

【特別寄稿】

私の比較文化論

竹尾 茂樹

はじめに

この大学で、私が主たる担当科目としているのは「比較文化論」である。開設当時の担当は、京大から移った多田道太郎⁽¹⁾さんで、「日本文化論」と合わせて、学部の文科系科目の柱として設計されていた。多田さんの早い退任で「日本文化論」は阿満利磨さんが引き継ぎ、「比較文化論」は私にお鉢が回って来たのである。大学院では十九世紀フランス文学を専攻して、本学に来てからもフランス関連の文化研究を主として行い、あるいは教えて行くのだろうと、漠然と思っていた。しかし、「フランス学」は学生たちが強く惹きつけられるものではもはやなくなっていた。自分自身でも、国際学部の学際的な環境の中では、フランスの文物に特化するよりも、日本やアジアにおける「西洋化」の問題に関心が移っていたこともあり、「比較」の視点を入れることであるいは新たな見方ができるかもしれないと考えた。初めて講義として担当したのは、1990年初めだが、以来30年の歳月を経てしまった。この30年を顧みて自分の考える「比較文化論」をまとめてみようと思った。一つには、「比較文化」というアプローチが、それなりに歴史を持っているにも関わらず、まとまった学問領域にはなっていないように思われるからである⁽²⁾。

文化の比較については、文化の定義にもより、極めて多様な方法が可能であろう。また関連する学問領域も、言語・文学、社会学、歴史学、哲学、教育学、地域研究などに関わり、一様に定義する

ことは困難である。この論考では、私自身の講義を元にして、「比較文化論」のアプローチの一つの可能性を示したい。私自身の足取りをたどって述べてゆくので、通常の論文のスタイルとは異なるものになるだろう。「比較文学」ひいては「国際学」を模索する道のりの中で出会った先輩や著述を紹介する。多くの著述を残している先輩の、必ずしも代表的なものを挙げていない。原則として1冊のみ、若い人にも読んでもらいたいものを心がけて示した。

実際の授業の中で、学生が前もってイメージしている「比較文化」とはどのようなものか。日本文化とフランス文化の比較といっても、文化の内容はそれぞれに異なる。日本とフランス、アメリカなど国家の単位で文化を漠然とイメージされるようだ。もう少し広く、アフリカ・アジアの文化というイメージも存在する。しかし、何よりも近代以降に成立した国民国家を文化の単位として捉える、無意識の構造が存在するように思われる。国民と文化の関連については、日本では津田左右吉⁽³⁾の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』（1917）が先駆的なものであった。日本文学を貴族時代、武士時代、平民時代に区分して日本独自の国民思想の発達があったという、歴史社会的な観点から相対的な把握を目指したものであった。

フランス文学から「国際学」へ

文学の中には人間の営みの多くが表されているに違いないと漠然と信じて、大学で文学部に入り、その後も30代に至るまで「文学研究」を続けて来

た。当時、栄光の残滓をとどめていた「フランス」。文学部入学時に4つのクラスに分かれ、自分はフランス語を第1言語とするところに入った。当時は英語とフランス語・ドイツ語の組み合わせのみだったのである。1学年200名のうち女子が50名、それでも理科系の学部比べれば圧倒的に数が多くて羨ましがられたものであった。文学以外に、哲学・歴史学・心理学・社会学・言語学などの講座があったが、およそ1/3程度は日本文学・西洋文学・アジアの諸文学という具合に、文学が主流であったように思う。隣接する人文系の諸科学を貶める意図は毛頭ないのだけれど、無根拠に文学の優位性を疑っていない同級生が多かった。「文学」という言葉の響きが後光を放っていて、これに積極的に触れないのは人間として欠落があるように思われた時代だ。文学を対象に「研究する」というのはまた別のものであることにのちに気づかされた。自分もその一人で、いわゆる泰西の文明の輝きをよく表すものとして、「フランス文学」を「日本文学」の上位において、専攻としたものであった。1970年代には協定留学など便利な制度はなくて、フランス政府の国費留学かロータリークラブの奨学制度のみが長期留学の可能性であった。前者はフランス学を目指す俊英が覇を競い、後者は現地のロータリークラブで愛想を振り撒くことも求められていた。同時期に受給した女子の同級生は、振袖も持参したと聞いた。私には、俊英と競う学力も、振袖持参のホスピタリティも欠けていた。そこで無理を押しして私費留学の道を選び、1975年5月に渡仏した。パリのみの一極集中に違和感を覚えてもいて、ディジョン大学の夏期講習、アンジェの西部カトリック大学に1学期のみ在籍などして、最終的にはパリ第3大学の外国人学生向けの講座に収まって、都合2年間を過ごした。当時のフランスは構造主義とそれに続く新しい知の領域の開拓をめざす動きが活発であった。ロラン・バルト⁽⁴⁾がコレージュドゥフランスの教授就任のレクチャーで行った、記号学がやがては人文科学を統合するであろうという、たいそう威勢のいい演説も耳にした。19世紀以来、実証主義の総本山であったフランスのアカデミーに対する宣戦布告

という意味合いがあったのだろう。すでにコレージュの教授であったミシェル・フーコー⁽⁵⁾は、その挑発的な言説を支える、地味な資料収集を弛まなく続けていたようで、フランス語でいうRat de Bibliothèque(図書館の鼠)さながら、文献カードを繰っていた。

しかし、「文学研究」はなかなか焦点も定まらなくて、帰国後の大学院時代にも苦勞した。フランスから帰って、運よく多田道太郎さんの「ボードレール研究会」に呼び入れられて、文学研究の先達に毎月混じって、それらしい議論を交わすことになった。さらに、山田稔⁽⁶⁾さんなどが中心になっていた「日本小説を読む会」にも関わることになった。こちらはアカデミズムを遠ざけて、市井の市民の立場から自由に日本の近現代小説を読むもので、会の終わりの飲み会も気楽な楽しい集まりであった。大学院ではボードレール研究ということにしたけれど、どうして日本でフランスロマン主義の詩人を研究するのか、なかなか腑に落ちない。その想いは今でも払拭されてはいない。漱石の「文学論」をめぐる苦闘と逡巡を引き合いに出すのはあまりにもおこがましいけれど、根本的に「文学」によって、自分の生きている現実をよく把握できるのか、ということに自信が持てなかった。研究として、いささか気の引ける論文をまとめたものの、それを書いた自分でも、これが一体何を意味するかについての確信を持つにはほど遠いものであった⁽⁷⁾。

博士課程もとつおいつしながら終了して、さて飯の種を見つけなければ、という時期になったが、文学研究者を生業とする自信もなく、無為の日を過ごしがちであった。多田道太郎さんから呼びつけられて、「君は将来どうするつもりや？なんか当てがあるのか？」と問われて、はかばかしく返答もできなかった。折しも、遠い関東で国際関係の新しい学部を作ろうというプランがある、ついては君にその気があるのなら、若手のスタッフとして推挙するが、ということになった。明治学院大学は、手狭になった白金キャンパスを拡張するために、横浜の戸塚に新しいキャンパスを設けようとしていた。神奈川県は当時長洲一二知事のもと

で、「民際外交」と称する市民レベルにおける国際交流を活発に進めていた。1979年には、県のイニシアティブで中国へ日本語教師を5名派遣している。こうした環境のもとで、明治学院大学が「国際学部」を戸塚に開設することは、1980年代の日本の国際化の流れの中に位置づけられるものであった。カリキュラムの柱に文化・政治（法も含む）・経済という3つの領域を設けて、その相互的な学びを促すというものであった。また教室のみならず、学外の社会との実質的な接触の中で、課題を見出し、解決法を探るという「校外実習」も当時としては珍しいカリキュラム編成であった。その準備室に滑り込んだわけである。

準備室の長は東大法学部から、政治思想史の碩学である福田敏一⁽⁸⁾さんが就任して、他に物理学者で、科学者の社会的な責任を説いた豊田利幸さん、地域おこしを提唱して東大から沖縄に移っていた玉野井芳郎さんがメンバーであった。一年後に学部が発足してから、次々に各学問分野で名だたる先生が着任した。経済学の都留重人さん、宮崎義一さん、国際政治学の坂本義一さん、武者小路公秀さんなどである。教授会発足後には、学部の運営方針など新しいことづくめで、議論はしばしば難所に乗り上げて紛糾した。こうした各アカデミアの経験豊かな大教授たちはなかなか持論を譲らないのである。我々若手に容喙する余地はなく、密かに「またスターウォーズが始まった」と揶揄して、わずかに溜飲を下げたものである。都留重人⁽⁹⁾さんは、長引く会議に無聊を慰めるためかいつも書き物をしている。何気なく覗き込むと、向かいに座っている同僚の似顔を次々に描いているのであった。彼はすでに70歳を越えて着任し、しかし毎日赤坂の自宅から戸塚の研究室に通っていた。研究は大学に来て行うものだよ、とよく諭された。そしてどんなに外に用事があっても、夜8時には自宅の書斎に戻って英文の原稿書きに専心するのである。傍にはサントリーのダルマウイスキー、未明に至るまでに半分ほど飲んでしまう、という本当か嘘かわからない伝聞もあった。

ここまで同僚になった大先輩にも「さん」付けで通して来たことには謂れがある。我が師の多田

道太郎さんは、ビューロクラシーが大の苦手で、教授会でもよほど乞われないと発言しなかった。しかし、ある日珍しく率先して次のようなことを提案した。「大学の同僚は皆、『先生』ですから、この学部ではお互いに『先生』と呼ばないで、老いも若きも等しく『さん』で呼び合いませんか」これは学部の伝統となって、その後は、皆「さん」づけて呼び合っていた。若手の我が身として、碩学の誉高い先輩に面と向かって「さん」と呼ぶのも気が引けるものではあったが。近年は、他所と同じく「先生」呼ばわりが一般化しているのは、やや残念。こうした学職豊かで、しかもなかなか意見の噛み合わない大先輩の警咳に接することができたことは、京都以来、明治学院大学に就任して何よりもありがたいことだった。出来立ての国際学部に進んだ学生も今は同じ思いだろう。

実際に何を教え始めたかという、当初は一年生しかいないので、早めに着任した同僚はいささか手持ち無沙汰であった。課外の読書会でもやろうか、ということになって、民俗学の阿満利磨⁽¹⁰⁾さんをリーダーに柳田国男の『明治大正史一世相篇』を読むことにした。ゼミも何もない時期なので、一緒に勉強したい学生はどうぞ、というスタンスで、6、7名が集まった。教員は、加えて文芸評論の加藤典洋さん、社会学の伊藤りさん、経済人類学の丸山真人さんに私であった。月に一回、一章を読むのだが、学生にはそれぞれの段落ごとに短い要約を準備してもらい、全体の章の意味が把握できたのか確認した。これがなかなか大変で、80年あまり前の生活史はすでに遠い過去のものとなって、具体的なイメージがなかなか結ばない。柳田のひねりのある文体と、説明のための比喩の複雑さで、一章を読むのに一苦勞、しかし全部読もうという志は高く、読み終えたのは一年半後であった。これだけ多くの、分野の異なる教員が集まって同じものを読むということは、もうできないだろう、と阿満さんは予言したが、その通りであった。学生の中からは、柳田を日本の思想史の中にあらためて位置づけることを研究テーマとした鶴見太郎⁽¹¹⁾くんもいた。彼は、我々に便りをよこす時（当時メールはまだない）、必ず末尾に「師」

とつけるのであった。福田歓一さんが東大法学部時代と同じスタイルを崩さない政治思想史の講義を行い、多くの学生はついてゆけないと敬遠したが、鶴見くん一人がよくその難解なレクチャーに耐えたのである。

阿満さんや加藤典洋さんとは、「高度成長の影響」という共同研究を行なった。多田道太郎さんは京都大学人文研究所の桑原武夫さんの元で学際的な共同研究を多年にわたって経験してきたものを、明治学院大学にもぜひ取り入れようとしたのだ。柳田国男の読書会のメンバーが多く重なっていたが、社会学部から文芸社会学の松島浄さんが加わった。その後共同研究は、学部の一つの伝統になって、今日に至っている。いくつものプロジェクトに関わって来たが、最初に属したこのプロジェクトがやはり思い出深い。現代の問題としての「高度成長」を多角的に扱おうということで、首都圏の開発の煽りを受けた最初の公害問題である渡瀬流域の足尾鉍毒事件のその後を見聞しに、現地まで皆で足を伸ばした。また、「高度成長」の影響は日本社会の隅々まで及んでいるかについて、琉球弧を見ようということになり、宮古・八重山諸島を訪れた。現地では、宮古島の祭祀がいかに受け継がれ、あるいは失われつつあるかについて、僧侶で郷土史家である岡本恵尚さんの説明を聞いた。あるいは八重山では画家であり博物館の学芸員であった新城剛さんを訪ね、細君の知子さんの八重山舞踊を見た。この時の経験は、後に私自身の研究の道筋を照らし出すものになった。それについては後述する。

阿満さんは長らくNHKの教養番組のプロデューサーを勤めて後、大学に転じる異色の経歴の持ち主であった。しかしむしろ学究肌で、仏教学と民俗学の該博な知識に裏づけられたコメントに我々は唖るばかりだった。在職中に著された『日本人はなぜ無宗教なのか』（ちくま新書）は、今日の日本社会のありようを、仏教の受容の歴史と変化の中で考察している。本来、人がどう生きるべきかを極限まで追求しようとした仏教が、次第に現世主義に傾き、自分が何であり、どこに行くのか、という問いを希薄化していったという。何度も学

生と読み継いだものだが、その度に彼の声を間近に聞くような気がする。

プロジェクトの牽引役は加藤典洋⁽¹²⁾さんであった。小柄な体軀をいつでも皺のいった上着に包んで、山形訛りで呟くように、しかし早口によく喋った。責任感が強く、またたいそうな持続力の持ち主だった。共同研究の予算をトヨタ財団に求めようということになり、当時は8号館に泊まり込みも普通であったので、二人で合宿したものである。申請の要項のコンセプトは、加藤さんがあれこれと二枚ならぬ三枚腰の論法で繰り出すのを、私が整形して枠に収める作業を明け方まで行なった。申請は受理されなかったけれど、彼の粘りっこい文体の生み出される現場を垣間見た気がした。明治学院大学に任用される審査の際に、フランス文学の清水徹さんは、「徒手空拳でよくぞこれだけ論理を展開するものだ」と評した。私なりに補足すると、特定の学問領域の方法などに依拠することなく、自分自身の論理構築のみによって、文芸にせよ、社会現象にせよ、アプローチを試みたということだろうか。小柄な体軀によらず、剛腕の持ち主だった。

阿満さんや加藤さんを抜擢した多田道太郎さんにも触れたい。すでに断片的に書いてきたが、彼の真骨頂は人をまとめて、「座」を作ることにあったように思う。自身では専門領域の「蛸壺」に入り込みがちな研究者の持ち味を見出し、引き出すことにおいて抜群の才能を発揮した。お喋りで社交好き、とくに酒肴を交えての座談はじつに生き生きしたものであった。知的な好奇心の対象が多岐に及ぶために、一点突破というような、体系的な著述を残してはいない。しかし、彼の周囲に縁あって集まった我々は、その知的諧謔と話頭の翩々することに舌を巻くことしきりであった。それを裏打ちする読書量も圧倒的であった。福井でボードレール研究会の合宿を行った帰りの京都までの夜行列車の中で、当時翻訳が発刊されて間もないE・サイードの『オリエンタリズム』を一晩で読了し、翌週の研究会ではそのあらましと分析方法について自説を交えて披露していた。

1986年に国際学部が設立されて、学生も教員も

年を追って増え、講義やゼミを担当することになった。当初はフランス語圏に軸足を置いた同僚がたまたま多数を占めた。先述の多田さんを筆頭に、加藤典洋さん、精神科医で作家でもあったなだいなださん、人類学の深作光貞さん、あるいは社会学の伊藤りさん、アフリカおよび南北問題の勝俣誠さん、国際法の山根裕子さんなども、バックグラウンドは広義のフランス学であった。自分は教養科目の「外国文学」を担当して、スタンダールの『赤と黒』などを購読した。また最初のゼミは女性のみ6人であったのだが、フランス語既習者に限定して、ロラン・バルトの『神話作用』などを講じた。文学のテキストそのものの分析という方法から、次第にそのテキストの置かれた歴史・社会状況との相互関係を通して解釈するという方向に転じていった。最初の教え子のその後は、フランス映画紹介の仕事、イギリスで美術史を学び直してフリーのキュレーターになったり、あるいは料理ジャーナリストなど面白いものである。

沖縄そして台湾へ

改めて自分の研究の軸を決めなければ、という焦燥感もあった。「高度成長の研究」プロジェクトで訪れた沖縄の多様な現実に瞠目したこともあり、また学部のカリキュラムの特徴でもあった、「校外実習」というプログラム⁽¹³⁾の要請もあって、沖縄へ頻繁に通うことになった。さらに91年度にはサバティカル制度を使って、琉球大学に一年間在籍した。当初は、妻が奄美の加計呂麻島の出身であり、奄美・沖縄を往来した作家島尾敏雄について短い論文を書いた⁽¹⁴⁾。なかなか文学と社会のつながりというところから離れられなかった。

沖縄では、近世以降の込み入った歴史の過程や、その中で生きてきた人々の生活史を一から学ぶことになった。幸い、沖縄の歴史と現在に心を寄せて、日々の生き方にそれをどのように繰り込むかと模索している人々の知己を得た。まず沖縄近代史の屋嘉比取⁽¹⁵⁾さん。当時は那覇市史の編纂室に勤めて、市中のビルの一室で毎日歴史文書を渉猟していた。自分は首里金城町に仮住まいして、夕

方になると街中へ降りて、彼を訪ねた。屋嘉比さんは那覇市史編纂の仕事の傍ら、沖縄に連なる万象に関心をもって取り組んでいた。伊波普猷の沖縄学から、ゾルゲ事件に連座した沖縄出身の画家宮城与徳の再評価、あるいは戦後の米軍統治下における立法院議事堂保存運動など。80年後半には、玉野井芳郎さんの提唱した地域主義、ことに「しまおこし運動」に共鳴する人たちが沖縄各地で取り組みを行っていたが、屋嘉比さんに導かれて多くの現場を訪れた。地域史協議会というネットワークがあって、年に一回は泊まりがけで沖縄の離島などを訪れて交流する機会があった。宮古島を経て多良間島の八月踊りを満喫していたところ、折からの台風の到来で這々の体で島を後にしたこともあった。ジャーナリストの安里英子⁽¹⁶⁾さん、宮古の祭祀の記録を続ける佐渡山安公さん、西表島を起点とする生活文化、とくに織物の復興と継承を行う石垣金星・昭子夫妻など、じつに多様な、しかし沖縄のあり方に心を寄せ続ける人たちを訪れ、その後親しく交わることになった。ことに学生を引率する「校外実習」の実施先として、若手の同僚たちとさまざまなテーマを携えて沖縄を訪れた。伊藤りさん、丸山真人さん、勝俣誠さん、すでに米軍統治下の沖縄の平和運動に関心を持っていた政治学の高原孝生さん、国際法と紛争解決を専門にする孫占坤さんなどと学生を伴って沖縄各地を訪れた。国外を旨ざすことの多かった校外実習の中で、沖縄はむしろユニークな目的地であったけれど、異なる関心テーマを複数の教員が持ちよって合同のゼミで2週間程度の旅をともにする経験は刺激的であり、長い夜をディスカッションや交流に費やしたものである。それは現地の受け入れがあつてのもので、来訪するわれわれ観察者と現地の当事者の関係を考えざるを得ない経験であった。これに関する経験は限りないが、まだ初めの頃には平和学習のツアーを沖縄国際大学の石原昌家ゼミに組んでもらっていた。沖縄島の中南部の戦跡を実際に歩いて往時の追体験を試みるものだ。ツアーを組織する学生は不慣れながら、懸命に現地のブリーフィングを行った。明治学院大学からの学生にとっては、事前の学習

はあってもなかなかすんなりと半世紀前の戦場を想起することは難しかっただろう。帰着後には「実習レポート」をまとめて現地の関係者に配布する慣わしであった。沖縄戦の追体験の困難などを率直に記したものだが、現地に生きる人々には微妙な違和感を持って受け止められた。それは沖縄戦の記憶の風化、という現象の一例として現地の新聞にも取り上げられることになった。来訪する側の配慮のなさ、と言う観点が大方を占める中で、加藤典洋さんは一見希薄に見える向き合い方にも根拠があるという視点を示した。石原さんとは後に平和学に関する書物を一緒に書くことになって、この時のことを話す機会があった⁽¹⁷⁾。沖縄戦を経験した人がほぼいなくなろうとしている際に、「当事者」とはいったい誰なのか？見るものと見られるものという二分法では解決できないものがあることを考えさせられた。

同様の経験は、その後にも別のバージョンで直面することになった。例えば、大岩圭之助(辻信一)さんやアイヌ民族の刺繍家チカップ美恵子⁽¹⁸⁾さんたちとプロジェクトを組んで、バンクーバーでフォーラムを開いた⁽¹⁹⁾。日本からは、アイヌ民族・被差別部落・在日コリアンなどの現状を報告した。私は近代以降に沖縄の置かれている状態と、人びとの文化を軸にした活動を報告したのだが、質疑応答において、なぜ沖縄出身者を選ばないで、外の人間が報告するのか、という厳しいコメントがあった。カナダの歴史・社会的な文脈では、出自の異なるさまざまな構成員が存在して、誰がどこで何を発言するか、ということには否応なく政治的な力の関係が反映される。そのことに「マイノリティー」と位置づけられる人々は特に敏感である。その事情は実は日本社会でも同じなのだが、多数派が圧倒的多数を占めていることから、認識の俎上に上がることが乏しい。それが自分においても現れたのであった。この問いは「文化の篡奪」という課題とも通底するものであり、当事者とは誰なのか、という問題を常に浮かび上がらせるものだ。文化の篡奪 Cultural Appropriation とは多数派・優勢な文化の人間が、社会的に少数派の文化の要素を許可なしにあたかも自分のものように

取り入れることを指す。近年はアメリカなどでファッションや絵画において問題化している。抑圧されつつ保持して来た文化が改めて無断借用されて、さらに搾取が行われるというものだ。

このような歴史認識や文化の帰属をめぐるポリティックスについて、ずっと道筋が見えなかった。「沖縄問題」をめぐるのは、一度論じたことがある⁽²⁰⁾。いわゆる当事者でないものがどのような接近が可能かについて、E・サイードの思考に助けられるところがあった⁽²¹⁾。サイードの定義する知識人とは「知識の生産あるいは配分に携わる仕事をしている者」全てである。こうした存在は、声になりにくい問題や人びとについて表象＝代弁することであるという。ここには誰の「代弁」をするのか、何を「表象」するのかという難しい問題がある。いわく「政治からは逃れられない。純粋な芸術の領域や思想の領域に逃げ込むことや、(…)公正無私の客観性や超越的な理論に逃げることなどできはしない。」⁽²²⁾サイードが強調するのは、政府をはじめとする権力に奉仕するような「代弁」の仕方をしないことである。またあるイデオロギーや理論を絶対化して(ドグマ)信奉しないことである。あらゆる意味での「神格化」を排して、「世俗」にとどまること、このような未決状態の、宙吊りにされた立場を維持することが重要だという。彼は言葉を変えて、専門技術に埋没する「プロフェッショナル」に対して「アマチュア」であり続けることを主張している。このようなあり方を沖縄の文脈の中で想起させるのは、先に触れた屋嘉比取さんであった。彼の短い活動のさ中で、一貫していたのは権力や超越的な学説などに与しない態度であった。沖縄島南部の南風原町文化センターも、行政とのバランスを取りながら、何を表象するかという問いかけに常に意識的な活動を行なっていて、そのスタンスの取り方に学ぶことが多かった⁽²³⁾。

八重山へ

沖縄ではさらに中心を離れた離島を多く目ざすようになった。民俗写真家の比嘉康雄⁽²⁴⁾さんの取

材に同行して、各地の民俗祭祀を見て回った。宮古島狩俣のウヤガン、伊良部島の竜宮ニガイあるいは石垣島川平のマユンガナシなど。都市部では失われた島の生活に根ざした世界観を反映した宗教の行事、それに伴う歌や踊り、あるいはその時期だけの特徴的な食文化などに魅せられた。学生引率のフィールドワーク(校外実習)のロケーションを探してもいたので、八重山諸島西表島の祖納集落を紹介してもらった。部落の概要や歴史、とりわけ祭祀の在り方などについては、かつてレポートにまとめた⁽²⁵⁾。島の人々は自分の集落をもシマと呼ぶ。多くは農業と漁業の組み合わせによる生業を営むが、稲作や祖霊を核にした年間の祭祀が人々の生活の大きな区切りであり、島人である拠り所であった。祭祀は村人のみで挙行されるのが原則で、外部の僧侶など職業的な神職者などは無縁である。あるいは神前に備えるものも、今でこそ酒(泡盛)は購入するが、近代以前にはこれも自家製であったという。その他事前に海や山へ出て「すなどり」と称する供物の調達を行うのである。祭祀の舞台設営なども、ユイマールという共同行事であり、女は調理や衣装の準備、男は外回りの仕事である。青年団あるいはそれ以前の中高校生から作業分担に組み込まれるために、このような準備を通して、シマの一員であることを認識してゆくのだ。60歳までには、後進の指導も含めて、一通りの役回りを経験して長老に退く。これは口伝による伝承が主で、特に書き残された仕様などはないので、毎回の行事のたびに微妙な手順の違いが生じて、その都度議論を重ねている。外から見ていると揉めているようでもあり、効率が悪いようにも見えるのだが、そのプロセスこそが重要であるように思われた。部落の中では姻戚関係も多く、子供の頃から互いに見知った関係ではあるものの、このように繰り返される共同作業を通じて、改めてそれぞれの人となり、気質といったものを確認し、連結を深めているようだった。祭祀の準備は、文化伝承であるとともに、そのゆえに教育的である。柳田国男は若衆組が近代的な青年団組織に置き換わった過程を観察して、知識や技能の伝承が困難になってきたことを指摘して

いる。そこで重要なのは「共同作業」であった⁽²⁶⁾。生業をはじめとして、各自の一日の時間の使い方が多様化するにつれて、同じ仕事を集団で行うことは次第に難しくなった。しかし祭祀に関わる作業は、その優先度が格別で、それゆえに「共同作業」が保持されている。西表の各小中学校では主な祭り行事の際に休講として、校長から教員まで祭祀の現場に参加するのである。

台湾原住民族

沖縄への関心の延長に、台湾の原住民族があった。宮古・八重山諸島の祭祀や歌と踊りなどを調べるにつれて、黒潮の流れを介して東南アジアの文化との類縁性が色濃く認知されてきたのである⁽²⁷⁾。既にこうした視点は長らく話題になって来たものだが、とりわけ台湾の原住民族の文化についての記録や分析が厚みを増すにつれて、実質的な比較分析などが行われるようになったのである。1980年代の台湾の民主化の流れの中で、社会の周辺に置き去りにされて来た台湾原住民族にも自立の機運が高まった。当時東大の大学院に留学していたタイヤル族のイバン・ユカン(ノーカン)さんもこうした流れに身をおく一人であった。明治大学生であった小林岳二さんと「台湾原住民族との交流会」を立ち上げた。発足の小さな紹介記事が報道されたものを見て、私も参加し、今日まで活動を続けている⁽²⁸⁾。発足当初には「湾生」と呼ばれる、戦前戦中に台湾で生まれ、あるいは過ごした人々が多く参加していた。警察官の子弟などで、植民地としての台湾の最後の前線でもあった原住民の居住地、多くは深い山中の部落に暮らした人々である。それに戦後生まれで、台湾研究者、あるいは台湾通いを続ける市民などの混成であった。日本人に嫁すなどの事情で在日の原住民族の参加もチラホラあった。部落の朗らかさが日本に引越して来たように豪快に笑うおばさんがいて、会員の未婚男性をくのにの娘に見合わせようと、半ば本気であった。1996年には会の発足の3周年を記念したシンポジウム「台湾原住民族の今」を開催した⁽²⁹⁾。このシンポジウムでは、日本が1895年

から半世紀に及ぶ植民地統治を行った台湾の、わけても原住民族（当時は高砂族と呼んだ）の社会にどのようなインパクトを与えたか、さらに戦後から現在にいたる過程で、どんな変化が起きたのか、現在の課題や将来への見通しはどのようなものか、ということを取り上げた。来日した最長老のアミ族のラワイさんには、内村光雄および李光雄という三つの名前があった⁽³⁰⁾。総括的なセッションで、戦前から現在にいたる日本と台湾の社会の中で生きてきたことについてコメントを求めると、「もう沢山だ」と語気も荒く応えられた。多文化主義が喧伝され、社会的な少数者の復権が課題になって来てはいるものの、やはりその現実を生きてきた身にとっては、過酷な現実があったことを思い知らされた。当事者と観察者、インフォーマントと研究者を分かち境界が改めて表出した。

後にこのシンポジウムの繋がりで、パイワン族のサキヌさんと親しくなった。彼は郷里の台東県大麻理を拠点として、「獵人学校」を主催している⁽³¹⁾。パイワン族の文化を軸にしているものの、彼の「学校」に学ぶものは、部族を超えて、アミ族やブマ族、漢族も混じっている。しかも近年は女性の訓練を非常に重んじている。これは各部族の文化復興運動の中できわめてユニークなあり方である。パイワン族において、狩猟は一般には男性の分担であり、女性が加わることはほとんどない。また他部族との協働というものも伝統的には稀有であろう。サキヌさんの生まれたララウラン集落は日本統治下の移住政策によって、アミ族とパイワン族が混住している。こうした背景もあるだろうが、土着主義に傾きがちな文化のポリテックスと距離をおいて、境界を越えて行こうとしているように見える。彼は琉球弧の文化との類縁にも注目して、猪の狩猟をはじめとする食文化についてのワークショップを西表の石垣金星さんなどと連続開催した⁽³²⁾。こうしたパイワン族という自分の出自を核にしなが、世界を開いてゆくサキヌさんのあり方は、これまでにくり返し述べて来た「誰が当事者か」「何を表象＝代弁するか」という課題に一つの緒を与えてくれるものだと思う。

観察するものと「当事者」のあいだで

「校外実習」の学生引率などを通して、沖縄や台湾の現地社会への参与的な観察と学習を繰り返してきた。ゼミ生の中には、西表島の年中の祭祀、とりわけ重要なのは7月の豊年祭と11月頃のシチ祭りであるが、さらに8月の盆行事などにも繰り返し参加して、村人と親しく交わり、移住までしたものもある。今日の集落は、世代交代も進み、沖縄のみならず本土からの移住者も混住している。その中で伝統の祭祀行事などを維持してゆく苦労は、並々ならぬものである。移住して久しいかつてのゼミ生は、もはや部落の諸活動を担う年代に達した。これは当事者と観察者というこれまでに述べてきた境界を、自分たちの生活の実践として超えていった例であるだろう。アダム・スミスは「共感 (sympathy)」、「公平な観察者 (impartial spectator)」という考え方を提示している。「当事者の独自の激情と観察者の共感的な感情とが完全に一致していれば、この観察者にとって正当、適切であり彼らの観察対象に相応しいもののように見える。(・・・)他人の情念をその対象にふさわしいものとして是認することは、われわれがその情念を完全に観察するのと同じである」⁽³³⁾。このように観察者と対象の感情が一致した際に「是認としての共感」が生じる。だが、両者の感情が一致しなくても、想像上の立場の交換から「同胞感情としての共感」は生じうる。新村聡の解釈によると同胞感情 (fellow feeling) としての共感 は観察者の一方的な感情であり、当事者感情との一致を前提していない⁽³⁴⁾。スミスの議論はこの後に、この「共感」をめぐって、誰が「公平な観察者」たりうるのか、という問題に分け入ってゆく。

ふたたび言葉の森に

ここではアダム・スミスが他者の感情に共感するために、「想像上の立場の交換」ということを指摘したことに注目したい。立場の交換は想像上でしかあり得ない。その想像とは何によって可能になるのか？これまでの拙い紆余曲折の中で、現実

の他者の理解やアプローチの困難を述べてきた。他者と我の間には、しばしば力の優劣、主流派とマイノリティーという配置を抜きに考えることが出来ないことを認めたわけだ。アダム・スミスという「想像上の立場の交換」はどのような条件において可能なのだろうか？

他者との共感の可能性を探る際にふたたび「ことば」の問題が浮上した。このことを再認識したのは水村美苗の『日本語の亡びるとき』⁽³⁵⁾を読んだ際である。水村の論点は多岐にわたるが、私がかもっとも打たれたのは、日本近代文学の成立過程を説き、それが奇跡的に「自分が生きている日本の〈現実〉を真に理解する言葉」を生み出したというくだりであった。「自分の〈現実〉—それは過去を引きずったままの日本の〈現実〉である」と言う。そして「文学」こそがいかなる「学問」をも超越して、その時代の日本の〈現実〉を理解させてくれる。これほど思い切った物言いには目を疑ったものだった。以下に水村の要旨をまとめると、近代の時代に入った時、西洋との接触を免れ得なかった日本社会は、「翻訳」というプロセスを未曾有の規模で経験した。すでに漢字文化圏との長い接触の中で、「現地語」である「日本語」は十分に成熟していた。そこに西洋語を介した近代文明がなだれ込んだのである。この巨大な「翻訳」プロセスを通じて、日本語はさらに「思考する言語」の高みに到達していったという。この過程に加わったのは、幕末から明治に至る時代の知識人の避けて通れない道であった。福沢諭吉、中江兆民、森鷗外、夏目漱石・・・その名前は文学者に限らず、綺羅星のごとく輝くものだ。このようにして極東の「現地語」に過ぎなかった「日本語」は普遍的な思考をも扱いうる「普遍語」の地位を得た。これを駆使して、日本の〈現実〉を表したものが「日本近代文学」である。現実に対するアプローチに

において、水村は小説に特権的な位置を認めている。論理的には納得できるものだが、実際に「日本語」が思考する言語の高みに鍛えられているものかどうか。あるいは日本の〈現実〉を表象するものに十分になっているのか？それが最も重要な課題であろう。自分の課題に引き戻すなら、「想像上の立場の交換」を言語において可能たらしめているのだろうか。

水村が引くのは漱石の『三四郎』の冒頭のくだりである。理論的な展開の多いこの書物の中で、この第五章「日本近代文学の奇跡」の分析は、自分にも懐かしい一節について、まったく異なる見方を開示するものであった。日本語がいかにして「世界性」をもち始め、余すところなく日本の当時置かれた状況を写したかを説いている。

「日本の小説は、西洋の小説とちがい、小説内で自己完結した小宇宙を構築するのには長けておらず、(・・・)だが短編はもとより、この小説のあの部分、あの小説のこの部分、あの随筆、さらにはあの自伝と、当時の日本の〈現実〉が匂い立つと同時に日本語を通してのみ見える〈真実〉がちりばめられた文章が、きら星のごとく溢れている。それらの文章は、時を隔てても、私たち日本語を読めるものの心を打つ。しかも、そういうところに限って、まさに翻訳不可能なのである。」⁽³⁶⁾

『坊っちゃん』を題材に

実際にどんな日本の〈現実〉が表されているのか、自分のバージョンで検証を試みてみようと思う。たとえば、以下に漱石の『坊っちゃん』の一節を取り上げる。原文と併せて、ペンギンブックスの英文訳もあげる。対訳を見ることによって、元のテキストの特徴が際立つと思われるからである。

おれは早速寄宿生を三人ばかり総代に呼び出した。すると六人出て来た。六人だろうが十人だろうが構うものか。寝巻のまま腕まくりをして談判を始めた。「なんでバツタなんか、おれの床の中へ入れた」「バツタた何ぞな」と真先の一人がいった。やに落ち付いていやがる。この学校じゃ校長ばかりじゃない、生徒まで曲りくねった言葉を使うんだろう。「バツタを知らないの

か、知らなけりゃ見せてやろう」と云ったが、生憎掃き出してしまっで一匹も居ない。また小使を呼んで、「さっきのバッタを持ってこい」と云ったら、「もう掃溜へ棄ててしまいました、拾って参りましょうか」と聞いた。「うんすぐ拾って来い」と云うと小使は急いで駆け出したが、やがて半紙の上へ十匹ばかり載せて来て「どうもお気の毒ですが、生憎夜でこれだけしか見当りません。あしたになりましたらもっと拾って参ります」と云う。小使まで馬鹿だ。おれはバッタの一つを生徒に見せて「バッタたこれだ、大きなずう体をして、バッタを知らないた、何の事だ」と云うと、一番左の方に居た顔の丸い奴が「そりゃ、イナゴぞな、もし」と生意気におれを遣り込めた。「箆棒(べらぼう)め、イナゴもバッタも同じもんだ。第一先生を捕まえてなもした何だ。菜飯は田楽の時より外に食うもんじゃない」とあべこべに遣り込めてやったら「なもしと菜飯とは違うぞな、もし」と云った。いつまで行ってもなもしを使う奴だ。「イナゴでもバッタでも、何でおれの床の中へ入れたんだ。おれがいつ、バッタを入れてくれと頼んだ」「誰も入れやせんがな」「入れないものが、どうして床の中に居るんだ」「イナゴは温い所が好きじゃけれ、大方一人でおはいりたのじゃあろ」「馬鹿あ云え。バッタが一人でおはいりになるなんて——バッタにおはいりになられてたまるもんか。——さあなぜこんないたずらをしたか、云え」「云えてて、入れんものを説明しようがないがな」

I immediately called for three of the boarding students to come out as representatives of the whole group. Instead, six of them turned up. Six, ten, whatever, it didn't make a bit of difference to me. Still in my night robe, I rolled up my sleeves and began the interrogation. 'Why the devil did you put those grasshoppers in my bed?' 'Uhh, grasshoppers? What do you mean?' said the one standing at the front of the group. This was way too casual. It wasn't just the Principal who tried to beat around the bush at this school; the students had the same way of talking. 'You don't know what a grasshopper is? Well, look at this!' I yelled, but unfortunately they'd all been swept up and there wasn't one to be seen. I called the custodian in and ordered him to bring some back, at which point he said 'I've already thrown them in the garbage, would you like me to pull them out?' 'Yes, do it right now,' I said, and he scurried off. Before long he was back with about a dozen of them piled on a piece of writing paper: 'So sorry, sir, but what with it being nighttime and all, these were all I could find. I'll bring some more tomorrow morning. What a fool! I took one of the insects, held it up in front of the students, and said 'This is a grasshopper - see how big they are? Now, don't tell me you don't know what they are!' 'No,' said a moon-faced boy on the left edge of the group, 'that's a locust, na moshi.' The kid had some nerve, but now I was on the spot. 'Grasshoppers, locusts, they're all the same! And who do you damned jackasses think you are sticking that stupid na moshi on the end of everything when you're talking to a teacher? It just makes you sound mushy - that's all it's good for!' That ought to show them who's boss, I thought - but they came right back with 'Na moshi isn't the same as mushy - na moshi.' It was hopeless - they couldn't stop saying na moshi even if they tried.

'Locusts, grasshoppers, whatever - what were you doing putting them in my bed? When did I ever tell you to do that?'

'Nobody put them there.'

'Oh yeah? So what were they doing there?'

'Well, locusts like warm places, so they must have decided to go in there on their own ...'

'What kind of nonsense is that? A bunch of grasshoppers decided to go in there on their own? Do you think I'm going to stand for this? Just tell me why you pulled a stunt like that - come on!'

'There's nothing to tell. How can we tell you anything if we didn't do it?' (37)

東京生まれの主人公が、四国松山の旧制中学に赴任して繰り広げられる様々な騒動の一つである。教員の義務として、男子生徒が住み込んでいる寮の宿直を命じられる。新米で言葉遣いや気質が異なる「坊っちゃん」は事あるごとに生徒のからかいの対象になるのだ。宿直を抜け出して、温泉場に行き、やっと帰りつけば、寢床にはイナゴの群れが入れてあるという一幕である。生徒たちの悪戯と察した主人公は、代表を呼び出して詰問を始める。この掛け合いの妙味は、江戸弁でポンポンと捲し立てる坊っちゃんと、松山弁で悠長に、しかも論点をはぐらかしつつ、主人公をさらにかからかって激昂させる生徒たちとの間のチグハグさである。坊っちゃんは、未だ江戸から東京へと様変わりした街の文化に育ち、その言葉つきも威勢よく、落語の一節を思わせる啖呵を切る。例えば、「箆棒め、イナゴもバッタも同じもんだ。第一先生を捕まえてなもした何だ。菜飯は田楽の時より外に食うもんじゃない」という台詞。箆棒とは、世の中にあつたただ飯を食べるだけで何の役に立たない者を「ごくつぶし」という。「ごくつぶし」は穀潰し、すなわち穀物をツブして糊状にするにはヘラ（箆）の棒でツブすから「へらぼう」、それが「べらぼう」に変化したという。この「べらぼうめ」が「べらんぼうめ」に変化し、「べらんめえ」となる。江戸弁をべらんめえ調というくらいに、人口に膾炙した。坊っちゃんの啖呵に戻ると、松山弁でことあるごとに語尾に「なもし」をつける生徒たちの言葉尻を捉えて、「菜飯は田楽の時より外に食うもんじゃない」とやり込めたつもりでいる。これも現代の若い人には理解不可能な語呂合わせだろう。菜飯は刻んだ青菜を炊き込んだ飯。「早緑の菜飯ができて香しや 虚子」という句があるように、春先に芽吹いた大根などの葉を使ったものだ。田楽は田楽豆腐あるいは田楽焼きの略でやはり春の季語である。花見のころの取り合わせを引いて、夏のバッタにぶつけたものだ。しかし生徒は「菜飯となもしは違う、なもし」とあっさり切り返し、坊っちゃんの面目は台無しだ。さらに「なもし」を繰り返して、嘲笑的でさえある。漱石が育った東京の街には、落語でなくともこう

した言葉遊び、地口が巷に溢れて、日常的に耳にした事であろう。坊っちゃんもしかり。こうした言葉そのものが醸し出すタッチや諧謔は別の言語に翻訳することが困難である。先にあげた英訳の該当箇所は、‘Grasshoppers, locusts, they’re all the same! And who do you damned jackasses think you are sticking that stupid na moshi on the end of everything when you’re talking to a teacher? It just makes you sound mushy - that’s all it’s good for!’ That ought to show them who’s boss, I thought - but they came right back with ‘Na moshi isn’t the same as mushy - na moshi.’⁽³⁸⁾

菜飯となもしの語呂の類似を使った啖呵と坊っちゃんの苛立ち、それに答える生徒の悠揚せまらぬ太々しさなどのコントラストは到底写し難い。同じように続く1節「イナゴは温い所が好きじゃけれ、大方一人でおはいりたのじゃある」「馬鹿あ云え。バッタが一人でおはいりになるなんて——バッタにおはいりになられてたまるもんか」についても方言や敬語の表す微妙なニュアンスは翻訳では皆消え去ってしまう。‘Well, locusts like warm places, so they must have decided to go in there on their own …’

‘What kind of nonsense is that? A bunch of grasshoppers decided to go in there on their own? Do you think I’m going to stand for this?’

だが坊っちゃんの啖呵は松山の若者には通じない。こうしたギャップがこの小説の至るところに繰り広げられる。坊っちゃんはどうも松山の風土の中で浮き上がって見える。

この小説の発表は1906年、小説の舞台は日露戦争の祝勝会（旅順陥落は1904年）などが描かれていることから、1900年初頭、つまり明治時代も30余年を経て、文明開花、富国強兵を謳った急激な社会の変化も一区切りというところ。その時代の東京を中心とした中央と、地方の対比が東京育ちの「坊っちゃん」をフィルターにして様々に描かれている。まず教育制度。江戸時代の藩校や寺子屋を中心とした教育を改めて、近代教育を導入したことは周知の通りである。新しい社会の担い手

を大急ぎで仕立て上げなければならなかった。1886年公布の帝国大学令によって、最終的には内地に7校、外地に2校の帝国大学が設置されている⁽³⁹⁾。東京帝国大学はその頂点であったが、大学卒業者は明治を通じて人口の1%以下であった。全国の教育を統一的な教育機関で再編する中で、学歴社会が急速に形成されつつあった。中学の教員の序列は、社会の階層化の縮図のようだ。校長と教頭の赤シャツだけが「奏任待遇」で宿直を免れている、と坊っちゃん是不満げだ。奏任官と同じということだが、これは行政府の奏上をもって天皇より任用される官吏のことで、国家公務員待遇である⁽⁴⁰⁾。明治政府になって「官吏」という新しい階級が出来、威勢をはらっていたのである。坊っちゃん自身は東京物理学校（現在の東京理科大学）出身である。1881年設立、理科系の高等教育を東京帝大とともに担ったのだが、当時の明治学院と同じく、私立の専門学校の扱いである。校長は師範学校上がりたたき上げ、その他の教員の出身は描かれていないが、赤シャツ一人が権力行使をほしいままにしているのは、「学士様」の威勢だろう。

赤シャツは東京帝大の英文科卒で、「帝国文学」を携えている。これは1895年に東京帝国大学文化大学（文学部に相当）の学術機関誌として発刊され、評論や外国文学の紹介を行なった。1915年に芥川龍之介が『羅生門』を発表したのはこの雑誌である。西洋が代表する文芸と学術の入り口であった。暑い四国の夏にもフランネルの赤シャツを着て、背広を重ねるスタイルも、おそらく彼の指向が遥か西洋を向いているためであり、坊っちゃんには胡散臭い、嫌味な人間に見える。赤シャツだけが東京帝大卒の「学士」であり、その肩書きの重みは大きく、新聞に氏名を掲載する際にも、法学士などと添え書きした。マドンナがうらなり君から赤シャツに乗り換えたのもこの学歴による序列の反映だろう。社会階層が大きく変動するときに、女性の移動（婚姻）も大きな変化をこうむる。父系社会に置いて社会の最小単位をなす家族の形成、次世代の再生産を担われた女性の立ち居振る舞いが、この小説の中でも一つの形を示し

ている。この女性の移動、階級の変動と婚姻の変化については、稿を改めて論じてみたい。

中学の教員が茶店で天ぷらそばを4杯平げたり、温泉で泳いだりしてはまずいのである。それが狭い松山の街では筒抜けで、生徒にからかわれる。これまでは眠ったかのような四国の街に、学校を入り口にして新しい文明の波が寄せてきている。東京から降り立った「坊っちゃん」は直情径行、正義感ながらやや分別にかける異分子である。柳田国男の言を引けば「警戒と駆引きとが連発して故郷は人が悪くなった」なかで、坊っちゃんは翻弄される⁽⁴¹⁾。何気ない細部の描写であるけれど、漱石は実に細やかにこうした新しい時代の生み出した人間社会の諸相を書き分けている。郊外の温泉場に向かう電車の場面は、同僚の赤シャツや、横恋慕しているマドンナと母親など重要な人物が出会うところだが、乗り込む車両もそれぞれ上等、下等と別れている。赤シャツの卑劣な人事権の行使で、半ば左遷されて、婚約者のマドンナとも別れるうらなり君は、没落した旧家の末で、慎ましくも下等の乗客である。坊っちゃんは「宵越しの金は持たない」江戸っ子気質で、上等の切符を持っているのだが、うらなり君に同情して下等へ乗り換えた⁽⁴²⁾。

ここでは、水村美苗の論考に示唆を受けて、第一にはテキストそのものの中に宿っている言葉の豊かさを示そうとした。第二にはテキストを生み出した時代の現実とは何であったのか、テキストを支えていた「古い日本の現実」がどのように書き込まれているのかについて若干の観察を試みた。現在自分の考える文化へのアプローチとは、まず言葉そのものによって構成されるテキスト、そこへ帰って読まないわけには行かないようなものを第一に考える。しかしそのテキストの中には、その時代の思考、さらには彩り、匂いといったものも込められているはずであろう。こちらについては、文明史的なアプローチも必要である。

『坊っちゃん』に描かれた他愛もないエピソードの数々だが、それが成立するためには然るべき社会の環境が必要であった。近代教育を急ぎ導入

して戸惑う教師と生徒の集まる学校であり、地方の小都市の生え抜きの人たちと、新たにさまざまな新しい職業などの養成によって流れ込んでくる人たちが、それによって作られる社会の新しい階層……。これらは日本の古い社会と新しい人々の混成であろうが、近代を迎える社会がいずれ経験するものであった。その意味で、『坊っちゃん』の中に描かれた社会は、世界史的な広がりを持っていると言える。これはその時代の優れた文学作品が、新しい「日本語」を駆使して書かれている以上、必然的なことであろう。われわれはそれをいかに読むかということに尽きる。

「比較文化論」を講ずるにあたり、あるいは「国際学」の一端を担うために、さまざまな模索を繰り返してきた。狭義の「文学研究」に限界を感じて、一度は「現実の社会」へのアプローチを軸にしようと試みた。その際には、文化人類学や社会学、民俗学などの方法に助けられることが多かった。それはこれまでに触れてきたそれぞれの学問領域の先達に親しく日常にも接し、あるいはフィールドワークなどの旅を共にすることによって導かれることが多かった。その点でこの学部を身をおくことは、同僚に恵まれた点でも幸せであった。同時に、観察するわれわれと、観察される彼ら・彼女らという二分法が立ち現れて、なかなか乗り越えることが困難であった。現在でも超越的な視点に立てた訳では決していない。しかしこの二分法の孕んでいる本質主義への傾斜を如何に越えるかという問題設定は明らかになったと思う。また、まだまだ未消化ながら、アダム・スミスの「想像上の立場の交換」の考察に助けられつつ、言葉の問題に立ち返ることになった。「文学」を狭く取るのではなくて、想像上の立場の交換を行なう言葉によって形成されたものを含めることが良いと思われる。日本近代文学の最良のものは、日本語を駆使して未曾有の「想像上の立場の交換」というものを経験している。この稿ではわずかに漱石の『坊っちゃん』に触れただけであるが、眼前には言葉と社会のあいだを自在に往復した珠玉の作品、そこへ戻ってくり返し読む他はないテキストが並んでいる。

注

- (1) (1924-2007) フランス文学。『しぐさの日本文化』(1972, 講談社)
- (2) 日本比較文化学会は1979年発足以来、600余名の会員を擁して多岐にわたるテーマを扱って今日に至っているものの、概括的な比較文化論の定義を行っていないように思われる。例えば「旧来の学問体系のように、一般的法則性から特殊具体例を演繹的に検討するのではなくて(……)個々の特殊の事実の検討から始まって、総合的共通点を求め、帰納的に一般的法則性に迫る研究分野であるべきものと思う」(芳賀馨『比較文化論纂』1998, p.18)むしろ定義を行わないことに意味があるかも知れない。
- (3) (1873-1961) 歴史学。『文学に現はれたる我が国民思想の研究』(4巻, 1916-21)
- (4) (1915-1980) 文芸批評家。『文学の記号学』(1998, みすず書房)
- (5) (1926-1984) 哲学。『言葉と物』(1974, 新潮社)
- (6) (1930-) 小説家。『コーマルタン界限』(1981, 河出書房新社)
- (7) “Le Primitivisme chez Baudelaire”(1982, 関西学院大学文学研究科修士論文)
- (8) (1923-2007) 政治思想史。『国家・民族・権力——現代における自由を求めて』(1988, 岩波書店)
- (9) (1912-2006) 経済学者。『都留重人著作集』(1975-76, 講談社)
- (10) (1939-) 宗教学・民俗学。『日本人はなぜ無宗教なのか』(1996, 筑摩書房)
- (11) (1965-) 日本近現代史。『柳田国男とその弟子たち 民俗学を学ぶマルクス主義者』(1998, 人文書院)
- (12) (1948-2019) 文芸評論。『アメリカの影—戦後再見—』(1985, 講談社)
- (13) 校外実習は、1986年国際学部発足以来、カリキュラムの特徴の一つとして位置づけられてきた。教室の座学だけでなく、国内以外の実社会にゼミ単位で1~2週間滞在してフィールドワークを行う。事前学習・事後のレポート作成は必須。国際学部の学際性と地域研究を結びつけたユニークな試みである。
- (14) 『島尾敏雄と「南島」』(1992年, 国際学研究第9号)
- (15) (1957-2010) 沖縄学。『沖縄戦、米軍占領史を学びなおす—記憶をいかに継承するか』(2009, 紀伊国屋書店)
- (16) (1941-) ジャーナリスト。『揺れる聖域—リゾート開発と島の暮らし』(1991, 沖縄タイムス社)
- (17) 岡本三夫・横山正樹編『平和学の現在』(1999, 法律文化社)
- (18) (1948-2010) アイヌ刺繍家。『風のめぐみ—アイヌ民族の文化と人権』(1991, お茶の水書房)
- (19) Culture in Struggle: Canada-Japan Minority Forum (1994年, カナダのバンクーバーで開催, 明治学院大学国際学部共同研究「少数者とエスニシティ」とNAJC・国際交流基金)

- (20) 明治学院大学国際平和研究所 PRIME 33 号 (2011)
『安保体制のもとで沖縄を語ること』
- (21) E・サイード『知識人とは何か』(1994)
- (22) 平凡社ライブラリー版, p.54
- (23) <https://www.town.haeburu.lg.jp/docs/2013022800327/>
- (24) (1938-2000) 写真家。『日本人の魂の原郷 沖縄久高島』(2000)
- (25) 『離島の社会変動と「島おこし」のその後—八重山・西表の事例』(2001, 国際学部研究所年報4号および『西表祖納のシチ祭りとソール盆行事—祖霊信仰と来訪神をめぐって』(2002, 国際学研究 21号)
- (26) 『明治大正史世相篇』第13章「友を慕ふ心」青年団と婦人会
- (27) 『台湾：黒潮でつながる隣(とうない)ジマ：2019年企画展ガイドブック』久部良和子編集(2019, 沖縄県立博物館・美術館)。黒潮を介した沖縄と台湾の類縁に実態的に着目したのは、黄智慧「移動と漂流史料における民族の接触と文化類縁関係—与那国島と台湾」(2010, 地理歴史人類学論集 No.1)
- (28) <https://www.ftip-japan.org/>
- (29) 台湾原住民族との50年
『シンポジウム「台湾原住民族の今〜かつて高砂族と呼ばれた人々〜」(1996.10.26・27)を迎えて』(国際平和研究所 PRIME 第5号)および第6号「台湾原住民族運動」の特集を参照。
- (30) 『私の名前はラワイ・内村光雄, 馬蘭社のアミ族だ』(1995, 国際学研究第13号)
- (31) 『台湾先住民族の知恵に敬意を表す—サキヌの狩人学校』(2018, 台湾光華雑誌)
- (32) 例えば、蛭原一平『第2回カマイサミット in 西表：資料報告書』(2009)を参照。
台湾原住民族と観光の問題については、竹尾『台湾における「少数民族観光」の現状と課題』(2008年, 国際平和研究所 PRIME 第28号)
- (33) 第三章 他人の心的傾向の適合性や不適合性を我々のものと一致するかしないかによって判断する方法について(講談社学術文庫)
- (34) 新村聡『アダム・スミスの共感論と公平な観察者論』(2009, 経済学史学会第73回大会報告集, 経済学史学会)
- (35) 水村美苗『日本語の亡びるとき』(2003, 新潮社)
- (36) 『日本語の亡びるとき』(ちくま文庫版, p.286)
- (37) Soseki, Natsume. *Botchan* (Penguin Classics) (p.39). Penguin Books Ltd. Kindle 版。
- (38) 菜飯となもしの語呂合わせを, mushy と namoshi という似た音で合わせようとした。sound mushy とはなんでも語尾に「なもし」をつけるとベタベタして聞こえるということか。江戸弁の歯切れの良さに対する粘着的な語感を表そうとした訳者の苦心がうかがわれるがよくわからない。
- (39) 東京, 京都, 東北, 九州, 北海道, 大阪, 名古屋, 京城(ソウル), 台北である。
- (40) 坊っちゃんとは下級官吏扱いの「判任待遇」。奏任官は、天皇が直接任命する「勅任官」に次ぐもので、本省の公務員であった。当時の学校事情については村木晃『坊っちゃんの通信簿—明治の学校・現代の学校』(2016, 大修館書店)
- (41) 『明治対象史 世相篇』第5章故郷異郷
- (42) 坊っちゃんの給料40円については、漱石自身の愛媛県尋常中学時の月給の検証がある。師範学校上がりの校長が60円, 帝大理学部卒の学士の教頭が80円, 漱石は嘱託教員だが, 80円であった。秦郁彦『漱石文学のモデルたち』(2014年, 中公文庫)