

ハーンとチェンバレン——文化論の背景——

牧 野 陽 子

一 日本文化論の背景

●チェンバレンとの往復書簡

ハーンは来日した一八九〇年春から松江、熊本、神戸をへて、上京した翌年の一八九五年暮まで六年間チェンバレンと文通を続けたが、そのやりとりが最も頻繁かつ濃密だったのが、熊本時代であった。通算一六八通（チェンバレンからも一六六通）のうち熊本の、といっても九二年はチェンバレンが帰国して不在だったから、九三年と九四年の二年間だけで一一八通を占める。

当時、熊本—東京間を手紙が行くのに三、四日かかった。だがハーンとチェンバレンは互いの返事が来るのを待たずに、時には投函したその晩、その翌日にも筆をとっている。

松江の頃のハーンの手紙が例えば大社訪問や潜戸旅行の一方的な報告が主だったのに対し、熊本時代には二人の間で様々な話題が俎上に上り、丁々発止の議論が目立ってくる。「教授 Professor」「様 Mr.」という敬称は消

えて「Dear Chamberlain, Dearn Hearn」とはじまるようになり、一通がまた何頁という長さで、その量の膨大さ、内容の濃さには驚くばかりである。そしてハーンはチェンバレンとの文通の中で、自分を見つめ、考えを練り上げていく。

「思うさま自分の本当の気持ちを手紙の中に書くことができれば、憂鬱に対するこれ以上の慰めは実際ありません。東洋で暮らしていれば、避けがたい反動が生活の一部となるのは事実であり、それゆえこの反動には純粹に個人的な意味以上のものがあるのです……」⁽¹⁾（九三・四・一九）

ハーンは手紙に書くことで自分の振り子の揺れを客観化することが出来た。書簡での論争をたたき台として、熊本時代の幾多の日本文化論が生み出されたと言ってもいい。ハーンは生涯を通じて手紙を数多く書いた。ビズランド編集最後の三巻に収められたそれらの書簡を読めば、魅力的な文章で折々の心境が綴られているのを見ることができよう。ただ、熊本時代のチェンバレン宛書簡は、ハーンにとって知的営みの場であり、新たな知的生産作業の糸口となった点で際立つ。では二人の書簡はいかなる雰囲気のものだったのだろうか。

●手紙という場のサロン

九十二年の十二月、チェンバレンが一年間の留守から戻ってきた時、ハーンは待ち構えていたかのように、こう書いた。

「ただ寂しくしょうがないからお手紙を書いています。……」（九三・一・十七）

「友人は測りしれないほどの貴重な価値を持っています。メーソンがいて、貴方は本当に幸せです。私には、

文章を読んで聞かせたり、その忠告を求める人間が日本には誰もいないのです」(九三・二・六)。西洋と日本の狭間で揺らぐ、この時期の焦燥と孤独感がにじむ手紙である。

ハーンの手紙にチェンバレンもまたよく応じ、以前のように事務的な短い文面ですませずに長文の返事を毎回よこすようになった。それは勿論ハーンの手紙が快い刺激に満ちていたためであるが、加えてチェンバレンの健康上の事情もあった。チェンバレンはこの頃から喉と気管支が悪く、医者から横浜クラブの会合やパーティ出席はもとより普段の会話さえ禁止されていたのだった。

「もう外出もできないのです。それに、たとえ出かけても仲間と話をすることが許されていません。そうなる

と、わが親友こそが最大の敵ということになってしまい、とうとう私は、メーソンとさえやむなく断絶状態になっているのです。」(九三・七・四)とチェンバレンは嘆く。つまり、彼の方も知的交友に飢えていたのであり、こうして利害の一致した二人の間に、いわば書面での文芸サロンとでも称すべき饒舌華麗な応酬が展開する。

二人は、日常身辺の些事から互いの文章作法、文学論、そして哲学、美学、宗教、教育、日本の文化、政治問題に至るまで論じあった。蔵書の貸し借りも頻繁に郵便で行われた。互いに好きな作家を語り、パスカルやルソーなど古典から、アメリカの現代詩人たち、フランスのネルヴァル、ボードレー、フローベル、モーパッサン、メリメ、ゾラ、その他ハイネ、ワトソン、シモンズ、ド・クインシー、アイルランドの怪奇小説家レ・ファニュ等々、あらゆる作家が話題に上る。

「捕らえ得る限りの詩人を全部読み、膨大な分量の山のような屑の中からルビーやダイヤモンド、エメラルドを探す」(九三・九・七)主義のハーンの乱読ぶりに比べ、「絶対の純粹さと構想と抑制された感情との調和」こそ

芸術だ（九三・九・二）と言う大詩人好みのチェンバレンは、ゴーチエを知らず、ロティもゾラも好みではなかったが、ハーンはチェンバレンに彼らの魅力を度々説いた。

バードやキプリング、ローウエルは勿論のこと、バチェラーの『日本のアイヌ』（一八九二）など、最新の日本研究も検討の対象となる。当然ながら『日本事物誌』の内容も組上に上った。

チェンバレンが素直にハーンの指摘に従って改定第二版（九一年十一月）ないし三版（九八年四月）で訂正したものもある。例えば「扇」の項で「宗教以外のあらゆる題材が描かれている」という記載について、鳥居や宮などを描いたものを実際に見た、と言われれば（九三・四・一三）その箇所は削除し、「入浴」について「たとい同じ湯につかっても各人が浴槽の外で体を清めてから入るから清潔である」との教示（九三・八）は加筆した。ハーンがセツとの暮らして得た実感そのままに、アメリカの女性に比べた日本女性の気立ての優しさについて述懐した手紙の一節（九一・夏）はそのまま「女性の地位」の項目に引用された。

しかし日本の「音楽」や「文学」の項など、チェンバレンの否定的記述に対するハーンの抗議は軽く受け流され、取り合ってもらえなかったし、また「煙管」については、チェンバレンの方から寄稿を頼んでおきながら、ハーンが記したのとは正反対の解釈を付けている。一方ハーンの著作に関しても、本文中に日本語をそのまま用いることの是非が激しく議論されたが、今度はハーンの方が譲らなかつた。

●居留地の話題

互いの著作の内容に関わるこうした議論に比べ、二人がいつでも安心して言及し、意見の一致を見ることがで

きる話題もあった。その最たるものが「振り子」の気持ち、日本人を理解することの難しさ、そしてローウェルやロティ等、第三者の手になる日本文化論、日本人イメージの再検討だった。いずれも、外国における同国人社会の人々が現地の文化と人間について語る時の、最も無難かつ共通の話題に他ならない。

「一年前に比べれば、私は日本人についてずっと多くのことを知っています。しかもなお彼らを十分に理解したなどとは到底いえないのです。私自身の妻でさえ……まだ私にはどこか神秘めいています。……何か理解しにくい人種的性向というものがあるのです。例えば……」（九三・一・十七）とハーンは、家の奉公人たちの感情を抑えた不可解な態度と礼儀について詳しく語る。

いわゆる「ジャパニーズ・スマイル」なる日本人特有の心理表現を世界に知らしめた論文「日本人の微笑」⁽²⁾は、こうした身近な観察を下地に、チェンバレンとのやりとりの中から生まれた作品だった。

●微笑の意味

ハーンより四年早く一八八六年に日本を訪れたヘンリー・アダムズも「日本人はいつでも、あの無意味で果てしない微笑を浮かべていて……彼等には死でさえも愉快な冗談なのではないかと思えてくる」（一八八六年九月付手紙）とすでに記しているように、当時の在日西洋人にとって、日本人の日常的な振舞いで不可解なのはその笑顔だったらしい。もちろん最初は良い印象を受ける。ところが、怒り悲しみ苦しむべき時にも相変わらず日本人が微笑するのに気付いて、西洋人は不審の念にとらわれ、「日本人はにやけている、不誠実だ」と怪しむようになる、とハーンはまず記す。

この最初の書き出しからして、あたかも居留地社交界での会話の趣があるが、以下、ハーンが挙げる幾つかの例も、いかにも外国人読者にわかりやすい状況で起きたものだった。

例えば、ある西洋人が馬に乗って坂道を駆け下りていく途中、道を登ってくる空の人力車と激突してしまった時のことである。不可抗力の事故だったが、西洋人の方は激昂して思わず鞭の柄で車夫の頭を殴った。すると車夫はにっこり笑い、礼儀正しく御辞儀をしたため、西洋人の男はあっけにとられる。また、ある英国人の家では、女中が楽しい笑顔でやってきて、「主人が死んだから、葬式に参ります、それでお暇を下さい」と言い、その日の夕方戻って来ると、「これが私の主人です」と言っただけで笑いながら骨壺を見せたという。何という酷い人間だろうかと、婦人は思う。

ハーンは以上の微笑にこめられた日本人の心理をこう説明する。車夫は、「私が悪かった。あなたの立腹はもつともだ。だから別に怨みを抱いたりはいらない」と微笑した。夫を亡した女中は、自分の悲しみに対して余計な心配をかけないために微笑し、骨壺を見せるようにという外国人の無神経な要求にも涙をのんで、ただ主人に不愉快な思いをさせないためにわざと笑顔をつくって見せたのだ、と。日本人は世間に対しては常に明るい表情を向けるのが習いとなっている。個人的な感情を見せるのは、はしたない。だから心の中は張り裂けんばかりであるうとも、雄々しく微笑むのが礼儀なのだ。つまり日本人の微笑とは、極めて意志的な自己抑制に他ならない。そこには菩薩の微笑にも通じる独特の神々しい美があり、それは積極的な道徳観の表れ、民族精神の結晶なのだ。ハーンは論じる。

ハーンは、日本人の微笑を論ずるにあたって、現代でいう行動心理学的分析を行っている。共通の具体的行動

にひそむ心理を分析し、そこに見出される日本民族固有の精神構造を抽出してみせたわけである。そしてこの「日本人の微笑」論の発見は、日本人が行動——ここでは微笑——をとるのが、自分個人の感情ではなく、相手、つまり世間との関係を基準にしていることを指摘した点にあった。半年後に執筆された「永遠の女性」（後『東の国から』所収）においても、ハーンは芸術にみられる西洋の女性崇拜の伝統と日本の女性観を比較考察した上、日本の女性と社会組織の関係を「義理」という観点で論じている。そしてこの視点は、ルース・ベネディクトの『菊と刀』、中根チエの『タテ社会の論理』に至るまで引き継がれているといえる。

●西洋的近代へのアンチテーゼ

ハーンの「日本人の微笑」論は、居留地での話題の一つを取り上げて謎解きしてみせたわけだが、一方で、当時最新の日本文化論として高い評価をえていたパーシバル・ローウエルの著作『極東の魂』（一八八八年）への真向からの反論として書かれたものでもあった。

ハーンが来日以前に読み、強い感銘を受けた日本関係の著作には、チェンバレンの英訳『古事記』、ロティの『お菊さん』の他に、ローウエルのこの『極東の魂』があった。

そのローウエルの著書を書く基本テーマとは、西洋と東洋の民族の精神の相違は、西洋の自我と個性尊重に対して東洋の自我の不在、非個人性にあるということだった。その西洋の極としてローウエルの祖国アメリカがあり、東洋の極が日本に他ならなかった。そして個人性の発達はその国民の精神の発達の度合を示すという大前提に基づき、非個性は日本民族の文明上の遅れの表れ、弱点であり、このままでは日本は将来消え去る運命にある

と主張した。

ハーンはローヴェルの日本研究に感心し、チェンバレンへの書簡でも再三ローヴェルの名前を挙げては個人性の有無というその見解の妥当性を話題にしていたが、特に「日本人の微笑」執筆前後には、二人は正面きって熱心にローヴェルを論じている。

「日本人の微笑」の本文の注にも、約一頁にわたるローヴェルへの反論があるが、脚注に落とした本文に比べて、まるで論文のように長い手紙では、より強く反駁している。

「日本人の性格の最も美しい、最も意義深い、最も魅力的な点は、ローヴェル氏の書物が東洋的現象として指摘する、まさにその個性の欠如によって明らかにされるのです。」(九三・一・一四)

そしてハーンは続けて、ローヴェルのいわゆる一九世紀的な文明史観への反論を展開する。つまり西洋が誇る自我意識や個性の尊重は必ずしも人間性の発達を意味せず、むしろ「強烈で不快な利己主義」の顕れにすぎない。従って、自我意識の強さをもって文明の進化の度合いをはかる尺度とはできない。日本文化のマイナス面とされる個性の欠如にこそ、意義深い美点がある。逆に、日本の中でも西洋化されたインテリや上層階級には近代的個性が見られるかわりに古来の美点は失われてしまったと、いわば非個性論の逆説を唱えているのである。ハーンは「日本人の微笑」を、西洋的近代への象徴的なアンチテーゼとして提示したのである。

この論文の痛快さは、「不可解な微笑」という在日外国人の共通認識を使って、ローヴェルの日本—西洋比較文化論における既成の価値観をひっくり返した点にあったといえよう。そしてこの後に書かれた「日本文化の真髓」や「柔術」(『東の国から・心』所収)において、ハーンが威圧的な西洋文明を滅び去った巨大恐竜になぞらえ、

衣食住から芸術まで小さく軽やかな日本文化こそ有為転変にしなやかに耐えて存続するだろうと主張したこと、いわばロティの日本文化矮小論とローウエルの非個性日本必滅論のアンチテーゼの提示に他ならなかった。

● 知のかけひき

「日本人の微笑」「永遠の女性」「日本文化の真髄」等、こうした近代西洋文明批判としての日本文化論は興味深く、影響も大きい。例えば李朝陶磁器の美を発見し、民芸運動を創始した柳宗悦はハーンの論に多大の感銘を受け、自らの朝鮮文化理解の規範として掲げたことが知られる。そしてハーンの文化論の激しさ、極端なまでの西洋的価値観の転覆ぶりは、日本と西洋の間で揺れ動く振幅の大きさがあったからこそ、憎しみを触媒にし、振り子の揺れの力をばねとしてその一極に生まれ出たのだといえる。

だが一方でそこにある意味で遊びの要素、つまり、「日本」を知り「日本文化」を論じる限られた人達のサロンでの知のゲームともいえる要素があることも指摘できよう。松江を描いたハーンの記事についても、ハーンがロティの作品中の長崎の朝の描写、蟬の鳴き声の描写を換骨脱胎し、そしてこの「再話」の一種がハーンの得意とする手法であると同時に、読者の目を引くものでもあると先に述べたが、チェンバレンとの間の様々な日本文化をめぐるやりとりも、同様の換骨脱胎・価値逆転の妙味を楽しんでいる面が否めない。そしてこの遊びの面が、ハーンに自分の状況を客体化させるのに一役買ったと思われる。

例えば「煙管」の項でチェンバレンはハーンの記事を使いつつ、煙管の評価は反転させたが、ハーンは特に抗議していない。一方でハーンも同じようにチェンバレンの意見を反転させた文章の引用をやっている。

出雲大社訪問記の「杵築」のなかで、ハーンは日本の神道について次のように述べた。

「神道は形も変えず命脈を保ち、現在に至るまで、その生まれ育った国を支配し続けている。神道には、哲学もない。道徳律もない。抽象的な教理もない。しかし、まさにその『ない』ことによって、西洋の宗教思想の侵略に對抗できた……」

この文章は、チェンバレンの『日本事物誌』の中の「神道は宗教と称されることが多いが、実際はほとんどその名に値しない。……神道には教義もなければ、聖典もなく、道徳規約すらも欠いている」(二九六頁)⁽³⁾という箇所を踏まえた上で、チェンバレンを含めた従来の日本研究者たちの神道評価を覆したものである。

このような二人の鞆当ては、表だっては互いに反論も抗議も交わされず、またこのことが直接のきっかけで疎遠になったというわけでもない。とはいえ、多少含むところを残し、後の二人の訣別への布石とはなっただろう。その点、ロティ、ローウェルやベーコンなど第三者の日本論の転覆は心おきなく楽しめた。そして逆に自分たちの鞆当ても他人の楽しみとなることを承知していたと考えられよう。

地方にいたハーンは別として、チェンバレン、バード、ベーコン、ローウェル、これまでに挙げた著者たちはみな親交があった。狭い外国人社交界の中での顔なじみなのである。現代に比べ、娯楽も情報も刺激も格段に少ない当時、互いの新しい「日本像」の展開は学問であるよりも、教養色の強い娯楽であったかもしれない。衆知のキーモチーフ、符牒に近い描写法を用いて異なる斬新な意味付けを行っていくことは、真剣な反論というよりは、知るものぞ知る、知の駆け引きのゲームだったといえる。元の、または相手の言説を受けてそれをずらし、転覆していく愉快さは、本歌取りや連歌の座の雰囲気に近いといえるかもしれない。一般の読者層をも含め、そ

ういう限られた特定の座の輪のなかで、当時様々な日本文化論が生み出され始めたのだった。

そしてその中でハーンの文化論が抜きんできているとはいえないもの、ハーンらしい読後の深い余韻に欠けて、何か今ひとつもの足りないのは、所詮は議論のための議論から生まれた知的産物にすぎないからだろう。「音」がない。「時間」という奥行きがない。個人的な思い入れがない。そして何よりも、ハーン特有の幽玄な「怪奇性」がない。ルポルタージュという渾然とした形式のなかに文化論も埋没してそれなりに形になった松江時代の作品に比べ、議論だけが突出した熊本時代のこれらの日本文化論は、味わいが一段落ちることは否定できない。勿論、晩年の彫塑され尽くした怪談や幻想的小品の文学的完成度には及びもつかない。

作者自身も満たされた気持ちにはなれなかった。創作上のいらだちを日本への不満にないまぜにしてチェンバレンに書き送っている前述の手紙は、実は「日本人の微笑」と「永遠の女性」を書き挙げた後のものであり、ハーンがこの状態を脱するには、今少し時間が必要であった。

二 二つの文化観

ハーンとチェンバレンはこのように知のゲームに興じ、様々な議論を交わした。しかし、そうするうちに、二人の根本的な世界像、異文化に向き合うスタンスの抜き差しならぬ違いもやがて明らかになってゆく。

●異言語使用論争

ハーンは、『知られぬ日本の面影』の校正刷をチェンバレンに送って見てもらった。すると、「日本人の微笑」

の中に日本語がそのまま、例えば Kuruma のように使用されていることをチェンバレンが批判したことをきっかけに、両者の間で、自国語の著作の中に外国語を原語のまま挿入することの可否が再三論じられることになる。

チェンバレンは、言葉は意味がわかって初めて力を持つ、だから意味のわからぬ外国語の挿入は耳障りな正音にすぎず嫌悪すべきことだ、と主張した。対してハーンは、言葉には固有の音や色、姿がある、その語の魔力と雰囲気は意味が分からなくとも発揮されると反論する。

二人の議論は九三年六月一日から二五日まではぼ一カ月にわたり、一六通交わされた長文の手紙で執拗に反論、再反論と繰り返された。ハーンはロティイの作品中のアフリカの歌、キングスレイの作品中のヴァイキングの歌などの例を挙げて強固に自分の意見を主張したが、チェンバレンの方も決して譲らず、最後には、ハーンが「負けました。もうこれ以上私から出すべき議論はありません。ただ、特例的な場合には時にそのような言葉の芸術的使用もありうるのではないかとまだ私としては考えていると、恐れながら申し上げただけです」と先輩の花をもたせつつも、まだキプリングのバラードの例を引いて自説に固執した上で「しかし、もう何も申しません。以後、日本の話を書く場合は気をつけましょう」とししぶしぶ譲ってとりあえずは一段落する。

翌年、再びチェンバレンからハーンが「ehon 絵本」という「ロバの叫び声に似た奇怪な単語」を挿入していることに対する非難があり（九四・一・二五）、さらに『知られぬ日本の面影』刊行後、東京での好評を伝えつつも、唯一の批判が日本語の単語の使用が過剰なことだと書き送ってきた（九五・二・二四）が、ハーンは軽く受け流した。

言語観という面で捉えれば、二人の主張は、意味尊重主義と音尊重主義の違い、言語学者的視点と芸術家的視

点の違い、また翻訳論としては散文向きと詩歌向きの違いといえる。

しかし、その相違は両者の基本的異文化観の核心に触れるものだった。チェンバレンが異文化もすべて自国文化の尺度に置き換えることが可能かつ当然とするのに対して、ハーンはそれぞれの民族に固有なものは他の文化の要素には変換不能の、それぞれに絶対的なものだと見なしていた。それは、ひとつの普遍的価値の存在に視点固定した文化観と、複数の対等な視点を認める相対的文化観の違いであり、前述した御真影拝礼問題も、キリスト宣教師批判も、後述する二人の民俗学的関心の差異も、条約問題論争も、遺伝論争もみな根は同じなのである。

●「もの」と「心」の民俗学

民俗学的话题は、松江時代から熊本時代の初期にかけて、ハーンとチェンバレンに共通する関心事の一つだった。チェンバレンは、ハーンに稲荷や観音菩薩の性別について尋ねたり、猫の尻尾を短く切る日本の風習について尋ねたりして、『日本事物誌』の改定版の参考にし、ハーンも馬頭観音、犬神、狐持ち、稲荷、巫女など土地の様々な伝説や習俗を報告している。

九三年当時、二人は共著で『日本の民俗』という本を編む計画をたてていたが、結局は実現せずに終わる。両者の関心の方向が異なったためである。

チェンバレンの関心はもっぱら出雲大社の火鑽臼と火鑽杵の模型の入手と、各地の神社仏閣の御札及びお守りの収集にあった。

「神聖な火を点す原始的な方法」である出雲の火起こしの鑽の存在を、ハーンの手紙で知ったチェンバレンは、オクスフォード大学の古物収集家の老タイラー博士に送りたいからと、その模型の入手をハーンに折り返し頼む。エドワード・タイラーは『原始文化』（一八七一年）の著書で世界的に有名な人類学者であり、当時大学博物館保管長をしていた。そしてチェンバレンの民俗学的関心はタイラーに啓発されたものであった。ハーンは西田を介して千家宮司に模型の制作を乞い、手を尽くして八ヶ月後の翌年四月にチェンバレンに無事届けている。

また御札とお守りについても、ハーンは出雲地方は無論、熊本近郊でも行く先々で必ず買い求めては送り続けた。火除け、縁結び、加藤清正の寺の珍しい金属製のお守りなどその数は数知れず、チェンバレンは九二年の帰英の際にオクスフォード大学博物館に大引き出し三つに余る収集品を寄贈したが、その多くがハーンの協力の賜物といえる。

チェンバレンは「古い時代の信仰や習俗を例証する物品 article ならどんなものでも」良いから送ってくれと書き、お守りを「頑固な信仰と美德の物品」と呼んだ。「物品」「物」という語をチェンバレンは繰り返し用い、後に『日本事物誌』の中の「御札とお守り」の項にも同じ定義をしている。いわばお守りを出雲大社の火起こしの鑽や、精霊船、巡礼者用の杖などと共に、古代世界の遺物として珍しい動植物の標本を集めるような態度で集めたのである。

一方ハーンは誠心誠意収集の協力をしたが、自身は影響されず、収集そのものにはまったく関心を持つことがなかった。一度チェンバレン宛に、大きな速達便で沢山の御札を送ったことを述べた後、自分が御札にまつわる美しく珍しい様々な伝承、歌、諺を集めていること、その中で特に興味深いのは、地蔵をはじめ子供たちの神仏

の御札やお守りだと楽しそうに書いている。(九三・四・一〇) ハーンはお札自体ではなく、そこにまつわる民衆の話の方に興味があった。

御札をめぐる二人の関心の違いは、いわば「物」と「心」、つまり有形と無形の民俗学の差であったともいえる。ハーンはもともと有形物への関心の低い人だった。シンシナーティーの黒人街、ニューオーリーonzのクレオール文化、西インド諸島においても、ハーンが心惹かれるのは、けっして工芸品、衣装や生活用具などではなく、常に伝説や民話、歌謡、諺やタブー、民間信仰、習俗など、無形の民俗だった。また、ハーンがはじめて日本文化と出会った一八八四年一二月のニューオーリーonzの万国博覧会会場でも、まずハーンの興味を引いたのは、日本の美術工芸品より、日本の音楽とギリシャ音楽の類似性について述べたパンフレットだった。一八八四年といえば、欧米ではジャポニズムたけなわの頃である。周知のようにジャポニズムは主として日本の浮世絵や漆器、陶磁器など「物」を核として展開していったのが特色だが、ハーンは自ら友人はだしの幻想的な絵を描く人でありながら、当時流行の日本美術工芸に真の感興を覚えることはなかった。むしろ、英字新聞への通信記事や熊本時代の雑多な東西比較文化論のなかで言及することはあったが、あくまでもそれらは脇役の位置にとどまるものである。

ただチェンバレンとハーンの関心のありようは、単に有形と無形の民俗学の両輪に分かれるだけではない。神が宿るお守りは一般的な宗教関連用具とも異なり、いわば有形民俗の中でも特殊な存在である。ところが、チェンバレンは他の道具類と区別せず、一把一からげにオクスフォード大学博物館の箆の引出しに収納した。つまり、お守りに「物」以上のいかなる精神性も宗教性も認めようとはしなかったのである。死せる過去の遺物とし

て扱ふチェンバレンのこの態度に、ハーンが庶民のなかに生き続ける民間信仰に対して理解を深めていき、人々が決してお守りやお札を粗末にはしないことを知るほどに、やがて強い違和感をもつようになったらうことは容易に想像がつく。

●イザベル・バードのアイヌ民族観

こういうチェンバレンの日本民俗に対する姿勢は、これまで度々引き合いに出しているイザベル・バードの『日本奥地紀行』のなかのアイヌの記述にも一脈通じるところがある。バードは東北地方を経て北海道に渡り、初秋の一ヶ月間をいくつかのアイヌ村で過ごし、起居を共にした。分量的にも著書の約半分近くを占める蝦夷旅行の部分に至ると、読者はアイヌを描写するバードの筆致が、顔を顰めて東北の寒村を描く時より遙かに魅力的になるのに気付かざるをえない。水を得た魚のように自由に闊達な筆運びになるのである。

北海道の広大な自然と初秋のさわやかな季節感、色白で彫りの深い人々の顔立ちがまず好印象を与えた。そしてバードはアイヌの生活形態を赤裸々に観察しつつ、人々の表情の真面目で哀愁を湛えた美しさに感嘆する。日が落ちた後、一族は必ず囲炉裏の周りに集まり酒を汲み交わすが、薪の火に赤々と照らされたこの「神々しい人々」の集いをバードは一幅の美しい絵のように描く。本州の日本人の胡散臭い微笑と異なつてアイヌの微笑みには「人の心を打つ優美さが漂う」（三四九頁）と言ひ、アイヌは「正直で決して悪いことをしない」と述べる。アイヌについて語る時のバードは「神々しい」「氣高い」「高貴」「美しい」といった贅辞を惜し気もなく連発し、これらの形容詞が日本本土の描写にはほとんど皆無であるため、一層めだつ。

バードの旅行記によれば東北でも庶民の誠実な振舞いに度々接している。警察官は公平で親切だった（一八三頁）。貧しい村人も金銭にきれいで正直だった。馬子は道中、なまけず熱心に働き、一度革帯が紛失した時など一里も探しに帰りながら、「当然の責任です」と言って謝礼を受け取らなかった。外国女性の一人旅には日本の田舎は英国以上に安全だとさえ彼女は述べる（一一七頁）。

ところが、こうした実例を繰り返し挙げながら、不思議なことに日本人の精神そのものについて抽象的に総括する段になると、一転して「彼らの基本道徳の水準は非常に低いものであり、誠実でも清純でもない」（一二四頁）と全く根拠ぬきに否定的結論を下す。そして、新潟で同胞の女兒が町の人々になついているのを見ると、「日本人は子供を可愛がるが、ヨーロッパの子供が彼らと一緒にいるのは良くない。彼らは風儀を乱し、嘘をつくことを教えるからだ」（一三七頁）と警戒心を露にする。つまり、どんなに庶民の「誠実」の証に実際に接しても、日本人に精神性や倫理性はあるはずがない、と自分に言い聞かせているような口調であり、要は、異質な文化背景を持ち、しかも近代化しようとする非キリスト教徒に対する根本的不信感をぬぐえないのである。

だが蝦夷では、バードは安心して伸びやかにアイヌという異民族異文化に対し心を開いているように見える。そして彼女の心の構えを解いたものは、本土に比べたアイヌ族の「完全な未開性」であり、その「滅びゆく運命」に他ならない。

●高貴なる野蛮人

「アイヌは単に子供がそのまま大人になったものにすぎない」（三三三頁）

「彼らには歴史もなく伝統という名に値するものは殆どない……無知のどん底にあり、文字をもたず、千以上の数も知らない。彼らは樹皮や鞣していない獣皮の衣服を身に纏い、熊や太陽、月、火、水、その他いろいろなもの崇拜する。彼らは文明化できない人々であり、どうにもならぬ未開人である。それでも彼らは魅力的で、私の心を強く惹きつける。彼らの低くて美しい声の音楽を、彼らの穏やかな茶色の眼の柔らかな光を、彼らの微笑の素晴らしい美しさを、私は決して忘れることはあるまいと思う」(二九〇頁)とバードは述べる。

ここでアイヌ族に託されたイメージが、ルソーの「高貴なる野蛮人」の概念の延長上にあることは明らかである。アイヌは成熟した大人の知の営みとは全く縁がなく、文明と対極にある未開の自然そのものであるという認識が示される。だが、まさにそれゆえに、つまり「生存していても歴史がなく、消え去っても少しも記念物を残さない民族の運命」(三五九頁)を背負うがゆえに、アイヌは西欧文明との対比を免れ、超越して、安心して美化されうるのである。

バードは、「黄金の鏡のような」入江の海岸を歩く数人のアイヌ人を見て、「その温和な眼と憂いを湛えた顔、もの静かな動作は、静かな夕暮れの景色によく似合っていた。寺から響いてくる鐘の音のこの世のものとも思えぬ美しさ——景色はこれだけであったが、それでも私が日本で見た中で最も美しい絵のような景色であった。」(三四五頁)と記す。滅びゆく高貴なる野蛮人の姿に、荘厳な落日の光景はよく似合うのである。ここにはまた、一九世紀ヨーロッパのエキゾチスムの本質的一面がみられる。

蝦夷と異なり、日本本土には、どんなものにせよ「歴史」があり、「伝統的記念物」があり、しかも積極的な未来指向と発展の可能性があることは、チェンバレンにせよ、バードにせよ見てとれた。だが、その文化が西欧の基準では測れず、よく理解できないため、バードは道徳や倫理といった面で否定しようとし、チェンバレンはひたすら「物」という表層的形象に固執して、その背後に連面と流れる民族の心を無視しようとした。いずれも、ハーンのごとく地球上の幾多の民族文化を同等に相対化して捉える視点に欠けるためである。

チェンバレンとハーンが「振り子」の比喻に熱中していたころ、話はしばしば「旧い日本と新しい日本」の相剋に及んだ。勿論、前者が善で後者が悪である。そしてハーンの振り子が左に揺れて、「結局亡びつつあるもの以外に日本には愛すべき何があるのでしょうか」（九四・二・一六）と悲嘆し、開国によって破壊された過去の旧き日本の純朴な生活を讃える時、チェンバレンは大いに同調した。チェンバレンもまた一時期のハーンと同じく、近代化する「新しい日本」を嫌い、「旧い日本」を好んだが、それは通常言われるように、文明批判的観点からではなく、滅ぶものの美は認めるからにすぎない。

● 宗教論

ハーンはチェンバレン宛の手紙でもキリスト教の強引な布教方法を度々非難している。ある武家娘が改宗して宣教師に命ぜられるまま先祖の位牌を川に投げ捨てたために、村八分となり悲惨な最後を遂げたことを知ると（のち「お大の話」として作品化される）、憤慨して早速手紙を書き、また子供の頃、大叔母に無理やり入れられた神学校の忌まわしい雰囲気を回想して、「今でも私は彼らを憎んでいて、彼らの悪夢に襲われる」（チェンバレン宛九

三・二・四)などと告白もした。

こうしたハーンのキリスト教批判は根本的には特異な幼児体験の不幸さに起因するものなのだが、大事なのは、それが日本に来てから激化したということである。いわば、異文化異宗教との対決のなかで生じた、ハーンの文化観の現れであり、世紀末現象としての無神論に走ったわけでもなければ、あるいは、棄教したキリスト教の代替物を異教の神道や仏教に求めたわけでもない。教義や宗派を別にすれば、ハーンがいかに深い宗教的心性の持ち主だったか、熊本の学生にはびこる無神論にショックを受けていたことでもわかる。

ハーンは彼らが多く無宗教を宣言することに驚き、失望した。クラムミー宣教師を嫌い、その家を訪問しなかった生徒たちのキリスト教への冷淡さは、宗教全体への無関心だったのだ。松江では多くの学生は神道を守っていたが、この知識階級には宗教そのものへの懐疑、不信がはびこっていた。

「明治二十七年の現代青年は信仰に嫌悪を抱いています。……」

『神は存在するのだろうか、私はわからない』という学生の作文をどれほど多く見たことか……しかし十八歳か二十歳の青年にとって、無限なるものの神秘に対する畏敬の念と優しい感情を全く欠くというのは、何たる損失でしょう。私にとって宗教は常に多大な意味を持ってきました。そして今も私は漠然とした意味ながら深く宗教的なのです。すべての子供から宗教心が死に絶えたら、非常に醜悪な世界になるでしょう。というのも、宗教心は幼年の詩であり、後の思想のすべてを彩り、少なくとも後の宇宙的な感情を可能にするものだからです。」

(チェンバレン宛九四・二・一六)

この前後には日本における仏教、神道、キリスト教の状況が論じられているのだが、「宗教心は幼年の詩であ

り、後の宇宙的な感情を可能にする」という言葉に、ハーンが「宗教」に何を求めたか、端的に表れているのが見てとれよう。

そしてもしハーンにとって、熊本という土地そのものに憎むべき点があったとすれば、到着してまず目についた神棚の少なさに始まり、この学生たちの言動に極まる、宗教性の欠如という点につきると思われる。

● 「常識としての礼節」と「万人共通の心の宗教」

チェンバレンは、「私自身は完全な不可知論者です……キリスト教徒ではないのです」といいながら、

「キリスト教は暗黒時代に世界を救ったと思う。キリスト教のみが素晴らしい絵画を、音楽を、壮麗な詩を、そして建築を我々に与えてくれた。幾千人もの聖徒の生涯を残し、野卑なる悪徳と残虐から社会全体を清めてくれた。キリスト教が壮大な成果をもたらしたのは至極当然のことです。それは世界のあらゆる人種の内で、最も高い宗教的天分を賦与された民族の決定的創造物だからです」（九三・一・三〇）、と。

実に高らかに絶対唯一の宗教としてのキリスト教を讃える。

この見地は、勿論、ハーンとは対照的であった。ハーンは前述した娘の悲劇に関わった宣教師を非難した後、こう言う。

「永遠の真理の根源は、すべての信仰において同一なのです——万人のために、人類の記憶以前から、様々な形の器の内部でほかに燃えている同一の炎なのです。……ある一つの火の入った器や包装、覆いを、他の火の入れ物以上に、とりたてて悪罵を浴びせるのは、不合理です」（九三・二・四）

ある時、松江の生徒でキリスト教に改宗した者があり、神社で礼をするのを拒んで顰蹙を買ったという事件の噂が伝わってきたことがあった。ハーンは悩んだ末、直接その教え子に手紙を書いてたしなめた。

「私はその問題を常識としての礼節、そして万人共通の心の宗教 *heart-religion* という根拠に立って論じたのです」とハーンはチェンバレンに報告している(九三・九・二十)。生徒は非を認め、キリスト教に留まるものの、もはや同じ間違いは繰り返さぬだろう、自分は胸のすく思いがする、とハーンは結ぶ。

御真影拝礼問題に対するハーンの見解も、キリスト教宣教師批判も、「常識としての礼節、そして万人共通の心の宗教」の二点に集約できる。「常識としての礼節」とは、すなわち、ハーンの諸文化相對主義に立脚した発言であり、一方、「万人共通の心の宗教」とは、そうした諸文化に共通するある普遍的な価値、先の手紙の文でいえば「永遠の真理の根源」ということになろう。

では、その普遍的な価値が具体的にいかなるものかは、この漠然とした表現にも見られるように、まだハーンにもはっきりとしていない。それを突き詰めていき、やがて明確な理論となって、再び、そして今度は決定的にチェンバレンと対立するのは、後の「スペンサー論争」の時である。

注

(1) 以下、書簡の引用はすべて、恒文社著作集第一四卷(書簡篇)による。

(2) 『小泉八雲作品集2——随想と評論』、河出書房、一九七七年、六六—九六頁。『知られぬ日本の面影』の最後に収められるが、時期的にも内容的にも熊本時代に属する作品で、九三年一月に書き上げられ、同五月に「アトランティック・マンズリー」に掲載された。

(3) チェンバレン 『日本事物誌2』 高梨健吉訳、平凡社東洋文庫、一九六九年。

(4) イザベラ・バード 『日本奥地紀行』 高梨健吉訳、平凡社東洋文庫、一九七三年。以下、引用は本書による。

バードは蝦夷から帰京後の十月から十二月まで関西旅行にでかけ、一八八〇年の初版二巻本にはその部分の旅行記も含まれていたが、八五年以降の普及版一巻本では削除されて東北・蝦夷の記述のみとなる。