

明治大学人文科学研究所紀要

第74冊

MEMOIRS
OF
THE INSTITUTE OF HUMANITIES
MEIJI UNIVERSITY

VOLUME 74



2014年3月

明治大学人文科学研究所

明治大学人文科学研究所

研究所長	佐藤義雄	SATO Yoshio
運営委員	井上優	INOUE Masaru
	折方 のぞみ	ORIKATA Nozomi
	金山秋男	KANEYAMA Akio
	釜崎太	KAMASAKI Futoshi
	神田正行	KANDA Masayuki
	合田正人	GODA Masato
	越川芳明	KOSHIKAWA Yoshiaki
	櫻井泰	SAKURAI Yasushi
	佐藤清隆	SATO Kiyotaka
	高山宏	TAKAYAMA Hiroshi
	立野正裕	TATENO Masahiro
	寺内威太郎	TERAUCHI Itaro
	萩原健	HAGIWARA Ken
	藤山龍造	FUJIYAMA Ryuzo
	山崎健司	YAMAZAKI Kenji

出版刊行委員会

委員長 越川芳明

副委員長 寺内威太郎

委員 折方 のぞみ 神田正行

明治大学人文科学研究所紀要 第74冊

2014年（平成26年）3月31日 発行

発行者 佐藤義雄

発行所 明治大学人文科学研究所

〒101-8301

東京都千代田区神田駿河台1-1 TEL 03-3296-4135

FAX 03-3296-4283

印刷所 株式会社ワコー

ISSN 0543-3894

©2014 The Institute of Humanities, Meiji University

PRINTED IN JAPAN

明治大学人文科学研究所紀要 第74冊

目 次

《個人研究第1種》	横組
フランス語圏におけるケベック文化政策の影響 ……………	小 畑 精 和 1
《個人研究第1種》	
オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標 —19・20世紀初頭西北アナトリアにおけるヤージュ・ベディルの事例から— ……………	江 川 ひかり 37
《個人研究第1種》	
多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち ……………	佐 藤 清 隆 73
《個人研究第2種》	
近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について ……………	神 山 彰 111
《個人研究第2種》	
ろう・難聴児の野外教育における指導言語 ……………	多 田 聡 129
《特別研究第1種》	
ルブリンスキー・スキャンダル —テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争をめぐる— ……………	田 島 正 行 143
《特別研究第3種》	
イギリスの死生観教育の展開 ……………	泉 順 子 167
* * *	
《個人研究第2種》	縦組
日本近現代文学に描かれた結核と癌の変容の考察 ……………	池 田 功 39
《個人研究第2種》	
後のスキャンダルをめぐる日本文学史 —古代・中世を中心に— ……………	牧 野 淳 司 23
《個人研究第1種》	
古事記神話の歌と散文 —表現空間の解説と注釈— ……………	居 駒 永 幸 1

MEMOIRS OF THE INSTITUTE OF HUMANITIES
MEIJI UNIVERSITY
Volume 74 2014
CONTENTS

OBATA Yoshikazu	L'Influence de la Politique Culturelle du Québec dans le Monde Francophone	1
EGAWA Hikari	Cemeteries and Gravestones of Nomads in the Ottoman Empire : On the View Points of the Yağcı Bedir in Northwestern Anatolia during the Nineteenth and the early Twentieth Century	37
SATO Kiyotaka	African-Caribbeans in the Multi-Ethnic City of Leicester	73
KAMIYAMA Akira	A Study of Relation between the Dramatic Arts and Other Fields in Modern Japan	111
TADA Satoshi	The Words Used by Instructors in the Outdoor Education Programs for Deaf and Hard-of-Hearing Children	129
TAJIMA Masayuki	Die Lublinski-Affäre: Über den Streit zwischen Theodor Lessing und Thomas Mann	143
IZUMI Yoriko	Development of Death Education in Britain	167
	* * *	
IKEDA Isao	Study of Change in Description about Tuberculosis and Cancer on Modern Japanese Literature	39
MAKINO Atsushi	Adultery by Empresses in Classical Japanese Literature	23
IKOMA Nagayuki	Ballads and prose in KOJIKI myth: Comprehension of the World between Ballads and Prose in KOJIKI Myth	1

明治大学人文科学研究所紀要 第74冊

目 次

《個人研究第1種》	横組
フランス語圏におけるケベック文化政策の影響 ……………	小 畑 精 和 1
《個人研究第1種》	
オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標 —19・20世紀初頭西北アナトリアにおけるヤージュ・ベディルの事例から— ……………	江 川 ひかり 37
《個人研究第1種》	
多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち ……………	佐 藤 清 隆 73
《個人研究第2種》	
近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について ……………	神 山 彰 111
《個人研究第2種》	
ろう・難聴児の野外教育における指導言語 ……………	多 田 聡 129
《特別研究第1種》	
ルブリンスキー・スキャンダル —テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争をめぐる— ……………	田 島 正 行 143
《特別研究第3種》	
イギリスの死生観教育の展開 ……………	泉 順 子 167
* * *	
《個人研究第2種》	縦組
日本近現代文学に描かれた結核と癌の変容の考察 ……………	池 田 功 39
《個人研究第2種》	
後のスキャンダルをめぐる日本文学史 —古代・中世を中心に— ……………	牧 野 淳 司 23
《個人研究第1種》	
古事記神話の歌と散文 —表現空間の解説と注釈— ……………	居 駒 永 幸 1

MEMOIRS OF THE INSTITUTE OF HUMANITIES
MEIJI UNIVERSITY
Volume 74 2014
CONTENTS

OBATA Yoshikazu	L'Influence de la Politique Culturelle du Québec dans le Monde Francophone	1
EGAWA Hikari	Cemeteries and Gravestones of Nomads in the Ottoman Empire : On the View Points of the Yağcı Bedir in Northwestern Anatolia during the Nineteenth and the early Twentieth Century	37
SATO Kiyotaka	African-Caribbeans in the Multi-Ethnic City of Leicester	73
KAMIYAMA Akira	A Study of Relation between the Dramatic Arts and Other Fields in Modern Japan	111
TADA Satoshi	The Words Used by Instructors in the Outdoor Education Programs for Deaf and Hard-of-Hearing Children	129
TAJIMA Masayuki	Die Lublinski-Affäre: Über den Streit zwischen Theodor Lessing und Thomas Mann	143
IZUMI Yoriko	Development of Death Education in Britain	167
	* * *	
IKEDA Isao	Study of Change in Description about Tuberculosis and Cancer on Modern Japanese Literature	39
MAKINO Atsushi	Adultery by Empresses in Classical Japanese Literature	23
IKOMA Nagayuki	Ballads and prose in KOJIKI myth: Comprehension of the World between Ballads and Prose in KOJIKI Myth	1

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

小 畑 精 和

L'Influence de la politique culturelle du Québec dans le monde francophone

OBATA Yoshikazu

Cet essai porte sur le rôle joué par le Québec pour la formation de la Francophonie. Quand il s'agit de la Francophonie, il n'est pas facile de définir cette expression : pays ou région où on parle français? Dans ce cas-ci, ce français est-il la langue officielle? En effet, il y en a plusieurs où on le parle quotidiennement, même si le français n'est pas officiel; par contre il y en a quelques où le français est officiel mais qu'il n'est pas la langue maternelle pour la plupart de population. On pourrait donc supposer plusieurs catégories de la Francophonie.

Dans ces conditions, plusieurs organisations internationales, telle l'Organisation internationale de la francophonie(OIF), sont nées dans les domaines de l'économie, de l'éducation ou de la culture, et ont intensifié leur activité depuis les années 1960.

Selon son site web, l'OIF a pour objectif de « contribuer à améliorer le niveau de vie de ses populations en les aidant à devenir les acteurs de leur propre développement ». Cette organisation a des missions comme suites : promotion de la langue française, celle de la démocratie et des droits de l'Homme, appui pour l'éducation et de la recherche, et développement de la coopération durable.

Le Québec a assumé le rôle important afin de regrouper les pays francophones et former des organisations nécessaires pour la promotion de la francophonie. C'est d'une part parce que le Québec voulait faire reconnaître sa présence dans la société internationale, d'abord parmi les pays francophones. C'était à l'époque où il a commencé à se moderniser avec la réforme de la « Révolution tranquille ». Les habitants du Québec ont commencé à ne plus se définir comme Canadiens français mais comme Québécois. Ils avaient besoin de faire valoir leur nouvelle identité en renforçant la politique culturelle à l'étranger ainsi qu'à l'intérieur du Canada.

Jean-Marc Léger, considéré comme père de l'OIF, est connu pour ardent défenseur de la langue française, mais si on tient compte de la situation politique du Québec de l'époque, on pourrait mettre en lumière le côté diplomatique de cet écrivain québécois. Il ne faut pas oublier la contribution de Jean-Louis Roy, journaliste québécois, non plus.

Dans cet essai, tout d'abord, nous voulons ainsi mettre au clair le rôle qu'a joué le Québec pour la promotion de la francophonie, notamment pour la fondation de l'OIF. Ensuite, nous voulons examiner comme fruits de la politique culturelle du Québec deux romans écrits par les auteurs immigrants asiatiques : *Le Poids des secrets* d'Aki Shimazaki et *Les Lettres chinoises* d'Yin Chen.

《個人研究第1種》

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

小 畑 精 和

フランス語圏の定義は必ずしも簡単ではない。フランス語を話す国・地域といっても、公用語であるのか、日常的に使用されているのか、それとも「教養言語」としてある社会階級や特定の人たちが使用しているのかなど、様々なカテゴリーが想定できる。さらに、それらは重なり合い、また、その中で様々なレベルが存在する。たとえば、フランス語が公用語であっても、それを母語とする人口が少ない場合もありうる。逆に、公用語でなくても人口の多くが日常的にフランス語を使用しているところもある。

そうしたフランス語圏の国・地域を統合した国際組織が、「フランコフォニー国際機関¹⁾」(以下 OIF と略す)をはじめ経済・教育・文化など多岐にわたって結成され、現在その活動を活発に展開している。そうした国際組織の形成過程でカナダ・ケベック州は重要な役割を果たしてきた。この報告では、まずその役割を明示し、次に、その結果、いかなる作品がうみだされてくるのか、いくつか例を挙げて検討してみたい。

序 ケベックの文化政策

文化政策とは文化に関わる政策である。定義は簡単そうだが、文化遺産の保護から、芸術活動の促進助成、美術館などの芸術・文化普及助成、他国への自国文化の宣伝、自国内での文化集団格差の是正などなど、その意味するところは多様である。それは、文化の領域が日常の衣食住から、いわゆる芸術文化と呼ばれる領域(美術、音楽、演劇、ダンス、文学など)、及びそれらの活動の産業的な集積であるエンタテインメント、出版、映画、放送などの分野にいたるからであろう。

ケベック州政府はそのホームページでⁱⁱ⁾、1.文化アイデンティティの確立、2.創作者と芸術の支援、3.州民の文化生活へのアクセスと参加、という三点を文化政策の大原則として挙げている。

ケベックの文化政策で特徴的なことは、北米大陸という広大な英語の海の中で、フランス語文化をどう守るのかという問題にたえず直面していることであろう。そこで言語政策が重要となってくる。1977年にはケベック州の公用語をフランス語だけに定め、フランス語を擁護し、その地位を上昇させることを目的とするフランス語憲章が制定された。

101号法と呼ばれるこの法律は、ケベック社会におけるフランス語の優位性を明確に規定し、世界

でもまれな拘束力を持つ言語法であるため、英系の人からは評判が悪い。しかし、この法律がケベック社会の独自性を確立してきた功績は大きい。

この法律は、立法・司法・行政や教育の言語だけでなく、民間企業の各種専門職の仕事言語、商業用看板や広告の表示言語など、ケベック社会の隅々にまで及ぶものである。また、ケベック州政府は、同法制定時に同法の施行に責任を持つ大臣職ⁱⁱⁱとともに、三つの言語機関——フランス語憲章の施行を監督する「フランス語局^{iv}」、同州のフランス語の状況について調査し同大臣に助言をするフランス語審議会^v、違反を取り締まる権限を持つ「フランス語監視委員会^{vi}」——を設け、同法の適用をケベック社会全般に徹底させてきた。

具体的には、58条と63条で、看板や広告ではフランス語で表示しなければならないと規制している。そのため、ケンタッキー・フライド・チキン (Kentucky Fried Chicken, KFC) は、プーレ・フリ・ケンタッキー (Poulet frit Kentucky, PFK) と書き換えられた。英語表示は「違法サイン」として、フランス語監視委員会から摘発を受けることとなったのである。

もう一つ規制の強いのが、民間企業における仕事言語に対してである。社員数50名以上の企業では、フランス語を業務で使用することを原則とし、そうでない場合は、社員のフランス語教育や、フランス語への翻訳作業などを行うプログラムがフランス語局の指導の下で徹底して実施される。

ケベックの文化政策の第二の特徴は、英米や日本に比べて政府の関与の度合いが大きいことである。これはフランスなどヨーロッパの大陸諸国に多く見られるスタイルである。芸術家や作家を助成するのは政府の当然の役割だと考えられている。たとえば、ケベックの芸術団体の活動経費の財源は、演劇、ダンスとも、半分近くが入場料収入であるが、残りの約半分は政府関連機関からの公的助成金である。また、各地で文化施設が整備されており、住民に対する文化活動の提供をすべて市場の働きに委ねてしまうのではなく、政府がそのことに責任を持つという考え方が根付いている。

また、ケベック州は、連邦政府の多文化主義 (マルチカルチャリズム) に対して、間文化主義 (インターカルチャリズム) を掲げている。間文化主義は、様々な文化の違いを認めあって共生を目指す点では多文化主義と同じであるが、社会に共通の原理 (ケベックの場合、フランス語) を核として、それぞれの文化の相互作用を重視する点で異なる。

こうした文化政策の執行のために、州の13の機関と団体が、文化・コミュニケーション・女性の地位担当省^{vii}の活動を支えている。この中には、州立博物館や各種文化媒体を始め、ケベック州立公文書^{viii}・図書館のような専門機関も含まれている。

これらの諸機関の中でも、文化支援においては次の二つの機関が特に重要な役割を担っている。まず第一に挙げられるのがケベック・カOUNシル^{ix}で、この機関はプロのアーティストや非営利の文化機関に支援を提供し、創作活動や経験を後援している。次に、文化産業促進公社^xは、特にカナダ全土及び海外でのケベック文化の存在を支えるために、一連の財政ツールを利用して、文化セクターに属する企業の支援を行っている。

対外的に、ケベック州政府には、文化・コミュニケーション・女性の地位担当省の中に国際市場の開発を担当するセクションがあり、国際関係省等と連携しながら、ケベック文化の国外での流布に携

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

わっている。国際関係省は、また、アメリカ合衆国内に6カ所（アトランタ、ボストン、シカゴ、ロサンゼルス、ニューヨーク、ワシントン）、東京、パリ、ブリュッセル、ロンドン、メキシコ、ミュンヘンの合計12カ所に代表事務所^{xi}を持っている。代表事務所には文化担当の部署があり、文化交流に積極的に取り組んでいる。

ケベックは「静かな革命期」にケベコワとしてのネーション・アイデンティティを高めようとしたが、移民の多様化・増加により、アイデンティティの核を仏系の伝統ではなく、共通の言語であるフランス語に頼らざるをえなくなる。フランス語圏世界との連帯はケベック社会存立の基盤強化に繋がっているのである。そのためにもケベック政府の文化政策はフランコフォニーを強力に支援することになる。

こうした積極的な文化政策の下で、1980年代以降、ラ・ラ・ラ・ヒューマン・ステップスなどのコンテンポラリーダンスや、シルク・ドゥ・ソレイユなどのサーカス、ロベール・ルパージュの現代演劇に代表されるケベックのいわゆるパフォーマンス・アーツが世界中から注目されるようになっていくこと、また、ダニー・ラフェリエールやワジディ・ムアウッドら移民作家が活躍していることは特筆すべきであろう。

本論では、フランス語圏においてケベック文化のプレゼンスを高めるために、OIFをはじめとする国際組織でケベックが果たしてきた役割とその影響を示し、いくつかの作品を具体的な成果として紹介したい。

I フランス語圏とケベック

1. 様々なフランス語圏

OIFによれば、現在世界でフランス語を話している人はおよそ2億5000万人である。その中には、フランス本国やモナコのように大多数の国民がフランス語を母語としている地域以外に、割合の違いはあれ、母語住民がいる地域がまず含まれる。たとえば、カナダでは、ケベック州、ニューブランズウィック州、オンタリオ州がある。しかし、ケベックではおよそ70%、ニューブランズウィックでは30%、オンタリオでは4%と、その割合は大きく異なる。ヨーロッパの地域として、ベルギーでは南部のワロン地方と首都のブリュッセルを中心に（国民全体の約40%）、スイスではジュネーヴやローザンヌで（国民の約20%）、また、ルクセンブルグ（国民の約80%）の大部分で住民の母語がフランス語である。

また、フランス語が第二言語、第三言語として使用されている地域、限定的に使われている地域がある。アフリカのフランスやベルギーの旧植民地だった国がこれにあてはまる。たとえば、コンゴ民主共和国の公用語はフランス語で、人口は7359万9190人^{xii}で、OIF加盟国の中で一番多いが、彼らの母語はフランス語ではなく、コンゴには200～400の言語があるといわれている。

公用語である場合でも、セネガルやケベック州のようにフランス語だけを公用語としているところ、ベルギー（オランダ語とドイツ語とともに）やカメルーン（英語とともに）やマダガスカル（マ

ダガスカル語とともに) などのように複数の公用語をもつところがある。公用語ではないが、レバノンやチュニジアなどでは教育言語として、広く使用されている。

さらに、公用語ではないが、多くの者がフランス語を話す国もある。たとえば、モロッコでは国民の半数以上がフランス語を話す。アルジェリアはOIFに加盟していないが、国民の半数近くがフランス語を話すことができる。ここで「話す」とは、日常的に使用しているという意味である。

また、ルーマニアのように第二言語として学校で教えられ、国民の約四分の一が上手い下手の差はあれ、フランス語を解する国もある。

本稿では、OIFに加盟している国・地域、また、フランス語を日常的に使用している国・地域をすべて含めてフランス語圏として論じていく。

2. ケベックの近代化とフランス語圏

ケベックは1960年代の「静かな革命」期に急速な近代化をとげる。その中で、「ケベコワ(ケベック人)」という新たなアイデンティティを確立していく。そこで、フランスの伝統に代わって核となるのがフランス語である。

二つの世界大戦を経て、ケベックでも産業構造が変わり、都市人口が増え、生活様式が近代化されていった。しかし、1950年代、デュプレシスム^{xiii}の下、カトリック教会を中心とした保守主義が相変わらず幅を利かせていた。他者との交流が不可欠な近代世界では、自給自足的な閉鎖社会から開かれた社会への脱皮が必要であった。それに対して、カトリック教会の教えは伝統的な精神主義であり、現実には他者との関係の中で自己を開花させることには無関心であった。

産業・経済の変化に対応した社会改革・意識変革が実現されていくのが1960年代である。ジャン・ルサージュ Jean Lesage 率いる自由党は、「変わる時だ^{xiv}」をスローガンにして、1960年6月22日、州議会選挙で勝利し、政権に着く。首相となったルサージュは、経済的にはアメリカ資本あるいはイギリス系資本からの、精神的にはカトリック教会からの自立を目差す。特筆すべきなのは水力発電の開発促進と州営化であった。マニグーアガン川に建設された巨大ダム・マニック5は当時のダイナミズムを象徴するものであろう。また、外国に頼らないケベック資本の育成、教育省の設立による教育の近代化・民主化、健康保険・年金制度の整備などが次々と行われ、この時代の改革はのちに「静かな革命」と呼ばれるようになった。

カトリック教会の影響力が衰えるきっかけの一つはテレビ放送の開始(1952年)だと言われている。教育界を支配していた教会は一般庶民に教養を身につけさせることよりも、信仰心を養うことの方に熱心であった。そのためケベックでは識字率も低く、新聞を読むのは一部のエリート層に限られ、世界のニュースを神父の説教から受け入れている人が多かった。宗教的な理由からだけではなく、皆が集まるコミュニケーションの場としても、日曜の教会は機能していたと言えよう。テレビの出現は、カトリック的解釈の入らない情報の伝播を促進し、メディアとしての教会の力を減衰させた。カトリック的価値観に取って代わったのが「経済」であった。経済的自立のないところに真の自立はないとケベック人は考え始めたのである。

こうした社会変革とともに、古い価値観が覆されていく。それは、真に「わが家の主人」^{xv}になることを可能にしようとするケベック人の意識革命であった。ケベックにおける文学も、「アメリカ大陸におけるフランス文学」から、自立した「ケベック文学」へと変容していく。文学においても、自己実現を目差す「抵抗」が伝統的な「耐える美学」に取って代わり始まる。『木の部屋^{xvi}』、『アガグック^{xvii}』や『やあ、ガラルノー^{xviii}』のように確かな成長を予感させる抵抗もあれば、破滅に繋がるしかない『文無し^{xix}』、『アンチフォネール^{xx}』のような抵抗もある。いずれにしろ、既成の枠に捕らわれずに、現実世界で自己のあるがままの姿を認めようとするのがこの時代の主人公たちに共通してみられる態度であろう。

その他にも、保守的思想に従った検閲を皮肉ったジェラルール・ベセットの『本屋^{xxi}』、大家族に潜むケベック社会のタブーを暴いたマリー＝クレール・ブレの『エマニュエルの人生の一季節^{xxii}』、ユダヤ人の父とポーランド人の母を持つ娘ベレニス反抗を描いたレジャン・デュシャルムの『飲み込まれた者に飲み込まれた女^{xxiii}』、村に帰ってきた戦死した兵士の遺体を巡る騒動をコミックに書いたロック・カリエの『戦争だ、イエス、サー^{xxiv}』など、伝統的社会のタブーを暴いて見せたり、反抗を描いた小説が社会の変革の必要性に呼応して1960年代には現れる。こうした小説が他のフランス語圏諸国・地域の近代化に与えた影響は大きいですが、その背景にはケベック州政府の文化政策がある。

II ケベックとフランス

「静かな革命」期に、ケベック州政府はケベック文化の国際的な認知を目指して、その輸出にも力を入れ始める。そのために、まずフランスでのプレゼンスを高めることに力を入れ、1961年にケベック州政府はパリに代表事務所^{xxv}を開設する。1967年以来、歴史、文化、経済的な連携を基礎として、ケベックとフランスは、2年ごとにフランス首相とケベック首相が交互に訪問して、「直接かつ特別な」関係を保ってきている。

また、文化、科学・技術に関しては、フランス・ケベック協同恒常委員会^{xxvi}が設けられ、1965年以来、一連の協定を結んでいる。主なものとして、1965年の教育、67年の高等教育、68年のフランス・ケベック青少年局^{xxvii}、74年のフランコフォニーに関する協定を挙げることができる。

フランスとケベックの文化交流は現代芸術全般に亘っている。それは、特に中央に偏らず、地方における数多くの実践活動家も交えたパートナーシップに基づいていることを特徴としている。その例として、2009年にアヴィニオン芸術祭でワジディ・ムアワッド^{xxviii}によって企画された『約束の血^{xxix}』を挙げることができる。

次項では、ケベックとフランスの文化交流促進に大きな役割を果たした出版活動に関してみてみよう。

1. フランスにおけるケベック書籍の出版^{xxx}

ケベックの出版活動は、第二次世界大戦を機に大いに発展する。それまでケベックの書籍販売とい

うと旧宗主国のフランスからの輸入に頼っていた。しかし、フランスがナチス・ドイツの統治下におかれ、出版活動が止まってしまうと、ケベックでの出版が盛んになる。戦後フランスでの出版が復活してくると、ケベックでは1960年代に「静かな革命」を迎え、フランス系カナダ人から「ケベコワ（ケベック人）」へとアイデンティティに変化が生じ、自分たちの文化に目覚め、それを発信するために出版活動が隆盛する。それはケベック州内での自意識を発展させただけでなく、他のフランス語圏でも、自意識を刺激し、自分たちの文化に自覚的になることを促す役割を果たした。

「静かな革命」期以降、ケベック州政府は、どの党が政権を担っても、フランス語圏においてケベックのプレゼンスを高めることを一貫して重要な政治課題としてきている。1962年から1963年にかけて経済学者モーリス・ブーシャルを中心として専門調査チームがたちあげられ、ケベックの出版に関する大規模な調査が行われた^{xxxii}。レポートによると、ケベック州には550万人のフランス系住民に対して106の出版社と13の書籍取次店を数えるだけで、そのおよそ60%がモンレアルとケベック市に集中しており、この数字は都市圏と地方との文化格差を如実に表している。また、レポートは、ケベックの出版市場規模の狭さに言及して、この事実が書籍の発行部数の低さ^{xxxiii}と製本にかかる一冊あたりのコストの上昇を招いていると指摘している。最後にレポートは、フランスからの書籍の輸入と輸出の間に大きな隔たりがあり^{xxxiii}、その是正が緊急の課題であると締めくくっている。このレポートから、フランスでケベックの文化的プレゼンスがいかに低かったかがよくわかるだろう。

政治・経済面で、フランスに依存しない独自外交を推進しようとするケベック州政府にとって、ブーシャル・レポートで指摘されている文化面での問題は放置しがたいものであった。1961年に州政府は念願であったケベック州政府代表事務所をパリに設置する。さらにレポートの答申をうけて、ケベック・フランス文学賞^{xxxiv}を設けて、ケベック文化のフランスでの伝播に本腰を入れ始める。この文学賞はフランスおよびケベックで出版されたケベックの作家によるフランス語の作品に与えられるもので、副賞はフランス旅行と2000フランス・フランの賞金であった。副賞はささやかなものであったが、この章の設置は大きな意味をもっていた。同年合意に達したフランス・ケベック科学・教育協定^{xxxv}とならんで、この賞が両政府間による公式な文化交流の道を開くことになったからだ。

ケベック・フランス文学賞設置の翌年に州政府は、連邦政府の意向を無視して単独でフランス政府とフランス・ケベック文化協定^{xxxvi}に調印する。同年11月24日、ケベック議会において多くの議員が注視するなか、当時の駐加フランス大使フランソワ・ルデュックとケベック州文科大臣ピエール・ラポルトとの間で調印式が行われた。協定文書は全二十項からなっており、序文を除いて、第一部「フランス語に関して」、第二部「文化・芸術交流」、第三部「総論規定」の三部構成になっている。

第一部（1-5項）では、フランス語の普及が主要テーマにとりあげられており、フランス語の質的向上や専門家間での円滑で効果的な情報交換の促進なども盛り込まれている。

第二部（6-17項）では、科学・技術・文化・芸術の分野において最高水準の知識を獲得するために、両国政府が緊密に連携をとりながら有効な方策を講じていく方向が明示されている。その中で第八項は出版に関する事項を次のように扱っている。

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

契約当事者はフランス語の書籍の相互出版と交流を円滑にすすめていき、とりわけ文学書、科学・技術書の流通をさまたげるものがあれば協力してこれを排除していかなければならない。

契約当事者は、出版社、書店、出版業界のエキスパートの人間交流（研修を含む）を可能な限り図っていく必要がある。

この内容はケベック出版界を奮い立たせるものであった。この文化協定によって、フランスにおけるケベック書籍の独自流通が可能になったからである。協定調印以前には、ケベックの大手出版社がフランスの出版社や流通業者と個人的な契約を結び、書籍の販売をおこなってきたが、不利な契約内容^{xxxvii}とフランス政府の自国出版社への手厚い保護が障壁となって、大きな商業的成果をあげることができなかったのである。それに対して、この第八項は出版の自由な流通をうたっており、ケベックは出版を通してフランスひいてはフランス語圏で文化的プレゼンスを高めるきっかけをえたのである。

2. フランス系カナダ書籍流通センター^{xxxviii}

ケベック州政府も出版業界のフランス進出を支援し、ケベックの書物をフランスで効果的に流通させることを目的に、1967年10月パリにフランス系カナダ書籍流通センターを開設した。ケベックの出版物がついに直接パリの中心で販売されるようになったのである。センター長には「学校図書^{xxxix}」の編集長で、ケベック出版業界の実力者ダニエル・シャンピが就任した。

設立当初、センターは効率的に機能しているかにみえた。あるインタビューに答えて、シャンピは次のように語っている。

センターには本当に多くの大学の研究者、教員が足を運んでくれます。彼らは何よりも普遍的意味を喚起させられるケベックの諸問題に大変関心をもっているのです。

具体的にはケベックの歴史、政治、そして社会問題です。こういったジャンルの書籍はよく売れています^{xl}。

この発言に間違いはなかった。しかし、ケベック関連の学術書の販売が好調なのは当時フランスに限ったことではなかった。ベルギー、ルクセンブルグ、そしてフランス語圏ではないドイツやオーストリアにおいても実績を残していた。この事実はケベックが研究対象となっていたことを示しているが、ケベックの文化が受け入れられ、広まっていたことを意味してはいない。

シャンピはフランス系カナダ書籍流通センターで取り扱う書籍の選択に際して、フランスでの販売傾向に則して、学術書、研究書中心に大きくかたよっていった。この傾向は州政府事務所が目的としていたフランスにおけるケベック文化の認知とは大きな齟齬をきたすことになった。センターのこの方針はケベックの出版社にも大きな影響を与えることになる。1970年と72年にセンターがあつかった出版社のタイトル数をみると、学術書や専門書を定期的に出版する資金が潤沢である Fides, CLF,

Le Jour などの大手出版社の圧倒的な優位を読みとることができる^{xii}。同時に、多岐にわたる領域で、高度な研究書を刊行できる環境が整備されているオタワ、ラバル、モンレアル大学などの大学出版局(P.U.)がセンターで優位な位置にあることが理解されるだろう。

それにひきかえて、主に文学書をあつかう Partis Pris などの出版社のタイトル数がかなり制限されているといえる。センターの母体であるフランス系カナダ書籍高等委員会^{xiii}の委員に Fides など大手出版社出身の委員が多く、書籍セクションやセンターに関する情報収集に有利な立場にあったことも事実である。

創設から7年後の1974年に州政府国際関係省はフランス系カナダ書籍流通センターへの補助金を打ち切る決定をした。センターは事実上閉鎖に追い込まれた。センターは7年間で3万冊^{xiiii}しか販売できなかった。ケベック文化の普及を目指した州政府にとっても、小さなケベック市場からフランスの大市場に活路を求めた出版業界にとっても、センター閉鎖は衝撃的な出来事であり、その失望感ははかりしれないものであった。センターはなぜ機能しなかったのであろうか。この問いに対する答えはそれほど単純なものではない。複合的な要因がそこにはあるように思われる。

センター閉鎖の原因として、まず、コスト面では、送料などを含めた書籍の価格が割高になり、フランスでの価格設定がフランス国内の書籍の平均価格を大幅に上回っていたことがあげられるだろう。フランス市場への本格参入を目論むケベックの出版業界と、フランス語圏でケベックのプレゼンスを高めることが目的の州政府の間に微妙なずれがあり、センターの運営に関して中途半端な状態が続いていた。すぐれたケベックの作品をフランス、さらにはフランス語圏の読者に紹介していくという基本的なプロモーションを効果的に行うことができなかったのである。結局、センターは中小の出版社を無視する形で、一部の大手出版社の書籍を優遇して取り扱うことになってしまった。その結果、確実な部数を売り上げることができる学術書の販売に偏ってしまい、小説やその他ケベック文化を知らしめる可能性をひめた作品をフランス語圏に広めるには至らなかったのである。かくして、フランス系カナダ書籍流通センターは一部のインテリ層の「学術的」関心を満足させるに留まり、それ以上の発展がなく、閉鎖されてしまったのである。

最大の問題は、ケベック書籍の効果的な流通とプロモーションに関して、センターとフランスの書籍流通業者との間で意志の疎通が十分に行われていなかったことであろう。フランスの読者はどのようなジャンル、そして内容の書物を好んで読むのか、ケベックの何に関心があるのか、十分な事前調査が行われなかったのである。センターはフランスの読者の傾向を熟知している出版社や流通業者^{xv}と書籍販売に関して、最後まで戦略的な関係を構築できなかったのである。その結果、フランス系カナダ書籍流通センターは、ケベックのプレゼンスを高めるきっかけは作れたかもしれないが、ケベックの優れた作品をフランス語圏に広く普及させる役目を果たせずに閉鎖されてしまったのである。

フランス・ケベック文化協定は相互性を原則としていたので、フランス系カナダ書籍流通センターのパリ開設とほぼ同時期に、ケベック州にフランスの大手出版社がこぞって積極的な進出を開始し始める。なかでもフランス大手出版社アシェットのケベック市場参入はすさまじいもので、独自の販売

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

拡充プランを立ち上げる。1969年にアシェットは2号店をモンリアルに開くと、それまで維持してきた書籍流通に関するケベックの出版社との提携を一方的に破棄して、独自の書籍取扱所を開設する。フランスの大手出版社がこの取扱所を通して書籍の流通と分配をコントロールしてしまえば、ケベックの書店の本棚には売れ行きが安定しているフランスの書籍ばかりが並ぶことになり、ケベックの出版社は壊滅的な打撃を受けることが予想された。多くのケベックの作家たちも作品発表の機会を奪われてしまい、「静かな革命」により民族意識に目覚め、才能を発揮し始めたケベック文化が後退を余儀なくされることは誰の目にも明らかであった。アシェットの攻撃に危機感をつのらせた書籍高等委員会^{xlv}は、ロベール・ブーラッサ州首相にたいして緊急提言を行い、以下の要求をしている。

- ・アシェットは今後ケベック州内で新店舗を開設しない。
- ・州内の公的教育機関で使用するテキスト類の販売は従来通りケベックの出版社と提携して行う。
- ・現存の流通システムを維持する。

端的にいえば、ケベックの書店や取次店を経済的窮地に追い込むような独自路線をアシェットがとらないように求めたのであった。

委員会からの圧力とフランス・ケベック文化協定調印との狭間で苦悩した州政府であったが、政府の最終的な見解はアシェットを擁護するものであった。協定の原則である相互性を尊重せざるをえなかったのである。1971年3月にアシェットはさらに教育文化センター^{xlvi}の株式の70%を取得して、翌72年にはケベックでもっとも伝統があり知名度の高い出版社ガルノーを傘下におさめたのである。

メディアからの激しい攻撃^{xlvii}にもかかわらず、ブーラッサ政権のフランスよりの外交は変わることはなかった。フランス系カナダ書籍流通センターの失敗も重なって、ケベックの出版業界は州政府に見切りをつけていったのである。

3. カナダ書籍会社

ケベック州政府によるフランス系カナダ書籍流通センター開設の経緯を注視していたカナダ連邦政府は二言語二文化主義^{xlviii}を推進する目的から、出版社がカナダ文化の紹介の一翼を担うのであれば多額の資金援助を行うことを正式決定した。独自色を強めていくケベック州政府に対して、連邦政府がゆさぶりをかけたのである。1972年2月11日に連邦政府は、芸術評議委員会^{xlix}に委託して、カナダの出版物助成に50万カナダ・ドルを拠出した。翌73年には100万カナダ・ドルに助成額をひきあげた。出版社はこれにより書籍売り上げの一部を安定的に確保することができるようになった。1970年代初頭から連邦政府はこのように文化政策を推進していったのであるが、その根底には独自の一文化一言語主義を標榜するケベックへの警戒感があることが明白であった。連邦政府は同時に海外でのカナダ書籍販売の道も模索していた。本の国際見本市出展に50万ドル、欧米におけるカナダ書籍の流通にかかる費用の一部負担に40万ドルがそれぞれ拠出された。

1973年に連邦通商産業省はカナダの出版業界に働きかけて、カナダの出版物の海外輸出を検討す

る委員会を立ち上げた。第1回の会合は同年11月22日にオタワで開かれた。委員会の委員は出版業界の代表と連邦政府の役人から構成された。初代委員長にはロード・リーミング（ブラスリラバット・オンタリオ社会長）が任命され、副委員長にはレオン・プトノード（書籍高等委員会委員）が就任した。委員会の正式名称は「カナダ書籍会社」とされた¹。ニューヨーク、ロンドン、パリの三都市を戦略拠点と位置付けたカナダ書籍会社は、カナダの出版物を国際的なネットワークで流通させることを最大の目的におき、事務所をそれぞれの都市に開設した。アシェット事件により州政府への不信任と失望感をつのらせていたケベックの出版社はこぞってカナダ書籍会社の活動に参加していった。

カナダ書籍会社は1973年にパリ事務所を開設する。パリ事務所は1958年から73年までの15年間にカナダで出版された政治、経済、社会、文学、芸術の各分野からリストアップされた570タイトルに及ぶカタログをパリの書店や文芸評論家たちに送付した。翌74年には、パリのプリュリエル書店で「ケベック・ブックフェア」が開催された。パリ事務所の全面協力で開かれたこのイベントは、およそ4週間にわたって続いた。その間「フランス・ケベックの出会い」と題された様々な文化交流が催され、フランスとケベック双方のジャーナリストや作家が招かれて、講演会がおこなわれた。パリ事務所はさらに大手出版社フラマリオンからフランスでの書籍流通や管理の方法、さらに明細書の書き方など細部にわたるノウハウを学んでいった。

このように順調にすべりだしたかにみえたカナダ書籍会社パリ事務所であったが、事態は急変する。カナダ書籍会社はパリ事務所開設からわずか3年後の76年に閉鎖という最悪の結果をむかえてしまったのである。開設当初は年間35万冊をフランスで販売する計画であったが、ふたを開けてみると実際の売り上げ部数はその三十分の一にも満たなかった。75年にフラマリオンはカナダ書籍会社との提携を破棄した。パリ事務所の販売部数の低さと返本率の異常な高さが大きな原因であった。書籍のジャンルによって数字の違いは多少あるが、フランス国内の平均的な返本率は月平均10-20%であったのに対して、パリ事務所の返本率は平均40-50%にものぼり、月によっては実に90%を超えることもあった。パリ事務所との提携によりフラマリオンはカナダ連邦政府より提携料をえていたが、大量の返本によって生じる費用は計算外であった。76年4月1日にフランス書籍流通業界もカナダ書籍会社パリ事務所とすべての商取引を停止した。フランスにおけるカナダ出版物の流通を一手に引き受ける窓口となるはずであったカナダ書籍会社はこうしてあっけなく幕を閉じたのである。連邦政府も返本によって生じる累積赤字をこれ以上補填することは困難であった。

カナダ書籍会社パリ事務所の失敗の原因として、まず、連邦政府が掲げた目標が二律背反的であったことが挙げられよう。パリ事務所開設にあたってフランスでのカナダ文化の知名度を高め、さらに年間30万冊を売り上げるという目的は相容れることがもとより困難であった。さらに、パリ事務所のスタッフには政府関係者が多く、出版業界に通じている者が少なかった。

また、カナダ書籍会社は連邦通商産業省傘下にあったが、実際の活動を支援するのは閣外省であり、二つの省庁にはさまれて独自の決定をすみやかに下すことが難しかった。その結果、決定を下す際にあまりにも時間と手間を要した。フランスの書店や出版社はこの遅さにとまどい、信頼を築くこ

とができなかった。

カナダ書籍会社パリ事務所は年に数回、300タイトル以上が記載されたカタログを定期的にフランス各地の書店や出版社に送付していた。カタログに載せられた書籍のジャンルは、詩、文学、演劇、社会科学、学術書など多岐にわたっていた。問題はフランスの出版社や書店のスタッフが、彼らにとってほとんど未知であるカナダ書籍の分厚いカタログの中から、売れそうな本を選ばなければならなかったことである。それは相当な労力を要する仕事であり、その結果が5割を超える返本率となったのである。

このように、州政府主導のフランス系カナダ書籍流通センターにしろ、連邦政府のカナダ書籍会社にしろ、行政から全面的に支援をうけたフランスでの書籍販売促進計画は、ケベック文化の存在を知らしめる役割を果たすに留まり、商業的な成功は収めることはできなかった。しかし、この章で検討してきた出版を中心としたフランスとの交流協定や組織形成はフランス語圏の国際組織づくりにいかされていく。

次項では、フランス語圏の国際組織としてもっとも重要な OIF とケベックの関係について考察してみよう。

Ⅲ フランコフォニー国際機関（以下、OIF）とケベック

1. OIF の概略

OIF のホームページⁱⁱによれば、OIF は1970年3月20日にニアメ協定によって、当初「文化技術協力機構ⁱⁱⁱ」（以下 ACCT と略す）として設立され、パリに本部を置いている。現在77の国と政府が参加しており（57の加盟メンバーと、20のオブザーバー）、8億9000万人がそこで生活し、フランス語の使用と普遍的価値の尊重を共有している。文化的・言語的多様性の尊重と、フランス語と平和と持続的成長の推進とを目的としている。

OIF は特に青少年と女性を重視し、OIF の活動全体の中で情報技術とコミュニケーションに配慮する。そして、次の四点を使命としている。

1. フランス語と文化的・言語的多様性の推進。
2. 平和と民主主義と人権の推進。
3. 教育・職業訓練・高等教育・研究の支援。
4. 持続的成長のための協力推進。

OIF には、諮問機関としてフランコフォニー議会ⁱⁱⁱがあり、具体的な執行機関として、フランコフォニー大学機関^{iv}、国際テレビ局の TV5、フランコフォニー国際市長会^{iv}の四つの組織がある。

OIF の最高決定機関として、フランコフォニー・サミット^{vi}があり、原則として隔年開催されている。第1回は1986年にフランス・パリで、第2回はカナダ・ケベック市で1987年に開催されている。第3回以後は、第3回セネガル・ダカール（1989年）、第4回フランス・パリ（1991年）、第5回モリシャ

ス・グランドベイ（1993年）、第6回ベナン・コトヌー（1995年）、第7回ベトナム・ハノイ（1997年）、第8回カナダ・モンクトン（1999年）、第9回レバノン・バイルート（2002年）、第10回ブルキナファソ・ワガドゥーグー（2004年）、第11回ルーマニア・ブカレスト（2006年）、第12回カナダ・ケベック市（2008年）、第13回スイス・モントルー（2010年）、第14回コンゴ民主共和国・キンシャサ（2012年）で開催されている。

ケベック市がパリと並んで、二度開催地になっていることは注目しておいてよいだろう。それは、フランコフォニーにおけるケベックの比重の高さを表すものであろう。なお、2008年はケベック市がサミュエル・ド・シャンプランによって建設されてから400周年にあたり、それを記念する催しが数多く開かれ、サミットもその一環であった。

OIFを司る最高執行機関としてフランコフォニー事務総長^{lvii}が1997年から常設された。初代事務総長はエジプトのブートロス・ブートロス＝ガリ前国連事務総長（1997年から2002年）。2003年から事務総長は、元セネガル大統領であるアブドゥー・ディウフが務めている。彼は2002年にバイルートで開催されたフランコフォニー・サミットで選出され、2006年にブカレストで開催されたサミットで再選されている。2010年には、モントルーで開催されたサミットで三選されている。事務総長は実務を司る行政参事官^{lviii}を指名する。2006年以来、クレマン・デュエム^{lix}がこの職についている。

ここで、強調しておきたいことは、デュエムがケベック人であることだ。事務総長は初代ブートロス＝ガリ、現職のディウフと、第三世界出身が選ばれるのが慣行となっている。そこで、実務執行上 OIF の中で第二の立場にある行政参事官にケベック人が選ばれていることはフランコフォニーにおいてケベックが果たす役割の重要性を示しているといえよう。

2. クレマン・デュエムとジャン＝ルイ・ロワ

OIFにおいて重要な役割を演じたケベック人といえば、まず、OIF 生みの親の一人に数えられるジャン＝マルク・レジェが挙げられよう。彼に関しては次章で述べるので、ここでは、前項で挙げたクレマン・デュエムとジャン＝ルイ・ロワ^{lx}について、触れておこう。

クレマン・デュエムはケベック州教育省報道担当官として1977年に外交デビューし、1980年にダカール（セネガル）で開催されたフランコフォニー教育大臣会議に出席している。1981年から84年にかけて、J-Y. モラン（野党ケベック党）「影の内閣」の下で多くの省庁の局長役を務めた。1988年から1997年まで、フランコフォニー政府間機関^{lxi}のサミット担当特別参事官^{lxii}を務める。

1997年にブートロス＝ガリ事務総長から、欧州連合における OIF 代表に指名され、さらに2年後には予算担当特別参事官も兼任する。2000年にケベック州政府在仏代表事務所代表に任命される。2005年12月に OIF の行政参事官に指名され、このポストを去る。「主権派」のデュエムは、フランス語を核としたケベック社会を世界的に認知させることに熱心であり、OIF において、フランス語使用の推進と維持に彼が果たしている役割は大きい。それはまた OIF を外交上重視しているケベックの文化政策の現れでもある。

ジャン＝ルイ・ロワは1980年に *Le Devoir* 紙の編集長に1980年11月に任じられた。この年は、4月

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

に州議会選挙で勝利したケベック党が、5月に「主権連合構想」を問う州民投票を行った激動の年であった。*Le Devoir* 紙では労働争議が深刻化して、クロード・ライアンから引き継いだロワは尻拭いをさせられた格好でもあった。1986年、ケベック自由党のロベール・ブーラッサ州首相からロワは州政府パリ事務所代表に任命される。これをきっかけに彼はフランコフォニーに関心を高め、この分野で活躍するようになる。

1989年には、ACCTの事務総長に選ばれ、以後1997年までこのポストに就く。ACCTは2005年にOIFとなる。8年間に亘る在任期間中、人権と民主主義に関して特にロワは腐心した。また、国際テレビ放送局であるTV5を立ち上げ、環境、情報、コミュニケーション、技術などの分野における協働作業を実現させていった。彼の任期中に、OIFはニューヨークの国連、ブリュッセルの欧州連合、ハノイの東南アジア連合、リーブルヴィルの中央・南アフリカに代表部オフィスを持った。フランコフォニー・サミットを6回準備し、種々のフランコフォニー大臣会議は15回以上開催している。リオの地球環境サミット、ウィーンの人権サミット、カイロの人口問題サミット、北京の女性の権利サミット、イスタンブールの都市開発サミットなどの世界サミットで、OIF加盟諸国をまとめる役を果たした。

1997年ハノイで開かれた第7回フランコフォニー・サミットで、OIFの事務総長にACCTの事務総長は一本化されて、ブートロス・ブートロス＝ガリ元国連事務総長にロワはその職を譲る。

ジャン＝ルイ・ロワはその後2002年から5年間、人権・民主主義国際センター^{lxiii}の会長に任命されている。2008年からはアメリカ地域フランコフォニー・センター^{lxiv}の会長を務めている。

第一章で述べたように、フランス語圏と呼ばれている国・地域でも、フランス語の使用の状況は様々である。アフリカ諸国の間では、フランス語だけでなく英語を公用語に加えたり、さらにはフランス語に代わって英語を公用語にするところも現れている。そうした状況で、事務総長や行政参事官をケベック人が歴任していることは、フランス語を核とした社会の発展を目指すケベックの存在がOIFにとって重要な意味をもっていることの一つの証であろう。

IV OIF 設立とケベック

1960年代にフランス植民地の大半が独立していく中で、セネガルのレオポルド・セダール・サンゴール、チュニジアのハビブ・ブルギーバ、ニジェールのアマニ・ディオラらアフリカ旧植民地の元首たちはフランコフォニーを提唱し始める。具体的にはUAM(アフリカ・マダガスカル連合)、OCAM(アフリカ・マダガスカル機構)というフランス語圏アフリカ経済共同体の形態で発展する。フランスのドゴール政権は当初この試みに積極的ではなかった。脱植民地主義、第三世界主義、米ソに対抗する独自外交をとる立場から、フランコフォニーが「新たな植民地帝国路線」と解釈されることを嫌ったのである。

こうした中、フランコフォニーの試みに関心を示したのが、ケベック州政府であった。ケベックは「静かな革命」まで、外交面でもカトリック教会が大きな影響力を持っていた。教育や医療、福祉の

分野を中心に、フランス語圏アフリカ諸国においてもフランス植民地時代から支援活動を行っていた。「静かな革命」期にケベック州政府はこれらの地域でもカトリック教会に代わってあらたな関係を築こうと模索し始める。

1. フランス語圏教育大臣会議^{lxv}

1967年に開催されたフランコフォニー議会がフランコフォニー政府間機関の設立を決議する。それは1970年ニアメ会議で、「文化技術協力機構^{lxvi}」ACCT となって実現にいたる。それが発展して今日では OIF となっている。

この OIF 成立過程のもとになった国際組織の中で一番古いのが「フランス語圏教育大臣会議」(CONFEMEN) である。この会議は1960年に「アフリカ・マダガスカル・フランス語使用国教育大臣会議」として発足した。誕生当時は15カ国が参加していた。

1968年に、徐々に参加国を増やしていた CONFEMEN は新たな執行部署を創設した。それが常任事務局 (STP) で、セネガルがホスト国となり、ダカールに事務局が設置された^{lxvii}。こうして拡大したフランス語使用国教育大臣会議が1968年2月5日から10日まで、ガボン共和国の首都リーブルヴィルで開催され、8カ国の大臣と110名の高官が参加した。この会議は直前の1月22日に開催されたニアメ OCAM 会議で提唱され、フランコフォニーにとって重要な転換点となった。それまで、フランコフォニーはフランスの旧植民地を中心に、アフリカの経済共同体として機能していた。ところが、この会議は教育に分野を広げただけでなく、ケベック州政府がガボン政府から招待状を受け取り、カルディナル教育大臣ほか3名の高官を派遣したのである。

ケベックを加えることによって、アフリカ以外に地域を拡大することになった意義は大きい。フランスのペールフィット教育大臣はケベックおよびガボン政府に賛辞を贈った。ガボンに対してはケベックを招聘したことを、ケベックに対しては、フランスーアフリカの二者間関係からフランス語文化を共有する諸国間の多極的關係という「真に国際的なフランス語圏共同体」への発展に寄与したこと、旧宗主国と旧植民地という垂直関係の再生ではなく、水平的、平等的な関係としてのフランコフォニーの構築に寄与したことの二点である^{lxviii}。

2. ジャン＝マルク・レジェ^{lxix}

ニジェールのハマニ・ディオリ大統領と並んで、この会議へのケベック参加に重要な役割を果たしたのがジャン＝マルク・レジェである。1967年モンレアル万博にディオリ大統領が招待された際に、共にフランコフォニー構想を打ち出して、賞賛される^{lxx}。両者は1968年1月のニアメ会議以降、フランコフォニー機構の構成やメンバーについて構想を練り上げて、ガボンで開催された教育大臣会議に臨んでいる^{lxxi}。

ここで、レジェについて説明を加えておこう。彼は1951年から56年までラ・プレス La Presse 紙の、57年から62年までル・ドゥヴォワール紙 *Le Devoir*^{lxxii} の記者・編集者で、1960年から62年までフランス語ジャーナリスト国際協会の事務局長であった。フランス語擁護者として知られ、サンゴー

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

ルやブルギーバやディオリとともに、1970年に文化技術協力機構 ACCT 創立の道を開き、OIF 設立の立役者となった。レジェは1973年まで ACCT の初代事務総長を務める。また、フランコフォニー大学機構 (AUF) と、その前身であるフランス語使用大学連合^{lxxiii} の事務総長を1961年から1978年まで務めている。1978年にはケベック州政府事務所ブリュッセル代表になり、1981年にケベックに戻り、教育副大臣となり、1984年には国際関係副大臣に就任する。1986年には国際関係大臣からフランコフォニー担当参事官に任命されている。

レジェにはアフリカやフランコフォニーに関する多くの著書がある^{lxxiv}。また、彼はリオネル・グラー研究センター所長や、フランス語将来委員会事務局長などを歴任し、パリ＝ソルボンヌ大学、モンレアル大学、エクサン＝プロヴァンス大学、キンシャサ大学から名誉博士号を得ている^{lxxv}。

ディウーフ OIF 事務総長は、「あなたの勇気、能力、深い確信のおかげで、われわれはしっかりとした基礎を築くことができた。あなたは、サンゴールやブルギーバやディオリやシアヌークが1970年に創立し、今日 OIF と呼ばれる偉大な建造物に、最初の石を積み重ねて、創設者たちの夢を実現していった。われわれの運動、世界中で増大し続けるわれわれの栄光、国際関係においてわれわれが担っている役割は、40年の OIF の歴史の成果なのだ。そして、あなたの貢献はその実りに不可欠であった^{lxxvi}」と述べている。この言葉からも、レジェが OIF にいかに貢献したかが理解されるであろう。

3. 文化技術協力機構 ACCT 創立とカナダ連邦政府との対立^{lxxvii}

1968年2月リーブルヴィルで開催された「フランス語圏教育大臣会議」(CONFEMEN) にケベック州政府が連邦政府に無断で教育大臣会議に参加を決めたことに反発した。ケベックのダニエル・ジョンソン州首相は、外交が連邦政府の専権事項であることを踏まえて、会議出席は政治ではなく文化・芸術関係であると反論した^{lxxviii}。

4月に連邦首相に就任したピエール・エリオット・トルドーは5月8日にガボン共和国との外交関係を近く停止することを明らかにした。レスター・ピアソン前政権がリーブルヴィル教育大臣会議直前にカナダ代表団も参加させるよう要請したのに対して、ガボン政府はこれを拒否した。その裏には、ケベック州政府を参加させ、カナダ連邦政府を排除したいフランス政府の思惑があるのではないかと考えられたためである。

連邦政府はチュニジアのハビブ・ブルギーバ大統領を招聘した。ブルギーバはサンゴールらと並びフランコフォニー創設の父とされる人物で、トルドー政権はこの招聘により、カナダのフランコフォニー参加を容認させようとしたが、言質は得られなかった。

しかし、1968年9月のジョンソン・ケベック州首相の急逝と、ベルトラン首相の就任により大きく変わる。ジョンソンがケベック州権論者であったのに対してベルトランはそれほど主権にはこだわっていなかった。そして首相交代が予期せぬことで、フランコフォニー政策が後手にまわってしまっていた。カナダ連邦政府はこの間隙を縫う形でフランコフォニーへの参入を果たす。1969年1月にコンゴ民主共和国のキンシャサで開催されたフランス語使用教育大臣会議がその場であった。前回のリー

ブルヴィル会議では、カナダ政府の招聘要請はフランスの圧力もあって拒否されることになったが、民主コンゴはフランス語圏にありながら、モブツ大統領は北米との関係を重視していた。さらに民主コンゴはカタンガ州という分離主義の強い地域を抱え、ケベック代表団を正当なメンバーとして受け入れにくい状況があった。トルドーはこのことも把握しており、コンゴに特使を派遣し、ケベック単独招聘をしないよう要請した。

こうした過程もあって、コンゴ民主共和国は、カナダとケベック間で妥協を図るように要請した。トルドー、バルトラン両首相は会談し、カナダ連邦政府が参加しないかわりに、エントリー一名をカナダ＝ケベック、カナダ＝ニューブランズウィック、カナダ＝オンタリオとして、この三州で「カナダ代表団」を構成するという妥協案に達した。

1969年2月17日から20日までのニアメの「フランス語圏会議^{lxxxix}」でも、ケベック、カナダ両政府は会議が始まる前から激しく対立した。しかし、最終的には、ACCTにカナダ、ケベック両政府が参加することで妥協が成立する。

このように、ACCTさらにはOIFの成立およびその発展には、国際的場面においてイニシアチブを取りたいケベックと、これを阻止したいカナダとの、時にフランスやアフリカ諸国を巻き込む激しい対立があった。しかし、この両者による対立は、フランコフォニーにおける「第三極」の存在と必要性を認知させ、今日フランコフォニーが国際社会に掲げる「文化的多様性」や「文化間の対話」という概念の形成にもつながったともいえる。OIFはその後非フランス語圏諸国や、地域的にも中東欧諸国やインドシナ諸国なども加えて、発展途上国の民主化や紛争解決、貧困撲滅にまでその活動を広げるが、ケベックは今日に至るまでその主要なアクターであり続けている。

V 様々な国際組織とケベック

1. 「フランコフォニー大学機構^{lxxx}」AUF

OIF結成に先だつ1961年に「仏語使用大学連合^{lxxxii}」(AUPELF)が設立される。この国際組織の結成に貢献したのが前章でみたジャン＝マルク・レジェであり、1961年から1978年まで同連合の事務総長を務めている。

この組織がフランコフォニー意識の発展に果たした功績は大きい。広大かつ巨大な英語圏に対抗するためもあって結成されたこの組織によって、フランス語を使用する知識階級層の連帯が強まっていき、フランス語使用文化が国境を越えて、相互に影響しあうことが促進されていく。この連合はOIF内の重要な組織として、1998年から「フランコフォニー大学機構」AUFとなり、より活動を強化している。AUFの本部がモンレアル大学のキャンパスに置かれていることは、フランコフォニーにおけるケベックの比重を表す一つの例であろう。

フランコフォニーにおいてこの大学間組織が持つ文化的側面が持つ意味合いは大きい。それがあってこそ、経済共同体を超えた組織が実現されていくのである。

AUFはフランス語使用高等教育研究機関の世界的ネットワークである。現在、94カ国で779の加

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

盟組織がある。AUFの活動の中で重要なものとして、まず各種の奨学金制度がある。近年では、特にアフリカ諸国において、フランコフォンの多くのキャンパスにおいて、情報アクセス・センターやデジタル・キャンパスの創設と活性化を挙げることができる。また、AUFはフランコフォンの大学間で学生や研究者のモビリティを高めるために尽力している。

1968年には、アフリカのガボン共和国の首都、リーブルヴィルで第1回仏語使用国教育大臣会議が開催された。この会議には教育に関する省庁の大臣および高官が参加している。アフリカ諸国に加えて、フランスの代表団とケベック州の代表団が参加した意義は大きい。それによって、アフリカのみならず、世界規模の広がりを持つ可能性を示したのである。また、フランスのみならず、ケベックが参加したことにより、フランス語を使用する共同体の国際化がより推進されたのである。

この会議にケベックが参加することに貢献したのが、ニジェールのハマニ・ディオリ大統領である。1967年のモンレアル万博に招待された際に、彼はフランコフォニー構想を掲げて、賞賛を得ている。

AUF(AUPELF時代も含めて)がフランス語使用文化の国際的伝播、共有化に果たした役割は先述のとおりであるが、その一つの成果がこの教育大臣会議だともいえよう。この会議は、サンゴールのネグリチュードが築いていったフランス語使用黒人文化が、非黒人地域も巻き込み、60年代を通してより広範なフランコフォニーへと発展していく大きなきっかけとなった。実際、フランス以外の非黒人文化として、60年代にケベック文化、特に文学がフランス語圏地域で紹介されていくことになる。そして、逆にフランス語圏としてケベックへ移住するものが増え、移民や留学生としてケベックでフランス語を学んだ、イン・チェンやアキ・シマザキらが今度はフランス語で作品を発信し始める。こうしたケベック文化の伝播がフランス語圏共同体意識の形成に多大な影響を与えたとしても不思議ではあるまい。そして、その土壌形成に高等教育は不可欠であり、そこでAUFは大きな役割を担っている。

現在AUFの主な国際プログラム^{lxxxii}としては以下のものがある。

- ・IFADEM フランコフォニー遠隔教育推進プロジェクト。質の高い教育をすべての人に提供しようとする国際的試み。
- ・FOAD 開かれた学位取得制度：学部・修士レベルの学位取得機会を開かれた学制・遠隔教育を通じて多くの学生や社会人に提供しようとするプロジェクト。
- ・飛躍するアフリカ：初等教育において母国語^{lxxxiii}での教育を広めようとする国を支援するプロジェクト。フランス語だけを擁護するのではなく、フランコフォニー国際機関が文化や言語の多様性を重視していることを示す典型的な活動であろう。
- ・PENDHA ハイチ遠隔デジタル教育計画：ハイチ復興のために設けられた2年間限定のプロジェクト。特に情報コミュニケーションと新技術に重点がおかれている。
- ・オリゾン・フランコフォニー：特定地域での教員養成を組織的に発展させることを支援するプロジェクト。

現在 AUF は以下の六つのインスティテュートを持っている。

- ・フランコフォニー経営学院^{lxxxiv}(IFAG)、ソフィア (ブルガリア)
- ・フランコフォニー起業学院^{lxxxv}(IFE)、モーリシャス
- ・フランコフォニー情報学院^{lxxxvi}(IFI)、ハノイ (ベトナム)
- ・フランコフォニー遠隔教育工学院^{lxxxvii}(IFIC)、チュニス (チュニジア)
- ・フランコフォニー熱帯病研究学院^{lxxxviii}(IFMT)、ビエンチャン (ラオス)
- ・アフリカ大学経営学院^{lxxxix}(IPAGU)、ヤウンデ (カメルーン)

2. 国際フランコフォニー学会^{xc}CIÉF

CIÉF は世界中のフランコフォニーについて、あるいはフランス語での出版物・作品に関する研究・教育の発展を目的とした非営利団体である^{xcii}。CIÉF は1987年にモーリス・カニヨンによって創立された。1991年にルイジアナ州でNPOとして認可される。今日、CIÉF はフランコフォニー研究に関して世界で最も大きな学術団体になっている。

非営利組織として、CIÉF はフランス、カナダ、ケベック、ベルギー、スイス、OIF(AIF だった期間も含めて) から助成金を受けている。

北米生まれであるため、メンバーにはアメリカ合衆国とカナダ国籍の者が多いが、近年世界中に会員を増やしている。また、会員には大学関係者・研究者のみならず、批評家、作家、芸術家、映画関係者、音楽家などがこの学会に参加している。

CIÉF は毎年一回、世界中から参加者を集めて、国際大会を開催している。これまでに、ガドループ (フランス海外県)、モンレアル (カナダ)、ニューオーリンズ (アメリカ合衆国)、フォル・ド・フランス (フランス海外県マルチニーク)、ツーソン (アメリカ合衆国)、ストラスブール (フランス)、カサブランカ (モロッコ)、ケベック市 (カナダ)、チャールストン (アメリカ合衆国)、トゥールーズ (フランス)、モンクトン (カナダ)、ラファイエット (アメリカ合衆国)、ポートランド (アメリカ合衆国)、アビジャン (コート・ダイヴオワール)、リエージュ (ベルギー)、オタワ・ガティノー (カナダ)、シナヤ (ルーマニア)、カイエンヌ (フランス海外県ギアナ)、リモージュ (フランス)、ニューオーリンズ (アメリカ合衆国)、モンレアル (カナダ)、エクサン・プロヴァンス (フランス)、テッサロニキ (ギリシャ) で開催されている。

全23回中、フランスで4回、海外県を含めると7回開催されているのは当然であろう。6回アメリカ合衆国で開催されているのは、この学会が合衆国生まれであり、北米に根付いていることを考慮すれば理解されよう^{xciii}。その中でケベック州で4回 (モンレアル2回、ケベック市1回、オタワと共催でガティノー1回) 開催されていることは注目されてもよいだろう。

大会では、フランス語で表現された世界中の文学作品、文化表象を対象とした研究発表が中心であったが、フランコフォニーに関する学際的なアプローチによるあらゆる研究に開かれており、その分野も広がりを見せている。

CIÉF は学術誌「新フランコフォニー研究^{xciiii}」(NEF) を年2回発行している。また、フランコフォ

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

ニー研究に貢献した人物に大会ごとに CIÉF 賞を授賞している。この賞は創立者にちなんでかつては「モーリス・カニヨン賞」と呼ばれていた。近年では、2011年度にダニエル・マクシマンが、2010年度にアントニヌ・マイエが、2009年度にミシェル・トランブレが受賞している。若手研究者表彰制度もあり、博士課程学生による最も優秀な大会発表に「若手研究者賞」が授与されている。

CIÉF の2010年度の大会をみれば、7日間の会期中で、全部でセッションが91、発表が288あった^{xciv}うち、ケベックに関するセッションが7、発表が43ある。また、ケベックにある大学、ラヴァル、モンリアル、ケベック、シャープルック、マギール、コンコルディア、ビショップからの発表者が36名いて、その発表のうち24が直接ケベックに関係するものでない。こうした数字は、マダガスカルやブラジル・アフリカ諸国、カリブ海など途上国・地域をテーマとしたセッション・発表が多い中で、ベルギー（発表数1）やスイス（発表数2）などヨーロッパの仏語圏に比べ、ケベックはフランコフォニー世界の中でより重要な地位を占めていることを示している。

2011年度の大会では、全体でセッションが86、発表が307あった^{xcv}中で、ケベックに関するセッションは1、発表は23、ケベックからの参加は18名であった。2012年度は全体でセッションが82、発表が272あった^{xcvi}中で、ケベックに関するセッションは2、発表は16、ケベックからの参加は21であった。2011年度、2012年度は、2010年度に比べて、ケベックに関するセッションと発表が極端に減っているが、これは2010年大会がケベック州のモンリアルで開催されたからであろう。ケベックに関するセッションが少なくとも一つは生まれ、発表数が20前後あることは、ケベックがフランコフォニー研究においてたえず一定の関心を集めている証であろう。

VI ハイチの事例 ——ダニー・ラフェリエール『帰還の謎』

ケベックの文化政策が功を奏して、1960年代か1970年代にかけてハイチではデュバリエ父子によって独裁政治が行われ、その手先であった秘密警察トントン・マクートに追われて、ハイチからケベックへ亡命者が数多く集まってくる。ケベックの文化政策が亡命者をひきつけたともいえよう。その中にマリー＝セリー・アニャンやダニー・ラフェリエールらの作家もいた。それはケベック文化政策の成果の一つだといえよう。この章では、ダニー・ラフェリエールの『帰還の謎』を紹介しておこう。

『帰還の謎^{xcvii}』は2009年に刊行された小説で、同年メデシス賞とモンリアル書籍大賞を受賞している。昨年作者ラフェリエールが来日したのを機に、『ハイチ震災日記^{xcviii}』（立花英裕訳）とともに藤原書店から小倉和子会員の訳で日本語版が出版された。

作者ダニー・ラフェリエールは1953年ハイチの首都ポルトープランス生まれで、高校卒業後ジャーナリストとして働き始めていたが、1976年にデュバリエ政権の独裁を逃れてモンリアルに亡命してきた。工場などで働いたのち、デビュー作『疲れずに黒人といかにしてセックスするのか^{xcix}』がヒットして、以後、コンスタントに作品を発表している。

『帰還の謎』は、父の死を電話で知った「ぼく」が、33年ぶりに故郷へ戻る話である。父も若くして独裁政権から追われ、ニューヨークで亡命生活を送っていた。この自伝的作品は祖国に帰ることな

く、家族と再会することもなく亡くなった父のもとへの帰還でもあるし、また、父の死を知らさねばならない母のもとへの帰還でもある。

さて、「帰還＝戻る」retour とは何を意味するのだろうか。それは単に元の場所や元の状態に戻ることだけではない。まして、23歳のときに独裁政権を逃れて南国ハイチから北国ケベックにやってきた作家にとって、33年ぶりに帰る故郷は空間的にも時間的にも遠い。全体が「ゆっくりとした出発の準備」と「帰還」の二部に分けられている構成も、二つの場所の距離感を十分に表している。

父の死を電話で知らされた「ぼく」は、すぐに旅立ちの準備をするのではなく、まずモンレアルから北へと車を走らせる。このように第一部では北国ケベックにあってハイチを思い、第二部では南国ハイチで北国ケベックがたびたび想起される。その行きつ戻りつが本書の魅力であろう。

なにげなく見える描写にも過去と現在、若き自分と現在の自分の「行きつ戻りつ」が窺えて興味深い。たとえば、第一部の「喫茶店で」の章におけるサン・ドゥニ通りの描写。「ぼく」が三十年来行き来しているあいだに、本屋が洋服店に変わっている。この界限は学生街だ。店の変化は若者の関心がファッションに移っていることを示しているのだろう。ビール一杯で昼を過ごせたバーがあったころには、インド料理やタイ料理、中華料理の店ができていた。実際、モンレアルでも1980年代以降アジア系の移民が増えている。変わったのはそればかりではない。「ぼく」が駆け込む学生街の喫茶店でウェイトレスの愛想は悪く、聞こえてくるのはロックバンドのアーケイド・ファイアの曲だ。ここで、夫のウィン・バトラーとこのバンドを結成したレジヌ・サシャニユの家系がハイチ出身であることは思い起こしておいていいかもしれない。彼女の両親は、ラフェリエール同様、デュヴァリエ独裁政権から逃れてケベックへやってきたのだ。

日頃行き来している街をぶらつくことにも「帰還」が伴っている。われわれの日常は「小さな帰還」の繰り返しである。「帰って」くるまでに、それがたとえほんの少しの間であっても、わずかな変化が付きものである。戻った場所は決して同じではない。あるいは、そこへ戻る自分が同じではないといったほうがより正確かもしれない。

ニューヨークに住んでいた「ぼく」の父はブルックリンとマンハッタンを20年間行き来していたという。しかし、祖国や家族との「行き来」は完全に断たれていた。「ぼく」が何年か前に会いに行ったとき、この父はドアを開かず、「おれには子どもなんかいたためしがない。妻も、祖国ももったことなんて一度もない」と中でわめいていた。

第二部「社会問題」の章で、祖国に戻った「ぼく」は「すでに知っているけれど／途中で手放してしまったにちがいないものを／学びなおさなければならない」と自覚し、「学び直すよりは、学ぶほうがたやすい」と告白している。この学び直しが「帰還」の大きな意味であろう。「行き来」を通してイメージは豊かになる。

「ぼく」はエメ・セゼールの詩集『帰郷ノート』をいつも持っている。しかし、「ぼく」がはじめてセゼールの影をはっきりと認めることができるのは、父の死の知らせを聞いた夜なのである。15歳のときに詩集を友人から借りて読んでから、40年間の「行き来」がセゼールのイメージをラフェリエールの中で漸く結晶したかのようだ。移民による文化発信を重視するケベックの文化政策がそれを助長

したことは疑いなかろう。

VII アジアの事例 —— 『中国人の手紙』と『秘密の重み』

この章では、母語はフランス語でなかった者が、ケベックへやってきて、フランス語社会に溶け込み、この言語で作品を発表するようになった例を、アジアから二つ紹介しよう。前章でみたダニー・ラフェリエールはハイチというもともとフランス語を使用している国からの移民であったが、本章で扱う二人の作家は、中国と日本からケベックにやってきて、フランス語で書くようになった点が注目に値しよう。しかも、彼女たちは自分の意志でケベック社会を選択した点でも、政治的に故郷を離れざるをえなかったラフェリエールとは異なる。

1. 『中国人の手紙』

『中国人の手紙』はイン・チェンの第三作目の作品である。恋人同士のユーアンとサーサー、二人の共通の友人ター・リー、それにユーアンの父の手紙から成っている。青年ユーアンは、上海に恋人サーサーをおいてモンリアルに出てきた。サーサーはなかなかパスポートが取れないでいる。ユーアンはサーサーがモンリアルに来ることを待ち望んでいる。モンリアルが故郷上海と比べていかに自由であるかを、彼はサーサーに手紙で伝えようとする。

サーサーは上海の人々が嫌いである。その大きな理由は他人が干渉的すぎることである。隣人も親戚も上司も、彼女の周りの人たちは皆、彼女を静かにしておいてくれない。しかし、彼女は生まれた土地を捨てることにこだわりを抱いている。

ユーアンやター・リーもアメリカ的生活の良い面ばかりを見ているわけではない。上海で犬は人間に食べられるが、モンリアルでは一部の人間以上によい食べ物を食べ、愛されているとユーアンは言う。このユーモラスな比較は、上海人の異様さ、あるいは貧しさよりも、むしろ、欧米人の過度な動物愛護を皮肉っているようである。彼が履修相談室長に図書館の利用法を尋ねる場面も興味深い。「私の係りじゃないわ」と言われたユーアンは、何にでも干渉してくる上海の室長との違いに驚きながらも、「室長に関係のないことがあって良かった」と思う。この場面は単に上海人のお節介をとがめ、欧米的な合理性を讃えているのではないだろう。西洋的冷淡さにとまどいを感じながら、サーサーにモンリアルの良さを知らせようと努力しているユーアンの苦労が行間に滲み出ている。

ユーアンに続いてモンリアルにやってきたター・リーは商品の豊富さに驚くが、スーパーで安売り商品を買ってあさる家主の老女を見て、物質文明社会において宣伝広告に抗うことの難しさを実感する。また、彼女は、アルバイト先のレストランで、客たちがデートの相手をしばしば変えるが、ほとんどいつも同じ料理を注文することに気づく。上海人は全く逆に相手はいつも同じだが、料理の選択はそのときそのときに応じて変えるのである。

どちらが優れているとか、進んでいるとかではなく、モンリアルと上海の相違は価値観の違いによるものでしかないと思われてくる。

自由にみえる友人のニコラは、授業が終わると「腹をすかせたまま、背をまるめ、矢のようにバスに駆け込んで」アルバイトへでかける。

「遅刻するのも、休むのも彼の自由であり」、しかも「今のを辞めて、他の仕事を見つける自由もある」とユーアンは言う。ニコラは仕事を辞めないが、あまりボスの話はしたがらず、ただ、「仕事はそう簡単に見つかるもんじゃない。それに、他を探しても時間の無駄だよ。どこでも似たりよったりさ」と言う。

そうしたニコラを見て、ユーアンは次のように思う。

上海を捨てて、僕は少し自由になろうとした。そして、今僕モンREALでボスを探している。僕は雇われ、しつけられ、賃金をもらい、あるいは解雇されるだろう。そうしたすべてを僕がえらんだのだ。だから、僕は今ほとんど自由だと感じている。しかし、君は他の所よりもここで本当に自由なのだと思うかい。(p28) (下線筆者)

ユーアンの自由はモンREALにあるのではなく、上海を捨てることにある。「僕が選んだのだ」という一点に彼の自由はある。自由な場所に移ることでなく、彼にとって移動することを自ら決断したことが重要なのである。ユーアンは渡り鳥を例に引いて次のようにサーサーに書く。「時間と空間を越えて旅するこれらの鳥が僕は好きだ。いたるところに巣を作り、自分たちの歌を唄う。翔ぶためには、捨てることができねばならない。特に、故郷を。鳥たちは巣を所有物だとも、存在理由だとも考えていない。」(p53)

自由が移動にあるとするならば、アイデンティティーは場所に関わる。サーサーは「根」をもつことを嫌うター・リーに「根のない植物は生きていけない」と手紙で忠告する。彼女はユーアンに対しても同様のことを言っている。アメリカ人との混血で、今はモンREALで一人暮らしをしているルイズお婆さんは正月もクリスマスも祝わなくなっている。そのことを書いてきたユーアンにサーサーは次のように答える。「お祭りを失うことはたぶんおもしろいことじゃないし、新しいお祭りをもてないのならなおひどいわ。お祭りがなくなれば人は滑り始めるの。あなたも私も二人とも滑る傾向が強すぎるから、どこかに引っ掛かるためにお祭りは必要なのよ。」(p42)

それでは、サーサーは上海にアイデンティティーを見出し、そこに「根」を下ろしているから、旅立てないのだろうか。ことはそう単純ではない。サーサー自身は、上海にいながらまるで外国人のようだと感じている。「両親、隣人、同僚、上司の前でなんとかうまく振る舞うために」彼女はたいへんな努力を払っていると言う (p84)。彼女は故郷に馴染めないけれども、異国の地でも自由を獲得できそうにないことをあらかじめ予感している。

彼女にとって、自由とは他人から見られずに暮らすことである。完全に自己を消すことほど幸せなことはない (p51) とまでサーサーは言う。アイデンティティーの喪失を恐れるどころか、それを彼女はむしろ望んでさえいる。モンREALであろうとどこであろうと、自分の望む静かな生活は得られそうにないとサーサーは考えている。一言で言えば、故郷を離れ、束縛から解放され自由になれると思

うのは幻想にすぎないのだとサーサーはあらかじめ悟っているのである。しかし、その幻想は魅力的であり、壊したくもない。そこに彼女の奥深い苦悩がある。彼女がユーアンやター・リーにアイデンティティーを失わないように忠告するのは、逆に、自由に向かって旅立った彼らが「解放の神話」の夢から覚めないよう願っているからであろう。

モンレアルの側でも単に夢に酔っていたわけではない。ター・リーはある青年に恋しているとサーサーに手紙で知らせ、婚約者がいるというこの男のことを何度も書いてくる。ター・リーの相手とは実はユーアンなのである。軽やかで物にこだわらないター・リーとて、モンレアルの「自由な」恋人たちのように振る舞うことはできない。ユーアンと結ばれそうになった夜、彼女は「わたしのことを愛しているの？」と尋ねてしまい、彼に「何て伝統的な女なんだ」と言われてしまう (p139)。ユーアンのことを「中国人すぎる」と非難し、西洋人のようでありたいと絶えず思っているター・リーが奥底には「アジア的な心」を引きずっているのであり、彼女もまた苦しんでいるのである。

サーサーはうすうすそのことに気づいていた。サーサーの肝臓は彼女の苦悩とともに悪化し、ついには入院してしまう。パスポートを得ることができたが、健康のこともあり、彼女はモンレアルに行かず、ユーアンと別れる決心をする。自分を凧に喩えて、その糸を握っているのがサーサーであり、放さないでくれと請うユーアンに対して、糸が放されたからといって飛べない凧は、穴を開けて脱出しようとしている時に壁がなくなっていたので当惑している囚人のようだと言われ、サーサーは答える。それでもユーアンは、自分は落下を恐れない凧であり、壁がなくなっても逃げださない囚人でありたいと言う。サーサーに会いに上海に戻ろうとするユーアンに「地面に落ちた凧は何の価値もない」と言い、帰ることを禁じるサーサーの短い返事でこの小説は終わる。この結末は逆説のように思える。自由を求めて旅立ったユーアンがサーサーに拠り所を求め、アイデンティティーにこだわっていたサーサーがユーアンに自由になることを強いる。その逆説に、いつまでたっても女を自分の支えとしか見なせない男の身勝手を読みとることもできるだろう。また、自由になることの難しさを思うこともできる。

2. 『秘密の重み』

アキ・シマザキは日系カナダ人作家で、1954年に生まれ、若いころから文学に親しみ、幼稚園の先生になってからは、子どもたちに話を作って聞かせるのが好きだったそうだ。日本社会の女性に対する抑圧に耐えられず、1981年にバンクーバーへ移住。その後トロントを経て、1991年からモンレアルに住んでいる^c。

モンレアルでフランス語を習い始め、アゴタ・クリストフの『悪童日記』を知り、影響を受ける。当初「日加タイムス^d」に短編小説を日本語で書いていたが、文体が重くて、感情が過多だと批判される。それで、俳句^eからヒントを得て、極度に切り詰めた文体^fを用いてフランス語で書き始めたという。ここにもケベック州の文化政策の成果があらわれている。

さて、シマザキは、現在まで、「秘密の重み」五部作として、*Tsubaki*^g, *Hamaguri*, *Tsubame*, *Wasurenagusa*, *Hotaru* の五冊の中編小説をフランス語で出版し、2010年までに他に三編の小説を刊行している。簡潔な文体と巧みなストーリー展開で、出版当初から現地で注目を集め、2005年出版

の *Hotaru* で、カナダでもっとも重要な賞の一つである総督文学賞を受賞している。2004年には *Wasurenagusa* でカナダ＝日本文学賞を、2001年には *Hamaguri* でランゲ賞を受賞している。

彼女の五部作は、ユキオとユキコの異母兄妹を中心に戦時下の日本を舞台に運命に弄ばれる人物模様を描きだしている。彼らの母のマリコは在日朝鮮人の私生児であり、関東大震災のときに母によって孤児院に預けられ、その後母と再会することなく、日本人として成長したマリコはホリベと恋に落ち、身ごもるが、旧弊な家庭で育ったホリベは裕福な他の女性と結婚してしまう。

子供ができないために離婚したタカハシは清楚なマリコにひかれ親の反対を押し切って子連れ（ユキオ）のマリコと再婚し、長崎へ移住する。タカハシの両親は子どもができないことで嫁を責めたが、実際は彼らの息子が無精子症だったのである。

タカハシと同じ製薬会社で働くホリベは自身の結婚後もマリコと肉体関係を持ち続けていたが、マリコの結婚を知って嫉妬し、妻と娘（ユキコ）とともに長崎へ転勤する。策をめぐらして、タカハシを単身で満州に行かせ、自分が後釜に座ったのである。ユキコはユキオが異母兄と知らずに育つが、あるとき父（ホリベ）がユキオの母（マリコ）と関係しているところを盗み見し、真実を知り、父を毒殺しようとする。敗戦間近の日本では青酸カリが簡単に手に入ったのである。父に毒を盛ってから家を出たその日に、原爆が落とされ、家は破壊され、彼女の父殺しは人に知られぬところとなった。こうした悲劇が差別や戦争の問題を絡めながら、ユキコ、ユキオ、マリコ、タカハシによって語られていく。様々な人物の視点から語られることによって、この連作は簡潔な文体にも拘わらず深みをもつようになる。

第一作の *Tsubaki* は娘のナミコに対するユキコの告白の手紙からなっている。父ホリベと隣人であったマリコとの不倫、異母兄ユキオの存在、そして父殺しが暴かれていく。告白の後、ユキコは睡眠薬を大量に飲んで自殺する。

二作目の *Hamaguri* はユキオの独白の形をとっている。末尾でユキオは母マリコが死ぬまで持っていたハマグリの中に入れておいたユキコの名を見つけて、幼いころ遊んでいた記憶のある少女が実はユキコで、自分の異母妹であったことを知る。

第三作の *Tsubame*, はマリコの告白で、マリコの母が在日朝鮮人であり、関東大震災の直後にツバメと呼ばれる神父にマリコは預けられ、その孤児院で育ったことが語られる。そして、マリコはハングルを知らないで、母によってハングルで書かれた日記を知人に読んでもらおうとするが、その裏に「わが愛する娘、ツバメ氏の子」とあったことが最後に明かされる。その後生涯彼女は母の日記を開くことはなかった。

第四作の *Wasurenagusa* はマリコの夫タカハシの視点から語られる。この作品の最後で、タカハシは彼の父親自身も無精子症であり、彼が実は乳母のソノの子であったことを知る。

最後の作品 *Hotaru* では、年老いたマリコが孫のツバキに過去の罪を打ち明ける。そこで、マリコはツバキに「蛍のように、甘い水に落ちてはいけない」と教える。ホリベに強制されたこととはいえ、彼女は夫が不在の間ホリベと肉体関係を持ち続け、結果としてユキコに殺人を犯させてしまったのであった。

「秘密の重み」五部作にはこのように秘密が溢れている。ユキコによる父殺し、三人もの私生児（マリコ、ユキオ、タカハシ）、マリコとホリベの不倫、ユキオとユキコの許されない恋、タカハシと彼の父の無精子症、自殺などなど。

なぜこれほどの秘密があるのだろうか。一つには隠す行為がある。その最たるものが「公の歴史」であろう。ナショナル・ヒストリーは何かを隠そうとする。それに対して「文学は何かを思いださせることができる」といわれる。日本の歴史が隠そうとするものをシマザキは文学に書きとめようとしている。日本は朝鮮、中国や他のアジアの国々を侵略してきたが、それを認めたがらず、また、犠牲者の数も少なく見積もろうとする。また、朝鮮人差別も日本の歴史が隠したがるものの一つであろう。

今では日本人の大半はこれらの事実を知っているが、日本が国外にそれをきちんと発信しているとは言い難い。ここでアキ・シマザキの作品が日本人ではなく、フランス語読者に向けて書かれていることを思い起こしておこう。それでは、「秘密の重さ」は戦争の悲劇を暴きたかったのだろうか。そうとは思えない。

実際にそこで暴かれる秘密は日本社会の抑圧と関わっている。戦争の悲劇もあろうが、それ以上に、旧弊の下で苦しむ人々を作者は描きたかったのだろう。見合い結婚に代表される自由のない生活に息を詰まらせる女たちばかりでなく、男は会社に振り回され^{cv}、家のためには何よりも子どもをすることが優先される。

「秘密の重さ」の女性登場人物、マリコもユキコも自由を求めながらも、「秘密」の重荷に耐えて苦しい生活を送らざるをえなかった。希望はマリコの孫ツバキにある。ツバキは祖母のマリコの忠告を聞き入れて、しつこく言い寄る教授の要求を拒む決意を固める。

苦しみを表現するときの痛みは様々な形で「語り」に反映される。『失われた祖国』では、二人の対照的なオバサンが登場する。「一方は音の世界に住み、一方は石の世界に住んでいる。アヤおばさんの言葉は地下深くに埋もれているが、文学士で文学修士のエミリーおばさんはまるで言葉の戦士^{cvii}」である。第二次世界大戦中に日系人は敵国人であるとしてアメリカ合衆国でもカナダでも強制収容された。その苦渋に満ちた体験をアヤおばさんはなかなか語ろうとしない。エミリーおばさんの口からだけ語られていたのではこの作品がこれほどの重みをもつことはなかったであろう。簡単には言葉にならない痛みと向き合う苦渋がこの小説を名作たらしめている。

シマザキの連作は、筋が複雑な割に、あっさりと秘密が明かされていくような印象を与える。簡潔な文体と同様、ある意味で「秘密の重み」の語り自体が切り詰められている。つまり、第二次世界大戦末期に封印された秘密が現代になって突然暴かれる。その間にユキコやマリコが「重み」に耐えて生きてきた様子は直接描かれることがない。

しかし、シマザキの作品では一連の事件が一作ごとに異なった人物の視点から丹念に描かれている。そこで傷みは様々な人物の口を通して、淡々と簡潔で平明な言葉で表現されるだけに、「暴かれる」という過激な言葉がそぐわない一種独特の味付けが施されている。死や孤独と向き合って、それを深くするどく刻もうとすることなく、多くの視点を通して「癒し」を求めているといえるかもしれ

ない。

アキ・シマザキやイン・チェンの作品はこのように自由であろうと苦悶する人物を描いている。それは見方を変えれば、異なる文化の共生の困難さを表しているともいえよう。次章ではマダガスカル の例を通して、そうした問題を考察してみたい。

VII マダガスカルの事例

2012年3月5日から一週間、マダガスカルにおいて、AUF を通して、アンタナナリヴ大学の教員たちや、フランス語教育関係者、マダガスカル語促進運動関係者ら多くの人にインタビューすることができた。その中でマダガスカル・アカデミー言語センター所長のジュリエット・ラツイマンドラーヴァ Juliette Ratsimandrava と詩人で国立アカデミー文学部門副座長でもあるアンリ・ラハイングソン Henri Rahaingoson と会えたのは特に収穫だった。

二人とも、流暢なフランス語で、彼ら固有の言語であるマダガスカル語の重要性を力説していた。特に初等教育における母語の重要性を強調するとともに、教材の不足によってフランス語に頼らざるをえない現況を憂いていた。しかも、都市部にはフランス語を十分使いこなせる教員がいるが、農村部でその数は限られているという。そのため、多くの科目でフランス語教材を用いながらも、母語で説明するという矛盾した状況も生まれているのだそう。高等教育において教材はもっぱらフランス語だけになってしまうが、大学に入っても、結局マダガスカル語を交えながらでなければ十分に理解できない学生が多いのが実情だという。彼らは口をそろえて、まず、母語であるマダガスカル語をしっかりと学ばせるべきであり、そのあとで、必要に応じて、フランス語なり、英語を学習させるのが望ましいと主張していた。

マダガスカル語化を進めることによって、初等教育から中途半端に外国語を学ぶことを避けることができるようになる。そのため、ラツイマンドラーヴァさんは、西洋語に頼らなくてもすむように、専門用語をマダガスカル語に訳して事典を編纂している。まず教員自らが自分の言葉で現代社会に対応できなければならないと彼女はいう。そして、自分たちの文化をしっかりと自覚することから始めようとするきに、ケベックの事例が大いに参考になることを彼女は語っていた。

彼女のオフィスは「アカデミー」という名からして立派なものを想像していたのが、実際はエレベーターもない古い四階建の建物の三階に大きな看板もなく、潜むようにあった。その古くて薄暗い建物の狭い中庭に集まって勉強会をしていた学生たちの熱心な表情が印象に残った。当時アンタナナリヴ大学ではストライキのために授業が行われていなかった。ストをしているのは学生ではなく、教職員だった。政府が待遇改善に関する約束を守らないためだという。ちょうど滞在中に、軍の下士官たちが同じような要求を掲げて、不穏な動きを始めると政府はすぐに交渉に応じる態度を示した。教育は政府に直接影響を与えないからいつも後回しにされると、大学関係者らは嘆いていた。目先の権力闘争よりも、長期的に教育政策を考えるほうがよほど大切なはずであるが。ストで長期間授業がないので、学生たちが街中で集まって自主的に勉強をしていたのだ。

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

大学のキャンパスは郊外の広大な敷地にあり、ストのため、教育・研究棟は閑散としていた。ひと際目立ったのが中国政府の助成による「孔子学院」の建物。アフリカ各地で中国のプレゼンスが増していると聞いていたが、ここでも中国語を学ぶ学生が急増しているようだ。

学生たちの大半は寮生活をしており、多くの棟が建てられていた。しかし、放置されている様子で、ここで生まれ育ち、大学で学び、就職して、また家族を持ち、一生を過ごす人もいるようだ。寮棟を縫うように走る急な坂道は大きな穴だらけで、そこを巧みに避けて運転する技術はたいしたものだ。ジープ系のオフロード用の車ならまだしも、古いルノー4やシトロエン2CVがこの悪路をいまだに走っている。

フランス植民地の名残であるが、古いものも部品をとっかえひっかえして使える限りは使う、「もったいない」精神が今でも生きているのだと現地のタクシー運転手は言っていた。「トヨタ」や「フォルクスワーゲン」もいいが、修理するとき部品が高い。その点、ルノーやシトロエンは安い部品が中古で豊富にあると彼は付け加えた。確かに、街中には中古の部品屋があちこちでみかけられる。

安い中古車はこうした中古部品に支えられて、割高な日本車に交じって今でも大量に走っているのだ。ただ、ガソリンが非常に高い。2000アリアリ（約80円）もだせばけっこうな昼食が食べられる国で、リッターあたり4000アリアリ以上もしていた。坂道の多いタナ（地元の人は首都アンタナナリヴをこう呼んでいた）で、下りになるとエンジンを切って、惰性で走らせている運転手もいる。タクシーで長距離に乗るときは、ガソリン代コミかどうかを先に値段交渉して決めておかなければならない。あとで驚くような値段を請求されることあるそうだ。

マダガスカルは現在「暫定政府」下で大統領選挙の準備中である。2009年の「クーデター」の結果、マルク・ラヴァルマナナ大統領が辞任し、タナ市長だったアンドリ・ラジョリナが暫定大統領になっている。しかし、あらゆる部門での改革が「約束」とまりになっており、2年以内実施と約束された大統領選挙もいまだ行われていない。

マダガスカルの政争は十年來続いている。フランスよりのラツイラカ大統領か、アメリカよりのラヴァルマナナかをめぐる争われた2001年末の大統領選挙は混乱を極めた。開票は長引き、第1回投票でどちらも過半数を得ることができず、ラツイラカは第2回投票を呼び掛けた。しかし、2002年2月ラヴァルマナマは開票に不正があったとして、大統領就任を宣言し、大衆行動に訴える。ラツイラカは結局故郷のタマタヴに引きこもることになる。

こうした政争の背景には首都タナのある中央高地に住むメリナの人々と海岸沿いに暮らす他の人々との格差が反映している。ラヴァルマナマはメリナ出身で、ラツイラカはマダガスカル最大の港タマタヴ出身である。マダガスカル人は、インドネシア・マレーからインド洋を越えてやってきた民族に、のちに渡来したアラブ系や、ヨーロッパ系、アフリカ系の人が混血したといわれている。中央高地のメリナはインドネシア系だといわれ、18世紀末にマダガスカルをはじめ統一して、イメリナ王国を建設している。

ラヴァルマナマは英語を重視して公用語の一つに加え、アメリカをはじめ外国資本との提携を進めた。結局韓国デウ財閥とのスキャンダルにより先述のクーデターが起こり、彼も失脚することになる。

こうした複雑な状況下で、言語政策はおざなりにされ、高等教育は相変わらずフランス語に頼らなければならない状態が続いている。そこには大国の影もちらほら見える。フランスはFSP(優先連帯基金、フランスによる途上国支援基金)によって、マダガスカルにおけるフランス語教育を支援している。公の支援はなくても、「市場原理」によって、英語学習者が多いことも事実だ。街には英語の語学学校の宣伝が溢れている。

マダガスカル・アカデミーのある雑居ビル前の「独立大通り」を渡り、物売りでござたがえす大階段を上ると住宅街が広がっている。そこに詩人アンリ・ラハイングスンのアトリエがある。スリヤひったくりが多いからとラツィマンドラーヴァ所長が学生を一人案内につけてくれた。雑踏を離れ、中庭のあるビルの二階で詩人は待ってくれていた。彼は、マダガスカル人は辛抱強いので有名で、長くフランス植民地下でも耐えてきた、という。マダガスカルの将来を憂う、静かだけれど熱い詩人の語りであった。

詩人ラハイングスンも、ラツィマンドラーヴァ同様に、自分たちの文化を大切にしながら、他文化との困難な共生を図ろうとしている。彼もまた1960年代にケベックがとったフランス系カナダからケベコワへとアイデンティティを更新することに成功したケベックの事例を参照していたことが印象に残る。

あとがき

初年度の2010年度はOIF設立に関して中心的な役割を果たしたセネガルを訪れ、シェイク・アンタ・ディオップ大学のママドゥー・シセ教授と会談、その助言を受けて、同大学図書館で資料収集を行った。シセ教授を紹介してもらい、助言を受けたのが、わが国におけるフランス語圏アフリカ研究の第一人者である、砂野幸稔熊本県立大学教授である。両教授にここで感謝の意を表しておきたい。

2年目の2011年度はフランコフォニーの中で特異な社会を形成しているマダガスカルを訪問し、アントナナリヴ大学とAUFマダガスカル支部で資料収集を行った。その際にアントナナリヴ大学のヘリー・ラミアリソン教授とジル＝ダニー・ランドリアマシティアーナ教授から多くの示唆を得た。ラミアリソン教授を紹介していただいた明治大学商学部福田邦夫教授にここで感謝の意を表しておきたい。また、駐日マダガスカル大使館ロゼット＝ララティアーナ・ロソアマナリーヴ参事官とパリINALCOのクロード・アリバール教授からも多くの助言を得たことを申し添えておく。

参考文献（注に記載したものは除く）

- Le Canada et la Francophonie*, Ministère des affaires étrangères et du commerce international du Canada, 1995.
- La Francophonie*, Xavier Deniau, PUF, 2003.
- La Francophonie*, François-Pierre Le Scouarnec, Boréal, 1997.
- La Francophonie des Pères fondateurs*, sous la direction de Papa Alioune Ndao, Karthala, 2008.
- Francophonie et Relations internationales*, Agence universitaire de la Francophonie, Éditions des

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

- Archives contemporaines, 2009.
- La Francophonie, grand dessin, grande ambiguïté*, Jean-Marc Léger, Nathan, 1987.
- La francophonie : quelle francophonie? un point de vue africain*, Fatima Houada-Pépin, Montréal, Centre maghrébin de recherche et d'information 1987.
- Maghreb et Francophonie*, Slimane Chikh et al., Economica, 1988.
- Mondialisation, localisation, francophonie(s)*, Université de Rennes 2, direction: Daniel Gouadec, Maison du dictionnaire, 2004.
- Le Partenariat des langues dans l'espace francophone : description, analyse, gestion*, Dorothee Rakotomalala, L'Harmattan, Agence intergouvernementale de la francophonie, 2005.
- Quelle francophonie pour le XXIe siècle?*, Agence de la Francophonie : Éditions Karthala, 1997.

『フランス語のはなし』J.B. ナドー、J. バーロウ、立花英裕監修、中尾ゆかり訳、大修館書店、2008年。

『フランス文化事典』田村毅ほか編著、丸善出版、2012年。

『多様性のなかのフランス語—フランコフォニーについて考える』鳥羽美鈴、関西学院大学出版会、2012年。

『ラ・フランコフォニー』西山教行、三浦信孝、第三書房、1999年。

-
- ⁱ Organisation internationale de la Francophonie、「フランコフォニー国際組織」と訳されることもある。以下、OIF と略称で記す。
- ⁱⁱ http://www.gouv.qc.ca/portail/quebec/international/japon/arts/Pol_culturelle/ 2012年11月8日閲覧。
- ⁱⁱⁱ フランス語憲章適用担当相、Ministre responsable de l'application de la Charte de la langue française。
- ^{iv} Office de la langue française
- ^v Conseil de la langue française
- ^{vi} Commission de la surveillance de la langue française
- ^{vii} ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine
- ^{viii} Bibliothèque et Archives nationales du Québec- 通称 BANQ
- ^{ix} Conseil des arts et des lettres du Québec
- ^x Société de développement des entreprises culturelles- 通称 SODEC
- ^{xi} カナダ連邦政府が外務省 Ministère des affaires internationales と大使館 Ambassade を持っているのに対して、ケベック州は「国」ではないので、その代わりに、「国際関係省」Ministère des relations internationales と「代表事務所」Délégation générale を持つ。
- ^{xii} The World Factbook より。
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/cg.html> 2012年11月8日閲覧。
- ^{xiii} 1950年代、ケベックではユニオン・ナショナル党政権の下で、超保守的な圧政がしかれ、州首相だったモーリス・デュプレシ Maurice Duplessis の名から、「デュプレシズム」と呼ばれている。
- ^{xiv} C'est le temps que ça change.
- ^{xv} maître chez nous.「静かな革命」中に掲げられたスローガン。
- ^{xvi} *Les Chambres de bois*, Anne Hébert, Ed.du Seuil, 1958.
- ^{xvii} *Agaguk*, Yves Thériault, Institut littéraire du Québec, Montréal, 1958.
- ^{xviii} *Salut Galarneau!*, Jacques Godbout, Ed.Seuil, Paris, 1967.
- ^{xix} *Le Cassé*, Jacques Renauld, dans *Le Cassé et autres nouvelles*, Parti Pris, Montréal, 1981. 初版は1964年。
- ^{xx} *L'Antiphonaire*, Hubert Aquin, Cercle du livre de France, Montréal, 1969.

- xxi *Le Libraire*, Gérard Bessette, Cercle du livre de France, Montréal, 1960
- xxii *Une saison dans la vie d'Emmanuel*, Marie-Claire Blais, Ed. du Jour, Montréal, 1965.
- xxiii *L'Avalée des avalés*, Réjean Ducharme, Gallimard, Paris, 1966.
- xxiv *La Guerre, yes Sir*, Roch Carrier, Ed. du Jour, Montréal, 1968.
- xxv la Délégation générale du Québec à Paris
- xxvi la Commission Permanente de Coopération Franco-Québécoise (CPCFQ)
- xxvii l'Office franco-québécois pour la jeunesse (OFQJ). 経済・文化・社会面において、ネットワークの形成と文化相互理解を促進するとともに、18歳から35歳までの能力育成を図ることを目的としている。
- xxviii 『灼熱の魂』*Incendies*などで知られる、劇作家、映画監督。
- xxix *Le Sang des promesses. Littoral* (1997), *Incendies* (2003), *Forêts* (2006) et *Ciels* (2009) からなる四部作。
- xxx フランスにおけるケベックの出版について、より詳しくは「出版を通してみたフランスにおけるケベック文化の受容について」を参照。『ケベック文学の受容とフランコフォン・アイデンティティ』、科学研究費補助金（基盤C）成果報告書所収、寺家村博、2004年5月。
- xxxi 1964年にブーシャル・レポート (*Le Rapport Bouchard*, Ministère des Affaires culturelles, 1964) としてその調査結果は発表されている。
- xxxii たとえば、ケベックのベストセラーの平均発行部数は約3000部、フランスでは約5万部である。
- xxxiii ケベックでは個人向け書籍の約85-90%をフランスから輸入しているのに対して、ケベックからフランスへの輸出はケベックで出版されている書籍全体の2-3%にすぎない。
- xxxiv Prix France-Québec. この賞は、連邦政府が1958年に設けた Prix France-Canada に対抗する形でケベック州政府が設置したといわれている。後者はその後ケベック・パリ文学賞となり、ケベックか、フランス系カナダ人によって、カナダかフランスで刊行された、フランス語で書かれた文学作品に与えられている。ケベック州政府パリ代表事務所とフランス・カナダ協会 l'Association France-Canada の共催であったが、1997年以後賞は与えられていない。ちなみに、次のようなそうそうたる作家が初期のころは受賞している。1958年 Anne Hébert が、*Les Chambres de bois* で受賞している。以後、1961年 Yves Thériault, *Agaguk et Ashini*、1962年 Jean Le Moyne, *Convergences*、同年 Jacques Godbout, *L'Aquarium*、1963年、Alain Grandbois, *Poèmes*、同年 Gilles Marcotte, *Une littérature qui se fait* と続いている。
- xxxv L'Entente franco-québécoise.
- xxxvi フランス・ケベック文化協定調印, Accord culturel franco-québécois.
- xxxvii 1959年にケベック出版組合は、フランスでの書籍流通の経路を確保する目的でアシェット社と契約を結んだ。契約内容は、アシェット社がフランスでのケベック書籍の流通と販売を引き受け、販売に際しては、50%までの値引きをアシェット側の裁量で行うことができるというものであった。書籍にかかる税金や送料も全額ケベック出版組合が負担し、アシェットに非常に有利な契約内容であった。しかし、アシェットは結局送られてきた15タイトル（3700冊）のうちわずか530冊を販売しただけであった。
- xxxviii Centre de diffusion du livre canadien-français
- xxxix La Librairie des Écoles
- xl *Respectives*, 1968, numéro 3, P.16.
- xli 1970年の出版タイトル数は、Fides 229, CLF 86, P.U.Monttréal 86, Partis Pris 5であり、1972年は、Fides 207, CLF 68, P.U.Monttréal 94, Partis Pris 2である。
- xlii Conseil supérieur du livre canadien-français
- xliiii 最後の一年間はほとんど売り上げがなかったという。
- xliv フランスでは大手出版社が流通業をかねることが多い。
- xlv Conseil supérieur du livre. この委員会は出版業界諸団体の代表者によって運営されており、業界の利益

フランス語圏におけるケベック文化政策の影響

を守ることを最大の目的としている。

xlvi ケベック州の学校教材を取り扱う出版社。

xlvii *Le Devoir* 紙は、「ブーラッサ政権はフランス外務省に譲歩した。(……) ケベックにとってこの文化協定が有益なものであるかどうか再考する必要がある」と論評している。1972年1月27日。

xlviii イギリス系とフランス系の対等な関係を基本理念とした連邦政府の政策。のちに、英仏以外の民族グループの意見を取り入れて、二言語多文化主義へと発展する。連邦の枠組みのなかに埋没することを恐れたケベック州政府は、州内で独自の文化、言語の尊重（一言語一文化主義）を求めた。

xliv Conseil des arts.

¹ La Société fédérale livres du Canada. Books from Canada. ここに参加した主な出版社は次のとおりである。Beauchemin, Bellarmin, Boréal, Cercle du livre de France, Ferron, Le Jour, HMH, L'Arc etc.

ii <http://www.francophonie.org/> 2012年10月25日閲覧。

iii l'Agence de coopération culturelle et technique (ACCT)

iiii l'Assemblée parlementaire de la Francophonie (APF)

liv l'Agence universitaire de la Francophonie (AUF)

lv l'Association internationale des maires francophones (AIMF)

lvi le Sommet des chefs d'État et de gouvernement

lvii le Secrétaire général de la Francophonie

lviii administrateur

lix Clément Duhaime (1953-)

lx Jean-Louis Roy (1941-)

lxi l'Agence Intergouvernementale de la Francophonie (AIF)。ACCTは1998年にAIFとなり、2005年に正式にOIFに改組されるまで、一時期こう呼ばれていた。

lxii Conseiller spécial chargé de la préparation et du suivi des Sommets des chefs d'état et de gouvernement pour l'Agence intergouvernementale de la francophonie.

lxiii Centre international des droits de la personne et du développement démocratique

lxiv Centre de la Francophonie des Amériques

lxv Conférence des Ministres de l'Éducation des pays ayant le français en partage. (CONFEMEN)

lxvi l'Agence de coopération culturelle et technique (略称 ACCT)。ACCTはフランコフォン・メンバー間の文化・技術協力を強めることを任務とする政府間機関であった。本文で述べるように、この組織は2005年にOIFに発展解消し、今日にいたっている。

ACCTが扱う分野は、教育と職業訓練（高等教育をのぞく）、科学技術（研究部門はのぞく）、農業、文化とコミュニケーション（テレビを除く）、法律（地域民主主義をのぞく）、環境とエネルギーであった。除外された分野は他の機関が管轄していた。

lxvii この後、1975年にCONFEMENとCONFESJES(青少年スポーツ大臣会議、Conférence des Ministres de la Jeunesse et des Sports)の事務局が統一される。1977年には、緊急課題に機敏に対処し、具体的な対応が取れるように、より特化された分野へ方向転換する。こうして、1978年には二つのテーマが選ばれる。それが教材の作成と生涯教育であり、この二つのテーマに直接結びついた四つの実践計画が採択された。

こうした計画の多様化は、CONFEMENとCONFESJESとの交流や、教育の発展に尽力する他の国際組織との連携を強めた。特にUNESCOや文化技術協力機構ACCTとはいくつも共同計画を実施していくこととなる。

lxviii *Le Devoir*, 1968年2月22日。

lxix Jean-Marc Léger (1927-2011)

lxx Salifou, André, « Diori Hamani », in *La Francophonie des Pères fondateurs*, Karthala, 2008. P.88.

lxxi *Le Devoir* 紙は「ケベックがフランコフォニー拡大と発展への道の重要な担い手である」と評している。

1968年2月23日。

- lxxii *Le Devoir*, *La Presse* と並んでケベックで読まれている日刊紙。
- lxxiii Association des universités partiellement ou entièrement de langue française, AUPELF
- lxxiv Jean-Marc Léger, *Afrique française, Afrique nouvelle*, 1958, *La Francophonie, grand dessein, grande ambiguïté*, 1987; *Vers l'indépendance? Le pays à portée de main*, 1989, etc.
- lxxv http://www.auf.org/IMG/pdf/Programme_de_l_hommage_a_JM-Leger.pdf 2012年11月18日閲覧。
- lxxvi 2010年5月25日モンレアル美術館での「ジャン＝マルク・レジェに捧ぐ」と題された催しに寄せられた
ディウーフ OIF 事務総長の賛辞の抜粋。
http://www.auf.org/IMG/pdf/Programme_de_l_hommage_a_JM-Leger.pdf 2012年11月18日閲覧。
- lxxvii この項は、「フランコフォニー国際組織の形成とケベック」を参照した。長谷川秀樹、『ケベック研究』
創刊号、日本ケベック学会、2009年。
- lxxviii *Le Devoir*, 1968年2月3日。
- lxxix Conférence des pays francophones
- lxxx Agence universitaire de la Francophonie
- lxxxi Association des universités partiellement ou entièrement de langue française
- lxxxii AUF の HP サイトより。 <http://www.auf.org/nos-projets-internationaux/> 2012年11月10日閲覧。
- lxxxiii Langues nationales「母語」langues maternelles との区別に注意。
- lxxxiv Institut de la francophonie pour l'administration et la gestion (IFAG)
- lxxxv Institut de la francophonie pour l'entrepreneuriat (IFE)
- lxxxvi Institut de la francophonie pour l'informatique (IFI)
- lxxxvii Institut de la francophonie pour l'ingénierie de la connaissance et des formations à distance (IFIC)
- lxxxviii Institut de la Francophonie pour la médecine tropicale (IFMT)
- lxxxix Institut panafricain de gouvernance universitaire (IPAGU)
- xc Conseil international d'Études francophones
- xci CIÉF の HP サイトより。 <http://www.cief.info/index.html> 2012年11月10日閲覧。
- xcii « Profondément ancré dans la francophonie nord-américaine où il a vu le jour... »
<http://www.cief.info/index.html> 2012年11月10日閲覧。
- xciii *Nouvelles Études Francophones* (NEF)。当初は「フランコフォニー研究」*Études Francophones* として
創刊された。
- xciv 24^e Congrès mondial, Conseil international d'Études Francophones, Montréal, 27 juin – 4 juillet 2010.
- xcv 25^e Congrès mondial, Conseil international d'Études Francophones, Aix-en-Provence, 29 mai – 5 juin
2011.
- xcvi 26^e Congrès mondial, Conseil international d'Études Francophones, Thessalonique, 10 – 17 juin 2012.
- xcvii *L'Énigme du retour*, Montréal, Boréal, 2009。邦訳、『帰還の謎』小倉和子訳、藤原書店、2011年。
- xcviii *Tout bouge autour de moi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010。邦訳、『ハイチ震災日記』立花英裕訳、
藤原書店、2011年。
- xcix *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Montréal, VLB Éditeur, 1985.
- c シマザキの経歴に関しては、『ケベックの女性文学』（山出裕子、彩流社、2009年）を参照した。
- ci カナダで発行されている日本語新聞。
- cii シマザキは彼女の作品のタイトルは季語のようにある季節を象徴的に表している。
- ciii 2011年2月7日付 *Le Devoir* インターネット版に *Du pur, du vrai Aki Shimazaki* と題された記事が載っ
ている。そこでも彼女の簡潔な文体について触れられている。
De petites phrases courtes, épurées. Une puissance d'évocation qui agit sans se faire remarquer. Une
froideur apparente, une cruauté trompeuse.

フランス語圏におけるケバック文化政策の影響

Puis, la tendresse émane de petits gestes, tout à coup. L'émotion surgit sans s'annoncer, sur le bout des pieds. Derrière cette écriture remarquablement sobre, compacte, contrôlée, on le sent, un volcan couve.

<http://www.ledevoir.com/culture/livres/232108/du-pur-du-vrai-aki-shimazaki> より。

- ^{civ} Aki Shimazaki, *Tsubaki, Le Poids des Secrets* 1, Leméac/Actes Sud, 1999. 邦訳『Tsubaki 椿』、アキ・シマザキ著、鈴木めぐみ訳、森田出版、2002年。
- ^{cv} 「秘密の重さ」でタカハシは家族を置いて満州へ転勤させられ、何年も帰ってくるできない。『ミツバ』において会社への従属はさらに重要なテーマとなっている。会社への忠誠心は西洋人には驚きだと、アンドレ・ブロシュは評している。André Brochu : « *La Fille aux Trois Feuilles* », compte rendu de Mitsuba, 2007.
- ^{cvi} 『失われた祖国』、P.64。

※小畑精和政治経済学部教授は、2013年11月22日に逝去されました。本稿は小畑教授の生前に提出された原稿を、人文科学研究所の責任において校正したものです。
謹んで小畑教授のご冥福をお祈りいたします。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標
—19・20世紀初頭西北アナトリアにおける
ヤージュ・ベディルの事例から—

江 川 ひかり

Cemeteries and Gravestones of Nomads in the Ottoman Empire: On the View Points of the Yağcı Bedir in Northwestern Anatolia during the Nineteenth and the early Twentieth Century

EGAWA Hikari

The epitaphs that belong to the period of the Ottoman Empire are very valuable as the historical sources, because not only the year of a person's death, but also their life history and social status were engraved on them. In spite of the great value of these epitaphs as the historical sources, we find that among the studies about the history of the Ottoman Empire, special attention has been paid to only a few nomadic cemeteries and graves.

Dr. Metin And has pointed out that the modern Turkish culture consists of four elements: as Asiatic-Nomadic culture, Eastern Mediterranean-native culture, Islamic-monotheistic culture, and the Ottoman-cosmopolitan culture. From this view point, in this study, the author has deciphered twenty-eight epitaphs standing on both the summer camp and winter camp of the Yağcı Bedir, who were one of the Turkic nomadic groups that settled down in the Bergama region, and she has analyzed them as follows.

First of all, it was confirmed that the Yağcı Bedir had also constructed their cemeteries both in their summer camp and their winter camp as the ancient Turkic nomads did. In particular, eight out of the twenty-eight gravestones which belonged to the head family stand in the summer camp. It could be surmised that this was due to the ancient Turkic nomadic culture and at the same time, the native nomadic culture of "successive leader's" and as a "symbolic secondary burial ground" in the Western Asia region. Furthermore, on their epitaphs, the Islamic expression, "Please recite the *Fatiha* (opening chapter of the Quran)" were engraved. That is to say, the cemeteries and gravestones of the Nomads contain multiple elements of Turkish culture as above mentioned.

However, compared to the epitaphs of the high officer and rich merchants in Izmir, which was an international port city, those of the Yağcı Bedir used more simple and colloquial expressions.

We could collate the family name of the eight epitaphs with those written in the documents of Islamic court and some other public documents from the same period. In the public documents, the family, as the defendant, won a suit against a permanent resident, who insisted on his ownership of the pasture being used by the Yağcı Bedir for a long time by the customary law. Under the process of centralization by the government since the middle of the nineteenth century, every nomad had feared that they would be swept up in the wave of "modernization". It was the first step for the nomads to identify themselves by engraving their epitaphs to counter this new notion of having of land, something they had always considered to be public property.

《個人研究第1種》

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

—19・20世紀初頭西北アナトリアにおける

ヤージュ・ベディルの事例から¹—

江 川 ひかり

1. 問題の所在

オスマン帝国（1300頃-1922）時代の墓地および墓石・墓碑銘は、重要な情報を含んだ史料²のひとつである。むしろこのことは、オスマン史研究に限られたことではない。あらゆる地域・時代を通じて、この世に生をうけた人の痕跡としての墓地および墓石・墓碑銘の史料的価値として、以下の三点が指摘できよう。

第一に、墓地が、各社会集団にとってどこに造られたのかに着目する必要がある。社会集団の居住地域、社会生活圏における墓地の立地、墓地が果たす社会的機能、さらには参詣対象としての墓地・墓石に対する宗教的意識や精神世界を探ることが可能である。

第二に、墓石そのものに注目すると、石の原産地と当該墓石が置かれた場所との距離および輸送手段・経緯を考察することによって、当時の石材流通のみならず、交通・交易網、政治勢力等を知ることが可能となる³。加えて、墓石の形や意匠および墓碑銘から、当時の意匠の流行や人びとの美意識、

¹ 本稿は、Hikari Egawa & İlhan Şahin, “Göçebelerinin Mezarları ve Mezar Taşları: Anadolu’daki Yağcı Bedir Yörükleri Mazarı Örneği,”『明治大学人文科学研究所個人研究（第1種）2010年度～2011年度研究成果報告書 研究課題トルコにおける遊牧社会の歴史的考察』（2012, 55-104）をもとに大幅に加筆・修正したものである。

² 本稿で「史料」という時、文字史料・図像史料のみならず、目にみえない音声や記憶、「モノ」として扱われる用具・機器、建造物、景観、さらには自然環境に至るまでの有形・無形を問わないあらゆるものを意味する（杉山正明「史料とはなにか」『岩波講座世界歴史』第一巻，岩波書店，1998, 211-241）。

³ 6世紀中葉から後半に造られたとされる埼玉県行田市埼玉古墳群北東に位置する将軍山古墳（全長約90mの前方後円墳）の横穴式石室の壁材には、約100km以上離れた現在の千葉県富津市金谷海岸で採れる房州石が使用されており、河川交通で運ばれたと考えられ、この石そのものが、当時の政治勢力の影響範囲や埼玉と金谷海岸とを結ぶ交通網の実態解明の手がかりとなった。同古墳の考古学的研究は、若松良一「からくに

石工の技術等を知ることができよう。

第三に、墓石に刻まれた墓碑銘には、故人の人となりや職業、社会的地位、在住都市・町・街区・村名あるいは帰属集団名、そして没年（場合によっては月日まで）が刻まれている。これらの情報は、当時の地方行政区の名称、産業、人口動態等の手がかりになるのみならず、墓碑銘に刻まれた文言や文章表現を分析することによって、故人の人生を復元し、同時に遺族やその社会の他界観・死生観をうかがうことが可能となる。

ところで、日本の近世墓標とニューカレドニア日系移民の墓標を事例とした、朽木量『墓標の民族学・考古学』⁴は、従来、考古学および民俗学において個別になされてきた墓標研究に対して、墓標（墓石）を物質文化研究の「基本資料」として理論的・体系的に位置づけた画期的研究である。朽木は、「墓上標識（墓じるし）」を「墓標」とよび、墓標とは「広義には墓の位置を示す丸石（枕石）や木製の塔婆（卒塔婆）なども含む。しかし、ここでは石製ないしコンクリート製などで一定年月以上の恒久的使用を意図して墓地に立てられ、かつ銘文を持つものを対象とする」⁵と定義した。この意味で、「墓標」とは、本稿で扱う墓石・墓碑銘に合致するため、以下、墓石・墓碑銘を墓標とよぶ。

朽木は、墓標の属性を、モノとしての側面と、文字資料としての側面とに大きく分けて整理した上で、モノおよび文字資料としての両側面を併せ持つ墓標が、キリスト教圏やイスラム教圏を問わず立てられていることに言及し、異文化間の物質文化を比較する際に、同一基準で比較できる墓標の比較研究の有効性・重要性がグローバルでかつ、考古学・民族学・民俗学・歴史学という領域横断的視点から明示された⁶。

墓標のモノおよび文字資料としての二つの側面とは、上述の史料的価値の第二と第三に相当する。加えて、墓地そのものに注目する視点が第一である。とりわけ多宗教・多言語の社会集団が生活していたオスマン帝国では、ムスリムのみならず非ムスリムの墓地ものこされた。さらに墓地は、たんに宗教的施設・空間といった観点からだけではなく、人びとの日常生活・慣習や精神世界を映し出す史料といえる。

にもかかわらず、オスマン帝国史研究において、墓地・墓標に関して、上述した史料としての多様な価値が見落とされてきたため、体系的研究がなされてきたとはいいがたい。墓地・墓標研究はまず、主としてスルタン等の王および王族やいわゆるアスケリー（免税特権者）に属する高位の人物の足跡を知るために用いられ始めた。その後、アスケリーに対するレアーヤー（納税者、臣民）にも目

へ渡った東国の武人たち一埼玉將軍山古墳と房総の首長の交流をめぐって」『法政考古学』20, 1993, 199-214. および草野潤平『関東地方における終末期古墳の研究：横穴式石室からみた在地勢力の動態』（2012年度博士学位請求論文）明治大学大学院文学研究科, 2013, 42-54.

⁴ 朽木量『墓標の民族学・考古学』（慶應義塾大学出版会, 2004）では広義の史料は「資料」と表記される。

⁵ 朽木量2004, 5.

⁶ 朽木量2004, 6-7. 日常的な実際行為（プラチック）を反映した一人一人の存在と世界を取り扱うことのできる研究が切り開かれるべきであるという立場から「墓標造立者のライフヒストリーや地域的で個別具体的な歴史的・社会的コンテクストを重視」（朽木量2004, 9）する点は、筆者の問題関心とも共通する。

が向けられた。レアーヤーは、都市民・村民・遊牧民という3つの範疇に分類され⁷、これらの中で都市民および村民は定住民であり、墓地も生活地域周辺に分布してきたため、地方史研究において研究対象とされた。これに対して遊牧民の墓地・墓標研究は、ほとんどなされてこなかった。そもそも遊牧民は、移動が常態であったために移動途中で死亡した場合、路傍に埋葬する他に術がなく、その上に石をおく程度であった⁸。とはいえ、突厥碑文などの特例をのぞいて自ら文字記録を残さなかった遊牧民にとって、墓地・墓標はなおさら史料の価値が高いことは明白である⁹。そこで本論文では、トルコ系遊牧民ヤージュ・ベディル (Yağcı Bedir Yörükleri、以下、ヤージュ・ベディルと略す)¹⁰のうち、西北アナトリアのベルガマ¹¹地域に定住したグループの夏営地および冬営地にのこされた19世紀中葉から20世紀初頭にかけての墓碑銘を解読することによって、ヤージュ・ベディルの墓地・墓標とそれらが意味する歴史的背景を明らかにする。(地図1)

2. 研究動向

オスマン演劇学研究所の第一人者であるメティン・アンドは、現代のトルコ文化が次の4つの要素から構成されていると指摘した¹²。第1は、言語であるトルコ語を基礎とし、中央アジアに起源するト

⁷ オスマン帝国下の社会がどのような人びとから構成されていたのかに関する一般的事項については、林佳世子『オスマン帝国500年の平和』(興亡の世界史第10巻)講談社、2008、224-254。

⁸ 遊牧民の移動の詳細は、1979年から1980年にかけて一年以上にわたり、トルコ系遊牧民と生活をともにした松原正毅による人類学調査(松原正毅『遊牧の世界—トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から』平凡社ライブラリー、2004(中公新書版(上)(下)巻1983)で明らかにされている。同書のトルコ語訳 *Göçebeliğin Dünyası: Türk Göçebelerinden Çoşlu Yörüklerinin Etnografyası*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 2012(翻訳杉原清貴、監修江川ひかり・イルハン・シャーヒン)は本研究の成果である。

⁹ ヨルダンで紀元前3000年～2500年頃の遊牧民遺跡の発掘調査をおこなった藤井純夫は、1990年前半のイスラエル考古学界における「遊牧民の考古学的可視性」論争を紹介し、「遊牧民の物質文化」に着目して、「遊牧民の遺跡は、遺構のみならず遺物の点でも、十分に「見える」「遊牧民の足跡は、都市・農耕民のそれに比べて多少見えにくいにしても、やはりそれなりに「見える」と結論づけた(「乾燥地考古学の諸問題: 1. 遊牧民の考古学的可視性」『沙漠研究』10(4)、日本沙漠学会、2000、259-268)。

¹⁰ ヤージュ・ベディルの歴史は、Hikari Egawa & İlhan Şahin, *Bir Yörük Grubu ve Hayat Tarzı: Yağcı Bedir Yörükleri*, İstanbul, 2007; 拙稿「19世紀オスマン帝国における遊牧民と土地—ヤージュ・ベディルの事例を中心に」『西南アジア研究』64、京都大学西南アジア研究会、2006、35-61; 「徴税請負制度に立ち向かう遊牧民—西北アナトリア、ヤージュ・ベディルの事例から」『歴史と地理636: 世界史の研究』224、山川出版社、2010、1-15を参照されたい。

¹¹ Bergama は、古代ベルガモン王国(B.C.4世紀末～B.C.129)の中心地。1870年代からドイツ人技師によって発掘された結果、遺物のほとんどはドイツのベルガモン博物館に所蔵された(吉田大輔編集『ヘレニズムの華—ベルガモンとシルクロード』中近東文化センター附属博物館・岡山市オリエン特博物館・尾道市立美術館、2008)が、現地には今も神殿や劇場跡などがのこる。

¹² メティン・アンド「メティン・アンド氏連続講話会」(永田雄三通訳/江川ひかり記録)『トルコ文化研究』創刊号、1986、23-33。

ルコ系遊牧民に由来するアジア的遊牧文化である。とくにトルコ系遊牧民がイスラームを受容する以前に信仰していたシャーマニズムは、今日に至るまでトルコ文化のあちこちにその一端がうかがえると述べている。第2は、そのトルコ系遊牧民が西進を続けたのち、今日に至るまで定住することとなったアナトリアおよびバルカン地域、すなわち東地中海における土着文化である。第3は、トルコ系遊牧民が後に受容した、ユダヤ教、キリスト教の系譜をひくイスラーム、すなわち一神教文化である。第4が、オスマン帝国時代に花開いたコスモポリタン文化である。筆者もこれらトルコ文化の4要素を重視してきたため、葬制および墓地・墓標を含む葬送文化研究にもまた、これら4要素を考慮しなければなるまい。

同時に、日本における葬送文化研究は、上述した朽木をはじめ、主として考古学・民俗学などの分野において、理論的にも事例数という点からも研究が蓄積されており、トルコ系遊牧民のそれらの研究をおこなう際にも避けて通ることはできない。とりわけ日本古代の葬送文化は、北アジアを含む大陸文化からの影響が多々指摘されてきた。トルコ民族史研究第一人者であった護雅夫¹³は、「日本の神話・伝説・祭儀・儀礼のなかには、北アジア・東北アジア・朝鮮などのそれらと切りはなしては、まったく理解できぬもののがかなりある」と考え、これらの文化を地域を横断して結びつける「一本のひも」とはシャーマニズム信仰であるという¹⁴。護および上述したアンドのシャーマニズムに関する指摘を統合するならば、近世以降現代に生きるトルコ系遊牧民の墓地・墓標研究にも、シャーマニズムをはじめとする古代トルコ系遊牧民の葬送儀礼・慣習、さらにはそれらの影響をうけた日本における葬送文化にも注視することが不可欠となろう¹⁵。

¹³ シャーマニズム信仰などをはじめ突厥および古代トルコ系遊牧民に関する研究は、護雅夫『古代トルコ民族史研究』I/II/III, 山川出版社, 1967/1992/1997を参照されたい。

¹⁴ 護雅夫『遊牧騎馬民族国家』講談社現代新書116, 1967, 4-5, 13。護は、江上波夫の「騎馬民族日本征服説」と護の考えとは「ある面でむすびつくもの、といえるかもしれませんが。」と述べつつ、江上の同説が出されるに至った根底には、「たんに古事記・日本書紀の神話・伝承を中心とした広義の民族学的・歴史学的研究だけでなく、古墳およびその出土品を中心とした考古学的研究、さらに、中国史書に見えるこの時代の東アジアの形勢、とくに日本・朝鮮の情勢を中心とした歴史学的研究（中略）における、広くて深い知見がよこたわって」（1967, 17）いと指摘し、この三方面の研究を総合・統一してひとつのものとしてとらえようとしたところにこそ、江上説が高く評価されなくてはならない点があると述べた。したがって、江上説に対する賛否についても、江上のような複数の学問研究における広くて深い知見に基づかなくては結論づけられない（p.18）と記す。このように護は、騎馬民族文化の日本への影響が民族学・歴史学・考古学のような複数の学問領域から考察される必要性をいち早く指摘していたのである。

¹⁵ むろん日本の考古学・民俗学における墓地および墓石研究には膨大な蓄積があるが、筆者は専門外であるため、ここではとくに上述の問題関心から参照した研究のみに言及するにとどめたい。小田富士雄「裝飾古墳にみる大陸系画題」（『古文化談叢』第40集, 九州古文化研究会, 1998, 165-177）では、北方アジアに淵源する鳥霊信仰や大陸系の葬送歌舞儀礼に起源する思想・儀礼の存在を指摘する（本論文をご紹介くださった和田晴吾氏へ感謝いたします）。また、古屋紀之『古墳の成立と葬送祭祀』（雄山閣, 2007）は、白石太一郎（「こととわたり考一横穴式石室墳の埋葬儀礼をめぐって」榎原考古学研究所編『榎原考古学研究所論集創立三十五周年記念』吉川弘文館, 1975, 347-371）および和田晴吾（「墓壙と墳丘の出入口一古墳祭祀の復元と発掘調査」『立命館大学考古学論集』I, 1997, 195-211）の先行論文を引用しつつ、考古学と葬送祭祀研究

さて、オスマン帝国の墓地および墓標は、まず個人の足跡や自伝研究で使用され始めた。一般に、歴史上の要人に関する研究がなされる場合、墓碑銘から一定の個人情報を知ることが可能となる。詳細な情報が刻まれている場合には、たんに当該人物自身および父親の名のみならず、職業、死亡年月日に関する情報を得ることも可能である。このような特定の人物の伝記に関する史料としての墓標の活用は、まずスルタンおよび王家、政府要人に関する研究において活発になった。またメフメト・スレイヤーが編んだ、著名人に関する百科事典ともいえる『オスマン摺紳録』¹⁶は、彼自らが関係者の墓碑銘を用いた結果、墓碑銘が個人史研究に不可欠であることを示す先駆的業績となった。

その後、墓地・墓標は、特定の人物に関してなされる研究においても、著作目録等における著者紹介の項目においても、次第に活用されるようになった。オスマン史研究において、とりわけ1990年代に入り、墓地・墓標研究は活発化したのである。¹⁷

1991年9月、イスタンブルにあるミーマール・スイナン大学で開催された会議は、おそらくイスラーム諸国およびオスマン以前およびオスマン朝時代における墓地および埋葬の伝統に関するはじめての国際会議であったと考えられる¹⁸。同会議以前に、オスマン帝国の墓地および埋葬の伝統と、ヨーロッパとの比較をおこなった先駆的研究といえば、以後、墓地・墓標に関する研究案内となったハンス＝ペーター・ラクエールによってなされた研究である¹⁹。ラクエールはまず、オスマン帝国におけ

との総合的研究の重要性を指摘する。トルコ系遊牧民の墳丘（クルガン）やウマの殉葬との関係がみられる古墳文化については、大塚初重「日本における古墳時代の歴史的意味」石川日出志・日向一雅・吉村武彦編『交響する古代—東アジアの中の日本』（東京堂出版、2011、60-78）；若松良一「埴輪と木製品からみた埋葬儀礼」大塚初重・吉村武彦編『古墳時代の日本列島』（青木書店、2003、51-84）。

¹⁶ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul, 西暦1890/1891-1897/1898 (ヒジュラ暦1308-1315)。

¹⁷ オスマン史研究において、オスマン詩を史料として用いる研究は、林佳世子（2008）によって蓄積され、碑文に刻まれた詩も分析の対象とされている（林佳世子「文学・歴史研究—オスマン詩を用いた社会史研究の可能性」東長靖編『オスマン朝思想文化研究—思想家と著作』<Kyoto Series of Islamic Area Studies 7>, 2012, pp.95-123）。加えて、東京外国語大学とトルコ歴史学協会との共同研究 (<http://www.ottomaninscriptions.com>) によってオスマン時代の碑文史料のデータベース化および研究が鋭意進められていることは、墓標に限らず、碑文史料の活用がオスマン史研究の新潮流であることを示すものである。

中国史研究において石刻史料を用いる研究が活発化したことに関しては、礪波護「第46回東方學會全國會員總會講演発表要旨：魏徴の李密墓誌銘—石刻と文集の間」『東方學』九十三、1997、158。および氣賀澤保規「東アジア石刻研究」の発刊に寄せて」『東アジア石刻研究』創刊号、明治大学東アジア石刻文物研究所（準）、2005、1-6。このように墓標研究は、とりわけ1990年代以降、世界的に活発な研究潮流であるといえよう。

¹⁸ 本国際会議の講演録は、*Cimetières et Traditions Funéraires dans le Monde Islamique / İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Édités par Jean-Louis Bacqué-Grammont et Aksel Tibet, I-II, Ankara, 1996。この講演録の中で遊牧民の墓地・墓標に関する報告としては、イランの事例がある（Inge Demant Mortensen, *Nomadic Cemeteries and Tombstones from Luristan, Iran*, pp.175-183）。

¹⁹ Hans-Peter Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Tübingen, 1993。この本は、ドイツ考古学研究所イスタンブル支部が1981～1985年にかけて実施した「オスマン朝の墓石」研究の成果である。同書のトルコ語訳は、*Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, terc.

る葬送文化が、イスラーム以前の土着文化および中央アジア起源のシャーマニズム文化の影響を受けている点を指摘し、墓地・墓標に関する先行文献を系統的に整理した。とくにイスタンブールに点在する主要墓地にある合計1452基の墓石のうち、男性の墓石（1292基）石柱上にかぶせられた頭飾り石（başlık 以下、頭石と略す）を、ターバン型（資料1のNo.4写真参照）10タイプとトルコ帽型とに類型化し、女性の墓石（160基）にも考察をおこなうことに加え、墓碑銘を構成要素別に分析するなど、墓標研究を学問研究の水準に押し上げた。この研究以外の墓地・墓標研究の大多数は、墓石の形状・意匠、あるいは墓碑銘の転写や現代トルコ語訳のみに終始し、その大部分がイスタンブールの諸街区における部分的研究にすぎない²⁰。

墓碑銘に刻まれた情報は、①神の名・神への祈り（Yakarış/Tanrıyı anış）、②祈願・死者への加護の祈り（Dua/Mevtayı hayırla anış）、③系譜を含む死者の名・人となり（Kimlik/Mevtanın kimliğinin zikri）、④死者のための祈祷の依頼（Dua isteme/Fatiha dileme）、⑤死亡年（Tarih）、の5要素に分類された²¹。これらのなかでも歴史学研究にとりわけ重要なのは、③および⑤であると、ケマル・バイディリは述べている²²。またこれらの5要素のうち、オスマン帝国ではとりわけ③が非常に具体的な情報を含んでおり、死者の経歴や死因までもが記録される場合もあると濱田正美は指摘する²³。

イスタンブール以外の地域における墓地・墓標研究といえば、ボスニア・ヘルツェゴヴィナ²⁴、帝国の最初の都ブルサ²⁵など大都市における研究がなされてきた。イズミルの歴史的墓地にのこされた169基の墓碑銘の転写を掲載した『イズミルにおけるトルコ人の刻印；エミール・スルタン修道場墓地の墓碑銘』²⁶は、16世紀から20世紀に至る墓碑銘をラテン文字表記で転写し、墓碑銘に関する分析に加えて、墓石そのものの形および刻印された装飾に関する分析もなされ、史料集の価値がある。と

Selahattin Dilidüzgün, İstanbul, 1997. 書評は、Kemal Beydilli, “Kitabiyat (Books Reviews) Hans-Peter LAQUEUR, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul* (Osmanlı Mezarlıkları ve Mezartaşları) Tübingen, Ernst Wasmuth yayınevi 1993 (Istanbul Mitteilungen/Beiheft 38)s.220,” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 1995, 307-310.

²⁰ 例えば、Haz. Süleyman Berk, *Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları: Zamani Aşan Taşlar*, İstanbul, 2006; Ahmet Nezih Galitekin, *Beykoz Kitâbeleri*, I-III, İstanbul, 2008.

²¹ Hans-Peter Laqueur 1997, 80-81; Beydilli 1995, 309; 濱田正美「墓石」『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002, 894-895。

²² Beydilli 1995, 309.

²³ 濱田正美, 2002, 895。

²⁴ Mehmed Mujezinović, *Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine*, I-III, Sarajevo: Veselin Masleša, 1974-1982.

²⁵ Demet Karaçağ, *Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezartaşları* (Ankara, 1994) は、ブルサにある、14世紀、15世紀、16世紀にそれぞれ属する4、48、4、合計56基の墓を対象として、墓石・石棺の形状、刻まれた文様・意匠の分析を対象としたもので、墓碑銘そのものの分析はなされていない。

²⁶ Necmi Ülker; Vehbi Günay; Cahit Telci; Turan Gökçe, *İzmir'de Türk Mührü: Emir Sultan Dergâhi Haziresi Mezar Kitâbeleri*, İzmir, 2008.

くに本論文が対象としたベルガマは、イズミル県に帰属するため地域的に隣接しており、同書が19世紀中葉以降20世紀初めの墓碑銘を含む点で、本稿では比較に用いた。

墓地・墓標研究は、たんにオスマン帝国の首都や地方の主要都市に関しておこなわれたわけではない。墓地・墓標に関して編まれた文献目録²⁷によれば、非常に多くの都市、町、街区、宗教集団、そして個人に属する墓地・墓標研究がなされてきた。

しかしながら、これらの大多数は、定住民の墓地・墓標を対象としたもので、それらの墓地・墓標が、故人が帰属した社会集団において、あるいは故人の人生においていかなる意味をもつのか、いかなる葬送儀礼を伴うのか、さらに人びとの精神世界・死生観はいかなるものだったかを探ろうとする視点はいまだに希薄であるといえる。

3. トルコ系遊牧民の生活様式と葬送文化の複合性

1) 遊牧民の生活様式

上述したオスマン帝国の墓地・墓標に関する諸研究においてもっとも重要な問題点は、定住民のそれらに焦点が絞られてきたことである。しかし、オスマン社会に暮らしていたのは、たんに定住民のみではなかった。定住民とともに、遊牧民をはじめ、行商人、鑄掛屋、楽団等の移動民も社会の重要な構成要素であり、定住民とのかかわりのなかで社会的・経済的に重要な役割を担ってきた。このような移動民の墓地・墓標に関してはこれまでほとんど注目されてこなかった。

オスマン帝国で経済活動を営んでいた遊牧民は、9世紀の後半以降、中央アジアからアナトリアへと生じたいくつもの人口移動の波にしたがって移動してきたトルコ系遊牧民にさかのぼる²⁸。彼らの主たる生業は、ヒツジおよびヤギを中心に、ウシ、ウマ、ラクダなどの群居性有蹄類の飼育と利用であり、彼らは季節の変化に準じて移動をする遊牧生活を営んでいた。

自然環境の変化に応じて移動を行うために、アナトリアにおける遊牧民の多くは、冬は定住民が生活する高度とほぼ同様の低地に冬営地 (kışla) を構え、春の終わりには高度の高い夏営地 (yayla) へ移動を開始して、夏から初秋にかけて夏営地で生活をしてきた。なかには、季節や自然が生み出す恵みをより有効に利用するために、冬営地から夏営地へ出発する前に春営地 (yazla) に逗留したり、夏営地から冬営地へ下る前に秋営地 (güzle) にテントを構えるグループも存在した。このように、遊牧民の中には四季毎に移動をおこなうグループもいた。こうした季節移動の生活形態は、アナトリアにおける遊牧民の故地として知られる中央アジアにおける遊牧民についても同様である。彼らの四季を通じた移動生活は、決して勝手きままな、無秩序の生活ではなく、伝統の中で育まれた秩序だっ

²⁷ Haz. Hüseyin Türkmenoğlu, *Mezâr-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara, 1989. その他のトルコ語文献は Egawa & Şahin 2012 を参照されたい。

²⁸ オスマン帝国における遊牧民に関する概要は、永田雄三編『新版世界各国史9 西アジア史II イラン・トルコ』山川出版社、2002、229-247. および林佳世子2008。

た生活様式であることが明らかにされてきた²⁹。

冬営地と夏営地間の距離は、地域や遊牧民グループによって数百キロから一日行程の例までさまざまであるが、距離の長短にかかわらず、遊牧民の移動過程においても疑いなく死者はでる。そのため、オスマン帝国下でムスリムとして生活を送っていたトルコ系遊牧民の墓地・墓標、すなわち葬送文化を考察するにあたって、先に述べたトルコ文化の4要素を考慮しなければならない。トルコ文化の第1のアジア的遊牧文化要素については後述することとし、第2の東地中海的土着文化に関して、先に述べたい。

2) 東地中海的土着的葬送文化

トルコ系遊牧民は、中央アジアにおける遊牧民の生活習慣およびシャーマニズム信仰を携えつつ西進し、イスラームを受容しながらアナトリアおよびバルカンへと進んで、定住した。したがってトルコ系ではなく、古来、東地中海地域に生活してきた土着の遊牧民が保持してきた葬送文化にも着目する必要がある³⁰。

藤井純夫は、現代におけるヨルダン南部の村の調査から、部族という上位のアイデンティティを共有する複数の遊牧民氏族が定住したひとつの村の中で、氏族は街区を単位に住み分け、2か所に設けられた墓地と井戸の利用に関しては、それぞれの権利を主張していることを報告している³¹。この点は、本稿の冒頭にあげた墓地・墓標の史的価値の第一に述べた墓地の立地や社会的機能という問題視角に通じている。同時に藤井は、シリア³²およびヨルダンにおいて遊牧民の墓制を考古学的に調査した。とくにヨルダン南部のジャフル盆地における初期遊牧民の遺跡調査の結果、同盆地の遊牧化（紀元前6000年～5500年頃）は、先土器新石器時代移牧民の「壁際廃屋葬」から後期新石器時代初期遊牧民の「擬住居ケルン墓」への墓制変遷過程に投影していることを明らかにした³³。藤井は、「遊

²⁹ 遊牧という生活様式の基本的事項に関しては、松原正毅2004, 18-19; 411-420。

³⁰ 西アジアにおける墳墓の考古学的調査の先駆的研究としては、東京大学イラク・イラン遺跡調査団（団長 江上波夫・池田次郎）によるイラン北部のデーラマニスターン地方の古墳墓調査『西アジアの人類学的研究 I/II デーラマニスターン古墳墓人骨1/2』東京大学イラク・イラン遺跡調査団報告書5/9, 東京大学東洋文化研究所、1963/1968がある。

³¹ 藤井純夫「定住化遊牧民の集落内氏族配置と墓地・井戸の分有関係—ヨルダン南部、フセイニーエ村の事例研究—」『西アジア考古学』第8号、日本西アジア考古学会、2007, 155-164。

³² シリアのビシュリ山系北麓における青銅器時代のケルン墓（石積み塚）群の発掘調査に基づく、『セム系遊牧部族の墓制に関する比較研究』（科学研究費補助金2005年度～2009年度研究実績報告書）（研究課題番号17063004）など。

³³ 藤井純夫「西アジア初期遊牧民の墓制に伴う「擬住居」「擬壁」の研究」『科学研究費補助金（基盤研究（B）（1）研究成果報告（平成13～15年度）（研究課題番号13571637））2004など。この調査に関する論文「沙漠のドメスティケーション—ヨルダン南部ジャフル盆地における遊牧化過程の考古学的研究」山本紀夫編『ドメスティケーション—その民族生物学的研究』国立民族学博物館調査報告84, 2009, 519-553では、同盆地における遊牧化過程に新解釈を提起しているが、ここでは墓地および墓標問題にのみ言及する。

動性の高い遊牧民の場合、死亡した場所で簡単な一次葬を行い、後になって部族の墓地に二次埋葬することが多い。したがって、二次葬は遊牧民に多い墓制と言える。しかし、その更に必ず一次葬遺体を掘り出して再埋葬するとは限らない」と述べ、遺体を含まない墓が8割以上、あるいは大部分である墓の事例を挙げ、「では、何が葬られているのかということ、死者の霊魂である。遺体は霊魂の抜けた、空箱であるから、特に必要としないということであろう」と指摘し、遺体を伴わず、霊魂のみを再埋葬した墓を「象徴的二次葬墓」と定義した³⁴。加えて、カア・アブ・トレイハ西遺跡は、後期新石器時代から前期青銅器時代にかけて築造された大型の葬祭遺跡で、初期遊牧民の墓域であると定義された。この墓は、「象徴的二次葬墓群」で、しかもケレン墓付帯の「擬住居」と定義された。ひらたくいえば、ワンルームの住居が横に連結して増築されていくような形状をとる、「横列連結の維持に努めている」ため、代々の部族長の墓でかつ、地位継承儀礼を兼ねた象徴的二次葬であったという³⁵。もちろん藤井が対象とする初期遊牧民と、オスマン時代の遊牧民とは、約7000年の隔たりがあるが、東地中海の土着文化という観点から「代々部族長の」「象徴的二次葬墓」の慣習を念頭にいれておきたい。³⁶

3) イスラーム的、オスマンの葬送文化

トルコ文化の第3の要素であるイスラームの葬送文化に関して、ひとことで定義することは難しい。イスラームに定められている基本事項は土葬であり、火葬にはならない点で、それゆえに葬儀全般は迅速に行なわれるが、葬制そのものは地域によってさまざまである³⁷。一般に、遺体は顔をメッカの方角にむけ、遺体の右側を下にして埋葬するため、墓石はすべて一定方向を向くことになる³⁸。ただし、本来イスラームでは、埋葬場所に墓石や墓碑を立てることが禁止されているため、戒律を厳守するワッハブ派を信奉するサウディアラビアなどでは、「墓はたんなる土饅頭で、その上に墓であることを示す石や棒が頭と足の部分に置かれている程度である」が、その他の地域における

³⁴ 藤井純夫2009, 547 (注1)。なお、魂鎮めに関しては、柳田・折口民俗学を批判的に体系として継承した岩田重則『墓の民俗学』吉川弘文館, 2003は、遺体埋葬地点と石塔の建立位置および時間的ずれ、すなわち「両墓制」議論に関する研究動向を整理し(39-76)、「墓とは、遺体から遊離する可能性のある死霊を、来訪神によって封鎖し安定した状態に回帰させるための装置である、ということができる」と定義し、「その具体的装置が遺体埋葬地点上の複合的墓上施設であった」とした議論を想起させられる。そのため墓とは、あくまで遺体にもなう装置で、「一般的社会通念における石塔が墓であるという認識や、柳田民俗学以来のいわゆる「両墓制」論などにおける石塔を墓とする通説には、疑問を持たざるを得ない」と主張している(岩田重則2003, 74)。

³⁵ 藤井純夫2009, 525-532。

³⁶ 一例として、紺谷亮一「古代アナトリアに於けるシリアの文化的影響—前2千年紀前半を中心として」『法政考古学』20, 1993, 361-380からも東地中海土着文化の広がりが見られる。

³⁷ 飯森嘉助「葬制」『新イスラム事典』平凡社, 2002, 312-313。

³⁸ 鷹木恵子「墓地」『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002, 895。

墓には墓標を立てることもあり、地域・時代によって多様である³⁹。

同時に、ムスリムの墓地は、イスラームの文脈では、埋葬された人が最も長く留まる場であるためできるかぎり清潔に、自然に保たれ、神の前に人間は平等である原則を実現されるべく、社会的地位いかんを問わず墓にも平等が追求され、墓は基本的に質素であることが望ましく、華美であってはならないと考えられている⁴⁰。オスマン帝国では、このようなイスラーム的要素が受容されつつ、アジア的遊牧文化や東地中海的土着文化、さらにはビザンツの要素などが加わって、互いに融合し合い、第4のオスマンのコスモポリタンな葬送文化が形成されたと理解できよう。「トルコ系民族の場合、アルタイ山脈のカザフ人からアナトリアのトルコ人まで、被葬者の頭と足の位置にそれぞれ石を立てることが一般的かつ伝統的であるが、最近では中央アジアでも肖像写真を焼き付けた墓石の一つ置くもの⁴¹」もあり、「オスマン帝国支配下にあった地域では墓石の頭部部分にターバンの形を冠した柱を立てたものなどもみられる⁴²」などの説明に、オスマン文化の特徴が指摘されている。すなわち、本稿で対象とした19世紀後半から20世紀初頭の遊牧民の葬送文化そのものが第4のオスマンのコスモポリタンな文化といえよう⁴³。

4) トルコ系遊牧民の葬送文化

アナトリアにおけるトルコ系遊牧民の故地中央アジアは、古来、さまざまな遊牧民が興亡した中央ユーラシアの中心部に位置している。藤川繁彦が、「幸い遊牧民は厚葬の風に篤く墳墓を造営し、また祭祀に際して石像のような記念碑など考古学資料の対象を残してくれたおかげで、少なくとも草原世界の歴史を前1千年前後までさかのぼらせることが可能になってきた⁴⁴」と述べているように、20世紀の諸調査に基づき、考古学上の編年に関する整理および新解釈がなされ、遊牧民の葬送文化も明らかにされている⁴⁵。

中央ユーラシアに興亡した遊牧民のなかで、トルコ系遊牧民の源流は古テュルク遊牧民（以下、古

³⁹ 鷹木恵子「墓」『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002、742-743。近年のまとまった墓地研究としては、清水直美・上岡弘二によるイラン、テヘラン州の聖所456カ所を対象とした『テヘラン州の聖所』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2009および同じくゴム州の聖所113カ所を対象とした『ゴム州の聖所』同研究所、2011がある。また、細谷幸子は「イランの墓地事情～テヘラン・ベヘシュテ・ザフラー共同墓地の調査から～」『東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所通信』106、2002、16-24において「埋葬の手順一つひとつがイスラームの来世観を反映したもので、最後の審判に備えるという意味合いを強くもっていることが理解できる」と述べている。

⁴⁰ Karaçag 1994, 7.

⁴¹ 濱田正美2002、894-895。故人の写真が埋め込まれた追悼石柱はエステリキ (estelik) と呼ばれる。

⁴² 鷹木恵子2002、743。

⁴³ コスモポリタンな文化要素には、ビザンツ文化の影響も考慮すべきであるが、紙幅の関係上割愛する。

⁴⁴ 藤川繁彦「第1章 草原世界のはじまり」藤川繁彦編『中央ユーラシアの考古学』同成社、1999、6。

⁴⁵ 詳細は、藤川繁彦編1999を参照されたい。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

テュルクと略す)にさかのぼる。林俊雄によれば、古テュルク遊牧民とは6世紀中頃に突厥⁴⁶を中心として中央ユーラシアに大勢力を築いたトルコ系遊牧民の総称で、モンゴル帝国出現以前に活動した、突厥に加えてアヴァール、ブルガル、ハザル、ペチュネグ、ポロヴェツなどを含んでいる⁴⁷。古テュルクおよび彼らに先行する中央ユーラシアの遊牧民には、2つの代表的な墓標が存在する。

第一は、死者が埋葬された場所に築かれたクルガン (kurgan) と呼ばれる墳丘である。墳丘は、古テュルク以前に歴史の舞台に出現していたスキタイやフンの遺跡においても発見されているため、中央ユーラシアにおける墳丘^{クルガン}制作者として古テュルクが先駆者というわけではない。中央ユーラシア東部で紀元前1千年紀初めから1千年間継続したミヌシンスク・クルガン (タガール) 文化⁴⁸をはじめ、墳丘は、中央ユーラシアの東部から黒海・カフカス北方の西部に至るまで広く分布している。

遊牧民がのこした墳丘^{クルガン}は、10人から20人、後には100人以上の人骨が発掘されることもあり、円形あるいは四角形で地面が深く掘られ、その中に遺体および故人の身の回りの品・ウマ・鞍およびその他の副葬品が置かれ、その上から土あるいは石によって積み重ねられることによって形造られた。その高さは、3～20メートルにおよび、死者の経済状況あるいは社会的地位にしたがって変化した。このように、墳丘^{クルガン}に埋葬された人の人数、墳丘^{クルガン}の直径および高さ、副葬品、遺体の埋葬形態、遺体の頭の方角(一般には西向き)は、時代や地域によってさまざまであることが明らかにされている⁴⁹。

例えば、今日のキルギス国内では、夏营地および冬营地の双方で墳丘および墓地・墓標が確認されている。彼らの冬营地のひとつは、キルギスのウスク (Isık Köl) 湖 (標高1607m) 西岸のコチコル (Koçkor) 地方にあった。また、同じコチコル地方にある高い山の南西側の裾野には広大なストゥ・ブラク (Süttü Bulak) という名の墓域があり、もっとも古い墳丘^{クルガン}は紀元前8～6世紀のサカ族のもので、その後に出現したスキタイ、フン、突厥、そして13～14世紀のモンゴルの墓も発見されている⁵⁰。この墓域のもっとも重要な特徴は、当該墓域がイスラーム受容以前および以後にも埋葬がおこなわれてきたことで、それゆえ神聖なる場所として信仰されてきたと考えられている。

他方、標高3056mに位置するソン湖 (Song Köl) の北東に位置するチョン・ドボ (Çon-Döbö)

⁴⁶ 突厥は、552年に柔然を破って建国し、カスピ海まで勢力を拡大するが、583年にアルタイ山脈あたりで東西に分裂後、630年に東突厥が唐に服属するまでが「第一可汗国」、682年に復興してから744年にウイグルに滅ぼされるまでが「第二可汗国」と呼ばれている(林俊雄「石人の謎」松原正毅・小長谷有紀・楊海英編著『ユーラシア草原からのメッセージ—遊牧研究の最前線』平凡社、2005、266)。

⁴⁷ 林俊雄「第5章 草原世界の展開 2. 古テュルク時代」藤川繁彦編『中央ユーラシアの考古学』同成社、1999、275。

⁴⁸ 藤川繁彦「第1章 草原世界のはじまり」10。

⁴⁹ 中央ユーラシアにおける古墳群の詳細は、藤川繁彦編1999の第2章～第4章に詳しく、とくに後期スキタイ時代の大古墳の規模に関しては226頁を参照されたい。

⁵⁰ Oktay Belli, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller/Stone Balbals and Statues in Human Form in Kirghizistan*, İstanbul, 2003, 17. なお、オクタイ・ベッリの現地調査に関する叙述の信憑性については、注意を要する。

という名の墓域にも多くの墳丘^{クルガン}や墓標がのこされ、聖域とされてきた⁵¹。このチョン・ドボは、標高3700mの山の峠をやつとのもので越えた後に、はじめて到達できる墓域である。夏营地あるいはそれ以上の高度の場所にこのような高位の人物の墓を築くことは、そこが、彼らが信仰する天神（Tanri）により近く、かつ遺体を盗掘から永遠に防止可能なより安全な場所に安置したいという願いからとも考えられている⁵²。初めは、王や有力者の墓が築かれ、その後、立地の神聖さゆえに墓が少しずつ増え、聖なる墓域となっていくのではないだろうか⁵³。

今日にまでのこされた墳丘^{クルガン}や墓標の多くは王や有力者のものとはいえ、古テュルクには冬营地と夏营地（あるいはそれに相当する以上の高度の場所）に墓地を造営する慣習があったことは明らかである⁵⁴。

古テュルクの墓標の第二は、中央ユーラシアに分布する石人像である。石人像研究の第一人者である林俊雄によれば、一般に石人像は、板石によって囲まれた正方形の石囲いの東外側に東を向いて設置され、これらの石人像の東側に立石（balbal）を置く慣習があったという⁵⁵。林の分類によれば、石人は、モンゴル高原、トゥバ、アルタイ、天山、カザフスタンにかけて分布している「右手に容器を持ち、左手は剣の柄か帯をおさえた男性の石人」の第一型式と、モンゴル国北西部からトゥバにかけて分布する「両手で腹の前で容器を持つ男性石人」の第二型式とにわけられ、第一型式の石人は、正方形の石囲いと石人と立石（balbal）とがセットで設置され、第二型式の石人は石囲いや立石列を伴わず、単独で立っているという。時代としては、第一型式の石人は、6世紀後半の突厥第一可汗国時代のものが確認されており、続くウイグル時代（744-740）を中心に造られた第二型式の方が新しいという⁵⁶。

⁵¹ Egawa & Şahin 2012.

⁵² Belli 2003, 14, 19.

⁵³ キルギスのナルン州およびウスク湖地域における20年間にわたる考古学調査に基づく研究として、Kubat Tabaldiev, *Ancient Monuments of Tien-Shan* (Bishkek, 2012) が出版されたが筆者は未見。

⁵⁴ 墳丘^{クルガン}を考える際、日本の古墳も想起される。日本では西暦3世紀後半から7世紀末は古墳時代とよばれ、とくに中期（5世紀）には馬具や刀等の軍事的副葬品が多くなるため、大陸から伝来した遊牧騎馬文化の諸影響が認められている。例えば、古墳上に配列された馬形埴輪について、若松良一は先行研究を挙げて「北アジア起源の馬の殉葬が朝鮮半島を経由して日本に波及していることを重視してみる必要がある」（「埴輪と木製品からみた埋葬儀礼」大塚初重・吉村武彦編『古墳時代の日本列島』青木書店、2003、72）と述べている。また、スキタイ時代に普及した軟式鞍が戦国時代の中国に伝わり、3世紀末に木製の硬式鞍が中国に現れ、さらに改良された硬式鞍が5世紀には朝鮮半島を経て日本へ伝えられた（林俊雄1999、267）。大塚初重は、「東アジアにおける日本の古墳は、大陸から日本にもたらされた墓制の流れを受けているのだとみておきたいし、逆に今度は日本から朝鮮半島にもたらされたものと考えられるのである」と、朝鮮半島と日本との相互交流関係を重視する（大塚初重2011、77）。

⁵⁵ 石人像が故人なのか、あるいは故人が倒した敵なのか、立石が何を意味するのか等に関する最新の研究動向を踏まえた古テュルクの石人像の詳細は、林俊雄1999、263-339、古テュルクに加えてそれ以外の多種多様な石像に関しては、林俊雄2005、263-289。

⁵⁶ 林俊雄2005、264-271.

また第二型式は、「埋葬儀礼とは関係がなく、何らかの祭祀儀礼を結びつくよう」⁵⁷で、第一型式の石囲いは、火葬施設あるいは火葬した後、灰をまいた追悼施設か、という議論とともに、埋葬地と追悼施設とが別に設けられていることが確認されている。『新唐書』「突厥伝」の記述から林俊雄は、突厥の火葬は、「7世紀の初めにすたれはじめ、おそらく7世紀の前半には消滅してしまったのであろう」と推察している⁵⁸。

第二形式の単独の石人像は、回忌・周忌における追悼の意味から築かれたものだと考えられている。このことは林が指摘するように、『周書』「突厥伝」の以下のような記述からも推察可能である。

「死者があると、その死体を天幕内に置いて、子孫ならびにもろもろの親属の男女がおのおの羊馬を殺して天幕前にならべ、お祭りをする。天幕のまわりを七回馬を走らせてまわり、一度入口の前に来るたびに刀で顔を傷つけて泣く。血と涙がいっしょに流れるが、このようにすること七回でやめる。日を選んで、死者の乗馬やふだん使っていた物を死体といっしょに焼く。その残った灰をとって、時を待って葬るのである。春夏に死ぬと、草木が黄ばみ落葉するのを待ち、秋冬に死ぬと、花が咲き葉がしげるのを待って、はじめて穴を掘って埋める。葬式の日には、親属のものがお祭りをし、馬を走らせたり顔を傷つけたりすることは、死んだ時のやりかたと同じである。葬式が終ると、墓所に石を立て、[墓] 標もつくる。その石の数は生前殺した[敵の] 数に応じて立てる。またこれを祭るのに、羊馬の頭をぜんぶの墓標の上にかける。そしてこの日には、男女みな着飾って墓所に会するのである」(山田信夫訳注「突厥伝」佐口透・山田信夫・護雅夫訳注『騎馬民族史2 正史北狄伝』平凡社(東洋文庫223), 1978(初版第4刷), 34)

以上のことから、突厥においては、死者をすぐに埋葬せず、日を選んで火葬し、その灰を最長で約半年後に埋葬していたと考えられる。これと類似することは、以下の『隋書』「突厥伝」にも記されている。

「死者があると、その死体を天幕に置いて、家人ならびに親属のものが、多くの牛馬を殺してお祭りをする。天幕のまわりをまわり、大声をあげて、顔を傷つける。血と涙とが一緒に流れるが、このようにすること七回でやめる。そこで、日を選んで、死者を馬上において焼く。その残った灰をとって葬るのである。[墓] 標として木を立てて墓をつくり、[墓] 室をそのなかにつくり、死者の肖像ならびに在世中の先陣の様子を画く。生前に[敵] 一人殺している一つ石を立てることになっており、百千で数えるほど多いものもある。」(山田信夫訳注1978, 41)

ここでは「日を選んで」という説明のみで、死後、どのくらいの期間をおいて火葬、埋葬されるのかは、不明である。とはいえ、火葬後に灰のみを埋葬することが理解できる。また墓標には、『周書』において石とされていたのは異なり、ここでは木をたてて墓をつくり、石は生前に殺した敵であることがわかる。この生前に殺した敵にみため、石を立てることにに関して、上掲書の訳者である山田は、「この墓制の記事は、同様のことが、『周書』にもあるが、木の墓標とたくさん立てられる石との関係

⁵⁷ 林俊雄2005, 270-271.

⁵⁸ 林俊雄1999, 296.

が明確ではない。本書の記事が信すべきものである。ただし、本書殿本は『北史』の同条とともに脱字誤字があって、やはり意味が不分明になっている」と注記している⁵⁹。これらの石人像に関し、林俊雄は、かつては中国の史書に依拠して、故人が生前に殺した敵と考え、石人も立石とみなす説があったが、最近ではこの説を信奉する人はほとんどおらず、第一型式の石人は、本人の像ではないかと考えられているという⁶⁰。

以上のようなイスラーム化以前の中央アジアにおける古テュルクにおける葬送文化を、アナトリアに到来したトルコ系遊牧民のグループがいかに継承してきたかに関しては、時代・地域によって千差万別であり、土着文化やイスラームと融合しながら各地に多様な葬送文化を根付かせていったと考えられる⁶¹。イスラームを受容したトルコ系民族は、テュルクメン (Türkmen) と呼ばれるようになった。オスマン以前の12・13世紀に、アナトリア西部アフヨン県一帯に定住したテュルクメンの石棺や墓石には、馬、羊、鹿、兎など多くの動物の姿がまれ、墓石の上に羊の形をした頭石がかぶせられたものがのこされていたという⁶²。このような羊の頭石の痕跡は、上述した『周書』の「またこれを祭るのに、羊馬の頭をぜんぶの墓標の上にかける」に通じていると考えられる。

さらに、アフヨン県のビュユックカラバー村にのこる古テュルク起源の葬送慣習は、以下のように伝えられている。故人の遺体は、近親者によって墓地に運ばれ、埋葬された後、近親者が墓の周囲を乗馬あるいは足で、7周回る。より以前、20世紀初頭までは、この村では墓地の先頭部分に、故人が殺した敵の数の石を立てた。バルバルという名で呼ばれるこれらの石は、言及された多くの村の墓地で散見され得る。そしてまたこれらの村では、挽歌が死者の枕元あるいは家の中で歌われるが、ひとたび遺体が自宅から運び出されると、挽歌は歌われないという⁶³。

聞き取り調査における注意点⁶⁴を考慮に入れば、上述の内容が百パーセント事実であると即座に鵜呑みにすることは危険であるが、故人の近親者が墓地を「7周回る」ことや、挽歌が歌われる古テュルク文化が、現代トルコ文化へ継承されたとみてとれる。

そうであるならば古テュルクと現代トルコ文化とを地域的にも時間的にもつないできたトルコ系

⁵⁹ 山田信夫訳注1978, 41.

⁶⁰ 林俊雄1999, 289-295; 2005, 266.

⁶¹ Karaçag 1994, 8-16.

⁶² Musa Seyirci- Ahmet Topbaş, *Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları* (出版年未記載, istanbul). 羊の頭石がかぶせられた墓石は、黒羊朝 (14世紀～15世紀) および白羊朝 (14世紀後半-1508) 下で最初に造られたと考えられ、今日でもアナトリア広域にのこされているという。同書ではある建築家が1976年に記した話として、アナトリア東部のエラズゥに羊の頭石を造るひとりの親方が住んでいたことを伝えている。

⁶³ Musa Seyirci- Ahmet Topbaş 同上書, 12. なお、この観察そのものは、「アフヨンカラヒサルの挽歌」(Musa Seyirci, Afyonkarahisar Ağıtkarı, *Hatay Dergisi*, Ağustos 1983, 17) からの引用で、筆者は未見であるが、おそらく、セイルジによる聞き取り調査による情報だと思われる。

⁶⁴ 人びとの記憶や語り伝えられた歴史情報に関する「史料批判」の必要性については、拙稿「遊牧民女性の技と記憶—ヤージュ・ベディルの人びととの交流から」『立命館言語文化研究』23/1, 2011, 127-139.

遊牧民を起源とし、イスラームを受容し、定住後も遊牧文化を保持するキルギス社会⁶⁵の葬送文化にも目を向ける必要がある。そこで2008年6月10日に逝去した世界的に著名な作家チングス・アイトマトフ (Çingiz Aytmatov: 1928-2008)⁶⁶の葬儀⁶⁷から、北部キルギスの葬送慣行を観察したい。以下は、彼の葬儀の概要である。

死者は3日間、天幕の中に安置された。3日間の意味は、他家へ嫁いだ娘や遊牧のための移動している一族郎党の到着を待つためである⁶⁸。弔問客の到着を知らせるために、女たちは声を上げ泣き叫ぶ挽歌を歌う。この間、弔問客の中にいる婦人あるいは少女たちも、死者の妻、娘、あるいは嫁たちがいるテントへ入り、彼女らとともに声を出してテントの中で挽歌を歌い、泣き叫び始める。その後、遺体が安置されているテントの前で、故人の魂のために準備された伝統的の食事が供される。死後3日後に埋葬される。遺体がテントから出され、葬儀主宰者がイスラームの教えに従って、死者のために人びとを葬儀の礼拝 (namaz) に招待し、祈りがささげられた後、遺体は墓地へと移される。白い布に包まれた遺体は、近親者によって墓穴へ運ばれ、安置された後、焼かれていない日干しれんが、その上に土がかぶせられる。このようにしてできあがった山は、あたかも小さい墳丘クランのような小高い丘の形を成す。これに続いて、主宰者は祈願 (dua) を捧げた後、死者の魂を鎮めるために、参列者は故人の家へ食事に招かれる。この食事は、死後3日目、7日目、40日目⁶⁹、さらに1年後にも供される。一般に死者の埋葬以後40日まで、故人の妻・娘・嫁は黒衣 (kara kiyüü) の喪服を着用して喪に服す。この服喪期間、故人の墓の周囲を、石や鉄の棒で守る。死後1年後になってはじめて墓石が建てられる。さらに、死者が埋葬された場所から10、20、50m さらにはそれ以上の距離が離れている場所にエステリキ (estelik) と呼ばれる追悼石柱を建立する慣習がある。この追悼石柱は、墓の近くに故人の追悼のために造られるもので、墓そのものではないため、追悼石柱の下には故人の骨は存在しな

⁶⁵ 現代のキルギス北部地域における葬送慣行に関しては、吉田世津子「人の一生と人生儀礼」宇山智彦編『中央アジアを知るための60章』明石書店、2003、170-174。

⁶⁶ 現代ロシア文学巨匠、キルギス出身の文学者。キルギス、ロシア、トルコ共和国のみならず世界的に高い評価を得ており、多くの作品が数十か国語に翻訳されている。翻訳書に、小笠原豊樹訳「絵の中の二人」『世界文学全集30巻 20世紀の文学』集英社、1965、455-499; 高橋啓吉訳「白い雨」監修蔵原惟人『世界短編名作選 ソビエト編』新日本出版社、1978、229-242; 浅見昇吾訳『涙が星に変わるとき』花風社、2002 (ドイツ語からの翻訳) などがある。

⁶⁷ この詳細については Egawa & Şahin 2012.

⁶⁸ イスラームの葬制でも弔問は3日間続き、喪服の色は黒である (飯森嘉助2002, 313)。なお、遺体を3日間留め置く件に関して、殯の問題 (山折哲雄『死の民俗学—日本人の死生観と葬送儀礼』岩波現代文庫2002, 41-44; 岩田重則2003, 62-63など) を検討すべきだが、本稿では紙幅の関係上割愛する。

⁶⁹ キルギスでは、キルギス (Kyrgyz) の語源ともいわれるトルコ語40 (Kırk) という数字が特別な意味をもつ (İlhan Şahin「トルコ文化の源流—キルギスの遊牧生活を事例に」『NPO 法人トルコ交流協会ニューズレター』9, 2013, 2)。他方、イスラーム社会には「死亡日から数えて40日目を故人の追悼日として弔う風習があるが、これは東方のキリスト教徒も同じである」(飯森嘉助2002, 313) 点にも注視したい。

い⁷⁰。

これまで述べてきた古テュルク遊牧民およびトルコ系遊牧民、現代北キルギス社会の葬送文化を検討すると以下の5点に整理されよう。

第1に、テュルク系遊牧民には夏営地と冬営地とに墓地を築く慣習があり、イスラームを受容した後も引き継がれていったと推察される。彼らがいかなる宗教・信仰を選択するにせよ、遊牧を継続するかぎり、あるいは遊牧を断念した後も、天により近い夏営地の神聖なる墓域は信仰の対象として保持された。

第2に、中国の史書にある「死者があると、その死体を天幕内に置」く慣習は、今日のキルギスに生き、「子孫ならびにもろもろの親属の男女がおのおの羊馬あるいは牛馬を殺して天幕前にならべ、お祭りをする」ことは、宴会として引き継がれたと考えられる。

第3に、突厥時代にすでに火葬から土葬に切り替わっていたため、イスラーム化後も埋葬方法に変更はなかったが、イスラームでは顔をメッカの方向に向ける必要があった。葬儀に際して泣く⁷¹ことは、挽歌の慣習としてキルギス社会に現代まで生き、アナトリアにおいても20世紀初頭までは確認された。さらに墓地を7周回することも、アフヨン県のビュユックカラバー村では現代にまで伝えられていた。

第4に、イスラームでは墓はできるだけ質素にすべきと考えるが、死後、何日目あるいは一年後などの追悼や追善供養に際して、墓標としての墓石を立てる慣習が残存した。

第5として、とりわけ7と40という数字の象徴性は、アジア的トルコの、東地中海的、イスラーム的要素が複合していると考えられる⁷²。例えば今日のキルギスにおいてもっとも重要な社会単位である父系親族集団を意味するウルク *uruk* は、別名「七人の父 *yedi ata*」ともいわれ、すべてのキルギス人は七世代までさかのぼる父祖を記憶しているという。同時に、この七世代までの同一ウルク内では婚姻しない慣習がある⁷³。

他方、クルアーンのなかで、もっとも重要な「開扉の章」が全七節であることを説明した井筒俊彦は、「七という数には、イスラームでは、非常に象徴的な意味があるのです。例えば七つの天といいまして、天は第一天から第七天まであります。」⁷⁴と説明する。さらに地獄には七つの門があること、

⁷⁰ このように骨・遺体が埋葬された場所における墓と、骨は埋葬されていないが、地上になんらかの墓標が築かれる墓とが存在することは、日本における「両墓制」の議論に通じる（岩田重則2003, 74）。

⁷¹ イスラームの葬儀において、葬列の進行中に泣き女が加わることがあるが、これはイスラームとは「元来関係がなかった」という（飯森嘉助2002, 313）。

⁷² オスマン帝国における、1582年のスルタン主宰の祝祭において、アナトリア州軍政官からの贈り物の数が、スルタンへは9点、王子へは7点という奇数でそろっており、数の作法が存在していたことが明らかにされている（奥美穂子『オスマン帝国における「王の祝祭」に関する歴史学的研究—一五八二年祝祭を事例として』2012年度博士学位請求論文, 明治大学大学院文学研究科, 2013, 123-125）。

⁷³ Şahin 2013, 2.

⁷⁴ 井筒俊彦『コーランを読む』（岩波セミナーブックス1）1983, 岩波書店, 76-78. イスラームでは、天

地上に現存する海洋の他に加えるべき海の数と数えると「七つ加えられる」、ということ、そもそもクルアーンでは「開扉の章」を「七つ」という名で呼んでいることを挙げて、7の重要性を説明する。もちろん七曜など7の象徴性は古来、東地中海地域一帯の土着文化ともいえる。つまり7の象徴性は、トルコのユーラシア文化、西アジア・東地中海地域の土着文化を内包した一神教、とくにイスラームの影響など、複合文化の産物ととらえる必要があるだろう。このような観点からも、オスマン帝国における遊牧民の葬送文化を考察する際、トルコ文化の4要素に基づく視角が不可欠であることは明白である。

4. チョシル・ユルックにみるアナトリア西南部における遊牧民の墓地と墓標

中央アジアからアナトリアへ移動し、定住したトルコ系遊牧民グループも、一般には夏営地と冬営地を2つの主要幕営地として、季節移動を営んできた。そうであるならば、アナトリアの遊牧民は、夏営地および冬営地それぞれに墓地をもっていたのか、否かという問題を検討しなければなるまい。そのため、19世紀後半に定住化していったヤージュ・ベディルの葬送文化を考える前に、現代トルコの遊牧民の葬送文化を確認したい。

アナトリアにおけるトルコ系遊牧民に関する唯一の体系的人類学研究をおこなった松原正毅は、1979年から1980年まで、西南アナトリアのアンタルヤ県北部およびウスパルタ県を年間約400km移動するチョシル・ユルックと生活をともにした。この記録である松原正毅『遊牧の世界』に記された葬送文化に関する情報を検討したい。

まず、松原が遊牧生活をともにしたチョシル・ユルックの家長ムスタファから聞いた、彼の父親が1951年に亡くなった事例がある。当時、ムスタファは、1950年から兵役に服していたので、この時の移動には同行していなかった。ある村のちかくの露営地で死亡したムスタファの父のためには、「移動中のことなので、路傍に浅い墓穴をほり、うえにちいさな目印をのせるくらいが精一杯だった。一日だけ露営地にとどまり、『コーラン』をよめる男にたのんでとむらいの句をよんでもらった。翌日は、移動をつづけた」という（『遊牧の世界』150-151（以下、括弧内は頁数を示す））。つまり、1951年の移動中の葬送は、『コーラン』をよんでもらい1日間の喪に服して終えたのである。

松原が1979年にムスタファ一家と、ムスタファの父の墓を通過した際、死後28年が経過していたが、ムスタファは、父のために「サダカ」をしなくてはならないことをつぶやいたという。ここでムスタファが使用した「サダカ」ということばを、松原は「喜捨」ではなく「供養」にちかひの意味でつかっていたと解釈している。また別の天幕（チャドル）でも、リーダーの父方の祖母の墓近くで露営した際、同リーダーの娘が周囲の天幕の人びとに、供養としてバターつきのユフカを配った（152）。チョシル・ユルックは、移動中に死亡し、その場に埋葬した親族の墓に墓標をつけ、一年後、

だけでなく大地も七つの層をなし、その最上層に人間は住んでいると考えられている（小杉泰「六信・七天」小杉泰・江川ひかり編『ワードマップ イスラーム』新曜社、2006、49）。

二年後、あるいは28年後でもなお、思い出し、語り伝え、供養をする慣習を保持していたといえる。松原が一年間の移動の中で言及した墓地・墓標は以下のとおりである。

「移動路ぞいのあちこちには、自然石をひとつ、ふたつおいただけの粗末な墓がずいぶんたくさんあった。墓域をしめすために、楕円形に石をならべた墓もみかけた。何ヵ所かは、おびただしい数の墓があつまった墓地もあった。そうした墓地にちかい場所で死んだときには、ロバやラクダに死体をつんでそこまではこぶ。そうでないばあいには、湯灌をして白い布につつみ、路傍の適当な場所にうめるのだ、という。路傍にぼつんと石をおいただけのさみしい墓は、こういう墓だったのだろう。」(151)

「家の散在していた地域をあとにし、しばらくゆくと無数の墓石が群集している。あたりに集落はない。これも、遊牧民たちの墓だ、という。墓域の西側の丘陵に城跡がのこっているそうだ。」(185-186)

「道は刈跡地をぬけ、十字路にでた。(中略) 十字路の西北の隅には、墓地がひろがっていた。この付近を冬営地にしていた遊牧民の墓と村びとの墓とがいきりまじっているようだ。粗末な墓石の中に墓碑銘をほりこんだりっぱなものが少数みられる。最近たてられた墓石らしい」(197)

「この渡渉をおえたところで、クルク・ゲチディをとおりにぬけたことになる。道は川ぞいに左折する。右手に墓群がひろがっている。カラジャオレン・ダムが完成したときには、とうぜんこの墓群も水底にしずむ。ユルックたちの長年月にわたる悲哀も水のしたに封じこまれるわけだ。」(285)

「道はのぼりにかかる。カラ・ダーを一気にのぼる。(中略) のぼりの途中で墓地をすぎる。墓碑銘をきざんだ墓はひとつもない。」(291)

「くぼ地のひとつにちいさな石をつんだ粗末な墓があった。いかにも移動中にたおれたものの墓というおもむきがある。」(322)

以上のように遊牧民にとって移動が常態であるために、とりわけ移動過程で死者がでた場合には、その地点・時点によって「墓地にちかい場所で死んだときには、ロバやラクダに死体をつんでそこまではこぶ。そうでないばあいには、湯灌をして白い布につつみ、路傍の適当な場所に」埋めることが慣習だった。路傍に遺体を埋葬し、墓標として石を並べる程度で、上に石を置き、目印としたのであった。時間的にゆとりがあれば『コーラン』を詠んでもらい、一日間喪に服し、再び移動を始めたのであろう。

最近立てられた墓の他に、墓碑銘が刻まれた唯一の事例としては、「ユカル・ギョク・デレ村にはいる手前のリング園の角に、りっぱな墓がひとつたっていた。石をつみあげ、うえをコンクリートでかため、あたらしい墓碑がたっていた。墓碑銘には、「故アシレット サル・チョバンラル ハジ・ハムザ 一二九四―一九四三」とあった。(中略) 生年がイスラム暦の一二九四(西暦一八七七)年だから、ユルックの畜群が移動路をうめつくしていた時代に生き、死んだ人にちがいない。」(151-152)とある。

この記述から、サル・チョバンラルという遊牧集団(アシレット)に帰属する遊牧民が、1943年にこの地点を移動する生活を送っており、メッカ巡礼を果たした者に付せられる「ハジ」の称号を名

前に冠して呼ばれていたハムザは、実際に巡礼を果たしたかどうかは不明だが、グループ内で一定の知識や人望があり、帝国末期からトルコ共和国成立という激動の時代を生き、65・66歳で亡くなったことが理解される。しかも、墓石はあたらしいものであったため、最近になって子孫が立て替えた可能性も考えられる。このことは、没後40年などの追善供養のための墓標の立て替えとも見てとれる。

以上のように、一般に遊牧民の墓は、簡素な路傍の石を積み上げたものであった。ただし、半年、あるいは一年に一度、同じ地点を通過するという移動経路をとる遊牧である場合、かならず墓標地点を通過する時、故人を思い出し、供養し、新たな石を積んだであろう。遊牧民は移動生活であるために一見、特定の土地に縛られておらず、墓参りや死者への追悼が希薄と思われるかもしれないが、長年、同じルートを周期的に移動する場合には、極めて規則正しく墓標地点を通過することになるため、一年一年、石を積み上げることによって自らの生きてきた年数を数え、同時に供養していたとも考えられる。いずれにせよ「チョシル・ユルックの墓地」そのものは存在しなかったようである。このことから、われわれは遊牧民の墓地は、はじめから造ろうと意図された「墓地」ではなく、しかも死亡時期には粗末な石で、少なくとも半年から一年は遅れて個々に立てられていった墓石が結果的に墓群となり、最終的にわれわれの目に墓地として見えているにすぎないことを考慮しなければなるまい。

5. ヤージュ・ベディル遊牧民の墓地および墓碑銘

今日のバルケシル県スンドゥルグ郡、ピガディチ郡、ケプスト郡およびイズミル県ディキリ郡帰属のベルガマ周辺の数カ村（地図2）に定住したヤージュ・ベディルが、オスマン史料に現れるのは16世紀の前半である。当時、彼らは、バルケシルの南に隣接するマニサとの境界地域で生活し、その後、やや北上して、18世紀の前半にはバルケシル周辺に出現し始めた。この時代、彼らの活動拠点としてバルケシルで確認される場所とは、中心郡をはじめ、スンドゥルグ郡、ピガディチ郡、ケプスト郡および、現イズミル県のベルガマ地域であった。

現在、これらの地域に定住したヤージュ・ベディルの末裔たちからの聞き取り⁷⁵によれば、彼らのうち、今日のバルケシル県スンドゥルグ郡、ピガディチ郡、ケプスト郡を冬営地としていたグループの夏営地として、標高1769mのウルス山へ上る場合、その距離は約30kmで3日行程、標高2089mのアク山の場合、その距離は80kmで8日から10日行程であったという⁷⁶。他方、ベルガマ郡内に移動したグループ（以下、ベルガマ・グループとよぶ）は、今日のディキリ郡コジャオバ村を中心とした周辺村に冬営地を構えた。彼らの夏営地は、バルケシル県のグループのそれと比べて、冬営地と

⁷⁵ ヤージュ・ベディル遊牧民に関する文書史料と住民からの聞き取りによる口述記録は、Egawa & Şahin 2007, 239-264. とくにベルガマ・グループ住民の聞き取り記録は、同書251-264を参照されたい。

⁷⁶ Egawa & Şahin 2007, 94-97.

の距離が非常に近く、一日行程で上ることが可能な、標高1051mのゲイクリ (Geykli)⁷⁷ 山山頂にあり、ダルジユク (Darıcık) という名で呼ばれていた。2002年8月にはじめて筆者が訪れた時、山の反対側に住むチェトミ (Çetmi/Çitmi) という別の遊牧民出身の住民が、家族でピクニックにきていた。かつてベルガマ・グループが夏営地として利用していたダルジユク夏営地は、彼らが利用しなくなるにつれて山の反対側に住むチェトミ遊牧民が利用し始め、今もピクニックに来ているという。すなわち、夏営地における2つの遊牧民集団による棲み分けは明確になされていたのである。

ベルガマ・グループの夏営地墓地および冬営地墓地を現地調査したのは、2002年8月、2007年9月、2008年9月の合計3回である。墓は、土饅頭状ではなく、埋葬遺体の頭部分と足部分との2カ所に墓石が立てられた墓標も確認できず、基本的には、一人につき墓石は一基であった。表および資料に示したように、墓石の形状は、男性用の先頭にターバンかトルコ帽タイプの頭石がかぶせられたものと、女性用の板碑タイプの2種類に明確に分類された⁷⁸。墓碑銘を解読した墓石は、夏営地における14および冬営地における14の合計28基⁷⁹で、年代は西暦1837/38年から1912/13年までであった。

研究動向で述べたようにオスマン帝国の墓碑銘は、①神の名、②死者への加護の祈り、③死者の名・人となり、④死者のための祈祷の依頼、⑤死亡年という5つの構成要素に分類される。これらのうち、もっとも重要な③と⑤の情報を表に整理した。

①から⑤に関して分析を試みる際、これらの内容を、研究動向で述べたラクエールの研究およびイズミルの「エミール・スルタン修道場墓地」(以下、「イズミル墓地」と略す)における事例と対照することを試みた。とくにイズミル墓地は、本調査が対象とした墓地が現在イズミル県に帰属している点と、イズミル墓地にのこされた169基の墓石のうち、本稿の対象墓碑銘と同時期である19・20世紀のものが145基、およそ85%を占めているため、地理的にも対象年代という観点からも比較が有効である。

まず、両墓地の墓碑銘において、もっともイスラーム的要素といえる①「神の名」に注目したい。「Hû」はアラビア語の「彼」、すなわちアッラーを意味し、アッラーの99の美称、例えば el-bâkî とともに使用される場合に、Hüve'l-Bâkî などといった形につづられる⁸⁰。28基の墓碑銘のうち、4基には「永遠に存続するものは唯一、彼である (Hüve'l-Bâkî)」(No.8,12,16,17)、3基には、「永遠に存続し、万物の創造主であるものは唯一、彼である (Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî)」(No.1,4,19) そして

⁷⁷ ゲイクリ Geykli とは、Geyk(アカ鹿)が生息する地であることを意味し、かつてこの山に多くのアカシカが生息していたという (Egawa & Şahin 2007, 257)。

⁷⁸ もともと2カ所に立てられたものがなかったとは断言できないが、遊牧民の墓という性格上、その可能性は極めて薄い。さらに2007年および2008年の調査時に墓石の方向を厳密に計測することを失念したが、観察の限り全墓石は同じ方向を向いていなかった。

⁷⁹ 28基の墓碑銘のアラビア語および現代トルコ語転写と写真とはすべて Egawa & Şahin 2012に掲載済みであるので、本稿では墓石の形状のサンプルとしての No.1と4以外は、現代トルコ語転写のみにとどめた。

⁸⁰ Laqueur 1997, 81-82. アッラーの美称に関しては、小杉泰「アッラー」『岩波イスラーム辞典』2002, 28-33.

1基には「救済するものは唯一、彼である (Hüve'l-Mu'in)」(No.18) と、合計8基に刻まれている。

このような表現は、墓碑銘の冒頭に刻まれる定型句であり、28基の墓碑銘のうち8基、全体の28.6%に、これらの「神の名」が刻まれており、残りの20基71.4%には省略されていた。

他方、イズミル墓地の墓碑銘において、同様の表現による神の名は、「Hüve'l-Bâkî」52、「Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî」21、「Hüve'l-Mu'in」1基が確認され、「Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî」(生命力あふれ、永遠に存続するものは唯一、彼である) 18を含めると、これらの定型句は169例中92例で、全体の54.4%を占めている⁸¹。ただし、これらの他の表現も用いられており、イズミル墓地で「神の名」が省略されている、あるいは破損しているものはわずかに21基、12.4%にすぎない。

また、イスタンブルのエディルネカブ墓地にある、1660年から1928年までに立てられた450基のうち、「Hüve'l-Bâkî」125、「Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî」70、「Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî」48基で、全243例中、全体の54%になり、この割合はイズミルの事例と一致する⁸²。このようにイズミル墓地およびエディルネカブ墓地双方の事例で、神の名の定型句のみが刻まれている事例が約54%であるのに対して、ベルガマ・グループの28.6%は数値が大幅に低いといえる。

②「死者への加護の祈り」の定型句は、「アッラーのお慈悲に恵まれ召された、罪を赦された」を意味する「merhum」および「mağfur」で、これらが単独、あるいは対で刻まれるのが一般的である⁸³。28基中、「el-merhûm ve'l-mağfûretü lehâ/ el-merhûm ve'l-mağfûr-leh/ el-merhûme ve'l-mağfûre/el-merhûm ve'l-mağfûr/ merhûme ve mağfûre/ merhûm ve mağfûr」の文言は、単独および対で使用された場合を合わせると、22例、78.6%を占めた。上記の定型句以外に、「Bize(Beni) kıl mağfîret ya Rabb-i Yezdân(アッラーよ、どうか私の罪をお赦し下さい)、be-hakk-ı arş-ı a'zam (hem) nûr-i Kur'an(7層の天空をとりまく精神世界の創造主とクルアーンの光によって)」(No.7,10,11)のような表現もある。このようなアラビア語によるイスラームの精神世界を示すきわめて抽象的表現は、オスマン(トルコ)語を母語とし、口語生活が主体の遊牧民にとって理解することは至難の業であるため、加護の祈りには、多くの場合、簡略化された定型句が刻まれたと考えられる。

④「死者のための祈祷の依頼」の定型句は、「～さんの霊魂のためにクルアーンの開扉章を詠んで下さい (ruhuna fatiha)」という表現である⁸⁴。この定型句はベルガマ・グループの事例では、No.9

⁸¹ Ülker; Günay; Telci; Gökçe, 2008, 101-102. 墓標全体における男女比も、ベルガマ・グループの場合、28基中13基と女性の割合が他の地域の事例(イズミル墓地は169中43例、ラクエールによるイスタンブル墓地群は1885中700例)と比べて圧倒的に高いが、全体数が少ないため本稿では大きく取り上げない。

⁸² Laqueur 1997, 82. ラクエールの書名が「HÜVE' L-BAKÎ」であることから、「Hüve'l-Bâkî」が墓碑銘冒頭部の神の名の代名詞として認識されていることが理解されよう。

⁸³ Laqueur 1997, 85.

⁸⁴ ラクエールは、「ruhuna fatiha」に類する表現が、調査対象となった墓碑銘の約80%に使用されていると述べている。Laqueur 1997, 92-94.

をのぞく全てに刻まれていた。さらに、より口語的・具体的に、当該墓地を参詣した人、もしくは当該墓地を行ったり来たり通過する人びとへ、故人の魂が昇天できるようにあなたも祈って下さい (Ziyâretten murâd bir du‘ âdır) という主旨の依頼に続けて、「今日、死者である私のために祈りが捧げられるのであれば、この墓地を参詣してくれたあなたが将来亡くなったとき、あなたへ祈りが捧げられるでしょう (Bugün bana ise yarın sanadır)」、だから「どうぞこの死者のために祈ってください」という現代トルコ語としても単刀直入な口語表現を用いている。これらが刻まれた事例は、28基中9基 (No.6,8,9,13,14,15,20,23,24) あり、後者の「Bugün bana ise yarın sanadır」のみの事例も1基 (No.4) あった。

イズミル墓地研究では④の部分に関する分析はなされていないが、上記と同様の表現は、169基のなかで一切用いられていない。ラクエールの解説においても上記の表現はみあたらなかったが、イスタンブールのボスポラス海峡アジア側沿岸のベイコズ地区には、上述と同様の「Ziyâretten murâd bir duâdır/bu gün bana ise yarın sanadır/merhûm ve mağfûr」の表現が18世紀初頭に死亡したハジの称号をもつ官吏の墓碑銘に刻まれている⁸⁵。したがってこのようなきわめて口語的表現が、必ずしも遊牧民の、あるいはベルガマ・グループに特有の言いまわしではないといえよう。

さて、歴史研究にとって深く考察すべき情報は、表に示した③および⑤である。

⑤死亡の年月日を見ると、28基は、夏営地にある西暦1837/38年 (No.1) から冬営地にある西暦1912/13年 (No.28) にまでおよんでいる。各墓碑銘にはヒジュラ暦による死亡年が「1253年 (Sene 1253)」のように刻まれた。28基中24基においては、冒頭部分に刻まれ、残りの4基 (No.8,11,12,18) は、墓碑銘の末尾に刻まれていた。同時に2例には、1312年サフェル月20日 (No.11)、1315年レビウルアーフル月 (No.12) と、月や日が記されていた。このことは、彼らにとって死亡年こそが大切であり、月日まで刻む必要がなかったことを意味する。そもそも遊牧民が、公的年号を意識しだすのは、いつごろからであろう。ヒジュラ暦でさえ、意識することそのものが「近代的」といえよう⁸⁶。

28基には、享年は一切刻まれていないが、夭折した子に、「とても若い年齢で亡くなり天国に飛んでいった、彼女の死によって悲しみと苦悩がその父母にのこされた」(No.28) などと特記されることはイズミル墓地の例にも見られる。他方、イズミル墓地の墓碑銘には、死亡年の他に死因および享年も散見されるが、事例数としてはそれほど多くない⁸⁷。死因には夭折、結婚後2年で7か月の妊婦、糖尿病、毒虫にさされて等、人びとにとっておそらく刻まずにはいられない事由による死であったからこそ、あえて死因を刻んだと思われる。享年も169基中28基、16.6%にとどまり、8例が夭折

⁸⁵ Galitekin 2008, II. s. 10. Muharrem Eren, *Zağnos Paşa (İlaveli Baskı)*, Balıkesir, 1994に収録された、バルケシル中心部の墓地にある、ザガノス・パシャ族の墓碑銘58基 (15世紀～20世紀初頭まで) にも同表現は見られない。

⁸⁶ バルケシル県スンドゥルグ郡カラカヤ村に住む長老サフィーエ婦人は、「何年にお生まれですか」の質問に、「アタチュルクがチャナッカレで戦った時、3歳だった」と答えてくれた。拙稿「遊牧民の女性は語る」プロジェクト N 記念写真集編集委員会編集『Puntos del mundo 世界の点描』2013, 28.

⁸⁷ Ülker; Gunay; Telci; Gökçe, 2008, 114-120.

(genç)、非常に若い (pek küçük) の他は、2歳、18歳、20歳がそれぞれ2例ずつ、7歳、8歳が1例ずつある。また、75歳と85歳とも1例ずつあるが、これらはむしろ長命を示す記録であろう。

墓碑銘においてもっとも重要な③「系譜を含む死者の名」の情報は表に整理した。男性の名の前には、「モッラー (Molla: イスラーム知識人への尊称) (No.5)、「ハーフズ (Hafiz: クルアーンをすべて暗唱した者への尊称) (No.9)、「ハジュ (Hacı: メッカ巡礼を果たした者への尊称) (No.27)⁸⁸、といったような社会における故人に対する称号も確認された。故人の帰属村名イエニジェ村、コジャオバ村や帰属する遊牧民グループ名であるヤージュ・ベディルとあえて刻まれた事例もある。同時に、家系名にチェトミ (Çetmioğlu (No.15)、Çitmi Başoğlu (No.19)) という氏族 (アシレット) 出身者が存在する。このチェトミとは、前述した調査時に、当該夏営地をピクニックに利用していた、ゲイクリ山の反対側に住むグループである。これら No.15および No.19は、ともに冬営地墓地にある墓標であるため、当時、彼らがゲイクリ山の夏営地を利用していたということではなく、何らかの理由で、ヤージュ・ベディルと婚姻関係を結んだか、あるいはヤージュ・ベディルが定住した村に隣接して住み、冬営地墓地を利用したと推察される。ただし、遊牧民集団の墓地の棲み分けを考慮すれば、前者の可能性が高い。

ヤージュ・ベディルは、19世紀中葉から定住しつつあるとはいえ、この段階では生業は「遊牧」であるため、墓碑銘に職業名をあえて刻んではない。これに対して、イズミル墓地の場合、イズミルが国際的商業港湾都市であるために、ボンベイ、アルジェリア、クレタ、コソヴォなどの出身地およびイズミルの商人、税関の車引、アイドゥン州知事など多種多様な職業名が記され、非常に重要な情報源となっている。

男性の名前および女性の名前の分析も可能である。表に示した男性名のなかで、メフメト・ヒルミ Mehmed Hilmi を除いた名は、すべてイズミルの墓碑銘でも確認され、ヒルミ Hilmi も個別名であれば存在している。また女性の名も、日本の女子の代名詞「花子」ともいえるようなアイシェ Aişe (ムハンマドの2番目の妻) やファトマ Fatma (ムハンマドの娘)、Hatice (ムハンマドの1番目の妻) は、イズミルの墓碑銘でも確認された。ただし、Kamile, Relmez, Vahide, Zahide は、イズミルの墓碑銘では確認されなかった名前であるため、これらの名前が遊牧民に多い名なのか、あるいは時代や地域に偏りがあるのかに関しては、他地域の多くの事例と対照していかなくてはならない。

既婚女性の墓碑銘で注意すべき点は、例えば「モッラー・イスマイルの妻、ハジュ・ファトマ」の例にあるように、まず夫の名を書き、その夫の妻であることが明記される点である。つまり既婚後は夫の家系に属することが示されている。このことはキルギスの女性が既婚後は自らの父ではなく、夫の家系に属す慣習と類似している。

以上の特徴をもつヤージュ・ベディルの墓碑銘から、ベルガマ・グループのどのような歴史を読みとることができるであろうか。わずか28の墓碑銘ではあるが、これまで筆者がシャーヒンとともに蓄積してきたヤージュ・ベディルに関する文書史料と聞き取り調査による口述史料と墓碑銘とをつき

⁸⁸ No.27の故人は女性なので女性形のハージャ Hacca だが、墓碑銘には男性形でつづられている。

あわせることで、以下の点が指摘できる。

もっとも重要な部分である父系親族集団名で注目すべき家系「アリー・ベイオウル Ali Beyoğlu」は、バルガマ・グループの首長家系だと考えられてきた。

イスラーム法廷記録⁸⁹によれば、1857年12月、レスボス島の郡長が起こした訴訟において、アヤズメント郡（現在のディキリ郡）に「定住した」ヤージュ・ベディル遊牧民のベイであるアリー・ベイオウル・イブラヒムと、同グループのアリー・ベイオウル・アフメト・アリー・ビン・アリー・ベイなどが被告であることを筆者は、すでに明らかにした⁹⁰。ただし、この家系名、あるいはアリー・ベイオウルという父系家族集団名の由来となったアリー・ベイという人物が、首長職にいつ就任したのか、いつ「ベイ」の称号をもつに至ったのかに関する情報はいまだに入手していない。いずれにしても、法廷記録に記されたアリー・ベイオウル家系に属する人物としては、墓碑銘においては、アリー・ベイの娘（No.1）、アリー・ベイオウル家系ハリル（No.2）、ヤージュ・ベディル遊牧民のアリー・ベイ（No.4）、アリー・ベイオウル家系アリーの息子のハリル（No.5）、そしてアリー・ベイオウル家系でモッラー・イスマイルの娘のキヤーミレ（No.12）の5名が確認された。

これらのうち、No.4のアリー・ベイの墓石には、あえて遊牧民集団名「ヤージュ・ベディル」と刻まれていた。加えて、この墓石の頭石は、ターバン型であった。ラクエールよれば、1829年のいわゆる洋装を奨励する服装改革以降、男性墓石の頭石も、ターバン型からトルコ帽型に変化した。この墓碑銘には1849/50年と刻まれているが、トルコ帽型へ移行する過渡期であったために、首長であることに敬意を表してターバン型のうちもっとも簡素な型⁹¹が選択されたと推察される。なぜならば、アリー・ベイ以外の墓石の頭石は、すべてトルコ帽型だからである。それゆえ、このアリー・ベイが首長である可能性は高い。アリー・ベイ自身が他界する以前の1837/38年に、アリー・ベイの娘ファトマが夭折し、息子ハリルは1877/78年に他界し、もう一人の息子アフメト・アリーがいて、上記の1857年訴訟の被告となっても年齢的にはおかしくない。

ここで注意したい点は、当該家系の墓石が夏営地に集中していることである。もちろん、冬営地墓地はうっそうとした藪の中にあり、すべての墓石を調査できたわけではなかったため、冬営地墓地に当該家系の人物の墓石がのこされなかったとはいえないが、当該家系がむしろ夏営地に影響力をもっていたか、あるいは夏営地に埋葬された、あるいは埋葬されなくとも墓石を立てることを好んだとも考えられる。なぜならば、埋葬場所と墓石の建立場所とは必ずしも一致するわけではないからである。上述したように、彼らの冬営地と夏営地との距離は一日行程であり、訴訟記録によれば彼らはすでに定住生活にはいていた。仮にアリー・ベイオウル家系の5人が夏営地に滞在している期間に亡くなったとしても、遺体を冬営地まで運ぶことは特段、難しいことではないからである。むしろ、墓

⁸⁹ トルコ国立図書館シャリーア法廷記録（MK, *Balıkesir Şer'iyye Sicili*）nr.752, 153.

⁹⁰ この訴訟事件では、原告の郡長に対して、被告のヤージュ・ベディル遊牧民アリー・ベイオウル家の人びとが勝訴している。同訴訟の詳細は、Egawa & Şahin 2007, 126-129,156および拙稿「19世紀オスマン帝国における遊牧民と土地—ヤージュ・ベディルの事例を中心に」『西南アジア研究』64, 2006, 35-61.

⁹¹ ラクエールの類型におけるE-1型（Laqueur 1997, 147）。

碑銘を刻む石工が生活するのは、平地である冬営地に隣接した町であるため、墓碑銘を注文し、刻んでから夏営地に運んだと考えられる。したがって、遺体がどこに埋葬されたかにかかわらず、彼らは、あえて夏営地に墓碑銘を立てることを望んだとも考えられる。

次に重要な家系は、イブラヒム・ベイオウルである。この家系に属する人物は、夏営地墓地で1名(No.11)、冬営地墓地で2名(No.13,28)の墓石が立てられている。

ヤージュ・ベディル遊牧民の末裔からの聞き取りで、もっとも多くの情報を提供してくれた1945年に生まれたコジャオバ村のムスタファ・チャクン Mustafa Çakın 氏によれば、19世紀後半に当該地域のヤージュ・ベディルの首長だったのはイブラヒム・ベイ⁹²だった。「アリー・ベイオウル・イブラヒム・ベイ Ali Beyoğlu İbrahim Bey」は、コジャオバ村近郊の「イビレル İbiler」という名の村に住んでいた。イビレルという名は、イブラヒム・ベイの巷間における表現であり、イブラヒム・ベイの後も、同グループの首長たちが代々、この村に住んできたために、「Elli Beyler(50人のペイたち)」とも呼ばれた。ただし今日、この村は完全に荒廃し、建物はのこされていないという。

このイブラヒム・ベイが、上述した訴訟事件の被告の一人である「ヤージュ・ベディル遊牧民のベイであるアリー・ベイオウル・イブラヒム」であると考えられる。つまり、イブラヒム・ベイは、もともとアリー・ベイオウル家系の人物で、自らがベイとなった19世紀後半に、自らの家系をイブラヒム・ベイオウルと名のようになったと考えられる。つまり、ゲイクリ夏営地およびこの夏営地を利用するヤージュ・ベディル遊牧民が定住した周辺地域には、19世紀中葉にはアリー・ベイオウル家系が、そして19世紀後半にはこの家系出身のイブラヒム・ベイオウルがベイとして大きな影響力をもっていたと推察され、チャクン氏の話とも合致するのである。

イブラヒム・ベイは、先に述べた1857年の訴訟の被告としてだけではなく、1861年の公文書⁹³にも苦情を訴えられた「被告」にあたる人物として登場する。その係争地は「ゲイクリ・ティマール」という名の場所で、まさに彼らのゲイクリ夏営地周辺を指している。この付近で土地を保有する「原告」にあたるアヤズメント郡住民が、周辺にいるヤージュ・ベディルに土地を貸して耕作させることを、イブラヒム・ベイは阻止し、郡住民の土地を、彼らが古くから共同利用地としてヒツジやヤギを放つ放牧地に利用していたことから、郡住民によって中央政府へ苦情を訴えられたのである。すなわち、定住民である郡住民は、土地証文によって自らの耕作地で遊牧民を小作人として使い始めたのであった。いわば資本主義の波に飲み込まれ一族が小作人化され、古くから家畜に草を食ませ、放牧していた生活空間をも脅かされることとなったため、首長であるイブラヒム・ベイは、定住民に対峙したのである。この訴えは、定住化過程にあるとはいえないぜんとして遊牧を継続するヤージュ・ベディルにとっては死活問題だったに違いない。

このようにヤージュ・ベディルの夏営地および冬営地にのこされた墓碑銘は、わずか28基ではあ

⁹² Egawa & Şahin 2007, 261-263.

⁹³ イスタンブール首相府オスマン古文書館 (BOA) A. MKT. DV 210/ 24. この訴訟事件の詳細は、Egawa & Şahin 2007, 128-129,160-161および拙稿2006, 35-61.

るが、定住化が進行する19世紀中葉から20世紀初頭に公文書に記録された彼らの足跡を、確証する情報を提供する物質文化史料となったのである。

6. 結論と今後の展望

以上、述べてきたことから19世紀後半から20世紀はじめにおける西北アナトリアのベルガマ地域に定住したトルコ系遊牧民ヤージュ・ベディルの墓地・墓標について、トルコ文化の4要素に照らして次のように整理できる。第1に、遊牧民として、彼らは夏营地および冬营地の双方に墓地を設けていた。墳丘や天幕の形の墓標はないが、彼ら遊牧民のなかでも首長家系のアリー・ベイオウルおよびイブラヒム・ベイオウル家に属する墓標が8基、全体の3分の1におよんでいた。しかも、彼らの家系は定住化しつつあったにもかかわらず、8基のうちの5基は夏营地に立てられた。このことは、シャーマニズム・天上神を信仰する夏营地に、有力者の墓標を立てる古テュルクの葬送文化を想起させる。第2に、遊牧民の墓標が東地中海的土着文化の要素でもあった「代々部族長の」「象徴的二次葬墓」的性格も見て取れた。墓石28基に限っていえば、すくなくとも1837/38年以降、墓碑銘を刻んで、墓標として立てていた。ただし、彼らが歴史的に墓碑銘をいつの時代から立て始めたのか、死後、どのくらいの時期に、どのような追善供養や葬送儀礼をして建立したのか、埋葬地と墓標の位置関係などを知ることができる情報を現段階では持ち合わせていない。第3のイスラームの要素として、墓碑銘には一般的美称である「神の名」が用いられていた。ただし、国際的商業都市の有力者を対象としたイズミル墓地のそれに比べて、「神の名」を刻む割合は極めて低かった。「神への加護の祈り」は定型句が刻まれ、「死者のための祈祷の依頼」は、口語的で簡略な表現が好まれた。以上のことから、遊牧民の墓地・墓標を考える際にも、トルコ文化の複合的要素を考える問題視角が重要であることが明らかとなった。

ところで、彼らは墓碑銘を、誰に注文し誰がどこで刻んだか、代金を皮革製品や乳製品で支払ったのかなどの疑問も残された。おそらく冬营地近郊のベルガマの石工あるいは渡りの石工が刻んだと思われるが、これらの疑問に応える史料も持ち合わせていない。

とはいえ本稿で対象とした墓碑銘のうちもっとも古い1837/38年とは、タンズィマート改革期(1839～1876)開始直前である。このことと遊牧民が墓標を立てる行為とは無関係ではあるまい。一方で、政府は中央集権改革の一環として1840年代にすべての臣民を納税戸ごとに資産・収入調査⁹⁴を実施し、さらに1860年代には遊牧民に対して強制的定住化政策を推進した。他方で、前述のように同じ臣民である定住民が、従来、遊牧民が共同利用していた放牧地を、土地証文を掲げて所有権を主張し始めた。このような政治・社会情勢を、識字率は低くとも、移動生活によって口伝情報を重んじ

⁹⁴ 同調査の記録台帳の史料性格および事例研究は、eds.HAYASHI Kayoko and Mahir AYDIN, *The Ottoman State and Societies in Change*, Kegan Paul, London・New York・Bahrain, 2004および拙稿「19世紀中葉バルケシルの都市社会と商工業—アバ産業を中心に」『お茶の水史学』第42号、お茶の水女子大学読史会、1998、1-42.を参照されたい。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

ていた遊牧民たちは敏感に感じ取ったに違いない⁹⁵。したがって遊牧民にとって、墓碑銘を刻んだ墓標を立てる行為は、時代の変化を感じとったゆえの、つまりは生活空間を次第に追われていく不安からの彼らなりの「近代化」であり、存在証明を示す自己主張ともいえよう。

本稿で考察したように、墓碑銘に刻まれた家系は、同時代のシャリーア法廷記録や公文書においても、現代に生きる遊牧民の末裔からの聞き取りにおいてもベルガマ・グループの首長家系であることが確認された。つまり、墓地・墓標が公文書の記述を確証する役割を果たした。とはいえ、遊牧民の墓地・墓標研究は、まだ緒についたばかりで、ベルガマ・グループに関する『資産・収入台帳』は、残念ながら未見であり、葬送儀礼の聞き取り作業も残されている。そのため今後は、同じヤージュ・ベディル遊牧民のうちでバルケスイル・グループの墓地・墓標を調査し、彼らの『資産台帳』⁹⁶の内容と対照してひとりひとりの人生をより具体的に明らかにしたい。このように個々の遊牧民グループに関する公文書と墓地・墓標および葬送儀礼の聞き取りとを蓄積することによって、オスマン帝国における遊牧民の葬送文化がより明確に解明されるであろう。

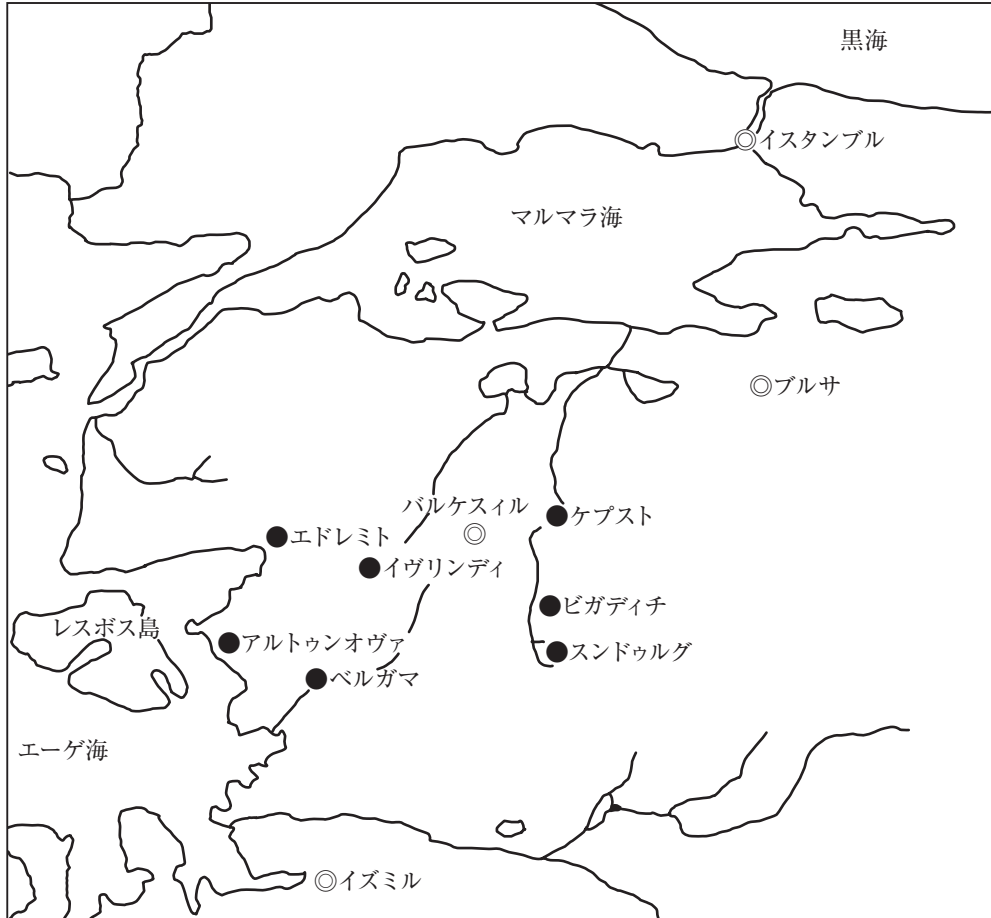
⁹⁵ このような遊牧民の性格に関しては拙稿2010, 1-15.

⁹⁶ Egawa & Şahin 2007, 169-237.

表 ヤーजू・ベディル遊牧民ベルガマ・グループの墓碑銘の個人情報一覧

墓石番号	没年 (ヒジュラ暦)	没年 (西暦)	故人の名	性別	家系名	尊称	親族関係	出身村・ 遊牧集団	墓地	墓石の 型
1	1253	1837/38	Fâtuma	女			Ali Bey の娘		夏営地	板碑
2	1259	1843/44	Halil	男	Ali Beyoğlu				夏営地	頭石
3	1262	1845/46	Âiše	女	Sarı Mustafaoğlu		Halil の娘		夏営地	板碑
4	1266	1849/50	Ali Bey	男				Yağcı Bedir	夏営地	頭石
5	1294	1877/78	Halil	男	Ali Beyoğlu	Molla	Ali の息子		夏営地	頭石
6	1295	1878	Mustafa	男					夏営地	頭石
7	1297	1879/80	Ali	男	Hacıoğlu		Hacı Halil の息子		夏営地	頭石
8	1302	1884/85	Mehmed	男	Koca Süleymanoğlu			Yenice 村	夏営地	頭石
9	1303	1885/86	Mehmed Hilmi Efendi	男	Hacı Alioğlu	Hafız			夏営地	頭石
10	1306	1888/89	Âiše	女	Koturanoğlu		Ali の娘		夏営地	板碑
11	1312 S(afer) 20	1894/8/23	Mehmed Ali	男	İbrahim Beyoğlu				夏営地	頭石
12	1315 Rebitülahır	1897/8/30-9/27	Kâmile	女	Ali Beyoğlu		Molla İsmail の娘		夏営地	板碑
13	1318	1900/1901	Bekir	男	İbrahim Beyoğlu				夏営地	頭石
14	1320	1902/1903	Ali	男	Bekiroğlu			Kocaoba 村	夏営地	頭石
15	1288	1871/72	Halil	男	Çetmioğlu		Ali の息子		冬営地	頭石
16	1289	1872/73	Mehmed	男	Sarıoğlu		İsmail の息子		冬営地	頭石
17	1300	1882/83	Mehmed	男	Mustafa Hakkoğlu		İsa の息子		冬営地	頭石
18	1305	1887/88	Hatice	女	Dolamanoğlu		Mustafa の娘	Yenice 村	冬営地	板碑
19	1310	1892/93	Hanife	女	Çitmi Başoğlu		Mehmed の娘		冬営地	板碑
20	1319	1901/1902	Mehmed	男	Kara Hasanoğlu	Ağa			冬営地	頭石
21	1325	1907/1908	Relmez	女			Koca Halil の娘		冬営地	板碑
22	1326	1908/1909	Vahide	女			Mustafa の娘		冬営地	板碑
23	1327	1909/1910	Elif	女			Hacı Mehmed の妻		冬営地	板碑
24	1327	1909/1910	Hadice	女			Hacı Mehmed の娘		冬営地	板碑
25	1328	1910/1911	Mehmed	男	Mustafaoğlu				冬営地	頭石
26	1328	1910/1911	Hanife	女			Hacı Mustafa 娘		冬営地	板碑
27	1329	1911	Fâtuma	女		Hacı	Molla İsmail の妻		冬営地	板碑
28	1331	1912/1913	Zahide	女	İbrahim Beyoğlu		İbrahim の娘		冬営地	板碑

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標



地図1 ヤージュ・ベディル遊牧民が定住した西北アナトリアのベルガマ地域
およびバルケシイル地域（400万分の1）

地図凡例：◎ 県都 ● 郡都
（拙稿2006, 36の地図をもとに作成）



地図2 ヤージュ・ベディル遊牧民、ベルガマ・グループの定住村（40万分の1）

地図凡例： **——** 国際道路

—— 県道

—— 県境

①ゲイクリ山（ダルジュク夏営地）

②チャーラン

③サマンルク

④クルオバ

⑤マズル

⑥コジャオバ（冬営地）

⑦イエニジェ

⑧カバクム

⑨イスラームラル（住民の一部がヤージュ・ベディル）

⑩バクルダム

⑪クズルチュクル

* 下線村は、19世紀公文書に記されたヤージュ・ベディル定住地および帰属村
 (Köy Köy Türkiye Yol Atlası(1/400.000), ed. Yücel Yaman, İstanbul, 2004(4 .baskı), 71 をもとに作成)

資料 ヤージュ・ベディル遊牧民ベルガマ・グループの墓碑銘転写

夏营地墓地

1

Sene 1253

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

el-merhûm ve'l-mağfûretü lehâ

Ali Bey kerîmesi Fâtîma

rûhiyçün fâtiha

سنه 1253

هو الخلاق الباقي

المرهوم والمغفورة لها

على بك كريمه سى فاطمه

روحيجون فاتحه



2

1259

Nâzeninim gitdi cennet bağına

fırakı kaldı vâlideyni cânına

el-merhûm Ali Beyoğlu

Halil rûhiyçün fâtiha

3

Sene 1262

Sar/ı/ Mustafaoğlu Halil'in

kızı Âişe rûhiyçün

fâtiha

4

Sene 1266

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

ehibbâdan temennâmız du' âdır

bu gün bana ise yarın sanadır

el-merhûm ve'l-magfûr-leh

Yağcı Bedir Ali Bey

rûhiyçün fâtiha

سنه 1266

هو الخلاق الباقي

اهبادن تمنامزدعادر

بو كون بكا ايسه يارين سكادر

المر هوم والمغفورله

يغجي بدر على بك

روحيجون فاتحه



5

Sene 1294

Fırâkın eleme gelmez beyâna

ve ev kulnâ ilâ yevmi'l-kıyâme

el-merhûm Ali Beyoğlu Ali'nin

oğlu Molla Halil rûhuna fâtiha

6

Sene 1295

Ziyâretten murâd bir du' âdır

bu gün bana ise yarın sanadır

el-merhûm ve'l-magfûr Mustafa

rûhuna fâtiha

/.../

7

Sene 1297
Beni mağfîret kıl ey Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam hem nûr-ı Kur'an
gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
ide rûhuma bir fâtiha ihsân
merhûm ve mağfûr Hacıoğlu Ali
bin Hacı Halil rûhuna fâtiha

8

Hüve'l-Bâkî
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr Yenice
karyesinden Koca Süleyman
oğlu Mehmed rûhiyçün
el-fâtiha
sene 1302

9

Sene 1303
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr
Hacı Ali
oğlu
Hâfîz
Mehmed Hilmi
Efendi
Hazretleri

10

Sene 1306
Bize kıl mağfîret ya Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-i Kur'an
gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
Koturanoğlu Ali
kerîmesi Âişe rûhuna fâtiha

11

Beni kıl mağfîret ey Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-i Kur'an
gelüp kabirimi ziyâret iden ihvân
ideler rûhuma bir fâtiha ihsân
İbrahim Beyoğlu Mehmed Ali
sene 1312 fî 20 S/afet/

12

Hüve'l-Bâkî
Küll-i nefsin zâikatu'l-mevt
el-merhûm Ali Beyoğlu Molla
İsma'il kerîmesi Kâmile
/rûhuna fâtiha/
sene 1315
Rebî'ü'l-âhır

13

Sene 1318
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
merhûm ve mağfûr
İbrahim Beyoğlu
Bekir rûhuna fâtiha

14

Sene 1320
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr
Kocaoba'dan
Bekiroğlu Ali
rûhuna fâtiha

冬营地墓地

15

Sene 1288
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr-leh Çetmioğlu
Halil bin Ali rûhiyçün fâtiha

16

Hüve'l-Bâkî sene 1289
Kim ki beni rahmet ile yâd ide
dû cihânda ânı hüdâ şâd ide
Sarioğlu Mehmed bin İsma'il
rûhuna fâtiha

17

Sene 1300
Hüve'l-bâkî
Merhûme Mustafa Hakk
oğlu Mehmed bin İsâ
rûhiyçün fâtiha

18

Hüve'l-mu'în
 Yâ ilâhî gelmişem rânına rahm it
 banamümkünüm kıl cennet lutf.....çün
 geldi erişti târ ...raziyam el-hük müllah bu
 imiş ez hudâYenice karyesinden Dolmanoğlu
 Mustafa kerimesi Hatice gelinruhuna
 fatihasene 1305

19

Sene 1310
 Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî
 merhûme ve mağfûre
 Cetmi Başoğlu Mehmed'in
 kerîmesi Hanife
 rûhiyçün
 fâtiha

20

Sene 1319
 Ziyâretten murâd bir du' âdır
 bu gün bana ise yarın sanadır
 merhûm ve mağfûr
 Kara Hasanoğlu
 Mehmed Ağa rûhiyçün
 fâtiha

21

Sene 1325
 Merhûme ve mağfûre
 Koca Halil kerîmesi
 Relmez rûhiyçün
 Fâtiha

22

Sene 1326
 El-merhûme ve'l-mağfûre
 Mustafa kerîmesi
 Vâhide rûhuna
 el-fâtiha

23

Sene 1327
 Ziyâretten murâd du' âdır
 bu gün bana ise yarın sanadır
 merhûme Hacı Mehmed zevcesi
 Elif rûhiçün fâtiha

24

Sene 1327
 Ziyâretten murâd bir du' âdır
 bu gün bana ise yarın sanadır
 merhûme Hacı Mehmed kerimesi
 Hadice rûhiyçün fâtiha

25

Sene 1328
 El-merhûme ve'l-mağfûr
 Mustafaoğlu
 Mehmed rûhuna
 el-fâtiha

26

Sene 1328
 Beni kıl mağfîret ey Rabb-i Yezdân
 be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-i Kur'an
 gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
 ide rûhuma bir fâtiha ihsân
 merhûme Hacı Mustafa
 kerîmesi Hanife rûhiyçün
 fâtiha

27

Sene 1329
 Beni kıl mağfîret ey Rabb-i Yezdân
 be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-i Kur'an
 gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
 ide rûhuma bir fâtiha ihsân
 merhûme Molla İsmâ'il zevcesi
 Hacı Fâtıma rûhiyçün
 fâtiha

28

Sene 1331
 Nev civânım uçdu cennet bağına
 âhı kaldı ebeveyni cânına
 İbrahim Beyoğlu İbrahim kerîmesi
 Zâhide rûhuna fâtiha

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

佐藤清隆

African-Caribbeans in the Multi-Ethnic City of Leicester

SATO Kiyotaka

Since my research sabbatical in 2001 I have been working on a project which examines the issues which have arisen as Britain has become a multi-ethnic, multi-faith culture, and which gives a historical perspective on the ways in which communities have learned to integrate and co-exist. As part of this project I have visited Leicester, often held up as a model of a successful of multi-ethnic, multi-faith city, on a number of occasions, to conduct fieldwork. This research has focused on the history of Leicester from the end of the Second World War up to the present time

This paper deals with the experiences of African-Caribbean immigrants, and follows on from my recent research on South Asian immigrants in Leicester. It presents the personal histories of four out of the twenty-two African-Caribbean residents I interviewed, and uses these narratives in order to reconsider the history of Leicester, and its reputation nationally and internationally as a city where the relationships between ethnic and faith groups are exceptionally harmonious.

The main discussion points which feature in this paper, and which could provide material for future discussion, are as follows. Firstly, African-Caribbeans in Leicester are a small minority among the ethnic minority population as a whole. Nonetheless, they have established a community centre which is central to their community life and culture in the Highfields area (one of the so-called 'inner city' districts), and by the early 1980s they have formed and developed a strong community.

Secondly, one of the things which became clear from the life stories of these four first-generation African-Caribbean people is that although their narratives differ in some respects, they all talk about the expectations they had before they travelled 'Mother Country' (Britain) and their disappointment after they arrived and experienced serious racial discrimination. They point out that the situation has improved somewhat now, but that racial prejudice still persists. One particularly interesting comment comes from one of my interviewees, Dennis, who compares the notion of the traditional 'mother' figure, who always welcomes her children warmly, with the actuality of the 'Mother Country' (Britain), which frequently greeted its 'children' from overseas with hard racism. Such stories lead me to reconsider the 'good reputation' of Leicester.

Although all four of my interviewees shared experiences of racism, the way they responded differed with each individual. Dennis points out that achieving a certain kind of physique (he was a body builder) reduced the racism directed at him, while Joseph believes that his friendly personality and physical abilities as a sportsman and athlete, as well as his ability to adapt quickly to British society, all helped him to become a 'hero' at school, which prevented him from experiencing as much racism as some others have done. On the other hand, the two women I interviewed both describe experiences of serious racism; however, the contexts of these experiences are different. Anne talks about her work as a nurse, while Dorothy speaks about school, overseas trips, and her use of Jamaican Patois (an English lexified creole language), areas in which she has experienced racism. Anne also remarks that she has been marked out as a 'trouble maker', but does not elaborate on how she responded to this. However, she does explain how her Roman Catholic faith helped her to cope mentally with racial discrimination. Dorothy talks about how she managed to distance herself from individuals who had low expectations of her. She also comments on the differences between her own upbringing and that of her daughters.

My next point relates to one of these issues in particular, because religious (Christian) faith was something all my interviewees had in common. All four had beliefs, to one degree or another, but they all spoke of their childhood in the Caribbean islands where religion was an important part of life and culture. This matter is closely related to colonization of the Caribbean islands by the British and history of Christian missions, a topic which needs further discussion in the future.

The fifth area I discuss is my interviewees' views on the Leicester Caribbean Carnival, and more generally of Leicester as an icon of multicultural harmony. The two men saw it as beneficial to the community, but one of the two women was anxious to draw attention to the gap between the world of the Carnival and the reality of daily life. While there are differences in the way they regard Leicester itself, all four of them remark that the 'good reputation' of Leicester as the home of racial toleration is far from being a reality. These minority voices need to be heard, and they demonstrate the importance of not taking the 'good reputation' of Leicester at face value. This is something I will consider further in the future.

The next point I make is that, as Joseph points out, there are vast differences in religion and culture amongst people who are identified as 'black'; for example, between African-Caribbeans and Somalis. Cultural differences between communities from different Caribbean islands also influence the lives of African-Caribbean people in Leicester. This point does not arise in any of the narratives specifically cited here, but the fact that the issue was brought up by other interviewees suggests that factors exist which prevent us from discussing African-

— *Abstract* —

Caribbeans as one homogeneous group.

My seventh point is that, besides the issues mentioned above, life stories of my interviewees contain a number of other important topics, such as the British Empire, schooling and education, homeland, family, domestic violence, languages, festivals, identities and so forth. I will address these points in future research.

Finally, I wish to demonstrate that we need to pay more attention to the nature of the storytelling process that occurs during interviews. Such stories do not emerge without mutual exchange between the interviewer and interviewee, and as such are product of the acts of questioning and of listening. I also believe that we need to consider the range of personal stories presented.

The purpose of this paper is introduce a selection of interviews which will provide basic material for future research. I hope to be able to present further interviews in a subsequent paper.

《個人研究第1種》

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

佐藤清隆

はじめに

筆者は、2001年の在外研究以来、「イギリスの多民族・多宗教統合と《共生》の問題」を歴史的に考察するプロジェクトの一環として、その代表的な多民族・多宗教都市のひとつであるレスターに足を運び、フィールド・ワークを重視しながら、第二次世界大戦後のこの都市の歴史について研究を進めてきている。2001年の国勢調査段階で全人口約28万を数えるレスターには、数多くのホワイ系、南アジア系（インド系など）、ブラック系移民が居住し、エスニック・マイノリティが約10万人（36.1%）も占め、その多くは南アジア系（約8万4千人）移民である。宗教では、キリスト教徒がすでに全体の半数を割り、ヒンドゥー（14.7%）、イスラーム教徒（11%）、シク（4.2%）の三つを合わせると、全体の約30%をも占めている⁽¹⁾。そして、イギリスの他の諸都市と異なるレスター社会の主要な特徴のひとつは、これら移民のうち、インド系移民（ケニア、ウガンダ、タンザニアなどの東アフリカ系インド人も含む）が約72,000人（29.7%）をも占め、彼らがレスター社会のなかで政治・経済・文化など多方面にわたって目覚ましい活躍を遂げていると評価されている点にある⁽²⁾。そのことは、レスターが「民族・宗教関係がうまくいっている稀有な都市」として、国内外から好評判を獲得していることにもつながっている⁽³⁾。

しかし、レスターには、こうした南アジア系移民だけでなく、少数ながら、さまざまなブラック系、ホワイ系移民も居住し、多民族・多宗教都市レスターの重要な構成要素をなしている⁽⁴⁾。そして、彼らもまた自分たちの文化やアイデンティティを再構築し、レスターの多民族・多宗教統合や共生とも深くかかわりながら暮らしている。それゆえ、彼らの歴史を無視しては、レスターの歴史は十分に理解し得ないのである。本研究プロジェクトでは、こうした点を踏まえ、これまでの南アジア系移民の研究⁽⁵⁾に続き、ブラック系、なかでもとりわけアフリカン・カリビアン⁽⁶⁾系移民の歴史を中心に研究を進めてきている。

在英ブラックというと、毎年夏開催の「ノッティングヒル・カーニヴァル」をはじめとするイングランド諸都市の「カリビアン・カーニヴァル」や、例年11月頃に催される「ブラック・ヒストリー・シーズン」⁽⁷⁾のイベントなどが思い起こされる。しかし、それだけでなく、2007年には「奴隷貿

「易廃止200周年」のイベントがさまざまな都市で開催されたことも忘れることはできない。レスターも例外ではなかった⁽⁸⁾。しかし、その中心は、奴隷貿易廃止にかかわるイベントが多く、在英ブラックの苦闘の歴史は語られることが少なく、一過性のイベントに終わった感がある。こうしたイベントの重要性はそれなりに認められる（しかし、同時に誰が何のためにこうしたイベントを開催するのか、批判的な視点からの詳細な個別研究が必要である）が、それだけに目を奪われてしまうと、彼らの日常的な歴史がないがしろにされかねない。本稿は、彼らの経験に根差した日常的な歴史を重視する視点から、レスターに生きるアフリカン・カリビアンたちの語りに着目し、彼らの歴史や先に述べたレスターの「好評判」再考の手がかりを得ることを目的としている。

レスターのアフリカン・カリビアン研究については、すでにオーラル・ヒストリーなどを利用した、M. バイアロン やL. チェサムなどの研究が存在する⁽⁹⁾。しかし、これらの研究は、ホスト社会からの差別の問題には触れていながらも、アフリカン・カリビアン内部の多様性（必ずしも平等というわけではない）や彼らとイギリスの多文化主義政策によるレスター市の多民族・多宗教統合との関連についてはほとんど触れられていない。また、彼らの研究においては、各テーマに合わせたインタビューの部分的利用が中心である。しかし、アフリカン・カリビアン一人ひとりの語るライフ・ストーリー全体がもっと重視されてしかるべきである⁽¹⁰⁾。本稿でこの点を重要視するのは、そこから彼らの暮らしがこれまでとは違うかたちで見えてくる可能性があるだけでなく、「好評判」のレスター社会を再考していく重要な手がかりが得られると考えられるからである。

本稿では、こうした点を考慮しながら、筆者がこれまでインタビューを実施してきたアフリカン・カリビアン22人（回数44回）のうち、4人のライフ・ストーリーを紹介し、彼らの歴史や先に述べたレスターの「好評判」再考の手がかりを得ることにしたい。したがって、本稿は、まとまった精緻な研究というよりも、今後の研究の基礎史料となるインタビューの内容紹介を中心とする中間報告的な「覚書」にとどまらざるを得ない点、あらかじめお断りしておきたい。

以下、次の順序で本稿の課題に迫っていくことにしたい。まず第一節では、国勢調査や調査報告（1983年）などを利用しながら、レスターのアフリカン・カリビアンたちをイギリスやレスターの多民族・多宗教事情のなかに位置づけ、その後レスターにおける彼らの歴史やインタビューイについて概観する。第二節と第三節では、第一世代のアフリカン・カリビアン4人のライフ・ストーリーを紹介する。そして、最後に、本稿から見てきたことを整理し、併せて今後の課題についても触れておきたい。

I. 多民族国家イギリス、多民族都市レスター、そしてアフリカン・カリビアンたち

(1) イギリスのアフリカン・カリビアンたち

[2001年の国勢調査から]⁽¹¹⁾

まず、2001年の国勢調査にもとづいて、多民族国家イギリスの多民族・多宗教事情からみていくことにしよう。これらの事情については、すでに別稿で紹介したことがあるので、ここでは簡単に触

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

れ、その後アフリカン・カリビアン¹の地理的分布についてみておくことにしたい。エスニック・マイノリティ [表Ⅰ参照] については、以下の三点について確認しておきたい。その一つは、イギリスの全人口58,789,194人のなかで、エスニック・マイノリティは4,635,296人で、7.9% だという点である。1991年の国勢調査では、彼らの割合がグレート・ブリテンで5.5% (約302万)、イングランドで6.2% (約291万人) であるから、その増加率は1.5倍以上であり、この10年間に急増していることが確認できる⁽¹²⁾。二つ目は、このエスニック・マイノリティ中、もっとも多いのは「南アジア系ブリティッシュ」で、彼らの多くはインド系、パキスタン系、バングラデシュ系で占められている点である。そして、そのうちインド系がもっとも多く、1,053,411人で、全体の1.8% である。三つ目は、本稿とかわかる「ブラック系またはブラック系ブリティッシュ」についてである。彼らは1,148,738人 (2.0%) で、その内訳は「ブラック・カリビアン」565,876人 (1.0%)、「ブラック・アフリカン」485,277人 (0.8%)、「その他のブラック系」97,585人 (0.2%) である。そして、「ブラック・カリビアン」は、「南アジア系または南アジア系ブリティッシュ」の「インド系」1,053,411 (1.8%) や「パキスタン系」747,285 (1.3%) よりも少ない。

宗教 [表Ⅱ参照] では、全人口8,789,000人のなかで、キリスト教が42,079,000 (71.6%) で、次にイスラーム教1,591,000 (2.7%)、ヒンドゥー教559,000 (1.0%)、シク教336,000 (0.6%)、ユダヤ教267,000人 (0.5%)、仏教152,000人 (0.3%) と続いている。「ブラック・カリビアン」の多くは、宗教のなかで一番多いキリスト教に属するが、そのなかにはさまざまな宗派が存在する。この点については、後で述べることにしたい。

以上を確認した上で、在英アフリカン・カリビアン¹の地理的分布についてみていくことにしよう。まず地域別分布である [表Ⅲ参照]。イングランド全体のブラック・カリビアン人口561,246人のうち一番多いのが「ロンドン」の343,567人で、61.2% も占めている。二番目が「ウェスト・ミッドランズ」であり、82,282人 (14.7%) である。三番目から六番目までは、2万人台である。三番目が「南東部」の27,452人 (0.5%)、四番目がレスターのある「イースト・ミッドランズ」で、人口26,684人 (0.5%) である。そのうち、レスターには4,610人 (0.08%) が居住しているにすぎない。

都市別分布 [表Ⅳ参照] ではどうであろうか。第一に、各都市人口との関連でブラック・カリビアン人口の割合が10% を超えているのが、レウッシャム、ランベス、プレント、ハックニーである。これらの都市に比べ、レスターは、上位35都市中、下から6番目の1.7% で、その割合ははるかに低い。第二に、各都市のブラック・カリビアン人口の多い順では、一番目からバーミンガム、ランベス、レウッシャム、プレント、クロイドン、ハックニー、ヘイリングイ、サザーク、ニューアム、ウォルサム・フォレストの順になっている。レスターはずっと少なく31番目である。ブラック・アフリカンの居住するイングランドの他の諸都市と比較しても、レスターはブラック・アフリカンの多い都市とはいえない。

表Ⅰ イギリスとレスターのエスニック・グループ別人口

エスニック・グループ	イギリス		レスター	
	人口	%	人口	%
ホワイト系	54,153,898	92.1	178,739	63.9
エスニック・マイノリティ	4,635,296	7.9	101,182	36.1
混血	677,117	1.2	6,506	2.3
南アジア系または南アジア系ブリティッシュ	9,056,423	4.0	83,751	29.9
インド系	1,053,411	1.8	72,033	25.7
パキスタン系	7,472,285	1.3	4,276	1.5
バングラデシュ系	283,063	0.5	1,926	0.7
その他の南アジア系	247,664	0.4	5,516	2.0
ブラック系またはブラック系ブリティッシュ	1,148,738	2.0	8,595	3.1
ブラック・カリビアン	565,876	1.0	4,610	1.7
ブラック・アフリカン	485,277	0.8	3,432	1.2
その他のブラック系	97,585	0.2	553	0.2
中国人	247,403	0.4	1,426	0.5
その他のエスニック・グループ	230,615	0.4	904	0.3
計	58,789,194	100.0	279,921	100.0

表Ⅱ イギリスとレスターの宗教

宗教	イギリス		レスター	
	人口	%	人口	%
キリスト教	42,079,000	71.6	125,187	44.7
仏教	152,000	0.3	638	0.2
ヒンドゥー教	559,000	1.0	41,248	14.7
ユダヤ教	267,000	0.5	417	0.2
イスラーム教	1,591,000	2.7	30,885	11.0
シク教	336,000	0.6	11,796	4.2
その他の宗教	179,000	0.3	1,179	0.4
無宗教	9,104,000	15.5	48,789	17.4
無回答	4,289,000	7.3	19,782	7.1
計	58,789,000	100.0	279,921	100.0

表Ⅲ 地方別のブラック・カリビアン人口（イングランド）

地方名	全人口	カリビアン人口	割合(%)※
イングランド	49,138,831	561,246	1.1
北東部	2,515,442	927	0.04
北西部	6,729,764	20,422	0.3
ヨークシャーとザ・ハンバー	4,964,833	21,308	0.4
イースト・ミッドランズ	4,172,174	26,684	0.6
ウェスト・ミッドランズ	5,267,308	82,282	1.6
東部	5,388,140	26,199	0.5
ロンドン	7,172,091	343,567	4.8
南東部	8,000,645	27,452	0.3
南西部	4,928,434	12,405	0.3

※ 全人口に対するブラック・カリビアン人口の割合

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

表IV 都市別ランキング（上位35位まで）
ブラック・カリビアン人口（イングランド）

都市名	全人口	カリビアン人口	割合(%)※
バーミンガム	977,087	47,831	4.9
ランベス	266,169	32,139	12.1
レウッシャム	248,922	30,543	12.3
ブレント	263,464	27,574	10.5
クロイドン	330,587	26,065	7.9
ハックニー	202,824	20,879	10.3
ハイリングイ	216,507	20,570	9.5
サザーク	244,866	19,555	8
ニューアム	243,891	17,931	7.4
ウォルサム・フォレスト	218,341	17,797	8.2
アンフォード	273,559	14,590	5.3
イーリング	300,948	13,507	4.5
ワンズワース	260,380	12,665	4.9
サンドウェル	282,904	9,403	3.3
ノッティンガム	266,988	9,189	3.4
レッドブリッジ	238,635	9,126	3.8
ウルヴァーハンプトン	236,582	9,116	3.9
マンチェスター	392,819	9,044	2.3
イズリントン	175,797	8,550	4.9
ハマースミス・アンド・ファラム	165,242	8,534	5.2
ルートン	184,371	7,653	4.2
マートン	187,908	6,976	3.7
グリニッジ	214,403	6,755	3.2
リーズ	715,402	6,718	0.9
ハロー	206,814	6,116	3
ウェストミンスター	181,286	5,613	3.1
ブリストル	380,615	5,585	1.5
タワー・ハムレット	196,106	5,225	2.7
シェフィールド	513,234	5,171	1
プロムリイ	295,532	4,637	1.6
レスター	279,921	4,610	1.7
カークリーズ	388,567	4,203	1.1
バーネット	314,564	4,113	1.3
ケンズイントン・アンド・チェルシー	158,919	4,101	2.6
キャムデン	198,020	3,635	1.8

※ 都市の全人口に対するブラック・カリビアン人口の割合

〔在英アフリカン・カリビアンの人口趨勢〕

それでは、このような在英アフリカン・カリビアン人口は、第二次世界大戦以後、どのような人口趨勢を示しているのでしょうか。C. ピーチの研究〔表V参照〕⁽¹³⁾に依拠しながら、その趨勢を簡単にみておきたい。

この研究では、イギリスへのブラック・カリビアンの到来の出発点は、1948年の「ウインド・ラッシュ号」⁽¹⁴⁾の到着におかれている。そして、その人口は1951年で28,000人であったが、10年後の1961年には約7.5倍(209,000人)にも膨れ上がっている。さらに5年後の1966年には、1961年の約1.9倍(402,000人)になっている。1951年に比べると、約14.4倍である。そして1981年頃までは、カリブ海諸島出身のブラック・カリビアンが増え続け、その年で546,000人である。その後1984年以降、少しずつイギリス生まれのブラック・カリビアンがカリブ海諸島出身の人口を抜いて増えていく事情がみてとれる。そして、1991年段階で、全人口が499,964人から558,070人に推移してきている。すでにみたように、2001年の国勢調査では565,876人である。

以上から、次の二点を指摘できる。その一つは、ブラック・カリビアンが急増したのは、1950年代から1960年代半ば頃までだという点である。もう一つは、カリブ海諸島出身のブラック・カリビアンだけでなく、イギリス生まれのブラック・カリビアンも増え始め、その人口が1985年頃を境に、カリブ海諸島出身者よりも多くなっている点である。

表V グレート・ブリテンのブラック・カリビアン (1851～91年)

年	カリブ海諸島生まれ (人)	GB生まれのカリビアン (人：概数)	カリビアン全人口 (人：概数)
1951	17,218	10,000	28,000
1961	173,659	35,000	209,000
1966	269,300	133,000	402,000
1971	304,070	163,210	467,000
1981a	295,179	250,565	546,000
1981b	268,000	244,000	519,000
1984	242,000	281,000	529,000
1986～88	233,000	262,000	495,000
1991	264,591	268,318	499,964
		～ 326,424	～ 558,070

(2) 多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

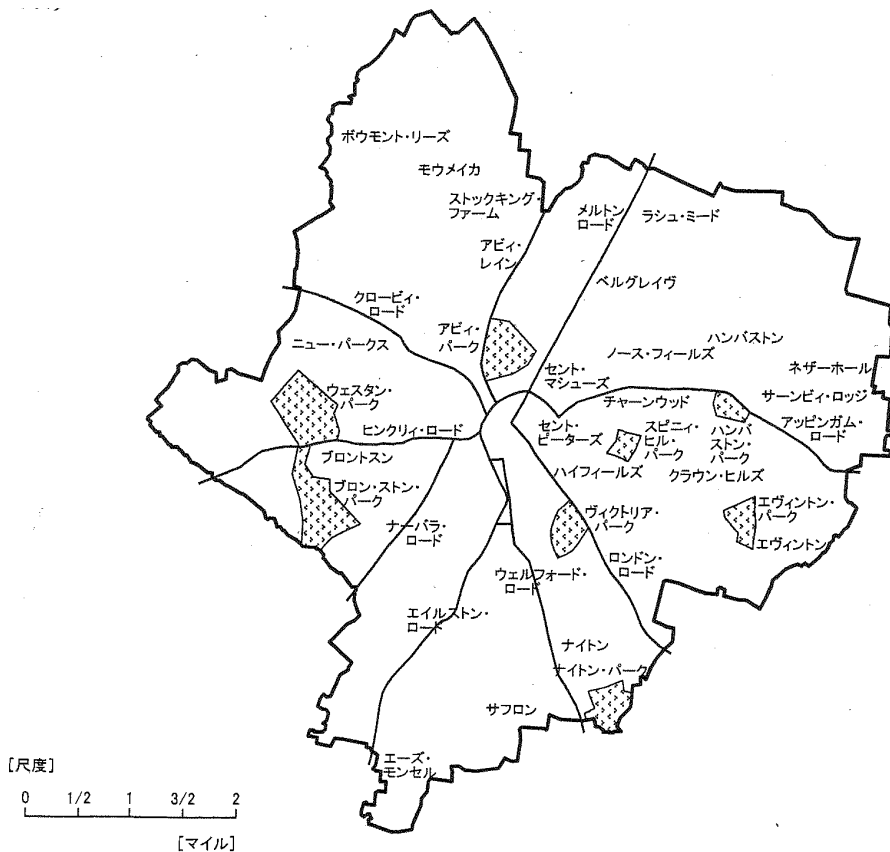
〔レスターの多民族・多宗教事情〕

続いて、レスター〔地図I参照〕の多民族・多宗教事情をみていくことにしたい。この点についても、以前、別稿で紹介したことがあるので、ここでは簡単に触れ、その後アフリカン・カリビアン居住分布とその変化についてみていくことにしたい。第一に、レスターの全人口279,921人のなかで、エスニック・マイノリティ〔表I参照〕は101,182人(36.1%)である。そして、エスニック・マイノリティのなかで一番多いのが南アジア系で、なかでもインド系が7万人以上を占めている点である。そして、「ブラック系またはブラック系ブリティッシュ」は8,595人(3.1%)で、そのうち「ブラック・

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

カリビアン」4,610人 (1.7%)、「ブラック・アフリカン」3,432人 (1.2%)、「その他のブラック系」553人 (0.2%) である。ブラック・カリビアンは、ブラック系のなかでは一番多いとはいえ、全人口のなかでは1.7%にすぎない。しかし、「南アジア系または南アジア系ブリティッシュ」の「インド系」72,033 (25.7%) よりはるかに少ないが、「パキスタン系」4,276 (1.5%) より若干多いのが特徴である。

宗教〔表Ⅱ参照〕では、全人口279,921人のなかで、キリスト教は125,187 (44.7%) で、次にヒンドゥー教41,248 (14.7%)、イスラーム教30,885 (11.0%)、シク教11,796 (4.2%)、ユダヤ教417人 (0.2%)、仏教638人 (0.2%) と続いている。しかし、キリスト教徒が一番ながら半数を割り、「無宗教」が48,789人 (17.4%) も占めている。この点は、1983年にレスター市とレスタシャ地方自治体によって実施された「調査報告」〔表Ⅵ参照〕⁽¹⁵⁾ のキリスト教187,4608人 (66.1%) と「無宗教」30,454人 (10.7%) という数字と比較すると、大きな変化である。また、この間、ヒンドゥーとシク人口にはほとんど変化がないのに、イスラーム教徒が急増している点は見逃せない点である。1983年では、彼らは12,322 (4.3%) 人である。「ブラック・カリビアン」は、後でみるように、これらの宗教のうち、大幅な減少傾向にあるキリスト教徒が多い。



地図1 レスター

表Ⅶ エスニック・グループ別の宗教（1983年）

宗教	エスニック・グループ								計	
	ホワイ系		南アジア系		西インド系		その他			
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
キリスト教	182,226	85.0	1,004	1.6	3,973	78.1	1,720	50.7	188,923	66.1
ヒンドゥー教	320	0.1	39,228	62.1	44	0.9	151	4.4	39,743	13.9
シク教	151	0.1	10,576	16.7	6	0.1	75	2.2	10,808	3.8
イスラーム教	332	0.2	11,614	18.4	107	2.1	383	11.3	12,436	4.3
無宗教	28,784	13.4	482	0.8	703	13.8	721	21.2	30,690	10.7
他の宗教	1,751	0.8	276	0.4	232	4.6	283	8.3	2,542	0.9
無回答	791	0.4	6	0.0	19	0.4	62	1.8	878	0.3
計	214,355	100	63,186	100	5,084	100	3,395	100	286,020	100

【アフリカン・カリビアン人の居住分布とその変化】

続いて、2001年の国勢調査を用いながら、アフリカン・カリビアン人の地区別の居住分布とその変化についてみていくことにしたい。表Ⅶと図Ⅰのデータから分かることの一つは、コールマン区を中心とする地区にアフリカン・カリビアン人の集中傾向がみとれることである。それは、ハイフィーズと呼ばれるこの地区が伝統的に移民地区で、彼らがこの地区に住み、その後もその傾向が残っているためである⁽¹⁶⁾。二つ目は、コールマン区ほどではないが、レスター北部のボウモント・リーズ区にも多少ながら集住傾向がみとれることである。その理由は、この区にレスター市の公営住宅が建っており、彼らがそこに居住しているためである。三つ目は、人口の割合は少ないとはいえ、全体として分散傾向を示している点である。このことは、1981年【図Ⅱ参照】や1991年【図Ⅲ参照】の国勢調査のデータ⁽¹⁷⁾と比較してみると、よりはっきりする。彼らの中心居住区として、81年ではウィクリフ区とスピニィ・ヒル区が、91年でもウィクリフ区、スピニィ・ヒル区、コールマン区が最上位を占め、都市全体としても2001年に比べてより集中傾向がみとれるのである。

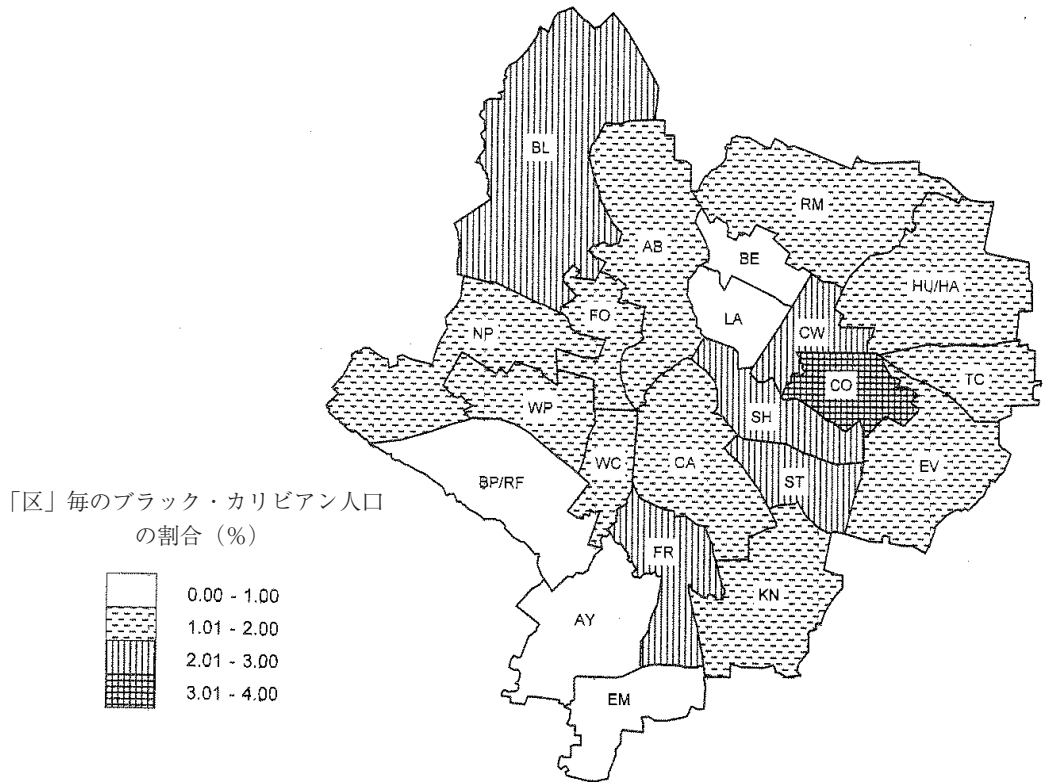
表Ⅶ 「区」毎のブラック・カリビアン人口（2001年）

区名	区の全人口	カリビアン	
		人口（人）	割合（%）
AB	12,713	184	1.45
AY	10,801	101	0.94
BL	13,838	292	2.11
BE	10,297	99	0.96
BP/RF	16,614	166	1.00
CA	13,465	232	1.72
CW	10,664	319	2.99
CO	12,099	383	3.17
EV	9,788	121	1.24
EM	11,229	69	0.61
FO	10,735	137	1.28
FR	9,983	241	2.41
HU/HA	11,893	142	1.19
KN	16,265	170	1.05
LA	11,583	79	0.68
NP	16,022	204	1.27
RM	15,134	192	1.27
SH	21,249	630	2.96
ST	17,068	458	2.68
TC	9,936	130	1.31
WC	8,653	122	1.41
WP	9,892	139	1.41
計	279,921	4,610	1.65

※区名は図Ⅰ参照

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

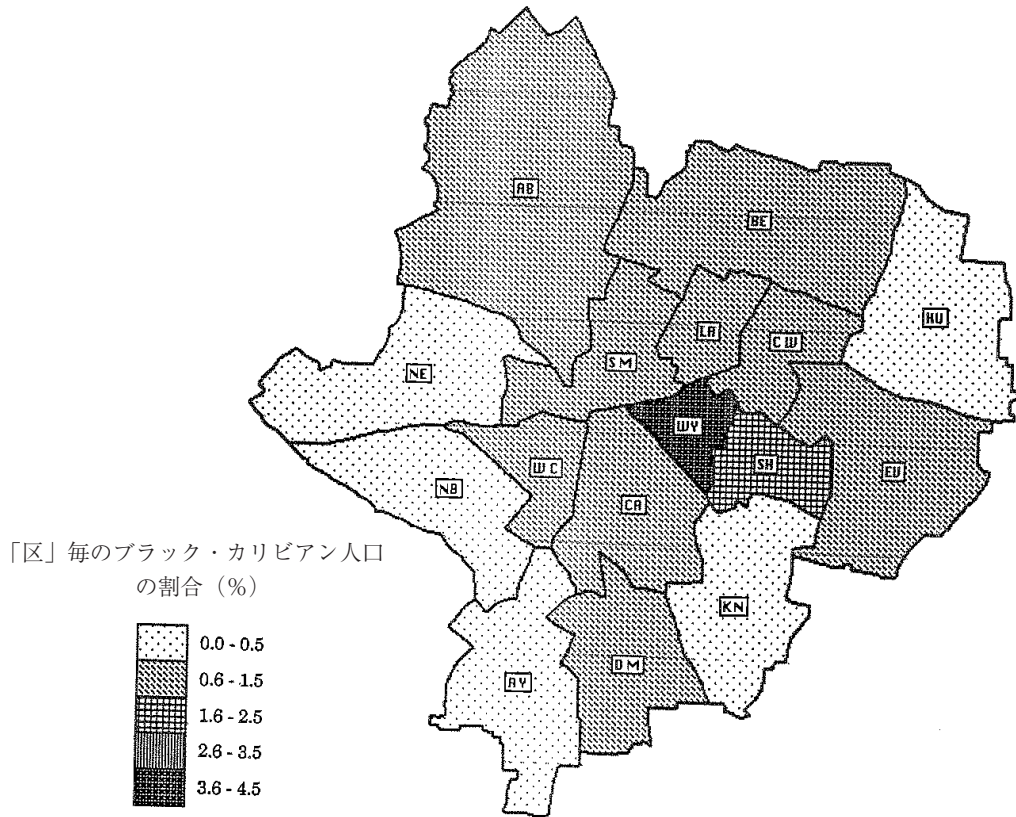
図I 「区」毎のブラック・カリビアン人口 (2001年)



[区名の略記号] (22区)

AB	アビィ	CW	クラウン・ヒルズ	HU/HA	ハンバストン/ハミルトン	ST	ストニゲイト
AY	エイルストン	CO	コールマン	KN	ナイトン	TC	サーンコート
BL	ボウモント・リーズ	EV	エヴァントン	LA	ラディマー	WC	ウエストコッツ
BE	ベルグレイヴ	EM	エーズ・モンセル	NP	ニュー・パークス	WP	ウェスタン・パーク
BP/RF	ブロンストン・パーク/ロウリー・フィールズ	FO	フォス	RM	ラシュリー・ミード		
CA	カースル	FR	フリーマン	SH	スピニィ・ヒル		

図II 「区」毎のブラック・カリビアン人口（1981年）
（カリブ海諸島生まれ）

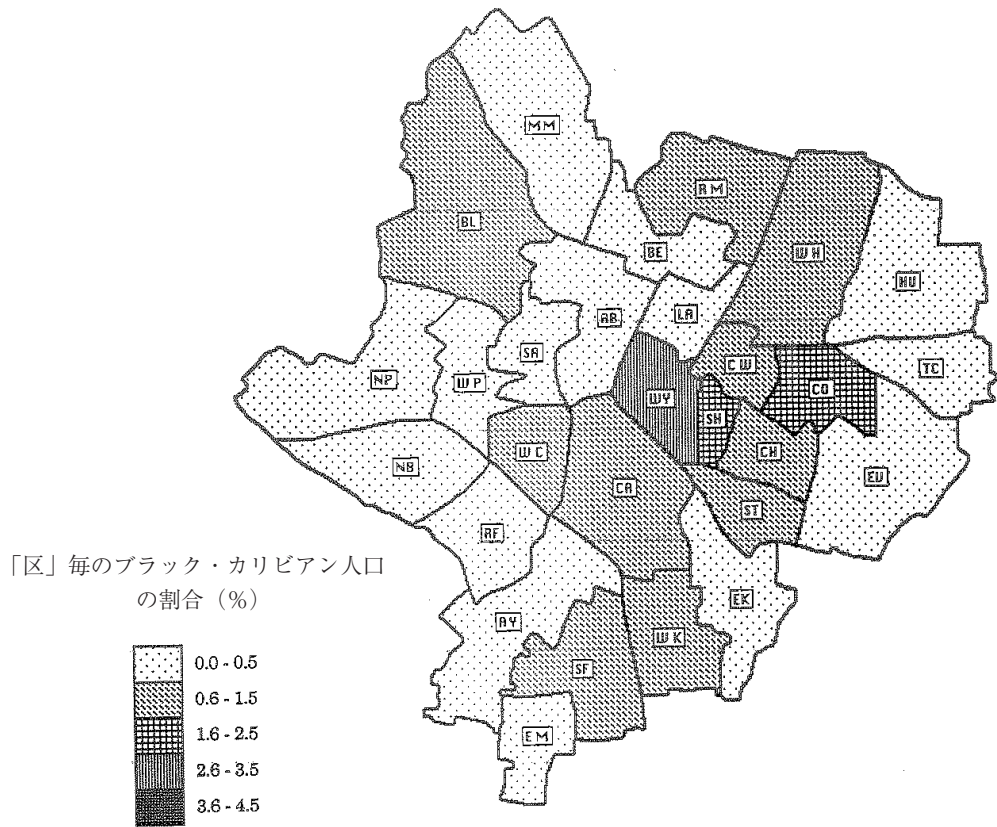


【区名の略記号】（16区）

AY	エイルストン	EV	エヴィントン	NE	ニュートン	AB	ザ・アビィ
BE	ベルグレイヴ	HU	ハンバストン	NB	ノース・ブロンストン	CA	ザ・カースル
CW	チャーンウッド	KN	ナイトン	SM	セント・マーガレッツ	WC	ウェストコッツ
DM	デ・モンフォート	LA	ラティマー	SH	スピニィ・ヒル	WY	ウィクリフ

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

図Ⅲ 「区」毎のブラック・カリビアン人口 (1991年)
(カリブ海諸島生まれ)



[区名の略記号] (28区)

AB	アビィ	CH	クラウン・ヒルズ	NP	ニュー・パークス	ST	ストニゲイト
AY	エイルストーン	EK	イースト・ナイトン	NB	ノース・ブロンストーン	TC	サーンコート
BL	ボモント・リーズ	EV	エヴィントン	RF	ローリー・フィールズ	WC	ウェストコッツ
BE	ベルグレイヴ	EM	エーズ・モンセル	RM	ラシュアー・ミード	WP	ウェスタン・パーク
CA	カースル	HU	ハンバストーン	SF	サフロン	WH	ウェスト・ハンバストーン
CW	チャーンウッド	LA	ラティマー	SA	セント・オーガスティンズ	WK	ウェスト・ナイトン
CO	コールマン	MM	モウメイカ	SH	スピニィ・ヒル	WY	ウィクリフ

(3) アフリカン・カリビアン・コミュニティの歴史とインタビュー

〔アフリカン・カリビアン・コミュニティの歴史〕

続いて、レスターにおけるアフリカン・カリビアン・コミュニティの歴史を簡単に概観しておくことにしたい。イギリスでは、第二次世界大戦が始まると、戦闘員増強の必要から戦時経済における労働力需要が起これ、イギリス軍や軍需工場で働く志願者をカリブ海諸島からも募るようになる。また、イギリスでは、戦後の40年代後半、50年代にサービス部門や半熟練工に大きく依存していた産業部門で厳しい労働力不足が発生する。他方、カリブ海諸島では、高い失業率、過剰人口、経済不況が進行していた。そのため、アフリカン・カリビアンは、イギリス企業の積極的な求人キャンペーンにも刺激されて、イギリスに渡ってくることになる。レスターへの移民のほとんどは、戦後のことである⁽¹⁸⁾。

レスターに入ってきたアフリカン・カリビアン出身地の多くは、ジャマイカ、ブリティッシュ・ガイアナ、モントセラト、トリニダード・トバゴ、アンテグア・バーブーダ、セント・キッツ・アンド・ネヴィス、バルバドスなど、英領カリブ海諸島である。そして、そのうち、とりわけアンテグア・バーブーダ出身者が最も多い⁽¹⁹⁾。

レスターでは、カリブ海諸島出身のアフリカン・カリビアンは、1951年にはまだ56人であったが、61年には1,347人、71年には2,920人まで増えている。その後、81年には2,550人（0.9%）、91年には2,120人（0.8%）と減少している。とはいえ、すでにみたように、2001年には、イギリス生まれも含まれているが、4,610人（1.7%）である⁽²⁰⁾。

彼らアフリカン・カリビアンは、ホワイ系や南アジア系移民の多くの場合と同様、家賃が安く、工場が近くにある「インナ・シティ」、そのなかでもとりわけハイフィールズ地区にテラス・ハウスを借りて住むようになる。そして、その後は、すでにみたように、居住分布にある程度分散傾向を示すものの、相変わらず彼らの多くがこの地区に住み続けるのである。こうしたなかで、彼らは、この地区に彼らのコミュニティを形成するようになった。そして、1970年代前半には、レスタシャ当局やレスター市当局の財政的援助を得て、「ハイフィールズ・コミュニティ・センター」をオープンし、その後別の場所に「ハイフィールズ・ワークショップ・センター」（後に「イマニ・ウジーマ・センター」、そしてその後「アフリカン・カリビアン・センター」と改称し、現在に至っている）をオープンする。そして、8月の第一週目の土曜日に開催される「レスター・カリビアン・カーニヴァル」は、奴隷制廃止150周年を祝って、1985年に始まっている⁽²¹⁾。

彼らのアイデンティティや文化的伝統を守る上で重要な役割を果たしているのが、彼ら自身が独自につくりあげてきたさまざまな種類のアソシエーション、スポーツ・クラブ（クリケット、フットボールなど）、ブルース・パーティなどである。これらのなかでも、「ハイフィールズ・レンジャーズ・フットボール・クラブ」は、2005年には創立35周年を迎えている。また、元イングランド代表サッカー選手のエミール・ヘスキー（Emile Heskey, 1978～）は、2013年にこのクラブのパトロンになった⁽²²⁾。

[インタビュー]

現在までのところ、アフリカン・カリビアンインタビューは22人（計44回）である。男性11人、女性11人である。不明な点もあるが分かる範囲で、出身地、出生年、渡英の年、宗教などをみておきたい。彼らの出身地は、ジャマイカ4人、アンテグア・バーブーダ3人、セット・キッツ・アンド・ネヴィス2人、トリニダード・トバゴ1人、モントセラト1人、グレナダ1人、それにイギリスのレスター生まれ7人、ノッティンガム生まれ1人である。カリブ海諸島からは、1940年代後半1人、1950年代後半4人、1960年代後半1名人が渡ってきている。年齢別では、1935年生まれから1974年生まれまでとかなり幅があるが、渡英してきたアフリカン・カリビアンでいえば、1930年代2人、1940年代1人、1950年代2人で、レスター生まれ7人はすべて1950年代～1970年代生まれである。宗教では、ローマ・カトリック3人、バプティスト（モラヴィアンも含む）3人、ペンテコスタル2人、イギリス国教会5人、エホバの証人1人、メソジスト1人、ラスタファリアン2人であるが、生涯同じ宗派に属しているとは限らない。

以下では、これらのインタビューのうち、カリブ海諸島の出身地が異なる第一世代の男性2人と女性2人のライフ・ストーリーを紹介する⁽²³⁾。

Ⅱ. アフリカン・カリビアン男性の「ライフ・ストーリー」

本節では、アンテグア・バーブーダ出身とモントセラト出身の男性二人を取り上げることにしたい。

(1) アンテグア・バーブーダ出身のデニース⁽²⁴⁾

[故郷—アンテグア]

私は1950年に西インド諸島のアンテグアに生まれた。そこは約1平方マイルの小さな島。その島は、1981年の独立後、アンテグア・バーブーダと呼ばれている。私は、その島の学校へ通った。父は母や祖母の助けを得て、クラブやパブの経営をしていた。父の事業はうまくいっていたが、イングランド⁽²⁵⁾へ行けば、もっとよい暮らしができると夢見て、ここへ来たのだ。その後、母国へ戻るつもりで。しかし戻らなかった。なぜなら、イングランドは黄金で敷きつめられていたわけではなかったからである。その夢が間違っていたことに気づいたのだ。しかし、父はレイシズムがあっても、イングランドの方がカリブ海の島よりよい暮らしができていると思っていたのである。

[イングランドへ]

私は1966年に母が亡くなったので、翌年直接レスターへ来た。ここに父がいたから。私はそれ以来、このハイフィールズ地区に住んでいる。継母も一緒だ。父は1997年に亡くなった。私には兄弟二人と姉妹三人がいる。姉妹の一人はバルバドス、もう一人はニューヨーク、そしてもう一人の姉妹と二人の兄弟は、ここイングランドに住んでいる。

私は2月にイングランドへ来た。だから、とても寒かった。私は、ここを「マザー・カントリー」

とみなしていた。雪を見たことは一度もなかった。驚いたのは、ブラックに対するホワイトのレイシズムである。イングランドに来たブラックが、なぜこのような扱いを受けるのか理解できなかった。アンテグアでは、来た者は誰でも歓迎され、最高の接待を受ける。たとえ異なる肌の色をしていても。私がここへ来たとき、同じ扱いを期待したが、実際はそうではなかった。レイシズムやハラスメントは身体的なものというより、精神的なものであった。露骨で、いまよりもはるかにひどかった。しかし、それはいまでも続いている。

[キャリア]

私の最初の仕事は、自転車、ローリー、トレーラーなど、ボディーの製造であった。二番目の仕事は倉庫係。三番目の仕事は長距離のローリーの運転手。そして四番目の仕事は自営業、つまりジム経営である。最初の仕事で、私が働いた部門ではブラックは私一人だけであった。他の部門では二人のブラックがいた。若いブラックは私一人だけであった。レイシズムは露骨であった。二番目の職場でも、一番目とそれほど変わらなかった。ジョークは、人種差別的な内容であった。三番目の職場では少し違っていった。最初はそれを受け入れなければならなかったが、次第に彼らも他の者にどのように話すかとても注意深くなりはじめた。そばに身体の訓練を受けた者がいると、彼らは人種差別的なことがいえなかったのだ。私が隅にいと、彼らは私に近づいてこなかった。

その後、私はボディ・ビル選手になった。1974年からボディ・ビルディングを始め、1977年から競技会に出場するようになった。1977年から1992年まで、毎年大会に出場した。1981年には「ミスター・イギリス」になり、1984年には世界ランキング6位になった。とても嬉しかった。その後、「ボディ・ビルダー英国協会」の委員長も務めたが、いまは引退している

[結婚、子どもの学校]

私は1981年に結婚した。妻は私よりも2年前にレスターに来た。彼女もアンテグア出身である。子供は3人。長女は1975年に、長男は1981年に、次男はその後に生まれた。彼らはレスター南部の多民族学校へ通った。学校では、多くのもめ事があった。教員のなかにはレイシストもいた。学校、市当局、警察などすべてに、多くの制度化されたレイシズムが存在していた。それはまだ存在する。それは「閉ざされた扉」の中に隠されている。

[アンテグアとのつながり]

私は、さまざまな協会を設立した。そのベースになったのは、アンテグアン協会である。その協会には、お金を募って、アンテグアの病院や学校に送金する組織である。アンテグアはとても貧しい国である。そこでのネットワークは、いまでも大切である。

[宗教]

私の宗教はモラヴィアンで、メソディズムの一種。ジョン・ウエズリーに始まる。私たちにはとくに自分たちの教会がない。必要なときは、イギリス国教会を利用させてもらう。私の通った教会は、ブラックばかりであった。昔、ブラックがイングランドへ来たとき、彼らを歓迎しない教会があったから、彼らは自分たちだけの教会を創設したのだ。

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

[レスター・カリビアン・カーニバル]

アフリカン・カリビアン・カーニバルは、奴隷制の廃止を祝うお祭りである。私たちは、いつも8月の最初の土曜日に開催する。その近くが、奴隷制廃止の日だったからである。レスターでは、1985年に始まった。私は、アンテグアでは、カーニバルに参加することはなかった。パレードを観るだけであった。私は、いつもカーニバルを酒を飲む機会とばかり思っていた。しかし、年をとるにつれ、もっと広い視野から、それを教育的・文化的イベントとみなすようになった。私は、2001年にこのカーニバルの実行委員長になった。それ以前は、この委員会メンバーの一人であった。

[母語、そして「マザー・カントリー」]

私の母語は、アンテグアが英領植民地だったので、英語である。しかし、その英語は少しこの英語と違っている。イングランドは、私たちの「マザー・カントリー」なのに、私たちがここへ来たとき、彼らが私たちを冷たく扱うのは異常なことである。私たちが子どもとして、もし母親の下へ来たら、母親は私たちを抱き締めて、私たちを歓迎するだろうに。1950年代に渡英して来た父親の世代は、もっとひどい差別を受けた。彼らは教会でも歓迎されなかった。どこへ行っても歓迎されなかったのだ。たしかに、その事情は少しは変わったと思う。カーニバルは、一時、これらの壁を破壊する。しかし、制度化されたレイシズムがまだ存在している。

[多文化都市—レスター]

「多文化的」という用語は、イングランドに肌の色の違うさまざまな民族が住んでいるゆえに使用される。例えば、ホワイト・アイリッシュ、ホワイト・フレンチ、ホワイト・ダッチなどだけでは、使用されない。レスターも同じである。使われるのは、肌の色の違いある民族が住んでいる場合である。レスターの人びとは、調和のなかで生きているとは思わない。彼らは恐れの中かで生きているのだ。それは、より現実味のある言葉である。私は、調和が恐れの中かから生まれるとは思わない。制度化された人種差別の中かで調和が生まれることはない。生まれるとしたら、それはどんな調和なのであろうか。

[アフリカン・カリビアン・カルチャー]

私は、レスターのアフリカン・カリビアン文化を考える。彼らの多くは、自分のルーツを失っている。彼らはどこから来たか忘れていて。彼らはこの社会で生き、彼らがアンテグア、ジャマイカ、バルバドスなど、カリブ海の諸島出身であることを忘れていて。彼らは、歴史的なルーツや伝統を忘れていて。彼らは自分たちの道を失っている。私たちには、ブラック・ヒストリーがあるのに。

[アイデンティティ]

私はイングランドで暮らしている。私はブリティッシュ、でもアンテグアンでもある。私からブリティッシュネスを取り除くことはできない。なぜなら、アンテグアがイギリスに支配され、私がアンテグアにいたとき、私はアンテグアンで、ブリティッシュだったからである。私たちはその現実を受け入れた。アンテグアは独立したが、まだイギリスとのつながりが強い。私はアンテグアン・ブリティッシュ、あるいはブリティッシュ・アンテグアンである。

【解説】

私が、デニーズに会ったのは、レスター・カリビアン・カーニヴァルの事務所を訪ねたときである。スタッフから、このカーニヴァルに関する記録や冊子をいただいたが、そのとき彼がこのカーニヴァルの実行委員長と知って、インタビューをお願いしたのである。あまり時間がないなか、40分ほど付き合ってくれた。帰り際に彼の連絡先を教えてくれたので、その後、何度か彼のジムを訪ね、ジム内の写真撮影やインタビューをさせてもらっている。

(2) モントセラト出身のジョーゼフ⁽²⁶⁾

【故郷—モントセラト】

私はアイルランド人の姓を持つ。歴史的にはイングランドとトラブルを抱えていたアイルランド人がアメリカに移住し、その一部がカリブ海諸島にも渡ったのである。私の生まれた島はモントセラト。そこは、アイルランドの植民地とみなすことができる。アイルランド人はモントセラトに来て、そこを彼らの宗教的なサンクチュアリーにした。しかし、その人びとの大半は、アイルランド人の姓をもつブラック・アフリカンであった。私たちの祖先は奴隷で、アイルランド人は私たちの主人。私たちの多くは、アイルランド人の姓を名乗った。だから、私もアイルランド人の姓である。

私は1951年に生まれた。モンテセラトはカリブ海の「エメラルド島」と呼ばれている。長さ11マイル、幅4マイル。そこはとても小さな島である。1995年に火山噴火が始まり、いまでもまだ続いている。災害の危険があるため、約50%の島民がイギリスやアメリカ合衆国や他の近隣諸島に疎開しなければならなかった。島の半分は立ち入り禁止区域で、他の半分は、そこから移動しなければならなかった島民のために再開発されている。

【家族】

母はモントセラトに、父はセント・ジョージ・ヒル島に生まれた。彼らは結婚後、モンテセラトに住み、私が生まれた。父は1955/6年に、母は1957年に、そして私と姉は1959年に渡英した。モントセラトでは、父は畑を耕し、家畜を飼った。モントセラトの経済は、基本的に観光に依存しているが、雇用機会は非常に限られている。そこでは生きていけなかったのだ。

【イングランドへ】

父が渡英したのは彼が30歳（1955/56年）のときである。最初に彼がここへ来て住まいを探し、その2年後に母が、その2年後に私と姉が渡英した。当時、イギリス政府は、戦後のイングランドを再建するために、ブラックに渡英するよう勧めた。しかし、イングリッシュは、ブラックを人間と見なさなかった。レイシズムは露骨であった。ロンドンなどでは、「犬、アイリッシュ、ブラックお断り」という不動産広告があったのだ。

私の家族はとても緊密で、大家族であった。私たちには自分たちのネットワークがあった。カリビアン家族の結びつきは、保護、規律、行為、態度という点では、ヨーロッパの家族の結びつきよりもはるかによい。私たちは皆、ロンドン北部のフィンズベリー・パークに住んだ。私は、8歳6か月のときからそこに住み始めた。カリブの島から数多くの人たちが、多くの技術を身につけて渡英した。

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

しかし、私たちが教師の資格をもってイングランドへ来ても、トイレ清掃業者やバスの車掌をしなければならなかった。イングリッシュは、私たちの資格を認めなかったのだ。彼らは、私たちを安い労働力として使おうとしたのだ。父もそうした労働者の一人であった。

〔学校で〕

モントセラトでは、私は1959年から1967年まで学校へ通った。とても厳しかった。教師は皆アフリカン・カリビアン。彼らはそれぞれ別の科目を教えたが、生徒指導は一緒だった。勉強をさぼったり、授業の邪魔をすると、鞭で打たれた。教師が悪いとか、不満をいえば、その生徒は学校か家で鞭打たれたのである。

イングランドへ来たとき、私の態度や行為はとてもよく、レイシズムを受けることは少なかった。しかし、最初、全校生徒500人の学校で、私と姉だけがブラックであった。私は嘲笑の対象であった。私は、他の生徒からひどい名前と呼ばれた。しかし、私は最初それらの言葉の意味を知らず、彼らが笑うと、私も自分が犠牲者だということを知らずに笑っていた。ある日、私は、他の生徒が私を嘲笑しているのではないかと思うと母に話したことがある。そのとき、母は「あなたはどうしたの」と尋ねてきた。私は「笑った」と返事をしたのである。母は「そう、笑いつづけなさい。そうすれば、彼らはまもなくお前の友だちになるだろうから」と助言してくれたのである。それは、母が私に与えてくれた貴重な助言の一つである。

ロンドンでは、最初の3年間は小学校、それから中学校であった。この経験は私にとってとてもよかった。私はこの新しい文化を理解できる年齢であった。私よりも年上の人たちは、それが難しかった。私は幸運だった。私は無邪気で、イングランド社会に素早く適応することができた。教師は私に関心を持ってくれた。なぜなら、いつも授業に集中していたから。だから、ブラックでない他の生徒と同じように受け入れられたのである。私の兄弟姉妹はそうではなかった。彼らはレイシズムを数多く体験した。なぜなら、彼らは私がしたように素早く対応できなかったから。私は学級委員で、スポーツが得意であった。クリケットでは、ロンドン北部で代表選手だった。100マイルのマラソンでは、ロンドン北部で一番速く、代表選手だった。フットボールもうまく、学校ではキャプテン。ラグビーもとてもうまくいった。私にはそれらが誇りであった。

〔宗教〕

私の宗教はイギリス国教会。私たちは、日曜日には定期的に教会へ通った。父はあまり行かなかったが、母はよく通っていた。モントセラトでは、皆、教会へ行かなければならなかった。1959年にロンドンに来た頃、私たちは教会へよく通った。それは家族の伝統で、両親は余所行きの服装を着ていた。私たちは、そこで宗教を学んだ。聖書は家にもあった。宗教は、私たちの文化の一部であった。イギリスでは、学校で宗教教育がある。早い時間帯に1時間半から2時間。中学校でもそうだった。

〔カルチャー・ショック〕

私は、1959年9月18日にイングランドへ来た。私たちは軽装で夏服だった。ここはとても寒く、暗くて、とても汚かった。それはとてもショックだった。私の家族以外に、他のブラックを見かけることはなかった。ホワイトばかりであった。それはカリブの世界との大きな違いであった。共通なもの

は言葉であった。私は英語を話すことができ、コミュニケーションをとることができた。

二つ目のショックは1967年である。その年、父はロンドンを離れ、ノーサンプトンシャーにあるウェリングバラへ移転した。父の働いていた工場が環境問題を生み出したからである。当時、イングランドでは、スモッグが多発していた。鼻をかむと、真っ黒であった。ロンドンではこれが大きな社会問題となり、そのため父の会社がウェリングバラへ移転したのである。ロンドンでは自分の部屋がなかったが、そこでは自分の部屋がもらえた。しかし、そこには、私の友だちは誰もいなかった。

教師は私を助けて、あらゆるチャンスを与えてくれた。また、他によかったことは、父の会社が私を技師の徒弟として雇ってくれたことである。私は、カレッジで5年間教育を受け、資格試験に合格した。私は技術を身につけたのだ。同時に、私はセミプロ・チームで、フットボールをつづけた。イングランドのさまざまなところへ行くことができ、それが私の視野を広げてくれた。

〔妻と二人の子ども〕

妻はロンドンで生まれた。彼女の父はブラック、母はホワイトであった。彼女は母とレスターに来て、1977年に、私はレスターで彼女に会い、その後、彼女と一緒に住み始めた。私たちには二人の子どもがいる。

〔キャリア〕

アメリカでブラック・パワーの運動が起こっていた頃、私はロンドンへ行った。そこのブラックの態度や行動に変化が起こっていた。かつての私の友だちは、とても戦闘的になっていた。彼らは、盗みを働き、監獄に収容された。なぜなら、彼らは学校を終えても、仕事に就けなかったからである。私は、父と一緒に移転できて運がよかった。友だちのなかには、運のよくない者もいたかもしれない。彼らの態度や行動はとても攻撃的になっていたのだ。なぜなら、当時、テディーボーイと呼ばれるホワイトの若者集団があって、ブラック・ボーイは厳しい状況におかれていたから。彼らは私たちを一人にして集団で苛めたのだ。それは、とりわけロンドンで酷かった。

私は、20歳前半の数年間、ウェリングバラを離れ、町から町へと移動した。私が技師の資格を持っていたので、いつでも仕事に就くことができた。私は、週末には毎週レスターに来て、パーティに出席した。ここで私の仲間ができたのである。私が19歳のとき、父が私に車を買ってくれたので、移動しやすかった。

私は、1977年にレスターの女性に会い、一緒に住み始めた。1978年にはレスターを離れ、その彼女とウェリングバラへ戻った。それから、そこでユース組織をつくった。レスターもその一部であった。それは「ファンデーション・ホステル」と呼ばれた。ブラックの子どもを助けるためだ。彼らが監獄から戻ってきたとき、彼らを収容するためのホステルである。それはとても立派な考えだった。1980年に、私はレスター大学の「ユース・コミュニティ・ワーク」を勉強するためにレスターに戻った。私はそれに合格した。

その後、私は、「ハイフィールズ・ワークショップ・センター」と呼ばれる施設で、最初の専門員として働き始めた。いまは「アフリカン・カリビアン・センター」と呼ばれている。この地区はハイフィールズである。ここで3年間働いた。政府は基金を与えてくれ、多くのお偉い人たちがこの建物

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

を訪れてくれた。この場所は、ブラック・コミュニティとしてではなく、世界中の人びとに敬意を払うコミュニティとして尊敬された。ボブ・マリーがいうように、「肌の色は重要ではない」のだ。このハイフィールズは、ブラックにとって最前線の場で、メッカであった。ブラックの多くがこの地区に住んでいたから。しかし、その後、レスター中に分散していった。とはいえ、ここは、いまなお私たちの心のふるさとである。

〔1980年代の暴動と私、そして政治の世界へ〕

暴動⁽²⁷⁾ [1981年の暴動など] は不平等から発生した。レスターは、暴動が1980年代に起こったイギリスの多くの都市の一つである。マギー・サッチャーが政権をとり、大量失業が発生した。働くところがなかった。ブラックは自分の家でパーティを開き、そのパーティが問題になった。なぜなら、それはうるさく、近所の人たちに迷惑をかけたからである。時おり、そのパーティは室内だけでなく、野外でも行われた。コミュニティに多くの緊張が走ったのである。

ブラックは、アフリカから奴隷として、サトウキビ栽培のためにカリブ海諸島に連れて来られた。私たちブラックはイギリスに貢献し、いまここに住んでいる。ブラックは戦争を戦った。私たちは、第二市民でも第三市民でも、それ以下でもない。しかし、ホワイトはブラックが好きでない。そこには人間性など存在しない。「俺たちを平等に扱え。そうすれば俺たちはお前たちを愛するであろう。俺たちを不平等に扱うなら、俺たちはお前たちと闘うであろう」というのが、暴動が起こった理由である。多くは変わっていない。私は、暴動の影響を受けながら育った。私が政治家になった理由だ。私は、レスターで最初のブラック市議会議員であった。

私はヒューマニストである。肌の色は私には問題ではない。人間は人間。私はいつも政治を意識していた。私は父の勧めで労働党員になった。また、二人のインド人に「市議会議員になったら」といわれ、政治家になる意志を固めたのだ。私は、1987年にハイフィールズ地区のウィクリフ区の市議会議員になった。現在、その名称の区はない。私は単に名前を売るだけの議員にはなりたくなかった。だから、いつも論争的であった。議員は1987年から1995年まで、二期務めた。だが、同僚に嫌がらせをされ、第二期はウィクリフ区から出馬できなかった。しかし、富裕な区のストニゲイトから出馬し見事当選した。私は、当選してブラックの役割モデルになろうとしたのだ。当時、私はバラック・オバマのようであった。その後、私は、新労働党のプレーヤーを支持したので、市議会を離れた。その後、複数の地方や中央レベルの政治組織や民間組織とかかわってきている。

父は、2005年に父が亡くなり、母は現在ロンドンで一人暮らしをしている。私は定期的にそこを訪れる。

〔レスター・カリビアン・カーニヴァル〕

レスター・カリビアン・カーニヴァルは、1985年に始まった。それが始まったのは、暴動が理由である。私たちはいつも音楽を使う。それが私たちを幸せにしてくれるのだ。なぜなら、奴隷制の時代にブラックが野原にいたとき、私たちができる唯一のことは、一緒に歌を歌うことだけだったからである。この音楽は、私たちの文化的伝統の一部である。このカーニヴァルは、私たちがレスター市民であることを祝う祭りであると同時に、色、踊り、音楽、飲食物を通して、ブラックの幸せを祝う祭

りである。私たちは、明るい色の衣装を着る。私たちは、コスチュームのコンテストを開催する。一番よいコスチュームの男女に王と女王の賞が与えられ、彼らがパレードの先頭で山車を先導するのだ。

〔多民族都市—レスター〕

私がレスターに来たとき、エスニック・マイノリティのなかでアフリカン・カリビアンはとくに目立っていた。しかし、1970年初頭には、ウガンダ問題⁽²⁸⁾ [1972年のイディ・アミンによるウガンダからの南アジア系住民の追放] があり、レスターに大量の南アジア系移民が入ってきた。ベルグレイヴ地区にはヒンドゥーが、ハイフィールズ地区にはムスリムが住みはじめた。しかし、その後、ムスリムの宗教的な側面が表面化してきたのである。多くのモスクが建ち、彼らの衣服も違っていた。ベールのためときどき彼らの顔が見えないこともあった。南アジア系人口が急増し、アフリカン・カリビアンは周辺に追いやられたのだ。そして、南アジア系の人たちの経済的な強さ（億万長者やビジネスマンが数多くいる）ゆえに、私たちとの違いが歴然としてきたのである。

それだけではない、レスターのムスリム世界では、ここ10年間、ソマリア系移民が急増し、大きなコミュニティが出現してきている。彼らは、私たちと同じ「アフリカン・ブラザーズ」であるが、その態度や行動様式はムスリムで、私たちとは違っている。それから、火山噴火のため、私の生まれ故郷のモントセラトからもここに600人もの難民が入ってきたのである。私は応援しなければならなかった。ポーランドなどの東ヨーロッパからも、数多くの移民がここに入ってきている。レスターは、ここ10年数年のあいだに大きく変化し、よりコスモポリタンな都市になってきている。そして、よりセクト主義的になってきている。私たちは、分裂したり、競争したりするよりも、人のつながりを改善しなければならないのだ。

〔アイデンティティ〕

私はモントセラト生まれで、カリビアンである。モントセラトはイギリスの海外領土。私はアフリカン・ヘリテージを受け入れる。祖先がアフリカだから。私が、自分をアフリカン・カリビアンと呼ぶ理由である。私は、50年も前にカリブ海の島からイングランドに渡ってきたブラックである。私は、イングリッシュ、スコットッシュ、ウェリッシュ、アイリッシュなどのホワイトと比べても引けをとらない。

〔解説〕

私がジョーゼフの名を知ったのは、レスター・カリビアン・カーニヴァルの冊子をみていたときである。そこに、彼がレスター最初のブラック市議会議員として紹介されていたのである。他のアフリカン・カリビアンから彼の連絡先を教えてもらい、その後、彼に会うことができた。場所は、この話での登場する「アフリカン・カリビアン・センター」である。彼は、私とのインタビューにも気さくに応じてくれるので、ときおりお会いして話を聞いている。

Ⅲ. アフリカン・カリビアン女性のライフ・ストーリー

続いて本節では、トリニダード＝トバゴ出身とジャマイカ出身の女性二人を取り上げることにしたい。

(1) トリニダード＝トバゴ出身のアン⁽²⁹⁾

[故郷—トリニダード]

私は、西インド諸島のトリニダード＝トバゴに生まれた。そこは多民族国家である。第二次世界大戦中、多くのスコットランド人やイングリッシュがこの国へやってきた。トリニダードは、1962年に独立するまで、イギリスの植民地だった。だから、イギリスの影響が多分に残っている。私の祖父はスコットランド人で、父は「ハーフ・カースト」と呼ばれる。父はバス・ステーションや製材所などを経営していた。母は家事をしていた。母は45歳で亡くなり、父も少し前に亡くなった。イギリスが長いこと私たちを支配してきたので、私たちはここを「マザー・カントリー」とみなしていた。

[学校・教会]

私は敬虔な家庭に生まれた。トリニダードでは女子の宗教学校へ通った。私は尼さんに教わった。厳しい尼さんもいたが、他の尼さんはよかった。もし生徒が宿題や告解をしなかったら、生徒は物差しで手を叩かれた。私は、幼い頃からカトリック教会に通った。もし教会へ行かないなら叱られたのである。私たちは、外出もパーティに出席することも許されなかった。とにかく教会へ行かなければならなかった。しかし、その18年間は、私の人生で最もよい時期であった。父は事業家で、暮らしに困ることはなかった。7つものベツルームがあった。かなり裕福な暮らしであった。父は約200人も被雇用者を雇っていた。父は彼らに住まいを提供し、賃金を払っていた。だから、彼らは父を尊敬していた。叔父は中央政府の役人だった。

[私の祖父母]

父母は、とても貧しい隣国のグレナダ出身である。トリニダードは石油があるから、経済的には安定している。彼らはもっとよい暮らしを求めてトリニダードへ来たのだ。祖母の一人は看護婦で、すばらしい女性だった。いつもそばにいてくれて、私たちを助けてくれた。もう一人の祖母はスコットランド人と結婚した。だから父は混血である。私は父の宝物であった。

[イングランドへ]

私は、1968年に看護婦の勉強をするためにイングランドのチェシャへ来た。そこはリバプールの近くであった。両親はいまもトリニダードに住んでいる。私たちは幼い頃、イングランドについて教えられた。ここは「マザー・カントリー」であるはずであった。彼らは私たちに協力的で、私たちを公平に扱うと思っていた。しかしここへ来て、それが違っていることに気づいたのである。彼らの言葉から「私がホワイトでないこと」を理解しなければならなかったのだ。

私は看護婦の勉強を終えるとロンドンへ行き、正規の看護婦になった。そこで将来の夫に会い、

1971年か72年に結婚した。当時、私は約20歳、夫は25歳か26歳であった。彼は南アメリカのガイアナ出身である。夫もカトリックであった。子どもたちもカトリック教会へ行き、カトリックの学校へ通った。

[病院で：レイシズム]

私がチェシャで学んでいるとき、イギリスでの暮らしは嫌でたまらなかった。ここはあらゆることがとても閉鎖的であった。トリニダードでは天候がよく、私たちはしばしばピクニックに出かけ、パーティもした。私がロンドンで看護婦として働き始めてから、私の試練や苦悩が始まったのである。私の意見はまったく認めてもらえなかった。私はいつも抑圧された。彼らは、いつも私をトラブル・メイカーとみなした。私は昇進できず、とにかくブラックの看護婦として一所懸命働かなければならなかった。ホワイトの看護婦は座ってティーかコーヒーを飲み、その間、彼女らは何も仕事をしなかった。私は彼女たちに近づくことができなかった。私は口をつぐんでいた。

1960年代は、アイルランド人にとっても大変な時期であった。しかし、彼らの肌の色が私たちと違っているのを忘れてはならない。多くの人たちが私たちを肌の色でみる。その事情は、アイルランド人にとって私たちよりも多少はよかったはずである。南アジア系の人たちは、ブラックに対して偏見を抱いている。彼らは、ホワイトや中国人ならより明るい肌の色をしているので、とくに問題はないのだ。彼らは、ブラックと仲良くすることは望んでいない。看護婦では、ポーランド人の一人が例外的にとってもよかった。彼女は英語が下手だったので、私たちと同じように人種的に攻撃された。しかし、彼女は、自分の国でも、ブラックは冷遇されると話していた。

[言語]

私の母語は英語。なぜなら、私たちはイギリス人に支配されていたから。私はイギリスの学校で習う歌を学んだ。私たちが使用する教科書は、すべてイギリスのものであった。私たちは小さな国に住んでいた。イギリスは私たちを世話する「マザー・カントリー」であった。私たちはいろいろな影響を受けた。私たちの国は多民族社会である。叔母は中国人の男性と、叔父は中国人の女性と結婚した。トリニダードはととてもよかった。誰もが受け入れられた。もちろん、ホワイトだけのクラブはあったが。イングランドにはレイシズムがあった。ここにイングリッシュがいるゆえに。私の暮らしはここへ来て大きく変わった。正直、私はホワイトになりたかった。私たちは二級市民である。しかし、私は、トリニダードで、カトリックの教育を受けてよかった。もしその教育を受け、教会へ行き、神に祈ることをしていなかったなら、私はイングランドのこの環境に我慢することはできなかつたらうから。

[レスターへ]

私は、離婚して1983年にレスターへ来た。レスターに従妹が住んでいた。幼い3人の子どもや従妹と一緒に暮らし、人生を再スタートした。前の夫はまだロンドンに住んでいる。私はそこから逃げ出したかったのである。

[子どもの教育・友人・近所の人たち]

子どもたちは、皆とても勉強ができた。長女はスペインの旅行会社で働いている。次女は、レス

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

ターのレストランのマネージャー。息子は警察官である。私にはエスニシティや宗教の違う友人がたくさんいる。ムスリム、シク、イギリス国教会、バプティスト、それにブラック、中国人、インド人など。この国では、人間関係が私の国とはかなり違うので、私はいつも相手の感情を考え、注意深く話をしなければならない。

近所の人たちは、皆イングリッシュである。私は彼らを招待し、ティーを飲むが、彼らはそうしない。私はブラックゆえに、彼らは私よりもベターだと自分たちを見なしているからである。庭で洗濯物を干すときや外出するとき、彼らに会うと「おはよう」とか「こんにちは」と言って挨拶を交わし、少しは天気のこと話すかもしれない。しかし、決して親密ではない。いつも距離がある。仕事場でも同じである。

〔故郷、イギリス〕

私の故郷とイギリスはまるで違う。故郷の人たちはとてもオープンで、暖かく、幸せな人たちである。ここでは、皆憂鬱で、精神的な問題を抱えている。イギリスは多くの異なる人びとが住んでいるから、多文化的である。しかしブラックに対して多くの偏見がある。南アジア系の人たちにさえ。彼らが私たちの文化を尊重しないとしたら、それはどのように多文化社会になるのであろうか。イングランドにはまだまだ多くの偏見がある。多くの壁はまだ取り除かれていない。20、30年後、私たちはもっと混ざり合うだろうが、偏見は残る。

〔レスター・カリビアン・カーニヴァル〕

レスター・カリビアン・カーニヴァルはとてもよい。私はそれを観に行ったことがある。皆が一緒に楽しんでいて、ホワイトがたくさんいて、とてもよいと思った。しかし、それは一時だけである。誰もが家に帰ると、それを忘れる。誰もが自分の小コミュニティに属しているだけである。彼らの多くは、あなたの家に来ることはない。ホワイトはあなたの家には来ないのだ。

〔アイデンティティ〕

私はブラック・ブリティッシュで、宗教ではローマ・カトリックである。私は、イングリッシュであるとは決して思わない。なぜなら、私はホワイトではないから。私はイングリッシュをホワイトと見なす。長いことイングランドにいますが、ホワイトにはブラックに対する偏見がある。数年前、子どもを連れてレストランに行った。私たちがブラックだったので、そこから締め出された。抗議したら、謝罪の手紙と数枚の割引券を届けてきた。私はここで働き、税金を払っている。私は彼らと同じである。私はなぜ彼らと同じ扱いを受けることができないのか。その原因は私の肌の色にあるのだ。イングランドで二級市民として生きるのはとても難しい。ここでの暮らしにはとても不安を感じる。

〔解説〕

私が彼女にお会いしたのは、レスターの「ホーリィ・クロス」とよばれる歴史的に由緒あるローマ・カトリック教会である。その神父さんにインタビューをし、その後ミサに出席して、その終了後、その神父さんから多くの信者さんを紹介してもらったが、彼女もその一人であった。別の日、この教会の礼拝堂で待ち合わせ、そこでインタビューをさせてもらった。娘さんも一緒であった。イン

タビューを始める前に、彼女から「イングランドでレイシズムはまだ残っていると思うか」と質問されたのを、いま思い出している。帰国後、インタビューのときに撮らせてもらった写真を送ったら、丁寧なお礼の手紙をいただいたが、その後、連絡が途絶えてしまった。しかし、あるホワイの方から近所の人たちを紹介してもらったとき、幸運にもその一人が彼女であった。その後、インタビューも含め、何度かお会いしている。

(4) ジャマイカ出身のドロシー⁽³⁰⁾

[故郷—ジャマイカ]

ドロシーは「神の贈り物」という意味である。私は1961年にジャマイカのとても小さな村に生まれた。ジャマイカは、最初はスペイン人、次はイギリス人によって植民地化された。それから1962年に独立した。ジャマイカは、アフリカ系に加え、ヨーロッパ系、シリア系、レバノン系、中国系、インド系なども住む多民族的な島である。しかし、その住民の大多数は、奴隷貿易の時代にそこへ連れて来られたアフリカ系である。

[家族]

両親は農民で貧しく、教養がなかった。彼らはバナナを栽培し、ジャムやココアをつくり、豚、鶏、牝牛などの家畜を飼い、暮らしを立てていた。私は、イングランドへ来るまで、祖父母と一緒に暮らしていた。私の両親とではない。

[イングランドへ]

私は、1966年に5歳でイングランドへ来て、ここの学校へ通い始めた。父はたぶん1962年に、母は1962年後半か1963年にここへ来たはずである。彼らはイギリス市民ゆえにここへ来たのである。なぜなら、ジャマイカはまだイギリスの植民地国だったから。当時、イングランドでは労働力が不足していた。とくにイングリッシュは肉体労働の仕事に就きたがらなかったから。そこで、イギリス政府は、「マザー・カントリー」であるイングランドへ来ることを植民地の人びとに奨励したのだ。他方、ジャマイカにはほとんど仕事がなかった。子供たちに教育を受けさせることも、ままならなかった。両親がここへ来たのは、たとえ肉体労働でも、仕事があり、教育費も無料で、子供たちに教育を受けさせることができたからである。

[拡大家族から核家族へ]

カリブ海の島々では、いまだに拡大家族のとても強い伝統や文化がある。私の世帯は、赤ん坊から祖父母まで皆が一緒に住んでいた。それから、私はイングランドへ送られた。私は次女で、長女とは16歳も年が離れていた。母にはもう子供が授からないと思われていたので、私の誕生は奇跡であった。そのため、私はとても甘やかされて育った。祖母が私を育て、誰もが私を可愛がってくれた。姉は私にとって二番目の母のようであった。そこでは、私は姪、従妹、他のさまざまな人たちと一緒に暮らした。

母は、その後7年間に5名の子供を授かった。一人は私がここに来て、1年後に幼少で亡くなったが、私には他に第一人と妹が二人いた。私はここへ来て初めて彼らに会った。私にとって、彼らはよ

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

そ者で、私は彼らがとても嫌いだった。私は父も母も覚えていなかった。ジャマイカの大家族で育った自分にとって、はじめこの核家族を理解できなかった。それは、核家族で暮らす最初の経験であった。とても不幸を感じたのを覚えている。

[コヴェントリで]

イングランドへ来ようとするとき、すでにここに居住している者がスポンサーになる必要がある。父の場合、そのスポンサーがコヴェントリに住んでいたのだから、彼もそこに来たのだ。その流れがあるので、コヴェントリのアフリカン・カリビアン・コミュニティはジャマイカ系が多い。この都市は、数世代にわたって工業都市であった。その中心は機械工業で、自動車製造工場や時計工場などがあった。父は、30年間、自動車製造工場で働いた。彼はそこで働くのが幸せだった。収入はとてもよかった。なぜなら、彼は夜勤だったので、特別手当が出たからである。また、彼は二つの菜園を所有していて、40年間作物を栽培していた。彼は夜勤の仕事をしていたので、昼間、菜園で作物を栽培できたのである。

母は私たちが幼い頃、外にでて働くことはなかった。なぜなら、子どもが4人もいたから。私たちが大きくなると、彼女は病院や駅で掃除婦として働いた。1960年代～80年代は、とてもレイシズムのひどい時代だった。母は幸せではなかった。彼女は、自分は子どもが自分たちと同じ仕事をしなくて済むようにそれをしていて、いつも話していた。

[コヴェントリの学校とレイシズム]

私たちは、コヴェントリの郊外のヘンリ・グリーン地区に住んだ。そこは、緑がいっぱいで住むのにとってもよい場所だった。しかし、とても貧しい地区で、私たちは孤立していた。私の学校では、アフリカン・カリビアンはおそらく多くても12名ぐらいだったろう。ほとんどがホワイトの子どもで、レイシズムが激しかった。なぜなら、彼らはブラックについて多くのことを知らなかったから。知っていたのは、ブラックに対する悪いイメージばかりであった。その内容は、今日でも許されない類のレイシズムであった。教師でさえ、レイシストであった。1960年代のことである。

私は学校ではほとんど悪い経験しかなかった。私は、5歳のとき、学期の途中から学校へ通い始めたが、他の生徒は誰もが私と一緒に遊び、私の友だちになりたがった。そして多くの友だちができて楽しかった。しかし、翌週には友だちがほとんどいなくなってしまった。彼らは私のところへ来て、こんなことを言ったのだ。例えば、「お母さんがあなたと遊んではいけないと言ったの」、「あなたは汚いわ」、「あなたは匂いがするわ」、「神様があまりに長いこと、あなたたちをオープンにしていたので、ブラックになったのね」、「私はあなたに触れてはいけないわ。その汚れが私につき、私も汚くなるから」、「あなたはブラックよね。汚いから」、「あなたは猿で、木の上で暮らしていたのね」、などである。

人は生まれつき、レイシストではない。人は親からレイシズムを教え込まれるのである。教師の一部は私たちを助けてくれたが、彼らの多くはブラックに多くの期待をもつことはなかった。私は、水泳をしなかった。なぜなら、他の生徒が、「ブラックは骨があまりに重いから、沈む」と言ったからである。私の学校での経験は、他の児童の経験とはあまりに違っていた。彼らは期待されていたが、

私は最初から期待されてはいなかったのである。進路相談でも、ブラックとホワイトで期待感が如何に違っているかを経験させられた。しかし、学校を出てからは、他人の意見は聞かず、自分を信じて頑張り、学位をとり、英語の教師の資格もとった。

[イングランドの第一印象]

私のイングランドに対する第一印象は、灰色だった。私がここに来たのは11月である。建物、地面、人、衣類、あらゆるものが灰色だった。寒くてみじめだった。食べ物はおいしくなかった。天候には耐えられなかった。そして、レイシスト（私に石を投げる人たち、バス内で私のそばに座るのを避ける人たち、私を嘲笑する人たちなど）がいたのだ。1960年代のイングランドは、生きるのにとっても憂鬱な場所であった。

私は、美しいジャマイカから来た。その島は、クリストファー・コロンブスが「かつて見たなかで最も美しい島」と呼んだ場所である。とても肥えていて、緑で、活気に満ち、空は青く、温かいところである。イングランドは「灰色がかかった黄褐色」の国であった。

約30年間、私はここで過ごしてきた。私は、30歳になるまでジャマイカへ戻ろうと思っていたので、イギリスの市民権を取得しなかった。しかし、私は30歳でそれを取得した。なぜなら、ここに母、姉妹、兄弟、甥や姪、友だちがいて、私の仕事があり、故郷へ帰ることは現実的に難しかったから。また、私は、イギリスの市民権が必要であった。それがないと、旅行するとき、税関でとてもひどい扱いを受けたからである。なぜなら、私はジャマイカのパスポートで旅行をしていたから。もし私がイギリスの市民権を取得していたなら、ひどい扱いは減るだろうと思ったのである。

[キャリア]

私は現在、ビジネス・アドバイス・センターのマネージャーである。私はこの仕事を数年間続けている。私は最初、郵便局で、その後ブリテッシュ・テレコムで働き、それから大学へ進んだ。それから、いまの仕事をしている。

[レスターへ]

私は、1985年頃にレスターへ引っ越して来た。いまも続けている仕事に就けたので、それ以来、ここを住んでいる。また、私がレスターに来たのは、コヴェントリと関係を断つことを望んだからである。私に対して否定的な期待しか持たない人びとと一緒に働きたくなかったのだ。そして、私は、自分らしさを見つけたかったのである。それが、私がこの仕事を選択した理由である。

[結婚と私の夫]

私は1994年か1995年頃にレスターで結婚式を挙げた。その3年前から夫と一緒に住んでいた。私たちはすぐには結婚しなかった。なぜなら、お互い知る必要があったから。また、私はフルタイムで働き、勉強もしていた。私は結婚する前にその試験に合格するため集中したかったからである。夫は、バーミンガム郊外で生まれたホワイト・ブリテッシュで、親は小売店を経営していたが、労働者階級である。しかし、私たちより裕福であった。ブラックと結婚するのは異例である。そこは、ホワイトの多い地区で、そのため、彼はブラックの文化についてほとんど何も知らなかった。

[宗教]

現在、私はバプティストである。しかし、私たちは、両親によってペンテコスタリストとして育てられた。コヴェントリでは、毎日教会へ通った。私の姉妹も同じように育てられた。しかし、二番目の姉は、現在ラスタファリアンである。妹はキリスト教徒だが、とてもラディカルである。弟は教会へ行くとは思わない。しかし、他の者たちは、所属教会は違っても、定期的に教会へ行く。キリスト教は、他の主要な世界宗教と同様、隣人を愛すること、親を敬うこと、仲良く暮らすこと、道徳的であることを教える。

ジャマイカでは、誰でも教会へ行く。そこでは、教会へ行くかどうかは尋ねない。どの教会へ行くか尋ねる。他にモスク、寺院、シナゴグなど、さまざまな宗教施設が存在する。それゆえ、誰もが自分の宗教を実践している。

レスターでは、私は1990年頃からバプティスト教会へ通っている。夫の幼馴染がその教会で牧師をしていたからである。私の通う教会は、ほとんどがホワイトで、私たち以外にブラックの家族はいない。私たちはそれに慣れている。娘たちは、その教会で育ち、ことの良し悪しを理解できる。教会はもう一つの家族であるべきである。

バプティスト教会は、イギリス国教会と違って幼児に洗礼を施すことはしない。なぜなら、幼児は自分の判断で洗礼を受けるかどうか決めることができないからである。私がバプティスト教会を好きなのは、洗礼を自分の意志で決められ、会員制の教会で、多少共同組合のようだからである。この教会は、会員自身で運営され、自立している。中央がこの教会を運営することはない。この教会は私の信仰にマッチしている。

[パトワ]

ジャマイカでは、国語は英語である。しかし、たいていの人たちは、私があなたに話しているような英語は話さない。彼らはパトワを話す。私たちはこの英語と異なる抑揚や違った調子をもつ英語を話す。文法の一部も違っている。それらの一部は、奴隷とともにカリブ海の島へもたらされた言葉である。

パトワは私がジャマイカで使っていた言葉である。ここでは、私は英語を話すことを学ばなければならなかった。それは難しいことだった。母は、私にしつこく英語を学ばせたのである。私の弟や妹には、そうした問題はなかった。なぜなら、彼らはイングランドで生まれたから。私はジャマイカで生まれ、パトワを話して育った。

私がパトワを話すと、母は毎回、私に英語を話させるために私をぶった。最初の頃、私には、その理由がよく分からなかった。パトワは私の言葉だったから。いまでも私が母の前でパトワを話すと、彼女は私を叱る。現在、私は、多くのイングリッシュよりも英語が上手だと思う。それは、母がそうあるべく望んだことであった。

いま、私は正確にパトワを話すことができない。それを話す相手がいないからである。夫はホワイトである。母は私たちにパトワで話し、私たちは英語で答える。なぜなら、それは、母が望んだことだからである。私が子どもたちを叱るとき、ときどきパトワを使うことがある。そのとき、子どもた

ちは笑う。なぜなら、私がパトワを話すようになるからである。子どもたちは、そのパトワを理解できるが、それを使うことはない。

[多文化都市レスターの変容]

今日、レスターの人びとは、彼らが多文化的な都市に暮らしているという事実にとっても誇りを持っている。しかし、1972年には、レスター市当局は、南アジア系の人びとはレスターに来るなど、ウガンダの新聞に公示を出したのである。しかし、それは、かえって逆効果であった。1960年代～1980年代まで、レスターはレイシストの都市としてとても評判が悪かった。ブラックは、死ぬまで打たれ、蹴られ、ナイフで刺されたのだ。母はそんなレスターへは行かないようにと私を諭したほどである。コヴェントリに居住していた私たちにとって、レスターはとても評判の悪い都市として映っていたのである。

その後、レスター市当局は、それを多文化主義の方向に変えた。レスターの人びとは混ざり合っているが、しかしそれは必ずしも多文化的とはいえない。ここはサイロのようで、お互い交流がないからである。若い世代では、もっと混ざり合い、より多文化的になっているかもしれない。しかし、年寄はまだ壁を好む。結婚のとき、エスニシティ、階級、カーストの違いが問題になる。

[子どもたちの教育とアフリカの文化]

私の子どもたちが育った地区は、レスターのなかではそれほど多文化的な地区ではない。リベラルで、開かれた、教養のある人たちが住んでいる地区である。教育は人びとに疑問を持つ能力を与える。子どもたちは、ここで育って幸運であった。ここはまだブラック地区ではない。この通りでは、私たちが唯一ブラックである。しかし彼女らの学校はとても多文化的であった。ひとつ、長女の学校で問題があった。教師は、多文化的なカリキュラムを教えているとは感じていなかった。娘がアフリカについて学んだといっても、奴隷貿易のことだけであった。アフリカの王国、ゴールド・スマスの能力、ゼロの考え方がアフリカからは始まっていること、エジプトの灌漑農業、ピラミッドなどについて学ぶことはなかったのである。そのことで、私は学校へ行き、教師たちにもっとよい方法でアフリカの遺産を子どもたちに伝える必要があると伝えなければならなかった。そのことを除いて、娘たちはとてもよい多文化的な環境のなかで育った。娘二人とも、明るくよく勉強もできた。長女は英語、フランス語、スペイン語に関心を持ち、妹は演劇やジャーナリズムに興味を持っている。彼女たちは、身体的にも精神的にも私が経験したのとは違うかたちで、将来に期待を持って生きている。

[大英帝国の遺産と私たち]

大英帝国は、夥しい人びとの暮らしを変えた。さもなければ、私はジャマイカにはいなかったであろう。私はアフリカ人である。私の祖先はアフリカである。私は、西アフリカのどこかに生まれるべきであった。ガーナかナイジェリアで。私たちはすべて強制移住させられたのだ。私たち数百万人の人びとは、奴隷としてカリブ海の島へ、アメリカへ移送させられ、そして、それが私たちの歴史を変えたのである。

私はいつもこう言う。私はジャマイカ出身だ。しかし、また私はアフリカン・カリビアンだ、と。植民地主義や帝国主義の遺産は、まだ私たちとともに生きている。それは、私たちがここにいる理由

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

である。私たちにとって、ここはいつも「マザー・カントリー」であった。「われらはここにいる。なぜなら、おまえたちがあそこにいたから」というスローガンは、1980年代のものである。多くのイングリッシュは、その意味を理解できない。もしあなたがあそこにいなかったならば、私たちはここにいる必要はなかったのだ。もしあなたが奴隷として私たちを連れてこなかったならば、私たちはここにはいなかったであろう。歴史は現在の一部を構成する。あなたは、今日起こっていることから、歴史を切り離すことも、その責任から逃れることもできないのだ。

イギリスは以前植民地化した国々に責任を持っている。その責任と向き合わなければならない。これらの人びとに対して扉を閉めることはできない。なぜなら、私たちはイギリスに対して私たちの扉を閉めるという選択ができなかったのだから。その選択は、相補的でなければならない。それは、まだ一方的なままである。

【解説】

レスターでは、毎年8月の第一土曜日に「レスター・カリビアン・カーニヴァル」が開催されるが、その同じ夜に、ドロシーは拡大家族のメンバー、職場や近所の友人などを自宅に招いて、パーティを開いている。彼女にお会いしたのは、そのときである。私のホームステイ先のアイリッシュのおばちゃんが彼女の友だちで、彼女もそのパーティに招待されていたのである。彼女は、私の研究や関心をよく理解してくれていて、このパーティに出席してみないかと声をかけてくれたのだ。2010年8月のことである。その折、ドロシーにインタビューをお願いしたら、別の日に時間をつくってくれた。午後6時頃に自宅にお邪魔して、インタビューを開始した。最初のうちは私の様子を伺っているようであったが、途中からより踏み込んだストーリーを語ってくれるようになっていたのである。気がつくと、時計はすでに午後9時を回っていた。その後も、私のレスター滞在中、彼女の都合のよいときに、インタビューをさせてもらっている。

おわりに

以上、戦後レスターのアフリカン・カリビアン の現状と歴史および4人のライフ・ストーリーを紹介してきた。最後に、本稿から見てきた主要な論点や今後の課題を述べ、結びとしたい。

第一に、レスターのアフリカン・カリビアン人口は、他の諸都市と比べて決して多いとはいえない。また彼らは、レスター市の全人口のなかでも、エスニック・マイノリティのなかでも少数派で、周縁部に追いやられている印象を受ける。しかし、そうでありながら、彼らの暮らしや文化の中心となるコミュニティ・センターをハイフィールズ地区に創設し、1980年代初頭までには、彼らのコミュニティを形成し発展させてきている。

第二に、第一世代の4人のアフリカン・カリビアン のライフ・ストーリーから見てきたことの一つは、濃淡の差はあれ、彼らの渡英以前の「マザー・カントリー」（イギリス）への期待とともに渡英後のレイシズムによる失望を語っていることである。さらに、その状況が以前と比べると多少はよ

くなったとしても、そのレイシズムが現在も続いている点を指摘している。そして、彼らのこの語りは、そのままレスターの「好評判」再考につながっていくのである。また、彼らの語りでとくに興味深いのは、以下のデニズの語りである。それは、いつもわが子を温かく迎える「マザー」本来のあるべき姿を価値基準とすることで、レイシズムのある「マザー・カントリー」（イギリス）の異常を批判している点である。

第三に、このように4人全員が共通に語るレイシズムの経験にも関わらず、それらにどのように反応していったのかという点では、各人少しずつ違っている。デニズは、自分の身体的な優位がレイシズムを減らしていった点を指摘し、ジョーゼフは自分の天心爛漫さ（笑い）や身体能力、イギリス社会への素早い適応力が自分を「英雄」にし、それがあまりレイシズムを受けなかった理由である点を強調している。これに対して、二人の女性はどちらもひどいレイシズムの体験を語るが、その経験の場や時期は異なっている。アンは看護婦の職場での話を、ドロシーは学校、海外旅行、パトワの話などを通してそれらの体験を語っている。しかし、アンの場合は「トラブル・メイカー」としてレイシズムを受けた点がひじょうに強調され、それに対してどのように反応したのかということはあまり語っていない。とはいえ、ローマ・カトリックというキリスト教がイギリスでのレイシズムに耐える精神的な支えになっていた点を吐露している。ドロシーの場合は、自分の将来に期待しない人たちから自立し、自分の判断で自分の道を切り開いてきたことを語る点である。また、自分の生い立ちと娘たちの生い立ちの違いについても語っている。

第四に、第三とも関わるが、彼ら4人に共通してみられる宗教（キリスト教）の重要性についてである。宗教とのかかわりに濃淡の差はあっても、4人全員が、カリブ海の島にいた幼いときからそれが自分たちの暮らしや文化の一部であったことを語っている。この問題は、大英帝国のカリブ海諸島の植民地化やキリスト教の布教の歴史と密接にかかわっており、今後、この点の検討も必要であろう。

第五に、第一の問題もと深く関わるが、彼らがレスター・カリビアン・カーニヴァルや多民族都市レスターをどのように見ているのかという点である。カーニヴァルについては、男性二人と女性一人がその積極的な面を評価している。しかし、一人の女性は、その祭りから見える世界と日常的な現実との差を厳しく指摘している。また、レスターに関しては、その見方には違いはあっても、4人すべてが、レスターの「好評判」とは裏腹にその現実を厳しく見据えているのである。今後も、レスターの「好評判」を鵜のみにするのではなく、こうしたマイナー・サイドにおかれている人たち一人ひとりの経験から発する語りにもっと耳を傾け、そこから「好評判」を再考していく必要がある。

第六に、ジョーゼフが指摘するように、同じブラックでも、アフリカン・カリビアンとソマリア系などのアフリカン・ブラックとのあいだに宗教や文化の大きな違いがある点も忘れることはできない。また、最初の方で触れたカリブ海諸島の出身地の違いがレスターのアフリカン・カリビアンたちに与える影響である。この点は、これら4人の語りではほとんど触れられていないが、他のインタビューでは、数人が指摘している。例えば、レスターでは数家族しかいないグレナダ出身者などは、その点を指摘するのである⁽³¹⁾。それは、このテーマが「アフリカン・カリビアン」を一括りにして議論することでは済まない部分を含んでいることを私たちに教えている。

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

第七に、以上指摘した以外にも、彼らのライフ・ストーリーには、戦後イギリスのアフリカン・カリビアンたちの世界やレスターの「好評判」などを再考する上で参考になる内容（帝国、学校教育、故郷、家族、言語、祭り、アイデンティティ、家庭内暴力など）がいくつも含まれている。別の機会に4人以外のライフ・ストーリーも紹介できればと考えている。

最後に、ここで紹介しているインタビューの「語る行為」やその「語り」とは一体何なのかという問題をもっと慎重に考えてみる必要があるという点を指摘しておきたい。その理由の一つは、インタビューである〈わたし〉の「質問し、聴く行為」との相互交渉なしには、その語りは生まれにくいからである。もう一つは、彼らの「個人の語り」の射程や可能性をどのように考えるかという点である。「個人の語り」はそれ自身が閉鎖的に完結しているわけではなく、生きる過程で自分の属するエスニシティや多民族都市レスターの「好評判」に含まれるディスコースとも交差する複数の重層的な「集合的語り」を持ち合わせていくからである。それは、筆者自身が、現代社会にあって、歴史家が使用する「史料」とは一体何なのかを、これまでの史料の既成観念に囚われずに真摯に再考していくことが求められていると考えているからである。こうした点の検討も、今後の課題として残されている。

注

- (1) <http://www.leicester.gov.uk/departments/page.asp?pgid=1009> (accessed: 6 December 2012)
- (2) Gurharpal Singh, 'A City of Surprise: Urban Multiculturalism and the 'Leicester Model'', in N Ali, V. S. Kalra and S. Sayyid (eds), *A Postcolonial People*, London: Hurst & Company, 2006; John Martin & Gurharpal Singh, *Asian Leicester*, Stroud: Sutton Publishing, 2002; 拙稿「多民族都市レスターと在英インドゥー・コミュニティ」(『明治大学人文科学研究所紀要』第68号(2011年3月)、75～114頁。この論稿は、東アフリカ系のインド系移民6人のライフ・ストーリーを紹介し、レスターの「好評判」に疑問を投げかけた試論的論稿である。
- (3) *The Guardian*, 1 January, 2001; *Leicester Mercury*, 6 January, 2001; *International Herald Tribune*, 10-11 February, 2001; *Leicester Mercury*, 6 January, 2001. および注(2)のGurharpal Singhの論稿などを参照。
- (4) 2001年の国勢調査では、ブラック系は、「アフリカ系」、「カリビアン系」、「その他」と三つに分類されているが、ここ10年ぐらいのあいだに数多くのアフリカ系ソマリア人がレスターに居住し始め、ブラック・コミュニティもさらに複雑さを増してきている。詳しくは、拙稿「多民族都市レスターのムスリムたち」(『明治大学人文科学研究所紀要』64号、2009年3月、141-142頁、149-150頁)を参照。また、ホワイト系については、ポーランド系、イタリア系、ギリシア系、バルト三国系、ドイツ系、アイルランド系、ユダヤ系など、さまざまな移民がレスターに居住しているが、彼らだけでなく、近年のEUの拡大に伴って、新たに夥しい数の東欧系移民(ポーランド系など)がレスターに住むようになってきている(Kathy Burrell, *Moving Lives: Narratives of Nation and Migration among Europeans in Post-War Britain*, Aldershot: Ashgate, 2006; Linda McDowell, *Working Lives: Gender, Migration and Employment in Britain, 1945-2007*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013; 'Poles in the United Kingdom' [http://en.wikipedia.org/wiki/Poles_in_the_United_Kingdom]; 'Polish migrants in the UK' [<http://www.polish-migrants.co.uk>] (accessed: 21 April 2013)などを参照)。
- (5) 筆者の南アジア系移民に関する研究については、注(2)のインドゥーに関する論文や注(4)のムスリ

ムに関する論文以外に、以下のシクに関する一連の論文などを参照。「多民族都市レスターの歴史と文化—シク教徒の世界」(『明治大学人文科学研究紀要』第57号、2005年3月)；'Division among Sikh Communities in Britain and the Role of the Caste System: A Case Study of the Four Gurdwaras in Multi-Ethnic Leicester', *Journal of Punjab Studies*, vol.19, no.1, Spring 2012；「1984年の『ゴールデン・templ』襲撃と在英シク・コミュニティ—多民族都市レスターの事例から—」(『駿台史学』第148号、2013年3月)などを参照。

- (6) 2001年の国勢調査では、アフリカン・カリビアンは「ブラック・カリビアン」として分類されている。しかし、彼ら自身、「アフリカン・カリビアン」の表現を使用することが多いので、本稿でも、国勢調査の説明、セリ・ピーチの研究、彼ら自身の表現を除き、基本的にはこの表現を用いることにしたい。
- (7) 吉田正弘「ロンドンとノッティングヒル・カーニバル」(平成15年度愛媛大学公開講座『世界の都市—その歴史と文化—』公開講座『世界の都市』編集委員会、2003年11月、同「戦後イギリスにおける移民の文化活動—ノッティングヒル・カーニバルを中心に—」多文化社会研究会、2005年3月)などを参照。また、「レスター・カリビアン・カーニバル」については、Kiyotaka Sato (edited & written), *Life Story of Mrs Elvy Morton: First Chair of the Leicester Caribbean Carnival*, Research Centre for the History of Religious and Cultural Diversity, Meiji University, Tokyo, 2010 [以下、Mrs Elvy Mortonと略記]などを参照。その他、イギリス諸都市のカリビアン・カーニバルについては、The UK's leading website for the Caribbean Community (<http://www.itzcaribbean.com/caribbeancarnivaluk>) [accessed: 21 April 2013]を参照。「ブラック・ヒストリー・シーズン」については、'Black History Month' in David Dabydeen, John Gilmore & Cecily Jones (eds), *The Oxford Companion to Black British History*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 53を参照。
- (8) Leicestershire County Council [Record Office] Online Exhibitions—Slavery Exhibitions (The Long Road to Freedom: the story of slavery and the campaign for its abolition as told through local records) など参照。
- (9) M. Byron, *Post War Caribbean Migration to Britain*, Aldergate: Ashgate, 1994; L.Chessum, *From Immigrants to Ethnic Minority*, Aldershot: Ashgate, 2000; C. Brown, 'Immigrant Communities in Leicester', *Women's History Notebooks*, vol.3: 2, 1996, pp.8-13. を参照。イギリス全般のアフリカン・カリビアンに関する文献は数多く存在するが、とりあえず邦語文献としては、井野瀬久美恵「帝国の逆襲—ともに生きるために—」(井野瀬久美恵編『イギリス文化史』昭和堂、2010年、所収)などを参照。
- (10) パーソナル・ナラティブのライフ・ストーリーを丸ごと取り扱うことの意義については、明治大学研究ユニット「多宗教・多文化の歴史研究所」刊行のMemory and Narrative Series 1～5とこれらのブックレットに対するコリン・ハイド氏の書評(『駿台史学』第148号、2013年3月、161-170頁)を参照。
- (11) <http://www.leicester.gov.uk/departments/page.asp?pgid=1009> (accessed: 6 December 2012)
- (12) <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=273> (accessed: 6 December 2012)
- (13) Ceri Peach, 'Trends in levels of Caribbean Segregation, Great Britain, 1961-91', pp.203-216, in Mary Chamberlain (ed.), *Caribbean Migration: Globalised Identities*, London and New York: Routledge, 1998.
- (14) Onyekachi Wambu (ed.), *Empire Windrush: Fifty Years of Writing about Black Britain*, London: Phoenix, 1999; Mike Phillips & Trevor Phillips, *Windrush: The Irresistible Rise of Multi-Racial Britain*, London: HarperCollins Publishers, 1998. など参照。
- (15) 拙稿「1983年の多民族都市レスター—エスニシティ・宗教・言語—」(イギリス都市・農村共同体研究会他『イギリス都市史研究—都市と地域』、日本評論社、2004年、230頁。
- (16) *Highfields Remembered*, Leicestershire County Council/DE Montfort University (Leicestershire Multicultural Archive Project), 1996; Penny Walker (ed.), *We are South Highfields: Life in Our Area, Past & Present*, Great Britain: Near Neighbours, 2012などを参照。

多民族都市レスターのアフリカン・カリビアンたち

- (17) Yvonne Rooney & Henrietta O'Connor (eds), *The Spatial Distribution of Ethnic Minority Communities in Leicester, 1971, 1981 & 1991: Maps and Tables*, A Joint Publication of the Centre for Urban History and the Ethnicity Research Centre, University of Leicester, 1995, pp.33-36; Henrietta O'Connor (ed.), *The Spatial Distribution of Ethnic Minority Communities in Leicester, 1971, 1981 & 1991: Analysis and Interpretation*, A Joint Publication of the Centre for Urban History and the Ethnicity Research Centre, University of Leicester, 1995, pp.25-27. 1981年と1991年のデータは、カリブ海諸島生まれの人数である。イギリス生まれの人数は含まれていない。この点は注意を要する。
- (18) D. Nash & D. Reader(eds), *Leicester in the Twentieth Century*, Leicester City Council: Alan Sutton, 1993, pp.186-8; 拙稿「多民族都市レスターの形成と発展—南アジア系移民を中心として—」(『駿台史学』第118号、2003年3月、142-43頁。以下「形成と発展」); L.Chessum, *op. cit.*, pp.25-59.
- (19) L. Chessum, *op. cit.*, pp.51-54.
- (20) 「形成と発展」の「表IV レスターにおける移民人口の変化」、139頁を参照
- (21) L.Chessum, *op. cit.*, p.189; Mrs Elvy Morton, *op. cit.*, pp. 32-37, 52-75.
- (22) L. Chessum, *op. cit.*, passim; Highfield Rangers Oral History Group & the Sir Norman Chester Centre for Football Research, University of Leicester, *Highfield Rangers: An Oral History*, Leicester: Leicester City Council (Living History Unit (1993); Kiyotaka Sato (edited & written), *Life Story of Mr Terry Harrison, MBE: His Identity as a Person of Mixed Heritage*, Research Centre for the History of Religious and Cultural Diversity, Meiji University, Tokyo, 2013, pp.142-144.
- (23) インタビューの詳細については、別の機会に論じる予定である。ここでは、本稿で扱う4人について触れておきたい。Interviews with 'Dennis', 13 August 2003; 14 March 2007; 3 November 2011 (3回). Interviews with Allen, 19 March 2009; 15 August 2009; 10 August 2009, 15 August 2009; 11 August 2013 (5回). Interviews with Anne, 2 September 2004, 25 August 2010 (2回); Interview with Dorothy, 26 August 2010; 14 March 2011; 10 August 2012; 17 March 2013; 21 August 2013 (5回).
- (24) Interviews with Dennis.
- (25) 4人のインタビューは、「イングランド」をほぼ「イギリス」と同義で使用しているので、この要約でも、一部を除き、そのままイングランドと表記する。
- (26) Interviews with Joseph.
- (27) 1981年の暴動などについては、The Rord Scarman, *The Brixton Disorders 10-12 April 1981: Report of an Inquiry*, London: Her Majesty's Stationary Office, 1981; John Benyon & John Soomos (eds), *The Roots of Urban Unrest*, Oxford: Pergamon Press, 1987. などを参照。なお、1981年のレスターの暴動については、Mrs Elvy Morton, *op. cit.*, pp.76-83を参照。
- (28) 1972年のウガンダ問題とレスターとの関係については、Valerie Marett, *Immigrants Settling in the City, Leicester: Leicester University Press, 1989*; Kiyotaka Sato (edited & written), *Life Story of Mr Jaffer Kapasi, OBE: Muslim Businessman in Leicester, and the Ugandan Expulsion in 1972*, Research Centre for the History of Religious and Cultural Diversity, Meiji University, Tokyo, 2012. などを参照。
- (29) Interviews with Anne.
- (30) Interviews with Dorothy.
- (31) Interview with Val, 16 August 2013.

(補遺) 2011年の国勢調査とレスターのアフリカン・カリビアンたち

2012年に2011年の国勢調査の一部が公開された。本稿とも関係があるので、簡単に紹介しておきたい。2001年の国勢調査では、レスターの総人口は約282,800人だったのに対し、2011年では約329,900人には達し(17%増)、そのうち「ホワイト:UK」は45.1%と半数を割るに至っている。他のホワイトも加えると、半数をわずかに超える(50.5%)が、それでも50.5%である。他は、(南)アジア系が35.8%、ブラック系が6.2%、混血が3.5%などである。南アジア系では、インド系が72,033人から93,335人へとかなりの増加傾向がみてとれる。また、ブラック系では、「ブラックあるいはブラック・ブリティッシュ:アフリアン」が3,432人から12,480人へと急激な増加がみられる。この数字の大きな変化は、ここほぼ10年間におけるソマリア系移民の大量移入を反映しているのである。しかし、「ブラックあるいはブラック・ブリティッシュ:カリビアン」は、1.5%(4,790人)で2001年の4,610人に比べてそれほど変化はない。このことは、何を意味するであろうか。ブラックのなかで、これまで多数派であったカリビアンが、少数派(それも約3分の1強程度である)になることを意味し、両者の関係に変化が生まれる可能性があることを示唆しているのである。もう一つの変化は、「混血:ホワイト・ブラック・カリビアン」は4,691人で、2001年の2,841人に比べて約1.7倍の増加である。彼らの重要性が高まっていることが伺える。(http://www.leicester.gov.uk/your-council-services/council-and-ddmocracy/city-statisti... [accessed: 21 April 2013])

また、宗教では、2011年にはキリスト教が2001年の44.7%(125,187人)から32.4%(106,872人)に落ち込み、ヒンドゥーが14.7%(41,248人)から15.2%(50,087人)に、そして何とムスリムが11.0%(30,885人)から18.6%(61,440人)に急増している。これは、先に述べたソマリア系移民の多くがムスリムであることと深く関係している。それと同時に、ムスリム人口が、2001年まではキリスト教に次いで2位であったヒンドゥーを抜いた点も重要な変化である。シクは4.2%(11,796人)から4.4%(14,457人)へとほぼ横ばいである。しかし、無宗教が17.4%(48,789人)から22.8%(75,280人)へ急増している。(http://www.leicester.gov.uk/your-council-services/council-and-democracy/city-statist... [accessed: 21 April 2013])

(付記) 本稿は、科学研究費補助金(基盤研究 © 課題番号90235333)助成による研究成果の一部でもある。

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との
関連について

神 山 彰

A Study of a Relation between the Dramatic Arts and Other Fields in Modern Japan

KAMIYAMA Akira

In this paper I address the question, what is difficult about the development of various popular and commercial theatres in modern Japan.

In the first part of this paper, I examine the concept of *Kokumin Engeki* which means the National theatre. However there seems to be little agreement as to how to give a definition to *Kokumin Engeki*.

The second point to be considered is the classification of these values according to the significance each has on development of the characteristics of commercial theatres. Main important and attractive elements of these theatres were spectacular scene, nostalgia and the old moral plays. However OSANAI Kaoru called the father of *Shingeki* which means Japanese modern drama had rejected all of these elements.

The question we have to ask here is why the elements of amusement have not been set a high value in modern Japanese theatre. The first argument concerns the definition of the term 'commercial theatre'. I investigated many magazines of drama in Shouwa era to discover the frequencies of occurrence of this term. In my understanding, this term can not have been used generally before World war II.

The next discussion concerns similar term to 'commercial theatre'. To take an example, 'commercial art' has been not used in any rejected meanings. Cinema was obviously developed as 'commercial' and industry for amusement. On the other hand 'commercial theatre' has been despised in modern Japanese theatre under the standard of *Shingeki* world. In this stoic world, amusement made us shirk our public responsibilities.

This was how matters stood in the period leading up to 1960s.

It is very important to consider the cultural background of modern society in Japan.

What needs to be emphasized at this point is *Shingeki* usually ignored the popular culture in modern age. The issue of popular culture is not irrelevant to the issue of so-called modernization of Japanese theatrical arts and drama naturally. As a result Shinpa (literally, "new wave") and *Shin-kokugeki* (literally, "the new *Kokumin Engeki*") had proceeded to keep up

with comprehensive popular mentalities until 1970s. We need to incorporate reexamination of *Shinpa*, *Shin-kokugeki* and various revue in order to modernize Japanese theatre world.

I would now like to go on to develop these themes by extending my investigation of popular theatre.

《個人研究第2種》

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との
関連について

神 山 彰

1 「国民娯楽」としての商業演劇 —大衆・国民・家族—

(1) 「商業演劇」の特徴と魅力—「商品」としての芸術

なぜ、「近代日本演劇」は娯楽を語る言葉を持ってない、持たないのだろうか。なぜ、戦後の日本で、毎月、東京だけでも十五万人程の観客を集め、その心を潤わせ、楽しませた「商業演劇」は軽視されるのだろうか。

かつて、娯楽としての演劇が語られ続けた時代もあった。それが、民衆演劇、国民演劇が提唱された明治末から昭和十年代までの約半世紀である。坪内逍遙から小林一三に至る流れは、娯楽の要素を十分に考慮しつつ、それを語り続けた。

一方、小山内薫が「芸術か娯楽か」という、彼が終生脱せなかった二項対立的論旨で、実に凡庸な民衆啓蒙が結論である論を『歌舞伎』に掲載したのが明治四一年八月（九七号、九九号）である⁽¹⁾。

その後の大正・昭和前期の娯楽については、現在では『余暇・娯楽研究基礎文献集』という堅苦しい題名に集成されている⁽²⁾。その二十九冊の内、権田保之助『民衆娯楽の基調』（一九二二）『国民娯楽の研究』（一九四一）を始め、実に二十冊は娯楽としての演劇に触れた論考である。警視庁検閲係長の橘高廣『映画劇と演劇』（一九二二）の「数字的に観た演劇趣味」など庶民の嗜好の伺える貴重な資料である。それらの娯楽論は、戦後の『夢とおもかげ⁽³⁾』など、「思想の科学」系統の知識人くらいまで続く傾向である。だが、それらが、あまり演劇研究の面から着目されないのには、いくつかの理由があると思う。

一つは、殆どが社会学や考現学的な著作であるため、演劇人に読まれていないこと。二つは、新劇に代表される過剰な使命感と目的性を強調する効用の論理を前景化する演劇観からは、娯楽としての演劇自体が否定されたこと。三つ目は、「民衆演劇」が「国民演劇」として論じられていく半世紀の流れのなかで、それらの論者や作者や、娯楽としての演劇が、時局に乘じ、国民生活の指導や統制という国策に沿っていったことである。それが、「戦後」「新劇」を語る主流となった演劇人の心性、動

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

向に敵対意識をうみ、「庶民の娯楽」は「頹廢の温床」で危険という発想すらあったからである。

だが、それらの記憶から遠く離れても、昭和の「商業演劇」が語られなかった理由はあるだろう。

その第一は、演劇人の代表格となってしまった、小山内薫の「商業」に対する嫌悪感、蔑視があったからだろうと思う。小山内は、明治末に流行した新聞小説を劇化して新派や歌舞伎が上演し、それを新聞社と劇場が、タイアップして興行することを激しく攻撃している。そこには、「商業」という言葉への蔑視がある。小山内は演劇どころか新聞に対しても「「商業」以上の事の出来る道理はない⁽⁴⁾」と書いている。

つまり、小山内にとって「商業」は「純粹」でなく芸術の「自立」を損なう「悪徳」なのだ。しかし、小山内がそう言えたのは、多くの芸術家のように深川木場の著名なパトロン の庇護を受けていたからであり、明治四二年旗揚げの「自由劇場」で小山内が活躍できたのは主演の二代目市川左団次が経済面を負担したからである。また、その後小山内は「商業演劇」で多くの仕事を行い、多大な収入を得たが、それでも、「商業」はお気に召さなかったのである。

そして、その小山内の「純粹志向」はその後の、新劇だけでなく演劇研究者にまで至る矛盾だらけの「精神主義」に継承されてしまい、「商業演劇」は現在に至るまで、軽視、蔑視の対象であり続けたのである。

その第二は、その観客が、「新劇」や「アンダーグラウンド演劇」のそれのように、雄弁に語る言葉を持たなかったことである。

第三には、多くの観客を集めること自体が、少数者をもって任じる精神論的な芸術観からは、蔑視されたことである。

第四には、それと関連するが、商業演劇での成功は、必ず低く見られる、純粹志向の価値観がある。これは文学にも共通する「純粹主義」による、「純文学」と「大衆文学」という作品の価値に関係ない序列化に繋がる。「文学事典」類の記述では、「純文学」で出発した作家が、後に大衆文学で著名となり、多くの読者を獲得したとしても、よく知られ、親まれた作品は記述されず、「純粹」だったころの作品が紹介され、「後に大衆文学に転じた」という一行で片付けられる場合も少なくない。

第五には、「商業演劇」の劇作家や俳優、演劇人自身に、その序列観があり、そこから脱出したい願望があったことである。逆に、いちどでも「新劇の経歴」を経た人は、「商業演劇」でいくら名を成しても、その「経歴」に拘り、新劇から落魄した存在のように自分を語るところがあった。

第六には、「商業演劇」に不可欠の大劇場の持つ様々な娯楽的な要素や豪華な魅力という付加価値が、純粹、自立を価値とする「新劇」からは「不純」と考えられた事である。例えば、オペラでは、舞台と客席とロビーとは等価な空間であるほど、劇場は装飾され、豪華さを誇る。それに比べればおよそ貧弱なものであっても、「商業演劇」の大劇場の娯楽的な誘惑を誇示し、刺激するロビーの「娯楽装置」は、演劇の「純粹化」を目指し、禁欲的な倫理観を誇る演劇人からは、蔑視の対象だったのである。

第七には、狭義の「近代演劇」が、限定された「社会」を相手にしてきたからである。「商業演劇」の快楽に身を委ねることは、社会の困難と向き合わない、逃避であるという発想が「築地小劇場」以

後の演劇人の倫理観であった。それでは、毎月十五万人の観客は社会ではないのか。

古代以来の歴史のある演劇が、歴史的には新しい小説や映画などのジャンルに比べて、全くマイナーな存在になってしまい、実社会で生活する人々の娯楽の対象として話題に上ることはなくなってしまった。それは狭義の「近代演劇」がその不思議な特権意識から、実社会の欲望に向うことなく、その欲望を「民度の低さ」のように白眼視してきたからである。

しかし、「新劇」ももちろん、「民衆」のための演劇を目指してきた。そして、「新劇」は二十世紀最大の大衆娯楽だった映画や「商業演劇」の盛衰と並行してきた。今や、「商業演劇」も「新劇」も同じ命運をたどる、絶滅危惧商品なのだ。

だから、私にとって、「商業演劇」を語ることは、近代娯楽論にも通じ、また一方では知識人の支えた新劇を論じることにも繋がる。まさに、「商業演劇」は「近代演劇」の大きな柱なのである。

前近代の隠微な快楽を与える「なぐさみごと」から、鉄道と百貨店が隆盛する、明朗で、健康、快活という理想的な「近代娯楽」へ。それは、「国民」や「家族」イメージの転換や消費スタイルの変貌とも絡み合う。もちろん、そんな公式見解のような健康なものが「商業演劇」の世界ではない。そこから逸脱する夜の隠微な快楽や、時代に付いていけない暗い心性まで。それらを包含して持続してきたのが「商業演劇」の世界なのだ。

「新劇」を離れて、国民の共有できる記憶としての演劇を希求した人はいた。それが坪内逍遙や小林一三であり、新国劇の澤田正二郎だった。更には、田中智学の国柱会、西田天香の「すわらじ劇園」まで、歌舞伎から宗教劇団まで幅広いものがあつた。

さらに「商業演劇」の多面性を含めて、そういう持続低音に耳を済ませることが、広義の「近代演劇」を考えるには重要と思える。

(2) 翻案劇と「民衆演劇」

「商業演劇」という用例は後に見るように、昭和期になってからであり、定着は戦後になってからである。

明治二十年代の演劇改良運動を批判した坪内逍遙が、大正期に提唱したのが「民衆演劇」という発想である。教育者でもあつた逍遙が「民衆教化の機関」としての演劇、演芸を唱えたのは、当時「民衆娯楽」が大きなテーマだったからである。演劇に即して言えば、それは歌舞伎のような特殊な知識がなくとも親しめる、包括的な「国民」が楽しめる演劇というイメージである。そこには、「国民文化」という日清・日露戦争後の二十世紀になってからの意識があり、それは「国民国家」の成立と軌を一にしている。

それが大正期の思潮と合いまって「民衆」「大衆」という用語に替り、昭和戦中期に「国民演劇」という形で復活する。大正十一年に書かれた権田保之助の『民衆娯楽の基調』は、「民衆娯楽の原書は丸善でなく、浅草にある」という浅草という盛り場論である。浅草の全盛期が、「民衆演劇」が論じられた最盛期でもあつた。

雑誌『改造』の創刊された大正八年に、「民衆芸術発展のため」を唱える「国民文芸会」が発足する。

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

翌年発足の「文化事業研究会」が「国民芸術乃至民衆芸術」を唱える。「国民」「民衆」は用語として混在して、雑誌の特集も多くなる。一方、上演時間、連中（「芝居茶屋」が主にパトロンや花柳界との関連で仕切る団体観劇）廃止へ向けての「演劇改善令」が出される。改造、改善、文化、民衆がこの時期のキーワードなのだ。

逍遙は「娯楽や遊戯や文芸を強いて一時の社会政策や教化方針の適合せしめ」るのは、「不正な教化は、文芸を社会政策の台所用具に墮落させる」と非難している。後に逍遙は「正しい教化は、今日でいふと文化にあたる⁽⁵⁾」と述べ、文化を功利的、実利的に捉える感覚を嫌悪している。しかし、それは上から押し付ける感覚だけと言えず、一方で、庶民が最も好んだ舌耕芸、浪曲から歌謡曲に至るまで、庶民自身が「功利的」な教訓好きな面がある。だから、逍遙の言説は、啓蒙の色彩を帯びるのだ。

大正から昭和初期、関西はもとより東京でも圧倒の人気を誇った曾我廼家五郎は欧州旅行中に第一次世界大戦勃発により帰朝した後、「本名」を名乗り、「平民劇団」と改称した。興味深いのは、その「平民」の方が「喜劇役者のくせに生意気⁽⁶⁾」と非難されて客が離れてしまい、三ヶ月で、元の劇団名に戻ったことである。五郎門下の曾我廼家五九郎も、壮士芝居出身で「民衆意識」が高かった。

それらの流れや論点を、今日の視点から批判することは易しい。しかし、逍遙世代の理想は、国民の全てが志を遂げねばならぬという「市民社会」の理想が重なっていた。それが、明治の「国民的理想」でもあった。それが逍遙世代の「民衆演劇」であり、「理想」の体現としての演劇だった。つまり、「民衆演劇」とは「理想を体現する演劇」の意味である。それは個人の楽しみでもなく、個人の主張でもなく、「国民的理想」に通じるものだったのだ⁽⁷⁾。

だが、「芸術とは個人の表現に始まり、個人の表現に終るものである」と夏目漱石が書くのが大正という時代である。漱石の魅力は、そういう「個人」と「国民的理想」の間に苦しんだところにある。

この時期の流れについては、曾田秀彦が詳しく論じているので参照されたい⁽⁸⁾。ただ、同著は、やはり「新劇」の範囲で語られている。同氏は大正期の「民衆演劇」を、別の著書で浅草オペラに集中して論じたためなのか、同時期の民衆の心性を最も強く反映しているや新国劇や小林一三の宝塚少女歌劇が全く触れられていない。つまり、大劇場の「商業演劇」に繋がる心性は、やはり捉えられていなかったのだ。

逍遙の後続世代で、「民衆演劇」の意識を継続したのが島村抱月であり、小林一三である。ただ、逍遙の世代にあった「国民」への帰属意識は、既に抱月には薄く、そこから派生して行った「商業演劇」の理想はない。

ただ、ここには難題があった。「国民演劇」「民衆演劇」は特殊な約束事や通の世界から離れたものを目指すべきなのに、「国民的」な記憶を共有できる芝居は、歌舞伎や新派だったからである。だから、逍遙も小林も晩年まで歌舞伎を「改良」するのが、「民衆演劇」という発想から抜けてはいない。

更にもう一つ、不思議なことに、「民衆演劇」が疑似西洋演劇だったことである。

新国劇が芸術座の翻訳劇から出発したことは重要である。藤原歌劇団を創設したオペラの藤原義江が、当初は新国劇に入団したのは、澤田正二郎の演じる翻訳劇に憧れたからであり、後に新国劇や澤

田のイメージを作った「任侠物」から逆算しては、藤原の行動は理解できない。

その島村抱月の芸術座の演目のなかで、全国巡業も含めて、目に一丁字ないような「民衆」にまで最も根強い「国民的人気」を誇ったのが、トルストイ原作の『復活』だったことは興味深い。国民劇は翻訳劇つまり、外国を題材にした演劇こそが日本の「国民劇」だったことは、近代の日本人の心性の背理に即している。多くの国民が強い郷愁を感じてきた唱歌はスコットランド民謡だったことは、以前より指摘されている。

明治期の「故郷」のイメージについても様々に論及されているが、国民を啓蒙し鼓舞する軍歌も、故郷や国への愛着や敬愛を教育する童謡も「洋楽」だった。新国劇から浅草オペラを経て、藤原歌劇団を創設した藤原義江はそれを体現した存在だったのだ。

西洋演劇受容というと、「新劇」のそればかりが論じられるが、実際には、夥しい数の翻案劇が「商業演劇」で取り上げられ、観客の記憶を刺激していた。また、帝劇の松居松葉、坪内士行という人々、宝塚関係でも堀正旗らや東宝の森岩雄のドイツ系人脈はもちろん、松竹でも二世市川猿之助（初代猿翁）、舞台美術の田中良などの西洋演劇受容が無視されているのはあまりに実態に即していない。

勿論「築地小劇場」もまた、「民衆のため」を唱えている。しかし、彼は芸術座の島村抱月のように地方巡業などしなかった。小山内のいう「民衆」は東京在住のサラリーマンと学生である。

それでは、本書で触れる「商業演劇」の魅力と特徴を述べておこう。

2 「商業演劇」の誘惑—「人々」の演劇

(1) 大衆文化と「商業演劇」

十九世紀から二十世紀は、「大衆文化」の時代と言われる。それ以前には、特権階級の専有物だった様々な文化、スポーツが、「音楽」や「美術」や「演劇」という近代的概念に変貌し、「コンサートホール」「美術館」「劇場」等で、「一般市民」にも金銭を払えば受容できる時代に変貌する。「大衆文化」とは、大衆の好む文化ではない、特権階級の娯楽が大衆化した文化のことだ。

ここでは、斎藤偕子『19世紀アメリカのポピュラー・シアター^⑨』が刊行され、「西洋比較演劇研究会」で書評を兼ねた研究会が行われた際に、コメンテーターとして発表したレジюмеに基づき、「商業演劇」の魅力の要点をまとめておきたい。

同書は、日本の「商業演劇」と共通する要素が多いのでそれと対比しつつ考えておくのが理解しやすいと思うからである。ただ、「人びと」と「人気」の両概念を含む「ポピュラー・シアター」という言葉は、同書では「19世紀が「広く西欧一般で近代の大衆演劇の時代」であるという記述が前提となっている。斎藤は、「大衆の支持を受けた二つの流れの演劇／芸能」について論じているが、私が扱う「商業演劇」とは、見世物など「雑芸世界」を除く、斎藤の言う「比較的裕福な一般市民」が愛した大劇場で演じられたメロドラマに類するものである。

概して演劇を論じるインテリは、自分たちの見ない、体験しないものは何でも「大衆演劇」として扱う傾向がある。しかし、少年時から「商業演劇」の客席で芝居に接した私には、日比谷から銀座・

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

日本橋界隈の大劇場で接した客層が「大衆演劇」のそれとはどうしても思えない。入場料から、衣服の趣味、休憩時の会話や話題、帰りの交通手段——どれをとっても「大衆」ではない。元来仏教用語の「大衆」が大正期に流用されたことは、第三章で触れたい。

ところで、「比較的裕福な一般市民」が愛した十九世紀の大劇場は、「名優の時代」であり「スペクタクルの時代」だった。名優とは、単に有名なスターというのではなく、その名と共にある時代をイメージし、人々が共有できる、時代を代表する固有な名を指すのである。「スペクタクル」志向は十九世紀が視覚の時代だったことと繋がる。パノラマ、写真、電気照明等々、それらがいかに舞台技術と結びついて、観客の目を魅惑しただろうか。

それを否定したのが、二十世紀の「演出家の時代」である。しかし、観客は演出家に関心など持たない。観客が求めた「名優」とスペクタクルは、二十世紀の最大娯楽である、映画に向うのである。二十世紀には、名優、女優といえ、無意識のうちに、舞台でなく、映画のそれを指すようになる。ここでいう文脈の「大衆」の心性をつかむのに、最も成功したのが映画だった。大衆がある時代の共有感を持つ対象は、二十世紀には、明らかに舞台から銀幕の世界に移ったのである。

(2) 「近代」の否定した要素—「勸善懲悪」「因果応報」「封建道徳」

十九世紀末からの自立した芸術表現を目指した狭義の「近代演劇」が、否定したのは、名優（役者本位）とスペクタクル（見世物性）だけではない。その芝居の基調にある、「勸善懲悪」「因果応報」「封建道徳」という、魅力ある美味しい三要素だった。

一般に大衆芸術の大きな魅力は、「身につまされる魅力」と「我を忘れる魅力」にあると言う。日本でいえば、徳川期の「前近代」の歌舞伎の劇作法の大きな魅力は、その三種のエッセンスの組み合わせにあった。それらの要素は、「近代」によって「旧弊」と否定された。しかし、いくら否定したところで、庶民の心性に残る「反近代性」はその美味を忘れることはできない。その三種の体現者である滝澤馬琴を、半分は演劇論である『小説神髓』で否定した逍遙は、それを実によく解っていた。というよりも、その美味に反応してしまう感性が自分の体内に潜み続けていることを、徳川の世に生れた逍遙は自覚していたのである。

劇作法としての典型が、「ハッピーエンド」であり、元の秩序に戻ることを意味する。これが、あたかも、悪しき「商業演劇」の慣習であるかのようにいうのは全く誤っている。秩序回帰が結末なのは、西洋演劇でも、ギリシアからシェイクスピアまでの「約束」であり、それが戯曲の価値を損なうと考える人はいない。「勸善懲悪」「因果応報」「封建道徳」は西洋演劇でも、狭義の「近代演劇」以前は演劇の王道である。

それは、いかに「近代主義」の推進者に見えようとも、幕末に生を受け、明治期に生きた知識人の体質に根付いていた矛盾であり、それが、鷗外、漱石らを始めとする明治の文人の魅力を醸し出している。

それ以降、その矛盾を孕んだ魅力は、明治十年代生れの小山内や教養派世代の小宮豊隆らの演劇に対する言説には、感じられない。そこには、冒頭に述べたような「啓蒙」と「教養」があるだけなの

だ。

(3) ノスタルジー——新派・新国劇・宝塚

「商業演劇」で表出されることの多い二点目の魅力が、故郷のイメージの前景化である。斎藤は「ノスタルジアこそ急激に変化しつつあった社会で、もっともアピールするものだった」と書いている。日本にあっても、明治期の「急激に変化しつつあった社会」は過去を否定したから、そこに郷愁を感じる人々は、一つは歌舞伎のなかにそれを求めた。拙著で論じたように、「江戸趣味」を感じさせる世話物の大半は、明治期に河竹黙阿弥やその門下によって作られたものである⁽¹⁰⁾。

また、大正期のモダニズムに時代には、「江戸」を評価する芸術家が現れるが、それは、既にエキゾティシズムとしての「江戸趣味」だった。また、先に触れたように三味線音楽でなく、西洋の旋律による唱歌の方が故郷イメージを喚起し、そこに郷愁を感じる倒錯は、既に明治期に生じている。散切物や新派が与えた「故郷」については、既に拙著で触れている⁽¹¹⁾。

一方、大正期に誕生した宝塚少女歌劇は、まだ見ぬ異国に郷愁を求めるという「虚構の『ふるさと』」⁽¹⁰⁾を現出させた。

同時期の新国劇は、後に見るように、『国定忠治』の著名な台詞にあるように「故郷を捨て、国を捨てて」敗走していく任侠の世界を借りて、痛恨の棄郷の表現で、庶民の情動性を刺激した。疑似家族である「可愛い子分」との別れや、同志の裏切りにより敗走していく姿は、伊藤大輔や山中貞雄の映画によって更に広範な客層、当時の左翼インテリの一部にも共鳴する作品となった。これらの素地には、当時の故郷が、現在の通念と違い、外地の存在があったことも大きい。外地は、偽りと真実の複合的な故郷だった。

このノスタルジーの共有は、共同体意識や「国民」としての帰属感を高める意味でも、「商業演劇」の世界で、大きな意味を持つのである。新派の世界の久保田万太郎や川口松太郎、北條秀司、東宝の菊田一夫の作品や演出での「ノスタルジー」の強調は、昭和四十年代までは観客の心性を掴んで離さなかった。

(4) 視覚性—装置、衣裳、照明

斎藤の著書で「一九世紀も末に近づくにつれて視聴覚的傾向を強め大型化」とあるのは、一般的に十九世紀は視覚優位の時代であり、パノラマや博覧会のテクノロジーの展開が、観客の五感を変換したことを前提とする。それが、「商業演劇」の三つ目の魅力である。

もちろん、この特徴は「近代劇」全体に渡り影響しているが、重要なのは、舞台技術の改革については、「商業演劇」のほうが先行することである。新派の油彩の装置や衣裳の魅力と重要性、電気照明が近代劇との関連については、拙著で既に触れているが、新国劇の表現主義戯曲や浅草国際劇場のSKDのレビューの村山知義や吉田謙吉の装置も、山田伸吉の新派の装置も検証されるべきだろう。自由劇場も帝劇も、明治座の松井阿久里太郎の見世物の照明技師の力を借りねばならなかった。

また、十九世紀がリアリズムの時代だったことも大きい。「商業演劇」のほとんどはリアリズムの

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

装置で演じられた。絵画でもリアリズムの魅力の大きさは、それまでの前提となる神話や伝説や宗教などの「約束事」など知らない観客にも直感的に理解できる様式であることだった。それは、十九世紀に生じた、観客や聴衆が特定の階層だけでなく、一般化したこととの結びつきもある。

また、「商業演劇」には、独特の上昇意欲と権威主義もある。斎藤の著書でも、「アメリカでも自国出身で名優と目されるようになるには、必ずシェイクスピアの主人公たちを演じることでお墨付きを得る」と書いている。日本でいえば、新派、新国劇から女剣劇まで歌舞伎を演じることで、「伝統、古典に繋がる演技もできる」という正統性を保持する意識があった。それは、そういう意識を否定した「新劇」の前衛的な新しさという別個の「正統性」との対比からも必要だったのだ。それを権威主義として批判することはできない。「古い心性」との継続性にこそ、「商業演劇」が広範な客層に訴えた磁場があったのだ。

一方、「上昇志向」は、先に述べたように、浅草の芸人が人気を得ると、九割以上が有楽町の東宝演劇に引き抜かれ、進出する方向性にも感じられる。

3 「商業演劇」と純粋演劇

(1) 「商業演劇」という用語—美術と映画と演劇と

ところで、「商業演劇」という用語はいつから、使われていたのだろうか。いくつかの説を紹介しておく。

柳永二郎『絵番付新派劇談』によると、井上正夫が、『海鳴り』（亀屋原徳・作）を上演した昭和十一年一月頃から「商業演劇、つまり新派と新劇の間をねらう中間演劇を目指」したとして、中間演劇を商業演劇と同義に使っている⁽¹³⁾。

小幡欣治『評伝 菊田一夫』では「「商業演劇」という言葉が、「新劇」の対語として頻繁に使われるようになったのは、戦後の二十年代後半からである。それまでは、新派や新国劇、ロッパ一座、エノケン劇団なども引くくめて大劇場演劇と呼ばれていた」という西村晋一『演劇明暗』の言を引いた後で、こう書く。

「だが「商業演劇」という用語自体はかなり以前から使われていて、北村喜八は、昭和六年五月十六日の朝日新聞に「近頃の感想」と題して、「興行資本が、経済的恐慌に会って、事業の整理に急なる時なので、何事も安全第一主義をとっている。(略)芝居が見たくて押寄せる生々した顔つきの観客は、段々、そのような商業演劇から遠ざかって行くのではないかと思っている」と、手きびしいことを書いている⁽¹⁴⁾」

なお、北村喜八は、昭和十三年にも「商業演劇」の動揺のみえる現時局下」という表記をしている⁽¹⁵⁾。

三代目中村鴈治郎（現坂田藤十郎）は、昭和三十二年の梅田コマ劇場開場の際の思い出に触れて、「あの時分こうした芝居を“中間演劇”と呼んでいました。“商業演劇”という言葉はまだなかったように思います（略）（「中間演劇」という用語には一引用者）何か温かみが感じられ、“商業演劇”と

さも商売が目的のようなひびきをもつ言葉よりも、芝居への愛着がこもっているではありませんか」という⁽¹⁶⁾。

文学座に戦前から在籍した戌井市郎の直話では、戦前、会話では「商業演劇」はあまり聞かなかったが、「商業劇場」とは言っていたということだった。

もっとも、尾澤良三『女形今昔譚』(昭和十六年)に「商業演劇」という一章がある⁽¹⁷⁾。戦時中の国民演劇についての著作である、大山功『国民演劇論』(昭和十八年)は新国劇への期待多く、前進座も含めて「商業演劇」を普通に用いている⁽¹⁸⁾。同時期中村吉蔵『現代演劇論』(昭和十七年)は、昭和十年代の各年回顧が納められているが、娯楽演劇を「馬鹿の楽園」としている。「歌舞伎、新派、新国劇などの新大衆劇」という呼称は頻出するが、「商業演劇」という用語は使っていない⁽¹⁹⁾。中村のように新国劇に多くの戯曲を提供している人でも、禁欲的な使命感を是とする作家にとっては、有用でない「商業演劇」は、「馬鹿の楽園」という差別的言辞で何度も反復する対象だった。

戦時中に、昭和初期から「三大国劇」という言い方が出て、伝統演劇は国粹、正統性を維持し、一方、新劇は「反体制化」して前衛の正統性を高める。そこでも、何の正統性もない「商売」のための演劇として、娯楽は蔑視されるのである。

こうして見ると、「商業演劇」の呼称が一般化したのは、昭和も戦後になってからのように思える。重要なのは、定義やプライオリティのどれが正しいかでなく、そこには「さも商売が目的」という否定的で純粋な理想から墮落したというニュアンスが含まれていることである。そこでは単純な二項対立で、「商売」は「悪」であり、冒頭に引いた小山内薫の言のように、「商業」にできる用はない」というのである。

隣接ジャンルを考えると、「商業美術」は否定的含意ないニュートラルな用例である。他に、「商業文学」「商業音楽」「商業映画」という用語はまず使われない。「商業演劇」だけが一般的用語であり、しかも蔑称なのだ。

逆の視点から考えれば、なぜ「商業美術」や「商業建築」は市民権のある用語なのだろうか。

一つには、それが、必要性、日常性、生活とのかかわりがある必需品であり一義的的目的性があるからである。

二つ目には、「商業美術」という世界を確立しようという意識の強さがあった。積極的にそのジャンルを確立しようと「一九二〇年代半ばから「商業美術」という用語の命名者のひとりとして、その普及と社会的な地位の工場に尽力した」濱田増治のような人物がおり、「全日本商業美術連盟に非加盟で、いわばその対抗勢力だった「日本商業美術協会(一九三四年三月に「商業美術家協会」が改組、会長＝濱田増治)が大規模な公募展「全日本商業美術展覧会」を催す一東京府立美術館、東京府、東京市、文部省、日本商工会議所後援」を行うような意欲を見せていたことである⁽²⁰⁾。

更にいうと、美術同様に演劇と切り離せない映画では、「芸術映画」という特殊な用語(「芸術演劇」「芸術音楽」とはいわない)との対比で「商業映画」と稀に使う以外には、その用語は使わない。

映画は元来が娯楽であり、「商業」抜きに語れないことが前提である。また、更に、中年以上のほとんどの観客にとって、映画は幼少時からの記憶と連動していることも、映画の題材や俳優の共有

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

感が生じやすく、「国民娯楽」として意識されやすい理由でもある。映画の動員数も演劇の比ではなく、また外地も含めて全国各地で同じ顔、同じ声を共有できる機能も「国民的スター」を作る意味で大きかった。

今述べた映画の属性は演劇に当てはまらない。演劇が幼少時の記憶と結びつくのは、都会、地方いずれでも、せいぜい大正前半生れまでの特定の環境に育った人に限られる。つまり、演劇は「国民娯楽」の重要な要素である「懐かしさ」を誘導する装置ではない。結局、演劇の観客は高学歴の青春期の短い時期の「新劇」や「アングラ」の記憶か、銀幕のスターやテレビの歌手に舞台上で初めて中高年になって接する「商業演劇」のそれに分裂してしまうのである。

逆に言えば、芝居が生活に結びついた娯楽だった時代の記憶の失われるに従い、「近代」の「演劇」は、過剰な使命感や純粹意識という病にとりつかれたと言える。それは、実に川上音二郎の「新演劇」からしてそうだった。仮想敵を想定して、対立と否定の構図を作って、自己を正統化する。それは、新劇からアングラに至る構図に継承されていく。

ここでは、川上でさえも、「商売」を蔑視、否定する精神がある。「書生」「壮士」という語意に、「実利」「利益」という要素を拒否する精神主義的語感がある。それは、近代の立身出世主義に内包される、禁欲主義に通底している。快楽を求めず、純粹を価値化するような、潔癖性である。ただ、川上の「新演劇」が人気を博したのは、彼が得意の二枚舌で平然と、あるいは無意識のうちに、それを裏切る舞台を現前させたからである。川上の猛烈な上昇志向の魅力は、正に大衆的な貪欲さであり、権力を批判しつつ、権威に弱く、それを利用する、何でも取りこむ「盛り込み主義」にあった。

その点で、純粹、禁欲、使命感、対立と否定という要素を、全て兼備したのが「新劇」というジャンルではあるが、坪内逍遙のように「民衆」を意識した演劇人の場合は、「文芸協会」の演目を見ても対立と否定の要素はなく「盛り込み」型だった。つまり、絵にかいたような理想を体現したのは、言説面での小山内薫だけである。ただ、小山内は「商業演劇」で最も多く演出の場を持ち、生活や行動は言行不一致の典型でもあるのに、その周辺や後継者が、その言説だけを神話化、伝説化したために、既述の作られたありもしない属性を「継承」したのが「新劇」となったのである。

勿論、「新劇」を一面的に捉えるのは公平でない。小山内中心やその継承イメージで「新劇」を語るのが不公平なのだ。

小山内が築地小劇場旗揚げで宣言にある「民衆のため」の民衆とは、東京在住の高学歴の会社員や学生のことだった。彼の念頭にある「民衆」には、地方在住者や本所の工場街で働く人々のことなどなかった。松本克平が徹底的に批判したように、小山内はいつも特等席に座って、啓蒙する人間だったのだ⁽²¹⁾。

その点、その演劇論の読者は極めて少ないが、島村抱月の芸術座が、朝鮮・満州・台湾まで「全国巡業」したことは評価されていだろう。抱月は、興行者としても地方の人口、鉄道網など計算し、松竹やクラブ化粧品と提携して巡演を続けた。そこで、抱月は、興行の実権を握る土地の親分に挨拶に訪れ、公演の前日には演説を行い、須磨子の音盤を流して、観客動員に勤めた。大連では、観客は知識層・富裕層が主流で、芸術座だと安価な三階に空席が目立つが、浪曲だと高価な一階に空席が目

立つという分析もしている。入りが薄い「芸術的」演目を上演し、二の替で『復活』を上演して採算を合わせた。小山内は「金が必要」と何度も言っているが、実際に実行したことはない。

それどころか、抱月がそういう苦勞をして「稼ぐ」こと自体が、「商業主義」と批判された。そして、須磨子との関係も。つまり、小山内に代表される「新劇」の世界では、「性と金」抜きで「清く正しく美しく」演劇を語るのが、良心なのだ。

「清く正しく美しく」はもちろん、小林一三が宝塚少女歌劇の東京進出に際しての標語である。だが、東京という帝都と宝塚という関西の小さな町名の合成である、「東京宝塚」という不思議なネーミングの興行会社の創設者である小林は、偽善者ではない。箕面電鉄（阪急電鉄）の沿線の不動産や娯楽施設開発で、土地の売買の交渉をしてきた小林には、興行が「清く」も「美しく」もないことを知っていた。

小林は宝塚の東京進出には、浅草が第一候補だったが、土地を巡るその筋の「有力者」との関係でうまく運ばず、有楽町・日比谷に落ち着いた経緯がある⁽²²⁾。しかし、有楽町で興行を打つにはそれなりの「筋」を通さねばならないのは当然のことで、そこで児玉誉士夫の片腕だった岡村吾一と組んだことはよく知られる。長命を誇った岡村の事務所は、最後まで日本劇場にあったし、宝塚の影の実力者であるのはかつてはよく知られていた⁽²³⁾。

また、小林は宝塚歌劇で健全な昼の世界を扱うだけでなく、秦豊吉に任せた日本劇場では大人のレビューを通して夜の快樂を提示することを忘れなかった。陽光の下の幸福感と夜の密やかな悅樂と。その双方の幅を併せ持つ演劇人だったことが、小林の「国民演劇」や「大劇場」論を、インテリのいう綺麗事ではなく、観客の心性に即した重みを実感させるものになっているのである。

(2) 「大衆」と「商業演劇」の理想

右に「大衆」左に「芸術」という表現で、「大衆」という言葉を演劇の世界で、明確化したのは、澤田正二郎の新国劇が最初だろう。逍遙はもとより、抱月の唱えた「二元の道」に繋がる澤田は、新国劇旗揚げでロマン・ローランの「民衆演劇」という輸入概念を引用して、日本の「大衆」の理想を語る。時代はウィリアム・モリスの「民衆芸術」も紹介される大正文化の隆盛期である。「民衆」は輸入されたのだ。もちろん、「国民」も輸入概念である。白樺派の好んだ「人類」というコスモポリタニズムもインテリには流行した。ただ、仏教用語の「大衆」もこの時期から、生活文化全体に一般化する。

それは澤田に限らず、「大衆」は「芸術」の対語として、築地小劇場の小山内にとっても、自分たちの作物を理解できない存在として絶対必要な概念だった。どうせ理解できない「大衆」がいるからこそ、自分たちの行為が正統化、特権化できるという一種の「ネガティブ・アイデンティティ」がその底にあるからだ。

そして、昭和期には「財団法人日本文化中央連盟」や「情報局」の公的用語としては「国民」と「大衆」は、昭和期に結びついていく。「国民演劇」を目指した小林一三の雑誌『東宝』を見ても、現代大衆劇論特集（昭和十二年一月）で「新劇の大衆化」、「剣劇時代」が語られ、やがて、情報局の「第

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

一回大衆演劇（昭和十六年）が第二回から「国民大衆演劇選奨」というように曖昧に混用されていく。

このことを批判するのは易しい。しかし、「純粋な演劇」とは形容矛盾である。これらの動きに徹底するのは、「国民大衆」を啓蒙化しようという意図と、「商業」目的ではない、何らかの公的使命感があるという意志である。戦中になれば、更に従来とは別の文脈で「実利」は非難される。「新劇」の「反体制」からも「国家」の「権力」からも、「興行」「商業演劇」は蔑視されるのだ。

先に触れたように、明治期以来の知識人の禁欲主義や倫理観があり、旧帝国大学では「商学部」が設置されなかったように、「商業」蔑視の気風が強かった。しかし、実利主義否定によって実利を得る自己を特権化、正統化するインテリや教養派の生き方は批判されずに戦後も継承されるのである。

しかし、「国民」の心性に近づくほど、「商業演劇」になる背理は、演劇人の精神の負荷として横たわっていた。三好十郎の劇作や、田村秋子の回想には痛烈にそれが感じられ、痛々しい思いに捕えられる。

「商業演劇」は墮落したのではない、「民衆演劇」や「国民演劇」が、民衆の心性に近づくほど「商業演劇」となる背理を見なくてはならない。その困難を吸収し、体現したのが、逍遙・抱月の系譜の澤田の「新国劇」であり、小林一三の東宝や、心底から大衆の欲求を生きた大谷竹次郎の松竹の「商業演劇」であると思える。逍遙、小林の「国民演劇」の理想は古い。だが、その古さが重要なのだ。「新・国劇」は、命名からしてもその理想の実現である。それが、剣劇や、小林自らが「キャラメル芸術」と読んだ宝塚少女歌劇に移行するところに、「商業演劇」の命運と魅力がある。

田中栄三は客観的記述であるべき『明治大正新劇史資料』で、新国劇の翻訳劇と区別し、庶民が熱中した一連の人気作を「邪劇 国定忠治」と表記している⁽²⁴⁾。庶民の心性に関わらず、「新劇」に関わった自己を正当化して済むのならば、そんな簡単なことはない。「邪劇」扱いしておわるのではなく、そこに困難を見なくてはならない。

逍遙も、小林も理想は高く持った。しかし、理想は高く実現されるとは限らない、低く実現される理想もあるのである。

(3) 「国民」「民衆」からの逸脱—「家庭」の陰画としての新派・新国劇

逍遙も小林も、家族で見られる演劇を国民演劇の理想とした。「商業演劇」の来歴には、家族や家庭の変貌を見ねばならない。それは、二十世紀の明治末から大正期の「児童」の時代でもあったことにも通じる。西洋演劇でも、近代演劇は家庭や家族が前景化される。

それは、明治期流行の家庭小説の劇化である新派悲劇でなく、サラリーマン家庭の増える大正期の特徴にも通じる。文化住宅の家庭に住む都市知識層を扱うのは、従来の「演劇」にない設定である。帝劇の益田太郎冠者の女優劇の戯曲が悪評多くとも話題となったのは、サラリーマン家庭が舞台となる新鮮さが大きかった。

軍人や商家の旦那や侠客役を演じれば精彩を放つ新派や新国劇の役者も、サラリーマンが似合わない。女性を演じる女方もまた、サラリーマンの妻や娘は演じにくいのである。新派がサラリーマンが主役の家庭劇を題材にするのは、昭和期の女優の新派になってからであり、女優の喋るヴィヴィドな

台詞が登場するのをもまた、川口松太郎や中野実の戯曲からである。

大正・昭和前期は「松竹家庭劇」が人気の時代でもあった。だが、「家庭の幸福」は、芸術にはそぐわない—それが二十世紀の演劇であり、あるいは文学である。

その文脈で、「家庭」との関わりについて、近代演劇をみると、「新派悲劇」イメージ成立と切り離せない。明治期の「芸術的文学」の成立を論じて、金子明雄は「同時代の文学の中心に存在する」「家庭小説」という「領域を排除し、忘却することが、芸術としての文学の歴史的な同一性を支えている」と述べている。ある時期から「文学を含む知の領域から家庭というモチーフが切り離され、家庭に内在していた文学的な要素が消去される」というのである⁽²⁵⁾。

「家庭の幸福」とは対立する地点で、個人の生き方が前景化されるのが、演劇のみならず、近代日本の芸術観である。

逍遙も小林も目指した国民や民衆から、或いは国や時代が期待する「国民」や「民衆」のイメージが共有する「幸福な家庭」から、逸脱する存在——そういう人々の身に沿い、その思いを潤わせ、零れ落ちる存在の強烈な生き方の圧倒的魅力を描いたのは、実際には「非芸術」とされた新派、新国劇という「商業演劇」だった。それが、何より重要なのだ。

新派の題材は花柳界ばかりではないが、人生の夜の快樂と危険な情感を、幸福な家庭から弾き出される人々を、新国劇は、仁侠という、健全な家庭から排除される裏切りと敗北を描く。いずれも、多くは「無用の存在」が主役である。いずれも、幸福な家庭を築けない、居場所のない人々を描くことで、逆説的に、この時期の「家庭」の成立や変貌を実感させ、人気を保ったのである。

注

- (1) 小山内薫「芸術か娯楽か」、『歌舞伎』九七号、九九号（一九〇八年八月）。
- (2) 『余暇・娯楽研究基礎文献集』（大空社・一九八九年）。
- (3) 思想の科学研究会編『夢とおもかげ』（中央公論社・一九五〇年）。
- (4) 小山内薫「劇壇近時の弊」、『歌舞伎』九六号（一九〇八年七月）。
- (5) 坪内逍遙「民衆娯楽問題の見方」、『わがページェント劇』（国本社・一九二一年）一九一頁。
- (6) 渋谷天外『笑うとくなはれ』（文芸春秋新社・一九六五年）二〇八頁。
- (7) この点については、拙論「十九世紀的発想としての「我が邦の史劇」」（拙著『近代演劇の来歴』（森話社・二〇〇九年）所収）で触れた。
- (8) 曾田秀彦『民衆劇場・もう一つの大正デモクラシー』（象山社・一九九四年）。
- (9) 斎藤偕子『19世紀アメリカのポピュラーシアター』（論創社・二〇一〇年）。
- (10) 拙論「江戸趣味の水脈」、『近代演劇の来歴』（森話社・二〇〇六年）所収。
- (11) 拙論「散切物に見る立身と故郷」、『近代演劇の来歴』（森話社・二〇〇六年）所収。
- (12) 川崎賢子『宝塚というユートピア』（岩波書店・二〇〇五年）五四頁。
- (13) 柳永二郎『絵巻付新派劇談』（青蛙房・一九六六年）二四四頁。
- (14) 小幡欣治『評伝 菊田一夫』（岩波書店・二〇〇八年）二二七頁。
- (15) 北村喜八「東宝劇団の方向」（『東宝』一九三八年十月号）。
- (16) 中村鴈治郎（三世・現・坂田藤十郎）『一生青春』（演劇出版社・一九九七年）九二頁。
- (17) 尾澤良三『女形今昔譚』（筑摩書房・一九四一年）。

近代日本「商業演劇」の展開と隣接芸術領域との関連について

- (18) 大山功『国民演劇論』（新正堂・一九四三年）。
- (19) 中村吉蔵『現代演劇論』（豊国社・一九四二年）四二九頁。
- (20) 川畑直道「渾沌とした一九三七年—美術と商業美術の領域をめぐって」（五十殿利治・水沢勉編『モダニズム / ナショナリズム—1930年代日本の芸術』せりか書房・二〇〇三年）。
- (21) 松本克平『日本新劇史—新劇貧乏物語』（筑摩書房・一九六六年）一八九頁。
- (22) この経緯は大原由紀夫『小林一三の昭和演劇史』（演劇出版社・一九七六年）に詳しい。
- (23) 安倍寧『ショウ・ビジネスに恋して』（角川書店・一九九六年）一七五頁。
- (24) 田中栄三編『明治大正新劇史資料』（演劇出版社・一九六四年）。
- (25) 金子明雄『『家庭小説』と読むことの帝国—『己が罪』という問題領域』、『メディア・表象・イデオロギー—明治三十年代の文化研究』（小沢書店・一九九七年）一四二頁。

ろう・難聴児の野外教育における指導言語

多 田 聡

The Words Used by Instructors in the Outdoor Education Programs for Deaf and Hard-of-Hearing Children

TADA Satoshi

Summary

The purpose of this study was to collect the words used by instructors for deaf and hard-of-hearing children in outdoor education programs and to obtain data for the sign language expressions used in organized camps.

This annual camp study was conducted over the course of five days in August from 2008 to 2012. The programs include; camping, outdoor cooking, group work game, play stream, shower climbing, mountaineering, nature crafts, and campfires.

Participants were deaf and hard-of-hearing children in third grade to children in their third year of middle school. Also, brothers and sisters of these children participated. With the help from the staff, I have collected data during these camp periods.

From the 28 staff members, I received well over one hundred responses (or approximately 3242 words). Of the 28 staff members, 11 of those staff members were deaf. With this data, I compared and analyzed the responses received from the deaf staff and hearing staff. As a result, the following conclusions were made:

- 1) Proportional to the number of words used in the responses (3240 words), the responses with over 101 words was 33.3%; responses with 184 words was 56.0% and responses with 352 words made up for 72.5% of the responses.
- 2) When considering the translation of sign language (JSL), it is necessary to be conscious of the choices made for the words.
- 3) In regards to the comparison of the Deaf staff and hearing staff, the response from the Deaf staff was significantly higher. In their instruction it was also seen that they used a significant amount more of linguistic expressions.
- 4) The differences in responses is due to the Deaf staff and staff who can hear, the differences in their camping experience and their role within the camp.

《個人研究第2種》

ろう・難聴児の野外教育における指導言語

多 田 聡

目 的

ろう児や難聴児を対象にした野外教育の実践は、学校教育、聴覚障害者による民間団体、あるいは障害者支援団体等において、学校行事、キャンプ、スキー教室といった自然体験活動、体験学習、校外学習の形で行われている。しかしながら、その実践や研究についての報告は、あまり多く見られないのが現状である。

多田^(1,2)は、実際にろう・難聴児を対象にしたキャンプを実施し、その実施内容、教育効果および課題を報告している。その中で、ろう・難聴児のキャンプを実践する際の課題として、コミュニケーション方法の難しさをあげている。特にそのキャンプの参加者が、日常的に手話を用いている子ども達であったため、手話を使えない、あるいはまだ十分に使いこなせない聴スタッフ（聞こえるスタッフ）にとっては、コミュニケーションが難しい場面が多かった。

ろう・難聴児は、見ることによるコミュニケーションが有効なため、野外教育指導時の手段として写真やイラストを活用すること、筆談すること、実演を使うなどの活用が考えられる。そして、特に有効な手段として手話での会話がある。実際の野外教育現場では指導者側の手話力とろう・難聴児の側の日本語力とが不足しているため、円滑でかつ、深まりのあるコミュニケーションができないということが課題となっている。実際、ふりかえりや意識づけ、あるいは体調不良やキャンパー同士でトラブルがあった場合に対処する際など、キャンパーと対話する必要がある場面では、筆談、イラスト、実演、ジェスチャーなどを工夫することだけでは十分でなく、手話をより活用できるようにすることが一つの課題としてあげられた。

手話の必要性が高いならば、手話を第1言語とするろう者が、指導にあたればよいとも考えられる。しかしながら、野外教育プログラムの実践においては、前提として野外教育指導のスキルが必要である。現状ではろうの野外活動指導経験者が少ない。そこで、聴スタッフが指導言語として活用できる手話表現を精選してまとめる必要性を感じたことが本研究の端緒である。

本研究の目的は、今後、ろう児および難聴児（以下、ろう・難聴児）を対象にした野外教育場面で使える手話表現についてまとめるために、野外教育として行われる組織キャンプにおいて、指導の際

に使われる指導言語（日本語単語）を収集し、基礎的なデータを得ることである。

用語の整理

1. ろう、難聴

本研究では、手話を用いた会話を主としている聴覚障害者・児をろうとし、口話を用いた会話を主としている聴覚障害者・児を難聴としている。聴覚障害者、ろう者、難聴者といった呼称についての分け方は諸説ある。また、聴覚に異常がない者を聴者とする。

2. 聴スタッフ、ろうスタッフ

障害がなく正常に聞こえるスタッフを聴スタッフとする。聴覚障害をもつスタッフをろうスタッフとする。スタッフの表記については、ろう、難聴の区別をしていないが、実際には、難聴者のスタッフもいた。

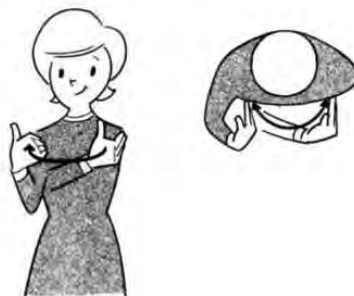
3. 口話・読話

聴覚障害者・児が、声を発生してとるコミュニケーションが口話であり、その口形（口の形）から予測して会話を読み取る方法が読話である。「たばこ」と「卵」、「お菓子」と「お箸」など口形が似た語は、多数あり完全に読み取ることは難しいといわれる。

4. 日本語単語と手話単語（手話ラベル）

日本語の単語と手話の単語には、意味の上で違いがある。厳密には手話で表される表現は、単語ではないのでラベルと呼ぶこともある。日本語の単語は「 」で表し、特に手話ラベルを述べる場合には< >で表記する。<大丈夫>という手話ラベル⁽³⁾は、手のひらを自分の方に向け、胸の前を左から右へ移動させて表現する（図1）が、日本語に訳す場合には、「大丈夫」の他に「できる」「可能」という意味もある。反対に、日本語の単語「食べる」という意味の手話は、食べるものの種類によって変化する。お菓子を食べる場合とご飯を食べる場合では、表現が異なっている。すなわち、単語のレベルで一致してはいない。

218 大丈夫



右手を左胸から右胸へあてる

図1 手話ラベル<大丈夫>⁽³⁾

5. 指導言語

キャンプ指導の際に使われる言葉全体を指導言語と表記している。本研究で使用されていた言語は、日本語と日本手話の2言語であった。日本語対応手話は、日本語の文法に沿って表現されるが、単語レベルでは手話を使っている状態である。しかし、実際のキャンプ場面では、日本語対応手話が多く使われていることもあり、日本手話と日本語対応手話を区別して扱うことは困難であった。単語レベルでの違いもあるため、本来ならば日本語（日本語対応手話を含む）と日本手話の2言語を混同して使うべきではないが、本研究では厳密に区別できていない。

方 法

1. ろう・難聴児キャンプの概要

2008年より2012年まで5年間、ろう・難聴児を対象とするキャンプを実施し、データを集積した。毎年夏に実施されたキャンプの実施要領（参加者募集時）は以下の通りである。実施年によって参加者やスタッフの構成、またプログラム内容は異なる。

対象：聴覚障害をもつ小学4年生から中学3年生およびその兄弟姉妹 10名程度（表1）

※参加者には聞こえる子ども（兄弟姉妹）も含まれる。

日程：8月中旬 4泊5日（他に事前説明会を1日実施）

場所：栃木県日光市のキャンプ場とその周辺

プログラム：野外炊事、グループワークゲーム、沢遊び、シャワークライミング、ネイチャークラフト、キャンプファイヤーなど（表2）

スタッフおよびボランティア：約12名程度（期間中に入れ替わりがある）

表1 参加者およびスタッフ数

	2008年	2009年	2010年	2011年	2012年	計
参加者	4	10	13	10	10	47
学年	小5のみ	小3から小6	小4～中1	小4から中2	小4から中3	
スタッフ	10	11	11	14	13	59
聴者	6	7	8	10	10	41
ろう難聴者	4	4	3	4	3	18

表2 デフキッズキャンプ プログラム (例)

	1日目	2日目	3日目	4日目	5日目
6:00		おはよう	おはよう	おはよう	おはよう
7:00		朝食と弁当作り	朝食と弁当作り	朝食作り	朝食作り
8:00		朝食	朝食	朝食	朝食
9:00	8:30 ○○駅集合 9:10 発	沢あそび	トレッキング	キャンプ クラフト (おみやげづくり)	テント片付け まとめの時間
10:00		しぜんの沢でおも いっきりあそぼ う！	チャレンジの日！		
11:00		仲間作りゲーム	1日かけて、 登山をしたり、 山おくのきれいな 沢の中を歩きます		キャンプ場出発
12:00	おべんとう ○○駅到着	カジカとり 魚つり 水晶ひろい 化石探し 流木ひろい とびこみ？ など		昼食	○○駅発 おべんとう
13:00	キャンプ場に 到着			グループ別 自由活動	
14:00	テントはり				
15:00	キャンプ場 のまわりを探険			お別れ会準備	
16:00	夕食作り	夕食作り	温泉	夕食作り	15:35 ○○駅到着 16:00 解散
17:00					
18:00	夕食	夕食	夕食(配布)	夕食パーティー	
19:00	ナイトハイク 明日の準備	明日の準備	明日の準備	たき火を囲んで おわかれ会	
20:00	ふりかえり	ふりかえり	ふりかえり	星座観察	
21:00	おやすみなさい	おやすみなさい	おやすみなさい	おやすみなさい	

2. 調査方法

1) 指導言語調査：

2008年から2012年までキャンプ期間中、ほぼ同様な方法で調査用紙を用いて指導スタッフに対して調査を行った。質問は、「今日、キャンプで使った言葉、あるいは手話で表現できた言葉、手話で表現しなかったけどできなかった言葉を書いてください。」というものだった。記入欄の末尾には、補足的に気づいたことを記入してもらう欄を設けた。多様な語を記入してもらうように品詞を提示して区分けした他は、思いつくまま自由に書いてもらった。制限時間は特に設けなかった。

調査は、夜のスタッフミーティング前後に実施した。2008年度には毎晩実施したが、2009年以降は、基本的に2日目、4日目の夜に実施した。なお、スタッフはキャンプ期間中に出入りがあったり、夜中まで作業がある場合もあり、設定した時間に回答が難しい時には、調査をしない場合や別の日に実施するなどし、臨機応変に対応した。

2) 事後アンケート（スタッフ）：

キャンプ終了後には、スタッフに対して事業評価の意味も含め、指導についてのふりかえりを記述してもらった。これも考察の際の補助資料とした。

3. データ解釈上の限界

本研究では、実際のキャンプ場面で調査を行っており、結果の解釈に一定の制限があることを述べておく。一定条件下で集められたデータであることを、結果および考察の際に配慮する必要がある。

- 1) 数年にわたってデータを集積しているため参加者、スタッフ、気象条件、プログラム内容などが異なるがまとめて集計している。
- 2) 参加者、スタッフ、気象条件、プログラム内容などをランダムにサンプリングしているわけではなく、事例的であり、一般化には限界がある。
- 3) 探索的な調査のためデータ取得の条件が十分に統制されていない。例えば、設問の曖昧さ、回答時間、実施時期など十分に考慮された条件設定とは言いがたい。

結 果

1. 回答されたデータの整理

指導言語調査のデータとしては、2008年から2012年まで28名の指導者（内11名はろう・難聴者）から116件の回答が得られ、これを分析した。ここでの1件とは、1名の回答者が一度の調査（A4用紙1枚程度）で書き込んだデータである。収集された言葉は、単語に分けられていないものもあるため、できる限り小さい単語レベルに細分化し、意味が同じ語を統一するなど単語を整理した。その結果、単語の種類は1124語となった。また、総回答語数は3422語であった。

なお、数詞、色に関する単語、指文字（五十音）についても回答されていたが、集計には含めなかった。単語の整理の例は以下の通りである。

- 1) 明らかに同一の単語がひらがな、カタカナ、漢字などで表されている場合は、いずれかに統一した。
「りんご」「リンゴ」→「リンゴ」、「あぶない」「危ない」→「危ない」
- 2) 活用形は、統一し、助動詞や接尾辞は単語に含まなかった。
「分かった」「分からない」→「分かる」
「食べ過ぎ」「食べられる」→「食べる」
「いいよ」「いいね」「いいから」「いいじゃん」→「いい」
- 3) 「名詞＋する」の形の動詞は、名詞として数えた。
「協力する」「協力して」→「協力」
「料理」「料理する」→「料理」

2. 回答頻度

回答された数が多い順（回答頻度）に単語を整理した。表3は回答頻度が5以上の単語、184語を示した。回答頻度が8までの単語では101語となる。

表3 指導言語の回答頻度

回答頻度	単語									
39	きれい									
36	川									
34	早い									
33	食べる									
31	見る									
29	大丈夫									
27	テント	おいしい	寒い							
26	冷たい									
25	作る	痛い	危ない							
24	ゆっくり									
22	水									
21	行く									
20	虫	する	楽しい							
19	キャンプ	いい								
18	滝									
17	魚	わかる	泳ぐ							
16	何	待つ								
15	ごはん	雨	気をつける							
14	薪	すごい	できる	寝る	切る	登る	まだ	上手	石	
13	カエル	水晶	木	洗う						
12	火	集まる	疲れる	飲む	やる	歩く	おもしろい	怖い		
11	アブ 滑る	おにぎり 違う	トイレ ぬれる	ロープ 帰る	星 かゆい	聞く かわいい	探す 好き	キャンプファイヤー		
10	お疲れ様	ありがとう	がんばる	着替える	飛び込む	遊ぶ	山	良い		
9	お茶 皿	カジカ 肉	カレー 焼く	キャベツ 片付ける	ダメ 大きい	みんな 遅い	温泉	軍手		
8	イワナ 走る	うんち 眠い	クラフト 暑い	ピザ もつと	ライト 同じ	嫌い	時	時間		
7	明日 書く	お菓子 上手い	班 むずかしい	今日 暗い	本当 高い	岩 小さい	急ぐ いっぱい	終わる もう		
6	おかわり 釣り 料理 使う	オタマジャクシ 電車 とる あつい	お腹 トンボ ない かっこいい	着替え ハンバーグ 願う 汚い	クマ 風呂 やめる 熱い	劇 水靴 分ける すぐ	サッカー 塩 言う ～だから	チョコレート 元気 投げてる		
5	最後 何時 沢 入れる どうしたの	サル 協力 担当 うるさい どうして	スタンツ 今 日記 深い なるほど	だれ 細い 薬 多い 少し	はし 自分 崖 太い	ミーティング 準備 荷物 涼しい	ヤマメ 水着 足りる 欲しい	リュック 足 貸す しっかり		

※回答頻度5で184語、回答頻度8で101語

3. 聴スタッフとろうスタッフの回答頻度の比較

次に聴スタッフとろうスタッフによる回答頻度を比較した。回答件数は聴スタッフが17名78件（回答数の合計2216語）、ろうスタッフが11名38件（回答数の合計1206語）であった。一人の回答者が、毎年スタッフとして参加している場合でも同様に一件の回答としてカウントしている。ろうスタッフの回答件数は、聴スタッフの48.7%となり、およそ半数であった。表4に聴スタッフとろうスタッフの回答頻度の比較を示した。各単語における聴スタッフとろうスタッフの比率を求めた。ろうスタッフは聴スタッフの約半数なので、およそ0.5であれば、回答頻度が同程度であるとみることができる。

総回答語数でみるとろうスタッフの回答数は聴スタッフの54.4%であり、調査1件あたりの平均回

表4 聴スタッフとろうスタッフの比較

NO.	全体	回答頻度	聴スタッフ の回答頻度	ろうスタッフ の回答頻度	ろうスタッフ /聴スタッフ
1	きれい	39	26	13	0.50
2	川	36	27	9	0.33
3	早い	34	23	11	0.48
4	食べる	33	26	7	0.27
5	見る	31	21	10	0.48
8	する	29	19	10	0.53
7	大丈夫	29	21	8	0.38
8	おいしい	27	18	9	0.50
9	寒い	27	16	11	0.69
10	デパート	27	19	8	0.42
11	冷たい	26	15	11	0.73
12	痛い	25	19	6	0.32
13	作る	25	20	5	0.25
14	危ない	25	18	7	0.39
15	ゆっぺり	24	18	6	0.33
16	水	22	17	5	0.28
17	行く	21	16	5	0.31
18	楽しい	20	15	5	0.33
19	虫	20	15	5	0.33
20	いい	19	16	3	0.19
21	キャンプ	19	18	1	0.06
22	滝	18	13	5	0.38
23	わかる	17	16	1	0.06
24	泳ぐ	17	10	7	0.70
25	魚	17	12	5	0.42
26	何	16	12	4	0.33
27	待つ	16	11	5	0.45
28	気をつける	15	11	4	0.36
29	とぼん	15	10	5	0.50
30	雨	15	9	6	0.67
31	また	15	13	2	0.15
32	石	14	9	5	0.56
33	できる	14	12	2	0.17
34	薪	14	10	4	0.40
35	やる	14	9	5	0.56
36	上手	14	9	5	0.56
37	寝る	14	12	2	0.17
38	切る	14	11	3	0.27
39	登る	14	8	6	0.75
40	すごい	14	14	0	0.00
41	洗う	13	8	7	1.17
42	カエル	13	8	5	0.63
43	氷晶	13	8	5	0.63
44	木	13	9	4	0.44
45	集まる	12	8	4	0.50
46	おもしろい	12	8	4	0.50
47	疲れる	12	8	4	0.50
48	飲む	12	10	2	0.20
49	火	12	10	2	0.20
50	怖い	12	4	8	2.00
51	歩く	12	8	4	0.50
52	アブ	11	8	3	0.38
53	おにぎり	11	8	3	0.38
54	かわいい	11	10	1	0.10
55	かわいい	11	7	4	0.57
56	聞く	11	6	5	0.83
57	キャンプファイヤー	11	8	5	0.83
58	好き	11	8	3	0.38
59	滑る	11	9	2	0.22
60	違う	11	7	4	0.57
61	トイレ	11	9	2	0.22
62	ぬれる	11	9	2	0.22
63	ロープ	11	7	4	0.57
64	帰る	11	8	3	0.38
65	星	11	9	2	0.22
66	ありがとう	10	7	3	0.43
67	お疲れ様	10	9	1	0.11
68	かんばる	10	7	3	0.43
69	山	10	5	5	1.00
70	着替える	10	8	2	0.25
71	森の入り	10	4	6	1.50
72	遊ぶ	10	6	4	0.67
73	良い	10	6	4	0.67
74	大きい	9	6	3	0.50
75	お茶	9	6	3	0.50
76	カガカ	9	7	2	0.29
77	カレー	9	6	3	0.50
78	キャベツ	9	5	4	0.80
79	軍手	9	5	4	0.80
80	タメ	9	8	1	0.13
81	肉	9	6	3	0.50
82	みんな	9	6	3	0.50
83	焼く	9	7	2	0.29
84	温泉	9	6	3	0.50
85	血	9	3	6	2.00
86	酒	9	4	5	1.25
87	片付ける	9	4	5	1.25
88	イワナ	8	7	1	0.14
89	つんち	8	7	1	0.14
90	同じ	8	6	2	0.33
91	痛い	8	4	4	1.00
92	クラブ	8	5	3	0.60
93	眠い	8	5	3	0.60
94	ピザ	8	4	4	1.00
95	ちゅん	8	4	4	1.00
96	ライト	8	5	3	0.60
97	時	8	8	0	0.00
98	時間	8	7	1	0.14
99	暑い	8	5	3	0.60
100	書く	8	5	3	0.60
101	走る	8	4	4	1.00
回答頻度8まで合計		1453	1019	434	
総合計		3422	2216	1206	

聴スタッフの回答頻度の割合が高い単語
 ろうスタッフの回答頻度の割合が高い単語

答語数をもても、ろうスタッフが31.7語、聴スタッフが28.4語で多かったことが分かる。

聴スタッフの回答率が高い単語（0.2以下）には太野、ろうスタッフの回答率が高い単語（1.0以上）には網掛けをした。

聴スタッフの回答率が高い単語は「いい」「キャンプ」「わかる」「まだ」「できる」「寝る」「すごい」「飲む」「かゆい」「お疲れ様」「ダメ」「イワナ」「うんち」「時」「時間」の15語であった。ろうスタッフの回答率が高い単語は「洗う」「怖い」「山」「飛び込む」「皿」「遅い」「片付ける」「嫌い」「ピザ」「もっと」「走る」の11語であった。

考 察

1. データの整理

データ整理の上で、判断が必要だったことは、回答された語をどのようにまとめるかという点である。単に日本語単語として、整理するというだけで処理してしまえば、形態素レベルまで細分化することもできるが、後に手話へ変換することを考えた場合、意味を汲みとりながら単語を精選していく必要があった。そのため、回答された語の細分化は、手話に変換されることも考慮しつつ行った。

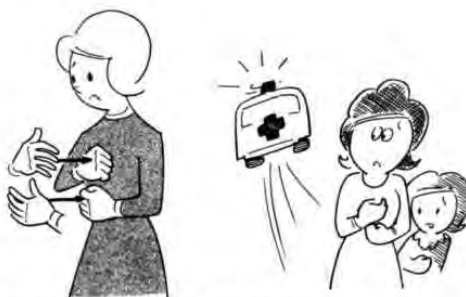
例えば「料理」という名詞と「料理する」という動詞が回答されているが、手話表現上は、<料理>となるため、「料理」に集約した。「気をつける」という語が、単語として提示されているが、実際に単語レベルに分割すると「気」「を」「つける」となる。しかし、<気をつける> (図2) ⁽³⁾ という手話ラベルを意識してこのように対処することで、手話として表現する際に使用しやすくなる考えた。

単語の精選については、再検討の余地がある。

2. 回答頻度

総回答語数（3422）に対する割合は、回答頻度3までの単語352語で72.5%（回答数2482）、回答頻度5までの単語184語で56.0%（回答語数1918）、回答頻度8までの単語101語で33.3%（回答語数1140）であった。手話表現にまとめていくことを考えた場合、この割合を単語の使用率とみることもできる。100語程度では、使用する言語の33.4%しか反映しないので、十分ではないようである。184語までに集約すると、50%を越え一定程度の範囲がカバーされるとみられる。352語まで広げれば、7割を超え十分な数になる。

241 気をつける



軽く握った両手を胸元に引き寄せながら握りしめる

図2 手話ラベル<気をつける> ⁽³⁾

これらの単語の使用率が実際に高いかどうか確認するため、聴者、ろう者を含むキャンプスタッフにより、キャンプ場面（テント設営、食事作り、川遊び）の画像を提示しながら、指導の際にどのような手話ラベル、手話会話を行っているか検証してみたところ、頻度が高かった100語程度の単語で、写真にある指導の様子を手話で表現する場合の語を多く含んでいることが分った。すべての状況に対応することはできないが、ある程度、単語収集の有効性が示された。100程度の語をきっかけにして、手話ラベルの語彙数を増やし、手話表現のレベルを向上させていけるのではないだろうか。

松見⁽⁴⁾は、第二言語としての手話学習について手話単語の表現容易性と記憶成績についての研究成果を報告している。基本単語として100語の手話単語を選び、手話単語の表現容易性、イメージ性と記憶成績について実験を行った。結果として「食べる」「料理」「曇り」「悲しい」といった表現容易性、イメージ性ともに高い手話単語の方が、「趣味」「仕事」「注意」といった低表現容易性、低イメージ性の手話単語よりも記憶しやすいとしている。そして手話学習の初級段階では、こうした手話単語の特性を考慮して高表現容易性、高イメージ性の手話単語から学習を始めることを提案している。基本となる手話単語を抽出する際には、こうした知見も有効であろう。

3. 聴スタッフとろうスタッフの比較

総回答語数を比較するとろうスタッフの回答数は聴スタッフの54.4%とろうスタッフの回答語数が比較的多いことが分かった。しかし、回答頻度8までの回答語数を比較すると、聴スタッフで1019語、ろうスタッフでは434語であり、ろうスタッフの回答語数は聴スタッフの42.8%となっている。回答頻度1の単語は611語あるが、ろうスタッフで291語、聴スタッフで320語とろうスタッフの回答数は聴スタッフの91.0%であった。ろうスタッフが回答した単語に多様性があったことを示しているように思われる。

次に聴スタッフの回答率が高い単語、すなわち、ろうスタッフの回答率が低い単語をみると「いい」「わかる」「まだ」「できる」「すごい」「お疲れ様」「ダメ」といった語がみられる。これらの語は、キャンパーへの言葉がけに使われる場合が多い。川村ら⁽⁵⁾は、キャンプ中のキャンパーへの言葉がけについて調査し、経験のあるカウンセラー（子どもと直接関わるスタッフ）ほど、言葉がけの数が多く、キャンパー中心の発言の割合が高い、と報告している。本研究で対象にしたキャンプにおいて、ろうスタッフはキャンプ経験が少なく、また、役割としても子どもの前で説明したり、指導したりする機会が少なかったことが関係しているかもしれない。

ろうスタッフの回答率が高い単語にみられる「洗う」「皿」「遅い」「片付ける」といった語は、後片付けの様子を連想させられる。これもキャンプ中の役割の中で、ろうスタッフが片付けや洗い物について、具体的に子ども達に指示を与えることが多かったと推察できる。

組織キャンプにおいては、スタッフに様々な役割分担があり、担当する役割によっても使用する言葉が違ってくる。単語の選択には、その点での配慮も必要である。

まとめ

本研究の目的は、野外教育として組織キャンプを行い、指導の際に使われる単語を収集し、今後、ろう児および難聴児を対象にした野外教育プログラムで使える手話表現についてまとめるための基礎的なデータを得ることであった。

キャンプは、2008年より2012年まで5年間にわたり、毎年8月に5日間の日程で実施された。参加者は、小学3年生から中学3年生のろう・難聴児とその兄弟姉妹であった。このキャンプ期間中、スタッフからデータを収集した。

28名の指導者（内11名はろう・難聴者）から116件の回答が得られた。総回答語数はおよそ3422語となり、これを分析した。収集された言葉は、単語に分けられていないものもあるため、できる限り小さい単語レベルに細分化し、整理した。最終的に単語の種類は1124語となった。さらに、聴スタッフとろうスタッフの回答を比較した。

その結果、以下の考察が得られた。

- 1) 総回答語数（3422）に対する割合は、単語101語で33.3%、単語184語で56.0%、単語352語で72.5%であった。
- 2) 日本語の単語から手話表現への変換を考慮した場合、語彙の取得方法や単語の選択方法を再検討する必要がある。
- 3) 聴スタッフとろうスタッフの比較では、ろうスタッフの回答率が高かった。ろうスタッフは指導の際、より多様な表現を使っているものと思われる。
- 3) 聴スタッフとろうスタッフで、回答率に差がある単語については、キャンプ指導経験や役割が影響しているものと推測された。

今後の課題

1. 日本語での質問紙形式の調査を行ったため、日本語単語としては上がってこない手話表現もあると思われる。そうした手話表現についても抽出すべきである。
2. この結果を元に、今後の指導に活かせる指導用「日本語－手話表現対照表」を作成する予定だったが、完成には至らなかった。今後、100から200語程度の単語に集約した「日本語－手話表現対照表」を作成し指導に生かしていきたい。

引用文献

- 1) 多田 聡：野外教育プログラムが聴覚障害児のコミュニケーションと教育効果に及ぼす影響。明治大学人文科学研究紀要 66: 200-222, 2010
- 2) 多田 聡, 針ヶ谷雅子：ろう児を対象にした冬期野外教育プログラム。明治大学教養論集 465: 81-103, 2011

ろう・難聴児の野外教育における指導言語

- 3) 全日本聾唖連盟「手話研究委員会」編纂：わたしたちの手話（1）. 全日本聾唖連盟, 1987
- 4) 松見法男：第5章 第二言語としての手話の学習心理 - 聴者の手話認知メカニズム -. 長南浩人編著, 手話の心理学入門, 東峰書房, pp.107-148,2005
- 5) 川村協平, 中村織江, 広野陽子, 小林恵里香：キャンプにおけるキャンプカウンセラーの言葉がけに関する研究：(その1) 幼児、低学年児童を対象としたキャンプ. 日本保育学会大会研究論文集 52: 342-343, 1999

ルブリンスキー・スキャンダル

—テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争をめぐって—

田 島 正 行

Die Lublinski-Affäre

— Über den Streit zwischen Theodor Lessing und Thomas Mann —

TAJIMA Masayuki

Auf Theodor Lessings unglückliches Leben werfen drei Affären ihre dunklen Schatten: die Lublinski-Affäre, die Harmann-Affäre und die Hindenburg-Affäre. Der jüdische Philosoph Theodor Lessing wurde zwar am Abend des 30. August 1933 von sudetendeutschen Nationalsozialisten niedergeschossen, aber bereits vorher war er durch die letzteren zwei Affären von der deutschen Gesellschaft ausgeschlossen worden. Diese zwei Affären, nämlich die Harmann-Affäre und die Hindenburg-Affäre, wurden schon öfters thematisiert. Daher greife ich jene Lublinski-Affäre als meine Thema auf.

Es ist Lessings satirischer Artikel „Samuel zieht die Bilanz“ in der „Schaubühne“ vom 20. Januar 1910, der diese Affäre verursachte. In diesem Artikel karikierte Lessing den damals berühmten jüdischen Literaturkritiker Samuel Lublinski mit antisemitischen Ausdrücken. Lessings Satire rief heftige Empörung von Schriftstellern und Publizisten in Deutschland hervor. Dreiunddreißig namhafte deutsche Schriftsteller, darunter Theodor Heuss, Stefan Zweig und Ferdinand Avenarius usw., formulierten einen Satz, den sie unterschrieben: „Öffentliche Erklärung: Die Unterzeichneten drücken gelegentlich des Artikels ›Samuel zieht Bilanz‹ von Theodor Lessing in Nummer 3 der ›Schaubühne‹ ihr Bedauern darüber aus, dass es kein Ehrengericht für Journalisten gibt“. Der um seine Unterschrift ersuchte Thomas Mann antwortete abschlägig, weil die „Öffentliche Erklärung“ ihm zu ungenügend schien. Er schrieb einen eigenen Entgegnungsartikel gegen Lessing.

Thomas Manns Entgegnungsartikel erschien unter dem Titel „Der Doktor Lessing“ im „Literarischen Echo“ vom 1. März 1910. In diesem Artikel rügte er Lessings Satire scharf und verleumdete Lessings Persönlichkeit, was zu einem heftigen Streit zwischen Lessing und Mann führte. Dieser Streit an sich ist zu unfruchtbar und zu banal, um ihn besonders in Betracht zu ziehen, doch im Lichte der „Judenfrage“ ist er sehr interessant und bedeutend.

In dieser Abhandlung möchte ich zeigen, dass der Gegensatz zwischen „Assimilation“ und „Zionismus“ oder zwischen „Westjude“ und „Ostjude“ dem Streit zwischen Thomas Mann und Theodor Lessing zugrunde liegt. Denn Thomas Mann bekennt sich zur „Assimilation“ und lobt einen der vorbildlichen „assimilierten Juden“ Samuel Lublinski. Dagegen nennt sich Theodor

Lessing „Zionist“ und behauptet „das Besondere des Judentums“ für „ostjüdische Parias“, dessen eigenwillige Auslegung ihn doch von den gewöhnlichen nationalistischen Zionisten unterscheidet. Er sucht nämlich „das Besondere des Judentums“ in einer „Heilandrolle“ für die Welt. In seinem Aufsatz „Die Unlösbarkeit der Judenfrage“ schreibt er folgendermaßen: „Aber Jude sein ist Symbol. Es handelt sich um die Tragödie des Menschen. Jedes Menschen. Der Jude ist nichts als der älteste Mensch. Er hat daher in seinem Blute schon viele Widersprüche aufgelöst und gebunden, welche im jüngeren Blute erst morgen zu Konflikten und Krankheiten führen werden. Er war der Sündenbock. Er schenke nun das Serum, das heilende Blut der Welt.“

《特別研究第1種》

ルブリンスキー・スキャンダル

—テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争をめぐって—

田 島 正 行

序

1933年8月30日、ドイツのユダヤ人哲学者テオドール・レッシングは、亡命先のマリエンバートで、ナチの刺客により暗殺された（滞在先のホテルで狙撃されたレッシングは重傷を負い、翌日病院で死亡した）。享年61歳であった。当時スイスに亡命中であったトーマス・マンは、この知らせを聞き、「私の古い友人レッシングが殺害された。彼はつねに偽りの殉教者であった」¹⁾と息子のクラウス・マンに書き送っている。そして日記には次のように書き記した。「こうした最期に私がぞっとするのは、それが最期だからではなく、それがきわめて惨めだからであり、レッシングのような人間にふさわしく、私にはふさわしくないからである」²⁾。ナチを批判したヒューマンイズムの作家として知られるトーマス・マンが、レッシング暗殺の報に接して、このような酷薄な反応を示しているのはなぜなのか。ナチが亡命先までその命をつけ狙わねばならなかったテオドール・レッシングとは、そもそもいかなる人物であったのか。

テオドール・レッシングは、現在においても一般にほとんど知られていない「忘れられた思想家」である。レッシングの唯一の理解者と言ってよい批評家ハンス・マイヤーは、こう述べている。「この人間の生涯と作品、業績と過誤、追放と暗殺については、すでに今日、明らかになっているなどとは誰も言うことができないでしょう。疑わしい沈黙が彼の経歴を取り巻いています。彼の作品に対する興味を呼び起こすことも、そしてまた思想家レッシングとレッシング事件に関わることになる研究もなされていないのです」³⁾。マイヤーのこの発言からすでに半世紀近く経過しているが、事態は本質的にたいして変わっていない。それゆえ、まずレッシングの生涯と作品をごく簡単に紹介しておくことにしよう。

テオドール・レッシングは、1872年ハノーファーで生まれた。父親はユダヤ人の医者であり、母親は富裕なユダヤ人銀行家の娘であった。当地のリツェウム（古典高等学校）に通い、ここでルートヴィヒ・クラークと運命的出会いをする。クラークとの友情は1899年の決裂まで続き、そ

ルブリンスキー・スキャンダル

の思想からレッシングは決定的影響を受けている。1894年にクラゲスの後を追ってミュンヘンに赴き、ゲオルゲ・クライスの同人やシュヴァービング・ボヘミアンの面々と知り合う。1895年にオスカー・パニッツアの戯曲『性愛公会議』が瀆神の嫌で告訴されると、レッシングはパニッツア擁護のために『パニッツア事件——〈瀆神〉ならびに陪審裁判所に付された芸術作品に関する批判的考察』を雑誌に発表している。1896年の父親の死と共に医学から心理学と哲学へと専攻を変え、1899年にロシアのユダヤ人哲学者アフリカン・スピルの認識理論で哲学博士の学位を得た。1901年から1904年まで、ハウビンダとラウベガストの田園教育舎（Landerziehungsheim）の教師を務める（この田園教育舎は改革教育学者ヘルマン・リーツが創始したもので、ヴァルター・ベンヤミンも一時期ハウビンダの生徒であった）。この間、ドイツ社会民主党（SPD）に入党し、女性解放運動や労働組合運動に参加している。1907年に『カント倫理学の崩壊』で大学教授資格を得て、翌年からハノーファー工科大学哲学私講師（Privatdozent）になり、中断はあるものの、以後亡命するまでこの職にとどまっている。1908年に「反騒音協会」（Anti-Lärm-Verein）を設立、1910年には「ルブリンスキー・スキャンダル」を引き起こし、トーマス・マンと公的に論争している。第一次大戦中は、平和主義者として野戦病院医師や教師として働いた。大戦中の1915年、著書『ヨーロッパとアジア』が軍の検閲で出版禁止の憂き目にあう（この書は1918年によく出版され、1924年の第4版以降は表題が『精神による大地の没落』に改められた）。1918年にハノーファー工科大学に復帰し、翌年に主著『意味なきものへの意味づけとしての歴史』を出版する。1920年に成人教育のための「自由市民大学」（Freie Volkshochschule）を設立。1924年、ハノーファーの大量殺人鬼ハールマンの裁判経過をプラハ日刊新聞の特派員として同紙に報告し、翌1925年に『ハールマン——ある人狼の物語』を出版してハノーファー市民の輿論を買う。また、この年、帝国大統領候補者ヒンデンブルクの人物描写記事『ヒンデンブルク』をプラハ日刊新聞に発表する（ヒンデンブルクはハノーファー出身で、ハノーファー工科大学名誉教授であった）。この記事により、レッシングに対する反ユダヤ主義的扇動キャンペーンが巻き起こり、民族主義的・国家主義的な学生、教授、団体、さらに商工会議所や市参事会までもこのキャンペーンに加わり、その輪は翌年にはドイツ全土に広がった。1928年に回想録『ただ一度だけ』を執筆しはじめ（この書は死後1935年に出版された）、1930年には『ユダヤ人の自己憎悪』を出版する。1933年、プラハ経由でマリエンバートに亡命する（途中、プラハでの第18回シオニスト会議に参加）。同年8月30日夕刻、滞在していたマリエンバートのホテルでズデーテンドイツの国家社会主義者たちに狙撃される。8月31日夜、死去。9月2日ユダヤ人墓地に埋葬された。

このようにテオドル・レッシングの主要な事績を抜き書きしてみただけでも、その活動がいかに多岐にわたる旺盛なものであったかがわかる。レッシングは書齋にこもる学究の徒ではなかった。いわゆる「社会参加」の哲学者^{アンガー・ジュマン}であって、時代や社会の諸問題に敏感に反応し、社会を挑発しながら警告を発し、誤解され、嘲笑や輿論を買いながらも、さまざまな改革を試みたと言えるだろう。その結果、彼は多彩な顔を持つに至った。すなわち、詩人、劇作家および劇評家、教育改革者、女性解放運動家、社会主義者、シオニスト、環境保護者、心理学者、ジャーナリスト、時評家、歴史・文化哲学者などの顔である。これらの間には一見何の脈絡もないように見えるが、そこに通底しているのは、

社会的に抑圧されている者、虐げられている者、排除されている者への全体的共感であり、社会的権力や社会的権威に対する不屈の反抗である。

だが、レッシングの生涯には三つのスキャンダルが暗い影を落としている。「ルブリンスキー・スキャンダル」「ハールマン・スキャンダル」「ヒンデンプルク・スキャンダル」の三つの事件である。レッシングは晩年のほぼ同時期に引き起こした後者の二つによって、暗殺される以前にすでに社会的に抹殺されていたのである。これらのスキャンダルについてはある程度知られ、マイヤーも言及している。それゆえ、本稿ではこれまであまり注目されることのなかった「ルブリンスキー・スキャンダル」を取り上げることにしたい。このスキャンダルは「テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争」をその実質的内容としており、従来、トーマス・マン研究者たちによって、トーマス・マンの側からのみ光を当てられることが多かった。私が本稿で試みるのは、このスキャンダルの意味をレッシングの側から探り、レッシングの思想の一端を明らかにすることである。それによってまた、トーマス・マンの知られざる一面も露わになるかもしれない。

I

「ルブリンスキー・スキャンダル」と通例言われているのは、テオドール・レッシングが1910年に発表した『ザムエルが総括する、あるいは小さな預言者——一つの風刺』(以下、『ザムエルが総括する』と略記)⁴⁾によって引き起こされた文芸上のスキャンダルである。レッシングのこの風刺記事は、当時著名であった文学史家で批評家のザムエル・ルブリンスキー (Samuel Lublinski 1868-1910) の著書『近代の総括』⁵⁾と『近代の結末』⁶⁾を辛辣に皮肉った小文であった。『近代の総括』は、その著者ルブリンスキーによれば「最近20年間の近代ドイツ文学を単に美的に評価し、またその社会的動向を探るのみならず、なかならず、無意識裡にそれを支配している根本法則に還元し、これを尺度に測定し、批評しようとする」⁷⁾のものであって、いわゆる「文学社会学」の先駆をなす評論とされている⁸⁾。このなかで、ルブリンスキーははまだ評価の定まっていなかった『ブッデンブローク家の人々』の価値をいち早く認め、著者のトーマス・マンに最大限の賛辞を贈ったのである⁹⁾。トーマス・マンはそのことをけっして忘れることはなかった。それゆえ、レッシングのルブリンスキーに対する風刺記事が発表されるや、トーマス・マンはレッシングを駁する『レッシング博士』を発表し、両者の間で、いわば代理戦争の形で、論争が起こったわけである。

さて、この論争の内容を検討する前に、資料によって明らかになっている論争の経緯をまとめておこう。

1910年1月20日、『シャウビューネ』誌にテオドール・レッシングは『ザムエルが総括する』を発表した¹⁰⁾。この風刺記事には、ユダヤ人批評家ルブリンスキーの人格を貶め、彼の素性を揶揄する反ユダヤ主義的言辞が多数散見されるうえに、作者のレッシング自身がユダヤ人であったため、大変なスキャンダルとなった。33人の高名な作家たちは、レッシングの風刺記事に対して、「ジャーナリストに対する懲戒裁判がないことは遺憾である」¹¹⁾旨の抗議声明に署名したうえ、この声明をいく

つかのドイツ文芸誌に公表した。署名者のなかには、詩人のフェルディナンド・アヴェナリウス、後のドイツ連邦共和国初代大統領のテオドル・ホイス、作家のシュテファン・ツヴァイクも含まれていた。もちろんトーマス・マンも署名の依頼を受けたが、彼はそれを断る。その理由として、こうした形での抗議では不十分であり、自分は「ささやかな反論」を書くつもりだと、2月3日に返答している¹²⁾。2月8日、トーマス・マンのごく近縁の女性親族から、ユダヤ人女性として著しく傷つけられたがゆえに、今後一切の関係を解消し、「反騒音協会」から脱退する旨の手紙がレッシングに届けられる¹³⁾ (レッシング支援者のこの女性はヘートヴィッヒ・ドームであると推測されている¹⁴⁾)。彼女は、トーマス・マン夫人カーチャ・マンの祖母であった)。2月10日、レッシングはトーマス・マンに、「あなたの女性親族の、私には理解できない措置をあなたも是とするのかどうか」¹⁵⁾ 問い合わせる。これに対してトーマス・マンは、2月12日、レッシングの風刺文に対する自分の怒りは件の女性親族よりもはるかに大きく、レッシングが風刺文の公的撤回を『シャウビューネ』誌上で表明しなければ、厳しい反論を発表すると返答した。トーマス・マンのこの提案をレッシングは峻拒し、「高潔な論争を大いに楽しみにしている」¹⁶⁾ と書き送り、ここにトーマス・マンとレッシングとの論争の火ぶたが切って落とされた。

1910年3月1日、トーマス・マンは『文学エコー』誌に『レッシング博士』と題したレッシング攻撃の小論を発表する¹⁷⁾。これは、『ザムエルが総括する』を厳しく叱責し、レッシングの業績や活動を嘲笑してその人格を侮蔑するものであった。憤激したレッシングは、トーマス・マンにこう打電して、決闘を申し込む。「今後のことについて、私は私の家族の名のもとに、あなたが自分の確信を武器でもって擁護する気があるかどうか問わなくてはならない」¹⁸⁾。トーマス・マンは、「あなたの電報は一切の慣習に反しており、私には理解しがたい」¹⁹⁾ と返電する。3月10日、レッシングは『シャウビューネ』誌に『トーマス・マンに抗して』を発表する²⁰⁾。このなかでレッシングはこれまでの経緯を自分の側から振り返り、自己弁護に努めている。これに対して、トーマス・マンはレッシングが都合よく事実関係を編纂・歪曲しているとして『訂正』を4月1日、『文学エコー』誌に載せた²¹⁾。この『訂正』に対する訂正としてレッシングは『トーマス・マンの〈返答〉に対する訂正』を書くが、『文学エコー』誌に掲載を拒否される²²⁾。

1910年3月24日、ルブリンスキーの『レッシング博士に対する要求』が『ブラウブーフ』 („Blaubuch“) 誌に掲載された。このなかで、ルブリンスキーは「これまでまったく未知であった著述家の文学的人格について判断を下したことを申し訳なく思う旨を『シャウビューネ』誌上で公表すること」²³⁾ を求めている。これに応じて、4月14日、レッシングは『S・ルブリンスキー——ローマへの返答』を『ブラウブーフ』誌に発表し、次のように述べている。「私は彼を〈判断〉しなかった。私は、滑稽に見えた体験を、見えるままに描いたのだ。私が文学的印象から形作った像に、実際のルブリンスキー氏が似ているかどうかは、実際のソクラテスが、アリストファネスの人物描写に見られるソクラテスのように美しかったのか、もしくは美しくなかったのかという難問に帰着するのである」²⁴⁾。

最終的に、1910年5月1日、レッシングは著書『ザムエルが総括する、そしてトミーがモラル牛の

乳を搾る、もしくは二人の王の転落——風刺を書くドイツ人への一つの戒め』を私家版として出版する²⁵⁾。この書には、レッシングの問題の風刺文やトーマス・マンの『レッシング博士』、および両者が雑誌に発表した文書、さらに作家たちの抗議声明や「ルプリンスキー・スキャンダル」をめぐるジャーナリズムの反応、そしてレッシングのトーマス・マン小論『トミーがモラル牛の乳を搾る——一つの詩人-心理学』が収められており、「テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争」の全貌が把握できるようになっている。ところで、トーマス・マンの義父アルフレート・プリングスハイムはこの出版に激怒し、直ちに出版物を回収し廃棄しなければ、告訴するとレッシングを脅した。この恫喝にレッシングは屈するが、それは著作権侵害の恐れがあったからである。レッシングはトーマス・マンとルプリンスキーの了承を得ずに、両人の文書を件の著書に収録していたのである。しかし63部はすでに売却済みであり、回収不能であった²⁶⁾。付言しておけば、アルフレート・プリングスハイムは定職の無かったレッシングをハノーファー工科大学私講師に推薦してくれた恩人である。このこともまたレッシングの屈服に影響を与えていたのかもしれない。

以上で、「テオドール・レッシングとトーマス・マンの論争」は一応の決着を見るのであるが、しかしこれには余談がある。1910年12月26日、ザムエル・ルプリンスキーは脳卒中で急逝する。享年42歳であった。レッシングは、批判を込めた感動的追悼文『ザムエル・ルプリンスキー追悼』を発表した²⁷⁾。それを讀んだトーマス・マンは、兄のハインリッヒ・マンにこう書き送っている。「レッシングは、吐き気を催させる慈悲深い虚偽の追悼文を『シャウビューネ』誌に公表した」²⁸⁾。

II

さて、論争の発端となった問題の記事『ザムエルが総括する』をしてみることにしよう。これは、10年前、はるばるベルリンから訪ねてきたルプリンスキーを案内して、ミュンヘン市内各所を歩き回った経験をレッシングが回想するという体裁の風刺文である。ミュンヘン時代の若い頃に、ルプリンスキーが一度訪ねてきたことがあったとレッシング自身述べているが、おそらくこのときの体験を戯画化したものであろう。この風刺文が人々を激怒させたのは、ルプリンスキーの批評家としての姿勢が皮肉られているばかりでなく、彼のユダヤ人としての特徴が嘲弄されているからである。注目すべきいくつかの場面を挙げてみよう。まず、ジーモン博士宅でレッシングが超越的分析論に関する講演をしているところにルプリンスキーが闖入する冒頭の場面である。

突然、扉が開いた。そして、失礼しますと身振りで表しながら、小柄な説教屋が部屋に転がり込んだ。かなり短いせかせかした両足の上に一つのずんぐりした小さなシナゴグ。彼の太鼓腹はアプシス（この中に契約の櫃が保管されている）のように、外界にひどく張り出していた。彼が誇らしげに振舞い、彼の小さな池を泳ぎ回るときには、彼の太鼓腹はヒキガエルのように膨らむのだ。しかしそのぶよぶよの太鼓腹には、短く接いだように、小賢しいまん丸い両目の付いた黒くて丸い小頭が座っていた。この両目は眼鏡越しに、疑いもなく、何も見ず、何

も察知しなかった。そしてこの小男がやって来るのを見た人は、たちどころにわかったのだ、ああ、なんてことだ、この男は見ないし、この男は聞かないし、この男は味わわないし、この男は嗅がないのだということ。この男は生涯を通して語り、書き散らしているのだ！ しかしこの小男はまったく無邪気にユダヤ訛りでしゃべりながら部屋に入り、言葉の虫けらを左右にまき散らして尋ねた。レッシング博士はここにおられますでしょうか。大変申し訳ありません。何卒、お許してください。至急、レッシング博士にお会いしたいのです。どちら様がレッシング博士でしょうか。彼はシュヴァーピングから駆けつけてきたところなのだ。

座って、少しお聞きにならないのですか。はい、聞いてはられないのです。私はごく最近ミュンヘンに来たばかりです。ミュンヘンは都市として全体に好感がもてます。ベルリンとはまったく違います。もしかするとこの問題について書くことになるでしょう。午前中は旧アルテ・ピナコテーク絵画館に行きました。これからすぐに新ノイエ・ピナコテーク絵画館に行くつもりです。しかし晩になって暗くなれば、もはや芸術作品を見ることはできません。そのときに、あなたのために喜んで貴重な時間を割くつもりです。ことによると、そのときに、私たちは少しばかり魂の交歓ができるかもしれません。

わかりました、と私は言った、今晚9時にカフェー・ライトポルトで。左手の大きなヴェネチアン鏡の下の赤い肘掛椅子で。するとその小さな生き物はふたたび後ろに下がり、膝をかがめてお辞儀をし、改めて別れの小さな説教をして、短い足をばたつかせてユダヤ訛りでしゃべった。彼の太鼓腹を大きく張り出しながら。それによって、威厳を際立たせ、そして偉大な文学者の誇りを、もしくは死すべき者たちのもとでの預言者の悲劇的高さを際立たせるように。扉が彼の背後で閉まった²⁹⁾。

ここで、ルブリンスキーの小太りの姿がユダヤ人の会堂のシナゴークに、その膨らんだ腹はアプシスに擬せられている（アプシスとは教会の後方に付属する半円形の張り出し部分のことである）。しかもこの太鼓腹はまたヒキガエルの腹に擬せられているのである。そればかりではない。場をわきまえず、「ユダヤ訛りでしゃべりながら」自分の用件を臆面もなく伝えるルブリンスキーの姿は、反ユダヤ主義的パンフレットによく見られる「あつかましいユダヤ人」のカリカチュアそのものである。ここで「ユダヤ訛りでしゃべる」と訳した原語は〈mauscheln〉というドイツ語で、もともとは「イディッシュ訛りで話す」という意味であり、そこから「ユダヤ人のやり方で汚い商売をする」という侮蔑の意味に発展した反ユダヤ的差別用語なのだ。この差別用語が平然と二度までも使用されている。この場面を読んだドイツ人は、ユダヤ系ならずとも、眉をひそめるに違いない。

次は、約束の時間にカフェー・ライトポルトで落ち合い、少しばかり「魂の交歓」をする場面である。

彼は私を新絵画館についての会話に巻き込んだ。彼の言うところによれば、午後に見たこの新絵画館は、彼の魂に圧倒的な消しがたい印象を与えたとのことだった。しかし、ここで、私

がエスプリユダヤ人タイプと呼ぶ、あの物書きタイプとの長期の経験から、あらかじめこう言い添えておかななくてはならない。この小柄なザムエルはこれまで生きてきたなかでいまだ一枚の絵画も見たことがなく、一つの楽曲を聞いたこともなく、一本の生花の香りも嗅いだことがないのだ、と。なるほど彼の敏捷な小さい足が世界中のギャラリーをヨタヨタ歩き回るのが見られる。しかしあの春の午後、小柄なルプリンスキーは名前と絵の説明文の記されたプレートだけを見て、記憶にとどめたのではあるまいか。つまり、彼は描かれた絵画の数々を、彼が個人的に読んだ美術館カタログの証拠物件として鑑賞したのである。絵から見て取るのはその下の名前が合っているかどうかであり、そしてふたたびこの名前をムーターの新美術史で調べるのだ³⁰⁾。

レッシングが「エスプリユダヤ人」と呼んでいるのは、博覧強記のいわゆる「ユダヤ系知識人」にほかならない。彼らは夥しい書物を読み、恐ろしいほど知識を貯め込み、何でも知っているがゆえに、何についても「判断」を下す。そして数多くの書物を書く。ただ一つ彼らに欠けているのは「生の体験」である。すなわち、彼らは「生」を味わい、楽しむ術を知らないのだ。芸術作品の鑑賞も、彼らにとっては芸術作品を論評するための材料にすぎない。こうした「エスプリユダヤ人」の代表格がルプリンスキーなのである。「彼にとって世間のすべての人は物を書く人と物を書かない人とに分裂していた」³¹⁾ のであり、「(彼は) あらゆる人に関して、まさに自分の持っている本を読んで得られる程度のことを知っていた」³²⁾ のである。

最後は、ルプリンスキーが「民衆の生活をいくらか経験したい」³³⁾ と言うので彼を有名なホーフプロイハウスへと案内する場面である。その途上でも、ルプリンスキーは「自分のオシッコをひっかけることのできる文学的場所を子犬のように私の先を歩いて嗅ぎまわった」³⁴⁾。「ごらんささい、ルプリンスキーさん、あそこのカフェーの窓を。あの後ろでイプセンは毎日午後になるとコーヒーを飲んでいたので、と私は言った。すぐさま彼は文学的短足を上げ、ふたたびオシッコをひっかけた。〈イプセン〉と彼は叫んだ」³⁵⁾。そしてホーフプロイハウスに到着すると、次のような場面が繰り広げられる。

ミュンヘンのホーフプロイハウスに小柄なザムエルはいた。彼はもちろんホーフプロイとアウグスティーナープロイをほとんど区別することはできなかったが、それはたとえばハ長調のシンフォニーとホ短調のソナタを、あるいは(彼がたまたま名前の書かれた小プレートの文字を眼鏡越しに取り違えてしまった場合)モネの絵とマネの絵を区別することができないようなものなのだ。小柄なザムエルはビールをまったく飲めないのでおのここと、すぐさま生に酔いしれて興奮した。彼が小さな椅子に座り、給仕の娘がミュンヘン風大根サラダで彼を刺激するやいなや、はじめて彼はグラスの代わりに正味1リットルジョッキで一気にビールを飲み干し、たちどころに熱くなった。しかし主の香油を塗布された者は熱くなると——おお、〈神よ、神^{モンディウ}よ！〉——すぐさま知恵の香油が滴りはじめるのだ。ダメだ、私はもうこれ以上耐えられなかつ

ルブリンスキー・スキヤンダル

た。この男は1分ごとにくつろいで文学的になっていった。彼の人生全体はそもそも本で読んだヴォルトビルダー言語像からのみ成立しているのだと私は思う。彼はホーフブロイにいれば、たとえばドイツ文学におけるホーフブロイの役割を、もしくはかつて有名な他の詩人たちがホーフブロイにいたことを、考えるのである。彼と宏大な人生との間には最新文学年鑑があるのだ。ダメだ、私はもうこれ以上耐えられなかった。まさに彼はふたたび質問を浴びせかけてきた。あなたはゾラをどう思います。『イェルン・ウール』はもう読みましたか。『ブッデンブローク家の人々』を評価しますか。リルケをどう思います。リヒアルト・シャウカールを知っていますか。³⁶⁾

結局、レッシングは耐えきれなくなって、妻子が家で待っていることを口実に、ルブリンスキーに別れを告げる。その後ルブリンスキーと二度と会うことはなかったが、5年前にドレスデン近郊の森の小道で、真夜中、偶然にもルブリンスキーを見かける。

私が驚いて見上げると、私のすぐそばに、三人の遅ればせの夜の散歩者がいた。金色の鼻眼鏡をかけたユダヤ人の若者が、歩き回る年かさの小さなシナゴークをムーア人よろしく敬虔に見下ろしている。ルブリンスキーだ、私は驚いてつぶやく。そして私の血は凍る。背の高いユダヤ人の若者の尋ねる声が聞こえる。あなたはシュテファン・ゲオルゲに対してどうお考えですか。すると小さなタルムードがこう答えるのが聞こえてくる。形式的な点では近代の発展であることは喜んで認めたいと思います——しかし他方、美的方向の一面的過大評価に対しては注意するようにと真面目に警告せざるをえませんね。(中略) とんでもない！ 私は驚いて叫ぶ、奴だ！ まぎれもない！ ルブリンスキーだ、彼は星空の下、夜の森を歩き回って、総括している。そして私は走り、三人のそばを走り抜けた、私がエスプリユダヤ人タイプと名づけるこの物書きタイプは、幸いにも、見ず、聞かず、味わわず、嗅がず、察知せず、ひたすら語り、書くだけの存在であることを信じて³⁷⁾。

この風刺文のエピローグは次のようなものである。レッシングが「シュムッデルモップ書店」(die Schmuddelmopsche Buchhandlung は直訳すると「不潔なモップ書店」の意味)でザムエル・ルブリンスキーの書いた分厚い二冊の本『近代の総括』と『近代の結末』をたまたま目にし、数頁を拾い読みする。その後、夜に、レッシングは恐ろしい悪夢に襲われる。昼に目にしたルブリンスキーの本の頁から小さなシナゴークのようなルブリンスキーが現れ、そのアプシス(太鼓腹)が分離し、そこからまた小ルブリンスキーが次々に生まれてくる。こうして誕生した何千もの小ルブリンスキーは手にしたペンでチクチクとレッシングの心臓を突き刺し、そこでレッシングが目覚めるのである。最後は、レッシングの次のような嘆息で終わっている。「人類はその偶然な神々や理念のすべてと共に没せざるをえない。しかし宇宙の廢墟の上に、ピンネ出身の小さなザムエル・ルブリンスキーは座っている。彼はその小さな腹を誇らしく宇宙空間に突き出して、総括している」³⁸⁾。

III

ところで、ユダヤ人差別の歴史をもたない我々のような人間が、今日、何らの予備知識もなく、このレッシングの風刺記事『ザムエルが総括する』を読んだならば、はたしてどのような印象を受けるだろうか。ルブリンスキーが実在の人物であったことも知らずに、辛辣な「知識人」批判のカリカチュアとして結構面白いかもしれない。しかし、1910年当時のヴィルヘルム二世の帝政ドイツにおいて、このような風刺記事を発表すれば、猛烈な反発を受けることは十分予想がつく。先に見たように、ここには、ユダヤ人を侮蔑し、嘲笑する反ユダヤ主義的表現が随所に見られるからである。ましてや、権威あるユダヤ人批評家ザムエル・ルブリンスキーが実名で風刺されているのである。現代であれば、さしずめ「名誉毀損罪」で訴えられてしまうに違いない。33名の高名な作家たちが抗議声明を公表したと先に書いたが、それも当然だろう。ジャーナリズムも一斉に反発した。たとえば、ある記者は「レッシングの論文は面白く思われるかもしれないが、しかし下劣な非難すべきカリカチュアだ」³⁹⁾と書いている。また、『彼をボイコットしろ!』という見出しの下に、「その高潔な面目を失いたくない雑誌や日刊新聞は、今後、レッシングだけには扉を閉ざさなくてはならない」⁴⁰⁾という記事もある。それどころか、『絞殺?!それとも銃殺?!』という見出しで、「絞首による文学的死がレッシングにとってきわめてふさわしい最期であることを誰も否認しないだろう」⁴¹⁾という物騒な記事さえある。こうしたなかで最も手厳しくレッシングを批判したのが、トーマス・マンであった。

トーマス・マンの『レッシング博士』は、この冷静沈着な作家にはめずらしく、常軌を逸した激しい誹謗文書である。トーマス・マンの伝記作者ペーター・ド・メンデルスゾーンはこう述べている。「『ビルゼと私』におけるポレミックな章句もレッシング報復の鞭打ちに比べれば悲しい子守唄だった。その際に、トーマス・マンが自分のなかから〈取り出した〉ものは、実際、驚くべきものだった」⁴²⁾。トーマス・マンははじめのうちこそ冷静な筆致でレッシングを叱責しているものの、途中からは自制心を失い、自身の内密な感情を思わず吐露している。その意味では、『レッシング博士』はわずか数頁の小文ながら、貴重な資料と言えるかもしれない。

トーマス・マンはまずレッシングの風刺記事『ザムエルが総括する』を「形式的な点ではハイネの模倣の拙劣な試み」⁴³⁾であるとし、「彼の才能の無さを遺憾ながら無視しても、彼の厚顔無恥は第三者にも公然たる反論を呼び起こす」⁴⁴⁾と前置きする。そのうえで、ルブリンスキーの『近代の総括』と『近代の結末』を書店で瞥見したと言うレッシングの言質を捉えて、こう裁断する。「文学の価値と尊厳を自らの——もちろん尊敬できない——人格に従って判断し、それゆえ文学者という尊称が罵言となった、あの今日広く見られる種類の文学者に彼は属している」⁴⁵⁾。「しかしレッシング氏には事実認識が欠けている。それゆえ、彼が自らの心的透視能力を理解しがたいほど過大に評価するよう自分や我々を説得しようとしているだけに、なおのこと、十年間に二三回しか会っていない人間ルブリンスキーに対する認識はますます欠けてしまう。したがって、彼の記事は始めから終わりまでルブリンスキーの市民としての人格に対する嘲弄、——考えられないほど粗野で愚かしい一つの中傷的

歪曲像である」⁴⁶⁾としている。トーマス・マンによれば、レッシングの風刺記事に見られるルブリンスキー像は悪意に満ちた恣意的歪曲であって、何ら客観的事実に基づくものではない。そもそもレッシングはルブリンスキーに十年間に二三回しか会っていないし、その著書も本屋で拾い読みしたにすぎない。こうしたわずかな情報を基に、権威ある評論家ルブリンスキーの「市民としての人格」を不当に憶測し、揶揄嘲笑している。これこそまさに文学に対する冒瀆であり、プライバシーの侵害であると言うのである。

これに対して、レッシングは次のように答えている。「あらゆるカリカチュアと同様、風刺は一面的である。しかし私の風刺の真理は、あなたや他の誰かがそれを信じているかどうかによるのではなく、私がそれを信じているかどうかによるのである」⁴⁷⁾。そしてこう続けている。「思想家、つまり批評家にとって、現実の出来事は本当とは思えぬことの連鎖である。偶然的な歴史の偽りを意味に満ちた彼の世界へと——偽って転換することにより、彼ははじめて現実的なものを真理に変える。彼は、叙事詩人のように、ありのままの人間を見せる鏡を持っているのではない。彼が持っているのは凹面鏡であり、それはカリカチュアしながら人間の〈本質的なもの〉すべてを開示するのである」⁴⁸⁾。なるほどレッシングは自分の風刺が主観による一面的歪曲であることを認めている。しかし風刺の主観的歪曲を通じて「人間の〈本質的なもの〉」が明るみに出てくるのであり、それが「風刺の真理」だと言う。すなわち、レッシングの心眼には、現実のルブリンスキーの形姿を透かしてその原像としての「エスプリユダヤ人タイプ」＝「物書きタイプ」の姿が浮かび上がってきたのであり、これがまさにルブリンスキーの本質であった。したがってレッシングとしては、「エスプリユダヤ人タイプ」の人間一般の態度を批判するために、その典型であるルブリンスキーをカリカチュアしたというわけである。

問題はルブリンスキーが実在のユダヤ人であり、しかも実名で風刺されていることであった。レッシングはこう答えている。「政治的風刺新聞で毎日行われていることを私は行った。すなわち、私が人間的に尊敬している世間周知の人に関して、粗削りな黒白ペン画技法の野卑なシルエットによる露骨な滑稽さで、ひどくたわいのないカリカチュアを描いたのだ。こうした風刺が述べているのは、この著者はよくないとか、この人間は好ましくないということではなく、この著者は滑稽だということなのだ」⁴⁹⁾。権力を持つ政治家についての風刺画や風刺文が実名で新聞や雑誌に掲載されている。それと同じように、自分は権威ある批評家ルブリンスキーを実名で風刺した。なぜなら、ルブリンスキーは「最後の審判のエホバ」のごとく、近代ドイツ文学を総括し、その未来を予言しており、その姿が自分には滑稽に思えたからだと言う。そして実在の人間の戯画化に関して、レッシングはトーマス・マンに次のように反駁している。「トム、あなたもかつて良き友人たちを中傷し、立派な家の出の叔父上と叔母上はあなたの美しい家族小説のなかで汚されてファルスとされている」⁵⁰⁾ではないか、と。ここでレッシングが指摘しているのはトーマス・マンの叔父フリードリッヒ・マンのことである。トーマス・マンの伝記作者クラウス・ハープレヒトはこう記している。「叔父のフリードリッヒ・マンは、小説のなかで、とろくてどこか憎めない〈叔父クリスティアン〉として扱われることになるが、その描き方に10年経ってもまだ腹を立てていた。そこでこの叔父は、新聞『リユーベック

般報知』に投書して、甥がやってのけたカリカチュアについて声を大にして文句をつけたものである」⁵¹⁾。そして「プライバシーを守る気持ちや他人を思いやる気持ちは、マン一族の徳の伝統にはなかったらしいと」⁵²⁾と結論している。とはいえ、トーマス・マンの場合、たとえそのモデルがすぐさま特定できるにせよ、あくまで匿名で自分の叔父を戯画化しているのである。他方、レッシングは実名でルプリンスキーを風刺した。これは決定的な違いと言わねばならない。しかしレッシングはなぜ実名でルプリンスキーを風刺したのか。この問題は最後に考えることにしたい。

Ⅳ

トーマス・マンの『レッシング博士』はその半ばで、風刺記事『ザムエルは総括する』からその作者自身へと批判の対象を変える。つまりレッシングへの個人攻撃となるのである。それと共にトーマス・マンの筆致は自制心を失い、信じがたい反ユダヤ主義的言辞の数々が噴出して来る。

トーマス・マンは次のように書いている。

ルプリンスキー氏は決して美しい男ではない。そして彼はユダヤ人である。しかし私はレッシング氏も知っている（彼と知り合うことに誰が責任を持てようか！）。そして次のことぐらいだけは言うておく。彼のなかにゲルマン神話の光の妖精ないしアーリア人の男らしさの原像を見ると言い立てる人は、その熱狂から覚めなくてはならない。（中略）彼に対してすら武器として用いたくはない屈辱の人生経験、これが、身体的魅力の欠如に関して、彼を愛他主義的な気持ちにさせたという。彼がかつて他のシュヴァーピングの熱狂者たちの男女と共に真っ裸で火のまわりを踊り回っていたというぞっとする逸話を、私は自らの健康を危うくすることなしには思い出すことができない。他人を批判すると自分も傷つくことがあると諺は教えている。劣等ユダヤ人種の恐るべき実例として身を屈めながら人生を凌いでゆく者が、二言目には「mauscheln(ユダヤ訛りでしゃべる)」という言葉を持ち出す風刺文書によって報酬をもらうならば、彼は無知以上のものを示している、つまり汚らしい自己侮蔑を示しているのだ。無法となった地方文芸欄のスタイルで「エスプリユダヤ人」タイプを風刺すること、それは、いくつの場合にはやはり讃嘆すべきものである、このタイプの最も脆弱で最も卑しい見本^{サンプル}以外何も全世界に提示できない者に、申し分なく適っている！ 彼は医者として、教師として破産し、また抒情詩人、劇作家として破産し、彼によって執拗に勧められたあの「哲学的作品」のなかでその虚弱な無能力を示したあとで、我らが英雄はゲッティンゲンでは劇評家見習いとして、ミュンヘンではシオニスト、そして女性会議のための司会者として腕を試した。さらに、誰もができる程度に、舞台装置改革を行った。最近では、役立たずの老いぼれの彼は、ハノーファー工科大学の私講師に甘んじ、当地で、大方の失笑を買っている反騒音協会の機関誌『静けさに対する権利』ないし『反-無法者』を出版している。——これは、レッシング氏の貴重な神経組織が大いに問題とされることがよもやなければ、同情して彼の好きにさせる当座業務の一つで

ある⁵³⁾。

いかにもトーマス・マンらしい回りくどく意地悪な文章であるが、しかしこれが意味しているところを理解できるのは、一部の人々を除けば、論争の当人たちだけではあるまいか。当時のドイツの読者たちも訳がわからなかったに違いない。というのも、トーマス・マンはここで、レッシングにしかわからないような形でその私生活を暗示的に揶揄しているからである。たとえば、「彼に対してすら武器として用いたくない屈辱的人生経験、これが、身体的魅力の欠如に関して、彼を愛他主義的な気持ちにさせたという」が、この文章が何を意味しているのか、理解できる人はほとんどいないだろう。トーマス・マンの伝記作家ヘルマン・クルツケによれば、これは「ブルーノ・フランク-スキャンダル」の当てこすりであるという⁵⁴⁾。レッシングは1900年にマリーア・シュタッハと結婚し、二人の娘を授かった。しかし1904年妻のマリーアはレッシングの教え子ブルーノ・フランクと共に出奔した（作家となったブルーノ・フランクは後年、トーマス・マンと親交を結んだ）。あとに残されたレッシングは二人の幼子を苦勞しながら男手ひとつで育て上げる一方、女性解放運動に積極的に参加してゆく。「コキュー」としてのこの「屈辱的人生経験」により、ユダヤ人である自分の「身体的魅力の欠如」を自覚したレッシングは、そのルサンチマン意識を克服すべく、「愛他主義的な気持ち」になり、女性解放運動にのめり込んでいった、ということがトーマス・マンの発言の言外に含まれているのである。しかも「劣等ユダヤ人種」の「最も脆弱で最も卑しい見本」としてレッシングの生の閱歷の数々を挙げたうえで、彼を「役立たずの老いぼれ」と断じる。トーマス・マンによれば、レッシングのルブリンスキーに対する風刺の根底には、社会的成功者に対する「卑劣なルサンチマン」⁵⁵⁾意識があるとされる。トーマス・マンは見下すように、こう教え諭している。「時代に対する闘争、そして時代が凱歌を挙げながら誉めそやすものに対する闘争は、必ずしも個人的憤懣から生じるとは限らない。闘争が自己認識、自己克服への意志から生まれ、そして時代の自己認識や時代の自己克服を促進するということを、偉大な実例が教えている」⁵⁶⁾。

テオドール・レッシングとトーマス・マンとの論争は、相互の私生活の暴露的中傷と不毛な言葉の応酬に終始し、とても不惑に近い大人の論争とは思えない、辟易させる文学スキャンダルである。その意味では、この論争はことさらに取り上げる価値はない。だが、「ユダヤ人問題」に対するレッシングとトーマス・マンとの見解の相違という観点から見ると、それはきわめて興味深いものとなるだろう。

ところで、レッシングの風刺記事に対して、トーマス・マンがこれほどまでに激怒したのはなぜなのか。トーマス・マン自身、「私がルブリンスキーの弁護をするのは、彼が私を誉めたからではなく、得心がゆくように私を誉めたからである」⁵⁷⁾と述べている。そして夫人のカーチャ・マンは、「夫は恩を忘れない性質だった。何か親切なことをされると、それを忘れなかった」⁵⁸⁾と言っている。しかしこうした表向きの理由だけで、あの異様なまでの反応を説明することはできない。トーマス・マン研究者の多くはこの問題に口を閉ざしているが、唯一の例外が先のヘルマン・クルツケである。彼はこう推測している。「トーマス・マンは成功を取めて以来、オットー・グラウトフのように、初

期の親しい者たちを見捨てる。レッシングもまた、知りすぎていた者たちの一人であったのかもしれない。マンはこうした者たちに対して距離をとらねばならなかった。なぜなら、彼らは彼が苦勞して打ち立てたファッサードにとって危険な存在となる恐れがあったからだ。これは一つの推測にすぎない」⁵⁹⁾。しかし私は違った推測をする。すなわち、レッシングに対するトーマス・マンの激烈な叱責の背後には「ユダヤ人問題」があったのではないかということである。

トーマス・マンの問題作『ヴェルズンゲンの血』（1905年）がプリングスハイム家をモデルにした一種の風刺文学であったことはよく知られている。「トーマスは、カーチャ・プリングスハイム嬢への求婚以来自分が直面して知った異質な環境世界を短編にしたのである」⁶⁰⁾。この「異質な環境世界」とはユダヤ系成金ブルジョアであるプリングスハイム家の豪華な生活であり、トーマス・マンはそれを風刺して短編に仕上げた。それは、「意地悪なコミカルさと、刺々しい辛辣さをふんだんにもった冷たいあからさまな風刺であり、綿密で冷酷、暴露的で嘲笑的、人を傷つけるようなものをもっていった」⁶¹⁾。問題は、プリングスハイムの双子の兄妹クラウスとカーチャの関係がヴァグナーの『ヴェルクレーレ』に因んで近親相姦の関係として風刺されていることであつた。「ミュンヘンの人びとは、トーマスが〈ユダヤ人双生児の原罪〉という物語を書いて婚約期間中にフィアンセの両親の家で受けた〈屈辱〉に仕返しをしようとしたのだ、とひそひそ囁き合った」⁶²⁾という。義父アルフレート・プリングスハイムとの話し合いの結果、トーマス・マンはこの短編の印刷差し止めに応じた。こうした苦い経験がレッシングの反ユダヤ主義的風刺記事に対するトーマス・マンの異常な反発に投影されているのではないか。つまり、かつて自分が反ユダヤ主義的作品によってプリングスハイム家の人々を傷つけたことに対する贖罪意識が、レッシングへの激しい反駁となって表れているのではないかということである。

先に引用したトーマス・マンの文章を子細に見てみれば、ユダヤ人が暗に「優等ユダヤ人」と「劣等ユダヤ人」の二種類に識別されていることに気づくであろう。この「優等ユダヤ人」がいわゆる「同化ユダヤ人」であり、「劣等ユダヤ人」が「東方ユダヤ人」を指していることは明白である。それは、『ユダヤ人問題の解決』（1907年）におけるトーマス・マンの発言を読めばわかる。

ユダヤ人問題の解決ないし促進のためになされた既存の諸提案のどれに最も共鳴するかと問われるならば、私は〈^{アスィミラツィオン}同化〉を支持するでしょう——たとえ通常とは違う、より一般的な意味においてであれ。すなわち、ユダヤ民族の国民化（さまざまな諸国民への吸収）よりも、まずユダヤ民族のヨーロッパ化が重要であると私は考えます——それは、明らかに墮落し、ゲットーのなかできわめて窮乏化しているこの人種を貴族化すること、つまり典型的ユダヤ人をふたたび引き上げて高貴化することと同じ意味です。これは、良きヨーロッパ人に反発を覚えさせるもの一切を典型的ユダヤ人から取り去ることになるでしょうし、これこそ、何よりもまず希求されねばならないことなのです⁶³⁾。

そして「同化」を推し進めるために、トーマス・マンは「良きヨーロッパ人」と「ヨーロッパ化し

たユダヤ人」との「混血婚」を奨励している。

(略)そして経済的に特権を与えられたユダヤ人のなかには、今日すでに次のような若い人たちが存在しています。すなわち、イギリス流のスポーツを楽しみながら、まったく恵まれた諸条件の下で成長し、自らの性質を否定することなしに、一定程度の育ちの良さ、洗練、魅力、身体文化を具現し、ゲルマン人の娘や若者に〈混血婚〉の考えも悪くはないと思わせるに違いない若者たちです。混血婚の増加は、実際、典型的ユダヤ人の向上とヨーロッパ化にかかっているでしょう。そして洗礼に関して言えば、その実際的重要性をどうやら過小評価してはならないようです⁶⁴⁾。

周知のように、プリングスハイム家は「ヨーロッパ化」されて「貴族化」した「同化ユダヤ人」の名家である。カーチャの祖父ドルフ・プリングスハイムはシレジア出身の「東方ユダヤ人」であり、炭坑や鉄道などによって一代で巨万の富を築いた成金ブルジョアであった。その莫大な富を相続したカーチャの父アルフレート・プリングスハイムはミュンヘン大学教授の数学者であったが、バイエルンの州都で豪華な洗練された貴族的生活を謳歌していたのである。その子供たちはまさに「一定程度の育ちの良さ、洗練、魅力、身体文化を具現し、ゲルマン人の娘や若者に〈混血婚〉の考えも悪くはないと思わせるに違いない若者たち」であり、カーチャはその一人であった。したがって、「ユダヤ問題の解決」としてトーマス・マンの提唱する「同化」、そしてそれを推進するための「混血婚」の奨励とは、何のことはない、自分たちの結婚を見習うべしとする、臆面もない自己礼賛にすぎないのである。

見逃せないのは、トーマス・マンの言う「同化」が「良きヨーロッパ人に反発を覚えさせるもの一切を典型的ユダヤ人から取り去ること」、つまり「ユダヤ人の脱ユダヤ化」であったことである。その結果、ユダヤ人は二種類に分けられる。つまり、脱ユダヤ化した「同化ユダヤ人」＝「優等ユダヤ人」と、脱ユダヤ化しないままの「東方ユダヤ人」＝「劣等ユダヤ人」である。かつては「東方ユダヤ人」であったプリングスハイム家も徐々に脱ユダヤ化し、三代目のカーチャの世代にあっては、トーマス・マンも結婚を申し込むことができるほどまでに「同化」していたというわけだ(事実、トーマス・マンはプリングスハイムの双子の兄妹に関して、「この人たちを前にしていると、ユダヤ人だという思いが少しもしない」⁶⁵⁾と兄に書き送っている)。トーマス・マンのこうした「同化」の考え方の根底に、「良きヨーロッパ人」としてのゲルマン人を「優等人種」とし、ユダヤ人を「劣等人種」と見なす人種差別意識が潜んでいることは指摘するまでもないだろう。トーマス・マンは「反ユダヤ主義者」としての顔を慎重に隠しながら、表向き「親ユダヤ主義者」として振舞っている。だが、時として自己制御を失い、「反ユダヤ主義者」の顔を思わず覗かせてしまう。『ヴェルズンゲンの血』や『ユダヤ人問題の解決』、そして『レッシング博士』の場合がそうなのである。

V

さて、トーマス・マンの言う「同化」に真っ向から反対したのがテオドール・レッシングであった。レッシングは『ユダヤ問題の解決不可能性』（1932年）のなかでこう言っている。

「同化」への提案はたいていまったく精神的な、主として知的な人たちから出されている。彼ら（たとえばポッパー・リンコイスやコンスタンティン・ブルンナーのような人）は民族性^{フォルクストゥーム}の特殊なるものに対するいかなる感覚も持ちあわせておらず、ユダヤ人たちに一つの「民族を超えた使命」を認めておきながら、それ以外の点ではこう要求するのだ。ユダヤ人たちはドイツではドイツ人的に、イギリスではイギリス人的に、トルコではトルコ人的に、中国では中国人的になるべきだ、と。しかしこれは本当のところ、ユダヤ人たちは自己を放棄し、姿を消すべきだということを意味しているにすぎないのである⁶⁶。

レッシングによれば、「同化」とはユダヤ人の「自己放棄」であり、民族としてのユダヤ人の「消滅」にほかならない。なぜなら、「民族性の特殊なるもの」を犠牲にすることによってのみ「同化」は可能となるからである。しかし、「同化」を推奨している知識人たちはこの「民族性の特殊なるもの」に対してあまりにも無頓着である。換言すれば、「同化」によってユダヤ人が失うものを彼らはまったく顧慮していないという。だが、「同化」によってユダヤ人から失われる「民族性の特殊なるもの」とはいったい何か。レッシングは『ユダヤ人の自己憎悪』（1930年）のなかで次のように述べている。

ユダヤ人がヨーロッパ文化のなかへ入ることによって獲得したもの、そしてヨーロッパがユダヤ人によって獲得したもの、それらは至る所で称讃されるのが常である。しかし、いかなる犠牲を払ってユダヤ人がヨーロッパ市民となったのか、人は見ないし、低い声でしか語らない。ユダヤ人の希望の幻影を裏切ることによって、ユダヤ人の時代を超えた夢を犠牲にすることによって、ユダヤ人はヨーロッパ市民となったのである。今日、この民族^{フォルク}はもはや敬虔な賢者たちに導かれているのではない。弁護士たちや大銀行家たちによって組織化されているのである⁶⁷。

言うまでもなく、この「ユダヤ人の希望の幻影」や「ユダヤ人の時代を超えた夢」は、二千五百年來ユダヤ人が信じてきた「メシア信仰」および「メシアによる故郷への帰還」である。そしてこれこそが、ユダヤ人の「民族性の特殊なるもの」にほかならない。とすれば、「同化」を厳然と拒否し、「民族性の特殊なるもの」を声高に主張するレッシングは、まさにファナティックな「ユダヤ民族主義者」にすぎないようにも思える。しかし、そうではない。レッシングを単なる「ユダヤ民族主義者」や「シオニスト」から区別させているのは、「民族性の特殊なるもの」を「人類的使命」として読み替える

そのアクチュアルな解釈であった。すなわち、「ユダヤ人の運命」は「世界のメシア」となることにあるとされ、そこにユダヤ人の尊厳を認めようとするのである。『ユダヤ問題の解決不可能性』のなかでレッシングはこう述べている。

ノートの
 困苦の試練を受けた被造物の血清によって、すべての脅かされた者たちは困苦から免れることができる。こうした救世主の役割がユダヤ民族に割り当てられたと考えてもらいたい。この役割がユダヤ民族の運命とならねばならないし、またなつてほしい。ことによるとユダヤ民族は、自身がメシアとなりうるために、メシアを信じてきたし、メシアを生んだのかもしれない。

それゆえ諸民族は学びとつてほしい。自分たちが今日ユダヤ人に加えていることが、明日には自分たち自身の運命となるだろうことを。(中略) かつてのユダヤ人のゲトの運命は、今日、世界の半分を占めるプロレタリアートの定めである。プロレタリアートは至る所でゲトのなかで暮らしている、自然や風土から切り離されて、動物のように利用され、売られて。「人は二つの民族ナツィオンに同時に所属することはできない」。しかしユダヤ人たちはまさにそれができなければならない。そして明日、明後日の未来の多民族諸国家においてすべての人々は、ユダヤ人だけがその性質から勝ち取ったものを学びとらなければならないだろう。——「人は国際インターナショナル的であると同時に民族的ナショナルであることはできない」。しかしユダヤ人たちはまさにそれができなければならない。そして明日、明後日の勝利を収める共産主義コムニスムスの時代においてすべての人々は、ユダヤ人だけがその性質から勝ち取ったものを学びとらなければならないだろう。

我々はこの論文において解きたい諸矛盾の悲劇を論じた。これらの諸矛盾は我々にはユダヤ人の悲劇のように思えた。しかしユダヤ人であることは象徴である。問題は人間の悲劇、あらゆる人間の悲劇なのである。ユダヤ人は最も古い人間以外の何ものでもない。したがってユダヤ人はその血のなかですでに多くの矛盾を解決し、東ねてきたのである。これらの矛盾は比較的若い血のなかでは明日になってはじめて葛藤や病気となることだろう。ユダヤ人は贖罪の山羊である。ユダヤ人はいまや血清を、世界を救済する血を贈る⁶⁸⁾。

共産主義の壮大な実験が烏有に帰したことが明らかになった現在、レッシングのこうした解釈は無効になってしまったであろうか。そうではあるまい。むしろレッシングの解釈はますますアクチュアルなものになっていると言うべきである。なぜなら、グローバリズムの名のもとに地球全体が単一の世界資本主義システムに包摂されている閉塞的事態は、世界が一つの「巨大な近代的ゲト」⁶⁹⁾に化しているとも見ることができるからだ。そして実際、現代世界は国際主義インターナショナリズムと民族主義ナショナリズムとの葛藤に悩まされ、一部の富裕層と大多数の貧困層との格差はますますひろがり、人口過剰の巨大都市は「自然や風土から切り離されて」文字通り「近代的ゲト」の観を呈している。近代化の病弊とも言うべきこうした諸問題を解決するうえで、二千五百年以上の昔から諸民族の間で暮らしてきたユダヤ人の酸鼻な経験は「血清」として役立つはずである。レッシングはそこに「現代におけるユダヤ人」の尊厳と価値を認めるのである。

結語

ザムエル・ルプリンスキーは1868年東プロイセンのヨハニスブルクの「同化ユダヤ人」の家に生まれた⁷⁰⁾。彼は古書店の見習いや書籍商として働きながら、独学で膨大な書籍を読破してドイツの権威ある批評家となったのである。この間、1897年から数年のあいだテオドル・ヘルツルの機関誌『世界』(„Die Welt“)の同人となり、シオニストのアジテーターとして活躍した。しかし「文化政策の革新」を主張して、1901年には「同化」政策を支持するに至った。テオドル・レッシングもまた「同化ユダヤ人」の家に生まれたが、1900年にユダヤ人共同体に再入会し、シオニズムへの共感を深めてゆく。決定的であったのは1906年のガリチア地方への旅であり、彼はそこではじめて「賤民」^{パリア}としての「東方ユダヤ人」に出会った。以後、彼は終生シオニストとして生きた。こうしたレッシングから見れば、ルプリンスキーは文学界の「成り上がり者」^{パルヴェス}としての「西方ユダヤ人」以外の何ものでもなく、プリングスハイム家の祖ルドルフ・プリングスハイムのような経済界のそれと何ら選ぶところはなかったのである。しかもルプリンスキーが「成り上がり者ユダヤ人」として近代ドイツ文学を「最後の審判のエホバ」のごとく総括し、裁断するに及んで、その姿勢がレッシングには滑稽に映った。それゆえに、レッシングはルプリンスキーを風刺したのである。そこには、ルプリンスキーを戯画化することで、ヨーロッパに「同化」した「西方ユダヤ人」たちに彼らの祖先の「東方ユダヤ人」を想起せしめる意図があった。トーマス・マンがルプリンスキー擁護のために立ち上がり、レッシングと交わしたはなはだ矮小化された論争の背景には、「同化」と「シオニズム」との対立が、そして「西方ユダヤ人」と「東方ユダヤ人」との対立が潜んでいたのである。

とはいえ、レッシングはなぜルプリンスキーを実名で風刺したのか。風刺記事『ザムエルは総括する』は一種の反ユダヤ主義的偽態ではなかったか、と私は考える。すなわち、「同化ユダヤ人」の代表としてのルプリンスキーを反ユダヤ主義的表現で風刺することで、「西方ユダヤ人」のみならずドイツの言論界全体を憤激させ、それによって、等閑視されていた「東方ユダヤ人」問題を人々に意識させるという、はなはだトリッキーな戦略だったのではあるまいか。そのためには、是非ともルプリンスキーを実名で風刺する必要があった。匿名であれば、言論界もあれほどの反発を示さなかつたろうし、トーマス・マンも敢えて駁論を書くこともなかつたであろう。その意味では、レッシングの戦略はまんまと当たったのである。しかし彼の受けた傷も大きかった。彼は晩年にこう述懐している。「私は当時と同様いまでも、あの高慢なグロテスクな風刺を不法ではないし、適切であると思っている。しかしその点で私が間違っていると言うのであれば、そして思い上がった私のからかい癖によって不正を加えたのであれば、ともかくその償いは大いに果たしたのだ。なぜなら、20年間に亘って、今日まで、悪意を抱いた者たちはすべて（そして私はジャーナリスト全体の憎悪にしばしば耐えねばならなかつた）繰り返しかの文学的風刺から抜粋したいいくつかの文章を発掘しては公然と私を中傷し、その結果、私のイメージはまったく歪められたからである」⁷¹⁾。

テオドル・レッシングは現在でも、『ユダヤ人の自己憎悪』を著した反ユダヤ主義的ユダヤ人と

して誤解され続けている。だが、彼の先見的思想と活動には、今日の我々にとって貴重な叡智が含まれている。

注ならびに参考文献

注

- 1) Thomas Mann: An Klaus Mann 1.9.1933. In: Thomas Mann: Essays I 1893-1914 Kommentar, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe Bd.14.2, Frankfurt a. M. 2002, S.324.
- 2) Thomas Mann: Tagebuch 1.9.1933. In: Thomas Mann: Tagebücher 1933-1934, Frankfurt a. M. 1977. S.165.
- 3) ハンス・マイヤー 『取り消された関係』 宇京早苗訳、法政大学出版会、2003年、197頁。
- 4) Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz oder der kleine Profete — Eine Satire. In: Schaubühne, 6., Jg., Nr.3, S.65-73, 20.1.1910.
- 5) Samuel Lublinski: Die Bilanz der Moderne, Berlin 1904.
- 6) Ders: Der Ausgang der Moderne, Dresden 1909.
- 7) Ders: Die Bilanz der Moderne, Tübingen 1974, Vorrede S.V.
- 8) Ebd., S.370.
- 9) Ebd., S.224ff.
- 10) Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz oder der kleine Profete — Eine Satire. In: Schaubühne, 6., Jg., Nr.3, S.65-73, 20.1.1910.
- 11) Peter de Mendelssohn: Der Zauberer. Das Lenen des deutschen Schriftstellers Thomas Mann. Erster Teil 1875-1918, Frankfurt a.M. 1975, S.825.
- 12) Thomas Mann: Essays I 1893-1914 Kommentar, S.316.
- 13) Theodor Lessing: Wider Thomas Mann. In: Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz, Hannover 1910, S.35.
- 14) Peter de Mendelssohn: Der Zauberer, S.827.
- 15) Theodor Lessing: Wider Thomas Mann. In: Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz, S.35.
- 16) Ebd., S.36.
- 17) Thomas Mann: Der Doktor Lessing. In: Das literarische Echo, 1.3.1910. (12. Jg., H. 11, Sp. 821-824)
- 18) Thomas Mann: Essays I 1893-1914 Kommentar, S.318.
- 19) Ebd.
- 20) Theodor Lessing: Wider Thomas Mann. In: Schaubühne, 10.3.1910. (6. Jg., Nr.10, S.253 -257)
- 21) Thomas Mann: Berichtigungen. In: Das literarische Echo, 1.4.1910. (12. Jg., H. 13, Sp.977 -980)
- 22) Theodor Lessing: Berichtigung zur <Antwort> Herrn Manns. In: Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz, S.48.
- 23) Theodor Lessing: Antwort an S.Lublinski -Rom. In: Ebd., S.61.
- 24) Ebd., S.62.
- 25) Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz, Hannover 1910,
- 26) Thomas Mann: Essays I 1893-1914 Kommentar, S.321.
- 27) Theodor Lessing: Samuel Lublinski. Gedenkworte.1910. In: Theodor Lessing: Philosophie als Tat,

Göttingen 1914, S.343-352

- 28) Thomas Mann: An Heinrich Mann.26.1.1911. In: Thomas Mann: Briefe I 1889-1913, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe Bd.21, Frankfurt a.M. 2002, S.473.
- 29) Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz oder der kleine Profete — Eine Satire.In: Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz, S.17 f.
- 30) Ebd., S.21 f.
なお、リヒアルト・ムーター Richard Muther はドイツの美術史家。
- 31) Ebd., S.22 f.
- 32) Ebd., S.23.
- 33) Ebd., S.22.
- 34) Ebd.
- 35) Ebd., S.23.
- 36) Ebd., S.24.
なお、『イェルン・ウール *Jörn Uhl*』はグスタフ・フレンセン Gustav Frenssen の1901年発表の小説。
リヒアルト・シャウカール Richard Schaukal はオーストリアの詩人。
- 37) Ebd., S.25.
- 38) Ebd., S.27.
- 39) Theodor Lessing: Erzieher zum Geiste oder Lichtstrahlen aus den Weken deutscher <Ehrenrichter>. (Einige Proben) . In: Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz., S.70.
- 40) Ebd., S.68.
- 41) Ebd., S.65 f.
- 42) Peter de Mendelssohn: Der Zauberer, S.828.
- 43) Thomas Mann: Der Doktor Lessing. In: Thomas Mann: Essays I 1893-1914, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe Bd.14.1, Frankfurt a. M. 2002, S.218.
- 44) Ebd.
- 45) Ebd.
- 46) Ebd.,S.219.
- 47) Theodor Lessing: Wider Thomas Mann. In: Theodor Lessing: Samuel zieht die Bilanz und Tomi melkt die Moralkuh oder Zweier Könige Sturz., S.40.
- 48) Ebd., S.40 f.
- 49) Ebd., S.42.
- 50) Ebd., S.40.
- 51) クラウス・ハーブレヒト 『トーマス・マン物語 I ——少年時代からノーベル文学賞まで』 岡田浩平訳、三元社、2005年、95頁。
- 52) 同上。
- 53) Thomas Mann: Der Doktor Lessing. In: Thomas Mann: Essays I 1893-1914, S.222 f.
- 54) Hermann Kurzke: Thomas Mann —— Das Leben als Kunstwerk, Frankfurt a.M. 2005, S.226.
- 55) Thomas Mann: Der Doktor Lessing. In: Thomas Mann: Essays I 1893-1914, S.222.
- 56) Ebd.
- 57) Ebd.
- 58) Katia Mann: Meine ungeschriebenen Memoiren, Frankfurt a.M. 2004, S.82.
- 59) Hermann Kurzke: Thomas Mann —— Das Leben als Kunstwerk, S.227.
- 60) クラウス・ハーブレヒト、前掲書、232頁。

- 61) 同上。
- 62) 同上、238頁。
- 63) Thomas Mann: Die Lösung der Judenfrage. In: Thomas Mann: Essays I 1893-1914, S.176.
- 64) Ebd., S.177.
- 65) Thomas Mann: An Heinrich Mann 27.2.1904. In: Thomas Mann: Briefe I 1889-1913, S.271.
- 66) Theodor Lessing: Die Unlösbarkeit der Judenfrage(1932). In: Theodor Lessing Ausgewählte Schriften - Bd.2, Bremen 1997, S.141.
 なお、ポッパー・リンコイス Popper-Lynkeus はオーストリアのユダヤ系社会哲学者、発明家、作家。
 コンスタンティン・ブルンナー Constantin Brunner はドイツのユダヤ系哲学者、作家、文学批評家。
- 67) Theodor Lessing: Jüdischer Selbsthaß, Berlin 1930, S.26.
- 68) Theodor Lessing: Die Unlösbarkeit der Judenfrage(1932). In: Theodor Lessing Ausgewählte Schriften - Bd.2, S.148 f.
- 69) Theodor Lessing: Jüdischer Selbsthaß, S.217.
- 70) Vgl. Lublinski,Samuel.In:Deutsche Biographie. <http://www.deutsche-biographie.de/sfz54521.html>
 (08.10.2013)
- 71) Theodor Lessing: Einmal und nie wieder, Prag 1935, S.320.

参考文献

- Hans Wysling: 《Ein Elender》. Zu einem Novellenplan Thomas Manns. In: Thomas-Mann -Studien. Erster Band. Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns., Frankfurt a.M. 2008
- Yahya Elsaygh: Judentum und Schrift bei Thomas Mann. In: Thomas-Mann -Studien. Dreissigster Band. Thomas Mann und das Judentum., Frankfurt a.M. 2004.
- Thomas Klugheit: Thomas Mann und das Judentum. In: Thomas-Mann -Studien. Dreissigster Band. Thomas Mann und das Judentum.,
- Elke-Vera-Kotowski: „Ich warf eine einsame Flaschenpost in das unermessliche Dunkel“. Theodor Lessing 1872-1933, Hildesheim 2008.
- Ders: „Sinngebung des Sinnlosen“. Zum Leben und Werk des Kulturkritikers Theodor Lessing (1872-1933), Hildesheim 2006.
- Ders: Feindliche Dioskuren. Theodor Lessing und Ludwig Klages. Das Scheitern einer Jugendfreundschaft(1885-1899), Berlin 2000.
- Ders: Theodor Lessing(1872-1933), Berlin 2009.
- Rainer Marwedel: Theodor Lessing, Darmstadt 1987.
- Jochen Hartwig: „Sei was immer du bist“. Theodor Lessings wendungsvolle Identitätsbildung als Deutscher und Jude, Oldenburg 1999.
- Maja I. Siegrist: Theodor Lessing. Die entropische Philosophie, Bern 1995.
- Hans Eggert Schröder: Theodor Lessings autobiographische Schriften. Ein Kommentar, Bonn 1970.
- Sander L.Gilman: Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden, Frankfurt a.M. 1993.

イギリスの死生観教育の展開

泉 順 子

Development of Death Education in Britain

IZUMI Yoriko

Although Britain has been one of the leading countries in the field of biomedicine, death education has a relatively short history with study on this area only undertaken recently. While multiple social and cultural factors nurtured a greater interest in and support for the inclusion of death education in the school curriculum in Britain, creating death education programs requires careful planning and a high level of understanding, knowledge and perspectives on the subject.

This paper aims to describe part of the progress made in the field of death education in contemporary Britain. In doing so, this paper pays particular attention to the influence of the 1988 Education Reform Act on the introduction of death education into the primary and secondary school curriculum. This paper then examines how religious, social and biomedical backgrounds since the 1960s enhanced the perceptions of parents and teachers toward the necessity of early childhood death education. The paper also refers to the issues and difficulties in handling death and grieving in schools, and, with the recognition of these barriers, seeks to identify the value of death education.

The 1988 Act proposed the most radical redirection of educational policy in Britain since the 1944 Education Act, whereby formal teaching about death, dying and bereavement became a new addition to the curriculum. This was related to the general principles of the Act which aim to “promote the spiritual, moral, cultural, mental, and physical development of students” and to “prepare such students for the opportunities, responsibilities and experiences of adult life” (The Education Reform Act, Section 1). In so far as dying and death are an unavoidable as well as mysterious and unresolved question in everyday life, thinking about death, dying and bereavement is linked closely with the very spiritual, mental and moral concerns which the young students will face in the near future. Moreover, the drastic changes in the aims and content of Religious Education showed an open approach towards the diversity of faiths in today’s British society, through which it is hoped that children will learn the rights of others and understand a particular culture’s religious beliefs and horizons.

In spite of the growing interest in the inclusion of death education in the school curriculum, reports on death education implemented at some schools bring to light two urgent issues. Firstly, training programs for teachers are not yet satisfactory, in terms of both quality and

quantity. It is observed that in Britain the main method of learning about grief is from the teachers' personal experience. Thus the teacher's own interpretation of the meaning of loss and death may cause an imbalance in the approach to teaching and, worse still, if the teacher harbors unresolved trauma and fears, s/he will not be able to deal with such serious topics as death, dying, loss and bereavement in front of children. Secondly, death is regarded as a taboo subject in today's society; many adults profess great concern that talking about death may affect the children's personality and create fear in them.

Providing a variety of learning opportunities for children is, despite such difficulties, essential. It must be noted that school is the ideal place for teaching about dying and loss as it symbolizes continuity and stability especially for the children in crisis. For those who experienced inhuman tragedies and terrifying natural disasters, school assures them through affirming contact and care and also convinces them that their everyday life steadily continues. It must also be mentioned that the avoidance of talking about death will bring about some unfavorable outcome on children's intellectual and psychological aspects. M. Garazini (1987) observes: "Attempts to shield children from the reality of death reinforces in them the perception that death is either not real, too frightening to examine or, worst of all, that the ending of life is not worth noting with respect and reverence." Giving children the opportunities to learn about death and loss is crucial; it is also important that both teachers and students are fully aware of the difficulties and barriers expected in the classroom. Their discussions, reflections, natural curiosity and earnest attitudes toward the subject will eventually lead them to make sense of the world and to understand what it means to be human. For the sake of a sound appreciation of the meaning of death, it is vital that both adults and children face together the very difficulty of the topic and continue discussing the mentally challenging matters for their spiritual development.

《特別研究第3種》

イギリスの死生観教育の展開

泉 順 子

世界で初めてホスピスを開設し、生殖医療やクローン技術でも先駆的な役割を果たしてきたイギリスであるが、死生観教育（Death Education）ならびにその研究の歴史は比較的浅い。初等・中等教育に死生観教育が本格的に導入されるようになったのは1980年代のことである。その背景には、宗教の多様化と世俗化、メディア報道による過剰なまでの死と同時に矛盾するかのよう日常生活から周縁化されていく個々人の死、医療技術が生み出す延命、人知を超えた自然災害、想像力を凌駕するような惨劇があり、それら複雑化する死に対峙する子どもたちの心理を教育を通じて見守り、さらに彼らが死別と喪失という現実と直面した場合に、つらい体験を乗り越えて精神的に成長していくための援助が必要であるという認識が強くなったことがある。

イギリスの死生観教育の展開をみるにあたり、本稿では歴史的背景を踏まえながら、1988年に成立された教育改革法に注目し、当時のサッチャー保守党政権が推進した教育改革によって死生観教育が初等・中等教育のカリキュラムに導入されるようになったいきさつを検証する。そして今日のイギリスにみられる死生観教育の現状と課題について触れ、死生観教育の意義を改めて考察してみたい。

1988年教育改革法とイギリス死生観教育の登場

イギリスの初等・中等教育のカリキュラムに死生観教育が盛り込まれるようになったのは、1988年にマーガレット・サッチャー首相保守党政権が推し進めた「1988年教育改革法」(Education Reform Act 1988) が大きく関わっている。死生観教育の先駆者であるバーバラ・ウォードは、みづからが作成した教科書『グッド・グリーフ』(Good Grief, 1993) の序章で、死生観教育の存在意義を1988年教育改革法で制定されたナショナル・カリキュラムの眼目となる「個人と社会の成長 (personal and social development, 以下P S D)」に即して述べている¹。個人と社会双方の成長には、広い視野でバランスのとれたカリキュラムが必要であるため、ナショナル・カリキュラムでは各児童生徒の「スピリチュアリティ、道徳、文化そして心身の成長を育成すること」、さらには児童生徒が「社会人として独立する前に、社会生活にて直面すると予測される様々な責務、機会、そして経験についてあらかじめ学ぶような場を設けること」が求められている。P S Dを到達させるためには、ウォードは児童生徒が依存的な立場を越えて自己確立を果たせるように啓発する教育が求められ

イギリスの死生観教育の展開

ていると解釈する。このためにPSDは、児童生徒の個性、スキル、態度、価値を尊重しながら、自分自身で考え、行動し、他者と関係を築き、道徳的な問題を理解し、様々な社会的責務を果たせられるようになることが含まれており、ウォードはこの点において死生観教育がきわめて重要な役割を果たすことになることと論じている。くわえて、ナショナル・カリキュラムでは「感情」、「喪失」、「変化」と「死」がキー・ステージの重要テーマともなっていることから、死生観教育の必然性は明白であるとウォードは主張する（Ward 1 : 8）²。

この1988年教育改革は、「1944年教育改革法」の制定以来、ほぼ手をつけられてこなかった教育という領域にサッチャーがメスをいれ、抜本的な改革を行ったために、当時のイギリス社会では世の耳目をひき、喧々諤々の議論が飛び交った。とりわけ市場原理を教育にもたらしたことへの反発が非常に大きかったことは今でも記憶に新しい。では約半世紀もの長きにわたり変わることなく存続してきた「1944年教育法」とはどのようなものであったのか、ここで簡単に振り返っておきたい。同教育法は、1944年8月3日に当時の首相ウィンストン・チャーチル率いる保守党・労働党連立内閣のもとで作成された。当時のイギリスは第二次世界大戦でドイツを相手に国家存亡をかけて戦っていたため、チャーチルは国内政策の大半を労働党にゆだねていた。「1944年教育法」の骨格を決めたのは連立内閣下の教育省内に設置された「戦後教育再建に関する上級官僚委員会」で、ここで労働党の教育政策として「児童の権利を尊重する人権教育の推進」、「イギリス帝国主義批判の歴史教育の推進」、「教師の自立性を尊重する教育行政の確立」という三本柱が打ち立てられた。三本目の柱に掲げられた「教師の自立性の尊重」により、「1944年教育法」には学習内容についての規定はなかった。教育内容や教授方法に関する基本的な規定条文が載せられなかったのは、労働党によって作成された同教育法が「教育内容に国は関与すべきでなく、地方教育当局の自主性や教師の自立性に任せるべき」とする理念に基づいていたからである。つまり当時の授業は一斉授業よりも個々の子どもたちの学習需要に合わせて指導する方式を重視していた。これは言い換えれば、子どもたちの自主性と考える力を尊重していた教育方針ともとらえることができるが、このような教育を実践するには教師の知識と経験、指導力が問われることはいまでもなく、現実には理想とは程遠い結果も生まれていたのである。1967年に発表された「プラウデン・レポート」は、小学校の段階から自由放任と問題解決学習が重視された結果、集団社会における規律や基礎教科の学習がおろそかにされていた実態を明らかにし、イギリス社会に大きな衝撃をもたらした。教師によって指導内容に差異が生じ、教師のあたりはずれも大きかったために、1970年代には自分の名前さえまともに綴れない児童生徒がいるという、目を覆うような実態までもが見受けられるようになったのである。さらに当時は大英帝国についての否定的な評価が社会を覆い、自虐的な歴史教育までもが横行していた。このような状況を前にして、サッチャーは「1944年教育法」以来のイギリスの教育では無責任体質と蝕まれた愛国心が蔓延していると批判し、徹底的な教育改革に着手した。

従来の教育内容を根本的に改革するために作成された「1988年教育改革法」は、238条から成る壮大な法案で、その最大の特徴はイギリスのすべての児童生徒が学ぶべき教育内容の基準を国定カリキュラムとして定めたことにあるといわれている。この教育改革法により、全国共通のナショナル・

カリキュラムでは5歳から16歳までの義務教育期間の学習内容が定められた。学習すべき教科として「中核教育」が全4ステージに設けられ、これには英語、算数、理科の三科目が入った。さらに「基礎科目」として歴史、地理、音楽、美術、技術、体育、外国語の7科目がそれぞれ規定された。その後何度かの修正をへて、現在では全ステージに「情報技術（コンピュータ）」が、中等学校に「市民教育（シチズンシップ）」が必修科目として加えられている。こうして義務教育期間において必修科目が制定されただけでなく、学校運営に親の参加を奨励し、学校側には情報公開を義務付けた。統一学力テストの成績で学校をランク付けするという市場原理を教育に持ち込み、国家による強力な学校査察制度も導入し、教育行政については、地方教育局（地方教育担当部局）に力があつたそれまでの「地方分権型」から「中央集権型」へと変えた。とはいえ「1988年教育改革法」では「学校の自主運営化」もはかられ、それまで地方当局がもっていた権限を大幅に学校に委譲し、各学校が児童生徒の状況を踏まえ、より柔軟にカリキュラムの編成や学校予算の運用、教職員の任免について決められるようになった。この改革によって児童生徒に教えるべき内容が標準化され、望まれる学力水準も明確になったという肯定的な評価があつたのに対し、競争と知識をテスト結果の数値で測る教育で子どもたちの思考力や批判精神を育むことができるのか、という「学力の本質」をめぐる議論も起きた（阿部4）。さらには、経済全般の自由化・市場化をすすめた改革全般によって国民の所得格差が急激に広がっていくのと並行して教育の階層化も進んだことなど、問題点は多く残された。

1988年教育改革による新しい宗教教育

1988年教育改革の評価を下すには慎重に検討する必要があるものの、前述のワードの指摘にもあるように、この教育改革によって死生観教育のような新たな科目が導入されるようになったことは留意すべきであろう。ここで注目したいのは、「1988年教育改革法」によって改めて見直された宗教教育である。宗教教育は「1944年教育法」で唯一必修と定められていた科目であるが、1988年教育改革ではこれも抜本的に見直されることとなった。「1988年教育改革法」の第一条に児童生徒のスピリチュアリティの啓発が盛り込まれていることは先に述べたが、この点が1988年教育改革によって新たに提示された宗教教育の内容と大きく関わり、それが結果として死生観教育の導入につながつたと考えらえる。

一般に、「1944年教育法」での宗教教育は一斉礼拝と宗教指導を中心とし、聖書を暗記し、教会の建物とか儀式などを解説するキリスト教の歴史と教義で構成されていた。それは、世界大戦のさなかで「イングリッシュネス」を確立するうえでも欠かせない内容であつたといえよう。

だが戦後のイギリスはいろいろな意味で変貌を遂げ、従来の宗教教育の内容は時代の流れにそぐわないものとみなされるようになる。英国国教会の代表者でオックスフォード大学カルハム協会代表のジョン・ゲイは「社会の世俗化がすすみ、伝統文化を継承するのではなく、自身の将来のためだけに勉強するようになり、個人の価値が重視され始めた。キリスト教教育は過去のものとなつてしまった」と述べている（中西120）。社会学者のジェフリー・ゴラーが死に対する態度と悲嘆に

イギリスの死生観教育の展開

ついて全国的な調査を行い、イギリスの伝統的な儀礼や喪に服す習慣が失われ、死がいまや社会にて隠蔽されるようになったことを明らかにしたのも1960年代の中葉である。また、このような個人主義と世俗化にくわえて、イギリス国民の生活が異種混交的になったことも大きな要因である。戦後のイギリスは、旧植民地からの移民の流入を受け入れるようになり、キリスト教以外の文化背景を持った移民の増加がみられるようになった。1960年代以降では旧植民地諸国が相次いで独立するなか、独立戦争中にイギリスに味方した人々がアジア、アフリカ、中南米などから移民としてイギリスに流入し、人種問題がさらに深刻化した。学校も例外ではなく、キリスト教以外の信仰をもつ、英語の話せない生徒の増大にいかに対応するかが教育関係者の大きな関心事となった。こうした実情に合わせて既存の宗教教育の内容に疑問がもたれるようになり、左派よりの組合教師たちは移民の子どもたちに配慮し、彼らの生活スタイル（信仰、衣服、食習慣）を尊重した学校運営を目指すようになり、この傾向は1970年代に入ると、労働党左派が提唱した急進的な反人種差別教育の登場とともにさらに顕著になったといわれている。

こうした背景をふまえて、これまで受け継がれてきた宗教教育の在り方を根本的に見直すような動きが1970年代に活発になる。例えば、教育研究者のハロルド・ラクウス（1960）とロナウド・ゴールドマン（1965）は、文化伝達としての教育機能から学習者の主体的活動を中心とする教育観への転換を主張した。彼らが唱える児童生徒の主体的活動を中心とした教育を実践するために、公立学校のカリキュラムに「教育的宗教教育（educational religious education）」という概念が提言された。これにより、キリスト教信仰を培う宗教教育からより広義の「教育的宗教教育」への転換が試みられたのである（柴沼2011：74）。さらに、これまでの宗教教育は「教育」というよりは「教化（indoctrination）」であったという批判と反省も生まれたために、イギリス社会における宗教の多様化を視野に入れようと、世界の諸宗教が宗教教育のなかに取り入れられた（柴沼2011：75）。この新たに提唱された「教育的宗教教育」が、より世俗的でなおかつ多様な生活背景からの児童生徒を包括する公立学校において実践されるために、キリスト教信仰の涵養を目標とした宗教教授から生徒の人格的発達を目指す教育的論理に基づく宗教教育の転換が求められたのである。こうした改革の推進とともに、宗教によらない道徳教育への要望も高まり、結果として「オープン・アプローチによる宗教教育と、それと密接に関連させて、明確に計画された道徳教育を行うこと」が提案された（柴沼2009：114）。ここでいう「オープン・アプローチ」とは、「生徒が自己の生き方の拠り所とし得る何らかの信仰や人生観・世界観を、できるだけ自由に身に着けるように援助する方法」である（柴沼2009：114）。1977年にはサッチャーが教育省の大臣になり、教育局が「11歳から16歳のカリキュラム」を制定し、ここで中等教育の共通カリキュラムを提言するにあたり、8つの経験領域——美的・創造的、倫理的、言語的、数学的、社会的・政治的、精神的——が基本的に必要と提示された。そして児童生徒の「精神的」な面は、美術、音楽、ドラマ、歴史、文学、宗教のなかで探求されるものとされた。柴沼（2000）は、1977年にサッチャーが制定した共通カリキュラムの特徴として二つ挙げている。まず「人間の内的な感情や信念ともいふべき実存的そして経験的な要素を人間がもっていることの気づき」、すなわち「自己をみつめ、生きることの目的と意味を探求」すること、次に「明ら

かに宗教的関わりが深い」ことである(126)。彼女はさらに「信仰の有無に関係なく人間生活には、スピリチュアルな側面があり、それが人間の行動や態度に影響を与えてきた。このようなスピリチュアリティについての理解は基本的1988年教育法の第一条に受け継がれている」と指摘する(柴沼2000:126)。

「オープン・アプローチ」という新しい教育方法が模索されたことと、スピリチュアリティがスクール・カリキュラムにて重要なテーマとして含まれたことは、1980年代にみられる死生観教育の導入の布石となったのではないだろうか。宗教と信仰、心、魂、精神のみならず、この世とあの世の世界をも視野にいれ、さらには各人に秘められた力やヒーリングパワーなども包括するこの言葉を前面に押し出したことは、まさに開かれた、多面的な死生観教育の実践を表している。これは多文化・多宗教社会となったイギリスがみせた新たな姿勢であったと同時に、イギリスの長い歴史のなかで培われたこの国独特のセンスが反映されているようにも考えられる。

さて形骸化したキリスト教中心の宗教教育が1988年教育改革で一掃されたかということ、事実はむしろ反対であった。各児童生徒のスピリチュアリティ、道徳、文化そして心身の成長を育成することを第一条に掲げた「1988年教育改革法」について、ヴィクトリア朝のエトスを体現するサッチャーは「現在の問題の解決が要求する実際的な方法で、社会を再道徳化するのに必要な徳目を、西欧社会の大多数の人間に示すものが、キリスト教以外に何かあるとは想像しがたい」と断言したのである(293)。サッチャーにすれば、キリスト教信仰の衰退とキリスト教を攻撃する偏向教育の横行は、イギリス国民の規範意識を確実に麻痺させていき、結果としてこの国に犯罪の増大や性道徳の乱れ、青少年の心の荒廃と、そして社会秩序の悪化をもたらした。

「1988年教育改革法」の土台が形成されていた頃、イギリスはまさに「イギリス病」を抱えこんでいた。その要因は「揺りかごから墓場まで」という手厚い福祉政策、主要産業の国有化、労働組合に対する宥和政策など多岐にみられる。1960年代の学園紛争の余波で、伝統的な価値観に対する若者の反発も広くみられるようになった。結婚は以前ほど人生の転換点ではなくなり、離婚率や婚外子の比率が上昇し、未婚の母が急増した。しかもこうした未婚の母に対し生活保護を必要以上に与える政策を時の政府がとったため、母子を見棄てる父親までもが急増し、家庭の崩壊が急速に進んだのである。国の停滞を避けるためには、キリスト教こそがイギリスの道徳的価値を支えるものであるとのサッチャーの確固たる信念は、「1988年教育改革法」の中身にも色濃く反映されている。

とはいえ、「1988年教育改革法」の宗教教育は、時代の移り変わりにも配慮したかたちで進められるようになっており、同法第8条第3項では「英国の宗教的伝統が主としてキリスト教であるという事実を反映するものでなければならず、同時に英国の代表的なほかの宗教にも配慮しなければならない」と明示され、さらには「国定カリキュラムは、児童生徒の宗教的、道徳的、文化的、精神的、身体的発達をうながすバランスのとれた、かつ視野の広いものでなければならない」(第1条第2項)ことも明文化された。また宗教教育の具体的なカリキュラムは国が定めるのではなく、各地方教育当局が常設する「アグリード・シラバス(Agreed Syllabus=AS 協定指導細目) 審議委員会(ASCs)」において定められることとなった。これは地方によって宗教人口比が異なるため、たとえばイスラム

イギリスの死生観教育の展開

教徒が多い地方ではイスラム教を重視した宗教カリキュラムが定められるようにするためである。「1988年教育改革法」は、世界六大宗教のなかでキリスト教に特別の地位を与えつつも、他の主要宗教（仏教、イスラム、ヒンズー、ユダヤ、シーク）も正式に宗教教科として規定しており、その点ではイギリスの道徳的価値を支えるキリスト教の地位が相対化されたとも解釈されている。多文化、多宗教をかかえるイギリスの現状が配慮されただけでなく、他宗教の世界観や死生観に通じることが、他文化への理解と寛容の態度を育むきっかけになるという姿勢が読み取れる。

「1988年教育改革法」では、宗教教育は国定カリキュラムには含まれていないが、全キー・ステージでの必修科目とされている。他宗教への配慮のみならず、各児童生徒のスピリチュアリティを重視した教育内容になるよう、「生命の神秘性や天地万物に対する畏敬の念」や「正義や人道のために命をささげる生き方に対する敬意」などを育む宗教的情操教育も導入された（中西124）。さらに社会状況や国民意識の変化により、それまでの宗教知識教育だけではなく、人間性の向上、道徳心や規範意識の確立、生命観や倫理観の養成を目指すことが求められた。多文化国家ゆえに、特定の宗教宗派に偏らないよう、瞑想や祈りなど自由な選択を子どもに委ねつつも、気持ちを落ち着かせ、静かに自分と向き合う機会も児童生徒に与えるようになった（中西125）。イギリスの教育水準局の担当者は「道徳的価値の根底を支え、生徒の人格形成の基盤となる宗教的情操教育がますます重要視されている」ことや「内面的なこと、つまり道徳とか宗教が自分の人生にどのように関わっているか、結婚や家族、戦争や平和がどう関わっているのかについて」、「宗教と自分の人生との関わり」、「なぜ私はここにいるのか、なぜこの世に生まれてきたのか」という問題に向き合う場を設けるようになった学校が増えてきたと指摘する（中西128）。「1988年教育改革法」においては、児童生徒の学力ばかりでなく、精神面の発達も大切にされていることが明らかであろう。学習意欲、生活態度、社会や地域に貢献する姿勢、道徳的成長、そして精神的なものを探求する姿勢といった点も含まれており、これらを広くスピリチュアリティの育成とみなすことができる。そしてこうした課題が死生観教育と密接に関連していることはいうまでもない。

みずからの魂の問題、なぜ自分がこの世に生まれ、そして死んでいくのかという問題を児童生徒がこれまで以上に関心をもつようになった社会的背景として、医療の分野でみられた様々な変化についても留意しておくべきだろう。数例を挙げれば、1950年から60年代にはペニシリン、人工透析、人工呼吸器、臓器移植など医療技術の飛躍的な進歩が医療現場に異なる状況をもたらした。このころから遷延性意識障害と脳死状態が知られるようになる。また先進諸国では「人口の老化」が話題になりはじめ、アメリカでは「生命の長さ（quantity of life）」に対置するかたちで「生命の質（quality of life）」が問われるようになった。同じくアメリカでは、1966年にハーバード大学医学部教授のH・ピーチャーが人を対象にした22件の医学研究において、どれも被験者の同意を得ていない実験に基づいていたことを高名な医学雑誌において述べ、医学実験の在り方を問いた。この告発により、実験研究にあたっては被験者に実験内容と危険性の説明がなされ、被験者の同意を得るというインフォームド・コンセントを書面で行うことが義務付けられるようになった。1972年にはアメリカ南部のタスキギーで貧しいアフリカ系アメリカ人男性が40年もの長きにわたって医学実験の対象にされてきたことが

報道され、社会は一気に医療従事者への不信を募らせた。「生命倫理」という言葉が登場するのこの頃のこと、この言葉は癌研究者のV・R・ポッターが1970年に上梓した『生命倫理—生存の科学』のタイトルで用いられた。とはいえ、このときポッターが提唱した生命倫理は、人間のみならず生物界全体を視野に入れた環境倫理に近い。イギリスでは、1967年にシシリー・ソングスによってロンドン近郊シデナムに聖クリストファー・ホスピスが設立され、これが世界で初めてのホスピス誕生となった。1978年にはイギリスで世界初の体外受精児が誕生した。さらに1970年代には1935年に設立された自発的安楽死協会（Voluntary Euthanasia Society）が急速な成長をみせる一方で、1980年代には緩和医療についての知識と経験を深めてもらう目的で『緩和医療』（*Palliative Medicine*）という雑誌が創刊され、専門家から一般読者にまで幅広く読まれるようになった。こうして死と生についての問題はこれまで以上に複雑になり、児童生徒の認識と対応を考慮する必要が迫られていた。

死生観教育の現状と課題

では実際にイギリスの初等・中等教育において死生観教育がどのように実践されているのかをみると、ウォードの教科書が初めて作成されてから約30年を経てもなおその端緒についた初動段階にあるように見受けられる。

たとえば、ルイズ・ロウイングとジョン・ホランドによる調査（2000）では、イングランド（ロンドン、ミッドランド、イングランド北部）の200の小学校が無作為に調査対象とされ、そのなかで死生観教育を実践していると回答した小学校は15%であった。かたやウェールズのワイト島では、死生観教育がキー・ステージ（5歳から7歳）の必須科目として義務付けられており、詳細な授業方法があらかじめ策定されている（Higgins 79-80）。死生観教育が人格教育や宗教教育の一部として盛り込まれている可能性が高いことは先に触れたが、これらの教科内容は各地方局に任されているために、死生観教育の導入にあたっては地域で偏りが生じている。

イングランドでの実践率が比較的低い理由については多角的に検討しなければならないが、死生観教育の導入を阻む精神的要因の一つとして、イングランドの小学校の過半数が「死への恐れを軽減すること」（Louise and Holland 41）を死生観教育の目標に据えていることが大きく関わっているように考えられる。実際に、先行研究を通観してみると、教師自身が過去の体験から解放されぬまま、トラウマを抱えていたり、死の恐怖をぬぐいきれずにいるという報告が多くみられる（Higgins, Louise, Clark, McGovern and Barry）。教員が自身の不安や恐れ、心の傷を乗り越えていないために、こういうテーマについて児童生徒の前で語り、彼らと問題意識を共有することが甚だ難しいという。

さらに、このような問題を抱えた教員を支援し、啓発するようなトレーニング・プログラムも十分に整備されていない。先述のロウイングとホランドの調査（2000）では、充実したトレーニングを受けていると回答した教員は極めて少ない。そして調査対象となったイングランドの教員のおよそ三分の一が悲嘆についての知識や見解は個人的な体験から引き出していると回答している。このような現状には、教育の内容を各教員個人の裁量に任せるというイギリスの長い伝統が大きく影を落として

イギリスの死生観教育の展開

いるように推測される。くわえて、イギリス国民の生活が文化や宗教の面で異種混交的になってしまった以上、地域によって人種や宗教の違いが顕著に出るため、国家レベルでのマニュアルを作成することは至難の業であろう。ワードの教科書は教員向けに作成された詳細なマニュアルであるが、これがイギリスであまねく通用するとは言い難い。死生観教育を実際に始めたいけれども何をすべきなのか、これが本当に児童生徒のためになるのか、そして死は教育で語れることなのかという不安や混乱がいまもって散見される。現状改善のためには、オーストラリアのように質の高い教員プログラムをもち、死生観教育の実践率も高く、教員のトレーニングも充実している国から学ぶことも必要であろう。

こうした現状を抱えつつも死生観教育の必要性が叫ばれるのは、それがとりもなおさず学校で実践されるからである (Candlin, Ward)。社会環境が個人の生活における喪失の意味を理解するうえで大きな影響を及ぼすことはいうまでもない。この点で、まず家族が第一の社会環境であり子どもを支えるネットワークとなるが、学校での教師の役割もひとしく重要である。「喪失」の意味が必ずしも死だけに限定されないことを鑑みれば、ヨーロッパ諸国の中でも離婚率の高いイギリスにて片親を失った子どもの数が増加していることは想像に難くない。アンドリュウ・ローゼンによれば、1971年から2000年にかけての離婚数がおよそ7倍に増加しているという (77-8)。また、いまや5人に一人が16歳までに親の離婚に遭遇しているともいわれている (Ward viii)。不安定な家庭環境で育った子どもにとっては、学校は安定と継続を保証する場となる。危機にいる子どもには、支えとなり、普段と変わらぬ生活を提供し、愛情とケアを確かに与えてくれる大人との接触が必要不可欠である。私的な問題に限らず、自然災害や不慮の事故などで、これまでの生活に突如大きな変化が生じた場合にも、子どもは深刻な喪失感に苛まれる。このようなときに、毎日定時で始まり、普段と変わらぬ日常生活が続行される学校という場は、安定と平穩の象徴となる。死生観教育は、こうした落ち着いた社会環境のなかで議論され、探求されることが重要である。

子どもに死を考えさせることは時期尚早であるとか、こういうテーマは縁起でもないとか危惧する声は多い。だがその一方で、こうした問題を敢えて避けることが、結果として児童生徒の精神面と学力面に悪影響を及ぼすと懸念する意見もある。悲嘆や自殺を語ることがタブー視されてしまうと、子どもが生と死について歪んだ見方を持ちかねないという考えもある。M・ガラジニ (1987) は、死について子どもと共に向き合うことは、大人である教員や親にとっても彼らの精神的成長につながるとし、以下のように述べている。

死という現実から子どもたちを隠蔽してしまおうとすると、子どもたちの心のなかには、死は現実ではないとか、検討するのはおそろしいことだとか、まかり間違えてしまえば、生の終わりなんてとるに足らないことであり、配慮し尊重する必要はないという観念を植え付けてしまう……死の意味について、健康で健全な理解をはぐくむためには、親と教師がこの問題について現実的に向かうべきである——彼ら自身のためだけでなく、目の前にいる子どもたちのためにも。(qtd. Higgins 82)

「子どもというのはそれほど、やわなものではないような気がする。試練は自分なりに消化してそれを糧に成長する底力を持っていると思う。むしろ大人が変に気を回して、死をタブー化してしまうことの方が、子どもにとっては残酷なことではないだろうか」と、子どもに生来備わっている柔軟な強さを見過ごしてはいけないと、指摘する声もある（西平165）。A・ボウリーとM・タウンロー（1953）は、子どもが死に関心を抱くのは不自然なことではなく、むしろ彼らの発育段階のなかできわめて自然なこととし、生とは何かを理解するために必要な一過程であると述べる。にもかかわらず、こうした問題を敬遠し、抑圧してしまうと、子どもの心に不要な恐れや不安が増長してしまう。また、ボウリーとタウンローは子どもの言語能力が必ずしも彼らの抽象的思考レベルを表しているわけではないと指摘したうえで、子どもの内なる気づきに大人は配慮し、彼らに討論の場を何度ももたせ、彼らの考えを引き出すことが重要であると主張する。こうした作業を繰り返すことで、子どもの高度な抽象的議論と論理的思考、言語表現能力が発達するのだという。

死生観教育が一種の準備教育であることにも留意したい。ローズマリー・ウェルズが言及しているように、死生観教育は事件が起きてから実践しているようでは意味がない。児童生徒が現実的に死に直面し悲嘆にくれるときは、死と喪失がもたらす結果について勉強するには適した時機とはいえないのである。死生観教育はあらかじめ準備するために行われるものであり、このことはまさに、「1988年教育改革法」の目標——「児童生徒が社会人として独立する前に、社会生活にて直面すると予測される様々な責務、機会、そして経験についてあらかじめ学ぶような場を設けること」——と合致する。死を通じて、児童生徒は多様な信仰心や価値観があることを知り、他者の権利を尊重し、他人へのおもいやりをもつようになる。人間とは何かを理解するための一つのプログラムとしての死生観教育の難しさは、むしろ必要前提として十分に認識しつつ、教師と児童生徒がともに「問題の深みに自分を巻き込ませ」（西平172）学び合うことが、今日のイギリス社会が目指す個人と社会の成長につながるであろう。

おわりに

1980年代以降もイギリスでは世を震撼させるような事件ならびに国民全体が悲嘆にくれる事件が続き続けた。なかでも、1980年代から1990年代にかけて起きた3つの事件——ヒルズボロの悲劇、ダンブレン乱射事件、ダイアナ妃の葬儀——は、死生観教育にて取り上げられることの多い事件である。ヒルズボロの悲劇は、1989年4月15日にシェフィールドのヒルズボロのフットボール・スタジアムで起きた群衆事故である。F Aカップの準決勝、リヴァプール対ノッティンガム・フォレストの試合に訪れた観客数が大幅に超えてしまった結果、96人の死者と766人の負傷者を出した。ダンブレン乱射事件は、1996年3月にスコットランドのダンブレンという小さな町の小学校に侵入した男が銃を乱射し、小学生16人と大人一人を殺害した事件である。

これら二つの痛ましい事件とパリで交通事故死を遂げた元英国皇太子妃ダイアナの葬儀には共通

イギリスの死生観教育の展開

性が読み取れる。どれも突然の事故であること、つまり日常生活の連続性に突如として断絶をもたらしたということだ。さらに、幼い小学生から思春期の中学生が親しんできた存在に死が突然現れたという点である。イギリスでも非常に人気があるスポーツで、多くの男子が興じるフットボール、誰もが必ず通う小学校、そして「国民のプリンセス」として親しまれ、連日のようにメディアに掲載されていたダイアナは、大人から子どもにまで幅広く人気のある、近い存在である。こうした日常性の風景に突然、死が悲惨なかたちで持ち込まれ、イギリス国民に大きな衝撃を与えた。ヴァレリー・クラーク（1998）はゴーラーの『悲しみの社会学』（1965）から30年経たイギリス社会にて、ダイアナの葬儀によって悲嘆と悼みの風景に変化がみられるようになったことを指摘する（393）。つまり、1960年代頃から死をタブー視するようになったイギリスで、1997年のダイアナの葬儀は見知らぬ者同士が抱き合い、国民が家族とともに死について率直に語り合うような機会を与え、ジェンダー、階級、宗派の隔たりを越えて国全体が悼みを分かち合ったのである。こうしたことは、規模は小さいとはいえ、ヒルズボロやダンブレンの事件でもすでに見られたことであつたらう。このような事件をきっかけに、死生観教育の重要性がことさら意識されるようになったと考えられる。

これら3つの事件はすべて「第三人称態の死」を通じてイギリス国民が一体となって死を考える契機となったともいえる。「第三人称態の死」とは、フランスの哲学者V・ジャンケレヴィッチの有名な議論にある通りで、彼は死を第一人称態の死、第二人称態の死そして第三人称態の死と類別した。いうまでもなく、第一人称態の死とは「私」の死であり、第三人称態の死は「彼ら」の死、つまり無関係の他者の死、そして抽象的で無名の死、医学や人口統計の観点から分析・検討する対象などを指す。これをジャンケレヴィッチは「悲劇性をもたぬ客観性の極致を代表するもの」（25）と称し、第一人称態の死が「苦悶の源泉」であるならば、第三人称態の死は「平静の原理」であると説明する（25）。「あなた」としての第二人称態の死は「第三人称態の無名性と第一人称の悲劇の主体性との間」に存在する近親者の死となる。ヒルズボロの悲劇、ダンブレン乱射事件、ダイアナ妃の葬儀は、本来ならば第三者の無関係であるはずの死が、限りなく「私」の死に隣接してみずからの死と重ね合わせられるような力をもっていた。国民全体にとって親しい存在でありふれた光景にもたらされた死であったために、宗教や文化の違いを超越したところで他者の死がみずからの死とつながったといえよう。

さらにいうならば、3つの事件はすべてイギリス人に国民性を問う事件であつたとも考えられ、この点で人格教育の一部となる死生観教育は「イギリス人とは何か」という現在のイギリス社会が直面する深刻な課題とも密接に関わっている。いまやキリスト教教育を中核にすることが困難になり、多様な宗教的信条や実践に配慮することが求められる一方で、より普遍的で現実的なプログラムによって複合社会であるイギリスの一員として他者と共存することの意味・意義を子どもに認識させることが重要な課題となっている。サッチャー率いるニュー・ライトの国家観が、結局は「イングリッシュネス」の構築に過ぎないという否定的な見方もあるものの（Flude and Hammer）、死生観教育は子どもたちに人間の意味の多様性や多文化国家での個人の役割や社会貢献という観点から、生きることを考えさせる機会となる。他宗教への配慮を児童生徒にも身に付けさせながら、多文化、多宗教国家のイギリスをいかに統合していくのか、また国際社会において諸外国と如何に共存していくのか、と

いう国内外の課題を克服することにも、死生観教育は大きく貢献すると考えられる。

<註>

- 1 イギリスでは政府によって公認された教科書というものがない。したがって教師はさまざまな教材を用いて教える形式をとっており、そのための教材として教科書や教材が民間会社から多数発行されている。ウォードの教科書は死生観教育に関する教科書の一つであると同時に、先駆的な教科書としての評価がある。
- 2 義務教育11年間は4段階に分けられ、それぞれがキー・ステージ1, 2, 3, 4と定められた。

<参考・引用文献>

- 阿部菜穂子. 『イギリス「教育改革」の教訓』. 岩波書店, 2007, 63p.
- 梶島有三. 「教育基本法改正から始まったイギリス教育改革」. 『祖国と青年』. 2004, 308, p.22-49.
- ゴラー, ジェフリー. 『死と悲しみの社会学』. 宇都宮輝夫訳. ヨルダン社, 1994, 227p.
- サッチャー, マーガレット. 『サッチャー私の半生(下)』. 石塚雅彦訳. 日本経済新聞社, 1995, 422p.
- 柴沼晶子, 新井浅浩. 「英国の1988年教育改革法後の宗教教育と人格教育」. 『比較教育学研究』, 1995, 21, p.145-163.
- 柴沼晶子. 「英国の『心の教育』における『霊性 (Spirituality)』をめぐる」. 『道徳と教育』. 2000, 45 (3,4), p.125-130.
- 柴沼晶子. 「戦後史における<価値教育>——宗教教育・道徳教育の過去と現在」. 『日本の教育史学』. 2009, 52, p.113-8.
- 柴沼晶子. 「Christian Nurture から Religious Education へ——英国における『教育的宗教教育』概念の成立と宗教教育の枠組み」. 『敬和学園大学紀要』. 2011, 20, p.73-87.
- ジャンケレヴィッチ, ヴラジミール. 『死』. 仲澤紀雄訳. みすず書房, 1978, 528p.
- 鈴木彬司. 「イギリスの1988年教育改革法について」. 『レファレンス』. 1989, 39 (8), p.45-62.
- 中西輝政監修. 『サッチャー改革に学ぶ教育正常化への道』. PHP, 2005, 273p.
- 西平直. 「デス・エデュケーションとは何か」. 『<死生学>入門』. ナカニシヤ出版, 2000, p.160-174.
- ハワース, グレニス. 「英国における死生学の展開」. 『死生学』. 東京大学出版会, 2008, p.105-134.
- ローゼン, アンドリュウ. 『現代イギリス社会史 1950-2000』. 川北稔訳. 岩波, 2008, 249p.
- Bernhardt, G.R., and Susan G. Praeger. "Preventing Child Suicide: The Elementary School Death Education Puppet Show." *Journal of Counseling and Development* 63 (January 1985): 311-2.
- Bowley, A., and Townroe, M. *The Spiritual Development of the Child*. London: Livingstone, 1953.
- Bowie, Lynne. "Is There a Place for Death Education in the Primary Curriculum?" *NAPCE* (March 2000): 22-26.
- Clark, Valerie. "Death Education in the United Kingdom." *Journal of Moral Education* 27.3 (September 1998): 393-401.
- Field, David, and Bee Wee. "Preparation for Palliative Care: Teaching about Death, Dying and Bereavement in UK Medical Schools 2000-2001." *Medical Education* 36 (2002): 561-7.
- Great Britain. Dept. of Education and Science. *Education Reform Act 1988*. London: HMSO, 1989.
- Hardy, Jan, and Chris Vieler-Porter. "Race, Schooling and The 1988 Education Reform Act." *The Education Reform Act · 1988*. Ed. Michael Flude and Merrill Hammer. London: Falmer Press, 1990. 173-185.

イギリスの死生観教育の展開

- Higgins, Sian. "Death Education in the Primary School [1]." *International Journal of Children's Spirituality* 4.1 (1999): 77-90.
- McGovern, Marguerita, and Margaret M. Barry. "Death Education: Knowledge, Attitudes, and Perspectives of Irish Parents and Teachers." *Death Studies* 24 (2000): 325-33.
- Rowling, Louise, and John Holland. "Grief and School Communities: The Impact of Social Context, a Comparison Between Australia and England." *Death Studies* 24.1 (Jan/Feb 2000): 35-50.
- Ward, Barbara. *Good Grief*. 2 vols. London: Jessica Kingsley, 1993.
- Watts, Jacqueline H. "Locating the 'I' in the Teaching of Death and Dying: Challenges of the Open Distance Learning Model." *Open Learning* 22.3 (Nov. 2007): 263-71.

古事記神話の歌と散文

―表現空間の解読と注釈―

居 駒 永 幸

Ballads and prose in KOJIKI myth
— Comprehension of the world between ballads
and prose in KOJIKI myth —

IKOMA Nagayuki

KOJIKI consists of prose and 112 ballads. Gods and people are written in stories and 112 ballads express their feelings. 8 ballads are in KOJIKI myth and most of them are written in love scenes of Gods. Also, King's love stories in KOJIKI myth have some love ballads. These ballads written in both Gods' and King's stories have same effect. Making up with ballads and prose is the characteristics of KOJIKI. Prose tells the meanings of ballads but they are quite simple. Analyzing the relationship between ballads and prose, I found that the history in ballads makes prose. There is the world made by ballads and prose interacting with each other. The theme of KOJIKI is shown in this "world". I will find out the "world" by understanding the words and phrases written in 3 ballads in KOJIKI myth. Prose describing the ballads in Kojiki is short. Compare to chronicles of Japan, it is the obvious that prose in Kojiki does not have enough explanation for the meaning of its ballads. Kojiki put emphasis on the content of the ballads, instead. Prose and ballads explain each other and make the expressive "world" in Kojiki. This is because Kojiki is not made by Chinese classics like chronicles of Japan but made by WABUNTAI used Chinese characters. Therefore, the ballads-based "world" appears in Kojiki. At one time, there was a study showed that ballads had no relation to prose by finding the antilogy between ballads and prose. However, we need to rethink about the correctness of the antilogy. To clarify the "world" consist of ballads and prose is the most important to understand Kojiki. We need to read the real meaning of the "world" between ballads and prose. In this paper, I will focus on 3 ballads and prose written in Kojiki myth. I will make it clear the connection between 3 ballads and prose by reading its history and understand Kojiki from a new point of view.

古事記神話の歌と散文

—表現空間の解読と注釈—

居駒 永幸

はじめに

『古事記』では一二三首の歌が散文文脈の中に配置され、それぞれの場面に登場する神あるいは人物の心情表現として機能している。歌と散文によって成り立つ『古事記』の文体は、書き手である太安万侶によって選ばれたわけだが、歌が散文叙述においてどのような意味をもち、何を語ろうとしたかという細部の読みは、未だ課題として残されている。つまり、歌と散文のあいだの表現空間が十分に読み解かれていないのである。安万侶は何を意図してその表現空間を作り上げたかという課題である。

しかし誤解してならないのは、歌と散文の関係が安万侶の独創によるものではないということである。後に改めて論述するように、歌がどの神話・物語の神あるいは人物によってうたわれたかという結びつきは、安万侶の『古事記』選録の作業に属するものではない。歌と神話・物語の関係は、記紀に共通する歌を比較すれば明らかのように、決して自由な結合を示すものではなく、従って『古事記』撰録時の恣意的な行為によって成立したと見ることはできない。このことはすで

に度々述べてきたのだが、歌は歌の叙事によってうたい手やその神話・物語との関係が明確に定まっていたのである。安万侶はそれを歌と散文が融合する文体で叙述したことになる。

『古事記』の場合、歌の説明としての散文は短い。『日本書紀』に比べれば、歌に対する『古事記』の非説明的な傾向は一見して明らかである。その分、『古事記』は歌に語らせているとも言える。それと同時に、散文の非説明的な傾向は、歌と散文とのあいだに相互補完的な表現空間を作り上げることになる。それは安万侶が『日本書紀』のように漢文ではなく、漢字を用いた倭文体を目指したことに大きく起因しているのだが、ともかく結果としてそこに歌主体の表現空間が『古事記』の文体として現出したのである。

かつて歌と散文のあいだに齟齬や矛盾を見出すことによって、その歌が散文とは無関係の独立歌謡であることを証明する研究があった。土橋寛の古代歌謡論であるが、それは『古事記』の歌が独立の古代歌謡か、物語のために創作ないしは改作された物語歌かという観点からの読みを示すものであった。しかし、その齟齬・矛盾が正しい理解と言えるかということも含めて、その方法では『古事記』の歌と散文を読み解くことにならない。『古事記』は仁徳記「枯野の船」一首の歌

を除いてすべてうたい手の名を明示する。つまり、集団のうたい手によつてうたわれる古代歌謡とは見ていないからである。ということでは、古代歌謡という方法は『古事記』の歌と散文を読み解く上でそれほど有効とは言えない。

『古事記』を読む上でまず必要なことは、歌と散文によつて成り立つ表現世界を明らかにすることである。具体的には、歌と散文のあいだの表現空間を細部まで及んで解読することである。小論では、『古事記』上巻の神話に書かれた三首の歌と散文を取り上げる。以下、歌の叙事という方法によつて歌と散文の関係を読み解き、新しい観点からの『古事記』注釈を目指したいと思う。

一、本文校訂と注釈の方針

本稿では『古事記』上巻の神話に記された八首の歌とその散文部を四項目に分け、それぞれの項目ごとに、訓読文・本文・校異・現代語訳(歌)・語釈・解説を設けた。項目名は以下の通りである。

- 1 須佐之男命の祝婚歌
- 2 八千矛神の求婚歌
- 3 沼河比売の唱和歌

本文は現存最古の写本、真福寺本『古事記』を底本とし、諸本によつて校訂を加えたもので、異体字・略字は通行字体で示した。必要に応じて校異も付した。訓読文は校訂した本文を読み下し、句読点を付けて理解しやすいようにした。歌の表記は一字一音形式であるが、意を汲んで漢字仮名交じり文で示した。本文の前に訓読文を提示したのは、訓読のしかたとその意味を理解した上で本文に接するようにし

ためである。

現代語訳は歌のみとし、その訓読文にもとづいて訳したが、必要な場合には文意が通じるように言葉を補った。枕詞は括弧内にそのまま示し、訳に出すことはしなかった。語釈は歌だけでなく、散文の語にも及んで取り上げ、本文の理解に便宜をはかった。その場合、歌と散文の関係を重視し、歌と散文を貫く書き手の意図を理解すべく意識的にその点に触れた。解説では、語釈の方針を受けつつ、歌と散文のあいだの表現空間をどのように読み取れるかという観点から、『古事記』の主題と関わるところで見解を述べるようにした。

注釈を進める際には、当然のことながら本文の細部まで徹底して読み解く作業が求められる。それと同時に、読みの態度や方法が一貫していなければならぬ。基本的にはかつて『日本書紀』の歌の注釈において述べたことと同じ立場をとることになる。編者の一人としてその作業に参画した私は、大久間喜一郎・居駒永幸編『日本書紀「歌」全注釈』(二〇〇八年、笠間書院)の基本方針を3項目にまとめて次のように示した。

1、歌の表現が示すものを読み解く。例えば民謡という概念を持ち込むのではなく、神話・物語や歴史などの由縁をもつ歌という側面から見ていく。その場合、歌が由縁を伴うことはもちろんであるが、歌そのものが叙事を表し、あるいはそれを内在することを考えてみる。

2、歌と散文のあいだ(表現空間)を読み解く。『紀』の文脈の中での歌の意味を解釈し、歌と散文が相互に創り出す表現世界を明らかにする。そこでは歌が散文を生み出すこともありうるのであって、散文には『紀』編者による歌の理解が示されるという側面から見ていく。従つて、散文の注釈にも重きを置く。

3、歌と散文による歴史叙述の意図を読み解く。編年体の叙述の中に歌を記したのは『紀』編者の意図・方法である。それを歌の機能によって成り立つ歴史叙述という側面から見ていく。このような観点から、巻ごとの歌の特色、『紀』にしかない「童謡」や「時人」「当世詞人」の歌の問題についても記述する。

この基本姿勢は『古事記』の歌においても変わらない。従って、上記三項目は『紀』を『記』に置き換えてそのままここに適用される。ただ、編年体の歴史叙述として構成される『日本書紀』と各代の天皇を中心に神話・物語体の形をとる『古事記』では、主に3において異なる箇所が出てくる。それは『古事記』の歌が顕宗記を最後とし、『日本書紀』ではそれ以後も歌を配置しながら歴史を叙述していく点に大きな違いがある。つまり、『古事記』の歌は、一貫して天皇を中心とした個人の作という扱いであり、『日本書紀』では「童謡」「時人の歌」のような不特定のうたい手による歌も記載するのである。ここに記紀の根本的な相違点が見られる。『古事記』の歌は登場する神や人物の声そのものであり、その声によって事実性が保証されることになる。『日本書紀』ではうたい手が不明であっても歴史上に現れた歌として記録するという態度である。このような相違点を認めて、3を次のように言い換えておく。

3、歌と散文による神話・物語叙述の意図を読み解く。神々や各代の天皇を中心とする叙述の中に歌を配置したのは、『古事記』編者の意図・方法である。それを歌の機能によって成り立つ神話・物語叙述という側面から見ていく。従って、神話においても歌のもつ役割や機能について記述する。

以上を簡単にまとめれば、

- 1 「歌の叙事と散文の関係」を解釈する。
- 2 「歌と散文のあいだの表現空間」を読み解く。
- 3 「歌による神話・物語叙述の意図」を明らかにする。

ということになる。『古事記』という作品の表現世界が歌と散文による神話・物語叙述において展開されることを、注釈を通して明らかにしていくことが本稿の課題であるが、注釈作業に入る前に、3項目の基本方針について内容に踏み込んで説明しておきたい。

二、歌の叙事と散文の関係

『古事記』の歌の注釈において、近代の大きな成果の一つに、土橋寛『古代歌謡全注釈・古事記編』（一九七六年、角川書店）がある。その内容は歌の「口訳」、歌詞の「語釈」、歌の詞形の「構成」、そして歌と所伝に関する「考説」から成り、『古事記』所載の歌一二首について「歌謡的解釈」を加えたものである。「歌謡的解釈」とは、巻末の「解説」によれば、「民謡・芸謡・宮廷歌謡」という独立の歌謡として解釈が可能か否かを検証することであり、その実体を推定する作業がそれに当たる。独立の歌謡の場合、歌詞と所伝のずれが判断の基準になるとするなど、方法の一貫性には説得力があり、その後の「記紀歌謡研究」に大きな影響を与えた。

歌詞と所伝のあいだにずれがあるという判定には、独立歌謡が物語の中に取り入れられ、散文にはめ込まれたという前提がある。このずれを根拠として古代歌謡か否かが判断されるわけである。土橋のこの考え方は、すでに『古代歌謡の世界』（一九六八年、塙書房）におい

て「独立歌謡（雑歌）の物語への利用、つまり物語歌への転用」、「集团的歌謡を抒情詩として取り入れ、さらに創作された抒情詩としての物語歌を挿入する」と述べ、「そのような歌と物語の結合を媒介したものが、語部ないし記紀の物語述作者であった」と結論づけるところに明示される。

しかし、ずれという認定は散文の解釈のしかたと関わってくるし、『古事記』『日本書紀』の文脈レベルでは歌謡か否かは問題にならない。歌詞と所伝のずれは果たしてそのように認定できるのかどうか、あくまでも『古事記』『日本書紀』それぞれの文脈において表現の意味と意図を読み解く必要がある。従って、本論では古事記神話の文脈において歌と散文を解釈していくことになる。

歌は基本的に一人称発想の心情表現であるが、両書にあつては歴史的な出来事の場面としてある。歴史的な場面における登場人物の心情表出であると同時に、歴史的な場面の説明になっている。例えば、歌詞に神・人名をもつ歌などは出来事をうたうという叙事を前提として心情が吐露される。三人称の叙事形式をとらなくとも、出来事の中で抒情されるのであるから、そこにおいて歌は抒情とともに叙事を担うことになる。言い換えれば、歌自体が歴史叙述の機能をもつということである。個人の抒情表現として自立している万葉集の歌とは、当然のことながらその点で歌の性格と位置づけが異なる。従って『古事記』『日本書紀』の歌は、歌の叙事において歴史叙述なのだ、大きくその存在の様態を規定することができる。

このような歌の叙事は、散文を構成する上で決定的な方向性を与えた。従来、散文に歌がはめ込まれたという観点から、散文中心に歌をとらえる傾向が強かったように思う。古代歌謡転用論はその顕著な例であるが、歌と散文の関係において転用という見方は成立しない。歌の叙事によって散文との関係は決定されていたからである。『古事記』

『日本書紀』の歌は歌の叙事あるいは歌に内在する叙事によって成り立つのであり、『万葉集』に重出する歌は歌の叙事を振り捨てていると言つてよい。叙事をもつのが記紀歌謡であるのに対し、万葉和歌は歌の叙事から自立しているのである。『古事記』においては散文叙述が歌の表現から生み出される場合さえある。次の例などは歌の叙事から散文が引き出されてくる現象と言える。

尔、黒日壳、令^レ大^二坐其国之山方地^一而、献^二大御飯^一。於是、
為^レ煮^二大御羹^一、採^二其地之菘菜^一。時、天皇、到^二坐其孃子之採^レ
菘处^一、歌曰、

山^{やま}方^{かた}に 蒔^まける 菘^{あそな}菜^なも 吉^き備^び人^{ひと}と 共^{とも}にし 摘^つめば 楽^{たの}しくも
あるか

(記五四)

仁徳記に収める、天皇と吉備の黒日壳との恋物語である。この歌を物語に合わせて創作し、散文にはめ込んだとは考えられない。『古事記』には恣意的な創作歌の方法が見られないからである。『古事記』にとつて歌とは恣意的なものでなく、むしろ動かし難い存在であった。従って、散文の「山方」「採^二其地之菘菜^一」「到^二坐其孃子之採^レ菘处^一」という叙述は、ヤマガタ・アラナを中心とした歌詞を漢語・漢文の枠組みのもとに倭文化したと言える。このことから散文の「菘菜」「菘」は歌の詞章に合わせてアラナと訓読するのが正しい。この場合、散文は歌詞から生み出され、倭文体として構成されたことになる。

1の「歌の叙事と散文の関係」とは、この例のように歌の叙事や歌詞そのものから散文叙述が構成されたとする観点をいう。それは当然、古事記神話の場合にも適用される。歌の叙事から解釈するとはそ

のことを指している。

三、歌と散文のあいだの表現空間

『古事記』では、歌の説明としての散文が短いという傾向があり、そのためにしばしばずれとか齟齬が指摘されてきた。散文の非説明的なあり方が歌とのあいだに距離を生むことは事実であるが、それは『古事記』の倭文体の性格そのものに起因すると見た方がよい。『古事記』の書き手は歌と散文のあいだの距離の中に、その関係を読み取りせる仕掛けも用意している。それは、『日本書紀』のように歌の場やうたわれる状況を『藝文類聚』など典拠をもつ漢文も駆使して叙述し、歌の場面の具体化をはかるのではなく、歌と散文が相互に作用することでそのあいだに表現空間を創り出すという方法である。その方法は歌の叙事を中心とする物語・神話叙述において可能になる。この表現空間の解明は、『古事記』の表現世界の新たな発見につながるであろう。次の「さねさし」の歌と散文などは、その一つの例として注目される。

その歌は、倭建命の東征、相武国での火難物語の中にある。この物語には相武国の話に駿河国の地名「焼遺」が出てくるのが問題とされ、その難問はいまだに解決を見ていない。倭建命が相武国に到った時、国造が野に火を放って倭建命を殺そうとするが、向い火をつけて難を逃れ、その国造等を切り滅ぼして焼くという話である。最後に、その故で「今に焼遺と謂ふ」という地名起源で結ぶ。因みに、『日本書紀』では「駿河に至り」で始まるから矛盾はない。

なぜ、『古事記』は相武国の「焼遺」としたのか。結論を言えば、この後の弟橘比売入水物語に記される、

さねさし 相武の小野に 燃ゆる火の 火中に立ちて 問ひし
君はも
(記二四)

の歌によつて物語が構成されたためである。もし、この歌が土橋寛の指摘したように、物語歌で個人的創作歌だったとするならば、「駿河の小野」と詠むことも容易に可能だったはずである。そうなっていないのは、『古事記』はこの歌によつて散文を構成したからである。

弟橘比売の歌には、相武国造の征討の時、倭建命が火攻めに遭い、その火の中から自分の安否を気遣う呼びかけをしてくれたという恋の叙事がある。もちろん、この恋物語は相武国造の征討に記されない。弟橘比売の入水の際に、その歌によつて恋の叙事が回想されるのである。その歌が「さねさし 相武の小野に」とうたっているのだから、火難の野は相武であり、「焼遺」もその相武でなければならぬ。中島悦次『古事記評釈』がこの歌から「相模とされたのであらう」とする通りである。『古事記』はこの歌によつて「焼遺」の地名起源を散文化し、相武国造の征討物語という表現空間を創り出したこととなる。

その入水物語の後に、倭建命による弟橘比売の回想が記される。それが足柄坂の神の征討物語である。倭建命は坂に登つて「あづまはや」と三嘆する。弟橘比売を思い出して激しく哀惜するのである。これも恋物語の一つであり、歌の「問ひし君はも」を受けて構成される。歌の叙事による物語構成は次のようになる。

相武国造の征討 散文「相武国」「焼遣」(恋物語)

弟橘比売の入水 歌詞「佐賀牟の小野」「問ひし君はも」

足柄坂の神の征討 散文「足柄の坂本」「あづまはや」(恋物語)

このように『古事記』では記二四の歌を中心として東征の三物語が構成される。その歌によって、焼遣の火難にもうひとつの恋物語が伴っていたことを理解できるといふ仕組みである。さらに歌の「問ひし君はも」に「あづまはや」の恋物語が対応する。記二四の歌の叙事はこの三物語に征討物語と恋物語という二重構造の表現空間を生み出しているのである。

以上、歌の叙事によって散文叙述が構成され、そこに『古事記』独自の表現空間が創り出されることを見てきた。その散文は確かに非説明的であるが、それが逆に歌とのあいだに読み手が理解しうる表現世界を示す結果となった。前掲2の「歌と散文のあいだの表現空間」を読み解くとは、歌の叙事と非説明的散文のあいだの表現空間を明らかにすることである。

四、歌による神話・物語叙述の意図

3 「歌による神話・物語叙述の意図」を明らかにするとは、歌の機能によって成り立つ神話・物語叙述の細部を見ていくということであるが、その場合、神話において歌の役割や機能を具体的に明らかにしていくことが必要である。

それでは『古事記』の歌はどうとらえるべきか。その歌の中心は宮

廷において音楽とともに伝習された歌曲であろう。歌曲名をもつ歌が、歌曲の認定のしかたにもよるが、三五、六首を数えるからである。その他、例えば応神記の、吉野の国主がうたう御贄貢獻の歌(記四八)のように、宮廷儀礼でうたわれる歌も認められる。それらの歌は『古事記』というテキストに閉じられているのではなく、同時に歴史を背負って伝えられる宮廷歌謡として存在した。その意味で、折口信夫が「記紀歌謡はすべて、其出自から見ても、宮廷詩であった。古語を以てすれば、「大歌」である。其中には、極めて数多く、民謡を意味する「小歌」と称してよいものが含まれてゐるが、これ等は其々の機会に奏上せられたのが、宮廷所属の歌となったのであった」(「記紀歌謡」『世界文芸大辞典』2、昭和二十一年、『全集』5所収)とし、「其等の歌は各々「歌ノ本」と称する「物語」を伴って居た」と述べたことは注目すべきである。

折口のこの見解の中で、記紀歌謡は大歌(宮廷歌謡)であったことと、それらの歌は歌の本(物語)を伴っていたこと、という二点は大きな方向性を与えると言つてよい。第一点は、地方の民謡が直接『古事記』の神話・物語に結びつけられたというような経路を否定することになる。仮に民謡であっても宮廷儀礼でうたわれることで宮廷所属の歌となったという考え方である。第二点は、宮廷所属の歌は物語を伴っていたとする言い方に注意したい。物語が宮廷所属の歌を伴っていたのではない。それは物語に歌がはめ込まれたという、独立の古代歌謡が物語に転用されるケースを否定する。この考え方は、少なくとも散文叙述が前提としてあつてそこに歌が結びつけられていくのではないという方向性を示すのである。

それではなぜ、『古事記』『日本書紀』の歌は大歌(宮廷歌謡)なのか。折口が言うように、それらはすべて歌の本(物語)という由縁をもつゆえに、宮廷の歌舞機関に保存されたと見られる。由縁は歌の叙

事と言うべきものである。歌の叙事は神々や天皇とその周辺の人物の事蹟、すなわち宮廷に関わる出来事であった。つまり、宮廷歌謡は宮廷史を伝える歌であり、『古事記』『日本書紀』の歌はそのような宮廷歌謡と考えてよいのである。

『古事記』が神話・物語を宮廷歌謡によって叙述する意図とは何か。それらの歌は神々や天皇とその周辺の人物の歌であり、宮廷史を伝える叙事の歌である。宮廷史の中心は皇位継承にある。『古事記』が記述しようとしたのはその日継であった。序文に、稗田阿礼が「帝皇日継」と「先代旧辞」を誦習したとあるのがそのことを示す。例えば、軽太子と軽大郎女が近親相姦の末に共に死ぬ場面悲恋の歌がある。それは日本文学における最初の心中物語で、兄妹が愛を貫く悲劇を歌によって叙述する。軽太子は皇太子でありながら即位しなかつたという日継物語である。その歌は全体で一二首におよび、そのうち九首が歌曲名をもつ。それらは日継という宮廷史を背負う宮廷歌曲だったのである。

『古事記』の歌は一字一音の音仮名で表記され、散文とは明確に区別される。その表記法は『古事記』の本文の中では人物の声として現前する装置なのではないか。つまり、歌は神々や歴史的人物の声そのものと見なされ、位置づけられたということである。歴史は歌によって疑いのような事実として現前することになる。歌と散文の表現空間とは歌によって現前する歴史の場面と言える。そこに『古事記』の歌の役割や機能があり、そのような歌の機能によって神話・物語を叙述するのが『古事記』の意図と言えるであろう。『古事記』の文学性は、歌による神話・物語の叙述の仕組みからも明らかにされなければならない。

五、古事記神話「歌と散文」注釈

1 須佐之男命の祝婚歌

【訓読文】

故、是を以て、其の速須佐之男命、宮造作るべき地を出雲国に
 求ぎき。余して、須賀此の二字音を以てす。下此に効へ。の地に到り坐して、
 詔はく、「吾、此地に来て、我が御心、すがすがし」とのりたま
 ひて、其地に宮を作りて坐しき。故、其地は、今に須賀と云ふ。茲
 の大神、初め須賀の宮を作りし時に、其地より雲立ち騰りき。余し
 て、御歌を作りき。其の歌に曰はく、

八雲立つ 出雲八重垣

妻籠みに 八重垣作る その八重垣を

是に、其の足名鉄神を喚び、告らして言ひしく、「汝は、我が
 宮の首に任せむ」といひき。且、名を負はせて稲田宮主須賀之八耳
 神と号けき。

【本文】

故、是以、其速須佐之男命、宮可造作之地、求出雲国。余、
 到坐須賀 此二字以音。下効此。地而詔之、吾来此地、我御
 心須々賀々斯而、其地作宮坐。故、其地者於今云須賀也。茲大
 神、初作須賀宮之時、自其地雲立騰。爾、作御歌。其歌曰、
 夜久毛多都 伊豆毛夜弊賀岐 都麻碁微爾 夜弊賀岐都久流
 曾能夜弊賀岐袁

於是、喚其足名鉄神告言、汝者、任我宮之首。且、負名号
 稲田宮主須賀之八耳神。

【現代語訳】

(八雲立つ) すばらしい出雲の地に、幾重にも垣をめぐらし、妻を住まわせるために幾重にも垣を作る。その幾重にもめぐらした立派な垣であるよ。

【語釈】

速須佐之男命 伊耶那岐神の子で、天照大御神・月読命とともに三貴子の一神。神名の速須佐之男命の建と速は激しい勢いを指し、須佐は荒れすさぶ意。青山を泣き枯らす様は秩序を壊す神格の一面を表す。海原の支配を命じられるが、妣が国根之堅州国に行くと言って追放され、高天原の天照大御神に対して出雲国を統治する神として神話的な対称世界を作る。

須賀 『出雲国風土記』の大原郡に「須我の小川。源は須我山より出で」とある。島根県大原郡大東町須賀の地。

御心、すがすがし 土地誉めの讃詞。神が巡行の末に住むべき土地を見出した時に発する呪言に起源がある。「御心を吉野の国」(万葉集巻一、三二六)も同源で、「御心を須賀(菅野)のような形も考えられる。神が選んだ宮地を誉め、造宮する宮の讃詞。

雲立ち騰りき 歌詞の「八雲立つ出雲」による散文化。雲は地霊の活動する姿と理解され、須賀の宮から立ち上る(湧き出る)雲は宮の瑞祥とともに、須佐之男命と櫛名田比売の祝婚を意味する。

八雲立つ出雲 「八雲立つ」は次から次へと雲が湧き上がる様をいい、「出雲」にかかる枕詞。「八」は神聖多数を表す。出雲国風土記・意宇郡の八束水臣津野命の国引き詞章に「八雲立つ出雲の国は、狭布の稚国なるかも」とあるように、枕詞は神による土地誉めの呪言に発すると理解された。その場合の「雲」は盛んに活動する地霊の表象で、出雲を讃える瑞祥の意味をもつ。出雲の枕詞には他に、「やつめさす出

雲建」(記三三)、「八雲さす(刺) 出雲の子ら」(万、三、四三〇)がある。これは「やつ芽」「やく藻」から「出藻＝出雲」にかかる枕詞という理解もあつたことを示唆する。

出雲八重垣 垣は境に設ける隔ての垣根。「築くや玉垣」(記九四)「八重の柴垣」(記一〇七)などの例がある。葦垣・柴垣などは垣根の材料を指し、「綾垣」(記五)は絹織物で部屋を仕切る帳のようなもの。

「八重」は垣根を幾重にも廻らす立派な家を意味する美称。

妻籠みに ツマは夫に対する妻、妻に対する夫の両方に用いられるが、散文に、須佐之男命が宮造りをしたとあるので、妻の櫛名田比売を籠もらせるために、の意。

八重垣作る 八雲から八重垣へと重層的に妻が籠もるための宮の様子をうたう。「八重の柴垣入り立たずあり」(記一〇七)のように、人が出入りできない厳重で立派な垣根を作るのである。妻を住まわせる宮を誉めることが祝婚を意味する。

その八重垣を「を」は格助詞か間投助詞かで解釈が分かれる。前句の「八重垣」を「その」で指示強調し繰り返し繰り返すのだから、間投助詞と見るべきである。『日本書紀』では「その八重垣を(廻)で、唯一、体言に用いた間投助詞の「を」になる。同一歌であるから、「を」も「を」も間投助詞でなければならない。

足名鉄神 足名推とも。『日本書紀』神代上に「脚摩乳」とあるから、「摩づ」で理解されたことを示す。「足撫づち(霊)」という意の神名。「鉄」は『類聚名義抄』にマサカリの他、ツチの訓が見える。

首 部曲・部族の首長で、ここでは須賀の宮を司る首長。『日本書紀』成務四年条に、「県邑に首渠無ければなり」の「首渠」に「おびと」の古訓がある。

稲田宮主須賀之八耳神 稲田の宮主は、櫛名田比売の名辞、「くし・

いなだ・ひめ」の稲田による宮の名で、その首長。須賀之八耳は須賀の地の多くの神霊の意。

【解説】

『日本書紀』では第八段本文の「於_二彼処_一建_レ宮」以下に、「或云」として小書きでこの歌を記載する。素戔鳴尊が宮を建てた時にこの歌を詠んだという伝えもあるという異伝扱いで記す。素戔鳴尊から大国主神への出雲神話をほとんど記述しない『日本書紀』の方針が、素戔鳴尊の祝婚歌を正伝としては位置づけなかったことになる。

一方の『古事記』では、須佐之男命と櫛名田比売の子から大国主神に至る系譜を示し、須佐之男命の後を受け継ぐ大国主神の出雲神話が展開される。その起点となるのが須佐之男命と櫛名田比売の結婚であるから、その祝婚歌は『古事記』の神話構造の中で欠かせない位置と役割をもつことがわかる。

『古事記』の「茲の大神」以下が歌に関わる散文で、そこで須佐之男命を初めて大神と呼ぶ。大神は須佐之男命から大国主神へと続く出雲国の統治神を示す呼称である。出雲国の特別な神の呼称が歌によって引き出されることは重視しなければならない。つまり、この散文は最初からあったところに歌がはめこまれたのではなく、須佐之男命が出雲国の須賀の宮で櫛名田比売と結婚する時にうたったとする歌の叙事から導かれるものであった。この祝婚歌において須佐之男命は出雲国の大神と理解され、その神自身がうたった歌によって次に続く須佐之男命の、大国主神に至る系譜が権威をもつことになる。歌は神の声そのものであり、言葉にはかならないからである。

「其地より雲立ち騰りき」も歌から引き出されてくる散文叙述である。歌の「八雲立つ出雲」の枕詞が、「出藻」という解釈もある中で、雲が湧き上がる意で理解されたことをその散文が示している。この散

文が先行してそこに合致する歌を選んでほめ込んだのではないことをこれによって知りうる。「其地より」とあるのは雲が立ちのぼったのが須賀の宮で、出雲の地名起源は須佐之男命の「八雲立つ出雲」の歌詞によるのであるが（『出雲国風土記』では八束水臣津野命の「八雲立」の言葉による）、その地が須賀の宮に因むことを散文は述べている。それも歌がもつ叙事に基づくことは明らかである。

この歌の実体について、土橋注釈書は「若殿の新婚を祝う祝宴の歌として、その氏族集団内の氏人たちまたは隷属民たちによって歌われた」と推定する。この祝宴歌を須佐之男命の新婚の歌として物語化したといっているのである。その物語化がいつの時点の誰かという点には言及していないので不明であるが、この古代歌謡論が必然的に持ち込む古代歌謡の物語歌への転用という考え方は、『古事記』『日本書紀』の歌に当てはまらない。転用は物語への恣意的な結合を許容するからである。『古事記』『日本書紀』の重出あるいは類似する歌を見ると、両書のあいだで結びつく神話・物語がほぼ一致するところから、そうした恣意性は否定されるのである。

「八雲立つ」の歌は、若殿の新婚歌でも氏族集団の歌でもない。須佐之男の歌であるから『古事記』『日本書紀』に採録されたのであって、それ以前に若殿の新婚歌であるかどうかは別の問題である。仮に新婚歌として広くうたわれた民謡であったとしても、宮廷に伝えられた段階では、紛れもなく須佐之男の歌として存在した。「八雲立つ」の歌の叙事は須佐之男命神話そのものだったのである。『古事記』がこの歌を記す理由はこの歌のもつ神話叙事にあった。

須佐之男命と櫛名田比売の結婚に歌が配されるのは、なぜか。きわめて根本的な問題について、十分に読み解かれては来なかった。この点に関わって注目すべきは、前に触れたが、大国主神の系譜に連続することである。つまり、出雲国を統治する大国主神の誕生へと導く結

婚に「八雲立つ」の歌が最初の歌として記されるのである。その理由は大国主神の系譜の權威付けに他ならない。須佐之男命の祝婚歌は、矢鳥士奴美神の誕生を経て五代後に大国主神が生まれる系譜が紛れもなく事実であることを保証する。子の誕生あるいは系譜に歌が関与するのは、応神天皇と矢河枝比売の祝婚歌の例がある。その結婚によって天津日繼を知らすべき宇遲能和紀郎子が生まれる。祝婚歌は生まれてくる子やその系譜に事実性や權威を与える働きがある。なぜなら「八雲立つ」の歌の場合、須佐之男命の声そのものであり、言葉だからである。大国主神の誕生とその神話がこの歌によって疑いのない事実として位置づけられることになる。

この歌が『古事記』『日本書紀』において、最初の歌に位置づけられることの意味は大きい。『古事記』が、小書きの異伝扱いであるが『日本書紀』に



須我神社



須我神社奥社

においても、その最初の歌を祝婚歌とするのは、『万葉集』が開巻劈頭に雄略御製の求婚歌を置くことも考え合わせると、歌は結婚をうたうことからはじまるとする和歌観があったらしい。それは『古今和歌集』の仮名序に、この歌が三十一文字の和歌のはじまりと位置づけられることにもつながっている。

2 八千矛神の求婚歌

【訓読文】

此の八千矛神、高志国の沼河比売を婚はむとして幸行しし時に、
其の沼河比売の家に到りて、歌ひて曰はく、

八千矛の神の命は
八鳥国 妻娶きかねて
遠々し 高志の国に
賢し女を 有りと聞かして
麗し女を 有りと聞かして
さ婚ひに 有り通はせ
大刀が緒も いまだ解かずて
襲衣をも いまだ解かねば
嬢子の 寝すや板戸を
押そぶらひ 我が立たせれば
引こつらひ 我が立たせれば
青山に 鶺鴒は鳴きぬ
さ野つ鳥 雉は響む
庭つ鳥 鶺鴒は鳴く
心痛くも 鳴くなる鳥か
この鳥も 打ち止めこせね

いしたふや 天馳あまほり使つか
 事の 語り言かたごとも こをよ

(2)

【本文】

此八千矛神、將^レ婚^ニ高志国^ニ之沼河比売^一幸行之時、到^ニ其沼河比売^一之家^一、歌曰、

夜知富許能 迦微能美許登波 夜斯麻久爾 都麻々岐迦泥
 弓 登々富々斯 故志能久邇々 佐加志売袁 阿理登岐迦志
 弓 久波志売遠 阿理登伎(1) 許志弓 佐用婆比邇阿理多々
 斯 用婆比邇 阿理迦用婆勢 多知賀遠母 伊麻陀登加受
 弓 淤須比遠母伊麻陀登加泥婆(2) 遠登売能 那須夜伊多斗
 遠 淤曾夫良比 和何多々勢礼婆 比許豆良比 和何多々勢礼
 婆 阿遠夜麻邇 奴延波那伎奴 佐怒都登理 岐(3) 藝斯波登与
 牟 爾波都登理 迦祁(4) 波那久 宇礼多久母 那久那(5) 留登
 理加 許能登理母 宇知夜米許世泥 伊斯多布夜 阿麻波勢豆
 加比 許登能 加多理其登母 許遠婆

【校異】(1) 底本、「伏」。ト部系諸本により改む。(2) 底本、「婆」ナシ。道祥本などにより補う。(3) 底本、「波」。ト部系諸本により改む。(4) 底本、「都」。延佳本により改む。(5) 底本、「那富」。道祥本などにより改む。

【現代語訳】

八千矛の神の命は、八島国に妻を得ることができなくて、遠い遠い高志の国に賢い女がいるとお聞きになり、うるわしい女がいるとお聞きになって、妻問いにお出かけになり、妻問いに通い続けられ、大刀の紐もまだ解かず、襲もまだ解かないでいると、乙女が寝ていらつ

しやる家の板戸を押し揺らして私がお立ちになっていると、引き揺らして私がお立ちになっていると、青々とした木々の山では鶴が鳴いてしまった。(さ野つ鳥) 雉は鳴き響く。(庭つ鳥) 鶏は鳴き立てる。腹立たしくも鳴くのが聞こえる鳥どもめ。こんな鳥は打ち殺して鳴きやめさせてくれ。(いしたふや) 天空を駆ける使いよ。古事の語り伝えはこのように。

【語釈】

八千矛神 たくさんの武器を神格化した神。『古事記』では大国主神の四つの亦の名の一つ、『日本書紀』でも六つの亦の名の一つ。武力溢れる神威を表象する神が、葦原中国を統治する過程を表す神として大国主神に集合していったもの。武力にすぐれた英雄神は、同時に多くの妻をもつ、恋多き神でもある。神語の最後の歌に「八千矛の神の命や 我が大国主」と出てくる。

高志国 越の国。持統・文武朝に越前・越中・越後の三国に分かれた。『出雲国風土記』は神門郡古志郷について、越の国人らが移住してきたとする伝えを記す。万葉歌で地名に「み」の美称が付くのは、吉野・熊野と越の三ヶ所だけ。越には辺境と貴い地の両義性がある。

沼河比売 又は玉で翡翠の玉のこと。翡翠の玉を産出する川の女神。『万葉集』に「沼名川の底なる玉求めて得し玉かも」(13・三二四七)の歌がある。『出雲国風土記』嶋根



美保神社

郡美保郷に、大穴持命が高志国の奴奈宜波比売を娶って御穂須々美命を生み、美保社の祭神となる伝承がある。『延喜式』神名帳は越後国頸城郡に奴奈川神社を記す。八千矛神が沼河比売を娶ることには、出雲国の大國主神が古志国の玉の女神がもつ宗教的権威を掌握するとう意味がある。

八千矛の 神の命は 命は神や人に付ける尊称。『日本書紀』神代上に、みことと訓む「尊」に「貴きをば尊と曰ふ」と注記する。八千矛神は『万葉集』に「八千戈の神の御世より乏し妻人知りにけり継ぎてし思へば」(10・二〇〇二)とあり、妻問いの起源として理解されていたことがわかる。

八島国 妻娶きかねて 八島国は八島の国ではなく、多くの島や国を指し、八千矛神(大國主神)が統治する広い地域を意味する。記紀の国家神話の中で「日本」という概念を表す「大八島(洲)国」という神話的名称とは次元が異なる語である。紀九六は記二・四・五を再構成した歌であるが、その歌の「八島国 妻娶きかねて 春日の 春日の国に」も「八島国」が多くの島や国を意味する。『万葉集』の「八千杵の 神の御世より 百船の 泊つる泊と 八島国 百船人の 定めてし 敏馬の浦は」(6・一〇六五)は、八千矛神と八島国との関係を示している。

遠々し 高志の国に 高志の国は出雲から見れば遠い遠い辺境であるが、その間には交流があった。『万葉集』の妻問い歌では通い路を難渋しながら逢いに来たとうたう点に、恋の思いの強さを表す様式がある。

賢し女を 有りと聞かして サカシの訓は賢の他、『類聚名義抄』では後・傑・卓・智などの漢字を当て、この和語の多義性を示す。賢い女の古代の意味としては宗教的能力が欠かせない。神意を聞きとって神祭りを行う女性である。『肥前国風土記』佐嘉郡に、土蜘蛛大山田

女・狭山田女が荒ぶる神の祭祀方法を教えたところ、「この婦、是のごとく、実に賢し女なり」とする記述がある。神の祭り方を知っていることが賢し女の条件だったことがわかる。しかし後には賢し女の原義がわからなくなったらしく、紀九六では「麗し女」「宜し女」の対句に変わっている。

麗し女を 有りと聞こして クハシは細やかな美しさをいう。『日本書紀』允恭七年に「花ぐはし桜の愛で」(紀六七)、『万葉集』に「麗し妹に 鮎を惜しみ」(13・三三三〇)とある。ここでは靈妙な美しさという点で、賢し女の対句的な言い換えになっている。「聞かす」は「聞かす」の音転で、対句に変化をもたせている。「す」は八千矛神への敬語。

さ婚ひに 有り通はせ 「さ」は神聖さを表す接頭語。さ寝・さ苗などと同じ。「婚ひ」は求婚すること、相手の名を呼ぶに継続・反復の「ふ」が付いたもの。男が女の名を呼び、女が応じれば結婚が成立する婚姻習俗に由来する。『万葉集』では「結婚」「夜延」にヨバヒの訓がある。「有り通はふ」は沼河比売のもとに通い続ける意。万葉歌では通う対象(多くは宮)を讚美する表現として用いる。

大刀が緒も いまだ解かず 大刀を腰に結ぶ紐をまだ解かないで、の意。大刀の紐を解くのは共寝の表現。記二が短歌体でうたわれた万葉歌「他国によはひに行きて大刀が緒もいまだ解かねばさ夜ぞ明けにける」(12・二九〇六)にも、共寝と大刀とのつながりがそのまま保持される。倭建命が美夜受比売との共寝を回想した「嬢子の床の辺に我が置きし剣の大刀」(記三三)という歌もある。男女の共寝と大刀は連想的に結びつくらしい。この句から「我」が主体になる。うたい手は歌の場面に応じて主体を自由に変えるのである。ここから八千矛神が沼河比売の家の前に立ち、緊迫した場面が変わる。「沼河比売の家に到りて」はその叙事の散文化である。

襲衣をも いまだ解かねば 襲衣を解くことも共寝を意味する。襲衣は頭からかぶって裾まで覆う衣。女性の場合は祭祀用で、男は旅衣として用いたようである。襲衣を身につけて女のもとに通うとは通い路の難渋さを行い、恋の思いの強さを表現するのであろう。仁徳記の女鳥王の歌「高行くや速総別の御襲衣料」（記八七）に襲衣がうたわれるのも、女鳥王を訪れるための速総別の通い路の衣装と見られる。底本の「解かね」では落ち着かず、道祥本以下の「解かねば」でも次の「立たせれば」への続き具合が悪い。「解かずて」の方が意味は通じることが、対句の変化と見て「解かねば」に従っておく。

嬢子の 寝すや板戸を 「なす」は下二段動の寝（ね）に敬語の助動詞「す」が付いたもの。沼河比売は女神だから敬語を用いる。全体として敬語体で進行する。『万葉集』で山上憶良は「娘子らが さ寝す板戸を 押し開き い辿り寄りて」（5・八〇四）と、この歌の表現を利用している。

押そぶらひ 我が立たせれば 「押し振る」が「押そぶる」になり、反復・継続の「ふ」が付いた形。沼河比売が寝ている家の板戸を八千矛神がガタガタと押し開こうとする場面である。緊迫した八千矛神の行為は「我」を主体として敬語体でうたわれる。万葉歌の「誰そこの屋の戸押そぶる新嘗に我が背を遣りて齋ふこの戸を」（14・三四六〇）は、新嘗の夜の妻問いをうたったもの。

引こづらひ 我が立たせれば 板戸をガタガタと引き開けようとすること。万葉歌に「そほ舟に 綱取り掛け 引こづらひ」（13・三三〇〇）の例が見える。この対句は沼河比売との対面という高揚した場面を表現する。「我が立たせれば」の繰り返しはヨバビの高揚感を演出するのに効果的である。

青山に 鶴は鳴きぬ アヤヤマは青々と木々が茂った山。『古事記』神話に、須佐之男命の「泣く状は、青山を枯山の如く泣き枯し」とあ

る。ヌエはトラツグミのこと。『倭名類聚抄』に「鶴ツル（鶴）恠鳥也」とある。ヌエの名は鳴き声に由来し、恠鳥は声の不気味さによるか。夜半から早朝に鳴くことから、夜明けを告げるとされた。万葉歌では「天の河原にぬえ鳥のうらなけましつ」（10・一九九七）と、「うらなく」などにかかる枕詞として用いられる。

さ野つ鳥 雉は響む 「さ野つ鳥」はキギシにかかる枕詞的用法。雉も朝告げ鳥で、トヨムは声が鳴り響くこと。万葉歌に「山近み鳥が音とよむ」（6・一〇五〇）と見える。

庭つ鳥 鶏は鳴く 「庭つ鳥」はカケにかかる枕詞的用法。カケは「神楽歌」に「鶏はかけると鳴きぬなり 起きよ起きよ」とあるように、鳴き声による鳥名で、朝告げ鳥の代表的存在である。山―鶴／野―雉／庭―鶏は遠くから近くへの場所の移動と夜明けから朝への時間の推移を重ねる三連対になっている。この歌を再構成して問答歌仕立てにした万葉歌では「野つ鳥 雉はとよむ 家つ鳥 鶏も鳴く さ夜は明け この夜は明けぬ」（13・三三一〇）と、対句になっているところに、歌謡と和歌の表現の差が表れている。

心痛くも 鳴くなる鳥か ウレタシは腹立たしい、いまましいの意。神武即位前紀に「慨哉、此云三宇黎多棄伽夜」とある。万葉歌の「うれたきや醜ほととぎす」（8・一五〇七）も同様、鳥に罵声を浴びせるといふ。「鳴くなる」は鳴くのが聞こえるという伝聞推定の意。

この鳥も 打ち止めこせね 「この鳥も」は鶴・雉・鶏、そして「鳴くなる鳥」を指す。「も」は詠嘆。「打ち止めこせね」の「ね」は他者への希求を表すから、打ち殺してくれという意になる。青木紀元『日本神話の基礎的研究』はこの嘆願の相手を次の句の天馳使とする。天馳使までを歌の本体と見るのが妥当である。

いしたふや 天馳使 イシタフヤは枕詞的用法だが、語義は不明。石

飛ぶや天馳使（契沖『厚顔抄』）、い慕ふや天馳使（度会延佳『鼈頭古事記』）、い下経や海人馳使（土橋寛『古代歌謡集』）などの説がある。

アマハセツカヒを海人馳使として伝承者と解するのは折口信夫（『国文学の発生（第四稿）』『全集』第一巻）の新説であるが、雄略記の「天語歌」から見て「天馳使」がよい。八千矛神から鳥を打ち殺すことを頼まれた物語人物で、身近にいる存在としては沼河比売との仲を取り次ぐ「よばひの使」がふさわしい。

事の 語り言も こをば コトは「故事」（本居宣長『古事記伝』）の意で、具体的には八千矛神の神話を指す。古事は古言でもある。カタリゴトは八千矛神の神話を内容とする歌の詞章で、コヲバはこのように申し上げますの意。語り言を歌の外部にある伝承とは考えにくく、神語そのものを指す。「事の 語り言も こをば」はこのような叙事の歌の定型的な結び目で、神語と天語歌だけに見られる。

【解説】

アマハセツカヒには「海人馳使」≡伝承者説と「天馳使」≡物語人物説がある。いずれの説に立つかによって第一・二歌の解釈は大きく変わるだけでなく、この問題は神語全体の成立と表現にも深く関わる。

研究史を見ると、契沖『厚顔抄』が「天馳使」と訓んで「空飛使」と解し、本居宣長『古事記伝』も同じ訓読をとって「言通はず使を、虚空飛鳥に譬いへるにや」と解釈した。それに対して折口信夫は、アマハセツカヒは海部馳使丁の意味で、海部の民を言ったとした（前掲書）。その一部が天語部となり、〈神語〉や〈天語歌〉を伝承したというのである。この折口説を發展させたのが土橋寛の「海人馳使」≡伝承者説である。伊勢の海部である天語連から貢進されたのが「海人馳使」で、それが神語や天語歌を伝えたという（『宮廷寿歌とその社会

的背景——「天語歌」を中心として——」（『文学』昭和三十一年六月、『古代歌謡論』所収）。「いしたふや」以下の結びは、伝承者としての海人馳使≡天語部の署名句のようなものとするのである。それは神語の歌の表現を氏族伝承の世界に解体する結果になった。

それに対して表現の問題としてとらえ直したのは、青木紀元（前掲書）である。アマハセツカヒを、前句の「打ち止めこせね」や「な死せたまひそ」に接続するもので、希求・嘆願の相手と解するのである。この考え方は、「事の 語り言も こをば」の前の神（人）名がすべて物語人物として統一的に把握できる点ですぐれている。その後、アマハセツカヒは「海人馳使」で八千矛神の従者とする修正案も出されている。

しかし、八千矛神と沼河比売が唱和する歌の二ヶ所だけに、結びの位置に照応する形で出てくるのはなぜか。そこで古代の求婚説話を見ていくと、「媒」とか「媒人」と呼ばれる「よばひの使」の登場が共通の構造となっていることに気づく。従って、アマハセツカヒは「天馳使」で、神聖な「よばひの使」という神話的な表現であったと解される。この二ヶ所他に、「事の 語り言も こをば」に上接する神・人名は次のようになる。

- ① あやに な恋ひ聞こし 八千矛の 神の命 事の命 語り言
も こをば (神語、記三)
- ② 朝雨の 霧に立たむぞ 若草の 妻の命 事の 語り言
も こをば (神語、記四)
- ③ 是しも あやに畏し 高光る 日の御子 事の 語り言
も こをば (天語歌、記一〇〇)
- ④ 高光る 日の御子に 豊御酒 献らせ 事の 語り言も こ
をば (天語歌、記一〇一)

⑤ 今日もかも 酒水漬くらし 高光る 日の宮人 事の 語り
言も こをば (天語歌・記一〇二)

このうち該当しない④は除いて、そのいずれの神・人名も前句に続く歌の本体となっており、「事の 語り言も こをば」だけが結び句と見なされる。このことからアマハセツカヒは、『古事記』の神話叙述において「天馳使」≡物語人物説と理解するのがもっとも文脈に合致するのである。

この歌は「八千矛の神の命は」と三人称でうたい出し、途中で「我が立たせれば」と「我」の立場に移り、最後に「事の 語り言も こをば」の結び句で終わる展開になっている。この特徴的な構造は『古事記』の歌のみならず、古代の歌では他に例を見ない。これが何によるのかという問題は、類例がないことからまだ十分には解明されていない。ただ、「八千矛の神の命は」のうたい出しは、八千矛神という神をうたう歌であることは間違いない。それを神歌と見ると、神の叙事を内容とする神歌においては神と我、あるいはうたい手の立場を場面によって移動しながらうたう形式があったのではないかと推定される。

それを考える手がかりとして、宮古島狩俣のタービという神歌がある。タービとは神を崇める意のタカベに由来する語で、ウヤガン（祖神）と呼ばれる神々の事蹟がそれぞれタービという神歌でうたわれる。一例として「根の世勝りのタービ（大城元）」を紹介してみよう。根の世勝りはユマサイともいい、入り口の門に立って狩俣の村を外敵から防衛している守護神である。次に掲げる歌詞は『南島歌謡大成Ⅲ 宮古篇』によったが、口語訳を私意により改めた箇所がある。

1にーぬゆまさイがよー

根の世勝り（神名）はよ

ういかノシ かんまよー 上の主である神は
2ふらがんどう やりば 子供の神であるから
またがんどう やりば 子孫の神であるから

と三人称でうたい出す。神歌はふた声と呼ぶ対句形式で進行する。神歌はそのうたい方において基本的に対句形式になると考えられている。このタービをうたうのは決まっています、根の世勝りを祀る神女である。自分が担当する神をまず三人称でうたうのである。ところが、その神の事蹟や行動の部分になると、

24あーいっぞーが ういん 東門の上に
つヴあーらっぞーが ういん 上手の門の上に
25むむゆんま だきやい 百弓を抱いて
やしゆんま だきやい 八十弓を抱いて
26かいしよい わんどー (敵を) 追い返しているのはわたしだ
むどうしよい わんどー 追い戻しているのはわたしだ

と「わたし」の立場に移る。よく神懸かりの状態と言われ、うたい手が神になってしまふと説明されることがある。つまり、一人称への人称転換であるが、そのような理解は必ずしも正しくない。この部分は世勝りが弓をもって村を外敵から守っている場面で、うたい手としてはもっとも強調するところである。このような劇的な場面の効果的な表現は、「わたし」の立場でうたわれる。神が乗り移る人称転換というよりは、神歌の表現構造の問題と見た方がよい。

後半になると、再び三人称にもどる。

53 にーぬ ゆまさいよ

根の世勝りは

ういかなシ かんま

上(最高)の主である神は

54 ふうらがんどう やりば

子供の神であるから

またがんどう やりば

子孫の神であるから

と、うたい出しに対応する詞章になる。これも神歌の表現様式である。そして最後に、

58 たかびふち おい

タカビ口のお声で

びゅーぎふち まこい

神座口の真声で

59 ちともよん とうたん

(神の) お供して申し上げた

オチきよん ゆたん

(神の) お付きしてよんだ

60 んきゃぬたや とうたん

昔の力(霊力)を申し上げた

にだていまま ゆたん

根立てたままをよんだ

と結ぶ。この結び句は神歌形式を考える上で、きわめて示唆的である。うたい手の神女は、これは自分の声ではなく、神の声で、神の許しでうたうのだといい、最終の結び句では根立てたままうたったという。つまり、神の世の言葉や神の声をそのままにうたったのである。この結び句は神歌の権威を示す表現であり、ターピの結び句として必ずうたわれる。言わば、神歌であることを証明する句なのである。この神歌形式は八千矛神の歌にきわめて類似する。三人称のうたい出し、途中から「我」の立場になり、「事の 語り言 もこをば」という結び句は、いま挙げたターピの形式と重なる。この結び句は、根立てたままをよんだというターピの権威を示す句と同様、神語の歌の権威を示す表現と見られるのである。

3 沼河比売の唱和歌

【訓読文】

余して、其の沼河日売、未だ戸を開かず、内より歌ひて曰はく、

八千矛の 神の命

萎え草の 女にしあれば

我が心 浦渚の鳥ぞ

今こそは 我鳥にあらめ

後は 汝鳥にあらむを

命は な殺せたまひこそ

いしたふや 天馳使

事の 語り言も こをば

青山に 日が隠らば

ぬばたまの 夜は出でなむ

朝日の 笑み栄え来て

栲綱の 白き腕

沫雪の 若やる胸を

そ手抱き 手抱き交がり

真玉手 玉手差し巻き

股長に 寝は寝さむを

あやに な恋ひ聞こし

八千矛の 神の命

事の 語り言も こをば

故、其の夜は合はず、明くる日の夜に御合為き。

(3)

【本文】

爾、其沼河日売、未開レ戸、自レ内歌曰、

夜知富許能 迦微能美許等 奴延久佐能 売邇志阿礼婆⁽¹⁾ 和
 何許々呂 宇良須能登理⁽²⁾ 叙 伊麻許曾婆 和杼理邇阿良
 米 能知波 那杼理爾阿良牟遠 伊能知波 那志勢多麻比
 曾 伊斯多布夜 阿麻波世豆迦比 許登能 加多理碁登母 許
 遠婆⁽³⁾

阿遠⁽⁴⁾ 夜麻邇 比賀加久良婆 奴婆多麻能 用波伊伝那牟 阿
 佐比能 惠美佐加延岐豆 多久豆⁽⁵⁾ 怒能 斯路岐多陀牟岐 阿
 和由岐能 和加夜流牟泥遠 曾陀多岐⁽⁶⁾ 多々岐麻那賀理 麻
 多麻伝 多麻伝佐斯麻岐 毛々那賀邇 伊波那佐牟遠 阿夜
 爾 那古⁽⁷⁾ 斐岐⁽⁸⁾ 許志 夜知富許能 迦微能美許登 許登⁽⁹⁾
 能 迦多理碁登母 許遠婆
 故、其夜者、不_レ合而、明日夜、為_二御合_一也。

【校異】(1) 底本、「波」。ト部系諸本により改む。(2) 底本、「理」
 ナシ。ト部系諸本により補う。(3) 底本、「婆」ナシ。道祥本などに
 より補う。(4) 底本、「阿遠」ナシ。道祥本などにより補う。(5)
 底本、「登」。ト部系諸本により「久豆」に改む。(6) 底本、「多岐」
 ナシ。道祥本などにより補う。(7) 底本、「吉」。ト部系諸本により
 改む。(8) 底本、「支」。ト部系諸本により改む。(9) 底本、「許登」
 ナシ。ト部系諸本により補う。

【現代語訳】

八千矛の神の命よ。私は(萎え草の)女です、私の心は入り江
 の干潟の鳥です。今は我がものとしていますが、後にはあなたの妻に
 なるでしょうから、鳥の命はお殺しなさいませぬ。(いしたふや)天
 空を駆ける使いよ。古事の語り伝えはこのように。

青々と木が茂る山に日が隠れたならば、夜がやって来るでしょう。

八千矛神が朝日のように満面にこやかに顔をほころばせてやって来
 て、私の(栲綱の)白い腕を、(沫雪の)若々しい胸をしつかりと抱
 き交わし、美しい手を巻き交わして、脚を長々と伸ばしておやすみに
 なるでしょうから、むやみに恋焦がれなさいませぬ。八千矛の神の命
 よ。古事の語り伝えはこのように。

【語釈】

未だ戸を開かず 前歌の「板戸を 押そぶらひ 我が立たせれば」
 の詞章からの散文叙述。男の「よばひ」において女はすぐには会わな
 いというのが定型。

萎え草の 女にしあれば ヌエは萎え、なよなよとした草の意で女に
 かかる。万葉歌に「なよ竹の とをよる児らは」(2・217)とあり、
 「萎え草」「なよ竹」は女のしなだれるイメージを喚起する。

我が心 浦渚の鳥ぞ ウラスは入り江の干潟のことで、干潮の時を見
 計らって鳥は餌をついばむ。そのような落ち着かない心の状態をい
 う。万葉歌に「潮干のむた 浦渚には 千鳥妻呼び」(6・1062)
 とあり、「浦渚の鳥」は雌雄が互いに呼び合うことを暗示する。契沖
 『厚顔抄』に「雌雄相思へハカクハヨミタマフナルベシ」とある。

今こそは 我鳥にあらめ 今は我がものとするだろう、の意。『厚顔
 抄』に「我鳥トハ我身ヲ我物トスル意ナリ」とある。前句「浦渚の鳥」
 を承けて自分の「心」を「鳥」で表す。それは「鳥」による比喩では
 なく、「心」は「鳥」そのものである。

後は 汝鳥にあらむを 後にはあなたの妻になるでしょうから、の
 意。ヲは接続助詞で順接とする。『厚顔抄』の「汝力妻ト成リテ随力
 ハムノ意」とするのがよい。「我鳥」「汝鳥」は類例を見ないが、心の
 動きを「鳥」で表す古代的な表現である。

命は な殺せたまひそ 「な…そ」で禁止を表す。命はお殺しなさい

ますな、の意で、沼河比売が懇願している。「たまふ」という敬語の相手は「天馳使」であって、前歌の「この鳥も 打ち止めこせね」の希求と対応する。天馳使は八千矛神に命ぜられた使者として行動するので、「たまふ」の対象になりうる。

青山に 日が隠らば アヲヤマは青々と木が茂っている山の意。万葉歌に「青山の葉茂き山辺に馬休め君」(7・二二八九)とある。「日が隠らば」は夜になることであるから、次の「出でなむ」にかかる。万葉歌に「富士の高嶺を 天の原 振り放け見れば 渡る日の 影も隠らひ」(3・三二七)とある。

ぬばたまの 夜は出でなむ ヌバタマノは夜や黒の枕詞。語義ははっきりしないが、『万葉集』の表記に「夜干玉」「野干玉」「烏玉」「黒玉」など、すべて「玉」が用いられる。「烏玉」は『倭名類聚抄』の「烏扇(カラスアフギ)」で、黒く丸い実がなるヒオウギのこと。ヌバタマノはその黒い実から夜・黒の枕詞になったとする。「夜は出づ」の表現は他に見えない。時間とともに夜になるのに対して、「夜は出づ」は夜に主体を見て実体のある動作ととらえる古代的思考である。万葉歌に「ぬばたまの夜さり来れば」(7・一一〇一)とあり、夜がやって来るとも表現される。この句、夜がきつとやって来るだろうと、確実な未来を表すのであって、八千矛神に対して、夜になったら出ておいでなさいとする願望の終助詞とするのでは古代的思考を理解したことにならない。

朝日の 笑み栄え来て アサヒノは「笑み栄え」に比喻としてかかっていく枕詞の用法。エムは顔がほころぶこと、サカユは花やぎ栄えることで、満面のほほえみをいう。八千矛神が沼河比売のもとにこやかにやって来るのである。

栲綱の 白き腕 タクヅノノは「白」にかかる枕詞。タクはコウゾの皮を晒した繊維で、ヅノは綱のこと。その白いことから「白」や「新

羅」のシラにかかる。タダムキは、『倭名類聚抄』によれば、腕の和訓とし、俗にウデとも云ったという。仁徳記に「つぎねふ 山代女の 木欒持ち 打ちし大根 根白の 白腕 枕かずけばこそ 知らずとも言はめ」(記六一)とあり、女性の白い腕を枕くとは共寝の定型的表现。

沫雪の 若やる胸を アウユキノはふわふわとした柔らかい雪の様子から、若々しい胸の比喻とする。「白き腕」とともに、ここでは沼河比売の官能的な魅力をいう。神語の最後の歌(記五)では、この対句が逆になる。

ぞ擁き 擁き交がり 解釈が定まらない句である。ソ・ダタキ・タタキで、タタキには「叩き」「手抱き」の両説が見られ、さらに撫でる意も示されている。土橋寛『古代歌謡全注釈・古事記編』は、ソタタキをしっかりと抱擁する意とし、マナガリは「真栄葛 たたきあざはり」(紀九六)を根拠に、手が背中の方に抜け出している意とする。次の句との対句関係から言えば、タタキの和訓をもつ「撫」「擁」「拱」のうち、やはり「擁」がもつとも適合し、マナガリは差し交わす意である。ここでは八千矛神が沼河比売の腕や胸をしっかりと抱き交わす意。

真玉手 玉手差し巻き マ・タマの美称を重ねて最高の美しさをいう。八千矛神が沼河比売の肩から手を巻き交わして、の意。この解釈は散文の「うながけりて」、つまり肩に手をかけ合つてという行為と一致する。散文は『古事記』の書き手による歌の解釈を示すものでもある。『万葉集』の山上憶良歌に、この句を引いた「真玉手の 玉手さし交へ さ寝し夜の」(5・八〇四)、「ま玉手の 玉手さし交へ あまた夜の 寝ねてしかも」(8・一五二〇)があり、憶良は好んでこの閨房表現を用いている。

股長に 寝は寝さむを モモナガニは「百長に」(いつまでも)と「股

長に」(脚を長々と伸ばして)の解釈がある。腕・胸・玉手とのつながりで股長がよい。イは寝ること、ナスは「寝」に尊敬のすがついた形。ヲは順接の接続助詞。おやすみになるでしょうから、の意。

あやに な恋ひ聞こし アヤニは神異に対する驚きを表す感動詞アヤと助詞ニから成る副詞。アヤシ(形容詞)・アヤシブ(動詞)のアヤも同じ。仲哀記の「この御酒の 御酒の あやにうた楽し」(記四〇)、雄略記の「瑞玉盞に 浮きし脂 落ちなづさひ 水こをろこをろに 是しも あやに畏し」(記一〇〇)では、神がつくった酒

や坏に楓の葉が浮ぶことの神異に対して用いる。この歌では否定語ナが下接するので、むやみにの意。キコスは言ふの尊敬語ではなく、土橋寛『古代歌謡全注釈・古事記編』が指摘するように、補助動詞の例もないので、恋い焦がれなさるといふ意の尊敬の複合動詞コヒキコスと見るほかない。

明るる日の夜に御合為き 妻問いた夜は対面できなくて翌日の夜に結婚したの意。女性が求婚を拒絶する話は、雄略記の袁紇比売や『播磨国風土記』の隠び妻説話など多く見られる。女性が一時的に隠れたり、拒否したりするという結婚習俗が背景にある。

【解説】

「いしたふや 天馳使 事の 語り言も こをば」の句は、結び句なのになぜこの歌の途中に出てくるのかという点について言及しておく。「天馳使」は物語人物としての「よばひの使」とすれば、八千矛神の「よばひ」の場面の二ヶ所に限って出てくることの意味がはじめに理解できる。そのように考えると、八千矛神と沼河比売の歌の構成は問答歌として一見整合性をもつ形になっているが、実際にはかなり不完全なものと言える。いま、八千矛神の歌をA(記二)、沼河比売の歌の「事の 語り言も こをば」までをB(記三前半)、「青山に」

以後をC(記三後半)とする。Aの後半とBは八千矛神と沼河比売の問答でありながら、前述したように、直接には「よばひの使」としての「天馳使」に向けてうたわれる。つまり、「天馳使」を介してなされる問答歌ということになる。そのように見ると、AとBは八千矛神と沼河比売が直接逢う前の「よばひ」の問答歌であり、直接逢うたい交すのがCの歌ということになる。しかし、Cの沼河比売の答歌に対する八千矛神の問歌がない。BCの一首は、Aに句数でも対応させるために、沼河比売の答歌二首を合わせた形に見るべきではないか。Cに対する八千矛神の問歌はすでに欠いていたのかもしれない。あるいはあつたとしても省略して二首をつなぐ形にしたのである。このことは口承世界の神語がもつ多くの歌から成っていたと考える根拠になる。そしてこれらの歌には、問答歌であると同時に、歌そのものによって八千矛神の神話、すなわち女神との恋の物語が伝えられるというあり方が想定されてくる。この問答歌は八千矛神の神話をうたう「事の 語り言」であつたと言えよう。

結び

古事記神話の三首の歌とその散文を取り上げ、前記3項目の方針のもとに注釈を試みた。その三首とは須佐之男命の祝婚歌、八千矛神と沼河比売の唱和歌であるが、その注釈を通して、『日本書紀』には見られない、古事記神話の歌と散文の特徴が明らかになった。その一つは、『古事記』では歌のはじまりを須佐之男命が詠んだ八雲立つの歌と明確に叙述することである。出雲神話の中にその歌が出てくることは、『古事記』の神話構造と関係する。八千矛神が沼河比売に妻問いをした時の唱和歌は、大国主神(八千矛神)による葦原中国の統治の一環として国津神の女神との結婚によって位置づけられる神話構造に

即していることがわかる。

出雲神話では須佐之男命が根之堅州国に追放されるところからはじまり、後継者の大国主神が葦原中国の統治者となっていくことが語られる。つまり、須佐之男命と大国主神は人間世界のはじまりを作り出した神なのである。それは、歌は人間世界のものという考え方に基づくのであろう。そのような歌に対する観念のもとに、『古事記』では須佐之男命の祝婚歌が歌のはじまりとして明確に位置づけられ、大国主神（八千矛神）と沼河北売とが妻問いをする極めて長い唱和歌が意図的に記されたのである。因みに、『日本書紀』に神話は記されていない。

後のスキヤンダルをめぐる日本文学史

―古代・中世を中心に―

牧野淳司

Adultery by Empresses in Classical Japanese Literature

MAKINO Atsushi

A common theme in Japanese literature of the ancient and medieval periods is that of adultery by empresses. Examples include Nijo no Kisasi 二条后 in *Tales of Ise* (*Ise monogatari* 伊勢物語), Fujitsubo no Miya 藤壺宮 in *The Tale of Genji* (*Genji monogatari* 源氏物語), Somedono no Kisasi 染殿后 in the *Collection of Tales of Times Now Past* (*Konjaku monogatarishū* 今昔物語集), and Kenrei Mon'in 建礼門院 in the Engyō-era manuscript 延慶本 of *The Tale of the Heike* (*Heike monogatari* 平家物語). The theme is thus a characteristic feature of ancient and medieval literature in Japan. Why did adultery by Empresses figure prominently in classical Japanese literature? To consider this question, I collected examples of narratives about adultery by empresses. I found that one of the original forms of this narrative is the tale of Jutsubaga 術婆迦說話. Taking the Jutsubaga tale as a prototype, I then investigated the various fictional tales (*monogatari* 物語) and homiletic tales (*setsuwa* 說話) to which this story gave rise and traced their development.

The *locus classicus* of the Jutsubaga narrative is *The Commentary on the Great Wisdom Sutra* (Ch. *Dazhidu lun* 大智度論). Its first citation in Japan is found in Kūkai's *Essentials of the Three Teachings* (*Sangō shiiki* 三教指帰). Kūkai's citation would eventually exert considerable influence on the reception of the Jutsubaga narrative in Japan. The *Annotations on the Essentials of the Three Teachings* (*Sangō shiiki chū* 三教指帰注) preserved in the Nakayama Hokkyōji archive contains a phonetic Japanese version of the Jutsubaga narrative. This version then came to be narrated in the cultural field of waka poetic treatises, from the *Shimeishō* 紫明抄 to commentaries on *The Tale of Genji and the Waka dômôshō* 和歌童蒙抄. In field of commentaries on the classical poetic anthology, the *Kokin wakashū* 古今和歌集, the narrative underwent a significant transformation. In the *Kokin wakashū kanjō kuden* 古今和歌集灌頂口伝, the Jutsubaga narrative is combined with motifs from the *Momoyogayoi* 百夜通. This combined version can also be found in the *Shintō kanpakuryū zatsubu* 神道関白流雑部 and the *Teikin no shō* 庭訓之抄. The combination of the tale with motifs from the *Momoyogayoi* in these texts suggests that the fields of commentaries on the *Kokinshū* and Yin Yang philosophies overlapped. At the same time, it is a phenomenon that is also related to the secret discourse (*hisetsu* 秘説) that narrates the origins of the seasonal festival called *Tenchūsetsu* 天

中節, which can be found in the *Meibun-shô* 明文抄, *Shûkai-shô* 拾芥抄, and *Segen-Mondo* 世諺問答. The transformed Jutsubaga narrative also eventually gave rise to new Noh plays, such as the *Koi no omoni* 恋重荷.

In the field of homiletic tale collections (*setsuwashû* 説話集), the Jutsubaga narrative can also be found in the *Hôbutsushû* 宝物集, the Engyô-era manuscript of *The Tale of the Heike*, *the Sangoku-Denki* 三国伝記, and the *Taiheiki* 太平記. In these tales, Jutsubaga is listed as a kind of love that is not in accordance with the Way (*michi* 道). Its inclusion in this list is then later cited in Muromachi-period tales, such as *Jôruri monogatari* 浄瑠璃物語, *Tawara tota monogatari* 俵藤田物語, *Hangan miyako banashi* 判官みやこばなし, and *Koizuka monogatari* 恋塚物語. In addition, in the *Komachi jindai kan* 小町神代巻 and the *Yokozabou monogatari* 横座房物語, I have been able to identify a connection with the fields of waka poetics and Shinto/Yin-Yang philosophy.

In my analysis of the Jutsubaga narrative, I demonstrate that the fields of commentaries on monogatari and waka, homiletic tales, Muromachi-period monogatari, and Shinto/Yin-Yang philosophy mutually influenced each other. I suggest that the links across these fields provided an impetus for the creation of new forms of literature. Furthermore, I also point out that Jutsubaga appears in Chinese and Korean sources, such as *Datang yunfu qunyu* 大唐韻府群玉 in volume twenty, “Xinhuo raota” 心火繞塔 and *Qingshi* 情史, also known as the *Qingshi leilue* 情史類略 in volume eleven, “Huahuo” 化火, compiled by Fengmeng long 馮夢龍. Examples such as these, I suggest, indicate the necessity of investigating the development of the Jutsubaga narrative in the context of East Asia.

後のスキヤンダルをめぐる日本文学史

—古代・中世を中心に—

牧野淳司

一、はじめに

日本の古代・中世文学に繰り返し現れるテーマの一つが〈後の密通〉である。『伊勢物語』の二条后、『源氏物語』の藤壺宮、『今昔物語集』の染殿后、延慶本『平家物語』の建礼門院など、後のスキヤンダルが数多く描かれている。これは古代・中世文学の特色の一つと言えよう。本研究は、〈後の密通〉が描かれる作品を見渡しつつ、日本の古典文学が後のスキヤンダルを語り続けたことの意味を考察しようとするものであった。

当初、調査範囲として、平安・鎌倉時代の物語文学および説話文学を想定した。ただし全てを調査するには作品数が多すぎて無理があるので、本研究では、平安の物語文学の伝統を継承しつつ、説話世界とも交渉を持ちながら成立した『平家物語』を手掛かりとすることにした。

具体的には、延慶本『平家物語』第六末（巻十二）の次のような一節に注目した。

天竺ノ術婆迦ハ后ノ宮ニ契ヲナシテ墓ナキ夢地ヲ恨、阿育大王ノ

子俱那羅太子ハ繼母蓮花夫人ニ思ヲ被懸^一ウキ名ヲ流シ、震旦ノ則天皇后ハ長文成ニ逢テ遊仙嶠ヲ得給ヘリ。我朝ノ奈良帝ノ御娘孝嫌女帝惠美大臣ニ犯サレ、文徳天王ノ染殿ノ后ハ紺青鬼ニヲカサレ、享子ノ院ノ女御京極御息所ハ時平ノ大臣ノ女也、日吉詣給ケルニ志賀寺聖人心ヲ奉^テ懸^一、今生之行業ヲ奉讓シカバ、哀ヲ懸給テ御手ヲタビ、実ノ道ノ指南セヨトスサマセ給キ。在原業平ハ五条亘ノアバラ屋ニ、「月ヤアラヌ」ト打ナガメ、源氏ノ女三宮ハ又柏木ノ右衛門督ニマヨヒテ、香ヲル大將ヲ産給ヘリ。「イカゞ岩根ノ松ハ答ム」ト源氏ノ云ケムモハツカシヤ。狭衣之大將ハ、「聞ツ、モ涙ニクモル」ト打ナガメ、天竺震旦我朝、高毛賤モ女ノ有様程心憂事候ワズ（汲古書院の影印版により一部表記を改めた）

治承寿永の内乱後、平家一門のうち唯一生き残った建礼門院は、大原で亡き安徳天皇を偲びつつ一門の菩提を弔う生活を送る。そこに突然現れたのは平家を見捨てた後白河法皇であった。対面した建礼門院は涙ながらに自らの人生を六道になぞらえて語る。天上道・人間道・修羅道・餓鬼道・地獄道を語った後、言い淀んだのが畜生道であった。

これは建礼門院にとって語りにくいことであった。なぜならそれは兄

弟である宗盛・知盛との間に「聞ニクキ名」を立てられたことであったからである。それは高倉天皇中宮としての、また安徳天皇生母としての評判をいちじるしく貶める醜聞であり、それを語ることは自らの名誉を残酷に傷つけることであった。もちろん実際にそのようなことがあったかどうかはわからない。だが物語はそのように語らせている。先の引用は建礼門院がまさに畜生道を語り出そうとする場面である¹⁾。

ところが、話はなかなか核心に到達しない。自身の体験を言い出す前に、古今東西の後（もしくは女王・王女）の醜聞が持ち出されているのである。引用文に列挙された事例を整理してみると、以下のようになる。

天竺…術婆迦と後の宮・俱那羅太子と蓮花夫人

震旦…則天皇后

我朝…孝謙女帝・染殿后・京極御息所・在原業平・源氏物語女

三宮・狭衣大将

天竺の国王の女である拘牟頭が漁師である術婆迦の思いに応えようとしたことは『大智度論』巻十四に見え、『経律異相』巻三十四や『法苑珠林』巻二十一にも取られている。阿育大王の子である俱那羅太子と蓮花夫人とのことは『大唐西域記』『阿育王伝』などに見える。両者はともに仏典に基づく。則天皇后と張文成のことは『唐物語』などに見え、日本で流布していたとおぼしい。本朝の事例である孝謙天皇の醜聞は『水鏡』や『古事談』に、染殿后が鬼に犯されたという紺青鬼説話は『相応和上伝』『拾遺往生伝』『古事談』などに、京極御息所と志賀寺聖人の説話は『俊頼髓脳』『和歌童蒙抄』などに見える。これらは歴史物語・説話集・歌論書などに採録されて流布した説話と言える。残る三つの事例は作り物語に依拠している。業平以下が『伊勢物語』『源氏物語』『狭衣物語』を踏まえていることは明らかである。

それでは、このような事例列挙はどのような意味を持つのであろうか。まずは、先例を挙げる注釈的語りとみななければならぬ。建礼門院の醜聞を語るに当たって、道ならぬ恋に堕ちた後の先例を想起したのである。語り手は手持ちの知識をここぞとばかりに披露してみせた。先例列挙は、饒舌な語り手による注釈行為と見なすことができる。だが、それを逆転させてみることもできる。そもそも、建礼門院の醜聞は事実かどうか不明である。あくまで物語がそのように語っているのである。であるならば、建礼門院の醜聞そのものが語り手によって創り出されたと考えてみることもできる。もちろん何らかの根拠となる噂はあったかもしれない。しかし、それをもとに建礼門院の畜生道語りを生み出したのはあくまでも物語である。それでは語り手は建礼門院の醜聞をどのように創り出したのか。その成り立ちの秘密を明かしているのが先例列挙の一節であったと考えることができるのではないか。つまり、天竺・震旦・我朝の先例になぞらえて建礼門院のスキヤンダルが創られた。先例列挙は畜生道語りを生み出す際に参考とされた事例を種明かししていると見なすことができよう。そのように考えると、建礼門院の畜生道物語は、術婆迦から狭衣大将に到る数々の説話・物語を踏まえて誕生したものと見ることができよう。ここに、後のスキヤンダルを描いた文学史が浮かび上がる。それは仏典由来の説話から始まり、虚構の物語に至るものであり、天竺・震旦・本朝を含むものであった。延慶本は、建礼門院の畜生道語りをそのような文学史上に位置づけて示しているのである²⁾。

延慶本の先例集はそのまま、後のスキヤンダルをめぐる文学史となつている。これをいかに読み解くかが、本研究の目標として設定された。そこで、個々の事例の調査を進めたのであるが、その過程で、事例の筆頭に挙げられた術婆迦説話の重要性に気付いた。術婆迦の説話そのものが、新たな物語を生み出す原動力となつていることが明らか

かになってきたのである。術婆迦は、単に後の密通の最初の事例であるだけではない。術婆迦説話こそが多様な密通の物語を作りだす力を秘めていることが判明した。後のスキヤンダルをめぐる文学史を記述するためには、術婆迦説話の果たした役割を見極めることから始めなければならぬ。本稿では、術婆迦から派生した説話・物語を探索した結果を示しつつ、術婆迦が各種説話・物語を増殖させていった様相を記述してみることとする。これは後のスキヤンダルをめぐる文学史を構想するための第一歩となるものである³⁾。

二、術婆迦説話の源流

延慶本の「天竺ノ術婆迦ハ后ノ宮ニ契ヲナシテ墓ナキ夢地ヲ恨」の典拠は『大智度論』巻十四である⁴⁾。

如説國王有女名曰拘牟頭。有捕魚師名述婆伽。隨道而行。遙見王女在高樓上窓中見面。想像染著心不暫捨。彌歷日月不能飲食。母問其故以情答母。我見王女心不能忘。母諭兒言。汝是小人。王女尊貴不可得也。兒言。我心願樂不能暫忘。若不如意不能活也。母爲子故人王宮中。常送肥魚羊肉以遺王女而不取價。王女怪而問之欲求何願。母曰王女。願却左右當以情告。我唯有一子敬慕王女情結成病。命不云遠。願垂愍念賜其生命。王女言。汝去月十五日於某甲天祠中住天像後。母還語子。汝願已得告之如上。沐浴新衣在天像後住。王女至時白其父王。我有不吉須至天祠以求吉福。王言大善。即嚴車五百乘出至天祠。既到勅諸從者。齊門而止獨入天祠。天神思惟。此不應爾。王爲世主不可令此小人毀辱王女。即厭此人令睡不覺。王女既入見其睡。重推之不悟。即以瓔珞直十萬兩金遺之而去。去後此人得覺見有瓔珞。又問衆人知王女來。情願不遂憂恨懊惱。姪火內發自燒而死。以是證故知。女人之心不擇貴賤

唯欲是從（大正新修大藏經二五冊一六六頁）。

以下のように要約できよう。国王の娘で拘牟頭という女性がいた。一方、捕魚師で述婆伽という男がいた。王女の姿を見てそれが心に焼き付き、飲食もままならない状態になった。母が理由を問うと男は事情を話す。母は宮中に入り、王女に魚を献上するようになった。王女が怪しんで問うと、母は息子のことを話す。王女は来る十五日に天祠中の天像の後ろで待つように言う。男は沐浴し新衣を着て待った。ところが天神は小人に王女を毀辱させるわけにはいかないと考え、男を眠らせてしまった。王女が訪れても男は目覚めない。そこで瓔珞をのこして去った。目覚めた男は王女が来たことを知り、憂恨懊惱し、淫火が内から発り自ら焼け死んでしまった（『経律異相』巻三十四、『法苑珠林』巻二十一もほぼ同内容）。

延慶本との違いは、術婆迦の恋の相手が国王の娘である点である。延慶本では「後の宮」であった。卑賤な男と王女との関係が、后との内通へと変化している。術婆迦説話の源流は『大智度論』であるが、延慶本は直接それに拠っているわけではない。以下、日本における術婆迦説話の受容について調査した結果を述べていきたい。

三、先行研究

本研究の過程で、術婆迦について論じた重要な先行研究・関連論考があることが分かった。そのうち島内景二氏の論（注4論文）は術婆迦説話を正面から取り上げたものである。術婆迦を引用する主要な作品を網羅しつつ、日本における術婆迦説話の存在の大きさを指摘しており、本研究を推進する過程で、多大な恩恵を受けた。一方、このほかに鈴木元氏と大谷節子氏の論に出会うことができた。これらは術婆迦説話を直接の論究対象としたものではないが、島内氏の論と合わせ

見ることで日本における術婆迦説話の重要性がよりはっきりするように思われた。以上の論文で指摘された資料をあらためて一望してみることで、術婆迦説話の存在感の大きさがより鮮明になると思われるのである。

(1) 島内景二「術婆迦説話にみる受容と創造」(注4論文)

島内氏は、最初に『源氏物語』の注釈書を指摘している。『源氏物語』帚木巻に、

今、やうやう忘れゆく際に、かれ、はた、えしも思ひ離れず、をりをり人やりならぬ胸こがるる夕もあらむとおぼえはべり。これなむ、えたもつまじく頼もしげなき方なりける。(新編日本古典文学全集)

とある。雨夜の品定め箇所、頭中将が常夏の女(夕顔)との別離を語った場面であるが、傍線部について『紫明抄』が以下のように付注している。

むねこかる、ゆへもあらむとおぼえ侍る

三教指帰云、寧莫術婆伽之焼胸

術婆伽は魚をうる人也、帝王のひめ宮を見たてまつりて、いかにしてえてしかなと思へり、もつところの魚をたてまつりてあたひをとらすしてかへらんとするに、皇女あたひをすつる心をたつね給に、身をなけ命をすて、あふにかへんと思ゆへに、あたひをとらず、といふ、皇女こころさしの切なる事をあはれみて、この月の十五日に社にまうつへき事あり、その時かならずあひまつへし、との給に、術婆伽まうて、皇女をまちたてまつるに、当社の明神この事をか、みて、方便をなさく、わかたんなの君をしていやしきしつかやつこにとつかしめん事心のま、ならば、あに神非

例をうくるにあらずや、た、婆伽をしてねふらしめんとおぼす、皇女すてにまうて給に、婆伽社頭にいねたり、おこさしむるにあへておとろかす、皇女御衣の瓔珞をときて婆伽か衣にかけてかへり給ぬ、術婆伽ねふりさめてこのやうらくを見るに、心のをくところをしらす、則むねのうちに姪慾のほのほあらはれて、みつからかかれていのちをうしなへり、世中に不相応のふるまひある物を、はか、なといふはこの例ならんかし(玉上琢彌編 山本利達・石田穰二校訂『紫明抄 河海抄』角川書店)

最初に『三教指帰』を引き、続けて術婆迦説話を語っている。「胸こがるる夕」に術婆迦を持ち出すのは唐突であるが、『三教指帰』が両者を結び付けている。『大智度論』には「姪火内發自燒而死」とあったが、「胸」を焼いたとはしていない。『三教指帰』で「胸を焼く」との表現が加わったことにより、「胸こがるる」と術婆迦とが繋がった。『紫明抄』が語る術婆迦の物語は仮名文へと和らげられているが、姪慾の炎が「むねのうち」に現れたとしており、「胸こがるる」と対応している。なお、術婆迦が恋した相手は「ひめ宮」となっている。島内氏は、中世初期には術婆迦の話が流布していて、その影響下に『紫明抄』などが『源氏物語』の注釈作業に術婆迦を導入、これにより術婆迦の話が一層知名度を増し、それがやがて中世物語を創造する力を持つていったのだと述べている⁵⁾。

『紫明抄』で引かれる『三教指帰』上の文は、

恆見蓬頭婢妾、已過登徒子之好色、況於治谷好婦、寧莫術婆伽之焼胸(恆に蓬頭の婢妾を見ては已に登徒子が好色に過ぎたり、況や治谷の好婦に於てをや、寧ろ術婆伽が胸を焼くこと莫からむや)(岩波古典文学大系)

というもので、島内氏が術婆迦を我国古典文学に導入した大きな源泉の一つと指摘する通りであろう。『三教指帰』については、中山法華

経寺蔵本『三教指帰注』も島内氏により指摘されている。

術婆伽焼胸^二云、大唐^二有シ下良女ノ子也、江河^二魚ヲツンテ食トセシ者也、ツリシテ返シ時^二道^二長者門ヲスキル^二高樓帳ヲ風吹上ケタルヨリ此ヲ見ミテ恋ヒノ病^二成テ物不食^一、母アヤシンテ此事ヲ問^二不答^一、再三問レテ答テ云ク「美君ヲ見ヨリ恋病ヲ付タル也」、母ノ云ク、「安スキホトノ事也」トテ術婆伽^二魚ヲツラセテヒメ君ノモトヘ数十度以參ル、ヒメ君奇シンテ問テ云ク「何事所望ノ有ルソ」ト問フ、母事由来ヲ答テ申ス、ヒメ君答テ云「ヤスキホトノ事也、アスヘシ」トテ「但是^二天神マシマシス、ソレニテアフヘシ」トテ日定メテ約束シテヒメ君父長者^二「モノマウテシ候ム」トテ出立テ通夜^二參ル、時^二術婆伽之參相テヤシロノカタハラニネイリタリ、ヒメ君ミ行イテヲトロカセトヲトロカス、依テヒメ君玉カツラヲヌキテ重^二打懸テ返^一了ス、時^二童ヲトロキテ姪欲炎胸ヨリ出テ焼死^一了、故焼胸^二云也^一（築島裕・小林芳規編『中山法華経寺蔵本 三教指帰注』武蔵野書院）

島内氏も言うとおり『紫明抄』とは若干の違いがある。例えば傍線箇所であるが、風が帳を吹き上げた瞬間に女を見ることは物語や説話における恋の発端の語り方の一類型である。恋を打ち明ける術婆伽に對し「安きほどの事也」と答える母親像は悩む男と対照的であるが、姫君の答えに「やすきほどの事也」との台詞が繰り返されているのも注目される。このような繰り返し表現は口語り（を装った語り口）の痕跡を感じさせる。『三教指帰』を講釈する場と関係する可能性もあろう。注釈の場に術婆伽の説話が流入し、和文化して語られている状況を認めることができる。

島内氏が次に目を向けているのが説話集である。『宝物集』巻五に以下のようにある。

いふ。魚をもて王宮にいたるに、おもはざるに后をみたてまつる。術婆伽、后を見たてまつりて後、煩惱のおもひさむる時なく、なげきかなしみて、病の床をおきず。術婆伽が母、この事をあやしみて、ゆへをとふに、術婆伽かくすとすれども、つゝに母にかたる。子の病をなげきて、王宮にまうでて、后のかたにたずむ。后あやしみて、ゆへをとひ給ふ。網人が母、このありさまを申。后、あはれとおぼして、五百両の車をかざりて、社殿にまいりて、網人にはあはんとちぎり給ふ事なり。大論に、「女は貴賤をきはらず、但欲是にしたがふ」と申たるもことほりにこそ侍るめれ。（岩波新日本古典文学大系）

「女人は、心うくうたてきもの」であることを言うための説話になっていて、『大智度論』が「女人之心不擇貴賤唯欲是從」の例証として術婆伽を挙げた態度を継承している。

ここでは、術婆伽の相手が「后」になっていることが確認できる。ところで、『宝物集』は女人のあさましさを言うために他にも多くの事例を列挙しているが、このような形式は説話集や軍記物語にしばしば見えるようである。島内氏は『三国伝記』巻六第二十七「志賀寺聖人恋路事」と『太平記』巻十一「越中守護自害事付怨霊事」を指摘している。本文引用は省略するが、『三国伝記』は志賀寺聖人の恋に付随して術婆伽と則天皇后を挙げている。『太平記』でも同様に、恋ゆえあさましき姿になった例として術婆伽を想起している。『宝物集』『三国伝記』『太平記』からは、あさましき恋の先例（恋のためし）を列挙する営みが行われていたこと、その中で天竺の事例として術婆伽が挙げられることが多かったことがわかる。

『源氏物語』の注釈世界や説話集を踏まえた上で島内氏もとても豊富な事例を指摘しているのは室町時代物語である。赤木文庫蔵『浄瑠璃物語』や北大図書館蔵『浄瑠璃十二段草子』に、術婆伽の名が登

場する。島内氏が指摘するように「じゅつま」など本来の名前からの乖離や、志賀寺上人の話などとの混乱が見えるが、説話世界におけるのと同様、恋の先例として引かれた事例と言えよう。

だが、このような事例ばかりでないことも島内氏が述べるところである。『俵藤太物語』は恋の先例を列挙した部分に術婆迦を挙げるが、実は『俵藤太物語』の物語自体が術婆迦の話によく似ている。すなわち、藤太はある時簾中の美女を見初め、恋に陥る。恋の病の床に臥す藤太を「しぐれ」という女房が訪れ、恋の仲介をすることを約束するが、この話自体が術婆迦説話の本来の形態の換骨奪胎（しぐれが術婆迦の母の役割）であった。島内氏は、この物語の中に術婆迦の故事が引用されるのは必然で、俵藤太をめぐる物語が術婆迦説話を基にして創作されたことを示す痕跡だとみなしている。

また別の興味深い事例として、『神代小町巻』も挙げられている。夢にあふべきたよりもなく、おもひのけぶりとくぶるほどに、むねくるしやとかなしみけるが、恋には人のしなぬかは、百夜をまたでしに、けり。天竺のじゆつばか、おもひのほのほに身をこがしけんためしも、かくやと覚えてあはれなり。（未刊御伽草子集と研究（四））

この物語には小野小町を恋した深草の少将の故事が含まれる。それは、「思ひきやしちのはしがきかきつめて百夜もおなじまるねせんとは」という和歌をめぐって語られる百夜通いの話であった。その話に関連して術婆迦が想起されている。「けぶり」と「ほのほ」が連想関係で繋がっている。島内氏は、ここに歌学書系統の注釈書の影響を見た。指摘されたのは『和歌童蒙抄』第四、恋である。

恋々て人にことごと恋しなばもえんけぶりは恋のかやせん
六帖に有。恋にもえん煙とは白毫式に、むかし天竺に術婆迦といふ童子あり。其母とし比に后につかへまつりにけり。此わらは

おもはずに后を見奉りけるより、いかでかとおもふ心つきて、人しれずいもねずやせゆきけり。母あやしみてとへど、いはずして物思へるけしきあらは也。母の云、何によりてか我にかくすべきとせめければ、有のまゝに答へけり。母思ひくらしいてはく、江のほとりに行ていを、釣て毎日にきたれ。我取次て后にたてまつらんとをしふ。是によりて日ごとに鯉を釣て来たれば、したがひて母是を后に奉る事三年になりぬ。后心ざしの深き事をあはれびて、能隙にとひたまふ。いかなる事を思ひてするわざぞと。母恐れながら、此わらはの思へる事をもらし申。天竺のならひ、心に思ひ詞にいひつる事をたがへざりければ、逢べきよしを契り給ひつ。后便をえんことかたければ、はかりごとをなしてのたまはく、術婆迦自在天神にまゐり宝殿の内にかくれをれ。参りて逢んと契りて御幸して自在天神の宝殿に御こしをよせて、一夜ぐさしめ給ふ。人静まり夜ふけて后術婆迦をる処に行給へるにねいりてしらず。其しるしに玉のかんざし一すちを置いて、こしのもとへ帰り給ひぬ。また行給へるに驚かず。其しるしに又かんざし一筋を置いて帰り給ひぬ。爰に母術婆迦に問に、ねいりて覚えず。唯此玉のかんざしばかり有とこたふ。母今はちから及べからずといふを聞て、術婆迦が胸より火出来て、もえて煙に成て失ぬと云々。彼鯉をつりて事を通ぜしよりこひとは云也。もろもろの恋のおこり、この術婆迦よりはじまれり。（日本歌学大系 別巻一）

『古今和歌六帖』の「恋々て」の和歌に関する注釈の中に術婆迦の話が引かれる。その出典とされる「白毫式」については未詳であるが、ここですでに術婆迦の恋の相手が「后」へと変化していることが確認できる。また「恋」と「鯉」とが結びつけられていることは後述する神道・陰陽道世界との繋がりを示している。さらに島内氏は『古今和歌集灌頂口伝』を指摘している。「一、あかつきのしぢのはし

がきも、夜がきの哥事、伝云、兆段といふ文に」として、術婆迦の物語が語られている。「天竺戒日大王の后」を術婆迦が一目見て「恋の病」となる。それを聞いた大王は「情は人のためならず。なにかくるしき。一夜あひ給へ」と后に逢瀬を勧める。后は「春喜楼殿」に出向いて大象の車の榻をおき、術婆迦に百夜の殿居を命じる。術婆迦は百夜通うが百日目にはに疲れて眠り込んでしまう。行啓した后は術婆迦を起こすが目を覚まさないので書き付けを残して還る。なげき悲しんだ術婆迦は、「むねよりおもひの火の出て其身をやくのみならず、春喜殿よりはじめて、宣喜殿・陽明殿・小陽殿・後園殿等の一百三十六の台々をみなみな焼けり」というのである（片桐洋一編『中世古今集注釈書解題 五』）。

術婆迦の炎が宮殿を焼いたという記述も後述する神道・陰陽道世界と交渉を持つと思われる。島内氏は『古今和歌集灌頂口伝』について、注釈（実事の詮索）が創作（虚構の生産）と結びついた好例だとした。術婆迦の故事を骨格にして細部を和歌説話で装飾したもので、仏典の説話が和歌文学と融合する場として中世歌学書世界があったとした。それは学問であると同時に文学創作の場であり、『古今和歌集灌頂口伝』があつてこそ『神代小町巻』が出現したと言うのである。術婆迦説話が歌学世界で独自の展開を遂げ、新たな物語を生み出す原動力になっているとの指摘は重視されなければならない¹⁰。

島内氏の論では、術婆迦説話が注釈世界（源氏・三教指帰・歌学）に受容され変容を遂げつつ、新たな室町物語を生み出していく役割を果たしたことが指摘されている。術婆迦説話の影響力は予想以上に大きいと言わなければならない¹¹。

（2）鈴木元「和歌と連歌―火伏の口伝をめぐって」『国文学解釈と教材の研究』二〇〇〇・四。

鈴木氏の論により、術婆迦譚（に近似する話）が神道、陰陽道（歳時記）、和歌、庭訓往来注など、多様な学問の場（知を形成する場）で伝えられていたことが判明する。以下、氏によって指摘された資料を列挙する。最初は東洋文庫蔵『庭訓之抄』である。

隠岐鮑周防鯖近江鮒淀鯉

昔中天竺有賤、云述馬迦即魚壳也、彼其時行王宮、内裏參魚壳、此時商人奉見后、沈恋命絶、時彼母參内裏、魚奉后及度々、彼国法欲契人、先見德后契也、此故后怪給、彼母問子細給、母在俣奉語、后仰糸安事也、車百夜可通宣、述馬迦聞此由、喜无限、然間、夜通志深、百夜満時、后内出給、雖然商人深沈眠、不知出御、后御慰目覚給不覚、然彼験、翠十二一彼胸置給、其後驚此験奉見、余沈恋成燃燒時、彼側修護摩有貴僧、以酒水消之、此恋煙焼上、烧内裏、然処述馬迦誓曰、我必成火、燃苦患悲事无喻方、然間、止燃火、誓成火守護神、故契事七月晦日夜也、次日聽成火畢、雖然調伏一切惡事火誓願給、**㍑**字水種也、水云者鯉鱗也、此字鱗能持水鱗也、去鯉上竜門時、百日干之不干鱗也、後准鯉申也、

㍑字水則鯉鱗習也、始但魚云也（東洋文庫蔵一―C―62）

これは本来「淀鯉」についての解説であるが、突然「述馬迦」の百夜通い説話になる。述馬迦の恋の想いが炎となって燃え上がり、その炎を貴僧によって鎮められたことを契機として、述馬迦は「一切惡事火」を調伏する「守護神」となり、その際、水のシンボルとなったのが（「パン」字であり「鯉鱗」であつたとする。但し、後半部分「故契事七月晦日夜也」という記述はいかにも唐突であり、ある特殊な文脈から抜き出した故の不整合ではないかと鈴木氏は考えた。そして、述馬迦が「鯉鱗」へと繋がるめずらしい例として神宮文庫蔵『神道関白流雑部』

を指摘したのである。

日本記火伏大事／伊勢太神宮之重宝之／八月火伏縁起相伝事

昔中天竺有賤者、名曰述馬加、則魚壳也、彼魚壳其時王宮行參内裏魚壳、此時彼商人奉見后、沈恋命終時、彼者母參内裏、魚奉治及度々、彼国法欲契人時、先見德後成契也、此時治怪彼商人母事子細問玉へり、母任有奉語此由、后言糸安事也、車榻百夜可通言へり、述馬加聞此由悦無限、然夜夜通志深、百夜滿時后行合給へり、雖然彼壳人深沈眠不知御行、后慙覺給共終不知、然後驗翠二分一胸置歸給、其後驚此驗奉見、余沈恋成焦燃時、側修護摩僧一人有之、以灑水消之、此恋煙燃登為燒内裏、然処述馬加誓願曰、我心成火燃時苦患無喻方、然間留燃心火誓成火守護神、故契欲夜七月晦日夜也、次日聽成火、雖然心翻調伏一切惡事火誓願、**㍑**字書事、此字水種子也、水者鯉ヒレニ尊者ヒレ、或杉指ヒレト云ヒレ有、此ヒレ能持水ヒレナリ、サレハ鯉登滝門滝時、百日干之、更不干ヒレ也、故 水則其時鯉ヒレト習也、鯉本以人魚名之、然トモ彼時ヨリ恋ニナソラヘテ鯉ト申也（神宮文庫蔵一一一〇六八八）

「火伏」についての口伝の中にある記述で、「**㍑**八月一日天中節赤口白舌随節滅」の文句と結びついて語られている。『庭訓之抄』で「故契事七月晦日夜也」とあった唐突さはこの術婆迦譚が八月一日の天中節にまつわる秘伝として語られていたことで理解できるとした。鈴木氏は続けて、天中節に関する説を記載するとして『世諺問答』および、そのもととなったと思われる『拾芥抄』巻上歳時部を挙げている。『拾芥抄』を示すと、以下のような記述になっている。

消除失火盜賊疾病口舌災難方七月晦日取生氣方木燒墨

八月一日日出以前書八月一日天中節赤口白舌随節滅押門陰陽秘方

昔大國后於天中樓有契事、其人依不遂素懷、忽成火神、燒天中樓

之時、后呪云、八月一日天中節赤口白舌随節滅云々。或書節言云々（大

東急記念文庫善本叢刊中古中世篇『類書Ⅱ』）

鈴木氏は「陰陽秘方」という記載からして、陰陽道書の背景がある可能性を考えた。『神道閑白流雜部』などは、陰陽道と密教、修験道、神道が相互に融合しあう複雑な状況の中、「車榻百夜可通」とある通り、和歌世界からの影響も受けつつ成り立っているのである。鈴木氏により、神道・陰陽道と和歌（歌学）、庭訓往来を巡る注釈、講釈の場が重なり合うことが示された。

（3）大谷節子「恋の奴の系譜―説話と能1」『世阿弥の中世』

岩波書店、二〇〇七（初出は二〇〇〇）

鈴木氏の論も参照しつつ、謡曲「恋重荷」について論じている。「恋重荷」は原曲「綾の太鼓」以来、〈賤者の身分違いの恋〉を曲の骨格とするが、その構想の原拠、主題を提供する説話群の一つが『古今和歌集灌頂口伝』などに語られる術婆迦の恋の物語であることが鮮やかに示された。「恋重荷」の後シテが葉守の神になって後の守護神となる結末と、術婆迦が火の守護神となったことが符号することも示されている。「葉守の神」へと転生した賤者、山科の承仕の物語は、術婆迦譚に重ねて柏木の物語を下敷きに読むことよって、「恋の奴」の物語としての全貌を、重く、悲しく現してくる」のである。大谷氏によつて、術婆迦説話に重ねられた柏木物語を踏まえて、新たな能が作られていることが示された。術婆迦説話は、能をも生み出す力を持つていた。

四、新たに見出だしたもの

このほか、これまでに見出した資料を三点挙げる。一点目は『恋塚

物語』で、物語の序文で、術婆迦を含む恋の事例を列挙している。

すへて女人はとんあひのまうねんたり。このゆへに、一ねん五百しやうけんねんむりやうこうととく。なんしは女人のためにして、とくたうをさまたけ、よにんはなんしのゑんにして、しやうしをと、こふるとかや。しかれば、てんちくのしゆつはかは、きさきをこひてほむらとなり、わかてうのきそうしやう、恋ゆゑあをきおにとなる。たいとうの一きやうあしやりは、やうきひになをたつて、くわうこくへなかさされけり。ほんてうのしかてらの上人は、京こくのみやすところをわりなく恋たてまつりてこそ、御てはかりをたまはり：(恋田知子「陽明文庫蔵『道書類』の紹介(二)」「恋塚物語」) 翻刻・略解題「三田国文」四六、二〇〇七)

術婆迦以外では、紺青鬼・一行阿闍梨・志賀寺上人の例が挙がっている。『恋塚物語』は遠藤盛遠の恋を描いた物語で、延慶本など『平家物語』の読み本系諸本に収録される文覚(遠藤盛遠)の発心譚としても知られている。『平家物語』諸本、『恋塚物語』諸本によって物語の展開や細部に異同があるが、盛遠の恋の物語が生成、展開していくある段階で、術婆迦の物語と接触していることを陽明文庫蔵『恋塚物語』は示していると考えたい。盛遠の恋の物語は、術婆迦と出会うことで誕生(もしくは成長)した一面を持つと考える¹²。

二点目は『和漢朗詠集和談抄』(恋の部)で、術婆迦説話が、かぐや姫伝承・生田川伝承に続ける形で簡略に付されている。

我恋はゆくゑもしらすはてもなしあふをかきりとおもふばかりそ

此、躬恒作、古今哥也。向後モ不レ知ハテモナシトハ、ウハノ空ニアクカレタル心也。恋路ノ行末モ知ヌタメシニハ：(以下、竹取翁の異聞)高山ヲ尋ルニ、富士山也ト思ヒ、像見ノ鏡ヲ胸ニ

当テ、彼峰ニ上リ給タレトモ、恋シキ人モ中空ノ、尽ヌ歎キノイヤマシテ、恨千種ノ思草、葉末ノ露ノ御命モ、既ニ消ントシ玉ケリ。セメテ思ノ天原、ソナタト計リウチナカメ、泣シツミ玉ヒケルニ、御胸ノ炎、形見ノ鏡ニ燼付テ、俄ニ天ニ沸キ上ル。：(続いて生田川(求塚)伝承)：彼ノ天竺ノ述婆伽ハ、后ヲ恋テ、ホムラトナリ、我朝ノ上人モ、其下モエヲ志賀寺ヤ、ヲモキカ衣ノサヨ衣、アラキ鬼トソ成ニケル。合ヲ限ノ恨ハ、皆哀ナル理リ也。(和漢朗詠集古注釈集成 第三卷)

島内氏は東北大学図書館蔵『古今秘決』にある『竹取物語』の異伝に術婆迦説話が関与した可能性を指摘していたが、かぐや姫伝承と術婆迦説話とは和漢朗詠集の注釈世界でたしかに結びついていた。術婆迦物語とそこから連想される恋の物語・説話とは、相互に影響、作用し合いながらそれぞれ新たな物語へと変容していく動きの中に位置づけ見なければならぬ。

三点目は藤原孝範(一一五八〜一二三三)撰の『明文抄』で、『拾芥抄』の依拠資料の一つとなったと考えられる¹³。鈴木氏が指摘した『拾芥抄』の天中節の由来を示す伝承は歳時部に含まれる。ここでは「後漢書」「初学記」「十節記」「荆楚歳時記」など多数の文献を引いて、年間を通して現れる節日などを解説しているが、それらは全て『明文抄』天象部に挙げられた解説と重なり、引用文献も『明文抄』が引く文献のうちのいくつかを使用したものと見なせる。八月一日の天中節に関する伝承(陰陽秘方)もすでに『明文抄』に同文が見えているわけで、十三世紀初頭にはすでに歳時記の中で伝えられていたことが確認できたことになる。

五、整理

以下、術婆迦説話とそれに関連する作品・資料について、整理を試みる。

日本で術婆迦について言及した最初の資料として、『三教指帰』を挙げるができる。ここでは術婆迦が「胸を焼いた」とされ、これが日本における術婆迦享受に大きな影響を与えることになった。術婆迦は「胸より火」を出したのであり（和歌童蒙抄・古今和歌集灌頂口伝）、『源氏物語』の「胸こがるる」と結びついた。「胸の炎」は「恋」の思いを表現するのに相応しいものであった（和漢朗詠集和談抄）。『三教指帰』の注釈世界では、和文化した術婆迦の物語が語られるようになっていた（中山法華経寺蔵本三教指帰注）。風が「帳」を吹き上げた際に垣間見するという設定や、会話文における繰り返し表現など、『大智度論』の本文からは離れた語りを展開していたことが知られる。

和文化した術婆迦物語は歌学世界や『源氏物語』の注釈世界でも語られていた（和歌童蒙抄・紫明抄など）。これらは『大智度論』を源流とする点が変わらないが、さまざまに異なりが生じている。もともと国王の姫宮であったのが「后」へと変化している事例も確認できる（和歌童蒙抄）。『三教指帰』と『源氏物語』の注釈世界（光源氏物語抄・紫明抄・河海抄）と歌学世界は、それぞれ相互に影響しあいつつ、和文化した術婆迦物語を共有していたとみておきたい。細部に異なりがあるのは、それぞれが講釈の場（口語りの場）を経由するためだと考えることもできよう。術婆迦説話の展開には、このような注釈の場が果たした役割が大きかった。

和文化した術婆迦説話は、中世における注釈世界に影響を及ぼして

いく。『和歌童蒙抄』にあった「恋」と「鯉」の結びつきは、『神道関白流雑部』『庭訓往来抄』にも見えた。『庭訓往来』の注釈世界や神道・陰陽道の秘説は歌学世界と交渉しながら独自の発展を遂げていったのである。「鯉」と「恋」とを結び付ける『横座房物語』のような表現はこのような世界を踏まえて出現した。和漢朗詠集注釈の世界ではかぐや姫伝承との交渉も見られた（和漢朗詠集和談抄）。

歌学世界における術婆迦説話は『古今和歌集』の注釈世界で大きな変貌を遂げる。『古今和歌集灌頂口伝』では「あかつきの」の和歌注で術婆迦の物語が、「百夜通」のモチーフと融合した形で語られている。これは「神道関白流雑部」や『庭訓之抄』にも見えることで、古今注と神道・陰陽道世界とが重なり合っていることが確認される。『古今和歌集灌頂口伝』の、術婆迦の炎が多くの宮殿を焼いたという記述が、『神道関白流雑部』などで術婆迦の恋の煙が「内裏」を焼いたとする記述と対応していることもその証左となる。古今注や神道・陰陽道世界で展開した術婆迦説話は新たな能を生み出すことにもなった。術婆迦の恋の物語は能「恋重荷」の主題の原拠の一つとなった。また、「恋重荷」では、賤者が「葉守神」へと転生するが、これは『神道関白流雑部』などで術婆迦が火の守護神となることと対応していることも指摘されている。

以上は、歌学・古今注および神道・陰陽道世界であったが、これとは別に説話集の世界で術婆迦は頻繁に引用された。『宝物集』『三國伝記』『太平記』などで、道ならぬ恋、あさましき恋を列挙するなかに、その一例として術婆迦が挙げられるのである。延慶本『平家物語』の建礼門院畜生道もこのような列挙形式をとるものの一つである。このような恋のためしを列挙する方法は室町時代物語に継承されていて、『浄瑠璃物語』『俵藤太物語』『判官みやこばなし』『恋塚物語』などに術婆迦への言及が見える。また『小町神代卷』や『横座房物語』には

歌学世界や神道・陰陽道世界との交渉が見られた。室町時代物語の中には術婆迦説話をもとに新たに創造されたと目される物語が見られる（浄瑠璃十二段草子・うそひめ・猿源氏草紙）。これらは能「恋重荷」とともに、術婆迦説話が新しい物語を生み出す力を供給し続けたことを示す。

一方、術婆迦の名は出ないが、よく似た説話が節日、天中節の由来を語る秘説の中で伝えられていた（明文抄・拾芥抄・世諺問答）。これらは神道・陰陽道世界に入り込み、『神道関白流雑部』や『庭訓往来抄』で術婆迦と融合して現れることになった。

以上、便宜上、『三教指帰』や『源氏物語』の注釈世界、歌学・古今注の世界、説話集、室町時代物語、神道・陰陽道世界などと、それぞれの領域を区別して記述してきたが、これらの領域はそれぞれが複雑に重なり合っていた。お互いに交渉、影響し合いながら、それぞれが形を変えていったのである。術婆迦を通して、諸領域が交錯し合いながら変貌していく様相―学問・文学を生み出す一種の運動体―を見渡すことができるのである。それは我々の文学観や想像を超えて雑多な要素が入り交じる混沌とした海のような世界である。そして、そこから新たな恋の物語の生命が生まれてくるのである。複合的世界から誕生した物語や説話は、単線的な系譜関係のもとに位置づけられるものではない。また一つの領域、ジャンル内での展開の中で捉えられるようなものではないのである。作品の系譜やジャンルの発展で描くのと異なる、運動体としての文学史が構想されなければならない。周辺領域を融合させつつ展開した文学史の中で、確かな存在感を持つのが術婆迦であった。

六、東アジア世界での広がり

術婆迦は韓国でも独自の説話を生み出していた。『大唐韻府群玉』巻二十「心火繞塔」に引かれる「殊異伝」である。

志鬼新羅活里駅人、慕善徳王之美麗、憂愁涕泣、形容憔悴、王幸寺行香、聞而召之、志鬼歸寺塔下、待駕幸、忽然睡酣、王說臂環、置胸還宮、後乃睡覺、志鬼悶絶良久、心火出繞其塔、即變為火鬼、王命術士、作咒詞曰、志鬼心中火、燒身變火神、流移滄海外、不見不相親、時俗、帖此詞於門壁、以鎮火災（小峯和明・増尾伸一郎編訳『新羅殊異伝』平凡社東洋文庫、二〇一一）

この説話の源流が『大智度論』であることを印権煥氏が指摘している¹⁴。この中で注目されるのは、志鬼が「火鬼」と変じ、それに対し王が術士に命じて「咒詞」を作らせたということ、これが火災を鎮める呪符となったという。印権煥氏はこの部分は韓国の民間信仰と習合して変容した箇所だと考えたが、日本の『庭訓之抄』や『神道関白流雑部』で術婆迦が火の守護神と変じたことや、『明文抄』で后が呪言を唱えたことと近似する内容となっている。新羅時代の説話集である「殊異伝」と、『明文抄』に見られるような天中節の秘伝や日本の神道・陰陽道世界で伝えられた術婆迦説話との間に直接的な影響関係を見いだすことは難しいかもしれない。しかし、何らかの交渉を想定したくなるのである。

印権煥氏以降、「志鬼」説話研究が韓国でどのように展開したかについては朴知恵氏が研究史をまとめているが¹⁵、趙鏞豪氏によって、明時代に編纂された馮夢龍編「化火」『情史』(または、『情史類略』)巻之十一が指摘されているという¹⁶。

蜀帝生公主 詔乳母陣氏乳養 陣氏携幼子 與公主居禁中 各

年長 陣氏出宮 其後 此子以思公主 故疾亟 一日陣氏入宮 有憂色 公主詢其故 陣氏陰以實對 公主許允 遂托幸祇廟 其與子會 及期 子先在廟候之 忽睡去 既公主入廟 子沈睡不醒 公主待久 將歸 乃解幼時所弄玉環 附於子之懷中而去 及子醒寤見之 怨氣成火 廟宇亦焚 祇廟胡神也

基本的に術婆迦説話の展開と一致するものと見てよいであろう。詳細な検討は今後の課題とせざるを得ないが、このような事例は、術婆迦説話の展開を東アジア全体の中で理解する必要性を示している。術婆迦は、日本の文学史をアジアの中で見つめていくための具体的な材料の一つでもあった。

〔注〕

- *1 建礼門院の畜生道語りについて、佐伯真一『建礼門院という悲劇』角川選書、二〇〇九を参照。
- *2 先例集が建礼門院の畜生道語りを生み出した可能性について、拙稿「安居院流唱導書の形成とその意義」『中世文学と寺院資料・聖教』竹林舎、二〇一〇で考えてみた。本稿では建礼門院の醜聞が語られた意味について論じる余裕がないが、試験的な考察はこの拙稿で試みている。
- *3 延慶本に列挙された事例に基づく文学史について、拙稿「唱導資料が開く世界」『仏教文学』三六・三七合併号、二〇一二で見直しを述べた。
- *4 術婆迦説話の典拠が「大智度論」であることは島内景二「術婆伽」説話にみる受容と創造』『源氏物語の影響史』笠間書院、二〇〇〇（初出は一九八七）で指摘されている。
- *5 島内氏は「紫明抄」を継承した『河海抄』『仙源抄』も指摘している。また、単行本収録時には新たに「異本紫明抄（光源氏物語抄）」も指摘された。「異本紫明抄」は「紫明抄」と細部で異なりを見せている。『河海抄』は「人やりならぬむねこかる、夕もあらむと 三教指帰云、寧裏術婆伽之焼胸」と簡略に記すのみで和文化した物語を記さない。「異本紫明抄」から「紫明抄」『河

海抄』へ到る流れの中で、術婆迦説話を扱う態度に変化が見られる。注釈史の問題として検討すると興味深いのではないかと。

- *6 例えば延慶本『平家物語』第二末（巻五）にある文覚発心譚に見える。
- *7 延慶本『平家物語』文覚発心譚でも、恋に悩む遠藤盛遠と、恋の手引きをあっさりと言け負う尼公とが対照的に描かれる。

- *8 そのほか、『浄瑠璃十二段草子』の西行（佐藤憲清）説話は、術婆迦を意識したフィクション（社での密会。眠り込んだ男など）であり、『猿源氏草紙』が描く鯛売の恋は術婆迦説話の翻案であること、『そそひめ』は『浄瑠璃十二段草子』の西行に酷似していることが指摘されている。

- *9 三角洋一「空海『三教指帰』の影響史」『磔』一八〇、二〇〇一は「白毫式」は後人の誤写で、もとは「三教しき」とし、藤原範兼が「三教指帰注」から引用した可能性に言及した。黒田彰子「三教指帰注は和歌童蒙抄の依拠資料か」『愛知文教大学 比較文化研究』九、二〇〇八は、三教指帰注の術婆迦譚のうち説話化・和文化した例が中山法華経寺本であるが、和歌童蒙抄所収説話とはかなりの違いがあること、また範兼の引用態度から考えて、そのような独自の展開を遂げた術婆迦譚を取録する書物がすでに存在していたのではないかと考えた。

- *10 島内氏は、東北大学図書館蔵「古今秘決」にある竹取物語の異伝も指摘している（「姫は」鏡ヲ形見ニヲキテ、此世ヲサリヌ。御門不浅歎キタマヒテ、形見ノ鏡ヲ、胸フトコロニ持タマヒケレバ、御胸ヨリ火出テ、鏡ニツキテモユ。イカニケセドモ消ズ」というもので、富士山頂の火炎の由来と、術婆迦説話の最肝要である胸から火を出すことが共通している。また「最明寺殿教訓百首」『いたづらに胸のほむらをもやしなば終に我が身をこがすなるらん』も指摘されている。

- *11 単行本収録時に島内氏は「異本紫明抄」のほか「横座房物語」『類題法文和歌集注解』巻十三を指摘した。『横座房物語』は、室町物語の世界に古今注が浸透している事例であり、「類題法文和歌集注解」は、和歌世界に術婆迦説話が流入していることを示す。

- *12 注6・7も参照。論証にはより詳細な分析が必要だが、さまざまなモチーフや型が複合しながら新たな恋の物語が生み出されていく過程で、術婆迦は一つの核になっていることを示したいのである。

*13 『拾芥抄』は南北朝前期の洞院公賢（一二九一—一三六〇）を編者にあてる説

が有力だが、永仁二年（一二九四）の奥書を持つ『本朝書籍目録』に「拾芥略要抄」とある。鎌倉中・後期に中核部分が成立し、その後江戸時代にいたるまで増補・校訂が行われたか（東京大学史料編纂所影印叢書『平安鎌倉記録典籍集』「拾芥抄」解説。山内洋一郎編著『本邦類書 玉函秘抄・明文抄・管蠡抄の研究』汲古書院、二〇一二、湯谷祐三『明文抄』と『拾芥抄』の諸本―その「唐家世立部」の記述をめぐって―』愛知文教大学 比較文化研究 九、二〇〇八参照。

*14 印権煥『韓国仏教文学研究』高麗大学校出版部、一九九九所収「心火繞塔

説話の仏典根源と土着的意味」（初出は一九六八）。小峯和明・増尾伸一郎編訳『新羅殊異伝』平凡社東洋文庫、二〇一一は『大智度論』卷十四の「述婆伽」説話を軸にしながら「善徳王の時代に創建された、王朝と深く関係する靈廟（妙）寺が三度の災火に見舞われたこともあって、このような伝承が形成されたものと思われる」とし、『三国遺事』卷三「靈妙寺丈六」（釈惠空は草で繩をない、靈廟寺の金堂と左右の経楼、南門廊廡などを囲い結んだ。三日後、善徳王が寺を来訪した際、「志鬼心火」が出てその塔を焼いたが、繩で囲ったところだけは焼失を免れた）も紹介している。

*15 朴知恵「韓国説話研究紹介―印権煥「心火繞塔」説話巧―」『日本古代学』五、二〇一三。

*16 趙鏞豪「志鬼説話攷」『古典文学研究』十二、一九九七、韓国。以下の『情史』は朴知恵氏の論から引用。

日本近現代文学に描かれた結核と癌の変容の考察

池田 功

Study of Change in Description about Tuberculosis and Cancer on Modern Japanese Literature

IKEDA Isao

The purpose of this paper is to examine a change of novel's description about tuberculosis and cancer. At first, tuberculosis became an illness cured by discovery of streptomycin. As for streptomycin, 200,000 were imported by Japan for the first time in 1949. Before introducing streptomycin, a death due to tuberculosis was drawn on the novel's. For example, there are *Hototogisu* (A Little Cockoo) of Roka Tokutomi and Katai Tayama's *Inaka kyoushi* (A Country Teacher).

Moreover, many Home remedies and sanatoriums were also drawn on the work. For example, eating the charred killifishes or baby rat are drawn on *Nonki na Kanja* (Patient who looks at his disease objectively) by Kajii Motojiro. It is drawn on sanatorium Tatsuo Hori's *Kazetachinu* (The Wind Has Risen), also. After streptomycin is introduced, a death due to sickness by tuberculosis is no longer drawn. And the theme of the work changed to the difficulty of social rehabilitation.

For example, it is Shusaku Endo's *Otoko to Kyukancho* (A Man and Hill Mymah) which are drawn against the background of the 1950's. The 40-year-old man of the chief character talks "as for us, the sick person of the chest, there is the inferiority idea that there is not of the manner of speaking for a member of society sort of, even if is discharged anyway, deceive a body of the illness and it must make a living. But ordinary work cannot be performed, either. If it is made fun of even a little, I'll nerve shakes."

Furthermore, there is the same trouble as Ayako Sato's *Kekkaku Byoto Monogatari* (Tubercular Ward Tale) drawn in the 1980's. The 20-year-old girl student of the heroine suffers from tuberculosis such as "the fossil". However she is rapidly good. But she talks of that the body improves in a moment, but a feeling does not come in a thing becoming good this time. Though I am glad, the discharge confesses when unfortunate it is very scary to come back to it's normal life. It is because medical expenses and hospital charges are covered with total amount public money.

Next, I also considered the work describing cancer. A complete recovery is a difficult illness and cancer makes many people still result in a death due to sickness. Therefore, it is

changeless for a death due to sickness being drawn fundamentally. Thus, if tuberculosis becomes an illness cured by discovery of streptomycin, the theme describing the death till then shows that the theme is changing into the difficulty of social rehabilitation. For example, an old woman refusing such a medical care is drawn on *Aogiri* (A Chinese Parasol Tree) of Satoko Kizaki. In addition, the 48-year-old man that *Zo No Senaka* (The Back Of The Elephant) of Yasushi Akimoto suffered from terminal lung cancer is a chief character. He passes one month of the last moment in the hospice in Chiba Prefecture, and he dies, being able to watch in a family.

Thus, the novel describing tuberculosis changed the theme greatly. However, a natural death was drawn from rebounding to superfluous medical treatment, and it changed so that the hospice to with end term is invited calmly might be drawn.

日本近現代文学に描かれた結核と癌の変容の考察

池田 功

はじめに

スーザン・ソントグの『隠喩としての病い』⁽¹⁾は、人間は肉体の病そのものよりも、「言葉のあやとか隠喩（メタファ）」として使われた病氣、つまり神話化されたイメージの病の方に、より苦しめられていると、このことを指摘した論文である。そしてソントグはとりわけ「仰々しく隠喩に飾りたてられた病氣が二つある」として、結核と癌を取り上げそれらを西欧の言説から解き明かした。

つまり、結核は「貧困と零落ゆえの——乏しい衣料、痩せた体、暖房のない部屋、ひどい衛生設備、栄養不足の食物などが原因の——病氣とされることが多い」にもかかわらず、「死の床にある結核患者はより美しく、より霊的なものとして描かれる」のに対して、「癌で死ぬ者は自我を超越する力をすっかり奪われ、恐怖と苦悶にまみれる者として写しだされる」ということを例に、「こうした対照性は事実にもとづくものではなく、人間がこの二つの病氣について捏造した神話から拝借したものである」としている。

一八世紀の半ばまでに、結核は「俗物紳士や成金連中や成り上がり

者にとつては、結核こそ上品で、繊細で、感受性の細やかなことの指標」となり、「結核を病む者の顔が貴族的な容貌の新しいモデル」となることにより、結核がロマン化の病となっていくたことを論証した。

これとは対照的に癌は、「七転八倒の苦しみがつきもの」の病とされ、「癌による死は見るも無残」というイメージが流布する。さらに「ロマンティックな性格の者には適しくない病氣」とされ、「非情で、容赦なく、略奪を事とするように見えるものはすべからず癌にたとえられ」て、「何よりもまず、その事件・状況が手の施しようもないほど徹底的に悪いものであると決めつける」ような場合の隠喩に多く使われていくとされている。

このようにソントグは、病は現実の肉体の病とは無関係に、人間の作りだした隠喩としてのイメージが一人歩きしていくことへの恐ろしさや不可解さを解き明かした。この隠喩としての病を日本近代文学の結核に応用したのは、柄谷行人の「病という意味」⁽²⁾が最初である。柄谷は正岡子規の『病牀六尺』が「ロマン派的な結核のイメージはまったくない」のに対して、徳富蘆花の『不如帰』は「浪子が結核によって美しく、病み衰えていくところ」を眼目としている点で、「結

核は一種のメタフォア」として「貴族的な容貌の新しいモデル」になり、結核のロマン化を促したと指摘した。

この柄谷の論文を受けて、福田眞人は『結核の文化史——近代日本における病のイメージ』⁽³⁾と、『結核という文化 病の比較文化史』⁽⁴⁾で、主として明治期を中心に昭和の戦前までを対象に、その佳人薄命を尊ぶロマン化現象や天才芸術家の宿命という伝説などを詳細に論じた。

この病というものが実際の肉体の病とは関係なしに、隠喩に縁取られ勝手にそのイメージが増殖していき神話化するという指摘は、洋の東西を問わずその通りであることに間違いはなく、ソングが結核と癌を対象に、西欧の古典や近代文学・文化、さらに社会的な面から探る試みを行い、さらに柄谷や福田が結核を対象に、日本近代文学を中心に論じたことの意味は大きいと言えるだろう。

しかし、私がとりわけ関心を持つのは、医学の進歩に伴い文学に描かれた病の表象が変容していくということである。ところがソング、柄谷、福田は、それぞれ、結核医療に伴って起こった胸郭成形手術やストレプトマイシンという抗生物質が開発されて、結核が治る病になっていく段階での文学作品に描かれた表象の変容までは論じていない。

また癌に関しては、残念ながら今日においても未だ完全なる治療が困難な病であることに変わりないのであるが、しかし、その後の治療の進歩や西欧医療への不信などから様々な変化が起こっている。それらも文学作品に描かれているのであるが、そのような表象はまだきちんと指摘されてはいない。

そこで本稿で私が試みたいのは、結核と癌の二つの病を対象とし、その医学の進歩に伴い文学に描かれた病の表象の変容を、ソングなどの議論を踏まえながら考察することである。また、できるだけ多く

の作品を対象としながら考察したいと考えており、どちらかと言えば文学史的・概論的な意味合いの強い、主として流れを捉える考察になるであろう。

一、作品に医学の進歩の変容を読む

病を治す医学の進歩が、病を描く文学のテーマに変容をもたらすのは当然のことである。本稿のテーマである結核と癌とは異なるが、その具体的な例としてED (Erectile dysfunction)、つまり男性の勃起障害について簡単に記してみたい。これをテーマにした作品も数多く存在し、例えば野坂昭如「不能万能」(昭和四六年)や芥川賞を受賞した新井満『尋ね人の時間』(昭和六三年)などがある。

これらの作品には色んな薬物やあるいは医者によるカウンセリングや、あるいは祈祷師への願掛けなどを行ない、何とか勃起を回復させようとする苦悩の様が描かれている。しかし、一九九八(平成一〇)年にアメリカのファイザー製薬が、勃起障害の特効薬バイアグラを発売し、異例の速さで日本でも認可され翌年から処方箋の必要な薬として発売された。その薬には顔がほてるか軽い頭痛の副作用はあるものの、専門医である阿部輝夫は『セックスストレスの精神医学』⁽⁵⁾で、「効果はほとんど一〇〇パーセントと言える」と記すほどである。そして阿部は「EDは、それまで精神療法、行動療法、セックス・セラピーなどによって隠された心因を探り、長い時間をかけて治療してきたが、その必要がなく手軽に治療ができるようになった。おおむね副作用がなく、これだけ効果が高いということは、アスピリン以来の名薬で、優れた『発明』だと言っても過言ではないだろう。」と記している。

このような特効薬が発売されると、当然のことであるが不治の病か

ら治る病へと変化し、それに伴い病を描いた文学作品も変容していく。バイアグラ発売以後、勃起障害をテーマにした作品は、野坂の「不能万能」や新井の『尋ね人の時間』のような、人知れず苦悩を描く作品ではなくなるであろうことは容易に想像できる。

そのことを具体的な作品に則して言えば、二〇〇三年八月から「新潮ケータイ文庫」として約一ヶ月間配信され、七〇万回を超えるアクセスを記録した内藤みか『いじわるペニス』⁽⁶⁾がある。三年間つきあっていた恋人に裏切られた二九歳のOLの咲希が、ヤケになって二二歳のウリセンボーイを買うが、その由紀哉は咲希とは何度やってもうまく勃起ができない。七歳年上である自分がバカにされたと思った咲希は、バイアグラを友人から買い求め由紀哉にそれを飲ませセックスを成就させてしまう。由紀哉は「すごいねバイアグラ。俺、びっくりしちゃった」と叫ぶのである。

ケータイ小説ということで若干軽い感じはするが、しかしバイアグラの力により勃起させセックスをし、その場を収める様子が描かれている。明らかにバイアグラという医薬品の力により、文学作品のテーマも変容している様を読みとることができるのである。

このように医学の進歩に伴って病を描いた作品も変容し、EDは人知れず苦悩するというイメージから、簡単にバイアグラに頼ればいいというイメージに変化しているように思われる。あえて言えば深刻な苦悩を描いたED文学は、もう生まれなないかもしれないと思わせるものがある。それが良いか悪いかはともかく、大きな変容が起こったのは事実である。

二、結核イメージの変容

それでは本稿で対象にしている結核と癌を描いた作品は、医学の進

歩によりどのような変容をもたらしたのであろうか。まず結核であるが、一九四四年にアメリカ人・ワクスマンが抗生物質ストレプトマイシンを発見することにより結核は治療可能な病となっていく。そしてそれが戦後の日本にもたらされることにより、結核による死亡者数は激減していく。つまり、一九〇九（明治四二）年から結核死亡者数はずっと一〇万人台であったが、一九五一（昭和二六）年に一〇万人台を下回り、翌年には七万人台に、一九五八（昭和三三）年には三万人台、一九六七（昭和四二）年には一万人台になっていくのである。以後、結核は死をもたらす恐ろしい病というイメージは薄れていく。

このような医学の進歩と文学作品は密接に結びついている。抗生物質のストレプトマイシンがもたらされる以前の作品に描かれる主人公は、ほとんどすべて亡くなっているとと言っても過言ではない。その亡くなるまでの状況がリアルに描かれることがテーマであった。しかし、ただ何もしないで死を待っていたわけではなく、当時としてできる精一杯のことをしていた。それらの多くは庶民の行っていた民間療法である。

民間療法とサナトリウム

正岡子規の随筆『仰臥漫録』（明治三四、三五年）などに頻出するのは糸瓜^{へちま}である。絶筆も「糸瓜咲いて痰のつまりし仏かな」など糸瓜を詠んだ句であった。つまりこの時代には、糸瓜は咳や結核に効くと信じられていたからである。田山花袋の『田舎教師』（明治四二年）では、「蘇鉄の実を煎じて飲ませたり、御祈禱を枕元であげてもらったり、不動岡の不動様の御符^{おふだ}を戴かせたり、いやしくも効験があると人の教えてくれたものは、どんなことでもして見たが、効がなかった。」とあるように民間療法に頼っていた様子が描かれている。

この民間療法のことは、梶井基次郎の「のんきな患者」（昭和六年）に極めて詳細に描かれている。食後にメダカを飲むことや、「人間の脳味噌の黒焼」や「首縊りの縄」や、「素焼の土瓶へ鼠の仔を捕って来て入れてそれを黒焼にしたもの」などであり、現在では全く考えられないものである。同じく横光利一の「春は馬車に乗って」（大正一五年）にも、「新鮮な鳥の臍物」などが描かれている。

これらの作品には、結核という不治の病に立ち向かう人々の死に抗う薬にもすがろうとする姿が描かれている。しかし、彼らはすべて結核により亡くなっていく。そのような不治の病の前に人間の死という絶対的なものに直面した、全く救いようのない運命の悲しさや厳しさが描かれている点で共通している。

さらに言えば、戦前の主人公たちの殆どは自宅で療養生活をおくりその死を迎えている様が描かれている。しかし、比較的裕福な少数の人たちは高原や海岸でのサナトリウム療法を行うことができたし、また段々と病院での入院生活の末に死を迎えている様が描かれるようになっていく。

前者のサナトリウムでの療養が描かれているのは、なんとと言っても堀辰雄の『風立ちぬ』（昭和八―一一年）である。堀自身も二七歳の時に咯血し、二八歳の時に三ヶ月間信州富士見高原病院に入院していたことがあった。主人公の婚約者の節子は、八ヶ岳山麓のサナトリウムで療養するが結局亡くなることが描かれている。サナトリウムは明治二〇年代に鎌倉由比ヶ浜に「海浜院」ができたのが最初であり、最大規模のものは国木田独歩も入院していた茅ヶ崎の南湖院である。これらのサナトリウムでの療養のイメージがロマン化をもたらしただけでも、また事実であろう。

後者の病院に入院しての死が描かれるものとして、横光利一の「春は馬車に乗って」（大正五年）や、「花園の思想」（昭和二年）などが

ある。日本で自宅での死よりも病院での死が上回ったのは一九七七（昭和五二）年であるので、まだまだ病院での死は少なかったのである。

戦後になって様々な治療や抗生物質のストレプトマイシンが入ってから劇的に治療効果もたらされると、もうこのような民間療法が描かれることはほとんどなくなる。また直接的に結核での死が描かれることもなくなり、テーマは療養や退院してからの社会復帰の問題へと変容していく。

人工気胸術・胸郭成形手術

ストレプトマイシンが日本に初めて二〇万本が輸入されたのは、一九四九（昭和二四）年である。翌年には国内製造が許可され、さらに翌年の一九五一（昭和二六）年には結核予防法の交付により、治療費に公費が導入され化学療法が受けやすくなった。

ところが、医学の世界では不思議なことにこの化学療法ではなく、一八八八（明治二二）年にイタリアのフォラニーニが開発したという人工気胸術が相変わらず行われていた。この治療法は小松良夫『結核 日本近代史の裏側』⁷⁾によれば、「胸膜腔内に空気を注入して病巣の有する肺を虚脱させて、（中略）虚脱療法的作用機転によって結核病巣の治療を促進」させるものである。具体的には、「気胸針によって側胸部を穿刺し、人工気胸器を用いて陰圧のもとに胸膜腔内に空気を送入する」のである。

またさらに、胸郭成形術も行われていた。これも前述の小松の説明によれば、「かつて化学療法がなかった昭和一〇年代の後半から終戦のころにかけて、すなわち昭和二〇年代の前半頃まで、肺結核の外科治療の主流的治療としてその役割を演じてきた。ひろく利用された人

人工胸術で胸膜炎を経過した症例では、胸膜が癒着しているため、人工気胸法を利用することができない。したがって、このような症例を対象として、外科手術により肋骨を切除し、患肺の虚脱をはかる手術術式」であり、「実体は、要するに脊椎に沿って第一肋骨から数えて通常6〜7本の肋骨を切除する」ものであった。しかしこれらの手術は、「現在はまだ行われていない」ものであるという。

実際に、この人工気胸術や胸郭成形術を受けたことのある文学者の一人が遠藤周作である。遠藤は一九五二（昭和二七）年のフランス留学中に肺結核で咯血し、フランスの療養所や病院に入院している。帰国したのちさらに一九五九（昭和三四）年に夫人とともにフランスに行ったところ、翌年体調を崩し帰国して肺結核と診断される。東京大学伝染病研究所病院に入院した後に慶応大学医学部病院に転院し、一九六一（昭和三六）年に三度にわたり胸部手術を受けている。三度めの手術では一時危篤状態に陥ったが、奇跡的に回復して翌年退院している。

遠藤は、これらの人工気胸術や胸郭成形術を受けたことをもとにした短編小説を『哀歌』（昭和四〇年）に収めている。その中の「男と九官鳥」は、「岸首相みたいな奴や」という会話があり、岸信介が首相だった昭和三二年から三五年くらいを時代背景としていられる。主人公の四〇歳の男は、「肺を半分は肋骨を六本も切るといいう大手術を受けて四ヶ月もたっていない」とあり、胸郭成形手術を受けていることが分かる。作者の遠藤と全く同じように、この時代になっても抗生物質中心の治療ではなく、後年に全く行われることが無くなった胸郭成形手術を受けていたのである。

作品中に結核菌をまき散らす「開放性」の老人患者の中川が亡くなる場面が描かれているが、その死因は結核そのものによるものではなく、胸郭成形手術にあった。「中川さんは昨夜、検査室の隣にある手

術室で死にました。麻酔ショック後、カンフルを打っても意識が戻らず、外科医たちが大急ぎで開胸して心臓をもんだのですが、もう手遅れでした」と語られるように、胸郭成形手術のために行われた麻酔のためのショック死であった。

ここに描かれているのは、結核そのものによる死の恐怖というよりも、それを治すために行われる胸郭成形手術の方がより恐ろしいというイメージである。ここに明らかに前時代の結核を描いた作品との相違があり、その表象の変容を読みとることができる。

この手術を乗り越えれば、生還する可能性が高くなる。主人公は同じように結核で入院している患者に対して、「一ヶ月や二ヶ月の短期患者とちがつて少なくとも半年の入院を命ぜられる我々には毎日、毎日が涙のほど退屈なのです。」と記されるが、ここには確かに死に直面するかもしれない大手術を控えているとはいえ、しかし戦前の結核患者のように、必ず死をもたらすわけではないある種の希望とも言える明るさのようなものがある。

さらに「新しい患者がくると、私たちのような病院ずれをした連中は、御挨拶と称してその病室に押しかけ彼等にこれから受けねばならぬ気管支鏡や気管支造影の検査がいかに苦しく、いかに辛いかをのべたてて楽しむのであります。」と主人公が語っている部分にも、そのような明るさを感じることができる。少なくとも戦前の作品のような死の恐怖のイメージに包まれたものとは異なっている。そして「十月の始めに私は退院条件の一つである気管支鏡検査」を受けなければならぬのである。もちろんこれは「実につらい検査」ではあるが、しかし、「退院」が約束され希望が示されているのである。

それではこの時代の結核患者たちは、このような辛い検査や胸郭成形手術のような危険な手術を成功させて退院すればすべて良かったのであろうか。どうもそのように単純なことではなさそうである。い

や、治るが故の苦悩を彼等は背負わされることになるのである。それは次のような部分に表現されている。「我々、胸部の病人は社会人になりたいして一種いいよのない劣等観念があります。どうせ退院したところで病弱の体をだましだまし生きていかねばなりませんし、人並の働きももう出来ないでしょう。それを一寸でもひやかされたり、からかわれたりするとビクツと神経が震えるのである。」という部分である。治る病になってからもなお続いている社会的な偏見という隠喩であり、健康な人間に対する劣等意識である。

抗生物質ストレプトマイシン

もう一編、同じように戦後の結核を扱った作品を取り上げてみたい。それは一九八〇年代に描かれた、斎藤綾子『結核病棟物語』（平成元年）である。主人公の二〇歳の女子学生が排菌をしている段階の肺結核と診断され、都心にある私立の隔離病棟に三ヶ月（一般病棟の一ヶ月を含む）入院した体験をユーモアたっぷりの文体で描いた作品である。

まず、現代医療の描写がきちんと描かれている点を指摘したい。レントゲン、超音波、心電図、そして点滴である。そして秀逸なのは、その薬の詳細な描写である。「黄色いやつはエタンブールっていうのさ。これ飲んでると、目が見えなくなるんだ。こっちの赤いの、これはリファンピシンっていう新しい薬でね、関節が痛くなったり、手足が痺れて動かなくなったり、肌が鱗みためにポロポロ剥がれたりするのよ。おっかない薬さ。うんと、この白いやつはあたしも飲んだ。ヒドラってんだ。これは昔っからあるからね。（中略）そのうちストマイもやるんだろう。ありやね、耳が遠くなるのさ。だからここはツンポばかりなんだ。二階のタツちゃんも、（中略）みんなツンポさ。

まッ、ストマイやんなきゃ、背中開いて肋骨抜かれるからね。おかげであたしや、肺が半分しかないのよ」と、入院した早々に男性の入院患者に言われたことを記している。

ストマイとは、もちろんストレプトマイシンの略語である。そしてついに看護師からストマイが渡される。「ストレプトマイシンですよ。これがあるから助かるようになったのよ。昔だったら、こんな状態で入院して来たら、どうすることも出来なかったわね。」と言われながら、この時代においてはこの抗生物質の威力はもう知れ渡っていて、この薬によって胸郭成形手術も行わなくてもよくなっていることが分かる。

しかし、現実には咳き込み吐血までして苦しんでいる。例えばこんな描写がある。「夜が白々と明ける頃になって、内臓が引き攣るように痛み出した。ゴボリツと熱い生臭い液が喉を突き破り、口から溢れて首に巻いたタオルに染み込んでいく。やっとなを横に向けてそれを吐き出しては、また咳き込む。体が重くて身動きできないはずなのに、咳をするたびに踊るように背中が波打った。半開きの唇から、タラタラと何かが流れているのが分かる。ふと見たら、血の糸が赤い蛇のように枕をつたっていった。遠退く意識にしがみつくように、私はプザーを握りしめた。」である。

しかし、一九八〇年代においては、「結核なんて化石みたいな病気」になってしまったと、表現されていることでも分かるように、結核であるからそのまま死んでしまうというような脅える意識はほとんどないと言えるであろう。例えば次のような患者同士の会話からもそれが伺える。「『結核って全額公費で賄われるんだろう。全く税金の無駄遣いだよな。』そう言うと、小田島は唇を失^{とが}らせた。「フツツ、いい病気を選んでしょ？」言い返して、私はハツとする。いつの間に病人根性が染みついてしまったのか。社会から隔離されて、上げ膳据え膳の

気楽な生活に、私はすっかりぬくぬくし始めていたのだ。そうだ、亀山が言っていたじゃないか。『いまさらアパート借りる金もないし。さだいたい風邪で医者を呼ぶわけにもいかないだろ。まッ、ここにいればどんな病気でもタダで面倒見てくれるからね。生活保護も出るし、私の場合には特級の障害者カードもあるんだ。』である。

結核が全額公費で賄われるとあるが、これは一九五一（昭和二六）年の「結核予防法」⁽⁸⁾により、医療費、入院費が全額公費負担になったことをさしている。結核は戦後になっても蔓延させる危険な伝染病として、入院勧告される代わりに費用は全額免除されたのである。

それではこのように入院中の経済的な心配もなく、また生命の危険もない時代において、結核で療養することの苦しみとは一体何であったのだろうか。それは遠藤の「男と九官鳥」と同じように、社会復帰という点に求められているように思われる。「体はみるみる良くなっている。だが、今度は良くなってゆくことに気持ちがついてこない。退院は嬉しいけど、困ったことに社会復帰するのがとても恐いときてるのだ。（中略）病人でいる限り、健康者から労られ保護される。何の気兼ねもいらぬ。大手を振って面倒を見てもらえばいい。これが家に帰ったらどうなるか。自宅療養は社会復帰への準備期間だ。父親が死んで稼ぎ手が母親一人の我が家では、自宅療養の身とは言え『働かざる者食うべからず』の厳しいハリハリが待ち受けているだろう。妹達もアルバイトで小遣い銭ぐらいいは捻出しているだろうし、目の前でゴロゴロしていたら厄介者扱いされるのは必至だ。そんな気兼ねしなくちゃいけない毎日を考えれば、ここの暮しの方がよっぽど幸せに思える。」である。

つまり、社会復帰に伴う、健康者への引け目であり偏見であり、健康者に混じって働かなければならないという経済的な面である。戦前であったような死への脅えではなく、生きて生活して行かなければなら

ないという困難さなのである。これは死ななくても良いことを思えば、何とも贅沢な悩みであると言えるかもしれないが、しかし、この時代においてはそれが大きな問題であり苦悩なのである。それら作品から読みとることができるのである。

三、癌イメージの定着と変容

このように結核は、医学の進歩に伴い作品のテーマなどの隠喩が変容してきていることが明確に読みとれる病である。しかし、癌に関しては現在もなお完治の難しい点において変化はない。それ故、死と向き合うことを強要される人間の苦悩という点でのテーマに、基本的に大きな変化はないのである。ソングが「隠喩としての病い」の中で、「七転八倒の苦しみがつきもの」という、ロマン化のない痛みを伴う癌の隠喩は今日においても基本的に変化はないと言えるだろう。

例えば阪田寛夫『土の罿』（昭和四九年）では、膀胱癌になった母親に対して「アイソトープ測定装置のある病院までタクシーで往復した夜、腹がひどく痛んで母が冷汗を流して苦しんだことがあった。」「もう既に激しい痛みが母に襲いかかっているのであった。」「特に真夜中に激痛が来た。」云々と痛みが強調されている。しかし、我慢強い母親は「痛い」とは言わない。そのことに対して「自分の中にあるあらゆる弱いもの汚いものを見せまいとするヴァニテイ、私の強さの別名に過ぎぬ。——痛ければ痛いと言えはいい、そして鎮痛剤を打って下さいと頼むべきだ。それをしないのは偽ることであり、美德どころか重大な欠陥だ。」というような、批判を嫁が持っているであろうと主人公は推察している。

秋元康『象の背中』（平成一八年）では末期肺癌の主人公の痛みが次のように描写される。「会社の男性トイレの個室で便器を抱えなが

ら、俺は蹲すくまっていた。奥歯を噛みしめて、苦悶する声が洩れないようにした。汗が額を伝わった。自分の体が、まるで見えない巨人の手にねじられているように思えた。上半身と下半身が引きちぎられそう
で、腰から背骨の辺りが悲鳴を上げていく。激痛が波のように襲ってくる。鎮痛剤も効かなくなってきたのか？（中略）便器に手をついて立ち上がろうとした時、体重の掛け方が悪かったのか、ばきっと鈍い音がして背骨が砕けた。そんな錯覚を抱くような最大級の激痛が走り、俺は氣を失った。」である。

このように、痛みを伴うという癌の隠喩はそれ自体に変化はないのであるが、しかし、変化した点を幾つも指摘することができる。例えば、戦後の日本において癌の治療と言えば、手術、抗癌剤、放射線という三大療法を受けて治療するということを一般的に意味していたが、そのような西歐的な過剰なまでの医療行為に対しての不信が、少しずつ生まれてきているということである。

それは時に現場の医師からも告発されている。近藤誠医師による『抗がん剤の副作用がわかる本』（平成六年）、『がん治療「常識」のウソ』（平成六年）、『がんは切ればなおるのか』（平成七年）、『患者よ、がんと闘うな』（平成八年）⁹⁾などの一連の本である。外科手術の偏重、抗癌剤を多用する過剰な癌治療への疑問が投げかけられている。

しかし近藤が指摘する以前から、過剰な医療への疑問や批判はずっとあったようだ。それ故、癌になっても医療行為を拒んだこともあった。木崎さと子の芥川賞作品『青桐』（昭和六〇年）は、乳癌になった叔母が一〇年間に治療を受けずに亡くなる物語である。なぜ治療を受けないのかを叔母自身は語らないため、息子の史郎と叔母に育てられた史郎の従妹の充江の会話にそれを探るしかない。二人は以下のよう
にこのことを話している。

「形かたちに拘泥こだわって切りとるのを厭がる、というようなことではない。そ

んなこととは、全く違うことや」と力を籠めた。そして、言葉を探すように、八つ手の葉を眼でかき分けた。『しぜんしぜんに任せたい、いうか、逆らいとうない、いうか……、強いて言えば、そんな感じらしいのや』（中略）『切ったり、副作用のある薬をのんだり、コバルトをあてたりして、苦しもうない、いうことやろか』『……うん、まあ、そう言えんこともないな。それで全部かどうか、ほくかて当人やないから、ようは言いきらんけど』と。もちろん当人が語っているのではないので真相は分からないが、しかし、癌の治療を受けなければこのような解釈がされるのは自然なことであろう。

また、南木佳士の『山中静夫氏の尊厳死』（平成五年）では、五三歳で末期の肺癌になり、そのことを知っている主人公が入院する。そして医師は、「死ぬときは薬に死にたいと自分から希望し、それを口にしてる」人物であることを看護師に説明する。そしてさらに彼は「私は自然に死にたいんです。」と話し、さらに「私は苦しみたくなんです。苦しくなって口がきけないようになったら、とにかく楽にしてください。少しくらい死ぬのが早くなってもいいんですから、薬にす
る薬を使つて下さい」と、安楽死を主治医に訴える。

結局主治医はモルヒネを適度に使いながら、過剰な医療行為をせず
に「尊厳死」としての最期を看取る。そこには患者とともに医療者にとっても、どのように最期の医療を施すのが患者にとって一番幸せなのかという苦悩が描かれている。

終末期医療としてのホスピス

このような現代医学においてすら治療に限界のある癌死を看取るために、患者にとって最も良いのはどのようなことなのかを追求して
いった結果、末期の癌患者の場合は過剰な医療行為を施すことではな

く、むしろ静かに看取ることの必要性が主張されるようになった。

その結果生まれたのが、終末期医療としてのホスピスである。これはもともと西欧で生まれたものであるが、それが一九七三（昭和四八）年に大阪の淀川キリスト教病院で設立され、独立した病棟となったのは一九八一（昭和五六）年の浜松市三方原病院が初めてである。まだ日本では新しい施設であるが、この施設のことは秋元康『象の背中』（平成一八年）に描かれている。四八歳の男性が末期の肺癌になり、「延命治療はしない。だから、入院はしない。半年の間にやりたいことがあるので、痛みだけは抑えて欲しい。」と医者に相談して受け入れられる。

そして終末期を千葉県にあるホスピスで過ごす。そこにいる医者は白衣も着ておらず、採光の良い病棟内は、「南の島のリゾートホテルにいるような錯覚に陥る。点滴のバッグを吊るしたスタンドを伴って歩いているパジャマ姿の患者がいなかったら、誰もここが医療施設だとは思わないだろう。ましてや、笑い声まで聞こえる棟内や喫煙室で旨そうに煙草を吸っている人たちを見る限り、ここが末期ガン患者たちの終の棲家とは、俄かには信じがたい。」のである。

また、医師はこのホスピスについて、「ホスピスというのは、ラテン語の *hospes*（客人）が語源です。客人をもてなすのが、ホスピスの本来の意味です。肉体的苦痛、精神的苦痛、社会的苦痛を緩和させることが、客人をもてなす」ということです。」云々と説明する。結局主人公はここで一ヶ月あまりを過ごして、家族に看取られながら亡くなっていく。

このように癌を描いた作品は、痛み苦しめられながら回復することなく、死に直面しながら亡くなっていくという点でイメージに基本的な変化はない。しかし、いかに安らかに個人の死を全うすることができるかという点での多様性が描かれるようになった変化が大きい。

いわば患者の側がもっと主体的に病に立ち向かい、その最期をどうするかを自らで考え行動しなければならぬ時代になってきているのである。

おわりに

本稿では主として結核と癌という、「仰々しく隠喩に飾りたてられた」（ソクタグ）病における表象の定着と変容を中心に考察してきた。その結果、結核は治療効果の高い抗生物質がもたらされるまでは、薬にもすぎる思いで民間療法が数々行われていた様子を文学作品からみえてきた。そして戦後の抗生物質であるストレプトマイシンがもたらされるようになっていた時代においても、今日ではほとんど行われることなくなくなった、人工気胸術や胸郭成形手術が行われていた。とりわけ胸郭成形手術は、結核での死そのものよりもむしろその手術そのものの方が、ずっと辛く怖いという隠喩に覆われていたことが遠藤周作の作品から読みとることができた。

ストレプトマイシンが服用される時代になると、結核は命を奪う恐ろしいイメージがなくなり、むしろ法律に守られて気楽に療養生活を過ごせるものに変容した。しかし、結核のイメージにはまだ偏見が多く、社会復帰を難しくさせているということもつきまとっていた。とりわけそれは一九五〇、六〇年代の遠藤の時代に強かったが、一九八〇年代の斎藤の時代においても基本的にそれは存在していたといえる。

二二世紀になった今日では結核による死は全く無くなったわけではないが、しかしその死の恐怖のイメージは以前ほどではなくなった。一方、癌の方は現在進行形のために、その死の恐怖のイメージは続いている。そのために癌に対しては莫大な研究費が費やされてお

り、その結果治療も日進月歩で進んでいる。今回は全く踏み込むことはできなかったが、一九九一年に日本で始めて胃癌の腹腔鏡手術が行われ、現在は年間八千例の腹腔鏡下胃手術が行われている¹⁰⁾という内視鏡による手術形態により、また癌手術の新しい時代が生まれているという。それにより癌のイメージも変容していくことであろう。

もう一つだけ癌のイメージという点で付け加えておけば、この「癌」「ガン」「がん」という表記の問題もある。もちろん「がん」「ガン」は悪性腫瘍全体をさすのに対して、「癌」は上皮細胞が悪化してもので、リンパ腫、白血病などを含まないなどの相違があるようであるが、一般的には漢字で記す「癌」には恐ろしいイメージがあるために、ひらがなの「がん」にしていると思われる。そのようなイメージの相違もまた大切なメタファーなのであるが、今回はそのような点までは踏み込めなかった。今後の課題としたい。

注

- 1 スーザン・ソントグ、富山太佳夫訳『新版 隠喩としての病い エイズとその隠喩』みすず書房、一九九二年一〇月
- 2 柄谷行人「病という意味」『日本近代文学の起源』講談社、一九八〇年八月
- 3 福田真人『結核の文化史―近代日本における病のイメージ』名古屋大学出版会、一九九五年二月
- 4 福田真人『結核という文化 病の比較文化史』中公新書、二〇〇一年一月
- 5 阿部輝夫『セックスストレスの精神医学』ちくま新書、二〇〇四年九月
- 6 内藤みか『いじわるペニス』新潮文庫、二〇〇八年六月
- 7 小松良夫『結核 日本近代史の裏側』清風堂書店、二〇〇〇年五月
- 8 「結核予防法」は一九五一（昭和二六）年三月三十一日に発令され、二〇〇七（平成一九）年に廃止された。第一条の目的に、「この法律は、結核の予防及び結核患者に対する適正な医療の普及を図ることによって、結核が個人的にも社会的にも害を及ぼすことを防止し、もつて公共の福祉を増進することを目的

とする。」とある。第八章に費用の項目があり、集団検査などから様々な公費負担が示されている。

9

近藤誠『抗がん剤の副作用がわかる本』（三省堂）、『がん治療「常識」のウソ』（朝日新聞社、一九九四年）、『がんは切ればなおるのか』（新潮社、一九九五年一〇月）、『患者よ、がんと闘うな』（文藝春秋社、一九九六年三月）

10

江原一尚『胃癌の腹腔鏡手術と今後の展望』埼玉県立がんセンター「がんセンターだより」第三号、二〇二二年三月

明治大学人文科学研究所紀要

第七十四冊 二〇一四年三月

明治大学人文科学研究所