

Ⅲ 市民の文化と国家

- | | |
|---|-------|
| 8. The face of the Japanese body politic | 内山田康 |
| 9. 「物語欲求」が生み出す歴史と
ネーション・グリム童話が創作したもの | 相澤啓一 |
| 10. イスラームの記憶と対峙するスペイン市民社会
—グラナダ奪取祭を中心に— | 宮崎和夫 |
| 11. アルフォンス・ドーデ「最後の授業」の問題域
—「市民」と「人間」=「ひと」のあいだ— | 川那部保明 |

8. The face of the Japanese body politic*

Yasushi Uchiyamada, Professor
Doctoral Program in History and Anthropology
Graduate School of Humanities and Social Sciences
University of Tsukuba

Prologue

There is a powerful void at the centre of the modern Japanese body politic. The architecture is stable and formidable, precisely because it is hollow. The hollow is the niche where the political unconscious of an artwork called the State is placed. The hollow is the sovereignty which is “an artificial *soul*, as giving life and motion to the whole body” (Hobbes 1996: 7 *emphasis original*). Today the mood that envelops our everyday life is that of fatalism. The number of ‘freeter’ (a person on casual works permanently), ‘neet’ (a person not in education, employment, training), suicide, and ‘heinous crime’ – indexing underlying despair – are on the rise. Even hope – on top of income and opportunity – is unequally distributed (Yamada 2004). Patriotism that has been suppressed for sometime since the summer of 1945 is now openly articulated, woven into new laws associated with the state of emergency – which constitute part of the global war against terrorism. People who openly voice their concerns are subject to harsh bashing of their fellow citizens.¹ The mood of resignation fills the air.²

Prime Minister Junichiro Koizumi pays homage to the war dead at Yasukuni Jinja, the *de facto* state Shinto shrine, which was founded as Shokonsha in the first year of Meiji (1868) to deify and commemorate the war dead of the Meiji Restoration: not all of them, only a half of them who belonged to the pro-Emperor faction. Yasukuni Jinja is unique in this sense. Until then it was customary to enshrine all the war dead, enemies and allies alike, which haunted the place, and therefore, had to be propitiated (Oe 1984: 117-120). Yasukuni Jinja is thus founded on the sovereign conduct that divided the dead between the enemy and the patriot. To worship the war dead at Yasukuni Jinja is, therefore, to reconfirm this foundational division upon which the modern Japanese state was founded. This sovereign conduct to distinguish the enemy from the ally provokes worries. When he was asked about the repellent reactions and concerns expressed by the neighbouring countries, the Prime Minister replied, “I am expressing my lamentation to the war dead of my country. Why foreigners say I shouldn’t do it? I

*Draft Only.

* An earlier version was presented at a workshop on ‘Anthropology of Human Rights Administrations: Expert Observation and Representation After the Fact’ held at Cornell Club, 6 East 44th Street, New York, on April 9-10, 2004.

¹ Three Japanese civilians (a charity worker, a teenager activist and a freelance journalist) who were abducted in Iraq in April 2004 were criticised for going to Iraq in the first place, and for expressing a desire to return to Iraq. Their family members, too, were criticised for demanding the government withdraw the troops from Iraq (*Asahi Shinbun* hereafter *AS* April 11, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 27, 28, 2004).

² According to a survey, 43% of a sample of 741 new employees indicated that they would obey the command of the company even if it would mean not to follow one’s conscience. This is up from 32% in the previous year (*AS* April 29, 2004).

still think it strange." (*Mainichi Shinbun* hereafter *MS* March 28, 2004)

Once the mechanism of the war dead worship is brought to light, both the cause of these worries and the reason of its denial by the Prime Minister become clear. The ritual transforms the fallen soldiers into the victims of the war, into the martyrs of the nation, and into the cause of Japan's post-War economic miracle (Field 1997). Yet after the bust of the 'bubble economy' in 1990, the picture has become increasingly less clear-cut. The war dead enshrined at Yasukuni are made to represent the political. Whenever the Prime Minister pays homage to the spirit of patriots, which is predicated on the distinction of political enemies and patriots, which presumes real wars (Schmitt 1996), we are made to realize that the political is interwoven with the extra-political – the totem, the sacred. Because the sacred is sacred precisely because it is dangerous and forbidden (Caillois 1959), it does not make any difference whether it is constitutional or unconstitutional.

Recently, schoolteachers, who protested the bylaw that regulates the minute details of the position of the national flag, behaviours of teachers and students during the graduation ceremony, by being seated while the Emperor's hymn was sung, were penalised by the Tokyo Metropolitan government (*Yomiuri Shinbun* hereafter *YS* March 31, 2004; *AS* March 31, 2004). Repeated penalisation, as happened during the wartime between 1931 and 1945 (Ienaga 2002: 20-88; 156-209), silences oppositions and suppresses human right issues. Viewed from the imagined perspective of the State, however, human rights can be legitimately suppressed during the state of emergency, to protect citizens from the threat of the enemy (Schmitt 1988; Balakrishnan 2003: 42-52).

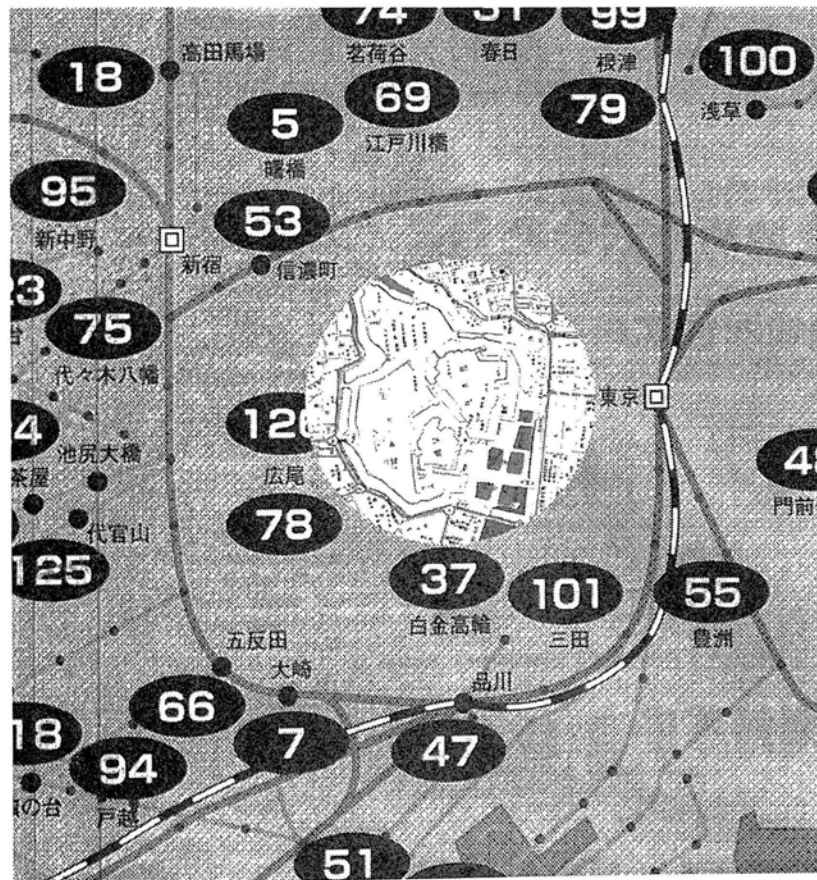
A Japanese political scientist recently lamented that three conditions, which are difficult to alter, made the Japanese resign themselves to their lot. They are: the United States, the Liberal Democratic Party, and the bureaucracy (*AS evening edition* March 22, 2004). A political commentator argued that the Japanese is suffering from *shikatanai* ('there is nothing for it') syndrome (*AS* March 19, 2004). A reporter in her reportage of dismissal argued that the workers are realising the meaninglessness of resistance and were becoming 'voiceless sheep' (Shimamoto 2003: 37-38). In my own workplace, too, I am advised to do whatever is *bunan* ('safe'). "What do you mean by *bunan*?" "Copy what one did last year." Are we reverting to the subject of the State when the organisations of the state are crumbling? Perhaps we have never been citizens in the strict sense of the word.

The administration has been striving to obtain the permanent seat in the United Nations Security Council, complete with the power to veto. This is the situation wherein the importance of making the face of Japan more visible far and wide has been expressed by policy-makers and bureaucrats. Why is the administration obsessed with the face of the nation to be disseminated? What is this face? Is it a mask that covers something underneath? The face may hide nothing but the non-existence of the State. The State may be a fetish that possesses the nation (Abrams 1988; Taussig 1997). Official Development Assistance was once a major means of disseminating the face of the nation. It is no longer the case since the late-1990s. In January 2004, Japanese troops were sent to Iraq on a mission of spreading the face of Japan far and wide so as

to improve its national prestige.

A few words about myself. I worked for a governmental think-tank, which I call the System for the Advancement of International Development (SAID) run by the Ministry of Foreign Affairs, as a full-time researcher for five years between 1995 and 2000. SAID is located beside the inner moat of the Imperial Palace – a circular void in the midst of Tokyo, the forbidden abode of the Emperor surrounded by shrines of guardian deities large and small – the Diet Building, bureaus of ministries, the official residence of the Prime Minister, Yasukuni Jinja are among the prominent shrines. Alternatively, it is possible to perceive the Imperial Palace as the sanctum sanctorum of the State that protects its secular organisations. The place has a shape of the Rising Sun. The sacred centre of the body politic is empty (Barthes 1982: 30; Kawai 1982). [fig. 1] Although it was a difficult experience to work, not as a visiting anthropologist, but as a cog of the bureaucratic machine for such a long time,³ this difficulty gave me an insight into the architecture of the political unconscious of the State.

Figure 1. The centre of Tokyo (montage)



³ During the final one year (1999-2000), I was intimidated daily by my superiors. I walked out from SAID on April 28, 2000, and left the country with my family when I was demoted from Senior Researcher and was told to do menial works as punishment for not being obedient (Uchiyamada 2003; 2004). I am grateful for my former colleagues at the Department of Social Anthropology in the University of Edinburgh for giving 'asylum' to me for two years between 2000 and 2002.

At the heart of the body politic

As you get off the subway at Kudanshita and exits from the Gate 4, you will see Kudankaikan, a prestigious matrimonial hall, to the south. This matrimonial hall was formerly the Servicemen's Association Hall once housed the Martial Law Enforcement Headquarters in 1936 after the 'February 26 Incident' – a coup attempt that resulted in strengthening the power of the military over the administration (Ienaga 2002: 58-73). The third building from Kudankaikan houses SAID today. This is the birthplace of Aikoku Fujin Kai (Patriotic Women's Association) established in 1901. Moreover, the area along the moat between Kudankaikan and SAID once belonged to Yasukuni Jinja. SAID moved to the present location in 1997, because the site was, according to the then Secretary General 'more convenient and prestigious.'

During the last war, *kempeitai* or the Military Police with a popular prefix of *nakukomo damaru* ('the mere mention of its name is fearful enough to silence a weeping child') at Kudan was located across the street of where SAID is today. If you go up the slope of Kundanzaka from Kudanshita subway station, one finds Yasukuni Jinja to the right, and the martial arts arena Budokan to the left. In this northern section of the Imperial Palace there once was the Imperial Guards. There still is continuity – bravery and violence associated with fidelity, patriotism and aesthetics perhaps – between the new martial arts arena and the barracks of the Imperial Guards.

After passing Budokan, you will soon arrive at a section of the moat known as Chidorigafuchi. The place is known for its beautiful cherry blossoms and a collective tomb for fallen soldiers. In late March and early April – the season of graduation and entrance ceremonies that coincides with cherry blossom viewing – hundreds of thousands of people go to Chidorigafuchi to admire the national flower. Its beauty connotes beautiful death, which is patriotic death (Ohnuki 2003; Ogawa 2004). As I worked for SAID, some well-intentioned colleagues invited me to go for a walk to admire the beauty of cherry blossoms across the moat during the lunch break. Cherry blossoms are beautiful as they fall. But, argues, a poet, one has to keep sweeping off the falling cherry petals so as not to get swept away by the 'innate darkness' of its beauty (AS March 27, 2004).

Budokan is a favourite venue for graduation and entrance ceremonies, and Kudankaikan for wedding ceremonies. The annual memorial service for the war dead, too, is held at Budokan on the anniversary which commemorates the 'end' (not defeat) of the War. Yet this multi-purpose arena is not quite a shrine. The nationalists are mounting a campaign to hold the annual memorial service across the street at Yasukuni Jinja rather than at Budokan. Graduation and entrance, marriage and death, beauty and violence, the familial and the national, cherry blossoms and fallen soldiers are, thus, contiguously located in the centre of Tokyo. This northern section of the circle, which emplaces SAID since 1997, is more than a mere 'convenient' and 'prestigious' place. There is something else: something awe, inexplicable, powerful, emotional and profoundly empty. Why is this place such a convenient and favourable place for the bureaucrats I used to work with?

To disseminate from Japan to the world

During the early and mid 1990s, when the Japanese bureaucrats were still confident

about the 'Japanese way,' the staff members at SAID used to articulate phrases containing *nihonkara hasshinsuru* ('to disseminate from Japan') passionately as they explained the mission of the organisation which, I was told, was going to become a world-famous centre of excellence in International Development run by the MoFA. Yet it was not at all clear what exactly they were willing to disseminate. The passionate desire to disseminate from Japan to the world, without explicating what to disseminate, except for employing such clichés as the 'Japanese management system' presumed to be number one (no longer after 1990), or the 'Japanese post-war experience' presumed to be a miracle (no longer after 1990) sounded hollow when used as signifiers without signifieds. This hollowed passion seemed to me to be not unrelated to the desire to work beside the Palace, which is itself a profound void.

Let me make a series of anti-architectural 'detours,' or more precisely ceaseless exploration/escape in the labyrinth with the Palace as its centre *à la* Kafka's K. (see *America, The Castle* and *The Trial*), so as to familiarise ourselves with the physiognomic topography and at the same time minimising the effect of architectural power that incorporates a social agent into the architecture as she uses the 'Hegelian' architectural language in an attempt to capture it (Panofsky 1957; Hollier 1989).

Volunteer Iwamoto

During the 'Pacific War,' which was fought not only in the Pacific but also deep inside in China (Ienaga 2002), Kakuchū Cho, a Korean writer, published *Iwamoto shiganhei* ('Volunteer Iwamoto'), a propaganda novel, which justified the policy of *kōminka* ('assimilation,' lit. 'transforming into Emperor's subject') of the Koreans (Cho 1944). The novel promoted the ideology of Japan and Korea as one body (*naisen ittai*) and the theory of common ancestry of Japanese and Koreans (*nissen dōsorōn*), and congratulated the introduction of the volunteer system in 1938 and the enforcement of the military draft extended to the Koreans in 1943 as benevolent solutions to their social exclusion (Oguma 1998: 417-457). Although the majority of Koreans volunteers were in fact forced to volunteer by the use of various means, such as a threat to dispossess a business license from their alien parents (Higuchi 1991: 81), there were some Koreans who spontaneously volunteered to become Japanese soldiers in the hope of using the opportunity as a means to gain a full Japanese citizenship with the right to vote and the freedom of movement (Higuchi 1991: 106). For those who cooperated with the policy of assimilation, then, it was a means to escape from the racial discrimination (Oguma 1998: 427-434). Nevertheless, the issue of becoming a *kōmin* ('Emperor's subject') was divorced from the issue of rights and citizenship. The question of rights were obscured and silenced by proliferating *bidans* ('beautiful tales') – the heroic tales of loyal Korean *kōmins* who risk their lives to prove their true Japanese nature – which appeared in newspapers (Higuchi 1991: 74-75; 87) and in school textbooks (Ienaga 2002). The story of Iwamoto is one of these beautiful tales of rootedness and the beauty of the soul (see Mosse 1964).

Iwamoto, a young Korean born in Japan, was a troublemaker who was sent to a correctional home. He was a troublemaker because he was an outcaste Korean, and hence, the natural solution was to assimilate the outcaste into *kōmin*. The tragedy was that a *kōmin*, however loyal he might become, was not a citizen. One day, he leaves the home to have fun with bad company (presumably Koreans who remained Koreans) in

the city. As he wanders the street of Tokyo, the moat of the Imperial Palace catches his eyes. As though enchanted by a mysterious force, Iwamoto walks along the moat, and finds himself standing in front of Nijubashi, a pair of bridges – a stone bridge in front and an iron bridge in the rear – leading to the forbidden inner sanctum of the Palace. The awe of the Palace stirs a deep emotion in Iwamoto. He prostrates to the Palace and weeps. Iwamoto is now determined to mend his Korean ways and desires to become an exemplary soldier of the Imperial Army.

Nijubashi is a threshold that lies between the abode of the Emperor and the world of his subjects. It is a pair of bridges that separates and connects the sacred and the profane: “Any contact between them is fatal” (Caillois 1959: 22). It was a theatre where the Emperor mounted on a white horse appeared on the iron bridge, behind the stone bridge, to greet from afar the soldiers who cried *banzai* from the Palace Plaza below (Hara 2003: 101-123). It was a familiar scene, which was replicated in pictures, paintings, as well as in newspaper articles. In the scene of Iwamoto’s prostration as he stood in front of the Nijubashi, Cho is replicating the motif, the moral obligation, the *mise-en-scène* of the familiar and ‘beautiful tales’ that flirts with our emotions, and by so doing obscures the political unconscious.

Cho’s description of Korean volunteers in the Imperial Army – benevolent Japanese superiors taking good care of Korean volunteers, and pure-hearted Korean youths, in turn, exhibiting their exemplary devotion to the *kôkoku* (‘Emperor’s country’) – is apparently inconsistent with the evidence: Japanese superiors used violence on Korean volunteers, because the latter were Koreans (Higuchi 1991: 93). Cho’s novel is uncanny, for it uses the awe of the Imperial Palace as that which caused the dramatic repentance and subsequent conversion. The heroes in these ‘beautiful tales’ weep as they are struck by the mysterious power of the Palace. The protagonists suppress the rights issues once they are possessed by the State. I find it uncanny, because it has a familiar (even homely) ring.

The fact of being in the proximity to the Palace (the Sacred) seemed to have had productive effects on the psyche and the performance of the bureaucrats too. Let me briefly describe such psychic effects of the Palace as they are reflected in written fragments as well as in my participant observation. The Palace Plaza, located to the east of the Palace, is an empty place. There is neither a monument, nor people in the Plaza. It is an empty place filled with special air. The ether that fills the place prohibits one from blowing nose or cracking jokes (Hara 2003: 11). The beautiful cherry flowers, which bloom in full in early April, too, have eerie connotations. The cherry flowers are the reincarnation of the millions of fallen soldiers who were brought to the place. The beauty of cherry blossoms in Yasukuni Jinja embodies the beautiful death of young Kamikaze pilots who lost their lives prematurely in their suicide attacks (Ohnuki 2003).

One Monday morning in late-March, 2000, in a meeting room which overlooks the Imperial moat, the Secretary General – a high-ranking bureaucrat from MoFA – abused one of my colleagues during the staff meeting for failing to use up the budget, which was allocated to our project, by the end of the fiscal year. I was running an intensive field school programme in the Philippines with her where we trained twenty

or so Japanese postgraduates every year. The Secretary General told her that she was irrational, useless, shameful and was the burden on the organisation. She explained to the Secretary General that she had anticipated the balance and had emailed the expected amount of balance to her immediate superior from the Philippines. Her immediate superior made an evasive response to this remark to which the Secretary General paid no attention. No body uttered a word as the Secretary General hurled abuse at her. Although I was unable to intervene, for I was already in a difficult situation myself by then, I took a detailed note of the abuses which, I thought, my colleague could use as an evidence in the tribunal, should she bring an action.

Another morning, the Secretary General summoned all of us in the same meeting room and told us not to think about the possibility of bringing an action in the court. As we sat in front of him, the Secretary General crossed his legs and cracked his finger joints – it was indeed a dramaturgical action. He then said to us something like the following: “I specialise in labour law. During the past years, I have settled several labour disputes in the Ministry. So you have no chance... I have a brother who is a Professor of Law in the University of Tokyo. I have another brother who is a lawyer specialising in labour law. You stand no chance...” The Secretary General intimidated his inferiors in one of the two rooms which overlooked the Palace. Because his performance was such that it gave me an impression that he was intimidating us on behalf of the Palace, which in turn disguised itself as the fate. The power of sovereignty – the power to kill or let live – is enchanting.

Thus, a subordinate clerk at SAID was often punished and humiliated as other employees looked on, if she enunciated potentially subversive utterances in the office. She was punished not in public but in the domestic space of the bureaucratic machine conveniently located in the vicinity of the Sacred. The questions posed in meetings and seminars always anticipated right answers. If an employee failed to utter an expected response, the superior bureaucrat from the parent Ministry would abuse her as irrational, disgraceful, useless, shameful, and so on. The repetition of the ritualised litmus test of loyalty and accusation for being disgraceful of failing to do this or that was not a fringe part of the activities. On the contrary, it was this very countless details – the meticulous schemes transfer – that constituted the substance of SAID and a larger bureaucratic machine of which it was a tiny part.

Many bureaucrats at SAID flattered the powerful and despised the powerless. This was a habit found in many other places. When the head of the Economic Bureau of MoFA visited SAID to attend a seminar, accompanying a large numbers of young ‘career’ bureaucrats, I was told to attend the seminar (obviously as an obedient decoration among others). We were all supposed to be “fearful of authority, obedient, “good” and “docile” in the authoritarian sense of the words” (Reich 1972: 30). The Emperor system was distributed to every tiny part of the social fabric: there were little emperors in private companies, schools, public bureaus, village communities and so on (Fujita 1974: 32; Ienaga 2002: 198). The first Secretary General I served taught me a maxim *kanson minpi* (‘Respect Official, Despise Civilian’). The second Secretary General, who valued status, equated NGOs with monkeys and despised the UN because it included Third World countries. The third Secretary General treated us as irrational inferiors unsuitable for intelligent tasks.

'Respect Official, Despise Civilian' was an implicit rule of the bureaucratized system in which I operated. Yet the basis of the supremacy of officialdom remained unsaid. A related maxim: *kateba kangun, makereba zokugun* ('The winner becomes the government army. The loser becomes armed rebels'), which describes the nature of the winning side of the Meiji Restoration, reminded me of the shaky ground of the first maxim. Metaphysical questions, such as the question of justice, was irrelevant in the world of officials. What mattered was might and form, not content (Witkiewicz 1992: 216). Ienaga argues that this tendency of uncritically following the law of the jungle was reinforced during the Meiji Restoration, when the emerging modern state – manned by the former armed rebels – used the pre-modern foundation to modernise the country. In the face of a powerful opponent, the choice was either to flatter or to repel. When facing the weak, the only choice was to dominate and repress (Ienaga 2002: 20-34). In short, at issue is Machiavellian power: neither the notion of justice nor that of human rights guides relationships with others, both domestic and trans-national.

Let me quote a relevant section from the *Field Service Code* of the Imperial Army:

The battlefield is where the Emperor's Army, acting under the Emperor's command, displays its divine essence, conquering wherever it attacks, winning whenever it engages in combat, in order to spread the Emperor's Way far and wide so that the enemy may look up in awe to the august dignity of the Emperor. Those who march to the battlefield, therefore, should exalt throughout the world the awe-inspiring virtue of the Emperor's country by fully complying with the mission of the Emperor's country and firmly upholding the moral tenets of the Emperor's Army.

(The Imperial Army 1941: 1)

The text is tautological and circular. It does not tell us what exactly is at the heart of the Emperor's Way. The Emperor's soldiers are ordered to spread the Emperor's Way, the form, without knowing the content and the basis of its august dignity. Yet this circularity, as the leitmotiv, gives us a clue to the architecture of dissemination from Japan to the world, to its tautological ambiguity. What matters is proliferation of form that structures and rejuvenates the body politic facing the danger of increasing entropy. The content of the Emperor's Way is nothing but form-transfer – the effusion of form from the imagined centre.

The central void

In 1999, the then Prime Minister Keizo Obuchi passed a controversial bill that reinstated the flag of Rising Sun and the Emperor's hymn as the national flag and anthem. Obuchi, as a selfless, and hence, empty figure had incomparable power to unite the divided opinions. Asada notes: "Nakasone despised Obuchi, saying he was a walking void – to which Obuchi replied, 'Yes, I am a void, and that way I arose no opposition.' ... it was under his empty reign that a package of very dangerous bill was passed" (2000: 27). The powerful void at the centre benignly and harmoniously engulfs all oppositions. The Japanese bureaucratic machine is powerful precisely because its centre is empty. The architectural mechanism of empty centre does not allow 'Hegelian' dialectics from taking place. Instead, one finds excessive and "flat" loyalty in it (Fujita 1995: 3-15). The architecture constructed around the central void is accommodating.

The hollow structure is flexible and stable (Kawai 1982).

The notion of *wa* is crucial to the understanding of the nature of the central void. It refers to peace, a name of ancient Japan, the sum, harmony and circle. The total peace and harmony have less space for discord – the monkeys and civilians. A Liberal Democratic Party MP, who heads a committee within the LDP that is preparing a draft of the amended constitution, emphasises *wa* as its pillar (AS December 29, 2003). The draft is likely to modify article 9, which stipulates:

Aspiring sincerely to an international peace based on justice and order, the Japanese people forever renounce war as a sovereign right of the nation and the threat or use of force as means of settling international disputes. In order to accomplish the aim of the preceding paragraph, land, sea, and air forces, as well as other war potential, will never be maintained. The right of belligerency of the state will not be recognized.

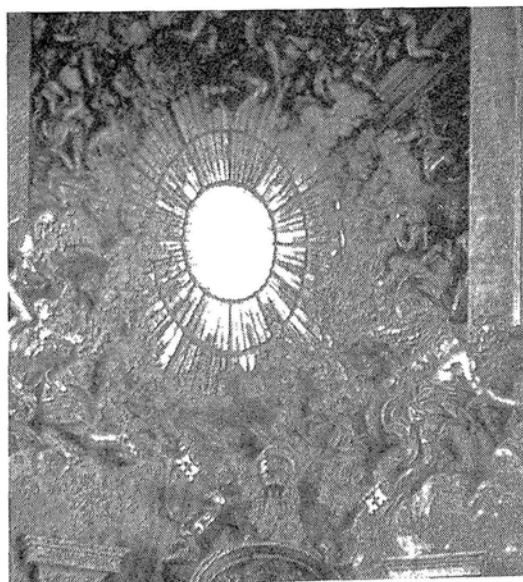
The draft is likely to lay emphasis on the 'Japanese tradition of *wa*' as the basis of patriotism – the foundational idea that Japan should be proud to disseminate to the world. But what is its content? Is not *wa* architectural rather than ideational?

In order to shed light on the nature of the central void, let me introduce a work of Bernini, a Baroque architect and sculptor, which superficially resembles the hollow structure that I am referring to. [fig. 2] Cathedra Petri is a papal shrine in the Saint Peter's Basilica, which was built on the tomb of Saint Peter in Rome. Let me quote a passage from Panofski's explication:

Sculptures of bronze, marble, and stucco merge with each other and with the architecture of the choir into one almost visionary spectacle, and not only the borderline between the various units and media, but also the borderline between art and nature is thoroughly obliterated (rays of natural light coming through the stained-glass window seem to continue in bronze beams, and the natural clouds seem to have condensed into plastic ones).

(Panofski 1995: 23)

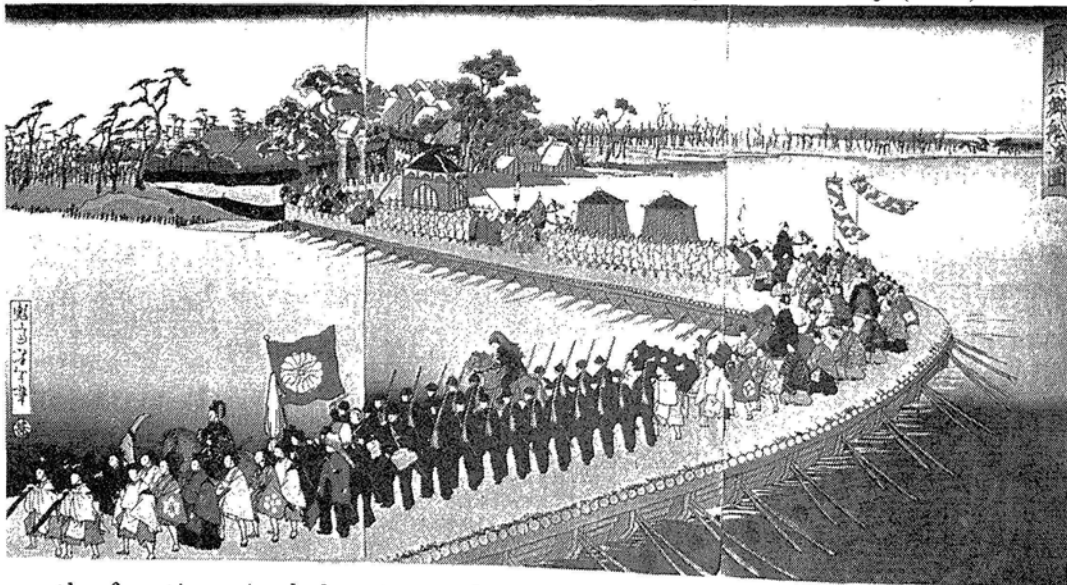
Figure 2. Bernini, Cathedra Petri 1657-1666 (part)



Both the Imperial Palace and the Cathedra Petri (as well as the Saint Peter's Basilica that contains it) have a circular centre. There are, however, important differences of which I shall point out only two. First, Saint Peter's Basilica is a tomb of Saint Peter the apostle. Second, the Holy Spirit emanates from the central oval. The first and the second are integrated in Bernini's work: the subterranean body of the apostle sustains the papal throne from below, while the Holy Spirit links the throne with the heaven. The apostle's tomb is united with the papal throne and the Spirit (Scribner 1991: 100). The three domains converge, but are on eschatological tensions, and are not calmly harmonised as in the ideology of *wa*. The tomb below the throne is an index of the historical origin. The Spirit above shows the *telos* of the papal reign. This Spirit will become the model for the universal rationality and the laws of the state later (Hegel 1952). Let us briefly overview the location of the law in the modern body politic in Japan immediately after the Meiji Restoration.

The anti-*bakufu* ('Tokugawa shogunate') and pro-*sonnō-jōi* ('revere the Emperor and expel the barbarians') group brought the young Emperor of Meiji (1852-1912) from Kyoto and established this weak Emperor as the sovereign of the State in 1868. [fig. 3] The emerging modern state used the 'archaic' to modernise and militarise itself legitimately. In this process, the weak religious authority was made into that of the absolute sovereign (Field 1997; Ohnuki 2003: 116-168). Cathedra Petri embodies the tension of 'Hegelian' history. The architecture of *wa* expresses anti-historical perpetual return and dissemination.

Figure 3. The Emperor Meiji moving to Tokyo in the year one of Meiji (1868)

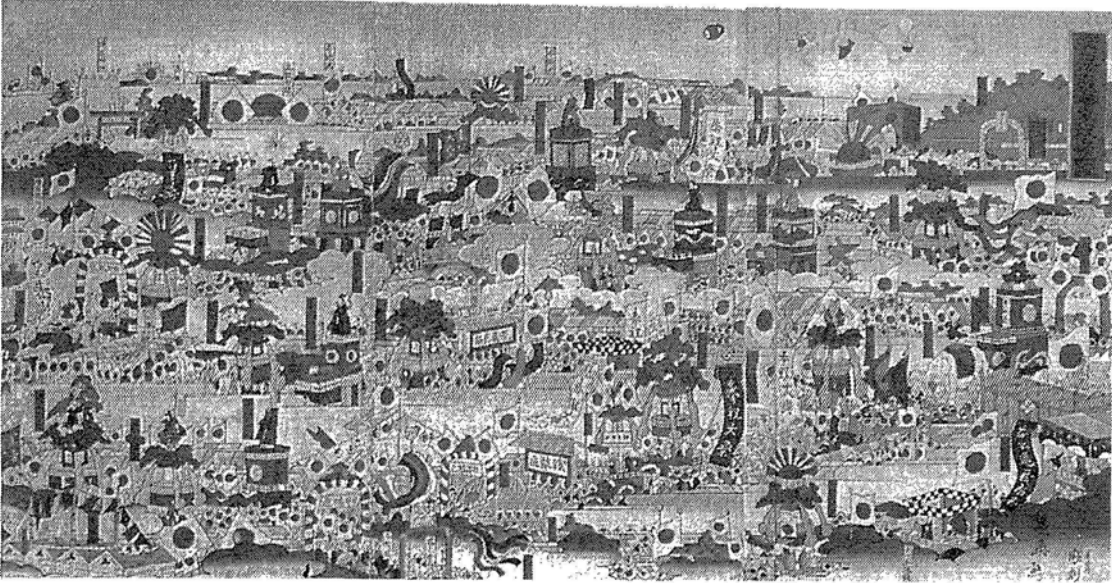


It was the functionaries belonging to the anti-*bakufu* group – those who became *ishin kanryōs* ('restoration bureaucrats') of the *kōkoku* ('Emperor's country') – who were responsible for transforming the Emperor into the sacred origin of the *kōkoku* (Tanaka 2004). Unlike the Cathedra Petri with the tomb of the apostle underneath and the Holy Spirit streaming through the window to guide the papal reign eschatologically, the awe of the Emperor's nation had to be remade cosmogonically and had to be sustained continuously by the works of profane bureaucrats – the gatekeepers and representatives of the system, who do not know what's in the system (Deleuze and Guattari 1986).

A representation of blankness

The modern Japanese state which was emerging in real history, thus, gained a symbolic subject, or a fetish, that was made to play the role of the absolute sovereign – an ahistoric origin of the Empire. The portrait of the Emperor Meiji, which was distributed to schools in 1890, a year after the promulgation of the Imperial Constitution, is a case in point. As the Constitution was granted from above, the streets of Tokyo below were filled with red spots – proliferated symbol of the State. [fig. 4] In the following year, the official portrait of the Emperor adorned every school.

Figure 4. The celebration of the promulgation of the Constitution (1889)



The official photograph of Meiji Emperor in a military uniform is not a photograph of the Emperor himself, but a photograph of his portrait, which was modelled after portraits of European nobles attired in uniform. Why is he in military uniform? The sovereign in military uniform presupposes the enemy/friend distinction, which is, in turn, predicated on the readiness of violence, of annihilating the enemy existentially (Schmitt 1996). Machiavelli notes: “For a man wanting to be ready-equipped for any sort of violence despises the formal dress of a civilian and thinks no dress fit for his purpose but a suit of armor.” (Machiavelli 2001: 3). The image of the Emperor – the young man in military uniform is more majestic than the real person – was created and managed by the functionaries of the state (Taki 1988). [fig. 5] If it is not a photograph of the Emperor Meiji, then, what is this picture a representation of?

His image is everywhere, a controlled frenzy of kitsch across the cultured landscape, the bridges, the bus stops, the money, cigar wrappers ... not to mention his statue centring every hamlet, village, town and city nailing it to the earth just as his horse spreads its wings skywards. No wonder the men raise their hats into the air. It's as if there is, finally, nothing ... nothing to represent other than this effusion.

(Taussig 1997: 112)

Taussig is not writing about the image of the Emperor Meiji. The image, which he is referring to, is a picture of a portrait of the Liberator (not a picture of the Liberator himself) in a country in South America.

Figure 5. The Photograph of a painting of the Emperor Meiji (1890)



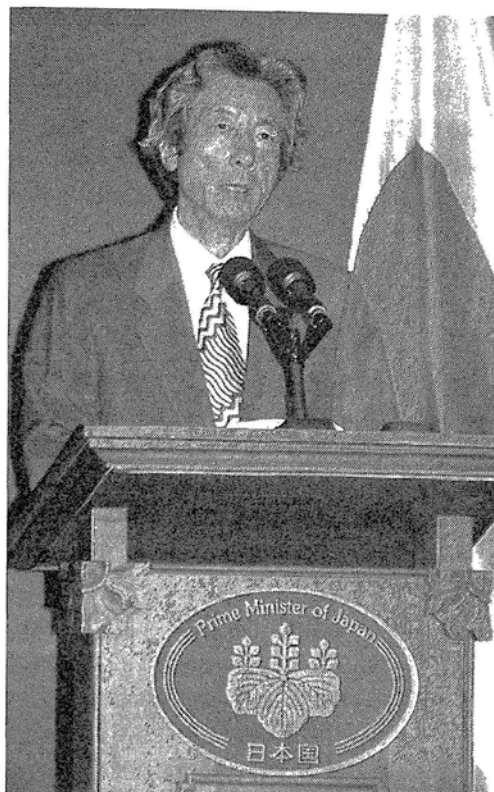
Were these ubiquitous red spots and equally omnipresent photographs of a portrait of a man in officer's uniform, modelled after a style, coming from the absolute sovereign? If not, where did they come from? The styles, which the bureaucrats mobilised, must have been in the air already, but must have been manipulated by the state functionaries to appear as though they were granted by the Emperor, who is a fiction turned into a fetish in the hand of the officials. In order to make the state artifice work, it was necessary to create a large body of bureaucracy that were to 'convey' the command of the enlightened and divine sovereign, who was absent, and hence, it was necessary to make up this absence. The red spot and the portrait in excess represent nothing other than the pure effusion.

The national flower, cherry blossom, embodies the same principle. The species of cherry that flourishes in the cavity of the State is Someiyoshino, a fruitless hybrid variety produced around 1860. In 1868 Someiyoshino was planted at Shokonsha (the predecessor of Yasukuni Jinja) in Tokyo and other war memorial shrines in the country. As a result, the famous fruitless cherry variety, which was the flower of death in a double sense, spread all over the nation (Ogawa 2004: 173-199). It was a pure effusion. The same principle becomes visible if one juxtaposes the coloured woodblock print depicting the procession of Emperor Meiji moving from Kyoto to Tokyo in the year one of Meiji (1868) [fig. 3] and that of the celebration of the promulgation of the Constitution (1889) [fig. 4]. In the former, there is a solitary flag of the Emperor – a white chrysanthemum (a white spot) against a red background. In the latter, there are flags of the Rising Sun – a red spot against a white background – in profusion. The former is the negative, as it were, of the latter.

In October 2003, Prime Minister Koizumi began to use the crest of paulownia, after a staff of the Prime Minister's official residence saw US President's bald eagle engraving on a podium. He thought the emblem of the US President 'cool' and appropriate for a

powerful commander (*YS* October 18, 2003). The crest of paulownia was once an insignia of the Imperial Household.⁴ The Prime Minister is copying the cool style of the US President just as the picture of the portrait of the Emperor Meiji is copying an appropriate style of European nobles. Both the Prime Minister's cool insignia and the Emperor Meiji's majestic portrait are kitsch and fetish, analogous to a child's fetish (see Taussig 1997: 107-117). [fig. 6] Be that as it may, flags, banners, uniforms and totems constitute a productive stage setting of the State (see Spotts 2002).

Figure 6. The Prime Minister's new insignia (2003)



The fact that the uniform, the emblem, the style and so on are imitations is beside the point. They were chosen and deployed for effects. Shozo Fujita argues that the absolute power, the command of which the bureaucracy performed vis-à-vis the Emperor's subjects, did not exist. The bureaucracy, therefore, had to enter into symbiotic relationships with pre-modern forms of authority that existed in towns and villages, so as to create and sustain a persuasive system of domination from below. In other words, the bureaucracy, which was supposed to be the intermediary between the absolute sovereign and his subjects, established itself as the manager of the mechanism (Fujita 1974: 70-73). Moreover, the law to regulate the workings of the bureaucracy, which came into force in 1869, stipulated the supremacy of the people (as the subject who

⁴ The flag of the Rising Sun was once the insignia of *Shogitai*, an anti-Emperor warrior group that fought a war against the new regime in 1868. The new regime appropriated the symbol of the Rising Sun in 1869. The members of *Shogitai* who were killed during the war were not deified in *Shokonsha* (Yasukuni Jinja). Yet their insignia was appropriated by the regime.

interprets the law, and who put it into practice) over the law, and the supremacy of the bureaucracy over the people (ibid.: 74). This explication needs a slight modification, for the Emperor's subjects, especially non-official commoners, were never in a position to put the law into practice but were subjugated to the use of the law by the officials. The point is that the managers of the state machinery, who entered into symbiotic relationships with numerous minor emperors, were placed above the law. The State, then, was not the origin, but rather the end product of their collective works.

A decision made without a cause

On March 13, 2003, Prime Minister Koizumi was asked if Japan was going to support the United States' war against Iraq without a UN resolution. The Prime Minister replied, "We still don't know what reason it will be." He then added, "The atmosphere of the occasion..." (YS March 14, 2003). The answer was vague and incomplete. He was not looking for a reason, but for an effective occasion with an emotionally contagious mood, which would give him right phrases and persuasive forces.

He had already made up his mind to give support to the President of the United States, for it was Japan's national interest to give support to the would be winning side. Yet he still did not have a persuasive cause at hand to support America's war against the weak 'enemies.' The right cause, which is contingent on the atmosphere of the occasion, would be given after judging the mood. The Prime Minister was moving ahead of reason. During the next several months, we witnessed the supremacy of explanation over truth, the domination of emotion over reason, the virtue of fetishism over the vice of substantial.

One of the most frequently used notions to describe the state of politics during the past few years was *sakiokuri* ('postponement'). A familiar procedure of making *kiseijijitsu* ('accomplished facts') – followed by *tsuinin* ('belated ratification') after the fact when it becomes too late to stop the momentum – was in progress in several fronts: the deployment of troops to Iraq and Prime Minister Koizumi's repeated visits to Yasukuni Jinja to name but only a few. The procedure of accumulating accomplished facts to be ratified after the fact is, in fact, an old political technology that Japanese policy-makers have been employing. Take for instance, on September 18, 1931, the military provoked an armed conflict in Manchuria by blowing up railway at Mukden and blamed Chinese for sabotaging Japan's interests. The Japanese military immediately occupied Mukden and imposed military rule on the city. Such 'accomplished facts' laid the foundation of the colonisation of Manchuria. As the military created 'accomplished facts,' the Cabinet 'belatedly ratified' them after the fact (Ienaga 2002: 90-101). During a Cabinet meeting in 1937, the Minister of Colonial Affairs Sonyu Otani asked the Minister of War Hajime Sugimoto about the extent to which the military was going to expand the battle line. Sugimoto ignored the question and remained silent. (ibid.: 62-63).

On November 10, 2003, Prime Minister Koizumi made up his mind to send Japanese soldiers to Iraq within the year. The Prime Minister, at the same time, decided to postpone discussing it in the Cabinet (AS November 11, 2003). As a result, the laying of the issue in the Diet was automatically postponed until after the planned dispatch of the troops to Iraq. The reason for the postponement was reported to be 'taking the heat out' of the issue (AS November 12, 2003). During a session in a budget committee of the

House of Representatives on November 25, Prime Minister Koizumi did not give an answer to the question regarding the timing of sending soldiers to Iraq. The Prime Minister only repeated evasive utterances as the preparation of sending troops progressed (*AS* November 27, November 30, 2003).

The crucial incident broke out on November 29, 2003. Two Japanese diplomats were killed in Iraq. On December 6, 2003, the funeral of the two diplomats was held. The Prime Minister was in tears as he read out his condolence. Apostrophic lines he uttered after an emotional break off during his valediction was politically and emotively highly effective:

Both of you are the pride of the family and the pride of the Japanese nation. We will never forget your passionate wishes and achievements. From now on *the Japanese government will carry out your desire*: we will co-operate with the international society and tackle the task of reconstructing Iraq.

(*YS* December 7, 2003, *my emphasis*)

The 'international society' is a synonym for the United States: it does neither include the United Nations, nor the International Criminal Court. The Prime Minister made a vow to carry out the will of the dead by sending troops to Iraq to help the Bush administration. Is it a desire of the two 'martyrs' that the Prime Minister is carrying out? Is it a desire of the State that puts its desire into the mouth of the deceased? It may be a desire neither of the deceased nor of the State. It may be related to a desire deeply embedded in us, something that is concealed but widely distributed amongst us.

On December 9, 2003, Prime Minister Koizumi announced a concrete plan of the deployment of the Japanese troops to Iraq. (*AS evening edition* December 9 2003, *AS* December 10, 2003). As he has now found the legitimating atmosphere, the Prime Minister was no longer evasive after the funeral. He appeared as though he was carrying out of the desire of the martyrs. Was the Prime Minister possessed? The incident, which furnished the deceased to the State, was the turning point. It provided potency to the dwindling machine. The central void needs continuous supply of martyrs, their reified spirits, not their bodies.⁵

The first group of Japanese soldiers left for Iraq on January 16, 2004 (*AS* January 17, 2004). It received *ex post facto* approval from the fact by the Diet on February 2, 2004 (*AS* February 10, 2004). The martyrs (or rather the spirit of the deceased manipulated in the funerary ritual) seemed to have enchanted the nation. The oppositions were silenced. Then came the punishment of the schoolteachers. A schoolmaster commented on the incident and said, "The atmosphere that makes one feel there is no choice but to obey is filling the air. It is no use saying something. It is hopeless." (*AS* April 4, 2004)

⁵ The first tomb, where the body parts of particular fallen soldiers are buried, is ideologically not useful. Hence, Prime Minister Koizumi is not interested in constructing a secular state tomb in Chidorigafuchi (*AS* January 7, 2004). The shrine of the 'second burial' (i.e., Yasukuni Jinja) in contrast, provides useful resources to carry out the ritual of State fetishism.

The face of the nation

The officials of the State, whose bureaus cluster contiguously beside the Imperial Palace, are obsessed with making the face of Japan recognised trans-nationally. A functionary who works for Japan's official development assistance told my former colleague that a bridge constructed by the Japanese aid had to bear a sign of JAPAN ODA. The sign makes it clear that the bridge was constructed with an aid from Japan. This is the meaning of 'assistance with the visible face of our country' (*wagakuni no kao no mieru enjō*), according to the official.⁶ The face of Japan that is made visible by the sign engraved in the bridge is that of a patron, a superior.

This collective obsession of the state functionaries and policy-makers of making the face of nation recognised internationally reminds me of a passage from *The Field Service Code* of the Imperial Army: "The battlefield is where the Emperor's Army ... displays its divine essence ... in order to spread the Emperor's Way far and wide so that the enemy may look up in awe to the august dignity of the Emperor." Paradoxically, however, the august dignity of the State is constructed by the outward expansion – by creating, defeating and ruling the 'enemy.'

Prime Minister Koizumi sent the Japanese troops to respond to the demand of Pentagon: 'Boots on the ground.' The notions of 'cooperating with the United States' (*taibei kyōryoku*), 'international cooperation' (*kokusai kyōryoku*), and the 'rehabilitation of Iraq' (*iraku fukkō*) are now used synonymously by the Prime Minister. As the military is assigned the mission of 'humanitarian aid,' the administration discourages NGOs and civilians to go to Iraq to engage themselves in charity works. The State is striving to become the only provider of humanitarian aid in Iraq. Military occupation with a human face is a patriotic image, which is full of combat uniforms, guns, armed vehicles and national emblems in excess – all contributing to making the face of the nation visible. [fig. 7] It has to be soldiers (not civilians) who are on a mission to make the face of Japan visible on the pretext of providing humanitarian aid, which is predicated on a separate foundation. If a soldier dies while on a mission, he will be deified in Yasukuni Jinja. A civilian charity worker, who is not on a mission of the state, will not be deified in the Shinto shrine should she dies in Iraq.

Justice is not an issue in the machine that is possessed by the extra-legal State. As in Kafaka's *The Trial*, a criminal prosecution defines Justice, and a sentence defines a crime. The leaders of the LDP seem to think that they are above the law (remember the observation of Fujita above). They strive to defend the State – the extra-legal sovereignty – so as to secure its magical protection from it. This has been made possible partly by the ritual of the dead that reconstitutes the State as the sovereign subject. Thus, the Prime Minister's extra-political act of paying homage to the dead at the Yasukuni Jinja is politically productive.

Superficially, Prime Minister Koizumi seems to be performing sovereignty in imitation of the U.S. President, as we have seen in the case of the Prime Minister's new insignia. Yet at a deeper level, at the level of national unconscious, there exist two fundamental similarities. Firstly, the integrity of the State is predicated on the meta-judicial

⁶ Sanae Ito, personal communication.

Figure 7. Japanese soldiers with excess red spots in Iraq



fried-enemy distinction. The friend is praised, while the enemy is killed. You may remember the Presidential address at a Joint Session of Congress on September 20, 2001: “Every nation, in every region, now has a decision to make. Either you are with us, or you are with the terrorists. (Applause.)” War follows not from Justice, but from hostility towards the enemy, real or imagined. What Carl Schmitt wrote in 1932 is still salient to the political situation we are in today:

The friend, enemy, and combat concepts receive their real meaning precisely because they refer to the real possibility of physical killing. War follows from enmity. War is the existential negation of the enemy. (...) Such a war is necessarily unusually intense and inhuman because, by transcending the limits of the political framework, it simultaneously degrades the enemy into moral and other categories and is forced to make him a monster that must not only be defeated but also utterly destroyed.

(Schmitt 1996: 33, 36)

Secondly, we are in the state of emergency wherein the meta-legal nature of our legal system is revealed in the language of our political leaders (Balakrishnan 2003: 42-52; 94). The concept of the enemy, which is made real by the extra-legal drive to demonise it and destroy it, creates a room for manoeuvre to amend the Constitution. The concept of the enemy suspends the concept of popular sovereignty. This is the situation where the political precedes the legal.

The sovereignty presupposes something extra-legal – the powerful political unconscious. The imagined soul of the artwork Leviathan precedes the state as the basis of the friend-enemy distinction. The profusion of fruitless hybrid variety Someiyoshino in Yasukuni Jinja, in Chidorigafuchi, and in other war memorial shrines diverts our attention away from the political unconscious as we admire their beauty,

which is nothing but the beauty of our totem, the beauty of ourselves rooted in the State.

Postscript

On April 7, 2004, the Fukuoka District Court ruled that Prime Minister Koizumi's visits to Yasukuni Jinja had violated the Constitution, which prohibits officials from conducting religious activities. The Prime Minister reacted to the ruling with a familiar phrase: "I don't understand why this breaches the constitution..." Shinzo Abe, the Secretary General of the LDP asserted that the ruling was wrong (*MS evening edition* April 7, 2004). Why were Koizumi and Abe so defiant? This was a tricky ruling wherein the plaintiffs who lost the suit had a good reason to think that they had won it in substance.

The 211 plaintiffs claimed that the Prime Minister's visits to Yasukuni Jinja inflicted psychological sufferings on them, and had sought 100,000 yen each in damages. In the text of the judgement, Chief Judge Kiyonaga Kamegawa rejected the plaintiffs' claims in damages. Yet in obiter dictum, which has no binding power, the Chief Judge noted that Koizumi's visits to the shrine violated the Constitution. This 'historic ruling' without binding power was a mere 'monologue' of a judge. The defendants – the state and the Prime Minister – who technically won the suit have decided not to appeal.

On November, 2004, I was in a courtroom at the Nagoya District Court as one of the three thousand odd plaintiffs who brought a suit against the state for sending troops to Iraq, based on the controversial Humanitarian Relief and Iraqi Reconstruction Special Measures Law, but against the International Law, against the United Nations Charter, and against the Constitution. We have been seeking 10,000 yen each in damages. This ongoing trial, too, is a tricky one. It is technically impossible to bring an action against the state for passing an unconstitutional law in Japan, because we do not have the Court of Constitution. The plaintiffs, therefore, have to prove that they have suffered damage from the dispatch of the troops to Iraq.

Three plaintiffs made oral arguments on that day. Hiromi Bando stated that her late father, who was an ordinary person, was made into an evil demon by the state. She read out a few lines from her father's manuscript: "We found women and children who did not flee their homes. We did not kill them. Then a soldier was killed by the enemy while he was asleep. So when I found women and children ... I had to stab all of them with a bayonet." "I saw a young mother holding a child in her arm among a group of Chinese. She was crying and pleading for life. I felt pity. They were raked with machine-gun fire. She still haunts my memory." Bando entreated the state not to transform ordinary people into evil demons by sending them to Iraq as soldiers. Agijia Pak, a third generation resident Korean social worker, spoke directly to the four attorneys – bureaucrats from the Legal Affairs Bureau – representing the state. As she narrated the experience of racial discrimination, she was overwhelmed by emotions and had to pause twice as she read her oral argument. Pak said, "The state! You have to listen to what we say!" The four attorneys – two women and two men – who were addressed directly by Pak did not lift their faces. They kept themselves busy skimming pages of thick files. Yasuhiro Goi, who works for a private company while at the same time works for a Japanese NGO operating in Afghanistan for the past twenty years.

Goi testified that the Afghans who used to be friendly became hostile to the Japanese NGO after the Japanese troops were sent to Iraq. Goi stated that he and his colleagues were suffering damage from the Japan's involvement in the war in Iraq.

After the hearing, Pak told us that the attorneys representing the state did not look at here at all. The four attorneys in dark suits appeared to be highly professional. They looked all the more professional as their faces lacked expression. They were thoroughly absorbed in the documents as Pak, who was wearing worn out jeans and a sweat suit, read out an emotional oral argument. The four attorneys with blank looks are the bearers of the state interests and are the media of the schemes transfer. I guess that they transfer precedents almost autopoietically from one file to another, from one case to another, from one project to another, from one field to another, just as was the case at SAID and other bureaus. The reward for doing the job properly is promotion in small increments. The penalty for not doing so is intimidation of various kind. This was exactly what motivated Kaname Abe, Hiromi Bando's late father, who served the Japanese Imperial Army in China (Abe 2004). This was the carrot and the stick I encountered at SAID. We are not innocent. The process of schemes transfer that is driven by our little agency is constitutive of the State.

References

- Abe, Kanae 2004. *Watashi wa sensô kara ikite kaetta* (I returned from the war alive). Edited by Hiromi Bando. Tokyo: Seishisha (in Japanese).
- Abrams, Philip 1988. The Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89.
- Asada, Akira 2000. A left within the place of nothingness. *New Left Review* 5: 15-40.
- Balakrishnan, Gopal 2003. *The Enemy*. London and New York: Verso.
- Barthes, Roland 1982. *Empire of Signs*. New York: Hill and Wang.
- Caillois, Roger 1959. *Man and the Sacred*. New York: The Free Press.
- Cho, Kakuchu 1944. *Iwamoto shiganhei* (Volunteer Iwamoto). Kyojo: Koa Bunka Shuppan (in Japanese).
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari 1986. *Kafka*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Field, Norma 1994. *Tennô no yuku kunide*. (In the Realm of a Dying Emperor) Tokyo: Misuzu (in Japanese).
- Field, Norma 1997. War and Apology. *Positions* 5(1):1-49.
- Fujita, Shozo 1974. *Tennôseikokka no shihaigenri, second edition* (The principles of the rule of the Emperor state). Tokyo: Miraisha (in Japanese).
- Fujita, Shozo 1995. *Zentaishugi no jidai keiken* (The experience of a totalitarian era). Tokyo: Misuzushobo (in Japanese).
- Hara, Takeshi 2003. *Kôkyomae Hiroba*. (The Palace Plaza) Tokyo: Kobunsha (in Japanese).
- Hegel, Georg W.F. 1952. *Philosophy of Right*. Oxford: OUP.
- Higuchi, Yuichi 1991. *Kôgunheishi ni sareta chôsenjin* (The Koreans who were forced to become Imperial Soldiers). Tokyo: Shakaihyoronsha (in Japanese).
- Hobbes, Thomas 1996. *Leviathan*. Oxford: OUP.
- Hollier, Denis 1989. *Against Architecture*. Cambridge: The MIT Press.
- Ienaga, Saburo 2002. *Taiheiyô Sensô* (The Pacific War). Tokyo: Iwanamishoten (in Japanese).
- The Imperial Army 1941. *Senjinkun* (The Field Service Code). Tokyo (in Japanese).
- Kawai, Hayao 1982. *Chûkûkôzô nihonno shinso* (An empty structure, the depth of Japan). Tokyo: Chuokoronsha (in Japanese).

- Machiavelli, Niccolò 2001. *The Art of War*. Cambridge: Da Capo Press.
- Mosse, George L. 1964. *The Crisis of German Ideology*. New York: Howard Fertig.
- Oe, Shinobu 1984. *Yasukuni Jinja*. Tokyo: Iwanamishoten (in Japanese).
- Ogawa, Kazusuke 2004. *Sakura no bungakushi* (A literary history of cherry). Tokyo: Bungeishunju (in Japanese)
- Oguma, Eiji 1998. *Nihonjin no kyōkai* (The boundaries of the Japanese). Tokyo: Shinyosha (in Japanese).
- Ohnuki, Emiko 2003. *Nejimagerareta Sakura* (Crooked cherry). Tokyo: Iwanamishoten (in Japanese).
- Panofsky, Erwin 1957. *Gothic Architecture and Scholasticism*. New York: Meridian Books.
- Panofsky, Erwin 1995. *Three Essays on Style*. Cambridge: The MIT Press.
- Reich, Wilhelm 1972. *The Mass Psychology of Fascism*. London: Souvenir Press.
- Schmitt, Carl 1988. *Political Theology*. Cambridge: MIT Press.
- Schmitt, Carl 1996. *The Concept of the Political*. London and Chicago: University of Chicago Press.
- Scribner, Charles 1991. *Bernini*. New York: Harry N. Abrams.
- Shimamoto, Yasuko 2003. *Kaiko* (Dismissal). Tokyo: Iwanamishoten (in Japanese).
- Spotts, Frederic 2002. *Hitler and the Power of Aesthetics*. New York: Overlook Press.
- Taki, Koji 1988. *Tennō no shōzō* (The Portrait of the Emperor). Tokyo: Iwanamishoten (in Japanese).
- Tanaka, Akira 2003. *Meiji Ishin* (Meiji Restoration). Tokyo: Kodansha.
- Taussig, Michael 1997. *The Magic of the State*. New York: Routledge.
- Uchiyamada, Yasushi 2003. *Kaihatsu no kioku* (Development Remembered). *The Japanese Journal of Ethnology* (*The Japanese Journal of Cultural Anthropology*) 66(4): 450-475 (in Japanese).
- Uchiyamada, Yasushi 2004. Architecture of immanent power. *Social Anthropology* 12(1) : 3-23.
- Witkiewicz, Ignacy 1992. Farewell to Autumn. In Daniel Gerould ed. *The Witkiewicz Reader*. Evanston: Northwestern University Press.
- Yamada, Masahiro 2004. *Kibō kakusa shakai* (Unequal Hope Society). Tokyo: Chikumashobo (in Japanese).

9. 「物語欲求」が生み出す歴史とネーション・グリム童話が創作したもの

筑波大学大学院人文社会科学研究所 文芸・言語専攻 助教授 相澤啓一

1. 物語欲求

人間には残念ながら、生まれながらにして与えられている自明の意味や所与の根拠は存在しない。もちろん誰しも、自らの存在になにがしかの意味があると思いたい。そこで人は、「何のために生きているのか」という問いに答えるため、そして自らの存在や行動を正当化するため、さらには死への不安を払拭するために、さまざまな物語を必要としている。これを「物語欲求」と名づけることとしよう。われわれ一人ひとりが、何らかの形で多かれ少なかれ、そうした「物語欲求」を抱えている。

自らの存在を意味づけ、また共同体の中で安心して暮らせるために、人類の歴史の中でさまざまな物語が生み出されてきた。その代表的な物語が宗教である。極楽浄土の物語、イエス・キリストの物語、あるいは死後の救済の物語を、信者たちは「物語」としてではなく「真理そのもの」として受け入れ、信じてきた。自分たちが神によって作られているという物語の内部にいる限り、神を作っているのが実は自分たちの物語それ自身であることには気づかない。

そうした物語は、往々にして他者が抱いている別の物語と抵触し、物語相互の間に戦いを引き起こす。共同幻想を抱く集団の強化を目指して他者に対する攻撃を厭わない物語も少なくないからである。その中には、共同体とともに消滅した物語も無数にあったことだろうし、啓蒙によって否定されてきた物語も数知れない。他方で今もなお、日々新たな物語が生み出され続けている。

自ら信奉する物語を守るべく、人は戦うことを厭わない。それは「物語の戦い」である。むしろ実際に戦って血を流すのは物語の奴隷となった人間たちであるのだが、「国体を守る」とか「悪の枢軸を叩く」といった物語に基づく戦争は、「物語の戦い」でもあるのであって、勝利した物語だけが公式の歴史となって残ってゆく。聖地をめぐる戦争、自爆テロなど、日々の報道で伝えられる事件の数々は、「物語欲求」の呪縛が自らの存在の破壊をすら容認し、いかなる惨劇をも厭わないほどに強固であることを示している。他方で、権力と資金を持つ側は、メディアを総動員して自らに都合のよい物語の正当性を全世界に向けて主張する。広告代理店を使った情報操作によって作り上げられる数々の小さな物語が、「自由と民主主義を守る」などという大きな物語の戦いの勝利を目指して発信され続けている。

「物語」と聞くと、多く人はまず文学としての物語を思い浮かべることだろう。神話や童話、今昔物語とか千一夜物語など文字通りの「物語」のみならず、近代になって大量に書かれてきた小説もまた、それぞれが完結した物語である。作家たちはフィクション、即ち虚構の創作物語を大量に生産してきているし、そうした作品を対象に研究を行ってきたのが19世紀に成立した文学研究である。しかし物語が「始まりー中間ー終わりへと分節化され、プロットによって支えられた、特定の出来事を報告する複数の文章によって構成される」¹と定義されるならば、物語はひとり文学作品には限ったものではない。むしろ、冒頭に述べた物語欲求を基本モデルと考えるなら、現実から一定の距離を置いた地点に独立した物語世界を作り上げるというフィクション文学としての（狭義の）物語は、本来の広義の物語から外化されて独自の発展をとげた特殊ジャンルであると位置づけられよう。

¹ 鹿島徹「物語り論的歴史理解の可能性のために」、雑誌「思想」（岩波書店）2003年10月号（No.954）、S.10.

それを示すように、近年の物語論は文学研究にも増してとりわけ歴史学周辺で大きく議論が進んでいる²。とはいえ、物語をめぐる言説において文学が果たす役割を改めて位置づけ直し、現在の社会や歴史が盛んに作り出している物語を文学研究の立場から分析することによって、物語をめぐる議論に新たな貢献を行なうことも可能であろう。

本稿は、「物語欲求」をキーワードに、さまざまな言説を物語として分析するときに歴史やナショナリズムに関していかなる知見が得られるかを確認し、個々の物語が内包する問題性を分析する試みである。具体的な分析事例としてはグリム童話を取り扱う。グリム兄弟における「物語欲求」と19世紀ドイツにおける「ネーション欲求」、「歴史欲求」との相関性からは、物語に媒介されるネーションと歴史の相互依存関係が浮かび上がるであろう。

2. 「物語欲求」の産物としてのネーション

現在の世界秩序を構成するのは国家である。そして国家の存立基準として長らく機能してきたのが「民族自決」の原理、即ち、国家という「政治的単位」とネーションという「民族的単位」とが「一致しなければならない」³とするナショナリズムの原則であった。しかし、この国家を基礎づけるはずのネーションとはいったい何であるのか、これを定義づけようとする試みは成功したためしがない。もし、例えば仮にDNA鑑定等によって検査可能な「日本人遺伝子」のような客観的基準に基づいてネーション帰属性が規定されるといったことが可能であるなら、各国家が存在することの客観的な根拠が確立することとなる。そうなれば世界は現在とはどれほど違ったものとなるであろうか。しかし現実には、ネーションを定義するために持ち出されてくるさまざまな基準、例えば、言語、血、エスニティ、領土、共通の歴史、文化的特性といったカテゴリーは、いずれも「不明瞭で、変化しやすく、曖昧なもの」⁴でしかない。近年のナショナリズム研究を決定的に推し進めたホブズボームは、ネーションであるための客観的基準を確立しようとする試みがすべてどれもまくいかなない理由として、そうした定義が或る程度あてはまる集団は存在するにしても「常に例外が見出される」からであり、「定義に当てはまっても明らかにネーションではない」ケース、また逆に「疑いなくネーションであるのに基準あるいは基準の組み合わせに当てはまらない」ケースが続出する点を挙げている⁵。アプリアリな客観的定義に替わりうるものとして主観的定義も試みられてきているものの、ホブズボームによれば、「ネーションに所属しているという成員の意識によってネーションを定義する」という「同語反復」は極端な主意主義に導きかねない。かくして、ホブズボームのナショナリズム研究の出発点は、次のようなものとなる——「ネーション研究を志す者が最初に取りべき最良の態度は不可知論であり、ネーションの構成要因に関するアプリアリな定義を一切想定しない。」⁶ かくも曖昧なネーションを根拠として世界の多くの国家が構成されているという驚くべき事態が、さまざまな紛争の要因となっていることは、改めて言うまでもないだろう。

² 上記の「思想」(No.954)の特集「物語り論の拡張に向けて」などを参照。

³ Ernest Gerner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, S.1 (加藤節監訳、『民族とナショナリズム』、岩波書店、2000年、S.1.)

⁴ 独語訳はEric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus, Mythos und Realität*, 1991, S.16 (邦訳、ホブズボーム、『ナショナリズムの歴史と現在』浜林正夫、嶋田耕也、庄司信訳、大月書店、2001年、S.6.)

⁵ *ibid.*

⁶ Hobsbawm, S.19. (邦訳 S.10)

ネーションが想像の産物であり、ネーションを定義することが困難を極めるという認識は、1980年代前後から急速に発展したナショナリズム研究において、(多くの人の日常感覚とは未だ相容れることのない) 共通の学的前提となっている。ベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』やホブズボームらの『創られた伝統』などを受けて、日本国内でも、さまざまな文化伝統と呼ばれる具体例をあげてその構築性を検証する作業が行われてきている。明治維新という近代化プロセスの中で、例えば古事記や日本画が、それどころか天皇制や日本語、また単一民族起源論といった国家を支えてきた基本的言説そのものが、いかなる創作的構築を経て新たに誕生し、あたかも日本古来の伝統であるかのように語られてきたものであるかが、次々と検証されてきたのである。

ネーションを実態として定義する試みは確かに破綻している。しかし留意しておきたいのは、これがネーションを対象とする学術的議論の破綻を意味するのではなく、ネーションに依拠してきた18世紀以来のナショナリズムの論理的破綻を示しているに過ぎないということである。その意味で、学術研究にとっては、まさに実体的意味を伴わない概念としてのネーションを何らかの形で定義しておくことは、今後の議論にとってやはりどうしても必要であろう。その意味で本論文では、ネーションを「物語」として定義する試みを行なってみたい。

ネーションは単に「想像の産物」であり「虚構」であるだけでなく、信奉者にとって魅力的な「物語」でもある。即ち、ネーションとは、ネーションという実体があたかも存在するかのように語られるさまざまなフィクションに描かれた物語の集積なのである⁷。そのときどきに必要な文脈に合わせて語られるネーションという物語には、相矛盾する多様な要素が含まれており、そうした多様性を包含したまま、現実の国家に合わせてゆるやかな一つの大きな物語集合体を作りあげられている。しかもこの物語は、フィクションである。

(そう見るとき、ネーションの実体を客観的に定義できないのは当然である。) とはいえこの物語は、小説などとは異なり、自らをフィクションであるとは認めず、あくまでノンフィクションであると標榜する点に、大きな特徴を持っている。(その点で宗教の場合と共通している。) ネーションをあくまで何らかの自然的実体であると信じる人が作り出す物語を、あくまでそれをノンフィクションとして受け取る人が実話として受け取る、という閉じた自己完結の論理が、ナショナリズムを成立させている⁸。従って、ネーションという物語にとっては外部の視点は基本的に存在しない。この物語の信奉者は、ネーションの語りの世界から外に出たり、外部の世界との異文化間コミュニケーションによって自己変革をしたりすることを感情的に嫌い、拒否する回路の中に棲んでいる。というのも、ネーションという内部完結型フィクションの中でインサイダーとして生きる限りにおいて、人は矛盾を感じることなく幸せに生きることができる(と思われている)からである。

ネーションという物語は、それを信ずる者に対し、自分の存在に意義を与えて欲しいとの「物語欲求」に正面から応えて大きな安心感を与えてくれる。その意味で、ネーション

⁷ ネーションが単なる「想像の産物」(ベネディクト・アンダーソン)であり、近代になってから「発明」された「虚構」に過ぎないとする構築主義的な考え方は、90年代以降既に定説となりつつあるが、ここではネーションを単に克服されるべき虚妄としてだけではなく「物語」として強い魅力を持つ存在と位置づけることで、なぜ構築主義的な説明の後にもこの物語が高い支持を受け続けているのかの解明へとつなげたい。

⁸ ただし近年では例えば坂本多加雄(『歴史教育を考える』、PHP新書、1998年)のように、ネーションが虚構である点を認めた上で、この虚構が他の虚構よりも優位に立つのだとの主張によってその効能を主張するナショナリストもいる。ナショナリズム批判論者が虚構性の指摘によってナショナリズムを論破しようとするのに対抗した新たな戦略と言える。

という物語が、その信奉者にとっては何者にも代え難い大きな魅力があることを、はっきりと認めないわけにはいかない。むろんネーションという物語はときに犠牲者を（それも戦争になれば極めて大量に）生み出す。が、逆説的なことに、犠牲者の遺族たちこそは、この物語の最も熱心な信奉者となることが多い。というのも、この物語は、物語のために死んでいった犠牲者に対してとりわけ手厚く、然るべき荣誉ある場所（例えば「英霊」とか「靖国神社」）を物語内部に用意し、死を意味づけることによって悲しみにくれる遺族にとっての唯一の慰めとなる物語を提供し、遺族の物語欲求を充足させて、ますます結束を固めるという機能を持っているからである。このようにして、ネーションという物語は、信奉者にとっては抗しがたい程の魅力を備えていると同時に、物語の真偽を疑う議論に対する感情的な拒否反応をさせるメカニズムもプログラムされている。だから、それを理性的に啓蒙しようという知的作業は困難を極めることとなる。日本でネーションの虚構性・構築性を指摘する議論が90年代以降盛んに行われてきたにもかかわらず、それが広く受け入れられるに至らない大きな限界は、以上見てきたような「物語欲求」の尋常ならざる強さのためであろう。ネーションという物語が、他のどんな物語にも増して物語欲求を見事に充足させているとするなら、単にこの物語の虚構性を指摘するだけでなく、もっと魅力的な物語を別の選択肢として用意するか、あるいは物語欲求そのものを停止させない限り、この物語は今後も生き続けるに違いない。

個人にとってのネーションの物語の存在意義は、多くの場合、「私」の存在を意味づけて支えてくれる「われわれ」という集団を現前化してくれることにある。従って、ネーションに描かれる「われわれ」の姿は、肯定的なステレオタイプ・イメージに満ちている。とはいえ、ネーションという物語は、そのネーションの個性的な実体を描くかに見えて、じつは、全人類に共通する肯定的価値を自分たちにだけ差し押さえようとする形で描くことが多い。例えばドイツでネーションの物語を強烈に唱えたフィヒテにとってのドイツ民族とは、「少なくとも自由の存在に気づき、自由を憎んだり恐れたりするのではなく自由を愛する人——このような人々はすべて始原的な人間であり、もし彼らを一つの民族としてみるならば、一つの根源的な民族、民族そのものである民族、即ちドイツ人なのです。」⁹といった形で描かれていた。ネーションの物語はこのように多くの場合、普遍的な価値のいくつかを「われわれグループ」に独自のものとして標榜し、差し押さえる形を取る。（「われわれ」集団以外の他者に対する徹底的な無関心を前提とする思考様式である。）さらに、ネーションという物語はしばしば、自己の独自性・優位性を担保するために、文化的・美的な価値や歴史・伝統を引き合いに出すこととなる。それらを根拠にして、ネーションという物語は、異質な他者との間にもともと存在しなかった境界線を引き、あたかもそれが自然的な相違性であったかのように表象させることで「実体」を作り出すのである。かくして多くの国家が作られてきた。

近代ヨーロッパに端を発したナショナリズムは、当初の市民革命的なもの¹⁰から、ナチズムに頂点を迎える他者排斥的・暴力的な形態に至るまで、さまざまに変質を遂げている。その中で、以上見てきたようなネーションの物語性はほぼ一貫して共通していると言える

⁹ Johann Gottlieb Fichte, Reden an die deutsche Nation, in: Immanuel Hermann Fichte(Hg), *Fichtes Werke*, Bd. 7, Berlin, 1971, S.374. 邦訳は、鶴飼哲他編『国民とは何か』（インスクリプト、1997年）所収のフィヒテ、『ドイツ国民に告ぐ』、細身和之・上野成利訳を参照。S.119.

¹⁰ ドイツにおいてナショナリズムが、当初はジャコバン主義と同一視すらされるような革命思想とみなされており、19世紀前半を通じて反体制思想であったことは、忘れることはできない。

であろう。

ナショナリズムが物語であるということは、その分析にとって、これまでさまざまな物語分析を行なってきた文学研究の手法が有効であるということを示唆している。「誰が物語るのか」¹¹、「どのような物語であるか」、「どう語るのか」といった語りの特徴やメカニズムを文学研究の手法で分析することが、ネーションやナショナリズムをめぐる言説の分析にとって新たな課題として浮上する。ネーションという物語に文学研究の立場からアプローチする意味もここにある。

3. 「物語欲求」の産物としての歴史

「歴史」もまた「物語」¹²である。Geschichte(独)、Historie(英)、histoire(仏)といった語がいずれも「歴史」でありかつ「物語」をも意味していることは、改めて指摘するまでもない。ヘイドン・ホワイトは、『メタヒストリー』以来の著作において、歴史とフィクションとが何れも厳密には区別できない物語論の様式で構築されているとして、歴史が「構築された物語」であることを確認している。むしろそれに対して、危機感を抱いた歴史家からさまざまな反論もなされている。例えばギンズブルグはホワイトを批判して、「歴史叙述には(どんな歴史叙述にも程度の差こそあれ)物語的な次元が含まれているということが強調される時、そこには、フィクションとヒストリー、空想的な物語と真実を語っているのだと称している物語とのいっさいの区別を、事実上廃止してしまおうとする相対主義的な態度がともなっている」¹³と主張する。確かに、もし仮に、史実として確認すべき事実をも創作してしまうことになれば、それこそ歴史と物語の間の「いっさいの区別」をも廃止する結果となり、そのとき歴史は、テレビの大河ドラマと変わらぬ「歴史物語」へと転落してしまう。その意味でむしろ、個々の史実の真偽確認は歴史学にとっての基本前提であるのだが、その上で、歴史の中で

¹¹ 「誰が物語るのか」というのは、文学研究において語りの理論(Erzähltheorie)が流行した時期に書かれた代表的論文のタイトルである(Wolfgang Kayser, „Wer erzählt den Roman?“, in: *Die Vortragsreise*, Bern, 1958) これは小説における語り手の役割に注目した論文であるが、ネーションや歴史といった物語に関しても同様に「誰が物語るのか」という語り手の役割を問い直す視点をもっと強調されてよい。

¹² 野家啓一は、「物語る」という機能と方法と「物語られた」実体とを区別するために「物語り」と「物語」の区別を提案している(野家啓一、「物語り行為による世界制作」(思想No.954、S.54)ほかを参照)が、ここではその区別は採らず「物語」で統一する。特定のジャンルにのみ当てはまる定義によって物語論の有効性を限定するのではなく、「物語」という共通項を通じてジャンルを超えた思考の枠組みの共通性を抽出することが本稿の目的だからである。なお、ここで「物語」というとき、例えば日本の修正主義者たちが主張するような特定の物語を意味するのではなく、「歴史記述が物語としてしか存在し得ない」という原理的特性を確認しているに過ぎないことは言うまでもない。野家の物語論を批判する高橋哲哉は、その『歴史/修正主義』(岩波書店、2001年)において、歴史修正主義者が「歴史の物語り論」的な国民観に立っているとして野家の物語論を批判しているが、高橋は、自分自身の歴史の見方もまた(いかに良心的な見方であっても)一つの物語でしかないという事態への洞察を欠いている。その結果、(修正主義者たちの)「物語」に対して(被害者たちの)「記憶の継承」が対置されるというねじれた図式ができあがり、高橋が「記憶」に対して(方法論的に問題のある)無批判に高い価値づけを行っている事態へとつながっているように思われる。

¹³ カルロ・ギンズブルグ(上村忠男訳)、『歴史を逆なでに読む』、2003年、みすず書房、p.42.

生じた個々の事実が点であるとするなら、点と点をつなぐ線、すなわち「なぜ或る出来事が起こったのか」、「或る出来事と別の出来事とはどう関係するのか」といった話の筋道が、すでに特定の視点からの仮説や解釈でしかありえず、観察者という主体が「語り手」として関与する物語でしかないことは、確認しておく必要がある。いかに史料を集め、綿密な考証を経て、記述の信憑性を高めたとしても、歴史を全知全能の語り手 (auktorialer Erzähler) の立場から語ることは不可能であるはずである。最近の日本では、野家啓一が「歴史の物語り論 (narrative theory of history)」を展開して、次のように述べている。「歴史は超越的視点から記述された『理想的年代記』ではない。それは、人間によって語り継がれてきた無数の物語文から成る記述のネットワークのことである。」¹⁴ それぞれの出来事は、物語の中に位置づけられて初めて意味を付与されるのであって、歴史は何らかの視点から再構成された歴史記述という物語の集合体でしかあり得ない。

リオタールは、啓蒙を通じての解放といったメタ物語に対する不信感を露わにし、この不信感をポストモダンの条件としてあげた。にもかかわらずその後も、大きな物語は終焉を迎えるどころか、世界規模の物語を作り上げようとする欲求はとどまるところを知らない。たとえば、米国大統領ジョージ・W・ブッシュは、9.11事件からイラク戦争を生み出すための物語を自由と正義の名の下に捏造し、現実において膨大な数の犠牲者を生み出すための周到な準備を行なった。「大量破壊兵器の存在」などといった、戦争正当化のために次々と持ち出されたその「悪からの解放」の物語は、実際の戦争が歴史(Geschichte)として記述される前にその道筋を提示しようとする物語(Geschichten)であった。説得力があったとは言えないこれらの物語が、少なくともイラクでの戦争開始を正当化する最大の根拠として利用され得たという事実は、ブッシュがその時点で「物語の戦い」に力で勝利していたことを示している。靖国神社をめぐる日中間の議論もまた、個別の過去をいかなる現在の物語に取り込むかという「物語たちの戦い」が依然として続いている例証である。

19世紀から第二次世界大戦期まで、ネーションという物語は他の物語よりも圧倒的優位に立ってきた。国家という存在と結びついたネーションの物語の命脈は、今でも尽きてはいないものの、国家的規模で共同体の成員を一つの目的に向けて統一するためのイデオロギー装置としてのネーションという物語は、近年になってその空洞化や綻びが目立つようになり、ネーションの終焉が語られるようにもなっている。¹⁵ そしてそれに呼応するかのように、身の回りに日常的で小さな物語の数々がメディアを通じて溢れかえる事態を迎えている。そうした日本の現状を分析したある経済学者は、「物語の時代」を迎えていることが景気回復に役立つと歓迎している。即ち2004年という年は「セカチュウ」や「冬ソナ」のブーム、負けても走り続ける「ハルウララ」、アテネ・オリンピックでの日本選手をめぐる感動の物語といった一連の物語に彩られていた、というわけである¹⁶。テレビは「そのとき歴史は動いた」とか「プロジェクト X」といった、感動を増幅させる物語仕立てに歴史を演出することで、人々の「物語欲求」に応える物語の粗製濫造に勤しんでいる。起承転結のサクセス・ストーリーでなければ歴史とは言えないという暗黙の前提が、資本主義の論理下にあるメディアの日常を支配しているようである。これらの「小さな物語」は、現在の日本におけるネーションの問題とはどのように関係しているのだろうか？

¹⁴ 野家啓一、『物語の哲学 — 柳田國男と歴史の発見』、岩波書店、1996年、S.12。

¹⁵ Hobsbawm, S.219f. (邦訳 S.246f)

¹⁶ 三井物産戦略研究所、小村智宏のHP上の発言。それにしても、いずれも数年後もたないうちにセピア色に色褪せて見えるであろうようになつまらない物語ばかりであるが。
<http://adv.yomiuri.co.jp/ojo/02number/200411/11keizai.html> 参照。

話題になるのは「プチ・ナショナリズム」(香山リカ)だけではない。特攻隊で亡くなった少年兵たちが、果たして暴走する国家の犠牲となって無駄死にしたのか、それとも何らかの意味ある物語の中に位置づけられるべきなのか¹⁷、という議論は、「物語の戦い」という歴史記述の最前線の問題であり続けている。日本だけにとどまらないこの種の小さな物語を求める強い欲求の数々が、再びネーションをめぐる議論へと環流してゆく可能性を内包しているのか否かは、依然予断を許さない。

4. ドイツにおけるネーションと歴史

ネーションは物語であり、そして歴史は物語である。とすれば、物語を媒介とする形で、ネーションと歴史も、等価で結ばれ得る。それを典型的な形で示すのが、国家的統一が遅れたドイツの近代史であった。近代ドイツにおけるナショナリズムの展開、そして当時のドイツの文学や芸術が、日本にいる現在のわれわれにとってもとりわけ興味深いゆえである。ドイツにおいて物語としてのネーションを根拠づけたのは、物語としての歴史であった。

ドイツ・ナショナリズムにとって中核となるべき Nationalgeist (国民精神) という用語が、ヴォルテールを借用したカール・フォン・モーザーによるフランス語からの翻訳語 (1761年) として始まったことが象徴的に示すように¹⁸、ネーションをめぐる議論は、ドイツにとって模範となる先進国であると同時に脅威を与える隣国でもあったフランスに対抗する形で始まった。もっともその際、目指されたのは民主的で近代的な統一国家の実現ではなく、その空白を補填すべき「内面における偉大さ」であった。例えばフリードリヒ・シラーの名は、欧州連合歌にも採用されているベートーヴェンの第九交響曲「歓喜の歌」(1785年)の詩を通して人類博愛の思想に結びついているが、その同じシラーが、フランス革命から8年後の1797年、「ドイツの偉大さ」という思想詩の構想の中では次のように歌っている。

「ドイツという国 (deutsches Reich) とドイツ人 (deutsche Nation) とは / 別物だ。ドイツ人の尊厳が / その君主たちに由来したことなどは / 未だかつてない。政治とは別の地点で / ドイツ人は、独自の価値を / 築いてきたのだ。たとえ / 国が滅びようとも、 / ドイツの尊厳は無傷の / ままだ。 / それは倫理的偉大さであって、文化の中、 / ドイツ人 (Nation) の性格の中に宿っており、それは / 政治的運命とは関わりがない。」¹⁹ やがて 19 世紀後半から 20 世紀前半にかけて Reich (ドイツ帝国) がめざましい発展を遂げ、第一次世界大戦を迎えるに至っても、内面における文化や精神の偉大さをフランスに対する優位として掲げるシラーのこの発想は、そのまま多くのドイツ人たちが抱き続けるものとなるであろう。

しかし、初期ロマン派の人々が内面の王国における無限の反省と夢を求める文学を花開かせた直後の 1806 年に神聖ローマ帝国がナポレオンによって崩壊させられたとき、ドイツ知識人たちの挫折感と危機感は大きかった。それ以前はドイツでも育くまれつつあった

¹⁷ 小林よしのりはマンガ『戦争論』(幻冬舎、1998年、S.293ff)で、「この国を想って死を賭ける者に、かつて人々は、国は、物語を用意した。」として、物語を用意することの必要性を強調し、自らの物語欲求を正直に告白している。

¹⁸ Karl Menges, Vom Nationalgeist und seinen „Keimen“, in: Helmut Scheuer(Hg), *Dichter und ihre Nation*, Frankfurt, 1993, S.103.

¹⁹ Friedrich Schiller, [Deutsche Größe], *Schillers Werke, Nationalausgabe*, Bd.21, Weimar, 1983, S.431.

啓蒙主義的普遍理念も、敵国フランスの革命を担った思想として今や急速に支持を失い、ナショナリスティックな言説構成に取って代わられたのである。このとき行われたフィヒテの連続講演からドイツ・ナショナリズムが本格的に始動したことは、もはや言うまでもない。後にナチズムにつながるような排他性、攻撃性、支配欲の芽がフィヒテの演説に潜んでいたか否か、という問いはここでは問わない。確認しておくべきなのは、未だ農業に支えられた身分制小国家の集合体であったドイツにおいて、しかも来たるべき国家の政権形態も版図も確定しない惨めな状況の中で、知的言説に関与し得たフィヒテを始めとするドイツの一部市民・知識人たちが、内面性の優位や言語や歴史といった文化的主題を軸に、ドイツというネーションの根拠作りの思考実験を開始せざるを得なかったということである。そしてその結果、確かにドイツ語圏においてはとてつもない文化的・芸術的豊饒が生み出されていった。遅れてきた国であるドイツの「困惑の歴史主義」を支えたナショナリズムという代替世俗宗教は、隣国フランスにおける「自由」や「平等」や「民主主義」といった革命的政治理念を構成原理とする近代国家建設とは対照的に、歴史に根拠づけられた美と内面性を中心原理とするものとなったのである。後に若きトーマス・マンが「文明に対する文化の優位」と誤解したのも無理からぬ事態である。

例えば、同じゲルマン人である（とされた）フランス人に対するドイツ人の優位を根拠づけようと檄を飛ばしたフィヒテがドイツ人の優位性の拠り所としたのは、*ursprünglich*（始原的）という形容詞であった。ゲルマン人の中でもドイツ人のみが *ursprünglich* な地にとどまり²⁰、*ursprünglich* な風習に従う始原的民族(Urvolk)、基幹民族 (Stammesvolk) であり続けていることは「歴史の中で証明されて」²¹いる、とフィヒテは語る。中でも重要なのはドイツ語という言語であって、異質なものを受け入れて混じり合ったりすることなく固有で *ursprünglich* な言語を保持し続けているがゆえに、ドイツ語はフランス語のように死んではない「生きた言語」であり続けており、このドイツ語がドイツ人を作り出すのだ、というわけである²²。Ursprung（歴史の始原）を自らの側に差し押さえた形の物語を創作することによってネーションを根拠づけようとするフィヒテの論理は、「もっともらしく語られるが、しかし実は何の根拠もない物語が歴史とネーションを媒介する」という、ネーションをめぐる言説構築のあり方をきわめて典型的な形で示すものであるが、むろん語っている当人は大まじめに信じ切っている。かくしてドイツのナショナリズムの起爆剤となったフィヒテの演説がドイツ人というネーションの確立のために訴えたのは、初期ロマン派の詩人たちと同様、Ursprung、すなわち「始原」へと至る歴史の認識であった。ドイツ知識人たちがこの時期統一国家を求めて抱いた「物語欲求」は、とりわけ「歴史欲求」という形を取ったのである。

5. 記念碑文化とドイツ文学研究の成立

Ursprung を模索するドイツではその後、ロマン派的な中世回帰を経て、空前の歴史ブームを迎えることとなる。19世紀は国民国家の成立を目指すドイツにとって「歴史の世紀」であった。それを視覚的・象徴的に今に伝えるのがドイツにおける記念碑 (Denkmal) の文化である。むろん記念碑とは本来、何らかの実用ないし祭祀に用いられた歴史的建築物が時代を超えてそのまま、ないし遺跡として残ったものを指すのであって、実際の歴史を直接背負った記念碑はギリシャ・ローマに今なお数多く存在している。その後も王や将軍

²⁰ Fichte, Reden an die deutsche Nation, a.a.O., S.313.

²¹ *ibid.*, S.359.

²² 「ドイツ国民に告ぐ」の第4講演の内容。 *ibid.*, S.319

の栄誉を記念する像などが、記念碑としてヨーロッパ各地に作られてきていた。しかし、イタリアなどとは対照的に長い歴史を誇る歴史的建造物に乏しいドイツにおいては、自分たちの「歴史欲求」を満たしてくれる記念碑は自ら作り出すしかない。かくしてドイツでは、18世紀古典主義時代以来のギリシャ・ローマ古典古代文化への憧憬に基づいて、ギリシャ風の神殿や墳墓の形式、ローマ風の壮大な様式、ときにはエジプトのオベリスクまでが模倣されるのみならず、ゲーテが「ドイツの様式」として褒め称えたゴシック建築を始めとする各種ゲルマン的意匠もドイツ固有のスタイルとして混合されて、未だ存在しないドイツの精神を美的に表象するための独自の（つまりはあちこちからの引用だらけの）擬古典主義が作り出されていった。こうしてベルリンやミュンヘンなどの都市は、擬古典主義に基づく都市計画によって相貌を一変する。さらに、とんでもない郊外にドイツの神話伝説中の人物であるヘルマンやゲルマニアなどの巨大記念碑が立てられてゆく一方で、あちこちの町や村にはゲーテ、シラー、ルター、ベートーヴェンといった近代のドイツ偉人の像が雨後の筍のように立てられていった。ご当人たちがいかなる思想の持ち主であったかにはかかわらず、偉大とされるドイツ人は次々、物語としての歴史に組み込まれて回収され、未だ国家としての自己実現を達成していないネーション物語の美的表象のために貢献させられていったのである。墓石のデザインに至るまで、歴史の物語を感じさせてくれる廃墟や古典建築を模した様式で作るのが当時は流行したのであった。

19世紀ドイツに乱立することとなったこれら大小さまざまな記念碑は、捏造してまで歴史を欲した当時の「物語欲求」・「歴史欲求」の大きさをこそ、ドキュメントとして今に伝えてくれている。16世紀半ば以来道半ばにしてうち捨てられていたケルン大聖堂の建築が1840年代に再開されたのも、こうしたナショナリスティックな「物語欲求」の文脈抜きには考えられない。こうしてドイツはさまざまな記念碑で溢れることとなった。中でもレオ・フォン・クレンツェが設計した「ヴァルハラ」（1830年定礎、1842年落成）は、百名ほどの「ドイツの偉人たち」の胸像を並べて祀る、ドナウ川のほとりに立つギリシャ風神殿として、この時代の記念碑文化の精神を見事に象徴していると言えるだろう。ドイツ統一以前のネーション物語は、必ずしも常に権力と結託していたわけではなかったが、プロイセン王やバイエルン王と折り合いのつく部分で表現手段を見出したネーション物語と歴史理解は、かくして自分たちがいかに切羽詰まった物語欲求に苛まれていたかを雄弁に示すドキュメントを、数多く残していったのである。²³

歴史の時代としてのドイツ19世紀を代表する建造物が記念碑であるとするなら、文学の世界でも、19世紀に制度化される「ドイツ文学研究」は、まさに同じ記念碑文化(Monumentalismus)の一翼を担うものであった。ドイツにおける文学研究は、ドイツ民族精神の記録を探し求めるロマン派的営為から始まったものである。シュレーゲル兄弟を始めとするロマン派の人々は、やがてポエジーの理論からルーツ探しへと関心を移し、中世を「発見」してゆく。必ずしもドイツのみにこだわったわけではなかったヘルダーを嚆矢とする民族歌謡(Volkslieder)の収集は、ブレンターノ、アルニム、ティークといったロマン派の詩人たちへと受け継がれ、古いドイツの伝説(Sagen)やメルヒェン、民衆本(Volksbücher)の中に無名の民衆による素朴な表現なるものを見出す動きへと発展していった。こうして神聖ローマ帝国の崩壊と軌を一にするかのように「ドイツ的なるもの、古いもの」なら何でも片っ端から収集しようという一大コレクションブームが到来する。

²³ 記念碑のテーマについては、Thomas Nipperdey, *Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd.206, 1968, S.529ff.、三島憲一、「芸術による救済の思想」(岩波講座『20世紀の芸術1, 芸術の近代』、1989年)、ゲオルク・L・モッセ、『大衆の国民化』(柏書房、1994年)に負うところが大きい。

そうした寄せ集め集の一つである Eberhard Gottlieb Graf による 3 巻本 (1826 年) のタイトルを借りるならば「ドイツ語とドイツ文学による記念碑たち」(*Denkmäler deutscher Sprache und Literatur*) がどんどんコレクションされていったというわけである。そうしたコレクターの中には「ロマン派の人々による詩的関心からの収集者、文化史研究を志すゲルマン古代研究家、ドイツ人の精神教育に利用しようとする教育者、テキストの批判的検証を目指す文献学者、そして何でも収集するコレクター」²⁴など、さまざまな傾向が入り乱れていたというが、いずれにしても物語り得る自らの歴史を発見することに情熱を傾けた彼らのコレクションの様相は、ドナウ河畔に立つ「ヴァルハラ」が表現する記念碑の精神と、なんと見事に一致していることだろうか。これがドイツ文学研究の始まりの姿である。

こうした発見者たちが、自らの功績を強調するために、それまでうち捨てられ忘れ去られていたものを彼らが自分で発見したのだと誇張して主張し過ぎていることを、フンガーは指摘している。²⁵ とはいえ、ギリシャ・ローマの古典文学の陰に隠れて 18 世紀まではあまり見向きもされて来なかった中世ドイツの文献がこの時期次々「再発見」されていったことは否定できない。この文脈でとりわけ象徴的な役割を果たしたのが「ニーベルンゲンの歌」である。この作品について、例えばフリードリヒ大王が或る手紙の中で「こんなものは過去の埃を払って取り出す価値などない、少なくとも自分の書架に置くには耐え難い、すぐにでも放り棄てるだろう。」²⁶と書き記したのは 1784 年のことだったが、それからたった 30 年ほどしかたっていない 1815 年になると、解放戦争を戦う兵士たちは、こぞってアウグスト・ツォイネ編集による陣中版 (*Feld- und Zeltausgabe*) 「ニーベルンゲンの歌」を背負って戦地に赴いたと言われている。同じく「ニーベルンゲンの歌」を現代語で編集し 1807 年に出版したフリードリヒ・ハインリヒ・フォン・デア・ハーゲンが序文に「怒濤の嵐の局面を迎えて、やっとドイツでも、尊敬すべきご先祖様たちの言語や作品に対する愛が芽生え、盛んになってきた。あたかも、現在痛ましい形で没落しているものを、過去と詩の中に求めようとしているかのようである」²⁷と記し、1810 年のベルリン大学設立に際して最初のドイツ文学教授として招聘される。こうして学として成立した「ドイツ文学研究」の当面の課題は、ナショナリズムがまだ (諸侯にとっての体制転覆を招きかねない危険思想として) 警戒される時代にあつて、18 世紀以前のドイツ文学作品を文献学的に整理・編集し、「ドイツ文学史」を通してドイツ民族の歩みという歴史物語を作り上げることであった。この課題は、数多くの浩瀚なドイツ文学史、とりわけゲルヴィーヌスの『ドイツ人の国民文学の歴史 (*Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen*)』(1835-42) において結実する²⁸。ドイツのネーションと歴史とが、こうして文学史という新作物語を通して等価で結ばれてゆくこととなる。未だドイツ国家が成立していないこの段階において、ネーションの歴史を文学の面から物語って基礎づけるという課題を担ったドイツ文学研究は、ナショナリズムを根拠づけるために制度化された学術分

²⁴ Ulrich Hunger, *Altdeutsche Studien als Sammeltätigkeiten*, in: Jürgen Fohrmann, Wilhelm Voßkamp (Hg), *Wissenschaft und Nation*, München, 1991, S.89

²⁵ Ulrich Hunger, *Altdeutsche Studien als Sammeltätigkeiten*, in: *Wissenschaft und Nation*, a.a.O., S.91

²⁶ zitiert nach: Heinrich C. Seeba, *Nationalbücher. Zur Kanonisierung nationaler Bildungsmuster in der frühen Germanistik*, in: *Wissenschaft und Nation*, a.a.O., S.59.

²⁷ *ibid.*

²⁸ この文脈については足立信彦、「ドイツ国民文学史記述と歴史の機能」(長沼敏夫編、『近代ドイツ精神の展開』朝日出版社、1988年)に詳しい。

野として、ベルリンを端緒に少しずつ拡充され、やがて来るべき3月革命を、そしてドイツ帝国の建国を待つのであった。

6. グリム兄弟が創作したもの

ゲルヴィーヌスと並んで19世紀におけるドイツ文学研究の歴史に最も大きな足跡を残したのがグリム兄弟、とりわけ兄のヤーコプ・グリムであることに異論はないだろう。そもそも Germanistik という名称を文芸学(Literaturwissenschaft)であるドイツ文学研究(deutsche Philologie)にもたらしたのがグリムであって、ゲルマン法学に由来するこの概念をもともと法律学者だった彼が文学研究に援用することがなければ、この名称が現在ではもっぱらドイツ文学研究を指して用いられるという事態にも至らなかったのではないかとすら思われる²⁹。ヤーコプ・グリムに法学と文学の間のこうした橋渡しが可能であったのは、彼が生涯にわたって「歴史と法と言語のトリアーデ」(堅田剛)³⁰を追究し続けたからであった。このグリム兄弟がわれわれの議論にとってきわめて興味深いのは、「物語によって媒介されるネーションと歴史」の構造を、彼ら自身が意識しないまま見事に体現しているからである。舞台は、かの有名な童話集である。

兄ヤーコプ・グリムがもともと法律家であり、また音韻変化に関する「グリムの法則」や『ドイツ語辞典』編纂で知られる言語学者でもあったことは、近年日本でもグリムを語る者の間では必ず意識されるようになってきている。きわめて多様なテーマへの関心を持ってさまざまな研究を行い、言語、古事法、伝説、民話といったさまざまな対象をフィールドワーク的に収集したグリム兄弟の精力的な活動とその広がり、まさに驚嘆に値するものであって、メルヒェン収集はそうした兄弟の膨大な活動フィールドのほんの一端を形作っているに過ぎない³¹。法学と歴史学と民話収集は、現在では全く別の学術カテゴリーに属するが、ヤーコプ・グリムにとっては一つの関心に集約されるものであった。というのも、彼にとっては法の中にはポエジーがあり(「法の内なるポエジー」³²)、言葉と法は一つの共通する歴史を持っており、そしてその歴史とは、民間伝承として語り継がれてきた物語(ポエジー)によって表現される Geschichte のことだったからである。従って、彼の多様な関心を一言でまとめるならば、ドイツの原言語(Ursprache)の世界を再構成することによってドイツの民衆(Volk)の歴史的本質に迫るという一点に集約することができるだろう。その意味で、言語というチャンネル、歴史法学というチャンネル、そして民間伝承として語り継がれてきた民話・伝説などのポエジーというチャンネルを通して、ドイツ人(Germans)の本質を探ろうとしたヤーコプ・グリムのさまざまな営為の総体が、彼にとっての Germanistik なのであった。

²⁹ 1840年代における Germanistik の成立については、Uwe Meves, Zur Namensgebung ‚Germanist‘, in: Jürgen Fohrmann und Wilhelm Voßkamp, *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, S.25ff.を参照のこと。

³⁰ 堅田剛はこの概念を中核に据えて、一連のグリム研究を『法の詩学 — グリムの世界』(新曜社、1985年)にまとめており、グリム兄弟の知的活動の全体像を説得的に提示している。

³¹ メルヒェンの収集・出版は主として弟ヴィルヘルムの仕事であり、後に引用する初版序文などもヴィルヘルムの筆になるものとされているが、兄弟の密接な共同作業を考慮すれば、メルヒェンに関しても二人の仕事を区別して議論する必要はないと思われる。

³² ヤーコプ・グリムの重要な論文のタイトル。この論文の邦訳は『ドイツ・ロマン派全集 第15巻・グリム兄弟』(1989年、国書刊行会)所収。

こうした明確な立場に立ってさまざまな古事法やドイツ語表現、伝説や民話の収集を精力的に行なったグリムであれば、ザヴィニーに強く影響を受けながらやがて慣習法を重視することとなる法学の分野においても、あるいはドイツ語のさまざまな用例を収集した言語学においても、さらにはまた創作詩 (Kunstpoesie) よりも自然詩 (Naturpoesie) を重視した文学の分野においても、彼の情熱と関心が、完成度の高い芸術性の追求にではなく、民衆や言語の素朴な始原的(ursprünglich)風景の復元にこそ向けられていたのは当然である。その熱意を最も雄弁に表すドキュメントが、グリム童話集初版 (1812 年) の序文である。長くなるが、引用してみたい。

「私たちは、これらのメルヒェンをできる限り純粹(rein)な形でとらえようと努めました。多くのメルヒェンにおいて、押韻や韻文によって話が遮られていると感じることでしょう。はっきり頭韻を踏んでいるものさえありますが、話すときに歌われることではないのであって、まさにこうしたものこそが最も古く、最も良いお話なのです。いかなる細部もつけ加えられたり(hinzugedichtet)美化されたり(verschönert)変更されたり(abgeändert)はしていません。なぜなら、それ自身でもうこんなにも豊かな話を、アナロジーや連想でふくらませるのは畏れ多いと思われたからです。これらの話は創作不能(unerfindlich)なものなのです。こうした意味でのメルヒェン集は、ドイツにはこれまで存在してきませんでした。ほとんどの場合、メルヒェンはもっと大きな物語を創作するための素材として使われ、そんなことをしなくても十分に価値のあるメルヒェンが恣意的に拡大されたり、変更されたりしてきたのです。その結果、本来子どもたちのものであるはずのメルヒェンはその手から奪われてしまい、子どもたちには何一つ与えられないことになってしまいました。」³³

原典には一切手を加えない、との明快で高らかな宣言であり、またメルヒェンに手を加えてアレンジしたがる当時の「悪癖」に対する痛烈な非難である。ここに書かれていることは現在の民俗学的なフィールドワークにとっては当然の前提であろうが、ロマン派の詩人たちによる創作メルヒェンが高く評価された当時としては画期的なことであった。上に述べてきたようなヤーコブ・グリムの仕事全体から判断しても、弟ウィルヘルムが書いたこのメッセージに示される「原文に忠実に」という原則が、二人にとって最も大切な部分であったろうことは疑い得ない。ヤーコブも同じ時期 (1811 年 1 月)、それまで「自分たちの民族の昔の様子(des eigenen Volks Alterthum)に対する尊敬の念が欠けて」いたために散逸してしまっている「全ドイツ祖国における口承伝説(alles mündliche Sage des gesammten deutschen Vaterlandes)」³⁴を手遅れにならないうちに収集することを目指して、聞き取りの実施を呼びかけるアピールを各新聞社に送って次のように記している。

「こうしたことすべてを私たちは、最高に忠実に、一文字ずつ忠実に(höchst getreu, buchstabentreu)に記録して欲しいと思います。いわゆるナンセンスな部分も含めてです。ナンセンスな部分はどこにでも簡単に見つかるものであって、とかく人工的な書き換えに代えてしまいたがるものですが、それによって元のテキストを失わせてしま

³³ Die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm in ihrer Urgestalt. Antiqua-Verlag, Lindau. S.7f.、邦訳は、吉原高志・吉原素子訳『グリム童話集 ①』、1997年、白水社、S.17f. (ただし訳文はこの翻訳によっていない。)

³⁴ Jacob Grimm, Aufforderung an die gesammten Freunde deutscher Poesie und Geschichte erlassen, zitiert nach: Heinz Rölleke, *Die Märchen der Brüder Grimm*, München/Zürich, 1985, S. 63f. 邦訳は、小澤俊夫訳『グリム兄弟のメルヒェン』、岩波書店、1990年、S.110f. (ただし訳文はこの翻訳によっていない。)

うことはもっと簡単なことなのですから。」³⁵

また弟ヴィルヘルム・グリムもまたゲーテ宛の手紙の中で「何も外から付け加えることなく、民衆の持つ本来のポエジーの見方や思いを描くこと」³⁶の重要性を強調している。そして実際、グリム兄弟が収集した資料に対しては、改竄などはあるはずもないという絶大な信頼が、比較的最近まで寄せられ続けてきた。メルヒェンを伝えたのがマリーおばさんから農民出自のドイツ人であり、そこに生粋のドイツ人の民衆の言葉がそのまま伝えられているのだ、という点に疑いが差し挟まれることは長らくなかったのである。グリム童話には純粹のドイツ精神が現れているとする信仰は、ナチズムによる濫用を生きのびて、戦後もしばらく語り継がれてきたのであった。

グリム兄弟がこの宣言を自ら見事に裏切ってテキストの変更を重ねてきたという事実は、本来であれば、グリム兄弟の生前に出版されていた7つの版を比較するという単純なテキスト・クリティーク作業によるだけでも、すぐに明らかとなるはずであった³⁷。さらに、この高邁な序文をいただく1812年の初版自身が、1810年段階のグリム兄弟の手稿と大きく相違していることは、この手稿自身が1924年、1927年、1964年、そして1975年、と4度にもわたって別々の編集者の手によって出版される過程において話題になってしかるべきであった。4度も別の形で出版されたにもかかわらず始めの3回が何の反応も呼ばずにほぼ黙殺されてきたという事実は、グリム童話を神話化したがってきた1970年代以前のドイツ文学研究の体質を表していて衝撃的ですからある³⁸。グリム童話のテキストの口承原典に対する忠実性が疑問視され始めたのは、70年代になってようやく、ハインツ・レレケの一連の研究をきっかけにしてであった。レレケは、1810年手稿を4人目の編集者として1975年に出版してやっとグリム童話のスタンダードな研究資料として定着させただけでなく、代表的な語り手である「マリー」がドイツの庶民ではなくフランス系の良家の娘であったことを明らかにする論文などを通して、グリム童話の脱神話化の第一歩を記したのである。その研究はドイツのグリム観に「大きな混乱」³⁹を与え、伝統的なグリム童話愛好家・研究者からはときに反発の声も強かったという。

そうした強固な「グリム童話の神話化」の伝統に対していらつきを隠さず、そこに悪意あるイデオロギー操作をすら読み込んで激しい批判を展開したのは、アメリカのドイツ文学者ジョン・M・エリスであった。彼の『一つよけいなおとぎ話』(1983年)は、グリム兄弟が意図的に改竄・隠蔽工作を行なった、さらには、並みいるグリム研究者たちがこうした事実を「見て見ぬふりをするための方途を探して悪戦苦闘を続けてきた」⁴⁰と断罪する。なるほど確かに、1812年の序文を読んだ上で1810年手稿から初版を経て第7版へと至るグリム童話の個々の変更点を検討し、またこれまでのグリム童話をめぐる研究者たちによ

³⁵ *ibid.*, S.65.

³⁶ Brief vom 1.8.1816. Zitiert nach: Wolfgang Emmerich, *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Frankfurt a.M., 1971, S.34.

³⁷ ここではその細部には立ち入らない。7つの版や手稿の間の異同については、たとえば小澤俊夫の一連の検証(「グリムのメルヒェンと現代」(『現代に生きるグリム』、岩波書店、1985年)、『素顔の白雪姫』(光村図書、1985年)、『グリム童話を読む』(岩波書店、1996年)、またエリスの『一つよけいなおとぎ話』巻末付録などを参照。

³⁸ エリスはこの点についても極めて手厳しい。(John M. Ellis, *One Fairy story too many*, 邦訳は池田香代子・薩摩竜郎訳、『一つよけいなおとぎ話』、新曜社、1993年、S.71)

³⁹ 小澤俊夫、「訳者解説」(ハインツ・レレケ著『グリム兄弟のメルヒェン』、岩波書店、1990年、S.202、所収)

⁴⁰ 『一つよけいなおとぎ話』、S.94.

るディスクールを概観するなら、エリスの批判には頷ける点が多い。が、レレケを含むグリム研究者たちの抑圧的伝統を糾弾する彼の論文は、グリム信奉者たちからは感情的な反発をも呼んでゆく。グリム兄弟が意図的に嘘をつき、「都合の悪い事実を隠蔽」⁴¹し、「詐欺と贋作」⁴²を重ねたと糾弾するエリスの議論があまりに激しく否定的であるためか、その後のグリム研究に決定的な影響を与えた様子は、その内容的な説得力に比して意外に少ないようにも思われる。

エリスの議論を、感情的な断罪や犯人捜しのレベルで終わらせてしまうのは、グリム童話それ自体を正しく位置づけて上でいかにも残念なことである。問題は、グリム童話がエリスの言うように意図的な「詐欺と贋作」ではなかったとするなら、「いかなる細部もつけ加えられたり美化されたり変更されたりはしていません」と大見得を切ったグリム兄弟の当初の意図が、なぜ結果的にこれほど大きく食い違う結果となったのか、という点にある。むろん、なぜこうした変更が行われてきたのかについて、さまざまな説明の試みはなされてきている。例えば、初版は学究肌のヤーコプの影響が大きかったが第2版以降はヴィルヘルムにまかされてしまったからではないかという説（これについては、エリスが詳細に反駁しており⁴³、否定されたと見てよいだろう）とか、初版に対するさまざまな批判⁴⁴に第2版以降で誠実に応えたからだ、とりわけ、学術資料的色彩を廃して子どものために語る童話の方向へと文章が書き改められていったのだ、といった説明もよく聞かれる。この点についてレレケは次のようにまとめている。

「メルヒェンの様式はみっともないものだとの批判をかわすために、また教養人たちからは未だにひどく軽蔑され続けていたメルヒェンというジャンルに少なくとも言語的な美しさを与えるために、ヴィルヘルム・グリムはさまざまな努力を重ねた。その過程において、時としてまことにたどたどしくて奇異な民衆メルヒェンの調子でもなければ、高度に様式化された近代の創作メルヒェンの語り口とも異なる、全く新しい何かが生じたのである。失われてしまった、そしていろいろな角度から見て完全だと信じられていた始原性 (Ursprünglichkeit) を探求する中で、ヴィルヘルムは彼自身の独特なメルヒェンの調子を発見したのだ。」⁴⁵

日本におけるグリムと童話研究の第一人者である小澤俊夫もまた、メルヒェン収集から第7版 (1857) に至る半世紀近い時間の流れも考慮しつつ、さまざまな版の比較を通じて、メルヒェンとしての様式・文体が試行錯誤の経緯を経て作り上げられてきた点を詳細に検討した上で、「メルヒェンや昔話の語りは、ふしぎにも一定の文法を持っています」⁴⁶として、むしろグリム兄弟がメルヒェンとしての理想の語りのスタイルを模索する過程の中で、版を重ねる毎に、世界中の子どもたちに読まれるメルヒェンを作り上げていった成果を肯定的に評価している。

これらの点についてはまさにその通りであって、確かにアルニムやブレンターノや A.L. グリムらによって批判された初版のままであれば、恐らくその後のグリム童話の世界的成功はあり得なかったことであろう。にもかかわらず、まさにこうした洗練化や文体・筋書きの変更作業自体が、1812年の初版で（さらには1819年の第2版の序文の中でもまだ）

41 『一つよけいなおとぎ話』、S.55.

42 『一つよけいなおとぎ話』、S.168.

43 『一つよけいなおとぎ話』、S.43f.

44 アヒム・フォン・アルニム、ブレンターノ、A. L. グリムらによるグリム童話初版に対する批判の詳細は、小澤俊夫、『素顔の白雪姫』、S.83ff.に紹介されている。

45 Rölleke, *Die Märchen der Brüder Grimm*, S. 79. 邦訳は S.139 に相当。

46 小澤俊夫、『素顔の白雪姫』、S.270.

はっきりと謳われていた「いかなる細部もつけ加えられたり美化されたり変更されたりはしていない」という宣言に真っ向から反していることは明らかである。くどいようだが、1812年の初版の時点で既にメルヒェンのテキストが1810年手稿とは大幅に違っているのは事実である。にもかかわらず、兄弟がそれを追加や美化や変更とはみなしていないのは、いったいどう説明がつくのであろうか？ エリスが行なったような、兄弟の悪意を邪推しての断罪は控えるとしても、この矛盾が何を意味するのかは、検討しておく必要がある。

この矛盾を説明するための一つの可能性は、こうした文章変更の作業を、グリム兄弟が本心から、追加や美化や変更とは全く見なしていなかったのではないか、というものである。もしそうであるなら、初版序文における宣言においても、彼らは嘘をついたどころか、何の良心の呵責もなく堂々と書いたこととなる。この文脈で興味深いのは、ヤーコプ・グリムが原文に対する忠実さ(Treue)を2つに分けて議論をしていることである。即ち、「数学的忠実さ(mathematische Treue)」と「正しい忠実さ(rechte Treue)」という区別である。アルニムに当てた手紙の中で彼は、メルヒェン収集にあたって次のように書いている。

「聞き取った原文に対する数学的な忠実さは、結局は不可能であって、極めて厳密な物語においてもそんなものはあり得ない。が、それは構わないことだ。なぜなら、忠実さとは真なるもの(etwas wahres)のことであって単なる見せかけのことではないからだ。それを私たちは感じるし、だから忠実さに対しては不忠実というものがはっきりと対置されるのだ」⁴⁷

つまりヤーコプ・グリムは、聞き取ったメルヒェンを今日で言う文献学的忠実性を持たせて聞いた通りに再現するのは不可能だしそもそも無意味であって、自分たちは別の忠実さ、すなわち「真なるもの」を伝える「正しい忠実さ」をもってメルヒェンを伝えるのだ、と言っているのである。せつかく聞き取った原テキストに対して実はあまり敬意を抱いていなかったことを正直に暴露しているという意味で驚かされる発言ではあるが、ここはひとまずグリムの言う通りだとしよう。しかしそれならば、いったいどのようにして彼らは、「正しい忠実さ」が自分たちにだけは保証されていると考え得たのであろうか？

兄弟がこの「忠実さ」を確信できた理由として考えられる一つの仮説は、グリム兄弟が自分自身たちを、メルヒェンにとっての他者とはみなしていなかったからではないか、というものである。そもそも民衆が共有しているはずのメルヒェンの語り手には、個人主義的な近代の小説と同じように固有名詞が付されることの方がふさわしくない。民衆という共通の集団の中で自然発生的に生まれてくるポエジーは、集団で共有されるべきものであった。ヴィルヘルム・グリムは、Volksliedについてであるが、例えば次のように書いている。「民衆歌謡を誰が書いたかという作者探しはやめた方がよいだろう。成果があるはずもないのだから。民衆歌謡はひとりだけで生まれる(dichtet sich von selbst)ものであり、行為から自然と花咲き出てくるものなのだ。」⁴⁸ 誰よりも熱心に民衆の言語やポエジーを探求し続けたグリム兄弟が、自らを民衆の一員でありその精神に関与していると思ひこんだとしても不思議はない。メルヒェンや民衆歌謡が集団の中で自然発生的に生まれるとすれば、無数の「無名の語り手」たちがそれを担っているはずであるから、誰から聞き取ってもよいことになる(それを示すように、グリム兄弟がメルヒェンを聞いた相手はかなりの偶然的選択に委ねられていた)し、逆に個々の語り手が紡ぎ出す個別のテキストには(同じ話であっても「誰が話しても一字一句同じ」ということは実際にはあり得なかったであろうから)それほど重きを置く必要はないと考えたのかもしれない。そうしたグリム兄弟が、書き取ったメモに不完全な部分が残った場合に、「数学的忠実さ」をもって、つまりは無意

⁴⁷ Jakob Grimm an Arnim, 31.12.1812.

⁴⁸ Wilhelm Grimm, *Kleinere Schriften*, 1881-87/Reprint 1992, Bd.2, S.10.

味な不完全さまでも含めて忠実に再現するのではなく、欠けたところを補いテキストに潜んでいる精神をこそ十全に発展させた形で公表する方がより「正しい忠実さ」であったと考えたとしても不思議ではない。加筆修正するにしても、民衆の精神を代表して自分が行なっていると信じ込んでいたとするならば、その作業はポエジーが「ひとりでに生まれる」のと変わりがないと認識されたことであろう。民衆集団の内部にいることを自負したであろうグリム兄弟にとって、加筆訂正は以上のようなメカニズムによって「理想化」でありこそすれ、「追加」や「美化」や「変更」と意識されることはなかったのである。かくしてグリム兄弟は、自分たちが語り手として書いたメルヒェンであるにもかかわらず、その「語り手」が名もなき民衆であると最後まで信じて疑わずにいることができたのだと考えられるのである。

普通に見るなら、グリム兄弟が加筆修正したメルヒェン、就中「白雪姫」のように大幅な加筆修正がなされて「原型」をとどめていないメルヒェンは、エリスの言う通り、もはや創作メルヒェンないしフィクション以外の何者でもない。いくら世界中で愛されるメルヒェンであっても、民衆の声をそのまま伝えているものとは言えないのである。そもそもなぜグリムたちがメルヒェンの収集を思い立ったのか、ここで改めて思い出しておくこととしよう。1812年初版の序文に彼らは自分たちが「かつての時代のドイツ文学(*deutsche Dichtung*)の豊かさを見、そしてかくも多くのものから生き生きとした形では何も残っていないしその記憶すら失われてしまっていて、結局僅かに残ったのは民衆歌謡とこれらの無垢なメルヒェンだけでしかない様子を見」⁴⁹ている、と記している。そして彼らは、夏にひっそりと実った穂を善良な手が見つけて大切に扱ってくれるなら、未来のために残ったたった一粒の種子となることのあるのと同じように、彼らもまたこのメルヒェンを収集することによって、かつての豊かなドイツの民衆の文学をよみがえらせたい、と言うのである。

これこそは、ゲルマニストとしての彼らの物語欲求が作り上げた Volk (民衆) ないし Nation (ドイツ人) という共同体の物語であり、「一つよけいなおとぎ話」であった。グリム兄弟が探し求めた民衆共同体の始原 (*Ursprünglichkeit*) にいる理想の語り手とは、実は自分たち自身のことではなかったのである。グリム兄弟が「Volk という物語」の語り手となった瞬間である。彼らはこの物語を確かに虚偽やフィクションとは全く思っていない。(やましいところがあったなら、彼らはあのような序文を臆面もなく書きはしなかったであろう。) 先に述べた通り、ネーションという物語は、自らをフィクションであるとは認めず、あくまでノンフィクションであると標榜する点に、大きな特徴を持っている。グリム兄弟は *Ursprache* や民衆の声を求め、生涯をかけて膨大な資料を残していったのであるが、実際に彼らが童話集出版を通して行なったのは、*Volks- und Naturpoesie* の収集ではなく、民衆共同体によって共有される *Volks- und Naturpoesie* なるものがそもそも存在するかのようなフィクションの創作だったのである。その様子は、「歴史欲求」に突き動かされた 19 世紀のドイツ人たちが各地に記念碑を建てていったのと酷似している。探しても見つかるはずのない歴史的記念碑を、ドイツ人たちは自ら建造するしかなかったわけだが、そのとき歴史捏造の意識があったはずもない。同様にグリム兄弟は、メルヒェンにさまざまな手を加えることによって、始原的民衆が残した真正なドキュメントとしてのメルヒェンが存在しているとのフィクションをこそ物語り続けたのであった。このフィクションの自己完結性は極めて強固であり、その結果兄弟はやがて、聞き取ったメモだけでなく書物として伝わっているメルヒェンを書き換えて童話集に載せるようなことまでも平気で

⁴⁹ Die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm in ihrer Urgestalt. Antiqua-Verlag, Lindau, S.1.

行なえるようになってゆく。兄弟が単にメルヒェンを収集しただけであったかのような神話は、このフィクションの単なる副産物に過ぎない。

以上、民衆が伝承してきた物語としてのメルヒェンを語るというグリム童話の姿勢そのものが、「ドイツ民衆の真正な声」なるものが存在するというメタ物語に依拠するものであることを明らかにすることができたと思う。このメタ物語がフィクションであることにグリム兄弟が気付くことはなかったのと同様に、いやまさにその結果として、彼らは、個々のメルヒェンに対するこうした著しい加筆・修正・変更が、本来自分たちが最も嫌悪していたはずの捏造行為そのものを意味することに気付くことはついになかった。彼らの確信犯的な加筆・修正行為が成立した構造は、ネーションというフィクション物語を無意識の内にノンフィクションだとして語る確信に満ちた語りの構造と相似形である。むろんこれらのことは、グリム童話が世界中の子どもたちに愛される優れたメルヒェンとなったこととは別のことがらである。ちょうど、ドイツ・ナショナリズムが、一見ドイツ・ネーションの問題とは全く何の関係もない優れた普遍的芸術作品を 19 世紀に数多生み出したのと、その関係はよく似ている。

7. ポスト・ネーション時代における記憶と物語の行方

近代における学術や芸術、そしてとりわけ文学は、ネーションという物語と歴史という物語によって、大きく規定されてきた。文学がしばしば、ネーションや歴史という物語を求める物語欲求の表現手段でもあった様子を、ここでは一見最も純真な世界に見えるグリム童話を例に見ることができた。今日、国家に代わる別の選択肢が見えないまま、巨大化するメディアや資本と共生する形で物語欲求がますます増殖・迷走する傾向にある中で、ナショナリズムの終焉が語られ、ポストモダンにおける大きな物語の終焉が語られつつある。ホブズボームは近年のナショナリズム研究の進捗をミネルヴァのフクロウに喩えているが⁵⁰、一方で確かにナショナリズムはかつてのような絶対的物語としての力を失って多様化する中で使命を終えつつあり、例えばヨーロッパはネーション・ステートの解体実験すら始めている。とはいえ、EU の大きな目的がアメリカという超大国に対する対抗勢力としての超国家を形成する点にあるのは明らかなように、制度としての国家に代わる選択肢となりうる現実的な代替組織の姿は、未だ見えてきてはいない。ネーションに依拠してきたこれまでのさまざまな物語は確かに多方向に分散しつつあるが、だからといってネーションにまつわる物語が既に役割を終えて終息に向かっているとは、残念ながら（とりわけ日本では）思われない。ナショナリズムは 19 世紀ドイツにおいて、芸術・文化の驚異的な生産性を生み出したパトロンであった。本稿は、グリムのメルヒェンのような一見素朴な物語からもネーションの響きが聞こえてくる様子を観察することができた。シラーの詩に見たような内面と美の優位は、文化ネーション(Kulturnation)としての自負をもたらし、その伝統は、ドイツの現実に批判的な声をあげ続けている作家ギュンター・グラスにまで受け継がれている。文学を始めとする芸術は、今後も当分はこのネーションの圏域を準拠物語とし続けるのであろうか？ あるいは、衰亡するネーション以外のいかなる物語と今後手を組むのであろうか。

ネーションの物語が孕む危険性を究極まで追求してしまったのが、例えば第二次世界大戦におけるドイツと日本であった。両国がもたらした言語を絶する悲惨な歴史の数々から得られる教訓的認識は、この二国だけにとどまらず、ネーションという物語を抱くあらゆる国や人にとって未だアクチュアルであり続けている。異文化としてのドイツ文化を研究

⁵⁰ Hobsbawm, S.221. (邦訳 S.247)

することに大きな意味を与え続けているのは、こうしたドイツの、ネーションに関して戦前とは別の物語を作ろうとする姿勢である。その意味でドイツは日本よりも確かに脱ネーション化が進んでいる。むしろ、「過去との取り組み」はドイツでも儀式化・ルーティン化の危険に絶えず晒されており、そもそも後から生まれた世代がネーション単位でいつまでも過去の負の遺産を背負っていかなくてはならないのかは、大いに議論の分かれるところでもある。選挙のたびに極右政党の得票数が話題となり、ネオナチの若者がいつまでたっても新たに出現し続ける事態を見ても、ドイツ連邦政府の公式行事や知識人たちの発言とは別のところに庶民の本音がまだまだ潜んでいることも否定できない。さらに、例えばギンター・グラスのように、ドイツ人としてドイツに対し批判的なことを叫び続ける良心的知識人の存在は貴重であるが、ネーション単位で「過去の克服」を続けることによって、むしろドイツというネーション単位の議論の枠組みの固定と存続に貢献しているという皮肉な事態も観察できる。にもかかわらず、ドイツにおけるネーションの位置づけが戦前とは大きく変化したこと、そして新たなネーションの位置づけに対応する反省的な自己理解をドイツが模索し続けていることは、仮にそれが国際関係におけるドイツの地位を確保するための打算と結託した部分があることは否定できないとしても、高く評価できるものである。そうしたネーションに対する反省的な物語をめぐるせめぎ合いを表しているのが記念碑文化のその後の変貌である。機会あるごとに記念式典が催されるヨーロッパ地域であるにもかかわらず、戦後のドイツはネーションという物語を支えてきた記念碑文化に対しても自己批判的な姿勢を貫き、19世紀的記念碑文化に代えて、自らの加害の罪を思い出すための祈念施設や祈念日を数多く作ってきた。その結果生まれてきた、Denkmalに代わる Gedenkstätte、Jubiläumに代わる Gedenktag といった語を、そうしたものが存在しない日本語に訳すことはできない。「自虐史観」というシニカルなレッテルが幅を利かせる日本の現状とは際だって対照的な状況である。

政府が率先してドイツ人自らの罪と責任を直視するためのさまざまな Gedenkfeier (= 自らの加害の歴史を思い出すための式典) を主催するドイツでは、社会が自らの過去に関していかなる物語を共有すべきかのコンセンサスがある程度できつつある。一方の日本においては、政府の政策が近年、加害の歴史を議論しなくてすむ方向をはっきりと目指し始めたことによって、アジア隣国間における国際関係も、また国内の世論のコンセンサス形成も、より困難なものとなっている。その結果、日本における加害の歴史に関しては、南京虐殺や従軍慰安婦といったさまざまな過去の事件が、数少ない証拠をめぐっての水掛け論に陥る事態となっている。そのため日本では、加害の歴史を糾弾する側から見ると、生き残る人々の証言や被害者の記憶に頼る比重がドイツよりもずっと高く、その傾向は近年ますます強まっている。とはいえ「記憶」というものは、人の最終的なアイデンティティではあるものの、決して絶対ではなく、記憶といえどもあらゆる歴史記述と同様にさまざまな物語化を免れない。こうした記憶と物語をめぐるアポリア⁵¹については、いずれ稿を改めて論じることとしたい。

悲惨な記憶は容易には語り得ない。少なくとも19世紀において、文化・芸術・美的表象を個人の人生にとって重要な地位にまで引き上げたのが、記念碑文化的に語られるネーションの物語でありナショナリズムであった以上、その延長上にある文学や芸術が、ナショナリズムのもたらした悲惨きわまりないできごとの記憶を語ることは自己矛盾である。その意味で、アウシュヴィッツの後に詩を書くのは確かに野蛮であるのだが、にもかかわらず、語り得ないものをなお語ってゆく僅かな可能性を模索しうるメディアはやはり、パウ

51 例えば高橋哲哉と野家啓一の論争（高橋哲哉『歴史／修正主義』、岩波書店、2001年、中村雄二郎・野家啓一、『歴史』、岩波書店、2000年）などを参照。

ル・ツェランの文学やヴィクトーア・ウルマンの音楽に代表される文学・芸術以外には他に見当たらない。ネーションの枠が流動化してゆくポスト・ネーション時代を迎えつつある今日、モデルネの体験から一世紀を経た文学や芸術は、ネーションの物語の枠そのものを克服して、より自由な、従ってより語ることの困難な物語をなお語ってゆく可能性を、どのように模索してゆくのであろうか。

10. イスラームの記憶と対峙するスペイン市民社会 —グラナダ奪取祭を中心に—

筑波大学大学院人文社会科学研究所 現代文化・公共政策専攻 講師 宮崎和夫

1. グラナダ奪取祭

「グラナダ奪取祭」と訳したものは、原語では Toma de Granada という。グラナダは、イスラーム・スペイン最後の王朝であるナスル朝の首都だったが、これを 1492 年 1 月 2 日にカトリック両王¹が、征服して、グラナダがキリスト教徒のものになったことを記念して、毎年、1 月 2 日に行われている祭りである。このグラナダ明け渡しをもって、イスラーム・スペインは消滅し、イスラーム教徒に奪われた土地を「奪回」することを目指していた、いわゆるレコンキスタ運動が完成する、とされる。

私がこの祭りに出会ったのは、1992 年のことである。当時グラナダ大学の大学院に留学していたが、1 月 2 日、市の南東の隅にあった私のアパートから起き出して、朝食にありつこうと、休日でも開いているカフェを求めて、中心街の方面へ出ると、市の目抜き通りのグラン・ビア・デ・コロン (Gran Via de Colón) に人だかりができていた。何かと、人垣を掻き分けて前へ出てみると、グラナダ市や県のお偉方が正装して、15 世紀の服装をした青年や軍楽隊やらを引き連れて、市役所からカテドラルへ向けてのろのろと行進していた。

数日前から地方紙で報道されていた、グラナダ征服記念の祭りなのだろうということは察しがついた。私はこの種の行事は個人的に嫌いだし、そもそもよそ者はお呼びでないような種類の祭りだろうという予感はずいぶんあったので、もともとは見に行く気はなかったのだが、出くわしてしまったのも何かの縁かもしれないと思って、急に気が変わって、ついていってみることにした。

カトリック両王の眠る王室礼拝堂で、旗を振る儀式が行われた後、隣のカテドラルで、ミサが行われたが、そのときの司教の説教は、過去のグラナダでキリスト教、イスラーム、ユダヤ教、の三つの文化が共存していたことを思い起こさせて、人種差別を廃して寛容を呼びかけるという、ほぼ予想できた通りの内容であった。そのあと一行は再び市役所に戻り、市役所前広場にどんどん人が集まってきた。さきほどのお偉方の一行が、今度は市庁舎のバルコニーに現れて、集まっている人たちが何か期待を込めてそのバルコニーのほうにみんな注目していた。やがてスペイン国歌が演奏され始めたので、私はますますいやな予感ができて、居心地の悪い事態になるのではないかと思って、帰ろうかと思ったが、もうそのころには既に、身動きが取れないほどに人が集まっていた。すると、お偉方の一人が、「グラナダ！」と叫び、それに応えて広場の市民が”¿Qué”（「何？」）と叫び²、その応答が 3 回繰り返された。それが終わると、バルコニーのお偉方は”Por los ínclitos

¹ カスティーリャ女王イサベルとアラゴン王フェルナンドのこと。この二人が夫婦で、対外政策は一致協力して行っていたので、外国からはスペインという一つの国とみなされるようになったが、内政的にはまだばらばらで、実質的に二つの国であった。

² 観衆が「何？」と笑いながら答えるのは、まるで儀式の厳粛さを受け入れないかのごとくであるが、この答え方は、グラナダへの忠誠心の表明である。この答えによって市民は、儀礼の主体である都市と一体化する。想起されている出来事に対する支持が、儀礼に出席することと、そこで最小限の対話をするにより表現される。その対話において、全てのグラナダ市民は、市の征服のときに発せられたフレーズと同じフレーズを発することで、正当な対話者となるのである。

Reyes de España Fernando V de Aragón e Isabel de Castilla”（「令名高きスペイン王夫妻アラゴンのフェルナンド5世とカスティーリャのイサベルのために」）と叫び、その後、彼と広場の市民が、交互に「スペイン」「(現) 国王」「アンダルシア」「グラナダ」のために、それぞれ一回ずつ万歳（¡Viva!）を唱えた。そしてまたお偉方が旗を振ると、式典はあっけなく終わった。

2. 征服時に実際に起こったこと

レコンキスタ運動は、11世紀末に十字軍運動と連動するかたちで本格化した。13世紀前半に、現在のアンダルシア地方の大部分が征服され、ナスル朝グラナダのスルタンがカスティーリャ王の臣下となってからは、実質的に終わってしまっていた。その後、250年以上もの間、何度かナスル朝グラナダ侵攻の試みはあったものの、実質的にほとんど停滞していたのである。カトリック両王の治世になって、はじめてそれは本格的に復活した。

ナスル朝グラナダに対する征服戦争は、カトリック両王とその配下の騎士たちが勇ましく戦って勝ち取られたものではない。騎士道的な戦いではなかった。中世的な価値観に基づけば、さほど賞賛されるべきものではなかった。ナスル朝の領土に対する総攻撃は、1482年から始まっているが、戦争の初期の頃は、各都市の住民が徹底抗戦の末全員が奴隷にされるというケースが多いのに、時代が下がるにつれて（1488年ごろから）、降伏協定を締結して人的・物的被害を最小限に抑える都市が多くなる。カトリック両王は、戦争で出費がかさんでいたので、早期終戦をねらって、ムスリムに有利な条件で降伏協定を結んでいったのである³。降伏協定によれば⁴、ムスリムはイスラームの信仰を保持することができ、基本的に征服前と同様に生活を続けることができた。イスラーム側の支配者も、徹底抗戦した者を除けば、征服前と比べて地位が大きく低下することはなかった。例えば、首都グラナダ市は、君主ムハンマド12世（キリスト教徒側はボアブディルと呼んでいた）がカトリック両王とあらかじめ降伏協定を結んだ上で無血開城されたが、旧君主はシエラ・ネバダのふもとのアルプハーラス山地の領主におさまった⁵。

この征服戦争で、フェルナンド王が、配下の騎士に対し、ムスリム騎士の一騎撃ちの挑戦を受けて立つことを禁じたことも、特筆に値する。その理由は、一騎打ち戦をやるとムスリム騎士の方が強く、キリスト教徒側の戦死者が多く出すぎたからである。フェルナンド王の方針は、集団戦法に徹することであり、それは中世的戦闘の終わり近代戦法の幕開けを意味した⁶。

しかし、この戦いの勝利を、カトリック両王は非常に誇りとした。彼らは、グラナダ征服を宣言した公式声明文を出している。それをカスティーリャ語のみならず、様々な言語に訳して、印刷して、ヨーロッパ中に頒布した。それらの声明文は、グラナダ市の近郊に攻略のために設営したサンタ・フェの陣屋で、従軍していたドイツ人印刷工“maestre Fadrique”（フリードリヒ親方）に印刷させた。いわば新聞の原型のようなものである。

この声明文には、占領の様子が詳しく書かれている。何人もの貴族と高位聖職者が、ア

³ Suárez Fernández, Luis, "El máximo religioso", Menéndez Pidal, Ramón, dir. *Historia de España, tomo XVII: La España de los Reyes Católicos (1474-1516)*, Madrid, 1969, p. 285.

⁴ M. Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910.

⁵ ただし、後でモロッコに移住する。

⁶ González Jiménez, Manuel, "La guerra final de Granada", en Barrios Aguilera, Manuel, ed., *Historia del Reino de Granada, I: De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, Granada, 2000, pp. 453-476.

ルハンブラ宮殿の城砦の城壁の塔に登って、十字架と、聖ヤコブの旗と、フェルナンド王の旗を、三回持ち上げた。その間に、伝令官 (heraldo) が、「聖大ヤコブ (Santiago)」「カスティーリャ」「グラナダ」をそれぞれ3回ずつ呼び、グラナダを異教徒の手から奪い取った「スペイン王夫妻」イサベルとフェルナンドを讃え、それを助けたとされる神、聖母、聖大ヤコブ (カスティーリャ王国の守護聖人)、当時の教皇インノケンティウス8世、両王支配下諸王国の高位聖職者たち、騎士たち、諸都市の市会を讃えた⁷。

この伝令の言葉を聞くと、征服軍は、あらゆる大砲と射石砲をつかって、礼砲を打った。そして、トランペットとラッパも一斉に鳴った。そのため、「大地が揺れんばかりであった」。それは、1月2日の午後3時のことであった。

この知らせを受けて、スペイン中いたるところで、祝賀行事が行われた。感謝のミサの余興に闘牛が行われ⁸、夜になると街中に明かりをともしられ、またミサが行われて、砂糖菓子が配られた。各都市で町の守護聖母の像を引っ張り出して行列が行われ、終わると屋外で聖職者による説教が始まった。このほか、征服の模様を劇にしたものが上演されたり、合間に道化芝居も催されたりした⁹。

スペイン以外でも、祝賀行事は盛んに行われた。例えば、フェルナンドの親類であるアラゴン王家が統治していたナポリでは、マホメットが「信仰」と「喜び」によって追放されるという寓意劇が上演された。ローマでは、教皇インノケンティウス8世が、グラナダ征服を神に感謝するためのミサを何度も行い、スペインから来た使節たちが、グラナダ征服を象徴的に演劇化したものを、民衆に見せるために上演した¹⁰。そして、バレンシア出身の枢機卿ロドリゴ・ボルジア¹¹が、ローマで最初に闘牛の興行を見せた¹²。また教皇は、その私設秘書に、グラナダ征服についてのラテン語散文劇を書かせて、スペインからの使節の家で上演させた。この作品は、その後何度もスペインで再版された。ただし、この劇においては、ムスリム側の登場人物は、キリスト教以前のローマ人をモデルとしており、ティトゥス・リウィウスやサルスティウス Titus Livius や Sallustius の影響が強く見られる。そこでは「ムスリム」が、ユピテルなどのローマ神話の神を呼び出したりするのである。しかしこのようなバチカンでの祝い方が、その後のスペインのキリスト教徒の祝い方

⁷ 声明文のフランス語版 (*La tres celebrable digne de memoire et victorieuse prise de la cite de granade*) でも、この伝令官の言葉は、カスティーリャ語で以下の通り引用されている。santiago, santiago, santiago, castilla, castilla, castilla, granada, granada, granada por les muy altos, muy poderosos señores, don fernando y rona ysabel rey y reyna despana que han gannado esta zibdat de granada, y todo su reyno por fuerza darmas de los infieles moros cun la aida de dios y de la virgen gloriosa, sur madre y del bien auenturado apostol santiago, y con la aida de nuestro muy, sancto padre innocentio octauro socorro y seruicio de los grandes preladados caualleros hisodalgo comunidades de sus reinos. (Garrido Atienza, Miguel, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910, p. 319)

⁸ この当時は、人が馬に乗って牛と戦う、貴族のスポーツであった。

⁹ Brisset, Demetrio E., "Otros procesos conmemorativos: la toma de Granada", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 50-2, 1995, pp. 133-134.

¹⁰ Carrasco Urgoiti, María Soledad, *El moro de Granada en la literatura, (siglos XV al XX)*, Madrid, 1956, p. 93.

¹¹ Rodrigo Borgia, 後に教皇アレクサンデル6世となる。チェザーレ・ボルジアの父。

¹² Pastor, L., *Historia de los Papas*, vol. 5, Barcelona, 1951, p. 319 (Brisset, "Otros procesos...", p. 134 より)

の模範となっていたことも事実である。

歴史的事実と、それによって引き起こされた同時代の祝祭的反応の関係を、D. E. ブリセットにしたがってまとめると、以下の通りである¹³。

1. グラナダ市の占領というできごとそれ自体は、敗北した君主が市の鍵を引き渡すという象徴的な行事よりも、むしろ、その城砦に実際に軍隊が入って支配するようになったということによって具体化されたが、このできごとに参加した人々は、歴史の区切りとなる重大な事件として意識しながら、参加した。英雄性の自意識は、声明文のタイトルそのものに現れている。フランス語版なら、“La très célébrable, digne de mémoire, et victorieuse prise de la cité de Grenade”。

同じ態度は、ヨーロッパの様々な都市の住民にも共有されており、彼らは、その喜びを、同じキリスト教社会の一員として共有し、表現しようとした。このような集団心理は、1年後にコロンブスが、大西洋の向こう側へ渡った航海から帰ってきたときに、誰もあまり関心を示さなかったということと対照的である。この時点ではまだ、この出来事がのちのち歴史上重要な意味を持つということが、認識されていなかったのである。

2. グラナダ支配権奪取のときに発せられた言葉においても、その後の各地で開催された感謝のためのミサにおいても、天や超自然的なものの助けが非常に重要であったとみなされている。例えば、神、聖母、使徒聖大ヤコブなど

3. 闘牛が重要な役割を果たしている。それには、民衆のための出し物としての側面と、儀礼のための生贄としての側面がある。

4. 聖体の祝日行われる様々な娯楽が、奪取祭でも行われている。

5. できごとを演劇にして見せることにより、遠くの出来事を、観念的な再構築として、眼前に見えるようにする。そして、ルネサンス期のイタリアでは、古典主義的なイデオロギーの産物が戯曲のテキストとなり、信仰と名声が勝ち誇って交錯する。

こうして、スペインにおいて、世俗ないし宗教権力によって組織され出資された公共の場での喜びの誇示（祝賀行事）が、人々を夢中にさせ、スペインカトリック国家という新しい社会的統一体に参加しているという意識一持つようになってまだ間もない—を、より強くすることを助けることになる。

バチカンに関して言えば、その宗教的支配権が、西欧最後のイスラーム圏において回復されたことは、狂喜するに値する理由であった。近代国家形成へと向かうスペイン王室と、カトリック教会は、象徴的な意味で重要な勝利を達成した。その直後の祝賀は、当時のキリスト教圏の多くの人々にとって望ましいものと考えられた社会的統一を、目に見える形で示す方法であった。

3. 記念日の制度化

グラナダ征服以来 513 年間、歴史的な情勢に応じて祝賀の華々しさに差はあったが、グラナダ市では毎年 1 月 2 日に征服記念日が祝われてきた。これが *Día de la Toma* と呼ばれるこの土地の祭りである。

記念のメカニズムをよりよく理解するためには、記念日の祝い方の変遷を辿ってみるのがよいと思われる。

記念祭の文献における最初の言及は、1 周年記念より前にある。1492 年 12 月 4 日、イサベル女王は、その聴罪司祭でグラナダ大司教のヒエロニムス会修道士エルナンド・デ・タラベラ (*Hernando de Talavera*) に手紙を出していて、その中で、「グラナダ奪取のミ

¹³ Brisset, “Otros procesos...”, pp. 135-136.

サについては、どのようになっているのか書き送ってほしい。私はそれを見たいから。もし可能ならば、事前に書き送ってほしい。一度やると、もう一度見たくなったから(porque el que está acá es tal que me ha engolosinado para ver el otro)。と書いている¹⁴。女王とそしてグラナダにおいて女王に全幅の信頼を置かれていた人物の関心は、記念日をミサで祝うことであった。タラベラはすでに式次第の下書きを書いていたと思われ、女王はその決定稿を、実際にミサが行われる前に、点検したがっていたのである。

1497年12月23日には、聖ヤコブへの(祈願成就の感謝を表す)奉納物としてすべてのグラナダの農民が王に支払うことを義務付けられていた半ファネガ(1ファネガ=55.5リットル)の小麦のうち、4分の1を、グラナダ征服記念のミサに出席する司教座聖堂参事会員に支払うようにとの勅令が出された(Privilegio Real sobre donación de rentas del Voto de Santiago)ずっと後(1669年)のグラナダ奪取の感謝祭での説教で、言われていることには、イサベル女王の要請により、教皇は、1月3日午後3時(グラナダ奪取の時刻)に、パーテル・ノステル(主祷文、主の祈り)を三回と、アヴェマリアを3回唱えた人には、全免償(全贖宥)が与えられることになった、としている¹⁵。

教会だけではない。1509年のグラナダ市参事会議事録に、この都市で「モーロ人から奪還された日を記念して祝う習慣と決まりがあり、非常に荘厳な行列があつて、多くの高位聖職者と多くの人々がそこに来る。…より完璧に荘厳にするために、市参事会員がその日に前述の行列で、王の軍旗を出すことにした。」とある。つまり、市参事会は、司教座聖堂参事会が行う行列に、自分たちが持っている象徴物を持って、参加することにしたということである¹⁶。

記念日の儀式を構築せよとの決定的な命令が来たのは、フェルナンド5世の遺言状である。1516年1月22日付けのその遺言状には、自分の剣と軍旗を持った人々の行列(剣や軍旗は彼自身を表象していると推測できる)を、セビーリャのカテドラルで1252年¹⁷(フェルナンド3世の死)以降行われているものならつて、行うようにと書いてある¹⁸。実際に、セビーリャのカテドラルの周りでのこうした行列は、フェルナンド3世の剣とともにカテドラルに安置された彼の遺体の周りを周っている。そこでは象徴的なものとしての剣が非常に重要性を帯びており、フェルナンド3世とフェルナンド5世の両者の分身、ないし化身となっていて、その記憶の永遠に不可分の象徴となっている。セビーリャの記念行事をモデルとして受け入れるという決定は、ある種の保守主義や既に決められた儀礼への愛着、また、同名の王への尊敬のほどをうかがわせる¹⁹。

このフェルナンド5世の命令はすぐに実行された。グラナダ大聖堂の文書館には、「聖王フェルナンドの剣を出して行列するときセビーリャ聖堂参事会が守っている方法について(Instrucciones "Sobre la forma que guarda el Cabildo de Sevilla en el sacar en procesión la espada de San Fernando) および「グラナダ奪取記念行列においてドン・

¹⁴ Bermúdez de Pedraza, Francisco, *Historia eclesiástica principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada coronada de su poderoso reyno, y excelencias de su corona*, Granada, 1638, p. 198.

¹⁵ Brisset, "Otros procesos...", p. 137.

¹⁶ Paula Villadar, Francisco de, *Real Capilla de Granada*, Granada, 1892, p. 26.

¹⁷ フェルナンド3世死去の年。同王の治世下に、現在のアンダルシア地方の(ナスル朝の領域を除く)大部分が征服され、レコンキスタがその完遂へと大幅に近づいた。この王は1671年に列聖され、「聖王」とも呼ばれる。

¹⁸ Garrido Atienza, Miguel, *Las fiestas de la toma*, Granada, 1891, p. 16.

¹⁹ Brisset, "Otros procesos...", p. 138.

フェルナンドの剣とカスティーリヤの軍旗を運ぶ方法を定めたカール 5 世の認可書 (Privilegio de Carlos V “que determina el modo de llevar la espada de Don Fernando y el Pendón de Castilla en la procesión conmemorativa de la Toma de Granada)」があるが、グラナダ司教座聖堂参事会は、これらの二つの文書を検討して、1519 年の行列の形式と経路を決定し、それが以後も使われていく。

そのとき決定された式次第は、以下のようなものである。まず、大司教が率いる一行が、王室礼拝堂に、件の剣と軍旗を取りに行く。女王の王冠と王笏もともに携えて行く。これらをもってカテドラルの外陣を回って、後に、市の主な通りを巡る。そして最後に、カテドラルに戻って、ミサと説教を行う。その後、剣と軍旗と王冠と王笏を、王室礼拝堂の元の場所に返す。これと同じ行列は、元日 (=キリスト割礼の祝日) の後の最初の日曜にも繰り返され (Fiesta de la Dedicación de Granada = キリスト教化記念日とされた)、その日にも市の全ての聖職者が、Te Deum Laudamus (われらは汝を神と賛美し奉る = 感謝頌) を歌いながら行列することが義務付けられ、夜には町中の塔に明かりがともされ、朝課の時刻と夜明けの時刻には町中の鐘が鳴らされた²⁰。

ところがこの式次第は、すぐに改変を蒙ることになる。それには、グラナダ市の様々な権力集団間の争いに関係している。前近代のヨーロッパがどこでもそうであったように、当時のグラナダ市のキリスト教徒征服者の側の権力機構は、世俗権力と教会権力に分かれていた。世俗権力のうち、軍事権力を担ったのが、アルハンブラ宮殿に置かれた軍政長官府 (Capitanía General)、司法権力は高等法院 (Chancillería)、行政権力は国王代官 (Corregidor) が主宰する市参事会 (Cabildo Municipal) が担うことになっていた。しかし実際には、この 3 つの権力機関のそれぞれの管轄範囲は不分明で、お互いに他の機関の管轄事項への縄張りへの侵入を繰り返していた。軍政長官は、辺境の準戦闘地域における国王の名代として、実質的な副王を持って任じていたが、高等法院や市参事会は、軍事以外での軍政長官の優越性を認めず、3 つの権力機関はお互いに王の下に対等であるか、あるいは自分たちが王権に最も近く、他の二つの機関に優越していると思っていたのである²¹。教会権力は当然、大司教と司教座聖堂参事会を頂点とする在俗聖職者の教階組織と、互いに独立した修道会の組織とが、並び立ち、また、重なり合っていた。彼らは理論上、王権ではなく教皇権力の支配下にあったが、カトリック両王は、自らが新たに征服した土地の在俗高位聖職者の人事権を事実上譲渡されていたため、旧ナスル朝の支配領域においては、国王の教階組織に対する影響力が強まっていた²²。教会の裁判所でありながら完全に国王の直属の機関と化していた異端審問の支部がグラナダにもあったことが、自体をさらに複雑にしていた²³。

フェルナンド 5 世の死後、王の剣は誰が保管するべきか、王室礼拝堂と、司教座聖堂参事会の間で揉めた。前者は市参事会、後者はグラナダ高等法院が支持した。結局、1526 年に、カール 5 世が、王室礼拝堂の言い分を認めた。しかし、行列の間に誰が王の軍旗を持つか、つまり、行列の間に、だれが (どの団体が) 王の代理を務めるのかということをめぐる争いが起こった。1518 年の勅令では、司教座聖堂参事会に旗手を選ぶ権利が与え

²⁰ Garrido Atienza, *Las fiestas...*, p. 24.

²¹ Szmolka Clares, José, “Las instituciones civiles y militares”, en Barrios Aguilera, *Historia...*, pp. 231-250.

²² Martínez Medina, Francisco Javier, “La Iglesia”, en Barrios Aguilera, *Historia...*, pp. 251-307.

²³ Pérez de Colosía Rodríguez, María Isabel, “La Inquisición: estructura y actuación”, en Barrios Aguilera, *Historia...*, pp. 309-355.

られた。そこで、グラナダ征服戦争とイタリア戦争の英雄ゴンサロ・フェルナンデス・デ・コルドバ Gonzalo Fernandez de Cordoba の息子のセサ公爵ルイス Luis が選ばれた。するとすぐに、軍政長官であるモンデハル侯爵が、自分こそがこのグラナダ王国における王の名代だと思っていたのに、選ばれなかったことに腹を立てて、皇帝から、王室代官のアントニオ・デ・ラ・クエバ Antonio de la Cueva を選ぶべしという勅令をとりつけた。さらに、フェルナンドの剣は王室礼拝堂から紛失し、宮廷に運ばれて、余計に混乱した。そこで、諸機関の間の平等を期すために、皇帝は、剣を王室代官が持つことにし、イサベルの王冠は大司教が持つことにした。旗は、だれも持たないことにした²⁴。

現代人の目から見れば、どうでもよいことに無駄なエネルギーを使っているように見えるが、それは間違いである。当時の人々にとっては深い意味がある。紛争の時期は、1516-26年であるということが重要である。この時期は、グラナダにとっては、キリスト教徒による征服以降採られてきた政策の方向性が確立する時期である。王室礼拝堂や、王立施療院 (Hospital Real) や、大聖堂、アルハンブラ宮殿内でのカール5世宮殿などの工事が、始まったり、あるいは第二期の工事が始まったりした時期である。都市社会が、複雑ではあるが持続可能な権力の分配に基づいて、大きくなっていき、確立していく時期でもあったのである。

対立はまた、都市のアイデンティティを求める争いでもあった。1516年のフェルナンド王の死は、1492年1月2日以降に市が享受してきた王による保護を危機に晒した。フランドル生まれでカスティージャ王国のことは何も知らないブルゴーニュ公シャルル2世が、フェルナンド王とイサベル女王の孫であるというだけの理由で、スペイン王も兼ねることになったためである²⁵。カトリック両王以来の王権による保護を、儀礼によって刻み込むことによって、外と内に同時に向けられた一つのメッセージを、永続化させ、宣言することができると、当時のグラナダ市の権力者たちは思っていたし、それは当時のヨーロッパにあってはごく普通の考え方であった。奪取記念行事を巡る衝突は、市のさまざまな権力者の、王統に対する熱誠を表しているともいえる。新しい都市においては、象徴体系がまだ形成途上であり、その中で、権力者の一人一人が、軍政長官、市参事会、高等法院、大司教と司教座聖堂参事会、王室礼拝堂つき司祭が、王への近さを示してその影響力を安定させようとし、そのことによって自らの地位を、他の権力者を犠牲にして、確立しようとしていたのである²⁶。

カール5世の1531年の決定は、巧妙なものであった。当初イサベルは女性であり、軍事行動に直接の貢献が少ないことから、フェルナンドよりも下とみなされていたが、これを同等において、どちらを担っても同等に権威あるものとされたのである。ともあれこの奪取祭は、その成立当初から、政治性を免れない祭りであったということが出来る。

トレント公会議後は、宗教の精神性が重視されるようになるにつれて、奪取祭の儀式は簡素化された。元日後の最初の日曜の祝典は、1月2日のそれに統一されて、「グラナダ奪取の日 Día de la Toma de Granada」となり、正午まで、グラナダ市だけ休日とされ、それまで祝日だった他の奪取祭関連の祝日は、休日ではないとされた²⁷。

16世紀末から17世紀にかけてグラナダ市で起こった出来事を記録したエンリケス・デ・

²⁴ Garrido Atienza, Miguel, *Las fiestas de la toma*, Granada, 1891, pp. 29-30.

²⁵ スペイン王としての名はカルロス1世。ハプスブルク家の出身で、1519年から皇帝位も保持する (カール5世)。

²⁶ Vincent, Bernard, "La toma de Granada", en VVAA, *La fiesta, la ceremonia, el rito, Granada, 1987*, pp. 44-46.

²⁷ Brisset, "Otros procesos...", p. 139.

ホルケーラ Henríquez de Jorquera のグラナダ年代記 *Anales de Granada* には、1588 年の奪取祭の祝賀の様子が書かれている²⁸。

1月1日

町中に明かりをともし (luminaria)。花火、礼砲、鐘を鳴らす。アタバル (大型のバスドラム) を鳴らす。トランペットを鳴らす。

1月2日

通りの行列。

8頭の雄牛の闘牛。馬上槍試合。

馬上槍試合 (juego de cañas) は、騎士のスポーツであり訓練でもあった。こうした試合は、主要な対戦者の間での韻文による名乗り・挑戦によって始まる。この祝典の際に行われたゲームは、フェルナンド王が参加した有名な馬上槍試合をモデルとしているが²⁹、このゲームに、後の時代の演劇の萌芽があると考えられる。しかし演劇化には、まだいろいろなプロセスがあるらしい。

アルハンブラ宮殿つまり軍政長官駐屯地では、1593年1月2日の許可状に、「今日はグラナダ奪取の祝賀の日なので、慣例に従い、火薬を火薬庫から出して、大砲をうつのに十分なようにしておく必要があるので... 許可する」とある。アルハンブラの砲台からの発砲は絶え間なかったであろうと推測される。2年後には、2キントル (1キントル=46kg) の火薬が使われたと記録されている。火薬の使用が増えるのと並行して、聖職者や市参事会員の行列にギルドのメンバーが加わるようになった。行列における序列は、聖体の祝日と同じ順序であった³⁰。

4. 華美化と衰退

スペイン文化の最盛期である黄金世紀 (16世紀末から17世紀末) には、グラナダ奪取祭も最盛期を迎える。地元の教会史家は、1638年に、次のように書いている。市参事会は「王の軍旗を持ってそれを振るといふセレモニーをやる」これが現在は、行事の中心になっている。

また、当時のスペイン文学の特徴である誇飾主義的美文調による大げさなグラナダ賛美が、式典に際してよく行われるようになった。1640年のある聖職者の説教では「グラナダは天国の隣に作られた最も美しい都市の完全な写しである」とか、グラナダ奪取はエルサレム奪取に匹敵するとか、「スペインで最初に福音を聞いた都市」³¹などという文句が散見

²⁸ Henríquez de Jorquera, Francisco, *Anales de Granada: Descripción del Reino y Ciudad de Granada. Crónica de la Reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646* (edición preparada, según el manuscrito original por Antonio Marín Ocete), Granada, 1934, pp. 521.

²⁹ Bermúdez de Pedraza, *op. cit.*, p. 198.

³⁰ Garrido Atienza, *Las fiestas*, pp. 26-27.

³¹ 当時のグラナダの住民は、聖ヤコブの直弟子たちがイベリア半島で最初に福音を伝えた場所がグラナダであると信じていたため、この表現は必ずしも大げさに聞こえなかったはずである。征服後にキリスト教に改宗したムスリムの子孫の一人が、そのようなことを書いた偽の古文書を作成し、それが広くキリスト教徒住民に受け入れられた。詳細は、拙稿「イスラーム・スペインの終わらない終末：モリスコの予言とスペイン・キリスト教社会」

される。バロック時代の宗教オラトリオは、グラナダ奪取に、歴史的文飾のための恰好のテーマを見出した。そしてそうした説教はすぐに印刷されたので、公衆に求められていたともいえる。1669年に印刷された別の説教では、グラナダを「第二のダビデの城」と呼んで、第二のダビデとはほかならぬフェルナンド王であり、復活したゴリアテであるモーロ人を打ち負かしたのである³²。

この時代に、作者不詳の戯曲『グラナダ奪取あるいはアヴェ・マリアの勝利』*La Toma de Granada o El Triunfo del Ave-María*が上演され始めたと思われる。これはいくつもの古いロマンセと、ローペ・デ・ベーガが若いころに書いた戯曲を合わせたもので、歴史上の人物もフィクションの人物（巨人など）も出てくる。それに、恋愛ドラマと、女戦士と、道化を付け加えたものである。文学的な価値は高くないと言われているが、カスティーリャ貴族への賞賛と、アヴェマリアの祈りの効果への賞賛と、エキサイティングな決闘と、巧妙に仕組まれた演劇的緊張がある。その核になっている史実は、グラナダ攻囲中に、大モスクの門にアヴェマリアの祈りの文句を書いた板を釘で打ち付けてくるという武勲である。これはフィクションのシーンの中で目立たなくなってしまうが、作品全体は歴史的根拠があるように見える³³。18世紀に入ってブルボン朝の治世になっても、この演劇は盛んに市内の劇場で上演され、台本は何度も再販された。マドリッド宮廷に集う上流人士の間では、三一致の法則に則ったフランス風の演劇でない演劇は野蛮だといわれていた時代であるにも関わらずである。この説教くさい演劇は、いくつもの側面において、布教のための演劇と関連しており、また、スペイン南東部の各地で見られる、キリスト教徒とムスリムの戦いを模した芝居ないし踊り（*moros y cristianos*）との関連も指摘されている。

しかし18世紀のグラナダは、社会的・経済的衰退の時代である。例えば、カスティーリャ王国南半分全域の控訴院の役割を果たしていた高等法院は、1790年に新たに聴訴院（*Audiencia*）がエストレマドゥーラ地方のカセレスに設置されたことにより、影響力の大部分を失う。それに加えて、同じ18世紀に、軍政長官府はマラガに移転してしまう。こうしたことは、グラナダ奪取の記念行事にも影響を与え、ギルドは行列に参加しなくなってしまい、聖職者さえも参加しなくなってしまった。その結果、17世紀までは世俗権力と教会権力が均等に担ってきた奪取祭は、18世紀になると、次第に市参事会のイニシアティブのみが強くなってくる。市参事会としては、他の権力機関を排除しようとしたわけではなく、教会や県当局者にも参加するよう呼びかけたのだが、関心を持ってもらえなかった³⁴。

奪取祭の儀式が完全に失われてしまわないように、1752年に市当局によって書かれた「市の式典の書 *Libro de Ceremonias de la Ciudad*」では、グラナダ奪取祭における市当局の義務が詳細に定められた。それは以下のようなものである³⁵。

1月1日12時に、大旗手 *Alferez Mayor* の肩書きを持つ市参事会員が、王の軍旗を市役所で振る。このときに、アルハンブラの砲台が礼砲を打ち、太鼓、ラッパ、チリミーア（クラリネットに似た10穴の木管楽器）、ファゴットが鳴らされ、カテドラルの鐘が鳴らされ、軍旗は市役所に、警護隊とともに、祈りのときまで置いておかれる。

（蓮實重彦・山内昌之編『地中海 終末論の誘惑』東大出版会、1996年所収）。

³² Tello, Luis, *Ciudad symbolica, de doze piedras preciosas, en la Toma y Restauración feliz de Granada*, Granada, 1640 (Brisset, “Otros procesos...”, p. 141.より)

³³ Paula Valladar, Francisco de, ed., *Comedia famosa de moros y cristianos titulada el Triunfo del Ave María de “un ingenio de la corte”*, Granada, 1909.

³⁴ Vincent, “La toma...”, p. 46.

³⁵ Garrido Atienza, *Las fiestas*, p. 42.

2 日には、一番新入りのフラード jurado³⁶が、軍旗を教会に持っていき、行列が行われ、王室礼拝堂で旗が振られ、ミサと説教が行われ、一行は市役所へ戻る。

この市当局の儀礼は、細かいところを除いては、現在もまだそのまま行われている。このころには、記念されている出来事（グラナダ奪取）を象徴するものとして、軍旗が重要な役割を持っていることがわかる。礼砲と鐘の音と音楽は、軍旗のためであり、のちに警護隊によっても、あたかも聖体か偉人の遺体であるかのように、敬意を払われる。軍旗は 17 世紀より前に遡るものではなさそうなので、カスティーリャ人が征服の日に振ったものと同じ物ではありえないが、それがグラナダ市民の集団を表象する機能ははっきりと見て取れる。18 世紀に起こったグラナダ市の反乱のときも、この旗は反乱側の人々によって用いられた。

17 世紀まで盛んだった馬上槍試合と闘牛は、18 世紀までには行われなくなっていた。闘牛は、17 世紀に既に、中止されることが多くなっていった。このころは、スペイン帝国が政治的・経済的に衰退しつつあり、疫病や天候不順もあって飢饉も頻繁だったので、闘牛のような生き物の血を流す娯楽が果たして神の嘉し給うところなのか疑問視する声が、聖職者を中心に高まってきた。それよりは、マリア像を担いで雨乞いの行列などをしたほうがよいということになってしまったのである。馬上槍試合は、市当局が参加者を貴族など有力者の中から指名することになっていたが、費用は参加者の自己負担であった。それには莫大な費用がかかるので、17 世紀の経済の危機の中で貴族の家系の多くが財政難に陥ると、指名されても拒否する人が続出するようになったのである³⁷。

18 世紀に入っても、礼砲や鐘を鳴らすことや、夜には町中に蠟燭をともして陽気に騒ぐ習慣は、祝祭の恒常的な要素であり続けていた。すべての教区教会の鐘が鳴らされ、主要な市門や市壁も蠟燭で照らされた。

アルハンブラ宮殿は、祝祭で重要な役割を果たし続けていた。カトリック両王が、アルハンブラの陸の頂上に聖ヤコブの軍旗が翻っているのを遠くから見たという伝説から、この祭りの日には、住民は、城砦の「歩哨の塔 Torre de la Vela」を見るように勧められていた。グラナダ市の守りの要である軍政長官府の所在地たるアルハンブラ宮殿の、いくつかの塔にともされた巨大な明かりは、グラナダ全体を照らしていた。歩哨の塔からは、大きな礼砲も打たれた。アルハンブラ宮殿の敷地内は、普段は軍政長官府の軍人その他関係者とその家族しか入れないところであったが、毎年奪取祭の日には、何千もの人々が、中心街からのみならず、周辺の農村からも、アルハンブラの丘へ上ってきていた³⁸。しかし、軍政長官府が移転してしまうと、アルハンブラは浮浪者やならず者の住処となり、一般住民にとっては危険で入れないところになってしまった。

18 世紀はまた、新聞の発行が盛んになったときでもあるが、グラナダ奪取祭が最初に新聞に載ったのは、1765 年のことである。啓蒙的聖職者が発行していた新聞には、「令名いと高き市参事会は栄光ある勝利を祝う。それは非常に華々しい祭りであり、全ては神に感謝するためである。なぜなら、スペインをマホメットのセクトの信者たちの抑圧から救う

³⁶ 市参事会の準構成員。市参事会に出席して意見を述べることはできるが、市参事会の正式メンバーであるレヒドール regidor とは異なり、議決に参加することはできない。

³⁷ Saez Antequera, María Ángeles, *Índices de los libros de cabildo del archivo municipal de Granada, 1604-1618*, Granada, 1988. および Toro Buiza, L., *Noticias de los juegos de cañas reales*, Sevilla, 1944 (Vincent, "La toma...", pp. 46-47 より)。

³⁸ Viñes Millet, Cristina, *La Alhambra de Granada, Tres siglos de historia*, Córdoba, 1982, p. 206 (Vincent, "La toma...", p. 47)。

たのであるから。」と書かれてあった³⁹。ムスリムの敗北とキリスト教徒の勝利を、グラナダのみならず全スペインに拡大していることが、注目される。それまでは、グラナダ市と国王・神・聖人との関係性において「奪取」が祝われており、カスティーリャ王国への言及も副次的であったが、18世紀のブルボン朝期には、スペイン王権支配下の諸王国の国制が統一されてフランス流の中央集権国家が志向されたため、「スペイン」というまとまりが強く意識され、その観点から過去の歴史が振り返られるようになり、グラナダ奪取は「スペイン」の勝利として位置づけられ、「スペイン」の歴史の中に位置づけられるようになったのである。

次の段階の、奪取祭のジャーナリズムへの登場は、ナポレオンの侵略軍が撤退した後のことのことである。1813年1月の、ある地方紙には、「Toma de Granadaの祭りが、かつて（フランスによる侵略前）習慣であったとおりに、行われると決まったので、アルハンブラの城砦の鐘が鳴っても驚かないよう市民に通告する」と⁴⁰、いささか冷淡な通告である。

そして、翌2日には、劇場で「アヴェマリアの勝利」が上演される。この祭りの回復において重要な要素は、1492年に占領の儀式が行われたアルハンブラの城砦と同じ場所で鐘が鳴らされたことである。

19世紀の末になると、知識人は民衆の習慣に興味を持ち始め、民俗的データを収集して出版するようになった。このような研究の地元のパイオニアの一人であるフランシスコ・デ・パウラ・パリアダールは、仲間のアントニオ・ホアキン・アフアン・デ・リベラのグラナダの祭りに関する本に寄せた序文で、奪取祭が「ミサと、市役所での旗振りと、アヴェマリアの勝利の上演だけになってしまっている。こんなにも大きな出来事なのに、なんという小さな記念だろうか」と嘆いている⁴¹。

19世紀後半以降、奪取祭の祝祭が衰退したのは、一つには、祭日がクリスマスと公現祭とにはさまれているということが挙げられる。この時期は、寒い時期でもあり、外へ出るよりも家でゆっくり過ごしたい時期である。西欧の都市住民が核家族の私生活を重視するようになった19世紀には、特にそういう傾向強まる。また、地中海性気候の地域では、この時期によく雨が降る。雨が降ると奪取祭の祝典は台無しになってしまう。

しかし衰退の最大の原因は、市の権力者間の対立であった。一六世紀前半にカール5世がうまくまとめたはずだったが、19世紀になると、権力構造が変わって、立憲政治、政党政治の時代になった。かつての多元的な権力機関の間の争いは、権力が一元化された中央集権国家の中で、新たに政党間の争いに姿を変えて噴出した。市議員らは対立する政党の施策や提案には全く協力しなかった。その点では奪取祭についても例外ではなく、だいにこの祝典は政争の具の一つとなっていったのである。

この時期はまた、奪取祭が新しい呼び名で呼ばれるようになった時期でもある。16世紀から19世紀中葉まで、グラナダ「奪取 toma」祭ないし「開城 entrega」祭と呼ばれてきており、とりわけ「奪取」の方がよく用いられてきたのだが、王政復古期から⁴²、レコンキスタという語が、ジャーナリズムでも、公式文書でも、用いられるようになる。例えば、

³⁹ Lachica, Antonio de, *Gazetilla curiosa o semanero granadino*, núm. del 1 de enero de 1765 (Brisset, "Otros procesos...", p. 142 より)。

⁴⁰ *El Publicista* (Brisset, "Otros procesos...", p. 143. より)

⁴¹ Afán de Ribera, Antonio Joaquín, *Fiestas populares de Granada*, Granada, 1885, pp. 17-18.

⁴² 1873年の共和制革命は1年で失敗し、翌年にはブルボン家の王室が復帰し、立憲君主制下で、二大政党による議会政治が続いた。

『擁護者』 *El Defensor* なる新聞で、1886年1月4日、「グラナダのレコンキスタの記念」という語が用いられた。また、1890年12月、市長の書簡で、「グラナダのレコンキスタの記念」という言葉が用いられている。いつから使われるようになったのか正確にはわからないが、みんなが使ったわけではなさそうである⁴³。この用語が、フランコ独裁終結までは非常によく使われたということは、容易に理解できよう。

「奪取」という言葉が使われていた間は、単なる征服の記念であり、それは、祝っている人の主観では、単なる市の創建の記念であるとも言える。しかし、「レコンキスタ」になってくると、話は別である。その言葉が含意する考えは、以下のようなものである。自分たちスペイン人キリスト教徒は、本来自分たちの土地であった場所をムスリムに奪われた。そのことにより、ローマ帝国支配下も西ゴート王国でもキリスト教国だった、ローマと西ゴートの後継者であるスペインの、歴史の正常な展開が不当に妨げられた。したがって「奪われた」土地はすべて奪還せねばならず、その奪還がようやく完成したのが、1492年1月2日である。ここでは祝賀の主体が、グラナダ市民ではなくて、スペイン国民となる。そしてそのスペイン国民の歴史からは、アンダルス人は排除されるというわけである。

奪取祭が全体に衰退傾向にある中で、1892年には、市当局は征服400年記念を大々的に祝うことに決定し、以下のような精密なプログラムを作った⁴⁴。

1月1日

軍旗を振る。伴奏なしの合唱団コンクール。軍楽隊が演奏しながら市を回る。夜は市内に明かりを灯す。

1月2日

貧者に4000個のパンと100着の子供服を配る。テ・デウムによる荘厳なミサ。かつて行われていたような行列。一行が市庁舎に到着すると、軍旗を振る。そして「祖国統一賛歌」なる歌を、前日のコンクールで優勝した合唱団が歌う。その後、軍隊のパレード。夜は「アヴェマリアの勝利」上演

1月4日

カトリック両王追悼ミサ

1月5日

大学での演説

1月6日

グラナダ征服戦争で活躍した指揮官たちが住んでいた家の前に記念碑を立てる。夜は軍隊が帰営のラッパ。市中に明かりを灯す。

貧者への配給が行われたこと、また、スペインが衰退の極に達して帝国の最後の名残が失われようとしていたときに「祖国統一賛歌」がつくられて歌われたこと、グラナダ征服の指揮官らを記念したことが特徴である。

1895年には、王室礼拝堂で、カスティーリャの旗が、まず祭壇で、次に両王の墓の前で振られた。その間、合唱隊が「適切な古い歌を歌っていた」。その後カテドラルへ移り、オ

⁴³ Vincent, "La toma...", p. 48.

⁴⁴ "Programa de Festejos", en Garrido Atienza, *Las fiestas...*

ーケストラと一緒にミサを行った。

1899年1月2日には、「アヴェマリアの勝利」が、2つの常設劇場のそれぞれで1日に3回上演された⁴⁵。地方紙の演劇批評欄には、「伝統的で眠たくなるような演劇を少しずつなくしていった、もっと文学的に中身がありもっと近代の好みと要求に合致した劇を導入しよう」と書かれた。こうした批判にもかかわらず、「アヴェマリアの勝利」は、20世紀の前半の間は、上演され続けた。最後に上演されたのは1950年から51年らしい。

20世紀にはいるとスペインは、プリモ・デ・リベラ将軍の独裁、王政の崩壊、第二共和制、内戦からフランコの将軍の独裁へと続く、激動の時代を迎えるが、奪取祭は、衰えることもなく盛んになることもなく続いていた。

5. 現在の奪取祭

フランコ将軍の独裁制が1975年のその死とともに崩壊し、80年代にはいると、グラナダ奪取祭に、2つの大きな衝撃が加わった。

一つには、アンダルシア民族主義の伸張の影響である。フランコ独裁政権の崩壊後、政権を支えていたファランヘ党の代表者は、式典から姿を消した。1978年には新憲法が制定され、それに基づいて1982年にはアンダルシア自治憲章が制定され、アンダルシアは、カタルーニャ、バスク、ガリシアに次いで、自治州の地位を獲得した⁴⁶。それにともなって、奪取祭の式典には、アンダルシア州政府の代表者が出席するようになったし、国歌の後でアンダルシア州歌が演奏されるようになった⁴⁷。

しかし、アンダルシア民族主義に目覚めた人々は、それでは満足しなかった。彼らのうちの急進派は、「アンダルシア独立運動」を開始し、「アンダルシア民族委員会 Comité Andalucía-Nación」を結成して、グラナダ奪取祭の祝賀に対し、カスティーリャの「帝国主義」の表れと見て反対した⁴⁸。そして行事の場に、アンダルシアの旗⁴⁹を、弔意を表すために旗の竿の頭の部分を黒い布で覆ったものを持って乗り込み、フェルナンド王と王の軍旗に対して反発する叫び声をあげ、アンダルシアの独立を要求し、カスティーリャ人征服者が奪った土地を返せと要求するビラを配った。さらに、「戦争をたたえる行事をおこなって軍旗をあがめる」かわりに、二つの文化（キリスト教とイスラム）の平和的な提携をと訴えた。かれらを黙らせるために、警察の機動部隊が市役所の周囲に配置されるようになった。

他方、19世紀以降新たに移住し⁵⁰、次第に増えてきたグラナダのムスリムたちも、同じ

⁴⁵ Gay Armenteros, Juan y Viñes Millet, Cristina, *Historia de Granada, tomo IV, la época contemporánea*, Granada, 1982, pp. 79-81.

⁴⁶ 1980年代中葉までに、スペインのすべての地域は、マドリッドまで含めて、「自治州」となった。

⁴⁷ Vincent, “La toma...”, p. 48.

⁴⁸ アンダルシア民族主義の主張の主要な部分は、アンダルシア=アル・アンダルスはもともと豊かな国だったのに、カスティーリャとカタルーニャによって征服されて経済的搾取を受けたがゆえに、低開発の状況に陥ってしまったというものであり、おそらくラテンアメリカの従属理論の影響を受けていると思われるが、その点で、社民主義と一定の親和性を持つ。

⁴⁹ 自治州憲章によって1982年に定められた、緑と白の旗。緑は周知のとおりイスラムの色

⁵⁰ ナスル朝グラナダのムスリム住民は、15世紀末には半強制的にキリスト教に改宗させられ、にもかかわらず、17世紀初頭にはスペインから追放された。

ムスリムであったグラナダのアンダルス人の敗北と絶滅を祝う祭りを非難するようになった。1989年には、アラブ諸国の駐スペイン大使が、スペイン中央政府に対して、このような「不寛容の記念日」を廃止するよう求めた。そのような苦情は、グラナダ市当局にも伝えられた。文化担当市議は、グラナダ奪取をグラナダ開城というふうに変更しようと提案した。このほうが、もっと歴史的事実に即しているし、実際に17世紀初頭からは、そのようにも呼び方もされていたのである。このような、一見どうでもいように見える言い換えが、地元の保守勢力の怒りをかき立て、猛反対に遭ったので、結局、文化担当市議は辞表を提出した⁵¹。

グラナダ市政における政争は、1992年の祝賀行事にも影響した。この行事は、1492年の500周年記念（グラナダ明け渡し、ユダヤ人追放、コロンブスのアメリカ大陸発見、カステーリャ語文法書刊行<ロマンス語初>）のさまざまな記念行事の始まりとして、華々しく祝われるはずだった。しかし蓋を開けてみると、ほとんど真新しいことはなかった。アンダルシア州知事がやって来て、カトリック両王の棺に花輪をささげたのと、市役所のバルコニーから旗を振ったのが新参の市会議員ではなくて、市長自身だったことぐらいである。地元のさまざまな公的機関や団体がおたがいに協力しなかったため、それぞれの期間・団体が小さな祝賀行事を、1月2日以外の日にやることになってしまったのである。実は、征服者の入市を再現する出し物が予定されていたが、それが5億ペセタ以上（5億円程度）かかるということがわかって、中止になってしまった。

結局、1992年の奪取祭では、祝賀にとってネガティブなことのみが、新しいことであった。アンダルシア主義者とムスリムが、合同で、市役所前で公式行事が開催されている同時刻に、別の場所で、「グラナダ哀悼」の記念行事を行ったのである。それに対して、マドリッドから、「ベルナル・ディアス・デル・カステーリョ⁵²協会 *Asociación Bernal Díaz del Castillo*」を名乗る右翼団体が、市の公式行事に乗り込み、行列している市や県や州のお偉方に罵声を浴びせ、ファシスト風の挨拶をして、異教徒に対する新たな十字軍を主張した。しかし、市役所前広場でもそれをやろうとしたときは、参加者の野次と口笛で追い立てられるようになくなってしまった。警察は、例年よりもはるかに多く配置されていて、厳重な警備体制がしかれていたが、結局暴力的な事件は起きなかった⁵³。

1992年の時点では、まだスペインのムスリムの人口は、10万人程度だった。全国の人口4000万人に対してこの程度だから、フランス、ドイツ、イギリスなどと比べれば、この当時のスペインにはムスリム問題はほとんど無かったという人がいるのも無理はない。ところが、2002年のデータでは、ムスリムの人口は、当局によって把握されている人々（つまり、合法的に滞在している人々）だけで60万人にもなっていた。その大部分は、マグリブ諸国からの移民である。マジョリティのスペイン人の人口は、少子化の影響でほとんど増えていないどころか、むしろ減っているくらいなので、ムスリムの人口が4000万のうちの60万人だとすると、全人口の1.5%程度にもなる。そしてグラナダ市にも、5000人程度のムスリムが2002年時点で在住していた。25万人のうちの5000人だから、2%ということになる⁵⁴。実際に、いかにもアラブ系の人々の姿が、かつてアンダルス人が集住

⁵¹ Brisset, "Otros procesos...", p. 145.

⁵² エルナン・コルテスによるアステカ帝国征服に従軍した一兵士。後に、コルテス一人の功績が讃えられていることに反発して、『ヌエバ・エスパーニャ征服の真実の歴史』*Historia verdadera de la Conquista de Nueva España*を著す。

⁵³ 拙稿「諸文化の『出会い』、交流と衝突—1992年のグラナダから—」『歴史学研究』640号、pp. 30-31.

⁵⁴ 尤も、ムスリムはグラナダやアンダルシアに特に多いわけではなくて、全国のムスリム

していたアルバイシン地区のみならず、征服後に建設された旧市街でも、新興住宅街でも、目だって増えてきた。

そうした中で、1999年に市政を掌握した、社会労働党 (Partido Socialista Obrero Español)、左翼連合 (Izquierda Unida)、アンダルシア社会党 (Partido Socialista de Andalucía)⁵⁵の3党の連立政権は、奪取祭を、ムスリムと共存する都市に相応しいものに変えようとしていた。2000年の式典では軍隊のパレードが取りやめになり、市政野党国民党の議員はこれに反発して式典を欠席するようになった。2001年には、アル・アンダルスへのオマージュとして、アルハンブラへの市長と市議団の訪問が始まった。市役所前での式典では、異文化への寛容を呼びかける声明文を市民へ向けて読み上げることになったが、朗読を担当した女性市議アスンシオン・ホダールは、広場に入り込んでいたネオ・ファシスト団体の若者たちの「売女! (¡Putá!)」の罵声を受けて、退場せざるをえなかった。

そこへ、2001年9.11のテロの報道が、スペインにももたらされた。グラナダでは、アル・カーイダの協力者が、しょっちゅう摘発された。それも、普通の人々の間で普通に(ムスリムとしてではあるが)生活していた人である。グラナダの市民の間に、急速に疑心暗鬼が広がっていった。

そうした中で、アメリカ合衆国によるアフガニスタン攻撃開始直後、アル・カーイダのスポークスマンがビデオ・カメラの前で読み上げ、アル・ジャジーラを通して全世界に流布された声明文の末尾には、次のような文句があった。「我々はアル・アンダルスの悲劇がパレスティナで繰り返されることを許しはしないということを世界は知らなければならない」。

文脈の中で冷静に読めば、これは文飾のために歴史を持ち出しているだけのことであって、本気でスペインをムスリムの手に奪還しようと思っていないわけではないことは明らかで、中央政府の政治家や軍関係者および中央の文化人は、そのように受け止めていた。しかし、グラナダ奪取祭を祝おうとしていた、社民主義者とアンダルシア民族主義者から成る市政連立与党のメンバーは、敏感に反応した。2002年の奪取祭は、特に微妙なもの (sensible) になる、左右両派の過激派が活動するかもしれない、と考えるようになったのである。そこで市当局は、1月2日をより公平でより寛容な、誰も傷つけられたと感じないような祭りにしようとした。2002年1月2日を、いわば、二つの文化の再会の日にしようとしていたのである。

そのために市当局は、1月2日の式典で、開かれた共存の都市としてのグラナダのイメージを強めるような新しいことをやろうとした。具体的には、2002年からは、「グラナダ奪取の日」を「グラナダ市の日」という名前に変えようとした。しかしそれは、多くの市民に、ばかばかしいとして非難された。さらに市長は、グラナダ市を「平和の空間」として宣言する決議を市議会で採択されることをめざし、市当局がより文化的で平等で公平で寛容な社会の達成に貢献することを目指すことを宣言していた。

また、ホダール市議は、ビン・ラディンの声明に、「留意する (tomado nota)」して、グラナダ奪取祭を、米軍によるアフガニスタン攻撃およびアンダルスに関するビン・ラデ

60万人のうちの3分の1ほどつまり20万人程度は、バルセロナ周辺のカタルーニャ地方に集中している。この地方はスペイン国内で商工業が最も発達しており、就業の機会が一番多いからである。

⁵⁵ 社会労働党のアンダルシア州支部ではなく、社民主義というよりもアンダルシア民族主義の傾向の強い独立した政党である。80年代以降急速に、社会労働党に支持基盤を奪われていったので、差別化のために、84年から、「社会主義」の語を取り除いて、「アンダルシア党 Partido Andalucista」になった。しかし'90年代半ばから、元の党名が復活している。

インの声明に結びつけた。それに対して、国民党の市議セバスティアン・ペレス Sebastián Pérez がかみついた。2001年10月25日の地元紙 Ideal の記事は、ペレスの言っていることをそのまま引用しながら要約していて、どこまで本当かはわからないが、それによると、事の次第とそれに対する彼の見解は、以下の通りである。

政治家と一般市民の代表から成る「文化フォーラム」という組織が数年前から開設されていて、そこでグラナダ奪取祭を今後どうするかということが話し合われることになっており、その席で、グラナダ奪取祭をこれからどうするかについてグラナダ市民にアンケート調査をするという約束を、ホダール氏はフォーラムのコーディネーターとの間で交わっていて、市長もそれを承認していた。しかし、2000年11月以降、文化フォーラムの会合は開かれておらず、アンケート調査も実施されていない。これは、約束違反である。そればかりではなくて、国民党市議団によれば、「いつまでも市当局がアンケートをしないのは、グラナダ市民の85%が、現行のやり方（現在の市当局の政権ができるよりも前にやっていたとおりということと思われる）でやることを求めているということを知っているからではないか。グラナダ奪取祭という伝統は、決して人種差別主義や不寛容の色合いを帯びたことはなかった⁵⁶。なのにホダール氏がそのような色合いをわざわざつけたがっている。彼女は、これまで問題がなかったところにわざわざ問題を作ろうとしているのだ」

また、ビン・ラディンの演説との関連付けについては、

「これは許しがたいことだ。このような表現で、市民の間に過激な意見や対立を醸成するような比喩を行って、三党政治⁵⁷は、奪取祭を犠牲にして、グラナダ市民を分断しようとしている。国民党は、市議のこのような感受性の欠如に対し、市長に公式の訂正を求める。この市議は、奪取祭をイスラーム世界への侮辱として提示しようとしている。しかし奪取祭は、イスラーム世界への侮辱であるどころか、まったく逆である。それはグラナダの伝統であって、誰を攻撃しようとしているわけでもないし、その上、数年前から、アルハンブラでの詩の朗読や、ボアブディルへの献花も行われている」

彼はまた、ホダールの声明はばかばかしいとして、「グラナダが開かれた寛容な都市であることを宣言するために、議会に動議を提出する必要があるとまでは思わない。なぜなら、この町は常に開かれた寛容な都市だったからだ。彼女がそうではないと思っているのでないかぎり、これ以上それを強調する必要はない」

「グラナダ奪取祭に改変を加えようとするなら、約束どおり、グラナダ市民の意見をまず聞くべきである（アンケート調査を実施すべきである）。アフガニスタン戦争やビン・ラディンを言い訳にして、政治的な陰謀をめぐらすべきではない」

この国民党市議の言っていることは、手続き論としてはおそらく正論であろうが、それ以外の部分はかなり問題がある。仮に、グラナダ市民の85%がこの市議と同じ考えとして、だからと言ってこの市議の言う論拠に基づいて、従来どおりの伝統的なグラナダ奪取祭を行ってもよいと言えるのだろうか。伝統的奪取祭を支持する人々の論拠は、このように、奪取祭はあくまで不変の伝統なのであって、伝統であるがゆえにそれは保持されるべきであり、問題は最初から存在しない、反対する人は、問題がなかったところに、わざわざ問題を起こそうとしている、というものである。征服後も100年以上この都市に留まった⁵⁸ア

⁵⁶ 下線は引用者（宮崎）がつけたものである。以下の下線部も同様。

⁵⁷ この当時グラナダの地元紙では、tripartito という新語がよく使われていたが、おそらく、三つの政党（partido）の連立政権による市政を、古代ローマの三頭政治を意味する triunvirato を振ってこのように呼んだものと思われる。

⁵⁸ 1568年に、旧ナスル朝の領域に留まっていたアンダルス人は反乱を起こし、その結果、大部分の住民が、下アンダルシアや新・旧カスティーリャに強制移住させられたが、特殊

ンダルス人たちが、奪取祭を不快に思っていたであろうということは、こうした人々の視野に入っていない。彼らとその祭りを不快に思っていたなどという記録は残っていないかもしれないが、そのような真情を吐露したり、ましてや書き残したりできるような立場にあったかどうか、最低限の想像力があればわかるはずのことであろう。

また、2001年11月5日付けの *Ideal* の論説欄では、「グラナダのための婦人会 *Mujeres por Granada*」なる団体に属すると称する女性が、「グラナダ奪取祭は伝統として定着しているので、政争の道具にするべきではなく、改変するべきではない。」とする論を展開している。彼女は、カタルーニャ地方の祭りであるサン・ジョルディの日⁵⁹を引き合いに出し、「聖ジョルディが実在しなかったからといって、サン・ジョルディの日を廃止しようという人はいない。それは真実を超越している。重要なことは、祭りを心待ちにしている人がそれを毎年祝うことができることである。少女が始めて贈られた赤いバラの花や、少年が始めて贈られた本は、いかに大事なものであることか。このことは、彼らにとって、計り知れない価値を持つ。自分が誰かにとって価値があると感じることができるからである。それが毎年繰り返されることは、彼らにとって喜ばしい習慣となる。だから、グラナダ市民は、グラナダ奪取祭を祝う権利があるのであり、市当局にそれを改変する権利などはない」としている。グラナダ奪取祭を論じるのにサン・ジョルディの日を引き合いに出すのは、大いに問題があるといえよう。誰にでも少年少女時代に初恋の思い出を持つ権利はあろうが、自民族の他民族に対する勝利を祝う祭りを、敗北した他民族が不快に思うような形で祝う権利は、いかなる年齢のいかなる人間にもない。

さらに、一般読者の投書欄には、以下のような内容の主張が載った。「一部の反教権的グループや政治家や似非政治化が、平和と寛容と民主主義についての論争や誤った解釈によって、グラナダの民を混乱させようとするまでは、グラナダ奪取の日が問題になったことは今まで一度もなかった。奪取の日の祝賀式典は、フェルナンド王によって1516年1月22日に制定され、それ以来式典の形態はほとんど変わることなく祝われ続けてきた。現在の市会議員たちは、それを大きく変えようとしている。彼らは、レコンキスタのおかげでアンダルシアが、政治面でも社会面でも宗教面でも独裁的な政治体制、我々からそう遠くない国々に今現在あるようなそうした政治体制による支配から救われたのだということを見無視している。」奪取祭は伝統であるからそれを祝うことは政治を超越していると断じ、自らの立場を政治的に全くニュートラルであると位置づけているわけである。

ファリャの評伝で有名な、作家で精神科医のマヌエル・オロスコ・ディアスは、11月27日と12月15日の2回にわたって、イスラームを攻撃する論陣を張った。曰く、ムスリムは女性を差別し、部族社会のままに停滞して生きようとする人たちである。「イスラーム社会は完全な停滞である」と、R. P. Dozy も言っている。このような人々とわれわれ西欧社会は共存できない。アンダルスの文明がすばらしいなどというのは嘘っぱちである。君主はみんな残虐で、民衆は暴政に苦しんだ。アルハンブラ宮殿などは、すぐに壊れる紙張り子にすぎない。彼らの文明の中で少しでもすばらしいと見えるものは、すべてわれわれの祖先であるギリシア文明から盗んだものである。ムスリムは、われわれの土地を侵略によ

技能を持っていて有用とみなされたり、未亡人など無抵抗と思われた人々は、残留を許され、17世紀初頭まで留まった。

⁵⁹ カタルーニャ地方では、その守護聖人である聖ゲオルギウスが「殉教」した4月23日に、男性は女性に花を贈り、女性は男性に本を贈る習慣がある。この日はセルバンテスの命日でもあり、現在ではカタルーニャ地方以外にもこの習慣は広がっている。日本でも、1980年代後半以降、出版業界と生花業界がこの祭りを広めようとしたが、必ずしも、うまく行っているとはいいがたい。

って不当に奪って、不当にも700年以上にわたってわれわれの土地を支配してきたのである。彼らからアンダルシアが解放されたことを祝って悪い理由は何もない。

グラナダ唯一の地方紙が、奪取祭の前になると、このような論調の論説で埋め尽くされるのは異様であった。そのような雰囲気にとまりかねたように、ガルシア・ロルカやダリの評伝で有名なアイルランド人作家のイーアン・ギブソン (Ian Gibson) が、オロスコに反論を試みた。手短にまとめてみると、以下の通りである。Dozy の書物は150年以上も前に出版されたものであり、そのようなものに依拠したイスラーム全面否定は馬鹿げている。アンダルスの文化は、たくさんのオリジナルなものを生み出し、そのヨーロッパ文明との交流の結果は非常に実り多いものであったことは、これまでの学術研究の成果によって明らかである。ムスリムによるイベリア半島侵略が非難されるべきなら、スペインによるアメリカ大陸侵略も非難されるべきだろう。

その後、マヌエル・エスタニスラオ・オロスコ・レドンド Manuel Estanislao Orozco Redondo⁶⁰が、オロスコ・ディアスとギブソンを「仲裁する」と称する論説をイデアルに発表した。しかしこの論説は、オロスコ・ディアスへの批判としては、「アルハンブラ宮殿は世界遺産である」ということに注意を促しただけであり、大部分はギブソンへの批判に割かれていた。曰く、ギブソンはイデオロギーにしがみつかずに現実を見るべきで、ムスリムの増加に脅威を感じている圧倒的多数の一般市民の声に耳を貸すべきである。イデオロギーにしがみついた人々がいまだに若干名いることが嘆かわしい

12月30日になって、ようやく歴史研究者の論説が掲載された。グラナダ大学近世史学科のマヌエル・バリオス・アギレラの主張は、奪取祭の祝い方は時代とともに変化してきたのであり、共存の時代に相応しい祝典をこれから作っていくべきである、というものである。1492年1月2日から始まったものは、ムスリムとの新たな共存の体験であり、約100年間続いたそれは、豊かな文化交流を生み出し、現在グラナダに住んでいる我々はみなその成果なのだから、祝典ではそのことを祝うべきであり、軍隊と教会の関与は排除すべきである、というわけである。しかし、彼の論説が発表されたときは、市当局がすでに、奪取祭の祝典を従来の伝統的なやりかたに戻すと宣言した後だった。

2002年1月2日の祝典では、寛容を呼びかける演説は廃止された。他方、軍隊のパレードは復活した。それを喜んで、国民党市議団が、行列に再び参加するようになった。その代わり、連立与党であったはずの、左翼連合とアンダルシア社会党の議員は欠席した。集まった人々の間では、80年代によく見られたというアンダルシアの旗を振る人は一人もおらず、スペインの国旗がたくさん見られた。そして、'92年の式典のときには、集まった人々の野次と口笛に追い立てられた右翼団体が、こんどはしっかりと場所を確保していた。ただし、団体名は、別の団体のように、Democracia Nacional (国民民主主義?) という団体である。この団体が、スペインの国旗を、集まった人々に配っていたらしい。また、いくつかの、ファランヘ党の旗も見えた。そして、大きな看板が二つ、式典の前から広げられていて、それには

1492-2002 : Invasión nunca más. España para los españoles (侵略は二度と繰り返されてはならない。スペインはスペイン人のものだ)

Ayer, hoy y siempre, Granada por España. (昨日も今日もいつも、グラナダはスペインのために)

と書かれてあった。異文化への寛容を呼びかける演説はもちろん行われず、スペイン国歌が演奏される時はものすごい拍手が沸き起こったが、アンダルシア州歌のときは、大多

⁶⁰ スペインのISBNに掲載されている彼の著作から判断して、地理学者のように思われる。マヌエル・オロスコ・ディアスの息子か、近い親族である可能性が高い。

数の一般聴衆は静まり返ってしまい、ネオ・ファシスト団体から口笛や野次が飛ぶ中、ところどころでおそるおそる小さな拍手をしているのが聞こえるだけであった。

グラナダのマジョリティの住民⁶¹は、征服を肯定的に捉える人も、否定的に捉える人も、自分たちが征服者の子孫であって、もともからいた人たちを全部追い出して住んでいるのだという事実を、受け止められていないようである。征服を否定的に捉える人たちは、自分たちは被征服者の子孫であり、征服者であるカスティーリャ人やカタルーニャ人に搾取されてきたのだと主張する。征服を肯定的に捉える人々は、自分たちの祖先が、アンダルシアを、タリバーンやサダム・フセインのような圧制から救ったのだという。しかし、そうした「圧政」に苦しんでいたアンダルス人を、レジーム・チェンジをして「救った」と称するのはまだよいとして、100年も経たないうちに追い出してしまっ、救ったといえるのだろうか？

2003年5月の統一地方選挙では、多くの自治体で社会労働党の首長が誕生し、国政与党であった国民党は劣勢に立った。しかしグラナダでは、社会労働党を中心とする市政連立与党は破れ、国民党が圧勝した。当然のごとく、2004年も、2005年も、奪取祭は伝統的なやり方で、2002年と全く同じように、ネオ・ファシスト集団によるフランコ独裁時代風の喝采を時折交えながら、粛々に行われている。全国紙エル・pais El País のアンダルシア版、およびイデアルのインターネットで読める記事から判断する限りでは、市政与党が伝統的奪取祭を支持している以上、いくらそれを批判する人々が多くても、支持する保守主義者たちは安心しきっているようで、あまり積極的に意見を主張してはいない。

(本稿は、2003年5月の、現代語・現代文化学系の研究会での報告「イスラーム・スペインの滅亡を祝う人々——グラナダ奪取祭 (Fiesta de la Toma de Granada) 研究準備の中間報告——」に際して用いていたメモ書きに、加筆修正したものである)

⁶¹ ムスリムでもジプシーでも外国人でもない地元民。カトリック教徒が大部分を占めるが、無神論者も増えてきている。

11. アルフォンス・ドーデ「最後の授業」の問題域* —「市民」と「人間」=「ひと」のあいだ—

筑波大学大学院人文社会科学研究所 現代文化・公共政策専攻 教授 川那部保明

1870-71年の普仏戦争後、敗戦国フランスから戦勝国ドイツへと割譲された国境の地アルザスの、明日からは学校でフランス語が使えなくなるという日の一光景として描かれているアルフォンス・ドーデの短編「最後の授業」は、一世紀後の日本で、1960・70年代から80年代前半に義務教育および高等学校教育を受けた人なら知らぬ者のないほど、幅広く読まれることになった。すでに第二次大戦以前から尾崎紅葉、片山伸、鈴木三重吉、桜田佐等の翻訳や再話をとおして親しまれていたこの短編は(府川 36-43)、戦後にはとりわけ、1958年の文部省による改訂「学習指導要領」の「国語科」第4に記された、「国語に対する関心や自覚を深め、国語を尊重する態度や習慣を養う」(中村 121)という文言に沿い、「国語愛」を教える平和教材(府川 127-8)として、毎年小・中・高の複数の教科書に掲載され多くの学校現場で学ばれていたのだ。だが80年代にはいると、小説中のあるひとつの表現に潜む疑問の余地なき(と当時思えた)矛盾に対して強烈な批判をなげかけられ、現場の教師たちの間でも議論が重ねられて、それをうけ86年、この短編はまさに一斉に学校教科書から姿を消してしまっただけである。

この抹消は、このころ日本の戦争時の加害責任が真正面から問われはじめたことと連動しているのだが(府川 218) i、しかし教材としては消えても、作品に内在する矛盾は、その指摘後も様々なかたちで問われつづけている。国家所属と言語使用のあいだに滲入したこの矛盾は、じつは一見するほど疑問の余地のないものではなく、むしろその後も問われつづけることで、さらに広い問題域へとわれわれの視線を開いてくれる端緒としてこそあるとみなすべきである。本論は、概して社会言語学的視点からなされているこの問いつづけに対して、作品全体の読みの視点からひとつの見方を付加せんとするものである。まずは、ドーデの一生と「最後の授業」の内容を、大まかに辿りなおしておこう。

ドーデと「最後の授業」

アルフォンス・ドーデ(Alphonse Daudet)は1840年、七月王政下の南フランスはニーム(Nîmes)の商家に生まれた。言語的には、オック語に属するプロヴァンス語を話す地域である。17歳の時に父親が破産、生活費を得るため中学校の復習教師になるが2年で免職、兄を頼ってパリへと上る。プロヴァンス語の話される地域から、オイル語に属するフランス語(パリとその周辺地方Ile de Franceの言語)の話される地域へと移ったことになる。やがてそのフランス語を用いた詩作で文才をあらわし、ナポレオン三世の異父弟で52年のクーデター(第二帝政を準備した)の黒幕であったモルニー公爵の秘書となり、69年『風車小屋便り』(*Lettres de mon moulin*)を発表。「パリのみなさん」に、ドーデの故郷プロヴァンスの「素敵な話」を「フランス語でお話しする」(ドーデ『風…』90)短編集であった。70-71年普仏戦争、ドーデ義勇兵として参加。70年4月17日より72年9月23日にかけて、*Le Soir*紙、*L'Événement*紙などに概して普仏戦争関連のテーマを扱った短編を掲載(とんで74年にも一作だけ発表している)、73年『月曜物語』(*Contes de lundi*)のタイトルのもと第一版にまとめ、75年に全体の構成を変え第二版としてまとめなおす。その後は自然主義的な作品も志すが徹底せず、1897年パリで永眠。『タルタラン』『サフォ

* 論叢現代文化・公共政策、筑波大学、1号、2005年3月。

一』等の長編も書いたが、ドーデが後世に名を残しているのは、『風車小屋便り』と『月曜物語』の短編小説の語り手としてである。

「最後の授業」は、72年5月13日の *L'Événement* 紙に発表された、シリーズ41篇中34番目の作で、73年版『月曜物語』では掲載31篇中の3番目に位置したが、75年の第二版で巻頭に置かれることになった作品である。

ある日始業に遅れたフランツが、朝の喧騒にまぎれて着席してしまうつもりで教室に着くが、予想に反して子供たちは静まりかえっている。先生は立派なフロックコートを着て、教室の奥には村の人たちが黙って腰をおろしている。勝手の違ったフランツにアメル先生は優しく声をかけ、そのあと全員に向かって話し始めた、「私が授業をするのはこれが最後です、アルザスとロレーヌの学校では、ドイツ語しか教えるにはいけないという命令が、ベルリンから来ました……新しい先生が明日見えます。今日はフランス語の最後のおけいこです」。フランツの驚き、フランス語をまじめに学んでこなかったことへの後悔。最後の授業が始まる。フランツは指名されるが、分詞法の規則を答えられない。彼の耳に、「アメル先生の言葉が聞こえた。『ああ！いつも勉強を翌日に延ばすのがアルザスの大きな不幸でした。今あのドイツ人たちにこう言われても仕方ありません。どうしたんだ、君たちはフランス人だと言いはっていた、それなのに自分の言葉 (votre langue) を話すことも書くこともできないのか！……』。(……)それからアメル先生は、フランス語 (la langue française) について (……) 話を始めた。フランス語は世界じゅうでいちばん美しい、いちばんはっきりした、いちばん力強い言葉であることや、ある民族 (un peuple) がどれいとなっても、その国語 (sa langue) を保っているかぎりは、そのろう獄のかぎを握っているようなものだから、私たちのあいだでフランス語をよく守って、決して忘れてはならないことを話した」。教室中が、先生の辛抱強い説明に聞き入っている。40年間、この教室で教えつけてきた先生が去ってしまうのだ。授業は、日課から習字へと移り、その次は歴史の勉強、それから、小さな生徒たちがみんな一しょにバブビボビュを歌い……そのとき「とつぜん教会の時計が12時を打ち、続いてアンジェリュスの鐘が鳴った。と同時に、調練から帰るプロシャ兵のラッパが私たちのいる窓の下で鳴り響いた」。先生は「みなさん」と言うが息が詰まって言葉を終えられず、黒板へ向きなおって「フランスばんざい！」と大書すると、振り返らずに手で合図をした、「もうおしまいだ……お帰り」。

以上が、「最後の授業」のあらすじである。ほとんど事件らしい事件もおこっていないと言ってよいが、ではこの短編にたいして、これまでどのような読みがなされてきたのだろうか。

「最後の授業」の社会言語学的読み

上にみたように「最後の授業」は、フランス語 vs ドイツ語、フランス人 vs ドイツ人、パリ vs ベルリンという対立の構図にのって、かつ前者の優位（「フランス語は世界じゅうでいちばん美しい、いちばんはっきりした、いちばん力強い言葉である」）を前提に書かれている。その意味では、敗戦国の作家の強烈な自己主張に彩られていると言えるのであって、第二版でこの作品を巻頭に置いたとき明らかにドーデはそのことを意識していたであろう。この作品集が1871-1918年期のフランスの、「雪辱の文学」の端緒となり「国民文学」の基盤となった（中本58）のも当然の成り行きといえる。

そのような＜現場＞性から、時間的にも空間的にも離れた日本では、この「雪辱」の意味あいは薄れる。普仏戦争敗戦という歴史的事件への直接的・主観的な反応としてではなく、その意味で、国家と言語のより一般的な問題域に身をおいて、この作品を読むことが

可能となる（無論それとて折々の歴史状況内での読みではあるが）。その日本で第一に提示された読みは、「最後の授業」は「敗戦国の悲哀と愛国の熱情を描いた名編」（ドーデ『月…』299、桜田の解説）、「母国語愛（国語愛）を説いた作品」（中村 49）というものである。ドーデの「情感的な作風」に沿ったこの、「悲哀」とか「愛」とかを強調する読みは、戦前の翻訳・翻案での読みから戦後の指導要領にのっとりた読みまで、通底している読みと言ってよい（府川 36）。

この読みに対する批判が、先述の蓮見や田中によってなされた指摘である。その根底には、「自分の言葉を話せない」という作中表現の背後の事実への目線があった。文脈から、「自分の言語」はフランス語を指しており、それをフランス語が話せないということは、彼らの「話す」言葉はほかにあるということだ。実際、当時アルザスの地の大部分の人々が「話す」言葉は、北半分ではフランク語、南半分ではアレマン語で、いずれもドイツ語の方言である。フランス語は彼らの大部分にとって、外部から持ち込まれた言葉にすぎない。彼らは、日常ではドイツ語方言を用い、学校ではフランス語が用いられるという二重状況にあったのであって、その事実が「自分の言葉を話せない」という一見奇妙な一節となって表れているのだ。おそらく誰もが感じながら見過ごしてきた奇妙さであってⁱⁱ、その見過ごしゆえに、明確にこれを指摘されたときの人々の驚愕はより大きかったと思われる。蓮見重彦が 1975 年『反・日本語論』で、「彼（アメル先生）は、アルザス人にとっての他人の言葉を、国語として彼らに強制する加害者にほかならない。」（蓮見 208）と指摘し、田中克彦が 1981 年『ことばと国家』で、『最後の授業』は、言語的支配の独善をさらけ出した、文学などとは関係のない、植民者の政治的扇情の一篇でしかない。」（田中 127）と記したのである。「加害者」や「植民者」はかなり強烈な非難言辞だが、すでに 1974 年にも府川源一郎が日本文学協会の国語教育の部で「アメル先生はく国語としてフランス語を地方の住民に伝えるという中央権力機構の一端としての役割>を持っている」という言葉で、より穏やかに、しかし決定的な断定を行っており、こういった流れがこの作品の 86 年における教科書からの抹消につながったことは、前述のとおりである。

したがって、ここに第二の読みが提示されたことになる。「最後の授業」はく国語を強制する加害者>を賛美した作品、「植民者の政治的扇情の一篇」である、というものである。

さて、アメル先生を「愛国者」と見る視点（第一の読み）と「加害者」と見る視点（第二の読み）は、一見対立するようだが、しかし共通点のあることを無視できない。アメル先生を、アルザスにフランス語を持ち来る人（共和国の理想を全フランスにひろげる人）と見る点だ。彼は外部から来た人、「明日は永遠にこの土地を去らなければならない」人で、その使命は、初等教育をとおして「自分の言葉」をアルザスの地に普及させることであつた、と見る点である。

だが次の報告を読むと、アメル先生を（したがって小説全体を）上記のふたつの読みとは全く異なる別の視点からも捉えうるということがわかるだろう。「当のアルザス人の一人である」「ストラスブルグ第 2 大学副学長のマルクス氏 Prof. Roland Marx 氏」は、ある講演に際し、「子供のころ感激して読んだ」「『最後の授業』（……）に登場するアメル先生はアルザス人である」（中村 46・7）と断言したというのである。アルザス育ちの一少年（マルクス氏）が、フランス語を愛し教えるアルザス人の先生の物語に感激したばかりか、後に教職につき大学の副学長になった後でもその感激を忘れないでいるのだ。とすると、上記の第二の読みのように、「自分の言葉を話せない」という表現を導く物語中の文脈が、アメル先生の「加害者」「植民者」たることを示しているとは、必ずしも言えなくなる。つまり、ドイツ語方言が母語であるアルザスの大多数の人にとってフランス語は本意に押しつけられた言語に過ぎない、という前提が必ずしも事実とは言えなくなるのだ。実際、「フラン

スとの2世紀の共存(1648年ウェストファリア条約でのフランスによるアルザス獲得以来の)は、アルザスとその第2の祖国(フランス)との間に、ことばの違いというだけでは切れないほどの堅固な絆を生んでいた。「アルザスは当時フランス化していた」のであって、「ストラスブールの再考長老会議長フレデリック・オルナンは、(……)『我らのことばはドイツ語ですが、我らの心はフランスです』と表明」していたのである(フィリップス89) iii。

とすると、つぎのような第三の読みが可能となる。「最後の授業」は、「アルザス人のフランス国家に対する忠誠心、(……)『アルザスの愛国心の真実』を伝えている」(中村46-7)作品である、というものである。

この読みは、アメル先生をフランス語を<受け取る>側の人とみている点で、第一・第二とは全く逆の読みとなっているが、しかし重要なのは、アメル先生がフランス語を外部からもたらす人なのか、押し付ける人なのか、あるいは内部にあって受け入れる人なのか、どれが最も正しい読みかを探ることではない。むしろ「ここで重要なのは、アメル先生が『本当は』どちらの人間か、ということではない。アメル先生がどちらの立場でもありうる、というアルザスの事情を理解することこそが、『最後の授業』をもう一度考え直すために必要なことである」(中本65)というべきであろう。

さて、以上「最後の授業」の3つの読みを辿ってきたがiv、第三の読みが第一・第二と全く逆の視点からの読みであることを念頭におきつつも、なお3つの読みには共通点があることを忘れてはならない。それは3つの読みとも、もたらされ、もしくは押し付けられた<フランス語>、あるいは受け入れられた<フランス語>というふうな、<フランス共和国の言語>との関係においてのみ、この短編を読もうとしていることだ。それはまた、いかにしてアルザスにおいて<フランス共和国市民>たることの理想がもたらされ、あるいは押し付けられ、あるいは受け入れられているか、という観点から読んでいるということでもある(フランス語は共和国の理想を理解するために必須の言語であった)。

とすればここで、第一・第二・第三のいわば社会言語学的視点をさらに広げて、アルザスというかくも複雑な歴史的状況を呈する地とその人々にとってどのような市民としてのありようが可能であったかという、いわば政治学的問いへと進むことも可能だし、またそれは必ずなんらかのかたちで問われねばならない問題ではある。しかしいまはわれわれはその方向をとらず、社会言語学的あるいは政治学的視点を一旦離れて、この作品の小宇宙それ自身がひとつの全体として我々に投げかけてくるものに目を向けてみたい。たとえば作中の「自分の言葉を話すことも書くこともできない」という表現を、作品の文脈から切り離して即座にアルザスの言語状況とか、パリやベルリンとの政治的関係とかに関連付けて読んでしまうのではなく、作品内に広がる時空間そのものの全体と関連付けて読むということである。この作品を、現実の共和国の言語教育キャンペーン小説としてでもなく、現実のアルザスの政治状況の反映小説としてでもなく、それら現実から切り離し、その意味でいわば<文学的エポケー>を行って、ひとつの作品世界が現れてくるままにまず読んでみる(それが読み手なりの<ままに>であることを認めつつも)。そのとき、現実の共和国やアルザスの政治状況との関係からは見えてこない別のテーマが、ドーデの小説世界に見えてくるだろう。

「最後の授業」の作品世界からの読み

「最後の授業」の骨子は、冒頭にまとめたとおりである。フランツの遅刻、常ならぬ教室の雰囲気、(ベルリンから命令が来ました)、フランス語の最後の授業、分詞法のおさら

い、(ドイツ人たちが自分のことばを話すこともできないのかといわれても仕方ない)、フランス語の美しさ、自分のことばを保つように、習字の授業、歴史の授業、(プロシャ兵のラッパ)、絶句する先生、「フランスばんざい」の板書…… 作品の中心線は明らかに、フランスに侵入してくるドイツと、それに抗して自分の言葉＝フランス語の大切さを訴えるアメル先生の気持ちにある。しかしよく見ると、こういった中心線上の物語の進行にかならずしも必要ではない周辺の、だがそれなしにはこの作品の物語としての厚みが消え去ってしまうような事柄が、あちこちに散在しているのがわかる。学校へと急ぐフランクの頭上に、「空はよく晴れて暖かった」、「森の端でつぐみが鳴き」「リペールの原っぱではプロシャ兵の調練が聞こえる」。普段なら朝の教室は「大騒ぎで、机を開けたり閉めたり、日課を覚えようと大声で繰り返したり、先生が大きな定規で机をたたいて叫んで」いる。子供たちはよく「学校をずるけて、鳥の巣を探しまわったり、ザール川で氷滑りをした」。先生だって授業を休みにして「花園に水をやったり、あゆ釣りにいったり」した。その先生の植えた「庭のくるみの木」、「いまは窓の葉飾りになった手植えのウブロン」。そして教室の後ろに並んだ「元の村長、元の郵便配達夫、なお、その他大勢の人たち」、「オゼールじいさんの三角帽、大きなめがね、縁のいたんだ古い初等読本」…… 中心線には、フランス語の問題、フランス語を全国に広めるべき共和国フランスの問題、その共和国に侵入するベルリンの問題がある。だがその一方で、中心線の展開のあちこちに散りばめられて、フランス語や共和国とは無関係な日々の風景、空や木や川や、ずる休みや気晴らしや、老人の三角帽や大きなめがねが顔をのぞかせ、そしてそれらの背後に、積み重なった時間の厚み、思い出の蓄積があらわれる。フランス語や共和国を仮に<制度>と呼び、日々の時間の積み重ねを<日常>と呼ぶとすると、「最後の授業」はじつはこの、<制度>的なものと<日常>的なものとが混在し、というよりむしろ両者が楕円のふたつの焦点のように反発しあい引きあいながら織り成す、小宇宙としてある。

このような作品宇宙のありかたは、「最後の授業」にとどまらない。たとえばもうひとつ『月曜物語』から、同じくドイツ割譲後のアルザスを扱った「わるいアルジェリア兵」を引いてみよう。ドイツ側になびく若者たちを面白く思わないかじ屋のロリー、そのロリーのもとへアルジェリアでの軍務を全うせずに帰ってきてしまう息子のクリスチャン、激怒したロリーは息子に刀を振り上げるが、母親が間にはいって、ロリーは息子の成敗を思いとどまる。その晩ロリーは一睡もしない。そして翌朝息子にかじ屋の仕事着を渡した彼は、旅支度をし軍服をサックに入れて、「俺がおまえの軍隊の義務をおまえのために払ってやる」と言い残し遠いアルジェリアへ向けて旅立ってしまう…… これが、この作品の中心線である。だがその一方に、この中心線に寄り添うように展開の要所要所に散在している、夕方の太陽、戸口の前の腰掛け、一日の仕事のあとの心地よい疲労と新鮮な一杯のビール、小さな花園、花の咲いたウブロン、輝く太陽、鉄床の鉄づちの音、ふいごの音、そして、それらのあいだで遊んだクリスチャンの子供時代の思い出がある。こうしてここでも、共和国の軍隊という<制度>への忠誠と、<日常>の光景や日々の時間への思いが、二つの焦点として作品の小宇宙を織り成しているのである。

「最後の授業」でも「わるいアルジェリア兵」でも、一方に<制度>的なものがあり、他方に<日常>的なものがある。前者は敬意・義務・忠誠の対象であり、後者は日々生きられるもの、生きることで自分の中に思い出として沈殿していくものである。両者はつねに、ある種の緊張関係にある。フランス語の授業は受けるべき義務としてあるが、子供たちから鳥の巣さがしや氷すべりの時間を奪い先生から庭いじりやあゆ釣りの時間を奪う。軍隊への忠誠は尽くすべきものとしてあるが、クリスチャンからもロリーからも仕事場や家庭で過ごす日々の時間を奪い、母親から息子や夫を奪う。<制度>的なものは、義務を

果たすべきものとしてまた忠誠を払うべきものとしてあり、それがゆえに日々の時間の連続を妨げるものとしてもあるのだ。

さて、これら2作では、中心線は<制度>的なもののレベルで展開され、<日常>的なものはその展開のあちこちにただの補足状況として挿入されているかのようにみえた。だがドーデの世界にあってはつねに、中心的な出来事が<制度>の側にあり<日常>はたんにその補足的なもの、背景的なものとしてあるわけではない。そのことは「アルザス、アルザス」という、これもまた『月曜物語』中の一編を読めばよくわかる。

「アルザス、アルザス」は、割譲される以前のアルザスでの、徒歩旅行の思い出を語った作品である。「太陽をいっぱいに浴びた平和な村」の風景。「大きな緑のカーテンのように杜が立ちふさがり、山の曲がり角では鐘楼や流れにまたがった工場、木びき場、水車、見なれぬ派手な服装がとつぜん草原のすがすがしい緑の中から飛び出して」くる。小鳥のさえざり、虫のうごめき、ウブロンとバラで飾られた小さな焼き絵のガラス窓、パイプを吹かす老人たち、子どもを呼ぶ女たち、牛舎の雌牛、戸の下の犬、ミツバチのうなり声…しかし旅中のある日「私」は、突然の嵐にみまわれる。猛烈な風雨、あられ。もみの木が雷に打たれて倒れる。恐怖にとらわれて体を寄せ合う少女たち。そしてその翌日、「みごとな麦畑」は、「雨とあられに打たれて傷つけられ、穂先を切られ、なぎ倒されて」しまっている。「空飛ぶ小鳥の群れはこの全滅の収穫を襲い、(・・・) 麦粒を周囲に飛ばしている」。荒廃した畑。惨めな略奪。「古いアルザス風の衣服をつけたやせた大きな百姓が、この有様を黙々と見守って」いた。だが、苦痛の表情とともに彼の顔には、おぼろげな希望が見られたのである。「あたかも、横たわった穂の下にある彼の土地はいつも変わらず生き生きと肥えて忠実であり、土地がそこにあるかぎり失望落胆はすべきでない」と彼は考えているようであった。この作品では、物語の展開上で起こる事件は<嵐>だけである。物語はほとんど展開しないといてもよい。紙幅の大部分は、<日常>の光景に割かれている。村人たちの生活、生活を取りまくさまざまな光景。「いつも変わらず忠実」な「彼の土地」とは、麦を育てる大地だけではなく、大地を耕す行為も含めた、何が起こっても必ずそこにある(べき)村人たちの生活そのものを指してもいるだろう。どんなに嵐になぎ倒されようと、どんなに略奪にあい荒廃しようと、あくまで「変わらず忠実に」そこにあり、ただ「ある」だけで人に「忍従と平静」を得させ、「希望」を与えてくれるような、<日常>の生活。嵐はその生活を、外側から襲い来るものである。だが嵐に襲われた村人は、その略奪をじっと耐える。「土地」があるということがすでに、「希望」の源なのだから。この作品では、<日常>vs<嵐>という対立の構図のなかで、<嵐>という外から襲い来るものに対する<日常>の優位が、はっきりと語られているのだ。

かくして、「最後の授業」「わるいアルジェリア兵」「アルザス、アルザス」の、アルザスを扱った3作に通底しているテーマは、なによりもまず<日常>であり、そしてその<日常>が外側から関与してくる何ものかに強いられる緊張である。フランス語は国家という制度の言語として教育の義務をみたくことを要求し、フランス軍もまた制度の軍隊として忠誠を尽くすことを要求してくる。嵐は制度とは無縁だが(具体的な制度のかたちとは無縁だけに逆に制度の暴力すべての象徴ともとれる)やはり<日常>の外からやってきて、<日常>に忍従を強いる。ここには一貫して、<日々の生の内部>vs<日々の生の外部>という対峙があるのだ。「アメル先生」「かじ屋ロリー」「やせた大きな百姓」は、その対峙において外部に向かって反応する三様の人物造形なのであって、「最後の授業」のように内部が外部を納得のうえ受け入れその生の一部として生きるとき「アメル先生」のようなまじめで好人物の印象を与える人物が生まれ、「わるいアルジェリア兵」のように内部の強固な意志のおかげでやっと内部が外部と折り合いをつけるときに「かじ屋ロリー」のような

一徹頑固な人物が生まれ、「アルザス、アルザス」におけるように内部が受け入れがたい外部を黙って耐えねばならないときに、じっと畑を見つめる「やせた大きな百姓」のような忍従の人物が生まれるのである。3作はいわば、＜日常の内部＞と＜日常の外部＞の緊張関係の、三様の変奏曲といえるが、しかしそれらをとおして一貫する価値は＜日常＞の側にある。たしかにアメル先生はフランス語の美しさを訴える。しかしそう訴える彼の言葉が生徒や村人たちの心に届くのは、彼がこの村で彼等と過ごした毎日の日々があり、その日々の四十年の積み重ねがあるからだ。フランス語はそういった数え切れない日々の光景を構成する幾多の道具立てのうちのひとつでしかない。フランツがなによりも感じ入るのは、フランス語の美しさでも、フランス語が学べなくなることでもない、そうではなくて、毎日毎週フランス語の授業を受けつづけるなかにあったひとつの＜日常＞が消えてしまうこと、その＜日常＞をともに生きたアメル先生がいなくなってしまうことなのだ。ロリーの場合もことは同じだ。彼は息子に代わって軍務を果たすためにアルジェリアに旅立つが、それは彼が軍務に至上の価値をみているからではない。軍務は彼にとって、身代わりで果たせる類のものでしかないのであって、軍務の向こうがわに彼は、最後に守るべきものとして、息子と、息子の帰りをあれほど待ち望んだ母親の、日々の生活、彼等の＜日常＞を見ていたのである。

とすれば、「アルザス、アルザス」における、嵐に対する土地の大切さ（耕地としてのみならず、耕す日々のあらゆる生活の息吹を受け止める大地としての、土地の大切さ）にこめられた＜日常＞の価値の称揚と相俟って、これらアルザスをテーマとした3作では、筋の中心線は＜外部＞（フランス語、軍務、嵐）により演出されているが、その外部は守るべき価値とみなされていないことになる。フランス語が教えられなくなること、軍務を果たしにアルジェリアに発つこと、嵐に襲われることという、それぞれの筋立ての中心をなす出来事は、むしろその筋立ての背景としてある日々の数々の光景の大切さをこそ、際立たせるためにあるかのようだ。＜外部＞と＜内部＞の対峙、対峙をとおして立ち現れてくる、＜内部＞の生活の価値（＜生活＞はつねに＜内部＞にしかないが）。「最後の授業」は、そういった構図をもった物語群のうちのひとつなのである。フランス語が最高の価値なのではない。フランス語を教え教わりながら積み重ねる日々の暮らしこそが、アメル先生にとってもフランツにとっても教室の後ろに陣取る村の人々にとっても、守るべき価値としてあるのである。

ところで、こういったフランス語（という＜外部＞）の、日々の生活（という＜内部＞）に対する副次的な位置づけは、「最後の授業」を、フランス語の扱いだけみれば一見正反対と思われる「詩人ミストラル」に、近づける。「詩人ミストラル」は『月曜物語』ではなく、4年前に発表されたもう一つの短編集『風車小屋便り』中の一編であり、したがって両者は、あいだに普仏敗戦をはさんでいることになる。自身も兵士として参加した戦争の敗戦はドーデの筆になんらかの影響をもったであろうし、それがゆえにフランス語に対して「詩人ミストラル」とは異なる位置づけを「最後の授業」で与えることにもなったと考えられるが、しかしその差異を越えてこの『風車小屋便り』の一編には、のちのドーデにも一貫する＜日常＞への視線がすでに色濃く出ているのである。「最後の授業」におけるアメル先生のフランス語観はドーデの作品世界全体に通底するものではないこと、ドーデの作品世界を通底しているのはそういった＜制度＞的＜外部＞ではなくむしろ日々の生活の＜内部＞としての＜日常＞への共感であること、だから「最後の授業」はその共感のひとつの現れとしてこそドーデの作品世界に存在しているのだということを、確認するために、「詩人ミストラル」の内容に一言ふれておこう。

ある雨模様の日曜日、南仏アルルちかくの風車小屋に滞在中の「私」は、友人ミストラ

ルに会って一元気つけようと、プロヴァンスの田舎道、歩いて三望の道のりを出かけていく。マイヤーヌ村のはずれのミストラルの家。久しぶりに訪ねてきた友と会って喜ぶミストラル。ちょうど村のお祭り日であった。楽人たちの闖入でひとしきり華やいだあと、ミサから帰ってきたミストラルの母君手作りの美味しい昼飯を満喫し、食後はミストラルに乞うて、伝説に取材しプロヴァンス語で書かれた彼の長編詩「カランダル」の一節を朗読してもらおう。夕刻にはふたり連れだって祭り見物。やがてはじまる、徹夜の円陣踊り。輪舞する若者たちをあとにして、ふたりは再びミストラルの家に帰り着く。「私」はミストラルの部屋に「カランダル」の詩稿を持ち上がり、もうひとくさり、詩人に朗読を所望した。朗々としたミストラルの、美しいプロヴァンス語の響きを耳に、「私」は「百姓の息子ミストラル」によるプロヴァンス語再興を、心から賞賛するのであった……これが「詩人ミストラル」のあらすじだ。南仏プロヴァンスの農村の風景、ミストラルの住むマイヤーヌ村の祭りの光景、楽人たちの浮かれよう、若者たちの狂おしい輪舞、そしてその村にあって土地のことばで詩作をつづけているミストラルの高らかな自作詩の朗読。すべては＜内部＞の、土地の生活に根付いた光景だが、そのなかに二箇所だけ、＜外部＞が立ち現れている。ミサから帰った母君の整えた昼の食卓で、ミストラルと「私」が食事を楽しむ場面での、母君への言及。「ミストラルに客があると、母なる人は、食卓をともにしない……愛すべき老婦人は、プロヴァンスの言葉しか知らず、フランス語を話す人と口をきくのが気まずいらしい……」。そして、食事のあと、ミストラルの朗読に聞き入っている場面での「私」の思い。「その歴史、風習、伝説、風光を有し、滅亡の前に偉大なる詩人を見出した、質朴な自由の民を有する、海のプロヴァンス、山のプロヴァンス……いざ今は鉄道も敷け、電柱も立てよ、学校からプロヴァンス語を追放するもよし！プロヴァンスは永久に『ミレイユ』と『カランダル』の中に生きるであろう」。この二場面で語られているのは、なによりもまずフランス語に象徴される、＜外部＞である。フランス語は「プロヴァンスの言葉しか知らない」ミストラルの母君を食卓から追いやり、また、学校においてプロヴァンス語を追放する。フランス語＝＜外部＞は、プロヴァンス語・母君＝＜内部＞の日常に侵入し、日常を壊すものとしてあるのだ。フランス語は＝＜外部＞は、日々の生活でも学校の授業でも、プロヴァンス語＝＜内部＞と相容れないものとしてある。

だからたしかに、土地の人々とフランス語との関係という点だけから見れば、「詩人ミストラル」は、フランス語を日常の中に受け入れていた「最後の授業」とは正反対だ。しかしそれは、作者ドーデが書き手としての態度を、ましてやモラルを、二作のあいだで変節させたことを意味しない。彼は、ときにフランス語を突き放し、ときにフランス語におもねっているように見えるが、その底には、どちらも同じ＜日常＞への共感が流れているのだ。「最後の授業」の、40年にわたって村人とアメル先生に共有された日々の学校の生活の積み重ねという＜日常＞。「詩人ミストラル」の、母君をはじめとする村人たちの日々の生活とそこで培われた土地の言葉に息づく＜日常＞。そういった＜日常＞との関係で、前者にあってはフランス語は学校の日々の授業として受け入れられ、しかし後者では、土地の言葉、土地の生活と相容れないものとして突き放されているのだ。両編とも、フランス語そのものの価値を問うべく書かれたわけではない。どちらにあっててもフランス語は、最後の価値が置かれる＜日常＞に対する関係によって、受け入れられたり突き放されたりしている、それだけのことなのだ。

かくして、「最後の授業」「わるいアルジェリア兵」「アルザス！アルザス！」「詩人ミストラル」に通底する、ひとつの共感の視線がある。人々が生きているその場所における、日々の生と、生に対する人々の思い（学校の友人や先生への、鍛冶屋の仕事場への、花園への、土地への、祭りへの等々）に対する共感の視線、そしてまたその思いの降り積もつ

た時間の厚み（子供時代、思い出、伝説、母語で書かれた長編詩等々）に対する共感の視線がある。

慎ましやかな、共感の視線だ。なぜなら、視線のさきの〈日常〉は、いつも必ずなんらかのかたちで、超越的なものにさらされているからである。超越的なものとはすなわち、土地々々の〈日常〉からはるか遠くで決定されあたかも高みから降りてくるかのようにして土地々々の〈日常〉のありかたを枠づけようとするもの、という意味で。それはたとえば、「国語」であったり、「国家の軍隊」であったり、国家によって後押しされた社会・経済体制であったり（「詩人ミストラル」で「フランス語」と一体となって侵入してくる「鉄道」や「電柱」）、さらにはそれらすべてが共通して孕む茫洋とした巨大な力（「嵐」）であったりする。〈日常〉はつねにそういった超越的なものにさらされており、そしてつねに、それに対して何らかの対応をとりつつづけているのである。受け入れたり、身代わりになったり、忍耐したり、やりすごしたり、という、あくまで慎ましやかな対応を。

とすればわれわれはここで、「最後の授業」の第四の読みを示すことができるだろう。それは、ドーデの短編は、〈外部〉にさらされた〈日常〉の生への共感を描いており、「最後の授業」はその共感の一光景を提示している、というものである。

『社会契約論』と『人間と市民の権利の宣言』

「最後の授業」の書かれる直接のきっかけとなった普仏戦争がフランスにとって政治的にも社会的にも 19 世紀から 20 世紀への大きな転換点であったとすれば、19 世紀をその始まりにおいて画した大事件は、フランス革命であった。この革命の理想、共和政の理想を全国の人々に理解させるためにフランス語を全国に広めねばならない、そのためには初等教育の普及が急務である、という革命中に示された方向に従って、やがて 19 世紀フランスの初等教育政策がなされてゆくことになる。特に 1830 年代には、1830 年初等教育振興令、33 年ギゾーの初等教育法、35 年初等視学官制度発足等々、初等教育に関する多くの決定がなされるが、アメル先生が 1871 年の普仏敗戦のころすでに教鞭をとりはじめて 40 年がたっていたのであれば、彼はちょうどこの初等教育振興令がだされたころにアルザスで教えはじめたことになる。そのはじめのころの生徒が、作中で教室の後ろに並ぶ元の村長であったり、元の郵便配達夫であったり、オゼールじいさんであったりするであろう。

「最後の授業」の一シーンを遡ったさきには、初等教育に関する 1830 年ころの状況があるのであり、そしてさらに遡れば、フランス革命における共和政の理想があったのだ。

その革命の渦中の 1789 年 8 月 26 日、国民議会で『人間と市民の権利の宣言』が採択された。「人間に基本的な権利を確認するとともに、近代社会の基本的編成原理を提出している」（河野編 105）この宣言は、「人間」と「市民」の両方に言及しつつその権利を明示しようとしているのだが、両者の権利は必ずしも同じものとして示されているわけではなく、そこにはなにがしかの、おそらく根本的ともいいうる差異がある。どのような差異だろうか？ そしてこの差異の確認は、「最後の授業」における日々の光景（という〈日常〉）とフランス語（という〈制度〉の言語）の関係の読み、あらたな光をもたらしてくれないだろうか？

『人間と市民の権利の宣言』は、全 17 条から成る。そのなかから、「人間」と「市民」それぞれに関係する箇所を抜いてみよう。

「人間」

人間は自由で権利において平等なものとして生まれ、かつ生きつづける。（第 1 条）

人間の持つ絶対に取り消し不可能な自然権（……）とは、自由、所有権、安全、および

圧政への抵抗である。(第2条)
思想および主義主張の自由な伝達は、人間の最も貴重な権利の一つである。(第11条)

「市民」

市民はすべて、自分自身で、あるいはその代表者をつうじて、その(法の)形成に協力する権利をもつ。(……)市民はすべて、法の目からは平等であるがゆえに、その能力に応じて、かつその徳性ならびに才能以外のいかなる差別も設けることなく、等しくあらゆる公的な顕職、地位、そして職務に就くことができる。(第6条)

いかなる市民も、法によって定められた場合にはこの自由(思想および主義主張を伝達する自由)の濫用について責任を負うという留保付きで、自由に発言し、著作し、出版することができる。(第11条)

市民はすべて、自ら、あるいはその代表者をつうじて、公の租税の必要性を確認し、これに自主的に同意し、その用途を注意深く見守り、またその分担額、基礎、徴収および期間を定める権利を有する。(第14条)

「人間」はつねに、「権利」と対になって語られる。しかもそれはある種絶対的な、生まれたことで必然的にそなわっているような自然=本然なものとしての「権利」、なにによっても制限されえないような「権利」だ。「人間は(……)権利において平等なものとして生まれ」ている。「人間の持つ絶対に取り消し不可能な自然権」、「人間の最も貴重な権利」というものがあるのである。「市民」もやはり「権利」とともに語られるが、しかしそれは「人間」の「権利」のような、生とともに付与される直接的なものではない。そこにはつねに、「法」が介在する。「市民」は、「法」を形成し執行する「権利」を有する。「人間」の「最も貴重な権利」たる「主義主張の権利」を、「市民」は、「法によって定められた場合には(その)濫用について責任を負うという留保付き」でのみ行使できる。「公の租税」に関する「権利」も、つまりは税の分担や徴収が「法」に基づいて行われているか確認するための「権利」である。

とすれば、「市民」とは、「法」と関わりあったあとの「人間」、諸々の「法」を形成し、守り、従ってそのために思考し、決断し、決断に従って行為するかぎりでの「人間」であるといえる。いわば「法」という観念以後の存在だ。「人間」は逆にそれ以前、「法」以前の存在ということになる。

「法」以前の存在とは、いかなるものだろうか。いかなるかたちであれわれわれはなんらかの社会規律のうちに生きており、従ってなんらかの「法」のもとに生きていくといえる。ならばわれわれはすべて「法」以後の存在であり、「市民」であって、それ以外ではないというべきなのか。われわれは、ただの「人間」としては想定されえないのだろうか? 「法」以前とは無縁の存在なのだろうか?

「市民」の「法」が「法」たる所以は、どの市民にも同じかたちでそれが示され、理解され受け入れられて、同じ効力を発するところにある。その意味でこそ「法」は普遍的なのだが(少なくとも当該社会の境界内では)、この普遍性を保証するためには、「法」はどこでも同一のかたちで読まれ理解されねばならず、それゆえ、確実なかたちで書き留められていることが不可欠である。決定された文章として変更不能なかたちで刻印されており、誰がいつどこで参照しても同じ「刻印」として読まれなければならない。「法」以前とは、この「刻印」以前ということだが、それは我々のうちにどのようなかたちであり得るのか?

フランス革命に多大な影響を与えた思想家ルソーは、『人間と市民の権利の宣言』のおよそ四半世紀まえの1762年に『社会契約論』を発表したが、そのなかにわれわれは、「法」

以前に言及していると解してよいと思われるふたつの件を見出すことができる。「立法者」の件と、「第四の法」の件である。

「立法者」（「ひとつの人民に制度を与えようとする人」）について、ルソーはいう。「もろもろの国民に適する、社会についての最上の規則をみつけるためには、すぐれた知性が必要である。その知性は、人間のすべての情熱をよく知っていて、しかもそのいずれにも動かされず、われわれの性質を知りぬいていながら、それと何らのつながりももたず、みずからの幸福がわれわれから独立したものでありながら、それにもかかわらずわれわれの幸福のために喜んで心を砕き、最後に、時代の進歩のかなたに光栄を用意しながらも、ひとつの世紀において働き、後の世紀において楽しむことができる、そういう知性でなければなるまい。」「立法者は、あらゆる点で、国家において異常の人である。（……）共和国をつくるこの職務は、その憲法には含まれない。それは、人間の国とは何ら共通点のない、特別で優越した仕事なのである。」「人々に法を与えるには、神々が必要であろう。」（『社会契約論』Ⅱ・7）

一方、「第四の法」については、「法の分類」の章で、第一の「政治法」あるいは「根本法」（「全体の全体に対する関係、（……）主権者の国家に対する関係」を規定する法）、第二の「民法」（「政治体の構成員の相互間の関係、または構成員と全体との関係」を規定する法）、第三の「刑法」（「違法行為の刑罰に対する関係」を規定する法）に言及したあと、次のようにいう。「これら三種の法に、第四の法、すべての法の中でもっとも重要な法が加わる。この法は、大理石や銅板に刻まれるのではなく、市民たちの心に刻まれている。これこそ国家の真の憲法をなすもの、日々あらたな力をえて、他の法が老衰し、または亡びてゆくときに、これにふたたび生命をふきこみ、またはこれにとって代わるもの、人民にその建国の精神を失わしめず、知らず知らずのうちに権威の力に習慣の力をおきかえるものである。わたしのいわんとするのは、習俗、慣習、ことに世論である。現在の政治家たちに知られていない法のこの部分こそ、実はすべての法の正否をにぎるものである。」そしてつづけてルソーはすぐに、この「第四の法」を「立法者」の存在に重ね合わせる、「偉大な立法者は、個々の規則のことしか考えていないようにみえるときにも、ひそかにここ（第四の法）に心を凝らしている」（『社会契約論』Ⅱ・12）。

「立法者」は、「社会についての最上の規則をみつける」人であると、ルソーはいう。それはつまり、「立法者」自身は、「市民」のための「規則」（＝法）が存在しはじめる以前の、「規則」以前の人だということだ。彼は、いまだなにもないところから「最上の規則をみつける」べく、現実の個々の人間の心の動きを越えたところ身をおいて（「われわれの性質（……）と何らのつながりももたず」）、しかもわれわれのことを知り尽くしている（「人間のすべての情熱をよく知っていて、（……）われわれの性質を知りぬいて」いる）。その知見でもって、われわれにとって最も普遍的であるような「最上の規則」を見いだそうとするのである。みずから「市民」以前に身をおいて、人間の性質すべてを知るその知見にしたがって「規則」を立て「規則」のもとに「市民」をつくりだす人、しかし自分自身は「市民」に属さない、その意味であくまで「国家にとって異常の」人なのだ。「国家」の「法」の規範を越えたところで「立法者」は、「国家」の「法」をつくる。その創造の根拠は、彼が、「市民」以前、「法」のもとに規定される以前の「人間」の心の動きをつかんでいるところにある。そこからすべての「法」が構成され書き留められることになるような、刻印以前の「人間」のなんたるかを、彼はつかんでいるのである。

「立法者」が「市民」の社会に属せずその外側にあつて「法」（の成立）以前の「人間」に目を凝らしているとするならば、「第四の法」が示すのは、すでに刻印された三つの「法」（政治法、民法、刑法）のもとで生活する「市民たち」の内にある、刻印された「法」に

収まりきらないもの、「大理石や銅板」にではなく)「心に(こそ)きざまれている」ものである。それは、どこにも明示的には刻印されていないにもかかわらず、「他の(刻印された)法が老衰してゆく」ときにも滅びることなく、そこに「ふたたび生命をふきこみ」、あるいは「これにとって代わる」ことのできるものだ。つまり、「市民」の社会の内側にありながらどんなときにも「法」(の統御)の外に潜在しつづける、「人間」の根底の活力なのだ。ルソーはそれを、「習俗、慣習、ことに世論」と呼ぶ。刻印された「法」の枠では捉えきれずおさまりにくい「人間」の生への視線が、ここにはあるのだ。

「立法者」がみつめる、「法」の成立以前の「人間」と、「第四の法」が示す、「法」の統御外の「人間」。前者を、「法」のもとで「市民」たちが構成する「社会」(以下「市民の社会」とする)の外に身をおく者によって発想される、理念的な(「人間のすべて」につうじするような)人間の姿ということで、そのまま漢字で「人間」と表し、後者を、「市民の社会」の内側にありながら「法」の枠外で日々生きられている人々の日常の生の姿ということでひらがなで「ひと」と表することも可能だろう。だが、「立法者は第四の法に心を凝らす」とルソーも言うように、両者は異なるふたつのものではない。実際、「市民の社会」で日々の生を送る人々のうちの「法」に収まりきらない「ひと」の部分を見ずして、いかにして「立法者」は「法」の根本をゼロから発想しうるだろうか。また、「立法者」が「市民の社会」の外側で保ちつづける「人間」の理念なくして、いかにして「市民たち」は「市民」の「法」の統御の外にある自分たちの日々の行為を信じることができるだろうか。両者は別々のふたつのことではなく、ひとつこととして、「人間」=「ひと」として、刻印された「法」の枠に規制されるか否かには左右されない(その意味で「法」以前の)、最も基本的な、人の生のいわば<親密さ>の部分^{vii}を、支えているのである。

「市民」の社会の「法」は、「老衰」したり「亡び」たりするが、「人間」=「ひと」の<親密さ>は、人の生の基本として、滅びることはない。とすれば、これまでわれわれは「法」以前のものとして「人間」=「ひと」を語ってきたが、基本として語るべきは「法」ではなく、この「人間」=「ひと」のほうであったことがわかる。「人間」=「ひと」は、最も基本的な人の生の<親密さ>の、つまりそれがなければ「法」も「市民の社会」もすべて空中楼阁にすぎないような直接的な身体の場のひろがりの、ベースとしてある。「市民」の「法」は、それに必要最小限の枠をはめるものとして、そしてそのようなものとしてのみ、あるはずのものなのである^{viii}。それは別言すれば、「人間」=「ひと」との関係で、「市民の社会」はつねに暫定的なかたちとしてあるべきだということでもある。二重の意味で。すなわち、第一に、「市民の社会」は、ある時代ある場所において制度として仮に閉じたかたちをとってはいるが、実際は(制度のかたちに決しておさまることのない)「人間」=「ひと」の有り様にむけてつねに開かれたままであるべきである、という意味で。そして第二に、「市民の社会」は、自らを最高価値として守るのではなく、「法」の刻印の外にある「人間」=「ひと」の<親密さ>の有りようを、人の生の基本的な有りようとして、触れることなく守るべきである、という意味で。

「市民」／「人間」=「ひと」と「最後の授業」

さて、以上『人間と市民の権利宣言』およびルソーの『社会契約論』をもとに、「市民」と「人間」=「ひと」の可能な関係を考察してきたが、この考察は、「最後の授業」に関するこれまでの読みとどのように交差するのだろうか。

先の<「最後の授業」の作品世界からの読み>の章では、「最後の授業」やその他の作品世界にあらわれるフランス語やフランスの軍務といった<制度>を、外側から<日常>に対峙してくるものとみなした。これを前章<『社会契約論』と『人間と市民の権利の宣言』

でみた「市民」と「人間」＝「ひと」に対応させると、＜制度＞は「規則」や刻印された＜法＞に従って生きるものとしての「市民」に、＜日常＞は＜法＞の外側に生きるものとしての「人間」＝「ひと」につながるとみなすことができるが、しかし前章では、「人間」＝「ひと」を、「市民」の＜法＞の外側にあるものとみなしてきた。この逆転は、何を意味するだろう。

社会が成り立つには根本の契約（社会契約）が必要と考えれば、社会とはすべて契約社会であり、したがって社会を論じることは、契約を守るべき構成員すなわち「市民」を論じることに等しい。「社会」の考察は、「市民」の有りようの考察が中心となる。「市民」がどのように社会契約を行い、法を受け入れ、運用していくか……そしてそれに関わらないことはすべて「市民」や「法」の外側の、「人間」＝「ひと」の領域に関するものとみなされることになる。それは、フランス革命時にフランス語という「市民」の言語を話さない地方の人々や、女性というその後もなごらく十全な「市民」とみなされなかった人々が抑圧されたことと、無関係ではありえないが、先にわれわれが示した＜「最後の授業」の作品世界からの読み＞の章での第四の読みは、こういった「市民」の中心性とは逆の視点を提示するものとしてあった。つまり、人の生を中心に据えるべきは、人が「市民」としてどのようにあるべきかではなく、まずは「人間」＝「ひと」としてどうあるかである、という視点の提示として。中心に置くべきはなによりも「人間」＝「ひと」としての存在なのであって、「市民」はそこに外側から（前章末に書いたように＜暫定的な＞関わり方で）関わってこそ、意味がある。「市民」性とその「法」（とくに第一の政治法）を中心に考察をしたルソーが、それでもなお第四の法を「すべての法のなかでもっとも重要な法」とみなしたのは、それがゆえだ。まずは「人間」＝「ひと」への理解と共感があってはじめて、「市民」と「法」の考察は活きるのである。

本論の＜「最後の授業」の社会言語学的読み＞の章であげた、「最後の授業」の第一・第二・第三の読みは、角度の違いこそあれすべて、アルザスの人々はどこの「市民」でありうるか（フランスの？ ドイツの？ アルザスそのものの？）を問い、その「市民」性がフランス語（というフランス「市民」の言語）にどう関わるのかを、問うものであった。フランス語をどのように守り、あるいは忍耐し、あるいは受け入れるか。その意味で、三様のかたちであっても、いずれも「市民」の問題域を中心に据えたものであったといえる。アルザスに生きる人々（アメル先生も含めて）に焦点をあわせながらも、彼等にとってのフランス語という「市民」性の問題を考察の対象としたのであって、彼らの＜日常＞は考察の外側にあった。

しかし「市民」を中心におく見方は必ずしも人の存在を考察する際の唯一の見方ではなく、「人間」＝「ひと」という、「市民」から見れば外部にしかすぎないものを考察の中心におく見方もありうる。いやむしろそのように見てはじめて、「市民」という概念は「人間」＝「ひと」の根本の＜親密さ＞の場をどのようにして確保し守っていくかを考えるための概念として、人の存在の全体においてあるべき正当な位置を得るのではないか。＜「最後の授業」の作品世界からの読み＞の章はそのことを、この作品の読みの方向を逆転することで示していたといえる。フランスも村人たちもアメル先生も、さらにはロリーも息子も母親も、じっと土地を見つめる農民も食卓を整えるミストラルの母親も輪舞する若者たちも、すべてみなこの＜親密さ＞の場をひとつの守るべき価値として提示していると、読みうるのである。そのとき、フランス語をどう受け入れるか、軍務をどう果たすかは、＜親密さ＞の場を守るべきものと認めたいうえで、そこへ外側からやってくる＜制度＞や＜法＞にどう対するかの問題にすぎないと、みなしうる。

とすれば「最後の授業」は、「市民」（が依拠している共和国という＜制度＞）に媚びて

書かれた作品ではまったくない。村の教室に集まった人々にとって焦眉の問題は、自分たちがどこの「市民」であるのかではなく、教室で過ごした日々の生活とその思い出が消えてしまうことである。いかに「市民」が〈制度〉としての力を内在させていようと、そもそも〈制度〉以前としてそこにある〈日常〉の〈親密さ〉が存在しなければ、〈制度〉たる意味すらない。〈日常〉の生の〈親密さ〉の場こそ、われわれがまず最初に確保し、そして最後に守るべきものとしてあるのだ。そのことを、「最後の授業」はわれわれに物語る。「最後の授業」は、「市民」(〈制度〉〈共和国〉〈フランス語〉等々)の問題の背後に、実は人にとってより根底的な「人間」=「ひと」の問題域のあることを、開示してくれているのである。viii

i 「かわいそうなぞう」という「動物愛」を教える平和教材であった作品も 86 年に教科書から姿を消した(府川 223)。

ii その結果、「話せない」を削除したり「書けない」と改竄したりして訳すということも起こった(府川 46,79)。

iii 引用文の著者フィリップスは生粋のアルザス人であることを言い添えておく。また、次の指摘も同じ事情を語っていよう。「1870年時点のアルザスはほかの地方、例えばブルターニュやバスク等に比べてフランス革命への賛同やナポレオン軍の勝利の記憶が相対的に強く残っている地域であった」(中本 65)。

iv 中村の論文には多くの啓発される件があるが、この分類も中村の論文における3分類をそのまま採った。

v たとえば1784年1月27日に国民公会でおこなわれたバレールのフランス語教育についての演説を参照されたし。(河野編 481-490)

vi それはおそらく、たとえば見田の言う「原的な第一義として設定される」生のありかたの場、すなわち、「語られず、意識されるということさえなくても、ただ友だちといっしょに笑うこと、好きな異性といっしょにいること、子供たちの顔を見ること、朝の大気の中を歩くこと、陽光や風に身体をさらすこと」といった「最も単純な喜び」をうけとめる場に通じるなにかだ。(見田 141)

vii ケン・プラマーは「市民権」を市民的権利(自由・平等・正義)、政治的権利(政治参加)、社会的権利(福祉等)、親密権(親密な関係に関する権利)の4つに分けて考えるが(斉藤 134)、この考え方は、すべてを「市民」概念にとりいれることで、「人間」=「ひと」として最も安定してあるべき場に対する視線を消してしまうように思える。「市民」概念が独裁性を帯びないためにも、「市民」はつねに外側の「人間」=「ひと」にむかって開かれていなければならないと思われる。

viii もちろんドーデ自身は、そういった問題域を明確に把握してはいなかった。もし把握していたら、彼はその問題域をエクリチュールに乗せはしなかつただろうし、そもそもその必要は生じなかつただろう。明確でない、茫洋とした問題域が彼のまえにひろがっていたからこそ、彼は書いたのだし、書くことで、自らの意識の向こうにひろがっている問題域にかたちをあたえようとするのであったのである。文学(を含む芸術行為一般)の本領は、そこにこそある。文学はすべて、その根本において、〈法を書く〉行為とは全く別の、〈もう一つの書く行為〉なのである。〈法として書かれたもの〉の硬直を外側へと(〈法〉にとっては非在へと)切り開く、そうやって、〈書かれた法〉にのみ依拠しては見えないものを書く、そういう〈もうひとつの書く行為〉として、文学はある。その意味で、文学は「市民の社会」を、つねに外へと向かって開くものとしてある。

引用文献

- A. ドーデ 『月曜物語』 桜田佐訳 岩波文庫 1959/89
----- 『風車小屋便り』 桜田佐訳 岩波文庫 1958/90
A. Daudet : *Oeuvres I*, Bib. de la Pléiade, Gallimard, 1986
河野健二編 『資料フランス革命』 岩波書店 1989
斉藤純一 『親密圏のポリティクス』 ナカニシヤ出版 2003
田中克彦 『ことばと国家』 岩波新書 1981/87
中村敬 「『最後の授業』 についての覚え書き」 『成城文藝』 133号 1990.12
中本真生子 「アルザスと国民国家……『最後の授業』 再考」 『思想』 No.887 1998.5
蓮見重彦 『反・日本語論』 筑摩書房 1997
E. フィリップ 『アルザスの言語戦争』 右京頼三訳 白水社 1994
府川源一郎 『消えた「最後の授業」』 大修館書店 1992
見田宗介 『現代社会の理論』 岩波新書 1996/2002
J.J. ルソー 『社会契約論』 岩波文庫 1954/2001