

# 多文化共生への比較文学研究の視点

モンゴル人の非モンゴル語による作品の評価をめぐって

芝 山 豊

Mongolian Works, Non-Mongolian Words:

Literature in a Multicultural Community

Yutaka Shibayama

## 目 次

### はじめに

1. 東アジア文学の「伝統」
2. モンゴル文学と漢文世界 モンゴル人の漢詩の評価
3. 越境する文学 ボヤンヒシグの日本語作品の評価

### むすび

### はじめに

2001年10月、反テロ声明、上海アコードを採択して閉幕したAPECの最終日、北京政府は、各国首脳に「伝統服」を着せたと報道された。この「伝統服」が、水墨画に登場する中国の人物が着ているような寛衣ではなく、1930年代の上海の女学生が満州旗人の服から創造したというチャイナ・ドレス風のものであったことは興味深い。

数千年の歴史をもつ古典時代の服装ではなく、数十年の歴史しかもたない非漢族由来のファッションを「伝統服」とするのは何故だろう。それは、台湾が欠席したこの会議で、北京政府こそ清朝の正当の後継者であることを示す示威行為であったのかもしれないが、なにより「伝統」なるものが、ラテン語に由来する英語の tradition の訳語であり、イギリスの社会学者たちの言うように近代の中で常に invent されるものだからである。

文学の伝統もまた例外ではない。各国文学の「伝統」もまた、近代において、発明されたものである。

本稿は、グローバル化の進む東アジアにおける文学を、モンゴル人が書いた非モンゴル語の作品の評価を通じて、文学の「伝統」を多文化共生という観点から考察する試みである。

## 1. 東アジア文学の「伝統」

既に別稿で論じたように、「文学」という言葉は、歴史的条件づけの下での言語芸術一般を指す literature の訳語として、日本で編み出されたものであり、中国語を通じて、モンゴルにも輸入されたものである<sup>9)</sup>。「文学」ということばは、そのスタートから、それぞれの言語芸術を普遍的な文学として、非西洋的な伝統から引き離すことを目指す言葉であった。「遅れてきた」国の文学者たちは、自らの文化が既に普遍的な文学をもっていることを証明するために、「文学史」を持たなければならなかったのである。

「文学」という概念が国民文学を記述するために生まれた概念である以上、ナショナリズムと不可分な関係にある。国民文学の歴史は、「文学」が前提とする普遍性のみならず、特殊な個別性、すなわち国民性をもたねばならない。文学史は、非西洋的な文学伝統から断絶したはずの「文学」の発展を、「国民」が存在する前の「国民」の「伝統」からの発展として記述しなければならなかった。この伝統は、「再帰的な近代」においては、次々にもたらされる知見、情報にてらし、合理化されたもののみが、伝統として生き残ることができるという意味での伝統である。

日本文学史においては、国民文学の特徴、「文学」の特殊性は、普遍性との比較においてではなく、強い影響をもった外からの個別、特殊な影響との対比において容易に説明されると考えられてきた。漢文化という「すぐそこにある他者」との日本の文化の比較は、日本文学を特徴づける極めて重要な要素であった。

例えば、加藤周一は『日本文学史序説』の中で言う。

「中国人は普遍的な原理から出発して具体的な場合に到り、先ず全体をとって部分を包もうとする。日本人は具体的な場合に執してその特殊性を重んじ、部分から始めて全体に至ろうとする。文学が日本文化の重きをなす事情は、中国文化に重きをなす所以と同じではない。比喩的にいえば、日本では哲学の役割まで文学が代行し、中国では文学

さえも哲学的となったのである<sup>39</sup>。』

この主張の妥当性の議論は別として、いずれもが普遍的な文学として、個別に存在することが前提となっている。

ソビエト崩壊以降ようやくチンギス・ハーンの名を口にすることができるようになったモンゴル人が『元朝秘史』にモダニズム文学の萌芽を読みとるという場合も同じである<sup>40</sup>。このモンゴル人の主張を奇妙だと思う日本人の多くも、「日本には世界初の長編小説『源氏物語』がある」といったもっぱら西洋小説の成立との時間的比較とか、『源氏物語』の近代性、普遍的文学性を問題にして、日本文化の本質、他者に対する優越性を語る主張に余り抵抗を示さない。

しかし、中西進『源氏物語と白楽天』が示すように、白楽天の詩なしに、『源氏物語』は成立し得なかったという事実は動かしがたい<sup>41</sup>。紫式部にとって、文学的達成のモデルは漢籍の中の物語空間であった。ある特定の時代における構造の問題として見れば、それは、村上春樹の物語のモデルがアメリカの小説世界であることと似ているかもしれない。紫式部の時代から遥かに時代が下った江戸期市民の俳諧の世界においても、漢文の世界は創作の源であり続けたが、それは文学の伝統とは意識されていなかった。「伝統」とは近代という概念が生まれてこそ弁別的な意味をもつものだからである。日本の「近代文学」が生まれて初めて、漢文的な教養は伝統とみなされることになり、近代の進行にともないその伝統も消え去っていくことになるのだが、日本文学が他ならぬその漢文古典から採った訳語「文学」という新しい概念の創造によって、日本の「伝統」からの発展の歴史を語るようになる前には、東アジアに自他の文化の共存する文学の場が存在していたのである。

ここでいう自他の文化共存の場は、中華思想や中国文化の覇権主義についていうのではない。中華思想は、言うまでもなく、中華文明に対する態度についてのバイナリズム（二項対立）であるが、その漢文化それ自体は、漢人というハイブリッドな集団による様々な文化の混成物として出来上がったものであり、その生成は清朝末期まで連綿と続いていたのである。東アジアの文化は、『史記』趙武靈王の胡服騎射の故事が劇的に示す通り、ハイブリッドな要素をとりこみながら生成される「中華」世界と「周辺」の文化の相互ダイナミズムの中で形成されてきた。中華世界を中華たらしめるには、なにより周辺の文明や文化が必要であり、そこでのハイブリッドな文化形成が必要であったと

言ってもよいだろう。中華文明は漢文化の普遍化への攻撃性を確かにもっていたし、いまなお持ちつづけている。しかし、同心円状に広がる朝貢システム世界では、世界資本市場システムにおける文化帝国主義とは異なり、中心から外へ行くに従って、文化は普遍化の圧力を軽減することができたのである<sup>65</sup>。普遍化の圧力がゼロに近づく同心円の外周に、東アジアに自他の文化の共存する文学の場が存在していたといってもよい。

## 2. モンゴル文学と漢文世界 モンゴル人の漢詩の評価

どこの国の文学史でもそうなのだが、モンゴル国の文学史にも、モンゴル文学の厳密な定義は書かれていない。しかし、暗黙裡に、モンゴル文学はモンゴル語で書かれた文学であるという前提がある。モンゴル語の厳密な定義はあくとして、非モンゴル語、つまり、チベット語、満州語や中国語、日本語、あるいはロシア語やドイツ語で書かれたものは排除されることになる。

日本の文学の場合も同様と思われるかもしれないが事情は大きく異なる。日本文学の範囲では、本来漢文で書かれた作品を読み下すということで日本語化することができる。漢詩は別にしても、多くの歴史、宗教書等はそれが漢文で書かれたということさえ意識されていない場合が多い。(ついでに言えば、当時の日本人の知識人が漢文を使用したのは、それが、政治の言語であったという制度的な問題ではなく、漢文の方がより、自由であり、世界が広がったのだということを忘れてはならない。)

日本の文学史が、それらの漢文作品とともに、場合によっては、漱石の英詩や四迷のロシア語日記までひっくるめて、日本文学の作品としてきたのに対して、これまでのモンゴル国の文学史は、ラブジャーに多くのチベット語作品があることや、『三国志演義』、『西遊記』等の翻訳が存在していたことを示す程度で、ほぼ、モンゴル語による作品＝モンゴル文学の作品という姿勢を貫いてきたといってもよいだろう<sup>66</sup>。

このモンゴル国の文学史の漢文に対する冷淡な態度は、モンゴル人の中国人嫌いや中ソ対立という歴史的な文脈の中で、ひと括りにすることもできるかもしれないが、もう少し踏み込んだ議論の必要がある。

実際、ナショナリズムの立場からも、モンゴルがモンゴルになった歴史的な経緯を考えれば、大モンゴルの時代の中国文学とモンゴル文学の関係は詳しく叙述されなければならないはずである。しかし、モンゴル国の文学史において、大モンゴル時代の個別の

文学者について全くといっていいほど記述は見あたらない。これはいかにも奇妙なことである。せめて、顧嗣立の『元詩選』や陳衍の『元詩紀事』といった書物にあらわれるモンゴル人詩人の、せめて名前の羅列程度のことはあってもよいはずである<sup>7)</sup>。

モンゴル国だけに限らない、内蒙古社科院歴史所『蒙古族通史』でさえ、散曲家として阿魯威、楊景賢の名をあげ、詩歌では、ひとり、文宗をあげるのみである<sup>8)</sup>。

こうした選択には、あきらかに、一種のバイアスががかかっていると見てよいだろう。実は、このバイアスは、中国に源を発して、日本で増幅され、さらにはモンゴル人の文学観まで規定しているのである。

『吉川幸次郎全集』の「元の諸帝の文学」「元明詩概説」などを改めて読んでみるとわかることだが、清の趙翼から羽田、狩野、吉川と流れるモンゴル文化と漢文化の二元論的な理解がある。吉川博士自身の関心は、モンゴル人が中国人に与えた影響であり、彼は、元末のモンゴル人の漢文的教養を高く評価はしたが、基本的には先達の見方を踏襲していたと考えてよい。例えば、「元の諸帝の文学」の冒頭部分で趙翼の著作を漢文で引いた後、大意を示す次のような個所がある。

「蒙古は北方の砂漠から興起した蛮族であり、本来字をもたなかった<sup>9)</sup>。」

しかし、漢文原文は、「元起朔方 本有語無字 太祖以来 但借用畏吾字」となっており、モンゴルを蛮族と断じているわけではない。勿論、後には蛮語という文字は登場するし、コンテキストから趙翼はモンゴルが蛮族であると思っていることは間違いないのだが、それを明示的に訳すところにモンゴルへの態度が明瞭に現れていると見てよいだろう。「モンゴル人は西域の文明にさきに遭遇し、中華文明を絶対視しなかった」としながらもなお、野蛮対文明は、他の文明に対する態度ではなく、漢文古典に対する態度において決定されるのである。単純化すれば、教養があれば、漢文を読むはずだという議論である。つまり、モンゴル人は教養主義的ではないので、漢文のできる教養あふれた非漢人は、モンゴル人ではなく、西域人である、ということになってしまうのである。

ここで色目人という観念が登場する。最近、よく議論されるように、色目人とは、漢民族から見た区別にすぎず、当時のモンゴル人にとってなにがしかの政治的な意味はあったとしても、文化的な差異を示すものであったとは思えない<sup>10)</sup>。

馬祖常、自答、阿榮、泰不華、余闕、迺賢、丁鶴年、あるいは「孝経直解」の貫酸齋(小雲石海涯)といった人々をモンゴルだとか、オングートだとか区別する必要があった

のはモンゴル人の側ではなくて、漢人の方であった。

結局、狭義のモンゴルと思われる人々は、「元明詩概説」に名を連ねることはなく、「元明詩概説」の非漢族による漢詩は薩都刺の作のみをあげるにすぎない。この態度は、日本における歴代漢詩選集においても依然として変わらない<sup>(11)</sup>。

モンゴル人の作品にとるべき作品がなかったというのは言い訳で、露骨にいつてしまえば、モンゴル人にソフィスティケートされた文学作品が書けるはずはないということである。文学に限らず、よくもわるくも、モンゴルの文化は単純、素朴でなければならぬという思い入れは、司馬遼太郎の例をひくまでもなく、いまなお連綿と続いている<sup>(12)</sup>。

このモンゴル人に対する偏見は中華思想のバイナリズムによるものだけではない。19世紀のヨーロッパ人によるモンゴルに対する一種のオリエンタリズムが、近代日本、小森陽一の言う「自己植民地化」していく東アジアの中の「進んだ」文明の、同じ東アジアの「遅れた」文明に対する他者意識として反映されていると言える<sup>(13)</sup>。

そして、近代日本で定式化してしまったこのバイアスが、再び、西洋人のモンゴル文学への見方にも影響を与えていく。ソビエト時代のロシア人によるモンゴル文学史にも上述の人々への言及はないし、ボーデンが執筆者である『東洋文学事典』のモンゴル文学の項目にもとり上げられていない<sup>(14)</sup>。

また、こうした故なき偏見に対する正面きった反論はモンゴル国のモンゴル人の側からは出ていないのである。

しかし、自らながらく無視しつづけた大モンゴル時代に一步を踏み入れるものが登場した。Монголын Уран Зохиолын Дээжис『モンゴル文学の精華』の第1巻がそれである。

この叢書は(少なくとも最初の方の巻では)、モンゴルの文学の全体を鳥瞰しようとした試みであった。記念すべき最初の1巻は、チンギス・ハーンのビリックに始まるのだが、驚くべきことに、257-276頁にはモンゴル人が漢語で書いた作品も収められ、続くセクションには、チベット語による作品が収録されている<sup>(15)</sup>。

この編集上の決断がいかに大きなものであったかは、中国で最近出版された『蒙古国現代文学』もその扱いのやや杜撰なところを指摘しつつも大いに評価していることから分かる<sup>(16)</sup>。

しかし、この本の大モンゴル時代の漢語作品の選定は、前述した和漢の書に目を通してきた人間にとって、意外なものである。なにしろ、最初にあがっている作品が、非漢化のチャンピオン、元の世祖、クビライ・ハーンのものである。彼は（漢語が堪能であったか否かは別にして）自ら漢文を書かなかった人物として知られており、その詩はいわゆる御製の漢詩ではない。

何故、『元詩選』や『元詩紀事』が掲げ、吉川幸次郎とて認めぬわけにいかぬ元末の皇帝たち、例えば、文宗の作品を採らず、外国人からは異論が出るに決まっているクビライのものをあげるのか。その答えは、その後に登場する詩人とその作品によって明白になるだろう。クビライの次にあがっている詩人は伯顔（バヤン）である。彼の江南での詩は、「王師到處悉平夷」という一行を含む。明らかにモンゴルによる漢土の完全制圧を寿ぐものであり、この選択がモンゴル人の民族的な誇りをくすぐることを意図したことは明白である。

漢文世界に明るくはないモンゴル人がモンゴル人の優れた漢詩を選べないのは、「当時のレベルから見れば、モンゴル人には見るべき詩がない」という中国や日本の常識に二重に縛られているからだと言える。優れた漢詩を残したモンゴル人は「純粋なモンゴル人」ではないからである。漢化した軟弱な中国皇帝はモンゴルのハーンではなく、モンゴル人の文化英雄とはなり得ないのである。

『モンゴル文学の精華』が、折角、長らく無視されてきた大モンゴル時代の漢詩をとりあげながら、文学作品としての完成度ではなく、民族主義的イデオロギーを前面に押し出す結果となったのは、モンゴル国の文学史の抱える方法上の問題でもあるが、その点は既に別稿で論じたのでここでは省く<sup>17)</sup>。ここで、注意を促したいのは、モンゴル国の文学史が、ロシア社会主義の桎梏を離れて、新たな枷に自ら首を入れようとしている点である。

モンゴル文学の中にチンギス・ハーンその人が発掘した文化人、耶律楚材を入れるくらいの器量があってもよかつたはずである。しかし、残念ながらモンゴル国の人々はモンゴル時代に存在した自他文化の共存する場としての、東アジア文学世界から余りに長く切り離されてしまっていた。

例えば、モンゴル詩の研究は、もっぱら、西洋の韻律論によって吟味されてきた。「民主化」後、ギリシャ以来の韻律論は印欧諸語にひろく適応できても、所謂アルタイ諸語

に適應するのは無理があることへの解決として、チベットの詩論への再評価も生まれた。しかし、「対句表現や比喩の用法など漢詩、散曲との関連に注目して研究を深めるべきではないか」という議論は、モンゴル国における近代文学研究の中では、まだまだ少数派である。

本来、漢詩の約束事の成立、特に絶句や律詩の完成が唐の時代であることを考えれば、トルコ文化が中華世界に与えた影響が大きいことは当然であり、実証抜きにすれば、もともとトルコ・モンゴルのものが中華世界にとりいれられたのだと強弁できなくもない。平行、対句表現が聖書の世界でも好んで行われることを見ても、遊牧・牧畜世界の詩の共通要素を考えることができるかもしれない。そのことを明らかにするためにも、漢文とモンゴル語のハイブリッドな文学作品にこそ注目すべきなのである。

例えば、2001年秋の日本モンゴル文学会の席上、二木博史氏が発表されたヘーシンゲー(1888-1950)の作品<sup>(18)</sup>と「モンゴル文学の精華」の上述の伯顔の絶句の現代モンゴル語訳と比較して見てみよう。

jüjüge-yin tegtü-dür yarču oroqu mingyan on-u tuyuji.  
 jöb buruyu-yi abču gegekü nigen sedkil-ün ilγaburi.  
 jüger sürüglen sayuri-yi dügürgejü öngge egesig-tür bayasuyčid  
 jönög mungqay kögerükei bayidal qubi-yin γadan-a içigüri.

Унасан хөлгөө эгүүлж Иүи-лин даваагаар буцахуйяа

Улсын цэрэг хүрсэн газар энх төвшин болов

Жианнэн газрын эд таваар ганзаганаа эс харагдана

Зүйтэй сайхан тэргүүлэгч цэцэгээс нэгэн хоёрыг л хатгажээ

漢字を用いないモンゴル語では、日本語の音読みというものが存在しないので、部分的に中国語を残した読み下しといったものはない。ヘーシンゲーは、二木氏の指摘の通り、七言絶句の韻律とモンゴル語の韻文の守るべき頭韻を一致させて、語数を正確に合わせようとしている。ホルチン旗出身の知識人であり、中国語と満州語に通じていたヘーシンゲーの中にある漢詩が、文字としての漢文ではなく、音としてのものであるこ



とがよく分かる。間違いなく、漢文の文学とモンゴル文学の融合による新たな形式が模索されていたのである。言語の出会いと融合による韻律の獲得がフォルマリストの用語としての「文学性」を解く鍵でもあることは間違いない。

しかし、こうした試みはモンゴルの国民文学の記述では、「伝統」から排除されてきたのである。

興味深いことに、現代の内モンゴル文学に冷淡なモンゴル国の文学史家もモンゴル国民文学の記述にあたって、必ずインジャンナシ（1837-1892）の名前をあげる。彼は漢文化の大きな影響を受けていた内モンゴル、ジョソト盟生まれであり、彼の教養は、当時の科挙システムのもとで形成されたものである<sup>(19)</sup>。インジャンナシからヘーシinger間には1世代分の差しかない。その間に、近代日本文学が成立し、中国の文学革命が起こった。モンゴル国の文学史は、モンゴル国民文学の「伝統」の中にあまりに純粋な要素を求めつづけてきたのである。モンゴル文学の本質に迫るためには、「純粋」という幻想を乗り越える必要がある。

### 3. 越境する文学 ボヤンヒシグの日本語作品の評価

現実の文学空間はそうしたバイナリズムのボーダーを越えて越境を続けている。とりわけ、内モンゴルではモンゴル文学とは何かという定義の問題が議論されることが多い。非モンゴル人の作家がモンゴル語で作品を書き、モンゴル人が漢語でモンゴルを主題にした作品を発表している現実があるからだ。（勿論、モンゴル国の作家の中には、ドイツ語やロシア語で作品を書いている人もいる。）さらに、非モンゴル人作家がモンゴルの伝統的な生活について、漢語で書いた作品や、民族分類としては蒙古族とされるが、モンゴルのでない生活を送っている人が漢語で書いた作品もある。

1962年、中華人民共和国国民として生まれたモンゴル人ボヤンヒシグが日本語で書いたエッセー『わたしはモンゴル人』もそうした議論に加えられるべき存在である<sup>(20)</sup>。

この作品は国際交流に力を尽くす声楽家中里豊子という人物に捧げられた讃歌、モンゴル口承文芸のジャンルのマクタールを散文で書いたものであると言ってもよいだろう。マクタールというのは、ナーダム祭の長距離競馬の馬を褒め称えるときなどにも朗々と歌われる讃歌である。

著名な編集者である津野海太郎氏が朝日新聞の書評欄で彼の本をとりあげている<sup>(21)</sup>。

「ひとりの外国人が日本語で書いた文章をよむ。それがいい文章だと、内むきの日本語の壁がパッと取り払われたような解放感がただよう。」ボヤンヒシグの文章もそのひとつであると始まるこの書評は、「僕はモンゴル人として生まれたことは悪くないと思うが、しかし別に過剰な誇りなどまったく持っていない。そうする理由もないのだ。僕はいつも個人の単位で生きている。」というボヤンヒシグの〈モンゴル人〉観を引用した後、次のように結ぶ。「ボヤンヒシグが日本語で書いた小さな本を読んで、中里豊子のモンゴル語の歌に涙したモンゴルの人びとに共感する。わるくない体験である。」

「わたしはモンゴル人」という本のタイトルはその中里氏がモンゴル人の涙をさそったというモンゴル語の歌のタイトルに由来する。ボヤンヒシグによれば、中里豊子氏は、日本人も広義のモンゴル人だという認識をもって、「わたしはモンゴル人」というモンゴル語の歌を歌っているらしい。

彼女がモンゴル語で歌った内モンゴル、オルドス出身のミュージシャン、テンゲルによって歌われている「わたしはモンゴル人」の歌詞のオリジナルは、モンゴル人民共和国の詩人チミッドによって1945年に書かれたものである<sup>(22)</sup>。

中里氏の思いと違い、少なくともチミッドはモンゴル人を日本人を含めた普遍的な存在と考えていたわけではない。その詩には次のような一節がある。

Аугаа орныхоо төлөө бол  
 Алтан шороо руугаа дайрсан  
 Атаантны хорт сумыг  
 Аюуш шиг цээжээрээ таглаж  
 Амиа өгөхөөс буцахгүй бол  
 Энэ хүн монгол хүн

「栄えある祖国のためならば、  
 黄金の大地に踏み入りし  
 邪悪な敵の矢玉をば、  
 アヨーシの如く胸に受け、  
 おのが命を捨つるも惜しまざらん  
 これぞまことのモンゴル人」

アヨーシの如くというのは、1945年日本軍と果敢に戦って命を落としたモンゴル人民共和国の英雄アヨーシのことだと思われる。彼の戦死の顛末は、1946年に書かれたセングーによる小説「アヨーシ」によって広くモンゴル人に知られている。手元にある資料では、この詩が1945年の何月に書かれたのか分からないのだが、モンゴル人民共和国史によれば、23歳のモンゴル兵士アヨーシが張家口付近の戦闘で壮烈な戦死を遂げたのは8月19日のことであるとされている。つまり、「終戦」の4日後である。モンゴル人民共和国はソ連参戦の直後、1945年8月10日に日本への宣戦布告を発表している。モンゴル人民軍は、南モンゴルの「解放」を目指して南下したことになる<sup>(23)</sup>。1945年の時点では、南モンゴルはモンゴル人民共和国と一体のモンゴルとなる可能性を秘めていたわけだから、チミッドの歌う「モンゴル人」は、ナツァクトルジの「わが故郷」と違い、南モンゴル即ち内モンゴルのモンゴル人も含んでいたと考えてよい。その点、オルドス出身のテングルが他ならぬこの詩を選んだことには意味があると言える。

1943年、オルドスのモンゴル人たちは、中国国民党政府に対して決起し、鎮圧された。1950年、今度は中華人民共和国に対し、オルドスのモンゴル人は再び決起する。人民解放軍に編入された日本軍によって軍事訓練を受けたハラチン、ホルチンのモンゴル人が日本刀をもってこれを鎮圧した。尚、このオルドスの事件について、オルドス出身の楊海英ことオーノス・チョクト氏が『草原と馬とモンゴル人』に日本語で書いていることにも注目しておかねばならないだろう<sup>(24)</sup>。

いずれにせよ、チミッドの詩の中で、日本人は決してモンゴル人ではなかったのだというのを我々は肝に銘じなければならない。

なるほど、英語などの西洋の言語で言えば日本人はモンゴル人である。西洋が自分たちをモンゴルと呼んだということが、日本人のモンゴル観に色濃く反映している。日本人がモンゴル人たることの普遍性の根拠はオリエンタリズム、あるいは、西欧からのモンゴル観なのである。

ポヤンヒシグは内モンゴル留学生が中里氏を内モンゴルに招待した事情を次のように書く。

「歌の芸術の…ベルカントという光輝く貴重な種を故郷の大地や空に蒔いて、実らせたいという熱望の現れであった。アジア人にとって、日本は一番近い西洋でもあったからかも知れない<sup>(25)</sup>。」

ボヤンヒシグが、日本の民族歌唱方法ではなく、ベルカントが普遍であることが日本の文化状況のコロニアルな実態を映し出していると批判しているわけではない。しかし、日本人がモンゴルに持ち込もうとするものの多くが、日本の何かではなく、日本人が普遍的だと思ふ何かである場合、例えば、ウランバートルに野球場やゴルフ場を作ろうすることから、植樹ボランティアまで、大抵、西洋的なものだという事実を思い起こす必要はあるだろう。半開のモンゴルへの啓蒙、オクシデンタルな文化のエージェントとしての日本のありようがここでも見えてくる。

中里氏が普遍だと歌おうとする「モンゴルのなるもの」はベルカントが普遍だと感じられるようになるにつれ、消滅していこうとしているように見える。グローバル化はモンゴルの大地がモンゴルのことを許さない動きでもあるのだ。

——「わたしはモンゴル人」という人より、「わたしはモンゴル人」と歌う人の方が多かった世紀末——という表現は予備知識のない日本人にはピンとこないのではないだろうか。

独立のネーション・ステートとしてのモンゴル国の人口は、250万人を少し切るぐらいだが、中華人民共和国の中の内モンゴル自治区には、350万人から400万人ぐらいのモンゴル人が住んでおり、彼らは自らをモンゴル人と言えない状況の下にあるという意味だろうと思える。内モンゴルでは、つい最近も、「カラコルムへ行こう」というような内容の詞をモンゴル語で発表しただけで拘束された詩人がいる。

にもかかわらず、『わたしはモンゴル人』の中のボヤンヒシグの言説には、「モンゴルのなるもの、モンゴル文化に対する本質主義的な言説を拒否する態度に貫かれている。これを政治的なコンテクストに配慮したイソップの言葉だと思ふ必要はない。彼の語っていることは、まさに、その「モンゴルのなるもの」の取り払われた世界なのである。ボヤンヒシグが取り払ったのは津野氏の書評がいう日本語の壁ではなく、モンゴル語の壁なのだ。

しかし、彼はなぜ軽々とモンゴル語の壁をとりはらえるのか、それは、彼が良くも悪くも国民文学から自由であるからだ。彼はモンゴル人として、国民文学をもてない立場にいるのだという意味でもある。そして、彼は中国語でもモンゴル語でも書くことができるからこそ、日本語で書いているのだ。彼の日本語を見る限り、どちらかと言えば、中国語やモンゴル語よりも彼にとって日本語は不自由さをもつ言語のはずである。彼は

チングス・アイトマトフがキルギス語を捨てロシア語を選んだように、日本語を選んだわけではないのだ<sup>(26)</sup>。

『わたしはモンゴル人』を日本文学か、モンゴル文学かと問う必要は彼にはないのである。

## むすび

『9. 11』の中でチョムスキーが明快に語っているように、現在の状況は決して、「文明の衝突」を意味するものではない<sup>(27)</sup>。文明の衝突という見方は、人間の生存に関わる重大な新しい自他感の創造を困難にするだけである。

多文化の共生において、最も重要な点は互いの文化の共約不可能性に対する醒めた認識である。自文化から他文化を解釈することは異文化理解ではなく、他文化におけるふるまいを完全に自分のものとしているとすれば、それはもはや他文化ではなく自文化である。違いをあるがままに受け入れ、その自文化と他文化の混成された文化をそれ自体の価値において認めることこそが必要である。

ナボコフがロシア語の作家、英語の作家を問うてみたところで、どちらも日本語の翻訳で読む読者にとって大きな違いがあるわけではない。ナボコフ自身が自らをロシアの作家としてロシア文学史の中に位置付けたいと思ったかどうかは別にして、ナボコフを英文学の一部としても見ることも、ロシア文学の一部としても見ることもできる。しかし、ロシア人の文学史家がナボコフをどう位置付けたいと願うかという問題になると問題は複雑になる。それは、ロシア文学とは何かを問うことになるからである。

ボヤンヒシグの日本語が新しいかどうかはともかく、彼の作品が、モンゴル文学でも、日本文学でもない、限定なしの文学として日本人に受け入れられるのであれば多文化共生的な新しい文学の場が広がったと考えてもよいのかも知れない。しかし、それが、日本語や日本文学の普遍性によるものだとか、日本もモンゴルの普遍性の中に包含されてしまうのだと解釈されるのであれば、日本の文学はいまだに、あるいは再びコロニアル状態にあると言わねばならないだろう。

19世紀に生まれた近代の価値としての「文学」が、日本文学とか中国文学とかいった限定なしのただの文学となっていくのは当然の流れである。一方、文学が言語による芸術である以上、個別の言語による制限をもっている。言語による内容は翻訳できても、

言語形式それ自体は翻訳不可能なのである。文学の普遍は、言語に対する普遍をも要求する。それは、文明の普遍性の攻撃性とも結びつき、さらに世界市場における文学の商品性と結びついて、文学のグローバル化をもたらす。そうした状況のもとでは、もはや、あれこれの限定詞つきの文学にこだわる必要はないと考える人も多い。しかし、文学のグローバル化を新たな文化生成の契機として、単純に評価するわけにはいかない。それは翻訳されたり、外国の市場で流通しないローカルな文学を全く無視するか再び周辺化することにも繋がるからである。

越境する文学は決してポストコロニアルな空間にだけ存在するわけではない。越境者山上憶良を欠いた『万葉集』を想像することは難しい。

1950年にアメリカに生まれ、台湾と香港で少年時代を過ごし、日本語による作家として活動しているリービ英雄は言う。

「かつて、アメリカ人も一種のオリエンタリズムのなつかしきで日本を見ていたと思う。それがいつ変わったかといえば、日本人の賃金が自分たちの賃金と同じになった頃からだ。いま韓国、台湾は、日本が100だったら、80ぐらいまで来ているらしい。中国でも、数百万人の都市部の人たちが日本のサラリーマンと同じ年収をとっている。そのような中でアジアを語ると言うことは、阿片戦争から150年間の中でアジアを語ることでなくて、阿片戦争以前の世界のことを考えなければいけないということなのだ。つまり、西欧帝国主義以前のアジアは何だったかということ。そのときの、相互の違いを再確認することが、韓国、中国、あるいは東南アジアが経済大国になり「国際化」されるにあたっての通るべき道であるように思う<sup>(28)</sup>。」

ハイブリッドな文学の価値を強調し過ぎれば、裏がえしの本質主義に陥りかねない。我々は、普遍性を主張する文明としてではなく、違いをもった日本、中国、朝鮮半島、モンゴルなどの文学が混在し、なお、ハイブリッドな文化を形成していく東アジアの多文化共生の場を振り返る必要があるだろう。

## 注

- 1) 拙論「『文学』のグローバルリゼーション 日本から見たモンゴル文学」(『清泉女学院短期大学研究紀要』第20号、2001年)。
- 2) 加藤周一『日本文学史序説』上(筑摩書房、1975年)、8頁。
- 3) 拙論「夢のゴビ バヴォーギン・ルハグヴァスレンと今日のモンゴル文学」(『グリオ』No.8、平凡社、1994)。
- 4) 中西進『源氏物語と白楽天』(岩波書店、1997年)。
- 5) 朝貢にもとづく「地域システム」については、濱下武志「東アジア史に見る華夷秩序」『東アジア世界の地域ネットワーク』(山川出版社、1999)等を参照。
- 6) モンゴル国での文学史と文学史を支える文学理論については以下の各書を参照。  
 Михайлов Г.И. *Краткий очерк литературы МПР* (М.,1955)  
 Герасимовч Л. К. *Литература МПР 1921-1964* (Л.,1964)  
*Литература МПР 1965-1985* (Л.,1991)  
 БНМАУ-ын Шинжлэх Ухааны Акадэми Хэл Зохиолын хүрээлэн, *Монголын орчин үеийн уран зохиолын түүх I боть*, (УБ.,1985)  
*Монголын орчин үеийн уран зохиолын түүх II боть*, (УБ.,1989)  
*Монголын орчин үеийн уран зохиолын түүх III боть*, (УБ.,1998)  
 С.Байгалсайхан *Уран дүрийн онолын лэцүүд* (УБ.,1998)  
 Д.Галбаатар *Монголын уран зохиолын онол, түүхийн зангилаа асуудал* (УБ.,2001)
- 7) 顧嗣立『元詩選』(中華書局、1987年)、陳衍輯撰『元詩紀事』(上海古籍出版社、1987年)。
- 8) 内蒙古社科院歴史所『蒙古族通史』上(民族出版社、1991年)第389—391頁。
- 9) 吉川幸次郎「元の諸帝の文学」(『吉川幸次郎全集』第15巻、筑摩書房、1969年)、233頁。
- 10) この問題に関する啓蒙的な記事として、船田善之「『色目人』の実像——元の支配政策」(月刊『しにか』2001年11月号)。
- 11) 典型的なものとして、前野直彬訳・編『中国古典文学大系19 宋・元・明・清詩集』(平凡社、1973年)があるが、その後のおよそ三十年間、この編集方針は基本的に変化していない。
- 12) 司馬遼太郎のオリエンタリズムについては、拙論「司馬さんとモンゴル」(『モンゴル研究』No18、2000年)を参照。

- 13) 小森陽一『ポストコロニアル』(岩波書店、2001年)。
- 14) *Dictionary of Oriental Literatures* (London, 1974) .
- 15) *Монголын Уран Зохиолын Дээжис том 1* (УБ.,1995).漢文作品は тал 257—276、チベット語作品は тал 279—492とその量は極端に違う。宗教言語としてのチベット語の優位を考慮するとしても、バランスがとれているかどうか疑問を抱かざるを得ない。また、日本語、ロシア語、ドイツ語等の作品の掲載はない。
- 16) 史習成『蒙古国現代文学』(北京、崑崙出版社、2001年)、第291頁。
- 17) 拙論「モンゴル文学史の時代区分における近代について」(『私学研修』第139・14号、1995年)。
- 18) 二木博史「新発見のヘーシンゲーの作品について」(日本モンゴル文学会 2001年秋季研究発表会 2001年10月28日 東京外国語大学)。
- 19) インジャンナシについては、John Gombojab Hangin *Köke sudur (The Blue Chronicle): a Study of the First Mongolian Historical Novel by Injannasi* (Wiesbaden, 1973)、扎拉嘎『尹湛納希評伝』(内蒙古教育出版社、1994年)等を参照。
- 20) ボヤンヒシグ『わたしはモンゴル人』(講談社、2001年)。
- 21) 『朝日新聞』2001年11月25日 読書欄。
- 22) Чойжилын Чимид “Би монгол хүн “*Монголын Уран Зохиолын Дээжис том 2* (УБ,1994) тал 263—265.
- 23) モンゴル科学アカデミー歴史研究所編著 二木・今泉・岡田訳『モンゴル史』2、58—65頁。
- 24) 楊海英『草原と馬とモンゴル人』(NHKブックス、2001年)、45—51頁。
- 25) ボヤンヒシグ『わたしはモンゴル人』(講談社、2001年)、25頁。
- 26) チンギス・アイトマートフの創作における言語については、沼野充義『徹夜の塊 亡命文学論』(作品社、2002年) 284—285頁等を参照。
- 27) ノーム・チョムスキー 山崎 淳訳『9. 11』(文藝春秋社、2001年)。
- 28) リービ英雄『日本語を書く部屋』(岩波書店、2001年)、185頁。

(中国語簡体字は対応する日本語の漢字で表記した。)