

翻訳は「他者」をどう訳すのか？

—『白鯨』とポストコロニアル翻訳—

藤本幸伸

How is 'Other' translated?

—*Moby-Dick* and Postcolonial Theory of Translation—

FUJIMOTO Yukinobu

(Received September 26, 2014)

『白鯨 (*Moby-Dick*)』第40章にはナンタケット、アイスランド、アゾレス島やオランダ、フランス、スペインなど様々な出身地の水夫たちが総勢22名登場し、この多国籍水夫たちは皆押し並べて、標準に近い英語を使う。タヒチ出身の水夫が、かつては緑で瑞々しかった筵が今ではすっかりくたびれてしまったと嘆く “I saw thee woven in the wood, my mat! green the first day I brought ye thence; now worn and wilted quite. Ah me!—not thou nor I can bear the change!” (190) という英語は、語順の崩れはあるが綴りも文法も普通の英語だ。また、中国人水夫がピップ (Pip) を囃し立てて “Rattle thy teeth, then, and pound away; make a pagoda of thyself” (189) という英語も逸脱はない。また、黒人銛打ちダグー (Dagoo) の “What of that? Who’s afraid of black’s afraid of me! I’m quarried out of it!” (191) は、寝言にもかかわらず、綴りも文法も逸脱のない標準英語だ。このような多国籍水夫の英語を、『白鯨』翻訳はどのような日本語に訳してきたのだろうか。¹⁾

阿部版は「ああおれの産—森の中で編んでたっけ。最初家へ持ってきたときゃ真っ青だったっけ。いまじゃぼろぼろに枯れちゃった。なさけないなあ、お前もおれも枯れっちゃうんだからな」(上271-2) と気さくな若者といった言葉使いをタヒチ人水夫にさせ、ダグーには「それが何でい？ 黒いもんが怖いって奴あ、おれが怖いんだな。おれは墨ん中から生まれたんだぞ」(上274) と少し荒いが普通の言葉遣いをさせる。ところが中国人水夫には「それなら、がたがた歯ぎしりしてがんがんおどるよろしい。お塔みたいにやるよろしい」(上269) と、如何にも中国人っぽい話し方で訳している。野崎版はタヒチ人水夫もダグーも中国人水夫も標準的な言葉を使わせ、あえて国籍による言葉遣いの差を言挙げしない。ところが、坂下版タヒチ人水夫が「わしの産よ、おまえが森で編まれるのを見とったぞ。ここへもってきたその日まで青々としとったのに…」(218) と年寄りっぽい普通の言葉遣いであるのに対し、ダグーの「それが、なんだべえ。まっ黒がこわい人間、みんなわすが恐いんだべ！ わすは黒の山から切ってきた石だに！」(219)、中国人水夫の「あなた、歯、がくがくさせるある。ぼんぼこ、ぼんぼこ、あなた、お腹、敲きちらすある。そしたら、あんた、卒塔婆の塔になるある！」(217) は、断片的な語句の羅列で、未熟なコミュニケーション力、更には複雑な議論はできないような感じを与える。千石版は、野崎版と同じく国籍によって言葉遣いを変えることはしない。むしろ、タヒチ人水夫の寝言のたわいなさと大仰な文語の組み合わせから、滑稽感を産み出しさえしている。

阿部版の「するよろしい」と坂下版の「するある」の中国人水夫と、坂下版の「だべえ、だに」のダグーには、日本人の中国人および黒人のステレオタイプが現れてはいないだろうか。中国人や黒人はまっとうな日本語を使えないだろうという固定観念が、このような翻訳を産んだと言えはしないか。原文は標準英語であるにもかかわらず、翻訳する側の価値観が翻訳過程に介入する。これは翻訳が語学的操作を越えた文化の問題であることを端的に示している。では、異文化の母語への移植を試みる翻訳は、文学の読みとどのように関わってくるのだろうか。それとも、どう翻訳するかは単なる語学上の操作に過ぎないのだろうか。確かに、民主主義、帝国主義と自由、あるいは文学史の中の正典といった大きな問題群から『白鯨』を分析する研究とは異なり、翻訳はテキストの局所を問題視するだけである。だが、この局所への拘りが文学の多様な読みの可能性を広げることもあるだろう。この小さな可能性を探ってみたい。

さて、『白鯨』の多国籍水夫は標準英語を話している。小説では登場人物が外国語や方言で話しているはずであるのに、作家がその登場人物たちに母語や標準語で会話をさせる場合がある。現実的には『白鯨』の多国籍水夫たちが訛ったり崩れた英語を使っている可能性は捨てきれない。にもかかわらず作家のハーマン・メルヴィル (Herman Melville) が『白鯨』の多国籍水夫に標準英語を使わせるとすれば、水夫たちに標準英語にアクセスできる権利を保障し、自由かつ平等なコミュニケーションの場を提供して各自の意見を述べさせるという民主主義的な想いがあったからではないだろうか。そうだとすれば、第64章で “Fellow-critters: I se ordered here to say dat you must stop dat dam noise dare. You hear? Stop dat dam smackin’ob de lip!” (321)²⁾ と料理人の老黒人フリース (Fleece) にだけ標準英語へのアクセス権を遮断し、非標準英語を話させるのはどのような思惑があるのだろうか。更に、このフリースの非標準英語をどう翻訳すれば、メルヴィルの思惑を伝えることになるのだろうか。非標準英語は機械的に「するよろし」や「だべえ」に翻訳すれば、それで済むのだろうか。そして、非標準英語を「だべえ、だに」で翻訳したとき、「だべえ、だに」の話し手の発言を我々翻訳読者はどのように受け止めることになるのか。標準日本語の話し手と「だべえ、だに」の話し手が同じコミュニケーションの場で発言するとき、我々は図らずも「だべえ、だに」の話し手を保護者的な視線で見えてはいないだろうか。このように翻訳は、単なる語学的な置き換えを超える問題を孕んでいる。『白鯨』の中の「他者」をどのように翻訳するかは、白人主流文化圏での「他者」の問題を考えることと同時に、それと平行関係にある日本主流文化圏での「他者」の問題をも浮かび上がらせる。このように『白鯨』翻訳に潜むポストコロニアル的「他者」の問題を検討するために、メルヴィルの他の作品、『信用詐欺師 (*The Confidence Man*)』に登場する黒人ギニア (Guinea) や「ベニト・セレノ (“Benito Cereno”)」のバーボ (Babo) と比較して、フリースに黒人英語を使わせるメルヴィルの意図を探ってみよう。

ギニアは、タンバリンを手に持ち、普通の人のおまけに足が悪いといった、如何にも物乞い風の黒人として登場する。このようなギニアに同情する白人乗船客から「どこに住んでいるのか、夜はどこで寝るのか」と心配され、ギニアは「パン屋のオーブンの床です (On der floor of der good baker’s oven)」(18) と不可解な返答をする。ちょっと分からないという顔をする相手に、満面の笑みを浮かべながらタンバリンを頭の上高くに掲げ「上にいらっしゃる方。あの優しいパン屋様が、この黒人のために石を暖めてくれ、夜、道路で寝るときも、困らないです (Dar he be, …in der city dat good baker warms der stones for dis ole darkie when he sleeps out on der pabements o’ nights.)」(18) と、単に路上ホームレスであることをこのように卑屈なほどへりくだって伝える。こういった見え見えの物乞いの

態度にも白人乗船客が飽き始めると、ギニアは「気晴らしと慈愛 (*diversion and charity*)」(18)の道具である自らの身体的不具を使って、施しを得ようとするが、かえって「犬同然 (*as in appearance he seemed a dog, so now, in a merry way, like a dog he began to be treated*)」(18)の扱いをされる。この場面で、ギニアは一貫して非標準英語を使う。

自分の身体的不具と卑屈な言動を使って白人のサンボイメージに適合した黒人を演じ、白人から同情と施しを得ようとするギニアが標準英語を話すとするれば、それは知的に劣った子どもであるが故に保護してやらねばならないという白人のサンボイメージに不協和音を引き起こし白人乗船客の警戒心をすら生むことになるだろう。その点で、ギニアの如何にも黒人らしい英語は、知的劣等と白人による庇護を意味する記号の働きをしているのだろう。如何にも庇護されるべきことを指し示す言葉遣いと身体的特徴という記号性は、自発的に慈善心を引き起こすことで満足を得ようとする白人に対して過剰すぎてはいけないのだ。

このギニアと対照的なのが、アフリカのセネガル出身で数年間スペイン人の奴隷であったバーボである。スペイン人奴隷であったバーボが、奴隷の日常生活で必要のない英語を学習していたとは考えにくい。とすれば、バーボはベニト・セレノ (*Benito Cereno*) やデラノ船長 (*Captain Delano*) とスペイン語で会話をしていた可能性が高いはずだ。その意味では、「ベニト・セレノ」はメルヴィルによる英語翻訳小説と言ってよいだろう。翻訳家兼作家メルヴィルは、奴隷バーボの話すスペイン語をギニアのような非標準英語に翻訳してもよかったはずだが、バーボには標準英語を使わせる。そのバーボの英語を、有名な髭剃りの後、バーボがセレノから暴力を振るわれたことをデラノに説明する場面で確認しておこう。

“Ah, when will master get better from his sickness; only the sour heart that sour sickness breeds made him serve Babo so; cutting Babo with the razor, because, only by accident, Babo had given master one little scratch; and for the first time in so many a day, too. Ah, ah, ah,” holding his hand to his face. (74-5 強調は引用者)

この文は殊更変わった事態を記述する文ではない。もし、知的幼児性、白人保護者による庇護、感情抑制の欠落といった黒人奴隷のステレオタイプに忠実であれば、「主人は病気だった。不機嫌だった。暴力をふるった」と非標準語綴りの単文を並べた文でもよかったはずだ。しかし、メルヴィルはバーボに「病気が不機嫌を産み、その不機嫌さ故に暴力に至った」という標準綴りの複文を使わせる。不機嫌の原因が病気にあり、しかも自分への暴力はその不機嫌せいであって恒常的な暴力ではないという状況認識を *make* の使役構文に載せて論理的に表現させている。このバーボの高い言語能力は、食事を給仕する場面で、バーボが主人セレノの横ではなくデラノの背後に立つという不可解な行動をも、その位置の方が主人セレノの表情よく観察でき素早い給仕ができるとの配慮からだとしてデラノに推測させるとともに、バーボが「(奴隷にしては) 並外れた知性の持ち主 (*an uncommonly intelligent fellow of yours*)」(76) であるとデラノに思わせる働きをする。同じ黒人でありながら、ギニアの英語が知的幼児性と庇護の必要性を示す過剰な記号であったのに対し、バーボの高度な言語能力は優れた知性の記号として機能し、白人の警戒心を解きさえる。

では、なぜ標準語を話す話し手は、知的で主流文化に従順と見なされるのだろうか。田中克彦は被支配者が帝国言語を獲得する意義を次のように説明する。「有能な人材が、言語の能力の欠如のせいで、帝国の活動に参加できないことは、帝国の損失になる」。この損失を回避す

るために、帝国は「被支配従属地域出身者が、帝国言語を獲得し、すでに帝国言語を獲得している者との間の言語的知識の差を解消することができるようにあらゆる手段をとり、そのための便宜を提供」するというのだ (42-3)。

この田中の説明をもう少し敷衍しておこう。被支配者層に帝国言語へのアクセスを提供することは、有能な人材の活用というだけでなく、彼らの反帝國的暴力を巧みにかかわすことにもなる。帝国言語は、高度に洗練されたコード体系を持ち、この洗練されたコードの使い手が帝国エリート層を構成していく。帝国言語を使いこなすことは、自らが帝国エリートであることを他に顕示する指標となるのだ。また、人材活用という名目で設けられた帝国言語へのアクセス権は、被支配者層に支配の屈辱から抜け出し主流エリート層に参入するまたとない機会を提供する。それは帝国側からすれば反帝國的ルサンチマンを削ぎ帝国の安定を確保することを意味する。それだけでなく、生まれながらの帝国言語話者は、有能な帝国言語学習者からしてみれば、洗練されたコードの使い手として超えることのできない存在であり、常に有能な帝国言語学習者より優位な立場にたつという安定的な特権をも手に入れることができる。

バーボの話す標準英語は、バーボが反帝國的ルサンチマンを持たない安全かつ安心できる存在であることを示すだけでなく、帝国エリートのエトスを共有し帝国エリートに恭順であるということをも語っているのだ。言い換えれば、自分は白人帝国文化に恭順で優秀で安心な奴隷であるとデラノに信じ込ませるほどの力が、バーボの話す標準英語にある。では、一見ギニアと変わらない非標準英語を使うフリースは、ギニア同然、白人主流文化への帰属を拒否され嘲笑と憐れみの対象でしかないサンボイイメージのままなのだろうか。そのフリースの英語を確認しておこう。夜中、フリースはスタッフの命令で鯨に説教をする。フリースの説教は先の引用にあるように、“dat dam noise, dat dam smackin’, your dam bellies” (321) と “dam=damned” という語を何度も使って下品だ。それを聞いてスタッフ (Stubb) は「汚い言葉を使うな。上品に話せ (I wont have that swearing. Talk to ‘em gentlemanly)」 (321) と、フリースに説教をやり直させる。そして、フリースは下品な “dam” を抜いた言葉で鯨に説教する。

Your voraciousness, fellow-critters, I don’t blame ye so much for; dat is natur, and can’t be helped; but to govern dat wicked natur, dat is de pint. You is sharks, sartin; but if you govern de shark in you, why den you be angel; for all angel is not’ing more dan de shark well governed. Now, look here, bred’re, just try wonst to be cibil, a helping yourselbs from dat whale. Don’t be tearin’de blubber out your neighbour’s mout, I say. Is not one shark dood right as toder to dat whale? And, by Gor, none on you has de right to dat whale; dat whale belong to someone else. I know some o’you has berry brig mout, brigger dan oders; but den de brig mouts sometimes has de small bellies; so dat de brigness of de mout is not to swaller wid, but to bit off de blubber for de small fry ob sharks, dat can’t get into de scrouge to help demselves.

(321 強調は引用者)

この “dam” という下品な言葉を抜いたフリースの説教を聞いたスタッフは、「そうだ、フリース爺さん。それでこそキリスト教というものだ (Well, done, old Fleece! That’s Christianity)」 (322) と満足そうに褒める。スタッフにとって重要なのは、説教の内容ではなく、指示通り上品な言葉遣いをするかどうか、黒人が白人文化に恭順であるかどうかなのだ。それは、

「鯨にいくら説教しても無駄だ」というフリースの意見にスタッフは納得し、フリースが“Cussed fellow-critters! Kick up de damndest row as ever you can; fill your dam bellies’ till dey bust—and den die.” (322) と下品な言葉を鯨にかけても一向に気につけないところからも分かるだろう。スタッフの関心は、フリースの説教が「キリスト教」的かどうかではなく、黒人が黒人らしい英語を話すことの確認に向けられる。そしてフリースは黒人英語らしい発音してスタッフを満足させつつ、際どいことを語っていくのである。試みに下線部を標準の綴りに戻すと、“but to govern that wicked nature, that is the point. You are sharks, certain; but if you govern the shark in you, why then you are an angel; for all angels are nothing more than the shark well governed.” と、語彙的にも文法的にも標準英語と何ら変わらない文章が現れる。メルヴィルは、標準綴りに戻せば語彙的にも文法的にもごく普通の標準英語であるはずのフリースの英語をあからさまに黒人英語綴りに仕立てることで、白人読者に向けて黒人コックのフリースがサンボイメージに合致した嘲笑と哀れみの対象であると見せようとしたのかもしれない。スタッフによる黒人英語の強要は、潜在的に白人主流文化への抵抗勢力となり得る黒人が白人文化に従属すること、しかも従順に従属することを確認するための儀式であった。だが、本当にフリースは白人文化に恭順なのだろうか。綴りを標準形に戻すとほぼ完璧な標準英語となるフリースの説教は、何を語っているのだろうか。

まず自分の中の鯨という貪欲を抑えよと言う。この「天使」と呼ばれる自己抑制は、トクヴィルが「正しく理解された自己利益 (self-interest rightly understood)」(Vol.2 121-24) と高く評価する19世紀アメリカ共和主義の上品さという倫理規範の一つである。この「天使」の自己抑制を働かせて、弱者にも均等に鯨の肉を分配しよう。鯨は「他の人 (someone else)」つまり神からの平等な恵みなのだから、誰彼が独占してよいわけではない。強者が貪欲に食べきれぬ以上のものを分捕るのではなく、弱者に分配するのが公平というものだ。これがフリースの説教の内容だ。さながら、食べる分だけ獲得するのが上品さという倫理規範に叶い、必要以上に漁るのは下品だという論理は、資本蓄積をもつばらとし富の再分配など念頭にないジョン・ジェイコブ・アスター (John Jacob Astor) のような資本家を揶揄する発言と言えよう。

また、文化人類学的<生=野蛮、火=文化>の観点からすると、鯨を生でしかもピチャピチャと音を立てながら貪欲に食べる鯨は下品で、火を使って焼いて食べるスタッフは上品となる。しかし、「今度は肉を焼きすぎるなよ。明日の晩はカツレットを作ってくれ、朝は鯨のミートボールでいい (not to spoil it by overdoing… Give me cutlets for supper to-morrow night… Whale-balls for breakfast—don’t forget)」(324) と注文の多いスタッフに対して、フリースが「よっぽど鯨よりもスタッフの方が強欲だ (I’m blessed if he ain’t more of shark dan Massa Shark hisself)」(324) と言うように、19世紀アメリカの公平さの倫理規範からすると、貪欲なスタッフの方がよほど下品となる。生で食べる点では下品な鯨が、公平さではスタッフより上品というフリースの説教は、より強いものが必要以上のものを奪い取るという飽くなき資本蓄積をよしとする文明国の貪欲さと下品さを揶揄する内容だと言える。このように価値転倒的思考をするのが、上品と下品の言葉の使い分けを巧みに行い料理という文化活動を営むフリースであることを考えると、フリースの役割は白人に従順なサンボイメージからはみ出ることになる。むしろ、虐げられた黒人の方がアメリカの倫理規範に忠実で、白人文化に本来の公平さを思い出させる存在であるかのようなようである。

エリック・サンドクイスト (Eric Sundquist) が言うように、ミンストレルショーに見られる黒人ステレオタイプがデラノのバーボ観の根底にあるとすれば (153)、フリースの言動にも

minstrel show 的要素を読み込むことも可能だろう。黒人に扮した白人が黒人らしさを演じて利益を得るエンターテインメントの minstrel show は、ある意味で、黒人の黒人らしさという文化資産を横領して、不当に利益を得る文化資産搾取の営利活動である。 minstrel show には、白人観衆が入場料という対価を支払ってまで得たいと思うものがある。南北戦争前の大衆娯楽であった minstrel show を「黒人文化を巡る抗争の場 (a principal site of struggle in and over the culture of black people)」(6) というエリック・ロット (Eric Lott) によれば、 minstrel show は、貶められ嘲笑される黒人を演じるのも白人であれば、その黒人役の白人を飼い慣らすのも白人であるという、黒人という他者を貶め嘲笑するために白人が白人のために自作自演した毒抜きのための文化装置なのである。そこには、いつ自分たち白人も黒人レベルまで墮ちるかも知れないという底知れぬ不安と、その不安を黒人らしさに凝縮しそれを嘲笑することで、擬制的に (演技として) 封じ込め骨抜きにしようとする白人の欲望がある。

The black mask offered a way to play with collective fears of a degraded and threatening — and male — Other while at the same time maintaining some symbolic control over them. Yet the intensified American fears of succumbing to a racialized image of Otherness were everywhere operative in minstrelsy, continually exceeding the controls and accounting, paradoxically, for the minstrel show's power, insofar as its “blackness” was unceasingly fascinating to performers and audiences alike. (Lott, 13)

このように白人文化の不安が募れば募るほど、黒人文化資産はますます搾取され貶められていくという構図は、 minstrel show だけに留まらず、白人文化全般の特性だとトニー・モリソン (Tony Morrison) は言う。その一つが黒人らしさを強要される黒人英語だ。黒人の英語はその異様な綴りによって意図的に標準英語とは異質な他者の言語に仕立て上げられ、正当な発言力を著しく奪われる。白人文化が標準英語の正当性を強調し特権的発言力を独占するに依りて、視覚的に異質な黒人英語は、情事・狂気・排除・自己嫌悪などの負の文化遺産を背負い込まされていると言う。

[S]pecific themes, fears, forms of consciousness, and class relationships are embedded in the use of Africanist idiom: how the dialogue of black characters is construed as an alien, estranging dialect made deliberately unintelligible by spellings contrived to disfamiliarize it; how Africanist language practices are employed to evoke the tension between speech and speechlessness; how it is used to establish a cognitive world split between speech and text, to reinforce class distinctions and otherness as well as to assert privilege and power; how it serves as a maker and vehicle for illegal sexuality, fear of madness, expulsion, self-loathing. (Morrison, 52)

約170年前にアレクシス・ド・トクヴィル (Alexis de Tocqueville) も、モリソンと同様、黒人を抑圧することに白人の不安を見て取っていた。奴隷解放を拒否する南部白人たちは、「自分たちが黒人に吸収され、白人階層から墮ちていくかもしれないという不安 (the fear of being assimilated to the Negroes, their former slaves;…the dread of sinking below the

whites, their neighbors.)」(Vol. 1 375) から、「黒人に読み書きを禁じ、黒人が白人と同等にならないよう、可能な限り野蛮な状態に貶めるのだ (the Americans of the South...have forbidden them (the Negroes) , under severe penalties, to be taught to read or write; and as they will not raise them to their own level, they sink them as nearly as possible to that of the brutes.)」(Vol. 1 380) というトクヴィルの洞察は鋭いと言える。

スタッフがフリースに黒人英語を強要し、フリースが表向き従順にスタッフの指示に従うという儀式は、白人文化の不安を解消するとともに、黒人フリースによる白人文化批判の契機ともなっている。フリースが鮫に説教した後、スタッフはフリースに「死んだら人はどこに行く (Where do you expect to go to, cook?)」(323) と問いかけると、フリースは手に持っていたトングを頭の上に挙げて「上のほう (Up dere)」(323) と答える。それを見たスタッフは、「ということは、死んだら、大櫓の天辺に行くのか。だが、上に行けば行くほど、寒くなるんだぞ。…新米が使う檣楼昇降口から這って天国に行こうという魂胆かもしれないが、だめだ。ちゃんと索具を使って上れ (So, then, you expect to go up onto our main-top, do you, cook, when you are dead? But don't you know the higher you climb, the colder it gets? ... perhaps you expect to get into heaven by crawling through the lubber's hole, cook; but, no, no, cook, you don't get there, except you go the regular way, round by the rigging.)」(323) と、自分が死んだらどこに行くのかも分かっていない子どもを諭すかのようにフリースをあしらう。このスタッフとフリースの関係は、大人である白人が子ども並みの知性しかない黒人に本当のことを教育してやるという植民地主義の構図をなぞっている。しかし、フリースにしろスタッフにしろ、このような会話を本気でやっているようには見えない。二人は、暗黙の決まり事にそった演技もしくは儀式として、このような会話をやっている節があるのだ。つまり、スタッフが自らの優位性を顕示し黒人の無知をさらけ出すよう仕掛けたこの会話に、フリースは付き合っていると考えられるのだ。二人が、特にフリースが自分たちの行為の演技性もしくは儀式性を自覚した上で対話を行っているとするれば、フリースの自覚的演技は、また白人の我が儘な行為を許してやり見逃してやっているという意味で、主客転倒を引き起こしている。

フリースはこのような白人文化の不安とその裏返しとしての劣等黒人という白人文化ヘゲモニーを承知の上で、白人好みの黒人を演じたと言ってよい。自覚的に白人好みの黒人を演じるフリースの説教に白人文化への批判が込められていたとしても不思議ではない。次に、このフリースの自覚的「他者性」をどう翻訳すればよいのかを考えてみたい。

フリースの説教は黒人料理人が下らぬことを鮫に向かって話すたわいない話ではなく、白人文化が強要するサンボイイメージを見事に演じつつ、飽くなき自己利益追求とつその競争から転落するかもしれないという不安を隠すために黒人の文化資産を横領している白人文化を当の横領されている黒人がやんわりと批判する強かさが秘められている。その説教を坂下版のような「皆さあまのトン欲、兄いもーとの皆さあま、わすは、そんなことを責めようとは思わねえ」(上 348) というどこの方言とも言えない翻訳にすると、その翻訳読者はフリースは如何にも知的に劣り主流文化批判はおろか、自分の発言の意味すら十分に理解していないような人物と受け止めかねない。このような白人文化ヘゲモニーをなぞるような翻訳は、メルヴィルが書き込んだフリース像とずれるのではないか。では、「悪さする自然はのう、襟首つかまえて、好き勝手せんよう、手綱かけなあかんわ、これが大事ゆうーもんやわ」といった関西弁ならば問題ないということにもならない。³⁾ 異文化の「他者」を自国の方言で翻訳すると、その方言の「他

者性」を担わせることになり、異文化の「他者」は二重に「他者性」を抱え込むことになるだろう。ここで、日本語の標準語と方言の力学を見ておこう。

先に帝国言語について触れたが、帝国内で主流となる言語が確立していく過程を確認しておこう。安田敏明が言うように、「ことばの階級差・地域差、そして書きことばと話しことばといった違いすべて解消してひとつにまとめる」(『「国語」の近代史』ii) 帝国言語の確立期に、近代の日本語の方言は負の価値を担わされていった。安田が挙げる1910年代の植民地朝鮮を舞台とする小説『カンナニ』(1935)は、「国語」教育を受け帝国言語を獲得した少女カンナニと四国の「おくに言葉」を話す龍二の帝国言語を巡る奇妙な主客転倒を描いている。⁴⁾ カンナニが獲得した帝国言語は、近代日本が国民国家を形成していく過程で作り出した標準語であり、日本の地方出身者も学習する必要がある言語であった。ひとたび「正しい日本語」を獲得した植民地人は、洗練された帝国言語のコードの使い手として、方言の混じらない自分の言葉を誇りにし、本国方言話者に帝国言語内での「他者性」を意識化させることになる。ここに、「正しい日本語」を話す植民地人と帝国内方言話者との間に主客の逆転が起こる。この物語には、こういったエリート意識を前にして、帝国言語の洗練されたコードへのアクセスを絶たれた本国地方出身者が「おくに言葉」の安っぽい猥雑さを疚しく思うという奇妙な歪みが描かれる。洗練された標準語と粗野な方言という近代日本語が産んだ対立構図は、方言に劣等感とともに無学と蒙昧を植え付けていくのだ。

このような帝国言語の洗練と方言の無学蒙昧の歪みを利用した作品のひとつに『沈黙』がある。⁵⁾ 洗練されたコードへのアクセスを絶たれた寒村の方言話者は、宣教師の話す日本語を「こげんたくみに言うたちゅうに…うまかことよ」と感心するばかりで、自らの身に降りかかる拷問や処刑の恐怖を想像する力を持たない「無知な動物」(104)とされ、「踏絵をば俺が悦んで踏んだとでも思っとつとか。踏んだこの足は痛か。痛かよオ。俺を弱か者に生れさせおきながら、強か者の真似ばせるとデウスさまは仰せ出される。それは無理無法と言うもんじゃい」と「犬が鳴くような声で」(146) 話すキチジローにしても、自分の不幸を論理的に分析するのではなく、ただ「痛か。痛かよオ。無理無法と言うもんじゃい」と直情的な言葉を繰り返しだだをこねる「幼児」でしかない。近代日本語の方言は、その粗野さが産み出す知的劣等と庇護を必要とする幼児性の記号となっているのだ。これに対しマカオやゴアで帝国言語を学んで巧みな日本語を操り、知的情緒的幼児性の日本語方言話者を保護者的に見守りつつ神の教えを辛抱強く説いていく宣教師たちは、「日本人は人間とは全く隔絶した神を考える能力をもっていない」「たずさえてきた苗はこの日本とよぶ沼地でいつの間にか根も腐っていった」(193)と日本人の宗教意識の低さについて洗練された日本語で知的に高度な議論を展開していく。なぜ日本人の宗教意識は低いのかを、日本人以上に日本を理解するヨーロッパ出身の宣教師に分析してもらうというポストコロニアル的構図を可能にしている要因の一つが、標準語と方言の力学にあることは間違いないであろう。

このような日本語の標準語力学からすると、フリースの説教をある方言で翻訳すれば、途端に無学と幼児性が纏わり付き、フリースの強かな主流文化批判の主体性が削がれてしまうことになるだろう。フリースは、黒人英語らしい英語を話すという点では、白人文化のヘゲモニーを受け入れるが、その恭順の影に隠れて白人文化を批判する強かさ、あるいは白人文化が馴染みできない「他者性」を持つ。その意識的黒人英語使用者としての「他者性」を奪わないために、わざとらしい言葉もしくは意図的に文体を混交して翻訳することが考えられる。文体混交が生み出す効果を、『海辺のカフカ』を例にして確認しておこう。

注)

1) 以下、当該箇所为代表的な翻訳を挙げておく。また、引用文の強調はすべて引用者による。

	タヒチ人水夫	中国人水夫	ダグー
阿部版	ああおれの産—森中で編んでたっけ。最初家へ持ってきたときゃ真っ青だったっけ。いまじゃぼろぼろに枯れちゃった。なさけないなあ、お前もおれも枯れちゃうんだからな。	それなら、がたがた歯ぎしりしてがんがんおどる <u>よろしい</u> 。お塔みたいにやる <u>よろしい</u> 。	それが何でい？黒いもんが怖いって奴あ、おれが怖いんだな。おれは墨ん中から生まれたんだぞ。
野崎版	ああ、おいらの産よ、林の中で編んだんだよな。そっから持って来た日には真っ青だったよな。それが今じゃ、すっかり擦れてくたびれちゃった。情けないよ！—おまえもおいらも変わっちゃって！	鈴がもげたら歯をつかえ。ガタガタ、ガタガタ歯を鳴らすんだ。鈴を吊した塔(パゴタ)になったつもりでな。	それがどうした？黒いのがおっかなかつたら、おれのことだっておっかねえだろう！おれは黒から生まれた男だぜ！
坂下版	わしの産よ、おまえが森で編まれるのを見とったぞ。ここへもってきたその日まで青々としとったのに、いまじゃ、おんぼろの幽霊になっちもうて。ああ、わしの身は！—おまえもおいらも移り変わりには勝てんのだろ！	あなた、歯、がくがくさせるある。ぼんぼこ、ぼんぼこ、あなた、お腹、敲きちらす <u>ある</u> 。そしたら、あんた、卒塔婆の塔になる <u>ある</u> ！	それが、なんだべえ。まっ黒がこわい人間、みんなわすが恐いんだべ！わすは黒の山から切ってきた石 <u>だに</u> ！
千石版	我が筵よ、そなたが森のなかで織りあげられていくのを私は見ていた。そこよりそなたを運びきたりしときは、そなたは鮮やかな緑の色だった。だが、爾来、そなたはすり切れ、ちびて、ああ、そなたのみではなかったか、わたしも同じだったか、時の流れに抗しうるものなし！	ならば、歯を鳴らすんだ、カタカタ、カッタンって鳴らすんだ、ピップ。自分の体を鐘撞き堂にしちゃうんだ。	それがどうした？黒いが怖けりやおれもおそろしかろうが！おれはあの黒い天空から切り出された黒色だ！

2) 書き言葉で、ある人物の話す英語が非標準英語あるいは方言であると読者が分かるのは、英語の標準的な綴りが確定しているからだ。おそらく19世紀半ばには、アメリカ英語の標準綴りが確定していたはずだ。一たび標準の綴りが確定すれば、標準から逸脱した綴りは、その方言の話し手の方言地政学的劣位性あるいは教養の劣位性を示す機能が備わる。このような主流文化に対する非標準英語綴りの記号的劣位性を逆手にとって、フレデリック・ダグラスは『英雄的奴隷 (The Heroic Slave)』(1853)の中で、“One is sartain, I never see’d a nigger-buyer yet that had’nt a plenty of money, and he was’nt as free with it as water. …The fact is, sir, I alloys like to hear ‘em talk, bekase I alloys can learn something from them.” (50) と発音と文法の逸脱した英語を南部白人に話させ、その無学さを読者に印象づけつつ、標準英語を話す逃亡奴隷を対置し、その自由を求める正当性を暗に示していた節がある。

3) 以下、フリースの説教の代表的な翻訳を挙げておく。本文中では触れることができなかったが、引用文の強調部分は(引用者による)キリスト教の隣人愛を指すと考えられるし、「手綱をよう掛けた鮫」(阿部版)はトクヴィルの self-interest well undeerstood を連想させることを合わせると、このフリースの説教は、キリスト教倫理とアメリカ共和主義の倫理を語っている考えられよう。

阿部版 (中166)	野崎版 (296)	坂下版 (上348)	千石版 (下66-7)
<p>皆サン、ガツガツするの が悪いあいわん。生れ つきだもんな、仕様がね えや。じゃが、皆サンの 罰当りな生れつきに、手 綱チュウもんを掛けんと いかんチュウのが、問題 ですわい。お前らはな、 何チュウても鮫じゃ。 じゃがな、お前らのその 鮫の性根に手綱かけてく れたら、何チュウこたあ ない。天使サンになれる んだぞ。というのな、 天使チュウもんはな、み な性根に手綱をよう掛け た鮫にちがいないんだぞ。 なあ、おい、兄弟、もう ちょっとだけ、上品にそ の鯨かじって見んかい。 <u>となりの野郎の口から脂 身もぎり取ったりせんで もええじゃないか。どの 鮫野郎だつて、その鯨食 うチュウことについて、 同じ権利チュウもんがあ るんだでな。いや、神様 も御覧じろ、お前らあ、 その鯨食う権利ねえかも 知れん。鯨はな、お前ら のもんじやないぞ。貴様 らん中にや、他の奴より デカイ口もつとる奴もい るだろ。じゃが、口のデ カイ奴は、腹が小さい チュウこともあるわい。 じゃから、デカイ口の奴は、 脂身自分で呑みこんだり せんで、かじり取ったら ば、弱い奴らに分けてや らにやいかんわい。弱い 奴らはな、押し合いへし 合いして鯨かじること できんわい。</u></p>	<p>おめえたちの食欲はな、 皆の衆、こいつを悪いと はおれは言わん。生まれ つきだからな、どうして みようもねえや。が、そ の性悪な生まれつきに手 綱をかけるということ、 これが肝心よ。おめえた ちは間違いなく鮫だけれ ども、おめえたちの中に 住んでいるその鮫の根性 に手綱をかけたら、その ときにはなんだ、おめえ たちも天使になるんだぞ。 嘘じゃねえやな。天使と いうものは、おめえ、鮫 の根性にちゃあんと手綱 をかけた奴のこつちゃね えか。したから、いいか、 兄弟、いっぺん鯨の肉を 行儀よく食うようにやっ てみんか。隣の野郎の口 から脂身をもぎ取るよう な真似はやめるんだ。そ の鯨に対する権利はどの 鮫もおんなじじゃあねえ か。おまけに、いいか、 おめえたちの誰にだつて、 その鯨に対する権利は、 本当はねえんだぞ。その 鯨は他に持ち主があるん だからな。おめえたちの 中には他の奴よりかも特 る別口のでっかい奴がお る。だが、でっかい口して 腹のちっこい奴もある。だ から口のでっかい奴は、 やたらに飲み込まねえで よ、囓り取った脂身を ちっこい子鮫どもに分け てやったらどんなもんだ、 自分で食おうと思つても 押し合いへし合いしてる 中に割り込めずにいる じゃねえか。</p>	<p>皆さあまのトん欲、兄い も一との皆さあま、わす は、そんなことを責めよう とは思わねえ。それ、自 然の性というもの。しよ うがねえだに。だけれん ど、そんな邪曲の自然をば、 どのようにおさらむるか つうこと、問題はいつも そこじゃ。皆さあまはす べて鮫。このこと、間違 いはねえ。間違いはねえ。 だけれんども、もすも愛する 皆さあまの心にある鮫を おさらむるとき、そん どときには、皆さあまも天 のみつかいになれるつう もんだに。みつかいとは すべて、よろしくわが身 をおさらむる鮫をいう だ。そいでじゃ、ええか の、愛する皆さあま、テ イギ正しゅう、あん鯨を ば、召しあがるるよう、 いっちょふんばりなされ。 <u>こんれ、そこのおしと、 なんぞの隣人の口より、 鯨のべらべら、ちぎって ゆくことなかれ。そこが 教えのもとだに。こちら の鮫も、あちらの鮫も、 そんな鮫に対しては、こん 畜生め！おんなず権利を もつとるだ。こんりや、 てぜんつるのかぬしやま、 すまねえだ！権利なんか、 皆さあまはだあれももつ てねえ。そんな鯨、ひと もんだでよ。皆さあまの なかには、でっかい口、 わすのいうのは、他人よ りかのでっかい口をもつ る人もある。だけれん ど、この世には、でっかい口 をしとつても、ちつちや い腹をしとるひともある。 そんなわけだから、でっ かい口をしとること、こ れすなわち、ずぶんひと りでべろりやるためと思 うなかれ。鮫にも落ちぶ られもんがちゃんという すなわち、この世の押し 比べ、叩き比べに負けっ ちもうて、ずぶんの口じゃ 喰えんひともいる。口と は、そげんひとのため、 べらべらとつて、分がち あたえるためのもんだに。</u></p>	<p>お仲間の命もらいし皆や ん、おまはんらのよくぶ かはお、まあな、責め られんわ、自然のもんや からな、おらも、あんま りキツイことよういわれ んわ、どうしよもないわ、 だけれんども、悪さする自然 はのう、襟首つかまえて、 好き勝手せんよう、手綱 かけなあかんわ、これが 大事ゆうーもんやわ、お まはんらはのう、どうこ ろんでも、鮫や。だけん ど、おまはんらの内に貼 りついでる鮫をのう、襟 首つかまえて、手綱かけ たらばな、おまはんらは、 それはもう天使だてや。 天使ゆうーてもな、なん のなの、もとはただの 鮫や。手綱かけて、ゆうー こと聞くようになった、 元鮫や。そやからして、 ええか、きようだいたち らよ、したいだけす勝 手すんのを、一回だけで ええから止めてみやへん かのう、その鯨をのう、 仲よう分けおうて、食ら うについてみやへんかのう、 こら、隣人の口から脂身 を横取りするのを、止め れ、どの鮫にもこの鯨に たいしてはのう、おない だけ食らう権利ちゅうも んがあるじやろうが、ち がうか？そうかそうか、 そらえらいこつや、この 鯨、おまはんらのもんや ないのやったな、権利な いのやったな、他のだれ かの所有物やったな。お まはんらのなかにはのう、 他の人よりもでかい口の 人もおるわな、どでかい 口をしたやつがおるわな、 だけれんども、どでかい口 してるくせして胃袋ちっこ いのもときどきおるわな、 だったらばじゃ、口のど でかいやつは、どでかい ままの脂身を飲み込むの じゃなしにじゃ、ちっこ い子どもの鮫にじゃ、ち と分けてやれ、な、ええ か、ちっこい仔鮫はじぶ んでは押しくらまんじゅ うでけんで、食らいつけ ねえでいるたでや。</p>

- 4) 安田敏明が「正しい日本語」を話す植民地人と「おくに言葉丸出し」の日本人とを対比的に紹介している『カンナニ』の場면을挙げておく。強調は引用者による。

「小学生、今度来た巡査の子な、龍二云ふね、さつきお母ちゃん小学生を呼んでみた、おつきいおつきい声出してー」

とやさしい眸をした。

「わしが小学生云ふのなんで知つてゐるのぞな」

自分の国の言葉を流暢に喋るこの朝鮮の女の子をまじまじと見ながら、龍二は、おくに言葉を丸だしにした。すると今度は女の子の方が笑ひ出して、

「小学生は、をかしの日本語を使ふのね」

と云ふのである。

(17-8)

- 5) 巧みな日本語の使い手であるヨーロッパ知識人と方言を話す無知な動物的日本人を描く場面は以下の通り。方言を話す村人が「無知な動物」「子ども」「犬」「幼児」と表象されるのに対し、れっきとした標準日本語を話す宣教師の言葉は「動かしがたい岩のような重み」を持つ。強調は引用者による。

①「パードレ」横にいた片眼の白く潰れた男がくぐられた手を動かしながら言った。「どげんされました」すると他の男女たちも一斉に顔をあげ露骨な好奇心を強くあらわしながら、司祭の返事を待っていた。この連中は無智な動物のように自分たちの運命をまるで知ってないようだった。司祭は山で掴まったのだと答えると、その答えがよくわからなかったらしく、男は手を耳にあてて聞きなおした。やっと思いつかぬ、

「ほう」

納得とも感動ともつかぬ溜息がみなの中に一様に洩れた。

「こげんたくみに言うたちゆうに」一人の女が司祭の日本語に感心して、子供のように叫んだ。「うまかことよ」

(『沈黙』103-4)

②「パードレ」彼(キチジロー)は犬が鳴くような声を出して言った。「パードレ、聞いてつかわさい。告悔(コンヒサン)と思うてな、聞いてつかわさい」…

「パードレよオ。パードレよオ」

まるで母親にまつわりつく幼児のように、哀願の声が続いて、

「俺(おい)あ、パードレばずうとだましたくりました。聞いてくれんとですか。パードレがもし俺ば蔑(みこな)されましたけん……俺あ、パードレも門徒衆も憎たらしゅう思うとりました。俺あ、踏絵ば踏みましたとも。モキチやイチゾウは強か。俺あ、あげん強うなれまつせんもん」
番人がたまりかねて棒を待ったまま外に出ていくと、キチジローは逃げながら叫びつづけた。

「じゃが、俺にやあ俺の言い分があつと。踏絵ば踏んだ者には、踏んだ者の言い訳があつと。踏絵をば俺が悦んで踏んだとも思つとつとか。踏んだこの足は痛か。痛かよオ。俺を弱か者に生れさせおきながら、強か者の真似ばせるとデウスさまは仰せ出される。それは無理無法と言うもんじゃい」

(『沈黙』146)

③「彼等が信じていたのは基督教の神ではない。日本人は今日まで」フェレイラは自信をもって断言するように一語一語に力をこめて、はっきり言った。「神の概念はもたなかったし、これからももてないだろう」

その言葉は動かしがたい岩のような重みで司祭の胸にのしかかってきた。それは彼が子供の時、神は存在すると始めて教えられた時のような重力をもっていた。

「日本人は人間とは全く隔絶した神を考える能力をもっていない。日本人は人間を超えた存在を考える力も持っていない」

「基督教と教会とはすべての国と土地とをこえて真実です。でなければ我々の布教に何の意味があったろう」

「日本人は人間を美化したり拡張したものを神とよぶ。人間と同じ存在をもつものを神とよぶ。だがそれは教会の神ではない」…「あなたが二十年間、この国でつかんだものはそれだけですか」「それだけだ」フェレイラは寂しそうにうなずいた。「私にはだから、布教の意味はなくなっていっただ。たずさえてきた苗はこの日本とよぶ沼地でいつの間にか根も腐っていった。私はながい間それに気づきもせず知りもしなかった」
(『沈黙』190-93)

6) 文体混交の企みの例として取り上げた箇所は以下の通り。強調は引用者による。

①朝の5時にバッグの中の携帯電話が鳴り出す。星野さんはすぐに目を覚まして、電話を手を取った。

ナカタさんはまだ隣でこんこんと眠っている。

「もしもし」

「ホシノちゃん」と男の声が言った。

「カーネル・サンダース」と青年は言った。

「そのとおり。元気かい？」

「まあ元気だけどさ……」と青年は言った。「なあ、おじさん、どうしてこの番号がわかったの？あんたに番号は教えてないはずだよ。それにさ、俺はここのところずっとケータイの電源を切っているんだ。仕事の連絡が入るのがうっとうしいから。なのにどうしてここにかけることができたんだい？そんなのずいぶん変だぜ。どうも筋が通らねえよ」

「だから言ったじゃないか、ホシノちゃん。私は神でもないし、仏でもないし、人間でもないんだって。私はとくべつなものなんだ。私は観念なんだ。だからホシノちゃんのケータイをりんりんと鳴らすことくらいお茶の子さいさい、朝飯前だ。電源が入っていても入ってなくても、そんなこと関係ないの。それくらいいちいち驚くなよ。べつにそっちに直接出向いてもよかったんだけど、目を覚まして、私か出し抜けに枕元に座っていたら、ホシノちゃんだってびっくりするだろうが」「そりゃまあ、びっくりするわな」

「だからこうやってケータイにかけているんだ。私だってそれくらいの礼儀作法は心得ておる」

(『海辺のカフカ』下 238-9)

②でもさ、この石っていちおう神様の持ちものでしょうが。勝手に持っていったらきつと怒られるよ」

カーネル・サンダースは腕組みをして、星野さんの顔をじっと見た。「神様ってなんだ？」

そう言われて、青年は考え込んでしまった。

「神様ってどんな顔をして、どんなことをしているんだ？」とカーネル・サンダースはなおも追及した。…

「いいか、ホシノちゃん。神様ってのは人の意識の中にしか存在しないんだ。とくにこの日本においては、良くも悪くも、神様ってのはあくまで融通無碍なものなんだ。その証拠に戦争の前には神様だった天皇は、占領軍司令官ダグラス・マッカーサー将軍から『もう神様であるのはよしなさい』という指示を受けて、『はい、もう私は普通の人間です』って言って、1946年以後は神様ではなくなってしまった。日本の神様ってのは、それくらい調整のきくものなんだ。安物のパイプをくわえてサングラスをかけたアメリカ軍人にちよいと指示されただけでありかたが変わっちゃう。それくらい超ポストモダンなものなんだ。いると言えはいる。いないと言えはいない。そんなもののことをいちいち気にすることはない」
(『海辺のカフカ』下 125-6)

【参考文献】

- 遠藤周作 1981 (1966) 『沈黙』 新潮文庫
- 田中克彦 2000 「言語と民族は切り離し得るといふ、言語帝国主義を支える言語理論」 三浦信孝・糟屋啓介編『言語帝国主義とは何か』 藤原書店
- 村上春樹 2002 『海辺のカフカ (上・下)』 新潮文庫
- メルヴィル 1956 阿部知二訳 『白鯨 (上・中・下)』 岩波文庫
- 1994 (1972) 野崎孝訳 『白鯨』 中央公論社
- 1982 (1973) 坂下昇訳 『白鯨 (上・下)』 国書刊行会
- 2000 千石英世訳 『白鯨 (上・下)』 講談社文芸文庫
- 安田敏朗 2006 『「国語」の近代史』 中公新書
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Triffin. 2006 *The Post-Colonial Studies Reader*. 2nd Routledge.
- Lott, Eric. 1996 “Blackface and Blackness: The Minstrel Show in American Culture.” *Inside the Minstrel Mask: Readings in Nineteenth-Century Blackface Minstrelsy*. Ed. Annemarie Bean, James Veron Hatch and Brooks Mcnamara. Wesleyan UP.
- Mahar, William J. 1985 “Black English in early Blackface Minstrelsy: A New Interpretation of the Sources of Minstrel Show Dialect.” *American Quarterly* 37: 2 260-285.
- Melville, Herman. 1992 *Moby-Dick or, The Whale*. Penguin Classics.
- 2002 *Melville's Short Novels* Ed. Dan McCall. W.W. Norton & Company.
- 2006 *The Confidence-Man: His Masquerade*. Ed. Hershel Parker and Mark Niemeyer. W.W. Norton & Company.
- Morrison, Toni. 1992 *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Vintage Books.
- Sundquist, Eric J. 1993 *To Wake the Nations: Race in the Making of American Literature*. Belknap Press.
- Tocqueville, Alexis de. 1990 (1835, 1840) *Democracy in America*. 2 Vols. Vintage Classics.