

研究紀要

第 3 号

(目 次)

論 文

伝承の意味・序説 (二)

——神話の成立をめぐる——……………山 田 直 巳 1

親鸞教学の一源泉

——親鸞の詩篇 (2)——……………西 山 公 昭 13

ヴィンケルマンのドイツ古典主義への影響と古代美術模倣論

……………前 田 信 輝 (1)

八重山群島石垣島および西表島の鳥類 ……………清 棲 保 之 (29)

紹介と書評

前田勝美著

『秘饒の島』——日本の神話的想像力——……………山 田 直 巳 31

山内得立著

『ロゴスとレンマ』……………西 山 公 昭 39

1977

独協中学校・高等学校

—執筆者—

山	田	直	巳	国語科教論
西	山	公	昭	社会科教論
前	田	信	輝	独語科教論
清	棲	保	之	理科教論

伝承の意味・序説 (二)

— 神話の成立をめぐる —

山 田 直 巳

はじめに

本紀要前稿に於いて伝承を「同質化された常民の感情総体」だと規定したわけであるが、その由来に就いて論ずる暇を持たなかった。そこで本稿では、「**「記紀神話」**と「**「世界史的な文化の周流」**との関連を論じ、更に「**神話的想像力**」の問題に触れ先の規定の跡付けをなし、もって伝承論の今一步の前進を期したいと考える。

一、問題の所在

所謂「**個有神話**」と見られた神話の中で、文化の複合という世界史的周流の洗礼を受けなかったものは意外にも少なかった。^(註1)これは現代神話学の齎した一つの結論である。勿論、これらの論の学問的信憑性については十全の論議を要するが、その様な論点が少なくとも成立し得る可能性を有しているという事は一体何を意味しているのだろうか。この自分の議論は、先ずこれらの疑問を踏まえて、伝承論へと展開されるであらう。

記紀神話は、その成立以来個有のものとして来たが、先ず中国文献との関連性が説かれ、^(註2)次いで東南アジア諸神話、北方遊牧民のそれとの比較、^(註3)そして昨今はギリシャ神話との関連が論じられるといった、^(註4)

実に多様なありようがそこには内包されていたと言えよう。

これらの学問的展開の跡を辿れば、明らかな如くに、一国神話が単なるそれとしてのみ完結するものではなく、世界史的視野に立つ時間的・文化的脈絡を通して成立するといった古代的状况を想定しなければならぬ。しかし、これには反面、世界史的周流などではなくして、各々の民族の初期状況として、類似の文化形態というものを予測すべきだという意見も現われるであらう。^(註5)これら諸論を享けて、豊玉比売神話の検討に着手しようと思う。これは前稿最終章の再検討を含めて展開されるものである。

二、豊玉比売神話の検討

この記紀両書に見られる豊玉比売神話は、海外諸神話との関連が古くから喧しく言われ、^(註6)昨今では比較神話学の一層の精緻化と共に多くの成果を得ているようである。今、それらを踏まえ、日本の豊玉比売神話の異質性、亦、複合の結果としての記紀神話自体が創出した世界を抽出してみようと思う。これらは必ずや現今の我等の文化要素と渡り合う筈であり、それらが直叙的でないにせよ、我等の生活規定に参りしていると思われからである。

(一) 豊玉毘売神話の位置

この神話は、その前の木花咲夜毘売の説話と並んで皇統譜作りに重要な位置を占めている。しかも、その両者に於ける御子産みの場面の構成は共に特異なもの（神異の出来事）として記されている。

先ず、木花咲夜毘売の場面に就いて考察してみる。次に話の展開を略述する。

高木神の命を受けて、天照大御神は太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命に葦原中国を治めに降れと命ずる。すると、降る準備をしているうち

に子が生まれた。それは、天邇岐志国邇岐志天津日高日子番能邇邇芸命で、この神は高木神の孫の位置にある。そこで、この神を降らせる事に決定してこの番能邇々芸命が天降る。かくして笠沙御前で大山津見神の娘、木花之佐久夜毘売、石長比売二人に会うことになる。姉の石長比売は醜いという理由で返され、木花之佐久夜毘売のみが妻となる。

ここで古事記は、まず死の起源譚を語る。人の命が木の花の咲いている時間だけに限定された理由を説くのである。

説話展開を辿りながら、死の起源譚を検討し、神話の舞台回しに就いて聊か論じてみる。天津御子は、その系譜から行って、命が有限である筈がない。それがこの葦原の中国に降ったとたんに、死の運命を背負わされたというのだ。この説話の背後を流れる論理を辿ると次の如きものであろう。即ち、地上に降った者に天界の論理は通用しないのであり、降った地に応じた番能邇々芸の運命が決定されると説く。要するに天上界と地上界とは全てが異なることをその最大の関心事、「命」の問題を提示することで説いたのである。それがこの木之花佐久夜比売の神話の意味であった。

次にすこし詳しく細部を論じてみる。「石長比売」とは、「天神御子之命、雪降り風吹くとも、恒に石の如くに、常はに堅はに動かずまさむ」の意であり、「木之花之作久夜毘売」とは、「木の花の栄ゆるが如く栄えまさむ」の意であった。少なくとも「神話語」としてはそう考えられる。大山津見神の有する機能を二つの部分に分け、それを石長比売、木之花佐久夜毘売という人格に形成し、番能邇々芸に奉ったのであるが、邇々芸は無限の命を拒否した。そうして死は始まったのである。今一時の栄えのみを手にした番能邇々芸命は、木の花佐久夜毘売と

の間に新しい生命を得る。しかし、それは自分の子でなく、国神の子であろうと強く疑い、しかたなく毘売は身の潔白を証明するため「宇氣比」産みⅡ火中産をしなければならぬ。国神の子ならば、火中に自分達は焼けるだろうが、そうでなければ何ともなく出産できる筈だと「宇氣比」して産み、無事に火照命、火須勢理命、火遠理命の三柱を得、天津御子の子供であることを証明する。右の説話中で問題となるいくつかの点を指摘して置こう。その一が、天津神と山津見神の娘との婚姻。その二が、死の起源譚。その三が「一夜妊み」の疑いをはらすための火中誕生譚。(宇氣比産み)

扱、次にこの説話の後を享けて、展開する豊玉毘売説話をたどってみよう。三兄弟の中の長兄と末子とが争う場面が展開されるが、この元は「海」と「山」の役割分担なのであり、長兄の火照命は海佐知毘古として海の幸を自由にできる者となり、末子の火遠理命は山佐知毘古として山の幸を自由にできる者という機能分布をする。元来山の幸を自由にしていた火遠理命(山幸毘古)は海の幸をも自らの手中に収めんとして、兄との幸換えを強引にするが結果的には収穫はなく、そればかりか兄の「呪物」Ⅱ「象徴」としての鉤をなくして兄弟争いの発端になる。

困って海浜を彷徨している弟「火遠理命」を海の神「塩椎神」は助けようと海津見国を紹介する。ここに豊玉毘売との出会いがあるのだ。海神国で「水の呪力」^{注(7)}を与えられた山幸は、兄の本来持っていた「海幸」をも自分の身に得たのである。かくして火遠理命は地上に戻り兄たる火照命に全支配権の掌握を認めさせるべく戦闘をし、それが完了するころ豊玉毘売は子を生む時を迎えた。だがこの子は天津神の子だから海原には生めないといふ火遠理命のもとに来て伝える。これを聞

いた火遠理命は産屋を急ぎ作るが間に合わず、未完成のその産屋に入り子を生む。そこに「見るなの禁」を課して、「妾、今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言う。しかし、興味にひかれ遂にその禁を犯し、のぞくとその異類の女は、「八尋和邇」となつてのたうち回っていた。

この結果「見現わす」恥かしめを受けた豊玉毘売は、海陸通う「海坂」を閉じ、自分も去ってしまふ。異類の女がその正体を見破られた場合、悲しくも黙って去って行かねばならない。信田妻の場合も同様で、この型の話は後世にも多いものであった。

右豊玉毘売神話の場合問題となるべき点を拾ってみる。その一は、長兄と末弟との役割分担。その二は、末弟が全役割を独占すること。その三つが海神国の女を末弟が手中にしたこと。その四が海浜の産屋のこと。その五が「見るなの禁」を犯して「海坂」を塞じられたこと。

以上は、天神が地上に降り、二代の婚姻を通じて、地上支配の体制を完遂するには何が必要であったかを説くための系譜物語であるが、これを経て、ようやく神武への可能性が開けたといふべきであろう。右話根の中に含まれる問題となるべき文化的、或いは宗教学的的部分を検討してみたい。

(二) 神話的言語

トーチミズム・アニミズム、あるいは極めてプリミティブな信仰形態の印象をこれらの話の展開から感じ取ることはそうむづかしい事ではない。厳密な意味でのトーチミズムを指摘するには或る氏族集団とそれと血縁と見られる動物の明確な抽出がなされなければならぬが、物語の背後を支える印象として、あるいは忘れかけた前世界の記

憶として、伝承の世界でそれを語ったとしても何等不思議とするものではない。それがいわば「神話的言語」の形を取って表白されていると考えるのである。

山津見神との婚姻だが、山津見神は、中津国全体を代表する象徴であり、この娘との婚姻は全地霊が天神に降服し、これに奉げられたことを意味している。山津見神の娘とは自然の象徴化されたもの、それをさらに「石」と「木」の機能に分けた。「石」は変化しない永続性（安定）の象徴、「木」は変化し続ける時間的存在の象徴とした。「海幸」・「山幸」という場合は、海に産し、山で獲れるものを「幸」という形でまとめ、そこに靈的な特殊な世界を認めた。亦、豊玉毘売は実は八尋和邇だったと説く。これらの諸例は論じる迄もなく信仰的事実であり、伝承を背後からしっかりと支えていた力であったと考えられる。伝承は単に説話だけが独り歩きすることを認めず、「秘儀」とその「もどき」との脈絡に於いてのみ展開させ得たのである。その秘儀の印象やアニミズムの残映が古事記・日本書紀にこれらの神話を語らせたのである。

この二代の婚姻説話には二つの起源譚が記された。一つは、生命が有限になったこと、他方は、海陸通交が不可能になったことである。

死の起源譚の方から見てみる。生命の有限性を説くのに「石」と「木の花」の比喻を取ったことに重大な意味がある。従来この部分に就いての言説は多く、殊に「無常感」の自覚の表出だ等の意見はその代表なのだが、いま少し論点をずらし考察を試みよう。「石長」と「木の花咲」の対比である。しかもその父は山津見神なのである。山はそれ自体動かない、そのことに依つて信仰対象になり得るのだがそこに動的存在である「咲く花」を二重にイメージして来ている。

「石長」は父のイメージそのままののだが、「木の花咲くや姫」はそれを逸脱しようとしたところに存在価値がある。姉「石長姫」とは全く異った立場にありそのことに依って、穂（象徴）としての意義を果し得るのである。大地（山津見神）に一致するようにして着いている姉石長姫は、元米人間の世界と対蹠的な立場にあり、「木の花咲くや姫」は人の側にあるわけで、自然の推移を見ながらそこに動的な部分をとらえ木之花佐久夜毘売と命名したことは古代人の勝れた思索の成果であった。だからこそ、命の有限性の説明に「花」が出て来たのである。先に比喻と言ったが本当はそうではなく、古代人の言葉はその様な形態を取ってのみ現われるのであり、そのものの内容を抽出するのではなく、その含まれている全体を言う事に依って表現しようとしたものなのだ。「石そのもの」と「磐」Ⅱ「石・不変のイメージ」は直叙的に結びついていたのであり、「木の花」は「変化」Ⅱ「時間的存在」という言葉そのものとして機能していたのである。それはいわば「神話的言語」と呼べるべきものである。

海陸相交わなくなった原因は、「見るなの禁」を犯したからである。「海坂」は本来通じていたと説き、信頼が失なわれたところにこの不幸がやって来たのである。正体を見られた者は去らねばならず、自分の本願の他に泣く泣く帰って行くのであった。

この話柄には確かにトーテムズムの印象が残っているが、先にも記したとおり、その実在を証明することは容易でないだろう。しかし、今、文学的事実、神話的事象として論ずる場合、それらは問題となるまい。むしろこれら神話の中に確かに印象されているなら、それは妥当だと結論すべきだと考える。とするなら、一時代前の出来事として異類との交流を語るのとは古代ロマンの世界が維持した、まさに神話的

要素（神異のできごと）であったのだろう。かの「信田妻」の場合も、蛇簪入、猿簪入等の場合も異類との交流は幸福な結末を迎えることはできず、その異類の本郷の地へと去って行った。これらの説話は共に伝承の世界特有の神話的想像力という古代的要素に依って裏打ちされていたのである。

この信田妻の場合を論じ、折口信夫博士は女性の宗教的位置にその原因の一つがあろうと述べられ、トーテムズムの印象の甚だ強いことを言われた^{註6)}。トーテムズムとの関連で考えてみれば、一つの動物を象徴とした「区別の論理」の説話化に依ってトーテム信仰の印象は残されたものと見る。生物学的な意味での異類が人との交流の対象たり得る筈はなく、これはいわば、古代の想像力、神話的想像力^{補註}の世界のことで、異種族を或る動物との結びつきを通じて語って、初めて真に異種族として理解されるといふ古代的状况を考慮しなければならぬ。伝承は、個々の事実を伝達しようとするのではなく、「心意」を伝達することを目的としている。

擬、この章の最後に、記紀神話中の豊玉毘売神話の位置を纏めておこう。この神話は記紀神話中の神代巻に存しており、これを経て次の天皇達の巻に入っていくのである。その結節点は存することは、この神話を重いものにしていく。神々の巻から「神と人の巻」^{註7)}に入っていく為^{註8)}に何がその準備として必要だったかを示しているからである。

先ず、天津御子の生命が有限となったこと。そしてそれは、天界との完全分離がなされた結果であったことである。第二に海陸通うことができなくなったこと。この二つの条件は、この葦原中国がそれ一人として独立するために必要なものであった。天界からの系譜は生きながら、直接的な結合は断絶させた。亦海津見国との断絶は、海神の代

表たる豊玉毘売の系譜が生かされた上だから、もうこれで良いことになる。この場合は更に玉依毘売が送られているから一層問題ない。この様に現在天界との交流がないこと、亦、海津見国との通交が不可能なことの二つを説明し尽したのである。言ってみれば天界のエネルギーと海底国のエネルギーが付与されて初めて天皇たる資格が備わったのであり、この様な米歴を経て、現在の葦原中国はあり、その支配者である天皇は信仰的にも十全なものを備えていると理解されたのである。この部分の神話の構造はそのようなものであった。

(三) 豊玉毘売神話の構成

話根の分析

(A) 幸換え

弟山幸彦は、兄海幸彦に「各幸を相易へて用ゐむ」と申し入れる。最初は応じなかったが遂に交換する。しかし、この「幸」は小手先の技術ではないから、本質的契機を換えることは出来ず失敗する。挙句の果に兄の鉤を失ってしまうのである。ここに兄弟争いは始まる。

(B) 海神宮訪問

この失なわれた鉤を求めて放浪する山幸彦を塩椎神米たつて、「我、汝命のために善き議をなさむ」と言つて、海神宮に行くべきことを教える。靈力の象徴たる首の瓊を介して豊玉毘売と婚をなし、三歳の間幸福に暮らす。

(C) 再び地上へ

日本紀は「猶有^三憶^レ郷之情」と記し、古事記は「思^三其初事^二而大^一一歎」と記す。こうして幸福な時間に別れを告げ、例の失なつた鉤も得て帰還する。海神宮の「水の呪力」を得て兄を自分の奉仕者となすことができる。この話の進め方には「末子相続」の考え方が見られ

る。

(D) 御子産み

一段落後、海神宮の娘、豊玉毘売が天津御子の胤を宿したと言つて、産み月になつたことを告げて来る。

(E) 「見るなの禁」を犯すことに依る別離。

話根の整理は以上であるが、地上に始まり地上で終わる。この話根展開から行けば、異界との接触なき者は支配者になれない、とする伝承が存在した事を意味している。つまり「異族^{注四}靈」とも称すべきものを手中にしなければ支配者になり得ないとする皇統譜作成の論理が伝承されていた事を示している。先の木之花佐久夜毘売、豊玉毘売の場合同断で、これらの姫達は異族の女であった。

(四) 話根の比較

以上の話根整理に基づき海外諸説話との比較検討をしてみる。

メルシーナ神話

古代フランスに伝承されたルシーナ^{注五}族の母性始祖、海の美女メルシーナの神話である。海辺にいた美しい女性と婚し、子供が生まれる。ある日、この女が魚の姿でいる時夫に見られ、それを恥じて去つて行く。本来二度と帰らない心算であったが、その子を養育するために海の国から通つて来ることになった。

以上がその説話の概略だが、関敬吾博士はこれを論じて、海幸山幸の神話の後半部、即ち「豊玉姫型」にこのメルシーナの伝承は当ると言われた。^{注四}

このメルシーナの伝承は、羽衣型、あるいは白鳥処女型などと呼称されている説話内容に類似している。今、この説話の伝播について云々し得ないが、分布範囲は甚だ広く、シベリア、モンゴル、北部を除

く全欧州、インドネシア、ポリネシア、北米、アフリカと文字通り世界大の領域に亘っている。先に関敬吾博士の説を挙げたが、博士は続けて、禁忌のモチーフも取り入れられていることから略々この説話は豊玉昆壳神話に重なる論ぜられた。

メルシーナの伝承に就いての言及は以上にしておいて、「海幸山幸」型の部分の検討に入ることとする。この型の伝承も略々世界大の分布を持っていることが言われている。^{註四}亦、これは二つの亜型に分類することが可能だと言われ、それは「海洋型」と「陸上型」の二類だとい

(イ) 海洋型。主人公が漁具を借用し、魚にその漁具を奪われる。貸し手の激しい催促に依って海底に捜しに行く。すると途中で水汲み女に会う。そこで、病気のその女の母を加療してやる。その恩に依り、漁具を捜してもらい、更に地上に送ってもらう。

これは動物報恩譚の項のもとに纏めることのできる説話で、海浜に生活する者の想像力がどの様な方向に展開しているかを如実に見せるもので、「浦の島子」の説話同様海岸の現実から自分達の恐らく行けないだろう世界に、この世との対比を描いてみた。それがこの説話の現実であった。

(ロ) 陸上型。主人公が狩猟の道具をなくし、激しく返済を迫られる。主人公は仕方なく、地下の世界に捜しに行くと、王が傷ついている。そこで、自分は医師だと言って加療してやる。その功で、王の娘と結婚し、この妻を地上に連れ帰るが、妻の課した禁忌を犯し妻は去る。

この陸上型では、関博士も語られるが如く、海洋型と異り、婚姻モチーフが導入されていることである。海洋型と話の展開は略々一致す

るが、訪問先が地下界になっている部分が異なる。山の民の現実生活を反映したものであろう。陸上の人間にとつての神秘の域は、明澄の世界としての天空よりも、洞窟等を通して観想される闇への志向であり、地下の世界を目ざすのは自然の流れということになる。

これらの説話は、海洋型にせよ陸上型にせよ自分の現実からの発想であり、そこに描かれたものはそこに住む人の世界観を示している。海浜に生活するものは直叙の対象として海彼が、そしてその深化としての海底が問題となり、陸上のそれは山の彼方が最初の対象であり、それは「深山訪ね」^{註四}に展開し、そこでの深い体験が闇世界を暗示し、それは地下(暗)を導入して来るのである。

話根の展開という面から見て行けば、(A)の幸換えの部分がほとんど削られ、単に鉤をなくした狩猟具をなくしたという部分から始まり、(B)の海神宮、あるいは地下の国訪問があり、(C)の地下帰りと行き、ここで物語は完結している。海洋型の伝承は、関敬吾氏に依ればペラウ島、セレベス島、ケイ島など西南太平洋諸島、オセアニアの諸島に見られる型だと言う。この地方の説話の全体を見渡すと、(A)の幸換え、(D)の御子生み、(E)の別離などの説話が欠けている。つまり他界との接触を通して、一種霊的な力を得るといふ秘儀的要素が欠けているといふことになる。

尙、この地上型に属する説話は、朝鮮、アイヌ、ティベツト、ラブラント等の北アジア諸地方に見られ、太平洋諸島に見られるような猟具の借用モチーフはなく、失なわれた理由は狩の対象となる動物が体に射込まれたのに逃亡することとなっている。更にこの系譜に立つ説話は北西アメリカに広がり、若干の話の変化を見せながら行なわれている。これらが各々持っている話根を関敬吾氏の説話分析を検討しな

がら記してみることにする。

(一) 西南太平洋諸島

(イ) 主人公漁具を借りて、魚に取られる。

(ロ) 貸し手の激しい催促で海底に捜しに行く。

(ハ) 途中水汲む女に会う。この女の母が病気であり、それを直してやる。

(ニ) 鉤を見つけ、魚の案内で地上に戻る。

(ホ) 貸し主に復讐する。

(三) 北アジア

(イ) 武器、猟具の紛失。狩猟もしくは退治の目的で動物を突き、為に紛失。

(ロ) 捜しに海、あるいは山に行く。

(ハ) 水汲む女などの援助者に会う。この女の母が病気であり、これを直す。

(ニ) 女と結婚する。

(三) 北西アメリカ

(イ) 猟具の紛失。

(ロ) 捜しに出かけ、病気の原因たる自分の猟具を取りかえす。

(ハ) その子供の娘と結婚し、子供が生まれる。

(ニ) 帰郷するが禁忌の「子供を殴るな」を犯し、母子別離に至る。

これらの分類から推してみると、記紀の伝承に最も近いのは西南太平洋諸島のものということになる。これらの一応の整理から、豊玉毘売神話の系統などとても論ぜられぬことが分る。

起源論はさて措くとしても、これらを踏まえて、海幸山幸・豊玉毘売神話を検討してみるとどうなるか。

(A) 幸換え

海幸・山幸といった二つの生活形態、あるいは信仰対象も異なるであろう集団の対立として、説話は語られ始められる。「海の民」、「山の民」ということなのだろうが、それらの生活実感を抽象化し、海幸・山幸という形で設定した。この様な或る意味で完成された極めて文学的な表現に迄到達した話根部を持つ説話は他に類例を見ない。西南太平洋の場合の様に貸してくれるのは、技能熟練者としての老人であり、兄弟といった深い葛藤を醸成する要素を有していない。兎に角高度な抽象化、亦文学的達成化の面から見ても、他の場所の説話に見られぬもので、他に伝承したものと比して甚だ特異なものであったと見られる。

(B) 海神宮訪問

北アジアに見られる例に地下の国を訪ねるものがあるが、他の地域の伝承は共通して、海彼を想像力の対象として来た。アフリカ等を除外してほとんどが海中に地上と同様な世界を想定している。ここで記紀両書に於けるいくつかの記載のずれを指摘しなければならぬ。

海中に入って行く場面だが、古事記は、(本文は、角川文庫本)

すなはち、先問勝間の小船を造り、その船に乗せて、教へて日ひしく、「我その船を押し流さば、差暫し往てませ。味し御路あらむ。すなはちその道に乗りて往てませば、魚鱗の如造れる宮室、それ綿津見神の宮ぞ。その神の御門に到りましたなば、傍の井の上に湯津香木あらむ。故、その木の上に坐さば、その海神の娘、見て相議らむぞ。」と言ひき。

日本紀は、比較的簡単に記して、(本文は、岩波・古典大系本)

老翁の曰く、復たな憂へなしそ、吾れまさに、汝の為に計らんと

いひて、乃ち無目籠を作りて、彦火火出見尊を籠の中に入れ海に沈む。即ち自然に可憐小汀あり。是に籠を棄てて遊行す。

とある。古事記が言うのは、海面下の国ではない。船を作つてそれに乗つて行くことを勧めたのだ。ところが日本紀のそれは「海に沈む」とあるところから、より一層海夫の生活を反映している。海彼は言つてみれば、海底という具合に想像が展開しないとは言わないが、「海上彼方に」という言葉が示している世界は、海上の仙宮（蓬米宮（注同）など）の如もので、海中深く展開する思考とは自ずと異ならねばならない。日本紀はこの場面を描いて、数多くの異伝を記しているが、「海中に沈めた」という部分に於いて全て一致している。日本紀の認識は海神宮なるものは、海中深くあらねばならなかった。古事記のそれは、中国神仙譚に見られるが如に、洋上はるかに存在するものとした。水平的に思考の広がりが見られるに對して、日本紀のそれは垂直に設定している。しかしその日本紀にしたところで、「海中に沈めた」と記しながら、他の部分でそれを確認することを忘れているし、部分に依つては、その様な海中云々を表記することを避けているかと思われる箇所さえある。これが日本紀の本文を検討した結論である。として見れば、この時代の人々の想像力は、海中の実態に迄及んで詳細に描く力を持たなかつたし、その必然性もなかつたことが分つて来るのである。

(C) 再び地上へ

この説話は訪問形式なのだから、当然帰ってくる事になる。ただいくつかの説話では、その際に海津見で自分の父権の立場にある者を殺害する形式となる事がある。これは、海底の国の人々との関係を断絶する形で訪問者の独立を得るといふ考え方が背後にあるからであらう

か。大国主も地下の王須佐之男命をがんじがらめにしてはじめて帰つて来ることが可能だったのだ。兎に角、彼等の想像力は二つの世界に出で入る者を許さなかつた。出た者は入れず、入った者は二度ともとの世界にはもどれない、それが本来の姿であつた。だからこの特別に許した「海底訪問者」にも、後の通行を断じたのである。

神話に於ける起源譚は、現在に對する「解釈学」なのである。「現在ある状況」——これを説明、解説する手段、これが起源譚である。そのことに依つて自分の目の届く場所に観念的に位置付け、そのことと依つて心の安息を得たのである。この解釈以前のものは存在しないのであり、解釈を通して、——つまり起源譚を語ること——存在を確立したのである。神話に於ける起源譚はこの意味で大変に重要な地位を占めると思われる。

(D) 御子産み

「始祖誕生」型の説話の多くは、最後はこれがいまの王だとか、天皇だとかの説明を付している。件のメルシーナの伝承に於いても出産は重要な位置を占めていた。この様な中であつて、豊玉毘売説話は高度に文学化された表現を得ており、しかもその背後には折口信夫博士も説かれるが如くに、「トーチミズムの印象」が濃厚に残り、更に「宗教的秘儀の実修」が絡まり、そこに成立したものであつた。

三、豊玉毘売神話の成立

豊玉毘売説話は部分に於いては諸地方に分布したが、記紀に見られるが如き形のものには存在せず、しかも「外来魂」信仰と「秘儀の実修」とが密接に結合していることが明らかとなつた。それは記紀神話の中心課題たる天皇の系譜作成をより正当なものとして位置付けるためになくてはならぬものであつたからだ。この伝承の中心エネルギー

となつてゐるのは、系譜の正統化を如何にして到達させるかである。それを保証するのは種々の分野の氏族の血（系譜）を自分のものとするに依つて得られる「靈魂」の力であつた。

「幸換え」に始まり、鵜葺草葺不合命と玉依毘売との結婚で終わる豊玉毘売説話は神武の巻を起すためには何が必要だったのかをよく示している。記紀編纂者に於ける現在に、如何にして近付けておくかである。原点はあくまでも現在のだからそこから想像し得るだけのものを投射してみたわけだ。そこには当然伝承されて来たものが多く存した筈である。それは何であつたのか。

外から伝承されて来た、例えばメルシーナ型と呼ばれる説話が度重なる民族の移動の中で日本に定着した。直接的には東南アジアの稲作地帯で語られていたものが稲作の東漸に伴つてやつて来たものである。或いはその過程は、鍾乳洞の石筍が育つように語られて行くうちに微妙な付加があり、そして発展が有つたに相違ない。中でも日本列島に人々が定着し生活を営むようになってからの独自の成長には目を見張るものがあつたに相違ない。現在記紀神話中に語られる豊玉毘売神話の成立には系譜意識が強く働いたに相違ない。亦、ここには「積み重ね」の意識が働いて次から次へと発展させて行つたものであらう。

海幸・山幸の部分は狩猟民と漁労民の触れ合いに端を発するものだろうが、それぞれが自分達の仕事をなし得るのは外ならぬ靈的な力に背後から支えられているからだと考え始めたところに起源はある。海幸彦は、海の幸を自分の「靈力」として持つと同時に呪的な世界迄の高まり―神異の現象を起源とする聖なる瞬間の共有―を背後に持っている。海幸族にとっては、この觀念の繰り返しの共有が自らを生かす

めてゐる命となつてゐる。その聖體験の集約されたものが「海幸」であり、それを物的に具体化すれば「鉤」となるわけだ。「海幸彦」の名は「鉤」と表裏一体の関係になつてゐる。

山幸彦の場合も同様で山と幸との関係が、「海」と「山」の相違だけで呪的背景を当然担つてゐるわけだ。山幸の具体的「採物」は「弓矢」であつた。

我が豊玉毘売説話は、(A) (B)迄の壮大な展開が神話的有機性と緊張を維持して神武の巻を起こしているが、諸外国の例はその一部であつたり、部分が欠除したりで全体を貫く伝承質が明瞭でないのである。しかし、我が国の場合には、「系譜」という伝承維持の最大の眼目が有り、「系譜」を通しての時間感覚が伝承質として存したのである。単なる断片に過ぎなかつた説話が「系譜意識」と「異族靈の招来」という秘儀の実修の印象を通して、一本の全体となつたのである。記紀神話体系の中で殊に重要なポイントを握つたこの神話は、「海幸山幸」神話と「豊玉毘売」神の二部分に分割すべきものではなく、一貫した全体として有機的連続のもとに存在しなければならなかつた。それは伝承に依つて保証されるのである。諸地方に伝承された説話が、日本列島の垣塙の中で、練られ意識化され、一つの全体として成立した。この背後を支える糊の役目をするのが「伝承」であり、この神話の場合には「系譜意識」と「秘儀の実修の印象」であつた。

四、神話の成立を支えたもの

―伝承の意味―

豊玉毘売神話の成立を支えたものは「系譜意識」と「秘儀の実修の印象」だと記したが、これらは一体伝承の意味のどの様なものに左右されていたのだろうか。このことを考えておかなければならない。そ

れは神話が語られなければならぬ必然性を裏打ちしている筈であり、神話こそこの必然性に依って語られるものだからだ。

益田勝実教授は、「神々の物語だから神話なのではなくて、神々の不思議の物語だから神話なのだ」と神話を「あやしの物語」だと規定された。ここに言う「不思議」とは一回発生の「新しい出来事」であり、日常の世界からは離れた特異性を示すものである。それが伝承の力を得て聖なる日の啓示として成立してしまえば、自分達の意識の中で、事ある毎に顕在化してその「あやし」の体験を共有する事で神話伝承は継持されて来たと言えるわけだ。

「物語る」という心意が既に前代の事件を意識化し、顕在化しようとする心の現われである。この稿の中でも度々触れ、起源譚は解釈学だと述べたが、物事の始まりⅡ起源をこれこれだと説明し、それが今尙続いているこれだと説明したとすれば、語る者の心意の側から言えれば語ることに依ってのみ、その起源は成立していたことになる。語られた瞬間にその事件は起こったのである。語ることに依ってその事件はその様なものであったと決定され、心の中に位置付けられることに依って心が安定するのだ。名がない時はそのものはないのであって、命名されてその物が現われるのと同じ事である。全く名のない山は、山一般にすぎないのであり、それは実在ではない。

ところで「語ったり」、「解釈したり」、「命名」することは集団構成員の観念の中にその各々を位置付け、更に集団の心意を安定させることだと述べたが、その由来を説明しておかねばならない。物理的実在は人がいると否とに係らないが、それは人にとって存在することにならない。だから人がそこに具体的に存在しているものをそれと解釈しない場合は存在しないことになるが、眼前には実在するわけで、ここ

に精神的落差が生じる。つまり不安定になるわけだ。これをなんとか安定(均衡)に持って行こうとする心の作業が「解釈」であり「語る」ことである。語らなければならぬ必然性がここにあるのだ。

「系譜」の場合で言えば、それを語らない前はそこに登場するいずれの神も人も存在しないわけだが、実在としては人間の場合、先代が間違いないのだから、そこに精神的ギャップが生じ、心の不安定が招来される。ここに系譜を語る必然性が起こり、語ることを通じて心の中に位置付け安定したいという欲求になるのだ。

しかし、「解釈」することに依って、そのものが存在の明るみに出る」という法則があるにしても、全ての物理的存在に及ぶものでないことは、現在我々が持っている伝承資料からして当然のことだ。人類史は無限にその「解釈」を繰り返して来たが、歴史の中に磨滅せず周期を得て顕在化し、新たな共感を呼ぶことができたものは、限定された部分に就いての「解釈」であった。その部分とは、「晴の場」―聖なる高揚した時間―の特異な事件でなければならず、「曇」Ⅱ「日常」のことではなかった。異常な事件(旱魃、流行病などの天変地異)が起ると、これは古代人の日常的レヴェルでの理解を越えてしまうため、他の方法で「解釈」しなければならない。

例えば、崇神記、大物主神の御子の話である。この時役病(えやみ)が起り、人民が死に尽きんとした時、天皇の夢に大物主神が現われ、「こは我が御心なり。かれ意富多泥古をもちて、我が御前に祭らしめたまはば神の気起こらず、国も安平ならむ。」と言ったという。この神の仰せのとおりに祭ったところ無事におさまったと記している。これと同様の話は、垂仁記に「出雲の崇り」の話としても出て来る。亦、允恭紀二十四年夏六月の条には「不梨軽太子、同母妹軽大

娘皇女を紆けたまへり。」という事件が記され、その露頭の引金になるのが、「夏六月に御膳の羹汁、凝以作水（こお）れり。」という異常事件となっている。この異常事件の原因は、「近親相紆」（はらからどちたわけ）たことである。これらはいずれも、夢の中にこれこれだと「解釈された結論」があり、それに従って事をなしたところうまく行ったとしている。亦、軽太子の場合は、「トへる人」の意見に従って事をなしているのであり、「夢ト」を通して「解釈」したのだということがわかる。その結果、その様に実修したところ無事おさまったということになる。

この「解釈」「語り」は個的契機によってではなく、集团的な行動、契機に依って行なわれるもので、そこには共通の「場」というものがある。集団の中で権威付けられた「語り」や「解釈」は、各々の事件については唯一なものだから、従ってそれは集団に於いて同質化されているものなのだ。右に挙げた如くの事件が一つの「解釈」に依って集団の心理の中に定着安定したとするならば、これは一つの「様式」になる。この様なものが、長い歲月の間に無限に近い程繰り返えされ、積み重ねられた結果、そこには或る集団特有の思考や生活の規範が生まれて来る。その結果、今やその規範の各々の成立事情は忘れられ、いくつかの大事事件に集約されたもののみが記紀などを飾っているのである。これらは現在の我々の生活を規定している力に關しても同様な事が言えるのであり、理由の明確なものもあるが、たいていなぜかそうしたり、なぜかいけないことになっている。「祭り」「着衣」「儀礼」などの「様式」は全てそうだと行っても良い筈だ。民俗学はこの様なものを解明の対象にするのだから、常民集団の心理の古層を解明する「考古学」だと言うことができよう。

結語

堀一郎博士は、「神話が神話として成立するのは、それが本来宗教性、密儀性を要求されているからである。」と神話成立の要件を述べられ、亦、益田勝実教授は、既に引用したところであるが、「神々の物語だから神話なのではなくて、神々の不思議の物語だから神話なのだ。」と神話の持つ特異な部分を指摘された。

神話は伝承の一形態である。その伝承が生き得る条件として、堀博士は「宗教性」と「密儀性」を挙げられ、益田教授は「神異」―あやしの出来事を語るところに本義を認められた。これは全く是認せられるところであるが、これはどの様な思惟に裏打ちされたものなのか。既に述べたところを整理しておきたい。

伝承成立の要件はその契機として「神異」や「密儀」を必要としていた。その説話の成立は要するに、解釈（理解）の成立に外ならない。自然、人事など万般に亘って理解し、把握し、自己内部に位置付けることは、神々の聖なる時間―神異の出来事や密儀の瞬間―の濾過なくしては成立し得なかつたのである。その心理的背景とも言うべきものを説明しておかねばならない。

事実が存在し、それがいまだ人に依って把握されない場合、人にとっては存在しないに等しくなるから、精神的落差が生じ解釈への欲求が生ずる。ここに不安定な状況が成立する。例えば、古事記、崇神皇の条には「役病」の話が出て来る。この場合、流行病は盛んになるが、何故そうなるのかの由来がわからない。この不安定な状況を求済するのは解釈以外ではない。そこで、最高の神主たる天皇は、「神牀」（かむとこ）に着ぎ、それを得ようとし、その結果が「かれ意富多多泥古をもちて、我が御前に祭らしめたまはば、神の気起こらず。国も安平

ならむ。」というものであった。これは聖なる瞬間を経ての解釈であり、これを実修すれば国は問題なくなるのである。

この新たな知覚の対象の発見から、その完全把握迄の課程が、神々の不思議や神の行為という形態をとって表現される。これは成立するとこれを語る場や時が決定され、その実修を通して、語られた最初の時(解釈の成立した時)の感動を繰り返し共有し得るのであった。ここに、伝承の意味は、「解釈」とその「実修」たる「密儀」との脈絡に求むべきだという結論に到達したのである。

注(1) 大林太良氏「日本神話の起源」 「日本神話の構造」 参照。

吉田敦彦氏「日本神話とギリシヤ神話」 参照。

(2) 岩波古典文学大系「日本書紀 上」の小島憲之解説「漢籍との関係」を参照されたい。大変要領よく纏められている。

(3) 松本信広、松村武雄、三品彰英、松前健などの諸氏に依って南方系は論ぜられ、北方遊牧民との関連は、護雅夫、岩村忍、江上波夫などの諸氏に依って進められた。

(4) 注(2)著及び「日本神話と印欧神話」参照。

(5) エリアード、「永遠回帰の神話」参照。

(6) 注(1)(2)及び次田真幸氏「日本神話の構成」——豊玉毘売神話の項。

(7) 「水の呪力」は、海幸の機能の一部に過ぎないが、その中心でもあるため、これを獲得したことは、「海幸」を得たことになった。

(8) 堀一郎氏「聖と俗の葛藤」——「伝承の権威」、「神の死について」、「密儀集団における死と再生」などの項。

(9) 折口信夫全集第二巻。

(10) 高崎正秀先生「折口学への招待」

(11) 高崎正秀先生「物語史の研究」折口信夫全集第二巻。

(12) 関敬吾氏「昔話の歴史」

(13) 注(2)及び松前健氏「日本神話の新研究」参照。

(14) 石上堅氏「発想民俗学」

万葉集巻二、巻頭、磐姫皇后の一連の歌を検討して得られる古代的心意の結晶として「山訪ね」の様式は解せられるものである。春の「山入り」「野遊び」も思い見るべきである。

(15) 白楽天の長恨歌に於いても有名な如く、洋上はるかに理解郷を描いたものである。

(16) 注(8)参照。

補注

「神話的想像力」(益田勝実著、秘儀の島)の問題は、この言葉の便宜さ程には実態の明瞭なものではない。それをこ容易に援用してしまったことには確かに問題がある。丁度、「秘儀」とか「聖と俗」とか「両義性」等の言葉が、専門用語として限定した使われ方をしているうちは良いが、それが一人歩きを始めると本来捉えたものまでもが、時として霧消してしまうのと同様である。

正しくない意味での一般化は、元の姿も自分が捉えようとしたものも不明にしてしまう。本稿を記しながら、この誤りに陥っている箇所が少なからずあるのではないかと恐れ続けた。この様な作業を続ける中で、術語の問題に一層の注意を忘れないようにと自戒した。

親鸞教学の源泉

— 親鸞の詩篇 (2) —

西 山 公 昭

親鸞の最晩年の著作とも考えられている『入出二門偈頌』は七言百五十六句（かりに四句をもって一頌とみると三十九頌）より成る詩的形式に拠る作品——偈頌・漢讀——であるが、一見して知られる如く、偈頌とはいうものの、決して文学的な宗教讃歌などと解さるべきものでなく、はなはだ難渋で奇異な行文をもって一種独特な教説を浮かび上げようとした著作であることがうかがわれよう。

しかし、その独特な教説が何であるか、さらに、親鸞の仏教説（いわゆる親鸞教学）の中でいかなる意義を荷うものと解釈すべきであるか、については、その異様な著作手法や、彼の他の著作内容と必らずしもなじまない教説が見えていること、などにさまたげられたのであるるか、従来、必らずしも納得のゆく解釈が施されているようにも思われぬ。親鸞教学といえは、まず、主著と目される『教行信証』が説くこと最も広濶詳密で、かつ、組織的であるが、一体、『教行信証』にしてからが解し易い著作であろうか。やはり難渋で異様な行文をもって独特の教説を浮かび上げようとしている難解な著作であることに変わりはない。他の著作も概ね同致であって、ここに彼の著作手法の特異性があるのであるから、異様さや難渋性は本偈解釈への努力をさまたげることにはならない。また、親鸞の著作形式に見られる顕著な特徴として、いわゆる文類形式の愛好とともに、詩的形式（偈・偈

頌・和讃など）への傾注ぶりが注意すべきである。きわだった例でいえば、主著『教行信証』（『顕浄土真実教行証文類』六卷）には自作の『正信念仏偈』が含まれているが、一般に、『正信念仏偈』は『教行信証』の精髓とも称され、ひいては親鸞教学の肝要をなすともみなされてきた事實は、偈・偈頌なる著作が彼の教学建設上、重大な役割を荷うものであったことを示唆するであろう。『入出二門偈頌』も同形式をふんだ著作であることに注意すべきである。

さて、『入出二門偈頌』は内容の上からみると次第して左の四部分より構成される。

(1) 造偈の由縁をのべる（冒頭の八句、または二頌）。

(2) 世親『願生偈』（『浄土論』）の偈頌部分（総説分）を合様圧縮して浄土妙境界の莊嚴功德を讃嘆する（次の二十八句、または七頌）。

(3) 世親『願生偈』（『浄土論』）の注釈部分（解義分・長行分）に説く五念門行・五種功德門に対する極めて独特奔放な自己領解、すなわち、いわゆる約束五念門行より約本五念門行への換骨奪胎、をのべた部分で本偈の中心ともなるべきもの、従って最も問題となる箇処である（次の六十句、または十五頌）。

(4) 直前部分（(3)部分）の領解の成り立ち得る仏教学的伝統が中国浄土教諸家（ここでは曇鸞・道綽・善導の三師）において証成され得ることを、その著作より断章取義的に採り来った語句を合様して示したものを、三師の中で特に曇鸞に対する扱いが重要である（最後の六十句、または十五頌）。

本偈の外形と内容については、筆者は先に仏教学の一般的観点より一部論考を試みて要約次の如き問題を提起した。⁽¹⁾

一、親鸞の著作手法には顕著な特徴があつて、二種の著作形式に傾いていたことが明らかに指摘できる。一つは経論積より抜萃した要文の編纂ものともいふべき文類である。もう一つは偈・偈頌・和讃などの、詩的形式をふんだ著作である。親鸞がこの二形式を特に選択した動機については、単なる偶発的なものとも考ふべきであるのか、それとも、この二形式でなければならぬ思想的・教法的必然性に由来するものとも考ふべきであるのか、従来、必ずしも明確に考えられていたわけではない。今、かりに前者とせば、とりたてて問題とするには及ばぬであろうが、しかし、もし後者とせば、その思想的・教法的必然性が何であるのかは、彼の教学成立の根源に関わる問題に発展せざるを得ないであろう。ある思想はそれを表現するにふさわしい文体や形式をおのずから選択するものだからである。逆にいうと、ある文体や形式には、それによつてのみ表現され得る、ある思想的動機があるのだからである。文類については別に考えることとして、まず、詩的形式による著作（一括して詩篇と総称することとする）についてみると、漢文のもの（偈・偈頌）と和文のもの（和讃）がある。前者に『正信念仏偈』と『念仏正信偈』、および『入出二門偈頌』があるが、前の二は独立単行の作品でなく、それぞれ『教行信証』・『浄土文類聚鈔』の文類中に収められている、いわば異本関係にあるもの、後の一は独立単行の作品である。（和讃にはおよそ三種あつてそれぞれ重要な内容を有するものであるが、これについてはまた別の考察を必要とする。）漢文によるもの三種については、さしあたってまず、『入出二門偈頌』が考察されるべきものである。他の二種は文類中に含まれたも

のであるから、文類と併行しての考察を必要とするのである。親鸞における偈がどのようなものであるのかは、『入出二門偈頌』をまず考察するのが適當と思われる。

二、ところで、『入出二門偈頌』をその外形・内容にわたつてみると、それは、世親造『無量寿経優婆提舍願生偈』（『願生偈』）、また、『往生論』あるいは『浄土論』に依りつつ、しかもそれを極めて独得な観点より大胆奔放に転義せしめて、それを親鸞作『入出二門偈頌』と称していること一読して明瞭である。このことは、作者の意識がいかにようにもあれ、論理的には、『入出二門偈頌』と称するいわば親鸞作『新・無量寿経優婆提舍願生偈』が、従つて、親鸞作『新・往生論』、『新・浄土論』が成立したことになるであらうか。つまり、『入出二門偈頌』は親鸞における論としての偈頌なのではなからうか。もしそうなら本偈はにわかに重大な意義を荷うものとなる。論こそは一宗建立の根本理論書なるが故である。

三、こういう見方は、本偈に対する従来の見方に甚だなじまないものがあるのは承知している。しかし、広く仏教学的伝統においては、論（書）なる文献が本来、いかなる意図の下にいかなる文学形式に従つて製作されてきたものであるのかを回顧する必要がある。すなわち、論とは、經典に説かれる仏陀の教説に対する後人の組織的解釈の摘要書であり、その製作を通して製作者が独自の教法的發揮を展開するものであった。この意味で、論は一宗の教（宗教）を建設するための根本理論の書、という伝統を負荷されてきているのである。しかも、インド思想史の伝統において、その文学的形式はガーター（偈頌）に従うのが通例であつたのである。つまり、論は一宗教建設の根本理論書であり、その形式は偈頌である。世親の『浄土論』が具さに

は『無量寿経優婆提舍願生偈』と称され、この論たる偈が後魏の菩提流支によって漢訳されて以来、中国浄土教発展の源泉となり、その教学的組織を方向づけることにおいて果した大きな役割、更には日本における浄土宗の建設者法然(源空)において浄土宗正依の三經一論の一論と選択されたこと、などはそれを示している。しかも、法然の専修念仏一行説は五念門行を説く世親『浄土論』と必らずしも合致しなかったのは否定できない。法然に従いながら法然の教学を一步進めたところのある親鸞が、世親『浄土論』を大胆に転義し去って結果的には『新浄土論』を成立せしめたことは充分に可能性のあることである。自らの宗教的真実を表現するためには常套の手段を採らなかつた親鸞の著述手法一般を思うべきである。

四、『入出二門偈頌』の所依は世親『願生偈』である。世親の『偈』は、広くは浄土教系諸経典、とくに『無量寿経』に対する大乘仏教ユガ行派の立場からするウパデーシャであるから、浄土教における実践論(行論)をユガ行の見地より体系組織を与えたものであろう。いわゆる五念門行説である。五念門行とは次第する五種の心念の行業を修することによって浄土の門に入ることが成就する、との意であるが、具さには、第一に礼拝、第二に讃嘆、第三に作願(奢摩他)、第四に觀察(毗婆舍那)、第五に廻向、の次第五念の行論組織である。このうち最も詳論強調されるのは第四觀察門行である。觀察(毗婆舍那、ヴィパッサヌヤナー)とは、対象を委曲をつくして精確に分析識別することであるが、その識別の対象が浄土の妙境界相たる二十九種の莊嚴功德である。ただし、委曲をつくした分析識別のためには心を対象に止め集中することが前提となるから、この止(奢摩他、シャマタ)が伴わなくては観は到底不可能である。これが第三の作願(奢摩

他)であり、第三・第四は相い伴って止観行とみられ、おのずからユガ行論師の風格が現われたものである。第一礼拝と第二讃嘆は、浄土の仏を身業に礼拝し、浄土の仏(阿弥陀仏)の名を口業に讃嘆することであるから、これまた止観行への予備的行業である。また、第五の廻向は、止観業成就して心が開發進趣したところに生ずる一切衆生への大慈悲心であるから、止観、とくに観行の結果として生ずる功德である。結局、五念門行の中心は止観、とりわけ観にあるのである。『入出二門偈頌』の特異な点は、その五念門行の意味を転換してしまったことである。すなわち、浄土願生者(願生菩薩)の修すべきものとされた五念門行(いわゆる約末五念門行)を、浄土の建設者たる阿弥陀仏の前身、法蔵菩薩によってすで行ぜられ、その修行成就によってすでに獲得された功德力の働く五種の相であるかの如く、その主語が逆転してしまっている。いわば阿弥陀仏の衆生救済の本願力の働く相の五階程が五念門なり、となすかの如くである(いわゆる約本五念門行)。こういう領解をなす以上、そこには世親の五念門説の本来的意義は失われ、替って新しい五念門行説が出現していることになり、その点からも、本偈は、作者によってそう宣言されていないにもかかわらず、論理的には、親鸞作『新浄土論』であるといえよう。注意すべきは、偈頌形式によってのみこのことはなされなくてはならない、ということである。なぜならば、論は偈でなくてはならぬからである。

- (1) 拙稿『親鸞の詩篇』独協中学・高等学校「研究紀要」第一号(一九七三)、九頁以下。

二

本偈が、その依拠したところの世親『浄土論』に対してもつ親近性

と特異性の注意点はほぼ上述の如くであるが、詳しくは先の拙稿にゆずる。ところで、本偈の説くいわゆる約本五念行の由来はいずれにありるのであろうか。親鸞の己証といえばそれまでであるが、親鸞は一応その権証ありとしているようである。すなわち、本偈の(4)の部分がそれである。六十句(あるいは十五頌)をもって三人の中国浄土教家を顕彰しているのであるが、まず北魏の曇鸞を讀し(二十句、または五頌)、ついで隋の道綽(二十句、あるいは五頌)、最後に唐の善導を讀して(二十句、あるいは五頌)、一偈が畢っている。この三師讀は、思うに、本偈の内容・形式に対してどのような意味をもつものか実は問題のあるところである。まず、形式の上からいえば、本偈にこのような讀を有せねばならぬ理由は何であろうか。極論すればなくともよいものではなからうか。所依の論偈(世親『浄土論』)にはこの種の讀はないのであるし、一般に論偈にはこのような形式は見出せないのではなからうか。形式の上からだけ考えると、本偈に三師讀を附した真の理由は不詳という外はない。おそらく内容上の必要性にうながされたものであろうが、ここでは次のことを注意するにとどめたい。すなわち、本偈には三師讀があるというが、より精確には四師讀といふべきである。偈冒頭の由縁をのべた八句(あるいは二頌)と三師讀の六十句(あるいは十五頌)を除いた八十八句(あるいは二十二頌)は、世親の『浄土論』に依りつつ親鸞独自の領解をのべた部分であるから、いかなれば世親讀とみなしてもよいであろう。こうみると、本偈は、印度の世親・北魏の曇鸞・隋の道綽・唐の善導、の浄土教四師を、それぞれの著作の文言を合様して引き、かつ独得の解釈を施して讀した偈頌、とみることもできる。この事實は、おのずから親鸞の他の二つの偈頌、すなわち、『正信念仏偈』およびそれと異本関

係にある『念仏正信偈』を想起せしめるであろう。この二つの偈は、それぞれの後半部分(いわゆる依釈段)において、浄土教七師の讀を附しているからである。七師(いわゆる真宗七高僧)は、印度の竜樹と世親、震旦の曇鸞と道綽と善導、日域の源信と源空、であるが、これは、『二門偈』の三師(あるいは四師)からいうと、上に竜樹(およびあるいは世親)の一師(あるいは二師)を加上し、下に源信と源空の二師を附加したものと見える。もっとも、一般に『二門偈』の成立は他の二種の偈よりも後と考えられているから、その場合は、本偈において七師が三師(あるいは四師)に減じたことになる。もしそうなら、七師(いわゆる真宗七高僧)がある時点で三師(あるいは四師)に減じた理由が問題であるが、親鸞の主要著作の確実な成立年時が不詳である以上、いま論ずべくもない。

さて、三師讀の内容であるが、とりわけ最初の曇鸞讀が重要である。(他の二師に対する讀は、ただに曇鸞一人を讀したいがために附加されたと思われるほどである。)本偈にのべられた特異な五念門行説の正当性は北魏曇鸞の『浄土論註』にその根拠をもつというのである。すなわち、法雲寺本によって示すと、

〔曇鸞和尚 大嚴寺〕

婆数盤豆菩薩論

願力成就名五念

衆生而言言他利

如実修行相応者

以三斯信心一名一心

不レ断煩惱得レ涅槃

本師曇鸞和尚註

仏而言宜言三利他

当知今將談三仏力

隨順名義与三光明

煩惱成就凡夫人

則斯安樂自然徳

淤泥華者、經說言、高原陸地、不生蓮、
卑湿淤泥、生蓮華、
此喻、凡夫在煩惱、
泥中生、中、正覺華、
斯示、如来、本弘誓、
不可思議力、即是、
入出二門、名、他力、

この曇鸞讀の偈を読んでの率直な感慨は、まず、その余りにも和臭の強いことであろう。和製漢詩文としても甚だ奇であるが、かつ、その意味内容に至っては到底暢達とはいえず、全体として雑然としていて未整理との印象は免れ難い。ただ独得の訓点の援けをかりてはその意味を解するを得るのである。(もともと、『二門偈』は全体にそうである。そうなった理由については今は措く。)この偈句は、大体において、いずれも世親の『浄土論』(以下、『論』と称する)や曇鸞の『浄土論註』(以下、『論註』と称する)の語句を合様して成っているが、ここは曇鸞讀であるからいわば当然であろう。「利他」「他利」の対照的用法は『論註』にみえるし、「如実修行相應」「隨順名義与光明」は『論』の句である。「信心」「一心」も『論』『論註』にみえる。「煩惱成就凡夫人」「不斷煩惱得涅槃」は余りにも有名な句であるが、これも『論註』巻下の清淨功德成就に対する註に出ている。「淤泥華」云々も『論註』巻下にみえる(巻下、觀菩薩四種正修行成就の第一に對する註は、『維摩經』巻中の文を引いている)。

しかるに、注意すべきは、婆數盤豆菩薩(ヴァスバンドウ、世親)の『浄土論』に対して北魏曇鸞が註をつくり、そこで「願力成就ヲ五念(ト)名ツ」け、「入出二門ヲ他力ト名ツクトノタマヘリ」と明言していることである。これは、世親の五念門行は、曇鸞の領解では、阿弥陀仏の五種の本願力のはたらく相だということであり、その五種

の本願力は、前の四(礼拝・讚嘆・作願・觀察)が此土より浄土への転入、後の一(廻向)が浄土より此土への転出、ということであるが、その入も出も本願力であるからすべて誓願の不可思議力・他力廻向ということになってくる。曇鸞がその『論註』において事実こう領解しているならば(その当否は別として)、本偈のいわゆる約本五念門行観はその権証を曇鸞に求め得ることになるであろう。しかし、これは問題である。曇鸞はその『論註』においても、また他の著作においても、端的にはこのような領解を示しているようには見えないからである。(これについては後に触れる。)

道綽讀善導讀については、内容上とくに問題とすべきものはない。いずれもそれぞれの著作の語句を引いて合様しているが、そこにおいて格別原意の転義があるわけではない。また、『二門偈』の全体とも、とりわけ曇鸞讀とも相容れぬ矛盾を示しているのではないように一応考えられる。末法五濁の世においては、濁悪衆生は他力の易行道たる三心相應の称名によって浄土往生すべきこと(道綽讀)、念仏成仏は真の宗、一乗教にして、円教中の円教、頓教中の頓教であり、難信の教であるから、諸仏が方便をもって真心を發起せしめることによって煩惱具足の凡夫人も仏願力に攝取せられて往生し法性を証するのであるという(善導讀)。道綽・善導の讀によってみる限り、そこに領解されているのは、末法濁世の悪衆生の行法はただ易行道他力の称名念仏であること、それは難信であるが諸仏の方便によって真心を發起せしめられて念仏し、往生のち法性を証する(成仏する)、ということであろう。これは道綽・善導の領解として穩当で、しかも妥当なものである。実際、こういう教説が一般に支配的な潮流をなした浄土教説なのであって、その中心は称名の念仏にあるのである。世親

『浄土論』に説く五念門行も阿弥陀仏に対する念行とみてよいから結局のところ念仏、それも口称の念仏、つまり称名に外ならないとされた。五念門行の第二は讚嘆行であり、それは口業に仏名を称することとされているから、まぎれもなく口称の念仏、つまりところ称名念仏なのである。第四は觀察行であるが、それも観念なのである。心に仏を念ずることである。しかし、それは凡夫には困難とされるから、詮ずるところは称名念仏なのである。五念門行は口称の念仏、つまり称名を中心の説くもの、と領解されて来たのであって、法然の浄土宗にあっても大体はそう領解している。真宗にあっても、五念門行は第二讚嘆行（念仏）と第三作願行（信）を中心とするもの、しかも、『二門偈』によって誓願他力の念仏と信を中心の説くものと領解しているようである。しかし、『二門偈』を先入見なしに虚心にみれば、親鸞は五念門行を（意味は転換しているが）、決して単純に念仏と信に収約しようとはしていない。五念門行はすべて建立されているとみるべきである。しかも、「願力成就ヲ五念（ト）名ツク」「入出二門ヲ他力ト名ツクトノタマヘリ」と明言しているのであるから、願力成就としての五念門行、他力としての入出二門、は文字通りに受けとるべきものであろう。そしてその根拠は曇鸞の註に求められているのであるから、それを『論註』の釈相に探ってみる必要がある。

三

北魏の曇鸞（四七六—五四二）はもともと四論の学者であったが、たまたま菩提流支から「浄経」を授けられてから浄土教に転じ、世親の『浄土論』に註を作ったと伝える。世親の『浄土論』は浄土教系仏教においては、組織的体系的論書の殆んど唯一の権威であったから、

四論学者で組織的哲学的思索に泥んでいた曇鸞がこれに大いに着目して、その攻究解明に努めたのは自然のなりゆきであつたらう。しかし、曇鸞の『浄土論』理解は世親にいわゆる学的に忠実であつたとは思われない。『浄土論』がいかなる教説を示した論書であるかについては前稿に触れたからそれにゆずるが、要するに、大乘仏教ユガ行派の立場からの浄土教系經典の教説に対するウパデーシャ（優婆提舎）である。阿弥陀仏の浄土に往生せんと願う行者の行に対するユガ行派の立場からするユガ行的組織的行論の建設である。それが五種の念行（五念門行）であるこというまでもない。願生者は、第一に身業もて阿弥陀仏を礼拝せねばならぬ。第二に口業もて阿弥陀仏の名を讚嘆せねばならぬ。第三に意業もて往生せんことを作願せねばならぬ。第四に智業もて阿弥陀仏の浄土・阿弥陀仏・浄土の菩薩衆、を觀察せねばならぬ。第五に方便智業もて一切衆生に廻向してともに往生せんことを願わねばならぬ。この五種の行を修し行くところに行ずる者は心開發され菩提心を成じもつて往生は可能となる、というのである。五種の行の中で最も重視されているのは觀察行である。阿弥陀仏の超絶的な身相・浄土の清浄なる風光・浄土菩薩の自在なる力用ぶり、という極めて具象的な対象を精細に凝心觀察することを通して心を清浄無垢ならしめて、心を開發深化せしめる、という實際的具体的な行論を組織的に説こうとしているわけで、これはユガ派の組織的実践論以外のなものでもない。作者世親に忠実に『浄土論』を註釈しようとするなら、まず、ユガ行派の実践論として把握して行くのが学的態度といふべきであらう。しかし、曇鸞は必らずしもこういう態度を執らなかつたように考えられる。

世親『浄土論』は具さには『無量寿経優婆提舎願生偈』である。本偈

が本来いかなる標題のもとに製され流布していたものであるか不詳であるが（インド原典は未発見）、訳者の菩提流支によって無量寿經の優婆提舎（ウパデーシャ）である願生偈、とされたものである。訳出者に従って淨教に帰した曇鸞が、本偈をもって無量寿經の論と領解するのは当然である。しかも、曇鸞がまさしくその無量寿經となしたものは曹魏の康僧鑑訳『無量寿經』二卷であったのである。ここに既に一つの選択がなされているわけである。世親のウパデーシャ（論）せんとした淨土教系經典は現に伝える何種かのいわゆる無量寿經典類とは限らないからである。しかし、曇鸞の『註』成作には資料の点で時代的条件があつたことを考慮しなくてはならない。彼に与えられていた淨土教系文献の主なもの、

『平等覺經』 四卷 後漢 支婁迦讖訳

『大阿弥陀經』 二卷 呉 支謙訳

『無量寿經』 二卷 曹魏 康僧鑑訳

『阿弥陀經』 一卷 姚秦 鳩摩羅什訳

『觀無量寿經』 一卷 劉宋 晁良耶舍訳

『十住毘婆沙論易行品』 姚秦 鳩摩羅什訳

上記の中、『註』に直接引用され、あるいは明らかに利用されていると思われるものは、『無量寿經』『觀無量寿經』『阿弥陀經』『平等覺經』および『易行品』である。曇鸞がこれらの梵文テキストを見ていたらしくはないし、もちろん、『淨土論』を原典で研究したとは思われない。（彼は『註』の中で、あたかも梵語を解するがごとき口吻を洩らしているが確かなことは判らない。）結局、上記の六種が彼の依拠した根本資料であつた。これらは、仏教徒によって第一の権証たるべき『經』であり、四論学者であつた曇鸞に尊崇さるべき大乘の大論師

竜樹の『論』なのであつて、これらによって世親の『淨土論』は領解され解釈され、また註釈さるべきものであつた。そこに、ユガ論師世親作『淨土論』の蒙るべき運命があつたのである。しかも、『淨土論』は無量寿經のウパデーシャとされているから、魏訳の二卷『無量寿經』がこの無量寿經に擬せられるのはいわば当然のことであらう。

かかる事情からみると、曇鸞の『淨土論註』の性格はおのずから次の方向をたどることが予想されるであらう。すなわち、ユガ論師世親の有相的淨土『論』は、無量寿『經』の阿弥陀仏の誓願成就の立場に溯源帰還せしめられ、更に竜樹の般若空の理によって空無相化せられ、しかも、世親のユガ行組織体系は消滅することなくその形骸のみを残して阿弥陀仏の本願力成就の展開の有相体系組織として新生命を与えられるに至るであらう、ということである。これは、淨土教学史の上でみると、阿弥陀仏の願力成就にての衆生救済という人格的超越神的教説が、哲理的には般若空の甚深の智慧をもつて根底とするものなること、しかも、その空無相智がそれにとどまることなく、世親のユガ行組織体系を骨格とする構造組織をもち、有相方便として重畳展開し行くものなることが弁証されて行くこと、を意味する。（曇鸞の『淨土論註』はそれ自身別に詳細な考察を必要とするが、いまは親鸞への通路としての性格を指摘するにとどめたい。）上来の記述を整理して、再度くりかえしのべると、ユガ行派の論師世親は、淨土教經典の教説に対してユガ行の立場からユガ行哲学的にウパデーシャし、そこに『淨土論』が成立した。ところが曇鸞は、そのユガ行論を淨土教經典の中でもとりわけ魏訳『無量寿經』に近づけて解釈しようとするから、『論』のユガ行的性格は稀薄化し『無量寿經』化するのである。しかし、ユガ行論の骨格は残存するのである。かつ、その骨格組織を

空無相の有相展開の次第となしたから、般若空の哲理に近づけたことにもなった（浄土教説に対する曇鸞自身の真空妙有的ウパデーシャといえる）。これは浄土教の発展であるのか、退化であるのか、問題は単純ではない。いずれにせよ、これは浄土教の綜合化であり豊潤化であろう。また、空相化の点で哲学化であり、しかも、『無量寿経』の点で宗教化であるといえよう。後世の浄土教家は曇鸞の『浄土論註』より無尽の論題を得て、教学上の豊かな源泉を汲みとって来ることができるのである。親鸞がその『入出二門偈頌』曇鸞讚において「願力成就ヲ五念（ト）名ク」といい、「入出二門ヲ他力ト名クトノタマヘリ」というのも、曇鸞が直接言明していることではないにかかわらず、『註』のもつ豊潤さがそれを或る意味において可能にしているのである。

四

曇鸞は『論註』冒頭において、竜樹の『十住毘婆沙論』易行品の文（いわゆる難易二道判の文と称せられるもの）を掲げて一論註釈の精神を示すが如くであるが、これが竜樹の『易行品』の原文に忠実ならざるもので、いわゆる曇鸞の自解文であることは注意すべきことである。

『易行品』の説くところは、大乘菩薩道を求むるに難行道・易行道の別があること、易行道にて現身に不退転の菩薩位（阿毘跋致地）を得て（やがて）無上正真道（阿耨多羅三藐三菩提）に達したいと欲うならば、十方の諸仏諸大菩薩の名号を聞いて恭敬礼拝し憶念称名すべし、十方諸仏のうちでも特に阿弥陀仏の功德力・本願力を信ずべし、これ信方便易行道なり、というにあらう。ここに阿弥陀仏の功德力と

か本願力とかいわれているものが具体的に何を意味するのかは不詳であるが、おそらく、現身に不退転地を得せしめる功德力・本願力のことであらう。注意すべきは、浄土教系経典、特に『無量寿経』や『観無量寿経』に説く本願力にての念仏（あるいは観仏）往生とは見えていない、ということである。あくまでも現身にての得不退転をいうまでである。そのための易行道として信方便・憶念・聞名・称名（号）を説くのである。しかるに、曇鸞は『易行品』の意なりとして、『易行品』の諸文を合様している。

〔謹案竜樹菩薩十住毘婆沙云。〕……

易行道者、謂但以信仏因縁願生浄土。乘仏願力便得往生彼清浄土。

仏力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。〔……此無量寿経優婆提舍蓋上行之極致不退之風航者也。〕

ここには、願生浄土・仏願力・便得往生・仏力住持・入大乘正定之聚、などが説き出されている。この文の意は魏訳『無量寿経』の第十八願文、とりわけその第十一・第十七・第十八願成就文を想起せしめるであらう。『易行品』に依りながらも、『易行品』の文を『無量寿経』化し、しかもそれをもって『浄土論』註釈の根本方針としようとする意向を示していると思われる。

『浄土論』の『無量寿経』化とは、具体的には五念門行、とくにその中心である觀察門行の『無量寿経』化ということである。更につきつめると、觀察行の対象である浄土妙境界相三種莊嚴二十九種の一々を『無量寿経』化するということである。事実、曇鸞は、『論』に説く三種莊嚴二十九種の一々を積するに当ってそれぞれ「仏本何故興此願」と問うているが、これは浄土の莊嚴功德がすべて仏本願より建立されたものと理解しようとしたものである。（もっとも、「仏本何故興

此、**「莊嚴」**と云っている場合もあるが同じ意味と思われる。また、『論』の**「莊嚴不虛住持功德成就に註して」**蓋は阿彌陀如来本願力也。……**「所言不虛住持者、依本法藏菩薩四十八願、今日阿彌陀如来自在神力。……」**と云っているのは、同じく『論』の願心莊嚴に註して「此三種莊嚴成就、由本四十八願等清淨願心之所莊嚴、」と云っているのととも、三種二十九種を『無量壽經』の四十八願に対応させようとする『註』の意向を明らかに示したものである。もっとも、『論』にはすでに願心莊嚴とか觀仏本願力とかいう句が見えているから『註』の積は当然のことであるともいえようが、これを『無量壽經』の四十八願に意識的に結合しようとしているところに『註』の独自性があるのである。

次に、五念門行に対してはその一々についての『無量壽經』化は見えないが、最後の「如是修五念門行、自利利他、速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。」に註して、その本を求めて（嚴求其本）、阿彌陀如来を増上縁となすといひ、往生淨土と彼土人天所起諸行は阿彌陀如来本願力に縁るといひ、四十八願の徒設ならざるをいひ、その中より三願を的取してこれを証せんといふのは、五念門行の『無量壽經』化、とりわけその四十八願化を示すものであらう。三願とは、第十八願（至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺）、第十一願（住正定聚、必至滅度）、および第二十二願（一生補處）であるが、これは五念門行の一々に対応するというよりも五種功德門に対応するものである。、『論』は五種功德門の第五園林遊戯地門について「以本願力廻向故」と云っている。

三種莊嚴二十九種についても五念門行についても、ことごとく四十八願に関係づけて註釈しようとしているのが『註』の態度であるが、

このことがどういう結果をもたらすかが問題である。三種莊嚴二十九種と五念門行とは、ともに阿彌陀仏の本願化され根本においては同じものになってしまふのではなからうか。曇鸞はそうは言っていないけれども、註釈に沿って論理的につきつめるとこういう結果に帰着せざるを得ぬのではなからうか。もっとも、こうみるのはあまりにも論理的すぎるかも知れぬ。元來、この二つのものは決して一つになり得べからざるものである。五念門行は往生のための行業であり、三種莊嚴二十九種は五念門行の中の第四觀察行の対象なのであった。觀の対象たる淨土妙境界相は、法藏の本願にもとづいて建設された淨土の相であるから、それが法藏の本願より修起莊嚴されたものであることはいわば当然ともいえよう。しかし、その莊嚴を觀するといふ衆生辺の行業も本願にもとづくところとはいわれまい。事實、曇鸞もその点かなりあいまいで不徹底な積相を示している。極言すれば、世親の『論』は曇鸞の『註』によって却って混乱に陥つたともいえよう。けれども、『註』の積しぶりに沿って首尾貫徹しようとするば上にのべた如き方向にすすまざるを得ないのでなからうか。すなわち、淨土妙境界相と五念門行の同化ということ、しかも、阿彌陀仏の本願成就の功德力の展開の相としての等質化ということである。以下、このことを少しく『註』に窺うことにする。

まず、曇鸞のいわれる五念配釈の問題がある。これは、『論』偈九十六句を五念門行に対応させて解釈しようとしたもので、具体的に示すと、冒頭の四句（「世尊我一心、歸命盡十方、無導光如来、願生安樂國」）をもって礼拝門行（歸命）、讚嘆門行（盡十方無導光如来）、作願門行（願生安樂國）に配し、次いで、「觀彼世界相」以下の八十四句は觀察門行を説くものとなし、末尾の四句（「我作論說偈、願見弥

陀仏 普共諸衆生 往生安樂國」を廻向門行と看做したものである。この対配は決して整合的とはいえない。最冒頭の「世尊我一心」の一句と第五・六・七・八の四句（「我依修多羅 眞実功德相 説願偈持持 与仏教相應」とは対配すべき五念門行を見出せないからである。しかしながら、かかる不整合を許しつつもかく偈と五念門行を対配していくのにはそれなりの理由がなければならぬ。偈部分はいわば『論』の本論部分、偈の後に附された長行（散文）部分は註解であるから、註解の部分に説く五念門行説が本論部分の願偈中にも存せねばならぬ、というのも理由の一つではあろう。しかし、これはさして強い理由にはなるまい。何となれば、註解部分に説く五念門行の第四觀察門行の対象を示したものが偈であること瞭然としているし、冒頭の八句は『論』の帰敬偈であり、末尾の四句はいわゆる廻向文とみるよりほかないから、五念に配する余地はまずないと思われる。最も考え得べき理由は偈と五念門行の相互浸透、つまり両者の同化を目論んだものである、ということである。そして、その眼目は三蔽二十九種と觀察門行の同化にあると思われる。本願力による莊嚴の建立と、それを觀察する行業とは、結局のところ、本願の成就されることを観知することに外ならず、そこでは観の本来性は殆んど失われていくであろう。極言すれば、本願の成就を領解することが觀察というものとなる。莊嚴と觀察行の同化ということは、曇鸞にあっては、觀察行が莊嚴に撰め取られてしまうことを意味するのである。こうして、他の四念門行も莊嚴の中に同化されて撰取されていく如くである。『註』の各莊嚴に対する釈しぶりがそれを論理的に帰結するのである。（偈の莊嚴の部分は觀察門行に対配されているが、礼拝・嘆讚・作願・廻向に配さるべき莊嚴の偈は存しない。故に、これら四念門行と莊嚴との

同化・浸透は形式的には果たされぬかも知れぬ。しかし、觀察行の質的变化とその対象たりし莊嚴の註を見ていくとそのことは明らかにするのである。）

『論』偈に説く莊嚴（浄土妙境界相）は三種莊嚴二十九種と称される如く、浄土莊嚴（十七種）、仏莊嚴（八種）、および仏土聖衆莊嚴（四種）を内容としている。いま二十九種を全て考察するいとまはないから、そのうちの重要なものについてとりあげることにする。

まず、仏土莊嚴十七種についてみるに、それらは本願より修起され成就された功德であって、清浄微妙にして不可思議なる力用を有するものとされる。それは観行の対象というより、むしろ、本願の功德力の働きそのものの叙述といったものになっている。例えば、「妙声功德成就」（梵声悟深遠 微妙聞十方）について上巻では「仏本何故興此願。見有国土、雖有善法而名声不遠、有名声雖遠復不微妙、有名声妙遠復不能悟物、是故起此莊嚴。……声者名也。謂安樂土名。經言。若人但聞安樂浄土之名、欲願往生亦得如願。此名悟物之証也。……出有而有曰微、名能開悟曰妙。」と釈している。浄土の微妙音声を浄土の名のことと転釈しつつ、その名が願生者を往生せしめる功德力あるように『平等覚經』の意によって積成している。浄土の音声（実には浄土の名）が衆生を往生せしめるのである。（『註』はこれを「為仏事」と称しているが、それはどの莊嚴についてもいわれている。これに對する下巻の釈は「此云不思議、經言。若人但聞彼国土清淨安樂、尅念願生、亦得往生即入正定聚。此是国土名字為仏事、安可思議。」とあってやはり『平等覚經』の意によって国土名字の衆生を往生せしめることをいう。これらは「妙声」についてだけの特殊な釈であるかも知れぬが、他の国土莊嚴についてもおしなべて浄土における

教化摂取の功德力用の面が強調されており、「妙声」は音声であるところより、此土の衆生にまで響流するものとなされてかかる釈相に及んだものであらう。

次に、仏莊嚴についてみると、救済者たる仏の身・口・意の三業などを説くものであるから、この傾向は一層顕著である。例えば、「莊嚴口業功德成就」（如来微妙声 梵響聞十方）については上巻では「仏本何故興此莊嚴。見有如來名似不尊、如外道轉人稱瞿曇姓、成道日声唯徹梵天。是故願言。使我成仏妙声返布聞者悟忍。」としているが、下巻に至ると「諸苦衆生、聞阿彌陀如來至德名号説法音声、如上種種口業繫縛皆得解脱、入如來家、畢竟得平等口業。」といているのが注意される。浄土の阿彌陀仏の微妙なる説法音声は至徳の名号として諸苦衆生に聞かれて衆生を解脱せしめるものとされているのである。仏の口業とは名号によって衆生を摂取することであり、それは仏の願より莊嚴されたものだと言われているのである。また、この口業と前後して説かれる仏の身業と意業についても、いずれも願心より莊嚴されたものであり、造悪輪転の凡夫衆生をその身業と意業によって解脱せしめるものとされている。仏の身業とは超絶せる光明身を出現せしめること、仏の意業とは仏が衆生に対して無分別の心を成ずることである。これをもって仏は衆生を摂取するのである。これらは仏の身・口・意業であり、しかも願心より修起された莊嚴とされているのであって、五念門行の礼拝（身業）・讚嘆（口業）・作願（意業）との対応を想起せずにはおかぬものがある。

最後に、浄土聖衆について。これに四種あるが、すべて浄土の菩薩大衆の神通をもって一切世間・十方世界に遍至して教化し度脱せしむることをいい、一生補処の菩薩なることを『無量寿経』第二十二願と

思われる意によって釈している。しかし、これは、五種功德門の第五蘭林遊戯地門の内容に期せずして連らなってくるものである。つまり廻向門に対応している。

以上をもつてみると、観の対象たるべき三蔵二十九種の中に或る意味での身業・口業・意業・智業・方便智業が撰め取られてしまうことを知るのであるが、これは曇鸞が明記していることではない。莊嚴の釈しぶりを第三者が論理的に統一して読んでいくとそういう帰結に到達しはすまいか、ということなのである。ともあれ、『論』の説く観の対象たる莊嚴功德はいずれも『無量寿経』の本願成就の功德とされ、それ故に衆生摂取の力用あるものとされるに至った。そして、それらの中には本願成就として衆生救済の身業的功德（仏身の出現とその功德）・口業的功德（仏名号の功德）・意業的功德（無差別心とその功德）・方便智業的功德（一生補処の浄土菩薩の衆生教化）などが撰められているのであり、しかも、それらは仏の本願を審察了別することより知られるということにおいて、すべて観察（智業）を中心とするものである。こういう意味で五念門は莊嚴の本願化の中に本来の意義を喪失していくと見られるのである。また、莊嚴の世界に転換し行った五念門行は、浄土界の五念門行であるほかないから、それは五功德門、ということになる。しかし、『論』を註釈するのが『論註』であるから、『論』の五念門行はあくまでも名目的には残存している。これを消滅させることは曇鸞には到底許されることではない。その結果として『論註』の首尾が論理的に混乱したのは誠にやむを得ざることといわねばならぬ。ところが、『論註』のこの動揺する論理的帰結を大胆に抉り出してこれに断定的表現を与えようとしたのがほかならぬ親鸞の『入出二門偈頌』であるように思われる。

親鸞の『入出二門偈頌』は、世親造『浄土論』に依りつつ、それに大胆な転義を施して成った親鸞造『新浄土論』とも見らるべきものであることはすでにくりかえし述べたことである。しかるに、この『新浄土論』は、曇鸞の『浄土論註』の釈風より由来したある論理的帰結をふまえて成ったものであったのである。『二門偈』の曇鸞讚において「願力成就ヲ五念(ト)名ツク」というのは、曇鸞が顕説したことではないが、親鸞がこう領解していくのは論理的にいけば必然のすじみちではあろう。しかし、その結果、いかなる教学上の新領域を開拓することになったのかが問題である。ここで改めて『二門偈』の外形と内容を回顧しつつ、次いで、本偈の親鸞教学における意義について考え及ぶところをのべることにする。

まず、冒頭の八句は造偈(造論)の由縁をのべたものであるが、ここでは、前稿においてのべたごとく、世親の『論』に対抗してそれと対等的に自己の『論』を立てるがごとき意気ごみが感じられる。そして、学解的には訛(アママリ)であつても敢えてこれを為すという信念を吐露するかのごとくである。次の二十八句は、『論』の浄土妙境界相二十九種を合様圧縮して叙するものであるが、その中で、浄土莊嚴は法蔵の大願業力の成就するところであり、阿弥陀法王の善力に摂持されたものである、としているのが注意されるべきである。ともあれ、浄土莊嚴を圧縮した形であるが掲げているのは、世親『論』の体裁に倣っているのと、本願の莊嚴が一切の源泉であるとされるからである。次の六十句は、いわゆる約本五念門行説を説くものであるが、『論』では偈の終った後の解釈の長行の中に説かれていた五念門行が、

本偈では莊嚴をのべた偈の後に、同じ偈形式をもつてのべてある。思うに、これは、浄土莊嚴と約本五念門行(あるいは五種功德門)が結局は同質のものであることを示すものであろう。浄土の莊嚴と約本五念門行(あるいは五種功德門)は、曇鸞の『註』を媒介としてもはや異質のものとはせられないのであろう。ここでの五念門行は法蔵の本願の行であるが、それは浄土の莊嚴としては五種功德(莊嚴)となつていく。『論』の五念門行と五種功德門が合様され同視されているのは当然のなりゆきであらう。礼拝(身業)は、阿弥陀仏が諸群生を善巧方便して安楽国に生ぜん意を為さしめたもうこととされる。これは阿弥陀仏が仏身を現ずることにおいて仏の身業なのである。讚嘆(口業)は無尋光如来(阿弥陀仏)の名を称せしめることであるが、その意味において仏の口業なのである。これは撰取選択の本願だといっているから五念門行の中で最重視されているのであろう。作願(意業)は、仏が一心に専念して衆生を往生せしめようと願ずることで、その一心専念に願ずることが奢摩他(止)であるとする。これ仏の意業である。觀察(智業)は、偈文の意に解し難いところがあるが、すぐ続けて、彼の所(浄土)に到ることを得れば種種無量の法味の樂を受用す、といっているから、恐らく浄土莊嚴の法性を浄土において精細に觀察(毗婆舍那)せしめること、すなわち仏智の悟境に至らしめることを意味するようである。そうならばこれもまた仏の智業であらう。廻向(方便智業)は、衆生をして浄土往生ののち、方便力を得て応化身を示現し、神通力をもって生死煩惱の世界に立ち還り、衆生を教化利益せしめんとするの仏の方便智業とされる。廻向を説いた後に「無尋光仏因地時 発斯弘誓二建此願」とあるのは、廻向のみならず五念門行全体にかかる言であるとみてよからう。いわゆる約本五念門行

とはかかるものとされているのであるが、要するに、仏願他力が發現し展開して衆生を撰取して行く功德力用の諸相と化しているわけである。そして、その諸相は『論』の五念門行次第の行論に対応せしめられているのであって、五念門行は約本化されはしたが決して消滅したわけではない。五念門組織体系は確かにいまだ建立されていると見なければならぬのである。

真宗教学においては、一般に、本偈の所説は他力廻向の行（称名念仏）と信（信心）とを弁証するにあるとの領解があるようである。たしかに、本偈の道緯讚において『本弘誓願令称名』『三信相應是一心』とあり、善導讚に「念仏成仏是真宗」「釈迦諸仏是真実 慈悲父母以種種 善巧方便令發起 我等无上真实信」とあって、『偈』が本願の念仏と他力の信を説くものであるようにも解し得るし、すでに、曇鸞の『論註』が念仏（称名）と信（一心）を力説強調しているところからも、そう解するのは必らずしも理由のないことではない。しかし、本偈は『入出二門偈頌』と題され、さらに「入出二門ヲ他力ト名ツク」といい、その入出二門（五念門）について「願力成就ヲ五念（ト）名ツク」といい、それについて約本五念門を説くのであるから、親鸞はあくまでも五念門を建立しているとみるよりほかなく、いま、その中の二念門（讚嘆と作願）のみを採って他の三念門（礼拝・觀察・廻向）を軽視あるいは無視するのは作者に忠実な所ではないであらう。

さて、もし上来の考説がほぼ妥当なものとすれば、次に、『入出二門偈頌』なる詩的形式を踏む著作は、一般に親鸞教学とよばれるものにおいていかなる意義をもつものと考えべきかが問題とならう。以下少しく管見をのべたい。

六

親鸞の教学は、主著と目される『頭浄土真実教行証文類』六巻にその体系組織が頭説詳論されるとされる。それに異論があるわけではないが、しかし、本書はいわゆる文類と称せられる著作手法になるものであることに注意すべきであらう。その内容を分量的にみると、大部分は『経』『論』『釈』および『外典』からの要文の引用から成っている、しかも、原典の原意を転換して訓じて引く場合がしばしば見受けられ、また、何故にその文がそこに引用されているのか領解に甚だ難渋せざるを得ない場合も多いのである。序と称する著者自らの文も附されているし（いわゆる総序・信巻序・後序）、本文中にもいわゆる御目釈と称せられる自己の文章も点綴されていて、各巻の主旨、引用文の釈義、引用文間の脈絡などが説かれてもいる。しかし、序や御自

釈の文は、決して論理を追った書き方であるとはいい難く、ある既定の教学的立場を前提とした讚嘆の文であり讚仰の句であるともみべきではなからうか。引用文も、理論構築のためというよりもむしろ讚嘆の証しとしての意味が強いと思われる（本書は宗教書であるからそれは当然ではあらう）。従って、『教行信証』の自釈文・引文の一字一句を追うことを通じて組織的な教学理論を窺うのは容易なことではあるまい。思うに、文類という著述形式は要文の類聚をもって一書をなす手法であるが、要文を類聚するには、まず、その文の類が確立されていなくてはならぬであらう。無原則的に要文を聚めてもって一書をなすというようなことは本来無意味であるからである。いま、『教行信証』でみると、その文の類とは、「真実教文類」（教巻第二）、「真実行文類」（行巻第二）、「真実信文類」（信巻第三）、「真実証文類」（証

卷第四)、「真仏土文類」(真仏土卷第五)、「方便化身土文類」(方便化身土卷第六)の、いわゆる六法(六卷)であるこというまでもない。

そして、親鸞によると、これらの六法はすべて根本原理たる他力廻向の展開次第を開示するもの、とされるのも改めていうまでもないことであろう。他力廻向の教・行・信・証・真土仏・化身土、あるいはそのうちの真土土・化身土は証に摂められると考えて、他力廻向の教・行・信・証、とも称されるのがそれである。また、証の中に説く還相廻向との関連で、往相廻向の教・行・信・証、および還相廻向、の組織とというのがそれである。上記の六つの文の類は、明らかに組織体系、つまり明確に意識された網格に従って有機的に結合し、全体として一つの宗教論理を浮かび上らせるように構想されているのである。そもそも、本書は文類の結合体である。従って、文類の結合体である本書においては何ものにも先立って、まず網格組織体系が論理的に存在しなければならぬのであり、網格組織体系を構想することなしに、経・論・釈から意識的に要文を採集し、かつ、これを秩序だてて配列することなど考え得ることではない。(従って、引文の一字一句の訓詁を通して本書の宗教論理をたどろうとするのは困難がある。引文というものは、原典の文脈に必ずしも忠実な理解にもとづいてなされとは限らないし、また、その一字一句がすべて引用者自身の本意にかなうとは限らぬからである。)

さて、親鸞の教学組織の網格は、主著『教行信証』や『浄土文類聚鈔』その他に徴して知られるごとく、往相廻向と還相廻向の二網格であり、そのうちの往相廻向については教・行・信・証の四法組織あり、と解されるのであるが、その網格組織は論理的に先なる性格のものである。経・論・釈からの引文を通して学解的論理的に弁証されていっ

た帰結というよりは、はじめにかような網格組織が得られてあったのであり、その網格組織に従って要文を採集・配列して行ったところに『教行信証』をはじめとする彼の教学建立のための文類が成立して行ったと考えられる。ところで、その論理的に先なる網格組織はどこから由来したのであろうか。親鸞の醇呼たる己証、すなわち全くの独創であるとするならばいささか安易な領解にすぎはすまいか。『教行信証』は難解極まる著作である。その難解さはどこからくるのであろうか。これに答えるのは容易なことではないが、一つには、著者には、顕説されない何らかの網格組織の源泉があるからではないのか。その源泉に汲んで文類を成作しようとしているからではなからうか。教・行・信・証、あるいは往還二廻向という網格組織は、いわば表に名乗りでた仏教学的法目ではないのか。もし、こう考えていった方が、より本書を領解し易くなるなら、その方法が全く無意義とはいわれまい。仏教徒はみなそうであるが、とりわけ親鸞ほど独創的でありながらも、ことごとく伝統に権証を求めようとした例もすくないのではなからうか。彼の網格組織が何らの仏教学的伝統にその源泉を汲むことなくして突如として成立したようには到底考えられない。しかし、その源泉が何であるかは多方面の周到な考察を要するであろうが、ここでは以下のことに注意したい。

まず、「教」よりみると、「教」とは曹魏康僧鎧訳『大無量寿経』(以下『大経』)であるとし、その『大経』の所説大意は、弥陀の誓願とその功德を説いて群萌を拯むんがために釈迦仏が世に出興せること、であるといひ、しかも如来の本願は仏名号にあることを説くのが主旨であるとす(自釈文)。しかし、「教」は『大経』であるとしながらも、その『大経』の所説を詳説することなく、ただちに「何以得知出

世大事」と続けて、そこに『大経』(巻下)と、その異訳である『無量寿如来会』(巻上)や『平等覚経』(巻一)、憬興の『述文贊』(巻中)の文を引き、説法をはじめようとする釈迦牟尼の常ならぬ超絶の相によって今まさに説かれようとする教の内容の超絶性を示すものとし、もって『大経』が真実の教なることを讃嘆するのである。注意すべきは、この教巻の内容は、「教」(教理)が具体的にいかなるものであるかを詳説するのではなく、「教」の真実性を示そうとしていることである。そして、その真実性は仏の身相の超絶性を示すこと、つまり、超絶的な仏身の出現によって示そうとするものである。真実の教とは、実は真実の仏身の出現にほかならないとされているようである。

真実の教とは『大経』であり、その経の主旨は本願や名号である。しかし、それが真実なる所以は、その教(経)を説いた仏の超絶的仏身の出現によって証せられるのである。逆にいうと、超絶的仏身の出現は真実経の証しであり、それは真実教である、となっていくのである。教というものの、その実体は仏身の出現のことなのである。ただし、ここで身を現するのは本経の説法者である釈迦牟尼である。しかし、釈迦牟尼は超越的存在となっており、阿弥陀仏の世に応現せるものごとくである。いずれにせよ、真実教とは仏身の出現、その意味において、つまり、仏の身業に関わるものとされているのが注意される。

次に、「行」についてみると、真実行とは念仏(称名)行であるが、それは通途の衆生の念仏の行ではなく、仏の不行、つまり、称名念仏者をして往生せしめるといふ仏の本願の功德成就のことであって、衆生はただただ仏の本願によって称名念仏せしめられ往生せしめられる、という仏の力用功德なのである。これは衆生の行でなく仏の行

(大行)であるとされる。これをもって他力廻向の念仏とするが、しかし、仏の行であっても、称名という限りで仏の口業ということができるであろう。しかし、親鸞はこの大行を『大経』の第十七願(親鸞はこれを諸仏称名の願などと称する)に対応させているが、大行が願心より成就した功德力用なることを示そうとするものである。

次に「信」について。『信文類』には改めて序が附されているが、そこで「獲^{スル}得^{トス} 信業、発^{スル}起^ス自^ラ如来選^ス願^ス心。」といっているのは、衆生の信(業)は阿弥陀仏の願心より発起するもの、すなわち自力の信でなく他力の信であることを示すものである。ここに選^ス願^ス心といふのは『大経』の第十八願(至心信業の願などと称する)、すなわち「設^シ我得^ズ仏、十方衆生、至心信業、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覚。」のこととされる。さらに、『大経』巻下のいわゆる成就文と称せられる文「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願生彼国、即得往生、住不退転。」を引き、そのうち「至心廻向」の句については「至心廻向^{セシムル}」と訓じている。これらによって、欲生・願生・至心廻向・至心信業が衆生のそれらでなく、本願としての仏のそれらであることを示そうとしているのである。また、「爾者、若行若信、无^レ有^レ一事非^ス阿弥陀如来清淨願心所^レ回向成就。」ともいっているが、意味するところは同じであろう。親鸞は、通途の信と區別してこれを大信と称している。

「証」は無上涅槃の極果であるという。煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行を得れば、即の時に大乘正定聚の数に入り、正定聚に住するが故に必らず滅度に至る、とされる。さらに、滅度を転々積成して、常楽・寂滅・无上涅槃・无為法身・実相・法性・真如・一如、とする。(阿弥陀如来は如より来生して報・応・化の種種身

を示現するともいう)ここで、寂滅・実相・法性・真如などといわれる以上、これらは究竟の悟りの境涯を指すわけであるが、この悟りは『大経』第十一願(必至滅度の願)、すなわち「設我得仏、国中人天、不住定聚、必至滅度者、不取正觉。」の願事成就であるとされるから、悟りそのものも仏の本願より廻向されたものなのである。『証卷』のいわゆる「四法結釈」と称される箇処で「夫案真宗教行信証者、如来大悲回向之利益。故若因若果、无有一事非阿弥陀如来清淨願心之所回向成就。因淨故、果亦淨也。」といっているのは、願心莊嚴に対する『論註』の釈文に做った表現であるが、「教」「行」「信」「証」がすべて如来願心より莊嚴されたものであることを示すものである。「証」の中で説かれる「還相廻向」は、『論』の五種功德門の第五蘭林遊戯地門、およびこれに対する『論註』の註釈を全面的にその内容とするものであり、親鸞はこれを『大経』第二十二願(必至補処の願)に対応させているが、これはすでに『論註』が三願的証で示唆していたところである。「真仏土」・「方便化身土」についても、それぞれ第十二光明無量の願・第十三寿命無量の願(以上「真仏土」)、第十九至心発願の願・第二十至心回向の願(以上「方便化身土」)、に対応させられていて、すべて願心莊嚴となっているのは同じである。(ただし、「方便化身土」については格別に考察を要する問題の多いところであるが、紙幅の関係上、今は省略せざるを得ない。)

以上は『教行信証』に見える親鸞の教学組織の内容の極めて不十分な概観である。しかし、これだけの概観からしても以下のことが注意されなければならない。まず、往相廻向と還相廻向については、往相廻向は他力廻向のうちの入の功德、還相廻向は他力廻向のうちの出の功德、であるこというまでもなく、従って、往還二廻向とは入出二門に

ほかならないのである。次に、往相廻向(入)の「教」「行」「信」「証」について、その一々の内容を検していくと、「教」は仏身の出現のこゝと解されるから仏の身業であり、「行」は仏の称名念仏という大行とされているのであるから仏の口業であろう。「信」は、仏の欲生・願生・至心信樂・至心廻向とされるから、仏の作願行、つまり仏の意業であろう。「証」は無上涅槃・无為法身・寂滅・実相・真如・法性であるから、仏の智そのもの、つまり仏の智業とみてよいであろう。また、「還相廻向」は仏の方便智業であるこというまでもあるまい。そして、これらはすべて仏の本願より由来するものとされて、『大経』に説く四十八願中より対応する願を選択してそれぞれ当てているのである。こうみてくると、『入出二門偈頌』に説く約本五念門行説をおのずから想起せざるを得ないのである。もちろん、『教行信証』の内容が『入出二門偈頌』のそれに全く一致するということはできない。『教行信証』の内容は複雑多岐にわたり、しかも豊潤で多くの宗教哲學的論題をはらんでいるのである。しかし、その単純化された綱格組織とそれのもつ基本的問題は『入出二門偈頌』のそれと論理的には、同質とみられるのである。「行」も「信」も「証」も衆生のそれらであるようにみえて、その実は仏のそれらであるといわれ、仏のものであると説かれながら、他方において衆生のものであるかの如き側面を保っている。ここに真宗教学の根本問題がよこたわっていると思われるが、これは、『論』の五念門行説と五種功德門説が、『論註』の釈風を媒介として、親鸞の『入出二門偈頌』に於いて意識的に同質化され、かつ約本化されていったところより必然的に由来するものなのである。そこには、約末五念門行と約本五念門行との緊張関係が継承され生き続けているのである。

『入出二門偈頌』と『教行信証』との関係については、更に周到な考察を要する。とりわけ両書に対する書誌学的研究とともに原典批判的研究が一層要請されるであろう。特に成立年時の決定は最も重大な課題でなくてはならない。しかし、現在までのところ、成立年時を推定するに足る確実な手懸りに乏しく、その先後関係を確定することが困難な状態である。また、『教行信証』をはじめとする親鸞の著作のもつ形式・内容の特異性・困難性を考えると、原典批判的研究にも限界があるように思われる。まして、その逐字的解釈や会通をもって済むものではなく、その網格組織に対する論理的考察も必要になるのである。さらに一步すすめて、彼の教学組織体系構想の論理的由源をたずねる用意も必要なのである。その観点よりすれば、『入出二門偈頌』は、親鸞教学研究上、とりわけ『教行信証』研究上、大いに注意をほらうべき重大な意義をなす著作と考うべきものであろう。管見によれば、本偈はいわゆる親鸞教学の体系組織の論理的源泉とみなし得るものである。理論的源泉としての著作であるからこそ、その著作形式はおのずから偈の形式を意識的に採ったものであろう。理論書（『論』）は偈の形式によって述作されるのが仏教学上の伝統であったからである。（ただし、このことは、まず本偈が製されて、然る後に『教行信証』などが成立したことをただちに意味するものではない。それを支えるに足る文献上の証拠がないからである。もともと、それ故に、かえってかかる論理的考察も意味をもつといえよう。論理的に先なるものは時間的にも先である可能性が高くなるからである。しかし、この問題については改めて考えることにしたい。）

最後に一言する。親鸞が偈頌形式による著述に努めているのは決して偶然ではなく、そこには彼が宗の教を建設しようとする必然的意図

がはたらいていると考うべきものであろう。そのうち、『入出二門偈頌』についてはほぼ以上の考察をもって終るが、他の二つの偈、すなわち『正信偈』および『念仏偈』についても当然あらためて考察すべき必要を感じるのである。とりわけ『正信偈』は真宗の精髓とも称されているのであるからなおさらである。また、彼の『和讃』についても新たな観点より考うべきものがあると思う。さらに、『教行信証』をはじめとする彼の文類群も、文類という形式の由来をたずねることを通してまた新たな視野がひらけてくると信ずるものである。そして、そこに親鸞の仏教説領解の一つの道がひらかれるであろうことを期している。しかし、これらについては、いずれ稿を改めるほかない。

(一九七六・十一・二十五)

テキストはすべて『真宗聖教全書』および『定本親鸞聖人全集』による。句読・訓点は上記のテキストには忠実で、特に異を立てることをしなかった。校異についても特に問題としなかったが、論旨に関係することがなかったからである。

また、『入出二門偈頌』には何種かの異本があるが、そのうちで法雲寺本をもって正しいものとする。その理由については前稿にふれておいた。

紹介と書評 (一)

益田勝美著

『秘儀の島』——日本の神話的想像力——

山田直巳

神話創造の現場に立ち会う

この著作は全部で八編の論文からなる。その各々は、次の如くである。

神異の幻想

聖地籠もり——日本神話の創造・再生の空間——

秘儀の島——神話づくりの実態——

日本の神話的想像力——神話の文法——

久遠の童形神——イメージの化石を掘る——

モノ神襲来——たたり神信仰とその変質——

読み・潜在への旅

——ひとつの記紀神話の座標を求めて——

古代の想像力

——折口信夫のふみあとで——

これらの論文を通貫して流れているいわば主題は、この著作の副題として据えられている「日本の神話的想像力」の解明なのである。神話が創造された原点に立ち帰って、神話創造の原動力としての「神話

的想像力」がだれを通じて、何時、何処で具体化して行ったのかという問いを追い続けているのである。

益田勝美氏の一連の仕事は、「火山列島の思想」「記紀歌謡」そして、本著「秘儀の島」に至る迄、外からそっとなぞって、そこから何かを引き出そうなどという安易な方法を決して取らないことに於いて常に一貫性を持っている。この「秘儀の島」に於いてもそれは十全に發揮されているのであって、その最も重大な部分は「神話創造の現場に立ち会おう」とする学的態度に示されている。神話がどの様な場で、だれに、どの様にして語り出され、それがなぜ記紀といった書物に記し止められるに至ったのかという疑問にどう答えるのか。更には神話研究が人間の精神史にとってどれだけの意味を持ち得るのか。これらの問いかけに正面から答えて行こうとしている。それを支える一つの視点が、右に記した「神話創造の現場に立ち会う」という態度であった。

神話研究熱の高まりに就いて、氏は次の様に記している。

近ごろ、いろいろなところ、いろいろな場面で、「もつと底の方にあるドロドロしたものを、そのまますくい上げて……」と言った言い方がされます。これは合理主義一本槍で、万事に理性を旗じるしに掲げて進んだ（近代）というものに対する、わたくしたちの思わずの自己反省であり、近代化のプロセスで見捨てたもの、見失ったものの再把握を熱望している気持の表明ではないでしょうか。今日、ふたたびおもむろに高まって来た神話のふくむ野性的な未分化なものに対する関心は、論理的思考と異なるその展開軸、人間と人間ならざるもの、存在と非存在とを区別しないことの多いその認識方式などに対する従来の軽蔑を、行き過ぎと考え

ることと深くかかわっており、一連の、「近代」を問い直し、人間を原初的な、根源的なところとらえ直そうとする、時代をあげての動きの一角というべきでしょう。ですから、学校教育の中にもう一度神話教材を呼びもどして、「愛国心」の培養に役立てようとする、新「小学校学習指導要領社会科」がまきおこした上からの神話旋風とは、性格の異なる、混同することのできないものでありましょう。根が違います。

(近代の忘れもののひとつ) P. 119)

神話研究が、近代の合理一辺倒に対する一つの反省として現われて来たということは、「近代」とはそもそも何だったのか、そして「近代」が我等に忘れさせていたものは何だったのかを教える重大な契機となつたというのである。

ここに(イ)神話とは何だったのか、(ロ)その作者は誰なのか、(ハ)その創作の場は何処に、(ニ)その時は何時か(季節)、(ホ)その作者の心の境地はどの様なものか。という設問が設定されて来るのである。

(イ) 神話とは何か。

神話の構造分析のかなめ

右にあげた設問はそのままに、神話の構造を明らかにして行く物指になっているのである。神話とは何かの問題を巡って次の様に問いかけている。

日本の神話を考えて行って、神話とは何か、なにが神話の本質的部分か、という風に自ら問いを立てて、問い進めていくと、わたくしは、たいてい、たちまちわからなくなってしまう。あちらにも、こちらにも、わからない点が出てきます。それで、こんどは、なにが神話でないかというふうに問うことから、逆に進んで

みたいのです。少なくとも、託宣は神話そのものではない。これは言えそうです。

(神異の幻想 P. 5)

この様に設問の形を変えて問いかけ、神話の性格規定をして、「託宣」と「神話」の対比を浮き彫りにして行く。

託宣には祀る者の側から言うところ、「それを受ける側に欲求があること」、「現在の実用的な用件を伝える為のなぞの言葉」であることが特徴として見られるという。更に神がかかる者の特徴として、「忌み籠ることに依り」あるいは「突然」神がかかるがその言葉を伝達、或いは解釈する人としての「齋主」(いわいのうし)を必要とすることを挙げた。これに対して神話とは次の様なものだという。

これからいろいろ問題にしてみたいのは、神話の、神託、託宣のように現在のことを問題にするのでなくて、神々の過ぎ来し過去を語る、その神異に満ちた歴史を語るといふ性格についてなのです。現実的な行動の指針としての託宣の言葉の方には、そういう神異、すなわちあやしのできごとを語るといふ性格は顕著ではありません。神話が語る不思議が、日常現実生活の眼、現実生活の感覚、現実生活の精神状態からたやすく生まれ得る幻想であるとは、わたくしにはとうてい思えません。といって、現実生活の中の泡立ついまの問題に答えていくための託宣を仲介するような、神がかりの心的状況の所産とも、やはり考えられない。

神異の主宰

神話を神話たらしめるもの―それは、神々の物語の部分と部分をつなぎその筋の展開の上で重要な役目を果たす神異、すなわちあやしのできごとではないでしょうか。それらの神異的要素によ

って、物語全体もあやし、の物語、ふしぎに満ちた伝承となります。神々の物語だから神話なのではなくて、神々の不思議の物語だから神話なのだ。それは当然すぎることも知れないけれども、わたくしにとってはゆるがせにしたくない神話の定義であります。

(神異の幻想 p. 9)

ここに材料として提出された古事記の神話は、国譲りの部分に見られるもので、「十掬の剣を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、其の剣の前に踏み坐して」という表現をされる部分だ。浪の穂に剣を立て、しかもその上に座しているとはどういうことであろうか。このふしぎなるまいを神異と見たのである。通常なら、浪に剣が立つ筈がないし、まして、剣の上に居るなどということが有り得る筈はない。「事実と幻想と……剣の切っ先に坐り込むふしぎもさることながら、その剣が、立つはずのない浪の穂の上に立つふしぎが、もうひとつまえにイメーシされているのです。ですから、どうしても日常的事実としては説明し尽せないところの、あやし、の構想であることを、まず肯定してかかった方がよい、とわたくしは考えます。」(p. 12) ということになるのだ。もう一つの神異の例は、タケミカズチが手をさし出し、タケミナカタが握った時、「立氷に取り成し、亦剣刃に取りなし」た一固く冷たい水の柱、鋭い剣の刃になっている手を発見したという。相互に採り合う手掴みの段階で、一瞬にして、手が変じ、鋭いエツシの固い氷のようになる、という驚くべき神異があって、物語が急展開する。

この様にして、神話とは、「あやしの要素」を物語の結節点に持つ神々の物語だという定義が成立した。神話とは何だという設問自体大変解答困難な問題であり、為にまだこれといった援用しやすい定義を有

しない現段階に於いて、神話解釈の上の大きな指針となることは疑いない。

(iv) 神話の作者

神話が作られる現場に立てば、当然そこに神話の作者がいる筈である。しかし、ここにいる「神話の作者」は、我々の知る作家の如き人達とはおおよそ違う人でなければならず、そこには「神話の作者」神異の幻想者」を取り巻く一つの環境が設定されなければならない。

その環境とは、「神話創造の場」の項で詳論される「忌み籠り」である。

そこからだからそう見えるという空間の質のこと、潔斎の日々を経てだんだんそう見えていくというプロセスとしての時間の質のことが、ほとんどわかっていなかった。人びとと、その中心であった巫女の神話的想像の日ごとの深まりについて、もっと具体的に考えてみるべきであったのだ。聖地籠りが、神話的想像力の温床としてそこでの祭儀と相まって独特の機能を果たしていただろうことについて、さらにそれを具体的につきとめる手だてを探していく必要がある。

(聖地籠り p. 54)

神異の幻想を眼の当たりに見ることが出来る人とは、即ち長い忌み籠りの体験の中から得た独特の心の深まりによって、瞑想して行くことのできる人だとした。著者はここでも「託宣」と「神話」の重大な相違に思いをいたしているようで、次の様なとらえ方を示す。

① 忌み籠り ↓ 恍惚の神がかりのものを見よう、としない目 ↓ 託宣 ↓ 神の言葉 ↓ 斎主

② 忌み籠り ↓ 瞑想の中で、ものを見よう、とする目 ↓ 神託 ↓ 通常の

言葉↓(斎主なし)

「忌み籠もる」とはそもどういふことかという問いに次の様に答えている。

忌み籠もることは(身替り)であろう、「神を祭るに適するやうな身に改めることであろう、という推定は、いまここで考えようとしておりますことにとって重要だと思えます。忌み籠って祭を準備しつつ、変身を遂げるとすれば、その(ヘミカワリ)は、神託の世界を見出す幻視者へのメタモルフォーゼの期間が柳田さんによって、すでにこういう形でこういう段階までは復原されているわけです。

(日本の神話的想像力 p. 136)

神がかりの精神的傾向性のある者が養成されていて、毎回の短い祭りの中でも神がかかることのできるシャーマンとは違って、長い忌み籠もりによってそこに達するやり方、なだらかな連続的な準備で、しだいにその飛躍的な超絶の境地へ行くというやり方は、そこまでのプロセスに重大な意味が隠されているのであり、日本の神がかりの密室性もここから出ていると言っているのである。

神話の作者⇨神異の幻想者は、祭りの前の長い忌み籠もりの中で、徐々に深い瞑想に浸り神異を幻想して行ったのである。神話がこの様な造られるものだという立場から行くと「伝承」の影は甚だ薄いものとなる。神異の幻想者は、大和朝廷の側に立って国家の誕生、全国平定の歴史を神々の代のこととして構想して行ったのである。神話の作者とは、長い忌み籠もりの中で、深い瞑想の境地に達した時の者であった。

(イ) 神話創作の場

神話創作の場を説明して次の様に言っている。

神話が作られる時と場所と、作り手の心の境地ということになると、いまのところわたくしには、日本の祭りの季節の神がかかる準備の長い忌み籠もり中の「神代」⇨神のよりの外界と隔絶した深斎の日々の瞑想、密室の孤独の中にあって日に日に神に接近して行きつつある状況のほかには、思いあたるものがあるかもしれません。外的孤独に背いて、内面で、どのように神々の誕生、神々の生活、神々の歴史を思う営みが活発になって行くか、わたくしの推測にあまるものがありますけれども、それまで伝承されて来た神話を反芻し、神話として体系化されていない神話的素材や断片的な神話を、さまざまに想起することができるのも、神がかりでひとり神になり切らないで、しかも神話の神々の世界をさまざまに、忌み籠り手の日々であろうと思えますし、そこでの創造的個性の活躍を考えてみるのが、こういう国譲りの物語のような、新しい古代統一国家の神話の誕生を考えるために、導入していかなくてはならない仮説ではなからうか、と思うのです。(傍線は筆者)

(神異の幻想 p. 19)

著者は忌み籠もって、神がかりにはいるのだが、尚一人の神になり切らないで、神話の神々の世界をさまざまにしている様な状況、それが神話創造の場だということである。祭りに向って敵しい忌み籠もりをして、この瞑想の場を神話創造の場としたのだ。

(ロ) 神話創造の時

前に著者の考えを、述べて来た段階で、長い忌み籠もりの期間が神話創造の場だと言ったがそうであるならば、この問いの答えは、忌み籠もりの期間ということになる。

聖地としての神社に忌み籠もる行事はおおむね春秋二期に行なわれ、その一方は特に長期に渡るものが多い。その永い方を各地ではだいたい「御齋祭」と呼んでいる。島根県八束郡鹿島町の佐太神社は、現在は、十一月二十日から二十五日まで神在祭とも御忌祭とも呼ばれる神祀りをするが、以前は旧十月十一日から二十五日までの十五日間で、最終日を除いては、忌串を立て、しめを張った神社境内には一切人を近づけず、神社近辺の村では、この間嫁娶・建築・裁縫・理髪・爪切りが禁じられ、音曲もとめられていた。

(聖地籠り p. 49)

(例) 神話作者の心の境地

著者は、「心の境地」を再三提出しており、具体的には託宣と神話との相違を論ずる段で次の様に述べている。

神話を紡ぎ出す境地が、自失の神がかりの状態での託宣を生む境地とは、やはり違う、もうひとつのタイプの瞑想にささえられているものではなからうか、ということが、わたくしのいま言いたいことなのです。

自分のいま身を置いている(時間)の中にしばらく神を呼び迎えての託宣と、この(時間)を超えたもうひとつの世界を思い、その超時間的世界での神々の行動を具体的に、持続性をもって考えていこうとする神話とは、ことばを換えて言えば、神がこちらへくることと、祀る人間の方が神々の世界に入り込んで見てくることとのちがいがとも、言えそうに思います。

(神異の幻想 p. 17)

著者は、神話が創作されて来る時の神話創作者の境地を忌み籠もりの日々に想定し、これらの時間の中で、瞑想して、イメージされたも

のが、神話として語り出されると言った。託宣の場合の様に、自失の状態ではなく、或る深い想い入れの中から醸成されて来るものと考えたのである。

秘儀の島

神話の成立を巡る理論が右の如くであるとするならば、それは例えばどの様な祭祀遺跡を見て了解されるであろうか。

著者は表題になっているこの秘儀の島(沖の島)の探究を通して、祭祀遺跡と神話の関係を論じ、神話成立の場を復原し、自らの神話理論の応用を試みたのである。まさに、祭式を通して神話が創作された場を発見したのである。著者は、この島の扱われ方の三つの段階を設定した。

第一の段階は、この沖の島が海の女神の呪的詩的原像としてあった時代である。海の男達が、神がかった巫女を荒々しくも神々しいものとして把握しており、その目でこの島を見たならばまさにそのイメージに合致していた。これは遠望のイメージから来るもので、敵島(沖の島)が齋かれる島としてあり、そこに激浪が打ち寄せ(湍津姫)、それを取り巻くように雲霧(多紀理毘売)がある。この遠望の視覚的イメージに依って各々命名された敵島姫、湍津姫(多岐都毘売)、多紀理毘売の三女神はこの島の近くを通過して行く時のものであり、三女神を三身一体として理解するものであった。従って、この島に上陸するなどと言うことはあり得なかった。

第二の段階では、齋かれる場から齋きの場に変化した。ここで何かが行われた。宗像にあつて、この沖の島に祀りに出かけて来る者があつた。これは一体誰なのであろうか、亦沖の島にある祭祀遺跡はどの様な背景を持ち、その遺跡の編年はどうなっているのか。これらの間

いかけの結果、大和朝廷に依って祭祀が行われ始めたこと、そして、この二段階にある遺跡として、最も古いとされる十七号遺跡は大和朝廷祭祀の事始めだったというのである。

第三の段階は、七・八号遺跡の時代で、この遺跡の調査の結果を見ると、古事記に於ける誓約の条の場面をあたかも演劇的行なったのではないかと思われる様相を見せていたのである。伝承との驚くべき一致を著者はどう考えるべきなのかと伝承の検討に入っていく。そのあたりを次の様に記している。

このアマテラスとスサノオの誓約の伝承が、自然発生的な神話であり得ないことは、今日では、もう見極めがついているといつてよい。大和朝廷の高度な政治的配慮が、出雲の祖神スサノオがアマテラスに二心ないことを誓って、ウケイでそれを確認しえた話を創り出し、その副産物の形で、宗像の君や出雲の国造・武蔵の国造・上つ海上の国造・下つ海上の国造以下の多数の地方豪族の系譜を、中央の神話体系に繰り込みえた、ということにはほぼ疑いないところであろう。伝承があつて、それが中央に吸い上げられたのではなく、創られた伝承が、高天が原系神話（大和朝廷の神話）と出雲系神話を結んだことになる。そういう性格の伝承であるにもかかわらず、古墳後期前半の沖の島七号遺跡の遺物分布状況が物語るものとの間に、奇妙な符号を見せる。

それがわたし独りの思い做しのせいであつてほしい気持ちも、心の隅にありさえするのだが……。この遺跡東側の挂甲が積み上げられた礫八個を包んで残っていることは、やはり、それが寝せて置かれていたのではなく、立てておかれたことを意味しよう。祭式の中では、立てられた鎧がそれを着ている人ないし神の想定

でないわけがない。横に鉄矛が倒れ、前に盾が倒れていた。盾は二個の平たい石の上に倒れかかっていた。石に支えられて立っていたかも知れない。盾を立てて防禦の姿勢で場に臨んでいるのは、いったい誰だろう。

(秘儀の島 p. 83)

こうして著者は、古事記の伝承そのままに七号遺跡がある事に驚き、訝る。その解釈の糸口を与えてくれたのが、「純沖の島」の中で原田大六氏の書かれた諸論文であつたという。原田氏が十七号遺跡は沖の島祭祀の事始めだと言ひ、七・八号遺跡は何か特別に祭祀を行なわねばならぬことが発生した場合のそれではないか、と指摘したことによる。更に原田氏は、この調査報告書の中で、十七号遺跡の遺物が古墳文化屈指のものであり、七・八号遺跡のそれは、石上神宮の外には絶無と思われる程の豪華さだとの指摘をした。こうした資料を受けて、日本書紀の異伝の検討をし、次の様に展開する。

記紀の巨大な神話体系樹立は、大和の史官の立案上で作られてすむ仕事ではなかつたろう。相当な時間のかかつた、体系づくりのプロセスが予想される。神話をふまえた祭式の創出と実修によって、それが固められていく手つづきもあつたことを、わたしは、いま、ようやく知つた。孤島の巨岩地帯で神が祀られることにも、少しも変わりはない。祀られる神にも、少しも変りはない。祭式の内容が変わるだけである。換骨奪胎の方式で、事は進む。豪華華麗な武具・馬具や装身具が運び込まれたけれども、洋上の島の營境は清遠で、岩蔭の秘儀に加わつた人数も少ない、そのことを知る者も少ない。巨岩をひもろぎとする祭り方は、おそらく、玉飾りを吊した三本の賢木を中心とする祭り方となつた。その際立たない変革が、出雲服属の神話づくり、大和神話と出雲

神話の連繫の創出、という大きな、かつ実効ある意味を持ちうる背景には、少数者による祭祀が多数者のものとなりうる状況がなければならぬ。すべて神との交通が代表者たる司祭によってひめやかに執行されながら、現場に立ち合うことのない、より多くの者が、同時に、この祭のために忌み籠もっている。この人々は神を崇めているので、実見し得ざる代表者のまつりごとをも信じる。そういう祭祀の日本の基本構造からすれば、このひめやかな祭祀にも、二次的な、間接的な参加者が少なからずいて、かれらが新しい神話の最初の信奉者ないし普及者となりうることは、十分に考えられる。沖の島にも、大島にも、陸にも、D号巨岩の岩蔭の新祭祀をサポートする人々が配置され、潔斎しながら控えていたはずで、その点では、祭式は大がりなものでなかったはずはない。

(秘儀の島 p. 100)

この第三段階に当る神話の創出は、神の命名そのものが神話の創造であるようなレヴェルとは異なり、

国内的な政治上の必要が神話大系の創出という形で、大和以外の他の神話の包摂をめざす時、ここでも、新しく演出された祭式の実修としての、体系のための神話づくりが行なわれた。それは、既存の三女神の神話を損壊しないで、単なる三女神の出生譚のつけ加えの形をとるが、荒ぶる自然であり、女神でもある原初的な神のイメージの二重構造を弱め、一面的な古代の人間神のイメージの押しつけとして作用してゆくことも否めない。現に、後代への自然神のイメージの伝承の断絶は、この新しい神話の限定力の作用と考えるべきだろう。イメージを喪失した神の名の記号化。

(秘儀の島 p. 108)

という形で神話の体系が整然としたのである。神話における原始—この神話で行けば、荒ぶる自然であり、女神でもある原初的な神のイメージが右の様な形で喪われて行ったというのである。

批評と紹介欄を読んで

朝日ジャーナル(一九七七・一・七)誌上に倉塚暉子氏の手になる「秘儀の島」の批評文が載っていた。聊か感ずるところもあったので、氏の意見など見ながら、しばらく蛇足を記してみた。

倉塚氏がこの批評文の中で再三に亘って説かれる「沖繩研究」の急務なること、これは柳田国男、折口信夫といった先達、亦、この教えに陰に日に導かれた多くの研究者の志したところであり、その多くの成果も着々と齎されている。この意見は全くその通りであり、だからこそなお陸統と毎年秀れた研究成果が報告されているのである。

ところで、この沖繩を見た倉塚氏の目からは益田氏の著作がその重大な部分に於いて問題を生じているというのだ。

「日本の神話的想像力」の項では、「幻想する主体やその主体を生む精神史的文化的背景についてのある限定が必要だ」と主張される。

「モノ神襲来」の項では、「モノ」を両義的なものとして規定せよとした。そして「たたり神」なる役割は記紀の中でのものであり、根源的なものではないとする。

右二つの批判点を見て、なる程と肯ける部分もあるが聊か奇妙な物言いに思われた。精神史的文化的限定は当然必要事項であり、それを海人族の生活文化とそれを取り巻く世界に設定したのが益田氏の考えであったのだろう。確かにこの点が手薄の感がないわけではない

が、それが沖繩研究の成果で補うことができるというのだろうか。

「モノ神襲来」の項。「たたり神の性格」を考えて行く場合重要な資料として益田氏の提出した「西方からの病の襲来の記憶」があり、これの検討を経てからの物言いでないといふ益田氏の文脈から外れてしまうのではなからうか。それは措くとしても、倉塚氏は大和朝廷成立以前の神々が崇り神として記紀の中で配役されたものだといふが、(記紀の本文に即してそうであったとしても)地方に伝えられているお伽などなどを考慮に入れれば、病の神などを夏秋の祭りの時に海の彼方、或いは川の下流へと流しやる態度をどう説明すべきだろうか。祭りの日に限って悪霊が体にとりつくのだろうか。そうではあるまい。常日頃の悪疾の積み重なりを排除しようとするところに、この扱いは本来存するものではなからうか。常在と考える方が良くはあるまいか。

総じて倉塚氏の評が感情に走っていることに驚かせられた。「イモ・セ」についての「インセスト」の問題では、感情むき出しで自分で分ってやっているのかと疑う程だ。批評などというものは、「創造的批判の精神」に裏打ちされていなければほとんど意味を持たないのではないかと思う。

それはさて置き、自分には批評などという大仰な真似はできないが、その魅力の一つを挙げておきたい。益田氏は「火山列島の思想」そして本書と連続して、折口信夫博士以来の、そしてその発展上に問題設定をし、その考究に突き進んでいるのではないかと思われる。「古代的想像力」といった視点はそれを物語っている。

この著作を読み進む中で、時折不思議なあやしき、魅惑を感じたのも、この「想像力」という言い得て正体の定量し難い問題に触れているからだと思われる。自分の読書のおとを見ても、「一種麻薬的な魅

力」とか「とりつかれそうな書物」とか言った初読のメモが残されている。

氏の場合、十全な基礎作業を踏まえているのだが、その上に立ったいくつかの飛躍がある。これこそ益田理論の魅力なのではなからうか。折口信夫博士が「文学研究は最終的には創作となる」と言われたことと合わせて大変重要なことと思われる。

も一つ大事な点は、氏が象牙の塔に籠らずに、「神話教育の問題」等にも積極的に発言し、学問の最先端を現在目の前にある問題との切り結びの中に展開して行こうとされていることである。(これは原則論として当然なことなのだが、その実践は容易でない。)以上蛇足に次ぐ蛇足であったが紹介を記したまでである。

筑摩書房刊(一九七六・八・二五)

定価一三〇〇円

紹介と書評(二)

山内得立著『ロコスとレンマ』

西 山 公 昭

—

ようが、原理的哲学的な性格が濃厚であるからして、通常の比較思想論と同日に扱うわけにはゆかぬ。ただし、このことは以下次第に明らかにするであろう。

刊行は去る一九七四年(昭和四十九年)九月であって、ただちに専門学者による紹介と書評がいくつか公にされているから、ここにあらためて紹介というのはいささか時機を失してしまさるの憾なしとしない。しかし、本書の高度な学問的内容と哲学的問題性は、出版ジャーナリズムにおいて一時的话题を提供しておわるものではなく、哲学・思想の学に携わるものによってさまざまな観点より今後屢々顧みらるべきものと信ずる。本書の如き広博精緻な大著に対しては批評はおろか、その部分的紹介にもたえられぬ筆者ではあるが、今は労作に深く学んで得るところ多大であったものの一レポートのつもりで責めを果すよりはかない。

著者の山内得立(やまうち・とくりゅう)博士は京都大学名誉教授、本書を世に問われた一九七四年(昭和四十九年)には八十四歳になられたわが哲学界の最長老の一人である。『ギリシアの哲学』『存在と所有』などをはじめとする博士の専門とされる西洋哲学研究における業績については筆者がいまさらいうまでもないことであるが、同時に、博士が東洋の思想文化、とくに仏教哲学について深い問題関心をいだかれて長らく思索を傾けてこられたことも周知のことであった。東西両洋の哲学思想に対する永年にわたる研鑽と宗教的求道者にも似た真摯な沈潜思索の成果が、いま、雄大な構想と精緻を極めた論理性をもって体系化せられて世に問われるに至ったのであって、筆者は本書を苦心難渋しつつも読みすすむうちに深い感動と静かな、しかも心地よい興奮を禁じ得なかったことを告白せざるを得ない。あるべ

き人類思想の原理的探究に老いてますます精進される求道の気迫は、本書の論旨に賛同すると否にかかわらず、哲学・思想の王道的学問に携わる後進学徒に対して大いなる励ましと希望を与えるものといふべきで深く稽首せざるを得ない。

東西思想文化の比較的研究は、世界の一体化にともなうて要請せられ来た歴史の必然である。東西の知識人によって真剣に思索され論ぜられているのは、世界人類の統一と連帯を求める現代の歴史的課題に深く関った高度な知的営為であるといえよう。しかしながら、比較思想論は新しい学問分野であるだけに、その学問的方法論にいたっては未だ確立されているとはいい難く暗中摸索の状態であることは否定できない。そこにこの学問の困難と可能性が横たわっているのである。およそ思想文化の比較とは何であろうか。一般に、比較とは、比較される二者間の、あるいは多者間の、同一性と相異性を反省自覚することであろう。比較は、比較されるもの間に同一性を認めずしても、相異性を認めずしても成り立たないであろう。そこには同一性と相異性とが常に矛盾対立しつつ、しかも綜合統一されているが如き、いわば弁証法的緊張を論理的にはらんでいるのである。もし、同一性に焦点を合わせるならば相異性はいわば偶然的なものに貶しめられてその本来の個別的生命を喪失するに至るであろう。また、相異性に焦点を合わせるならば同一性は偶然的なものに貶しめられてあるべき普遍性の重みを喪失するであろう。思想文化は事実として何よりも民族文化としてあったのである。それは民族としての人を生かしめるもの、それ自体、個性をもって生々としてはたらいっているものであるから、その徒らなる比較は却って思想文化を枯死せしめる結果をもたらすであろう。比較思想論の矛盾はここにあるのである。東西思想文化

の比較とそれを通して統一を求めることは確かに時代的要請ではあるが、陳腐な表現ながら、言うは易く行は難いといわなくてはならぬ。これまで世に問われた比較思想論の多くが必らずしも充分成功したものとはいえないのは理由のあることである。東は東、西は西、とは詩人の言葉であるが、その意味はなお深く重いものといふべきである。

比較思想論においては、性急に共通性、同一性を指摘することによって、安易な一人よがりの連帯意識に自己満足を見出したり、逆に、彼我の相異性をことさらに強調するのあまり、あり得べき連帯の可能性をみずから摘みとってしまったことが深く反省されなければならぬ。これらは、対立と抗争を通して全体としての人類文化が生成発展していくことに対してともに障害となるものである。思うに、思想文化の比較論は、まず、異質性の徹底的自覚より出発すべきであり、そして、(できうべくんば) あり得べき人類思想文化全体における共存と貢献の可能性を謙虚にまた真摯に模索することで行なければならない。著者の基本的用意もまたここにあるように思われる。かくて、山内博士の哲学的労作は、また、あるべき比較思想論の一可能性を示唆されたことにおいても極めて注目しに価するのである。

二

さて、本書は、序文について、次の如き標題をもつ十三章より構成される。

(一) 三つの論理 (二) プロゴスの展開 (三) テトラレンマ

(四) 縁起の構造 (五) 世俗と勝義 (六) 陳那の論理 (七) 否定の思想

(八) 「中」の概念 (九) 四諦論と四料揀 (十) 即の論理 (十一) 施設 (十二) デ

インマの論理

本来ならば章を追って本書全体の紹介を試みるべきであるが、紙幅と筆者の能力から到底不可能であるから、いまは、著者の哲學的構想の本旨を能う限り本文に追って記述し、問題によっては筆者の感慨を少しくさしはさむ程度にとどめたい。

「序」において著者は、東西文明を対比するに當つての自らの立場を提出する。すなわち、漸く一つにならんとしつつある世界において、種々なる文明はそれぞれその個性を發揮し、つ、如何に統一さるべきかということが問題である。世界が一つになるとはすべてが同一になることでも同様になることでもない。それは不可能である。たとえ可能であつても無益であり無用のことである。個性と統一は撞着せず、むしろ相補すべきものである。その場合、個性は独自であるとともに偏奇を免れた一般性普遍性をもつものでなければならぬ。かつて、マックス・ウェーバーは、個性に代うるに理念型 *Idealtypus* をもつてし、世界の諸文化についてそれを鋭く指摘し綿密に実証した。しかし、ウェーバーにおいてあきたらぬのは、これらの諸々の理念型が世界文化において如何なる意味をもち、世界的理念において、何の位置を占めるかという点について深い省察を欠くことである。彼には文化の体系がなかつたということである。これに對して著者は「世界文化の類型をではなくその階型を求めん」(傍点筆者、以下同じ)とす。この「類型とは単に種々なる型類であり、それまでのことであるが、階型とは体系化された類型である。」ところで、西洋文化と東洋文化の類型については、「論理的にこれをロゴスとレンマの區別として取扱つてみよう」とし、「西洋文化はロゴスの体系であるのに対し、東洋の文化はレンマの方法による。ロゴスは發展して論理となつたが、レンマもまた一つの論理性を展開する。」但し、レンマには二種あつ

て、一はテトラレンマとしてインド大乘仏教の論理をなし、他はディレンマとして中国の老莊思想の論理を形成するという。要するに、アリストテレスからヘーゲルに到る雄大なる西洋思想をロゴスの論理の展開とみなし、これに對比するに東洋のレンマの論理をもつてし、それぞれ、あるべき人類思想文化の体系の中に位置づけよう、といわれるのであるが、著者自らの言葉をもつてすれば、まことに壮大にして大胆な試行であり実験であるといわざるを得ない。

第一章と第二章は、西洋の論理であるロゴスの論理がギリシアにおいて確立されてより中世を経て現代に至るまで西洋哲學思想の根本原理として發展し展開し來つたことが精細にのべられる。そして、その論述を通して読者は西洋のロゴスの論理の人類思想文化における驚嘆すべき普遍性を再確認せしめられるのであるが、それと同時に、西洋のロゴスの論理が、その普遍的資質を一層徹底せしめ完結せしめられるには外ならぬ東洋のレンマ、就中テトラレンマの論理によって補われなければならない、というまことに意外な帰結におのずから導かれていくのである。そして、著者が東洋の論理であるとされるレンマの論理がいかなる論理であるべきか、その輪郭がほぼ浮かび上つてくるのであつて、この二章は本書の基本的構想を知る上で決定的に重要であるが、それだけに西洋哲學の側から種々異論のあるところである。以下、その論旨を追つてみよう。

ロゴスの論理はアリストテレスにおいて論理学としてほぼ大成され、後にカントによって評せられたごとく、それ以來進歩も退歩もなかつたかどうかはともかく、その思考原理の上に、またはそれをめぐつて西洋思想史が形成されたことは否定し得ない事實である。ところで、アリストテレス論理学の根本原理は通常三つの法則、すなわち、

同一律・矛盾律および排中律とされるが、この三法則こそ西洋の思考の法則として常に支配し来たった原理であり、西洋文化を他に類例を見ない特異な存在をたらしめたもの、世界文化の中の偉大なる一類型たらしめたものなのである。

まず、同一律 Law of Identity については、その發見者ともいわれるバルメニデスの謎めいた諸断片の検討がなされ、「考えることとそれについて考える対象の存在することは同一である」というのがバルメニデスの真意であろうとし、ここより思考の第一の法則が出發する、とする。考える（思惟）とは或る対象を考えることである。そして、それは「或るものは……である」という判断のロゴス（言葉）に表わされるが、それはまた「或るものは……（として）有る、（存在する）」ということの意味する。考えるということは、考える対象——それはいまだ無規定であるが——を考えるということを通して存在（有る）へと引き出すことである。対象はすべて考えられることによつて定んで存在となるのである。考えられないものは存在となることはできない。逆にいうと、存在とは考えられたものである。非存在は考えることが不可能である。一般に、考えるということは、考える対象を存在一般の領域に引き出すことでなくてはならぬ。考えるということとは、考える対象を存在性の明らみにひきだすことであるが、同時に、考えるということは、考える対象を存在として肯定することである。判断のロゴス「……ある」とは、対象を存在（……がある）へとみたらして、同時にその存在を肯定（……である）すること、つまり、考える対象の肯定に外ならないのである。これは、対象の自己同一性の自覚であろう。考えるということなくして知識は不可能であるが、それは何よりもまず対象の自己同一性の自覚のことであつたので

ある。この事実が、思惟・思考における、すくなくとも根本性格であり、根本原理であることを否定することはできない。思考の法則の学である論理学において、その第一の法則として同一律が掲げられる理由はここにあるのである。同一律の定式は「AはAである」とあらわされる。ただし、論理学の法則は極めて形式化されているから、その背後の深い意味を忘れ去らぬようにしなければならぬ。思考の法則が本来深く存在把握に關つていたことをバルメニデスの断片は示しているのである。

第二法則矛盾律 Law of Contradiction は、バルメニデス門下のツェノンの發見せるものといわれるが、しかし、第一法則より当然派生し来るもので、むしろ、第一法則たる同一律の一側面をとりだしたものである。同一律は自己同一性の自覚であるが、それはとりもなおさず、考える対象に矛盾対立を許さぬことである（ツェノンにおいては、それはまた存在に矛盾対立を許さぬことであつた）。「AはAである」ならば、同時に「AはBである」ことは矛盾であつて許されぬ。矛盾律は正確には無矛盾律といふべきである。ツェノンは師バルメニデスの論敵ヘラクレイトスを駁するに當つて、相手の立論をまず許し、その矛盾を指摘することを通して師説の正当性を証明したといわれ、アリストテレスによつて弁証法 *dialektike* の祖と称されるが、重要なことは、存在をめぐつて矛盾対立の哲學的問題が鋭く思索されていることである。ここでも思考の法則は存在と深く關つていのである。

第三法則は排中律 Law of Excluded Middle であるが、これも第一第二法則より当然導かれるものである。矛盾対立が許されぬのであるから、矛盾対立する両者の間にあるもの（即ち中間）もまた排除さ

れなければならぬ。排中律の発見者は不詳であるが、アリストテレス論理学において前二者とともにその根本法則の一つとして立てられているものである。

さて、アリストテレスにおいて大凡大成された西洋の思考法則は現代に至るまで西洋思想界を支配してきたのであるが、ただにヨーロッパ思想界にとどまらず、およそ人間である限り洋の東西を問わず時代の相異を超えて人間の思考を遍く支配すべきものであって、これは一つの驚ろくべきことである。しかるに、「さらに新しい驚きを加えることは、長きヨーロッパの思想の歴史を通じて、それが一つの独自の哲学であり思想の歴史を劃すべき新しき哲学の立場を創始した人、又は時代は、大凡アリストテレスの論理の法則を打破し、変革したものであるということである。」著者は、これは西洋思想史に対する自分なりの見方であつて一般の承認を得がたいかも知れないと断っているが、論理に關しては、充分理由があるとしてカントとヘーゲルを挙げている。第一法則たる同一律はカントによつて徹底的に批判されるに至つた。「AはAである」は分析判断であつて、何ら新しい知識をつけ加えるものではない。判断はすべからず綜合判断でなければならぬ。そこにいわゆるカントの先驗的論理学 *transzendente Logik* が成立した。近代哲学の転換点に立つカント哲学の巨大さはいうまでもないことである。第二法則の矛盾律を逆転したのはヘーゲルであり、そこに弁証法的論理学 *dialektische Logik* が成立したのである。ヘーゲル哲学が近代哲学の総決算といわれ、その後の哲学思想と劃然たるへだたりを示していることもいうまでもない。ところが、「第三の排中律を逆転したものは果して何であるか、寡聞にしてそのような哲学を私はヨーロッパに於いて見出すことができない。そのような逆転

を敢えて試みた人は未だかつて西洋哲学の歴史の中に発見し得ぬのである。……そこには未だ一つの残された立場がある。見忘れられ見失われた一つの哲学があるべきであつた。それは第三の排中律の逆転によつてまさに起るべき一つの新しい立場である。」著者のいう排中律の逆転とは排中律の否定、すなわち中を許容すること、積極的には中こそ存在の真理把握の新しい論理を認めることである。しかし、「驚くべきことは」、この種の論理はすでに東洋において、就中インド大乘仏教の空の論理において徹底的に究明されていたのである。それが竜樹 *Nāgārjuna* の『中論』において典型的に示されているテトラレンマの思考法なのであるとする。「ロゴス以外に論理がないというのは西洋思想の越権であり倨傲でさえある。……レンマの論理は単に東洋文化の *Idealtypus* であるのでなく、世界思想体系の一翼を担うものであり、両者を区別しながら共に含むことによつて、世界的な思想体系が完成せられうるのではないかとさえ思ふのである。」

第二章は上述の論旨を承けつつ、さらにロゴスの論理の本質を徹底的に分析し、その西洋哲学史における展開を体系的に論述し概観しようとする。含蓄に富み、多くの示唆を与えるもので西洋哲学者としての著者の深い学殖を窺わせるに充分であるが、その詳細は割愛せざるを得ない。ただ、結論的に述べられる、ロゴスの論理はつまるところ肯定と否定の分立と対立を軸として展開する二(価値)論 *Divalence* であるとの指摘が注意されなくてはならない。それは次章で説くテトラレンマ *tetra-lemma* (四論法) に対比されることになるからである。

三

第三章は「テトラレンマ」と題するが、まず、東洋の思考法とされ

るレンマ、とはいかなるものであるかが示される。筆者の知る限りでは、レンマ Lemma, Lemma, Lemme とは、通常、「補助定理」を意味する数学用語として用いられるものである。それは、定理の証明に先立ってその手懸りとして、若干論じおくべきもの、という意味である。従って、一般化していえば、議論をすすめるに先立って決めておくべき原則、というほどの意味になるであろうか。

著者によれば、もともとギリシア語のレンマ *λημμα* とは *αυξησις* 「手でつかむ」「手でとらえる」という動詞から由来した名詞であり、これに相当するサンスクリット語は *√labh (gain)* または *√lamb (chang)* 等の語根であるが、ともに極めて具体的に直観的な把握の仕方、を意味することにおいて一致する、という。ただし、直観といえどもそれが一つの学的方法であるからにはそれにふさわしい論理がなければならぬ。それがディレンマ *di-lemma* とテトラレンマ *tetra-lemma* の二種の論理になるのであるが、まずテトラレンマの成立について歴史的な考察がなされる。テトラレンマは、インド思想史の上では古くヴェーダやウパニシャッドにその源流が認められるが、論理として自覚されたものは、仏教興起時代の六師外道の一人、サンジャヤのいわゆる捕鯨論 *amarā vikkhepa* において見出すことができ、たとえば「(人は死後) 存す、存せず、存しまた存せず、存するにもあらず存せざるにもあらず」という如き論法である。さらに、ジャイナ教の「無知論」*ajñānavāda* にも同様の論法が見られる。一般に、肯定・否定・肯定でもあり否定でもある(両是)・肯定でもなく否定でもない(両否)、という四つの論法―著者はこれをテトラレンマと称する―のことであり、これは人間によって考え得る、または考えべき四つの場合を尽くしており、この外に我々の思惟は考えようもない

く、この外如何なる思惟の様式も不可能である。とらえどころのない詭弁(捕鯨論)ではなく当然にして必然な思惟の様式とみるべきものである。「西洋の論理は二(価値)論、*bivalence* であって、判断は肯定か否定かの孰れか一つであってその外にはない。その外に第三及び第四の立場があり、これらを共に「中」に入れるならばインドの論理は中を排するものではなく、却ってそれを容認するところの論理である。即ち排中律を逆転して容中律を認めることがインド人の考え方であったと言わねばならぬ。」また、著者は、このテトラレンマの第三レンマ(両是)と第四レンマ(両否)の順序次第を逆にして、第三両否↓第四両是の次第に領解すべきことを提唱し、そう領解してこそテトラレンマの論理体系は完全な意味を發揮すべきものと主張している。肯定と否定の対立を超えその双方を否定していく「両否」において真の全肯定が成りたち行くが故である。従って、著者の考えるテトラレンマの核心は第三レンマ(両否)にあることになる。

その意味で、著者はテトラレンマの究極的完成を大乘仏教の空観哲学に見出し、それを竜樹の著作『中論』*Mādhyamika-śāstra* における空の弁証の論法、いわゆる八不中道論において解明しようとするのである。八不は第三両否のレンマに外ならないからである。八不中道は、存在把握の思考法のすべてを四項八目(生滅・一異・常断・来去)にまとめ、それらの全否定(不生不滅・不一不異・不常不断・不来不去)において成り立つ全肯定的真理把握としての悟りの境を中(道)と表現したものである。著者に従えば、四論法の中で前の二(肯定と否定)は *bivalence* としての西洋的論理の世界であり、後の二(両否と両是)はそれを超えたものでありつつ、さらには前の二を完結するものなのである。果して著者のこの見解は東西のいみじき学

者たちによって承認され得るものであろうか。著者は「一つの実験」といわれるが、提起された問題の大きさに筆者などはとまどうばかりで到底その是非を論ずる資格はありそうもない。

第四章より第十二章までは、竜樹『中論』の論法の分析究明を中心に、大乘仏教の空の論理のテトラレンマ的特質を、空の論理の諸側面、すなわち縁起・相待・真俗二諦・否定・中・即・施設などにわたり広く深く追究しており、更に、原始仏教の四諦論や中国禪仏教（臨済の四料揀）にまでその論理を見出していく。そして、それらが西洋の二価値論を超えるが故にそれを補完するものなることが対比的に常に関説されていくのである。（本書の分量の大半がこれに費やされている）その分析の鋭さと緻密を極めた論理の構築は読者をして殆んど茫然自失せしめるが如きものでもはや紹介は不可能である。

第十三章（終章）は、レンマの他の一種、ディレンマの論理は中国の老荘思想の論理に当ると説くものであるが、本書にあっては附論的な意味しかもたないようである。ただし、老荘思想が著者のいうが如きディレンマの論理によるものであるかどうかは、中国思想の専門家から種々異論がでるところであらう。

四

最後に、筆者自身の課題として批評ならぬ感慨めいたものを敢えて記すことにする。

まず、インド大乘仏教においていわゆる排中律の逆転がなされていたとの見解は、著者が西洋哲学の研究者であり、ロゴスの論理の理解者なるが故に導かれたものではなからうか、ということである。（仏教の側ではかならずしもこういう理解によらずとも仏教の論理を把握可能であらう。）東洋においては、著者も認めるように、ロゴスの論

理が発展しなかったのであるから、つまり排中律を意識していないのであるから、そこに排中律の逆転がどうして成り立つのであろうか。

次に、西洋のロゴスの論理は、今後、その排中律を逆転すべきことがどうして要請されるのであろうか。著者もいわれる如く、東西西洋の思想文化はそれぞれ個性を発揮しつつも全体的統一的な立場からは相補うべきである、とするなら、ロゴスの論理とレンマの論理は、そのまま併行併立していてもよいといえないであらうか。著者の論旨をつきつめると、西洋のロゴスの論理は今後発展して排中律の否定逆転に到達すべきことが要請されているようであり、しかもその排中律の逆転はインド大乘仏教において果遂されていた、ともいわれるのであるから、結局は、ロゴスの論理はレンマの論理、就中、大乘仏教の空の論理に帰入せざるを得ない、という結論に到達するのではなからうか。もしそうなら、ここには東洋思想、とくに大乘仏教によってすべからく西洋思想は超克せらるべきであるという仏教哲学者の側によくみられる一つのパターンが認められるといえないであらうか。もしそうなら西洋側にまた反論の権利があることにならう。東西思想がそれぞれその位置を得て補完し合うということには何という困難が横たわっていることであらう。

ついで、第三に、西洋思想文化といえればキリスト教思想を無視することは適当でないが、ヘブライ的思考法はどこにその位置を占めるべきであらうか。本書では著者の見解は知ることができない。また、東洋思想といわれるが東洋は事実として決して一つではなかった。インド文化と中国文化は異文異種であった。インド仏教と中国仏教が決して同じものでないことも常に指摘されていることである。レンマの方法といわれるがレンマなる語がすでにインド語でも中国語でもない。

仏教の四論（四句分別）をテトラレンマとしてとらえ、老莊の逆説的表現をディレンマとしてとらえようとする試みがすでに西洋的であらう。思想の比較とは何と困難なことであらうか。また、蛇足ながら、東洋思想を論ずるに当っての個々の資料の扱い方については専門家から種々不満がでるであらう。

しかし、上記の如きは筆者の自問自答であって、本書の卓越した意義に何ら疑いをさしはさむものではない。著者は東西思想の対比を通して一個の創造的哲学思索を営もうとされているのであって、東洋の思想はあくまでも思索の素材として自家菜籠中のものなのであらう。筆者は、ここに一人の哲学思索の勇士の姿をみるのである。おそらく誤読と誤解に満ちているであらうことを懼れつつ。（一九七七・二・十）

東京 岩波書店 一九七四年

A5判 本文三七八頁 序文

三頁 人名索引三頁

摘 要

1. 本研究は 1975 年ならびに 1976 年の 2 年間にわたり、八重山群島、石垣島および西表島の春期（3 月下旬）における、鳥類の生息状況を調査したものである。
2. この調査で、1975 年においては、石垣・西表島両島で 22 科 46 種の鳥類を記録、翌 1976 年では、石垣島で 27 科 60 種、西表島で 22 科 53 種（2 亜種を含める）をそれぞれ記録し、石垣・西表両島をまとめると、27 科 75 種（2 亜種を含める）を記録した。また、2 年間の記録を合わせると、石垣島では 27 科 61 種、西表島では 23 科 64 種（2 亜種を含める）、両島を合わせると、計 28 科 82 種（2 亜種を含める）の鳥類を記録した。
3. 調査期は、両年とも 3 月下旬（24 日～31 日）であったが、八重山群島の島々は、渡り鳥の種類によっては「渡り」の主要ルートになっており、このころの石垣・西表島は、渡りの季節で、留鳥はもとより、夏鳥、冬鳥、旅鳥、漂鳥など各種の渡り鳥が記録された。
4. 石垣島および西表島の鳥相が調査されたのは古く、第二次大戦前で、その後昭和 46 年まで日本の統地下でなかった為ほとんど手が付けられてなかった。現在、本格的な再調査が望まれ、加えて保護の面に一層積極的に力を入れる必要がある。

文 献

清 棲 幸 保	1965	日本鳥類大図鑑 (VoL I～III)	講 談 社
清 棲 幸 保 清 棲 保 之	1974	渡り鳥	保 育 社
倉 田 篤	1966	八重山群島西表島の鳥類	山 階 鳥 研 報
黒 田 長 久	1971	琉球の秋の鳥類調査	山 階 鳥 研 報
黒 田 長 久	1972	琉球の春の鳥類調査	山 階 鳥 研 報
黒 田 長 久 夫 高 良 鉄 夫	1969	琉球における未記録種および稀種	山 階 鳥 研 報
友 利 哲 夫 新 垣 秀 雄	1975	沖縄の自然（野鳥）	新 星 図 書
日本鳥学会編	1974	日本鳥類目録 改訂 第 5 版	学 習 研 究 社
日本鳥類保護 連 盟	1973	鳥類図鑑	
早 稲 田 大 学	1975	生物同好会誌（沖縄本島及び八重山群島探鳥記録）	

No	Species and Familys () subspecies	Isigaki		Iriomote		
		1975	1976	1975	1976	
82	CORVIDAEカラス科		*	*	*	
	<i>Corvus macrorhynchos osai</i>オサハシブトガラス		○	○	○	
	1975 年および 1976 年に記録した 石垣・西表島の科と種 (亜種)。	Species	11	60	45	53
		Familys	[7]	[27]	[22]	[22]
	石垣島と西表島の 2 年間の記録の 科と種 (亜種) との合計。	Species	61		64	
		Familys	[27]		[23]	
	石垣島と西表島両島の 2 年間の記 録の科と種 (亜種) の総合計。	Species			82	
		Famiys	[28]			

No	Species and Families () subspecies	Isigaki		Iriomote	
		1975	1976	1975	1976
57	(<i>Motacilla albe leucopsis</i>ホオジロハクセキレイ)				○
58	<i>Anthus hodgsoni</i>ビンズイ			○	○
59	<i>Anthus cervinus</i>ムネアカタヒバリ		○	○	○
	CAMPEDHAGIDAEサンショウクイ科		*	*	*
60	<i>Pericrocotus divaricains tegimae</i>リュウキュウサンショウクイ		○	○	○
	PYCNONOTIDAEヒヨドリ科	*	*	*	*
61	<i>Pycnonotus sinensis</i>シロガシラ			○	○
62	<i>Hypsipetes amaurotis stejnegeri</i>インガキヒヨドリ	○	○	○	○
	LANIIDAEモズ科		*	*	*
63	<i>Laius cristatus lucionensis</i>シマアカモズ		○	○	○
	TURDINAEツグミ亜科	*	*	*	*
64	<i>Monticola solitarius</i>イソヒヨドリ	○	○	○	○
65	<i>Turdus dauma</i>トラツグミ				○
66	<i>Turdus chrysolais</i>アカハラ		○	○	○
67	<i>Turdus pallidus</i>シロハラ		○		○
68	<i>Turdus naumanni</i>ツグミ		○		○
69	(<i>Turdus naumanni naumanni</i>ハチジョウツグミ)				○
	SYLVIINAEウグイス亜科		*	*	*
70	<i>Cettia diphone riukuensis</i>リュウキュウウグイス		○	○	○
71	<i>Cisticola junclidis</i>セッカ		○	○	○
	MUSCICADINAEヒタキ亜科		*		*
72	<i>Ficedula narcissina owstoni</i>リュウキュウキビタキ				△
73	<i>Muscicapa griseisticta</i>エゾビタキ		○		
	PARIDAEシジュウカラ科	*	*	*	*
74	<i>Parus major nigriloris</i>インガキシジュウカラ	○	○	○	○
	ZOSTEROPIDAEメジロ科		*	*	*
75	<i>Zosterops japonica lochooensis</i>リュウキュウメジロ		○	○	○
	FRINGILLIDAEアトリ科		*	*	*
76	<i>Carduelis spinus</i>マヒワ		○		○
77	<i>Eophona migratoria</i>コイカル			○	
78	<i>Coccothraustes coccothraustes</i>シメ		○	○	
	PLOCEIDAEハタオリチドリ科	*	*	*	*
79	<i>Pssor montanus</i>スズメ	○	○	○	○
	STURNIDAEムクドリ科		*		
80	<i>Sturnus sinensis</i>カラムクドリ		○		
81	<i>Sturnus cineraceus</i>ムクドリ		○		

No	Species and Familys () subspecies	Isigaki		Iriomote	
		1975	1976	1975	1966
29	<i>Charadrius alexandrinus</i>シロチドリ		○	○	○
30	<i>Charadrius leschenaultii</i>オオメダイチドリ	○	○		
31	<i>Plurialis dominica</i>ムナグロ		○		
	SCOLOPACIDAEシギ科		*	*	*
32	<i>Calidris alpina</i>ハマシギ		○		
33	<i>Tringa nebularia</i>アオアシシギ		○		○
34	<i>Tringa ochropus</i>クサシギ		○	○	○
35	<i>Tringa glareola</i>タカブシギ		○		○
36	<i>Tringa brenipes</i>キアシシギ		○		
37	<i>Tringa hypoleucos</i>イソシギ		○	○	○
38	<i>Numenius phaeopus</i>チュウシャクシギ		○		
39	<i>Gallinago gallinago</i>タンシギ		○		○
40	<i>Gallinago hardwickii</i>オオシシギ				○
	GLAREOLIDAEツバメチドリ科		*		
41	<i>Glarela maldinarum</i>ツバメチドリ		○		
	COLUMBIDAEハト科		*	*	*
42	<i>Streptopelia orientalis stimpsoni</i>リュウキュウキジバト		○	○	○
43	<i>Chalophaps indica</i>キンバト		○		
44	<i>Sphenurus formosae medioximus</i>チュウダイズアカアオバト		○	○	○
	STRIGIDAEフクロウ科		*	*	*
45	<i>Otus scops elegans</i>リュウキュウコノハズク		○		○
46	<i>Otus bakkamaena pryeri</i>リュウキュウオオコノハズク			○	
47	<i>Ninox scululata togo</i>リュウキュウアオバズク			○	△
	APODIDAEアマツバメ科			*	
48	<i>Apus pacificus</i>アマツバメ			○	
	ALCEDINIDAEカワセミ科		*	*	*
49	<i>Alcedo atthis</i>カワセミ		○	○	○
	HIRUNDINIDAEツバメ科		*	*	*
50	<i>Hirundo rustica</i>ツバメ		○	○	○
51	<i>Hirundo tahitica</i>リュウキュウツバメ		○		
52	<i>Delichon urbica</i>イワツバメ			○	
	MOTACILLIDAEセキレイ科		*	*	*
53	<i>Dendronanthus indicus</i>イワミセキレイ		○		
54	<i>Motacilla flava taiwana</i>キマユツメナガセキレイ		○	○	
55	<i>Motacilla cinerea</i>キセキレイ		○		○
56	<i>Motacilla albe</i>ハクセキレイ		○		○

Table 1. A list of birds in Isigaki and Iriomote 1975, 1976

* Family △ Voice

No	Species and Family () subspecies	Isigaki		Iriomote	
		1975	1976	1975	1976
	PODICIPITIDAEカイツブリ科		*		
1	<i>podiceps ruficollis</i>カイツブリ		○		
	PHALACROCORACIDAEウ科		*		
2	<i>phalacrocorax filamentosus</i>ウミウ		○		
	ARDEIDAEサギ科	*	*	*	*
3	<i>Ixobrychus cinnamomeus</i>リュウキョウヨシゴイ		○	○	○
4	<i>Corsakius melanolophus</i>ズグロミゾゴイ				○
5	<i>Nycticorax nycticorax</i>ゴイサギ			○	
6	<i>Butorides striatus</i>ササゴイ				○
7	<i>Bubulcus idis</i>アマサギ	○	○	○	○
8	<i>Egretta alba</i>ダイサギ	○	○	○	○
9	<i>Egretta intermedia</i>チュウサギ		○		○
10	<i>Fgretta garzetta</i>コサギ	○	○	○	○
11	<i>Egretta Sacra</i>クロサギ	○	○	○	○
12	<i>Ardea cinerea</i>アオサギ	○		○	
13	<i>Ardea purpurea</i>ムラサキサギ			○	○
	ANATIDAEガンカモ科		*	*	*
14	<i>Anas poeciorhyncha</i>カルガモ		○	○	○
15	<i>Anas crecca</i>コガモ				○
	ACCIPITRIDAEワシタカ科	*	*	*	*
16	<i>pandion haliaetus</i>ミサゴ		○	○	○
17	<i>Accipiter gulaetus</i>ツミ		○		
18	<i>Accipiter nisus</i>ハイタカ				○
19	<i>Butastur indicus</i>サンバ	○	○	○	○
20	<i>Spilornis cheela</i>カンムリワシ			○	○
21	<i>Falco tinnunculus</i>チョウゲンボウ		○	○	
	TURNICIDAEミフウズラ科		*		
22	<i>Turnix suscitator</i>ミフウズラ		○		
	RALLIDAEクイナ科		*	*	*
23	<i>Rallina eurizonoides</i>オオクイナ		○	○	
24	<i>Pozrana fusca phaeopyga</i>リュウキョウヒクイナ			○	○
25	<i>Amaurornis phoenicurus</i>シロハラクイナ			○	
26	<i>Callinula chloropus</i>バン		○	○	○
	CHARADRIIDAEチドリ科	*	*	*	*
27	<i>Charadrius dubius</i>コチドリ		○		
28	<i>Charadrius placidus</i>イカルチドリ		○		



Otus Scops elegans
(リュウキュウコノハズク) Isigaki (Kabiral) 1976. 3. 29



Falco tinnunculus Isigaki 1976. 3. 30
(チョウゲンボウ)



Hypsipetes amaurotis stejnegeri Isigaki (Miyara-river) 1976. 3. 31
(イシガキヒヨドリ)



Anthus hodgsani Hosidate 1976. 3. 27
(ビンズイ)



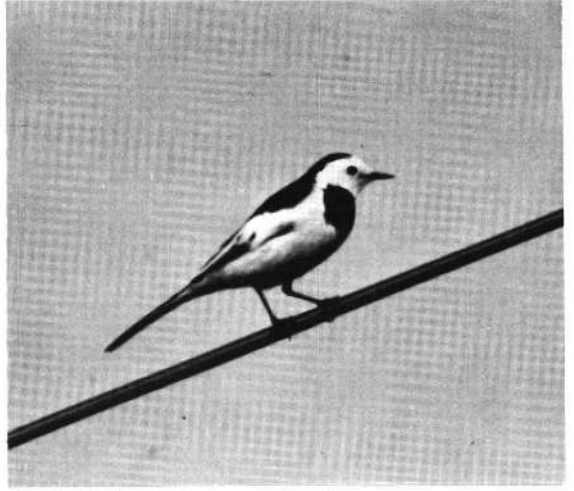
Butastur indicus Sonai 1976. 3. 28
(サシバ)



Butastur indicus Sonai 1976. 3. 26
(サシバ)



Corvus macrorhynchos Otai Sanai 1976. 3. 28
(オサハシブトガラス)



Motacilla albe leucopsis Sirahama 1976. 3. 27
(ホオジロハクセキレイ)



Parus major nigriloris Sirahama 1976. 3. 27
(インガキシジュウカラ)



Lanius cristatus lucionensis Sirahama 1976. 3. 27
(シマアカモズ)



Charadrius alexandrinus Sirahama 1976. 3. 27
(シロチドリ)



Zosterops japonica loochoensis Sirahama 1976. 3. 27
(リュウキュウメジロ)



Iriomote Is. 1976. 3. 26



Spilornis cheela Sonai 1976. 3. 26
(カンムリワシ)



Pericrocotus divaricatus tegimae Sirahama 1976. 3. 26
(リュウキュウサンショウクイ)



Turdus dauma Hosodate 1976. 3. 27
(トラツグミ)



Ardea purpurea Sonai 1976. 3. 28
(ムラサキサギ)



Egretta sacra Sonai 1976. 3. 28
(クロサギ)

Fig. 3 Birds of Isigaki and Iriomote Is.

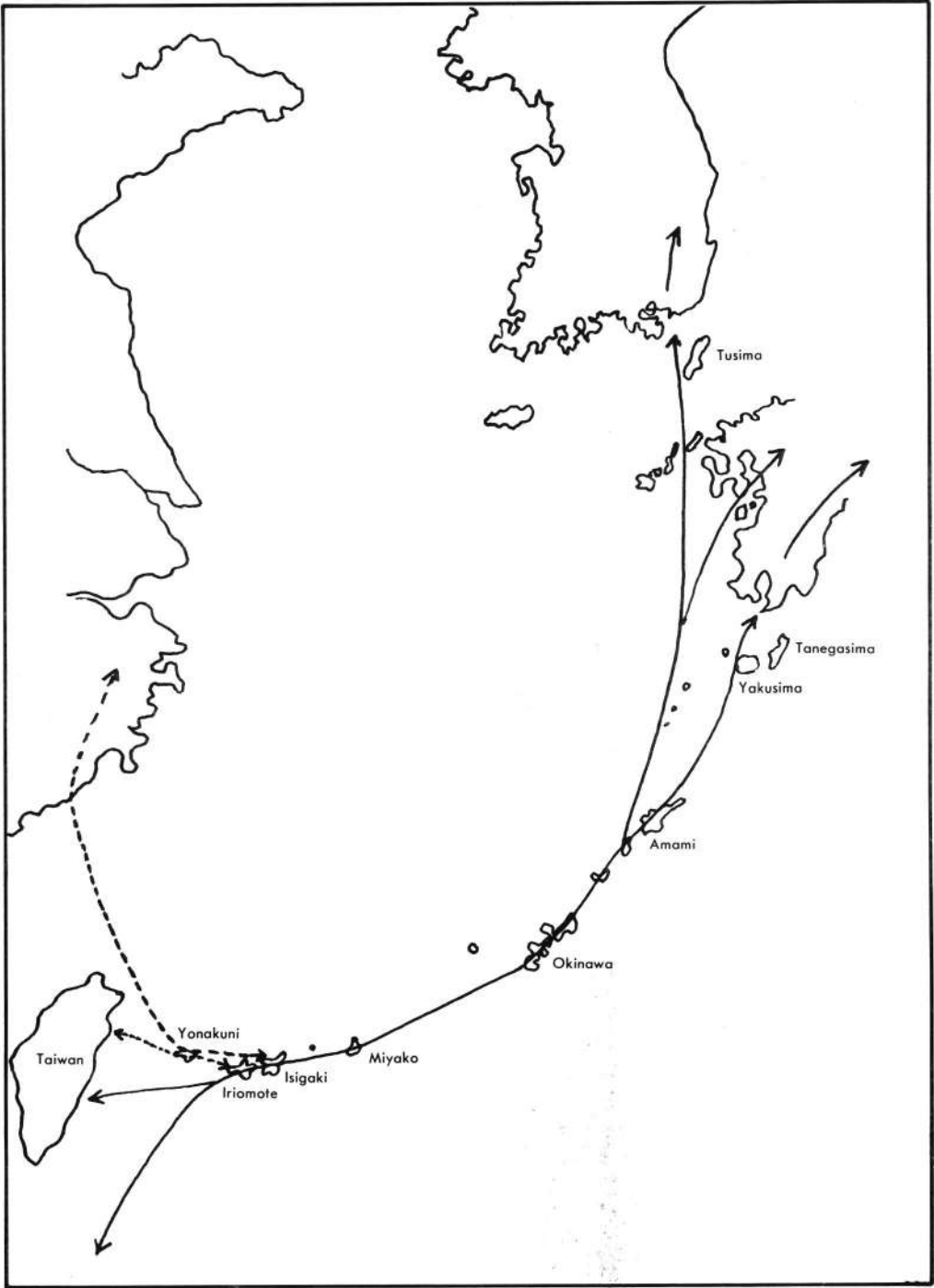


Fig. 4 A Course of Migrate Birds at Yaeyama Islands

が留鳥であったり、また、その逆の場合も考えられ、旅鳥とされていた種類でも繁殖が確認されたりという可能性も十分考えられるので、今後、年間を通してくわしい調査がのぞまれる。できれば採集も必要であるが、保護の面や渡りの研究を含めて考えると捕獲して標識をつけて放鳥するというバンデングが最も良い方法ではないかと思う。この方法をとると亜種の研究や、また各種の渡り鳥の動向を正確に知ることができるであろう。

特に、これからの保護の立場からもカンムリワシ (*Spilornis cheela*)、リュウキュウガモ (*Dendrocygna javanica*)、ウスアカヒゲ (*Frithacus Kamadori subrufa*)、コトラツグミ (*Turdus dauma horsfieldi*) キンバト (*Chalophaps indica*)、などの特産的な鳥類の生態はできるだけくわしく調べる必要があり、今後積極的な調査研究がまたれる。

の多くの鳥々は、渡り鳥の通過する主要ルートの一つにもなっているものと思われ、とくに春と秋には移動中の多くの渡り鳥が記録されている。今回2度とも調査期が3月の下旬であり、したがって記録された種類数も多くなったのであろう。また、冬期は、気候温和な為、越冬する鳥類も多く、たとえば日本本邦では大部分旅鳥であるシギ・チドリ類のムナグロ (*Pluralis dominica*) のように越冬している種類も多い。事実、石垣島では名蔵川河口、宮良川河口などで多くの種類が記録されている。

石垣島・西表島で越冬あるいは通過していくこれら渡り鳥のなかには、九州・本州・北海道などの日本本土に直接渡来するものや、日本列島を経由していく種類も多いが、九州や本州よりも距離的に近い大陸より直接渡来するものや大陸經由に移動する種類も多いものと思われる。たとえば、このなかには日本に渡来・通過するような種類も含まれるが、今回の調査で記録されているものでは、ホオジロハクセキレイ (*Motacilla albe leucopsis*)、ムネアカタヒバリ (*Anthus cervinus*)、シマアカモズ (*Lanius cristatus lucionensis*)、キマユツメナガセキレイ (*Motacilla flava taiwana*)、ムラサキサギ (*Ardea pycnopus*) など代表的な種類で、カラムクドリ (*Sturnus sinensis*) やイワミセキレイ (*Dendronanthus indicus*)、今回の調査では記録されなかったがヤツガシラ (*Upupa epops*) などもその例と考えられる。近年西表島で観察された本邦初記録のアサクラサンショウクイ (*Coracina melaschistos*) などもその例と考えられる。 [Fig 4] 参照。

今回2度の調査にもかかわらず、予想に反し記録されなかった種類には、まず、リュウキュウサンコウチョウ (*Terpsiphane atrecaudata illex*) とリュウキュウアカシヨウビン (*Halcyon coromanda bangsi*) がある。この2種が記録されなかった理由を考えると、一つには3月下旬ごろでは、まだ繁殖期に入っておらず、したがってあまり鳴かないので、生息を確認できなかったものか、あるいは、このころではまだ季節的に石垣・西表島には渡来していない渡り鳥であるのかははっきりしない点がある。しかし、日本鳥類目録 (1974) によると、両島とも琉球列島では留鳥とある。次に、石垣島・西表島に生息するとある、アカヒゲの別亜種ウスアカヒゲ (*Erithacus Komadori subrufa*) も西表島では、浦内川上流部にあるカンピラーの滝付近で十分注意して調査したにもかかわらず、その声すら全く聞かれなかった。多分個体数が極端に少ないものと思われる。また、西表島に生息するヤマガラ の別亜種、オリヤマガラ (*Parus varius olivaceus*) とコゲラの別亜種のオリコゲラ (*Dendrocopos Kizuki orii*) も記録できなかった。これらの鳥を観察する為には、やはり、やや山中に入る必要があると思う。このほか、ここ数年来、毎年春期に観察されているというヤツガシラ (*Upupa epops*) も今回の調査では見られなかった。石垣島では地元の人が見たという。石垣・西表島の川などに生息するというリュウキュウガモ [(*Dendrocygna javanica*)] も一度も観察できなかった。リュウキュウガモは過去の記録もはっきりしていない。早稲田大学の生物同好会による 1975 年の3月上旬より下旬までの約 20 日間にわたる石垣島・西表島の鳥類調査では、石垣島で 74 種、西表島でも 74 種を記録している。このうち西表島の種類数が多くなっているのは、東部のシギ・チドリ類の記録がかなりある為である。

いずれにしても、一時期のしかも短期間の調査だけでは、これらの鳥々の鳥相を完全につかむことはむずかしく、くわしく調査することによって新たに迷鳥が記録されたり、今まで渡り鳥とされていた鳥

1975 年に記録された特記すべき種類と 1976 年に記録されなかった種類 (○印)

サギ科 ARDEIDAE

1. ゴイサギ *Nycticorax nycticorax*

西表島： 祖内にて 1 羽幼鳥らしき個体を観察。

2. アオサギ： *Ardea cinerea*

石垣島： 宮良川河口で 1 羽観察。

西表島： 白浜～祖内間の水田にて観察。

クイナ科 RALLIDAE

③ オオクイナ *Rallina eurizonoides*

西表島： 祖内部落の神社内にある高さ約 2 m ぐらいの樹上に眠る 2 羽を夜間観察した。(3 月 27 日)、夜は外敵よりの危険をさけて樹上に眠る習性をもつのであるのか、面白い記録である。

④ シロハラクイナ *Amaurornis phoenicurus*

西表島： 高那の湿地で 1 羽観察した (3 月 28 日)、沖縄では最近繁殖の確認もあり、観察例も多い。西表島も数は少ないながらも生息するものと思われる。

フクロウ科 STRIGIDAE

⑤ リュウキュウオオコノハズク *Otus bakkamaena pryeri*

西表島： 祖内で夜間、赤く目が光る 1 個体を観察。

アマツバメ科 APODIDAE

6. アマツバメ *Apus pacificus*

西表島： 祖内近くで観察した。

ツバメ科 HIRUNDINIDAE

7. イワツバメ *Delichon urbica*

西表島： 祖内近くの水田上空を飛ぶ個体観察。

アトリ科 FRINGILLIDAE

⑧ コイカル *Eophona migratoria*

西表島： 干立部落で約 10 羽ぐらいの群を見る。石垣・西表両島では毎年のように観察されていると言われているが、1976 年はついに見られなかった。

石垣島や西表島は距離的に言って台湾にかなり近く、緯度的にもほぼ等しい為、気候などはかなり類似しているところがある。したがってそこに生息する鳥類もリュウキュウガモ (*Dendrocygna jaranica*) や、キンバト (*Chalcophaps indica*) やカソムリワン (*Spilornis cheela*) などの南方系の特産種をも含め、台湾と共通する種も多数生息している。ここ西表・石垣島を中心とする八重山群島

石垣島： 新川のバイン工場付近，宮良川河口近くで見た。(3月25日)

西表島： 白浜，祖内，干立など各地で見られた。(3月26日～29日)

石垣，西表島ともによくデイゴの花におとずれていた。

アトリ科 FRINGILLIDAE

70. マヒワ *Carduelis spinus*

石垣島： 名蔵川河口近くで小群を観察した。(3月30日)

西表島： 祖内近くで約20羽ぐらいの群を観察した。(3月26日)

71. シメ *Coccothraustes coccothraustes*

石垣島： 宮良川河口近くにあるバイン工場裏にて，2～3羽を観察。(3月31日)

ハタオリドリ科 PLOCEIDAE

72. スズメ *Passer montanus*

石垣島： 新川のバイン工場，白保，名蔵，石垣市内，川平など，人家に近い所に見られた。
(3月24日～25日，30日～31日)

西表島： 祖内・干立の部落内で見た。数は石垣島に比べると少ない。(3月26日～29日)

石垣島では，数は多かった。

ムクドリ科 STURNIDAE

73. カラムクドリ *Sturnus sinensis*

石垣島： 新川のバイン工場の裏で電線に止まる約10羽の群を見た。(3月25日)

落ち着かない群で1～2分観察後，すぐにその場を飛び立ってその後見失ってしまった。体色の白と翼の黒との対象が美しかった。石垣島では，ここ数年来，3月ごろの記録は多くあるようである。

74. ムクドリ *Sturnus cineraceus*

石垣島： コムクドリと同一場所のバイン工場裏で，約20羽の群を観察した。

(3月25日，31日)，また石垣市内でも飛翔中の群を見た。(3月25日)

数はそれほど多くないようで，他の観察はない。

カラス科 CORVIDAE

75. オサハシトガラス *Corvus macrorhynchos*

石垣島： 新川，宮良川，名蔵など部落近くで多数観察した。(3月25日～26日 30日 31日)

西表島： 白浜，祖内，干立，浦内橋など各地にて多数観察した。(3月26日～29日)

人家に近い所にきわめて多数生息している。ハシトガラスに比べると，1まわり以上小さく見え，鳴き声も少し異なる。

西表島：白浜，祖内，干立など，部落近くで多く見られた。(3月26日～29日)

61. シロハラ *Turdus pallidus*

石垣島：新川，白保など，アカハラと同様なところで見られた。(3月25日～26日，30日)

西表島：白浜，祖内，干立など部落近くで多く見られた。(3月26日～29日)

個体数では，むしろアカハラよりもその数は多い。

2. ツグミ *Turdus naumanni*

石垣島：新川，白保部落にて見る。(3月25日)

西表島：白浜，祖内，干立，浦内橋などの水田等で見た。(3月26日～29日)

63. (ハチジョウツグミ *Turdus naumanni naumanni*)

西表島：干立部落の水田にて1羽観察。(3月27日)

ウグイス亜科 SYLVIINAE

64. リュウキュウウグイス *Cettia diphone riukiensis*

石垣島：新川のパン工場裏にて鳴声を聞く(3月25日)

西表島：白浜，祖内，干立など部落近くのやぶなどで鳴声を聞く。(3月26日～29日)

内地のウグイスと鳴き声が少し異なり長さが短い。

65. セッカ *Cisticola junclidis*

石垣島：新川，宮良川，名越，白保など各地の草地にきわめて多い。

(3月25日～26日，30日31日)

西表島：白浜，祖内，干立，浦内橋など，各地の草地，畑，水田に多い。(3月26日～29日)

内地のものより，体色が淡色に見える。

ヒタキ亜科 MUSCICAPINAE

66. リュウキュウキビタキ *Ficedula narcissina owstani*

西表島：白浜～祖内間の道路わきの林中で囁き声を聞いた。(3月28日)

オオルリの声にも似ていたが，時々キビタキ独特の鳴き方より，本種と認めた。

67. エゾビタキ *Muscicapa griseiseisticta*

石垣島：白保部落で，人家の庭の畑でクイにとまる1羽を観察した。(3月25日)

シジュウカラ科 PARIDAE

68. インガキシジュウカラ *Parus major nigriloris*

石垣島：宮良川付近，白保などで見た。(3月25日)

西表島：白浜，祖内，干立など部落内で多数観察した。(3月26日～29日)，

西表島の白浜では，人家の低い煙突の奥に巣を作っていて，抱卵中のようで時々♂♀で出入していた。

メジロ科 ZOSTEROPIDAE

69. リュウキュウメジロ *Zosterops japonica lochoensis*

55. シロガシラ *Pycnonotus sinesis*

西表島： 白浜で約 10 羽の群 (3 月 27 日) および、 祖内、 干立で約 10 羽の群を観察した。
(3 月 28 日, 29 日)

白浜、 祖内、 干立で見た個体はいずれも後頭部の白色部分が広く、 図鑑に見られる八重山群島産のいわゆるヤエヤマシロガシラタイプの個体は見られなかった。 群をなし、 かつ移動性が強いところから、 冬期、 台湾より別亜種 (*P. s. formosae*) 移動が考えられるが今後のくわしい調査を要する。

56. インガキヒヨドリ *Hypsipetes amaurotis stejnegeri*

石垣島： 各地 (新川、 宮良川) などできわめて多数見られた (3 月 24 日~26 日, 30 日, 31 日)
西表島： 白浜、 祖内、 干立など各地に広く見られた。 また、 浦内川上流のカンピラーの滝付近でも見た (3 月 26 日~29 日)

体色は内地産の (*H. amaurotis a.*) より著しく暗色を呈し、 一見別種のように見える。

モズ科 LANIIDAE

57. シマアカモズ *Lanius cristatus lucionensis*

石垣島： 新川、 名蔵、 白保、 川平と各地で観察した。 (3 月 25 日, 29 日, 31 日)
西表島： 白浜、 祖内、 干立、 浦内橋付近と各地で観察した。 (3 月 26 日~29 日)
石垣・西表両島共に各地で見られたが、 ほとんど単独でいることが多く、 ギチ、 チチと鳴く声を聞いた。 アカモズの一亜種とあるが、 アカモズとは大変色彩を異にし、 アカモズというよりむしろ、 ♂はチゴモズに似ている。 ♀は♀に比べると赤味がほとんどなく、 頭部は灰色で過眼線の黒色味が強い。

ツグミ亜科 TURDINAE

58. イソヒヨドリ *Monticola solitarius*

石垣島： 新川の海岸近く (3 月 25 日)、 および川平海岸 (3 月 29 日) で見た。
西表島： 白浜、 祖内、 干立の各部落近くで多数観察した。 (3 月 26 日~29 日)

59. トラツグミ *Turdus dauma*

西表島： 干立部落内の畑にてシロハラと地上で餌をとる個体を観察した。 (3 月 29 日)
西表島には、 トラツグミの亜種、 コトラツグミ (*Turdus dauma horsfieldi*) が産するとされているが、 この個体がどちらであるか、 観撮・影だけであるので確認できなかったが、 *T. d. horsfieldi* の可能性は充分あると思う。 ただ季節的に 3 月下旬であるので渡ってきた個体とも考えられる。 写真を見ると、 大きさは判別できなかったが、 嘴がやや内地産のトラツグミより短かめの感じである。

60. アカハラ *Turdus chrysolaus*

石垣島： 宮良川河口近く、 新川、 白保、 名蔵の各地で観察した。
多くはやぶの中などで見られた。 (3 月 24 日~26 日, 30 日~31 日)

石垣島：新川，名蔵，宮良川など，各地で観察した。(3月25日，30日)

石垣島では比較的各地に多く見られた。多くはパインのくずなどがすてられている場所に見られ，そこに発生するハエなどの虫を餌としていた。

49. キセキレイ *Motacilla cinerea*

石垣島：新川，名蔵，宮良川など各地の河川，水田，畑などで観察

(3月24日，25日，30日，31日)

西表島：白浜，祖内，干立，浦内川など部落内の水田，海岸，河川等で見，浦内川上流のカンピラーの滝でも見た。(3月26日～29日)

50. ハクセキレイ *Motacilla alba*

石垣島：新川，宮良川河口で観察。(3月25日，31日)

西表島：白浜で♂1羽，♀1羽を見る。(3月27日)

石垣島で見たものはすべて，ハクセキレイであった。

51. (ホオジロハクセキレイ *Motacilla alba leucopsis*)

西表島：白浜の部落内で♂1羽を観察した。(3月27日)

石垣・西表島では，ハクセキレイよりも多いと聞かされていたが，他に観察した個体はいずれもハクセキレイであった。もっとよく調査すれば見られたかもしれない。

52. ビンズイ *Anthus hodgsoni*

西表島：白浜，祖内，干立などの部落内で多数観察した。(3月27日，28日，29日)

多くは群で部落内の畑などで餌をあさっていた。

53. ムネアカタヒバリ *Anthus cervinus*

石垣島：石垣島ではいずれも冬羽の個体で名蔵付近(3月31日)，および，宮良川河口近くのパイン工場近くで観察した。

西表島：白浜の海岸近くの草地上で2羽を観察した。いずれも夏羽の個体であった。

西表島の白浜で見た個体はほとんど夏羽に近い個体であったが，石垣島で見たものは大部分冬羽のままであった。この差はどういうものであるかわからないが，今回観察したものは，換羽の最中であったものと考えられる。

サンショウクイ科 CAMPEPHAGIDAE

54. リュウキュウサンショウクイ *Pericrocotus divaricatus tegimae*

石垣島：新川のパイン工場付近にて，鳴きながら上空を飛ぶ個体を見る。(3月25日)

西表島：白浜，および白浜～祖内間，祖内部落，干立の各地で観察した。

(3月26日～29日)

サンショウクイのヒリン，ヒリンと聞えるのに対し，チリリ，チリリと聞える高い声で鳴く。両島でサンショウクイの方は全く見なかった。

ヒヨドリ科 PYCNONOTIDAE

西表島：白浜，祖内，干立，など各地で見ると。(3月26日～29日)

時にきわめて警戒心を示さないことがあり，小石をなげても逃さないこともある。

フクロウ科 STRIGIDAE

42. リュウキュウコノハズク *Otus scops elegans*

石垣島：川平にて夜間多数観察した(3月29日)

西表島：白浜にて鳴声を聞き，祖内にて姿を観察した。(3月26日，27日)

ホホ，ホホと二声ずつくぎって鳴き，内地産のコノハズクの声とは大変異にしている。(♀は時々，キーキーというような声を発し，♂を呼ぶかのごとく聞える。)

石垣・西表両島とも，リュウキュウオオコノハズクを産するが，鳴き声の区別がはっきりしない点があり，今後の調査課題であろう。

43. リュウキュウアオバズク *Ninox scululata totogo*

西表島：白浜にて鳴声を聞く。(3月26日)

リュウキュウコノハズクよりも少し高い声で，ホホホホホと連続的に鳴く。

カワセミ科 ALCEDINIDAE

44. カワセミ *Alcedo atthis*

石垣島：宮良川河口，および，その近くの水溜りに(3月31日)，名蔵川にて観察。(3月31日)

西表島：祖内，干立，浦内川の水田や河川にて観察。(3月28日，29日)

内地産のものより，色彩が一層あざやかに感じられる。

ツバメ科 HIRUNDINIDAE

45. ツバメ *Hirundo rustica*

石垣島：宮良川河口，名蔵，白保，新川と各地で見ると。(3月24日～26日，30日～31日)

西表島：白浜，干立，浦内川，祖内，と調査した各地で見られた。(3月26日～29日)

多くは水田上などを飛ぶものであるが，渡りの途中のものか，越冬した個体であるかはわからない。

46. リュウキュウツバメ *Hirundo tahitica*

石垣島：新川のバイン工場付近にて観察した。その他の地区では飛翔中のものが多かった為，ツバメと区別できなかった。

セキレイ科 MOTACILLIDAE

47. イワミセキレイ *Dendronanthus indicus*

石垣島：新川のバイン工場裏にて1羽を観察した。(3月30日)

バイン工場の裏には，バインのくずがすてられていたが，そこに発生するハエなどの虫を餌としていたようだ。近づくると近くのやぶの中へ入ってしまったが，枝にとまって，時々尾を円形を描くようにふっていた。石垣島では新記録かもしれない。

48. キマユツメナガセキレイ *Motacilla flara taivana*

石垣島： 宮良川河口付近 (3月 24 日, 25 日, 31 日), および, 名蔵川河口近く (3月 30 日), 名蔵の水田 (3月 31 日) など各地に多い。

西表島： 白浜～祖内間, 祖内～干立間, 浦内橋近くの水田 (3月 26 日, 27 日, 28 日) など各地。

33. キアシシギ *Tringa brenipes*

石垣島： 宮良川河口で約 20 羽以上の群を見る。(3月 24 日, 25 日, 31 日)

34. イソシギ *Tringa hypoleucos*

石垣島： 宮良川河口近く (3月 24 日, 31 日), および名蔵川河口 (3月 30 日) や名蔵近くの水田 (3月 31 日)などで観察した。

西表島： 白浜の海岸, (3月 26 日, 27 日), 白浜～祖内間の水田, 海岸 (3月 27 日, 28 日) 祖内～干立間の海岸 (3月 29 日), 浦内橋にて (3月 28 日) 観察した。

石垣, 西表両島共に多い。

35. チュウシャクシギ *Numenius phaeopus*

石垣島： 宮良川 (3月 24 日), および, 名蔵川河口 (3月 30 日)にて数羽を観察した。

36. タシギ *Gallinago gallinago*

石垣島： 新川のバイン工場裏にて観察。(3月 25 日)

西表島： 白浜～祖内間の水田 (3月 26 日)にて観察。

37. オオジシギ *Gallinago hardwickii*

西表島： 浦内橋近くの水田にて観察。(3月 28 日)

ツバメチドリ科 GLAREOLIDAE

38. ツバメチドリ *Glareola maldivarum*

石垣島： 新川のバイン工場付近にて飛翔中の個体数羽を見た。(3月 31 日)

空中で餌をとらえているようで, いずれも成鳥個体であった。台湾では繁殖しており, また近年九州でも繁殖が確認されており, 石垣島でも繁殖の可能性は十分考えられる。

ハト科 COLUMBIDAE

39. リュウキュウキジバト *Streptopelia orientalis simpsoni*

石垣島： 宮良川河口近く, および名蔵付近など各地で見る。(3月 24 日, 25 日, 30 日, 31 日)

西表島： 白浜, 白浜～祖内間, 祖内, 干立, 浦内橋など各地で見る。(3月 26 日～29 日)

40. キンバト *Chalcophaps indica*

石垣島： 宮良川付近にて1羽観察。(3月 31 日)

翼の光沢ある緑色と, 赤レンガ色した頭部と胸が対象的できわめて美しかった。数はあまり多くないようで調査中。ただ1回しか見られなかった。

41. チュウダイズアカアオバト *Sphenurus formosae medioximus*

石垣島： 新川, 名蔵, 白保, 宮良川河口近くなど各地。(3月 25 日～26 日, 30 日, 31 日)

西表島：早朝，祖内部落にて1羽近距離より観察した。(3月28日)，ヒクイナより赤味が一層強く感じられた。

23. バン *Callimula chloropus*

石垣島：宮良川河口付近(3月24日，25日)，および名蔵川河口付近にて(3月30日)それぞれ数羽観察した。

西表島：祖内，干立部落近くの水田，およびその付近で観察した。(3月27日，28日，29日)本種は，両島ともに数は比較的多いものと思われる。

チドリ科 CHARADRIIDAE

24. コチドリ *Charadrius dubius*

石垣島：宮良川河口付近(3月24日，25日，31日)，および，新川のバイン工場裏にて(3月25日，30日)観察した。

25. イカルチドリ *Charadrius placidus*

石垣島：名蔵付近の水田にて，1羽観察した。(3月31日)

26. シロチドリ *Charadrius alexandrinus*

石垣島：宮良川河口(3月31日)，および名蔵川河口付近(3月30日)にて観察した。

西表島：白浜にて多数観察。(3月26日，27日)

27. オオメダイチドリ *Charadrius leschenaultii*

石垣島：宮良川河口に広がる宮良湾の干潟にて1羽観察した。(3月24日)

28. ムナグロ *Plurialis dominica*

石垣島：石垣飛行場内の草地で多数(3月24日)および，名蔵付近の焼いた畑地跡で観察した。(3月31日)

石垣島では越冬する個体も多いものと思われる。

シギ科 SCLOPACIDAE

29. ハマシギ *Calidris alpina*

石垣島：白保の海岸で小群を観察した。(3月25日)また，名蔵の水田でも見た。(3月31日)

30. アオアシシギ *Tringa nebularia*

石垣島：宮良川河口およびその付近にて(3月25日)および，名蔵川河口(3月30日)で数羽観察した。

31. クサシギ *Tringa ochropus*

石垣島：宮良川河口近くの水田で1羽(3月31日)観察した。

西表島：白浜～祖内間，祖内付近，祖内～干立，干立～浦内橋間の水田などでほとんど1羽ずつで観察した。(3月26日，27日，28日，29日)

群を作らず，ほとんど単独で水田のあぜの上などにおり，人が近づくると飛び立った。

32. タカブシギ *Tringa glareola*

西表島： 千立部落にて、飛翔中の個体1羽を見る。(3月29日)
飛翔中、胸～腹部にかけきわめて白っぽく見え♀の個体のようであった。

17. サンバ *Butastur indicus*

石垣島： 宮良川河口付近にて飛翔中のものや電柱にとまっているものを観察した。
(3月24日, 25日, 31日)

西表島： 白浜, 祖内, 千立, 浦内川の各地で見られた。(3月26日, 27日, 28日, 29日)
水田の近くで見られることが多いが、主としてカエルなどを餌としている為と考えられる。個体数多く、本種は、渡りの途中この八重山群島を通過するので、数も多く見られるのではないかと思う。

18. カンムリワシ *Spilornis cheela*

西表島： 白浜～祖内間で上空を高く飛翔する個体を1羽観察。(3月26日), 3月28日には、
浦内川の川岸に生えるヒルギに止まっている個体1羽をモーターボートより見た。また
3月29日には、千立部落の対岸の山より鳴きながら飛び立った1羽と、もう1羽、
祖内方面より飛び立った個体と混じりて上空を帆翔するのを見た。

千立部落で見た2羽の個体は雄と雌のようで、すでにつがい形成期に入っているものと思われ、
繁殖も近いものであろう。島全体でも個体数はそれほど多くないようで、今後強い保護対策が望まれる。

19. チョウゲンボウ *Falco tinnunculus*

石垣島： 新川のバイン工場裏にて、電線上にとまる個体(1♂)を観察した。
(3月25日, 30日)

本種は、付近の草原や畑に発生するトノサマバッタの一種をとらえ餌としていた。

ミフウズラ科 TURNICIDAE

20. ミフウズラ *Turnix suscitator*

石垣島： 新川のバイン工場裏にて数羽を観察した。(3月30日), また、名蔵, 宮良川河口近くでも鳴き声を聞いた。(3月31日)

当地は、畑や草地あるいは、土がむきだしになっている所があり、雌はウシガエルの声のような
ウーウーという鳴声を発し、そのまわりに数羽の雄をひきつけているのを観察した。おそらくディスプレイの最中であつたものと思われ、この習性は、タマシギによく似ているところがある。
雌が好んで鳴く所は、いつもほぼ同じ所で、背の低い草地など比較的ひらけたところや、裸地、
草を焼いた跡地のような所であつた。

クイナ科 RALLIDAE

21. オオクイナ *Rallina eurizonoides*

石垣島： 宮良川河口近くの川岸を歩いている個体を1羽観察した。(3月31日)

22. リュウキュウヒクイナ *Porzana fusca phaeopyga*

8. チュウサギ *Egretta intermedia*

石垣島： 名蔵川河口（3月30日）や新川のバイン工場付近（3月31日）などで観察。

西表島： 祖内付近，白浜～祖内間，祖内～千立，千立，千立～浦内橋間，など各地の水田で普通に見られた。（3月26日～29日）

9. コサギ *Egretta garzetta*

石垣島： 名蔵付近の水田で観察した。（3月30日）

西表島： チュウサギと同様，白浜～祖内間，祖内付近，祖内～千立，千立，千立～浦内橋間の水田でチュウサギと共に見られた。（3月26日～29日）

10. クロサギ *Egretta sacra*

石垣島： 宮良川河口部で多数観察した。（3月24日，30日）

西表島： 白浜，祖内，千立の各部落の水田や海岸で見た。（3月27日～29日）

石垣島新川の海岸で，本種の白色個体を1羽観察した。（3月25日）

11. ムラサキサギ *Ardea purpurea*

西表島： 白浜～祖内間の水田や，その近くで計4羽以上観察した。

（3月26日，♀1羽，3月28日，3羽，♂2羽♀1羽以上）

警戒心強く，大部分の個体は水田近くの松などの樹上にじっととまっていることが多く，危険がさると，静かに水田や湿地におりてきて餌をとりだす。八重山群島では繁殖の記録がある。♂は♀に比べ，胸の紫色などが美しい。

ガンカモ科 ANATIDAE

12. カルガモ *Anas poecilorhyncha*

石垣島： 名蔵川河口，新川のバイン工場付近で見た。（3月30日）

西表島： 祖内・千立部落，浦内橋近くのいずれも水田より飛び立つ個体を見る。（3月28日，29日）

13. コガモ *Anas crecca*

西表島： 浦内橋近くの水田で死体1羽(♂)を見る。（3月28日）

ワシタカ科 ACCIPITRIDAE

14. ミサゴ *Pandion haliaetus*

石垣島： 名蔵川河口近くで1羽見た。（3月31日）

西表島： 白浜（3月26日，27日）や浦内橋付近（3月28日）にて見た。数はあまり多くない。

西表島では確実に繁殖しているものと思われた。

15. ツミ *Accipiter gularis*

石垣島： 宮良川河口近くで飛翔中の個体1羽を見た。（3月24日）

16. ハイタカ *Accipiter nisus*

1976 年度の調査により石垣島・西表島で記録した種類について

カイツブリ科 PODICIPITIDAE

1. カイツブリ *Podiceps ruficollis*

石垣島： 宮良川河口で1羽 (3月24日), 3羽 (3月31日) を観察した。

ウ科 PHALCROCORACIDAE

2. ウミウ *Phalacrocorax filamentosus*

石垣島： 宮良湾内の岩礁上で数羽 (3月24日) を観察した。

サギ科 ARDEIDAE

3. リュウキュウヨシゴイ *Ixobrychus cinnamomeus*

石垣島： 名蔵川河口近くで観察した。(3月30日, 31日)

西表島： 白浜～祖内間, 祖内, 干立, 干立～浦内橋間の水田などで観察した。(3月26日～29日)

飛び立つと, ヨシゴイよりやや大きく見え, また, かなり赤味が強く見えた。両島とも個体数は比較的多いものと思われる。

4. ズグロミゾゴイ *Corsakius melanolophus*

西表島： 干立部落で1羽観察した。(3月29日)

本種は, 旧名台湾ミゾゴイと呼び, 台湾にも生息するミゾゴイの亜種である。いままで石垣・西表島両島や黒島に記録があるが, その生息状況はあまりはっきりしていない。今回見たものは, 部落近くの水田に隣接した暗い林中の路上を歩く個体で, おそらく餌をさがしていたものであろう。頭頂部の黒色はかなり目立った。

5. ササゴイ *Butorides striatus*

西表島： 白浜～祖内間, 祖内～干立間の水田 (3月26日～28日), および浦内川 (3月29日) にて観察した。数は比較的多い。

6. アマサギ *Bubulcus idis*

石垣島： 宮良川河口 (3月24日), 新川のバイン工場付近 (3月25日), および名蔵川河口付近 (3月30日), 名蔵付近 (3月31日) と各地で観察した。

西表島： 白浜～祖内間, 祖内～干立間の水田に多く見られた。(3月26日～29日), 頭部が明るい栗色をした夏羽の個体はまだ少なかった。また, 水牛とともに行動するものも多く見られた。

7. ダイサギ *Egretta alba*

石垣島： 名護付近と宮良川付近で観察した。(3月31日)

西表島： 祖内近くの水田で観察した。(3月29日)

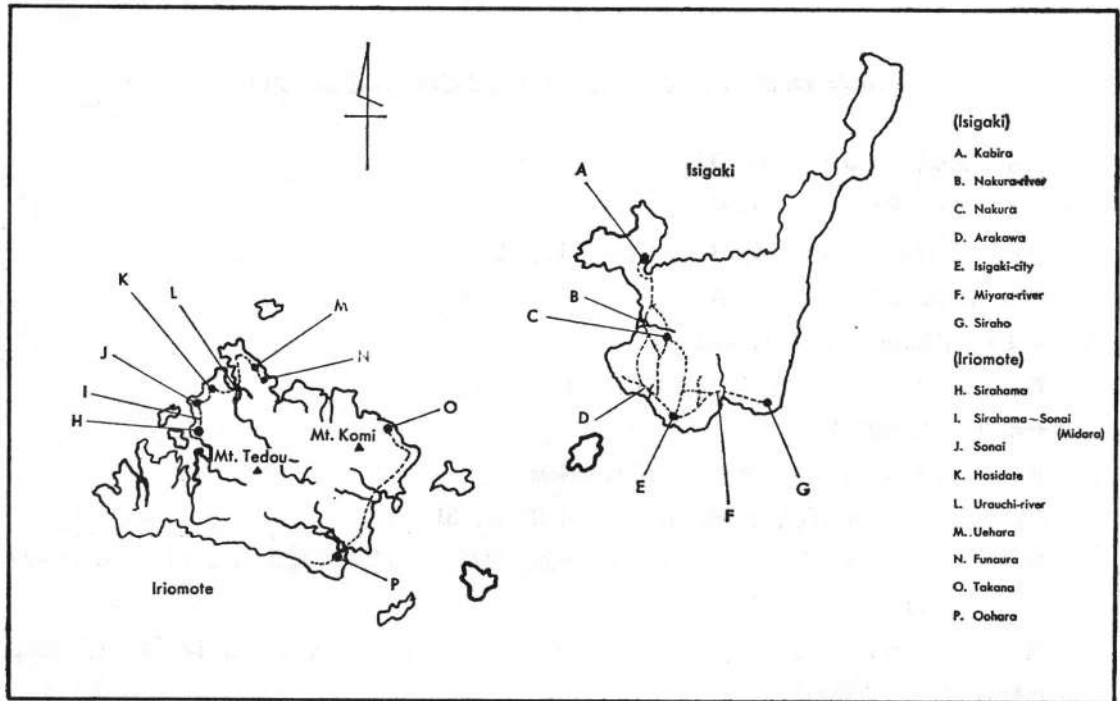


Fig. 2. Isigaki and Iriomote Island

調査結果及び考察

1975年の調査は石垣島で2日間であったが、翌1976年の調査では計4日間ぐらいとって、各地をじっくりと調査したので記録した種類数もずっとふえた。西表島の方は、1975年と1976年の兩年とも約4日間ぐらいとったのではほぼ記録した種類数も同じくらいである。ただし今回の調査は2度とも内陸の島を中心に調査し、倉田(1966年)の仲ノ神島や鳩離島のような離島の調査も行なわなかったため、アジサシ類、ミズナギドリ類などの海鳥類の記録はほとんどない。

この調査によって、1975年においては、石垣島で7科11種、西表島で22科45種、石垣・西表両島でまとめると22科46種を記録した。翌1976年では、石垣島で27科60種、西表島で22科53種(2亜種を含める)、石垣・西表両島をまとめると、27科75種(2亜種を含める)の鳥類を記録した。この2年間の記録を合わせてみると、石垣島では、27科61種、西表島では23科64種(2亜種を含む)、両島で計28科82種(2亜種を含める)の鳥類を記録したことになる。〔Table 1〕

この記録は日本鳥類目録の220種には遠くおよばないが約10年前の夏期の記録、倉田(1966年)の西表島22科38種よりはるかに多い。以下は、1976年の鳥類調査結果と、1975年の調査で記録された特記すべき種類と、翌1976年の調査には記録されなかった種類をまとめたものである。また、今回の調査中、撮影できた種類のいくつかを示した。〔Fig 3〕

状況を調査した。両島の鳥類の観察を通して前年度（1975）の同地の記録とあわせると、わずかながら興味ある知見が得られたのでここに報告する。

なお、この報告をまとめるにあたり、直接に数々の助言や 1975 年の調査資料を提供していただき、かつ、1976 年の調査にも同行いただいて常に協力をおしななかつた本校教諭、加倉井憲一氏に深く感謝する。また、調査に同行し協力をいただいた本校、高校 3 年の天野太介君にも謝意を表する。

石垣島・西表島の概況

八重山群島は、現在日本の領土の最南端かつ最西端に位置しているが、この群島の主要島石垣島は、鹿児島県から約 1122 km、さらに西表島は石垣島より約 25 km 南にある。西表島は島の周囲が 77 km、面積は 290 km² をもち、石垣島の方は、周囲 90 km、面積 258 km² で沖縄本島につぐ 2 番目、3 番目の大きさの島である。西表島における気候は、年平均気温が 23.5°C（東京では 14.7°C）、雨量も多く、年間降水量が 2630 mm、（東京では 1563 mm）である。ほぼこの地域は、海洋性の亜熱帯気候に属している。地形は、石垣島は比較的平坦な島であり、古くから全島に開発が進んでいて、特に、パイナップル、サトウキビ畑、水田等が多く、また現在では観光地化もかなり進んでいる。一方、西表島は石垣島と違って平坦な所が少なく、村落もきわめて少なく水田がわずかにあるが、それ以外は大部分、原生林でおおわれた山々が海岸までせまり、全島の約 90 % が亜熱帯性のジャングルに覆われ、原始的景観を呈している。ここは現在第 24 番目の国立公園に指定され、浦内川や仲間川を代表とする河口部には広大なマングローブ林が発達していて熱帯の河川を思わせるところである。そのほか、西表島特産のヤエヤマヤシ、ミモチシダ、ニッパヤシなど珍しい植物も生育している。また、人間も容易にふみ入れられないような原生林には、有名なイリオモテヤマネコが生息し、そのほか、ヤエヤマオオコウモリなどの特産の珍しい哺乳動物や、蝶など、昆虫も多数生息する。石垣・西表両島とも島の周囲の海岸には美しいサンゴ礁が発達している。石垣島の川平湾などは特に有名である。

調査期間及び地域

調査期間は 1975 年では、石垣島にて 3 月 24 日と 25 日の 2 日間、西表島は 3 月 26 日から 29 日までの 4 日間である。1976 年では、石垣島にて 3 月 24 日、25 日の 2 日間と 3 月 29 日から 31 日までの 3 日間、西表島は 3 月 26 日から 29 日までの 4 日間である。

調査地域は、1975 年では石垣島は宮良川河口およびその付近、西表島はおもに西部方面を中心とし、白浜、祖内、干立、浦内、南部の高那、東部の大原の各部落とその間、1976 年では、石垣島は、宮良川河口およびその付近、新川にあるパイン工場付近、名蔵川河口付近、川平、名蔵部落、白保部落付近、西表島は西部のみで、白浜、祖内、干立の各部落およびその間の水田地帯、浦内川およびその上流部のカンピラーの滝付近である。

八重山群島石垣島および西表島の鳥類

清 棲 保 之

緒 言

日本の南端に位置する南西諸島は、弧状をなして南に細長く点在する多くの島々よりなり、北は屋久島・種子島よりはじまり、奄美大島、徳之島、沖縄島、宮古島、石垣島、西表島、与那国島などの代表的な島々が含まれている。これら南西諸島では、島によっては、明確な動物分布の違いが見られ、屋久

島と奄美大島との間に渡瀬線、沖縄島と宮古島との間には蜂須賀線（沖縄線）によって動物分布上の境界がなされ、それぞれ島によって鳥類を含める動物相の相違が見られる。南西諸島のうち最南端に位置する石垣島、西表島、与那国島などの島々は八重山群島と呼ばれ、鳥類でも特に南方系の種類を多産し生物地理学的にも大変興味をもたれるところであり、学術的に重要な地域である。第2次大戦後は米国統治下にあったが、昭和47年、琉球諸島が日本本土へ復帰してからは急速に交通の便が整ってきており、以前と比較すると訪れるのはるかに容易になった。石垣島に比べ西表島の方は、以前はきわめて交通が不便であった為に、鳥類の調査活動などはほとんどなされていなかったが、復帰後は多くの

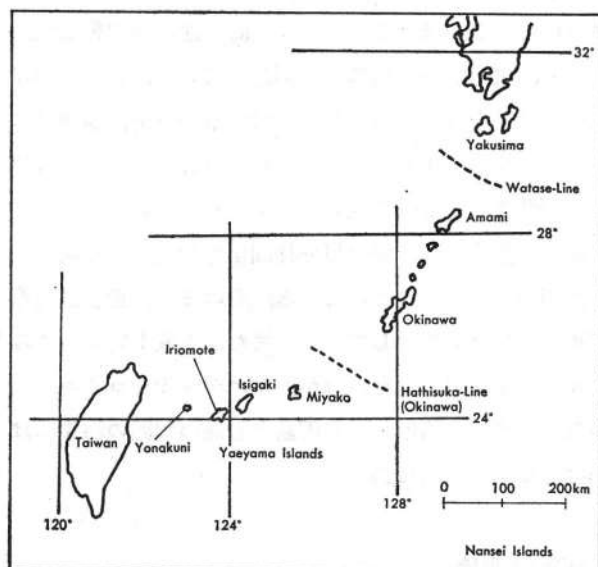


Fig 1. Position of Yaeyama Is, and Iriomote, Isigaki Island

研究者や学生などもさかんにこの島を訪れるようになり、特産種や亜種の分布、生態の調査研究が行なわれるようになった。八重山群島の西表島・石垣島の鳥類についての研究は、近年では、山階鳥研報：倉田篤（1966）黒田長久、高尾鉄夫（1969）黒田長久（1961・1972）の論文があり、倉田は1965年8月15日～25日までの間で西表島で22科38種（亜種を含める）の鳥類を記録している。黒田の方はくわしい研究で1971年の論文は1970年の9月～10月の調査で西表島では60種を記録し、1972年の論文では1972年5月～6月の調査で石垣島で25種、西表島で31種を記録している。日本鳥類目録改訂第5版（1974）によると、石垣・西表両島において約220種の鳥類が記録されている。

今回、筆者は1976年3月24日から31日の約一週間、石垣島と西表島の両島を訪れ、鳥類の生息

31. Guido Rene (1575-1642) ポロニア生まれのイタリア画家。カルラッチィ門下の秀才で折衷派の代表作家。
32. Cesare Ripa, *Iconologia* 1593年初版。1764年以降フェルモの司教 Cesare Orlandi の出した増補注解版。
 ① 古代学では肖像研究。古代ギリシャ、ローマの肖像についての解釈研究。
 ② 美術史学では図像学すなはち美術品特にキリスト教美術作品の意味内容を研究する。
33. Romeyn Hooghe (1645-1708) オランダの銅版画家。
34. この宮殿は現在のリュクサンブール美術館になり、その二階の廊下を1622年アンリ四世紀 Marie de Medicis が自己の画伝を描かせた。その21枚の大作はルウブールのサン・ド・リュウベンスにある。
35. Daniel Gran (1694-1757) ウィーン生。パロック画家。寓意的天井画やウィーン王室図書館天井画を描く。
36. François Le Moyne (1688-1737) ルイ十五世時代のフランス画家。ヴェルサイユ宮の天井画を描く。
37. Allegorie ヴィンケルマンは寓意を絵画の最高目的にする。非感覚的なものや目に見えないものを表現する。Allegorie, Fabel, Parabel, Metapher und Symbol を一緒にして、意味の広いアレゴリイに取っている。ギリシャ語の原意は他の方法によって語るという意味である。最初はある表現を用いて、その指示する以外の事柄を表わす意味だったが、後に凶あるいは記号をもって暗示せられ描かれるものすべてを云うように扱っている。
38. ホラティウスの詩学から取り出している。
 Aut prodesse volunt aut delectare poetae
 Aut simul et iucunda et idonea dicere vitae (Art. poet. v. 333 f.)
39. Text (Gedanken über die Nachahmung) S. 39
40. 『深田康算全集』第3巻(玉川大学版) 59頁
 固有名詞や歴史関係の事項などで次の辞典類を参照した。

文芸事典	荒正人編	河出書房(昭和30年)
岩波小辞典西洋美術	村田潔編	岩波書店(昭和31年)
" 西洋文学	桑原武夫編	" (昭和31年)
" 哲学	栗田賢三編	" (昭和33年)
ドイツ文学案内	手塚富雄著	" (昭和35年)
ギリシャ・ローマ神話辞典	高津春繁著	" (昭和49年)
ギリシャ・ローマ古典大学参照事典		中央出版(昭和46年)
ドイツ史	林健太郎編	山川出版社(昭和40年)
ドイツ語固有名詞小辞典	小池辰雄編	研究社(昭和39年)

なお、沢柳大五郎訳『ギリシャ芸術模倣論』の訳注を参照することも多かった。

15. Text (Gedanken über die Nachahmung) S. 7
16. 世界の名著『プラトン I』田中美知太郎編(中央公論社 昭和43年)によれば、体育術について取り扱っている部分は、『饗宴』187a、『ゴルギアス』450a, 464b, 465b, 517e, 518c, 520b, Platon (前427-前347)は Sokrates に学び、イデア説を、その哲学の本質とし、晩年はアカデミーを開いた。その学派から Aristoteles (前384-前322)が出て、後世に多大な影響をあたえた。彼の『詩学』は有名である。
17. Text (Gedanken über die Nachahmung) S. 10
18. " " S. 10
19. " " S. 11
20. " " S. 11
21. " " S. 11
22. Giovanni Lorenzo Bernini (1598-1680) ヴィンケルマンは彼の手法に反駁している。イタリアのパロック芸術を代表する最大の建築家、彫刻家である。彼の彫刻は激しい動勢、切迫した緊張感に溢れている。
23. Antinoos Admirandus は小アジア Bithynia の Claudiopolis 生まれの美少年 Hadrianus 皇帝のちょう児で紀元130年ニル河で溺死した。この像はヴァチカン所蔵。
24. ギリシャ神話中、光明、医術、詩詞、音楽、予言の神。美術家はこの神を若々しい強健な姿で表わすか、優雅な楽人ミューズの長として扱う。1480年頃発掘されたベルヴェデーレのアポロである。ヴァチカン所蔵。
25. Text (Gedanken über die Nachahmung) S. 14
26. Teukros ギリシャの彫石家。ここにいう作はアメティスト製で古いアンドレイニ収集中にあり、今フィレンツェの美術館にある。ヘラクレス(狂える)が腰をおろして裸体の女性を引寄せる図絵。
27. Parrhasios (前約420-345) ギリシャの大画家。
28. Koisches Kleid 小アジアの kos 島に由来する衣で極めて薄く身体の線がはっきり透いて見える。アフロディテ等の女体像はその例である。
29. Text (Gedanken über die Nachahmung) S. 20
- Eine edle Einfalt und stille Größe についての古代美のシェーマはフランス文学(コルネイユ、ラスィーヌ、ラ・ブリュイエールなど)やスウェーデン女王、デカルトの庇護者クリスチーネ(1626-89)の文章の影響を受けている。上記のことを、滝沢寿一氏は『C. Justi, Winckelmann und seine Zeitgenossen』(5. Aufl. Hrsg. von Walter Rehm. Bd 1-3. Köln Phaidon-Verlag 1956)を考察して、『古典期ドイツ文学概記』(風間書房 昭和44年)のヴィンケルマンとフランス古典主義で取り扱っている。
30. 『アエネイス I』151-152 行

- 1) Sendschreiben über die Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst. 『寄書』は『模倣論』の出版後、1755年ローマ出発前に批評家達の異論あることを予想して書かれた。
- 2) Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst; und Beantwortung des Sendschreiben über diese Gedanken. 『解説』は反駁や反対説に対する答弁の形式でローマで書かれた。1756年ドレスデン出版『模倣論』第2版に『寄書』『解説』もまとめられた。
3. 略して Erläuterung (Text の RECLAM 版) S. 77
4. Brief Winckelmanns in Verbindung mit Hans Diepolder Herausgegeben von Walter Rehm (Druck von Walter de Gruyter Berlin 1952) S. 176 友人 Berendis への書簡
5. 『深田康算全集』第3巻(玉川大学版 昭和48年)『キンケルマンに就て』51頁
6. 上記の Text (Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke) S. 3
7. 上記の Text (Erläuterung) S. 75 Meine kleine Schrift ist nur für einige Kenner der Künste geschrieben.
8. August II. (1670-1733) アウグスト大公。ザクセン選帝侯としてフリドリッヒ・アウグスト一世ポーランド王をかさねた。大公の所有した古美術品がドレスデンの王室美術館の基礎になった。ヴィンケルマンは大公の息子ティトゥスと呼ばれたフリドリッヒ・アウグスト二世(1696-1763)にこの書を献じた。二世は主として近世の絵画と銅版画を収集した。
9. Text (Gedanken über die Nachahmung) S. 4
10. " " S. 4
11. " " S. 4 Nikomachos は紀元前4世紀、テバイ出身の画家である。
12. ラオコーン像、ヴィンケルマンが広く世人の注目を喚起した。その後いろいろと論議の対象となった。LAOKOON はトロイアのアポロン神の祭司、トロイア戦争の時、ギリシャが計略として用いた木馬に槍を投げつけた。それで神々はその非礼を憤り、彼が海神ポセイドンに供物をそなえている際、二匹の大蛇を遣って彼とその2人の子とを絞殺させた。この伝説を扱った有名な大理石群像がローマのヴァチカン美術館にある。1506年ローマのティトゥス浴場遺跡付近で発見されたもの。作者はロドス島の彫刻家アゲサンドロス、ポリュドロス、アテノドロスの3人で、制作年代は前50年頃と推測される。ヴィンケルマンは古典期のものとして誤る。動揺と激越とに美を見出したヘレニズム時代の典型的な作品の一つである。後世の誤った修復によって部分的に原作の姿がゆがめられる。
13. Polykleitos 前5世紀の大彫刻家で人体の均衡を研究した。
14. Diagoras, Pindaros (前522-前448)の『オリンピア頌詩 VII』に歌われたロドス島出身の角技優勝者。

鑑識家は思考することを得て、趣味の愛好家はそれを学ぶだろう。

Der Pinsel, den der Künstler führt, soll im Verstand getunkt sein, wie jemand von dem Schreibgriffel des Aristoteles gesagt hat: Er soll mehr zu denken hinterlassen, als was er dem Auge gezeigt, und dieses wird der Künstler erhalten, wenn er seine Gedanken in Allegorien nicht zu verstecken, sondern einzukleiden gelernet hat. Hat er einen Vorwurf, den er selbst gewählt, oder der ihm gegeben worden, welcher dichterisch gemacht, oder zu machen ist, so wird ihn seine Kunst begeistern, und wird das feuer, welches Prometheus den Göttern raubte, in ihm erwecken. Der Kenner wird zu denken haben, und der bloße Liebhaber wird es lernen.³⁹

以上が作品の主な内容である。たしかに内容に対して、不十分さ、意を尽くさないところや美術史上の誤謬もあったが、あくまでもこの作品はヴィンケルマンにとって最初の作であったのである。ドイツにおいてはじめて、一つのまとまった形で、開かれた美の古典の窓となったものである。それに対する評価は、ゲーテやヘルダーが認めてくれた。最後にまた深田氏の言葉を引用する。⁴⁰「マダム・ド・スタエル (Mme de Staël 1766-1817) が已に評した様に『キンケルマンの云ふ如く、ギリシャには気高い単純があったであらう。然し単純を吾々近代人が真似るならば、夫れは単純ではなくして偽善である。』これは言ふまでもない。唯私はキンケルマンの功績は猿の様にギリシャを模倣せよと云うた点にはなくして、ギリシャ精神を吾々の物としたいと考へた点にあると思ふ。歴史は実は過去ではない。ギリシャ美術は過去の一時代一国民の残して置いた遺物ではない。さう考へた所にキンケルマンの事業の意義がある。」この深田氏の評はこの作品とヴィンケルマンに対して、最も適切な、至当な表現ではなからうか。それ以上、今のところ追筆しようとは思わない。唯ヴィンケルマン生誕 250 年そして死して 200 年の記念の年を想起しながら、彼の現在的意義を、改めて問うていきたいものである。(1976. 3.)

IV. Anmerkungen (注)

1. テキストに次の原書を用いる。

Wickelmann: Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst (Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1969), Winckelmann Werke in einem Band (Aufbau-Verlag Berlin und Weimar 1969), Johann Joachim Winckelmann: Kleine Schriften Vorreden u. Entwürfe (Herausgegeben von Walter Rehm de Gruyter Berlin 1968) この著書はヴィンケルマン生誕 250 年の記念出版で、小論文と序文を集めて編集された。なお沢柳大五郎訳『ギリシャ芸術模倣論 (訳注)』(座右宝刊行会昭和 18 年版)を参照する。この沢柳氏の訳書は、当時 3500 部しか出版されていなく、文体は古いが、非常に美しく簡潔である。また恐らくそれ以外に訳されていない点で、写真入りの貴重な研究資料でもある。

2. この二つの著書の題名は、

日まで彼の後継者がいない。彼はギリシャ以後の最大の彫刻家である。彼は原型のすべての感覚的部分とその美しさを彫像そのものにして表現していくのである。16世紀のイタリアの美術家ヴァサリ(Giorgio Vasari 1511-1574)はミケランジェロの創案を記述している。ミケランジェロの手法は、水容器に原型を入れて、はじめる。そのわきで像を彫っていく。その水そのの水量と目盛とクボミ、水と高低と輪郭そして彫り去るべき分量、原型と水の描く線と形といった関係がはっきりして、原型と彫像との正しい比例関係を把握する。そして水によって何回も操作して、像の細部をとらえる。もはや原型が古代趣味にあって、すばらしく作られていればよい。この方法でミケランジェロは完全に成功した。現代の美術家はこの手法を認めているが、生活のために手なれた目測でやってしまう。従って像は不正確を免れない。初心の美術家が長い研究の後、ミケランジェロの手法に導かれれば、彼と同じく、ギリシャ人に近づくだらう。ギリシャ人の彫刻の讃辞はまた絵画にも言える。しかしローマなどでの発掘により、作品の数は少ない、モザイクもわずかである。しかしプーサンなどが模写して、研究したものもある。そうしたものから、決定的なことはいえないが、ギリシャ彫刻家の美しい均衡、身体の輪郭、及び表情の知識は当然当時の画家にもあった。この古代画家の認めていた美術の部分、また近代の画家にも多く影響を与えている。しかし遠近法、色彩、絵画の主題や種類などは勿論近代人は優越している。また古代人は馬の四脚の交叉運動をあやまるとらえている。現代風景オランダ画家達は油絵、色彩、自然に於いても美しさを加えた。芸術の発展のために前進する人は常に危険と孤独に会う。しかしそれを要求する。聖者、神話、転生を取り扱った画題を、2、3世紀この方繰り返してきたが、もううんざりする。賢明な美術家は神話などにかかわらず、詩人として想像した画に努める。絵画は題材を求めて非感覚的なものへ進んでいくことである。それはギリシャ人も追求した最高の目標である。今や画家達は事物を感覚的にする学識の図像集を要望している。リパ²²の「図像集」やドウ・ホオゲ³³の「古代民族図像」などは美術家に喜ばれている。ドレスデン王室画像はたしかに世界一流の宝庫ではあるが、歴史画、寓意画、詩的画が少ないのである。大画家ルーベンスは新しい詩人としての画道を開拓した。特に「リュクサンブル宮の壁画」³⁴は銅版家によって一般に知られている。ルーベンス以後はダニエル・グラン³⁵やルモワヌ³⁶の作品などがあげられる。すべての神話集、古今の優れた詩人の著作、諸民族の英知、古代の遺物などの集大成した物が、美術家のために要求されるのである。このようにして古代人の模倣への偉大なる領域と古代の高尙な趣味を我々の作品に与えることが出来るだろう。今日の裝飾趣味の墮落とそれからの脱却は 寓意 (Allegorie) の根本的研究³⁷ から始まる。寓意による英知から小さい飾りも、その場にふさわしいものにする。どの画をどこにどのように置くか徒勞することがある。またその場所にふさわしくない絵を描かせたりして、絵の価値をおとさせたりする。そういったことに対して、寓意は意味を持ち、英知によって趣味を高めるのである。また建築の裝飾も考えなおさねばならない。結局、芸術は二重の目的を持っているものである。それは楽しむべきものであると同時に人を教えるべきものである。(Alle Künste haben einen gedoppelten Endzweck: sie sollen vergnügen und zugleich unterrichten.)³⁸ 今や芸術家は自分の筆に知性を注がねばならない。自分の思想に寓意の衣を着せることにより、自分の芸術に生命が吹きこまれて、神々から奪った火は燃え上がるだろう。

我々はこの偉大な人間と同様にその悲痛を耐え得ることを望む。その偉大な魂の表現は美しい自然の造形をはるかにしのいでいる。そして作家が感じる、*die Stärke des Geistes* を大理石に彫りこむのである。この点でギリシャは芸術家と哲学者をかかっていた。英知は芸術に手をさしのべ、その立像に平俗な魂以上のものを吹きこんだのであろう。その英知の性格を持たない作品は確かに激情過ぎて誇張になる。静と動の統一美の点でラオコーン像は素晴らしく、静かであると同時に動であるには、魂の独自性が要求される。またこの対立と統一の手法が十分に生かされている。今日の作家は、これとは反対のものを求めているだろうか。対照の過大さを主張する嫌いがある。美術もまた人間と同じように青年期があるように、誇張や人目をひくことを好む時期がある。最初のギリシャ画家も恐らくそうであったろう。やはり秀作は時を必要とする。弟子には激しいものや一時的なものが見られるが、巨匠には節度と堅実さがある。芸術の大家はこれを獲得する難しさをよく知っている。ギリシャ像の高貴な単純と静かな偉大さは、同時に全盛時代のギリシャの著作家やソクラテス派の作家達のシンボルでもあった。それではこうしたギリシャ芸術の真髄を受けとったラファエルロについて述べよう。彼の秀れた偉大さは、古代人の模倣から勝ちとったところである。彼は古代人の真の性格を鋭く感じ、とらえる素質と才能もっていた。また我々はそのような美的眼と古代人の趣味で、ラファエルロの作品を鑑賞しなければならぬ。その時彼の作品の崇高さが我々に開かれるのである。ヴェルギリウスの歌う、『*アエネイス* I』のように「美なるもの、静寂そして威厳は我々をただ沈黙させる。」』グイド作の聖ミカエルなどにも、そのような深い感動と沈黙をおこさせるものがある。またドレスデンのラファエルロの絵シストオのマドンナは有名である。そのマドンナは無垢で、母性の崇高さを聖なる静かな姿の中にたたえている。またあの古代人の神々の像の静寂を保っている。その全体像が偉大で高貴なのである。その幼児は無邪気で、神の光を受けて気高い。そのわきの聖女は魂の敬虔な静かさに満ちている。その顔は優しい魅力をふくんでいる。その反対の聖者は威厳を保っている。聖女と聖者の手の対位美、静と動の美がある。時はたしかに生々した光と色を奪うが、作者が生命を注いだ魂は作品になお輝いている。オランダ派の絵を見るようにしては、ラファエルロの美はわからない。

美術家はギリシャ作品の模倣について、美しい自然（人体）、輪郭、衣文や高貴な単純さと静かな偉大さを研究した後、いよいよその制作法を探究するだろう。ギリシャ人は作品の原型をロウで作ったが、近代人は粘土とそれに似た物質で作った。粘土では湿りと乾きで像の各部をこわす。ロウではそれが無い。粘土の原型を作り、それを石膏にとり、ロウの中に入れる。ギリシャ人の大理石像を彫る手法は近代人より正確で微細であった。現代では普通の操作は原型を完全にしてから始める。これでは原型のデコボコを正確に彫ることは難しい。内部と外部の輪郭の表現も不可能である。これでは独力では出来ない。大きな制作でも彫りの深さの限度が定められない以上難しい。最初に完成への深さまで彫ってしまうと誤る。原型の線は消えて、その度に引きなおして、正確さがなくなるからである。この誤りを知った美術家は古代彫刻に応用した方法を用いた。それは糸による方法であった。この方法も像の輪郭を不正確にする。像の正しい比例を見出しえない。確かにこの方法は今日まで価値を持っているが、自作の原型による制作は不十分である。ミケランジェロはその前に誰も知らなかった方法を発見した。しかも今

へ発展させるといふ一つの美的規準を持つ。このような規準をものにして、プーサンのように自由にふるまえるようになる。そうして始めて自然の模倣にまかせることが出来る。そのことについてミケランジェロは言っている。„Derjenige, welcher beständig andern nachgeht, wird niemals voraus kommen, und welcher aus sich selbst nichts Gutes zu machen weiß, wird sich auch der Sachen von anderen nicht gut bedienen.“ Seelen, denen die Natur hold gewesen, haben hier den Weg vor sich offen, Originale zu werden.²⁵ こうして独創出来るようになる。ラファエルは古代美の模倣から出発して自然を追求することになった。彼の描く人物は自然模倣の中にも、ギリシャの手法の高貴な輪郭と崇高な魂が表現されて、その価値を得た。確かに自然模倣だけでは、輪郭の正確さは学ぶことが出来ない。それはギリシャ人からのみ学ぶことが出来る。その高貴な輪郭 (der edelste Kontur) がギリシャ像の中に最美の自然と理想美を統一させるのである。ルーベンス (Peter Paul Rubens 1577-1640) でさえ、そのギリシャ理想美には、及ばなかった。特にギリシャ美術を研究する以前は著しくよくなかった。なおさら近世作家は問題にならない。この点でミケランジェロは古代美術に近づいた人であった。確かにギリシャ手法 (輪郭) が筋肉と人体に於いて成功したが、しかし女性のギリシャ的表現は十分ではなかった。ギリシャの芸術家はどんな像をも、その輪郭を的確にとらえた。ディオスクリデス作のディオメデスやペルセウスまたテウクロス²⁶ 作のヘラクレスやイオレはその良い手本である。パルラシオス²⁷ はこの面の優秀な作家であった。ギリシャ彫刻では、また肉体の美しい骨格をいかに表現している。そしてその例としてドレスデンにある作品アグリッピナ (Agrippina) やヴェスタレス (Vestales) をあげることが出来る。

特に衣文 (die Draperie)²⁸ の美が古代作品に於いて美しい人体と高貴な輪郭に次いで (nach der schönen Natur und dem edlen Kontur) 長所になっている。そして近代人と古代人の衣文の表現方法はかなり異なり、古代人はその衣文を非常に柔かく流れるようにとらえている。ここでヴィンケルマンのギリシャ芸術を決定づけた美しい言葉をドイツ語で引用したい。この言葉について、多くの学者が注目し、また問題にしてきた。

Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe, sowohl in der Stellung als im Ausdrucke. So wie die Tiefe des Meers allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele.²⁹

「ギリシャ芸術品一般に卓越した特徴は、結局その姿勢と表情とに於ける、高貴な単純と静かな偉大さとである。あたかも海の表面は荒れ狂うとも、常に海の底は静かであるようにギリシャ人の像の表情は如何なる激情の時でも、偉大な、落ち着いた魂を示すのである。」そしてその例として彼はラオコーン像をとらえる。これを課題にして、レッシングは論文を書いた。更に内容を進めていくことにする。

この魂が、激しい苦痛の時にも、ラオコーンの顔のみならず、その全身に肉体の苦痛と魂の偉大さが、全体を通して均衡ある力強さで分けられている。一方ラオコーンの悲痛は我々をひきさくようであるが、

純粹で正確を要する、しかも物への親しさが前提になる。この眼で現実の諸物をしっかりと観察し、沢山の良い物との出会いをして、その理想美を、新しく創造するのである。このような高い理念の形式と方法によって、ギリシャの神々は制作されてきた。特にギリシャ人の鼻の直線や目の大きさは、その理想形式にほかならないのである。そのような理念と同時にギリシャ美術家の間では、„die Natur bei Strafe aufs beste nachzuahmen“¹⁸ という Gesetz が尊重された。彼らは、完全に模倣せよという自然の真実性を重視したのである。しかしなによりもギリシャ美術家の最高規範 (das höchste Gesetz) は die Personen ähnlich und zu gleicher Zeit schöner zu machen¹⁹ であった。それ故美術家はその像に於いて美と完全な自然を意図した。美しい自然は官能美を、崇高な容貌は理想美を与えた。美術家は前者から人間的な物を、後者から神的な物を享受した。

Die sinnliche Schönheit gab dem Künstler die schöne Natur; die idealische Schönheit die erhabenen Züge: von jener nahm er das Menschliche, von dieser das Göttliche.²⁰ 近代作品、つまり古代趣味のない唯自然追求のみの作品と比較すると、ギリシャ彫像は、はるかにその美の点で優れている。近代作品は、自然が故意すぎ、極端である。古代作品は、たとえばその像の肌が波のようにあふれ、その流れるようなくぼみなどは全く自然である。そして全体としてまとまっている。その皺の部分は高貴さへ感じられる。

Ein sanfter Schwung eine aus der andern wellenförmig erhebt, dergestalt, daß diese Falten nur ein Ganzes, und zusammen nur einen edlen Druck zu machen scheinen.²¹ 近代の作品とギリシャの作品を区別するのに、洗練された感覚を通してでないとその節度のある英知で (mit einer sparsamen Weisheit) さわやかに表現したものはわからないのである。美しいギリシャ人の体格は、全体の構造統一 (mehr Einheit des ganzen Baues), 各部分の結合の高雅 (eine edlere Verbindung der Teile), 充実した豊かな均整 (ein reicheres Maß der Fülle) を示している。この上記のギリシャ作品の真実性に美術家や批評家は留意して、古代の模倣についても、いろいろな偏見を取り除くことである。

完全な美を知る道は古代作品の研究である。そして自然研究はそれに追従する。これに対して 17 世紀のイタリアの彫刻家ベルニニ²² は、自然研究を重視して、自然の中の最も美しいものを若い芸術家たちに教えた。自然美の模倣に於いて、近代オランダ派は模写や肖像画を主とした。またそれに対してギリシャ人は普遍的な美や理想像を追求した。勿論彼らはいつも人体の美を観察する機会にめぐまれ、それを作品の素材にすることは出来た。しかし近代では、そんなことは宗教上の問題で不可能であった。例えばアンティノオス・アドミランドウス²³ の完全な裸体やヴァチカンのアポロン²⁴ の美しい神性と均衡の像は我々の手では制作することは出来ない。ここには、Natur, Geist und Kunst が創造し得るものがある。美術家はそのような立派な彫刻を模倣することにより賢明になり、新しく自然を見出す。そしてその自然美をより一層高めていく、人間的なものと神的な美の限界を的確に思考し、構想するようになる。従って美術家はギリシャの美の法則に従ってはじめて、完全な生きた人体の美や自然美を最高にまで完成し得る。つまり彼は人体の分散したものを醇化し、感覚的にし、完全な美へ、高貴な形式

的美 (die schönste Natur, mehr als Natur und gewisse idealische Schönheiten derselben) を認めてきた。

それでは、その特色でもある、主たるギリシャ古代美とは一体何かである。それは、まず美しい身体の形態である。ギリシャ人はその温和な風土に恵まれて、少年期から青年期にかけて厳しい身体訓練と教育によって die edle Form を作ったのである。特にスパルタ人の教育にその良い例を見ることが出来る。オリンピック大会にのぞむためにギリシャ全土の青年たちの厳しい肉体鍛錬に於いて、彼らは神の如きディアゴラス¹⁴ になることが最高の願いであった (Dem göttlichen Diagoras gleich zu werden, war der höchste Wunsch der Jugend.)。ホメロスはギリシャ人の肉体構造とその機能の美を、英雄物語に於いて描写している。あのアキレスの疾走場面はそうである。彼等は肉体訓練だけでなく、素晴らしい、生々した、力のある肉体美を保持するために、身体の欠陥に非常に気を使って節制もした。従って巨匠や彫刻家は、これを題材にして作品を制作することが出来た。またギリシャ人の着物は最も自然に出来ていた。常に肉体の健康は自然美をそこなわないことであった。特に女性のうす着は das schöne Geschlecht 美しい形体を保持する上で最も自然であった。若いスパルタの女たちは軽い、短いものを着た (die jungen Spartanerinnen waren so leicht und kurz bekleidet.)。それから美しい子どもを如何に育てるか、それはギリシャ人の課題であったし、またそれに細心の努力をはらったばかりか、島々の祖先からの美しい男女の血統 (das schöne Geblüt) の維持にも努めた。肉体美や訓育をそこなうような病氣も彼らには見られなかった。我々はその事をホメロスの物語で認めるだろう。

Die venerischen Übel, und die Tochter derselben, die englische Krankheit, wüeteten auch noch nicht wider die schöne Natur der Griechen.¹⁵

それ故に彼らは die schöne Natur の所有者であり、また美しい人体とその効用に力を注いで、現代にまさっていた。ギリシャの豊かな自然と芸術の国に於いてはじめて、自由も美も存在し得る。自然美の世界を、芸術家は gymnasium に求めて、研究することが出来た。そこでは、肉体の種々の美の標本があり、自然の自由なポーズのモデルがあった。なんと我々の学校と違うことだろう。我々は不自然と人為さに満ちている。素描家は素材に対して、深く鋭く感じる事が出来るし、その性格の真実さを創作し得る。プラトンの対話篇は gymnasium の体育訓練を描いて、ein Bild von den edlen Seelen der Jugend を示している。¹⁶ 古代人の男女は絵画や彫刻に表現されているように、祭の時には裸で踊った。また初代キリスト教徒たちも、洗礼の際、裸であったことなど、最も自然な、美しい人間の姿ではなかったろうか。そのような祭の裸体踊りを通して美しい人体を表現する機会は、その当時いくらでもあったのである。この人間性と自由の豊かな時代には美をけがすような血腥ぐさい見せものはなかったが、段々美術家たちは人体の観察より一歩進めて、その美の理念を精神的に創造しだした。ルネサンスの偉大なラファエロはそのような見方で描いた。美は現実にはまれなので、理想美を求めた。Da die Schönheiten unter dem Frauenzimmer so selten sind, so bediene ich mich einer gewissen Idee in meiner Einbildung.¹⁷ たしかに現実に見る物は失望させられるものが多い。従って自分の内面的、理想美を探究しなければならない。しかしその理想美を把握するには、まず物を見る眼が

良い趣味はギリシャを母なる大地とする。それは古代芸術と自然の豊かな地に於いて、健康な人間像を生み出すという、古代への憧憬と帰依を意味し、示唆する。彼は、ここでは芸術において人間を豊かにする、深い意味を含んだ美的教養を趣味 (Geschmack) と呼んでいる。我々が俗に云う趣味 (Hobby) とは全く異なる。この言葉は、勿論カント、ゲーテそしてシラーの美的教育に受け入れられている。ドイツ古典主義の調べをもった言葉であろう。その良い趣味を如何にして共有物にするかが、また彼の課題でもあった。またこの言葉は、ドレスデンの美術界の趣味の墮落、ロココ趣味やバロックの形骸化を暗に批判している。[当然この書の主旨は美術家を相手に、]ギリシャ芸術の真髄を喚起させていくのである。この言葉をもって、美しいギリシャの自然と芸術の偉大さに着目して、その作品を理想的なものとしてとらえていくのである。北方のドイツに於いて、やっとギリシャの古代芸術品が良い趣味として取り扱われるようになったのはザクセンの地アウグスト大公の治世から始まった。大公によってギリシャ、イタリアの芸術品が収集されて、保護されるようになった。美術家はその作品を模倣することによりまた良い趣味を学ぶことになる。そして今やドレスデンは豊かな芸術品と良い趣味のアテネになってきた。彼は云う、芸術の純粋な源泉を見出し、味う者は幸いであると。

Die reinsten Quellen der Kunst sind geöffnet: glücklich ist, wer sie findet und schmeckt.
Diese Quellen suchen, heißt nach Athen reisen.

そして良き趣味を獲得する方法、即ち我々を偉大にして、他の模倣を許さない唯一の道は古代人の模倣であると。Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, その模倣の方法は友人のように親しく交ることである。(wie mit seinem Freunde, bekannt geworden sein.)

彼はその模倣の一例として次の事をあげる。ニコマコス¹¹はヘレナの像を愚弄した男に言った。„Nimm meine Augen, so wird sie dir eine Göttin scheinen.“¹¹ このような眼で、私心のない眼で見る時に、美の女神はやってくる。この眼は親しい友情のようなものである。ミケランジェロ、(Michelangelo Buonarroti 1475-1564)、ラファエルロ (Raffaello Sanzio 1483-1520) そしてプーサン (Nicolas Poussin 1593-1665) も、このようにして古代人の作品を見て、良い趣味を得た (Sie haben den guten Geschmack aus seiner Quelle geschöpft.)。またローマの最大の詩人ヴェルギリウス (Publius Vergilius Maro 前 70-19) も、ホメロス (Homeros) のナウシカ (Nausikaa) をその眼で模倣した。即ちローマ人がギリシャ芸術を学んだことの良い例である。あの有名なラオコーン像¹² に対しての芸術鑑賞はローマ人も今日の我々とも同じである。その中に我々は芸術の最高法則や価値基準を見出すことが出来る。ギリシャ時代の彫刻家ポリクレトス (BC・5)¹³ はラオコーン像を eine vollkommene Regel der Kunst としてみていた。ギリシャの偉大な芸術家たちは作品のちょっとした誤りやなおざりになった点でも慎重になり、賢明に努めた。また彼等はどんな失敗に於いても、そこから学びとっていくのである。我々はそのような芸術家の姿勢を古代ギリシャの作品に見るのである。そして過去へのギリシャ美術研究者や模倣者はその個々の作品に最美の自然、自然以上のものそして理想

IV. 「ギリシャ美術模倣論」の内容について、

ヴィンケルマンは 1755 年の秋、ローマへ出発する前に、この『古代美術模倣論』のために『寄書』を、そしてローマにて『解説』を書いた。その『解説』に於いてこの作品の内容を 4 項目にわけている。³

- 1) Von der vollkommenen Natur der Griechen
- 2) Von dem Vorzug ihrer Werke
- 3) Von der Nachahmung derselben
- 4) Von der Griechen Art zu denken in Werken der Kunst, sonderlich von der Allegorie.

また 1755 年 6 月 4 日にドレスデンより友人ベレンディスにあてた手紙の中にこの著書の価値について 5 項目の内容分析をしている。⁴

- 1) In der zuerst aufs höchste getriebenen Wahrscheinlichkeit von der Vorzüglichkeit der Natur unter den Griechen
- 2) Die Widerlegung des Bernini
- 3) Die zuerst ins Licht gesetzte Vorzüglichkeit der Antiquen und des Raphaels, den noch niemand bisher gekannt hat
- 4) Die Bekanntmachung unseres Schatzes von Antiquen
- 5) Der neue Weg, in Marmor zu arbeiten

このような項目に対して、美学者深田康算氏は『キンケルマン論』の中でやはり最も明解に整理しているので参考にする。⁵

- 1) ギリシャ人が美しい人間であり、其住んでいた土地が美しかったこと。
- 2) ギリシャ彫刻の形が、非常に美しいこと。
- 3) 彫刻於て取扱われた衣服の美。
- 4) 表情の点に於て調和を得ている、中庸は得ていること。
- 5) 彫刻の技術の進歩しておったこと。
- 6) 絵画に就て。
- 7) アレゴリー即ち、概念的なるものを如何にして美術は現わし得べきかを、ギリシャの絵画及彫刻に依って学ぶ事が出来る。

以上の観点から、ヴィンケルマンの作品内容を観ていきたい。作品の冒頭から、もう彼の古代への美的趣味とギリシャの理想的世界がはじまっていくのである。

Der gute Geschmack, welcher sich mehr und mehr durch die Welt ausbreitet, hat sich angefangen zuerst unter dem griechischen Himmel zu bilden.

彼が出発点とした、ギリシャ人の芸術に於ける美なるものへの愛と、彼が目標とした点、即ち彼が生きていた時代に彼等の自然的なそして美はしく造成された考へ方を再び復興せんとする念願とを共に観取することが出来る。寓喩こそ本著の最終目的であり、また彼の一生の最後のドイツ語書でもあった。又この未完成の小著こそ彼に最大の名声を得しめたものであった。故国に於てはこれを彗星の現象と持て嘶し、詩人も哲学者も文人も芸術家もこぞってその出現を喜んだ。それは逸早くイタリア語やフランス語に移されて愛読された。これらの言葉を通してヴィンケルマンの『古代美術模倣論』の時代的意義と反響を十分感じることが出来る。

III. Anmerkungen (注)

1. 題名『Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst』(絵画と彫刻に於けるギリシャ美術品の模倣についての考察)を「ギリシャ(古代)美術模倣論」と略した。ヴィンケルマンはこの処女作を、ポーランド王、ザクセン選帝侯フリドリヒ大公(1696-1763)に捧げた。この序文については、大公への言葉なので、触れない。その序文の前のホラチウスの美学の言葉を引用する。Vos exemplaria Graeca Nocturna versate manu, versate diurna. HORAT. ART. POET. (御身等夜となく昼となくギリシャの手本を繰返し翻読せよ。沢柳大五郎訳)、初版は50部に限定された。それにはエーゼルの手になった三葉の銅版画がついている。
 - ① イフィゲネイアの犠牲を描く図。
 - ② 供物を持たないシネタス Sinaetas が自分を通りすぎられる王に両手で汲んだ水を捧げる。
 - ③ 制作中のソクラテス(前470-399)。沢柳大五郎訳、『ギリシャ芸術模倣論』とその解説を参考にする。
2. エッカーマン著『ゲーテとの対話』山下肇訳(岩波文庫)1827年2月6日の対話、306頁
3. ゲーテ全集11巻『ヴィンケルマン』菊池栄一訳(人文書院)50頁
4. " " " 51頁
5. ヘルデル著『民族詩論』中野康存訳(桜井書店)224~225頁

くまで、正しく精神的にも生活にも苦悩し、奮闘して自分の道を勝ちとらねばならなかったからである。彼の古代ギリシャへの関心と知識は、確かに彼のラテン語学校時代に芽をふき、かきたてられたが、大学時代の不満足な講義と苦しい生活、家庭教師時代、ゼーハウゼンの厳しい教師時代、そしてビュナウ伯家の図書整理で、その学究は中断され、思うようにいかなかったことを考えれば、この著書の欠陥も無理はない。ドレスデンでの滞在期間のわずかな中に、友人エーゼルの指導やドレスデンの美術家達の交流や美術館や図書文献等によって書き進められたのだから、学問的に十分さを欠くのは当然だろう。しかし彼の意図した所は全く成功したのである。その一は、ローマ旅行が決定し、ザクセン侯から給費を受ける以上、それに値する論文を書いておく必要があった。その二は、ドレスデン美術界に悪趣味が流れていたことに対して論駁しようとしたことである。こういったヴィンケルマンの動機やドレスデンの美術界の状況や反応、ヴィンケルマンの参考文献等について、井島勉著『キンケルマン』、沢柳大五郎訳『ギリシャ芸術模倣論』、滝沢寿一著『ヴィンケルマンとフランス古典主義』で十分取り扱われているので詳述を避ける。またゲーテは、この著書について『ヴィンケルマンとその世紀』で言っている。「ヴィンケルマンはこの著述に於いても、正しい道にたっています。この著述はたしかにみごとな基本的な言葉を含んでいますし、美術の究極の目標はすでに発見されています。しかしこの著述は、素材からいっても、バロック的で奇怪です。ですから当時ザクセンに集まっていた知識人や美術批評家たちの人格や彼らの才能や意見や傾向や妄念などについて識るところがないと、彼のこの著述から一つの意味をとりだそうとしても無益です。」「社会を喜ばせるのではなく、社会を教育しようとするのが、ヴィンケルマンの意図でした。こんな要素からあの処女作ができあがりました。やがて彼はこんな著述の不十分なことに気がつきました。彼は友人たちにそのことを隠さずに語りました。」⁴ゲーテが、この処女作について感想をもらしているのは以上だけである。それでは、ヘルダーはこれについて、どんな感想をもち、どんなことを書いていたか、それによってこの評価もはっきりしてくるし、その内容の見方を豊かにするだろう。「これこそ作家としてヴィンケルマンが出発点とし、そして幾度となく生涯の最後に至るまで其処に戻ってきた点である、即ち『その完全なる天性と、その作物が麗はし形体、自然的な思想、穏和な、崇高な単純さの点で優越せる事とから見てギリシャ人だけが芸術のあらゆる美なるものの龜鑑である。』ここで彼はギリシャ人の洗練性と芸術家の簡潔さを以てこの命題を説いている。彼の全著書中でも此書は感激性と潑刺たる青春精神の点で少なくとも私にとって永遠に第一の著書たることを失わぬであろうが、——其処では彼の生心は未だ、芳香、盛華、成樹、果実の総てを中に包蔵する萌芽の域を脱しない。初めの間は未だ囚われずに、自ら詩作する世界の楽園内にあって仕事をし、恰も幼児の如く総てを一度に語りたがる。この未完成の小著はそうだ。——イタリア旅行前に書いたが、⁵羅馬とギリシャとは彼の心中に生きていて、美術及び古代に関する理想はすでに出来上りそして唯適用され、個々の実物について解説され確かめられる許りになっていた。ギリシャ国土、この民族の教養と教育、その生きる自由と喜び、それらから芸術のために生じて来るあらゆる物に捧げられた讃歌、彼の全著作を通じて流れている此の讃歌が此処では澄んだ、銀色の、滾々と迸る泉を成している。恐らく友人エーゼルもいくらか関与していた、寓喩に対する彼の熱狂と偏愛すらもここではすでに予示されている。

III. その時代と『ギリシヤ美術模倣論』

この処女作によって、無名のヴィンケルマンはドレスデンを越えてヨーロッパ中にその名を知られるようになる。まずドイツアカデミー（芸術協会）に論争の種をまき散らすことにより、ドイツ全土に新しい芸術思潮の萌芽が誕生する。今までフランスよりの文化的装飾に毒されていたドイツは、ロココの亜流とバロックの形骸からの解放と理性の光を見出す。それは静かにゆっくりと始まっていくのである。フランスの啓蒙主義では市民的自由が問われるのに対して、ドイツは、国家内の不統一で、国家と民族意識が問われていくのである。勿論文学や芸術の中にそういった要素を持つのである。そのような精神的意味を有した時代状況の中に、またそれに呼応して、それは、ゲーテやシラーのルネサンス的ドイツ古典主義を作り出していくのである。こうした時代的重荷と背景を、ゲーテの少年時代や青年時代に見ることが出来る。彼は、ヴィンケルマンの処女作が、公表された 1755 年、6 歳になったばかりの少年で、自由都市フランクフルトの富裕な、平和な家庭で法律家の、教養高い父に恵まれた教育を受けていた。一方台頭してきたプロシヤはフリードリッヒ大王の治世で、大王は従来フランスが帝国に占めていた保護者の地位を得ようと思って、オーストリアやフランスに対抗しようとした。こうして七年戦争（1756-63 年）が開始されようとしていた。フランス国内ではヴォルテールやディドロなどの『百科全書』派や急進主義者ルソーの自由思想などによって、王侯貴族僧侶のアンシャン・レジームが揺らぎかけていた。来るべきブルジョア革命が準備されつつあった。すでに I 章で述べたように、ヴィンケルマンがトリエステで死んだ時（1768 年）ゲーテは 18 歳で、ライプティヒの大学生で恋愛に夢中になったり、詩作したり、エーゼルの絵画教室で美術を勉強したりしていた。25 歳の時『若きヴェルテルの悩み』（1774 年）を発表することにより、文芸思潮のシュトゥルム・ウント・ドランクが到来する。ゲーテはやがてワイマール公国の大臣に躍進する。37 歳の時彼はイタリア旅行（1786 年）に出発し、人間的成長を得て、古典主義時代を迎えることになる。従ってヴィンケルマン時代は、彼にとっては古典主義の温床時代でもあった。さてヴィンケルマンのことに論を進めることにしよう。彼は上記の『模倣論』を書くことにより、有名になったばかりか、はじめて自分というものを見出すことになった。そのことに対してエッカーマン著『ゲーテとの対話』に於いてこう述べられている。「私はゲーテにヴィンケルマンの『ギリシヤ芸術の模倣について』という論文を読んだことを話したが、その際に私はしばしばヴィンケルマンは当時まだ彼のモチーフについて考えが完全には定まっていなかったように思えた。『確かに君のいう通りだと』とゲーテはいった。『ときどき彼が一種の手さぐりをしている個所にぶつかると。しかし偉大な点は彼の手さぐりがいつでも何かを暗示していることにあるのだ。彼はちょうどまだ新世界を発見してはいないが、すでにその存在を心の中で予感していたところのコロンブスに似ている。』」² たしかにゲーテの言っている通り、古代芸術への予感である。というのは、ドレスデンにきて、彼にやっと自由な学究への天地が開かれたからである。彼は、すでに述べたように 38 歳近

11. Adam Friedrich Oeser (1717-1799)。画家、彫刻家でライプツィヒ美術学校長になる。彼とゲーテとの交渉について、ゲーテ著『詩と真実』で取りあげられている通りである。ヴィンケルマンも 1739 年以來ドレスデンで親交を結び、ビュナウ図書館を去ってローマに出発するまでの 1 年間 (1754 年 10 月初から 1755 年 9 月 24 日まで) 彼の家に寄寓している。
12. 『画人像』d'Argenville の画人伝の第 1, 第 2 の両巻 (イタリア及びスペイン画家) の Volkmann のドイツ訳が 1766 年に出た。(小牧健夫注)
13. ゲーテ著『詩と真実』第 2 部 小牧健夫訳 129 頁
14. " " 130~131 頁
15. " " 133 頁
16. ヴィンケルマンの処女作『絵画と彫刻に於けるギリシャ美術品の模倣についての考察』を略して、『古代美術模倣論』としてあげた。
17. エッカーマン著『ゲーテとの対話』上巻 山下肇訳 (岩波文庫) 201 頁
18. ゲーテ著『伊太利紀行』上巻 相良守峯訳 (岩波文庫 昭和 17 年) 276 頁
19. Johann Michael Franke (1717-75) ヴィンケルマンと共にドレスデンの近傍ネエトニツにあるビュナウ伯家の司書官であった。
20. ゲーテ著『伊太利紀行』上巻 相良守峯訳 (岩波文庫) 277 頁
21. Minerva アテネ市の守護神アテネ。パルラスアテネ Pallas A. のラテン名。この像はヴェティカンのブラッチオ・ヌオヴォにある。
22. ゲーテ著『伊太利紀行』上巻 相良守峯訳 (岩波文庫) 296 頁
23. ゲーテ全集第 11 巻『ヴィンケルマン』菊池栄一訳 (人文書院 昭和 41 年) 41~42 頁
24. " " 45 頁
25. " " 60~61 頁
26. " " 64 頁
27. " " 70~71 頁

目の前にあらわれて、これをとらえ、これを論ずる。そして日々に進歩する。」²⁶ 「彼はもう、身も魂もイタリアの状況に捧げられていました。が、突然の祖国への帰るみちで、……この世界から消えてゆきました。彼を祖国は待っていました。……彼は男子として生まれました。完全な男子としてこの世から消えました。……永遠に努力する青年として、私たちの目の前にあります。彼が早死にしたことは私たちのためにもなります。彼の墓からたちのぼる彼のいぶきが私たちに強壮にし、彼がはじめた仕事を、熱意と愛をこめていつまでも続けるという衝動を、私たちの中にひきおこすからです。」²⁷ このようにゲーテもまた、ヴィンケルマンの古典的世界を記念すると同時に、自分の世界として発展させたのである。

II. Anmerkungen (注)

1. Johann Gottfried von Herder¹ (1744-1803) ドイツの思想家、文学者。主著、Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-91), Stimmen der Völker in Lieder (民謡集), Plastik (彫塑) (1778), Denkmal Johann Winckelmann (ヴィンケルマン記念碑) は 1777 年に於ける最初の懸賞課題として、カッセル市王立古代学会への論文である。
2. ヴィンケルマンの生涯素描とその書簡、友人たちの論文をまとめて、1805年に『Winckelmann und sein Jahrhundert』を出版した。
3. レッシング著『ラオコオン』斎藤栄治訳 (岩波文庫) 317 頁
4. C. W. ツェーラム著『神・墓・学者』村田数之亮訳 (中央公論社 1962 年) 18 頁
5. Johann Joachim Winckelmann: Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, Sendschreiben und Erläuterung (Philipp Reclam Jun. Stuttgart Nr 8338/39 1969) S. 20
Eine edle Einfalt und eine stille gröÙe にギリシャ文化の象徴を想定して、バロックの誇張や敬虔主義の密教的憧憬に対して現世に於いて完成された人間の理想像を古代芸術に見出す。
6. 世界の名著『ヘルダー、ゲーテ』(中央公論社 昭和 50 年) 登張正美訳『彫塑』 a. 229 頁 b. 231 頁 c. 237 頁 d. 253 頁
7. ヘルデル著『民族詩論』中野康存訳 (桜井書店 昭和 20 年 5000 部) ヴィンケルマン記念碑の章, 209 頁
8. 小野浩著『ゲェテの古代的転回』(三修社 1970 年) 第 3 章 ゲェテのヴィンケルマン像。第 4 章 ゲェテとヴィンケルマン——古代的使命——で取り扱っている。
9. ただし、レッシング著『ラオコオン』(岩波文庫) の訳者斎藤栄治氏は解説でレッシングとヴィンケルマンのことに触れている。なお高橋義孝・呉茂一両氏共訳 (昭和 17 年, 筑摩書房) や桜井和市氏編『ラオコオン』(昭和 22 年, 研究社), それに Horst Althaus: LAOKOON (Francke Verlag Bern und München, 1968) に注目すべきである。
10. ゲーテ著『詩と真実』第 2 部 (岩波文庫) 小牧健夫訳 147 頁

てすべての事物を幾分の鈍重さを以て集めなければならない。さもないと、吾々は^{フランス}仏蘭西人だと考へられる。いかに羅馬はすべての世界に対する最高学府であり、私もそこで浄化され試練を受けた者である。』ここで云はれた如は、この地で事物の探究に従ふ私の態度に全く相応している。」²⁰ その翌年1月13日に「ヴィンケルマンがギリシヤ人のかの高貴な様式について述べている所を読んで戴きたい。ただ彼がそこでミネルヴァ²¹に論及していないのは幾重にも残念である。——ヴィンケルマンの業績は随分大きなものではあるが、なほ彼は吾々の希望に添はない点多々残して行っている。そして彼は手に入れた材料を余りに早計に自己の所説の完成のために用ひ過ぎた嫌ひがないでもない。もし今なほ彼が生きていたら、まだまだ元気でいられたらうし、誰よりも先に自分の著述の改訂を行っていたであらう。」²² ゲーテはヴィンケルマンの古代的世界を憧憬しながら、彼の著書を手にして、イタリアの町々の古い建築物や遺品などを、自分の眼で、正しく確認し、ヴィンケルマンの誤謬を訂正し、その上に新しく書き加えるように、この旅行は運んではいないだろうか。1805年に56歳のゲーテは『ヴィンケルマンとその世紀』を出版した。この論文に於いて、熱情をもって、明確にヴィンケルマン像を描写している。勿論この年に友人のシラー（Schiller 1759-1805）が46歳の若さで死んだ。大きな時代の転換期を意識したかどうかかわからないけれど、18世紀の文化史の中に、ヴィンケルマンの役割と歴史的意義を位置づけることにより、その恩恵に浴した古典主義者の精神的地盤を、はっきりと確証した記念碑である。その冒頭の一部に「著名な人々、すぐれた美術品——この2つの存在はどんな世代にとっても遺産であります。……ヴィンケルマンについて、その性格と業績とについて考えなおしてみることは、今が適当な時かと思えます。と云うのは、今公刊された『ヴィンケルマン書簡集』が、彼の考え方や状況のうへへ、今までにない強い照明を与えるようになったからです。」²³ そしてゲーテはヴィンケルマンを古代人と呼び、古代的性情や古代精神を彼の中に見出す、ゲーテにとって古代人とは、性格と機能が均等がとれて、調和しあい、一つの全体をなして、自然と幸福に融合しているとみている。詩人も歴史家も科学者も、みな一ような生き方をした。健全な、大らかな、分裂のない心があり、人間と人間的なものが尊重された。幸福を楽しむだけでなく、また不幸にも耐える力を持っていた。近代人は、力と性能を、ばらばらにして、危険をまねいた。自分自身をかき散らし、関連のないことで自分を見失う事から、古代人は全く完全なのである。「ヴィンケルマンは、おそかれ早かれ、古代文化へ、ことにギリシヤ文化へもどってきました。」²⁴ 30歳になるまで、悲惨な境遇の中に耐えしのんだ彼は、やがて幸運の星に恵まれて、その壮年期にギリシヤ文化と融和する道が開いた。そこに一生を捧げたのである。このような美しい古代への彼を、調子よい、軽快な言葉でゲーテは書いていく。この論文の最後の部分の二、三個所から、ゲーテのヴィンケルマン像を終結することにする。「彼は発案し、執筆しながら学んだ。彼は始終活動しています。瞬間をつかまえ、にぎってはなしません。確かな知識をききいれ、すぐにすべてを利用し、消費するのです。……彼が私たちのために残したものはどれもこれも、生きている人たちのために、生きものとして書かれた。彼の著述は彼の書簡と緬えあわされて、一つの生命の表現です。……これらの著述は希望や願望や予感をうながします。」²⁵ 「ヴィンケルマンは自著の誤謬に対して盲目ではありません。というより、著者自身がその欠陥をいちやくみとめました。日ごとに新しい美術品が

くれて、それで私たちを美術史へ導いた。」¹³「エーゼルの生活していた芸術及び趣味の世界には、彼をしばしば訪問した人も引き入れられたのであるが、エーゼルは自分と親しい関係に立っていた故人やまたは今もその関係を持続していた遠地の人(ヴィンケルマン)のことを好んで追懐したので、この世界にいっそう品位のある、好ましいものになった。一体彼は或る人に一旦尊敬を捧げると、その人に対する態度を変へることなく、いつも同じように好意を示していたのである。」¹⁴「ヴィンケルマンのイタリアに於ける高尚な芸術生活について教えられ、彼の初期の著作を敬虔の念をもって手に取った。何故かといえ、エーゼルは彼に対して熱情的な尊敬をいだいていて、それをまた私たちの心に容易に吹き込むことが出来たからである。ヴィンケルマンの多くの小論文で問題の多い点は……私たちには解決できなかったのである。しかしエーゼルが多くの影響をそれに与えていたし、また彼は美の福音、否、それよりもなほ趣味及び快感の福音をたえず私たちにも伝へていたので、私たちは大体にエーゼルと同じ精神を再びそこに見いだした。そうしてヴィンケルマンが彼の最初の渴を癒したその同じ泉から汲むことを一方ならぬ幸福と考へたので、彼のこうした解釈によって、いっそう安心して行けると思った。」¹⁵このようにゲーテにヴィンケルマンとその芸術が入りこんでいく以上、それは強烈なものがあつたばかりか、血肉化せずにはいられなかつたであろう。そして間もなくすると、彼に、ヴィンケルマンの芸術論に刺激されたレッシングの『ラオコーン』が手に入った。「この書物が、どんな影響を吾々に与えたかを眼前に憶ひ浮べることは、青年にして始めてよくするところである。即ちこの作は吾々を貧しい直観の世界から、思想の広濶な野に引き入れたのである。」¹⁶ 芸術の世界への関心と知識が豊かになるにつれて、ゲーテもまた北ドイツのフィレンツェに値いするドレスデンの重要な美術品を見たいために、胸にあまる憧れの心をいだいてドレスデンに向つた。ドレスデンこそ、ヴィンケルマンの古代芸術への出発点でもあつた。彼はそこで、後で触れることになる『古代美術模倣論』¹⁶を書きあげた。

エーゼルとの出会いも、そこであつた。ヴィンケルマンにとって、ドレスデンは母なるアテネであつた。そして今、青年ゲーテ、18歳に達しない青年、彼が、ヴィンケルマンの青年時代に比べて、どんなに恵まれていたか測り知れない。彼はドレスデンの滞在の数日を、画廊の見物にのみ捧げた。1825年5月12日、『ゲーテとの対話』の中で「我々が人生のどんな時期に、ほかの立派な人物の影響を受けるか、ということは決して無視できない問題だ。レッシングにせよ、ヴィンケルマンにせよ、カントにせよ、みんな私より年長で、前の2人からは青年時代、後の1人からは老年時代に影響を受けることができたのは大変ありがたいことだ。」¹⁷ またゲーテ壮年の『イタリア紀行』に於いて、彼の古典期の人間の成長と作品の成熟に関連していることも、ヴィンケルマンの世界を感受している個所を見のがすことは出来ない。1786年12月13日の日記に「今朝ヴィンケルマンがかつて伊太利から書き送つた書簡集が、私の手に入った。私は何という感動を以てそれを読み始めたことか。31年前のきつと同じ季節に私よりももっと哀れな痴者として、彼はここへやって来た。彼にとって古代の遺物や美術に関する徹底的な、而も堅実な研究をすることは、実に真剣な仕事であつた。そして、彼はいかに立派にその研究を仕遂げたことであろう。この地にあって自分の手に入ったこの人の記念は私にとって実に至極のものである。」¹⁸ 「フランケ」¹⁹に宛てたヴィンケルマンの手紙の一節は格別私を喜ばせた、『吾々は羅馬に於

辛い地上生活の夢を呼びこんでいるというのが、ヴィンケルマンの夢にすぎないとしても、これは美しい夢想である。」^{9d} 等のヴィンケルマンとのかかわりに於いて、古代芸術の道を展開している。また『ヴィンケルマン記念碑』では、ヘルダーはヴィンケルマンの使徒と呼んでも過言ではない。この著書はヴィンケルマン研究資料としても、ゲーテのヴィンケルマン論と並んで、最も優れた論文でもある。特にヴィンケルマンの全体像と学問的業績を的確にとらえている。ここでは冒頭の一部を抜粋するだけにとどめる。「ヴィンケルマンは一ドイツ人であり、ローマにあっても、なおも依然としてドイツ人たることに変わりはなかった。夢はイタリアに於てもドイツ語で而もドイツのために著書を物し、かの遠地にあっても己が同国人と己が祖国に対する愛情を養っていたのであり、終には彼の事など余り念頭においていなかった己が同国人にもう一度会うまでは死んでも死に切れないとさえ思っていた。……ドイツ語が存続する限り、彼の著書の文体は残るであろうし、その内容の大部分とその精神はそれよりも永く残るであろう。然らば何故にヴィンケルマンは生前と同じく死後に於いても、なお追放の厄にあわねばならないのか、そして又苟もドイツの王侯の前で、彼の祖国の真只中で、而もドイツ国内に彼の研究のため設けられた最初の学会内で賞讃演説を行うのに、何故に態々外国語や、彼が生前好まなかった方法を以てすべきであろうか？——私はドイツ語で書く。私の文がもしそれに値するなら、翻訳されてもよいが、もしそれに値しないなら、永遠にこのままにドイツ語の一記念碑として、ヴィンケルマンの名を記した、鑿を加えぬ自然石のままに、恰も英雄の思い出を聖持する寂しい墓陵の如くそのままにしておいてもらいたい。」^{9e} この書き出しから、ヘルダーはヴィンケルマンの魂に触れて、師の古代的真髓への道を激しく白熱の弁をふるって、上記の『記念碑』を1777年、カッセル市王立古代学会の懸賞論文に応募した。

では最後にゲーテに於いては、ヴィンケルマンは一体どのように反映していたのか、彼の作品から、十分とは云えないが、紹介してみる。すでにゲーテとヴィンケルマンの研究は、日本では、それに関係した論文として、小野浩著の『ゲテの古代的転回』^{9f} でかなりまとめられている。しかしゲーテの『ヴィンケルマンとその世紀』^{9g} とその他の芸術論をテーマにした論文は見られない。またヴィンケルマンのラオコーン像の美意識、それに対するレッシング、ヘルダーそしてゲーテに至るラオコーン像観の比較考察なども研究尽くされてはいない。^{9h}

さて、ゲーテは『詩と真実』にライプツヒヒ修学時代の頃にヴィンケルマンのことを書いている。「芸術や古代学に関する一切の努力に於いては誰しもヴィンケルマンを思い浮べるのが常であった。彼の才幹は祖国に於いて熱烈な賞讃を受けた。私たちは熱心に彼の著作を読み、彼が初期の著述を書いたときの事情を知ろうと努めた。」¹⁰ しかもゲーテはヴィンケルマンのドレスデンの師でもあり、友人でもあったエーゼル¹¹ の絵画教室で美術を勉強していた。従ってエーゼルは、有名になったヴィンケルマンの事をゲーテにいろいろと話していたに違いない。恐らく彼はヴィンケルマンを芸術上の事で指導したように、ゲーテを指導したであろう。この事を確かに裏書きし、示唆に富んだ部分を、また『詩と真実』¹² に書いてくれている。「私はダルジャンヴィルの『画人伝』¹³ を早速求め、非常に熱心に勉強した。エーゼルはそれを喜んだらしく、ライプツヒヒの大きな蒐集のうちから沢山の画帖を見る機会を作って

II. ヴィンケルマンとレッシング、ヘルダー、ゲーテ

前章に於いてヴィンケルマンの生涯と評価をかなり具体的に 18 世紀という時代的転換の中に同時代人とのかかわりで観てきた。また現在の文筆家などより、彼の業績の歴史的意義と遺産を意味づけることが出来た。この章では、すでにその名に触れてきた同時代の代表的作家とその著書の中に、ヴィンケルマン像を見て、少し補足することにし、今後の研究の出発にしたい。レッシング (Lessing 1729-1781)、ヘルダー (Herder 1744-1803)、ゲーテ (Goethe 1749-1832) の 3 人を取り上げるが、特にここではゲーテのヴィンケルマン像に注目したい。ドイツの啓蒙主義者とも呼ばれるレッシングは、ヴィンケルマンによって、芸術論『ラオコーン』(1766) を、文明評論家として活躍したヘルダーは『彫塑』(1778)『ヴィンケルマン記念碑』を、そして古典主義者、詩人の王者たるゲーテは『ヴィンケルマンとその世紀』(1805) を著述した。

まずレッシングは、その著『ラオコーン』の中で「ヴィンケルマン氏の『古代美術史』(1764) が出版された。私はこの著書を読んでしまわないうちは、一步もさきに進むことができない。」「私の好奇心は、何よりもまず、ラオコーンについてのヴィンケルマン氏の意見を知ることにあつた。」と述べている。つまりヴィンケルマンの作品を考察することにより、『ラオコーン』を完成した。この著書の中に彼はいかに多くヴィンケルマンの名前を書きとどめていることか、そしてヴィンケルマンの芸術観とその本質を明察し、またヴィンケルマンの年代資料の誤謬を指摘しながら、近代芸術論をものにしたのである。この著書の反響は大きく、ゲーテもその事に触れている。レッシングは、ヴィンケルマンの訃報に接して、こんなふうにした。「彼は近来、わたしが自分の寿命から喜んで 2, 3 年の時間をさいてあげたかった第二の文筆家である。」1963 年に亡くなった、ヴィンケルマン研究家 Walter Rehm は 1941 年に『Winckelmann und Lessing』という論文を発表して以来、なおも今日まで出版されていることを銘記しておきたい。

次にヘルダーは、ヴィンケルマンの芸術論に最大の敬意を示している。彼の有名な金言「高貴な単純と静かな偉大さ」というギリシャ芸術の理想を讃美しながら、上記の『彫塑』の芸術論を書きあげている。この著書にも同様にヴィンケルマンとの対話が見られる。「美しいギリシャの空のもと、子供のときから屈託のない、楽しい気持に包まれて、身に何もまとわぬ踊りや闘技や競技のときに、芸術家の目は何をかち得たか、ヴィンケルマンはそれを語って申し分がない。」^{6a} 「ヴィンケルマンが言っている、おだやかな流れのように注がれる神々しい精神が姿のひろがりを満たしていると。つまりいっさいが生きており、目を閉じて暗闇に包まれたような静かな感覚は、手ざわりを得ることが少なければ少ない程、それだけ多く大きな全体を感知できるのだ。」^{6b} 「いかに古代人が情緒においても、苦悩においても、不調和においても、できるだけ形の醜さを避けたかということ、レッシングとヴィンケルマンが十分に証明している。」^{6c} 「ヘラクレスの美しいトルソーが彼の棍棒の上に身をかがめ、はれやかな面持の額に

がら、懸命にこの道をたどらなければならなかった。そこでは何事においても私を導いてくれるものは常に私自身であった。私を動かすことができるものは、唯学問への愛のみである。……かつて神と自然とは私から優れた画家を作らうとしたが、私はそれに逆って牧師になることにした。しかし今ではどちらもものになってはいない。私は胸一杯に絵画と古美術品の研究のことを想っている。』

12. Anton Raphael Mengs (1728-1779) ドイツの画家。父と共にローマに行き、勉強する。帰国してドレスデン宮廷画家になる。再びローマに行き、1754年ローマ絵画アカデミー長。晩年マドリードの宮廷画家としてまぬかれた。ローマで歿した。バロックから出発したが、ドレスデンの古典主義的雰囲気やヴィンケルマンとの交友や古代美術の直接の影響などがきっかけになって古典主義に転じた。
13. 井島勉著『キンケルマン』117頁から、その頃の書簡より「私は貧乏で何の財産も持たない。然し私は何物にもかへ難い崇高な自由を味っている。もはやこれ以上何の欲もない。」更に「私は野蛮と貧窮との中に失っていた青春を再びこの地に取りもどした。かつての望みをとげ得た私は少なくとも満足して死んで行こう。」このようにして45歳頃にはローマ永住を決意していた。
14. 彼の死についての報告が一冊の本になってまとめられている。Winckelmanns Tod, Die Originalberichte (Herausgegeben von Horst Rüdiger im Insel-Verlag 1959)
15. ゲーテ著『詩と真実』第2部 小牧健夫訳(岩波文庫)149頁
16. ヘルデル著『民族詩論』中野康存訳(桜井書店 昭和20年)256頁
17. ヘーゲル著『美学』第3巻上 竹内敏雄訳(岩波書店)381頁
18. 『深田康算全集』第3巻(玉川大学出版 昭和48年)44頁
19. Walter Eckehart Spengler: Der Begriff des Schönen bei Winckelmann の中の「Winckelmanns Lebensdaten」から私訳した。

I. Anmerkungen (注)

略伝に関して、次の参考文献に従う。

1. Winckelmann von Wolfgang Leppmann (Propyän Verlag 1971)
Der Begriff des Schönen bei Winckelmann-Ein Beitrag zur deutschen Klassik von
Walter Eckehart Spengler (Verlag Alfred Kümmerle Göppingen 1970)
Griechentum und Goethezeit von Walter Rehm (Vierte Auflage Francke Verlag
Bern und München), 井島勉著『キンケルマン』弘文堂書房 (昭和 13 年版)
2. C. W. ツェーラム著『神・墓・学者』中央公論社 村田数之亮訳 (昭和 46 年版) 24 頁
3. フランスの文学や戯曲に対して、レッシング、ヘルダー、ゲーテそしてスイスのボードマーに
現れるシェイクスピア論。
4. ルッター派が権力と結んで俗化したのに対して宗教と社会を清浄化しようとする、秘密的な結
社が起ってきた。あらゆる階層が集ってきた。フリー・メーソンリー運動といわれ、レッシング
グ、ヘルダー、ゲーテそして音楽家ではモーツアルト、ベートーヴェンなど関心をよせた。
5. Wolff, Christian (1679-1754) ドイツ啓蒙期の代表的哲学者。ライプニッツを継承する。カント
(1724-1804) は彼の哲学を批判する。Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-62) ドイツ
の哲学者。ライプニッツ・ヴォルフ学派にぞくして、感性的認識から美の理論を展開する。美学
の創始者になる。
6. グロルマンシェン夫人の感化。近代文学やフランス文学 (ラスィーヌ) への関心を示し、近代語
(英語、フランス語、イタリア語) の修得に努める。ヘルダーやシュレーゲル等が彼の視学的美
文体を絶賛したことは、ヴィンケルマンが、少年時代からラテン語やギリシャ語をものにして、
その文学に深く親しんだからであろう。ヴィンケルマンの文章について、氷上英広氏が『形成』
第 12 号 (1959 年、三修社) で触れている。
7. 教え子 Friedrich Wilhelm Peter Lamprecht との友情は彼の生涯にとって、最も美しいも
のであった。彼は一生独身で通した。恋愛や結婚に触れる機会は、研究と勤勉で奪われていた。
彼の節制的生活から異性との一切の交渉は許されなかった。
8. Brief Winckelmanns in Verbindung mit Haus Diepolder herausgegeben von Walter
Rehm (Druck von Walter de Gruyter, Berlin 1952) 書簡第 1。133 頁 An Uden (彼
の友人) Ich habe vieles gekostet: aber über die Knechtschaft in Seehausen ist nichts
【gegangen.
9. Graf Heinrich von Büнау (1697-1762) ライプテッヒ大学出身の歴史家、同時に政治家であ
った。
10. 世界の名著『ヘルダー、ゲーテ』小栗浩訳 (中央公論社) 435 頁
11. 井島勉著『キンケルマン』引用 56 頁から最初改宗と旅行の勧誘を受けて覚悟を定めた頃の書
簡に『私は一切の快樂からはなれて、もっぱら真理と学問を追ってきた。貧窮や労苦と闘ひな

身はギリシャの英雄の如く仮借なき運命の下に、御身の愛する、高貴な、そして恐らくは唯一の過失とも言ふべき二つの過失（名誉心〔金メダル〕と信頼してしまう友情）の差招きの下に倒れた、御身は又己が祖国でありながら御身を追放した祖国と、それから御身を喜ばせ、尊敬し、養った祖国との国境上に倒れ、而も御身はこの両祖国を共に愛し自ら進んで精神と功績と天賦を以てこれを支持した。安らかに憩ひ給へ御身は記念碑もなく横はり、本小文も御身が憩ふ地下で記念碑たるには足りないが、然し御身の著書こそは立派な記念碑であり、御身の精神は永遠に我国と伊太利の上にとどまらんことを！」¹⁶ なおこの章を 2, 3 の美学者の言葉で意を尽したいと思う。

哲学者ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) は美学論文の中で「ヴィンケルマンの逝去以来、古代の彫刻作品に関する知識が数量の点で実質的に増加したばかりでなく、これらの作品の様式や美の評価に関しても一層しっかりした拠点に立脚するものとなったことは、否めない事実である。」しかし「この古典的芸術に対する認識、生きいきとした愛や洞察という点では、だれよりもヴィンケルマンが、感激をもって作品を内面的に再生産する直観と、冷静な理解力や思慮を兼備した資質をもって、彫像の諸部分の形式を一つ一つ明確に特徴づけ、かくしてギリシャ的な美の理想に関する曖昧な俗説を駆逐したのであって、これは実に唯一無比の有益な企図であった。」¹⁷ 彼もまたこの論文の中でヴィンケルマンを高く評価しているだけでなく、自己の美学思想に取り入れている。ところで日本では、我国の美学研究のバイオニアであった京都大学教授故深田康算氏が、明治 45 年に『キンケルマンに就て』を講演している。その冒頭に「ヨハン・ヨアヒム・キンケルマンは古典的考古学殊にギリシャ美術史の研究には重大なる関係のある人である。ヘーゲルは美学の講義の序論の中に彼の功績に関して『キンケルマンは吾々歐洲人に新しい見方を教へた人である。芸術を觀る新しい眼を与へた人である』と言っている。此詞は独りキンケルマンの學術史上に於ける功績を云ひ表はしているに止まらず、実に歐洲人文史上に於ける彼の偉大なる地位を最も力強く指摘しているものである。」¹⁸ 深田氏は恐らく日本ではじめてヴィンケルマンを紹介した人ではなからうか。最後に現在のドイツでヴィンケルマンに関係した論文を発表したヴァルター・エッケハルト・シュペングレー氏は『ドイツ古典主義への寄与』の中で「ヴィンケルマンは偉大な鼓舞者であり、先駆者であった。たとえ我々に彼の主題が今日歴史的にしか興味がなくても、確かに彼は近代芸術並びに古典学の父でした。彼は同時代の人々や後継者達に彼自身の専門領域を越えて、広く影響を及ぼした。ドイツの古典主義は彼を除いては考えられません。即ちゲーテ、シラー、ヘルダー、ヘルダーリンは、彼の古典主義的理念をみな同様に受けました。そしてウイヘルム・フォン・フンボルト、フリドリッヒ・アウグスト・ヴォルフ、シェーリング、更にアウグスト・ヴォエク、カール・オットフリード・ミュラー、ヤコブ・ブルクハルト、そしてニーチェに至るまでその理念を受け継いできました。今なおその精神的血脈は絶えることはありません。古典学の研究者からは決して見過されることはありません。」¹⁹ 今や充分にヴィンケルマンの現在の評価を上記のシュペングレー氏の言葉で言い尽したのではなからうか。少なくとも彼の遺産はドイツの古典主義者達に継承されていることを認めねばならない。

この旅行で沢山の報告や論文を公表した。ここでもっとも特記すべきことは、第1回の旅行中、知られざるパエスチュム寺院を訪ね、その時の印象から1761年に『古代建築の注解』を、ナポリでフォン・カール3世の発掘遺品の整理をして、1762年から1764年にかけてその報告を公表した。1764年にはまたドレスデンで、彼の傑作『古代美術史』(die Geschichte der Kunst des Altertums)が出版された。この書の中で、彼が、今まで調査してきた古代遺品に関して芸術史的に美学的に理論づけた。1766年にはまたドレスデンで『ある寓意の試み』、1767年から1768年にローマで銅版画作品『知られざる古代遺跡』2巻が出版された。彼はアルパニ枢機卿のもとで、なお休みなく古美術品を修復していたが、祖国ドイツの故郷がしのばれる年令に達していた。丁度彫刻家のカバケピイ(Cavaceppi)がザクセン選帝侯の古代収集品の仕事のためにドイツに出かけるので、ヴィンケルマンは彼と一緒に1768年4月にドイツへ向って出発した。ところが、イタリアを越えて、オーストリアのティロルの山中にやってきた時、ヴィンケルマンは突然憂うつ症におそわれて、ローマへの憧憬にかられて、ドイツ旅行を、少なくともミュンヒヘンまでにすることに決めた。彼等はパッサウを越えて、ウィーンへ行った。そこでカバケピイは別れてドレスデンへ向った。ヴィンケルマンはウィーンで女帝マリア・テレジアに紹介され、女帝は彼の古代芸術研究の業績のために、金メダルを贈った。彼はウィーンを後に、トリエステへ急いだ。ドイツの友人たちは、彼を歓迎して待っていたにもかかわらず、もう彼の心はローマでの仕事のこと一杯であった。彼はトリエステの港から船でヴェネチアへ行き、ローマへ帰るつもりであった。トリエステで船を待っている数日間の滞在中に、彼の運命は決った。出獄したばかりの犯罪者アルカンゲリ Arcangeli と親しくなり、彼に金メダルを見せたばかりに、彼の宿泊した部屋で刺殺されたのである。1768年6月8日にヴィンケルマンは死んだ。¹⁴彼の墓所はアドリア海に見えるサン・ジェストの丘に、今もある。彼の墓をギリシャの女神が守護し、その横の建物は古代美術品を蔵している。さてゲーテは、このヴィンケルマンの死を、その当時ライプチヒのエーゼルのもとで、『詩と真実』にこう書いている。「ヴィンケルマンがイタリアから帰って、友人デッサウ公を訪問し、途中エーゼルの許に立ち寄るので、私たちも彼に逢へるということを知り、この報に雀躍した。私たちは彼と話すことを求めはしなかったが、彼を見たいと希望した。この年頃にはあらゆる機会を利用して行楽したいものだから、私たちはデッサウの方へ船車の便を借りて赴かうと約束をした。芸術によって輝かされた美しい土地、行政もよく整ひ、同時に景色も美しい国のここかしこに待ち構へて、私たちよりはるかに卓れた人々の逍遙するのをまのあたり見たいと考えた。ところが青天の霹靂のやうに彼の死が私たちの間に伝へられた。私は今もなほ初めてこれを聞いた場所を記憶している。それはプライセンブルクの庭で、エーゼルの室へ上って行くところから離れていない所だった。学友の1人が私に逢って、エーゼルと会見の出来ないこと、及びその理由を話した。この異常な出来事は恐ろしい影響を与へた。世人はこぞって嘆き悲しんだ。さうして彼の天死は彼の生涯の価値に対する注意を高めた。おそらく彼の活動の効果は、それを高令まで続けたにしても、今見るやうな大きいものではなかったであらう。といふのは、彼も多くの非凡な人々のやうに稀有の、無残の最期によって運命のためにその名をたたへられたのであった。」¹⁵更にヘルダーはヴィンケルマンの死に対して『記念碑』に於いて絶賛の想いで追悼している。「御

彼はついに今や、見出した。全く偶然にもローマ教皇使節の枢機卿 Archinto の出合いであった。アルキントは選帝侯ザクセンの宮廷とイエズス会員との親密な関係を続けていた。ここに彼におとずれた機会は、ローマの Passionei 枢機卿の蔵書の管理上の地位を得て、彼の憧れの目的地ローマへ行くことであった。¹¹ それには絶対にカトリック教に改宗する必要があった。この改宗は、彼のプロテスタントの立場から、そんなに容易なことではなかった。またそのために彼の主人であるビュナウ伯とも辛い別れをしなければならない。それは、一つは、宗教上の反対である。もう一つは、伯自身仕事上の都合で手ばなしたくはなかった。1754年、彼はビュナウ伯のネエトニツを出て、ドレスデンで、1年間自由な時間を持つようになった。彼の将来の人生行路に確かな、明るい見通しが出来て、少年の時から憧れてやまなかったローマ旅行が、段々具体化することになった。ドレスデン滞在中、彼は自由と平静さをから得て、選帝侯ザクセン宮廷で、ドレスデンやライプチヒの芸術アカデミー総監督や会員達と知りあった。また詩人 Christian Ludwig von Hagedorn (1713-1780) やドレスデン宮廷絵画教師、後の古美術品管理者の Philipp Daniel Lippert (1702-1785)、そして特に Adam Friedrich Oeser (1717-1799) と親しく交際した。エーゼルはドレスデン芸術学校の教師で、後にはライプチヒのアカデミーの会長になった。また学生時代のゲーテも、彼のもとで美術の勉強をした。その彼がヴィンケルマンに絵画美術鑑賞、美術史、それに関係のある学問を指導したのである。彼の感化のもとで古典古代への芸術愛が燃えはじめた。親密な師弟関係の中に彼の処女作『絵画と彫刻とのギリシヤ美術品の模倣についての考察』が生れた。これはエーゼルとの共作とも云ってよい程、彼の感化を受けている。エーゼルなしでは恐らく、この『模倣論』の本質は考えられない。そしてまたゲーテも、この師によって古典芸術の本質とその世界に導かれたことは、実に特記すべき時代の記念でもあり、古典主義への契機でもあった。この故にエーゼルの存在は大きな意味と価値を持っている。

1755年、ヴィンケルマンはザクセン選帝侯宮廷給費生として年金 200 ターラーを受けることになり、ローマへ旅立った。はじめにローマで彼は画家ラファエル・メンクス¹² と親密な仲になり、彼のもとに寄宿した。メンクスもまた、彼に古代芸術への案内者として援助を惜しまなかった。今やヴィンケルマンは古代の中に、平和と幸福を得て、もうドイツにおいてのように、生活や仕事上の邪魔はなくなった。そして古代芸術探究の世界へと沈潜することが出来た。¹³ 間もなくして、彼はアルキント枢機卿の図書館員として働くことになった。それから自由主義者にして、学者のパッションナイ枢機卿と近づきになった。卿はローマ随一の立派な図書館を所有していた。ヴィンケルマンはまた、当時有名な古代遺品収集家シュトシュウ男爵とも交際し、後に男爵の収集遺品目録を作成した。ローマ滞在中、もっとも彼の転機をなしたのは、古代並び近代芸術の博識家であり、また収集家アルバニ (Alessandro Albani) 枢機卿の家に出入りを許されることになったことである。卿は彼の所有している古代遺品、恐らくローマ中で随一の立派な収集品をヴィンケルマンに自由に開放した。そしてやがて彼はこの収集品の監督者となり、最後にはローマ教皇の古美術品の管理者の仕事に課せられた。これらの数々の古代遺品の整理と観察を通して、古代への芸術観と知識を一層深めた。こうしていよいよポンペイやヘルクラネウムへの計四回の旅行をはじめた (第1回—1758年、第2回—1762年、第3回—1764年、第4回—1767年)。

イッの人文的ルネサンスが起ったのである。周知の如く、18世紀後半のドイツ文芸上の代表者達、レッシング、ヘルダー、ゲーテそしてシラー等は新しいドイツの建設者でもあった。そして彼等に多くの遺産を残したヴィンケルマンは、その時この世を去っていた。

その夜明け、18世紀初頭、ドイツでは宗教上、なお敬虔主義が重んぜられ、一方フランスでは、啓蒙主義が、もうすでに始まりかけていた。ヴィンケルマンはフリードリヒ大王 (Friedrich II. 1712-1786) やジャン・ジャック・ルソー (Jean Jacques Rousseau 1712-1778) に遅れて5年、レッシングに先んじて12年、1717年12月9日にドイツのシュテンダール (Stendal) で誕生した。彼の父は靴職人でシュレーゼン (Schlesien) 出身で、母はシュテンダール出身であった。両親の苦しい貧乏生活にもかかわらず、その息子をラテン学校に進学させた。彼は学資金を学生合唱団で働いて得た。そうすることにより、学業を続けられた。1736年にベルリンのケルニシェン・ギムナジウムを卒業した。この学生の教頭ダム (Damm 1698-1778) は彼に Homeros (前 900?) や Pindaros (前 522-前 448) を教えて、古典芸術へ関心を向けさせた。ここでの彼のギリシャ語勉強や文学知識が、後になって彼の芸術や人文科学への活動の基礎付けになった。その上に彼は古代知識を築いていくようになった。1738年、勉強を続けるために、Halle 大学の神学部に進んだが、やがて神学の研究から離れた。Christian Wolf の哲学や Baumgarten の美学も興味を惹かなかったばかりか、嫌悪さえ感じた。卒業後、しばらく宮内官 Von Ludewig (1668-1743) のもとでドイツ帝国史編纂の助手をして働いた。その後1年間ばかり、オステルブルクのグロルマンシェン家 (Grolmannschen Haus zu Osterburg) で家庭教師をしながら、読書に励んだ。1741年、Jena 大学に医学と数学を学ぶために入学したが、学資金と生活費の捻出に困って中断せざるを得なかった。そしてまたパリへの旅行計画も途中で失敗に終わった。1742年、再び Hadmersleben の Oberamtmann Lamprecht 家の家庭教師になった。教え子 Friedrich Lamprecht と深い友情を結んだ。1743年より Gymnasium Seehausen の教頭になり、4年間余り働いた。彼にとってこのゼーハウゼンの教師時代は、最も厳しい暗黒時代でもあり、そのことを彼の書簡に述べている。「私は沢山の事を味わってきた。しかしゼーハウゼンの奴隷のような生活ほどひどいものはかつてなかった。」(1753年3月29日付)。時に彼は31歳、1748年、ドレスデン近郊 Nöthnitz の Büнау 伯の図書館へ移った。そこでドイツ皇帝史編纂と蔵書目録の作成を手伝った。やっとヴィンケルマンは、ビュナウのもとで、静かに勉強する時間を持った。ゲーテが、彼のこれまでの生活を次のように簡潔に述べていることは至当である。「幼年期は貧困のうちに暮らし、少年時代にはろくな教育も受けられず、青年となっても断片的な勉強しかできず、教職につけば仕事の負担におしつぶされそうになる。こういう境涯につきものの不安と困苦を、彼も多くの他の人とともに耐えしのばなければならなかった。もう30歳になっていたが、運命はまだほほ笑みかけない。しかも彼のうちには、(将来の) 望ましい幸運が開けそうな萌芽がきざしていた。」¹⁰ その望ましい幸運こそ、ドレスデンでの新しい仕事と生活であったのである。その研究の世界が、彼にゆっくり開かれ出した。膨大な蔵書、芸術的に、精神的に豊かな場所、そしてドレスデンの知識人や芸術家との交流が始まった。長い耐えがたい苦難の中に、ひそかに予感していた天職の道、古代芸術の探究の道を手さぐりしながら、

I. 生涯と評価

ヨーロッパ文芸史上、ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832) やシラー (Johann Christoph Friedrich von Schiller 1759-1805) という名前は誰でも知らないものはない。しかしここで取り扱うヴィンケルマン (Johann Joachim Winckelmann 1717-1768) という名前については、ドイツ文学者、美学者、美術史家そして考古学者を除いて殆んど知られないばかりか、その著作さえ紹介されない。その彼がレッシング (Gotthold Ephraim Lessing 1729-1781)、ヘルダー (Johann Gottfried von Herder 1744-1803) そしてゲーテなどに影響を与えた文芸上の思想は非常に重要視されている。彼は 18 世紀の 60 年代にドイツアカデミーにローマより古典ギリシャ芸術を学問的に紹介した。ドイツに於いて初めてこの分野を体系付け、開拓したので、彼は近代美術学、美術史学の先駆者と呼ばれている。ゲーテもその意味で彼をコロブスと云っている。ドイツの文筆家 C・W・ツェラム氏は、「ヴィンケルマンの功績は、ただ混沌たるところに秩序をもたらしたということ、想像と臆説だけが支配していたところに知識をもちこんだということである。また古典世界への解明を通して、ゲーテやシラーなどの古典派に尽くしたばかりか、考古学者の研究にも、いつの日かは役立つ道具をあたえたということ、そしてもう一つより古い文化を暗い時代から救い出したということである。」「古代の芸術に対する愛と学問的な研究、批判の方法とを統一する一人の人間が必要であった。」その要求に答えたのがヴィンケルマンであった。従ってそのために彼は生涯のすべてを捧げねばならなかった。

ヨーロッパの思想の源流を考える時、キリスト教とギリシャ思想はヨーロッパ文化史に於いて、大河であり、山脈であることは云うまでもない。特に 14、15 世紀イタリアルネサンスに於いて、また中世の暗黒時代から近代への時代的転換期に於いて、キリスト教とギリシャ思想の混流、交錯は、新しい文化的波紋と現象を生み出した。フランスやイギリス等では文芸復興という形をとり、次第に人間の自由が問われるようになってきたが、ドイツでは、このギリシャ的古典復興は見られず、宗教改革への発展となった。つまりマルチン・ルッター (Martin Luther 1483-1546) が 1517 年にローマ法王庁にプロテストして、カトリック教からの打破、聖書による新教の自由を打ち建てようとした。そのためにドイツ国内は、その後、宗教戦争の内乱が続き、三十年戦争 (1618-1648) では、フランスに敗北し、皇帝は無力化し、領邦制がとられ、ハンザ諸都市の没落後、経済は完全に衰退した。このような乱立、混乱、衰退そして外国の政治的圧力の中に、中世の遺物を残しながら、英仏に遅れて、近代化への道を歩まねばならなかった。それはあたかもドイツだけがバロック的暗い森に閉ざれているかの如く思われた。そして近代の光は、皮肉にも政治的圧力のある英仏の啓蒙主義の新思想 (ロック、ヒュームの経験主義、ヴォルテール、ディドロ、ルソーの理性主義) から射してきた。また一方フランスの華美な装飾的なロココ主義趣味はドイツの王侯貴族たちを、全く毒してしまっていたが、ドイツの近代人への自覚は、文芸上のシェイクスピア論、古典主義とロマン主義の到来で観ることが出来る。ここに於いてはじめてド

ヴィンケルマンのドイツ古典主義への影響と古代美術模倣論

Winckelmanns Wirkung auf den deutschen Klassizismus und
seine Gedanken über die Nachahmung der Kunst des Altertums

前田 信輝

I. 生涯と評価

Winckelmanns Lebensdaten (Werk und Bedeutung)

II. ヴィンケルマンとレッシング、ヘルダー、ゲーテ

Winckelmann und seine Zeitgenossen (Lessing, Herder und Goethe)

III. その時代と『ギリシャ美術模倣論』

Sein Jahrhundert (Goethezeit) und die Erstlingsschrift „Gedanken über die
Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerei“

IV. 『ギリシャ美術模倣論』について

Winckelmanns Kunstanschauung in seiner Erstlingsschrift

——編集後記——

世界的な寒波もようやく峠を越して、春の季節が再び訪れた。春になると思い出されるのが王維の詩である。

桃は紅に復た宿雨を含み

柳は緑に更に春烟を帯ぶ

花落ちるも 家儘 未だ掃わず

鶯啼くも 山客 猶お眠る

春風胎蕩という言葉が正にびったりする情景であるが、学校は学年末の慌しい時期で「山客猶お眠る」と悠然と構えてはいられない。特に編集者にとっては、気の揉める年度末となつてしまった。諸般の事情より原稿が遅れた執筆者が若干おられて、心ならずも第三号の発刊が遅延してしまった。しかし原稿の遅れは、主として執筆者の学問的良心の現れであり、一字一句もゆるがせに出来ないという所から、推敲に推敲を重ねられた結果であると編集者は理解したい。(勿論、早く原稿を出された方に学問的良心が不足しているなどとは毛頭思つてもいない。逆は必らずしも真ならずである。)従つて、すべて力作ばかりであるが、編集者としては読者諸賢に特にN先生とY先生の論文・書評に注意を払われんことを希望する。ホラティウスも歌っているではないか。

Pomilius sanguis, carmen reprehendite, quod non

Multa dies et multa litura coercuit atque

Perfectum decies non castigavit ad unguem.

K・O・生

——紀要委員——

委員長	大久間 慶四郎	委員	系 井 透
委員	服部 武司	委員	安 藤 維
〃	永 澤 滉	〃	藤 本 義
〃		〃	信 男

研究紀要 第3号

昭和52年3月10日 印刷

昭和52年3月18日 発行

発行者 東京都文京区関口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) 6665 (代)

Review of Dokkyo Secondary High School

No. 3

1976

Articles

The Meaning of Folklore II (to be continued).....Naomi Yamada

On the Poetical Works of Shinran II (to be continued)

.....Kôshô Nishiyama

Winckelmanns Wirkung auf den deutschen Klassizismus und seine Gedanken
über die Kunst des Altertums..... Nobuteru Maeda

A Bird Survey of Ishigaki and Iriomote, Yaeyama Group Islands.

.....Yasuyuki Kiyosu

Introductions & Book Reviews:

Katsumi Masuda: "Higi No Shima"Naomi Yamada

Tokuryû Yamauchi: "Rogosu To Renma" (Logos and Lemma)

.....Kôshô Nishiyama

Published by

Dokkyo Secondary High School Review Committee

Address: Dokkyo Secondary High School

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