

人文・自然・人間科学研究

第 25 号

2011 年 3 月

論 文

A Study of Crypto-Christians in Nagasaki

—Focusing on Thomas Jihyōe,

a Priest in 17th Century Japan音在 謙介 (1)

スポーツの「コーチ哲学」に関する一考察

— スポーツの「コーチングの目的」を中心として考える —森下 義仁 (13)

自己表現としての描画

— 子どもの描画に見る共在化 (collaborative internalization)

過程としての表現過程の分析 —内田 祥子 (43)

研究ノート

カントにおける超越論的自由

— 自由の概念化に関連して —近藤 倫弘 (69)

拓殖大学北海道短期大学における

e-learning システムを活用した入学準備教育

— 入学準備教育の実施と今後の課題 —杉本 雅彦 (75)

小林 秀高

庄内 慶一

藤田 守

小滝 聰

石原 学

クラリッセ・リスペクトールの

『家族の絆』における《生》の諸問題神田 工 (97)

El Viejo Carnaval

de La Rioja (España)オスカル・ハビエル・メンドサ・ガルシア (115)

『人文・自然・人間科学研究』投稿規定(143)

A Study of Crypto-Christians in Nagasaki:

Focusing on Thomas Jihyōe,
a Priest in 17th Century Japan

Kensuke OTOZAI

Introduction

Approximately three hundred years before the inferno of 1945, hidden Christians in Nagasaki had experienced another inferno given by the samurai power of the Tokugawa Shogunate and its followers on Kyushu Island. There have so far been numerous studies dealing with this subject. While I could not add more new material to the earlier literature, there seem to be some important contemporary issues that remain unsettled even today.¹ When I first wrote an essay on crypto-Christians in Japan two years ago, I came across Endo Shūsaku, a Japanese Catholic novelist, whose attitude to those hidden Japanese Christians struck me as very problematic. Looking closer at the problem, I realized that such an attitude of his is not only idiosyncratic but also typical of Japanese Catholics in general. In short, it is a question of “orthodoxy versus unorthodoxy.” Apparently those in the orthodox camp have a propensity to look down on hidden Christians as the unorthodox and to see them as doomed to die out in due course, while they like to consider themselves as chosen by the “orthodox God,” resting safely in the belief that they will be the ones to go to heaven.

It is not my intention to open a catechism here. However, when pondering over this long-enduring phenomenon, the fate of those parochial Christians reminds us of an explosion of a cosmos in remote space, a dying galaxy that has existed several hundred light years away. As far as religious belief is concerned, it is not the size of a sect but the adherents' spiritual energy that really counts. In spite of the fact that they are only tiny beings in a tiny area of a tiny island country on a small planet, we cannot help but feel that there is noble dignity in them. It is well known how severe it was for them, without the support of the priests, to keep their faith under the cruel oppression of anti-Christian samurai in those days. What Endo Shūsaku lacked was, as I suggested in my last essay, the very attitude of feeling compassion for and respecting the dignity of the retreating sect. Compared with their dignity, rooted in the native tradition, Endo's sense of belonging to the orthodoxy — arguably springing from his inferiority complex to Western culture — seems rather meager and cheap.

Clearly, it is necessary to treat this phenomenon not only as a matter of religion but also as that of the socio-cultural tradition in Japan. While I briefly mentioned his life in my previous essay, I shall here continue to focus and elaborate on the issue surrounding a Japanese priest, Father Thomas Jihyōe, or Father Thomas of Saint Augustine (1602–1637).

The question I left unsettled on Thomas Jihyōe is whether he was martyred or not. Working on the hypothesis that he became a martyr, I referred in my last paper to the conflicting opinions of the two biographers. In his *The History of Nagasaki — Reading it by Topics*,² Egoshi Hiroto argues that he was martyred, while Gonoï Takafumi, in his ‘Some Information of Japanese Priest under the Suppression,’ maintains that he was not. Gonoï describes in his introduction of Jihyōe succinctly as follows;

A Japanese padre of the Augustinian order Kintsuba Jihyōe, or Thomas de Saint Augustine, once a member of the Society of Jesus, went to Macao in November 1614 and came back to Japan five years later. In 1622 he went to Manila and was admitted to the order in November of the next year. In 1630 he returned to Japan and was actively engaged in missionary work in the areas of Nagasaki, Ōmura and Arima. He was arrested on November 1st, 1636, and met his death on a pit next year. They administered capital punishment twice and Jihyōe died on the second execution on November 6th, 1637. However, according to the record of October 31st, 1637, in the diary of the chief of the Dutch Factory, Kintsuba Jihyōe Thomas lapsed from faith and confessed the names of his five Portuguese sponsors.³

The moot questions now arise: Which version of the incident is true? Egoshi’s or Gonoï’s? Did the crypto-Christian in question get martyred or lapse? In order to establish the fact, we need to examine Jihyōe’s life more closely by drawing on other interpretations. And in trying to find better ways to deal with the problem we will enumerate and illustrate the pertinent points as we strive to approach the real image of Thomas Jihyōe.

In what follows, I would like to give a more “common outline” of Jihyōe’s life. I say “common outline” because there are many versions of the story; indeed, so many different biographies about Jihyōe have so far been written that it is only appropriate to integrate the common elements of the story here with notes on important differences.

Thomas Jihyōe’s life⁴

Thomas Jihyōe lived in 17th-century Japan. It was the early days of the Tokugawa Shogunate and he was active mainly in the days of the third Shogun, Tokugawa Iemitsu who was notorious among Christians as the cruelest anti-Christian ruler.

Jihyōe⁵ was born around 1602 in Ōmura in the western region of Kyushu

Island. His parents were Christians.⁶ Both of them were devout Catholics and were later martyred together with their children except Jihyōe.⁷ Jihyōe was baptized Thomas soon after his birth. When Jihyōe was six years old (1608) he asked his parents to send him to the seminary in Arima, which was located not so far from Ōmura and Nagasaki. Jihyōe was admitted to the school around that year and studied basic Latin and Japanese for about six years. Jihyōe did excellently well in Latin and came to teach it in the seminary after graduation. Apart from religion, he also studied astronomy, natural science, psychology, theology, music and other subjects for a few more years. What he attained in the seminary was not only the ability of language but also the balanced development of intellect, feelings and willpower, and the value of human beings as a whole, constituted and sustained by spirit, mind and body.

The seminary, which had already moved to Nagasaki in 1612, was closed in 1614 when the first Shogun Tokugawa Ieyasu issued a prohibition against Christianity. As a result, the Christians had to assort themselves into three groups, and Jihyōe belonged to the group which was banished to Macao.

Around 1618, when Jihyōe was 16, he came back to Japan from Macao. He hid in a cave in the mountains as he helped other Japanese Christians who were lost without their spiritual guides, and began to confront suppression by the cruel samurai power. He realized, however, that he needed to obtain the qualification to teach and lead Christians. In 1622, when he was 20, he went to Manila to study Christianity further. He knew he must get admission to the priesthood in the Augustinian Order. As the result of his earnest efforts and deep devoutness, he was given a monk's habit of the Order on November 26th, 1623 (at just 21 years old); he was the first Japanese to become an Augustinian Friar. Exactly a year later (at 22 years old), Jihyōe took his first vows in the Augustinian Order. After that, Jihyōe was sent to Cebu. He studied theology and in 1627 (or 1628) he was ordained a priest. When he got aboard a ship bound for Manila, the ship sank and he went back to Cebu again. During the second sojourn in Cebu until his return to Manila, he met envoys from Japan sent by Nakamura Uneme, the magistrate of Nagasaki, and acted as an interpreter for them. Jihyōe heard from them of severe oppression by Nakamura to Christians in Japan. They advised Jihyōe not to return to Japan, warning that he would be executed if he did so. Yet Jihyōe's mind was made up and he was more eager than ever to help Japanese Christians, particularly those in Nagasaki suffering cruel persecution by Nakamura Uneme. On February 2nd, 1630, Jihyōe sailed out from Manila toward Japan. But the ship he was on board sank during a storm. After that Jihyōe's superiors in the Order would not give approval to him to go to Japan because they thought even Nature did not favor Jihyōe's plan. Jihyōe was so disappointed that on August 2nd, 1630, he wrote a letter (in fluent Latin) to the top of the Order in Rome seeking approval to go to Japan. In 1631, before the reply arrived, Jihyōe set sail yet again for Japan, but once more the Japanese ship sank. He then managed to

board a Chinese ship and successfully reached the shores of Japan at the end of 1631 or the beginning of 1632.

Jihyōe had already known that Padre Gutiérrez, the Augustinian superior was jailed in Nagasaki. He made a daring plan to get in touch with him. He landed a job at Nagasaki magistrate's headquarters as a stableman, where he saw Gutiérrez injured from torture but with his faith still intact. Jihyōe asked for his advice as to how he could contact the devotees and how to lead and inspire them. After learning from Gutiérrez everything he needed to know about missionary work, he began preaching to Nagasaki people. One day the magistrate of Nagasaki declared that all of the Nagasaki citizens should put a picture of Buddha on their clothes. But he found himself confused to find no citizens obeying his order. He could not figure out what was going on. Sur-reptitiously, Jihyōe had ordered the believers not to do so. The magistrate at last came to the conclusion that there was someone secretly leading them, although he could not find out exactly who the leader was. Little did the magistrate dream that one of his men in the headquarters would be the most important and dangerous Christian. Around the stable, Jihyōe learned of the impending suppression before it happened. There was no way the magistrate could figure out what made the Christians behave the way they did. Thus the authorities began to suspect that there was someone acting as the mastermind behind the Christians. Nonetheless, they could not find the culprit. Though they had many secret agents all over Nagasaki they could not ferret him out. They frequently tried to raid the hiding places based on the information from the agents, but only in vain. Jihyōe always wore a sword with a gilded guard called *kin-tsuba* in Japanese. Christians saw him caressing the gilded guard so often when he was in a corner that they came to call him *Kintsuba Jihyōe*. But he would overcome the difficulty using his physical power and motor nerves. He moved incredibly quickly in Nagasaki and encouraged strayed believers to retain their faith. He could run unbelievably fast and moved from one place to another so quickly that those trying to capture him believed he was a magician with an evil creed from some demon country. Before long the officials of the Nagasaki magistrate's office came to know that there had been a quite active Japanese priest behind them who looked like a stableman. Quickly sensing danger Jihyōe left his workplace and hid in a cave in a mountain, which at last led them to identify the stableman as Jihyōe. He stayed in the cave during the day and came out of it at night. One day a painter disguised as a Christian came to Jihyōe and secretly drew his portrait. Trying to find and seize him, the officials made copies of the original portrait and scattered them all around Nagasaki, but to no avail.

Soon after learning of the priest hiding in a cave in a mountain, the authorities launched a full house-to-house search for him. They gathered numerous soldiers from the major four clans including the Sagas, the Hirados, the Shimabaras and the Ōmuras. Besides them they also assembled farmers,

clerks and merchants in the towns. It is said that all adult males in Nagasaki were summoned to help in the plan. They were to be lined up alongside one another to surround the entire Nishi-Sonogi peninsula. Even after 35 days of thorough searching, all they could find was an old man who had taken care of Jihyōe in the mountains. The operation was called *yamaseki*, or a mountain barrier, which is infamously known for its failure of the large-scale operation. Nonetheless, the Ōmura Clan arrested 71 Christians, 46 males and 25 females, and killed all of them; some of them burnt at the stake, others beheaded. What was more astonishing was that Jihyōe appeared in the midst of the Edo-castle, far away from Nagasaki, exactly on the same day, and converted three of Iemitsu's young attendants into Christians. This betrayal by his close aides angered the merciless Shogun who was said to kill all of them himself with his own sword and adjured his men to arrest Jihyōe at any cost. After receiving the order from the Shogun, the Nagasaki Headquarter was so struck with awe that they had tried their hardest to capture the renegade priest only to find all their efforts in vain. Jihyōe's followers would never confess who and where their spiritual leader was in spite of suffering the cruelest torture and being martyred. For all this, it was only a matter of time before Jihyōe was eventually captured. The torture inflicted on him was excruciatingly severe and brutal, partly because he made them lose face more than once by persistently throwing them off the tail and thus antagonizing them further, and partly because the authorities decided to alter the system of punishment against Christians for symbolic reasons. While the death penalty used was meant to teach a lesson to other potential Christians, the authorities realized that it was more effective and revealing to force those believers to renounce Christianity in public than simply letting them choose to martyr themselves on their own terms. Jihyōe was a good case in point. They decided to execute him after due tortures and exposure; he was to be hung upside down in a pit filled with filth. Since it was the most intolerable punishment you could imagine at the time, most Christians could not withstand it and forsook their faith in the end. But Jihyōe never gave up and survived his fellow believers. They then continued to carry out such torture and punishment for a while but ceased when they had one believer, sentenced to be burnt alive, who wished to be pardoned and confessed the names of the Portuguese agents who assisted Jihyōe. Still, they needed to get a confession from Jihyōe himself. But as Jihyōe remained silent even under torture, the officials were at a loss as to when they should put an end to his life. Then they concocted an ingenious ruse to discourage other Christians against dying for their faith simply by keeping Jihyōe alive for a while; they spread the rumor that Jihyōe finally fell away from faith and was removed from the pit. But then the truth was revealed to the faithful two months later, when Jihyōe was put back into a pit again together with several other Christians. They gagged Jihyōe for fear that he might talk directly to his followers, who witnessed him being taken to the execution ground, and

took him away using a route where he would never again be seen by other Christians. On reaching the execution ground he shouted that he had faith in Jesus. Utterly exhausted by a series of brutal tortures, he died a violent death in the end. He was the first of the five Christians to go to heaven at the scene.

This is the outline of the life of Jihyōe. Judging from the understanding of the majority of experts on the subject, it may be safely said that Jihyōe could not have lapsed. Obviously, the chief of the Dutch Factory (Dejima Dutch Trading Post in Nagasaki) must have been influenced by the rumor deliberately circulated by the magistrate of Nagasaki. The fact that the Netherlands and the Tokugawa Shogunate formed their partnership at the time fortifies our conclusion.

2

Having established the working hypothesis, we can now go on to consider Jihyōe's life in the social and historical context of Japanese tradition. In the previous paper, I focused on everyday lives of hidden Christians in Japan by referring to Kibata Sunao's *Everyday Lives of Hidden Christian Farmers*,⁸ Takita Koya's *The Hidden Christians in the Showa Era*⁹ and other related sources.

From these studies we learn that Jihyōe and many others suffered cruel suppression — one of the most inhumane acts committed by those in power in world history. The questions now arise as to what the society they lived in was like, how the social structure functioned on crypto-Christians in those days, and how the non-Christian Japanese society was being organized as a systemic whole.

It is useful, then, to draw on the previous work done in the field of Japanese folklore and borrow some key concepts from the discipline in exploring this crypto-Christian phenomenon that occurred among the Japanese folk. In what follows we shall be looking at some of the key but confusing concepts in Japanese folklore.

The most important concept we must deal with here is the notion of “*ke* and *hare*” developed by Yanagita Kunio, the father of Japanese folklore. Yanagita argued that there are two key socio-cultural aspects of Japanese folk's everyday life: *ke* represents a common, monotonous facet of their daily life, while *hare* signifies its celebratory aspect. He maintained that it is the dynamics or interplay of these two distinct socio-cultural dimensions that characterizes the fabrics of the Japanese society.

There is another school of thought that says that it is not enough to employ the conventional concept of *ke/hare* in defining what constitutes the daily lives of the Japanese folk. Ito Kanji challenges the established notion that tends to make too sharp a distinction between *ke* and *hare*. Instead he puts forth a new hypothesis that emphasizes the interconversion between *ke* and *hare*. He names it as ‘the principle of switching’; the functions of *ke* and *hare* convert interchangeably

between one and the other depending on the situation. It is not uncommon, says Ito, for the *hare* phenomenon to turn into the *ke* phenomenon, and vice versa.

Another established concept in Japanese folklore is *kegare*. Namihiro Emiko attempts to elucidate the mechanism of the phenomenon by introducing an intermediate concept of *kegare* instead of the old dichotomous theory; Namihiro sees the concept of *kegare* as intermediating between *hare* and *ke* and thereby forming the trifurcating structure in the dynamics. There has been a heated debate among scholars as to whether or not this broader concept should be juxtaposed to Yanagita's *ke/hare* concept, but no conclusion has been reached yet.¹⁰

In trying to settle the issue, Sakurai Tokutaro proposes what might be called a "cycle theory" that could embrace the above three concepts. Using an etymological explanation, Sakurai expands on the hitherto accepted theory, suggesting that the suffix *gare* of the word *kegare* derives from *kare* meaning 'withering,' and therefore that *kegare* is severely truncated form of *ke*. Put differently, *ke*, if 'dried up,' becomes *ke-kare*, and then euphonically changes into *ke-gare*. And most importantly, *kegare* can transform back into *hare* through rituals. Thus, as Sakurai argues, the reciprocating process of the three concepts comes in full circle.

As far as a theory goes, however, this explanation seems a little far-fetched and is not tenable, in spite of the etymological evidence Sakurai produces as an example by citing a prominent scholar of literature in the Edo era to back up his theory. The dichotomous concept of *ke* and *hare* advocated by Yanagita is as simple and clear as any other fundamental law of nature. The idea is to give a clear-cut structural analysis of the Japanese folks' everyday life from a socio-cultural perspective. Yanagita's approach to the traditional matrix of cultural norms enables us to understand the Japanese community in the wider context so much so that his followers regard it as a key theoretical framework for applying the concept to the whole society. Many of the works by Yanagita's students tend to center around the *ke/hare* concept without breaking new ground. I want to argue that adding yet another different idea to the binary concept and treating it in the same way as before will only complicate and confuse the core logic of the original idea. As a rule, it invariably helps to employ the binary concept in trying to explain and understand the phenomenon. While it may be true that coupling the dichotomous concept with a third intermediate concept would not necessarily cause problems, it is only possible where the third element can operate in the same dimension as the first two. As for the topic under discussion, *kegare* should not be seen as the third element arguably because it is intrinsically different from other two elements in that it operates in an entirely different dimension. For the above reason, it would appear that many scholars' new theories have contributed to destroying the whole integrity of Yanagita's simple and therefore elegant theoretical framework instead of improving it.

It should be born in mind that the word *kegare* in itself is a strong negative concept which calls for an equally strong opposite concept as its pair. There is supposed to be the opposite concept of *kegare* other than *hare*. The Japanese word

kegare is a noun deriving from a transitive verb *kegasu* (to contaminate), from which it follows that the notion of something that contaminates should come into play here. Indeed, whatever contaminates is supposed to be considered evil; thus, something evil [S] *kegasu* [V] anything [O]. The opposite verb *kegasu* must be *kiyomu* (to purify; *kiyomeru* in root form). Accordingly, the twin concept as opposed to *kegare* is *kiyomari* (or the state of being purified). That is, something pure [S] *kiyomu* (purifies) [V] *kegare* (anything evil) [O], and it becomes *kiyomari* (the state of being purified).

Just as human beings, since time memorial, are instinctively inclined to pray to God in times of trouble in the same manner regardless of religion, race, color, or national origin, so they should have an innate idea of the sacred being. Then it is logical to assume that the concept of the sacred came first, and the concept of *kegare* later. In the case of Japan, however, the presence of the absolute deity was not necessarily clear and visible to the people as shown in Japanese folk belief. Then the idea of *kegare* later took precedence over the sacred, and as a consequence, the concept of the sacred has begun to carry negative connotations around the center. In spite of much of *kegare* prevalent in the Japanese society, people are typically unaware of the absolute and sacred presence.

We have two sets of dichotomy here, *ke/hare* concept and *kegare/kiyomari* concept. To understand the difference between these two concepts, we need to return to Yanagita's idea again. As Yanagita cogently argued, there are two key dimensions of people's lives in Japan. What has been demonstrated in his work is that it is possible to distinguish the difference between two ages on the whole by comparing two sets of '*ke* and *hare*' in the cases of some distant two eras. The *kegare* concept and the *ke/hare* scheme, as originally defined by Yanagita, are not supposed to be bound up with each other.

Unlike a monotheistic religious nation, there is not so strong an image of God in Japan. So the image of the sacred has been often represented with rather ambiguous and negative expressions such as "the being which is purified from the contaminated." This helps to explain why Japanese people often use the word *kiyomeru* (to purify), but somehow they rarely refer to what comes after something has been purified. This is not to say that there is not the sacred being in the Japanese society. But the image of the sacred itself appears not so strong that the holy element, confronting a series of attacks from *kegare*, has become less and less visible or has receded into the background.

It seems reasonable to suppose that *ke/hare* is closely related to the concept of time; for example, on *hare* (festive) days people put *hare-gi* (or holiday clothes), and on *ke*-days *ke-gi* (or everyday clothes). We can find more examples in Taniguchi Mitugu's work that characterizes the phenomena as follows: clothing, food, language and others (including rituals, day, feeling, etc.). In any case we can add the phrase "in *ke/hare* time" after each word: a cloth "in *ke/hare* time," a food (which is eaten) "in *ke/hare* time," a phrase (that is used) "in *ke/hare* time," the ceremony (that is held) "in *ke/hare* time." This indicates that the *ke-hare* concept

is intimately connected to one's sense of time. Meanwhile, the *kegare-kiyomari* concept seems to be contagious, that is to say, spatial. The *kegare* concept starts with the feeling in which someone did not want to touch something filthy. This feeling seems to have expanded its space by association; for example, one uses the term when avoiding some *kegare* place or damned, ominous place. In other words, the *ke/hare* concept lies in the physical world, while the *kegare/kiyomari* concept exists in the metaphysical dimension.

This is the outline of one of the major theoretical issues discussed in Japanese folklore. It is useful, then, to benefit from these Japanese folklorists' viewpoints as we go on to explore into the socio-cultural phenomenon of hidden Christians in Japan.

3

Based on these observations, I would like to further examine the historical and cultural significance of such a Japanese priest as Jihyōe for other Christians in Nagasaki. Clearly, Jihyōe was no common priest; he was not only intelligent but also physically tough. More importantly, he had charisma. My understanding of this extraordinary priest is that he had a compassionate way of inspiring other fellow Christians to connect with something universal or something bigger than themselves, as well as making them feel secure and comfortable under any circumstances.

Here we need to clarify the difference between the early hidden Christians and the later ones. Endo Shūsaku characterizes the former as those who could expect the padre's help in keeping their faith, the latter as acting on their own without any padre.¹¹ Indeed, priests came from abroad to baptize and preach to people in Japan. They continued to help them until they became independent Christians. In many cases, most of Japanese believers were poor peasants squeezed year in and year out by rapacious samurai landlords. If they did not obey their orders, the samurai masters would come and threaten them with their world famous sharp swords in their hands to either comply or pay the price. Thus they were so suppressed that they came to console themselves by hoping that they could go to heaven only if they believed in the promises priests made for a better future.

To put it in folklore terms, the Christians worked in *ke* mode as farmers during the daytime, and in the night they entered into the *hare* world where they could dream together with the padre of living in the Promised Land. For them, it was the only *hare* moment when they could feel connected with God through the good offices of the padre. In midnight masses, they were also solemnly led into the Western "civilized" world. However, once padres were banished from the country, all the religious activities the Christians practiced with them degenerated into private routine, and they soon ended up obliged to lead *ke* lives. Sinking in the mud of *ke* life, all they could do was to recollect memories of good old days when they and their ancestors could lead *hare* lives in the night. The hidden Christians

were treated as a people of *kegare* (or the contaminated) in those days, and when all padres were ousted from Japan, Jihyōe was the last priest and the last hope left for them.

Then, what did the Christians expect of Jihyōe? What did Jihyōe think of himself? Unlike other persecuted priests, there is something special about Jihyōe. Indeed, he was different. As I suggested earlier, he had special physical abilities. Because he could run very fast and swim fairly well, he could manage to hide from the ‘pagans’ so quick and skillfully. Both the Nagasaki Christians and the ‘pagans’ had much trouble finding out where he was. With a black monk’s habit and his gilded guard of sword habitually fiddled with in his fingers, he would disappear into thin air at once when his enemies came. Interestingly, there were some people at the time who believed that he really had some transcendental powers. There is even a scholar who maintains that Jihyōe was the forerunner of the Japanese ninjas who wore black cloths chanting mystical incantation with fingers folded in a ritual manner. Actually, there are some novels in which Jihyōe is depicted as a picaresque character.

4

Given his strong will and sense of purpose, we may reasonably suppose that Thomas Jihyōe might have even had some pleasure in hiding from his dangerous enemy in an effort to accomplish his mission.

Thomas Jihyōe has often been described as a hero with considerable passion and an indomitable spirit in his biographical histories such as Matsunaga Go-ichi’s *Maho no Bateren* (or *A Wizard Padre*), Sakaguchi Ango’s ‘Waga Chi wo Ou Hitobito’, (or ‘Those Who Pursue His Own Blood’) and other works.¹²

Crypto-Christians can be found not only in Japan but also in other parts of the world. For example, the Catacombs of Rome are well known as the holy place of prayer for the hidden Christians in ancient Rome. Marranos were the Jews who converted to Christianity to escape persecution but who continued to practice Judaism secretly in Spain and Portugal. Although theirs was a case of Judaism versus Christianity, as far as the minority situation is concerned, Marranos had much in common with secret Christians in Japan.

Even today, there is a novel which deals with the similar topic: Alice Hogge’s *God’s Secret Agents*.¹³ The story is set in the reign of Queen Elizabeth I. The narrative begins with the events in the year 1588, just after the Spanish Armada was defeated by Britain (the same time period in which Jihyōe was active!). It is the story of two young English Jesuit priests. They came back to England to make England rejoin the Catholic Church. They were accused of treason against the government of England and were tortured in the Tower of London. This story is told from the perspective of English Catholics as the alienated minority struggling to hold onto their faith — people of *kegare*, to use our terminology. When Queen Elizabeth I declared war on catholic nations, English Catholics resisted her

decision in order to defend their Orthodox denomination. The priests, educated in the Continent, returned to their mother land, hid in a lonely place, and at the last met their end. Obviously this story has a parallel with the history of Japanese unorthodox Christianity.

From what has been said so far we may reasonably conclude that the narrative of the life of Thomas Jihyōe stands out most among all the biographical histories of Japanese hidden Christians. It is no wonder that a number of writers were attracted to this adventurous Japanese crypto-Christian. Jihyōe would surely love to read their exciting biographies of his eventful life.

Conclusion

Thus the life of Thomas Jihyōe was powerful and enchanting. He struggled in the absurd society of Japan. He belonged to the minority group in the society and, together with other social outcasts, was looked down upon by the majority as a man of *ke gare*. On the contrary, however, the Japanese society as a whole was viewed as belonging in the world of *ke gare* from the viewpoint of Christians of the time. It amounts to a conflict between the majority's *ke gare* and the minority's, both of which constitute the same layered "nesting" structure of *ke-hare* in Japan. This is precisely the reason why Japanese Christians of the time were living as farmers in *ke* mode and, from time to time, enjoyed living in *hare* mode with a Japanese priest, Father Thomas Jihyōe or Father Thomas of Saint Augustine.

Notes

- 1 This study is written with the help of Takushoku University's scholarship in 2008.
- 2 Egoshi Hiroto, in his «*Topikkusu de Yomu*» *Nagasaki no Rekisi* (or *The History of Nagasaki — Reading it with Topics*), Tsuru Shobo, 2007.
- 3 Gonoi Takafumi, in his 'Some Information of Japanese Priest under the Suppression,' *Kirisitan Kenkyu* 21, Kirisitanbunka Kenkyukai, 1981, p. 254.
- 4 This outline of Jihyoe owes much to several biographies and stories by antecedent studies as below: Kataoka Yakichi, *A History of Japanese Christian's Martyrdom*; Hubert Cieslik, *Japanese Priests in the Age of 'Kirisitan'*; Muneto Masako, *Not So Much the Ornament of the Value*; Matsunaga Goichi, *Maho no Bateren*, (or *A Wizard Padre*); Thomas Masaki Imada O. S. A., *The Life of a Witness for the Love of Christ: a story of the first Japanese person to be ordained a priest in the Order of Saint Augustine*, Fukuoka, Japan, February 2006. <http://www.augnet.org/default.asp?ipageid=1331>, Augnet, Thomas Jihyoe-02.
- 5 Matsunaga Goichi calls him as "Ji-he-e" in his juvenile book, *Maho no Bateren* (or *A Wizard Padre*). Most of the writers call him "Ji-hyo-e."
- 6 There is a difference in this first stage of the story. Their family name is not certain. Many writers have reported that it is Ochiai, however, Kataoka Yakichi, one of the recognized authorities in this field, points out that they must have confused his mother's first name, Vokiay, with his family name. According to Kataoka, Thomas' mother was Clara Vokiay (or Okia in Japanese pronunciation), and father Leo Coyemon (or Koemon).
- 7 In *Maho no Bateren* (or *A Wizard Padre*), Matsunaga describes Jihyoe as their one and only child. In other works, writers depict Jihyoe as the eldest of several children.
- 8 Kibata Sunao, *Everyday Lives of Hidden Christian Farmers*, Asishobo, 1985.

- 9 Takita Koya, *The Hidden Christians in the Showa Era*, Nihongakujutushinkokai, 1954.
- 10 *Kyodo Tōi hare • ke • kegare* (or *the Discussion, hare ke kegare*), pp. 19–28.
- 11 Endo Shusaku, *Kirisitanjidai* (or *Kirisitan Age*), Shogakukan, 1994, pp.179–181.
- 12 Matsunaga Goichi, *Maho no Bateren* (or *A Wizard Padre*), Kaiseisha, 1989. Sakaguchi Ango, 'Waga Chi wo Ou Hitobito (or *Those Who Pursue His Own Blood*)', In *The Complete Works of Sakaguchi Ango 04*, Chikumashobo, 1998.
- 13 Alice Hogge, *God's Secret Agents: Queen Elizabeth's Forbidden Priests and the Hatching of the Gunpowder Plot*, Harper, 2005.

スポーツの「コーチ哲学」に関する一考察

— スポーツの「コーチングの目的」を中心として考える —

森 下 義 仁

Study of Coaching Philosophy in Sport

Yoshihito MORISHITA

目 次

1. はじめに
2. コーチングの哲学
 - a. 勝敗のプロセス主義
 - b. 勝敗の結果主義
 - c. 自分の勝敗の哲学を考えること
 - d. 成功の哲学を考える（勝利＝成功か，敗戦＝失敗か）
 - e. 楽しむことについて
3. コーチングの哲学とコーチングスタイル
4. スポーツコーチの三つの哲学
5. 「成功したスポーツコーチ」の哲学
 - a. John Wooden のコーチの哲学
 - b. Pete Newell のコーチの哲学
6. 最後に

1. はじめに

私は本稿において「コーチングの哲学」と題してスポーツのコーチが最優先して確立すべき原理・原則は何かを考察しようとしている。広辞苑（広辞苑第5版・岩波書店1998年11月発行）によれば，哲学は「知恵の探求」を意味する。また「俗に，経験などから築き上げた人生観・世界観。また，全体を貫く基本的な考え方」であり，知恵とは「物事の理を悟り，適切に処理する能力」「人生の指針となるような，人格と深く結び付いている哲学的知識をいう」とある。これは物事の根底にある原理原則を考え，人間として正しい知恵を持って一貫性のある行動を求めていくことを意味している。

人はそれぞれ自分の哲学を持ち，毎日の生活は，自分の哲学によって導かれている。

国家に対する見方，会社職場に対する態度，家庭に対する見方，自分の子供の教育観等はその人の人生観が方法として行動に反映する。ある者は富を得ることに高い価値をおき，友情を得ることに對しては価値を感じないかもしれない。

行動する信念・原理からなる人生哲学（人生をいかにみるか，また，生きるかの哲学，人生観）は，自分の考えによって日々の出来事の意味づけを行ったり，またそれによって人生そのものの意味づけを行ったりしている。良い人生哲学を明確に確立する努力を継続することはその人の人生を意味深いものにすることができる。

スポーツコーチは多くの場合良い人生観を持ち若者たちと過ごしていると思われる。しかし，全てのコーチがこの人生観において共通のものを持っているとは変わらない。幾分かは異なっているかもしれない。自分の人生哲学というものを社会に承認され優れたものに變化させる必要がある。社会に生きる人間としての人生哲学を發達させることがスポーツコーチの資質をより豊かにしてくれるものである。反社会的人生哲学はスポーツのコーチとしてもそぐわないものは明らかである。

同様に，スポーツのコーチとして自分の役割をよく果たすためには，生活や国家や教育の原理と一致している，即ち，健全な人生哲学と連動する「コーチの哲学（コーチとしての行動の指針となる信念（belief）や原則（principle）」を明確に確立しているべきである。スポーツのコーチングにも高いレベル・低いレベルがある。良いコーチになるには，①スポーツのスキル & テクニックと戦略・戦術，②スポーツに関連する諸科学とスポーツマネジメントを知ることが必要である。しかしこれらの知識と方法を知るだけでは十分ではない。更に成功するスポーツコーチになるには人生哲学を土台とした「コーチの哲学」を確立することが必要である。何のためにコーチとして存在しているかを明確にしていることである。目的と方法を區別せねばならない。目的のためには如何なる方法を取っていいというものではない。コーチの哲学は行動パターンとして他人から借りることが出来るような「何か」ではない。自分自身の哲学を明確にすることが重要であると考えている。

コーチによっては自分自身の指導原理，哲学，目的といったものに関心を持たない人がいるのも事実である。コーチに求められる哲学が貧弱なコーチは，種々なプレッシャー（コーチの仕事は多くの観衆の面前にさらされており時々公平でない批難や値しないような称賛の両方を受けることがある）に負け，目標達成の方向性を見失いどこへ行くのか分からなくなる。常に平静と落ち着きを持って原理的に対処できるようにして，自分が偉大であるかのような錯覚を持つことなく，またプレッシャーを受けているという感覚に陥らないためにも哲学は必要である。又，プレイヤーやファンや相手，自分に関係ある人々の考え方や興味，予測できないゲームの結果に対しても原理・原則的な方法で対処することが望ましいのである。コーチは，コーチとしての責任だけでなく若者の教

師としての責任もある。コーチは若者に対してクリーンな生活習慣の模範を示す役割モデルを持つ。又、成功の時のみならず逆境の時にも少年達の情緒を安定させ、スポーツマンシップを発達させ、身体が発達と同様にモラル全体を涵養し社会へ出るための準備を与えるのである。

コーチの哲学は成功のための基礎となる。社会が承認する自分自身のコーチの哲学を発展させることは、何を、なぜ、どんな方法で、という根本的な問題解決の土台となる。

ここでは私がコーチの経験を通じて学んだコーチの哲学について記述してみようと思う。私は約 35 年間拓殖大学男子バスケットボール部をコーチ・監督として指導してきた。27 歳頃からコーチ人生が始まったのであるが、本稿のテーマである「コーチの哲学」は漠然としていて整理ができていなかったのである。整理ができずコーチとしての思想に一貫性を欠いていたがために自分に自信を持てず不安定であった。コーチとしての技術論、戦術論、体力論等の方法論だけでなくコーチの哲学が明確でなかったのである。試行錯誤的におぼろげながらこの必要性を感じた頃から本稿に引用した研究者たちの考え方を学び、コーチとしての根底にある哲学を学び実践しようとした。30 代半ばであった。その頃から、チームの運営や選手との人間関係において、リーダーシップやコミュニケーションが図れるようになり、自分としても思考や判断、行動に迷いが少なくなり、良いチームマネジメントができるようになり、結果としてゲームにおいて勝利する確率が高くなったと考えている。これらの研究者やコーチの思想から学んだコーチの哲学に関する考え方は、今も私のバックボーンとして生きていると自信を持って言えるのである。

2. コーチングの哲学

ここでは、「コーチの哲学」の一分野として「コーチングの哲学」があると考えている。コーチの哲学は人間としてコーチとして持つべき広義の哲学としてとらえ、コーチングの哲学とはスポーツの指導において何のために若者を指導するのか、主として目的を考える狭義の哲学ととらえて記述した。言葉の上で明確な区別ができないと思うが文章の構成上区別して考えている。

コーチングの哲学を発達させるにはコーチングにおいて得ようとしている目的・目標を考えることである。目的・目標なくしては自分がどこに行こうとするかがわからない。出港した船が目的地も無くさまよう状況となるのに似ている。社会的に承認された正しい目的は自分の信念を揺るぎのないものとしてコーチングにおいて一貫性を持ち信頼を得る源となる。このコーチングの目的については一般的に支持されている考えがある。ここではその代表的な考えを参照してみる。「The American coaching effectiveness

program leader level course」用のテキスト, Rainer Martens, PhD 編著・「Successful Coaching」Leisure Press (1990) においてコーチングの主要な目的として以下の三つをあげている。

1. コーチングの主要な三つの目的⁽¹⁾

コーチはアスリートをコーチするとき多くの特別な目的を達成しようとして、通常、三つの幅広い目的をあげている。

- ① 勝利するチーム (winning team) を持つために。
- ② 若い人達の楽しみを助けるために。
- ③ 若い人達の発達を助けるために。

A. 身体的な発達

スポーツスキルを学ぶこと、身体のコンドィショニングを改善すること、良い健康習慣を作ること、傷害を避けるというようなことによって。

B. 心理的な発達

情緒をコントロールすることを学び、自己の価値観の発達による
価値観

他人に対する敬意

集団の尊重

礼儀正しさ

自分のやることに情熱を傾けるという能力

自分のやっていることにベストを尽くすという意欲

社会の中で他人の自由を尊敬する意思

些細なことにも喜びを見出す。他人に喜んでもらえれば自分の深い喜び等

C. 社会的な発達

競争の中で協調性を学び適切な行動基準を学ぶことによる

以上の三つの目的は如何なるレベルのコーチにおいても容認できるものだと考える。多分コーチは三つとも全部価値があると思っている。しかし、コーチングにおいてそれらを同等に重要であるとして行動しているであろうか。私の経験と見聞した限りにおいてそうではないように思われる。おそらくコーチは意識、無意識にかかわらず、三つの目的の優先順位を決めてコーチングしている。コーチングの哲学を確立する時、三つの目的に優先事項をつける判断は重要である。優先順位の相違がコーチの考え方・信念の違いとなりコーチングのスタイルや手法の違いとなってくると考えるからである。

コーチとしての優先事項は何であろうか。ゲームにおいて勝利することであろうか。練習やゲームを楽しませることか。練習やゲームを通じて若い人達を育てることか。コーチとしてこれらの中で選ばなければならないなら何を選ぶであろうか。

これらの優先順位は三つの目的を結果として達成できるならばどれを優先してもいいように思われる。しかし、コーチが勝利を最優先するときには深く考慮すべきものがある。ここでは「勝敗の哲学」として以下の様に考察してみる。

a. 勝敗のプロセス主義

ゲームに勝つことは成功したコーチングといえるだろうか。勝とうと努力することは楽しい競争の本質である。勝負で勝つと幸せ感を持ち、負けると不幸せ感を持つ。ゲームの精神を損なわないようにして、ルール内で勝とうと努力することはあらゆる競技者とコーチの目的であるべきである。直接の短期の目的は勝つことである。勝とうと努力しないでスポーツする人は不誠実な競技者である。従って、答えはイエスである。どの年代であろうと「勝ちたい」という気持ちは大切で、コーチがチームを勝たせようとするのは試合のあるスポーツならば当然であり必要である。しかし、勝つことは全てではないということを知る必要がある。勝利することが重要でないと云うことではない。勝利は成功したコーチングの一面であるということは間違いない。

しかし、「成功したコーチングはゲームに勝つこと以上のものである。勝とうと努力することがあらゆる事である」と私は考えている。この言葉はより正確にコーチングの哲学を反映している。勝利を強調することは、勝利それ自体にあるのではなく、勝つことに努力することにある。どのようにして勝つかをきちんと教えることで、本来勝つということはその大部分は良いゲームを積み重ねた結果である。良い試合をするのか、それとも勝つことにこだわるのかの選択肢があるが、良い試合をすることと勝つことは決して対立するものではない。良いゲームをしても負けることはある。ゲームの質と勝敗は基本的に別のものである。勝てばよいプレイであるという考えには問題がある。

人々はすぐ結果を求めがちである。それは勝利の追求である。しかし、多くの偉大な選手たちは、スポーツにおける最高の思い出は、勝利自体でなく、自らに打ち勝つ勝利こそ最高の勝利であると言っている。過程を通じての自己発見とか自己実現であったということである。

勝負は大切であるが、負けても再び勝つための最良の方法を持つことでチームを向上させることができる。勝敗は結果である。勝つこともあれば負けることもある。

成功するコーチはスポーツのテクニックとスキルに精通しているだけでなく、社会で成功する生き方をするのに必要な技術をモデル化して指導することができる。これはコーチングの大切な目的である。現在の私はこの考え方を最優先している。コーチがなすあらゆる決断や、コーチが示すあらゆる行動は、「第一に、アスリートに対して最も良いベストなものを判断する」「第二に、勝利を得るために可能性を持つものを改善する」ということに基づいていることが大切である。特にジュニア段階から始まり学校教育を

受けている若い人たちに対してはこの目的を持ってコーチングすることが望まれるのである。これにより「勝利という結果主義」に陥らず「勝利に向かうプロセス主義」を大切にすることを可能となる。

b. 勝敗の結果主義

スポーツは多くの人の前に公開されている。多くの人は勝敗に大きな関心を持っている。社会はスポーツというものが、若者を人生にトライさせ、品性を陶冶し、リーダーシップの技術を発達させるものであると見なしている。しかし、人間社会は気まぐれであり、スポーツをする目的は勝利することであると考えられる傾向がある。勝利こそ全てと考える人たちがいることも事実である。社会は明らかに勝者を称賛する。親、学校の管理者、多くのスポーツ組織は何か何でも勝利することこそ最高であると考えられる傾向もある。勝利が彼等の個人的な目的であるか、学校管理者が他の人達から圧力をかけられてそのような考えを持つのであろうか。多くのコーチ達が、自分の所属する組織により、犠牲を払って勝利の目的を追求することを義務づけられている現実もある。若い人達が身体面、心理面、社会面において発達成長を遂げるようヘルプするコーチングをしても、当面のゲームを失うとコーチは敗者と考えられる。

勝利よりも人間の成長が大事と考えるコーチもそのように行動していないこともある。例えば、勝つことを強調しすぎ、チームの良いプレイヤーとだけプレイするコーチ、怪我しているプレイヤーにプレイさせるコーチ、失敗したアスリートを非難して怒鳴るコーチは、勝利という結果が若者の発達より自分にとってより重要であると考えている。社会の中で勝利というものに非常に多くの価値を置くことは容易なことである。人間としての競技者の発達よりも、ゲームに勝つことに多くの関心を持つような決断は良いコーチングの哲学になるのであろうか？

若い人達を身体的にも、心理的にも、社会的にも、スポーツを通して発達させようと望んでいても、このような環境ではコーチの評価がただ勝敗の結果のみでなされていると感じることになる。コーチングの目的について葛藤と疑問を持つことになる。もし自分がこの場面にいたとしたらディレンマを克服できるであろうか。

この様に勝敗の哲学はコーチングの成功とは何かを考える分かれ目となる。つまり「若者の成長第一、勝利第二」と考えるか、その反対に「勝利第一、若者の成長第二」と考えるかによってコーチングの成功・失敗を判断する基準となるのである。人生においても結果を優先する考え方の人と、プロセスを評価する人たちがいるのと同様に、スポーツのコーチングにおいても勝敗のプロセス主義を選ぶか、勝敗の結果主義を選ぶかは経験あるコーチにおいても大変困難な選択である。

私のコーチ経験では、コーチの経験が浅い時は「勝利第一、若者の成長第二」、コー

チング経験が長くなるにつれて「若者の成長第一，勝利第二」の信念が育ってきたと感じている。もし、「若者の成長第一，勝利第二」を正しい優先順位と信じるならば，勝利の結果のみを求めない首尾一貫したコーチング哲学を確立することができる。

この哲学を持てば克服すべき多くの課題が目の前に立ちふさがるので，努力と忍耐と学習を続けていくことが必要になる。逆に，当然のことながら，「勝利第一，若者の成長第二」をモットーにしてコーチングすることもできる。コーチとしては結果主義であるので課題解決は前者よりシンプルである。その分「考えるコーチ」としての能力開発に熱心でなくなる可能性もある。コーチとしてこの優先順位をどのように考えるかは自分のコーチングスタイルに影響を及ぼす重大問題である。熟考して明確化すべき課題である。

c. 自分の勝敗の哲学を考えること

自分がコーチとして「若者の成長第一，勝利第二」「勝利第一，若者の成長第二」の何れに位置しているかについて考えることは意義あることになる。世間一般には前者は『人間第一主義』，後者を『勝利至上主義』と呼んでいる。

以下の図1⁽²⁾により自分の考えはどの位置にあるか探してみる。これは私自身の『人間第一主義』と『勝利至上主義』の思考の変遷を表そうとしたものである。前述したように大学生にバスケットボールのコーチングを始めたころはまだ経験が足りない頃であった。その頃は，図1のCの位置にあったように感じている。つまり，勝利至上主義の割合が多く，選手中心主義で選手の成長をヘルプしようとする思考が少なかった。しかし，少しずつ経験が多くなるに従ってDの位置に自分の考えが移動したように感じている。選手の人間としての成長をヘルプすることが勝利に近づくという考えに変わってきたのである。つまり選手を人間として長期的な視野でとらえる思考が出てきたのを物語っている。

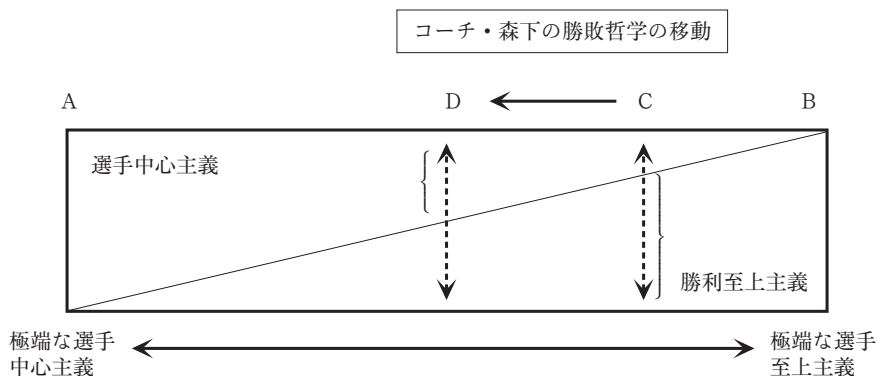


図1 選手中心主義か勝利至上主義かについて軸上における自分の位置を定めてみる

私の例で恐縮であるが、コーチの経験年数はコーチングの目的を理解し優先順位を求めつつコーチング哲学を改善するのに必要である。

また、子供を指導するコーチとプロ選手を指導する立場では自らこのコーチングの目的的位置は異なるのが当然である。小学生においては選手中心主義のコーチングが望まれ「極端な選手中心主義の位置 A」に近づくことが求められる。しかし、勝利主義の割合がゼロになることはない。勝敗の結果を求められることの多いプロチームのコーチは「極端な勝利至上主義 B」に近づいていくであろうが、選手中心主義がゼロになることはあり得ない。事実、多くの成功したプロコーチ達は人間としての発達なくして選手やチームの勝利は考えられないということに気が付いている。

例えば、日本プロ野球「楽天イーグルス」前監督・野村克也⁽³⁾は『良い監督とは、もちろんそれなりの結果が伴うことを必要とされる。勝負の世界であるから結果至上主義なのは当然だが、いい結果を出したいからこそ、まずは選手たちの「人づくり」に励むのであると言っている。監督の最初の仕事は「人づくり」であり、そして「チームづくり」「試合作り」に至ると述べている。しかし、「人づくり」も子供が相手なら躰から始まって色々教えることは可能であるが、ある程度人格が出来上がった大人のプロ野球選手の性格・人格を変えることは困難であるとして、それでも、彼らに人間としての判断基準を教える最低限の常識・礼義・マナーをしつける社会人教育が必要であると述べている』。

野村の「基本理念」は「原理原則を見据えて実践指導していくこと」にある。「原理原則」とは、野球界に限らずどの世界でもそれが仕事をする上での礎になる“偉大なる常識”であり、原理原則に従った指導、チームづくり、采配が評価されるべきであると考えているが、現実には試合での采配、戦術による勝敗の結果によりあの監督は能力があり名監督だという風潮が一般的であり野村はこの風潮に批判的である。

スポーツのプロチームに入団する選手は、技術、体力において人並み以上に優れている。球団経営者はドラフト、トレードにより戦力を整備し優勝という目標に向かうというのが普通である。しかし、監督・コーチというものは、技術、体力のみに捉われず、「人間としての成長」をコーチングの基盤に置き、選手としての技術、体力も伸ばしていく「人間成長主義」を持つことが必要であることを理解することができる。勝利という結果に近づくために育成過程を大事にしてコーチングすることが大切であるという立場は私も同意できる考え方である。安易に「勝利至上主義」を肯定することなく、図 1 において「自分のコーチングの位置」を確認することは己を知る良い方法である。

d. 成功の哲学を考える（勝利＝成功か、敗戦＝失敗か）

「勝敗のプロセス主義」と「勝敗の結果主義」を考える時、優先順では「勝敗のプロ

セス主義」の思考が上位に来るのが望ましいと考える。しかし、社会ではそれを認めない人たちもいることも事実である。それは勝利＝成功、敗戦＝失敗の図式が昔から定着し頭から離れないからであろう。私はこの問題点を考え試行錯誤している時に一人の偉大なコーチの考え方に会った。そのコーチは UCLA のバスケットボールチームを率いたヘッドコーチ John R. Wooden [1910-2010] である⁽⁴⁾。John R. Wooden は 1948 年に UCLA に着任。1967～1973 年には NCAA 選手権 7 年連続制覇という不滅の偉業を達成した。コーチングの持論を包括した「成功のピラミッド」は今やバスケットボール界以外にも知られている。また、「クイックだが、急ぐな」「準備における失敗は失敗を準備するようなものだ」「達成を目指すなら今やっていることでミスするな」「些細なことが大きなハプニングを引き起こす」「激しさは自分を奮い立たせるが、感傷は弱気になるだけだ」等の語録がある。

彼は著書「Practical Modern Basketball」において自分の成功哲学について以下の如く述べている。

「プレイやコーチングに於いて成功するということは、ゲームの勝敗から考えるのではなく、寧ろ個人の能力を考慮にいれ他と比較してその個人が能力に応じてどの位やったか？ 利用できた施設や相手の才能はどうか？ 競技のレベルはどの位か？等を考慮してなされるべきである。真の成功は、自分が成りうる最高のものになるべくあらゆる努力をしたという自分の満足感からのみ得ることができる。最終的には個人だけが正しく成功を決定できる。完全を目指すことはできないかもしれないが目的は完全を目指すことにある。100%の努力以下では栄誉を受けたり多数のゲームに勝ったりしても成功とは言えない」⁽⁵⁾としている。更に、より大きく、より速く、より素早く、より強く、より高くジャンプし、他の身体的素質に於いても優れているかもしれない人たちに対して、チームスピリット、情熱、勤勉、協調性、忠誠心、決断力、正直さ、誠実さ、信頼性、統合性のような重要な性格特性を獲得できれば成功が保証されるであろうと考え、精神的な面の指導の重要性を述べている。事実、身体的な能力は選手の努力面よりも家系の影響による遺伝的要素が大きい。これに反して精神面・心理面における成長は選手個人の努力やコーチングの過程において潜在能力を大きく開発できるものである。

Wooden は「成功」とはどう云う事なのか考えていくうちに『成功のピラミッド』と言う模式図を考案した。この考えに至る背景には Wooden のハイスクール時代、二人の教師の影響があったと言っている。授業中にある教師が成功の定義についてクラスのメンバーに質問した。生徒たちの多くは物質的なものを所有蓄積すること、力（パワー）や名声、威信の獲得のような道を成功と感じていたが、この教師はこれに対してこのようなものは成功を示しているかもしれないが真の成功の指標であるとは思っていなかった。そして成功とは心の平和からのみ生まれ、自分が成ることが出来る最上のものにな

ろうとして全力を尽くしたとを感じる満足感からのみ心の平和を得ることが出来るという意見を述べた。他の一人は Wooden のハイスクールのコーチであった。このコーチは「成就の為の道」という考えを用いてプレイヤーを改善しようとした。このコーチが使った7つの考えのうち、Wooden は5つのものを自分の「成功のピラミッド」に中に組み込んだと述べている。Wooden は教師とコーチの仕事にはいったときに授業を受ける生徒やチームのプレイヤーが“A”の評価を取ることや他チームより多く得点することより、寧ろ彼らが努力できるより深い意味を持つ何かがないかと探しているうちに、二人のハイスクール時代の教師の考えを思い出したのである。評価“A”の為に努力すること・競技で勝つことを望むことになにも悪いことはない。しかし人は精神的能力や身体的能力に関して全ての人が等しいとは限らないし、全てが同じ環境に育っている訳でもないし、国語や競技において同じ基盤を持つとも限らないし、仕事をするのに全てが同じ才能を持つとも限らないのである。それなのに成功したという満足感がクラスの中で優れた点数を取るとか、あるいは競技に勝つということのみで得ることが出来るとすれば多数の生徒は不満を感じることになる。同点を除いて点数に関する限りに於いては勝者と敗者があるので競技に参加した人たちの半数は不幸に成るであろう。Wooden はこれらの事実は理屈に合わない根拠の薄弱なものであると信じて「成功のピラミッド」を作るに至った。そしてこの「成功のピラミッド」はゲームでプレイしコーチングするときに「成功するとはどういうことか」と云う Wooden の考えの上になり立っているのである。

ピラミッド図の最下段の5つはこの図の確固たる基盤となるものでその中でもコーナー

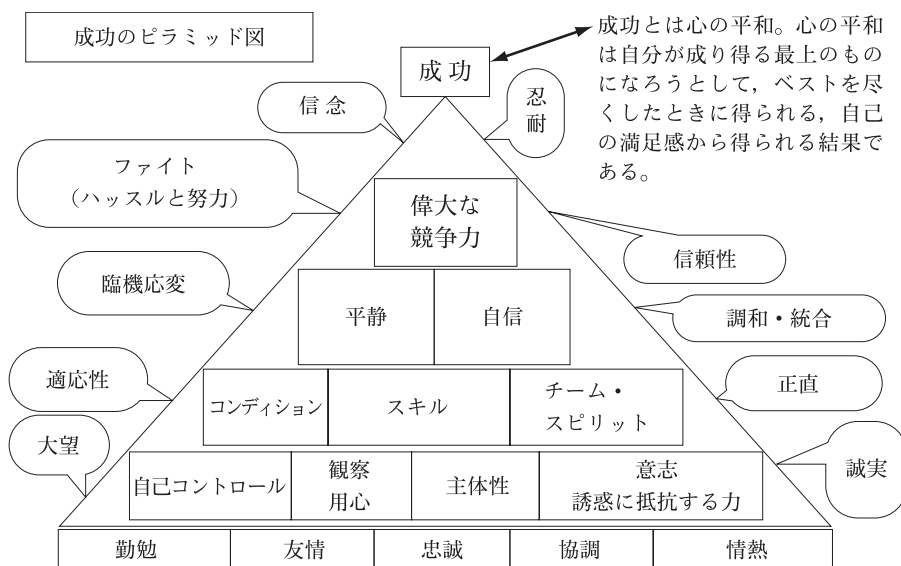


図2 John R. Wooden 考案の「成功のピラミッド図」

ストーンの「勤勉」と「情熱」は最も大事である。この図の心臓部は三つで「①コンディション（精神面・モラル面・身体面において）・②スキル（基本を正しく遂行する能力と知識）・③「チームスピリット（自己の関心を犠牲にして全ての安寧に熱心。チーム第一）」である。「勤勉」と「情熱」にこの3要素を加えて Wooden は「成功のための基本5原則」と考えている。

「偉大な競争力」は「平静・落ち着き」と「自信」に依っている。この2要素も頂点を極めるには必要である。これらはよく準備されたものから生まれてくる。自信が欠けている人は平静さに於いても欠けているし困難な場面で平静さを失うであろう。優れたパフォーマンスをするためにコーチはこれらに優れている人をいつも求めている。

ピラミッドの底辺から築きあげた頂上が「成功」である。成功＝心の平和（Peace of mind）と定義したこの捉え方は格調が高い。心の平和は「自分になりうる最高のものになろうとして、ベストを尽くし、その結果、得られる自己の満足感（達成感）」から生まれる。自分ができそうである目標（達成できそうな目標を作るのではなく、また簡単に達成できるような目標でもなく、ベストな努力をすれば手に届きそうな目標）を設定し、ベストを尽くし一つずつ達成できたときの喜びで心が平和になる。その結果次のステップを目指す努力の継続も可能となるであろう。

この「成功」は簡単に得られるものではないので「信念」と「忍耐」が必要である。価値ある全ての目的を達成しようとすれば時間がかかるし、容易に意味深いものを得ることはできない。忍耐していくには信念を持たねばならない。成功しようと願えば不運がつきまるとして悩みが多いがそれでも目的を達成しようとすれば信念を持つ必要がある。

Wooden の思想は人間の心理面・精神面の成長と人間の社会生活の中での成長を重要視する。目標達成に情熱と努力をもってベストを尽くすことを大切にする。そして心の平和＝成功を獲得するプロセスを大切にする思想である。

次にこのピラミッド図の中の「成功のための基本5原則」として Wooden が考えている「勤勉、情熱、コンディション、スキル、チームスピリット」について簡単に説明しておきたい。

1. 勤勉さ

ハードワークに勝る代替品はない。コーチやプレイヤーは注意深い計画とハードワークを通じて全ての価値ある目的を達成するように努力する。完璧さは決して得られるものではないがそれを目的におき決意を持って努力していく。近道や安易な方法を探そうとしては目的を達成することが出来ない。

2. 情熱

コーチやプレイヤーはバスケットボールに対して情熱的であらねばならない。そ

うでなければコーチは他の職業を採す必要があるしプレイヤーは他の何かの活動をするべきである。情熱的で熱心な人達は他を刺激し鼓舞する傾向がある。熱心に仕事をする中でより多くを学び改善して進歩しようとしなければならない。

3. 心身のコンディションとモラル

プレイヤーが勤勉で情熱的であれば、プレイヤーの精神的なものやモラルが身体面に影響を与えるので大変重要である。精神的にもモラル的にも健全でないプレイヤーはコンディションを作り上げるよりも壊しがちである。精神的なものやモラルに関するコーチの態度はプレイヤーに強い影響力を持ち、コーチから去り他を指導し始める若い人々のキャラクターに影響を持つ。

4. ファンダメンタル

コーチの指導を通じてプレイヤーはゲームのファンダメンタルを正しく遂行する能力とゲームについての十分な知識を得ていく。プレイヤーは何をするかを考え留まったり、躊躇したりすることなく正しくすぐに反応できるように指導される必要がある。バスケットボールでは迷う人は負けるという言葉がある。健全にプレイするための完全な土台は、基本的なファンダメンタルを素早く遂行することにある。色々のファンダメンタルを素早く遂行することが出来れば、不健全なプレイスタイルを助けることが出来るが、反対にファンダメンタルを上手にこなせなければ最高に素晴らしいシステムも悪いものとなる。コーチはファンダメンタルの時間を削って複雑なシステムに時間を費やすようなことをしてはいけない。

5. チームスピリット

コーチはプレイヤーの素晴らしいチームスピリットを育てるために心理学のあらゆる方法を適用していく。利己的にならないことと、チームワークについてはあらゆる機会を捉えて話す必要がある。個人の栄誉よりもチームの幸せを考えられるプレイヤーを目指し、チームを破壊する利己心、嫉妬心、エゴイズム、批難を無くしていく。コーチはこれらの事を良く理解しトラブルが起きる前に前兆をキャッチし予防していかなければならない。

e. 楽しむことについて

コーチングの目的における「選手の楽しみをヘルプすること」は勝利チームを持つことと矛盾するのであろうか？ 勝利を目指して努力し続けることは楽しむことと両立しないように思える。実際、日本人の多くは、ゲームに臨むにおいてそのような気持ちでは試合に勝てないと思う人が多いようである。ひと頃はやった「根性主義」の世界ではとんでもないということになる。特に勝敗の結果主義を信奉するコーチにとってはこの「楽しむ」という心理的領域は若い選手の進歩にとって「百害あって一利なし」と考

えるのも無理はないことである。

しかし、成功するコーチはスポーツのテクニックとスキルに精通しているだけでなく、どの様に楽しく指導するかを知っている。そして、ゲームにおいて競争を楽しませ、勝敗にかかわらず選手に良かったという事を感じさせるようにヘルプしていく。「成功の哲学」を理解しているコーチは選手の達成度を評価し、選手が「心の平和」を獲得し次のステップに向かえるように動機付けできるコーチである。

「面白い」「楽しい」「嬉しい」と感じることは選手が進歩する基本の感情であると考ええる。これは「動機付け」の最高の要素である。真面目に没頭したハードワークの中でこれを成し遂げるために努力するコーチは、選手に楽しむことをもたらすことによって、自分のコーチング能力を高めることができる。そのレベルに達するには多くの問題を解決し学習する能力が求められるからである。

アメリカのスポーツ心理学者ジム・レーヤーはその著書『メンタルタフネス』の中で楽しむことがメンタルタフネスを生み、競技能力も高まると唱えている一人であるが彼の理論は以下の如くである。

図3は「楽しみ」と「選手のやる気度」の関係から見たエネルギーの出方である。

エリアAは、やる気度が高く、楽しかった肯定的感情を持っている。喜び・楽しさ・挑戦・熱狂・活気などの感情が多く「高い肯定的エネルギー」を出すゾーンである。

エリアBは、やる気度は高いが、楽しめなかった感情を持っている。楽しめなかった感情は、不安、怒り、恐れ、憎しみ等の感情的否定要素で満たされている。

エリアCは、楽しかったが、やる気度が低かったケースで「やる気度が低いが肯定的エネルギー」は持っているゾーンである。これは疲労感、退屈感等を含んでいる。

エリアDは、やる気度も低く、なおかつ楽しめなかった「やる気度が低く否定的エネルギー」を持つゾーンであり、退屈感、無関心等の否定的心理が生じていることを表している。

図4は、図3のエネルギー出力の出方から見てどのエリアが最高の競技能力を発揮できるかを表しているものである。

エリアAは、高い肯定的エネルギーを出すゾーンであるので「最高のプレイ」ができる。その要因は「肉体のリラックス」「落ち着き」「集中力」があるからである。

エリアBは、高い否定的エネルギーを生むゾーンであり、競技能力を最大に引き出す可能性が中程度となり「普通のプレイ」にしかない。

同様に、エリアCは、肯定的エネルギーはあるがやる気度が低いゾーンであり「あまり良くないプレイ」となり、やる気度が低く否定的エネルギーが高いエリアDは「最悪のプレイ」となる可能性を指摘している。

スポーツ心理学者ジム・レーヤーは、やる気度が高く肯定的な感情、即ち、プラス思

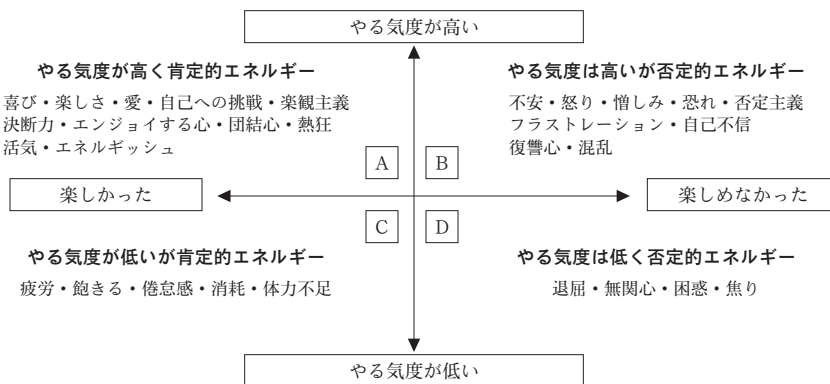


図3 楽しさとやる気度から見た心理的エネルギーの分類⁽⁶⁾

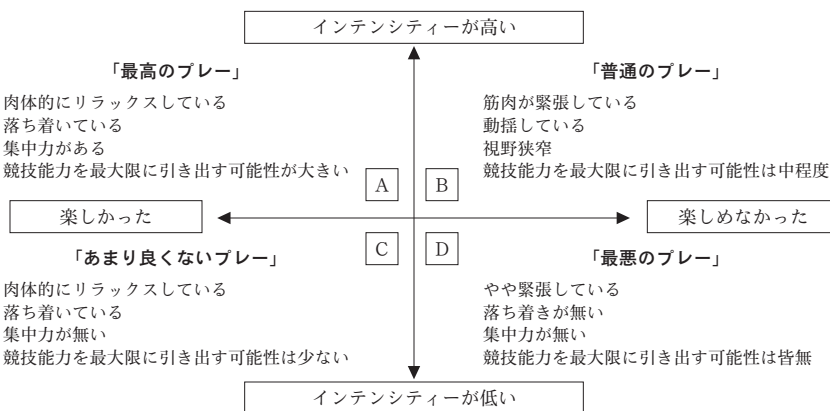


図4 楽しさとやる気度から見た競技能力との関係図⁽⁷⁾

考で前向きな積極的な感情で満たされれば「最高の競技能力」を発揮できると仮定しているのである。人間の心と体は「心身一如」であり相関関係を持っている。「肉体的なリラックス」と「落ち着き」「集中力」は切っても切れない関係であり、「緊張」「不安」「恐怖心」などは「集中力」を分散させ「肉体的な緊張」を生じ、身体の動きが自動的にならず、結果として競技能力のレベルを下げることになる。心の状態が楽しさ等の肯定的プラス感情で満たされたときに競技能力が上がるという考えは肯定できる。

図5は、肯定的エネルギー（Positive Energy）と否定的エネルギー（Negative Energy）のプレイへの影響をまとめたものである。この理論を肯定的に捉えてコーチングの目的である「楽しみをヘルプする」には、どのようにアプローチすべきかを追求できれば「成功するコーチ」に育っていくであろう。

ポジティブ・エネルギー	ネガティブ・エネルギー
喜び・楽しさ・愛・自己への挑戦・ 楽観主義・決断力・エンジョイする心	不安・怒り・憎しみ・恐れ・否定主義・ フラストレーション・自己不信
↓	↓
落ち着きのある心理状態・高い集中力・ 肉体的リラックス	興奮し、動揺しやすい心理状態・ 散漫な集中力・筋肉の緊張
↓	↓
高いレベルのパフォーマンス《好調》	低いレベルのパフォーマンス《不調》

 図5 ポジティブ・エネルギーとネガティブ・エネルギーのプレイへの影響⁽⁸⁾

3. コーチングの哲学とコーチングスタイル

コーチが持っている「コーチングの哲学」は深くそのコーチの「コーチングスタイル」と関係があると認められている。スキルと戦術の何を指導するか、どのように練習と競争を組織するか、どのような方法でプレイヤーを訓育するか、どのような役割をプレイヤーに与えるかを決めるかなど、コーチングにおいて決定しなければならない事項が沢山ある。プレイヤーとコーチの関係でどのような方法でこの決定をするかが「コーチングスタイル」の一つとして考えることができるのである。

Rainer Martensix は「三つのコーチングスタイル」を類型化して、大部分のコーチはこの三つのコーチングスタイルのどれか一つに当てはまると考えている。このコーチングスタイルは①命令型スタイル、②放任型スタイル、③民主主義型スタイルである。

① 命令型スタイル (Command style)

このスタイルではコーチが全てを決定する。選手の役割はコーチの決定、命令を聞くことである。プレイヤーの役割は傾聴し従うことである。コーチは知識と経験を持っているので、何をするかを選手に伝えることがコーチの役割であるという考えが土台にある。命令型スタイルは過去において一般的であり、プロフェッショナル、カレッジ、高校のコーチ間で普通に見られてきた。多くの初心者コーチ・未経験コーチはこのスタイルを採用してきた。何故なら自分のコーチや他のコーチによってモデル化されたものを見てきたからである。あるコーチは自分の自信不足を隠すためにそれを採用した。もしコーチがアスリートに質問することを許さず、それによって自分の不完全さを露出しないですむと思っているのである。しかし、表面上はこのスタイルは効果を現している。

このスタイルはもしコーチの第一の目的が勝利であり、その権威主義的の性質が選手の動機に影響なければ効果的になる。しかしこのリスクがこのスタイルの大きな限界の一つである。

選手は本質的な動機づけでプレイするより、むしろ、コーチに褒められるためにプレイするか、或いは、コーチの激怒を避けるためにプレイする。このスタイルを使うコーチは、選手が十分にスポーツをエンjoyするのを阻む。その成し遂げたものはコーチのためでありアスリートのものではない。

このスタイルは若い選手やコーチによって、今日、否定されるようになってきている。それはアスリートをロボットや奴隷として扱い「考える人間（thinking human being）」として扱っていないからである。このスタイルは才能に恵まれたアスリートにも殆ど受け入れられず、アスリート自身が満足していないということこそコーチは理解しつつある。このスタイルは、「競技者第一、勝利第二の目的」と両立しない。もしコーチの目的が、スポーツを通して若者の身体・心理・社会面の成長をヘルプするということであり、若者が意思の決定法を学び独立するのを助けることにあるならば両立しないのである。

② 放任型スタイル（Submissive Style）

このタイプのコーチは殆ど物事を決定しない。ボールを与えるから楽しい時間を持って式のアプローチである。コーチは少しも指導しないし活動を組織するのに最小の指針しか与えない。指導とガイダンスを与える能力に欠けているこのスタイルのコーチは、非常に怠慢でコーチングの責任に合致していない。このスタイルのコーチは単なる貧弱な子守役（babysitter）であり。放任型コーチは殆どスタイルを持っていないのでコーチは選ばないであろう。

③ 民主主義型スタイル（Cooperative Style）

このスタイルを選ぶコーチは色々な決定を選手と共にするタイプである。このコーチは、説明した目的を達成するために、選手に対し良いリーダーシップと指針を与える責任を理解しているが、それでも、選手は「意志決定」の仕方を学習しなければ、責任ある大人になることが出来ないということを知っている。このスタイルは選手と共に「意思決定」をするので、「選手第一、勝利第二」の目的を育てる。このスタイルはコーチとしての責任を放棄しているか、或いは、選手が望むことを何でもさせると考える人もいるが。そうではなく、このスタイルのコーチは選手が自分の目的を設定することを学ばせ、自分のために努力するように骨組みとルールを与えているのである。このスタイルのコーチは、必要なときに方向と指導を与える。しかし又、アスリートに意志決定をさせ責任を取らせることがためになることも知っているのである。

良い競技者になるためには運動技術だけでなく、多くのものがある。選手はプレッシャーと闘うことが出来なければならないし、状況の変化に適応してうまく遂行するために集中力を維持することが出来なければならない。これらの要素はこのスタ

イルのコーチによって道筋にのって指導される。しかし、命令型スタイルでは殆ど出来ないように思われる。民主主義型スタイルのコーチは選手に多くの信頼を置いている、選手はコーチに対する恐怖感ではなく個人的な満足を求める欲求によって動機付けされる。このようなスタイルのコーチはアスリートにとって常に楽しみである。

しかし、この民主主義型コーチを選ぶには代償がある。このスタイルはコーチの役割を果たすにはいろいろなスキルを必要としている。自分自身をコントロールし学習しなければならないのである。民主主義スタイルのコーチは、命令型スタイルのコーチ以上に特性を磨かなければならない。時には民主主義型コーチは、選手の幸福の為に勝利を犠牲にしなければならない時もあるのである。

以上のように、Rainer Martens は民主主義スタイルコーチを勧めている。それは選手が自分達で責任を取り、その為により独立していくのを学ぶのをヘルプできると考えているからである。勝利に過剰な比率を置くコーチは、選手やチームの練習、競争に対して全ての決定をするのみならず、選手の生活の大部分をコントロールして選手が責任をとる機会を取り上げがちである。

選手が責任感を持ち独立するのをヘルプするコーチは命令者ではなく自我の道を行く人でもないのである。成功しているコーチはスポーツと人生においてのガイドとパートナーとして存在している。「意思決定法」を共有するコーチングは責任感を育て社会において独立したメンバーになるように育てている。この様なコーチングは競争に勝つより以上にはるかに意味深いものと考えることができる。

コーチングスタイルはリーダーシップスタイルとも関係する。図6において「専制型リーダーシップ」はコーチングスタイルの「命令型」に対応し、「民主型のリーダーシップ」は「民主主義型」のコーチングスタイルに対応している。コーチングの目的の優先順位を、「勝利第一、選手第二」と考えるコーチと「選手第一、勝利第二」と考えるコーチの間にはこのような違いが表れてくるものと考えられるのである。

日本においても以下の研究がある。図7を見ていただきたい。コーチングスタイルに「司令官スタイル」がある以外は概ね今までと同様である。図8は各スタイルのコミュニケーションの取り方を矢印で示してある。独裁者スタイルと司令官スタイルは、任務、

専制型のリーダーシップ	民主型のリーダーシップ
勝利志向	選手志向
命令スタイル	協調スタイル
課題志向	人間志向

図6 リーダーシップの専制型と民主型の比較⁽¹⁰⁾

コーチングスタイル	思考と行動の仕方
独裁者スタイル	コーチから一方的に命令を下す。勝つことが第一主義。口うるさく指示を出す
司令官スタイル	選手とのコミュニケーションはあるが、最終的な決定権を持つのはコーチのみ。押し付けがましい外的報酬と罰を使う
民主主義スタイル	明確な目標、課題、規則を設けるが、一方的でなく、話し合いに進んで応じ、選手の考えに耳を傾ける。結果でなく過程（努力）に価値を置く
放任スタイル	課題や目的への取り組みが不十分で、規則やコーチングに一貫性が無く、選手の好きなようにやればいいというような、ベビーシッター的なスタイル

図7 コーチングスタイル⁽¹¹⁾

仕事中心の結果重視型で、民主主義スタイルと放任型は社会。人中心の過程重視型であることが分かる。

図9は、私が「スポーツの心理学」の講義時に履修学生にこの四つのスタイルを説明し、①今まで出会った印象深いコーチはどのスタイルを取っていたか、②あなた方自身はどのスタイルのコーチを好むか、という課題に答えてくれたのをまとめた表である。

この回答によると、今まで出会ったコーチのタイプは、民主主義型と司令官スタイルがほぼ拮抗している。独裁者型がそれに次いでいる。意思決定方法は、独裁者型は一方的な命令型であり、司令官スタイルは話は聞くが決定方法はすべて自分で行うタイプであるので、双方向のコミュニケーションが取られているとは考えづらい。従って、学生たちが出会ったコーチのタイプは半分以上の割合で「意思決定システム」がコーチ側にあることになる。結局、半分以上は結果重視型のコーチングスタイルを持つコーチに出会った比率が多い結果となった。

どのスタイルのコーチを好むかという問いに対しては、独裁者型と放任型スタイルを好む割合は低く、やはり半分以上の学生が「民主主義スタイル」のコーチを好んでいた。コーチングスタイルやリーダーシップのスタイルでは、このスタイルがベストであるということは簡単ではないが、やはり人間志向のコーチングが望まれているのであろうか。

成功するコーチは、民主主義型スタイルを維持し人間の成長をヘルプすることを第一に置きながらも、時により臨機応変にコーチングスタイルを変えているコーチも多いとも考えられる。私は状況により柔軟性を持ってコーチングスタイルを使い分けることも大切なことではないかと思うときもあるが、一貫性を欠き危険なこともあるので、やはり命令型、独裁者型、専制型というスタイルより民主主義スタイルがぶれない方が好ましいと考えている。

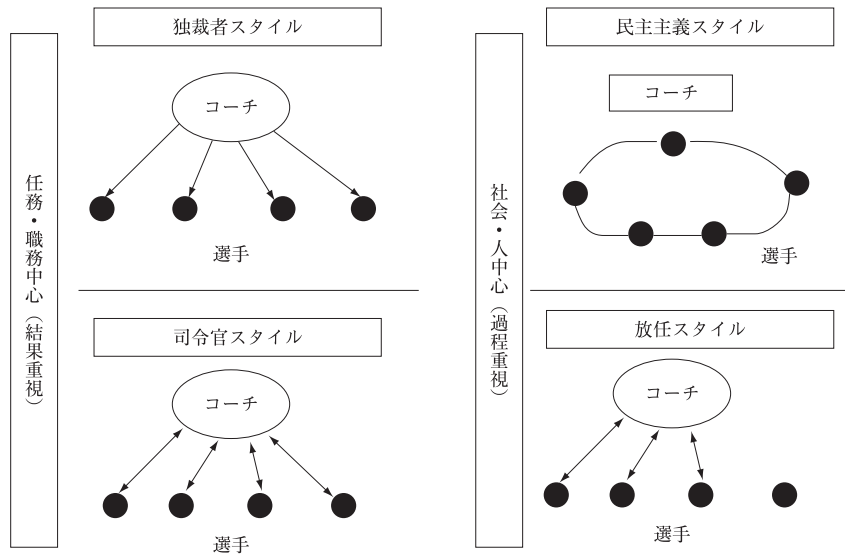


図 8 四つのコーチングスタイルの図⁽¹²⁾

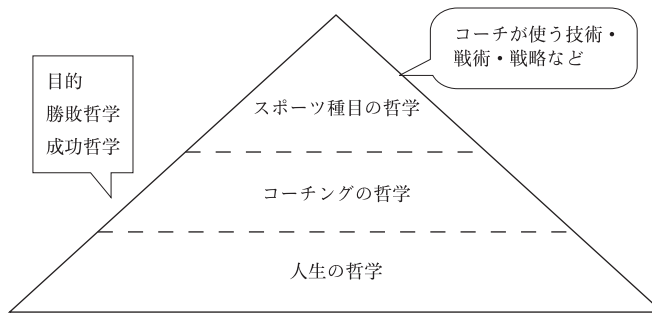
	独 裁 者	司 令 官	民主主義	放 任	合計
自分が出会ったスタイル	97 名 (24%)	120 名 (30%)	133 名 (32%)	54 名 (14%)	404 名
自分が好きなスタイル	31 名 (7%)	140 名 (33%)	196 名 (46%)	33 名 (8%)	400 名

図 9 拓殖大学生の調査（2006 年 10 月・2007 年 11 月調査）

4. スポーツコーチの三つの哲学

いままで「コーチングの哲学」について述べてきた。「コーチングの三つの目的」の明確化、その目的の中で「勝敗の哲学」について考えることはそのコーチの「コーチングスタイル」に影響を及ぼすということを述べた。またプロセス重視のコーチになり、勝利第一主義（結果主義）に陥らないためには「成功哲学」を良く学ぶことが重要であると指摘した。またその人が持つ「人生哲学」というものは自分が形成する「コーチング哲学」に深く関与していることも明白である。しかし、スポーツのコーチングにおいてこの二つの哲学形成だけでは十分でない。スポーツの技術・戦術・戦略の分野においてコーチのスポーツ哲学は異なっているからである。例えば、バスケットボールを指導するコーチの間にも、バスケットボールの理論、技術、戦術の考え方に相違があるのは当然である。

R. マートンは、図 10 の様に「スポーツコーチの哲学」を三つのレベルに分けて考えている。すなわち、自分の「人生の哲学」、自分の「コーチングの哲学」、そしてコーチ



(R. マートン, メンタルトレーニング, 大修館書店, 1991, p.5 より作成)

図 10 スポーツコーチの三つの哲学⁽¹³⁾

するスポーツ種目についての哲学」である。

多くのコーチは自分のコーチする種目の技術・戦術の追求に熱心である。選手たちにより基礎技術と戦術を指導するのは当然なことでありレベルアップするには必要不可欠である。その為には十分練った指導計画が必要であり、指導技術を発達させなければならない。

「スポーツ種目の哲学」を発展させるには次の二つが大切であろう。

① 基礎技術（ファンダメンタルスキル）の重視

基礎技術の「技術構造」は初心者とプロレベルの競技者の間で異なるものではない。まったく同じスキルを練習するのである。その習得には忍耐と時間を費やす必要がある。有能な競技者になるには基礎技術を高いレベルに上げていく必要がある。成功したコーチ達は基礎技術の指導を常に重視している。基礎技術のレベルが上がるように若者たちをヘルプすることはコーチングの目的に合致することになる。

② 自分の「戦術スタイル」の確立

スポーツの多くは戦術を持つ。戦術は一つだけでなくいくつかの戦術が存在している。同じスポーツを指導するコーチでも使用する戦術に相違があるのは当然なことである。これは一般的にはそのコーチの「プレイスタイル」「ゲームスタイル」という言葉で表現されているものである。実際にはコートやグラウンドで選手たちが繰り広げているゲームのやり方を見ればそのコーチの志向するスタイルがわかる。攻撃テンポと守備のテンポ、攻撃重視か守備重視、個人の自由性ある攻防を重視するか、攻防のチーム・システム重視かというものを見ることができるのである。そのゲームに表現しようというものが見えなければ、そのコーチの戦術スタイルもそのようなものであるということになる。コートやグラウンド上でなされるものはコーチ自身の戦術スタイルを映す鏡である。コーチとして「攻防の戦術スタイル」が明確でないということは、技術指導だけでなく戦術指導に明確な目標を欠き、選手や

チームの成長を阻害することになる。そのスポーツの本質を探り戦術の原理原則を探りながら、自分自身の戦術スタイルを作り上げることができればゲームにおいて良いゲームができることになる。良いゲームができるということは必ず勝利するという意味ではなくチームの成長が期待できる戦いができるということである。

基礎技術は大切であり重視するということは「言うは易し行うは難し」である。現実はその逆に走るコーチが多いのも事実である。即ち、子供の基礎技術を習得する大事な時期に練習試合やチーム内のスクリメージに多くの時間をつやしているのはよく見られる現象である。私はこの点に関して次の様に考えている。「選手第一、勝利第二の哲学」を持つコーチは若者の成長を考え基礎技術の習得をヘルプする。そして自分の戦術スタイルを習得させる態度に向かう。「勝利第一、選手第二の哲学」を持つコーチは、多くの場合戦術指導に多くの時間をかけ基礎技術の習得にかける時間の割合が低くなる傾向がある。

図 11 において私の「個人の基礎戦術」と「チーム戦術」の重視度を作図した。私はコーチの経験が浅い時は位置が C にあり戦術重視スタイルのコーチであった。勝利志向の強いコーチであったことを自分でも理解している。ところが、時間が経つうちに徐々に考え方が変わり D の位置に移動したと感じている。これは個人の基礎技術の成長なくしてチーム戦術はあり得ないし個人の成長もあり得ないと考えようになったということを表している。少し個人の発達をヘルプする考えになった証明である。

初級レベルの小学生は限りなく A の位置に近づく。しかしゲームのやり方も指導して楽しさを与える必要がある。成長とともに戦術の練習時間も必要となるが基礎技術重視の姿勢は変わる必要はない。技術的にレベルの高いプロ選手は限りなく B の位置に近づき戦術スタイルに費やす時間が増えると思うがそれでも基礎技術に取り組む時間がゼロになることはないのである。各コーチは位置がどこにあるかを明確に知っておく必要がある。

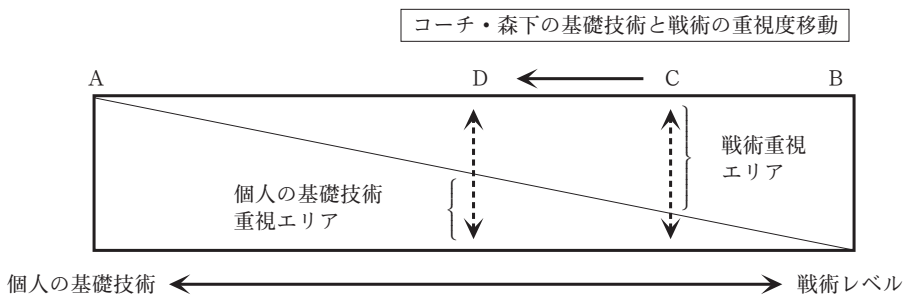


図 11 コーチ・森下の「個人の基礎戦術」と「チーム戦術」の重視度

5. 「成功したスポーツコーチ」の哲学

著名なコーチは多くの場合、それぞれ独自の哲学を持っている。しかし、最初からコーチとして確立した哲学を持ってコーチングしていたのではないのである。プレイヤーと同じようにコーチも一日にしてコーチング技術を学ぶことは出来ないからである。目的達成に向かってコーチを続けながら「自分の独自の哲学」を持つようになったと考えられる。著名なコーチの哲学はコーチング人生を通して積み重ねられた知恵である。自分自身の経験を定期的にチェックし経験から学び。よりうまくコーチングするのに何が必要か、うまくいっているなら更に何をするのかを考えて実践して行くものである。あるいは、他のコーチとの会話・観察で他の方法を学ぶこともできる。成功した良いコーチは効果的なコーチングと悪いコーチングの相違を教えてくれる。

「コーチの哲学」を確立することはコーチングを始めるときの原点となる。従って、コーチングの原理・信念について考える時間が必要なのである。スポーツの技術・戦術の原理追求だけに走らず「コーチの哲学」を自分自身のものに内面化するプロセスが必要である。

私が「コーチングの哲学」という言葉を知ったのは二人の偉大なアメリカのバスケットボールコーチからであった。John Wooden と Pete Newell 両コーチの書物によってであった。John Wooden と Pete Newell の著作には「コーチのフィロソフィー」という章が最初にあったのであるが、当初は関心を示さず、技術・戦術などの章から先に読んだものであった。しかし経験を経てコーチングで大切な目的を試行錯誤するうちにこの両コーチの哲学を深く考えるようになった。そして、「勝利よりも指導やパフォーマンスを強調する哲学」に影響を受け現在に至ったのである。John Wooden は「My Coaching Philosophy」として第1章に、Pete Newell は第2章「PHILOSOPHY AND COACHING THEORY」として明確に自分の哲学を述べている。これ以後アメリカのバスケットボールの著作には「コーチングのフィロソフィー」は当然の様に記述がみられるのであるが、私が知る限りにおいて他のスポーツの著作にはそのような項目を見つけることができないでいる。なぜなのか理由は不明であるし不可解でもある。従って、著名コーチの代表的な「コーチングのフィロソフィー」を見るに当たってはこの両コーチの哲学を以下に記してみることにする。

a. John Wooden⁽¹⁴⁾ のコーチの哲学

1. 自分自身がベストを尽くすこと

コーチは自分のベストを尽くすべきである。しかも自分自身だけではなく自分の

所属している関係ある人々や、自分のもとにいる若者達に対してもベストを尽くすべきである。もしコーチが本当に自分のベストを尽くしていればそれは成功と呼べるものでありゲームの結果はさほど重要なものではない。しかし、コーチがベストを尽くさないでいてゲームに勝利したとしてもそれは成功したのではなくコーチとしては失敗していると Wooden は考えている。これは「勝利」を否定しているのではなく、寧ろコーチはプレイヤーに勝つためにプレイすることを教え、正直で倫理になかったやり方であらゆることにベストを尽くすことをいっているのである。Wooden は勝つための強い欲求を持たず、積極的なハードワークをしないプレイヤーを望んでいない。

Wooden はプレイヤー達が出来る限りのベストを尽くすことが「勝利」でありベストを尽くさないのは「敗北」であると心から感じることを望んでいる。練習ゲームにおいても Wooden が期待しているのはプレイヤーのベストの努力であると強調している。又、プレイヤーが個人の記録を離れてチームの勝利を喜ぶことを望んでいるが、それ以上にチームとプレイヤーの両方がベストを尽くしたということを知ることから最高の満足を得ることを望んでいる。そしてベストを尽くした後には勝敗の如何に関わらず過剰に喜んだり変に意気消沈したりする必要はないと説いている。

2. 教師としてのコーチ

コーチはプレイヤーに対して種々のファンダメンタルを効果的に正しく指導せねばならない。これはコーチの最も重要な責任であり、とりもおさず教師の立場にあるということである。バスケットボールのファンダメンタルを指導するコーチは他のどのような科目の教師よりも「学習の法則」に従うことを必要としている。ファンダメンタルを指導する際にはまず説明し、それからやってみせねばならない。この正しい示範をプレイヤーは模倣してやってみる。コーチはこれを正しく評価し間違っていれば指摘し修正してやる。正しい動作が出来れば反復練習にはいる。適切な身体の動作が習慣となり本能的に反応できるようになるまで反復練習を継続せねばならない。

3. リーダーとしてのコーチ

コーチはリーダーであり単なる権威者ではないということを忘れてはならない。プレイヤーに対して単にバスケットボールを指導するだけでなく若者に正しいガイダンスを与えるようにする。プレイヤーは両親に次いでコーチとより多くの時間を過ごし、コーチは彼らに大きな影響を与える教師であるので、リーダーとしての資質を育て、リーダーはなにをどのようにするかを勉強する必要がある。リーダーシップのないチームは、目的もなく方向舵のない船のようなものであり何処にも到達で

きないものである。コーチはゲームをよく理解すると共に正しいリーダーシップを発揮するために少年達をよく知り受け入れて全ての責任を取れるようにしていくものである。

4. プレイシステムとプレイスタイル

コーチが自分の使う主要なオフェンスとディフェンスのシステムに十分な自信と信頼を持つことは大切であるが、一方では又そのスタイルやシステムは最も重要ではないという事も合わせて理解しておく必要がある。大事な点はオフェンスとディフェンスのシステムが常にフロアバランスを保ち、連続した動きを持ち、色々な角度からバスケットに向かってドライブするというプレイ原則にあっているかどうかである。コーチは自分がやろうとしているものに確固たる自信を持つ必要がある。もしプレイシステムがしっかりした原理に基づいているならば何をするかではなく如何に上手くシステムを使いこなすかである。

如何なるプレイシステムもファンダメンタルを素早く本能的に使いこなせないプレイヤーのもとでは上手くいかないであろう。逆に、基本がよくこなした身体のコンディショニングにも優れ、利己的ではなくチームスピリットを持つ積極的なプレイヤーが、良いフロアバランスを保ち積極的なドライビングが強調されるならば如何なるプレイシステムも成功するであろう。オフェンス、ディフェンス双方の良いチームプレイは、ファンダメンタルをマスターし良いコンディショニングを持つプレイヤーから生まれる。

5. 速攻を志向するコーチになること

Wooden は速攻を志向している。しかし速攻のために速攻を志向するのではない。反復ドリルで絶えず強調することによって、ディフェンスからオフェンスへの素早い切り替えによって高確率のショットを生み出す。速攻が出来なければフロントコートでセットオフェンスに移る。Wooden が速攻のゲームに信念を持つのは次の理由による。

A) ファンを楽しませるために

ファンはよいプレイを見るのと同様に多くのアクションを見ることが好きである。ゲームの隆盛はファンの人気に正比例している。ファンがゲームを見ることを止めれば深刻な問題となる。ボールコントロールをしてストーリングタイプのゲームをすれば恐らくベストのバスケットボールになると Wooden は感じているが、全てのチームがそのプレイスタイルでゲームすれば人気を無くすだろうと指摘している。プロスポーツはバスケットボールに限らずより多くのアクションを生み出す為に努力している。地域のファンはホームチームがチャンピオンクラスであればこのチームを応援するであろう。しかし、この地域の

ファンはボールコントロールタイプのチームで勝利するよりもより良い速攻チームで勝利することを最も支持するであろう。又、この地域のファンは敗戦を喫したボールコントロールタイプのチームよりも、例えば負けたとしてもより多くのアクションを与えるチームを支持するであろうと Wooden は言っている。ゲームにとって対照的なプレイスタイルは大切であるが、バスケットボールの人気は早いアクションゲームから来ると指摘している。

B) プレイヤーを楽しませるために

Wooden は使うプレーシステム・スタイル、チームの成功かどうかに関わらず、プレイヤーはゆっくりしたボールコントロールタイプのチームよりも（例えばこのチームが機会あるごとに速攻を出すにしても）速攻スタイルのオフェンスを好むという事を指摘している。一般的に言って速攻スタイルのゲームではより多くのプレイヤーがプレイする機会を得る。これはプレイヤー、プレイヤーの両親、親類、友達にも満足を与えることになる。

b. Pete Newell のコーチの哲学

日本でも著名なコーチである Pete Newell は『Basketball Methods』⁽¹⁵⁾ においてコーチの哲学に関係ある態度として『プレッシャーに対する態度』『勝敗に対する態度』『プレイヤーに対する態度』の3つを挙げている。

1. プレッシャーに対する態度

コーチが自分の哲学を守っていくのは大変なことであり多くのものがコーチに影響を与え妥協せざるを得ない状況を引き起こしていく。コーチはこれに耐えるには強い意志を持たねばならない。年毎に勝利に対する要求が大きくなり、成功の明確な指標は勝利することであるが如くなる。プレイヤーにも身体的可能性を越えた要求がしばしばなされ勝者がいれば敗者もいるのだという事実はチームサポーターや観衆によって曖昧にされていく。コーチングスタッフがあるシーズンを5割の勝率で終わったならば称賛されることは殆どないのである。

ある地域に於いては地域の圧力が、大きくコーチの思考に影響を与え、政治的圧力が、強いグループにいないという理由でコーチにかかってくる。高校のコーチは親の圧力を持ち、カレッジコーチは卒業生の圧力を持っている。これらのプレッシャーに対してコーチが持つことが出来る唯一の防御は、自分がベストであると考えているものを正直に率直に成しているという事である。コーチは全部を喜ばせることは出来ないしそうしようとする時には自分の進歩の道に落とし穴を作っている事になる。

2. 勝敗に対する態度

コーチの哲学の中で大切なファクターは勝敗に対する態度である。コーチは勝利チームを育てる以上の責任を持っている。コーチはスピリット面、精神面、身体面の発育の中でもっとも批判的世代である青年を育て指導する責任を負っている。コーチの哲学がチームメンバーに反映されるということを理解していなければならない。コーチの見通しや目的がバランスよく自分の中に明確化されていなければならない。もしコーチが審判に対して感情を爆発させるならばチームも同じマナーで反応するだろう。もしコーチが大声でゲーム中に審判を罵るならばプレイヤーも審判の笛に異議を唱えるだろう。もしコーチが自分自身ではない何か他のものに敗戦の責めを負わすならば、プレイヤーも誰か他の人か、他の何かを挙げて自分達の悪いパフォーマンスを言い訳するようになるであろう。誰でも負けることは好きではないが、しかし人々は言い訳をする敗者や自分自身を除いた何かに負けを転嫁する敗者を好まない。コーチは模範を示しリーダーシップを取って良い手本を示す必要がある。コーチは勝つためにコーチする。プレイヤー達は同じ結果を持つためにプレイする。コーチは『勝利する精神』を注入して競争でより有利になろうとしていく。コーチはプレイヤーが個人的にもチームとしてもプライドを持って物事を成就しようとすることを望んでいる。自慢や粗野さを示すのではなく寛大でしかも控えめなものを望んでいる。コーチはこれらの質がグループの中に現れ勝利の機会が増えて成功することを望んでいる。成功にはこのような安定性を持って対応するが逆境に於いても同様である。プレイヤーが競争に於いて勝つ経験のみを持つならば人生のための準備が貧弱になる恐れがある。従ってコーチの哲学は全てを含むものでなければならない。

敗戦の中にも得るものがある。負けはふつう人間のエラーから起こるが失敗から多くを学ぶことが出来る。コーチは勝った後よりも寧ろ負けた後に修正することが出来る。敗戦の結果から謙遜のより深い意味に気付き勝利に対する欲求が再び生まれる。敗戦の時こそコーチのリーダーシップが発揮される場であり、それが出来ればプレイヤーはチームメイトではなく自分自身に批判の指を向けるだろう。そしてより熱心に個人のエラーを無くすように努力するであろう。度々、敗戦は内面の努力よりもプレイヤーの優れた素質だけで勝ってきたチームを纏め上げるのに役立つ。そういったチームは最高の努力が最高の結果を出すということを理解できるようになる。バスケットボールに於いて敗戦はよくあることであるが誰でも敗戦から教訓を学ぶことが出来るのである。

3. プレイヤーに対する態度

若者自体ほど大切なものはないのでコーチは多くの責任を負っている。高校や大学のコーチの影響を受ける期間はプレイヤーにとって大切な期間である。肉体は成熟に近づ

きモラルの価値観を獲得し、社会に適応し情緒面を対応させていく時期である。コーチの影響はプレイヤーの生活全般に及ぶし、ゲームはいろいろの質をプレイヤーに与え個性の発達に関与するものである。ゲームは個人のイニシアティブ、協調性、チームや自分に対する誠実さ、リーダーシップ、正直、責任、モラル、犠牲心、心身両面の勇気、明確な価値観を育てる。

コーチはプレイヤーの身体面を発達させようとするときには知的面と道德面の両方の発達を意識しなければならない。全人というものは身体面だけでも精神面だけでもなく両方の調和である。プレイの技術を改善する一方、ゲームの知識を増やそうと努力したり、身体の持久力を増したりするためにハードワークをし、コートを離れても精神的持久力を高めようとし、プレイ中に自己を抑制して練習することを学び、プレイしていないときにもセルフコントロールを学ぶ必要があるのである。従って、バスケットボールで身体面の発達ばかりに目を奪われるのではなくそれ以上のものがなければいけないし、ゲームに参加して得られる利益はただ勝つだけではなくそれ以上のものが含まれているのが望ましいのである。

以上、著名な二人のアメリカのバスケットボールのコーチの哲学を概観した。彼らのコーチの哲学は本稿で述べた哲学を証明しているように思える。しかし、その構成において若干の相違もあり多くの共通点もあるように思える。プレイシステム、プレイスタイルにおいても自分のスタイルを確立しているが必ずしも同様ではない。正しい人生哲学に立脚し、コーチングの哲学を確立し、目的を明確に選手の成長においているが、バスケットボールのプレイスタイルには違いが見られるのである。バスケットボール哲学は同様ではないのである。

それは何によるのであろうか。バスケットボールのゲームに限らず、多くのスポーツのゲームは厳密な科学ではないので理論は必ずしも絶対的なものではない。明確に理論的アプローチをするときには種々の要因に影響を受けいろいろ関連する要因が理論の形成に影響を与えている。例えば、コーチのプレイヤーとしての経験、高校・大学時代のコーチの影響はプレイスタイルの形成要因になり、コーチするチームの伝統的背景、チームの中の人材と能力、利用できる環境やトレーニング時間の過小等も理論的アプローチに影響している。これらの要因は全てコーチに対して同一であると限らない。コーチするチーム事情は異なって当たり前なのである。従ってコーチは自分にあった戦術のプレイシステムを選択していく必要性があり、バスケットボール哲学においては相違を持っているのが普通である。この様な状況においても、自分のコーチ哲学を根本的に変えることなく対応できるコーチの能力は、コーチの哲学が健全であるという証明になる。

6. 最後 に

私は、この小論文においてスポーツを指導する時にまず考えるべきことについて記述した。それを「コーチングの哲学」と呼び「コーチングにおける原理」「コーチングの信念」と同意語であると解釈している。この違いはコーチの「コーチングスタイル」に大きな影響を与えている要因であると指摘した。

「スポーツのコーチが持つ哲学」は大きく分類して三つの領域に分かれる。「人生哲学」「コーチングの哲学」「自分が指導するスポーツに関する哲学（技術・戦術などのやり方・信念）」である。

コーチングの哲学は、コーチの人生哲学とも深く関係している。人間は人生に関する生き方、考え方に個人差があるがお互いにそれを尊重して生きている。スポーツコーチも人間でありその人生哲学はそれぞれみな同一であると限らない。自分の人生哲学を基礎としてコーチングしているのである。従って、良い人生哲学とは何かについて考え続けていかなければならない。それは自分が選手という若者たちをコーチングする時の土台となるものだからである。

「人生哲学」は「コーチングの哲学」の土台となっている。この「コーチングの哲学」を考えるとときに、「コーチングの目的」は何かを考えそれを基礎として考察する必要性を論じた。「コーチングの目的」は三つに絞った。①勝利を目指すこと、②楽しみを与えること、③若い人たちの社会的、身体的、心理的側面の成長を手助けすることである。コーチとして考える目的の順位には違いがあり、この優先順位の相違が「コーチングスタイル」に相違をもたらすものであると指摘した。目的の優先順位はこの順番が正しいものであるという結論を引き出すことは困難である。あくまでコーチ個人が考えて確立すべきものである。しかし、私は「人間の成長をヘルプすること」を第一義とした。

ここでは、この優先順位の確立に影響する要因を述べた。最も、影響する要因は「勝利することを目的とする」という優先順位について考えてみることであった。「競技の勝敗を結果のみで評価する立場（結果主義）」「競技の勝敗をそれに至るプロセス全体から評価する立場（プロセス主義）」のどちらを優先するかによって、コーチングスタイルも変わっていくであろうと考えた。コーチや選手は、勝利を目指して多くの時間を費やしその過程において成長していくものである。勝敗は勝負の常であり、勝利＝成功、敗戦＝失敗の考えは、そこに至るプロセスを無視するものである。従って、ここでは勝利を目指して努力することが最優先で、その結果「若い人たちの社会的、身体的、心理的側面の成長を手助けすること」が優先順位の第一義であると結論している。この考えの基盤には、John Wooden の「成功哲学」を基本として考えた。成功とは、目標を持

ち一步一步ベストを尽くし、成し遂げたという達成感・満足感を通して得られる「心の平和」を獲得することであるという考え方に共鳴していたからである。この「心の平和」は次の目標に向かうエネルギーとなり若者の成長を促すものである。

また、勝利を目指すプロセスにおいて「楽しむこと」、競技で楽しむことは選手の競技遂行能力を高めるのではないかと考えているジム・レーヤーの考察を参考として、コーチングにおいて「楽しい」「面白い」「嬉しい」という感情を若者に与えるコーチングスタイルと指導方法の改善も合わせて必要であると記述した。

コーチングの目的のうち「スポーツ種目の哲学」も各コーチによって相違がみられる。特に、スポーツの基礎技術を重視してコーチングするコーチ「ファンダメンタル・コーチ」と、戦術重視でゲーム優先の「戦術コーチ」の何れを選択するかは大切なテーマであると考えた。「ファンダメンタル・コーチ」は人間の成長重視型であり、「戦術コーチ」は競技の勝利重視型ではないかと推測したからである。そうだとと言える確証はないのであるが、成功したコーチは、「ファンダメンタル・コーチ」であり、その考え方を優先して土台となし次に戦術を考えている。また「戦術」に関してもそのコーチが指導する「プレイスタイル」「ゲームスタイル」「プレイシステム」等も各コーチにより相違があるのも当然である。大切なことは、自分がどういう考えを持っているか明確にしてコーチングすることである。指導するレベルに応じて、コーチは指導するスポーツにおける明確な哲学、例えば「私のバスケットボール哲学」「私のサッカー哲学」と呼べるものを確立することは大切な目的である。

最後に「成功したコーチ」の「コーチの哲学」の要旨を記述した。John Wooden と Pete Newell の両名は、優れた「コーチの哲学」を確立している。若い人々や選手たちの人間的成長を主たる目的として置き、勝利を目指す哲学は私のコーチングの基礎となる考えを教えてくれたからである。自分のコーチ哲学を具体的に確立する手助けとして引用した。

《注》

- (1) Rainer Martens, *Successful Coaching* (Leisure Press, 1990), p. 3.
- (2) R. マートン『メンタルトレーニング』猪俣公宏監訳（大修館書店，1991），p. 13.
- (3) 野村克也『野村ノート』（小学館，2006），pp. 4-27.
- (4) ジェリー・リンチ『クリエイティブ・コーチング』水谷豊・笈田欣治・野老稔共訳（大修館書店，2008），p. 13.
- (5) John Wooden, *Practical Modern Basketball* (The Ronald Press Company, 1966), p. 15.
- (6) ジム・レーヤー『メンタルタフネス』小林信也訳（TBS ブリタニカ，1987），pp. 58-59 により作図編集。
- (7) 同上。
- (8) 同上。
- (9) Rainer Martens, op. cit., pp. 11-14.

- (10) R. マートン, 前掲書, p. 44.
- (11) 末松芳子「思考・行動・感情を考える『ABCD』とコーチング」(『コーチングクリニック』2002年7月号, p. 15) ペースボールマガジン社発行
- (12) 同上。
- (13) R. マートン, 前掲書, p. 5 より作成
- (14) John Wooden, op. cit., p. 15.
- (15) PETE NEWELL and JOHN BENINGTON, *Basketball Methods* (The RONALD PRESS COMPANY 1962).

自己表現としての描画

— 子どもの描画に見る共在化 (collaborative
internalization) 過程としての表現過程の分析 —

内 田 祥 子

Drawing as Self-expression:

An Analysis of a 'Collaborative Internalization' Process

Sachiko UCHIDA

1. 人格の表現としての描画

幼児期の子どもにとって描画は主要な表現手段の一つである。ガードナー (1980/1996) は、現実の理解しがたい感情や出来事を理解する手段の一つとして描画活動を位置づけた。子どもは単に高次の芸術的技術で獲得することを目的に絵を描くわけではない。現実の様々な事柄を理解したいという欲求に動かされ、多様な表現技術を模索し、その表現を通じて自己についての理解を構築する。

描画発達の過程は様々な研究者 (Luquet, 1927; Lowenfeld, 1947; ケロッグ, 1971) によって検討されてきたが、その多くは、描画という特定の領域における表現上の発達を取り上げたものであった。子どもの描いた世界は、様々な表現技術の達成の結果であるが、同時に、子どもにとっての意味世界や自己像の表現でもある。子どもが描画という媒体を通じて自らの体験をどのように意味づけ固有の表現を獲得していくのか、そうしたプロセスを捉えるためには、描画過程を「全人格的発達の一部 (Gardner, 1980/1996)」として位置づける必要がある。

(1) 精神分析的立場による描画解釈

フロイトに始まる精神分析の立場は、子どもの描画世界を、子どもの人格の表現と位置づけている。例えばコッホ (1949) が開発した描画テストは、描き手に木を描かせ、その際に選択した色調やモチーフの一つ一つに象徴的な意味を読み取り、無意識に抑圧された欲求の構造を明らかにすることを主要な方法としている。この立場において描画

は、「子どもの感情状態の単純な反映 (Gardner, 1980/1996)」であり、表現を方向付ける動因は抑圧された欲求に還元されている。この枠組みは、描画を人間の内的世界の現れと捉えた点で重要であるが、子どもが自ら表現を模索し新たな世界を創造していく能動のプロセスを示すことができないという点で限界がある。

(2) プロジェクト・ゼロ

Harvard's Project Zero (Gardner & Perkins, 1989) による一連の研究 (D. Korzenik, 1972; T. Carothers & H. Gardner, 1979; Ives, 1984; Goodman, N. 1986) は、精神分析の立場とは全く別の仕方、描画における意味世界を捉えようとした。彼らにとって、子どもは独自の表現を生み出す能動的な存在である。子どもが描画に表現するのは、様々な試行錯誤を通じて構成した、自らの感情や世界についての理解である。すなわちこの立場において美的な表現形式を獲得するということは、単に世界をありのままに描くことができるといった表現上の技術の獲得を意味しない。美的表現の獲得により、そこで描かれる感情や意味は多様な解釈が可能な表現として再創造される。その表現を通じて、描き手としての子どもは、自らの感情や自己を捉えなおす。美的な形式とは、外的世界についての描き手自身の感情や世界についての理解を把握する形式であり、描画はその理解の構築過程である。Harvard's Project Zero による研究は、子どもの描画を感情や自己の構成を含みこんだ活動と捉え、その発達的変化を検討したという点で非常に重要である。しかしながらこれらの研究は、できあがった作品やそれに対する感受性だけを取り上げ、子どもが芸術性を感受する認知的過程に焦点を当てていない。そのため、子どもが絵を描くとき、実験者が設定した表現方略以外のもの（例えば感情についての概念的知識）を使用している可能性を否定しきれず、方略の明確な定義ができない (古池, 1996) という限界が指摘されている。

(3) 近年の描画研究

近年は、描画を描く際の描き手の認知的過程を考慮した研究アプローチが注目されている。例えば Freeman (1972; 1980) は、子どもの描画過程における作業偏向やプランニングを考慮した実験的研究を行っている。また、Morra, S., Caloni, B., & d'Amico, M. R. (1994) は、描画において感情を表現する課題を、感情にしたがって図的シマ変換する問題解決とみなし、M 容量（作業記憶容量）と感情表現の課題解決レベルとの関連を検討している。また、古池 (1995, 1996) は、プロジェクト・ゼロのメンバーであった Ives (1984) の研究を受け、芸術方略を使用する際の認知的プロセスについてさらに検討を加えている。彼女は 5～11 歳の子どもに「うれしそうな（悲しそうな、怒っているような）木を描く」という課題を実施するとともに、「どういうところがう

れしそうか」と尋ね、描き手に表現方略についての言語報告を求めた。その結果、描き手は、感情に基づいて題材（木）の外観を変換するだけでなく、感情を喚起する状況のような概念的知識を利用しながら表現することもあることを示した。

(4) 描画研究の課題

プロジェクト・ゼロによる研究は、ガードナーの言う「全人格的発達の一部」としての描画発達を具体的に取り扱ったものとして重要である。また近年の認知的プロセスに焦点を当てた一連の研究は、描画を特定の事柄を表現するための問題解決過程と捉える新たな視点を提供している。しかしながら、そこで取り上げられるプロセスの単位は、あくまでも個人であり、また、描画の対象は実験者によって指定されたものとなっている。そのため、子どもが日常の中で様々な他者と関わりながら、自身の感情や自己をどのように表現し、独自の理解を生み出していくのか、という意味的な側面の発達を捉える上では限界があるといえよう。本研究では上記で取り上げた研究では扱っていない以下の点に着目し、その発達過程を検討する。

- ・描画を構成する素材は、子どもの具体的な経験と切り離すことができない。内田（2010）は、劇遊びで様々な情動を経験した幼児がその体験をどのように描画で表現したかを分析し、体験と表現の関係を検討した。その結果、劇遊びで複雑な情動体験を促す設定が強められるにつれ、内面や評価面などの直接には観察できない側面にも焦点が当てられることがわかった。この結果から、体験の質が描画表現に影響を与えていることが示唆される。様々な素材を用いて自己や出来事を表現することは、自分自身の体験の意味を再構成し、理解を構築することを意味する。描画表現の要因となっている体験と表現とはどのように関連し、独自の意味を創造するのだろうか。
- ・子どもは周囲の大人や友達との活発なやりとりをしながら絵を描く。そこで達成される表現は、個人の内的で孤独な過程の所産というよりむしろ、他者との共同的解決によってなされるものだ。子どもが描画の素材やテーマを選択するとき、他者とのやりとりはどのように関わっているのだろうか。

上記の事柄を検討するために、本研究では、子どもが過去の体験を素材とし、他者との共同を通じて独自の意味世界を構築していくプロセスを明らかにすることを目指す。以下では検討に有用と考えられる理論的枠組みについて整理する。

2. 視点概念への着目

人は過去の体験をそれぞれ固有の立場から意味づけ捉えている。描画に描かれるのは、そうした特定の視点から見た世界である。ある子どもは鬼ごっこをしたという体験を、仲の良い友人との関係が深まった出来事として意味づける。別の子どもは、鬼に追いかけられた時の興奮を印象深く感じる。視点という概念は、共有された対象に対してそれぞれの参加者がどのような理解をし、意味づけているのかを明らかにする。

ウスペンスキー（1986）は、芸術作品や小説の美的構造を分析するための道具として「視点」概念を用いている。彼によれば、作品の作者は、様々な立場や視点から物語世界を語らせるといふ。この「視点」は、一見単なる物理的な観察点を示しているようであるが実際にはそうではない。この概念は、むしろバフチン（Mikhail Bakhtin, 1981, 1984, 1986）の「声」という概念と親近性がある（Holquist, 1990）。「声」とは物理的一聴覚的な出来事としての音声ではなく、人がある発話をおこなうときの「時間的、空間的、社会的に隔たりがある社会文化的価値」を帯びた発話のことを指す。視点は単に物理的な立ち位置による見え方の違いだけを示す概念ではなく、主体の「パースペクティブ、概念的地平、意図、世界観（Wertsch, 1991; 邦訳 p. 74）」といった価値的側面を表す概念である。仮に私たちが同じ言葉を発したとしても、その言葉が話されたときの状況やイントネーションに応じて、その発話の意味は異なる。

「発話は、話されるにせよ、書かれるにせよ、常にある視点〔声〕から表現され、その視点はバフチンにとっては、場所というより過程である。例えば、基本的なレベルでいえば、同じ言葉があるコンテキストで発せられるときの特定のイントネーションに応じて、異なった事物を意味することもありうる。イントネーションとは、価値が作り出す音なのである。（Clark & Holquist, 1984）」

このことは、ある事柄に視点を向けるということが、視点を向けることで相手の反応を予測する「宛名性（Bakhtin, 1986 p. 95; 邦訳 p. 180）」を含みこんだもの、すなわち「他者への応答」だということを意味する。ここでいう応答とは、「先行する発話に対するなんらかの応答（Bakhtin, 1986 p. 91; 邦訳 p. 173）」と時間空間を越えた他者への返答という二つの意味を含んでいる。この点について次に詳しくみていこう。

(1) 先行する他者の発話への応答

視点の宛先の一つは、内的対話や社会的やりとりに先行して発話をおこなう他者であ

る。自分と他者はたとえ同じ対象を見ていたとしても、その対象についての異なる見えを獲得する。バフチンの用いた表現を借りるならば、私と他者は、「外的空間と時間を共有してはいるが、彼もしくは彼女の頭の中で、一方は他方の見ていないものを見ている」(Holquist, 1990; 邦訳 p. 54)。通常その見えの違いは、潜在的なものであるが、他者と共有された対象についてやりとりをするとき、相互の見えの差異が顕在化する。他者によって表現された世界を知ることで、私たちは直接表現されていない部分の想像を広げたり、他者によって投げかけられた問いに対する答えることを通じて新たな視点から事象をとらえる手がかりを得ることが可能となるだろう。たとえば小松(2006)は、幼児が母親に、自分の保育園での一日を語ることを通じて自己像を構成する過程を検討している。その分析によると、子どもは最初、自分と友人を対比させるような語りをしていたが、次第に多様な観点から自分と友人の関係を語るようになり、母親の役割も単なる会話の支援者という立場から会話を共同的に成立させる存在へと変化していったという。過去について他者と語り合うことにより、語り手は出来事についての新たな見えを獲得し、固有の意味を作り出して行く。その過程はいわば、「共同的な問題解決の過程(ガーヴェイ, 1984)」といえる。

(2) 時空を超えた他者への応答

もう一つの視点の宛先は、時空を超えた他者である。上記で述べたように、私たちがある事柄に視線を向けるということは、時間的、空間的、社会的に隔たりがある社会文化的価値を帯びた事柄への応答を含んでいる。ワーチ(1991)は大統領の演説スピーチを例にして、声の応答性について説明している。ブッシュ大統領は1988年の共和党全国大会で次のようなスピーチをした。

「われわれは、過去5年間の間に1,700万の新しい働き口を作ってきたが、それはヨーロッパと日本を合わせた数の2倍以上にのぼる。しかもそれらはよい仕事ばかりだ。(途中省略) 誰か「マイケルにメッセージを」送ってやった方がいい。われわれは良い賃金がもらえる良い仕事を作ってきたんだということを」。(『ニューヨーク・タイムズ』1988年8月19日14ページ)

このスピーチに登場する「マイケル」とは、民主党大統領候補であるマイケル・デュカキスである。彼は1988年の選挙キャンペーンで「良い賃金がもらえる良い仕事」を作っていくことが必要だと主張し続けた。ブッシュと彼のスピーチライターたちがこの主張に反撃するためにとった戦略は、「デュカキスの言っていることにまともに反対をとなくていいのではなく、デュカキスの言葉を逆に使っていこうというものであった。ブッ

シュとデュカキスの声が同時に聞こえることで発揮されるパロディ効果を狙ったのである（Wertsch, 1991; 邦訳 p. 91)」。さらに、「マイケルにメッセージを」という言葉は1966年のポピュラー・ミュージックから取られたもので、若い層の有権者へのアピールにもなっているのだ。さて、この例が示すように、ブッシュ大統領のスピーチは選挙のライバルへの応答でもあり、多様な聴衆の応答を予測したメッセージともなっている。聴き手は自分の社会的言語のレパートリーを用いてブッシュのスピーチを様々に解釈、すなわち応答する。

子どもが絵を描くとき、描画を構成する素材もまた、社会的な価値を帯び、子ども自身の具体的な経験を通じて様々に意味づけられている。子どもは無数にある素材のうち何を選択しどのように配置するのか、どの素材を強調しどのような色合いを加えるのかを探る。それは、個々の素材に付与された社会文化的価値を作り変え新たな世界観を作り出そうとする過程であり、時空を超えた他者への応答のプロセスである。

3. 共在化過程としての視点構成

特定の事柄に視点を向けるということは実在の他者の発話や想像上の世界を構成する他者へ応答することを意味する。このプロセスをエマーソン（1985）は以下のように表現する。

「バフチンのモデルでは、あらゆる個人は二つの垂直に交わる活動にたずさわる。個人は特定の発話行為において他の個人たちと横の（「水平な」）関係を形成し、それと同時に外の世界と自分自身の心理との間に内的（「垂直な」）関係を形成する。この二重活動は絶えず行われ、その相互作用が実は心理を構築する。かくして心理は内的現象ではなく境界の現象なのである」。（1985; 1997; 邦訳『ミハイル・バフチンの時空』p. 189）

すなわち、作品を創造する過程は二つの社会的な過程の複雑な絡み合いによって展開する。一つは、体験を構成する要素や出来事に付与された価値を自覚化し対話化していく個別的な過程である。その過程は一見全く孤独な過程であるが、他者によって歴史的に作られた価値を取り込み作り変えているという点で社会的である。

さらにこの個別的過程は、共同的な過程に埋め込まれている。発達は、ある課題において、一人では遂行できないが他者との共同によって遂行できるような潜在的な発達の領域を含んでいる。この領域はまた、他者との共同的解決を繰り返す中で、いずれ他者による助けなしに独力で達成できる能力の領域でもある。ヴィゴツキーはこの潜在的な

領域を発達の最近接領域と呼び、子どもの発達を現実という固定された点ではなく変化を伴う時間軸の中で捉えること、そして個々の子どもの発達を導く他者の存在の重要性を強調する。例えば松本（1994）は、子どもが初めて絵を描き始めるとき、子どもの描いた線が周囲の大人によってどのように意味づけられ、子ども自身がそれをどのように受け止め自分なりの表現として取り入れていくか、その過程を明らかにしている。また、小池（1996）や Murphy（2004）の研究は CG や建築デザインなどの創造過程におけるデザイナー間のやりとり注目し、他者との社会的な相互行為が新たな視点を提供しデザインをより洗練したものにする契機となっていることを示している。

このように個人による創造過程は共同的過程に埋め込まれ、他者との相互行為によって即興的集合的に意味が絶え間なく生成されている。個人内での自覚化の過程と、他者との相互作用を通じての共同的な意味創造の過程は切り離すことはできるものではなく、創造活動の重要な二つの側面である。両者は複雑に絡み合いながら、個別的な表現と集合的な意味を同時に生み出している。その過程はいわば、「他者との体験の共有化」を通じて「私の体験の自覚化」をおこなっていくという意味で共在化（collaborative internalization）（石黒, personal communication）過程と呼ばれることが相応しい。

4. 多元的な自己の創出

共在化という分析視座は、体験の表現過程が、実在の他者や架空の他者への応答を含みこんだ複雑でダイナミックなプロセスであることを示している。このことは、過去の出来事を想起し、新たな意味づけを付与していく自己のあり方が多角的で複雑なものであることを示唆する。

過去の出来事を語るということは、現在という地点から過去の自分を振り返ることだ。すなわち、過去の想起者は「ストーリー領域・物語領域（Young, 1987）」という二つの「リアリティの位相（桜井, 2002）」に関わっている。「ストーリー領域」では、『いま・ここ』の時空間でのやりとりが展開される。目の前の他者によって投げかけられた問いに答えることを通じて、私達は自分の態度や出来事に対する評価を表明する。一方で、私達は過去の出来事に自分自身を置き『あのとき・あそこ』の位相で語る。そこで発話の目の前に他者ではなく、過去の出来事の多様な登場人物に向けられたもので、その位相は「物語領域」と呼ぶことができる。

過去の出来事についての理解は「物語」の構築過程を含んでいる。ある視点から対象について語るとき私達の出来事に対する理解は断片的なものである。しかし他者とのやりとりを通じて、自分が見ている景色に他者から見られた景色が加わるとき、私たちはさまざまな状況からともに「全体像を構想し、もしくは構築する（Holquist, 1990）」。

過去の出来事についての理解の構築とは「全体像」を捉えること、すなわち体験に根ざした素材を、「物語（Holquist, 1990）」という始まりと終わりをもつ完結した形式に統合することに他ならない。

桜井（2002）によれば、これまでの実証主義的な調査インタビューでは、語りなどによって表現される内容、すなわち「物語世界」だけに注意が払われ、「物語領域」と「ストーリー領域」という二つの位相の絡み合いには注意が向けられてこなかったという。しかし実際には、「ストーリー領域」こそが、物語という形式を成立させる重要な役割を担っている。ウスペンスキーによれば、芸術作品の作者は、「内的」視点と「外的」視点という二つの視点から作品世界を構成する。「外的」視点は、出来事を外側から、傍観者として眺めた場合、「内的」視点は、出来事を内側からあたかも体験者のように眺めた場合である。この二つの視点の間を移動する体験を通じて、読み手は物語の始まりや終わりを知覚する。例えば伝統的な昔話は、一人称の語りによる決まり文句で締めくくりがなされることが多いが、これは、内的視点から外的視点への移行によって物語を閉じる働きを利用したものだ。「物語領域」に対する「ストーリー領域」もまた、独自の世界を枠付け視点の移動を生み出す機能をもつ。過去の自分を現在の地点から客観的に捉えなおし、語り手の視点で語るとき、《あとき・あそこ》での自己とそれを《いま・ここ》の地点で過去の自己を評価するもう一人の自己が存在し、自己は二重性をもつ。ここでは、過去の自己を自覚的に意味づける作者としての自己が創出されている。過去の体験を独自の理解として構築するということは、過去に生きる自己を現在の自己によって意味づけ、過去の出来事を一つの世界、物語として枠付ける（ウスペンスキー, 1986）ことに他ならない。

5. 本研究の目的

子どもが他者とのやりとりを通じて自らの体験を再構築していく過程は、過去の体験を素材とし、対話を通じて自覚的な応答を作り出していく過程である。それは目の前の他者だけでなく、時空を超えた他者にも向けられたものであり、自分自身の体験を意味づけ理解を構築する契機であると同時に、新たな社会文化的価値を創造する営みでもある。こうした複雑でダイナミックな過程を本研究では共在化過程と捉え、そうした過程を経て描画の描き手がどのように自分の体験を理解し、独自の意味を創造するのか、新たな自己創出としての描画過程を明らかにする。

分析するデータは、大学と幼稚園が共同でおこなう研究プロジェクト（KODOMO プロジェクト）でおこなった遊びである。プロジェクトで実施される遊びは、20 数名の子どもと大人が参加する劇遊びとその体験の振り返り活動としての描画活動を含んでい

る。劇遊びという空間においては、劇の設定によって感情体験の質を人工的に統制される。分析の対象とした遊びでは、子ども達は複雑で多様な感情を抱き、時には解決が難しい葛藤状態を経験した。本研究では、(1)劇遊びでどのような情動体験をしたのか、(2)劇遊びの体験の描画による表現過程の特徴はどのようなものか、(3)劇遊びによるこうした情動体験は、どのように「物語」として再構築され、描き手の自己はどのように変化していったか、という3点を明らかにする。描画過程の分析には、ウスペンスキー(1986)による視点概念と石黒(1990)による整理を参考にし、描画過程における〔発話〕と〔描画〕がどのような視点によるものかを分類し、子どもがどのような立場・視点から体験を捉え、統合していったかを示す。

a. 方法

(1) プレイショップによる形成実験法

KODOMO プロジェクトとは、大学と幼稚園が共同で遊びのワークショップ(プレイショップ)をおこない、遊びによる発達の条件を探る研究プロジェクトである(石黒他, 2004)。週1回、預かり保育の時間に約2時間に渡ってプレイショップを実施し、放課後保育事業の一部として、保育プログラムの開発を目指した。理論的基礎となっているのは、ヴィゴツキー(1933/1976)の形成実験法に関するアイデアである。ヴィゴツキーは、状況に合わせて対象への関わりを変化させることで、発達の条件を探る方法論を提示した。このアイデアに基づき、プレイショップでは、遊びを方向付けるプランをその日の遊びの状況に合わせて柔軟に作り変え、変化させることにより、どのような条件が子ども達の発達的变化を引き起こすのかを明らかにすることを目指している。

プレイショップは、2003年度から毎週一回、約2時間に渡って行われた。約3ヶ月で1クールを構成し、2008年度3月までに通算15クールのプレイショップが実施された。プロジェクトが開始された2003年から5年間は大学の研究チームが活動の内容を主導的にデザインしたが、2009年度以降はプロジェクトが実施されている私立美晴幼稚園(札幌市内)の先生方が中心となり、プロジェクトを継続している。遊びに参加する子どもは、3歳から5歳までの異年齢集団である、毎回の遊びには20数名の子どもが参加する。なんらかの事情で欠席する子もいるが、基本的にメンバーは固定されている。

プレイショップの主要な活動は、虚構場面を含んだ遊びである。ヴィゴツキーは「遊びは幼稚園期の子どもの活動の主導的形態である(1933/1989, p. 2)」と述べ、幼児にとって遊びが心理的源泉であり、発達を主導する活動であると、その重要性を指摘している。特に虚構場面こそが遊びを他の活動と区別するという。虚構遊びにおいては、子どもは様々に事物を見立て、現実とは異なる仕方で用いる想像的やりとりに参加する。一方で、

子どもはルールによって自分自身の行動を制御する。虚構遊びへの参加は、子どもの想像力や自己制御の力を発達させる重要な契機となる。KODOMO プロジェクトは、こうした虚構遊びを活動の中心に据えている。

(2) 分析場面

分析するのは、2005 年度第二クールに実施された、「魔法のランプ」の物語をベースにした劇遊びとその振り返りとしておこなった描画活動である。劇遊びは全部で6 回行われ、参加した子どもは20 名（年長男児5 名・女児5 名 年中男児3 名・女児5 名 年少男児1 名・女児1 名）であった。そのうち、全ての遊びに参加した年長女児 T に着目し、ドラマ1～4 回目における変化を検討する。

① 劇遊びの設定

劇遊びのベースとなる「魔法のランプ」の物語は、毎回絵本の読み聞かせによって導入された。また、劇遊びの始めに大人が子ども達の前で寸劇を演じてみせることにより、子ども達を虚構の世界に引き込んでいった。こうした導入の後、ストーリーに即したドラマ設定のもと、具体的な遊びが展開された（Figure 1）。

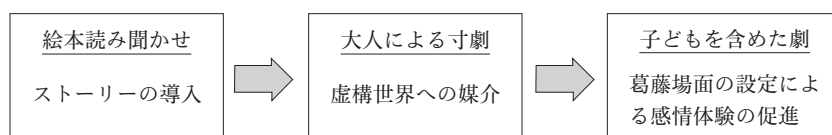


Figure 1 劇遊びの流れ

劇遊びは、全6 回実施された。ドラマ1・2 回目は、キャラクターごとに分かれて、活動をおこなった。ドラマ3 回目以降、ランプをめぐるキャラクター間のやりとりが開始された（Table 1）、子どもは大人と共に、虚構上の役割としてやりとりをし、様々な感情を体験した。

Table1 劇遊びの設定

活 動 内 容	設定された場面
キャラクターごとの活動	D1・D2
ランプをめぐる キャラクター間のやりとり	D3 バルのランプをルシアが奪う
	D4 バルがランプを取り返す
	D5 ルシアが病気になる
	D6 バルとルシアがランプを交替で使う

劇遊びのどのキャラクターを演じるかは、毎回子ども達が自由に選択した。キャラクターはそれぞれに役割と価値を付与されていた。子ども達は、大人によって演じられる寸劇や絵本の読み聞かせを通じて、キャラクターの役割や価値を理解した。主人公のバ

バルは、平凡な青年であるが、魔法のランプを手に入れることを運命付けられた存在である。彼は、「勇気のあるところを示す」ことでお姫様との結婚が認められる。そのためバルにとってランプを手に入れることは、「勇気があることを示す根拠」となっている。ランプの精マージは、妖精として超越的な力をもつ。バルとルシアが善き意図を持った存在とみなされており、バルは魔法のランプを悪事のためには使用しない。一方ルシアは、悪の象徴的存在である。彼は超越的な力でランプを手に入れ、自分の王国を作りたいという自分勝手な欲望のためにランプを利用する存在と位置づけられていた。

劇遊びの様子は数台のビデオカメラによって記録された。また、遊び時の子どもの様子を、フィールドノートによって個別に記録した。

② 描画活動の設定

KODOMO プロジェクトでは、中心的な活動を行ったあとその体験の振り返りとして描画活動をおこなう。子ども達は遊び体験を共有した仲間と、その体験について語り合いながら絵を描く。一つのテーブルには、4～5名の子どもが自由に座った。また、遊びと一緒に参加した大人が、劇遊び体験の想起を促すような働きかけをおこなう。毎回の遊びでおこなわれた描画活動は、テーブルごとにビデオカメラで記録された。また、描かれた絵の静止画がカメラで記録された。

(3) 分析手続き

本研究では、2005年度の魔法のランプの遊びに参加した年長女兒のTに着目して、ドラマ1～4回目の変化の過程を検討する。

分析①：劇遊びという特定の情動が喚起される場でTはどのような感情を体験したのか。

分析②：劇遊び体験の描画による表現過程はどのようなものであったか。

分析③：劇遊びと描画はどのように関連し、Tの劇遊び体験は描画を通じてどのように再構成されたか。

分析①：劇遊びの変化

2005年度のプレイショップとして展開した一連の劇遊びは、魔法のランプという既存の物語をベースに、感情体験の質が徐々に複雑さを増すような設定がなされていた。子どもは遊びへの参加を深める過程で、様々な感情体験をし、時には解決が困難な葛藤に直面した。Tの感情は劇遊びの設定とどのように関連し、変化したのか。事例ではまず、Tが劇遊び体験を通じてどのような葛藤を経験したかを明らかにする。

分析②：描画過程における変化

劇遊びでの情動体験は、でどのように表現されたのか。分析には、ウスペンスキー(1986)による視点概念と石黒(1990)による整理を参考に、描画過程における〔発話〕

と〔描画〕がどのような視点によるものかを以下のように分類する。そして、他者とのやりとりを通じて過去の劇遊び体験に対する視点がどのように変化し、描画世界を完成させていったか、その過程の特徴を明らかにする。

〈発話の分類〉

発話者が過去の体験をどのような「立場」・「視点」から語ったかによって、発話を4つに分類した (Table 2)。

- ・視点①は、語り手の立場から劇遊びに関わる人物や事物・出来事の外的側面が語られた場合である。例えば「ランプの精は青い服を着ている」とキャラクターの外的側面について述べたり、「バルがランプをこするとランプの精が出てくるんだよ」など出来事の展開を第三者の立場から表現する場合がある。
- ・視点①'は、Tや他児が過去の世界の登場要素として、自身の体験した劇遊びの人物や事物・出来事の外的側面が語られた場合である。例えば「魔法の国に行ったら、魔法使いがいた」「魔法の絨毯に乗った」など、自分自身の体験として出来事の外的側面を語る場合である。
- ・視点②は、語り手の立場から劇遊びに関わる人物や事物・出来事の内的側面が語られた場合である。例：「バルはランプを取られて怒っていた」などキャラクターの心情を外側から推測している場合がある。
- ・視点②'は、Tや他者が過去の世界の登場要素として、自身の体験した劇遊びの人物や事物・出来事の内的側面が語られた場合。例として、自分の過去を「魔法使いが怖かった」と話したり、魔法使いルシアの気持ちになりきって「(ランプを手に入れて)うれしかった!」と語る場合が考えられる。

Table 2 発話における視点の分類

分 類	立 場	視 点	
視点①	語 り 手	外的視点	第三者の立場から劇遊びに関わる人物や事物・出来事の外的側面が語られた場合
視点①'	登場要素		Tや他児の経験として劇遊びに関わる人物や事物・出来事の外的側面が語られた場合
視点②	語 り 手	内的視点	第三者の立場から劇遊びに関わる人物や事物・出来事の内的側面が語られた場合
視点②'	登場要素		Tや他児の経験として劇遊びに関わる人物や事物・出来事の内的側面が語られた場合

〈描画の分類〉

描画には、子どもの体験に対する視点はどのように表現されるのか。ここでは、描画に用いられた表現技法を整理することで、Tが体験のどのような側面を強調し描こうとしたかを捉えた (Table 3)。

Table 3 表現技法の分類

描写対象	技 法	技 法 の 内 容
A：外 面	外見描写	人物や事物の外見を描写する（服装・髪型）
B：内 面	表 情	キャラクター間の表情を区別して描く
	台 詞	心情を台詞で書く

- ・〔技法 A〕は、対象の外的側面を強調した描写を指す。人物の服装などを細かに描くなどがある。
- ・〔技法 B〕は、対象の内的側面を描く場合である。代表的なものとして、登場人物の表情を描き分けたり、心情を台詞で書く場合がある。

分析③：劇遊び体験と表現との相互関連

劇遊び体験は、描画を通じてどのように表現され、その意味が再構築されたか。上記で述べたように、出来事を物語として構築するとき、描き手の自己は二重化される。過去の世界の登場要素としての自己を、語り手としての自己が評価し、意味づけることによって、独自の意味が自覚的に構築されと考えられる。

分析①と分析②の結果を踏まえ、特定の情動体験がどのような視点から表現され、新たな意味を構築したかを検討することにより、描き手としての自己の創出過程を明らかにする。

b. 結 果

結果 1. 劇遊びの展開と変化

劇遊びを通じて、参加者はどのような感情体験を促されたのか。以下に集団全体の感情体験を整理した（Table 4）。ドラマ 1・2 回目は、キャラクターごとのやりとりはなく、子ども達は各々好きなキャラクターと活動する楽しさを体験した。ドラマ 3 回目以降、ランプをめぐるキャラクター間の対立が生じる場面が設定され、強い葛藤が生じるやりとりがなされた。こうした活動において、T はどのような感情を体験したのか。

ドラマ 1・2 回目

T は、魔法のランプの物語が大人の寸劇によって演じられた後、仲の良い Y とともに、迷うことなくマージのところへ行った。ドラマ 1 回目は魔法のネックレス作りを行い、2 回目はバルのために城を作った。T はランプの精に憧れを抱き、行動をともにすることを楽しむ様子があった。

Table 4 劇遊びの設定と促進された感情体験

活 動 内 容		子どもの感情体験
〈導入部〉 3つの役割に 分かれて活動	D1	好きなキャラクターと活動する楽しさ・喜び
	D2	
〈展開部〉 ランプをめぐ る役間の対立	D3	マージ(ランプの精)：悪者ルシアの願いを叶えることへの葛藤
		ルシア(魔法使い)：ランプを手に入れた喜び バル(主人公)：ルシアにランプを奪われた悔しさ
	D4	マージ(ランプの精)：悪者ルシアの願いを叶えることへの葛藤
		ルシア(魔法使い)：バルにランプを奪われた悔しさ バル(主人公)：ランプを取り返した喜び
〈収束部〉 ランプをめぐ る対立関係の 収束	D5	マージ(ランプの精)：ルシアを助けることへの葛藤 ルシア(魔法使い)：病気になり苦しむ バル(主人公)：ルシアを助けることへの葛藤
		マージ(ランプの精)：バルとルシア両方に仕えることへの葛藤
	D6	ルシア(魔法使い)：ランプを交替で使うことへの葛藤 バル(主人公)：ランプを交替で使うことへの葛藤

ドラマ 3 回目

3 回目も、T はランプの精を選択した。ランプの精は他の子どもにも人気が高く、大人数で構成された。ドラマ 1・2 回目には、そうした状況に強い不満を抱く様子はなかったが、3 回目には「ランプの精多すぎるんだもん」と不満をもらした。一方友人 Y はバル役を選択し「ジル」という自分の名前をもち、自由にやりとりをすることを楽しむ様子があり、T はその姿に関心を向けていた。

また、3 回目はキャラクター同士のランプをめぐるやりとりが主要な活動となり、ルシアがバルのランプを奪うという場面が設定された。ランプの精たちは、ランプを手に入れたルシアの命令に対し、ルシアへの反発から「言うことを聞きたくない」という感情とランプの精としての役割を果たさなければならないという感情との間で葛藤を抱き悩んだ。T は両手を腰に当てて、怒っている様子を表し、「ほんとうは言うことを聞きたくない」ということをルシアに伝えようとするなど、ランプの精としての振る舞いを変化させることで葛藤を解決しようとした。

ドラマ 4 回目

この回、T はバルを選択した。ドラマ 3 回目において、T はランプの精を演じる際、思うように自由な行動がとれないことに不満を抱いていた。また、ドラマ 3 回目にバル役を演じ、「ジル」という名前をもった Y に関心を向けていた。T はバルを演じるメン

バーが決定すると、すぐに「みんなの名前を決めよう」と提案し、「私はハル」と名乗った。自分の名前をもつことにより、ランプの精を演じていたときの不満を解消しようとしたと考えられる。

また、マージやルシアが「魔法の力」という超越的な能力を備えていたのに対し、バルは何の能力ももたない平凡な青年である。バル役を演じるということは、そうしたバルの性質を受け入れることを意味した。Tはランプに対して強い執着を見せ、ルシアが現れると、途端に表情がこわばり、ランプを握り締めた。また、Tは何度も、「勇気のあるところをみせなくちゃ！」という言葉の口にした。「勇気のあるところをみせる」ことは、大人によって演じられた寸劇で、バルがお姫様と結婚するために与えられた条件である。Tはこの言葉を、自らを奮い立たせ、また自分の行動を正当化するための道具として用いていた。

結果 2. 描画過程における T の変化

Tは、ドラマの設定が弱い1回目と2回目の遊びでは、強い葛藤状態を経験しなかった。しかしキャラクターの間でランプをめぐるやりとりが始まるドラマ3・4回目には、虚構上の役割を演ずることによって生じる葛藤やランプの精を演じることに伴う現実の葛藤を経験した。さて、こうした劇遊び体験は、描画でどのように表現されたのだろうか。以下では、他者とのやりとりが活発に生じたドラマ1・3・4回目の描画を取り上げ、上記で整理した〔発話〕と〔描画〕の視点の分類（Figure 2・3）に基づき、描画過程の特徴を明らかにする。

ドラマ1回目

ドラマ1回目に、Tは劇遊びでランプの精を演じ、マージと共に活動した。その体験をTは以下のように描いた（Figure 2）。表現過程をみてみよう。

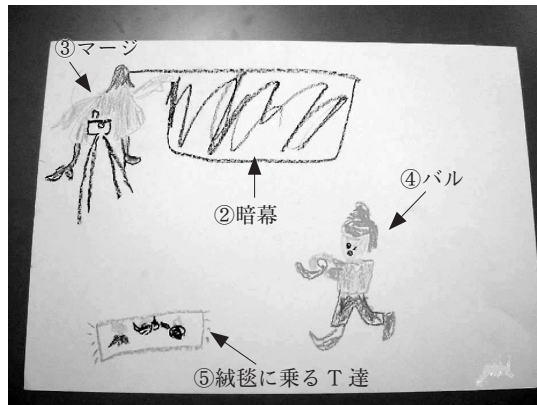


Figure 2 ドラマ1回目 Tの描画

場面1) Tは教室に置かれたカメラや暗幕〔描画①②〕を描いたあと、マージを描き始める〔描画③〕。これらの描画は対象の外的特徴を描写したものである（技法A）。やがて、大人Uが「今日は魔法の国行ってどんなことしたの？」と過去に子ども達は何を体験したのかを、子ども達自身を登場要素として想起するよう促し（視点①'），YやTは「魔法使いいた」「Y先生が魔法使いやってた」（視点①'）などと答え、実際に自分たちが経験したこととして過去を語り始める。

場面2) Tはマージの絵を描き続ける。その描画を媒介に、以下のようなやりとりが展開される（発話1～10）。Tが取った視点は、一貫して過去の世界の登場要素としての自分（視点①'）で、「ランプの精やってた（発話3）」など寸劇で目にした事柄を外的に想起している。このやりとりの後、Tはバルの絵〔描画④〕を加え、外的特徴を描写する（技法A）。

Table 5 Tの発話

	Tの描画 (マージ)	視点①' (寸劇の内容)
1 T: (マージの絵を描き) A先生だった。		視点①' (寸劇の内容)
2 大人U: (Tの絵を指して) A先生が青い服着て何やってたの？		視点①' (寸劇の内容)
3 T: ランプの精やってたの。		視点①' (寸劇の内容)
4 R: きゅっきゅっしたら出るんだよ！（ランプをこするまねをしながら）		視点①' (寸劇の内容)
5 大人U: ランプからでてきたら何するの？		視点①' (主要な活動)
6 Y: プレスレット作る		視点①' (寸劇の内容)
7 K: えっとねえ、出てきたときに願い事かなえてくれるの。		視点①' (主要な活動)
9 大人U: 何でもかなえてくれるの？		視点①' (寸劇の内容)
10 T: ううん！ ひとつだけ		視点①' (主要な活動)

場面3) 再び、Tのバルの絵〔描画④〕を媒介に、大人と過去を想起する。大人Uの「ランプはどこにあるの？」という問いにTは「ランプは洞窟においてあります」と寸劇で目にした物語の展開を語り、登場要素としての想起（視点①'）をおこなう。

場面4) Tはバルの絵を描き続ける。やがて、Yの絨毯場面の描画を媒介に、絨毯場面の想起が始まる。Tは「ぎゅ〜とつかまってたから（絨毯から）落ちなかった」などと語り、劇遊びでの自分の体験を話す（視点①'）。

【ドラマ1回目：描画過程の特徴】

ドラマ1回目の描画過程を整理した（Table 6）。Tは大人によって演じられた寸劇を描画のテーマとし、その内容を他者と想起した。Tの視点は過去の世界の登場要素として自分の体験を語るものであり（視点①'），語り手による視点が生じていない。バル

Table 6 ドラマ1回目 Tの描画過程

場 面	他者とのやりとり	物語領域	Tの描画	技 法
場面1			カメラ (①) と暗幕 (②) マージ (③)	A A
場面2	劇遊びの想起 寸劇の内容の想起	視点①' 視点①'	パ ル (④)	A
場面3	寸劇の内容の想起	視点①'		
場面4	絨毯場面の想起	視点①'	絨毯に乗る自分たち (⑤)	A

やマージといった虚構上の役割を演ずることで生じた感情には焦点が当てられておらず、描画に用いられた表現技法は、一貫して外的なものにとどまっている。

ドラマ3回目

ドラマ3回目では、Tはランプの精として「ランプの精としての役割」と「悪者ロシアへの反発」との間の揺れ動きを体験した。描画ではその感情体験を素材とし、そうした感情を引き起こす要因となっているキャラクターの関係を表現した (Figure 3)。

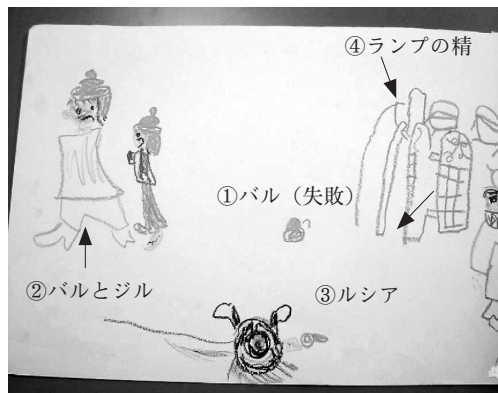


Figure 3 ドラマ3回目 Tの描画

場面1) Tはまず、画用紙の中央にバルの被っていたターバンを描き〔描画①〕、左端に書き直す〔描画②〕。表情などの内面描写はなく、外的表現にとどまっている (技法A) 大人が「今日何したの?」と過去のTが何を体験したか、想起を促す発話 (視点①') をおこなうとTは「これバル」と説明する。

場面2) やがて、YとMの描画を媒介に、ドラマの展開について想起するやりとりが始まる。「何してるんだろう?」とYの描画世界に視点を向ける大人 (発話14) に、Tが出来事の展開を語り (発話15)、当事者として体験した出来事を語り手の立場から捉え直している (視点①)。Tの発話を受け、大人がMの描

画を媒介に出来事の展開をたずねると（発話 16・視点①），M がマージの心情を客観的に推測し（発話 17・視点②），T がさらに第三者の視点から説明を加えている（発話 21・視点①）。

Table 7 T の発話

11 大人 K：（M の絵を見て）これひょっとしてマージっていう人じゃない？	Y の描画	視点①（Y の描画） 視点①（ドラマの展開）
12 M：（うなずく）		
13 Y：これわかる？（自分の絵を指して）		
14 大人 K：何してるんだろう？		
15 T：あのねえジルとバルっていうのがいたんだ。それで（途中省略）	M の描画	視点①（人物の関係） 視点②（マージ） 視点②（マージ） 視点②（ルシア） 視点①（ドラマの展開） 視点①（ドラマの展開）
16 大人 K：（M のマージとルシアの絵を指し）これお友達なの？ この二人。		
17 M：怒ってるの。		
18 大人 K：怒ってるの？ 悪いことして怒ってるの？		
19 M：ご主人様のねえランプをとっちゃったの。（途中省略）		
20 大人 K：ご主人様って誰？		
21 T：ランプのご主人様。ランプの精のご主人様。		

場面 3）上記のやりとり後，T はルシアを描き始める〔描画③〕。あたかも上から眺めたようにルシアの頭部を中心に描き，表情など内面の描写はない（技法 A）。T が描いたルシアの絵を見て，大人が「これ誰？」その意味づけをたずねると，T は「上から見た人」と答え描画に対する自分自身の視点について言及する。最後に T はマージとランプの精を演じる自分の姿を外的に描写する〔描画④〕（技法 A）。

【ドラマ 3 回目：描画過程の特徴】

3 回目の描画過程を整理した（Table 8）。この回は，描画に用いられた表現技法は一貫して外的なものであったが，出来事に対する視点が登場要素（視点①'）から，自分

Table 8 ドラマ 3 回目 T の描画過程

場 面	他者とのやりとり	T の視点	T の描画	表現技法
場面 1	劇遊びの想起 ランプをめぐるやりとりの想起 マージの心情	視点①' 視点① 視点②	バル (①)⇒失敗 バル (②)	A
場面 2				
場面 3			ル シ ア (③)	A
	描画説明「上から見た人」		ランプの精 (④)	A

の体験を客観的に捉えなおす語り手によるもの（視点①②）へと変化した。

場面2において、Tは「あのねえ、ジルとバルがいたんだ」と語り、自分自身が当事者であった出来事をあたかも傍観者のように語っている。そうした意味で、ここでは「語り手」としての立場が創出されていると考えられる。場面3における、Tの「上から見た人」という発話は、T自身の視点の在り処を意識的に捉えたものと理解できる。

ドラマ4回目

4回目の劇遊びでは、Tはバル役を演じ複雑な感情を体験し、描画のモチーフとした（Figure 4）。その過程はどのようなものだったか。



Figure 4 ドラマ4回目 Tの描画

場面1) 大人が「今日、どんなことをしたか描いてみよう。魔法の国行ったよね（視点①'）」と過去の自分に視点を向け想起するよう促す。Tが「ゆうきのあるバル」と描画のタイトルを書き〔描画①〕得意げに大人に見せる。その後Tは衝立〔ランプの中を表す小道具：描画②〕（技法A）を描くが、その後しばらく考え込む。

場面2) やがて、バルを演じた大人と自分〔描画③〕を描き始める。この時点では、表情などの内面が描かれていない。大人がタイトルの意味づけをたずねると（発話22）、Tは寸劇の内容を参照しながら、バルの動機的側面に基づいた行動を語り手の立場で客観的に語る（発話23・視点①）。大人がランプや石に対するルシアとバルの心情を問いかけると（発話26・28・30 視点②）、Tが語り手の立場でルシアやバルの心情を推測する（発話27・29・31 視点②）。Tの説明に対して大人が「すごい不思議。なんで渡してくれたんだろう」と大人自身の心情を話すと（発話32・視点②'）Tが身振りを交えながら、「うちだって不思議だよ。でも……うれしかった」とランプをめぐる出来事に遭遇した際の自分自身の心情を、バルの立場で語る（発話33・視点②'）。

Table 9 T の発話

22	大人 U：(T の絵を指して) ねえねえ、なんでバルは勇気があるの？	T の描画	
23	<u>T：なんかさ、ランプをこすって、結婚するぞ！って(握りこぶしをつくり) 言ったから。</u>	(タイトル)	視点① (バルの行動)
24	大人 U：結婚するぞって言ったから？ どうやって言ったの？		視点① (バルの行動)
25	<u>T：石とランプを交換したの。世界にひとつしかないやつ。</u>		視点① (バルの行動)
26	大人 U：魔法使いが？ その石はいらなかったの？		視点① (バルの行動)
27	<u>T：いや (語尾をあげる感じで)。石はすごい大事だけど、ランプのほうがいいから。</u>		視点① (バルの行動)
28	大人 U：石とランプだったら、ランプのほうが良かったの？ 魔法使い何も言ってなかった？ ずるい、とか		視点② (バル・ルシアの心情)
29	T・Y：(うん、とうなずく)		視点② (バル・ルシア)
30	大人 U：どうして交換してくれたんだろうね。		視点② (ルシア)
31	<u>T：ん？ みんなのなかまがいいよ、いいよって言ったから。</u>		視点① (ドラマの展開)
32	大人 U：なんでいいよいいよって言ったの？ だってランプってすごい大事でしょ？すごい不思議。なんでランプ渡してくれたんだろう。		視点②' (大人の心情)
33	<u>T：ウチだって不思議だよ！ なんてだろう……って。でも……うれしかった！</u>		視点②' (T の体験)

この会話の後、T は、バルを演じた自分と大人〔描画③〕に表情を加え (技法 B)、ランプを手に入れようと意気込む姿を表現する。さらに画面を二つに分割し〔描画④〕、ランプを手に入れたバル (自分) の姿を加える〔描画⑤〕。描画③と描画⑤のバルは表情が対比的に描かれており、ランプを手に入れる前後のバルの様子が表現されている。

【ドラマ 4 回目：描画過程の特徴】

4 回目の描画過程を整理した (Table 10)。T は最初に、「ゆうきのあるバル」とタイトルを書いたが、その後、それにふさわしい場面をどのように表現するべきかが定まらず、思案する様子があった (場面 2)。場面 3 における T と大人のやりとりは、そうした状況を打開するものであった。T は語り手の立場から冷静に過去を想起する (視点①②) だけでなく、過去の世界の登場要素として、バルを演じた際の自分自身の感情を想起し、過去の自分を語り手の立場から評価した。描画は、そうした想起内容を反映し、人物の外側 (技法 A) だけでなく内面 (技法 B) が描かれた。バルの内面の表現と「ゆうきのあるバル」というタイトルが結びつくことにより、バルを演じた過去の T が語り手の立場から価値付けられ、物語として表現された。

Table 10 ドラマ4回目 Tの描画過程

場 面	他者とのやりとり	Tの視点	Tの描画	表現技法
場面1	Tの描画をめぐるやりとり		タイトル「ゆうきのあるバル」(①)	A
場面2	しばらく考え込むランプをめぐるやりとりの想起	視点① 視点② 視点②'	衝立(②) バル(③) 画面分割(④) ランプを手に入れたバル(⑤)	A B C

結果3. 劇遊びと描画の関連

描画を通じてTの劇遊び体験がどのように作り変えられていったか。ここでは、結果1と結果2を踏まえ、特定の情動体験がどのような視点から表現され、新たな意味を構築したかを検討することにより、描き手としての自己の創出過程を明らかにする。

ドラマ1回目

劇遊びでTは寸劇の観賞を楽しみ、ランプの精マージに憧れを抱いた〈結果1〉。描画過程では、寸劇の内容や絨毯場面の体験をモチーフとして、他者とその内容を想起しながら描いた。そこでの発話は、過去の世界における〔自分〕に視点を向け（登場要素の視点）、実際に〔自分〕が体験したことの外的側面を、目の前の大人や仲間に対して語るものであった。描画には、そうして語られた内容が表現され、用いられた表現技法は一貫して外的なものだった〈結果2〉。これらの結果から、ドラマ1回目において、Tの自己は過去の登場要素としての自己と一体となっており、その自己を客観的に捉える語り手としての自己は創出されておらず、「物語」としての構造は有していないことが分かる（Figure 5）。

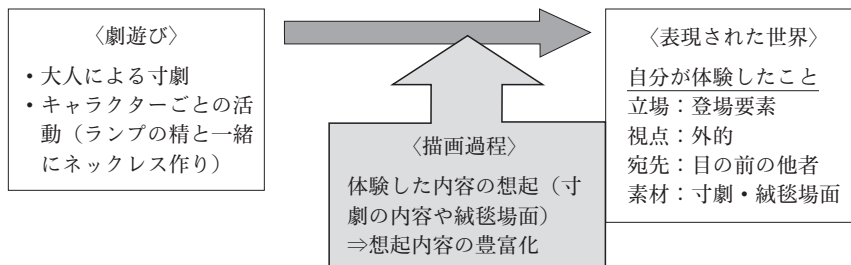


Figure 5 ドラマ1回目 劇遊び体験の再構成

ドラマ3回目

Tは劇遊びで、ランプの精として複雑な感情を体験した〈結果1〉。描画過程では、ランプの精として直面した葛藤を描画のモチーフとし、他者とのやりとりを通じて表現した。Tは最初、過去の自分を登場要素として出来事を想起したが、やりとりが進行するにつれ、その視点は語り手のものへと移行した。「上から見た人」というTの発話は、語り手としての自身の立場を意識的に表現したものと考えられる。それによって、描画には、語り手として捉えた体験世界が表現された〈結果2〉。ただしそこで表現されているのはあくまでも出来事の外的側面であって登場要素としての内面には触れられておらず、語り手としての自己による評価や意味づけは明確になっていない。その意味で、この描画は「物語性の萌芽」の段階であり、描画の宛先は目の前の他者にとどまっている (Figure 6)。

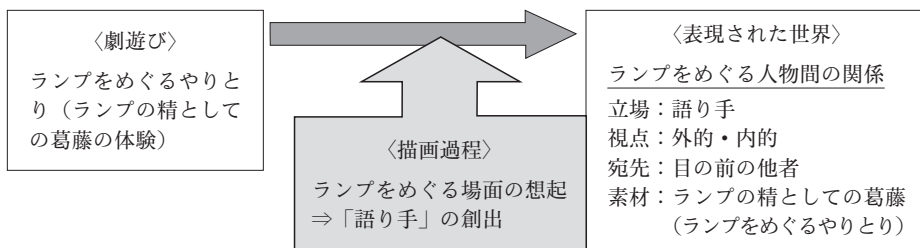


Figure 6 ドラマ3回目 劇遊び体験の再構成

ドラマ4回目

Tは劇遊びで、バル役を演じることに伴う葛藤を経験した〈結果1〉。この体験を、Tは描画のモチーフとした。描画過程でTは、語り手としての視点や、登場要素の視点から出来事を想起した。それは単に出来事の外的側面についてのものではなく、ランプをめぐる出来事に対しての登場要素としての心情や、それに対する語り手としての評価に及んだ。描画では、ランプに対する登場要素としての心情を描いただけでなく、「ゆうきのあるバル」というタイトルを書くことにより、過去の自分に対する評価を目の前の

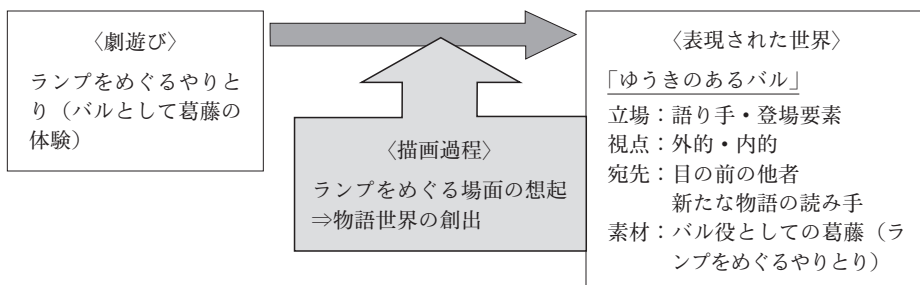


Figure 7 ドラマ4回目 劇遊び体験の再構成

他者に向けて表現した〈結果 2〉。それにより、過去の自分が語り手としての自己によって価値付けられ、描画に表現された。劇遊びでの出来事が独自の物語世界へと再構築され、描画の宛先は目の前の他者だけでなく、新たな物語の読み手へと拡大し、T の作者としての自己が創出された (Figure 7)。

c. 考 察

本研究は、子どもの描画を自己や意味世界を表現する活動と捉え、その発達のプロセスを明らかにすることを目的としていた。特に、従来の研究では検討されていない、体験と表現の関係、そして他者とのやりとりの意義の検討をするため、描画を共在化過程の枠組に位置づけ、子どもが他者とのやりとりを通じて自らの感情体験をどのように捉えなおし、新たな「物語」として再構築していくのかそのプロセスを視点概念で捉えることを目指した。

結果 1 から明らかにされたのは、T が劇遊びの設定の変化に伴い、多様な感情を体験したということである。結果 2 では、そうした感情体験が、他者とのやりとりを通じて様々な立場視点から表現されていく過程が示された。ドラマ 1 回目は、主に登場要素の立場から、過去に何があったかを想起し、目の前の他者に説明していった。ドラマ 3 回目には、過去の世界に登場要素として埋没するだけでなく、他者とのやりとりを通じて世界の外側から全体を捉えようとする語り手の視点が生じていた。ドラマ 4 回目には、語り手として全体を眺めるだけでなく、登場要素としての自己の感情に想起内容が向けられた。結果 3 では、結果 1 と 2 を踏まえ、T の自己創出の過程としての変化を検討した。その結果、情動体験の質が深まるにつれ、T が自覚的に体験の意味を表し、劇遊びの価値付けを変化させるような作者としての自己を構成していく変化が見られた。それにより、4 回目の描画では、バルが特別な力をもたない平凡な青年としてではなく、ランプを手に入れようと努力し勇気を示した主人公として価値付けられ、T 独自の物語が構築された。T は最初目の前の大人に向けて自分の体験を語ったが、4 回目には、新たな物語の読み手が創出された。

同じように虚構上の葛藤が経験されたにも関わらず、ドラマ 3 回目と 4 回目で描画表現の質に違いが生じたのはなぜか。ドラマ 3 回目と 4 回目、いずれの遊びにおいても、T は劇中の振る舞いの変化によって葛藤を解決しようとした。しかし 3 回目の遊びにおける解決が、既存の物語におけるランプの精の位置づけを変化させるものでなかったのに対し、4 回目の遊びにおいて勇気のあるところを示したバルは、劇遊びに導入された物語での「平凡な青年」というバルの位置づけとは一致しなかった。このことが、より明示的にバルの価値付けを表現する際の要因となったのではないか。

描画で体験を描くということは、単に、自分の感情を反映させることではない。むしろ

ろ他者との対話を通じて、独自の意味世界を創造することにより、現実の葛藤状況を打開しうるような多元的な自己を創出していく過程ではないか。

d. 今後の課題

本研究では、T という幼児に着目しその変化の過程を検討した。その結果、他者とのやりとりを通じて、T の体験に対する立場や視点が変化していく過程が明らかにされた。こうした過程において、大人は「今日どんなことした?」「マージってどんな人だった?」などと子どもに様々な問いかけをすることで、過去の想起を促していた。大人の関わりは子どもの視点の変化に対して、どのような役割を果たしていたのだろうか。今後、大人による働きかけを整理し、理論化していきたい。

また、今回取り上げた T の事例とは別の事例で同じ枠組みを適用し検討する必要があると考える。T の変化は描画の技術的レベルや物語の理解度などと切り離すことができない。T よりも低年齢の幼児を対象とした場合は、全く別の変化が見出される可能性がある。多様な発達状況の幼児を検討することにより、全人格的描画発達のプロセスをより明確なものにしていきたい。

謝 辞

本研究の実施において、美晴幼稚園の先生方、子ども達、保護者の皆様、プレイショップボランティアの皆様のご協力に心より感謝申し上げます。

引用文献

- Clark, Katerina and Michael Holquist. 1984 *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (川端香男里他 (訳) 1990 ミハイル・バフチンの世界 せりか書房)
- Korzenik, D. 1972 *Children's drawing: Changes in representation between the ages of five and seven*. unpublished doctoral dissertation, Harvard Graduate School of Education.
- Freeman, N. H. 1980 *Strategies of representation in young children*. London; Academic Press.
- Gardner, H. 1980 *Artful scribbles: The significance of children's drawing*. New York: Basic Books. (星美和子 (訳) 1996 子どもの描画 — なぐり描きから芸術まで — 誠信書房)
- Gardner, H. & Perkins, D. N. (Eds.) 1989 *Art, mind, and education: Research from Project Zero*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Goodman, N. 1986 *Languages of art*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- 古池若葉 1995 描画活動における表現性の発達過程 — 子どもは感情をどのように表現するのか? — 日本心理学会第 37 回総会発表論文集 489.
- 古池若葉 1996 描画活動における表現性の発達過程 (Ⅱ) — 子どもは感情をどのように表現するのか? — 日本心理学会第 60 回大会発表論文集 270.
- 古池若葉 1996 子どもの描画における感性的表現研究の動向と展望 東京大学大学院教育学研究紀要第 36 巻 281-289
- Ives, S. W. 1984 The development of expressivity in drawing. *British Journal of Educa-*

- tional Psychology*, 54, 152-159
- Caryl Emerson 1985 *The Outer World and Inner Speech, Vygotsky, and the internalization of Language*. Chicago: Chicago University Press. (井上徹 (訳) 1997 『ミハイル・バフチンの時空』所収 せりか書房 186-191)
- 石黒広昭 1990 作者の視点構成と読み — 言語表現の視点構成が読みに与える影響 — 中央大学教育学研究会 教育学論集第32集 3月 135-156
- 石黒広昭 内田祥子 長谷川まどか 池上愛 東重満 松本真樹 2004 放課後保育実践の社会的組織化に関する研究 — KODOMO プロジェクト・プレイショップ報告 — 北海道大学大学院教育学研究科紀要第95号 29-71
- James V. Wertsh 1990 VOICES OF THE MIND A Sociocultural Approach to Mediated Action (田島信元他 (訳) 1995 心の声 — 媒介された行為への社会文化的アプローチ 福村出版)
- Keith M. Murphy. 2004 Imagination as Joint Activity: The case of Architectural Interaction. *Mind, Culture and Activity*, 11(4), 267-278
- ケロッグ 1971 児童画の発達過程 深田尚彦 (訳) 黎明書房
- 小池星多 1996 協同的な活動を組織するリソース 認知科学 3(4), 77-101
- Koch, K. 1952 *The tree test: The tree-drawing test as an aid in psychodagnosis*. 2nd ed., Hanx Huber, Bern u. Stuttgart. (林勝造 (訳) 1970 バウムテスト — 樹木画による人格診断法. 日本文化化学社
- Lowenfeld, V. 1947 *Creative and mental growth*. New York: Macmillan. (竹内清・堀内敏・武井勝雄 (訳) 1963 美術による人間形成 黎明書房)
- Luquet, G. H. 1927 *Le dessin enfain*. Paris: Alcan. (須賀哲夫 (監訳) 1979 子どもの絵 — 児童画研究の源流 金子書房)
- 松本健義 1994 幼児の造形行為における他者との相互行為の役割に関する事例研究 (1) 美術教育学第15号 265-280
- Michael Holquist 1990 DIALOSISM Bahtin and his world. Routledge, A Division of Routledge. Chapman & Hall Ltd. (伊藤誓 (訳) 1994 ダイアローグの思想 法政大学出版)
- Morra, S., Caloni, B., & d'Amico, M. R. 1994 Working memory and the intentional depiction of emotions. *Archives de psychologie*, 62, 71-87
- 桜井厚 2002 インタビューの社会学 — ライフヒストリーの聞き方 せりか書房
- T. Carothers & H. Gardner. 1979 When children's drawings become works of art, *Developmental Psychology*.
- 内田祥子 2010 子どもは劇遊び体験の後何を描くのか? — 体験と描画の関連性についてのパイロット・スタディー 拓植大学「人文・自然・人間科学研究」第24号
- ウスペンスキー・ボリス 1986 川崎浹・大石雅彦 (訳) 1986 構成の詩学 法政大学出版
- ヴィゴツキー, L. S. 1933/1976 柴田義松 (訳) 子どもの精神発達における遊びとその役割 児童心理学講義所収 pp. 23-48.
- ヴィゴツキー, L. S. 1960 柴田義松監 (訳) 文化的・歴史的な精神発達の理論 学文社
- ヴィゴツキー, L. S. 1975 柴田義松・森岡修一 (監訳) 子どもの知的発達と教授 明治図書
- Vigotsky, L. S. 1934 Мышление и Речь (柴田義松 (訳) 1962 思考と言語 明治図書出版)
- Widlocher, D. 1965 *L'interprétation des dessins d'enfant*. Bruxelles, Dessart.
- Young, K. Galloway 1987 *Taleworlds and Storyrealms: The Phenomenology of Narrative*. Nijhof

カントにおける超越論的自由

— 自由の概念化に関連して —

近 藤 倫 弘

The Transcendental Freedom in Kant

Michihiro KONDOH

1. はじめに

「カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題」(拓殖大学人文科学研究所助成)と題する共同研究に参加して、『人倫の形而上学』(*Metaphysik der Sitten*, 1797)の精読作業を進めるなかで、「理性が欲求能力一般を規定しうるかぎりでは、意志(Wille)のもとには、選択意志(Willkür)だけでなく、単なる願望もまた包括されうる。選択意志は、それが純粋理性によって規定されうる場合は、自由な選択意志と呼ばれる。単に傾向性(感性的衝動 stimulus)によってだけ規定されているような選択意志は、動物的恣意(arbitrium brutum)であるだろう。これに反して、人間的選択意志は次のようなものである。すなわち、なるほどそれは衝動によって触発されはするが、しかし規定されることのないものであり、したがって、それ自体としては「理性の練達を得ることなしには」純粹でないものであるけれども、にもかかわらず純粹な意志からして行為へと規定されうるのである。選択意志の自由とは、上述の感性的衝動による規定から独立であるということであるが、これは自由の消極的概念である。積極的概念としては、自分自身だけで実践的でありうるという純粋理性の能力である。このことは、しかし各人の行為の格率をそれが普遍的法則になりうるという条件のもとに服させることによる以外には不可能である」⁽¹⁾というカント(Kant)の論述に直面したとき、あらためてカントの自由概念は、どのように理解されるべきなのか、とりわけ、カントの自由概念には「選択の自由」が含意されているのであろうか、ということに関心が及び議論になったが、そこでは、明瞭な理解には至らなかった。

以後、筆者はもともとカントを専攻する研究者ではないけれども、上記の関心にとらわれ、カントにおける自由概念の精確な理解が得られないものかと思案しつつ、カント

の批判期における主要な著作を精読することに努めてきた。現段階で、明らかになったことは、カントにおける自由の概念化は、例えば、カントも論文『理論と実践』で論及しているホブズ（Hobbes）のような、運動（motion）を第一原理とし、自由をして、運動にとって「外的な障害が不在である」こと、あるいは「対立するものの不在である」⁽²⁾ ことを意味させる一義的な概念化とは異なって、後に明らかになるように、総合的に概念化されているということである。そして、カントにおいて自由が問題化される時、周知の自律（Autonomie）という概念に着目して、自由を道徳法則に拠る自律と一義的に同一化させる、あるいは自由を道徳法則に拠る自律に還元してみせるだけでは、カントにおける自由概念の精確な究明に至ったとはいえないのである。というのも「実際、自由の概念は、それ自体が思弁的理性の理念（Idée）であるのであって、道徳法則のなかに存するのではない」⁽³⁾ のだから。もっと視野を拡大して、カントにおいて自律という概念が中心的地位を占める以前と以後を区分しつつ、段階的に考察を進め、カントにおける自由の総合的な概念化を究明していかななくてはならない、ということである。このことは、筆者にとって、当初の予想を大きく越える一連の企図とならざるをえなくなったということである。

ところで、このような一連の企図を遂行するには、なによりもカントに深く内在して考察をめぐる周到な準備を要するのであるが、今なお準備を完了していないのが実状であり、したがって、以下では、とりあえず一連の企図の一部として、自律という概念が中心的地位を占める以前の、カントにおける自由の概念化において、原基的なものとみなしうる超越論的自由（die transzendente Freiheit）に着目して、その骨格をなす論点を整理しつつ、簡潔な考察をなし超越論的自由を究明する小論としたい。

2. カントにおける超越論的自由

カントは『純粹理性批判』（*Kritik der reinen Vernunft*）において、懷疑論的経験論と独断論的合理論がもたらす難点を克服すべく、前者に対しては、経験に先立つ、すなわちア・プリオリ（a priori）な認識能力を明確にし、後者に対しては、認識能力の限界——とりわけ、理性における認識の限界——を明確にするという批判を遂行することによって、認識問題を主題化する超越論的哲学（Transzendental-Philosophie）を構想したのである。

カントの構想する超越論的哲学は、認識が経験を含んだ概念に由来するものではなく、ア・プリオリで純粹でなくてはならないとする純粹化と、理性自体が理性の審判者となり、理性におけるもろもろの関心や理性使用の問題に対し、内在的批判を遂行することを方法原理とするものである。

カントは「超越論的哲学は、まったく思弁的な純粋理性の哲学である」⁽⁴⁾と断言し、一切の実践的要素は、それが動機を含むかぎり感情に関係し、感情はまた経験的な認識起源に属するものだから、超越論的哲学には属さない、とするのである。たとえ、道徳の最高原則と基本概念とが、ア・プリオリな認識であるとしても、カントは、これらの最高原則や基本概念が、快、不快、欲望、傾向のようないずれも経験的起源をもつものの概念を、義務の概念において、克服されるべき障碍として引き入れざるをえないから、思弁的な純粋理性の哲学には属さない、とするのである⁽⁵⁾。

こうして、認識の純粹化を断言するカントといえども、認識が「すべて経験をもって はじまることには、いささかの疑いも存しない」⁽⁶⁾とする。それゆえ、認識の源泉が経験のうちにあるア・ポステリオリ (a posteriori) な認識、すなわち経験的認識も認められるのである。だが、「なるほど経験は、何か或るものが事実としてしかじかである ということを教えはする、しかしそのものが『それ以外ではあり得ない』ということ [必然性] を教えるものではない」⁽⁷⁾。要するに、必然性 (Notwendigkeit) や普遍性 (Allgemeinheit) を教示するものではない。それゆえ、通常経験的認識は、いわば認識の低次形態にとどまったままである。これに対し、ア・プリオリな認識、すなわち純粋認識は、感性的直観と概念 (悟性カテゴリー) からなる原理、(これらの原理の総括は、純粋理性のオルガノン〈Organon＝認識の道具〉とされるが)、によって認識を成り立たせ、「必然性と厳密な普遍性」を教示するもので、これこそ、カントにとっての認識問題である学 (Wissenschaft) として経験を可能にする認識であり、これは認識の高次形態である、といえよう。

他方、理性の内在的批判の遂行は、悟性能力が認識対象としうるのは現象、あるいは現象の総括としての自然のみであること、そして悟性能力が自然必然性の認識を可能にするけれども、物自体 (Ding an sich) を認識しえないことを明確にし、物自体を認識の限界概念 (Grenzbegriff) として消極化するのである。

しかしながら、理性の思弁的使用あるいは純粋理性は、物自体に関心 (Interesse) を示すのであり、そのとき、物自体は、感性の対象にはなりえないけれども、純粋理性 (思考) の対象となることによって積極的な意義をもち、可想的存在 (Noumenon) として問題化され、理性的存在者は可想界 (mundus intelligibilis) を想定せざるを得ないのである。

カントによれば、もともと「現象という概念は、……それみずから可想的存在の客観的實在性をすでに暗示している」のであり、それゆえ「この概念によって対象を現象的存在と可想的存在とに区別し、従ってまた世界を感性界と可想界 (mundus sensibilis et intelligibilis) とに区別して差支えないのである」⁽⁸⁾とされる。

要するに、認識問題が帰結せしめる周知の現象界と物自体 (= 可想界) の区別である

といってよいが、これで認識問題は明確化されたとしても、むしろ同時に理性的存在（＝純粋理性）にとって、避けることのできない課題、すなわち神、魂の不死、およびここで当面する自由という課題が、現前化してくるのである。

ところで、思弁的な純粋理性の哲学であるとされる超越論的哲学の構想において、自由はどのように問題化され、概念化されるのであろうか。

カントは、『純粋理性批判』の第二版序文において、端的に「私は自由を認識し得ないにしても、自由を考えることはできる」⁽⁹⁾とし、そして「従ってまた自由は少なくとも考え得られはするが、しかし我々は自由に関してそれ以上の知解を必要とするものではないということ」⁽¹⁰⁾を言明するのである。カントにおいて、認識は、感性的直観と概念とによって成り立つものであったが、自由は、感性的に直観しえないのであり、「感性界に生ぜしめた結果の原因であるような存在者の性質としての自由を認識することはできない」⁽¹¹⁾のであるけれども、自由は思考対象とはなりうるということ、このかぎりにおいて自由は概念化されうるもの、とされるのである。

自由を思考対象とすることは、可想界に踏み込むことであり、それだから純粋理性にとっての避けることのできない課題とされつつ、概念化されるのである。このような自由の概念化は「現象を表象することはできないが、ただ、直観には与えられることのない物自体を表象することができるのである」⁽¹²⁾。こうして、自由は物自体に帰属しており、自由を思考し概念化することは、物自体をヌーメノン（可想的存在）として表象するのである。

さて、カントは『純粋理性批判』の有名な第3アンチノミーの定立で、自由を宇宙論的理念（世界概念ともよばれる）として概念化することに着手している。宇宙論的理念においては、自然法則とは異なる別の原因性（Kausalität）が想定されうるとし、それによって「何か或るものを生起せしめるけれども、しかしこの生起の原因はもはやそれよりも前にある原因によって、必然的自然法則に従って規定されることがない、——換言すればかかる原因性は原因の絶対的自発性であり、自然法則に従って進行する現象の系列をみずから始めるところのものである。従ってそれは超越論的自由であり、これがなければ自然の経過においてすら現象の相続的継起の系列は、原因の側において決して完結することがないのである」⁽¹³⁾。

こうした宇宙論的理念としての自由は、可想的存在として、無制約的存在を想定しつつ構想されており、この無制約的存在は、なにものにも制約されないという存在論的にまったく独立した存在であるとともに、他の被制約的存在に対し制約の全体性を成立せしめる存在、すなわち因果系列の全体性（＝現象）を可能ならしめる存在である。この無制約的存在において概念化される自由が、超越論的自由（die transzendente

Freiheit) である。この自由は、因果系列 (= 現象) の全体性を生起せしめるということから、一種の因果性、〈カントは、これを自由による因果性 (Kausalität durch Freiheit) であるとするのであるが〉を包摂するものであり、他の原因に規定されることなく、独立してみずから現象を開始する原因の絶対的自発性 (eine absolute Spontaneität) を特性とするのである。再度カントによれば、「私が宇宙論の意味において自由というのは、或る状態をみずから始める能力のことである。従って自由の原因性は、自然法則に従ってこの原因性を時間的に規定するような別の原因にもはや支配されることがない、この意味において自由は純粋な超越論的理念である」⁽¹⁴⁾ とされるのである。

ところで、こうして無制約的存在を想定しつつ、構想される宇宙論的理念 (= 世界概念) である超越論的自由は、世界の起源の理解のために要請されたものであるとされ、また、自然必然性とは別途に自由による因果性を理念として認めることによって、必然性と自由のアンチノミーを仮象として解消し、自由と必然性は、矛盾なく両立しうることを可能にするものでもある。

したがって、直接、人間の行為にかかわる自由の概念化ではないけれども、カントにおいてこの自由が、制約から「独立した存在」ということと、原因の「絶対的自発性」を総合して概念化されていることに注目しなければならない。このことは、カントにおける自由の概念化の原基的なものなのである。カントにおいて自由一般 (今後、考察を進めていく実践的自由、とりわけ道徳的自由、さらに法的・政治的自由) は、すべてこの概念化を原基的なもの (基礎づけ) として、構想されているのである。

確かに、制約を負荷された存在である、現実の人間の行為や意志における自由が問題化されるとき、この概念化を適用することは、困難をとまなうかにみえるとしても、カントは、一貫して、人間の自由は、原基的に「独立性」と「自発性」によって特性づけられる超越論的自由である、とするのである。

ところで、人間の行為における自由は、実践的自由 (praktische Freiheit) として問題化されるが、カントは、実践的自由が超越論的自由を原基的なものとし、それに基づけられると力説するのである。すなわち、「自由という実践的概念 [意志の自由の概念] は、自由という超越論的理念に基づくものであり」⁽¹⁵⁾ さらに「超越論的自由の不成立は同時に一切の実践的自由を滅却するにいたるであろう」⁽¹⁶⁾ と。

さて、この実践的自由の問題化は、どのような展開となるのであろうか。これに関しては、別の機会に集中的に究明していきたい。

3. おわりに

いささか簡潔な考察にすぎた感はあるが、ともあれ、カントにおける超越論的自由を主題化し、その概念化に関連する論点の整理と、概念化の意義は究明できたので、この小論の企図は、ひとまず、達成できたでしょう。今後は、この小論を踏まえて、カントにおける実践的自由を主題化し、究明していくこととしたい。

《注》

- (1) カント著『人倫の形而上学』—「世界の名著 39 カント」(中央公論社)所収— 334-335 ページ参照。なお Willkür は、訳語として「選択意志」に統一した。
- (2) T. Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tack (Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1991), p. 91, p. 145.
- (3) G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France (1977) pp. 43-44.
とはいえすぐさま、ドゥルーズは「われわれが自ら自由であると知るのも、あるいはわれわれの自由の概念が、客観的で実定的で規定された実在性を獲得するのも、もっぱら道徳法則によってである」(*Ibid.*, p. 44) とし、カントにおける自由と道徳法則との密接不離な関連を指摘している。
- (4) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) —『純粹理性批判』(篠田英雄訳) 岩波文庫(上) 82 ページ(なお、「先験的」という訳語は、すべて「超越論的」という訳語に変更した)。
- (5) 同上参照。
- (6) 同上訳書(上), 57 ページ。
- (7) 同上訳書(上), 59 ページ。
- (8) 同上訳書(下), 239 ページ(なお、「感覚界と悟性界」という訳語は、「感性界と可想界」という訳語に変更した)。
- (9) 同上訳書(上), 42 ページ。
- (10) 同上訳書(上), 43 ページ。
- (11) 同上訳書(上), 42 ページ。
- (12) G. Deleuze, *op. cit.*, p. 45.
- (13) カント同上訳書(中), 128-129 ページ。
- (14) 同上訳書(中), 206 ページ。
- (15) 同上訳書(中), 207 ページ。
- (16) 同上訳書(中), 208 ページ。

※本稿は、拓殖大学人文科学研究所による共同研究(2006~2008 年)に従事した研究成果の一部である。

拓殖大学北海道短期大学における e-learning システムを活用した入学準備教育

— 入学準備教育の実施と今後の課題 —

杉本 雅彦・小林 秀高・庄内 慶一
藤田 守・小滝 聡・石原 学

Pre-School Education Program of Takushoku University Hokkaido Junior College using e-learning System:

Execution and problem in the future

Masahiko SUGIMOTO, Hidetaka KOBAYASHI, Keiich SHOUNAI,
Mamoru FUJITA, Satoshi KOTAKI and Manabu ISHIHARA

キーワード：入学準備教育, e-learning システム, 日本人学生, 留学生, マルチメディア・
コンテンツ

1. はじめに

近年では受験生数の減少に伴い、大学で入学生確保のための競争が激化している。短期大学では留学生の受け入れ拡大や、とりわけ、12月までに実施されるAO入試や推薦入試によって多くの入学予定者を集めている。文科省の統計によれば、2010年度の国公立短期大学入学者のうちAO入試と推薦入試の入学者数の合計は全体の8割を超えている（文部科学省2010）。このような状況のもとで、進路を早期に決定した高校生が学習の目標を失い、高校での学習に困難を来すケースも見受けられている（中村ほか2007）。その結果、短期大学に入学後、新たな勉学への動機付けができず、授業での学習習慣の形成が困難な学生が現れている。また、高校と短期大学の学習形態や内容が異なるため、高校生にとって大学生活をイメージすることが難しく、何を準備したらよいのかわからないなどの意見も高校教員や生徒から出されている。このように短期大学に入学後、授業形態や内容についていくことのできない学生が本学においても散見される。

こうした状況に対応するため、短期大学では入学前教育が様々な形で実施され、その報告が出されている。例えば、北星学園大学短期大学部での「短期大学の授業の理解度を増すために基礎学力の向上を目指す入学前教育の実施」(中村ほか 2007) や、湘北短期大学を中心とした「学生の就労意識の低下解決を目的とした短大型の入学前教育」(小棹ほか 2010) などの先行研究がある。

拓殖大学北海道短期大学では、上記の状況⁽¹⁾ に対応するため 2003 年度の AO 入試の開始と同時に入学準備教育を導入した。また、AO 入試や推薦入試によって入学する学生が 2004 年度から 2007 年度にかけて徐々に比率を高め、2007 年度には全体の 40% に達したことから 2009 年度入試より年内合格者全員を対象として入学準備教育を実施することとなった。ただし、入学準備教育に必要とされる内容は学科ごとに異なるため、学科別に実施した。

また、経営経済科では 2007 年度より海外で日本語教育を行っている協定校から留学生の受け入れを行っている。しかし本学に入学する留学生の日本語能力は十分であるとはいえず、2009 年 4 月の入学段階で日本語能力試験 2 級以上を取得している学生は 21 名中 4 名、2010 年 4 月では 20 名中 5 名であり、授業の理解が困難な場合もある。この状況から 2009 年度より、入学準備教育の一環として協定校からの留学生に対して日本語学習を課すことにした。

入学準備教育では、入学までの学習習慣の維持が重要とされている(川西ほか 2008)。この学習習慣の維持には、学習管理と双方向性が必要であると考え、経営経済科ではその目的に適すると考えられる e-learning システムを利用した。その上で 2010 年 1 月から 2010 年 3 月までの 3 ヶ月間、学習内容を順次追加する形で、定期的に学習に取り組めるコンテンツを用意した。対象者は日本人学生と留学生の合計 30 名であり、e-learning システムとしては Blackboard を使用した。

実施結果を見ると、受講生のほとんどは継続的に学習し、最終課題まで終了することができた。また、受講生を対象とする意識調査の結果からは、講義のイメージが形成でき、やりがいがあったとの肯定的な評価が得られた(杉本ほか 2010)。しかしその一方で、入学準備教育を担当した教員より教育方法や学習方法に関わる問題点も挙げられ、解決すべき問題点も明らかになった。e-learning システムでは教室でおこなう授業のように教員が直接対面で対応することができないため、それを補う改善が必要となる。担当教員に行った事後調査からは、改善には課題の解説などでのマルチメディアの活用が有効であるとの意見が多く見られた。e-learning システムはマルチメディア・コンテンツと親和性が高く、動画や音声を活用しやすいため、入学準備教育に利用する教材を改善する方法にはマルチメディア・コンテンツの活用が有効であると考えられる。

以上、現在大学が置かれている環境から、入学準備教育の必要性を確認した。次の第

2 章では、拓殖大学北海道短期大学経営経済科において 2009 年度に e-learning システムを活用して実施した入学準備教育の概要と学習状況について述べる。続く第 3 章では受講後に受講生を対象に行った入学準備教育の評価に関するアンケート調査の結果を述べ、第 4 章では実施結果に関する考察を行う。第 5 章では、今後の課題と改善方法の検討を行った。

2. 入学準備教育の実施内容

入学準備教育の実施に向けて、経営経済科では入学準備教育のワーキンググループを結成し、その準備にあたった。本論文で対象とするのは経営経済科で実施された入学準備教育である。

経営経済科では入学準備教育の目的を大きく二つ設定した。第一は、高校の学習から短期大学の学習への橋渡しをする内容とすること。第二は、合格発表後も学生に学習習慣を維持させることである。

経営経済科に在学する学生の卒業後の進路を見ると、約 8 割の学生は他大学の 3 年次への編入学を選択する。そのため経営経済科のカリキュラムは、4 年制大学の社会科学系学部 1、2 年生で学習する内容を中心に組み立てられている。経営経済科では、一般的な短期大学で重視される資格取得や実践的知識・技能よりも、大学への編入学を前提とした教養の習得や基礎学力の向上に重点が置かれている。このことを考慮して、今回の入学準備教育では、1 年生向けの導入教育科目として設置されている「アカデミック・スキル」を念頭に置き、高校の学習から短期大学の学習への橋渡しをする内容で実施することにした。具体的には、基礎学力の向上である。

今回の入学準備教育では、基礎学力の向上とともに、入学予定者の学習習慣を維持することも大きな目的である。すでに指摘したように、AO 入試や推薦入試などで合格した生徒は、学習習慣を失う傾向があるとされる⁽²⁾。川西ほかの一連の研究によれば、二つの大学での e-learning システムを利用した入学準備教育を実施した結果、入学準備教育時の学習時間が多かった学習者は、入学後の成績が向上する傾向があることが指摘されている（川西ほか 2008）。これらの研究を受け、本学科では入学準備教育を学習習慣の維持を目的として、1 月から 3 月の間に段階的に実施した。その際、受講生の継続学習のコストを下げると同時に学習の状況を把握するため、e-learning システムを利用することとした。

ここでは、今回行った入学準備教育を俯瞰した後、各課題における受講生の学習プロセスをまとめる。

今回の入学準備教育では二つの科目を設定した。一つは、本学 1 年生の必修科目であ



図1 入学準備教育の TOP 画面

出典：Blackboard の画面より取り込み

る「アカデミック・スキル」に準ずる内容の科目である。これは基礎的な語彙や文章の読み方、講義の受け方など短期大学で必要な技術を身につけるもので、日本人学生と留学生に共通に課した。二つ目の「日本語会話能力」は留学生のみを対象としたものである。これは日常会話の動画からディクテーションを行い、大学生活に必要な日本語の習得を目的としている。この2つを科目として Blackboard 上に作成した。

図1は Blackboard 上に作成した入学準備教育の TOP 画面である。画面左側には5つのメニュー「連絡事項」、「アカデミック・スキル」、「日本語会話能力」、「掲示板」、「ツール」が配置されている。「掲示板」は受講生が課題に対して質問や疑問があったときに使うためのものであり、「ツール」では各受講生が自ら課題の実施状況を確認できる。5つのメニューを使用する学習順序を図2に示す。

2.1. 実施状況

入学準備教育の対象は、2010 年度入学予定者のうち、推薦および AO 入試によって合格し、入学手続きをとった 30 名である。内訳は日本人学生 13 名、留学生が 17 名である。2009 年 12 月下旬に入学準備教育の案内を郵送し、受講生にはインターネットの利用環境を確認してもらった。このうち日本人学生 2 名、留学生 1 名の合計 3 名はインターネット環境が十分ではないため、マルチメディア・コンテンツを除く課題を郵送し実施することとした。このため Blackboard での実施は 27 名が対象となった。

2010 年 1 月より受講生は科目にアクセスが可能になり、「アカデミック・スキル」科目は進度や日程に応じて順次新しい課題が追加された。また、「日本語会話能力」科目

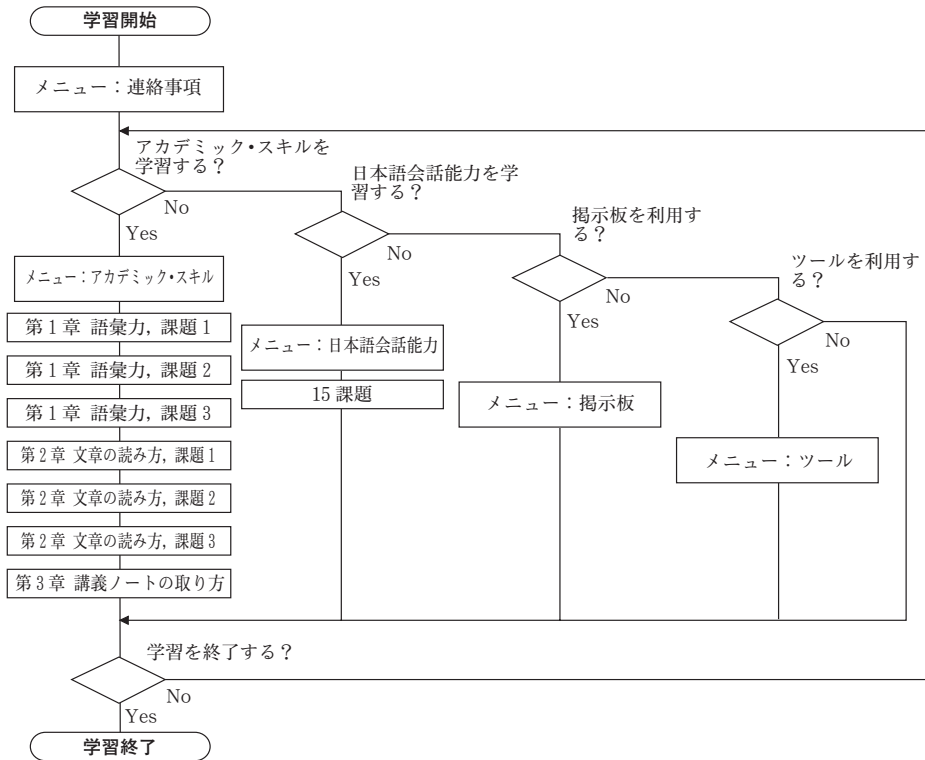


図2 5つのメニューを使用する学習順序

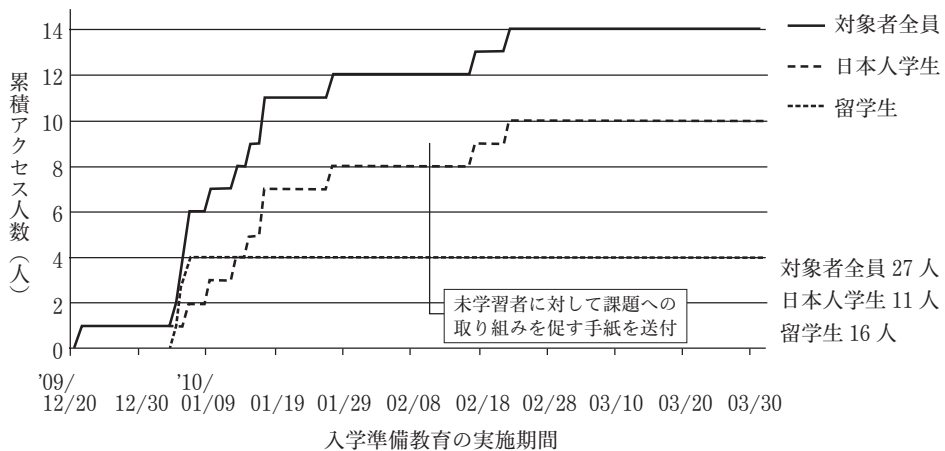


図3 Blackboard への累積アクセス人数

は最初からすべての課題が実施可能であった。

図3はBlackboardにアクセスした人数を集計したものである。未学習者に対して課題への取り組みを促す手紙を2月10日に送付し、2月22日までに対象者27名中14名がアクセスした。内訳は日本人学生10名、留学生4名⁽³⁾であり、最後まで課題に取り組んだのは12名であった。以下、この14名を対象にして分析を行う。

2.2. アカデミック・スキルの学習

「アカデミック・スキル」科目については第1章「語彙力」、第2章「文章の読み方」、第3章「講義ノートの取り方」の3つの章を作成した。これらの章のうち、受講生に最初（1月の時点）で表示されているのは第1章「語彙力」のみである。2月の時点で第2章「文章の読み方」が追加され、3月の時点で第3章「講義ノートの取り方」が追加される。また、第1章および第2章はそれぞれさらに3つの課題に分かれ、1つの課題を終了する毎に新しい課題が表示される。

このような構成と提示の仕方は、入学までの期間になるべく定期的な学習を継続すると同時に、受講生や高校教諭に過度な負荷をかけ、高校での学習に影響を与えないように意識したものである。

2.2.1. 第1章「語彙力」⁽⁴⁾

第1章「語彙力」では、課題1「基本用語」、課題2「SPI 言語」、課題3「応用」の3課題を出題した。課題1「基本用語」は、経営経済科の講義などで頻度の高い教養、法律、政治、経済などの用語の読み方や意味を答えさせるものである。課題2「SPI 言語」ではSPI試験の出題形式に準じた形の問題を課している。すなわち、同意語や反意語、慣用句、2語間の関係などを問うものである。課題3「応用」では課題1「基本用語」と課題2「SPI 言語」の内容全体から組み合わせて出題し、知識の定着をはかっている。なお、「語彙力」については、学習者は辞書などを参考できることになる。

表1は「語彙力」の出題例を示したものである。受講生は語彙の意味や読み方などを

表1 第1章「語彙力」の課題と内容

課 題	内 容
課題1 基本用語	読み方や言葉の意味を解答 蓋然性、矛盾、均衡、利潤など
課題2 SPI 言語	SPI の出題形式に準じて同反意語、慣用句、2語間の 関係などを解答
課題3 応用	上記2題の問題を組み合わせ、知識の定着を図る

課題1の問題例

次の漢字の読みを下の解答欄に入力してください。

1. 疾病（ ）
2. 時化（ ）
3. 仕種（ ）
4. 解毒（ ）
5. 杜撰（ ）

多枝選択法式により解答する。課題 1「基本用語」には 31 問，課題 2「SPI 言語」と課題 3「応用」にはそれぞれ 15 問があらかじめ用意され，各課題を試行するごとにランダムに 10 問が出題され，全てが正解となるまで繰り返し解答する。受講生が最初に取り組むことができるのは課題 1「基本用語」だけであるが，全問正解する毎に課題 2「SPI 言語」，課題 3「応用」が順次解答可能となる。課題 3「応用」まですべて正解すると，第 1 章「語彙力」の課題は終了となる。全問正解まで繰り返し学習し，なおかつ異なる組み合わせで出題されるパターンを繰り返すことによって受講生の知識を定着させることが狙いである。

図 4 は「語彙力」の 3 課題で受講生 1 名が全問正解するまでの試行回数の平均値である。各試行回数のばらつきは，標準偏差で表している。全問正解までの試行回数を見ると，課題 1 から課題 3 の間に明確な特徴は見られない。日本人学生，留学生とも課題 3

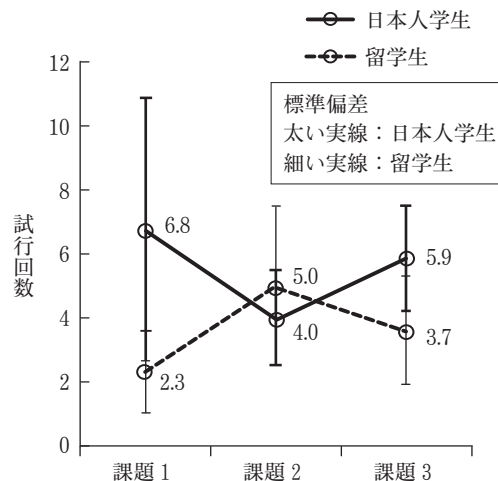


図 4 第 1 章「語彙力」全問正解までの試行回数

の結果は課題 1 と課題 2 のほぼ中間の値を示している。課題 3 は 1 と 2 の組み合わせであるため，日本人学生は課題 1 の試行回数の多さと課題 2 の試行回数の少なさが相殺され，留学生は課題 1 の試行回数の少なさと課題 2 の試行回数の多さが相殺され，課題 3 の結果が出ていると解釈できる。しかし，学生個別の試行回数を詳細に検討すると取り組みの違いが推測できる。図 5 は第 1 章の全課題に対する平均試行回数を得点ごとに表したものである。全問正解直前の 90 点の試行回数の平均を比べると，日本人学生は課題全体に対して 2.7 回であり，留学生は 2.0 回となる。また同時に，50 点以下の試行回数は留学生が 1 回を除いて見られなく，一方で日本人学生はまんべんなく存在している。この傾向は課題別に見ても同様である。このことから，日本人学生は辞書などで調べて解答するのではなく，試行を繰り返すことによって正解へ到達しているものと考えられる。

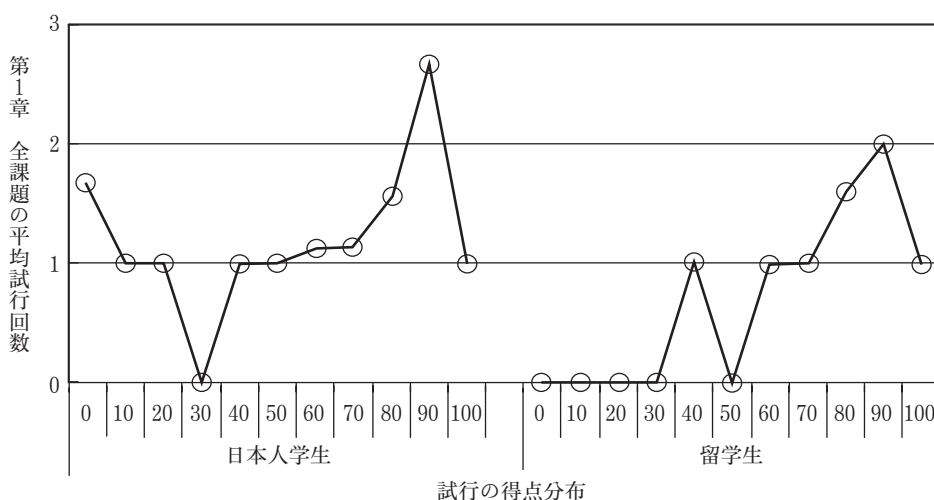


図5 第1章の全課題に対する得点ごとの平均試行回数

2.2.2. 第2章「文章の読み方」⁽⁵⁾

第2章「文章の読み方」では、短期大学入学後に接することになる、解説文や論文などの文章の読解力の向上を目的とする。入学後に学ぶ社会科学系の科目への対応を想定し、新聞の解説文などを問題として使用している。難易度が順次上がっていく3課題を用意し、受講生は課題1から順番に解答する。表2は課題1から課題3までの課題と内容をまとめたものである。

表2 第2章「文章の読み方」の課題と内容

課 題	内 容
課題1 短文からの抜き書き	1パラグラフからなる文章を読み、主張と根拠、論拠を抜き出す。
課題2 長文からの抜き書き	6パラグラフからなる新聞の社説の中から、全体の主張とその根拠、論拠を抜き出す。
課題3 長文から趣旨をまとめる	9パラグラフからなる解説を読み、全体の主張とその根拠、論拠を、自分でまとめる。

各課題には達成すべき目標の解説と問題文が用意されている。問題文の主張、根拠、論拠を記述式で解答する事は各課題で共通であるが、要求される水準は順次高くなっていく。課題1の学習方法の解説文例と問題文例を表3に示す。課題1は、文章の構造を理解することを目標とし、学習方法の解説にある冒頭の文で述べている。問題文は新聞の投稿記事から抜粋したものである。受講生は問題文から主張、根拠、論拠を抜き出して記述式で解答する。課題1の回答に対する担当教員の解説文例を表4に示す。解答後、

表3 課題1の学習方法の解説文例と問題文

文例事項	文 例
学習方法の解説	1. 文章を読むときは主張と根拠と論拠を考える まず文章の構造についての説明をここでは行います。解説文や説明文、論文は執筆者の「主張」「根拠」「論拠」から成り立ちます。ここでは、それぞれの違いを勉強します。 手順 自分の意見を言ったり、人の意見に反論する場合、自分の意見を支える裏付けが必要です。「自分の意見」や「人の意見への反論」を「主張」といいます。「意見を支える裏付け」を「根拠」といいます。そして、自分の意見と根拠がどのように関係するのかの「理由付け」を「論拠」といいます。 もう少し細かく考えてみましょう。
問 題 文	問題文（高辻正基『文理シナジの発想：文科と理科の壁を越えて』） 産業革命以降、科学と技術は密着し、科学が新しい技術を生み出すとともに、技術は新しい科学の分野を切り開いた。たとえば蒸気機関の熱効率の研究（カルノーサイクルの導入）から熱力学が生まれ、逆に熱力学の発達でディーゼル機関という効率の高い内燃機関を生み出した。さらに電磁気学は電気工学を、原子物理学は原子力工学を、量子力学はエレクトロニクスを、そして分子生物学はバイオテクノロジーを次々に発展させていった。これらの技術の発達は、それぞれの科学の細分化を促すとともに、コンピュータの発達がソフトウェア科学を登場させたように、科学の新分野を切り開いた。 1. 文章の中から執筆者の「主張」を抜き出して下さい。 2. 執筆者の主張を裏付ける「根拠」を抜き出して下さい。 3. 執筆者の「主張」と「根拠」の間にある「論拠」を考えてみて下さい。

表4 課題1の回答に対する担当教員の解説文例

文例事項	文 例
問題1「1. 文章の中から執筆者の「主張」を抜き出して下さい。」に対する受講生の解答	産業革命以降、科学と技術は密着し、科学が新しい技術を生み出すとともに、技術は新しい科学の分野を切り開いた。
解答のポイントの解説	解答1. 著者の主張は以下の部分になります。 産業革命以降、科学と技術は密着し、科学が新しい技術を生み出すとともに、技術は新しい科学の分野を切り開いた。 文章の一つのまとまりをパラグラフといいます。著者の主張はたいがいパラグラフの最初か最後にあります。これがもっともいいことです。ですから、どんな文章もそれを先に捉えておけばあとの内容が理解しやすくなります。
受講生の解答に対するコメント	目の付け所は良いですが、ここでは技術が科学の新しい分野を切り開いただけでなく、科学が新しい技術を生み出していることも重要です。

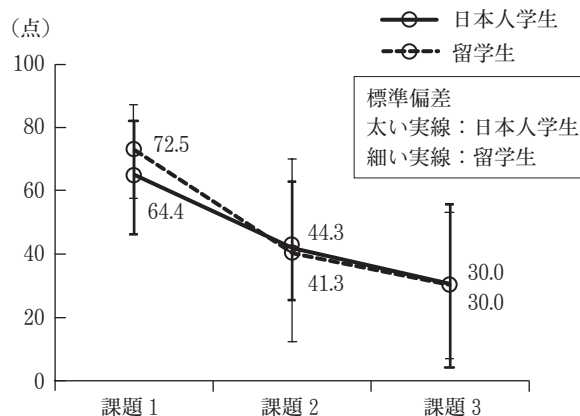


図 6 第 2 章「文章の読み方」の平均点の推移⁽⁶⁾

受講生には自分の解答と同時に、解答例と解答のポイントが表示される。その後、受講生の解答に対する担当教員からのコメントをつけることで 1 つの課題の終了とした。

図 6 は「文章の読み方」の課題ごとの平均点を留学生 4 名・日本人学生 8 名の別に示したものである。各点のばらつきは、標準偏差で表している。難易度の増加に伴い、課題 1 から課題 3 の順に平均点は下がっている。

第 2 章の課題はすべて、感想や文章のニュアンスを問う問題ではなく、文章の構造を読むための問題である。課題 1 は、各文のパラグラフの中での役割を識別するもっとも基礎的な課題である。平均点で見れば、日本人学生・留学生ともに、合格水準に到達している⁽⁷⁾。また受講生 12 名のうち 10 名が 60 点以上を取っており、課題の意図と問題文を理解した上で解答している事が分かる。留学生が相対的に好成績であるのは、外国語として日本語を学んでいる経験が理解に役立っていると考えられる。

しかし、課題 2、3 に問題が進み内容が長文化・複雑化すると、日本人学生・留学生ともに、合格水準には到達していない。60 点以上の合格水準に達している受講生は課題 2 では 2 名、課題 3 では 3 名だけである。

以上の点から、受講生の大部分は、文章理解のための基礎的な知識はすでに習得していることが確認できるが、その応用的な訓練が不足していると考えられる。相対的に留学生の得点の減少幅が大きい理由は、長文化したことで日本語を母語としないハンディが顕在化したと考えられる。

2.2.3. 第 3 章「講義ノートの取り方」

第 3 章「講義ノートの取り方」では、入学後に実際受講する講義を「模擬授業」という形で体験させて、高校までの学習との違いを知り、学習内容についての具体的なイメージを作ってもらうことを目標とした。模擬授業は、今回の課題用に 20 分程度のコンテ

ンツを5つ作成した。受講生は Blackboard 上にある模擬授業から1つを選択し、実際に授業を受けているつもりでノートを作成し、回答する。表5は、第3章の学習方法の解説文例と模擬授業のタイトルである。学習方法の解説では、話を聞いてメモを取る方法を示した。課題の回答方法は、先ず自分で用意したノートに講義ノートを取り、それをまとめ直した後、Blackboard に回答させた。

模擬授業では、映像と同時に板書の替わりとして教員が作成したスライドが同期して提示される。回答されたノートのほとんどの内容はこれらのスライドの内容を書き写すものであった。また、この課題では、日本人学生の2名がアクセスはしたものの未回答のまま終了している。

「講義ノートの取り方」では、ノート回答と同時に受講生が選択した授業の感想を求めた。表6は受講生の感想の代表的なものを取り出したものである。受講生の反応からは、講義のイメージなどの形成に役立ったことがわかる。

表5 第3章の学習方法の解説文例と模擬授業のタイトル

学習方法の解説文例	模擬授業のタイトル	受講生数
1. 講義ノートの取り方について 「講義」とは教員が学生に対して講演形式で行う授業です。こういった講義形式の授業では、何よりも教員の話したことを記憶して理解することが重要です。しかし、教員が話した内容を聞いただけで記憶・理解できるという人はほとんどいません。したがって、講義を受ける際にはメモを取っておき、そのメモを使って復習することが大事なのです。そのメモのことを「講義ノート」と呼び、メモを取る作業を「講義ノートを取る」と言います。	不況こそチャンス	3
	先生との付き合い方	4
	情報はウソ！をつく	2
	触覚と聴覚を利用した視覚障がい者用図形入力インタフェースにおける入力支援	0
	はじめてのスライドショー	0

表6 第3章「講義ノートの取り方」の感想

- 小、中、高の学校での授業では黒板に書いてあることをまとめるだけの作業しかしていませんでしたが、大学の講義ではそれとは全く違うということがわかりました。今受けたアカデミックスキルでも、話にはなかなかついていけず、ノートに書くだけで精一杯で、勉強に関して自分の今までがどれだけ甘かったかが思い知らされました。聞くだけでもと思い、集中して少しの間だけ手を止めてみましたが、先生の話はわかりやすく、奥の深くで興味深いものでした。これからは、見て書き取るのではなく、聞いて書き取る事に上達していきたいです。

日本人学生 A の感想より

- 小・中・高と経験してきた授業とは違ったもので、初めてのことが多く少し困惑する部分も多々あり、慣れるまでが大変そうだと思います。今回の講義を受講したことで、大学の講義はこうゆうものなのか、こうゆう風な流れで進むんだと少しだけ掴めた気がします。実際に体験しないとわからないけれど、新しいことが始まると考えたら今からとても楽しみです。今の目標は、できるだけ早く慣れ、自分のペースで余裕をもってノートを取れるようになります。

日本人学生 B の感想より

2.3. 日本語会話能力の学習

「日本語会話能力」科目は、本学に入学予定の留学生のみを対象としている。15種類からなる日本人2名の日常会話を視聴し、会話内容を記述させるディクテーションを行った。視聴方法はBlackboard上からマルチメディア・コンテンツを起動し、繰り返し視聴を可能とした。課題の回答は、Blackboard上のテキストボックスの中に、聞き取った日本語会話を入力する。完成した文章を送信すると、直ちに自分の解答と正解が表示される。課題は、首都大学東京の「mic-J 日本語教育 AV リソース」を許可を取った上で参考とし、作成した(西郡 2009)。表7は「日本語会話能力」科目の問題例である。

表7 「日本語会話能力」科目の問題例

自分：あ、先輩、ちょっといいですか？
相手：うん、いいよ。なに？
自分：これ、私が作った、次の発表のレジュメなんですけど、
相手：うん。
自分：ちょっと発表前に誰かに見てもらえたらなと思って持ってきたんで、先輩、見てもらえませんか？

出典：西郡(2009)を参考にして筆者作成。

また、以下の2点を事後的な学習のためのアドバイスとして併記した。一つは、問題の会話を実際に繰り返し発声し日本語のリズム感を養うこと、そして今回の問題で聞き誤ったあるいは書き誤った単語については意味をきちんと調べておくことが、日本語習得に効果的であるという指摘である。加えて、日本語の習得には出来るだけ大量の会話例をこなすことが有効であることを述べ、他の自習用コンテンツを紹介し学習の継続を促した⁽⁸⁾。

図7は「日本語会話能力」科目の課題の平均点を算出したものである。各回の平均点

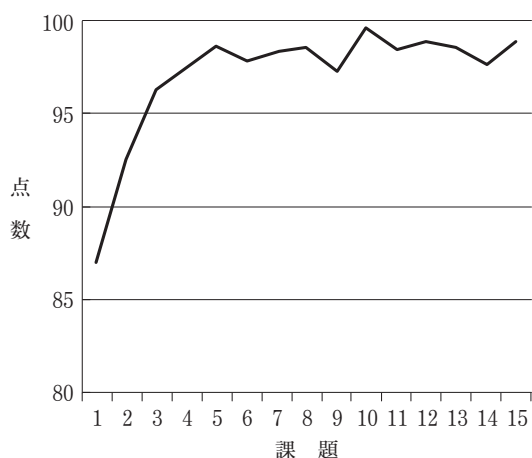


図7 「日本語会話能力」科目の平均点

拓殖大学北海道短期大学における e-learning システムを活用した入学準備教育から、回数を重ねるにつれて得点が上昇する傾向が見られた。初回の学習となる課題 1 は平均点が 87 点であり、以降は徐々に上昇し、課題 15 の平均点数は 99 点となっている。

3. 受講生に対するアンケート調査

3 月下旬に課題がすべて終了した後、最後まで受講した受講生に対し入学準備教育の評価に関する調査を行った。調査の仕方は、選択式の設問が 6 問、記述式の設問が 1 問の合計 7 問を Blackboard で実施した。調査項目は「受講生の状況」・「授業内容の評価」・「全体の評価」・「自由記述」とした。調査票の回収は日本人学生 8 名中の 7 名と留学生 4 名全員であった。

3.1. 受講生の状況

受講生のパソコン利用環境は、半数以上が自分のパソコンである。家族のパソコンも含めると、受講生の約 73% が個人的な利用環境で受講している。また、自分のパソコンと回答した内訳は、日本人学生 42.9%、留学生は 100%であった。

3.2. 授業内容の評価

授業の評価は「各章の課題が役に立ちそう」との質問に「よく当てはまる」・「どちらかといえば当てはまる」・「どちらともいえない」・「どちらかといえば当てはまらない」・「まったく当てはまらない」の 5 段階で回答を求めた。

「第 1 章「語彙力」は役に立ちそう」の質問には、受講生の 81.8%が「よく当てはまる」または「どちらかといえば当てはまる」と回答している。その内訳は日本人学生 85.7%、留学生 75.0%であった。

「第 2 章「文章の読み方」は役に立ちそう」の質問には、受講生の 54.6%が「よく当てはまる」または「どちらかといえば当てはまる」と回答している。その内訳は日本人学生 71.4%、留学生 25.0%であった。留学生の 75.0%は「どちらともいえない」と答えている。

「第 3 章「講義ノートの取り方」は役に立ちそう」の質問には、受講生の 63.7%が「よく当てはまる」または「どちらかといえば当てはまる」と回答している。その内訳は日本人学生 57.2%、留学生 75.0%であった。

日本語会話能力の章は留学生のみが受講し、「日本語会話能力」科目は役に立ちそう」の質問にはそれぞれ半数が「よく当てはまる」と「どちらともいえない」と答えている。

最後に、入学準備教育全体の評価で「お金を払って受ける価値がある」の質問には、

受講生の 63.6%が「よく当てはまる」または「どちらかといえば当てはまる」と回答し、その内訳は日本人学生 42.9%、留学生 100%であった。

以下は受講生の自由記述による感想である。調査の際に回答があったすべてを示している。

① 日本人学生の感想

- ・第1章「語彙力」の問題はとても楽しくできた。パソコンがあれば学校を離れていても課題ができることに感動した。
- ・第1章「語彙力」のテストはとてもやりがいがあり面白かった。
- ・初めてなので難しく感じたが、やってみるとやりがいがあり良かった。入学時に役立てたいと思う。
- ・インターネットカフェのパソコンの操作が分からず大学に電話で訪ねたところ、丁寧に対応していただいた。

② 留学生の感想

- ・入学準備教育は非常に面白かった。
- ・第2章「文章の読み方」と第3章「講義ノートの取り方」、「日本語会話能力」科目は難しかったが、おもしろかった。

調査結果から見ると、授業の内容の評価および自由記述による感想の両方で、受講生にとって e-learning システムを活用した入学準備教育は肯定的な評価であったといえる。

4. 実施結果の考察

ここでは、入学準備教育の実施結果を考察する。表8は各章の課題回答状況を示している。受講対象の日本人学生は10名であるが、最終課題まで学習したのは8名であり、課題をすべて回答したのは5名であった。受講対象の留学生は4名であり、全員が最終課題まで学習したが、すべての課題を回答したのは3名であった。

e-learning システムによる入学準備教育では、受講生への督促や支援・激励などのフォローアップが不可欠であり、本学経営経済科の専任教員により受講生のフォローアップの体制をとった。フォローアップは、受講生からの質問とそのための返信を Blackboard の掲示板、または入学準備教育専用の e メールを利用した。また未学習者に対しては、課題への取り組みを促す手紙を郵送した。なお、未学習者や課題の回答が遅れている受講生に対しては、Blackboard の掲示板に課題への取り組みを促す支援・激励などの書き込みをした。

表 8 各章の課題回答状況^⑨

(単位: 名)

課 題		日本人学生 10 名			留学生 4 名		
		未学習	未回答	回答済み	未学習	未回答	回答済み
第 1 章「語彙力」	課題 1	1	1	8	0	1	3
	課題 2	2	0	8	1	0	3
	課題 3	2	0	8	1	0	3
第 2 章「文章の読み方」	課題 1	1	1	8	0	0	4
	課題 2	2	0	8	0	0	4
	課題 3	2	0	8	0	0	4
第 3 章「講義ノートの取り方」		2	3	5	0	0	4
「日本語会話能力」科目					0	0	4

図 8 は課題の回答時期の推移をまとめたものである。入学準備教育の目的の一つは、学習習慣の形成であり、そのため定期的かつ段階的に課題を提示した。第 1 章は 1 月の、第 2 章は 2 月の、第 3 章は 3 月のそれぞれの月初めから回答が可能になる。課題の提示時期とあわせて図 8 をみると、受講生は課題が提示された後、一定期間内に課題に取り組んでいる。最後まで課題に取り組んだ 12 名のうち、第 1 章と第 2 章ではそれぞれ 9 名が、第 3 章では 7 名が期限内に課題を回答している。定期的・継続的な学習をさせる試みは一定の成功を収めているといえる。

受講生を対象とするアンケート調査の結果からは、講義のイメージが形成でき、やりがいがあったとの肯定的な評価が得られた。しかし一方で、入学準備教育を担当した教

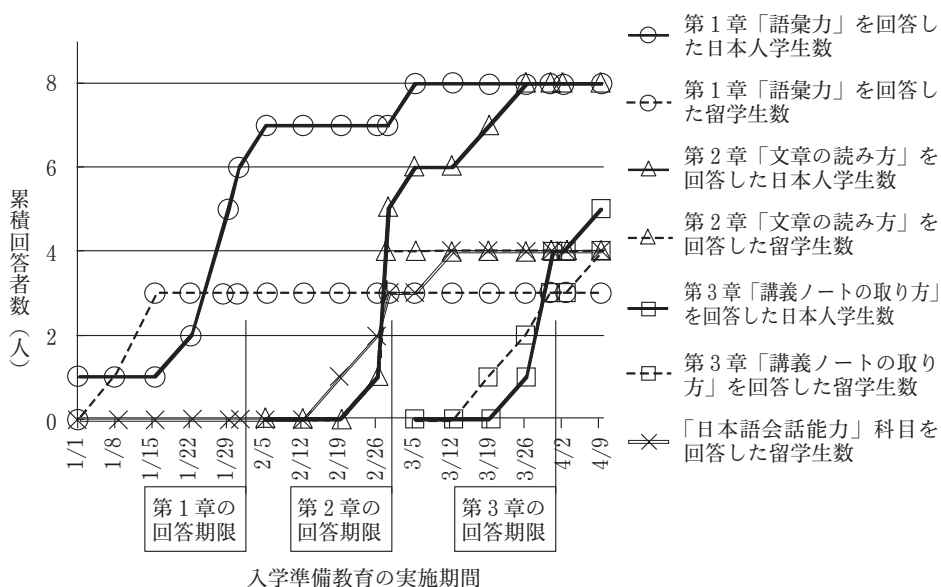


図 8 課題の累積回答者数の推移

員からは各章ごとに問題点も挙げられた。

これらの問題点を解決するためには、教育方法や学習方法を改善する必要がある。しかし、e-learning システムでは教室でおこなう授業のように教員が直接対面で対応することができないことから、教材や課題の出題方法を工夫することにより改善する必要がある。

4.1. 「アカデミック・スキル」科目の課題

ここでは、入学準備教育担当の教員から指摘された問題点をまじえながら各科目の課題について見ておこう。

第1章「語彙力」は、受講生の意識調査の結果を見ると「語彙力は役に立ちそう」の質問に対して肯定的な回答をしたのは81.8%であり、他の章と比較して最も高い評価であった。自由記述の感想でも、とても楽しくでき、とてもやりがいがあり面白かったと回答している。一方で、一つの課題を100点になるまで繰り返し行う問題では、繰り返し行うことは知識の定着にとって有用であったと考えられるが、調べた上で用語の意味を身につけてもらうという視点からは、調べずに試行を繰り返していたと思われる日本人学生の取り組み方に課題が残った。出題の形式に工夫の余地があると考えられる。また、この課題では留学生1名が未回答のまま終了している。

第2章「文章の読み方」は、課題1から課題3の順に、難易度が上がるとともに平均点が下がり、課題2、3ではほとんどの学生が合格水準に到達できなかった。一方で、全体では点数を下げている中、課題2では点数をいったん下げたが、フィードバックを経て課題3で再度点数が改善されるという学習効果が2名の受講生にみられた。受講生の意識調査の結果は「文書の読み方は役に立ちそう」の質問に対して肯定的な回答したのは54.6%であったが、日本人学生は71.4%が肯定的であり、必要性は高く認識されていると思われる。他方で留学生で肯定的であったのは25.0%であり問題の趣旨が伝わらなかった可能性が高い。この結果から、「文章の読み方」は課題1から2、3に到達するプロセスをつなぐ課題を用意する必要があったと考えられる。また、問題の性質から、大量の問題を繰り返し学習させることは難しいため、解答のための手順を丁寧に解説する必要がある。

第3章「講義ノートの取り方」では、受講生からは今までの学習との違いや講義の流れがわかったとの感想が得られ、講義のイメージが形成できたと考えられる。しかし、回答されたノートのほとんどは講義内で教員が提示したスライドを書き写したものであり、講義を聴いて教員の話のメモを取るという趣旨を受講生に伝えられていない。表8にあるように、この課題では日本人学生の3名がアクセスはあったが未回答のまま終了しており、他の課題と比べ未回答者数が多い。未回答の要因としては次のことが考えら

拓殖大学北海道短期大学における e-learning システムを活用した入学準備教育
れるだろう。3 章は、高校までの学習とはもっとも異なる課題であり、講義でのノート
の取り方は入学後の学生が馴れるのに時間のかかる作業でもある。しかし、今回の入学
前教育ではノート・テーキングの具体的な方法や必要な手順の解説が不十分であり、受
講はしてみたもののどのように回答すればよいか理解できなかった可能性が高い。

4.2. 「日本語会話能力」科目の課題

「日本語会話能力」科目では、課題 1 は初回の学習であることから課題に慣れていな
い状態での解答となるため、15 課題の平均点のうち最も低い値を得たと考えられる。
しかし、15 課題全体の平均点が 97 点と高い値を示したことは、マルチメディア・コン
テンツにより繰り返し視聴し会話内容を理解することができたためと考えられる⁽¹⁰⁾。
受講生の意識調査でも「「日本語会話能力」科目は役に立ちそう」の質問に対して肯定
的な評価をしたのは 50%であり、否定的な評価はなかった。また、全体に高得点であ
り受講者全員が回答期日までに課題に回答している。

5. 出題方法の改善

出題方法の改善のためのヒントを得る目的で、入学準備教育を実施した教員を対象に
教材作成と出題の意図を明らかにし、また、それらを実現するためのマルチメディア・
コンテンツの活用方法をさぐるためにアンケート調査を行った。対象は入学準備教育を
担当した教員 6 名であり、「各課題の目的」、「課題の作成プロセス」、「マルチメディア・
コンテンツの活用方法」の 3 項目を調査した。それぞれ、受講生に対するアンケート
調査と同様の 5 段階評価により答えてもらった。

5.1. 各課題の目的

実施した第 1 章「語彙力」と第 2 章「文章の読み方」は、文書のみを使用した教材で
あり、第 3 章「講義ノートの取り方」と「日本語会話能力」科目はマルチメディア・コ
ンテンツを使用した教材である。

教員は、課題の目的として 4 課題とも共通して基礎学力の向上を重視している。具
体的には、第 1 章「語彙力」では知識の定着ができること、第 2 章「文章の読み方」は学
習の動機づけができること、第 3 章「講義ノートの取り方」および「日本語会話能力」
科目では書き取る習慣が形成できることを目指している。

5.2. 課題の作成プロセス

教員が課題を作成するプロセスとして重視する点は、第 1 章「語彙力」は出題方法で

あり、第2章「文章の読み方」では評価および解答方法である。また、第3章「講義ノートを取り方」と「日本語会話能力」科目では、マルチメディア・コンテンツによる教材の準備を重視している。

5.3. マルチメディア・コンテンツの活用方法

マルチメディア・コンテンツを活用する方法として評価の高かったのは、学習方法の解説と教材の提示であった⁽¹¹⁾。図9は、この2つの方法を各章ごとに表したものである。

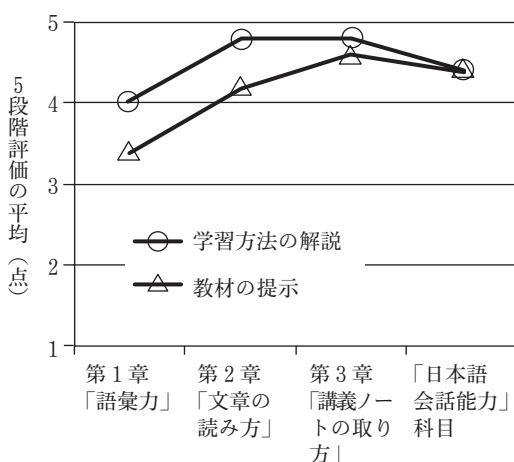


図9 マルチメディア・コンテンツの活用方法に対する担当教員の評価

まず、教材の提示に活用することは、第3章「講義ノートの取り方」が最も評価が高く、次に「日本語会話能力」科目が高評価となっている。第3章「講義ノートの取り方」では模擬授業にマルチメディア・コンテンツを提示し、また「日本語会話能力」科目でも会話にマルチメディア・コンテンツを提示した結果、受講生から高評価が得られたことを重視したと考えられる。第2章「文章の読み方」でも教材の提示が4以上と高評価であった。第2章「文章の読み方」は文書だけの教材であったが、教材の提示にマルチメディア・コンテンツを積極的に活用したいと考えている教員が多かった。

マルチメディア・コンテンツを活用する利点に対して自由記述で得られた感想は以下の通りであった。

- 大学の講義を入学前に体験することができる。
- 留学生にとって日本語の学習ができ、日本の大学生活の様子も理解できる。
- 入学後の授業や学生生活にスムーズに入っていくことができる。

これらの感想から考察すると、教員はマルチメディア・コンテンツを活用することで、入学後の授業や学生生活をイメージし易くなる効果があると考えている。大学の講義は、

高校までの授業とは異なるため高校生にとってイメージすることが困難である。しかし、マルチメディア・コンテンツの活用による模擬授業では、入学前に大学の講義を体験できるため、受講生は入学後のイメージを形成できたと答えている。このことから、マルチメディア・コンテンツの活用は高く評価できるものといえる。また、入学後の講義でのノート取りは学生が慣れるのに時間のかかる作業でもある。しかも、大学では講義をしっかりと耳で聴きながら同時にノートを取ることが重要となり、そのノートをもとに、復習のための記述内容の整理、論点の整理、知識の追加といった体系的な学習が要求される。この作業を経験するためには、実際に講義を受講する必要があるが、それをマルチメディア・コンテンツを利用した模擬授業で経験することができれば入学後の授業にスムーズに入っていけると期待できる。

次に、学習方法の解説に活用することは、全ての章で4以上と高く評価している。第1章「語彙力」と第2章「文章の読み方」は文書のみを使用した教材であったが、学習方法の解説にマルチメディア・コンテンツを積極的に活用したいと考えていることが伺われる。第3章「講義ノートの取り方」では、受講生が途中で学習をやめてしまったり、留学生の場合は課題の意図が理解できていなかったり、ということもあった。その対策として、マルチメディア・コンテンツを活用して教員が直接対面に対応できないことの補完をしたいと考えたためであろう。

以上のことから、今回実施した課題の中で、3章「講義ノートの取り方」にマルチメディア・コンテンツを用いることは、その最も適切な活用方法であるといえる。さらに、教材のみでなく学習方法の解説なども含めて考えると、その他の課題における活用も期待ができる。

6. ま と め

e-learning システムを活用し、拓殖大学北海道短期大学経営経済科の日本人学生と留学生の入学予定者を対象とした入学準備教育を実施した。

実施結果より、日本人学生と留学生いずれの受講生とも、多くは「アカデミック・スキル」科目の第1章「語彙力」、第2章「文章の読み方」、第3章「講義ノートの取り方」、そして、「日本語会話能力」科目に対して最終課題まで終了することができた。また、受講生を対象としたアンケート調査の結果、講義のイメージが形成でき、やりがいがあったとの良い評価が得られた。

経営経済科で実施した入学準備教育の目的は、第一に高校の学習から短期大学の学習への橋渡しをすることで、第二に学習習慣を維持することである。第一の目的である基礎学力の向上については、今回の実施だけでは確認することができず、今後の継続的な

実施と学生へのアンケート調査が必要となる。一方、第二の目的の学習習慣の維持については、受講生が一度にまとめて課題を回答するようなことはなく、回答日に合わせて定期的に課題を回答していたことから、それなりの効果が見られたと考えられる。

今回の取り組みでは、入学準備教育の対象者は30名だったにもかかわらず、14名のアクセスにとどまり、特に留学生の参加者は対象者16名中4名のみであった。これは協定校への連絡が不十分であったため、インターネットの環境があるにもかかわらず入学準備教育について知らされていなかったためである。今後は協定校の担当者と詳細な打ち合わせのもとで実施することを考えている。また、最終章まで終了した受講生は、アクセスのあった対象者14名中9名にすぎなかった。終了できずに未回答となった課題のほとんどは第3章「講義ノートの取り方」であった。これはノート・テーキングの具体的な方法や必要な手順の解説が不十分であったため、どのように回答すればよいか理解できなかったためと考えられる。その対策として、マルチメディア・コンテンツを活用し、教員が直接対面に対応できないことを補完することで対応を考えている。

入学準備教育を実施した教員の調査の結果から、入学準備教育の教材を改善する方法としてはマルチメディア・コンテンツの活用が有効と考えられる。しかし、マルチメディア・コンテンツの作成には、教材をカメラで録画し、それを編集するなど多くの手間がかかるため教員に負担となる可能性がある。その作業をできるだけ軽減する方法として、コンテンツ自動作成システムを利用することが考えられる。この利用により学習に適したマルチメディア・コンテンツを容易に作成し活用することに期待したい。

今後の課題は、二つの目的をもったこの入学準備教育を継続して実施していくことである。そのために、今回の検討結果をもとに、入学準備教育の教材や課題の内容・出題方法などを改善し、次年度のe-learningシステムによる入学準備教育で実施したいと考えている。

謝 辞

本研究は、平成22年度拓殖大学人文科学研究所個人研究助成の研究課題：拓殖大学北海道短期大学におけるe-learningシステムを活用した入学準備教育——アカデミックスキル教育の実践——の研究成果である。

《注》

- (1) この状況は先行研究において指摘されている。
- (2) AO入試などで入学した生徒の学力不足の傾向があることから、最近ではAO入試自体を廃止し、一般入学試験の比率を上げる対策を取る大学も現れている。『朝日新聞』の9月13日付の記事では、入学者の学力的な観点からAO入試を廃止する大学の事例が紹介されている。また、記事によれば中央教育審議会の「実施学部半数以上が、入学者の学力に課題を感じるようになっていく」との指摘も紹介されている（朝日新聞社2010）。
- (3) 留学生16名のうち、12名は本学の協定校の一つからの入学予定者であるが、同校の学生

- には連絡が不十分であったため、実施されなかった。すなわちアクセスしたのは4名である。以下、留学生についてはこの4名を対象に分析する。
- (4) 第1章の出題は『アカデミック・スキル 2009 年版』をもとに作成している(拓殖大学政経学部新入生ガイドブック編集委員会 2009)。
 - (5) 第2章の出題および解説は拓殖大学『アカデミック・スキル 2009 年版』(拓殖大学政経学部新入生ガイドブック編集委員会 2009) および『議論のレッスン』(福沢 2002) を参考に作成している。
 - (6) 課題を回答した12名の課題ごとの平均点である。課題2および3で白紙の解答をした1名の点数は除外して計算している。
 - (7) 第2章の採点は大学で「可」の判定基準となる60点を合格点として採点を行っている。
 - (8) 東京外語大学が作成し公開している「東京外語大学言語モジュール日本語会話」を紹介した(東京外語大学 2006)。この言語モジュールは、インターネット環境があれば誰でも利用可能であり、発音、会話、文法、語彙の学習ができる。
 - (9) 表中の「未学習」は Blackboard へのアクセスはあったが課題に回答していない受講者を指す。「未回答」は課題にアクセスし、途中まで取り組んでいるが最終的な回答にいたっていない受講者である。「回答済み」は課題に回答した受講者を指す。
 - (10) 書き取りの誤りの判定基準として、小林(2007)を参考にした。減点の対象は例えば、表記違いか誤解か判断できないものや、聞き取れず正確に表記されていない部分である。
 - (11) ここで学習方法の解説とは課題自体ではなく課題を学習するための解説を表し、そして教材の提示は課題自体をそれぞれマルチメディア・コンテンツに活用することを示している。

参考文献

- 朝日新聞社, 2010. 「AO 入試「いい学生集まらぬ」 廃止・縮小の大学相次ぐ」(2010 年 9 月 13 日), <http://www.asahi.com/edu/news/OSK201009090069.html> 2010 年 10 月 22 日取得
- 小椋理子, 伊藤善隆, 岩崎敏之, 高橋可奈子, 藤澤みどり, 佐藤明宏, 原満, 関祐太郎, 2010. 「短期大学型入学前教育「コミュニケーションリテラシー」の構築」『日本教育工学会研究報告集』, JSET 10-2, pp. 77-80
- 小林典子, 2007. 「音声認識メカニズムを利用した日本語能力測定 — SPOT 開発の経緯 —」『大学における日本語教育の構築と展開』, ひつじ書房, pp. 277-296
- 川西雪也, 新井野洋一, 湯川治敏, 小松川浩, 2008. 「e-Learning を活用した入学前教育に関する実証研究」『メディア教育研究』, 第5巻, 第1号, pp. 87-95
- 杉本雅彦, 小林秀高, 庄内慶一, 藤田 守, 小滝 聡, 石原 学, 2010. 「短期大学の入学予定者を対象とした入学準備教育における e-learning システムの活用」『日本教育工学会研究報告集』, JSET 10-3, pp. 71-78
- 拓殖大学政経学部新入生ガイドブック編集委員会編集, 2009. 『大学生のための学びのツール アカデミック・スキル 2009 年度』, 拓殖大学政経学部発行
- 東京外語大学, 2006. 「東京外語大学言語モジュール日本語」, <http://www.coelang.tufs.ac.jp/modules/ja/>, 2009 年 11 月 11 日取得
- 中村 浩, 小林令明, 溝口雅明, 武田亘明, 内山 智, 平賀明子, 藤原里佐, 2007. 「短期大学部生活創造学科学生を対象とした入学前教育に関する意識調査」『北星論集(短)』, 第5号, pp. 43-95
- 西郡仁朗, 「首都大学東京 mic-J 日本語教育 AV リソース」, <http://japanese.human.metro-u.ac.jp/mic-j/home-j.html>, 2009 年 11 月 11 日取得
- 福沢一吉, 2002. 『議論のレッスン』日本放送出版会

文部科学省，2010.「平成 22 年度公私立短期大学入学者選抜実施状況」，http://www.mext.go.jp/b_menu/houdou/22/10/___icsFiles/afieldfile/2010/10/01/1297952_2.pdf，2010 年 10 月 24 日取得

クラリッセ・リスペクトールの『家族の絆』 における《生》の諸問題

神 田 工

Uns problemas sobre “vida” em *Laços de família*
de Clarice Lispector

Takumi KANDA

0. はじめに

ブラジル人作家クラリッセ・リスペクトール (Clarice Lispector, 1920-1977) は、1944年に『野生の心の間近に』(*Perto do coração selvagem*) でブラジル文学界にデビューするが、彼女が作家としての一定の評価を広く受けるようになったのは、1960年に発表された短編集『家族の絆』(*Laços de família*) によってであった。この年は彼女が16年の長きにわたる夫との海外での生活に区切りをつけ、別居してブラジルに二人の子供とともに帰国し、リオデジャネイロに居を構えた年の翌年である⁽¹⁾。「この作品では、日常生活に埋没していた人びとがある時、奇妙な出来事に出合い、胸の奥に秘めていた何か、愛憎、自由への渴望、孤独感、他者との断絶感などが一瞬のうちに目覚め、彼らを困惑、混乱に陥れ、恐怖、嘔吐すらを感じさせるが、これも長くは続かず再び日常生活の中に取り込まれてしまうという人間存在のドラマが独特の直喩、隠喩に満ちた文体により詩的、神秘的、時には形而上的に描かれている」⁽²⁾。

こうした記述は確かに本書の内容を的確に要約している。しかし翻って考えてみれば、リスペクトールの代表作であり、20世紀ブラジル文学の最高の到達点を示す作品の一つ足りうる、1964年発表の『G・Hの受難』(*A paixão segundo G. H.*) の構成、内容と上の記述は通底する部分が少なくないことに気づかされる。図式的にいった、日常生活世界→奇妙な出来事→非日常的世界→日常生活世界とまとめられる物語の場面転換は、『家族の絆』所収の13の短編の大半において見出されるし、『G・Hの受難』においてもやはり同様である。そして、作品内で奇妙な出来事と非日常的世界の二つの項目に該

当する部分において、リスペクトール独特の問題意識に支えられた叙述が展開されていることも、『家族の絆』と『G・Hの受難』に共通しているであろう。

小論では『家族の絆』の各短編作品において、上の図式で示される場面転換によって特徴付けられる筋立てのうち、日常生活世界と非日常的世界の間を取り持つ、奇妙な出来事に相当するものを抽出し、いくつかの角度から検討することを試みる。その上で、やがて『G・Hの受難』に継承されより洗練された形で展開されることになるリスペクトールの文学的モチーフが、『家族の絆』においてはいかなる形で胚胎されているかを明らかにしてゆきたい。そのためにまず、以下で各短編の内容、筋立てを概観してみる⁽³⁾。

「ある女の夢想と酩酊」：リオデジャネイロのリアシュエロ街で、中流階級の下層部に属する主婦としての生活を送る、まだ若いある女が主人公である。夫も子供たちもないこの日、彼女は自室で、普段の日常生活から離れ、様々な夢を欲しいままにしながら、時間の経過も判然としないような一日を過ごす。翌土曜日の夜、彼女は夫とともに裕福な商人に招かれてチラデンチス広場のレストランで食事をする。酔ううちに、体面は保ちつつも、彼女の内奥の感情や欲求が解放され意識に上ってくる。家に帰った彼女は、また日常生活が強いることどもに向き合わなければならないのだが、同時に自分の中の、日常生活にからめとられない「荒々しさ」を感じ取る。

「愛」：リオデジャネイロの共同住宅で夫や子供とともに主婦としての務めを果たしながら平穏な日々を過ごすアナは、買物をするために市電に乗った。市電がある停留場で停まっている間、彼女はそこで立ち止まってガムを噛んでいる一人の盲人を見た。この瞬間、彼女の内面で世界の意味が一変してしまうような決定的な変化が起こった。茫然自失のアナは、市電を降りどこに行くとも知れず植物園にたどり着く。この植物園は彼女にとっては、日常世界とは異質な生々しい《生》の息づく特異な世界となっていた。帰宅しパーティーの支度をするうちに、普段の感覚は取り戻されたかに思えたが、ちょっとしたきっかけで《生》の特異な世界がアナの前に立ち現われる。寝る前、夫に優しく支えられてアナはやっと日常的な世界とそこに適応している自分を取り戻す。

「めんどり」：日曜日の晚餐に供するために買い求められ、台所の隅で生かされていた一羽のめんどりが、あろうことか逃げ出した。しかし、一家の主人が追跡してあえなくまた捕獲されてしまう。ところが、捕らえられためんどりは動揺からか卵を産んだ。このことを目撃したこの家の女の子はめんどりの助命を嘆願し、父もこれに同調したので、めんどりはこの家で飼われることになった。しばらくの間はめんどりは家族の注目を集めるが、やがて皆から忘れられてしまう。そしてある日のこと、めんどりはとうとう食べられてしまった。

「バラに倣いて」：「家庭的でしとやかな」、「没個性的な」、「ひとりの男の妻であること以外にどんな望みもいだいたことのない」、もうあまり若くはない女ラウラは一家の主婦として日常の日々を送っている。ある日のこと、自分が市場で買ってきて部屋の花瓶に活けておいたバラを見て、そのあまりの美しさに打たれてしまう。この美しさはラウラに不快感や危険な感じすら与えるものであった。彼女はこのバラを友人に贈ろうとするが、いざこの用件を女中に言いつけた後、本当にバラを贈ってしまってよいものかどうか思い迷う。バラの美を希求する気持ちと、日常的なものとは異質なバラの美から解放されたいという気持ちの間で、ラウラの心は揺れ動くが、結局はバラを贈ってしまう。

「誕生日おめでとう」：ジルダは母と同居している。今日は母の89歳の誕生日で、彼女の兄弟たちが嫁や子供を引き連れて、遠方から集まってきている。この場においても兄弟たちとその嫁はそれぞれの生活と思惑を引きずっていて、心を一にして素直に母の誕生日を祝うという状況からは程遠い。ジルダも母の世話を押し付けられ、当日も一人でパーティーの切り盛りをしていることに不満を持っている。誕生日の主人公の老婆は、一同からは少々疎んじられ軽んじられているかのようであった。ところが、老婆はこの場の誰よりも決然たる意志と生への確固たる執着を持っていて、逆に息子たちのひ弱さに愛想をつかしていることが明らかになる。母は高齢ゆえ、来年の誕生日会が無事行われるかに息子たちは不安を感じつつも、表面上は社交的な会話とあいさつが交わされ、一同は解散する。

「世界の少女」：フランス人探検家プレトルが中央コンゴで世界の小人の部族を発見し、さらにその中で最小の身長45センチの妊娠した女を見出して、彼女を「可愛い花」と名付けた。探検家は彼女を認識可能な存在とするために、さまざまな人類学的な知見を集めた。また、「可愛い花」は新聞で写真付きで報じられ、人々は好奇の目で彼女について語った。総じて、探検家も世間も「可愛い花」を己が同類とは、人間とは認めようとしていなかった。ところが、そんな時、当の少女は笑っていた。一つには自分たちを食らう他の部族に自分がまだ食べられていないために、またもう一つには、この少女は探検家をその持ち物や白い肌のゆえに愛していたためにであった。

「夕食」：初老の男がレストランに入ってきて食事をするさまを、ひとりの男である「わたし」は見ている。初老の男は屈強な身体をもち、無骨な仕草で食事をし、店員に対して傲慢な態度をとり、その持ち物などからまだこの世の権力に深く関与していることがうかがえる。ところが彼は時折ナプキンを目に当てて、全身を震わせて、迸ろうとする激情を抑えながら食事をしている。彼は泣きながら、食事をしているのだ。「わたし」はこの初老の男を理解しようと一心に目を凝らすか、結局は理解できない。「わたし」は、自分が心を傷めている時、この初老の男のように食事することはできないだ

ろうと最後に慨嘆する。

「貴重品」：15歳の、「器量よしではない」少女、彼女の「痩せた体のうちには、莊嚴と言ってよいほどのゆったりしたもの」があり、その瞑想しているような曖昧な調子の中には「何か貴重なもの」があった。彼女は自らを律し、自分自身の中の何かを固守していた。例えば、通学途中や学校の中で、誰か男性が自分に話しかけたり、馴れ馴れしくしてくるのではないかと、極端に警戒し恐れている。しかしある日の通学途中、二人の若者に彼女は身体を触られてしまう。彼女は大いに傷つき絶望する。ところがこの事件は彼女にとって転機となった。木の踵の靴はひどく音がして目立つので、新しい靴が必要であると家族に対して主張することを経て、少女は貴重であることを止めようとしていた。

「家族の絆」：結婚して家庭をもち子供もいるカタリーナのもとに、母が訪ねてくる。二週間滞在してから帰途に就く母を、カタリーナは駅まで見送る。この時、母と娘の間にはありふれた会話が交わされるが、内心では二人とも言葉ではつくせぬ情愛を相手に振り向けていた。滞在中、母と夫のアントニオとの関係はうまくいかなかった。母は娘の夫に対し攻撃的で非難がましい態度をとり、また孫に対しても良好な関係を築けなかった。別れの時に特別な親愛の情がこみ上げていたにもかかわらず、いざ母を送りだしてしまうとカタリーナは気楽になる。そして家に帰ると息子を連れて散歩に出かけてしまう。一人家に残されている夫は、妻と息子の関係に自分が入る余地がないことに不安を感じる。

「財産づくり」：少年アルトゥールは金を手に入れ貯めることばかりを考えている。しかし、両親に毎月の小遣いについて相談をしても、まともに相手にはしてもらえない。ある日、彼は友人のカルリーニョス、そして女友達二人と映画館に行った。アルトゥールは切符代のことで悩んでいたが、自分とペアを組んだ女友達グロリーニャの切符代をカルリーニョスから借りて払ってやる。映画の終わった後、彼は自分が彼女にたかられたのか、そうでないかに悩むことになる。夕食の席でアルトゥールは約束手形について父に質問する。息子が無心をするでもなく、商売に関心があるとでも考えた父は喜んで説明を始めた。

「サン・クリストーヴァンの神秘」：五月のある夜、サン・クリストーヴァンの地にある一軒家で家族が食卓を囲んでいる。今日まで家族が自分の務めを果たしてきたからこそその団欒であることに、皆は満足している。やがて家族は各自の寝室へ向かう。この後、仮面をつけた男たちの三人組がこの家の庭に侵入してきた。一味は庭のヒヤシンスを盗もうとするが、その様子を一家の19歳になる娘が目撃してしまう。その瞬間、この四人を包み込むサン・クリストーヴァンの一軒家の庭は特異な空間に変貌していた。庭中の植物や小石や生き物は独自の相貌をまとい、独自の相互の関係を持つかのようだ。

男たちは逃げ去り、異変に気付いた家族の者たちは娘の部屋に集まる。しかし、家族の抱いていたあの確かな満足感は崩壊してしまっていた。

「数学教師の罪」：数学教師の男が、街から離れた小高い丘で、犬の遺骸を埋葬しようとしている。実は、この犬の遺骸は、彼がかつて飼っていて引っ越しをするときに捨てることになった別の犬の身代わりなのだった。遺骸を埋葬した後、男は元の飼い犬と自分との間で繰り広げられた愛憎の葛藤を思い起こす。男は自ら罪を犯したかったがために犬を捨てたのだと考える。そして、その罪から解放されんがために別の犬の遺骸を埋葬したのだとも。別の犬の遺骸の埋葬は自分を罰したことにはならないと思い改め、最後に男は一旦埋葬した犬の遺骸を掘り起こす。

「水牛」：春、傷心を抱えた女が一人動物園にやってきた。彼女は自分の憎悪を振り向ける対象を探しにここへやってきたのだ。ライオン、麒麟、河馬、猿、象、駱駝等、いずれも彼女が一人の男に対して抱えている憎悪を転じて振り向ける対象にはそぐわない。最後に彼女は黒い体躯に白い角のある水牛のいるところにやってきた。水牛が自分を見ていると女は感じた。水牛に対峙して女の内面にある決定的な変化が生じた。自分を望まなかった男に対する愛憎の入り混じった激情が迸り、同時に女は水牛に向かってその激情を向ける。近づいてきた水牛の目をみて、女は感覚を失いやがて意識も失ってしまう。

1. 作品群の分類

以上の要約で『家族の絆』の13の短編作品の輪郭は察知できると思われる。ここではさらに、日常生活世界→奇妙な出来事→非日常的世界→日常生活世界という場面転換の図式のうち、奇妙な出来事とその後に現れる非日常的世界をとりわけ念頭に置きつつ、作品群を分類して、後論につなげていきたい。筆者の立場としては次にあげる分類の中で、何とんでも(1)に属する作品群こそが、『G・Hの受難』の構成を明確に予言し、なおかつ《生》の世界の形象化に最も成功しているものとして注目に値すると考える。また、『G・Hの受難』でも扱われる《女》の主題を先取りし、アイロニカルな説話の形でこの主題を展開した(4)に属する「めんどり」の重要性に注意を喚起される。

(1) 象徴性の高い、奇妙な出来事が起こり、その出来事の後で出現する非日常的世界が日常生活世界とは全く異質であるような作品群：「愛」、「サン・クリストーヴァンの神秘」。

「愛」は最も明確に世界の転換を決定づける事件が二度起こる。その一つはアナが市電に乗っていて停留場でガムをかむ盲人と遭遇したことであり、二つ目は盲人によって

正常な感覚を失ったかに見えるアナが植物園に迷い込むことである。本作品については後段で詳細に論じる。

「サン・クリストーヴェンの神秘」においては、五月の夜、仮面をつけた三人組の男たちが家の庭のヒヤシンスを盗もうとしているところに、この家の娘が出くわす—ここでは焦点は盗賊の側にも一家の娘の側にも置かれているのではない。「現実界からやって来たこの四人は、この地サン・クリストーヴェンで五月のある夜が孕む可能性すべてのただ中に突き落とされたのである」(p. 115)。とあるように、ある時空とそこに投げ込まれた四人という偶然の組み合わせが、茎を折られたヒヤシンスを媒介にして、一瞬のうちに絶対的な組み合わせとなり、四人と彼らを囲む庭の情景が全く異質なものに激変してしまうことに叙述の焦点はあわせられている。しかし家の娘の側に立場をとれば、事件の前の一家の団欒にあった確固たる満足感は、事件の後ではすっかり崩れ去っていた。

(2) 奇妙な出来事あるいはそれに相当する出来事は叙述されてはいるが、その後で世界はすっかり異質なものと激変してしまうというよりは、世界の限定的な変貌、変質が多少認められる程度の（主人公自身の変貌、変質の場合もふくむ）作品群：「ある女の夢想と酩酊」、「バラに倣いて」、「貴重品」、「財産づくり」、「数学教師の罪」、「水牛」。

「ある女の夢想と酩酊」では、日常生活から非日常的な世界への転換を決定づける、明確な事件は起こらない。強いていえば、自室にいて夫と子供が不在であるという一日目の状況と、翌日夫とともに裕福な商人に招待されてレストランに行き酩酊状態になったことが転換点である。とくにレストランでの夕食後、主人公の若い女は、肉体的、精神的に放埒な女へと変貌している。帰宅後、女が「ぼんやりかすんだ目を半眼にすると、ものみなすべて、肉に見えた。肉でできたベッドの脚、肉の窓、椅子には夫が脱ぎ捨てた肉製の背広、そしてものみなすべてが痛みに近い感覚を与えるのだった、女自身は刻々と大きくなり、揺れ動き、ふくれあがり、巨大になっていった」(p. 16) とあるように。

「バラに倣いて」では主人公のラウラが市場で買ってきたバラの美しさにうたれることが、非日常性の次元を作品の中に導入している。ラウラの心情はバラの美に引きつけられ、それを手元に置こうとする性向「—このバラは綺麗だ、わたしのものよ、何よりも美しいもので、わたしのだわ！」(p. 49) と、そのバラを人に贈与することで美から距離を置こうとする性向「それに、美しいものは単に所有すべきものではなく、贈ったり贈られたりすべきものだからなのよ」(p. 47) の間で、揺れ動きはする。しかし、彼女の存在を根底から揺るがすような非日常的な世界が開示され、彼女がそれに捕らえられるということはない。

「貴重品」の中の少女は、自分と男性との間に関係性ができることを、具体的には、

男性と接触したり話したりすることを、病的なまでに忌避している。そんな彼女が通学途中二人の男に触られる。この事件は彼女にとって衝撃的で、早朝に家を出たのに、「一步一步歩き続けるほかは、何で時間を満たしたのかわからず二時間以上遅れて学校に着いた」(p.91)。この日の夕方、彼女は自分には新しい靴が必要であることをヒステリックに主張する。こうしたことを経験しつつ、いつのまにか彼女は「貴重であること」をやめてしまい、「そして彼女は新しい靴を手に入れた」(p.93)。この靴は、少女としてでなく、女としての生き方を引き受けた主人公の変貌を暗示しているかのようである。

「財産づくり」で金銭に対する少年アルトゥールの執着は一見フェティシズム的であるかに思える。しかしよく観察すると、アルトゥールは自分ではそうとは気づかぬまでも、思春期の少年の自己実現のための強力な道具として、金銭を希求しているかのようである。異性との交遊という願望があったとして、それを自己に有利に進めるためにはと考えると、彼の場合、「金があれば……」(p.104)というところに帰着してしまう。借りた金で女友達のグローリーニャの切符代を払ってやり一緒に映画を見たことが、本作の中で際立つ事件であるが、この事件は少年の過敏な自意識に働きかけ、異性への欲望と金銭への執着が入り混じった、深刻な葛藤を引き起こす。しかしアルトゥールはこの葛藤を抑え込み、今度は金を増殖させ蓄えることに心を向けていく。

「数学教師の罪」では、数学教師の男が自分の捨てた犬の身代わりの犬の遺骸を埋葬するという出来事が、まず集中的に描かれている。埋葬を終えたことで一旦は男は自分の罪は罰せられたと考えた。「今初めて彼は自由に当の犬のことを考えることができる」(p.121)とあるように、埋葬は抑圧されていた元の犬をめぐる思考を解放する引き金となった。元の飼い犬との熾烈な愛憎の葛藤の回想の果て、男は罰せられることのない罪を犯したくて飼い犬を捨てたのだとの自己了解に至る。とすれば、身代わりの犬の埋葬によって男の贖罪がなされてよいはずはない、「彼は癒されるべきではない」(p.125)。最後にこのことに思い至った男は一旦埋葬した犬を掘り起こす。

「水牛」の主人公の女は、自分を望まなかった男に対する憎悪と復讐の念に凝り固まって、その怨念をぶつける対象を探して動物園の中を徘徊している。最後に水牛のいるところにやってくる。女は水牛を見たが、水牛もこちらを見ていると感じた時、女の中に異変が生じる。女は叫び声をあげる、「彼女の内側で最初の一筋の黒い血がようやく滴ったからだ」(p.134)。水牛との遭遇は、女にとって決定的な事件であった。件の男に対する憎悪と愛情が解き放たれ、それが水牛にも向けられ、やがて女は失神してしまう。

(3) ある奇妙な出来事そのものが同時に非日常世界の現出に等しいものであるような作品群：「誕生日おめでとう」、「世界一の少女」、「夕食」。

「誕生日おめでとう」において、誕生日会の主役の老婆は、当初無表情、無言を貫いている。しかしバースディケーキの分割配分を頼まれて、「で老婆はいきなりナイフを握った。それから、ためらわず、一呼吸おいて全身で倒れかかるように、刺客を思わせる手つきで最初の一刃を加えた」(p. 59) とき、また、パーティーの最中に突然、「ワインを一杯おくれ！」(p. 61) と言ったとき、誕生日会の一種偽善的な和やかさに亀裂が走り、一同に緊張感が走る。そして、誕生会に集まった息子たちの虚弱な生のありようと、これと比べれば異質で特異な、旺盛で強靱で原初的ともいえる老婆の生のありかたが対置されることになる。

「世界一の小女」は「めんどり」と並んで、《女》のカリカチュアとも受けとめられる作品である。世界一の小女はその極端に低い身長と、樹上での未開の生活といった条件から、探検家や新聞で彼女のことを知る者にとっては、およそ自己とはかけ離れた異質な他者であると見なされている。ところが、探検家が彼女を調べているうちに、居心地の悪さを感じてしまう。「世界一の小女が笑っていたからだ」(p. 73)。小女の笑っていた理由はおおよそ文明社会を生きる者には想像のつかないものであった。敵対する部族に自分がまだ食われていない、その名状しがたい喜びのゆえに彼女は笑っていた。また、彼女は、探検家を、そのブーツや指輪が素敵だと思うがゆえに、彼を愛し、笑っていた。こうして、小女の笑いを通じて、未開人の《生》と《女》が成立している状況や位相が示される。

「夕食」では、「財産づくり」、「数学教師の罪」と並んで、男性が主人公になっている。主人公である傲岸で無骨な初老の男の内面は一切描写されない。食事の最中、この男の「突然、ここで彼は全身を震わし、ナプキンを目に持って行き、わたしの気を奪うような乱暴な仕草で目に押し付けた……」(pp. 77-78)、といった動作が眼にとまることによって、「わたし」は彼が泣いていることを知る。その外見からはおよそ泣くことがふさわしくない初老の男が泣くことで、男の不可知の内面の一端を「わたし」は窺い知ることとなる。この男を泣かせるに足る「何か」が男の内面にある、そのことに気づかされて、ステレオタイプで日常的ともいえる、初老の男に対する当初の「わたし」の予断は崩れ去るが、「わたし」は食事の最中にこの男が泣いていることに違和感と戸惑いを最後まで感じている。

(4) 奇妙な出来事とその後に現れる非日常的世界という観点から本書の他の作品と比べた時、やや変則的な形式の作品群：「めんどり」、「家族の絆」。

説話的な体裁をもつ「めんどり」では、めんどりは脱走という事件を引き起こすが、めんどり自身は人間的な日常性のかなたにある、《生》の世界にもともと属しているの、この事件によって何ら変化したりはしない。めんどりを囲む家族の者にもこの非日

常的世界は開示されない。本文中にはほとんど明示されるわけではない《生》の世界ではあるが、確かにこの作品のテーマとして伏在していることが仔細な読解で判明する。本作品についても後段で詳細に論じる。

「家族の絆」は本書の中で、これといって奇妙な事件がおこらず、なおかつ非日常的世界の境位に属することどももあらわれない、ほとんど唯一の作品といえる。カタリーナの母とカタリーナ、カタリーナと息子といった、母―子の親密かつ緊密な関係性に、十分に関与できない夫のアントニオには暗い不信感がある。彼は例えば、「妻が子供を連れていくのを見ると心配になり、自分の手の届かぬところで今ごろ妻が息子に何か入れ知恵しているのでは……と心を悩ますのだった」(p. 101)。この不信感は作中でそれ以上展開されることはない。すなわち、何か決定的なカストロフを引き起こす事件へとつながったりはしない。しかし、日常生活世界の強固な基盤である家族の関係性の中には、常に崩壊へのきっかけが構造的に含まれていることを暗示していると捉えることもでき、その意味では他の作品において家族の日常の生活が一挙に変貌する可能性の条件の一端を示した作品ともいえる。

上の分類を受け、次章では《生》の世界に内包される《女》が成立している状況や位相をいわば陰画の形で描写した「めんどり」を、さらにその次の章では、明確な構成と多彩な形象で奇妙な出来事と《生》の世界を描き切った「愛」を、それぞれ詳細に読解する。

2. 「めんどり」——ある一羽のめんどりとこのめんどり——

「かつて日曜日に一羽のめんどりがいた。朝も九時を回っていなかったの、まだ生きていた」(p. 30) という一節で「めんどり」は始まる。家族の日曜日の晚餐に供されるために市場で買い求められたであろうめんどり、まだ晚餐の支度には間があるので、その理由だけで生かされているめんどり、その生にいかほどの意味があるというのだろうか。めんどりを消費しようとする側の視点に立てば、殺すべき時が来るまで放置しているというだけの、まことに内容に乏しい生という他はない。めんどりの側もまた、「土曜日以来、台所の隅で体を小さくしていた。誰の方も見ず、誰もめんどりの方を見なかった」(p. 30) とあるように、こうした境遇を受け入れているかのようであった。

ところが、このめんどりは一つの切なる望みを抱いていた。それは脱走することである。「自分のふたつの能力、つまり無気力なことと、おどおどした様子」(p. 32) と後段でめんどりの生来の能力が規定されていることに照らし合わせてみるならば、めんどりには不釣り合いともいえる望みであった。めんどりは羽ばたき、台所を出て、隣家の

テラスへ、さらには屋根へと移動する。これに気づいた一家の主人の男はめんどりを追いかけることになった。「その男は眠れる狩人だった」(p. 31) し、追跡に際して「……獲物がどんなにけちなものでも、征服の雄叫びが響き渡ったのだった」(p. 31)。これに対して、「父も母もなく孤立無援のめんどりは鳴き叫ばず、ひたすら走り、喘いでいた」(p. 31)。しかし、こうした思い切った行動をとっためんどりではあっても、「めんどりが逃げた時のように意気揚々としてはいなかった」(p. 31)。

ここに、「逃げること」、「鳴かないこと」、「おどおどしていること」に代表されるめんどりの側の行動、態度の系列と、「追いかけること」、「鳴くこと、叫ぶこと」、「意気揚揚としていること」に代表される、一家の主人やめんどりの側の行動、態度の系列の価値的対立を見ることができる。両系列の対立を《女》と《男》の価値的対立と呼ぶことにしよう。「実際にはめんどりを何かに役立てることはできないだろうが」(p. 31) という一句が断るように、めんどりは鳴いて時をつくるわけでもないし、獲物をおいだてたりもしない。合目的な行為、主体的な行為、それらは世界と涉り合い世界と自己を変革する類の行為といえるだろうが、こういった行為はめんどりには求めるべくもない。そもそも、意図や意志を前提とした行為という振る舞いの様式自体が、めんどりにはふさわしくない。では、めんどりのアイデンティティは何処に求められるのか。

「めんどり是一个の存在である (A galinha é um ser.)」(p. 31)、と逃走劇の主人公である件のめんどりは語られる。さらに、「めんどりの唯一の利点は、一羽が死んでも、その瞬間にまったく同じといってもよいほど同じようなめんどりが生まれるということである」(p. 31) という、本作において決定的な重要性をもつ規定が、描写の合間に挿入されている。めんどりは、行為ではなく存在によって規定され語られるべき何かなのだ。ではその存在とは、いかなる様態のものであろうか。上の引用文の視点から言えば、例えば一羽のめんどりの死の瞬間は決定的な瞬間であったりはしない。なぜなら、その死の瞬間にほとんど同一のめんどりがまた生まれるのだから。一羽のめんどりの死は、ほとんどまったく同じ他の一羽のめんどりの誕生によって代替される。その生の瞬間も死の瞬間も、一羽のめんどりを、固有のこの世でただ一羽のめんどりとして限定することはない。こうして、めんどりの存在とは、置換可能な、再生産可能な存在である。とはいえ、逃走という切なる望みとその実行が、一羽のめんどり (uma galinha) をこのめんどり (a galinha) へと変貌させたかのようなのである。さらに、物語の進行とともにもう一つの契機が加わって、つまり卵を産むという行為をきっかけとして、このめんどりは個別性を獲得していくかに思われる。

逃走を楽しもうとするかのように何度か立ち止まるめんどりであったが、とうとう男に追いつかれ、捕獲され、台所の床の上に荒っぽく置かれる。その時、めんどりは動揺して卵を産む。そしてすぐさま、「母性のために生れついたというかのように」(p. 31)、

卵の上に座り込む。このめんどりの産卵の一部始終を見ていた一家の女の子は驚きの声をあげ、めんどりの助命嘆願を母に訴える。「おかあさん、おかあさん、あのめんどりを殺さないで、卵を生んだのよ！ わたしたちのことを思っていてくれるのよ！」(p. 32)、と。もはや、逃走以前の、誰の関心も惹かなかっためんどりではない。「みんなが再び台所に飛んできて、その若い産婦を黙って取り囲んだ」(p. 32)。しかしめんどりはといえば、「……自分の子供を温めながら、優しくもぶっきらぼうでもなく、嬉しそうでも悲しそうでもなく、何でもなかった、一羽のめんどりだった」(p. 32)。娘に加えて、父も「もしお前がこの鶏を殺させるなら、おれはもう一生鶏はくわんからな！」(p. 32)と切に訴えたので、母はめんどりを生かしておくことにしぶしぶ同意した。めんどりは家族とともに住むようになった。

逃走の場合とは異なり、産卵はめんどりの意図とは無関係であるという意味で、偶然の出来事であった。まためんどりは産卵後に卵を温めていてもそのことに対して何ら感慨は持っていない。めんどりにとって産卵や孵卵は何よりも生得的な「反応」あるいは反射的「行為」である。しかし、「めんどりは一個の存在である」の前文に「めんどりの腸のなかには、めんどりを一個の存在にする何かがあったのだろうか？」(p. 31)とあるように、卵を孕み、これを産むこと、まさにこのことによってめんどりはめんどりとして存在する。ところが、そのことはめんどりが置換可能な、再生産可能な存在であることを妨げたりしない。むしろ、自らの存在とほとんど同じ存在をまた生み出すことによって、めんどりの個別性を無化することにつながりもするのだ。しかし事件としての、逃走に続くこの度の産卵は、一家の者たちが一羽のあるめんどりを個別のこのめんどりとして認識するのに寄与することとなった。その結果、めんどりは生き長らえることが可能になった。

以後、めんどりは父と娘の関心を集めて、一時ではあるが一家の女王となる。「めんどり以外の誰もがそう知っていた」(p. 32)ののだが、当のめんどりはそんな事には一向無頓着で、「めんどりは相変わらず台所と奥のテラスの間で自分のふたつの能力、つまり無気力なことと、おどおどした様子を揮っていた」(p. 32)。やがて、一家の皆がめんどりのことを忘れてしまったかのように思われる頃、めんどりは大脱走の時の勇気を全身にみなぎらせたり、その時の誇らしげな己が姿を思い出したりもした。ところが、もはやめんどりは何も切に望んだりしなかったし、めんどりに決定的な出来事、事件が起こったりもしなかった。それはなぜか。作品がほとんど終わられようとしている箇所、この問いに対する解答の一端がある。それはめんどりの「空っぽの頭」(*sua vazia cabeça*) (p. 33)に起因している。そもそも、「逃げた時も、休んでいる時も、出産した時も、玉蜀黍を啄んでいる時も——めんどりの頭だった。何世紀も何世紀も前に描かれたものと同じだった」(p. 33)。

めんどりの空っぽの頭は、めんどりのあらゆる経験を保持せず忘却へと無化して、結局は何もめんどりに変化をもたらさない。上の引用文に「逃げた時も」という語句が含まれているのは注目に値する。めんどりとて、「一つの切なる望み」を抱いて逃走したりもするのだが、このめんどりの唯一の主体的な行為すら、その空っぽの頭はとどめ置かないのである。ある一羽のめんどりをこのめんどりへと個別化する決定的な契機になりえた逃走という行為も、めんどりの空っぽの頭のなかでは結局は特段の意味を持たない。休んだり、産卵したり、玉蜀黍を啄ばんだり、たまさか逃走したりもするが、一羽のめんどりは他のめんどりとほとんどまったく同じような生の営みを、太古の昔からいつ果てるとも知れず繰り返し続けることになる。

娘と父はめんどりへ感情移入をしていたのだが、めんどりの空っぽの頭にその感情移入に対応すべき何かがあったわけではない。言うまでもなく、この感情移入は娘と父の側の一方的な思い込みであった。しかし、その思い込みがめんどりの産卵に事件性を与えていた、つまり産卵を事件として成り立たせていた。そしてもちろん、この思い込みがめんどりの命を長らえさせていた。感情移入に対応してめんどりの側から発せられるべきものが何もなく、めんどりに対する関心が減衰しついには消滅したとき、娘と父の側にとっても産卵は事件ではなくなった。それとともに、めんどりを生かしておく理由もなくなった。こうしてめんどりは、「かつて日曜日に一羽のめんどりがいた。朝も九時を回っていなかったの、まだ生きていた」というときの状態に、殺すべき時が来るまで放置しているというだけの状態に、また戻ったのである。

「とうとうある日、めんどりを殺し、食べてしまった、そして時が過ぎ去った」(p. 33) というそっけないほどに単純な一節で「めんどり」は終えられる。この最後の一節を作品の冒頭の一節と比べてみよう。作品の始まりと終わりの間で、何があったというのか。何が変わったというのか。逃走や産卵といった紆余曲折を経ても、ある一羽のめんどりは個性を具えたこのめんどりとして確立されることはなかったし、めんどりの振る舞いは、事件といえるほどの唯一性、一回性を具えた、意味ある行為ではなかった。確かにめんどりは殺され、食べられてしまったのではあるが、それが何ほどのことであろう。「一羽が死んでも、その瞬間にまったく同じといってもよいほど同じようなめんどりが生まれる」のだから。個々のめんどりの生死を越えて、めんどりというものの生の営みは、何世紀も何世紀も前から連綿とほとんどまったく同じように繰り返され、これからも続けられていく。こうしためんどりの生の営みの持続によって代表される時間を、《生》の時間と呼ぶことにしよう。一羽のめんどりの生死は、《生》の時間を分節したりはしない。存在の個性や出来事の事件性といった問題は、《生》の時間の枠組みのなかで問われるべきことではなく、一家の者たちが生きる時間、つまり、人間的日常性の時間において問われるべきことである。

こうして、説話的な体裁を持つ「めんどり」は、めんどりを《女》のメタファーとして設定し、《女》の生の諸側面、とりわけ、連綿と太古から続く生物としての生、匿名の生ともいべき側面を、鮮やかにかつ冷徹に照射している作品として読解することができる。

3. 「愛」—— 日常性が切断される時 ——

奇妙な事件をきっかけとした日常的世界の崩壊と、その後開示される《生》の世界の対比といった構成は『家族の絆』の大半の作品にみられるが、それは「愛」においてとりわけ顕著であることを筆者は先に断った。では「愛」においては、その日常的世界とはいかなるものか、いかようにその日常世界に綻びが生じるのか、日常世界の亀裂から垣間見ることが出来た《生》の世界とはいかなるものか、一度崩壊したかに見えた日常世界はいかに修復されるのか、これらの点に注目して改めて詳細に作品を読解してみる。

アナが通常そこで生きている日常生活世界は作品の冒頭で簡略に触れられている。この世界の特徴は、成長という動態を保っていることである。子供たちや木々は成長するし、台所は広くなっていくし、アナと電気料金の集金人との会話はますますはずんでいくし、水槽を満たす水は増大していくし、夫をむかえる食卓の上の食べ物が増えていく、といった具合である。身体的发展増大という生物学的意味での成長、コミュニケーションの可能性を増大させていくという社会的意味での成長、獲得され蓄積される富を増大させていくという経済的意味での成長といった分野の違いはあれ、いずれも成長すべき方向は目的論的見地からいって一定方向に定められている。そして、成長に伴う変化は質の変化であるというより、水槽を満たす水の増大に代表されるように、量の変化におおよそ限定されている。こうした成長を快く思い、「アナは穏やかに自分の小さくて力強い手、自分の生命の流れをすべてに差し伸べていた」(p. 19)。

しかしアナは自らの精神のある部分を抑圧してこうした世界を獲得していたといえる。「彼女の漠然とした芸術的望み」(p. 20)を、「毎日を出来上がった美しいものにしよう」と(p. 20)する努力へと方向付けて、その結果、「それぞれのものに調和のとれた様相を与えられる」(p. 20)であるとか、「歳月とともに彼女の装飾的なものに対する好みは揺がり、心のなかの混乱を圧倒したのだった」(p. 20)と考えるようになっていた。また、「命取りの病気」(p. 20)であり、「座でも立ってもいられない幸福感だと勘違いした狂気じみた興奮」(p. 20)でもあった彼女の青春時代を捨て去って、「堅実に粘り強く喜んで働いている」(p. 20)人々が目に入るようになり、青春時代の「代りに何か理解できるもの、大人の生活を創り上げたのだった」(p. 20)。ここでいう大人の生活とは何よりも家庭生活であり、それを通じて「アナは物事の堅固な根を感じる」(p. 20)

ことができたのであった。かくしてアナは確信する、「生活は人間の手でこしらえられるのだ」(p. 20) と。「……彼女はひとつの女の運命に落ち込んだのだった」(p. 20)。

しかし、このこのように望み、選びとられ、作り上げられたアナの日常にはどこか弱さがあった。日常生活に綻びが生じようとする危険な瞬間が時として存在した。それは、「午後のある時間が最も危なかった。午後のある時間には彼女が植えた木が彼女のことを笑っていた。何ももう彼女の力を必要としていない時に、心が落ち着かなくなった」(p. 19) と表現されるような時である。なぜかといえば、午後とは「……家族のそれぞれが自分の役割に振り分けられて、家がもう彼女を必要とせず空っぽになる……」(p. 20) 時刻だったからである。家庭生活を中心とした人間関係のなかで期待された役割を果たすこと、このことこそ彼女の日常生活での活動の中核をなしていた。この中核の存在が希薄になる時、彼女の日常生活世界はもろいものになってしまうのであった。

この危険な午後の終りに市電に乗っていたアナは、市電が停車している時、停留場で立ち止まっている男を見た。この男がアナの気を引いたのは、「その男とほかの者の違いは、その男は本当に立ちつくしていたという点だった。立ち、両手は前に突き出したままだった」(p. 21)。こうした奇妙な所作がアナの注意をひきつけた。男は盲目であった。アナに「何か不安なことが起きていた」(p. 21)。家族を中心とした社会的紐帯にそっくり自分を絡めとられていたアナ、それは自分で望んでいたことでもあるのだが、彼女は兄弟たちとのパーティーのために買い物をするという、きわめて合目的な行為の最中であった。その時利用しているのが、市電である。市電が固定された軌条の上のみを通る交通手段であることは暗示的である。軌条の上を走る市電のごとき、単調かつ合目的な行動の型から、アナは今まさに外れようとしていた。

アナは一人の盲人に遭遇する。実際は彼女が一方的に注視していただけのことであったのだが。盲人を見るとはいかなることであろうか。それは見る側からの一方的な眼差しになるはずである。しかし午後である今は危険な時であった。「木々」がアナを見返し笑う時と先に言われていたように。この盲人も「ガムを噛んでいるのでまるで彼は微笑していて突然微笑を止め、また微笑し、微笑をとめているかのように見えた」(p. 21)。アナは盲人を見続けるが、市電は突然発車し、不意を突かれた彼女は身を後方へ投げ出されて買い物袋が腕から床に落ちた。このとき、「しかし卵が新聞紙の包みのなかで割れていた。黄色くねばねばした黄身が網の糸の間から滴っていた」(p. 22)。精緻でなめらかな曲面で完結している卵の形が、一瞬のうちに破壊され、黄色いねばねばとした不定形の流動体へと変化すること―上の一節は盲人に遭遇した際のアナの精神状態の変化を実に的確に象徴的に表現している。世界は今までとは全く異質なものと変貌した。「網の買い物袋は意味を失い、市電に乗っていることは切れた糸同然だった。腕に抱えた買い物袋をどうしたらよいかわからなかった」(p. 22)。

アナがあれほど用心して宥めて抑え込んでいた《生》の世界が、日常生活世界とは全く異質な世界がいまや現前したのだった。「彼女が危機と呼んでいたものがとうとうやって来ていたのだ」(p. 23)。盲人に遭遇したことで意識が一変してしまい、朦朧とした状態で降りるべき停留場を通り越して、いずことも知れぬ停留場で降車したアナは、正確な方向感覚もなくどちらに行くべきかもわからない。しかし彼女は「黄色い高い塀のある長い通り」を歩いていた。この塀の色が、壊れた卵から流れ出した黄身の色と符合することはただちに気づく。アナが意識下の状態で盲人にそこまで導いて連れてこられたのは植物園であった。そこでは「……彼女が発見した生は相変わらず脈打ち、一層生暖かい一層神秘的な風が彼女の顔を取り囲んでいた」(p. 24)。

この植物園はいかなる場所であったのか。植物園には人は誰もいず、アナは「包みを地面に置き、脇道のベンチに腰を下ろし、長い間そこにいた」(p. 24)。買い物帰りであれ勤め帰りであれ、一定の目的地へ向かおうとする人々であふれていたであろう市電の中や、停留場の付近の雑踏の空間とは、およそ植物園の空間は異質な空間であった。盲人を見た時には、「アナはまだ一瞬、兄弟たちが夕食に来ることを考える余裕があった」(p. 21)。しかし植物園に迷い込んだときに、アナは自分を待つ人々とその日の予定を一切忘れてしまったかのようなのである。彼女は「大鬼蓮が奇怪に浮かんでいる眩い陰気な世界に最初の歩みを踏み入れて震えていた」(p. 25)。その時々での当面の仕事を片付けられることにもっぱら方向づけられていたアナのエネルギーは、行き場を失ってしまった。雑踏の空間ではなく、植物園においては、「静寂が彼女の呼吸を整えていた。彼女は自分自身のなかで眠っていた」(p. 24)。日常的なアナの意識が眠ることで、逆にアナの中で何かが目覚める。それは微細なことを認識できる、何かである。今やアナは「穏やかな物音や木の臭い」(p. 24)、並木道にじっと佇む「一匹のたくましい猫」(p. 24)や地面を啄ばむ「一羽の雀」(p. 24)の気配を感知できる。

そしてアナは突然、「植物園ではある秘密の仕事が行われて」(p. 24) いることに気付き始める。もちろん、その仕事はアナが常日頃かかわっている仕事とは全く別種のものである。その仕事ぶりとは以下のようなものだ、「木々の果実は黒く、蜂蜜のように甘かった。地面には小さな腐った脳のような、渦巻きだらけの乾いた果実の核があった。ベンチは赤紫の果汁でしみがついていて。激しい心地よさで水が音を立てていた。木の幹には一匹の蜘蛛のきらびやかな足が張りついていた」(p. 25)。こうした《生》の営みは、アナの目的論的な認識や行動を一蹴してしまう。彼女は表層的で単層的な世界から魅惑的で重層的な世界へ、人称的な生から「誇り高い非個人性を具えた」(p. 26)《生》の世界へ、整理整頓された秩序のある貧しい世界から混沌とした豊かな世界へ、人間の世界から植物、微生物、昆虫、動物といったものまでを包含する《生》の世界へと跳躍してしまう。

しかしアナはこの《生》の世界にすっかり取り込まれてしまうことはない。「……子供たちのことを思い出し、彼らに悪いことをしたと思い、苦しそうな叫び声を上げて立ち上がった」(p. 25)。彼女は逃げるように植物園を飛び出し、家路についた。わが家のドアを開けると「部屋は大きくて四角く、ドアのノブは清潔に輝き、窓ガラスは輝き、電燈が輝いていた」(p. 26)。この様子にアナは違和感を覚える。アナのなかでは価値観の転倒が起こっている。「これまで送って来た健全な生活は彼女には倫理的に狂った生き方のように思われた」(p. 26)。家に帰りついても、破綻した日常世界はすぐさま回復されたりはせず、回復は漸進的であった。走り寄って来たわが子を抱きしめるが、「何よりも愛していた彼にむしゃぶりついた」(p. 26)、「怯えながら彼女は力一杯抱き締めた。震えながら自分を守っていた」(p. 26)、といった抱き方だったので、子供は怯えて抱擁がゆるむやたちまちアナの腕からすりぬけて恨みがましい眼で彼女を見返す。いまだ「彼女の作った日常は殻が破れ、水が漏れていた」(p. 27) ままであった。

台所に行って女中の夕食作りを手伝っていても、「埃に対する小さな恐怖心が糸となってオープン下部に結びつき、そこで小さな蜘蛛を見つけた」(p. 28) りする。アナは台所で植物園で行われていたのと同じ《生》の秘密の仕事を見出してしまふ。足で踏みつけてしまった蟻のものがくさま、水滴がタンクに落ちる音、夏の甲虫等だ。依然彼女の「周りには静かで緩慢で執拗な生があった」(p. 28)。やがて夫や、兄弟とその妻、子供たちがやって来て、皆で夕食をとる。夕食後の家族との団欒の時が、アナの意識を日常生活世界へと連れ戻す。この席を囲む者は皆家族であり、「善良で人間的な心で何事も笑い飛ばしていた」(p. 28)。アナにとってはやはりこうした瞬間が貴重であった。「蝶を捕まえるようにアナはその瞬間を、もう決して自分のものではないといううちに指で挟んだ」(p. 28)。ところが、皆が帰り子供たちが寝ると、アナはまたもや盲人や植物園について思考を巡らす。この思考の論理は日常世界で通用している論理とは異質のもので、例えばアナは終いには、「盲人は植物園の果実の間にぶら下がっていた」(p. 29) と考えてしまふ。

アナは唐突にオープンが爆発して家じゅうが火事になってしまふと考え、台所へ向かう。そこにはこぼれたコーヒーを前にした夫がいた。ただならぬ妻の有り様をみて、夫は当惑するが、妻をよく観察して優しく対応する。夫の腕に抱かれ、寝室に誘われて、アナは危険から遠ざけられた。アナの「善意の眩暈は終わったのだった」(p. 29)。アナは無心に鏡台の前で髪をとかし、「横になる前に蠟燭でも消すようにその日の小さな炎を吹き消した」(p. 29)。かくして、アナは堅固な日常性をようやく取り戻し、作品は終わる。

4. 結びにかえて

筆者はかつて『G・Hの受難』に関して、主人公の〈私〉の変容に着目して、実質的には小論の図式、日常生活世界→奇妙な出来事→非日常的世界→日常生活世界、に沿う形で、《生》のテーマの展開の有様を検討した⁽⁴⁾。『G・Hの受難』において、主人公はアパルトマンの最上階で一人気ままに暮らす上流階級の女で、この〈私〉がある日かつて女中が寝起きしていた部屋に入ってゴキブリと遭遇しこれを口に入れることで、日常的な世界とは全く異質な《生》の世界が彼女に現出する。この場合、奇妙な出来事に当たるのは、ゴキブリ（しかも雌の）との遭遇であり、そのことによって開示される非日常的世界の描写がこの中編の大半をなしている。

リスベクトールにあっては、《生》の世界は日常的な世界における価値対立がそのまま持ち込まれるような世界ではないのだが、《生》の世界は《女》の領域に属する様々な諸価値を内包しており、その意味で《生》は《女》と親和的である。「匿名性」、「非歴史性」、「再生産的自己増殖性」といった、「めんどり」で確認された《女》に属する諸価値はほとんどそのまま『G・Hの受難』で展開された《生》の世界でも見出せる。また、「愛」でアナに開示された、意味や目的や言葉を欠いた、盲目的で動植物的な《生》の世界も、『G・Hの受難』で発展的に継承されている。こうした観点から『家族の絆』と『G・Hの受難』を詳細な比較検討する作業は、別稿に譲りたい。

《注》

(1) Kanaan, Dany, *A escura de Clarice Lispector* (São Paulo: EDUC, 2003), p. 40.

(2) 高橋都彦「リスベクトール」(『世界文学事典』編集委員会編『世界文学事典』集英社, 2002) p. 1803.

(3) 『家族の絆』(*Laços de família*)の底本としては以下のものを用いた。

Lispector, Clarice, *Laços de família: contos* (Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda., 1998).

『家族の絆』からの引用は、この書における対応するページ数のみを記す。本作品の邦訳としては次の一点がある。

リスベクトール, クラリッセ『G・Hの受難／家族の絆』高橋都彦／ナヲエ・タケイ・ダ・シルバ他訳(集英社, 1984)。

原著の目次の配列に従って各作品のタイトルを挙げ、上掲の邦訳書における各作品のタイトルの邦訳、訳者名を付記すると以下の通りである。

「ある女の夢想と酩酊」(*Devaneio e embriaguez duma rapariga*) ナヲエ・タケイ・ダ・シルバ訳

「愛」(*Amor*) 高橋都彦訳

「めんどり」(*Uma galinha*) 高橋都彦訳

「バラに倣いて」(*A imitação da rosa*) 及川昭訳

「誕生日おめでとう」(Feliz aniversário) 及川昭訳

「世界一の小女」(A menor mulher do mundo) 及川昭訳

「夕食」(O jantar) 深沢暁訳

「貴重品」(Preciosidade) 深沢暁訳

「家族の絆」(Os laços de família) 彌永史郎訳

「財産づくり」(Começos de uma fortuna) 高橋都彦訳

「サン・クリストーヴェンの神秘」(Mistério em São Cristóvão) 林田雅至訳

「数学教師の罪」(O crime do professor de matemática) 林田雅至訳

「水牛」(O búfalo) 林田雅至訳

本稿における『家族の絆』からの引用の翻訳は、上掲の各訳者の訳を使わせていただいた。

- (4) 神田工『『G・Hの受難』における〈私〉の変容』(『人文・自然・人間科学研究』第21号, 拓殖大学人文科学研究所, 2009年3月)。

El Viejo Carnaval de La Rioja (España)

Oscar Javier MENDOZA GARCÍA

Introducción

Con el decretazo franquista del 3 de febrero de 1937, publicado en el *Boletín Oficial del Estado* del 5 del mismo mes y año, se dio al traste con muchas acciones de Carnaval en La Rioja enraizadas en su idiosincrasia y que se habían formado y perdurado durante siglos. El régimen de Franco acabó de un plumazo con la fiesta popular carnavalesca que al perderse no ha sido posible recuperarla por más democracia consolidada a la que se haya llegado en España porque, aunque ha habido intentos de resucitarla, al perder su continuidad ha perdido también en desarraigo en esos pequeños pueblos donde se celebraba, cada uno con alguna peculiaridad, pero siempre con un sentimiento profundo de empatía con su propio mundo natural, con su terruño, y queriendo sus paisanos ser artífices, junto con su tierra, del despertar de la naturaleza, de la que dependían para subsistir. En estas páginas pretendemos dar un repaso a acciones concretas que se realizaban en Carnaval en pequeños pueblos de La Rioja de España.

El tal decreto de 1937 es militar, al ser impuesto en plena guerra civil española. En él se condena el Viejo Carnaval “en atención a las circunstancias excepcionales porque atraviesa el país”. No era nada original del régimen franquista ni tampoco peculiar. Los ilustrados y otros movimientos ya habían intentado la eliminación de la impiedad, de la indecencia y de la agresividad de la fiesta. Sin duda la estrecha amistad y cohesión entre el Estado en el régimen de Franco y la Iglesia hacían evidente el tal decreto siempre en busca de un orden impuesto que no quería concebir ese mundo al revés que esporádicamente celebraba el Carnaval. No cabe duda que la Iglesia jerárquica, con sermones, prohibiciones y denuncias, había intentado una y otra vez la abolición de esas acciones carnavalescas tan profundamente hechas carne con las entrañas populares pero sin otro resultado que el de hacer que la fiesta fuera más fuerte y arraigada entre sus fieles, que eran los protagonistas del Carnaval. Lo que no consiguieron los jerarcas eclesiásticos durante siglos lo logró Franco apenas con una firma, quizá también, por hacerlo en plena guerra civil española. Apenas se libraron de la quema franquista algunas aldeas del Camero Viejo y del Jubera porque la guardia civil no podía acceder hasta lugares tan escondidos y de tanta altitud de la sierra.

Ya mucho antes de Franco se había prohibido el Carnaval, aunque a veces sólo se habían condenado las máscaras y disfraces. Veamos más detenidamente el

devenir de estas prohibiciones y la supervivencia del Carnaval.

1. Consideraciones previas

Carnaval es tiempo de alegría y satisfacción de los deseos humanos que la moral cristiana, partidaria de ello pero siempre queriendo controlarlo, trata de refrenar en el tiempo de Cuaresma. Todo se permite antes de ese período de preparación para la celebración de la Pascua, período establecido por la Iglesia para hacer penitencia por los pecados cometidos en vistas a estar mejor dispuesto espiritualmente para conmemorar y revivir, de forma especial y con más ostentación que en cualquier misa cotidiana, la muerte y resurrección de Cristo.

El régimen de Franco consideró el Carnaval peligroso y subversivo por irreverente. Es el fruto de su estrecha unión con la Iglesia y de su miedo a perder esa concentración de poder que llegó a poseer y caracteriza a toda dictadura. La ingeniosa expresión satírica popular en Carnaval para criticar al poder y determinadas costumbres terminó incomodando a las clases dominantes y a la Iglesia. Esa crítica social de los Carnavales tuvo su momento álgido en la Segunda República, aunque ya había habido prohibiciones en las primeras décadas del siglo XX.

Era costumbre ya en tiempos de los Reyes Católicos el disfrazarse y gastar bromas en días señalados como se aprecia por la ley que lo prohibía. Carlos I vuelve a prohibir las máscaras en 1523 por el peligro que podían suponer para el orden público. Prohibición que repitió Felipe II y Felipe III. Fue Felipe IV quien restauró las máscaras¹. Sin embargo un mandato real de Felipe V de Borbón ordenaba por carta en 1721 “que desterréis todo género de disfraces y no los permitáis ni de noche ni de día”. Los actos por los que condenaba bajo castigo los disfraces era que los cristianos descuidaban sus obligaciones y se disfrazaban para denigrar con palabras el honor de casadas, solteras y de los hombres de la jerarquía de la Iglesia hablando de sus defectos en público y subiendo a las casas donde la confusión y el estrépito hacían que las conciencias salieran destruidas. Tras salir fortalecido el poder real después de la Guerra de Sucesión tanto con Felipe V como con su hijo sucesor Fernando VI hubo una prohibición constante del Carnaval. Carlos III autoriza estas diversiones para ganarse a su pueblo. Carlos IV vuelve a censurar el Carnaval, prohibición que se repite sin cesar, por lo que hemos de pensar no se acataba esa ley. Fernando VII aprueba y desaprueba el Carnaval dependiendo de la situación política de su mandato.

Durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930) el Carnaval está estrechamente controlado por los militares, reduciéndolo, según una Real Orden de 1929, a una mera celebración festiva del Domingo de Carnaval y el de Piñata para evitar así “el estrago y agotamiento de una fiesta excesivamente prolongada”. Por tal orden real de Alfonso XIII, pasan a ser laborables el lunes y martes siguientes al domingo de Quincuagésima. Se suprimió esta ley rehabilitándose los Carnavales en 1936 con la República. Con el General Franco (1939-

1975) los Carnavales pasaron a denominarse con diferentes eufemismos como “Fiestas de invierno” o “Fiestas típicas” de cada región. Fue un ardid para evitar repetidas prohibiciones y controlar tales actos festivos reduciendo a su deseo personal la libertad que los caracterizaba. Esta orden fue respetada en los primeros años de la posguerra. Se vuelve a prohibir el 12 de enero de 1940 aunque con el tiempo aumentó la tolerancia de las autoridades locales y la ley se fue relajando. Claro que, no podía utilizarse la palabra “Carnaval” por estar asociada por el pueblo, además de contra la autoridad, con el pecado de la lujuria. Así se ve que la prensa usa el término “Carnestolendas”².

Con la llegada de la democracia, el poder reside en el pueblo, el cual lo delega en sus representantes. Así se garantizan las libertades y derechos individuales y el pueblo participa, en su medida, por medio de las elecciones de sus gobernantes, en tomar las decisiones que le afectan. En 1977 se celebran los primeros Carnavales democráticos, claro está, reducido a un discurso de apertura y cierre, a un desfile callejero de pantomimas imitando tiempos pasados y diseñados y llevados a cabo por diferentes grupos de trabajo y asociaciones de cada localidad sufragados por la autoridad civil. De esta forma se homogeneizaron las actividades carnavalescas de toda España con la consecuente desaparición de las tradicionales, locales y populares manifestaciones del Carnaval que se basaban en su cultura cristiana y se enraizaban en su vida agrícola y ganadera de la que surgían sus motivos para disfrazarse.

Así el Carnaval ha sufrido modificaciones, han surgido problemas de subvenciones para tratar de restablecer el Carnaval dándole cada año más vistosidad y nivel, transformándose en desfiles y cabalgatas cada vez más sofisticados en los que las ceremonias de entronización de las reinas de las fiestas ha degenerado en un comercio de vestimentas, sobornos en la elección de tales reinas al sufragar tales espectáculos, y en muchos casos, en un auténtico pase de modelos y concurso de disfraces. Tuve la oportunidad de asistir al desfile de los Carnavales de Logroño en 2004. La capital riojana gastó premios para las carrozas de 1.200€, 900€ y 600€, para las comparsas premios de 450€ a 150€, el quinto, y para grupos de 240€ a 120€. Con esa aspiración al premio, y a pesar de la lluvia caída ese día, se vistieron de personajes de cuentos de hadas, de princesas, caperucitas rojas, piratas, superhéroes y personajes de terror. Resaltó la carroza “Santiago echando humo”, un gigante muñeco del Año Xacobeo con su “botafumeiro”, muy propio de Logroño por ser paso obligado del peregrino jacobita en el Camino Francés. Llamó la atención el “Buque Fantasma de la Estrella”, barrio del sur de la capital, imitando sin duda los carros triunfales de antiguas fiestas romanas y griegas. “Otro mundo” expresaba la clara denuncia del miedo y el hambre producido con la guerra mostrando una enorme paloma de la paz asesinada por unos misiles³. Son datos que nos muestran a las claras cómo este lento resurgir de la fiesta carnavalesca ha ido perdiendo su esencia tradicional y raigambre popular.

El vacío creado por el franquismo y esta imparable comercialización del Carnaval es algo lamentable que ha roto por completo la continuidad de lo que fue

el Carnaval durante siglos: manifestación popular festiva previa a la Cuaresma, surgida contra las restricciones eclesíásticas cuaresmales. El régimen franquista supo aprovechar la autoridad eclesial para reafirmarse con el absoluto poder nacional.

El “poder” intentó controlar la fiesta popular del Carnaval, cuya razón de ser era paradójicamente la moral cristiana que reconoce los derechos de la carnalidad tratando de resaltarlos ante la previa restricción cuaresmal. El Carnaval ha existido gracias a la Cuaresma, es hijo natural suyo y ha crecido de forma común a cualquier hijo, con sus rebeldías propias, por más que Julio Caro Baroja se empeñara en calificarlo de “pródigo”. Se trataba el Carnaval, como bien dice nuestro maestro, de actos desenfrenados ajustados al calendario pasional permitido por la religión cristiana de períodos alegres y tristes durante el año.

2. Mascaradas

Lo más representativo del Carnaval son los disfraces. Entre estos, los más frecuentes eran los de la inversión de sexos del público en general y algunos personajes vestidos con un uniforme bien determinado y que se encargaban de golpear y asustar a todos⁴.

2.1. Zarramacos de Estollo

Salían con caretas de cartón pintadas persiguiendo y golpeando con un palo a la gente.

2.2. Botonazos de Calahorra

Con un pellejo hinchado golpeaban a los transeúntes.

2.3. Dominós de Calahorra

Con un camisón largo de variopintos colores y dibujos y con capucha.

2.4. Chulos, Toneletes o Senagüillas de Calahorra

Vestidos con seis u ocho enaguas almidonadas, cintas por doquier y un turbante con flores. También azotaban al público con una especie de escoba.

2.5. Toneletes de Quel

Con traje parecido al Chulo de Calahorra y con un pañuelo anudado a la cabeza, zapatillas valencianas con cintas negras y un libro en la mano con el que golpeaban a la gente. Había personajes parecidos en Turruncún o Peroblasco, del valle del Cidacos. En Peroblasco se han hecho populares las humaredas de colores que salen de las chimeneas de las casas y que se hacen coincidir con el período carnavalesco.

2. 6. Boteros de Cornago

Llevaban una bota de piel de cabra cerrada y llena de aire que se ataba a un palo corto con el que el botero la volteaba y botaba contra el suelo. Los espectadores debían arrebatar las almendras que llevaba el botero. El que más estoicamente aguantaba los golpes del botero era agasajado por este con dulces que llevaba en el bolso. Lo cuenta Pedro José Saez en su libro sobre el pueblo.

2. 7. Percalinas de Cornago

Untaban de betún negro, ceniza, serrín o paja a la gente incluso entrando a las casas con botas y pellejos hinchados.

2. 8. Brageros de Corera

Llevaban en la mano una cachiporra llena de tierra en forma achorizada con la que golpeaban a la gente.

2. 9. Zurramangos de Corera

Eran los que arrojaban a la gente ceniza, serpentinas, anisillos y confeti.

2. 10. Zurramachos de Torreuña

Con un calcerero de cinc lleno de ceniza y una escoba de anea, que es una planta tifácea (planta monocotiledónea, acuática, de hoja perenne y de tallo cilíndrico), cuyas hojas se usaban para hacer asientos de sillas, embadurnaban a la gente que se negaba a colaborar con la cuestación que hacían para la merienda. Su careta oscura iba con cuernos y con dientes pintados.

2. 11. Zurramaqueros de Larriba

Ya nos sorprendió el profesor Luis Vicente Elías con el Carnaval de Larriba, superviviente del régimen dictatorial franquista hasta el año 1960, eso sí, ya sin la típica máscara que también sucumbió a la prohibición⁵.

En el estudio citado el profesor hace un análisis basándose en encuestas a vecinos y otros emigrados de la zona realizadas en mayo de 1975. El pueblo, después de pasar a ser parte de Ajamil, se convirtió en propiedad del Instituto de Conservación de la Naturaleza. Lo más característico del pueblo entre las costumbres carnavalescas es el disfraz de los mozos. Estos iban con abarcas de cuero y “piales” o fajas de tela para cubrirse las piernas y protegerse del frío. Se cubrían con sayas o faldas blancas y sobre la chaqueta llevaban pañuelos cruzados. Alrededor de la cintura colgaban seis u ocho cencerros, dos sobre el pecho y otros dos sobre la espalda que pendían de cuerdas cruzadas sobre el cuerpo. También solían llevar pieles de oveja en la parte superior. Lo más sobresaliente del disfraz eran las caretas o pinturas. En alguna ocasión sacaban la propia piel a la cabeza de una cabra y ya seca la usaban como careta, incluso con cuernos. Así nos lo pintó el antropólogo riojano Luis Vicente Elías⁶. Estos mozos

disfrazados recorrían el pueblo los últimos tres días de Carnaval haciendo sonar los cencerros. Este rito del Camero Viejo no pudo sobrevivir tampoco a la represión política franquista que prohibió las máscaras. Siguió el rito a cara descubierta, pero el no poder mantener el anonimato del personaje, y debido también a la disminución de la juventud, esta costumbre popular sólo pudo mantenerse hasta 1960.

También había en Larriba otros disfraces de cambio de sexo: los hombres iban con ropas femeninas y las mujeres con atuendos masculinos. Los padres prohibían a los hijos estas y otras acciones con las que se trastocaba el horario, la alimentación y hasta el respeto a los mayores “pero en Carnaval no se les obedecía”. Eran los padres los que tenían que ir de pastores, labor que durante el año realizaban los mozos. Todo contribuía a romper el ritmo de la actividad diaria, que es lo propio del Carnaval. Los mozos tenían la autoridad en el pueblo durante el Carnaval. Una acción de los mozos era dibujar una cruz con “amagre”, tierra negra que debían buscar los más jóvenes cerca del río. Otra costumbre del pueblo era “la rifa de mozas” el primer día del año para formar parejas en el baile y otras diversiones, parejas que a veces llegaban a ser formales. El objetivo de esta rifa no era otro sino el de proteger la endogamia tan arraigada en esta sierra pastoril riojana. Disfraces y demás ritos son fruto de la propia actividad de pastoreo. Con los disfraces recuerdan a sus propios animales, de los que viven, contribuyendo así a una mayor simbiosis con la naturaleza local.

También en otros pueblos de esta sierra de Cameros los mozos organizados en mocerías, según edades o quintas, elegían su propio alcalde y el último mozo que entraba como tal pasaba a ser el alguacil. Organizaban una merienda con lo que aportaban los neófitos, que al entrar como mozos podían bailar, fumar, pero también debían obedecer a los superiores. Era un grupo que tenía una gran fuerza en la comunidad local.

En Enciso y Cornago, aunque con menos protagonismo de los motivos pastoriles, todo el mundo se disfrazaba. Desde el clásico inversión de sexos hasta pintarse la cara con tal arte que eran irreconocibles. También hacían caretas de cartón que cubrían la nariz y los ojos. De la nariz para abajo colgaba una tela que cubría la boca y barbilla⁷.

2. 12. Revestidos de San Vicente de Robres

El gorro puntiagudo era de paja de centeno forrado de papel y con cintas de colores colgando. La careta de cartón iba bien ajustada. Colgaban tres cencerros del cinto, por detrás. Los revestidos de San Vicente y Valtrujal hacían cuestación mutuamente y también bajaban a Robres del Castillo para seguir haciendo cuestación de huevos para hacer buñuelos. Además organizaban un baile en la plaza del pueblo.

2. 13. Pericopaja de Garganchón

Garganchón es un pueblo de la Riojilla burgalesa. Pericopaja es un mozo

metido en un saco relleno de paja y que va en un burro. Otros mozos siguen al cachiburrio que va con la cara pintada de negro, una varilla de hierro en la mano y seis u ocho cencerros colgados en dos cintas cruzadas sobre el pecho. Todos intentan abatir a Pericopaja.

2. 14. Zurroneiros de Soto y San Román de Cameros

Sacan ceniza de su zurrón para tirársela a todos los que ven.

2. 15. Ánimas de Peroblasco

Se cubrían con una sábana o colcha y pegaban a los transeúntes. En Igea pegaban con un saco de ulagas, planta herbácea leguminosa y muy ramada que por aféresis en su uso habitual (la ulaga) se la denomina más comunmente “aulaga”.

2. 16. Cencerros

Personajes con cencerros en el cinto en la Sierra de Camero Viejo, la Sierra de Hayedo de Santiago por el alto Cidacos, las Bergasillas, y en pueblos con menos altura como Hervías, Alesón, Matute, etcétera. Vemos un dibujo de Almarza de Cameros en el que además de cencerros a la cintura destacan dos grandes campanos colgados al cuello del mozo que porta la máscara de carnero con las propias orejas y cuernos del animal. El enmascarado porta un zurriago con dos cintas de cuero atadas a un palo para golpear a los transeúntes⁸. También llevaban “de seis a ocho” cencerros los mozos de Viniegra de Arriba, que iban con la cara pintada de negro para no ser reconocidos cuando hacían cuestación pidiendo huevos y chorizo⁹.

2. 17. Mascaradas de Villavelayo

Poco antes del movimiento franquista, en febrero de 1928 nos habla del Carnaval el corresponsal en Villavelayo: salieron siete máscaras que daban pavor por lo raras que eran; por la tarde salieron las comparsas de chicas vestidas de hombres y mujeres, rondallas que se iban parando en la plaza. Lo más atractivo dice eran los disfraces y las meriendas. El martes volvían a salir las cuadrillas con refajos y mantones de Manila. Al final salieron las vaquillas que sacaron las tripas al matador, Julián Herreros. No faltó la costumbre de entretener a chicos y mujeres con dos chorizos colgados de un palo tras el cual todos corrían hasta cogerlos. Luego se echó un baile con la anciana Victoria Herrero.

2. 18. Ongarinas de Préjano

La ongarina era la denominación del abrigo de paño con el que se disfrazaban los pastores. En Préjano había otra serie de disfraces que salían de viernes a domingo de Carnaval entre los que destacaban los de inversión de sexos. Muchos llevaban cencerros colgados a la espalda con los que la gente quedaba avisada cuando llegaban para mancharlos con harina y salvado¹⁰.

2. 19. Cachimbao de Ojacastro

El cachimbao vestía camisa blanca y pantalones “de balón” al estilo de los utilizados ya en el siglo XVI, altas medias, roja una y la otra verde, alpargatas como los danzadores, coderas, pañuelo al cuello y mantón de flores sobre los hombros. En la mano un corto palo del que colgaba una cola de caballo y varias cintas de colores. Sin embargo, en la actualidad, la indumentaria del cachimbao apenas se diferencia de la de sus compañeros¹¹. El Cachimbao es la denominación que se da al Cachiburrio en Ojacastro y Ezcaray. Este personaje se origina de la imitación burlesca de los maestros de baile, antiguos “bastoneros” de los siglos XVII y XVIII entre las clases acomodadas. Sus nombres son muy diversos: Cachiburrio (Cuenca del Oja), Cachibirrio (Alto Najerilla), Cachiberrio (Medio Najerilla), Cachimorro (Fuenmayor y Nájera), Zurra (los Cameros y Ventrosa), Zurrunero o Zurronero (Laguna, Muro y Almarza), Zurramaquero (Larriba) y nombres como Bandera, Cacarro, Zurrimoscas, Zorra, Zurramaquero y Cachi¹².

3. Comidas

3. 1. La merendola

Es el nombre con el que se denominaba a la merienda que hacían los niños en las escuelas y los jóvenes en los bares en la zona de Santo Domingo de la Calzada. Para poder realizar tal merendola el “Jueves de Todos”, que es el anterior al Miércoles de Ceniza, los niños debían hacer la cuestación, esto es, ir de puerta en puerta pidiendo alguna cosa para prepararla o bien dinero para sufragar los gastos que habría de ocasionar. Este acopio de materiales y dinero se comenzaba a hacer la víspera de tal día y se completaba el mismo día de la merendola por la mañana. También se decía a la cuestación para hacer la merienda el “ir a pedir los torreznos”. Torrezno es el tocino del cerdo asado, el animal por excelencia en las comidas de Carnaval¹³. Una costumbre que, aunque yo viví, fue desapareciendo por la emigración y con esta la escasez de nacimientos y la desaparición de las escuelas rurales de los pueblos más pequeños.

En otros pueblos lo llamaban la “merendona”, como en Clavijo. En este pueblo cercano a la capital riojana de Logroño “los niños salen de la escuela el Jueves Lardero y van a recoger a sus casas las cosas para ir al día siguiente a hacer la *merendona*. Cada uno tiene que llevar el objeto que le haya caído en suerte. Uno lleva la sartén, otros los trébedes, el de más allá las cucharas, la bota de vino... Se grita y se canta esta canción:

Jueves de Lardero / Viernes de la Cruz
Domingo de Pascua / resucitó Jesús.
Angelitos somos / del cielo venimos
a pedir por las puertas / huevos y chorizos,
La patrona de esta casa / será una buena mujer
si nos da un buen chorizo / y “huevos pa” revolver

y si no nos lo da / las gallinas lo pagarán
a peñazos por delante / y por detrás, tris-tras.

Recogen para la merienda y se van al campo. Ellos mismos se preparan su *zococho* (las tortillas de huevo y chorizo)¹⁴. Esa tonada también la cantaban en Santurdejo. Tortilla de huevo con chorizo se consumía también en Tirgo¹⁵. En Canales de la Sierra, en la parte sur de la Sierra de la Demanda, la denominaban “galacho”, quizá porque la hacían en el campo y como es pueblo serrano más que llanuras lo que abundan son los “galachos”, barrancos que hacen las aguas al correr por las pendientes del terreno.

La merienda tenía como plato principal en La Rioja la tortilla de chorizo. De ahí el refrán “Jueves de Todos, chorizo y huevos”. Es el “Jueves de Todos” o “Lardero” (del latín “lardum”: parte gorda del cerdo) cuando los niños y jóvenes comenzaban a hacer la cuestación por las casas. Se hacían también “bodigos”, bollos con chorizo y huevos por la región de Aguilar del Río Alhama. A veces se metían huevos duros en el interior del pan a los que denominaban también “culecas”, más común en otros lugares como “hornazo”. En Cervera del Río Alhama se llamaban “harinosas” y en Aldeanueva de Ebro “mantecosas”. Hoy día siguen haciendo los panaderos de Préjano los “preñaos”, bollos de pan cocidos con un chorizo dentro. En Alfaro lo llaman “culecas” y va relleno además de chorizo de huevo duro. Últimamente, algunos, apartándose de la tradicional “culeca” alfareña introducen en sus bollos todo tipo de viandas¹⁶. También los niños cerveranos (de Cervera del Río Alhama) celebran el Jueves de Todos con chorizo, pan y huevo. En el vecino Cabretón, las cabretoneras se reúnen por la tarde para ir al campo a merendar. En el también vecino Rincón de Olivedo los niños lo celebran por la tarde y los mayores en cuadrillas por la noche. En Valverde, también pueblo cercano, los chicos van al pantano de Valdegutur para merendar bocadillos de tortilla de chorizo¹⁷. En San Millán de la Cogolla eran los niños los que comían los “preñaos” y los que se disfrazaban¹⁸. Hoy en la capital riojana, Logroño, la Asociación de Amigos del Plus Ultra se reúne en el Parque de La Grajera para degustar chorizo, panceta, vino y dulces caseros. También se reúnen los alumnos de la Universidad Popular de La Rioja en la ribera del río Ebro para comer los “bollos preñaos” este Jueves de Todos que esencialmente es para ponerse las botas comiendo¹⁹.

En Sorzano se llaman “las Viejas” a la cuestación en que los niños recogen en zurrone fruta y caramelos que les dan las mujeres²⁰. También se hacía cuestación en pueblos vecinos al propio. Hemos visto el caso de Robres del Castillo. Del mismo modo hacían cuestación las aldeas del alto del Jubera. El fin era recaudar comida y bebida para organizar una merienda-cena. El día señalado para ello era el Domingo de Carnaval. Los mozos de Santa María iban a La Monjía, los de Ribalmaguillo a La Santa, los de La Santa a Oliván, los de El Collado a Buzarra y luego a Ribalmaguillo, la Monjía y Santa Marina; los de Lumbreras, San Andrés y El Horcajo lo hacían entre sí.

Al menos en el Valle del Oja, donde en mi niñez fui testigo, se hacía la “Quin-

tada”. Hacían fiesta los jóvenes “Quintos” el día 5 de febrero, día de Santa Águeda, después de haber sido sorteados y habérseles asignado el lugar de España donde debían hacer el servicio militar. Se celebraba la “Misa de los Quintos” y después iban por las casas a hacer cuestación con música y cantando. Con lo recibido hacían una merienda y organizaban el baile a puerta cerrada. Por el hecho de ser “Quintos” se les concedía una cierta autoridad y los niños debíamos un respeto especial. También se les permitía hacer bromas a los vecinos sabiendo que les esperaba una larga temporada de duro adiestramiento “por la patria” y, también se creía, para convertirse en “hombres”. También en otros pueblos, por extensión, hacían fiesta este día las “Quintas”, chicas que cumplían los mismos años que los “Quintos” y que celebraban su fiesta paralela. Era así un rito de paso que ya desapareció bastantes años antes de que se aboliera el servicio militar en España el 31 de diciembre de 2001.

3.2. Torrejas o Torrijas

Las torrejas o torrijas, pan impregnado en leche al que se fríe y espolvorea azúcar y canela es tradición carnavalesca que sigue conservándose en algunos pueblos riojanos. En otras partes del centro de España se han seguido comiendo como postre típico del tiempo cuaresmal. Muy apreciadas en tiempo de Carnaval son aún hoy las rosquillas caseras. En Canales de la Sierra tomaban “paciencias”, pastas pequeñas parecidas a las rosquillas blancas acompañadas de “limonada”. Su merienda del Jueves de Todos la llamaban “galacho” y participaban todos los jóvenes del pueblo. En Agoncillo ha perdurado la fabricación de torrijas en Carnaval. En Cenicero tomaban torrejas con chocolate antes de salir disfrazados. En Préjano además de torrejas se tomaban buñuelos con leche, sin faltar en la cena la tortilla de chorizo. Torrejas es la única tradición de Carnaval conservada en Santorcuato. En Torrecilla en Cameros anticipaban el comer torrejas al día de Las Candelas, que efectuaban en meriendas colectivas²¹.

Algo característico de la región riojana es la chocolatada, hacer chocolate líquido para tomar con bizcochos o pan tierno, también denominado en la zona como pan hueco. Esta es tradición que continúa realizándose en pueblos e incluso en la capital riojana en la noche de la víspera del día de San Juan Bautista, el 23 de junio, al calor de las hogueras, fiesta que aglutinó muchos ritos solsticiales veraniegos que desde muy antiguo se repetían en torno a esa fecha²².

3.3. Limonada

Se tomaba limonada, una variante del “zurracapote”, más conocido en otras latitudes hispanas como “sangría”. Ya hemos apuntado que se tomaba en Canales de la Sierra con “paciencias”. También volvía a tomarse tras el período cuaresmal para celebrar la Pascua de Resurrección, aunque discretamente los chicos y mozos reunidos en chamizos privados y cerrados al público lo tomábamos como solaz y desahogo entre tantos “oficios” de Semana Santa, más concretamente el Jueves Santo, el Viernes de Pasión y el Sábado y Domingo de Resurrección. Los chicos

eran los encargados de tocar la “matraca” llamando a los oficios litúrgicos durante esos tres días finales de la Semana Santa en que se prescribía el toque de las campanas simbolizando la muerte de Cristo.

3. 4. Otras degustaciones

En muchos pueblos riojanos degustan o comparten alimentos al calor de la hoguera. En Ojacastro y San Antón se comen habas que reparte la cofradía. La tradición recuerda a los antiguos pastores de diversas aldeas que se reunían para comerlas y a los pobres que se alimentaban de ellas. En Pradejón se come “tostones”, panes fritos con azúcar, moscatel, aceite y ajo. Es algo similar a lo que en tierras gallegas llaman “bincha” o “bandullo”, “masa de pan de trigo, huevos y leche y azúcar embutida en vejiga de cerdo y cocida en ella, comiéndose después cortada en rebanadas”, y a los “pelotes”, que “son una suerte de bollos ovoides de harina cocidos en agua y espolvoreados de azúcar”²³.

En Villaverde de Rioja, entre muchos, se come choricillo. En este pueblo era popular el “morcillón” preparado en los días de matanza. En Villamediana de Iregua se comparten los dulces sobrantes de las fiestas navideñas alrededor de las “márchanas”, que allí llaman a las hogueras. En Valdemadera son típicos los “hormigos”, gachas de harina de maíz con suero. Con las que no salían bien los mozos solían untar las cerraduras de las puertas de las chicas²⁴. En Rincón de Soto reparten la víspera de San Antón unos seiscientos kilos de patatas asadas y unos ochenta litros de vino. La mañana del día de San Antón desayunan chocolate con roscos en la casa del mayordomo. Hay después una comida de hermandad para los cofrades.

4. Otras costumbres

4. 1. Tocar las campanas

En Santa Águeda en Briñas y Ojacastro tocaban las campanas. En Robres del Castillo y Muro de Aguas las tocaban las mujeres. En Autol se han recuperado los antiguos “repiquetes” de Santa Águeda²⁵.

4. 2. Correr gallos

En Albelda se hacen corridas de gallos. La forma es la de colgar unos gallos de una cuerda por las patas, para que los mozos, a caballo, arranquen las cabezas del indefenso animal. El jinete, dicen, pensaba redimirse de sus pecados con la sangre del gallo. Nada que ver con el sentido de dar muerte a tal animal por el simbolismo que tiene de lujuria como veremos en coplas de Alfaro, Navarrete y en Rabanera (de la Sierra de Cameros) y de representación de la masculinidad, del dominio y del poder²⁶.

La parte suroccidental de La Rioja, especialmente la parte serrana de la Rioja Alta, parece ser donde más ejemplos lograron sobrevivir. Vemos este rito en Santurdejo, Hervías, Canales de la Sierra, Viniegra de Abajo y Laguna de Cameros.

Excepto en Hervías y Laguna de Cameros, notamos que en los demás pueblos, las fechas de su realización se han trasladado a otros períodos del año haciéndolo coincidir con sus fiestas patronales.

En Santurdejo se realizó hasta finales de los años cincuenta el último día de su fiesta de San Jorge, del 23 al 25 de abril, día de San Marcos. A este día de San Marcos se le llamaba también “El día de los casaos”. Es el día en que colgaban atados por las patas de siete a ocho gallos en una cuerda de una ventana a otra, cuerda que se estiraba cuando pasaban los mozos al galope en caballos, mulos o burros. En Canales de la Sierra se hacía el 24 de junio, fiesta de San Juan Bautista. Era, según información de Juan Herrero, un acto que se realizaba por la tarde después de volver de la romería a la ermita donde habían disfrutado de la música, baile y comida. La forma era similar a la de Santurdejo. En Nalda lo celebraban del 15 al 18 de agosto en sus fiestas a la Virgen de Villavieja y San Roque. Aquí las aves estaban colgadas de la cuerda levantada sobre un par de mástiles de cuatro metros separados por seis metros. También la cuerda era movable desde un extremo para dificultar el descabezamiento de las aves. Había hasta tres tandas para determinar quién era el ganador, dependiendo del número de cabezas arrancadas. En Hervías era el día de Santa Águeda cuando “Quintos”, “Quintas” y “Acompañantes”, que eran los que debían entrar en quintas, hacían cuestación por las casas llevando en un carro un gallo o gallina atado por las patas a un palo. Incesantemente golpeaban al animal como imagen del “chivo expiatorio” a la vista de todos. Con él y lo que habían recogido en el carro hacían una merienda para los componentes del cortejo. En Viniegra de Abajo era el último día de sus fiestas de Santiago y Santa Ana, del 25 al 27 de julio. La forma era disparar desde lejos con escopetas a un gallo atado por las patas de la rama de un árbol. Quien daba muerte al ave se quedaba con él como trofeo. En Laguna de Cameros era el 17 de enero, día de San Antón, santo protector de los animales domésticos. La forma era similar al también pueblo serrano Viniegra de Abajo²⁷.

Sobre la capacidad procreadora del gallo, algo que le caracteriza por esencia, y sobre la simbología de su muerte cruenta derramando su sangre sobre la tierra para que esta sea fértil remitimos al lector a otros muchísimos ejemplos de muchísimas partes del mundo citados por los grandes etnógrafos Eliade y Frazer²⁸. Hasta Japón parece que llegó el viajero con su gallo según un relato del pueblo vasco Ataún: “El viajero que anduvo por los mundos con su gallo, cuyo canto anunciaba la aurora, no llegó más allá del país en que los hombres, batiendo con sus palos las peñas, lograban que saliera el Sol todas las mañanas”²⁹.

4.3. Rondas

Hacer rondas a las chicas por la noche y bailes con canciones típicas de estos días carnavalescos. Así vemos algunas coplas en Canales de la Sierra³⁰.

4.4. Tirar cosas

Lanzar harina, como en Arnedo y Almarza de Cameros. En Canales de la

Sierra también lanzaban ceniza y confeti. En fin, toda clase de bromas estaba permitida en Carnavales. En Cenicero los disfrazados eran llamados “mascaritas”. Tiraban salvado, ceniza y harina.

En pueblos de la serranía oriental de Cameros y comarcas de Enciso, Cornago y colindantes con el Valle de Yanguas (hoy tierra soriana) se han mantenido con mucho más vigor que en otros lugares tradiciones carnaavalescas debido a su aislamiento y al carecer de núcleos grandes de población. Algún disfrazado, además de harina, paja o ceniza, tiraba cualquier otra sustancia a cualquiera con el que se cruzaba³¹.

4.5. Danzas

Los “Coletores”, actual danza de Calahorra, parece derivarse de la “Contradanza” que la comparsa del pueblo, a diferencia de la banda de música contratada, ejecutaba por todo el pueblo vestidos con enaguas y miriñaques y con un antifaz.

4.6. Rifa de Cerdos

En Grávalos, entre otros tantos pueblos riojanos y de Castilla-León, el “Lechón de San Antón” se rifaba el 17 de enero. Era el cerdo destetado que se había soltado en el mes de junio. Al cochino se le colgaba una campanilla para advertir de su presencia a los vecinos, y él mismo paseaba libremente por cualquier calle o huerta cercana al municipio hasta su rifa. Esta rifa venía a coincidir con el último período de la matanza del cerdo ya que estas matanzas se comenzaban a hacer el 11 de noviembre, fiesta de San Martín de Tours, obispo de Francia. De hacerse dos matanzas, una en noviembre, como preparación para las Navidades, ésta de San Antón, sería pues por faltar ya comida y necesitar más reservas para lo que restaba de invierno. Ambas matanzas podrían ir enmarcadas en lo que son celebraciones de invierno, pero sólo esta matanza del cerdo de San Antón es la que, con más propiedad, podemos decir pertenece al Carnaval en sentido amplio por estar entre las fiestas navideñas y las de Pascua de Resurrección. Ya lo dice el mismo dicho:

“Por San Antón, Carnestolendas son”.

Tras la matanza, los chicos juegan con la “bochincha”, vejiga del cerdo hinchada que se ata a un palo. Es también objeto que usa el “cachiburrio” para golpear, sobre todo a las mujeres, como signo de fertilidad y procreación. Se aprecia pues en la bochincha el espíritu masculino con claras reminiscencias de las fiestas Lupercales romanas³². De hecho el Papa Gelasio prohibió en el año 494 los actos en que los Lupercos corrían tras las mujeres para purificarlas como medida práctica para una pronta fecundación y la sustituyó por la fiesta de “La Purificación de la Virgen María”. Februa era ya la diosa de las purificaciones en tiempos romanos y la acción de los Lupercos tenía gran auge por entonces a tenor de lo que nos dice Ovidio, que “hubo un tiempo en que las mujeres parían muy de tarde en tarde”³³. Corominas en su *Diccionario* da una primera acepción de “boxiganga”

diciendo que designaba a ese antiguo personaje con vejigas sujetas en un palo típico en las mojigangas. Se podría pensar que la palabra proviene de “vejiga” o “bochincha”. Sin embargo ese personaje carnalesco, dice Cataliza Buezo, no recibe la denominación de “boxiganga” sino de “vejiguero”, “zaharrones” y aun “diablos”. Mojiganga ha de ser entendido como en términos más amplios, como fiesta burlesca y como pieza dramática burlesca³⁴.

En Rincón de Soto se sortean dos cerdos y la cofradía destina el dinero recaudado para sufragar gastos y para donativos. Siguen así el ejemplo de San Antonio Abad (San Antón), del siglo III y IV d. C., que, según relata su amigo San Atanasio, donó su rica herencia a los pobres para convertirse en uno de los primeros eremitas cristianos dedicados a ayudar a los más necesitados.

4.7. Hogueras de San Antón

Además de Grávalos, pueblos como Aguilar del Río Alhama, Cornago, Munilla, Igea, Alfaro, Calahorra, Valdeperillo o Haro, entre otros muchos, hacían hogueras la víspera de la fiesta de San Antón, el 16 de enero por la noche. Además de la hoguera se realizan otras celebraciones alrededor de ese día, como sintetiza el dicho de Cornago:

“El 1º hace día, el 2º Santa María, el 3º San Blas,
el 4º San Blasito y el 5º Santa Águeda”.

En Rincón de Soto comienza ya la celebración el 16 de enero a las doce del medio día con el repique de campanas y el encendido de la “hoguera mayor” u “hoguera de San Antón” por el Cofrade Mayor, o Mayordomo, tras la bendición del párroco. La hoguera se mantiene viva durante toda la noche gracias a la participación de los lugareños que son los que durante semanas han recogido toda la leña necesaria para la festividad. Tiene que ver esta tradición del fuego con la ayuda que prestaban los antoninos o antonianos, seguidores de San Antón, además de a los enfermos de peste a los que sufrían el “fuego de San Antón” o “fuego del infierno” que era el ergotismo, enfermedad de origen desconocido durante siglos y que era producida por el cornezuelo del centeno, con el que en otros tiempos se hacía el pan³⁵.

Los niños solían cantar dando vueltas alrededor de las hogueras:

“A la hoguera de San Antón, número ton, piso-tón”.

En muchos pueblos de La Rioja Alta a las hogueras se las denomina “marcha”; en algún caso “marchana” (Torrecilla en Cameros) o “marchos” (Fuenmayor) o “picota” (Mansilla de la Sierra). Otros pueblos con hogueras de San Antón en la zona Centro son Ribafrecha y Villamediana, Briñas, Albelda y en Cameros, Nieva de Cameros y Torrecilla en Cameros (donde las hacían el día de Santa Águeda) y en La Rioja Baja son Alfaro, Ausejo, Calahorra, Pradejón. En pueblos de La Rioja Alta como Ojacastro, San Antón (aldea de Ezcaray) y Santurdejo, se daba vueltas alrededor de la iglesia con animales, en especial las caballerizas, para pedir la protección de los mismos. En Ausejo quemaban sarmientos con el mismo fin. En pueblos serranos como Nieva de Cameros,

Canales de la Sierra, Rincón de Soto, Aguilar del Río Alhama y otros, asaban alimentos. En Alfaro se competía por el fuego más grande y de mayor duración. En Pradejón saltaban las hogueras³⁶.

Entre otras peticiones que el pueblo vasco hace con las hogueras, sobre todo con las de San Juan, encabeza la lista el de “sarna fuera”. Otras son el quemar brujas y ladrones, ratones y alimañas del campo y hasta los propios piojos. Similar a la petición “Oni gua soto, Fuku gua uchi” (los diablos para fuera, la felicidad para dentro) que, en fechas carnavalescas, se hace en todo Japón el día en que se celebra el equinoccio de primavera a la vez que se tiran alubias tostadas hacia la calle y hacia dentro de la casa respectivamente, en Valcarlos se pide la ruina del vecino diciendo “¡Sarnafera, lo bueno para adentro, lo malo para fuera! El maíz y el trigo para España, la tiña para Francia”³⁷.

4. 8. Murgas

El día de San Antón tenía lugar en Nájera el “Sermón de San Antón”. Un estrafalario personaje a caballo leía en voz alta este sermón burlesco. En él se aludía a algún vecino del pueblo de forma grotesca y chistosa haciendo guasa de sus manías y sucesos de la vida privada. Al ser excesivamente ofensiva fue prohibida desde 1947³⁸. En Cenicero, unos hombres disfrazados llevaban un palo en la mano con el que golpeaban a otro que llevaba sobre su espalda un pellejo de vino hinchado de aire. Uno de los hombres iba gritando todos los trapos sucios y “travesuras” de la vida privada de sus vecinos. Después de cada narración es cuando golpeaban al que portaba el pellejo. Las críticas de tono picante y malicioso eran adornadas con los lamentos y quejidos del que llevaba el pellejo así como por los insultos de sus compañeros³⁹. Era como descargar las malas acciones en ese chivo expiatorio que llevaba el pellejo como símbolo de purificación colectiva.

4. 9. Bendición de cosas, comida y de animales

En muchos pueblos se realiza el día de San Antón, 17 de enero, una misa que termina con procesión en la que se bendicen los animales que se han llevado y esperan fuera, desde pequeñas mascotas como pájaros a perros y hasta caballos. Me comenta mi madre María Milagros García Junquera que también llevaban granos o cereales que habrían de consumir los animales domésticos para bendecirlos con el fin de que al consumirlos les mantuviera la salud. Comprobamos que lo hacían el día de San Blas, 3 de febrero, en Sotés y Arenzana de Abajo. En Villamediana y Manjarrés bendecían sal y en Estollo higos y otros frutos. En general se bendecía rosquillas y dulces. En La Rioja Baja, San Blas aparece como protector de la garganta. Así en Alfaro, donde hay olivos, untaban la garganta con aceite de oliva. En Cervera comían “rollos”, panes dulces en forma de rosca, y “manguitos”, bizcochos redondos con azúcar por encima y adornados con dulces. En la ermita de San Blas de Estollo se reunían los de todo el valle de San Millán para oír misa y bendecir higos, frutas y roscos, terminando con una

comida de hermandad. En dicha ermita había un ladrillo en el suelo que la chica que lo pisaba encontraría novio. En Huércanos añaden que había que pisarlo con el pie derecho⁴⁰. Similar costumbre tenían también en el Valle del Oja, esto ya el día 13 de junio, Día de San Antonio de Padua, en que iban de Romería a Valgañón. Me comenta mi madre María Milagros que en su ermita de Las Tres Fuentes había un ladrillo que las solteras pisaban rezando un Padrenuestro para que les saliera novio. Apreciamos que la mentalidad popular llega a identificar San Antonio Abad (siglos II y III), patrono de los animales (nombrado como San Antón) con San Antonio de Padua (siglos XII y XIII), al que en pueblos de España le veneran relacionándolo con el cerdo de San Antón⁴¹. Sin embargo también vemos que iban los vecinos de Bañares el 28 de abril, día siempre pascual que nunca puede coincidir con el tiempo de Carnaval. Parece ser que la tradición se forma a partir de un voto: este pueblo de Bañares encargó a un escultor de Burgos una talla de Cristo para su pueblo. Las caballerizas que lo trasladaban viniendo por Pradoluengo se detuvieron y no hubo forma de hacerlas continuar en el lugar donde está hoy la iglesia de Tres Fuentes. Allí pues se quedó la imagen⁴².

También el 2 de febrero, Día de las Candelas o, como hemos citado anteriormente, Día de la Purificación de la Virgen María, se llevaban velas y cirios a la misa para ser bendecidos. Se guardaban en las casas y se encendían en caso de alguna determinada enfermedad de algún miembro de la familia. El siguiente día, 3 de marzo, Día de San Blas y San Oscar (aunque éste último quedara en tan segundo plano que ni se mencionaba), se llevaban a la iglesia toda clase de alimentos: carnes de la matanza del cerdo, legumbres, azúcar, galletas, caramelos y otras cosas fáciles de portar a mano y que se pensaba iban a ser consumidas durante ese año. Se rezaba un Padrenuestro, dicen que, para que el Santo te conservara la garganta en buen estado. De estas costumbres soy testigo ocular en mi infancia en Villalobar de Rioja. Es obvio fuera costumbre generalizada de los pueblos riojanos y de las provincias periféricas. Así vemos que se llevaban en procesión cirios encendidos como símbolo de protección en Alfaro, Nieva de Cameros, Cervera del Río Alhama, Navajún, Uruñuela, Nájera y Nestares.

4. 10. Encierros

Como variante de “correr toros” se usa en las fiestas de España el vocablo encierro. Son famosos en Carnaval los de Quel y Autol. En Autol se celebran la víspera de San Blas, y dicen son los más antiguos de España.

4. 11. Carreras de animales

En Uruñuela hacían concursos de empujar el porrón y también carreras de conejos⁴³. Los mozos también hacían carreras de caballos en Munilla y en El Villar de Arnedo. En Clavijo, los pastores recorrían el pueblo tocando los cencerros. El correr gallos o toros es una variedad más de estas carreras carnavalescas extendidas por todo Castilla-León. Por poner un ejemplo citaremos Villaherreros, pueblo palentino del autor que citamos y donde él mismo nos llevó: allí “el 17 de

enero, fiesta de San Antón se ‘corría el ganado’ mular al grito de ‘Viva San Antón’. Tras la bendición del párroco, los jinetes iniciaban las carreras competitivas de caballos, mulas y burros, emparejados o en solitario, por las calles del pueblo y hasta pueblos vecinos”⁴⁴. También son hoy típicas, por inusuales, las carreras de caracoles de Tricio, en la vega del río Najerilla.

5. Pantomimas

5.1. Vaquillas

Vaquilla o vaca romera en pueblos serranos del valle del Iregua, Najerilla y Oja. La vaquilla se hacía con un cajón de cerner harina al que se ponían unos cuernos de vaca en los extremos de uno de los lados, un rabo y varios cencerros colgados, y todo cubierto con una colcha. El mozo que lo cargaba asomaba la cabeza con la cara pintada de negro por la parte superior. En Mansilla perseguía a los niños con unas varillas de cerner harina.

5.2. El Oso y el Domador

Un mozo hacía de oso, cubierto con pieles de caballo u oveja negra y harapos, andaba a cuatro patas guiado por otro que lo sujetaba con una cadena y le iba dando zurriagazos cuando se acercaba a los niños. Se recuerda en el pueblo serrano de Canales de la Sierra. También en Cenicero un joven disfrazado de oso con pieles de carnero era conducido por otro enmascarado por medio de una fuerte cadena metálica, realizando todo tipo de gracias como revolcarse por el suelo, estorbar a la gente, y correr detrás de los niños y las chicas. El oso aparece en primavera, después de haber invernado, como provocando el resurgir de la primavera. Si el oso despierta es porque la primavera también está al caer y con ella la renovación de la naturaleza y la vida. El oso es máscara habitual en zonas pastoriles que incluso se ha difundido hasta Bolivia como se ve en sus Carnavales de Oruro.

5.3. Cochecito de bebé

Un mozo era llevado en un cochecito de bebé para pasearlo. Al acercarse las señoras para verlo el mozo se quitaba la manta mostrándose tal cual vino al mundo y provocando así el escándalo y griterío femenino por la sorpresa.

5.4. Cirugía de Anguiano

El Carnaval de Anguiano iba del Miércoles de Ceniza al sábado, víspera del Domingo de Piñata y por tanto ya en período cuaresmal. Se parodiaba una cirugía donde de las tripas del paciente extraían metros de chorizo, o también un parto del que nacía un lechón. El entierro del cadáver del Carnaval se hacía el sábado entre gemidos de dolor. Después de la procesión, el muerto resucitaba y se acababa la fiesta bailando la jota. No parece un rito tan ancestral. Más bien nos parece una réplica de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo de forma parodiada y

antecediéndolo. Al igual que semanas después se celebraría la fiesta del Cordero Pascual, Jesucristo, ya que el cordero degollado por el pueblo judío para ofrecérselo a Dios era el animal que simboliza la humildad y sumisión. Ese rito pascual que celebraba el paso de la muerte a la vida se quería parodiar ahora con la muerte del cerdo que era el animal más comido en el período carnavalesco y representante de la transgresión, de los apetitos concupiscibles que se manifiestan más palpablemente en el apetito desordenado por el comer y desemboca en la lujuria. Peculiar, aunque tampoco caso único en la geografía hispana, es este alargamiento del período carnavalesco en este pueblo serrano encerrado en el estrecho valle del río Najerilla. Deriva del deseo de transgresión a la regla de decir adiós al Carnaval y el deseo innato en el hombre de que continúe la fiesta y de dar rienda suelta a los apetitos carnales.

5. 5. La yugada de Cenicero

Entre otros actos carnavalescos similares a otros pueblos eran características del pueblo algunas comparsas entre las que era famosa, afín con otros lugares, “La Yugada”. Dos mozos disfrazados eran uncidos por un yugo y recorrían el pueblo tirando de un arado que era guiado por otro mozo. Un cuarto mozo iba por delante haciendo ademán de sembrar arrojando puñados de confeti al aire⁴⁵. Los mozos, bajo el yugo, representaban a las mulas o bueyes con los que se araba la tierra en ese tiempo del año. Es así una representación de su medio natural vital, con el que se simboliza el abrir la tierra muerta del invierno para atraer la vida de la primavera que sin duda habría de surgir de esa semilla que muere, esta vez representada con confeti.

5. 6. Quema de Judas

Además de muchos lugares de Castilla también había “Judas” y su quema en el valle de Yanguas (Soria) y en Navarra. La quema de Judas, además de en la Navarra meridional, como Tafalla, se ha celebrado en localidades riojanas como Albelda, Murillo, Clavijo, Huércanos, Uruñuela e incluso Calahorra. El muñeco se hacía de paja, para que ardiera bien, el Domingo de Resurrección, después de la misa mayor. En algunos pueblos se quemaba una pareja, a la que se denominaba “Los Judeses”. Se ponían colgados de una cuerda de un balcón, con una soga en los brazos, y se les daban muchos vaivenes antes de empezar a quemarlos por los pies⁴⁶. Enciso y Cornago son otros dos ejemplos de pueblos en que se quemaban varios Judas⁴⁷. En Enciso eran “El Judas” y “La Judas”, “Los Judeses”, dos muñecos que colgaban de las casas durante los días de Carnaval y se quemaban el último día de la fiesta, el Martes de Carnaval. En Cornago se colocaban varios “Judas” y se quemaban el día de Pascua de Resurrección, simbolizando el dar muerte al mal para que resurja el bien, connotación de la misma celebración pascual, del paso de la muerte a la vida para siempre. En algún pueblo vemos que la quema del Judas se ha trasladado al día de Pascua de Resurrección.

5.7. Entierro de la Sardina

En Canales de la Sierra se celebraba el Entierro de la Sardina el Miércoles de Ceniza. Las “lloronas”, desfile de mujeres vestidas de negro, clamaban: “¡Ay amante, por qué no te habrás muerto antes!”, ante un hombre pintado de blanco colocado sobre unas andas. En Cenicero un mozo metido en una cuba, que llevaban en un carro, salía de vez en cuando para proclamar los pecados del pueblo. A su lado iba un mozo con un pellejo de vino. En Cornago hacen un simulacro de procesión religiosa en que enterraban a una sardina arenque. Los chicos iban bendiciéndola con una escoba de palo corto a modo de hisopo. En Préjano este entierro se hacía el Domingo de Carnaval y consistía en una procesión profana alrededor de un paso constituido por una coladera de harina en la que se escondía un individuo con una sardina arenque en la boca, al que el pueblo dirigía sus injurias. En Villavelayo era una parodia en la que dos personajes llevaban en andas a otro que se figuraba muerto, el cortejo se completaba con las plañideras vestidas de negro llorando por su esposo (simbolizado en el que hacía de muerto), por lo que recibían el nombre de “Viudas”⁴⁸.

Con las comidas, como con la muerte del Carnaval expresada en esta quema del Judas o el Entierro de la Sardina, asistimos a una serie de acciones rituales con un mismo significado: expresión popular de despedida de todo lo que significa carnalidad en sentido amplio, no sólo en el exceso del comer y el beber sino de todo lo que sea desenfreno de pasiones y libertad total de placeres sensuales para entrar en el tiempo estricto de la Cuaresma⁴⁹. Son acciones y personajes concretos, a veces relacionado con algún acontecimiento histórico de la localidad, que se han hermanado con la figura del Carnaval dando así unidad a los habitantes de esa localidad que luchan juntos contra el Carnaval al que acaban matando para comenzar el período cuaresmal con fortaleza y sabiéndose vencedores de sus enemigos locales.

Las nuevas generaciones jóvenes, que están acostumbrados a disfraces y fiestas carnavalescas desde la escuela, tienen una idea del Carnaval apenas como fiesta de desfile de disfraces de sus ficticios héroes o animales favoritos, como una mera extensión de su diversión infantil que podría ocurrir de igual manera en fiestas de verano y hasta de fin de año. Es esta la principal razón por la que les ha de costar más apreciar la tradicional y significativa ceremonia del Entierro de la Sardina. De hecho en el Carnaval de Logroño de 2010 se ha eliminado este rito final de la fiesta principalmente para reducir gastos en estos tiempos de crisis, sin percatarse que se trata del acto capital con el que es preciso termine la fiesta. Apenas se ha limitado el Carnaval a un desarraigado desfile de 989 personas con 22 comparsas y 3 carrozas.

5.8. Juego del higuí

Se le llamaba el higuíto o higuí. Un hombre llevaba un higo colgado de un hilo que sujetaba con un palo. Los niños tenían que arrebatarlo con la boca y si

usaban la mano eran golpeados por el hombre con otro palo que llevaba a la vez que les decía:

Al higuí, al higuí / con la mano no / con la boca sí.

Este juego se registra en toda Castilla denominado el juego del “al higuí” consistente en ofrecer a los niños un higo, chorizo o castaña, colgado de un cordel sujeto a un palo, mientras se repetía el consabido estribillo con esta variante:

Al higuí, al higuí (al higuito, al higuito)/con la mano no, con la boca sí⁵⁰.

5.9. Chivas de Cenicero

En Cenicero el Jueves de Todos también era denominado Jueves de Chivas. Las Chivas eran trozos de conejo, trapos viejos, papeles u otros objetos a los que se les impregnaba de harina y se les colocaba a los mayores en la espalda de forma desapercibida. Después, ya desde una considerable distancia, los chicos gritaban al incauto: “Chiva, Chiva, Chiva”⁵¹. Ese objeto era llamado “Maza” en el Carnaval madrileño, vocablo que no sólo incluye los objetos que se colgaban a los perros y otros animales en Carnaval sino a cualquier cosa que se prendía de las personas para burlarse de ellas⁵².

6. Canciones

6.1. Bailes burlescos

Con turutas y mirlitones⁵³ salían por las calles de los pueblos las rondallas de cuerda y las murgas. Unos y otros con sus burlescas canciones de sátira social exaltaban el período de Carnaval que equiparaban al mítico reino de Jauja que los conquistadores españoles creyeron descubrir en Perú. Hemos apuntado ya la canción de la Marmarisola en el apartado de las Merendolas cantada en el Carnaval de Nájera. Así como esta de la Marmarisola, en otras como el de Las Carboneritas o El Conde de Cabra se formaban corros en los que se hacían bailes de emparejamiento. Los testamentos burlescos de animales era un tema recurrido que ya estaba arraigado en todo el folklore popular.

En Calahorra además de otras bandas militares, la mayor expresión musical eran las “Contradanzas” de lugareños vestidos con enaguas y miriñaques que en comparsa recorrían con su música las calles del pueblo. Aún queda la danza de “Coletores”⁵⁴.

6.2. Canciones serranas

Toda la alpujarreña sierra se animaba con el trasiego de mozos de aldea en aldea haciendo sonar sus cencerros. Bien reflejada ha quedado esta cuestación de huevos y chorizo en la canción folklórica recogida en Ezcaray titulada “Jueves de Todos, Jueves Lardero”:

Jueves de Todos, Jueves Lardero, / pero de los niños más
Hoy es el día de Todos, / pero de los niños más
Porque salen a pedir / *güevos* para merendar!

No te canto por amor / ni tampoco por ser prima:
Te canto por los chorizos / que tienes en la cocina⁵⁵.

“Su uso es exclusivo en el jueves anterior al domingo de Carnaval. En Santurdejo, de donde procede esta versión, adquiere la fiesta un tipismo que se distingue de los demás pueblos que le rodean. Los niños, separados de las niñas, recorren las calles del pueblo pidiendo alimentos para la merienda que han de celebrar por la tarde. Consisten, por lo general, en chorizos y huevos con los que condimentan la merienda. Mientras piden, interpretan en conjunto la susodicha canción, que es acompañada por instrumentos rústicos, como almireces, platillos, pandequetas, castañuelas, etc.”⁵⁶

En “La Marmarisola”, otra canción del Carnaval de Nájera, también se menciona la cuestación de ir con el canastillo a pedir de casa en casa:

¿Para qué quiero yo rocín, / si no tengo paja
para andar con el canastillo / de casa en casa?⁵⁷

En Canales de la Sierra, que es de donde procede la versión de Nájera, se canta y baila el Domingo y Martes de Carnaval. Forman un gran corro con toda la gente del pueblo, sin distinción de edades, sexo y condición. Tiene lugar en la llamada plaza de San Andrés. En el centro se coloca un hombre, que canta sólo cuando lo indica la música en tiempo *molto lento* (¿Para qué quiero yo rocín, si no tengo paja?) cuantas veces se quiera, alternando con una mujer y viceversa. Si es hombre, elige a una mujer en el momento oportuno, con quien baila y se queda en el centro, como queda expresado. Si es mujer, escoge a un hombre, y así va continuando. El corro canta en los momentos indicados y va evolucionando rítmicamente. En el momento de la elección se para el corro y continúa moviéndose cuando vuelve a cantar (*Più mosso*)⁵⁸.

6.3. Traje dominó de Pradillo de Cameros

Citamos la siguiente canción titulada “El domingo de piñata”, popular de Pradillo de Cameros y recogida por José Fernández Rojas, profesor y director del Grupo Mozart⁵⁹:

El domingo de piñata / Al baile tengo de ir
Solo por ver a mi amante / Que en el otro baile vi.
¿Por qué te disfrazas máscara / Con ese traje dominó
Siendo tú la más hermosa / La más bella del salón?

Apuntamos este cantar en el tiempo de Carnaval a sabiendas de que el Domingo de Piñata es el primer domingo de Cuaresma. Creemos que el hecho de ser un juego propio del baile de máscaras ya en tiempo cuaresmal refleja un deseo de que el Carnaval no muera y de continuar la diversión en lo que todavía es la octava posterior del domingo con el que comienza el momento álgido del Carnaval⁶⁰. La palabra “pignatta”, olla, es una derivación de “pigna”, piña, “por la semejanza de forma de las ollas antiguas con este fruto”⁶¹. Frazer la toma como ritual de vegetación y fertilidad, que hacen en toda China para recibir la primavera el 3 o 4 de febrero, para ellos el Año Nuevo. Allí hacen una imagen de un buey de

arcilla y repleto de grano; la gente lo apedrea hasta romperlo en pedazos esperando un año abundante. La piñata, que se rompe con gran algazara, tiene a veces en España y otros países forma de animal o forma humana. Su interior contiene una colación de frutos secos y frescos, golosinas y juguetes. Afirma Frazer que “puede verse en esta costumbre una supervivencia degenerada de la antigua usanza”⁶².

6. 4. Borrachos de Santo Domingo de la Calzada

Es una copla inventada por el calceatense Salvador Salinas que cantaban los mozos del pueblo riojano de Santo Domingo de la Calzada a principios del siglo XX:

En Santo Domingo / hay muchos borrachos,
que las taberneras / les llevan (Var.: roban) los cuartos;
echan agua al vino, / lo venden a “rial”,
y comen y beben / y sin trabajar⁶³.

6. 5. Auroros de Rincón de Soto y Albadas de La Villa de Ocón

El mayordomo de Rincón de Soto, además de encargarse de encender la hoguera en la puerta de su casa, tenía el privilegio de que allí mismo, a las seis de la mañana, se cantaran los “Auroros”, canciones religiosas que se interpretaban también en casa del párroco y en la iglesia. Las “Albadas” de La Villa de Ocón eran canciones que se cantaban al amanecer, coplas dirigidas a las mozas. Eran usuales también en pueblos de La Rioja Baja como Grávalos, Munilla, Arnedillo o Calahorra. He aquí un ejemplo de albada:

Asómate a esa ventana, / y verás la calle llena
de mocitos labradores: / alguno habrá que te quiera.
En la puerta de mi dama / mi compañero cantó; /
y en la puerta de la suya / razón es que cante yo.
Una estrella se ha perdido / y en el cielo no aparece.
Asómate a esa ventana, / que en tu cuarto resplandece.

La Albadas no eran algo peculiar del Carnaval ya que se cantaban en otras fechas como podían ser las Navidades y la fiesta de San Juan Bautista. En Nochevieja se hacía en muchos pueblos el “sorteo de mozos y mozas” emparejándolos (Mansilla, Clavijo, Villarejo, Ajamil). En Valdeperillo “se echaban los santos”, esto es, que el mozo iba a casa de la moza que le había correspondido a darle la enhorabuena y le recitaba un verso. En Hornillos el mozo ofrecía agua bendita a la moza en la iglesia y ella le invitaba a licor en su domicilio. En otros pueblos como Alfaro, Torrecilla de Cameros o Santo Domingo de la Calzada hacían los “trasnochos, trasnoches o tresnoches”, en reuniones familiares cantaban romances hasta altas horas⁶⁴.

6. 6. El gallo

El siguiente cantar carnavalesco se ha usado en toda Castilla-León. En La

Rioja lo encontramos en Navarrete, Alfaro y Rabanera de Cameros. Pertenece al Carnaval y era usado en la ronda de los mozos:

Caramba con el gallo / de mi vecina,
que anda arrastrando el ala / con mi gallina.

Variante de Alfaro: Quién tuviera la dicha / que el gallo tiene,
de andar con las gallinas / que no mantiene.

Variante de Rabanera: Quién tuviera la suerte (bis) / que tiene el gallo (bis),
y olé / que tiene el gallo,
que en saliendo a la calle (bis) / monta a caballo (bis),
y olé / monta a caballo.

Con las repeticiones y muletillas ya expresadas sigue:

La gallina se agacha / y el gallo sube;
echa su mojadita / y se sacuden.
La gallina “carraca” (por su sonido onomatopéyico) / y el gallo canta,
y marchan callandito / para su casa.

Con el epígrafe “La canción del gallo” está reseñada en la colección de Kurt Schindler⁶⁵. El recopilador se limitó a consignar entre paréntesis el término “Corro”. Por el texto y hasta por su música, en tesitura bastante aguda, afirma Bonifacio Gil García, “no es de creer se destine para uso de los niños, y sí para mozos de ambos sexos, quizá con ocasión de las fiestas locales”⁶⁶. Pensamos que más acertadamente habrían de cantarse en tiempo de Carnaval por ser el gallo animal lascivo que connota la lujuria que debía reprimirse en el tiempo cuaresmal posterior⁶⁷.

Conclusión

Ha sido preciso recorrer muchos de los pueblos de la Comunidad Autónoma de La Rioja repasando acciones carnalescas que sobresalían sobre todo por sus peculiaridades concretas. Los elementos de las tradiciones del Carnaval riojano son en muchísimos casos similares a los de nuestras provincias vecinas. En ellos observamos que es más lo que nos une que lo que nos diferencia. El nombrar estos ritos asignados a sus poblaciones ha de servir para reconocer la propia personalidad de La Rioja y a la vez la hermandad y unión que tenemos con otras regiones vecinas. Muchas de las acciones vemos se realizan también en otros lugares de la geografía hispana y europea, de donde han saltado hasta el continente americano. Y de allí saltó también hasta Japón, pero este Carnaval japonés ya nada tiene que ver con nuestro Viejo Carnaval por más que desde el 2001 comenzara a hacer exhibiciones en Tokio un diminuto número de aficionados a los bailes brasileños en las fechas propias y variables de Carnaval.

Hemos ido descubriendo cómo la gran mayoría de estas acciones sufrieron una extinción con la represión franquista. Esta ruptura que se ha intentado recuperar en la sociedad democrática española ha sido imposible porque lo que ha resultado es un espectáculo reglamentado hasta en los detalles por la autoridad civil de los

pueblos con mayor número de población. Por tanto, la celebración actual ha perdido todo el arraigo agrícola y ganadero de sentirse en plena unión con la naturaleza y, sobre todo, ha perdido aquel surgir del pueblo contra el período religioso de la Cuaresma que se avecinaba. La naturaleza dejó de ser el principal elemento generador de riqueza y el contacto con la tierra como dadora de vida se perdió. No hemos de olvidar que toda la tradición popular del Carnaval se ha hecho dentro de la fe cristiana católica y por eso contra ella. Al perderse también el vínculo del Estado con la Iglesia, se ha perdido también ese sentido antiguo que tenía el Carnaval de desenfreno total ante el rígido tiempo cuaresmal inminente. Antes era la Iglesia también, paradójicamente, la que fomentaba el Carnaval con sus prohibiciones que no tenían otra finalidad sino controlar ese instinto connatural al ser humano de satisfacer sus más básicos deseos. La Iglesia reconoció siempre ese instinto como hecho por Dios, y por tanto bueno, y necesario para cumplir con la ley divina de la procreación. Personajes, acciones y motivos en general se iban configurando buscando ser antagónicos al período cuaresmal posterior.

Perdiéndose esa relación religiosa y de contacto con la naturaleza de la que se dependía para sobrevivir, el Carnaval actual se ha convertido apenas en un mero concurso de disfraces y comparsas que animan las calles de la capital y de los partidos judiciales de La Rioja con sus exhibiciones en pasacalles y desfiles. En esos lugares capitales de la región riojana es donde se ha conglomerado gran parte de la sociedad rural desde los años sesenta en el siglo XX. Con el desarrollo económico y urbano de estas poblaciones asistimos a una progresiva secularización de las personas que no es que sean ateas, anticatólicas o agnósticas, por más que así quieran definirse como consecuencia de haber sido educados en la represión y bajo una tergiversada moral católica, sino que la religión ya no es el fundamento ni la preocupación básica de su existencia. Y esto, más que cualquier prohibición eclesiástica, real, o ruptura provocada por el régimen franquista, es lo que fundamentalmente ha matado, como a otros, al Viejo Carnaval Popular de La Rioja.

Como cualquier otra fiesta, con la participación ciudadana en estos festejos, las autoridades, además de cumplir con el calendario festivo, afianzan su estabilidad en el gobierno local y ejercen más su control dejando que sus pueblos suelten su estrés, su adrenalina y su natural deseo de divertirse, unos pocos como protagonistas y otros muchos más como espectadores de un show sofisticado de trajes de gala que falta a la esencia de lo que ha caracterizado al Viejo Carnaval de La Rioja y ha perdido la participación popular amplia y directa por estar el guión festivo tan elaborado por sus autoridades que incluso no se pierden nunca la ocasión de intervenir con su discursito en la apertura y cierre de fiestas. Por otra parte, las fiestas veraniegas han adquirido importancia al ser período vacacional de las empresas y de buen tiempo y además lo ha hecho transvasando ritos y acciones del Carnaval. Es una importancia que se le ha restado a la misma celebración del Carnaval actual con todo su sentido lúdico, que ya poco o nada tienen que ver con el ciclo de la naturaleza. Los motivos carnavalescos con sus

acciones y juegos se han trasladado instintivamente a esas fiestas veraniegas de nuestros pueblos riojanos.

El sentido que tenía el Carnaval lo adquiría por estar inmediatamente antes que la Cuaresma. Entonces había que darse a todos los placeres sensuales precisamente porque a continuación seguía el tiempo cuaresmal de penitencia y espiritualidad en general, tiempo litúrgico, determinado por la Iglesia como preparación para celebrar la mayor fiesta de la fe cristiana, la Pascua de Resurrección. Las comidas carnaavalescas así como todas las demás acciones, incluido su apoteósico Entierro del Carnaval, eran acciones rituales pensadas con vistas al período posterior de la Cuaresma. Se aprovechaban motivos antiguos de fiestas paganas derivadas de la cultura romana e incluso griega que siendo fiestas invernales seguían originándose del hombre de campo con el deseo y la esperanza del resurgimiento de la primavera, de la vida y de la fecundidad en general, acciones que se encierran en dos: comer y procrear que son instintos primarios de todo ser vivo.

Se han perdido aquellas merendolas con cuestaciones, aquellos disfraces e inversiones de sexos, aquellas quemas de Judas, aquellos juegos de Carnaval, aquellas canciones y hasta el Entierro de la Sardina porque el período de Cuaresma sigue siendo una continuación de las labores cotidianas tras una fiesta más del calendario anual. El tiempo de Cuaresma como tiempo de espiritualidad ha dejado de tener sentido para la gente actual en general que, aunque se haya aminorado de forma notable la restricción eclesial de ayuno y abstinencia de carne a los viernes cuaresmales y al Viernes Santo, apenas se acuerda una minoría de creyentes católicos de que existe. El Viejo Carnaval de La Rioja murió dando lugar al Carnaval actual que tiene otras intenciones y significación. Nos satisface el haber dejado plasmadas viejas acciones carnaavalescas en pueblos riojanos concretos para que puedan recordarse y, al menos, comunicarse a futuras generaciones.

Notas

- 1 Para la represión del Carnaval ver el capítulo 2 “La autoridad burlada” de *El Carnaval secuestrado o historia del Carnaval* de Alberto Ramos Santana, Quórum, Cádiz, 2003. Es rica la bibliografía y compilación de información como bandos, edictos, periódicos, carteles, letras de canciones, etc. Como se puede ver muchas prohibiciones caían en saco roto pues el Carnaval se celebraba con gran intensidad en toda España en los siglos XVII y XVIII. Está reseñado por Guy H. Wood, de la universidad del Estado de Oregón, en la revista de Historia Contemporánea *Hispania Nova* 4, Barcelona, 2004, pp. 184-186.
- 2 Elisabet Fernández González, *El Carnaval en España*, Actas, Madrid, 2002, pp. 84-86.
- 3 B. M. Zaporta, “El Carnaval venció al mal tiempo”, en *Periódico La Rioja*, 22 de febrero de 2004, p. 56.
- 4 Además de otras muchas, apuntaremos en este apartado las mascaradas que recoge el folklorista Javier Asensio e ilustra el profesor José María Lema de Pablo en diferentes pueblos riojanos, en Javier Asensio, “Carnaval en La Rioja”, *Piedra de Rayo* 3, abril, 2001, Logroño, pp. 38-40. Ahí se describe y ve muy bien la indumentaria de cada máscara. Postales con la reproducción de los dibujos de varias mascaradas nos las ha regalado el profesor Carlos Muntión, director de la revista.

- 5 Luis Vicente Elías Pastor, “Un carnaval inédito en la sierra de Cameros”, *RDTP (Revista de Dialectología y Tradiciones Populares)*, t. XXXI, 1975, CSIC, pp. 95–98.
- 6 *Ib.*, p. 96.
- 7 José Andrés Riofrio, “Recuerdos de Carnaval”, *Narria* 10, Universidad Autónoma de Madrid, 1978, p. 19.
- 8 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *El Carnaval en la Rioja*, Museo de La Rioja, 1987, Logroño, sin paginar.
- 9 *Ib.*
- 10 *Ib.*
- 11 Fernando Arnedo Franco y Ángel Urbina Merino (Coordinación), *La Rioja, Espacio y Sociedad. Geografía*, t. 1, Fundación Caja Rioja, Logroño, 2000, p. 135. Ese tipo de pantalón bombacho lo trajeron a Japón los primeros comerciantes y misioneros del siglo XVI, como se aprecia en antiguas pinturas, y hoy día se ha convertido en indumentaria de los uniformados obreros de la construcción y otras profesiones manuales. Algunos gremios buscando una distinción alargan el pantalón y lo ajustan a los tobillos haciendo que se ensanche por debajo de la rodilla y sobre todo en los tobillos, forma poco práctica e insegura para tales oficios.
- 12 *Ib.*, p. 153.
- 13 Oscar Javier Mendoza García, “Comidas de Carnaval en España”, *The Journal of Humanities and Sciences* 5, Universidad Takushoku, Tokio, pp. 116–118.
- 14 Luisa Yravedra y Esperanza Rubio, *Leyendas y tradiciones de la Rioja*, IER, Logroño, 1980, pp. 72–73. Apreciamos el notorio paralelismo de los versos con los de la cercana Vitoria:

Angeles semos / del cielo venemos,
a pedir chorizos / patatas y huevos.

Ver esta copla que se repite en muchos pueblos en C. Cabal, *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias* IV, Oviedo, 1955, pp. 105–337.

En Vera de Bidasoa, en el País Vasco, pedían: ¡Tocino y huevos: si no hay lo uno, lo otro! Ver en Julio Caro Baroja, *El Carnaval*, Taurus, Madrid, 1979, p. 102, citando su pueblo natal en el libro *La vida rural en Vera de Bidasoa*, Madrid, 1944, p. 196.
- 15 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *El Carnaval en la Rioja*, Museo de La Rioja, 1987, Logroño, sin paginar.
- 16 C. Cuartero, “El día de las ‘culecas’”, *Periódico La Rioja*, 20 de febrero de 2004, p. 59.
- 17 *Ib.*
- 18 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *op. cit.*
- 19 P. M. G., en *Periódico La Rioja*, 20 de febrero de 2004, p. 58.
- 20 Fernando Arnedo Franco y Ángel Urbina Merino (Coordinación), *La Rioja, Espacio y Sociedad. Geografía*, t. 1, Fundación Caja Rioja, Logroño, 2000, p. 138.
- 21 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *op. cit.*
- 22 Oscar Javier Mendoza García, “Las Hogueras de San Juan en el folklore español”, *Hispánica* 43, Tokio, 1999, p. 185.
- 23 A. Fraguas, “O entroido en terras do Cotovade”, *Nos* 77, Orense, 1930. También cuando se fríe en la sartén esa pasta de harina, leche y huevos y se le espolvorea azúcar se le denomina “orellas de frade”, por la forma de la oreja humana. A veces se le rellena de estopa para hacer broma a alguien o ver a quién le toca. De esa pasta salen las “flores” exagonales. Ver en Vicente Risco, “Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia”, *RDTP* IV, 1948, p. 173 y p. 182.
- 24 Fernando Arnedo Franco y Ángel Urbina Merino (Coordinación), *op. cit.*, p. 135.
- 25 *Ib.*, p. 137. Ver “Los Repiquetes” en Oscar Javier Mendoza García, *Pueblos Riojanos en Romances, Coplas y Dichos recogidos por Bonifacio Gil García*, IER, Logroño, 2009, p. 66.
- 26 Oscar Javier Mendoza García, “El gallo de Carnaval de España”, *Hispánica* 42, Tokio, 1998, pp. 146–147.
- 27 José Antonio Quijera Pérez, “Las Carreras de Gallos en La Rioja”, *Revista de Folklore* 7 (n. 73–78), Obra Cultural Caja de Ahorros Popular de Valladolid, 1987, pp. 198–201.

- 28 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, capítulos 2, 7 y 9; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, 2ª edición, pp. 106, 108. Sir James George Frazer, *La Rama Dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984, capítulos 15 al 18. Frazer explica cómo en caso de enfermedad, sequía, grandes epidemias se invocaba a Dios y le sacrificaban un gallo blanco exclamando: “¡Oh Dios! Tú eres nuestro creador. ¡Ten piedad de nosotros!”: Frazer, *The Worship of Nature* I, Londres, 1926.
- 29 José María Satrústegui, *Mitos y creencias*, Sendoa, San Sebastián, 1983, p. 53, citando a Barandiarán, J. M. en *Mitología Vasca*, Minotauro, 1960, p. 125, en que habla de la inmensidad de la tierra, considerada plana.
- 30 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *op. cit.*
- 31 José Andrés Riofrio, “Recuerdos de Carnaval”, *op. cit.*, p. 19.
- 32 Oscar Javier Mendoza García, “Protagonismo de las Mujeres en el Carnaval de España”, *The Journal of Humanities and Sciences* 8, Takushoku University, Tokio, 2002, pp. 3-4.
- 33 Publio Ovidio Nasón, *Fastos*, Introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos, Gredos 121, Madrid, 1988, (libro IV, pp. 220-245), pp. 140-141.
- 34 Catalina Buezo, *La mojiganga dramática. De la fiesta al teatro*, Caja de Madrid, 1993, p. 2 y p. 275.
- 35 F. J. Rua Aller, “Costumbres leonesas en torno a San Antón y el fuego”, *Revista de Folklore* 338, 2009, pp. 66-72, citado por José Ángel Llorente Adán, “La celebración de San Antón en La Rioja”, *Belezos* 12, Logroño, 2010, pp. 37-38. También el hongo cornezuelo o ergot contamina, aunque menos frecuentemente, la avena, la cebada y el trigo.
- 36 Fernando Arnedo Franco y Ángel Urbina Merino (Coordinación), *op. cit.*, pp. 134-135. En *La Rioja y sus Tierras*, p. 112, dice que en Cenicero se llamaba la “charma” y en Medrano la “márchana”.
- 37 José María Satrústegui, *Mitos y creencias*, *op. cit.*, pp. 80-81.
- 38 D. Guinea Magaña, “El Sermón de San Antón en Nájera”, *Piedra de Rayo* 15, Logroño, 2004, pp. 28-43.
- 39 José Antonio Quijera Pérez, “Los Carnavales en Cenicero (La Rioja)”, *Revista de Folklore* 7 (n. 73-78), Obra Cultural Caja de Ahorros Popular de Valladolid, 1987, pp. 203-204.
- 40 Fernando Arnedo Franco y Ángel Urbina Merino (Coordinación), *op. cit.*, p. 137.
- 41 José Luis Alonso Ponga, “Manifestaciones populares en torno a San Antón en algunas zonas de Castilla y León”, *Revista de Folklore* 2, Valladolid, 1981, pp. 3-10.
- 42 *Ib.*
- 43 *Ib.*
- 44 Jesús González Valles, *Villaherreros, del adobe al ladrillo*, Palencia, 1996, p. 103.
- 45 José Antonio Quijera Pérez, “Los Carnavales en Cenicero (La Rioja)”, *op. cit.*, p. 203.
- 46 Luisa Yravedra y Esperanza Rubio, *op. cit.*, pp. 107-108.
- 47 José Andrés Riofrio, “Recuerdos de Carnaval”, *op. cit.*, p. 19.
- 48 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *op. cit.*
- 49 Oscar Javier Mendoza García, “Muerte del Carnaval en España”, *Journal of Liberal Arts* 111, Waseda University, Tokio, 2001, pp. 22-23.
- 50 Oscar Javier Mendoza García, “Carnaval, tiempo y juegos en el folklore español”, *Journal of Liberal Arts* 107, 1999, Waseda University, Tokio, p. 215, donde citamos a los distinguidos folkloristas de Castilla-León Antonio Sánchez del Barrio y José Luis Alonso Ponga, *El Carnaval*, Cuadernos Vallisoletanos 22, Valladolid, 1987, p. 17.
- 51 José Antonio Quijera Pérez, “Los Carnavales en Cenicero (La Rioja)”, *op. cit.*, p. 203.
- 52 María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1996. Edición en línea.
- 53 Turutas son una especie de cornetillas para producir ruido, palabra onomatopéyica del sonido “tu” producido con la boca. Mirlitones eran instrumentos de música que usaban los niños. Se confeccionaban con un trozo de caña o tubo de cartón con una membrana

- o papel fino en uno de sus extremos. Al vibrar el papel al ser soplado producía un zumbido especial.
- 54 Conserjería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de La Rioja, *op. cit.*
 - 55 Bonifacio Gil García, *Cancionero Popular de La Rioja*, CSIC, Gobierno de La Rioja, 1987, p. 126.
 - 56 *Ib.*, p. 389.
 - 57 *Ib.*, p. 389. Música en pp. 126–128.
 - 58 *Ib.*, p. 390.
 - 59 José Fernández Rojas, “La Rioja en sus danzas y canciones”, *Música Mundana*, t. 2, Madrid, 1987. Lo citamos de Ignacio Faulín Hidalgo, “Guía para no perderse del Folklore Musical Riojano II”, *Belezos 12 (Revista de Cultura Popular y Tradiciones de La Rioja)*, IER. (Instituto de Estudios Riojanos), Logroño, 2010, p. 87.
 - 60 Sobre el “Juego de Ollas” ver Oscar Javier Mendoza García, “Protagonismo de las mujeres en el Carnaval de España”, *op. cit.*, p. 6.
 - 61 J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, t. III, Francke, Berna, 1970, p. 799.
 - 62 Sir James George Frazer, *La Rama Dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984, p. 333. También adornan con un torito de barro, casi siempre en pareja, las casas rústicas de Perú, dicen que, como símbolo de protección.
 - 63 Oscar Javier Mendoza García, *Pueblos Riojanos en Romances, Coplas y Dichos recogidos por Bonifacio Gil García*, *op. cit.*, p. 262.
 - 64 Fernando Arnedo Franco y Ángel Urbina Merino (Coordinación), *op. cit.*, p. 133 y p. 135.
 - 65 Bonifacio Gil García, “Canciones del folklore riojano recogidas por Kurt Schindler”, *Berceo* 38, año 11, Logroño, 1956, p. 396; música en p. 409.
 - 66 Oscar Javier Mendoza García, *Pueblos Riojanos en Romances, Coplas y Dichos recogidos por Bonifacio Gil García*, *op. cit.*, pp. 214–215.
 - 67 Oscar Javier Mendoza García, “El gallo de Carnaval de España”, *op. cit.*, pp. 146–147.

『人文・自然・人間科学研究』投稿規定

紀 要

『人文・自然・人間科学研究』（以下「本紀要」）は、拓殖大学人文科学研究所（以下「本研究所」）が発行する紀要であり、研究成果発表の場の提供と、それによる研究活動促進への寄与を目的とするものである。

発行回数

本紀要は、原則として年2回、10月および3月に発行する。

編集委員会

本紀要の編集は、本研究所編集委員会（以下「編集委員会」）が担当する。編集委員会は、本規定に定める投稿原稿のほかに、必要に応じて寄稿を依頼することができる。

投稿資格者

本研究所所員・本研究所客員研究員および拓殖大学非常勤講師とする。拓殖大学非常勤講師の投稿については、別途定めた規定に従うものとする。

原稿の種類

論文・研究ノート・研究動向・調査報告・資料・討論・研究会記録および公開講座記録とする。以上のいずれにも当てはまらない原稿については、編集委員会において取り扱いを判断する。また、編集委員会が必要と認めた場合には、新たな種類の原稿を掲載することができる。

論 文：その長短・形式にかかわらず、独創性および学術的価値のある研究成果をまとめたもの。

研究ノート：研究の中間報告で、将来、論文になりうるもの。新しい方法の提示、新しい知見の速報などを含む。

研究動向：ある分野の研究成果を総覧・整理しまとめたもので、研究史・研究の現状・将来への展望などを論じたもの。

調査報告：ある課題についての文献・アンケート・聞き取り調査などの報告で、調査の意義が明確なもの。

資 料：文献・統計・写真など、研究にとっての資料的価値があると思われる情報を吟味し、それに解説をつけたもの。

討 論：本紀要に掲載された論文等に対する批判・質問および執筆者からの反論・回答。

研究会記録：本研究所主催の研究会の講演内容および質疑の概要。

公開講座記録：本研究所主催の公開講座の講演内容の詳細な記録あるいは概要。

二重投稿の禁止

他の刊行物に公表済みの原稿あるいは投稿中の原稿は、本紀要に投稿できない。

原稿の使用言語

日本語および英語とする。その他の言語で執筆を希望する場合は、事前に原稿提出先（下記）に申し出て、編集委員会と協議する。なお、外国語原稿の場合は、その外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。

原稿の長さ

1. 日本語および全角文字で記す場合、本文と注および図・表を含め、原則として 24,000 字以内とする。
2. 欧文の場合、本文と注および図・表を含め、原則として 48,000 字以内とする。

同一タイトルの投稿

本紀要の複数の号にわたって、同一タイトルで投稿することはできない。ただし「資料」の場合は、同一タイトルの原稿を何回かに分けて投稿することができる。その場合、最初の稿で全体像と回数を明示しなければならない。

要 約

原稿には、研究の目的・資料・方法・結果・結論などの概要を簡潔に記述した外国語による要約（100～150 語）をつけることができる。ただし、その外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。また、要約には日本語訳を添える。なお、要約には、図・表や文献の使用あるいは引用は避ける。

原稿執筆要領

原稿の執筆はワープロを使用する。執筆の細部については、別途「原稿執筆要領」を定める。投稿者は、原稿執筆要領に則って原稿を作成・執筆しなければならない。

原稿の提出要領

1. 「投稿原稿表紙」の各欄に所定事項を正確に記入する。とくに“原稿提出に当たっての確認事項”の各項目は、一つ一つ入念に確認すること。未記入・未確認のものは、原則として受け付けない。
2. プリントアウトした原稿を 2 部提出する。原稿は、要約・本文・注・文献資料表・図・表・図や表のタイトルと説明および出典、の順にまとめる。各原稿には、上記の「投稿原稿表紙」を必ず添える。図は、この段階では、版下原稿を複写したものを提出する。
3. 提出先 下記のいずれかの部署の担当者宛へ提出する。

文京キャンパス：研究支援課 八王子キャンパス：八王子学務課 北海道短期大学：学務課

原稿の返却

原稿は、図・表を含め、原則として返却しない。

原稿掲載の可否

編集委員会が審査し決定する。その手続きは次の通り。

1. 原稿の内容に応じて編集委員以外の査読者を選び、査読を依頼する。それとともに編集委員の中から担当委員を選ぶ。査読者および担当委員は、原則として各 1 名とするが、場合により複数

名とすることもある。

2. 査読者および担当委員は、論文・研究ノート・研究動向・資料および討論については、以下の10項目について原稿を検討し、査読結果（掲載の可否・原稿種類の妥当性についての意見や原稿に対するコメントなど）をまとめ、それを編集委員会に報告する。
 - 1) タイトルは内容を的確に示しているか
 - 2) 目的・主題は明確か
 - 3) 方法・手法は適切か
 - 4) データは十分か
 - 5) 考察は正確かつ十分か
 - 6) 独創性あるいは学術的価値（資料的価値）が認められるか
 - 7) 構成は適切か
 - 8) 文章・語句の表現は適切か
 - 9) 注や参考文献の表記は、執筆要領に添ったものになっているか
 - 10) 図・表の表現は適切か
3. 編集委員会は、これらの報告に基づいて、委員の合議により、掲載の可否、原稿種類の妥当性および次項の「査読審査通知書」に添える文書の内容などを決定する。

なお、掲載の可否については、①このままで掲載 ②多少の修正の上で掲載 ③大幅な修正が必要 ④掲載見送りの4段階で判定する。③については、執筆者の修正原稿を査読者と担当委員が再査読し、その結果に基づいて、編集委員会が掲載の可否等を決定する。
4. 研究会記録および公開講座記録の原稿については、原則として掲載する。ただし、この場合も編集委員の中から担当委員を選び、担当委員は上記項目の8)等を検討する。その結果、執筆者に加筆修正を求めることがある。

審査結果の通知

編集委員会は、原稿掲載の可否を、「査読審査通知書」により執筆者に通知する。上記②③④の場合、および原稿種類の変更が必要と判断した場合は、その理由あるいは修正案などを記した文書をこれに添える。

審査結果に対する執筆者の対応

掲載の可否について②③と判定された場合、執筆者は、審査結果あるいは添付文書の趣旨に基づいて原稿を速やかに修正し、修正原稿を編集委員会に再提出する。ただし、④の場合も含めて、審査結果あるいは添付文書の内容に疑問・異論等がある場合、執筆者は、編集委員会に文書によってその旨を申し立てることができる。

最終原稿の提出要領

執筆者は、加筆修正が終了した段階で、プリントアウトした最終原稿1部に、電子媒体（フロッピーディスクあるいはCD等）を添えて提出する。

また、電子媒体のラベルには、原稿のタイトル・執筆者名・文書ファイル名・および文書作成に使用したソフト名（バージョンも含む）を明記する。図がある場合は、その版下原稿を提出する。

校 正

校正は三校まで行う。執筆者は初校および再校のみを行う。執筆者の校正は、正確かつ迅速に行う。また、その際の加筆・修正は最小限にとどめなければならない。三校は編集委員会が行う。

原稿の電子化およびコンピュータネットワーク上での公開

掲載された原稿は、電子化し本学のホームページおよび国立情報学研究所等を通じて、コンピュータネットワーク上に公開する。

抜き刷り

抜き刷りは、50部までは執筆者（複数の場合は、代表執筆者）に進呈する。それ以上の部数が必要な場合は、50の倍数の部数で編集委員会に申し込む。その場合、50部を超えた分は有料とする。その料金については別途定める。

その他

本規定に定められていない事項については、編集委員会が投稿者と協議の上、編集委員会が判断する。

投稿規定の改正

本規定の改正は、編集委員会が原案を作成し、本研究所会議に報告して承認を求める。

付 記

本投稿規定は、2009年10月以降に投稿される原稿から適用する。

以 上

執筆者および専門分野の紹介（目次掲載順）

音在 謙介（おとざい・けんすけ）	政 経 学 部 教 授	比較文学，英語教育
森下 義仁（もりした・よしひと）	商 学 部 教 授	体育学，コーチ学
内田 祥子（うちだ・さちこ）	北海道短期大学保育科助教	発達心理学，教育心理学
近藤 倫弘（こんどう・みちひろ）	政 経 学 部 教 授	政治理論史，政治哲学
杉本 雅彦（すぎもと・まさひこ）	北海道短期大学経営経済科准教授	ヒューマンインタフェース，遠隔コミュニケーション
小林 秀高（こばやし・ひでたか）	北海道短期大学経営経済科助教	政治学，比較政治学
庄内 慶一（しょうない・けいいち）	北海道短期大学経営経済科助教	音響情報処理，遠隔コミュニケーション
藤田 守（ふじた・まもる）	北海道短期大学経営経済科准教授	日中音声比較研究，日本語教育
小滝 聰（こたき・さとし）	北海道短期大学経営経済科教授	カナダ研究，労働市場論
石原 学（いしはら・まなぶ）	小山工業高等専門学校電気情報工学科教授	情報通信工学，教育工学
神田 工（かんだ・たくみ）	商 学 部 講 師	ブラジル文学
Oscar Javier Mendoza García（オスカル・ハビエル・メンドサ・ガルシア）	外国語学部特任講師	人類学

表紙ロゴ『拓殖大学論集』は，西東書房，二玄社のご協力をいただきました。
2社に感謝申し上げます。

(1) 「拓」 次の2項目を合成

手偏 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.12の「持」より）

石 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.15）

(2) 「殖」 西嶽華山廟碑（二玄社刊，p.90）

(3) 「大」 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.9）

(4) 「學」 史晨後碑（二玄社刊，p.52）

(5) 「論」 尹宙碑（西東書房刊，p.36）

(6) 「集」 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.11）

編集委員	音在 謙介	犬竹 正幸	大森 裕二	小川 肇	木村 直人	佐藤 明彦
	佐藤 健生	下條 正男	田野 武夫	千葉 一幹	安富 雄平	

人文・自然・人間科学研究 第25号 ISSN 1344-6622（拓殖大学論集282） ISSN 0288-6650

2011年3月25日 印刷

2011年3月31日 発行

編集 拓殖大学人文科学研究所編集委員会

発行者 拓殖大学人文科学研究所長 下條 正男

発行所 拓殖大学人文科学研究所

〒112-8585 東京都文京区小日向3丁目4番14号

Tel. 03-3947-7595

Fax. 03-3947-2397（研究支援課）

印刷所 (株) 外為印刷

THE JOURNAL OF HUMANITIES AND SCIENCES

Number 25

March 2011

CONTENTS

Article:

- | | | |
|---------------------|---|--------|
| Kensuke OTOZAI | A Study of Crypto-Christians in Nagasaki:
Focusing on Thomas Jihyōe,
a Priest in 17th Century Japan | (1) |
| Yoshihito MORISHITA | Study of Coaching Philosophy in Sport | (13) |
| Sachiko UCHIDA | Drawing as Self-Expression:
An Analysis of a 'Collaborative Internalization' Process | (43) |

Study Note:

- | | | |
|-----------------------------|---|--------|
| Michihiro KONDOH | The Transcendental Freedom in Kant | (69) |
| Masahiko SUGIMOTO | Pre-School Education Program | |
| Hidetaka KOBAYASHI | of Takushoku University Hokkaido | |
| Keiichi SHOUNAI | Junior College using e-learning System: | |
| Mamoru FUJITA | Execution and problem in the future | (75) |
| Satoshi KOTAKI | | |
| Manabu ISHIHARA | | |
| Takumi KANDA | Uns problemas sobre “vida” em <i>Laços de família</i>
de Clarice Lispector | (97) |
| Oscar Javier MENDOZA GARCÍA | El Viejo Carnaval de La Rioja (España) | (115) |

Instructions to Authors

Edited and Published by
INSTITUTE FOR RESEARCH IN THE HUMANITIES
TAKUSHOKU UNIVERSITY
Kohinata, Bunkyo-ku, Tokyo 112-8585, JAPAN