉がある、という領解である。しかし、その源泉的網格は、実際には「教行信証」の完成完結態の網格に充分一致しないから、両者の会通が要請されて種々論ぜられる。すなわち、本偈頌においては、詮ずるところ、念仏(行)・信心(信)・涅槃(証)が他力廻向なることが弁証されているのであるから、結局は、教・行・信・証の網格と基本的には一致している、というのである。ただし、先にのべたように、本偈頌の成立が最晩年と思われるふしが充分あり、他方、一般に「教行信証」の成立はもっと早いとも考えられているから、その際には、早くに完成完結した「教行信証」の網格を、何故に後になってかくも難渋煩瑣な手法をもって、「教行信証」の網格に対すると未完成未完結とも思われる網格に改めて行かねばならなかったのか、解き難い謎になるのである。(本稿では、本偈頌と「教行信証」との関係については直接触れ得ない。)

「入出二門偈頌」を真蹟本といわれる法雲寺本によってみると、まず「入出二門偈頌」の標題があり、その直下に「愚禿釈親鸞作」との撰写がある。(本章については前頁の写真参照)次いで、「无量寿経論一卷(元魏天竺三蔵菩提留支訳ナリ)」の一行がある。いわゆる偈頌

はその次の行よりはじまるわけであるが、七言の二句を一行とし、四句二行をもって内容上完結せしめた一頌（「ガーター」となすかの如くである。）もつとも、それは大体においていえることで、次の頌まで文や語句が連続している場合もある。また、四句二行をはっきり一頌と観取せしめるように頌と頌との間に距離をおいた体裁上の配慮はなされていぬ。全体で百五十九句数えられるが、二句一行・二行一頌（つまり四句一頌）として計算すると、全体は三十九頌と三句になって不安定である。そこで、この三句に、冒頭の「无量寿経論一卷」を七言の一句とみなして加えると、一頌分となり、全体では一頌増加して四十頌（百六十句・八十行）となるかも知れないが、余りにも形式的で賛成できない。また、逆に、三十九頌と三句の中より三句を減ずれば、きっちり三十九頌の作品となる。というのは、百五十九句の中には、本来、偈頌の本文の句とみるには少く不自然で適当でない句が三句認められるからである。すなわち、九十七句目の「曇鸞和尚 大毘盧遮那菩薩摩訶薩 次之句に「婆藪盤豆菩薩論、本師曇鸞和尚註」とあるのに重複するから、本来は本文というよりも、冠註あるいは本文に対する傍註であった可能性が強い。同じように、百十八句目の「道綽禪師 玄忠寺」、百二十九句目の「善導禪師 光明寺」、の二句も冠註あるいは傍註の文とみられる。従って、この三句を除いた方がより自然の形となるのは明らかであるから、結局は、三十九頌の作品となる。

（聖徳寺本にはこの三句を除いてある。後世の流布本も同じ。）

さらに注意を要する点がある。聖徳寺本及び後世の流布本には、冒頭の「无量寿経論一卷（元魏天竺三蔵菩提留支訳）」と、それに続く八句四行、すなわち「婆藪盤豆菩薩造 婆藪盤豆是梵語 旧訳天親此是説 新訳世親是為正」優婆提舍願

生、偈、宗師是名淨土論、此論亦曰往生論、入出二門從斯出」が存しないことである。この結果、聖徳寺本——この本には本文に不注意な脱落があるが——や流布本は、百四十八句七十四行、従って三十七頌となる。そこで、いわゆる法雲寺本の本来の形にあっては、「无量寿経論一卷云々」とそれに続く「婆藪盤豆菩薩造」はあるいは存していたにしても、その後の「婆藪盤豆是梵語」以下の七句は、本来、无量寿経論や婆藪盤豆菩薩に対する冠註または傍註であったものが本文になってしまったのではないか、という考え方も生じる。また、この冒頭の部分全体を同様に考える方も出てくる。これは、もつともなこと、聖徳寺本や流布本がよりすっきりした形であるのに比較すると、この部分はいかにも冠註・傍註的な、いわば、いわずもがなのとってつけたような印象を与えていることは否めない。しかし、あなたがちにそう解すべきかどうかは問題である。もし、法雲寺本が真蹟本であるならば、作者本人が冠註・傍註であるべき文を、偈頌の本文にくり込むはずはなからうし、また門弟信証が真蹟本により親しく筆写したものとしてみても同様である。これらは作者によって、本来、本文として書かれたものとみる外はない。冠註・傍註的で不自然な文というならば、本偈頌の随所にそれが見られるのであって、この箇所だけが特に不自然とはいえない。むしろ逆に、この部分は本作品には必要不可欠のものと思われる。後に次第してのべる如く、本偈頌は婆藪盤豆 Vasubandhu（漢訳は天親あるいは世親）の「无量寿経論」（くわしくは「无量寿経優婆提舍願生偈」、略して「願生偈」ともいう。また「往生論」ともいうが、親鸞は「淨土論」と呼んでいる）を彼一流の独得な手法での新解釈、いわば換骨奪胎を通して新生せしめたものと考えられる。「入出二門偈頌、愚禿釈親鸞作」と、

まず、自らの著作の標題と撰号を掲げ、それについて、「無量寿経論一卷云々、婆藪盤豆、菩薩造」（傍点は筆者）を、いわば同列対等的に、対照させて掲げているのは甚だ暗示的である。また、梵語の婆藪盤豆（Vasubandhu）の漢訳について、旧訳（唐玄奘より前の訳）で「天親」とするのは「訛」で、新訳（玄奘の訳）で「世親」とするのが「正」しい、とことさらに偈頌本文中で注意するのは、いわずもがなのことのようでもある。そして、他の作品、例えば「正信偈」に「天親、菩薩造レ論、説」、「念仏偈」に「天親、菩薩作ニ論、説」、「高僧和讃」に「天親、菩薩はねんごろに」、「天親、菩薩のみことをも」、などと出ているのに一見矛盾するかのようでもある。（事実、本偈頌の第九句では「世親、菩薩依ニ大乘」といっている。）この部分で、天親を訛、世親を正となす、とことさらに訂正する意図は確かには判らない。しかし、このことは、次の第五句以下の三句、つまり「優婆提舍願生偈 宗師是名浄土論 此論亦曰往生論」に對比してみると判るようである。ここはおそらく対句をなしているようで、すなわち、「婆藪盤豆是梵語」と「優婆提舍願生偈」、「旧訳天親此是訛」と「宗師是名浄土論」、「新訳世親是為正」と「此論亦曰往生論」、がそれぞれ対していると考えられる。宗師とは、親鸞の用例に従うならば、まず唐善導を指す尊称である。また、「優婆提舍願生偈」を「浄土論」と称するのは、とりあえず善導であり、他は大体において「往生論」と称している。（師の法然がそうである）そうすると、ここは、通常は「往生論」と称するものを、自分は善導に従って「浄土論」と称する、ということと、「通称「往生論」よりも、特殊な称「浄土論」の方を選択することをむしろ誇示している」と見られる。それに対してみると前の句で、旧訳（天親）は訛、新訳（世親）は正なり、というのは、旧訳（天親）を全く否定して退けてい

るのではなく、むしろ、新訳（世親）を通常と認めつつも、善提留支や「願生偈」の註の作者曇鸞の訳や呼称——たとえそれが後の大学者玄奘によって訛だとせられていても——自分はこれに従う、という、いわば反語的な表現であると推測される。このことは第九句「入出二門 從三期二出」によって確かめられる。世親の「願生偈」を自己流の「入出二門」と解釈するのは、学問的には「正」しくなくて「訛」なのである。これは、一般には「往生論」と称するものを「宗師」に従って「浄土論」と呼び、また、玄奘によって「正」だとせられる「世親」を善提留支や曇鸞に従って「天親」と呼ぶ、そういうことと同じである、というのではなからうか。「正」伝でなく「訛」伝に、正統でなく異端に、学問的でなく独断的に、いいかえれば、自己流に領解する、ということではなからうか。そうみなくては、他の著作の中で、「天親」「浄土論」とくりかえし称しているのが理解不可能になると思う。

以上、少しく推測的な記述にわたったが、しかし、この冒頭の八句は、百歩ゆずってもともと冠註や傍註の句であったとしても、本偈頌の製作の由来や主旨を極めて端的にまた的確に指摘しているもの、とみられるものであって、いわばこの部分は作者による造偈（＝造論）の由縁を明示したものと考えざるを得ないのである。事実、この部分を除いて、本偈頌の主旨や意図を充分直接的に知り得るであろうか。この八句によって、我々は、本偈頌が天親の「浄土論」によりつつも、それに對抗して、親鸞作「入出二門偈頌」なる新たな「浄土論」、すなわち「入出二門論」が成立していることを知らしめられるのではないか。いわば我が親鸞によって新たな「浄土論」が宣言されている重要不可欠な部分とみられるのである。（「入出二門偈頌」は偈頌なるが故に、

「入出二門論」たり得ること前に考えた如くである。

次に、「入出二門偈頌」が、事実、いかにして「新浄土論」なるかを内容に即して少しく考察したい。

五

冒頭の八句によって本偈頌は世親の「願生偈」に依拠したものであり、特にその入出二門説によって「入出二門偈頌」の名称が由来することは明らかである。世親の「願生偈」が仏教学的にいかなる意義を有する論書であるかは、インド仏教思想史、ひいてはインド宗教思想史の上よりする周到な考察が必要であるが、今は漢訳「願生偈」(親鸞の見たテキストは結局これのみである)の説相に依拠して、特に後の曇鸞・親鸞との連関を顧慮して、その概略を示しておきたい。

世親は、インド大乘仏教二大学派の一つ、瑜伽行派 Yogācāra の理論的大成者であったが、他方、浄土教典に説く浄土往生の教説を、自らの立場——瑜伽行——に近づけて、upa 説く、v'dis (upa-v'dis < upadesa ウパデーシャ・優婆提舎) べく「无量寿経優婆提舎願生偈」(梵本は未発見、漢訳は後魏菩提留支訳 一卷)を製した。世親がウパデーシャせんとした「无量寿経」が、現在まで伝えられている多くの浄土教系經典の中のどれに相当するかは問題である。いわゆる浄土教の仏は阿弥陀仏であるが、阿弥陀仏は、もともと、Amitayus 無限の生命・無量寿、または、Amitabha 無限の光明、無量光、と称せられる仏である。ふたつの呼称とも amita (無限・無量)なる形容詞を有するから、漢訳では阿弥陀(仏)と音写して表わしたのである。これを多く無量寿仏と称するのには中国人の嗜好が働いていると思われるが(ちなみに、親鸞はこれを無量光仏と称する方を選択している)、無量寿経とは、

広くいえば何らかの意味で阿弥陀仏を説く經典、と考えてもよいわけであるから、世親がウパデーシャするところの無量寿経とは、現に伝えられる「無量寿経」(すなわち、曹魏康僧鑑訳「無量寿経」二巻、およびその異訳經典類)に限らないことになる。事実、世親のウパデーシャは現に見る「無量寿経」とは内容的に充分相応しない。従って、世親のウパデーシャせんとするところのものは、阿弥陀仏の浄土およびそれへの往生を説く広く浄土經典一般と一応はみるべきであろう。本書の梵文テキストは未発見であるから、その本来の題名が何と称せられていたかは確かには不明であるとしても、およそ「無量寿経優婆提舎願生偈」とは、瑜伽行派の論師世親の立場からなされた、阿弥陀仏の浄土へ往生せんと願う(願生する)意向の、偈を以て説いた、阿弥陀仏やその浄土を説く經典(無量寿経)に対するウパデーシャ(優婆提舎)の意と解してさほど問題はなからう。また、先に説いた如く、ウパデーシャは「論書」であるから、中国・本朝においては「無量寿経論」(あるいは「往生論」・「浄土論」と称せられ、その文学形式は偈頌(ガーター)であるから「願生偈」とも称するのである。それは、本書の偈頌の末尾に「我作論説偈」とあることよりも明らかである。

いま、菩提留支の漢訳でみると、五言九十六句あり、四句をもって内容上のまとまりが認められるから、大体でいうと二十四頌から成るといい得よう。ただし、偈頌の終った後に、世親の手になと思われる、偈頌に対する注解が散文で附してある。(「往生論」「願生偈」とは、この二つの部分を含むものを指して称するのが通例である)偈頌の部分は、注解の部分に対すると、一書中の根本であるから本偈・本頌と呼ぶ。これに対して、注解部分は散文つまり長文であるから長行と呼ぶ。また、偈頌部分を総説分、注解部分を解義分とよぶ場合もあ

る。

後世の注釈や特殊な解釈を一応はなれて、また、最近のインド学者の研究をも参酌して、解義分(長行・注釈部分)の示すところに従ってその骨子を略述すれば、本書の内容はおよそ次の如くのものである。作者(世親)の領解するところによると、阿弥陀仏の浄土へ往生せんと願う行者(願生者)の行業(実践道)は、五階程に組織される。すなわち、五種門の次第する想念の行、いわゆる五念門行、これである。五念門行の名目と、解義分の説明の文を掲げておく。

第一礼拝門行

身業礼三拜阿弥陀如来。正遍知。
為下生彼国一意上故。

第二讚嘆門行

口業讚嘆稱彼如来名。如彼如来、
光明智相一如彼名義。欲如実修行
相应一故。

第三作願門行

心常作願一心專念畢竟往生安
樂国土。欲如実修行奢摩他上故。

第四觀察門行

智慧觀察正念觀彼。欲如実修行
毗婆舍那一故。(彼)觀察有三種一。
……一者觀觀察彼、仏国土莊嚴功德、
二者觀觀察阿弥陀仏莊嚴功德、三
者觀觀察彼、諸菩薩莊嚴功德。
不捨一切苦惱衆生心常作願廻
向、為首得成就大悲心一故。

第五廻向門行

不捨一切苦惱衆生心常作願廻
向、為首得成就大悲心一故。

いま、解義分によってみると、礼拝・讚嘆・作願については身・口・

意のいわゆる三業による行である。(上に掲げたところでは、作願行は意業といっていないが、解義分の後方では、五念門行について「如三向所説身業・口業・意業・智業・方便智業」とある)また、第三作願門行は「修三行奢摩他」とあるから、奢摩他 samatha (止と訳す。心を対象に止め集中すること)を行することである。第四觀察門行は「修三行毗婆舍那」とあるから、毗婆舍那 vipassana (観と訳す。先のシャマタの心境において、委曲をつくして対象を分析識別すること)を行することである。(第三・第四は併せていわゆる止、観行のことである)さて、第四觀察門行(ビパッサナ)は、前の身・口・意の三業に対して智業とされているが、それは或る対象の觀察を通して仏智が体認され、心が進趣開發されることを示している。

その分析識別さるべき対象として掲げられているものが、阿弥陀仏の国土(浄土)の莊嚴功德(これに十七種あり)、阿弥陀仏の莊嚴功德(八種あり)、阿弥陀仏国土(浄土)の聖衆(菩薩衆)の莊嚴功德(四種あり)、合して二十九種の莊嚴功德——三嚴二十九種という——であって、それを二十四偈(五言・九六句)をもって説いたものが本書の本偈部分、すなわち総説分に外ならない。(つまり、偈は、五念門行の第四觀察門行の毗婆舍那の対象を説いたものとなる)第五廻向門行は方便智業とも称されており、第四觀察門行毗婆舍那の実修によって獲得された智は単なる自己の智にとどまることなく一切苦惱の衆生救済の方便智となつて衆生に廻向されていくこと、すなわち、利他行の実践に転ずるものなることをいうのであろう。最近の研究によれば、この五念門行の実践組織は瑜伽行派の「経」「論」、すなわち、「十地経」「瑜伽師地論」などに見える実践組織と緊密な関係を有することが指摘されるに至った。

さて、本論書は、「願生偈」と称されているから、その中核部分は偈頌にあるのであるが、その内容は毗婆舍那の対象としての「浄土妙境界相」といわれる三昧二十九種である。その一々がいかなるものであるかは省略するが、要するに、阿弥陀仏やその国土およびそこにおける聖衆の、妙境界の相（莊嚴功德）を二十九種掲げて、これを偈頌をもって示したものである。そして、それらの莊嚴功德は、真如（仏教でいう究竟の真理そのもの）のもつ本来性より衆生利益（救済）のために方便的に展開建設されたものとされている。従って、それを觀察（ビバシヤナ）することによって、行者は真如界に誘われて転入し行くものとされる。それが智の成就であるが、その成就した智は、更に、方便智（救済の方便を具えた智）として展開する、というのである。世親のこういう理解が、浄土教系經典の本来説くところであったかどうかは少しく問題であると思うが、瑜伽行派の論師世親は、このように自己の立場や時代思潮に「近づけて説いた」（ウパデーシヤした）のである。

ところで、五念門行のうち、前の四門は、いわば自己本位の行であるから自利行、後の一門（廻向門行）は利他行、といえよう。従って、五念門行の行者は、自利、利他、行、円満して、浄土往生が可能となるという。（浄土往生とは、瑜伽行派世親の所説に即する限り、迷妄の世界を脱して、真如界より方便的に展開建設された真実界に転入する、という意味であって——いわゆる無生の生——実体としての他世界に生ずる、ということではない。少くとも「願生偈」における世親の説相はそうである。）解義分によると、この往生者は、浄土の主たる阿弥陀仏の本願力の廻向によって、浄土において順次に五種の功德を成就する、とされている（いわゆる五種門）。解義分では種々説明がなされている

が、今はその名目だけを掲げておく。

- 入、第一門 近門
- 入、第二門 大会衆門
- 入、第三門 宅門
- 入、第四門 屋内
- 出、第五門 蘭林遊戯地門

近門以下蘭林遊戯地門までの名称は、浄土に往生した行者の、仏に對する空間的な進入・退出の相をいったもので、浄土に往生した行者は、まず、浄土の主である阿弥陀仏に近づいて行き（近門）、ついで、仏の説法を聴聞する大会衆の一員に加わり（大会衆門）、次に、仏の邸宅に入り（宅門）、さらに、進んで仏の堂屋に入って仏に親近する（屋門）。これまでは仏に向っての進趣進入であるが、次には、仏の屋宅を出て生死の蘭・煩惱の林の中に軽快に遊戯、歩する（蘭林遊戯地門）、という退出の境涯に出る。従って、前四門は入の功德、後一門は出の功德、といわれる。（親鸞が入、出、二門というのは、本来はこれに由来していることいまでもない。）これらの名称は譬喩的な表現と思われるが、世親の領解する浄土とは、真如が、その本来性より、衆生救済攝取を意図して展開建設した、真実を具えた方便の世界であるから、その世界においてもまた、真如そのものへの進趣（入）が存することになるのである。そして、真如の堂奥に到達したものは、真如それ自体の本来性より、真如にとどまることなく、一転反転して、生死煩惱の世界に衆生攝取の方便力を具えて立ち戻って行く（出）のである。その方便の力用は、真如それ自身において、いわば、本来的、本源的に予期さ

れて方向づけられていた(本願、されていた)ものであるから、出の第五門(蘭林遊戯地門)は「以三本願力廻向、故と称されている。(この「本願力廻向」なる句は、後世の浄土教家、特に親鸞に対して重大な示唆を与えることになる。)

「願生偈」の内容は、ほぼ以上の如くであるが、一つ注意すべきことがある。偈の部分(いわゆる総説分)は、先にのべた如く五念門行の第四觀察門行の対象を説いたものであるから、本書の本論部分といふべき偈の内容は、注解部分(いわゆる解義分)の内容——すなわち五念門・五種門など——に充分周延しない。つまり、注解部分は、本論たる偈部分よりも意において更に広い範囲のものを説いていることになる。従って、本書の全体構成は、構造的にいえば不安定の感を与えていることは否めない。後世、本書の内容理解に当って、どうしても注解部分を中心に置いて全体を統一的に把握しようとする傾向を生じたのは理由のあることである。例せば、本書に対する最初の、しかも最も權威ある注釈書として重んぜられた北魏曇鸞の「往生論註」は、その把握しようとしている。(本「註」は親鸞に全面的に依用され、しかも更に転換されている)もつとも、彼はその見方を更に徹底させるべく、偈冒頭の八句を礼拝・讚嘆・作願の三門行を説くもの、中間の八十四句は觀察門行を説くもの、末尾の四句は廻向門行を説くもの、として全九十六句を五念行のそれぞれに対応して解釈しようとしている(いわゆる曇鸞の五念配釈)。曇鸞の解釈が正当であるかどうかは問題であるが、しかし、本書の不安定な構造を安定せしめようとする、どうしても五念門中心、つまりは注解部分中心の領解となることは避けられないのである。本書を体系的組織的に領解しようとするならば、要するに、五念門(ひいては五種門)中心の説相に構成せざるを得な

いのであって、親鸞が自らの「入出二門偈頌」を「願生偈」に依る、という時、やはり五念門(と五種門)中心に「願生偈」をみているのであるが、彼は更に一步を進めて、本来、願生者の修すべき五念門行と往生者の彼土における進趣の相であった五種門とを全く合採して同一視し、それらは、阿弥陀仏の本願力によって既に成就されて、現に衆生に廻向されている救済の方便としての五階程であるかの如く換骨奪胎し改作せんとしているのである。「入出二門偈頌」は、かくて「入出二門論」であり、ひいては「新願生偈」「新往生論」ともなるのである。

六

「入出二門偈頌」の外形は、先にのべた如く、七言百五十六句(かに四句をもつて一頌とみると三十九頌)より成るから、依拠したとされる「願生偈」の本頌部分に比して、句数(あるいは頌数)よりすると約一・六倍、字数よりすると約二・三倍の、かなりの長篇といえる。いま、内容の上よりみると次の四部分に分けられよう。

I 冒頭の八句(二頌) 造偈(造論)の由来をのべたもの。

II 次の二十八句(七頌) 「願生偈」の偈頌部分によって浄土莊嚴功德を讚嘆したもの。

III 次の六十句(十五頌) 五念門行・五種門に対する極めて独得な解釈をのべた部分で、最も中心をなす部分と考えられる。

IV 最後の六十句(十五頌) IIIの解釈の成立し得る仏教学的伝統が、中国浄土教の正統派的祖師(ここでは曇鸞・道綽・善導の三師)において、まさしく存在しており、権証のあることを、それらの著作より断章取義して採り来った語句を合採してのべたもの。(本偈の後半に、浄土教三師の讚が附してあるのは、別して考え

る如く、「正信偈」「念仏偈」「高僧和讃」の形態や成立に関係してくる重大な問題をはらむものと思われる。三師の讃が、後者では七師——七高僧——となっているのである。

上記のうち、Iについては、「願生偈」に依るといっても、これに対抗的な自負を示すもののようにであり、これについてはすでに先へのべた。IIは、全体よりみると小部分といつてよく、その筆致は、本来、五言の「願生偈」のいくつかの句を七言に表現しようとしているために、文字の省略・増広や、他句との合縁がはなはだしく、さらに、「論」の解義分の語句や曇鸞の「註」の語句を随所に挿入しているために、「願生偈」に比すると大いに不暢達の偈と化していることは否めない。もっとも、これらの手法や、そこから生ずる生硬不自然な不暢達性は、この部分のみに限らず全体にわたって認められるものであって、特にIIIの部分において一層著るしい。それはともかく、IIの部分は、全体としてみると、「願生偈」五言九十六句（二十四頌）を七言二十八句（七頌）に圧縮して略述したものと思われ、「願生偈」と内容上特に相違するのではない。ただし、仏土の莊嚴功德は法蔵菩薩の本願力所成であると説いた部分は「願生偈」の説相と相違する。これは曇鸞の「論註」の説くところに依るものであるが、IIIと関連してくる注意点である。

ところで、「願生偈」は五言であるのに、本偈頌では特に七言になっている。その理由は明らかではないが、IIIの部分が「願生偈」の解義分（長行、つまり長文の散文）に説く五念門・五種功德門の独得な解釈をのべたものであり、この部分が最も中心的な部分であるらしいことを考えると、その七言の理由が推測されないでもない。すなわち、この部分で、「願生偈」解義分において長文散文で説かれている

五念門・五種門を扱うわけであるから、その場合の偈頌はより語数（字数）が多い形式、つまり五言よりも七言の方が都合がよいのである。解義分で五念門・五種門を説く長文散文をみると、五言よりも七言で偈頌化するのが適切であるような語句が多い。例せば、「五者園林遊戯地門」「漸次成就五種功德」などは八字であるが、「依如来光明智相」「得入蓮華藏世界」「受用種種法味樂」「以本願力廻向故」などは七字であり、これらは、本偈頌の中でそのまま使用しているのである。五言でなく七言の形式が採用されているのは理由のあることである。もし、この推測が正しいとすれば、IIIの部分を説くために要請された七言形式をもって全体の形式となしたことも推測されるから、IIIの部分が本作品の中核であることは、この面からも確かめられるであろう。

さて、IIIの内容であるが、五念門・五種功德門の大胆な換骨奪胎が行なわれている。「願生偈」の文に即しつつその操作を遂行するためには、どうしても独得の訓点の助けが必要になってくるが、法雲寺本によってそれを示すこととする。（『全集』漢文篇一〇九頁以下）

（第十頌） 菩薩入_レ出_レ五種門_ヲ 自利利他_ヲ 行成就_ス
不可思議兆載劫 漸次成就_ス 五種門_ヲ

ここで菩薩とあるのは他の用例よりみると法蔵菩薩のことである。法蔵菩薩は、無量寿經典によれば、衆生救済のために、浄土の建立とそこに衆生を往生せしめる方法の完成とを發願して（誓願）、兆載劫の修行をなし、修行完成して現に阿弥陀仏として浄土にあり、衆生を往生せしめつつある、阿弥陀仏の前身（因位）の菩薩（修行者）であ

る。五念門は五念門と同じ扱いで、後に出てくるように、合糅されて見られる。「願生偈」では五念門行は浄土願生者の行、五種功德門は浄土往生者の浄土での進趣、であったが、今は、法蔵菩薩の誓願より発せられ修行成就せられた、法蔵菩薩の修行成就功德とされているので、これは重大な意味の転換である。「成就」と訓ずるのは法蔵の成就であることを示すものである。真宗の宗学者は、かく転換された五念門行を、法蔵菩薩の五念門行の意で「約本五念門行」と称する。これに対して、「願生偈」のそれを衆生の五念門行の意で「約末五念門行」という。

(第十一頌) 何等名為五念門 礼讚作願觀察廻

云何礼拝身業礼 阿弥陀仏正徧知

(第十二頌) 善巧方便諸衆生 為生安樂国意上故

即是名入第一門 亦是名為入近門

この二頌は連結して、五念門の名目を掲げ、ついで第一礼拝門を説き、これが近門であることを合糅している。礼拝行は阿弥陀仏が衆生に往生の意を生ぜしめんための善巧方便の身業である、とする。衆生は自ら(自力で)礼拝するのではなく、仏の誓願功德によって(他力で)礼拝せしめられる、ということとなる。

第十三・十四頌は讚嘆門であるが少しく判り難いものである。「口業讚」とあるのをみると、讚嘆行とは法蔵菩薩の口業による讚嘆、つまり称名念仏、というようでもあるが、また、衆生に称名せしめるのは仏の選択本願である、ともいっているから、衆生の称名は法蔵の誓願中の誓願(選択本願)であり、功德成就の他力の行である、というこ

とも思われる。いずれにしても、衆生自力の行ではないことになる。

第十五より第十八の四頌は、連続して作願門と觀察門とを説く。作願門行とは、阿弥陀仏が衆生をして一心に専念して浄土に往生せんと願わしめようと、心に常に願じたまうた。この仏の願あるいは衆生の願を奢摩他という、ともいうようであるが、文意ははっきりしない。觀察門行についても、転意合糅がはなはだしく文意を解するのが困難であるが、毗婆舍那とは阿弥陀仏の智慧觀とされている。阿弥陀仏は衆生に正念に彼土を觀ぜしめんと欲す、ともあるから、願生者に如実に毗婆舍那を行せしめんとしている、との意かとも思われるが、また浄土において種々の法味樂を受用せしめることのもあるから、浄土において究竟へと進趣せしめる功德をいうようでもある。これは五念門行と五種功德門とを合糅したうえに、それは仏の智業だとすることより当然生じ来る混乱であって、文意が判明しないのがむしろ当然であろう。ともかく、作願も觀察も、仏の心業・智業ということとされ、そこに仏による他力行の意が表わされていることは同じである。最後の三句では、ここまでの四門行は、法蔵菩薩のすでに修行成就した功德であり、入の功德、すなわち自利行成就の功德である、という。ここで自利というのは、衆生の自利というよりも、法蔵が衆生のために成就した、仏力によって究竟へと進趣せしめられる面をいうものと思われる。

第五廻向門については、第十九頌より第二十二頌にわたる四頌を配しているから、作者にとって特に重視されていると思われる。前四門は法蔵による入の功德、その後の一門、すなわち廻向門は法蔵による出の功德である、という。法蔵菩薩は、苦惱の一切衆生を捨てず、廻向を首として大悲心を成就し、その功德を施したまう。その功德によ

て往生してのち速疾に奢摩他・毗婆舍那を行じ、巧方便力を成就してから、応化身を現じ神通力をもって生死煩惱の世界にわけ入り群生を教化利益することに従う。これは阿弥陀仏の本願力に廻向せられた利他行の成就であると知るべきである、というのである。ここでは、利他行なるものは、仏の本願力によって行ぜられるもので、自己の卑小な計らいによる行でないことをいうのであろう。次いで、第二十三・二十四の二頌は、ここまですべてを概括したものであるが、重要であるから掲げておく。

(第二十三頌) 無尋光仏因地時 發斯弘誓建此願

菩薩已成智慧心 成方便心無羈心

(第二十四頌) 成就妙樂勝真心 速得成就無上道

成自利利他功德 即是名為入出門

無尋光仏(阿弥陀仏)の前身において(因位時)、法蔵菩薩が誓願を發して五念門を修し、それによって無上道(悟り)を得て、その無上道によって衆生に自利・利他の行を行ぜしめる功德を成就したのであり、それを法蔵菩薩の「入出二門」と名づける、ということであろう。親鸞の「入出二門偈頌」の入出はまさしくここより由来している。要するに、五念門行は、五種功德門行と同視され合糅され、これらはずべて法蔵の誓願においてすでに行ぜられ成就されて、いまや衆生が阿弥陀仏の誓願力他力によって救済攝取されて行く五階程(五プロセス)なるものに化し去ったのである。

「入出二門偈頌」は一見して何人も知るであろうように極めて不暢達で、およそ詩的な偈頌として誦するにたえたものとは思われない。

また、訓点も不羈奔放を極めたものであるが、しかし、この訓点が施してなかったなら、この偈頌は全く意味不明のものとなつたであろう。通途の仏教學の見地からいえば到底許し得ない聖典破壊であることうまでもあるまい。本作品がこういうものになつたのは、作者が「願生偈」の換骨奪胎をあくまで「願生偈」に即して遂行しようとしたところに主な理由がある。「願生偈」に依るとなすつと、実には、「願生偈」は素材にすぎないので、ここには「入出二門偈頌」と称する「新願生偈」が出現しているのである。このことの意味は重大である。親鸞の「入出二門偈頌」は、「新願生偈」であることによって、実は「新無量壽經優婆提舍」、つまり「新無量壽經論」なる論書なのである。換言すれば、「入出二門論」なる論書なのである。(親鸞が世親の「願生偈」を端的に讃詠したり敷衍したりしようとしたのであれば、このような形態の偈頌になるはずもないと思われる。)先に、本偈頌の冒頭八句について推測し、親鸞作「入出二門偈頌」が、婆藪槃豆菩薩造「優婆提舍願生偈」と、いわば対等に、むしろ優越的に標題せられていること、また、婆藪槃豆は新訳で世親というのが「正」しく、旧訳で天親とするのは「訛」だとしつゝも、それは反語らしく、自分は「正」しい「願生偈」(正伝の「願生偈」)に依らず、「訛」の「願生偈」(自分流に訛伝せしめた「願生偈」)に依ることの寓意らしいこと、をのべたのであったが、もし、この推測が当たっているとすれば、これも上記の解釈を助けるであろう。冒頭八句の第八句にみえる「入出二門從斯出」の「斯」とは、この意味での「願生偈」を指していると思われる。(IVの部分の問題については別にのべたい。)

親鸞が、師の法然によって浄土宗正依の論書と決定された世親の「願生偈」を、いわば訛伝せしめて、これと対等的に、むしろ優越的に「入出二門偈頌」と称する新しい論書を造出した理由は明らかであると思われる。専修念仏、一行によって浄土宗を建立した法然は、その仏教学的根拠を反対者に対して提示すべく「選択本願念仏集」を著わしたが、そこにおいて、浄土宗正依の経論を三経一論と決定し、その一論を世親の「願生偈」（往生論）となしたのであった。浄土教の伝統において論書といえればこれ以外に求められないのであるからそれは当然のことであろう。しかし、この論書の説相は、先にのべた如く、五念門行であって、その中心はシャマタ・ビバシャナ（止観）にあるのである。法然の専修念仏、一行説とは本来充分に合致しないのである。（法然の主な論拠は唐善導の、観無量寿経に対する註釈書「観経疏」にあるのであって、「願生偈」には本来関係なきが如くである。）法然はその専修念仏一行説を貫徹したようであったが、彼の後、門弟の多くは必ずしも師の立場を完全に貫徹し得なかつたように思われる。しかしこれは、浄土宗正依の論「願生偈」の存在も関係していると考えられる。事実、法然一派に対する反対者批判者の論拠の一つも「願生偈」にあったのである。師の法然に忠実ならんとし、また師の立場を一步すすめたところのある親鸞において、新しい「願生偈」が要請されるのは当然のことなのであって、それが彼の「入出二門偈頌」なる名称の「新往生論」なのである。しかし、それは伝統によりつゝ、伝統を破壊するという苦心難渋の上に成立したのであって、それを本作品の形態が如実に示していると思われる。

ところで、いま、「入出二門偈頌」を親鸞における論書とすると、彼の他の偈頌作品の性格も改めて再考察されなければなるまい。すなわ

ち、「教行信証」に収載されている「正信偈」や、「浄土文類聚鈔」に見える「念仏偈」の性格が次の問題となるであろう。これらの作品のもつ形態や内容は、「二門偈」に比してより、暢達であるとはいえず、本質的には同じであるともいえるのである。そして、「教行信証」や「浄土文類聚鈔」は、これらの偈頌をそのなかに含むところから、「文類」そのものの性格も再考さるべきであろう。すなわち、「教行信証」でいえば、その「正信偈」は、偈頌であるところより、総説分（本頌）であり、「文類」部分は、その本頌に対する解義分（長行）であるかも知れないのである。いいかえると、偈が本で、文類は末かも知れないのである。（しかし、これについては、これ以上本稿でのべることはないから、別して論考を加えたい。）親鸞の詩的諸作品、特に偈頌の諸篇は、端的に、詩的作物とみるべきでなく、親鸞教学においては論書とみるべき充分の理由があることを、「入出二門偈頌」を中心に考えたのであるが、大いに叱正を望む次第である。

(㉔)親鸞のいう「浄土真宗」とは、彼の師法然の「浄土宗」の真義を明かす立場(宗)——師の真義を正しく伝えたかどうかは見方によって相違するとしても——というほどの意味であって、彼を祖師と仰いで後代成立する教団としての浄土真宗とは一応区別することが必要である。

(㉕)「教行信証」は、従来は、浄土真宗教団の根本聖典として、いわば門外不出の信仰の対象であったが、明治以降は宗教哲学の対象として広く論ぜられるに至った。田辺元「懺悔道としての哲学」、武内義範「教行信証の哲学」などはその代表的なものである。

(㉖)浄土真宗の教団内学者(宗学者)は、これらの原典との相違について、原典の真意を親鸞が開顕したもの、として、その正当性を苦心して証明しようとする傾向が強いが賛成できない。原典の本来の意味といかに相違するかを明らかにすることが、親鸞の真実をより明らかにすることになるからである。

四京都 興教書院「真宗聖教全書」第二巻宗祖部 ここでは、昭和三十三年三月刊行のものによる。最近に至るまで、最も標準的なものとして依用されて来たものである。以下「全書」と称する。

(㉗)親鸞聖人全集刊行会「親鸞聖人全集」全一八冊。以下「全集」と称する。

(㉘)「西方指南抄」については、宮崎円遊「親鸞聖人書誌」二〇一頁以下参照。

出室町期より現在に至るまでの親鸞著作集すべてについていえることである。

(㉙)和文の文類群を「教行信証」「浄土文類聚鈔」と比較対照してみると、「教行信証」の体系組織がいかなる動機をもって成熟していったかが、推測的にはあるが解明できそうに思われる。ただし、これについては充分研究の必要があろう。

(㉚)和讃の発生・発展の概略については、多屋頼俊「和讃史概説」にくわしい。

(㉛)親鸞の詩篇という呼称は一般には用いないようであるが、漢文体と和

文体の定形句をもってする一群の著作の総称として便宜上使用するにすぎない。「全集」が和讃篇・註釈篇などと分けているのにならったということもある。旧約聖書の有名な「詩篇」などと同じ意味で用いるのではない。旧約聖書のそれは極めて文学的である。

(㉜)ここに「雑篇」と称するのは、「文類篇」・「詩篇」・「書簡篇」のいずれにも入れ得ない種々雑多な形式によるもの、という意味で仮りに名づけたのであって、内容上の価値を云々するのではない。例せば、「愚禿鈔」(漢文)・「唯信鈔文意」(和文)・「尊号真像銘文」(和文)などは極めて重要な著作と考えるものである。

(㉝)書簡集(消息集)には、現在知られているものとしては九種類ある。最も多く蒐集収録しているものは「末燈鈔」である。各消息集の内容の異同については、日本古典文学大系82「親鸞集 日蓮集」解説一六頁(岩波書店)に詳しい対照表が掲げられている。

(㉞)もつとも、これは程度の問題であって、例せば、善導の著作などには一部原テキストの改変が認められる。法然にもそう見られる語がある。詳しくは、津田左右吉博士「念仏と称名」(「シナ仏教の研究」)所収岩波書店)参照。

(㉟)徳川末期の華嚴宗の学匠僧潜(鳳潭)は親鸞の著作(「教行信証」)を評して「酒呑のくり言の如し」と嘆じた、という有名な話が伝えられている。また、津田博士「前掲論文参照」。

(㊱)「日本古典文学大系」82「親鸞集 日蓮集」昭和三十九年、岩波書店、には、親鸞の詩的作品を収めている。「正信念仏偈」「三帖和讃」、他に「消息集」(四種および拾遺)「歎異鈔」、それに親鸞の内室惠信尼の「消息」も附してある。本叢書の監修者は国文学・国語学の専門学者であるが、日本古典文学の叢書に仏僧の著作を収録した理由は必ずしも明瞭ではない。また、本叢書の83「仮名法語集」は、法然の「一枚起請文」など、仏僧の法語を収録している。「親鸞集 日蓮集」「仮名法語集」ともに、校注・補注・解説は仏教学の専門学者であって、これら収録著作の文学性や、国文学史上の意義については特に触れていない。仏僧の著作・書簡類を収録したのは、(この叢書の特徴である)おそらく、宗教文学の観点からであろう。

(㊲)例えば、前掲「親鸞集 日蓮集」の解説一〇頁には、「正信偈はまこと

に簡古な偈頌であるが、これは教行信証の精髓であり、親鸞の真宗要義ともいべきものである。」と記している。これは真宗学者が一般にいうことなのである。

(6) 親鸞の主要かつ重要な著作のほとんどは成立年時、著作事情を詳らかにし得ないのであって専門学者間に異論が絶えないのである。従って諸著作に対して充分時間的立体的な対比研究が困難なのである。対比する場合にも、いわば併列的に対比して平板な言及に終わってしまうのは、現状ではやむを得ないのかもしれない。しかし、研究者はそれで満足すべきではない。

(7) 中村元「新・仏教辞典」(誠信書房) 一三六—一三七頁に詳しい。

(8) 偈(偈陀・伽陀・偈頌)は、また *geya* 偈夜をも意味するようである。独立の韻文は *gatha* 孤起頌と称され、先行する散文部分の内容をその直後に簡略な韻文にまとめて重説するものは *geya* 重頌と称して一応区別している。ただし、この区別は厳密ではない。また、梵文の詩的作品を梵讀、漢文のを漢讀、それに対して和文のを和讀、と称する場合もあるが、その際の讀とは讚嘆称美の歌の義であろう。

(9) 前掲「新・仏教辞典」五五三頁参照。

(10) *Upanadeśa* ウパデーシャについては後に論及するが、その本来の意義については、山口益「世親の浄土論」(昭和四十一年 法蔵館) 一五頁以下参照。

(11) 仏教の「宗教」とキリスト教の「レリジヨ (*religio*)」については、川田熊太郎「仏教と哲学」(サーラ叢書7、平楽寺書店 昭和三十三年)に厳密な考察が見られる。

(12) ただし、これは、インド成立の「論書」についていえることであって、中国・本朝においては概ね散文形式が採用されるのが通例であろう。その理由は詳らかではないが、あるいはインド成立の文献を第一義的聖典と仰ぐ立場からの遠慮も働いているかも知れない。

(13) 「入出二門偈頌」について特にその感を深くするが、「教行信証」中の「正信偈」、「浄土文類聚鈔」中の「念仏偈」についても、従来の観方だけでは済まぬものを感じしめる。本稿では論じ得ないが、「偈」が本頌で、「文類」は長行部分であるかも知れないのである。

(14) 本稿はすべてこのテキストによって考察する。「全集」漢文篇一一

頁以下に収載。宮崎円遵氏はこのテキストを門弟信証の書写本としている。同氏「親鸞聖人書誌」八八頁。

(15) 宮崎円遵「親鸞聖人書誌」八四頁以下参照。また、「全集」漢文篇の解説一九七頁以下参照。

(16) 親鸞の著作の奥書は一樣に「書之」(「書写之」となっていて、「撰・製作」とはいわれないが、そこには特別な意図が働いているように思われる。彼はいつも製作者の主体を隠してあたかも既存の聖教を書写しているように装うのである。すなわち、自己の主体的作品を客観的聖教に化せしめるかの如くである。

(17) 「全集」漢文篇の解説を全般的に参照。ただし、この解説者は本偈頌の成立を「教行信証」に先立つものと考えている。本偈頌が「教行信証」の網格の源泉を示しているとみるなら、そう考えなくてはなるまい。

(18) 「全集」漢文篇の解説を全般的に参照。

(19) 「教行信証」成立年時の問題は難問中難問であって明治以来、学者間の異論が絶えない。詳しくは「教行信証撰述の研究」(慶華文化研究会編 昭和二十九年 京都百華苑刊) 本書は、一流の真宗学者(宗学者)・仏教学者・歴史学者・書誌学者など七研究者の力作論文を収める。末尾に「教行信証」関係論文一覧を附しているが、その論文の数は膨大なものである。高名なギリシア哲学の研究者山内得立氏は本書に序文を寄せ、その中で、「教行信証」の撰述問題を、アリストテレス「形而上学」の成立問題と対比し、後者について難問を解決したヴェルネル・イエガー *Werner Jaeger* の偉大なる業績を回顧している。他に、大原性実「教行信証概説」(サーラ叢書12 平楽寺書店 一九五九年)第一章第二章は、諸学説の整理と紹介を行なったうえ、最近注視された有力な学説(いわゆる信巻別撰説)を批判していて、当面の問題を知るに有益である。また、宮崎円遵「親鸞聖人書誌」四四頁以下に詳しい。

(20) 宮崎 前掲書 九二頁参照。

(21) 同前書 九二頁参照。

(22) 山口益「世親の浄土論」(昭和四十一年 法蔵館)は、その意味で有益な業績である。特に大乘仏教の「ウパデーシャ」の意義については

教えられるところが多かった。

⑧津田博士「無量寿仏という称呼」(前掲「シナ仏教の研究」所収)参照。
⑨真宗学僧の間では、古来、「浄土論」は通申か(広く浄土教典一般に依るものか)別申か(とくに「無量寿経」に依るものか)の議論が行なわれてきている。もっとも、本論書の内容をインド仏教学的に考えると、浄土教経典に限らず、瑜伽行派所依の「解深密経」や「入楞伽経」などに依る、との見方も成り立つ。或は、また、広く大乘経典に依る、という考え方も可能であろう。山口益「世親の浄土論」八二頁参照。

⑩「願生偈」のテキストは、主に、「全書」三經七祖部所収のものによる。また、他に、「全集」加點篇2所収の親鸞加點本「無量寿経優婆提舍註」の中に掲げられているもの、更に、山口益「世親の浄土論」巻末に附してある「願生偈」テキスト、などにもよる。

⑪山口益 前掲書。

⑫長谷岡一也「世親浄土論に於ける十地經的要素」(印度学仏教学研究 第六卷第二号)、また山口益 前掲書、参照。

⑬三蔵二十九種についても、最近の研究者は、その源泉は瑜伽行派の所説(例えば「撰大乘論」など)にある、と指摘している。工藤成性「世親教学の体系的研究」参照。また、山口益 前掲書。

⑭「本願」*praṇidhāna* < *pra-ṇi* √ *dhā*, to lay down, to put on, to direct towards, to deliver to 「本願力廻向」*praṇidhāna* - *vaśāt* *pariṇāma* 予期された力用によるふり向け、の意。

⑮ただし、偈の九六句中、冒頭の八句は造偈(造論)の由来を示した、いわゆる帰敬偈とみられるし、また、末尾の四句はいわゆる廻向文であるから、偈の中の本論部分(いわゆる正宗分)は八十四句二十一頌となる。

六朝時代知識人の生涯

——葛洪を中心として

安 藤 維 男

『抱朴子』の著者として、中国の思想史、宗教史、医学史の上に、大きな位置を占める葛洪の生涯に就いては、既に多くの先学によって論じ尽された趣があるので、更にその上に云々するのも今更の感がなくもない訳であるが、敢て更めて考えようというのも、未だ取上げられていない面があるのでないか、ということからである。従つて葛洪の伝記の一々に関して、故らに反覆する必要もあるまい、と思われし、また優れた紹介も世に行われているのであるから、今は新たな角度から若干の問題提起を試みようと思うのである。

周知の如く、葛洪伝の資料としては、纏まつたものとして、『晋書』卷七十二及び『抱朴子外篇』卷五〇自叙の二つが挙げられるが、前者は葛洪の後三百年余経つてから編纂されたものであるし、後者は一往葛洪の自伝と認められるとしても、前半生を記したものに過ぎない。³⁾勿論『晋書』は唐初に残存していた各種の史料を編輯しているものとして信憑性は高いとされているのであるから、その記述の悉くを疑い去ることも出来まいが、それにしても、葛洪の最期を記して「世以為尸解得仙云」と云い、世に尸解仙として考えられたことを示すのは、既に葛洪の生涯に就き、かなりの伝説的要素が加えられた時期の記述であることを示唆しているのではなからうか。

これを疑問の手掛りとして、諸書に散見する葛洪関係の記載を瞥見

することにしたいが、それに先立ち、葛洪の一生を眺めてみることにしよう。多少煩わしくなるが『晋書』本伝を引いておく。

葛洪、字稚川、丹陽句容人也、……洪少好學、家貧躬、自伐薪、以買紙筆、夜輒寫書誦習、以儒學知名、性寡欲、無所愛翫、……為人木訥、不好榮利、閉門却掃、未嘗交遊、於餘杭山、見何幼道郭文學、目擊而已、各無所言、時或尋書問義、不遠數千里、崎嶇冒涉、期於必得、遂究覽典籍、尤好神仙導養之法、從祖玄、吳時學道得仙、號曰葛仙公、以其煉丹祕術、授弟子鄭隱、洪就隱學、悉得其法焉、後師事南海太守上黨鮑玄、玄亦內學逆占將來、見洪深重之、……太安中、石冰作亂、吳興太守顧祕為義軍都督、與周玘等起兵討之、祕檄洪、為將兵都尉、攻冰、別率破之、遷伏波將軍、冰平、洪不論功賞、徑至洛陽、欲搜求異書、以廣其學、洪見天下已亂、欲避地南土、乃參廣州刺史嵇含軍事、乃舍遇害、遂停南土、多年征鎮檄命、一無所就、後還鄉里、禮辭皆不赴、元帝為丞相、辟為掾、以平賊功、賜爵關內侯、咸和初、司徒導召補州主簿、轉司徒掾、遷諮議參軍、千寶深相親友、薦洪才堪國史、選為散騎常侍、領大著作、洪固辭不就、以年老、欲煉丹以祈遐壽、聞交阯出丹、求為句漏令、帝以洪資高不許、洪曰、非欲為榮、以有丹耳、帝從之、洪遂將子姪俱行、至廣州、刺史鄧嶽留不聽去、洪乃止羅浮山煉丹、嶽表補東官太守、又辭不就、……在山積年、優遊閑養、著述不輟、

かなりの部分が『抱朴子外篇』自叙と共通するが、自叙は葛洪四十四歳前の述作であることは前述の通りであるから、「咸和初」（元年は西紀三二六年）以降のことは他の資料に依るものと思われる。伝の真偽は検すべくもないが、これに続けて、

後忽與嶽疏云、當遠行尋師、剋期便發、嶽見疏、狼狽往別、而

洪坐日中、兀然若睡而卒、嶽至遂不及見、時年八十一、視其顏

色如生、體亦柔軟、舉尸入棺、甚輕如空衣、世以為尸解得仙云、

という、臨終と最期の奇瑞とが掲げてある。後の文献も専ら此個所を強調するが、即ち、行年八十一であること、顔色は生けるが如く、体も強直せず恰も生体のようであり、而も尸は極めて軽く、ただ衣服のみのように感じられ、為に世人は葛洪が尸解仙になったと思つたこと、を伝えるのである。

『藝文類聚』卷七八に引く『晋中興書』でも、

葛洪、字稚川、亡時年八十一、視其貌如平生、體亦軟弱、舉屍

入棺、其輕如空衣、時咸以為屍解得仙

とあって、『晋書』の記述と殆ど変りがない。此書は今断片が伝えられるだけであるが、劉宋の何法盛の著で、今の『晋書』編纂に際しても参照されたと云われる史書である。これによつて見れば、葛洪尸解説は五世紀頃には弘く流布していたらしい。(後述「道學傳」参照)かくて葛洪は仙人の仲間に加えられ、例えば『列仙全傳』(明・王世貞)に名を連ねることになるが、今暫く他の文献に葛洪の軼事を辿り、その経過を求めてみようと思う。

唐代には葛洪伝にふれた文献を未だ検し得ないので、ひとまず措くとして、宋代になると、盛行した地方志、就中今の浙江省のもの其処此処に名を見るようになる。

先ず南宋の『剡録』⁽⁴⁾卷三には、

葛洪、字稚川、仙翁從孫、好神仙導養、仙翁以丹授弟子鄭君、

稚川就鄭君之、咸和初、選散騎常侍、辭、以交趾出丹砂、求

為句漏令、鍊丹羅浮山、卒年八十一、顔如玉、體柔軟、舉尸入

棺、但遺空衣、

と云い、概ね『晋書』に本づくようであるが、ただ次の二つの点に注目せねばならぬ。

一つは、葛洪が騎騎常侍に選ばれたことに就いて、『晋書』には「固辭不就」と云うのに対し、ここには「辭」とだけあることである。つまり、前者では実際には散騎常侍になつていないのであるが、後者では一旦は就任して、後に辭した、とも受取れるのである。それと云うのも、『隋書』卷三三の經籍志では『漢書鈔』三十卷の作者たる葛洪に、散騎常侍の官名を付していることが思い合わせられるからで、或は散騎常侍になつたという伝承も存したことを示す例証である、と見られなくもない。

二つには「舉尸入棺、但遺空衣」とすることである。『晋書』では「其輕如空衣」とあつたが、ここに至つては、単に尸が軽かつたという程度のことでは済まず、正に衣服を遺すのみであつた、換言すれば尸解した、と云つているのである。

このように、十三世紀初の『剡録』は『晋書』本伝に依りつつも、それとは別の、新たな葛洪像、伝説的神仙的葛洪像を形成しているし、また『晋書』とは異つた伝承のあつたことを暗示している、と云えるだらうと思う。

『剡録』には、これに続けて、

上虞蘭苧山、稚川所棲、……剡有仙翁丹井石、梯釣魚臺、稚川

亦至焉

と云う。葛仙翁とは通常葛洪を指すが、『剡録』では從祖葛玄(葛元とも書かれる)を云うようである。今の浙江省嵊県には葛玄葛洪隱棲の遺跡の存することを述べているのである。

略同時期の『嘉泰會稽志』⁽⁵⁾にも殆ど同文が見られる。

輿地志云、上虞縣蘭芎山、葛稚川所棲隱也、今會稽有仙公遺蹟、至多、稚川蓋亦嘗至焉

が、それであるが、『輿地志』に見える、と云う。或は『剡録』も同書に依つたのであろうが、一読直に知られるように、これは『剡録』のと些か色合いを異にしていて、上虞縣蘭芎山は葛洪の隱棲した所である、今會稽には葛玄の遺跡が極めて多く、その迹を慕つてか葛洪は此地に來たのであろう、と推考を加えているのである。即ち『剡録』とは違ひ控えめな記述になっている。『輿地志』とは恐らく宋仁宗の頃（十一世紀初）の晏殊の編纂書のことであらうから、やはりこれが本であらう。

なお『嘉泰會稽志』は此文の前に『晋書』から取つた略伝を載せるが、そこでは勿論羅浮山に止まつて一生を終えたことを云う。此『嘉泰會稽志』と云い『剡録』と云い、一方で上虞の蘭芎山での隱棲を云い、他方で羅浮山のことを云うのは、或は時期的な先後を考えて、上虞に棲んだ後に羅浮山に移つたとしたのかも知れず、そのことは『晋書』に「後還鄉里」と云うのと符節が合うようでもあるが、寧ろ『晋書』『輿地志』という夫々異つた文獻に本づくところを見ると、十一世紀には葛洪終焉の地に就き、蘭芎山説、羅浮山説の二つがあつたとする方が、妥当なではなからうか。況んや、『嘉泰會稽志』では更に

葛仙翁墓石、上虞縣西南四十里、嵩公山之巔、有石室高丈餘、

狀如家 (卷六)

と云うに於てをや、である。『嘉泰會稽志』は葛仙翁と葛仙公とを明瞭に區別しているから、この葛仙翁は葛洪のことではなければならぬ。同書より少し遅れて成立した『景定建康志』⁽⁷⁾に、

僊翁葛元墓 具太極左僊翁葛元墓、在句容縣西南一里、郡國志云、句容有葛元墓 (卷四三)

とあることから、それは明らかであらう。

既に北宋初（十世紀末）の樂史の『太平寰宇記』⁽⁸⁾のように、會稽録云、昔葛洪隱於蘭芎山、後於此仙去、所隱几、化為生鹿而去、此山今有素鹿三脚、此鹿若鳴、官必有殿黜（卷九六）

と、葛洪が蘭芎山に隱棲し仙去したことを云い、それにまつわる奇談を伝える場合もあるので、上の推測を確かにする有力な例もあるのである。ただ惜しむらくは『輿地紀勝』⁽⁹⁾卷一〇が「寰宇記云」として此個所を引きながら、「葛元」のこととしており、証例とするには脆さが残ることである。尤もそういうことになれば、却つて葛玄、葛洪双方の事績が混同して伝えられていることにもなる訳で、別の見方をすれば、神仙葛玄に誘われて、葛洪はますます列仙伝中の人物になつていったのではないかと云うことも出来るように思われる。

『事類賦』注にも、

會稽典録曰、葛仙翁憑白桐几、學道數年、白日登仙、几化為白虎、三脚西頭、往往人見之 (卷十四)

と、似たような伝説が見える。葛仙翁とだけ云うので、葛洪か葛玄か明確ではないが、これ等を頼りに臆測を逞しくすれば、もとは葛仙翁の事績行実として伝えられていることを書き記すに際し、その時々筆者が、私意に本づいて、或は葛玄に或は葛洪にと、改めたのではないかと、とも見られるのではないかと。そう考えてみると、羅浮山説と蘭芎山の矛盾も水解するように思われるが、何れにしても、そうならぬ裏には、葛洪の神仙化があつたことは疑いようがない。

因に、十三世紀初の『嘉泰吳興志』⁽¹²⁾には、

葛洪嘗隱居於葛仙山、今山有煉丹竈擣藥臼存焉、風雨之夕、丹或顯現、職方圖志、葛仙煉丹處、天下有十三、烏程居其一、又子城北天慶觀西有煉丹井、里俗傳云、葛仙翁嘗於此井汲水煉丹焉
(卷四及一七)

菁山、在縣、與葛仙山相連、舊傳、葛洪種黃菁於此、至今山多黃菁
(卷四)

という、『剡錄』『嘉泰會稽志』と同じような性格を有する記載がある。他に徴すべき資料がないので何とも言えないが、ただ浙江に葛洪の姿が色濃く残っていることだけは明白である。無論今の広東省の羅浮山にも葛洪に就いての言伝えはあるので、明の屈大均は『廣東新語』卷三の中で

羅浮之洞凡十餘、最勝者曰黃龍、葛洪西菴之故基也

と書き留めていることを云い添えておく。

二

次に問題にしたいのは葛洪の享年である。多くは『晋書』に代表されるように八十一歳を採っている。ただ、これには若干無理があるように、そこで登場するのが『太平寰宇記』卷一六〇に引く『羅浮記』の説である。そこには「時年六十一」と極めて都合の良い数字が挙げていて、今日では寧ろ此六十一歳説が定説になっているような状態であるが、さてそれでは、その六十一歳説の根拠は、と問うに、『太平寰宇記』の注記に「按原本字句有不可解處」とされ、而も引用文の殆どが『晋書』の本伝と同じ箇所であるとしたら、一体どういうことになるのか。(寡聞にして『羅浮記』の内容、成立年次を審にしないが、『藝文類聚』にも引かれる『羅浮山記』であるとすれば、唐初には存していたのであろう。)そこに云う

洪遂復入此山、煉神丹於此山積年、忽與俗書云、當遠行尋師、剋期當去、俗疑其異便、狼狽往別、既至、而洪已死、時年六十

一、視其顔色如平生、體亦柔軟、舉屍入棺、其輕如空衣然也
と、冒頭に掲げた『晋書』本伝の文とを較べるまでもないだろう。違うのは、広州刺史の名が一は鄧嶽、一は鄧岱になっている位である。これは即ち六十一歳説も八十一歳説も本づく資料は同じである、ということであり、従って恣意的に一方を採って説を成すべきではない、ということになる。六十一歳説は、ただ此『羅浮記』にだけ見えるのであってそれ以外は全て八十一歳説を採用している。早くは陳の馬祖の『道學傳』⁽¹⁴⁾が、

年八十一、兀然若睡而蛻

と、終焉地には言及しないながら、云うことから、享年八十一歳説は寧ろ常識的なものであったのであろう。

これらにより、もし八十一歳説が不合理であるならば、強いて六十一歳説を採るよりも、享年不明としておいた方が妥当であるということになる。『晋書』が『羅浮記』に依ったことも考えられるが、何故八十一歳にしたかの説明がつかない限り、問題は依然として残るのである。

三

各種文献に見える伝説的神仙的な葛洪像は略上の通りであるが、一方それとは全く異った、知識人としての面も徴に見られるようである。即ち『咸淳臨安志』⁽¹⁵⁾に載せる郭文の伝に云う、

嘗有猛獸張口向文、文視其口中有橫骨、乃以手探去之、猛獸明且致一鹿於室前、餘杭令顧颺與葛洪共造之

に指摘し得るのは、魏晋人士によくある、他愛ない剽軽な一面であ

る。また同書卷七七「慈嚴院」の条にある、

大康間、葛稚川捨宅為寺、上元間、賜額恩德、天成二年、具越

王重建

は、葛洪の生年が大康二年（二八三）頃と推定される⁽¹⁶⁾ところから見て、全く荒唐無稽なこととして却けられもしようが、無稽なのは年号だけで、「捨宅為寺」は真実である可能性もないではない。

何れにせよ、葛洪の行業として、こういうことが伝えられているという事実はあるので、そこに魏晋の知識人としての普遍的な姿を窺うことが出来るのである。『晋書』本伝に見えるのとは、また違った一面である、と云える。

今一つ見ておきたいのは『苻子』の記述である。同書は晋の苻朗の撰、今は散佚した道家流の書であるが、『北堂書鈔』⁽¹⁷⁾卷一〇一、一二二の引用によって、清の馬國翰が輯めたものを見れば、次の通りである。

朗家楚、朗棄千金之劍、把苻子而趨、抱朴子趨謂曰、何夫子棄

大而存小乎、苻朗不應、夫千金利劍、剖割之所存焉、苻子之書、

大道之所居焉

これは、なるほど馬國翰が云うように「文筆頗似抱朴子、……似抱朴朗之門人也」と見做すべきものではあろう。一往そのように考えられるとしても、上の筆致を見ると、明かに葛洪を貶し、未だ「大道」の真意を悟らざる者として扱っているし、それに苻朗に就いて「把苻子而趨」と云うのも解せぬことであるから、或は苻朗門末による付会かとも思われ、一概に葛洪を以て苻朗の門人であった、と断定することは出来ないのではないか、と思う。もし、苻朗の門人であったとすれば、葛洪伝は一つの資料を増すことになるうし、そうでなく貶しめ

るための虚談であったとすれば、逆に当時の葛洪の位置の高かったことを想像させることになるだろう。

四

以上見て来たことから魏晋の知識人たる葛洪の事績は、従来のように『晋書』本伝に頼るだけでは不可であること、従祖葛玄のそれと混同融和し何時かしら神仙家としての性格を強めていったこと、それと共に終焉の地や行年まで定かでないこと、にも不拘知識人としての姿は依然として保ち伝えられていること、を臆げながら感知し得たかと思う。このようなことに関しては、所謂茅山道教とのつながりや、葛玄像の変遷も考え合わせなければならぬのだが、資料の検索も不充分であるので、著作の問題も同様であるが、他日改めて論じたい、と考えている。

注1 村上嘉実氏『中国の仙人』『抱朴子』

大淵忍爾氏『道教史の研究』

侯外廬氏主編『中国思想通史』第三卷

容肇祖氏『魏晋的自然主義』

2 石島快隆氏訳『抱朴子』

本田 濟氏他訳『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』

3 自叙に「今齒近不惑」と云う。

4 宋史安之修、高似孫纂、清徐幹校刊、清同治九年重刊本による。

5 宋嘉泰元年（一二一〇）施宿纂修、清嘉慶十三年采鞠軒刻本による。

6 張國淦『中國古方志考』による。『輿地志』は佚文が残るだけである。

- 7 宋景定二年（一二六一）馬光祖修、周應合集、清嘉慶七年金陵孫忠愍祠刻本による。なお、全く同じ文が宋張敦頤『六朝事迹類編』卷下に見える。
- 8 清嘉慶六年刊本による。
- 9 宋王象之編、清道光二十九年甘泉岑氏懼盈齋刊本による。この問題は『太平御覽』所引の『葛仙翁別傳』『葛仙翁傳』が参考になる。哈佛燕京学社の『太平御覽引得』で此二書の条々とされるものが、張元濟校刊の四部叢刊本では何れも『葛仙公別傳』『葛仙公傳』になっている。引得は鮑刻本を底本とするのであるが、これはつまり版本によって書名を異にする訳で、これも葛仙公と葛仙翁とが混同し使われているからこそ起ることであろう。
- 11 『會稽録』と『會稽典録』に就いての考証は魯迅輯『會稽郡故事雜集』に見える。
- 12 宋嘉泰元年（一二〇一）李景和纂修、吳興叢書本による。大淵氏前掲書所収「葛洪伝」（六七頁以下）に論証されている。
- 13 王松年『仙苑編珠』卷上所引（道藏洞玄部記傳類惟上）
- 14 宋潛説友原纂修、清汪遠孫校補、清道光十年重刊本による。注13に同じ。
- 15 『北堂書鈔』は唐虞世南撰、今本はかなり原形を損じているらしく、錢謙益『絳雲樓書目』の陳景雲注では後世の偽作とまで決めつけている。さりとて悉くを否定し去ることも出来ないことである。
- 16 『玉函山房輯佚書』子編道家類所収

伝承の意味・序説 (一)

—日本の心性の原郷を求めて—

山田直巳

一、種々の疑問

「伝承とはそも何か」という疑問は、歴史の存り方に聊かでも興味を抱く者ならば、当然行き当らねばならぬ問題であろう。何故なら、「伝承」が非時間的要素を多分に維持しつつ、歴史の範疇の中に位置する民族性(エートス)として、時間の座標軸の中に十全の生命を發揮するという一見矛盾する様相を呈するからである。つまり、歴史という時間のスケールと「伝承」という非時間の様態とが総体としての民族史(民族の生活史)となつて整合され、一個の歴史として記述されるのは何故か、という疑問に遭遇するであろうというのである。

「伝承」とは別言に依れば、「基層文化」^{註1)}とも言われる。文字の有無に係らず、日常生活の繰り返えしを生きた大多数の「常民階層」^{註2)}に依つて形成される文化(それは全体としての民族文化共同体の基幹を形成するが)は、所謂「歴史」の表面を飾ることは少なく、従つて種々の文献記録の中にもそれらは多く語られることがない。となれば「基層文化」を追求するには、現今の生活の反省の結果に俟つ—即ち、民間生活の観察記述に頼る—外なく、その集積の上にこそ「生活の古典」^{註3)}として前代文化を明らかにする道が開かれようというのである。

此で断つておかねばならぬが、古代といつても、総体としての「古代」(もっと言えば前代的要素)であり、個々の事象の時間的位置付けとしてのそれではない。柳田国男が民俗学研究所の命運を賭けた、固有名詞抜き歴史を描くという意図は、日本人のエートス究明には全的に働いたけれど、個々の歴史事象の時間的位置付けには成功しなかつた。^{註4)}

折口信夫に依る現代に存する遺習としての古代(生活の古典)究明作業は、現代生活の調査研究を通じてイメージされるという様式を取り、古代文献に見られる個々の断辺や史的事実を現代に残る遺習との脈絡に於いて、実に豊かに有機的連続として我々の前に再現させた。^{註5)}

此の折口信夫博士の論理は、文献偏重主義者に依つて激しく批難されたが、その批判は個々の史的事実の時間配置に余りに目を注ぐ結果であり、(事実個々の事象の厳密な時間的位置付けには、この学問があまり有効でなかつたという面もあつたのだが)石田英一郎の説く「広義の歴史」^{註6)}の学を真の歴史と見てゆくならば、当然個々の史的事実の齋す福音の限界を卑近に見るであろうし、人間の生活史として歴史を全的に把握するならば、我々はむしろ民俗学の説く「生活の古典」に意を注ぎたい。それは、人間にとつて真の歴史を構成するものは何か、という問いかけとも直接関連して来ることであつたのだから。^{註7)}

所謂「実証主義」とは相容れないが、「生活実感」の齋す指針が、より多くの真実を指摘し得ることも考えたい。個々の事実や断辺はそれが有機的連続として存在しない限り、それ自体に於いては何も語らない。では有機的連続を支えるものは何なのだろうか。文献も遺物も黙して語らず、有り得べき論拠も挙げ尽した。その時、「生活実感」を導入する。それに依つて問題が生産的に解決するなら、「間歇遺伝」^{註8)}

の齎す古代の実感と言わないまでも、その実感を大事にした^{注9)}。

それをも非科学的と言ふなら、中西進氏の「研究とは実証に依る批評である。しかも文学研究であるからにはある創造に違いない。実証的な批評に依って文学の生命を創造することがわれわれの責務なのである^{注9)}か」という言を俟つまでもなく文学研究等は成立すまいと思ふ。研究であるからには当然のことながら、主体の在り方に係らざるを得ず、前引用の「批評の主体」は普遍的なそれではなく、個々の評者の在り方に左右されるものと見るのが常であらう。(勿論恣意的な「生活実感」の使用など論外である。)

現代に遺習として存する「古代」は、時間を超越して生成する伝承である。それは同時に、日本人の中に脈々と流れ続け止むことない民族性として、日本人の精神史に底流するものだと言えよう。先に述べた「基層文化」^{注10)}とはその意味である。此に「伝承とはそも何か」を個々の問題に触れつつ、考えねばならぬ理由が存するのである。

扱、歴史は記述の学であり、検証の学だという。それを図式化して言えば、個々の「思い出」の集積は歴史となり、その全人類の総和は世界史となるという。此に我々は一つの落し穴を感ずる。それは個々の「思い出」(個人の主体的、体験的記憶)のレヴェルで「有情」であったものが、総和として「歴史化」した時、「非情」に変容するのは何故かという疑問と不安とである。

個人の記憶は「思い出」であり、集団の記憶は「歴史」であるといふ。此の一見分りそうな図式化は、実のところ分らない。何故なら繰り返えすが「有情」部分の切り落としは何故に許され、個人の捨象が歴史の創造に何故なるのかという不審が湧いて来るからであり、仮令切り捨てが認められるとしても、その切り取られた部分は何処に行っ

たのかという問題が尚存するからである。(歴史と文学との脈絡もその辺から考えねばならぬのだが)

二、伝承の分析(語彙をめぐって)

「伝承」「伝唱」「伝誦」此等の語彙を我々は厳密に用いているだろうか。亦、その熟語の中に獲得されたものに対して正当な評価を与えているだろうか。「伝承」と口にする時、先づそのことばの内容に對する反省が浮かぶのは独り私だけではあるまい。^{注11)}

右に挙げた三種の熟語の中では、「伝承」が最もその範疇を広くする。「伝誦」というからには、過去の産物でありつつ、同時に現代及び未来を支えるものでなければならぬ。「過去の総体」としての文化(信仰、制度、習俗、口碑等々)を包含し、具体的な人間生活の中で、伝播するものということになるうか。

「伝唱」「伝誦」は、意味として当然「伝承」と類同性を持つが、規範の幅に於いて「伝承」に劣り、「唱」「誦」の文字に依って限定される「うたう」「となえる」という音声言語を媒介とする旨を附加する。「唱」「誦」の字面は、伝達の様式、方法を峻別している。

伝承と伝統

我々は、この二つのことばを如何なる意味でも同一視することはないが、その内容には重なる要素が存る。少なくとも過去が中心課題であるという意味では重なっている訳だ。

伝統は伝承の部分であり、精神的、心意的部分を担当し、啓蒙主義に對峙する尚古主義として働くをもって一般的とする。

伝承は伝統ほどに理念化、抽象化されてはいない。そして、一定集

団内部に於いて誰の生活をも普遍的に支配し、しかも何の疑問も持たれず、見過されて来たものを対象とするのである。つまり意識の世界で特に明確にされない「常識」と称する生活の枠は何に由来するか、といういわば「常識の反省」の上に立ち、初めてその題材が姿を現わす個々を問題とする。従って伝承を問題とする「学」はその存り方に於いて、他の諸科学と何等異なることなく、「何故？」という疑問にその発生の起点を持つ。つまり、一集団内の一般的行動様式の個々に目を注ぐことである。

例えば、何故おむすびは心臓形にするのか。夜中に拍手をしたり、口笛を吹いたりすると悪いことが起るといふのは何故か。家敷回りに椿を植えたなら何故いけないのか。七夕飾りは、何故川に流しやるのか。正月に門松を立てるのは何故か。鬼は何故春来るのか。等々。

「伝承」は生活を規定する大きなエネルギーを持ち、例えば「禁忌伝承」に見られる様にそれを外れては生活できない。生活様式の背骨を厳格に支配し、明確な論理的根拠等示していないにも係らず、それが人々に於いて生来のものであるが故に外れて生活することを許されない。「伝承」の規制力は既に我々（現在）に存って全的に働くものではないが、遙か伝承社会に存っては、伝承は真実であったこと、記憶（或る歴史）であり、人に測り得ないより巨視的な力であった。

例えば「禁忌伝承」を支える靈異感、怪異感、不安感、危機感是人々に存って、全く離れた経験でないが故に語られる時、その伝承はより一層真実となる。

民族学辞典に、

古い時代の文化が次々と面貌を変えて伝承されてゆく。たとえは前代の信仰事実が今日童戯や競技の中に残存しているようなる

のである。その中には古くから伝承されて来たから別に理由はないが、今後も持続し伝えて行かねばならないと考えられているものがある。したがってフオクロアは歴史の歟脈の如きもので、これを通してわれわれは古代に向って歴史を遡源することができ。 (中略) 民間伝承は日常生活の中で繰り返えされるものであり、親から子へ、子から孫へと以心伝的に伝えられるものである。

と記されることから分る様に、伝承の範囲は甚だ広いものである。同辞典の中に、伝承を大別二様（「口承文芸」と「社会慣行」）に分ける考えのあることが言われ、仏蘭西人セビオの「口承文芸」と「伝承生活誌」の二分類を掲げている。此れからも分る様に、伝承には生活様式一般と言語芸術と呼ばれる領域とが二類として意識されていたのである。言語の世界に、生活様式一般から一分野切り離れた独自の領域を設定してゆくあたりは、人間の人間たる所以であろうか。

昨今「民話」が、「豊かな心を取り戻す為に」等と言って、意識的に採り入れられ、プーム的状况さえ呈しているが、何故それが急に問題視されるようになったかと言えば、「伝承」のほとんど力を失った社会（その個々の集団自体が本質的に要求してもいない、意図的、物理的生活変革ばかりが蔓延し、自然の集団体系の秩序が失なわれた社会）が如何に人間性を害うかに本能的に気付く人が多くなったからではあるまいか。そして、せめてドライアップしつつある思考にストップをかけようとする細やかな抵抗なのであろう。その意味では民話プームは、「心の原郷」に対するノスタルジアであるとも評されよう。

民譚、説話、昔話、此れらは独自の個の世界から発生したものでなく、むしろ民族的文芸経験とも言い得るものに基礎を置いて展開し

て来ており、此の国の文化の發達、生活史を含有或いは素材として構成されていたのである。

自己に対する極めて素朴な問いかけ、「自分とは何だ。日本人とはどのようなものなのか。」という言辭は、甚だ青臭いに相違ないが、これが亦、自己に対する永遠のテーマであった事にも気付かねばならぬ。その解決の第一歩として、我々の生活史の反映と見られる民譚を、自己の客観化された一部として把握理解する。そうすることで、自己或いは日本人の持つ民族性(エートス)に迫ろうとする一般的動向に依って、民間伝承ブーム(民話ブーム)は招来されたと考えるのである。

伝承の類別

「伝承」は生活全般を網羅するものだと上記したが、先づどんなものに分類されるかを述べ、その總体として生活一般を言うのでなければ、「伝承」の意義は分明になって来ないのである。

民間伝承研究の上で、柳田国男、折口信夫という二人のなした成果は測って余りに大きい。先づ両先達の分類を記しつ意味を考えてみることにしよう。柳田国男の分類に就いては、大藤時彦氏の手際良く纏められた記載があるので此に引用させていただく。^{注17}

民俗学の分類としては柳田先生の三部分類といわれるものがよく知られており、それは「郷土生活の研究法」に依ると「第一部有形文化」「第二部言語芸術」「第三部心意現象」となっている。この本のもとなつた昭和七年伊勢の神宮皇学館における講義の速記が「郷土史」と題して印刷されたが、それを見ると、「第一部慣習(生活技術)」「第二部口碑(言語芸術)」「第三部感情、観念、信仰」となっており、第三部については心意的現象という

名前を掲げず、この部はまだ追加しなければならぬと付記されている。

右の分類の中で聊か重複の感があるのは、三部に分けた最後の「心意現象」である。これは民俗の背景をなすものとして当然考慮せねばならぬものであり、「有形文化」「言語芸術」の基底部がこれに依り支えられるのではなからうか。亦、一般行動を無意識的に規制する部分を究明するのが、民俗学の有力な活路であったことを思えば、一層の重複というか、分類の不適合さを感じてしまう。或いは柳田翁自体は、この第三部は宗教等の所謂形をなさぬもの、形を形成するエネルギーという意味でこの部分を特に意図していたのかも知れない。皇学館での速記録の第三部に「感情、観念、信仰」を掲げているところからすれば、一層そう思われる。

次に折口信夫博士のものに移ろう。新潮社の日本文学大辞典に發表されたものが、博士の初期の考えの纏まったものであろう。それに依れば、「周期、階級、造形、行動、言語」伝承の五分類をしておられる。^{注18}後この分類に手を入れられ、「言語、芸能、行事、行動、心意、造形」伝承という六分法を採られ「言語、造形」の二伝承を除いて、初期の分類と重複するものはない。右の二つの分類を遙かさかのぼる大正九年の講義では「精神、習慣、言語、表出」伝承の四項を挙げ、民間伝承採訪事業を行なうて行く上の目安とされている。時代順に右の三分類型を見れば、講義のものが最も古く、次が日本文学大辞典のそれ、次が手を入れたもの(日本民俗学協会の定めた採訪目安。当時同協会は、折口信夫博士の指導下にあった。)という順序になる。更に、桜井満氏に依れば、晩年に「周期、行事、言語、行動、造形、芸能」伝承という六分法に定着したことが記されている。^{注18}

| | | | | | | |
|----|--------|--------|--------|--------|-------|------|
| | 表 出 | 言 語 | 習 慣 | 精 神 | 伝承 | 發表誌 |
| | | | | | 講義 | |
| | | | | | 辞典 | |
| | | | | | 民俗学協会 | |
| 心意 | 行事 | 芸能 | 行動 | 造形 | 言語 | 桜井氏表 |
| 心意 | 行事 | 芸能 | 行動 | 造形 | 言語 | 桜井氏表 |

折口信夫博士の分類の中で、終始変更のなかったものは民間伝承の一方の柱「言語伝承」であった。此れは文学に最も近い部分であり、言語に非常な興味を抱いていた文、学、者、折口博士にとって当然の帰結であった。

分類全体を見渡して特徴的なことは、初期の段階で「表出伝承」と規定した「所作」を中心とする広い意味の表現形態に対する細目化が行なわれたこと、それに、「精神伝承」と初期に述べた部分が、削除されたこと、もう一つは「周期」「行事」伝承という繰り返えし行なわれることに對する興味の進展の三点である。此れらの改訂変化は、博士の学問的興味の動向と如実に一致するものであり、伝承をどう見

てゆくかという基本的な部分に照明をあてる有効な手段となろう。「精神伝承」の部分に姿を消したのは、大藤時彦氏も述べておられる様に、全ての伝承の背後又は基底に心意の問題があり、それを理解するのが民俗学の目録の大きなものと見たからであろう。尚この事に就いては、柳田翁が「禁忌」の問題を提出し、「心意伝承」の項目を立てる様に主張したと伝えられる。

日本の伝承研究は、ドイツ、イギリスの影響を受けつつも独自の体系を築いたと言えそうである。口頭伝承を主課題とするイギリス、生活の諸相を口頭伝承と並立するものと見る幅広いドイツ。此の両国の動向を調和の中に昇華させ、独自の民俗学として築き上げたのである。

生活に結ぶ伝承の意味

宮本常一氏は、「柳田・折口に於ける伝承の意味」なる論文^(注20)の中で、次の様な発言をされている。即ち「人と人とのつながりの中に見られる情愛、とくに一つの地域の一つの環境の中で育った者の間には言葉にはなり難いようなものがあり、そういったものがそこに生きる支えになっていたのである。」とか、「先生(柳田翁)の年老いてからの思い出の中に強く残っているものを辿ってゆくと、そこに古い村の古い生き方が浮かび上って来る。古い生活とは目に見えぬ絆、いつの間にか決まっても知らぬ慣習に依って、それぞれ身を処して生きてゆくことであつた。」とか、「先生は青年期は東京ですごすことになる。東京は文明開化の謳歌された時代であつた。そして旧弊が笑われた。しかし、ふりかえって見て幼時にすごした村の生活は、決して旧弊として捨て去るべきものでないことをその生活体験の中から得ていた。むしろ多くの人がとの心を支え、生活を規制しているものは古い生活慣習であり、生活感情であつた。古い生活への反省が先生の学問として

發展して来る。」等々と語られる如く、伝承とは生活を規定し、柳田翁の生き方で支える力を持っていたのである。そして、伝承が集団の中で生きてゆくものであるが故に、各々の集団をその伝承が持つ論理で規制する結果となり、その集団内部の等質性、同一性を強く要求することになった。

ともあれ、両先達の内部に宿っていた過去は、形こそ変形して行くが、本質は生涯の間変ることなく生き続けた。

思いみるに、宮本氏に依って指摘された「生きる支え」、「目に見えぬ絆」、「生活感情」とは何であつたらうか。氏は此れに就いて明確な抽象作業をなしておられないが、結局集団が生成してゆく為のエネルギーと称してよからう。

三、伝承の内容

右に伝承の項目立てとその変遷を見たが、その各々の内容に言及することにする。先づ折口博士に依って分類された五項目の個々から考えてゆこう。折口博士は、日本文学大辞典（新潮社）の中で、先に記した様に「周期、階級、造形、行動、言語」伝承の五分類をされた。

周期伝承

民俗学の立場は、庶民の悠久なる風俗生活の流れに、時の区切りや固有名詞が何ほどの意味があるうか、という視点から「固有名詞と年代」とを超越する。これは所謂「歴史」が、固有名詞、時間、場所（空間的位置）という枠を作るのと甚だ相違する点である。

扱、そのような立場では、周期伝承はどうなるであろうか。

周期伝承は、年中行事とも称されるもので一年を単位として何回で

も巡り来る行動を言う。伝承と言っている点からすれば、当然周期的にならざるを得ず、民間伝承の精神は皆此れに依つて支配されている。文学と関連するのは、年中行事が行なわれる条件、手段ともなる詞章―口頭の文言―であり、その点では「言語伝承」とも関連するわけだ、古代の祝詞、歌謠、物語などはこれに属しており、後世に下れば、踊り、演劇等の芸能の台詞となったものが、それである。これが、曆と年中行事の儀礼としての呪術から解放されて、随時鑑賞に供せられて、はじめて「非文学」から「文学」の領域に展開する、と高崎正秀先生は述べられた。^{（註）}この視座から、現在我々が文学作品として扱っている万葉集や源氏物語やが、その背後に持っている非文学の時代の長い伝承が尾を曳いているという見解が出て来るのであり、文学の民俗学的研究も成立して来るのである。そして、本質は常に、成立の動機から、発生的に観察して行く方が、必ずや正しく本物が掴めるはずであるとすると、「発生物学」が登場するのである。

階級伝承

性別に依る社会的待遇、職掌の差等、年令の序に依る老若制度、それに伴う社会的地位と職能の差（経験の深淺、手腕の巧拙に伴うものは、後世ほど区分が厳しくなるが、古代社会では老若制度に随伴するものとされていた）、次には宗教上の威霊を左右する能力の有無に依る血族の社会に於ける生得権―これは靈争いが、智能・戦闘力の強弱によって決定的になるに従い、武力になり、政治力にふり替えられて行った。いまひとつは、同じく宗教上の儀礼を行使するための分業から起こった職業上の差等^{（註）}。

社会はある一定の発達を遂げると分業の段階に入り、そこから各々の立脚点から来る位相が生じて来る。その位相の各々に特有な伝承が

その中で生育する。それを階級伝承としたわけである。

造形伝承

建築をはじめ、家具調度等々生活技術的な方面を含むもので、その造形伝承物としての「物」そのものの取扱いよりも、その信仰と密着しているところ、もしくは、言語伝承と交渉する面が問題になる訳である。建築に伴う種々の呪術、呪言―地築き、木遣り、石挽き、棟上げ―これには各々祝福の唄が随伴する。これまた高崎先生の説かれるところであるが、「信仰と密着するところ」「言語伝承を交渉する面」が問題だと指摘されておる。物自体が意味もなく作成されるものではなく、個々の集団内で種々の意味付けを受け、単に実用を言う以上に感情生活と深い関係を見せるものと観察される。

造形物は、多言するまでもなく、人間生活の総体としての文化の齎らした表現形式の一つである。そう表現することを求めた人々によって、その造形物は形象化され、眼前の物に具体的されたのである。その中にも個々の集団の持つ等質性と特異性は備っていた。つまり個々の集団毎に同一の効用を持つ物でもその具体的造形は独自のものとなつたといふことである。

行動伝承

高崎先生の説明を引こう。即ち、行動伝承は、舞踊演劇が中心で、これに伴う歌謡・戯曲は文学の主流をなすものであり、これには先づそのはじめに信仰があり、神と宗教儀礼が厳存することを見落として、真の姿が掴めない。

行動伝承も、もとより表現の一形態である。特に身ぶり、音声といった媒介物を通して表現されるもので、踊りと囃詞（感動詞等）はその具体例である。

此の行動伝承は、古代祭祀に於ける神懸りの状態にある人がその法悦境に達するまでになす行為、あるいは、達した後自己内部に著積鬱積した表現欲求が行動に表われるものとして理解される。そして、これは、神授という思想を基幹として後継者を作って行く。そして此等は一、般化・普通化して常民の間に浸み込んでゆく。伝承の中では最も祭祀に関係深いものと言えよう。現今でも祭りの場に舞踊が必然の様にして結合しているのもこの古代以来の伝承に依るものである。

言語伝承

古代の地名、人名には、深く宗教儀礼並にその職域・職掌と結ばれたものが多く、それには一つの「物語」を背景に包蔵しているものが多い。つまり古代にあっては、地名・人名は、一つの「文学」の萌芽としての取扱いを受ける資格があった。これは、高崎先生の説かれる「古代の地名、神名は文学」であるとすると画期的な古代文学研究の視点であった。^(注28)

伝承の最も中心に据えられる一本の柱であり、根底に於いて伝承を繋いでいたものである。折口信夫博士は、言語伝承を三類に分けられ、次の様に記した。^(注29)

一、諺・言語遊戯

二、歌謡・・・民謡

三、伝説

これを受けて高崎先生は次の様に解説する。^(注30)「諺」これはわざ言の後置修飾格―即ち逆語序で、わざは神わざであり、神意の寓るもの意であった。即ち諺は、神授の呪詞の固定凝縮されたもので、その中から枕詞・序歌が発生展開し、日本文学に基本的な形式を与え、発生へのよき刺戟となった。亦、俗諺、風俗諺として枕詞を取扱った「常

陸国風土記」が存し、此等は単なる社会的教訓としての諺、言語遊戯としての謎、語呂合せ、舌もじり、長息文句、雑俳の類を生み、また文学としてのよき刺戟を受けて、俳諧の類に昇華し、目的を純化するという方途を辿る、と述べられるのである。

第二番目の「民謡」は、折口博士に依って、「童謡」「季節謡」「芸謡」の三分類がなされた。^{注26} 童謡は、諺に対して、神意を諷諭した歌一即ちわざう、ただという断定が高崎先生に依ってなされた。この「民謡」については高崎先生の説は、折口説に必らずしも重畳しないが、「幼児に謡うて聞かせた諷諭歌から分出しているものと思われる」という折口説に導かれ、信仰上神意を諷諭するものという決定に傾いたようである。

古代の「童謡」や「諷諭歌」を考えてみる時、先づ古代社会の心的中核（社会の領導力）として祭祀を想わざるを得ず、その具体的行為の一部「神懸り」に自然目が向く。

神懸りに於ける「行為」は、古代人に対して多くの示唆を与えたが、その方法は一般の人に直接分る様式ではなく、必ず「審神者」（古事記は沙庭）を要した。この審神者に依って、「神懸つ」た者の行為の意味が判断され、それでやっと一般の者は、神の啓示を得るのであった。そうでないと神が何を自分達に示しているのか分らないのであった。その「神懸り」の状態になりやすい者は婦女子、童であった。殊に「童」はその好対象と見られ、そこから「童謡」ということばは生れて来た。

かくの如く、神の諭は暗喩の形を採り、多くのト占が「事実」とそれを「判断する者」とを必要としたことと軌を一にするのである。以上から考えて、高崎説に「民謡」の原義を採りたい。また、子供の遊

戯は、前代の祭儀の神聖感の薄れたものという、柳田翁の示唆に従うなら一層高崎先生説に従いたいのである。

「季節謡」の時季的制約が外れ、後に発達して来る「労働謡」と合流すると「芸謡」が生まれる。先づ「季節謡」は、周期、行動、階級の各伝承に伴うもので、地方地方に於いて、その特色を示す方向で発達を遂げ後の所謂「風俗」として定着する。農耕生活と漁労（狩猟）生活との差は、当然歌謡の世界にも歴然とする。農耕に伴う、国見、春田遊びに始まり、新嘗に終る呪農行事は、季節の移り変りに非常に敏感で、植物の生成、変転に注視した人々に依って構想されたものであり、そこに「季節謡」の起点は存した。狩猟（漁労）生活から導かれる「労働謡」は、労働そのものの寡困気をより濃厚に止めるものになっている。神聖度に於いては当然「季節謡」の方が勝り、時間と共に「労働謡」との区別はつきかねる様になっていった。「季節謡」・「労働謡」は共に地方色の濃いものであったが、これらが季節や場所に囚われないものとなり、独立して「芸謡」と呼ばれるものに変化してゆく。

扱、折口博士分類するところの第三の神話、伝説、民譚、説話に話を移す。これらは、言語伝承の中で最も重要視され、文学と最も近接するものこの分野である。これらは総体として物語と呼ばれ、一種の叙事詩であった。語部という職業団体が、世襲的にこれを「祝詞に似て、時には歌声に渉る」という程度の曲節に乗せて諷誦したのである。叙事脈の部分は祝詞風に語り、抒情的に気分を昂揚して来るところは、歌い舞ったであろう、と高崎先生は説明される。こうして、此等は宗教的背景を失い信仰から解放されるに及び「文学」としての成立契機を掴むのであった。

高度な文学作品と見られている源氏物語等の中にも、伝説、説話と呼ばれるものが類型として存在し、文学の存り方を側面から視定し、同時により秀れた作品への支柱にもなり得ていたのである。^{其28}

四、固有と普遍

私は副題に於いて「日本の心性の原郷を求めて」と述べた。「日本的」とは何であろうか。先づ、私は「固有」ということから考えを進めてみよう。

先づ説話から。説話は国の如何を問わず、民族の心の原郷として、一つの象徴化された世界を呈示する。その地に住む人とその土地（風土）の香りと調和の中に説話の世界があり、その地の生活の存り様は、直叙的に説話の世界に反映する。例えば海辺の生活は、海津見宮との交流を想定し、常世、竜宮等といった楽園を海底に構想せしめた。此等の人々にあって、憧憬の対象は「海彼」であり、山の彼方ではなかった。ところが一方、時代と共に山に対する興味も加わり、先祖の霊が山に行く様になると、松迎え（門松）という行事が生じて来る。山岳信仰の契機も同様な点に求め得ようか。「遠い山の向うの知らない町よ」という歌詞は、海浜の実感に基づくものではなかった。生活の場が、山に囲まれ常に山を迎ぎ見る人にとって、山の彼方は憧憬の対象になり得たし、発想母胎になるのである。

具体的に、記紀の中の説話を瞥見してみよう。我々は記紀中に、海幸彦山幸彦の説話が存することを知っている。その説話の筋の概略を記すと次のようになる。

(1) 弟山幸彦が、兄海幸彦に借りた釣針をなくして、海津見宮に探し

に行く。弟は海神の娘と結婚して三年の間海津見宮で過すがそこに
行った理由を思い出して溜息をつく。海神はその訳を知り、大小の
魚を招集してなくした釣針を回収し、呪文を唱え後手に渡すこと、
兄が高地に田を作れば低地に作り、ことごとく反対にすること。海
神は自分は水の管理者だから、三年の内に兄が貧しくなる様にし
よう。兄が攻めて来たら潮満玉をもって溺らせ、謝るならば潮干玉
をもって活かせと訓えて釣針を返えし、玉を土産に渡して本つ国に
返えしてやる。兄は釣針を受け取ってからことごとく失敗し、遂に
降服して弟の守護者となり、俳優などとして奉仕する。

(2) 海神の娘豊玉姫は妊娠し、山幸彦の本つ国に行き、子を産むところ
を見てはならぬと言いわたして産屋に入る。山幸彦がその戒めを
忘れてのぞくと、八尋鯨が子を生んでいる。豊玉姫は、本来の姿を
見られたことを恥じて子を残して去る。母は御子を育てる為に妹玉
依姫をやる。御子は叔母と結婚し、その間に四人の男児が生まれ
る。長子と末子は父のところに残り、なかの二人は妣の国常世に行
く。末子は建国の始祖となる。

右に(1)、(2)と二部分に分けて記した様に、構造上から二分されること
が分る。構成の具体的展開を見れば一層、それは明瞭になろう。
即ち(1)①呪宝(幸釣)入手。②紛失③再獲得。④呪宝の機能。

(2)①結婚。②妻の失踪。③再会(玉依姫との結婚)。④始祖誕生。

此の構成は、前半「呪宝譚」、後半「異類婚姻譚」となっている。と
ころで、二部に分けた前半部は「失なわれた釣針」型と呼ばれる類型
があり、後半は「豊玉姫」型と呼ばれる類型を持ち、共にかなり広い
地域に分布することが知られている。そして、各々、地域的にも離れ
て独立に存在していた。分布の概略を具体的に見ると次の様になって

注29) いる。

「失なわれた釣針型」は、西南太平洋諸島・北アジア・北西アメリカに分布し、陸上型と海洋型と二型に分れてはいるものの、基本構造はほとんど同一であると関敬吾氏は、述べておられる。

「豊玉姫型」は、古代仏蘭西の伝説、ルシーナン族の母性始祖、海的美女メルシーナの説話とも構造が一致するが、この型は、メルシーナ伝説として全世界に見出すことができる。この二つの型に分離した各々は、「失なわれた釣針」型、「豊玉姫」型として共に世界大物語であった。こうして、比較神話学的な観点から調査してみると、日本の古代説話等というものでも、各部の要素に分離して考えてみれば、日本的（即ち固有）ではなかった。

ところが、記紀、海幸彦山幸彦説話に見られる様に、「失なわれた釣針型」と「豊玉姫型」の複合した型となると全世界に類例がない。即ち此の説話全体として見れば、極めて個的なものであった。

二つの要素に存って普遍的存在であったものが、複合化した結果は「固有」のものとなる。例えば右の単なる一例ではあるけれど、こういった現象は日本の文化の存り方の一部を規定しているのではあるまいか。安易な速断は避けられねばならないが、要するに、日本文化の雑居性の表われではないかと考える。大陸に即かず離れず存在する東洋の果ての国。地理的に言って、他に伝達しようがなく、次々に入ってくる文化を受容し、その混沌的結合をなして一つの文化複合をなさねばならなかった日本の存り方を、極めて日本的なものとして海幸彦山幸彦の説話は提示したと考えるのである。

私は「文化の坩堝」「文化の雑居性^{注30)}」という実に手垢の着いたことばで、日本的なものを規定した。けれど、確かに、この日本的な文化

の受容の存り方には、日本人のエートス究明の手掛りが存するに違いないという気持も拭い切れないのである。

輸出なしの文化等というものが本質的に存在するのだろうか。流入のみに依って築かれて来た日本の文化、そこには同質化された特異な現象が存在する筈だ。それこそ、日本の心性を根底から支える柱であったと見られる。伝承とは、同質化された常民の感情であったと思う。

注(1) 石田英一郎全集、第二巻「歴史科学としての民俗学と民族学」の項。特に27頁から後参照。

注(2) 柳田国男著、「民間伝承論」。

牧田茂著、「生活の古典」等参照。

注(3) 注(2)及び折口信夫全集第二巻、16頁以降参照。

注(4) 石田英一郎の批判が最も厳しく、民俗学研究所の閉鎖にまで及ぶことになる。

注(5) 折口信夫著、「死者の書」は此の面での最も優れた業績であった。折口全集二十四巻。

注(6) 注(1)参照。

注(7) 折口信夫全集、第二巻、5頁参照。

注(8) 伊藤幹治編、「現代のエスプリ」57巻。148頁参照。

注(9) 中西進著、「万葉史の研究」跋文。

注(10) 石田英一郎全集、第一巻、18頁及び注(1)参照。

石田氏に依れば、社会人類学と民俗学の求めるものは略一致するものと見、ともに基層文化の追求に主旨はあると見ていたようである。

注(11) 伝承という語彙をめぐる民俗学上の定義付けは、創始者の間

でも種々の問題になったようで、折口博士も此れに触れておられる。折口全集、第七巻4頁以降参照。

注(12) 注(8)書の17頁。注(2)牧田氏著、「生活の古典」参照。

注(13) 民俗学辞典、578頁下段二行目参照。

注(14) 折口信夫全集、ノート編、第七巻月報。

注(15) 折口全集、十五巻、19頁。

注(16) 注(14)の月報中で、大藤氏が民俗学協会のものについて触れておられる。

注(17) 折口全集、ノート編、第七巻、民間伝承講義の項参照。

注(18) 「万葉人の憧憬—民俗と文芸のきずな」参照。

注(19) 注(14)月報、大藤氏の文、参照。

注(20) 「国文学」四十八年一月号、宮本氏論文。

注(21) 高崎正秀先生、「古典と民俗学」以下高崎先生の御意見は、この書に依る。

注(22) 注(21)著参照。「民俗学的方法ということ」参照。

注(23) 高崎先生、「文学以前」27頁参照。

注(24) 折口信夫全集、第十五巻、15頁。

注(25) 注(21)著参照。

注(26) 注(24)書、18頁参照。

注(27) 童謡は日本書紀にかなりの例が見られ具体的に言えば、

皇極紀二年十月十二日、

齊明六年、

天智六年三月十九日、

等の条に見られる。

注(28) 源氏物語の民俗学的研究、あるいは類型(説話)の指摘は、

民俗文学講座、高崎正秀著作集第六巻「源氏物語論」等に詳細が尽されている。

注(29) 此れらの分類・分布等は全て関敬吾氏の「昔話の歴史」を参照した。他の構成等については、同氏著「日本昔話集成」に依った。

注(30) 石田英一郎全集、第三巻、日本文化論参照。

補注(1)

「一回発生の事実」は、たとえそれがその時代の最大公約数を示す場合があろうとも、公約数に纏め上げられる前の民衆の意識層の個々からは、離れたものにならざるを得ない。何故なら、当然の事ながら「一回発生の事実」は、民衆の意識層の或る抽象として構成されるからである。

こう考えて来ると、常民の悲喜交は顕在化しつつも、尚「伝承」として民衆生活の中に埋もれて行く結果となる。そうして、そうなる事に依って、全体としての基層文化は構成され、底流して行くのである。石田英一郎氏の「広義の歴史」こそ、歴史というに相応しいものであり、単なる「一回発生的事実」の羅列は、連続の如くに見えてそうでない。我等に於いて、真に求めねばならぬものは、個々の事象の連続を背後から支えるエネルギーであった。

About the geographical distribution and ecology of Zephrus in Shiobara

Yasuyuki Kiyosu

1. This study shows the results of the investigation about the distribution and ecology of the Zephrus which were made in Shiobara from 1963 to 1973.
2. Of the total 24 kinds of Zephrus observed in Japan, 19 kinds can be seen in Shiobara, and the distributive center of 19 kinds can be seen in Oku-Shiobara.
3. The vertical distribution in Shiobara shows in Table 3.
4. The appearance time of an imago in Shiobara is from the middle of June to the beginning of August.

“ On the origin of Pict “

Keishiro Ohkuma

Picts was the people who inhabited in the regions of south-eastern Scotland from the Classical and the Medieval age.

The controversies that have been made among many scholars are mainly caused by scantiness of descriptions on Picts written by Bede, author of “*Historia ecclesiastica gentis Anglorum.*”

Bede mentioned that Picts spoke a different language from neighbours and curious matrilineal custom for the royal succession. The so-called Pictish Question comes from this mention. Some assume that Picts belonged to the Non-Indo-European people, and some throw doubt. Prof. Jackson, famous Celtist, was of opinion that the Pictish was on the whole a branch of P-Celtic language.

But he also recognized the remains of pre-Indo-European substrati through the investigations on toponymy, inscriptions, etc.

The author surmises the origin of Picts based on the matrilineal system mentioned in Bede's book.

The author's assumption is that the matrilineal system among Picts might be based upon the Non-Indo-European people, presumably a Mediterranean stock.

It is difficult to conclude whether Picts was a descendant of the Iberian or not. Anyway, however, Picts might be a hybrid people whose ruling class was an offspring of Celtic conquerors.

“Theoretical Consideration for Supersonic Axi-symmetrical Nozzle,,

Shigeru Yamanaka

This paper treats with the nozzle flow of the three bell types in order to obtain the data for rocket nozzle design.

The lines of constant velocity at transonic domain in the throats of the nozzles are determined.

The flow through the throat having various continuous curvatures are investigated for the two-dimensional and axi-symmetrical cases in order to obtain the sonic lines and the lines of constant velocity of flow.

The meaning of folklore

— In search for the native home of the mind developed by the Japanese culture. —

Naomi Yamada

Contents

1. Various inquiries
2. Analysis of folklore
3. Contents of folklore
4. Pecuriarity and generality

Setting up the proposition "What is the folklore?", the author reflects how deep folklore is connected with the ethos and history of a people. Moreover, folklore has diachronically kept the unchangeable parts of life through the flux and reflux of history. So folklore is naturally the main component forming the Japanese points of view.

This is the reason why the author gives this paper a subtitle "In search for the native home of the mind."

Seeing folklore from this point of view, the author concludes that the element of making Japanese culture what it is "the impetus to be complex", to put in other words, folklore is the energy of bringing forth the characteristic element of Japanese culture.

The life of a Ko Hung (葛洪)

Tsunao Ando

Ko Hung (葛洪) lived in the beginning of Eastern Chin (東晉) Dynasty. He played an important role in the Chinese history of religion, thought and medicine. But his life is wrapped in a mist of mystery. Some believe that he died at the age of 61, and others say that he lived to be 81. Some believe that he died in Chekiang Province, (浙江省) and others say that he died in Kwangtung Province. (廣東省) This essay suggests that his life may have been compounded with that of his great uncle Ko Yuan (葛玄) who was a hermit, and that Ko Hung too may have been a hermit.

und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelange, was er zu erreichen fähig sei, das er sich selbst für das Beste halten dürfe, was Gott und Natur hervorgebracht haben ja, daß er auf dieser Höhe verweilen könne, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden.

Das ist sehr bemerkenswerte Äußerung über religiöse Gesinnung. Und diese letzte Stufe haben auch die Apostel erreicht, indem sie den heiligen Geist in sich hatten, wie wir in der Apostelgeschichte deutlich sehen können. Und jeder geistig echte Christ kann das gleiche von sich bekennen.

Das Ziel der Erziehung besteht also darin, daß der Mensch durch Erziehung zur Selbsterziehung geführt wird, auf daß er als Person in echter, kräftiger Liebe jeden Nächsten haben möge. Die Liebe ist die universale Urkraft, wie Dante sang in den letzten Versen der „Göttlichen Komödie“ :

„Doch schon bewegte Willen und Verlangen
Mir, wie ein gleichbewgtes Rad, die Liebe,
Die kreisen macht die Sonne wie die Sterne.“

On the Poetical Works of Shinran (親鸞)

Kosho Nishiyama

Saint *Shinran* who founded Jōdo-Shin-shū sect (浄土真宗), one of the new sects of Kamakura Buddhism, wrote many poetical works. They can be classified into two styles; one is called *Geju* (偈頌) after the Chinese translation of *Gāthā* (伽陀) in ancient India and the other is *Wasan* (和讃) written in Japanese language, while *Geju* is written in the style of Chinese poetry.

The works belonging to *Geju* are “*Nyū-shutzu-ni-mon-ge-ju* (入出二門偈頌)”, “*Shō-shin-nen-butzu-ge* (正信念仏偈)” and “*Nen-butzu-shō-shin-ge* (念仏正信偈)”. But *Geju*, though generally regarded as a style of poetry, was originally a name given to the style of *abhidharma* (阿毗達摩・論書).

Shinran's *Geju*, especially “*Nyū-shutzu-ni-mon-ge-ju*”, is not only poetical works but is his *abhidharma* to express the dogmatism of Jōdo-Shin-shū.

The origin of “*Nyū-shutzu-ni-mon-ge-ju*” is “*Mu-ryō-ju-kyō-u-ba-dai-sha-gan-shō-ge* (無量寿經優婆提舍願生偈)” of *Vasubandhu* (世親). He reformed *Vasubandhu's* *Abhidharma* or *upadeśa* into his *Abhidharma* to express the dogmatism of Jōdo-Shin-shū. His other works in *Geju* style are also the manifestos of Jōdo-Shin-shū.

Religion und Erziehung

Tatsuo Koike

Kultur und Zivilisation der jetzigen Welt sind in einer solchen Lage, daß durch eine große Krise ein dritter Weltkrieg entstehen könnte. Es gibt mancherlei Gründe zu dieser Krise. Der Grund dazu liegt aber in den Menschen selbst, deren Existenz in dem Geist und dem Herzen die Frage aller Fragen ist. Diese Frage ist religiös, weil Geist und Herz wesentlich und notwendig Beziehung zur Gottheit haben.

Ein Mensch wächst nicht von selbst heran. Er muß erzogen werden. Das Wort „Erziehung“ hat die Bedeutung: „zu einem geistig und körperlich Erwachsenen heranziehen.“ Und der Mensch ist, religiös gesagt, wesentlich das Ebenbild Gottes, der Gottheit gehörig.

Also hat die Erziehung des Menschen mit der Religion die tiefste Beziehung. So müßte vor allem der Lehrer selbst im Geist und Herzen zu der Religion überhaupt eine rechte und tiefe Beziehung haben, womöglich gläubig sein.

Der größte Menschenerzieher, wenn man ihn auch so nennen darf, Jesus, wurde vom Vater, Gott, geistig völlig erzogen; er folgte Gott mit ganzem Geist und Herzen und hatte zu ihm völliges Vertrauen und Liebe. Die Worte Gottes, die er geistig hörte, waren die Urworte seiner Lehre. So hat seine Lehre Wahrheit und Autorität.

Bei uns in Japan in der Schule und in der Familie gibt es sehr wenig Autorität aus religiöser Gesinnung; diese Lage ist sehr bedauerlich, wenn man an die Seelenhaltung der Schüler denkt. Wie könnte man sie echte Demut, Freiheit und Verantwortlichkeit sich aneignen lassen?

Pestalozzi stellt an dem Anfang des Buches „Die Abendstunde eines Einsiedlers“ folgendes Motto: „Vatersinn Gottes, Kindersinn der Menschen.“ So müßten einerseits sowohl die Eltern im Hause, als auch die Lehrer in der Schule bei ihrer Erziehung solch religiöse Gesinnung, Autorität und Liebe für die Kinder haben, andererseits die Kinder, die Schüler Gehorsam und Vertrauen zu den Eltern und Lehrern haben.

Goethe sagt in seinem Werk „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ im ersten Kapitel des zweiten Buches über religiöse „Ehrfurcht“: Es gebe eine dreifache Ehrfurcht, die, wenn sie zusammenfließe und ein Ganzes bilde, erst ihre höchste Kraft und Wirkung erreiche. Das erste sei Ehrfurcht vor dem, was über uns ist. Das zweite, — Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist. Das dritte — Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist. Die erste nennen wir die ethnische Religion; die zweite die philosophische; die dritte die christliche.

Und aus diesen drei Ehrfurchten entspringe die oberste, die Ehrfurcht vor sich selbst,

V. 摘 要 (まとめ)

- (a) 本研究は、1963年より1973年までの約10年間にわたって、塩原における、Zephyrus 類各種の分布と、その生態を調査したものである。
- (b) 塩原には、日本産の Zephyrus 類24種中、19種類が産し、奥塩原（新湯温泉付近）が、その分布の中心となっている。〔Table 1〕参照。
- (c) 塩原において分布の広い Zephyrus 類は、ミズイロオナガシジミ、ミドリシジミ、アカシジミ、ウラミズシジミなどで、逆に分布の狭い Zephyrus 類は、フジミドリシジミとムモンアカシジミで、両種ともきわめて局地性が強い。
- (d) 成虫の出現期は、6月中旬から、8月上旬にかけてで、最も出現の早い種類は、ウラゴマダラシジミ、次いで、ウラクロシジミ、フジミドリシジミである。逆に最も出現の遅い種類は、ムモンアカシジミとオナガシジミである。〔Table 2〕参照。
- (e) 中塩原～新湯間の垂直分布を見ると、垂直分布の高い Zephyrus 類は、フジミドリシジミとアイノミドリシジミで、逆に垂直分布の低いものは、ウラゴマダラシジミ、ウラクロシジミ、オオミドリシジミ、などである。〔Table 3〕参照。
- (f) Zephyrus 類中、越冬卵の採集が容易な種類は、ジョウザンミドリシジミ、メスアカミドリシジミ、ハヤシミドリシジミ、オナガシジミ、ウラゴマダシジミなどで、逆に採集が困難な種類は、ウラキンシジミ、アカシジミ、ウラナミアカシジミ、ウスイロオナガシジミなどである。〔Table 4〕参照。
- (g) 幼虫は一般に採集はむずかしいが、逆に、越冬卵の採集より幼虫の採集の方が容易な種類もある。ウラキンシジミ、アカシジミ、ウスイロオナガシジミなどはその例である。

— 参 考 文 献 —

- | | | |
|-----------|-------|------------------------------|
| 栃木県教育委員会編 | 1972. | 「栃木県の動物と植物」 |
| 白水隆・黒子浩著 | 1966. | 「標準原色図鑑全集」蝶、蛾 I, 保育社 |
| 原章・白水隆著 | 1964. | 「原色日本蝶類幼虫大図鑑」 Vol. I, II 保育社 |
| 藤岡知夫, 他共著 | 1971. | 「日本の蝶」 1, 2 山と溪谷社 |
| 横山光夫著 | 1957. | 「原色日本蝶類図鑑」保育社 |



Antopoetes pryeri
(ウラゴマダラシジミ)



Chrysozephyrus anrorinus
(アイノミドリシジミ)

Fig 16. Zephyrus 類の蛹 (2例)

IV. 考 察

Zephyrus 類は、その生活史の面白さや、形態の美しさなど、様々な面で貴重な種類である。近年、栃木県では、かつて、Zephyrus 類の著名な多産地であった、新湯温泉に近い、八郎牧場や上ノ原のカシワを中心とする樹林が、牧場の拡大や、農地の拡大の為、見る影もなく伐採されつくされてしまった。特に八郎牧場は、ハヤシミドリシジミ、ウラジロミドリシジミ、ウスイロオナガシジミ、ムモンアカシジミが多産していたが、現在、ここでは、ほとんど見られなくなってしまったのは残念である。この様に Zephyrus 類の各種は、ナラ科植物を中心とする樹木を食樹としている為、それらの林と、分布の面で非常に密接な関係を示し、彼らの食樹となる林の分布とかならず一致している。すなわち、もしミズナラやカシワなどを中心とする樹林が、完全になくなってしまうと、Zephyrus 類の各種は全滅してしまうであろう。最近では、彼らの食樹とする、いわゆる雑木林を次々伐採して、スギ、ヒノキなどの人工林に変えてしまうことが多い。その為、彼らの将来は、危いものとなっている。幸い塩原は、国立公園の一角に指定されている為、国有林も多いが、この国有林でさえも、最近はどんどん伐採されているのが現状となっている。このままだと、塩原もあと、数年で、これら Zephyrus 類は一部の種類をのぞいて絶滅してしまうのではないかと心配している。これら Zephyrus 類を保護していく手段は、ただ一つで、それは雑木林を保護することである。とにかく、単に森林の生産性のみを重要視しないで、正しい意味での森林の生態系を考えてみる必要があるのではないか。

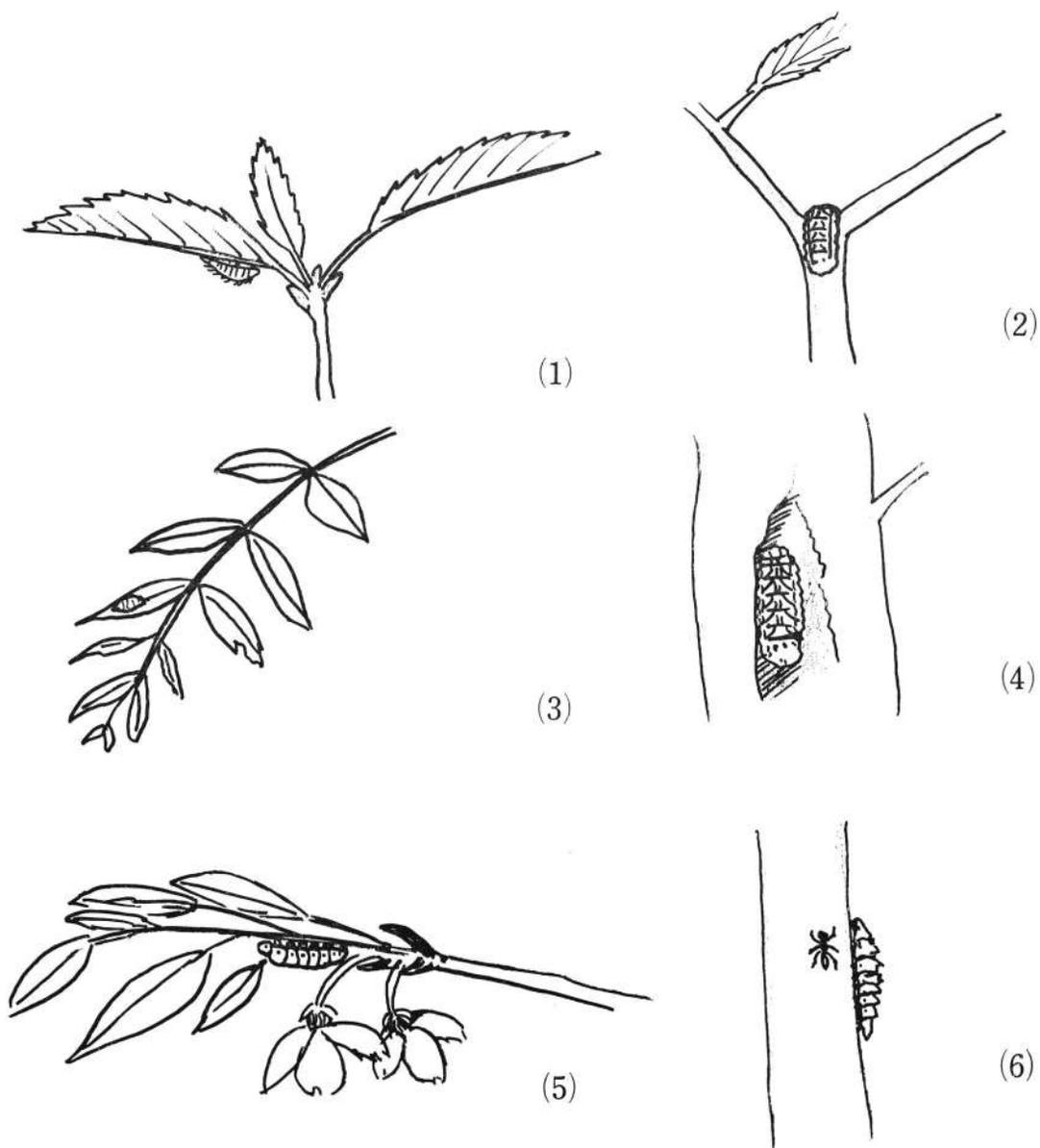
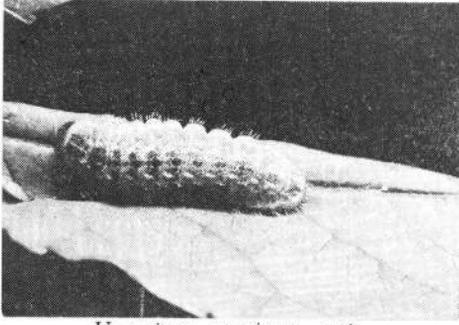


Fig 15. Zephyrus の各種の幼虫の生態

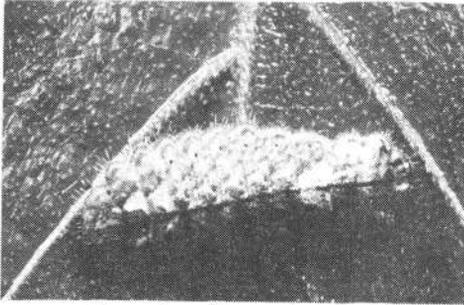
- | | |
|---|---|
| (1) <i>Antigius attitia</i> (ミスイロオナガシジミ) | (2) <i>Favonius jezoensis</i> (エゾミドリシジミ) |
| (3) <i>Ussuriana stygiana</i> (ウラキンシジミ) | (4) <i>Favonius ultramarinus</i> (ハヤシミドリシジミ) |
| (5) <i>Chrysozephyrus smaragdinus</i> (メスアカミドリシジミ) | (6) <i>Shirozua jonasi</i> (ムモンアカシジミ) |



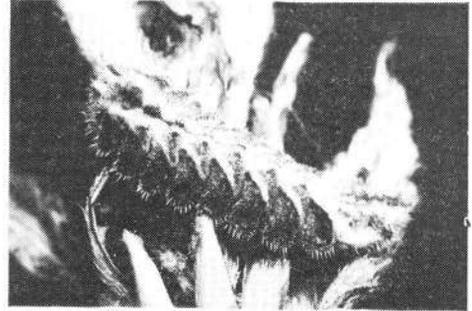
Ussuriana stygiana 3令
(ウラキンシジミ)



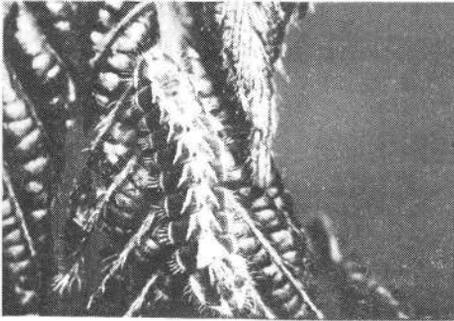
Chrysozephyrus smaragdinus 終令
(メスアカミドリシジミ)



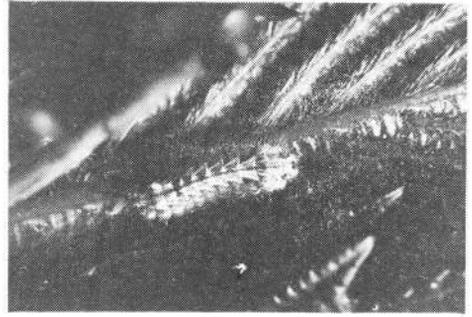
Favonius ultramarinus 終令
(ハヤシミドリシジミ)



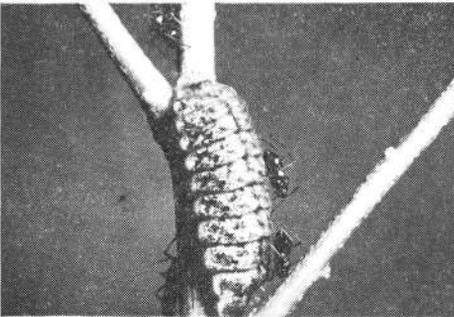
Favonius orientalis 終令
(オオミドリシジミ)



Favonius cognatus 終令
(ジョウザンミドリシジミ)



Favonius jeyoensis 3令
(エゾミドリシジミ)



Shirozua jonasi とクリオオアブラムシ
(ムモンアカシジミ)



Quercusia fujisana 3令
(フジミドリシジミ)

Fig 14. 塩原の Zephyrus 各種の幼虫

E. 幼虫の生態 [Fig 14 ~ Fig 15] 参照

塩原において、Zephyrus 類の幼虫を野外で採集、観察したものとしては、ジョウザンミドリ、エゾミドリ、ハヤシミドリ、ウラジロミドリ、メスアカミドリ、ミドリ、ウスイロオナガ、ウラミスシジミ、ウラクロシジミなど、ほとんどの種類である [Fig 15]。これらには、例えば、ウラキンシジミ、ウスイロオナガシジミの様に卵の採集よりも、幼虫の採集の方が容易なものもある。

ウラキンシジミなどは、ほとんどが、トネリコの葉の表面の先端近くに幼虫が静止していることが多いので発見しやすい。ウスイロオナガシジミの幼虫は、ミズナラやカシワの葉の基部付近の裏側に静止していることが多いが、たたき網によって、けっこう多数の幼虫を採集できる。この方法は、幼虫が葉に静止する種類には、有効である。このほか、ジョウザン、ウラジロ、アカシジミ、ウラナミアカシジミ、ミズイロオナガ、ウラミスシジミなども採集できる。エゾミドリ、ハヤシミドリ、ムモンアカシジミなどの幼虫では、餌をとる時以外は太枝や幹などに静止するので、この方法では、採集しにくい。ムモンアカシジミの幼虫は、太枝や幹上にいるが、たえず特定のアリがつきまとっているため、このアリを目標にしてさがせば、発見しやすい。メスアカミドリシジミの幼虫は、黄色の派出な色彩をしているが、葉や花の間にかくれているので、意外に発見しにくい。ミドリシジミの幼虫は、ハンノキの若葉を綴って、自分の隠れ家を作るので、それを目当てに捜すと良い。

F. 蛹 [Fig 16] 参照

塩原において、Zephyrus 類中、野外で蛹を発見できた種類は、ウラゴマダラシジミ以外はない。蛹化は、通常、食樹より離れ、地上の枯草、落葉、枯枝の下や、食樹の根本付近や、幹の裏や裂け目の内側など、目に付きにくい所で行なわれるが、緑色を呈する蛹（アカシジミ、ウラナミアカシジミ、ウラクロシジミ、ウラゴマダラシジミ）の様な場合、食樹の葉裏に蛹化する。いずれの場合でも発見は困難である。今まで野外での観察例が少ないので、野生状態の蛹を調査するのは、これからの課題である。

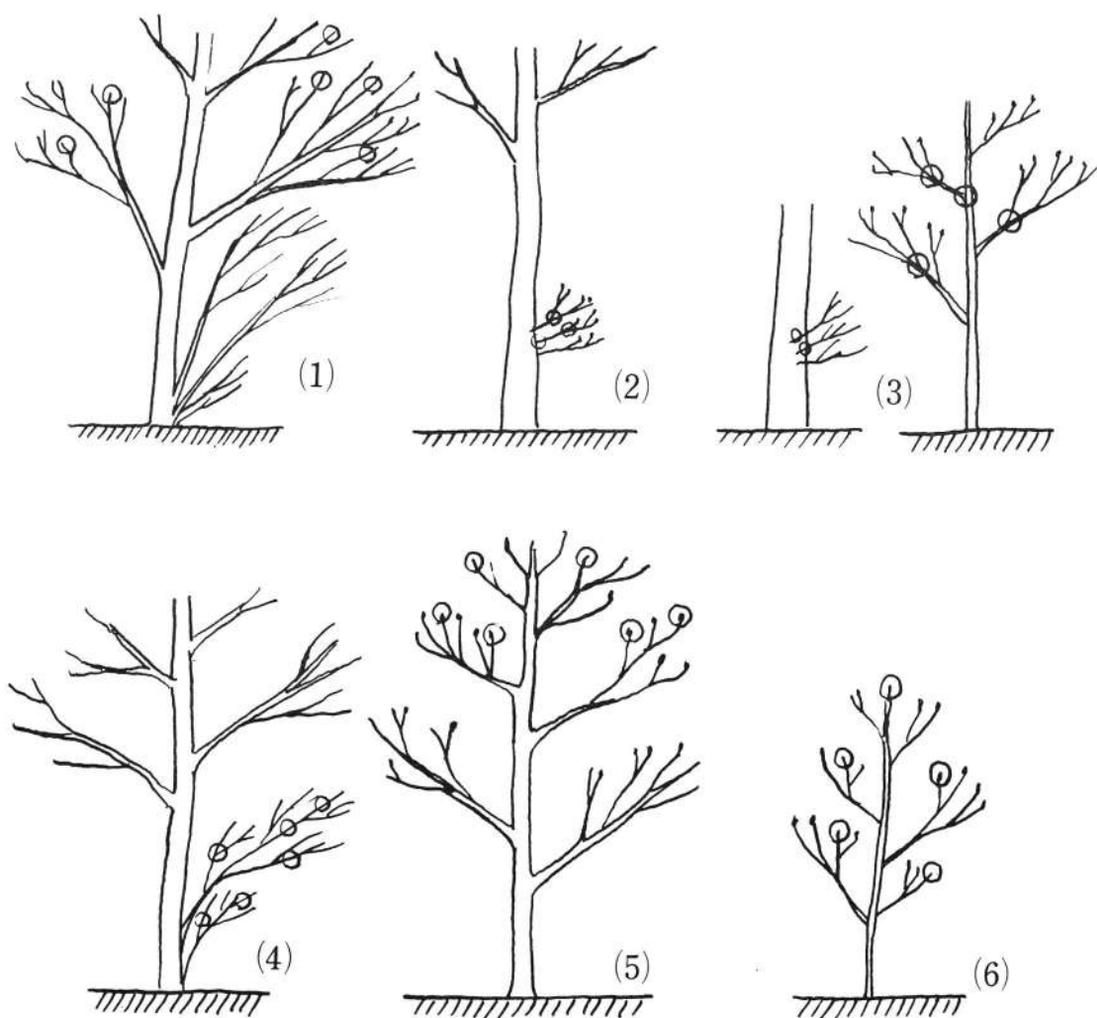


Fig 13. Zephrus 各種の越冬卵の産卵位置 (II)

- | | | |
|---------------|--------------|----------------|
| (1)フジミドリシジミ | (2)オオミドリシジミ | (3)エゾミドリシジミ |
| (4)メスアカミドリシジミ | (5)アイノミドリシジミ | (6)ジョウサンミドリシジミ |

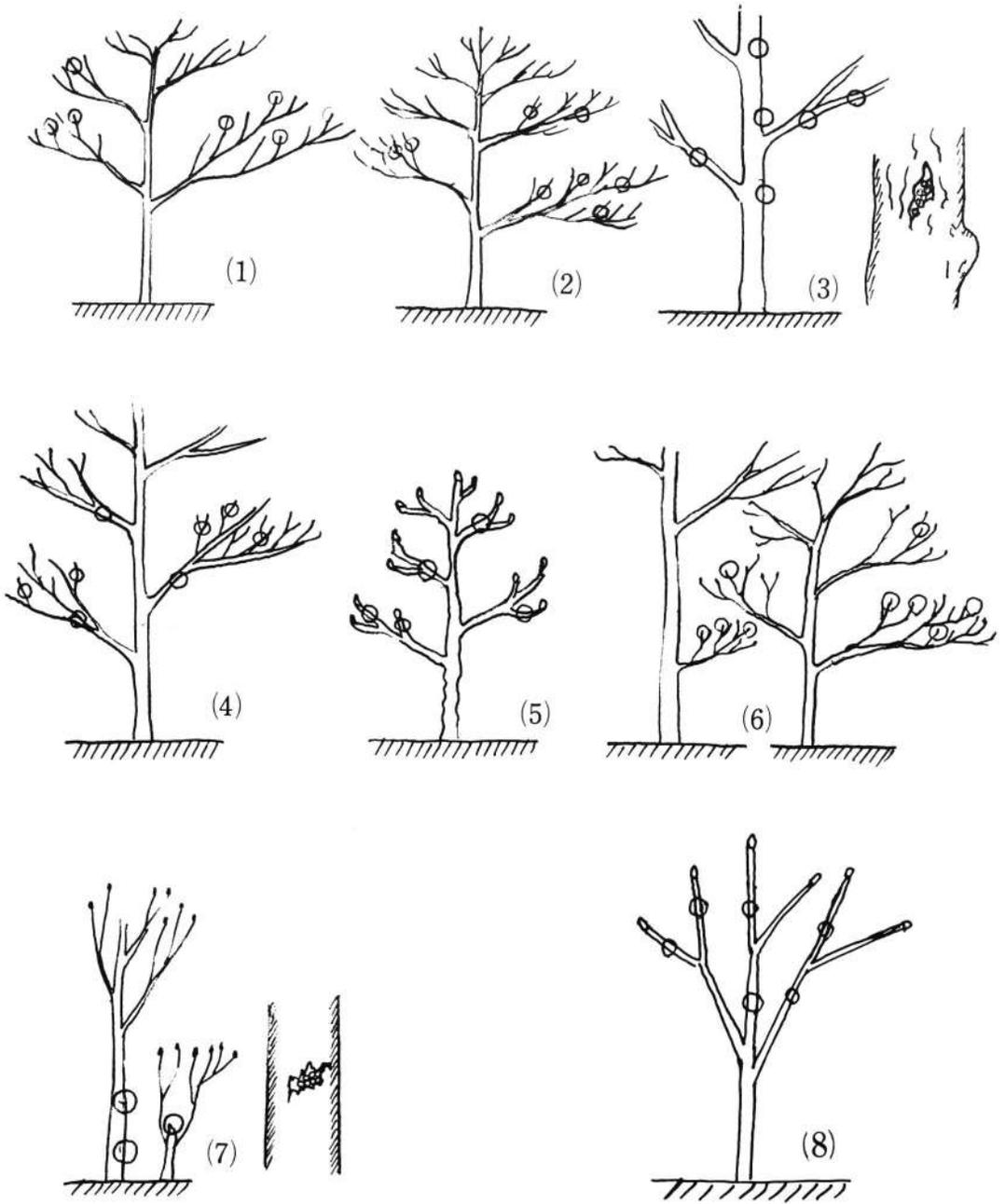


Fig 12. Zephyrus 各種の越冬卵の産卵位置 (I)

○印で示す

- (1)ウラクロシジミ (2)ミズイロオナガ・アカシジミ類 (3)ムモンアカシジミ・ウスイロオナガシジミ
 (4)ミドリシジミ (5)ハヤシ・ウラジロミドリシジミ (6)ウラミスシジミ (7)ウラキンシジミ
 (8)オナガシジミ

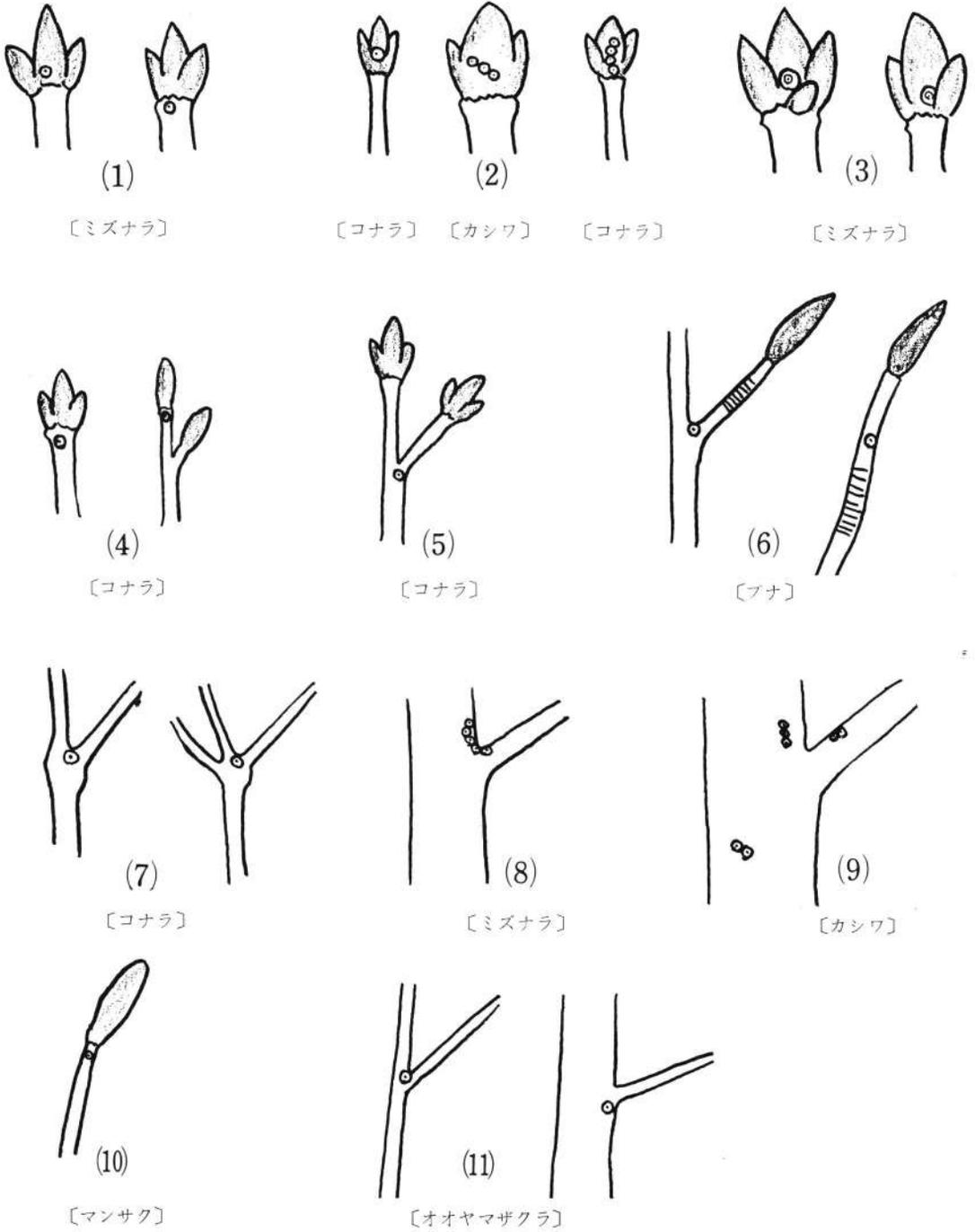


Fig 11. Zephrus 各種の産付位置

- (1)ジョウザンミドリシジミ (2)ウラミスシジミ (3)アイノミドリシジミ (4)アカシジミ
 (5)ウラナミアカシジミ (6)フジミドリシジミ (7)オオミドリシジミ (8)エゾミドリシジミ
 (9)ハヤシミドリシジミ (10)ウラクロシジミ (11)メスアカミドリシジミ

れている場合には、卵の寄生率が高い。ウラゴマダラシジミは、食樹イボタに産卵するが、イボタは、かなり低地に分布し、したがって、この蝶の分布も低い方に多い。ウラクロシジミの食樹であるマンサクは、川べりの地に多く生育する植物である。したがって、この蝶は溪谷などに多く生息する。卵は、休眠芽付近に1卵ずつ生まれ、小さいが、割合白く目立つので、発見採集は比較的容易な方である。しかし、一カ所に多数まとめて産まれることがない。以上の Zephyrus 類の産卵習性については〔Table4〕と〔Fig 10 ~ Fig 13〕に示した。

Table 4. Zephyrus 類産卵習性一覧

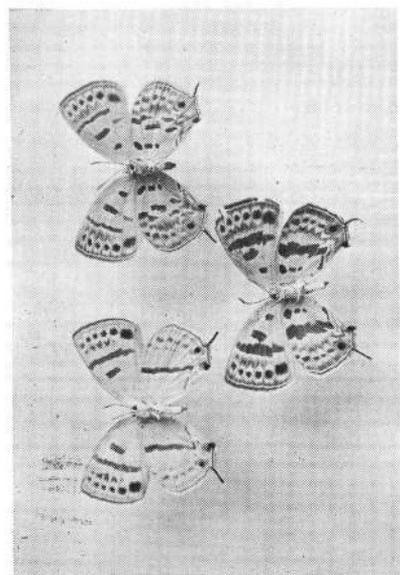
| 種 類 | 主 な 食 樹 | 産 卵 位 置 | 産卵の高さ | 卵 数 |
|-------------|-----------|-----------------------|-------|-----------|
| ウラゴマダラシジミ | イボタ | 細枝, 太枝, 分岐点, 幹上にかためて | 低 | 1 ~ 数10卵 |
| アカシジミ | コナラ, ミズナラ | 細枝, 太枝の芽の近くに1卵ずつ | 中 | 1卵 ~ 数卵 |
| ウラナミアカシジミ | コナラ | 細枝に1卵ずつ | 中 | 1卵 ~ 数卵 |
| ムモンアカシジミ | クリ, ミズナラ | 幹上や樹皮上に1卵ずつ | 中 | 1 ~ 数卵 |
| ウラキンシジミ | コバノトネリコ | 太枝や幹の割れ目や襞, こぶの中にかためて | 低 | 1 ~ 数10卵 |
| ミズイロオナガシジミ | コナラ | 細枝, 太枝, 冬芽の基部に1卵ずつ | 中 | 1 ~ 2卵 |
| ウスイロオナガシジミ | カシワ, ミズナラ | 太枝や幹の割れ目, しわ, 襞の中に数卵 | 中 | 数卵 ~ 数10卵 |
| オナガシジミ | オニグルミ | 枝上に1 ~ 数卵ずつ | 中 | 1 ~ 数卵 |
| ウラミスシジミ | コナラ | 細枝の頂芽の間や基部に数卵 | 中 | 1 ~ 4卵 |
| ウラクロシジミ | マンサク | 冬芽の基部に1卵ずつ | 低 | 1 ~ 2卵 |
| フジミドリシジミ | ブナ | 細枝の冬芽の付近に1卵ずつ | 高 | 1 ~ 2卵 |
| ウラジロミドリシジミ | カシワ | 枝上や分岐点, 幹の襞に1卵ずつ | 低 | 1 ~ 数卵 |
| オオミドリシジミ | コナラ | 細枝の分岐点, 幹より細枝の基部 | 中 | 1 ~ 数卵 |
| ジョウザンミドリシジミ | ミズナラ | 冬芽の頂芽の中や, その基部に1卵ずつ | 中 | 1 ~ 2卵 |
| エゾミドリシジミ | ミズナラ | 太枝の分岐点や幹の襞に数卵ずつ | 中 | 数卵 ~ 数10卵 |
| ハヤシミドリシジミ | カシワ | 枝上や分岐点, 冬芽の付近 | 低 | 1 ~ 数卵 |
| ミドリシジミ | ヤマブキノキ | 枝上や太枝, あるいは幹上に1 ~ 数卵 | 中 | 1 ~ 数10卵 |
| メスアカミドリシジミ | オオヤマザクラ | 大木のひこばえの枝に1 ~ 数卵 | 低 | 1 ~ 3卵 |
| アイノミドリシジミ | ミズナラ | 高いミズナラの頂芽の間や基部 | 高 | 1 ~ 3卵 |

D. 産卵について

Zephyrus 類の多くは、ブナ科植物に産卵するが、そのうち、ほとんどの種類は、ミズナラ、カシワ、コナラ、クヌギに産卵する。コナラに主に産卵する種類は、オオミドリ、アカシジミ、ウラナミアカシジミ、ミズイロオナガシジミ、ウラミスシジミなどである。オオミドリシジミは、コナラの大木の幹から出る貧弱なひこばえの基部や、その芽の付近、細枝の分岐点などに産卵する。アカシジミはコナラやミズナラ、カシワ、クヌギ、とほとんどの種類に産卵するが、産卵位置は、一般に低いものと思われる。母蝶は、産卵直後、付近のゴミ等を集め、卵の表面に付け、卵をかくす習性がある為、卵の発見は困難になる。ウラナミアカシジミも、アカシジミと同様な産卵習性の為、発見しにくい。ウラナミアカシジミは、通常クヌギが主な食樹であるが、塩原ではクヌギが少ないので、コナラがこれに変わる。産卵の場所は、両種とも、細枝より頂芽付近に産卵されるが、ウラナミアカシジミの方が細枝を好む性質がある様で、また、一般にアカシジミの方が芽の近くに産卵されることが多い。ムモンアカシジミの幼虫は、成熟すると、アブラムシの一種、クリオオアブラムシを主に食する。この為、母蝶はこのアブラムシの発生するコナラを中心とする、樹木の幹や太枝の樹皮や葉に産卵する。ミズイロオナガシジミも主にコナラの細枝に産卵する。ウラミスシジミも、ほとんどが、コナラの頂芽付近に産卵され、1卵から4卵ぐらいたたためて産まれることが多いが、2卵の場合が最も多い。この蝶は、コナラが大木の場合、オオミドリシジミと同様に、高さ1~2mぐらいの所から出る、貧弱なひこばえに産卵されているので、発見は比較的楽であるが、数は少ない。塩原では、過去、40卵ぐらい採集している。Zephyrus 類中、卵の発見が最も容易な種類は、ジョウザンミドリシジミであろう。この種は、小さなミズナラの頂芽付近にもたくさん産卵されているからで、これに比べ、同じミズナラを食樹とするエゾミドリシジミは産卵位置が太枝の分岐点などである為、発見は容易でない。ウスイロオナガシジミは、同じミズナラでも、太枝や幹の割れ目、葉の中に1~数卵かためて産み込まれ、その為、発見は一層困難である。アイノミドリシジミは、ジョウザンミドリシジミ同様、ミズナラの頂芽付近に産卵されるが、産卵位置がはるかに高いので採集は困難になる。ハヤシミドリシジミとウラジロミドリは共にカシワの枝に産卵するが、両種とも、ほぼ同様な所に産卵するので、両種の卵がきわめて接近していることがある。ウスイロオナガシジミはカシワにも産卵する、また、まれに、ウラミスシジミの卵も頂芽に産まれていることがある。フジミドリシジミの卵は、ブナの高さ5m以上の、かなり高所に産卵されることが多く、卵は大きく目立ちやすいが、枝の数が多いのと、産卵位置が高いので、採集は容易ではない。ブナ科植物以外を食樹とする Zephyrus 類で、ウラキンシジミは、コバノトネリコに産卵するが、この種の卵は最も採集が困難な種類である。卵は小さく、太枝や樹皮のさげめ、コブの中、葉の中に、数卵ずつかためて産卵される。メスアカミドリシジミは、オオヤマザクラ、ヤマザクラの枝に産卵するが、近似種のアイノミドリシジミに比べ、産卵位置がきわめて低く、大木の根本などから出る、ひこばえなどの細枝に多数の卵が産まれていることがあり、したがって、採集は容易な部類に入る。ミドリシジミの卵は、ヤマハンノキ、ハンノキに産卵されている。ヤマハンノキは各所に分布が広い。通常、細枝や、やや太い枝に1~数卵ずつ、細枝では腋芽付近に、産卵されているが、時々、幹などに直接に、卵塊が見られることがある。このようにかためて産ま

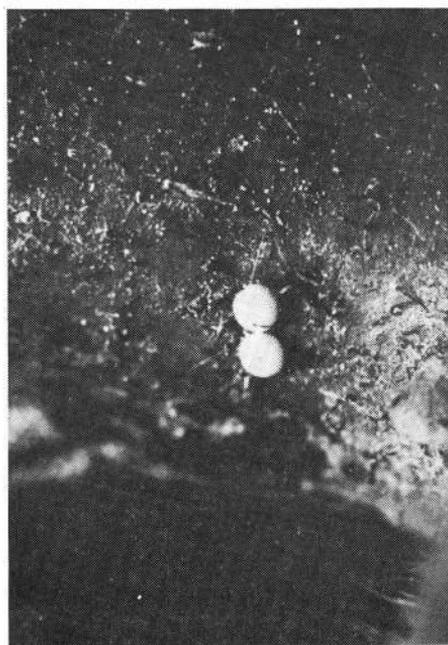


Wagino signata の卵塊
(ウラミスジジミ)

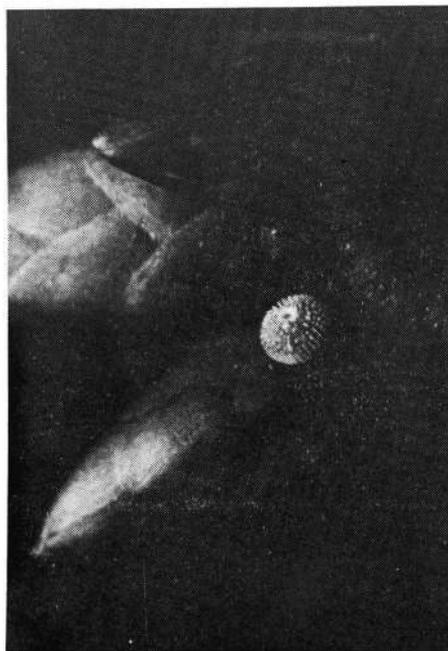


左上 Antigius attitia, 右上 Antigius butleri
中央下 butleri の異常型 or attitia と butleri の
自然雑交種?

Fig 9. 異 常 型

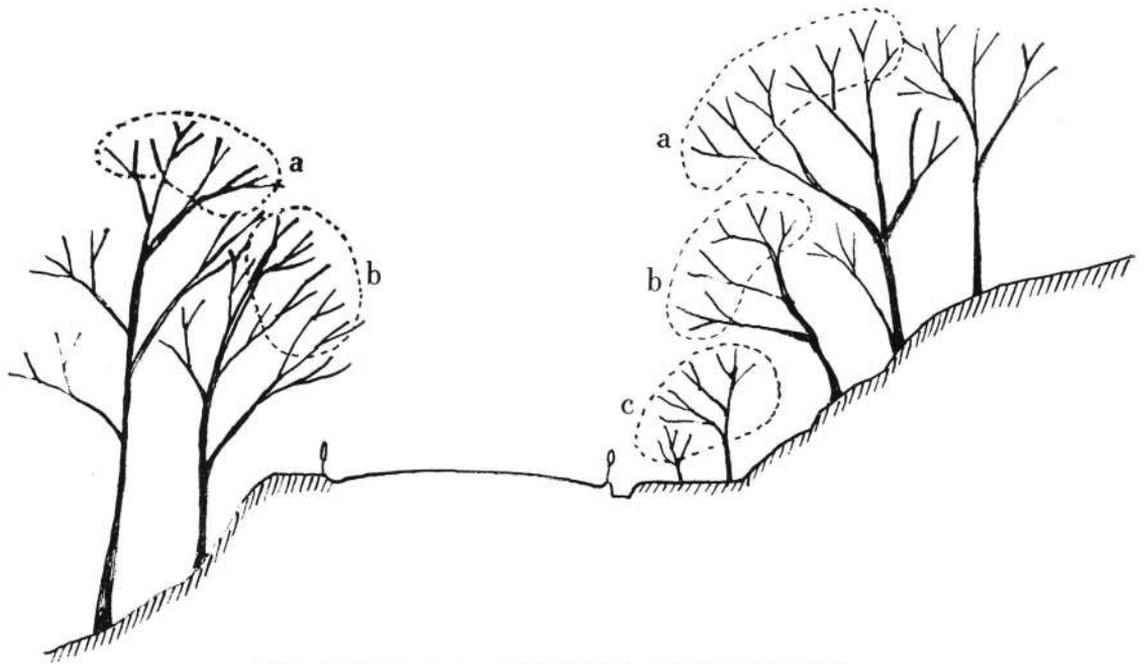


Araragi enthea の卵
(オナガジジミ)

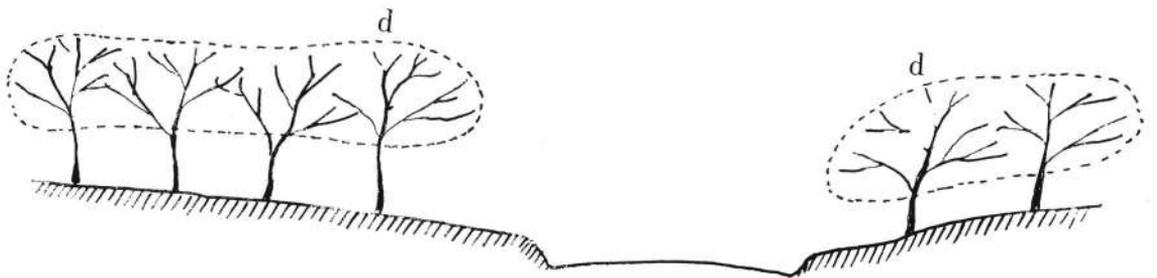


Chrysozephyrus aurorinus の卵
(アイノミドリジジミ)

Fig 10. Zephrus 各種の越冬卵



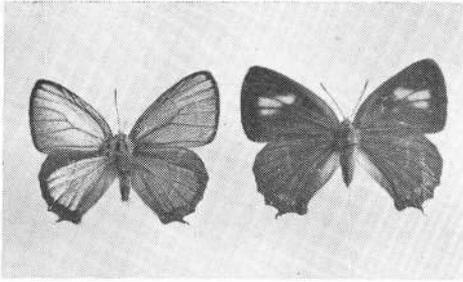
(I) ミズナラ、ブナ、サクラを中心とする樹林 (新湯付近)



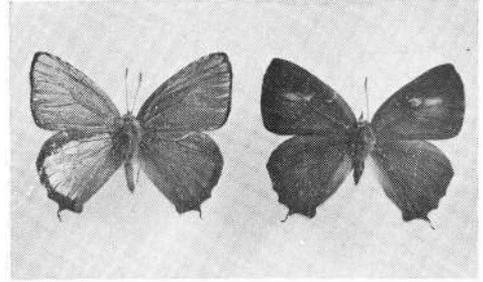
(II) カシワを中心とする林 (キャンプ場付近)

Fig 8 Zephyrus 類成虫のテリトリーの位置

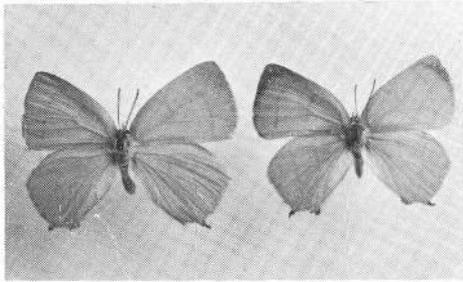
- (I) a …… アイノミドリシジミ, フジミドリシジミ
 b …… エゾミドリシジミ, ウスイロオナガシジミ
 c …… ジョウザンミドリシジミ, メスアカミドリシジミ
 (II) d …… ハヤシミドリシジミ, ウラジロミドリシジミ, ウスイロオナガシジミ



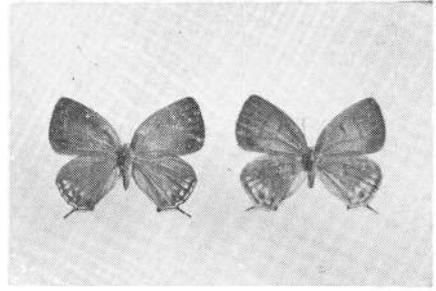
Chrysozephyrus smaragdinus ♂ ♀



Chrysozephyrus aurorinus ♂ ♀

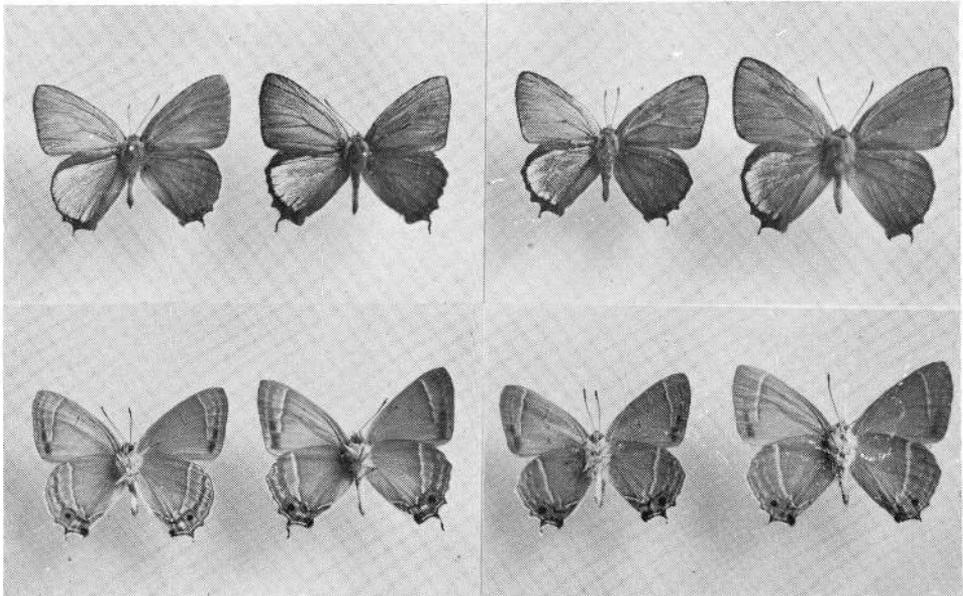


Shirozua jonasi ♂ ♀



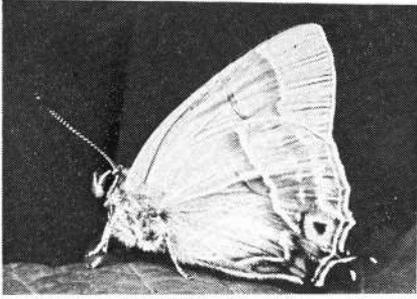
左 *Antigius attitia* 右 *Antigius butleri*

Fig 6. 塩原の Zephyrus 類 (II)

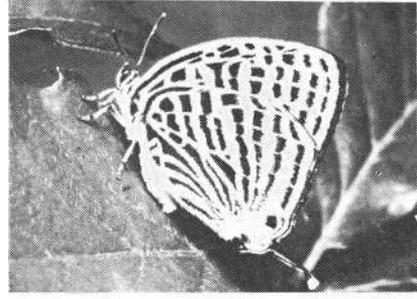


左上段より *orientalis*, *cognatus*, *jezoensis*, *ultramarinus*
 下段 同上 裏面 すべて ♂

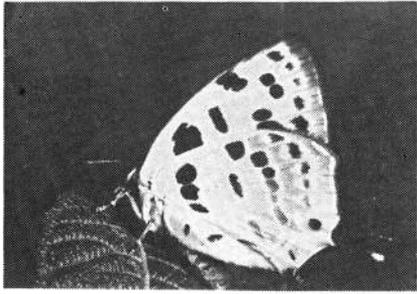
Fig 7. 塩原の Favonius 属 4種の比較



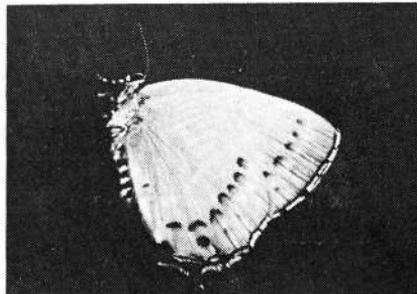
Chrysozephyrus aurorinus ♂



Japonica saepestriata ♂

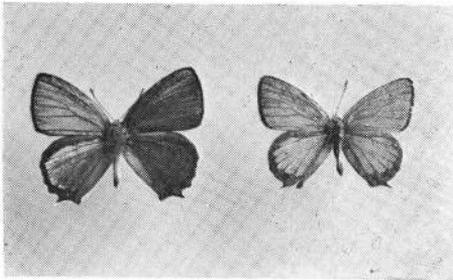


Araragi enthea ♂

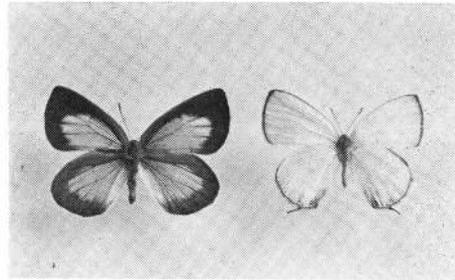


Ussuriana stygiana ♀

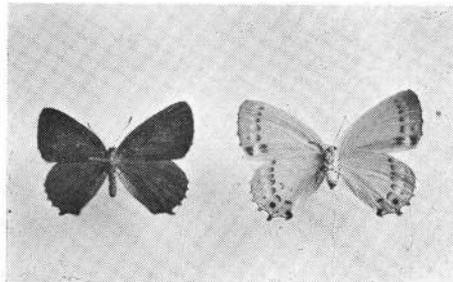
Fig 4. 塩原の Zephyrus 類の生態



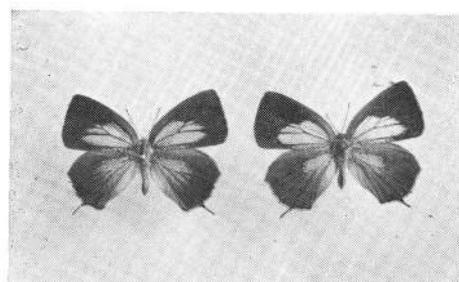
左 *Favonius saphirinus* ♂
右 *Quercusia fujisana* ♂



左 *Artopoetes pryeri* ♂
右 *Iratsume orsedice* ♂



左 *Ussuriana* ♂ 右 同 ♀ 裏面



左 *Wagimo signata* ♂, 右 同 ♀

Fig 5. 塩原の Zephyrus 類 (I)

発生する所があるが、両種間のすみ分けは、今までの観察によると、一般にジョウザンミドリの方がエゾミドリよりなわばりの位置が低い様である。その為に、ジョウザンミドリの方が採集されやすいのではないかと考えられる〔Fig 8〕。エゾミドリシジミは、時々、発生地よりかなり離れた所で採集されることがある。同様にフジミドリシジミもそうであるが、フジミドリの場合は飛翔力が弱い為、高いブナの樹上を飛ぶので、時々強風に飛ばされてくる。エゾミドリの場合は、どうも自から飛んでくる様である。これは偶然に飛んで来たものか、あるいは、テリトリーの問題、分布の拡大との関係があるのかどうかは未だわからない。

ミドリシジミ (*Neozephyrus taxila japonicus*)

本種は *Zephyrus* 類中最も普通種であるが、塩原においては、かなり広い分布を示し、特に他の *Zephyrus* 類とは特異な分布を示す所もある。これは、食樹、ヤマハンノキ、ハンノキの分布によるもので、ハンノキ類は、水辺に多く生育するので、ミドリシジミも、河原、沼のほとりなどに多い。主な産地としては、下塩原、中塩原、白戸、上塩原、新湯、上の原と分布は広い。卵や幼虫も発見しやすいが、幼虫の野外における寄生率が高く、幼虫を採集する時は若令幼虫の時の方が良い。幼虫は、若葉を綴って、その中にひそむ習性は、ウラナミアカシジミに等しい。発生期はあまり早くなく、下塩原あたりでも7月中旬ぐらいからである。発生地は常に多数の個体を見る。

メスアカミドリシジミ (*Chrysozephyrus smaragdinus*)〔Fig 6〕参照

塩原には、本種は、かなり個体数多く、また、かなり低地にも分布する。サクラ類を食するが、塩原では、ほとんどオオヤマザクラを食す様である。発生期は意外に早く、中塩原あたりでは、7月初旬ごろであり、7月上旬に多い。主な発生地は、下塩原、塩ノ湯、中塩原、中塩原～新湯間の日塩道路ぞいなどであろうが、ハヤシミドリシジミの様に乾燥した所には全くいない。どちらかと言えば、溪谷地帯の様な所に多い。本種の雄は、発生地の近くにテリトリーを持ち、日中、テリトリーの保持の行動を見せる。

アイノミドリシジミ (*Chrysozephyrus aurorinus*)〔Fig 6〕参照

本種は、塩原では個体数少ない種で、かつ分布も狭い。主な発生地は、新湯付近を中心とし、富士山^{フジヤマ}周辺、新湯温泉近くの日塩道路などである。本種も同様に乾燥地には少くない。発生は前種よりやや遅く、7月上旬頃からである。本種の活動は午前中で早く、前種の活動が始まる10時ごろには、本種の活動は終る。卵は産卵位置が高いので、採集しにくい。本種は新湯より白滝までの日塩道路沿いでは、やや多い。

の形態も、葉の基部などにかくれるのには都合が良い保護色をしている。発生は、他の *Zephrus* 類に比しても早い方でなく、7月中旬からで、成虫は、夕方、樹上を活発に飛びまわる。

ウラクロシジミ (*Iratsume orsedice*) [Fig 5] 参照

本種の食樹はマンサクであるが、塩原では、マンサクは、川にそった様な所に多く生育し、したがって、本種の分布も、溪流地であることが多い。発生地には割合多くの個体を見ることができる。活動が主に夕方なのと、発生期が早いので、見落されがちである。卵は、冬芽の付近に一卵ずつ産まれているが、白く、割に目立つので発見は容易な方である。採卵には一種のコツが必要であり、そのコツをつかむまでなかなか発見出来ないことがある。幼虫は葉裏の葉脈にそって付いているが、食痕が残っているので見つけやすい。塩原のおもな産地としては意外な所も多く、例えば塩ノ湯や、白湯、千人風呂、古町、中塩原、上塩原などと低い方に分布が見られるが、日塩道路沿線、新湯付近にも見られる。

フジミドリシジミ (*Quercusia fujisana*) [Fig 5] 参照

本種は塩原産 *Zephrus* 類中最も数が少ないものと思われ、また分布も食樹ブナのある所と局限されている。塩原では、一カ所、新湯近くの日塩道路際で採集、目撃されているが、そこは非常に狭い範囲の所である。発生は高所(標高 900m)にしては、意外に早く、6月下旬には、すでに雄の大部分が発生している様で、7月に入ると雄はもう新鮮な個体は見られないが、雌は7月に入ってから発生する様で、その為、かつての採集例は雌が多い。卵もこの付近より発見したが、産卵位置が高い為、採集は容易でなかった。また、新湯より奥では、白滝付近が産地として知られている。

Favonius属 (オオミドリ・ジョウザンミドリ・エゾミドリ・ハヤシミドリ・ウラジロミドリシジミ) 5種 [Fig 7と5] 参照

塩原では *Favonius* 属には5種が確認され、クロミドリシジミ、ヒロオビミドリシジミの2種は生息しない。5種の内、最も個体数の多い種類は、ジョウザンミドリとハヤシミドリである。両種は、ミズナラ林とカシワ林には、多産する。逆に、オオミドリとエゾミドリは、どちらも個体数は多くない。オオミドリの食樹はコナラの場合が多く、その為、カシワ、ミズナラ林には少ない。また、エゾミドリはハヤシミドリの様にカシワに付くことは、ほとんどなく、多くは、ミズナラの純林に発生している。ウラジロミドリはハヤシミドリと同様に、高原の乾燥した草原などに、所々に生える小さなカシワに多く発生し、ミズナラを中心とする樹林中に所々に生えるカシワなどには少ない。これは、両種とも乾燥した明るい環境を好む性質があると考えられる。エゾミドリとハヤシミドリとは、非常に近似種であるが、このように両種の間には、生態面においては、完全にすみ分けられている。塩原ではカシワよりエゾミドリシジミの越冬卵を採集した記録はほとんどない。*Favonius* 属は一般に強い飛翔力を有するものが多く、雄は強いなわばり意識を持ち、発生地に近い日だまりなどに、ある広さのテリトリー(なわばり)を持って、時々、付近を活発に飛びまわって、他の侵入者を追いはらう排除行動を示す。この行動を見せる時間は、種類により異なり、正午を中心とし、午前と午後の2つの型に分けられる様である。しかし、夕方になり薄ぐらくなると、これらのテリトリーを離れ、一斉に飛び立ち、樹上を活発に飛びまわり、雌をさがし当てると交尾に入る。ジョウザンミドリとエゾミドリは同様なミズナラ樹林中にも

この種の発生する木は特定のアリがいるので慣れるとすぐわかる様になる。

ウラキンシジミ (*Ussuriana stygiana*) [Fig 4と5] 参照

本種はトネリコ、コバノトネリコを食する為、他の *Zephrus* とは、多少分布が異なる。特に、明るい乾燥した、ミズナラ、カシワ林には、全く産しない。むしろ、暗い潤葉樹林中を好んで生息する様である。塩原では個体数は少なく、かって、採集、観察された例も多くない。しかし、本種は活動が不活発で目立たない為、案外見落されているのかもしれない。卵は食樹の幹の割目や襞、枯れた食樹の枝のうっろの中等に産みこまれる為、きわめて発見が困難である。幼虫は逆に、食樹の葉の表面、中央部付近に静止する性質がある為、発見しやすい。かって、卵では採集数が少ないが、幼虫はかなりの個体数を採集した。主な産地は、新湯付近を中心に分布し、新湯富士山周辺、中塩原～新湯間の日塩道路付近で採集できる。発生はやや遅く7月中旬に多い。

ミズイロオナガシジミ (*Antigius attilia*) [Fig 6と9] 参照

最も普遍的な種である本種は、塩原では、数も多く、かつ分布も広く、下塩原、上塩原、奥塩原とほとんどの地域に分布している。食樹は主にコナラであるが、ミズラナでも卵を発見できる。卵は割合目立つので発見し易い。また、幼虫は、葉表に静止する性質があるので、アカシジミ同様、たたき網でも採集できる。

ウスイロオナガシジミ (*Antigius butleri*) [Fig 6と9] 参照

本種は、カシワ、ミズナラのみを食する種類であるが、発生地には割合多くの個体が見られることがある。主な産地は、中塩原白戸付近、中塩原～奥塩原の日塩道路間、新湯キャンプ場付近、八郎牧場、上ノ原、上塩原～元湯間などである。卵は、食樹の樹皮やひだのわれ目等の奥に数個ずつかためて産卵される為、発見は容易でない。しかし幼虫の場合、ミズイロオナガ同様、葉表に静止しているの、割合、発見しやすい。また、ミズイロオナガシジミ同様、たたき網で採集できる。発生は7月初旬からであるが、中旬が最盛期である。異常型 [Fig 9] 参照

オナガシジミ (*Araragi enthea*) [Fig 4] 参照

塩原では、クルミの木があれば、ほとんど例外なく発生している。発生は、ムモンアカシジミに次いで遅く、7月下旬ごろから、8月上旬ごろで、発生地には多くの個体が見られる。クルミの木より遠く離れることなく、したがって、案外見落されがちである。夕方になると、一斉に活動を開始し、クルミの樹木を活発に飛びまわる。時々、コウゾの実などにおとずれている個体を観察したことがある。卵は、主にオニグルミの枝に産まれ、枝数が少ないのと、卵が割合に白く目立つので発見しやすい。

ウラミスシジミ (*Wagimo signata*) [Fig 5] 参照

これまでに発見した越冬卵は、ほとんどコナラで採集した。その他の産卵例としては、2例に、クヌギとカシワとがあるが、塩原ではコナラ以外に付くことはまれな様である。塩原には、コナラは、かなり普遍的に分布し、したがって、本種の分布もかなり広く、各所より越冬卵を採集した。コナラが大木の場合でも、高さ1～2mぐらゐの幹からでる、貧弱なひこばえの芽に卵が付いていることが多い。卵は広く分布していても、成虫の個体数は少なく、1カ所に多数発生することはない。しかし、新湯～元湯間の道では多くの個体を見たことがあった。幼虫は、*Zephrus* 類中、最も特異な形をしているが、こ

C. 塩原における *Zephrus* 類各種について (生態)

ウラゴマダラシジミ (*Artopoetes pryei*) [Fig 5] 参照

本種もウラキンシジミ同様、他の *Zephrus* 類とは食樹が異なる為、分布も多少異なる。食樹のイボタはかなり低地にも分布し、また、明るく開けた所に生育する関係上、一般にウラゴマダラシジミは、低地の明るい林外で見られることが多い。塩原では、下塩原、中塩原、上塩原付近に発生地が多い。発生期は、*Zephrus* 類中では、最も早い部類に入り、6月中旬より発生し、7月上旬までで、下塩原、中塩原では7月初旬に多い。活動は *Zephrus* 類中ではゆるやかで、林縁に沿ってゆるやかに飛ぶ雄を見る。活動が活発になるのは、夕方や曇りの日が多い。卵・幼虫・蛹はいずれも食樹が小さいのと、また、割合に目立ちやすいので、発見は容易である。

アカシジミ (*Japonica Japonicalutea*)

塩原では一般に個体数はあまり多くないが、分布は、やや広く、特に中塩原付近には発生地が多い。中塩原～新湯間の日塩道路沿い、八郎牧場、新湯キャンプ場、元湯温泉口付近、上ノ原付近に連続して分布している。発生期は、6月下旬から7月上旬ごろで、個体数が最も多いのは、7月中旬ごろまでである。八郎牧場あたりに発生するものは、カシワを食樹とする為か、大きな個体のものが発生する。卵は母蝶がゴミ等でおおってしまう為、きわめて発見しにくい。今まで、卵を発見した食樹はおもにコナラであるが、ミズナラやカシワからも発見したことがある。本種は卵では発見が困難であるが、幼虫では、たたき網で採集し易い。5月下旬ごろ終令幼虫をカシワとコナラで採集したことがある。

ウラナミアカシジミ (*Japonica saepestriata*) [Fig 4] 参照

分布は、アカシジミに比べ局地的強く、アカシジミが産する所でも、本種は産しない所も多い。産地は、中塩原白戸付近、新湯キャンプ場付近、八郎牧場に産する。平地では、クヌギを食樹とする場合が多いが、塩原には、クヌギが少ないので、主な食樹はコナラであると思われる。卵は、アカシジミより一層発見しにくい。幼虫は、アカシジミの様に、たたき網で採集できるが、中令以後の幼虫には造巢性がある為、落ちにくくなる。発生期はアカシジミよりおそく、7月上、中旬より発生する。また、本種は一般に、一カ所に多数発生する傾向が強い。

ムモンアカシジミ (*Shirozua jonasi*) [Fig 6] 参照

本種は、日本産 *Zephrus* 中、最も発生の遅い種類で、塩原では、7月下旬より8月上旬ごろに発生するが、数が多くなるのは8月中旬ごろである。きわめて局地的に発生し、食樹より遠く離れることがない。産地として有名な所は、八郎牧場、新湯付近、日塩道路沿線、中塩原白戸付近などである。本種の幼虫は、アブラムシの一種を食するので有名であるが、年によって個体数の増減がはげしいのは、このアブラムシの発生量と関係するものと思われる。このアブラムシは通常ナラ科植物に付くクリオオアブラムシで、その為、本種が発生する樹種はクリ、コナラ、ミズナラ、カシワが多いが、塩原では、カエデの一種より発生した本種を数頭採集したことがある。(1962. 8. 11. 2♀. 1♂) 卵はチョコレート色を呈し、アブラムシの多い食樹の太い幹、樹皮に産卵する。幼虫は、幹や枝上において主にアブラムシを食すが、多数のアリがつきまとい、その為、発見し易い。成虫は、昼間はきわめて不活発であるが、曇りの日や、夕方になると、交尾の為、活発に樹上を飛びまわっている多数の個体を見ることがある。

Table 2. 塩原における Zephrus 類成虫発生期一覧

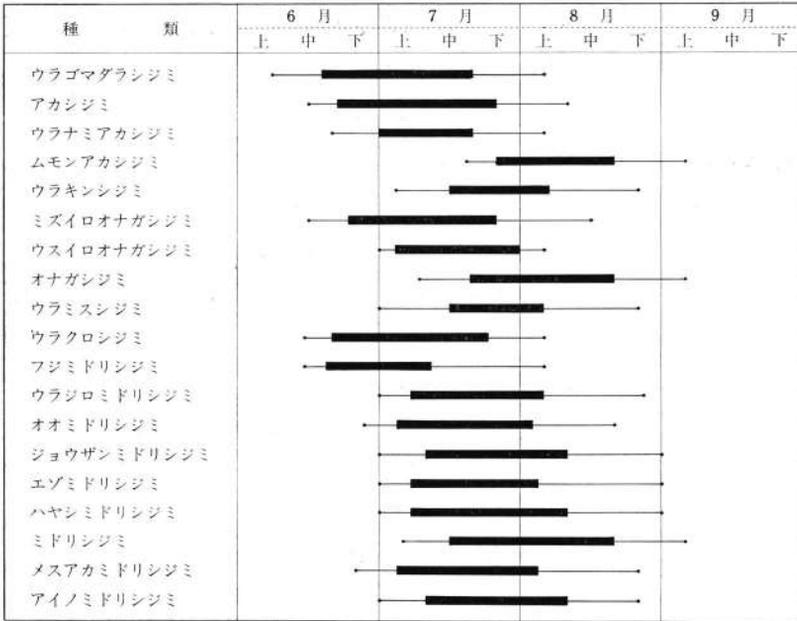
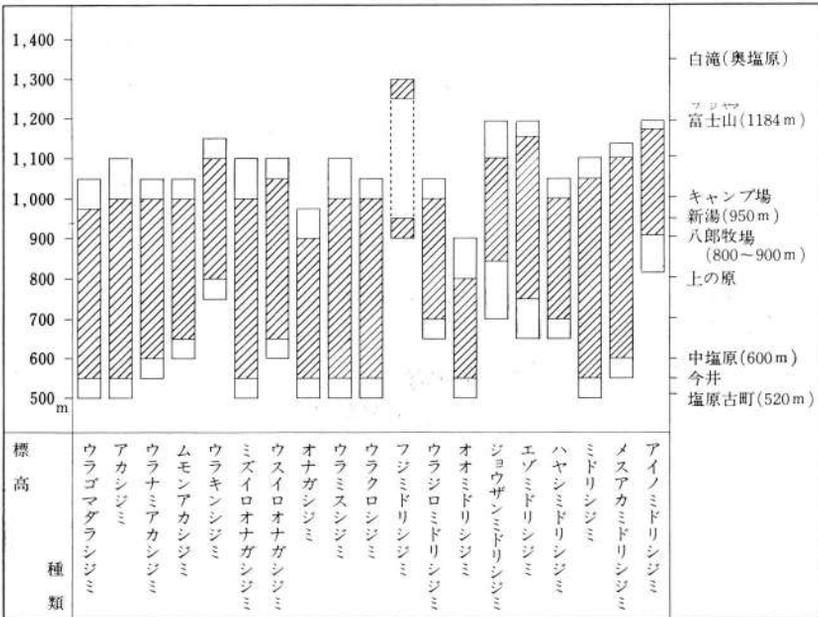


Table 3. 下塩原～新湯間の日塩道路の Zephrus 類垂直分布 (点線部は未調査)



B. 分 布 (水平分布, 垂直分布)

成虫の採集や目撃, および幼虫の採集, 越冬卵の採集などによって調査した結果, 塩原における Zephrus 類の分布図は [Fig 2] の様になり, また, 中塩原~奥塩原間の日塩道路における [Fig 3] Zephrus 類各種の垂直分布表は [Table 3] の様になった。塩原で最も広い分布を示す Zephrus 類は, オオミドリシジミ, ミズイロオナガシジミ, アカシジミ, ウラミスシジミなどであるが, これらの種は, かならずしも個体数は多くない。これらはいずれも食樹の一つがコナラで, コナラの分布が広いのと一致している。その中でも, ウラミスシジミは成虫の数は少ないが, 越冬卵の分布はかなり広いことがわかった。反対に, きわめて分布の局地性が強い種では, ムモンアカシジミとフジミドリシジミである。

また, 分布がかぎられた種では, ハヤシミドリシジミ, ウラジロミドリシジミ, オナガシジミ, などで, ハヤシ・ウラジロの2種はカシワの分布と一致し, オナガシジミはオニグルミのある所にしか分布しない。また垂直分布では, フジミドリシジミとアイノミドリシジミの2種が高い分布を示す。この両種は, 標高900 m以上に分布する。フジミドリシジミの分布は食樹ブナの分布と関係が深いものと考えられるが, 標高400 mぐらいの所にもブナがある所があるが, そこでは採集記録がない。反対に垂直分布の低い種類では, オオミドリシジミ, ミドリシジミ, ウラゴマダラシジミ, アカシジミ, ウラナミアカシジミ, オナガシジミ, ミズイロオナガシジミなど, これらも食樹の分布と関係が深いものと考えられる。

例えば, ウラゴマダラシジミの場合はイボタ, オナガシジミはクルミ, ミドリシジミはハンノキ, オオミドリ, アカシジミ, ウラナミアカシジミ, ミズイロオナガシジミのコナラと言うように, これらの食樹はいずれも低地に分布しているからである。塩原における Zephrus 各種のおもな分布地名を挙げるならば, 下塩原より, 塩ノ湯付近, 甘湯付近, 須巻付近, 古町, 古町~上ノ原間, 源三穴付近, 中塩原では, 逆杉付近, 木ノ葉石付近, シラン沢付近, 松ノ木平, 白戸付近, 日留ヶ岳登山道付近, 日塩道路沿線の各所, 焼地畑, 奥塩原では, 新湯温泉付近, 富士山(フジヤマ)付近一帯, 前黒スキー場, 新湯キャンプ場付近, 上ノ原, 大沼畔, 新湯~元湯間, 八郎牧場一帯, 上塩原では, 上塩原~元湯間の道路沿いの各地, 元湯温泉付近, などである, なお新湯より奥の日塩道路ぞいの白滝までと, 塩ノ湯~八方が原間でも発生が見られる。

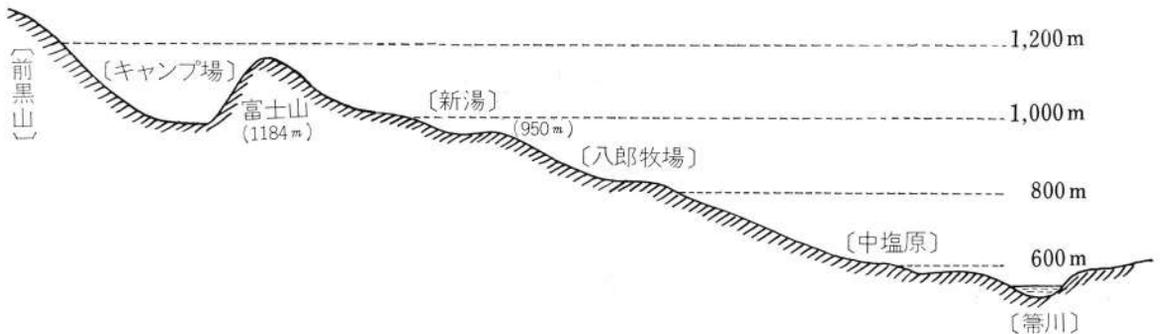


Fig 3. Zephrus 類の垂直分布調査区域



Fig 2. 塩原における *Zephrus* 類の分布 ●.....→ *Quercus fujisana* の分布

が、幼虫は発見しやすい。ムモンアカシジミの分布は最も局地的で、アブラムシの一種が発生する樹木とその付近にのみ発見できる。オナガシジミはムモンアカシジミ同様、発生が遅く、多くは8月に入ってからである。ミズイロオナガシジミは、分布・個体数共に普通種で裏面の黒帯が著しく広いものも見られる。ウラクロシジミは、塩原では食樹のマンサクはかなり広い分布を示し、したがって、その分布は広い。ハンノキを食樹とするミドリシジミとイボタを食樹とするウラゴマダラシジミは、他のZephyrus類とは大分異なった分布を示し、この二種とも塩原では、かなり低い方に分布している。

また、コナラを主に食樹としているオオミドリシジミは、個体数多くなく、どちらかと言えば、低い方に分布している。アイノミドリシジミの近似種のみスアカミドリシジミも他のZephyrusの類とは、食樹が変わっていて、サクラ類を食樹とする為、分布や発生期も多少違っている。特に発生期は比較的早く、7月上旬からである。Zephyrus 類の発生期については〔Table 2〕に示した。なお塩原に産しない、Zephyrus は、南方系の Chrysozephyrus 属のキリシマミドリ、ヒサマツミドリシジミと東北地方に産する、チョウセンアカシジミと、Favonius 属のクロミドリシジミとヒロオビミドリシジミの合計5種である。

Table 1. 塩原産 Zephyrus 類 注) 個体数……◎多い ○普通 △少ない ⊗×きわめて少ない

| No. | 種名 | 和名 | 備考(個体数) |
|-----|---------------------------------------|-------------|---------|
| 1 | <i>Artopoetes pryeri</i> | ウラゴマダラシジミ | ○ |
| 2 | <i>Japonica lutea</i> | アカシジミ | ○ |
| 3 | <i>Japonica saepestriata</i> | ウラナミアカシジミ | ○ |
| 4 | <i>Shirozua jonasi</i> | ムモンアカシジミ | △ |
| 5 | <i>Ussuriana stygiana</i> | ウラキンシジミ | × |
| 6 | <i>Antigius attilia</i> | ミズイロオナガシジミ | ◎ |
| 7 | <i>Antigius butleri</i> | ウスイロオナガシジミ | ○ |
| 8 | <i>Araragi enthea</i> | オナガシジミ | ◎ |
| 9 | <i>Wagimo signata</i> | ウラミスシジミ | △ |
| 10 | <i>Iratsume orsedice</i> | ウラクロシジミ | ○ |
| 11 | <i>Quercusia fujisana</i> | フジミドリシジミ | × |
| 12 | <i>Favonius saphirinus</i> | ウラジロミドリシジミ | ○ |
| 13 | <i>Favonius orientalis</i> | オオミドリシジミ | △ |
| 14 | <i>Favonius cognatus</i> | ジョウザンミドリシジミ | ◎ |
| 15 | <i>Favonius jezoensis</i> | エゾミドリシジミ | ○ |
| 16 | <i>Favonius ultramarinus hayashii</i> | ハヤシミドリシジミ | ◎ |
| 17 | <i>Neozephyrus taxila japonicus</i> | ミドリシジミ | ◎ |
| 18 | <i>Chrysozephyrus smaragdinus</i> | メスアカミドリシジミ | ◎ |
| 19 | <i>Chrysozephyrus aurorinus</i> | アイノミドリシジミ | × |

〔合計19種〕

た。調査内容としては、主に、成虫の分布や生態(発生期・テリトリー)および、幼虫の生態、産卵習性(食樹との関係)などを調査研究した。なお幼虫の飼育には、シャーレを使用し、室内条件で飼育した。

Ⅱ. 調 査 記 録

A. 塩原の Zephrus 類全般について (種類・発生期・生態)

日本に産する Zephrus 類, 13 属, 24 種中, 塩原には, 12 属, 19 種類の Zephrus 類を産する〔Table 1〕参照, 塩原における

Zephrus 類の分布は、奥塩原・中塩原・上塩原・下塩原の上部の方で、やや西方にかたよった分布を示している。成虫の発生期は、6 月下旬より 8 月上旬ごろで、最も発生の早い Zephrus 類はウラゴマダラシジミとフジミドリシジミである。フジミドリは意外に発生が早く、7 月に入ると、雄はかなり破損しているものが多いので、大部分の雄は、6

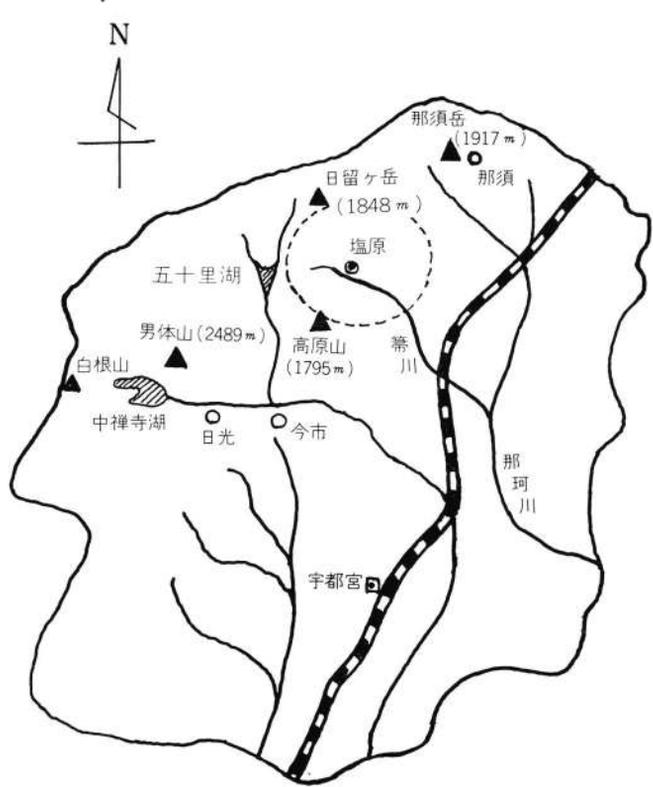


Fig 1. 塩原の位置

月下旬には、すでに発生しているものと思われる。発生期の最も遅い種類は、ムモンアカシジミである。本種は 8 月に入らないと多くの個体を見ることができない。アイノミドリシジミは、個体数が少なく、その上、ミズナラの大木の上部を飛び、下へは降りてくることが少ないので、採集が困難な種類である。ハヤシミドリシジミ、ウラジロミドリシジミ、ウスイロオナガシジミの 3 種は、カシワの林に混生しているが、そのうち、ウスイロオナガシジミはミズナラ林にも多い。ウラミスシジミは、分布が広いが、個体数は少ない。アカシジミ、ウラナミアカシジミは共に普通種であるが、アカシジミはやや個体数少なく、また、ウラナミアカシジミは、その分布がやや局地的である。ウラキンシジミはその数は少ない

塩原産 *Zephrus* 類の分布とその生態について

清 棲 保 之

I. 緒 言

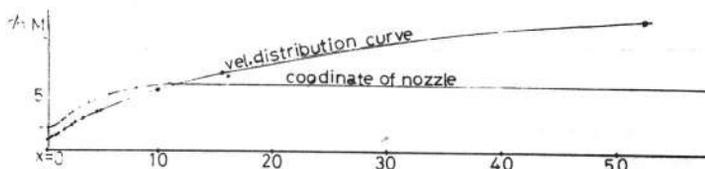
塩原は、筆者が、かつて20年間あまり、生活していた所である。この間、約10年間にわたり、種々の昆虫類について調査して来た。昆虫類のなかでも、特に、蝶類については、成虫の採集や観察をはじめ、卵から成虫までの飼育を、塩原産の蝶については、ほとんどの種類にわたって行なった。今回の研究は、1963年から、1973年までの、これらの記録を整理し、蝶類のうち、特に、その生活史など、生態面でも興味深い、通称 *Zephrus* (ゼフィルス) と呼ばれるシジミチョウ科の1グループの調査記録をまとめてみた。*Zephrus* とは、年に一度、初夏の6月頃から8月にかけて発生する、ミドリシジミ類を代表とする種類の総称であるが、これらの蝶の特徴は、その特有な生活史にある。主に、ブナ科植物に産卵された卵は、翌年、冬芽も成長を始める4月頃になると、幼虫が孵化する。幼虫は、ただちに新芽に食入り、その後も若葉を食べて成長する。5月～6月頃には、蛹化し、その後、約2～3週間ほどで、成虫が羽化し、瀾葉樹林を活発に飛び回る。交尾を終えた母蝶は、やがて、食樹の冬芽、小枝、幹などに1卵～数10卵産卵する。越冬卵には、美しい幾何学的模様や、大小の突起があり、それらの特徴により、何の種の卵であるか判定することができる。なお、当研究に際して、色々な面で協力してくれた、父(幸保)に対し、厚く御礼申し上げる。

II. 調査地域及び調査方法

塩原は、栃木県の北部に位置し、近くには有名な那須がある。南西には、標高1,795mの高原山がそびえ、北は標高1,848mの日留ヶ岳など、多くの山々に囲まれた、標高400m～1,200mにわたる地域である〔Fig 1〕。高原山是那須火山帯系の一部で、その為、山のふもと塩原は、各所に温泉が噴出するので、温泉地としても知られている。また、その山々より流れ出た川は、各所に溪谷を作っている。塩原の中心は、下流には、那須野ガ原を流れ、那珂川にそそぐ、箒川にそった地域である。この辺り一帯は、かつて、高原山の噴火によって箒川がせき止められてできた、湖の湖底であった所である。やがて、湖岸の一部が、ふっ切れ、湖の水が流れ出し、その土砂の為、下流に大きな扇状地を作り出した。それが現在の那須野ガ原の一部であるが、その起点は現在の関谷地区である。関谷から上部では、溪谷がきわめて深くなっている、これは、その地質上の歴史を物語っている。*Zephrus* 類の分布は、塩原では、西部にかたよって分布している。その理由の一つと考えられることに、地形の関係や彼らの食樹の一つである、ミズナラ、カシワが排水性の良い酸性の強い土壤に多く生育する為であろうと考えられる。その為、調査地域も、高原山のふもと近くの奥塩原、上塩原、中塩原、下塩原の上部と、大部分は塩原の西よりの地を中心に調査している。調査は、夏期の6月下旬より8月下旬頃は、成虫の観察、および採集、写真撮影を行なった。秋期の9月頃より冬期の2月頃までの間は、越冬卵の採集や調査、また、春期の3月下旬頃より初夏の6月上旬頃までは、野外の幼虫の観察や採集、および、幼虫の飼育を行なっ

10. 参考文献

1. 物理教科書, 物理B, 実教出版, P.180
2. G.I.Taylor, The Flow of Air at High Speed Past Circular Surface. Rep. Memo. No. 1381, 1930.
3. S.G.Hooker, D.I.C.Armors and Bresier's. The Flow of Compressible Fluid in Neighbourhood of Throat of Constriction in Circular Wind Channel. Rep. Memo. No. 1429. May 1931.
4. R.B.Dillaway, A Philosophy for Improved Rocket Nozzle Design. Jet. Prop. Vol. 27. No. 10. p.p. 1088-1093. Qct. 1957.
5. 山中茂, 第7, 9, 12, 13回日本航空宇宙科学技術講演会, 超音速軸対称ノズルに関する考察, 第1~7報.
6. T. 篠原, 二次元ノズルの遷音速流れの研究. 対称ノズルの場合. 日本機械学会北陸信越支部講演論文集 70-7-2.

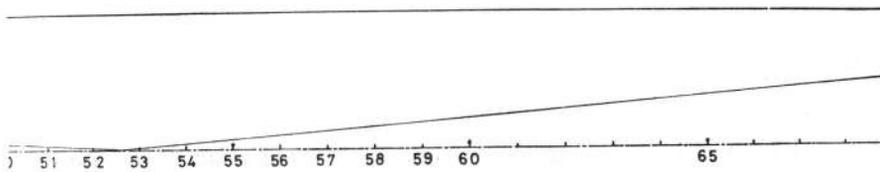


| | | coordinate of nozzle | | | | | | | | | | | |
|---------|---------|----------------------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| Pt. no | | 1 | 26 | 36 | 47 | 58 | 70 | 83 | 96 | 110 | 125 | 140 | 156 |
| X/h | | 0.22003 | 0.31351 | 0.46994 | 0.48194 | 0.63067 | 0.77908 | 0.79551 | 0.93006 | 1.08135 | 1.19725 | 1.23184 | 1.38195 |
| r/h | | 1.20935 | 1.0638 | 1.03681 | 1.03901 | 1.06629 | 1.10116 | 1.10584 | 1.14417 | 1.19488 | 1.23957 | 1.25209 | 1.31830 |
| 173 | 189 | 205 | 221 | 237 | 253 | 270 | 287 | 304 | 321 | 338 | | | |
| 1.44907 | 1.54577 | 1.80810 | 1.94701 | 2.12108 | 2.46167 | 2.77809 | 2.86501 | 2.90180 | 2.90180 | | | | |

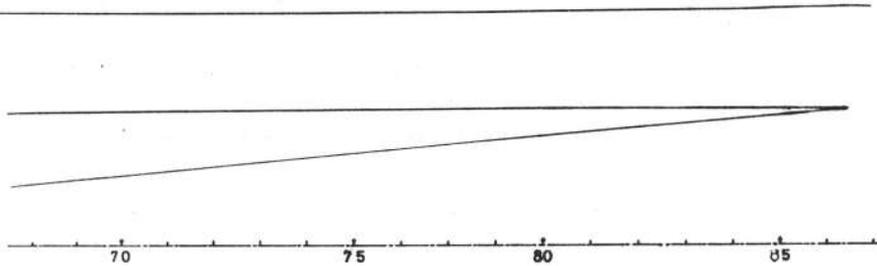
| | | velocity distribution on axis | | | | | | | | | |
|--------|--|-------------------------------|---------|---------|---------|---------|----------|----------|----------|---------|---------|
| Pt. no | | 0 | 5 | 7 | 11 | 17 | 25 | 35 | 46 | 57 | 69 |
| X/h | | 0 | 0.41567 | 0.56811 | 0.87457 | 0.813 | 1.09884 | 1.66919 | 2.36652 | 2.54342 | 3.34743 |
| M | | | 1.1769 | 1.23848 | 1.31186 | 1.37237 | 1.44194 | 1.90044 | 2.26652 | 2.47879 | 2.79698 |
| | | | 82 | 95 | 109 | 124 | 139 | 155 | 172 | | |
| | | | 4.55077 | 4.86759 | 6.65430 | 9.99517 | 15.75800 | 16.16543 | 25.54174 | | |
| | | | 3.36724 | 3.53617 | 4.25929 | 5.27542 | 6.89826 | 6.55274 | 11.58130 | | |

第20図

7. 岡本哲史, 応用流体力学.
8. Liepman, Roshko, Element of Gasdynamics. 玉田訳 p. 439.
9. 川村竜馬, 高速空気力学. p. 30.
10. A. Ferri. The Method of Characteristics of High Speed Aerodynamics. 1954. Princeton.
11. S. Yamanaka. Proceedings of the Ninth International Symposium of Space Technology and Science, Tokyo 1971. p.p. 319-326.



第18図-4 超音速軸対称ノズル $N=3, M=10$



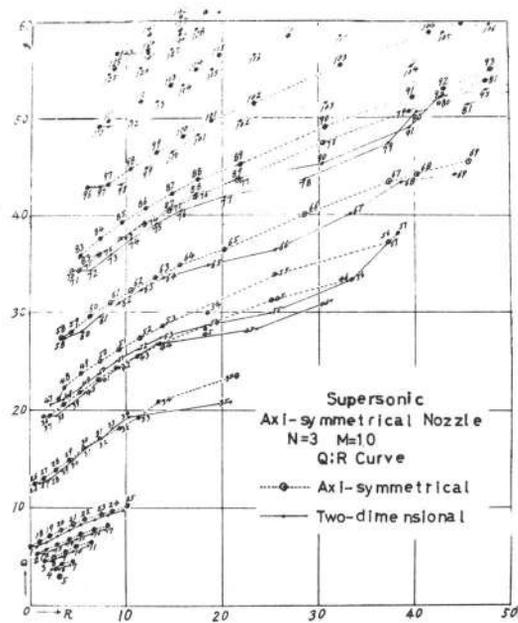
第18図-5 超音速軸対称ノズル $N=3, M=10$

第19図は点検のためQ:R曲線を描いたものである。此等の曲線はスムーズであるから今迄より正確な結果が期待される。

9. おわりに

今回の研究において、教科書内の一項目が意外に深い領域に迄発展することが示されたと思う。此の計算では $n=3$ の場合を示したにすぎないが、 $n=4$ 及び 5 の場合と比較する必要があることが今迄の計算の結果に出て来ている。ノズル設計に一資料を提供し得るものと考え。

本研究において青山学院大学理工学部教授岡本哲史博士から色々の指導を受け又同グループ諸君から計算等援助を受けた。此等の諸氏並びに深い理解を示して下さい独協学園諸氏に心からの感謝を捧げるものである。



第19図

従って

$$R_{c_3} = R_A + \frac{\sin \theta_{c_2} (\sin \mu_A + \sin \mu_{c_2})}{\sin \mu_A + \sin (\theta + \mu)_{c_2}} \log 2 \quad (64)$$

上と同様に、Fを通る特性曲線に対しては

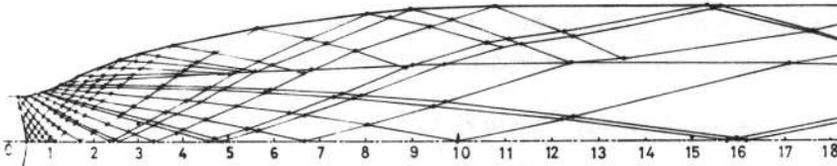
$$\int_B^F d(\nu + \theta) = \frac{\sin \theta_F \sin \mu_F}{\sin (\theta + \mu)_F} (d \log r)_{BF}$$

従って

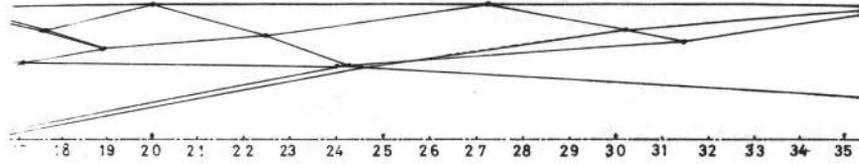
$$Q_{c_3} = Q_B + \frac{\sin \theta_B (\sin \mu_B + \sin \mu_{c_2})}{\sin \mu_{c_2} \sin (\theta - \mu)_B} \log 2 \quad (65)$$

方程式(62), (63), (64)及び(65)から軸対称ノズルを通る超音速流の図が「Mesh Procedure」法によって得られる。

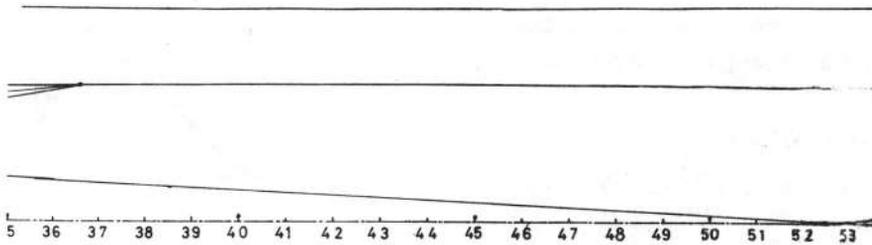
第18図は軸対称ノズル ($n = R/h = 3$) を通る超音速流の特性曲線を示す。



第18図-1 超音速軸対称ノズル N=3, M=10



第18図-2 超音速軸対称ノズル N=3, M=10



第18図-3 超音速軸対称ノズル N=3, M=10

$\sin \theta$, $\sin \mu$, $\sin(\theta + \mu)$ 及び $\sin(\theta - \mu)$ の値はAとC及びBとCにおける値(但しCにおける値は二次元の値でおき換えることが出来ると仮定する)の平均の値に近似的に等しいとおくことが出来る。従って

$$(\nu - \theta)_c - (\nu - \theta)_A = \frac{\frac{\sin \mu_A + \sin \mu_{c_2}}{2} \cdot \frac{\sin \theta_A + \sin \theta_{c_2}}{2}}{\frac{\sin(\theta + \mu)_A + \sin(\theta + \mu)_{c_2}}{2}} \log \frac{r_{c_2}}{r_A} \quad (60)$$

$$(\nu + \theta)_c - (\nu + \theta)_B = \frac{\frac{\sin \mu_B + \sin \mu_{c_2}}{2} \cdot \frac{\sin \theta_B + \sin \theta_{c_2}}{2}}{\frac{\sin(\theta - \mu)_B + \sin(\theta - \mu)_{c_2}}{2}} \log \frac{r_{c_2}}{r_B} \quad (61)$$

軸から離れた点における $|r_{c_2}/r_A|$ 及び $|r_{c_2}/r_B|$ の値は特性曲線の特性により対称軸の近くにおける値より小さい。(56) 及び (57) においては右辺は微分の形であって、軸の近くの値の変化の程度が軸より遠い処のそれよりも大きいことを示している。

リーマンの定数 $Q = \nu + \theta$ 及び $R = \nu - \theta$ だから (58) 及び (59) は

$$R_{c_3} = R_A + \frac{\frac{\sin \mu_A + \sin \mu_{c_2}}{2} \cdot \frac{\sin \theta_A + \sin \theta_{c_2}}{2}}{\frac{\sin(\theta + \mu)_A + \sin(\theta + \mu)_{c_2}}{2}} \log \frac{r_{c_2}}{r_A} \quad (62)$$

$$Q_{c_3} = Q_B + \frac{\frac{\sin \mu_B + \sin \mu_{c_2}}{2} \cdot \frac{\sin \theta_B + \sin \theta_{c_2}}{2}}{\frac{\sin(\theta - \mu)_B + \sin(\theta - \mu)_{c_2}}{2}} \log \frac{r_{c_2}}{r_B} \quad (63)$$

8. 対称軸近傍における補正項

対称軸近傍では $|r_{c_2}/r_A|$ 及び $|r_{c_2}/r_B|$ の値は無限に大きくなるが、特性曲線は有限の角を持っている。

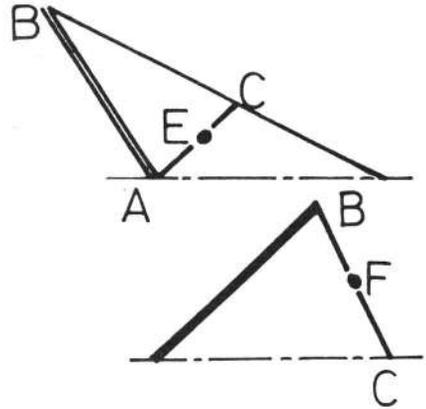
Ferri¹⁰ は第17図に示すように中点を通る特性曲線を引く方法によって近似値を得る方程式を導いた。筆者はこの方法を第17図のように¹¹ BとCとの間の中点Fに適用した。

Eを通る特性曲線に対しては

$$\int_r^c d(\nu - \theta) = \frac{\sin \theta_E \sin \mu_E}{\sin(\theta + \mu)_{rc}} (\Delta \log r)_{rc}$$

$r_{c_2}/r_B \approx 2$ となるから

$$\frac{1}{2}(\nu - \theta)_{c_3} = \frac{1}{2}(\nu - \theta)_A + \frac{\frac{\sin \theta_{c_2} \cdot \sin \mu_A + \sin \mu_{c_2}}{2}}{\frac{\sin \mu_A + \sin(\theta + \mu)_{c_2}}{2}} \log 2$$



第17図

$\partial \eta / \partial S = 1/\cos \mu$, $\partial n / \partial S = \tan \mu$ だから方程式(51)は

$$\frac{1}{\cot \mu} \frac{\partial f}{\partial \eta} = \frac{\partial f}{\partial S} + \tan \mu \frac{\partial f}{\partial n} \quad (52)$$

ξ に沿っては η の場合と同様に

$$\frac{1}{\cot \mu} \frac{\partial f}{\partial \xi} = \frac{\partial f}{\partial S} - \tan \mu \frac{\partial f}{\partial n} \quad (53)$$

(52)と(53)の関係式のように方程式(49)と(50)は

$$\frac{\partial(\nu-\theta)}{\partial S} + \tan \mu \frac{\partial(\nu-\theta)}{\partial n} = \tan \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (52)'$$

$$\frac{\partial(\nu+\theta)}{\partial S} - \tan \mu \frac{\partial(\nu+\theta)}{\partial n} = \tan \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (53)'$$

第15図から方程式(52)'と(53)'とは次のように書くことができる。

$$\frac{\partial(\nu-\theta)}{\partial \eta} = \sin \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (\text{第1群}) \quad (54)$$

$$\frac{\partial(\nu+\theta)}{\partial \xi} = \sin \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (\text{第2群}) \quad (55)$$

7. ノズルを通過する流れへの適用

第15図のようにノズルを通る流れのA又はBを通る特性曲線 η 及び ξ が点Cで交わるとすると、第16図のように、

$$d\eta = \frac{dx}{\cos(\theta+\mu)} \quad \text{及} \quad d\xi = \frac{dx}{\cos(\theta-\mu)}$$

方程式(54), (55)をBからC又はAからC迄積分すると

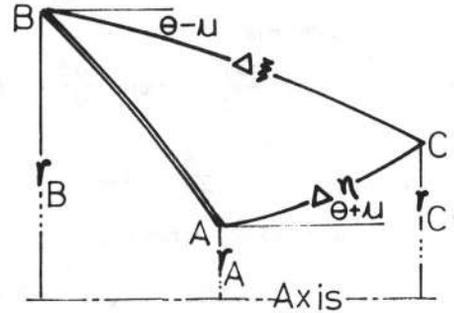
$$\int_A^C d(\nu-\theta) = \int_A^C \frac{\sin \theta \sin \mu}{\cos(\theta+\mu)} \frac{dx}{r} \quad (56)$$

$$\int_B^C d(\nu+\theta) = \int_B^C \frac{\sin \theta \sin \mu}{\cos(\theta-\mu)} \frac{dx}{r} \quad (57)$$

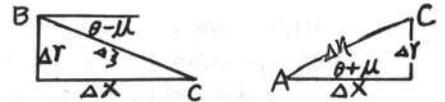
第16図によれば $dx/r = (dx/dr)(dr/r)$ であり $(dx/dr)_{AC} = \cot(\theta+\mu)$ 又 $(dx/dr)_{BC} = \cot(\theta-\mu)$ だから

$$\begin{aligned} \int_A^C d(\nu-\theta) &= \int_A^C \frac{\sin \theta \sin \mu}{\cos(\theta+\mu)} \cot(\theta+\mu) \frac{dr}{r} \\ &= \int_A^C \frac{\sin \theta \sin \mu}{\sin(\theta+\mu)} \frac{dr}{r} \end{aligned} \quad (58)$$

$$\begin{aligned} \int_B^C d(\nu+\theta) &= \int_B^C \frac{\sin \theta \sin \mu}{\cos(\theta-\mu)} \cot(\theta-\mu) \frac{dr}{r} \\ &= \int_B^C \frac{\sin \theta \sin \mu}{\sin(\theta-\mu)} \frac{dr}{r} \end{aligned} \quad (59)$$



第15図



第16図

$$\frac{\cot^2 \mu}{q} \frac{\partial q}{\partial S} - \frac{\partial \theta}{\partial n} = \frac{\sin \theta}{r} \quad (44)$$

渦なし流に対しては

$$\frac{\partial q}{\partial n} - q \frac{\partial \theta}{\partial S} = 0 \quad (45)$$

方程式(44)の両辺に $\tan \mu$ を掛けると

$$\frac{\cot \mu}{q} \frac{\partial q}{\partial S} - \tan \mu \frac{\partial \theta}{\partial n} = \tan \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (45')$$

方程式(45)は

$$\frac{\cot \mu}{q} \frac{\partial q}{\partial n} - \cot \mu \frac{\partial \theta}{\partial S} = 0 \quad (46')$$

$$\frac{\cot \mu}{q} \frac{\partial q}{\partial n} = \frac{\partial \nu}{\partial n}, \quad \frac{\cot \mu}{q} \frac{\partial q}{\partial S} = \frac{\partial \nu}{\partial S} \quad (\text{但し } \nu \text{ はプラントル-メーヤー関数) とおくと(45)'}$$

と(46)'とは

$$\frac{\partial \nu}{\partial S} - \tan \mu \frac{\partial \theta}{\partial n} = \tan \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (47)$$

$$- \frac{\partial \theta}{\partial S} + \tan \mu \frac{\partial \nu}{\partial n} = 0 \quad (48)$$

(47)と(48)を加えあわせると

$$\left(\frac{\partial \nu}{\partial S} - \frac{\partial \theta}{\partial S} \right) + \tan \mu \left(\frac{\partial \nu}{\partial n} - \frac{\partial \theta}{\partial n} \right) = \tan \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (49)$$

(47)から(48)を引くと

$$\left(\frac{\partial \nu}{\partial S} + \frac{\partial \theta}{\partial S} \right) - \tan \mu \left(\frac{\partial \nu}{\partial n} + \frac{\partial \theta}{\partial n} \right) = \tan \mu \frac{\sin \theta}{r} \quad (50)$$

第13図に示すように流線 S の一点 P を通る特性曲線 η (第1群) の一つが大きさ q の速度の方向となす角を μ とし、もう一つの特性曲線 ξ (第2群) が q とのなす角を $-\mu$ 、 q の方向が対称軸となす角を θ 、 q に対する垂線を n とする。ここで ΔS 、 $\Delta \eta$ 、 $\Delta \xi$ を第14図に従って S 、 η 、 ξ の微小成分とすると、 $f = f(\eta, \xi)$ 、但し $\eta = \varphi(S, n)$ 及び $\xi = \varphi(S, n)$ であるから

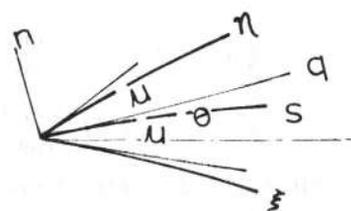
$$\Delta f = \frac{\Delta f}{\Delta \eta} \Delta \eta + \frac{\Delta f}{\Delta \xi} \Delta \xi$$

となり

η に沿っては

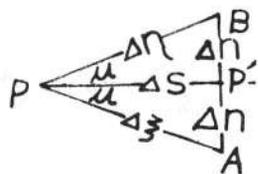
$$\Delta f = \frac{\Delta f}{\Delta \eta} \Delta \eta \text{ となり}$$

$$\frac{\partial f}{\partial \eta} \frac{\partial \eta}{\partial S} = \frac{\partial f}{\partial S} + \frac{\partial f}{\partial n} \frac{\partial n}{\partial S} \quad (51)$$



第13図

第14図



で得られたものと似ている。

第2篇

6. ノズルを通過する超音速流

| | | n = 3 | | | | |
|----------|----|----------|----------|----------|----------|----------|
| r/h | | 1 | 3/4 | 1/2 | 1/4 | 0 |
| x/h | ⒶⒹ | 0.00169 | 0.03734 | 0.06977 | 0.09263 | 0.10124 |
| | ⒷⒸ | -0.00169 | -0.03734 | -0.06977 | -0.09263 | -0.10124 |
| θ=1.1769 | ⒶⒹ | 0.22239 | 0.28759 | 0.35001 | 0.39733 | 0.41567 |
| | ⒷⒸ | -0.22239 | -0.28759 | -0.35001 | -0.39733 | -0.41567 |

q をノズルを通る流線上の点Pにおいて超音速をもつ定常ポテンシャル流の速度ベクトル, ρ を密度とすると, オイラーの方程式は

$$-\frac{\partial P}{\partial S} = \rho q \frac{\partial q}{\partial S} \quad (36)$$

$$\rho q 2\pi = \text{konst}^8$$

により

$$\frac{1}{\rho} \frac{\partial \rho}{\partial S} + \frac{1}{q} \frac{\partial q}{\partial S}$$

$$+ \frac{1}{\Delta n} \frac{\partial \Delta n}{\partial S} + \frac{1}{r} \frac{\partial r}{\partial S} = 0 \quad (37)$$

但し r は軸からの距離, n は S に対する垂線を意味する。

第11図から $\partial r / \partial S = \sin \theta$, だから方程式(37)は

$$\frac{1}{\rho} \frac{\partial \rho}{\partial S} + \frac{1}{q} \frac{\partial q}{\partial S} + \frac{1}{\Delta n} \frac{\partial \Delta n}{\partial S} + \frac{\sin \theta}{r} \quad (38)$$

(36)を書きかえると

$$q \frac{\partial q}{\partial S} = -\frac{1}{\rho} \frac{\partial \rho}{\partial S}$$

そしてこの式は次のように書きかえられる

$$q \frac{\partial q}{\partial S} = -\frac{1}{\rho} \frac{\partial \rho}{\partial \rho} \frac{\partial \rho}{\partial S} = -\frac{a^2}{\rho} \frac{\partial \rho}{\partial S} \quad (40)$$

これより次の式が得られる。

$$-\frac{q}{a^2} \frac{\partial q}{\partial S} = \frac{1}{\rho} \frac{\partial \rho}{\partial S} \quad (41)$$

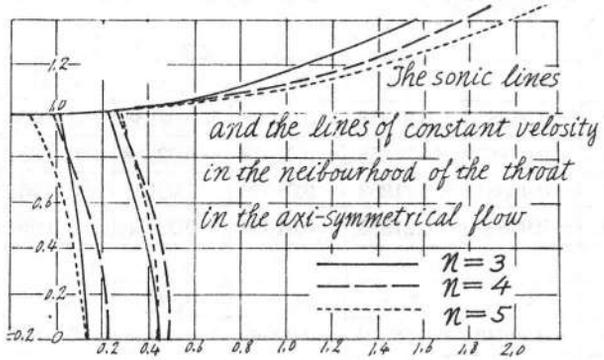
これを方程式(38)の第1項に代入すると

$$\frac{1}{q} \left(1 - \frac{q^2}{a^2}\right) \frac{\partial q}{\partial S} + \frac{\partial \theta}{\partial n} = -\frac{\sin \theta}{r} \quad (42)$$

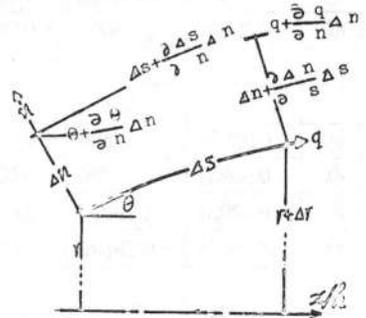
が得られる。

第12図から $q/a = 1/\sin \mu$ だから

$$\frac{1}{q} \left(1 - \frac{1}{\sin^2 \mu}\right) \frac{\partial q}{\partial S} + \frac{\partial \theta}{\partial n} = -\frac{\sin \theta}{r} \quad (43)$$

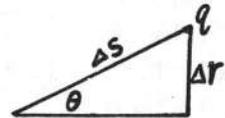


第9図

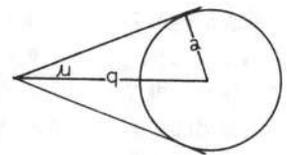


第10図

第11図



第12図



境界条件

$$\frac{\partial \Phi / \partial r}{\partial \Phi / \partial x} = \tan \lambda \quad (36)$$

のように書くことが出来る場合には表(2), (3)及び第6図を得たと同様の方法で $\alpha_1, \dots, \zeta_5 h^3$, x/h 及び r/h の値を示す如の表(4)及び(5)及び第8図が得られる。

表4 軸対称スロートを通る音速面及び等速面の座標

| $n = 5$ | | | | | | | | |
|---------|------------|--------------|-------------|----------------|---------------|----------------|---------------|---------------|
| | α_1 | $\alpha_2 h$ | $\beta_2 h$ | $\alpha_3 h^2$ | $\beta_3 h^2$ | $\alpha_4 h^3$ | $\beta_4 h^3$ | $\zeta_5 h^3$ |
| Ⓐ | +0.95887 | +0.21358 | -0.01038 | +0.02138 | +0.10654 | +0.12213 | +0.05080 | +0.00519 |
| Ⓑ | +0.95887 | -0.21358 | +0.01038 | +0.02138 | +0.10654 | -0.12213 | -0.05080 | -0.00519 |
| Ⓒ | -0.95887 | +0.21358 | -0.01038 | -0.02138 | -0.10654 | +0.12213 | +0.05080 | +0.00519 |
| Ⓓ | -0.95887 | -0.21358 | +0.01038 | -0.02138 | -0.10654 | -0.12213 | -0.05080 | -0.00519 |

| $n = 4$ | | | | | | | | |
|---------|------------|--------------|-------------|----------------|---------------|----------------|---------------|---------------|
| | α_1 | $\alpha_2 h$ | $\beta_2 h$ | $\alpha_3 h^2$ | $\beta_3 h^2$ | $\alpha_4 h^3$ | $\beta_4 h^3$ | $\zeta_5 h^3$ |
| Ⓐ | +0.89640 | +0.26052 | -0.02960 | +0.02134 | +0.12806 | +0.05546 | +0.07697 | +0.01480 |
| Ⓑ | +0.89640 | -0.26052 | +0.02960 | +0.02134 | +0.12806 | -0.05546 | -0.07697 | -0.01480 |
| Ⓒ | -0.89640 | +0.26052 | -0.02960 | -0.02134 | -0.12806 | +0.05546 | +0.07697 | +0.01480 |
| Ⓓ | -0.89640 | -0.26052 | +0.02960 | -0.02134 | -0.12806 | +0.05546 | -0.07697 | -0.01480 |

| $n = 3$ | | | | | | | | |
|---------|------------|--------------|-------------|----------------|---------------|----------------|---------------|---------------|
| | α_1 | $\alpha_2 h$ | $\beta_2 h$ | $\alpha_3 h^2$ | $\beta_3 h^2$ | $\alpha_4 h^3$ | $\beta_4 h^3$ | $\zeta_5 h^3$ |
| Ⓐ | +0.93954 | +0.29890 | -0.02059 | +0.00664 | +0.05978 | -0.05057 | +0.11502 | +0.01030 |
| Ⓑ | +0.93954 | -0.29890 | +0.02059 | +0.00664 | +0.05978 | +0.05057 | -0.11502 | -0.01030 |
| Ⓒ | -0.93954 | -0.29890 | -0.02059 | -0.00664 | -0.05978 | -0.05057 | +0.11502 | +0.01030 |
| Ⓓ | -0.93954 | -0.29890 | -0.02059 | -0.00664 | -0.05978 | +0.05057 | -0.11502 | -0.01030 |

第9図は軸対称ノズルのスロート部を通る流れの音速線及び等速線を示す。

T.篠原⁶は最近円形輪郭を有するスロート部を通る二次元流の実験の結果を報告しており、この実験で得られた結果は音速線が今回の論文

表5 軸対称スロートを通る流れの音速面及び等速面の座標

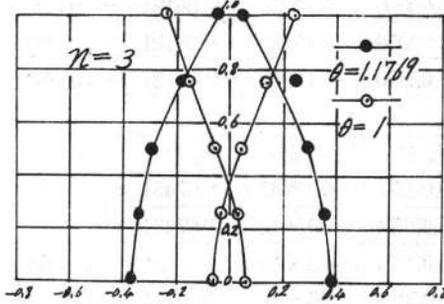
| $n = 5$ | | | | | | |
|-------------------|----|----------|---------------|---------------|---------------|----------|
| r/h | | 1 | $\frac{3}{4}$ | $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{4}$ | 0 |
| x/h | ⒶⒹ | -0.15215 | -0.04274 | 0.03434 | 0.08084 | 0.09578 |
| | ⒷⒸ | 0.15215 | 0.04274 | -0.03434 | -0.08084 | -0.09578 |
| $\theta = 1.1769$ | ⒶⒹ | 0.23328 | 0.31395 | 0.36917 | 0.40980 | 0.40993 |
| | ⒷⒸ | -0.23328 | -0.31395 | -0.36917 | -0.40980 | -0.40993 |

| $n = 4$ | | | | | | |
|-------------------|----|----------|---------------|---------------|---------------|----------|
| r/h | | 1 | $\frac{3}{4}$ | $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{4}$ | 0 |
| x/h | ⒶⒹ | 0.03561 | -0.05305 | -0.12595 | -0.17435 | -0.18254 |
| | ⒷⒸ | -0.03561 | 0.05305 | 0.12595 | 0.17435 | 0.18254 |
| $\theta = 1.1769$ | ⒶⒹ | 0.22890 | 0.32596 | 0.40264 | 0.45405 | 0.46288 |
| | ⒷⒸ | -0.22890 | -0.32596 | -0.40264 | -0.45405 | -0.46288 |

表2の此等の値を方程式(8)に代入すると、 $\theta = 1$ 、 $\theta = 1.1769$ に対する x/h と y/h の方程式が得られる。

$\theta = 1$ 、及び $\theta = 1.1769$ と仮定した場合の $y/h = 1, 3/4, 1/2, 1/4$ 及び 0 に対する x/h の値が表3及び第6図に示されている。

第7図は二次元流におけるスロート部近傍における音速線と等速線を示す。



第6図 二次元流の音速線及び等速線

(b) 軸対称流について

第8図のように $z = r \cos \theta$ 、 $y = r \sin \theta$ と書くと、

$$\text{grad}_{r,\theta,x} = K \frac{\partial}{\partial r} + \frac{1}{r} \frac{\partial}{\partial \theta} + i \frac{\partial}{\partial x} \quad (29)$$

$$\text{div}_{r,\theta,x} = \frac{\partial}{\partial r} + \frac{1}{r} \frac{\partial}{\partial x} \quad (30)$$

となるから(8)と同じ式は

$$\text{grad}_{r,\theta,x} \rho + \rho \text{div}_{r,\theta,x} \mathbf{q} = 0 \quad (31)$$

軸対称流に対しては $\partial/\partial\theta = 0$ 、 $\partial^2/\partial\theta^2 = 0$ となるから

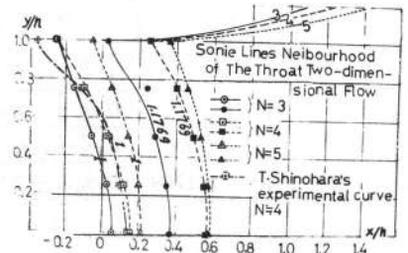
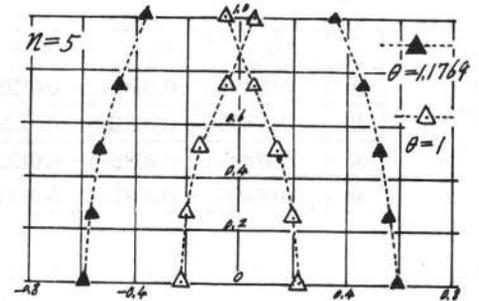
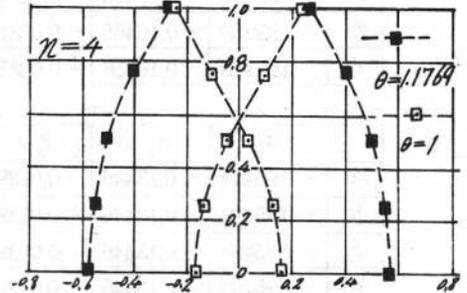
$$u_r \frac{\partial \rho}{\partial r} + u_x \frac{\partial \rho}{\partial x} + \rho \left(\frac{\partial u_r}{\partial r} + \frac{u_r}{r} + \frac{\partial u_x}{\partial x} \right) = 0 \quad (32)$$

$$\begin{aligned} & \{2 - (r-1)(\theta^2 - 1)\} \left(\frac{\partial^2 \Phi}{\partial r^2} + \frac{1}{r} \frac{\partial \Phi}{\partial r} + \frac{\partial^2 \Phi}{\partial x^2} \right) \\ & = \frac{\partial \theta^2}{\partial x} \frac{\partial \Phi}{\partial x} + \frac{\partial \theta^2}{\partial r} \frac{\partial \Phi}{\partial r} \end{aligned}$$

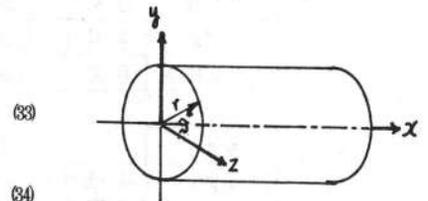
$$\left(\frac{\partial \Phi}{\partial x} \right)^2 + \left(\frac{\partial \Phi}{\partial r} \right)^2 = \theta^2 \quad (34)$$

こゝでポテンシャル関数を次のように、即ち

$$\Phi = \alpha_1 x + \alpha_2 x^2 + \beta_2 r^2 + \alpha_3 x^3 + \beta_3 x r^2 + \alpha_4 x^4 + \beta_4 x^2 r^2 + \zeta_5 r^4 \quad (35)$$



第7図



第8図 円柱座標

表2 2次元流の場合の $\alpha_1 \sim \delta_4 h^3$ の値の符号による組み合わせ, $n = R/h = 3, 4$ 及び5

| $n = 5$ | | | | | | | | |
|---------|------------|--------------|-------------|----------------|---------------|----------------|---------------|----------------|
| | α_1 | $\alpha_2 h$ | $\beta_2 h$ | $\alpha_3 h^2$ | $\beta_3 h^2$ | $\alpha_4 h^3$ | $\beta_4 h^3$ | $\delta_4 h^3$ |
| Ⓐ | +0.92269 | +0.16456 | -0.02858 | +0.02050 | +0.10252 | +0.06121 | +0.03399 | +0.01429 |
| Ⓑ | +0.92269 | -0.16456 | +0.02858 | +0.02050 | +0.10252 | -0.06121 | -0.03399 | -0.01429 |
| Ⓒ | -0.92269 | +0.16456 | -0.02858 | -0.02050 | -0.10252 | +0.06121 | +0.03399 | +0.01429 |
| Ⓓ | -0.92269 | -0.16456 | +0.02858 | -0.02050 | -0.10252 | -0.06121 | -0.03399 | -0.01429 |

| $n = 4$ | | | | | | | | |
|---------|------------|--------------|-------------|----------------|---------------|----------------|---------------|----------------|
| | α_1 | $\alpha_2 h$ | $\beta_2 h$ | $\alpha_3 h^2$ | $\beta_3 h^2$ | $\alpha_4 h^3$ | $\beta_4 h^3$ | $\delta_4 h^3$ |
| Ⓐ | +0.95494 | +0.13446 | -0.01399 | +0.02274 | +0.13642 | +0.07431 | +0.04056 | +0.00700 |
| Ⓑ | +0.95494 | -0.13446 | +0.01399 | +0.02274 | +0.13642 | -0.07431 | -0.04056 | -0.00700 |
| Ⓒ | -0.95494 | +0.13446 | -0.01399 | -0.02274 | -0.13642 | +0.07431 | +0.04056 | +0.00700 |
| Ⓓ | -0.95494 | -0.13446 | +0.01399 | -0.02274 | -0.13642 | -0.07431 | -0.04056 | -0.00700 |

| $n = 3$ | | | | | | | | |
|---------|------------|--------------|-------------|----------------|---------------|----------------|---------------|----------------|
| | α_1 | $\alpha_2 h$ | $\beta_2 h$ | $\alpha_3 h^2$ | $\beta_3 h^2$ | $\alpha_4 h^3$ | $\beta_4 h^3$ | $\delta_4 h^3$ |
| Ⓐ | +0.97496 | +0.20815 | -0.01223 | +0.02167 | +0.19499 | +0.19733 | +0.09796 | +0.00612 |
| Ⓑ | +0.97496 | -0.20815 | +0.01223 | +0.02167 | +0.19499 | -0.19733 | -0.09796 | -0.00612 |
| Ⓒ | -0.97496 | +0.20815 | -0.01223 | -0.02167 | -0.19499 | +0.19733 | +0.09796 | +0.00612 |
| Ⓓ | -0.97496 | -0.20815 | +0.01223 | -0.02167 | -0.19499 | -0.19733 | -0.09796 | -0.00612 |

表3 2次元スロートを通る音速線及び等速線上の点の座標

| $n = 5$ | | | | | | | |
|---------|-----|----------|----------|----------|----------|----------|-------------------|
| y/h | | 1 | $3/4$ | $1/2$ | $1/4$ | 0 | |
| x/h | Ⓐ Ⓓ | -0.05689 | 0.05656 | 0.14537 | 0.20035 | 0.21898 | $\theta = 1$ |
| | Ⓑ Ⓒ | 0.05689 | -0.05656 | -0.14537 | -0.20035 | -0.21898 | |
| x/h | Ⓐ Ⓓ | 0.36889 | 0.46619 | 0.53446 | 0.57472 | 0.58800 | $\theta = 1.1769$ |
| | Ⓑ Ⓒ | -0.36889 | -0.46619 | -0.53446 | -0.57472 | -0.58800 | |

| $n = 4$ | | | | | | | |
|---------|-----|----------|----------|----------|----------|----------|-------------------|
| y/h | | 1 | $3/4$ | $1/2$ | $1/4$ | 0 | |
| x/h | Ⓐ Ⓓ | -0.24274 | -0.09509 | 0.03951 | 0.12760 | 0.15718 | $\theta = 1$ |
| | Ⓑ Ⓒ | 0.24274 | 0.09509 | -0.03951 | -0.12760 | -0.15718 | |
| x/h | Ⓐ Ⓓ | 0.26281 | 0.40156 | 0.49853 | 0.55399 | 0.57199 | $\theta = 1.1769$ |
| | Ⓑ Ⓒ | -0.26281 | -0.40156 | -0.49853 | -0.55399 | -0.57199 | |

| $n = 3$ | | | | | | | |
|---------|-----|----------|----------|----------|----------|----------|-------------------|
| y/h | | 1 | $3/4$ | $1/2$ | $1/4$ | 0 | |
| x/h | Ⓐ Ⓓ | -0.24389 | -0.15004 | -0.04907 | 0.03001 | 0.05923 | $\theta = 1$ |
| | Ⓑ Ⓒ | 0.24389 | 0.15004 | 0.04907 | -0.03001 | -0.05923 | |
| x/h | Ⓐ Ⓓ | 0.03976 | 0.24993 | 0.29116 | 0.35607 | 0.37726 | $\theta = 1.1769$ |
| | Ⓑ Ⓒ | -0.03976 | -0.18124 | -0.29116 | -0.35607 | -0.37726 | |

$$\theta^2 U^2 = \left(\frac{\partial \Phi}{\partial x}\right)^2 + \left(\frac{\partial \Phi}{\partial y}\right)^2 \quad (18)$$

ここで、ポテンシャル関数を次の様を選ぶことができるとすると

$$\Phi/U = \alpha_1 x + \alpha_2 x^2 + \beta_2 y^2 + \alpha_3 x^3 + \beta_3 xy^2 + \alpha_4 x^4 + \beta_4 x^2 y^2 + \delta_4 y^4 \quad (19)$$

そして境界条件は

$$\frac{\frac{\partial \Phi}{\partial x}}{\frac{\partial \Phi}{\partial y}} = \tan \chi \quad (20)$$

方程式(17), (18), (20)を(19)に代入すると

$$\alpha_2 (r+1)(1-\alpha_1^2) + \beta_2 \{ (r+1) - (r-1) \} \alpha_1^2 = 0 \quad (21)$$

$$-8(r+1)\alpha_1\alpha_2^2h^2 - 8(r-1)\alpha_1\alpha_2h\beta_2h + 6(r+1)(1-\alpha_1^2)\alpha_3h^2 \\ + 2\beta_3h^2\{ (r+1) - (r-1) \} \alpha_1^2 = 0 \quad (22)$$

$$-8(r+1)\alpha_2^3h^3 - 8(r-1)\alpha_2^2h^2\beta_2h + \{ -12(r-1) - 24(r-1) - 72 \} \alpha_1\alpha_2h\alpha_3h^2 \\ - 12(r-1)\alpha_1\alpha_3h^2\beta_2h - 8(r-1)\alpha_1\alpha_2h\beta_3h^2 + 12(r+1)(1-\alpha_1^2)\alpha_4h^3 \\ + 2\{ (r+1) - (r-1) \} \alpha_1^2 \beta_4h^3 = 0 \quad (23)$$

$$-4(r+1)\alpha_1\alpha_2h\beta_3h^2 - 4(r+3)\alpha_1\beta_2h\beta_3h^2 + 2(r+1)(1-\alpha_1^2)\beta_4h^3 \\ + 12\{ (r+1) - (r-1) \} \alpha_1^2 \delta_4h^3 - 8(r-1)\alpha_2h\beta_2^2h^2 - 8(r+1)\beta_2^3h^3 = 0 \quad (24)$$

$$2\delta_4h^3 = -\beta_2h \quad (25)$$

$$-\beta_2h + \left(\frac{R}{h} - 1\right)\beta_4h^3 = 2\alpha_2h \quad (26)$$

$$\beta_3h^2 = \frac{\alpha_1}{\frac{2R}{h} - 1} \quad (27)$$

$$\alpha_3 = \frac{1}{3} \left(1 - \frac{2h}{R}\right)\beta_3 \quad (28)$$

方程式(21), (25), (26)及び(28)から β_2h , α_3h^2 , β_3h^2 , β_4h^3 及び δ_4h^3 の値が α_2h と α_1 の項を含む式で表わされる。これらの式を方程式(24)に代入すると、 α_2h が α_1 を含む式で与えられる。 α_2h を方程式(26)に代入すると α_1 に対する方程式が得られる。

此等の方程式を $n=R/h=3, 4$ 及び 5 について解くと、表2に示すような値が得られる。表2に示す値を方程式(28)に代入すると、表1に示すように $\alpha_1 \dots \delta_4h$ の値の4グループが生じる。

表1 $\alpha_1 \sim \delta_4h^3$ の符号の組み合わせ

| | α_1 | α_2h | β_2h | α_3h^2 | β_3h^2 | α_4h^3 | β_4h^3 | δ_4h^3 |
|-----|------------|-------------|------------|---------------|--------------|--------------------------|--------------|---------------|
| (a) | + | + | - | + | + | deter- mined later | + | + |
| (b) | + | - | + | + | + | | - | - |
| (c) | - | + | - | - | - | | + | + |
| (d) | - | - | + | - | - | | - | - |

渦なし流においては、 \mathbf{q} はポテンシャル Φ で表わされるから

$$\mathbf{q} = \text{grad } \Phi \quad (9)$$

従って方程式(8)は

$$\frac{\partial^2 \Phi}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 \Phi}{\partial y^2} = -\frac{1}{\rho} \left(\frac{\partial \Phi}{\partial x} \frac{\partial \rho}{\partial x} + \frac{\partial \Phi}{\partial y} \frac{\partial \rho}{\partial y} \right) \quad (10)$$

となる。

断熱変化の条件は

$$P \rho^{-\gamma} = P_0 \rho_0^{-\gamma} \quad (11)$$

但し P はガスの圧力、 γ は比熱の比である。

ベルヌーイの方程式は

$$\frac{1}{2} q^2 = -\int \frac{dP}{\rho} + C \quad (12)$$

運動方程式は

$$q \frac{dq}{ds} = -\frac{1}{\rho} \frac{dp}{ds} \quad (13)$$

(11)式を微分し、(12)式を移項してから組み合わせる。そして滞点の値に添字0をつけて示すことにすると

$$q^2 = \frac{1}{\gamma-1} (a_0^2 - a^2) \quad (14)$$

但し a は音速を示す。

U 及び a_1 をそれぞれ自由流の速度及び自由流中における音速を示すものとする、

$$q^2 - U^2 = \frac{2}{\gamma-1} (a_1^2 - a^2) \quad (15)$$

$a_1 \doteq U$ と考え、 $q/U = \theta$ と書くことにすると

$$1 - \frac{1}{2} (\gamma-1) (\theta^2 - 1) = \left(\frac{\rho}{\rho_\infty} \right)^{\gamma-1} \quad (16)$$

但し、 ρ 、 ρ_∞ は自由流中の密度である。

方程式(10)に(16)を掛けると

$$\left\{ 2 - (\gamma-1) (\theta^2 - 1) \right\} \left(\frac{\partial^2 \Phi}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 \Phi}{\partial y^2} \right) = \frac{\partial \Phi}{\partial x} \frac{\partial \theta^2}{\partial x} + \frac{\partial \Phi}{\partial y} \frac{\partial \theta^2}{\partial y} \quad (17)$$

座標及び速度の尺度を、流れの速度が音速に等しくなるように選ぶことにすると

第 1 篇

4. スロート部の輪郭

スロートの輪郭と流れの音速線及び等速線及び面との間の関係は少なくとも三種の場合について研究されなければならない。即ち $R/h = 3, 4, 5$ の場合である。但し R は曲率半径, h はスロート断面の半径である。輪郭の方程式は(1)に示され第5図に示される通りである。

$$y = h + \frac{x^2}{2R} \quad (1)$$

無次元の式にすると

$$\frac{y}{h} = 1 + \frac{\frac{x^2}{h^2}}{\frac{2R}{h}} \quad (2)$$

(2)を書きかえると

$$\Omega = 1 + \frac{X^2}{2R'^2} \quad (3)$$

但し $R = y/h, X = x/h, R' = R/h$

第4図から

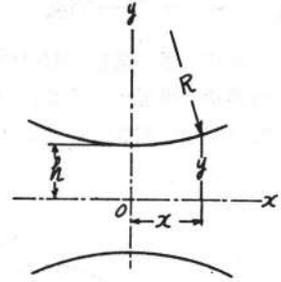
$$\tan x = \frac{\sin x}{\sqrt{1 - \sin^2 x}} = \frac{x}{R} + \frac{x^3}{2R^3} \quad (4)$$

$$= \frac{X}{R'} + \frac{X^3}{2R'^3} \quad (5)$$

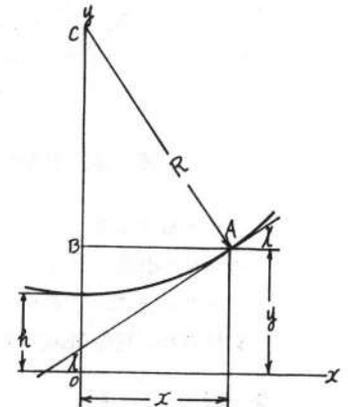
$X = X/R'$ と書くと

$$X^3 + 2X - 2 \tan x = 0 \quad (6)$$

$R/h = 3, 4$ 及び 5 又 $x = 3^\circ \sim 30^\circ$ に対する輪郭の線を計算した結果は第5図に示す通りである。



第3図 スロート部



第4図

5. 遷音速領域における流れ

流れを定常流で, 粘性なく, 圧縮性と仮定すると, 連続方程式は

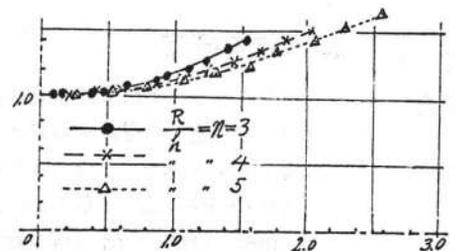
$$\mathbf{q} \text{ grad } \rho + \rho \text{ div } \mathbf{q} = 0 \quad (7)$$

但し, \mathbf{q} は流れの場の内の任意の点における速度ベクトルであり, ρ は密度である。

(a) 二次元流に対しては

$$u_x \frac{\partial \rho}{\partial x} + u_y \frac{\partial \rho}{\partial y} + \rho \left(\frac{\partial u_x}{\partial x} + \frac{\partial u_y}{\partial y} \right) = 0 \quad (8)$$

但し, u_x, u_y は \mathbf{q} の x, y 成分である。



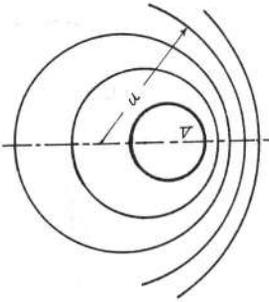
第5図 スロート輪郭の寸法

超音速軸対称ノズルに関する理論的研究

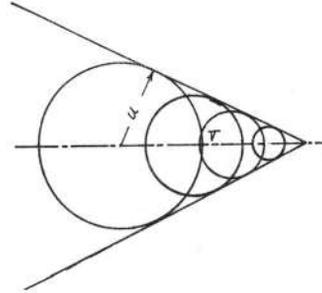
山 中 茂

1. ドップラー効果

非常に速く進む音源の前方では波長が短くなる。音速より速く進む音源の後方にはマッハ波の円錐状の現象が出来る。ドップラー効果の応用的研究について、青山学院大学理工学部教授岡本哲史博士に相談したところ、ドップラー効果の応用として、ノズルを通る流れの研究テーマを与えられた。



第1図 音源前方の波



第2図 超音速音源後方の波

ガスがベル形ノズルを通過するとき、スロート部（一番狭くなった部分）の近くで音速を持つ点の面が出来、スロートのすぐ後方に定速の面が出来る。筆者は先ずこれらの面の計算を行った。ノズル内においてガスが高速で動くと、波源の後方に円錐状が出来る。この円錐状の母線是非線形関数の特性曲線である。筆者はこの特性曲線を二つの部分に分けて計算した。

2. 輪 郭

此の論文はロケットノズルの設計資料を得るがために、三種類のベル形ノズルを通る流れを取り扱った。ここでスロート部近くの超音速領域における速度一定の線を決定した。即ち種々の曲率半径をもつスロート部を流れる二次元流及び軸対称流の場合について研究がなされた。

3. 今迄の研究

超音速スロート部を通る流れの計算を簡単にするために、ノズル内部領域を二つの部分、即ちスロート部近くの遷音速領域とノズル部の超音速領域とに分けた。G.I.Taylor (1930)²は、二次元ノズルを通過する流れの音速線を研究した。S.G.Hooker (1931)³は軸対称ノズルを通過する流れの同様の面を、Dillaway (1957)⁴はこのノズルを通過する流れの定速線を観察した。筆者 (1964～1971)⁵は三種の輪郭をもつノズルを通過するポテンシャル流の音速面と等速面の計算を行った。

(注11) H. Hubert, op. cit., p. 244~247

Hubert はアイルランドには多くの従属部族が存在し, non gaélique であったとなしている。
有名なフィン伝説の主人公フィンも従属部族の出身であった。

(注12) P. Dixon : The Iberians of Spain. p. 2~3

(注13) Pokorny は Zeitschrift für celtische Philologie の 16, 17, 18巻で論じているが, これらは入手不能である。しかしその要約と思われるものが, 雑誌 “Sprache” の論文 (1949年) “Zum nichtindogermanischen Substrat im Inselkeltischen.” の中で述べられている。

Pokorny は次のように結論づけている。

Im Keltischen und Berberischen, zum Teil auch im Baskischen, finden sich nebeneinander der drei Relativzeichen a, d, n, die nicht nur in der Form, sondern auch in der Funktion übereinstimmen, was kaum ein Zufall sein wird.

Ausgeprägte Gruppenflexion findet im Keltischen, Baskischen und Westkaukasischen, nicht aber im Berberischen.

Pokorny : The Pre-Celtic Inhabitants of Ireland. (Celtica Vol. V) も参照

(注14) The Prehistoric Peoples of Scotland. (Edited by S. Piggot) p. 122

● 結 び

吾々はピクト人がケルト族到来以前の先住民の系統をひく民族であることを立証しようとして若干の考察を行って来たが, 振り返ると, 余りにも貧しく, 余りにも不消化の跡が目立つ論考であった。ピクト人についての文献学的な研究は材料が不十分なこともあり, 大きな進歩は望めないように思う。考古学・人類学の研究の進捗によりピクトの種族決定に大きな寄与がなされることを望むものであるが, その場合イギリスの一边境地帯の問題として見るのではなく, 全ヨーロッパ的——更には全ユーラシア大陸的な視野に立って論ずべきであろう。近年 H. G. Mukarovsky はアフリカ諸語とバスク語との関係についての考察を著わしている (註1)。その説の是非は別としてかかる傾向が真に学問的に正しい軌道に乗ることを望んで止まない。あらゆる民族・国民は結局の所もとを正せば hybrid である。ピクト人の種族について考察することも, こういう点を考えると若干の意義があるのではなからうか。

(注1) H. G. Mukarovsky : Die Grundlagen des Full und das Mauretanische.

N. Lahovary : Dravidian Origins and the West.

Addendum (前節の注10に関連して。)

最近入手した Peoples of Roman Britain 叢書中の M. Todd : The Coritani はローマ時代のブリタニア東北部の部族である Coritani 族を扱ったものであるが, この名称が (注10) に述べた語根 Cort- に極めて類似していることは一見して明らかである。その居住地域はハンバー川以南でピクト人居住地域とはかなり離れているが, 一考を要する問題であろう。

(注2) ディヴリル・リンベリ文化は後期青銅器文化に属するが、Hawkes は次のように述べている。

Their methods of life were considerably influenced by the central European Illyric strain in their ancestry, most significantly in a very great increase in the importance of agriculture. This renewed emphasis on the raising of cereal crops was an event of deep and lasting importance in British history. p. 111~112

(注3) “Lebor Gabala Erenn” には次のような名称が列挙されている。

Cessair, Partholon, Nemed, Fir Bolg, Tuatha Dé Danann

この中で最初に出て来る Cessair は旧約と結びつけられノアの娘となっているが、大洪水以前にアイルランドに来たことになっている。旧約との結合は後世の付会で、多分万物の創造者である原始女性を示していると思う。そうだとすると、ここにも母系制が反映しているといえよう。

(注4) G. Devoto : *Origini Indoeuropee*. p. 170

(注5) Caesar, *De Bello Gallico* : *Uxores habent deni duodenique inter se communes, et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis*. V. 14

Dio Cassius は Kaledonioi 即ち Pict 人につき次のように記述している。

diaitōntai en skenais gymnoi kai anypodētoi, tais gynaiksin epikoinois chrōmenoi kai ta gennēmena panta ektrephontes

(注6) J. Przyluski : *La Grand Déesse*. p. 37

Il semble qu'avant les invasions celtiques, l'Irlande ait été soumise à des tribus qui construisirent des monuments mégalithiques et qui adoraient une déesse mère, éponyme, nommée Danu.

(注7) 輪廻観は多くの民族に見られるが、その概観については *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 中の “Transmigration” の項参照。ケルト族の輪廻観に関しては K. Meyer 編の, *The Voyage of Bran*. 附属の A. Nutt の “An Essay upon the Irish Vision of the happy Otherworld and the Celtic Doctrine of Rebirth.” に詳しい。

(注8) H. Lewis and H. Pedersen : *A. Concise Comparative Celtic Grammar*. p. 192

(注9) ケルト系でない印欧語族の居住していたことは河川名より知ることが出来る。

(注10) Cort- という語根を持つ地名がイベリア語・リグリア語 (リグリア人はイベリア人と同じく古ヨーロッパ民族で北イタリアを中心に広範囲に分布していたらしく、非印欧語系とされる ? -asca という語尾の地名を各地に遺している。) の行われた地域に見られる。アクィタニア地方の Corterâte, スペインの Cortôna, エトルリアの Cortôna など。若干似ているが Caledonia (スコットランドの古名) は純然たるケルト語である。

O. Schrader u. A. Nehring, *op. cit.*, “Kelten” の項参照。

deux îles également, il y avait eu des colons ibériques.

Iberia 人がイベリア半島の住民であったことはその名称より明らかであるが、そもその原住地は北アフリカと考えられている。イベリア人の言語は不明であり、イベリア人の子孫とされているのが、今日ピレー山中に居住しているバスク人であるが、バスク語は全く周辺諸言語より孤立している言語であり、様々な言語との関連が考えられたが、未だ成功していない。バスク人をイベリア人の子孫と考える説はフンボルト以来有力であるが反対説も強く現状では未解決の問題である。イベリア人が北アフリカよりヨーロッパに移動したものとすると、北アメリカのハム語族との関係が考えられる。Dixon はスペインのイベリア人居住地域の地名と北アフリカの地名の類似性を述べ、イベリア語と北アフリカのベルベル語とを関連づける可能性があるとしている(注12)。

ケルト学の第一人者である Pokorny は Inselektitch における非印欧系要素を研究し、ケルト語とベルベル語の相似について言及している(注13)。いづれにせよ現段階において可能性を指摘することはできても断定を下すことは無理であろう。しかし地中海地域を原住地とする民族がブリテンの島に渡来したことは歴史的事実と考えられ、通説に従いイベリア語を使用する民族であったとする可能性が大であるといえよう。しかしピクト人をイベリア系と見做すことは現段階では全く断定しがたく Jackson はこれを否定している。前述せる如く、先史時代におけるイギリスと地中海地域との関係は甚だ密接なものがあるが、先史時代のイギリスに至るルートはイベリア半島方面からだけでないことは前述せる Peterborough - folk Culture よりも明らかである。

スコットランドには円塔 (Broch) と呼ばれる遺跡があるが、これは一種の要塞の遺跡で、この種の遺跡は 500 を越えるが、ピクト人の主住地であったスコットランド東南部には 6 遺跡があるのみである。これに対しピクト人の主住地で見られる遺跡として、Broch と同様に要塞の機能を果たしたと思われる陶化堡壘 (Vitrified Fort) というものが存在する。北部スコットランドにその遺跡が集中している Broch を建設した種族と Vitrified Fort を建造したと思われるピクト人と同一の種族であろうか。Powell によると Vitrified Fort はブリテンの鉄器時代の丘陵堡壘 (Hill Fort) に極めて類似し、さかのぼると Hallstatt 文化につながっているという(注14)。さすれば Vitrified Fort 形式を導入したのはケルト族ということになり、先住の非印欧語系の住民の征服者？ということになるだろうか。

吾々は歴史時代のピクト人をケルト人と征服された先住民？の融合体と考えるのが妥当であると思うがその場合の被征服民たる非印欧語系の住民は Broch の建造者と同一であろうか。吾々はこれらの疑問に対して推測する以外、確実な根拠を持ち合わせない。Piggott が Pre - Pictish と呼んだ先住民も単一の種族でなく hybrid race である可能性も否定出来ない。しかし大きな可能性として地中海系が dominant であったとほぼ確言できるのではないか。

(注1) 上述の記述は以下の文献によったものである。

クラーク・ピゴット「先史時代の社会」〔世界考古学大系・12・ヨーロッパ・アフリカⅠ〕, C. and J. Hawkes : Prehistoric Britain, S. Piggott : Ancient Europe., N. K. Chadwick and others : The Heritage of Early Britain, J. Geipel : The Europeans.

ている父系制・単婚制・天上神信仰・幽界信仰・十進法に対し、インド地中海系の特徴として母権制・一妻多夫婚・大地母神信仰・輪廻思想・二十進法が挙げられている。

一妻多夫婚はピクト人の風俗として述べられているものであり、カエサルもブリトン人につき記述している(注5)。大地母神の崇拜は Insekelten の間でも盛んであり、Goidel (アイルランドのケルト族) 侵入以前の先住民とされる Tuatha Dé Danann という民族は大地母神 Dana の名前をとっているのである(注6)。

輪廻思想はケルト族思想の一つの特徴として認められるもので、特にアイルランド文学に於て豊富な例を発見し得るのである(注7)。

20進法については、古アイルランド語にその用例が見られる。tri fichit fer “60 (3×20) 人”。中世アイルランド語では20進法が定着し、10進法は廃れたが、これは印欧語族固有の10進法が先住民の20進法にとってかえられたと解することができるであろうか(注8)。

以上述べて来たことによりケルト族の到来以前の先住民は地中海系のみではないが(注9) 地中海系の先住民が dominant であることがほぼ立証し得たと思われる。地中海系民族としてそれは如何なる民族であったのか。ピクト人は前述せる如く、ローマ人の呼称であり、他民族であるアイルランド人よりは Cruthni, ウェールズ人よりは Prytein と呼ばれていた。前4世紀の後半にブリテンの島を訪れたマッシリア (マルセイユ) の探検家ピュテアス (Pytheas) はこの島を Prettanikai nēsoi と呼んだ。P-Celtic の p 音は Q-celtic では q(c)となるからアイルランド語とウェールズ語の呼称は同源より出ていると解釈できる。Schrader はケルト語として *Qrtanōs なる形を想定し、語根 Cort- という形がイベリア語やギリシア語の行われていた土地の地名に存在していることをあげている(注10)。

スコットランドの Cruthni (ピクト人)のほかにアイルランドにも Cruthni なる名称の種族が存在したことが記録されている。これは同一の種族をさすものかどうかについては説の分れる所であり、Jackson はアイルランドの Cruthni は単にブリタニアよりの移住民をさすものであり、ピクト人とは関係がないとしている。Hubert はこれに対して、両者を同一視するが、いずれが正しいかの判定は困難である。しかしアイルランドの Cruthni が北部を中心としているが分散して各地に居住していた事は、ケルト人の侵入により中心勢力は北部に圧迫されたが、謂わば山間僻地に小集団が残存したとも考えられるのではないか。一つの可能性として挙げ得ると思う。

Hubert はアイルランドをさす古名、Eriu (属格 Erenn) の原形は *Iuerion であり、これは Erainn という名称と呼ばれた部族と関係があるとする。プトレマイオスはアイルランド西南部に Iuernoi という種族が居住していることを記録しているが、これはアイルランドの記録で Erainn と呼ばれた従属部族であったとする(注11)。

Hubert は Erainn を非ケルト族と見做し、Erainn という名称は ancêtre éponyme であり、自からは Iar と称し、古ケルト語 *Iueros につながる。そして Iueri と Iberi [は殆んど同一である (pesuqe identiques) と結論するのである。かれは次のように総括する。

Ainsi la population neolithique avait laissé des restes dans les deux îles et, dans les

ある。

いわゆる巨石建造民 (Megalithic People) はブリテン西部よりアイルランドにかけて見られ、巨石建造物の起源がイベリア半島に求められることより示される如く、人種的に地中海系と考えられる。今日でも地中海人種的な人々がブリテン西部に多く、ケルト語使用者の特徴のように考えられるが、元来のケルト族は、かかる地中海人種とは異なる体質であったと思われる。

前2千年期にブリテンに登場するのが、鐘形杯文化人 (Bell Beaker folk) であり、頑丈な体軀の種族であったが、イギリスに冶金術をもたらしたのが、この人々であり、ブリテンのみならずその文化は広大な地域に拡散して行った。この文化の起源地は中央ヨーロッパ起源という説も唱えられたが、イベリア半島に起源地を求める説が有力である。

広範な地域に拡がった鐘形杯文化人が単一の種族でなかったことは勿論であり、かれ等の中には印欧系言語を使用した人々も存在したと考えられている。鐘形杯文化人が中部ヨーロッパで闘斧人 (Battle-Axe People) と混合したが、この闘斧人は人種的には北方人種 (Nordic) であり、言語は印欧系であったと考える説がある。ブリテンの島における種族の混合により食器文化 (Food-vessel Culture) が生れ、アイルランド・南西部スコットランド・西北部ブリタニアに見られた。それは牧主農副の文化であった。大陸より渡来した人々によりウェセックス文化 (Wessex Culture) が持ち込まれ、先住の鐘形杯人は征服された。この文化も牧畜に重点が置かれ農耕は耨耕の段階であった(注1)。

ブリテンに犁耕農業を持ち込んだのがケルト人であり、かれ等による文化がディヴリル・リンベリ文化 (Deverel Rimbury) と呼ばれるもので、イギリスのケルト化が本格的に開始されることになる。(注2)

上述せる如く、Inselkeltenの渡来以前に、この島国には数種の民族が渡来していることは考古学上より見ても明らかである。考古学は遺物により生活形態をある程度明らかにするがかれ等の使用していた言語について教える所がないし、民族の呼称も判明しない。しかしブリテンに渡来した民族が地中海方面、特にイベリア半島と深いつながりのあった事は考古学の示す通りである。

アイルランド伝説にアイルランドに渡来した諸民族が語られているが、かれ等の中の若干の民族はスペインが起源の土地とされている(注3)。これはイベリア半島より渡来したという臆気な記憶を示しているのかも知れない。

Devoto は Pisani の言葉を引用し次のように極めて注目すべき記述をしている。

Un tentativo organico che trae tutte le conseguenze possibili, così sul terreno linguistico come su quello storico-culturale, é dovuto a V. Pisani, che parla di una «unita culturale indomediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indieuropei»。

In questa visione l'ambiente indeuropeo viene contrapposto con il suo patriarcato, monogamia, divinita celesti, dimora oltretterrena dei morti, sistema numerico decimale, al mondo indomediterraneo, caratterizzato da matriarcato, poliandria, nozione della Terra madre, metempsicosi, sistema numerico vigesimale。(注4)

インド地中海文化なる呼称が適切であるかどうかは検討を要するが、印欧語族の特徴として挙げられ

heroine である女王の Meadhbh, 悲劇の女主人公 Deirdre など。D. Hyde は女戦士や女武芸者はケルト族の間では珍しくなかったと述べ、ローマに対し反抗したブリトン人の女王 Boadicea に言及している。なお Moreau が性的自由といているのは次のような場面をさすのであろう。

She went to her mother and told her of the beauty of the man who had newly come. "That man has pleased you", said her mother. "He shall come to my couch," answered the girl," and I shall sleep at his side this night." "thy intention displeases me not," said her mother. (Douglas Hyde : A literary history of Ireland. p. 297)

(注27) Studies in Early Irish Law. 中の D. A. Binchy "Legal Capacity of Women. p. 213 ~214

(注28) O. Schrader u. A. Nehring, op. cit., の "Name" の項参照

(注29) H. Hubert : Les Celtes et l'expansion celtique. p. 252~253

J. De Vries : Keltische Religion. Vries はケルト族の豊饒の女神を通説に反し前ケルト系先住民のものと認めず、印欧語族の系譜より来ていると見做す。

(注30) Radcliffe - Brown はアフリカのある母系制部族の例をあげ、母方の伯父と甥の関係を次のように述べている。(1)甥は生涯伯父より面倒を見られる。(2)病気の場合伯父はかれのために犠牲となる。(3)甥は伯父のもとで自由に振舞う。(4)伯父の遺産の継承権がある。(5)伯父が祖先に犠牲を捧げた場合に盗むことができる。

Radcliffe - Brown. p. 16

母系制社会において、子と母（ひいては母の兄弟）とのつながりが強大であることを示すものである。

● Inselkelten と先住民族

ケルト民族大移動の一環として海を渡り、ブリタニアの島、ヒベルニアの島に渡ったケルト族の大陸からの移動については、確定した定説が未だ見られない現状であり、いかなる部族が、いつ、いかなる経路を通り移動して行ったかの細目については不明の点が多い。ただ数回の波状的なケルト族の大陸よりの移動が行われたものと考えられ、一度かぎりの嵐のような移動ではなかったことは確かである。ケルト族の到来以前にイギリスに先住民の居住していたことは考古学の教える所により明らかであるが、本論者は詳細な検討は避け、簡単な素描を試みることにする。旧石器時代はさておき、イギリスの新石器時代は前4千年期に始まるとされる。大陸より移住して来た長頭の地中海人種に属す人々により始めて農耕が開始された。この文化の遺跡が有名なウィンドミル・ヒル (Windmill Hill) 遺跡であり、女子が土掘り棒などを用い耦耕を行い、小麦・エンメル麦を栽培していたが、男子は牧畜に従事し、牛・豚・犬などを飼育していた。

北海方面からの移住も見られ、考古学者がピーターバラー人 (Peterborough folk) と呼んでいる土器を所有しているが、生業は狩猟・漁撈による住民も東部に居住し、農耕民との接触はなかったようで

している。かれによると cross-cousin 婚の行われる場合にかかる結果を産むと考え、印欧語族における「母方の伯父」の持つ意義を述べている。詳しくは上掲書参照。cross-cousin 婚については Barnes : Three styles in the study of kinship 参照。

(注10) O. Schrader : Sprachvergleichung und Urgeschichte. s. 309

(注11) ギリシャ人と先住民との関係については膨大な研究が各分野でなされている。特に地名研究より発した Kretschmer の業績は大きい。これについては松本克己「エーゲ海域におけるギリシア語前の言語層の研究」(金沢大学法文学部論集)に詳しい。宗教分野では松村武雄「古代希臘における宗教的葛藤」が邦文としては大部のものである。

(注12) J. De Vries : Altgermanische Religionsgeschichte. Band II s. 208-214. 但し Vries は否定的。

(注13) 風間 op. cit., p. 80

(注14) O. Schrader (Hrsg. v. A. Nehring) : Reallexikon d. indogermainschen Altertums-kunde, の“ Ackerbau ”の項参照。

(注15) Urheimat は大別しヨーロッパに求める説とアジアに求める説がある。W. Schmidt : Rassen und Völker. Band II に学説史的展望が見られる。最近は言語学的アプローチより、考古学的アプローチが盛んなようである。ヨーロッパ東南部の考古学的研究の進捗による。

Marija Gimbutas はドニエプル下流よりヴォルガ下流にかけ前5千年期より発展した Kurgan 文化の担い手を原印欧人と考え、言語学上の解釈とも合致するとなす。詳しくは Indo-European and Indo-Europeans 中の M. Gimbutas : Proto-Indo-European Culture 参照。

(注16) V. G. Childe : The Aryans. p. 85

(注17) Die Indogermanen und Germanenfrage 中の Brandenstein : Die Lebensformen der Indogermanen. なお Brandenstein の論考は Die Erste Indogermanische Wanderung. を参照。

(注18) 農耕の起源について小冊子で平易な内容のものであるが、中尾佐助「栽培植物と農耕の起源」飯沼二郎「風土と歴史」は示唆に富む良著。ヨーロッパにおける農耕を扱ったものとして S. Struever 編の Prehistoric Agriculture. 中の Temperate Europe を参照。

(注19) W. Brandenstein 編 Studien zur indogermanischen Grundsprache. 中の F. Margit : Ist idg. * **pelekus** ein akkadisches Wort? 参照

(注20) 松本信広「印度支那の民族と文化」p. 312~313, 柳田国男他編「稲の日本史」上 201~232

(注21) ヴェルト(藪内・飯沼訳)「農業文化の起源」p. 108

(注22) S. Piggot : Ancient Europe. p. 80~81

(注23) P. Bosch-Gimpera : Les Indo-Européens. p. 242

(注24) J. Filip : Die keltische Zivilisation und ihr Erbe. s. 95

(注25) J. Moreau : Die Welt der Kelten. s. 59

(注26) アイルランドの Saga には屢々特異な活動をする女性が登場する。Táin bó Cuailnge. の

カレドニア人とはピクト人を意味するから、すくなくとも3世紀前半においてピクト人間において父称ではなく伯父(母の兄弟)の名前により名乗っている例が見られるのである。これは母系制の遺制であり、恐らく先住民の影響によるものであろう(注26)。

吾々はピクト人の母系制の源を尋ねて、印欧制族の *Urheimat* 時代にも、本来のケルト族にも母系制が存在せず父系制のみであったことをほぼ立証し得たように思う。しかるに *Inselkelten* には母系制の痕跡とおぼしいものが上述のごとく散見される。父系制社会より母系制社会に転換することが在来の研究からするとあり得ぬこととされる以上 *Inselkelten* における母系制の痕跡は、かれ等の征服した先住民の母系制の影響と考えざるを得ない。吾々は次にブリタニアとヒベルニアの島における先住民族につき若干の考察をして見よう。

(注1) H. Zimmer: *Festschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XV*, Otto Schrader der *Reallexikon der Indogermanischen Altertumswissenschaft* の“*Mutterrecht*”の項参照。

(注2) O' Rahilly: *op cit.*, p. 353

(注3) 石川栄吉:「原始共同体」の第三章・第四章参照。シュミット・コッパース「民族と文化」上下の母権制に関する項参照、なお江守五夫「母権と父権」はエンゲルスの立場に立つと称しているがさすがに母系制を人類全体に普遍的に存在したとは考えない。

(注4) 農耕民が中央アジアにおいて遊牧民に転化したという説は極めて重要である。詳しくは角田文衛「古代北方文明研究」の第一章「遊牧的社会構成の成立」参照。

かつてロストウツエフは「古代の南ロシア」においてギリシアの古記録に出る母系制のサウロマタイ人と後世のサルマティア人を絶対に混同してはならないと述べたが、その論拠の一つとしてサウロマタイが母系制であるに対し、サルマティア人が父系制であったことを挙げている。しかしこれは上述する農耕民より遊牧民への転換とそれに伴う母系制社会より父系制社会への変化ということで説明できよう。最近のサルマティア研究者はサウロマタイ人とサルマティア人を同一視しているようである。T. Sulimirski: *The Sarmatians* 参照、なお Harmatta: *Studies in the history and language of the Sarmatians* は懐疑的。

(注5) 有名な例としてサハラ沙漠の遊牧民であるトゥアレグ族は母系制的社会を構成しているという。シュミット *op. cit.*, 上巻 367

(注6) A. R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*. p. 32

(注7) 印欧語族の *Urheimat* につき扱ったものとしては、A. Scherer 編の *Die Urheimat der Indogermanen* がある。邦文文献としては服部四郎編の「言語の系統と歴史」中の風間喜代三「印欧諸語の関係とその故郷」参照。

(注8) “*Die Indogermanen- und Germanenfrage* hrsg. v. W. Koppers, 中の A. Nehring: *Studien zur indogermanischen Kultur and Urheimat* S. 167 以下

(注9) E. Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. Tome 1. p. 205-252
Benveniste は何故に *avus*「祖父」の縮小語である *avunculus* が母方の伯父となったかを考察

Messom cundrada cuir ban. Air ni tualaing ben roria ni sech oen a cenn: adagair a athair a cetmuinte imbi be cetmuintere; adagair a mme(i) cc imbi be clainne; adagair fine imbi be fine; adagair eclais imbi be eclise. Ni tualain(g) reicce na cuir na creice na cundruna sech oen a cenn, acht tabairt bes techta d'oen a cenn cocur cen dichill.

(大意) ≡取引の最悪のものは女子の契約である。何故なら女子は主人の〔許可〕なしには何物をも売却・譲渡し能はないからである。女子は未婚の場合は父が監督し、一家の主人の妻である場合は主人が監督し、子供をもうけた場合は息子達が監督し、親族の間で生活している場合は(父・夫・息子などという監督者のいない状態)親属が監督する。教会の一員の場合は教会が監督する。女子は〔上述の〕監督者なしに売却・購入・契約をなす能わず。但し監督者に対し、その同意のもとに贈物をなす場合は除く。。(注27)

儒教道徳に見られる三従の教よりも甚だしい女性蔑視の内容というべきであり、ローマ法の *perpetua mulierum tutela* を思いおこさせるものである。上例により吾々は *Inselkelten* の一部であるアイルランド人社会が基本的には父系制社会であることを知り得る。しかしアイルランド法には *Binchy* が鋭く反対しているが、母系制の痕跡を示すと考え得る法律が散見されるのである。

子供は原則として父方の家族に属するが、母方の親属にも若干の権利が保留されている。特に注目すべきは *wergild* (贖罪金) で、殺人者は殺されたものの父方親属に 7 *cumal* を支払うことになっていたが、更にその 十 を母方の親属にも支払わねばならないのである。 *Inselkelten* には母系制の *substratum* と解し得るものが他にも若干存在する。最も注目すべきものは *H. Hubert* が指摘しているが、命名法である。印欧語族の命名法は普通 *Zeus Kroniōn* (クロノスの子ゼウス) の如く父称を使用するか又は地名によって人名を表示していた。 *Schrader* は次のように言及している。

Dieser reichen Patronymikabildung der idg. Sprachen gegenüber fehlen Metronymika fast durchaus, ein Umstand, der allein schon gegen die Annahme spricht, da die idg. Völker in der ältesten Zeit unter Mutterrecht gelebt hätten。(注28)

Schrader は例外として *Kos* 島には母または祖母の名にちなんだ命名法があったことを述べているが、これは先住民の影響と考えている。

ケルト語の命名法で *Kos* 島のものと類似しているものに以下のような例を *Hubert* は挙げている。いづれも *Inselkelten* に見られるが、神々や英雄達は ≡母の子≡ という形式で呼ばれ印欧語族の父称とは異なる。 *Lug* は *Ethne* の息子と呼ばれ、無双の英雄 *Cuchulainn* は *Dechtire* の息子と呼ばれる。 *Ethne* も *Dechtire* も共に母親の名前である。ウェールズでも *Gwydion* 神は *Don* の息子と呼ばれる(注29)。223年から235年の間に刻まれたと思われるカレドニア人の碑文に次のような文句が見える。

Donum Lossio Veda De Svo

Posvit Nepos Vepogeni Caledo

≡この贈与は *Uepogenus* の甥である

カレドニア人 *Lossio Ueda* の費用によりなされた。≡

困の移動が開展された。

Bosch-Gimpera は現在のフランスからスペインのカタロニア地方に前 900 年頃にケルト族がハルシュタット B 期の文化をたずさえて移動したと述べているが^(注23)、ケルト族の移動の主たるものは後期に属すと考えられる。前 4 世紀から前 3 世紀にかけてがケルト族の活動が最も活潑であった時期で、文献資料にもケルト族がたびたび登場して来る。前 390 年にケルト族の一派はローマ市を占領し荒掠したが、これはローマ社会に甚大な影響を及ぼした。北イタリアにはケルト族が蟠踞し、ローマ人は北イタリアを Gallia Cisalpina と称した。前 3 世紀の前半には小アジアに侵入し、この地にガラティア王国を建設するに至った。かくてケルト族の分布地域はイギリス・フランス・スペイン・スイス・南ドイツ・オーストリー・ハンガリア・モラヴィア・ボヘミアよりバルカン半島・小アジアにまで拡散されたのである。かくも広大な地域に分布したケルト族の社会に於て共通の文化的特色を認めることは出来るが、地方差が現れるのは当然であろう。後期に行われたゲルマン人の移動より類推すれば、部族または部族連合による移動は人口的に見てあまり多い数ではなく、ケルト族の占拠した地方の原住民の方が多数であった場合が多いと思われる。従ってそれぞれの地における被征服原住民の影響が大であったと思われるのである。スペインにおいては先住イベリア族と混血しケルティベリア族なる融合種族が生れている。しかし、こゝでは地方差を越えた共通のケルト族社会につき考察してみよう。

ケルト族の社会は部族制社会であり、部族はガリアではラテン語で pagus と記載され、アイルランドでは tuath と呼ばれた。共通の祖先より出たとされる血縁共同体であるが、アイルランドの tuath が「人民」という原意を有していたが、後に地域的な意味を有して来たことから判るように地縁共同体に変化して行ったと思われる。かゝる部族は多数存在したが、Filip によるとガリアの Lugdunum (今日のリヨン) の碑文には 60 の部族名が記載されているという^(注24)。この部族の首長が王 (アイルランド語 ri.) で古くは選挙王制であったと思われる。Caesar はガリア人に見られる身分につき記述し, druides, equites, plebs と呼んでいる。祭司・貴族・平民の三身分が存在していたわけで、特に興味を持たれるのが祭司であるドルイドだが、こゝではこの問題に立ち入らないことにする。

ケルト族社会では家父長権は無制限に強大なもので、Caesar によると家父長は家族に対して生殺与奪の権 (potestas vitae necisque) を有していた。一夫多妻制も見られたが、正妻 (アイルランドでは cetmuintir) のほかは女奴隷的存在であった。J. Moreau は次のように断言している。

Bei den Galliern fehlen die mutterrechtliche Einrichtungen gänzlich. Deshalb kann die Vermutung ausgesprochen werden, daß das Mutterrecht nicht ursprünglich keltisch war, sondern daß die Inselkelten es von der einheimischen Bevölkerung übernommen haben. ^(注25)

Moreau によると Inselkelten に見られる女性の自由な性生活は特殊なものでケルト族全般にわたるものではないという^(注26)。

Inselkelten に於ても基本的には厳しい父系制社会であったことは、Binchy の引用している女性の法的地位を示す諸法律からも明らかである。次の一例を見ると家父長権の下でのアイルランド女性の極めて低い位置をうかがい知ることが出来る。

主に小家畜を飼育していたとなす。(牛・馬も存在したが数は少数であり、豚はいなかった。両輪のある車を知っていた。)かれはまた原始印欧語族が低級農耕を行っていたと考え、いくつかの共通基語を挙げているが、管見する所では確実な語として *jewos 「穀物(蕎麦?)」は、二にとどまるようである。Brandenstein のいう第三文化段階で西方に移動した後期印欧語族が高度に発展した農耕文化と接触して犁耕を行うに至ったとされる。この段階で語の意味の変化も見られ、*agros は「草地、牧場」の意味から「耕地」の意味となり、その他の語彙にも意味の変遷が見られたとする(注17)。

Brandenstein の説は Schrader に比較すると緻密になり、インド・イラン語派における農業関係語彙の欠落を巧妙に説明し得るが、これも一つの仮説であり、かれのいうキルギス草原地帯の Urheimat における耨耕の存在は疑わしいものである。しかしかれは尠くとも犁耕段階に関しては他の民族の文化との接触により犁耕を知るに至ったとの見解を示し、印欧語族社会における独自の犁耕開発を否定している。農耕の起源は大きな問題であり(注18)、世界最古の農耕がオリエントの丘陵地帯ではじまったことは確実のようであるが、農耕の起源地はオリエントのみならず、世界各地に求められている。かつての文化伝播説に見られた一元論は否定され多元論が唱えられている現状である。しかしオリエントより北西の地域(即ちヨーロッパ)にはオリエント起源の農耕が伝播して来たというのが通説である。前6千年期には東ヨーロッパや南ヨーロッパで農耕が始まり、中央ヨーロッパの最初の農耕文化であるドナウ文化は前5千年期から4千年期のものとされる。印欧語族の農耕が源をオリエントにもつことはほぼ確かであり、かれ等が耨耕の段階を経ずに犁耕を受け入れた可能性が大きいと思われる。オリエントとの関係を示す語彙として「戦斧」を意味する言葉があげられたことがあるが現在は否定的見解が有力である(注19)。農耕関係の語彙はオリエントとは直接に結びつかないようであるが Brandenstein はそのいくつかは借用語と考えている。(東南アジアを原産地とする稲は、ヴェトナム語 n'ép, チャム語 nióp, セダン語 ñian, 古朝鮮語 ni一, 日本語 ine に見られるように東南アジアより朝鮮を経由して日本に渡来したことを示す言語的証拠が見られる(注20)。)

ヴェルトは「鋤農耕に対する犁農耕の重要な特徴は、穀物栽培である。」と断言しているが(注21)言語学的に見ても印欧語族の Urheimat における農耕は犁耕であった。前述せる如く耨耕段階では母系制社会が発展することが多い。しかしすでに見て来た如く Urheimat における顕著な家父長権力の存在、犁耕の存在は母系制が原始印欧族で全く欠除していたものと考えて充分であろう。

Urheimat の文化を考古学上のどの文化に比定するかということは未解決の問題であるが、中央ヨーロッパの初期農耕文化であるドナウ文化と関係づける見解が Pigott により提出されている。(注22)そしてドナウ文化の拡散した地域の一部にケルト人の原住地が求められるのである。

● ケルト族と母系制について

中部ヨーロッパで前1千年期の初期より繁栄したハルシュタット文化の担い手は未だ十分に解明されていないようであるが、東部のものはイリュリア人、西部はケルト人に帰されているようである。ハルシュタット文化に続くラ・テーヌ文化の時期における文化の担い手がケルト人であったことは明白である。ラ・テーヌ文化は前500年頃より前1世紀の末ごろまで続いたが、この文化を有したケルト族の広範

語 wognis

大麦：ギリシア語 *kri*, *krithē*, ラテン語 *hordeum*, 古高地ドイツ語 *gērsta*

小麦：ギリシア語 *pyros*, リトアニア語 *pūrai*

亜麻：ギリシア語 *linon*, *liti*, *lita*, ラテン語 *linum*, *linteum*, アイルランド語 *lin*, 古高地ドイツ語 *lin*, リトアニア語 *linos*, 古ススヴ語 *linu*

上述のものは僅かな例を示したものであり、Schrader はこのほかに馬鋤・刈鎌・篩、などの農具名、
「播種する」「刈取る」「穀物を挽く」などの農耕関係の動詞、種・穂・茎・畝溝・苗床・休耕地などの農業関係語、燕麦・黍・豆・かぶらなどの栽培植物名などを列挙している。印欧語族に属す諸言語がすべて上述の語彙に対応する形の語を有しているわけではなく、特に注意されるのはインド・イラン語派に農業関係の語彙が欠けていることが多いことである。（穀物、大麦：サンスクリット語 *yava*—, 古代ペルシア語 *yava*—, ギリシア語 *zea*, リトアニア語 *jawai*, アイルランド語 *eorna* などの例はあるが。(註14)

Schrader は要約して *Urheimat* における農耕の特徴として次の項目をあげている。

① 土地に対する私有権の欠除 ② 粗放な穀草農耕 (*Feldgrasswirtschaft*) ③ 鋤の使用 ④ 牧畜に対して農耕の比重が軽く、男子は農耕に従事することを潔しとしていない。⑤ 果樹・野菜の栽培は知られていない。⑥ 後代に比し定住性が稀薄。

Schrader の挙げている特徴を見ると、吾々は Caesar や Tacitus の述べている原始ゲルマン人の生活形態を想い起さざるを得ない。これらの特徴を細部にわたり綿密に検討すれば異論の出し得る余地があると思うが、こゝではこの問題に深入りすることを避け *Urheimat* における農耕の概要を得られれば充分であろう。*Urheimat* における農耕がいかなる経過で発展して来たかについては、比較言語学は教える所が乏しい。*Urheimat* における印欧語族の原居住跡の発掘でもされれば問題の解明に寄与する所大であろうが、*Urheimat* の位置が諸説紛々として定まらない現状である(註15)。

共通基語として金属を示す語彙は二、三の仮説はあるが、(例えば金・銀をすでに知っていたという説) その存在は疑わしいものとされる。Childe は金属もしくは若干の金属器を知っていたが輸入されたものであると見做しており、冶金術は知られていなかったと考える(註10)。

従って *Urheimat* における印欧語族の状態ははまだ金属器時代に入る以前の新石器段階と考えてよいであろう。農耕関係の共通基語より見て耨耕段階ではなく犁耕段階を示しているようである。母系制との関連で考察して見ると次のような問題が提起されよう。即ち農耕がどこか他処の土地より伝播して来たものか?、或いは印欧語族の社会が独自に農耕を発展せしめたものなのかということである。

Brandenstein は印欧語族の社会を考察するに当って三段階を設定して検討している。三段階とは古い狩猟→牧畜→農耕をさし、その点では着想が *out of date* になっているともいえるが、かれの説によると、原始印欧語族を前期と後期に分け、そもその *Urheimat* をキルギス草原地帯と見做し、西方に移動したヨーロッパ語群の人々がヨーロッパで犁耕を行うに至ったと解釈するのである。Brandenstein の考ではそもその *Urheimat* において原始印欧語族は狩猟採集の段階にはなく牧畜を行い、

扱っているが、印欧語族において家父長権が強大であったことを強調している。彼によると、ラテン語 *pater* の形容詞として *patrius* という語があるが *mater* には **matrius* なる語は存在しない。これは *pater* と *mater* が平等な立場になかったことを示し、*potestas* は *pater* のみに存在していたと見るのである(註9)。

印欧共通語には、母の兄弟、を表わす語が欠けており、これは父の兄弟、を表わす語が存在していることに対して一つの特徴をなす。(父の兄弟、サンスクリット語 *pitṛvya* ギリシヤ語 *pátērōs*, ラテン語 *patruus*, 古高地ドイツ語 *fatureo*) いくつかの語派では後に独自の母の兄弟、を示す語を作った。例えばラテン語やバルト語派では祖父を表わす語より作られた。(ラテン語 *avunculus* ← *avus*) 母系制では母方の伯父が重んぜられるから、これは印欧語族に母系制の存在しなかった一つの例証となろう(註10)。Schrader はこれにつけ加えて、嫁、を意味する語は存在したが、婿、を意味する語は存在しなかったと述べている。

上述せる如く比較言語学の教える所では印欧語族の *Urheimat* における強大な家父長権の存在が注意され、Kornemann が地中海地域に侵入した印欧語族について、馬と家父長権、を導入したと喝破したことは至言であるといえよう。しかし、個々の印欧語の使用された地域で母系制の遺制と思われるものが存在することは否定できない。すでに Bachofen が古代ギリシヤにおける母系制の遺制につき述べているが、かかる遺制は印欧語族であるギリシヤ人に本来見られるものでなく、ギリシヤ人の征服した先住民の母系制によるものと思われる(註11)。

個々の印欧語族に見られる母系制の遺制について二つの解釈が可能である。一つは父系制の印欧語族が母系制の原住民を征服し、被征服民の母系制の影響を受けたという解釈である。後世の印欧語を使用する語族が一つの純粋な民族である筈がなく、多くの非印欧語族が印欧語族化されたことは明らかなことである。ゲルマン人においても先住民の *substratum* が神話に反映し、ヴァナ神族とアサ神族の対立という形で現れているといえるのである(註12)。後述するごとくケルト族の場合も同様な解釈が可能である。

しかしもう一つの解釈として考えられることは *Urheimat* における印欧語族が確かに父系制であったとしても、その前段階として母系制社会であり、母系制の遺制を有していたと解釈することである。

印欧語族が牧畜を中心とした生活様式を営んでいたことは、共通語において、犬・馬・牛・羊・豚などの家畜の名称は極めて確実な共通基語形が成りたつが魚名、金属名などはすべてこの語派に共通な基語形は仲々再建しがたいとされることから明らかであろう(註13)。しかし、かれ等が純粋の遊牧民では決してなく *Urheimat* において農耕の行われていたことは次の例よりも明らかである。

耕地：ギリシヤ語 *agros*, ラテン語 *ager*, ゴート語 *akrs* (サンスクリット語 *ájra* は草原という意味になる。)

鋤：ギリシヤ語 *arotron*, ラテン語 *aratrum*, 古アイルランド語 *arathar*, アルメニア語 *aurar*, 古スラヴ語 *oralo*, リトアニア語 *árklas*

鋤の刃(犁頭)：ギリシヤ語 *ophnis*, ラテン語 *vomis*, 古高地ドイツ語 *waganso*, 古プロイセン

であろう。一般的に説かれていることは男子が狩猟を放棄し、女子にかわり農耕の主役を演ずる犁耕の段階に入ると母系制社会より父系制社会に転ずるとされる。生産力の発展の結果と男子の経済的役割の重要化に母系制から父系制への転換の原因を求めるのである。モルガンやエンゲルスの見解がそうであった。これに反しグレープナーやシュミットなどは転化の原因を内的発展に求めるのではなく父系制社会との接触に求めている。当然のことながらこの説は母系制が父系制に先立って普遍的に存在するものであるとの立場を否定している。マードックは婚姻居住様式の変化（妻方居住制→夫方居住制に）に原因を求めている。その際に居住様式を変化させる原因は雑多と考えるようである。

いずれにしろ、この問題は一元的に考えるべきではないであろう。母系制から父系制への転化は多元的な条件に由来していると考えらるべきであろう。筆者は低級農耕より高級農耕への発展の結果という説が多くの場合に妥当性があると思うが、他説の可能性も否定し得ないと思う。しかし一つ確かなことは母系制より父系制に転化した社会が過去に存在したことは多くの例証があるし、現在の未開人社会の中でも見られる現象である。しかし逆に父系制より母系制に転換した例は皆無であるということである。（旧石器時代より新石器時代にかかる転換があったかも知れないが、実証しがたい。）従って印欧語族の *Urheimat* において母系制が存在していたのかどうかを検討すると、ピクト人の系統についても手がかりを得られることになる。次に印欧語族における母系制の存在の可否について考察して見よう。

● 印欧語族と母系制

印欧語族に属する諸言語は広大な地域に拡散し、東トルキスタンよりアイルランドに至るまで認められるが、その *Urheimat* の位置は未だに解決し得ぬ問題である^(註7)。考古学的に *Urheimat* の文化を所謂 *Schnurkeramik* 文化と見る見解が有力であるが、すべての研究者の同意を得ているわけではない。文献資料はもとより存在していないので、*Urheimat* における社会の状態は、比較言語学が再建した共通基語の語彙により想定する他ない。

A. Nehring は印欧語族における女子の地位は極めて低く奴隷と殆んど異なる所がなかったと述べ、印欧共通基語 **potis* (*Herr* = *Ehemann*) は無制限の *patria potestas* (家父長権) を有す父であったとなしている。比較するものとしてヘブライ人の家族をあげ、男子の意味の *ba' al* は *Herr* をさし、女子の意味の *be' ulah* は *die Beherrschte, das Eigentum* をさしているとなしている^(註8)。

更に Nehring は次のように述べている。

Diese Heimführung war ein ganz wesentliche Teil des indogermanischen Hochzeitrituals, der daher auch einzelsprachlichen Bezeichnungen der Hochzeit und der Ehe zugrunde liegt, Z. B. ai. vahate., er führt sein Weib heim'', vahu-, „Hochzeit'', gr. gynaike agesthai, lat. uxorem ducere und noch nhd. ein Weib heimführen. p. 172

Nehring は印欧語族とフィノ・ウグル語族ならびにアルタイ語族の関係を論じているのであるが、吾人にとり興味があるのは、婚姻が夫方居住制を示しているという事実である。これは父系制を意味している場合が多いと解し得るから、印欧語族の社会が父系制であったという一つの例証と考えられる。

印欧語の語彙研究を精力的に展開しているフランスの E. Benveniste は親属関係を示す語彙も取り

illogical であろうか。ここで母系制について若干の考察をなし、ついで印欧語族における母系制につき調べて見たい。

● 母系制について

Bachofen がその著 “Mutterrecht” [において古典作家に見られる記録の中より古代における母権制社会を想定したことは偉大な業績であり学説史的に見て現在に於ても大きな意義を有している。しかし後世の男性支配の社会に反し、古代に女性支配が存在したという彼の説は現今では否定されている。Bachofen に次いでアメリカ合衆国の Morgan が有名な “Ancient Society” を著わし、現存せるインディアン社会の観察より Bachofen が古典研究により想定した母権制の存在を実証し、乱婚、血縁家族、プナルア家族（集団婚の時代）、母権の対偶家族・家父長的家族、一夫一妻家族というプロセスを経て発展したという進化主義的学説を唱えたのであった。周知のようにこの学説を援用して “Die Ursprung der Familie, des Privateigentums, des Staats” を著わしたのが Engels であり、Bebel の “Die Frau” も基本的には Morgan 説に立っているのである。しかし Morgan の説は多くの人類学者、民族学者により反駁され今日では obsolete になってしまったといつてよいであろう。かつて考えられた素朴な狩猟生活より牧畜生活に、牧畜生活より農耕生活に発展したという発展段階説が今日では全く省みられないように、母系制が父系制に先行して普遍的に存在したという説は畢竟するに19世紀の進化主義の産物であり、一部のマルキストを除き現在では信奉者を失っている(註3)。しかし母系制が過去に存在したし、現在でも未開人の間に存在していることは、まぎれもない事実である。問題は母系制社会がいかなる環境において発生し、いかなる状態で父系制社会に転化したかということである。現在の人類学はこの問題を完全に解決したとは云い得ぬようである。

前述せるごとく、狩猟→牧畜→農耕という発展段階説は破産してしまい、旧石器時代のすべての人類が狩猟採集生活をしていた段階より新石器時代に入りそれぞれの居住環境に応じて狩猟生活、遊牧生活、農耕生活に分化したという説は常識であるが(註4)、父系制と母系制の社会が狩猟・牧畜・農耕という三つの生活様式に図式的に適合すれば（例えば狩猟と牧畜社会は父系制で、農耕社会は母系制であるという風に。）甚だ都合がよいが、事實は必ずしも図式的ではない(註5)。

しかし母系制社会が初期農耕段階の社会——いわゆる捩耕を行っている社会で通常は男子がいまだ狩猟を行い農耕は女子が行う。——に極めて多く見られることは諸家の容認する所である。これは農耕の開始が女子によりなされたという定説と矛盾することがないのである。原始的な狩猟段階では財産という観念、さらに遺産相続という風習がほとんど存在しないことは Radcliffe-Brown が述べている通りである(註6)。従って農耕を女性が行うようになり、女性の管理する土地を中心とした所有権、または占取権についての観念が発展して行ったものであろう。

母系制社会においては女子の社会経済上の地位が高く、血統は母方の系譜により数え、地位・財産は母方の系譜により継承されるのが特徴である。母系制社会においては妻方居住制が行われることが多いが、常にそうであるわけではなく夫方居住制も見られる。しかし総体的に母系制社会といつても母系制をとる種族の発展段階はそれぞれ僅かでも異っている筈であり、夫方居住制は後期の段階と考えてよい

(注5) イリュリア人が Hallstatt 文化と関係のあった事は明らかであり、広範囲に拡散したという説が有力である。詳しくは H. Krahe の Die Sprache der Illyrier 参照

(注6) Jackson, op. cit. p. 135~136, なお Watsan, op. cit. の “River Names” の章参照

● ピクト人の母系制について。

ピクト人の間で行われていた母系制につき言及したのは Beda であり、次のように述べている。

In primus autem haec insula Brettones solum a quibus nomen accepit, incolas habuit, qui de tractu Armoricano, ut fertur, Britanniam advecti, australes sibi partes illius vindicarunt. Et cum plurimam insulae partem, incipientes ab austro, possedissent, contigit gentem Pictorum de Scythia, ut perhibent, longis navibus non multis oceanum ingressam circumagente flatu ventorum, extra fines omnes Britanniae Hibernicam pervenisse, eiusque septentrionales oras intrasse, atque inventa ibi gente Scottorum, sibi quoque in partibus illius sedes petisse, nec inpetrare potuisse. Est autem Hibernia insula omnium post Britanniam maxima, ad occidentem quidem Britanniae sita; sed sicut contra aquilonem ea brevior, ita in meridiem se trans illius plurimum protendens, usque contra Hispaniae septentrionalia, quamvis magno aequore interioce, pervenit. Ad hanc ergo usque pervenientes navigio Picti, ut diximus pertierunt in ea sibi quoque sedes et habitationem donari. Respondebant Scotti, quia non ambos eas caperet insula: “Sed possumus, “inquiunt,” salubre vobis dare consilium quid agere valeatis. Novimus insulam aliam esse non procul a nostra, contra ortum solis, quam saepe lucidioribus diebus de longe aspicere solemus.

Hanc adire si vultis, habitabilem vobis facere voletis: vel si qui restiterit, nobis auxiliariis utimini”. Itaque petentes Britanniam Picti habitare per septentrionales insulae partes coeperunt, nam austrina Brettones occupaverant. Cumque uxores Picti non habentes peterent a Scottis, ea solum conditione dare consenserunt, ut ubi res perveniret in dubium, magis de feminae regum prosapia, quam de masculina regem sibi eligerent; quod usque hodie apud Pictos constat esse servatum.

ピクト人間で王位継承が母系になった理由として Beda の挙げている話はアイルランドの記録によったものであり、伝説的なものと解すべきであろう。しかしピクト人における継承法が異民族より好奇の対象となっていたことを推測せしめる。この母系制に注目してピクト人を非印欧系と断じたのは H. Zimmer であった(注1)。Zimmer は Mutterrecht の存在より非印欧説を唱えたが、これを論駁したのが著名なケルト学者である W. Stokes で、次のようにいっている(注2)。

The Scottish Picts had, as everyone knows, a matriarchal system.

But to argue, as has been done, that therefore they were not Indo-European is not only ignorant but illogical. (Eriu iii, 18)

果たして Stokes が述べているように母系制であるが故に非印欧系と断ずるのは ignorant であり

成っていると思われるからである。Watson の解釈では混合語として説明がつくとされるが、問題のある所であろう。Jackson の結論に従うと、ピクト人の使用した言語は P-Celtic に属し、地名・人名などで Q-Celtic に属するものは 5 世紀以降に Q-Celtic に属す Gaelic を使用する民族との接触によるとする。

There were at least two languages current in northern Scotland before the coming of the Irish Gaels in the fifth century. One of them was a Gallo-Brittonic dialect not identical with the British spoken south of the Antonine Wall, though related to it. The other was not Celtic at all, nor apparently even Indo-European, but was presumably the speech of some very early set of inhabitants of Scotland.

前 2 千年期の前半の青銅器時代に非印欧系語族が北部スコットランドに居住するようになり、長らく平和な生活を営んでいたが、前一世紀前後に新たなケルト語を使用する民族が出現し、先住民と融合するに至った。言語的には先住民の言語が後世まで残存し、二言語併用時代が続いたと思われる。支配民族で戦士階級を構成していたとも考えられるケルト族はノルマン征服後のイギリスにおけるフランス語を使用していたアングロ・ノルマン人に比較出来るかも知れない。それに対し原住民はサクソン人に比較出来る。以上述べた如く言語的な考察は非印欧系の原住民の存在を肯定するものであると考えることが出来る。次いで吾々はピクト人の母系制について考察してみることにしよう。

(注 1) Ammianus Marcellinus は次のように述べている。

Illud tamen sufficiet dici, quod eo tempore Picti in duas gentes divisi, Dicalydonas et Verturiones, itidemque Attacoti, bellicosa hominum natio, et Scotti, per diversa vagantes, multa populabantur. XXXII 8-5

ピクト人の部族名が記載されているが、Dicalydonas は Caledonas (カレドニア人) をさすことは先ず間違いはないが、Verturiones については解釈が分かれる。Encyclopaedia Religion and Ethics の “Pict” の項参照

(注 2) W. J. Watson: The History of the Celtic Place-Names of Scotland. p. 11

(注 3) Pict とはラテン語の Picti “色どられた人々” の意味でピクト人間で行われた文身の風習より来ているとされる。しかし文身はピクト人のみでなくブリトン人にも見られたものであるから (Caesar, De Bello Galico V. 14) 文身の風習からだけでは説明がつかない。ローマ人は土着の名に似て、かつ文身の風習を示す Picti なる語を用いたものであろう。

サクソン語 Peohtas, ウェールズ語 Peithwyr, 古代ノルド語 Petta などはいずれもピクト人をさす言葉である。語根 Pect- が抽出される。Watson, op. cit. P. 67~86. ただし Jackson は否定する。

(注 4) ケルト語は Q-Celtic (アイルランド語・スコットランド語・マン島語) と P-Celtic (ウェールズ語・コンウォール語・ブルターニュ語) に分かれる。印欧共通基語の labio-velares の *K^w を P に変えたのが P-Celtic である。大陸ケルト語 (ガリア語・ガラテア語) は P-Celtic であった。

う説に分かれる。)と非ケルト系印欧語説に分かれる。Jackson は極く僅か言及しているに過ぎないが、非ケルト系印欧語説を或る観点では無視し得めとしている。かれは次のように述べている。

Nevertheless one should not lose sight of the general possibility that some place-names in Britain which have an Indo-European look but are not clearly either Celtic or Germanic may be due to non-Celtic Indo-European elements among the prehistoric immigrants to these islands.
P. 132

ピクト人を非ケルト系印欧語であるイリュリア語を使用する種族と考えたのはドイツのケルト学者 J. Pokorny であり、これは一世を風靡したイリュリア人の全ヨーロッパ的な拡散という学説の影響があると思われる(註5)。

Jackson は地名と人名を検討し次のように結論する。Adamnan や Beda が言及しているピクト人と思われる人名はケルト語で解釈し得るし、それより以前に3世紀に Dio Cassius の記録の中に登場する Caledonia 人の首長である Argentocoxos の名もケルト語で解明し得る。しかし Pictish chronicle の中に出て来る人名の中で Talog, Tarain, Onuist, Drostan (これは Welsh の Trystan に当たる。有名なトリスタンとイゾー物語のヒーローの名である。)などはケルト系であるが、Bredei, Derelei, Bargoit などという人名はケルト語では全く解釈不能の前ケルト名とされる。地名について Jackson はギリシアの地理学者 Ptolemaios の挙げている部族名・都市名・河川名・湾名・岬名などを検討し、その42%はケルト系であるが、他はケルト系でないとしている。そして著者が正しく指摘しているように河川名のごとき自然現象を示すものは部族名・都市名などよりも先住民の名称が残りやすいとして、河川名などは僅に35%がケルト系であるとしている(註6)。

ほとんどがオガム文字で書かれたピクト人の碑文は現在2ダースばかり各地に残っているが、8世紀から9世紀のものとされる。碑文は極めて判読し難いが Gaelic で解釈し得る語が散見する。例えば crrosc (Gaelic で “cross” の意) meqq (Gaelic で maqq “son” の意、属格であろうとされる。)しかし Gaelic で全く解釈し得ず、ケルト系でない、明らかに非印欧系の語が見られるのである。Tan-nasting 碑文は完全に判読し得るが Nehton という人名を除いて他は全く意味が判らない。

ettocuhetts ahehtann hccvvevv nehhtons

St. Ninians 碑文。besmeqqnanammovvez. もし meqq が「息子」という意味なら bes と nanammovvez は人名である可能性が強いとされる。

Jackson は次のようにいっている。It would take superhuman ingenuity to show that that is Celtic or Indo-European at all. P. 141

人名・碑文などによりピクト人の言語に非印欧的要素が認められるわけであるが、ピクト人は全体的に見てケルト語を使用していたと認められるのである。その場合ケルト語学者にとり問題となるのはピクト人が P-Celtic に属するか、Q-Celtic に属するかということである。Beda の記録しているピクトの地名である Peanfahel (アントニヌスの城壁の末端に近い場所)は論争の中心となった。なぜならこの地名は P-Celtic の penn “end” と Q-Celtic に属す Gaelic の fál “wall” (属格は fail) より

の言語について触れていない(注1)。ローマ軍のブリタニア撤退、ゲルマン系諸族(アングル人、サクソン人、ユート人)のブリタニア侵入という民族大移動時代においてピクト人社会も大きな影響を受けたと思われるが同時代人の記録は存在しない。後世のGildas, Nennius, Adamnan, Bedaなどの記述とアイルランドの諸年代記(中でも Annals of Ulster は信憑性が高いという。)に出て来る記述によりピクト人につき多少知り得るが、その歴史の詳細は不明である。所謂 Pictish Chronicleなるものが存在するが、これは歴代のピクト人の王名表であり通常いう意味での chronicle ではない。ピクト人の言語についての考察は諸記録の断片的な記述・地名・人名、それに前述せる若干の碑文により研究せねばならないという制約があり従って諸家により諸説が展開されたのも止むを得ない。古記録の中でピクト人の言語について触れているものは Adamnan の“Vita Columbae”の中で聖コロンバがピクト人と会話するのに通訳を必要としたという記事である。Adamnan は7世紀の終り頃にその著書を書いたが聖コロンバは約一世紀ばかり過去の人物であるので、6世紀のピクト人は明らかに Gaelic と異なる言語を使用していたことになる。なぜなら聖コロンバは Gaelic の使用されている Donegal 地方の出身者なのでピクト語が Gaelic の一種ならば通訳を必要としないからである。ピクト語を Gaelic と解釈する J. Frazer は方言の差で説明し得ると考えたが、これは無理な解釈であろう。

Beda はその *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. の中で次のように述べている。

Omnes nationes et provincias Britanniae, quae in quatuor linguas, id est Bretonum, Pictonum, Scottorum, et Anglorum divisae sunt. 9世紀の Nennius は *Historia Britonum*. の中でほぼ同様な記述をなしている。

In ea prius habitabant quatuor et gentes; Scoti Picti, atque Saxones, Britones.

Nennius の記述は Beda に準拠したものとも考えられるが、17世紀の古物研究家である Duaid mac Fierbis が引用した古詩に次のようなものが見られる(注2)。

Fairenn Alban co muir nIcht
Gaoidhil, Cruithnig, Saix, Saxo-Brit.

“The population of Alba to the sea of Icht (the English Channel) consists of Gael, Cruithnigh, Saxons, and Saxo-Britons.”

Cruithnigh とはピクト人をさすものであり、元来ピクト (Picti) とはラテン式の呼称であり、ピクト人の自称でないのは勿論、ケルト系の隣人達よりの呼称でもなかったものである(注3)。

上述の例証により四種類の種族がイギリスに居住していたことが判明する。そしてピクト人の言語を除いて他の三種類の言語は現在もイギリスで使用されていることは周知の通りである。即ち、Welsh, Gaelic, それに勿論 English である。Welsh と Gaelic はケルト系、English はゲルマン系であるが、さて Pictish はいかなる系統に属する言語であったろうか。Jackson は在来の諸説を検討しているが、非印欧語説として J. Phys, H. Zimmer, MaceNeill のものをあげている。非印欧語説は言語学的な視点よりも寧ろ民族学的な視点に立つものであり後述する「母系制」との関連で論ぜらるべきであろう。次に印欧語説の立場に立つものとして、大別してケルト語説(これは P-Celtic か Q-Celtic(注4) かとい

ピクト人の起源について

大久間 慶四郎

● 序 説

ピクト人は嘗ってスコットランドに居住していた民族で、通常の歴史概説書の中では、帝政末期のローマ帝国支配下にあったブリタニア (Britannia) に対しスコット人と共に屢々侵入し土着のブリトン人を荒掠した民族という程度のことしか記載されていないが(注1)、このピクト人については所謂「ピクト人問題」(Pictish Question)なるものが古くより論ぜられており、その種族はいかなるものであったかが論考されて来たのである。ピクト人自体は9世紀に種族としての独立性を失い結局は周辺民族の中に融合されてしまったが、かれらについて記載された記録、かれらの遺した若干の碑文などにより周辺諸民族と異なる異質の種族であったことは、大方の賛同を得ている(注2)。多くの論者はピクト人を目して、ケルト化された非印欧系民族 (Non-Indo European, or Pre-Aryan) と考えるが、その論拠はピクト人の言語がケルト化されているが非印欧系の潜在層 (Substratum) の存在を強く示していることと、記録に伝えられているピクト人間に行われていた「母系制」(Matrilineal system) が非印欧語族の制度であるという二点よりもたらされたものである。ピクト人の言語については、比較的最近、ケルト語の大家である K. H. Jackson が E. T. Wainwright 編纂の “The Problem of the Picts” の中で “The Pictish Language” なる一項を執筆してピクト語について在来の研究を総括した exhaustive な研究を展開しており、ピクト人の言語について現在もっとも権威あるものと認められており(注3)、筆者には言語学的にピクト語の性格を解明する能力はもとよりないので Jackson その他の論者の説を紹介する程度にとどめておき、ピクト人に見られる母系制について多少考察して見たい。ただこの論考は筆者の不勉強なことが第一の原因であるが、更に文献の入手が困難なことと短時間に蒼惶としてまとめあげられたものであり、そのために極めて不備なものであり、あまりにも多くの誤りがあるのではないかということを恐れるものであるが、識者の御教示を得らるれば幸である。

注(1) 例えば最も代表的といってもよい尾鍋輝彦の「西洋史概説」P. 326, P. 408

注(2) ピクト人の言語を Scotland の Highland 地方で今もなお一部で話される Gaelic と同一視する見解が W. F. Skene (Celtic Scotland.) 以来根強く続いている。しかし通常 Gaelic はアイルランド人の移民によって Highland 地方にもたらされたものとされる。詳しくは Wainwright op. cit., P. 131~132,

T. F. O'Rahilly : Early Irish History and Mythology の P. 378~384 を参照。

注(3) I. Henderson : The Picts. P. 29~30

● ピクト人の言語について

ピクト人についての記録は3世紀末にローマ人 Eumenius の称讃演説の中に始めて登場して来るがローマ帝国の衰退、防禦能力の低下による異民族の帝国侵入の激化とともに、次第にその名称が頻繁に記録に登場するようになる。Ammianus Marcellinus は Picti の部族名を二つ挙げているが、かれら

G・グラスと不条理劇

遠山義孝

ギュンター・グラス (1927年ダンチッヒ生まれ) の劇作家としての知名度は、小説家、詩人としてのそれに比してかなり低いものではあるが、1950年代、彼にはかなり精力的に劇作に取り組んだ時期があった。ここに取りあげた二作品「パッファローまであと10分」と「おじさん、おじさん」も、この時期に書かれたものである。ヒルデスハイマーと並んで、彼はドイツに、不条理劇を移し入れた作家の一人に数えられているが、はたしてこれらの作品が本当に不条理なのか、またヒルデスハイマーの言う「不条理笑劇」として位置づけることが可能か、本稿では、この点を中心に論究する。不条理劇の作品は、外面はどれも同じように見えるが、その内容・形式は、千差万別である。今日では、不条理劇理論に関するバイブルとなった「エアランゲン講演」の中で、ヒルデスハイマーは、我々日本人に興味のあるエピソードで、この点を指摘している。日本の初代駐独大使が、ベルリンに着任してから暫らくして、本国への召還を外務省に願い出たそうである。理由は「ヨーロッパ人は皆同じ顔をしているから」であった。彼はこの話をもって、イオネスコとベケットが、一般には同一線上で、即ち同じ顔をした人間として論じられているものの、実は二人の間に共通のものは少ないと言いたかったのである。従って不条理劇とは何かは一律には定めがたく、解釈する場合も、個々の作品にあたってどの程度まで、「不条理」という概念と相入れあうかを調べ、共通のものをとり出して帰納して行く以外、方法が無いと思う。

筆者は「パッファローまであと10分」を解釈してゆく過程で、不条理劇と言うものが、禅仏教の影響を受けているのではないかとの感にとらわれた。最初、唐突とも思えたこの臆測もイオネスコが、実際に不条理劇と禅の共通点、殊に方法の上での、を見出していることを知り、かなり現実感をおびたものとなった。仏教の本質が、不可思議にして言語道断のものであり、言語表現の世界に存しないものであることを思えば、人間存在の背後にひそむ形而上的真理の世界に触れようとする不条理劇もまた、宗教的なものの領域に足を踏み入れているのであり、そこに共有点が、でてくるのは奇とするに足りないだろう。不条理劇と禅仏教との関係は、別に章を設けて論述した (Exkurs)。「おじさん、おじさん」については、不条理性の要素よりも *Burleske* (滑稽なる劇) の要素がはるかに強く、前衛劇と言うよりは、アリストテレスの演劇作法の伝統上にあると言った方が良いと思われる。その点、時期的に遅く書かれた「パッファロー」の方には、グラスが不条理劇の *Dramaturgie* を意識的に駆使したあとが見える。

II) Sekundärliteratur

Hildesheimer, Wolfgang: Erlanger Rede über das absurde Theater. Eine Diskussion. Über die Verspätung. In: Spectaculum 6. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag 1963 S. 337-346

Schnetz, Diemut: Der moderne Einakter. Eine poetologische Untersuchung. Bern, München, Francke Verlag (1967)

Szondi, Peter: Theorie des modernen Dramas. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag 1967. (Edition Suhrkamp 27)

Taeni, Rainer: Drama nach Brecht. Möglichkeiten heutiger Dramatik. Basel, Schäuble Verlag 1968

Esslin, Martin: Das Theater des Absurden. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag 1968 (rde 234/36)

Tank, Kurt Lothar: Günter Grass. Berlin, Colloquium Verlag 1965 (Köpfe des 20. Jahrhunderts 38)

本稿作成にあたり上記文献以外に、直接引用箇所は無いが、参考とした論文を以下に掲げる。

Grass, Günter: Der Inhalt als Widerstand. In: Akzente 4 (1957) S. 229-234

Habicht, Werner: Der Dialog und das Schweigen im „Theater des Absurden.“ In: Die neueren Sprachen 66 (1967) S. 53-66

Spycher, Peter: „Die bösen Köche“ von Günter Grass—ein „absurdes“ Drama? In: GRM 47 (1966) S. 161-189

Stephan, Doris: Zum sogenannten „absurden Theater“. In: DU 16 (1964) Heft 3. S. 5-24

Völker, Klaus: Groteskformen des Theaters. In: Akzente 7 (1960) S. 321-339

Zirkel, nämlich am Ende beginnt wieder der Anfang. Esslin sagt: „Viele Stücke des Theaters des Absurden haben einen kreisförmigen Ablauf; sie enden genau dort, wo sie angefangen haben.“³⁵⁾ Hildesheimer: „Jede Erwähnung der Vergangenheit im absurden Stück meint eine kollektive absurde Vergangenheit, und jede Erwähnung der Zukunft tritt als Frage auf. Und im Ende steckt auch wieder der Anfang.“³⁶⁾ Dieses formale Verfahren erinnert mich an das RINNE des Zen-Buddhismus. Seine wörtliche Bedeutung ist die kreisförmige Wiederkehr. Das RINNE ist die Lehre, daß jeder Mensch wieder und wieder auf die Welt kommen muß, die Folgen seines Tuns zu ernten, oder vielmehr, daß der Mensch durch sein Tun in diesem Leben eine neue Persönlichkeit für sich erschafft, damit die Folgen seines Tuns in einem künftigen Leben sich auswirken können. Bei der Lehre vom RINNE steckt auch „im Ende wieder der Anfang“.

Bezüglich der Technik des Spiels:

Krudewil und Pempelfort mimen große Geschwindigkeit. Sie halten sich im Fahrtwind. Rittlings auf der Lok. Sie mimen ein Ruderboot. In solchen Szenen wurde der Stil der japanischen No-Spiele als Pantomime verwendet. Das NO-Spiel ist nicht auf das Wort, sondern auf das Schweigen gegründet, so daß, was darin liegt, nur angedeutet, nicht erzählt werden kann. NO-Spiele sind durch den Einfluß des Zen-Buddhismus entstanden. Eine der vier wichtigsten Lehren des Zen-Buddhismus ist FURYUMONJI (etwa die Abwertung der Sprache und Schrift). NO wurde durch diese Lehre (FURYUMONJI) beeinflußt. Infolgedessen ist der Stil der Pantomime auf der Bühne entstanden. Das absurde Theater hat auch in diesem Punkt einen gemeinsamen Grundzug mit dem Zen, denn, wie gesehen, durch die Auseinandersetzungen mit dem Absurden entsteht auch eine Abwertung der Sprache. Das absurde Theater und die Philosophie des Zen-Buddhismus haben also innerlich und äußerlich vieles gemeinsam. In dieser Beziehung könnte man sagen, daß das absurde Theater ein philosophisches Theater sei.

LITERATURVERZEICHNIS

I) Primärliteratur

Grass, Günter: Noch zehn Minuten bis Buffalo. Ein Spiel in einem Akt. In: Deutsches Theater der Gegenwart. Hrsg. von Karl Heinz Braun. Bd. 1 Frankfurt a. M., Suhrkamp 1967

Grass, Günter: Onkel, Onkel. Ein Spiel in vier Akten. Mit neun Zeichnungen des Autors. Berlin, Verlag Klaus Wagenbach (1965). (Quartheft 4.)

35) Esslin, Martin: a. a. O., S. 322

36) Hildesheimer, Wolfgang: a. a. O., S. 345

Frage z.B. in der Walfisch — Szene auf. Krudewil, Pempelfort und Fregatte scheuchen die Kühe im Glauben, es wären Walfische. Was ist eigentlich hier die Wahrheit, die Kühe oder die Walfische? Eine klare Antwort ist nicht gegeben, aber man fühlt, daß die Wahrheit nur durch den Glauben zu erreichen ist. Die Frage ist auch eine Hauptfrage des KO-AN des Zen-Buddhismus. KO-AN ist Gegenstand der Meditation, bedeutet wörtlich „eine öffentliche Urkunde“, doch mit der Zeit bezeichnete man damit eine Fragestellung, die sich auf Handlungen und Aussprüche berühmter Meister gründete. Es ist ein Problem, das keine verstandesmäßige Lösung zuläßt. Die Antwort entbehrt der logischen Verknüpfung mit der Frage, und die Frage selber ist von solcher Art, daß sie dem Verstand spottet. Hier ein Beispiel des KO-AN. SEKI-SHU-ON-JO (Ton einer Hand). Haku-in (1768 gestorben) —der bedeutendste japanische Zen-Meister, auf den im wesentlichen die Methode der KO-AN-Meditation zurückgeht—pflegte eine Hand empor zu halten und die Schüler aufzufordern, ihren Ton zu hören. Ein Ton entsteht beim Zusammenschlagen zweier Hände. Welch ein Ton entsteht beim Zusammenschlagen einer Hand? Mit dem Verstand kann man es nicht begreifen. Martin Esslin schreibt folgendes: „Daher gründet sich eine so durch und durch mystische Philosophie wie die des Zen-Buddhismus auf die Ablehnung des begrifflichen Denkens schlechthin... Ionesco soll eine Parallele zwischen den Methoden der Zen-Buddhisten und des Theaters des Absurden gezogen haben, und tatsächlich erinnern die Lehrmethoden der Zen-Meister, ihre Verwendung von Tritten und Schlägen als Antwort auf Fragen nach dem Wesen der Erleuchtung [SATORI] und die von ihnen gestellten Nonsens-Probleme [KOAN] stark an manche Verfahrensweisen des Theaters des Absurden.“³³⁾

Für Zen liegt das Problem des Lebens darin, über das Entweder-Oder, über den Gegensatz von Ja und Nein, welche beide die Wahrheit verdunkeln, hinauszukommen. Grass hat ja auch solche Gegensätze, wie bereits festgestellt, dargestellt. Die Summe der Darstellungen als ganzes Bild wird zum Analogon des Lebens. Er versucht eine absolute, d. i. allgemeingültige Wahrheit des Lebens zu finden. Doch es ist schwer, denn „jede Wahrheit ist für sich wirklich, aber wird fraglich sobald der Blickpunkt wechselt.“³⁴⁾

Es wurde bemerkt, daß der Handlungsablauf (d. i. die Kausalität der Handlung [der Personen) in diesem Einakter fast aufgehoben ist. Daher spielt die Zeitabfolge in den einzelnen Szenen eine geringe Rolle, aber im ganzen gesehen gibt es doch einen zeitlichen

33) Esslin, Martin: a. a. O., S. 332

34) Schnetz, Diemut: a. a. O., S. 114

III

Ich versuchte in dieser Untersuchung zunächst rein deskriptiv festzustellen, was überhaupt vorliegt, und fragte, erst dann nach übergeordneten Gesichtspunkten, um das Gefundene in einen größeren Zusammenhang einordnen zu können, wobei ich auch Hildesheimers Theatertheorie und Esslins Schrift zu Rate zog.³¹⁾ Als Ergebnis kann ich folgendes sagen: Im Stück „Noch zehn Minuten bis Buffalo“ wird die absurde Dramatik gut realisiert. Hildesheimer hat vollkommen recht, wenn er meint: das Stück sei ein Prototyp der absurden Burleske. Dagegen hat das Stück „Onkel, Onkel“ zwar viele Elemente der Burleske, aber wenig absurde Dramatik. Nach dem Lesen des Stückes „Noch zehn Minuten bis Buffalo“ war es zuerst nur eine Vermutung, daß das absurde Theater durch die Philosophie des Zen-Buddhismus beeinflusst wurde. Nachher erfuhr ich in Esslins Schrift, daß Ionesco eine Parallele zwischen den Methoden der Zen-Buddhisten und des Theaters des Absurden gezogen haben soll. Tatsächlich habe ich beim Versuch der Interpretation viel Gemeinsames zwischen beiden gefunden, und ich möchte dies gesondert im folgenden Exkurs behandeln. Was das Stück „Onkel, Onkel“ angeht, so muß ich sagen, daß sehr wenig Gemeinsames zu finden war.

EXKURS

Als ich zum ersten Mal „Noch zehn Minuten bis Buffalo“ las, fühlte ich mich in die religiöse Atmosphäre des Zen versetzt, weil das Daseinsgefühl eines Menschen durch metaphysische Intuitionen erweckt wird. Es ist also kein Zufall, wenn Esslin sagt: „In seiner Beschäftigung mit den elementaren Gegebenheiten des menschlichen Daseins und in seinem Bestreben, diese nicht in begrifflich analysierbarer Form darzustellen, sondern den Zuschauer an der lebendigen Erfahrung metaphysischer Wahrheiten teilhaben zu lassen, rührt das Theater des Absurden an die Sphäre des Religiösen“³²⁾ Das Zen, die „Buddha-Werdung“ durch Selbstversenkung, hat im höchstmodernisierten Land, in Amerika, längst Eingang gefunden, da dort am meisten Entfremdung des Menschen herrscht. In der Welt, in der Unruhe, Angst und Ohnmacht herrschen, versucht man danach zu fragen, was absolut oder was wirklich ist. In concreto taucht eine solche

31) vgl. dazu: Tank, Kurt Lothar: a. a. O., S. 45

Fruchtbarer als der Versuch, das absurde Theater mehr oder weniger umfassend und genau zu definieren und Günter Grass auf diese Definition festzulegen, erscheint mir eine Interpretation, die von den Voraussetzungen ausgeht, die der Autor für sich selbst als wesentlich ansieht. (S. 45)

32) Esslin, Martin: a. a. O., S. 338

irgend so ein Ding nich,
vielleicht inne Tasche.²⁷⁾

Am Schluß des vierten Aktes singen sie es wieder, nachdem sie Bollin erschossen haben. Darin liegt eine gewisse Konsequenz. Hier kann man vermuten, daß Grass absichtlich das Lied am Ende wieder eingesetzt hat. Motivierung oder Kausalität findet man nicht beim absurden Theater. Der Mordversuch bestimmt die Grundsituation des Stückes. Das Ding „Revolver“ wird als Mordgegenstand benutzt und dieses Ding hat eine magische Kraft. Wenn man es sieht, möchte man es gleich benutzen, und dieser Revolver ist das Symbol des „Gesetzes“ des Bollin. Bollin spricht: „Das Gesetz der Serie regiert mein Leben.“²⁸⁾ Obgleich er sich als Systematiker ausgibt, ist sein Vorgehen bei den Mordanschlägen nicht systematisch. Z. B. Nachdem er durch sein unvorsichtiges Tun den Förster Forschbach hat fliehen lassen, bedauert er sich und sagt im Vorspiel des dritten Aktes:

Bollin: Unabgeschlossene Serien. Dokumentierte Inkonzsequenz.

Nadelbäume—Nie hätte ich mich damit einlassen sollen. Denn so frage [ich heute:
Was hat Bollin mit der Natur zu tun?—Bin ein Stadtmensch.²⁹⁾

Daher zweifelt das Publikum, ob Bollin seine Mordpläne wirklich ernst meint. In der Tat wird das Problem des Mordversuchs in den ersten drei Akten witzig, komisch und spaßhaft gespielt. Bollins Plan wird erst im vierten Akt durch die beiden Kinder erfüllt. Aber welche Ironie! Der Mörder wird ermordet. Das Problem ist erledigt, weil das Ding sich von Bollin löste und von seinem „Gesetz der Serie“ unabhängig und autonom wurde. Tank meint: „Hier, im Schlußakt, erweist sich die Tragfähigkeit des Themas, die mit der latenten Spannung der Ausgangssituation gegeben ist, und die am Ende in ihrer Unheimlichkeit aufgedeckt und freigesetzt wird.“³⁰⁾ Wir leben jetzt in der Welt, in der es Atombomben gibt, und wissen nicht, wann der Atomkrieg ausbricht. Auch ein Irrer könnte den Atomkrieg beginnen. Weil die Atomwaffe den Vernichtungsdrang der Menschen reizt, leben wir in einer unsicheren Situation. Ich meine damit, daß dieses Stück als ein Spiegel unserer Welt gesehen werden könnte. Das könnte der Grund dafür sein, daß das absurde Theater nach dem zweiten Weltkrieg aktuell wurde. Wir haben die Atombombe erlebt und dabei die schreckliche Angst gespürt, und diese Angst wächst immer noch. Man könnte annehmen, daß Grass diese ernste Situation der Wirklichkeit durch Satire und Grotteske in „Onkel, Onkel“ verzerrt dargestellt hat.

27) Grass, Günter: Onkel, Onkel. Ein Spiel in vier Akten. Berlin (1965) (Quartheft 4.) S. 10

28) Grass, Günter: a. a. O., S. 24

29) Grass, Günter: a. a. O., S. 55

30) Tank, Kurt Lothar: a. a. O., S. 43

der Welt.“⁽²⁴⁾

2. Onkel, Onkel

Die erste Fassung von Onkel, Onkel entstand in den Jahren 1956/1957 und wurde am 3.3. 1958 von den Bühnen der Stadt Köln uraufgeführt. Die Neufassung entstand 1964. Das Stück teilt sich in vier Akte (Die Grippe—Der Kuckuck—Die Diva—Onkel, Onkel) und jeder Akt hat ein Vorspiel. Hauptfigur ist Bollin, ein Systematiker. Es handelt sich um einen jungen Mann, der sich nach dem „Gesetz der Serie“ Mordanschläge vornimmt und dabei immer scheitert. Das kranke Mädchen Sophie hat keine Angst vor ihm, als er unter ihrem Bett hervorkommt. Er muß ihr sogar beim Rätselraten helfen. Der Förster Forschbach, den Bollin in einer Fallgrube begraben will, wird durch seine Kenntnisse über Botanik gerettet. Die Sopranistin Diva, die von Bollin ermordet zu werden wünscht, vertreibt ihn durch ihre Liebesanträge. Am Schluß trifft Bollin wieder die beiden Kinder, Sprotte und Jannemann, die ihn „Onkel“ nennen und ununterbrochen um ein „Ding“ bitten: Uhr, Füller, dann Revolver. Indem sie mit seinem Revolver spielen, schießen sie ihn tot.

Wilpert definiert die Burleske als ein „kleines derbkomisches Lust—oder Possenspiel mit karikaturistischer Übertreibung.“⁽²⁵⁾ Während das Stück „Noch zehn Minuten bis Buffalo“ wenige Elemente der Burleske, dafür viele Absurditäten hat, ist dieses Verhältnis beim Stück „Onkel, Onkel“ fast umgekehrt. Alles, was im Stück geschieht, ist zwar unwahrscheinlich, aber nicht absurd. Man könnte das Stück eher ein antirealistisches Drama nennen, denn das Lied „Onkel, Onkel“ ist lyrische Poesie und das Stück als ganzes märchenhaft. Dabei gibt es natürlich auch realistische Elemente. Grass sagte, daß seine Theaterstücke „genau wie die Lyrik und Prosa phantastische und realistische Elemente in sich haben, die sich aneinander reiben und kontrollieren.“⁽²⁶⁾

Im Vorspiel des ersten Aktes singen Sprotte und Jannemann ihr Lied „Onkel, Onkel“, das eine Parodie auf einen Schlager ist.

Onkel, Onkel, haste nich'n Ding,
Onkel, nur ein kleines Ding,
irgend so ein Ding.
Onkel, Onkel, haste nich, haste nich,
haste, haste, haste nich,

24) Hildesheimer, Wolfgang: a. a. O., S. 339

25) Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1954 S. 91

26) Zitiert nach Tank: a. a. O., S. 43

hat sich dann später die Kuh entwickelt und aus der Kuh das Schachspiel, dann wurden die Pyramiden gebaut, später kam der Journalismus und mit ihm die Eisenbahn, — wer weiß was morgen sein wird.²⁰⁾

Außerdem wird hier etwas sehr Wichtiges gesagt. „Wer weiß, was morgen sein wird“ ist ein Kernproblem des Stückes und ein Ausdruck der Angst und Verweiflung des Menschen. Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß der genaue Ausdruck im MUJOKAN (der Lehre über die Vergänglichkeit) des Buddhismus gefunden wird. Man merkt „die Sphäre des Religiösen“²¹⁾ Diese Sphäre geht durch das ganze Stück. Krudewil und Pempelfort fliehen vor dem strengen Dienst bei der Fregatte (d. i. vor der Beunruhigung des Menschenlebens) und fahren in die utopische Stadt Buffalo. Das Publikum hat zuerst nur diese Fahrt gesehen, deshalb weiß es nicht, was vorher vor der Eisenbahnfahrt geschah. Am Schluß kommt blitzartig das vorangegangene Geschehen zurück. Krudewil und Pempelfort sind wieder am Anfang. Das ist ein harter Schlag für die beiden und für das Publikum, weil „die eben gewonnene Tatsächlichkeit auch nur eine Täuschung ist.“²²⁾ Die Schlußszene stellt einen Höhepunkt dar. Krudewil, Pempelfort und die Fregatte halten die Kühe für Walfische und scheuchen sie. Der Kuhhirt Axel, der als der einzige auf der Bühne ein Alltagsleben führt, schaut dabei zu.

Axel: (er schüttelt langsam den Kopf) Wie die Bremsen sind sie hinter den Kühen her...Nach Buffalo wollen sie und scheuchen die Kühe.²³⁾

Äußerlich gesehen ist das ein Moment der Burleske, aber keine Sinnlosigkeit. Wenn jemand fest an etwas glaubt, so ist sein Verhalten für ihn selbst sinnvoll. Wenn ein anderer ihn beobachtet, d. h. wenn der Blickpunkt wechselt, dann kann sein Benehmen befremdend (seltsam) wirken.

Grass fragt in diesem Einakter nach dem Sinn des Lebens und zeigt dem Publikum, daß eine absolute Wahrheit des Lebens schwer zu finden sei, mit anderen Worten, er zeigt, daß das Leben verschiedene Seiten hat und ohne Zusammenhang ist. Diese Eigenschaft des Lebens liegt der heutigen Welt, die unruhig ist, zugrunde. Dann könnten wir sagen: Hildesheimers These, daß das absurde Theaterstück eine Parabel des Lebens sei, würde hier zutreffen. In der Tat erkennt Hildesheimer in dem winzigen Schnappschuß dieses Stückes „eine kleine diabolische Beunruhigung, quasi als Botschaft von der Instabilität

20) Grass, Günter: a. a. O., S. 354

21) Esslin, Martin: a. a. O., S. 328

22) Schnetz, Diemut: a. a. O., S. 79

23) Grass, Günter: a. a. O., S. 368

Tatsache entsteht eine Illusionsbühne, die eine Wunschvorstellung der Deserteure und auch des Publikums hervorruft. Der Wunsch und der Traum der beiden geht wegen des Eingreifens der Fregatte aber nicht in Erfüllung. Die Gegenüberstellung: Krudewil und Pempelfort gegen Fregatte drückt, wie bereits festgestellt, eine nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich verschiedene Reaktion im Leben aus. Eine ähnliche Feststellung wurde auch von Diemut Schnetz gemacht, wenn er das Stück wie folgt dechiffriert: „die Lokomotive ist die konkretisierte Selbsttäuschung, Fregatte die konkretisierte Demaskierung; da der Fortschritt eine Illusion bedeutet und Krudewil und Pempelfort der ersehnten Freiheit nicht näher kommen, werden sie immer wieder von der despotischen Fregatte unter das Joch gebracht.“¹⁷⁾ Günter Grass möchte mit dem Stück behaupten, daß unser Leben beweglich und instabil sei, d. h. die Fragwürdigkeit des Lebens zeigen; denn er geht „in den Untergrund der Existenz und baut aus der Unsicherheit eines aufgewählten Zeitalters das (höchst fragwürdige) Bild des Menschen auf.“¹⁸⁾ Darum stellt er eine zwischen „Selbsttäuschung“ und „Demaskierung“ wechselnde Grundsituation in seinem Stück dar. Vor dieser Grundsituation mußte der Handlungsablauf eine sekundäre Rolle spielen. Zum Beispiel daß der Maler Kotschenreuter eine Fregatte malt, während er Kühe betrachtet, ist eine Vorbereitung auf das spätere Auftauchen der Fregatte. Das Gemälde, das er eben malt, hat aber an sich schon einen Verfremdungseffekt, der das Publikum in den Bereich des Absurden bringt.¹⁹⁾ Es ist übrigens interessant, daß ein Maler im Stück auftaucht, denn Grass begann auch wie Hildesheimer seine Karriere als Maler. Die Zeitabfolge spielt in dem Stück eine geringe Rolle und ist meistens achronologisch. Die genaue Zeitangabe „noch zehn Minuten“ ist absurd, da die stillstehende Lokomotive die große Geschwindigkeit nur vortäuscht. Diese zehn Minuten sind ewig, da sie nicht vorangehen. Grass verspottet die normale zeitliche Entwicklung, die allgemein anerkannte Weltordnung und läßt den Maler Kotschenreuter sprechen.

Kotschenreuter: Das ist ja ein Fehler. Du betrachtetest die Dinge zu sehr mit dem Intellekt. Einfach bleiben, ganz von vorne anfangen. Zuerst war das Schiff. Daraus

17) Schnetz, Diemut: Der moderne Einakter. Eine poetologische Untersuchung. Bern/München: Francke Verlag (1967), S. 47 f.

18) Tank, Kurt Lothar: Günter Grass. Berlin. Colloquim Verlag, 1965, S. 11

19) vgl. Hildesheimer, Wolfgang: a. a. O., S. 357 Die Kunst des absurden Theaters liegt... nicht darin, dem Publikum... eine Eselsbrücke von der Wirklichkeit hinüber ins Unwirkliche, Surreale, Groteske zu bauen, indem sie die Wirklichkeit behutsam und allmählich abwandelt. Sie liegt vielmehr darin, das Publikum sofort gleich bei Aufgang des Vorhangs, im Bereich des Absurden anzusiedeln, es dort heimisch werden zu lassen, wo es ja—der Ansicht des Autors nach—ohne es zu wissen heimisch ist: In der Fragwürdigkeit des Lebens, das nichts aussagt. (S. 357)

der Situation klar sichtbar, und ich kann Esslin zustimmen, wenn er sagt: „Absurdes Theater ist ein Theater der Situation im Gegensatz zum Theater des Handlungsablaufs.“¹²⁾

In diesem Zusammenhang kann man sagen, daß durch die Auseinandersetzungen mit dem Absurden eine Abwertung der Sprache aufkommt. Wittgensteins Sprachphilosophie spielt hier eine Rolle; z. B. Anakoluthe im Stück, Vorzug der Geste vor der Sprache. Nach Esslin strebt das Theater des Absurden „nach einer radikalen Abwertung der Sprache“ und „Die Sprache spielt dabei zwar immer noch eine wichtige Rolle, aber das, was auf der Bühne geschieht, sagt mehr aus als die Worte.“¹³⁾ Die wichtige Rolle der Sprache ist z. B. in witzigen oder satirischen Ausdrücken zu finden.

Kotschenreuter: Bring mir Segelsaft, ich habe Durst.

Axel: Sie meinen Milch, Herr Professor.¹⁴⁾

Der Ausdruck wird Zerrbild und ist günstig und witzig für diese Szene und es entsteht eine Atmosphäre des Absurden.

Krudewil: Eine Frau gehört ins Bett oder sitzt im Schaukelstuhl und häkelt einen ab.¹⁵⁾

In diesem ironischen Sentenz können wir den Satiriker Grass erkennen. Wenn wir solche Ausdrücke hören, erinnern wir uns an das Alltagsleben und zwar gerade auf der Bühne des Absurden, ohne uns fremd zu fühlen. Wir empfinden dabei ohne Bewußtsein, daß unser Leben zusammenhanglos und fragwürdig sei.

Betrachten wir nun das Requisit Lokomotive. Die Lokomotive spielt als Bewegungsgegenstand und zwar als Partner der Deserteure eine große Rolle. Sie drückt Dynamik (gegen Statik) im Leben aus. Der Mensch träumt, daß das Leben immer schön gleichmäßig geradeaus ohne Störungen auf glatten Schienen geht. Die Lokomotive ist im Grunde ein Gleichnis des Lebens, erstens weil sie in keinem Moment am gleichen Ort bleibt und auf das Ziel hin fortgeht, falls sie rechtzeitig bunkern kann, zweitens weil sie nur durch den richtigen Führer (Gedanken) nicht aus den Schienen kommt, drittens weil ihr Gang (Schicksal) aber fast determiniert ist, so spricht Krudewil einerseits: „Dieses Leben, wer kann sich das leisten. Immer hübsch auf Schienen.“ Andererseits: „Als Lokomotivführer ist man sich vollkommen ausgeliefert.“¹⁶⁾ Nur müssen wir uns im klaren sein, daß die Lokomotive selbst sich auf der Bühne nicht bewegt. Aus dieser

12) Esslin, Martin: a. a. O., S. 312

13) Esslin, Martin: a. a. O., S. 16

14) Grass, Günter: a. a. O., S. 354

15) Grass, Günter: a. a. O., S. 357

16) Grass, Günter: a. a. O., S. 360

Kurs ändern und dein meuterndes Schiffsvolk suchen?! (Zu Krudewil und Pempelfort)

Kielholen sollte man euch, teeren und federn, den Rest für die Haie!¹⁰⁾

Durch diese absurde Verwandlung ist die Fregatte wohl emanzipiert worden. Obgleich Krudewil und Pempelfort Buffalo als ihr Ziel haben, können sie es nicht mehr äußern. Sie geraten allmählich in den Bann der Fregatte und werden immer nautischer. Auf die Frage, wie ihre Lokomotive heiße, antworten

Pempelfort und Krudewil: Fregatte!

Fregatte: Kurs?

Pempelfort und Krudewil: Südsüdost!

Fregatte: Womit heizt ihr eure Lokomotive?

Pempelfort und Krudewil: Mit Wind!

.....

Fregatte: Wie sehen eure Schwalben aus?

Pempelfort und Krudewil: Weiß und leben von Fisch.

Fregatte: Auf welchen Schienen fahren wir?

Pempelfort: Auf den salzigen.

Fregatte: Kurs?

Pempelfort und Krudewil: Südsüdost!

Fregatte: Und Buffalo?

Pempelfort und Krudewil: Was ist das?

Fregatte: Wo liegt Buffalo?

Pempelfort und Krudewil: Wissen wir nicht.

Fregatte: Buffalo?

Pempelfort und Krudewil: Unbekannt.¹¹⁾

Die beiden sind sich durch das Auftreten der Fregatte einig geworden. Infolgedessen ist der Streit (als Handlungsablauf zwischen Pempelfort und Krudewil) nicht bis zum Ende ausgetragen worden. Statt des Handlungsablaufs spielen in diesem Stück Situationen, die meistens durch die Pantomime der Spieler entstehen, eine große Rolle. Krudewil und Pempelfort blicken in Fahrtrichtung und mimen große Geschwindigkeit. Pempelfort sammelt mit einer Schaufel die Kuhfladen und hält sie für Kohle. Die beiden halten sich im Fahrtwinde rittling auf der Lokomotive. Krudewil trägt Pempelfort Huckepack und Pempelfort hält Ausschau. Sie mimen ein Ruderboot. In solchen Szenen ist das Primat

10) Grass, Günter: a. a. O., S. 365 f.

11) Grass, Günter: a. a. O., S. 366 f.

Pempelfort: ...Aber nicht wieder einfach losfahren und ich muß laufen. Hörst du, Krudewil?

Krudewil: Ich schreibe dir 'ne Karte, wenn's soweit ist.

Pempelfort: Verspötte mich nur. Eines Tages, wenn ich nicht mehr sein werde, dann wirst du begreifen, wen du mißhandelt und gequält hast, dann wird die Reue kommen, doch zu spät, Krudewil zu spät. (Pflückt Blumen)⁸⁾

Eine Karte schreiben ist in dieser Situation ein Moment der Burleske und der Absurdität gleichzeitig. Der empfindsame Charakter von Pempelfort ist hier sichtbar, welcher das Mitleid des Publikums weckt. Aber die Überlegenheit von Krudewil, damit der Gegensatz zwischen den beiden, wird aufgehoben, sobald die Fregatte auftritt. Das heißt, ein neuer Gegensatz wird sichtbar: Krudewil und Pempelfort einerseits, die Fregatte andererseits, Mann kontra Frau, Land kontra See. Wir können annehmen, daß eine Frau als Kapitän ein Moment der Burleske, aber gleichzeitig eine Kritik an etablierten Meinungen ist. Als Krudewil und Pempelfort die Fregatte gesehen haben, wird der starke Krudewil hilflos und erleidet sogar einen Schwächeanfall, der schüchterne Pempelfort bekommt Angst, weil die Fregatte ein kräftiges Mannweib ist und Autorität besitzt. Pempelfort erhält sogar eine Ohrfeige.

Pempelfort: Eine übergezogen hat sie mir, und die Blumen, ich wollt sie ihr zur Begrüßung geben, aufgeessen hat sie alle, auch die Stiele.⁹⁾

Die beiden sind ohnmächtig vor der Autorität der Fregatte und ihre vorherigen Meinungsunterschiede sind ausgelöscht. Eine kräftige Frau mit einer Fregatte als Kopfbedeckung, die eine Admiralsuniform anzieht, sitzt im Schneidersitz auf den Schienen inmitten der Bühne. Dabei raucht sie abwechselnd drei Zigarren und pfeift auf ihrer Bootsmannspfeife.

Fregatte: ... (Verschämt) Ich, eine zarte flämische Jungfrau, die immer züchtig am Spinnrad saß, die durch die Nase hochziehen mußte, weil beide Hände immer beschäftigt waren, ich, die erröten konnte, wenn jemand in meiner unmittelbaren Nähe „Schmuckkästchen“ sagte, ich wurde in einem Jahrhundert, da das Hexen und Verhexen eine Freizeitbeschäftigung war, verhext, in eine hölzerne Galionsfigur verwandelt, ward später, nach etlichen Kaperfahrten und Seeschlachten von einem springenden Delphin geküßt, erlöst und zum Admiral gemacht: Lepanto, Trafalgar, Abukir! Siegte, ging unter und ward zu jener Seeschlange, die dem zeitungslesenden Volk die Sauergurkenzeit versüßt... Ach, Fregatte, wie oft mußst du den

8) Grass, Günter: a. a. O., S. 358 f.

9) Grass, Günter: a. a. O. S. 364

können, und ob sie der Burleske zugerechnet werden können.

II

1. Noch zehn Minuten bis Buffalo

Günter Grass (1927 geboren) schrieb 1958 das Theaterstück „Noch zehn Minuten bis Buffalo“, und dieser Einakter wurde 1959 im Schauspielhaus Bochum uraufgeführt. Personen, die in diesem Stück auftreten, sind: Krudewil—ein Lokomotivführer, Pempelfort—Heizer, Axel—ein Kuhhirt, Kotschenreuter—ein Maler und Fregatte—eine Dame. Krudewil und Pempelfort sind ein Paar, das gemeinsam desertiert ist und danach strebt, nach Buffalo zu fahren. Eine alte verrostete Lokomotive steht still in der Mitte der Bühne. Krudewil und Pempelfort täuschen große Geschwindigkeit vor. Aber ihre Reise nach Buffalo endet durch das direkte Eingreifen der Fregatte, die auf den Schienen sitzt. Sie zwingt die beiden (wie wahrscheinlich schon vor der Bahnfahrt) abermals unter ihr Kommando. Zum Schluß steigt der Kuhhirt Axel in die Lokomotive und bringt sie zum Fahren in Richtung Buffalo und sie verschwindet in den Kulissen.

In diesem Stück sind Phantasie und Realität (Alltäglichkeit) wechselseitig aufeinanderbezogen. Daher gibt es keinen kausalen Zusammenhang des Handlungsablaufs. Die Lokomotive steht regungslos. Aber die beiden erleben große Geschwindigkeit. Der Maler Kotschenreuter malt eine Fregatte auf seinem Bild, während er eine grüne Landschaft und Kühe beobachtet. Am Ende scheuchen Krudewil, Pempelfort und Fregatte die Kühe im Glauben, es wären Walfische. In bezug auf den Aufbau des Stückes sind viele Gegensätze festzustellen, wobei verschiedene Stufen der Gegensätze zu bemerken sind. Krudewil kontra Pempelfort: Der erste ist ein Angebertyp, äußerlich tollkühn und hart, während der andere ängstlich, naiv und vorsichtig ist. Bei der gemeinsamen Bahnfahrt streitet sich Krudewil mit Pempelfort oft um Kleinigkeiten.

Pempelfort: Du mußt sparsam fahren, es reicht nicht mehr lange.

Krudewil: Dann werde ich dich verheizen.

Pempelfort: Es kann nicht dein Ernst sein.

Krudewil: Meinst du, ich spaße? Schön klein hacken werde ich dich, an der Luft trocknen lassen, dann auf die Schippe nehmen und hinein. (er lacht dröhnend)⁷⁾

Hier sehen wir die Überlegenheit von Krudewil und die Momente der Absurdität. Ein andermal versucht Krudewil, ohne Pempelfort loszufahren, was Pempelfort angst macht.

7) Grass, Günter: Noch zehn Minuten bis Buffalo. Ein Spiel in einem Akt. In: Deutsches Theater der Gegenwart. Hrsg. von Karl Heinz Braun. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967, S. 354

sich selbst, deshalb müssen wir sie befragen. Dazu sagt Camus: „Das Absurde entsteht aus der Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, mit der Welt, die vernunftwidrig schweigt.“³⁾ In seinem Werk hat aber Camus das Absurde in einer logischen, rationalen Welt dargestellt, um die Absurdität im Kontrast zeigen zu können. Dagegen zeigen die Dramatiker des absurden Theaters das Absurde auf einer absurden Bühne (d. i. in einer absurden Umwelt), wobei Widersprüche unserer Welt dargestellt werden. Dafür wird immer Originalität verlangt, da das absurde Stück vermeiden will, auf konventionelle Weise unsere Welt zu betrachten. Infolgedessen spielt das Requisit eine ziemlich große Rolle, wie ich an späterer Stelle über die Werke von Grass feststellen möchte, und das Requisit hat dabei einen Verfremdungseffekt. Nach Taeni bedeutet absurde Verfremdung, „daß das Thema gewissermaßen in der Form seine Entsprechung findet.“⁴⁾

Hildesheimer behauptet, das absurde Theater sei eine Parabel über die Fremdheit des Menschen in der Welt. Er sagt: „Das absurde Stück aber kann nicht ein der Aus-sagelosigkeit und der Fragwürdigkeit des Lebens analoges Geschehen darstellen, denn für etwas was fehlt, was also nicht ist, läßt sich schwerlich ein Analogon finden.“⁵⁾ Es kann dem Publikum nur konkrete Gegebenheiten zeigen und solche konkreten Gegebenheiten schildern die Situationen auf der Bühne. Den meisten absurden Dramen fehlen aber Handlungen im Sinne des klassischen Dramas. d. i. es gibt fast keinen kausalen Zusammenhang in dem Handlungsablauf. Daher könnte man sagen, das absurde Theater sei kein Drama mehr, obgleich es auf der Bühne gespielt wird. Das Theater des Absurden ist, nach Esslin, „das letzte Glied einer Entwicklungskette, die mit dem Naturalismus begann.“⁶⁾ Ob eine andere Art des Theaters in der Zukunft erscheinen wird, weiß man natürlich nicht. Aber in der heutigen Welt, in der Unruhe, Angst, Verzweiflung und Ohnmacht herrschen, scheint die Form des absurden Theaters am besten geeignet zu sein, das Daseinsgefühl eines Menschen darzustellen. Eine „absurde Burleske“ ist von Hildesheimer geprägt und sie ist nicht einfach mit einer konventionellen Burleske (nämlich Posse, Schwank), welche nur komische Momente beinhaltet, gleichzusetzen, denn in ihr müßte die Absurdität immanent vorhanden sein. Ich möchte versuchen festzustellen, ob die beiden Stücke von Grass „Noch zehn Minuten bis Buffalo“ und „Onkel, Onkel“ wirklich absurd sind, wenn nicht, wie weit sie mit dem Begriff „absurd“ bezeichnet werden

3) Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphus. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Verlag. 1968 (rde 90) S. 29. Deutsche Übersetzung von Le Mythe de Sisyphé. Paris 1942

4) Taeni Rainer: Drama nach Brecht. Möglichkeiten heutiger Dramatik. Basel: Schäuble 1968, S. 15

5) Hildesheimer, Wolfgang: a. a. O., S. 339

6) Esslin, Martin: Das Theater des Absurden. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Verlag 1968, (rde 234/36) S. 313

Die „absurde Burleske“. Versuch einer Wesensbestimmung

Günter Grass' „Noch zehn Minuten bis Buffalo“
und „Onkel, Onkel“

Yoshitaka Toyama

I

Was ist ein absurdes Drama? Diese Frage läßt sich schwer beantworten, denn viele Dramatiker verstehen das absurde Drama auf ihre eigene Weise und schreiben es, wie sie es verstehen. Es scheint, nach Wolfgang Hildesheimer, „so viele Formen des absurden Theaters zu geben, wie es Vertreter dieser Gattung gibt.“¹⁾ Worin liegt also die Gemeinsamkeit des absurden Theaters? Von den Inhalten aller Stücke her kann man nicht leicht die Grundzüge abstrahieren. Nur von der Seite des Publikums können zum Beispiel das Sinnlose, das Sinnwidrige, das Unlogische, das Grotteske oder das Anti-Aristotelische usw. betrachtet werden. Das Wort „absurd“ bedeutet im ursprünglichen Sinne (auf lateinisch) „mißtönend“ oder „disharmonisch“ oder „ungereimt“ in einer musikalischen Note. Daher könnten wir vermuten, daß etwas „Absurdes“ im Zusammenhang des Menschenlebens unverstehbar, vernunftwidrig, gefühlsmäßig irrational bedeute. Das Leben ist absurd und fragwürdig. Dies ist die These der Dramatiker des Absurden. Sie zeigen diese These in ihren Stücken und stellen dar, wie das Leben ist, nicht, wie es sein soll. d. h. sie stellen das Leben nur so dar, wie es ihnen selber erscheint. Das Publikum muß selbst nachdenken und die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens finden. Hildesheimer schreibt: „Das absurde Stück konfrontiert den Zuschauer mit der Unverständlichkeit, der Fragwürdigkeit des Lebens“ und weiter „Das absurde Stück stellt daher einen Zustand dar, der, wie immer er auch auf der Bühne enden mag, in der Frage verharrt. Und darin liegt einer der wesentlichsten Unterschiede zum aristotelischen und zum epischen Theater, die stets die Antwort geben oder zumindest nahelegen.“²⁾ Die Antwort wird im Stück nicht gegeben, weil diese avantgardistische Dramenform nicht wie das epische Theater behauptet, daß die Welt verstehbar und veränderbar ist. Wenn es so wäre, würde sie eine Antwort geben. Eher protestiert sie gegen bürgerliche Scheinsicherheit und die gegenwärtige Situation des Menschen. Freilich spricht die Welt nicht von

1) Hildesheimer, Wolfgang: Erlanger Rede über das absurde Theater. Eine Diskussion. Über die Verspätung. In: *Spectaculum* 6. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 1963, S. 338

2) Hildesheimer, Wolfgang: a. a. O., S. 340

— 編集後記 —

「酒に対すればまさに歌うべし。人生幾何ぞ、譬うれば朝露の如く、去る日はなほだ多し。」と魏の曹操はその楽府「短歌行」の冒頭に歌っている。「去る日はなほだ多し。」省みると独協中高の紀要を出すことになってより多くの月日が流れ、今日やっと刊行の運びとなった。執筆者の予定変更、原稿遅延などの悪条件が重なったが、本来48年度中に刊行される筈のものが、今日までのびてしまったのは編集者の怠慢と不慣れが最大の理由であり、ここに深くお詫びしたい。

しかし、寄せられた原稿は（編集者のものを除いて）いずれも力作であり、創刊号としては、まずまずの出来栄ではないかと自画自賛している。願わくば、第二号以下のものが予定計画通り恙なく発刊され、内容がより充実して行くことを祈るのみである。とに角創刊号は難産の末に呱呱の声をあげることが出来た。曹操も「短歌行」の中で「憂思忘れがたし。何を以って憂いを解かん。ただ村康有るのみ。」と云っている。「紀要」の前途は険しく、それを思うと憂思忘れがたいものがあるが、曹操にならい、創刊号の誕生を祝い、下戸である編集者も祝杯を挙げたいと思う。諸賢も御唱和されんことを。

末筆ながら、玉稿を寄せられた執筆者各位はもとより、創刊に際しての御言葉を頂戴した理事長先生、校長先生、レジュメの添削をお願いした大津栄一郎先生（もと本校教諭、現明治学院大学教授）、面倒な注文を引受けてくれた豊島プリンティング、その他快く御協力を賜った多くの方々に対し心より感謝申し上げます。

(K.O生)

— 紀要委員 —

| | | | |
|-----|---------|----|-------|
| 委員長 | 大久間 慶四郎 | 委員 | 遠山 義孝 |
| 委員 | 服部 武司 | 〃 | 安藤 維男 |
| 〃 | 永 沢 滉 | | |

研究紀要 第1号

昭和49年7月10日 印刷

昭和49年7月20日 発行

発行者 東京都文京区関口町3丁目8番1号
独協中・高等学校 紀要委員会

編集者 大久間 慶四郎 (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 (987) 6 6 6 5 (代)

Review of Dokkyo Secondary High School

No. 1

1973

Articles

- Die „absurde Burleske“. Versuch einer
Wesensbestimmung Yoshitaka Tōyama
- On the origin of Picts Keishiro Ohkuma
- Theoretical Consideration for Supersonic
Axi-symmetrical Nozzle Shigeru Yamanaka
- About the geographical distribution and
ecology of Zephrus in Siobara Yasuyuki Kiyosu
- Résumé
- The meaning of folklore Naomi Yamada
- The life of Ko Hung (葛洪) Tsunao Ando
- On the poetical works of Shinran (親鸞) Kosho Nishiyama
- Religion und Erziehung Tatsuo Koike
- Messages to the first issue Minato Seki
Tatsuo Koike
-

Published by

Review of Dokkyo Secondary High School

Address : Dokkyo Secondary High School

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