

サマースクール研究発表会資料集

***** 7月25日(木) *****

- 13:00-13:30 陸 旭林 (LU XULIN、東京外国語大学大学院)
国策への抵抗になり得るかー池田みち子の〈上海もの〉を読むー
- 13:30-14:00 宮 喬瑞 (Gong Qiaorui、東京外国語大学大学院)
プロレタリア文学運動における「女性解放」ー「赤い恋」と「赤い恋」以上ーの間ー
- 14:00-14:30 李 知垠 (LEE Jieun、韓国外国語大学)
日韓近代初期短編小説に現れた告白と近代的主体性ー森鴎外の『舞姫』と李光洙の『幼き友へ』を中心にー
- 14:40-16:10 パネル報告：自然哲学における主体性
加藤 志歩 (KATO Shiho、東京外国語大学大学院)
ジュールダン ファイオン アリアドネ (Jourdan Fayao Ariadne、東京外国語大学大学院)
ソウ ガブリエル チーセン (Soh Gabriel Chee-Seng、東京外国語大学大学院)
- 16:10-16:40 フルガレア カタリナ (Lea Katharina Pflueger、東京外国語大学大学院 (HIPS))
Marketing "Ethnic Harmony"ーAinu Tourism, the National Ainu Museum, and Japan's Imperial Legacy
- 16:50-17:20 周 禹吉 (ZHOU Yuji、東京外国語大学大学院)
日中両言語における原因・理由文の対照考察ー因果接続詞の使用・不使用条件の異同をめぐってー
- 17:20-17:50 熊 怡萱 (XIONG Yixuan、北京大学)
「方向名詞+を+見る」に関する考察

***** 7月26日(金) *****

- 13:00-13:30 肖 瑤 (XIAO Yao、東京外国語大学大学院)
村上春樹作品における〈無意識〉の表象ー「街とその不確かな壁」
- 13:30-14:00 黃 靖婷 (HUANG CHING-TING、台湾大学)
夢野久作「縊死体」論ー解体・再構築する物語ー
- 14:00-14:30 黃 逸松 (HUANG Yisong、東京外国語大学大学院)
中世室町期続歌会の様相についての考察ー『公宴続歌』と『明題部類抄』を手がかりにー
- 14:40-15:10 ラウベンSTEIN ヴィクトル (LAUBENSTEIN VICTOR、東京外国語大学大学院)
Damião of Akitsuki: Exploring Early Kirishitan Thought and its Influence on Early Modern Japan's Social Dynamics
- 15:10-15:40 徐 一彤 (XU Yitong、東京外国語大学大学院 (HIPS))
「祈りの長崎」の誕生ー二十世紀長崎における公共歴史の形成とカトリック教ー
- 15:40-16:10 趙 奕山 (ZHAO Yishan、一橋大学)
柄谷行人の「クリティーク」とは何か
- 16:10-16:40 篠原 将成 (SHINOHARA Masanari、東京外国語大学大学院)
近世川崎地域からの経世済民思想ー田中休愚と池上幸定・幸豊の比較をとおして
- 16:50-17:20 許 民京 (HEO Minkyong、韓国外国語大学校)
プリンタ業界において日本企業が強い理由
- 17:20-17:50 朴 藝琳 (PARK Yerim、韓国外国語大学校)
日本ビール類市場のガラパゴス化現象と同型化分析ー発泡酒・新ジャンルを中心にー

国策への抵抗になりうるか ——池田みち子の〈上海もの〉を読む——

東京外国語大学 博士後期課程
陸 旭林

はじめに

作家池田みち子（1914-2008）は『三田文学』の特派員として従軍許可を得て、1938年10月に中国の戦地に赴き、その従軍体験を同誌に発表した。

1940年、再び上海に赴き、居留民となって一年以上滞在したが、日米開戦後に内地に帰った。その間の上海体験を基にいくつかの小説を書き、同誌の創作欄に発表した。

【資料1】大橋毅彦「明朗上海に刺さった小さな棘——池田みち子の〈上海もの〉を巡って」『戦間期東アジアの日本語文学』勉誠出版、2013年

「彼女の作品に登場する女・混血の放蕩児・邦人商人たちが、それぞれじくざくとした生の軌跡を描きながら、国策の線に沿った生き方に対して異議申し立てを行う姿を追ってゆく」（126頁）

「そんな心を持った女主人公の存在によって、日本の国威を投影させた明朗上海のイメージに人々の意識を繋ぎ止めておこうとする「ひとかどの結論」は、それを取り繕う術を失っていくのである」（133頁）

（下線部は筆者による、以下同じ）

⇒大橋毅彦氏は、池田の作品にある反逆的な精神を評価した。

⇒しかし、よくよく読んでみると、女主人公のイメージは、必ずしも当時流行していた国策的な言説と対立しているわけではなく、むしろ日本勢力の優位性が補強されているとも考えられる。

○時代背景への注目が必要。

⇒1940年、内閣総理大臣近衛文麿が新体制運動への挺身を表明すると共に、全体主義の風潮は一気に日本中を駆け巡った。『三田文学』が積極的に応じる。編集長であった和木清三郎（1896-1970）が同年11月号（池田の「上海にて」が掲載された号）の編集後記でこう呼応している。

【資料2】和木清三郎「編輯後記」『三田文学』1940年11月号

日獨伊同盟が発表されて、漸く日本の行く道もわれわれの前に示された。この未曾有の非常時に向かって、國を挙げてあらゆる艱難を克服し、一路目的達成に邁進するために「三田文學」も亦、その本然の使命を盡したい。所謂「新體制」に呼應して許された文學の領境に奉公の誠を致したいと思ふのである。

本號は定期「創作特輯號」である。登載した創作十四篇、何れも新體制に於て、大きく変轉を示しつつある文學の一つの方向に進展しやうとしてゐる作品である。どうあらねばならぬか、作家それ自體が身を以て體得しつつあるところであらう。編輯の任にある者として、苟もそれに矛盾を感じる作品は、遺憾ながら今後掲載しない方針である。（250頁）

○また、戦後、池田は当時の上海渡航の動機をこう振り返った。

【資料 3】池田みち子「正しいと考え、やりたいと思うことのために平気で親不孝できるのは青春の特権である」、近藤日出造編『わが青春の懺悔録』雪華社、1958 年

それまで、私の小説がエロのため、切取りを命じられたりして「三田文学」へいろいろ迷惑をかけていた。私は、何とかして無事に発表できるような小説を書きたいと思ったが、自分の気持ちでは書けなかった。それで、戦争でも見て来たら、気持が変わるのではないかと考えたのである。(4 頁)

⇒検閲の影響を受けて、池田はある程度妥協している。

⇒このような背景の中で、果たして現状に対する反抗精神を示すことができたかどうか。

分析のアプローチ

○登場人物たちの間に現れる二項対立的な関係を手がかりに、＜上海もの＞に共通するテーマを俯瞰的に見る。

⇒内容的な類似性

「上海」、「上海にて」、「上海の片隅」の 3 作のプロットがかなり似通っている。

○上海に渡航した「私」は、日本人コミュニティと関わらず外国人男性と恋愛関係に発展するが、関係の維持が難しく葛藤する。特に「上海」と「上海の片隅」では、日本人男性の出現がその葛藤を具体化し、最終的に外国人男性から逃げるか上海を離れるという結末に至る。

隠された二項対立

「私」が上海租界で「水島勇三」と偶然出会い、ダンスホールで踊る誘いを受ける。そして、自分の悩みを誰かに聞いてもらいたくて、ただの顔見知りの「水島」と夜遅くまで遊んだ。「私」の悩みは、「誰からも祝福されずに始まった結婚」によるものであるが、既婚の事実を直接「水島」伝えず、東京に残してきた資産の処分を手伝ってほしいと頼んだ。

⇒なぜ身内でもなく顔見知り過ぎない他人に自分の資産の処分を頼むような非合理的な行動を取るのか。

○表裏一体の感情

⇒典型的な日本人男性である「水島」への好感と、そうではない「安彦」との結婚に生ずる劣等感。

⇒前者については、まだ「安彦」と結婚関係を持つ「私」は「水島」への好感を表には出していないが、いくつかの語りのテクニックを用いて小説の細部に隠している。

⇒その代表例の一つは、「水島」と「安彦」がそれぞれ友人に「私」を紹介するシーンの対比である。

夕食後、「私」は「水島」に別れを告げて帰宅し、「水島」と二人きりの場面から「安彦」と二人きりの場面が変わった。すでに「安彦」の妻となった「私」は、付き合っていた頃の光景をこう思い出した。

【引用 1】池田みち子、「上海」『三田文学』1940 年 5 月号

私は寝巻をかかえて浴室に入り、

「私も一緒に食べるわ、明日は日曜ね、また二人で何處かへ行かうよね、若し友達に会ったら、僕の奥さんだつて云えばよいの、」

と男の肩に頬をもたせた。いつかの日曜、フランス公園のベンチで、二人抱き合っている時に友達に会った。彼はそんな場面を人に知られることは平気らしかったが、友達の方へはにこやかに向けた顔を、今度は私の方へおずおずと向け、ためらひながら、女友達だと紹介した。後になつて彼は、「あんな時、何で紹介すれば貴女は許してくれるの、」ときき、私は笑ひながら、「何でもよいの、女中だと云つてかまわないわ。」と云つたことがあつたのだ。(94-95 頁)

⇒ここで安彦が「何で紹介すれば貴女は許してくれるの」と言うのは、「私」を尊重しているように見えるが、実は伝統的な家父長制の家庭で育った日本人女性として、「私」はむしろ受け身のスタンスに慣れている。

⇒それとは反対に、「私」の意見を聞かずに引きずり回す「水島」のほうは、却ってそのいわゆるく男らしさ>に「私」を惹かせた。

例えば、郵船で帰国しようとする水島を見送りに行ったとき、彼はこんなふうに「私」を友人に紹介した。

【引用 2】池田みち子、同作

「僕の彼女を紹介するよ、彼女からの贈り物だ。」

水島は私の肩を後ろから押すやうに皆んなに引合はすと、リンゴを皆に一つずつ分けた。(後略)
(102 頁)

⇒「私」が既婚者であることを知っている「水島」は、冗談めいて「私」のことを「僕の彼女」だと言ったはずだが、「私」は何の抵抗感も見せず、そのまま彼の話に乗り、その後、東京に戻る話を切り出した。

⇒「安彦」の優柔不断さと水島の大胆さが対照的に描かれている。「水島」と「安彦」は同じ場面に登場したことがないにもかかわらず、「私」の巧みなナレーションによって、この二人の間に二項対立的な関係が生まれる。

「水島」の人物像

○その二項対立は「水島」と「安彦」の性格の相違によるものに見えるが、そこに戦時下にいた池田のナショナル・アイデンティティがある。

⇒「水島」と「安彦」のイメージの違いは、実は<日本・非日本>という解釈の枠組みに当てはまっている。

では、具体的には、作者はどうやって「水島」という人物を<日本（内地）>と結びつけることができたか。次の引用がヒントとなる。

【引用 3】池田みち子、同作

水島は、そばの私がびっくりするほどの大声で、いきなり「黄包車」とどなった。蘇州河の畔まで黄包車で行き、黄浦江から吹きあげる寒風の中へおろされると、私たちはオーバーの襟を合はせて肩を寄せてみた。小走りに外泊渡橋へかかった。橋の真中まで来た時、彼は抱いてみた私の肩をついと離して、二歩の距離に飛びのいた。驚いてみつめる私の視線のなかで、彼は飛びのいた場所へきちんと足を止めて、陸戦隊の歩哨兵に、帽子をぬいで挨拶をした。それぎり離れたまま、また小走りに橋を終ると、

「兵隊さんの前で、腕組んだりしてちゃ、悪いよね、え！」

こんなことを云った。(87 頁)

⇒ストーリーの展開には無関係な出来事であるが、実は「水島」の日本人男性としてのアイデンティティを浮き彫りにし、彼を<日本（内地）>との間にある種の象徴的関連性を確立させている。

⇒占領地の「黄包車」の車夫に対しては傲慢に怒鳴るが、国家暴力を象徴する自国の兵士たちの前では、恭しく振る舞うようになった。

⇒とはいえ、以上の引用だけでは、「水島」に対して「私」が一体どのような価値判断を持っているのかはまだ明らかでない。

「安彦」が中国人の職場に転職する意向をめぐって口論になった翌々日、帰国する「水島」を見送りに行く途中、「私」が何人かの日本兵に出会った。その際、このような考えが浮かんできた。

【引用 4】池田みち子、同作

（前略）私は、安彦にもこんな**兵隊になる資格はあるのだ**と思ひ、支那軍に向かつて突進する彼の姿を描いてみた。そんな時になれば、彼の身體の中に眠つてゐる**日本人の血が一度に燃えて**、彼は誰よりも塹壕の中に飛び込んで行くかも知れない。（後略）（100 頁）

⇒「私」の認識では、「兵隊になる」と「塹壕の中に飛び込」むことは、当然ながら「日本人の血が燃え」る手段と同一視される。

⇒国家という暴力装置の具体的な表象が自ずとナショナル・アイデンティティと結びつけられている、そのような考え方は、小説世界にいる「私」の認識であると同時に、恐らく当時の作者自身ないし日本社会の認識の主流でもあったのではないと思われる。

「安彦」の人物像

○「私」と日中混血である「安彦」の関係には、ある意味で＜日本—中国＞の対立が投影されている。

「水島」に別れを告げ、「安彦」の家に戻ると、彼は既に夕食を用意し、風呂の湯を沸かし、買ってきたばかりの花束に替えてくれていた。

しかしながら、やがて話は一転し、「私」と「安彦」の関係は質的に変化していった。例えば、次の引用では、「私」が「安彦」の思いやりを楽しんでいた。

【引用 5】池田みち子、同作

…大切に扱はれる自分の足…

彼は背を丸めて、彫刻する人ほどに真剣な表情を銀色の鋏の先へ集注（ママ）してゐる。（後略）（96 頁）

ところが、同じ場面で、二人きりのロマンチックな雰囲気は次の瞬間には消え去り、一触即発のような口論に取って代わられた。

【引用 6】池田みち子、同作

…まだ鋏を持ったまま、少し口を開いてぼんやり私の方を眺めてゐる男を知ると、「このチャンコロ奴！」とつい腹の中では叫んでしまう。（後略）（98 頁）

⇒「安彦」の日中混血の身分や生い立ちについて「私」が十分に知っているはず。なぜこの時点で矛盾が激化されたのだろうか。

【引用 7】池田みち子、同作

（私）「どんなところへ變わりたいのよ、もう決まつてるの、」

（安彦）「まだなの、僕、中國人のところで働きたいの、」

背後で足を抑へてゐる力を意識しながら私は云つた。

「さう、和平派の精（ま）精衛とかそんな人達のところ、」

「さうじゃない、唯の商人なの、」

私は、収入がうんと減るに違ひないと思ひ、

「どうして變るの、條件がよいの、」

「毎日通ふのに、近くなるだけでもよいと思つて、」（97 頁）

○日本人の集まる国策会社を離れ、「中国人のところで」働こうとするという「安彦」の考えは、「私」から見れば、決して普通の転職だけではなく、それはアイデンティティの表明でもある。

【引用 8】池田みち子、同作

(前略) いつもは日本人なのに、どこかした折には一足飛びに支那人に変わるのである。

⇒戦時中に国策会社から離脱しようとすることは、紛れもなく国策への非協力あるいは抵抗と等しい。
⇒相次いだ否定の答えに「私」は完全に失望した。「安彦」の転職の意向は、ただ単純な立場の転換を意味していると認識した時点で、「私」の中で彼の裏切りが宣言された。

○もし「水島」と「私」の関係が＜内地―外地＞の投影だとすると、「私」と「安彦」の矛盾は「日本―中国」という緊張関係の具体的な現れとも言えるのではないか。

この部分のプロットは「私」がそれ以上の詰問を抑えることでけりが付く。その後、直ちに「私」が「水島」を見送りに行くシーンに移る。

⇒「私」が「安彦」と一緒に出かけるはずだった翌日が飛ばされて、そのまま「水島」を見送る翌々日に突入する。

⇒実は上海に残るか離れるかという「私」の最終決定が示唆されている。

⇒「安彦」の選択と同じように、「私」の選択もある種の政治的意味を帯びている。

⇒「上海」は確かに女主人公の内なる葛藤を描いた小説ではあるが、そこに当時の国策に迎合する政治的表現も隠されているということである。

延長線上にある「上海にて」と「上海の片隅」

○上述を念頭に置きながら「上海にて」と「上海の片隅」を読むと、二作はプロットにおいて「上海」と非常に似ているだけでなく、登場人物たちの関係性の設計においても一貫しているということに気づく。

⇒即ち、登場人物たちの二項対立的な関係によって「日本」の「非日本」に対する優位性が投影されていること。

○例えば、「上海にて」における「私」と「レオボルド」の関係は、「上海」における「私」と「安彦」の関係になぞらえることができる。

登場人物の「レオボルド」は、幼い頃から家族と世界中を転々として、最終的に上海に辿り着く。幼少期の不幸な体験と愛の欠如が彼の放蕩ぶりを形成した。上海で生計を立てるために、彼は悪事を働くしかなかった。

幼少期の不幸によって「レオボルド」に祖国意識が薄くなって、祖国もまた遠く離れた上海にいる彼に何の助けも与えられない。「私」から見れば、「レオボルド」はルーマニアの国籍の持つ、ただの放浪者であり、東洋に馴染めない西洋人である。

⇒「私」と「レオボルド」の関係には、上海占領下における日本と抽象的な意味での他国との勢力の格差が反映されている。その点については、次の引用で特に明らかである。

【引用 9】池田みち子「上海にて」『三田文学』1940年11月号

(前略) 上海に住む日本人のひとりびとりが、日本の國威で守られてゐるようには、彼はルーマニアから保護されてはゐない。併し、故國への感謝を知らない人というのは、その人自身、道徳に標準の定めやうがなく、結局、レオボルドのやうになつてしまふよりほかにないのだらうか。

⇒「私」の同情は、日本の国威に対する感謝の気持ちの反証であろう。
⇒祖国が彼を保護できないにもかかわらず、祖国への感謝の欠如が現在の彼の道徳心の欠如や落ちぶれの原因だと、「私」はそう認識している。
⇒日本の国威に守られていた当時の在外日本人の基本的な価値判断だったのだろう。
⇒「レオボルド」という鏡を通じて、普通の日本国民である「私」は、自分の中のアイデンティティという概念をさらに強化したと考えられる。それは、国家権力という土台がなければ、個人としての体面や尊厳を築くことは不可能なのだという事。

にもかかわらず、彼の肉体や子供っぽい性格などに「私」が惹きつけられ、そのような落ちぶれた外国人との恋愛関係を維持してきた。つまり、感性によるものである。
⇒「レオボルド」が本当に結婚の話を持ち出したとき、なぜそれが彼から逃げ出そうと決心するきっかけになるのだろうか。
⇒「私」の理性が働き始めた。「上海」における「私」と「安彦」の国際結婚のように、「レオボルド」のような落ちぶれた外国人と結婚することも、自分の故郷に恥をかくことになるから。

「上海にて」では、主に「私」の感性と理性の引っ張り合いによってストーリーが展開されていると言える。当然のことながら、「上海にて」の結末においても、いわゆる理性が感性に勝ち、「私」はついに上海を離れて日本に帰ることを選択した。

○「上海の片隅」における「私」と「藤井」の関係は、「上海」の「私」と「水島」の関係になぞらえることができる。

「上海の片隅」では、「私」が「藤井」の助けのもとで、いかにして悪党の彼氏「オルギン」から逃れるかに重点が置かれているため、「藤井」の＜男振り＞は「水島」より強調・強化されている。例えば、「藤井」も「私」の意見をあまり気にしないし、時には彼に「命令」されているようにさえ「私」が感じる。

ただ、「上海」でもそうだったが、そのような「命令」される立場に「私」が慣れていて、それを「義侠心」表現として受け止めた。しかしながら、「藤井」のここの「義侠心」は、彼自身の従来の処世の道ではなく、むしろ刺激された後の憤りのようなものである。それは主に次の引用に表れている。

【引用 10】池田みち子「上海の片隅」『三田文学』1941 年 5 月号

「貴女は僕から金を貰ふことにこだわつてゐるが、君は毛唐のところから折角逃げてきても、金がなければ泊るところもないじゃないですか、金がないために、また逃げ出した男のところへのめめとかへるなんて、そんなこと僕には我慢できない、僕は金持ちじゃないんだ、この金は洋服を新調しやうと思つてゐた金なんだ、が、僕は君のやうにちゃんとした教育をうけた日本人の女が、毛唐の、しかもごろつきと、いつまでもづるづるくつついてゐるか、そのことに腹を立ててゐるんだ、（後略）」（116 頁）

⇒現代のジェンダーの視点では、「藤井」の憤りは別に他人の不幸を思いやるところから来るものではない。本質的に言えば、「藤井」は女性を＜もの＞として見ているのである。自国の女性を国家（あるいは自国の男性）の所有物とみなしている。
⇒戦争という特殊な状況下では、次の引用に見られるように、「私」は藤井のいわゆる「義侠心」を、日本人同胞の血のつながりの表れだと単純に捉えた。

【引用 11】池田みち子、同作

一年ものながい間、慣れ親しんだオルギンとの間に、理性ではどうにもならぬ情愛が、どんな形で残っているかを考えてみようとはせず、むしろそういうものはあり得ないかのように、たつた数

時間間に会ったぎりの私を、オルギンよりも、自分へ近いものときめてしまっている、日本人同志の血のつながりを、恋人のよりも濃いものときめて疑わぬであらうか。(117 頁)

⇒前の二作異なり、「上海の片隅」では外国人彼氏での「オルジン」は直接登場することがなく、「私」の記憶の中のみ登場し、それに彼に関する描写はほとんどネガティブなものばかりである。

⇒「とても悪い男」「ごろつき」や「放縦な血」「暗い働きをつづけている」など

○イギリスの小説家 E・M・フォースターの言葉を借りれば、「上海」や「上海にて」の「私」外国人彼氏はまだ「立体的人物」と言えるが、「上海の片隅」の「オルギン」となると、完全に「平面的人物」として描かれ、墮落した生活を象徴するシンボルになった。

⇒それに対し、日本人同胞の「藤井」が「私」を「泥沼」から救ってくれる存在である。

前の二作の結末と同様に、「私」はついに「オルギン」から逃れることに成功した。そして、「上海の片隅」における政治的な色合いも、前二作よりも濃くなっている。

以上を踏まえ、池田の＜上海もの＞における登場人物の二項対立と登場人物像の変容を表1にまとめた。

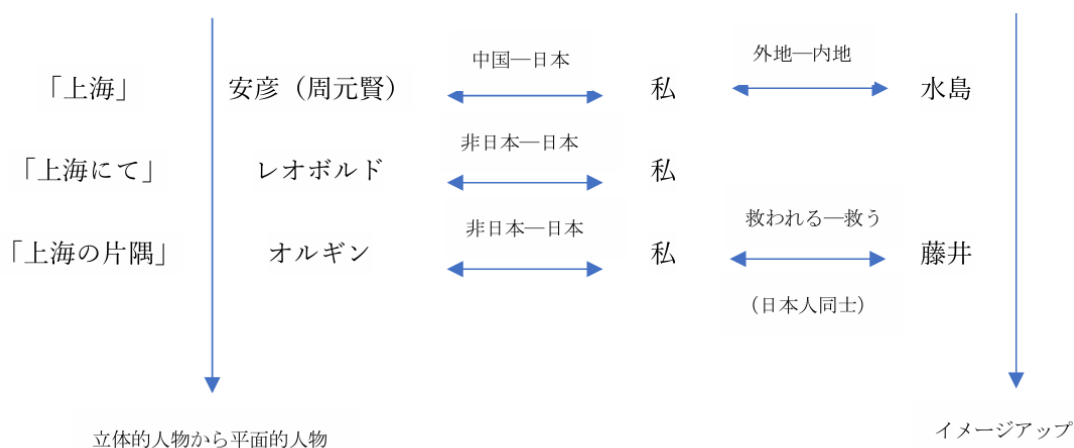


表 1

○「私」の外国人彼氏の人物像は次第に＜墮落＞する。

○「私」を助けてくれる日本人同胞の人物像は「向上」し、「私」の離れる決意も固まっていく。

⇒戦争の進行に伴い、池田の＜上海もの＞の政治的な色合いが益々濃くなり、国策への迎合が露になっていったと言える。

戦時中と戦後の創作活動の変遷

『上海』が第11回芥川賞の最終候補作に選ばれてから1945年の終戦まで、池田は『三田文学』に上海を題材にした随筆や小説を8作断続的に発表してきた。

しかしながら、戦後に入ってから、池田はまるで上海への関がなくなったように、それを題材とした作品は一作も書かず、中間小説誌に多作し、「肉体派の風俗作家」として知られるようになった。

1940 年以前、青年期の池田の経験を結び付けて考えると、さらに興味深い点が浮かび上がってくる。

『近代日本社会運動史人物大事典』（日外アソシエーツ、1997年）や『日本女性文学大事典』（日本図書センター、2006年）における池田の立項によれば、京都生まれの池田は17歳で家出をして上京

し、そこで階級闘争を行う地下組織「赤色救援会」に参加し、多くの左翼系の活動家と親交を結んだ。度重なる特高警察による逮捕・留置にもかかわらず、彼女は2年間、革命家の救援活動に積極的に参加し続けた。

日本大学芸術科に入学後、池田は文芸創作を試み始め、同人誌『翰林』『星座』や女性誌『婦人文芸』に習作を発表し、卒業の頃より『三田文学』に女性の情欲を扱う短編小説を発表した。それ以降、編集長の和木清三郎の眼鏡にかない、和木が辞任するまで『三田文学』が彼女の主な発表の場となった。

⇒青年期の池田の体験から見ると、彼女の思想傾向はおそらく左翼的で進歩的だと考えられる。地下組織「赤色救援会」での活動は、社会革命と階級闘争への強い関心を示し、文学作品における女性の情欲の注目は、女性問題と個人の解放への関心を示しているから。

⇒なぜ戦時中の池田が、＜上海もの＞を通して国策迎合への転向を示したのか。

当時の社会動向や池田の個人的な体験に照らして、大きく二つの理由があったと筆者は考える。

妥協と誘惑

○まずは、益々厳しくなる検閲制度、特に女性誌に対する取締により、池田の創作活動が大いに制限された。

1938年5月には内務省警保局の「婦人雑誌ニ対スル取締」が強化され、「恋愛又ハ卑俗ナル小説ニ対スル取締ノ強化」等の方針が打ち出された。例えば、＜有夫ノ婦ノ恋愛関係ヲ題材トセルチモノ＞や＜女子ノ貞操観念ニ疑惑ヲ抱カシムルガ如キモノ＞などが取り上げられ、小説の筋の取締にも及んだ。

⇒池田の初期作品が言うまでもなくその取締の対象に該当する。

例えば、1936年12月号の『婦人文芸』に掲載された「女ばか」は、それぞれ家庭を持つ男女の不倫関係を描いたものである。そして、雑誌統合の波の中、『婦人文芸』が理由もなく突然終刊を迎え、『三田文学』に移っても、彼女はしばしば作品の切取りを命じられていた。

⇒創作の道を歩み続けるために、池田は現実と妥協し国策に接近するようになり、それが従軍記者の経験につながった。

○芥川賞の最終候補作に選ばれた体験も彼女の創作活動を後押ししている。

1940年、26歳の彼女は、最終候補者の中で最も若くて唯一の女性であり、作品の文字数も一番少なかった。それが池田に創作意欲を大いにかき立てたことに違いない。

加えて、文学的な価値を創出する装置としての芥川賞も、1940年、即ち「紀元2600年」という特殊な時代背景の中で、多かれ少なかれ国策に迎合していた。

例えば、小松靖彦氏（『戦争下の文学者たち——『万葉集』と生きた歌人・詩人・小説家』花鳥社、2021年）は、選考委員である菊池寛が「紀元2600年」への強い思い入れを持っていることが、高木卓の「歌と門の盾」が受賞決定作となった理由の一つだと指摘している。

1930年代、『万葉集』は忠君愛国の代表的な古典と指定され、菊池自身もそれを高く評価していた。それから、「紀元2600年」によるナショナリズムの高揚などの影響もあり、万葉歌人である大伴家持の生涯を描いた高木の歴史小説「万葉集」は、菊池かれ見れば、間違いなく受賞にふさわしい作品だった（最終的に高木卓は受賞を辞退したが）。

○池田はこの時期、あたかも一種の経路依存症に陥っていたようである。国策への迎合を示せば発表できる、という誘惑に勝てなかっただろう。

⇒ほぼ同じプロットで「上海」を次々と＜複製＞し、政治的な色合いもますます濃くなった。
⇒「上海」以降の＜上海もの＞は、＜創作＞されたものではなく、＜生産＞されたものとも言える。
そのような作品は、当然ながら国策への抵抗にはなり得ない。

上述の結論を下したが、本研究の目的は、いわゆる＜文学者の戦争責任の清算＞ではなく、池田のような普通の若い女性作家を通して、本来は個人の自由と平等を志向する若い理想主義者でさえ、戦争という圧倒的な圧力で自らを歪め、暴力装置としての国家に迎合する態度を示しかねない、ということを示したいことにある。本研究を通して、戦争下での文学による抵抗の可能性と不可能性を窺うことができる。

おわりに

本研究では、池田みち子の＜上海もの＞を通して、彼女が日本の国策に対する抵抗の精神をできたのかを考察してきた。池田の作品には、戦時下における日本のイデオロギーや社会状況を反映しつつも、その中で個人としての内面の葛藤や異文化との接触による自己の再認識が描かれている。特に、彼女の作品において見られる登場人物たちの二項対立的な関係やナショナル・アイデンティティの問題は、当時の社会の複雑な状況を浮き彫りにしている。

分析の結果、池田の＜上海もの＞は国策に沿ったものだという結論を下したが、彼女を戦争加担者として告発することはしない。池田の事例を通して、戦争が如何に彼女のような、一般人としての若い女性作家を国策協力へと導いたのか、それを窺うことができる。それは、戦時下の文学が持つ力を再発見することにつながっていると筆者は考える。

プロレタリア文学運動における「女性解放」 ——「赤い恋」と「赤い恋」以上——

東京外国語大学大学院国際日本専攻博士後期課程

宮喬瑞

要旨

いわゆる「女性解放」という大きなテーマに関わる「愛情の問題」を扱う徳永直の「赤い恋」以上とその話題の嚆矢となるコロンタイの「赤い恋」から類似するいくつかのプロレタリア運動における男女間の性的関係に関する認識的齟齬が見て取れる。それに対して時空間の異なる「赤い恋」は言わば「自由恋愛」的な楽観的答えを持ち出した一方、「赤い恋」以上は答えを出すのを控え、やや悲観的に自由的性関係を見ている。

そして、この一連の齟齬を生じたのは、まさにこれらのプロレタリア文学が「女性」解放などを掲げながらも、すでに形作られた従来の「性」関係への想像（＝われわれが思う「女性」性と「男性」性）をプロレタリア闘争という文脈で見直さずに、無頓着に利用したための結果に他ならない。したがって、天然・自然だと思われる男女の性差及びその上に築き上げられた人間関係・女性解放問題を論じる前に、われわれの精神的構造における「想像」の果たした役割を考慮に入れつつ、何が「女性」「男性」なのかを見直す必要があると提言する。

はじめに

活動が周囲にばれないようプロレタリア運動に同情する女性を活動家の妻に演じてもらうことがあった。「ハウス・キーパー」と呼ばれる彼らを物語る作品群は当時「愛情の問題」としてまとめられた。本稿ではその典型的な一篇を取り上げる。

一、「赤い恋」とコロンタイズム

徳永直「赤い恋」以上の題目自体からもわかるように、それはロシアの女性社会運動家アレクサンドラ・コロンタイ（1872～1952）による「赤い恋」（1923）を意識しながら書かれたものである。その原作「赤い恋」を嚆矢に、反道徳な「自由恋愛論」（「水一杯理論」）が、俗に「コロンタイズム」とよばれて世界に広まった。それと相まって、日本でも昭和初期の左翼運動言説において「赤い恋」の言葉が流行するようになった。だが、その是非はともかく、運動における性的関係を検討する必要に迫られていること自体にはとりわけ注目すべきであろう。注目点は到来する共産主義社会において性的関係はまだ「享楽」かどうか、そうであれば「禁欲」をすべきかどうか、その場合法律と「性」の関係は如何なるものなのかなどにある。

二、「赤い恋」以上」という疑念

「赤い恋」以上は、まさに「赤い恋」で提起された「自由恋愛論」に答えを繰り出しているものと言ってもよい。だが、興味深いことにその答えの出し方からも幾分の曖昧さが読み取れる。というのは、運動における男女の関係には「政治的関係」と「異性という関係」が複層に絡み合っており、縁を切るならどのレベルまで切ったらよいだろうかと、困惑が自然に生じてくる。なお、これに対して、徳永直

自身のスタンスは性急的に答えを出すのを控え、その「違和」をしばらく温存しようとした。

さらに言えば、作中で反映された①矢崎が妻からより「性的」なものを貰いたい願望②妻の自律・自立した女性であり続けることへの執着③そして矢崎夫婦における政治的異性関係と個人的異性関係との重なりなどの一連の齟齬を生じたのは、われわれの従来の性的関係への想像をプロレタリア運動の文脈で見直さずに、無頓着に利用したための波紋に他ならない。

三、構築された「女性」性

具体的なメカニズムを追及すれば、われわれ人間が記号的な動物である以上、コミュニケーションの中で使われる「男性」性も「女性」性（「性」への本質的見解）は全部精神的活動、つまり「想像」によるものに他ならない。想像的原理で構築されたセクシュアリティと、われわれは毎日生まれつきのもののように付き合っている。しかし、それはそれ自体の論理からすれば本質的に首尾一貫しえないものである。

このように、天然・自然だと思われる男女の性差及びその上に築き上げられた人間関係・女性解放問題を論じる前に、われわれの精神的構造における「想像」の果たした役割を考慮に入れつつ、何が「女性」なのか「男性」なのかを見直す必要があると思われる。いずれにせよ、ここまで検討して来た「赤い恋」と「赤い恋」以上で提示されたジレンマを一つの「症候」として精神分析的な視点から読むことで、プロレタリア文学という領域が異なったイデオロギー・精神の対抗しあった前線であり、貴重な戦前社会の精神的切片でありうることを、本稿をもって提言したい。

日・韓近代初期短編小説に現れた告白と近代的主体性 —森鷗外の『舞姫』と李光洙の『幼き友へ』を中心に—

韓国外語大学

李知垠

目次

序論

I 自己実現と帰属欲求との相克に苦悩する主体性—森鷗外の『舞姫』

1. 両価感情と悔恨の告白
2. 「家」からの逸脱と新しい共同生活
3. 本国への帰還と主体性の成熟

II 愛の真実性と民族への主体—李光洙の『幼き友へ』

1. 書簡形式による告白と助言
2. 個人的な愛から民族愛の発見へ

結論

序論

1890年に発表された森鷗外の短編小説『舞姫』は、日本近代文学の先駆的作品と評価されている(注一)。これと比較可能な韓国の短編小説として、1917年に発表された李光洙(イ・クアンス)の『幼き友へ』が挙げられる。これら二つの短編小説には当時の社会体制と葛藤しながら悩み苦しむ、近代的主体性が見られる。近代的主体性を形象化することで、小説は以前の娯楽というジャンルから脱皮し、葛藤と煩悶、渴望と悔恨の中で生きていく、近代人の肖像を真摯に提示すると同時に、近代社会で個人がどのように生きていくべきかについての倫理的な課題を提起するという意味を持つようになる。そのため、小説は哲学と同様に、真摯な意味を持つ文章として認められ、近代性の矛盾の重さを現す芸術としての〈近代小説〉が登場するようになる。『舞姫』と『幼き友へ』は当時の制度化された家の秩序と因習に対立しながら展開される、近代的主体性を日本と韓国においてほぼ初めて、形象化した「近代小説」である。

ところで、この二つの小説では、制度化された社会から抜け出したいという欲望の主体だけではなく、どこかに帰属したいという欲望の主体も見られる。家(国)から抜け出し、それを意識化しながら形成される個人は、一方で、孤独な存在となる。そのため、自分はまたどこかに帰属したいという欲望が芽生えるようになるのである。このように、近代的な個人の悩みは二通りのベクトルで発生する。それは、家(国)から抜け出したいという欲望から発生する煩悶と、家(国)から抜け出した後、どこかに帰属したいという欲望から発生する煩悶である。既存の家族は個人を既成の社会体制に縛り付ける、強力な仕組みである。その家から精神的に独立した時、個人はまともな判断主体として、自らの人生を決め、生きていくことが可能になる。『舞姫』と『幼き友へ』の主人公たちは共通して、両親を失い、家から自由になった青年であつた。彼らは愛を通して、彼らにしがみついていた制度化された家の秩序から抜け出し、真の人間関係を築いていこうとした。それと同時に彼らは既存の家族の代わりに、帰属感を持たせてくれる何かを欲するようになる。

しかし、『舞姫』と『幼き友へ』の主人公が向かう方向には相違がある。この相違が草創期の日韓の

近代小説の違いでもあるといえよう。本論文では二つの作品に現れた個人の肖像を〈家族〉をキーワードとして、比較考察し、日本と韓国の初期〈近代小説〉の特性の一断面を明らかにしたい。本論に入る前に、二つの小説が告白の形式で書かれていることについて触れておく必要がある。それは、個人の複雑な内面から創出される近代的な個人の登場と、日韓の近代小説の形成に緊密な繋がりがあることを示唆する。告白とは「自我の真実を現したり、表現したりする個人の歴史である。告白を通じてある個人の内面だけではなく、その人の歴史まで把握できる。そのため、告白は作家の人格形成や自己分析、そして存在に関する問題を全て包括可能な小説類型の下位様式（注二）になる。

ミシェル・フーコーによると近代に入り、告白が「真理を産み出すための技術のうち、最も高く評価されるものとなっていた」という。近代的主体は内密な欲望を告白することで、真の自分を認識することになる。また、フーコーによるとこのような告白は「文学における変容も由来する（注三）」という。ミシェル・フーコーの議論を受け継ぎ、柄谷行人は日本近代文学は告白の形式とともに始まったと論じている。「告白という形式あるいは告白という制度が告白さるべき内面あるいは〈真の自己〉なるものをうみだすものだ（注四）」と述べている。これによると、『舞姫』や『幼き友へ』で見られる告白の形式で登場した近代小説は、「真の自己」を探る〈近代的主体〉を生み出す制度的な機能を担っていたと見なすことができる。このような側面でも、この二つの小説は比較・考察するに十分適した対象であると思われる。この論文で主に論じる内容もまた、これらの小説が創出する「真の自己」の在り方、そして近代的主体性の類似性と相違である。次に、二つの小説に現れている告白の形式について触れてから、二つの小説の主人公が愛を通じて、家（国）の秩序と因習から抜け出す過程の中で発生する苦悩と、再び帰属感を持たせてくれる対象を求める過程の中で発生する苦悩を考察したい。そして、二人の主人公の道程にはどのような相違があるかについてもまとめて議論する。

Ⅰ 自己実現と帰属欲求との相克に苦悩する主体性―森鷗外の『舞姫』

1. 両価感情と悔恨の告白

『舞姫』（『国民の友』第六卷六九号附録、一八九〇年、一月）は「〈まことの我〉つまり人間的な真実を貫徹できず、官僚組織に屈していく明治時代のある青春の人生を描出した作品（注五）」で、日本近代小説の先駆的作品として評価されている。このような評価は戦後、日本と日本文学の近代性が新たに考察され始めたことを機に、本格的に行われた。特に佐藤春夫は一九四九年、ドイツ留学三部作と森鷗外の位相を再確立しつつ、『舞姫』の新しい解釈の可能性と文学史的な位置づけを次のように提示した。

逍遙や四迷の文學が同時代の後期の文學に影響感化を及ぼした程度を計量してこれを森鷗外のそれと比較してみる時、自分は自分の見解によって明治十七年、若い陸軍二等軍醫として戦陣醫學と衛生學との研究のためにドイツに渡った鷗外森林太郎の洋行の事實を近代日本文學の紀元としたいと思ふ。（中略）これ等の二つの短篇は鷗外のドイツみやげともいふべき作品で、（中略）「舞姫」はテーマ小説である。それまでにまだ日本では見られなかつた知性の文學たるテーマ小説である。これは家庭と國家や社會に奉仕する事を一念とした封建的な明治の日本の一青年（それには鷗外自身の面影が大にある）が歐州の文明を見ておもむろに近代精神に目ざめ、家庭とか社會とかいふ人間の約束から次第に解放されて立身出世などの意義を疑ひ、漸く個人の意識を得てニルアド・ミフリな近代人となると同時に同類共通の性情たる人間性を知つて今までは取るにも足らぬものとしてゐた戀愛の眞意義を悟り苦悶するといふ話で、要するに封建人が近代人となる精神變革史ともいふべきものが「舞姫」のテーマなのではあるまいか。（注六）

佐藤春夫は「封建人が近代人となる精神変革史」として『舞姫』を捉え、これを日本近代文学の始点として確立した。彼は『舞姫』が持っている明治日本文学の斬新さとその「近代性」を、主人公の太田豊太郎の自我覚醒と既成体制からの〈離脱〉に見出した。このような彼の立論は近代的な自我の問題を軸とする数多くの『舞姫』論を生み出した。この軸によると明治時代は個性的な自我発見に多くの障壁が存在していたのである。当時の日本は明治維新から日露戦争を経て、大正期に入る激動期であるため封建性と無批判的な権威固守の範疇から脱皮できない状態だったのである。個人よりは家、または自分が属している集団（会社、官庁）を重視する精神が残存しており、〈公〉のためには〈私情を殺す〉事が正当な価値観であるということが通用する時代であった。国家と国民の一体感という名目のもとで、集団の利益を優先した集団指向的な状態であったため、個性的な自我発見の啓蒙的思考は当然のごとく外部に前進することが難しかったのである。『舞姫』は、このような明治時代の国家主義的でありながら、封建的な制約をあぶり出し、その制約で苦悩する近代的個人の誕生を描くことにより、近代文学の始まりを告げる作品として位置づけられる。

『舞姫』の主人公、豊太郎は明治時代の制約と葛藤しながら、真の自我を求め煩悶する当時の青年識者の典型的な人物という解釈は今も変わらず説得力がある。しかし、このような議論では、豊太郎の帰還が持っている積極的な意味が注目されないという点を考えてみると、補完と再考が必要であろう。

豊太郎の日本帰国と官職復帰は、帰属したいという彼の心の底に潜んでいる欲望に従う選択であったと思われる。エリスとの愛を守れなかったのは時代に強いられただけというより、自分の選択によるものだったのである。母を失った豊太郎は家族から自由となり（注七）、エリスと新たな家族を作る機会もあったが、この新たな家族が自分に帰属感を持たせてくれるかについては、確信がなかったのである。そのため、彼は失った家族の代わりである本国に再び帰還する。その帰還は、家族と社会から離脱した後、深い苦悩と煩悶を経験しつつ成されたものであり、このような煩悶と苦悩は豊太郎をより成熟した人間に成長させたと思われる。つまり、『舞姫』は近代的個人の挫折を描いたというより、個人が新たに体験する煩悶と心的苦悩を近代の欧州で体験してから東洋の本国に帰還することになる、個人の成熟過程を描いたと言える。

日本の近代的主体として成長しながら、豊太郎が経験する〈両価的な煩悶〉の過程は心の深さを作り出し、内面の空間を形成する。この内面の空間に積もる煩悶と悔恨が、告白したい「真の自我」の内容となる。現実と欲望、欲望と責任などが衝突し、心的苦痛を感じ、それにより、まことの自我と現実的な自我の間で衝突と対立が生じなければ、告白する「真の自我」もないだろう。そして、この煩悶と悔恨は東洋のある青年が新たに接した欧州の近代を体験し、自分のモノに体得し始める過程で生じるものである。その青年、豊太郎は近代の世界を通過して経験した心的な苦痛と内密な煩悶を人々に告白しようとする。彼は自分の胸の奥深く沈んでいる塊の痛恨を告白することで自分の真実を世間に残し、理解を得ようとした。このような欲求はまず深層にある自分の内面を表層の意識に理解させようとする方法で行われる。それゆえ、『舞姫』は告白的回想記の形式、「余」の独白と手記による一人称小説として展開される（注八）。しかし、小説の中に聞き手は存在しない。つまり、その小説は主人公が深層に内在している自分を、明確にする書き物として成立する。

『舞姫』の冒頭は「石炭をば早や積み果てつ。」という文章で始まる。少し前まで騒音を発していた石炭を積む作業がすでに終わった後の静寂の中で、彼の精神と肉体は深い孤独感に浸っている。この文章は、ドイツでの出来事は既に終わったという事実も内包している。この静寂の中で、豊太郎は心の秘密の門を開き、自己検討をするつもりで、手記を書き始める。偶然にも、この時はちょうど、船がサイゴン港に留っていた。ここで彼が告白を始めるのは、森鷗外への航西体験の内容から察するに（航西日記）（注九）、初めて親近感が湧アジア的な光景として、サイゴンが彼の記憶に刻まれているからだと考えられる。この東洋のサイゴン港に戻る際に、彼は5年前に洋行する時の自分を相対化し、思い浮かべる。この時、鮮明に指示されるのは「東に還る今の我は、西の航せし昔の我ならず。」という

変容の意識である。その意識には「われとわが心さえ変り易き」という自己認識が現れている。

「余」―豊太郎―はこの「変り易き」という認識に結び付けて「人知らぬ恨」という豊太郎の帰路の陰鬱さの根元の記録を始める。この記録は当日生ずる出来事と、それに対する心境を綴った日記とは異なる。豊太郎は今回の旅行で、日記を書くことができない理由について、「あらず、これには別に故あり。」と語る。心の中の内密な核心・恨を探っていく過程を記すのは、日記とは異なる形式つまり、起承転結を備えている一編の独自の告白形式の文章が求められる。(当然だが、フィクションの人物である豊太郎の告白であるため、この文章は小説になる。) 豊太郎はこの文章を書こうとしたきっかけとして、次のように重要な内容を陳述する。少々長いが、その段落の全文を引用する。

嗚呼、フリンヂイシイの港を出で、より、早や二十日あまりを経ぬ。世の常ならば生面の客にさく交を結びて、旅の憂さを慰めあふが航海の習なるに、微恙にことよせて房の裡にのみ籠りて、同行の人々にも物言ふことの少きは、人知らぬ恨に頭のみ悩ましたればなり。此恨は初め一抹の雲の如く我心を掠めて、瑞西の山色をも見せず、伊太利の古蹟にも心を留めさせず、中頃は世を厭ひ、身をはかなみて、腸日ごとに九廻すともいふべき慘痛をわれに負はせ、今は心の奥に凝り固まりて、一點の翳とのみなりたれど、文讀むことに、物見ることに、鏡に映る影、聲に應ずる響の如く、限なき懷舊の情を喚び起して、幾度となく我心を苦む。嗚呼、いかにしてか此恨を銷せむ。若し外の恨なりせば、詩に詠じ歌によめる後は心地すが／＼しくもなりなむ。これのみは餘りに深く我心に彫りつけられたればさはあらじと思へど、今宵はあたりに人も無し、房奴の來て電氣線の鍵を振るには猶程もあるべければ、いで、その概略を文に綴りて見む。(注一〇)

話者の「自分」は上記の段落で、自分の苦しい心を癒すために詩や歌ではない、特別な表現形式の文章を書いた理由について説明している。「若し外の恨なりせば、詩に詠じ歌によめる後は心地すが／＼しくもなりなむ。」ためである。「餘りに深く我心に彫りつけられて」詩や歌でも晴らすことのできない恨みがあるという。この恨みには詩や歌では表現し切れず、晴らすこともできない、根深い執拗な精神的な苦痛がある。この精神的な苦痛はその苦痛を生じさせた内密な体験を告白するよう「自分」を誘導する。告白することによつて魂の救いが受けられるように、また告白を通して「恨み」の原因であった体験の「概略」が再現され、再現された体験は自己検討の対象となり得る。自己検討を通じて「まことの我」とは何だったのかを考え、また確認しつつ、豊太郎は成熟した主体として生まれ変わるのである。このように、目的に立脚し、告白録のようなジャンルを選択した理由が、作品の中に明示されている作法は当時としては非常に新しいものだった。これはこの小説が発話主体の内密な経験を告白することによつて成立していることを暗示する。こうして成立した小説は、現実と個人の欲望と理想が衝突し、葛藤しながら形成される人生の倫理的な問題を形象化し、そして提示する文学の近代性が確保できるのである。『舞姫』は倫理的な批評を招来する構造が作品の中に含まれているため、単純な伝記的な才子佳人の悲恋説を克服し、新しい小説、つまり〈近代小説〉として、近代化が進められたばかりの日本文化に登場したのである。『舞姫』は告白形式を通して、自立化した個人が世間とぶつかりつつ欲し、生き方の様式を選択していく近代的な主体のドラマとその生き方の倫理―主体性―が含まれている。それでは『舞姫』が告白している主体性の様相とは何だろうか。

2. 「家」からの逸脱と新しい共同生活

『舞姫』の主人公、豊太郎の告白はその表面に現れている悔恨の嘆息にも関わらず彼の無意識的な欲望に従った行為を見せる。そのため『舞姫』をより一層深く理解するためには、表面的な発話と同時に作動する豊太郎の無意識的な欲望を追跡する必要がある。このことについて、三好行雄は次のように述べた。

「舞姫」は、太田豊太郎の回想体の手記として書かれている。事件の進行した過去の時間と、それを回想する現在の時間、小説にはふたつの時間が存在し、語り手の現在はたえず過去の時間に干渉し、交叉しながら物語が進行する。(中略) 行為の現在において、ひとは未来の因果を決して予見できないという意味において、これが豊太郎の現在にのみかかわって成立する認識であることはいうまでもない。現在から過去を照射して、ドラマの脈絡にひそむ意識と無意識をあざやかに想起しながら、豊太郎にはいま、ことの成りゆきがはつきりと見えはじめている。(注一一)

三好行雄によると話者としての豊太郎の叙述は、「現在にのみかかわって成立する認識」の上で行われつつも、同時に過去において、「ひそむ意識と無意識をあざやかに想起」していく。そのため彼は「事件の流れが明らかに見え」始める話者の叙述の中で彼の意識と無意識を見つけ出さなければならぬと主張する。三好行雄が主張するように、悔恨の心境を率直に表そうとした豊太郎の告白的叙述は、彼が叙述していること以上に、彼の更に内密な欲望を把握できる手がかりがある。その内密な欲望は豊太郎の無意識と関連するがその無意識は精神分析学的に考察してみると彼が生まれ育った土地であった家族を通して形成されたと思われる。

豊太郎の成長過程はどのようなものであつただろうか。家長を重視する封建的な家庭の一人息子として生まれた豊太郎は早々に父と死に別れた。そのため母を父のように感じざるを得なかった。母もまた、家長としての役割を担い、「厳しき庭の訓」で豊太郎を育てた。母の教育は豊太郎が成長するにつれ、国家の教育に取り替えられる。これは豊太郎にとって〈家〉の役割をする存在が国(家)へと移り変わったことを意味する。豊太郎にとって国家は、家族が持つ意味と連携される。彼に母が行ってきた家庭教育を国家が受け継いだからである。一方、豊太郎は成長過程で、彼自身が二重の位置に置かれるようになる。母は彼に対して父の代わりとなる家長として存在していたが、次第に自分を頼りに生きていく被扶養者にならざるを得ないという、未来の家長としての義務を十分に意識していたからであろう。

そのため、豊太郎には、父の役割をする国家から認められ、「我家を興さむ」こと、そうすることで立派な家長となることは、彼の義務の一つであつた。彼にとって出世への道はまさに、「我家を興さむ」ことだったのである。そのような状況で洋行し、「一課の事務を取り調べよ」という国家からの命令は、国家に認められる機会であり、だからこそ彼は「余は模糊たる功名の念と、検束に慣れたる勉強力とを持ちて」「五十を踰えし母にと別るるをもさまで悲しとは思わず」に、喜んで命令に従った。しかし、3年間、ヨーロッパでの自由な大学生活を送った豊太郎の考えは次のように急変する。

かくて三年ばかりは夢の如くにたちしが、時來れば包みても包みがたきは人の好尚なるらむ、余は父の遺言を守り、母の教に従ひ、人の神重なりなど褒むるが嬉しさに怠らず學びし時より、官長の善き働き手を得たりと樂ますが喜ばしさにたゆみなく勤めし時まで、たゞ所動的、器械的の人物になりて自ら悟らざりしが、今二十五歳になりて、既に久しくこの自由なる大學の風に當りたればにや、心の中なにとなく妥ならず、奥深く潛みたりしまことの我は、やうやう表にあらはれて、きのふまでの我ならぬ我を攻むるに似たり。余は我身の今の世に雄飛すべき政治家になるにも宜しからず、また善く法典を諳して獄を斷ずる法律家になるにもふさはしからざるを悟りたりと思ひぬ。(本文五頁)

太田豊太郎の心の奥深いところに潜んでいた「人間が持つ本性」——「まことの我」——がベルリンの自由な雰囲気の中で目覚め始める。家が彼に与えた義務を果たすため、官僚社会の中で無批判的に盲従してきた自身を顧みるのである。「きのふまでの我ならぬ我」だつたという豊太郎の覚醒は自身が政

治家や法律家には向いていないとの反省に繋がる。今まで、受動的で機械的な人間に過ぎなかった自分の内部で、「まことの我」に対する認識が芽生え始めた。その結果、秀才として世間から認められ、自らが「世に雄飛すべき政治家」となる自身を持って生きてきた自分自身に対して痛烈に反省する。

わが心はかの合歡といふ木の葉に似て、物觸れば縮みて避けんとす。我心は處女に似たり。余が幼き頃より長者の教を守りて、學の道をたどりしも、仕の道をあゆみしも、皆な勇氣ありて能くしたるにあらず、耐忍勉強の力と見えしも、皆な自ら欺き、人をさへ欺きつるにて、人のたどらせたる道を、唯だ一條にたどりしのみ。(本文五頁)

豊太郎は幼い頃から「厳しき庭の訓」により叱咤激励を受け、立身出世主義のコースを走ることしか考えなかった。その上、よそ見もせず一生懸命に働き、一定の価値に向かつて全力疾走することが、個人家庭の期待だけではなく、彼を選抜し、任命した国家の要請に対する報いだと思い込んでいた事を自覚する。彼は、そのような生き方が、臆病者で心が脆弱だからこそ歩んできた、消極的で順応的な人生、誰かの命令で歩まされた道を、ただ単に歩いてきただけの人生であつたと反省するようになる。また、このような順応は「まことの我」を自ら抑えている、欺瞞的な人生、更には、「他人さえ騙してきた」人生だと、痛烈に自己批判する。ここにとどまらず、このような自己批判は、自分を育ててくれた、母と国家の代わりに自分に命令を下す「官長」に対する批判にまで拡張される。

余は私に思ふやう、我母は余を活きたる辭書となさんとし、我官長は余を活きたる法律となさんとしけん。辭書たらむは猶ほ堪ふべけれど、法律たらんは忍ぶべからず。今までは瑣々たる問題にも、極めて丁寧にいらへしつる余が、この頃より官長に寄する書には連りに法制の細目に拘ふべきにあらぬを論じて、一たび法の精神をたに得たらんには、紛紛たる萬事は破竹の如くなるべしなど、廣言しつ。又大學にては法科の講筵を餘所にして、歴史文學に心を寄せ、漸く蔗を嚼む境に入りぬ。官長はもと心のまゝに用あるべき器械をこそ作らんとしたりけめ。獨立の思想を懷きて、人なみならぬ面もちしたる男をいかでか喜ぶべき。危きは余が當時の地位なりけり。(本文五頁)

豊太郎によると、彼の母と官長は「まことの我」を無視し、私に特定の役割だけを与え、その役割に相応しい人間に私を鑄造しようとした。母は私を魂のない、単に博識であるだけの、ただ「活きたる辭書」になることを要求し、官長は私を、法の命令に服従する「活きたる辭書となさん」と要求したという。豊太郎は辭書的な人間になることよりも「法律たらんは忍ぶべからず」と語る。自分の主体性を持てず、法律に合わせて自分の人生を生きていく人間になるのは、博識であるだけの人間よりも悲惨なのである。このような母と官長に対する批判は、彼が生まれ育った本国の〈家〉—国家が「まことの我」を抑え付けていると自覚したのであり、その家から独立するという意思表示でもある。それは我を鑄造してきた家長の世界から離脱し、自分の人生を「まことの我」に基づいて築き上げながら生きていくという積極的な近代的主體性を、豊太郎が意識するようになったことも意味する。

自分の人生に対する反省と、自分を鑄造しようとした家族と国家に対する批判的な意識、そして、そこから独立しようとする抵抗は、積極的に官から独立を求めるような形をとっていなかった。このような状況の中で出会ったのがエリスである。豊太郎はウンテル、デン、リンデンの華麗な大通りを過ぎて、下層民が暮らすクロステル巷を歩いていたが、その町の古い寺院の前で美しい少女(エリス)が泣いているのを発見する(注一二)。父の葬儀費用が払えず泣いている舞姫、エリスを見た豊太郎は深い憐憫を感じる。そのため、エリスを家まで送り、若干のお金を渡すが、これを契機に彼女との交際が始まる。二人の間で最初に芽生えた感情は「師弟関係」であり、「純潔」な交際であつたという。しかし、「御節介な」同郷人が豊太郎が女優と交際していると官長に報告し、「余が頗る学問の帰路に走るを知りて憎み思し官長は、遂に旨を公使館に伝へて」豊太郎は仮借なく免官になるのである。こ

の時期に豊太郎当てに悲痛な手紙が二通送られてくる。一つは母からの最後の自筆手紙であり、もう一つは母の死を知らせる手紙であつた（注一三）。母の死は豊太郎に、今まで彼が感情的に深く繋がっていた世界「家族」の死を意味し、免職は彼にとって父の代わりであつた国「家」から捨てられたことを意味する。ところで、母と「父—国家」は豊太郎の「まことの我」を抑え、特定の役割に鑄造するという面では、共謀している関係にあつたと見なすことができる。彼の罷免と母の死は、彼を孤児のような仕打ちに追い込んだが、一方では、一人の「まことの我」として、独立した個人として自立する契機を作る環境をもたらしたのである。彼が母の死を知り、罷免された直後、エリスを「愛する情は、初めて相見し時よりあさくはあらぬ」存在になつたのはこれと関わりがある。

嗚呼、委くこゝに寫さんも要なけれど、余が彼を愛づる心の俄に強くなりて、遂に離れ難き中となりしは此折なりき。我一身の大事は前に横りて、洵に危急存亡の秋なるに、この行ありしをあやしみ、又た誹る人もあるべけれど、余がエリスを愛する情は、始めて相見し時よりあさくはあらぬに、いま我數奇を憐み、又別離を悲みて伏し沈みたる面に、鬢の毛の解けてかゝりたる、その美しき、いぢらしき姿は、余が悲痛感慨の刺激によりて常ならずなりたる脳髓を射て、恍惚の間にこゝに及びしを奈何にせむ。（本文八—九頁）

豊太郎は生計が困窮に陥り、先が見えない緊急事態であるにも関わらず、この時初めて自由で独立した一人の個人として、エリスを愛することが可能になつた。エリスも自分の不幸を哀れに思いながら形成された師弟関係から抜け出し、豊太郎を愛し始める。豊太郎もまた自分のために泣いているエリスの姿から、脳髓を貫くかのような恍惚感を感じ、彼女を深く愛するようになる。豊太郎の頭脳を刺激したのは悲痛感である。その悲痛感は罷免から生じたものだというよりは、母の死により生じたものである。自分との別れに悲しみ、自分のために泣いているエリスに恍惚感を感じたのは、そのエリスの姿が悲痛感に浸っている豊太郎の目には、死んだ母の代わりに現れた存在に映つたからである。エリスと同棲し始めた後、豊太郎が友だちの相沢に会いに行く際に彼の服をエリスが丁寧に支度する姿について「かはゆき独り子を出し遣る母もかくは心を用ゐじ。」と叙述しているところから、豊太郎の心の中にエリスは、彼の死んだ母の代わりとなる存在であつたと察することができる。豊太郎は突然剥奪された自分の帰属感をエリスを通して満ちし、彼は彼女に母の代わりとなる存在、更には〈救いの手〉を発見したのであつた。

豊太郎は「家」から抜け出し、縁故のない、西欧のある少女、エリスと一人の独立した個人として愛を交わし、共同生活を始めた。一種の家族が形成されたことになるが、それは日本の封建的な「家」とは全く異なる家族である。

3. 本国への帰還と主体性の成熟

豊太郎が縁故のないベルリンでエリスと共同生活が続けられたのは、天方伯爵に隨行し、独逸に來た友人の相沢謙吉からの支援のおかげであつた。彼の斡旋で新聞社の通信員として勤められることになつたのである。些細なものではあつたが、新聞社でもらう報酬とエリスの報酬を合わせて、豊太郎は困窮な生活ではあつたが、楽しい日々を過ごしたと記憶している。しかし、その幸せが崩れ始めたのは、エリスのつわりが始まつた時であつた。この時豊太郎は喜ぶというよりは、「さらぬだに覚束なきは我身の行末なるに、若し真なりせばいかにせまし」と心配する。愛している人が妊娠したことを知ったら喜ぶのが普通であるが、豊太郎はなぜ、このように心配したのであろう。それは、豊太郎がエリスとの共同生活が一時的なものであると直感していた、または一時的なものであるべきだと無意識的に望んでいたという事実を物語っている。

ちやうどこの時は「竈に火を焚きつけても、壁の石を徹し、衣の綿を穿つ」耐えがたい寒さが北欧

羅巴を襲った冬だったため、豊太郎は東洋から来た日本人がここで生きていくのは困難だと思っていた。貧民街のクロステル巷で「飢え凍えし落ちて死にたる雀」の姿は、まさに自分の姿を象徴するかのようを感じられたのだろう。ベルリンは、彼に独立と自由を教えてくれたが、彼の生理とは合わず、彼が身動きをとれる領域も狭く将来が不安定な他郷であると、彼はしみじみと認知していた（注一四）。彼女の妊娠は他郷であるドイツに定着しなければならないことを意味する（注一五）。彼女が子供と産むと、彼を圧迫していた未来の家長としての責任が他郷で現実化され、更に加重する。育児責任もあるが、血筋の束縛が自分の人生をも圧迫するだろうと、豊太郎は直感するのである。その上、他郷で東洋人でもない西洋人の子供を産み、家族を作り家長になるという将来は彼を更に不安にさせたかもしれない。

エリスの妊娠で「日曜なれば家に在れど、心は楽しからず」豊太郎は、天方伯大臣の随行員としてベルリンに来ていた相沢謙吉に呼び出される。ホテル・カイゼルホーフで待ち合わせた相沢謙吉は、田豊太郎の現状が「目的のない生活」だと断言する。相沢は豊太郎のエリスとの交際を「儚い少女の愛情」に絆された「惰性的な交際」だと定義する（豊太郎はこれに一言も反論しない）。さらに相沢は、「学識あり、才能ある者」として生きていくためにも、彼女との交際を「意を決して絶て」と要求する。相沢との出会いは、自分の使いどころを高く評価してくれる世界の人間との出会いであつた。それは「母」を亡くした日本という郷愁漂う「故郷」からの手招きであり、彼が失った官職の「公務」と再び繋がる可能性との出会いであつた。その官職の公務とは、彼を放り出した「国家―父」が彼に手を差し伸べたようなものでもあつた。

豊太郎はエリスだけに頼ったまま、孤立感に耐え続けなければならない他郷の暮らしに対する不安と、疲労感から逃げ出し、本国の「家」に帰還できる可能性を相沢の提案により認識した。この可能性を現実化させるために、まず必要な事は相沢の提案に従い、天方伯爵からの信頼を得る事であつた。しかし、天方大臣の方に自分の人生を移すことは、エリスの愛を捨てることになるということ、豊太郎はすでに知っていた。そのため、彼は本国から差し伸べられたこの帰還という名の手にひどく誘惑されつつも、「大洋に舵を失ひしふな」人のように漠然とする。エリスとの愛は貧しい暮らしの中でも、自分に喜びを与えてくれるものであり、エリスとの関係を切ることはできないと、豊太郎は思っていたからである。そのため、どちらも選ぶことができない彼は、自分が舵を失い、風の吹くまま流されていると思っているが、その風とは、まさしく相沢の提案と忠告である。それゆえ、彼は相沢の忠告を拒絶することもできず、とりあえずは「情縁を断たんと」約束してしまう。それはエリスと別れるということであつた。エリスとの愛は自由な人格と人格の結合でこれこそ「まことの我」が自分の責任で選んだ運命でなければならない。これを守り抜いてこそ初めて自分は真に独立した人間として生きているというプライドを持つことができるのではないか。しかし、豊太郎は心の弱さのためにその道を選ぶことができなかったのである。

相沢の勧誘によつて天方伯爵から必要な翻訳の仕事を受け取った豊太郎は、次第に伯爵の信頼を得ることになる。伯爵は豊太郎に親近感を表し始め、ある日突然、随行員としてロシアに同行してほしいと提案する。豊太郎はこの提案に対し、「いかで命に従はざらむ」と答える。この提案を迷いなく受けたのは、伯爵に認められ、強い信頼感を形成したいと願った彼の欲望を、伯爵の提案が部分的に埋めてくれるからであつた。しかし、ロシアへ渡航中、エリスから送られてきたすがるような気持であつた。書いた手紙は自分を捨てないでほしい。そして豊太郎が帰国するなら、自分もともに来日するという内容であつた。エリスからの手紙を受け取った豊太郎は、自分がどのような人間なのかを直視するようになる。自分はエリスが二人の将来について、どれほどの不安を抱いているか、気を配ってあげることができない、自分のことしか考えていない人間だと、嫌というほど自覚してしまうのであつた。これを機に彼は、「家」から独立した主体的な個人として、エリスと結合し、「まことの我」を取り戻すことで、自由な人生を手に入れたと信じていたものが、どれほど崩れやすい観念であつたのか、気付くことになる。

嗚呼、獨逸に來し初に、自ら我本領を悟りきと思ひて、また器械的人物とはならじと誓ひしが、こは足を縛して放たれし鳥の暫し羽を動かして自由を得たりと誇りしにはあらずや。足の絲は解くに由なし。曩にこれを繰つりしは、我某省の官長にて、今はこの絲、あなあはれ、天方伯の手中に在り。
(本文二三―一四頁)

上記の引用文に登場する「足を縛して放たれし鳥」は前に引用した「飢え凍えし落ちて死にたる雀」を思い浮かばせる。豊太郎を象徴する鳥は「暫し羽を動かして自由を得たりと誇りしに」と思っていたが、凍死しないためには、再び「足を縛して放たれし鳥」にならざるを得ない。また足を縛り付けた糸は現在、天方伯爵が握っている。その伯爵は、以前、豊太郎を生きた法律扱いした官長と同一視される。しかし、以前の彼は、官長の「まことの我」を無視する態度に消極的であるが抵抗しようとしたのだが、この時点での彼は、天方伯爵の信頼を得る事を切実に欲している。「家」から離脱し、取り戻した「まことの我」はエリスとの共同生活では帰属感と安定感を感じることができなかった。そのため、彼はまた国「家」から認められることで、その「家」に帰属したいと欲するようになったのである。この無意識的な欲望は、ともに「東」へ戻ろうという天方伯爵の言葉により、直接的に豊太郎に認識されるようになった。こうして、彼は伯爵の提案に少しの迷いもなく、直ちに了承してしまうのである。

其氣色辭むべくもあらず。あなやと思ひしが、流石に相澤の言を偽なりともいひ難きに、若しこの手にしも縋らずば、本國をも失ひ、名譽を挽きかへさん道をも絶ち、身はこの廣漠たる歐洲大都の人の海に葬られんかと思ふ念、心頭を働いて起れり。嗚呼、何等の特操なき心ぞ、「承はり侍り」と應へたるは。(本文一四頁)

伯爵の直接的な提案は豊太郎にとって、新しい関係を形成し、失ってしまった世界が回復される決定的な切っ掛けを提供することになるのである。彼はこの提案に「承はり侍り」と答える(注一六)。そして、彼はこのような応諾と同時に、自分の欲望の素顔を認識する。彼の応諾は単に断ることができなかったからではないのである。大臣の「手にしも縋らずば」「本国」も失い、名譽を回復する道も失うのである。この時、彼は「廣漠たる歐洲大都の人の海」に埋もれてしまうだろうという気がしたからである。彼は異邦人のまま、欧州の大都市に埋もれてしまうのではなく、名譽を回復し、本国の息子として、また受け入れてもらいたいと思う自分の欲望を率直に認める。しかし、認めると同時に彼は、自分の「特操なき心」を自己批判する。そして、この自己批判は罪悪感にまで深化する。ホテルを出る豊太郎は自分を「鉄面皮」に比喻しながら「帰りにエリスに何とか言はん」悩みに陥り、クロステル巷に入った時の豊太郎の頭の中には「唯ただ我は免すべからぬ罪人なりと思ふ心のみ満ち満ちたりき」という。

このような罪悪感を嘘だと言うこともできない。彼はまことにエリスを捨てる道を選ぼうとする自分の欲望に、激しく押し寄せてくる恥じと罪悪感を感じた。しかし、伯爵に戻って同行帰国に対する応諾を取り消し、伯爵に真実を明かすこともできず、自分の国「家」に戻り、認められたいという息子としての欲望から背くこともできなかった。ただ、欲望の両価性の間に悩んでいたが、彼の苦悩は彼の真実であった。

だからといって、豊太郎は自分の罪をエリスに告白することもできなかった。冬のベルリンの町を長い間、浮浪した果てに帰宅した彼は、倒れてしまい、数週間意識を回復することができなかったためである。エリスに豊太郎が隠していた事の始末を話したのは相沢であった。事態の一部始終を聞いたエリスは裏切られたという怒りで我を失い、「パラノイア」の症状が現れ、回復不可能な精神的な廃人になってしまう。豊太郎は相沢を、エリスに「パラノイア」を煩わせた加害者として彼を恨む。彼

にとって、相沢は経済的な支援という恩恵を与えてくれた存在であると同時に、彼女を精神的に殺害した、矛盾した行動をとる存在であった。豊太郎にとって相沢は自分に心を尽くして助けてくれたよい友だちであるが、愛するエリスを狂気に追い込んだ否定的な人物でもある。結果的に、小説は次のような二つの文章で幕を閉じる。

嗚呼、相澤謙吉が如き良友は世にまた得がたかるべし。されど我腦裡に一點の彼を憎むころ今日までも残れりけり。(本文一六頁)

豊太郎にとって相沢は最良の友人であると同時に、憎悪の対象、つまり 両価感情の対象である。相沢に対する表現で見られる矛盾と逆説は「余が病は全て癒えぬ。エリスが生ける屍を抱きて千行の涙を瀧しは幾度ぞ。」という破局的な結末にも現れている。この結末は豊太郎が病から回復すると、彼を愛したエリスが「パラノイア」という病に罹り、「生ける屍」に等しい「狂女」となったという悲劇的な反転をみせる。しかし、ある意味ではエリスが狂ってしまったことにより、豊太郎が悩んでいた問題は解決されるのであって、そのため、また別の意味で「余が病は全て癒えた」と見なすことができるのである。

豊太郎の両価感情の対象である相沢は小説の後半部に、小説の破局的な展開の中で核心的な役割を果たす。彼は太田豊太郎を日本の官僚社会の現実世界に縛り付ける糸として、父の遺言を守る、豊太郎の母の代わりに登場する。彼は豊太郎に「家長-国家」の代弁をして、父の役割を担う天方伯爵と繋げることで、豊太郎に「家」を継がせる母の役割を果たすのである。彼は太田豊太郎のベルリン暮らしを支えながらも、エリスとは正反対の方向で対峙し、太田豊太郎をエリスから分離させ、牽引する力にて作動する。豊太郎が「まどこの我」を取り戻し、独立した個人として、愛したエリスは、「家」の、亡くなった母の代わりに、再び「父-国家」に豊太郎を帰属させるために現れた相沢により追放される。

ところで、更に深く考えてみれば、相沢は豊太郎の分身であるともみなすこともできる。彼は豊太郎がエリスには話しにくいこと-エリスを棄てて帰国するという言葉を豊太郎の代わりにエリスに伝える。豊太郎は相沢がその言葉をエリスに伝えたことによつて彼女を精神的に殺したと恨んでいるが、事実上、彼は豊太郎が言いづらくても言わなければならなかったことを代わりに話してやったのである。まるで、豊太郎とは正反対の性格を持つ分身が、困窮に陥った豊太郎を助けたかのようである。このような分身に豊太郎はありがたさを感じると同時に、一點の憎悪を抱いているとのことであるが、それは自我が自分の分身である超自我に感じる両価感情と似ている。そうだとすると、相沢は「家」の、亡くなった母の代わりに存在であると同時に、分裂した豊太郎の主体性を見せる分身のような存在でもあると見做すことができる。

II 愛の真実性と民族への主体—李光洙『幼き友へ』

1. 書簡形式による告白と教説

森鷗外のドイツ三部作のように、李光洙の『幼き友へ』は、1918年『青春』誌に発表された『彷徨』(1918年3月)と『尹光浩』(1918年4月)と共に、彼の二度目の東京留学時代に関わりのある作品である。韓国近代小説の出発点を示す作品として、研究者の大半は李光洙の長編『無情』を挙げるが、1917年7月から11月まで『青春』誌に三回にわたって分載された『幼き友へ』は、1917年1月1日から6月14日まで126回にわたって『毎日新報』に発表された『無情』より遅れて発表されたのである。

しかし、「李光洙自身は、『無情』より『幼き友へ』を先に書いたと記憶(注一七)」している。『幼

き友へ』と類似したモチーフの『クリスマスの夜』が、1916年発刊予定であった『學之光』第八号（検閲のため、発刊されなかったが2002年に発刊）に載せられていたのである。これを見ると、『幼き友へ』は『無情』の執筆以前に書かれた作品であると思われる。すると、「人物や構成の面でも歴然とした近代小説の相貌を帯びている『幼き友へ』が、韓国の近代小説の嚆矢であると言える（注一八）。また、この小説は韓国最初の近代書簡体小説として、「韓国の小説史において、もつとも主要で基本的なジャンルである短編小説の展開において、先駆的な役割を果たし（注一九）」たと文学史的に評価されている。

この小説は、四通の手紙で構成された〈書簡体小説〉である。受信者は〈幼き友〉であり、手紙をやり取りする形式ではなく、語り手の林輔衡の一方向的な発信の形式である。論議の便宜上、『幼き友へ』のあらすじを時間順にまとめてみると、次のようである。

（一）林輔衡は、早稲田大学政治学科に在学中、友人の妹である金一蓮と偶然知り合う。林輔衡は金一蓮に愛を感じ、恋文を送るが断られる。林輔衡は、自分が早婚した既婚者であるためだと思い、惨憺たる挫折感を味わう。（二）二番目の手紙の主な内容（引用者第二信）（二）二度目の出会いは、六年後、上海である。失恋後、上海へ渡った林輔衡は、病気のために一人で寝込んだ時、中国服の若い女に介抱され回復するが、その女が中国人を装った金一蓮であったのである。金一蓮は、林輔衡の事情を偶然知って訪れたという、短い手紙を残して消えてしまう。（最初の手紙の主な内容（引用者））（三）三度目の出会いは、その直後、ウラジオストクに向かう船上である。林輔衡はヨーロッパを経てアメリカへ向かうためにロシアの客船に乗るが、船は水雷に衝突して沈没の危機に瀕し、その混乱の中で金一蓮と奇妙な出会いをするという経緯である。（三番目の手紙の主な内容（引用者））（注二〇）

四番目の手紙は、三度目の出会いの後、既に二人が未来へ向かう旅の道連れになったように、小白山を通過する汽車の中で一緒にいる様子を表現している。『幼き友へ』は、金一蓮との出会いと別れ、再会について、手紙による林輔衡の告白形式で展開されるが、それまでに韓国文学では見られなかったこのような形式は、彼が日本留学時期に熱心に読んだ夏目漱石や国木田独步などの小説から学んだものと判断される（注二一）。しかし、『幼き友へ』は、手紙で告白の形式を成している一方、李光洙の思想を読者に啓蒙的に伝えようとする面で、日本の小説との違いがある。手紙の受信者である〈幼き友〉は、林輔衡にとって学生のような位置にある人物である。林輔衡の口を通して、李光洙は自分の愛情観を直接的な教説で〈幼き友〉に伝える。

肉体的な行為だけが、この人生の行為の全てではありません。精神的な行為もまた、人生の行為の一般を成しています。それだけでなく、人類が文明化するほど、個人の修養が多いほど、精神の行為を肉体の行為よりも重んじ、従って、精神的な満足を肉体的な満足よりも尊ぶのであります（注二二）。

それゆえに、男女の関係は、ただ肉交にあるものではなく、精神的な愛着と融合にあるといいます。しかも、文明な民族の場合にそうかと思えます。男女がお互いに肉体美と精神美に魅入られ、お互いに全心力を傾注して愛することこそ、人類に特有な男女関係であり、これは何かの方便として、すなわち、婚姻という形式をなすとか、生殖という目的を行うとか、肉欲の満足を求めるための方便として行うものではなく、「愛」そのものが人生の目的であり、まるで生まれ、育ち、死ぬことが、人の変わらぬ天命であるように、男女の愛も変わらぬ、もしくは独立した天命かと思えます。（本文五二頁）

『幼き友へ』は、その題名からもわかるように、告白を聞いている対象の方が告白の主体より幼い。

したがって、「幼い君はまだこの意味をよく理解できないでしょうが、賢い君は近似した想像ができるかと思います」（本文三八頁）と告白の初めから、語り手は自分が告白の聞き手より知的に優位に立っていることを明かす。よって、啓蒙された近代社会を朝鮮で成そうとする李光洙の志が、〈幼き友〉に向けられる、林輔衡の愛に対する教説に投影される。林輔衡は朝鮮もまた文明化した人類に合流するためにも、正しい男女の愛の文化が朝鮮に定着すべきだと教説する。その愛は「精神的な満足を肉体的な満足よりも尊ぶ」のである。右の教説だけを見ると、「李光洙は自分の啓蒙意志を積極的に受け入れ、実践できる対象として、また、彼が目指す近代的で文明開花した社会を建設できる共同体の一員としての理想的な対象を〈幼き友〉として設定し、啓蒙的な性格の告白をしている（注三三）」と見なすことができる。

しかし、『幼き友へ』がこのような教説にとどまっていたら、この小説は近代小説の性格を帯びることができなかつたであろう。また、啓蒙的な教説が、内密に隠された心を表出する〈告白〉になるはずもない。『幼き友へ』は、学生の〈幼き友〉に自分の教説を伝達しながらも、それと同時に、他人には言いがたい、〈幼き友〉が病に伏した自分を介抱したことがあるくらいに親しい相手であるからこそ語られる、内密の経験と心を告白している。この内密な経験の告白が、理想的な教説を相対化し、この小説を近代小説としての位相を与えるのである。

私は、君に対しては何の秘密もありませんでした。私の胸底の内奥にある秘密さえも、君には語っていないながらも、金一蓮のことだけは君に告げなかつたのです。しかし、今となつては、語らずにはいられなくなり、また、対面して語るには気恥かしくも、このように遠く離れては、いくらか語りやすくなりました。（本文五九頁）

胸底の秘密さえも全て語ることができる対象であつた〈幼き友〉にも、どうしても語られなかつたことが「金一蓮のこと」である。しかし、『舞姫』の豊太郎が自分の悔恨を告白しなければならなかつたように、林輔衡もまた、もうこのことを告白せずにはいられなくなつた。金一蓮への愛が彼の生と心を捕えているからである。折しも〈幼き友〉と遠く離れているため、どうしても語られなかつた愛の事件を気恥かしく感じることなく告白できる状況が整い、そのためこの愛の物語は手紙によつて伝えられたのである。なぜ林輔衡は、この愛の物語を語られずに苦しんだのであろうか。彼が告白しようとすることは、友人の妹、金一蓮への愛である。しかし、これを晴れて公にすることはできない。彼はすでに、家で決めた相手と婚姻した既婚者である。それに、林輔衡は既婚者であるという理由で、愛を告白した対象である金一蓮に断られ、金一蓮の兄からも非難された。このように、他人に言いがたい愛を〈幼き友〉に語れるようになったのは、瀕死の病の後に告白の真実性を獲得できたからである。林輔衡は失恋後、生きる希望を失い、東京から上海へ渡るが、結局病に倒れてしまう。しかし、中国服の女性の介抱を受け、病から回復した後、金一蓮への愛を手紙で〈幼き友〉に告白しようとする勇気を得る。

私が今死を思い、恐怖するのは何を惜しんでのことでしょうか。私は富貴もありません。名誉もありません。私に何の惜しいものがあるのでしょうか。―ただ、「愛」を惜しんでのことです。

（中略）しかし、私はあの形式的な宗教家や道徳家が口癖のようにいう、そういう愛情をいうのではなく、生命ある愛情、からからに乾いて味気無い愛情ではなく、熱く甘い愛情をいうことで、例えば母子の愛情、幼い兄弟姉妹の愛情、純潔な青年男女の相思する愛情、もしくは君と私のような相思的な友情をいうのであります。（本文四一―四二頁）

深い病を患った後、富貴や名誉の儚さを悟った彼は、勇気を出して愛の経験を告白する書簡を〈幼き友〉に送ることができた。それとともに、彼は既婚者である語り手が、妻以外の他の女性を愛する

ことの当為性、不道德や法律的違反などの非難や制裁を押し切つて愛を求めることの正当性を訴える。男女間の真実の愛は、自然な関係から生ずるものと規定し、それによつてその愛は制度に縛られず、どのような形であれ、肯定され賛美される。真実の心で結ばれる愛情、「生命ある愛情」の関係を結ぶためには、早婚によつて形作られた封建的な家族制度から脱する必要がある。「熱く甘い」強烈さをもつ愛情への渴望は、既成の家族制度から脱しようとする主体性を発動させ、主体にして人間の本源的な真実を求めさせる。

ところが、既成の制度や通念から脱する真実の愛情の追求は、既成の社会から隔離される個人の孤立を招き、そこでもう一つの愛情の共同体を成そうとする欲望をもたらす。林輔衡が〈幼き友〉に手紙を書くことも、この欲望のためである。また、生命の炎を経験できないように遮る既成の社会制度や観念への批判である林輔衡の啓蒙的な教説は、文明化した共同体、封建的な家族から離れて、新しく帰属感をもてる愛情の共同体を成そうとする欲望の現れでもある。意に反する婚姻を通してすでに家族を成した林輔衡が、その家族から離れ、金一蓮を愛しながら進んだ道程は、愛情で成された新しい家族、そして家族のような愛情を基盤に成立され、文明化した共同体である〈民族〉に向かうのである。

2. 個人的な愛から民族愛の発見

林輔衡の金一蓮に対する愛は、既婚者として処女を愛したことであるので、世間の非難に値することであつた。また、先に述べたように、金一蓮は林輔衡が既婚者であることを理由に、林輔衡の愛の告白を受け入れない。さらに、友人である金一蓮の兄さえも林輔衡に批判的な立場を取る。失恋の傷を受けた林輔衡は、自分が失恋し非難されたのは、愛に無知で後進的な朝鮮社会のせいだと考える。朝鮮社会の後進性のために、父母によつて愛情のない早婚をさせられ、自分の愛が不可能になつたというのである。彼は悲憤慷慨し、次のように、愛の不可能な朝鮮社会の問題を〈幼き友〉に教説している。

私は朝鮮人であります。愛という言葉は聞いたことがあります、味わうことはできなかった朝鮮人であります。朝鮮にはまさか男女がいらないとは思いませんが、朝鮮の男と女はいまだに自由な愛のために出会つたことはありません。朝鮮人の胸中にまさか愛情がないとは思いませんが、朝鮮人の愛情は二葉が芽生える前に、社会の慣習と道徳という岩に敷かれ、そのまま枯れて死んでしまいました。朝鮮人は本当に愛というものを知らない民族であります。男女が夫婦となると、名も顔も知らない他人同士で、ただ契約という形式で婚姻を結び、この形式だけに一生を縛られて暮らすのであります。
(本文五〇―五一頁)

私の婚姻は、私がしたことではなく、私は男女が何であり、婚姻が何であるかを知る前に、父母が任意に契約を結び、社会がそれを承認しただけのことで、その婚姻行為に私の自由意思は一分もありません。ただ、私の幼弱さを利用し、第三者が強制的に行つたことで、法律上にも倫理上にも私はこの行為に対して何の責任もないはずで、故に、私はその契約的行為が私の意思に適合すると思う時は、その行為を是認することも任意であり、それが私に不利益であることを悟つたならば、その契約を否認することも自由であると言いました。私と私の妻は、少しも私たちの夫婦契約の拘束を受ける理がありません。ただ父母の意思を尊重し、社会の秩序を気にする行為で、その契約―私の人格を蹂躪し侮辱した、その契約を涙を以て黙認する限りであり、私が精神的に他の異性を愛し、蹂躪された権利の一部を主張し、掠奪された享樂の一部を恢復することは、堂々たる吾人の権利かと思ひます。そのような理由で、私は彼女を愛しており―しかも、妹のように愛しており―また、彼女からそのような愛を受けようとすることは、決して不義ではないと断定しました。(本文六五―六六頁)

林輔衡にとって、愛は朝鮮社会の後進性と積弊によって犠牲となった徳目である。彼自身もまたそのような積弊による犠牲となった。早婚の悪習のために、彼自身も自分の「自由意思」とは関係なく、「婚姻が何であるかを知る前に」婚姻しなければならなかったからである。そこで、彼は婚姻は当事者の自由意思によって行われるべきであり、婚姻への自由意思は、やはり「自由意思」による愛を経るべきであると主張する。このような個人の意思による愛と婚姻に対する主張は、当時としては革新的で近代的なものであった。ところが、林輔衡はさらに、この個人の自由意思による愛と婚姻は、単に恋愛に留まらず、人格の蹂躪に対抗する個人の「権利」の問題でもあると主張する。彼が主張する〈自由恋愛〉は、恋愛に留まるものではなく、政治的な性格を帯びているのである。しかし、このような革新的で近代的な主張だけでは、近代文学の誕生の前提条件である内面性の空間は確保されない。ある葛藤と矛盾に個人が巻き込まれ苦悩するとき、内面性の空間が確保され、告白すべき内面的内容が作られるのである。

上記の引用文からも読み取れるように、林輔衡の主張する自由意思による愛は、朝鮮社会を一段と文明国へ引き上げるといふ崇高な意味を持っていたのである。このような愛の意味は、彼が考える愛を、精神的な性格を帯びるものに限定させる。肉体的な享楽は、愛の崇高性を毀損するからである。そこで、彼は「精神的に他の異性を愛」していること、「妹のように愛」していることなどを強調しながら、その愛は不義ではなく「堂々たる吾人の権利」というのである。しかし、愛は肉体的な接触を欲望するようになるのである。『幼き友へ』が小説として成立したのは、このような欲望から目を背けず、林輔衡の夢を通じて、その欲望を生々しく表現しているからである。金一蓮の拒絶意思を知った夜、林輔衡は金一蓮に出会い、キスする夢を見るが、この夢は次のように描かれている。

私は胸部に彼の体温が移ってくることに気づきました。私のぎゅつと握んだ手が、いきなり熱くなることに気づきました。私の体は痙攣するように震え、私の目はぼんやりしました。やがて、二つの顔はお互いの息を嗅ぐほどに近づき、目と目は固定されたように見つめ合いました。私は彼女の澄んだ目が涙であふれそうなのを見つめました。二つの唇は、対でくっ付けました。暖かい息が私の唇に感じられた時、私は我を忘れました。火のように熱い私の唇がわなわな震えるのが、私の唇に感じられました。(本文七二頁)

男女間の愛は精神的な愛であるべきことを強調する林輔衡の叫びとは違い、実際、彼の心を引くものは、金一蓮の火のように熱い唇と暖かい手である。これは愛する人に対する、自然な肉欲の衝動を示している。林輔衡の夢は、彼の性愛的な欲望をむき出しにする。この欲望が描かれるからこそ、林輔衡という人物の矛盾と分裂が現れ、読者は、なぜ林輔衡がそれほど苦しみ、悩みながら、〈幼き友〉に心を告白しているのかを推察できるようになる。精神的な愛や自由意思が問題であるならば、林輔衡はそこまで苦しむ理由はない。金一蓮も自由意思によって林輔衡の愛の告白に応じなかったのであり、精神的な愛ならば、別の形で金一蓮との関係を続けられるからである。しかし、林輔衡は金一蓮の拒絶意思を知った後、生きる希望を失い、自殺を図り、退学を試みるほどに、心に深い傷を負う。愛の重要性に対する主張や、感情解放への高唱などは、論理の次元に存在するが、愛そのものは論理の次元を越えて作動することを、彼の夢や心の傷跡は語ってくれる。そして、このような分裂と二重性によって作られた内面的告白が、小説の深さと近代性を確保させ、その小説は近代的個人の内面的な苦悩と矛盾を表すようになる。

ところで、林輔衡は「他の何かが私を救ってくれなかったならば、私は永遠に死んでしまったのでしょう」と言い、その「〈他の何か〉は、他ならない〈同族のため〉であります」(本文七三頁)という。彼は同族のために尽くすという理念をもって、自分の傷を縫い合わせようとしたのである。しかし、病症と憂鬱、悲哀は彼の生の底にわだかまり、病はそのような彼の心の状態を表す隠喩になる。

林輔衡が東京生活の六年後、上海で患った病もまた、そのような隠喩として解釈できる。林輔衡の病は、肉体的な欲望と内密に繋がっている愛の渴望がいやされなかつたことを暗示する。つまり、彼の病は、愛の肉体的な欲望を逆説的に表すものである（注二四）。したがって、彼の病が治ることは、愛の回復を意味する。彼は自分を介抱してくれた女性のおかげで病から回復するが、一方、その回復はその女性を愛するようになったからこそ可能になったのである。

私は、彼女の立っていたところに立ってみたり、彼女の触れたところに触れてみたり、彼女の歩いた道を回想し、その方向へ歩いたりしました。彼女の佇んでいたところに佇み、深く息を吸い込みました。もし空気の対流作用がなかったならば、彼女の爽やかな肺から出た息がそのままそこにあり、私が全部吸い込めたのでしよう。私はその間、門を開けつ放しにしたことを恨めしく思いました。門さえ開けなかったならば、彼女の息と体臭がまだ残っていたことのでしよう。しかし、私は少し残っている息でも吸い込むつもりでもう一度深呼吸をしました。私はまた思いました。そのような香しい息と爽やかな体臭は、私の部屋だけに留まるのではなく、全宇宙に広がって、全万物をして造物主の大傑作の醇味を味わわせるだろうと思いました。私はまた毛布に額をつけ、うつ伏せになりました。私の胸はよく高鳴ります。私は本当に何かの変化が起るのかと思いました。「ああ、これが愛だな！」と思いました。彼女は私の心に感謝を抱かせ、同時に一種の不可思議な炎をつけます。その炎が、ただ今私の中で抵抗できない勢力でぼうぼうと燃え上がります。（本文四九―五〇頁）

林輔衡の病からの回復は、すぐ愛の発見へと繋がる。実は愛の感情が先に生じ、その愛の力で病から回復したと見なすこともできる。この場合、ただ愛の発見が遅れただけである。右の引用文は、自分の愛の感情を初めて発見した主体の姿を、当時には珍しく密度の高い感覚で表現している（注二五）。特に、少しでも残っているはずの「彼女の息と体臭」を「吸い込むつもりでもう一度深呼吸」をする林輔衡の姿は、彼の内密な肉感的欲望を表す。しかし、そのような彼の欲望は、驚くべきことに、すぐ彼女の「そのような香しい息と爽やかな体臭」が「全宇宙に広がって、全万物をして造物主の大傑作の醇味を味わわせ」たいというように昇華される。息の香りと体臭という嗅覚の肉感的な感覚を純潔な自然性へと純化し、宇宙的なものへと大げさに広げるのである。これは、林輔衡がその嗅覚への自分の渴望が肉感的であることを直感し、即刻それに反動する心理のための考えであろう。このように、彼は肉感的な欲望を告白すると同時に、その欲望を精神的なものへと昇華させようとし、この欲望と昇華の緊張が彼の内面を複合的なものにする。

続いて、『幼き友へ』は、自分を介抱してくれた人が金一蓮であつたということを林輔衡が知り、六年前、東京で金一蓮を愛したことを〈幼き友〉に告白する方式で展開される。（第二信）彼は愛する心を取り戻せ、その対象が六年前に愛したその人、金一蓮であることを知ることになる。そして、自分を断つたその金一蓮が自分の看病をしたことによつて、自分に愛情を抱いていることを確認する。しかし、彼女はまた消えてしまい、彼は上海で彼女と再会することはなかつた。彼は愛する対象を失つた個人として、また孤独に陥つたのである。ところが、実に偶然、彼女と再会することになるが、この物語は第三信で展開される。そして、この第三信で、個人に対する林輔衡の愛は、民族への愛へと具体的に繋がっていく。第三信は、アメリカに行くための経由地としてウラジオストクに向かうロシアの船が空間的背景で、主な物語は、その船が水雷に衝突し、沈没する事件をめぐる展開される。小説で実感を込めて描写される難破の混乱の中で、林輔衡は金一蓮と再会する。彼は一等室に閉じ込められた西洋の婦人と若い東洋の婦人が部屋から抜け出すように助けるが、偶然にもその東洋の婦人が金一蓮その人であつた。続いて、難破船から離れ、「板切れ」に挟まって耐えている二人の婦人の間で、林輔衡はどちらを助けるべきか悩み、次のように決心する。

人道的には、二人の婦人を助け、私が死ぬべきですが、私はその時、私の生命を先に捨てるに

はあまりにも弱すぎたのです。しかし、あの西洋の婦人を押しつけることも、生命のある間には憚られることでした。もう一度、私たちは水の中に沈んでから浮かび上がりました。息が詰まって、精神がくらくとしました。私はまた思いました。まだ国家がある。国家があるので、内外国は別のものがある。故に、皆が助からない境遇では、私の同胞を助けることが当然であると思いました。しかし、断行できずに、もう一度、水の中に沈んでから浮かび上がりました。私はそれで決心しました。いっそ、板切れをひっくり返し、二人のうち一人、生き残るものを生かそうと思いました。ああ、私の愛する人の生命はどうなるのでしょうか。「神よ、許し給え」と、私は板切れの手を離しました。(中略) 私は最後の努力だと思いながら、板切れを捨てて金嬢の方に泳ぎ、片手で彼女の脇を掴んで板切れに向かって泳ぎました。(本文八三―八四頁)

林輔衡は個人的な愛の対象でありながら、「同胞」である金一蓮を助けるべきか、それともドイツの婦人を助けるべきかを悩む。これまでの語りを照らしてみると、林輔衡は当然愛する金一蓮を助けようとするはずであるが、彼はこの瞬間、金一蓮とドイツの婦人の間で、どちらを助けるべきかを考えるのである。この時、林輔衡にとって個人的な愛の対象であった金一蓮は、同じ国家に属する「同胞」として昇華され、あるいはドイツの婦人と同じ命をもつ人類の一員になる。個人的な熱情の対象が、その範疇を転換する瞬間である。しかし、これらの範疇の中で優先すべき価値を決められないまま、林輔衡は板切れをひっくり返し、全てを「天意にまかせ」ようと思う。「板切れをひっくり返し、二人のうち一人、生き残るものを生かそう」としたのである。しかし、結局、彼は命ある人間である西洋の婦人をのけて金一蓮を助ける。個人的な愛と人類愛の間で、そして同じ国家の人に対する民族愛と人類愛の間で、結局、個人的な愛と民族愛を選ぶのである。人類愛を見捨てたわけではないが、民族愛は個人への愛と繋がるのである。命がかかった具体的な状況で、人類愛は民族愛より抽象的であることが判明し、頭ではなく体が、彼の愛と直に繋がっている民族愛の対象を選ぶ。また、結局、難破した船から生き残った乗客を助けにきた船は〈ゴリア号〉であり、助け出された二人は、その〈ゴリア号〉と一緒に乗ることになる。

民族愛が個人への愛と無縁ではないという覚醒は、難破という危機的状況で行われた。その覚醒は人類愛との葛藤という悩みの中で行われた。この〈難破〉もまた、病と同じく隠喩的な意味をもつ。徐恩恵によると、李光洙は「『災難モチーフ』をよく活用し、朝鮮全体の「方向転換」の必然性を正当化しようとする(注二六)」という。それによると、李光洙の小説では、「過酷な災難状況で個人の内面の質的な変換が起こり」、これは、「その変換と一緒に経験した者たちの水平的な連帯、他人の痛みに共感し一緒に悩む新しい共同体の誕生へと繋がる(注二七)」。

ならば、難破は、李光洙を含めた全人類が直面した破局を表わすのである。この小説が発表された当時、世界大戦中であつたことを照らしてみると、このような推定は無理ではない。したがって、あの第三信の場面は、世界を難破から救うことは、まず民族愛の次元で行われるということを示している。つまり、第三信で李光洙は、林輔衡や金一蓮のように世界の破局に直面した者たち―朝鮮人たち―には、〈ゴリア〉という民族がその救いの主体となり、彼ら恋人はその救いを通じてこそ、初めて同じ船に乗って同じ方向に向かい、未来へと進めることを言おうとしたのである。

『幼き友へ』の結末はどうか。最後の手紙である第四信の林輔衡の告白は、金一蓮と一緒に韓国の腰ともいえる小白山を通る汽車の寝台車に乗っている林輔衡の穏やかで幸せな心を示す。この第四信では、金一蓮の安らかに眠る姿が精密に描かれている。ただ、林輔衡は「整った姿勢」で眠っている彼女の姿から「肉体と心情の完璧な調和(本文八七頁)」を読み取り、姦淫症的な変貌を脱却させようとするが、相変わらず肉感への欲望が作用していることは推察できる。このような肉感への欲望を保ったまま、林輔衡は自分が「金嬢を愛することが社会や法律の制裁より重いと認めた時には、私はその制裁を甘受して金嬢を愛」し、「人道上の一革命者になつてみ(本文九〇頁)」ようと誓う。もちろん、その愛は〈霊〉の要求であるという前提の下である。そして、「私はもう明日のことを予想できなく、

瞬間のことを予想できない」けれど、「この列車が私たちをつれていくところまで、私たちはいくつもりです（本文九七頁）」と手紙を締めくくっている。この未知に向かつて走っていく列車は〈朝鮮〉の近代を象徴するのであろう。林輔衡は朝鮮という「同じ国に」生まれた愛する金一蓮と共に、〈朝鮮〉の未知なる未来に向かつて進み、小説は終わるのである。

結論

西欧のベルリンに精神的に破滅したエリスを残して、豊太郎は悔恨を抱いたまま〈東〉へと帰還する。これについて、自我を覚醒し〈家〉から独立した個人がついに官僚社会に屈服してしまう悲劇とも解釈できるが、豊太郎の帰還は、単に昔の豊太郎に戻ったのではないことに留意すべきである。それは小説の冒頭で豊太郎自身が「げに東に還る今の我は、西に航せし昔の我ならず」と述べていることからわかる。帰還する豊太郎は〈西〉の自由な雰囲気身をにつけ、〈まことの我〉を探し、個人の生を主体的に生きてきた。しかし、結局豊太郎は〈まことの我〉という二重的な欲望によって引き裂かれ、悲劇を生み出す存在であることを凄惨なまでに認識するようになったのである。

実際の近代的主体性とは、世の中と自分の人生を自らの力で乗り越えるという積極性によって形成されるというよりは理想と現実の狭間で彷徨いつつ、自我が二重的な欲望によって分裂する中で形成されるという点で、豊太郎は東洋人として特有に体得した近代的主体性を否定的に体得し、帰還すると言える。

これは、近代の生き方を体得した〈成熟な主体〉としての帰還と言えるのではないか。豊太郎は「浮世のうきふしをも知りたり、人の心の頼みがたきは言ふも更なり、われとわが心さへ變り易きをも悟り得たり」（本文三頁）という。浮薄な世と人心のみならず、自分の心さえも変わりやすい衰弱性をもつという近代的な生き方の真実を、エリスへの罪悪感と悔恨、そして自分の利己的な欲望に対することを苦しい直視を通じて悟り、彼は人生においてより成熟した近代人となり、東洋の日本で新たに生きていくために帰還するのである。その成熟過程における苦痛と苦悩を告白する形式の手記が『舞姫』である。その告白は形成し始める東洋の矛盾した近代的主体性を、意識を越えて無意識の次元にまで表している。

『幼き友へ』の林輔衡はどこに帰還するのか。彼は孤児として社会制度から離れ、既婚者として処女を愛そうとし、その愛を民族愛の発見によって昇華させ、その愛がもたらすかもしれない孤立から逃れようとした。彼もまた民族へと帰還したといえる。このような帰還は肉感への欲望との矛盾の中で、そして人類愛との衝突の中で行われるものであり、その矛盾による苦悩が彼の内密な告白を形作る。しかし、林輔衡、そして李光洙には、実は帰還すべき国家がなかったということが、豊太郎や森鷗外の場合とは違うのである。つまり、当時の〈朝鮮〉民族は主権を日本に奪われ、国家を失った状態であった。故に、当時、〈コリア号〉という船などあるはずがない。「まだ国家がある」という林輔衡の断言も、夢のような話なのである。『幼き友へ』は、一度は拒絶された愛が成就し、幸せに終わる。その愛は、難破船での民族の発見とともに初めて実現する。しかし、読者としては、このような実現が非現実的に感じられるのが事実である。そのため、『幼き友へ』が「夢の文章で書かれた、夢の事件によって成り立つと見なす」見解もある（注二八）。遠い地で昔の愛の対象に丁寧な介抱を受けたり、難破船で金一蓮を助けだし、〈コリア号〉によって救われたりする場面は非現実的であり、願望充足が行われる林輔衡―李光洙―の夢を述べているのである。汽車の寝台車の客室で金一蓮と一緒に小白山を通る場面も、「国家がある」という断言も同様である。それに、李光洙自身が小説集『若き夢』の序文で、『幼き友へ』は「私の若い胸の中にあつた夢の跡」とし、小説の題名も『若き夢』に改作したのである。したがって、『幼き友へ』は夢―失われた愛が実現され、帰還すべき国家が現存しないにもかかわらず存在するという夢―と、現実との乖離の間で生じた苦悩と病を告白した浪漫的な小説で

あるといえる。

『舞姫』と『幼き友へ』は、既成の社会体制と葛藤しながら形成された個人の内面を告白体によって生々しく描き、日韓の近代短編小説の成立期を代表する小説となった。このような告白は、近代的な主体性のもつ矛盾を深く追求した。豊太郎と林輔衡は近代的な主体に生まれ変わる東洋の個人である。二人共に封建体制の〈家〉から逸脱して独立的な個人として、まことの愛を実現させようとした。そして、豊太郎は東洋の本国へと帰還し、林輔衡は民族へと帰還した。その帰還は、豊太郎にとって、東洋の近代という矛盾を苦しみの中で体得した近代人として成熟していく過程であり、林輔衡にとっては、内密な渴望と現実との乖離からくる苦しみを味わいながら愛の実現と昇華を夢想する過程であった。二つの過程の違いは、豊太郎には帰るべき国家があるが、林輔衡には帰るべき国家がない点である。林輔衡は、自分には国家がないことを否定もしくは無視し、未知へと進む〈近代朝鮮〉という新しい〈家〉に乗り込もうとした。そのためには夢想が必要であった。そのため、彼の内密な告白は夢想へと進むのである。彼は夢想する近代人である。豊太郎は国〈家〉に帰還しながらも、その〈家〉の中で煩悶と苦悩を抱いて生きていく近代的な生活人となる。そのためには自分への徹底した透視が必要であった。彼はリアリスティックな近代人である。二人の主人公は、日韓の近代小説の中で東洋の近代的主体性の二つの様相を示す。この違いが、日韓の近代小説の内密な違いを成すのではないかと、推察する。これについては今後の研究課題としたい。

(注)

(一) 景山直治は『近代日本文学の鑑賞と史的展望』(桜楓社、昭和五十四、二七七頁)で『舞姫』の文学史上の位置に対して『浮雲』の口語体に見る形式上の新鮮さはないが内容の方では、『浮雲』が儒教道徳による時代批判という面があるのに対し『舞姫』はヨーロッパの近代精神を身を持って経験した生新な人間が、東洋的な旧道徳に敢然と挑戦する姿勢を示したもので口語・文語の形式的論議を越えて近代文学の一つの出発点と見なす」ことができると指摘している。

(二) 禹政權『韓国近代告白小説の形成と敘事様式』(召命出版、二〇〇四)三五頁。

(三) ミシエル・フーコー『性の歴史Ⅰ-知への意志』(新潮社、一九八六)七六一七七頁。

(四) 柄谷行人著・野間省一発行『日本近代文学の起源』(講談社、一九八〇)八八頁。(初出は「告白という制度」、季刊芸術、一九七九、冬号)

(五) 草部典一「鴎外と舞姫」(『國文學解釋と鑑賞』第二一卷三号、至文堂、一九五六)四二頁。

(六) 佐藤春夫「森鷗外のロマンティズム」(『群像』四卷九月号、一九四九)一一四頁。

(七) 母の死について「諫死」と解釈する説(長谷川泉『森鷗外論考』明治書院、昭和三七、二七二頁)があるが、作品の展開上母の死は豊太郎にとって家族の負担から自由になったのは確であろう。

(八) 一人称小説は表現の真実美を獲得するのに有利であり、それだけでも主人公(一人称話者)の体験を本格的に虚構化することができる。

(九) 森鷗外は四つの日記を持ってドイツ留学についての日常生活を記しておいた。いわゆる「航西日記」、「独逸日記」、「隊務日記」、「環東日記」といわれる日記である。横浜を出発し、ドイツのベルリンに着いた、この間のことを漢文で書かれたのが「航西日記」である。

(一〇) 田中美代子解説『森鷗外全集』第一巻(筑摩書房、一九七三)三頁。(以後は本文のページだけを示す。)

(一一) 三好行雄『舞姫』のモチーフ」(『鴎外と漱石明治のエートス』力富書房、一九八三)二七頁。

(一二) ウンテル、デン、リンデンを華麗な立身出世コースの象徴だとすると、夕陽のクロスデル巻は彼の運命の豫兆を現す。

(一三) ここで太郎は「余は母の書中の言をこゝに反復するに堪へず、涙の迫り來て筆の筆の運を妨ぐればなり。」と綴っている。母の手紙は、免職の知らせを聞いた、母の切実な心境がこもっている内容

ではないかと推測されている。

(一四) 豊太郎はケーニヒ街の休憩所で数多くの新聞を読みながら過ごした新聞社での勤務時代にも「あきたる新聞の細長き板ぎれにはさみたる」を「幾種となく掛け連ねたるかたへの壁に、幾たびとなく行き来する日本人知らない人は何と見たらうか」と、ここでの生活の中で感じた孤立感を表現している。

(一五) ベルリンから去るという事、それは帰国を意味し、帰国はエリスとの別れを意味するという事を、豊太郎は知っていたはずである。ならば、豊太郎はエリスと別れる可能性について、すでに心の奥で何らかの思いを持っていたという話になる。

(一六) これに対し、三好行雄は次のように指摘する。「自分を有用とする世界がふたたび出現したとき、豊太郎はとつとの間に、〈広漠たる歐洲大都の人の海に葬られんか〉との恐怖にかられる。天方の誘いを拒絶することは、エリスとの生活が続き、やがて生まれてくる子をかこむ日常が持続することを意味する。なにひとつ変わるわけではない。(中略) 国家との関係を絶たれたときに失った帰属感は、見せかけよりはるかに大きかったといわねばならない。エリスとの生活がその代償としての充足をもたらさない以上、天方伯の誘いの前で、エリスの愛がもろくも敗れざるのはなかなば必然であつた。」(三好行雄 前掲文、三一頁) 三好行雄は豊太郎の帰一を「帰属感」の次元で分析しながら、「生まれる子供をめぐる世界」は豊太郎にとっては孤独で貧困な暮らしを持続させるだけであり、「何一つ変わることができない」だろうと指摘する。免職により、「国家との関係」が断絶されることで、喪失した彼の「帰属感」が「エリスとの暮らし」を通して、報われることはできないとの彼の指摘は、本稿の意見と相通する。

(一七) 金榮敏「李光洙の初期文学の変貌の過程」(文学と思想研究会編『李光洙文学の再認識』召命出版、二〇〇九) 四七頁。

(一八) 李光洙はこの作品を一九二六年『若き夢』という題名に改作され、その年に発刊された彼の中短編作品集『若き夢』に載せられる。彼は『幼き友へ』を一九一四年に発表したと覚えており、その題名と文章を少しだけ変更し、この作品を自分の小説の中でもっとも古い作品として選び、作品集に収録したのである。『若き夢』の序文で、李光洙はこの作品について、「私の若い胸の中にあつた夢の跡」であり、「私の命の一切れ」であると表現する。(金榮敏 前掲書、四二―四四頁参照。)

(一九) 李在銑「春園の初期短編と書簡の形態」『崔南善と李光洙の文学』(새문社、一九八二) 一〇三―一〇四頁。

(二〇) 徐榮彩『愛の文法』(民音社、二〇〇四) 三八―三九頁の整理によった。なお、引用した韓国関係文献の日本語訳は筆者自身によるものである。

(二一) 丁貴蓮は、特に国木田独歩『おとづれ』(一八九七)が『幼き友へ』の執筆に大きな影響を及ぼしたことを明かした。丁貴蓮「李光洙の初期の書簡体小説にあらわれた国木田独歩の影響」(『日語日文学研究』第二十四輯、韓国日語日文学会、一九九四) 二四―二五頁参照。

(二二) 李光洙『幼き友へ』(金榮敏編『李光洙短編選』文学と知性社、二〇〇六) 五一―五二頁。

(以後は本文のページだけを示す。)

(二三) 柳洪珠「韓国の近代告白小説の形成と談論の様相」(『韓国現代文学理論研究』第二十六輯、二〇〇六) 一八八頁。

(二四) 安美永は、『幼き友へ』の「作中の主人公の病は、実は、男女の自律的な出会いを夢見る個人の内面によるものであり、李光洙は病と病床の状況を借りて、内密な浪漫主義者の熱情を表している」という。(安美永「李光洙の初期短編にあらわれた〈病のモチーフ〉の考察」『語文論叢』第三十七号、二〇〇二、一九五頁)

(二五) 徐榮彩は、この場面で「これほどの表現は、李光洙以前の作品ではもちろん、彼の他の作品でも珍しいほどに類のないものであり、平地に突出した感すらある。」(徐榮彩 前掲書、四〇頁)と述べている。

- (二六) 徐恩惠 「李光洙の小説にあらわれた災難 (catastrophe) のモチーフと共同体の理想」 (『韓国現代文学研究』第三十六輯, 二〇一一) 一〇頁。
- (二七) 徐恩惠 前掲書, 一一頁。
- (二八) 姜憲國 「欲望と幻想－『幼き友へ』論」 (『批評文学』第四十二輯, 二〇一一) 一一八頁。

金子文子の裁判記録にみる「自然的存在」

東京外国語大学大学院博士前期課程

加藤志歩

「地上における生けとし生ける者のすべての間に絶えず行われる生きんがための闘争、生きんがための殺し合いの社会的事実を見て、私はもし地上に絶対普遍の真理というものがあるとしたなら、それは生物界における弱肉強食こそ宇宙の法則であり、真理であろうと思えます¹⁾」(傍点、筆者)

1924年1月、予審訊問の段階にあった金子文子(1903-1926)は、金子自身の虚無思想について判事からの問われ、上記のように答えた。

自伝的手記『何が私をこうさせたか』で知られる金子文子の思想は、『朴烈・金子文子裁判記録²⁾』の中に、より具体的に確認することができる。文子によれば、人間は「自然的存在」として生物界に位置付けられ、動植物と同様に「弱肉強食」の連なりの中にある。この考えは当初、「人類の絶滅」を期した哲学運動という構想を伴った急進的なものだった³⁾。

本発表の目的は、『裁判記録』を手掛かりとして⁴⁾、金子文子の自然・人間観を考察することにある。金子の「自然的存在」としての人間理解は、反逆的・破壊的な主体性とどのような位置関係にあるのか。今回は、「自然哲学における主体性」というパネルテーマと、私自身の研究対象である金子文子の思想を関連づけ、金子の「自然的存在」の内容について議論したい。

『裁判記録』に限らず、金子の自伝的手記や歌集において頻繁に用いられる語彙に、「科学」「地球」「生物」などが挙げられる。自然科学が興隆していた時代背景にあって、金子がこうした言葉を用いて世界を認識していたことは、想像に難しくない。金子文子の思想に特徴的なのはむしろ、人間を取り巻く自然環境のイメージを(獄中においても)豊かに保ち、同時に、力の強弱を前提とした生命秩序の矛盾を、「不平等」という観点から問題提起したことにあるのではないか。ここにおいて人間中心主義は否めなものの、あえて哲学上の主客問題に引付けるなら、社会から隔離された獄中という場所で金子文子の思想がどのように形成されたのか再検討する余地はあるだろう。

近年、金子の生涯に大きな影響を与えたとされているドイツの哲学者 M. シュティルナーの<エゴイ

¹⁾ 鈴木裕子編(2013)『金子文子 わたしはわたし自身を生きる』梨の木舎、303頁。金子文子の研究者でもある鈴木が編纂した資料集。『朴烈・金子文子裁判記録』をはじめとした出版物が底本になっている。

²⁾ 再審準備会編(1977)『朴烈・金子文子裁判記録』(本発表では『裁判記録』の略に統一)

³⁾ 「絶滅」の考えに関しては、後の訊問の際に金子自ら「間違っていた」と言及したことが調書に記録されている。先行研究の多くは、これを発言の「撤回」とみなし、金子の虚無思想の転換点と捉えている。

⁴⁾ 一般的に裁判記録、特に日本における訊問調書などは、起訴・判決を前提に準備される資料である。こうした資料的性質は常に念頭に置かれる必要がある。

ズム><所有>の概念から金子思想に迫った文学・哲学研究もある。本発表では、そうした先行研究の成果を借りながら、『裁判記録』において示された「自然的存在」の意義を明らかにしたい。

**Japanese natural philosophy and Subjecthood:
Environmental philosophy and the Anthropocene**

Tokyo University of Foreign Studies

Jourdan Fayao Ariadne

Recent concerns about climate change and natural disasters have influenced the development of a sub-field in natural philosophy (自然哲学) also known as environmental philosophy (環境哲学). To many scholars of the field, the Japanese understanding of *ambiance* passes the physical, solely scientific nature, and is argued by environmental philosophers as a broader concept named *milieu* (風土), that encompasses nature, climate, culture and spirit altogether. This interpretation sees human and human relations as one of the constitutions of what we understand by nature, distinguished from classic western dualism that separates subject (human) of the *ambiance* (environment). The lack of subjecthood on the environment is a symptom of Earth's current geological era, the Anthropocene, in which human beings are the main actors in nature, causing relevant impact to all species. In this presentation I will be analyzing the environmental philosophy from Watsuji Tetsurō, focusing on the ideas seen in the first chapter of his book *Fudō* (風土, 1935) named *the Phenomenon of Fudō*. We will be conversing with the chapter 1 and 5 of the book *Japanese Environmental Philosophy* from Oxford University Press, respectively *Thinking the Ambient: On the Possibility of Shizengaku (Naturing Science)* by Augustin Berque and *Sensation, Betweenness, Rythms: Watsuji's Environmental Philosophy and Ethics in Conversation with Heidegger* by Inutsuka Yū. We will focus in the idea of subjectivity, ontological duality, Watsuji's concept of *Fudō* 風土, and how those converse with anthropocene and climate change. Then we will explain how this discussion is relevant for my current master's research on the Environmental philosophy of Japan and Brazil.

Natural philosophy and the becoming animal

Tokyo University of Foreign Studies

SOH Gabriel

Introduction:

In this panel discussion, I will be focussing on the Deleuzian concept of becoming-animal. This concept appears finalised in his work with Felix Guattari, “A Thousand Plateaus” (1980), where they criticise and build on a range of philosophical and artistic works to build a comprehensive critique of the effects that capitalism has on the human body. Initially, I wanted to focus more on my research into the Japanese Women’s Liberation Movement but I opted rather to build from the work of my fellow panellists in order to have a more dynamic and lively discussion.

1 Deleuze’s Difference from Ontological Duality

... There are not two multiplicities or two machines; one and the same machinic assemblage produces and distributes the whole, in other words, the set of statements corresponding to the “complex”.¹

We have heard briefly about the ontology duality as seen in Descarte and Aristoteles where there exists a binary between the subject and object which we will see becomes the primary target of Deleuze’s criticism. Deleuze’s overall project is to be deterritorialized from hierarchy, wherever it may exist, finding *Lines of Flight*² and freeing desire wherever it is caged. For Deleuze, the traditional Aristotelian logic where each sentence contains a subject that affirms or denies the predicate following it is overly rigid and imposes hierarchical order on reality and being.³ Other examples of binary oppositions are human/animal, self/other and man/woman.

Deleuze writes in A Thousand Plateaus that belief in a sort of logic to being is “[t]he error we must

¹ Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (B. Massumi, Trans.). Bloomsbury, 39

² See Ibid 8-9

³ Smith, R. (2000, March 18). Aristotle's Logic (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Stanford Encyclopedia of Philosophy. 4. Premises: The Structures of Assertions

guard against.”⁴ As opposed to Aristotle, we should bring *difference* to the forefront of the discussion of ontology. Deleuze dares to make the claim that being *is* difference, framing “difference as an absolute rather than relative value”.⁵ In other words, Deleuze purports difference in itself. When it comes to identity, for Deleuze this is not a question of being (solely in the affirmative) but understanding of what it is not, its non-being, its *difference*. With this foundation laid out, Deleuze thinks that we are better equipped to recognise the multiplicity of existence. Throughout *A Thousand Plateaus*, he uses the concept of the *rhizome* to capture the multiple, chaotic nature of existence. In doing so, Deleuze frees up our conceptualisation of being and makes way for *becoming* to take place.

1.2 Deleuze and Haiku, haecceity

“Among types of civilizations, the Orient has many more individuations by haecceity than by subjectivity or substantiality: the haiku, for example, must include indicators as so many floating lines constituting a complex individual.”⁶

In continuing with the analysis of haiku, Deleuze seems to come to a similar conclusion to Berque. Instead of adhering to the ontological duality laid out by subject-predicate and positioning the subject as before the predication, the “occurrence, or phenomena” is brought forward. Here however, it seems that the existence of a predicate such as the “ある” (*aru*) requires the existence of a subject that does the existing. Where the subject in the Japanese haiku does not exist, it becomes possible to become one with the feeling and sensation. The distance between the reader and the poem is closer. Put differently, in haiku there is no character that is doing the feeling or the sensing, the feeling simply *is*.

At play here is Deleuze’s use of *haecceity*. While this is not an entirely new concept, dating back to John Duns Scotus in the time of mediaeval philosophy. Reinterpreted to Deleuze’s own framework, it refers to the individuality of an event or moment instead of the individuality of substance or subject, in the case of the haiku, this is the feeling or sensation. As Deleuze recognises that

⁴ Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). Bloomsbury. 291

⁵ See Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Columbia University Press.

⁶ Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). Bloomsbury, 304

⁷ 風鈴の ちひさき音の 下にある Seen in Berque, A. (2017). *Thinking the Ambient: On the Possibility of Shizengaku (Naturing Science)*. In J. Baird Callicott & J. McRae (Eds.), *Japanese Environmental Philosophy* (pp. 3-18). New York, NY: Oxford University Press

ontology is likely more multifaceted than Western ontological duality would have us believe, he recognises one such case that is outside of the Western literary world, finding compatibility with Berque's claim that Japanese uses a trinary language structure. Perhaps this is replacing one rigid structure with another. For, it is also not the case that Western philosophy solely deals with modes of being in binaries.

Plato's theory of the tripartite soul is one such example. In this theory, the soul is divided into 3 parts, the logos (rational), thymos (spirited) and eros (appetitive/desire). Applying Deleuze's critiques of other ontological structures and hierarchies to the tripartite soul calls into question the prioritising the rational over the spirited and appetitive. Moreover, Deleuze recognises that the appetitive (or desire) is entirely capable of desire-production and to attempt to prioritise one's rational over desire is a form of self-oppression. At a fundamental level even, this returns back to the reconceptualisation of being as less fixed in favour of becoming, which in a broader sense jabs at the meta-physics on which Plato based his philosophy.⁸ In sum, Deleuze's philosophy of immanence as opposed to transcendence, multitude as opposed to duality and becoming as opposed to being is a clarion call for rethinking structures that bind us to our own ontology. The discussion of Japanese language and haiku might be a step in the right direction but simultaneously asks why stop there?

2: Becoming-animal, gendered existence Tanaka Mitsu's *becoming*.

“あたしたちの生きるがいつもINGの形で進むのと同じく、運動も常に、字余りの部分を引きずりつつ進むものとしてあるのだから。しかしとにもかくにも、もしあたしたちの模索が、押しでも引いても変わらない模索として終わるならば、この世界の「明日」はサイコロを振ってみるまでもないことなのだ。それは腐臭のなかで“どこにもいない”女と男がさまよう以外の光景ではないのだから。”（田中美津）

"Just as our lives always proceed in the form of ING, so too does movement always proceed, dragging along the excess parts. However, in any case, if our searching ends as a search that neither pushes nor pulls, then there's no need to roll the dice for this world's 'tomorrow.' It will be a scene where men and women 'who are nowhere' wander in the stench of decay." (Tanaka Mitsu)

⁸ This criticism also broadly applies to Plato's Theory of Forms.

As my master's research is mainly focused on the philosophy of the Women's Liberation Movement in Japan, we will also see that in real-world social movements contemporary with Deleuze that even if not directly referenced, the trend of searching for new ways of being is the imperative for a movement. Coming back to the concept of self-oppression and the tripartite soul, Tanaka also considered the liberation of *eros* as a main objective of her movement.⁹ She saw that constructs within patriarchal-capitalist society were being internalised within individuals and that women were also the ones doing the oppressing to themselves. Then, what are the possibilities that we have at our disposal for a radical rethinking of a gendered existence?

One of these appears in a special issue on Deleuze and Gender in 2008, Jami Weinstein discusses the possibility of Deleuze's concept of becoming-animal for a feminist project. Weinstein argues for what could be described as an extension of Deleuze's *becoming* to "transspecies zoo-ontology" which is similar to how Deleuze critiques the hierarchy of things that come only in binary oppositions, arguing for multiplicity of being.¹⁰ In applying this concept to gender theory, it becomes possible that rather than looking at gender on a binary of man-woman (which opens up to feminist criticism on the grounds that within the current dynamic, this places women as the second-sex) ontology ought to be reconceptualised as something that goes beyond even the human-non-human binary, hence the call for transspecies zoo-ontology.

As it relates to the discussion of Watsuji Tetsuro's *Fudo* and Deleuze's rhizomatic philosophy, the concept of becoming animal and then to transspecies thought seems to be a logical extension and appear compatible with each other. It does lead to a unification with humanity and nature and is able to move away from the binary oppositions that Deleuze is so critical of. His concept of becoming-imperceptible overlaps heavily with what we can see from *Fudo*. Namely, that individuals and entities transcend their clear, defined identities and merge with nature, with the environment and join the flow of existence, in a state of perpetually dynamic state of metamorphosis.

Conclusion

In this presentation, I have used natural philosophy as a springboard for discussion about Deleuze's philosophy of becoming. Firstly, in his critique of ontological duality which he views as an ultimately hierarchical and oppressive mode of thinking. Then, applying the same logic to the

⁹ See: Tanaka Mitsu: Liberation of Eros

¹⁰ Weinstein, J. (2008). Introduction Part II. Deleuze Studies, 2(Special Issue on Deleuze and Gender), 20-33. JSTOR.

trinary nature of Japanese language and haiku as well as Plato's Tripartite Soul. The aim here is not to criticise these structures on the grounds that they are fundamentally the same as binaries but more so to ask the question why stop there? How far can we really take this idea?

Finally, in briefly touching on thoughts from Tanaka Mitsu and the Women's Liberation Movement and the idea of transspecies zoo-ontology, this traces the line of flight drawn out by Deleuze to a place that we found not unexplored by Watsuji Tetsuro's concept of *Fudo*. So this calls into question, can we really take this concept this far? Are these ideas really all that similar or are their differences incompatible?

References

- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Columbia University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). Bloomsbury.
- Smith, R. (2000, March 18). *Aristotle's Logic* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved July 12, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>
- Weinstein, J. (2008). Introduction Part II. *Deleuze Studies*, 2 (Special Issue on Deleuze and Gender), 20-33. JSTOR. Retrieved 05 21, 2023, from <https://www.jstor.org/stable/45331352>

Marketing ‘Ethnic Harmony’- Ainu Tourism, the National Ainu Museum, and Japan’s Imperial Legacy

Tokyo University of Foreign Studies

Lea Katharina Pflueger

Although the end of World War II reduced Japanese sovereignty to what is now deemed Japan’s “inherent territory”, within today’s borders, three former colonies remain: Yaun Mosir in the north, and the Ryukyu and Ogasawara Islands in the South. These remnants of the former empire are not often perceived as such in the Japanese public sphere, and continued discourse of Japan as a “homogeneous” or “monoethnic” country renders its minorities almost invisible in collective memory. Yet in 2019, after decades of Indigenous activism, the Japanese government finally recognized the Ainu as “indigenous people of the northern part of the Japanese archipelago, in particular Hokkaido”.² Ainu Mosir, the Ainu homeland, stretches from northern Honshu, Yaun Mosir (Hokkaido), now part of Japan, to Rutomu (the Kuril Islands), Yanke Mosir (Sakhalin), Kamchatka, and the Amur River basin, now part of Russia. By the time Japan officially annexed Yaun Mosir shortly after its “rebirth” as a nation-state in 1868, there had been centuries of unequal trade and colonial domination between the Ainu and the Wajin (the majority ethnic group in Japan).

Even though late-nineteenth-century Japanese tended to unambiguously call the settlement of Yaun Mosir “colonization” (*takushoku* of *shokumin*), popular imaginations of Hokkaido history mostly adhere to the euphemistic government-endorsed narrative of *kaitaku*, roughly translating to “development”, “pioneering” or “reclamation (of a wasteland)”.¹ The logic of Japanese settler colonialism in Yaun Mosir is *terra nullius* (*mushuchi*), a legal rhetoric that posits a land as empty and unclaimed to justify colonization, while disregarding Indigenous claims.² The eliminatory rationale for this systematic form of dispossession and forced assimilation under the guise of “civilization”, exploitation, and oppression became “a distinct feature of the modern form of settler colonialism with Meiji Japan’s drive for nation-state building and capitalist development”³. *Terra nullius* still acts as the underlying framework of present Ainu policy, with the Japanese government

¹ Richard Siddle, *Race, Resistance and the Ainu of Japan* (London/ New York: Routledge, 1999), 51; Ueki Tetsuya, *Shokumin-gaku no kioku – Ainu sabetsu to gakumon no sekinin* (Memories of colonial studies: Ainu discrimination and academic responsibility) (Tokyo: Ryokufu, 2015), 125 et seqq.

² Tristan R. Grunow et al., “Hokkaidō 150: Settler Colonialism and Indigeneity in Modern Japan and Beyond,” *Critical Asian Studies* 51, No. 4 (2019), 603, <https://doi.org/10.1080/14672715.2019.1665291>.

³ Ibid. 9

rejecting the self-determination aspect of Indigenous rights as established in the United Nation's Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP).

Within the Japanese system of settler colonial domination in Yaun Mosir and beyond, Ainu became the subjects of a triad of disciplines: anthropology, tourism, and visual representation (photography/film). These fields are not only connected by their tendency to metaphorically transform people into "objects that can be symbolically possessed", but also by their deep connection to the processes of nation building and colonial expansion in Japan.⁴ The formulation of the Ainu as a paradigm of Otherness –a barbarian, primitive people in need of civilization and modernization brought by the Wajin– through various methods of scientific research effectively legitimized colonial rule and reinforced the imperialistic ideology and agenda of the state. The rise of mass tourism in Japan did not only provide the state with a vehicle for spatial politics through which colonial conquest could be facilitated and justified. It also became a way through which Japanese citizens could make sense of the ever-expanding Japanese empire and their own place within it.

The legal recognition of the Ainu as Indigenous in 2019 and the opening of Upopoy, the National Ainu Museum and Park, as a symbol of "ethnic harmony" is directly linked to tourism. As Chief Cabinet Secretary Suga Yoshihide told Asahi Shimbun, "having the world understand the splendid aspects of Ainu culture will contribute to international goodwill and lead to promotion of tourism".⁵ Scholars and activists have also expressed their frustration about the creation of Upopoy being used as way to sideline and pacify the Ainu desire for substantive Indigenous rights.⁶ What does the establishment of such a facility say about the relationship between the exhibitor and the exhibited, both in the past and present? Who speaks in this national museum? As Ainu artist Ukaji Shizue stated, "If the Japanese government wants to use the term 'ethnic harmony' in order to build

⁴ Susan Sonntag, *On Photography*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977), 14; Tessa Morris-Suzuki, "Tourists, Anthropologists, and Visions of Indigenous Society in Japan," In: *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, eds. Mark J. Hudson et al. (O'ahu: University of Hawai'i Press, 2014).

⁵ "Bill finally recognizes Ainu as indigenous people of Japan," *Asahi Shimbun*, February 6, 2019, archived at the Wayback Machine, <https://web.archive.org/web/20190207015109/www.asahi.com/ajw/articles/AJ201902060037.html>.

⁶ Jeffry Gayman, "On Collaborative Ainu Research Initiatives: Needs and Challenges," In *Japan and Canada in Comparative Perspective: Economics and Politics; Regions, Places and People*, ed. David W. Edgington et al., (Japan Studies Association of Canada, 2015), 160.

[Upopoy], it is requested that the government make a formal apology to us Ainu for the historical injustices imposed on us”.⁷

My research analyzes the establishment of Ainu tourism and museums in relation to Japanese imperialism. By utilizing an interdisciplinary framework, I will be able to demonstrate how dominant narratives, discourses, and dynamics of Ainu tourism are entangled with different aspects of settler memory. The National Ainu Museum too is connected to this historically constructed discourse, reflecting some of the legacies of Japanese imperialism in Yaun Mosir that structure Ainu tourism and museum representations to this day. By tracing their development, I am able to uncover the structure of settler colonialism in discursive spaces and dominant narratives, and how diverse responses from Ainu activists, Japanese politicians and scholars, and Western researchers reinforce, challenge, and subvert these narratives in the public sphere.

Settler Colonialism and Memory in Yaun Mosir

Settler colonialism describes a special form of colonialism in which settlers seek to “replace indigenous society with that imported by the colonisers”, which forms the polity’s “primary structural characteristic rather than its origins alone”.⁸ This means that settler colonialism is inherently eliminatory: its main currency is territory from which Indigenous peoples have to be removed from.

The recognition of Hokkaido as a settler colony is marginal within the broader field of Japanese studies. Yaun Mosir is often understood as part of the “inherent territory” of Japan, and its colonial conquest is understood as either mere development or reduced to an “internal colony” in the period of “informal empire”.⁹ While the analysis of “Hokkaido” within the framework of (settler) colonialism is becoming more popular in English language literature in recent years, Japanese public and academic discourse is largely characterized by the “development” (*kaitaku*) framework. This narrative, put forward by the Japanese government, honors the struggles of the brave pioneers who brought progress and civilization to a ruthless wilderness, and focuses on modernization and economic expansion. In this framing, the historical and present-day presence of the Ainu is obscured in favor of settler stories. When the Ainu are mentioned in historical writing, the dynamics between Indigenous peoples and settlers are primarily described as “exploitation” without recognizing the

⁷ Shizue Ukaji, “A Quest for What We Ainu Are,” trans. Hiroshi Maruyama, In *Indigenous Efflorescence: Beyond Revitalisation in Sapmi and Ainu Mosir*, ed. Gerald Roche et al., (Canberra: ANU Press, 2018), 172.

⁸ Patrick Wolfe, ‘Nation and Miscegenation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era’, *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 36 (1994), 93, <https://www.jstor.org/stable/23171805>.

⁹ Philip Seaton, *Local History and War Memories in Hokkaido* (London and New York: Routledge, 2016).

structure of settler colonialism.¹⁰ As is common in settler colonies, dispossession is naturalized as “a necessary transition from the Indigenous past to the settler present”.¹¹ This is largely symptomatic of “settler memory”.

Settler colonies are in a constant state of self-negotiation as a “teleological project with the end goal of replacing the (settler) colony with a sovereign polity leaving no trace of the Indigeneity and coloniality that it succeeds”.¹² Elimination and expansion are rooted within the ideology of progress, which in itself is verbalized by a logic of exceptionalism that gives settler colonialism a sense of purpose and righteousness. Settlers become “pioneers” that are entrusted with “a daring, necessary and even altruistic undertaking”.¹³ At the same time, settler colonialism is contingent on the denial of “hidden structures of violence that extend into the present”.¹⁴ The logic of elimination thus extends beyond the act of colonization itself, pervading the realms of collective memory. Settler memory becomes a “memory for forgetfulness” that eliminates claims for decolonization and memory for past wrongdoing.¹⁵ The violent roots of settler states are oftentimes whitewashed and softened within public historical consciousness, obfuscated by grand narratives of development and progress.

The settler memory framework helps untangle the ontological process that obfuscates the colonization of Yaun Mosir in the Japanese context through the reframing as “development” (*kaitaku*). The historical amnesia associated with such a narrative is of course not mere passive ignorance of the colonial past and present, it is a historically constructed discourse that actively engages with competing memories and histories. As Kevin Bruyneel argues, “a settler society habitually reproduces [their own] memories of Indigenous people’s history,” undermining Indigenous peoples’ agency over their own histories.¹⁶ Settler states disavow “the presence of Indigenous peoples as contemporary agents and of settler colonialism as a persistent shaping

¹⁰ Ueki, *Shokumin-gaku no kioku* (Memory of Colonial Studies), 125 et seqq.

¹¹ Emile Cameron, *Far Off Metal River– Inuit Lands, Settler Stories, and the Making of the Contemporary Arctic* (Vancouver: UBC Press, 2015), 176.

¹² Augustine SJ Park, “Settler Colonialism, Decolonization and Radicalizing Transitional Justice.” *International Journal of Transitional Justice* 14, Iss. 2 (2020), <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijaa006>. In settler colonies,

¹³ John Collins, *Global Palestine* (London: Hurst and Company, 2011), 34.

¹⁴ Ibid., 35.

¹⁵ The term “memory for forgetfulness” was coined by Palestinian poet Mahmoud Darwish in his 1987 poem of the same title, before being developed into a sociological concept in Areej Sabbagh-Khoury, “Memory for forgetfulness: Conceptualizing a memory practice of settler colonial disavowal,” *Theory and Society* 52 (2023), 264, <https://doi.org/10.1007/s11186-022-09486-0>.

¹⁶ Kevin Bruyneel, *Settler Memory: The Disavowal of Indigeneity and the Politics of Race in the United States* (Chapel Hill: University of South Carolina Press, 2021), xiii.

force”.¹⁷ The development narrative acts as the foundation upon which interactions between the Ainu community, the public, and the government are built to this day, which is to say that settler narratives and Ainu narratives of history oftentimes clash.

Tourism and museums constitute sites in which these clashing narratives become visible. The settler colonial ambition is to present settled land as a resource to be possessed. For this purpose, tourism can reframe the history of a place and the people within it, creating new identities for colonizers and colonized. Through the effort of reinscribing land relationships in a way that erases Indigenous presence and legitimizes colonization, settlers create “settler identities” that are centered around relationships to the land, cultural practice, and shared ambitions. As such, settlers tend to ignore the history and perpetuation of settler colonialism their country is built upon. Tourism is a site where the paradoxical nature of Indigeneity becomes most visible: Settler colonialism attempts to erase the distinction between colony and metropole by eliminating Indigenous peoples, often through genocide or assimilation, but the Othering mechanisms of tourism reinscribe ethnic difference visually. Katrina Phillips argues that this can lead to “salvage tourism”, which “combines the theoretical framework of salvage ethnography with the practices and yearnings of heritage tourism”.¹⁸ In this context, history is conveyed “in a way that seeks to secure the unadulterated and uncontaminated past”.¹⁹ This allows non-Indigenous peoples to “travel and see the wilderness through the eyes of a genteel vacationer, not a violent conqueror”.²⁰ Indigenous tourism thus tends to replace violent pasts with imaginaries, anachronizing Indigeneity to parallel romantic and exotic tropes carried by tourists.

However, this creation of narratives is not unidirectional. Indigenous peoples can interrupt settler narratives and present counter-narratives by re-centering themselves in their own narratives and re-affirming their connections to the land.

Ainu History as “Difficult Heritage”

In 1973, Ainu poet and writer Sasaki Masao wrote

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Katrina Phillips, *Staging Indigeneity – Salvage Tourism and the Performance of Native American History* (Chapel Hill: UNC Press, 2021), 16.

¹⁹ *Ibid.*, 20.

²⁰ *Ibid.*, 21.

What we are facing now is neither the ‘Ainu’ as a race (*jinsbu*), nor the ‘Ainu’ as a people (*minzoku*), but simply ‘Ainu’ as a situation (*jōkyō*) – a situation in which people call us ‘Ainu’ and the meaning of that ‘Ainu’ comes to constrain our lives.²¹

His understanding is emblematic of the essence of what makes Ainu representation a point of contention in the frontier of memory. The “difficult heritage” is not that of the Ainu, it is of the colonizers, who encode Indigeneity as an obstacle to overcome. Sasaki’s recognition of the Ainu as a situation describes the inherent conflict of the Ainu in modern Japan – the colonization of Yaun Mosir had irretrievably altered Ainu society, but what it meant to be Ainu in modern Japan was forever defined by the Wajin imagination. Yaun Mosir’s difficult history is the inherent difficulty that the Ainu pose for popular imaginations of Yaun Mosir as *Hokkaido*. Tourism as a production site for colonial identities and meanings of land then becomes a site where this difficulty is articulated most clearly.

Building on the work of Tessa Morris-Suzuki, Lisa Hiwasaki, Saito Reiko, and Sidney Cheung, it is possible to identify four key phases of Ainu tourism, each of them connected to distinct but interrelated discourses that negotiate the interpretation and representation of Ainu heritage.²² The first phase in pre-war Japan served to rationalize the colonization of Yaun Mosir and the exploitation and assimilation of the Ainu. The Ainu were defined as “primitive” and in need of help and “protection” by Wajin that would “develop” their land and turn them into civilized members of the imperial nation. In post-war Japan, most importantly during the first Ainu boom of the 1950s and 1960s, salvage tourism helped further historical amnesia by imagining Ainu as still living in a nostalgic past, unaffected by colonization. At the same time, a meta-discourse questioned the authenticity of contemporaneous Ainu culture. The third phase from the late 1960s can be seen as a precursor to contemporary tourism, in which Ainu started to self-represent through museums and actively counteract historical amnesia. The fourth phase is characterized by the second Ainu boom

²¹ Translation via Mark Winchester, “On The Dawn Of A New National Ainu Policy: The ‘Ainu As A Situation’ Today,” *The Asia-Pacific Journal Japan Focus* 7, Iss. 41, No. 3 (2009), <https://apjjf.org/mark-winchester/3234/article>.

²² Morris-Suzuki, “Tourists, Anthropologists, and Visions of Indigenous Society”; Lisa Hiwasaki, “Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity,” *Pacific Affairs* 73, No. 3 (2000), <http://dx.doi.org/10.2307/2672026>; Saito Reiko, “Hokkaidō kankō an'nai no naka no Ainu bunka shōkai no hensen: Shōwa-ki no ryokō an'nai Hokkaidō shōkai kiji no kōsatsu o tōshite,” (The transition of the introduction of Ainu culture in Hokkaido tourist guidebooks: through the examination of travel guidebooks and articles introducing Hokkaido in the Showa period), *Showa Women's University Institute of International Culture Bulletin* 6 (2000); Sidney Cheung, “Change of Ainu images in Japan: A reflexive study of pre-war and post-war photo images of Ainu,” *Visual Anthropology* 9, No.1 (2010), <https://doi.org/10.1080/08949468.1996.9966688>.

of the 21st century, tentatively set into motion by the UN's International Year for the World's Indigenous People in 1993 and fully consolidated by the success of the manga *Golden Kamuy* and the opening of the Upopoy National Ainu Museum and Park. In this current phase, different interpretations of the past become the most complex.

Imperial Tourism and Yaun Mosir as *Naichi*

In the early phases of colonial Hokkaido, tourism served as a vehicle through which Wajin could come to understand the new frontier as part of *naichi*, the Japanese homeland. When the nascent Japanese nation-state annexed Yaun Mosir in 1869, it renamed it “Hokkaido”, the “northern sea circuit”. This renaming is emblematic of the Japanese government’s ambition to “remake Native land as settler home” by erasing Ainu connections in the land and declaring it as “terra nullius”, an unclaimed, empty land, lying fallow in anticipation of Japanese development.²³ As Johan Edelheim describes in his formulation of the “touristic terra nullius”, the history of Hokkaido was imagined as beginning with the arrival of the Wajin settlers, while the history of the Ainu was erased.²⁴ Colonial Hokkaido was placed firmly in the future as a space full of potential, while Ainu were situated in the past as an antithesis to the imagination of modernity, civilization, and progress that Hokkaido was to represent.

The expansion of the middle class in the 1920s made tourism a mass activity, and by the 1930s, an era of “mass orientalism” took hold, in which “the colonised were categorised in popular media as backward and uncivilised ‘races’ of inferior natives in contrast to a modern and civilised Japan”.²⁵ Hokkaido became popular as a “return to wilderness”, with the Ainu forming an integral part of the tourist landscape as part of that imagined wilderness.²⁶ At the same time, the Development Commission wanted to present Hokkaido as a future-oriented space, a laboratory for modernity and progress. As Kate McDonald writes, colonized lands were placed “within the bounds of a past, present, and future that was both ‘civilized’ and ‘Japanese,’ and at the same time, to mark colonized subjects as ‘out of place’ in these same lands”.²⁷ The discourse of race science at the time allowed the

²³ ann-elise lewallen, “Signifying Ainu Space: Reimagining Shiretoko’s Landscapes through Indigenous Ecotourism”, *Humanities* 5, No. 49 (2016), 7, <https://doi.org/10.3390/h5030059>.

²⁴ Johan Richard Edelheim, “A Touristic Terra Nullius,” In *The Racial Politics of Bodies, Nations and Knowledges*, ed. Barbara Baird and Damien W. Riggs (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 47.

²⁵ Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, 107.

²⁶ Hiwasaki, “Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity,” 398.

²⁷ Kate McDonald, *Placing Empire –Travel and the Social Imagination in Imperial Japan*. (Oakland: University of California Press, 2014), 16.

Japanese government to define the Ainu as a primitive, savage, and backwards ethnic group, unable to “develop” the space of Yaun Mosir on its own, while the Japanese, inherently superior and more civilized, could properly “open up” Hokkaido. They were legally dubbed “former natives” (*kyū-dojin*), with dominant discourse regarding them as a “dying” or “vanishing race”. In return, the assimilation policies were recast as a “civilizing measure”, since the abandonment of Ainu cultural practices was merely a way to make Ainu more Japanese and as such, modern and civilized.

This idea was also propagated through tourism, expositions, and museums. While the government outlawed most aspects of Ainu culture deemed “primitive” or “savage”, they were permitted (or even forced) to perform their ancestral culture and rituals for tourists. In concurrence with the establishment of anthropology at the time, staged photographs and postcards depicted the Ainu in a pseudo-scientific way that emphasized their racial alterity. Overall, the tourist narrative in pre-war Japan served as a way to reframe the colonization of Yaun Mosir as “development”. Tourism was used to spread narratives that reinforced the status of Wajin-Japanese as a superior race that could legitimately claim the land of Yaun Mosir for themselves, while the Ainu were a primitive race, soon destined to vanish. Assimilation and cultural genocide were recast as acts of welfare and goodwill. Yaun Mosir was turned into Hokkaido, a settler home instead of native land.

Historical Amnesia, Tourism, and the Post-War Ainu Boom

The end of the second World War meant that Japan lost most of its colonial possessions. Tourism was seen as a safe way to revitalize the economy, though the repackaging of Japan for tourism meant that references to difficult histories of the war and colonies became buried under a veneer of peaceful nature, culture, and reconstruction. Tozawa Emi describes the state of collective memory in post-war Japan as a “collective oblivion of Japan’s imperial past” accompanied by “the construction of public silencing”, while national narratives of history focused on Japanese victimhood in Hiroshima and Nagasaki and the Meiji-era as an uncomplicated phase of national success.²⁸ This is especially true in Yaun Mosir, where post-war memory was primarily focused on the *tondenhei*, the samurai-turned-settler-colonists that bravely fought against cruel nature to bring modernity to Hokkaido.²⁹ Richard Siddle argues that the exclusion of Ainu from official versions of Yaun Mosir’s history after

²⁸ Tozawa Emi, “Can It Be a Gamechanger? Interrogating the Prospects of Decolonization Through Public History in Japan,” *International Public History* (2024): 4, <https://doi.org/10.1515/iph-2024-2001>, 3; Shu-Mei Huang et al., “Introduction” In *Frontiers of Memory in the Asia-Pacific: Difficult Heritage and the Transnational Politics of Postcolonial Nationalism*, ed. Shu-Mei Huang et al. (Hong Kong: HKU Press, 2022), 10.

²⁹ For a detailed study of war memory in Hokkaido see Seaton, *Local History and War Memories in Hokkaido*.

the war is not mere ignorance but part of this intentional historical amnesia that “served to mask the violence of the colonial enterprise”.³⁰ This discourse became hegemonic through the centennial of “Hokkaido’s founding” in 1968, which spurred the construction of museums and commemorative sites.³¹ As Michele Mason argues, at all of these sites, “it is implied that the colonization of Hokkaido and the history of Ainu are completely unrelated, forever separated in time and space”.³² The absence of the Ainu as a living ethnic group in the popular imagination did not mean, however, that Ainu tourism ceased to exist. On the contrary, Yaun Mosir became such a popular destination in the 1950s and 1960s that this era is often dubbed the “Ainu boom”.³³

Katrina Phillips’ salvage tourism framework proves helpful for interpreting this seemingly paradox phenomenon.³⁴ Post-war images of Hokkaido remained rooted in nature. Similar to the static images of Ainu at the museum, the Ainu culture commodified by tourism during the Ainu boom is often characterized as ahistorical. Performers were made to play into the stereotypes of Ainu still living as their ancestors did, unchanged by colonization and modernity. History is constructed through the romantic imagination of Wajin travelers, who replace a violent past with the anachronizing imaginary of Ainu culture along common tropes. Through the continued idea of the Ainu as a “vanishing race”, people went to see “the last specimen” of living Ainu culture. Historical amnesia and exoticization were furthered by the creation of a pseudo-Ainu image that replaced contemporary problems caused by the settler-colonial structure with a pseudo-past shaped by Hollywood tropes.³⁵

Self-Representation and Ainu-Run Museums

The growing commercialization of Ainu culture during the Ainu boom, or *misemonoka* as some Ainu activists dubbed it, led to some Ainu taking their struggle against objectification from “a strategy of invisibility to a strategy of taking control over the presentation of Ainu culture to outsiders” by the 1960s.³⁶ Richard Siddle names 1968, the year of the Hokkaido centennial, as a pivotal moment when

³⁰ Siddle, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, 163.

³¹ Michele Mason, *Dominant Narratives of Colonial Hokkaido and Imperial Japan: Envisioning the Periphery and the Modern Nation-State* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 147.

³² Ibid., 153.

³³ Hiwasaki, “Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity,” 399.

³⁴ See Phillips, *Staging Indigeneity*.

³⁵ Marcos P. Centeno Martín, “The Fight for Self-Representation: Ainu Imaginary, Ethnicity and Assimilation,” *Alphaville: Journal of Film and Screen Media* 13(2017), 72-73, <http://dx.doi.org/10.33178/alpha.13.04>.

³⁶ Morris-Suzuki, “Tourists, Anthropologists, and Visions of Indigenous Society”, 59.

the exclusion of the Ainu from historical narratives was met with a new political movement, inspired by the radical political atmosphere of Japan at the time.³⁷ Though the Ainu community was deeply divided on how to approach social issues, a more active wing of Ainu activism directly engaged with questions of Ainu erasure and self-determined narratives.

Kayano Shigeru, an Ainu leader from Nibutani who had worked as a so-called “tourist Ainu” (*kankō Ainu*), would become the most prominent figure embodying the fight for Ainu self-representation. He aimed to turn his hometown into “knowledge center”, an alternative avenue for transmitting Ainu culture and history, with his “Ainu Culture Exhibition Hall” (now the Kayano Shigeru Nibutani Ainu Museum) opening in 1972. Kayano’s ambition to counteract dominant settler narratives of history becomes clear from the panels at the museum, with one panel detailing the “historical truth” (*rekishi no shinjitsu*), which unilaterally describes Wajin as having invaded Ainu Mosir. At the time of its establishment in the 1970s, many Ainu activists and local media understood the Nibutani museum as “the symbol of the Ainu self-awareness movement”.³⁸ Although some Ainu criticized Kayano’s endeavors to take back control over representations of their culture and preferred to stay hidden from the public eye, other Ainu-run museums popped up in Yaun Mosir, most prominently the Ainu Museum in Shiraoi in 1984.

Overall, Ainu have been utilizing museums as discursive tools to counteract dominant settler narratives transmitted through tourism and the media since the 1960s, most directly counteracting the idea of Japan as a “homogeneous” country. However, they still continue to focus mostly on traditional culture. Ainu-Japanese art historian Chisato Dubreil sees this as a “double-edged sword,” saying that “traditional dress is a visible political statement saying, ‘We are still here!’. But when it’s the only image, it can become negative”.³⁹ Even with an increased focus on an alternative “people’s history” that counteracted hegemonic narratives, Ainu still remained largely politically disenfranchised.

The Second Ainu Boom and the Potential for Alternative Memory

In an analysis of Ainu in the Japanese museum system, Nakamura Naohiro finds that the UN’s International Year of the World’s Indigenous People in 1993 greatly increased the visibility of Ainu in the Japanese public sphere, with a record number of Ainu exhibitions cropping up all over Japan. In fact, out of 180 exhibitions featuring the Ainu (both permanent and temporary) between the 1940s

³⁷ Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, 162.

³⁸ Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, 173.

³⁹ Chisato Dubreil, “The Ainu And Their Culture: A Critical Twenty-First Century Assessment,” *The Asia-Pacific Journal Japan Focus* 5, No. 11 (2007), <https://apjjf.org/chisato-kitty-dubreuil/2589/article>.

and 2005, only 22 were created before the 1990s.⁴⁰ As of 2024, at least 49 museums, exhibition spaces, and tourist facilities are partially or fully dedicated to Ainu culture and/or history.⁴¹ Yet even with the passing of the *Ainu Cultural Promotion Act* in 1997, the *Resolution to Recognize the Ainu as an Indigenous People* in 2008, and finally the *Ainu Policy Promotion Act* of 2019, the Ainu lack substantial Indigenous rights as declared in UNDRIP. Through a narrow focus on uncontentious culture as defined by the Japanese government, there is a large disconnect between lived Ainu experience and the predominant view that reduces the recognition of “actual” Ainu to a narrowly defined archetype as embodied in many tourism and museum representations. This makes Ainu even less visible in the public imagination, and their Indigeneity and the colonial history of Yaun Mosir become subjects of debate and denial by right-wing factions.⁴²

The 2010s and 2020s have seen an unprecedented surge of interest in Ainu culture. Now that we have entered the era of a new Ainu Boom, the opportunity to recast Ainu tourism as a transformative tool arises once again. This presents itself as very difficult. Much of the renewed interest in Ainu culture and history is due to the success of *Golden Kamuy*, a manga-turned-anime featuring many Ainu characters. Koarai Ryo suggests that *Golden Kamuy*-related tourism is oftentimes connected to fans’ desire to learn about the historical background of the manga, including “how the Ainu were affected by Japan’s colonization of Hokkaido in the late nineteenth and early twentieth century”.⁴³ This has potential for the dissemination of counternarratives, but only if museums and tourist sites make these easily available.

Smaller Ainu-run institutions like the Kawamura Kaneto Ainu Memorial Museum in Asahikawa use strong language to tell histories of pain, cultural destruction, forced assimilation, and forced relocation, while explicitly calling out colonization (*shokuminchi*). In most other history museums in Yaun Mosir, this is quite different. Michele Mason’s fieldwork in 2012 found that most museum representations of the Ainu remain strictly culture focused, reflecting the “enduring power of modern

⁴⁰ Naohiro Nakamura, “The Representation of Ainu Culture in the Japanese Museum System,” *The Canadian Journal of Native Studies* 27, no. 2 (2007), 354.

⁴¹ “Hokkaidō rekishi bunka pōtaru saito akarenga ainu myūjiamu bācharu gaido,” (Hokkaido History and Culture Portal Site Akarenga Ainu Museum Virtual Guide), *Akarenga*, <https://www.akarenga-h.jp/ainu-virtual/>.

⁴² Mark Winchester, “Backlash: hate speech, Ainu indigenous denial and historical revisionism in post-DRIPs Japan” In *Cultural and Social Division in Contemporary Japan*, ed. Shiobara Yoshikazu et al. (London: Routledge, 2019).

⁴³ Koarai Ryo, “Hokkaido as imperial acquisition and the Ainu in popular culture and tourism,” in *War as Entertainment and Contents Tourism in Japan*, ed. Yamamura Takayoshi and Philip Seaton (London: Routledge, 2022), 76.

Japanese ideology”.⁴⁴ As the new National Ainu Museum and Park is expected to become the entry space for all things Ainu, Ainu counternarratives may have finally gotten a new stage – or the Japanese government’s narrative will fully take root unchallenged.

The National Ainu Museum (UPOPOY) and Settler Memory

On the surface, Upopoy, the National Ainu Museum and Park, seems like an incredible step in Ainu-Wajin relations. As a national institution and a “symbolic space for ethnic harmony” it rings in a future in which “indigenous people are treated with respect and dignity, without discrimination”.⁴⁵ The National Ainu Museum (NAM) forms the heart of the ethnic harmony complex and promises to uphold its mission “to respect the dignity of the Ainu as an Indigenous People, promote correct knowledge and understanding concerning Ainu history and culture at home and abroad, and contribute to the further development and creation of new Ainu culture”.⁴⁶ Establishing Upopoy as a national institution means that the National Ainu Museum is national first and Ainu second.

The ongoing structure of settler colonialism in Yaun Mosir means that dominant narratives of history “(re)produce domination and appropriation” and legitimize claims to territory.⁴⁷ The logic of *terra nullius* germinates beyond the Japanese state’s justification for declaring Yaun Mosir as unequivocally their territory, it permeates the realms of collective memory and becomes a “memory for forgetfulness” that eliminates claims for decolonization and memory for past wrongdoing. But as Kevin Bruyneel argues, settler memory does not merely mean that the Ainu are often forgotten, subsumed in the grand narrative of *kaitaku* (development), modernization, and civilization – rather it is the ability to know but disavow historical and current colonial violence against Indigenous peoples, that is a crucial element in the establishment and sustainment of settler-colonial states.⁴⁸ When questioned about how the Museum intended to portray the historical discrimination against the Ainu, then-minister Hagiuda Koichi stated that

There were supposedly different values between the Aborigines [*genjūmin*], *sic* and the Japanese. I maintain a distance from opinions that these different values should be recorded as discrimination against the ethnic minority by the majority. If there is a negative or sad history in the relationship between the Aborigines [*sic*] and the Japanese peoples, it is of importance that memorial keepers tell it or record it at Upopoy. I do not deny it and I will not close my eyes to it. However, the efforts of the

⁴⁴ Mason, *Dominant Narratives of Colonial Hokkaido and Imperial Japan*, 160.

⁴⁵ “About Upopoy,” Upopoy National Ainu Museum and Park, <https://ainu-upopoy.jp/en/about/>.

⁴⁶ “About the Museum,” National Ainu Museum, <https://nam.go.jp/en/about/>.

⁴⁷ Sabbagh-Khoury, “Memory for forgetfulness,” 264.

⁴⁸ Bruyneel, *Settler Memory*, 37.

Museum are to promote the positive aspects of the Ainu culture in a way that is future-oriented.⁴⁹

The future-oriented, reconciliation (on terms set by the colonizer), ethnic harmony approach the Japanese government takes is itself a feature of settler colonial memory. As Sarah Maddison argues for the case of Australia, “the memory of historical colonial brutality feeds a sense of moral illegitimacy among contemporary policy actors, it in turn drives a desire to draw a line under the past—to pursue a moment of colonial ‘completion’”.⁵⁰ Museums in such a context have transformative power as tools that can disrupt the dominant narrative – but if the museum’s overarching goal itself is to achieve “ethnic harmony”, reminders of past trauma are not ideal.

Overall, the National Ainu Museum falls short of its mission to promote “correct knowledge and understanding concerning Ainu history”. An overarching theme that runs throughout the history exhibit (and indeed, the NAM at large), is that the information, while technically correct, lacks substance and the needed critical assessment. Rather than presenting difficult histories as Julia Rose recommends – in a multidimensional way, using the active voice, and challenging dominant narratives – at the National Ainu Museum, information is presented rather superficially, and negative history is rendered in a neutral voice. Facts are presented without emotional commentary, often resulting in a tone that fails to convey the full weight of the subject matter. While a certain degree of objectivity is desirable in museum exhibits, the National Ainu Museum often misses its mark by not engaging with the emotional or ethical dimensions of the subject matter. For example, when explaining why many Ainu referred to themselves as “Utari” in the post-War era, a supplementary panel merely states that

Wajin (ethnic Japanese), who became the majority of residents in Hokkaido, began using the term ‘Ainu’ (aynu means “humans” in Ainu) with a discriminatory connotation, so the Ainu came to refer to themselves as ‘Utari’ (utari means ‘relatives’ or ‘compatriots’).

⁴⁹ Translated quote retrieved from Leni Charbonneau, Hiroshi Maruyama and Mashiyat Zaman, “Critiquing the Colonialist Origins of the New National Museum Upopoy,” *Human Rights Osaka: Focus Japan* 107 (2022), <https://www.hurights.or.jp/archives/focus/section3/2022/03/critiquing-the-colonialist-origins-of-the-new-national-museum-upopoy.html#7>.

⁵⁰ Sarah Maddison, “The Limits of the Administration of Memory in Settler Colonial Societies: the Australian Case,” *International Journal of Politics, Culture, and Society* 32 (2018), 184, <https://doi.org/10.1007/s10767-018-9303-0>, 181.

To productively engage with history, interpretation needs to encourage emotional engagement, reflection of biases, and greater complexity.⁵¹ The exhibition texts at the National Ainu Museum thus do little to challenge or subvert dominant understandings of Yaun Mosir's "development" in a way that inspires a more nuanced settler consciousness.

The terms "colonization" (*shokumin*) or "settler colonialism" (usually rendered in Japanese as a direct transcription of the English term, though the term *nyūshoku-sha shokuminchishugi* exists) are completely absent from the exhibition texts at the National Ainu Museum. As Uemura Hideaki, a social activist and professor emeritus points out, "the modern Japanese state completely eliminated the possibility to talk about the true essence of [(settler) colonialism] by skillfully changing words".⁵² Uemura argues that this is why continued Japanese colonialism cannot properly be discussed and confronted. Similarly, trying to understand the realities of Ainu discrimination without recognizing the situation of Yaun Mosir as a settler colony (neither as a structure nor as an event) ultimately downplays the systemic, structural, and eliminatory nature of Ainu oppression. It also misplaces the responsibility for the decline and change of Ainu culture. Thus, the museum fails to properly contextualize Ainu discrimination and oppression within the structure of settler colonialism in Yaun Mosir. As such, it also misses the opportunity to properly refute common misconceptions about Ainu indigeneity and history.

The National Ainu Museum achieves many aspects that Indigenous people have been fighting for in museum representation – such as positioning Ainu in the present rather than as frozen-in-time remnants of the past, clearly stating that the Ainu are Indigenous, promoting the revival of Ainu language and culture, and spreading overall awareness of the Ainu. But is a true understanding of Ainu culture and history possible without addressing the past properly? As critics point out, true transformative action for the Ainu can only be accomplished through the inclusion of critical Ainu voices, which "the government is continuing to obscure through symbolic facades", and a "genuine confrontation with colonial history".⁵³

⁵¹ Keith Barton and Alan McCully, "Trying to 'See Things Differently': Northern Ireland Students' Struggle to Understand Alternative Historical Perspectives," *Theory & Research in Social Education* 40, No. 4 (2012), 400, <https://doi.org/10.1080/00933104.2012.710928>.

⁵² Uemura Hideaki, "Shokuminchishugi wa naze kokufuku sa renai no ka? - Towa rerubeki Nihon shakai no arikata," (Why has colonialism not been overcome? - The state of Japanese society that must be questioned) *Kokusai jinken hiroba nanbā* (International Human Rights Forum) 173 (January 2024), <https://www.hurights.or.jp/archives/newsletter/section4/2024/01/post-201980.html>.

⁵³ Leni Charbonneau and Hiroshi Maruyama, "A Critique on the New Ainu Policy: How Japan's Politics of Recognition Fails to Fulfill the Ainu's Indigenous Rights," *Human Rights Osaka: Focus Japan* 96 (2019),

Conclusion

By understanding “Hokkaido” as a settler colony, I argued that the dominant “development” (*kaitaku*) narrative is a symptom of settler memory, which attempts to whitewash the violent structure upon which the polity is built. The Japanese logic of “*terra nullius*” that disregards the Ainu’s historical presence in the land thus inspires historical amnesia that actively obfuscates and disavows the status of “Hokkaido” as a settler-colony and the Ainu’s legal right of self-determination in their Indigenous homelands. I suggested that this logic still constitutes the frame for contemporary interactions between the Japanese government and the Ainu, arguing that future-oriented reconciliation in the name of “ethnic harmony” pursued by the government presents yet another facet of settler memory and the desire to whitewash difficult histories. I argued that what makes Ainu history “difficult history” is its inherent clash with dominant narratives that redefine Yaun Mosir as “Japanese homeland”.

Tourism and museums in Yaun Mosir are entangled with the process of colonization, settler memory, Ainu erasure, and nation-building. The Ainu became invisible, on the one hand, as the people with a legitimate claim to the land, but on the other hand, they became hyper-visible as tourist attractions. This is not as paradoxical as it appears to be, as they were part of the same strategy to legitimize colonialization, and represent interconnected processes of settler memory. I argued that there is an immense potential for disrupting dynamics of settler memory that promote historical amnesia, and that the National Ainu Museum (NAM) may make or break the needed avenue for counternarratives. The government’s refusal to acknowledge the history of settler colonialism in Yaun Mosir impacted the historical narrative at the museum. I argued that because NAM is “national” first and “Ainu” second, its goal to “promote a correct understanding of Ainu history” is unrealistic, as it cannot properly engage with difficult histories that challenge the predominant “development” narrative. Statements by government officials make clear that the museum is expected to follow the government’s strategy of future-oriented “ethnic harmony” as a means to de-politicize the Ainu and obfuscate past wrongdoing. By focusing on marketing “ethnic harmony”, the government exhibits settler memory, which will ultimately always reproduce its own memory of Indigenous history, rather than grant Indigenous peoples agency over their representation. The National Ainu Museum seems unable to represent Ainu history properly because as a national institution under government guidance, it ultimately has to portray the difficult history of colonization as harmonious and resolved.

<https://www.hurights.or.jp/archives/focus/section3/2019/06/a-critique-on-the-new-ainu-policy-how-japans-politics-of-recognition-fails-to-fulfill-the-ainus-indi.html>.

This paper and presentation are taken from my thesis of the same title, submitted to Central European University and Tokyo University of Foreign Studies in June 2024 for the master's program History in the Public Sphere.

日中両言語における原因・理由文の対照考察 ー因果接続詞の使用・不使用条件の異同をめぐってー

東京外国語大学総合国際学研究所

周禹吉

1. 問題提起

中国語を母語とする日本語学習者の作文において、「から」「ので」を使用せず、句読点や動詞のテ形で因果関係のある両文を結ぶ傾向が見られる：

(1) 彼はこの二三日は学校に来なかったです。ひょっとすると病気になりましたか。

(2) この問題は何年も長引いていて、今度こそ何とかして解決しなければならない。

(中国語話者による誤用例)

王(2020)は以上のような中国語話者による因果関係を表す接続詞の不使用を、日中対照の視座から説明している。中国語は日本語より文と文の理由・解釈の意味関係を言語形式で明示する度合いが低い(王2020)ため、それが母語干渉の要因となって中国人学習者による日本語の産出に影響すると思われる。

しかし、中国語と日本語においては、具体的にいかなる条件で因果接続詞を使用するか、そして両言語の条件の異同は何かについては、まだ明らかになっていない。そこで、本発表は中国語両言語における因果接続詞の使用・不使用条件の異同を考察する。

2. 研究方法・述語の定義

①研究方法：中国語と日本語の文学作品・コーパス・先行研究から例文を収集し、分析・比較する。

②重要術語の操作的定義

論理度：因果などの論理関係を解釈する必要性の度合い

文法制限：因果接続詞を使用しない場合、原文は非文になるかどうか。

3. 考察

3.1 中国語の因果接続詞の使用・不使用条件

3.1.1 不使用条件

中国語では論理度が低ければ、「因为，所以」などの原因を表す接続表現を省略することが可能であ

る。例えば、(3) (4)の原文では、特段に原因・理由を解釈する必要性が見られないため、論理度が低いと考えられる。従って、「因为，所以」が省略されている。

(3) (因为) 去不去由你，(所以) 犯不上恼我。(王力 2019:59 より 例文)
(行くか行かないかはあなた次第だから、私を怒らせることはないよ。)

(4) (因为) 天还没有亮，(所以) 黑漆漆的一片。(周洁茹《到南京去》)
(夜がまだ明けていないので、周りは真っ暗だった。)

3.1.2 使用条件

中国語でもし論理度が高ければ、因果接続詞を省略することはできない。論理度の高い文脈として、主に弁解、恩恵、推理が挙げられる。例文(5～7)の場合では因果接続詞を使用したほうが適切である。

①弁解

(5) 亲们，昨晚我心情不太好，所以没上 Q，没登微博，手机短信也没理就睡觉去了，我知道你们会理解我的。(BCC)

(親たち、昨夜私は気分がよくなかったので、Qに登録しなかった、微博に登らなかった、携帯電話のメールも無視して寝てしまった、あなたたちが私を理解してくれることを知っています。)」 筆者訳

(5) では、なぜ自分が Q(中国の SNS の一種)に登録しなかったという理由を解釈し、相手から理解を求めるという文脈が認められるため、論理度が高いと考えられる。従って、「所以」の使用は必須である。

②恩恵

(6) 多亏了人大代表和常委会委员们为我主持正义，才使 7 年的冤案得以纠正。(BCC)

(人民代表大会代表と常務委員会委員たちが正義を司ってくれたおかげで、7 年間の冤罪を正すことができた。) 筆者訳

そして、(6) のように、「人民代表大会代表と常務委員会委員」は自分にとってとてもありがたいことをしてくれたが、その恩恵に対する感謝を述べる時、「人民代表大会代表と常務委員会委員」の仕事と自分にとっての利益との因果関係を取り立てるという高い論理度が見られる。従って、因果接続詞は使用された。

③推理

(7) 因为 x 有解，故原命题为假命题。(BCC)

(xに解があるため、原命題は偽命題である。) 筆者訳

また、(7)のような学術的な演繹推理の文脈が出現した場合、結論とその結論を出す根拠との関連性について厳密的に述べる必要性が見られるため、論理度も高いと思われる。従って、因果接続詞の使用も必要である。

3.2 日本語の因果接続詞の使用・不使用条件

3.2.1 不使用条件

日本語では、論理度が低く、かつ文法制限を受けない場合、「から」「ので」の代わりに、述語の中止形(連用形とテ形)を用いて文を繋ぐことができる。

- 8 (a) ご注文いただき、ありがとうございます。(すき家)
(b) ?ご注文いただきましたので、ありがとうございます。

(8a)(8b)では、「ので」の使用の有無は文の文法適合性には影響を与えない。(8a)のように、感謝の気持ちを述べる場合では、因果解釈の意味合いが薄く、動詞の中止形が使われている。もし、(8b)のように強いて「ので」を使えば、文法的には適切ではないとは言えないが、語用論的に見ればやや不自然である。

- 9 (a) 一行の到着は、途中の道路が込んで予定より大幅に遅れた。
(b) 一行の到着は、途中の道路が込んだので予定より大幅に遅れた。
(先行文脈: どうして遅れたんですか。)
(南 1993:80 より 例文)

(9a)(9b)でも、「ので」の有無は文の文法性を左右しない。(9a)のように、過去に発生した事柄を叙述するだけで、因果関係を説明する必要がないの場合では、因果接続詞の代わりに、動詞の中止形を使えばいい。一方、(9b)のように、もし「ので」をつければ、因果関係を解釈する意味合いが強くなる。この場合では、他人からなぜ「遅れた」のかについての原因・理由を聞かれたという先行文脈があると考えられる。

3.2.2 使用条件

日本語では論理度が低いけれど、文法制限を受ける場合では、述語の中止形は使用できず、「から」「ので」のような因果接続詞を使用しなければならない。主には以下の二種類の文法制限があると思われる。

①後件に主観を表すモダリティが出現する場合

- 9 (a) 一行の到着は、途中の道路が込んだので予定より大幅に遅れた。(再掲)

(b) 一行の到着は、途中の道路が込んで予定より大幅に遅れた。

10 (a) 危ないですから、黄色線までお下がりください。 (JR 駅のアナウンサー)

(b) *危なくて、黄色線までお下がりください。

(9)でも(10)でも論理度が低い文脈だと思われるが、(10)では相手に働きかけるという対人的モダリティが出現したため、たとえ論理度が低くても、カラ・ノデを使用しなければならない。もし、(10b)形容詞の中止形だけ文同士を連結すれば、原文は文法的に不適切になる。

②従属節の独立性が高い場合

11 (a) 隣にいた男が帰ってきたので、私は彼を捕まえてハンカチを返せといった。

(b) *隣にいた男が帰ってきて、私は彼を捕まえてハンカチを返せといった。

(張 1998 より 例文)

最後に、(11)のように、「男が帰る」と「彼にハンカチを求める」との因果関係は弱いため、因果を説明・解釈する必要はないと思われる。しかし、「ので」のかわりに、動詞の中止形だけを使っては非文になる。なぜなら、従属節では「男」という主節と異なる主語が出現したため、従属節の独立性が高いと考えられる。従って、このような場合、たとえ文の論理度が低くても、因果接続詞を省略できない。

4. まとめ

これまでの考察を以下のようにまとめられる。

①中国語の使用・不使用条件：論理度が低い	⇒不使用
論理度が高い	⇒使用

②日本語の使用・不使用条件：論理度が低く、文法制限がない	⇒不使用
論理度が低いが、文法制限がある	⇒使用
論理度が高い	⇒使用

③中国語と日本語の不使用条件の相違点：

中国語：論理度が低い	⇒不使用
日本語：論理度が低く、 <u>且つ文法制限を受けない</u>	⇒不使用

①②③から分かるように、日本語の因果接続詞不使用の条件は中国語よりもっと厳しいと考えられる。

中国語話者にとって、論理度が低い文脈ならば、因果接続詞を省略してもいいかもしれない。しかし、日本語では論理度の条件の他に、文法制限の条件も満たせばこそ、因果接続詞の不使用が可能になる。(1)(2)のような中国人日本語学習者の誤用は、そのような日中両言語の相違点に起因するかと予測される。

しかし、以上の結論をさらに検証するためには、今後では中国語と日本語の母語話者に因果接続詞の使用・不使用を判断してもらう調査を実施することが必要だと思われる。

参考文献・資料

- 王雪竹(2020)「日本語と中国語の「理由・解釈」を表す言語形式の使用差―書き言葉の調査を中心に―」
一橋大学国際教育交流センター紀要第2号 pp. 113-122
- 王力(1943)『中国現代語法』 中华书局 2019 再版
- 張麟声(1998)「原因・理由を表す『して』の使用実態について ―『ので』との比較を通して―」『日本語教育』
96号
- 南不二男(1993) 現代日本語文法の輪郭 大修館書店
- 北京语言大学 BCC 語料庫 <https://bcc.blcu.edu.cn/>

「方向名詞＋を＋見る」に関する考察

北京大学日本語言語学研究所
熊怡萱

要旨

日本語と中国語の両言語には、「上」、「下」、「左」、「右」、「前」、「後ろ」、「東」、「西」、「南」、「北」、「中」、「外」、「内」などの方位名詞が存在する。中国語の「看＋向＋方位詞」という表現に対して、日本語では「方向名詞＋を＋見る」という構造が用いられ、中国語の「向」に相当する移動方向を示す助詞「へ」や「に」は使用されない。本レポートは、日本語における「方向名詞＋を＋見る」構造と中国語や英語の相応表現との違いに基づき、コーパスを用いて「方向名詞＋を＋見る」構造の意味的、文法的小および語用的特徴を分析する。

キーワード：方向名詞；見る；意味；文法；語用

一、問題提起

中国語における方位詞には、「上」、「下」、「左」、「右」、「前」、「後」、「東」、「西」、「南」、「北」、「中」、「外」、「里」などが含まれる。¹それに該当して、日本語にも「上」、「下」、「左」、「右」、「前」、「後ろ」、「東」、「西」、「南」、「北」、「中」、「外」、「内」などの方向名詞が存在する。日本語の方向名詞が「を＋見る」と組み合わせて使用される場合、以下の三つの対応が存在する。

- (1)a 前を見る
- (1)b 看前方
- (2)a 口を半分開き、惚けたような顔つきでイノは前を見ている。
- (2)b 伊诺半张着嘴，呆呆地看着前方。
- (3)a そして竜美は、金属音の余韻残る夜天の下、改めて前を見た。
- (3)b *随后，在金属声余韵未消的夜空下，龙美再次看了前方。
- (3)c 随后，在金属声余韵未消的夜空下，龙美再次看向了前方。

(1)の例に示されるように、(1)a「前を見る」は(1)b“看前方”と無標では成分が相互に対応している。同様に、(2)aの「前を見ている」も中国語の(2)b“看着前方”と対応し、「ている」形は動作の継続を示す助詞「着」と対応している。

上述の規則に従うと、(3)a「前を見た」は本来なら(3)b“看了前方”に対応するはずであり、つまり、中国語における過去形を表す助詞“了”は日本語の「た」形に対応するはずであるが、(3)bの文としては成立しない。正しい中国語の表現は(3)cのように、“向/往/朝”などの前置詞を追加し、方向名詞“前方”との前置詞句を構成し、動詞“看”と組み合わせて使用する必要がある。中国語の“向/往/朝”は方向名詞と組み合わせて前置詞構造を形成し、動作の移動方向や指向方向を示す²。“看”と組み合わせる場合、視線の移動や指向方向を表す。しかし、中国語の表現とは異なり、日本語の例文(3)aには移

¹ 刘培玉. 介词“向”、“往”、“朝”的功能差异及解释[J]. 汉语学习, 2007(3):27.

² 刘培玉. 介词“向”、“往”、“朝”的功能差异及解释[J]. 汉语学习, 2007(3):28.

動方向を示す助詞「へ」や「に」が使用されておらず、「前を見た」の「を」格が採用されている。

以上のような日本語における「方向名詞＋を＋見る」構造の特殊性に基づき、本レポートでは、「方向名詞＋を＋見る」構造の意味、文法、および語用について分析していく。

二、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」の事象複合性

(4)a ジョンがメアリーを見た。

(4)b John saw Mary.

(4)c 约翰看见了玛丽。

(5)a ジョンがメアリーのほうを見た。

(5)b John looked at Mary.

(5)c 约翰看向了玛丽。

上記の例からわかるように、英語では、「See は対象の映像を既に捉えてしまった状態を指す。一方、look は対象の映像を捉えようとする努力を指す」³。中国語では、前者を表す場合、(4)c のように“看见”を使用し、“看”の後ろに補語“见”を追加して“看”の結果を強調する。後者を表す場合、(5)c のように“看向”を使用し、“看”の後ろに前置詞“向”を追加して“看见”までの動作性を強調する。一方、日本語ではこのような区別はなく、「見る」は(4)a のように単に「対象の映像を既に捉えてしまった状態」を指す場合もあれば、(5)a のように普通名詞＋「のほう」とすることで方向名詞化し、「対象の映像を捉えようとする努力」の意味が加わる場合もある。

『デジタル大辞泉』によると、動詞「見る」には以下の12の定義がある。

- ① 目で事物の存在などをとらえる。視覚に入れる。眺める。「星空をみる」
- ② 見物・見学する。「映画をみる」
- ③ そのことに当たる。取り扱う。世話をする。「子供のめんどろをみる」
- ④ 調べる。たしかめる。「答案をみる」
- ⑤ ところみる。ためす。「切れ味をみる」
- ⑥ 観察し、判断する。また、うらなう。評価する。「人をみる目がいい」
- ⑦ 診断する。「脈をみる」
- ⑧ 読んで知る。「新聞でみた」
- ⑨ 身に受ける。経験する。「痛い目をみる」
- ⑩ 見当をつける。そのように考える。理解する。「遭難したものとみられる」
- ⑪ 夫婦になる。連れ添う。「さやうならむ人をこそみめ」
- ⑫ (補助動詞) 動詞の連用形に「て」を添えた形に付く。

⑦「てみる」の形で、ためしに…する、とにかくそのことをする意を表す。「一口、味わってみる」

⑩「てみると」「てみたら」「てみれば」などの形で、その結果、ある事実気づいたり、その条件・立場が認められたりすることを表す。「踏みこんでみるともぬけのからだった」

この中で「方向名詞＋を＋見る」構造における「見る」に該当するのは定義①であり、すなわち「目で事物の存在などをとらえる。視覚に入れる。眺める」である。この説明にある「とらえる」「入れる」の二語は、「見る」が視覚事象だけでなく、「見える」に至るまでの動的過程性を強調していることを意味している。この過程には視線や身体移動が含まれているため、事象の複合性が見られる。以下のBCCWJから抽出された語例(6)aのように、「後ろを見る」には視覚事象とともに、身体、頭部、視線の後

³ 角田大作. 世界の言語と日本語——言語類型論から見た日本語[M]. 東京:くろしお出版社, 2010:117.

ろへの移動を含むことができ、(4)b に置き換えることができる。

(6)a キングスレガリアは手ごたえ良さそうに見えたけど、アンカツはチラッと後ろを見る。

(6)b キングスレガリアは手ごたえ良さそうに見えたけど、アンカツはチラッと振り返って見る。

(6)の二つの例文からわかるように、「後ろを見る」は「振り返って見る」と同等であり、「後ろを見る」には「後ろを向く」と「見る」の二つの動作が含まれている。また、例文(6)の「チラッと」は動作過程を修飾する副詞であり、「見る」との組み合わせで「一瞥」による視線や身体動作の移動性を強調している。以上の「見る」の辞書的意味、実際の用例分析、および副詞の組み合わせから、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」には事象複合性、すなわち「視覚事件」と映像を捉えるまでの「移動事件」があることがわかる。

三、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」の継続性と瞬間性

「見る」は「過程性のある活動動詞」⁴である。『見る』という動詞は動作の始まりから、経過、最後の結果の段階まで内包し、心的焦点のおかれ方によってアスペクトのゆれが生じるのである。⁵

第二部で述べたように、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」は複合事象を含んでいるが、下記の例文(7)(8)における継続相の「見ている」「見つづけた」は、認知焦点が複合事象中の動作の持続過程に集中している。

(7)a 心もちアゴを上げ、つねにななめ上を見ている。

(7)b*心もちアゴを上げ、ちらっとななめ上を見ている。

(8)a そして、そのままじっと上を見つづけた。

(8)b*そして、そのままちらっと上を見つづけた。

(7)a と(8)a において、継続相の「見ている」と継続相過去形の「見つづけた」は、それぞれ「つねに」、「じっと」と組み合わせることができる。それに対して、(7)b と(8)b における継続相の「見る」を「ちらっと」と組み合わせると、文として成立しない。この場合、(7)a と(8)a の動詞「見る」は、意味的に、視覚事象「見ている」を強調し、動作の移動過程を強調していない。同様に、(7)a 「常に斜め上を見ている」と(8)a 「じっと上を見つづけた」は、身体および視線の移動を強調しておらず、「見る」という事象は静止状態にある。

(7)a と(8)a に対して、下記の例文(9)における完成相の「見た」は、複合事象の瞬間過程をなす始発の局面に焦点を当てている。

(6)c*キングスレガリアは手ごたえ良さそうに見えたけど、アンカツはゆっくりと後ろを見る。

(9)a ベランダで洗濯物を干していたところ、ふと視線に気がついて下を見たんです。

(9)b ベランダで洗濯物を干していたところ、ふと視線に気がついてちらっと下を見たんです。

(9)c*ベランダで洗濯物を干していたところ、ふと視線に気がついてゆっくりと下を見たんです。

上述の BCCWJ から抽出された例文(6)a と(9)a のように、「後ろを見る」「下を見た」は「ちらっと」と組み合わせることができるが、(6)c と(9)c のように「ゆっくりと」と組み合わせることはできない。(6)a と(9)a の例文における動詞「見る」と「見た」は時制が異なるが、いずれも「見る」の完成相である。

筆者が朝日新聞データベースで「ゆっくり見る」を検索して得られた 124 件の結果では、「見る」はす

⁴ 森山卓郎. 日本語動詞述語文の研究[M]. 東京: 明治書院, 1988: 158.

⁵ 金鏡玉. 日本語動詞のアスペクト性及びその統語構造について[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2015: 132.

べて『デジタル大辞泉』の定義②「見物・見学する」の意味で使用されていた。これにより、「見る」の完成相が意味①「目で事物の存在などをとらえる。視覚に入れる。眺める」を表す場合、「ゆっくり」と組み合わせることができず、瞬間動詞であることがわかる。この構造における「見る」は複合事件であり、動作の過程性を強調しているが、その過程には瞬間性も伴っている。

したがって、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」が継続相「一ている」「一つづけた」である場合、複合事象における動作持続過程を強調する。一方、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」が完成相である場合、複合事象における瞬間過程をなす始発の局面を強調する。

四、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」の移動動詞への移行性

「方向名詞＋を＋見る」における「見る」は、その動作が発生する際に、動作主自身に位置の変化が生じず、またその対象に位置の変化を与えないため、典型的な移動動詞ではない。「見る」という動詞の分類については、『角川類語新辞典』では「行動＞見聞＞目撃」とされており、移動動詞には分類されていない。また、奥田靖雄によると、移動性動詞と空間の結びつきについて以下のように論じている。「かざりとなる名詞は場所をしめすものに限られ、そうでない名詞が飾りの位置にくるときは、『～のなかを』『～のうえを』『～のあいだを』というふうに、いちど空間化の手続きをうけなければならない。つまり、『指の上を歩く』という連語は成立しても『指を歩く』という連語は成立しないのである」⁶。この判断基準によれば、「見る」は方向や位置関係を示す名詞以外と組み合わせることができ、「～のほうを」を付ける必要がないため、純粋な移動動詞ではないことがわかる。

しかし、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」は非移動動詞でありながら、移動動詞の性質を持っている。第一に、上述のように、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」が完成相である場合、その動作は視線や身体の移動を含み、連続的な移動過程や移動の方向を強調し、移動動詞の特徴を有している。第二に、方向名詞が「を見る」と組み合わせる場合、「見る」対象のかわりに、「見る」方向を示すことが、非方位名詞の後に「のほう」を付けることで確認できる。

(10) ウィルはこちらを向いて私を見た。

(11) 私がどうするか決めかねて立っていると、チャミアンが振り返って私のほうを見た。

(10)における「私を見た」は、ウィルが「私」を見たことを示し、「を」は対格を提示し、動作の対象が「私」であることを意味し、「私はウィルに見られた」と置き換えることができる。一方、(11)の「私のほうを見た」は、単に「私」を見るのではなく、「のほうを」が視線の方向性を示しており、「私のほうはチャミアンに見られる」と置き換えることはできない。したがって、「見る」は方向や位置関係を示す名詞以外と組み合わせる場合には、「のほう」という「方向名詞化の手続き」が不要であるが、「方向名詞＋を＋見る」構造には意味的および文法的な差異が存在する。非方向名詞の後に「のほう」を付けて「非方向名詞＋のほう＋を＋見る」構造にすることで、「見る」の移動動詞への過渡性が活性化される。

「方向名詞＋を＋見る」構造の性質は「非方向名詞＋のほう＋を＋見る」と同様であるため、非方向名詞の後に「のほう」を付けることで、「方向名詞＋を＋見る」が「見る」の方向性を強調し、単に「見る」だけでなく、方向名詞の位置する方向への関心を示していることがわかる。この構造における「見る」は、移動動詞への移行性を有している。

⁶ 小池清治, 田邊知成. 自動詞「向く」と「を格」の結びつき[J]. 外国文学, 2002, 51(1):67.

五、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」が示す事象突発性

「方向名詞＋を＋見る」において、「見る」のアスペクトにより、その構造が作り出す文脈も異なる。本レポートの第二部では、この構造における「見る」が複合事象、すなわち「視覚事象」と映像を捉えるまでの「移動事象」を含むことを述べた。また、第四部では、「方向名詞＋を＋見る」構造が「見る」の方向性を強調し、単なる視覚的な行為だけでなく、方向名詞が示す方向の動向に対する関心を示すことを記述した。以上の二点に基づき、筆者はBCCWJから「方向名詞＋見た」構造の用例を抽出し、その文脈的特徴を分析することを試みた。

- (12) 「人の髪の毛だよ」晴行が、彼女の足もとをみつめながら叫んだ。ぎょっとして、彼女は下を見た。汚らしい毛布の間から、長い髪が揺れるように、はみ出している。「死体だわ！」
- (13) 「だめだ！」だれかが叫んだ。一斉にオールの動きが止まった。初めて前を見た。黒い巨体は悠々と乱氷の彼方に消えようとしている。
- (14) 「おい、どこへ行くんだ？」赤ランプをつけていないパトカーだった。フランクはかがみこんで中を見た。運転している男には見おぼえがない。
- (15) 翌朝、二人は同時に目を目覚ました。最初にピアックが起きあがり、ドアのほうへ行き、外を見た。「霧だ！」ピアックが言った。

文脈的な観点から見ると、以上の4つの文の共通点は、「方向名詞＋見た」の前文において、行動者が意識的に視線を特定の方角に向ける新たな契機が存在することである。この新たな契機は、(12)(13)(14)のような突発的な叫び声や対話の声であることが多いが、(15)のように突然目を覚ます場合も含まれる。この新たな契機によって、動作の実行者はその方向の動向に関心を持つようになる。そして、「方向名詞＋見た」の後文は多くの場合、驚くべき新しい発見を示し、突発的な出来事を明らかにするものである。例えば、(12)では人の髪の毛、(13)では黒い巨体、(14)では見覚えのない運転手、(15)では外の霧などである。このような構造は緊張感やサスペンス感を高める効果がある。

以上のように、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」は、そのアスペクトや文脈によって出来事の突発性を示し、読者に緊張感やサスペンスを与える役割を果たしていると言える。

六、結論

「方向名詞＋を＋見る」における「見る」の意味は、「対象の映像を既に捉えてしまった状態」と「対象の映像を捉えようとする努力」の両方を含むものである。この意味は、『デジタル大辞泉』による「見る」の定義①「目で事物の存在などをとらえる。視覚に入れる。眺める」に該当する。この構造において、「見る」は事象複合性、継続性と瞬間性、移動動詞への移行性を持ち、事象突発性を明らかにすることができる。

「見る」が持つ事象複合性とは、「見る」が「視覚事象」だけでなく、映像を捉えるまでの「移動事象」を含むことを意味する。これにより、「見る」は「見える」までの動的過程を強調し、この過程には視線および身体移動が含まれる。これは、動作過程を修飾する副詞「ちらっと」を追加することで検証することができる。

「見る」自体は継続性のある動詞であるが、その焦点のおかれ方によってアスペクトの揺れが生じる。「方向名詞＋を＋見る」における「見る」が継続相「ーている」「ーつづけた」の場合、複合事象における動作の持続過程を強調する。一方、「方向名詞＋を＋見る」の「見る」が完成相の場合、複合事象における瞬間的過程の始発の局面を強調する。

「見る」の持つ移動動詞への移行性とは、「見る」が典型的な移動動詞ではないが、同時に移動動詞の性質を持つことを意味する。「方向名詞＋を＋見る」における「見る」の動作が発生する際、その実行者自身には位置の移動が生じず、その対象にも位置の変化を与えないため、典型的な移動動詞ではない。しかし、「見る」自体は視線および身体の移動を含み、連続した移動過程を強調し、移動には方向性があるため、移動動詞の特徴を持つ。また、非方向名詞の後に「のほう」を追加することで検証すると、方向名詞と組み合わせた場合、方位名詞は「見る」の対象ではなく、「見る」の方向を指すことが確認できる。さらに、「方向名詞＋を＋見る」構造は「見る」の方向性を強調し、方向名詞の所在方向の動向に関心を寄せている。

文脈的な観点から、「方向名詞＋見る」における「見る」が完成相である場合、この構造は事象の突発性を強調する。その前文には、行動者が意識的に視線を特定の方角に向ける新たな契機が現れる。この新たな契機は、多くの場合、突発的な叫び声や対話の声であり、動作実行者がその方向の動向に関心を持つようになる。そして、その後文は多くの場合、驚くべき新しい発見を示し、突発的な出来事を明らかにするものである。このような構造は緊張感やサスペンス感を高める効果がある。

以上をまとめると、「方向名詞＋を＋見る」における「見る」は、その事象複合性、継続性と瞬間性、移動動詞への移行性、そして事象突発性を持つ構造であり、多様な文脈において重要な役割を果たしていることが明らかである。

夢野久作「縊死体」論—解体・再構築する物語—

台湾大学日本語文学科

黃靖婷

昭和8年1月、『探偵クラブ』に発表された「縊死体」は夢野久作の短編小説で、自分が殺した女の遺体が発見されるのを待っている男の話である。中には、死んだはずの娘が生きているような矛盾が多くある。しかし、従来の研究は「縊死体」と短歌「獵奇歌」との関連性にしか着目していない。そのため、筆者は夢野久作がどのような手法で「縊死体」を作り上げたかについて、「瓶詰の地獄」や「ドグラ・マグラ」などの作品を参照しながら考察してみた。

その結果、「縊死体」の構造は夢野久作の作品の傾向と一致していることがわかった。「縊死体」に出てきた人物の設定が矛盾し、物語は解体されるが、それが怪奇を表す方法として使われ、物語を再構築していく。

キーワード：夢野久作、縊死体、瓶詰の地獄、ドグラ・マグラ、探偵小説

一、はじめに

昭和8年（一九三三年）1月、『探偵クラブ』に発表された「縊死体」は夢野久作の短編小説である。ある娘の美しさが堪えられなくなった男は彼女を××踏切附近の廃屋の中で締め殺した。その後、男は毎日公園のベンチで夕刊を拵げ、彼女の遺体が発見され、報道になるのを待っていた。しかし、ある日、男が見た記事の中では「会社員らしい若い背広男」¹の死体が発見されたということが記されていた。男は慌てて公園を飛び出し、××踏切附近の廃屋の中に入ったら、そこは自分の死体が吊るされており、背後からは「あたしの思いが、おわかりになって…」²という自分の殺した娘の声が伝わってきた……。

あらすじを読むと、いくつかの矛盾が見受けられる。まず、廃屋の中の死体は男の死体だったら、死んでいたはずの娘の死体はどこに行ったのか。そして、その娘はなぜ物語の最後に再び男の背後に現れることができたのか。その上に、もし男が死んでいたとしたら、その死体を見つめている「男」は誰なのか。短編小説「縊死体」はこのように多くの矛盾を持ちながらも、一つの物語として組み立てられている。そこで、筆者は夢野久作はどのような手法で矛盾を通して「縊死体」を作り上げたのかについて、「瓶詰の地獄」など、夢野久作の他の作品に流れるテーマや手法を探ることによって明らかにしたい。

二、先行研究

管見の限り、従来の研究は「縊死体」と短歌「獵奇歌」との関連性にしか着目していない。伊藤里和（2012）は「縊死体」の「私が探している記事というのは今から一か月ばかり前、郊外のある空家の中で私に締め殺された可哀そうな下町娘の死体に関する報道であった」³、「そして、そんな記事がどこにも発見されないことをたしかめると、その空家の上空に当たる青い青い大気の色を見上げながら、ニヤリと一つ冷笑するのが、やはり一つの習慣のようになってしまったのであった」⁴は「獵奇歌」の「あの娘を空家で殺して置いたのを／誰も知るまい／藍色の空」⁵（初出『獵奇』一九二八年十一月）から来ていることを提示した⁶。

一方、村上茉以（2015）は「瓶詰の地獄」の中では「読者に作り出させた物語を、解体する仕掛けが用意されていた」ということを主張し、その物語は自然に作り出されるものでなく、人為的に作り上げられるものだということを指摘した⁷。

以上の先行研究を踏まえて、「縊死体」の物語を成す手法は夢野久作のほかの作品と共通性があるかどうかを、以下の考察によって解明していきたい。

¹ 夢野久作（2023）『冥土行進曲』、東京：KADOKAWA、p. 33。

² 前掲『冥土行進曲』、p. 34。

³ 前掲『冥土行進曲』、p. 31。

⁴ 前掲『冥土行進曲』、p. 32。

⁵ 東雅夫編（2003）『伝奇の匣 5 夢野久作 ドグラマグラ幻劇』、東京：学習研究社、p. 554。

⁶ 伊藤里和（2012）『夢の深遠 夢野久作論』、東京：沖積舎、p. 87。

⁷ 村上茉以（2015）「夢野久作『瓶詰の地獄』論：作り出される物語/解体される物語性」、『国文白百合』46、東京：白百合女子大学国語国文学会、pp. 61-72。

三、解体される「瓶詰の地獄」「ドグラ・マグラ」

昭和3年10月、『猟奇』に発表された掌編小説「瓶詰の地獄」は三つの手紙からなる物語で、近親相姦をテーマとした小説である。ある日、とある海洋研究所は同じ海岸に発見された手紙の入っていた三つのビール瓶を手に入れた。第一の瓶の中では、「哀しき二人」の遺書と言えるような内容が書かれている。船に乗って助けに来ているであろう両親に向けて、無人島にいる二人は死をもって罪を償おうとして手紙を書いた。次に、第二の瓶の中では「太郎」という人の独白が書かれており、太郎とアヤ子の二人が無人島に漂着した時のことから、時を経て美しく成長したアヤ子に持っていてはいけない感情を抱く太郎の心情まで細かく描かれている。そして、第三の瓶には、

父父サマ。オ母サマ。ボクたち兄ダイハ、ナカヨク、タッシャニ、コノシマニ、クラシテイマス。ハヤク、タスケニ、キテクダサイ。

市川 太郎

イチカワ アヤコ⁸

としか書かれていない、「市川 太郎」と「イチカワ アヤコ」による救難信号である。

この物語の中には色々な矛盾が存在している。三つの瓶が全く同じ海岸に到達するのが不自然であるだけでなく、三つの瓶は同時に発見されるものの、第一の瓶では「お父さまや、お母さまたちはきっと、私達が一番はじめに出した、ビール瓶の手紙を御覧になって、助けに来て下さったに違いありません⁹」というように、両親が二人の救難信号(＝第三の瓶)を読んでから助けに来たということに言及した。第三の瓶が第一の瓶と一緒に発見されたとしたら、二人の救難信号は両親に届いていないはずである。もし救難信号が届いていなかったら、船に乗った両親は本物の両親であるかどうかはまず一つ目の問題になる。

そして、第三の瓶は二人が初めに出したものと見えるが、次に出したのは第一の瓶か第二の瓶かは、二つ目の問題となる。物語の連続性から考えると、三つの瓶の出された順番は第三の瓶→第二の瓶→第一の瓶となる。しかし、第二の瓶の最後に「鉛筆がなくなりかけている」¹⁰と書いているのにもかかわらず、第一の瓶がその後にまた書かれた。一方、もし順番を第三の瓶→第一の瓶→第二の瓶にすると、鉛筆がなくなる問題は解決されるが、第二の瓶の独白の前に第一の瓶の遺書が書かれて二人が自殺したということになり、物語の連続性がなくなることが新しい問題となる。

また、二人が島に漂着した時に、「私達が持っていたものは、一本のエンピツと、ナイフと、一冊のノートブックと、一個のムシメガネと、水を入れた三本のビール瓶と、小さな新約聖書が一冊と……それだけでした。」¹¹というように、知識の源となるものは聖書一冊でしかないのに、第一と第二の瓶の語彙力がどのように考えても聖書一

⁸ 夢野久作(1977)『瓶詰の地獄』、東京：KADOKAWA、pp. 19-20。

⁹ 前掲『瓶詰の地獄』、p. 8。

¹⁰ 前掲『瓶詰の地獄』、p. 18。

¹¹ 前掲『瓶詰の地獄』、p. 11。

つのみで育った人が書ける文章ではないということは三つ目の問題となる¹²。

最後に、二人は最初、誰かが助けに来る時目標になるよう、「神様の足凳の一番高い所へ、長い棒切れを樹てて、いつも何かしら、青い木の葉を吊るして置くようにしました」¹³というように、青い木の葉を目印に掲げているにもかかわらず、太郎が狂ったあとに、「その尖端に結びつけてあるヤシの枯れ葉」¹⁴というように、そこに掲げている木の葉は既に枯れ葉となってしまった。太郎は結構前から助けに来なくてもいいと考えているのではないかというのが四つ目の問題となるが、ただ太郎の矛盾した考えを表そうとしたという解釈もできよう。

ここまで述べてきた四つの問題＝矛盾するところをまとめ、一つの物語として再構築する場合、以下のような解釈が考えられる。例えば、そもそも発見された三つの瓶はそれぞれ違う人に書かれたという可能性はある。¹⁵三つの瓶はどれも太郎に書かれたもので、書き手である太郎はどこまで信じていいのであろうということも含めて考えると、この話はまず太郎一人の妄想にすぎないという解釈もできる。また、アヤ子すら存在していないという解釈もでき、太郎が無人島に住んでいなく、子供でもないという説も通じるのであろう。

伊藤氏（2012）は読者が「瓶詰の地獄」の手紙を一つの大きな物語として見る場合、三つの手紙の内容を断片的な情報として、読者自身の想像でその中の連続性を見出すことで、物語が再構築されていくことを指摘した。¹⁶上記の解釈はいずれも三つの瓶の中の内容を断片的な情報として、想像を加えて、その中の連続性を見出し、一つの物語に再構築しようとするものである。しかし、どの解釈においてもやはり解決されていない矛盾が含まれている。伊藤氏（2012）はこのことを「一つの真相に到達し得ない決定不可能性」¹⁷と称し、このような特徴を持つ久作の作品には「キチガヒ地獄」、「ドグラ・マグラ」や「少女地獄」などがあると述べた¹⁸。

このように、「瓶詰の地獄」は物語の中の矛盾するところによって解体されるが、そこから読者の想像が介入し、それぞれの解釈によって物語は再構築されていく。しかし、いずれの解釈にも解決されていない矛盾があり、それは夢野久作が仕組んだ一つの真相に辿りつけない決定不可能性が含まれているからと考えられる。

また、伊藤氏（2012）が述べたように、田中雅史（2003）も「ドグラ・マグラ」は完成を拒むテキストであり、単一の解説が不可能となる物語であるということに言及した¹⁹。「わたし」は記憶を失っていて、精神病科の病室で目覚めた。正木博士、若林教授、呉一郎と謎の絵巻物をめぐる物語は、冒頭と末尾に共通している時計の音によって繋がり、一つの悪循環を成している。中にあるもっとも顕著な矛盾として、物語が発生した日は一体いつなのかと、「わたし」は誰なのか（呉一郎であるかどうか）という二つの大きな問題に分けられる。これらの問題は「ドグラ・マグラ」に多くの解釈を引き出す余地を残しているが、ここでは紙幅の都合上、詳細は今後の課題に譲ることにする。

¹² 前掲「夢野久作『瓶詰の地獄』論：作り出される物語/解体される物語性」。

¹³ 前掲『瓶詰の地獄』、p. 12。

¹⁴ 前掲『瓶詰の地獄』、p. 16。

¹⁵ 前掲「夢野久作『瓶詰の地獄』論：作り出される物語/解体される物語性」。

¹⁶ 前掲『夢想の深遠 夢野久作論』、pp. 112-116。

¹⁷ 前掲『夢想の深遠 夢野久作論』、p. 118。

¹⁸ 前掲『夢想の深遠 夢野久作論』、p. 118。

¹⁹ 田中雅史（2003）「体験と認識：夢野久作『ドグラ・マグラ』の構成について」、『言語文化研究』10、徳島：徳島大学総合科学部、pp. 87-108。

四、再構築する「縊死体」

空家の中はほとんどまっ暗であった。その中を探り探り娘の死体を吊るしておいた奥の八畳の間まへ来て、マッチを擦って見ると……。

「……………」

……それは紛う方ない私の死体であった。²⁰

はじめにでも述べたように、「縊死体」は娘を殺してその死体を廃屋に置いたはずの男がその廃屋の中で自分の遺体を発見する物語であるが、ここではもう一度「縊死体」にある矛盾を考えてみたい。まず、男は娘を本当に殺したのかという一つ目の問題。もし男が娘を殺したら、廃屋にいたはずの娘の死体はどこに消えたのか。そして、殺された娘はなぜ物語の最後に再び男の背後に現れ、「オホホホホホ……あたしの思いが、おわかりになって…」²¹と笑うことができたのか。次に、男は死んだのかという二つ目の問題。もし男が死んだら、公園で「噴水の音を聞きながら、私は二、三枚の夕刊を広げ散らしている」²²というように新聞を読んでいる男は誰なのか、廃屋の中にある死体を見つめている「男」は誰なのか。

解釈の可能性としては、第一、確かに娘を殺した男は死んでいなく、空き家で見つめた死体とそこで聞こえた娘の声はただの幻覚しかないという解釈。第二、娘を殺したことは男の幻覚であり、現実の中では、男自身が縊死体となり、魂の姿で自分の遺体を発見してから初めて自分が既に死んでいたことに気づいたという解釈。第三、確かに娘を殺した男はその娘の幽霊に殺されて、もう一つの縊死体となった、といった解釈が考えられる。そこで、どのような解釈をするのか、やはりこれも伊藤氏（2012）が主張したように、それは読者自身の想像に任せて、物語の連続性＝自分の納得できる解釈を見出すことで、物語は再構築される。

ここで浮かび上がるのは読者の重要性であろう。この作品にある矛盾は単なる物語のトリックやミステリーの枠を超え、読者が自らの経験や想像力を駆使して物語を再創造することを促している。つまり、「縊死体」はただ解釈の余地を提供するだけでなく、読者に物語の共同創作者としての役割を与えているのである。「縊死体」の物語の矛盾や解釈の多様性は、夢野久作が意図的に仕組んだ読者参加型の手法であり、そのような意図が作品の奥深さを一層際立たせているのである。

五、おわりに

以上のように、本稿では主に「瓶詰の地獄」を「縊死体」の比較の対象として、夢野久作の書いた作品の中にある矛盾と可能な解釈を分析した。その結果、「縊死体」の物語は「瓶詰の地獄」のように矛盾が含まれているが、読者自身の想像に任せて、それぞれの矛盾を含めた解釈に辿りつくことができるということが明らかになった。つま

²⁰ 前掲『冥土行進曲』、p. 33。

²¹ 前掲『冥土行進曲』、p. 34。

²² 前掲『冥土行進曲』、p. 31。

り、物語は矛盾によって解体されるが、読者の想像によって物語はまた再構築される。それは夢野久作が仕組んだ読者の重要性を際立たせるような手法であり、その作品の特徴の一つでもある。

参考文献（五十音順）

【書籍】

- 伊藤里和（2012）『夢想の深遠 夢野久作論』、東京：沖積舎。
- 東雅夫編（2003）『伝奇の匣 5 夢野久作 ドグラマグラ幻劇』、東京：学習研究社。
- 夢野久作（1977）『瓶詰の地獄』、東京：KADOKAWA。
- 夢野久作（2023）『冥土行進曲』、東京：KADOKAWA。

【論文】

- 田中雅史（2003）「体験と認識：夢野久作『ドグラ・マグラ』の構成について」、『言語文化研究』10、徳島：徳島大学総合科学部、pp. 87-108。
- 村上茉以（2015）「夢野久作『瓶詰の地獄』論：作り出される物語/解体される物語性」、『国文白百合』46、東京：白百合女子大学国語国文学会、pp. 61-72。

村上春樹作品における〈無意識〉の表象―「街とその不確かな壁」

東京外国語大学大学院

肖瑤

はじめに

村上春樹の中編小説「街と、その不確かな壁」は、1980 年に文芸誌「文學界」に発表されたものである。二つの異なる世界が交互に描かれる「パラレルワールド構造」を採用した初めての村上作品だが、書籍化されていないまま奥に仕舞い込まれていた。1985 年、中編を「上書き」した長編小説『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』が発表された。この作品では、「壁に囲まれる街」は主人公の無意識世界という設定を読者に明確に示している。『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』は、第 21 回谷崎潤一郎賞を受賞し、評論家の関心を集めてきた。特に「二つの世界」という設定について、多くの先行研究では「無意識」に関する分析が行われたⁱ。そして 2023 年、43 年前に「書き切れなかった」中編小説に対する新たな試みとして、長編小説『街とその不確かな壁』が発表された。作品は三部構成で、1980 年の中編より豊満な人物像とプロットを持っている。特に第一部は、中編小説のストーリーを引き継ぎ、現実世界と「壁に囲まれる街」という二つの異なる世界が交互に描かれる構造になっている。

村上はインタビューで、「僕は『壁抜け』というのが人生にとって非常に重要だと思っている。意識と無意識の間の壁を抜けて、自分をより深いところで発見する。それが人間や小説の大事な作業だと思うんです」と語るⁱⁱ。この意味で、中編「街と、その不確かな壁」とそれを上書きされた二作は、村上作品における〈無意識〉の表象を考察するために極めて重要な作品と思われる。したがって、本論では、1980 の中編と 2023 年の長編の第一部に重点を置き、分析していきたいと思う。

1. 「ことばの死」

中編の「街と、その不確かな壁」は、「ことばの死」の話から始まる。

語るべきものはあまりに多く、語り得るものはあまり少ない。

おまけにことばは死ぬ。

一秒ごとにことばは死んでいく。路地で、屋根裏で、荒野で、そして駅の待合室で、コートの手を立てたまま、ことばは死んでいく。

そして次の瞬間、ことばは死んでいる。

(「街と、その不確かな壁」 46 頁)

帰り場所のない、実体を持たない「ことば」は、「僕の中で、過去と未来」(「街と、その不確かな壁」 47 頁)の情念の中、いつでもどこでも「死んでいく」か「死んでいる」。そして、「僕」自身までも死臭に呑み込まれてしまうよ

うな気がする。反復される「ことばの死」は、「ことば」に対する深い不信として読み取れる。山根は、ここで言及される「ことば」の物語が、『風の歌を聴け』と似たような構造を持っていると指摘するⁱⁱⁱ。まずは『風の歌を聴け』(1979)の冒頭を見てみよう。

完璧な文章などといったものは存在しない。

何かを書くという段になると、いつも絶望的な気分に襲われることになった。

僕に書くことのできる領域はあまりにも限られたものだったからだ。

(『風の歌を聴け』 1 頁)

完璧ではない文章、書こうとする時に絶望的な気分、また「書くことのできる領域」に対する疑問。すべては「ことば」で書くことへの不信を語っている。「街と、その不確かな壁」の冒頭でも同様、「ことば」の繰り返しの死が語られることによって、「ことば」は思いのままに出てくるものではない、理想的な文章になっていないという諦念が読み取れる。さらに、終盤に近い第 27 節、「街」を出ようとし、「壁」と正面から向き合う場面で、再び「ことば」の話が出てくる。

壁は再び僕たちの前に立っていた。その艶やかなレンガは、夕暮れの薄闇の中で不思議な光を放っていた。
飛び込みたいのなら、飛び込むがいい、と壁は言った。

しかしお前たちの語っているものはただのことばだ。お前はそんな世界を逃れて、この街に来たのではないのか？

「そうかもしれない」と僕は言った。「ことばは不確かだ。ことばは逃げる。ことばは裏切る。そして、ことばは死ぬ。でも結局のところ、それが僕自身なんだ。それを変えることはできない」

(「街と、その不確かな壁」 97、98 頁)

「壁に囲まれた街」は、元々「君が僕に教えてくれた」(「街と、その不確かな壁」 48 頁)ものであり、「君」の「ことば」によって作り出された不確かな幻影にすぎない。「君」の死によって、「君」が「ことば」で教えてくれた「街」も君と一緒に死んでしまう。「僕」はそう考えて、「ことばは死ぬ」という結論に至ったのだろう。しかし突然、「僕」自身と「ことば」の関係性が現れる。冒頭で書かれている「ことば」に対する不信は、同じく「ことば」の発話行為の主体としての「僕」自身に対する不信に取って代わる。ラカンの「鏡像階段」によれば、「僕」と「ことば」の関係は、自己の分裂として読む解くことが可能である。ラカンは言葉の誕生と無意識の成立を結び付き、言葉は分裂の最初の契機と語る^{iv}。「ことば」を発することによって「理想的な自分」としての自我が誕生する。本来の「僕」は、常に「ことば」によって構築される「理想的な僕」によって裏切られ、忘れ去られる。「僕」は、「ことば」で作られる「理想的な自分」から逃れたい、本来の自分を探しに「街」に来る。でも結局、「壁」との対話によって、どちらも「僕」自身であるという現実、そして分裂の必然性と和解不可能性を再認識させられる。

しかし、「君」の「ことば」で作り出された「街」は「僕」と何の関係があるのかわからないまま、「ことばは死ぬ」とい

うモチーフを繰り返して物語は幕を閉じる。「君」と「街」と「壁」の関係は軽く触れられるだけで、また「ぼく」と「ことば」の関係の展開もあまりに唐突で、「不確か」と「不信感」だけで繋がっている。「ことば」の物語は、最初から最後まで曖昧なままになってしまう。山根は、「物語としての膨らみを欠いた」「展開が不自然」と指摘し、それがこの短編の封印された理由と考えている。だから村上も、「その何か十全に書き切る筆力がまだ備わっていなかった」(『街とその不確かな壁』 658 頁 あとがき)とこの作品を奥に仕舞い込んでいたのだろう。

削除された「ことばの死」と「手紙」

一方、長編『街とその不確かな壁』の第一部では、二つの世界の設定と物語の筋がそのまま中編から継承しているが、「ことば」に関する内容が消され、「きみがぼくにその街を教えてくれた」(『街とその不確かな壁』 8 頁)の一人称の語りで始まる。

奇数章で描かれる現実世界で生活する「ぼく」と「きみ」は、エッセイ・コンクールにともに入賞したことをきっかけとして手紙のやり取りを始め、親しくなっていく。

「もしよかったら、ぼくにいつか手紙を書いてくれないかな」とぼくは乾いた声できみに言う。(中略)「きみの書いた文章をもっと読みたいんだ」とぼくは言い、「わたしも、あなたの書いた手紙をよみたい」ときみも肯く。

(『街とその不確かな壁』 27 頁)

エッセイ・コンクールという「書く」場で知り合い、賞品として万年筆をもらい、そしてお互いに「手紙」を書くという約束をする二人は、まさに「ことば」によって親しくなっていく。授賞式で二人の対話もまた、「手紙」という伏線仕込んでいる。少し離れた場所に住んでいる二人にとって、「手紙」は重要な交流道具になっている。だいたい「二週間に一度」、しかも「かなり長文」(『街とその不確かな壁』 33 頁)の手紙である。「ぼく」と「きみ」の物語は、「ぼく」の語りとそのまゝ引用されている「きみ」からの二通の手紙によって構成される。

現実世界の物語は、一見「一人称」の語り手である「ぼく」が「きみ」と二人の話を語っているように見えるが、前述の「手紙」の約束という伏線、「きみ」の手紙に対する引用、及び「手紙」でよく使われる「きみ」という二人称の呼び方によって、「ぼく」の語りは、「きみ」の手紙に応えるように、「きみ」に呼びかける「手紙」として読むことができる。「ぼく」の手紙は、二人が共有した過去の時間と「ぼく」の現在とを交差させながら、二人の過去を回想する形を取っている。このように読むと、「ぼく」と「きみ」の物語は、「ぼく」と「きみ」による文通のやりとりとして展開し、書簡体の構造になっている^v。

日本近代文学における書簡体小説に関する言説は、言語様式や書体、素材の選択、内容や配置に関する議論など、さまざまな角度から考察が行われたが、もっとも議論されていたのは、間違いなく「内面性」と「真実性」である^{vi}。手紙は本来、他人の目にふれることのないプライベートな伝達手段であるゆえ、特定の対象に自分の感情や内面が伝達されることが多い。特に恋文の場合、送り手は、手紙に書かれたメッセージが恋人にのみ読まれるものと想定し、口頭では表せない感情を手紙で曝け出すのである。したがって、手紙で書かれる内容は、人の真の意図を伝えるものと考えられる。また、野口は、手紙は元々発信者と受信者の両者だけで完結する

「非・公開性」という特性を持つが、それが書簡体小説となると、小説であるかぎり、「読者に読まれる」ことを前提にしつつ、「手紙の言表である限り、原則として受信者以外の誰にも読まれない」^{vii}ことが前提になると述べる。したがって、書簡体小説は、本来は受信者に向けられたメッセージ(自分の感情や内面)を読者が「傍受」もしくは「窃視」する仕組みを持つようになる。「きみ」の手紙の中では、無意識の世界に潜んでいる自分の最も奥まった部分、隠れた領域に対する幻想や想像的なものが綴られる一方、自分の存在に対する疑問と不安も語られている。また、「ぼく」からの「手紙」は最初から最後まで、「きみ」に対する未練が綿々と語られる。このような書簡体によって、登場人物の内面を語るのにふさわしい形式が与えられ、読者もまた、他人の内面を傍受するのに適した合理的な形式を与えられる。

また、この往復書簡の構造は、単に物語の形式的特徴にとどまらず、読者の現実の要請に応える効果として機能する。「きみ」という二人称の呼び方は、一種の曖昧性を帯びている。「きみ」は作中の少女を指すと同時に、読者をも指すのである。したがって、「きみ」という呼び方は、読者を没入させ、読者自身の身で起こることと混同させる役割を果たしている。

混在する「彼女」

しかし、「きみ」という二人称以外、一箇所だけ、「彼女」という三人称の呼び方が見られる。

きみが書いた手紙は一通残らず今でも手元にとってあるが、ぼくの書いた手紙の方はいちいち写しなんてとらなかったから、どんなことを自分が手紙に書いたのか、具体的な内容はよく思い出せない。でもそんな大したことは書かれていないはずだ(中略)彼女が相手だと、何やら自然に文章を書くことができた。自分の考えていることと感じていることを、不思議なくらい思い通りに語れた。

(『街とその不確かな壁』 33 頁)

先ほど言及したように、手紙は、書き手の内面を強く反映するものである。主人公の手紙によって主人公の心の奥が覗かれ、主人公の隠れた秘密や当惑が深く感じられる。また「きみ」という二人称の呼び方は、まるで自分宛の手紙を読んでいるように、読者を没入させる役割を果たしている。

一方、第二人称の間に突然現れる第三人称の「彼女」という表現は、読者を物語から連れ戻し、他人の秘密を「窃視」する気持ちにきづかせられる。二人称と三人称との混在によって、一人称小説にも三人称小説にも見られない、主人公たちの内面世界に読者を没入させ、読者と主人公たちの間で付かず離れずの関係が構築される。一種の奇妙な、不安なバランスが、「きみ」という呼ばれ方から発散し、ストーリーの面白さを引き立てる。

「ことば」で作られた「街」

手紙のやりとり以外、「ぼく」と「きみ」は時にお互いの街を訪れ、二人で額を寄せ合い、いろんな話をしていた。

あまりにも多くを語りあったため、ひとつひとつの話題を特定することができなくなってしまったのだろう。しかしきみが高い壁に囲まれた特別な街の話を語るようになってからは、それがぼくらの会話の主要な部分を占めるようになった。

主にきみがその街の成り立ちを語り、ぼくがそれについて実際的な質問をし、きみが回答を与えるというかたちで、街の具体的な細部が決定され、記録されていた。その街はもともときみがこしらえたものだ。あるいはきみの内部に以前から存在していたものだ。でもそれを目に見えるもの、言葉で描写されるものとして立ち上げていくにあつたては、ぼくも少なからず力を貸したと思う。きみが語り、ぼくがそれを書き留める。

（『街とその不確かな壁』 16 頁）

中編で「君」の「ことば」によって作られた「街」は、今や「ぼく」にもその成り立ちに参加することになる。「街」は「ぼく」の問いかけと「きみ」の答えによって成長し、「ことば」によって繋ぎ合わせる。

第一部の最後にまた「壁」と正面から向き合う場面が描かれる。「街」から逃げ出そうとした「私」の前に突然「壁」が立ちはだかり、「街」も「壁」も「すべて幻影にすぎない」であることに「私」は気づく。

壁は何の前触れもなく、一瞬のうちに我々の前に立ちはだかり、行く手を阻んだ。いつものあの高く堅牢な街の壁だ。どしてこんなところに壁があるのだ？（中略）壁は自由にその形の位置を変更することができるのだ、と私は悟った。

（『街とその不確かな壁』 174 頁）

「ことば」によって作られた「街」は、「ことば」の内容によってその形や位置を好きなように変え、「言葉」が消えれば「街」も自然に消える。さらに、元々「きみがこしらえた」「きみの内部に以前から存在していた」街は、有能な記録係、あるいは忠実な使徒のような「ぼく」の記録によって、「ぼく」の「ことば」と混じり合うようになる。中編で「ことば」と「ぼく」の曖昧な関係は、「ぼく」の能動的な記録によって、ようやく明らかにされる。

43 年にわたる「ことばの死」

「ぼく」と「きみ」の二人の物語は「手紙」で始まり、そして「手紙」で終わる。なぜなら、「きみ」から届いた最後の手紙は、別れの手紙だったからだ。

長いあいだ手紙が書けませんでした。何度も書きかけたんだけど、そのたびにザセツしました。文章を数行書くと、そこで壁にどすんとぶつかってしまいます。ひとつの文章が次の文章にどうしてもつながらないのです。どの言葉もみんな、結び付きをきらってべつべつの方向に散っていつてしまいます。そしてもう二度と戻ってはこない。それはわたしにとってほとんど初めての体験でした「中略」ほんとにがっかりしてしまいました。いいえ、がっかりしたなんてものじゃない。部屋のすべてのドアがぴたりと閉座されて、外から頑丈な鍵をかけられてしまったみたいな絶望的な気持ちでした。

もう一週間以上、誰ともひとことも口をきいていません。わたしが口にする(あるいはこれから口にしようとする)言葉はどれもわたしの意図とは異なったもので、何ひとつの意味をなさないように思えるからです。

(『街とその不確かな壁』 130 頁)

さよなら。

もう一度元気を取り戻し、日の光が雲間からまたさっと差し込んでくれて、いつもの万年筆いつものインクを使って、あなたにこうやって長い手紙が書けるといいけど(ほんとうにそう思っています。心から。深い深い心の底から。

(『街とその不確かな壁』 134 頁)

書けなくなった「きみ」は、「私」に「言葉の死」を告げる。また、「彼女が相手だと、何やら自然に文章を書くことができた」(33 頁)「ぼく」にとって、「きみ」との連絡が途絶えることは、書けなくなることを意味する。主に手紙(ことば)で交流する「ぼく」と「きみ」にとって、お互いの関係の終わりは「ことばは死ぬ」という宣言なのである。

「街と、その不確かな壁」(1980)の枠物語の構造を取り除き、「ことばの死」の部分を削除した『街とその不確かな壁』(2023)の第一部では、「手紙」という伏線も、書けなくなった二人の結末も、すべて「ことばの死」を示唆し、反映するものである。また、二人で「ことば」で「街」を作るという作業も、「僕」と「街」と「ことば」の関係を明らかにしている。これらはすべて、40 年前の「ことばの死」のモチーフに対する補足、あるいは解釈といえよう。

2. 「夢記録」

前節で述べたように、『街とその不確かな壁』の第一部は「きみ」と「ぼく」の書簡往来として読むことができる。特に、そのまま引用される「きみ」からの二通の手紙が興味深い。引用された手紙のひとつは、「きみ」が自分の夢について語った手紙である。

きみの手紙には、僕の場合とは逆に、身のまわりの具体的なものとよりは、内面的な思いのようなものが多く書き記されていた。あるいは見た夢とか、ちょっとした短いフィクションとか。とりわけいくつかの夢の話がぼくの印象に深く残っている。

(『街とその不確かな壁』 34 頁)

フロイト精神分析理論の影響を受け、近代日本における夢をめぐる言説空間は明治後期から姿を現してくる。夏目漱石「夢十夜」(明治 41 年)、志賀直哉「イゲツ川」(明治 44 年)、内田百閒『冥途』(大正 10 年)など、「夢記録」の形をとった作品が挙げられる。これらの作品でキーワードとして機能したのは「無意識」という概念であり、夢は、常に「無意識」下に隠蔽された自己の顕在化として読み取られてきた^{viii}。また、夢の記録について、一柳は、「夢が神の世界に通じるルートとして神話化されていた時代から、肉体の現象へと還元されていく過程の中で、「記述」することは不定形な夢のありようを物質世界に定着させる有効な手段として認識されていく」と述べて

いる^{ix}。さらに高橋は、夢を「記述する」ことによって肉体に復帰するに気づくことができると指摘する^x。夢を「無意識」下に隠蔽された自己の顕在化として記述することで、「無意識」下の自己を本来の自己に戻し、自己の全体像を補足することができるのである。

「街」と「壁」を題材にした三作についてのこれまでの先行研究では、「街」に入り、「古い夢」を読む「僕」については複数の解釈が存在する。例えば、遠藤は過去の記憶としての「古い夢」について論じ、過去を検証することが現在と再び繋がるという可能性を証明していると指摘する^{xi}。また柴田は「古い夢」を人の抱く様々な種類の感情と記憶として理解している^{xii}。一方、「きみ」が夢を記録する習慣や、「きみ」の手紙に書かれた「夢」については、いまだに分析されていない。そこで、本節では「夢記録」に焦点を当て、「きみ」の「無意識」が「夢記録」を経由してどのように浮上するのかを解明したいのである。

「わたしの場合、枕元にノートと鉛筆を置いて、目が覚めるとすぐその夜に見た夢を記録するの。(中略)そういうのは大事な夢であることが多いし、多くの大切なことを教えてくれる」

「多くの大切なこと？」とぼくは尋ねる。

「わたしの知らないわたしについてのこと」ときみは答える。

(『街とその不確かな壁』34 頁)

「きみ」にとって、夢は現実世界の実際の出来事とほとんど同じレベルにある。夢は未知の自分のことについて教えてくれるものであり、簡単に忘れられたり消えてなくなったりするものではない。では「きみ」が記録した「夢」には、どのような自己が現れていたのだろうか。

「本当のわたしが生きて暮らしているのは、高い壁に囲まれたその街の中なの」ときみは言う。

「じゃあ、今ぼくの前にいるきみは、本当のきみじゃないんだ」、当然ながらぼくはそう尋ねる。

「ええ、今ここにいるわたしは、本当のわたしじゃない。その身代わりに過ぎないの。ただの移ろう影のようなもの」(『街とその不確かな壁』9 頁)

現実世界で「自分の家族のことをほとんど語らない」(『街とその不確かな壁』22 頁)「きみ」は、小さい頃に実の母親の死と父親の再婚によって、家族に対する疎外感と自分の存在に対する疑問と不安は常に心の中から抱いている。唯一に「きみ」を可愛がってくれた母方の祖母も数年前に心臓病で急逝してしまった。居場所がなくなることによる苦痛と、孤独を癒やされたいという願望こそは、『街とその不確かな壁』において最も顕著に表現されている「きみ」の感情である。

「きみ」が記録した夢の中で描かれた「窓から差し込む強い太陽の光」「真っ白なバスタブ」から「暗い穴の奥」「真っ黒な瞳の目」といった明暗の対比がまず目につく。夢は色で区切られた構造を持っており、それは「意識」から「無意識」の移行とも言える。「太陽」から「暗い穴」の転換は、希望に満ちた朝から、絶望的な黒い夜に投棄されている「きみ」の心情の表出である。

また、「きみ」の夢の中で「居間みたいに大きな浴室」「大きい乳房」「風船みたいに膨らんでいるお腹」「鶴のよ
うな長い首」など、周りの環境と自分自身に対する描写はすべて「大きさ」に焦点が当てられており、夢における
自己の存在の「最大化」が反映される。「夢」を記録するによって、「きみ」は現実世界で見出されなかった自分の
存在を現実世界に定着し、記録された夢の断片から自分の存在を回復し、自分の全体像を繋ぎ合わせることに
もなる。

でもね、それはよく見るとわたしの身体じゃないの(中略)なんだか妙な気分なわけ。自分が自分じゃないみた
いいな。(中略)それからわたしは自分のお腹がふくらんでいることに気がつく。でも肥満してふくらんでいるわけ
じゃない。(中略)わたしはそこで、自分が妊娠しているらしいことに気がつく。

(『街とその不確かな壁』 51 頁)

そのときにノックの音が聞こえた。こんこん、と硬く短く二回。わたしはそれで慌ててしまった。こんなかつこうで
誰かに会うわけにはいかないもの。いったいどうしたらいいのかと頭を混乱させているうちに、その誰かはドアを
勝手に開けて、部屋の中に入ってきたのです。

(『街とその不確かな壁』 52 頁)

そして私の両手にひらにはなぜかひとつずつ目がついている。(中略)その両目には白い傷跡がついている。
そして涙を流している。酷く静かで悲しげな涙を。

(『街とその不確かな壁』 53 頁)

自分の身体でありながら自分の身体ではないという不思議な気持ち、自分でも気づいていなかった妊娠の事
実、また自分がどこにいるのか、誰が自分に会いに来てくれるのかという疑問が、夢の中で次々と襲ってくる。何
も知らない恐怖に翻弄される彼女の不安の姿が夢の中で描かれている。両手に傷跡のある悲しげな涙目も、「き
み」の苦痛を最も端的に表している。そして最後に「きみ」から届く別れの手紙も同じく、孤独から湧き出る自己同
一性の危機を証明している。

さて、わたしとはなにか？

それがとても大きな問題になります。

(『街とその不確かな壁』 131 頁)

現実には溢れ出し、実現不可能な「きみ」の「存在」の願望と不安を彼女に強制することで、彼女を夢へと誘うの
である。「きみ」の夢と「夢記録」の習慣は、「きみ」の存在する世界と「きみ」が作った幻想的世界との境位性を読
者に再認識させると同時に、異次元性が醸し出す不安定さと不気味さを示し、宿命的な深い孤独に苛まれてし
まう「きみ」の「無意識」下の姿を表出している。

終わりに

本論は、村上春樹の中編小説「街と、その不確かな壁」と長編小説『街とその不確かな壁』の第一部を取り上げた。

まず、中編「街と、その不確かな壁」の枠構造と「ことばの死」の物語に注目した。長編の『街とその不確かな壁』では「ことばの死」の部分は削除されたが、「手紙」のやり取り、二人の間の「ことば」で作られた「街」、書けなくなる二人の結末は、いずれも「ことばの死」のモチーフを示唆している。長編小説で描かれている二人の物語は、40年前の「ことばの死」のモチーフに対する補足、あるいは解釈になっている。

次に、長編の第一部、現実世界での物語は、「ぼく」と「きみ」による文通のやりとりという書簡体の構造を提示した。書簡という形式は、登場人物は自分の内面を語るのにふさわしい形式を与えられ、読者もまた他人の内面を傍受するのに適した合理的な形式を与えられる。一方、手紙でよく見られる「きみ」という二人称の呼び方は、一種の曖昧さを生み出し、読者を没入させ、読者自身の身で起こることと混同させる効果がある。また、三人称を混在させることによって、他人の秘密(内面)を「覗く」感覚を読者に意識させ、主人公の心の奥深くまで入り込み、主人公の隠れた秘密や戸惑いを深く理解させることに成功している。

最後に、「きみ」の夢と夢記録の習慣について分析した。夢を「無意識」下に隠蔽された自己の顕在化として読み取られる。また、夢を記述することは、「無意識」下の自己を本来の自己に戻し、自己の全体像を補足するものとして機能している。「きみ」は小さい頃の体験によって圧倒的な孤独感が形成され、きみによって記録された「夢」は、宿命的な深い孤独感と自分の存在に対する不安に苛まれてしまう人間心理の姿を表出している。

参考文献

- i 山根由美恵「村上春樹「世界の終わりとハードボイルド・ワンダーランド」論 : <ウロボロス>の世界」; 三重野由加「『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』論」; 鄭秀鎮「村上春樹『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』における「影」―「影」をなくすこととは何か―」; 若森栄樹; 柘植光彦「柘植光彦対談 進化するテキスト―『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』をテキストに」; 竹田青嗣「<世界>の輪郭--村上春樹, 島田雅彦を中心に」などがある。
- ii 村上春樹(1996)『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』 岩波書店
- iii 山根由美恵(2006)「封印されたテキスト : 村上春樹「街と、その不確かな壁」にみる物語観」 近代文学試論 44号 75-85 頁
- iv Jacques Lacan(1966) The Insistence of the Letter in the Unconscious Yale French Studies, 1966, No. 36/37, Structuralism
- v 山田仁(2007)「書簡体小説の入れ子構造」『Ex : エクス : 言語文化論集』
- vi Kevin Niehaus(2023) Letter Troubles: Rereading Futon in Conversation with Japan's Epistolary Discourse Humanities 12:57.
- vii 野口武彦(1979)「小説手法としての手紙--太宰治と「虚構の春」、國文學 : 解釈と教材の研究」 學燈社 [編] 24(14) 1
- viii 小林洋介(2013)『〈狂気〉と〈無意識〉のモダニズム―戦間期文学の一断面』 笠間書院

ix 一柳広孝(2014)『無意識という物語』名古屋大学出版社

x 高橋英夫(1981)『志賀直哉：近代と神話』文芸春秋

xi 遠藤伸治(1990)「世界の終わりとハードボイルド・ワンダーランド論」近代文学試論 28 号

xii 柴田勝二(2023)「変容する壁の内外 — 村上春樹『街とその不確かな壁』を読む」東京外国語大学総合文化研究所 総合文化研究 第 27 号

※テキストは「街と、その不確かな壁」(文学界 1980 年 9 月号)『街とその不確かな壁』(新潮社 2023 年 4 月)『風の歌を聴け』(講談社文庫 2004 年)による。

※太字は作者によるもので、下線は筆者によるものである。

中世室町期続歌会の様相についての考察 『公宴続歌』と『明題部類抄』を手掛かりに

東京外国語大学博士後期課程
黄逸松

はじめに

古典和歌は様々な場面において生成と享受されてきた。その中で、歌会という場がとりわけ重要であろう。歌会において、歌人たちは出された題に従って和歌を創作していた。従って、歌題が、歌会の実態を考察する重要な切口になる。一方、異なる時代において、歌会も異なる様相を呈し、その時代の歌壇の特徴を表している。

例えば、中世室町期の和歌の世界において、続歌形式の歌会が流行していた。続歌会は一般的な歌会と違い、歌人たち全員が同じ題を詠むのではなく、予め決められたひとまとまりの題（組題という）から割り振られ、詠作を行うことが一つ大きな特徴である。

本研究では、室町期の歌会の特徴的な形式である続歌会の様相について考察する。考察にあたっては、続歌会が行われた頻度を検討し、そこで出題された組題の具体像を分析する。室町期の和歌世界における続歌会の様相を俯瞰的に捉えることを試みる。

先行研究整理

先行研究① 山本啓介二〇〇八「続歌」とは何か―和歌会作法書を手がかりに」中世文学九六四二―一五五頁（傍線は発表者による 以下同）

以上、室町期における続歌を見てきた。当時の続歌は当座の探題のものと、兼題のものと二種類が行われていた。なお、『内裏御会』所収の寄書には、当座探題の続歌はわざわざ「当座」と記しているのだが、それに対して、兼題続歌の場合には、寄書に兼日であることを注記する例は見当たらなかった。こうした検証の結果、続歌の最も根本的な様相は、当座探題ではない部分、すなわち当座続歌、と兼題続歌との共通項を見出すべきであろう。これをまとめると、室町期における続歌の定義はおよそ次の五点に集約される。

- ①、短冊を用いた題詠である。
- ②、一定数の歌題（二十首・三十首・百首など）が設定され、短冊一枚ごとに一題が記され、それを参加者に割り当てて詠作する。
- ③、詠歌の記された短冊は、予め設定された題の配列に従って並べ（繋げ）られる。披露や寄書も題の順に抛った。
- ④、当座探題の続歌と兼題の続歌の二種類があった。当座探題続歌が一般に多く行われたが、法楽などの際には兼題続歌で行われることがあった。
- ⑤、位階の高い者が巻頭（及び巻軸）の題を詠むとする作法があった。兼題の場合には、位階の順に題を配るという作法もあった。

以上である。中でも、続歌の最も根本的な要素と言えるのは、③の、集まった短冊を題の配列に準じて繋いだという点にある。第五節でみたように、兼題の場合は短冊が集めて重ねられた日を成立の日付としていたことは、それを以て続歌が成立すると意識されていたことを示している。また、⑤巻頭・巻軸の題は天皇や歌道家のものが当たるようにする作法も、まず題の配列が優先的に存在し、それに準拠した上での調整法と言える。題の順序があくまで重要であったということである。（五二―一五三頁）

先行研究② 浅田徹二〇一五「中世後期法楽定数歌の機能について―速詠化、続歌との「棲み分

室町時代に入つて、続歌があまりに一般的になつたために、一人で詠み切る個人定数歌が、逆に「独吟」する特殊なものとして捉え返されていくことになつたのではないが。鎌倉時代までの和歌を読み慣れている立場からすれば、定数歌が一人で詠まれるなど当たり前のことで、それをわざわざ「独吟」と言われるのは不思議な気がするが、それだけ続歌の方が当たり前になっているのである。そして、「独吟」何首という言い方が一般化するのには室町時代初期であつたと考えられるから、先ほど見た、通常の歌会が「通り題」として捉え返される時期と一致していることになる。

以上のように、室町時代に入つた段階で、続歌の隆盛により、一般的な歌会や定数歌は、「続歌ではないもの」として新たに解釈し直される契機を得たのではないかと想像される。

(三五―三六頁)

問い

- ① 続歌は中世において流行していたとされているが、その具体像はどのようなものなのか。
- ② 続歌会と一般的な歌会との違いは歌題にあると思われる。続歌会の出題の際に、大量の歌題を用意するだけでなく、歌題の配列も予め決める必要がある。そのため、既存の組題を使用することとは効率的だと考えられる。そこで、続歌会において、既存の組題がどのように援用されていたのか。また、続歌会のために生成された組題もあるのだろうか。

研究手法

室町期の続歌会の様相を把握するために、当時の続歌会を多く記録した『公宴続歌』を調査の対象とする。そして、続歌会で出題された組題を判別するために、組題を多く集成した『明題部類抄』を参考にする。

調査資料の紹介

資料① 『公宴続歌』 公宴続歌研究会編 二〇〇〇 和泉書院

公宴続歌 こうえんつぎうた 「室町〜江戸時代歌会」

宮中和歌会の歌を集成したもの。宮内庁書陵部蔵二九冊（近世中期写）。編者未詳。成立は寛永六（一六二九）年三月二〇日（第一冊識語）ごろ。収載範囲は、永享一一（一四三九）年正月二〇日の「禁裏内々御歌」（第一冊）から、元和四（一六二八）年二月二五日の「聖廟御法楽」（第二九冊）の、二八〇年間四六八ヶ度の歌会に及んでいる。約二八〇〇〇首を収めるが、如上の範囲の全ての歌会を収集したわけではなく、また続歌以外の懐紙和歌や漢詩・連歌をも含んでいる。歌会ごとに、歌題・和歌・歌人が記される。詠歌作者は、後花園・後土御門・後柏原・後奈良・正親町・後陽成・後水尾の各天皇をはじめ、とりわけ入集数の多い歌人では、伏見宮家の邦高・貞敦親王、三條西実隆・公条、三條実香、甘露寺元長・伊長、四辻季経・公音、小倉季種、中御門宣秀、東坊城和長らがいる。とくに永正前後の、後柏原院歌壇の記録が充実している。室町時代から江戸時代初期にかけての歌界の中心である、宮廷の和歌活動を把握する根幹となる和歌資料である。

（『和歌文学大辞典』「公宴続歌」項目）

資料② 『明題部類抄』 宗政五十緒他 一九九〇 新典社

明題部類抄 めいだいぶるいせう 「南北朝時代歌字書」

伝本は三類に分類される。鎌倉末期にその原型が成立したかと考えられる書陵部本（一類本）は南北朝末期の写しで伝為重筆。千首題、百首題、五十首題など、主として定数歌や歌会・歌合の組題を題数の多い順に詠作機会ごとに配列し集成する。歌題集成書の中で最も古く成立したもので、後代の歌題集成書に影響を与えている。原則として詠作機会の主催者、催行年などの注記を残す点からその高い資料的価値が注目される。活字で刊行される慶安三年孟春刊記本は歌題に読みが付されるが本文には誤脱が見られる場合がある。

（『和歌文学大辞典』「明題部類抄」項目）

1. 『公宴続歌』に対する全体的な考察

結果① 『公宴続歌』には計四六八回の歌会が記録されているが、その中続歌会は二七三回である。（具体的な数字は再チェック作業後補足する）

※ 『公宴続歌』では各歌に番号を振っているが、歌会に対して番号をつけていないため、区切りが曖昧な部分がある。また、資料の中に、抜書が甚だしいものもあり、歌会の形式を判別することが難しいものがある。従って、あくまで発表者が数えた数字である。

結果② 続歌会は次第に百首歌が主流となり、一般的な歌会と交互に行われるようになった。この形態が定着したのは永正元年前後だと考える。

まず、永正元（一五〇四）年以前の、まとまりのよい年分の記録を見てみる。

※ 歌会のタイトルは基本『公宴続歌』のままで、見やすくするために、発表者により適宜表記の直したところがある。歌会の題と歌の数は発表者によって整理したものである。

● 永享十一（一四三九）年（『公宴続歌』の冒頭部分）三十一五頁

永享十一年正月廿日 禁裏内々御歌 （三〇題三〇首）

永享十一年後正月十八日	内裏内々御歌	(三〇題三〇首)
永享十一年二月廿一日	禁裏御歌	(三〇題三〇首)
永享十一年三月十二日	当座	(五〇題五〇首)
永享十一年三月十七日	当座	(五〇題五〇首)
永享十一年三月廿二日		(三〇題三〇首)
永享十一年四月十三日	当座	(四〇題四〇首)
永享十一年四月廿日	内々御歌	(三〇題三〇首)
永享十一年三月		(一〇題一〇首)
永享十一年五月十九日		(三〇題三〇首)
永享十一年七月四日	内裏御歌	(三〇題三〇首)
永享十一年七月廿九日	禁裏月次	(三〇題三〇首)
永享十一年八月十五夜		(二九題二九首)
永享十一年九月尽	内裏月次	(六〇題六〇首)
永享十一年十一月十日		(三〇題三〇首)
永享十一年十一月廿八日		(三〇題三〇首)
永享十一年十二月廿六日		(二九題二九首)

続歌会の場合、題が大量にあり、そして題の数と歌の数が一致することが特徴である。右のように、一年中記録された歌会はすべて続歌会形式である。しかし、歌の数に統一性がなく、三〇首が主流で、五〇首も散見される。

● 宝徳三（一四五一）年 『公宴続歌』四四―五七頁

宝徳三年正月	(百題百首	『明』卷三	百首	同院(堀川院)号類聚次郎百首)
宝徳三年二月	(九九題九九首	『明』卷三	百首	建保二年 光明峯寺入道前摂政家 于時内大臣)
宝徳三年三月	(百題百首	為忠家後度百首	(『私家集大成』による)	
宝徳三年四月	(百題百首	『明』卷五	百首	四季年記可尋之入道光俊朝臣出之)
宝徳三年五月	(八九題八九首	『明』卷三	百首	年記可勘註之 九条内大臣家)
宝徳三年六月	(百題百首	『明』卷四	百首	四季年記可勘註之 入道光俊朝臣)

※『明題部類抄』は『明』と省略する

宝徳三年の記録を見れば、月次会は引き続きすべて続歌形式で、二月と五月の記録はおそらく一部抜け落ちたと考えられ、全部百首歌に統一されている。また、六月までの六回はすべて既存の組題を援用している。

● 宝徳四（一四五二）年 『公宴続歌』三五―四二頁

宝徳四年正月十八日	(五〇題五〇首)
宝徳四年正月廿八日	(六〇題六〇首)
宝徳四年三月廿五日	(四〇題四〇首)
宝徳四年四月十八日	(五〇題五〇首)
宝徳四年四月廿五日	(五〇題五〇首)
宝徳四年五月十八日	(五〇題五〇首)

しかし、宝徳四年の記録を見ると、相変わらず月次会が続歌形式で行われていたが、歌の数は五〇

首歌が主流となった。また、宝徳四年が宝徳三年より先に記録されていたことも、疑問に思うところである。

● 文明十三（一四八二）年 『公宴続歌』八〇―九二頁

文明十三年正月十八日	御月次会始 雅康卿出題	(五〇題五〇首)
文明十三年二月十八日	第二度 栄雅出題	(五〇題五〇首)
文明十三年三月十八日	第三度 勅題	(五〇題五〇首)
文明十三年四月十八日	第四度 雅康卿出題	(五〇題五〇首)
文明十三年五月十八日	第五度 勅題	(五〇題五〇首)
文明十三年六月十八日	第六度 中納言雅康出題	(五〇題五〇首)
文明十三年七月十八日	第七度 勅題	(五〇題五〇首)
文明十三年八月十八日	第八度 飛鳥井中納言出題	(五〇題五〇首)
文明十三年九月十八日	第九度 勅題	(五〇題五〇首)
文明十三年十月十八日	第十度 雅康卿出題	(五〇題五〇首)
文明十三年十一月十八日	第十一度 勅題	(五〇題五〇首)
文明十三年十二月十八日	第十二度 飛鳥井中納言雅康出題	(五〇題五〇首)

文明十三年の記録はかなり良質なものである。出題者まで記録されており、歌が抜け落ちることはない。そこから見えるように、すべてが続歌会で、五〇首歌に徹している。また、発表者が確認したところで、そのうちの六回は既存の組題を援用している。

● 長享三（一四八九）年 『公宴続歌』一〇五―一〇八頁

長享三年二月十二日	和歌御会 親王御方御月次会始	(三題十二首)
長享三年三月十二日		(三題十二首)
長享三年四月十二日	夏日詠三首和歌	(三題十四首)
長享三年五月十二日		(三題十二首)
長享三年六月十二日		(三題十二首)
長享三年七月十二日		(三題十四首)
長享三年八月十二日		(三題十三首)
長享三年九月十二日		(三題十二首)
長享三年十月十二日		(三題十二首)
長享三年十一月十二日		(三題十三首)
長享三年十二月		(三題十二首)

次にまとまりのいい年分はわずか八年後の長享三年である。その記録を見ると、まず歌数の少なさに気づく。そして、月次会はすべて三つの歌題を全員で詠む、いわゆる一般的な歌会形式になっている。

● 小括

以上、永正元（一五〇四）年以前の、記録が完全な年分を見てきた。一年中の月次会がすべて続歌形式の年分は少なくない。そこから続歌の流行ぶりが窺える。一方、歌会の形式を模索していたためか、長享三年のように、一般的な歌会に徹する場合もあった。

続歌会の歌数に関して、年分によって変わることが窺えた。総じて五〇首歌とそれ以下の小規模なものが好まれていたといえる。それと同時に、既存の組題を援用する現象は確認できた。これからは

永正年間の記録とそれ以後のものを見ていきたい。

● 永正元（一五〇四）年 『公宴続歌』一二四—一二九頁

文龜四年正月十九日禁裏和歌御会始	御懷紙	(一題三一首)
文龜四年二月廿五日禁裏月次御会	御短冊	(百題百首)
永正元年三月廿四日禁裏月次和歌御会	御懷紙	(三題九九首)
永正元年後三月廿五日禁裏月次御会	御短冊	(百題百首)
永正元年四月廿五日禁裏月次和歌御会		(三題八六首)
永正元年五月廿五日禁裏月次御会	御短冊	(百題百首)
永正元年六月廿五日禁裏月次御会	御懷紙	(三題七五首)
永正元年七夕禁裏御会	御懷紙	(一題二七首)
永正元年七月廿五日禁裏月次御会	御短冊	(百題百首)
永正元年八月廿五日禁裏月次御会	御懷紙	(三題八七首)
永正元年九月廿五日禁裏月次御会	御懷紙	(三題八七首)

補足として、文龜四年の二月三十日に改元があり、その年の三月から永正元年となったため、文龜四年の一月と二月の記録も取り入れた。

この年の月次会の記録は九月までしかないが、その特徴を捉えるのには十分であろう。まず、正月の和歌会始は一般的な歌会形式で、題は一つのみである。その次の月になると、百首の続歌会が行われる。さらに、その次の月になると、また一般的な歌会形式となり、題は三つとなる。このように二つの形式が交互に行われていく。

また、歌会の用紙に関しても、一般的な歌会の場合は懷紙で、続歌会の場合は短冊となっている。これはおそらく、続歌は当座の形式で行われていたため、くじ引きのために短冊を用いたと考える。

なお、この年分の七夕の会では、正月の和歌会始とおなじように、一題のみとなっている。その後の七月月次会は前の六月から形式が変わって百首続歌で行われた。従って、七夕のような特別な歌会は形式交代とは無関係だと推測できる。

しかし、最後の八月と九月は連続して一般的な歌会が行われた。この現象について考えるためには、ひとまず、後の年の様相を見てみたい。

● 永正五（一五〇八）年 『公宴続歌』一六九—一九〇頁

永正五年正月十九日	和歌御会始	(一題三五首)
永正五年二月廿五日	勅題	(百題百首)
永正五年三月廿五日	月次和歌御会	(三題八一首)
永正五年四月廿五日	出題政為卿	(百題百首)
永正五年季五月廿五日	月次和歌御会	(三題九〇首)
永正五年六月廿五日	勅題	(百題百首)
永正五年七月廿六日	月次和歌御会	(三題九九首)
永正五年八月廿五日		(百題百首)
永正五年九月廿四日	月次和歌御会	(三題九八首)
永正五年十月廿五日	勅題	(百題百首)
永正五年十一月廿四日	月次和歌御会	(三題六一首)
永正五年十二月廿五日	勅題	(百題百首)

次に一年中の月次会を完全に記録したのは永正五年である。十二回の月次会を見ると、一般的な歌

会形式と続歌はきれいに交互している。一般的な歌会の場合、正月の歌会始では一題で、残りの会では三題となっている。続歌会は百首続歌に統一されている。

こうしてみると、永正元年は全体的に形式交代のルールに則っているが、八月と九月は一種の乱れとして見なせる。このルールが確立されて間もないことが原因として考えられる。

永正年間以後も月次歌会は両形式交互で行われていた。それは『公宴続歌』の最後まで続いていたと見える。ここで全部示すのは困難なため、資料最後部で比較的定備した慶長五（一六〇〇）年のものを示したい。

● 慶長五（一六〇〇）年 『公宴続歌』五三六―五七〇頁

慶長五年二月廿五日	禁裏御月次	(百題百首)
慶長五年三月廿五日	禁裏御月次	(三題一二六首)
慶長五年四月廿五日	御月次	(百題百首)
慶長五年五月廿五日	禁裏御月次	(五題二一〇首)
慶長五年六月廿五日	禁中 御月次	(百題百首)
慶長五年八月廿五日	御月次 禁裏	(百題百首)
慶長五年九月廿五日	御月次	(九題三八八首)
慶長五年十月廿五日	御月次	(九八題九八首)
慶長五年十二月廿五日	分也	(百題百首)

慶長五年の記録では、月次会のほかに、法楽歌会と七夕、重陽歌会の記録もあり、便宜上毎月二十五日に行われた月次会をのみ取り上げた。また、表題不詳のものも省くことにした。

総じて、続歌会と一般的な歌会が交互に行われたことはこの時代になっても確認できる。しかし、五月に五題、九月に九題のような出題形式は新しい。あくまで個別的な事例であり、今回の発表では深く追求しないとする。

二、続歌の組題に対する考察

結果① 一七三回の続歌会で出題された組題において、九九例の組題は『明題部類抄』にみられる。

※『公宴続歌』において記録が不完全で判別しがたいものもあるため、九九例という数字はあくまで発表者による調査の結果である。

『明題部類抄』と重なる組題の頻出例の紹介

※以下は『明題部類抄』を『明』と省略する

一、『明』一八四頁 卷四 百首 年記可勘註之同上 (C) 八例

※『明』において同じタイトルの組題があるため、便宜上『明』におけるページ順に基づいてAとCと番号を発表者が振り付けた。

明応元年十一月廿一日	水無瀬殿奉納百首続歌	(一四九二年)
永正五年十二月廿五日	勅題	(一五〇八年)
永正十一年二月廿五日		(一五一四年)
永正十二年十一月廿五日		(一五一五年)
大永八年四月廿五日	拔書	(一五二八年)

享祿四年四月廿日	月次	題者左衛門督	(一五三二年)
天文三年七月廿五日	雅綱卿出題	抄出	(一五三四年)
慶長五年八月廿五日	御月次	禁裏	(一六〇〇年)

右のように、明応元年から慶長五年までの百年間あまりにおいて、度々使われた組題である。八回の使用例は『公宴統歌』を通して最も多い。

二、『明』一八二頁 卷四 百首 年記可勘註之同上(B) 六例

永正九年七月廿九日	出題雅俊卿	(一五一二年)
永正十年六月廿五日	出題政為卿	(一五一三年)
永正十六年十月廿五日	右衛門督出題	(一五一九年)
表題不詳		
天文十年三月廿五日		(一五四四年)
慶長五年四月廿五日	御月次	(一六〇〇年)

前例のCの組題と同じタイトルのもので、同じく永正年間から慶長五年まで、長い間繰り返して使用された組題である。六回の使用例も全体において二番目に多い。

三、『明』一七八頁 卷四 百首 年記可勘註之入道前大納言為家卿一夜百首(A) 四例

明応七年十月十一日	(一四九八年)
永正十一年八月廿四日	勅題 (一五一四年)
永正十六年六月廿五日	冷泉中納言出題 (一五一九年)
天文元年八月十二日	(一五三二年)

この組題は前記のBとCのタイトルにある「同上」が指し示す組題である。藤原為家(一一九八―一二七五)の「一夜百首」は有名な百首歌であるが、現存していない。そのため、BとCのタイトルにある「同上」がさす具体的な内容についてはまだ明らかになっていない。

B、Cよりは使用例が少ないが、使用された時代は重なっており、長い期間にわたっていることは共通している。

四、『明』一三八頁 卷三 百首 宝治二年正月後嵯峨院初度 五例

文明九年五月七日	(一四七七年)
文明十四年二月十八日	飛鳥井大納言出題(ママ) (一四八二年)
永正元年五月廿五日	禁裏月次御会 御短冊 (一五〇四年)
永正十二年十一月十三日	春日社法楽 (一五一五年)
享祿三年六月廿五日	勅題 抄出 (一五三〇年)

右の組題はまたの名「宝治百首」として知られている。宝治百首は、続後撰和歌集(第一〇代の勅撰和歌集。建長三(一二五一)年冬奏覧)の選歌資料に充当するため、後嵯峨院が宝治二(一二四八)年に当時の主要歌人四〇人に詠進させた百首である。(四〇人それぞれ百首歌を詠んだ)そして最初の用例は一四七七年にあり、前の三例よりやや早い。

五、『明』一三四頁 卷五 百首 二字 年記可勘註之 出題不知之 四例

永正十二年二月廿五日	(一五二五年)
享祿三年四月廿五日 勅題	(一五三〇年)
天文三年五月廿五日 題左衛門督	(一五三四年)
慶長十六年八月廿四日 御月次	(一六一一年)

右の組題には四回の使用例があり、比較的に多いほうに属するが、そのタイトルを確認すると、年記も出題者も不明なことは特徴的である。そして使用された期間も永正十二（一五二五）年から慶長十六（一六一一）年までの間で、前記の四例と比べやや遅れている。

以上、『明題部類抄』と重なる組題の頻出例をいくつか簡単に紹介してきた。全体的に見れば、一つの組題が二、三回繰り返し使用される例がより一般的である。従って、八回も使用されたCの組題は定番だといえる。しかし一方、Cを含む多くの組題はその成立事情がよく明らかになっていない。当時の歌会出題者たちはどのような資料を参考に組題を決めたのかについては今後の研究に期待する。

結果② 『明題部類抄』には確認できないが、繰り返し使われた組題も存在する。

例一

『公宴統歌』一八六頁	永正五年十月廿五日	勅題
『公宴統歌』二二二頁	永正七年四月廿五日	雅俊出題
『公宴統歌』四六六頁	享祿四年二月廿五日	題者左衛門督
『公宴統歌』五〇三頁	天文三年九月廿五日	左衛門督出題

冒頭五題：山早春 浦霞 摘若菜 雪中鶯 戸外梅

例二

『公宴統歌』一二二頁	文亀四年二月廿五日	禁裏月次御会 御短冊
『公宴統歌』二三八頁	永正八年二月廿五日	勅題
『公宴統歌』四六三頁	享祿三年十二月廿五日	勅題
『公宴統歌』四七六頁	享祿四年七月廿五日	

冒頭五題：立春 山霞 海霞 初鶯 若菜

例一に関してはまだ出自がわからず。例二のほうを調べたところ、『私家集大成』に収録された後土御門院の『紅塵灰集』の「日次百首 大納言入道榮雅点一文明八自九九」（榮雅は飛鳥井雅親の法名）と一致する。つまり既存の組題である。それを踏まえ、例一で使われた組題も既存のものと考えられる。

結果③ 続歌会のために新たに組題を作った例も確認できた。

例（傍線は発表者による）

『公宴統歌』四一一頁	永正十八年六月廿五日	出題為孝卿題新作云々
冒頭五題：	処々立春 水郷朝霞 春情有鶯 岡上若菜 竹畔残雪	

右の歌会は永正十八（一五二二）年のもので、傍線部の「題新作云々」はこの組題が続歌会のために新しく作られたことを示唆している。そして出題者は冷泉為孝（一四七五―一五四三）といい、当時の

歌道家の人間で、三〇代にも散発的な歌会活動は見られるが、永正一一（一五二四）年頃から公宴への参加が定期的になる。歌道家の人として相応に用いられたが、播磨在国が多かったゆえか、歌壇の中心とはなりえなかった。百首歌が一種伝わるほかは、歌会での詠が断片的に残るのみである。

冷泉為孝に関する研究はまだ少なく、この組題が作られた詳しい経緯は今後の研究に期待する。室町期の続歌会も組題が生成される場である証拠になり得る例である。

おわりに

本研究では、『公宴続歌』を通して室町期の続歌会の様相について考察してきた。

まず、永正年間から、宮中の月次歌会において、続歌会と一般的な歌会が交互に行われるようになったことが窺えた。その場合、続歌会は百首歌で、一般的な歌会は三首歌の形が主流である。その後、この形式が定着し、『公宴続歌』で確認できる慶長年間まで続いていた。

次に、続歌の組題を調査した結果、繰り返し出題されたものが多くみられた。およそ三割の組題は『明題部類抄』にみられる。その中には、藤原為家の「一夜百首」や「宝治百首」のような和歌史において有名なものもあれば、年記、出題者不明なものもある。そこからは続歌会の出題者がどのような資料を参考にしていたかという問題点が見えてくる。

一方、『明題部類抄』にて確認できなかった組題の中にも繰り返し使用されたものがあり、一部は既存のものとして判別できたが、更なる調査が必要なものも残っている。

他方、続歌会のために新しい組題を作り上げた例もみられた。そのような例の少なさから、おそらくそれが常態ではなかったとは考えられる。しかし、室町期の続歌会は組題が生成された場であったことの証拠にはなりうる。

本研究は室町期の続歌会に対する俯瞰的な考察にとどまるが、(C)の組題が『公宴続歌』において、群を抜いて使われていたことは重要な発見だといえる。この組題が度々採用されていた続歌会では、三条西家の歌人たちが活躍していた。そして、時代が下り、三条西家の学問を継いだ細川幽斎（一五三四―一六一〇）も同じ組題で詠んだ百首歌を残している。幽斎の百首歌の成立事情にはまだ不明瞭なところがあり、そこに筆者の興味関心がある。今回の考察で発見した(C)の使用例は大いに参考になると考える。

参考文献リスト

浅田徹二〇一五「中世後期法楽定数歌の機能について―速詠化、続歌との「棲み分け」―和歌文学研究一〇 二六―二九頁

公宴続歌研究会編 二〇〇〇『公宴続歌 本文編』和泉書院

宗政五十緒他編 一九九〇『明題部類抄』新典社

山本啓介二〇〇八「続歌」とは何か―和歌会作法書を手がかりに―中世文学九六 四二―五五頁

『和歌文学大辞典』編集委員会編 二〇一四『和歌文学大辞典』古典ライブラリー

続歌に関する詳しい説明は『和歌文学大辞典』「続歌」項目による。

続歌 つぎうた 「歌学用語」

和歌詠作形式。一定数の題を設定し、複数作者に割り振り詠作を行い、それらを集め題の順に並べるもの。「続歌」の称は『右記』建久三（一一九二）年に見えるが存疑。『為家集』『吾妻鏡』が早期の例であろう。鎌倉初期から行われ、以後盛行した。初期の様相は不明な点が多いため、以下は実体の比較的明らかな室町期について述べる。続歌は当座と兼日の二種に大別される。基本的に料紙は短冊を使用し、設定した題を題者が短冊の上部に記入し、題が内側になるように短冊を折り畳む。兼日の場合は、これを各歌人に配布し、期日に提出し集める。当座の場合は、探題で各々が短冊を取り、その場で詠作を行う。ただし、探題でも、巻頭・巻軸にあたる短冊を所定の人物（主催者等）に取らせる作法がある。各々が和歌を書き入れた短冊は、いずれの場合でも、集められて設定された題の順（堀

河百首題ならばその順) に準拠して重ねられて綴じられる。続歌の名称は、個々の作者の歌を題の配列に準じてつなぎ、ひとまとまりの作品とすることに由来するものと見られる。兼日の場合は法樂続歌として奉納された作も多い。続歌の原短冊は宮内庁書陵部や住吉大社等に現存、寄書 の作品群は『内裏御会』『公宴続歌』等に複数所収。

『新編国歌大観』「宝治百首」解題による。

『和歌文学大辞典』「為孝」項目による。

Damião of Akitsuki: Exploring Early Kirishitan Thought and its Influence on Early Modern Japan's Social Dynamics

初期キリシタン思想の探究と戦国日本社会の影響——秋月のダミアンを対象として

東京外国語大学 博士後期課程
ラウベンスティン・ヴィクトル

【要約】

16 世紀後半の日本におけるキリスト教布教の始まりは、日本と西洋の歴史学における重要な一章となっている。この分野における最近の学術的な問は、「きりしたん共同体」とヨーロッパの宣教師と日本の信仰的な慣習との微妙な関係に集中している。それにもかかわらず、重大な欠落は、特に徳川迫害の始まる前にきりしたんがキリスト教をどのように捉えていたかである。本発表では、秋月のダミアンという歴史的人物の存在に注目し、彼自身の改宗とキリスト教徒としてのアイデンティティを検討する。ダミアンについては、最近の学術的議論でその重要性を明らかにしようとする試みが増えてきたとはいえ、彼のキリスト教の教義への特定の理解と、戦国社会構造の中での存在について、まだ多くの検討の余地がある。宣教師とダミアン自身が書いた史料を解釈しながら、キリスト教の拡大とその後の抑圧における〈悪〉概念と救済思想などの重要な役割を検討することで、ダミアンを中心にした議論を組み立てたいと考える。

キーワード: きりしたん、イエズス会宣教師、地域社会と思想、ダミアン、戦国時代

1. イントロダクション：先行研究

- 西洋と日本の研究者は、イエズス会の活動と日本でのキリスト教の現象を 100 年以上にわたって研究してきた
- 近年の研究は、宣教師ではなく地域社会と民衆信仰の構造に焦点

2. 秋月のダミアンと初期きりしたん思想

- イエズス会の日本人メンバーである秋月のダミアンの役割・信仰を通じて、改宗の認識論を探ることを目的とする
- ダミアンは 1560 年頃にキリスト教に改宗し、1586 年に亡くなるまでイエズス会に属したが、改宗以前の詳細は不明である（秋月出身）

→彼の思想をめぐって、社会的ステータス・身分を検討

3. 「ローマいえすノこれじおノ内かりしもいるまん料理人へ」の手紙

- 1555 年に 17 歳でバルタザール・ガーゴ神父によって改宗・洗礼を受け、ローマ字・ポルトガル語を学んだこと
- 贖罪を求めて料理人として働き、教会や家に様々な役を担った
- 京都、豊後、博多、島原などの地域を巡り、1300 人以上を改宗させた
- 1563 年に京都に戻り、地域の改宗と教育に専念した

4. 主要用語の分析とダミアンの由来：「悪逆無道」&「拙者天狗譜代」

① 一向宗の仮説

- 天狗は一向宗・放下増として描かれ、仏教を放棄するよう圧力を受けた
- ダミアンと三井寺との関係の可能性

② 修験道の仮説

- 山伏は天狗とキリスト教の悪魔 (Diabo) に関連している史料
 - 北九州彦山や求菩提山などの地域で宣教師・隠れキリシタンと山伏の歴史的な交流
- ③ 職人や譜代下人の仮説
- 「悪」観念と天台思想
 - 地域社会と山岳信仰に関連している非農業民
 - 料理人であることの言及と譜代下人・寄人・神人の役割と一致する部分である

5. 結論

- ダミアンの生活は、日本の社会構造、仏教思想、キリスト教信仰の交差点を反映
- 手紙には、改宗と中近世日本におけるキリスト教の広範な影響について貴重な洞察
- キリスト教の救済思想はダミアンの「悪」観念にアピールした可能性

6. ダミアンに関する史料と先行研究

Cieslik, Hubert, and 高祖敏明. 秋月のキリシタン. 教文館, 2000.

De Luca, Renzo SJ デ・ルカ・レンゾ 「秋月のダミアン」 In. 東京都古書籍商業協同組合. 『長崎談叢 第93集書簡に現れるイルマンの人物』, 長崎史談会編, 2004.

Fróis, Luís, Josef Wicki, e Biblioteca Nacional de Lisboa. Historia de Japam. Lisboa: Presidência do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado da Cultura, Direcção Geral do Património Cultural, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976.

Jap.Sin. ARSI (Archivum Romanum Societas Iesu), Vatican, Rome.

Lira, Manuel de, e Teotónio. Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão ascreuerão aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549 até o de 1580: primeiro [segundo] tomo... Impressas por mandado do... Senhor dom Theotónio de Braga nça, Arcebispo d Euora. Em Euora: por Manoel de Lyra, 1598.

Oka Mihoko 岡美穂子 「第9章—増形の宣教師」 In. 齋藤晃. 『宣教と適応：グローバル・ミッションの近世』. 名古屋大学出版会, 2020.

Valignano Alessandro, and Alvarez-Taladriz José Luis. Sumario de las cosas de Japón (1583); Adiciones del Sumario de Japón (1592). Sophia University, 1954.

Becoming the City of Prayers: Christianity and the formation of local public history in 20th Century Nagasaki

MA in History in the Public Sphere (HIPS)

XU Yitong

Abstract

Founded in the late 16th Century as a centre of maritime commerce and Catholic proselytisation in Japan, the city of Nagasaki was transformed into a centre of anti-Christian persecution and state-monitored foreign trade by the policy of the Tokugawa Shogunate (1603 - 1868). Even after the Meiji Constitution of 1889 guaranteed the religious freedom of the Christians, this history of early modern Nagasaki still caused a border of memory that divided the ways the Catholic and non-Catholic populations of Nagasaki perceived the city's origin well into the 20th Century. Focusing on the public commemoration of Nagasaki's port-opening and the Catholic veneration of the Twenty-Six Martyrs of Japan, this study concludes that the theme of 'Christian Nagasaki' reflected a fractured mnemonic landscape in the city of Nagasaki in the early to mid-20th Century. The contested memory of Nagasaki's early Christian past provided the ground for a shifting political dynamic of confrontation and collaboration between Catholicism and the rise and fall of Japan's militant nationalism in the first two and a half decades of the Shōwa period (1925 – 1949).

Keywords Nagasaki, public history, Catholicism in Japan, propaganda in wartime Japan, Twenty-Six Saints of Japan.

Introduction

On 30th June 2018, the Hidden Christian Sites in the Nagasaki Region were formally inscribed into the World Heritage list by the 42nd Session of the UNESCO World Heritage Committee. The final evaluation by ICOMOS, upon which the UNESCO decision was based, acknowledged that the nominated property bore 'unique testimony' to a 'distinctive religious tradition' that combined vernacular Japanese ritual practices with an 'essence of Christianity'.¹ In conclusion, the ICOMOS report acknowledged that the 'Hidden Christian story' as embodied by the nominated sites had

¹ Evaluations of Nominations of Cultural and Mixed Properties for the 42nd session of the World Heritage Committee (WHC/18/42.COM/INF.8B1), pp. 116.

exemplified the resilience of humans' belief in meanings under 'overt frameworks of existing cultures' in general, and thus satisfying the UNESCO criterion of possessing 'outstanding universal value'.²

Compared to the view of ICOMOS, the 'Hidden Christian story' as told in the final nomination text submitted by the Japanese government was more heavily focused on the theme of cultural exchange and adaption.³ An earlier version of the nomination text submitted for ICOMOS evaluation in 2016 put even more focus on the 'cultural interchange between the East and the West since the 16th Century': instead of focusing on the hidden Christian tradition, the text saw the interchange of architectural techniques and the 'Christian culture' as the primary source of historical value for the properties nominated.⁴ This emphasis on Nagasaki's uniqueness as a simultaneously 'Japanese' and 'Christian' place in turn reflects the cultural tourism development strategy pursued by the local authorities of Nagasaki which prioritises the 'discovery' (*hakken*) and 'creation' (*sōshutsu*) of local 'stories' (*sutōri*) based on episodes in the region's past.⁵ The theme of '*Kirishitan* culture' was chosen as one of the first brand images to be used to showcase Nagasaki's local traditions, with the Hidden Christian Sites nomination being expected to provide a major boost for its international appeal.⁶

Apart from the local government, the Catholic Archdiocese of Nagasaki is another major institution that has a stake in the promotion of Nagasaki's early Christian past within a modern context. In particular regarding the Hidden Christian Sites nomination and the actual development of corresponding tourism infrastructure and organisations, the Church and the local authorities are believed to have shared a largely conciliatory relationship.⁷ The cooperative attitude towards each other shared between the two institutions is partly attributed to the Catholic Church's desire to open up to the general public, but is at the same time also caused by an understanding on the side of Nagasaki's civil authorities that early modern Christianity *is* an inherent part of Nagasaki's local tradition, and would serve as a defining feature that properly highlights Nagasaki's uniqueness to visitors from both within Japan and abroad.⁸

² Ibid. pp. 118.

³ Ibid. pp. 210.

⁴ Executive Summary of the Nomination Text for the Churches and Christian Sites in Nagasaki (2016), pp. 7 - 8. 'The Churches and Christian Sites in Nagasaki' was the original title of the nomination until ICOMOS suggested a major revision of the nomination text in February 2016, see Matsui (2018), pp. 255.

⁵ Matsui (2018), pp. 93.

⁶ Kimura (2007), pp. 127. The term *Kirishitan* here refers to the general history of early modern Christianity in Japan, including both the Catholic mission and its followers before the early 17th Century persecution, and the hidden Christians during most of the Tokugawa era and the first years of the Meiji period.

⁷ Matsui (2018), pp. 95.

⁸ Ibid, pp. 96.

Drawing the border of memory: ‘Christian Nagasaki’ as a source of ambivalence in the early Shōwa period (1925 - 1940)

The conciliatory relationship shared by the Catholic Church and the local government of Nagasaki regarding the promotion of the ‘Christian Nagasaki’ story, however, does not rule out a divergence in emphasis between the two institutions regarding how the said story is told. While the local government tends to stress the theme of intercultural exchange which presumes a secularised understanding of Catholicism as a form of culture, the Catholic Church narrated the history of early modern Christianity in Nagasaki from a more spiritually oriented perspective, with more focus being put on the religious significance of martyrdom and pilgrimage. The Catholic Archdiocese is also reported to have taken measures to guarantee that tourists visiting the enlisted churches will respect the proper manner, as the churches are still functioning as places of worship for the local parishioners.⁹ In analysing the said divergence, Raluca Mateoc concluded that a ‘border of memory’ was present between the two narrative-shaping institutions that gave rise to their differing focuses when retelling Nagasaki’s early modern Christian past.¹⁰

‘Border of memory’ is a term first employed by Edward Boyle in his study of the international heritage politics in the Asia-Pacific region in 2019, with a particular focus on the diplomatic row between Japan and South Korea and China in 2015 regarding the nomination of Japan’s Meiji Industrial Sites for the UNESCO World Heritage status. A ‘border of memory’ describes the situation in which a heritage site becomes a theatre of ‘affirmation and contestation’ for different bodies of collective memories. In this regard, a tangible site of cultural property is no longer considered a mere physical mark of the past, but a multifaceted symbol for an array of mnemonic communities that draw different meanings from it.¹¹ As a line of contact between these communities, a ‘border of memory’ becomes the arena in which shifting political dynamics between at least two ‘bordering’ memory-shaping bodies unfold over a prolonged period.¹² In this regard, the concept of ‘the border of memory’ can facilitate the inquiry into the long-term evolution of the ‘Christian Nagasaki’ story in Nagasaki’s local official narrative, to which the Hidden Christian Sites nomination and the development of ‘Kirishitan culture’-themed cultural tourism constitute but one recent episode.

By employing the conceptual framework of ‘border of memory’ as outlined by Boyle and focusing on

⁹ Mateoc (2021), pp. 131.

¹⁰ Ibid. pp. 124.

¹¹ Boyle (2019), pp. 294.

¹² Ibid. pp. 300.

the city of Nagasaki (defined as the area under the administration of the municipal government of Nagasaki), this study argues that the modern-day conciliatory relationship between the Catholic Church and the local government in the city of Nagasaki is the product of the mnemonic political dynamic during the two decades between the late 1920s and the late 1940s. With a focus on the representation of the Christian (Catholic) influence in Nagasaki's early history (1571 - 1638) in the public anniversaries, religious gatherings and local media coverage during the said period, this study illustrates how the secular public memory regarding Nagasaki's origin as promoted by the local authorities and the Catholic communal memory regarding Nagasaki's past as a site of religious persecution were woven into a delicate process of mixed contestation and collaboration in the early Shōwa period, until arriving at a decisively more conciliatory stage following the city's post-WWII and post-atomic bombing reconstruction.

On the non-Catholic side, the earliest public manifestation of Nagasaki's official narrative regarding the city's origin in the 20th Century can be found in the celebration of Nagasaki's first Port-Opening Anniversary in 1930. As the first official event that celebrated the founding of the city of Nagasaki, the first Port-Opening Anniversary of Nagasaki provided the pretext for the designation of the first official founding moment that would later serve as the foundation for an overall official narrative regarding Nagasaki's urban history. The conclusion reached by the Nagasaki Port-Opening Commemoration Association (which led the organisational effort behind the 1930 celebration as a subordinate body to the Nagasaki Chamber of Commerce) in 1929 set the year of Nagasaki's 'port-opening' at 1571 and the date on 27th April, which until nowadays has remained the foundation of the official narrative upheld by the municipality of Nagasaki.¹³ What is worth noticing regarding this 'port-opening day', however, is that it was not originally intended to represent a single historical event, but rather a hybrid between two separate historical events that were not only 17 years apart from each other, and came from two mutually contradicting interpretations of Nagasaki's history.

As recorded in the official records compiled by the Nagasaki Chamber of Commerce, the key decision on the 'port-opening day' of 27th April 1571 was made in the spring of 1929. The year 1571 marked the making of a deal between the Portuguese missionaries of the Catholic Society of Jesus and the local lord Ōmura that turned Nagasaki officially into a trading port and a mission station, on which both Japanese and Portuguese sources were generally in agreement; however, no information was given in historical records regarding exactly on which day this event took place. The date of 27th

¹³ The Municipality of Nagasaki, *Nagasaki kaikō 450 shūnen kinen shikiten* (450th Anniversary of the port-opening of Nagasaki): <https://www.city.nagasaki.lg.jp/syokai/710000/714001/p036765.html>. Accessed 20th November 2023.

April, however, came from a different historical event in 1588, namely the abolition of the Jesuits' administrative power over Nagasaki by Toyotomi Hideyoshi (1537 - 1598), who at the same time took over the port town under the direct rule of his national regime. This date was proposed by the local historian Nagayama Tokihide (1867 – 1935), who on a meeting organised by the Nagasaki Port-Opening Commemoration Association on 7th March 1929 described the history of Nagasaki between the early 1570s and 1588 as a period of 'foreign occupation', and criticised other local historians who stood by choosing 1571 (and in one case, 1570) as Nagasaki's founding year for displaying 'degenerate thought'.¹⁴

Nagayama's decision did not win majority support amongst the attendees of the 7th March 1929 meeting, and the date 27th April was eventually adopted as the date of Nagasaki's port-opening due to technical rather than political reason, but Nagayama's view reflected how the celebration of Nagasaki's founding moment in the late 1920s and early 1930s was susceptible to the influence of the ongoing campaign of 'moral suasion' (*kyōka*) that called for tighter control over social and private life based on nationalist and socially conservative values. In particular, the use of the term 'degenerate thought' in Nagayama's March 1929 remark corresponded to his personal involvement in the moral suasion movement: his contribution to a local moral suasion journal in his hometown Kagoshima could be traced back to the 1910s.¹⁵ In 1925, another article by him published in another local moral suasion journal in Fukuoka prefecture decried the proliferation of individualism and the collapse of traditional monarchies in post-WWI Europe as results of a 'confusion of thoughts', against which the Japanese nation was able to defend itself only thanks to the 1890 imperial rescript on education issued by Emperor Meiji, which was widely accepted by the moral suasion organisations in Japan at the time as a foundational text of the movement.¹⁶

Another key aspect of the moral suasion movement in early Shōwa Japan was the enforcement of state Shinto worship as a form of civic duty that applied equally to all Imperial subjects regardless of their religious affiliation.¹⁷ In late 1929, as the first Port-Opening Anniversary was still under preparation, this push for obligatory Shinto worship came into direct conflict with the Catholic Church in Nagasaki following the so-called Kaisei Middle School incident. In October, the Kaisei Middle School of Nagasaki, a Catholic school opened and run by the French-based Catholic congregation Society of Mary, became the target of public outrage for failing to hold a student

¹⁴ Nagasaki kaikō kinen kōen sankō shiryō, pp. 4 – 5.

¹⁵ Izao (2019), pp. 85 mentioned Nagayama's contribution to the

¹⁶ Gendai shichō no byōkon to gojin no kakugo, pp. 1.

¹⁷ Akazawa (1985), pp. 36.

assembly for the remote veneration (*yōhai*) of the Grand Shrine of Ise on the occasion of the ritual reconstruction of its inner shrine on the ground that such a non-Catholic ‘religious’ activity was inappropriate to be held in the campus.¹⁸ This interpretation was in obedience with a joint directive issued by the Apostolic Delegate to Japan and the Archbishop of Tokyo addressing specifically the October national veneration, but went against the prevailing view within the political establishment, which saw official Shinto worship as a matter of civic duty above religious doctrines.¹⁹ As seen in Nagayama’s critique of choosing the year 1571 as the founding year of Nagasaki, the ‘foreignness’ of Catholicism in Nagasaki again became an object of a wave of public attack from Nagasaki’s local politicians and secular media. In particular, the presence of a foreign missionary as the principal and the apparent conformity of most of the pupils and teachers who were local Catholic believers was seen as a confirmation of how bounded the local Catholic Church still was by foreign religious authorities, and how such dual obligations could cause disruption to the political establishment.

Martyrs of the Japanese Spirit: Forging a Catholic memory of early modern Nagasaki in the early 1930s

In contrast to the mounting scepticism against the Catholic institutions, the Nagasaki Diocese in fact witnessed a series of decisive developments towards the indigenisation of church governance and laity organisation by the end of the 1920s. In 1927, Hayazaka Kyūnosuke was ordained the bishop of Nagasaki, thus becoming the first clergyman of Japanese origin to be in charge of an episcopal see in the history of the Catholic Church in Japan.²⁰ The following year, the first official Japanese newspaper of the Diocese, the *Katorikkukyō-hō* (‘the Catholic newspaper’) was launched under the editorship of Father Urakawa Wasaburō, himself a descendant of the former hidden Christians in the Urakami area of Nagasaki and an expert in the history of Catholicism in Nagasaki.

The indigenisation of church organisation in Nagasaki was accompanied by an effort to forge a communal memory that could unite the local Catholic believers with the belief in a shared sacred heritage and a common spiritual ancestry. What came into focus was the veneration of the Twenty-Six Saints of Japan, who were a group of Catholic missionaries and laypeople executed by the command of Toyotomi Hideyoshi in 1597 as part of the first wave of nationwide persecution against Christianity in Japan.²¹ In 1627, the martyrs were formally beatified by Rome, and had received

¹⁸ Hashimoto (1993), pp. 180.

¹⁹ Miyoshi (2021), pp. 108.

²⁰ Ibid, pp. 127.

²¹ Omata Rappo (2017), pp. 251.

worldwide celebration across the Catholic world outside Japan throughout the early modern era; in Japan, however, the veneration of the Twenty-Six Martyrs, now canonised by Pope Pius IX in 1862, was only brought to Nagasaki by the French Catholic missionary Bernard Thadée Petitjean (1829–1884), who was known for ‘rediscovering’ the hidden Christians of Urakami in the Catholic Church of Oura.²²

For the local Catholics of Nagasaki in the early 20th Century, the forging of a truly local Catholic memory began with the establishment of an indigenous interpretation of the 1597 martyrdom that located the site of the martyrdom in Nishizaka on the northwestern rim of Nagasaki’s traditional downtown area, instead of on the peak of hill Tateyama as designated by Petitjean in the 1860s. By not only revising the historical interpretation of the martyrdom but also establishing the hill of Nishizaka as a site for pilgrimage and communal veneration, the relocation of the martyrdom site marked a decisive step towards establishing a communal memory amongst the local clergy and laity that was simultaneously local and Catholic, and could be tangibly and regularly reinforced through the annual gathering and the commemorative mass on the feast day of the Twenty-Six Saints on 5th February. In the political context of the late 1920s and 1930s, the commemoration of the early modern Catholic martyrs also provided a platform on which the Diocese of Nagasaki, represented by the then bishop Hayazaka, could rally the local believers when their religious belief was being increasingly put under pressure by the rising tide of Shinto-centric nationalism.

For Hayazaka, who made multiple comments on the ongoing state of local politics on the official newspaper of the Diocese *Katorikkukyō-hō*, the history of early modern Nagasaki was not one of openness and cultural interchange as celebrated in the 1930 Port-Opening Anniversary and the modern-day nomination campaign of the Hidden Christian Sites, but one marked by three hundred years of anti-Christian persecution that left a mark of stigmatisation on the local Catholics even as Japan advanced into the era of Shōwa. In the meantime, however, Bishop Hayazaka’s historical interpretation also refrained from direct confrontation with the Shinto-centric nationalist sentiment, as he sought to find a common ground between nationalism and Catholicism based on the shared tradition of cherishing ancestors. As upholding the Church teaching against imposed Shinto worship was an act in honour of the local Catholics’ spiritual ancestors who committed martyrdom in face of state persecution without resorting to violent resistance, the Catholics of Nagasaki could still be perfectly patriotic by the nationalistic standard while adhering fully to the Catholic orthodox. Bishop Hayazaka also actively appealed to the language of ‘national crisis of thoughts’ (*shisō kokunan*) as

²² Ibid, pp. 252.

employed in the moral suasion movement, and offered to engage more constructively with the moral suasion campaign and to uphold Japan's national polity (*kokutai*) using the power of the Catholic Church. Hayazaka also emphasised the 'Japaneseness' of the Catholic martyrs of Nagasaki by arguing that such widely celebrated act of religious sacrifice was only possible because of the combination of the Japanese spirit of *bushido* and the Catholic faith.

A similar effort to reinforce the veneration of the Twenty-Six Saints of Japan by adapting their martyrdom story to the context of the time can also be found from within Nagasaki's Catholic lay community, represented by Hirayama Masajyū and his endeavour to turn the 1597 martyrdom story into an international cinematic sensation. Using personal fortune earned from his business in colonial Korea, Hirayama funded the making of the film *Junkyō kesshi: Nihon nijyūrokuseijin* ('The bloody history of martyrdom: The Twenty-Six Saints of Japan') in 1930.²³ Hirayama saw the making of the film as a personal intervention into the ongoing controversy regarding Catholicism in Japan, with a message that was in fundamental agreement with that presented by Bishop Hayazaka in his published commentaries. As Japan's international image plunged following the Mukden Incident of September 1931 and the establishment of Manchukuo in March 1932, moreover, Hirayama turned the film further into a vehicle of overseas propaganda with the hope to elevate Japan's relationship with the conservative Catholic opinion in the west during his screening tour to the United States and Europe from 1932 to 1934. It was during this period that the commemoration of the Twenty-Six Saints in Nagasaki reached a turning point that eventually led to the establishment of Nishizaka as the official site of the 1597 martyrdom in the post-war years.

From Catholic martyrdom to public heritage: Nishizaka and Christianity in Nagasaki's evolving official self-identity (1932 - 1949)

In making the film about the Twenty-Six Saints and promoting it overseas, Hirayama Masajyū's initial intention was to highlight the Japanese spirit embodied by the story of their martyrdom. However, what triggered the process that eventually led to the establishment of Nishizaka as the official site of the 1597 martyrdom was instead the *international* aspect of the Twenty-Six Saints. Both Hirayama's published correspondence on *Katorikkukyō-hō* and archival sources in Mexico indicate that during his visit to California, US in 1932, Hirayama was approached by Francisco Orozco y Jiménez, then the archbishop of Guadalajara, Mexico in exile, who expressed the wish to fund the construction of a memorial church near the site of the martyrdom. Both the Japanese and

²³ Yamanashi (2010), pp. 185.

the Mexican accounts suggest that the main motivation of Jiménez was to honour St. Felipe de Jesús, a Franciscan friar who was executed in 1597 as one of the twenty-six martyrs and later became the first Catholic saint born in Mexico. Although the plan was not materialised, it still marked the first known initiative to establish Nishizaka as the new and official site of the 1597 martyrdom, and to perpetuate it as a tangible site of religious veneration.²⁴

Another event that accelerated the establishment of Nishizaka as a Catholic memorial site also had its origin in the Catholic Church's collaboration with Japan's overseas propaganda effort in the 1930s. In February 1937, the Japanese delegation to the 33rd International Eucharistic Congress in Manila invited the American delegation to pay a visit to Japan. As the invitation was pre-arranged by the Foreign Ministry of Japan, the political connotation of this visit cannot be overlooked.²⁵ It was also during this visit that the Japanese delegation gained the acquaintance of Frederick Vincent Williams, a San Francisco-based Catholic journalist who oversaw the media affairs of the American delegation.²⁶ In 1938 Williams visited Nagasaki in person to propose an initiative to organise a pilgrimage mission from the United States to Japan, with Nagasaki as the beginning point. By the time Williams was already a pro-Japanese propagandist and was later accused in the US for receiving covert funding from the Japanese government, and the report by *Katorikkukyō-hō* on his visit also highlighted the political nature of the proposed pilgrimage mission.²⁷ The Catholic Diocese of Nagasaki soon kickstarted the preparation for the incoming US pilgrimage mission which resulted in the purchase of a tile of land near the site of Nishizaka for the erection of a permanent monument made of concrete in March 1939.²⁸ Although the proposed pilgrimage mission was abruptly cancelled later that year allegedly due to the outbreak of war in Europe (Germany invaded Poland in September 1939), the Diocese of Nagasaki carried on with the plan to construct the permanent monument (though never finished) on the purchased site in January 1940. On 11th February 1940, the Diocese for the first time celebrated the Feast Day of the Twenty-Six Saints at the new memorial site of 'Nishizaka', which marked a turning point in the evolution of the Catholic memory of Nagasaki that left its trace well into the post-WWII era.

Regarding the relationship between Catholicism and the local public memory in Nagasaki, existing

²⁴ Arimura (2014), pp. 117 – 118.

²⁵ Yamanashi (2011b), pp. 85.

²⁶ Miyazaki (2022), pp. 21.

²⁷ *Katorikkukyō-hō*, 1st June 1938. In September 1938 Williams was accused of acting as a foreign agent of influence in the US on the payroll of the Japanese government to disseminate pro-Japanese propaganda: "106 Register as Foreign Agents Here," *Washington Post*, October 11, 1938, X1.

²⁸ *Katorikkukyō-hō*. 1st April 1939.

academic literature have already highlighted a marked discontinuity between the pre-WWII and the post-WWII eras with a specific focus on the event of the atomic bombing of 9th August 1945. The studies by Richard Diehl and Otsuki Tomoe engaged critically with the 1958 episode of the demolition of the bombed remain of the Catholic Cathedral of Urakami by the demand of the local Catholic community, which supposedly deprived Nagasaki of a tangible landmark that could have perpetually commemorated the destruction caused by the atomic bombing as seen in the case of the 'Atomic Dome' of Hiroshima. Diehl and Otsuki shared the argument that the collaboration between the Catholic Church and the local government was the main reason behind this incident, which eventually resulted in the divergence between Nagasaki and Hiroshima's relative significance in Japan's atomic-bombing commemoration regime. The studies by both scholars also highlighted the narrative of 'international culture' and its association with Nagasaki's Christian past as a contributing factor to this intentional act of downplaying Nagasaki's atomic bombing memory to make way for an allegedly more forward-looking (and thus more uncritical) official narrative.

What was left out of this narrative as construed by Diehl and Otsuki was the evolution of the site of Nishizaka which reflected another aspect of the relationship between the Catholic Diocese and the local government in the immediate post-war years of the late 1940s. As seen in the pre-war celebration of the Port-Opening anniversary and the annual veneration of the feast day of the Twenty-Six Saints, anniversaries of historical events again played a key role in the eventual transformation of Nishizaka into a memorial site that was simultaneously Catholic and 'official'. The first anniversary that had an impact on the process was the 350th anniversary of the 1597 martyrdom of the Twenty-Six Saints in 1947. On 14th May, the anniversary was celebrated by the Catholic Diocese of Nagasaki, whose parishioner base was particularly hard stricken by the atomic bombing, with the help of the municipal and the prefectural governments.²⁹ The anniversary provided the occasion for bishop Yamaguchi to announce the decision to build a memorial park at Nishizaka, which in turn prompted the municipal sub-committee of culture and welfare to establish a special committee in July to work out a final location for the future memorial site.³⁰

The second and more highly expected historical anniversary that would eventually be celebrated at the site of Nishizaka was the 1949 quatercentenary of Francis Xavier's arrival in Japan. In May 1948, the Catholic Bishops' Conference of Japan decided that the said anniversary, which marked the first introduction of Catholicism into Japan in known history, was to be celebrated primarily in

²⁹ *Nagasaki Nichinichi Shimbum*, 15th May 1947. No published account in the Catholic media exists, as *Katorikkukyo-ho* didn't return into print until 15th April 1948.

³⁰ *Asahi nenkan* (1948), pp. 308.

Tokyo and the city of Nagasaki. The decision gave mayor Ōhashi Hiroshi a timely opportunity to implement his plan to earn foreign currency and enhance the image of Nagasaki as a ‘city of culture by investing in ‘the attraction of inbound tourists’ and showcasing the city’s history as a place of ‘cultural fusion between the East and the West’ and ‘the base for the Christian mission in the Far East’.³¹ The Society for Preserving the Martyrdom Site of the Twenty-Six Saints of Japan provided the crucial liaison tunnel between the local authorities of Nagasaki and the higher political and Catholic figures in Tokyo, which led to an expectation at the local level of the arrival of a major event of international prestige and large-scale inbound tourism. The resulted preparatory programme was eventually allocated a budget of 10 million yen (of which 70% was supplied by the municipality and the prefecture) that covered the cost of preparing the area of Nishizaka as a memorial park that would later stage the Liturgy of Eucharist, which was one of the most solemn ceremonies of the entire quatercentenary celebration.³² This was the decisive moment at which the commemoration of the Twenty-Six Saints was transformed from one that only took place within the Catholic community at an exclusively Catholic site (the 1939 – 1940 site near Nishizaka was purchased as a Church possession, while the post-1940 site of Nishizaka was and still is under public ownership).

The unprecedented public involvement in the establishment of Nishizaka as a *Catholic* memorial site, however, did not fully overcome the diverging views of the local government and the Catholic community regarding the meaning of the quatercentenary which reflected the residual effect of the ‘border of memory’ between the Catholic and the non-Catholic population of Nagasaki that caused both confrontation and collaboration in the late 1920s and 1930s. The editorial of *Katorikkukyō-hō* on the quatercentenary euphemistically expressed concern regarding the official narrative on the historical event, as it was seen as having misplaced the focus by celebrating Francis Xavier as but another ‘Japanophilic foreigner’ while omitting the more religious aspect of his deeds as one of the founders of the Society of Jesus and a saintly evangeliser to Asia. The Catholic commentary on the quatercentenary also reflected a sense of distance towards the celebration of Francis Xavier, who was more remembered as a saint associated with Catholicism in Japan in general, rather than in close connection to the city of Nagasaki as in the case of the Twenty-Six Saints of Japan.

Instead of unreservedly celebrating the public recognition their religion received through the emperor’s visit, the grand processions across the traditional downtown, and the increased media exposure of Christianity-related topics in general, Catholic opinion in Nagasaki still tried to keep

³¹ *Nagasaki shigikai-shi shiryō-hen* (History of the municipal council of Nagasaki: Collection of historical materials), pp. 1059.

³² *Kiroku to Inshō*, pp. 63.

the *Catholic* memory of recurring persecutions and resilience apart from the ‘international culture’ rhetoric. By reminding the parishioners of their special duty of pursuing spiritual redemption and highlighting the gap between Catholic teaching and the ‘Japaneseness’ that might come with ‘shortcomings’, Catholic opinion leaders further maintained a fine line between Catholicism as an international religion and the more secular notion of internationality. In this regard, the relationship between the Catholic Church in Nagasaki and the official narrative of Nagasaki as a city of ‘international culture’ that guided the city’s post-war re-orientation was not as close as the studies by Diehl and Otsuki depicted.

Conclusion

To the Catholic community in the city of Nagasaki, the quatercentenary marked the conclusion of the decades-long effort by the local Catholic community to erect a permanent memorial for the Twenty-Six Saints of Japan and set a precedent for the joint management of the memorial facilities that were built in the park afterwards. Nishizaka Park remained public land held by the municipality, and the martyrdom site was designated as a prefectural cultural property in April 1956; in the meantime, the park was also the place where the annual Catholic veneration of the Twenty-Six Saints on the feast day of 5th February was held.³³ In 1957, the Society for Preserving the Martyrdom Site of the Twenty-Six Saints restarted its operation to erect a new, permanent monument for the Twenty-Six Saints in celebration of the upcoming centenary of their canonisation in 1962. The initiative eventually attracted the attention of the Society of Jesus of Japan, which later took over the project and proposed the addition of a memorial museum. The museum was originally planned to be built on the site of the present-day Gosha Park, i.e., the land slot in Bōzuiwa that was already purchased by the Church in 1939. But the location was later moved to Nishizaka Park as the municipal government offered to lend part of the land it owned on the site to the Jesuits.³⁴ A memorial church named after St. Felipe de Jesús was also built nearby with substantial funding coming from the Catholic Church in Mexico, which echoed the original plan made by archbishop Jiménez and bishop Hayazaka in 1932.³⁵

As the facilities officially opened in 1962, Nishizaka Park became the memorial complex that exists today. The interweaving of Catholicism and the official regime of heritage management continued: the memorial museum of the Twenty-Six Saints, which still occupies municipal land today, has been

³³ *Nagasaki-ken no Bunkazai*, pp. 152.

³⁴ Arimura (2014), pp. 123.

³⁵ *Ibid.* pp. 126.

put under the management of the Society of Jesus, and enjoys greater curatorial freedom than other properly registered museums as an ‘institution equivalent to museum’ (*hakubutsukan sōtō shisetsu*) under Japan’s Museum Law. The layout of the exhibition was thus made to reflect the concept of a reliquary, where the relics of the canonised and beatified martyrs were not displayed as mere objects, but were solemnly enshrined.³⁶ The monument of the Twenty-Six Martyrs was visited respectively by Pope John Paul II in 1981 and Pope Francis in 2019, thus providing a stage for religious diplomacy that also defined Nagasaki’s public image as a Japanese city with a distinctly Christian past. Nevertheless, if the historical process of the creation of the modern-day image of ‘Christian Nagasaki’ is viewed in its entirety, it shall be seen that the interweaving between the two phrases ‘Christian’ and ‘Nagasaki’ is truly built upon a bordered memory of a city that was equally shaped by the early modern influence of Christianity and the subsequent persecution thereof. ‘Christian Nagasaki’ might have been a tactical alliance across the border, but the border itself is never overwritten.

Bibliography

Primary sources

Books, monographs and other single-volume publications

Asahi Shimbun (Ed.) (1948) *Asahi nenkan* (Asahi yearbook).

Executive committee for tourism and the commemoration of the quatercentenary of St. Francis Xavier’s arrival in Japan (Ed.) (1949), *Kiroku to Inshō* (Records and Impressions).

History of Nagasaki Prefectural Assembly Compilation Committee (1977), *Nagasaki ken gikai-shi* (History of Nagasaki Prefectural Assembly).

Nagasaki Port-Opening Commemoration Association (Ed.) (1930). *Dai’ikkai Nagasaki kaikō kinenkai kiroku* (Records of the first session of the Nagasaki Port-Opening Commemoration Association).

Nagasaki Port-Opening Commemoration Association (Ed.) (1930). *Nagasaki kaikō kinen kōen sankō shiryō* (Referential materials for the speech for the Nagasaki port-opening commemoration).

Nagasaki Port-Opening Commemoration Association (Ed.) (1930). *Nagasaki kaikō Nengappi ni tsuite no ikensho* (Memorandum of opinions on the year and date of Nagasaki’s port-opening).

Nagayama, T. (1925), *Gendai shichō no byōkon to gojin no kakugo* (The root of the illness in modern thoughts and my resolution), Office of the Nakamachi (Yoshii-chō, Fukuoka prefecture) *Hōtokukai*.

³⁶ Omata Rappo (2017), pp. 269.

Journals, newspapers and other periodical publications

Katorikkukyō-hō, Nagasaki Katorikkukyō-hō-sha.

Nagasaki Nichinichi Shimbun, Nagasaki Nichinichi Shimbun-sha.

Official records in bundles

Nagasaki ken senji jigyō sengo toshi fukkō shiryō (Nagasaki prefecture collection of wartime projects and post-war urban reconstruction-related documents), currently kept in Nagasaki Prefectural Library Local Materials Center.

Secondary literature

Akazawa, S. (1985). *Kindai Nihon no Sisō dōin to Kokumin tōsei* ('The thought mobilisation and social control in modern Japan'), Azekura Shobō.

Arimura, R. (2014). La iglesia de San Felipe de Jesús y el Museo de los 26 Mártires en Nagasaki: un legado de México. *HISPANICA/HISPÁNICA*, 2014(58), 113-143.

Boyle, E. (2019). Borders of memory: affirmation and contestation over Japan's heritage. In *Japan Forum* (31), 3, 293-312. Routledge.

Diehl, C. (2018). *Resurrecting Nagasaki: reconstruction and the formation of atomic narratives*. Cornell University Press.

Hashimoto, K. (1993), *Kaisei Hyakunen-shi* (The Hundred Year History of the Kaisei School), Kaisei Gakuen.

Ikeda, T. (2016). *Nagasaki ni okeru seichi tsūrizumu ni kansuru kenkyū* ('A Study on the Holy Site Tourism of Nagasaki'), PhD Thesis, Nagasaki International University Graduate School.

Kimura, K. (2007). *Nagasaki ni okeru katorikku kyōkai gunrei to tsūrisumu* (Catholic Church Pilgrimage and Tourism in the case of Nagasaki), *Journal of Nagasaki International University*, 7, 123 – 133.

Mateoc, R. (2023). Hidden Christians Made Visible: An Ethnography of Tourism in a World Heritage Property of Japan. In *Heritage, Contested Sites, and Borders of Memory in the Asia Pacific* (pp. 107-135). Brill.

Matsui, K. (2018). *Senppuku kirishitan ha nani wo katarunoka – Nagasaki no kyōkaigun wo meguru sekai-issan tōroku to tsūrisumu* (What Does 'Hidden Kirishitan' Tell Us: The World Heritage nomination for 'The Churches of Nagasaki' and tourism), *Jiri kūkan* (Geography Space), 11(3), 253 – 268.

Metzler, M. (2006). *Lever of empire: The international gold standard and the crisis of liberalism in prewar Japan* (Vol. 17). University of California Press.

Miyazaki, H. (2022). *Rekishi to eien no aida: Katorikku Nagasaki shikyō Yamaguchi Aijirō no*

- ketsudan to inori* (Between History and Eternity: The Decision and Prayer of Yamaguchi Aijirō, The Catholic Bishop of Nagasaki), *Hiroshima Peace Science*, 43, 13-35.
- Miyamoto, Y. (2012). *Beyond the mushroom cloud: Commemoration, religion, and responsibility after Hiroshima*. Fordham Univ Press.
- Miyoshi, C. (2021). *Toki no kaidan o orinagara - kin gendainihon Katorikku kyōkai-shi josetsu* ('Descending the stairs of time: An introduction to the history of the Catholic Church in modern Japan'), Oriens Institute for Religious Research.
- Omata Rappo, H. (2017). Memories of a "Christian Past" in Japan: The Museum of the Twenty-Six Martyrs in Nagasaki. *Anais de história de além-mar*, 18, 249 - 282.
- Omata Rappo, H. (2019). *Nihon no 'junkyō' to gurōbaru hisutorī: Nihon ga Seiō no rekishi ni naizai-ka suru toki* (Global History and 'Martyrdom' in Japan: When Japan was internalised within the history of Western Europe). *Circulaire de la Societe franco-japonaise des etudes orientales*, (42), 33-82.
- Omata Rappo, H. (2020). *Sei-sei no tsukuri-kata — iwayuru Nihon nijūrokuseijin no retsufuku katei (1627)* (Fabricating Sanctity: The Beatification Process of the Twenty-six Martyrs of Japan (1627)). *HERITEX*, 3, 310 – 314.
- Omata Rappo, H. (2022). History and Historiography of Martyrdom in Japan. In *The Palgrave Handbook of the Catholic Church in East Asia* (pp. 1-38). Singapore: Springer Nature Singapore.
- Otsuki, T. (2016a). *God and the Atomic Bomb: Nagasaki's Atomic Bomb Memory and Politics of Sacrifice, Forgiveness and Reconciliation*. University of Toronto (Canada).
- Otsuki, T. (2016b). Reinventing Nagasaki: The Christianization of Nagasaki and the revival of an imperial legacy in postwar Japan. *Inter-Asia Cultural Studies*, 17(3), 395-415.
- Otsuki, T. (2018). 'A Critical Review of Catholic Heritage Sites in Nagasaki, Japan'. *The Newsletter* 80 (summer): 38–39.
- Yamanashi, A. (2010). *Eiga "junkyō kesshi Nihon nijūrokuseijin" to Hirayama Masa jū: Ichi kyū san rei-nendai zenpanki Nihon Katorikku kyōkai no bunka jigyō* (The film 'The Bloody History of Martyrdom: The Twenty-Six Saints of Japan' and Hirayama Masajyū: The cultural endeavour of the Catholic Church of Japan in the early 1930s), *Nihon Kenkyū*, 41, 179 – 217.
- Yamanashi, A. (2011a). *Nijisseiki shotō ni okeru tenkanki no nihon Katorikku kyōkai: Pari gaikoku senkyōkai to nihonjin katorikkusha no kankei o tooshite* (The Catholic Church of Japan in the Age of Transition at the Beginning of the Twentieth Century: The Relationship between the Paris Foreign Mission Society and Japanese Catholics). *Nihon Kenkyū*, 44, pp. 221 – 304.
- Yamanashi, A. (2011b). *Manira bankokuseitaidaikai to Nihon Katorikku kyōkai* (The Manila International Eucharistic Congress and the Catholic Church of Japan). *Kirisutokyō shakai mondai Kenkyū*, 60, 69-97.

柄谷行人の「クリティーク」とは何か

一橋大学言語社会研究科

趙奕山

1. はじめに

本発表の出発点に、助川幸逸郎・東浩紀による柄谷行人評価に対する報告者の著しい違和感がある。助川は、『探究Ⅱ』以後の柄谷が「図式化」し「大衆化」したと述べたうえで、**New Associationist Movement** という政治運動に乗り出した柄谷の『トランスクリティーク』における変革の呼びかけに「何の説得性を感じなかった」と評価した[助川 2022]。一方周知のとおり東は柄谷が編集委員を務めた『批評空間』で批評家としてデビューし、ある意味では柄谷の「弟子」とも言えるだが、二〇〇〇年に『批評空間』と袂を分かった前に、「彼〔柄谷〕が九三年に始めた『探究Ⅲ』には明らかに、超越論生の条件を「主体」の構造、あるいは構造の欠如から位置づける試みへの回帰が読まれる」[東 1998 : 134] という柄谷の理論の後退を主張した。助川と東の批判には、ひとつの共通点がある。つまり、柄谷が二〇〇一年に上梓した『トランスクリティーク』に非難の矛先を向ける、ということである。

したがって本発表では、柄谷がいう「クリティーク」の具体像を再検討し、柄谷の思想における理論と現実の交錯を強調することによって、これらの批判への反論を試みる。

『トランスクリティーク』の要約

本書の狙いを一言でいえば「マルクスをカントから読み、カントをマルクスから読む」[柄谷 2010 (2001)] ということである。1989 年の東欧革命は西側ではアメリカの究極的勝利と手放しで喜んだが、新自由主義経済はたちまち破たんをきたし金融恐慌が世界を襲った。その結果社会民主主義的修正がおこなわれ、市場経済を繕った。このような体制を「資本＝ネーション＝国家」の三位一体と名づけた。柄谷はこうした世界の情勢に対して、未来について語らなければならないと感じて、嘲笑されてきた共産主義（コミニズム）という形而上学を取り戻すため、カントの超越論的主体を想定した「純粹理性批判」に着目しながら、マルクス「資本論」は単なる経済学の本ではなく、資本の欲動と限界を明らかにし、根底にある人間の交換コミュニケーションに付きまとう困難性を発見する批判の本として読みなおそうとする。しかし柄谷独自の視点が混ざっているため、その読み方に対する評価は賛否両論だった。

本発表の問題設定

- 柄谷が「クリティーク」と呼んでいるもの：それは「移動」の中で発生しなければならず、その実践は時代の流れに伴って絶えず変化しているが、理論的な内核はほとんど変わっていない
 - 助川と東が唱える「政治的柄谷」と「文学批評的柄谷」という二分法が成立するのか：前期柄谷は物語の世界に耽溺していた文学青年、後期柄谷は自らの批評家の地位を利用して政治的力の獲得を図った、という見解が短絡すぎる
- 本発表は柄谷の「クリティーク」と政治の関係を整理し、これらの問題を答える

2. 一九六〇年代と一九七〇年代の柄谷、そしてNAMを結成する柄谷

助川も東も九〇年代以後の柄谷の批評を「政治的転回」として唾棄した、しかしこうした評価は妥当なのか？結論からいえば、これは徹頭徹尾、柄谷の転回への誤った命名である。六〇年代と七〇年代の柄谷の実践を見ておこう。

➤ 重要な参照先：インタビュー集『政治と思想』

→ 柄谷は六〇年安保闘争の最中に東京大学に入学し、全学連の安保闘争に参加した

→ 共産主義者同盟（旧ブント）に入らずに東大の学生運動に参加し、西部邁、廣松渉と知り合った

→ 安保闘争で敗北したブントが戦旗派、プロレタリア通信派、革命の通達派に分裂して論争したが、柄谷が代表を務めた東大駒場寮の学生グループは中立の態度をとり、社会主義学生同盟の再建に手を加えた

➤ 一九六一年に柄谷が当時の学生運動グループを代表して書いた「社学同再建のアピール」という文章
全国の学友諸君！

全学連の学生大衆運動としての再建とマルクス主義の革命的再生ないし革命思想の新たな創造——われわれの前には、この二つの課題が同時に提起されている。この困難な課題をわれわれは同時に実現することが可能であろうか。可能である。しかも、両者は結合されつつ行なわれる時はじめて可能である。何となれば、戦後学生運動の歴史、なかんずく、安保闘争の過程が示すように学生運動は既成の党派的マルクス主義の支配から自由になり、既成体系からはみ出て現実の日本社会と世界資本主義へと理論的に肉迫したとき、最もよくその社会運動としての自立性を発揮し、プロレタリア運動に影響を与え得るからである。学生運動は一つの社会運動としてブルジョアジーと客観的に敵対し得るばかりでない。それは、自らの内部において全社会の思想的政治的潮流を観念的に最も純粋、極端な形で開花させうるものであることによって革命思想の創造と実験の場の一つとなりうるのである。

従って、学生運動の自立性を否定し、学生運動を既成のイズムの工作の対象・客体としてのみ見做すものは、学生運動にとって、絞殺者であり、敵である。「仮空の前衛」ではなく現実のチャチな小集団又は量的にのみふくれあがった醜悪な集団を「前衛」と称して己れの立脚点とし、綱領的対立を大衆組織の前提としてその中に持ち込もうとするものは、断乎排撃されねばならない。われわれ社学同は、われわれが思想的、理論的に「一枚岩」ではないことを何ら否定しない。何故ならすでにのべたように、われわれは「マルクス・レーニン主義」や「革命的マルクス主義」などによって包括し得ない問題状況の中にあるからだ。個人の思考と共同の討論、これが前進の唯一の手段である。自分たち自身の内部に討論の可能性を持たない組織は、大衆との対話と交流をなし得ず、死への道をたどるであろう。大衆の獲得は「不可謬の原則＋マヌーバー」によると考えるものに禍いあれ。

[…]

今日、再び世界資本主義の危機がより深刻に進行し、米ソの軍拡競争が公然と開始され、ベルリン、ラオス、ベトナム、台湾、朝鮮での緊張が発火点に達しようとしている時日本のブルジョアジーは国際紛争を契機に自衛隊の出兵と憲法改正を一举に進めて支配体制を完全に確立しようとたくらんでいる。そして、この戦後二度目の転回点において再び「左翼」は分裂を開始しているのである。恐らく、この危機そのものが「左翼」分裂の客観的要因であろう。しかし「危機」と「分裂」は単なる外的関係にあるのではない。

誕生したばかりの第四インターは、第二次世界大戦の勃発という巨大な現実の前に崩壊せしめられた。日共の第一次分裂は朝鮮戦争と国内武装闘争によって発展をおしとどめられた。

従って今日、もし我々が、階級情勢の危機と「左翼」の分裂について歴史から何事をもまなび得ず「左翼」内部だけに眼を向けセクト的党派性に終始するならば、またもや、我々は資本主義のつくりだす巨大な現実の前に

なすところなく敗退を余儀なくされるであろう。そうではなく、我々がこの危機に主体的にかかわり、それによってためされつつたかい抜き生き抜く時、はじめて我々は現代資本主義と既成のマルクス主義運動を乗り越えた地点へと突き進み得るであろう。

『資料戦後学生運動6』 pp.85-88

- ブントのような親組織（党）を否定して、学生組織としての社会学同の再建だけを目指す
- 既成の党派・体系から自立的な抵抗
- 「とにかく運動を続けようと思う場合、可能な選択肢は三つぐらいしかない。党を結成するか、大学に残って学問をやるか、または、文学をやるか、です。」『政治と思想』 p.30
- 文学批評は柄谷の政治的関与の延長である
- 「対抗運動が出発するのは諸個人からである。しかし、抽象的な諸個人ではなくて、社会的な諸関係のなかに置かれた諸個人である。諸個人は、ジェンダーやセクシュアリティ、エスニック、階級、地域、その他の様々な関心の次元に生きている。それゆえ、対抗運動は、それぞれの次元の自立性を認めつつ、したがってまた、諸個人のそれらへの多重の所属を認めつつ、それら多数次元を綜合するようなセミラティス型システムとして組織されなければならない。」『トランスクリティーク』 pp.453-454
- 柄谷は最初から、政治的人間であり、彼が「批評」と「クリティーク」をいう時、それは彼自身の存在論的政治と深く関連している
- 柄谷が経験した政治の歴史なしでは柄谷の「クリティーク」を語ることができない

3. 「クリティーク」に関する柄谷の発言

柄谷自身は「クリティーク」についてどう語っているのか？

- カントやマルクスはたえず「移動」をくりかえしている。そして、他の言説体系への移動こそが、「強い視差」をもたらすのだ。亡命者マルクスにかんしてそれはいうまでもない。実は、カントに関しても同じことがいえる。彼は空間的にはまったく移動しなかったが、移動への誘いを拒否したことにおいて、そしてコスモポリタンであり続けたことにおいて、一種の亡命者であった。一般に、カントは、合理論と経験論の「間」にあって、超越論的な批判をした人だとされている。しかし [...] カントもまた、独断的な合理論に対して経験論で立ち向かい、独断的な経験論に対して合理論的に立ち向かうことをくりかえしている。そのような移動においてカントの「批判が」がある。「超越論的な批判」は何か安定した第三の立場ではない。それはトランスヴァーサル（横断的）な、あるいはトランスポジショナルな移動なしにありえない。そこで、私はカントやマルクスの、トランセンデンタル且つトランスポジショナルな批判を「トランスクリティーク」と呼ぶことにしたのである。

『トランスクリティーク』 p.18

- 私は九〇年代に『トランスクリティーク』を書き始めた。カントとマルクスを根本的に読みなおそうとしたのです。しかし、九〇年代の末にいたって、私はそのような批評の限界を感じました。先ほどいったように、私の『トランスクリティーク』は文学批評と同じですが、最後に違ってきます。文学批評とは、いわば、テクストの中に「第三の道」を見出すことです。が、私はこの段階でそのようなやり方を放棄した。そして、

私はカントからもマルクスからも出てこない、交換様式という考え方を導入しました。さらにであた、私はそこから社会運動の実践に向かった。

それは移動です。が、私はあえて移動を求めたのではない。気がついたら、私は冷戦時代になかった状況の中に投げ出されていたのです。状況そのものが移動していた。だから、私はその中で、これまでの考えにこだわらず、考えなおそうとしたのです。それが、私のいうトランスクリティークです。

『思想的地震』 p.279

- 唯物論だからつねによいということにはならない。観念論はつねにだめだ、ということにもならない。それらが批評的で重要であるかどうかを決めるのは、現実の社会的な文脈である。つねに正しいような立場はない。例えば、ディスコンストラクションのやり方を覚えたから、いつでも正しい、というわけではない。それは現実的文脈によっては、逃避的なものになってしまう。私は一九九〇年以後、冷戦構造の終焉、すなわち、形而上学的な二項対立の終焉のあとに、自分のスタンスを移動させた。批評は「移動」なしにはありえない。あとで、私はそのような移動を伴う批評性を、トランスクリティークと呼ぶようになった。

「移動なくして批評なし」 p.148

- 「クリティーク」とは固定な政治的立場に縛られず、つねに現実的な問題と関わりながら理論と実践の相互検証を行うための方法論である
- しかしここで残された問題は、柄谷がいう「クリティーク」は、彼自身の実存との関連性が深すぎるということであり、この意味では、東と助川の批判は完全な的外れではない
- 「クリティーク」と政治の公共性を取り戻すためにも、私たちは状況の形成の歴史を把握しなければならない

参考文献

柄谷行人 2012『政治と思想』平凡社

—— 2010 (2001) 『トランスクリティーク』岩波書店

—— 2017 (2015) 「移動と批評」『思想的地震』筑摩書房

柄谷行人&ジョエル・ウエインライト 2014 (2012) 「移動なくして批評なし」(柄谷凜訳)『現代思想』vol.42-18 青土社

助川幸逸郎 2022「柄谷行人批評の始原と現在」『物語研究』22

東浩紀 1998『存在論的、郵便的』新潮社

—— 2020『哲学の誤配』ゲンロン

三一書房編集部 1968『資料戦後学生運動 6』三一書房

近世川崎地域からの経世済民思想 —田中休愚と池上幸定・幸豊の比較をとおして—

東京外国語大学
篠原将成

はじめに

本発表では、現在の川崎市域で近世中期に活躍した田中休愚と池上幸定・幸豊の政治経済的発言を思想史上に位置づけたい。休愚は農政一般を説いた『民間省要』を幕府に提出し、後に代官となったことで知られ、池上父子は新田開発と砂糖国産化を推し進めたことで知られる。休愚は自身の提言を「上ニ得有て下ニ失なく、上ニ損なくして下ニ益有、得失損益上下ニ利有の弁なり」と述べている。また幸定は、新田開発とは「国を広くするの功德有て、其身斗りの為にあらず」という「国益の術」であり、世のため人の為は何もしない者は「国賊」であるともいう。ともに百姓身分であるが、身分制下において足るを知るといった思考ではなく、政治経済的に積極的に発言していった。こうした発言を地域から捉え直し、思想史上に位置づける。

田中休愚『民間省要』（享保6年）

東海道川崎宿の名主・本陣・問屋の当主を務めた田中休愚は『民間省要』を著し幕府に提出し、定免制採用の後押しをしたことで知られる。休愚は同書で定免制採用の利点として代官の手代などによる中間搾取を防止できることを述べている「得失損益上下ニ利有の弁なり」、つまり無駄を省くことによる財政改革を目指した。

- 定免制を採用すれば為政者と百姓の間は、中間搾取がなくなり収支は明瞭なものとなるという。
「今更国土定免とならば、君と百姓との間、氷のこく清く、玉のこく明かならん。然る時ハ数多の邪神、此後何を以奢を極めん。」（53 頁）
- また休愚は農業を振興していくために「望」という経済的動機付けの必要性を述べている。
「（武士が戦によって領地を拡大していったように）百姓・町人、又准之。何とぞ身体をかせぎ、田地を買ふやして子孫に譲らん望の外なし。世に盛衰あり、興亡あり、人、交買て又交売ル。其売買所ハ皆其所の年貢・諸役を勤て残る作徳を考へ見ての直段なり。大体七八分より一割の利に廻らねば、買ふて無所益。且其所上地なりといふとも、其所の年貢・諸役重く作徳なけれハ、直段易（安）し。又下地なり共、年貢・諸役軽く作徳余りあれば直段夫レに應して高し。是を計考て売買し来るなり。」（30-31 頁）
「町人・百姓、子孫に家督を譲ルにも皆其考を以事を成し来ル所に、官人其勘弁なく、理ニまかせ俄に新法の取ヶを出し、課役をかけば、百姓町人望を失ひなん事、是ニ過たるなし。代々力を竭し、己れ / \ が家業をはげみ、求得たるの田地、俄に下直と成て廃らば、何事も皆徒と成なん。」（31 頁）

以上のように休愚の農業振興政策は、中間搾取という無駄を省き搾取されていた部分を上下に配分し、下への配分は剰余を経済的動機付けとし地方の経済を振興しようとするものである。

池上幸定「新田開発条々」(享保14年)

池上本門寺を開いたとされる池上家は慶長年間に池上村から大師河原村へ転居した。ここでは新田開発や砂糖作りで知られる幸豊の父幸定の「新田開発条々」を見てみたい。

幸定は休愚とは異なり、新田開発により耕地を増や経済規模時代を拡大することにより国家社会が豊かになると述べている。またそれを「国益」と表現している。

- (幸定の祖父)「何国にても新田開発の事ハ、国を広くするの功德有て、其身斗の為にあらず、一步一畝たりとも開をくときハ万世の利益也、我身の欲をきて人に施し、手前を卑くして人を引まハすを、第一の心持とす」
- (幸定)「愚云、国益の術なるかゆへに、専ら己を利せんと思ふ少量にてハ成就せぬ事也、惣して大業をなさんとするものハ、人を和するの道をうしなふてハ事ならず」
- 「(開発が成功すれば)たとへ身ハ下々にあり共、少しハ国恩に報し、人のためにもなるへきもの也、さもあらハ家も栄へ、子孫永く相続すへし」

自身の政策を「経済」と呼び、そうした拡大再生産を目指すような政策が「山師」と当時呼ばれていたことがわかる。

- 「墾開之伝書、我家相続の子孫たる者熟読して守るへし、農家にをいて第一の慈悲と可成事也、今時経済の志ある人を山師といふて、ものかゝりのやうに云ハ大き成誤也、世の為人の為に何のなすこともなくして、安楽をこのミ衣食のミにふけるハ国賊といふへきものか」
- 「経済の道ハ聖人佛神の教也、それを山師とひとしきものに云なすハあやまり也」
- 「子孫の繁栄ハ其身の正しきにあり、これらの事ハ大学の八条目にあるなれハ、予のしするに不及、とかく家業出精しいとまあハ善人にたよりて学問すへし」

自家の繁栄を目指し経済的動機付けを重視することは幸定も休愚と同様だが、経済規模自体を拡大していくような「山師」の態度を擁護し「国益」としてそれを表現するのには休愚の議論からの飛躍が見られる。

成島道筑「墾田之古法」

八代将軍吉宗の奥坊主であり、休愚と幸定の子幸豊を幕閣とつないだキーパーソンである成島道筑の思想を見てみたい。

- 江戸時代に入り人口は増えた者の戸数は増えておらず、土地はその十分の一も増えていないといい、開発の必要性を述べていく。
「御代御繁栄ニ随ひ人多罷成候得共、民戸ハ増シ不申、地所ノ殖候事ハ人十分一二も及不申候」
- また儒学や仏教ではなく、日本の風土にあった政策の必要性を述べている。
「古より聖人ヲ不生専ラ唐土ノ法天竺ノ教計ヲ守風俗に狃ひ、自然ニ水土ノ考疎略ニ御座候上ニ、小利ニ馳セ大利ヲ興シ候人無御座、依之食貨ハ繁昌ニ応しては不足仕候(…)依之自幼年老後迄算法ヲ以三教ノ片端ヲ基ニ割出シ、唐土ノ法ニも片寄不申、天竺ノ教ヲも象り、日本相応ノ法相考、

先達て金穀ノ利病ニより候て万代不易御代御相続ノ事申立候」

日本の風土にあった「日本相応ノ法」により政治経済を動かしていくことを述べている。休愚と幸定・幸豊はともに『大学』の八条目を統治の形式として意識し、自己や地域から思考したが、こうした思考法は道筑の発想の方向性とも合致する。

おわりに

今回は近世中期に川崎地域から思考した2人の人物を取り上げた。ともに自家と国家社会の繁栄を目指し両者を両立させる政策を紡いでいった。池上父子については「国益」の側面が強調されてきたが、地域との関係や休愚や道筑との思想史的な関係性については十分には検討されていない。またこれらの思想を近世後期・近代へどのように位置づけるのかも課題として残されている。

文献

落合功『国益思想の系譜』（同成社、2016年）

川崎市市民ミュージアム編『池上太郎左衛門幸豊 大江戸マルチ人物伝』（川崎市市民ミュージアム、2000年）

川崎市市民ミュージアム編『池上家文書（五）』川崎史資料叢書第九巻（川崎市市民ミュージアム、2002年）

田中休愚著、村上直校訂『新訂 民間省要』（有隣堂、1996年）

プリンタ業界において日本企業が強い理由

韓国外国語大学 国際地域大学院
許民京（ホ・ミンギョン）

I. 研究背景

- 技術や事業に対する不確実性の高い分野である精密機器と電機産業。精密機器と電機産業において過去、市場と用途の拡大性が期待され、今日まで拡大しているプリンタ。
- 世界のプリンタ業界を見ると、日本企業が1980年代はじめから5割を超えるシェアを占めているが、日本企業の独占が約40年間、高い競争力を持ちながら維持しているその背景について先行研究により分析を行う。

II. 研究対象

- 普通紙複写機のはじめ：1959年、米国のXEROX社が発売したXEROX914
- HCPとは？
Hardcopy Peripheralsの略語であり、ハードコピー機器やハードコピー周辺機器ともいう。
- 手持ちできる実物の印刷物や文書であるハードコピーを印刷できるプリンタ機、複写機、複合機などであるHCPを研究対象とする。

III. 研究及び分析内容

- 2023年 HCPの各社別世界シェア（出荷台数）
- 2021年 複合機の各社別世界シェア（出荷額）
- 日本企業が強い理由
 1. 特許による高い進入障壁
 - ✓ インテグラル型製造方式に対する技術の優位性
 - インテグラル型：アナログ調整が必要で高度な技術が求められる製造方式
 - モジュール型：各工場で製造した標準化された部品を組み立てる製造方式
 - ➡ HCPの場合、インテグラル型製造方式であるため、日本は技術優位性を持つ
 - ✓ 特許により技術やノウハウを保護
 - ➡ 特許出願により技術やノウハウの保護戦略として特許という進入障壁を形成
 - * 特許を重要視するようになった背景：Canon社の事例
- 2. 消耗品の再開発による独自の販売ルート構築
 - ✓ 一体型消耗品の再開発による販売市場を拡散
 - ➡ 従来の消耗品と定期保守が必要な部品を一体型で再開発
 - ➡ ユーザーが直接交換できる一体型カートリッジを開発
 - ✓ 独占供給体制の構築及び自社販売による技術流出防止
 - ➡ 一体型消耗品に関する特許出願し、独占供給体制を構築
 - ➡ キーデバイスの自社独占販売することでコモディティ化されず、技術流出防止
- 3. 業界（日本）内の特許使用に対する相互関係
 - ✓ クロスライセンスの締結関係
 - ➡ クロスライセンス契約を締結することにより、特許使用料の負担を抑えられる
 - * 複写機の技術を守った事例：SHARP社の事例

IV. 研究結果

①特許による高い進入障壁を形成した点、②消耗品の再開発による独自の販売ルートを構築した点、③クロスライセンス契約により業界の技術を守った点、以上の背景・理由により日本企業がプリンタ業界で技術力や競争力を維持しながら40年間、高いシェアを占めているとは分析。

主な参考文献

1. 芳賀知(2009). 「製造業での技術開発とその戦略的ビジネス展開に向けて-プリンタにおける日本企業の成功要因の考察」 『日本経営診断学会全国大会予稿集』 pp. 158-161.
2. 芳賀知(2010). 「製造業での技術開発とその戦略的ビジネス展開に向けて-プリンタにおける日本企業の成功要因の考察」 『日本経営診断学会論集』 10巻, pp. 96-101.
3. NHKプロジェクトX制作班 (2003) 『プロジェクトX 挑戦者たち 壁を崩せ 不屈の闘志 突破せよ 最強特許網 新コピー機誕生』 NHK出版
4. 田中行彦(2013). 「組織間関係が規定するグローバル戦略的提携の成否：シャープ、台湾鴻海、中国CEDの事例から」 『2013年秋季全国研究発表大会』 pp.205~208.

日本ビール類市場のガラパゴス化現象と同型化分析 —発泡酒・新ジャンルを中心に—

韓国外語大学校
朴藝琳(Park, Yerim)

序論

日本の酒類会社サントリーによって開発された発泡酒は、この30年間、日本だけに存在し、2000年代半ばからは発泡酒に続き、新しいジャンルのビール類飲料「新ジャンル（第3のビール）」が登場した。日本の発泡酒と新ジャンルは、内需は厚いが貿易がほとんど行われていない状況で、世界市場を目指したり、グローバルを志向しないいわゆる「ガラパゴス化」された商品だと言える。

本稿では、日本の発泡酒・新ジャンル製品、消費者の特徴、そして国内外市場の現状を調べ、「同型化(isomorphism)」という理論枠を通じて分析する。具体的には、日本独自に存在する麦芽比率に応じた酒税法と、それに伴う発泡酒・新ジャンルの製品開発と市場形成の過程を踏まえ、その背景から同型化が作用したことを明らかにすることを目的とする。

日本のビール類市場の先行研究としては、主にビールの市場競争（藤、2005）やビール市場消費の離極化（岡、2013）のようにビールだけを重点的に考察することにとどまっている。また、ビールと発泡酒の税率を経済厚生効果の観点から分析した研究がある（慶田、2012）。その他、研究センターではなく、主に日本の国税庁、財務省、ビール酒造組合の統計資料を中心に発泡酒と新ジャンルの現況を確認することができる。日本の発泡酒と新ジャンルは、日本のビール類市場でよく見られる独特な製品群であり、ビール類市場シェアの半分以上を占める主力商品である。それにもかかわらず、これに関連した先行研究はまだ活発に行われていない。本研究は日本ビール類市場の中でも発泡酒・新ジャンルを中心に特異点を明らかにし、発泡酒・新ジャンルの市場形成を同型化という理論的枠組みで接近した点で既存研究と差別性がある。

本稿の構成は次の通りである。序論に続き、2章では日本のビール類市場を構成するビール・発泡酒・新ジャンルの定義、日本の酒税法の特徴とそれに伴う発泡酒・新ジャンルの開発背景、そして消費者の特徴について扱う。第3章では日本のビール類市場での発泡酒・新ジャンルの国内立地と輸出入現況を通じて、内需市場は大きい貿易は不在する「ガラパゴス化(Galapagos syndrome)」商品であることを確認する。第4章では、このような特異点を持つ発泡酒・新ジャンルについて同型化分析を行い、日本の発泡酒・新ジャンル市場において政府が指定した酒税法による強制的同型化と酒類会社を中心に模倣的同型化が作用したことを明らかにする。結論では、全体の内容に対するまとめと限界点を明らかにし、日本の発泡酒・新ジャンルだけでなく、似たようなタイプのガラパゴス商品と産業に関する持続的な研究の必要性を考察する。

第1章 発泡酒・新ジャンルと消費者の特徴

日本のビール類市場では、ビールだけでなく酒類のカテゴリーが3つに区分される。ビール、発泡酒、そしてメディアではよく第3のビールとも呼ばれる新ジャンルである。発泡酒は過去30年間、日本だけに存在するビール風味の発泡性酒類であり、新ジャンルは発泡酒の後発走者として新たに開発されたタイプの発泡性酒類である。日本のビール類市場における発泡酒と新ジャンルは、政府が指定した酒税法によって誕生し、その後酒税法の改正から相当な影響を受けてきた。

1. ビール類の定義と厳格な酒税法

<表1>に示すように、日本のビール類市場はビール、発泡酒、新ジャンルに区分され、その定義が確

実に分かれている。ビールと発泡酒、そして新ジャンルを区分する最も大きな変数は「麦芽比率」である。ビールは酒税法第3条第12号によると、麦芽比率が50%以上のものだけ認められる。発泡酒は酒税法第3条18号により麦芽比率が50%未満であり、ビール製造に認められない副原料を使用したり麦芽の代わりに麦を原料の一部としたものに指定される。麦芽比率が25%未満の場合、税率が最も低く適用されるため、大部分の発泡酒は麦芽比率が25%未満の場合が多い。最後に新ジャンルは酒税法第23条第2項第3号によって定義され、麦芽ではなく大豆タンパク、エンドウ豆、トウモロコシなどを原料としたり発泡酒にスピリッツのような他の酒類を混ぜたものである。

<表1>日本のビール類の定義（2023年基準）

ビール	1) 麦芽、ホップ及び水を原料として発酵させたもの（麦芽比率100%） 2) 麦芽、ホップ、水、大麦、米および果実などの特定副原料を使用して発酵させたもの（麦芽比率が50%以上）
発泡酒	麦芽または大麦を原料の一部とした発泡性のある酒類 1) 麦芽比率が50%未満のもの（25%未満から最も低い税率が適用されるため主に25%未満である） 2) ビールづくりに認められない副原料を使用したもの 3) 麦芽を使用せずに麦を原料の一部としたもの
新ジャンル	1) 麦芽ではなく、大豆タンパク、枝豆、トウモロコシなどを主原料としたもの 2) 発泡酒にスピリッツのような他の酒類を混ぜたもの

出典：国税庁

先立って3つの酒類を区分する最も大きな変数が「麦芽比率」と言及したが、<表2>で確認できるように日本の酒税法は、ビール類飲料に付けられる酒税は麦芽比率によって税率が異なるように策定されている。麦芽比率50%以上のビールや発泡酒が最も高い酒税である。そして、このような日本のビールの高い酒税を避けるために、酒類会社サントリーを中心とした大手ビール会社が麦芽比率を下げ、ビールと似た風味で開発したのが新しいタイプの発泡性アルコール飲料である発泡酒である。以後、発泡酒の税制改編で酒税が強化され、発泡酒を跳び越える低価格商品である新ジャンルが開発されたのである。

すなわち発泡酒と新ジャンルの開発背景にはビールの高い税率が大きく作用したわけだが、実際に日本は主要国よりビールに対して特に高い酒税を策定している。日本ビール酒造組合の調査によると、日本のビール税は米国の約12倍、フランスの約14倍、ビールの本場であるドイツと比べると約20倍に達する。欧米ではウイスキー等の蒸留酒には高い税率を適用し、ビールやワイン等の醸造酒には低い税率を適用するという一般的な認識が存在するが、日本では酒類の中でもビールに最も高い税率を課してきた。

<表2>日本のビール類麦芽比率による税率の差（2023年基準）

（千円/1kl）

麦芽比率	1994年	麦芽比率	1996年	2006年～2020年	2020年～2023年	2024年
67% 以上	222円	50% 以上	222円	220円	200円	181円
67% 未満 25% 以上	152.7円	50% 未満 25% 以上	152.7円	178.125円	167.125円	155円
25% 未満	83.3円	25% 未満	105円	134.25円	134.25円	134.25円

出典：国税庁

ビールの税率が高く維持された背景には、1989年に酒税法が大幅に改正され、物品税が廃止され、消費税が導入された点にある。自動車、貴金属、電子製品などの税額が減ったが、酒税はタバコのような

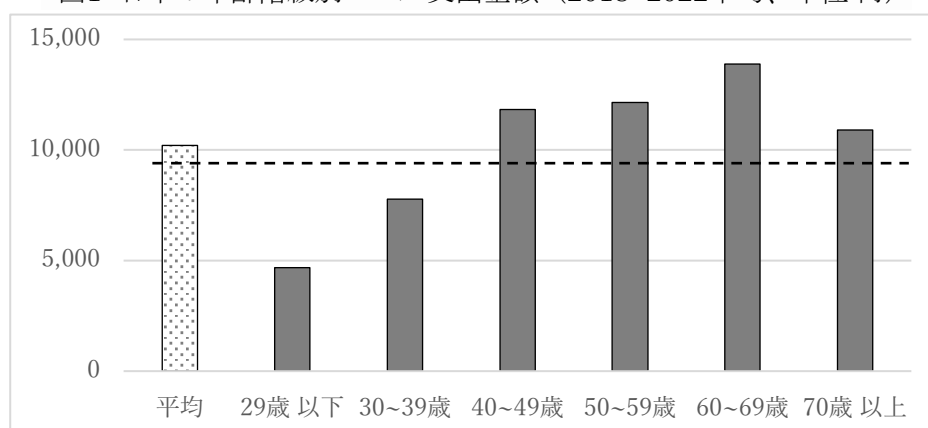
「ぜいたくな嗜好品」とされたため、高い税率のまま維持された。ここに10%の消費税まで賦課される二重課税の形で徴収され、結論的に高い税率が形成されたのである。普通乗用車の税率が4~5%であることに比べると、ビールは20年以上45%前後を維持しているので、かなりの差といえる。現在のビールはぜいたくな嗜好品というより日常的な消費財の姿に近づいたが、税率は高い基調を保ってきた。その結果、日本でしか見られない独自の酒類であり、ビールより安い発泡酒と新ジャンルが開発され、海外から見ると独特な様相のビール類産業が形成されたのである。

2. 消費者の特徴

日本にしか存在しないビール風味の発泡酒・新ジャンルを主に消費するのも当然日本の消費者である。ビールだけでなく発泡酒、新ジャンルを消費するという点で、日本の消費者の特異点を見出すことができる。

ビール類市場における日本の消費者の第一の特徴は、若年層を中心に現れているビール離れ現象である。<図1>を見ると、若年層を39歳以下と想定した場合、29歳以下はビール1リットル当たりの支出金額が4690円で最も少なく、30-39歳も7778円で2番目に少ない。

<図1>日本の年齢階級別ビール支出金額（2018~2022平均、単位:円）



出典: 総務省「家計調査(2019年計)二人以上世帯」で作成

*ビール1リットル当たりの金額である

すなわち、39歳以下のビール支出金額が全体ビール支出金額の平均を明確に下回っていることから、若年層が中高年層よりビール消費をしていないことが分かる。津波、Yumeno(2015)はビール離れ現象を「酒類を飲む時にビールを選択しなかったり、ビール以外の飲み物を積極的に選択する現象」と定義する。日本ビール酒造組合の調査によると、特に伝統ビールの消費が大きく縮小しており、その代替材として発泡酒と新ジャンルが消費されている。したがって、酒をやめない以上ビールを選ばなかったら、その代替材として発泡酒と新ジャンルを選択する可能性が高くなる。

また、若年層がビール離れをするようになった背景として、津波、Yumeno (2015) は暗黙のうちに約束された「とりあえずビール」という言葉が表す日本の集団主義から個人主義への移行が作用したと指摘する。すなわち、ビールに対する若者の態度が「非選択性」から「選択性」に変化したということである。太田 (2015) も似たような脈絡で指摘したが、若年層のビール離れ現象は社会規範の弱体化とそれにとまなう消費多様化の結果だという。具体的には高度成長期において「男性は仕事、女性は家庭」という背景の中で、会社の飲み会は運命共同体の一員という帰属感を確認するという意味合いが大きく、そのためには全員が同じ酒、すなわちビールで乾杯すべきだという意識が必要だった。

しかし、日本は低成長時代に突入するにつれ、非正規職と女性労働者が増加し、高度成長期の組織文化と社会規範が弱まっていった。このため、たくさんの部門が個人の選択に任せられるようになり、企業文化の多様化が進み、若年層のビール離れがさらに拡大したのである。発泡酒と新ジャンルはビールより味と種類が多様でアルコール度数が高くないため、特に女性がよく消費するようになり、日本では

馴染みのある酒類カテゴリーとして位置づけられた。

日本の消費者の2番目の特徴は、景気縮小によって消費者が財貨の価格に敏感になったことである。この10年間、景気低迷で消費者の心理が大きく萎縮された。これにより酒類消費も減少したが、ビールの代替材である発泡酒と新ジャンルは低価格を強みとし、不況の中でも生き残った。日本ビール酒造組合の調査によると、ビールを飲む理由は「おいしいから」、「飲み心地がいいから」、「味と品質がいいから」など、飲む理由の上位3品目がすべて「味」と関連したものであった。一方、発泡酒と新ジャンルを飲む最大の理由は「安いから」だった。発泡酒と新ジャンルの消費誘引が品質より価格にあることから、景気不況が消費心理に影響を及ぼしたと見られる。

第2章 発泡酒・新ジャンルの国内立地及び輸出入現況

発泡酒と新ジャンルは、海外ではなかなか見られない日本発の酒類で、日本では大きな内需と市場占有率を見せている。日本ビール類の国内市場動向と輸出入現況を通じて発泡酒と新ジャンルが貿易はほぼ行っていないが、内需市場は存在する「ガラパゴス化(Galapagos syndrome)」された商品であることが確認できる。

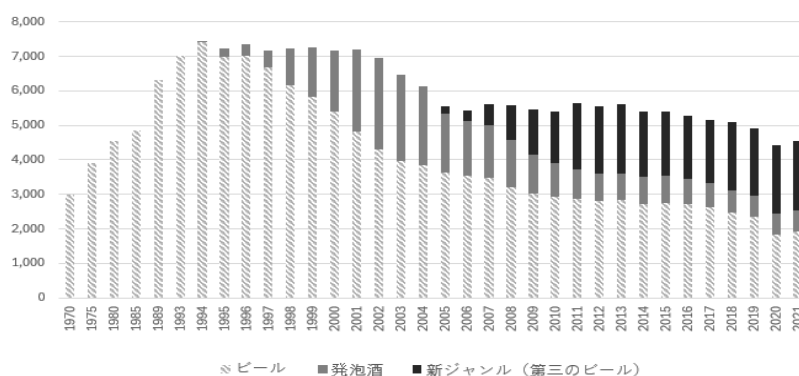
1. 日本のビール類の国内市場の動向

日本のビール類市場は1970年代に急成長し、1990年代から2000年代初めまで全盛期を迎えたが、現在までは下落傾向を見せている。特に1990年代後半からビールの販売量が大きく減少したことがわかるが、減少したビール販売量の分を発泡酒が代替することで、ビール類市場の全体販売量は2000年代中盤まで変わりはなかった。

藤原（2005）も1990年代半ばに発泡酒によるビールの買い替えが進み、2000年代半ばまで発泡酒がビール類市場で占める割合が増加したと指摘した。1994年から本格的な発泡酒市場が形成され、2000年代初めの発泡酒市場はビール類市場で3分の1以上の持分を占め、全盛期を迎えることになった。

しかし、<図2>でも顕著に見られるように、2000年代後半から「新ジャンル」の登場により発泡酒市場が縮小することになる。ビールの市場シェアを発泡酒が脅かしたとすれば、発泡酒の座を再び新ジャンルが占める連鎖的な様相を見せる。新ジャンルは発売以来、現在まで引き続き増加傾向にある。結局、2008年発泡酒は新ジャンルに押され、ビール類市場で最下位を記録し、その基調は現在まで維持されている。一方、2005年から新しく登場した新ジャンルはビールを越えるほどその地位が堅固である。現在、日本のビール類市場は、日本国内の独自開発商品である発泡酒と新ジャンルがビールの販売量を上回っている。

<図2>日本のビール類市場における国内販売量の推移

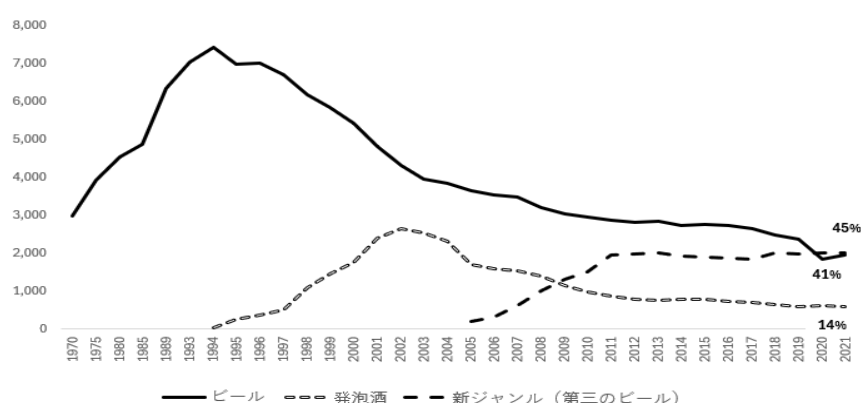


出典:国税庁統計資料、ビール大手4社（キリン、サントリー、サッポロ、アサヒ）公表値にて作成。
*国税庁のデータではビールと発泡酒は公表されているが、第三のビールはリキュール類に含まれるため単独でデータがない。したがって、ビール大手4社の公表値の合計を使用した。

発泡酒と新ジャンルがビール類市場で半分近くを占め、今やなくてはならない酒類商品であり、ビール会社では主要販売品目の一つになった。これは世界中どこにも見られない日本独自のビール類市場の特徴である。＜図3＞日本のビール類市場の主種別の販売シェアを見ると、ビール類市場内においての発泡酒と新ジャンルの登場とシェアをより明確に確認することができる。

ビールは1990年代全盛期を迎え、一時シェアの頂点に立ったが、現在まで持続的な下落傾向を見せている。発泡酒は1994年の新しい市場形成以後、2000年代前半まで占有率が拡大しアルコール飲料人気商品になったが、2回の酒税改正と新ジャンルの登場で市場が大きく縮小された。その結果、2021年のビール類市場では14%の最も少ないシェアを記録した。2005年から販売が開始された新ジャンルは販売シェアが着実に増加し、現在シェア45%でビール類市場では2020年以降1位となった。このように日本のビール類市場では発泡酒と新ジャンルのシェア（55%）が伝統ビール（41%）を上回る現象を見せている。

＜図3＞日本のビール類市場における主種別販売シェア



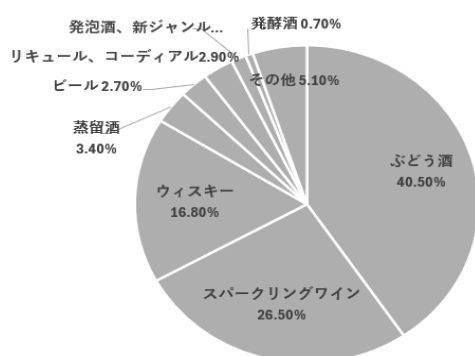
出典:国税庁統計資料、ビール大手4社（麒麟、サントリー、サッポロ、アサヒ）公表値より作成

2. 日本ビール類の輸出入状況

一方、日本のビール類市場の輸出入状況を見ると＜図4＞、＜図5＞から確認できる。まず収入はビールは2.70%、発泡酒と新ジャンルは1.40%水準に過ぎない。ほとんどの輸入酒類は、ワイン（40.50%）とスパークリングワイン（26.50%）であり、輸入構成比だけを見ると、日本のビール類市場全般にわたって輸入がほとんど行われていないことが分かる。

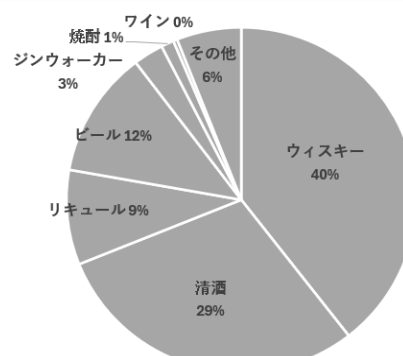
続いて輸出をみると、ウイスキー（40%）が全体で最も大きな割合を占め、次に清酒（29%）が最も高かった。ビールは全体で12%で、注目すべき発泡酒と新ジャンルは輸出品目に存在しなかった。日本政府も酒類輸出において、清酒、ウイスキー、焼酎の3品目を重点品目に設定し、これらの品目のターゲットになる国に対する戦略を着実に推進すると明らかにしている。

＜図4＞2023年日本の酒類輸入品目別構成比



出典：財務省 貿易統計 *収入金額基準

＜図5＞2023年日本の酒類輸出品目別構成比



出典：財務省 関税局 *輸出金額基準

つまり、日本は内需用の発泡酒と新ジャンルだけを生産しているといえる。発泡酒と新ジャンルは日本の酒税法を回避して安く販売するために作った製品であるため、該当製品をそのまま輸出すれば他の国ではビールと同じ酒税が適用されるため、低価格という強みが消えることもありうる。このような国内事情を持っているため、輸出の誘因もないのである。

まとめると、日本のビール類市場は少しずつ縮小しているが、特に伝統ビールが大きく縮小しており、その代替材として発泡酒と新ジャンルは安定的に位置づけられた。一方、酒類輸入において発泡酒・新ジャンルの構成比は1.4%水準であり、輸入項目としての存在感は薄く、海外にも輸出されていない。このように貿易が不在する状況の背景には、日本国内でのみ効力が発生する税制上の恩恵が存在する。したがって発泡酒と新ジャンルは内需は大きい、貿易がなされず世界では孤立した「ガラパゴス化 (Galapagos syndrome)」商品の特性を持つ。

第3章 日本発泡酒・新ジャンルにおける同型化過程の分析

1. 同型化理論

日本のガラパゴス化された製品を同型化で分析した先行研究は、朴藝琳（2023）の研究がある。朴藝琳（2023）は日本の携帯電話産業の衰退原因をガラケーを中心に分析し、その過程を同形化という理論で導き出した。本稿の対象である発泡酒・新ジャンル市場でも同型化過程を通じて市場が形成し維持されたことが確認された。

<表3>分析の枠組み

強制的同型化 (coercive isomorphism)	正当性 (legitimacy) と権威 (authority) を持つ組織が、他の組織に対して適当な権力と圧力を行使することで、政策の形成と制度拡散に影響を及ぼすこと。一例で政府の要求に対する直接的・間接的対応や規制に従うこと。
模倣的同型化 (mimetic process)	ある組織がまだ不安定な状況にあると判断される中で、同じ業界で成功したと評価されている組織の「例」を追ってベンチマーキングすること。モデリング (modeling) が典型的な戦略の一つとして現れる。
規範的同型化 (normative pressures)	専門職業化 (professionalization) 現象の拡大あるいは政策理論家たちの理論化過程 (theorization) を通じて生成される。主に専門職に従事する人々が共通的認知基盤 (cognitiveness) を形成し、社会の規範 (資格証、協会、コミュニティなど) を作り出すこと。

同形化 (isomorphism) 理論は、社会学的制度主義の観点から組織が互いに同質化される過程を説明する概念である。これは現代の組織理論が組織の構造の異なりを明らかにすることと区別される。Dimaggio & Powell (1983) の同型化研究が代表的であり、韓国では主に地方組織および教育制度が分析対象となり同型化研究が進められてきた (チャン・ドクホ、2009 ; キム・フンホ、2011 ; ハ・ヨンソプ、2016他多数)。

2. 酒税法による強制的同型化

日本のビール類会社は新しい味を開発するため、あるいは新しい消費者をターゲットに市場シェアを高めるために発泡酒、新ジャンルのような新製品を開発したわけではない。ビールの高い税率を避ける目的で独自に開発された商品であることに傍点がある。すなわちビールより低い税率を利用して価格優位性を目標に販売したのだが、その結果、発泡酒と新ジャンルはビールより品質は劣るが低価格を強みに内需を獲得することができた。その後も税率の改正による増税に影響を受け、製品をリニューアルし

たり開発していった。

ここでDimaggio&powell(1983)が提示した同型化(isomorphism)概念の一つである「強制的同型化(coercive isomorphism)」の過程を確認することができる。強制的同型化の特徴は、正当な権威を有する政府あるいはそれに相応する組織の規制や統制により、他の組織の方針、規律、ガイドラインを導入し、または順応することである。発泡酒、新ジャンル産業は、政府が指定した「酒税法」に企業という組織が影響を受け、商品の開発及び発売が決定された。

また「強制的同型化」は政府政策、法あるいは規制が他の組織に公式、非公式的圧力の結果に収斂される現象でもある。これは政府の強制的な施行命令だけでなく、政府政策の存在に圧迫および影響を受ける状況も含まれる。発泡酒、新ジャンル産業は、政府指定の「酒税法」という外在的動因により、企業という組織が影響を受け、商品の開発及び発売が決定した。これは酒類会社の自発的な戦略ではなく、高いビール酒税に圧力を感じ、これを回避するための戦略の結果である。

<表4>で、日本のビール類酒税法の改正により、ビール類会社が発泡酒、新ジャンル製品を開発し、麦芽比率を調整するなど、製品をリニューアルして対応していることがわかる。酒税法と関連した発泡酒の開発背景を詳しく見れば、1990年代初め当時、酒類販売免許緩和により大型店舗を中心にビールの低価格競争が始まったが、当時高いビール税で値下げが容易ではない状況だった。当時の日本酒税法では、麦芽比率が67%（3分の2）以上のものをビール、それ未満は「雑酒、発泡酒」に分類した。このような状況の中でサントリーが麦芽比率を抑制した製品開発と商品化に成功し、麦芽比率を65%に抑制した発泡酒を初めて発売することになった。

<表4>日本ビール類酒税法改正とビール類会社の対応

年度	ビール類酒税法改正の流れ		酒税法に対するビール類会社の対応 (製品開発・リニューアル)
1994	麦芽比率65%以上のビールに対する高い酒税		麦芽比率65%未満の発泡酒の発売
1996	麦芽比率50%以上の発泡酒までビール税率適用（発泡酒増税）		麦芽比率25%未満の発泡酒の発売
2003	発泡酒の二次増税	⇒	より安い税率が適用される「新ジャンル」の商品化を開始
2018	ビールの麦芽比率 67% → 50% ビールに果物、香料を添加可能に		発泡酒でビール扱いされるようになった製品が出来上がり
2023	新ジャンル区分の廃止、 発泡酒に統合		-
2026	ビール、発泡酒、新ジャンルの税率の一本化（令和2年10月から3段階で実施）		-

出典：ビール酒造組合・発泡酒の税制を考える会資料をもとに作成。

以後、政府は1996年と2003年に2回にわたって発泡酒の税率を上昇させる税制改革を実施し、その結果2003年には発泡酒より低い税率が適用される「新ジャンル」というビール類アルコール飲料が開発および発売された。商品の登場原因が発泡酒の酒税引き上げだったため、発泡酒の発売背景と同一であることから、第2の発泡酒とみることができる。

2018年にはビールの麦芽比率を50%に引き下げ、果物と香料添加ができるよう酒税法が改正され、市場では最初は発泡酒だったが再びビールに再分類される製品が生じたりもした。このように政府が指定する酒税法の影響を受け、ビール類市場で発売される製品が開発またリニューアルされる様相を見るこ

とができる。発泡酒と新ジャンルという新しいアルコール飲料開発と巨大な内需市場が形成に至るまで政府の酒税法による「強制的同型化」が作用したのである。

2023年10月1日から新ジャンルという区分が廃止され、発泡酒に統合される。そして2017年に酒税法改正により2026年10月1日にビール・発泡酒・新ジャンル税率の単一化を目標に2020年10月から3段階にわたり税率改正が施行されている。すなわち、2026年10月に1kℓ当たり155,000円に一本化され、これによりビールの税率は1kℓ当たり65,000円の減税となる一方、発泡酒は20,750円の増税、新ジャンルは75,000円の増税となる。このような税率の変化により、一部のビールの消費は上がり、発泡酒および新ジャンルの消費は多少低くなると予想できる。ただし、一度形成された消費パターンは簡単に変わらない点で現在と完全に異なる様相の消費市場が現れるとは見られない。

3. 日本の酒類会社の市場競争と模倣的同型化

日本の発泡酒・新ジャンル市場では、日本の酒類会社の発泡酒開発および発売に対する激しい競争構図を形成している。このような競争構図において「模倣的同型化(mimetic process)」が作用したことが確認できる。模倣的同型化は、Dimaggio&powell(1983)が提示した同型化概念の一つで、組織が不安定な状況にある時、市場で成功したと評価される模範組織の商品や経営方式をベンチマーキングすることを指す。また、同型化の要因が「競争関係」にあるという研究もこれを裏付ける(Uenichi&Matusshima、2013;チョン・ジェジン、2020)。

発泡酒市場で一番先に商品を開発して発売した先頭走者はサントリーだった。1990年代初め、当時市場占有率が高くなかったサントリーは麦芽の比率により税率が低くなりうる事実に着目し、長年の自社内研究と技術力を活用して発泡酒の開発に成功した。サントリーは1994年10月、麦芽比率を65%に抑えた発泡酒「ホップス」を発売し、これまでにない新しい発泡酒市場を形成することになった。

その後、サッポロ、麒麟、アサヒといった大手酒類会社が相次いでサントリーの発泡酒をベンチマーキングし、発泡酒を発売した。サッポロが麦芽比率25%未満の発泡酒「ドラフティ」を発売して本格的な発泡酒競争が始まり、1996年に政府が麦芽率50%以上の発泡酒税率をビールと同様に改定し、以後は麦芽比率25%未満の発泡酒が主流となった。特にビールの販売が不振だったアサヒは発泡酒を販売しないという公式表明を覆し、発泡酒「本生」を一步遅れて発売した。これによりサントリーの革新で開発された発泡酒を同種業界である大手酒類4社が全て販売することにより本格的な発泡酒競争構図が形成された。この過程で模倣的同型化の典型的な動きが見えたといえる。

<表5> 1990年代の日本酒類会社の発泡酒市場競争

発売日	社名	内容
1994.10	サントリー	麦芽比率65%に抑えた発泡酒「ホップス」発売
1995.5	サッポロ	麦芽比率25%未満のより安価な発泡酒「ドラフティ」を発売
1996.5	サントリー	麦芽比率25%未満の発泡酒「スーパーホップス」発売
1998	麒麟	「麒麟淡麗<生>」発売、大ヒット商品として発泡酒市場を拡大
2001	アサヒ	発泡酒を販売しない公式表明を変え「本生」を発売

出典：筆者作成

発泡酒と同様に新ジャンルでも模倣的同型化は作用した。発泡酒がビールの高い酒税によって開発されたように、新ジャンルは発泡酒の酒税が引き上げられたことによって登場したビール風味の新しいジャンルの発泡性アルコール飲料である。前述したように、ビールや麦ではない他の原料で製造されたり、既存の発泡酒に新しいアルコールを添加して新しく変形した形態である新ジャンルは最近10年間、ビール類市場で目立って占有率を確保している。

<表6>でサッポロ主導の新ジャンル市場での模倣的同型化の過程が確認できるが、新しい原料である枝豆を使った札幌の「ドラフトワン」は発売初年度から大きな人気を集めた。その後、年間販売目標を大幅に上回り、新ジャンル市場の開拓者としての地位を固めた。サッポロの新ジャンル「ドラフトワン」が成功的に市場に定着すると、1～2年後にサントリー、キリン、アサヒはこれをベンチマーキングして次々と新ジャンルを発売した。

<表6> 2000年代の日本酒類会社の新ジャンル市場競争

発売日	社名	内容
2004.2	サッポロ	枝豆を原料とした「ドラフトワン」発売
2004.3	サントリー	ビールに麦焼酎を混ぜた「麦風」を発売
2005.4	キリン	大豆を原料とした「のどごし<生>」を発売
2005.4	アサヒ	大豆タンパクを原料とした「アサヒ 新生」を発売
2006.2	サントリー	ホップ、トウモロコシを原料とした「サントリージョッキー生」発売

出典：筆者作成

サントリーはサッポロと発売日が大きく変わらないが、サッポロのように新しい原料を活用する方式ではなく、既存のビールに麦焼酎を混ぜる方式の新ジャンルである麦風を発売した。しかし、発泡酒よりさらに安いのが強みである新ジャンルにもかかわらず、既存の発泡酒と小売価格が変わらず、1年以内に販売終了した。

このため、サッポロの新原料を利用した新ジャンルの発売成功をベンチマーキングし、キリン、アサヒ、サントリーも新原料を利用した新ジャンルの発売を開始した。発泡酒に続く新ジャンルという新しい市場が形成され、この過程で札幌の新製品開発および販売戦略を模倣して自社に適用した「模倣的同型化」の動きを確認することができる。

結論

本稿では日本の発泡酒・新ジャンル製品と消費者の特徴、国内外の市場現況、そしてその背景で作用した同型化(isomorphism)過程について分析した。日本ではビール類飲料に付けられる酒税は、麦芽比率によって税率が異なるように策定され、これにより麦芽比率が最も高いビールに最も高い酒税が策定される。このような背景から、日本の酒類会社はビールに代わることができ、税率は低く適用される発泡酒と新ジャンルを開発した。酒税法が改正される度に日本の酒類会社は商品を新たに開発したりリニューアルする方式で対応し、これは日本の発泡酒、新ジャンルと日本酒税法が緊密に関連していることを示唆する。発泡酒、新ジャンルを消費する日本消費者の特徴も目立ったが、第一に若年層を中心に現れるビール離脱現象、第二に景気縮小にともなう財貨に対する消費者の敏感度の上昇があることを明らかにした。

次に発泡酒・新ジャンルの国内市場での立地と輸出入現況を調べた。日本のビール類市場でも発泡酒と新ジャンルは半分以上を占めるほど巨大な内需を持っていたが、その反面貿易はほぼ行わなかった。すなわち、輸出入市場では発泡酒、新ジャンルだけでなくビールまで極めて低い割合を占めるほど主要品目ではないことで「ガラパゴス化」された商品であることを確認した。

このような特異点と市場環境を持つ発泡酒・新ジャンルを同型化理論で分析した結果、政府が制定した酒税法から大手酒類会社が影響を受け強制的同型化が発生した。その後、発泡酒市場ではサントリー、新ジャンル市場ではサッポロ主導の模倣的同型化が働き、本格的な市場競争と内需市場が形成されたことを明らかにした。最近、新ジャンル区分の廃止と発泡酒への酒類項目の統合、そしてビール・発泡酒・新ジャンル税率の一本化という大きな変化が近づいている中、発泡酒、新ジャンル市場における「同型化」現象が結果的に得になるか失になるか、引き続き見守る価値があると思われる。

本研究はガラパゴス産業の中でもビール類産業、特に発泡酒・新ジャンルを対象にした点で日本ガラパゴス産業を全般的に考察できなかった限界点がある。本研究を皮切りに、類似タイプの産業と事例の分析を通じ、日本独自のカスタム製品とガラパゴス化産業に対する総合的な理解と研究が今後も持続する必要がある。

■ 参考文献

- 이승훈(2023)「아사히 새 브랜드 내농자 산토리 가격 동결: 맥주에 진심인 日, 총성 없는 맥주전쟁」매경LUXMEN, 2023(157), pp.66-67.
- 안영은, 이해니, 김수진(2021)「교육청별 코로나19 대응책에 대한 동형화 현상 분석」, 교육학연구 59(4), 한국교육학회, pp.97-99.
- 정재진(2020)「지방자치단체 재정 지출의 경쟁과 확산에 관한 연구: 경기도 재난기본소득 사례를 중심으로」정부학연구26(2), 고려대학교 정부학연구소, p.139.
- 백진옥(2018)「해외시장동향 - 일본 주류시장 동향」, 35(2), 한국주류산업협회, pp.88-97.
- 강운경(2017)「맥주의 계절 여름, 달아오른 국산의 반격」연합뉴스동북아센터, 2017(7), pp.98-99.
- 한국농수산식품유통공사(2017)「2017 일본 주류 시장현황 및 주세법 개정 영향」, pp.33-37.
- 김훈호, 신철균, 오상은, 최혜림(2011)「대학발전계획에 나타난 비전과 발전목표의 동형화 현상 연구」아시아교육연구 12(4), 서울대학교 교육연구소., pp.362-363.
- 장덕호(2009)「대학입학사정관제 제도화 과정 분석 연구: 신제도주의 동형화 이론의 적용」, 교육행정학연구 27(3), 한국교육행정학회, pp.124-127.
- 임완혁(2007)「일본의 최근 주류시장 동향」, 27(1), 한국주류산업협회, pp.30-33.
- 津波夢乃, Yumeno Tsuha(2023)「若者のビール離れ現象に関する一考察」琉球大学情報基盤統括センター pp.5-18.
- 国税庁(2022)「酒レポート」, pp.1-17.
- 国税庁(2017)「酒税法等の改正のあらまし」, pp.1-8.
- ビール酒造組合・発泡酒の税制を考える会(2017)「「ビール」「発泡酒」「新ジャンル商品」の飲用動向と税金に関する調査」, pp.2-18.
- 緒方かすみ(2015)「若者のビール離れと日本的集団主義の変化」早稲田社会科学総合研究, 2015年度学生論文集, pp.3-10.
- 太田恵理子(2015)「若者のライフスタイルー 成熟社会に生きる若者と格差」マーケティングジャーナル, 34(4), pp.1-17.
- 岡賀根雄(2013)「日本のビールこの10年」生物学, 91(3), pp.137-139.
- 慶田昌之(2012)「ビールと発泡酒の税率と経済厚生」経済学季報, 63(2), pp.60-63.
- ビール酒造組合・発泡酒の税制を考える会(2011)「日本のビール・発泡酒・新ジャンルと税」, pp.3-23.
- 藤原雅俊(2005)「国内ビール市場における競争逆転: アサヒビールの視点から」一橋研究, 29(4), pp.3-14.
- 鴨川俊(2001)「新しい醸造酒への取り組み」巻頭随想, 96(10), p.655.
- Paul J. DiMaggio, Walter W. Powell(1983), "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields". American Sociological Review, 48(2), p.150.
- <https://www.sapporobeer.jp/company/quality/detail008.html>(検索日:2024.2.21)