

人文・自然・人間科学研究

第 35 号

2016 年 3 月

論文

- ヘルダーリン書簡の分析
— 作品と交流範囲の関係性について — …………… 田野 武夫 (1)
- 北海道におけるグリーン・ツーリズムの新たな局面 …………… 橋本 信 (21)
- 辞書で十分に記述されていない英語の語法について
— “what one has to say” を例として — …………… 渡辺 勉 (36)
- 「隠れる」という志向性 — その民俗的意義 …………… 音在 謙介 (65)

研究ノート

- 竹島・間島・日本海呼称問題について
— 歴史認識と歴史の事実 — …………… 下條 正男 (91)
- クラリッセ・リスペクトールの
『修養、あるいは喜びの書』の《生》の存在論 …………… 神田 工 (107)

資料

- APODOS A LOS HABITANTES
DE PUEBLOS DE LA RIOJA (ESPAÑA) …………… Oscar Javier Mendoza García (123)

抄録

- 花咲き緑溢れる大地への憧憬：『偉大なる神ブラウン』…………… 大森 裕二 (154)
- 退職教員の略歴・業績 …………… 富田 爽子 (157)
- 拓殖大学 研究所紀要投稿規則…………… (161)
- 『拓殖大学論叢 人文・自然・人間科学研究』執筆要領…………… (163)

ヘルダーリン書簡の分析

— 作品と交流範囲の関係性について —

田 野 武 夫

Die Briefe Hölderlins

— Verknüpfungen mit seinen Werken und Zeitgenossen —

Takeo TANO

要 約

本論では、ヘルダーリンの書簡全般を俯瞰し、そこから導き出される特質を抽出することを目的とする。

ヘルダーリンの書簡全般を通して見られる特徴は、フランス革命への共鳴や作品への言及などの重要な証言が、友人ノイファー及び弟に宛てた書簡に集中しているという点にある。これとは反対に、ヘルダーリンが直接的に接触を持った同時代の重要人物、例えばシラー、ゲーテ、ヘーゲル、シェリングといった詩人、哲学者との知的交流は、書簡が示す限り限定的であった。また書簡から見えてくるヘルダーリンの思想世界の実像の一つとして、カントがギリシア研究に比肩する重要性を占めていた事実が挙げられる。

キーワード：ヘルダーリン、書簡、カント、ゲーテ、シラー

1. 序

ヘルダーリンが残した書簡には自らの作品に言及している物が少なからずあり、また彼が対峙した時代との相克の痕跡も数多く認められる。本論では、ヘルダーリンの書簡全般を俯瞰し、そこから導き出される特質を抽出することを目的とする⁽¹⁾。

ヘルダーリンが精神錯乱期以前の1804年までに書いた書簡は、バイスナーのシュトゥットガルト版全集の第6巻では247通を数える⁽²⁾。これらの数の内訳をみると、親族に宛てた手紙が142通と多くを占め、友人関係が63通とそれに続いている。同時代の哲学者、詩人等へ宛てた書簡は、割合としては高くない。

無論ヘルダーリンが書いた手紙が全て現存するわけではなく、散失した書簡も多数存在すると考えられるため、数量のみでその価値を評価することはできない。例えばヘルダーリンの詩作の後期に当たるホンブルク期の1799年に交友関係を得たとみられるカ

シミール・ウルリヒ・ベーレンドルフ（1775-1825）に宛てた書簡は2通が現存しているに過ぎないが、その内容は詩人の後期の思想や作品の根本モチーフが凝縮されており、ヘルダーリンの作品世界を知る上で貴重な資料となっている。

小説『ヒュペーリオン』に見られるフランクフルト期までのギリシア至上主義的傾向は、ホンブルク期以降、古代と近代の交換理論へと思考の軸が移っていった。この古代と近代の等価的交換関係のイメージが最も鮮明に表されているのが、1801年12月4日の日付を持つベーレンドルフ宛の書簡である⁽³⁾。

ヘルダーリンは同書簡で、ギリシアの文化的特質は本来的に備わっているものではなく、文化形成の過程において後天的に獲得されたものだとして主張する。ギリシア人固有の特性は燃え上がる情熱的感情であったが、ホメロスの出現によって本来異質な西洋の明快さがギリシアの文化的特質となった、と彼は説明する。一見ギリシア的特質に見える叙述の明快さは、実は元来西洋に備わっている性質であるとされる⁽⁴⁾。

この論は、『ヒュペーリオン』の後継作品である戯曲『エムベドクレスの死』においても鮮明に表れている。同戯曲の中間構想として執筆された論文「エムベドクレスの基底」では、自然と人工の交換的統合論が展開されており、ベーレンドルフ宛の書簡に書かれた内容は同論文の延長上にあるといえる。また「アンティゴネーの注解」においても同様の論が存在する。そこでヘルダーリンは、ギリシアの特質として「自己を把握すること」という客観的態度を挙げている。彼はその理由をやはり逆説的に「それが彼らの弱点であったから」と述べる。また「我々」の主要な傾向は「何かを打ち当てること、運命を持つということ」であり、その根拠もまた、「運命が無いこと」が「我々」の弱点だからとしている。故に近代西洋は、ギリシアの如く「自然の進行」すなわち「運命」に従うという観念を持ち合わせていないが故に、それを獲得するために客体化するという特性を持つに至る、とヘルダーリンは主張する⁽⁵⁾。これらの思想的展開は、ベーレンドルフ宛の書簡の内容と近似している。

このように数少ない書簡の中にも、作品の思想内容を知る上で重要な書簡は存在する。これらの重要度の高い書簡の特徴として挙げられるのは、その思想信条を吐露する相手が、シラー、ヘーゲル、シュリングといったドイツ精神史に名を残す同時代の詩人、哲学者ではなく、極めて身近な交友関係にある知人、友人、家族であるという事実である。

ヘルダーリンの書簡研究については、パウル・ラーベが1963年に発表した『ヘルダーリンの書簡』が里程標となっている⁽⁶⁾。ラーベはヘルダーリンの書簡を、全般的な観点、時代ごとの特徴、心理的カテゴリーの3つの区分から詳細に分析している。このラーベの研究は、ヨッヘン・シュミットのドイツ古典叢書版ヘルダーリン全集の基本参考文献となっている。また「ヘルダーリン年鑑」34号（2004・2005年版）は、ヘルダーリンの書簡を特集号として組み、シラー、友人、ズゼッテ・ゴンタルト、哲学など、それぞ

れのカテゴリーに区分けされた論考が掲載されている⁽⁷⁾。

これらの先行研究に見られる主張の共通点は、書簡の中でヘルダーリンが相手によって書き方の様式を変えているということにある。例えばヘルダーリンが最も多くの書簡を残している母宛の書簡には敬虔な態度に満ちた表現が多く、ラーベはそこにピエティスムス特有の表現があると主張している⁽⁸⁾。また妹宛の書簡は自然への感情が豊かで、シラーへの書簡は自己弁明の硬直した表現が多いとの指摘がなされている⁽⁹⁾。これらの主張から察すると、ヘルダーリンはかなり神経質で、書簡を書く相手を強く意識し緊張感を抱いていたと思われる。

また同時代との関係で言えば、ドイツ観念論との関係が挙げられよう。ヘルダーリンは、チュービンゲン大学新学寮（シュティフト）でヘーゲル、シェリングと同じ部屋で学生時代を過ごした。このシュティフト時代に共に学んだプラトン哲学が、美的プラトン主義としてそれぞれの後の思想展開において重要な役割を果たしていると推察される。特に初期のヘーゲル哲学にヘルダーリンが影響を与えているとの見解が、ディーター・ヘンリッヒやオットー・ペゲラー、クラウス・デュージングなどの哲学研究者から出されている⁽¹⁰⁾。

ただしヘルダーリンの書簡を紐解くと、シェリングやヘーゲルがヘルダーリンと直接的に哲学上の議論を交わしたものはそれほど多くはないことが分かる。哲学の分野以外では、同郷の先輩詩人シラーの圧倒的影響やゲーテとの不幸な関係などがドイツ文学史における特筆すべき事項といえるが、両者との書簡を通しての交流は、質量ともに極めて限られたものであった。

ヘルダーリンの書簡全般を通して見られる特徴は、フランス革命への共鳴、讃歌群や小説『ヒュペリオン』、エムペドクレス悲劇などの作品への言及、人類史哲学等に見られる後期思想の展開など、書簡におけるヘルダーリンの重要な証言が、友人ノイファー及び弟に宛てた書簡に集中しているという事実である。ラーベの研究やヘルダーリン年鑑の特集等における従来のヘルダーリン書簡研究では、この事実は強調されていない。両者はいわば友人および家族の一人であり、ヘルダーリンを取り巻く人物を構成するその他大勢の一部といった扱いとなっている。またシェリングやヘーゲルとの関係が、思想的な位置づけという観点を超えて、やや誇張された形で直接的関係が強調されているという傾向もある。本論では主要な同時代人との関係性を視野に入れながら友人ノイファーと弟との書簡の内容の概要を示し、ヘルダーリンの作品および時代観との関係性について検証する。

2. シラー宛書簡

ヘルダーリンが同時代を代表する詩人とどのように向き合ったのか。その一例としてシラーとの交流をここで取り上げる。ヘルダーリンがシラーに宛てた書簡は11通が現存している。逆にシラーからヘルダーリンに宛てた書簡は3通のみとなっている。

これらの書簡に見られる全般的な特徴として、子供と大人の関係としてヘルダーリン自身が説明しているように⁽¹¹⁾、シラーの圧倒的存在に委縮する精神的態度が挙げられる。ヘルダーリンにとってシラーは同じシュヴァーベンの偉大な先輩詩人であり、シラーも同郷のヘルダーリンを手厚く世話をした。テュービンゲン大学神学部を卒業後の1793年12月より、ヘルダーリンはヴァルタースハウゼンのフォン・カルプ家の家庭教師となったが、これを仲介したのはシラーである。ヘルダーリンは1794年11月に教え子を伴いイエーナへ赴きゲーテと面識を得たが、これもシラー宅においてであった。さらにシラーはヘルダーリンの代表作となる小説『ヒュペリオン』断片を自身が主宰する雑誌「タリニア」に掲載し、その後コッタ社に掛け合って、決定稿の出版へと導いている。

この二人の関係性を前提とすれば、シラーの前では自ずとヘルダーリンの独自の思想を自由に展開することは困難であったことが分かる。ヘルダーリンがシラーに宛てた書簡は、家庭教師の活動報告、「タリニア」等のシラーが主宰する雑誌への作品投稿の願い、またヘルダーリン自ら企画した雑誌刊行の相談など、作品そのものを巡る議論よりも、事務的内容を主としたものが多くを占めている。またこれらの内容と同時に、ヘルダーリンの精神的自由を抑圧するシラーの「精神」（ゲーニウス）や「完全に支配されないかという不安」といった不安定な心情の吐露が頻出する⁽¹²⁾。イエーナ滞在中にシラーと接触していたヘルダーリンは、シラーを通して自身のキャリアを進展させる見込みがあったにもかかわらず、何の挨拶をすることもなく突如として彼のもとを去った。その理由としてヘルダーリンは、シラーと会うたびに自分は彼に対して取るに足りない存在と感じ、それが苦痛となっていたからと述べている⁽¹³⁾。

シラー宛の書簡の中で形而上学的議論に踏み込んだものは複数存在するが、それはヘルダーリン自身の抽象的・哲学的志向への自己弁護を骨子としている。フィヒテ哲学の影響が残る1795年9月4日にイエーナで書かれた書簡では、「絶対自我」における主観と客観の合一を不滅性の概念を用いて論じることを通して、「哲学の無限の進歩の概念を発展させようと試みている」とシラーに近況を告げている⁽¹⁴⁾。しかしその約2年後、形而上学的思考への傾向を正当化せざるを得ない書面をシラーに送ることとなった。1797年の8月中旬に書かれた書簡において、ヘルダーリンは以下のように述べている。

私は今形而上学的な気分を精神のある種の処女性とみなして、こう信じています、素材に対する臆病さは、それ自体としてはどんなに不自然であっても、生涯のある時期としては極めて自然なものであり、力を自己のうちに抑制してくれて円熟せる充溢が多様な対象へ分岐することを促すようになるまで、浪費的な若々しい生命を節約してくれるところの、特定の関係の一切の回避と同時に、しばらくの間は極めて有益なものである、と⁽¹⁵⁾。

ヘルダーリンがこのような自己弁明を書くのは、前年の1796年11月24日にシラーから送られた書簡が契機となっている。シラーは雑誌「ムーゼン・アルマナハ」へのヘルダーリンの作品の掲載への助言として、哲学的な素材を出来る限り避けるよう勧告している。シラーは、哲学的素材とは極めて扱いにくいものであり、それを相手に無益な闘争をしていると、最善の力が尽きてしまう状況を引き起こす、とヘルダーリンに述べている⁽¹⁶⁾。これを避けるために、シラーは抽象的世界よりも「感性世界」を重視し、「賢明な簡潔さ」や「明白で単調な表現」などに注意を向けるように諭した⁽¹⁷⁾。

シラーがこう述べた経緯は、ゲーテとのやりとりにおいて見ることができる。シラーはゲーテに対し、ヘルダーリンの激しい主観性と形而上学的抽象世界への傾向を若い時代の自分を見る思いがすると述べ、ゲーテも同じ感触を抱いていたと述べている⁽¹⁸⁾。ゲーテは、シラーとのこのやり取りの後、1797年8月22日にフランクフルトでヘルダーリンと会うことになる。その際ゲーテはヘルダーリンに対し、「小さな詩を作るように、どんな詩にも人間的に興味を引くような対象を選ぶように」と忠告したとシラーに報告している⁽¹⁹⁾。結果としてシラーとゲーテのヘルダーリンに対する助言、忠告は、本質的に一致しているといえる。

先の引用は、この助言に対するヘルダーリンの反発であり、シラーに宛てた書簡の中では稀有な内容となっている。それだけヘルダーリンにとってシラーとゲーテの助言は、自身の詩作上の根本姿勢に係る問題であったと推察できる。その後のヘルダーリンの例えば自然描写では、眼前の日常を描くリアリズム的志向は芽生えることなく、概念的、抽象的性質を維持することとなる。結果としてシラーとヘルダーリンとの間に交わされた書簡には、圧倒的な師匠の存在とその威光におびえる弟子との不均衡な関係が浮き彫りとなっているといえよう。

3. ノイファー宛書簡

ヘルダーリンが取り交わした書簡において、質量ともに突出しているのが友人クリスティアン・ルートヴィッヒ・ノイファー (Christian Ludwig Neuffer, 1769-1839) で

ある。1788年10月にヘルダーリンはテュービンゲン大学のシュティフト（神学寮）に入るが、そこでノイファーとマーゲナウという親友を得た。特にノイファーは、ヘルダーリンの友人の中でも、書簡数が38通に上り、突出した数となっている。

ノイファーは、シュティフト卒業後、シュトゥットガルトで副牧師、ヴァイルハイム・アン・デア・テックで執事を務めた後、1808年から1819年までツェル・ウンター・アイヒェルベルクで牧師、1819年よりウルム大聖堂で教区牧師の職を歴任した。

ノイファーは、聖職者として順調な経歴を形成しながら、詩文芸の活動も行っていった。1801年に韻文物語『田舎での一日』*Der Tag auf dem Lande*を1812年に詩集『ルイーゼ』*Luise*をヨーハン・ハインリヒ・フォス（Johan Heinrich Voss）の名で発表し、1829年に自身の名で『詩集』*Gedichte*を発表している⁽²⁰⁾。

このように牧師職と文芸活動の両立を果たしたノイファーは、同じように二つの活動の間で苦しんだヘルダーリンにとって良き相談相手であったことは想像に難くない。また『詩集』の内容はフランス革命を支持する内容となっており、思想的にも二人は時代の同志としての関係を築いていたといえよう。

1804年辺りからヘルダーリンの精神錯乱の兆候が顕著となるが、その前兆が既にテュービンゲン・シュティフト時代に顕れていたことが、ノイファー宛の書簡から見て取ることができる。1789年12月にノイファーに宛てた書簡において、彼は自らの「ふさぎ虫、気まぐれ、そういった一切の病魔」について言及し、精神の起伏が作品の執筆に影響を与えている状況について言及している。例えば『苛立ち』、『安らぎ』、『名誉』、『昔と今』、『悲しみの英知』といった自らが取り組んでいる作品をヘルダーリンは「不機嫌の流出物」と述べ、好調な時期に『コロンブスに寄せる』等の作品に取り組んだと述べている⁽²¹⁾。1791年11月28日付けの書簡では、自らが全くの無気力状態に陥り「正気の間」*Lucida intervalla*がほとんどなかった状況に触れ、それでも生産性を失うことのないように『人類に寄せる讃歌』の仕上げに取り組んでいると述べている⁽²²⁾。しかしながら、「晴れ間」の作品であるべきこの讃歌が「晴天には程遠い状況にある」ともされ、そこにはヘルダーリンの若き日の抑鬱状態の数少ない直接的表現を認めることができる。

ヘルダーリンが執筆活動期に交流を持った人物たちについても、その重要な証言の多くはノイファー宛の書簡に書かれている。自己の精神的健康状態を打ち明けることができる数少ない友人であるが故に、その信憑性は高いと判断できよう。1794年11月にヘルダーリンは、ノイファーにイエーナへ到着した頃の状況を詳しく報告している。そこでフィヒテの講義を聴き、その「情熱と明確さの結合」に感激したヘルダーリンは、フィヒテを「イエーナの魂」と呼ぶ⁽²³⁾。その後、ヘルダーリンはフィヒテの絶対自我からの離反を韻文稿『ヒュペーリオン』等において表明することになるが、当時の彼の思想的傾向を知る上でこの書簡は貴重な証言といえる。

またこの書簡には、ゲーテとの邂逅という重要な証言も含まれている。イエーナのシラー宅の最初の訪問時に先客がおり、シラーにその客を紹介されたが、ヘルダーリンはシラーの存在に傾注するあまり、その名を聞き漏らしてしまう。それがゲーテであった。上述のように、ゲーテのヘルダーリンに対する態度は、必ずしも好意的ではなかったが、ヘルダーリン自身は当初ゲーテに敬意を抱いていたことが、1795年1月19日付のノイファー宛て書簡に書かれている。ヘルダーリンのゲーテに対する印象は、「ゆったりしていて、視線には重々しさがこもり、また暖かさにも欠けていない。会話の時には言葉は極めて簡単だが、時々周囲の愚鈍さに対する厳しい鉄槌がある。そんな時、顔にも同様に厳しい表情が浮かぶ、一他方また、決して消えることのない天才の閃きによって光彩が添えられる」と言ったものであった。更にヘルダーリンはノイファーに対し、『ヴィルヘルムマイスター』を賞賛する発言を行っている⁽²⁴⁾。ゲーテに対する好印象は、ノイファー宛の書簡ほどには言葉は費やしていないものの、ヘーゲルと母への書簡にも書かれている⁽²⁵⁾。

しかしながらその後ゲーテへの関心が発展しなかった経緯も、またもノイファーへの書簡に見ることができる。前書簡から3か月後の4月28日付のノイファー宛て書簡において、ヘルダーリンはシラー宅を訪問すると大抵ゲーテがその場にいと報告しているものの、それ以上の報告を行っていない⁽²⁶⁾。彼が1797年8月22日にフランクフルトでゲーテと会ったことが、ゲーテがシラーに宛てた書簡から判明しているが⁽²⁷⁾、ヘルダーリンはこのことに関してもノイファーやその他の人物に対し報告を行っていない。約2年後の1799年7月中旬ごろにヘルダーリンは、ゲーテに対し雑誌刊行の計画を伝え、協力を要請しようと試みる。しかしその手紙は出されることはなかった⁽²⁸⁾。結局シラーの忠告もあり、この計画は頓挫する。これらの一連の流れを見ると、ヘルダーリンはゲーテとの関係に表面上決定的な亀裂は生じなかったものの、その関係はあくまでもシラーを通しての表層的なものに終止していたことが見て取れよう。ゲーテがシラーにのみ伝えていた否定的な態度をヘルダーリンが何らかの形で感受し、二人の関係に微妙な距離感が生じたと推察される。

ノイファー宛の書簡には小説『ヒュペーリオン』成立のプロセスに関する多くの重要な証言が含まれている。チュービンゲン時代の1793年5月にノイファー宛に書かれた手紙には、「小説の断片」と書かれてあり、既に学生時代に『ヒュペーリオン』に取り掛かっていたことが判明する。同箇所直前には、執筆の様子も描かれ、時には「聖なるムーサイ」、時にはプラトンを指すと推定される「ギリシア人」、また「カントの学派」の世界を逍遥していると告げられている⁽²⁹⁾。この時点でギリシア世界と哲学の融合を思想的基盤とする『ヒュペーリオン』の骨格が形成されていたことが明らかとなる。更に約二か月後の1793年7月21日から23日に書かれたと推察されるノイファー宛の書簡

には、『ヒュペーリオン』で描かれる世界の背景について、さらに踏み込んだ言及がなされている。

僕が至福をもたらす自然の懐から、あるいはイリソス河畔のプラタナスの森から帰ってきた神々しい時間には、全くたじろぐことが無いのだ。その森で、僕はプラトンの弟子たちに混ざって、そのすばらしい人が、暗い遠国の原初世界をさまようために、飛び立っていくのを見送ったのだ。また、めまいを起こしながら、彼について深みの最深の底まで、霊界の最遠の果てまで行ったのだ。そこは、世界の靈魂がその生命を自然の千の脈の中へ送り、そしてその流れ出た力が、計り知れない循環を経てから、戻ってくるところなのだ。あるいは僕が饗宴の前で、ソクラテスの杯とソクラテスのねんごろな友情に酔いながら、感激した青年たちに耳を傾けた時、そして、彼らが甘美な熱弁をふるって、聖なる愛に帰服し、それを諧謔家のアリストパネスが混ぜ返し、最後に、氏の神々しいソクラテスみずからが天上の知恵を以て彼らの全てに、愛とは何であるかを、教えるのを聞いた時——、その時には、僕の心の友よ、僕は、もちろん、それほどひるんではない。むしろ、僕は何度も思うのだ、このような瞬間に僕を暖め、照らす甘美な炎の火を、今僕が没頭している小品、僕のヒュペーリオンに伝えることができなければならない⁽³⁰⁾。

ヘルダーリンが『ヒュペーリオン』をギリシア世界、とりわけプラトンの世界で展開しようとした事実が分かる。イリソス川とプラタナスの森のモチーフは『パイドロス』、原初世界へと世界生成への幻視は『ティマイオス』の世界を描いており、「愛」を巡る議論として『饗宴』の名も挙がっている。この時点では、最終稿のディオティーマのモデルとなったズゼッテ・ゴンタルトとはまだ知り合っていないが、そのディオティーマという名がプラトンの『饗宴』から得られたことは、ノイファー宛のこの書簡から見ても明らかであろう。

この書簡では、『ヒュペーリオン』のもう一つの重要な柱についても述べられている。ヘルダーリンは、この小説はドイツ特有の教養小説的な「はっきりとされた性格の熟考された発展」や「規則的な心理学的発展」といった性格のものではなく、「偶然的気分のごたませ」のように見える「理念と感情の絵画」とでもいうべき性質のものと述べている。これは悟性に訴えるというよりも、感性的に審美眼に訴える「美的享受」を目的としたものであるからであり、ヘルダーリンはこの到達困難な美的領域を「ポエジーの領域における未知の国」terra incognita とも呼んでいる⁽³¹⁾。ここで述べられている『ヒュペーリオン』とは後にシラー主宰の雑誌「タリーア」に掲載された『タリーア断片』を指すが、すでに決定稿の基本性格を規定する要素が、このノイファー宛の書簡で

示されていることは興味深い事実である。

シラーの仲介により、ヴァルターズハウゼンのフォン・カルプ家で家庭教師の職を得たヘルダーリンは、1794年4月上旬にノイファーに宛てた手紙の中で、仕事のほとんどを「小説」(『ヒュペーリオン』)に割いていると告げている⁽³²⁾。約半年後の1794年10月10日の手紙では、夏の間、仕事の多くを同小説執筆に費やし、間もなく雑誌「タリーア」に掲載されるとノイファーに告げている⁽³³⁾。ここではさらに『ヒュペーリオン』の重要なテーマとして「青年から壮年へ、情熱から理性へ、空想の国から真理と自由な国への大きな推移」を挙げている⁽³⁴⁾。このテーマは自然から人工への移行という後の韻文稿と最終稿まで維持される『ヒュペーリオン』の主題であり、これを重視していたという直接の言辭がノイファーへの書簡に刻まれているのである。

その後、『ヒュペーリオン』について直接的に多くを論じているものはない。ただし1797年7月10日にフランクフルトからノイファーに宛てた手紙には、『ヒュペーリオン』第一巻が友人たちの間でどう評価されているか、またノイファー自身の専門的判断がどうであるかを書くよう要請している⁽³⁵⁾。その後、ノイファーがヘルダーリンのもとを訪ねており、そこで『ヒュペーリオン』について話をした可能性が高い。このように最終稿に至るまで、ノイファーの小説への関わりが続いたことが推定される。

ヘルダーリンの後期詩作において重要な役割を担うのは「ゲーニウス」(精霊、守護神)の観念である。このヘルダーリンが用いる「ゲーニウス」とは、個別個人的な「魂」Seeleと一民族、共同体に共通する「魂」という二義性を帯びているが、両者には詩的機能を介して結びつくという基本構図がある。チュービンゲン時代の『ギリシアのゲーニウスに寄せる讃歌』に見られるように、「ゲーニウス」は「民族を統制する」共通精神として捉えられ、さらにホメロスといった詩人を通して体現されるものとして描かれている⁽³⁶⁾。

この「ゲーニウス」の概念は、ノイファー宛の書簡において、その思想的展開がなされている。先の引用の書簡(1793年7月)において、ヘルダーリンは友人ノイファーのことをしばしば思い浮かべることを「君のゲーニウスが最近ずっと僕のすぐそばに来ていた」と表現し⁽³⁷⁾、その後先の引用で示した通り、『ヒュペーリオン』等の作品論を展開していく。

この書簡と並んでヘルダーリンが抱くゲーニウス像を知るうえで最も重要な手掛かりとなるのが、1794年7月に書かれたノイファー宛の書簡である。そこで彼は「精神の不毛性」を訴えるノイファーに対し、ヘルダーの『ティトーンとアウローラ』を引用しつつ、離れたように見える「ゲーニウス」はしかるべき時に帰ってくるのであり、現在の停滞は「新しい目覚めのためのまどろみに過ぎず、矢を放つ前の弓の弛緩に過ぎない」と訴える。さらには「ゲーニウス」とは「新たな活動、幸福、喜び」として回帰するも

のであり、「友人」という形で現れるとも述べている⁽³⁸⁾。ヘルダーリンはヘルダーの『ティトーンとアウローラ』に見られる再生・復活の概念を用いつつ友人を慰めているのであるが、そこにはヘルダーリンの世界を詩的イメージで捉える際の根本的視点が含まれている点は重要である。『ドイツの歌』や『ドナウの源で』等の『ヒュペーリオン』執筆後の後期作品群では、この「ゲーニウス」がアジアといった根源領域から西洋へと伝播する文化的精髓として描かれるようになる。これは文化的根源領域が様々な地域、共同体でその風土に適合しながら再生・復活するという人類史学的思考の雛形といえるのである⁽³⁹⁾。この書簡は、ヘルダーリンがこのような詩的・観念的イメージを日常の交流において用いている数少ない貴重な証左といえよう。

ヘルダーリンのこの再生のイメージは、特に後期の河流詩群において、鷺の飛翔とその飛来地にもたらされる根源領域の顕現として表現される。『ゲルマーニエン』（1801）におけるインダス川からアルプスを越えて飛翔する鷺の視線は、その典型である。彼はその現象を「若返る」という言葉で表現している⁽⁴⁰⁾。この「若返り」の基本姿勢は、詩人が古代の根源領域を想起することにより、調和的な人類の幼年期へと自己の存在基盤を歴史哲学的に遡及することを実質としているが、これが単に理念上だけのものではなく、ヘルダーリンの日常的生に根拠があったという事実が、またしてもノイファー宛の書簡において示されている。ノイファー宛のズゼッテ・ゴンタルトに関する言及がそれである。

もしほくにこの一人の女性が現れて、その春の光で、僕にとってはもう価値の無くなっていた僕の生命を若返らせ、強め、明るくし、栄光でひたしてくれなかったとしたら、僕は今のように、鷺のように心楽しくなりえただろうか？⁽⁴¹⁾

ここでは『ヒュペーリオン』のディオティーマのモデルとなったズゼッテ・ゴンタルトが「春の光」でヘルダーリンを「若返らせる」存在として報告されている。同時に彼を「若返らせる」作用が、自己の姿に「鷺」のイメージをもたらしていることも注目に値しよう。先に述べたように歴史的パースペクティブにおいて文明間を飛翔する鷺の形象が、詩人そのものとして描かれる。その基本姿勢が、ズゼッテとの交流という日常性の中にその基盤を有している事実が、ノイファー宛の書簡に示されているのである。

小説『ヒュペーリオン』終結部におけるドイツ人罵倒の句が示すように、ヘルダーリンのドイツ人に対する日常的態度は、強い負の側面を有している。1798年6月にノイファーに宛てた書簡において、ヘルダーリンは「人々の過酷な判断は、僕が少なくともドイツから立ち戻るまで、まだ長く僕を追い回すことになるだろう」と述べている⁽⁴²⁾。この書簡の約半年後となる1798年11月12日付のノイファー宛の書簡では、このドイ

ツ人による迫害という意識が、『ヒュペーリオン』執筆時代に生じたものではなく、言わば彼の人生全般にわたる感情であることが示されている。そこで彼は「この世界は自らの精神を幼いころから脅しつけて、自分自身の内部へと追い返し、未だに自分を苦しめる」と述べ、抑圧感情が幼年期より生じていた事実を認めることができる。さらに同書簡では、未だに「詩神たちの甘美な故郷から離れることができず」これに決別するよりは「没落」untergehen することを選びたい、とも述べる⁽⁴³⁾。

ここで注目すべきは、自己の存在形式への言及、すなわち詩人としての活動領域を維持し、それが不可能な場合、人生の破たんを覚悟するという基本姿勢の表明である。これは『ヒュペーリオン』に続く戯曲『エムペドクレスの死』の内容そのものであり、ここにヘルダーリンの個人的活動と作品内容の本質的一致を見ることができるのである。

約半年後の1799年6月4日にホンブルクで書かれたノイファー宛の書簡は、後にシラーの忠告によって中止することになる文芸誌の発行に関して、詳細な内容を呈示している。そこでヘルダーリンは、雑誌の半分をエムペドクレス悲劇や抒情詩、エレギーといった自らの作品執筆に当てるとしている。残り半分は論文で構成されるとし、内容としては、1) 古代および近代詩人論、2) 1) に挙げた作家・詩人の作品分析、3) 朗読、言語に関して、詩芸術の本質とその様々な種類に関する論文、美一般に関して大衆向きに叙述された論文、4) 新刊の文芸作品に関する批評といったものを挙げている⁽⁴⁴⁾。ここにはホンブルク期に執筆された戯曲および論文の全体像が示されており、『ヒュペーリオン』発刊後のヘルダーリンの活動計画の詳細を知る貴重な内容となっている。これがノイファーのみに示されている事実から、如何に彼がヘルダーリンにとって重要な存在であったか示す証左となるのである。

4. 弟宛書簡

カール・クリストフ・フリードリヒ・ゴック (Karl Christoph Friedrich Gok, 1776-1849) は、ヘルダーリンの父、僧院執事のハインリヒ・ヘルダーリンの死去後、母と再婚したヨーハン・クリストフ・ゴックの息子であり、ヘルダーリンとは異父兄弟となる。1799年に父が死去した後、1802年にニュルティンゲン市の書記を皮切りに、ヴェルテンベルクの官庁で要職を務めた。葡萄栽培の専門家として専門書も執筆している。晩年の1846-47年に『シュヴァーベンと南フランケンに於ける古代史に関する史料と論考』を発表した。

ヘルダーリンにとって、弟のカールは、ノイファーの場合と同じく、彼独自の時代感や作品の中核思想の多くを打ち明けることができる重要な存在であった。弟宛書簡において第一に挙げられる重要要素として、フランス革命を巡るヘルダーリンの言説がある。

1960年代にフランスのヘルダーリン研究者ピエール・ベルトーは、ヘルダーリンのフランス革命への傾倒を前面に打ち出し、「革命の詩人ヘルダーリン」という新たなヘルダーリン像を展開したが⁽⁴⁵⁾、そのヘルダーリンのフランス革命への言及の多くが弟カールへの書簡においてなされている。

これらの報告と関連して、ヘルダーリンの弟宛書簡に特徴的なことばとして、「愛」Liebe、「愛する」lieben（もしくはlieb haben）がある。ヘルダーリンはしばしば兄弟や友人たちに対し、「互いに愛しあう」という表現を用いているが、これは異性に対する恋愛感情ではなく、家族愛、兄弟愛といった次元で用いられる。それだけでなく、この「愛」はドイツの地にて封建制を打破した共和主義の確立をめざす夢を共有する同志としての結びつき、さらにはフランス革命的博愛を基盤とした「愛」といった多面的側面を持ち合わせている。チュービンゲン時代の1793年9月前半に弟に向けて書かれた書簡においては、兄弟として互いに愛し合った過去に触れた後、自らが抱く「愛」は、来るべき時代への啓蒙、教育の精神に裏付けられた至福の希望と述べ、その「愛」の概念を拡大発展させている⁽⁴⁶⁾。この感覚は、その後のイエーナ滞在記や『ヒュペリオン』最終稿完成時のフランクフルト滞在期を経ても保持され、1801年3月下旬に書かれた書簡では、カールとの兄弟としての「愛」について言及した後、これが人類への「愛」へと拡大すべきものとして言及している⁽⁴⁷⁾。

1793年7月上旬にチュービンゲンで書かれた書簡において、ヘルダーリンは7月14日に予定されているフランスでの革命の祝祭について「フランスは滅びるのか？偉大な国家になるのか？」とその動向に強い関心を寄せている⁽⁴⁸⁾。さらに同月後半の書簡では、ジャコバン派のマラーの殺害について言及し、マラーを暴君と呼んだ上でジロンド派のブリソーの殺害についても予告している⁽⁴⁹⁾。この弟宛書簡は、ヘルダーリンの政治的傾向を知る上で重要な資料といえよう。

1796年8月6日にカッセルで書かれた弟宛の書簡では、フランス軍のライン地方での戦況の報告がなされ、「カールよ、共和主義者たちの巨歩がもたらすこの巨大な演劇を間近に見ることで、お前の魂を根底から強くすることができるのだ」と強い革命志向を表明している⁽⁵⁰⁾。同書簡ではこれ以外にも、ハインゼとの当地での邂逅や美術館訪問などの充実した生活、また自分を取り巻く自然の壮大な魅力への言及など、『ヒュペリオン』の思想的重要要素である汎神論志向や自然志向を認めることができる。この書簡には同小説の特質である調和志向と革命志向の融合が認められるという点で、『ヒュペリオン』の内容を体現しているといえる。

弟宛の書簡ではフランス革命に関する時事的な関心とともに、革命とドイツ人との対比への言及が際立った特徴として挙げられる。1796年6月下旬にフランクフルトで書かれた弟宛の書簡では、フランス軍の動向を報告したうえで「ヴュルテンベルクやドイ

ツやヨーロッパの政治の精神生活の低級さを笑ってやれるのだ」⁽⁵¹⁾と、強い革命志向とドイツの後進性に関する言及がなされている。この精神態度はその後も持続し、1798年2月12日にフランクフルトで書かれた弟宛書簡では、「ライン川左岸の住民は、我々の期待通りに、間もなくいっそういきいきと、いっそう实际的に、共和主義的になるだろう。マインツでは、自由のすべての芽を摘み取ろうしていた軍国主義的専制が、もうすぐにでも制止されることになるだろう」⁽⁵²⁾と、未だ共和主義志向とドイツの後進性への否定的まなざしを見ることができる。

この両書簡が1796年から1798年に渡っていることは、注目に値しよう。『ヒュペーリオン』第一巻発刊は1797年、第二巻は1799年であり、両書簡と時期的にほぼ重なっている。ドイツの後進性に対する否定的言辞は、『ヒュペーリオン』終結部において「ドイツ人ほど支離滅裂な国民は考えられない」⁽⁵³⁾という言葉で始まるドイツ人罵倒の句で最も鮮明に表れるが、書簡では弟宛のそれに最も詳細に示されるのである。

フランス革命との対比によってドイツ人の後進性が示されていることは上に述べたが、その具体的な内容についてもヘルダーリンは弟に書き綴っている。先の1798年2月12日にフランクフルトで書かれた書簡において、ヘルダーリンはドイツを「巨大な休閒地」とし、「学者や実業者たちに見られる自然感覚の欠如、宗教的奴隷根性」⁽⁵⁴⁾が甚だしいと批判する。ホンブルクで執筆された1799年1月1日の日付を持つ書簡では、ヘルダーリンは「ドイツ人の欠点」という表現を明確に用いて、それが「土地への呪縛」や「公共の名誉と公共の財産に対する冷淡さ」であるとしている。この「公共の名誉と公共の財産」に属するのが詩であり、同書簡においてヘルダーリンはその機能を「ポエジーは幾千もの分枝を持った親密な全体へと合一する」ということばで表現している⁽⁵⁵⁾。封建体制にあるドイツにおいて、詩文芸が冷遇され、本来承認されるべきその文化的価値が無とされる状況に、ヘルダーリンが強い苛立ちを持っていたことを窺い知ることができる。

この詩人としての疎外感は、約半年後に書かれた弟宛書簡においても示されている。1799年6月4日にホンブルクで書かれた書簡では、「卓越したもの」すなわち人生の「善良さ、真実さ、純粹さ」を認識させる「自然」の機能と、その認識の際に生じる生産的な「感受能力」とその正反対の「不必要な過度の緊張」の相克に苦しむヘルダーリンの心理状況が詳細に報告されている。この詩人的人間像をヘルダーリンは、「より人間的な気立てを持ち、心情を持つ人々、自然がもっとも明確に人間性（フマニテート）へ形成していると思われるこれらの人々」と表現し、これらの人々は「現代では至る所でより不幸な人々」であるとしている。その理由を、ヘルダーリンは「かつてのどの時代、どの地域における存在よりもいっそうまれな存在であるから」と述べ、詩人という存在が古代から彼の生きる時代にかけて、またとりわけドイツ人の住む地域において最

も社会的に疎外されているという考えを表明する⁽⁵⁶⁾。これはヘルダーリンの根本感情と言え、先に言及した『ヒュペーリオン』決定稿終結部に象徴的に示されるドイツ人罵倒の句の基礎となっている。同書簡ではさらに「我々を取り巻いている野蛮人たちが、我々の最上の諸力が形成される以前に、それを引き裂くのである」とも述べられている。これは韻文稿『ヒュペーリオン』に前面に押し出されていた陶冶による自然状態の破壊、また決定稿『ヒュペーリオン』で繰り返し用いられている「幼児」のモチーフに直接結びつく言辞となっている。事実彼は同書簡において、自身の「感受能力」を「年を取った子供である自分」の能力として説明している⁽⁵⁷⁾。

1799年6月4日付の弟宛書簡には、このように『ヒュペーリオン』の根本テーマが凝縮された形で展開されている。もう一方で注目すべきは、同小説に続く悲劇『エムペドクレスの死』の要素も多分に含まれているという事実である。すなわちこの書簡は、両作品の主要テーマが融合しているのと同時に、その移行へのプロセスが含まれているという点で、高い重要性を帯びたものといえるのである。1799年1月1日付の書簡では、「暗黒の世界が暴力をもって侵入しようとするときには、ペンを机下に投げ棄て、苦難が最大であるところ、われわれをもっとも必要とするところへ、神の名において進軍するのだ」⁽⁵⁸⁾と革命運動への直接参加への覚悟が示されている。この心的状況は、『ヒュペーリオン』において主人公のギリシア解放戦争参加というかたちで反映されているともいえるが、同時にこの直接的行為は、悲劇『エムペドクレス』において構想されることになる自然との直接的融合、すなわち主人公エムペドクレスのエトナ山への投身自殺をより強く想起させる。事実、ヘルダーリンはこの書簡を執筆中の『エムペドクレスの死』で終えている。書簡の終結部では同悲劇の第二稿第一幕第三場より、四大元素を基調とした自然への融合を謳う主人公エムペドクレスのことばが引用されている⁽⁵⁹⁾。

「自然」はヘルダーリンの詩的世界における最重要語であるが、この概念は1799年6月4日の弟宛書簡においても頻出する。とりわけヘルダーリンの全作品に通底する自然と人間の二元論について、彼自身の言葉で弟にわかりやすく説明している点は、他の作品、書簡には見られない特徴であり、それ故同書簡はヘルダーリンの思想中枢を知る上で重要性を有している。ヘルダーリンはここで、哲学と芸術と宗教を「自然の司祭」と定義づけ、「自然は自己の無限の組織中で、人間を内包している」と述べる⁽⁶⁰⁾。この下りは、小説『ヒュペーリオン』決定稿におけるアテネの優越性への言及と本質的に一致している。『ヒュペーリオン』では「アテネの芸術と宗教、哲学と国家形態は結果として生じたものであり、土や根、すなわち根本要因ではない」⁽⁶¹⁾とされ、「美しく彼らは自然の手から生まれた」と述べる。この弟宛の書簡では、ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』執筆期までの作品に共通する自然の人工に対する優位性が繰り返し強調されており、これがエムペドクレス悲劇にも継承されている事実を認めることができる。

『エムペドクレスの死』に描かれた「自然」を基調とした既存の共同体の解体・再生のモチーフが、時事的問題に直面した際の日常的感覚に根差していたことが、1801年初頭にニュルティンゲンで書かれた弟宛の書簡に見ることができる。1800年12月3日にホーエンリンデンの戦いでフランス軍がオーストリア軍に圧勝し、停戦への合意がなされたことに対し、ヘルダーリンは「平和」という概念が少数の者にもみ感受しうる側面を持つと主張する。それは何らかの主張が勝利することによって平和がもたらされるという通常理解ではなく、「平和」を「慈悲深い愛の聖なる支配」として捉え、「共同の霊」が行きわたるイメージとして捉える思考法である。ヘルダーリンはこれを「生育する自然のように音もなく、秘かな遠大な力を展開させる」と「自然」の作用を「平和」の本質的同一性を指摘している⁽⁶²⁾。

「共同の霊」とはチュービンゲン期の『ギリシアの精霊に寄せる讃歌』など、ヘルダーリンの初期の詩作からみられる概念であり、ノイファーの書簡で言及したようにしばしば「ゲーニウス」（精霊、守護神）として描かれる。この「ゲーニウス」は、「民族を統制する」共通精神とも表現され、ホメロスといった詩人を通して体现されるものとして描かれる⁽⁶³⁾。こういった「共同の霊」や「共通精神」は、一文化圏から自然発生的に生じる文化的精髓であり、ほぼ「自然」の同義語としてヘルダーリンは捉えている。同年の終わりに着手したと想定される『あたかも祝いの日に…』や『平和の祝い』では、平和の情景が汎神論的自然世界として描かれており、ここに上げた弟宛の手紙に描かれた情景がその基本となっていると考えられる。

5. 書簡から見たヘルダーリンの思想世界

ドイツ観念論を中心としたヘルダーリンの思想的位置づけに関して、書簡という視点から一定の傾向を見出すことができる。ヘーゲルについては5通の書簡が残されているが、思想的に重要なものは1795年1月26日にイエーナで書かれた書簡が唯一といってよい。それはフィヒテ哲学に関する記述で、先に紹介した弟宛の書簡とほぼ同じ内容のフィヒテ哲学の要約が行われている。それ以外については近況を伝える書簡と、ヘルダーリンがフランクフルトでヘーゲルにゴッテル宅での家庭教師職を斡旋した際のやり取りが主たる内容となっている⁽⁶⁴⁾。

ヘルダーリンはフランクフルトやホンブルクでヘーゲルと度々会う機会があったことが、弟の手記等から判明している。このことから書簡には記されていないものの、哲学や詩作上の重要な意見の交換がなされた可能性は十分に考えられる。ただし、ヘーゲルはシェリングに対して、ヘルダーリンがフィヒテを激賞している旨の報告はしているものの、それ以上の踏み込んだ報告は行っていない⁽⁶⁵⁾。

シェリングに対しては、1799年の中旬に書かれたと推察される未発送の書簡が一通現存している。冒頭でヘルダーリン自ら沈黙を守ってきたことを詫びているため、書簡のやり取りはほとんどなされていなかったと推察できる⁽⁶⁶⁾。ヘーゲルもシェリングに対して、ヘルダーリンが彼に手紙を書かないことで気を落とすことはない旨を書簡で書いているので⁽⁶⁷⁾、普段の交流は頻繁でなかったことが分かる。シェリング宛の書簡はポエジー論や形成衝動の論への言及など、極めて哲学的で硬質かつ晦渋な文章となっている。結局この書簡が発送されなかったことから、ヘーゲルと比較して、シェリングに対してヘルダーリンは心理的負担を伴って書簡を書いたことが推察される。

思想的位置づけ、関連という観点で書簡から明らかとなるのは、ヘーゲルやシェリングといった学生時代を共にした哲学者よりも、カントへの言及が顕著であるということである。ヘーゲル等と生活を共にしたチュービンゲン神学寮時代の1790年8月後半に、ヘルダーリンはカント哲学を本格的に学び始めたと推察される⁽⁶⁸⁾。美的プラントン主義への傾向を強めていっていったチュービンゲン期においてもカントへの関心をノイファーに告げている⁽⁶⁹⁾。同時期に書かれた『美に寄せる讃歌』第二稿の表題において、ヘルダーリンは『判断力批判』の42章から自由形式の引用を行っていることから⁽⁷⁰⁾、カントへの強い関心を認めることができる。

ヴァルタースハウゼン期の1794年5月21日の弟宛での書簡において、ヘルダーリンはもっぱらカントのみを読んでいると伝え⁽⁷¹⁾、その直後の6月8日の妹リーケの夫、義弟のプロイリーン宛の書簡においても、学問についてはカントとギリシア関係のみに取り組んでいると伝えている⁽⁷²⁾。イエーナ期においても、妹宛書簡におけるカントの最新の著への言及やヘーゲル宛の書簡におけるカントの自然への取り組みの現状など、強い関心が維持されている⁽⁷³⁾。『ヒュペーリオン』第一巻出版の前年に当たる1796年2月24日にフランクフルトでニートハンマー宛てに書かれた書簡では、カントとその哲学の体系化に取り組んだラインホルトを自らの精神の強化のために読んでいると報告している⁽⁷⁴⁾。翌年の1797年11月2日に同じくフランクフルトで書かれた弟宛の書簡では、困難を伴うカントの読書を通して、自由の意識を獲得したとも述べる⁽⁷⁵⁾。1799年1月1日にホンブルクにおいて弟宛てに書いた書簡では、「カントは、ドイツ人をエジプト的弛緩から、自分の思弁の自由で孤独な荒野に導き、神聖な山から強力な法則をもたらす、わが国のモーゼ」⁽⁷⁶⁾とまで言い切っている。

書簡に見られるこれらの証言を見ると、詩作の初期段階であるチュービンゲン大学神学寮時代からカントに取り組み始め、卒業後の最初の家庭教師として活動したヴァルタースハウゼン時代、シラーやゲーテ、ヘルダーと直接的交流を持ったイエーナ時代、代表作『ヒュペーリオン』決定稿の執筆・発表期のフランクフルト滞在時代、またエムペドクレス悲劇から後期美学論文を執筆したホンブルク時代まで、ヘルダーリンの主たる詩

作活動期の全てにわたって、カントに対し一貫して強い関心を抱いていたことが分かる。

6. 結 び

本論において、ヘルダーリンが特にノイファーと弟宛の書簡において、自らの作品に関連する思想中枢や時代観を集中的に展開している事実を指摘した。その要因の一つとして、ヘルダーリンとの境遇の類似性が挙げられる。ノイファーはヘルダーリンと同じく牧師職のコースを辿りながら詩文芸を愛好し、フランス革命の共和主義に共鳴した。またヘルダーリンは幼少期に父を亡くし、母はヨーハン・クリストフ・ゴックと再婚したが、弟のカールが生まれた後、二番目の父も30歳で死去している。その時カールは3歳であった。二人の兄弟は、それぞれ幼くして父を亡くすという境遇に置かれたが、ヘルダーリンは兄としての自覚が強く、手紙には強い愛情を抱きながら常に弟を導こうとする姿勢が見て取れる。この二人に対しては、ヘルダーリンは臆することなく、自らの日常や思想、作品について書簡において自由に表明できた。

ただし、弟とノイファーへの書簡が多いという量的傾向には、一定の留保がある。現存するヘルダーリンの書簡は、全てが保存されているわけではなく、遺失した書簡も少なからずあると推測されるからである。特に後期思想の重要な要素が語られているペーレンドルフやヴィルマンズ、エーベル、シュタインコプフ、ランダウェル等の友人、知人の書簡については、重要な証言が含まれている未発見の書簡が存在する可能性がある。

しかし、これらの友人はヘルダーリンの詩作の後期に当たる1798年から1800年のホンブルク期以降にやり取りを始めた人たちで、家族として時間を過ごした弟や、大学入学期から親友としての関係を継続したノイファーと比較すると、その交流の期間は圧倒的に短い。またラーベは、大讃歌群を書いた1800年頃から数年間、ヘルダーリンは手紙をあまり書かなかったと推測しており⁽⁷⁷⁾、これらの人物への書簡が弟やノイファーへの書簡を質量ともに上回る可能性は低いと思われる。

無論、ヘルダーリンの交友関係の狭さによって、ドイツ観念論等の思想的・歴史的立場づけに関する議論の重要性が失われることはない。また文献学的領域においても、ヨッヘン・シュミット編集によるドイツ古典叢書全集のように、ヘルダーリンとの直接的関係の有無に関わりなく、関連すると思われる膨大な思想、哲学、文芸論を注釈に含め、長大な西洋の知の歴史的延長上にヘルダーリンが位置することを認識させるその手法が、高い意義を有していることは否定しえない。

しかし客観的な事実から離れて、それをヘルダーリンの個の歴史そのものと混同することは避けなければならない。書簡を通して見えてくるヘルダーリンの実像は、狭隘な交友関係と特定の人物への自己の作品世界と心情の吐露であり、その実質を弟カールと

友人ノイファー宛の書簡が占めているという事実である。これとは反対に、ヘルダーリンが直接的に接触を持った同時代の重要人物、例えばシラー、ゲーテ、ヘーゲル、シェリングといった詩人、哲学者との知的交流は、書簡が示す限り限定的であった。

フリッツ・マルティエーニの『ドイツ文学史』におけるヘルダーリンに関する記述は、この実像に近い。同書においてマルティエーニは、ヘルダーリン、クライスト、ジャン・パウルの三名をどの文学史のカテゴリーにも属さない作家・詩人と位置付けているが、孤高の詩人ヘルダーリンというイメージは、マルティエーニのこの区分が発端となっていると推察される。マルティエーニによる三者の位置づけは、作品自体の特性によるものではなく、主に同時代の文学活動との直接的関係性にに基づいている。同書の「反古典主義の文学」の項によれば、ヘルダーリンは古典主義・ロマン主義の思想的遺産から離れて、同時代の人々が持てるはるか先を行っていたものの、シラーとゲーテの古典主義が高い壁となった。ワイマールが彼らに向かって要求を掲げ、宿命的に対立するものとなった⁽⁷⁸⁾。ヘルダーリンの書簡に見られる傾向は、このマルティエーニの見解と本質的に一致している。

また書簡から見えてくるヘルダーリンの思想世界の実像の一つとして、本論で指摘した通り、カントがギリシア研究に比肩する重要性を占めていた事実が挙げられる。これがヘルダーリンの諸作品、とりわけ作品全般に通底する自然概念形成にどのように作用しているのか、この解明は今後のヘルダーリン研究の一つの課題といえよう。

《注》

- (1) 本論では、Brief に対する訳語として主に「書簡」と「手紙」を用い、同義として扱う。
- (2) Hölderlin. Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. v. Friedrich Beißner, Stuttgart 1946ff. (略記 StA) (引用部の翻訳については、『ヘルダーリン全集』(手塚富雄他訳, 河出書房新社, 1969年)を主に用い、適宜改訳を行っている。)
- (3) 同書簡については、ソンディーやライアンが詳細に論じている。Vgl. Szondi, Peter: Überwindung des Klassizismus. Hölderlins Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801. In: Über Hölderlin, Hrsg. v. Jochen Schmidt. Frankfurt a.M. 1970, S. 320-338.
- (4) StA 6, S. 425f. u. Lawrence Ryan: „Vaterländisch und natürlich, eigentlich originell“: Hölderlins Briefe an Böhlendorff. In: HJb 34, 2004/2005, S. 246-276. また日本においても以下の研究がヘルダーリンの後期思想と書簡について論じている。青木誠之「後期ヘルダーリンのための一視点——友への手紙から」(「横浜国立大学人文紀要第二類, 語学・文学」, 通号 22, 1975年, 66-80頁), 丸山英幸「詩作と歴史に共通する本質原則とは何か? ——ハイデガーによるヘルダーリンのパーレンドルフ宛書簡の解釈」(「人間存在論」第 16号, 2010年, 89-101頁)。
- (5) StA 5, S. 269 f.
- (6) Paul Raabe: Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters, Stuttgart 1963.
- (7) Hölderlin-Jahrbuch 34 (2004-2005) “Hölderlins Briefe und die Briefkultur um 1800”.

- (8) Raabe, a.a.O., S. 33.
- (9) Vgl. Luigi Reitani: „Mit wahrster Verehrung“. Hölderlins Rechenschaftsbriebe an Schiller. In: HJb 34, 2004/2005, S. 152. ヘルダーリンのシラー宛書簡は、ほとんどが雑誌掲載に関する内容を内容としているが、その後、言い訳、弁明、口実が必ず出てくる。
- (10) クリストフ・ヤメ／オットー・ペゲラー編著『ヘーゲル、ヘルダーリンとその仲間 ドイツ精神史におけるホンブルク』、久保陽一訳、公論社、1985年。
- (11) Vgl. StA 6, S. 241.
- (12) Vgl. ebd., S. 273.
- (13) Vgl. ebd., S. 175.
- (14) Vgl. ebd., S. 181.
- (15) StA 6, S. 249.
- (16) Vgl. StA 7-1, S. 46.
- (17) Ebd.
- (18) Vgl. StA 7-2, S. 98.u.100.
- (19) Vgl. ebd., S. 109.
- (20) ノイファーの経歴については、以下の著書を参考にした。Christoph Prignitz: Der Bürger als Dichter – Christian Ludwig Neuffer. In: Sebastian Prignitz, Christoph Prignitz, Dichter auf dem Weg ins Unpolitische, Bonn 2011.
- (21) Vgl. StA 6, S. 47.
- (22) Vgl. ebd., S. 70.
- (23) Vgl. ebd., S. 139.
- (24) Vgl. ebd., S. 151.
- (25) Vgl. ebd., S. 148f. u.155.
- (26) Vgl. ebd., S. 169.
- (27) Vgl. StA 7-2, S. 109.
- (28) Vgl. StA 6, S. 350.
- (29) Vgl. ebd., S. 84.
- (30) Ebd., S. 86.
- (31) Vgl. ebd., S. 87.
- (32) Vgl. ebd., S. 113.
- (33) Vgl. ebd., S. 136f.
- (34) Vgl. ebd., S. 137.
- (35) Vgl. ebd., S. 244.
- (36) Vgl. StA 1, S. 125.
- (37) Vgl. StA 6, S. 85.
- (38) Vgl. ebd., S. 125.
- (39) 拙論「自然としてのアジア — ヘルダーリンの後期詩作における根源志向の変遷」(「長崎県立大学論集」第37巻第4号, 2004年, 35-61頁) 参照。
- (40) 拙論「ゲーニウスの回帰 — ヘルダーリンの「若返り」の思想」(「九州ドイツ文学」第16号, 2002年, 101-115頁) 参照。
- (41) StA 6, S. 213.
- (42) Vgl. ebd., S. 272.
- (43) Vgl. ebd., S. 289.
- (44) StA 6, S. 323ff.
- (45) Vgl. Bertaux, Pierre: Hölderlin und Französische Revolution. Frankfurt 1969.

- (46) Vgl. StA 6, S. 92.
- (47) Vgl. ebd., S. 419.
- (48) Vgl. ebd., S. 85.
- (49) Vgl. ebd., S. 88.
- (50) Vgl. ebd., S. 215.
- (51) Ebd., S. 212.
- (52) Ebd., S. 265.
- (53) Ebd., S. 153.
- (54) Ebd., S. 263.
- (55) Vgl. ebd., S. 306.
- (56) Vgl. ebd., S. 327.
- (57) Ebd.
- (58) Vgl. ebd., S. 307.
- (59) Vgl. ebd., S. 331.
- (60) Vgl. ebd., S. 329.
- (61) StA 3, S. 77.
- (62) Vgl. StA 6, S. 407.
- (63) Vgl. StA 1.S. 125.
- (64) Vgl. StA 6, S. 155f.
- (65) Vgl. StA 7-2, S. 19.
- (66) Vgl. StA 6, S. 346.
- (67) Vgl. StA 7-2, S. 19.
- (68) Vgl. StA 6, S. 470.
- (69) Vgl. ebd., S. 84.
- (70) StA 1, S. 152. 「自然はその美しい諸形式において、我々に具象として語り掛ける。そしてその符号を解釈する能力は、道徳感情のうちに我々に賦与される」。
- (71) Vgl. StA 6, S. 119.
- (72) Vgl. ebd., S. 120.
- (73) Vgl. ebd., S. 105. 1794年1月16日にヴァルターズハウゼンで書かれた妹宛書簡において、ヘルダーリンはカントの最新の著書に言及しているがそれは、『単なる理性の限界内の宗教』を指すと推察される。
- (74) Vgl. ebd., S. 202.
- (75) Vgl. ebd., S. 254.
- (76) Ebd., S. 304.
- (77) Raabe, a.a.O., S. 19.
- (78) フリッツ・マルティニー『ドイツ文学史 — 原初から現代まで』高木実他訳（三修社 1980年）262頁。

北海道におけるグリーン・ツーリズムの 新たな局面

橋 本 信

New Aspects of Green Tourism in Hokkaido

Makoto HASHIMOTO

要 旨

日本のグリーン・ツーリズムは「余暇滞在型グリーン・ツーリズム」を志向して始動したが、農家民宿の規制緩和の追い風を受けて、「農業体験型グリーン・ツーリズム」が主流を占めるようになってきている。そのなかで、北海道においてグリーン・ツーリズム実践は「農村の開放」として始動しつつ、「農家の開放」への普及展開が図られることによって、「高次元の農村の開放」たる「農業の解放」への局面転換という基底の動向の変化が見出される。

キーワード：余暇滞在型グリーン・ツーリズム、農業体験型グリーン・ツーリズム、農村の開放、農家の開放、農業の解放

はじめに

日本のグリーン・ツーリズムは、1992年「農山漁村地域において自然、文化、人々との交流を楽しむ滞在型の余暇活動」であるという規定を受けてスタートした。その2年前に北海道の十勝地方で結成された「鹿追町ファームイン研究会」では、自分たちの取組みに「農村の開放」という表現を用いている。

日本のグリーン・ツーリズムのモデルとされる西欧のグリーン・ツーリズムは「農家で休暇を！」「農村で休暇を！」という言葉でその特徴を理解することができるため、これを「余暇滞在型グリーン・ツーリズム」と呼ぶことができる。日本における「余暇滞在型グリーン・ツーリズム」は北海道の十勝地方において「農村の開放」として始動したとすることができる。

西欧のグリーン・ツーリズムに比して、日本的なグリーン・ツーリズムは「農家で体験を！」「農村で体験を！」という言葉でその特徴を表現することができるため、「農業体験型グリーン・ツーリズム」と呼ぶことができる。2003年を節目とする農家民宿の

規制緩和の追い風を受けて、現状では余暇滞在型の取組みよりは修学旅行における農家民宿・農業体験などの取組みが目立って優勢であるが、こうした動向を「農村の開放」という表現にならって「農家の開放」と呼ぶことができる。

グリーン・ツーリズム元年とも言えるべき1992年から約10年後が農家民宿普及元年とも言えるべき2003年であったが、さらにそれから約10年後の現在をいかに捉えるべきか？ 筆者は、「農村の開放」から「農家の開放」を経て「高次元の農村の開放」たる「農業の解放」へという局面転換に入りつつあるのではないかと考える。

「第三の開国」と喧伝されたTPP（環太平洋パートナーシップ協定）の合意というインターナショナルな動向や農協法改革などのナショナルな動向に促され巻き込まれている事態があるから、「農業の解放」という局面転換に入りつつあると考えるわけではない。これらの動向の注視は重要であるが、もっと基底的にかつグローバルな視野で日本社会の食農関係の現在をグリーン・ツーリズム実践中心に考察するとき、「高次元の農村の開放」たる「農業の解放」へという局面転換の基底的動向が浮上していると考えられるのである。

かつて山崎光博氏は、農業生産の場という役割のみに局限されている日本の農村地域を活性化するための新たな方策としてグリーン・ツーリズムの取組みに期待を寄せた（山崎1993, 6頁）。「地域経営型グリーン・ツーリズム」（井上他1999）として取組まれることが推奨されたのはこの意味で当然である。しかし、グリーン・ツーリズムの取組みが地域観光振興や体験型観光推進と混同される状況も見られるようになり、「脱観光」の視点から「日本型グリーン・ツーリズム」を捉えるべきであるとされている（青木2004, 64頁）。

筆者は、以上のようなグリーン・ツーリズム論への多様な視点を包摂しつつ、グリーン・ツーリズムの取組みを大量生産システムによるファストライフに対抗するスローライフの運動の一環として注目し、日本社会におけるスローライフへの転換軸としてグリーン・ツーリズム実践の展開が意義づけられると考える（橋本2003）。

本稿では、ファストライフが圧倒的比重を占めている日本社会の食農関係の現在を把握するとともに、グリーン・ツーリズム実践の基本的役割を示し、次いで北海道におけるグリーン・ツーリズムの取組みが果たしてきた成果から、「農業の解放」という基底的動向が見出されることを示し、最後にその意義に言及したい。

1. 日本社会の食農関係の現在

1-1 「農業の多面的機能」論と「農業の仕事」論による「農業の解放」把握

日本社会の食農関係の現在を考察する際には「農業の多面的機能」という事柄を踏ま

える必要がある。

「農業の多面的機能」は、2001年11月に出された日本学術会議の答申「地球環境・人間生活にかかわる農業及び森林の多面的機能の評価について」において定式化されている。

その定式化は、「1 持続的食料供給が国民に与える将来の安心」、「2 農業的土地利用が物質循環系を補完することによる環境への貢献」、「3 生産・生活空間の一体性と地域社会の形成・維持」という三大機能に区分されている。

第二機能の「環境への貢献」では、1) 農業による物質循環系の形成（洪水防止、地下水涵養、水質浄化、大気調節など）、2) 二次的（人工の）自然の形成・維持（生物多様性の保全等、土地空間の保全）の二区分がなされている。

第三機能の「地域社会の形成・維持」では、1) 地域社会・文化の形成・維持（地域社会の振興、伝統文化の保全）、2) 都市的緊張の緩和（人間性の回復、体験学習と教育）の二区分がなされている（以上、資料1）。

これらの多面的機能は農業の生産活動に付随する機能として定式化されているが、農業の営みが極めて多产的であることを示している。このような多面的機能という観点からも「農業の解放」を把握することはできるが、もっと基底的に把握する際にはシューマッハーの「農業の仕事」論が参照されなければならない。シューマッハーは以下のように述べる。

「粗野な物質主義者の見方は農業を“食料生産に本来的に向けられたもの”として見る。広い見方は農業を少なくとも三つの仕事を果たさなければならないものとして見る。一つは人間に生きた自然との接触を保たせる事である。人間は自然の一部であり、しかもきわめて傷つきやすい部分でしかないからである。二つは人間の広範囲な生息環境を人間化し、高尚化する事である。三つはまっとうな生活のために必要とされる食糧とその他の原料を産出する事である」。(シューマッハー 1973, pp. 119-120)

つまり、農業は人間を生命的自然と連結させることで、人間的な生活環境と食生活を保持させる営みなのである。

多面的機能論と照合すると、第二機能の「環境への貢献」が第一の仕事とされ、第二の仕事が第三機能の「地域社会の形成・維持」に相当し、第一機能の「持続的食料供給」が第三の仕事とされるだけでなく、他の二つの仕事を軽視した食糧供給のみの追及は持続不可能である（シューマッハー 1973, pp. 119-120）とまでシューマッハーは言う。換言すると、「環境への貢献」と「地域社会の形成・維持」が「持続的食料供給」の必

要条件である。

「農業の多面的機能」論と「農業の仕事」論との照合によって、暫定的な面が残るとしても、「環境への貢献」と「地域社会の形成・維持」が持続的に実現されることによって遂行される万人への「持続的食料供給」を「農業の解放」と呼ぶことができる。シューマッハーに従って言えば、「農業の解放」とは農業が人間を生命的自然と連結させることを通して人間的な生活環境と食生活を持続させる営みとして実現されることである。

1-2 日本社会の食生活

食生活は持続的な食料供給を通して安定的に維持される。戦後日本は食糧難の時期にアメリカの援助を受けることをきっかけとして、明治時代以来の食の洋風化を一気に加速し、食料自給率の一貫した低下傾向を伴いながら、食生活の欧米化と呼ばれる変容を遂げている。食生活の欧米化という変容の過程で世界一の長寿国と言われる要因でもある「日本型食生活」が実現された。

「日本型食生活」は、1977年にアメリカ上院の「栄養及び人間ニーズに関する特別委員会」において「米国の食事目標」（マクガバン報告）と題する報告書が日本の食生活を高く評価し、国民の食事パターンの改善の方向を示したことで注目されるようになったもので、1979年の農業白書で初めて「日本型食生活」という言葉が登場した。そして、1980年に農政審議会が「80年代の農政の基本方向」と題する答申のなかで、栄養バランスの良い「日本型食生活」を提唱し、広く知られていくようになったのである（以上、資料2）。

しかしながら、「現実にはまさにそのころから『飽食の時代』が始まり、今や『崩食』あるいは『放食』『呆食』とまで呼ばれるようになっていく」（資料3「平成19年度 食と農への理解を基礎とする新たなライフスタイルの確立に関する調査結果」）のが現状である。

アメリカの食事目標たる「日本型食生活」を実現しながら、現状を「飽食・崩食・放食・呆食」とまで表現される日本社会の食生活は「食の外部化」という基本的な問題を抱えている。「食の外部化」は以下の三つの側面から構成されていると考えられる。

第一の側面は「食糧生産の外部化」ということである。「食糧生産の外部化」は、食糧生産を外部たる国外・海外に依存し、食糧輸入依存を恒常化させる食糧自給率の低レベル状態の持続化ということである。このような外部化現象は、食生活が欧米化し、米の消費量が大幅に減少し、肉類の消費が大幅に増えて農業生産における畜産比率が増加することを背景としつつ、畜産飼料をはじめとする食糧の基本的な輸入依存によってしか食料供給ができないという事態がもたらすものである。

カロリーベースで見た場合の食糧自給率40%未満という数字は、日本農業の「持続

的食糧供給」という機能がその程度でしかないことを示唆している。突き詰めて言えば、日本社会の食生活を支える食糧供給の6割は日本農業と無縁であっても構わない状況なのである。

第二の側面は「食生活の外部化」ということである。「食生活の外部化」とは、とりわけ食料消費の動向において、家庭内で手づくり料理を食べる「内食」よりも、文字通り外で食事をする「外食」と、「内食」と「外食」の中間として調理・加工された食品を家庭などで食べる「中食」との比重が大きいということを指している。

「中食」は、「平成26年度食料・農業・農村白書」の「コラム：中食の利用状況」において、以下のように説明されている。

「中食とは、レストラン等へ出かけて食事をする外食と、家庭内で手づくり料理を食べる内食の中間にあって、市販の弁当やそう菜、家庭外で調理・加工された食品を家庭や職場・学校等で、そのまま食べることや、これら食品（日持ちしない食品）の総称としても用いられています」。(資料4「平成26年度食料・農業・農村白書」)

同白書では、「内食」を示す「生鮮食品」、「中食」を示す「加工食品」、「外食」の世帯類型別の食料支出割合の推移をグラフにしているが、全世帯平均では外食、加工食品、生鮮食品の支出割合がそれぞれ、1990年では22.6%、43.0%、34.4%、2010年では21.7%、50.5%、27.8%の実績値を挙げ、20年後の2035年では20.7%、58.9%、20.4%の推測値を挙げて、「食生活の外部化」がさらに進行するとしている。

「食生活の外部化」の実態は、「内食」が2~3割で、「中食」が5~6割、「外食」が2割の食生活ということであり、「中食」を供給する「食品加工業」と「外食」を提供する「外食産業」とが「食料供給」の最も重要なファクターとなっているのである。

第一の側面と重ね合わせると、日本農業は「持続的食糧供給」という日本社会のニーズの4割しか充足していないのであるが、「内食」が2~3割という食生活の実態からすると直接充足はさらに縮減されて、1割前後でしかないということになろう。突き詰めて言えば、農業生産者は消費者ニーズの1割にしか直接対応していないということになろう。

第三の側面は「食料消費の外部化」と呼ぶべきもので、大量の食品ロスの問題である。「食品ロス削減国民運動 NO-FOODLOSS プロジェクト」を展開している政府HPでは、以下のように述べられている。

食品ロスとは、まだ食べられるのに廃棄される食品のことです。日本では、年間約1,700万トン（平成22年度推計）の食品廃棄物が出されています。このうち、

食べられるのに廃棄される食品、いわゆる「食品ロス」は年間約 500～800 万トン（平成 22 年度推計）。これは、米の年間収穫量（約 813 万トン。平成 23 年水稻の主食用向け）に匹敵する数量です。また、家庭における一人当たりの食品ロスは、1 年間で約 15 kg と試算されています。これは、ご飯 1 食を 250 g とすると、60 食分。つまり、あなたも 1 年で 60 食分の食べ物を無駄にしているかもしれないのです。「もったいない」と思いませんか？ 大切な資源の有効活用や環境負荷への配慮から、食品ロスを減らすことが必要です（資料 5 消費者庁消費政策課 HP）。

大量の食品ロスは、「中食」と「外食」とで 7 割以上をしめる「食生活の外部化」現象によるものであるとともに、国民 1 人当たりの供給熱量（2013 年度 2,424 kcal）と摂取熱量（2013 年度 1,873 kcal）の差（2013 年度 551 kcal）の恒常的現存、すなわち食べ物の 77% しか実際には食べていないという食事の取り方によるものであると考えられる（以上の数値は「平成 26 年度食料・農業・農村白書」参照）。

第一の側面と第二の側面および第三の側面とを重ね合わせて、さらに突き詰めて言えば、農業生産者である「作る人」は消費者である「食べる人」のニーズに直接対応可能となるのは 1 割にも満たない 7% 程度であるということになる。

1-3 「日本の食糧基地」北海道のグリーン・ツーリズム実践

日本社会の食生活は、「食糧生産の外部化」「食生活の外部化」「食料消費の外部化」という、現在進行形の三つの側面から成る「食の外部化」という基本的な問題群を抱えているが、それは同時に「食と農の乖離」と呼ぶべき現象をもたらしていると言えることができる。

「中食」と「外食」とで 7 割以上をしめる食生活には食糧生産の現場と関係し合う状況はほとんどあり得ないであろうし、「食べる人」が食生活を通して「作る人」と何らかの仕方につながることもほとんどあり得ないであろう。「食の外部化」は日本農業の生産現場をはるか彼方へ追いやることによって、農業は全くの他人事となり、農業の営みそのものを不可視化する働きをしていると言えることができる。つまり、「食の外部化」は同時に「食と農の乖離」をもたらすのである。

北海道農政部が毎年発表している「北海道農業・農村の概要」と「北海道農業・農村の現状と課題」（資料 6）では、一日一人当たり国産供給熱量が全国で 942 kcal で、北海道分はその 22.1% に当たる 208 kcal としている。都道府県別の食料自給率ではカロリーベースで北海道が全国一の 200%、次いで秋田 177、山形 133、青森 118、岩手 106、新潟 103 の 5 県が 100% を超えている。生産額ベースの食料自給率は、畑作物などの生産が多い北海道は 202% であるが、収益性の高い果実や野菜、肉用牛の生産が多い青森県

(226%) や宮崎県 (248%), 鹿児島県 (231%) はともに 200% を超え、北海道よりも高い状況にある。

「日本の食糧基地」北海道においては、「食と農の乖離」現象と「食の外部化」の進行に対応する取組みが、日本農業の最大の生産現場であるからこそ、最も強く求められていると考えられる。

北海道農業は「食料の安定供給という基本的な役割に加え、国土の保全などの多面的な機能を有しており、道が9年度に行った調査によると、農業産出額を大きく上回る1兆2,518億円の評価」(資料6「北海道農業・農村の概要」とされ、「農業の多面的機能」論に沿う形で「環境への貢献」が強調されている。また、大規模で専門的な農業経営を展開していることが都府県との大きな違いであるが、そのことは「地域社会の形成・維持」ということが北海道においてはとりわけ「食糧の安定供給」の必要条件となっていることを示している。

「食と農の乖離」現象と「食の外部化」の進行は、食と農が他人事とされてよそよそしいものとなっていくという意味で「食農の疎外現象」と呼ぶことができる。北海道のグリーン・ツーリズム実践が「農村の開放」から「農家の開放」を経て「高次元の農村の開放」たる「農業の解放」へ至る道程は「食農の疎外現象からの解放」の道程であると言える。

2 北海道におけるグリーン・ツーリズムの取組み

日本におけるグリーン・ツーリズム元年とされる1992年より以前に、農村を余暇空間として活用する「農村の開放」としてのグリーン・ツーリズムの取組みは、北海道の十勝地方においてまず農家レストラン・ファームレストランとして1988年鹿追町で姿を現わし、「鹿追町ファームイン研究会」の名称にも示されているように、ファームレストランとファームインという形態で農村空間を活用する取組みが進められ、1992年には新得町やオホーツク地域にも波及していった。

1995年には滝川市で農業体験受入という形で、旭川市では旭川市民農業大学という形で「農家の開放」が始動して行くが、2003年の「農家民宿の規制緩和」の公的承認・通知が追い風となって、修学旅行生などの農業体験受入の取組みが北海道全域に普及し、「農家の開放」としてのグリーン・ツーリズムの取組みが幅広く定着していった。

「農村ホームステイ in 十勝」の取組みは十勝地方の浦幌町から2009年度に始まったが、「NPO 法人 食の絆を育む会」に発展的に継承され、2014年8月TBS全国放映などの反響もあり、爆発的に受入が増え、2015年度は10月に7高校2,326人の受入となつて、「急募！十勝農村ホームステイ秋の受け入れサポート家庭大募集！」となっている。

表1 北海道を中心としたグリーン・ツーリズムの主な取組み

「農村の開放」期：1988～2002年

1988年	鹿追町「大草原の小さな家」・新得町「ヨークシャーファーム」オープン
1990年	鹿追町ファームイン研究会発足
1992年	北海道新得町・帯広市で研究会発足，オホーツク・ファームホリデー研究会が始動
同年	農林水産省「グリーン・ツーリズム」提唱
1994年	「農山漁村滞在型余暇活動促進法」成立
1995年	東北地区グリーン・ツーリズム・フィールドスタッフ・ミーティング大会開始（～2002年）
同年	グリーン・ツーリズム専門家養成講座開始，滝川ファームステイ協議会が修学旅行生受入開始，旭川市民農業大学開始
同年	農林漁業体験民宿登録制度開始，
1997年	九州ツーリズム大学が熊本県小国町で開校
同年	『グリーン・ツーリズムのすすめ』農水省刊行
1998年	『全国体験民宿ガイド』刊行開始
1999年	秋田花っまるグリーン・ツーリズム大学開校
同年	食料・農業・農村基本法で「都市農村交流」促進を明記
2000年	食料・農業・農村基本計画で「農村における滞在型余暇活動」（グリーン・ツーリズム）の推進を提唱
2000年	南信州あぐり大学院が長野県飯田市で開校，やんばるツーリズム大学が沖縄県で開校
2001年	北海道ツーリズム大学が鹿追町で開校
2002年	グリーン・ツーリズム安心院方式＝空き部屋活用農家民宿の公認開始 東北地区グリーン・ツーリズム・フィールドスタッフ・ミーティング大会東京会場で完結

「農家の開放」期 2003～2011

2003年	厚生労働省令により農林漁業体験民宿の規制緩和，全国グリーン・ツーリズム大会開催（日本グリーンツーリズム・ネットワークセンター主催）
2004年	「そらち DE い～ね」結成・修学旅行生の受入開始
2005年	北海道グリーン・ツーリズムネットワーク設立，第3回全国グリーンツーリズム・ネットワーク北海道大会開催，「長沼町グリーン・ツーリズム運営協議会」が修学旅行生の受入開始
2007年	別海町グリーン・ツーリズムネットワークが修学旅行生の受入開始
2008年	子ども農山漁村交流プロジェクトモデル事業開始（～2012年）
2009年	北海道グリーンツーリズム・ネットワーク研修会開始，子ども農山漁村交流プロジェクト推進協議会を全国各地に設置

「局面転換」期 2012～

2012年	「NPO 法人 食の絆を育む会」が結成され，「農村ホームステイ in 十勝」の発展的展開
同年	「福祉の庭 コロンポロン」（ユニバーサルガーデン）開設
2013年	北海道農協青年部協議会が農村ホームステイ事業を開始
2014年	「そらち DE い～ね」10周年
2015年	「長沼町グリーン・ツーリズム運営協議会」10周年

修学旅行生などの農業体験受入の取組みが主であるが、従来とは異なる様相を示しており、「新たな局面」への取組みとして考えられる。

以下、三つの局面の取組みを代表的事例で考察し、北海道のグリーン・ツーリズム実践が「農村の開放」から「農家の開放」を経て「高次元の農村の開放」たる「農業の解放」へ至る道程であることを明らかにしたい。

2-1 「農村の開放」としてのグリーン・ツーリズムの取組み

北海道の十勝地方においてまずファームレストランとして1988年鹿追町で姿を現わした「大草原の小さな家」開設のキッカケは、自らが経営する軽種馬牧場に車を止めてカメラ撮影をしたり、馬にエサをやりたいという動きに対応したことにある。立ち寄りしたい人々に牧場を開放してスモールビジネスとして小さなレストランを始めたことが「農村の開放」の大きなキッカケとなった。

当時の鹿追町においては、現在も引き続けている農業の規模拡大路線に対して、農業生産一辺倒の規模拡大ではなく、農業生産プラスアルファの取組みを志向する動きもあり、それが「大草原の小さな家」の成功を刺激にして、1990年の「鹿追町ファームイン研究会」結成を生み出した。「鹿追町ファームイン研究会」メンバーは2000年には「NPO法人 北海道ツーリズム協会」を創設し、2001年から数年間「北海道ツーリズム大学」を開催したのである。

「鹿追町ファームイン研究会」メンバーの現在の取組みは「農村の開放」の取組みとして成熟した段階にある。鹿追町は大雪山国立公園の最南部に位置する然別湖を観光資源として5,700人の人口の14倍の80万人の観光客を呼び寄せているが、「農村の開放」としての以下のような鹿追流グリーン・ツーリズムの取組みが大いに貢献しているのは衆目の一致することである。

「大草原の小さな家」がコテージのファームインとファームレストランおよびスイーツカフェを経営し、「カントリーパパ」がコテージとレストランを経営し、「カントリーホーム風景」がミニカフェスタイルのレストランを経営するとともに乳製品をネット販売している。三部牧場では牧場にある大木を利用したツリーハウスが大人気で、手作りの石窯と五右衛門風呂も好評である。日本一美しい牧場を目指している藤田牧場は酪農体験の先駆的存在であるとともに、ファームインも持ち、然別湖のアウトドアプログラムと連携した酪農ガイドを行っている。

以上のような取組みの来客数は年間80万人の内の10万人と推計される。ファームレストランの原点は地産地消にあるが、ファームレストランは地域の農産物生産の質的向上を促進するものであるとともに、高品質の農産物生産が魅力的な農村景観を形成することでファームインへの追い風ともなる。このことが点ではなく、面

として遂行できるのは「鹿追町ファームイン研究会」あるいは「北海道ツーリズム協会」の存在によるのである。

2-2 「農家の開放」としてのグリーン・ツーリズムの取組み

表1にあるように、「農家の開放」の先駆的取組みは1995年から取り組まれている「旭川市民農業大学」であり、修学旅行生の農業体験受入という形での先駆取組みは1995年に始まった「滝川市ファームステイ協議会」の取組みである。

修学旅行生などの農業体験受入が好評であればあるほど農家民宿の要望が大きくなるが、農家民宿開業は農家にとっては片手間に出来るものではない難事業であり、設備投資などの初期投資に大金が必要とされ、大きな障壁となっていた。

大分県の現在は宇佐市にある「安心院町グリーン・ツーリズム研究会」では民宿開業許可を取らずに、会員制の農村民泊を「1回泊まれば遠い親戚、10回泊まれば本当の親戚」をキャッチフレーズに「農泊」事業を1996年から実施していた。2002年3月に大分県が「農泊」を念頭に旅館業法と食品衛生法適用規制の緩和を通知し、2003年4月厚生労働省が省令によりこれを追認したのである。

規制緩和の主な内容は、農林漁業者が営む農林漁業体験民宿施設には簡易宿所の客室面積の基準を適用しないことと、宿泊客が農林漁業者と一緒に調理・飲食する体験型であれば客専用の調理場及び営業許可を不要とすることである。要するに、農業者は空き部屋さえあれば、農家民宿を開業できるということになったのである。

このような規制緩和を受けて、農家民宿開業は爆発的に増加した。北海道では2005年1月現在でファームイン登録が46件であったのが、翌年には116件と大幅増加し、2015年1月現在では475件となって、10年で10倍以上の増加を見せたのである。

北海道の空知総合振興局管内の広域の農業体験受入ネットワークである「そらちDEい〜ね」は2004年設立当初宿泊なしの体験受入を主としていたが、農家民宿規制緩和によって農家民宿開業に弾みがつき、受入農家580軒のうち103軒（2015年度現在）が開業許可を取得し、農業体験受入の中心的担い手となっている。

同じ空知総合振興局管内の「長沼町グリーン・ツーリズム運営協議会」は2005年に農家民宿付きの農業体験受入を前提に設立され、145軒（2015年10月現在）の農家が民宿を開業している。

空知総合振興局管内の二つの取組みについてはすでに詳述したことがあるので（文献2・3・4）、詳細は割愛するが、いずれも継続的に年間5,000人前後を受入れている。長沼町の場合は近年4,500人という定員を設け、常に定員が満杯になるために、再来年度の予約を6月から開始する状況になっている。「そらちDEい〜ね」の場合は、空知総合振興局の枠を超えて、旭川市及び札幌圏の町村との連携に取組み、加盟構成団体に石

狩振興局の当別町と新篠津村が入っている。

これらの取組みは農業体験を核とする交流活動であるが、農家民宿という形で「農家の開放」として取り込まれることによって、都市住民に農業理解を広めるだけでなく、「グリーン・ツーリズムは長沼町の第三の作物である」（長沼町グリーン・ツーリズム運営協議会前会長の駒谷信幸氏の言葉）と言わしめる深まりを見せているのである。

2-3 「農業の解放」としてのグリーン・ツーリズムの取組みへ

(1) 十勝の「農村ホームステイ」事業

2012年9月から「NPO法人 食の絆を育む会」の事業として取組まれている「農村ホームステイ in 十勝」は、十勝管内15町村にまたがる11団体に所属する農林漁家が高校生を主体とする生徒たちを対象とした農村ホームステイ事業である。

農村ホームステイ事業は、従来の農業体験型の取組みと同様でもあるが、単に十勝らしく漁家が入っているというだけではなく、農村をホームとする捉え方が新たな動向も含みこんだ、よりの確な表現だと考えられる。つまり、修学旅行の農業体験受け入れて泊まる農家夫婦が北海道のお父さんやお母さんとして慕われる事に示されるように、泊まる側にとってその農家がホームとなり、体験を受入れてくれた農村がホームでもあるという感覚になる。その体験的に獲得されたホーム感覚をそのまま表現したものが農村ホームステイという言葉であると捉えられる。

加えて重要なのは、「NPO法人 食の絆を育む会」のHP（資料7）での表現、「今まで自分事ではなかった一次産業を身近に感じることで」という表現である。他人事ではなく自分事であるという感覚を獲得する体験こそが農業体験型の取組みの核心にある。

十勝の主産業である農林漁業を他人事ではなく自分事として感じてもらうことは、自分事として感じた人にとっては農林漁業の営みが開かれたということであり、「農村ホームステイ」事業の取組みは「農林漁業の解放」の局面を示唆している。

十勝地方は、「規模拡大の優等生」である北海道農業の中でもとりわけ大規模化が進んでいる地域であり、大型農業機械を駆使した大規模畑作農業地帯である。空知農業は水稲・畑作・野菜・花などの複合経営が多い地域であり、季節に応じての手作業による農業体験が比較的にやりやすいことから、農業体験を核とする交流活動として「農家の開放」が取込まれるのに好都合な地域である。空知に対して、十勝は大型機械を駆使した農繁期に修学旅行生などの農業体験を受入れるのに有利ではない地域であると認識されていた。この取組みのリーダーになった農業者たちは「ナマの生産現場の普段を知ってもらいたい」と考え、農作業体験にこだわらずに一泊二日で十勝の農村地域にホームステイするという事業、「農村ホームステイ in 十勝」を始めたのである。そこには、開拓の鍬を入れて以来営々と積み重ねられてきた農業生産基盤の堅固な土台を継承する世

代として、継承する生産基盤とそこからの自然の恵みを分かち合う取組みを行うことが使命である、という責任意識がある。この責任意識は例えば以下のように表明される。

「自分たちは先祖たちから受け取ったこの土地と豊かな農のくらしと命への感性を引きついでいく役割がある。そして、それを次代の社会全体へ伝える責任がある」
(岡 2014, 96 頁)。

(2) 農協青年部の「農村ホームステイ」事業

北海道農協青年部協議会（全道 109 の農協青年部で構成、約 7,500 名）は 2013 年度から地域の学校教員を対象とした一泊二日の農村ホームステイ事業を始めている。「食の大切さを伝えるプロジェクト」と名付けられた取組みは、2013 年度に 4 件、2014 年度には全道 12 地区で開催し、2015 年度は 60 件を目標に取組まれている。

この取組みは、地域の JA 青年部員が小・中・高の学校教員に対し、農家宅での一泊二日のありのままの生活体験の場を提供し、農作業体験を含む様々な体験・触れ合いを軸に、教員と農業者と一緒に子どもたちに「食や地域の大切さ」を伝えることを目指している（資料 8）。

農村ホームステイ事業はこれまで修学旅行生などの都市部の児童・生徒や地元農村部の児童・生徒の受入を行い、農業・農村の価値と役割への気づきを子どもたちに喚起してきている。教員対象の取組みは、農村ホームステイという「農家の開放」によって食糧・農業・農村の価値を再発見することのできる、農家と教員が協働する取組みであり、「高次元の農村開放」たる「農業の開放」への取組みの可能性を示している。

(3) 「農村浴」と「ユニバーサルガーデン」の取組み

北海道千歳市泉郷では、(有)ファーム花茶がアイスクリーム販売部門とファームレストランを併設して、自家農園と 1 ha のいちご狩り農園をもって、「農村浴」を呼びかける取組みがある。

1990 年にいちご狩り農園を開設したが、多くの客が農村風景と農作物に関心を示しながら滞留するのを見て、美田の農村風景を「添加物」（付加価値）とするアイスクリーム店を 1996 年に開店し、2002 年にはファームレストランを併設するまでになった。そのパンフレットで「農村浴」は以下のように表現されている（資料 9 参照）。

北海道千歳市の郊外で
農村浴はいかがですか。
田園を抜けてくる緑の風のなかで

アイス片手に季節の味や香りを
感じてください。

「農村浴」は「森林浴」という言葉をヒントにして、(有)ファーム花茶代表が造語したものであるが、「農業の多面的機能」論と「農業の仕事」論からしても、極めて説得的な表現である。

ここではさらに、「福祉の庭 コロンポロン」を2012年から開設している。身体の不自由な人も雇用できるようにすることから発想して、誰でも楽しめるだけでなく、誰でも何らかの作業を行える場所として「ユニバーサルガーデン」という名称が考案された。

「ユニバーサルガーデン」の取組みは具体的には、幼稚園児が種まきから収穫・調理体験まで行うメニュー、手作りアイスクリーム体験、そば打ち体験、ガーデンキャンプ、定員3名の農家民宿などがあり、農作業体験は時期に応じて可能とし、車いすでも作業可能なレイズベットも設備している。

「大人も子供も、植物も動物も生き生き出来る庭でありたい」というパンフレットの言葉は「ユニバーサルガーデン」の目標を的確に表現するものである。言い換えると、生産者と消費者とが協働する営みたる「農業の解放」の基本的なあり方を示唆している。

3 北海道におけるグリーン・ツーリズムの新たな局面

北海道におけるグリーン・ツーリズム実践は、「農村の開放」から始まり、「農家の開放」という普及局面を経て、「農業の解放」という転換局面を迎えている。二つの農村ホームステイ事業の取組みも、「農村浴」と「ユニバーサルガーデン」の取組みも、加えてこの20年来叫ばれ続けている「6次産業化」の取組みも、「農業の解放」という新たな局面を切り開く動きであると解される。

戦後日本の高度経済成長期を画期とする産業構造並びに社会構造の変動は、都市と農村の乖離、食と農の乖離、農業の第一次産業としての局限化・縮小化をもたらした。この変動過程は同時に、輸入食糧に依存する「食糧生産の外部化」、中食・外食が圧倒的比重を占める「食生活の外部化」、廃棄食料を常態化する「食料消費の外部化」を内包する「食の外部化」現象の進行、つまり「食農の疎外現象」を伴っていた。

農業の営みは広義に解すると、農家と農村の営みもそこに含まれるのであるが、「土と作物と人と対話する営み」であり、「土と作物との生きた対話」の土台があってこそ「人との生きた対話」が可能となる営みである。「人との生きた対話」の自存的形態がグリーン・ツーリズムである。グリーン・ツーリズムは人と人が交流し対話する農業・農

村の営みの自存的形態である。農業・農村の本来の価値が体験的交流を通して再発見される取組みがグリーン・ツーリズムなのである。

「農業の開放」ということは現在の日本社会で両義性を持つ。一方では、TPP 合意の動きに示されるように、グローバリズムに飲み込まれるという意味で開放されようとしている。他方では、「農村ホームステイ」や「ユニバーサルガーデン」の取組みに示されるような開放の取組みが行われている。

単なる産業分類の第一次産業に局限され、過保護と非難されながら、高齢化と離農が進行する農業の営みは単に生産者だけが担うのではなく、生産者と区別・分離されている消費者が共生産者 co-producer として担うあり方を志向して「農業の解放」という言葉が用いられなければならない。

「土と作物と人と対話する営み」としての農業の営みは生産者が一方的に担うのではなく、消費者が担うことではじめて十全な営みとして成り立つものである。言い換えると、「食べる人」が「作る人」と協働してこそ十全な営みとなるのが農業の営みなのである。「食べる人」が「農村の開放」と「農家の開放」を経験することによって至る「農業の開放」は「作る人」と共に遂行されるものであり、それは同時に「作る人」にとっての「農業の開放」でもある、という意味で「農業の解放」と呼ぶにふさわしいと考えられる。

「生産者と消費者」という二分法的表現に従えば、生産者と消費者とが協働する農業の営みが「農業の解放」であると考えられる。前述の二つの農村ホームステイ事業は協働の営みへの道標であり、「ユニバーサルガーデン」の取組みは協働の営みの一つの姿を提示していると考えられる。

このような協働の営みを産業構造と社会構造の戦後史の変貌という社会的反射鏡に映し出して見ると、「農業の解放」に属するものとしての「6次産業化」は産業構造と社会構造の変動の回帰現象（農業主導による農商工観連携と農村地域への人口移動）を伴うことなしには本格的には進展しえないのではないかというイメージが想定可能である。言い換えると、人口減少社会における真の意味での地方創生たるスローライフへの転換のイメージが想定可能であると言うことができる。想定可能な現実の論理は別稿に譲らなければならない。

※本稿は拓殖大学人文科学研究所・平成 25 年度個人研究助成の研究成果である。

文献・資料

文献

- 1 橋本 2003：橋本信「日本におけるグリーン・ツーリズムの現状と可能性」（拓殖大学論集 250 号『人文・自然・人間科学研究』第 9 号，2003 年 3 月）1-18 頁

- 2 橋本・岡 2008：橋本信・岡健吾「農村地域における農業・農村体験の意義」（拓殖大学論集 271『人文・自然・人間科学研究』第 20 号，2008 年 10 月）116-128 頁
- 3 橋本・岡 2009：橋本信・岡健吾「現代社会における農業・農村体験の意義」（社会文化学会誌『社会文化研究』第 11 号，2009 年 3 月）127-142 頁
- 4 橋本・岡・岡田 2009：橋本信・岡健吾・岡田佳菜子「日本のグリーン・ツーリズムにおける農業・農村体験の意義」（拓殖大学論集 272『人文・自然・人間科学研究』第 21 号，2009 年 3 月）71-88 頁
- 5 橋本 2014：「旭川市における農業体験型グリーン・ツーリズムの成果と課題」（拓殖大学論集 294 号『人文・自然・人間科学研究』第 31 号，2014 年 3 月）50-70 頁
- 6 岡 2014：岡健吾「北海道における『農業・農村体験型』グリーン・ツーリズムの現状と可能性」（拓殖大学論集 294 号『人文・自然・人間科学研究』第 31 号，2014 年 3 月）87-102 頁
- 7 シューマッハー 1973：E. F. Schumacher, SMALL IS BEAUTIFULL (New York: Harper & Row, 1989)
- 8 山崎 1993：山崎光博・小山善彦・大島順子著『グリーン・ツーリズム』（家の光協会，1993 年）
- 9 井上他 1999：井上和衛・中村攻・宮崎猛・山崎光博著『地域経営型グリーン・ツーリズム』（都市文化社，1999 年）
- 10 青木 2004：青木辰司著『グリーン・ツーリズム実践の社会学』（丸善株式会社，2004 年）
- 11 日本村落研究会編『グリーン・ツーリズムの新展開』（農文協，年報村落社会研究第 43 集，2008 年）
- 12 宮崎猛著『農村コミュニティビジネスとグリーン・ツーリズム』（昭和堂，2011 年）

資料

- 1 日本学術会議「地球環境・人間生活にかかわる農業及び森林の多面的機能の評価について（答申）」（2001 年 11 月）
- 2 「参考資料 2 『日本型食生活について』」
http://www.maff.go.jp/j/syokuiku/pdf/2_s_2.pdf - 2015-10-21
- 3 「平成 19 年度食と農への理解を基礎とする新たなライフスタイルの確立に関する調査結果」
<http://www.maff.go.jp/j/zyukyu/lifestyle/>
- 4 「平成 26 年度食料・農業・農村白書」
http://www.maff.go.jp/j/wpaper/w_maff/h26/h26_h/trend/part1/chap1/c1_3_01.html,
- 5 「食べもののムダをなくそうプロジェクト」（消費者庁消費政策課）
http://www.caa.go.jp/adjustments/index_9.html
- 6 北海道農政部編「『北海道農業・農村の概要』，『北海道農業・農村の現状と課題』」
<http://www.pref.hokkaido.lg.jp/ns/insi/index.htm>
- 7 「食の絆を育む会」
<https://www.shokuhug.com/>
- 8 北海道農協青年部協議会「農村ホームステイ」
<http://jayouth-hokkaido.jp/homestay/>
- 9 「花茶」
<http://www.kacha-ice.com/index.html>

辞書で十分に記述されていない 英語の語法について

— “what one has to say” を例として —

渡 辺 勉

On the Collocations of English underrepresented in the Dictionaries

Tsutomu WATANABE

Summary

This paper will discuss the degree of idiomaticity. An English expression “what one has to say” is taken up as an example, which seems to be underrepresented in English dictionaries. Four English “idiomatic expressions” are compared in the frequency of occurrence. A corpus search, using the Google search, has provided the frequency of occurrence for the four expressions as follows: “what you have to say” (664,000), “say for yourself” (17,700), “say to yourself” (25,300), “* have this to say” (10,200,000). The author considers that the frequency of occurrence of an expression is one of the criteria to treat it as an idiom. 53 English-Japanese dictionaries and 15 monolingual English dictionaries have been investigated to find out how they describe the expressions, “what one has to say”, “say for oneself”, “say to oneself”, “have ... to say”. The expression “say for oneself” is described in 44 English-Japanese dictionaries and in 10 monolingual English dictionaries; the expression “say to oneself” is described in 52 English-Japanese dictionaries and in 11 monolingual English dictionaries. Surprisingly, the expression “what one has to say” is described only in six English-Japanese dictionaries. It is not taken up in any monolingual dictionaries. The author argues that if the two expressions, “say for oneself” and “say to oneself”, are treated as an idiom in the dictionaries because their meanings are not entirely compositional, then the expression “what one has to say” deserves to be treated as an idiom in the same way.

キーワード：認知意味論，イディオム，定型表現，英和辞典，和英辞典

1. 英語のイディオム

言語には表面上の単語の意味を足し算しても，発信者の意味するところが分からない表現がある。例えば，東&諏訪部（1989：29）には，次の例文がある。

- (1) You can't trust him to keep a secret – he is sure to spill the beans before long. (下線部は筆者)

spill the beans は、もちろん、「豆をまき散らす」という意味ではない。東&諏訪部の訳文は「彼が秘密を守ってくれると思ってはいけないうきとすぐもらしてしまうよ。」である。spill the beans の意味は、「秘密、情報などをうっかり、または、故意にもらす」ということになる。

spill the beans のイディオムとしての意味は、「豆をまき散らす」という行為が暗示することが何かを想像をたくましくすれば言い当てられるかもしれない。しかし、東&諏訪部 (1989: 152)の次の例は、少なくとも英語を母語としない者には難しいのではないだろうか。

- (2) A: He told me all about his adventures in the war.
B: That's all my eye! He wasn't even in the army. (下線部は筆者)

次のような訳文が与えられている。

- (3) A: 彼は戦争中の冒険談をいろいろ私に話してくれましたよ。
B: まったくのでたらめさ。入隊さえしなかったのだから。

これはイディオム性 (idiomaticity) と呼ばれる問題である。That's all my eye の方が spill the beans よりもイディオム性が高いということになる。

なお、イディオムが辞書でどこにでているかも大切な問題である。東&諏訪部 (1989) では、That's all my eye は eye の項目として、spill the beans は beans の項目としてそれぞれ掲載されている。イディオムの中心をなすと判断される語が見出しになるのが通例であるが、その判断は辞書によって異なることがある。最新の英和辞典の一つ『リーダーズ英和辞典 第3版』(2012) では、spill the beans は spill の中の見出しになっている。That's all my eye は、All my eye and Betty Martin として eye の中の見出しになっている。

2. 英和辞典でなかなか見つからない表現

筆者が文献から集めた用例の中に次のようなものがある。

- (4) I hope such readers will be forbearing; I certainly hope they will find **what I have to say** on word-meaning interesting and worthwhile; but I would like the book to be accessible also to those with no formal training in linguistics (although I assume familiarity with traditional grammar). (Cruse 1986: xiv)
- (5) Compare this to the less muscular vital organs which cannot give such immediate feedback – it takes time to interpret **what the liver or kidneys have to say**. (*NewScientist* 18 Oct 2008: p. 85)
- (6) Let's hear **what Tiffany Watt-Smith has to say**.
(BBC Learning English 6 Minute English: 21 August 2014: page3)

例文(4), (5), (6)の太字の部分は、何らかの「定型表現」を含んでいるように思われる。例文(4)と(5)は文章体の例, 例文(6)は口語体の例である。

意味を調べるとしたら、英和辞典のどの見出しを見るだろうか。候補は what, have, say, have to の4つと思われる。手近の英和辞典3冊を、まず、見てみる。英和辞典としては、最大規模の『リーダーズ英和辞典 第3版』(2012)では、sayの項目を見ると、ぴったりと当てはまる表現は、熟語・成句の欄には見当たらない。例文の中にある“have something [nothing] to say for oneself” (弁解することがある [ない]) が一番近い表現のようだ。しかし、上の3つの例文には、「弁解する」という訳語は当てはまらないような気がする。学習英和辞典として伝統のある『ライトハウス英和辞典 第6版』(2012)でhaveの項目を見ると、“have ... to say” (...と述べている), “say ... for oneself” (自己弁護のために...と言う), “say to oneself” (心の中で...と自分に言い聞かせる) という3つの成句が(4), (5), (6)の例文に含まれている「定型表現」に似ているが、求めている表現ではない。訳語と訳文の日本語がこなれているという定評のある『新グローバル英和辞典 第2版』(2001)でsayの項目を見ると、“what one has to say” の見出しがあり、「言い分」という訳語が与えられている。Let's hear what he has to say about it. (それについて彼の言い分を聞いてみよう。) という例文もある。例文(6)は「ティファニー ワット スミスの言い分を聞いてみよう。」と日本語訳できる。念のため『グローバル英和辞典』(1983)と『新グローバル英和辞典』(1994)でsayを引いてみた。“what one has to say” は見出しにも例文にも出ていない。

ここまでは紙辞書の話。21世紀の日本の技術の粋を尽くした電子辞書の助けも借りることになった。携帯型の電子辞書 CASIO XD-U18000 で例文検索をおこなった。

例文検索の対象は、「have & to & say」である。義務を表す法助動詞 have to の例文と思われるものが 500 例以上得られた。後述するように、その中で“what one has to say”を含む例文も 100 以上見つかった。しかし、驚くことに多くの例文の出典は英和辞典ではなく、和英辞典、英語による語法・用例辞典であった。英和辞典に例文が出ているとしても、have や say の項目に出ているわけではない。一例として、『オーレックス英和辞典』から例文をひとつ引用する。

(7) Do me the courtesy of listening to **what I have to say**. (せめて私の言うことを聞いて下さい。)

この例文が出ている見出し語は、courtesy である。普通に紙辞書を引いていたのでは見つからないだろう。電子辞書で検索すればよいと言っても、必要とする用例を見つけるまでには相当な時間と根気を必要とする。本研究でも電子辞書 CASIO XD-U18000 で例文検索をし、パソコンに手作業で 500 以上の例文を打ち込み、整理するために 1 ヶ月以上の時間を必要とした。

手始めに調べた英和辞典 3 冊のうち、1 冊にしか出ていなかったことは偶然であろうと最初は考えた。どうもそうではなさそうである。そこで、“what one has to say”, “say for oneself”, “say to oneself”, “have... to say” の 4 つの項目を対象として、英和辞典 53 冊、英英辞典 15 冊を調査することにした。全て紙辞書ベースの調査である。1970 年代からの学習用の英和辞典、英英辞典の発展の様子を垣間見ることになる。

目的とする表現は、“what one has to say” であるが、後の 3 つも例文(1)で取り上げた“spill the beans”と同じように、表面上の単語の意味を足し算しても、意味するところが分かるようで分からない点は共通なので取り上げることにした。上手くすれば“what one has to say”に関連する記述があるかもしれないという期待もある。いずれにせよ、各辞書の成句や定型表現の取り上げ方に関する姿勢が透けて見えるであろう。

表 1 では研究社と大修館の辞書を取り上げている。表 2 では三省堂、小学館、旺文社、学研、岩波書店、ベネッセの辞書を取り上げている。表 3 では OALD と LDOCE の 2 代巨頭に、OALD の前身である ALDC と日本の英和辞典の記述に影響を与えたと思われる CULD を取り上げている。○は記載あり、×は記載無し、△は何らかの記載ありである。

表1 英和辞典での記載の有無 (1)

	what one has to say	say for oneself (弁解する, 言い訳する)	say to oneself (自分に言い聞かせる)	have...to say (...と述べている)
(1) ライトハウス英和辞典 初版 1984	×	×	○	○
(2) ライトハウス英和辞典 第2版 1990	×	○	○	○
(3) ライトハウス英和辞典 第3版 1996	×	○	○	○
(4) ライトハウス英和辞典 第4版 2002	×	○	○	○
(5) ライトハウス英和辞典 第5版 2007	×	○	○	○
(6) ライトハウス英和辞典 第6版 2012	×	○	○	○
(7) カレッジライトハウス英和辞典 1995	×	○	○	○
(8) ルミナス英和辞典 2001 初版	×	○	○	○
(9) ルミナス英和辞典 2005 第2版	×	○	○	○
(10) 新英和中辞典 1968 第2版	×	×	○	×
(11) 新英和中辞典 第3版 1971	×	△ [have anything to say for oneself] 用例	○	×
(12) 新英和中辞典 第4版 1977	×	△ [have anything to say for oneself] 用例	○	×
(13) 新英和中辞典 第5版 1985	×	○	○	×
(14) 新英和中辞典 第6版 1994	×	○	○	×
(15) 新英和中辞典 第7版 2003	×	○	○	×
(16) 新英和大辞典 第5版 1980	×	○	○	×
(17) 新英和大辞典 第6版 2002	×	×	○	×
(18) リーダーズ英和辞典 初版 1984	×	△ [have something to say for oneself] 用例	○	×
(19) リーダーズ英和辞典 第2版 1999	×	△ [have something to say for oneself] 用例	○	×
(20) リーダーズ英和辞典 第3版 2012	×	△ [have something to say for oneself] 用例	○	×
(21) ジーニアス英和辞典 初版 1988	×	△ [have something to say for oneself] 見出し	○	×
(22) ジーニアス英和辞典 改訂版 1994	×	△ [have something to say for oneself] 見出し	○	×
(23) ジーニアス英和辞典 第3版 2001	×	△ [have something to say for oneself] 見出し	○	×
(24) ジーニアス英和辞典 第4版 2006	×	△ [have something to say for oneself] 見出し	○	×
(25) ジーニアス英和辞典 第5版 2014	○ [have to] の語法注記	△ [have something to say for oneself] 見出し	○	×
(26) フレッシュジーニアス英和辞典 1989	×	×	○	×
(27) ジーニアス英和大辞典 2001	×	△ [have something to say for oneself] 見出し	○	×

表2 英和辞典での記載の有無 (2)

	what one has to say	say for oneself (弁解する, 言い訳する)	say to oneself (自分に言い聞かせる)	have ... to say (...と述べている)
㉘ グローバル英和辞典 初版 1983	×	○	○	×
㉙ 新グローバル英和辞典 1994	×	○	○	×
㉚ 新グローバル英和辞典 第2版 2001	○ [say の見出し]	○	○	×
㉛ ニューセンチュリー英和辞典 1988	×	×	○	×
㉜ グランドセンチュリー英和辞典 初版 2000	×	○	○	×
㉝ グランドセンチュリー英和辞典 第2版 2005	×	○	○	×
㉞ グランドセンチュリー英和辞典 第3版 2010	×	○	○	×
㉟ ウィズダム英和 2003	×	△[have (got) something to say for oneself] (say の見出し)	○	×
㊱ ウィズダム英和辞典 第2版 2007	×	△[have (got) something to say for oneself] (say の見出し)	○	×
㊲ ウィズダム英和辞典 第3版 2013	△[listen to what he has to say] (say の語義9の用例)	△[have (got) something to say for oneself] (say の見出し)	○	×
㊳ ヴィスタ英和辞典 1997	×	×	○[用例]	×
㊴ プロGRESSIVE英和辞典 初版 1980	×	○	○	×
㊵ プロGRESSIVE英和辞典 第2版 1987	×	○	○	×
㊶ プロGRESSIVE英和辞典 第3版 1998	×	○	○	×
㊷ プロGRESSIVE英和辞典 第4版 2005	×	○	○	×
㊸ ランダムハウス英和大辞典2版 1994	×	×	○	×
㊹ サンライズ英和辞典 1986	×	○	○	×
㊺ 旺文社英和中辞典 1975	×	○	○	×
㊻ ロイヤル英和辞典 1990	×	×	○	×
㊼ 旺文社レキシス英和辞典 2003	×	○	○	×
㊽ オーレックス英和 2008	×	○	○	×
㊾ オーレックス英和 2013	×	○	○	×
㊿ アンカー英和辞典 1981	△ [Eat what you have to eat.] (have の用例)	○	○	×
1) ニューアンカー英和辞典 1988	△ [I understand what you have to say.] (have の語義11の用例)	○	○	×
2) 岩波大英和辞典 1970	△ [Say what you have to say.] (have の語義②の用例)	○	×	×
3) E ゲイト英和辞典 2003	×	×	○	×

表3 英英辞典での記載の有無

	what one has to say	say for oneself (弁解する, 言い訳する)	say to oneself (自分に言い聞かせる)	have...to say (...と述べている)
(1) ALDC 1963	×	×	×	×
(2) OALD 1974	×	△(用例)	×	×
(3) OALD 1989	×	△(用例)	○	×
(4) OALD 1995	×	△(用例)	○	×
(5) OALD 2000	×	△(用例)	○	×
(6) OALD 2005	×	△(用例)	○	×
(7) OALD 2010	×	△(用例)	○	×
(8) OALD 2015	×	△(用例)	○	×
(9) CULD 1980	×	△(用例)	×	×
(10) LDOCE 1978	×	○	○	×
(11) LDOCE 1987	×	○	×	×
(12) LDOCE 1995	×	×	○	×
(13) LDOCE 2003	×	×	○	×
(14) LDOCE 2009	×	×	○	×
(15) LDOCE 2014	×	×	○	×

3. 英和辞典の分析

3節では、53冊の英和辞典を調べて分かったことをまとめる。結局、目指す表現“what one has to say”を成句として見出しに取り上げているのは『新グローバル英和辞典 第2版』(2001)だけであった。その他、5冊の辞書に関連する記述があった。それらの記述を出版年順に示す。

『岩波英和大辞典』(1970)のhaveの項目に次のような例文と日本語訳があった。

(8) Say what you have to say. (言おうと思っていることを言ってしまいなさい。)

『アンカー英和辞典 第2版』(1981)のhaveの項目では(9)と(10)は異なる意味を持つと指摘する。発音で意味が区別されるという主張である。

(9) Eat what you have to eat.” (食べなければいけないものは食べなさい。)

(10) Eat what you have [hæv] to eat. (食べるために持っているものを食べなさい。)

後継の『ニューアンカー英和辞典』(1988)のhaveの項目では(11)の例文を出し、haveに音声記号を付記しているが、1981年版のように意味の対比にまでは言及していない。

(11) I understand what you have [hæv] to say. (君が何を言いたいのかわかるよ。)

なお、本研究での主題である “what one has to say” には言及していないが、『プログレッシブ英和中辞典 3 版』(1998)と『プログレッシブ英和中辞典 4 版』(2003)の have の語義 7 の have to の記述では、(12)の例文を挙げている。連語でない場合は /hæv/ という発音になるという指摘である。

(12) I'll spend all I have to /hæv tə/ win the election. (選挙に勝つためにはある限りお金を使います。)

『ウィズダム英和辞典 3 版』(2013)の say の語義 9 に(13)の例文が出ている。

(13) listen to what he has to say (彼の言い分を聞く)

(13)に関して、興味深い分析が提示されている。has to は義務の意味を表す成句ではなく、what は have の目的語だという。類似した主張は『ウィズダム英和辞典 2 版』(2007)の say の項目にもある。例文(14)に関する議論である。

(14) What have you got to say for yourself? ((失敗をとがめて) 理由は何ですか)

この例文は、成句 “have (got) something [nothing] to say for oneself” に出ている。『ウィズダム英和辞典 2 版』(2007)は、「something は what 疑問文の対象ともなる」と主張している。つまり、(14)は(15)のような文を「基底構造」として、変換 (transformation) によって導かれたという主張のように思われる。

(15) You have something to say for yourself.

『ジーニアス英和 第 5 版』(2014)の have [have got] to do の見出しには、(16)の例文が出ている。

(16) I know what you have to say. It's always the same. (あなたの言いたいことはわかっている。いつも同じなんだから。)

今までの英和辞典になかった分析がある。「have to の形を取っていても must の意味

ではなく、want to の意味になることがある」という主張である。I know what you have to say. を「あなたが言わなければならないことはわかっている」と誤訳してしまう学習者への配慮であろう。

「have to の形を取っていて」も義務の意味ではないと断言したことは日本の中級の英語学習者に大きな影響を与えるであろう。ただし、“what one has to say” という形を抽出するところまで至っていないことは残念である。

さて、主題である表現 “what one has to say” に戻る。筆者が集めた用例のひとつを再録する。

(5) Compare this to the less muscular vital organs which cannot give such immediate feedback – it takes time to interpret **what the liver or kidneys have to say**.

上記の各種英和辞典の記述を参考にすると(5)は(17)のように日本語訳できる。

(17)このこと（心臓のように筋肉が収縮する臓器）をすぐに生体反応を返せないような筋肉が少ない重要臓器と比較して下さい。肝臓や腎臓が何を言おうとしている [言いたい] かを解釈するには時間がかかります。

日本語訳をするために役に立った記述は5つある。まず、第2節で既述したように、『グローバル英和辞典 第2版』(2001)に“what one has to say”が見出しとして出ていて、Let's hear what he has to say about it. (それについて彼の言い分を聞いてみよう。) という例文が与えられていることである。2つめは、『岩波大英和辞典』(1970)に、さりげなく出ている例文。3つめは、『ニューアンカー英和辞典』(1988)の記述。4つめは、『ウィズダム英和辞典3版』(2013)の have to は義務の意味を表す成句ではないという指摘。最後は、『ジーニアス英和 第5版』(2014)の「have to の形が want to の意味になることがある」という断言である。

分析上の問題はいくつか残る。意味によって、語連鎖 have to の中の have の発音が [hæv] と [həv] との間で変化するという指摘があったが、まず、この主張の文献上の根拠を探す必要がある。また、音声の実験によって実証できるかどうかを確かめる必要がある。さらに、語連鎖 have to が義務の意味を持たない場合に、have と to の間に統語分析上の切れ目を認めた方がいいのかどうか、関係する統語分析の議論を研究する必要がある。しかしながら、例文(14)と(15)で言及したような基底構造から変換によって表層構造を導くような議論には従わない方がいいような気がする。外国語として英語

を解釈しようとする者に見えるのは、“what one has to say” という目に見える形だからである。『ジーニアス英和 第5版』の「have to の形が want to の意味になることがある」という分析に従うと、確かに解釈はすっきりするが、to とその前の動詞の間には切れ目がないことになる。何か物足りない。本研究で“what one has to say”を主題として取り上げようと筆者が考えた素朴な動機は、語連鎖 have to が義務の意味を持たない場合には、have と to の間には何か切れ目があるのではないかという感覚だからである。

4. 英英辞典の分析

4節では、15冊の英英辞典を調べて分かったことをまとめる。“what one has to say”と“have...to say”を取り上げている辞書は皆無である。英語母語話者の感覚ではイディオムではないという判断の表れであろう。英語を外国語とする学習者のために編纂されたにもかかわらずである。“say for oneself”については、7版にわたる OALD と CULD で共通した取り上げ方をしている。

say の項目の中に“have nothing [anything, something] to say for oneself”という見出しを立てて例文を挙げるという方法である。CULD (1980) は、この成句を“to be able / unable to explain one's actions, etc.”と定義している。OALD (1974) は、例文(18)をこの成句の例として挙げ、(19)のような言い換えを説明として与えている。

(18) Well, what have you to say for yourself?

(19) What can you say to explain or defend your conduct?

1974年の例文と1980年の定義では古びていると感じられるかもしれない。しかし、第2節で取り上げた53冊の英和辞典のうち、14冊で使われている説明法である。表での辞書の番号は、(11), (12), (18), (19), (20), (21), (22), (23), (24), (25), (27), (35), (36), (37)である。この説明法は『リーダーズ英和辞典 3版』(2012)でも継承されている。

問題点は2つある。まず、“have something to say for oneself”を変換して“What have you [got] to say for yourself?”のような表現を導き出すという説明法が妥当かどうかということである。2つ目は、“What have you [got] to say for yourself?”の持つ「何か弁解することがありますか」という意味は、“what one has to say”という表現の解釈には当てはまらないということである。残念ながら、現状では、英英辞典を引いても“what one has to say”の意味するところは分からないことになる。

なお、英英辞典での記述という観点で、英語を歴史的にとらえている OED の記述を
見てみる。

OED 初版には、(20)の用例が出ている。

(20) Condensing what they had to say into a very portable compass. [1816年]
(下線部筆者)

この用例は have の項目の語義 7 “To Possess as a duty or thing to be done. With
object and dative inf. expressing what is to be done by the subject.” の所に出て
いる。OED3 (2015) でも同じ用例が採用されていて、当該の語義 8 は、“Expressing
something that is to be done or needs to be done, as a duty, obligation, require-
ment, etc.” となっている。OED は、初版でも 3 版でも、この語連鎖を「義務」の意味
に分類しているように思われる。ただし “to have something to say for oneself” は、
“what one has to say” とは区別されていると考えられる。話の順序が逆になるのだが、
初版では、say の語義 B:j. “To have (something, nothing, etc.) to say for oneself: to
be able to adduce (something, nothing) in defence or extenuation of one’s conduct.
Also (colloquially) To have nothing to say for oneself: to be habitually silent from
a retiring disposition or lack of vivacity.” (下線部筆者) の部分に(21)の用例が出て
いる。

(21) All that I can say for myself is, that I have always feared discovery. [1779
年]

OED3 (2015) では、say の項目の中の Phrases p7 の語義 “to have (something, noth-
ing, etc.) to say for oneself” の部分に(22)の用例が出ている。

(22) Before his sentencing, the judge asked Johnston if he had anything to say
for himself. (下線部筆者) [2006]

語義と用例の双方から “have something to say for oneself” が独立した表現として
扱われていることが分かる。

5. 和英辞典と英英辞典の例文が語ること

Lakoff (1987) は、認知意味論を言語学の中での独立した分野として確立した著作のひとつである。そのタイトルは、出版当時、人々の注目するところとなった。*Women, Fire and Dangerous Things* である。池上 (1993: 5) の日本語訳によると、オーストラリアの先住民の言語、ヂルバル語 (Dyirbal) には、balan というカテゴリーが存在し、balan には「女性、火、危険物」が含まれているということである。認知意味論が現れるまでは、ひとつのカテゴリーには共通の属性があると考えられていた。しかし、池上 (1993: 111) によると、balan には「女、フクロアナグマ、犬、カモノハシ、ハリモグラ、一部のヘビ、一部の魚、ほとんどの鳥、ホタル、サソリ、コオロギ、ヘアリー・メアリー・クラブ (地虫の一種)、火または水に関連するものすべて、太陽と星、盾、一部の槍、一部の木、など」が含まれるという。「共通の属性によるカテゴリー化の問題ではない」と Lakoff は説明する所以である。ヂルバル語には、balan の他に bayi, balam, bala という名詞のカテゴリーがあるという。この4つのカテゴリーには、それぞれ共通の属性があるわけではなく、放射状カテゴリー (radial categories) によって説明されると Lakoff は述べている。

放射状カテゴリーとは何かについて、大堀 (2002: 45) が分かりやすい例を挙げている。次の(23)から(32)のような日本語の類別詞「本」の例である。

- (23) 鉛筆が3本
- (24) タイヤー一本 6000円
- (25) 電話を一本下さい
- (26) ホームラン 60本
- (27) 一本勝ち (剣道)
- (28) 一本勝ち (柔道, 空手)
- (29) 東京一成田毎時間 3本発車
- (30) 原稿を3本かかえている
- (31) 仕事が3本入っている
- (32) ノートパソコン・限定5本特売

大堀 (2002: 46) が放射状カテゴリーについて説明していることで大切なことは次の2点である。ひとつめは「放射状カテゴリーでは、全てのメンバーが共通の性質をもつ必然性はない」ということ。2つめは、「放射状カテゴリーの特徴として、一つの中心か

ら他のメンバーが外れるというよりは、いくつかの二次的な中心が存在する」ということである。大堀の説明に従うならば、鉛筆とタイヤは、「細長い形」という共通点がありそうである。しかし、鉛筆と剣道との共通性は認めがたい。剣道、柔道、空手の間には「日本の伝統的な武道」という共通性があるのであろう。

さて、(33)の英語のグループと(34)の日本語のグループをまとめる共通の特徴は何だろうか。(33)の英語は英英辞典の見出し語であり、(34)の日本語は和英辞典の見出し語である。

(33) alarm, amaze, amenable, card-carrying, congenial, content, convenience, cyber, excerpt, fair-minded, gesture, glance, group, heading, hear, listen, man, much, politeness, pregnant, say, sympathy, think, whatever

(34) くらい, だけ, でも, どんどん, まとめる, ろく, 一応, 一助, 一通り, 一般, 汚す, 押し鎮める, 何, 改める, 興味, 現場, 言っぱなし, 言い種, 言い分, 向こう, 承る, 人, 生, 静聴, 席, 先方, 双方, 聴衆, 通る, 動く, 同じ, 独断, 熱心, 拝聴, 発言権, 分かる, 聞く, 弁明, 無用, 要点, 抑える, 両者, 話, 斟酌

答えは、どちらのグループの語も“what one has to say”を含む例文を掲げている見出し語ということである。どの見出し語も、“what one has to say”の構成要素となる語ではない。つまり、普通に have や say を辞書で引いても、求める例文は見つからないのである。

上記の英語のグループと日本語のグループは、第2節で簡単に触れたように、“what one has to say”を含む例文を探すために、「have & to & say」を検索対象として、携帯型の電子辞書 CASIO XD-U18000 で例文検索をおこなった結果、得られたものである。“what one has to say”を含む例文は、全部で105例見つかった。全ての例文はこの論文の最後の付録に掲載する。105例の内訳であるが、和英辞典が58例、英英辞典が26例、英和辞典が21例である。

英和辞典の21例のうち、7例は『新編 英和活用辞典』という英語を書くための辞書にある例である。和英辞典と英英辞典の例文数とを合わせると、91例となり、例文の86.7%は英語を発信するための辞書に掲載されていることになる。残り14例の英和辞典にある例文の中で、“what one has to say”の構成要素となる語を見出しとしているのは、『ウィズダム英和辞典 第3版』(2013)のみである。have の例文として出ている。(32)がその例文である。

- (35) [= (13)] listen to what he has to say

和英辞典と英英辞典から得られた例文を見て、分かったことが3つある。

1つめは、英語辞書によく出ているイディオム “have something [nothing] to say for oneself” (弁解することがある[ない]) を元にしたのでは、かえって解釈できない例が多数あることである。和英辞典から1つ、英英辞典から3つ例を挙げる。

- (36) So, listen to **what those people older than you have to say**, and use it to help you in your own job-searching. (では、先輩諸氏の話をよく聞いて、諸君の就職活動の一助としていただきたい。) (『新和英大辞典』)

- (37) If this alarms you, listen to **what Central Ground Water Board experts have to say**. (*Oxford Sentence Dictionary*)

- (38) I've organized **what I have to say** about unemployment under three main headings. (*Oxford Collocations Dictionary for Students of English*)

- (39) Managers who want two-way communication with their staff must be prepared to listen to **what they have to say**. (*Longman Language Activator*. 2nd edition)

2つめは、“what one has to say” をイディオムとして辞書で説明する場合に、what と入れ換えて使われる語があるということである。同等表現として説明した方が英語学習者の便宜を図ることになる。このことは筆者が変換による説明を避けた方がいいと考えていることと関連する。

- (37) As far as I'm concerned, **all she had to say** was that they were already deveined. (*Oxford Sentence Dictionary*)

- (38) It doesn't seem to have anything to do with the quality, value or convenience of **anything I have to say**. (*Oxford Sentence Dictionary*)

上の2つの例文から、当該のイディオムは、“what [all, anything] one has to say” という見出しで英語辞書に掲載するのが適当である。“have (got) something

[nothing] to say for oneself” から変換によって説明する方法は外国人英語学習者には混乱を招く可能性がある。何よりも，“what one has to say” とは意味が異なる。

3 つめは，“what one has to say” の言い換え (paraphrase) の可能性である。

(42) I couldn't get a good idea of **what he had [wanted] to say**. (彼の話はよく 分からなかった。) (『新和英大辞典 第 5 版』)

(43) That's **all I have to say**. (私の言いたいことは以上の通りです。) (『オーレックス和英辞典』)

(44) She had thought out **what she was going to say**. (LDOCE 第 5 版 2009)

例文(42)からは、『新和英大辞典 第 5 版』が “what one has to say” と “what one wants to say” を等価と判断していることが分かる。例文(43)では『オーレックス和英辞典』に「have の代わりに want も可能であるが、have の方が慣用的」という注記を付けている。言い換えは、一応可能であることが分かる。want による言い換えは、第 3 節で述べたとおり、『ジーニアス英和辞典 第 5 版』(2014) が採用している説明法である。しかし、「語連鎖 have to が義務の意味を持たない場合には、have と to の間には何か切れ目があるのではないか」と第 3 節で筆者が指摘した問題点は残ったままである。例文(44)は、英英辞典の例文であるため “what one has to say” との関連性が LDOCE 第 5 版で述べられているわけではない。意味上、関連があるだろうと筆者の判断で入れたものである。どこまでをイディオムと認めるかという問題である。この件については、第 7 節で触れたい。

6. コーパス調査

第 6 節で “what one has to say” を含む例文が、電子辞書の例文検索によって、105 例見つかったことを報告した。この数値は大きいのだろうか、小さいのだろうか。英和辞典ではなかなか見つからない表現なのだが、実際に使われる頻度数が辞書に載せるか載せないかの基準に影響している可能性がある。例文(5) (以下に再録) は、イギリスの科学雑誌 *NewScientist* を筆者がスキャナーを使って透明テキスト付き PDF に加工したものを検索して見つけたものである。

(5) Compare this to the less muscular vital organs which cannot give such

immediate feedback - it takes time to interpret **what the liver or kidneys have to say**.

(*NewScientist* Oct 18 2008: p. 85)

既に PDF に加工済みの雑誌を、もう 4 冊検索してみた。次の(45)が新しく見つかった。

(45) **What** does science **have to say** – and will anyone listen? (*NewScientist* 6 June 2009: p. 35)

次に PDF に加工済みのイギリスの大衆紙 The Weekly Telegraph を検索してみた。検索したのは Weekly Telegraph March 26 to April 1 2014 から Weekly Telegraph October 8 to October 14 2014 までの 31 冊である。“one has to say” と “you have to say” の 2 つの句を検索してみたが、“what one has to say” に該当する語句は見つからなかった。しかしながら、(46)のような例文は検索されたので、検索は機能していると考えられる。

(46) But at sometime **you have to say** this is what we want going forward and that was the decision we made. (Weekly Telegraph April 9 to 15 2014; page 41)

衣笠 (2010 : 31-37) と赤堀 (2014 : 30-37) の教える方法に従って、Google をサイト内検索してみた。検索する語群は “what one has to say” で「語順も含めて完全に一致するもの」と指定した。検索する言語は「英語」、検索する地域は「アメリカ合衆国」、検索するサイトは「edu.」とし、アメリカの大学内で発信される英語を検索対象とした。2015 年 10 月 18 日 18 時 50 分 (日本時間) 現在、ヒット数は 51,000 件であった。第 2 節で比較、対象のために取り上げた残りの 3 つの成句 “say for oneself”, “say to oneself”, “have... to say” も同様の条件で検索してみた。検索時間は、(47)から(52)は 2015 年 10 月 18 日 18 時 50 分から 19 時 20 分の間、(53)から(55)は 2015 年 10 月 19 日 13 時 25 分から 13 時 35 分の間である。検索の結果を表 4 に示す。

“what one has to say” は、この形のままでも 51,000 件という手応えのある件数を得たが、“say for oneself” はヒット数 2,870, “say to oneself” はヒット数 8,980 とややヒット数が少ないと思われた。そこで、辞書の見出し形の oneself を yourself に変えて検索してみた。その結果、“say for yourself” は 17,700, “say to yourself” は 25,300 というヒット数が得られた。同様の操作で “what one has to say” を “what

表4 Google 検索での成句のヒット数

(47) what one has to say	51,000
(48) what you have to say	664,000
(49) say for oneself	2,870
(50) say for yourself	17,700
(51) say to oneself	8,980
(52) say to yourself	25,300
(53) have * to say	12,000,000
(54) The victim has this to say	(1)
(55) * have this to say	10,200,000

you have to say” に変えて検索するとヒット数は 664,000 と 13 倍に増加した。用例が多数見られ、人口に膾炙していることを成句、イディオムの認定基準のひとつと考えていいならば、“what one has to say” は “say for oneself” や “say to oneself” と同様に、英和辞典や英英辞典で偶然に例文が検索されるという状況を改善して、説明を与えられる資格があると思われる。

“have ... to say” は、第 2 節の表 1 にあるように、(1) から (9) の同系統の辞書である『ライトハウス英和辞典』、『カレッジライトハウス英和辞典』、『ルミナス英和辞典』だけに掲載されている。say の項目に成句の見出しとして取り上げられている。他の英語辞書に全く取り上げられていないので不思議な感じがする。Google 検索してみると、“have * to say” は 12,000,000 というヒット数が得られた。ただし、この検索方法では、have と to say の間にはどのような英語が入るのかということ調べているにすぎないので、『ライトハウス英和辞典』等で意図している成句とは異なる可能性がある。9 冊の辞書では、一貫して “The victim has this to say.” という例文を掲載しているので、“* have this to say” というように “have ... to say” の「...」の部分をも this に固定して have の前にどのような名詞が主語として現れるのかという検索を試みた。ヒット数は 10,200,000 と多い。頻度数を成句やイディオムを認定する基準のひとつとするならば、“have ... to say” が英和辞典に出ていることは妥当であろう。なお、“The victim has this to say.” という例文そのものが実際に使われているかということを確認した。検索対象国をアメリカ合衆国とし、ドメインを edu. とするとヒット数は 0 である。この限定を外すと下の (56) の用例が得られた。

- (56) On the other hand, for people in Japan, the average internal natural background exposure will be ~75 millisieverts over the same 50 years period. When interviewed over the contamination, **the victim has this to say**, “I briefly took off my face mask to clear the fog that had accumulated...those

brief moments of not wearing my mask obviously exposed me to the contamination.” (ゴチックと下線は筆者)

(2014/01/28 <http://radioactivewaters.com/fukushima-update/>)

唯一の用例は日本からの発信であった。

7. まとめ

本研究では、“what one has to say” が英和辞典や英英辞典にあまり出ていないということ論じてきた。この成句を、構成要素である have や say で見出しとして、直接、説明している英和辞典は、『岩波大英和辞典』(1970), 『アンカー英和辞典 第2版』(1981), 『ニューアンカー英和辞典』(1988), 『グローバル英和辞典 第2版』(2001), 『ジーニアス英和 第5版』(2014) の5点しかない。34年間のあいだに5回の言及しかない。6節の最後で論じた Google 検索によれば、英語の辞書で説明するのに値する頻度数があると思われる。

とはいうものの、Google 検索は、特定の英語の文字列がどの程度の頻度数でインターネット上で見つかるかを伝えているにすぎない。意味や文体の問題は判定できない。第6節の前半ではイギリスの科学雑誌 NewScientist と The Weekly Telegraph を使ったミニ調査の報告をした。調査量を増やし、また、調査する文献の種類も増やす必要がある。

成句、イディオムであるかないかを判断する基準は人間が作るしかない。Cruse (1986: 37) は、イディオム (idiom) を「2つ以上の語彙から構成 (lexically complex) されているが、意味的には1つの単位 (single minimal semantic unit)」と定義している。(57)が Cruse の例文である。

(57) This will cook Arthur's goose.

Cruse は、“cook ___'s goose” がイディオムであると説明している。イディオムは意味的に不透明 (semantically opaque) であると Cruse (1986: 39) は論じている。逆にイディオムでない普通の表現は意味的に透明 (semantically transparent) であると言っている。しかし、「不透明」と「透明」は2項対立的な概念ではない。不透明性の段階 (degrees of opacity) について、Cruse (1986: 39) は、(58)から(60)の例を挙げている。日本語訳は筆者が調べた。

- (58) black bird (黒い鳥)
- (59) blackbird (クロウタドリ, ツグミ科の鳥)
- (60) ladybird (テントウムシ)

Cruse の言うように, (58)から(60)に上るにつれて意味の不透明性が高くなる, つまり, 知らないと意味が分からないことになる。特に, (58), (59), (60)では, だんだんと不透明性が上がっているように感じられる。Kjellmer (1991: 121) が, 連語の連続性 (collocational continuum) と言っている現象と関係していると思われる。

さて, 本研究の主題に戻る。

- (61) [= (42)] I couldn't get a good idea of **what he had to say**. (『新英和大辞典 5 版』)
- (62) [= (42)] I couldn't get a good idea of **what he wanted to say**. (『新英和大辞典 5 版』)
- (63) I couldn't get a good idea of **what he was going to say**. (筆者作成)

Cruse の論法に乗ると, (61)は一番不透明な表現であり, それに対して(63)は一番透明な表現である。(61)では, “what ___ have to say” をイディオムとして説明するのが英語を外国語として学習する者にとっては親切であろう。

外国人学習者という観点から, 最後に一言述べる。『ヴィスタ英和辞典』(1997) の say の用例として(64)が出ている。(65)は日本語訳である。

- (64) The clock started striking twelve o'clock. “I have to go,” she said to herself.
- (65) 時計が 12 時を打ち始めました。『もう帰らなくては』と彼女は思いました。

よく分かる日本語訳である。この日本語訳に加えて, 「彼女自身に言った。say を用いているが, 声に出しては言わない。」という役に立つ説明が加えられている。「声に出して言わない」という部分は, 少なくとも日本人の英語学習者には, 意味が透明な語句 (transparent phrase) ではなく, 意味が不透明なイディオム (opaque idiom) であろう。say to oneself が英和辞典でイディオムとして扱われる所以である。同様に say for oneself が持っている意味が不透明な要素は, 「自分のために言う」のだが, 「言い訳, 弁明」という含み (implication) が出ることであろう。“what one has to say” は義務 (obligation) を表す have to とは異なった意味を持つという部分が, 日本人学習者にとっては不透明であり, イディオムとして英和辞典に載せるのが親切 (user-

friendly) であると考える。

謝 辞

この研究は2014年度に拓殖大学人文科学研究科から個人研究助成を受けた。関係者の皆様に心から感謝申しあげる。

参考文献

専門書

- 赤野一郎 堀正広 投野由紀夫 2014『英語教師のためのコーパス活用ガイド』大修館書店
池上嘉彦 河上誓作 他訳 1993『認知意味論』紀伊國屋書店
大堀壽夫 2002『認知言語学』東京大学出版会
衣笠忠司 2010『Google 検索による英語語法学習・研究法』開拓社
Aijmer, Karin Altenberg, Bengt 1991 *English Corpus Linguistics*. Longman, New York and London.
Cruse, D. A. 1986 *Lexical Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press.
Fernando, Chitra 1996 *Idioms and Idiomaticity*. Oxford University Press.
Kjellmer, Göran 1991 “A mint of phrases” in Aijmer, Karin Altenberg, Bengt 1991 *English Corpus Linguistics*.
Lakoff, George 1987 *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

コーパス

NewScientist Reed Business Information Ltd, England.
(Oct 18 2008, June 6 2009, June 20 2009, August 21 2010, May 14 2011)

The Telegraph: The Weekly World Edition of The Daily Telegraph and The Sunday Telegraph
(March 26 to April 1 2014, April 2 to April 8 2014, March 12 to March 18 2014, March 19 to March 25 2014, April 9 to 15 2014, April 16 to April 22 2014, April 23 to April 29 2014, April 30 to May 6 2014, May 7 to May 13 2014, May 14 to 20 2014, May 21 to May 27 2014, May 28 to June 3 2014, June 4 to June 10 2014, June 11 to 17 2014, June 18 to 24 2014, June 25 to July 1 2014, July 2 to July 8 2014, July 9 to July 15 2014, July 16 to July 22 2014, July 30 to August 5 2014, July 23 to 29 2014, August 6 to August 12 2014, August 13 to August 19 2014, August 20 to August 26 2014)

BBC Learning English & Minute English: 21 August 2014 “Dealing with boredom”
(<http://www.bbc.co.uk/learningenglish/english/features/6-minute-english/ep-21082014>)

辞書類

- 市川繁治郎 David Dutcher Stephen Boyd 沢村灌 1995『新編 英和活用大辞典』(2006 電子版) 研究社
井上永幸 赤野一郎 2003『ウィズダム英和辞典』三省堂
井上永幸 赤野一郎 2007『ウィズダム英和辞典 第2版』三省堂
井上永幸 赤野一郎 2013『ウィズダム英和辞典 第3版』(紙版 電子版) 三省堂

岩崎民平 小稲義男 1968『新英和中辞典 第2版』研究社
 岩崎民平 小稲義男 1971『新英和中辞典 第3版』研究社
 岩崎民平 小稲義男 1977『新英和中辞典 第4版』研究社
 小川芳夫 1986『サンライズ英和辞典』旺文社
 木原研三 福村虎次郎 1994『新グローバル英和辞典』三省堂
 木原研三 福村虎次郎 芦川長三郎 1988『ニューセンチュリー英和辞典』三省堂
 木原研三 宮井捷二 佐藤尚孝 Paul E. Davenport 芦川長三郎 2000『グランドセンチュリー英和辞典』三省堂
 木原研三 宮井捷二 Paul E. Davenport 2005『グランドセンチュリー英和辞典 第2版』三省堂
 木原研三 宮井捷二 Paul E. Davenport 2010『グランドセンチュリー英和辞典 第3版』三省堂
 国廣哲彌 安井稔 堀内克明 1998『プログレッシブ英和中辞典 第3版』小学館
 国廣哲彌 安井稔 堀内克明 2003『プログレッシブ英和中辞典 第4版』小学館
 小稲義男 1980『新英和大辞典 第5版』研究社
 小稲義男 山川喜久男 竹林滋 吉川道夫 1985『新英和中辞典 第5版』研究社
 小西友七 1988『ジーニアス英和辞典』大修館書店
 小西友七 1989『フレッシュジーニアス英和辞典』大修館書店
 小西友七 1994『ジーニアス英和辞典 改訂版』大修館書店
 小西友七 南出康世 2001『ジーニアス英和辞典 第3版』大修館書店
 小西友七 南出康世 2001『ジーニアス英和大辞典』（電子版）大修館書店
 小西友七 安井稔 国廣哲彌 1980『プログレッシブ英和中辞典』小学館
 小西友七 安井稔 国廣哲彌 1987『プログレッシブ英和中辞典 第2版』小学館
 小西友七 安井稔 国廣哲彌 堀内克明 1994『ランダムハウス英和大辞典 第2版』（紙版 電子版）小学館
 小西友七 岸野英治 2012『ウィズダム和英辞典 第2版』（2013 電子版）三省堂
 近藤いね子 高野フミ 1986『プログレッシブ和英辞典』小学館
 佐々木達 木原研三 福村虎次郎 1983『グローバル英和辞典』三省堂
 柴田徹士 1981『アンカー英和辞典 第2版』学習研究社
 柴田徹士 1988『ニューアンカー英和辞典』学習研究社
 高橋源氏 小川芳夫 五島忠久 平井正穂 1975『旺文社 英和中辞典』旺文社
 高橋作太郎 2012『リーダーズ英和辞典 第3版』研究社
 竹林滋 小島義郎 1984『ライトハウス英和辞典』研究社
 竹林滋 小島義郎 1990『ライトハウス英和辞典 第2版』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 1996『ライトハウス英和辞典 第3版』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 赤須薫 2002『ライトハウス英和辞典 第4版』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 赤須薫 2007『ライトハウス英和辞典 第5版』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 赤須薫 2012『ライトハウス英和辞典 第6版』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 1995『カレッジライトハウス英和辞典』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 2001『ルミナス英和辞典』研究社
 竹林滋 小島義郎 東信行 赤須薫 2005『ルミナス英和辞典 第2版』研究社
 竹林滋 吉川道夫 小川繁司 1994『新英和中辞典 第6版』研究社
 竹林滋 東信行 諏訪部仁 市川泰夫 2003『新英和中辞典 第7版』研究社
 竹林滋 東信行 寺澤芳雄 安藤貞雄 小島義郎 河上道生 2002『新英和大辞典 第6版』研究社

- 田中茂範 武田修一 川出才紀 2003『E ゲイト英和辞典』ベネッセコーポレーション
- 中島文雄 1970『岩波英和大辞典』岩波書店
- 花本金吾 野村恵造 林龍次郎 2003『旺文社レキシス英和辞典』旺文社
- 花本金吾 野村恵造 林龍次郎 2008『オーレックス英和辞典』旺文社（紙版 電子版）
- 東信行 諏訪部仁（訳編）1989『研究社—ロングマン イディオム英和辞典』研究社
 (Long Hill Thomas, Summers Della 1979 *Longman Dictionary of English Idioms*. Longman Group Ltd.: Harlow and London)
- 野村恵造 花本金吾 林龍次郎 2013『オーレックス英和辞典 第2版』旺文社
- 野村恵造 Moore, Jean 2008『オーレックス和英辞典』旺文社（電子版）
- 松田徳一郎 1984『リーダーズ英和辞典』研究社
- 松田徳一郎 1999『リーダーズ英和辞典 第2版』研究社
- 南出康世 中邑光男 2011『ジーニアス和英辞典 第3版』（2011–2012 電子版）大修館
- 宮部菊男 杉山忠一 1990『ロイヤル英和辞典』旺文社
- 若林俊介 1997『ヴィスタ英和辞典』三省堂
- 渡邊敏郎, Skrzypczak 2003『新和英大辞典 第5版』（2008 電子版）研究社
- Burchfield, R. W. (ed.). 1972–1986 *Supplements to the Oxford English Dictionary*. 4 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Cowie, A. P. 1989 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* 4th edition. Oxford University Press.
- Crowther, Jonathan 1995 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* 5th edition. Oxford University Press.
- Hornby, A. S., Gatenby E. V., Wakefield, H. 1963 *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*. New Edition. Oxford University Press & Kaitakusha, Oxford, Tokyo.
- Hornby, A. S., Cowie, A. P., Gimson, A. C. 1974 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford University Press & Kaitakusha, Oxford, Tokyo.
- Deuter, Margaret., Bradbery, Jennifer., Turnbull, Joanna 2015 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* 9th edition. Oxford University Press.
- Kirkpatrick, E. M. 1980 *Chambers Universal Learners' Dictionary*. W & R Chambers Ltd, Edinburgh.
- Laurence, Delacroix 2014 *Longman Dictionary of Contemporary English*. 6th edition. Harlow, Pearson Education.
- Mayor, Michael 2009 *Longman Dictionary of Contemporary English*. 5th edition. (Paper and electronic) Harlow, Pearson Education.
- McIntosh, Colin 2006 *Oxford Phrasal Verbs Dictionary for Learners of English*. 2nd edition. (2007 electronic) Oxford University press.
- McIntosh, Colin., Ben Francis, Richard Poole 2009 *Oxford Collocations Dictionary for Students of English*. (2009 electronic) Oxford University Press.
- McKean, Eric 2005 *The New Oxford American Dictionary*. 2nd edition (2005 electronic) Oxford University Press.
- Murray, James A. H., Henry Bradley, W. A. Craigie, and C. T. Onions (ed.). 1884–1928 *The Oxford English Dictionary*. 10 vols. Oxford: The Clarendon Press. Corrected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography, 13 vols. 1933
- Parkinson, Dilly., Joseph Noble 2005 *Oxford Business English Dictionary for Learners of English*. (2005 electronic) Oxford University Press.
- Parkinson, Dilly., Ben Francis 2006 *Oxford Idioms Dictionary for Learners of English* 2nd

- edition. (2006 electronic) Oxford University Press.
- Pearson Education 2002 *Longman Language Activator*. 2nd edition. Harlow, Pearson Education Ltd. (2002 electronic)
- Proctor, Paul 1978 *Longman Dictionary of Contemporary English*. Longman Group Limited, Harlow and London.
- Proffitt, Michael 2015 *Oxford English Dictionary. Third Edition. OED on Line*. Oxford University Press.
- Simpson, John., Weiner, Edmund 1989 *Oxford English Dictionary. Second Edition*. Oxford University Press.
- Stevenson, Angus 2005 *Oxford Dictionary of English*. (2005 electronic) Oxford University Press.
- _____ 2008 *Oxford Sentence Dictionary*. (2008 electronic) Oxford University Press.
- Summers, Della 1987 *Longman Dictionary of Contemporary English New Edition*. Longman Group Limited, Essex.
- Summers, Della 1995 *Longman Dictionary of Contemporary English Third Edition*. Longman Group Limited, Essex.
- Summers, Della 2003 *Longman Dictionary of Contemporary English 4th Edition*. Pearson Education Limited, Essex.
- Toby, Jennifer 2001 *Oxford Idioms Dictionary for Learners of English*. Oxford University Press.
- Trappes-Lomax, Hugh 1997 *Oxford Learner's Wordfinder Dictionary*. (1997 electronic) Oxford University Press.
- Turnbull, Joanna 2010 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* 8th edition. Oxford University Press. (Paper and Electronic)
- Wehmeier, Sally 2000 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* 6th edition. Oxford University Press.
- Wehmeier, Sally 2005 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* 7th edition. Oxford University Press.

付録

和英辞典に出ている例文を辞書ごとに示す。例文を挙げている見出し語の日本語を英文の後に付ける。

『新和英大辞典 第5版』研究社（2008 電子版）

- (1) I sat up straight and listened to **what my father had to say**. (改める)
- (2) He said **what he had to say** and left. (言いっぱなし)
- (3) Let's hear **what he has to say** (by way of excuse) first. (言い種)
- (4) Tell me **what you have to say**. (言い分)
- (5) You shouldn't blame somebody without hearing **what they have to say**.
(言い分)
- (6) Listen to **what I have to say**. (言い分)
- (7) Anyway, let's hear **what he has to say**. (一応)
- (8) So, listen to **what those people older than you have to say**, and use it to help you in your own job-searching. (一助)
- (9) I'd like to see politicians pay more attention to **what ordinary citizens have to say**. (一般)
- (10) I'm not in a position to make any comment, but in any case I will hear **what you have to say**. (承る)
- (11) Even after I've heard **what you've had to say**, my conclusion remains the same. (動く)
- (12) The first step in counselling is to suppress one's own emotions and listen carefully to **what the client has to say**. (抑える)
- (13) Keeping myself calm, I listened to **what my daughter had to say**. (押し鎮める)
- (14) Whether I listen to **what you have to say**, or don't listen, it makes no difference. (同じ)
- (15) You can't judge if you've only heard **what one of the parties has to say**.
(片方)
- (16) About all I can do is to listen to **what he has to say**. (くらい)
- (17) You may not like **what I have to [I'm going to] say to you**, but.... (汚す)
- (18) listen to **what teachers in the classroom have to say** (現場)
- (19) after careful consideration of **what somebody has to say** (斟酌)
- (20) I'd be grateful if you would be kind enough to listen quietly and attentively

- (to **what I have to say.** (静聴))
- (21) **what the other side [party] has to say** (先方)
- (22) We'll have to hear **what the other people have to say.** (先方)
- (23) **what both parties have to say** (双方)
- (24) I feel good now that I've said **what I had to say.** (だけ)
- (25) A : "If it's a loan you want, the answer's no."
B : "Come on, at least listen to **what I have to say.**" (だけ)
- (26) Don't be shocked when you hear **what I have to say.** (何)
- (27) In any case, it's cold here. I'll hear **what you have to say** indoors. (何にしても)
- (28) Let's hear **what you have to say.** (拝聴)
- (29) Since you have heard **what he has to say**, I demand an equal say with him. (発言権)
- (30) Depending on **what you have to say**, I might be able to agree to your proposal. (話)
- (31) I've heard the basics of **what she has to say.** (一通り)
- (32) Let's hear **what you have to say** for yourself. (弁明)
- (33) In summary that's **what he had to say.** (まとめる)
- (34) Listen closely to **what I have to say.** (耳)
- (35) Let us hear **what they have to say.** (向こう)
- (36) The long and short of **what I have to say** is this. (要点)
- (37) I couldn't get a good idea of **what he had [wanted] to say.** (分かる) 『オーレックス和英辞典』(2008 電子版)
- (38) Open your ears and listen to **what I have to say.** (聞く)
- (39) After listening to **what the politician had to say**, I lost interest in him. (興味)
- (40) I am very curious about **what he has to say.** (興味)
- (41) We will listen to **what you have to say** on some other occasion. (席)
- (42) First, let's listen to **what they [the other party] has to say.** 方：オーレックス和英: 30/184)
- (43) There is logic in **what he has to say.** (通る)
- (44) **What he had to say** was full of dogmatism and prejudices. (独断)
- (45) This statesman won't listen to **what we have to say.** (生)
- (46) That class always listens attentively to **what their teachers has to say.**

(熱心)

- (47) Listen to **what others have to say** for a change. (人)
- (48) The man had no mind to listen to **what I had to say** and suddenly hit me, saying, "Enough talk!" (無用)
- (49) She stomped out of the café in anger, without really listening to **what I had to say**. (ろく)

『ウィズダム和英辞典 第2版』(2013 電子版)

- (50) Let's hear **what he has to say**. (言い分: ウィズダム和英: 59/184)
- (51) listen to **what workers [teachers, etc.] have to say** (現場)
- (52) **what he has [she has, they have] to say** (先方)
- (53) hear **what he has to say** (聴取)
- (54) He says **what he has to say** unreservedly to his seniors. (どんだん)
- (55) Listen well to **what the other side [party] has to say**. (向こう)

『ジーニアス和英辞典 第3版』(2011-2012 電子版)

- (56) I want you to hear **what I have to say**. (言い分)
- (57) Please just listen to **what I have to say**. (でも)
- (58) listen to **what both sides have to say** (両者)

英英辞典に出ている例文を辞書ごとに示す。例文を挙げている見出し語に下線を引く。

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English (2010 電子版)

- (1) Your tone of voice is as important as the content of **what you have to say**.
- (2) She finished **what she had to say** with a gesture of despair.
- (3) We'd better hear **what they have to say**.
- (4) Late again—**what have you got to say for yourself** (=what is your excuse)?

The New Oxford American Dictionary (2005 電子版)

- (5) It will be interesting to hear **what the man in the street has to say** about latest tax cuts.
- (6) We want to hear **what you have to say**, but if you can make it short, so much the better.

Oxford Sentence Dictionary (2008 電子版)

- (7) If this alarms you, listen to **what Central Ground Water Board experts have to say**.
- (8) It amazes me that somebody can say very little, and not very loudly at all, and everyone listens to **what she has to say**.
- (9) Lots more people would hear **what you had to say** if you'd be amenable to how we'd like to read your sites.
- (10) He need only speak to his union members around this country who are card-carrying members of the Labour Party — good competent prison officers—and hear **what they have to say**.
- (11) **What he has to say** may be congenial to the beliefs of many, but one can't overlook the feeling that the relations between his ideas and evidence sometimes feel slight.
- (13) They must have turned up to hear **what MT had to say** about the novel in the cyber age.

Oxford Collocations Dictionary for Students of English (2009 電子版)

- (14) Let's run a little excerpt of **what Governor Dixon had to say**.
- (15) I've organized **what I have to say** about unemployment under three main headings.
- (16) He listened patiently to **what we all had to say** before putting across an alternative point of view.
- (17) It's no more than common politeness to hear **what she has to say**.

Oxford Idioms Dictionary for Learners of English (2006 電子版)

- (18) There was a pregnant pause while everyone waited to hear **what she had to say**.

Oxford Learner's Wordfinder Dictionary (1997 電子版)

- (19) The staff assembled to hear **what the chairman had to say**.

Oxford Phrasal Verbs Dictionary for Learners of English (2001, 2007 電子版)

- (20) Listen carefully to **what I have to say**.

Oxford Business English Dictionary for Learners of English (2005 電子版)

(21) I have a lot of sympathy with **what he has to say**.

Longman Dictionary of Contemporary English (2009 電子版)

(22) He's a fair-minded man—I'm sure he'll listen to **what you have to say**.

(23) I want to hear **what the doctor has to say**.

Longman Language Activator (1993, 2002 電子版)

(25) Chris doesn't care **what he has to say** to get on Miller's good side.

(26) "Some of you may not be happy about **what I have to say**," he began, glancing at Janey.

(28) Managers who want two-way communication with their staff must be prepared to listen to **what they have to say**.

(29) Here was an audience eager to listen to **whatever I had to say**.

英和辞典に出ている例文を辞書ごとに示す。例文を挙げている見出し語に下線を引く。

『新編 英和活用大辞典』(2006 電子版)

(1) **What do you have to say** in answer to the charge?

(2) **What I have to say** fall under three general heads [headings].

(3) **What he had to say** was totally insignificant.

(4) The book was full of modern jargon but **what the author had to say** was really rather old-fashioned.

(5) **What do you have to say** in regard to that subject?

(6) I'm not in the slightest bit interested in **what you have to say**.

(7) **What I have to say** concerns his welfare.

『オーレックス英和辞典』(2008 電子版)

(8) Do me the courtesy of listening to **what I have to say**.

(9) You must hear **what he has to say**.

(10) Now, let's look at **what she has to say**.

(11) **What I have to say** refers to all of you.

『ウィズダム英和辞典 第3版』(2013 電子版)

- (12) listen to **what he has to say**
- (13) hear **what she has to say**
- (14) I listened intently to the conversation behind me [**what she had to say**].
- (15) It is **what I should have liked to say** to him.

『ランダムハウス英和大辞典』(1994 電子版)

- (17) *Hold your fire.* I'm not through saying **what I have to say**.
- (18) **What do you have to say *in regard* to** the subject?
- (19) Say **what you have to say**, with no surplusage.

『ジーニアス大英和大辞典』(2001-2011 電子版)

- (20) "Please, Andrea, just let me talk to you for a minute." "Why don't you just leave me alone? I don't want to hear **what you have to say**."
- (21) Hear **what I have to say**.
- (22) She began to launch out after hearing **what he had to say**.

「隠れる」という志向性

— その民俗的意義¹⁾

音 在 謙 介

On the Folkloristic Notion of “Hiding” in Crypto-Christian History in Japan

Kensuke OTOZAI

要 約

本稿の目的は、一部のカトリック系研究者たちによってキリスト教と無縁な存在と決めつけられた隠れキリシタンを、キリシタンのまま日本の民俗の仲間として迎え入れるための理論構築を試みようというものである。ある信仰集団が何教であるかなどということ、同系の他宗派が決定するなどということが本来の信仰活動として許されることなのかどうか、という疑問から、小論においては「隠れキリシタン」を広い意味でクリスチャンと認め、同時にその活動全体を日本の民俗の一部に位置づけるための理論の構築を試みた。

キーワード：隠れキリシタン，キリスト教，日本の民俗

はじめに

本稿は筆者が2009年に著した研究ノート「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象——『隠れキリシタン』における『まなざし』²⁾（以下「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象」）、および2011年に著した‘A Study of Crypt-Christians in Nagasaki: Focusing on Thomas Jihyôe, a Priest in 17th Century Japan’³⁾（以下‘A Study of Crypt-Christians’）の2つの拙論をもとに、さらにその後の研究展開を追加し統合して論文化したものである。「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象」では、作家遠藤周作の隠れキリシタンに関する言説を主たる参照資料として、隠れキリシタン事象研究の問題点について考察した。隠れキリシタンについての遠藤の主張に対して、非キリスト教徒の視点からの研究の必要性を示唆した。すなわち、そもそも日本の民俗の全体において「隠れキリシタン」とは何であるのか、その本質は何であるのかを探求する、より客観的な研究領域を拓く必要性を指摘した。この研究ノートにおいては、

遠藤による論考を主たる先行研究としたが、本稿においては隠れキリシタンの研究者である宮崎賢太郎の著作を主たる先行研究として参照した。宮崎も遠藤の「彼らは別に『かくれ』でもなくなってしまう。…かくれ切支丹の宗教は絶対に基督教ではない⁴⁾」という認識を受け継いでいる。二人の圧倒的な研究の蓄積に対して敬意は持ちつつも、筆者はこの主張には少なからぬ異和感を感じざるを得なかった。

そのような理由から、本稿の目的は、遠藤と宮崎によってキリスト教と無縁な存在と決めつけられた隠れキリシタンを、キリシタンのまま日本民俗の仲間として迎え入れるための理論構築を試みようという決意のもとに、『『かくれ』でもないければ、絶対に基督教徒でもない』⁵⁾筆者が、^{くまぐま}種類の私見を述べることに、とまったのである。本稿においては、そのためのなんらかの民俗学的な理論構築を試みる。しかし、隠れキリシタンに関する資料はすでに多岐にわたっており、確認せねばならないその量は膨大なものとなることが予想される。また、新理論構築のための民俗学的方法論についても、これまでの理論的発展の俯瞰を得るだけでも莫大なエネルギーを要することは当然であろう。新たな理論を打ち立てることは、筆者のよくなし得るところではないことは明らかである。しかし、非力ながら隠れキリシタンの現在と未来に対して、何らかの寄与をなし得るかもしれないという願望を持って、議論を展開していきたいと考えるのである。

第1章 「カトリック作家」の隠れキリシタン観の問題点

遠藤周作の言説の中にはこの「隠れキリシタン≠キリスト教徒」論は極めて強い調子で表明されている。上述の通り、筆者は、上記研究ノートの中で、この問題についての遠藤の言説を取り上げたのだが、遠藤の主張を、ここに今一度かいつまんで確認しておく必要があるように思われる。なぜなら遠藤は次章で触れる宮崎よりも先行する論者であり、宮崎は大きな影響を受けていると思われるからである（宮崎はその著『カクレキリシタンの信仰世界』の序章冒頭に「筆者にキリシタンの世界へ目を開かせてくれたのは、大学浪人中に読んだ遠藤周作の『沈黙』であった」と述べている⁵⁾）。

筆者が上記拙論の中で遠藤の著作『切支丹時代——殉教と棄教の歴史』⁶⁾から取り上げた引用を再録しておこう。

- (1) 今更、改めてかくれ切支丹でもあるまい。第一にかくれ切支丹は過ぎ去った時代のある残骸にしか過ぎぬ。彼等の祖先は江戸幕府時代の基督教禁制にもかかわらず、切支丹宗なるものをひそかに守り、信じつづけてきた。…
…だがその頑強さと執念とには感嘆はするものの、彼等の宗教は我々現代人に何の説得力もないし、宗教としての一般性もない。…。

もはや、このかくれ切支丹なるものはいつかは消え去ることは明らかである。…。現代のように思想・信仰の自由が許されると、彼等は別に「かくれ」でもなくなってしまった。敵や障碍がなくなれば秘密組織は必要性を失い力もなくなってしまう。今日の「かくれ切支丹」はかくれ切支丹ではなくその抜けがらであり、一部の学者や小説家の関心はひくものの、一般の人々には古い農具を見る以上の興味もないだろう。…。

かくれ切支丹の宗教は絶対に基督教ではない⁷⁾。(傍点遠藤)

遠藤がこのような結論を持つのはもちろん無理からぬところがある。彼は次のようにその理由を上げている。隠れキリシタンには迷信、仏教、神道などが混じり合い、一神教とは程遠い汎神教的なものや、アニミズムも含まれている、と言うのだ⁸⁾。その他具体的な例も多数上げられており、彼らをキリスト教から峻別したくなるのも確かに無理からぬところはある。しかし、彼らのそこに至った淵源を辿ったとき、そのような教義の詮索のみで判断を下してよいものかどうかは、また別のより大きな枠組の中で論じられるべきことがらではないだろうか。

しかし遠藤は、そのような前提の上に立って「隠れキリシタン」を「前期かくれ切支丹」と「後期かくれ切支丹」とに分類し、前者はまだ信者を指導する神父たちが日本にいたころのキリシタンであり、後者は彼らが日本から追放されて存在しなくなったあとのキリシタンたちであると定義づけている。そして、後者を前者から峻別しているのである。すなわち、「前期かくれ切支丹」はキリスト教信仰を必死に守っていたのだという含みを持たせているのに対して、後者は指導者不在の中、徐々に本来のキリスト教を見失っていった者たちであり、さらには明治初期にカトリックが再び日本で活動を開始した後も、カトリック復帰を繰り返し勧められたにもかかわらずこれに応ぜず、依然として隠れキリシタンの信仰を放棄しなかった者たちである、という位置づけを与えているのである。ということは、「前期かくれ切支丹」は1614年に禁教令が出たのち1644年に最後の宣教師が殉教するまでのキリシタンで、「後期かくれ切支丹」は、それ以降禁教時代の江戸期のキリシタン及び禁教令廃止後カトリックに復帰せず現在に至るまで「隠れキリシタン」であり続けたキリシタンのことであるということになる。そして、さらに「後期かくれ切支丹」について、次のような追い打ちをかけているのである。

- (2) だが、後期かくれ切支丹について今、少し大事なことを書きたい。その大事なことはおそらく現存するかくれ切支丹やその子孫のカトリック信者にとって愉快なことではないであろうが、後期かくれ切支丹とは社会的には転び者、もしくは転び者の子孫だということである⁹⁾。(傍点遠藤)

遠藤の分類をまとめると次のようになる。

【遠藤の「かくれ切支丹」年表】

1549	キリシタン伝来	「切支丹」
1614	禁教令	「前期かくれ切支丹」
1644	最後の日本滞留宣教師殉教	「後期かくれ切支丹」(転び者)
1865	大浦天主堂のキリシタン発見	
1873	キリシタン禁教令撤廃	
現代		

そうすると、例えば 1614 年以前に受洗して 1644 年以後まで生きていた信者はややこしいことになる。1614 年まではその人物はただの「切支丹」ということであろう。そして、1614 年から 1644 年までは「前期かくれ切支丹」で、1644 年から後は「後期かくれ切支丹」ということになる。なんとも忙しいことである。この人物は遠藤の説に従えば、1644 年までは敬虔な切支丹で、1644 年以後は「転び者」となるのである。キリスト教徒でない筆者などは、キリストが存命なら一人の信者に対するこのような分類を何と言うであろうかと、考え込んでしまうのである。

遠藤周作という作家に対して筆者が抱いていた優しげな印象とは全く異なる厳しい言説が並んでいることに、筆者は意外な感を持った。引用(1)の中では現代の隠れキリシタンのことを、「一般の人々には古い農具を見る以上の興味もないだろう」、「かくれ切支丹の宗教は絶対に基督教ではない」¹⁰⁾とまで言い放っているのである。何故遠藤は、このような深い悲しみを背負った人々に対して、このように攻撃的な断定を行うのか、筆者には理解できないのである。百歩譲って「一般の人々」がそのように思ったとしても、隠れキリシタンに同情をもってこの歴史事象を注視している人々や、真摯なカトリック信者たちは、このような言い方はしないのではないだろうかと筆者には思えるのである。まるで彼らが忌々しくて仕方がないと言わんばかりの遠藤のこの勢いは、非キリスト教徒である筆者にはよく理解できないのである。遠藤の、農具ならぬ筆記用具も、もしかしたらかなり古い万年筆だったのかもしれないなどと、皮肉を言いたくもなるのである。

そして、引用(2)の遠藤の言説に接するとき、『昭和時代の潜伏キリシタン』(1954)の中で田北耕也が紹介している統計を思い出すにはおられないのである。田北の報告は次の通りである。

復活したカトリック教信者は、…明治十年には信徒総数一五、三九七の全部、昭和二十八年六月末には日本全信徒数一八五、二八四人中約十万は、かつての潜伏キリシタンの子孫であると推定される¹¹⁾。

この数字を信ずるならば、遠藤は昭和二十八年における彼と同宗の日本のカトリック信者の約54%、つまり2人に1人強が「転び者」の子孫であると主張していることになる。ということは、その「転び者」たちの子孫一人一人が、信者仲間を持ったとしたら、日本カトリックの大半は「転び者」の子孫及び彼らの同信者（知人、友人）から成っているということになる。彼は教会に行った時などに、「転び者の子孫のクリスチャンとその友人たち」と、彼らと全く無縁の「真正のクリスチャン」とをどのように見分けて、どのように対応仕付けていたのだろうか。そのような分別は不可能であろう。そもそも「転び者」などという弾圧者側の用いた、侮蔑的・差別的用語を用いること自体クリスチャンらしからぬ言動と言うべきではないだろうか。

そしてさらに遠藤の主張を読み進んでゆくと、引用(1)の中の「現代のように思想・信仰の自由が許されると」とか、「敵や障碍がなくなれば」などという彼の言葉ほど楽天的な主張はないと筆者には思われるのである。「思想・信仰の自由」は常にあるという保証はない。「敵や障碍」が永久にないという保証などどこにもないのである。そのような望ましい状況を維持するためには、泳ぎ続けなければ死に到る回遊魚のように、そのための維持・発展活動を展開し続けなければならないのではないだろうか。つまり、信仰の世界においては、信仰者が「思想・信仰の自由が許されている」と本人が思っている社会にしようがまいが、あるいは「敵や障碍がなくなった」と思おうが思うまいが、本人が信仰するという事自体には何の関係もないことであるはずである。遠藤は特に敗戦直後に我国に成立したキリスト教国による圧倒的支配にすっかり安堵して、そのような社会情勢を恒久的体制と見誤ったのであろう。

このような言説に接して筆者は、遠藤と同世代の、その「敵や障碍がなくなって思想・自由の許された」時代に生きた、「隠れキリシタン」の末裔が、「大東亜戦争」中に体験した日常のありさまを、遠藤のそれと比較してみようと思い、上記拙論「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象」において、木場田直著『キリシタン農民の生活』¹²⁾を引用した。そこには「隠れキリシタン」の家庭の児童・生徒を「外道」と罵る教師、それに追従して差別、暴行を繰り返す級友たち、そしてそのような迫害に耐えかねて退学していった「隠れキリシタン家庭」の児童・生徒たちの姿が報告されていたのである。戦時中東京にあって、カトリックとして特にカミングアウトすることもなく、ずうっと目立たぬように息をひそめて「隠れるようにして」生きていた、(あるいは翼賛的組織として改組された「日本天主教会」の一員として集团的に堂々とカミングアウトして

いたかもしれない。) 遠藤少年と、おそらく明治以後「キリシタン」としてすでに家族ごとカミングアウトしてしまっていて、それを理由にさんざんな目にあっていた「後期かくれ切支丹＝転び者」の末裔たちとの、どちらが「転び者」の名によりふさわしかったのであろうか。キリスト教徒ならぬ筆者には疑問に思うほかないのである。実にアイロニカルな逆転がここに象徴的に起こってしまっていたのではないかという気がしてならないのである。そもそも「正統の」クリスチャンというものと、「異端の」それという区別自体が、本来の信仰という次元において、いかに覚束なく通俗的な弁別であるかということの思い知らされる事例と言うべきなのではないだろうかと思うのである。

第2章 「隠れキリシタン研究家」の隠れキリシタン観

次に、本稿の主たる参照資料である、隠れキリシタン研究者宮崎賢太郎の『カクレキリシタン オラショ ― 魂の通奏低音』³⁹⁾ (以下『カクレキリシタン』) を参照しよう。ここにも遠藤と同様の認識が、より詳細な分析を施されて現われる。

ここで私たちが確認しておくべきだと思われることは、遠藤と宮崎の職業的立場の違いということであろう。遠藤はあくまでプロの作家である。彼自身の本来の目的は自らの作物を売ることである。テーマが一見学術的な分野に関わっているように見えても、彼の著作はあくまでプロの売文家のものする書き物なのであり、そこにおいては本来売れることが第一義的動機なのであって、鬼面人を驚かす類の誇張的表現も読者にアピールする手段として用いられることがあって不思議はないのである。作家たちのそのようなスタンスの取り方は、彼ら自身の厳しい自己責任において実践される行為であり、そこに生ずる危うさを視野に入れながら、社会は通常思想伝達形態とは一味違う突破力を評価し受け入れている面があると思われるのである。しかし、本章でこれから参照する宮崎については、そのような要素はなく、純粋に理論的であることが要求されるわけであって、この点を特に留意しながらその主張に接してゆく必要があると思われるのである。

以上のような前提を踏まえつつ宮崎の論考を検討してみると、その言説は遠藤周作の激しいそれに比べると、資料紹介・調査報告の部分が充実したものとなっており、より客観的であるべく努めていることが感じられるものとなっている。しかし、宮崎は資料紹介・調査報告にとどまらず、隠れキリシタン事象の表記について、従来用いられている「隠れキリシタン」という表記を退け、「カクレキリシタン」というカタカナ表記の呼称を用いるべきであるという主張を展開している。そして、まずその「カクレキリシタン」を次のように定義している。

カクレキリシタンとは、キリシタン時代にキリスト教に改宗した者の子孫である。一八七三年禁教令が解かれ、信仰の自由が認められた後もカトリックとは一線を画し、潜伏時代より伝承されてきた信仰形態を組織下において維持し続けている人々を指す。オラショや儀礼などに多分にキリシタンの要素を留めているが、長年月にわたる指導者不在のもと、日本の民俗信仰と深く結びつき、重層信仰、祖先崇拜、現世利益、儀礼主義的傾向を強く示すものである¹⁴⁾。

つまり、宮崎は、遠藤が1644年の最後の外国人宣教師殉教後のキリシタン全てを事実上の棄教者（転び者）として退けるのに対して、1644年から1873年のキリシタン禁教令撤廃までのキリシタンを「潜伏キリシタン」、撤廃後カトリックに所属した信者たちを「復活キリシタン」、カトリックに復帰しなかったキリシタンを「カクレキリシタン」と呼ぶべきだとしているのである¹⁵⁾。表にしてまとめてみよう。

【宮崎の「カクレキリシタン」年表】

1549 キリシタン伝来

キリシタン時代 キリシタン

1614 禁教令

1644 最後の日本滞留宣教師殉教

潜伏時代 潜伏キリシタン

1865 大浦天主堂のキリシタン発見

1867 浦上四番崩れ

潜伏時代(延長) 潜伏キリシタン

1873 キリシタン禁教令撤廃

復活時代 ①復活キリシタン →カトリック

②カクレキリシタン

現代

その主旨は、このようにおおむね3つの時代区分があるにも拘らず、そのすべての時代のキリシタンに共通して「隠れキリシタン」という呼称を用いるのは不正確であるということである。つまり、日本においてキリスト教が禁教となる前と後、ポルトガル人宣教師が日本に存在しなくなった前と後、明治期のキリシタン禁教令の撤廃の前と後のそれぞれにおいて、状況が異なるにも関わらず、その時代時代のすべてのキリスト教信者を「隠れキリシタン」と呼ぶのは、この歴史事象の実態を考えてゆくとときに、はなはだ不都合であるという主張である。宮崎は先行研究者の主張を批判的に取り上げる形で自らの提案の正統性を主張している。例えば、田北耕也については次のように述べている。

田北耕也は『昭和時代の潜伏キリシタン』の冒頭で「本書は、キリシタンの子孫が、解禁後もなお、表面他宗教を装いながら、潜伏状態を続けて、昭和時代に及んでいる事実を、世に紹介し、後世に伝えるため、その現状を記録したものである。」といている。「表面他宗教を装いながら」とは、実際はキリシタンの信仰を維持しながらという認識である¹⁶⁾。(傍点宮崎)

宮崎の主張は、この引用の前後の文脈から判断すると、「彼らは実際はキリシタンの信仰を維持していなかった」ということである。また、片岡弥吉についても次の通り反論を展開している。

片岡弥吉は『かくれキリシタン』のなかで、「この人びと（かくれキリシタン）はキリシタン時代の、れっきとしたキリシタンの子孫たちである。こんにち仏教、神道、土俗信仰との混成宗教形態となっているとはいっても、宗教意識はキリシタンなのである。」といている。他宗教の要素が混入しているとはいえ、キリスト教徒であるとの意識を持っているという¹⁷⁾。(傍点宮崎)

これも前後の文脈から判断して、明らかに、隠れキリシタンの宗教意識はキリシタンではない、と宮崎は主張していると理解できる。宮崎がそういう見解を示す原点は、これに続く展開の中に現われる宮崎の主張にあると思われる。すなわち、宮崎は潜伏キリシタンたちがなぜあんなに多くの殉教者を出せたのか、なぜ幕末に二百数十年の後に再びキリシタンとしてカミングアウトする人々が存在しえたのか分からないと述べ、キリシタンたちが二百数十年キリシタン信仰を守り続けたと証明するのは困難であると主張している¹⁸⁾。その根拠は、そもそもキリシタン信仰が日本に始まった最初から、日本キリシタンたちは、(教育も受けていなかったのだから)キリスト教の教義を正確に理解していたわけではないからというのである¹⁹⁾。宮崎の「かくれキリシタン」観はそのような見解の上に構築されているのである。筆者には理解しにくい論理である。もしそのような論理がキリスト教界において是とされるというのなら、今日いったい世界中のクリスチャンの何パーセントが「クリスチャン」という認定を受けるに足る教育を受けているというのであろうか。いや、そもそもキリスト教徒としての教育を受けていない人間はクリスチャンと認められないというのであろうか。

以上のように、先行隠れキリシタン研究者たちが、彼らがまだキリスト教の教えを守っているという認識であるのに対して、宮崎の主張は彼らがもうキリスト教徒ではないというものである。宮崎自身の言葉による彼の結論は次のようなものである。

現在のカクレキリシタンはもはや隠れてもいなければキリシタンでもない²⁰⁾。

「隠れキリシタン」という表記に反対する理由も、「隠れ」という表意文字を使用することによって、彼らがまだ「隠れて」「キリシタン」であり続けているという印象を与えるから、そういう印象を与えないように禁教令撤廃後の「隠れキリシタン」は「カクレキリシタン」とただのカタカナで表記すべきだとするのである。しかし、宮崎自身の著書のタイトルを検討してみると、タイトルは『カクレキリシタン オラシヨ——魂の通奏低音』とあるのだが、このタイトル（特に副題）を見れば、一般の読者の受けるイメージは、「カクレキリシタンはオラシヨを通奏低音として保持し続けており、キリスト教信仰の魂は祖先の魂とつながっている」というものではないだろうか。であるとすれば、このタイトルは宮崎の主張とは矛盾しないだろうか。しかし、それはともかく、筆者が言いたいのは、この副題は真実を言い当ててしまっているのであり、このように命名にこだわっている研究者自身がミスを犯してしまうほどに、隠れキリシタンがキリスト教と切り離して考えにくいということなのではないだろうかということである。

第3章 脱カトリック宗

前章、前々章では、遠藤周作と宮崎賢太郎の隠れキリシタンについての見解を確認した。この二人の主張がカトリックの人々の多数意見であるかどうかは、筆者には現在のところ残念ながらデータの確認はできていない。しかし、カトリックの信者全般にある程度共通する感じ方なのではないだろうか。そして、この両者が共通して持っている、「なぜ禁教令解除後、隠れキリシタンにカトリックに戻らなかつた者たちがいるのか」という問題意識は恐らくカトリックの人々の間でより大きく共感を呼ぶ疑問なのではないだろうか。本章ではこの問題についての考察の準備を行いたいと思う。

その手始めとして、まずこの場合カトリックの宗派的束縛からこの問題を解き放つために、カトリックそのものの相対化を図ることが求められよう。つまり、「隠れキリシタンはキリスト教ではない」という排他的な断定に係る構造の言わば脱構築的作業である。

例えば、相対化への一つの手がかりとして、スペインに10世紀ごろに出現したキリスト教カタリ派の歴史などは、この点において大変参考になるとと思われる。世界の差別と弾圧を扱った好著、上原善広著『異貌の人びと』から引用する。

(1) カタリ派は、キリスト教カトリックから「異端」とされた一派だ。

一〇世紀頃に出現し、一二世紀から一三世紀にかけてカトリックによる拷問や処

刑などの弾圧を受けて各地に離散した。…また肉食を絶ち転生を信じていたので、仏教とも通じる信仰であったとされる。

元々は、カトリックの聖職者たちの墮落ぶりに落胆した者たちによってつくられたようで、…、厳しい戒律のもと禁欲生活をおくっていたという。

ただ、あまりに古い時代なのと、残っている記録が弾圧した側からのものしかないため、その実態については依然として謎のままである²¹⁾。

もう1か所引用しておこう。著者の上原がスペインの被差別民族カゴ出身のサビエル・サンチョテナという、この地方出身の著名な彫刻家のところに取材に行った際の寸景である。

- (2) …カトリックがヨーロッパに絶大な権力を誇示し、とくに地方を統治するうえで人々に絶対的な信仰を求めたこともあり、カストル（上原の調査行におけるバスク人の案内人；筆者註）のようにカトリックに批判的な人が少なくないことは事実である。カストルはサンチョテナの話聞きながら、「まったく、教会は諸悪の根源だっ」と、何度も吐き捨てるようにして言った²²⁾。

この2つの引用からは2つの貴重な教訓が得られる。一つは、引用(2)からであるが、このカトリック派の調査をしていた上原のそばにいた案内人の「まったく、教会は諸悪の根源だっ」と何度も言ったというエピソードである。「教会」が絶対的な価値を持っているとすべての人が思っているわけではないという、考えてみればごく当たり前の事例である。問題を宗派の問題として限定的に扱っているうちに、得てして私たちは客観性を置き去りにしてしまいがちであるのだ。このような問題を論ずるときには、宗派の垣根を取り外す気組みを持たねばならない。

もう一つの教訓は、もう一つの角度からの宗派性の垣根の取り払いになるのであるが、引用(1)の中の「また肉食を絶ち転生を信じていたので、仏教とも通じる信仰であったとされる」という部分から得られる。キリスト教と言ってもそのような展開も可能だったのである。本稿の先行研究者の二人のカトリック系知識人が、隠れキリシタンを日本民俗信仰に深く結びついてしまっている、などと言って、彼らを「もはやキリスト教徒ではない」と断じているというのは、このような事例が視野に入ってくると、いかにも限定的な主張のように見えてくる。「カクレキリシタン」が仏教に近似してきても何ら不思議はないのである。

宮崎はこの点に結びついていきそうな、興味深い比喻を述べている。「なぜカトリックに戻らないのか」（傍点筆者）と題する項²³⁾において、次のように述べている。

カクレキリシタンに関する最大の疑問は、なぜ信仰の自由が完全に認められている今日、本来のカトリックに戻らないのかということであろう。この問題設定にはひとつの重大な認識の誤りがある。それは現在のカクレキリシタンは今でもキリシタンなのだという認識に立っているということだ。もし、カクレキリシタンがキリシタンでないとしたら、このような疑問がどれほど陳腐なものであるかはすぐに理解できよう。

それは日本の現在の仏教徒に対して、あなた方は仏教徒なんだから、お彼岸とお盆に墓参りし御先祖様を供養し、…悟りを開くために、なぜ本来の仏教であるインドの原始仏教に戻らないのですか、と問うているようなものである。現在の日本の仏教徒は日本仏教徒なのであって、本来の原始仏教徒ではないのである。(下線筆者)

この比喩はどこかデッサンが狂っているように思える。基本的な用語の選択において筆者にはよく理解できない点があるので確認をしておこう。まず、「原始仏教」だが、これは紀元前5世紀頃の事象とされている。その後、部派仏教、上座部仏教、グレコ仏教、シルクロード仏教、大乘仏教等々、多くの宗派が発祥する。ひとり日本仏教のみではない。これらのその後の宗派も原始仏教とは違っているはずである。しかし、それらの後進仏教各派のことを仏教ではないなどと言うことはない。もちろん、みんな原始仏教へ戻れ、などという議論も恐らくないであろう。宮崎に言われなくても、誰も日本仏教に対して原始仏教に戻れなどと言う者はいないはずである。

比喩は逆にしてみた時に逆比喩が成立していなければならない。試みにこの比喩を選元して逆比喩を作ってみよう。比喩の転換項目は掲載順に次のようになるであろう。

- 1 「日本の現在の仏教徒」⇒それまでの文脈から「カクレキリシタン」のことであろう
- 2 「仏教徒」⇒「キリスト教徒」
- 3 「本来の仏教」⇒「本来のキリスト教」
- 4 「インドの原始仏教」⇒「イスラエルの原始キリスト教」
- 5 「現在の日本の仏教徒」⇒「カクレキリシタン」を暗示していると思われる
- 6 「日本仏教徒」⇒一般化した表現なので、「日本キリスト教徒」とならざるを得ない
- 7 「本来の原始仏教徒」⇒本来の原始キリスト教徒

以上を元の比喩の文中の該当箇所へ置換してみると次のようになる。

それはカクレキリシタンに対して、あなた方はキリスト教徒なんだから、なぜ本

来のキリスト教であるイスラエルの原始キリスト教に戻らないのですか、と問うているようなものである。カクレキリシタンは日本キリスト教徒なのであって、本来の原始キリスト教徒ではないのである。

「原始キリスト教」について言えば、一般にイエスの死後の約 100 年間のキリスト教をさすとされているようである。ゆえに、カトリックも原始キリスト教ではないのである。だから同じことはカトリックに対しても言えるわけである。日本キリスト教徒もカトリックも、両方とも原始キリスト教ではない。当たり前のことを言っていることになる。現在のカトリックに対して、「あなた方はキリスト教徒なんだから、…なぜ本来のキリスト教であるイスラエルあたりの原始キリスト教に戻らないのですか」などと問われたら、カトリック信者も返答に窮するのではないだろうか。

しかし、宮崎の論はある意味では大変正しい。まさに、「現在の日本のキリスト教徒は日本キリスト教徒なのであって、本来の原始キリスト教徒ではない」のである。カクレキリシタンも日本カトリックもみんな日本キリスト教徒なのであって、本来の原始キリスト教徒ではないのである。宮崎は「おわりに」の冒頭で、「カクレキリシタンの信仰の姿は、キリスト教の歴史という観点からのみならず、私たちが日本人の民衆の宗教観の根底にある普遍的なものは何かということを考える際に、大いに参考になる」としている²⁴⁾。そして、さらに宮崎は次のようにこの主張を敷衍する。

ヨーロッパのキリスト教もヨーロッパという一地方の文化の中で育まれてきたローカルなものに過ぎない。決して世界中どこでもそのままの形で受容されうるような普遍性を持つものではない。アフリカ諸国に受容されたキリスト教はアフリカキリスト教であって、アフリカにおけるヨーロッパキリスト教ではない。フィリピンはフィリピンキリスト教、ブラジルはブラジルキリスト教である。

…中略…

そのような意味で、カクレキリシタンに対する内外の強い関心は、二一世紀における新たなキリスト教布教のストラテジーを構築し、日本的キリスト教の可能性を模索する際の糸口を求める動きであると思われるのである²⁵⁾。

まことに正しい主張であると言うべきであろう。しかし、宮崎はそのすぐ後に急いで何の論理的な説明もなく、「むろん求めるべき日本的キリスト教のあるべき姿がカクレキリシタンのようなものであるというのではないことは当然である」²⁶⁾と付け加えるのである。

否、それは「当然」ではないのではないだろうか。なぜなら、あり得べき日本キリス

ト教がいかなるものであるかは、一人一人の信者、あるいは一つ一つのグループ次第の問題なのだから。だいいち、一つだけとは限らない。

宮崎の研究の最大かつ根本的な問題は次の点にある。すなわち、精緻な調査研究を報告するのはよいのだが、それから得た結論として、何度も何度も、この人たちはキリシタンでも何でもないと繰り返すことである。そこがキリスト教の外にいる筆者などにとって、素朴な疑問を感じてしまうところなのである。教義が16、7世紀にもたらされていたものから著しく異なったものとなってしまっているということと、それをキリスト教の内ととらえるか否かということとは、本来異なった次元の問題ではないだろうか。調査に協力してくれた善意の調査対象者たちの目にも触れるであろう著作の中で、このような、取りようによっては非礼とも受取られかねない断定を持ち出してくる「研究」のあり方は、大変残念と言うほかはない。そういう研究姿勢に接するとき、筆者は吉見俊哉の『博覧会の政治学』を思い出してしまうのである。その中に紹介されている、植民地の原住民を使って「人間の展示」を行った、1889年のパリ万博の企画者たちのスタンスと、どこか似通ったものを宮崎の言説の中に感じてしまうからである。吉見は次のように報告している。

…八九年のパリ万博では、会場内に植民地集落が再現され、連れてこられた原住民たちが展示させられていった。彼らは、必要な食料や生活用具を与えられ、数カ月に及ぶ博覧会の開催中、昼も夜も柵で囲われた集落の中で「生活」させられていくのであった。…このとき展示されたのは、セネガル人八家族、コンゴ人七家族、ニュー・カレドニア人六家族、さらに多くのジャワ人たちであった²⁷⁾。

そして、「このような『人間の展示』は、非西欧世界を社会進化論的な階梯の中に位置づけていこうとする人類学的知の営みであった」と吉見は言う²⁸⁾。つまり、人類学的知から結論を導くと、非西欧世界は西欧世界よりずっと遅れた存在である、と彼らは言っているのだというわけである。1867年のパリ万博で会場に日本風の茶店を開き、芸者に接待させて大人気を呼んだことも²⁹⁾、1862年の第2回ロンドン万博に竹内遣欧使節団が参加したが実は自分たちも気付かぬうちに、日本の他の出品物と同じように、サムライとして「展示」されていたのかもしれない³⁰⁾、全て同工の曲であったのである。

「カクレキリシタン」研究という調査も、客観性や学問的正確性を強調すればするほど、パリ万博に芸妓を伴った江戸商人のしたこととますます近似して見えてくるのである。つまり、研究者たちは（もしかしたらカトリック信仰者として³¹⁾）西欧側に立ち、「カクレキリシタン」を引率して現代日本の、ひいては世界の「研究」の場に彼らを

「展示」して見せていることになるのではないだろうか。西欧人万博関係者が「未開人」たちの文化がいかに彼ら西欧の「先進的」文化より遅れているかを「展示」したのと同様に、「カクレキリシタン」がいかに正統キリスト教から外れきってしまったか、を、広く世に知らしめようとするという結果をもたらしたのではないのだろうか。

以上、この章においては、「なぜカトリックに戻らなかったのか」という問いかけに対しての状況解説を行った。すなわち、キリスト教はカトリックだけとは限らないという脱構築の事実確認である。先祖に伝来したのはカトリックだったのだから、カトリックに戻るのが当然だというカトリック教徒がいるとしたら、それはそのカトリック教徒の勇み足というものであろう。カトリック全体はそのような考え方はしていないのではないかと筆者は想像している。

第4章 「隠れる」という誘惑

一方、隠れキリシタンが「隠れる」という行為自体に何らかの本能的誘惑を感じていたのではないかということは、信仰の原理的問題と関係を持ちながらも、もう一つの要素を含んでいる。「隠れる」という行為自体に惹かれる心情は、「隠れキリシタン」の潜伏手段を説明する後世の調査者たちの語りそのものの中にも現われている。つまり、「隠れキリシタン事象」は、「隠れキリシタン」研究家の研究活動をも含めた民俗的動き全体を巻き込んでいるのである。

この章においては、「隠れキリシタン」の「隠れる行為」は、恐怖に対する単なる本能的かつ合目的な対応としてだけではなく、何か民俗的体質に直結する要素があるのではないかという仮説を立て、その当否を検討してみたいと考える。

このコアな問題を考察するにあたって、宮崎の次のような「カクレキリシタン」についての結論はそのヒントになると思われる。

（現在のカクレキリシタンは）日本の伝統的な宗教風土のなかで年月をかけて熟成され、土着の人々の生きた信仰生活の中に完全に溶け込んだ、典型的な日本の民俗宗教のひとつである³²⁾（括弧内及び傍点筆者）

つまり、宮崎の言う「カクレキリシタン」は、習俗的な信仰世界に土着化してしまった日本的民俗宗教だというのが、ここに私たちが求める答えがあるように思われるのである。位置づけの当否はともかく、遠藤・宮崎が言うように、隠れキリシタンという存在は、キリスト教徒（カトリック？）かどうかという問題設定自体をすでに超えているのである。これはむしろ日本の民俗の問題として捉えられていくべきなのだ。そうい

う発想を誘う契機となっているのは、例えば、再び、宮崎の次のような率直かつ素朴な発言である。自らの主張する「カクレキリシタン」という表記がなかなか一般に受け入れられず、「隠れ」という語が放棄されないことに業を煮やして次のように述べている。

みんな隠れることが好きなのかもしれない。隠された秘密を垣間見るのが好きなのではないか。カクレキリシタンには隠れていて欲しいというひそかな願望がその表記法にも投影されているように思われてならない⁹³⁾。

あるいは、海外から隠れキリシタンに強い関心が向けられていることを訝って、次のようにも述べている。

単に二一世紀の先進国日本に今でも隠れて信仰を守り続けているキリスト教徒（…）がいるという物珍しさからであろうか。それは、戦後、半世紀以上も過ぎたにも関わらず、南方の島の山中に旧日本軍の生き残り兵が隠れ続けているというのと同レベルの話題であろうか⁹⁴⁾。（下線筆者）

筆者から見れば、下線部の言説は、この尊敬すべき学究の哀しき結論と言わざるを得ない。「旧日本軍生き残り兵」については、あとき私たち日本人の多くが、政治的な立場も含めていろいろな立場の人々が、この老兵たちに対して敬意と、いろいろな意味での哀しみを抱いたのではなかっただろうか。そして、どの立場の人々も、「戦後、半世紀以上も過ぎたにも関わらず、南方の島の山中に旧日本軍の生き残り兵が隠れ続けているというのと同レベルの話題」などという比喩表現に用いるような軽い受け止め方をしてはいなかったと筆者には思えるのである。宮崎はこういう場面において、日本の民全体の側にもっと寄り添う言説があって然るべきなのではないだろうか。それは、宮崎が「カクレキリシタン」に寄り添おうとしないのと同じ根から出ている感性であるように筆者には思え、この点残念でならないのである。

それはともかく、これらの宮崎の言説は、しかし、皮肉にもある点において事柄の本質を言い当てている。ここで宮崎が「みんな」と言っているのは、隠れキリシタンの研究者たち、およびそれを取り巻く一般の読者たちのことであろうが、その通り、日本人はみんな「隠れること」が好きだったのである。さらに、「隠れる」技を見ることがことのほか好きなのである。

さらに、隠れキリシタン自身も「隠れる」ことが好きだったのである。「好き」という表現は彼らの祖先の蒙ってきた過酷な弾圧の実際を考えると不謹慎かもしれないが、彼らは先祖伝来の「隠れる」という行動様式に強い共感と愛着を持っていたに違いない

のだ。一方において、彼ら隠れキリシタンの生き方を詮索する人々は、いかに彼らがうまく隠れていたかを知ることに関心を抱くのである。例えば家の柱をくりぬいてその中にマリア像が「隠されて」いたりするのを興味津々に見ている観光客たちの姿などはよく見かけられる風景である。

また、より顕著な例は、拙論³⁵⁾において取り上げた、金鍔次兵衛（きんつばじひょうえ／洗礼名フライ・トマス・デ・サン・アウグスチノ）において見られる。この人物は類まれな身体能力を有していて、黒い装束（僧服の類と思われる）と十字を切る仕種などから、忍者の元祖とする説もあるほどである。

このような事実は、日本人が「隠れる」という行動形態にいかに関心をもち民族であるかを如実に示していると言えるのである。それはどの民族でも同じことだと言われるかもしれないが、「隠れ」という概念を立てて、日本人にその傾向が特に顕著であるという仮説を提起する価値はあると思われるのである。なぜなら、キリスト教の問題と言っても、この隠れキリシタン事象のこれまでの捉えられ方は根本的には宗派的角度からのそれであるが、よりオープンな地平においては、日本の民俗の問題という側面も持っているはずだからである。異文化との詳細な比較は今後の課題として、とりあえず現在は日本の民俗における「隠れ」の実例を収集し、それらについての考察を展開してみることを始めるべきであると考えられる。

第5章 「隠れ」から「カクレ」へ

[1] 分析概念としての「カクレ」

筆者は、この章以後本稿においては「隠れ」という表記を「隠れキリシタン」という総称的表現から切り離し、民俗学の用語、「ハレ」「ケ」「ケガレ」などの先例に倣って、「カクレ」と改めたいと思う。上述したように、隠れキリシタン事象という問題はキリスト教の宗派的問題というだけでなく、日本民俗の問題という面も強いと思われるからである。さらに言えば、ここまで述べてきた内容を考えるにつれ、日本人の行動様式一般において「カクレ」という志向性が色濃く存在しているように思えてくるからである。隠れキリシタンを巡る現在の混乱した思想状況の中において、「なぜ隠れキリシタンの中に、禁教令解除後もカトリックに復帰しない者がいたのか」という疑問の中で、宗派的キリスト教論の枠内では収まりきらない問題を、この事象は含んでいるように思えてきたのである。その際に、この「カクレ」という言葉を分析概念として導入することが、問題を整理するのに有効なのではないかと筆者は予感するのである。

[2] 民俗学諸概念との関係性 ―「カクレ」概念成立の根拠―

「カクレ」概念を分析概念として使用するにあたって、筆者は、すでに民俗学上の分析概念としての地位を確立している諸概念との関係性について見解を示しておきたいと考える。

筆者は、上掲の拙論 ‘A Study of Crypt-Christians’ において、波平恵美子のケガレ論における「ケガレ」の民俗学上の位置づけという課題について考察を試みた。その中で、柳田國男の「ハレ」と「ケ」の二項対立的構造に対して、波平が「ケガレ」概念を多項対立的に付加し、三項構造を提唱したことに対して疑問を提起した。筆者が柳田の「ハレ／ケ」論に共感した重要な要素の一つは、民俗の中の一つのディメンションに対する捉え方における二項対立的方法にあった。

波平のケガレ論自体については独創性もあり、説得力のある内実を持っていることは間違いないし、この分野においてすでに「ケガレ」概念は定着している。しかしながら、「ケガレ」を柳田の「ハレ／ケ」二項対立に伴伴させてゆくことに筆者は疑問を感じたのである。せっかく柳田が二項対立構造によって描いた全体性を、多項構造によって再び平面的な部分集合的全体観に戻ってしまったきらいがあるからである。ケガレ論は「ケガレ」の対立項を措定して、そちらの二項対立のディメンションを確立するべきではなかったか、というのが筆者の感想である。ちなみに、「ケガレ」に対する対立概念を表わす文言はなかなか見つからない。しかし、理論的には「ケガレ」に対する対立概念は「清浄」を含む文言であるべきであろうと思われる。「キヨメ」や「キヨマリ」などはともに品詞論的に無理があるように思える。つまり、「ケガレ」という文言は分析概念として適切かどうか疑問が残るのである。「言葉の意味は対立する言葉と比較してはじめてわかる」という二項対立の大前提を満たしておらず、現実に生活の言葉として流布、定着してはいるものの、分析概念としては理論構築上大変不都合な用語と言わざるを得ない。逆に言えば対立概念を表わす適当な言葉が見つげにくかったがゆえに、片方の概念だけが理論空間を浮遊し、「ハレ／ケ」に結びついてしまったのではないかとも考えられる。筆者は、理論的な分析概念としては「ジョウ（浄）／フジョウ（不浄）」のペアでよいのではないかと考える。この2つの分析概念それぞれに「ケガレ」と「キヨメ」という慣用表現が品詞論を無視して発達援用されているという状況認識でよいのではないかと思われる。すなわち、「ケガレ」は「ジョウ／フジョウ」という対立項の片割れ「フジョウ」として捉えたのち、「ジョウ／フジョウ」という一つの二項対立の単位として「ケ／ハレ」項との関係性を論じ得るのである。

以上のように考察すると、上の「ジョウ／フジョウ」構造の場合と同じように、「カクレ」概念も対立概念を措定すべきであろう。そう考えた時、「隠れる」という行為に

対する反対の行為は「現われる」であるから、「カクレ」の対立概念は「アラワレ」としてよいであろう。すなわち、「カクレ」概念は、「カクレ／アラワレ」という一対の対概念の片方として我が民俗の一面を切開する可能性を持つと思われるのである。

[3] 「カクレ」論についての基本的認識

次に、「カクレ」を分析概念とするに足る、(法律用語を借用すれば)「立法事実」について、考えてみなくてはならない。つまり、日本民俗における「カクレ」傾向の強さを証明づける多くの事例を挙げる必要がある。そう考えたとき、2, 3の例が思い浮かぶのである。

例えば、そもそも「死ぬ」という意味を表現するときに、「おカクレになる」という言葉を使うなどということは、他の言語においてよく見かけることなのであろうか。少なくとも英語では見かけない。例えば *Roget's Thesaurus* の *die* の類義語の項目を見ると次のような語が並んでいる。

perish, depart, fade, decay, kill oneself, expire³⁶⁾

また、*death* の項目内の動詞の項にも次のような語があげられている。

expire, perish, breathe one's last, lose (or lay down) one's life, give (or yield) up the ghost, take one's last sleep, go off (*colloq.*), pop off (*slang*), pass away, shuffle off this mortal coil, pay the debt to nature, join the choir invisible³⁷⁾

この中では最後の *join the choir invisible* だけ「隠れる」に近い表現となっているが、物の陰に隠れるという、「隠れ」本来のニュアンスとは異なっている。その他に文学的表現の中に多少の何か他の言い方があるかも知れないが、「隠れる」という言い方はなさそうである。そのような重要な意味の表現にこの言葉を用いるということの中に、日本民俗の「カクレ」好きがはしなくも現われていると思えるのである。

また、日本人の行動様式のうちで、日本独特であるとして外国人から特に驚きをもって見られていることがらが、「本音」と「建て前」の使い分けであるという指摘を受けて久しい。「カクレ／アラワレ」の二項対立はこの「本音／建て前」の二項対立と並行的な関係にあると思われる。つまり、「建て前」はあくまで「アラワレ」のディメンションにおいて表に出ているのに対して、「本音」は時至るまで常に「カクレ」の中に留め置かれるのである。

その他にも、古代から現代に至るまで、日本の様々な歴史事象・社会現象の中に、

「カクレ」意識に何らかの関係がありそうな例が多数存在する。思いつくまま下にその例を掲げておこう。

- (1) 天岩屋戸（あまのいわやと）神話；高天原（たかまがはら）において素戔鳴尊（すさのおのみこと）の乱暴を、姉神天照大神（あまてらすおおみかみ）が怒って天岩屋の戸を開け岩屋の中にカクレたという神話。
- (2) 平家の落人の事蹟；源氏に敗れた平家の残党が日本各地の奥地にカクレた歴史事象。
- (3) 忍術；戦国時代に発祥したと言われる。先にも触れたが、隠れキリシタン金鍔次兵衛の黒い装束と十字を切る仕種などから彼を「忍びの者」の元祖とする説もある。
- (4) 『葉隠聞書』（はがくれききがき）；江戸前期の武士道論書。「葉隠れ」という言葉や、主君に対する忠誠心は「忍ぶ恋」と同じである、とした表現の中にカクレ的傾向が見られる。
- (5) 主に江戸期の農民の忍従的生活態度；「胡麻の油と百姓は絞れば絞るほど出るものなり」という旗本神尾春央の妄言。（本多利明「西域物語」所収）
- (6) 映画作品；『無法松の一生』；明治期の大家に仕える下男の「忍ぶ恋」。
- (7) 上記第2次大戦後の残留日本兵の事蹟；上記2名以外にもアジア各地に多数の事例が存在すると思われる。
- (8) 文学作品；谷崎潤一郎も『陰翳礼讃』の中で日本人の沈潜傾向を指摘している。；「西洋人は絶えず明るさを求めて、『わずかな蔭をも払いのけようと苦心する』。…日本人はどうか。暗いことに不平を感じず、『仕方がないものとあきらめ、かえって、その闇に沈潜し、その中に自ずからなる美を発見する』³⁸⁾。

以上のように、この「カクレ」の志向性は、我国の歴史上様々な場面に顔を出している。そして、今もなおこの日本社会にその影響を色濃く残していると思われるのである。日本人の思想的行動様式の特徴として捉えなおすべきであろう。特に、16-7世紀ごろにキリシタン信仰が流布してゆく過程で近世的洞察を獲得しかけていた日本人が、幕府という軍事政権による弾圧の前にそれに失敗してゆく中で、圧倒的多数がとった行動形態が「カクレ」であったと思われる。ここに見られるのは、自らの実存を隠すという志向性と考えられ、それを表象する言葉として、筆者はこのキリスト教的宗教活動において現われた「カクレ」という概念を用いたいと考えるのである。

[4] 「カクレ」の存在論的意味

ここで、「カクレ」概念を措定するために、「人間が隠れるという行為」について、よ

り原理的な考察を施しておく必要があろうかと思う。

そもそも、人間は外的存在として自分自身の認識装置から「カクレ」ている。それは物理的に客観的な事実である。人間は自らの肉眼で自分自身の生の外容を全部取り込むことはできない。例えば、自分の顔を自分の目でじかに見ることはできないのである。鏡に映っている顔は自分の顔の左右逆転した異形でしかない。電子機器類で映す像は虚像にすぎない。このことはすなわち、人間は元来自らの存在の外形を自らの認識形式内に取り込み得ない存在であるということである。つまり人間は、自らの視線が外形に近づけば近づくほど、輪郭に近づけば近づくほど、自分自身から隠れていく存在なのである。人間は、自分が何者であるかを自問した時、それに対する答えを外的に得ることはできない。常に他者から規定され続ける存在である。また、内的にはさらに複雑な「隠れ」のメカニズムが存在することは哲学・思想史をひもとけば明らかなことである。結果として人間は、事実上、常に自らの追求から逃げ続け、隠れ続けている存在という側面を持っている。

そのような、人間の自己追及の営為はついに無回答のまま留保される宿命にあるが、その達成不可能な追及の行きつく先に不可能の深い深淵を見出した人間存在は、自らの存在の根拠に何らかの超越的存在による担保を求めるのである。超越的存在に自らの存在の担保を求めるということは、逆に言えば人間存在が自らの存在を超越的存在に委ねるということであり、それはすなわち自らの存在を無化し、それを自らの意識から「隠す」ということにほかならない。「カクレ」の概念が有意味となる所以である。

[5] 「カクレ」の心理学

「カクレ」概念の本質を探るにあたって、「隠れる」という行為の心理学的要素についても考察しておく必要があるであろう。「隠れる」という行為については、児童心理学の分野における研究が参考になるようである。本項においては、その中の一つ、荻田知則「子どもの『隠れる行為』—文献研究を通じた解釈論・空間論・変遷論」³⁹⁾を参考に、³⁹⁾「カクレ」の概念性と「隠れる」行為一般の原理的な意味との関係性を探ってみたいと考える。「隠れる」という行為について、荻田は初めに次のようにまとめている。

…著者の興味は、子どもが行う「隠れる行為」にある。したがって、乳幼児のイナイ・イナイ・バーやカクレンボも含めば、テーブルの下に潜り込んだり、宝物をこっそり秘密の場所に隠したり、廊下の陰に潜んだりといった、きちんと名前をつけて分類することのできない遊びも含まれる。小学生に多いといわれる秘密基地づくりもここで取り扱う「隠れる行為」の一つである。また、遊びに限らず、先生から注意を受けた子どもが集団から離れて一人たたずむといった、「閉じこもり」と表現

されるような行為についても取り扱う。

すなわち、「隠れる」という言葉を代表として用いているが、基本的には、潜む・籠る・隠す・困う・秘密・(自他を)区切る・人目に触れない・陰になる・偽る・集団から離れる・閉じこもる・引きこもる等の言葉で表現される子供の行為全般を対象とする⁴⁰⁾。

子供の「隠れ行動」は、彼らの遊びに対する希求から直接的に出てきたものであり、元来外的な必要性からきたものではないのに対して、「隠れキリシタン」の「隠れ行動」は、幕府・明治新政府等の強制力が外的要因となって行われたものである点において、単純な類推はできないということはもちろんである。

しかしながら、極限的な恐怖の中であってなおこの「隠れ行動」という人間の本能的な行為は機能する場面があるのである。現に、この幼児の「隠れ行動」においても、それが単に遊びにおいてばかり見られる行動とは限らず、楽しからざる体験の内にも生じる心的現象であることを、荻谷は指摘している。上の引用中において、「遊びに限らず、先生から注意を受けた子どもが集団から離れて一人たたずむといった、『閉じこもり』と表現されるような行為についても取り扱う」と記しているのである。

隠れキリシタン事象をカクレンボ・ゲームとして見た場合、子どものそれとの対比は明らかである。子どもの場合は、荻谷による解説をまとめてみると次の①のようになるであろう。②はそれと対比させた形の「隠れキリシタン」の場合のまとめである。

① 子どものカクレンボ・ゲームの場合

「隠れること」 ⇒「死」の陰喩

「見つけられること」⇒「再生」を表わす行為⁴¹⁾

② 「隠れキリシタン」の場合

「隠れること」 ⇒「生」の陰喩 (⇒「生」に絶対的価値は与えられていない)

「見つけられること」⇒「死」を表わす行為 (⇒天国における「再生」)

「隠れキリシタン」の場合は、死後の世界以外は、子どもの場合とは真逆の関係になることが明らかであろう。しかし、これはなにも「隠れキリシタン」などという極限的な例を持ち出すまでもないのであって、「隠れるという行為」の動機がどのようなものであるかによって、行為の結果はいかようにも変わってくるわけである。

すなわち、「隠れるという行為」が幸せな遊びとしてなされたのか、それとも不幸せな動機からなされたのかによってその差は生じてくるのである。子どもの通常の

カクレンボは遊びであるので、相互信頼があり、幸せの営為である。一方「隠れキリシタン」のカクレンボ・ゲームはそもそも相互信頼などあるはずもなく、遊びではないし、むしろ敵対関係という関係性の中で行われるデス・ゲームである。子どもたちがあげているカクレンボが好きだった理由の「隠れているときの緊張感」などについても、「隠れキリシタン」においては「緊張感」が好きだなどはとても言えなかったに違いない。

ところが、「隠れキリシタン」においてさえも、その「緊張感」が好き、と答えたかもしれない事例が存在するのである。上掲金鍔次兵衛^{きんつばしひょうえ}の場合などがその典型的な例であろう。

[6] 「カクレ」志向とキリスト教 — 「隠れる」という誘惑 —

この荏田論文に挙げられている心理学の事例の中で「隠れキリシタン」事象研究に最も裨益する論議は「引きこもり」についてのそれである。そもそも宗教というものは、「秘する」という行為自体から「価値」を引き出そうとすることがある。キリスト教においてもその傾向は強いものがある。そのことを突いてキリスト教に冷水を浴びせたのがニーチェである。彼は次のように言う。

キリスト教信者の精神構造はこうなっています。

内側に引きこもって、神経質にものごとを考えていると、不安や恐怖に襲われる。それが極端になると、現実的なものを憎み始めるようになる。そして、とらえようもないものの方へ逃げ出していくのです。

また、きちんとした決まりごと、時間、空間、風習、制度など、現実存在しているすべてのものに反抗し、「内なる世界」「真の世界」「永遠の世界」などに引きこもるのです⁴²⁾。(傍点筆者)

ニーチェのこの議論は、キリスト教のもつ「カクレ」志向の精神的要素についての批判である。しかし、ニーチェはそう言うが、全ての宗教は「隠れ」であらざるべからずである。現にキリスト教もローマ時代には立派な「カクレ」であったではないか。カタコンベの中で「カクレ」ながら信仰を強固にしていたのではなかったか。ニーチェのこの議論はキリスト教の「引きこもりの性格 (=カクレ体質)」が身体的・物理的要素と結びついていることを忘れている。

それから、ニーチェのこの議論の中でもう一つ忘れられていることがある。それは、「隠れる」という行為の持つアドバンテージについてである。それは隠れた者を見ることができなくされた相手（すなわち、隠れた者に対する潜在的観察者）を、隠れた者は相手に気づかれないまま、一方的に観察できるということである。潜在的観察者を隠れ

た存在の所在を確認できない状態に位置づけることができるということである。そのことによって、隠れた者は潜在的観察者に対して、多かれ少なかれ生殺与奪の権を持つことができるのである。そこに「カクレ」の快樂の一端が存在している。

結語に代えて

以上のように、「カクレ」という志向性は日本の民俗の中に遍く存在し、圧倒的な「アラワレ（→アラブレ）」に対して自らの存在の実存性を隠し続ける、沈黙の諸階層の哀しき知恵であった。それがキリスト教という異文化との接触において、はしなくもじわりとその実存性を顕在化しかけたのが「隠れキリシタン」事象であったと言っていいであろう。そして、上に見てきたように、「カクレ」とはまさに、隠れキリシタン事象のみに特徴的な概念ではなく、日本の民俗全体を覆う一つの大きな民俗概念であると言えるのであり、そういう構造のうちに今一度客観的に捉えなおすべきものであると思われるのである。

最後に「カクレキリシタンは、なぜ信仰の自由が完全に認められている今日、本来のカタリックに戻らないのか」という疑問に答えよう。それは「隠れキリシタン」のカクレンボがまだ終わっていないからである。

「復帰カタリック」は、この禁教というカクレンボ・ゲームが終了したという認識を持ち得た「コ」であり、「オニ」の側の日常を受け入れた「コ」である。一方、カタリック復帰をしなかった「隠れキリシタン」という存在は、ゲームの終了を受け入れなかった「コ」だったのである。あるいは、こういうケースもあるだろう。あまりにうまく隠れてしまったために、「オニ」や、すでに見つかってしまった「コ」たちが、ゲームが終了したことにして勝手に帰宅してしまい、その後も夕暮れまで一人で隠れたままに放置され、日没となって母親あたりがあわてて探しに来て初めてゲームの終了を知ることになった、というようなケースである。筆者は復帰拒否の隠れキリシタンの中にそういうケースとの同質性を見てしまうのである。いずれにしても彼らにとっては、ゲームという遊びそのもの、つまり、恐らくは社会的権力というものがこの世界から消滅するまで、ゲームは永遠に続くのである。なぜならそれは永遠のデス・ゲームだからである。もうゲームは終わったと清清している人々にはそのことの意味は永遠に分からないであろう。信仰の根源的な本質は、彼らよりもむしろ「隠れキリシタン」の方にほの見えるように筆者には思えるのである。それを筆者は言わずにおれなかったのでこの拙論を著わしたのである。人間が残虐性に敗れて沈黙してゆく、祖先の何らかの想いを引き継ぎながら沈黙してゆく、しかも「神在り」という一念のみは抱きながら俗世の陰にカクレてゆく、そのような人の営みを筆者は尊いと思う。そこに宗派的議論など無用である。

そこには「神」が在るのだから。

そして筆者は、日本の民俗というディメンションにおいては、幸不幸の別を超えて、「カクレ」という行動形態そのものが、我が民俗の中に獲得形質として強く内在することになったのではないかという結論を持つに至ったのである。

《注》

- (1) 本稿は平成26年度拓殖大学個人研究助成による研究成果発表である。
- (2) 音在謙介, 研究ノート「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象 —『隠れキリシタン』における『まなざし』」拓殖大学論集(272) 人文・自然・人間科学研究 第21号, 2009。
- (3) Kensuke Otozai, 'A Study of Crypt-Christians in Nagasaki: Focusing on Thomas Jihyoe, a Priest in 17th Century Japan,' 拓殖大学論集(282) 人文・自然・人間科学研究 第25号, 2011。
- (4) 遠藤周作, 『切支丹時代 — 殉教と棄教の歴史』, 小学館, 1994 第2刷, p.145。以下『切支丹時代』。
- (5) 宮崎賢太郎, 『カクレキリシタンの信仰世界』東京大学出版会, 1999 (初版1996), p.2。
- (6) 遠藤周作は「かくれ切支丹」という表記を選択している。
- (7) 遠藤周作, 『切支丹時代』, pp.144-145。
- (8) 同上, p.145。
- (9) 同上, pp.181-182。
- (10) 同上, pp.179-181。
- (11) 田北耕也, 『昭和時代の潜伏キリシタン』, 日本学術振興会, 1954, p.2。
- (12) 木場田直, 『キリシタン農民の生活』, 葦書房, 1985。
- (13) 宮崎賢太郎, 『カクレキリシタン オラショ — 魂の通奏低音』, 長崎新聞社, 2001。
- (14) 同上, p.21。
- (15) 同上, p.19。
- (16) 同上, p.28。
- (17) 同上, p.28。
- (18) 同上, p.29。
- (19) 同上, p.28。
- (20) 同上, p.5。
- (21) 上原善広, 『異貌の人びと』川出書房新社, 2012, pp.20-21。
- (22) 同上, p.24。
- (23) 宮崎賢太郎, 『カクレキリシタン』, p.282。
- (24) 宮崎賢太郎, 『カクレキリシタン』, p.291。
- (25) 同上, pp.292-293。
- (26) 同上, p.293。
- (27) 吉見俊哉, 『博覧会の政治学 — まなざしの近代』, 中央公論新社, 2001, 初1992, p.185。
- (28) 吉見俊哉, 『博覧会の政治学 — まなざしの近代』, 中央公論新社, 2001, 初1992, p.186。
- (29) 吉見俊哉, 『博覧会の政治学 — まなざしの近代』, 中央公論新社, 2001, 初1992, p.116。
- (30) 吉見俊哉, 『博覧会の政治学 — まなざしの近代』, 中央公論新社, 2001, 初1992, p.109-114。
- (31) 宮崎は『カクレキリシタンの信仰世界』の中で (p.2), 自らの出自を「筆者の父方は長

- 崎市港外神の島の潜伏キリシタン，母方は浦上の潜伏キリシタンの子孫で，明治の初期にカトリックに戻った。」と明かしている。本人がカトリックであるかどうかについては明言していないが，文脈から判断して恐らくそうであろうと思われる。
- (32) 宮崎賢太郎，『カクレキリシタン』，p. 5。
- (33) 同上，p. 26。
- (34) 同上，p. 292。
- (35) 「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象」，‘A Study of Crypt-Christians in Nagasaki: Focusing on Thomas Jihyoe, a Priest in 17th Century Japan’。
- (36) C. O. Sylvester Mawson, *Roget's Thesaurus of the English Language in Dictionary Form*, Garden City Books, Garden City, New York, 1931, 1936, p. 128.
- (37) 同上，p. 112。
- (38) 谷崎潤一郎，『陰翳礼讃』，中央公論社，2015より，東京新聞12月1日（朝刊）「筆洗」の言及より。
- (39) 荻田知則，「子どもの『隠れる行為』——文献研究を通じた解釈論・空間論・変遷論」，九州大学心理学研究，2000，第1巻，105-122。
- (40) 荻田，p. 107。
- (41) 荻田，p. 109。
- (42) フリードリッヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ，『キリスト教は邪教です現代語訳『アンチクリスト』』，適業収訳，講談社，2005，pp. 72-73。

参考文献

- アーマン，バート・D，『破綻した神キリスト』，柏書房，2008。
- 荒木美智雄編，『世界の民俗宗教』，ミネルヴァ書房，2004。
- 池田裕，『死海文書Q & A』，株式会社ミルトス，2000。
- 上原善広，『異貌の人びと』，河出書房新社，2012。
- 江越弘人，『《トピックスで読む》長崎の歴史』，弦書房，2007。
- 海老沢有道，『日本キリシタン史』，埴書房，2004，（初1966）。
- 遠藤周作，『イエスの生涯』，新潮社，2007，（初1982）。
- 同上，『海と毒薬』，新潮社，2007，初1960。
- 同上，『切支丹時代——殉教と棄教の歴史』，小学館，1994第2刷。
- 同上，『キリストの誕生』，新潮社，1981。
- 同上，『白い人・黄色い人』，新潮社，2007，1960，（初1960）。
- 同上，『沈黙』，新潮社，2007，初1981。
- 同上，『夫・遠藤周作を語る』，文藝春秋，1998，1998，（初1997）。
- 尾崎朝二，『五島列島をゆく西海への旅・その歴史と風土』，海鳥社，2007。
- 尾崎朝二，『拓かれた五島史』，長崎新聞社，2012。
- 音在謙介，「現代の視点から見る『隠れキリシタン』現象——『隠れキリシタン』における『まなざし』」，拓殖大学論集（272）人文・自然・人間科学研究 第21号，2009。
- Otozai, Kensuke, 'A Study of Crypt-Christians in Nagasaki: Focusing on Thomas Jihyoe, a Priest in 17th Century Japan,' 拓殖大学論集（282）人文・自然・人間科学研究 第25号，2011。
- 片岡弥吉，『日本キリシタン殉教史』，智書房，2010。
- 荻田知則，「子どもの『隠れる行為』——文献研究を通じた解釈論・空間論・変遷論」，九州大学心理学研究，2000。

河出書房新社、『新文芸読本柳田國男』、河出書房新社、1992。

岸野久・村井早苗編、『キリシタン史の新発見』雄山閣出版、1996。

木場田直、『キリシタン農民の生活』、葦書房、1985。

倉田清・波木居純一、『仏英独日対照現代キリスト教用語辞典』、大修館書店、1985。

群家真一、『五島物語 — 歴史と伝承 —』、国書刊行会、1974。

五野井隆史、『禁制下の日本人宣教師についての消息』、『キリシタン研究第二十一輯』、キリシタン文化研究会、1981。

コルバン、アラン、『キリスト教の歴史現代をよりよく理解するために』、藤原書店、2010。

坂本正義、『日本キリシタンの聖と俗—背教者ファビアンとその時代』、名著刊行会、1981。

桜井徳太郎ほか、『共同討議ハレ・ケ・ケガレ』、青土社、1984。

ジェンキンズ、シモン、『わかりやすい聖書ガイドマップ』、CS 成長センター、1995。

清水紘一、『キリシタン禁制史』、株式会社教育社、1991（初1981）。

スコペロ、マドレーヌ、『グノーシスとはなにか』、せりか書房、1997。

鈴木宣明、『ローマ教皇史』、株式会社教育社、1981。

高木一雄、『大正・昭和カトリック教会史 3』（聖母の騎士社、1985）。

高瀬弘一郎、『キリシタン時代の研究』、岩波書店、1991、（初1977）。

田上太秀、『図解ブツの教え』、西東社、2006。

田北耕也、『昭和時代の潜伏キリシタン』、日本学術振興会、1954。

谷真介、『キリシタン伝説百話』、新潮社、1987。

チースリク、フーベルト、『キリシタン時代の日本人司祭』、教文館、2004。

鶴田文史、『西海のキリシタン文化総覧』、天草文化出版社、1983。

内藤莞爾、『五島列島のキリスト教系家族 — 末子相続と隠居分家』、弘文堂、1975。

波平恵美子、『ケガレ』、講談社、2010、（初2009）。

西川猛、『殉教』、主婦の友社、1984。

西口徹（編）『文藝別冊』[総特集] 遠藤周作、河出書房新社、2003。

ニーチェ、フリードリッヒ・ヴィルヘルム、『キリスト教は邪教です』、講談社、2005。

沼倉良之、『洞窟が待っていた仙北隠れキリシタン物語』、宝文堂、1991。

バジェス、レオン、『日本切支丹宗門史』、岩波書店、上1991（初1938）、中1991（初1938）、下1991（初1940）。

長谷川泉編、『現代のエスプリ NO.71 殉教』、至文堂、1967。

ビショップ、ジム、『キリストが死んだ日』、荒地出版社、1971。

ひろさちや、『仏教とキリスト教 — どう違うか 50 の Q & A』、新潮社、1998。

牧野十寸穂（編）、『國文学 — 解釈と教材の研究』 遠藤周作グローバルな認識、學燈社、1993。

松原伍一、『魔法のバテレン金鐔次兵衛物語』 偕成社、1989。

マリンス、マーク・R、『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』、株式会社トランスビュー、2005。

宮崎賢太郎、『カクレキリシタン オラシヨ — 魂の通奏低音』、長崎新聞社、2001。

同、『カクレキリシタンの信仰世界』、東京大学出版会、1999、（初1996）。

宗任雅子、『徳の飾りよりもトマス金鐔次兵衛物語』、ドン・ボスコ社、2009。

Tourneau, Dominique le, (尾崎正明訳)『オプス・デイ — カトリックの新しい動き』、白水社、1989。

山根道公、『遠藤周作その人生と『沈黙』の真実』、朝文社、2005。

吉見俊哉、『博覧会の政治学 — まなざしの近代』、中央公論新社、2001（初1992）。

ルノワール、フレデリック、『哲学者キリスト』、株式会社トランスビュー、2012。

竹島・間島・日本海呼称問題について

— 歴史認識と歴史の事実 —

下 條 正 男

About the Issue of Takeshima, Kanto, Sea of Japan Name

Masao SHIMOJO

要 約

日韓の間では、過去の歴史を巡って争いが絶えない。所謂、歴史認識問題である。その端緒は1952年1月、韓国政府が公海上に「李承晩ライン」を設定し、その中に竹島を含めたことにある。日本政府は1954年9月、韓国政府に対して国際司法裁判所への付託を提案したが、韓国側は、独島（竹島）は日本による「韓国侵略の最初の犠牲の地」とする歴史認識を醸成して、それを拒否した。日本を侵略国とするこの歴史認識は、その後、歴史教科書問題や慰安婦問題、日本海呼称問題にも繋がって、日本側に「過去の清算」を求める論拠となった。

この一連の動きは、「反正」という現象である。朝鮮半島には、時代の節目を迎えると過去の歴史を否定し、正しい歴史に戻そうとする伝統がある。歴代の大統領が次期の大統領によって訴追されるのも、その一つの様式である。それは自らの正統性を誇示する証にもなるからだ。それが民間レベルになると市民運動の形態を借り、自己の主張が達成するまで示威行動を続けるのである。竹島問題や慰安婦問題、日本海呼称問題等で韓国系米国人までもが本国の動きに同調するのはそのためである。それは歴史の事実よりも、自らが正しいとする歴史認識が行動を左右するからだ。それも相手が「過去の清算」に応じなければ、反省が足りないとし、謝罪を求め続けるのである。

本稿では、その歴史認識の原点となった竹島問題に触れ、その後の歴史認識問題にも共通する問題点を明らかにした。

キーワード：李承晩ライン・歴史の事実・歴史認識・反正・竹島問題・日本海呼称問題・間島問題

ここに掲げた竹島問題、間島問題、日本海呼称問題の三つの懸案は、個々それぞれに関連性がないように見えるが、実はそうでもないのである。それは韓国側の歴史認識に基づいて過去の「歴史」が批判的に語られ、やがてそれが次なる歴史問題を誘発していくからである。日本海を韓国側の呼称である東海に戻すべきだとする日本海呼称問題は、

竹島問題との関連で浮上した「歴史認識」問題である。それも「歴史の事実」というよりは、韓国側の論理を基に日本の「過去」が糾弾され、「過去の清算」が求められるのである。それが近年、自らの歴史認識の正当性を証明しようと、韓国側による海外での宣伝活動が頻繁になっている。韓国側では国際社会を背景として日本に圧力を加え、日本側に「過去の反省」を迫っているのである。韓国系米国人と共同で進められた一連の慰安婦少女像の建設。米国内の公的教育で使用される教科書で日本海を表記する際は、東海を併記することを義務付けた「東海併記法案」等、韓国側による対外戦略は多岐にわたっている。

しかしそれらは多くの場合、客観的な歴史事実よりも、過去の歴史に対する韓国側の認識が出发点となっている。そのため韓国側が要求する「過去の清算」に対して、日本側としては簡単に応ずることができないのである。そのことが逆に韓国側の対日批判を激しいものとし、日本側も反論していかざるを得ない状況になっている。すると韓国側では、それを歴史の歪曲として、次なる「過去の歴史」を言挙げすることになるのである。

今日、日韓の間で、この悪しき循環を繰り返すことになった発端は竹島問題にある。竹島問題は1952年1月18日、大韓民国政府が公海上に「李承晩ライン」を設定し、竹島を韓国領としたことから始まった。それも竹島問題が発生したのは、「サンフランシスコ講和条約」の発効により、敗戦国日本が国際社会に復帰する三ヶ月ほど前のことであった。韓国政府は、日本が弱体化していた時期を狙って、竹島を韓国領としたのである。

その竹島に対する韓国側の「歴史認識」が示されているのが、1954年10月28日の韓国の外務部長官卞榮泰による声明である。その一ヶ月ほど前の9月、韓国政府は竹島に国土標識と灯台を設置して、海岸警備隊を駐屯させた。これに対して日本政府は1954年9月25日、竹島問題の解決を国際司法裁判所に付託すべく提案するが、それに対して示したのが竹島は「日本による韓国侵略の最初の犠牲の地」とする歴史認識である。声明ではさらに、竹島の領有権を主張することは「再侵略を意味する」として、拒否したのである。

その声明では、外務部長官の卞榮泰は竹島が「懐に戻った」としたが、それは歴史的に韓国領であった独島（竹島の韓国側呼称）を日本から取り戻し、正しい状態に反して、原状復帰させたという論理である。この「正しい状態に反す」という論理は、朝鮮半島に特有な「反正」現象である。

だが韓国側の歴史認識は、韓国側にもみ通用する論理で、必ずしも歴史の事実とは言えない。韓国政府は1954年9月以来、竹島に海岸警備隊を駐在させているが、今日に至るまで竹島を韓国領とする歴史的根拠を示せずにいるからだ。韓国側による竹島の不

法占拠は、半世紀以上も続いているのである。

韓国政府では「李承晩ライン」の宣言を前に、歴史家の崔南善に竹島の来歴を諮問していた。崔南善はその後、「ソウル新聞」で『鬱陵島と独島』『韓日交渉史一側面』として連載したが、崔南善が竹島を韓国領とした歴史的根拠は、今日、島根県竹島問題研究会の『竹島問題 100 問 100 答』（2014 年）、『第 3 期、「竹島問題に関する調査研究」最終報告書』（2015 年）^① によって論破されている。

従って、現在、韓国側が竹島を武力占拠する根拠は、1954 年に韓国の外務部長官が声明を通じて明らかにした、竹島は「日本による韓国侵略の最初の犠牲の地」とする歴史認識だけである。問題はその「歴史認識」が、その後の歴史問題にも影響し、伝統的な「反正」（「過去の清算」）と結びついていく点にある。1980 年代の歴史教科書問題や 1990 年代に慰安婦問題が喧しくなったのも、韓国側が日本を侵略国とする「歴史認識」に依拠して、日本側に「過去の清算」と謝罪を求めるからである。

そこで本稿では竹島問題、間島問題、日本海呼称問題に触れながら、そこに共通する「反正」現象を明らかにし、日韓の歴史認識問題の問題点に焦点を当てることにした。

1. 竹島問題

竹島問題についてはすでに拙著『竹島は日韓どちらのものか』（2005 年）、『竹島問題 100 問 100 答』（2014 年）、『第 3 期、「竹島問題に関する調査研究」最終報告書』（2015 年）等で明らかにしているので、ここでは竹島問題の問題点だけを簡潔に述べておくことにする。

竹島問題の発端は 1952 年 1 月 18 日、韓国政府が公海上に「李承晩ライン」（「隣接海洋の主権に関する大統領宣言」）を設定して、その中に竹島を含めたことにあるが、竹島は 1905 年 1 月 28 日の閣議決定によって日本領に編入され、2 月 22 日、「島根県告示第 40 号」をもって「島根県所属隠岐島司の所管」となり、戦前まで日本が実効支配していた。

問題は、その竹島を韓国領とした韓国政府が示した歴史的根拠である。韓国側では、竹島が韓国領になったのは 512 年、于山国（鬱陵島）が新羅に帰属した際に、その属島であった独島（竹島の韓国側呼称）も当然、韓国領になっていたとしている。韓国側では竹島が 1905 年に日本に編入されたのに対して、すでに 512 年から韓国領となっていたとして、独島の歴史的権原は韓国側に属すとしてきたのである。

だが証拠とされた『三国史記』（「新羅本紀」）の「智証王十三年夏六月」条には、「于山国帰服」とあるだけで、独島（竹島）に関する記述はない。そこで韓国側では、独島が于山国の属島であった証拠として、次のような論理を捏造したのである。

「その領域は、可視距離内に位置する独島を含む鬱陵島周辺のすべての小島嶼を含んでいる。すなわち、独島は鬱陵島の付属島嶼として、西暦 512 年（智證王 13 年）に鬱陵島が新羅に降伏するに従って新羅の領土となり、朝鮮半島の歴史と文化圏内に編入されることになったのである」

これは韓国の「東北アジア歴史財団」のサイトに掲載された『三国史記』（「新羅本紀」）に関する解説である。ここで論拠にされているのが、独島は鬱陵島の「可視距離内に位置する」とした地理的与件である。

だが『三国史記』（「智証王十三年夏六月」条）には、竹島が鬱陵島の「可視距離内に位置する」とした記述はない。では何故、「可視距離内」といった地理的与件が、独島を鬱陵島の属島とする論拠にされたのか。それは実際に、鬱陵島からは独島が「見える」からである。そこで韓国側ではその地理的与件に依拠して、于山島と鬱陵島が列挙された『世宗実録』「地理志」（「蔚珍県」条）と『新增東国輿地勝覧』（「蔚珍県」条）に、それぞれ「見るべし（見える）」とした記述がある事実に注目したのである。

「于山・武陵二島、県の正東の海中に在り。〔分註〕二島相去ること遠からず。風日清明なれば則ち望み見るべし」（『世宗実録』「地理志」／「蔚珍県」条）

「于山島、鬱陵島〔分註〕二島は県の正東の海中に在り。三峯岌業として空を拂え、南峯やや卑し。風日清明なれば則ち峯頭の樹木及び山根の沙渚歴々見るべし」（『新增東国輿地勝覧』「蔚珍県」条）

韓国側では、その「見るべし」を鬱陵島から独島（竹島）が「見える」と解釈し、鬱陵島から見える独島を于山島とする根拠としたのである。

だが地理的与件を根拠に、文献を解釈するのは本末転倒である。それは日本と朝鮮が鬱陵島の帰属を巡って争った 17 世紀末、朝鮮側では『新增東国輿地勝覧』の「見える」を朝鮮半島から鬱陵島が「見える」と読んで、鬱陵島を朝鮮領とする論拠としていたからである。『世宗実録』「地理志」と『新增東国輿地勝覧』の「見える」は、朝鮮半島から鬱陵島が「見える」と読まなければならないのである。それを韓国側では「可視距離内」といった論拠を捏造して、文献を恣意的に解釈していたのである。

だがこの「可視距離内」に限らず、韓国側の史料操作には不可解な部分が多すぎるのである。それは独島を韓国領とする論拠として、韓国側では『世宗実録』「地理志」、『東国輿地勝覧』、『新增東国輿地勝覧』、『肅宗実録』、『東国文献備考』、『萬機要覧』「軍政編」を列挙しては、韓国側には竹島を韓国領とする文献的根拠が多いように見せていることである。

しかし『世宗実録』「地理志」は官撰の地誌としては稿本の段階にあり、朝鮮時代の官撰地誌で最も権威があったのは『新增東国輿地勝覧』である。その『新增東国輿地勝覧』（「蔚珍県」条）で、「見える」を朝鮮半島から鬱陵島が「見える」としていれば、『世宗実録』「地理志」の「見える」もまた、朝鮮半島から鬱陵島が「見える」としていたのである。

韓国側には文献批判を怠って、文献を恣意的に解釈する傾向があるのである。その典型が、『肅宗実録』と『萬機要覧』「軍政編」を根拠に、独島を韓国領とする論理である。確かに『肅宗実録』（「肅宗二十二年九月戊寅条」）には、「鬱陵島と松島が朝鮮領になった」とする記述があるが、それは鳥取藩に密航した安龍福という人物の供述である。罪人の証言を、文献批判もせずに事実とすることはできないのである。

だが韓国側では、『肅宗実録』（「肅宗二十二年九月戊寅条」）を根拠に、安龍福の活躍で「鬱陵島と独島が朝鮮領になった」としているが、江戸幕府が鬱陵島への渡海禁止を決定したのは、安龍福が日本に密航する4か月ほど前である。それもその事實は、鳥取藩にも伝えられていた。それに渡海禁止の措置は、鬱陵島の帰属を巡って、朝鮮側との交渉に臨んでいた対馬藩からの現状報告に基づいていた。江戸幕府が鬱陵島への渡海を禁止した事実と、安龍福の密航事件とは関係がなかったのである。

歴史の事実として、確かに安龍福は1696年6月、鳥取藩領内に密航してきた。だが鳥取藩主と直接交渉し、鬱陵島と独島（竹島）を朝鮮の領土としたとする安龍福の供述は、偽証だったのである。それは「東北アジア歴史財団」が刊行した『鬱陵島・独島日本史料Ⅰ』所収の『因幡国江朝鮮人致渡海候付豊後守様へ御伺被成候次第并御返答之趣其外始終之覚書』によって確認ができる。その覚書は、鳥取藩に密航してきた安龍福の処遇とその経緯を略述したもので、そこには鳥取藩に対し、江戸幕府が安龍福を長崎に送るか追放するよう指示した事実が記録されている。鳥取藩は、幕府の指示に沿って安龍福を追放していたのである。鳥取藩主と直談判し、鬱陵島と竹島を朝鮮領にしたとする安龍福の証言（『肅宗実録』「肅宗二十二年九月戊寅条」）は、虚言だったのである。この事実については、「東北アジア歴史財団」も熟知しているはずである。

しかし残念なことに、史料操作を誤って、文献批判を怠ってきた韓国側は、安龍福の嘘を見破れなかったのである。それも安龍福の嘘を見抜けなかったのは、現在の韓国側の竹島研究者ばかりではなかったのである。

安龍福による偽りの証言は、18世紀頃からすでに影響力を発揮していたからである。安龍福は「松島即于山島。此亦我国地」（『肅宗実録』「肅宗二十二年九月戊寅条」）と供述し、于山島は倭の松島（現在の竹島）だとしていたが、それが1770年に編纂された『東国文献備考』（「輿地考」）にも採られていたからである。その官撰の『東国文献備考』（「輿地考」）の分註で、「輿地志に云う、鬱陵于山皆于山国の地。于山則ち倭の所謂松島

なり」とされたため、韓国側ではその分註を根拠に、于山島を松島（現在の竹島）とし、その于山島を于山国（鬱陵島）の属島として、竹島は512年から韓国領になったとしてきたのである。

だが『東国文献備考』（「輿地考」）の分註に引用された『東国輿地志』の原典を確認すると、そこには「一説、于山鬱陵本一島」とあるだけである。『東国文献備考』（「輿地考」）の分註は、『東国文献備考』（「輿地考」）を編纂する際に、「松島即于山島。此亦我国地」とした安龍福の偽証に盲従した編者等が、「鬱陵于山皆于山国の地。于山則ち倭の所謂松島なり」と改竄したものだったのである。

その事実が指摘されると、近年、韓国側では『東国文献備考』（「輿地考」）の分註を根拠としなくなった。そこで韓国側では、看板の書き換えを行ったのである。それが『東国文献備考』に代え、「輿地志に云う、鬱陵于山皆于山国の地。于山則ち倭の所謂松島なり」とした『萬機要覧』『軍政編』の記述を根拠に、独島は韓国領であったとすることだったのである。だが『萬機要覧』『軍政編』に引用された「輿地志に云う、鬱陵于山皆于山国の地。于山則ち倭の所謂松島なり」には、証拠能力がないのである。『萬機要覧』（「軍政編」四、「閔防」）の当該記事は、『東国文献備考』（「輿地考」）を引用したものだからである。

以上、韓国側の竹島研究を見てくると、そこには史料操作と文献批判といった、歴史研究の基本が等閑にされている事実が明らかになるのである。今日、韓国側が竹島を韓国領とするのは、独島は日本による「韓国侵略の最初の犠牲の地」とし、日本を侵略国家とする歴史認識があるからである。その歴史認識が、次なる歴史問題を誘発し、「過去の清算」を求めていくことになるのである。次に述べる日本海呼称問題もその一つである。

2. 日本海呼称問題

韓国側で日本海の呼称が問題とされるのは、独島（竹島）が日本海の中にあれば、日本の領海内にあるようで不適切だ、とするからである。韓国側では、東海の呼称は二千年程前から使ってきた。それは日本海の呼称よりもはるかに古く、韓国側の呼称である東海が妥当だとする歴史認識に基づいて、次のような論理から成り立っている。

大韓帝国は1905年、日露戦争を経て日本の保護国とされ、1910年に併合された。日本海の呼称が国際社会で認められたのは1929年、国際水路局の『大洋と海の境界』で日本海と定められたからである。だが韓国の『三国史記』等では、日本海は東海とされており、日本が建国する以前から東海の呼称が使われていた。しかし1929年当時、韓国は日本の統治下にあった。そのため韓国の伝統的な呼称である東海を、国際水路局の

場で主張する機会が奪われていた。そこでその誤った過去の歴史を清算して、日本海よりもはるか昔から使われていた東海の呼称に戻さなければならない、というのである。

この「日本海呼称問題」にも、朝鮮半島に特有な「反正」の現象が見られるのである。だが二千年来、日本海の呼称として、東海という呼称が使用されてきたとするのは、韓国側の歴史認識でしかなかった。歴史の事実として、韓国側が主張する「東海」には後述するように二つの東海があり、いずれも今日の日本海とは重複しないからである。その一つは渤海湾や黄海を指す「東海」。もう一つは朝鮮半島の沿海部を指して「東海」としていた事実である。韓国側がこの歴史的事実を確認していれば、現在の日本海を東海に改め、「過去の清算」を求めることもなかったのである。

それを日本海の呼称を韓国側の東海に戻すべきとするのは、歴史の事実ではなく、自らの歴史認識によって、「反正」（「過去の清算」）をしようとしているからである。

だが歴史の事実として、前者の「東海」は、『龍飛御天歌』等では「渤海」⁽²⁾のこととしており、朝鮮時代末期、高宗も「朝鮮は東海の東」⁽³⁾としているのである。そのため朝鮮半島では、東海（渤海湾及び黄海）の東側に位置する朝鮮を、自ら「海東」と称したのである。それが『海東諸国記』、『海東釋史』、『海東雜錄』等、朝鮮時代に海東を冠した書籍が多い理由である。さらに朝鮮半島が中国の東側にあることから自国を「東国」とも称したのである。そのため東を書名に題した『東文選』、『東国通鑑』、『新增東国輿地勝覽』等の官撰による諸書があるが、この「海東」や「東」はいずれも中国を基準とした呼称で、日本海とは関係がない。

従って、朝鮮半島の文献に東海とあっても、それを無批判に日本海とすることはできないのである。事実、韓国側では、『三国史記』（「高句麗本紀第一」）の「始祖東明聖王条」に、「東海之濱有地」とあることから、その東海を日本海と読み換え、東海の呼称は二千年前から始まるとしたのである。

だがこの『三国史記』（「高句麗本紀第一」）の東海が、日本海とは関係がなかったことは、『翰苑』⁽⁴⁾に引用された魚拳の『魏略』などで確認ができる。魚拳の『魏略』では、「高句麗国、在遼東千里。南接朝鮮・穢貊。東接沃沮。北接夫餘也」として、高句麗は「遼東千里」にあって、その東は沃沮に接していたとするからだ。また『後漢書』にも「東沃沮在高句麗蓋馬大山之東、東濱大海」⁽⁵⁾とあって、大海に接していたのは東沃沮であった。二千年前、高句麗の疆域は、日本海には臨んでいなかったのである。それは『翰苑』に引用された『高驪記』で、「馬訾水、高驪一名淹水、今名鴨渌水、其国相傳云、水源出東北靺鞨国白水、色似鴨頭、故俗名鴨渌水、去遼東五百里、経国内城南、又西与一水合、即塩難也。二水合、流西南至安平城入海」とするように、高句麗が接していたのは鴨渌江が注ぎ込む現在の黄海である。

これらの事実から明らかなのは、韓国側が二千年前から使用していたとする「東海

之濱有地」の東海は、日本海ではなく黄海のことで、中国を基準とした東海とみるべきだということである。韓国側では、文献に東海とあればそれを機械的に日本海と読み換えているが、韓国側で東海と称するとき、歴史的にその東海の範囲がどこまでであったのか、また実際の日本海はどこまでの範囲を指しているのか、明確にしておかねばならないのである。その日本海の範囲を明治19年（1886年）度版の『寰瀛水路誌』（朝鮮東岸）で確認すると、「日本海」は、次の海域を指していたのである⁽⁶⁾。

「日本海ハ北々東ヨリ南々西ニ至ルノ長サ九百里最濶ノ処東ヨリ西ニ至ル濶サ六百里日本各島ヲ以テ東及ヒ南ノ海界トナシ朝鮮ヨリ黒龍沿岸州ニ至ルノ海岸ヲ以テ西及ヒ北西ノ海界トナス故ニ四面皆陸ヲ以テ圍繞セラル而シテ南ニ朝鮮水道アリ以テ支那海ニ通シ東ニ宗谷「洋名ラペロース」及ヒ津軽ノ二海峡アリ以テ太平洋ニ通シ北ニ韃靼海湾アリ以テ黒龍江并ニ疇哥德斯科海ニ通ス」

ここで日本海とされている海域は、北北東から南南西に至る長さ「900里」（約3,200キロ）、東より西に至る広さ「600里」（約2,400キロ）で、日本列島の各島を東及び南の海界とし、朝鮮より黒龍沿岸州に至る海岸を西と北西の海界として、陸地に囲まれた海域のこととしている。南には朝鮮水道があって東シナ海に通じ、東は宗谷海峡と津軽海峡から太平洋に通じており、北には韃靼海湾があり、黒龍江ならびに疇哥德斯科海（オホーツク海）に通ずるその内側が日本海とされていたのである。

これに対して韓国側が主張する東海は、歴史的にどの範囲を東海として認識していたのか、明らかにする必要がある。それは韓国側では、日本海が東海とされていた証拠として、官撰地誌の『新增東国輿地勝覧』に記載された『八道総図』を挙げるからである⁽⁷⁾。

だがその『八道総図』に記された東海は、日本海のことではない。それは『新增東国輿地勝覧』の編者の一人であった金宗直が、その跋文で「卷首ノ総図ハ則チ祀典所載スルトコロノ嶽瀆泊（及）ビ名山大山ヲ録ス」としたように、『八道総図』には、『祀典』に定められた嶽瀆と名山大山が描かれていたからである。それを韓国側では、『八道総図』に東海とあると、日本海を東海と称していた証拠としたが、それは金宗直の跋文を無視した恣意的解釈である。事実、正史の『三国史記』で確認すると、「雑志」巻一の「祭祀」には、東海に関連して次のような記述があるからである。

「四海，東，阿等邊。一云斤鳥兄邊，退火郡。南，兄邊，居柒山郡。西，未陵邊，屎山郡。北，非禮山，悉直郡」（『三国史記』卷第三十二，「雑志第一」祭祀）

ここに記された四海は、「海」そのものではない。これは『祀典』の規定に基づき、東海、南海、西海、北海の四つの方位を祀った、新羅時代の神祠の位置を示したものである。その内、東海を祀る神祠は、「阿等邊。一云斤鳥兄邊，退火郡」に設けられていた、ということである。

この東海には、東方と海濤を祀った東海祠の二つの意味があり、その神祠が「退火郡」にあったということである。この「退火郡」は、『新增東国輿地勝覽』では慶尚道の興海郡のこととし、同書の「興海郡条」（「古跡」）では「新羅，ここに東海神を祀る」⁸⁾と注記しているからである。この『祀典』の伝統は、朝鮮時代にも踏襲されている。それも朝鮮の疆域が北方に拡張するのに従って、東海神を祀る東海祠も北上していた。朝鮮時代には、江原道の襄陽に設置されていた。その四海のうち、北海の神祠が設置されていたのは内陸部の「鴨緑江」付近である。これは四海が「海濤」を祀っていただけでなく、方位も示していたことの証左である。

さらに金宗直が、『新增東国輿地勝覽』に跋文で、「八道ノ各図ハ則チ只，州縣之鎮山其ノ四至四到ヲ録シ，並ビニ附シテ図面ニ著ス」と記しているように、『新增東国輿地勝覽』では最大の行政単位である「道」の巻頭には、「慶尚道」等として「道」の地図が載せられている。そこでは「四至四到ヲ録シ」とあるように、隣接する他の「道」との境界が「西北抵忠清道界」，「西抵全羅道界」等と記され、海と接する場合には、「東北抵江原道界及海」，「西南抵全羅道界及海」，「東南抵大海（東南，大海に抵る）」，「東抵大海（東，大海に抵る）」，「南抵大海（南，大海に抵る）」等と地図の外廓に表記されているのである。これは日本海に隣接する「咸鏡道」，「江原道」でも共通しており、いずれも「東抵大海」とされている。これは『新增東国輿地勝覽』では、沿海部分と外洋とを分け、遠海部分を「大海」とだけ認識していたということになり、遠海部分は東海ではなかったということになるのである。『新增東国輿地勝覽』所収の『八道総図』に描かれた「東海」は、襄陽にあった東海神祠の位置が示されており、『新增東国輿地勝覽』の各道の巻頭に載せられた「慶尚道」や「江原道」の図で「東抵大海」と表記された大海は、朝鮮半島東岸の外洋を指していたということである。その「東抵大海」を韓国側の一部研究機関では固有名詞と解釈して、東抵大海を東海の別称と見なしているが、それは正しい解釈ではない。

なぜなら、『新增東国輿地勝覽』で外洋を「東抵大海」としたのは、明代の『大明一統志』で外洋を「東抵海」と表記したのに倣って、「東，大海に抵（至）る」としていたからである。朝鮮時代の『新增東国輿地勝覽』が、「東抵大海」としたのは、外洋には大海が拡がるとみていたということである。その伝統は、朝鮮半島が日本に併合された後もしばらく続いていた。その事実を確認できるのは、朴殷植の『韓国痛史』の記述である。朴殷植は朝鮮半島の地理的特性を記して、「その境界は東，滄海に濱（沿って）

日本海を隔て。西は黄海に臨んで中国の山東江蘇二省に対す」とし、沿海と遠海を区別しているからである。

『韓国痛史』の刊行は民国四年（1915年）とされるが、国際水路局の『大洋と海の境界』に日本海と記録される十数年前までも、沿海（滄海）の外側には大海（日本海）が拡がると、認識していたのである。

それが伝統的な「反正」の洗礼を受け、竹島問題などの他の歴史問題と結びつけられると、歴史的に渤海湾や黄海であった「東海」までもが日本海として拡大解釈され、朝鮮半島の沿海部を示していたはずの東海が、日本海とされてしまうのである。

これと類似の現象は、次に述べる韓国側の「間島問題」研究でも指摘することができるのである。間島は、現在、朝鮮族が多く居住する中国の延辺朝鮮自治州とも重なっており、一九世紀中葉から朝鮮人が豆満江を越えて、開墾してきた地域である。そのため当時から、間島を韓国領とする主張があり、現在も韓国の歴史教科書では、間島に関して記述がなされているのである。

だが日本はこの間島問題と深く関わっているため、今後、新たな歴史認識問題に発展する可能性があり、「過去の清算」が求められることが予想される。それは清朝と朝鮮の間では、十九世紀末から間島をめぐる領有権問題があったが、1909年に大韓帝国に代わって日本政府が清朝との間で「間島協約」を締結して、清朝の領土としていたからである。それもその時代は、日本が大韓帝国を保護国としていた時で、大韓帝国は外交権を失っていた。ここには伝統的な「反正」現象が起こる余地があり、すでに中国との間では「高句麗史問題」という形で、間島問題を巡る歴史認識論争が始まっている。それがいつ日本に飛び火し、次の日韓の歴史問題にならないとも限らないのである。

では「間島問題」とは、いかなる問題であったのか。次に反正（過去の清算）に発展するであろう「間島問題」について、その問題点を指摘しておくことにした。

3. 間島問題の発端

戦後、韓国側で間島問題が取り上げられるのは、1975年に韓国の国会図書館が『間島領有権抜粋文書』を編纂して、間島の失地回復を企画した時からである。その間島問題の発端は、一九世紀中葉、悪政に苦しむ朝鮮の農民等が豆満江を越え、当時、清朝が封禁の地としていた地域に侵入して、定住（脱北）を始めたことにある。朝鮮と清朝の間では、朝鮮人農民の処遇を巡って、対立することになったのである。その際、康熙五十一年（1712年）に建立された白頭山定界碑を巡って、朝鮮と清朝の国境をどこにするかが問題とされたのである。その朝鮮政府と清朝の交渉は1885年と1887年の二度行なわれたが、国境を豆満江と鴨緑江とする点では一致していた。

それがその後、清朝が日清戦争に敗れ、1900年の義和団の乱を経てロシアの勢力が満州に浸透すると、朝鮮側の主張にも変化が出てくるのである。朝鮮側では白頭山定界碑の碑文に「西為鴨綠東為土門」とあることから、この土門を松花江の上流にある土門江と解釈し、朝鮮と清の国境は、豆満江ではなく松花江とするようになったのである。これが結果的に、豆満江北岸の「間島」を韓国領⁽⁹⁾と主張する論拠となっていくのである。

しかし朝鮮と清朝との間島問題は、1909年、統監府時代の日本と清朝の間で結ばれた「間島協約」によって間島は清朝領とされ、解決をみたのである。それが戦後、韓国側では「間島協約」で清朝領とされた間島は韓国領であったとし、原状回復の動きがでたのである。それは李漢基氏が1969年に『韓国の領土』を刊行し、以後、韓国国会図書館編の『間島領有権抜粋文書』（1975年刊）や梁泰鎮氏の『韓国の国境研究』（1981年刊）等⁽¹⁰⁾によって間島研究が進められ、現在に至っている。

だが「間島」は、今日の中国の延辺朝鮮族自治州とも重なるため、現状では形を変えて論争がなされている。かつて「間島」と呼ばれた地域が、歴史的に高句麗の故地でもあったことから、「高句麗史問題」として争われているのである。

その「高句麗史問題」が表面化するのには、中国と韓国が国交を正常化した1992年以後である。中国社会科学院は1996年、「高句麗史問題」を重点研究課題とし、2002年2月には中国政府が「東北工程」を企画して、高句麗史問題、白頭山定界碑問題、間島問題が重点的に研究されることになったからである。これに韓国政府が対抗措置をとり、2004年3月1日、「高句麗歴史財団」を発足させ、その後、2006年9月に国策機関である「東北アジア歴史財団」に移管して、現在も研究が続けられている。

この「高句麗史問題」と表裏一体の関係⁽¹¹⁾にあるのが間島問題である。すでに韓国の歴史教科書では、1905年に日本領に編入された竹島問題とともに、日清の間で締結された「間島協約」についても記述がなされている。韓国の歴史教科書では、日本は間島問題を利用して満洲侵略の契機とした、としているからである。

そのため韓国では、間島を韓国領とする前提で研究が進められ、中国側では間島問題に介入した日本側の侵略性を問題としているのである⁽¹²⁾。

では何故、見解の相違が生じたのか。それは白頭山定界碑の建立から、1909年の「間島協約」の締結に至るまでの経緯が、史実に沿って理解されていないからである。

4. 白頭山定界碑の問題点

歴史的事実として、清朝が朝鮮との国境を定め、白頭山定界碑を設置することになったのは、康熙帝の命によって清朝全土を描いた『皇輿全覽図』が作成されることになっ

たからである。その際、清朝から派遣された烏喇総管穆克登は、朝鮮との国境を図們江（豆満江）として、朝鮮側も豆満江を境界としていた⁽¹³⁾。

だがこの時、清朝側の烏喇総管穆克登は、大きな失態をしていたのである。豆満江を朝鮮との境界としながら、設置された白頭山定界碑の位置が、豆満江の上流ではなかったからである⁽¹⁴⁾。さらに問題は、豆満江として白頭山定界碑の碑文に刻まれた土門江と同名の河川が、松花江上流にもあったからである。

その白頭山定界碑の土門江が、松花江上流の土門江とされたのは1902年、李範允が視察員として間島に派遣され、その後、北壘島管理使となっていく中でのことである。この時も、原状回復を求める伝統的な「反正」現象が起っていた。李範允が白頭山定界碑の土門を松花江の上流と認識したことから、間島問題は領土問題となっていったのである。

だが1883年の「吉林貿易章程」や1888年に朝鮮国と露国政府が締結した「陸路通商条約」を見れば、白頭山定界碑の土門江を松花江の上流とし、豆満江の北岸に当たる間島を韓国領とすることは無理があった。「吉林貿易章程」では「吉林与朝鮮以図們江為界」（吉林ト朝鮮、図們江ヲ以テ界ト為ス）とし、「陸路通商条約」では、露国政府は豆満江の対岸にある慶興府に領事及び副領事を置くこととなっていたからである。その「陸路通商条約」の第七章で、「露国及韓国ノ沿岸貿易船ハ図們江ヲ航行スルコトヲ得。露韓国当局官憲ハ兩岸ノ交通及河船航行ノ秩序ヲ保持」する、としていたのは、韓露両国政府が図們江（豆満江）を実質的な国境とみなしていたからである。

それは1885年と1887年の二回、朝鮮と清国との間で交渉がなされた際も、土們勘界使の李重夏は紅土水を、清国側では石乙水を基点とすることを要求していた事実からもいえる。いずれも豆満江の上流にある支流である。さらに1860年、清露の間では「北京条約」が結ばれ、烏蘇里川以東をロシア領とし、土們江（豆満江）河口は清露の国境となっていた。

だが清国の衰退に伴って、韓国内には新たな動きが生まれていた。李範允や豆満江周辺に居住する朝鮮の住人達の動きである⁽¹⁵⁾。これまでの朝鮮政府の見解とは違って、「白頭山定界碑」にある土門を松花江の上流である土門江と解釈し、松花江と豆満江の間を朝鮮領として、その領有権を主張する根拠としたのである。これらは竹島問題や日本海呼称問題、慰安婦問題にも共通して見られる現象で、民間人が「過去の清算」を求め、反正の動きを助長して行くのである。

そのような状況の中で、1903年10月30日、駐日ロシア公使から日本政府に対して、次のような要求が出されたのである。「韓国領土ニシテ北緯三十九度以北ニ在ル部分ハ中立地帯ト見做シ、両締約国孰レモ之ニ軍隊ヲ引キ入レサルヘキコトヲ相互ニ約スルコト」。「満州及其ノ沿岸ハ全然日本ノ利益範圍外ナルコトヲ日本ニ於テ承認スルコト」

を⁽¹⁶⁾求めたのである。日本はこの時、朝鮮半島の権益と間島問題を巡って、直接ロシアと対峙することになったのである。

清朝の宋教仁は、「間島問題は、清朝と韓の放任から始まり、朝鮮人の北渡、ロシアの南下、最後に日本」⁽¹⁷⁾が介入したとしているが、遠因は韓国の外交姿勢の中にあった。

韓国（朝鮮）では日清戦争の後、1895年4月に露独仏の三国が「下関条約」で日本に割譲されることになった遼東半島の返還を求め、三国干渉がなされると、朝鮮におけるロシアの影響力が強まっていった。1896年2月からほぼ一年、高宗はロシア公使館に移って政務を執ったことから、ロシアが韓国を牛耳る形となった。1900年、清朝で義和団の乱が起こると、ロシアはそれを機に、満州の東清鉄道を確認して、満州地域に勢力を扶植していくことになるのである。

このロシアの南下は、日本にとっては国家存亡の重大問題であった。清朝もまたロシアの南進には苦慮していたはずである。清朝では1689年に「ネルチンスク条約」を締結し、ロシアとの間で国境を定めたが、それが1860年の「北京条約」で沿海州まで奪われてしまったからである。さらにロシアによる清朝の侵奪は続き、1871年、ロシアは新疆の伊犁にまで侵入した。その中で1880年頃、駐日公使館参贊官の黄遵憲が『朝鮮策略』を著し、対ロシア政策として清韓日が共同で対処すべきとして、日本を訪れていた修信使の金宏集に伝えたが、朝鮮内部から「日本、我国百世ノ讎ナリ」として反対され、清韓日の連携は頓挫してしまった。この時も、朝鮮側では「過去の歴史」が現状判断の基準とされていたのである。

だが1894年、朝鮮で起こった農民達の反乱（東学党の乱）を契機に、朝鮮側の要請で半島に派兵した清軍と日本軍の対立が決定的となった。清朝はその日清戦争に敗れると、朝鮮に対する宗主国の地位を失い、以後、朝鮮半島ではロシアの影響力は強まり、清朝もまたロシアによって満州を蚕食されていくことになるのである。この日清戦争の遠因も、朝鮮半島の苛政の中にあった。

だが日本政府がロシア側から「韓国領土ニシテ北緯三十九度以北ニ在ル部分ハ中立地帯」とし、「満州及其ノ沿岸ハ全然日本ノ利益範囲外」とすることを求められるまでは、日本は間島問題と直接、関わっていなかった。それが日露戦争の結果、大韓帝国を保護国とした日本が大韓帝国内に統監府を設置し、大韓帝国の財政再建のための施策と外交に関与することとなると、間島問題も継承することになったのである。その一つの表れが、1907年、朝鮮人保護を求める大韓帝国の意向に沿って設置された、統監府臨時間島派出所である。

だが大韓帝国側が、間島地域に居住する朝鮮人の保護を日本側に要請したのは、その時ばかりではない⁽¹⁸⁾。1905年（明治38年）、長谷川好道が北韓を巡視すると、一進会はその長谷川好道に対して、間島の韓国人の保護を願い出ているからである。

しかし韓国や中国の研究では、日本による間島問題への介入を日本の領土的野心と見ている。だが日本が朝鮮半島や満州地域に関心を持ったのは、ロシアの南下政策があったからである。そしてそれは黄遵憲の「朝鮮策略」に見られるように、清朝とも共通した外交課題であった。それが朝鮮内部の政治的混乱によって、その関係にも亀裂が入ってしまうのである。東学党の乱を契機として、日清戦争を戦わねばならなかったからである。その中で、朝鮮半島の保全は日清にとって喫緊の課題だったのである。間島問題は、この歴史の流れの中にあっただのである。

近年、中韓では過去の歴史を巡って歴史認識問題が喧しいが、それは日韓、日中という二国間の枠組みの中で過去の歴史が語られ、ロシアの南下政策といった視点が欠けているようにみられる。そのため中韓には、日本は間島問題に介入して、朝鮮半島と中国の東北部（満州）を侵略する契機としたとする歴史認識が生まれている。

しかし間島問題が新たな展開を見せたのは、1902年以後、北壘島管理使の李範允が間島に派遣され、現地の朝鮮人達と白頭山定界碑の土門を松花江上流の土門江として、間島を朝鮮領と主張するようになってからである。それに歴史的事実として、間島は朝鮮の領土ではなかった。それを確認したのが外務省の依頼で現地調査をした内藤湖南であった。日本政府はその内藤湖南の報告⁽¹⁹⁾を受け、1909年、清朝との間で「間島協約」を締結することになるのである。

5. 結びにかえて

戦後、東アジアには新たな国家が誕生し、過去の歴史に対する認識も個々の国情によって異なっている。だが日本に対する「歴史認識」だけは、中韓露ともに共通している。それは日本を「侵略国家」とし、「戦犯国家」として糾弾していくことである。

だが歴史的事実として、終戦間際から戦後にかけて、日本は領土の一部を奪われている。侵略されたのは日本である。ロシアには千島列島と南樺太、それに北方領土を奪われ、韓国には竹島を侵奪された。近年、日韓の「歴史認識問題」を利用して、中国が尖閣諸島を虎視眈々と狙っており、ロシアもまたそれに倣っている。その際、中韓露が論拠とするのは日本を侵略国家とする歴史認識で、中でも韓国は、「過去の清算」を口実に日本批判を続けている。その出発点は、竹島問題で醸成された韓国側の「歴史認識」にある。

だがそれは竹島問題や日本海の呼称問題に限らず、間島問題にも共通した一面があった。間島問題の場合は、清朝の衰退を機に白頭山定界碑の碑文を曲解し、それを根拠に間島を自国領とする根拠としていたからである。それは朝鮮半島には伝統的な「反正」の文化現象があり、それが新たな歴史問題を惹起して、問題の解決を困難にしているの

である。

竹島問題、間島問題、日本海呼称問題と、三題噺になってしまったが、そこに通底していたのが、現在の感覚で過去の歴史を論難する「歴史認識」である。今日、その「歴史認識」といった曖昧な表現が横行し、日本側に過去の反省を求め、日本側が謝罪することで「和解」が成立すると曲解しているようである。だがその「歴史認識」は、ある一時期に一部の人士の発言や行動が端緒となっている。その「歴史認識」の正当性を日本側に認めさせようとする際、集团的示威や対外宣伝を通じて「歴史の直視」を求めめるため、事態は改善しないのである。それは「歴史認識」であっても、「歴史の事実」ではないからである。

ここに竹島問題、間島問題、日本海呼称問題と並べてみても、今、「歴史の直視」をしなければならないのは日本ではなく、韓国側である。韓国側がこの歴史的事実を理解することができない限り、日韓の歴史論争は絶えることがない。そこに中露が日韓の歴史戦争に容喙し、自己の正当性を誇示する場としようとしているのが、歴史の現実である。日本が「歴史を直視」しなければならないとしたら、それはこの点にある。

なお、本稿は拓殖大学人文科学研究所・平成26年度個人研究助成の研究成果である。関係各位に対して、深謝したい。

《註》

- (1) 竹島問題の核心は、竹島が歴史的に韓国領であったのか、その歴史的権原を明らかにすることにある。そこで韓国側では竹島は512年から韓国領であったとし、『世宗実録』『地理志』、『東国輿地勝覽』（『新增東国輿地勝覽』）、『肅宗実録』等に記された于山島を竹島に読み換え、それらを根拠に竹島は韓国領だとしてきた。それは『東国文献備考』（『輿地考』）の分註に「『輿地志』云、鬱陵、于山、皆于山国の地。于山則倭所謂松島也」とあることから、韓国側ではその于山島を鬱陵島の属島と解釈し、日本の松島（現在の竹島）としてきたのである。

だがその『東国文献備考』（『輿地考』）の分註に引用されていた『東国輿地志』の原典では、「一説于山鬱陵本一島」となっていた。これは『東国文献備考』が編纂される過程で、『東国輿地志』からの引用文が改竄されていたということである。この事実も、韓国側が竹島（独島）を于山島とし、于山島を鬱陵島の属島としてきた唯一の歴史的根拠が崩れてしまったということなのである。従って、今日、歴史的根拠がないまま韓国側が竹島を占拠している実態は、侵略行為となるのである。
- (2) 『龍飛御天歌』巻第一、「四海之外、皆復有海、東海之別、有渤海。故東海共称渤海。又通謂之滄海。我国在渤海之東、故云海東」とある。
- (3) 『日省録』高宗三年九月九日条。
- (4) 張楚金撰『翰苑』巻第卅、蕃夷部「高麗」条。
- (5) 『後漢書』「東夷伝」東沃沮条。
- (6) 明治19年度版『寰瀛水路誌』「朝鮮東岸」、396-397頁。
- (7) 韓国外交部の関連サイトで、「東海は韓国人が2000年以上使用してきた名称で、『三国史記』『東明王編』、『広開土王碑』、『八道総図』、『我国総図』をはじめ、多様な史料と古地図からこのような事実を確認することができる」（「東海名称」）等とし、「東北アジア歴史財団」

- 「社団法人東海学術院」等も同様の見解。
- (8) 『新增東国輿地勝覧』巻第二十二、慶尚道興海郡「古跡」条。
 - (9) 例えば、金魯奎『北輿要選』（光武八年）の序文で、金嘉鎮は「土門下流為松花江入海，以東者我界限之内」とし、柳完茂は「豆満之北，土門之南，有北良島」として、豆満江以北の間島（良島）を自国領とする。
 - (10) 他に、梁泰鎮『韓国国境史研究』法経出版社（1992年）、崔長根『韓中国境問題研究——日本の領土政策史的研究』白山資料院（1998年）、梁泰鎮『近世韓国境域論考』景仁文化社（1999年）、金明基『間島研究』法書出版社（1999年）等。
 - (11) 李乾夏「我疆域東西南三面限於海，而北連大陸以高句麗渤海旧疆，言之自遼東至松花江北，皆其版図之内」，金嘉鎮「自遼東至黒龍江，皆朝鮮高句麗渤海之旧疆」いずれも金魯奎『北輿要選』の序文。
 - (12) 例えば韓国の1990年度版中学校『国史』では、「その後、日本は満州侵略のため、南満州鉄道（安奉線）に対する利権と交換する条件で、間島を清に与えた間島協約を締結した（1909）」とし、1997年度版中学校『国史』でも「我が国の外交権を奪った日本は、満州地方の侵略のため、安東と奉天間の鉄道敷設権を得ることを条件に、間島を清に与える間島協約を締結した」として、現在に至っている。
 - (13) 『太祖実録』太祖四年十二月癸卯条は「以豆満江為界」とし、官撰地誌『新增東国輿地勝覧』（「咸鏡道」）では、朝鮮の地方官庁である「慶興都護府」、「慶源都護府」、「穩城都護府」、「鍾城都護府」、「会寧都護府」が豆満江を境界とする。
 - (14) 『肅宗実録』肅宗三十八年十二月丙辰条。
 - (15) 金魯奎『北輿要選』に序文を送った李乾夏、金嘉鎮、柳完茂等によると、その人士として呉三甲、韓台教、池用洙、張鳳翰、金炳燮、鄭昌錫、曹桓植、呉在英等の名を挙げている。
 - (16) 『日本外交文書』（第三十六巻第一冊），明治三十六年十月五日，小村外務大臣ヨリ在露国栗野公使宛（電報）「露国公使ヨリ提出ノ露国対案提出ノ件」22-23頁。
 - (17) 『宋教仁集』所収、「間島問題」（1908年）62頁。
 - (18) 『日本外交文書』（第四十巻第二冊），明治三十九年十二月十一日付，伊藤韓国統監来信，「間島在韓国民保護ノ為同地ニ我官憲派駐ニ付閣議申請方ノ件」78頁。及び附記ノ別紙「照会第一百二号」（議政府参政大臣朴齊純ヨリ伊藤博文統監宛）
 - (19) 内藤湖南は明治四十二年二月，「間島問題協定案私議」「間島問題私見」を外務省に提出している。

クラリッセ・リスペクトールの 『修養,あるいは喜びの書』の《生》の存在論

神 田 工

A Ontologia de “Vida” de *uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres* de Clarice Lispector

Takumi KANDA

要 旨

ブラジル人作家クラリッセ・リスペクトールの小説『修養,あるいは喜びの書』の主人公,リオデジャネイロに暮らす小学校教師ローリは,些細なきっかけで特異な心理状態に陥ることがある。それはあてもなく絶望した,一種の自己喪失感に支配された状態である。こうした時,彼女はそこに人間存在の真の状態を直観し,切実な痛みを覚えるが,一方で,この痛みを経由することで,詩的な形象に導かれた自由連想,詩的な思考を展開させることもできる。しかし,ローリは自分に訪れるこの痛みに耐えきれず,痛みを抑え,自分から切り離そうとする。それは彼女の深層におけるアイデンティティの危機の瞬間であった。そうした時機に大学の哲学講師ウリセスが彼女の前に現れる。彼は当初ローリの容姿にひかれて接近しただけであったが,やがて彼女の内面世界の本質に気づき,共鳴する。二人の交渉は単なる男女の関係を越えて,人間存在の根源へと遡源する精神の遍歴になった。ローリの「わたし」はローリと一致しそこに滞留しているのではなく,ウリセスの「わたし」,さらには生命全般にわたる広がりをもつ「わたし」へと解放され,接続し,交流している——このことを彼女が達観した夜,二人は結ばれる。このように,本作品では,リスペクトールの他の主要作品と同様,《生》の存在論をめぐる様々なテーマが扱われている。

キーワード: リスペクトール, 『修養,あるいは喜びの書』, 痛みによる詩的思考, 「わたし」を越える「わたし」, 《生》の存在論

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, その作家生活の中期, 火傷による身体の損傷, 政治運動の挫折, 息子の精神病の発病といった困難にもかかわらず, 世の動きにコミットし, 人間存在の様式を再発見しようとする自らの試みに専心した。1968年に書かれ翌年半ばに出版された, 『修養,あるいは喜びの書』 (*Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres*, 1969)^① は, そうしたプロ

セスにおける一つの成果として位置づけられる。

しかし、彼女はその出来に満足していないことを何度も明言していた。息子パウロに本の出来の是非を手紙で尋ねもした。「わたしはあの本はひどいもの、仕上がりの不完全なものだと思うわ、でも、あれを読んだ人はいい本だと思っているの」と彼女は書いている。出版時こそベストセラーになったものの、今日では本作品が顧みられることは決して多くない。彼女に最も好意的な幾人かの批評家でさえ、その表層性と軽薄さという点からこの作品を糾弾している。リスペクトールの文学の二つの金字塔『G・Hの受難』(*A Paixão Segundo G. H.*, 1964)と『アグア・ヴィーヴァ』(*Água Viva*, 1973)の間の時期に出版されたという年代記上の配列の位置関係も、この作品が不評を買う一因となっていると思われる。

ともあれ、『修養、あるいは喜びの書』の読解に当たっては、リスペクトールの他の形而上学的色彩の濃い作品群の場合とは違った方法が要求されるのは疑いがない。『G・Hの受難』が達成したレベルに匹敵する作品を続けて生み出すことは難しいとは、リスペクトール自身も考えていたようである。実際、読む者に眩暈を起こさせるあの作品を芸術的観点から凌駕するような作品を創作することは、どんな作家にとっても困難なはずである。しかし彼女の本作品の創作プランは、基本的には決して美的な観点からというのではなく、「世界の再構築」という独自の形而上学的な観点から新たな創作を試みるというものであった。

このプランは一定程度実現されたと思われる。『暗がりの中のリンゴ』(*A Maçã no escuro*, 1961)や『G・Hの受難』に結び付けられるようになった記念碑的性格を、『修養、あるいは喜びの書』が持たないとしても、この作品では、読者には比較的近づきやすいその語法や一見したところ平凡な愛の物語の下に、リスペクトールが企てた他のどの作品にも劣らず、生と死、正気と狂気の狭間で揺れ動く激しい精神の葛藤が記載されている。『G・Hの受難』において提起された問題に、別様の、しかしまだ輪郭のはっきりしない解答を与えつつ、本作品はリスペクトールの文学的世界の一翼を担っていると考えられる⁽²⁾。

小論ではこうした『修養、あるいは喜びの書』をめぐる論者たちの評価をも念頭に置きつつ、リスペクトールの文学的世界を特色づけている問題系、すなわち彼女独自の問題意識が要請する様々なテーマの絡み合いの一部分を摘出することを目指す。そのために、「表層性と軽薄さ」というレッテルを張られた本作品の中の男女の物語を予断なく読解し、分量的には作品の大半を占める「深層性」の部分、リスペクトール独自の形而上学的省察との関連を考えていきたい。

1. 主人公ローリ

本作の冒頭は、「とても忙しいので、」(estando tão ocupada,)というヴィルグラ(コンマ)とそれに続くフレーズで始まる。その後、ポント(ピリオド)は現れないまま、ヴィルグラで区切られた幾多のフレーズが30行弱にもわたって続き、ヴィルグラをもって段落が閉じられる。この特異な書き出しをもつ第一段落には、20世紀中葉の大都市リオデジャネイロのイパネマ海岸近くに一人で暮らす、主人公の小学校教師ローリの日常生活が描かれている。

とても忙しいので、彼女は日用品の買物から自宅に戻ると、水回りの配管工を呼ぶために、またその他の用件で方々に電話をかけ、台所に行って買って来たものを片付け、大好物のリングを果物籠にうまく配置し、家政婦が行った夕飯の支度を確認し、自宅マンションが地上階であるための特権である、付属の小さなテラスを清掃しなければならないことに気づき、何の目的で開催されるかよくわからないものの、自ら携わる初等教育と関連のある慈善パーティーへの招待の電話に対応し、その日は幸い休暇中の一日なので、クローゼットに行き、恋人である大学の哲学講師ウリセスと会うときに着る、自分をずっと魅力的に見せてくれる服を選び、彼女の服の趣味がよくないと以前に彼が言ったことや、土曜日は大学の授業がないので彼には暇があるであろうことを思い出し、彼は彼女に痛み(dor)を感じずに生きる術を教えたがっているのだと推測する [p. 13]、といった具合である。

次々と外の世界から押し寄せてくるがごとき、相互の脈絡を欠いた、しかし自らの身体的、社会的生存の維持に関わる様々な雑事に、ローリは倦むことなく対処している。常識的に思慮をめぐらせ判断を下し、迅速に積極的に行動している。さしあたってこの描写から読み取れるのは、リオのアップパー・ミドルに分類される生活者のごく標準的な日常の日々である。では小学校の職場での彼女の振る舞いはどうかといえば、あわたしきさなどではなく、一種の鷹揚さがその振る舞いを支配している。

学校では自分の担当するクラスの生徒の大部分は貧しくて、底冷えのする長くて暗い冬だというのに、満足な防寒着も持っていない。寒さで紫がかった唇をしている子供たちの一人一人に、ローリは父親からの月毎の小遣いを使って、赤い厚手のウールのセーターを買ってやる。彼女は自分と一緒に子供たちを防寒着の中に包んだりするので、そんなときは授業中に出す声は子供たちの声と重なって聞こえるのであった。その年の冬はいつになく雨も多かったので、さらに父からの小遣いを使って、嬉々として方々の店を捜しまわって、赤い雨傘と赤いウールの靴下も彼らに買って与える。授業では、「果物の味は果物そのものにあるのではなくて、その果物と味を感じる感覚が触れ合うとこ

ろに生まれるのだ」ということを生徒たちに理解してもらおうと、ポルトガル語の時間に、その年齢の子たちにはまだ難しい語源の話をしたりする。新しいことを学ぶというのではなく、見方を変えることで再発見することを学ぶ授業であった。この少女たちが、自分が今教えていることを、後々理解できるようになるときまで、ずっと心に留めておくと確信して、彼女は教えている [pp. 100-101]。

こうしたエピソードから、ローリがいかなるタイプの小学校教師であるかを窺い知ることができる。生徒たちの境遇に同情し、教師として求められる仕事の範囲を越えても、彼らに対して出来る援助は惜まず、母親的な愛情でもって生徒たちを包含する教師。独自の教育理念に基づいて、思考の技法そのものを伝授することで、生徒たちを感化しその将来をかえていくことを旨とする、射程の長い授業を展開する教師。生徒たちと愛情にもとづいた人間関係を築き、その上で、知識、情報の伝達にとどまらない、精神の成長を期待し促すような授業をおこなうことに、教師自身が喜びを感じているようにも見える。ローリは理想主義的な関わり方で、小学校教師という職に適応している。

外面的な、主にその行動に関わる次元の描写ではなく、今度は内面的な、主人公の精神性を構成する次元にも目を転じてみよう。彼女自身の口から恋人のウリセスに向かって語られるその来歴譚をみると、日常生活や職場での、ともすれば平板かつ典型的にも見える人物像に、独特の陰影が与えられている。彼女はもともとカンポス^③に住んでいた。両親は裕福で子供たちと一緒によく旅行をし、あちこちの国に何カ月も滞在したりしていたが、母親が亡くなると一家の財産は三分の一に減ってしまった [p. 45]。今では家族は父と四人の兄弟であるが、兄弟たちとの仲はよくない。彼らは兄弟らしく振舞って自分に一定の印象を与えようとはしていたものの、結局自分の人生にさほどの印象を残すような人たちではなかった。一家が財産の大部分を失ってから、なお一層彼らの印象は希薄なものになった。一家の混乱した状況に紛れるようにして、ローリは一人リオに出て来るようになった。カンポスではいくつもの大きな部屋がある邸宅で暮らしていたが、そうした大きな部屋の中の一番小さな部屋にも収まるくらいの、リオのちっぽけなアパートに移り住んだのは素晴らしい経験だったと彼女は述懐する [pp. 93-94]。そしてこの地で小学校教師として働くことになる。

両親とともに諸国を旅行していた時代、特にパリに滞在していたときのエピソードは、ローリの内面世界のある部分を鮮やかに照射している。「彼女はパリについて話した、しかし、パリと呼ばれる地についてでない」との断り書きで始まるこのエピソードも、彼女の口からウリセスに向かって語られる形になっている。パリの冬、黄昏時は深い闇に包まれて、霏混じりの重たい雨が降っている。突風で運ばれてきた凍りかかった雪片が、寒さで冷え切った彼女の頬を打つ。ある日のこと、暗くなって、とある街区で彼女は静かに泣き出す。あたりには誰もいない。「神様、この凍りついた暗闇、わたし自身

のものでもあるこの暗闇から、わたしをお救いください」と、彼女は一人つぶやき始める。難破から生き延びて、暗く寒く人気のない海岸に打ち上げられて、あてもなく絶望した (perdida)⁽⁴⁾ ような気持ちになったのだという。このとき、パリという異国の地は、この上ない異常な痛み (dor) を彼女に与える。それは、自身の正真正銘の喪失感 (sua perdação real) という痛みである [p. 45]。

「あてもなく絶望して (perdida) いることとは、ありふれた真実ではない。そうではなくて、自分自身の真実の状態 (sua condição verdadeira) についての観念を、そして、万人にあてはまる真実の状態についての観念を、彼女に与えるために訪れた、非現実的なものなのだ」 [p. 46]

一体ローリはこの時何を感じ、考えていたのか。冬のパリの暗さ、寒さ、陰鬱な曇は、彼女の精神を尋常ならざる心理状態へと導く。加えて、「誰もいない」ということ、たまたま自分の周囲に自分を認知し、声をかけてくれる人がいないという事態を通して、彼女は人間存在にまつわる、ある根源的な境位を直覚した。その境位とは、「あてもなく絶望した」という語に込められていて、自分を安心させてくれる何か、あるいは誰かとの繋がりや一体感はすでになく、そうしたものと決定的な隔絶の感覚が今はあるのみで、そこから生じる、今後解消される見込みもない不安や寂寥をかかえ、寄る辺のない状態でずっと一人で生きていかなければならない、といったことではないかと思われる。もちろん、異国の地とはいえ文明圏にいて家族も同じ市内のホテルにいて、「あてもなく絶望した」状態に陥るなど、普通ありえることではない。この状態とは、彼女の精神の間隙に突如出来た、周囲の客観的条件とは合致しない、非現実的な特異な状態である。

これに続いて語られるもう一つのパリでのエピソードをみると、ローリの感じたこの上ない異常な痛みを構成する要素を、さらに詳しく知ることができる。やはり冬の二月のパリで、彼女はホテルから離れた地区に住むある裁縫師を訪ねる。屋内にいたので、日が暮れていくのがわからなかった。暖炉には火が付いていたので、早々と訪れた夜の冷気が凍りついていくのにも気付かなかった。外に出て初めて、夜が更けているのを知って彼女は恐怖を感じる。この地区のことはよく知らないし、暗い街路を通るタクシーはまれで、通りかかるタクシーにはどれももうお客が乗っている。ここが自分のホテルからどれくらい離れているかも正確にはわからない。タクシーを待ちながら、彼女は虚しく街区に突っ立っている。

「もし、ホテルの名前を忘れたら」との思いが脳裏をよぎる。すると突然、彼女は自分のホテルの名前を忘れてしまう。もし、ホテルの名前をもう思い出せなかったら、誰

も彼女を見つけられないだろうし、パリの片隅に孤立して、黒ずんだ建物の立ち並ぶ、薄汚れた暗い地区に住み続け、生き延びるためには生活を変えなければならないだろう。行方不明になった場所、自分はちょうどそこに住むことになるのだろう。食べ物を得るために、身体を売ることになるのだろうか。それは、店のカウンターの後ろで働くのよりは簡単で、辛抱のいらぬことのようにも思える。

あの夜、どれくらいあの場所にいたのか覚えがない。寒さが増したので、男たちは歩道に置いた缶で赤々と焚火を焚いている。自分も近寄って、凍てつく足がこれ以上しびれないようにし、手袋をはめた両手を擦り合わせる。すると、予期せぬことだが、空のタクシーが通りかかる。彼女はタクシーを停車させる。「行ってちょうだい」と運転手に行った。「どこに行きましょうか」と、パリの運転手なら誰でもそうだが、不機嫌そうな言い方で尋ねてくる。「行ってちょうだい」と彼女は声をつくって厳しい調子で繰り返し訴える。走り出して後、走行中のタクシーは急ブレーキで止まり、つられたように運転手は冗談を言う。その急ブレーキの衝撃で、突然、彼女はホテルの名前を思い出す。それを運転手に告げると、安堵と苦悩からくる、息の詰まるような悲嘆の涙にローリはかき暮れる [pp. 46-47]。

日常的世界で、人は容姿以外に、名前、国籍、性別、職業、住所、年齢等々の項目毎の情報で、本人だと同定されている。仮にそれらを一切忘却してしまったとして、なおかつ、自分を知らぬ人が周囲に一人もいなかったとして、人はいかに自己をアイデンティファイしたらよいのか。それは容易なことではなかろうし、そのような状況に陥ってしまった人の苦悩は計り知れないだろう。ローリの鋭敏な感受性は、ホテルの名前を失念したというところから、一気に自分にまつわるすべての情報を失ってしまった、すなわち自分自身を見失った (perdida) 人物の陥る状況を探り当てる。

ホテルの住所を忘れたのも偶然がきっかけだったが、それを再び思い出したのも、やはり偶然によってだった。とすると、「自分は自分である」という、自らの身体的、社会的生存を維持し生活していくための最小限かつ最重要の認識論的基盤は、思いのほか脆弱なものである。そのことを、ある瞬間天啓にうたれるがごとく直観してしまう人物、ローリが本作では造形され主人公として機能している。

2. ローリとウリセス

ローリとウリセスの出会いは、大都市に生活する者になら誰にでも起こりうるような、ありふれた偶然の出会いであった。ローリがタクシーを待っていると、その容姿にすっかり見とれていたウリセスはつかつかと歩み寄る。この時間帯にタクシーを捕まえるのは難しいといったことから会話を始めて、どこでもお望みのところへ自分の車でお送り

しますと提案する。五分も車を走らせた後には、彼はウイスキーでも一緒にどうですかと誘うのだが、彼女はまったくためらうことなくこの誘いに応じる [p. 50]。以上のようなことを回想して、ウリセスは事の成り行きがあまりに安易だったことにある種の疑念を抱いたのか、自分と知り合いになる以前の男たちとも路上で知り合ったのかとローリに尋ねて不興を買っている。

外形的に見ればたわいなくも映る二人の出会い、しかし、少なくともローリの中には、誘いを受けるにあたって独自の精神の構えがあった。ウリセスが彼女の精神の深いところに働きかける存在であればこそ、出会いは出会いとして成立したように思われる。普段は本人にも意識できないであろうローリの精神の構えとは、前節でみた《痛み》に関わっている。作品冒頭のあわただしくもありきたりな一日の描写に続く第二段落では、一転して、そうした外の世界や彼女の意図することとは関係なしに、日常生活の中にあっても彼女自身の内部から突如湧き上がってきて、精神のみならず身体にも影響を与える強烈な情動が描かれている。

それは、ある種の強い不安をもたらす痛みに起因する、途方もない戦慄である。地震の先触れだとはわからないで、遠くから伝わってくる大地の震動のように、腹の底から、子宮から、収縮した心臓から、その戦慄は出来る。原油がかろうじて大地を切り裂いて地表に湧出するように、繊細な洗面や身体の不愉快そうな様子にも、その戦慄は表出する。最後には声にもならず響くこともない激しい慟哭が出来る。それは彼女自身にも予見できないし、望まないものである。土台から揺すぶられている大木のように、彼女は不安で動揺し、身体中の血管が破裂しそうになるのだという [pp. 13-14]。

《痛み》に由来する自身の望まない戦慄や慟哭が、特定の男と関係を持つことで解消されると、短絡的にローリが考えていたわけではないが、彼女は《痛み》から逃れようと必死にあがく。あるとき、その元の動機を忘れてしまうほど、それほど心の深いところでなされた決断によって、彼女は恐怖によって《痛み》を自分から切り離してしまう。しかも彼女は今までのように、存在することの《痛み》を通じて物事を見る、というやり方にとって代わる別の何かのやり方を持つこともせず、切り離してしまったのだ [p. 40]。この「存在することの痛みを通じて物事を見る」ということの、具体例と思しきものが、あの戦慄や慟哭の記述に続く、冒頭部第三段落にある。あえてこの段落全体を訳出する。

「休むために腰掛けると、間もなく彼女は、自分は青い女なのだ、なぜなら黄昏の最後の瞬間はたぶん青いだろうからと想像していた、金の糸を用いて感覚を紡いでいたと想像する、幼年時代は今で、おもちゃで銀メッキされていたと想像する、静脈が一本開かなかつたと想像する、真っ赤な血が流れて、その静脈に関しては、

自分は純粹な静寂の中にはいなかった、そして自分は死で青ざめてはいなかったと想像する、しかし、それは本当にその通りだったし、煌めく緑の想像と対比させるために、不透明な石の真実を話すことが、想像の中で必要だったと思われた、愛し、愛されていたと想像する、人恋しさが原因で死ぬ必要はなかったと想像する、神の透明な手のひらに横たわっていて、その時自分はローリという名前ではなく、当面の間はまだ使うことのできない秘密の自分の名前を持っていたと想像する、生きることとは結局刻々と死に近づいていくことに他ならなかったから、自分が死にかかっていたというのではなく、生きていたのだと想像する、自分の紡いだ金の糸がもつれた時、まごついて腕をだらりと下げてはいなかったが、冷たく繊細な糸をほどこくことはできなかったと想像する、自分の手首を縛っている船員の縄の結び目をほどこくために、自分は十分知識を持っていたと想像する、自分は月の女だから、月の色を見るためだけに役立つ真珠のバスケットを持っていたと想像する、自分が目をつぶって、感謝の涙にぬれた目を開くと、愛すべき存在が立ち現われるだろうと想像する、自分の持っているものすべては、空想ではなかったと想像する、心を鎮めると、黄金の軽やかな光が自分を沈黙した堰と静謐な死すべき運命の森へと導いたと想像する、自分は月の女ではなかったと想像する、自分は内面では泣いていなかった想像する」[pp. 14-15]

とめどもなく湧き上がる詩的な形象に導かれた自由連想、とてもいうべき意識の流れがここにはある。詩的思考とても呼びうるこの独特な思考が、《痛み》に由来する戦慄や慟哭を記した第二段落に続いているのは偶然ではない。パリにおいて天啓にうたれるかのように、彼女は《痛み》に襲われた。《痛み》の状態を経験したことで、ローリは自分自身の、そして万人に共通する人間存在にまつわる深刻な条件を直覚したのだった。そして、彼女自身は、《痛み》を経由することで成り立つ、独特の思考回路を手に入れることになったと思われる。あてもなく絶望し (perdida)、すなわち、日常世界に適應しているレベルの自分自身を見失って (perdida)、いわば自己が一旦無化されると、一種の意識の真空状態が生じ、その状態を充填するかのように、ローリの意識に常識的思考からはかけ離れた様々な形象が立ち現れ、そうした形象との戯れが、音楽にも比すべき詩的な思考を生み出す。

こうした推測の妥当性に一定の根拠を与えるのは、《痛み》がなければこの詩的思考も展開されない、という旨の先にも紹介した作中の記述である。《痛み》を被る当事者であるローリにとっては、その状態はそこに安閑として留まっていることができるようなものではない。耐えかねて《痛み》を自分から切り離し、《痛み》がなくなると、「何もない状態に陥ってしまい、交流し連絡する方法を失って、自分自身の世界で、自分の

外の世界で、自分を見失っていた」[p.40] のだという。この「世界と交流し連絡する」方法とは、彼女にだけ行使可能なあの詩的思考に他ならない。《痛み》は、ローリの世界認識の、自己認識の可能性の条件を構成している。とすると、《痛み》を切り離れたローリとは、もはや特異な認識装置を失って、人間存在の根源を直覚することもない。あわただしく日常生活を送り、小学校では良き教師としてふるまう、都市に暮らすアップー・ミドルの若い女という、常識的な理解の地平に収まる存在へと収斂していくことになるだろう。

「ウリセスがたまたま彼女の人生に現れたのは、そんな時であった。ウリセスは、単に欲望から彼女に関心を持ったのだが、やがて彼女はウリセスにとって手の届かないものになったかのように思える。しかしことはそれに留まらなかった、彼女はウリセスのみならず、彼女自身や世界にとっても手の届かないものとなっていた。彼女は胸を締め付けられる思いで、人生を生きていた」[p.40]

ローリが独自のローリでなくなるような危機的な時期に、ウリセスが彼女の前に現れた。その共時性の理由は明示的には書かれていない。二人は出会い、そして、バーのテラスで [p.58]、クラブのプールで [p.67]、チジュカの森のレストランで [p.102] 等々と、何度も会うようになる。当初、ローリはウリセスから何事かを学びたいような気がしていたのだが、「哲学的に」だとか、「文学的に」生きる術を彼女に教えようなどという意図は彼には毛頭ない [p.40] ということが判明する。ということは、ローリは明確には意識していなかったものの、自分に生きる術を教えてくれるようなパートナーを、その精神の危機に際して求めていたと考えられる。後にローリが「わたしの秘密は単純なのよ、どんなふうにいるのかかわからないってこと」と語った時、ウリセスは即座に「君はわかっているか、すでにわかっていたのではないの、痛みを通じて生きているということだけは」[p.89] と切り返している。ウリセスはローリという存在の抱える本質的な問題を見抜く直観力を具えていた。その上でこそ、二人の出会いは成立した。

ウリセスは出会いの時はただローリの容姿に惹かれて接近しただけだったのだが、やがて、「君に三、四回ぐらい会って、神様のおかげかな、その後たぶん本当に初めて君という人に出会ったんだよ」[p.52] と言っているように、ローリという存在の深い所に共鳴し始める。ところが彼は教師ではあるものの、ローリの期待に反し、決して彼女を教導しようなどとはしない。ウリセスは受容し誘いつつも、ローリの抱える大事な問題に対して安直に答を与えたり、彼女を統制しようとはしないで、彼女の中に何かが自然に生まれ、彼女が変化していくのを待つ。「彼女のことを求めかつ辛抱強く望みを持っていた。彼女を思っとうっとりとしているときでも、彼は自制心を失わなかった」[p.

41]。ローリのことを求めながらも、彼女がその存在のすべてをかけて自分のもとへ来る準備が整う時を待つ過程を、ウリセスは「自分は申し分のない修養（plena aprendizagem）の過程にいる」[p. 41] と了解している。

ウリセスのこうした態度によって、彼女はますます彼に惹きつけられていく。ローリはウリセスとの逢瀬に向かうタクシーの中でも、「生について、あせらず学んでいること（aprendizagem lenta）で特徴付けられる、彼の顔」[p. 28] を愛おしく回想したりもする。「時すでに遅かった。彼女は彼の虜になっていた。彼に求められたいと望んでいたからだ」[p. 40]。その一方で、ローリは「修養の過程とやらが過ぎたら、自分を取るに足らない、空虚で痛ましい肉体へと変わってしまう」[p. 41] とのもっともな懷疑を抱いて、二人の関係を進展させるのを躊躇する。このように、ローリはウリセスに会うことを求めつつも、それを延期し、しかる後に、彼に忘れられてしまうことを恐れて、また会いに行くといった、行きつ戻りつしながらの漸進的な二人の交渉の進行の過程が、本作全体を貫く主要な筋立てを構成している。

3. 《生》の存在論へ

ローリの当初の期待とは裏腹に、彼女にものを教えないウリセスは、ある時、謎のようなことを彼女に向かって言う。自分の名前を尋ねられた時、「ローリです」と答えるのではなく、「わたしの名前はわたしです」と答えることができることを彼女に望んでいる、と彼は言う [p. 13]。すでに何度か見たように、自己喪失感という《痛み》にたびたび襲われ、そのことで存在の深い所を直覚し、そこから独特な詩的思考を展開するといった豊かな内面性をローリは具えている。通常そこで認識し行動している日常的世界を越えた「何か」、そしてまた、そのように認識し行動している自分を越えた「何か」、こういった「何か」の気配を敏感に感じ取る特殊な力を彼女は具えている。ローリは謎の意味するところを、おそらく感じ取っていた。

名前を聞かれて「ローリです」と答えるとき、その「ローリ」は日常的世界に存する「ローリ」であり、「わたし」=「ローリ」である。しかし、「わたしの名前はわたしです」と答えるときの述語の「わたし」が、主語となりうる「わたし」、あるいは「わたしの名前」の「わたし」と同じものであるなら、それは同語反復で積極的な意味をなさない。ウリセスはそのようなナンセンスな言明について考えていたのではない。これから検討するように、彼は主語となりうる「わたし」、あるいは「わたしの名前」の「わたし」とは別様な述語の「わたし (Eu)」を念頭においていた。それは、「ローリです」と答えるときの「ローリ」=「わたし」を含みつつもそれをはるかに越える外延を持っている「わたし (Eu)」であった。では、そのような「わたし (Eu)」とは、いかなる内容

クラリッセ・リスペクトールの『修養、あるいは喜びの書』の《生》の存在論のものであるか。これからウリセスに会いに行くローリが花束代りに携えようと紙に書きつけた言葉の中に、そのような「わたし (Eu)」に重なる「黒い馬」の記述がある。これは「わたしの名前はわたしです」というウリセスのかけた謎に対する、ローリの解答例の一つとなっている。

「あたかもその家であるかのごとく、わたしの中に住みついている、ある存在 (ser) が存する (existe), それは、在る (é) だ⁽⁵⁾。黒く輝く馬なのだ、全く野生であるにもかかわらず、というのは、かつて一度たりとも誰かのところに住んでいなかったし、手綱や鞍をつけられたことはなかったからだが、全く野生であるにもかかわらず、まさにそれゆえに、恐れを持たぬ人の最高の温和さを持っている、ほら、時にはわたしの手から餌を食べてちょうだい。その馬の鼻面は湿っていて生き生きしている。わたしはそれに接吻する。わたしが死ぬと、その黒い馬は宿なしになるだろうし、とても苦しむだろう。この馬が別の家を選ぶのではないならば、この別の家が野生であると同時に温和である「あれ」を恐れないならば、だが。この馬は名前を持たないとわたしは知らせたい、馬を何とでも呼んでみれば十分だ、それはうまくすればその馬の名前に合致する。あるいは合致しないなら、それなら、優しくしかも威厳をこめてもう一度呼べば、馬は来る。もし、ある身体一家が自由なところだと馬が匂いを嗅いで感じ取れば、馬は騒々しい音をたてずに早歩きをしてやって来る。馬の嘶きを怖がるべきではないこともわたしは知らせたい、わたしたちは間違って、喜びや怒りで嘶いているのはわたしたち自身であると考え、わたしたちは最初「これ」が実際そうであるのよりも温和さの過剰に怯えるのだ」
[pp. 28-29]

ここでは、「ある存在」＝「黒い馬」は身体一家に住んでいるといわれている、と同時に、それは何ものにも飼いならされていないで、わたしが死ぬと宿なしになるともいう。わたしに内在しつつも、わたしを離れても消滅することのない「何か」、その性格は最高の温和さで特徴付けられる。この「何か」は本来名をもたない、名づけることができないものである。せいぜい、仮初めの名前をつけることができるくらいである。元来温和な「何か」ではあるが、それはわたしたちに働きかけ、それでわたしたちは喜んだり怒ったりする。このような存在が「黒い馬」である。このようにしてローリとウリセスは、会い、語り合うことを重ねつつ、ここでは「黒い馬」と名づけられた、「ある存在」をめぐる修養 (aprendizagem) の道程をともに歩いていく。彼らの各々の逢瀬の場面は、その修養中に達成された存在をめぐる思索の成果を示す道標にもなっている。

この修養の道程は平坦ではなく、ローリの「ある存在」をめぐる懐疑は果てしない。

そもそも彼女は「黒い馬」とも名付けられた、自分に内在しつつも自分を超越する「何か」など無いかもしれないと危ぶんでもいる。すなわち、「当面の間、かなり痛みを感じる、そしてその後さらにもっと痛むのだろう、というのは「あれ」の欠如に苦しんでいるからで、たとえ「あれ」が存在しないとしても、自分は「あれ」を愛するのだ、なぜなら自分は「あれ」の一つの細胞だから」 [pp. 66-67]。

「黒い馬」という呼び名が使われるときもそうだが、ローリが自分は「あれ」の細胞の一つだという言い回しを使うとき、わたしに内在しつつも、わたしを越えても存在する「何か」は、生命につながる「何か」であることが感知される。この点を踏まえ、作品内で「黒い馬」、「ある存在」、「何か」など様々な名で呼ばれるものを、小論では《生》と呼んでみる。《生》はローリの中にある、そして《生》はローリの外にも広がっている。であるから、もし自分が人間的な存在の地平に取まらないのだとしたら、「本能や温かさや獐猛さの拡散した一つのしみになるだろう、平穏と闘争の振動する放射になるだろう」 [p. 43] と彼女は考える。人間的な地平にありつつも「本能や温かさや獐猛さの拡散した一つのしみ」や「平穏と闘争の振動する放射」を彼女はある程度は直覚している。しかし、完全にその人間的な地平から離れてしまったら、自分の外に広がる《生》の地平へと移行しきってしまったら、それは「動物になる」ことを意味する。その時はいかなる状態になるのか、「人間固有のものに価値をおかず」、「動物の生の静謐な魂を経験するだろう」 [p. 43] という極限の推測を彼女はめぐらせる。

「動物になること」、つまり日常世界を生きるレベルの「ローリ」から完全に離れることをローリは恐れている。と同時に、このレベルの「ローリ」をいつか越えていくことを予見もしている。「しかし、彼女は次のことも知っていた、もしもっと準備が整えば、彼女は彼女自身から他のものへと越え出ていくだろう、彼女の行くべき道程とは自分以外の他のものだった」 [p. 57]。「他のもの」という地点に関しては、「ここに私の到着すべき港があると彼女は考えるだろう。しかし、それ以前に、自分自身に触れる必要があったし、また世界に触れる必要があった」 [p. 57] のだという。この命がけの飛躍には、ウリセスの介助が必要であった。「彼女は彼を切望していたが、それはまさに彼が彼女には、過去と来るべきものとの間の境界であるかのように思われたからであった。それで、いったい何が来るのであろうか。何も来ない、絶望して彼女は考えた」 [p. 41]。

ローリの自分を越えていこうとする歩みは、遅疑逡巡を重ねながらも、結局は前進していく。ウリセスはその歩みに寄り添う。何度目かの逢瀬で二人は存在をめぐる認識の重要な局面に到達する。「それは修養の過程において与えられた大事な一步であることが二人にはわかっていた。そして、失うのではないかという恐れでこの感情を浪費してしまう危険はなかった、なぜなら、海の波が無限であるように、存在することは無限

だったから。わたしは存在している、と庭の樹木が言っていた」[p. 72]。

以下、スポーツクラブのプールサイドにある二人の席に近づいてくる給仕、プールの緑の水、地中海の青い水、緑色で不実なブラジルの海、蜘蛛、プールサイドをとりまく床のタイルで滑った子供、その母親が、皆「わたしは存在している」と言う。生命体と呼ぶようなもの、そして生命の母胎とも考えられる水や海、こうしたすべてのもの、すなわち《生》が、己が存在を主張している。これは大事な瞬間であった。「ローリは生れて初めて、その時まで自分そのものであったすべてのものに対する脅威であるように思われる、ある力を感じた。彼女は自分の魂をウリセスに向かってその時話した」[p. 72]。

「わたしは存在している」と語ったもののうち、特に海はローリに決定的な影響を与え、彼女の自己を超えんとする跳躍を後押しすることになる。イパネマ海岸付近に住むローリは、ある朝の六時に海を眺めている。海は視界の中で水平線によってだけ区切られているが、水平線とは、大地が球面になっていることを人間の目が捕らえることができないからこそ、水平線なのだ彼女は考えている。やがて、飼い主のない黒い犬が海岸をとぼとぼ歩いている人気のない浜で、彼女は勇気を持って海に入り、何度も海に潜っては両手のひらで海水をすくって、それを飲み干す。そうした行為を繰り返すたびに、彼女からせっかちなところや鋭さが減じていく。彼女は海から何も伝えられなかったし、海に何も伝えなかった。今やコミュニケーションは必要ではなかった。大自然の顕現である海はその内部では男の濃い体液のようでもあった。彼女は海=男を受け入れ、自分という存在の地平を拡大する。「いまや、彼女は自分自身と完全に等しかった」[p. 80]。

こうして、この朝ローリは「男」、そして「海」と象徴的な一体化を遂げている。ローリの側では、こうして機が熟していった。《生》についての認識は深化し、ローリは、「ウリセスのすべてを吸い込みたいくらいだった。完全な統合に向けての彼女の意志がウリセスのものでもあり、ウリセスの意志が彼女のものでもあるということが、今までの人生でもっとも差し迫った感情の一つになった」[p. 119] というほど、ウリセスを求めるようになった。

ウリセスの慧眼はこうしたローリの状態を見抜く。そして、「ローリ、君は準備が整ったよ。今や僕は君であるところのすべてを望むし、君は僕であるところのすべてを望む。それで、この交換のすべては、ねえローリ、君のアパートではなく、僕の家でベッドですることにしよう」[p. 136] と彼女をグローリアにある自宅に誘う。彼はもう電話をかけないとも言う。ローリが一人で、あらかじめ知らせることもなく来る方がいいと、ウリセスは言う。

ローリはもちろんこの誘いにすぐ応じたりはしない。しかし、ある夜のこと、十一時

に気持ち良く眼が覚めて、ジャスミンの香るテラスで水を飲んでいて。しばらくすると、彼女は大きい《痛み》を感じる。その《痛み》には、虚脱感の反対物のようなものが含まれていた。存在することのより軽やかでより静かな方法がそこにはあった。「わたしは誰」と彼女は危険を冒して質問した。すると、ジャスミンの木の香りが答えた、「わたしはわたしの芳香よ」。やがて雨が降り出す。ローリは雨と一体化していた。一人の農婦が、神だとか自然に感謝することもなく、雨降りの野原にいるときのように。雨もまた何に感謝するわけでもない。自分は生きているということを彼女はあらためて確信する。

ローリはこの秘密の夜をウリセスと共有したくなった。心臓は高鳴り始め、血の気は引いて蒼白になった。ウリセスの欲望を、そして自分自身の欲望を突然感じたからだ。「もう引き延ばせない、今晚にしよう」。化粧もせず、身支度も満足にせず、彼が住所を書きつけた食卓用ナプキンを鞆に入れて、わたくしはタクシーをつかまえに外に出る [pp. 142-143]。二人はウリセスの家のベッドで初めて夜をともに過ごす。それは歓喜の一夜であるとともに、存在についての新たな認識を獲得した一夜にもなった。

寝物語でローリは話す。「あなたはわたしに言ったわね、人がわたしにわたしの名前を尋ねてきたら、ローリではなく「わたし (Eu)」と言うようにと。それで、今こそわたしは自分のことを「わたし (Eu)」と呼ぶわ。そして、それでわたしは言いたいわ、わたしはあなたのわたしに夢中だと。それなら、単数形のわたしたちがあるのだわ。ウリセス、単数形のわたしたちは原初的で独創的よ」 [p. 148]。原文で「わたし (Eu)」の語は文頭に置かれているわけではないのに、あえて大文字で記されている。今やローリは「わたし (eu)」ではなく、新たな「わたし (Eu)」を獲得した。実際、ローリは非常に広大で穏やかな気持ちで、「わたしはわたしではない」 [p. 147] と感じていた。ローリの「わたし」は日常世界を生きる「ローリ」の外皮を打ち破って、ウリセスとの合一を遂げた。「わたしはあなたのもので、あなたはわたしのもの、わたしたちはひとつのもの」 [p. 150]。その上で、《生》の広大な領域に向かって解放された「わたし (Eu)」となっていく。「わたしは誰、と自問するときの答をまだ見つけていないわ。でも、今はわかると思うの、深い所で、わたしは、自分自身の生とあなたの生も所有しているあの生なのよ。わたしはわたしたちの生を飲み込んでしまったわ」。二人の対話は尽きない。「わたし (Eu)」を獲得したことも終着点ではなく、恐らくは修養の過程の一つの道標に過ぎないのだろう。ヴィルグラで始まった本作品は、ウリセスの台詞の後のドイスポントス (コロソ) で締めくくられる。

「僕は次のように思うよ、(eu penso o seguinte:)」

4. むすびにかえて

読解の作業を終えてまず筆者が思うのは、「表層性と軽薄さ」というレッテル張り⁽⁶⁾だけで片付けることのできない、豊饒な内容が本作品には孕まれているということである。日常世界での主人公の行動の描写であるとか、男女の交渉の進展を扱った筋立てといった次元に関しては、そこだけを見れば確かに「表層性と軽薄さ」を感じさせられるのは事実である。しかしその一方で、人間存在に内在しつつもそれを越えて存在する《生》の領域についての真摯な考察、《生》の領域があることを直覚し、《生》との合一に向けて歩み出すことによる、《痛み》からの人間存在の解放の可能性の模索といった、リスベクトールの壮大な文学的な企図が作品で実現されていることも読み取れる。

これらの企図は『修養、あるいは喜びの書』の四年後に発表された『アグア・ヴィーヴァ』にも継承されていて、例えば「黒い馬」という名で呼ばれた「存在するもの」が、『アグア・ヴィーヴァ』では、「it」や「X」などと呼び変えられた上で、時間論的な角度からも検討がなされている⁽⁷⁾。小論で達成された成果を下敷きにして、リスベクトールの文学的営為全体の中に本作品を正当に位置付けるべく、今後の研究を進展させていきたい。

《注》

- (1) 『修養、あるいは喜びの書』(Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres, 1969)の底本としては以下のものを用いた。

Lispector, Clarice, *Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres* (Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda., 1998).

『修養、あるいは喜びの書』からの引用や参照箇所の指示に関しては、この書における対応するページ数のみを記す。

ポルトガル語の *aprendizagem* という語は、動詞 *aprender* 「学ぶ」から派生した名詞で、通常使われる訳語としては、「学習」、「修業」、「修練」、「見習い」、「年季奉公」等がある。『世界文学事典』(集英社、2002年)1803頁の高橋邦彦執筆のリスベクトールの項目では、本作品の書名は『見習い、あるいは喜びの本』と訳されている。小論においては、*aprendizagem* という語が作中でもつ独特の意味合いを考慮して「修養」と訳した。

- (2) cf. Moser, Benjamin, *Clarice, uma biologia* (São Paulo: Cosac Naify, 2011), pp. 507-508.

本節冒頭からここまでのリスベクトールの伝記的事実、『修養、あるいは喜びの書』に対する今日までの評価、位置づけ等はこの書に従っている。

- (3) カンボス (Campos) は、リオデジャネイロ州北東部の都市で、同州の商業中心地の一つとされる。州都リオデジャネイロの北東約 230 km に位置する。

- (4) *perdido* (*perdida* はその女性形) という形容詞の一般的な訳語としては、「失われた」、「(道に) 迷った」、「(船が) 難破した」、「散乱した」、「墮落した」、「絶望した」等がある。ここでは、この語は上にあげた訳語すべてのニュアンスを多少なりとも含む表現を工夫して、

「あてもなく絶望した」と訳したが、以後、文脈に応じて別様にも訳している。

(5) ポルトガル語の動詞 *ser* は繫辞であるとともに、「存在する」という訳語をもつ。*ser* の形でそのまま名詞として用いれば、「存在するもの」を意味する。*existe* は動詞 *existir* 「存在する」の直説法現在三人称単数形、*é* は動詞 *ser* の直説法現在三人称単数形である。これらの語の使い分けがどの様な基準に基づいてなされているかは、本作品を見る限りでは判然としない。

(6) 本作品にはパロディー的な性格があることを指摘する論者は出版当時から存在した。例えば、作品の三人称の語り手と作者との不一致感や、ウリセスのいかにも教師然とした語り口などは、パロディー的作品には常套的な技法である。そうだとすれば、「表層性と軽薄さ」は、リスペクトールが意図的に選びとった戦略である可能性もある。考慮に値する指摘ではあるが、小論ではこの点に関して正面から論ずることを控えた。

cf. Sã, Olga de, *Clarice Lispector: a travessia do oposto* (São Paulo: Annablume, 2004), pp. 196–197.

(7) 神田工「クラリッセ・リスペクトールの『アグア・ヴィーヴァ』の〈瞬間〉をめぐる諸問題」(『拓殖大学論集(294) 人文・自然・人間科学研究』第31号)の第三節を特に参照のこと。

APODOS A LOS HABITANTES DE PUEBLOS DE LA RIOJA (ESPAÑA)

Oscar Javier MENDOZA GARCÍA

Introducción

Apodo es un nombre que suele darse a una persona tomado (por comparación) de algún o algunos defectos corporales o de alguna otra circunstancia o suceso. El verbo apodar, derivado del latín “*apputare*”, implica un juicio personal o generalizado: de un modo motivado, el apodo es una o varias palabras pensadas y aplicadas determinadamente a una persona, a una familia o a un grupo local, regional o nacional para identificarlo. El infinitivo latino en su sentido usual sugiere una valoración o estimación, una creencia o suposición, un juicio comparativo con algún elemento peculiar o con una anécdota referidos a uno o varios individuos.

Dentro del conjunto de apodos, queremos enumerar y explicar algunos de los apodos referidos a los habitantes oriundos de unos pueblos de La Rioja, España. Quedan así exceptuados todos los demás apodos referidos a personas o familias concretas. Dejaremos también para otra ocasión los calificativos a lugares geográficos o pueblos pero que no se refieren a personas.

Los apodos colectivos a los habitantes de cada pueblo son apelativos populares o vulgares, en cuanto comunes, y por tanto no llegan a ser gentilicios oficiales, aunque a veces se tomen como tales y otras consigan su identidad como si lo fueran en el sentimiento de quienes los usan de forma oral y hasta escrita. Esos tales, podrían así llamarse apodos gentilicios, que en un gran número de casos se consideran burlescos. La palabra gentilicio deriva del latín “*gentilitius*”. “*Gens*” es nominal latino que expresa la raza, la familia, la tribu. Los gentilicios son palabras, nominales sobre todo, construidas con la raíz del nombre del pueblo más una terminación morfológica que le da el cariz adjetivador, que denotan el origen (a veces pertenencia o relación), el linaje o familia, de las gentes de un pueblo, región o nación, considerados como patria. Refieren, por tanto, la procedencia geográfica de las personas. Se aplican, en principio, solo a los oriundos y no a todos los que habitan un pueblo, venidos originariamente de otro.

Los apodos, que a menudo entre los lugareños de cada pueblo y sus vecinos se usan más que el gentilicio oficial, también refieren el origen local de las personas. Sin embargo, a diferencia de los gentilicios, los apodos no se basan en la etimología del nombre del pueblo pues señalan una nota peculiar y propia del pueblo (a veces coincidente con otros), nos dan a conocer sucesos anecdóticos y disputas

históricas, reflejan la lingüística peculiar y, en fin, describen y son expresión viva de la idiosincrasia de cada pueblo, en este caso de los pueblos de esta región del norte de España, La Rioja.

No podemos enmarcar los apodos de habitantes de un pueblo dentro de las paremias, en cuanto estas son enunciados breves, sentenciosos e ingeniosos, que incitan a la reflexión y que por ello y por ser fáciles de memorizar suelen permanecer estables con el paso del tiempo. Los apodos, al no ser enunciados ni llegar a ser sentencias gramaticales, no quedan abarcados en la definición de paremias. Eso sí, apostamos que son parte del estudio paremiológico concebidos como adjetivos que condensan algún rasgo identitario de los habitantes de cada pueblo, bien resumiendo su origen geográfico, alguna peculiaridad topográfica, algún rasgo del origen de sus vecinos, alguna característica histórica que los une, algún hecho o hechos que recogen las leyendas del pueblo como propias de ellos, o por analogía reflejan algún producto típico de la zona o algún animal que abunda en ella; otras veces se refieren a alguna profesión que en otros tiempos fue característica del pueblo y a veces hasta alguna fábrica o espacio o inmueble público edificado no hace mucho tiempo.

El motivo que nos mueve al estudio de estos apodos colectivos a los oriundos de los pueblos de La Rioja, en España, es el gran uso que de ellos se ha hecho y su pérdida y desconocimiento en nuestros días por parte de los mismos lugareños. Se aprecia en encuestas que hacen en los medios de comunicación esa falta de información y también se da a veces una tergiversación del origen y sentido de los mismos en comentarios que se oyen o se ven escritos en la web. El único estudio de investigación en que se recogen trece de estos apodos son cuatro páginas que escribió en 1953 Bonifacio Gil García¹ y que publicamos en 2009 junto con numerosa información inédita rescatada de sus mismas notas manuscritas². En los comentarios periodísticos a este libro citado llama la atención el gran número de apodos que aparecen, a pesar de no figurar, en la mayoría de los casos, más que con su enunciado. Es obvio que sea así al figurar los apodos a continuación de los nombres de los pueblos que van apareciendo según el orden alfabético y ser por ello de pronta visualización y sobre todo por ser en sí mismos llamativos por su curiosidad, tipismo y originalidad.

Ante el interés que suscita el tema y la ausencia de estudios sobre este tema nos proponemos indagar sobre ello haciendo un listado por orden alfabético de los municipios de La Rioja de los que conocemos los apodos, a veces considerados originariamente como su mote, y la explicación del origen o del porqué del mismo. Incluimos Labastida y Lapuebla de Labarca, de Álava, por pertenecer a la “Rioja Alavesa” y estar incluidos folklóricamente bajo el concepto “Rioja”. Consideramos que bien valdrán como botón de muestra opinática o estimativa personal para el conocimiento general de su enunciado, aunque a veces no podamos precisar tanto su origen o formación, y consideramos serán suficientemente representativos de la gran riqueza y originalidad de los que existen en La Rioja. Después de tener el listado de ellos en orden alfabético a partir del nombre de los pueblos, porque pen-

samos es la mejor manera de que puedan ser leídos por el público, nos proponemos hacer en otro estudio una catalogación por temas con vistas a poderlos englobar en grupos que nos puedan señalar las peculiaridades de la región según su mayor o menor uso. No dudamos podrá servir de enriquecimiento cultural de los vecinos riojanos así como de ejemplo de recopilación en pueblos de otras latitudes.

Queremos señalar que las explicaciones de este muestreo de apodos colectivos riojanos referidos a los habitantes de cada pueblo, que con criterio personal y discrecionalmente hemos podido anotar, no se fundamentan en estadísticas aleatorias ni siguen una técnica objetiva sino que nos basamos en nuestra arbitraria intuición fundamentada en los estudios y comentarios de expertos sobre temas similares y en comentarios colgados en la red. Cuando no estemos convencidos del porqué de su formación o de su semántica también lo anotaremos expresamente. Pondremos al principio el nombre del pueblo con letra marcada y tras los dos puntos el apodo subrayado. A renglón seguido, daremos la explicación del mismo. Si hay más de un apodo lo señalaremos en línea aparte, también subrayado y con su comentario posterior. Al final de cada pueblo escribiremos en plural sus gentilicios.

RELACIÓN DE PUEBLOS DE LA RIOJA CON APODOS A SUS HABITANTES

Ábalos: Diablos. Podríamos pensar que es por el parecido del apodo con el nombre del pueblo. Sobre el origen del nombre del pueblo cabría pensar que fuera el hecho histórico de que en 1397 Carlos III de Navarra concedió el pueblo a López de Dábalos con todos sus terrenos y derechos excepto los reales de soberanía y apelación al tribunal del rey. Del nombre Dábalos, por deformación y alteración de letras, habría surgido Ábalos.

Sin embargo, es obvio que el pueblo ya tenía nombre, como se menciona en la Crónica Albeldense al narrar el paso del río Ebro en el 740 del rey de Asturias Alfonso I por Abeicam, posiblemente el actual Ábalos. Siendo así, podemos afirmar que el apodo es mucho más reciente que esos acontecimientos y que meramente responde a la búsqueda de la asonancia con el pueblo y en este caso lo consideraríamos como un dicitio ideado por sus pueblos vecinos:

“En Peciña, todo tiña, / en Ábalos, todos diablos,
en San Vicente, la gloria / y en Labastida, peñascos”³.

En vasco, “ávalos” sería carrascal: de “abal”, carrasca, y el sufijo “os”. En griego significaría torpe; pero buscar una etimología tan lejana como la griega sería demasiado aventurar, como también pensar que su procedencia fuera del latín “diabolus”. Nos decantamos por pensar que Ábalos sería un topónimo vasco de la región referido al cascajo de su Arroyo Hondo. Se encuentran en el pueblo otros topónimos euskéricos, como Arana (Harana), “el valle”, o El Hoyo Volarán (Bolaran), “Valle del molino”⁴.

El apelativo de diablos, que busca la asonancia con el topónimo nombre del

pueblo como ocurre en otros pueblos sin ningún reflejo con la realidad, aquí pudiera muy bien calificar a los judíos que abundaron por esa región y por toda la vertiente del río Ebro y afluentes, viviendo de forma segregada terminada la Reconquista. Veremos la analogía de los judíos con el diablo al mencionar otros pueblos cercanos de la zona como Haro, Ezcaray, Labastida o Arnedo.

Su gentilicio es abalosenses.

Agoncillo: Avioneros. Por el aeropuerto riojano que está en su jurisdicción. Entre 1924 y 1928 se construyó el aeropuerto militar de Recajo. En 1932 se comenzó a llamar Aeródromo de Agoncillo y desde el 2003 Aeropuerto de Logroño-Agoncillo. El apodo no denota por tanto muchos años de existencia, es más bien de factura reciente.

Zaguaneros. Es el apodo que les dan los de Arrúbal y otros pueblos vecinos⁵ expresando su indolencia. No se ha de referir al zaguán, patio interior de las casas que da paso a la vivienda y en el que solía apilarse leña, sino al mote que como riojanismo se les tilda a los agoncillanos. Zaguán es “vago, inútil, indolente”⁶.

Su gentilicio es agoncillanos.

Aguilar del Río Alhama: Pelú. Se ha dicho que por dejados o brutos pero probablemente, siendo pueblo serrano, fuera más lógico pensar que sea por su dedicación al ganado lanar. De hecho en 1959 se cerró una fábrica textil que empleaba a un buen número de personas y provocó un vertiginoso descenso de la población.

Dicterios: “Aguilareño pelú, nadie tan burro como tú”.

“Aquilareños, sapos y pelús”.

Llamados así por los de Cervera del Río Alhama.

Al igual que aplicado a los de Cervera de Río Alhama se oye este dicterio: “De Aguilar y del sol cuanto más lejos mejor”. Esta vez como dicho denigrativo de pueblos vecinos sin llegar a ser apodo ya que se aplica a cualquier pueblo y persona con quien no se quiere tratar. Así, “Del prior, como del sol, cuanto más lejos mejor”, asonancia mejor conseguida, de prior con mejor. De forma más forzada se usa para cualquier palabra que no acabe en “or” haciendo asonantar con “sol”.

Por el pueblo pasa el Río Alhama y en él, como indica su nombre “Aguilar”, se pueden ver águilas reales y perdiceras. También hay halcones y abundan los buitres leonados que aprovechando las corrientes térmicas de estas estribaciones del Sistema Ibérico sobrevuelan el contorno del pueblo. En Alberite son peludos y en Bobadilla, peluchos. En Cabrero, Navarra, les llaman con el similar pelones.

Su gentilicio es aguilareños.

Albelda de Iregua: Gatos o Gatuños (de gatuno). El nombre Iregua proviene de la palabra vasca “errocka”, barranco, arroyo. Pudiera tener relación este nombre topográfico con los gatos, capaces de andar por lugares tan escarpados como los del pueblo: Las Cuevas de la Peña y otras habitadas en la Edad Media.

Su gentilicio es albeldenses.

Alberite: Peludos. “Donde hay pelo, hay alegría”. Con orgullo dicen así en este pueblo de los peludos. A los reyes de las fiestas y por extensión a los oriundos del pueblo les llaman “melocotoneros”. Es quizá por analogía con la vellosa piel del melocotón el apodarles peludos. Lo cierto es que todos los años honran a su patrona la Virgen de la Antigua con la ofrenda del melocotón y una ingente cantidad de ramos de flores en el Ofertorio de la Misa de su Fiesta de Gracias en septiembre. Sus fértiles huertas, al igual que las de otros pueblos vecinos bañados por el río Iregua, tienen fama no solo por la producción de melocotón sino también de ciruela y fresa, además de otros productos hortícolas. En el siglo XVIII la propiedad de los melocotoneros así como los membrilleros de Alberite estaban en su totalidad en manos del clero del pueblo, que también poseían el 72% de las huertas, de un total de 82,66%. El resto, el 10,66% estaba en manos de la clase noble e hidalgos⁷.

Su gentilicio es alberitenses.

Aldeanueva de Ebro: Aldeanos. Figura como nombre gentilicio en su página web de Wikipedia. La fuente, cuyas siglas hacen referencia a lo que el que lo subscribe pueda conocer, no puede ser muy fidedigna por lo que sospechamos que se trata de apodo y no de gentilicio ya que no determina a los habitantes de este pueblo, pudiéndose ser aplicado a otros muchos otros con nombre compuesto que empiezan con Aldea o nombre similar. Así a los de Santurde, Burgos, por ser “aldea” de Medina de Pomar.

Se dice es el pueblo de las tres mentiras porque ni es aldea, ni es nueva, ni pasa el río Ebro por ella. Es común este dicho en pueblos con nombre compuesto. Sí es verdad que no serían en este caso tres mentiras pues el río Ebro, aunque no pase por su casco urbano, pasa unos dos kilómetros por la parte norte de su jurisdicción que linda con la provincia de Navarra. Por ello, con toda razón lleva el calificativo “de Ebro” en su nombre. Que hoy es pueblo y no aldea está claro. Hasta 1633 llamada Aldeanueva de Calahorra, pasó a llamarse Villa de Arnedo de Ebro, pero al ser en 1644 Villa eximida pasó a llamarse, conservando parte de su nombre original, Aldeanueva de Ebro⁸.

De forma similar a lo que ocurre en Cervera del Río Alhama, pueblo no muy lejano ya en la sierra baja de La Rioja, se caracterizan por una pronunciación singular en la que se pierde la “d” (labraor, trabajaor), se cambia la “r” final de palabra por “l” (il, venil), o se cambia la “l” que sigue a una vocal fuerte en “r” (arbañil, barcón)⁹.

Su gentilicio tendría que ser aldeanovenses (de Ebro). Siempre una sola palabra que determinaría a la totalidad de la palabra Aldeanueva, como suelen ser los gentilicios, aunque podría añadirse el nombre de la región para distinguirlo de otros con el mismo nombre de otros pueblos.

Alesanco: Navarros. Porque dicen estaba poblada por muchos navarros. Según

un famoso Cronicón, su terreno fue arrasado por el rey de Asturias Alfonso I, a mediados del siglo VIII, en una incursión contra los árabes. En el siglo X, el rey navarro Sancho Garcés dona al Monasterio de Juan de la Peña una finca situada “entre Azofra y Alesanco”. El año 1046, otro rey navarro, García, el de Nájera, recibe en donación las tierras y casas de Iñigo, presbítero de Alesanco. Todavía hoy, la toponimia denomina unas fincas “tierra de Navarra”, que quizá hagan referencia a aquellas propiedades. Eran tiempos de repoblación y con el favor del rey navarro es fácil pensar que muchos asentados entonces en el pueblo fueran oriundos navarros. Así lo expresa la copla:

“Los de Azofra son sayones / los de Alesanco, navarros;
los de Canillas, ojinches, / y los de Hormilla, los majos”.

Su gentilicio es alesanquinos.

Alesón: Gatos. Dicho: “Alesón, en cada casa un ladrón”. Esto no es por ser chori-zos o cacos, sino para conseguir la concordancia con el pueblo. El porqué “gatos” quizá tenga relación con los judíos que hubiera en la zona. Son también gatos los de Albelda de Iregua. También los de Hermosilla y San Pelayo de Montija, Burgos.

Su gentilicio es alesoneros.

Alfaro: Brutos. Dice la locución: “Más bruto que los de Alfaro”.

En tiempos del imperio romano, *brutus* se refería a los animales lentos, irracionales y testarudos. El significado arcaico (en el indoeuropeo osco) de *brutus* es pesado y se aplicaba a personas grandes y de peso y a los animales de tiro y carga. Quizá por ser grande o fuerte se le aplicó como cognomen, apellido añadido, a Lucius Junius Brutus, padre de Tiberius y Titus, que expulsó a los tarquinos (509 a. C) y fundó la República Romana. Marcus Junius (Caepio) Brutus (85 a. C), descendiente de él, fue el más famoso conspirador del asesinato de Cesar. En ese tiempo llegaría a ser considerado como apelativo honorífico, referido a la altura, grandeza, en el estatus social de tal familia, llegando a ser cognomen. Pero, siguiendo con el significado antiguo, hemos de pensar que aunque hoy degeneró en las acepciones de violento, rudo, sin civilidad (en este caso similar a la acepción de bestia, animal irracional, sobre todo cuadrúpedos), tosco, necio o incapaz, vicioso, torpe o desarreglado, en Alfaro se pudiera referir al gran tamaño de los hombres del pueblo y de ahí a usar la fuerza bruta. Dice la locución: “Más bruto que los de Alfaro”. En Castro Obarto de Losa y Santibáñez, Burgos, también son brutos.

Su gentilicio es alfareños.

Anguciana: Castreños. Viendo su Torre Fuerte, arquitectura militar de estilo gótico del siglo XIV (se comenzó a edificar en 1397), podríamos pensar que fuese una obra nueva sobre un antiguo castro romano. Este apodo es considerado gentilicio posiblemente porque la palabra Castro estaría incluida en su antiguo nombre de la época romana, Augustiana-Castra. Hasta no hace mucho, y todavía figura en los mapas, el pueblo se llamaba también Anguciana. Hoy el uso hace que se pierda

la n intermedia.

Parece que se ve este mismo apelativo, castreño, pero considerado como gentilicio en otros pueblos que contienen en su nombre la palabra Castro. Así, en el vecino Castro, Soria, en Castrojeriz, y Castroceniza Burgos, en Castro de Fuentidueña, Segovia, en Castro Urdiales, Cantabria, en Castrogonzalo, Zamora, en Castromenbire, Valladolid, y hasta en el lejano Castro del Río, Córdoba.

Castreños es considerado también como gentilicio. La gente del pueblo usa también otros, como augustianos, augustianocastreños, angucianejos, angucitanos y anguciatenses.

Pellosos. Otra denominación que pudiera referirse a las “pellas” (riojanismo de coliflores) de su rica huerta.

Anguiano: Zarrios. Zarrio es palabra que deriva del euskera “txar”: malo, defecioso, débil. Es palabra usada tanto en La Rioja como en Aragón para referirse a los trastos viejos, cacharros estropeados e inservibles que ocupan espacio y no se acaban de tirar. A veces se usa como insulto de mujeres hacia sus maridos. También se denomina así a las cosas o prendas estropeadas o viejas: harapos, trapos viejos. Aplicado a personas, indica que son descuidadas en su aspecto físico y su higiene y en las tareas que desempeña, consideradas pues como seres despreciables y de poca utilidad.

Según DRAE, la primera acepción de zarrio es “vasto, ordinario”, la segunda es “barro o lodo pegado en la parte inferior de la ropa”, la tercera es “pingajo, harapo” (referido a prendas viejas o trapos) y la última es “tira de cuero que se mete entre los ojales de la abarca, para asegurarla bien con la calzadera”. El adjetivo coloquial zarrapastroso o zarrapastra tiene el significado de hombre desaseado, andrajoso, desastrado, descuidado, harapiento, sucio, desaliñado y roto. También, en femenino, se aplica a mujeres de mal vivir. Y zarrioso es persona desmadejada, falta de energía. Como adjetivo se aplica a la persona llena de zarrias. Así zarrapastrón o zarrapastrona sería la persona que anda muy zarrapastroso. De cualquier forma volvemos a los cuatro significados dichos que muy propiamente pudieran aplicarse a los vecinos de este pueblo por estar entre montañas y dedicarse al ganado vacuno y lanar al ir sucios con el lodo de calles, establos y corrales pegado a sus pantalones y tener que usar las abarcas para poder trabajar con el ganado. Abarca o albarca, llamada almadreña en tierras más norteñas, y en otros lugares zueco, es un étimo prerromano, “abarca”, arabizado después (de ahí “al” y la “b” que deriva de una “v” que tuvo la voz castellana en su origen).

Zarrioso resulta ser un riojanismo que califica a un hombre de mal vestido, descuidado y basto. Palabra similar es “zagarria”, trapo o ropa de baja calidad. Y “zarria” es ordinario. Zarra ya tiene otro significado diferente, son los palos altos y puntiagudos para cargar la mies en el acarreo o para ponerlos en las talanqueras del carro. Charro sería un sinónimo de zarrio usado en Andalucía y Salamanca y que significa recargado de adornos (con exceso), basto y rústico. Como insulto se

diría a una persona arrastrada y ruin.

Pensando en la denominación de tiras de cuero para ajustar bien los pies a las albarcas, nos resulta llamativo su parecido con las alpargatas de los danzadores del pueblo con sus largas cintas de tela que se entrelazan en las polainas en la parte de la pantorrilla. Otras cuerdas, estas más parecidas a las zarrías de las abarcas, son con las que los expertos asistentes de los danzadores les ayudan a ajustarse apropiadamente los zancos a sus pies y rodillas en las festividades del pueblo. La acepción de “pingajo, harapo” podría tener una parecida connotación con una de las acepciones de otro apodo de los de Anguiano, *retoceros*.

Retoceros. Podría pensarse que proviene por deformación de *retacero*: persona que se dedica a la compraventa de retazos, trozos de tela. Y hasta cabría pensar que pudiera ser el origen de los retazos del chalequillo de colores de los afamados danzadores. *Retacero* era también en el siglo XVIII una categoría baja de pobres vendedores con puestos fijos en las calles que según Real Resolución podían vender también “romances, relaciones, comedias, estampas, historias y demás papeles de libritos de devoción o diversión que excedan de cuatro hojas y no pasen de cuatro pliegos”¹⁰. Difícil de acomodar tal acepción, ya perdida en los diccionarios, a esta localidad serrana, ya que además suele aplicarse a ciudades grandes.

Nos decantamos por apostar por la primera acepción de *retozar* de DRAE: “saltar y brincar alegremente”, que iría muy de acuerdo con los saltos jotos sobre zancos de los danzadores en las fiestas del pueblo, sobre todo en la bajada de la “Cuesta de los Danzadores” que más que brincar pareciera que volaran dando vueltas sobre sí mismos como si fueran peonzas manteniendo el equilibrio con el vuelo de su colorido faldón. Sería también plausible pensar en la acepción “trave-sear”, moverse inquieto y revoltoso de un lado a otro (dicho especialmente de un niño), que es sinónimo de brincar y enredar. También esta acepción está relacionada con la danza popular de los zancos de fama internacional por los cruzamientos que entre sí realizan los danzadores sobre todo en los troqueados que realizan en la plaza del pueblo.

Los zancos eran utilizados tradicionalmente para cruzar ríos, zanjas y badenes. En Anguiano debió ser una herramienta habitual al tener que cruzar vallas de separación de terrenos, accidentes geográficos de baja escala o ríos y riachuelos. El uso parece fue general en muchas regiones de España pero Anguiano es el único pueblo que lo mantiene en sus danzas folklóricas.

En otros tiempos, llamaban “covachines” a los del barrio de las Cuevas y “árabes malditos” a los del barrio de las Eras. El pueblo es llamado el pueblo de los tres barrios, diferenciando la toponimia y el origen peculiar de los habitantes de cada uno. Así dice el refrán:

Anguiano: tres barrios, tres puentes y tres clases de gentes.

Los tres barrios son Cuevas, a la entrada, en el Barriuso (barrio de Suso, arriba), Eras, al norte, y Mediavilla que estaba formado por tres barrios más antiguos: Ombría (Umbría), por el sombrío del barranco, Pontecilla (antes Alber-

guería) y Puerta (antes Concejo). El más antiguo es el de Cuevas. Del Eras, que correspondería al barrio de los árabes malditos, hay documentación de 1359. Del de Mediavilla hay documentos de 1751, pero al ser formado por barrios que ya existían, hemos de pensar que ya estaba poblado desde mucho antes.

Sus gentilicios son aguianeses, anguianenses, anguianegos, y anguianejos.

Arenzana de Abajo: Zancarrones o Varitas. Según la definición de la palabra podríamos pensar que es por lo flacos, feos, viejos y desaseados que son. Zancarrón también son los huesos descarnados de las extremidades de los mamíferos. Pero pensemos que mejor que tratar de explicar el apodo a partir de su significado sea más razonable y acertado buscarlo en su tradición y apostemos que responde a la leyenda de la abubilla. Cuenta la leyenda que los de Camprovín y los de Arenzana de Abajo tuvieron una discusión sobre la propiedad de unos pastos, Valdecardiel. En esta disputa estaban cuando apareció una abubilla que los de Camprovín pensaron era la reencarnación de su venerada Virgen María. Decidieron que el pasto sería para el grupo de mozos que la cogiera. Los mozos de Arenzana de Abajo resultaron ser más diestros corriendo y cogieron a la abubilla quedándose así con los pastos de Valdecardiel. Dieron la abubilla a los vecinos de Camprovín y por ello comenzaron a llamarlos “abubillos” o “bubillos” (con pérdida de la primera vocal). Como respuesta, los de Camprovín pusieron a los de Arenzana de Abajo el mote de “zancarrones” porque habían corrido más rápido gracias a sus largas piernas.

Arenzana deriva de *argentiana*, étimo latinizado¹¹. Quizá en otros tiempos explotasen plata.

Arnedo: Quinquilleros o Quincalleros. Que son quienes venden objetos de metal de poco valor, bisutería, imitación de joyas. Quinqui es la persona que pertenece a cierto grupo social marginado de la sociedad por su forma de vida. Adivinamos que se pueda relacionar a este grupo marginado con los “judíos” cuya dedicación en un buen número fue ser comerciantes, plateros y vendedores de dichos objetos exóticos a veces traídos de estraperlo, como también se califica a los arnedanos en el dicterio originado en Autol:

Los de Arnedo son judíos / y los de Quel unos gatos,
los de Autol, hombres de bien / los de Calahorra, borrachos.

Se ve el apodo similar “rabudos” en otros pueblos como Enciso, Viguera, Fuenmayor y en Lapuebla de Labarca, de la Rioja Alavesa. En Labastida, también de la Rioja alavesa, son apodados “judíos”. En Ezcaray son “chuetes”, diminutivo derivado de un vocablo con el significado de judío. También en la vecina Navarra son llamados “judíos” los de Estella (y sinconstancias), Lerín, Mendavia, Orbiso y Sangüesa. Igualmente en Navarra les llaman “pelones” a los de Cabredo, y “curtos”, “rabones” o “rabudos” a los de Genevilla, con la misma acepción de judíos. A los de Albergo Alto, Huesca, les llaman con el similar *quinquillaires*.

Su gentilicio es arnedanos.

Autol: Catones. Porque catón era el libro que desde tiempos medievales se usaba para aprender a leer, con lecturas de urbanidad, caligrafía y otras cosas, nivel al que no llegaban las cartillas que se limitaban a enseñar a deletrear y enlazar letras para iniciar en la lectura.¹² El catón era libro tan básico de lectura que, aplicado a los adultos, denotaba ignorancia y era tacharles de ser hombres de pocas letras.

“Hombres de bien”, es el calificativo de la paremia citada en Arnedo, y aunque podría derivar de su simpleza, nos indica su virtud de tener buen corazón y nobleza. Hemos de pensar que la paremia se ha originado en el mismo pueblo de Autol, al atribuirse a sí mismo un epíteto bueno y a los otros tres pueblos unos peyorativos.

Gorretito. Se les llamaba a los que en el pueblo tenían miedo al agua porque era el nombre de un señor que temía la lluvia y ya con ver un nublado corría a casa. Ya lo dice el pareado:

“Cuando la niebla sale en Isasa, / Gorretito no sale de casa”.

Su gentilicio es autoleños.

Azofra: Sayones. Por las sayas o largas túnicas con que se vestían los cofrades en Semana Santa. Aparece en la copla citada en Alesanco.

Su gentilicio es azofreños aunque sayones también sea citado como tal.

Badarán: Soperos. “Badarán: vino, chorizo y pan”, dice el refrán, pero les llaman soperos porque decían que cada familia tenía su sopa especial.

Y así exclamaban los de otro pueblo vecino, no sin cierta sorna, al ganar uno de Badarán un concurso de fuerza: “pues sí que le han dado fuerza las sopas”.

Así dice la copla, sin duda ideada por los de Estollo o San Millán de la Cogolla motejando a dos pueblos vecinos pero alabándose a sí mismos:

Los de Badarán, soperos / los de Berceo, borrachos,
los de Estollo y San Millán, / son unos buenos muchachos.

El apodo sopero se aplica también en Quintanavides, Pinilla de Trasmonte, Rabé de los Escuderos, Robledo y Villoviado, Burgos.

Su gentilicio es badaranenses, aunque Wikipedia cite “soperos” como tal.

Bañares: Fajolos. Por el alforfón (alfalfa) que producían y dio nombre al caserío de Fajola o Ayuela (palabra romance, del latín “fageola”), separado del pueblo, próximo a la Ermita del Santo (Mesa del Santo) y ya desaparecido. Según la tradición, sus moradores fueron quienes avisaron a los de Bañares de que el señor Domingo, estereotipado como anciano, (muerto en 1109) estaba ocupando su circunscripción favorecido por San Formerio, patrono de Bañares, con imagen popular de joven, (muerto en 318, con 791 años de diferencia entre sus muertes) con la extensión de tierra que pudiera ocupar con una piel de toro. Domingo deshizo la piel en tiras muy delgadas y llegó a la jurisdicción de Bañares, cuyos moradores le apedrearón. La idea del señor Domingo García no era otra sino la de facilitar el

paso del río Oja a los peregrinos de Santiago y así llegó a ser considerado fundador del pueblo que lleva su nombre con el atributo “de la Calzada”, nueva ruta que hizo desviando el Camino Jacobeo que pasaba por el Camino Romano de Villalobar de Rioja, donde se encontraba la hospedería del Río Ruperos o Rioperos (Roperos, vulgarmente contraído hoy día).

Su gentilicio es bañarenses.

Baños de Rioja: Palurdos. Por ser un pueblito retirado se considera a sus habitantes como toscos o groseros, ignorantes y paletos, o sea gente de campo, pueblerinos. Es un dicterio de los pueblos vecinos que sigue aplicándose incluso a los nativos del pueblo asentados en otros pueblos cercanos. El pueblo, está en la margen izquierda del río Oja, teniendo que atravesar el puente por su única vía de comunicación por carretera con el vecino Castañares de Rioja, en la margen derecha del mismo río. Otra vía de comunicación con su otro pueblo más próximo, Villalobar de Rioja, es saliendo por la calle Camino Chopera por un camino rural de tierra que bordea el río Oja en su margen izquierda y entra en dicho pueblo por la calle Barrio Alto. Esta razón geográfica de su aislado asentamiento bien hubo de ser el origen de la creencia de su retraso cultural y consecuentemente de su apodo. Bien es verdad que en el siglo XIV fue un gran condado que abarcaba además lo que hoy es Tirgo, Leiva y Ochánduri.

Su gentilicio sería bañejos (de Rioja).

Baños de Río Tobía: Sardineros. Quizá por su afición a la pesca de trucha del río Najerilla. Hemos de notar que también a los de Hormilla se les apoda “sardineros”. Las sardinas de río o julillas (familia *hemiodontidae*, de dientes medianos), de las que hay muchas especies, parecen ser endémicas del continente americano y no de estos pueblos riojanos, apodados así por el parecido de los peces. Aparece este apodo en la siguiente copla en la que se nombra también a su vecino Anguiano:

Los de Matute son pinches, / los de Baños sardineros,
los de Pedroso hocicones, / los de Anguiano retoceros.

El gentilicio es bañejos (de Río Tobía).

Berceo: Borrachos. Que hemos visto en la copla de Badarán. Quizá puesto por sus vecinos de San Millán de la Cogolla y Estollo que en la copla quedan como “buenos muchachos”.

Bobadilla: Peluchos. Por su dedicación a los tejidos con la lana de oveja (peluche, tejido con pelo, se transforma en pelucho para aplicarlo a personas). También aplicado a Cabezón de Cameros. En Ezcaray los llaman pelaires y en Alberite peludos. El nombre del pueblo deriva del prerrománico “bob”, garganta, collado, y “cella”, granero. Sería así el granero donde se guarda el grano para que coman los bueyes u otros animales. Pensar que fuera el diminutivo del latino “bovata”, sería estar diciendo que es el lugar de pasto de los bueyes. Poca diferencia pues. Tam-

bién son peluchos los de Cojóbar, Burgos.

Su gentilicio es bobadillejos.

Brieva de Cameros: Cortezudos. Por lo rústicos, incultos que son, según la acepción del dicho referido a personas. El pueblo está en la Sierra Alta lindando con la Sierra Media con una vía de comunicación muy sinuosa con los pueblos vecinos de Anguiano y Ortigosa de Cameros. El difícil acceso al pueblo y su aislamiento de grandes poblaciones nos da idea del apodo. Sus habitantes se dedican al ganado lanar, como toda la zona camerana, siendo el último pueblo en abandonar la tradicional trashumancia.

Su gentilicio es brievanos (de Cameros).

Briones: Lironeros. Se podría pensar que por el árbol lironero denominado comúnmente como almez, almezal, almechino, almechina, latonero, lodoño o lodón.

Su gentilicio es brioneros aunque también su apodo se ha normalizado en el uso común como tal.

Cabezón de Cameros: Peluchos. Por dedicarse al ganado lanar, al igual que Bobadilla. Es similar a los apodos “pelaires” de Ezcaray y a “peludo” de Alberite. El pueblo está en la Sierra Media.

Calahorra: Borrachos. Por ser tierra de viñedos en la vega del río Ebro y, se supone, de buen beber vino.

Dicho: “Calahorrano, cochino y marrano” refiriéndose a los judíos, grupo marginado que ya hemos visto en Arnedo. Veremos en Ezcaray que “chuate” (“chueta” o “chuyeta” en Baleares), podría derivar de “xuiá” o de “chuya”, tocino, algo muy propio del cerdo.

El nombre de Calahorra deriva de “kalagorri”, cabello pelado: “kale” es cráneo y “gorri” es rojo, en este caso con el sentido de pelado o áspero.

Se dice: “de los de Calahorra y del sol cuanto más lejos mejor”, al igual que del pueblo Aguilar del Río Alhama, consiguiendo la asonancia con “sol” al no poder hacerse con el nombre del pueblo. Es el mismo recurso que se suele aplicar a un superior en el cargo. Así: “Del prior, como del sol, cuanto más lejos mejor”. Esta vez mejor conseguida la asonancia de “sol” con “prior”.

Con el apelativo similar de “puercos” apodan a los vecinos de Sangarren, Huesca. En Palacios de Berarey, Burgos, son también “cochinos” y “marranos”. Son también borrachos los de Caladilla, Burgos.

El gentilicio de Calahorra es calagurritanos o calahorranos. Considerada capital de la Rioja Baja, diremos que a los habitantes de esta región se les denomina riojabajeños.

Camprovín: Bubillos o Abubillas. Ver el origen en el citado Arenzana de Abajo. Responde a una leyenda popular y no a su parecido con la abubilla, ave de pico

largo y corvado como pudiera pensarse a primera vista, pues en nada parecen distinguirse sus habitantes por tal peculiaridad. Que los de Camprovín confundieran la abubilla con su Virgen María no es exclusivo del pueblo. Se dice también de los de Celadas, pueblo burgalés. Así dice la copla:

De allí voy a Celadas / gente ignorante y muy *fata*,
 Pues creyeron era la Virgen / la abubilla que cantaba,
 Cuando andaba por los aires / la abubilla en las Celadas
 Salieron a recibirla / y voltearon las campanas¹³.

La Virgen a la que se refiere es la Virgen del Tajo, nombre de su Ermita. A los de Andosilla, pueblo navarro, también les llaman bubillas. Así también a los de Ozana, Burgos.

El gentilicio de Camprovín es camprovineses.

Canales de la Sierra: Fanfarrones. Quizá por ser el pueblo más elevado del valle del Najerilla en la Sierra Alta y lindando con la provincia de Burgos, con un único y sinuoso acceso a la zona baja de La Rioja por la carretera que bordea el río Najerilla por Villavelayo, Canales de la Sierra y Anguiano.

Su gentilicio es canaliegos (de la Sierra).

Canillas de Río Tuerto: Ojinches. Pudiera ser por sus párpados contraídos. Llamados así por los de Nájera, partido judicial al que pertenecen y que al ser pueblo más grande en número de habitantes suele hacer más dicterios de sus pueblos de alrededor. Ver paremia en Alesanco.

Su gentilicio es canilleros (de río Tuerto).

Cárdenas: Gitanos. Parece que antiguamente existió un pueblo en la zona conocida como Santa Cecilia del que solo sobrevivieron a la peste algunas familias. Estos fueron los que dieron origen al pueblo al instalarse allí. Al ser una de las familias de gitanos, se quedaron con ese apodo. De ahí que el 20 de enero en la fiesta de San Sebastián hicieran hogueras a las puertas de las casas y se rodeara el pueblo con antonchas para prevenir a los vecinos de la peste. Hoy día siguen haciendo una hoguera en la plaza y asan patatas en ella. Se les aplica también el apodo a los de San Pantaleón de Losa, Burgos.

El gentilicio de Cárdenas es cardenales, cardenajos y, como extensión del apodo, también se les llama gitanillos.

Casalarreina: Ojoculos. Al pueblo se le apoda “la reina de La Rioja”. Originariamente Naharruri, pasó a ser “Oxo xulo” (Ojoculo), bello valle en euskera, y se cree que al hospedarse allí la reina Isabel I de Castilla mandó cambiar su nombre a “Pasalarreina” convertido después en Casalarreina.

Al pueblo se le apoda en una copla como “el infierno”:

Cuzcurrita, la maldita; / Zarratón (o Tirgo) la maldición;
 Casalarreina, el infierno, / y Haro, la condenación.

También apodada “la gloria” en la copla que contradice la anterior:
Cuzcurrita, la bendita; / Zarratón (o Tirgo) la bendición;
Casalarreina, la gloria; / y Haro, la consagración.
Su gentilicio es casalarreitero.

Cenicero: Vinateros. Por sus abundantes bodegas y su dedicación a la vinicultura.
El gentilicio es cenicerenses.

Cervera del Río Alhama: Pachos o Vagos. Por ser descuidados. Los cerveranos denotan su dejadez y negligencia, hasta en la pronunciación de algunas palabras: no pronuncian la d (pare por padre, mare por madre, labraor por labrador) ni la g (soa por sogá o talea por talega) o pronuncian l por r (Celvera por Cervera).

Desde antiguo es conocida la rivalidad entre los vecinos de Cervera del Río Alhama y los de Aguilar del Río Alhama e Inestrillas, que llevaron a “enfrentamientos físicos y jurídicos frecuentes por conflictos derivados de los derechos de agua y pastos”¹⁴. Confrontación que se ve reflejada en los dichos de Cervera contra los de Aguilar del Río Alhama a quienes llamaban “sapos” y “pelús” (dejados, brutos) y “De Aguilar y del sol cuanto más lejos mejor”.

Por su parte, los de Aguilar llamaban a los cerveranos “pachos” (vagos): “cerverano pacho, más vale mi burro que tu macho”. Según San Baldomero, los cerveranos contestaban: “Aguilareño pelú, nadie tan burro como tú”. En esta parte serrana, por su aislamiento, han perdurado más tiempo que en otros lugares estas coplas y algunas costumbres carnalescas que es cuando más se originaban.

Su gentilicio es cerveranos.

Cuzcurrita de Río Tirón: Pelagallos. Por haber robado el gallo de la torre de Tirgo. El pasado año 2015, mozos de Castañares de Rioja devolvieron un par de gallinas como acto simbólico a cambio de otras que robaron en las fiestas de Tirgo hacía no muchos años. Se las entregaron el 19 de julio a la novia en su boda, en representación de todo el pueblo. Esta vez el pelagallo resultó ser el novio y sus camaradas del vecino pueblo. También se les llama pelagallos a los de Tierz, en la comarca de Hoya de Huesca. La paremia, vista en Casalarreina, tilda Cuzcurrita de “maldita”, aunque la réplica le llame “bendita”¹⁵.

El gentilicio es cuzcurritainos (de Río Tirón).

El Cortijo: Mochuelos. Quizá por sus magníficas vistas sobre el río Ebro, desde donde divisan sus galachos cual vigilantes mochuelos.

Su gentilicio es cortijanos.

Enciso: Rabudos. Que nada tiene que ver con los dinosaurios que a juzgar por las icnitas habitaron la zona en períodos previos a la humanidad sino por los judíos que había, a quienes se les atribuía un rabito o apéndice donde la espalda pierde su nombre por asemejanza con el diablo del que se creía descenderían. La malevolen-

cia ha sembrado falsedades como que “los judíos tienen rabo y cuernos como el mismísimo diablo”. La copla en diálogo dice:

“Enciseño rabudo, / ¿dónde está el rabo?
Al pasar por Munilla / me lo han robado”.

Representación de aquellos judíos vendría a ser la quema de “judeses” en Carnaval, costumbre que se extendía a todo el valle de Yanguas. En el cercano Cornago se queman varios el día de Pascua¹⁶.

Se da el mismo apodo en Viguera, Fuenmayor y en pueblos de la Rioja Alavesa como Lapuebla de Labarca (en su vecino Labastida los llaman propiamente judíos). Ver Haro, Ezcaray o en su vecino Arnedo en que había juderías. En Enciso se ve había aljama a juzgar por las aportaciones de 400 maravedíes de impuestos que hicieron con Jubera en 1484 y otros tantos en 1485¹⁷. Este mismo apodo aparece en pueblos de Aragón como Alcalá de la Selva, Teruel. Lllaman rabosos a los de los pueblos oscenses de Villanueva de Sigena (Sijena) y Alcalá de Gurrea.

El gentilicio es enciseños.

Entrena: Caracolos. Por la cantidad de caracoles que hay. Se apoda también así a los de Tricio. El mismo apodo se da en Nocito, Huesca.

Su gentilicio es entreneros o entrenenses.

Ezcaray: Pelaires. Por la elaboración de productos textiles a base de lana de las ovejas de la Sierra de la Demanda. Pelaire es el encargado de preparar la lana que ha de tejerse. También se aplica este apodo a otros pueblos riojanos que han vivido del ganado lanar y de la trashumancia, Cervera del Río Alhama, Munilla y Soto en Cameros, lugares más orientales en el Sistema Ibérico¹⁸. Este valle de Ezcaray, en la sierra de la Demanda, era la Cañada del Oja, usada por los trashumantes de la zona. Ezcaray es otro nombre vasco (peña alta), de (h)aitz, peña y garai, alto. Se refiere a la Peña de San Torcuato en cuyo valle se encuentra el pueblo. Se les llama así también a los de Albarracín, Teruel, y en Huesca a los de Alcalá de Gurrea, Artosilla, Biescas, Boltaña y Chimillas. También a los de Tórtoles, Burgos.

Caparras. Por las garrapatas, parásitos arácnidos que viven adheridos al vellón de la lana de las ovejas o a la piel de los perros. Eran abundantes las caparras sobre todo por el número de fábricas y obreros dedicados a la elaboración de productos de lana.

Chuetes. Por los judíos conversos que se piensa había en esa región escondida en la Sierra de la Demanda o por las “gentes extrañas al país” al repoblar la zona a tenor del fuero que otorgó Fernando IV al Valle de Oja el 24 de abril de 1312 en las Cortes de Valladolid. Vemos que “hubo juderías en algunos de los pueblos del valle, entre ellos Ezcaray y Ojacastro” y que “la población judía era importante”¹⁹. Así se les apoda también a los oriundos de las aldeas de Ezcaray, como Zalদিerna y Posadas (posadeños, gentilicio de la última, por ser lugar de estancia para los

pastores trashumantes). Chuetes es un riojanismo referido a los campesinos de las aldeas de Ezcaray, con el mismo significado de “chuetas” en las Islas Baleares, donde también abundaron los judíos conversos²⁰. El origen del diminutivo “chuate” sería xuetó, juen o jueto (judío). Chueta, o chuyeta, también pronunciado “xuate” (de donde provendría el riojanismo “chuate”), podría derivar de “xuiá” o de “chuya” (tocino). Quizá por ser el tocino propio del cerdo se les llamara a los de Calahorra marranos y cochinos en referencia a los judíos. Chuetas eran los descendientes de aquellos infortunados judíos quemados por la Inquisición. El Santo Oficio dijo que habrían de borrarse todas las inscripciones de sus sepulturas y ser exhumados sus restos para reducirlos a cenizas para que no quedara más que la memoria de su sentencia y ejecución. Sin embargo, en el claustro de lo que fuera la Casa de la Inquisición, convento de dominicos de Palma de Mallorca, quedaban representados en un cuadro, y con sus nombres, los desdichados ejecutados en la hoguera. Sus descendientes chuetas ofrecieron en vano sumas bastante elevadas para que se borrarán estos dolorosos monumentos²¹.

El gentilicio es ezcarayenses.

Fonzaleche: Raposos. Como a los de Villalba de Rioja y a los de Villarejo. Pueblo productor de leche, a pesar del dicho: Fonzaleche, mucha vaca y poca leche. Quizá, más buscando la asonancia que como queja por su poca producción. A los de otros pueblos burgaleses se les llama también raposos: Pineda-Trasmonte y Santa Cecilia. También son raposos los de Etayo (y zorros, como los riojanos de Montemediano de Cameros), Navarra, los de Osa y Villanueva de Sijena, Huesca y los de Tordómar y Cuevas de San Clemente, Burgos.

Fonzalechino es el gentilicio oficial.

Fuenmayor: Rabudos. Para algunos del pueblo, los rabudos (judíos) serían los de Lapuebla de Labarca, Álava, así como los de Alcalá de la Selva, Huesca. Ver en Ezcaray. Raboseros son los de Arascues y Rabosos los de Ginebrosa, ambos pueblos de Teruel. Rabosos en Abaltillo, Huesca.

Fuchanos. Derivado de llamar al pueblo “fuxu o fuchu”, con cierto parecido con el nombre de pueblo.

El gentilicio es fuenmayorenses.

Galilea: Tacaños. Pensemos se trata de un dicterio de pueblos vecinos.

Su gentilicio es galileanos o galileos.

Haro: Jarrereros. Por las jarritas o jarros de barro que hacían de pico, se supone que para mejor servir el vino. Hermosilla Díez comunicó al antropólogo Bonifacio Gil que en otros tiempos Haro dominaba en la elaboración alfarera, haciendo jarras para transportar agua y servir vino en las tabernas²². No pensamos que el parecido del apodo “jarrereros” con la parte inicial del nombre del pueblo tenga que ser origen

del mismo, por más que hoy día ya lo identifiquen con el gentilicio “harenses”. Es otro caso de normalización en el uso del apodo como gentilicio.

Bilibienses. Por los riscos de Bilibio donde cada 29 de junio se celebra la Batalla del Vino en la fiesta de San Pedro y San Pablo. El nombre Haro, villa del barranco, viene del vasco Arhauri o Arrauri. De Arra, barranco y (h)uri, villa. Bilibio fue un antiguo poblamiento de Haro.

Pilongos. Para distinguir a los cristianos viejos, bautizados al nacer en la pila parroquial, de los convertidos (aunque fuera en apariencia) tras la Reconquista. Pilongos proviene de pila (del latín *pilonicus*) y significa “bautizado en la misma pila” o “beneficio eclesiástico dado a los bautizados en ciertas parroquias”. Ya antes de la Reconquista había en el lugar aljamas a juzgar por la cantidad de impuestos que tenían que abonar estas minorías étnico-religiosas²³.

Marmotinas. Para distinguir a los descendientes de moros o judíos asemejándolos a los gatos que imitan a las marmotas. Marmotina podría derivar de la onomatopella “marmotear”, refunfuñar o murmurar a media voz, que expresaría el sentimiento discriminatorio de quienes eran considerados ciudadanos de segunda por provenir de esas, consideradas en la edad medieval, razas malditas. El hecho de que Alfonso VI con el propósito de repoblar las tierras riojanas visitara en 1090 a Domingo García, fundador de Santo Domingo de la Calzada, y reparara todos los puentes que había entre Logroño y Santiago de Compostela permitió el auge comercial de la zona y la llegada de inmigrantes, llegándose a crear importantes juderías en Haro, Briones, Navarrete, Grañón, Albelda, Nájera, Logroño, Calahorra, Arnedo, Alfaro y Cervera del Río Alhama. Los judíos de Haro contribuyeron al desarrollo del pueblo, entre otros oficios, con la de “veedor de zapatos”. De ahí las numerosas tenerías (curtidurías) de Haro. Tradicionalmente les estuvo prohibido y hasta los Reyes Católicos renuevan esa prohibición en Logroño el 4 de julio de 1476 por los enfrentamientos que había ya desde 1377 entre judíos y el cabildo de zapateros²⁴. También en Haro desempeñaron los judíos el oficio de la medicina. Los judíos tuvieron larga tradición como médicos y al huir de las persecuciones almorávide y almohade se instalarían en estas tierras del Ebro. Aparecen en documentos de la época bajomedieval nombres judíos de maestros, físicos y cirujanos²⁵. La Virgen de la Vega, patrona del pueblo, fue traída, según la tradición, de las vegas de Granada tras la invasión musulmana del 711 pero no sería hasta la unificación de España en 1492 cuando comenzara a ser venerada.

Fatos. No por el desagradable olor sino que esta palabra es un riojanismo por deformación de “fatuó”. Se trata pues de un dicterio que tilda a sus habitantes de presuntuosos, de tener una vanidad infundada y ridícula, quizá tan solo por considerarse capital de la Rioja Alta. Por ello a los de esta parte riojana se les denomina riojalteños.

A Haro se le dice “el puerto seco” por ser por donde entraba el pescado por vía férrea desde el Mar Cantábrico hasta el interior.

Herce: Cebolleros. Por la rica producción de cebollas en el valle del río Cidacos. Aunque un poco alejado de este pueblo, cercano a Arnedo, también se les llama cebolleros a los de los pueblos de Huarte, Echávarri y Ustes, Navarra, y a los de Serraduy, Tabernas de Isuela y Santa Cilia de Jaca, Huesca. También a los de Palenzuela, Burgos.

Hervías: Gorretas. Por ir de gorra o no escotar al ir de bares.
Su gentilicio es hervienses.

Hormilla: Sardineros. Como se ve en la copla citada en Baños de Río Tobía.
Está entre Nájera y Alesanco y por él pasa el río Tuerto.

Los majos. Es el atributo de la paremia vista en Alesanco, por el lujoso atavío cuando van de jarana.

Sardineros se considera como su gentilicio, por su normalización en el uso común. Lo propio, derivándolo de su nombre, es que fuera hormillanos.

Hormilleja: Chinches. Quizá por ser chinchosos, molestos o pesados. El nombre es un étimo de horma (holma): pared seca, del latín²⁶. Del siglo VII (VIII) al XIII se llamó Formelleia a un lugar cercano y en el siglo XIII cambió su ubicación a la actual con el nombre de Ormillexa.

Su gentilicio debiera ser hormillejanos u ormillejanos.

Húercanos: Pochanqueros. Podría pensarse que es derivado del color desvaído de la vaina de las alubias pochadas en el momento de su recolección. Las pochadas son una variedad de alubias blancas que se cogen a principios de verano antes de su maduración y son típicas de La Rioja y regiones más norteñas. Sin embargo parece plausible que se debe a la charca en la que se acumula agua por si acaso ocurriera otro incendio como en 1506 en que se destruyeron la mayoría de las casas. Hasta la misma reina Juana tuvo que intervenir permitiéndoles el privilegio de construir ese embalse, la Pochanca. Hoy día siguen rememorando el caso con la procesión del último sábado de abril llamada “Agua de las 24 horas”. Esas 24 horas semanales son las que les estaba permitido desviar el río Yalde para suministrar agua a su Pochanca.

El nombre antiguo del pueblo era Hocanos, que significa cueva o cavidad. Por tanto el nombre del pueblo es un topónimo.

El mismo apodo es considerado gentilicio.

Islallana: Cordoveses. Porque se dice muchos provenían de Córdoba. Este es el típico pueblo conocido como el de las tres mentiras porque ni es pueblo, ni es isla,

ni es llana. Sin embargo, hoy día sí es municipio con Nalda, aunque no sea ni isla ni llana.

Labastida (Rioja Alavesa): Judíos. Por la cantidad que había. Se aprecia la comunicación que había entre su judería y la de Haro en esta paremia:

Judíos de Labastida, no vayáis por Briñas a Haro,
porque os saldrán al camino, y os podrán cortar el rabo.

Menciona aquí expresamente el apéndice o colita que se piensa les salía de la baja espalda a los judíos, superstición que derivaría por analogía de la idea de asemejar a los rabinos, jefes espirituales judíos, intérpretes de la “Tora” (libro de ley judía) con el demonio a quien se pinta con un largo rabo. Lo incluimos por considerarlo de la Rioja Alavesa. Al igual que en pueblos riojanos cercanos al río Ebro también se ve este apodo en la vecina provincia de Burgos, en pueblos como Torme y Tapia, a quienes apodan judíos, u Orbaneja del Castillo a quienes llaman rabudos. En este último pueblo se creía que de cada cien niños uno nacía con el apéndice cutáneo caudal. Se pudiera pensar que la superstición se originó al ver que los judíos se levantaban constantemente en la sinagoga porque su rabo no les permitía estar mucho tiempo sentados²⁷. Pensemos más bien que es por la falsa creencia de que eran descendientes del diablo y a él se asemejaban físicamente, al menos, si no en los cuernos, en el rabo. Aunque Labastida sea pueblo de Álava, País Vasco, nos permitimos incluirlo al ser mencionado en la paremia citada y estar muy relacionada folklóricamente con La Rioja. También se apoda judíos a los de Noguera de Albarracín, Teruel. Y a los de Rabé, Tornos, Torme, Torre y Tapia de Villadiego, Burgos. Los Rabinos es apodo a los de Monasterio de Rodilla, Burgos.

Su gentilicio es bastidanos, bastidarras o bastidenses.

Laguna de Cameros: Laguchinos. Por el lago del pueblo en tiempos pasados.

Su gentilicio es lagunarenses (de Cameros).

Lagunilla de Jubera: Troncheros. Por sus productos de huerta como la col, también llamada “berza” y la berza para los animales que es la que se caracteriza por su gran troncho. Son troncheros también los de Melgar de Fernamental, Burgos.

Su gentilicio es lagunillanos (de Jubera).

Lapuebla de Labarca (Rioja Alavesa): Rabudos. Por su población judía. Son llamados así por los de Fuenmayor que también son rabudos, como los de Enciso y Viguera. Ver Haro, Ezcaray, Labastida o Arnedo.

Cisqueros. Quizá por la suciedad propia de quien se dedica a hacer cisco y comercializarlo.

Su gentilicio es lapueblarras (de Labarca).

Lardero: Cigüeñas. A sus mujeres por estar el pueblo en altura sobre el valle y poderlo divisar desde lo alto. Por ampliación quizá se les llama Cigüeños a todos en general. En El Busto, Navarra, también son Cigüeñas. En Monzalbarba, Zaragoza, son Cigüeños.

Su gentilicio es larderanos.

Leiva: Olivenses. Quizá por su descendencia del romano asentamiento Libia, latinización de la antigua Oliva u Oliba, pueblo berón de los autrigones. Es esta la razón por la que olivenses sea su gentilicio. En este caso es el gentilicio el que se ha considerado popularmente como apodo.

Matute: Pinches. Despectivo por ser pinche palabra que señala a la persona que presta servicios auxiliares en la cocina. Por tanto se refiere al ayudante del cocinero que no tiene capacidad de cocinar. Se podría pensar que es calificativo por ser tacaño o miserable, acepción que tiene la palabra en Costa Rica, El Salvador y Nicaragua. En México significa ruin o despreciable. Salvando la distancia, también podría ser un dicitio de pueblos vecinos buscando la provocación. Ver la paremia de Baños de Río Tobía. A los navarros de Astráin les llaman, por el contrario, metres (jefes de cocina).

Su gentilicio es matutino.

Montemediano de Cameros (pedanía de Nieva de Cameros): Zorrines. Quizá por estar metido en la Sierra de la Demanda, en Camero Nuevo, y haber zorros, de donde pudiera aplicarse semánticamente al carácter taimado de sus individuos. Se moteja también así en Teruel a los de Torralba de los Sisonos y a los de Villaluengo (estos últimos, topos y zorros). Zorros, son también los de Etayo (también raposos), Gorráiz, Tebas y Sansomáin, de Navarra. En Teruel son zorros los de Aguatón, Allepuz, Villaluengo, Torralba de los Sisons, Miravete de la Sierra y Cuencabuena. Y en Burgos, los de Martín de las Ollas.

Wikipedia señala su apodo como si fuera su gentilicio.

Munilla: Chocolateros. Por la famosa fábrica de chocolate, que exportaban a las provincias limítrofes, cuyo edificio permanece en pie. En los pueblos oscenses de Anciles, Ibieca y Estadilla tienen el mismo apodo.

Su gentilicio es munillenses.

Murillo de Río Leza: Pucheros. Por los irrigadores de porcelana o de barro, parecidos a pucheros, que usaban para hacer lavativas con plantas medicinales. Otro remedio de medicina casera era vapores de eucalipto en un puchero. También se usaban cataplasmas de hierbas cocidas (mostaza, alfalfa, salvado, etc.) cocidas en un puchero. Los pueblos de Camero Viejo son famosos por su longevidad, fruto, dicen, de tantos remedios caseros aplicados a las enfermedades desarrolladas ante la falta de médicos, que no llegaban a esa zona tan montañosa²⁸.

Toperos. También llamados así, de topista, ladrón de casas.

Su gentilicio es murillenses (de Río Leza).

Muro de Aguas: Cabezones. Por la idea de dureza que sentimos al oír la palabra “muro” y que se les aplica a sus habitantes por su rudeza y cabezonería.

Su gentilicio es mureños (de Aguas). También son mureños los de Muro en Cameros.

Nájera: Lechuguinos o Lechugueros. Por sus abundantes y buenas lechugas.

Su gentilicio es najerinos o najerenses.

Nalda: Narigones. Podría ser por su prominente nariz.

Su gentilicio es naldenses.

Nieva de Cameros: Ratones²⁹. Los de Montemediano de Cameros, pedanía de Nieva de Cameros, son, por el contrario, zorrines, quizá buscando la rivalidad. El gentilicio de Nieva de Cameros es “neveros”. Nevero es una acumulación de nieve que se queda después del tiempo de nevadas, puede que permanezca hasta en verano. Sería una especie de pequeño glaciar de circo que crea esas morrenas. Claro que en el caso de los neveros sería un glaciar sin movimiento. Nevero artificial es un pozo para recoger nieve y extraer después el hielo para alimentos y bebidas heladas o para hacer helados y también con fines medicinales. Es una técnica que ya usaban los romanos 200 años antes de Cristo. Hubo neveros artificiales en pueblos cercanos como Sojuela, hasta cinco en Cerro de las Neveras (sierra de Moncalvillo), en Soto de Cameros (cerca del cementerio) y en Cervera del Río Alhama (barrio de San Miguel).

La palabra nevería, que en México se usa para heladería, era usada en España como tienda de helados o refrescos helados. Prosper Mérimée la menciona en su novela Carmen como algo normal de la región andaluza. El comercio de la nieve se popularizó en la Península Ibérica y en casi toda Europa a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. En Canarias existió un importante desfase temporal en cuanto a su uso, pero a finales del siglo XVII comenzó a explotarse un primer pozo de nieve en Gran Canaria, dando lugar a una industria y a un comercio que se extendió a las tres islas con mayor altitud: Tenerife, La Palma y Gran Canaria. El siglo XVIII fue testigo de su esplendor, llegándose a exportar la nieve de los pozos de Arafo (Tenerife) a la capital de Gran Canaria y a Santa Cruz de La Palma³⁰.

Pedroso: Hocicones. Quizá por su boca saliente. Ver la paremia de Baños de Río Tobía. Es famoso por su artesanía de tejer ganchillo y la fabricación de escobas de berezo.

Su gentilicio es pedrosiños.

Pradejón: Champiñoneros. Por producir tal producto. Es llamado “el pueblo del

champiñón”. Es famoso su buen vino, que ha quedado en el dicho: El vinillo de Pradejón, quita hasta el biberón.

Su gentilicio es pradejoneros o pradejonianos.

Pradillo: Cucharones. Podría haberse referido a su baja altura en tiempos pasados. Wikipedia lo cita como gentilicio.

Préjano: Desolivaos. Porque se quejaban de que sus olivos tenían poca oliva. El pueblo está al norte de Peñas de Arnedillo, Peñalmonte y Peña Isasa y es famoso por la elaboración de aceite de oliva. En su fiesta de la Pingada reparten rodajas de pan tostado untado con aceite de oliva virgen recién prensado.

Su gentilicio es prejaneros.

Quel: Cuditos o Guritos y Gatos. Gatos es también apodo de Allo, Artariáin, Funes, y Maquirriain (del municipio de Leoz), pueblos navarros.

El gentilicio es queleños.

Rabanera: Matacuras. Porque una vez, alcalde y concejales mataron al cura por oponerse a los acuerdos que tomaban en el ayuntamiento³¹.

Rasillo de Cameros: Cocotudos o Cogotudos, por su carácter altivo que hace que se destaquen por su cogote.

Su gentilicio es rasillanos (de Cameros).

Ribafrecha: Troncheros. Tronchero es el topónimo de una montaña. Es el apodo dado también a los de Lagunilla de Jubera.

Es usado también como su gentilicio.

Rodezno: Torcidos. Porque la torre de su parroquia de Nuestra Señora de la Asunción está torcida por un rayo que le cayó. Parece que a la torre que le cayó el rayo quedó destruida.

Torcidos es para Wikipedia su gentilicio.

Sajazarra: Faroles. Por lo jactanciosos que son. A saber si es por su castillo iluminado de noche y que se ve desde lejos.

Su gentilicio es sajeños.

San Asensio: Peroleros. Por la costumbre de los agricultores de llevar la comida al campo en un perol.

Su gentilicio es sanasensianos.

San Vicente de la Sonsierra: Macanes. Macar es producir una lesión sin herida; dicho de la fruta es cuando empieza a pudrirse por los golpes recibidos. Nos hace

pensar en las lesiones que se producen los “picaos” en Semana Santa fustigándose en sus espaldas. Según los mayores del lugar se les llama así porque a la azada se le llama “macana” (en países de Centroamérica es un palo largo con punta o un hierro en uno de los extremos, que sirve para ahoyar). Otros dicen que “macana” es la maza con la que se soltaban los travesaños de la prensa del vino (de esa idea de “apropiado” podría derivar el adjetivo “macanudo”, magnífico). Ambos, localismos del pueblo y de uso cotidiano por su dedicación a la viticultura. Otros dicen que son las cerbatanas hechas de caña que utilizaban los niños en sus juegos.

Renegados. Apelativo originado en la Edad Media porque renegaban del Reino de Castilla en favor del Reino de Navarra.

Su gentilicio es sonserranos.

Santa Coloma: Escoberos. Por su dedicación a la fabricación de escobas que con la ganadería y la agricultura era otra gran actividad de su economía.

Su gentilicio es colominos.

Santo Domingo de la Calzada: Gallos. Por el gallo y la gallina que hay en la Catedral en memoria del portento del Santo fundador del pueblo, Santo Domingo, que mantuvo con vida al honrado peregrino ahorcado injustamente e hizo revivir al gallo y gallina que las autoridades del pueblo se disponían a comer. De ahí el dicho:

“Santo Domingo de la Calzada
que cantó la gallina después de asada”.

Santo Domingo de la Calzada da su nombre al pueblo, cuyo núcleo fundacional a él se le atribuye. El único testimonio histórico sobre él nos dice que a su muerte ya había en el lugar un puente, una calzada, un hospital y una iglesia. Pronto la gente comenzó a llamar al lugar con su nombre por considerarle su fundador, con el apelativo de “de la Calzada” y sin ningún otro apellido posterior ni sobrenombre anterior, como por ejemplo “padre” por más presbítero que pudiera ser, queriendo así considerarle cercano, uno de tantos. De ahí que el gentilicio sea calceatenses, derivado de “Calzada”. Calzada es un camino pavimentado con piedra, apto no solo para los caminantes sino también para los carruajes tirados por animales. Bastaría esto para imaginar que los paisanos que conocieron a Domingo García le quisieron apodar con este calificativo que le habría de diferenciar del más cercano, el de Silos, nacido unos diecinueve años antes que él, año 1000, en Cañas, pueblo riojano muy próximo al que fuera después Santo Domingo de la Calzada, y de otros santos con el mismo nombre que después hubiere, como Santo Domingo de Guzmán, nacido en 1170 en Caleruega, Burgos, muy cercano a Silos, Burgos, que fue fundador de la Orden Dominicana. A este le impuso tal nombre su madre, Juana de Aza, por la intercesión del de Silos, que había restaurado el antiguo monasterio de San Sebastián de Silos fundado por Fernán González dándole además su propio nombre, y que, por la cercanía con Caleruega de donde ella era natural, le tenía gran devoción. Por tanto de los tres Domingos santos, dos son riojanos y el de

Caleruega, Burgos, también llamado así por influencia del riojano de Cañas apodado con el topónimo “de Silos”.

Nos atrevemos a opinar, sin embargo, que el epíteto del pueblo, “de la Calzada”, pudo muy bien surgir al ser Domingo García quien, de forma altruista, hizo que se desviara la ruta jacobea que hasta entonces utilizaban los peregrinos de Santiago siguiendo el antiguo trazado del todavía denominado Camino Romano que pasa unos cinco kilómetros más al norte por el pueblo de Villalobar de Rioja³². Nos parece una fuerte razón para que no se denominara al pueblo con el apelativo “del Camino”, como ocurre con otros de la ruta jacobea, y sí con el de “de la Calzada” por ser desviación de la calzada romana que permaneció en el término de Villalobar de Rioja y fue poco a poco menos frecuentado por los jacobitas de Santiago de Compostela, detrimento debido al notable aumento que experimentó el asentamiento fundado por Santo Domingo un poco más al sur para facilitarles el paso por el río Oja y la estancia.

Pajeros. Por la antigua fábrica del cuartel de la guardia civil que se dedicaba a hacer sillas de paja y emboltorios de paja para las garrafas de vidrio. Hay quienes buscan una más fácil interpretación diciendo que su tierra produce mucha paja³³ pero apreciamos que no es una característica peculiar que le pueda diferenciar de otros pueblos riojanos e incluso castellanos que tienen también tierras fértiles con gran producción de cereal (trigo y cebada principalmente) y abundante paja.

Patateros. Por la abundancia de la producción de patatas y sobre todo por la cantidad de almacenes donde las traen los pueblos vecinos, las envasan y las transportan a otras regiones. Este apodo denota no muchos años de antigüedad, a diferencia de los dos anteriores. Al pueblo de Santo Domingo se le denomina “el jardín” por la fertilidad de sus huertas que le rodean y los acuíferos que proceden del río Oja. Es también el apodo a los de Céspedes, Burgos.

Santurde de Rioja: Navarros al surco. Porque fue repoblada por navarros. “La primera repoblación del Valle de la que se tiene constancia se produjo entre los años 923 y 924 tras la reconquista del mismo por parte del rey navarro Sancho Garcés I (905–925), cuarto rey del Reino de Navarra. Así, para los de Santurdejo el término “navarro” significaría algo así como foráneo, invasor, conquistador, usurpador. Otra posible explicación de este apodo nos la facilita Diego Esquide Eizaga³⁴: “De todas formas el territorio pamplonés bajo denominación aragonesa va a continuar vinculado a Castilla mediante el vasallaje de Sancho Ramírez a Alfonso VI por un condado al que llama Navarra, corónimo que se acuñó fuera del territorio, quizás en Castilla y en referencia a “navarri”, villas de señorío directo dirigidas por campesinos (navarri) también para señoríos privados y eclesiásticos, es el fenómeno que se dice de primero los habitantes y después el territorio según la opinión de A. Martín-Duque”.

Su gentilicio es santurdeños.

Santurdejo: Galochos. Por ser hombres de mala vida, dejados y desmazalados. Vendría a significar cencerro-pesado o pícaro-bribón, según las acepciones vascas de: galots (ruido de cencerro y por ende pesado, plasta) o galuts (pícaro, bribón). Se define: “galochos, cha adj. Oriundo de Santurdejo; se le llama así porque en el pasado los habitantes de este pueblo calzaban habitualmente galochas para transitar y hacer las labores cotidianas de la cuadra”³⁵. Pensamos el apodo sería onomatopeya del ruido de las albarcas al andar. La palabra galucho significa pícaro, granuja. Otro posible origen sería del árabe halig (barranco sin agua o brazo de un río)³⁶.

Merino Urrutía dice que el apodo “Galucho” “recogido en Ojacastro y que, quizás con osadía, identifiqué con el “Galocho” de Santurde (como Caparra, Chacurra y Mocha que también se oyen en Santurde). Por ello, en el convencimiento de que puede ser la misma voz, con dudas, los considero iguales, y las reflejo así³⁷.” “Galocho: Insulto que, de niños, lanzábamos a los de Santurdejo. Ellos nos contestaban con el insulto de Navarro”³⁸.

Cierto es que las relaciones entre Santurde y Santurdejo, no han sido especialmente conflictivas, que han existido matrimonios, ventas de fincas, pactos y acuerdos y relaciones normales entre los dos pueblos que, aunque en origen (siglo XI) seguramente fueron uno (Sanctus Georgius) decidieron (en torno al siglo XIII) seguir cada uno (Santurde maior – Santurde minor) su futuro.

Galochos es también admitido popularmente como gentilicio.

Sorzano: Orejudos. Se dice que por sus prominentes orejas, aunque no se hacen mucho eco de ello.

Su gentilicio es sorzaneros.

Terroba: Cabriteros. Por ser pueblo de cabras, serreñas o montesas, la cruzada con la de Ávila y la cruzada con la murciana que es la que más leche produce. Con ella elaboran cantidad de queso artesanal.

Hueveros. También se les apoda así porque algunos cabriteros, haciendo de intermediarios, se dedicaban a la recogida de huevos, al igual que queso, pollos y pieles, en pueblos vecinos. Algunos pusieron con los huevos industrias de helados y galletas a pesar de que su mayor dedicación comercial era la venta de quesos.

Su gentilicio es terrobeños derivado del origen de su nominación, “tierra alba”, por las antiguas canteras de piedra caliza.

Tricio: Caracoleros. Por sus caracoles y sobre todo por la afamada carrera de caracoles que organizan en sus fiestas desde 1985. También se apoda así a los de Nocito, Huesca. En Artozqui y Ehuri, Navarra, son caracoles.

El apodo es considerado también su gentilicio pensando que ya en tiempos

romanos había caracoles allí como demuestran restos excavados.

Uruñuela: Cigüeñeros. Quizá por su privilegiada situación en el valle del río Yalde que desemboca en el río Najerilla, pero su altura sobre el nivel del mar es de apenas 499 metros y no está sobre monte ni lugar elevado. No vemos se pueda aplicar el apodo tan apropiadamente como a los de Lardero por su situación geográfica que destaca sobre el valle. Además, este apodo, se usa para elegir el 16 de agosto, fiesta de San Roque y de la Virgen del Patrocinio, al Cigüeñero y Cigüeñera Mayor de Fiestas. El apodo se usa cual si fuese su gentilicio que podría ser uruñuelanos.

Ventosa: Lechoneros. Porque antes muchas de sus familias se dedicaban al trato con ganado porcino, eran, lo que en la región se llama, tratantes. En este caso se dedicaban a la compraventa de lechones. Iban a comprarlos en “tartanas” (carros) tiradas por caballos o mulas a la sierra de Cameros y a pueblos de Burgos siendo lechones y los revendían, tal cual para tostones (rostrizos en La Rioja), tetones y destetados o primales que ya engordaban con pienso en recipientes que llamaban “cocinos”. Para la venta aprovechaban las ferias de Nájera los jueves, las de Logroño los viernes y las de Santo Domingo de la Calzada los sábados. Aunque se ha ido perdiendo la generalización de esa profesión, en el pueblo todavía hay quien vive de ello.

Su gentilicio es ventosinos.

Viguera: Rabudos. Por los judíos que había y de quienes se pensaba tenían un apéndice saliente en la espalda, continuación de la columna vertebral. El mismo apodo se da a los de Enciso y Lapuebla de Labarca (Rioja Alavesa). Dice la copla:

“Era de Viguera / Judas el traidor
De Viguera era / y era cardador”³⁹.

Sería posible que ese “Judas” fuera la representación de tantos judíos que allí habitaron.

A los de los pueblos del vecino Aragón se les llama también así en Alcalá de la Selva y en Allepuz (también brujos y zorros), Teruel, y en Farlete (también zorros y peluchones), Zaragoza.

Potajos. Quizá por los potajes, caldo de guiso, o guiso de legumbres y otras verduras muy utilizados en tiempo de abstinencia de carne.

Cisqueros. Por dedicarse a hacer y comerciar con cisco, carbón vegetal.

Su gentilicio es viguereños.

Villalba de Rioja: Raposos. Se ha dicho que por su carácter taimado y astuto. Sin embargo, vemos que este apodo se oye también de otros pueblos vecinos de la ladera sur de los Montes Obarenses. Ver Fonzaleche o Villarejo. También son llamados riojanos, quizá por el hecho de estar en la frontera con Álava y para dejar

claro que pertenecen a La Rioja. Por el pueblo pasa el arroyo Esperamalo que vierte sus aguas al Ebro.

Su gentilicio es villalbeses (de Rioja) aunque en la práctica se use como tal su apodo.

Villanueva de Cameros: Pirinos. El pirino es un tipo de ardilla que era muy común en esa zona camerana. Quizá de ahí les venga el apodo que también es usado como si fuese su gentilicio. Al pueblo pertenece Aldeanueva de Cameros, a dos kilómetros, también en Camero Nuevo. El apodo ardillas se da a los de Betares de Fosa y a los de La Prada, Burgos.

Villar de Torre: Gallotes⁴⁰. Beber a gallote es beber a morro. Al ser pueblo viti-vinícola nos da idea de la forma de beber vino de la botella o del porrón.

Villarejo: Raposos. Al igual que los de Villalba de Rioja y Fonzaleche y quizá a los de pueblos del sur de los Montes Obarenses, sierras de Bilibio y Toloño. Villarejo, sin embargo, está a la falda norte de la Sierra de la Demanda.

Villoslada de Cameros: Colodros. Se ha dicho que por las albarcas de madera, especie de zueco o almadreña, muy apropiado para los antiguos pastores de la zona. Sin embargo, para Corominas, que dice es una mala interpretación de Covarrubias (que lo hizo derivar de “cothurnus”), tiene el significado de “vasija o recipiente para líquidos”, más concretamente “para el vino”⁴¹. Era una antigua medida de líquidos. Por eso tiene el sentido de “borracho” (borracho como un colodro o como una cuba).

Olegarias. Apelativo a sus mujeres, adjetivo que según raíz germana (invulnerable por su lanza) denota salud, suerte, honestidad, nobleza, y buen trato con los demás. Sentido de suavidad que tiene relación con el origen latino que significa óleo, aceite. Etimológicamente significa “preparado para la lucha”; de ahí que los soldados se ungieran con aceite para la batalla. El pueblo tuvo del siglo XVII al XIX Real Fábrica de Telas y hasta treinta y dos telares dedicados al lavado y confección de finas telas con lana de oveja merina. El ser pueblo de trashuman-tes nos hace pensar que ese oficio era desarrollado por las mujeres y nos da también idea de su carácter esforzado y constante ante el duro trabajo y la soledad de los largos inviernos serranos.

Su gentilicio es villosladenses.

Viniestra de Abajo: Lobos. Es una zona en la que había muchos ataques de los lobos a las ovejas. El temor de los pastores habría originado el apodo. Sigue siendo cita de cazadores de jabalí, corzo y paloma por su coto cinegético. Ha sido pueblo de trashumantes y la ganadería ovina, caprina, vacuna y caballo sigue siendo importante. Además de huertas, tiene explotaciones forestales (choperas,

encinares, robles). Se moteja así también a los aragoneses de Santa María de Baíl, Huesca, y a los de Lobera de Onsella, Zaragoza. También a los de Agüera y Huerta del Rey, Burgos.

Su gentilicio es viniegreses (de Abajo).

Viniegra de Arriba: Noguerones. Habría que pensar que pudo haber tenido gran cantidad de nogueras en el pasado. Hoy no destaca por nogales.

Su gentilicio según Wikipedia es su apodo “noguerones”, quizá normalizado como tal para distinguirse de sus vecinos viniegreses.

Morteros. Quizá por su dedicación a trabajos de albañilería. El mortero es un compuesto de conglomerantes inorgánicos, agregados finos y agua (comunmente llamado hormigón), y posibles aditivos que sirven para pegar elementos de construcción tales como ladrillos, piedras, bloques de hormigón, etc. Se usa como material de relleno entre bloques o piedras así como de revestimiento. Así como en Viniegra de Abajo, sus fachadas son de mampostería con la piedra a vista en planta baja. Es típico su rejuntado tradicional de piedras y el revoco blanco de mortero de cal. Otra acepción de la palabra es paleta, ser de campo o de pueblo y que denota ignorancia.

Su gentilicio debiera ser también viniegreses (de Arriba), aunque su apodo noguerones se considera como tal.

Notas

- 1 Bonifacio Gil García, “Dictados Tópicos de La Rioja”, *Berceo* 29, IER (Instituto de Estudios Riojanos), 1954, Logroño, pp. 369-372. No consideramos apodo el que menciona de La Rioja: “alegres”, por no referirse a un pueblo concreto y por ser producto de investigación escrita y no estar normalizado como apodo popular. En algún otro apodo apreciamos que no es apropiada la explicación.
- 2 Oscar Javier Mendoza García, *Pueblos riojanos en romances, coplas y dichos recogidos por Bonifacio Gil García*, IER, Logroño, La Rioja, 2009.
- 3 Vergara Martín, *Diccionario geográfico popular: de cantares, refranes, adagios, proverbios, locuciones y modismos*, Sucesores de Hernando, Madrid, 1923.
- 4 Eduardo Aznar Martínez, “Repertorio básico de toponimia euskérica en La Rioja”. En línea: http://www.errioxa.com/7_toponimia_rioja/toponima_rioja.htm. También en “Toponimia euskérica en La Rioja”. En línea: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/aznar/toponimiaeuskericariojana.htm>, 1 de 67. (Ambos del 1 de enero de 2016). En este último término de El Hoyo Volarán se ve cómo se repite el mismo concepto de hondonada, valle o depresión del terreno con el romance “hoyo” y con el vasco “haran”.
- 5 José María Pastor Blanco, *Diccionario De Riojanismos – Expresiones De La Rioja*. Ediciones Emilianenses, 2010. En línea (1 de enero de 2016): <http://www.scribd.com/doc/127371909/Diccionario-de-Riojanismos-Expresiones-de-La-Rioja#scribd>.
- 6 José María Pastor Blanco, “El castellano hablado en La Rioja”. En línea (1 de enero de 2016): <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/pastorblanco/castellanoenlarioja.htm>. En 3.1. *Voces desconocidas del castellano oficial*. Del libro con el mismo título, Ediciones Emilianenses, Logroño, 2010.
- 7 Jesús Baigorri Jalón, “Alberite en el siglo XVIII (Análisis del Catastro de Ensenada)”, *Berceo* 91, 1976, IER, Logroño, pp. 212-213.
- 8 Justiniano García Prado, “De cómo el lugar de Aldeanueva llegó a ser villa,” *Rioja*

- Industrial*, Logroño, 1952. Citado en “Aldeanueva de Ebro, una villa de la Rioja Baja”, *Berceo* 29, 1953, Logroño, p. 473.
- 9 Francisco Javier Vicuña Ruiz, “Notas etnográficas de Aldeanueva de Ebro”, *Berceo* 93, 1977, Logroño, La Rioja, p. 224. En p. 225 cita una serie de apodos familiares derivados de su procedencia (gravaleño, queleño, catón) o de su nombre o apellido (gervasio, franco, amadeo, guillén, mazo) o derivado de un animal (besugo lobo, zorro, palomo, caracol) y otros (calzones, cachurrada). Los cita de Francisco Gutierrez Lasanta, *Boceto histórico de Aldeanueva de Ebro*, Logroño, 1950.
 - 10 François Lopez, “Gentes y oficios de la librería española a mediados del siglo XVIII”, *NRFH* XXXIII, pp. 165-185 (esto en p. 171). Real Resolución 51 634, esp. 8 de la Sección de Consejos del Archivo Histórico Nacional (Madrid).
 - 11 Fabián González Bachiller, “Toponimia de La Rioja”, en María Dolores Gordón Peral (coord.), “Toponimia de España. Estado actual y perspectivas de la investigación”, *Revista Patronymica Románica* 24, Walter Mouton de Gruyter, Alemania, 2010, p. 143.
 - 12 Más información en Miriam Varela Iglesias, *Sobre los Manuales Escolares*, Escuela Abierta, Vigo, 2010, pp. 100-101.
 - 13 Domingo Hergueta y Martín, *Folklore Burgalés*, Diputación Provincial, Burgos, 1934, p. 50.
 - 14 José Manuel San Baldomero Ucar, *Ensayos de antropología cultural e historia sobre Cervera del Río Alhama*, Consejería de Educación, Cultura y Deportes, Logroño, 1991. Citado por Benjamín Blanco y otros, “Vecinos mal avenidos”, *Diario La Rioja* (4 de marzo de 2008) pp. 52-53. Verlo en línea (1 de enero de 2016) : <http://blogs.larioja.com/ciudadelhombre/2008/03/06/vecinos-mal-avenidos/>.
 - 15 Oscar Javier Mendoza García, *op. cit.* p. 140. Según otra copla Cuzcurrita de Río Tirón es buen pueblo para beber vino y Castañares de Rioja famoso por sus alubias y truchas, p. 130.
 - 16 José Andrés Riofrío, “Recuerdos de Carnaval”, *Narria* 10, 1978, Universidad Autónoma, Madrid, p. 19.
 - 17 Gonzalo Viñuales Ferreiro, *Los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los judíos de Castilla de 1284, 1485, 1490 y 1491*, Uned, Madrid, p. 190. Ver en línea (1 de enero de 2016) : <http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/viewFile/554/652>.
 - 18 Luis Vicente Elías Pastor, “El Museo Etnográfico de La Rioja”, *Narria* 10, 1978, Universidad Autónoma, Madrid, p. 3.
 - 19 José Juan Bautista Merino Urrutia, *El folklore en el Valle de Ojacastró*, IER, 1949, Logroño, p. 34. “Los labriegos de los lugares de Eterna, Avellanosa y Anguta han usado trajes y calzado semejante a los chuetes”, p. 75 (descrito en p. 33).
 - 20 Carme Riera, *En el último azul*, Alfaguara, Madrid, 2006. Novela la represión y segregación social de esta minoría étnica de judíos llevada a cabo durante 600 años de forma institucional en las Islas Baleares, centrándose en el grupo de judíos conversos mayorquines apresados el 7 de marzo de 1687, treinta y siete de ellos condenados a la hoguera en 1691. A partir de 1488, fecha en la que se estableció en la península ibérica el tribunal del Santo Oficio, estos pocos millares de mallorquines conversos, fueron presa fácil de la Inquisición española. Entre 1488 y 1492, se contaban en Mallorca unos quinientos sesenta conversos, reconciliados con la Iglesia, prueba evidente de que la religión que les habían impuesto no era plenamente aceptada. Es en esta isla donde se acuñó el término *chueta*, un término más bien peyorativo e injurioso usado para referirse al converso, y equivalente al “marrano” en otros pueblos de la península, así en Calahorra, La Rioja. Como riojanismo lo citamos como “chuetes”, como bien los definió José Juan Bautista Merino Urrutia: “grupo bastante amplio y diferenciado que habitó las aldeas de Ezcaray y que fue desapareciendo hasta extinguirse..., extraño grupo, dedicado a la ganadería, hablaba un lenguaje más cerrado que el resto de los vecinos de las cercanías ..., vestían una indumentaria muy particular”. En línea (1 de enero de 2016) : “Vocabulario de la cuenca del río Oja”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/merinourrutia/vocabulariocuencaoja.htm>.

- 21 George Sand, *Un invierno en Mallorca*, Classic Collection Carolina, Palma de Mallorca, 2011 (10ª edición, de la 1ª edición francesa de 1842), p. 147. George Sand, amante de Federico Chopín, firma con este seudónimo sus impresiones y vivencias con él y con sus propios hijos en Mallorca entre 1838 y 1839. Dice que Grasset de Saint-Sauveur, en su libro “Viaje a las Islas Baleares y Pithiusas”, seguía citando la relación de 1755 de la Inquisición con nombres, apodos, cualidades y delitos de los desdichados sentenciados en Mallorca entre 1645 y 1691. Los quemados vivos por el Santo Oficio eran no solo judíos, sino mahometanos y en general herejes. Muchos salvaron su vida al retractarse y volver a la Iglesia. Otros, aunque fueron ejecutados en efigie (“in absentia”), lograron huir. Sin embargo, todos los herejes formales y sus descendientes, los *chuetas*, fueron degradados oficialmente por la Iglesia hasta la tercera generación (en pp. 148-149).
- 22 Bonifacio Gil García, “Dictados Tópicos de La Rioja”, *Berceo* 29, 1954, Logroño, p. 371.
- 23 Gonzalo Viñuales Ferreiro, *op. cit.* p. 191. Los impuestos pagados en maravedíes se llamaban “servicio y medio servicio”. Pagaron en 1484 (1100), 1485 (1100), 1490 (1650) y 1491 (1650) ; estos tres últimos años incluyendo a los pueblos de Zarratón, Sajazarra y Fonzelehe, además de Peñacerrada, de la Rioja Alavesa. Ver en línea (1 de enero de 2016) : <http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/viewFile/554/652>.
- 24 Enrique Cantera, *La aportación hebrea a la sociedad riojana medieval*. En Línea (1 de enero de 2016) : <http://www.vallenajerilla.com/berceo/rioja-abierta/cantera/cantera.htm>, p. 10 de 17. Había aljamas, además de en Haro, en Grañón, Bañares, Briones, Logroño, Cornago, Calahorra, Cervera del Río Alhama y Alfaro. Juderías había en muchos pueblos riojanos, sobre todo en la ribera del río Ebro y en pueblos cercanos a sus afluentes.
- 25 *Ib.* p. 12 de 17.
- 26 Fabián González Bachiller, *op. cit.*, p. 143.
- 27 Domingo Hergueta y Martín, *op. cit.*, p. 27.
- 28 Felipe Martínez Calleja (2007), “Cosas Curiosas del Abuelo Felipe”. En línea (1 de enero de 2016) : <https://www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=510068&IdDoc=514873>, (1 de enero de 2016).
- 29 Zancajones, toperos, fajolos ... (gentilicios populares de La Rioja). En línea (1 de enero de 2016) : <http://www.larioja.com/20130905/local/nuestras-comarcas/gentilicios-municipios-populares-201308281233.html>, (En: *larioja.com*, 22, octubre, 2014).
- 30 Salvador Miranda Calderín, “El oficio de los neveros en Gran Canaria en el siglo XVIII”, *Vegueta* 7, 2003, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, p. 116.
- 31 Felipe Martínez Calleja (2007). “Cosas Curiosas del Abuelo Felipe”. En línea (1 de enero de 2016) : <https://www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=510068&IdDoc=514870>.
- 32 Oscar Javier Mendoza García, “De la vieja vía al ‘enlace nuevo’ trazado por Santo Domingo de la Calzada en el Camino Jacobeo y morfología del asentamiento a que da origen”, *Journal of The Institute of Cultural Science* 53, 2005, Chuo University, Japón, pp. 227-250.
- 33 Bonifacio Gil García, “Dictados Tópicos de La Rioja”, *Berceo* 29, 1954, Logroño, p. 372. Dice es la “versión más generalizada”.
- 34 Alfredo Montoya Repes, “Galochos y Navarros” (cita a Diego Esquide Eizaga, *Apuntes históricos de La Rioja*), http://www.santurde.es/downloads/Galochos_Navarros_II.pdf.
- 35 *Ib.* Citando a José María Pastor Blanco, a quien dice remitió parte de sus apuntes, *El Castellano hablado en la Rioja*, Ediciones Emilianenses, Logroño, 2010. Carlos Alemán Ocampo dice que “Chapín” es apodo de los guatemaltecos de la Ciudad de Guatemala usado en la época colonial debido a que era el “tipo de zapato usado por españoles semejantes a los zuecos; era de corcho y provocaba una forma peculiar de caminar”. En línea (1 de enero de 2016) : <http://www.elcastellano.org/artic/gentilicios.htm>.
- 36 Javier Albo, “El valle del Alto Oja. Patrimonio y paisaje”, 2010. En línea (1 de enero de 2016) : <http://www.larioja.com/ocio/rutas/valle-oja.html>.
- 37 José Juan Bautista Merino Urrutia, “El Vascoence en La Rioja y Burgos, problemas que

- plantea su toponimia”, *RDTP* v.5, 1949, Madrid, p. 397.
- 38 Alfredo Montoya Repes, “Galochos y Navarros”, *op. cit.*.
- 39 Oscar Javier Mendoza García, *Pueblos riojanos . . .*, *op. cit.* p. 286.
- 40 Tomás de la Torre Aparicio, *Gentilicios españoles*, Visión Net, Madrid, 2006, p. 530.
- 41 Joan Corominas. En línea (1 de enero de 2016) : <http://etimologias.dechile.net/?colodro>, tomado de su *Breve Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961.

花咲き緑溢れる大地への憧憬： 『偉大なる神ブラウン』

大 森 裕 二

A Yearning for the Flowering Earth:

Reconsidering Nietzschean Philosophy
in Eugene O'Neill's *The Great God Brown*

Yuji OMORI

Abstract

In Eugene O'Neill's *The Great God Brown*, Dion Anthony, named after Dionysus and St. Anthony, is described as a personality split between the Dionysian and the ascetic, Platonic Christianity, whereas William A. Brown, whose middle initial reportedly stands for Apollo, represents modern materialistic culture as a successful businessman. Nietzsche's influences, obvious in the characters' names and personalities, are in fact more significant than have been pointed out. It is because depending on Nietzsche's anti-Platonic, Dionysian philosophy over the earth, the playwright attempts to depict a vision of modern humans reborn into a flowering world to overcome both Platonism and materialism.

キーワード：ユージーン・オニール, ニーチェ, ディオニュソス, ゲーテ, ファウスト

1. ニーチェの影
2. 大地に不実な建築家
3. オニールのファウスト

ユージーン・オニールの『偉大なる神ブラウン』には、ディオニュソスと聖アントニーに由来する名前を持つダイオン・アンソニーなる人物が登場する。その名前が暗示する通り、ダイオンは内的分裂を抱えた人物であり、彼の内には、作者曰く「ディオニュソスと聖アントニー——つまり、創造的に生を受容する異教性と、生を否定するキリスト教の被虐的精神が果てしない戦いを繰り広げている」。一方、ダイオンの幼馴染みとして登場し、後に建築家として成功を収めるウィリアム・A・ブラウンのミドルネームは、アポロに由来するといわれる。しばしば指摘されるように、本作品には、古代ギリシア

悲劇が「ディオニュソス的なもの」と「アポロ的なもの」という二つの根本原理の均衡の上に成立していることを明らかにしたフリードリヒ・ニーチェの『悲劇の誕生』の影響がある。しかし、ニーチェの影響は、ただ単に二人の人物の名前やその対照的な性格造形にあるのではない。ダイオンとブラウンの二人の人生物語を通じて描かれるのは、成功者としてのブラウンが代表する現代物質主義文明の牙城たるアメリカの虚ろな実相であり、その荒廃した文明状況からの突破口として、作者オニールは植物神ディオニュソスの形象とニーチェの大地の哲学を援用しながら、プラトニズムと物質主義双方を克服する道を探る。そしてその果てに、緑溢れる大地とともに生きる文明と人間の再生ヴィジョンを遠望しようとするのである。本稿では、そのことを物語の展開に即して詳細に論じた。

付 記

本研究は、拓殖大学人文科学研究所の平成26年度個人研究助成による研究課題「ユージーン・オニールからサム・シェパードまでのアメリカ演劇研究」の一部としてなされた。その成果は、『アメリカ演劇』26（2015）に公表した。

引用文献・主要参考文献

- Bogard, Travis. *Contour in Time: The Plays of Eugene O'Neill*. Oxford: Oxford UP, 1988.
- Brugnoli, Annalisa. "Fighting Archangels: *The Deus Absconditus* in Eugene O'Neill's Dialogue with the Bible, Nietzsche and Jung." *Intertextuality I American Drama: Critical Essays on Eugene O'Neill, Susan Glaspell, Thornton Wilder, Arthur Miller and Other Playwrights*. Ed. Drew Eisenhauer and Brenda Murphy. New York: McFarland, 2013. 142-153.
- Clark, Barrett H. *Eugene O'Neill: The Man and His Plays*. New York: Dover Publications, Inc., 1947.
- Dowling, Robert M. *Critical Companion to Eugene O'Neill: A Literary Reference to His Life and Work*. Volume I. New York: Facts on File, 2009.
- Engel, Edwin A. *The Haunted Heroes of Eugene O'Neill*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1953.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe's Faust*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Anchor Books, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Minneapolis: Filiquarian Publishing, LLC., 2006.
- _____. "The Birth of Tragedy." *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 1-116.
- _____. *The Will to Power*. New York: Barnes & Noble, Inc., 2006.
- _____. *Thus Spoke Zarathustra*. New York: Penguin Books, 2003.
- _____. "Twilight of the Idols." *Twilight of the Idols with The Antichrist and Ecce Homo*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2007.
- O'Neill, Eugene. "Bread and Butter." *Complete Plays: 1913-1920*. New York: The Library of America, 1988. 113-183.

- _____. "The Great God Brown." *Complete Plays: 1920-1931*. New York: The Library of America, 1988. 469-535.
- _____. "Hughie." *Complete Plays: 1932-1943*. New York: The Library of America, 1988. 829-851.
- _____. *Selected Letters of Eugene O'Neill*. Ed. Travis Bogard & Jackson R. Bryer. New York: Limelight Editions, 1994.
- _____. "Strange Interlude." *Complete Plays: 1920-1931*. New York: The Library of America, 1988. 629-818.
- Pfister, Joel. *Staging Depth: Eugene O'Neill & the Politics of Psychological Discourse*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1995.
- Ranald, Margaret Loftus. *The Eugene O'Neill Companion*. Westport: Greenwood Press, 1984.
- Robinson, James A. *Eugene O'Neill and Oriental Thought: A Divided Vision*. Carbondale: Southern Illinois UP, 1982.
- Valgemae, Mardi. *Accelerated Grimace: Expressionism in the American Drama of the 1920s*. Carbondale: Southern Illinois UP, 1972.
- 長田光展『アメリカ演劇と「再生」』中央大学出版部，2004年。
- 小塩節『ファウスト——ヨーロッパの人間の原型』講談社学術文庫，1996年。
- 木田元『反哲学入門』新潮文庫，2010年。
- 武藤脩二『1920年代アメリカ文学——漂流の軌跡』研究社，1993年。
- 渡辺二郎・西尾幹二編『ニーチェを知る辞典——その深淵と多面的世界』ちくま学芸文庫，2013年。



感謝のことば

富田 爽子
(工学部教授)

工学部開設とともに拓殖大学に着任いたしました。2016年3月31日をもって退職することになりました。29年の長きにわたって、公私ともに、研究へのご支援をいただきました本学教職員・学生の皆様に、心から感謝申し上げます。

大学人として教育と研究の2足の草鞋を履き、時間と能力の限界に喘ぎつつ過ごした29年間でしたが、その両方の醍醐味とやりがいを感じた年月でもありました。冬の快晴の日のような澄み切った気持ちで、人生の節目を迎えられることを嬉しく思っております。研究テーマをじっくりと暖めて熟成させ、在職中に書物の形で世に問うことが出来たことは無上の喜びであります。

エリザベス朝の英国人が自らのアイデンティティーを求めて、異国イタリアのルネッサンスと果敢に向き合ったように、母国語でない英語で研究テーマを追うという、絶えず分離と限界を思い知らされる私の無謀な企ては、まだようやく軌道に乗ったばかりです。書物と同じ位長い歩みを続けてきた書誌学は、20世紀の情報技術、とくにインターネットの発展により驚くべき変容を遂げ、新しい学問としての道を歩んでおります。そのお蔭で、模倣と受容一辺倒になりがちであった日本の英文学研究も、積極的に世界の研究レベルに貢献するようになりました。

在職期間中、常に世界に目を向け、海外の研究者と交流し、諸機関・施設を自由に利用できましたのも、大学と皆様の後ろ盾があったからこそであります。これから私にできることは微々たるものと思いますが、幸い心身ともに健康に恵まれておりますので、今しばらく、世界の知に参画したいと考えております。教壇に立つのはこれで区切りをつけますが、一言で申せば、「人間とは何か」を追い求める私のささやかな研究が、一人でも多くの方々の道標となれば幸いです。それが私の生きた証になるのですから。今後ともご支援のほど、どうぞよろしく願いいたします。

(2016年1月25日記)

富田爽子教授略歴

氏 名

富田 爽子

生 年

1945年8月31日

学 歴

- 1970年5月 東京外国語大学 英米科 卒業 英文学学士
- 1975年3月 東京外国語大学大学院 ゲルマン系言語専攻 修了 英文学修士
- 1983年3月 津田塾大学大学院 博士課程後期 満期退学
- 1984年4月 The Shakespeare Institute, Birmingham University 英文学修士
- 2006年7月 The Shakespeare Institute, Birmingham University 英文学博士

職 歴

- 1976年4月 洗足学園短期大学 英文科 専任講師 採用
- 1978年4月 洗足学園短期大学 英文科 助教授
- 1987年3月 洗足学園短期大学 英文科 助教授 退職
- 1987年4月 拓殖大学 工学部 助教授 採用
- 1995年4月 拓殖大学 工学部 教授

主要業績

著 書

- 1984年4月 『シンベリン』 単著 NHK サービスセンター
- 1992年8月 『シェイクスピア全作品論』 共著 研究社 367-78
- 1992年 *Shakespeare and Italy* 共著 Edwin Mellen Press 97-121
- 2009年3月 *A Bibliographical Catalogue of Italian Books Printed in England 1558-1603* 単著 Ashgate Publishing 1-628
- 2014年11月 *A Bibliographical Catalogue of Italian Books Printed in England 1603-1642* 共著 Ashgate Publishing 1-578

学術論文

- 1992年12月 ‘Thomas Morley, Gentleman of the Chapel Royal’ 单著 拓殖大学論集 200号 97-109
- 1994年1月 ‘Robert Tofte’ 单著 拓殖大学論集 206号 131-43
- 1994年4月 ‘Italian Elements in Shakespeare’s Plays Around 1600 Part 2’ 单著 拓殖大学論集 208号 37-55
- 1994年12月 ‘A Worlde of Wordes’ 单著 拓殖大学論集 212号 89-105
- 1996年2月 ‘African and Mensola’ 单著 拓殖大学論集 218号 81-85
- 1996年6月 ‘Guarini and *Il Pastor Fido*’ 单著 拓殖大学論集 220号 39-64
- 2004年3月 ‘Italy as Cultural Catalyst: England’s Search for Englishness’ 单著 *Shakespeare News* 29-30

その他

- 1997年10月 ‘Gascoigne’s *Jocasta* and *Supposes*’ 单
第36回日本シェイクスピア学会セミナー発表
- 2001年4月 ‘Machiavelli and John Marston’ 单
第7回 World Shakespeare Congress, Valencia 单 発表
- 2009年8月 ‘An Early English Encounter with Italy’ Exeter University 单 講演
- 2009年9月 ‘In search for Englishness: Gascoigne’s *Supposes*’ 单
British Shakespeare Association 学会発表
- 2009年10月 「イタリアとの邂逅 — Gascoigne’s *Supposes*」 单
第48回日本シェイクスピア学会発表
- 2011年5月 ‘Italian Influence on Elizabethan Literature’ 单
University of Palermo 学会発表
- 2015年5月 「異文化への憧れを語る」 单 東京外国語大学講演
- 2015年6月 「シェイクスピアの時代英国は後進国？」 单
拓殖大学人文科学研究所主催公開講座講演

○拓殖大学 研究所紀要投稿規則

(目的)

第1条 拓殖大学（以下、「本学」という。）に附置する，経営経理研究所，政治経済研究所，言語文化研究所，理工学総合研究所及び人文科学研究所（以下、「研究所」という。）が発行する紀要は，研究成果の多様な学術情報の発表の場を提供し，研究活動の促進に供することを目的とする。

(種類)

第2条 研究所は，次の紀要を発行する。

- (1) 経営経理研究所 紀要『拓殖大学 経営経理研究』
- (2) 政治経済研究所 紀要『拓殖大学論集 政治・経済・法律研究』
- (3) 言語文化研究所 紀要『拓殖大学 語学研究』
- (4) 理工学総合研究所 紀要『拓殖大学理工学研究報告』
- (5) 人文科学研究所 紀要『拓殖大学論集 人文・自然・人間科学研究』

(投稿資格)

第3条 研究所が発行する紀要の投稿者（共著の場合，投稿者のうち少なくとも1名）は，原則として研究所の研究員でなければならない。

- 2 研究所の編集委員会（以下「編集委員会」という）が認める場合には，研究員以外も，投稿することができる。

(著作権)

第4条 研究所が発行する紀要に掲載された著作物の著作権は，研究所に帰属する。

- 2 研究所が必要と認める場合には，投稿者の許可なく，著作物の転載や引用を許可する。ただし，事後に投稿者に報告するものとする。
- 3 研究所の紀要に掲載した著作物は，電子化しコンピュータネットワークを通じて，本学のホームページ等に公開するものとし，投稿者はこれを許諾しなければならない。

(執筆要領および投稿原稿)

第5条 投稿する原稿は，研究所の執筆要領の指示に従って作成する。

- 2 投稿する原稿は，図・表を含め，原則として返却しない。
- 3 学会等の発行物に公表した原稿あるいは他の学会誌等に投稿中の原稿は，研究所の紀要に投稿することはできない（二重投稿の禁止）。

(原稿区分他)

第6条 投稿区分は，別表1，2のとおり，定める。

- 2 投稿する原稿の区分は，投稿者が選定する。ただし，研究所の紀要への掲載にあたっては，査読結果に基づいて，研究所の編集委員会の議を以て，投稿者に掲載の可否等を通知する。
- 3 研究所の紀要への投稿が決定した場合には，投稿者は600字以内で要旨を作成し，投稿した原稿のキーワードを3～5個選定する。ただし，要旨には，図・表や文献の使用あるいは引用は，

認めない。

- 4 研究所研究助成を受けた研究成果発表（原稿）の投稿区分は、原則として論文とする。
- 5 研究所研究助成を受けて、既に学会等で発表した研究成果（原稿）は、抄録として掲載することができる。

（投稿料他）

第7条 投稿者には、一切の原稿料を支払わない。

- 2 投稿者には、掲載の抜き刷りを50部まで無料で贈呈する。50部を超えて希望する場合は、超過分について有料とする。

（正誤の訂正）

第8条 印刷上の誤りについては、投稿者の申し出があった場合、これを掲載する。ただし、印刷の誤り以外の訂正や追加は、原則として取り扱わない。

- 2 投稿者の申し出があり、研究所の編集委員会がそれを適当と認めた場合には、この限りでない。

（その他）

第9条 本投稿規則に規定されていない事柄については、研究所の編集委員会の議を以て決定する。

（改廃）

第10条 この規則の改廃は、研究所運営委員会の議を経て研究所運営委員会委員長が決定する。

附 則

この規則は、平成26年4月1日から施行する。

別表1 原稿区分（理工学総合研究所以外）

(1) 論文	研究の課題、方法、結果、含意（考察）、技術、表現について明確であり、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。
(2) 研究ノート	研究の中間報告で、将来、論文になりうるもの（論文の形式に準じる）。新しい方法の提示、新しい知見の速報などを含む
(3) 抄録	研究所研究助成要領第10項(2)に該当するもの。
(4) その他	上記区分のいずれにも当てはまらない原稿（判例研究、解説論文、調査報告、資料、記録、研究動向、書評等）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。

別表2 原稿区別（理工学総合研究所）

- (1) 展望・解説, (2) 設計・製図, (3) 論文, (4) 研究速報, (5) 抄録（発表作品の概要を含む）,
- (6) 留学報告, (7) 公開講座, (8) 学位論文

『拓殖大学論集 人文・自然・人間科学研究』執筆要領

1. 発行回数

『拓殖大学論集 人文・自然・人間科学研究』（以下、「紀要」という）は、原則として年2回発行する。

原稿提出期日および発行は、次のとおりとする（厳守）。

- (1). 原稿の提出締切 6月－10月発行
- (2). 原稿の提出締切 10月末日－3月発行

上記の発行に伴い、電子化し、コンピュータネットワークを通じて、本学の人文科学研究所（以下、「研究所」という）のホームページ等に公開するため、投稿者は、その旨を許諾する。

2. 執筆予定表

投稿希望者は、研究所が定めた日までに、紀要の執筆予定表に必要事項を記入・捺印し、学務部研究支援課（以下、「研究支援課」という。）に提出する。

3. 使用言語

使用言語は、日本語又は英語とする。ただし、これら以外の言語での執筆を希望する場合は、事前に人文科学研究所編集委員会（以下、「編集委員会」という）に書面にて申し出て、許可を受ける。

許可を受けた投稿者は、必ず外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。

4. 様式

投稿する原稿は、完成原稿とし、原則としてワープロ原稿2部を、編集委員会に提出する。

- (1). ワープロを使用する際は、A4判の白紙片面を縦長に用い、横書きで、1行39文字、1ページ34行で印字する。その際、天地、左右各30mm程度の余白をとっておく。縦書きの場合もこれに準ずる。
- (2). 欧文による原稿の場合は、A4判の白紙片面を縦長に用い、天地左右の余白を30mm程度とり、1行78文字、1ページ34行で印字する。外国語の要約の原稿もこれに倣う。
- (3). 原稿の分量は、本文と注及び図・表を含め、原則として、A4縦版・横書で次のとおりとする。

なお、日本語以外の言語による原稿の場合もこれに準ずる。

- ① 日本語および全角文字で記す場合、原則として24,000字以内。
 - ② 欧文の場合、原則として48,000字以内
- (4). 投稿者は、紀要の複数の号にわたり、同一タイトルで投稿を希望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。その場合は、最初の稿で、記載原稿の全体像と回数を明示しなければならない。

5. 原稿

- (1). 原稿区分は、「拓殖大学 研究所紀要投稿規則」に記載されているとおりですが、研究所において「その他」には、以下の区分が含まれる。

研究動向・調査報告・資料・討論・研究会記録・公開講座記録

- (2). 原稿の受理日は、研究支援課に到着した日とする。
- (3). 投稿は、完成原稿の写しを投稿者が保有し、原本を編集委員会宛とする。
- (4). 投稿する原稿とあわせて、紀要の投稿原稿表紙に必要事項を記入・捺印して研究支援課に提出する。

6. 本文表記

- (1). 本文の構成を章・節・項のように分ける場合、それぞれの表記の仕方は、例えば、章は I・II……、節は 1・2……、項は 1)・2)……などの表記方法があるが、本紀要の場合、執筆者の研究分野が多岐にわたることを考慮し、とくに定めない。各執筆者が所属する学会の学会誌などの表記方法に準ずること。
- (2). 数字は算用数字を用いる。数字や欧字は、1字のみの場合を除き、半角とする。ただし、縦書きの場合に限り、数字は原則として漢数字を用いる。
- (3). 特殊な字体（イタリック・ボールド・ギリシャ文字など）・紛らわしい文字（I<エル>・1<イチ>・i<アイ>・0<ゼロ>・O<オウ>など）や大文字・小文字（W と w など）は、明瞭に区別できるように指定する。また、添え字も、上付き・下付きを明瞭に指定する。
- (4). 本文中に文献・資料を引用・参照する場合は、下記の例のように、文献・資料の著者名（姓のみ）と発表年を示し、必要に応じて関連ページも示す。
 青木（2001）は……、 上村（2002：50-61）は……、 青木・上村（2003）によれば……、 ……という説がある（大山 1998：43-52）。……という見解もある（飯田 2003；太田 1999）。青木ほか（2004）は……、など。
- (5). 本文中に文献・資料の一部を引用する場合は、引用部分を、「」でくくる、字下げする、活字ポイントを小さくする、などの方法で表す。

7. 図・表・数式の表記および作成

- (1). 図（図には写真も含む）および表は必要最小限にとどめる。とくに、同じデータに関する図と表の重複は避ける。
- (2). 図および表は、各図・各表ごとに別紙とし、それぞれ、図 1・図 2… 表 1・表 2…のように通し番号を明示し、執筆者名を記入する。
- (3). 図および表のタイトル・説明文・出典などの原稿は、別紙にまとめる。外国語の要約をつけた場合は、図・表のタイトルと説明文は、外国語を併記することができる。
- (4). 本文中の図および表の挿入希望位置は、本文原稿の右側余白に記入する。また、図・表の大きさや体裁について希望がある場合は、本文原稿上に枠で指定するか、おおよその大きさなどを右側余白に記入しておく。なお、図・表の大きさや体裁は、編集委員会で決める。したがって執筆者の希望に添えない場合もある。
- (5). 図および表を本文中に引用する際は、「図 1 によれば……」「……は表 3 に示される」などのように示す。
- (6). 図は、黒インクで明瞭に描いたものか、ワープロあるいはコンピューターソフトを使用して描いたもので、そのまま写真製版が可能なもの（版下原稿）に限る。
- (7). 表は、ワープロあるいはコンピューターソフトを使用して作成する。
- (8). 図中や表中の文字や数字の大きさ、図の表現の細かさについては、刷り上がりの大きさと明瞭に読みとれるよう、縮小率を十分考慮して決める。
- (9). 数式は専用ソフトなどを使用して正確に表現する。数式の上下は 1 行ずつあける。

8. 注とその記載方法

- (1). 注は、本文内容の補足説明を行う場合と、引用・参照した文献・資料の出所を明示する場合に用いる。
- (2). 本文中の当該箇所右肩に（ ）でくくった通し番号をつけ、注の内容は、本文のあとに、通し番号順にまとめて記す。

9. 文献・資料の表示方法

本文中で引用・参照した文献・資料を表示する方法としては、本文中には著者の姓と発表年のみを記し〈これについては、前ページの本文表記4を参照のこと〉、原稿末尾の文献・資料表に詳しく表示する方法と、本文中には記さず、本文のあとの注に詳しく表示する方法の二つが一般的である。

(1). 文献・資料表に表示する場合

- ①. 文献・資料表に、下記の要領で記載する。なお、文献・資料表は、原稿の末尾（注の後ろ）に掲載する。
 - a. 学術雑誌など定期刊行物の場合は、著者名・発表年・文献名・定期刊行物名・巻または号番号・文献の最初と最後のページを明記する。単行本の場合は、著者名・発表年・書名・出版社（出版所）名を明記する。
 - b. 著者が複数の場合も、全著者名（姓名）を列記する。
 - c. 定期刊行物の巻・号番号およびページについては、巻ごとの通しページがある場合は、巻番号（ゴシック）と通しページを記す。巻ごとに通しページがない場合は、巻番号（ゴシック）のあとに号番号を（ ）でくくって示し、号ごとのページを記す。号番号のみの場合は、（ ）でくくった号番号とページを記す。
- ②. その他の書式（記載順序や方法）については、本紀要の場合、執筆者の研究分野が多岐にわたることを考慮し、とくに定めない。各執筆者が所属する学会の学会誌などの要領に則って、統一した形式で記すこと。
- ③. 文献・資料の並べ方は、下記の要領による。
 - a. 日本語文献・資料、アジア地域言語文献・資料、欧語文献・資料の順に並べる。
 - b. 日本語文献・資料は、著者名の五十音順に並べる。アジア地域言語文献・資料はそれぞれの著者名の当該言語の固有の配列順（あるいはカタカナ表記の五十音順）に並べる。欧語文献・資料は著者名（姓が先）のアルファベット順に並べる。
 - c. 同じ著者の文献・資料は発表年の順に並べる。同じ発表年のものが複数ある場合は、本文の引用順に、a・b……を発表年のあとにつけて並べる。

(2). 注に表示する場合

- ①. 注の該当箇所に著者名・文献・資料名などを詳しく表示する方式で、この場合は、文献・資料表を省くことができる。
- ②. 表示例は、以下の通り。

【日本語文献・資料】

- 小林政吉 『宗教改革の教育史的意義』（創文社 1960）p. 12. 《単行本の場合》
 林 泰成 「ピーターズのコールバーグ批判」（佐野安仁、吉田謙二編『コールバーグ理論の基底』世界思想社 1993）p. 34. 《単行本所収の論文の場合》
 石井雅史 「コミュニケーションと規則」（日本哲学会編『哲学』第51号 2000）pp. 270-272. 《学術雑誌等の掲載論文の場合》

G. ドゥルーズ 『ベルクソンの哲学』 宇波彰訳 (法政大学出版局 1974) p. 25.

《和訳書の場合》

【英文文献・資料】

Alexander C. Judson, *The Life of Edmund Spencer* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945), p. 145. 《単行本の場合》

A. H. Bullen (ed.), *The Works of Francis Beaumont and John Fletcher* (Variorum ed.; London London: George Bell and Sons, 1908), pp. 49-53.

《論文集の編者表記の場合》

G. M. Dutcher et al., *Guide to Historical Literature* (New York: The Macmillan Co., 1931), p. 50. 《著者が3名以上の場合》

F. A. Moe, "School Retrenchment," *School Review*, XLII (May 1934), p. 40.

《学術雑誌等の掲載論文の場合》

John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (2nd ed.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), I, pp. 40-45. 《英訳書の場合》

【欧文文献・資料の略語の用法】

欧文文献・資料の引用・参照の際によく使われる略語 (loc.cit., ibid., op.cit.) の用法を、以下に記す。

loc. cit. 同じ文献・資料の同じ箇所を連続して引用する場合に用いる。

ibid. 同じ文献・資料から連続して引用する場合に用いる。その際、前と引用ページが異なる場合には、当該ページを表示する。

op. cit. 前に挙げた文献・資料に、いくつかの注を隔てた後に、再び言及する場合に用いる。したがって、この場合は、著者名 (姓のみ) とページ数とを必ず表示する。

上記の略語は、単行本と学術雑誌の場合はイタリック体で、論文の場合はローマン体で表記する。

[使用例]

(1) T. M. Parrot and R. H. Ball, *A Short View of Elizabethan Drama* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), p. 190.

(2) *loc. cit.*

(3) *ibid.*, p. 325.

(4) E. H. C. Oliphant, *The Plays of Beaumont and Fletcher* (New Haven: Yale University Press, 1927), p. 67.

(5) Parrot and Ball, *op. cit.*, p. 198.

(6) Oliphant, *op. cit.*, pp. 89-91.

⋮

その他のよく用いられるページ表記略号 (ただし、英文文献・資料の場合)

p. 5.=page 5 の意味

pp. 17f.=pp. 17 *et seq.* とも表す。これは page 17 and the following page の意味

pp. 20ff=pp. 20 *et seq.* とも表す。これは page 20 and the following pages の意味

* 欧文文献・資料では、注に示す場合と、文献・資料表に示す場合とでは、著者名などの表記の仕方が異なる。これについては、以下の例を参照のこと。

〈注に示す場合〉

Alexander C. Judson, *The Life of Edmund Spencer* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945), p. 145.

〈文献・資料表に示す場合〉

Judson, Alexander C., *The Life of Edmund Spencer*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945.

* なお、インターネット上の文献・資料を引用・参照する場合は、文献・資料表あるいは注に、原則として下記の事項を記載する。

執筆者・タイトル・年月日（掲載年月日あるいは更新年月日あるいは取得年月日）・URL

10. 原稿の審査

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・抄録・その他については、以下の11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. 先行研究を踏まえているか
 - ⑦. 独創性あるいは学術的価値（資料的価値）が認められるか
 - ⑧. 構成は適切か
 - ⑨. 文章・語句の表現は適切か
 - ⑩. 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
 - ⑪. 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「審査結果のお知らせ」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9)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。

11. 原稿の審査結果・変更・再提出

- (1). 投稿の採否は、編集委員会の指名した査読者の査読結果に基づいて、編集委員会が紀要への掲載を決定する。その際に編集委員会は、原稿区分の変更を投稿者に求める場合もある。
- (2). 編集委員会は、査読に基づき、若干の訂正、あるいは書き直しを要請することができる。

また、上記判定を受けた投稿者は、その趣旨に基づいて、原稿を速やかに修正し、再度、編集委員会に提出する。ただし、査読結果の内容に疑問・異論等がある投稿者は、編集委員会にその旨を申し出ることができる。

- (3). 投稿者は、投稿を許可された原稿（査読済）を、編集委員会の許可なしに変更してはならない。
- (4). 査読の結果、大幅な修正がある場合には、投稿者の修正原稿を編集委員会が再査読し、その結果に基づいて、編集委員会が紀要への掲載の可否等を決定する。
- (5). 編集委員会が、紀要に掲載しない事を決定した場合は、人文科学研究所長（以下「所長」という）より、その旨を投稿者に通達する。

12. 投稿原稿の電子媒体の提出

投稿者は、編集委員会の査読を経て、修正・加筆などが済み次第、A4 版用紙（縦版、横書き）にプリントした完成原稿 1 部と電子媒体を提出する。電子媒体の提出時には、使用 OS とソフトウェア名を明記する。

なお、手元には、必ずオリジナルの投稿原稿（データ）を保管しておく。

13. 校 正

投稿した原稿の校正については、投稿者が初校および再校を行い、所長、編集委員長が三校を行う。この際、投稿者がおこなう校正は、最小限の字句に限り、版組後の書き換え、追補は認めない。また、投稿者は、編集委員会の指示に従い、迅速に校正を行う。

投稿者が、期日までに校正が行われない場合には、紀要への掲載はできない。

14. その他

本執領に定められていない事項については、投稿者（執筆者）と協議の上、編集委員会が判断する。

15. 改 廃

本執筆要領の改正は、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。

附 則

この要領は、平成 18 年 4 月以降に投稿される原稿から適用する。

附 則

この要領は、平成 26 年 4 月以降に投稿される原稿から適用する。

執筆者および専門分野の紹介（目次掲載順）

田野 武夫（た の・たけお）	政経学部准教授	独文学
橋本 信（はしもと・まこと）	北海道短期大学農学ビジネス学科教授	哲学，グリーン・ツーリズム論
渡辺 勉（わたなべ・つとむ）	商学部教授	言語学，英語音声学
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
下條 正男（しもじょう・まさお）	国際学部教授	日本史
神田 工（かんだ・たくみ）	商学部講師（非常勤）	ブラジル文学
Oscar Javier Mendoza García（オスカル・メンドサ）	外国語学部特任講師	文化人類学
大森 裕二（おおもり・ゆうじ）	工学部准教授	アメリカ演劇，比較文学

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 久米井敦子 佐野 正俊 関 良基
田野 武夫 中川 功 保坂 芳男 松下 直弘

人文・自然・人間科学研究 第35号 ISSN 1344-6622（拓殖大学論集302） ISSN 0288-6650

2016年3月15日 印刷

2016年3月25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 犬竹 正幸

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 35

March 2016

CONTENTS

Articles:

- Takeo TANO Die Briefe Hölderlins
— Verknüpfungen mit seinen Werken und Zeitgenossen — (1)
- Makoto HASHIMOTO New Aspects of Green Tourism in Hokkaido (21)
- Tsutomu WATANABE On the Collocations of English
underrepresented in the Dictionaries (36)
- Kensuke OTOZAI On the Folkloristic Notion of “Hiding”
in Crypto-Christian History in Japan (65)

Study Notes:

- Masao SHIMOJO About the Issue of Takeshima, Kanto, Sea of Japan Name (91)
- Takumi KANDA A Ontologia de “Vida” de *uma Aprendizagem*
ou O Livro dos Prazeres de Clarice Lispector (107)

Research:

- Oscar Javier MENDOZA GARCÍA
APODOS A LOS HABITANTES DE PUEBLOS
DE LA RIOJA (ESPAÑA) (123)

Material:

- Yuji OMORI A Yearning for the Flowering Earth:
Reconsidering Nietzschean Philosophy
in Eugene O'Neill's *The Great God Brown* (154)

- Profiles and Works of Retiring Professor: Soko TOMITA (157)

- Instructions to Authors** (161)

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