



淡江外語論叢

淡江大學外國語文學院 印行 Published by College of Foreign Languages and Literatures, Tamkang University

June
2025

言語、文学、文化 言語、文学、文化
Language, Literature, Culture
Langue, Littérature, Cultures
Lingua, Literatura, Cultura
Sprache, Literatur, Kultur
Язык, Литература и Культура
言語、文学、文化 言語、文学、文化
Language, Literature, Culture
Langue, Littérature, Cultures
Lingua, Literatura, Cultura
Sprache, Literatur, Kultur
Язык, Литература и Культура
言語、文学、文化 言語、文学、文化
Language, Literature, Culture
Langue, Littérature, Cultures
Lingua, Literatura, Cultura
Sprache, Literatur, Kultur
Язык, Литература и Культура
言語、文学、文化 言語、文学、文化
Language, Literature, Culture
Langue, Littérature, Cultures
Lingua, Literatura, Cultura
Sprache, Literatur, Kultur
Язык, Литература и Культура
言語、文学、文化 言語、文学、文化
Language, Literature, Culture
Langue, Littérature, Cultures
Lingua, Literatura, Cultura
Sprache, Literatur, Kultur
Язык, Литература и Культура
言語、文学、文化 言語、文学、文化
Language, Literature, Culture
Langue, Littérature, Cultures
Lingua, Literatura, Cultura
Sprache, Literatur, Kultur

ISSN 1562-7675
DOI: 10.29716/TKSFL

淡江外語論叢

第 43 期 2025 年 06 月

Tamkang Studies of Foreign Languages and Literatures No.43, June 2025

淡江大學外國語文學院 發行

Published by College of Foreign Languages and Literatures, Tamkang University

發行人/ Publisher: 林怡弟/ Yi-Ti Lin

主編/ Chief Editor: 林怡弟/ Yi-Ti Lin

執行編輯/ Executive Editor: 曾郁景/ Yu-ching Tseng

編輯委員/ Editors: 曾郁景/ Yu-ching Tseng、楊鎮魁/ Chen-kuei Yang

何萬儀/ Wan-i Her、古孟玄/ Meng-hsuan Ku

康鈺珮/ Yu-pei Kang、蔣之英/ Chih-ying Chiang

張志成/ Jyh-cherng Chang、許友芳/ Yu-fang Hsu

王佑心/ Yu-hsin Wang、林慧君/ Hui-jun Lin

陳兆麟/ Jaw-lin Chen、葉相林/ Hsiang-lin Yeh

執行秘書/ Executive Secretary: 蔡金蓮/ Chin-lien Tsai

編輯助理/ Editorial Assistant: 余俐蓓/ Li-bei Yu

地址:25137 新北市淡水區英專路 151 號

淡江大學外國語文學院

電話:886-2-2621 5656 ext.2558

886-2-2622-4593

電子信箱:jtsfee@gmail.com

版權所有 未經同意不得轉載或翻譯

Address: Tamkang University

College of Foreign Languages and Literatures

No.151, Yingzhuan Rd., Danshui Dist., New Taipei City 25137, R.O.C.(Taiwan).

Tel: 886-2-2621 5656 ext.2558

886-2-2622-4593

E-Mail: jtsfee@gmail.com

All rights reserved. Reprint and translation rights must be obtained by writing to the address above.

ISSN 1562-7675

淡江外語論叢

June 2025 No.43

目 錄

Table of Contents

The Eighteenth-Century
Women's Economy and
Property: Maternal
Inheritance in Sarah Scott's
Millenium Hall

呂虹瑾/Hong-Jin Lu

林嘉鴻/Chia-Hung Lin 1

仮想と現実の交錯 – 「嘔吐
1979」における「ある種の
絶対的な真実」

關冰冰/Guan Bingbing

楊炳菁/Yang Bingjing 22

異なる学習環境における上
級台湾人日本語学習者の接
続表現使用の比較 – 母語
話者との比較を通して–

陳美玲/Chen Meiling

..... 39

ChatGPT 與人類譯者在飲
食文化翻譯上的比較 – 以
日譯中為例 –

蔣千苓/Chiang Chien-Ling

..... 66

淡江外語論叢

June 2025 No.43

目 錄

Table of Contents

Réécriture et résistance : la
voix des marginalisés dans
Moi, Tituba, sorcière... de
Maryse Condé

王秀文/Hsiu-Wen Wang 93

「妙法蓮華經講經文」の物
語を構築する要素について
— 物語展開の手法や表現技
巧に着目して—

吉田文子/Yoshida Fumiko 113

〈本期收錄論文 15 篇，上期留稿 1 篇，獲推薦共計 6 篇。〉

The Eighteenth-Century Women's Economy and Property: Maternal Inheritance in Sarah Scott's *Millenium Hall*

呂虹瑾/Hong-Jin Lu¹

林嘉鴻/Chia-Hung Lin²

致理科技大學應用英語系助理教授¹；淡江大學英文學系助理教授²

Department of Applied English, Chihlee University of Technology

Department of English, Tamkang University

【摘要】

在十八世紀的英國，女性的經濟地位和財產繼承權是受到嚴重限制的。當時的法律和社會習俗普遍認為女性應該依賴男性親屬，無論是父親、兄弟還是丈夫。這種依賴性使得女性在經濟上處於極大的劣勢，尤其是在財產繼承方面。瑪麗·沃斯通克拉夫特曾對當時女性教育和經濟狀況作出論述，認為女性困境之一是側重家庭的女性教育讓女性無法順利獲得家庭以外的經濟來源。對此議題，同為十八世紀中葉的英國小說家也在其小說中闡述女性經濟的議題。這些女性經濟和繼承的議題也出現在知名的英國小說家莎拉·史考特的知名烏托邦小說中，《千禧大廳及鄰近鄉村的描述》(1762) 探討了女性社區的經營和經濟問題。《千禧大廳》小說描繪了一個由六位女性創立的烏托邦式社區，透過合併她們的財產，創建了一個自給自足的社區。本文透過露絲·伊瑞葛萊的「母性象徵秩序」來詮釋該社群的結構，展示女性如何透過互助與共享經濟結構，創造出獨立的象徵性現實，進而顛覆男性主導的話語權。此外，該社群的集體財產管理與民主決策體現了南希·弗雷澤的「再分配正義」，透過促進所有成員的包容性與尊嚴，同時解決了物質不平等與文化認同的問題。小說也探討了女性多元的經濟途徑，包括繼承、婚姻個人技能與工作，以及重要的社群互助與慈善援助。小說亦發展「母性繼承」的關鍵概念，超越單純的經濟財產轉移，進而涵蓋美德與卓越能力的傳承，重新詮釋女性的歷史敘事。透過不同的母女關係，史考特呈現女兒角色如何重塑與修正其母親的過去，挑戰社會刻板印象，並將女性定位為塑造歷史的積極歷史主體。

【關鍵字】

女性經濟、母性繼承、莎拉·史考特、《千禧大廳及鄰近鄉村的描述》(簡稱:千禧大廳)

【Abstract】

Women in 18th-century England had limited economic means and property that could not be passed down. The laws and social customs of the time generally considered women to be relying on a male relative, father, brother or husband. This dependence put women at a considerable economic disadvantage, especially when it came to inheriting property. Mary Wollstonecraft once discussed the education and economic status of women at that time, believing that one of the plights of women was that family-focused female education prevented women from successfully obtaining financial resources outside the family. Regarding this issue, Sarah Scott, an English female novelist from the mid-eighteenth century, also elaborated on women's economic issues in her novels. Scott is a writer concerned with economics, including that of women and the notion of inheritance, whose utopian novel, the famous *Millenium Hall* (1762), also particularly addresses these issues. The novel is about a female community's management and economic problems. *Millenium Hall* tells of an idealistic community founded by six women who pool their resources and successfully establish a self-sustaining commune. This article interprets the community's structure under "Symbolic Order of the Maternal" of Luce Irigaray, which shows how women create an independent symbolic reality based on mutual aid and shared economic structures, thereby subverting male-dominated discourse. Moreover, the community's collective property management and democratic decision-making embody Nancy Fraser's "Redistributive Justice," addressing both material inequality and cultural recognition by fostering inclusivity and dignity for all members. The novel thematically probes diverse economic avenues for women, such as inheritance, marriage, personal skills, and vital community mutual aid. The novel also develops the crucial concept of "maternal inheritance," which extends beyond economic transfer to encompass the transmission of virtues and exceptional abilities, thereby reinterpreting women's historical narratives. By exploring a range of mother-daughter relationships, Scott demonstrates how daughters can reclaim and revise their mothers' pasts, challenging societal stereotypes and positioning women as active historical agents who shape history.

【Keywords】

women's economy, maternal inheritance, Sarah Scott, *A Description of Millenium Hall and the Country Adjacent (Millenium Hall)*

1. Introduction

Women's property inheritance was severely limited in 18th-century England. According to British common law at the time, women had very little economic freedom in marriage. All property a woman owned prior to marriage thereby automatically became the husband's property upon marriage, so that married women had almost no independent legal status. Unmarried women could own property or sign contracts today, but their rights were still quite restricted. Property would only be passed down to daughters if there were no male heirs in the family. This inheritance model intended that women would be financially dependent upon men — fathers, husbands, or male relatives. These laws and customs were connected to 18th-century England's inherent gender inequality, where women were often left at a disadvantage, both financially and in a legal context.

During the latter half of the 18th century, English philosophers like Mary Wollstonecraft and writers like Sarah Scott debated the question of the female economy from different angles, which demonstrates the importance of the economic situation of women. Wollstonecraft promoted a form of education for women that would focus on rationality and self-reliance, allowing them to achieve economic independence and a meaningful role in society. *Millenium Hall* written by Scott is a crucial work looking at issues of women's economy and property. The societal structure in the book is primarily a maternal society, as a revolting nature to the patriarch society in England in that age. Self-reliance through economically independent living free of the need for male income: this is the female community referenced in the novel and it is a four step process. At the same time, it also emphasizes that in the act of inheritance, the flourish or misery after inheriting the mother's property serves as an important character, the full exploration of gender issues has gone beyond the economic ground, economic and legal matters of penis envy or any mechanism from the perspective of culture is limited. Scott's works show how women can acquire economic and cultural control through these alternative acts.

2. Women's Legal Right and Economy in the 18th England

According to Marlene LeGates, the 18th century literature created an innovative feminine ideal, the chaste and obedient woman, who was with the state of marriage and

with family. This was known as the “Cult of True Womanhood” (LeGates 21), and it stood in stark contrast to the misogynistic attitudes in earlier literary and philosophical literature, which depicted women as sexual threats and symbols of infidelity. Particularly in sentimental novels, the figure of the virtuous maiden and the obedient wife becomes popular from the 18th century on, with Pamela and Clarissa of Samuel Richardson, and Julie of Jean-Jacques Rousseau, as archetypes. The authors infused these female characters with moral superiority, with their sexual purity and subservience to men praised as among the greatest virtues. LeGates’ piece uncovers the easy to overlook messiness behind the 18th-century trend of surrounding women in a halo of admiration. The image of the pure woman was, in fact, a social construct designed by men to maintain the patriarchal commune and social order. The cult of ideal womanhood was far from even a step in the right direction toward moral progress; rather, it was a process of ideological tumble that weaved itself through the strings of societal norms and forced women to keep up with the men in the business world—on their terms. The strategy extended to women’s economic and legal standing. Increases in empowerment within British legal history were tempered by cycles of regression despite the belief that laws were making inexorable progress. The evolution of women’s legal standing from the Anglo-Saxon period, when women retained relatively equal rights (Berns 46), through the Norman Conquest, when their rights were incrementally robbed from them, was indeed tumultuous. The gradual decline of women’s legal status was closely linked to the rise of feudalism, which treated women as property and political pawns. The state has intervened through the law to regulate social relationships, including the marriage relationship and the family more generally; this came about when feudalism began to die out and the wage-bearing man emerged as a new class (Berns 54). This legal regression reduced women to subordinate status, mirroring the feudal attitude towards women as property and bargaining pieces in political negotiations.

Thus buried beneath the facade of the 18th-century British Cult of True Womanhood was the reality of extreme economic vulnerability of women in their dependency on men, the degradation of women’s legal status and inheritance of property rights. Wollstonecraft, in her text *A Vindication of the Rights of Woman* (1793), mourned this inequality, commenting that men were groomed for different professions all their lives yet marriage was seen as the zenith of a woman’s experience (Livingston 76, 80). However, this social expectation forced women into a submissive position in which they needed to find an economic provider in order to reinforce their second-class citizen status and assure their lack of any economic autonomy to be transferred to their husbands. Separation of the sexes was a hallmark of 18th-century England’s laws and social customs, which were overwhelmingly favorable to men. The law of the time

(common law of England) set women's legal status as inferior to men. The prevailing legal idea of "coverture" held that a married woman's legal identity was incorporated into the identity of her husband, thus depriving her of any independent legal status (Greenberg 173; Turner 590-91). A husband and wife were seen as one person, having "a unity of person," and they shared one legal identity (Stretton 123). In marriage, wives could not contract on their own—except for the purchase of life's necessities, food and clothing that the husband would buy. Wives could not sue their husbands and were barred from testifying against them in court, except in cases of injury to the person inflicted by her husband (Greenberg 173-74). Women's subordinate legal and economic status was exacerbated by the absence of an independent legal identity, the right to own separate property (Stretton 124).¹

Unmarried women could inherit some property in certain scenarios however it often heavily depended on their family background as well as social status. "Otherwise women who were unmarried had the same legal status as men, except in the inheritance of entailed estates" (Turner 590). Even when they could inherit property, it was usually under the supervision and control of male relatives. A woman has a father who died and left a will; she inherits some property. But this property was generally controlled by male relatives until she married or grew old enough. However, a wife's separate property before marriage and any property made or acquired after marriage, except designated for her sole use belonged to the husband. Whereas a wife would inherit her husband's property upon marriage, the husband could use a will to disinherit her. For married women, they essentially lost their property when they got married — they had almost no independent property rights while married because all their property went to the husband. Husbands controlled their wives' property, and wives could not dissipate their property without their husband's permission. These restrictions mirrored a dominant societal understanding at the time that women must depend on male family members or husbands to control and defend their property and rights.

Marriage and inheritance aside, economic opportunities for women in 18th-century England were largely predicated on their public persona, which subsequently dictated an economic source. While Wollstonecraft made the case in the late 1790s that, in addition to promoting the virtues of motherhood and wifely duties, women had the right to choose their public identity, expressed in economic terms. She lamented the

¹ Although seemingly strict, the practical application of coverture was quite flexible. Many couples did not strictly adhere to these legal provisions in their daily lives, allowing wives to participate in family economic activities, such as purchasing and selling goods. Additionally, customs in certain regions permitted married women engaged in specific commercial activities to enjoy the legal status of "feme sole traders" (Stretton 125). The economic independence of women in 18th-century England faced many limitations. Despite the concept of "coverture" in common law, which deprived married women of an independent legal status, there was a degree of flexibility and some exceptions in practice. Meanwhile, the courts provided certain legal instruments, such as prenuptial agreements and trusts, allowing some women to protect their property and economic interests to a certain extent.

wasted potential of countless women who, constrained by societal norms, were denied the opportunity to pursue meaningful professions that would have granted them financial autonomy and dignity. As she poignantly asks, “How many women thus waste life away the prey of discontent, who might have practised as physicians, regulated a farm, managed a shop, and stood erect” (Wollstonecraft 178)? Wollstonecraft, uses a rhetorical question here to emphasize the plight of many women who, under the constraints of the society to which they belonged, were never able to fulfill their own potential. She felt women’s access to economic independence and professional development outside the family would improve both their quality of life and social status. She enumerated the various professions available to women, mentioning physicians, farm managers, and shop managers, and continued that this kind of work would make them economically independent, enable them to live with dignity, rather than be devoured by emotional sensibility that wasted their youth.

Wollstonecraft’s declaration of women’s ability to “earn” questioned the traditional “woman’s place” in society and called for greater choices of employment for women, arguing that work was necessary for women’s economic independence. Women are not to sit idle, waiting for marriage, stuck in roles at home — instead they should take the initiative to work hard, increase their earnings and seek public service to prove their worth to themselves, she argued. As Wollstonecraft puts it, economic independence and the freedom to choose one’s vocation are the two essential pathways to self-worth for women who, by virtue of being women, have been denied any equality in society. While Wollstonecraft was a polarizing figure in the contemporary debate about sanctioned women’s economic independence, she recognized the pragmatic hurdles towards self-sufficiency. She particularly criticized an education system that was very limited and quite damaging, particularly for women. “Novels, music, poetry, and gallantry, all tend to make women the creatures of sensation, and their character is thus formed in the mould of folly during the time they are acquiring accomplishments, the only improvement they are excited, by their station in society, to acquire” (Wollstonecraft 88). Their education, which was primarily focused on the senses and highly biased, has alienated women from the ideas that served as the foundation of patriarchal culture, making it challenging for women to break free from this mold. From their early childhoods, women were encouraged to strive towards the prize of marriage, and so, their lifelong pursuit of obtaining that meant they never had the chance to experience independence. Wollstonecraft directly states that “education gives this appearance of weakness to females” (49). They had been “bred” to rely on men for sustenance and safety, so independence would have been far from their minds. In addition, women found it difficult to break out of the forms of weakness and economic dependence that were built around patriarchal culture because of a lack of economic

and political opportunities. Since Wollstonecraft's ideas did challenge conventional gender roles, she along with a contemporary of her who also advocated for women, John Stuart Mill, were frequently derided as “manly women or as womanly men,” while 19th century cartoonists easily ridiculed her and Mill as “cross-dressing philosophers of women's human rights” (Botting 128) in a sign of unfriendly view towards the quest of women for economic independence by the patriarchal society.

This comparison of female autonomy and economic independence is being discussed in the 18th century of the philosophical perspective and was also reflected in the literature in the left out period. April London interrogates the debate over women and property in 18th-century English novels, arguing that contemporary novels offered multiple and sometimes irreconcilable interpretations of the relationship between women and property. In 18th-century English literature, most women are either represented as property or as people who had been denied citizenship, London notes. Richardson's *Clarissa* offers an illustrative example of this type of linguistic play: James Harlowe telling his sister she is “property” and Lovelace asks, “And whose property, I pray thee, shall I invade, if I pursue my schemes of love and vengeance? — Have not those who have a right in her, renounced that right? — Have they not wilfully exposed her to dangers? — yet must know that such a woman would be considered a lawful prize by as many as could have the opportunity to attempt her?” (Richardson qtd. in London 29). The idea of women as literally a man's property also comes up in Jane West's novel *A Tale of the Times* (1799), in which Louisa Dudley begs her father not to marry her to the loathsome Sir William Milton, who her father believes is attractive “for the wishful bliss he offers her,” but he responds, “Am I too sanguine in supposing that a man, who can make (the) liberal offers he has done, will be influenced by the sweet and candid partner he has purchased with his liberty and his fortune?” (West qtd. in London 193). This conversation shows how they treated women as a good that could be purchased with money in some cases. Both novels overtly equate women with objects, possible possessions themselves, thereby evoking the 18th-century perception of women as, at best, male property or appendages, worth only as much as their fathers' or husbands' fortunes and social standing.

In contrast, other 18th-century novels that centered on women emphasized their independence and autonomy, whereby ladies could forge their own worth based on their endeavors and intelligence. Unca Eliza creates her own community on a deserted island in the anonymously published novel *The Female American* (1767), where she obtains religious, linguistic, and political authority, hence achieving a wholly agreeable order of the household. As London states, “it is the woman's consciousness which possesses a transforming power, and the transformations effected depend, in large part, on the heroine's invigoration of pastoral with georgic notions of industry” (101). Unca's

intervention to reshape her world through merging pastoral and georgic ideas of the industry draws attention to the economic contributions of women. *The Female American* demonstrates women's work and economic conditions in foreign territory.

In the discussions of women's economy in the late 18th century, Scott's novels with an underlying emphasis of female property and inheritance, different from other works, often touch upon economic issues related to women, with her most renowned work being her utopian novel. Scott's works include *The History of Cornelia* (1750), which discusses the life and virtues of Roman women, indirectly reflecting the social status and economic roles of women at the time. Additionally, two other novels and translated works, *A Journey through Every Stage of Life* (1754) and *Agreeable Ugliness, or, The Triumph of the Graces* (1754), also depict women's lives and roles in the economy and society, similarly reflecting the economic and social status of women during that period. The most well-known novel, *Millenium Hall* (1762), offers a binary of comparative internal economies in women's communities. The latter is told from the perspective of a male character who happens upon a group of women that form a perfect female community and implement novel economic management methods in order to be self-sufficient. The former novel features the same male narrator attempting to recreate these systems to form a gender-equal community with the return to his homeland, but ultimately lacks the same fortuitous fortune. The next two sections of this article will take these two novels to repoliticize the social structure and economic conditions of women, trying to study why the second community's economic practices met with so much difficulty, while exploring the social, economic, and cultural apparatus behind gender and economics as described by Scott based on these two novels.

3. The Women's Economy in *Millenium Hall*

Millenium Hall is a utopian novel by Scott published in 1762. It is a hidden female utopian community. The narrator is an ex-Jamaican plantation unnamed owner who, with his youthful companion, stumbles upon this utopian community while traveling through the English countryside of Cornwall and later was revealed to be George Ellison in the sequel *The History of Sir George Ellison* (1766). The novel provided detailed description of what the community looks like and the pasts of the women that live there. Disillusioned by the patriarchy, they rejected their patriarchal society and set up a sanctuary of female friendship for themselves in *Millenium Hall*. Using an epistolary format, the novel explores the complex relationships between women that transcend space, class, and age—and also celebrates the independence and mutual support of single women through collective action to better their lives.

The social structure of *Millenium Hall*, for its time, was more than just a physical location. It was a radical social experiment, a utopian vision that disrupted traditional

male-oriented hierarchies. It represented both a visionary alternative and a direct challenge to mainstream society—a pioneering attempt to establish a new utopian model grounded in female empowerment, mutual aid, egalitarian principles, charitable practice, and rational governance. This notion of female self-governance and agency, so subversive for the period, anticipated later feminist theories of symbolic autonomy and self-definition. This draws a parallel to modern French feminist Luce Irigaray’s concept of the Symbolic Order of the Maternal, which provides a compelling framework for understanding how *Millenium Hall* reshapes gendered structures of power. Irigaray critiques the historical relegation of women to “the Other”, arguing that the dominant symbolic order is grounded in masculinity—casting men as the universal standard while rendering women invisible.

Unlike Jacques Lacan, a leading figure in psychoanalysis, whose symbolic order asserts that individuals establish subjectivity through entry into language governed by the “Name-of-the-Father,” Irigaray argues that

[b]ut if man is explicitly presented as the yardstick of the same, if the underlying and hitherto masked desire of the same—that is, the autoeroticism more or less deferred or differentiated into the auto logical or homologous representations of a (masculine) “subject”—if that desire is interpreted overtly, then the representation project is confounded in its detours and in its idealist justifications (Irigaray, *Speculum* 28).

Irigaray posits that patriarchal language and social structures enforce male subjectivity as the default standard, which results in the absence of an independent symbolic space for women. Within this framework, the concepts of subjectivity and symbolic order are rooted in masculinity, thereby marginalizing women and relegating them to the position of “the Other,” rather than recognizing them as independent subjects. Irigaray calls for an alternative symbolic system, one that is built on maternal networks, reciprocity, and collective identification rather than patriarchal discourse. Her viewpoint is similar to the radical feminist community of *Millenium Hall*. As Irigaray asserts, “[n]othing to be seen is equivalent to having no thing. No being and no truth” (Irigaray, *Speculum* 48; emphasis in original). Her work envisages a women’s symbolic system, to be developed independently—on the basis of maternal culture, mutual resources and cooperative networks, not within male-occupied linguistic and social structures. Within *Millenium Hall*, the women construct their own symbolic reality—one based on mutual aid, shared economic structures, and a communal identity that challenges male-defined narratives. In this way, *Millenium Hall* is not merely a refuge for women; it is a literary manifestation of a feminine symbolic order, wherein female autonomy is sustained through cooperative governance rather than male domination. The novel anticipates the feminist reimagining of social structures that Irigaray envisions—a system grounded in

women's agency, solidarity, and mutual empowerment, independent of patriarchal authority.

Millenium Hall was a female world, where women could transcend the barriers of patriarchy and create their own symbolic order. Property ownership for individual women and the stabilizing of community economy was also an equally significant topic of concern in such communities where women were the focus. The novel showcases a utopian society in which women no longer needed to be financially dependent on men. Women farmed and did a range of handicrafts to support themselves and the Millenium Hall community. They made and sold handmade products, and generated enough agricultural production to feed themselves, granting them an economic independence. These were activities which illustrated the abilities and resourcefulness of women in the economic sphere, and they fought against traditional perceptions in society of what women could and could not do. The novel also highlighted cooperation and sisterhood among women. Women had access to the community's educational and training establishments in order to acquire some new skill or some further knowledge. To achieve this, they established a cooperative factor and increasing production efficiency in the meantime but also promoting the horizontal connections within the community. It also represents the idea that economic transactions were some of the few areas open to women to attain worth and increase their social rank, which both serves to draw attention to the existence of class and gender roles while also gesturing toward individual economic agency and submission.

However, as Irigaray advocates, women should own their own language and economic independence. "For the patriarchal order is indeed the one that functions as organization and monopolization of private property to the benefit of the head the family. It is his proper name, the name of the father, that ownership for the family, including the wife and children" (Irigaray, *This Sex* 83; emphasis in original). Patriarchal order means organized and regulated and patriarchal monopoly of private property under the command of the head of the family, wife and children being classified as his property. The judgement as to the value of women is not what would have been right, but as men can alone make it. In addition to building their symbolic self, women in this domain of the community also developed economic autonomy through the crafts and agriculture—an attitude possibly compatible with Irigaray's project. In this novel, *Millenium Hall*'s social structure embodies an early model of the symbolic order Irigaray envisions, demonstrating how women can challenge patriarchal traditions and carve out their own economic and social agency. Through their self-improvement and education, the women of *Millenium Hall* not only learned the basic skills required to earn an income in the future, but also, enacted learning and training

as grounds for empowerment that are based on Irigaray's idea of the symbolic order of the maternal.

The book illustrates a range of women's economic aid sources. First, inheritance is an important form of economic security for some women. In *Millenium Hall*, several protagonists evade the duties of family and marriage but end up accumulating significant wealth. Their cumulative wealth is, in part, acquired through suffering laid on by abusive fathers, husbands, jealous stepmothers, lecherous benefactors, and vacuous guardians (Mangano 475). For there amongst them are Louisa Mancel and Mrs. Thornby. While the author does not make much of this, the interaction and progression of the narratives between these two people show the author wrestling with the problem of female inheritance. Miss Mancel is a tall and attractive woman of brown-haired and blue-eyed. After the death of her father's sister, she was adopted by a wealthy landowner, Mr. Hintman, and sent to a French boarding school where she occupied the same room, and became the best of friends with Miss Melvyn. When Mr. Hintman died, Miss Mancel received nothing and was in a tight spot. Later, Miss Mancel's biological mother, Mrs. Thornby, employed her (Jordan 148). Mrs. Thornby having died, Miss Mancel had met, still under her maiden name, Miss Melvyn, and together they set up the community of *Millenium Hall*. Mrs. Thornby is a rich woman and serves both as Miss Mancel's employer and as her biological mother in the novel. Motivated by poverty, Mrs. Thornby wed Mr. Thornby, a wealthy merchant who had made his fortune in the colonies. Miss Mancel, Mrs. Thornby's daughter and Thornby's father was very rich and Mr Thornby's will benefited Miss Mancel as the English savings were allotted to Mrs Thornby.

Their relationship has two types of wealth sources. The wealth of Mrs. Thornby is derived from her husband Mr. Thornby, a colonial merchant, who bequeathed her his savings in England, which serves as an illustration of a husband who leaves money to his wife. For example, Mrs. Trentham joins the community after inheriting £11,000 from her deceased father, enabling her to live comfortably and providing a fund for her eventual settle at the community of *Millenium Hall*. Lady Mary Jones, on the other hand, could not inherit her father's estate immediately — her father, the Earl of Brampton, pawned all properties before his second marriage. But Mrs. Morgan gained financial independence by inheriting a considerable fortune from her aunt, Mrs. Sufanna Morgan (Scott 104). These cases illustrate that while inheritance rights were crucial in shaping women's economic status at the time, they were also conditioned by both family background and property inheritance rules. These insights suggest that even with an inheritance, social pressures can still lead women to feel like they have to follow the same obedient roles. For instance, a woman could be unable to individually control a property or must consolidate her financial status post-marriage. Moreover, inheritance

is not a given and is influenced by numerous aspects including familial relationships and estate planning. Thus, while inheritance is a major source of income for some women, it is not a mechanism by which all women can access financial security. Reading the economic position of various female characters against the backdrop of the economic status of women in eighteenth-century British society and the attendant struggles allows the reader to gain a perspective into the economic position of women in the narrative.

Secondly, marriage was considered essential for a woman's livelihood, but not all marriages guaranteed security. Lady Brumpton obtained her husband's property by marriage and was appreciative enough to give little part of her yearly allowance of £100 (Scott 182) to Lady Mary Jones for clothing expenses. It suggests that marriage offers economic security, but may also improve women's status in society. But the book also exposes the financial perils of marriage. For instance, although Mrs. Morgan owned property by virtue of her marriage, her financial affairs were controlled by her husband and his sister, which suggests that marriage does not always protect women from losing their economic independence. At the same time, women frequently face economic hardship when their marriages dissolve. The economic risk of an unstable marriage becomes apparent when we see that Mrs. Tonston sought financial aid from Harriot after being abandoned by her husband (Scott 250). These cases also illustrate that while marriage was an important economic strategy for women during this time period, it was not a guarantee of security. Marriage can still be a dangerous arrangement for women

Moreover, women's source of income is also personal abilities, and work. Although the book doesn't directly describe every job, it is visible that just from the operation model of the community of *Millenium Hall*, women did textiles, art creation, etc. for economic autonomy (Scott 254). Women at that time had also worked as a tutor or housekeeper (Scott 45). Though these jobs pay little, they grant economic independence and liberate women from a degree of reliance on family or marriage. It is important to mention that the book describes very little about women's work, which is likely a reflection of social stereotypes regarding women's roles and an neglect of women's role and participation in both economic, social and political fields in that age. But these records also show that women could reach economic independence through talent and labour.

In addition, women with economic poverty are somewhat supported by community mutual aid and charity assistance. As a mutual aid group, the *Millenium Hall* community ensures the basic elements of life- housing, food, clothing, etc. More importantly, if community members have certain unique skills, they could also perform in the community to get paid in the form of textiles, artistic creation, etc., process income. The book also notes the function of charity in women's economic life. Lady

Mary Jones did not seek out her old social circle in her time of difficulty, but was presented with the possibility of abject poverty by falling “short of the debts” (Scott 179). Just as she is in despair, Lady Brumpton, requesting admission to see her (Scott 180), appears before her, offering her money for her “trouble” (Scott 250). Mrs. Tonston begs of Harriot for money after being deserted by her husband. Lord Peyton, Miss Selvyn’s biological father, transferred property to her to ensure a good life (Scott 216-17). This suggests that women may continue to receive financial assistance through informal means, even if their relationships are not recognized as legitimate. It demonstrates that mutual assistance among relatives and friends is also a significant form that women use to cope with economic adversity. While it is also true that community mutual aid and charitable assistance can fill some gaps, often times they cannot fully solve economic issues for women due to their limit and extent.

The women of *Millenium Hall* are self-sufficient and economically independent through their crafts and agriculture, demonstrating their competence in areas that were traditionally considered off limits to them. By making artisanal crafts and sustainable farming, they showed women’s creativity in economic pursuits and seriously questioned the sexual division of labour. More than simply a matter of life and death, this work served to sustain and to strengthen the symbolic mandate for female labour and independence. Irigaray has put forth similar views regarding this argument for economic autonomy. She believes that women have traditionally been men’s “use-value” and “exchange-value” among men; in other words, they occupy the status of “commodities.” As such, “remains the guardian of material substance, whose price will be established, in terms of the standard of their and of their need/desire, by “subjects” [...] . Women are marked phallicly by their fathers, husbands, procurers” (Irigaray, *This Sex* 31). The operation of patriarchal society is founded on exchange of the circulating women among men and, as such, is an infrastructure of society and culture. Women are objectified to trade their bodies for sexual, economic, social, and cultural exchanges, entering exclusively as the object of exchange and remaining unable to speak or to participate in an exchange as a subject. According to Irigaray, women need to make a living as a means to move beyond the figure of the prostitute as an essential transition out of the realm of their proletarianization on the exchange market. It further underscores the need for women’s liberation to be economically independent in order to accomplish the former. The economic independence is stressed in the novel for its community based education and skill acquisition which helped the women to invest on their intellectual and economic development and promote horizontal cooperation and social solidarity.

There was mutual aid and charity among the members of the community, underscored by *Millenium Hall*. Not only did they aid the poor in their community with

financial support, but they also built asylums to house and take care of disenfranchised persons, and offered to treat these marginalized groups with dignity and care, sheltering them from ridicule and social stigma. This concern demonstrated the high moral consciousness and social responsibility of community members for marginalized groups, echoing another feminist Nancy Fraser's theory of Redistributive Justice, which advocates for economic redistribution alongside cultural recognition. "Gender, in sum, is a two-sided category. It contains both an economic face that brings it within the ambit of redistribution and also a cultural face that brings it simultaneously within the ambit of recognition" (Fraser, "*Social Justice*" 2). From the distributive point of view, gender is a fundamental structuring principle of the social economy and produces gendered forms of distributive injustice. Fraser makes the case that justice in this way involves a focus on both material inequality and cultural mechanisms that deny identity-claims. *Millenium Hall* exemplified this shared journey whereby new members were not allowed to have individual properties, and collective management of property within the community was instituted to reduce the power discrepancy between the rich and the poor. Moreover, decision-making was democratic and inclusive, hear every voice and represent every voice—a direct challenge to patriarchals' rule from top down. The notion of equality and justice within the community was also of interest to *Millenium Hall*. Championing economic equality, they agreed that all new members' personal property must be turned over to the community and administered collectively. The convention helped to counterbalance power imbalances generated by wealth inequality. And at the same time, the community promoted the collective participation of its members, at the level of management and decision, to ensure that the voice of each of the interests was listened to and respected.

Social justice requires more than income redistribution—it must also include cultural recognition. As Fraser and Axel Honneth asserts,

Treating every practice as simultaneously economic and cultural, albeit not necessarily in equal proportions, it must assess each of them from two different perspectives. It must assume both the standpoint of distribution and the standpoint of recognition, without reducing either one of these perspectives to the other. (63)

Whether even redistribution and recognition are "mutually enhancing" in the exact sense that she argues, the abstract of perspectival dualism makes clear that these two are not separate or distinct social domains (economy vs. culture), but rather are ways of understanding any and all domains of social injustice. From this perspective, the female community in the novel does more than just set up a woman-run politico-economic system. It is also a system of material justice and equalities of opportunity in terms of education and skills. Through reducing economic dependence and inequality the

community provides dignity and security for marginalized communities linked to gender identity, and breaks down the structural walls that surround them. Participation in the labour market is posed as an important ground for women to assert their worth and counter entrenched class and gender identities, thus placing Fraser's twofold model of redistributive economic justice and cultural recognition in a clearer light.

The wealth of women in the Millenuim Hall community, in general, is shaped by different factors including social status, family background and personal capability. Inheritance, marriage, personal ability and work, community mutual aid, charity assistance and other means mingle, forming a complex economic life picture for women in that period. Examining these financial sources allows one to explore, in greater detail, the economic condition of women in eighteenth-century British society, as well as the hurdles they had to overcome. In addition, community mutual aid and charity assistance help economically disadvantaged women to a certain extent. The Millenium Hall community as a mutual aid group offers the protection of basic living security such as shelter, food, and clothing to members. In general, the wealth of the women in *Millenium Hall* is influenced by several aspects including status in society, familial relationship, as well as personal talent. inheritance, marriage, individual ability and work, mutual aid in the community, charitable assistance, and so on, in the various ways they intertwined to form a complex economic life picture for women of the time.

4. The Maternal Inheritance in *Millenium Hall*:

In the aforementioned feminine economy of community, a community of some women live in isolation from the outside world and from each other. They are raised in a female dominated world, liberated from the constraints of a patriarchal society. This both reflects and contests a patriarchal world, heavy on gendered agency. *Millenium Hall* establishes a social structure where class divisions as seen in conventional society would be removed. To guarantee economic access and equality among members, newcomers are typically required to bring their personal possessions into community control. It aids in the eradication of wealth gaps as well as eradicates any differences in power structures or social classes based on the economic portfolio. The succession of inheritance among female relatives is not simply one of property rights by economics, but a broader inheritance of spiritual substance as well. This suspension of the past gets reconstructed into another reading of feminist history. The novel stresses matrilineal inheritance, with the plot lines of the main female characters focusing on their realization of their mom. They inherit “extraordinary abilities” and “all virtues” from their mothers, and in reshaping their mothers’ tales, they revise history (Lake 677-78). The emphasis on matrilineal culture also questions the historical tendency to focus on the historically male side of histories, insisting that women are the ones who have

swayed history and bequeathed virtues to ages to come. Scott, through the inheritance stories of three mother-daughter pairs, demonstrates how matrilineal inheritance transcends the economic sphere and extends to the spiritual dimension, and how it rewrites different facets of women's history, with each of these three examples bringing out a distinct aspect of maternal inheritance. These narratives collectively illustrate the multifaceted nature of female inheritance and agency.

For example, the relationship of Mrs. Melvin and Miss Melvin serves the theme of the mother's hidden life coming to light, and how much a daughter inherits morally from her mother. Mrs. Melvin engaged in philanthropy throughout her life, even attributing most of her charitable work to her husband, Sir Charles Melvin. Mrs. Melvin's death dried up the community's philanthropic economy, people lost their money, and there was a realization that she had been the true driving force behind their charitable endeavors. As Scott writes,

But her extraordinary merit was but imperfectly known till after her decease; for she had made Sir Charles appear so much the principal person and director of all their affairs, that till the change in his conduct, which shews how great her influence had been, she had only shared the approbation which, afterwards, became all her own. (41)

This helps change the narrative of history and provide people with a fuller understanding of their philanthropy. While one might assume they worked as a unit, it was actually Mrs. Melvin who was the primary benefactor, with her husband playing, at best, a passive role—or, at worst, obstructing her charitable goals. She also went out of her way to protect him and hide his imperfections, maybe to preserve the family's standing in society, protect her daughter, or remain stigma free. Her quiet but very significant impact demonstrates how women, even from behind the scenes, change history.

Miss Melvin, sharing as she does her mother's unusual powers and all that is lovable in her nature, followed her mother's example in useful life and was present at the charity affairs of the community. This embodies the continuation of her mother's philanthropic spirit, thereby elevating the inheritance between mother and daughter from an economic to a spiritual level. This mother-daughter parallel strengthens the discourse on maternal influence, showing how virtues and charitable values can transcend financial inheritance. Though Mrs. Melvin attributed her philanthropic work to her husband, her death revealed her as the true force behind charity in their community. Miss Melvin, rather than simply accepting her mother's legacy, chose to embody and extend it. The mother decided not to tell the truth and pay quietly, but the daughter chose the way of imitating her mother's benevolent life (Scott 41) in order to uphold her virtue. She was allowed to pretend her mother (Scott 42) and continue her

legacy. Mrs. Melvin's story emphasizes the role of women in philanthropy. Her actions subtly challenge the historical narrative, demonstrating how women—often hidden from recognition—could exert significant influence despite societal constraints. History is often not what it appears to be. Despite the hidden and disregarded contributions of most women, their hard work and efforts can challenge even a patriarchal society.

As did Miss Melvin, the story of Miss Mancel and Mrs. Thornby focuses on the process of discovery and reunion and how the daughter comes to understand her mother's past difficulties, thereby rewriting her mother's story. The victim of "bankruptcy," Mrs. Thornby, Miss Mancel's estranged mother, is revealed. Mr. and Mrs. Thornby "by the complicated distress of ruined fortune and the too fatal success of a duel in which Mr. Mancel was unwillingly engaged, had been obliged to absent themselves from England" (Scott 125). It caused them to go to America; by Miss Mancel's aunt. Miss Mancel had long thought her mother had deserted her for improper purposes. When Miss Mancel and Mrs. Thornby met, Mrs. Thornby "burst into such a flood of tears, and was so oppressed with joy, that the power of speech totally failed her" (Scott 125). The scene also confirms, emotionally, their reunion, with Miss Mancel reunited with her long-lost mother. She eventually learns that Mrs. Thornby's inattention was forced upon her by tragic circumstances. Miss Mancel revises her understanding of her mother, and is able to see and acknowledge her mother's pain and fortitude. Also, she received sufficient money from Mrs. Thornby to be independent. "All that fortune could give she had it in her power to enjoy, and that esteem which money cannot purchase her own merit secured her, besides all the gratification a young woman can receive from general admiration" (Scott 128). The novel's vision of their reconciliation emphasizes maternal inheritance — not only as an economic exchange but as the transmission of knowledge, tenacity, and moral courage. Mrs. Thornby, beyond restoring Miss Mancel's financial independence, bequeaths herself a reinterpretation of the mother's past narrative and her daughter a reclaimed narrative—one that transforms abandonment into sacrifice and hardship into maternal devotion.

In addition to the two mother-daughter pairs mentioned above, there is another mother-daughter pair in the novel that deserves attention. The interaction of Miss Selvyn and her birthed mother emphasizes subverting societal stereotypes of unmarried mothers, by viewing the mother's non-traditional experience as a virtue, which constitutes a rewriting of matrilineal history. Emilia Reynolds, Miss Selvyn's birthed mother, is a woman in the novel who had a child out of wedlock (Scott 213). Miss Selvyn inherited from her mother, the daughter of an heiress of three thousand pounds (Scott 203), the means of financial independence. Instead of condemning her mother for an apparent lack of virtue, the daughter celebrated her mother's unmarried status as piety and timely repentance (Scott 213). Miss Selvyn answered her mother's history

with deeper tenderness and loquacity than ever: “What an example of virtue have you set me! How noble your resolution! How uniform and constant your penitence! Blest you must be supremely by him who loveth the contrite heart” (Scott 219). This reaction directly refutes the societal stereotype of her mother as a fallen woman and, through the daughter’s affirmation and praise, redefines and validates her mother’s moral qualities and life experiences.

These linked narratives of property and heritage constitute the novel’s secret sub-themes of discovery and revision. In this way, author Scott describes her characters’ processes of discovering their maternal histories and rewriting their mothers’ stories. By these models of economic and spiritual inheritance from mothers, the novel depicts women as active historical agents. They do not just witness events of the past; they can change the flow of history itself. In response to queries as to why they did not marry in the same way as local ladies, the women of *Millenium Hall* compared themselves to ancient knights who claimed that marriage was “an absolute necessity for the good of society” but whose representatives could, like ancient knights, be sent to fulfil social obligations (Lake 679). This self-identification illustrates women’s historical power of agency equal to that of men to make the choice to engage with established social roles and act according to their own desires and their own social necessities. Scott’s work turns history on its head as she reframes historical narratives while drawing women’s contributions and capabilities to the fore; women, in her history, come to the forefront as subjects and advocates of history instead of being relegated to the background. In this way, her novels not only subvert historical perspectives on gender roles, but also reveal women’s active roles in both history and society.

5. Conclusion

Scott’s *Millenium Hall* examines the economic and property inheritance rights of 18th-century British women, and examines the ways women in society coped with and sought to challenge the patriarchal constraints of society through mutual support and maternal inheritance. It portrays a utopian community run by women, demonstrating their economic agency and creativity. Now the women of the Millenium Hall community, who earn their income making handicrafts and growing crops, are becoming economically independent, and are less dependent on men. Other economic opportunities come in the form of communal mutual aid and charity from economically advantaged women, where the Millenium Hall community provides daily essentials, including accommodation, food and clothing. More than that, the inheritance across female members, extends to both economic and spiritual dimensions, reinterpreting women’s past experiences. The narrative centers on maternal inheritance, with every main female character’s tale revolving around rediscovering their mothers, from whom

they inherit extraordinary skills and gifts, rewriting history in the process as they retell their mothers' narratives. By focusing on matrilineal lineage, these statements depart from male-centric historical institutions, drawing attention instead to the vital role women played both in shaping and transmitting history. Examining the economic sources of each female character helps illustrate the economic situation of women in 18th century British society, as well as the obstacles that these women had to toil through. The paper not only illustrates how this community constructs a female-centric symbolic system through mutual support, shared economic structures, and collective identity, thereby challenging patriarchal linguistic and social orders through Irigaray's theory of "Symbolic Order of the Maternal" but also addressing material inequalities through collective property management and ensuring cultural recognition by granting dignity to marginalized members and fostering democratic decision-making through Fraser's perspective of "Redistributive Justice." By integrating the perspectives of 18th- and 20th-century feminist thinkers, an analysis of Scott's *Millenium Hall* allows readers to reinterpret the way history is written and the role of women within it as caretakers.

Millenium Hall shows that women's economic resources depend on social class, family background, and personal competence. The economic lives of women in that historical moment become a complex tapestry of inheritance, marriage, individual ability, community support and charity. The *Millenium Hall* community is an experiment in eliminating class divisions in "normal" society. Members of several modern cooperatives unite their personal property under communal management so as to not make wealth a basis for membership, eliminating economic inequality and therefore preventing the issue of a smaller group with more stringent power over larger groups. The inheritance of female members in the novel contains more abstract spiritual characteristics, making the abstract inheritance more pragmatic in women's historical interpretation. The novel shows women acting in history, able to make and break history. *Millenium Hall* addresses the gender inequality present in 18th-century British society, which necessitated the creation of such utopian ideals. Scott calls on women to challenge stereotypes of their placid, submissive sex while emphasizing women's own right to economic independence and equality by exploring women's roles in economic and property inheritance. This novel is socially very important as it motivates us to be more aware of the present-day issues regarding gender equality and girl empowerment.

Works Cited

- Berns, Sandra S. "Women in English Legal History: Subject (almost), Object (irrevocably), Person (not quite)." *University of Tasmania Law Review*, vol. 12, no. 1, 1993, pp. 26-72. *University of Tasmania Law*,

- <https://www5.austlii.edu.au/au/journals/UTasLawRw/1993/3.html>. Accessed 20 Oct. 2024.
- Botting, Eileen Hunt. "Theories of Human Development: Wollstonecraft and Mill on Sex, Gender, and Education." *Wollstonecraft, Mill, and Women's Human Rights*, Yale UP, 2016, pp. 116–54. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8kh.7>. . Accessed 11 January 2025.
- Fraser, Nancy. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation." *WZB Discussion Paper*, no. FS I 98-108, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 1998, <https://hdl.handle.net/10419/44061>.
- , and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke, Verso, 2003.
- Greenberg, Janelle. "The Legal Status of the English Woman in Early Eighteenth-Century Common Law and Equity." *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 4, 1975, pp. 171-81. *Project Muse*, <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/789413/pdf>.
- Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Translated by Catherine Porter with Carolyn Burke, Cornell University Press, 1985.
- . *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian C. Gill, Cornell University Press, 1985.
- Jordan, Nicolle. "A Creole Contagion: Narratives of Slavery and Tainted Wealth in 'Millenium Hall.'" *Tulsa Studies in Women's Literature*, vol. 30, no. 1, 2011, pp. 57-70. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/23349367>. Accessed 20 Oct. 2024.
- Lake, Crystal B. "Redecorating the Ruin: Women and Antiquarianism in Sarah Scott's 'Millenium Hall.'" *ELH*, vol. 76, no. 3, 2009, pp. 661–86. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/27742954>. Accessed 16 Dec. 2024.
- LeGates, Marlene. "The Cult of Womanhood in Eighteenth-Century Thought." *Eighteenth-Century Studies*, vol. 10, no. 1, 1976, pp. 21-39. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2737815>. Accessed 11 Jan. 2025.
- Livingston, Sally A. *Marriage, Property, and Women's Narratives*. Palgrave Macmillan, 2012.
- London, April. *Women and Property in the Eighteenth-Century English Novel*. Cambridge UP, 2004.
- Mangano, Bryan. "Institutions of Friendship in Sarah Scott's 'Millenium Hall.'" *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 57, no. 4, 2015, pp. 464–90. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/26155315>. Accessed 11 Dec. 2024.
- Scott, Sarah. *A Description of Millenium Hall, and the Country Adjacent: Together*

with the Characters of the Inhabitants, And such Historical Anecdotes and Reflections, As May excite in the Reader proper Sentiments of Humanity, and lead the Mind to the Love of Virtue. J. Newbery, 1762.

Stretton, Tim. “Married Women and the Law in England since the Eighteenth Century.” *L’Homme Z. F. G.*, vol. 14, no. 1, 2003, pp. 124-30. *L’Homme Archive*, https://lhomme-archiv.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_lhomme_archiv/PDFs_Digitalisate/14-1-2003/lhomme.2003.14.1.124.pdf. Accessed 20 Nov. 2024.

Turner, Edward Raymond. “The Women’s Suffrage Movement in England.” *The American Political Science Review*, vol. 7, no. 4, 1913, pp. 588-609. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/1944309>. Accessed 7 Jan. 2025.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Edited by Eileen Hunt Botting, Yale UP, 2014.

本論文於 2025 年 2 月 11 日到稿，2025 年 5 月 28 日通過審查。

仮想と現実の交錯 —「嘔吐 1979」における「ある種の絶対的な真実」—

關冰冰/Guan Bingbing¹

楊炳菁/Yang Bingjing²

浙江外國語學院東方語言文化學院副教授¹；北京外國語大學日語學院副教授²

School of Asian Languages and Cultures, Zhejiang International Studies University

School of Japanese and International Studies, Beijing Foreign Studies University

【摘要】

《迴轉木馬的終端》是村上春樹鍛煉現實主義文體，表明對現實主義看法而創作的短篇小說集。作為該短篇小說集中的一篇，《嘔吐 1979》理應服務於村上的創作目的。但已有研究成果缺乏上述視角，而將小說主人公「他」身上的諸要素聯繫起來，形成具有因果關係的閉環。但這會造成忽視小說時間設定、「我」的作用以及「他」身上的諸要素或許並不具有因果關係等問題。基於村上的解說可以發現：因果關係的閉環是「我」和「他」共同完成的假想，而圍繞在「他」身上的諸要素雖然相伴而生但卻是一種非因果關係。《嘔吐 1979》所要揭示的是：人們生活在自己構建且並不自知的假想世界中，而假想世界是在他人影響下建立起來的。

【關鍵字】

假想世界，「某種絕對的真實」，《嘔吐 1979》，《迴轉木馬的終端》

【Abstract】

The short story collection *The Dead Heat of the Merry-Go-Round* represents Haruki Murakami's attempt to refine a realist writing style while expressing his views on realism. As one of the stories in this collection, "Nausea 1979" should align with Murakami's creative intent. However, existing studies largely overlook this perspective. Most researchers have linked various elements associated with the protagonist, "he," forming a closed loop of causality. This approach, however, neglects critical aspects such as the story's temporal setting, the role of "I," and the possibility that the elements surrounding "he" may not be causally connected. By analyzing these overlooked

aspects in light of Murakami's commentary on the collection, it becomes evident that the closed causal loop is a construct jointly imagined by "I" and "he." The elements surrounding "he," while coexisting, do not necessarily imply causal relationships. "Nausea 1979" ultimately reveals that people live within self-constructed Virtual Worlds without realizing it, and that these worlds are shaped under the influence of others.

【Keywords】

Virtual Worlds, Some Kind of Absolute Reality, Nausea 1979, The Dead Heat of the Merry-Go-Round

1. はじめに

「嘔吐 1979」¹は『回転木馬のデッド・ヒート』（以下『回転木馬』と略記）の第五作である。本作の主人公は二人おり、小説家である「僕」（村上）と、毎日欠かさず日記をつける「彼」である。「彼」は古いジャズのレコードを収集し、「友達の恋人や奥さんと寝るのを日常としている」（村上春樹研究会 2007: 39）。「彼」が「僕」に語った、40 日間にわたる嘔吐といたずら電話の出来事が、小説の主な内容となっている。

「嘔吐 1979」に関する先行研究は概ね二種類に分類できる。すなわち、他作品との関連性からの考察と、「嘔吐 1979」単独に焦点を当てた解釈である。他作品との関連性を論じた例としては、浅利文子の「村上春樹『ノルウェイの森』につながる『回転木馬のデッド・ヒート』」および陳柯岑の「村上春樹『回転木馬のデッド・ヒート』試論：サルトルの受容を中心に」が挙げられる。浅利は、『回転木馬』に繰り返し描かれる意識と無意識の乖離が『ノルウェイの森』にも通底していると論じ、「嘔吐電話」の真の原因は「僕」が指摘する「彼」の心の奥底に潜む「自分でも気づかない罪悪感」（336）であるとする。しかし、「彼」が最終的に「僕」の結論を受け入れなかったのは、「「自分の中」の「名状しがたい把握不能の何か」を受け入れ難い——意識と無意識の乖離の程度が甚だしい——人物」（浅利文子 2019:123）であるためだと結論付けた。一方、サブタイトルが示すように、陳柯岑の関心はサルトルの受容にある。『回転木馬』全体を論じつつ、実際には短編集の三編のみを取り上げ、そのうちの一作として「嘔吐 1979」を扱っている。陳は、「作品（「嘔吐 1979」を

¹ 「嘔吐 1979」の初出は 1984 年 10 月号の『IN★POCKET』（講談社が発行する月刊の文芸 PR 誌・文庫情報誌）である。その後短編集『回転木馬のデッド・ヒート』（1985 年、講談社）に収録され、『村上春樹全作品 1979～1989⑤短編集Ⅱ』（1991 年、講談社）に再録された。本稿は『村上春樹全作品 1979～1989⑤短編集Ⅱ』に収録されたバージョンをテキストとして使い、以下本文の引用はページ数だけを記す。

指す、筆者注)の記述のディテイルには、実存主義の哲学者サルトルの日記体小説『嘔吐』との照応関係を見出すことができ(陳柯岑 2021: 21)、村上春樹も「『嘔吐』を読んだもの」(陳柯岑 2021: 21)であると判断した上で、サルトルの『嘔吐』に基づき「嘔吐 1979」を解釈している。陳によれば、「彼」は「わけの分からない理不尽なもの」の突然の消滅によって、「自分の生き方」の正しさと必然性を確認(陳柯岑 2021: 26)し、これに対し「僕」は「この不条理な世界を理路整然と説明する方法は、実は無数にある。ただその中からどの体系を選ぶか、どの一つの体系の中に生きるかだけが人生の意味を具体的に決定する」(陳柯岑 2021: 27)と考え、二人の主人公を対比させている。そして、「『嘔吐 1979』が最終的に示しているのは、いつやって来るともわからない「わけの分からない理不尽なもの」に人間は常に取りまかれていることを知らなければならない」(陳柯岑 2021: 28)と結論付ける。

他作品との関連性を論じるのではなく、酒井英行「『嘔吐 1979』——関係性の飢餓に瀕した男」と高橋丁未子「不可思議な電話」は「嘔吐 1979」そのものに焦点を当てた解釈である。酒井は、日記を書くこと、古いレコードを集めること、友人の恋人や妻と寝ることは「密接に関連しており、それらの根っこはひとつである」(酒井英行 2001: 135)と論じる。すなわち「彼」は「生々しく不定形な現実を、それを確実な記号に置き換えることで、人生の現場から逃避しているのである」(酒井英行 2001: 136)。「<嘔吐>と<電話>は、今まで述べてきた「彼」の生の形を視覚化し、具象化したものに過ぎない」(酒井英行 2001: 140)と指摘する。一方、高橋は「嘔吐 1979」を「軽い男の重いミステリー」(高橋丁未子 1996: 179)と位置づけ、「吐き気と電話の関係性があるのかないのかさえわからない」(高橋丁未子 1996: 180)としつつ、「僕の中のある種の罪悪感が(中略)嘔吐とか幻聴とかいう形をとって結像したものじゃないか」(336)という推測が「一番リアリティがある」(高橋丁未子 1996: 180)と指摘する。そして「「彼」が孕んだものは“孤独”だった。そして嘔吐という“つわり”と共に「彼」に呼びかけるのは、電話という、“孤独”の心音である」(高橋丁未子 1996: 189)と結論付けている。

以上の諸研究を整理すると、先行研究では主に「彼」を中心に「嘔吐 1979」を分析していることがわかる。すなわち「彼」をめぐる諸要素を結びつけ、因果関係に基づく論理的連鎖を形成するのが大半である。しかしながら、こうした解釈には看過できない問題点がある。

第一に、「1979」という数字に関する解釈が欠落している点である。「1979」は日記の記された時期を表すと同時に、小説のタイトルにも冠されている。小説においてタイトルが重要であるのは論を俟たず、「1979」がタイトルに用いられている以上、その意味を考慮せずに嘔吐のみを論じるのは不十分である。

第二に、「僕」に対する考察が十分ではない点である。既存研究でも「僕」には触れているが、主に小説終盤における「僕」の発言のみに注目している。

しかし、「彼」の語りの過程でも「僕」はたびたび見解を挿入し、「彼」もそれに反応している。ゆえに、「彼」を中心に論じるとしても、「僕」の役割を無視すべきではない。

第三に、因果関係そのものが前提たり得るのかという疑問である。高橋は論を展開する前に「吐き気と電話の関係性があるのかないのかさえわからない」（高橋丁未子 1996:180）と述べている。また、「彼」に関わる事柄を結びつける「罪悪感」説は、数ある仮説の一つにすぎないと小説中でも明言されている。これは因果関係による解釈が適切でない可能性を示唆し、そもそも「彼」をめぐる諸要素は無関係である可能性を含んでいる。もしそうであれば、因果関係を前提とする従来の分析は成り立たず、「嘔吐 1979」の趣旨も再検討が必要となるだろう。

最後に、最も重要なのは『回転木馬』に関する村上春樹自身の解説を無視している点である。『回転木馬』が『村上春樹全作品 1979～1989』に収録された際、村上は次のように述べている。

手垢にまみれて使いふるされたリアリズムというものにもうひとつツイストを加えて、それを僕なりのやり方で蘇生させてみたかったのだ。そしてそこからある種の絶対的な真実のようなものを僕なりに掘み出してみたかったのだ。（村上春樹 1991a：XII）

『回転木馬』収録作である以上、「嘔吐 1979」も何らかの手法で「ある種の絶対的な真実」を提示する作品であるはずだ。したがって、本作の趣旨を解明するには、村上の手法を探究し、いかなる「絶対的な真実」を掘み出したのかを考察する必要がある。既存研究は村上のこの解釈を考慮しなかったため、以上の諸問題が生じたのではないだろうか。

本稿では、先行研究の課題を踏まえ、「1979」の意味、「彼」に関する事柄の関係性の有無、「僕」の役割という三点を中心に検討する。さらに、その考察結果に基づき、村上がいかなる手法を用い、いかなる「絶対的な真実」を掘み出したのかを明らかにしたい。

2. 「1979」と仮想世界

小説のタイトルに「1979」が含まれている以上、この数字の重要性は自明である。内容から見れば、「1979」は「彼」が日記を記していた時期を反映している。一般的に、時代背景を共有し物語の現実感を高める、あるいはプロット展開と密接に関連するために時を明示する場合が多い。しかし、日記の内容を考慮すれば、「彼」が経験した嘔吐といたずら電話は私的な出来事であり、特

定の時期に限定されるものではない。すなわち、電話が存在する限り、「彼」の 40 日間の体験はいつ発生してもおかしくなく、必ずしも 1979 年と結びつく必要はないのである。それでは、なぜ日記の時期を 1979 年に設定し、さらにそれをタイトルに掲げたのだろうか。

ここでまず「彼」に関する情報を整理したい。一般の人と異なり、「彼」は仕事においても私生活においても常に「一人である」(333)。通常、仕事では上司や部下、同僚との関わりが生じるが、「彼」はイラストレーターであり、その評価は時間内に優れた成果物を完成させるか否かにのみ依拠する。特に、「仕事の話は大抵電話で済ませちゃう」(333)「仕事だって一人ぼっちで集中しなきゃできない種類のものだ」(333)との言葉からもわかる通り、仕事上の人間関係は必要最小限に留まり、長時間の他者との交流は求められていない。つまり仕事面では、「彼」は完全に独立した個人であり、たとえ集団に属していたとしても、一般的な仕事上の秩序に制約されることはほとんどない。

イラストレーターという職業の性質上、一人で仕事をする必要がある「彼」は、私生活においても孤独な状態から脱却できるはずだが、依然として独りで過ごす時間が大半を占めている。「彼」は一人で泳ぎ、一人でレコードを聴き、一人で食事に出かける。「彼」自身の言葉を借りれば、「一日 24 時間のうち 23 時間ちょっとまで一人である」(333)という状況である。私生活からも、世間の秩序に巻き込まれたくない「彼」の姿勢がうかがえるが、27 歳という年齢からすれば「このへんで身を固めても悪くない」(333)時期にさしかかっている。しかし、「彼」は家庭を持つどころか、交際相手も「他人の恋人」(333)であり、家庭を築く可能性は極めて低い。「恋人は他人の恋人だ」(333)とは、「友だちの恋人や奥さんと寝るのが好き」(323)であり、「それまでの人生の中で何人もの友だちの恋人や奥さんと寝ていた」(323)という事実を示している。

家庭を作らずに性的関係を持続させる場合、通常は交際相手を設けることが一般的な選択肢だが、「彼」は独自の発想に基づき、友人の恋人や妻と関係を持つ。この点について「彼」は次のように説明している。

「べつに寝取るとかそういう屈折した思いは僕にはないんです。彼女たちと寝ると、僕はすごく親しい気分になれるんです。要するに家庭的な気分ですね。

(中略)

つまりこれは単なる親しみをこめたゲームのようなものであって、深入りするつもりもないし、誰かを傷つけるつもりもないってことです。ね。(後略)」(324、傍点原文)

ここで注目すべきは、「親しい気分」「家庭的な気分」という「彼」の表現である。「的」は「それそのものではないが、それに似た性質をもっていることを表す」（松村明 2019：1858）接尾語であり、「家庭的」は「いかにも家庭らしい感じがする」（松村明 2019：535）状態を形容する語である。すなわち、「彼」が求めるのは現実の家庭そのものではなく、ゲームのような仮想世界における家庭の雰囲気である。仮想であると認識しているからこそ、「彼」は相手を現実的に手に入れようとはしない。ただし、仮想とはいえ、一定のリアリティは必要であり、そのため「彼」は未知の相手ではなく、友人の恋人や妻を選ぶのである。

現実の観点からすれば、「彼」は矛盾した状態にある。現実世界に生きながら、その秩序に支配されたくはない。しかし、家庭の雰囲気を享受したいという欲望を持つ。周知のとおり、家庭とは「夫婦・親子などの家族の集まり。また、その生活の場所」（松村明 2019：534）であり、家庭成立の根拠は現実には依拠する。女性と寝ること自体は家庭成立の要件にもならず、両者に本来的な関係はない。実際、「家庭的」という語を用いることから、「彼」は現実ではないことを自覚していると考えられる。それでも「彼」が両者を結びつけているのは、意識ではなく身体感覚による家庭の把握が影響しているのだろう。つまり、「彼」は認識上ではそれが妥当性を欠くことを理解していながらも、女性との性行為に伴う身体感覚を重視し、その感覚を通して家庭の再定義を行っているのである。だが、このように身体感覚により定義された「家庭」は現実世界における家庭像とは著しく異なり、「家庭的な気分」はむしろ「彼」が創り上げた仮想的世界の一要素、すなわち一つの仮説にすぎない。

こうして見ると、「彼」は現実と仮想が混在する世界に生き、仮想の中にリアリティを求める存在である。本作は、このような「彼」を主人公に据えているが、それが 1979 年といかなる関係にあるのだろうか。

1970 年代後半から 1980 年代初頭の日本社会について、山下真史は『ダンス・ダンス・ダンス』論考の中で詳細に論じており、その内容を要約すれば以下のようなになる。70 年代以降、世界はマネー・ゲームに狂奔する時代となり、実体ではなくイメージが経済を支配するようになった。金融経済の肥大化、消費社会の到来という段階に入った資本主義を＜高度資本主義＞と呼ぶならば、その鍵は＜情報＞である。マネー・ゲームを可能にしたのは ME 技術（Microelectronics Technology）であり、消費社会の加速もメディアによる情報伝達の高速化に依拠した。こうした＜高度資本主義社会＞は、別の言葉で言えば高度にバーチャル（仮想的）化された社会であり、人間は本来的にバーチャル志向を持つ存在であるため、ME 技術がそれを一層加速させた。その結果、80 年代には人々は様々な領域で実体よりもバーチャルにリアリティを感じるようになったのである。（山下真史 2008：75-76）

1970 年代後半から 1980 年代前半にかけ、日本は仮想化された高度資本主義社会に本格的に移行したが、「ジャパン・アズ・ナンバーワン」²という表現が登場した 1979 年は、日本にとって象徴的な年であった。仮想にリアリティを見出す傾向が強まる中、山下は当時の社会状況を「ゲーム」と「イメージ」で総括した。さらにゲーム分野においても 1979 年には画期的な出来事があった。「インベーダーゲーム」³が大流行し、若者の日常生活におけるゲーム時間が大幅に増大したのである。ゲームとは一定のルールで構築された、日常とは異なる時空間の仮想世界だが、現実世界に生きる人間は其中で現実と仮想を相互に作用させながら楽しんでいる。ゲームが楽しめるのは、まさにこの均衡状態にあるからである。

要するに、「1979」という年は、広義には社会発展の文脈において、狭義にはゲーム文化の文脈において、仮想が現実へ浸透した年であった。もちろん「人間は元来、バーチャルな方向へ進む傾向を持っているが、ME 技術はそれに拍車をかけ」（山下真史 2008：76）たとの指摘のように、1979 年は既存傾向の加速に過ぎず、最終的な決定要因は人間そのものである。しかし、「彼」の状況を考えれば、1979 年の日本社会は「彼」のような存在が生きやすくなる条件を整えつつあったと言えよう。「彼」のように現実と仮想の双方に生きる人々の出現は、当時の新たな社会現象の一端だったのである。

電話さえ存在すれば「彼」の 40 日間の体験はいつでも成立し得るため、1979 年という具体的設定は必須ではないが、以上の考察から「1979」は極めて重要な意味を有していることが明らかとなる。「1979」は物語の時代背景を表し、仮想世界にリアリティを求める「彼」の登場を可能にした。すなわち「1979」と「彼」は密接に結びついている。⁴

² 「ジャパン・アズ・ナンバーワン」は社会学者エズラ・ヴォーゲルによる 1979 年の著書のタイトル (*Japan as Number One: Lessons for America*) である。本書は戦後の日本経済の高度経済成長の要因を分析し、日本的経営を高く評価しているものとして知られている。日本語版（『ジャパン アズ ナンバーワン —アメリカへの教訓—』TBS ブリタニカ）は、英語版より 1 ヶ月遅れで出版され、70 万部を超えるベストセラーとなった。

³ 「インベーダーゲーム」は株式会社タイトーが開発した純正の「スペースインベーダー」を初めとする後継製品、および他社製のコピー品、模倣品、類似商品などをまとめて総称である。「スペースインベーダー」 (*Space Invaders*) は、タイトーが 1978 年 6 月 16 日に発表し、同年 8 月から稼働を開始したアーケード用固定画面シューティングゲームである。「スペースインベーダー」は日本のアーケード史上最大のヒット作で、ブームとなった 1 年半足らずの間に計 50 万台が日本中に出回ったといわれている。

⁴ ちなみに、嘔吐の期間——すなわち 6 月 4 日（晴）から 7 月 14 日（くもり）——の設定は「彼」といかなる関係を持つかについて以下のように考えられる。具体的な期間設定は「彼」と直接的関係を持たず、別の期間でも構わない。しかしながら、具体的な日付を設定すること自体は重要である。小説冒頭では次のように描かれている。「彼は長い期間にわたって一日欠かすことなく日記をつけることができるという稀有な能力を身につけた数少ない人間の一人だったので、自分の吐き気がいつ始まっていつ終わったかという正確な日付けをきちんと引用することができた。」（323）日記とは、一日ごとに日付を添え、当日またはその直後に記された出来事や感想の記録であり、記された内容が事実であることが前提とされる。日付を添えるのは、その真実性を保証するためである。長年日記を記してきた「彼」が、嘔吐の出来事について正確な日付を引用できるという事実は、リアリティを重視する人物像を物語っている。このような「彼」は、仮想世界でリアリティを希求している。以上の対照は、現実と仮想の混淆、すなわち仮想を現実とみなす「彼」の特性をより一層際立たせているといえよう。

3. 「彼」と仮想世界の構築

「彼」の嘔吐は1979年6月4日に始まり、7月14日に終わる。そして、嘔吐の翌日からは毎日いたずら電話がかかってくるようになり、両者は7月14日に同時に終息する。嘔吐と電話がほぼ重なって発生しているため、両者が同時発生の事象であるかのような印象を与える。とりわけ「彼」は「嘔吐電話」という語まで用いており、両者に相関関係があるかのように思わせる。しかし、一見密接に関係していそうな嘔吐と電話は、必ずしもそうではなく、「嘔吐電話」という表現も当初から現れたわけではない。「彼」の嘔吐と電話に対する認識は二段階に分けられ、最初の＜平行＞から、その後の＜つながり＞への移行が見られる。

第一段階における「彼」は、いたずら電話を受けながら「それと平行して吐き気の方も一日も休むことなくつづ」(327) いていた。「平行して」という表現は、嘔吐といたずら電話を相互に独立した別個の出来事として認識していることを示している。以下、それぞれの対応を検討する。

まず、嘔吐への対応として「彼」は、体調を案じてしばらく酒を控え、「わりにちゃんとした総合病院」(328)を受診した。検査の結果は「健康そのもの」(328)と診断され、吐き気の原因は「胃の慢性疲労かあるいは精神的ストレスだろう」(328)とされた。この段階の「彼」は、まず自力で解決を図ったものの効果が得られず、次に現代臨床医学という知的システムに解決を委ねたが、それも奏功せず、嘔吐は「彼」にとって解決不能の問題となった。こうして「彼」は、次第にいたずら電話への対応へと目を向けることになる。

いたずら電話への対応も同様に二通りあった。一つは自力での解決であり、最も単純で乱暴な方法は電話に出ないことだった。しかし、仕事の性質上、また女性との連絡手段として電話を必要とするため、電話を無視することは現実的ではない。もう一つは、自力ではなく権力システム、すなわち警察に依頼する方法であるが、「件数が多すぎるし、犯罪としてもちゃちだから」(332)、いたずら電話は「警察が相手にしない犯罪」(332)であった。結局、嘔吐同様、いたずら電話の問題も最終的には自ら対処するしかない状況となった。ただし、嘔吐が解決困難であるのに対し、いたずら電話は自力で一定の対処が可能と考えた「彼」は、「電話からだけでも逃げだそうと」(329)ホテルに部屋を取った。

ホテルでの最初の一日は、嘔吐もいたずら電話もなく、「上手くいきそうに見えた」(329)。しかし真夜中2時15分、電話が鳴り出し、「彼は頭を振ってほとんど無意識のうちに受話器を手にとり、それを耳につけた」(330)。それはいたずら電話であり、電話を受けた直後「彼」は再び嘔吐した。ホテルにまでいたずら電話がかかってきたのは不可解である。「彼」はこのホテル滞在について寝た女性以外には誰にも話しておらず、仮にその女性が情報を漏らしていたとしても、「いったい何のためにですか」(330)という「彼」の反

間が示す通り、論理的説明は困難であった。こうした状況を踏まえ、「彼」は二つの可能性を検討する。一つはこれまでと同様、人為的な嫌がらせであり、この想定に基づきホテル宿泊という対策も講じていた。しかし人為的であるならば、ホテル滞在の情報入手経路を説明できない。そこで「彼」は、二つ目の可能性として幻聴を想定するが、これは第一の不可解から導き出されたものである。「彼」自身、幻聴は非常に愚かな考えだと思いつつも、可能性として排除しきれずにいた。

まとめると、第一段階における「彼」は嘔吐といたずら電話に対して別個に対応しており、「嘔吐はともかく電話からだけでも逃げだそう」(329)という語りからも、両者を無関係な出来事として捉えていたことがうかがえる。そして、連続嘔吐といたずら電話の原因は特定できないものの、この段階の「彼」にはなお合理的な判断能力が残されていた。

しかし、合理的な原因特定が叶わず、あるいはホテル宿泊中にもいたずら電話が続き、再び嘔吐が生じたためか、「彼」は嘔吐と電話を結びつける第二段階へと移行する。

ホテルに泊ったその夜を境として、僕はいろんなことをわりに真剣に考えるようになりました。吐き気と電話のことです。まず第一にそのふたつのできごとがどこかで、全面的か部分的にかはわからないが、とにかくつながっているらしいこと。(331)

上記の引用が示すように、別々に対応していた「彼」はホテル宿泊を契機に、嘔吐と電話の関連性を想定し始める。これは慎重に考慮した結果ではあるが、証拠に基づくものではなく、「とにかく」という語の使用に、両者を無理にでも結び付けようとする姿勢がうかがえる。「彼」は合理的思考を放棄し、想像によって解釈を試みる段階へと移行していったのである。

その後、「彼」は友人宅に何度か宿泊し問題解決を図るが、それでもいたずら電話は続き、必ず「彼」が一人にいるときにかかってくる。このため「彼」は「だんだんうす気味悪くなってきた」(331)。「まるで目に見えない何か」が僕のうしろにずっと立って僕の一举一動を見張っていて、それが頃あいを見はからって僕に電話をかけたり、胃の奥に指をつっこんだりしているんじゃないかという気がしはじめた」(331)と述べるように、「彼」は理性的思考を失い、完全に感情的な想像の世界に入り込んでいく。そして、この段階では嘔吐と電話は完全に結び付けられ、「目に見えない何か」という仮想の存在が想像されるに至る。こうして構築された仮想世界の創出者は他ならぬ「彼」自身である。

一方、「彼」は幻聴の可能性も検討し、自身が分裂症ではないかと疑うが、

「自分は分裂症じゃないかと心配する分裂症の患者はそんなにいない」(331)し、「分裂症と嘔吐が連動するという例もない」(331)。現代医学に基づくこれらの知見は、いたずら電話と嘔吐との因果的関連を否定する一方で、問題の根本的解決には至らなかった。結局、「自分一人の力でなんとか片づける以外に方法はない」(332)とし、「彼」は自己の思考パターンに従って問題を整理・解釈した。女性と寝ることと家庭という本来無関係な要素を結び付けて「家庭のゲーム」を成立させたように、嘔吐といたずら電話という無関係な出来事も「嘔吐電話」というゲームとして統合していったのである。かくして仮想世界が構築され、「嘔吐電話」という表現も生まれたのである。

実際、いたずら電話が実在するのか幻聴なのかは客観的に検証可能である。たとえば「僕」の「どうして録音電話をとりつけるとか、そういうことをしなかったの」(334)という問いかけは一つの方策を示している。録音電話を設置すれば、いたずら電話の実在性は容易に確認できたはずである。しかし「彼」は「もちろん逃げたくなかったからです。そんなことしたら、僕が参っていることを相手におしえてやるようなもんです」(334)と答える。この回答は一見強い意志の表明に思われるが、実際には既に「目に見えない何か」を想定した上での発言であり、そもそもいたずら電話の実在性自体を確認していない。いたずら電話の正体も、嘔吐との関連性も不明なまま、両者を結び付けてしまう「彼」は、すでに仮想世界に囚われ、合理的検証能力を失っている。

「彼」の身に起きた嘔吐は現代の知的システムから逸脱し、いたずら電話は権力システムでも解決困難な問題であった。二つの出来事は同時に生起したが、相関性の有無は本来判断不能である。しかし、自らが問題を解決せねばならぬ状況に置かれた「彼」は、感性に基づく想像に依拠せざるを得なくなり、一度形成された想像は理性を駆逐していったのであろう。

4. 「僕」の役割と仮説の成立

「嘔吐 1979」には「嘔吐電話」という語が登場するものの、両者が結びついていることはあくまで可能性の一つに過ぎず、小説の内容から見ても嘔吐といたずら電話の間に緊密な因果関係があるとは断言できない。仮に両者に関連がないとすれば、罪悪感の仮説、すなわち友人の恋人や妻と寝たことが嘔吐やいたずら電話の原因となったとする仮説は、どのように成立し得たのであろうか。

『村上春樹作品研究事典』は「嘔吐 1979」の梗概を次のようにまとめている。

僕と古いジャズのレコードを交換する仲の彼は、毎日かかさず日記をつけ、友達の恋人や奥さんと寝るのを日常としている。彼は 79 年 7 月 15 日まで 40 日間、嘔吐と電話が続いた話を、小説家である僕（村上）に

する。(村上春樹研究会 2007 : 39)

この梗概から明らかなように、「彼」が 40 日間の日記を「僕」に語ったことが物語の中心であり、日記の内容は主に嘔吐といたずら電話に関するものであった。女性と寝るという「日常」が日記に記されていたか否かは明示されないが、少なくとも「彼」の語りには嘔吐と電話以外の要素は現れていない。女性と寝るという要素は、「僕」による「彼」の紹介の中で提示されている。すなわち、聞き手であり語り手でもある「僕」が「彼」の奇妙な「日常」を紹介した上で、「彼」が 40 日間の日記を語り始めたのである。

ここで注目すべきは、「彼」の語りにおける「僕」の介入である。「僕」は単なる聞き役ではなく、常に質問や自らの見解を挟み込む。実際、「僕」の質問や見解が、「彼」に女性と寝ることを嘔吐やいたずら電話と結びつけさせる契機となっていく。以下、「僕」の介入が顕著に現れる四つの場面を整理する。

第一の場面は、「彼」が初めていたずら電話について語り出したときである。

「彼」は嘔吐の発端と、3 回目の嘔吐後に最初のいたずら電話を受けた経緯を詳細に語ったが、その間「僕」は沈黙を保っていた。しかし、いたずら電話に言及した瞬間、「僕」は即座に「君が寝た相手の御主人か恋人だかのいやがらせの電話じゃないのかい」(327)と問いかける。この質問は一定の合理性を備えた推測ではあるが、唯一の可能性ではない。「彼」は電話の主の声を聞き覚えがないと断言し、「僕」の推測を否定する。とはいえ、「僕」の問いかけによって、女性と寝る行為といたずら電話との関連性が初めて提示され、可能性の一つとして両者を結びつける伏線が形成されたと言えよう。「彼」の反論は決して説得力に富むものではなく、むしろ女性と寝る行為といたずら電話との関連性をかえって補強する効果を生んでいる。

第二の場面は第一と類似している。「彼」がホテルに泊まった事実を知っているのは、「彼」と寝た女性のみであることが判明した際、「僕」は「彼女が他の誰かに洩らしたってことはないのかな」(330)と問いかける。これは第一の推測より合理的に思える。というのも、ホテル宿泊の情報を知り得たのはこの女性のみであり、多くの読者もまず彼女の関与を疑うだろう。しかし、「彼」は「いったい何のためにですか」(330)と反問する。「彼」の所在を他人に漏らせば、自らの所在も明らかになるため、この行為は女性にとって不利益となる。「僕」も「そう言われてみればそのとおりだ」(330)と納得せざるを得なかった。ここでも「僕」の推測は否定されるが、女性と寝る行為をいたずら電話と結びつける契機はまたしても強化されていく。

第三の場面は、「＜嘔吐電話＞がはじまって約二十日めのころですね。(中略)この頃にはさすがにいささか参りはじめていました」(332)と「彼」が語った場面である。「僕」はこれに対して「でもその友だちの恋人とはうまくやってたんだろう」(332)と尋ね、さらに「彼女と楽しんでいるときに電話

がかかってくることはなかったの」(332)とも問いかける。そして、友人宅に泊まってもいたずら電話は常に「彼」が一人きりの時にかかってきたと知った「僕」は、「まともな恋人をみつければよかったんだ。自前のやつをさ」(333)と助言する。第一・第二の場面では「僕」はいたずら電話の原因究明の文脈で女性との関係を論じていたが、ここでは既に「彼」が嘔吐と電話を結び付け「嘔吐電話」という語を用いている。しかし「僕」は依然として女性との関係性に焦点を当てており、嘔吐を直接考慮していないように見える。むしろ、一人でいる時に限って電話がかかってくるという事実から、いたずら電話の対応策として恋人を持つことを勧めた可能性が高い。

第四の場面は最後のいたずら電話の後である。「彼」がなおも電話の相手が分からないと語った際、「僕」は「でもね、まともな人間は友だちのつれあい専門に寝たりはしないもんだぜ」(336)と発言する。これに対し「彼」は「村上さんはそれが僕の中のある種の罪悪感が――自分でも気づかない罪悪感が――嘔吐とか幻聴とかいう形をとって結像したものじゃないかって言うわけですね」(336)と応答する。先述の通り、「彼」は嘔吐といたずら電話を結び付け「嘔吐電話」と呼んでいたが、女性と寝る行為とは明確に結び付けていなかった。しかし「僕」の誘導の下で、「彼」は罪悪感の仮説へと到達する。この仮説を言い換えれば、超自我が友人の恋人や妻との関係を許容せず、罰として嘔吐や幻聴(いたずら電話)を引き起こしているという構図である。こうして女性との行為が嘔吐・電話と論理的に連鎖付けられたが、その成立は「僕」と「彼」の共同作業の産物である。具体的に言えば、四箇所目において「僕」は再び女性と寝ることに言及しているが、これは最後のいたずら電話に対する応答である。一箇所目から三箇所目までの「僕」の言動を踏まえれば、「僕」は一貫して女性と寝ることをいたずら電話とは結びつけていたものの、嘔吐とは関連づけていなかったと考えられる。したがって、「僕」は罪悪感という仮説を妥当とは見なしていなかった可能性がある。しかし、「彼」はすでに嘔吐といたずら電話とを結びつけており、この「彼」の認識と「僕」の考えが組み合わせることで、罪悪感の仮説が成立したのである。

以上四箇所の分析から明らかなように、「嘔吐 1979」における「僕」は極めて重要な役割を果たしている。「彼」が罪悪感の仮説を語るに至ったのは、「僕」の誘導的発言によるものであり、「僕」の介入がなければ罪悪感という解釈は形成されなかっただろう。言い換えれば、小説は「彼」が「僕」に 40 日間の日記を語る物語構造をとっているが、その認識の枠組みを決定付けているのは実は「僕」なのである。

一方で「僕」は、本作冒頭において「彼」の特徴を紹介し、以降の語りにおいては嘔吐を度外視しつつ、いたずら電話と女性問題を関連付けて解釈を試みている。「彼」の状況を客観的に把握するのではなく、あくまで通念に依拠し強引に意味付けようとする「僕」の態度は、小説内の描写から窺い知ることが

できる。そして、「僕」が作家であり、本短編集が既存のリアリズム手法への意識を背景に執筆されたことを踏まえれば、「僕」の態度は観念を優先する旧来型リアリストの姿勢を体現していると考えられる。

5. 「嘔吐 1979」における「ある種の絶対的な真実」

『回転木馬』に関する解説において、村上春樹は自らの方法で「ある種の絶対的な真実のようなもの」（村上春樹 1991a：XII）を掘み出そうとしたと述べている。「嘔吐 1979」は『回転木馬』に収録された以上、その目的に資する作品であるはずである。本節では、村上の手法および彼が捉えようとした「絶対的な真実のようなもの」について考察したい。

端的に言えば、村上の手法とは、「僕」が単なる聞き手以上の役割を果たしている点にある。40 日間の日記に関する「彼」の語りに先立ち、「僕」は「彼」の「日常」——すなわち友人の恋人や妻と寝ること——を説明し、「彼」の人物像を提示する。そして「彼」の語りの中でも、「僕」は随時質問や見解を挟み込み、嘔吐といたずら電話を女性問題へと結びつけていく。結果として「彼」は、女性問題、嘔吐、いたずら電話の三者を連関させ、罪悪感の仮説へと至るに至ったのである。この構造が、先行研究の多くが小説内の諸要素を連関させ一つの因果連鎖として読み解いた背景となっていると考えられる。言い換えれば、先行研究の読み解きは、まさに村上が仕掛けた手法によって導かれたものであった。

一方で、本稿は村上の解説を踏まえつつ、先行研究とは異なる解釈——すなわち「嘔吐 1979」に登場する諸要素は必ずしも結び付いていない可能性——を提示してきたが、罪悪感の仮説そのものを全面的に否定する意図はない。罪悪感はいくまで数ある仮説の一つに過ぎず、唯一のものではない、というのが本稿の立場である。実際、「彼」が罪悪感という仮説を口にした後、「僕」は次のように応じている。

「僕は言っていない。君が言ってるんだ」（336）

「それからこういうことも考えられる。君が寝取った相手の男の一人が私立探偵をやとって君を尾行させ、君をこらしめるために、あるいは君に警告を与えるために、電話をかけさせていた。嘔吐の方は単なる体の変調で、偶然そのふたつが期間的に一致した」（336）

「どちらにせよ、これは仮説だからね。仮説でいいんなら、百だって二百だってひっぱりだせるさ。問題は君がどの仮説をとるかってことなんだ」（336）

これらの発言から明らかなように、「僕」も罪悪感を一仮説として提示して

いるに過ぎず、唯一の結論と見なしていない。ただ興味深いのは、「僕」が示す別の仮説も、依然として嘔吐を除外し、女性問題といたずら電話を結びつける点である。これに対し「彼」は「どちらも一応買えますね」(336)と応じており、「彼」もまた罪悪感を仮説の一つとして受け止めていることがわかる。

「仮説でいいんなら、百だって二百だってひっぱりだせる」という表現は、嘔吐・いたずら電話・女性問題という三要素が本来的に無関係である可能性すら示唆している。

罪悪感の仮説は「彼」をめぐる諸要素を連関させ、一つの連鎖を構成したが、その妥当性を考えればおそらく最も不適切な仮説といえよう。なぜなら、嘔吐やいたずら電話が消失した後も、「彼」は引き続き友人の恋人や妻と寝ており、女性問題が嘔吐やいたずら電話の直接原因とは考えにくいからである。「僕」と「彼」は共に罪悪感仮説を形成したが、「僕」は女性問題といたずら電話の関連性を重視し、「彼」は嘔吐と電話の関連性を重視した。両者の立場が交錯することで罪悪感の仮説が成立したものの、実際には小説の終盤で示される「理由なく始まったものは理由なく終わる」(337)という結末が本質を語っているのではないだろうか。

このように仮説形成の過程を辿ると、そこには次のような構造が浮かび上がる。すなわち、現実世界において知的システムや権力システムといった理性で対処困難な問題に直面したとき、人はしばしば感性に基づく想像的な仮説を構築し、仮想の世界を形成する。そして一旦仮想世界が形成されると、人はそれを現実の真実であるかのように信じ込んでしまう。この意味で、村上が本作で掘り出そうとした「ある種の絶対的な真実のようなもの」は次の二点に整理できる。

第一に、人は現実世界に生きておりと思い込んでいるが、実際には自らが構築した仮想の世界に生きており、その構築に自ら気づいていないということである。仮想世界の形成は、どの仮説を選び、どのような経験を積むかによって個別に異なるが、いずれにせよ人は何らかの仮想世界を形成せずにはいられない。

第二に、人は仮想世界を自ら構築しているように見えても、実際には他者から多くの示唆や影響を受けながら形成しているということである。すなわち、自己完結的に仮想世界を形成することはなく、他者との相互作用が常に介在している。

以上のように「嘔吐 1979」における「ある種の絶対的な真実のようなもの」は整理できるが、小説の終わりは決して仮説の決着ではなく、むしろ開かれた終末である。「理由なく始まったものは理由なく終わる」(337)という結末は、提示された諸仮説に対して肯定も否定もしておらず、読者に解釈の余地を残している。仮説群の中には、身体現象に着目し、嘔吐を中心に構成された「嘔吐電話」仮説も含まれる。本稿では「嘔吐電話」仮説の非合理性を論じたが、

これは意識主体の判断に基づくものである。実際、「彼」が身体感覚で家庭の雰囲気を楽しむように、もし意識主体の枠組みを外せば、別の結論に至る可能性も十分にある。

さらに重要なのは、いたずら電話の実在性（本物か幻聴か）は比較的容易に検証可能であるのに対し、嘔吐の原因は全く説明不能である点である。嘔吐の不可解さは意識的説明を超えており、むしろ身体意識に根ざす問題であると言える。嘔吐は身体現象であり、「彼」も身体を通じて世界を認識している。ただし、身体を介して得られる認識は統合的であり、内的・外的要因のいずれに依存しているのかを特定することは困難である。そのため人はしばしば、自らも説明できない事態に直面することになる。嘔吐という現象を説明するには、身体意識に踏み込むことが唯一の道となる。

また、嘔吐といたずら電話は 40 日間にわたりほぼ同時に出現しているが、いたずら電話より先に嘔吐が生じたこと、また「彼」がいたずら電話の解決を優先しようとした態度などを踏まえれば、嘔吐こそ根源的な問題であることが示唆される。身体現象としての嘔吐が根源的であるならば、身体そのものがより根源的であるという理解に至る。ここに、「彼」がなぜ嘔吐をいたずら電話と結び付けたのかの一つの解釈が成立する。そして同時に、なぜ本作のタイトルが「嘔吐電話 1979」ではなく「嘔吐 1979」であるのかという疑問にも答え得る。すなわち、身体性の重要性を強調するがゆえに「嘔吐」がタイトルに冠されたのである。

6. おわりに

人は外界からの影響を受けながら、自らに関わる仮想世界を構築し、あたかもそれが真実であるかのようにその世界の中で生活している。これこそが、まさに村上春樹が述べた「ある種の絶対的な真実のようなもの」（村上春樹

1991a : XII）と言えるであろう。したがって、私たちが認識している純粋に客観的な現実世界は実在せず、すべては外界の影響を受けつつ構築された仮想世界にすぎない。これは「絶対的な真実」であるがゆえに、人の意思によって変更可能なものではない。しかしながら、自らが生きている世界が自己によって構築された仮想の産物であると自覚することは重要である。なぜなら、その自覚を通じて初めて、より深い意味における真実の探究が可能となるからである。

「嘔吐 1979」が第五作として収録された短編集『回轉木馬』における前四作においても、村上は「僕」という語り手を通じて「ある種の絶対的な真実のようなもの」を提示してきた。最初の二作では、「客観的に物事を反映できると思われたリアリズムは実は存在せず、その認識はすべて主観的なものだ」（関氷氷・楊炳菁 2023 : 21）という認識論的立場を打ち立てた。続く第三・第四作では、身体主体の問題が検討され、身体主体は限界を有する経験的存在であ

りながら、意識主体に比べれば人々により深い影響を及ぼすことが提示された⁵。この流れを踏まえ「嘔吐 1979」を考察するならば、村上の意識主体に対する問題意識が一層明確に浮かび上がる。

意識主体は、世の中の諸現象を因果律によって合理的に説明し、それを「真実」と捉えようとする。しかし現実には、多くの現象、特に身体に関わる現象は、少なくとも現段階においては、意識主体にとって共時的な非因果的連関として現れている。言い換えれば、同時発生あるいは相関関係にある複数の現象に対して、意識主体が設定する因果関係はあくまで一つの仮説にすぎず、それが真実である保証はないのである。この点を明確に意識することこそ、「ある種の絶対的な真実」を明らかにするための前提であり、土台となるのである。

リアリズムに関して日本文学界と異なる見解を有する村上は、インタビューの中で次のように述べている。「僕がリアリズムの正道の文章だと思って書いたものが、意外にそうはとられてないということにびっくりしました。そしてリアリズムの概念がどうやら食い違っているということがわかりました。」(村上春樹 1991b: 56)「嘔吐 1979」において村上は、意識主体に対して明確な否定の姿勢を示したが、これこそが既存のリアリズムを否定する根本的な理由となっているのではないだろうか。

* テキストは『村上春樹全作品 1979-1989⑤短編集Ⅱ』（講談社、1991 年）による。

参考文献（五十音順）

- 浅利文子（2019），「村上春樹『ノルウェイの森』につながる『回転木馬のデッド・ヒート』」，『異文化・論文編』20 巻，111-133 頁。
- 関氷氷、楊炳菁（2023），「リアリズムの破壊と蘇生の試み——「レーダーホーゼン」と「タクシーに乗った男」における村上春樹の「ツイスト」——」，『早稲田大学国際文学館ジャーナル』1 号，13-22 頁。
- 酒井英行（2001），『村上春樹 分身との戯れ』，東京：翰林書房。
- 高橋丁未子（1996），『羊のレストラン 村上春樹の食卓』，東京：講談社。
- 陳柯岑（2021），「村上春樹『回転木馬のデッド・ヒート』試論：サルトル

⁵ 身体主体について、以下の論文を参照。楊炳菁、関氷氷（2023），「経験的身体の局限——村上春樹短編小説「プールサイド」論——」，『淡江外語論叢』No. 39：31-55 頁；楊炳菁（2025），「身体的記憶の重要性——村上春樹「今は亡き王女のための」における「僕」について——」，『朝日大学経営論集』第 39 巻：23-33 頁。

の受容を中心に」, 『言語文化学研究 日本語日本文学編』第 16 号, 19-44 頁。

松村明編 (2019), 『大辞林 (第 4 版) 』, 東京: 三省堂。

村上春樹 (1991a), 「補足する物語群」, 『村上春樹全作品 1979～1989⑤ 短編集Ⅱ』, 東京: 講談社, I-XII 頁。

村上春樹 (1991b), 「この十年 1979～1989 年」, 『文学界 村上春樹ブック』4 月臨時増刊号, 35-59 頁。

村上春樹研究会 (2007), 『村上春樹作品研究事典 (増補版) 』, 東京: 鼎書房。

山下真史 (2008), 「『ダンス・ダンス・ダンス』論——一九八〇年代の生き方とその問題」, 宇佐美毅、千田洋幸編, 『村上春樹と一九八〇年代』, 東京: おうふう, 73-88 頁。

本論文於 2025 年 3 月 21 日到稿, 2025 年 5 月 31 日通過審查。

異なる学習環境における上級台湾人日本語学習者の接続表現使用 の比較 —母語話者との比較を通して—

陳美玲/Chen Meiling

東吳大學日本語文學系 副教授

Department of Japanese Language and Culture, Soochow University

【摘要】

本研究旨在探討學習環境對台灣高級日語學習者之接續表現使用的影響。研究比較兩組學習者：一組為台灣接受日語教育的學習者（JFL），另一組為於日本學習日語的學習者（JSL），並以 I-JAS 語料庫中之日語母語話者的談話資料為參照。研究透過 30 分鐘之訪談語料，分析受試者於自然會話中接續詞與接續助詞之使用頻率與型態。

結果顯示，JFL 學習者傾向使用「そして」等書面語色彩較強之接續詞，而 JSL 學習者則較常使用如「で」等母語話者偏好口語中頻繁使用的表現。在接續助詞方面，JSL 學習者的使用頻率與多樣性皆高於 JFL，尤其在「けど」的使用上更為接近母語話者，而 JFL 學習者則依賴接續詞以連結談話內容。另外值得注意的是，「たり」於兩組學習者中皆為低頻使用項。

本研究指出，學習環境確實對接續表現的使用產生影響，特別是口語談話中接續助詞的運用能力。接續表現之習得不僅受語言輸入量與互動機會影響，也與談話策略之習得有關。基於此，建議日語教學應強化接續表現之指導，提升學習者在實際會話中之言談連貫性與自然度。

【關鍵字】

接續表現、學習環境、台灣日語學習者、談話標示

【Abstract】

This study explored the influence of language learning environments on the use of Japanese discourse connectives among advanced Taiwanese learners of Japanese. Two groups of learners were compared: learners studying Japanese as a foreign language (JFL), and those studying Japanese as a second language (JSL). To provide a benchmark, conversational data from native Japanese speakers in the I-JAS corpus were employed

as reference. Through analysis of 30-minute interview transcripts, the study examined the frequency and types of discourse connectives (conjunctions and conjunctive particles) used by the participants in spontaneous conversation.

The results indicated that the JFL group tended to use conjunctions with a stronger written language tone, such as *そして*, whereas the JSL group more frequently used expressions preferred by native speakers in spoken discourse, such as *で*. In terms of sentence-final conjunctive particles, the JSL group exhibited both higher frequency and greater diversity in their usage than did the JFL group, particularly in their use of *けど*, which closely resembled native speaker usage. By contrast, the JFL group relied more on conjunctions than on conjunctive particles to link discourse. Notably, the conjunctive particle *たり* was infrequently used by either group.

This study confirmed that language learning environments influence the use of discourse connectives, particularly in the use of conjunctive particles in conversation. The acquisition of discourse connectives is affected not only by the amount of language input and opportunities for interaction but also by the development of conversational strategies. On the basis of these findings, this study recommends that Japanese language instruction should place greater emphasis on discourse connectives to enhance learners' coherence and naturalness in conversation.

【Keywords】

discourse connectives, language learning environment, Taiwanese learners of Japanese, discourse markers

1. はじめに

日本語の接続表現¹は、単なる文法的・統語的役割に留まらず、談話展開やコミュニケーションの円滑さに大きく寄与する重要な要素である。これまでの研究においても、接続表現の習得は統語的・意味的な理解よりも、実際の談話運用能力、特に発話の展開に関わる部分で学習者が困難を抱えることが指摘されてきた（栃木 1994、王 2009、陳 2010）。

一方、日本語教育の現場においては、学習者の置かれた言語環境によって、習得プロセスや結果に差が生じる可能性があり、特に接続表現は、インプット量や対人コミュニケーションの頻度に影響されやすく、その使用状況は学習環境の違いによって異なると推測される。しかしながら、異なる言語習得

¹ 本稿において接続詞や接続助詞、およびそれに類する機能を持つ語句のことを示す。

環境における日本語学習者の接続表現の使用を比較した研究は少数にとどまっている。

そこで本研究では、異なる環境²に置かれた台湾人上級日本語学習者を対象として、彼らの実際の会話における接続表現の使用実態を明らかにし、日本語母語話者の使用状況と比較することで、学習環境の違いが接続表現の習得に与える影響を調べることを目的とする。

2. 接続表現の定義と研究範囲の設定

日本語の接続表現は、品詞論上では主に接続詞や接続助詞として分類される。しかし実際の会話場面においては、これらの接続詞・接続助詞の境界が曖昧になることが多く、従来の品詞論的な枠組みだけでは接続表現の機能や使用実態を十分に捉えることが難しい。

そのため本研究では、佐久間（1990）の定義を参考に、「接続表現」という広義の概念を用いて議論を進める。接続表現の範囲に関しては、従来の研究でも見解が分かれている。例えば石黒ほか（2009）では、文を越えて談話全体をつなぐ機能を持つ広義の接続詞を中心に研究されている。しかし、本研究で対象とする実際の会話では、文の途中で話が終了し、「言いさし」となる接続助詞の機能も重要であり、広義の接続詞だけではこうした現象を適切に捉えることが困難であると考えられる。そこで本研究では、接続表現の定義を以下のように設定する。すなわち、従来の接続詞と、それに準じる接続詞的な表現（以下、総称して「接続詞」とする）、さらに接続助詞を含めて「接続表現」として定め、分析対象とする。

具体的な分析対象として、本研究では、会話場面で特に頻繁に使用される接続詞と接続助詞を対象とする。接続詞については石黒ほか（2009： 81）の研究に基づき、シナリオと小説のジャンルにおいて出現頻度が高い上位のものを選定した。接続助詞に関しては横林・下村（1988）の研究を参考にして選定し、接続表現の具体的な範囲を設定した（詳細については付録を参照）。

3. 先行研究

3.1 接続表現の習得に関する研究

日本語の接続表現の習得に関する研究は、その多くが作文データを中心としており（奥山 2001、董 2020）、話し言葉を対象としたものは限られている。以下に代表的な研究をまとめる。

² 本稿において「異なる学習環境」とは、台湾における日本語学習環境（JFL: Japanese as a Foreign Language）と、日本における日本語学習環境（JSL: Japanese as a Second Language）の違いを指す。

陳（2017）は、中級台湾人日本語学習者を対象とした縦断研究を行い、接続表現の使用頻度は増加するが、適切な表現の選択能力には改善が見られず、むしろ表現が単純化する傾向を指摘している。深川（2007）は中国人上級日本語学習者のインタビュー発話を分析し、学習者が「テ形接続」を多用する一方、母語話者が頻繁に使用する談話展開機能を持つ接続詞「それで」「で」がほとんど使われないことを明らかにした。また川合（2003）は、中級学習者が接続詞を誤用したり、まったく使用しなかったりする傾向や、「～んですが／けど」の前置き用法に困難があることを報告している。さらに栃木（1995）は異なる母語を持つ中級学習者を比較し、文の節数が極端に少ないか多すぎることで談話が不明瞭になる傾向を指摘している。しかし、日本での滞在期間と接続表現の習得との関連性についての詳細な検討は不十分である。

以上の先行研究によると、中・上級学習者になっても接続表現の談話運用能力が十分でないことが明らかとなった。

3.2 学習環境が習得に与える影響

言語習得において目標言語環境にいたることが有利であるとの指摘は多い（ロッド・エリス1988）。接続表現は特にインプット量と頻度に影響されやすい要素であるにもかかわらず、異なる学習環境を比較した研究はまだ十分ではない。例えば菅野ほか（2005）は「けど」「のだ」などの文末表現を分析し、教室環境の学習者が自然習得者や継承語話者に比べて習得困難であることを報告した。佐々木（2020）は接続助詞「～から」の習得過程を調査し、環境の違いにもかかわらず同様の発達過程をたどるものの、習得の時期やスピードに差が生じることを指摘している。

このように、異なる言語環境が接続表現の習得に与える影響に関しては、さらに詳細な検証が必要である。

4. 本研究の目的

本研究では、インタビュー会話における台湾人日本語学習者が異なる学習環境の違いによって、どのような接続表現（上述のように具体的には広義の接続詞や接続助詞を対象とする）がどの程度の頻度で出現するのかを明らかにすることを目的とする。さらに、日本語母語話者との比較を通じて、目標言語環境にいかどうかという学習環境の違いが、接続表現の習得において台湾人日本語学習者にどのような影響を与えるのかを探究する。

一般的に、教室以外で目標言語と接触のない外国語環境と比較すると、母語話者と接触する機会が多い第二言語環境の方が、接続表現の習得に有利であると考えられる。しかし、果たしてその通説が正しいかどうかについては、

さらなる検証が必要である。

以上を踏まえ、具体的には、次の 2 点を研究課題として設定した。

(1) 異なる学習環境の台湾人日本語学習者が、会話の中でどのような接続表現をどの程度の頻度で使用するかを明らかにする。

(2) 日本語母語話者との比較を通じて、異なる言語習得環境が接続表現の運用にどのような影響を与えるか、その特徴を分析する。

5. 調査概要

以下研究対象と使用資料及び分析単位についてまとめていく。

5.1 研究対象

本研究は高度な日本語の運用力を調べるため、上級の学習者を対象とする。具体的に JLPT の N1 レベル以上の台湾人日本語学習者を調査する。学習環境からもたらす影響も視野に入れるため、台湾人学習者を目標言語環境、つまり日本にいる学習者（以下 JSL と呼ぶ）と外国語環境の台湾にいる学習者（以下 JFL と呼ぶ）の 2 つのグループに分け、日本語母語話者と比較する。

表 1：JFL 協力者のプロフィール

JFL 協力者	年齢	日本語学習年数
FN101	22	7 年半
FN102	26	14 年
FN103	22	5 年
FN104	21	5 年
FN105	21	5 年
FN106	22	5 年
FN107	20	5 年
MN108	21	3 年
FN109	21	4 年
FN110	19	4 年

表 2：JSL 協力者のプロフィール

JSL	年齢	日本在留年数	日本語学習年数 ³	日本語専攻
T201 ⁴	34	2 年	4 年	専攻
T211	33	2 年	4 年半	非専攻
T302	27	3 年	9 年	専攻
T308	29	3 年	5 年	非専攻

³ この学習年数は大学、高校、語学学校などの教育機関で勉強したことを指す。独学や語学交換などをカウントしない。表 2 の学習年数も同じく扱う。

⁴ JSL のコードは以下のように示している。T 201 はそれぞれ台湾人学習者で、滞日期間数とインタビューを受けた順番である。

T320 ⁵	26	3 年	7 年	非専攻
T404	31	4 年	2 年	非専攻
T409	30	4 年	12 年	専攻
T409	30	4 年	12 年	専攻
T417	28	4 年	10 年	専攻
T419	31	4 年	4 年	非専攻

台湾人 JSL 学習者⁶と台湾の N1 レベルの JFL 学習者⁷はそれぞれ 10 人で、合計 20 人である。日本語母語話者データは同じインタビュー形式による会話コーパス「I-JAS」⁸の母語話者⁹の部分を使用する。

表 3：日本語母語話者のプロフィール

ID	性別	年齢	属性
JJJ01	男	24	學生
JJJ03	男	27	學生
JJJ05	男	31	非學生
JJJ07	女	25	學生
JJJ13	男	29	非學生
JJJ19	女	32	非學生
JJJ20	女	21	學生
JJJ24	男	33	非學生
JJJ29	女	32	學生
JJJ30	女	35	非學生
JJJ44	男	27	學生

5.2 調査分析に使用した資料及び抽出方法

本研究では、台湾人日本語学習者と日本語母語話者が約 30 分間にわたって初対面で行ったインタビュー会話を録音し、その音声データを文字化したものを学習者データとして用いた。音声資料の整理にあたっては、まず Notta という文字起こしアプリを用いて AI により文字化し、その後、手作業で修

⁵ T320 以外は全員女性である。

⁶ 台湾人 JSL 協力者は在日期間によって 2～3 年にいるには 5 人、4 年から 5 年未満にいるのは 5 人計 10 人で、全員 JLPT の N1 である。

⁷ 調査対象の日本語学習者は台湾の大学に在籍している日本語学科の学生である。調査時において全員が JLPT の N1 を取得した。また、日本での滞在期間は三か月以内、つまり観光ビザでしか日本に行ったことがないという条件の下での協力者である。

⁸ 国立国語研究所のプロジェクトによる『多言語母語の日本語学習者の横断コーパス：I-JAS』を使用する。

⁹ 学習者データとできるだけ近い条件で比較するため、「I-JAS」の母語話者データから 20 代から 30 代男女別、学生と社会人をそれぞれ半分ずつ選んだ。

正を加えた。

JFL データとの比較を行うためには、ある程度内容の同質性が必要であると考えた。また、学習者にやや長めの発話を促すため、国際交流基金の JF 日本語教育スタンダード準拠ロールプレイテスト (B1、B2) のロールカードを参考にし、JSL のインタビューは以下のような流れで進めた。

「自己紹介 → 日本語を習ったきっかけ → 台湾に行くならおすすめの観光スポットとその理由 (JFL の場合は台湾に来た日本人に薦める台湾の観光スポット) → 台湾の有名／勧めたい料理」

調査方法としては、JFL については対面式で実施し、JSL については Teams を使用したオンライン形式で行った。ただし、対面時と同様に会話ができるよう、インタビュアーと台湾人協力者の双方に、あらかじめカメラをオンにして参加するよう依頼した。

なお、日本人インタビュアーには上記の流れに沿って会話を進めるよう指示したが、台湾人協力者には特別な説明はせず、「日本人と自由に会話するだけでよい」と伝えた。

日本語母語話者のデータについては、「I-JAS」の母語話者データを使用した。これは学習者データと同様に、約 30 分間のインタビュー音声を収録したものである。

5.3 分析単位

本研究では、接続表現の使用を分析する際の分析単位として「節」という用語を用いる。「節」とは、日本語文法において、文を区切った際に意味として不自然にならない最小の単位を指す。本研究では、発話の間のようなポーズも考慮し、節ごとに区切り、各節が持つ叙述内容のつながりを示す要素を抽出する。

以下に、文字化資料を示し、「／」を用いて節ごとに区切った例を示す。

例 1

JJJ03-I-0460-K

あ、いや／、えっと研究室の行事で、／〈は一は一〉 基本学生が持ちまわってやっていて／、〈は一は一は一〉 まあ今回は、聴講、だけだったので／、〈はいはい〉 まあ特に何もしてないんですけど／ (I-JAS の母語話者)

上記の発話は、5つの節としてカウントした。また、「そうですね」は、以下の例のように、相づちまたはフィラーとして使用されている場合 (例2) にはカウントしないが、応答として機能している場合 (例3) にはカウントする。

例 2

JJJ24-I-2800-K

んー、怖い思い出/、んーそうですね、なんかあるかなー/、んーと、海外に行った時に/

例 3

JJJ29-I-0750-C

へー、あそうだったんですね〈はい〉、じゃちょっとなんかこう、心があつたかくなるような

JJJ29-I-0760-K

そうですね/

6. 分析概要

6.1 分析の流れ

本研究では、二つの異なる学習環境における日本語学習者と母語話者の文字化資料から、接続詞および接続助詞を抽出し、それぞれの使用状況をまず調査する。次に、使用頻度の高い接続詞、接続助詞に着目し、その具体的な使用内容を詳しく分析する。

6.2 使用状況の算出

本研究における接続表現の使用状況の算出方法は、以下の手順および計算式に基づく。

1. 接続表現の抽出

各会話データから、接続詞および接続助詞を母語話者、JSL、JFL のグループごとに形態別に抽出し、その出現回数を集計する。

2. 使用頻度の算出方法

使用頻度の算出は、各協力者が受けた約 30 分間のインタビュー内の総節数をカウントし、その節数に対する接続詞および接続助詞の出現数を割り算することで求める。

計算式：

$$\text{個人別の当該接続詞／接続助詞の使用頻度} = \frac{\text{当該協力者の接続詞／接続助詞の使用数}}{\text{当該協力者の総使用文節数}}$$

3. グループ別の分析

各グループ（母語話者、JSL、JFL）の総文節数に対して、接続詞および接続

助詞の平均出現数、ならびに一人当たりの平均使用数をグループごとに算出・提示する。

6.3 JFL、JSL、母語話者の三グループの比較

6.3.1 接続詞および接続助詞の総使用数¹⁰と総使用頻度の比較

本研究における JFL、JSL、および母語話者の三つのグループにおける接続表現の使用状況は、以下の通りである。

表 4：三グループでの接続表現の総使用数と総使用頻度

グループ	接続詞 総使用数	接続詞 総使用頻度	接続助詞 総使用数	接続助詞 総使用頻度
JFL	463	217	758	368
JSL	393	159	1057	437
母語話者	422	128	2022	607

6.3.1.1 接続詞の使用状況

接続詞の総使用数から見ると、母語話者の接続詞使用は JSL より多く、JFL より少なかった。しかし、使用頻度に限ると、JFL > JSL > 母語話者の順となった。この結果は、JFL 学習者が接続詞を多用する傾向にあることを示している。

6.3.1.2 接続助詞の使用状況

接続助詞に関しては、総使用数および総使用頻度の両面で、母語話者 > JSL > JFL の順であった。接続表現全体の傾向として、接続助詞は接続詞よりも多く使用されていたが、その比率には三グループ間で違いが見られた。接続助詞の使用率を接続詞の使用率で割った倍率は、母語話者が 4.7、JSL が 2.7、JFL が 1.6 であった。この結果から、話し言葉において母語話者はいかに接続助詞を多用しているかが明らかになった。

また、目標言語環境にいる JSL の接続助詞の使用傾向は、JFL よりも母語話者に近いものの、依然として母語話者ほどではないことが分かった。

6.3.1.3 接続表現の使用についての考察

¹⁰ 「使用数」とは、各話者の発話から接続表現の出現回数を数えたものであり、各グループの 10 名分を合計したものが「総使用数」である。一方、「使用頻度」は、各話者の接続表現の使用数を、その人の発話全体の文節数で割った値を求め、それを 10 名分合計したものが「総使用頻度」である。発話量の違いを考慮しているため、「総使用頻度」はより客観的な比較指標といえる。

接続詞の使用率については、JSL および JFL の両グループが母語話者よりも多用していることが明らかとなった。母語話者の接続詞使用率が低い理由として、市川（1978:77）が指摘するように、「二文の関係を暗示する語句の使用や、内容相互のつながりが自然に理解されることによって、会話参加者は接続詞を使用せずとも発話間のつながりを把握できる」点が挙げられる。また、接続助詞が文末や文中で「言いさし」の役割を果たしていることも一因と考えられる。

6.3.2. 接続詞についての比較の結果

6.3.2.1 使用頻度による比較

三群における接続詞の使用状況を比較するため、最も多く用いられた上位5位までの接続詞を表5に示す。

表5：使用頻度による接続詞の上位5位の比較

順位	JFL	JSL	母語話者
一位	でも (72.8)	でも (59.1)	で (49.9)
二位	そして (29.0)	で (35.7)	でも (34.3)
三位	たとえば (16.8)	だから (14.7)	あと (9.1)
四位	だから (13.8)	そういう (14.4)	だから (7.6)
五位	じゃ (9.8)	それで (10.7)	たとえば (6.5)

() 内の数値は各群における当該接続詞の使用頻度を示す。

全体的に見ると、JFL では「でも」と「そして」が接続詞の総使用数の半数以上を占めている。学習者による「でも」の多用は深川（2007）や陳（2012）でも指摘されている。そのほかに他の二群と比較すると「そして」の使用が多い点も注目に値する。

一方、JSL でも「でも」の多用が見られるが、「で」も多用されている。この「で」の多用は比較的母語話者に近い傾向といえよう。

母語話者においては「で」が最も多く使われ、次いで「でも」が頻出している。ただし、「でも」は「で」と比べるとやや使用頻度が低い。学習者との相違点としては「あと」の使用が挙げられる。頻度自体は「で」や「でも」ほど高くないが、接続詞として上位に位置している。内田（2001:40）は「日常会話で頻繁に使用されている以上、教育の場で提示すべきである」と述べているが、JSL と JFL では「あと」の使用頻度は極めて低かった。

6.3.2.2 使用人数の比較

図1は、いずれかのグループで6人以上が使用した接続詞を示している。

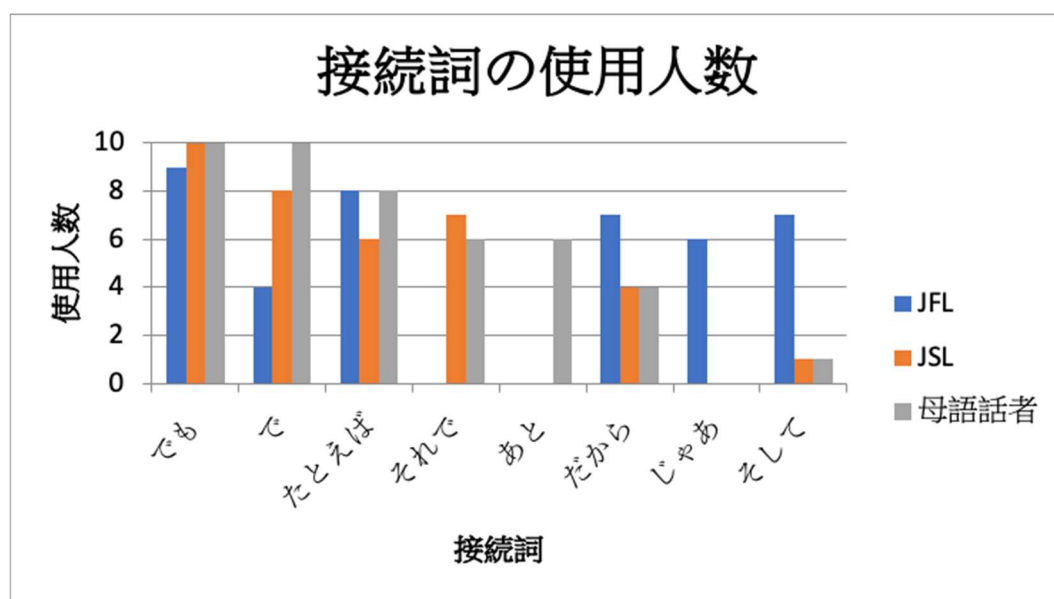


図 1：三群のいずれかで 6 人以上が使用した接続詞

10 人中の接続詞の使用人数から、以下の点が観察される。

- 1、「でも」および「たとえば」に関しては、三群間でそれほど大きな差は見られない。特に「でも」は、三グループともほぼ全員が使用している。
- 2、「だから」、「じゃ」については、JFL は JSL と母語話者と比較して、約半数の使用率を示している。
- 3、「で」と「それで」を合わせて見ると、JFL の使用人数は JSL 及び母語話者の半分以下である。つまり、JFL ではこれらの接続詞はあまり使用されていないと言える。
- 4、「そして」は、JSL および母語話者ではほとんど使用されていないが、JFL では逆に半数以上の人を使用している。
- 5、「あと」を使っているのは母語話者のみである。

全体的に、JSL と母語話者の接続詞の使用傾向は類似していると考えられる。しかし、数量的には近似している接続詞も、実際の使用例を確認し、使用機能が同じかどうかを検討する必要がある。また、JFL が JSL および母語話者より多く使用した接続詞「だから」「じゃ」「そして」と、逆に使用が少なかった接続詞「で」「それで」の違いに注目することで、各グループにおける接続詞使用の特徴をより明確に把握できるだろう。

6.3.3 接続助詞についての比較の結果

6.3.3.1 使用頻度による比較

三群における多用された接続助詞の上位をまとめたものが、表 6 に示されている。

表 6：使用頻度による上位 5 位の接続助詞

順位	JFL	JSL	母語話者
一位	て (90.5)	て (145.5)	て (192.4)
二位	けど (34)	けど (72.8)	けど (107)
三位	し (33.9)	から (40.6)	ので (80.4)
四位	ので (28.6)	たら (37.4)	たり (47.9)
五位	たら (24.3)	ので (29.2)	と (31.3)

() 内の数値は各群における当該接続詞の使用頻度を示す。

まず、母語話者は JFL、JSL と比較し、接続助詞全体の使用頻度の高さが見られる。最も多く使用された接続助詞は、JFL、JSL、母語話者のいずれのグループでも「て」形であり、その使用頻度は母語話者 > JSL > JFL の順となっている。

次に多く使用されているのは、三群とも「けど」である。「て」形と同様に多用されている。

母語話者のみが上位に使用している接続助詞として、「たり」と「と」¹¹が挙げられる。JFL および JSL の上位に見られる「し」、「から」、「たら」の使用頻度は、母語話者ではそれぞれ 22.2、13.2、29.3 となっている。使用頻度が高いということは、会話において頻繁に使用されていることを示している。JFL では数値が高いのは「て」形のみであり、特に「て」形に依存していることが読み取れる。一方、JSL は「て」形に加え、「けど」も比較的頻繁に使用しているが、使用頻度および使用する接続助詞の種類は、母語話者には及んでいない。母語話者は、「て」形を非常に多用しているだけでなく、「けど」および「ので」も比較的多く使用している点が特徴的である。

6.3.3.2 使用人数の比較

図 2 は、JFL、JSL、母語話者のいずれかで 6 人以上が使用した接続助詞を示している。

¹¹ この「と」は条件表現の「と」である。

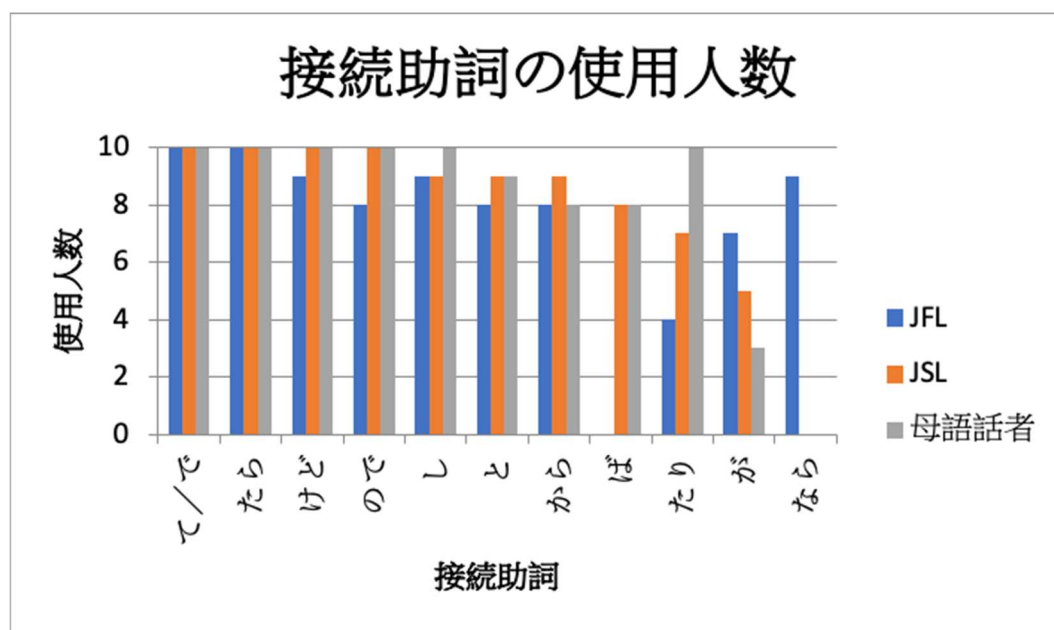


図 2：三群のいずれかで 6 人以上が使用した接続助詞

三群でいずれでも 6 人以上使用された接続助詞には、「て」、「たら」、「けど」、「ので」、「し」、「と」、「から」が含まれる。使用人数はほぼ同数であり、JFL および JSL のこれらの接続助詞を母語話者と同様に比較的使用人数が多いことを示している。

注目すべき点として、「ば」は JFL の使用者が他のグループと比べて少ないことが挙げられる。一方、「なら」は JFL が JSL や母語話者よりも使用の人数が多かった。

また、「たり」に関しては、母語話者全員および JSL の 7 人が使用しているのに対し、JFL では半数以下の使用にとどまっている。

このような結果から、特に会話における自然な接続表現の運用において、学習者が苦手とする部分や、逆に過剰に使用してしまう傾向が浮き彫りになった。これらの結果を踏まえ、学習者がより自然で文脈に適した日本語を使えるよう支援が必要であろう。

7. 考察

本章では、量的な特徴を踏まえた上で、質的な観点から使用された接続表現の傾向について考察を行う。特に、学習者の使用と母語話者の使用との違いに着目し、使用頻度の高さが談話的にどのような影響を及ぼしているのかを検討する。

7.1 三群における接続表現の多用傾向

本節では、接続詞と接続助詞の使用頻度及びその使用傾向の違いに焦点を

当て、分析を試みる。

7.1.1 接続詞の使用傾向

まず、「でも」は三群ともに頻繁に使用されていることが明らかである。しかし、比率としては JFL > JSL > 母語話者の順となっており、学習者の方が「でも」を多用する傾向が顕著に見られる。陳（2012:49）は、台湾人中級日本語学習者が「でも」を多用することを報告しており、陳（2022）でも学習レベルにかかわらず「でも」の使用が過剰になる傾向が確認されている。

一方で、日本語母語話者においても「でも」の使用は比較的多いことが先行研究で報告されている。例えば、田中（2015:139-140）の調査では、「でも」は話題転換時に半数以上の母語話者が使用する談話標識の一つであるとされている。しかし、日本語母語話者が使用する「でも」は、必ずしも逆接を示すものではなく、岩澤（1985）が「転換」と分類した用法に近いものである。これは、台湾人日本語学習者が多用する「でも」と本質的に異なっている。たとえ JSL 学習者においても、日本にいながら、逆接の用法を多用する傾向が見られたことは注目に値する。

7.1.1.2 学習者における「でも」の過剰使用とその影響

学習者が使用する「でも」の例を以下に示す。

例 4

FN201：私の趣味は、コスプレ知ってますか？

J：あー えっと、何の？

FN201：はい。えっと、でも私は道具を作る人です。

J：あー あの、コスプレする人に服を作ってあげる？

FN201：でも私は道具を作ることがもっと好きです。だから、あー えー、武器とか。

J：今までどういう物を作りました？ （JFL の使用）

この会話では、学習者が短い発話の中で「でも」を繰り返し使用しており、その意図にかかわらず、聞き手に対して反論的な印象を与える可能性がある。特に、一つ目の「でも」は、話題の方向性を変更する要素を持つが、従来の逆接的な意味合いも残っており、結果として話の展開が唐突に感じられる。二つ目の「でも」も同様に、話の継続ではなく、対話の流れを分断する要素となっている。

例 5

J: カメラつけず (そうそう。) それ、大丈夫ですね。

T419: うん。でもなんかその上司が可能であれば、カメラ付いてありがたいですって言った瞬間に、でも女性をメイクしたくないからって感じで言い出して、(うん)。
(JSL の使用)

この場合、一つ目の「でも」は使用しなくても意味が通るため、省略した方が自然となる。また、二つ目の「でも」も、前後の発話の論理関係が曖昧になり、聞き手にとって分かりづらい印象を与える。

学習者における「でも」の過剰使用は、必ずしも談話の円滑な展開に寄与するわけではなく、むしろ情報の理解を妨げる要因となることが示唆される。

例 6

JJJ24-I-2310-C

へー、あーでも、本に対する思いがありますよね、でもそうやって、こう、プレゼントされると、ね、ね、喜びが……
(母語話者の使用)

母語話者の「でも」の使用は、話題の補足や展開を目的としたものであり、短い発話の中で連続的に用いることは少ない。

本研究のデータからも、台湾人日本語学習者は JFL、JSL に関係なく、「でも」を過剰に使用し、また、その用法は主に逆接として用いていることが明らかとなった。

7.1.1.2 「でも」の過剰使用による談話展開への影響

「でも」は談話展開と深く関わる表現であるが、過剰に使用することで、以下のような問題が生じる可能性がある。

1、話題転換の唐突さ

「でも」が頻繁に用いられると、聞き手にとって話題の切り替えが唐突に感じられ、スムーズな談話展開が阻害される。特に学習者の発話では、前後の文脈と無関係に「でも」が挿入されることがあり、意図しない話題転換を引き起こす。

2、情報理解の困難さ

逆接の意味を持つ「でも」が繰り返し使用されることで、発話があいまいになり、情報の理解が困難となる。これは、特に JFL・JSL において顕著に見られた。

3、対話の円滑性の低下

母語話者の「でも」は、話題の補足や展開として機能することが多いが、学習者の用法は対話の流れを分断する傾向がある。

以上の点を踏まえると、学習者が「でも」を適切に使用できるよう、談話標識としての機能をより明確に理解する必要がある。

7.1.2 接続助詞

接続助詞の使用に関して、三グループすべてで「て」と「けど」の使用頻度が高いことが確認された。また、使用頻度の傾向として、

母語話者>JSL>JFLの順になっている点が特徴的である。JFLにおいては、頻繁に使用される「て」や「けど」の使用頻度が母語話者の半分にも満たないことが注目される。この結果から、JFL学習者は接続助詞よりも接続詞を多用し、複文的な構文の使用頻度が低いことが推察される。

一方で、JSLでは「て」と「けど」の使用頻度が母語話者の半分以上に達しており、日本語環境に身を置くことが接続表現の習得に一定の影響を与えている可能性がある。河内（2012:18）が指摘するように、「中級日本語学習者は話題の開始・継続・終了に問題があり、接続表現や提題表現、フィラーの誤用・非用が要因である」とされるが、JSLの学習者はこのような問題を克服しつつあると考えられる。

今回の結果から、三グループとも「て」形の使用頻度が最も高いことが明らかとなった。

母語話者は「て」形の後に「そ」系の接続表現や指示語を併用する傾向が見られることが、以下の発話例から確認できる。

例 7

JJJ07-I-2020-K

えっと、そうですね、一つは、一緒に、音楽の、ライブに、い、い、行って/ー〈へー〉、でーその時、に、あの帰り際に〈はい〉プレゼントもらったんですけど/ちょうど、その一終わった、ライブが終わった時に、あの打ち上げ花火があったんですよ/〈ほー〉、でそのタイミングに合わせてなんかプレゼントをもらったんですけど/〈わー〉感動してしまっ

例 8

JJJ44-I-0620-K

いえ、毎年なるわけではなくて〈はい〉たまに、そういうことが起きます。

このような「て」形の使用は、JFL のデータでは見られなかった。また、JSL でもあまり使われていない。

もう一つ使用頻度が高い「けど」に関しては、学習者は逆接の意味で用いられることが最も多かった。補足や前置きの用法については、JSL 学習者の間でも習得が完全には進んでいないことが分かった。JSL および JFL の上級学習者において、「けど」の使用頻度は増加しているものの、その用法の幅は母語話者に及ばない可能性がうかがえる。特に、学習者が「けど」を定型表現として暗記し、文末より文中で使用する傾向が見られる点は今後の考察課題となる。

7.2 JSL と母語話者の使用の近似性

JFL と比較して、JSL は母語話者に近い接続表現を使用する傾向が見られる。これは、日本語環境にいることによる影響だと考えられる。この節では、JSL が母語話者に近似した表現をどのように使用しているかを考察する。

7.2.1 母語話者の使用に近い「で」について

「で」は「それで¹²」の省略形であり、話し言葉に特有の接続表現である。琴 (2018: 233) は「それで」の機能について、「話の先頭に現れ、説明を開始する。また、談話の途中に現れ、説明を累加する。」と述べている。

JSL の「で」の使用頻度は母語話者ほどではないものの、比較的高く、母語話者の使用に近い傾向が見られる。調査の結果、母語話者が全員「で」を使用したのに対し、JSL では 10 人中 8 人が使用しており、その用法も母語話者と大きく変わらないことが確認された。以下に、JSL の発話例を示す。

例 9

J: なるほど、そうなんですね。台湾と日本とどっちがいいですか。
T201: いや、それは、うわー。もし何か単純に暮らしやすいと考えれば、日本、日本、日本かな。私としては、こっちのどうと言え、えーと給料をもらって、ちょっとずつ貯金できる、また生活維持できる、でー うーん、もうちょっと頑張れば、多分、家を買うことも可能だと思う。…

この発話例に見られる「で」は、前述の内容を受けて新たな情報を展開する機能を持つ。その基本的な用法は母語話者に近いことがわかる。一方、JFL のデータと比較すると、JSL の「で」の習得がより進んでいることが顕著に表れている。30 分間のインタビュー会話において、JFL では 10 人中 4 人しか「で」を使用しておらず、そのうちの大部分は FN109 に集中していた。他の 3 人の使用回数は 1~3 回にとどまっており、「で」の使用が限定的であること

¹² 「で」と「それで」とは厳密に言えば異なるものの、概ね同じ機能を果たしているので本稿では同じ扱いとする。

が分かる。さらに、JFL は「で」の代わりに「そして」を多用する傾向が見られた。この点は先行研究¹³でも指摘されている。

JFL が多用する「そして」は、母語話者は話し言葉において不自然な表現であり、使用頻度はきわめて低い。JSL の学習者もほとんど使用していなかった。JSL では 10 人中 1 人のみが「そして」を使用しており、以下のような例が見られた。

例 10

T211: それはチームズでもできますけど、でもやっぱりチームズなら、あの会社隣に座る人なら、「あの、すみません、ちょっとこの点について聞きたいです。」でも、もしチームズなら、またパソコンで「お疲れ様です、私は〇〇です。」そして、何々を受けたことで、いっぱいの説明が必要です。

この発話例では、「そして」は明示的な話の展開を示すために用いられている。しかし、この滞日 2 年の学習者の使用法は JFL と大きく変わらず、母語話者の談話構造とは異なることが分かる。

JFL のデータによると、10 人中 7 人が「そして」を使用していたのに対し、JSL では 10 人中 1 人のみの使用であった。この結果から、日本語環境にいることが、「で」のような話を展開する談話標識の習得を促進する要因の一つであると考えられる。ただし、その習得には滞在期間の長さも関係している可能性がある。

7.2.2 母語話者の使用に近い「けど」について

母語話者は会話において「けど」を頻繁に使用するが、JSL の使用頻度は JFL よりも多く、全員が「けど」を使用していた。しかし、使用頻度を母語話者と比較すると依然として差が見られる。母語話者の使用傾向に最も近い学習者は T302、T320、T419 の 3 名であり、彼らの日本滞在歴はそれぞれ 3～4 年である。そして、日本語学習歴は T302 が 9 年、T320 が 7 年、T419 が 4 年とばらつきがある。特に T419 は学習歴が短いものの、日本でゼロから学習を開始した点が「けど」の習得に影響を及ぼしているのであろう。

本研究のサンプル数が限られているため、日本滞在歴が「けど」の使用に与える影響を断定することは難しいが、環境要因が「けど」の習得に対して肯定的な影響をもたらしていることは示唆される。その対照として、JFL の「けど」の使用は上級レベルにおいても個人差が顕著であり、あまり使用しない学習者が多いことから、「けど」の習得には環境の影響が少なからず存

¹³ 連 (2022) に参照。

在することが考えられる。

以下に、母語話者の使用に近い JSL の「けど」の使用例を挙げる。

例 11

T302

そうですね、あの今の専門は一、あの日本近代文学なんですけど、やはり文学の研究って資料がものすごい需要ではないですかって、こちらにいた方がいろいろ資料収集が便利ですし、で周りの人も台湾の院生より優秀とは言わないんですけど、自分より優秀な人と、いた方が成長できるんじゃないかって思って、こっちに来ることにしました。

例 11 では、「日本近代文学なんですけど」のように状況の提示として用いる「けど」、「台湾の院生より優秀とは言わないんですけど」のように前言をやや和らげる注釈的な「けど」が確認できた。これらの用法は母語話者の使用と大きな差異は見られない。

例 12

T302

うちの食堂でも売ってますけどね。

例 12 では、終助詞「ね」と組み合わせた「けど」の使用も見られる。このような用法は日本語学習者には比較的少ない傾向があり、T302 が自然な会話表現を獲得していることが観察できた。

例 13

T320

そうですね。今年、今年っていうか年末年始のときに、えーと栃木に行っただんですけども、鬼怒川っていう、（うん）。場所に行っただんですけど、その時も結構あのう雪降りました。（うんうん）。

T320 は「けれども」を 10 回使用しており、「けど」と「けれども」を使い分けている点が注目される。陳（2022）の研究では、日本語学習者は上級レベルになっても「けど」のバリエーションが乏しく、主に「けど」に集中し、「が」が稀に使用される程度であることが報告されている。その中で、T320 のように「けれども」と「けど」を交互に使用する例は JSL の中でも稀であり、比較的母語話者と近い言語表現を持っていると考えられる。

本研究の分析から、JSL は「けど」の使用量においては母語話者に近いが、質的に分析すると母語話者の使用傾向に近いのは 10 人中 3 人（T302、T320、

T419)に限られた。また、「けど」のバリエーションを考慮して使用したのは T320 のみであった。このことから、「けど」は JSL 環境において習得しやすいものの、母語話者のように適切に使いこなすためには、ある程度の意識化が必要であることが示唆される。

7.3 母語話者のみ多用する「たり」

母語話者は 10 人中全員が「たり」を使用し、その出現回数は個人によってばらつきがあるものの、多い人では 23 回、少ない人でも 6 回の使用が確認された。一方、JSL では 10 人中 7 人が「たり」を使用していたが、使用は特定の学習者 (T302、T320、T419) に集中しており、他の学習者では 2、3 例しか使っていなかった。さらに JFL においては、「たり」の使用は一層少なく、10 人中 4 人がそれぞれ 1 回のみ使用したにとどまった。このことから、JSL および JFL は「たり」の習得に何らかの困難を抱えている可能性が示唆される。

しかし、学習者の「たり」の使用頻度が低い一方で、「とか」の多用が観察された。興味深いことに、この傾向は学習環境の違いにかかわらず、JFL も JSL も共通しており、「とか」は頻繁に使用されていた。もちろん母語話者も頻繁に「とか」を使われたことが観察できた。また、「たりとか」を一緒に使って共起していることも多い。

例 14

JJJ19-I-0780-K

んー、えとーよくお休みの日一時間ができた時は一あの舞台を〈へー〉見に行ったりですとか/あと美術展にが好きなのでー/、なんかそ、そういう美術館に行ったりとか/、よくしますねー/

これに対し、JFL も JSL も両グループの「たり」の使用は「列挙」のような用法だけで、「たりとか」の共起は見られなかった。

母語話者は「たり」を高頻度で使用しており、10 人全員が使用していた。先行研究においても、陳 (2016:37) は日本語母語話者 57 人のインタビュー会話を分析し、「たり」を一度も使用しなかったのはわずか 3 人であることを報告している。この結果から、「たり」は母語話者の会話において頻繁に用いられる表現であることが明らかである。

7.3.1 母語話者と学習者の「たり」の使用例

以下に、母語話者の使用例 (例 15) と学習者の使用例 (例 16) を示し、それぞれの特徴を分析する。

例 15

JJ44-I-1330-C んー自分、からはこう積極的にこう発言をしたりとか、そういう感じではなかった、でしょうか？

JJJ44-I-1340-K そうですね/まあ授業、とかではたまに〈うん〉手を挙げたりも〈はい〉していましたけれども/

JJJ44-I-1360-K そうですね、虫取りをしたりして遊んでいました/

例 15 では、動詞句を並列するために「たり」が用いられている点が特徴的である。「手を挙げたり」「虫取りをしたり」といった表現は、話し手が複数の行動を例示する際に使用されている。このような使い方は母語話者の発話において自然に見られ、会話の流れの中でスムーズに用いられている。

例 16

T201：そうですね 何か私昔ホテルで台湾のホテルで何か働いたときは、やっぱり最初みんな普通の口座からの送金とか、でもだんだんだんだん、でカードとか、直接カードとか、使いたい方が結構、だんだんだんだんいらっしやる感じになりました。

例 16 では、「たり」が使用されず、「とか」が代わりに用いられている点が注目に値する。学習者は、「送金とか」「カードとか」「直接カードとか」と、名詞を並べる際に「とか」を使用している。動詞を並列する場面でも「たり」が選択されず、「とか」が多用されていることがわかる。

7.3.2 「たり」の非用と「とか」の多用

母語話者の会話において「たり」が頻繁に使用されるにもかかわらず、学習者の発話では「たり」の使用頻度が低く、「とか」の使用頻度が高い。これは、台湾人日本語学習者が「たり」よりも統語的に他の語と接続しやすい「とか」を選択する傾向があることを示されている。「たり」は文法的に動詞の連用形と結びつく必要があるため、学習者にとって使用のハードルが高いと考えられる。一方で、「とか」は名詞や動詞と柔軟に接続できるため、学習者にとって習得しやすい可能性がある。その結果、JSL・JFL を問わず「たり」の非用が生じ、代わりに「とか」が多用される傾向がみられたと考えられる。

7.3.3 まとめ

本研究の結果から、「たり」の習得には JSL・JFL の学習環境の違いにかかわらず共通する課題があることが示唆された。母語話者は「たり」を頻繁に使用する一方で、JSL・JFL 学習者はいずれも「たり」の使用が少なく、特に

JFLではその使用が極めて少なかった。また、学習者は母語話者以上に「たり」ではなく「とか」を好んで使用する傾向があり、この傾向は JSL・JFL の両グループに共通していた。これは、「たり」が持つ統語的な制約が影響している可能性が示唆される。

8. 終わりに

本研究では、日本語を学ぶ台湾人上級学習者が異なる学習環境において、接続表現の使用状況にどのような違いがあるのかを日本語母語話者との比較を通じて明らかにした。その結果、JSL と JFL の学習者は接続表現の使用において異なる傾向を示し、学習環境が接続表現の習得に一定の影響を与えていることが確認された。

8.1 研究成果と課題

8.1.1 接続詞の使用傾向

JFL 学習者は「でも」や「そして」の使用頻度が特に高く、日本語母語話者とは異なる特徴を示した。JFL は特に逆接の意味で「でも」を過剰に使用する傾向があった。「そして」は JFL の間で頻繁に使用されており、これは書き言葉における接続詞の使用習慣がそのまま会話にも反映されている可能性がある。

一方、JSL 学習者と母語話者は「そして」をほとんど使用せず、代わりに「で」や「それで」などのより口語的な接続詞を使用していた。

JSL は「で」を比較的多く使用し、母語話者に近い傾向を示した。JSL の中でも滞在歴が長い人ほど「で」を適切に使用できており、目標言語環境におけるインプットの影響が示唆された。

8.1.2 接続助詞の使用傾向

接続助詞全体の使用頻度は 母語話者 > JSL > JFL の順であり、JFL は接続助詞の使用が少ない傾向にあった。

「けど」の使用について、JSL は JFL よりも使用頻度が高く、また母語話者の使用パターンに近づいていた。JSL の中でも、日本滞在歴が 3~4 年以上の学習者がより自然に「けど」を用いており、環境要因が影響を与えていると考えられる。

母語話者が多用する「たり」の使用は JSL・JFL とともに少なかった。JSL の中でも「たり」の利用者は限られ、JFL ではさらに使用頻度が低かった。

一方で、JFL・JSL とともに「とか」を頻繁に使用していた。「たり」よりも統語的に制約の少ない「とか」が代替的に用いられる傾向があると考えられ

る。

8.2 本研究からの示唆

8.2.1 学習環境の影響

JSL の方が JFL よりも母語話者の接続表現の使用に近い傾向を示したことから、目標言語環境によっては接続表現の習得を促進する可能性がある。ただし、JSL であっても母語話者と完全に同じ接続表現の使用パターンを示すわけではなく、特に「たり」のような表現の習得には明示的な指導が必要であろう。

8.2.2 接続表現の学習上の課題

JFL は接続詞「でも」「そして」を過剰に使用し、接続助詞の使用が少ない傾向が見られた。これは、会話における接続助詞の重要性を意識していないことが原因であると考えられる。

JSL は JFL よりも自然な接続表現を使用していたが、「で」や「けど」などの使用には個人差があり、習得には一定の時間がかかることが示唆された。母語話者と比べた場合、JFL・JSL とともに「たり」の使用が少なく、「とか」への依存が見られた。日本語教育においては、実際の会話を取り入れながら、『たり』と『とか』の使い分けに関する言語的特徴への理解を深めるような配慮が求められる。

8.3 研究の限界

本研究にはいくつかの限界が存在し、以下に主な点を示す。

1 サンプル数の制約

本研究では JSL、JFL、日本語母語話者それぞれ 10 名のデータを分析したが、より多くのデータを収集すれば、さらに一般化ができる結論を導き出せる。今後は学習者の日本語レベルや滞在年数をより詳細に分類し、個人差の影響も検討する必要がある。

2 会話データの限界

インタビュー会話に基づいて接続表現の使用を分析したが、学習者が自然な会話の中でどのように接続表現を使用するのかについては、さらに日常会話データを収集する必要がある。フォーマルな場面やカジュアルな場面での接続表現の使用がどのように異なるのかについても、今後の研究で検討すべき課題である。

参考文献

- 石黒圭・阿保きみ枝・佐川祥予・中村 紗弥子・劉 洋 (2009) 「接続表現のジャンル別出現頻度について」『一橋大学留学生センター紀要』 12 73-85, 一橋大学留学生センター
- 市川孝 (1978) 『国語教育のための文章論概説』教育出版
- 岩澤治美 (1985) 「逆接の接続詞の用法」『日本語教育』 56 号 日本語教育学会
- 内田みつ子 (2001) 「『あと』考 ―副詞的用法と接続詞的用法について」『明海大学別科 10 周年記念論集』 明海大学別科日本語研修課程・編集委員会 33-41
- 王蕊 (2009) 「日本語上級レベル学習者の接続表現の使用状況に関する調査 ―中国語母語話者のストーリーテリングテストを中心に―」『Polyglossia』 17 立命館アジア太平洋研究センター 117-128
- 奥山和子 (2001) 「留学生の日本語習得過程における接続表現の分析: 作文・文章表現の観察・比較から」『神戸大学留学生センター紀要』 7 37-52
- 川合理恵 (2003) 「日本語母語話者の『思い出話』における談話分析―談話の結束性の観点から―」『台湾日本語教育論文集』 第七号台湾日語教育學會 12 月 93-117
- 河内彩香 (2012) 「中級日本語学習者の会話における話題展開の問題」『日本語教育方法研究会誌』 19 巻 2 号 18-19
- 菅野和江・長谷川朋美・池田佳子・伊藤泰子 (2005) 「習得環境の違う日本語上級学習者の言語知識プロファイル」『JOURNAL CAJLE』 VOLUME 7 1-22 カナダ日本語教育振興会
- 琴鍾愛 (2018) 「大阪方言の談話展開の方法の世代差―説明的場面で使用される談話標識の出現傾向に注目して―」『日本文學』 第 80 輯、1-17、日本語文學會
- 佐々木藍子 (2020) 「日本語学習者における接続助詞「～から」の発達過程: 学習環境の違いと接続助詞「～ので」との比較から」『国立国語研究所論集』 19 号 89-108
- 佐久間まゆみ (1990) 「接続表現 (1)」『ケーススタディ 日本語の文章・談話』桜楓社
- 佐久間まゆみ (2002) 「接続詞・指示詞と文連鎖」『日本語の文法 4 複文

- と談話』岩波書店 119-189
- 白川博之 (2009) 『「言いさし文」の研究』くろしお出版
- 竹内史郎ほか (2018) 「日本語接続詞の捉え方：ソレデ，ソシテ，ソレガ，ソレヲ，ソコデについて」『国立国語研究所論集』14 号 241-254
- 田中奈緒美 (2015) 「話題転換時における談話標識の使用に関する日中比較」『島根大学外国語教育センタージャーナル』10, 131-141
- 陳美玲 (2010) 「コーパスにおける日本語学習者の接続表現の使用実態についての考察」『2009 年跨領域日本研究論文集』興國管理學院應用日語學系 7 月 171-188
- 陳美玲 (2012) 「会話における台湾人中級学習者の「でも」「けど」の使用—母語話者との比較を通して—」『東吳外語學報』35 東吳大學 27-52
- 陳美玲 (2016) 「話しことばにおける「たり」の出現形態について—母語話者の使用実態から—」『台湾日本語教育學報』第 26 号 31-49
- 陳美玲 (2017) 「話しことばにおける接続表現の習得についての事例分析」『＜日本文學・語言・文化＞國際研究論壇：知與體驗』文藻外語大學
- 陳美玲 (2022) 「会話における台湾人日本語学習者の接続表現の運用状況—異なった学習レベルによる分析—」『東吳外語學報』第 53 号 45-70
- 董芸 (2020) 「日本語学習者の作文における並列・継起の接続表現の習得：中国語母語話者の縦断コーパスの分析を通じて」『国立国語研究所論集』19 127-138
- 栃木由香 (1994) 「日本語の話ことばにおける接続と指示の表現—日本語中級学習者の発話分析にむけて—」『日本語教育論集』9 筑波大学留学センター 103-118
- 栃木由香 (1995) 「日本語中級学習者の話しことばのテキストの型—接続表現の使用を中心に—」『日本語教育論集』筑波大学留学センター 79-93
- 廣瀬浩三 (2020) 「談話標識研究のエッセンス」『島根大学外国語教育センタージャーナル』島根大学外国語教育センター 15 号 1-10
- 深川美帆 (2007) 「接続表現から見た上級日本語学習者の談話の特徴—日本語母語話者と比較して—」『言葉と文化』8 号 名古屋大学 253-268
- 横林宇世・下村彰子 (1988) 『接続の表現』外国人のための日本語例文・問題シリーズ荒竹出版

連顥翔(2022)『ストーリーテリングにおける日本語学習者の「そして」の使用実態』東吳大學日本語文學系碩士論文

ロッド・エリス (1988) 『第 2 言語習得の基礎』 牧野高吉訳 株式会社ニューカレント インターナショナル

Shimizu, T. (2009). Influence of learning context on L2 pragmatic realization: A comparison between JSL and JFL Learners' compliment responses. In N. Taguchi(Ed.), Pragmatic competence(pp. 167-198). Berlin: Mouton de Gruyter

本論文於 2025 年 4 月 9 日到稿，2025 年 5 月 25 日通過審查。

付録:

接続表現の認定範疇リスト

接続詞

あと（は）、あるいは
けど、けれども、ことに
さて、さらに、しかし、しかも、したがって、じゃあ、すると、そうしたら、そうして、そこで、そして、それが、それから、それで、それでは、それでも、それなのに、それなら、それに、それにしても
だが、だから、だけど、ただ、だって、たとえば、つまり
で、ですから、では、でも
とくに、ところが、ところで、とにかく
まず、また、もつとも
結局

接続助詞

が、から
けど、けども、けれど、けれども
し
たら、たり
て／で
ても／でも
と
ながら
なら
ので
のに
ば

ChatGPT 與人類譯者在飲食文化翻譯上的比較

—以日譯中為例—

蔣千苓/Chiang Chien-Ling

義守大學應用日語學系助理教授

Department of Applied Japanese, I-Shou University

【摘要】

本研究選擇以咖啡廳飲食文化切入，結合日中翻譯的比較，分析人類譯者與 AI 在飲食文化中的呈現方式，探索未來人類與 AI 配合協作的可能性。本文將 ChatGPT 和人類譯者在日譯中的表現進行比較分析，主要以「文化背景知識」、「店家故事理念」、「視覺空間描寫」、「料理外觀與口感描述」四大類型為主。通過實例分析比較，本研究探討 ChatGPT 和專業譯者在語言風格、文化轉譯、情感表達以及譯文忠實度上的差異。本研究有助於促進中日翻譯比較，為未來的翻譯研究及人機協作之可能性提供新的方向與啟發。

【關鍵字】

日中翻譯、ChatGPT、飲食文化、咖啡廳

【Abstract】

This study explores the translation of culinary culture through the lens of Japanese-to-Chinese translation, using the context of café culture as a point of entry. It analyzes how human translators and AI (specifically ChatGPT) render elements of food-related content, and investigates the potential for future human-machine collaboration. The comparison focuses on four key aspects: cultural background knowledge, storytelling and brand philosophy, visual-spatial descriptions, and

portrayals of food appearance and taste. Through case analyses, this study explores the differences between ChatGPT and professional translators in terms of linguistic style, cultural translation, emotional expression, and fidelity to the source text. The findings contribute to comparative translation studies between Japanese and Chinese, offering new perspectives and insights into the evolving relationship between human translators and AI-assisted translation.

【Keywords】

Japanese-to-Chinese translation, ChatGPT, food culture, café

1. 緒論

新出現的生成式 AI，與以往的人工智慧相比，它具有生成力，能根據人類所下的指令生成文字、圖像或影片，這項技術對人類的生活及工作帶來巨大的轉變。文字生成 AI 的代表作 ChatGPT 可以整理資訊，替換及改寫文字，大幅提升文書工作效率。然而與此同時，它也正在大幅度地改變人類的工作結構及工作方式，其中翻譯業界便是其中之一。AI 翻譯技術的興起，對外語學習的必要性和翻譯市場造成相當大的衝擊。隨著 AI 翻譯的流暢度大幅提升，在翻譯界人機協作一定會成為未來的趨勢，人類譯者透過 AI 輔助得以加快整體的作業流程，而 AI 則在人工校閱下得以發揮更高效能，降低錯誤率，提升翻譯品質。本研究期望通過比較人工智能 ChatGPT 和專業譯者的日中翻譯比對，我們可以深入了解兩者翻譯能力上的優缺點及其局限性。

翻譯作為跨文化溝通的重要橋樑，在現代語言學與文化研究中佔有重要地位。本研究之所以選擇咖啡廳為飲食文化的分析主題，是因為咖啡廳在現代社會中已隨處可見，不僅提供大眾一個飲食休憩的場所，更成為一種漫活的時尚生活方式和社交空間的象徵。另外，AI 目前在文學的創造力上雖然尚不如人類，但飲食文化的文章多為散文體，淺白易懂、不會太過艱深，AI 誤譯情況會較少，未來人機協作的可能性比其他文學類作品高。因此可以使用此類型的篇章來測試 AI 翻譯的優缺點，看在淺白的散文體中，哪些方面 AI 駕馭得好，哪些方面可以再行調整，人類譯者日後在審校時可以專注哪些部位，進而提升翻譯的生產力。

本研究將對 ChatGPT 和專業譯者在日譯中的表現進行比較分析，主要以咖啡廳的「文化背景知識」、「店家故事理念」、「視覺空間描寫」、「料理外觀與口感描述」四大類型為主。通過實例分析，探討 ChatGPT 和專業譯者在語言風格、文化轉譯、情感表達以及譯文忠實度上的差異。

2. 文獻探討

2.1 AI 的發展與影響

近年來，關於人工智慧(AI)與翻譯技術的研究與書籍日益豐富。橫野(2021)指出，AI 翻譯技術大致經歷三次關鍵變革：1950 年代的規則基礎機械翻譯(RMT)、1980 年代後期的統計機械翻譯(SMT)，以及 2010 年代的神經機械翻譯(NMT, Neural Machine Translation)。其中，NMT 技術透過人工神經網絡生成流暢自然的譯文，已廣泛應用於如 DeepL、Google 與 Microsoft 等主要翻譯平台。

2022 年 11 月，ChatGPT-3.5 的問世引發全球關注。洪錦魁(2023)表示，有別於 GPT-1 的 1 億 1700 萬個參數，GPT-3.5 使用了 1750 億個參數，經過大量文意分析訓練後，能理解使用者輸入的內容，生成符合需求的資訊，並快速客製化寫作任務。而 2023 年 3 月發表的 GPT-4 則使用了 10 萬億個參數，甚至具有視覺輸入的能力。

隨著人工智慧技術的迅速發展，語言與 AI 的結合已成為近年學術界的重要研究議題。多位學者如曾秋桂(2018、2021)、落合(2020)、黃佳慧(2021)、賴錦雀(2023)等人紛紛投入語言與 AI 應用的研究領域，他們針對 AI 在日語教育、閱讀理解指導以及小說翻譯中的應用進行了深入探討。研究指出，在 AI 時代，不論是翻譯課程或語言教學，都應培養學生認識 AI 的優勢與限制，學會將其作為輔助工具，藉此提升翻譯效率與語言學習的成效。然而，也需警惕學生過度依賴 AI，而導致學習能力衰退。

曾秋桂(2018: 44-45)指出，翻譯本身涉及「文化的滲透性、包容性、民族性與偏見性」等深層文化因素。雖然機器翻譯在效率上具有明顯優勢，但在處理文學作品中細膩的情感與文化表達時，仍需仰賴人類譯者的語感與判斷。尤其是小說與散文等非制式化、涵義多元的文本，目前的 AI 技術仍難以全面

取代人類的翻譯能力。

賴錦雀（2023: 114）進一步提醒，若在教學中過度依賴 AI 翻譯工具，可能會降低翻譯課程本身的價值，讓學生失去透過翻譯實作培養出的語言思維與理解能力。研究指出教師應更有策略地設計課程，確保學生能真正掌握翻譯技巧與語言運用能力。

此外，黃佳慧（2021）強調，AI 技術的普及已改變了翻譯教育與產業的結構，新世代譯者應培養與 AI 協作的的能力，特別是在後設編輯與審校等層面，需具備更高層次的語言素養。

綜合上述，AI 翻譯技術雖已歷經多次關鍵演進，特別是 ChatGPT 等大型語言模型的出現，大幅提升了翻譯的流暢度與效率，並對語言教育與翻譯實務產生了巨大影響。然而，目前學界普遍認為 AI 雖可作為輔助工具，卻還是難以取代人類譯者的敏銳度與創造力，尤其在處理文化意涵與文學表達等層面時，AI 翻譯技術仍存在諸多限制。

2.2 ChatGPT 的技術背景與應用

根據池田（2024）、張可佳（2024）等指出，ChatGPT 是基於「生成型預訓練變換模型（GPT）」技術的人工智慧聊天機器人，由 OpenAI 開發。GPT 代表「生成型（Generative）」、「預訓練（Pre-trained）」與「變換模型（Transformer）」，使用了龐大的文本數據集，包括網頁內容、書籍、新聞文章等，學習語言的結構、語法、詞彙等知識，進而生成自然流暢、有邏輯的回答。張可佳（2024:12-18）指出，ChatGPT 具有優異的文字處理能力，能為創作者提供靈感，並根據需求進行個性化定制，涵蓋內容創作、資料分析、繪圖、音樂等領域。也因為 ChatGPT 具備如此卓越的能力，它的問世掀起文字創作者或譯者等人失業的恐慌。此外，ChatGPT 的問世也改變了人們對搜尋與資訊獲取的行為。如表（一）所示，鄭緯荃（2024: 33）比較 ChatGPT 與 Google 搜尋的差異¹，可以看出 ChatGPT 的生成特性與傳統搜尋引擎的根本差異，亦即兩者在互動邏輯與使用目的上完全

¹ 隨著大型語言模型的快速發展，Google 也於 2023 年底推出生成式 AI 系統「Gemini」，並於 2024 年正式整合進搜尋服務中。與傳統 Google 搜尋不同，Gemini 具備自然語言生成能力，能理解語境並產出回應，逐漸朝向與 ChatGPT 相似的互動邏輯發展。

不同。

然而，ChatGPT 也存在一些限制。首先是回答的準確性，由於學習資源有限，它不可能完全掌握所有的專業知識，偶爾會生成看似合理但實際上卻錯誤的答案；其次是語言表達方面，ChatGPT 的回覆可能冗長或者語意較為模糊。更重要的是，ChatGPT 它畢竟不是人，它缺乏人類所擁有的真情實感，創造力不如人類，內容生成仍需仰賴人類檢核。

表（一）：ChatGPT 和 Google 的比較²

	ChatGPT	Google
主要功能	文本生成和理解自然語言	資訊檢索和排序
數據來源	預先訓練的大型語料庫	網路抓取的即時網頁資料
互動方式	雙向對話	單向查詢
即時性	無即時更新能力	支援即時更新，包括最新的網頁和新聞
問題解決能力	能生成複雜的回答或內容文本	提供現有網頁連結，不生成新的文本
應用場景	客戶服務、內容創作、教育輔導、程式設計等	搜尋資訊、數據分析、市場研究等
語境處理能力	擅長語境理解和文本生成	著重關鍵字與頁面排名

2.3 ChatGPT 在翻譯領域的應用與限制

當今市場上的 AI 翻譯工具各具特色，適用於不同語言配對與文本類型。以中日互譯為例，ChatGPT（尤其是 GPT-4）展現出優秀的語境理解能力，能夠結合上下文資訊，進行語氣與文體的調整，適用於敘事文本與具文化內涵的內容。張可佳（2024）指出，ChatGPT 可處理一定程度的專業術語，並具備初步草擬的能力，尤其在語法正確性、語調正式性與用詞精確度方面表現良好。然而，它仍缺乏人類語言中的靈活性、幽默感與語境推理能力，因此在翻譯過程中，情感表達與語氣細膩度往往有所不足。

² 引用自：鄭緯荃(2024)，《ChatGPT 提問課，做個懂 AI 的高效工作者》，頁 33。

在實際應用中，ChatGPT 有時會誤解日文中的敬語、多義詞、婉轉語氣或慣用語，導致語意偏差或語感不自然。因此，在處理文學作品或正式文件時，仍需仰賴人工修訂，使用者需自行判斷翻譯的精度，並對文體加以潤飾，以達到語言的自然流暢與文化貼切性。

近年由華語團隊開發的 Deepseek³翻譯也逐漸嶄露頭角，其優勢在於豐富的中文語料與自然的書寫風格，對於中文成語、古詩理解能力高。不過，相較於 OpenAI 的 GPT-4，其模型透明度較低，亦引發部分資安疑慮。

不同 AI 翻譯工具在語感、語境掌握與資料安全等方面各有優劣。使用者應根據翻譯目的與文本特性，選擇最適合的工具。而 ChatGPT 在語境生成與文體調整方面展現出相當的潛力，為人機協作提供了新的可能性。

2.4 飲食文化翻譯之挑戰

賴怡潔（2010：3）認為飲食文化這看似日常生活的行動，卻累積了一個民族對食物的味覺記憶，飲食可說是一個民族文化的縮影，具有獨特的文化意義和意涵。

廖柏森（2019：243-244）認為飲食文化書寫屬於一種兼具文學性與資訊性的文體，語言特色包括：大量修飾性描述、專有名詞（如人名、地名、景觀名）頻繁出現，以及蘊含在地文化詞彙與文化典故。這類語言特質在翻譯時往往造成詞彙對應上的困難，非常需要譯者進行語意轉換與語句重構。由於飲食文化的敘事描寫常常在表達作者的所思所感，結構也自由，因此文體接近散文類。廖柏森（2019）指出，散文翻譯遠非單純的語言轉換，更是一種文化再創作。譯者不僅需具備外語能力，還須兼備中文表達、跨文化理解、語感掌握與美感詮釋等多重素養。他指出，譯者在處理散文時應特別關注「用字遣詞、畫面描繪與隱喻象徵」（廖柏森 2019: 270），在保留原作語氣與修辭效果的同時，也須避免拘泥字面意義，否則易造成譯文僵化、不自然的現象。此外，亦提醒翻譯者，現今翻譯工作可善用網路資源與資訊工具，提升翻譯效率與精準度。但無論工具多先進，散文翻譯所需的語感與文化敏銳度，仍需譯者長期培養。

³ 參考自謝孟諺(2025)，《一本搞定 DeepSeek：擺脫付費束縛，看 DeepSeek AI 如何徹底顛覆 ChatGPT 霸權》，財經傳訊。

由於飲食描寫往往必須具備美感與情感，不僅涉及味覺與視覺的呈現，更關乎文化的記憶與情感連結，對譯者而言是一項具有高度挑戰性的任務。譯文既要忠實傳達原文所描繪的氛圍，也需顧及譯文讀者的閱讀習慣與審美期待。

2.5 AI 翻譯與飲食文化意象的再現困境

儘管 AI 翻譯工具如 ChatGPT 具備強大的語言生成與上下文分析能力，其在處理具高度文化色彩與情感表達的文本，如飲食散文，仍存在顯著限制。與人類譯者相比，AI 在文化詞彙的詮釋、情感語氣的轉換及語用風格的調整上，仍有諸多缺漏。

以飲食文本中常見的日本文化詞彙為例，如「懷石」⁴「出汁」⁵等，AI 翻譯系統時常因缺乏文化知識背景而採取直譯、省略或誤譯處理，致使原文所蘊含的文化象徵與民族認同在譯文中遭到削弱或錯置。此外，AI 翻譯在處理語境、修辭及語體風格方面，亦難如人類譯者般靈活，往往傾向簡化表達，忽略文化隱喻、情感色彩，使得譯文失去原作的文化風貌。

相較之下，專業譯者能在「忠實」與「通達」之間取得平衡，靈活運用如文化替代⁶、借譯加註⁷、異化與歸化⁸等策略，引導讀者理解原文中富含異國情調與文化記憶的表達。正如徐慧韻（2006：84）所指出「翻譯過程中的“意象空間”是一種意義對等傳輸的追尋，也是在文化差異下謀求近似對等的語境拉扯」。文化意象往往承載著民族的歷史記憶、心理結構與神話象徵，其翻譯工作

⁴ 日文中常見的「懷石料理」，其詞源來自禪宗儀式，原指僧人以暖石溫胃後的簡樸餐點，演變為高級且講究順序與季節感的日本料理。

⁵ 「出汁」不只是湯底，更是日本料理中「旨味」的來源，背後關聯著昆布、鰹節等傳統食材，以及日本人對「淡而有味」烹飪哲學的體現。

⁶ 文化替代（Cultural Substitution / Cultural Adaptation）：將原文中某個特定文化的元素，替換為目標語文化中較為熟悉、功能或意義相近的對應物。

⁷ 借譯加註（Transliteration with Annotation / Borrowing with Notes）：將原文的詞語照原樣音譯或略作修改保留，再加上註解或解釋，說明其文化背景或意思。

⁸ 異化與歸化（Domestication vs. Foreignization）：使譯文看起來更自然、更符合目標語文化的習慣，讓讀者讀起來像原創。如將「居酒屋」翻譯成「日式小酒館」，讓不熟悉日本文化的讀者易於理解。

不僅是語言轉換，更是一種文化再現與價值重構的過程。因此，雖然 AI 可作為提升翻譯效率的輔助工具，真正涉及文化詮釋與語境再造的深層翻譯工作，仍需仰賴具備語言敏銳度與文化素養的人類譯者。

隨著 AI 翻譯工具的廣泛應用，譯者的角色也將逐漸轉型。未來的譯者不再僅是語詞對應的技術執行者，更將扮演文化詮釋者與語境調節者的角色。他們需負責 AI 初步譯文的審校與文化調整。特別是在處理含有高度文化象徵意涵的飲食文本時，更需補足 AI 在語義準確性、文化深度與文體風格等層面的不足，確保翻譯成果兼具可讀性與文化原貌。

2.6 日譯中之技巧

在翻譯過程中，除了常見的直譯與意譯，黃朝茂（2019）提出，由於日語句子的結構通常較長且複雜，僅依賴直譯與意譯往往無法精確地再現原文的語境與情感。因此，他建議可使用「適譯」的概念，根據對原文意義的理解，運用多種翻譯技巧進行最合適的轉換。黃朝茂（2019）總結了七種基本翻譯技巧：加譯、減譯、合譯、分譯、轉譯、倒譯與反譯。其中，對於結構較長或較為複雜的日語句子，翻譯者常常需要運用「合譯」、「分譯」和「轉譯」等技巧來進行處理。這些技巧有助於使譯文更符合中文的表達習慣，並提升譯文的通順與自然度。以下就「合譯」、「分譯」和「轉譯」三者加以詳細說明：

（一）合譯：將原文中兩個或以上的詞句，整合為一個中文句子或詞語進行翻譯，使語意更為簡潔流暢。

日文：彼は静かにうなずいて、部屋を出て行った。

直譯：他靜靜地點了點頭，然後離開了房間。

合譯：他默默點頭離去。

（二）分譯：原文一個長句或複合句，拆成兩句或多句翻譯，增加語意清晰度。

日文：仕事を終えた彼は、まっすぐ家に帰り、夕食もとらずに寝てしまった。

直譯：他下班後直接回家，連晚餐也沒吃就睡了。

分譯：他下班後直接回了家。連晚餐也沒吃，就倒頭大睡。

（三）轉譯：根據目標語言文化與表達習慣，進行意譯或重構，有時會調整語序、添加詞彙或省略內容。

日文：彼女は猫のように静かに歩いた。
直譯：她像貓一樣安靜地走路。
轉譯：她悄無聲息地走過來。

3. 研究目的與方法

3.1 分析文本

本研究選擇市面上流通之三本專門介紹日本咖啡館的中日對譯書籍作為分析文本⁹，三書合計共收錄 212 間日本的咖啡館。選擇此三本書籍的主要理由有二：首先，三者皆聚焦於地日本關東地區（主要以東京為主）的咖啡館，主題一致性高，有助於進行對比分析；其次，每本書皆收錄大量店家案例，內容豐富。下表列出本研究引用之書籍名稱、語言版本及實際採用之篇數與內容概要：

表（二）：引用之中日文書名及篇數概要

中文書名 （簡稱）	日文原名	作者 譯者	篇數	內容概要
小小咖啡店開業 故事 （開業故事）	小さなカフェの 開業物語	渡部和泉 呂美女譯	5 篇	聚焦於關東地區小型咖啡 館的創業歷程與經營理念
東京好咖啡 （好咖啡）	東京の喫茶店 琥 珀色のしずく 77 滴	川口葉子 NAGI 譯	5 篇	介紹東京各地的職人咖啡 館
東京咖啡物語 120 軒 （咖啡物語）	にじいろカフェ	近藤美樹 陳逸瑄譯	5 篇	描述東京多樣風格的咖啡 館

表（三）為三本書籍所採用的分析文本篇章，各抽取五篇。出處 A 為《開業故事》，B 為《好咖啡》，C 則是《咖啡物語》。

⁹ 分析文本之原文作者、中文譯者、書名與出版社置於最後的引用文獻處。

表（三）：引用文本之中日文篇名及頁碼

	日文篇名及頁碼	中文篇名及頁碼	出處
1	カフェ分福 006	CAFÉ 分福 012	A
2	Lene café 014	Lene café 020	A
3	PNB-1253 030	PNB-1253 036	A
4	Café ju-tou 056	Café ju-tou 062	A
5	喫茶 居桂詩 108	喫茶 居桂詩 114	A
6	茶亭 羽當 028	茶亭 羽當 028	B
7	保久良珈琲店 046	保久良珈琲店 046	B
8	トンボロ 052	Tombolo 052	B
9	茶乃子 054	茶乃子 054	B
10	七つ森 124	七座森林 124	B
11	Pekoe 014	Pekoe 014	C
12	横尾 020	横尾 020	C
13	Café Lotta 024	Café Lotta 024	C
14	Tokiya 036	Tokiya 036	C
15	食堂 marumi-ya 040	食堂 marumi-ya 040	C

※A=開業故事 B=好咖啡 C=咖啡物語

3.2 分析方法與研究重點

本研究以咖啡廳飲食文化文本為核心，針對日文譯為中文的過程中，ChatGPT 與專業譯者的翻譯表現進行比較分析。本研究僅選用 ChatGPT(GPT-4)

作為代表，主要考量其語言生成能力已具一定成熟度，且在操作上具高度穩定性與重現性，利於系統性分析。雖目前亦有其他生成式 AI 工具（如 DeepL、Deepseek 等）具備翻譯功能，但因模型訓練語料、回應邏輯與語言風格差異較大，若納入多種 AI 模型，將增加語言風格與生成邏輯等變項，反而可能分散焦點，不利於深入聚焦分析 ChatGPT 在翻譯策略上的表現。

本研究所使用的 ChatGP 版本為 GPT-4，在進行文本中譯時，為了避免 AI 翻譯傾向全文直譯，本研究亦在下達指令時，請 GPT-4 譯成中文時，以「偏向散文風格的語調」來呈現。研究主要聚焦於四個面向：（1）文化背景知識的呈現、（2）店家故事理念之描寫、（3）視覺空間的描述，以及（4）料理外觀與口感的描寫。

在「文化背景知識」方面，本文特別關注人類譯者及 AI 是否能適度補充地域資訊與文化內涵，例如地方歷史背景與日本文化專有詞彙，使中文讀者更容易理解原文意涵。在「店家理念與情感描寫」方面，分析兩者的譯文是否能忠實傳達文本中人物的故事與情感深度，包括店主的理念與涉及的創業背景。在「視覺空間的描寫」層面，本研究則探討譯者如何透過語言描述，使空間設計與視覺元素更加具體化，讓讀者閱讀後可以清晰想像咖啡館這一空間。至於「料理外觀與口感描寫」則關注於色香味如何再現，包含食材選用與料理風味的描述，比較兩種譯文中所呈現的飲食文化特質。

本研究透過實例分析，比較人類譯者與 AI 翻譯在語言流暢性、文化轉譯能力與情感表達方面的異同，進一步探討兩者在翻譯風格與敘述方式上的差距。特別是在具有文學性或敘事性的文本中，透過「散文風格」這樣的指令，人工智慧翻譯是否能如人類譯者般細膩地掌握語言的情感色彩，是本研究所欲探討的課題。

4. 實例分析與比較

本節針對日譯中過程中「文化背景知識」、「店家故事理念」、「視覺空間的描述」，以及「料理外觀與口感的描寫」的處理進行分析，選取數個較具代表性的原文及與其對應的兩個中譯版本（譯文 A 為人類譯者所翻譯，譯文 B 為 AI 系統 ChatGPT-4 所產出）來進行比較。

4.1 文化背景知識的呈現

以下就譯文在文化詞彙解釋、地理與歷史脈絡補充等層面，從分析文本中選取五個例句進行比較。

表（四）：文化背景知識翻譯的比較

	日文	譯文 A	譯文 B	差異分析
1	そのカフェは“ロッタちゃん”と呼ばれているから、あのスウェーデン映画から名を拝借したと思ったら、どうやら違うよう。 【Lotta café】	這間咖啡館叫作「Lotta」， <u>本以為是從一部瑞典電影而來的名字</u> ，結果卻不是這個原因。	這間咖啡館被稱為「Lotta」， <u>乍一聽以為名字取自那部瑞典電影</u> ，但實際上並非如此。	譯文 B 中的「那部瑞典電影」預設讀者具備相關知識，而譯文 A 則以更自然的方式避免讀者困惑。
2	店名は宮沢賢治の作品にたびたび登場するイーハトーブの地名から。 【七つ森】	店名「七座森林」經常出現在宮澤賢治的作品裡， <u>給人世外桃源的感覺</u> 。	七つ森這個店名，來自宮澤賢治作品中經常出現的 <u>幻想地「イーハトーブ」</u> 。	譯文 A 將「イーハトーブ」詮釋為「世外桃源」，增加文化意象的可親性。
3	ストローベイル(圧縮したワラのブロック)を使った壁、ヤギが草をはむ裏庭、流木や石を使ったさりげないインテリア。 【PNB】	使用 <u>草磚</u> (譯註:英文為 Straw bale, 是加入稻草或麥製成的土磚)製作的牆壁、山羊低頭吃草的庭院、用漂流木和石頭隨意呈現的內部裝潢。	用 <u>壓縮稻草磚</u> 製作的牆壁、後院裡悠然吃草的山羊、以漂流木和石頭為點綴的自然風格裝飾，	譯文 A 補充了英文與製作原料，提升專有名詞的理解度。
4	ガレットとはそば粉を使ったクレープのことで、フランス・ブルターニュ地方の伝統料理 【PNB】	法國可麗餅主要是用蕎麥麵粉製作， <u>是位於法國西北方布列塔尼(Bretagne)半島的傳統料理</u> 。	蕎麥薄餅是一種使用蕎麥粉製作的法式傳統料理	譯文 A 提供地理位置，文化脈絡更完整。

5	店先から客席の隅まで、いたるところに大小のこけしが並ぶ。 【喫茶 居桂詩】	從店門口到顧客席的角落，所到之處到處擺滿了大大小小的木芥子（譯註:kokeshi 是日本東北地區的傳統人形木刻一土元偶）娃娃。	從店門口到客席的每個角落，大小不一的木偶娃娃（こけし）排列其間。	譯文 A 保留音譯並加註說明，較能體現日本文化特色。
---	--	---	----------------------------------	----------------------------

首先，在例 1 中，譯文 B 將「あのスウェーデン映画」直接譯為「那部瑞典電影」，但這可能讓不熟悉該電影的讀者感到困惑。而譯文 A 則以「本以為是從一部瑞典電影而來的名字」來表達，使句子更加自然。

其次，在例 2 中，譯文 A 將「イーハトーブ」解釋為「世外桃源」，使讀者能直接地理解其象徵意義。相比之下，譯文 B 譯成「幻想地」，未進一步詮釋其含意，可能讓不熟悉宮澤賢治作品的讀者無法領會。

再看例 3「ストローベイル(壓縮したワラのブロック)を使った壁」的翻譯，譯文 A 不僅補充了「Straw bale」的英文詞彙，還進一步解釋其製作原料，使讀者能更具體地理解這種建築材料。而譯文 B 則較為簡潔，未提供額外資訊，適合已經熟悉該詞彙的讀者。

在例 4 中，譯文 A 特別補充了布列塔尼半島的地理位置，讓讀者能更完整地理解這道料理的文化背景，而譯文 B 則省略了這部分資訊，文化上的解釋不夠清晰。

最後，在例 5「店先から客席の隅まで、いたるところに大小のこけしが並ぶ」這句中，譯文 A 保留了「木芥子」的日文音譯，並加註說明，讓讀者了解這是一種日本傳統木偶。而譯文 B 直接譯為「木偶娃娃」，並不具有鮮明的日本特色。

綜合上述例句分析可見，人類譯者（譯文 A）在文化背景的處理上展現出更高的詮釋能力與文化敏感度。譯者往往會補充地理、歷史與文化知識，或針對專有名詞加以解說，使目標語（中文）讀者即便不熟悉原文化，也能理解其中的意涵。例如對「イーハトーブ」的詮釋為「世外桃源」，即為一種文化意象的轉化策略。相較之下，AI 翻譯系統（譯文 B）對文化詞彙與背景知識的處理

相對薄弱，雖然語句通順，但多數情況僅呈現表層語義，缺乏對目標語文化脈絡的調整與補充，易造成資訊落差。

根據上表（四）的結果，人類譯文錯誤次數為 0，文化補充說明次數達 4 次；AI 譯文則出現 1 次誤譯，文化補充說明則為 0。此一差異顯示，目前 AI 翻譯系統尚難如人類譯者般靈活掌握讀者需求，特別是在跨文化語境中，對於讀者知識背景的判斷與詮釋仍有待加強。未來若欲提升 AI 在文化翻譯領域的應用效能，如何強化其文化理解與解說能力，將是值得關注的重要課題。

4.2 店家故事理念

在翻譯店家故事理念時，情感的傳達與敘事風格的選擇格外重要。以下本研究通過七個代表性例句，探討人類譯者（譯文 A）與 AI 翻譯（譯文 B）在店主理念、情感表達與語言風格上的差異。

表（五）：店家故事理念翻譯的比較

	日文	譯文 A	譯文 B	差異分析
1	開店当初は店主の娘さんが手芸の仕事を行う作業場だったのよ、と教えてもらう。 【横尾】	店主告訴我，開店之初，她的女兒便常常在這個座位上創作手工藝。	後來得知，這個座位原本是店主女兒從事手工藝工作的地方， <u>更讓我覺得特別</u> 。	譯文 A 直譯原文；而譯文 B 則增譯了「更讓我覺得特別」語氣更加溫馨並表達了作者的感性反應。
2	母と息子が二人三脚で営む隠れ家でホームパーティー気分を満喫。 【tokiya】	來到母子兩人協力經營的隱密小店享受 <u>家庭派對的氣氛</u> 。	這是一家由母子兩人攜手經營的隱藏版餐廳， <u>讓人彷彿置身於溫馨的家庭派對</u> 。	譯文 B「讓人彷彿置身於溫馨的家庭派對」表達更為具體，更具感染力。
3	一九七八年の開店以来、七つ森は高円寺の小さな名所として親しまれてきました。	七座森林創立於 1978 年， <u>歷經時代更迭仍屹立不搖</u> ，已然成為高圓寺的知名景點，深受居民喜愛。	自 1978 年開業以來，七つ森一直是高圓寺當地備受喜愛的小小名所。	譯文 A 增譯「歷經時代更迭仍屹立不搖」，呈現店家在變遷中堅持不變的形象

	【七つ森】			
4	「もともと好きだったこともあるし、カフェならば自分がいいと感じるものを好きに表現出来る『自由』があると思ったのです。」 【分福】	「因為本來就喜歡咖啡，開咖啡店可以隨喜好表現出自己覺得好的東西，我覺得這樣很『自由』。」	「開咖啡館能讓我自由地表達自己， <u>呈現出我認為美好的事物。</u> 」	譯文 A 較口語，使用「覺得好的東西」，譯文 B 更書面化，使用「美好的事物」，語氣較正式。
5	「ああ、自分のやりたい空間が誰かの役に立っているんだ、カフェをつくって本当に良かった、と実感した瞬間です。」 【分福】	「自己想創造的空間，竟然對某些人有幫助，開咖啡店真好。 <u>那是我實際感覺到的瞬間。</u> 」	「 <u>那一刻，我深切感受到自己創造的空間對他人有所幫助，也更加堅定了自己的選擇。</u> 」	譯文 B 加強了「深切感受」也增譯了「更加堅定」，情感描寫較豐富，語言表達更具感染力。
6	思い描いていたことが実現できているのは、大きな喜びです。 【lene cafe】	腦中曾經描繪過的理想能夠實現， <u>真是超大的喜悅呢！</u>	能實現這樣的生活 <u>真的非常幸福。</u>	譯文 A 的情緒外顯且具個人色彩，譯文 B 的表達稍微內斂。
7	アパレル関係の仕事をしていた多忙な時期、心の癒しとなった「昔ながらの喫茶店」に憧れたのが、開業のきっかけだ。 【喫茶居桂詩】	在從事成衣業的繁忙時刻， <u>為了療癒自己的心</u> ，開始憧憬『有古早味的咖啡店』，才是創業的契機。	當她在服裝業的忙碌時期， <u>心中渴望著傳統老式咖啡店的氛圍</u> ，這才成為她開店的動機。	譯文 A 更強調治癒心靈的動機；譯文 B 偏重於對傳統咖啡店氛圍的嚮往。

首先，在例 1 這句中，譯文 B 多了一層個人情感，增譯「更讓我覺得特別。」使讀者更能感受到這個故事的溫馨感。

在例 2 中，譯文 A 較為直譯；而譯文 B 則描寫地更細緻，形容店家「讓人彷彿置身於溫馨的家庭派對」，使這家店更具吸引力，同時也讓讀者更能感受到

溫暖氛圍。

例 3 中，譯文 A 增譯了「歷經時代更迭仍屹立不搖」，強調這家店的歷史感與堅持，讓店家形象更鮮明。

例 4「もともと好きだったこともあるし…」中，譯文 A 保留原文語感，使用「自己覺得好的東西」語氣自然、貼近日常生活。而譯文 B 則將其轉譯為「我認為美好的事物」，語言更精煉、書面化。譯文 B 更符合正式文本的語感，但也省去「本來就喜歡咖啡」這一種屬於個人化的表述，情感表達較為客觀。

例 5「自分のやりたい空間が誰かの役に立っているんだ…」的譯文 A 呈現出驚喜與滿足感，如「竟然對某些人有幫助，開咖啡店真好」，語氣親切真摯；而譯文 B 則透過「深切感受到」、「更加堅定了自己的選擇」等延伸的語句，提升情感層次，語言表達也更具感染力。

例 6 中，譯文 A 使用「超大的喜悅呢！」語氣熱烈、個人色彩強烈；譯文 B 以「真的非常幸福」呈現情緒，語氣較溫和內斂，較適合偏正式的敘述場景。

例 7，譯文 A 強調了創業的內在動機，如「為了療癒自己的心」，將店主想從職場轉向開店的心理歷程清楚展現出來；而譯文 B 則較著重對「傳統老式咖啡店氛圍」的憧憬，較少描繪個人的心境轉折。

從上述分析可見，人類譯者（譯文 A）傾向以口語化且具體的語言來呈現店主理念與情感，貼近日常語境，強化故事性與親近感，使讀者更容易產生共鳴與代入感。相較之下，AI 翻譯（譯文 B）則展現出語言邏輯清晰、結構完整的特徵，透過調整語序與詞彙選擇提升語句的流暢度，並偶爾加入情感性的詞彙以增強抒情效果。

在「店家故事理念」這一語境中，AI 譯文於情感描寫方面表現得較為積極，例如增譯「更讓我覺得特別」、「溫馨」、「深切感受」等語句，意圖強化語句感染力與情緒張力，展現一定程度的語感調節能力。在 7 則翻譯對應句中，AI 譯文共出現 5 次情感詞彙（例句 1、2、5、6、7 分別出現如「更讓我覺得特別」、「溫馨」、「深切感受」、「幸福」、「渴望」等詞），數量略高於人類譯文的 3 次（例句 5「開咖啡店真好」、例句 6「真是超大的喜悅呢」、例句 7「療癒自己的心」）。雖兩者皆未出現明顯誤譯，但在情感表現策略上展現不同傾向。AI 翻譯較強調主觀情緒與修辭表達，人類譯者則更重視語境的詮釋。此一差異顯示，AI 在處

理抒情性文本時已具一定生成能力，然其語境掌握仍需人類譯者加以補足與審校，以維持譯文的準確性與文化適切性。

4.3 視覺空間描寫

本節主要從咖啡館的空間設計及擺飾等的描述中，來觀察兩者翻譯上的差異。從下列八個譯文的比較可以觀察到兩者在語言表達、建築與空間細節的描寫方式、以及氛圍營造等方面呈現出的差異。

表（六）：視覺空間描寫翻譯的比較

	日文	譯文 A	譯文 B	差異分析
1	光をやさしく届ける格子窓やあめ色になった網代の天井など、美しい要素がいっぱい。 【Pekoe】	總是透著柔美光線的格子窗， <u>以及早已褪成焦糖色的藤編天花板</u> ，讓屋內處處充滿著美的元素。	屋內擁有能柔和引入光線的格子窗、 <u>透著溫潤琥珀色的編織天花板</u> 等眾多美麗細節。	譯文 A 給人一種較直接的視覺感受，而譯文 B 則使用較細膩形容詞如「溫潤琥珀色」來形容。
2	内装はアンティーク家具とガーリーな雑貨でまとめられ、ヨーロッパに暮らす女の子の部屋ってこんな感じかしら？ 【Lotta cafe】	店內擺設了古董傢俱以及 <u>富有小女生風格</u> 的各式雜貨。	店內裝潢以復古傢俱和甜美雜貨為主， <u>讓人彷彿置身於歐洲少女的房間</u> 。	譯文 A 較簡略；譯文 B 加入了「讓人彷彿置身於歐洲少女的房間」，增強畫面感。
3	飾り棚に並ぶコーヒークップはヨーロッパの名窯から有田焼まで一客ずつ種類を違えて三百客以上。 【茶亭 羽當】	擺滿三百種以上不同類型的咖啡杯，其中有來自歐洲名店的杯子， <u>也有以日本國產有田燒</u> 製作的咖啡杯	擺放在展示架上的咖啡杯，從歐洲知名窯場到 <u>有田燒</u> ， <u>每一個都各具特色</u> ，總數超過三百件	譯文 A 增譯了「日本國產」說明有田燒；譯文 B 強調「各具特色」。
4	おもてなしはシンプルにコーヒートケーキ、街路樹の枝ごしに降りそそぐ	在這裡，你可以享用簡單可口的咖啡與蛋糕， <u>欣賞穿透枝葉散落一地的日光與靜謐</u>	這家咖啡店的待客方式極為簡單：一杯咖啡、一塊蛋糕， <u>還有透過街道樹枝灑</u>	譯文 A 描寫較生動，彷彿身歷其境，很有畫面感；譯文 B 則較簡潔直

	光と静けさだけ。 【保久良咖啡店】	感。	落的陽光與寧靜。	白，也偏直譯。
5	銘木のカウンターや、古い波ガラスや色ガラスを嵌めこんだ窓の風情に魅了されますが 【Tombolo】	原木吧檯、老舊的毛玻璃還有彩色玻璃窗堆砌出迷人的情調。	這裡的魅力來自於精美的銘木吧檯、鑲著復古波紋玻璃與彩色玻璃的窗戶。	譯文 A 描寫較活潑；譯文 B 用詞較正式，但沒解釋「銘木」一詞為何。
6	店舗は古い長屋の中の一軒を改装したのですが、両隣に身を寄せあっていた花屋と本屋はとり壊されて、七つ森だけが翼をなく天使のようにぽつんとたたずんでいます。【七つ森】	改裝古老民宅而來的店面， <u>格局狹長</u> ，兩旁的花店和書店已被拆毀，徒留七座森林佇立於此，猶如折翼的天使般， <u>形單影隻被保留下來</u> 。	店舗原本是改裝自 <u>一排老式長屋中的</u> 其中一間，曾經並肩而立的花店與書店如今已拆除，只剩七つ森如失去翅膀的天使一般， <u>靜靜佇立在地</u> 。	譯文 A 特別說明何為「長屋」，並用「形單影隻」強調孤獨感；譯文 B 並無解釋「長屋」為何，最後用「靜靜佇立」帶出寧靜的氛圍。
7	建物の古さをおこよくいかす方向に転換。天井は配管を剥き出しに、朽ちた壁もそのままにするといったハードな面 【Café ju-tou】	活用建築物的古老，加以美化。例如硬體上 <u>露出天花板的管線</u> ， <u>留著斑駁的牆面</u> ...	決定保留建築物的古老感， <u>並將其轉化為更具時尚感的設計</u> 。 <u>天花板保留了管道</u> ， <u>牆面也沒有完全修復</u> ，	譯文 A 具體描寫空間細節如「露出管線」「斑駁牆面」，視覺感鮮明；譯文 B 僅說明空間風格轉變，缺少具體細節。
8	駅から店までの通りは、たい焼き屋や八百屋など昔ながらの個人商店が並んでいて下町っぽいし、なにより建物がイメージ通りの古い和風で… 【喫茶居桂詩】	由車站到咖啡店途中，烤魚店、蔬菜店等帶著古早味的個人商店並列， <u>一副老街的風貌</u> ， <u>最吸引人的是房子呈現古老的日本傳統感覺</u> 。	從車站到店的街道上，有很多傳統的小商店，如鯛魚燒店和蔬果店等，整個街道 <u>充滿了下町風情</u> 。而且，最重要的是， <u>這棟建築與我心中所想的老式和風房子完全吻合</u> 。	譯文 A 偏重視覺印象，說明易懂，將下町譯為「老街的風貌」；譯文 B 則強調與理想契合，用詞偏正式。

從語言表達的風格來看，譯文 A 通常較為忠實地呈現原文信息，強調具體細節，而譯文 B 則傾向於增添情感色彩，加入主觀的感受。例 1 的譯文 A 強調「格子窗的柔美光線」與「褪成焦糖色的藤編天花板」，具體呈現色彩與材質；譯文 B 則以「溫潤琥珀色」來強調空間的柔和感。而例 2 在描述店內裝潢時，譯文 A 簡單地譯為「小女生風格的雜貨」；譯文 B 則進一步補充「彷彿置身於歐洲少女的房間」，來營造強烈的情境感。此外，在例 3 中，譯文 A 明確說明咖啡杯的來源與類型；而譯文 B 則加入了主觀感受，如「每一個都各具特色」，強調物件的獨特性。

其次，在建築與空間細節的呈現上，譯文 A 更具體，讓視覺效果更鮮明。例如，例 5 中，譯文 A 寫道：「原木吧檯、老舊的毛玻璃還有彩色玻璃窗堆砌出迷人的情調」，具體呈現空間的材料與迷人氛圍；譯文 B 則譯為「精美的銘木吧檯、鑲著復古波紋玻璃與彩色玻璃的窗戶」，雖然流暢卻較為冗長，也少了材質等的說明。此外，又如例 7 中，譯文 A 特別提及「露出管線」與「斑駁牆面」，讓讀者可以具體想像出空間的工業風格；相較之下，譯文 B 則以「更具時尚感的設計」來統整空間的風格，少了一些畫面的細節層次。

最後，在氛圍表達上，譯文 A 有時會形容得很詩情畫意，使語句更加有情境感。例如，例 4 中，譯文 A 將陽光形容為「穿透枝葉散落一地的日光與靜謐感」，使讀者能感受到陽光的流動與寧靜的環境；相較之下，譯文 B 則較為貼近原文直譯為「透過街道樹枝灑落的陽光與寧靜」，缺乏畫面的遞進與延展。例 6 中，譯文 A 形容“七つ森”「猶如折翼的天使般，形單影隻被保留下來」，表現出店鋪的孤獨與滄桑；而譯文 B 描述為「如失去翅膀的天使一般，靜靜佇立在地」，語氣較為平和，少了哀愁感。例 8 中，譯文 A 較著重於街道景象的描寫，如「老街的風貌」，讓讀者能直接感受到復古氛圍；譯文 B 則以「這棟建築與我心中所想的老式和風房子完全吻合」來突顯出個人的認同感。

根據上述分析，可歸納出下列差異：

1. 語言風格方面：人類翻譯能靈活調整語氣與敘述方式；AI 翻譯強調語意清晰與邏輯流暢，偶而加入主觀的感受。
2. 空間細節描寫方面：人類翻譯傾向於精確呈現空間物件的具體特徵，如材質、數量、色彩等，營造出層次分明的視覺效果；AI 翻譯則表達稍嫌籠統含糊，雖然語句流暢但整體缺少細節與層次。

3. 氛圍表達：人類翻譯偏好透過寫實描寫營造情境氛圍，並在必要時轉譯，使情境感更加鮮明；AI 翻譯則用詞直白、精煉簡潔，少了情境的延展。

從以上比較可見，人類翻譯在處理具文學性與敘事感的文本時，能比較有效地捕捉空間意象與細節層次，並善於運用各種生動的修辭來表達。AI 翻譯雖能快速產出語法正確、結構清晰的譯文，同時具備一定程度的語境建構能力，但在細節的調整及語感的精確度上仍略遜一籌。

此外，在此類型的譯文中，兩者都沒有明顯的誤譯，情感用詞出現頻率也皆少。但 AI 譯文（B）在特定文化詞彙如「銘木」、「長屋」的處理上常未提供額外說明，易造成語義理解上的落差。相對地，人類譯文較為主動補足語境與文化意涵，在 8 則文本中至少有 5 處（例 3、5、6、7、8）加入補充說明，充分顯示人類譯者對文化的敏感度與翻譯策略的靈活性。

4.4. 料理外觀與口感描述

在料理外觀與口感描述的翻譯比較中，本研究針對原文中將描寫色香味為主句子進行分析，比較人類譯者（譯文 A）與 AI 翻譯（譯文 B）在色彩與視覺描寫、味覺記憶上表達的異同。

表（七）：料理外觀與口感描述的翻譯比較

	日文	譯文 A	譯文 B	差異分析
1	砂糖がのったターコイズブルーの小皿や赤×白の豆絞の手ぬぐいなど、器まわりの差し色にも静かに心躍らされる。 【横尾】	那土耳其藍的小盤子上擺著磚形白砂糖以及套餐附上的紅底白印絞染手巾...等，食器和食物的鮮艷配色，還真會悄悄地使客人的心躍動起來。	從撒著糖霜的藍綠色小碟到紅白相間的豆絞手巾，連器皿周圍的點綴色彩都讓人心生喜悅。	譯文 A 前半段的描述較偏直譯，後半很活潑；譯文 B 在表達食物和器皿的搭配時句構很有層次感。但無說明何謂“豆絞手巾”。
2	運ばれた瞬間、ウサギ印のスコーンにキュンとなる。ポッ	套餐送上來的一瞬間， <u>烙印在司康餅上的小兔子彷彿也俏皮</u>	當點心送上桌的瞬間， <u>司康上印有的小兔子標誌一定會讓</u>	譯文 A 塑造生動形象的食物描述；而譯文 B 增譯

	トサービスの紅茶とともに、イギリスのおばあちゃんが作るような素朴な味を楽しみたい。 【Pekoe】	<u>地跳上我的心頭</u> ，再搭配上 <u>一壺沖泡的紅茶</u> ，整份茶點就像英國老奶奶手工製作的好味道。	<u>你心頭一暖</u> 。配上一壺精心沖泡的紅茶，那樸實的滋味彷彿能讓人想起英國祖母的手作料理， <u>溫暖又懷舊</u> 。	「溫暖又懷舊」，讓讀者感受到情感的共鳴。
3	たまごの下はチキンライスではなく、独創的な混ぜごはん。牛肉、ごぼう、竹の子、えのきだけを醬油と砂糖で甘辛く煮て、白いごはんに混ぜこんでいます。これが不思議に懐かしいおいしさ。 【セツ森】	包覆在蛋皮裡面的不是一般炒飯，而是混和牛肉、牛蒡、筍子、金針菇等食材，以醬油和砂糖燉煮而成的獨創雜炊飯，不僅美味，還有令人懷念的好味道。	與一般蛋包飯使用的雞肉炒飯不同，這道菜選用了極具創意的拌飯作為內餡。將牛肉、牛蒡、竹筍與金針菇以醬油和砂糖燉煮成甜鹹風味，最後拌入白飯中，帶來一種令人懷念的美味。	譯文 A 以轉譯方式將「獨創雜炊飯」置後，講解料理程序，強調創新與懷舊情感；譯文 B 句構貼近原文，以「燉煮成甜鹹風味」描述，較著重味道層次。
4	そしてふんわり焼いたカナリア色のたまごの、なんてパーフェクトな造形！スプーンでごはんだけすくったり、とろとろのたまごとごはんをいっしょに口に入れたりして変化を楽しみましょう。 【セツ森】	<u>煎得鬆軟金黃的蛋皮</u> ，就連外觀也都幾近完美，各位可以單純舀出雜炊飯享用，也可以搭配軟嫩的蛋皮一起送入口中，感受其中味覺的變化， <u>堪稱最頂級的享受</u> 。	覆蓋在飯上的，是 <u>色澤如金絲雀般柔嫩</u> 、蓬鬆的完美煎蛋。你可以用湯匙 <u>舀起單純的拌飯品嚐其香氣</u> ，也可以將滑順的蛋與飯一同入口， <u>享受口感與味道的變化</u> 。	譯文日 A 將「カナリア色のたまご」譯為「金黃的蛋皮」，並在最後以誇飾的方式形容為「最頂級的享受」；而譯文月 B 則將蛋皮顏色譯為「如金絲雀般柔嫩」偏向直譯、形容方式特別，同時增譯「品嚐其香氣」，著重味道層次。
5	それぞれ、まるでお子様ランチのように野菜の小さなお	<u>每一道菜就像給小孩子做午餐一樣</u> ，是具有很多種類食材的蔬菜	兩者都搭配多種類蔬菜小菜，如同 <u>兒童套餐般色彩繽紛</u> 。	譯文 A 偏向情感與用心；譯文 B 強調「兒童套餐

	かずが多種類ついてくる。 【lene cafe】	料理。		般”的色彩。
6	ライスにオリジナルの旗をたてたり、1枚1枚こだわって選んだ食器だったり、こけしモチーフのカトラリーだったり、食べる楽しさも工夫している。 【喫茶居桂詩】	白飯上插著小旗子、 <u>每個餐具都精挑細選</u> ，採用以木芥子娃娃造型的刀叉。在在都顯示主人為了增加用餐樂趣，下了很多功夫。	她在米飯上插上自製的小旗子， <u>選擇每一件餐具都充滿講究</u> ，還有木偶娃娃造型的餐具，這些都增添了用餐的樂趣。	描述相似，但譯文 A 語氣較活潑，突顯餐具設計的趣味；譯文 B 較偏重講究與細緻，整體敘述方式偏理性。

首先，在色彩與視覺描寫上，例 1 中，譯文 A 語氣生動，使用較生活化的語氣描寫器皿與食物的色彩，譯文 B 則保留了原文的色彩資訊，句構富有層次。在例 4 中，關於蛋皮，譯文 A 強調鬆軟金黃，譯文 B 以直譯的方式形容為「色澤如金絲雀般柔嫩」，對譯文讀者來說形容方式有些奇特。在例 5，譯文 A 直譯為「像給小孩做午餐一樣」，保留原文邏輯但表達略顯生硬；譯文 B 則增譯「如同兒童套餐般色彩繽紛」，強化視覺效果。例 6 中，譯文 A 語氣活潑，強調店主下了功夫，著重「趣味性」與氛圍營造；譯文的整體語氣則較為理性與穩重。

而在味覺記憶中，例句 2、3、4 譯文 A 運用生動的詞彙強化畫面與情感；譯文 B 則偏好描述口感味道層次，營造溫馨的感覺。如例 2 中，譯文 A 著重畫面與味道的直譯，B 則以「溫暖又懷舊」喚起情緒，帶出共鳴。在例 3 中，譯文 A 描述食材如何燉煮，譯文 B 著重味道層次，以「甜鹹風味」營造味覺記憶。而在例 4 中，關於蛋皮與米飯的口感變化描述上，譯文 A 描述完整，並以誇飾法強調是「最頂級的享受」；譯文 B 增譯「品嚐其香氣」，著重味道層次。

綜合上述，在視覺描述方面，譯文 A 傾向直接傳遞資訊，使用簡單具體的詞彙（如「土耳其藍的小盤子」、「像給小孩做午餐一樣」）呈現色彩與畫面，讓讀者迅速掌握內容。相較之下，譯文 B 則更強調色彩與氛圍的細緻描寫，語言表現較具層次，較能引導讀者進入情境。

在料理口味的翻譯上，譯文 A 語氣活潑，偏好使用生動、具體的語彙來呈

現食物的色香味，偶見誇飾手法（如「最頂級的享受」），強調感官刺激。譯文 B 則注重情感共鳴，偏好以「溫暖」、「懷舊」等詞描繪味覺印象，並增譯香氣與風味細節，使描述更有層次。

根據表（七）所示，譯文 A 共在 2 處主動補足文化與背景資訊，如例句 1 對器皿色彩進行補述，例句 6 則強調餐具設計背後的文化意圖；而譯文 B 多未補充特殊詞彙與背景，顯示在文化意涵與語境建構上相對不足。在情感詞使用上，譯文 A 與 B 各出現 3 次明確情感詞句，如「心躍動」、「令人懷念的好味道」、「溫暖又懷舊」，皆有助於營造文字氛圍與情境感。

整體而言，人類譯文在文化補充與語感表現上更貼近原文語境，翻譯策略靈活且具文學性；AI 譯文則雖然結構穩定、語法正確，但在文化詞釋義與情境細節的表現上仍有進一步提升空間。

5. 總結

總結來看，人類翻譯與 AI 翻譯在處理飲食文學時，各具優勢與挑戰。人類譯者依靠情感經驗與文化意識進行翻譯，根據語境進行靈活調整，語氣較富表現力；AI 翻譯則在語句結構方面表現穩定，但文化詮釋方面則尚待加強。

本研究所分析的四種面向，人類與 AI 表現的優劣如下：

1. 文化背景知識：人類翻譯在詮釋跨文化語境時，對譯入語讀者的需求掌握得很好，AI 在這點上仍需加強。
2. 店家故事理念：在這類型中，人類翻譯偏口語且較靈活，AI 翻譯則是語意整體清晰流暢，結構完整。
3. 視覺空間描寫：人類翻譯的優勢在能將空間物件的特徵，如材質、數量、色彩做具體的描述，層次分明且簡單易懂；AI 翻譯則在空間描寫上略遜一籌，雖然語句流暢但整體缺少想像力，偏向直譯且有些制式化。
4. 料理外觀與口感描述：人類翻譯語氣活潑變化多；AI 翻譯對味覺、色彩的描述用詞精煉，有時甚至會加入強化情感的詞語，提升文本吸引力。

此外，從表（四）至表（七）的分析結果可見，人類譯文在誤譯控制、文

化補充與情感詞使用方面展現較高的靈活性與語境敏感度。

首先，在誤譯控制方面，人類譯者能準確解讀原文語意，避免造成語義偏差；AI 則偶有誤譯情形，尤其在面對文化特有詞或概念時表現較為薄弱。

其次，在文化補充方面，人類譯文經常主動提供背景知識與文化脈絡，協助讀者理解如「銘木」、「長屋」等文化詞，顯示譯者對文化再現的敏銳度與策略運用能力；AI 譯文則通常保留原句結構，較少補充說明，容易造成理解落差。

在情感詞彙使用方面，AI 譯文有時表現出較積極的情緒修辭，例如增添「溫馨」、「幸福」、「深切感受」等用語，展現一定程度的語感生成能力，甚至在某些例句中情感詞使用次數高於人類譯文。但這類詞語若缺乏與語境與文化的連結，則容易流於表面。相對地，人類譯文即便情感詞數量較少，卻更注重與原文語境相符的語氣調節與情緒鋪陳，兼顧文意準確與文化貼切性。

總體而言，人類譯文在文化翻譯層面仍具明顯優勢，不僅能掌握譯入語讀者知識背景與文化期待，善於運用補述縮減文化差異，亦能使用情感語言強化譯文感染力。AI 翻譯雖具穩定性與語言生成能力，但於具文化深度與情感的文本中，仍需透過人類譯者的審校與補充來提升整體翻譯品質。未來若能進一步強化 AI 的語境判讀與文化詞彙庫支援，其表現將更具發展潛力。

本研究通過實例分析，將兩者在語言風格、文化轉譯、情感表達以及譯文忠實度上的差異綜整如下：

表（八）：總體比較

面向	人類翻譯	AI 翻譯
語言風格	傾向具體，常透過細節描寫建構鮮明畫面，有時用詞較感性	描述直接而流暢，擅長用修飾詞語營造想像空間，用詞偏理性
情感表達	偶有主觀情緒或誇飾詞	擅長營造感性、懷舊氛圍，但表達方式偏向客觀與理性
文化轉譯	能適時說明解釋各類文化詞	無法因應譯入語文化做補充說明
譯文忠實度	意思忠於原文，保留細節與語境，句構靈活	句構貼近原文，偶有增補與模糊概括，文體較正式

6. 今後課題

隨著人工智慧技術的快速進展，未來翻譯工作將逐漸朝向「人機協作」的模式發展。人類譯者可透過對語境與文化背景的敏銳理解，引導 AI 生成更符合語意與語境的譯文。這種協同機制不僅能有效提升翻譯品質，亦有助於降低錯誤率，為翻譯產業帶來新的發展契機。

眾所皆知，AI 擁有高度的運算效率與龐大的記憶儲備，能迅速處理大量語料，展現出遠超於人類的速度與精準度。然而，AI 在語境判讀與文化意象的轉譯方面仍存在明顯限制。相對地，人類譯者不僅能憑藉過往經驗逐步養成語言與文化的敏感度，也具備臨場應變與創造的能力，能在翻譯過程中出現「靈光乍現」的突破，這是目前 AI 難以模仿的。因此，未來在翻譯教學實踐中，可考慮導入 AI 翻譯工具作為輔助教材，先引導學生辨識 AI 在情感語氣、文化轉譯與細節描寫上的不足，再進一步培養後設編輯（post-editing）能力。透過有意識的比較與修正訓練，不僅能培養學生養成批判性思維，也能加深對語境與文化意涵的理解，進一步實現 AI 與人類互補合作的教學目標。

本研究採質性文本分析法，以 ChatGPT 與三位專業譯者的譯文作為比較對象，聚焦於語言風格與文化轉譯之探討。受限於研究時間與篇幅，未能納入更多 AI 工具與譯者樣本，亦未採用量化研究方法，如問卷調查、讀者接受度分析等。未來若能引入相關量化數據，進行更大規模的對照分析，將有助於補足本研究的限制，並提升研究的應用價值。

建議未來研究可擴展至不同主題或體裁的文本，逐步建構人類 AI 翻譯在不同語境下的表現，進而探索找出更合適的協作機制與應用策略，為人機翻譯合作模式奠定更穩固的基礎。

引用書目

- 徐慧韻 (2006),〈翻譯之意象問題研究〉,《外國語文研究翻譯專刊創刊號》,政治大學外國語文學院,頁 77-96
- 賴怡潔 (2010),〈寫一道料理：飲食書寫之敘事分析〉,《中華傳播學會年會研討會論文》,頁 1-23

曾秋桂 (2018),〈人工知能 AI と外国語翻訳—多和田葉子『献灯使』を例にして〉,《淡江日本論叢》38, 頁 27-48

廖柏森等著 (2019),《中英筆譯：翻譯技巧與文體應用》, 眾文圖書公司

黃朝茂 (2019),《日漢翻譯入門—日文漢譯的基本要領》, 致良出版

落合由治 (2020),〈AI テキストマイニング技術による人文系研究の方向性—村上春樹作品研究を事例として〉,《台灣日本語文學報》48, 頁 145-169

黃佳慧 (2021),〈AI 翻訳の台頭における日中翻訳の人材育成に向けて—ポストエディット力の養成を試みて—〉,《日本語日本文學》50, 頁 37—66

曾秋桂 (2021),〈AI の学習効果についての一考察—「AI と外国語学習」講座授業を中心に〉,《淡江日本論叢》43, 頁 228-246。

横野成美 (2021)〈AI 通訳・翻訳の使用が学生の英語学習意欲に与える影響〉,《星稜論苑》52, 頁 15-26

賴錦雀 (2023),〈学習者の振り返りから見る DX 時代における日本語教育と AI 翻訳機〉,《台灣日語教育學報》40, 頁 91-119

洪錦魁 (2023),《AI 和 ChatGPT 人類和機器共生的未來》, 深智數位

鄭緯筌 (2024),《ChatGPT 提問課, 做個懂 AI 的高效工作者》, 虎吉文化

張可佳 (2024),《AI 職場超神助手: ChatGPT 與生成式 AI 一鍵搞定工作難題》, 博碩文化

池田朋弘 (2024), 許郁文譯,《ChatGPT 最強實戰工作術》, 三采文化

謝孟諺 (2025),《一本搞定 DeepSeek: 擺脫付費束縛, 看 DeepSeek AI 如何徹底顛覆 ChatGPT 霸權》, 財經傳訊。

分析文本

近藤美樹 (2010),《にじいろカフェ》, 株式会社竹書房

近藤美樹 (2011),《東京咖啡物語 120 軒》(陳逸瑄譯), 城邦文化

川口葉子 (2011),《東京の喫茶店 琥珀色のしずく 77 滴》, 実業之日本社

川口葉子 (2014),《東京好咖啡 品嘗職人的究極精神》(NAGI 譯), 城邦文化

渡部和泉（2013），《小さなカフェの開業物語》，旭屋出版

渡部和泉（2014），《小小咖啡店開業故事》（呂美女譯），天下雜誌

本論文於 2025 年 4 月 15 日到稿，2025 年 5 月 26 日通過審查。

Réécriture et résistance :
la voix des marginalisés dans *Moi, Tituba, sorcière...* de Maryse Condé

王秀文/Hsiu-Wen Wang

文藻外語大學法國語文系 副教授

Department of French, Wenzao Ursuline University of Languages

【摘要】

《我叫蒂杜芭：來自塞勒姆的黑人女巫...》是瑪麗絲·康黛於 1986 年出版的作品，透過賦予塞勒姆女巫審判中被邊緣化的黑人奴隸蒂杜芭發聲，重新詮釋傳統歷史敘事。小說不僅挑戰殖民者視角下的歷史記憶，也重構蒂杜芭的形象，揭示被遺忘的記憶，並呈現出一種反史觀。康黛藉由蒂杜芭的第一人稱敘事，讓她從童年到受審的歷程中重新詮釋自身歷史。作品的顛覆性不僅體現在記憶重寫，也融合虛構與真實事件，深化對壓迫者歷史的揭示。本研究將探討康黛如何結合記憶與顛覆，重構蒂杜芭的歷史。首先，分析小說如何透過「我」的敘事、女巫術作為非洲文化作為抗爭形式，突顯邊緣聲音、記憶與主體性。接著，探討白人女性主義與黑人經驗的張力與衝突，並分析小說如何運用魔法與口述記憶顛覆殖民敘事。最終，研究將揭示蒂杜芭作為抗爭象徵，體現被歷史遺忘人物的集體記憶。

【關鍵字】

康黛、女巫形象、歷史重寫、加勒比海女性文學、後殖民敘事

【Abstract】

I, Tituba: Black Witch of Salem is a novel published in 1986 by Maryse Condé. By giving voice to Tituba, a marginalized Black slave involved in the Salem witch trials, Condé reinterprets traditional historical narratives. The novel not only challenges history shaped by the colonial perspective but also reconstructs the figure of Tituba,

revealing forgotten memories and presenting a counter-historical view. Through Tituba's first-person narration, Condé allows her to reinterpret her own history from childhood to trial. The subversiveness of the work lies not only in the rewriting of memory but also in the blending of fiction and historical fact, deepening the critique of the oppressors' history. This study explores how Condé combines memory and subversion to reconstruct Tituba's history. First, it analyzes how the novel uses the first-person perspective, witchcraft as an African cultural form of resistance, to highlight marginalized voices, memories, and subjectivity. Then, it examines the tensions and conflicts between white feminism and Black experience, analyzing how the novel employs magic and oral memory to subvert colonial narratives. Finally, the research reveals how Tituba emerges as a symbol of resistance and embodies the collective memory of those forgotten by history.

【Keywords】

Maryse Condé, representation of the witch, rewriting of history, Caribbean women's literature, postcolonial narrative

1. Introduction

Publié en 1986, *Moi, Tituba, sorcière...* de Maryse Condé s'inscrit dans une démarche de réécriture des récits historiques traditionnels, en donnant la parole à une figure marginalisée de l'Histoire : Tituba. Contrairement aux récits dominants, façonnés par le regard des colonisateurs, la romancière réhabilite cette esclave noire accusée de sorcellerie lors des procès de Salem. À travers cette fiction, l'auteure construit une contre-histoire qui interroge les mécanismes de pouvoir à l'œuvre dans l'oubli historique, et fait ressurgir la mémoire silencieuse de celle que l'Histoire a reléguée dans l'ombre.

Ce roman raconte, de manière rétrospective, les événements liés aux procès de sorcellerie du XVII^e siècle à travers la voix de Tituba. Celle-ci prend la parole à la première personne et retrace son parcours depuis son enfance jusqu'à sa condamnation. Cette narration subjective lui permet de réinterpréter son histoire en dehors du cadre imposé par les archives officielles. Par ailleurs, la dimension subversive de l'œuvre ne réside pas seulement dans cette réappropriation mémorielle, mais aussi dans l'entrelacement d'éléments fictifs et historiques. Condé insère des épisodes inventés, non pas pour altérer la réalité, mais pour mieux en révéler les enjeux. En donnant la parole aux oubliés de l'histoire, elle leur permet de réintégrer le discours historique en leur attribuant une nouvelle signification.

Dans cette étude, nous analyserons comment Condé articule mémoire et subversion dans sa réécriture de l'histoire de Tituba. Dans un premier temps, il s'agira d'examiner comment le texte revisite l'Histoire et met en valeur les voix, les mémoires et les subjectivités marginalisées, notamment à travers l'usage du « je » narratif, la sorcellerie en tant que savoir subversif, et l'héritage africain comme forme de résistance. Ensuite, l'analyse portera sur les alliances entre différentes voix subalternes, en soulignant les tensions et les limites d'un féminisme blanc confronté à l'expérience noire. Enfin, nous nous interrogerons sur la manière dont la romancière subvertit les récits coloniaux en mobilisant une mémoire magique et orale. À travers cette étude, nous verrons comment Tituba devient une figure de résistance et incarne une mémoire partagée des oubliés de l'Histoire.

2. Réécrire l'Histoire : voix, mémoire et subjectivité marginalisées

L'histoire est un espace de pouvoir où certaines voix sont amplifiées tandis que d'autres sont réduites au silence. Ce processus de sélection et de réécriture façonne les récits dominants, transformant ou occultant certaines figures historiques. Tituba, protagoniste du procès des sorcières de Salem en 1692, en est un exemple. Déformée et partiellement effacée, son histoire révèle les biais des sources officielles. Nous analyserons ici la construction de son image à travers l'étude des représentations qui l'ont façonnée au fil du temps.

2.1 Tituba dans l'histoire : un personnage oublié ou déformé ?

Lors d'un entretien avec Françoise Pfaff (1993:88), Maryse Condé a expliqué que la découverte fortuite de Tituba à l'Université de Californie à Los Angeles l'a poussée à enquêter sur son histoire. Face au manque de sources, elle décide de lui redonner une voix à travers son roman. Bien que certaines archives historiques et publications anciennes documentent les procès de sorcellerie de Salem, la description de Tituba dans ces sources est plutôt sommaire et éparse. Tituba, bien qu'étant une figure centrale dans les procès de Salem, a été largement oubliée ou déformée dans les récits historiques traditionnels.

Condé reprend en grande partie le déroulement historique des procès de Salem. Le récit s'ouvre sur Tituba, une jeune esclave noire originaire de la Barbade, accusée de sorcellerie dans la colonie puritaine du Massachusetts. Elle est au service du pasteur Samuel Parris, un homme d'une rigueur religieuse extrême, et de son épouse Elizabeth. Le climat de la communauté est marqué par une tension constante entre foi et superstition. Mariée à John Indien, un homme à la fois rebelle et séduisant, Tituba partage avec lui un amour complexe, traversé par le désir commun de résister à

l'oppression. À Salem, des phénomènes étranges éclatent : plusieurs jeunes filles, dont Abigail Williams, la nièce du pasteur Parris, sont soudainement prises de convulsions et de comportements hystériques. Paniqués, les habitants cherchent des explications surnaturelles et se tournent rapidement vers la sorcellerie. Tituba devient alors l'une des premières accusées. Soumise à une pression psychologique insoutenable, elle finit par « avouer » sa culpabilité, bien qu'elle sache, au fond d'elle-même, qu'elle est innocente. Sa confession publique marque le début d'une série de procès au cours desquels d'autres femmes comme Sarah Good et Sarah Osborne seront également accusées.

Dans cette oeuvre, Condé intègre fidèlement un extrait authentique des procès¹. À travers ces extraits, le lecteur perçoit toute la complexité historique, psychologique et sociale du témoignage de Tituba. Il ne s'agit pas simplement d'un aveu, mais d'un discours façonné par la peur, la contrainte et l'instinct de survie. En tant que femme noire et esclave, Tituba évolue dans un système d'oppression total, où son corps et sa parole sont constamment contrôlés. L'interrogatoire auquel elle est soumise repose sur des questions fermées et suggestives, partant du postulat qu'elle est déjà coupable. Au lieu de lui demander si elle a tourmenté les enfants, on lui demande : « *Pourquoi tourmentes-tu ces enfants ?* » (Condé, 1986: 163) comme si sa culpabilité allait de soi. De même, lorsqu'on lui dit : « *Alors, tu leur as obéi ?* » (Condé, 1986: 164), la question ne cherche pas à établir la vérité, mais à déterminer le moment et les circonstances de son obéissance présumée. Le lecteur perçoit dès lors un mécanisme d'aveu forcé, où l'autorité cherche non pas la vérité, mais une confirmation de ses propres croyances.

L'élément le plus documenté de l'histoire de Tituba reste son témoignage lors du procès, qui, sous l'influence des préjugés de l'époque, constitue la principale source d'information sur elle. L'auteure permet à son héroïne d'exprimer ses pensées intérieures. Dans sa cellule, Tituba s'interroge sur la manière dont son témoignage sera retenu par l'histoire lors des procès de Salem: « *Je sentais que dans ces procès des sorcières de Salem (...), mon nom ne figurerait que comme celui d'une comparse sans intérêt.* » (Condé, 1986: 173) Ce passage exprime le profond désespoir de Tituba, qui pressent que, malgré l'intérêt futur pour les procès, son nom restera relégué à une mention marginale dans l'histoire. Elle sait que son identité sera simplifiée et déshumanisée, se résumant à l'image d'une « *esclave originaire des Antilles, et pratiquant vraisemblablement le 'hoodoo'* » (Condé, 1986: 173), sans que l'on tienne compte de son âge ou de sa personnalité. Elle se voit ainsi condamnée à être ignorée, et

¹ Dans un extrait du roman consacré à l'interrogatoire de Tituba indien, Condé précise : « Ces extraits sont tirés de la déposition de Tituba. Les documents originaux de ces procès figurent dans les Archives du Comté d'Essex. Une copie se trouve à Essex County Court House à Salem, Massachusetts. » (*Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem*, Paris, Gallimard, 1986, p. 165).

son destin sera ignoré par l'histoire. La frustration et l'injustice ressenties par Tituba reflètent les préjugés de l'époque et leur accorde peu de place dans la mémoire collective.

Dans l'étude de la figure de Tituba, les chercheurs Elaine G. Breslaw et Alyssa Barillari partagent une perspective commune sur l'influence des contextes culturels et sociaux dans la construction de son image. Breslaw souligne l'importance déterminante du contexte religieux et culturel caribéen dans la construction de l'image de Tituba. Selon elle, la foi de Tituba est issue d'une tradition spirituelle synchrétique mêlant croyances africaines et caribéennes, fondée sur le respect de la nature, des ancêtres et des forces de guérison. Cette tradition spirituelle, fondamentalement différente du christianisme occidental, a été simplifiée et mal interprétée par les puritains, qui l'ont réduite à de la « sorcellerie ». Dans le roman de Maryse Condé, ce malentendu culturel et religieux se manifeste à travers des préjugés et une exclusion systémique, notamment lorsque Tituba s'installe chez Susanna Endicott, la maîtresse blanche de son mari, John Indien. Susanna manifeste une profonde méfiance envers Tituba et lui pose tout de suite une question : « *Es-tu chrétienne ?* » (Condé, 1986: 34). Cette maîtresse blanche veille elle-même à son instruction religieuse et tente de la forcer à apprendre les prières chrétiennes, considérées comme un gage de soumission et de « civilisation ». Lorsque des amies blanches de Susanna rendent visite, cette stigmatisation atteint son paroxysme. Devant Tituba, elles parlent d'elle comme si elle était invisible, commentent son apparence, s'interrogent sur sa foi, et l'une d'elles s'exclame qu'elle a des « *yeux de sorcière* » (Condé, 1986: 45), la réduisant à une figure d'altérité menaçante. Cette scène illustre ce que Breslaw identifie comme une logique coloniale religieuse : l'imposition du christianisme comme seule foi légitime, au détriment des croyances africaines et caribéennes, assimilées à de la magie ou de la perversion. Cette conversion imposée devient un instrument de domination culturelle. Le personnage de John Indien en donne un exemple lorsqu'il supplie Tituba de réciter les prières chrétiennes : « *Répète, mon amour ! Ce qui compte pour l'esclave, c'est de survivre !* » (Condé, 1986: 45). Cette injonction à « répéter » n'est pas seulement un acte de survie, mais aussi une forme d'effacement culturel. Pour Tituba, apprendre ces prières revient à renier sa propre tradition spirituelle, transmise par Man Yaya, la femme qui l'a élevée après la mort de sa mère, Abena, et à perdre l'espace où pouvait s'exprimer sa subjectivité. Ainsi, la violence religieuse exercée sur elle est autant spirituelle que coloniale.

Lorsque Tituba est vendue à des familles blanches comme celle de Susanna Endicott ou du révérend Samuel Parris, elle subit une oppression à la fois raciale et symbolique, notamment à travers le langage et les préjugés. Cette situation renvoie au

concept de « manteau de culpabilité² » développé par Barillari (2001), qui désigne la manière dont la société projette sur elle une identité fondée sur l'accusation et la honte. Ce rejet ne provient pas uniquement de l'incompréhension des puritains face à ses pratiques spirituelles, mais aussi des doutes formulés par son mari et par d'autres esclaves issus de différentes origines. Une scène révélatrice est celle du bal de Carlisle Bay : lorsque Tituba recueille le sang de John Indien pour un rituel, celui-ci réagit violemment et la traite de « sorcière ». Ce mot, même prononcé par un esclave, montre qu'il est rempli de mépris et qu'il reflète l'acceptation des règles imposées par la société dominante. Tituba en prend conscience : « *Je m'apercevais que dans sa bouche, le mot était entaché d'opprobre* » (Condé, 1986 : 34). Elle questionne alors une société qui, au lieu de valoriser la capacité de guérir, de soigner et de communiquer avec les esprits, choisit de la condamner.

« La faculté de communiquer avec les invisibles, de garder un lien constant avec les disparus, de soigner, de guérir n'est-elle pas une grâce supérieure de nature à inspirer respect, admiration et gratitude ? » (Condé, 1986: 34)

Son monologue, empreint de rhétorique interrogative et d'ironie critique, invite à reconsidérer la figure de la « sorcière » non comme une menace, mais comme une détentrice de savoirs et de dons spirituels. À travers cette remise en cause, Maryse Condé propose une lecture subversive : la sorcellerie, loin d'être un signe de perversion, peut être perçue comme une forme de sagesse marginalisée. Le terme de « sorcière » devient un stigmat, cristallisant les peurs collectives, particulièrement envers les femmes et les figures de l'altérité, comme l'a montré Barillari. La marginalisation de Tituba s'inscrit ainsi dans une triple logique de domination : raciale, sexuelle et sociale. Les oppressions se croisent, renforcées autant par l'ordre colonial que par des complicités internes au sein même du groupe dominé.

2.2 Le « je » narratif comme acte de résistance : réécrire Tituba dans la littérature

Jusqu'au XXe siècle, l'image de Tituba a connu de nombreuses transformations dans la littérature. Publié en 1953 par le romancier américain Arthur Miller, *The Crucible*, traduit en français sous le titre *Les Sorcières de Salem* par Marcel Aymé, dépeint Tituba comme une servante effrayée, incapable de maîtriser son destin. Cette vision s'inscrit dans le contexte de la guerre froide et du maccarthysme aux États-Unis,

² A. Barillari, « le manteau de culpabilité si ardemment imposé à Tituba pourrait ne pas être la sienne de droit (et à tout le moins, pas la sienne seule) », *Tituba*, in *Les procès des sorcières de Salem dans l'histoire et la littérature (extraits)*, Université de Virginie, 2001, <http://salem.lib.virginia.edu/people/tituba.html>.

où Miller utilise son personnage pour illustrer la peur irrationnelle et la persécution des innocents. Tituba reste une figure passive et accusée, qui incarne l'oppression des individus marginalisés au sein d'une société en crise. Une autre interprétation émerge en 1964 avec *Tituba of Salem Village* d'Anne Petry, romancière afro-américaine. À la différence d'Arthur Miller, Anne Petry s'éloigne de l'image d'une victime passive pour explorer la complexité de Tituba en tant que femme et esclave prise dans les procès de Salem. Dans un contexte de lutte pour les droits civiques, Petry met en lumière l'oppression raciale et sociale dont Tituba est victime. Ainsi, son personnage ne se résume pas à une figure manipulée, mais incarne une réflexion plus large sur les rapports de pouvoir liés à la race et au genre.

Comparée à l'approche de Petry, le récit de Condé va plus loin dans la critique de la culture et de l'histoire. Cette auteure guadeloupéenne y aborde non seulement le racisme et le colonialisme, mais aussi la question du genre. Si les deux auteures cherchent à redonner une voix à Tituba, elles le font à travers des perspectives culturelles distinctes. Comme l'affirme Condé: « *Bien qu'Anne Petry, romancière africaine-américaine, l'ait déjà imaginée dans Tituba of Salem Village (1964), j'ai eu envie de réinventer son destin. Anne avait écrit à l'intention des enfants. Moi, je voulais autre chose.* » (Pfaff, 1993:88) Petry s'adresse principalement à un jeune public et adopte un style didactique, avec une syntaxe simple et un lexique accessible. Par exemple, lors de l'accusation de sorcellerie contre Tituba, plusieurs jeunes filles feignent d'être possédées par des esprits maléfiques, créant ainsi l'illusion d'un pouvoir surnaturel. Dans cette scène, Tituba tente de réveiller Betsey en disant : « *Betsey, dit-elle, Betsey, il est temps de te réveiller*³. » (Petry, 1964 : 117). La répétition du prénom et la concision de la phrase rendent le passage facile à comprendre pour des lecteurs jeunes. Le style narratif de Petry est direct et explicite, décrivant de manière précise les réactions physiques et émotionnelles des personnages : « *Seule Abigail regarda Tituba*⁴. » suivi de « *L'enfant frissonna, cligna des yeux et gémit*⁵. » (ibid.) L'usage de verbes concrets comme « frissonna », « cligna », « gémit » renforce la dimension sensorielle et émotionnelle de la scène, facilitant ainsi l'identification des jeunes lecteurs aux personnages.

À l'inverse, Condé propose un récit plus subversif, ancré dans une perspective postcoloniale et adulte. Elle donne à Tituba une subjectivité propre et une conscience critique de son rôle historique, notamment grâce à une narration à la première personne

³ « *Betsey, she said, Betsey, it's time to wake up.* » (Petry, 1991, p. 117). Traduction française réalisée par l'auteure

⁴ « *Only Abigail looked back at Tituba.* » (Petry, 1991, p. 117). Traduction française réalisée par l'auteure

⁵ « *The child shuddered, blinked her eyes and moaned.* » (Petry, 1991, p. 117). Traduction française réalisée par l'auteure

qui offre un regard intime sur son destin et remet en cause les récits dominants. Par cette approche, Condé réhabilite non seulement Tituba, mais interroge aussi la construction même de l'Histoire et la place des dominés. Ainsi, Tituba affirme : « *Je hurlai et plus je hurlais, plus j'éprouvais le désir de hurler. De hurler ma souffrance, ma révolte, mon impuissante colère...* » (Condé, 1986 : 81). Ce cri symbolise la réappropriation de la parole par une femme noire, esclave et marginalisée, dénonçant la violence du système colonial.

La figure de Tituba révèle la condition de la femme subalterne à son époque, ce qui fait écho à la thèse de Gayatri Chakravorty Spivak, auteure de *Can the Subaltern Speak?* Selon cette dernière, ce sont les mécanismes discursifs liés au patriarcat et au colonialisme qui maintiennent la femme subalterne dans l'impossibilité de s'exprimer. Les femmes, prises dans cet enchevêtrement de dominations croisées, sont doublement exclues des récits historiques et sociaux, devenant ainsi des figures sans voix. Comme le souligne Spivak, « *dans le contexte de la production coloniale, les subalternes n'ont pas d'histoire et ne peuvent pas parler, les subalternes en tant que femmes sont encore plus profondément dans l'ombre.* » (Spivak, 2009: 53) Dans ce contexte, Tituba, comme beaucoup d'autres femmes subalternes, n'est pas réduite au silence, mais elle est privée du pouvoir de faire entendre une parole reconnue comme légitime, notamment lors de son procès. Comme elle le rappelle elle-même dans le roman : « *Au Tribunal, la parole d'un esclave, voire d'un nègre libre, ne comptait pas.* » (Condé, 1986: 29) Le discours de Tituba révèle comment le système esclavagiste et les structures de discrimination raciale ont totalement dépouillé les Noirs de leurs droits fondamentaux. Même dans le cadre juridique, les esclaves et les Noirs libres ne pouvaient pas, comme les Blancs, utiliser leur parole pour réclamer justice ou contester les accusations. Son statut d'esclave rendait toute tentative de défendre son innocence vaine.

Condé ne nie pas la condition de mutisme des femmes subalternes, mais révèle la violence structurelle inhérente à ce silence imposé ainsi que la résistance partielle face à cette oppression. Elle confère au « cri » de Tituba une double signification : il s'agit à la fois d'un désir ardent de prise de parole et d'une manifestation concrète du refus de la parole. La langue d'une esclave noire est une langue qui est refusée ou niée. Ce cri incarne donc une tension paradoxale. Il est l'expression d'une volonté de se faire entendre dans un système qui continue pourtant à les réduire au silence. Cette ambivalence reflète pleinement la théorie de Gayatri Chakravorty Spivak sur la difficulté pour les femmes subalternes de réellement « parler » dans un monde qui refuse leur voix, soulignant ainsi la complexité et la profondeur politique du texte.

3. Conflits et convergences entre voix marginalisées

Dans *Moi, Tituba, sorcière...*, Condé met en scène des rencontres entre différentes figures marginalisées, révélant à la fois les possibles solidarités entre leurs expériences. À travers les dialogues entre Tituba et Hester Prynne, une femme blanche inspirée du roman *The Scarlet Letter*, ainsi que sa relation avec Benjamin Cohen d'Azevedo, un marchand juif également marginalisé, le texte interroge la complexité des alliances entre exclus. Ces interactions permettent d'explorer les limites du féminisme occidental face à l'expérience noire, mais aussi d'ouvrir un espace de mémoire partagée entre ceux que l'histoire dominante a tenus à l'écart. Par ces figures croisées, la romancière déconstruit l'idée d'une oppression unique, en révélant les conflits d'intérêts, mais aussi les possibilités de convergence dans les luttes.

3.1 La rencontre avec Hester Prynne : intertextualité et résistance féminine

Le récit condéen construit des liens de solidarité et d'amitié entre la femme esclave noire et des femmes blanches. Qu'il s'agisse de la relation entre Tituba et Elizabeth Parris, l'épouse du pasteur puritain, ou de celle entre Tituba et Hester Prynne, une femme blanche emprisonnée pour adultère, ces relations féminines transcendent les barrières raciales et sociales. À travers ces figures de sororité, l'œuvre s'inscrit également dans un jeu intertextuel, qui constitue l'un des procédés narratifs majeurs de l'écriture de Condé. Elle explore diverses formes de réécriture littéraire à travers plusieurs de ses œuvres. Dans *La Traversée de la Mangrove* (1989), elle s'inspire de la structure narrative polyphonique de *Tandis que j'agonise* (1930) de William Faulkner pour ancrer son récit dans la réalité caribéenne. Avec *La Migration des cœurs* (1995), qu'elle transpose *Les Hauts de Hurlevent* (1847) d'Emily Brontë dans un contexte postcolonial. Elle revisite le conte de *La Belle et la Bête* (2013) et offre une relecture marquée par son héritage caribéen et ses réflexions sur l'identité et l'altérité. Par le recours aux références littéraires et historiques diverses, elle invite à une relecture critique de l'histoire, en interrogeant les conditions d'existence des femmes opprimées par les systèmes patriarcaux et coloniaux. Surtout, l'intertextualité la plus marquante réside dans la rencontre fictive entre Tituba et Hester Prynne, personnage emblématique de *The Scarlet Letter*, roman publié en 1850 par l'écrivain américain Nathaniel Hawthorne. Ce choix narratif, loin d'être anodin, instaure un dialogue entre deux figures féminines marquées par l'opprobre social et la marginalisation. Par cette insertion, Condé met en relation l'histoire des femmes noires et l'univers littéraire occidental canonique, en soulignant la continuité des formes d'oppressions.

Dans son article *Le double palimpseste de Maryse Condé. Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*, Ching Selao (2013) s'appuie sur la théorie de Gérard Genette,

développée dans *Palimpsestes. La littérature au second degré*, pour analyser cette intertextualité. L'auteur montre que la parodie implicite du personnage d'Hester Prynne relève de l'hypertextualité, au sens genettien du terme. Ce concept permet d'éclairer la manière dont Condé transforme *La Lettre écarlate* en un hypertexte engagé. À travers une réécriture à la fois transformative et ironique, *Moi, Tituba, sorcière...* revisite le personnage de Hester Prynne, figure tragique et soumise dans le roman de Hawthorne, pour en faire une femme révoltée, féministe et radicalement opposée aux normes patriarcales. La tonalité héroïque et résignée de l'hypotexte est ici remplacée par une posture subversive, soulignant le rejet de toute assignation identitaire imposée par les hommes. Cette transformation s'inscrit pleinement dans ce que Genette nomme la littérature au second degré, nécessitant une connaissance du texte source afin d'en saisir toute la portée critique et politique.

Nous constatons que dans son roman, Condé crée cette rencontre transhistorique d'une manière allusive. Lorsque Tituba rencontre Hester pour la première fois, elle est frappée par la beauté de cette jeune femme qui « *avait, sans modestie rejeté le béguin et montrait une luxuriante chevelure noire comme l'aile d'un corbeau, qui aux yeux de certains devait à elle symboliser le péché et appeler le châtiment.* » (Condé, 1986: 150) Cette description évoque immédiatement chez les lecteurs la figure d'Hester Prynne, héroïne de Hawthorne, et suggère une continuité thématique entre les deux œuvres. Toutes deux ont été jeunes, arborant une chevelure noire et abondante, semblable à une aile de corbeau, et sont devenues, aux yeux de la société, des incarnations du péché et du châtiment. Toutefois, tandis que la Hester de Hawthorne trouve une forme de dignité et de renaissance à travers sa faute, celle de Condé semble porter un fardeau de souffrance plus écrasant. Pour la Hester de Condé, le rejet du béguin symbolise le refus d'effacer sa féminité, un acte perçu comme provocateur dans la société puritaine de l'époque. Lorsque Hester se penche pour laver les plaies de Tituba, elle n'est pas seulement une figure compatissante, mais aussi une âme meurtrie, marquée par les cicatrices du passé et en quête d'écho dans la douleur de l'autre.

Riche de sens, le dialogue entre l'héroïne de *The Scarlet Letter* et celle de *Moi, Tituba, sorcière...* met en lumière les thèmes de marginalisation et de résistance. Le roman de Nathaniel Hawthorne, situé dans la Nouvelle-Angleterre du XVIIe siècle, raconte l'histoire de Hester Prynne, une jeune femme condamnée pour adultère et contrainte de porter la lettre écarlate, symbole infamant de sa faute. Cependant, au fil du récit, Hester se transforme d'une victime passive en une femme autonome et résiliente. Elle parvient à redéfinir son identité et sa place dans la communauté malgré l'opprobre. Il en va de même pour Tituba. L'héroïne de Condé est marginalisée non seulement en raison de son genre, mais également en raison de sa race et de sa condition

d'esclave. Dans le contexte des procès de sorcellerie de Salem, elle devient le bouc émissaire des peurs collectives d'une société puritaine. Ainsi, ces deux femmes affrontent des systèmes d'oppression ancrés dans la religion, la morale sociale et la hiérarchie raciale, mais elles trouvent, chacune à leur manière, des voies de résistance. L'ostracisme devient pour elles un point de départ à partir duquel elles réinventent leur identité, oscillant entre soumission apparente et résistance intérieure. Leurs récits deviennent des formes de résistance narrative, un espace où elles luttent contre les systèmes patriarcaux, raciaux et coloniaux.

L'échange entre Tituba et Hester constitue un moment charnière du roman. Il révèle une solidarité transhistorique entre ces deux figures féminines. Bien qu'appartenant à des contextes historiques, géographiques et culturels distincts, leurs trajectoires convergent dans leur lutte commune contre l'oppression sociale. Hester incarne une résistance intellectuelle et spirituelle face aux dogmes de sa société, tandis que Tituba, en tant que femme noire esclave accusée de sorcellerie, subit une double oppression : raciale et genrée. À travers cette rencontre, Condé met en lumière les parallèles entre les conditions des femmes blanches et noires dans les contextes coloniaux et postcoloniaux. Si Hester conserve, malgré tout, un certain degré de reconnaissance sociale, Tituba, en tant qu'esclave, est totalement privée de droits et de moyens d'expression. Néanmoins, leur rencontre dans la prison devient un lieu d'échange intime, un moment de révolte partagée où les deux femmes s'offrent mutuellement écoute, réconfort et complicité face aux normes oppressives.

Cette amitié entre Tituba et Hester ne se limite pas à une simple solidarité affective. Elle devient un véritable catalyseur de réflexion et d'émancipation. Hester, en femme lettrée et critique, introduit Tituba à une forme de pensée féministe avant l'heure, en l'incitant à imaginer une autre organisation du monde, une société où les femmes auraient enfin le pouvoir de parler, d'écrire, de gouverner. Elle s'exclame : « *Je voudrais écrire un livre, mais hélas ! les femmes n'écrivent pas ! Ce sont seulement les hommes qui nous assomment de leur prose. [...] Je voudrais écrire un livre où j'exposerais le modèle d'une société gouvernée, administrée par les femmes !* » (Condé, 1986: 159)

Or, cette impossibilité pour Hester d'écrire, malgré son désir, entre en résonance paradoxale avec la voix que Condé donne à Tituba, une femme analphabète, mais à qui l'auteure prête les mots et le pouvoir de raconter. Là où Hester rêve d'un livre impossible, Tituba, bien qu'exclue du monde lettré, devient narratrice de sa propre histoire. Ce contraste souligne la portée symbolique de *Moi, Tituba sorcière...* : c'est une œuvre de réappropriation, où deux femmes, l'une qui pense l'écriture sans y avoir accès, l'autre qui parle sans savoir écrire, réalisent ensemble une forme de « parole

féminine » (écriture féminine) qui défie les structures patriarcales et coloniales du savoir.

Dans cette perspective, la démarche de Condé peut être rapprochée de la réflexion de Spivak, où elle affirme que les subalternes, les sujets colonisés, racialisés par les systèmes de pouvoir, ne peuvent véritablement « parler » que si leur parole est reconnue comme telle dans les circuits dominants de production du savoir. Tituba, femme noire, esclave et analphabète, figure emblématique du sujet subalterne, semble au premier abord vouée à l'invisibilité. Pourtant, grâce à la médiation littéraire de Condé, sa voix traverse les siècles et parvient à se faire entendre. Cette narration à la première personne devient ainsi un acte politique : elle remet en question l'hégémonie des archives coloniales et propose une contre-histoire, énoncée non plus sur la subalterne, mais à travers elle. Toutefois, si la voix de Tituba permet une réappropriation du discours historique et une mise en valeur de la solidarité féminine, cette dernière ne va pas de soi. Condé ne propose pas une vision idéalisée de la sororité, mais en explore aussi les ambiguïtés et les tensions. Comme l'a également souligné Spivak, toute tentative de faire parler les subalternes court le risque de réinscrire cette voix dans des structures dominantes qui la neutralisent. La solidarité féminine, si elle ignore les hiérarchies de race, de classe et de pouvoir, peut ainsi involontairement reproduire les mécanismes d'exclusion qu'elle prétend subvertir.

3.2 Limites de la solidarité féminine : féminisme blanc vs expérience noire

En insérant le personnage d'Hester Prynne dans l'histoire de Tituba, Maryse Condé opère une déconstruction à la fois subtile et radicale des récits féminins occidentaux traditionnels. Ces récits ont historiquement tendance à représenter les femmes comme des victimes passives des normes patriarcales, enfermées dans des rôles figés, sans voix propre ni capacité d'agir. À travers la réécriture de la vie de Tituba, figure souvent marginalisée ou caricaturée dans les archives historiques, Condé restitue une subjectivité noire féminine et revendique un espace de parole autonome. Elle redéfinit ainsi les contours de la figure de la sorcière, en l'arrachant aux stéréotypes occidentaux pour en faire un symbole de résistance, de mémoire et de lucidité critique.

C'est dans ce contexte qu'émerge l'amitié entre Tituba et Hester, qui constitue un moment central du récit. Cette relation, empreinte de compassion, de tendresse et de solidarité, révèle également des tensions profondes. En effet, Hester est une femme blanche, libre et éduquée, alors que Tituba est une femme noire, esclave, constamment confrontée à la violence raciale et coloniale. Cette dissymétrie fondamentale, que Condé ne cherche nullement à effacer, introduit une distance entre les deux femmes que l'amour et la compréhension mutuelle ne parviennent pas entièrement à combler. À

travers les paroles de Tituba, « *Cette sombre fleur du monde civilisé m'empoisonna de son parfum...* » (Condé, 1986: 161) la romancière souligne le traumatisme laissé par l'univers carcéral et la complexité des affects qu'il suscite, même en présence d'une figure amie. En s'appuyant sur cette dimension émotionnelle, Condé illustre les contradictions internes d'une solidarité mise à l'épreuve par l'oppression structurelle. Dans un autre passage, Tituba affirme : « *Quand j'étais dans cette humeur-là, Hester ne pouvait rien pour moi. Elle avait beau s'escrimer à des paroles réconfortantes, je ne l'entendais pas...* » (Condé, 1986: 161) Ces propos soulignent les limites d'une solidarité qui ne parvient pas à combler les fractures engendrées par les multiples formes d'oppression croisées. Les traumatismes hérités de l'esclavage et du racisme rendent souvent certains réconforts inaccessibles, y compris dans les relations les plus affectives.

À un niveau symbolique plus large, Hester peut être lue comme une incarnation du féminisme blanc hégémonique, celui qui se prétend universaliste, mais qui échoue à prendre en compte les réalités spécifiques des femmes racisées. En cherchant à consoler Tituba avec les mots et les valeurs issues de son propre horizon culturel, elle impose sans le vouloir une vision occidentale de l'émancipation, qui ne correspond ni à l'histoire ni aux besoins de celles dont l'existence est marquée par l'esclavage et la colonisation. Cette posture, bien qu'animée de bonnes intentions, révèle une forme de méconnaissance structurelle, voire une violence symbolique. En mettant en scène la rencontre entre les deux prisonnières, Condé semble vouloir montrer que toute solidarité féminine qui fait abstraction des rapports de pouvoir, qu'ils soient liés à la race ou au statut social, demeure illusoire et insuffisante pour construire une alliance véritable et durable. Condé l'affirme d'ailleurs explicitement dans une interview : « *Je ne crois pas que le climat de l'esclavage permettait les amitiés entre femmes noires et femmes blanches, entre maîtresses et esclaves* » (Pfaff, 1993 : 95). Loin de construire une utopie de la sororité, Condé met en scène une tension productive entre identification et altérité, entre rapprochement affectif et fracture historique. Cette tension donne au roman une puissance politique et littéraire particulière : elle suggère que la solidarité entre femmes, pour être réelle et efficace, doit être consciente des inégalités, des mémoires blessées, et des identités différenciées.

L'échec partiel de la relation entre Hester et Tituba ne constitue donc pas un constat pessimiste, mais une invitation à repenser les formes d'alliance possibles à travers une écoute active, une attention à la différence, et un refus de l'universalisme abstrait. Ainsi, loin de clore le débat, le récit de Condé ouvre un espace de réflexion critique sur les formes possibles de solidarité féminine. En exposant les tensions entre mémoire, histoire et identification, elle invite à repenser les alliances à venir, non pas

dans une harmonie illusoire, mais dans la reconnaissance lucide des différences. Le roman ne donne pas de solution définitive, mais il laisse entrevoir la nécessité d'un féminisme décentré, pluriel, et attentif aux blessures de l'histoire.

3.3 Benjamin : vers une mémoire partagée des exclus

Dans le roman, la rencontre de Tituba, une esclave noire, et de Benjamin, un Juif errant, symbolise aussi une intersection des oppressions qui renvoient à des formes d'exil radicalement différentes. Après un long séjour en prison, Tituba est finalement libérée par un commerçant juif nommé Benjamin Cohen d'Azevedo. Ce dernier la traite avec respect et dignité. Cependant, cette relation, qui va à l'encontre des normes sociales de la petite ville, suscite la colère de la communauté. Incapable de supporter la proximité entre Tituba et son maître, des habitants enragés incendient la maison de Benjamin. Malheureusement, les neuf enfants de Benjamin périssent dans l'incendie. Confronté à l'hostilité et aux persécutions envers sa communauté, Benjamin décide de quitter la ville pour Rhode Island. Avant de partir, il accorde la liberté à Tituba, qui choisit de retourner dans sa terre natale, la Barbade.

L'exil et la marginalisation partagés par Tituba et Benjamin se manifestent à travers des structures de domination et des exclusions sociales spécifiques, mais aussi à travers leur histoire personnelle de déshumanisation. Le récit de Condé se sert de cette rencontre pour mettre en lumière l'universalité de l'oppression tout en soulignant les différences contextuelles entre les formes de domination subies par ces deux figures. Tituba et Benjamin, bien qu'évoluant dans des contextes géographiques et historiques différents, vivent un même déplacement social et culturel, leur statut d'exilés étant aussi une métaphore de l'altérité. La marginalisation des deux protagonistes peut alors être lue comme une réflexion sur les mécanismes d'exclusion systémique qui affectent les individus en fonction de leur origine ethnique, leur religion, ou leur statut social.

En ce qui concerne le personnage fictif de Benjamin Cohen d'Azevedo, Condé met en parallèle l'histoire de l'esclavage noir et celle du peuple juif. L'auteure explique que ce personnage fictif s'inspire d'une discussion avec une amie juive qui lui avait fourni des documents historiques. Elle a alors appris que les puritains n'avaient pas seulement persécuté les Noirs, mais aussi les Juifs, en leur interdisant notamment de résider dans certains comtés américains. Cette révélation l'a amenée à réfléchir à la manière dont différents groupes ont été, aux États-Unis, victimes d'exclusion et d'oppression. À travers ce personnage, l'écrivaine met en lumière l'expérience commune des Noirs et des Juifs en tant que peuples en diaspora, marqués par la persécution, la marginalisation et les blessures profondes laissées dans la mémoire collective.

« J'ai donc associé les juifs aux Noirs pour établir un lien entre la diaspora noire et la diaspora juive, et montrer que la communauté noire n'a pas été la seule à souffrir du racisme et de préjugés aux États-Unis. » (Condé, 1986: 94)

Condé ne se limite pas à rapprocher les Noirs et les Juifs ; elle étend aussi cette réflexion aux peuples autochtones d'Amérique (les Indiens). Elle propose ainsi une vision historique de la dépossession commune. Il ne s'agit pas simplement d'une accumulation de traumatismes, mais d'un geste politique : celui de lier les groupes colonisés, asservis ou exclus dans une même forme de résistance face à l'appropriation du récit historique par les dominants. Son propos souligne une idée importante : bien que les Noirs aient été profondément marqués par l'histoire de l'esclavage et de l'exploitation, ils ne sont pas les seules victimes. Un tel propos permet d'élaborer une politique de la mémoire intercommunautaire, en insistant sur les expériences croisées de différents groupes et sur l'écho que leurs blessures historiques peuvent trouver les unes dans les autres.

Pour Benjamin, l'identité se construit aussi à travers le prisme de l'exil, de l'errance et de la souffrance d'un peuple en quête de rédemption et de territoire perdu. Il porte en lui une histoire juive, marquée par la persécution, ce qui crée des liens avec l'expérience de Tituba qui, elle aussi, cherche une réconciliation avec son histoire. Leur rencontre symbolise une quête partagée, une recherche commune de sens, mais aussi une confrontation aux fractures de l'identité imposées par l'histoire et la géopolitique. Benjamin incarne ce désir d'appartenir à un territoire qu'il ne connaît plus, et Tituba, elle, cherche à se reconstruire face à un système qui l'a effacée.

Dans ce contexte, Condé donne à Tituba et Benjamin une voix forte, mais leur quête identitaire reste marquée par une profonde inquiétude ontologique : la difficulté de définir son appartenance dans un monde où les frontières culturelles et raciales sont tracées par des récits imposés de domination et de subordination. Leur dialogue interroge donc les complexités de l'identité individuelle et collective, à la fois construites et déformées par l'histoire coloniale et l'exil. Ainsi, la quête de Tituba pour son identité devient également une réflexion sur les tensions entre individualité et appartenance collective, et sur le pouvoir de se réappropriier son histoire face à une culture dominante.

4. Subversion narrative : déconstruction du récit colonial

Dans le roman de Condé, la sorcellerie ne se réduit pas à une pratique marginale ou à une superstition folklorique ; elle devient un langage de résistance, porteur de mémoire et d'identité. Refusant les cadres rationnels imposés par l'histoire colonial

occidentale, l'écrivaine mobilise la mémoire du corps, c'est-à-dire celle des souffrances, des gestes transmis, des rituels comme une forme de savoir subversif, enraciné dans l'expérience noire et diasporique. Loin d'être un simple ornement narratif, l'héritage africain de Tituba (chants, plantes médicinales, visions) constitue un espace de résistance symbolique et politique. À travers cette mémoire incarnée, le roman déploie une connaissance qui échappe aux archives coloniales : une contre-connaissance fondée sur l'invisible, l'intuitif et le vécu. Ainsi, la sorcellerie devient un lieu de réappropriation du pouvoir pour celles que l'histoire a tenté de réduire au silence.

4.1 La mémoire magique et orale comme alternative à l'Histoire

Maryse Condé opère une subversion narrative en redéfinissant la mémoire, non plus comme archive rationnelle, mais comme transmission orale, magique et incarnée. Dans cette perspective, la sorcellerie devient le vecteur d'une mémoire vivante, en rupture avec l'histoire officielle. Contrairement aux récits occidentaux qui associent la sorcellerie à l'isolement et à la culpabilité, Maryse Condé la recontextualise dans une perspective afro-caribéenne. Ce recours à une mémoire spirituelle, à travers le lien avec les morts, offre une autre manière de penser le temps, la transmission et la résistance. Dans le roman, Tituba entretient un lien profond et constant avec les morts. Elle sollicite fréquemment les conseils et le réconfort de trois figures disparues : sa mère, son père adoptif, ainsi que Man Yaya, celle qui l'a initiée au monde spirituel et lui a transmis son savoir. Ces morts ne sont pas de simples souvenirs pour Tituba, mais de véritables guides capables d'agir dans sa vie. Man Yaya, par exemple, continue de lui enseigner à travers l'au-delà les secrets de la phytothérapie, lui permettant ainsi de se protéger par la connaissance. Cette relation avec les défunts constitue pour Tituba une forme de présence et une compagnie mystérieuse qui lui offre un soutien spirituel. La sorcellerie ne devient pas un stigmat social imposé, mais un acte de résistance enraciné dans la spiritualité, la mémoire orale et les traditions des peuples colonisés. Tituba, loin d'être une simple victime de l'hystérie collective puritaine, devient l'incarnation d'un refus de l'oppression. En réinventant la figure de la sorcière, Condé dote son héroïne d'une voix singulière qui déconstruit les récits préconçus et affirme une forme d'autonomie identitaire. Cette déconstruction s'accompagne d'une mise en lumière explicite de la dimension coloniale de l'oppression. Les récits féminins occidentaux tendent à universaliser la condition des femmes sans tenir compte des spécificités raciales ou historiques, Condé inscrit l'expérience de Tituba à l'intersection de la race, du genre et de la classe. La sorcière noire et esclave n'est pas seulement exclue du pouvoir : elle est aussi dépossédée de son humanité.

Dans sa réécriture, Condé oppose à l'Histoire officielle une mémoire magique et orale, transmise par les voix invisibilisées et les traditions populaires. Loin de reproduire une vérité, elle construit un récit hybride où le surnaturel, les visions, et les voix des morts participent à une relecture subversive du passé. En intégrant des éléments de fiction et des pratiques orales issues de cultures africaines et caribéennes, l'autrice remet en question les critères de légitimité du discours historique occidental. Cette réécriture volontairement décentrée redonne la parole aux oubliés, et propose une autre façon de penser le passé, fondée sur l'émotion, la spiritualité et l'imaginaire collectif.

En choisissant de donner une voix à Tituba, Condé opère un geste profondément subversif : elle transforme une figure effacée en une narratrice lucide, consciente de ses racines, de ses blessures et de ses aspirations. Sur le plan narratif, Condé s'éloigne des structures linéaires et réalistes pour adopter une écriture métissée, traversée d'intertextualités multiples. Elle intègre à son récit des éléments fictifs, des références à l'histoire coloniale, mais aussi des traditions orales africaines, bouleversant ainsi les codes du roman historique classique. Cette hybridité narrative lui permet de subvertir les formes conventionnelles du récit féminin et d'inscrire l'histoire de Tituba dans une généalogie de luttes et de résistances transgénérationnelles. Par ailleurs, Condé remet en question les canons occidentaux de la féminité, souvent associés à la soumission, à la pudeur ou à la maternité sacrificielle. Tituba, malgré les violences subies, refuse l'assignation à la victimisation. Elle revendique son désir, sa liberté, son droit à la colère.

Cette relecture radicale fait d'elle une figure de femme qui, bien que dominée, n'est jamais totalement dépossédée de sa capacité d'agir. La portée politique de cette entreprise se manifeste dans les paroles puissantes de Tituba : « *Nos esclavages n'est pas terminé. Oreilles coupées, jarrets coupés, bras coupés. Nous explosons dans l'air comme des feux d'artifice. Voyez les confettis de notre sang !* » (Condé, 1986: 161) Cette métaphore d'une violence persistante, même après l'abolition formelle de l'esclavage, révèle la continuité des systèmes d'oppression et la manière dont les corps des femmes racisées restent instrumentalisés, exposés, morcelés. Tituba, telle que Condé la réinvente, n'est pas simplement une victime passive : elle représente la figure de toutes les femmes marginalisées contre l'oubli.

4.2 La réécriture comme acte politique et culturel

Dans *Moi, Tituba sorcière...*, Maryse Condé engage un geste de réécriture qui dépasse la simple reconstitution historique : elle propose une contre-histoire qui redonne voix à une figure marginalisée de l'histoire coloniale. En transformant Tituba, femme noire esclave reléguée aux marges des archives, en narratrice et actrice

principale de son propre destin, Condé effectue un acte politique fort. Cette réécriture subvertit les normes coloniales, patriarcales et religieuses qui ont historiquement réduit les figures comme Tituba au silence.

Condé mobilise des formes narratives alternatives telles que l'oralité, la légende et le mythe, pour élaborer une narration qui échappe aux cadres imposés par l'histoire officielle. L'oralité, en particulier, joue un rôle central : elle devient un outil de résistance face à l'effacement identitaire. En inscrivant son récit dans la tradition orale afro-caribéenne, Tituba peut se réapproprier son histoire, transmettre une mémoire collective insurgée, et revendiquer une identité qui ne se trouve pas dans les archives écrites des colonisateurs. L'épisode de l'interrogatoire illustre cette tension entre l'histoire officielle et la mémoire insurgée. Tituba y apparaît paradoxalement comme une figure de soumission et de résistance. Sous la pression de ses juges, elle adapte son récit aux attentes puritaines, reprenant les images diaboliques conventionnelles, tels que chiens noirs, oiseaux jaunes, rats démoniaques. Toutefois, ces aveux sont ambigus : ils reflètent à la fois la peur et une stratégie de survie, tout en moquant l'absurdité du discours inquisitorial. Par son récit teinté d'exagérations grotesques, Tituba semble dénoncer l'irrationalité du procès et la crédulité du pouvoir blanc. Le récit dévoile aussi une critique implicite de la domination masculine et coloniale. Certaines formulations, telles que « *l'homme qui m'est descendu sur moi* » (Condé, 1986: 165), peuvent être lues comme une dénonciation d'abus sexuels, soulignant la perte d'autonomie corporelle sous l'esclavage. Ainsi, même contrainte, Tituba détourne les codes du pouvoir, mêlant soumission apparente et subversion latente.

La réécriture de Condé donne également à voir une réhabilitation des pratiques culturelles afro-caribéennes, comme la magie ou les rituels vaudous. Ces éléments, souvent diabolisés par la culture dominante, deviennent ici des gestes de résistance et de réaffirmation identitaire. Les chants et incantations de Tituba incarnent la mémoire de ses ancêtres et transforment la sorcellerie en un langage d'émancipation. Tituba ne se contente pas de survivre : elle transcende sa condition. De victime, elle devient mythe vivant, symbolisant l'esprit de révolte des opprimés. Même après sa mort, elle conserve la parole, poursuivant sa lutte au-delà du silence imposé par l'histoire officielle. Ce dépassement de la mort fait d'elle un vecteur de transmission transgénérationnelle, inspirant les luttes futures. De plus, pour Tituba, la mort ne représente pas l'accès au « paradis », mais inaugure un dialogue ininterrompu avec les ancêtres, révélant ainsi une conception religieuse et culturelle proprement caribéenne.

Ainsi, à travers la réinvention du mythe et la mise en valeur de l'oralité, Condé inscrit la lutte des opprimés dans une perspective transhistorique, où le passé colonial, la mémoire des esclaves et les récits ancestraux se mêlent pour donner une nouvelle

vision de l'histoire, fondée sur les expériences vécues des peuples marginalisés. Cette narration interroge les certitudes de l'histoire officielle et ouvre la voie à une réflexion sur la construction de la mémoire collective, qui intègre la diversité des expériences et des voix. Condé utilise l'oralité pour contourner les archives coloniales écrites et redonner une voix aux personnages marginalisés. L'oralité permet de transmettre des récits de résistance et de survie en dehors des canons de l'histoire officielle. Elle donne accès à des histoires qui échappent à la narration écrite, souvent coloniale et patriarcale. Tituba, à travers sa voix, devient ainsi le porteur d'une mémoire collective, ancrée dans la tradition orale des peuples africains et caribéens.

Condé réinterprète la mort non pas comme une fin ou une clôture de l'histoire, mais comme un moment où Tituba, conservent encore la force de résister et de s'exprimer. Comme l'affirme Mireille Rosello, «*Tituba trouve dans la mort une solution au silence et à l'impuissance. Loin de représenter la mort comme l'entrée dans une histoire figée, le roman fait de l'état de mort un moment privilégié d'opposition.* » (Mireille Rosello, 2017: 78) Cette conception de la mort s'inspire des contes et mythes afro-caribéens, dans lesquels les ancêtres continuent de dialoguer avec les vivants. Ainsi, pour Tituba, la mort ne représente pas une fin, mais le commencement d'un échange spirituel avec les ancêtres, ce qui témoigne de la vision religieuse et culturelle propre aux sociétés caribéennes. En prolongeant son discours au-delà de la mort, elle incarne une résistance qui transcende le temps, affirmant une mémoire insurgée qui échappe aux cadres dominants de l'histoire.

À travers la réécriture de la figure de Tituba, Condé propose une vision plurielle, critique et poétique de l'histoire. Loin d'un simple récit de persécution, *Moi, Tituba sorcière...* est un manifeste littéraire qui réinvente les modalités de la mémoire collective. L'oralité, le mythe et la légende deviennent des instruments culturels de réappropriation du passé, redéfinissant les contours d'une histoire portée par les voix des marginalisés. Cette réécriture n'est donc pas seulement un acte littéraire, mais un acte politique et culturel, porteur d'une vérité alternative ancrée dans les expériences vécues des peuples colonisés.

5. Conclusion

Dans *Moi, Tituba, sorcière...*, Maryse Condé entreprend une réécriture postcoloniale radicale qui remet en question les récits historiques dominants, en restituant une voix aux figures marginalisées, longtemps absentes des archives officielles. À travers le destin de Tituba, l'autrice met en lumière non seulement l'injustice systémique infligée aux femmes esclaves, mais aussi les formes de résilience et de résistance qui émergent de cette condition d'oppression.

Tituba ne se réduit pas à une figure victimisée ; elle devient le vecteur d'une mémoire contre-hégémonique, incarnant la persistance d'une subjectivité noire et féminine face aux tentatives d'effacement. Par cette entreprise de réhabilitation narrative, Condé déconstruit les discours historiographiques eurocentrés, et réinscrit les voix des opprimés au cœur de la mémoire collective. Ce travail de réécriture engage une réflexion profonde sur les mécanismes de production historique : il met en évidence les rapports inégaux de pouvoir à l'œuvre dans la transmission du savoir historique, tout en réaffirmant la nécessité d'une approche inclusive, attentive aux récits subalternes. La mémoire de Tituba, telle qu'élaborée par Condé, devient ainsi un lieu de résistance épistémologique, une force vivante qui interpelle les hiérarchies établies et les récits officiels.

Enfin, cette réinterprétation du passé s'inscrit dans une perspective transhistorique et décoloniale, en articulant les luttes des femmes, des peuples colonisés et des exclus du canon. En revalorisant ces voix minorées, Condé invite à repenser les rapports entre mémoire, identité et pouvoir. Cette démarche ouvre la voie à une compréhension plus plurielle et inclusive de notre héritage historique.

Références bibliographiques

- Barillari, A. (2001). Tituba. In *Les procès des sorcières de Salem dans l'histoire et la littérature (extraits)*. Université de Virginie. Retrieved from <http://salem.lib.virginia.edu/people/tituba.html>
- Breslaw, E. G. (1996). *Tituba, reluctant witch of Salem*. New York University Press.
- Condé, M. (1986). *Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem*. Paris : Gallimard.
- Condé, M. (1989). *La traversée de la Mangrove*. Paris : Gallimard.
- Pfaff, F. (2017). *Entretiens avec Maryse Condé : Nouvelle édition des entretiens de 1993*. Paris : Karthala.
- Rosello, M. (2017). *Littératures et identités créoles aux Antilles*. Paris : Karthala.
- Selao, C. (2013). Le double palimpseste de Maryse Condé. *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*. In *Littératures francophones : Parodies, pastiches, réécritures* (pp. 189–202). ENS Éditions.
- Spivak, G. C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (J. Vidal, Trad.). Paris : Éditions Amsterdam. (Ouvrage original publié en 1988 sous le titre *Can the subaltern speak?*)

本論文於 2025 年 4 月 21 日到稿，2025 年 5 月 27 日通過審查。

「妙法蓮華經講經文」の物語を構築する要素について —物語展開の手法や表現技巧に着目して—

吉田文子/Yoshida Fumiko

實踐大學高雄校區應用日文學系助理教授

Department of Applied Japanese, Shih Chien University

【摘要】

講經文〈妙法蓮華經講經文〉將《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉此篇開頭一部分轉化成吸引聽眾的娛樂性故事，描述佛陀化身之大王為了尋求法華經的說法而跟隨仙人，在人跡罕至的山中進行千年的修行，以及承受說法之過程。與講經文相同，變文也是以佛經中的故事為題材而創作的。然而，變文是不受原經文情節的限制，可以自由展開故事內容，講經文則引用經文，依照經文內容展開故事情節，因此大致上不會偏離經文內容。雖然如此，〈妙法蓮華經講經文〉加進其經文、經疏中完全看不到的許多場景和人物之間的對話交流，擁有不亞於變文的豐富故事性。本文著眼於〈妙法蓮華經講經文〉無法偏離佛經大綱，具有變文所沒有的限制這一點，探討在此限制下所創造出來之豐富故事性。第二章進行講經文與經文、經疏之比較，探討兩者之間的根本差異。第三章聚焦於講經文的故事情節展開手法與表達技巧，探討構成其故事趣味性的要素。

【關鍵詞】

妙法蓮華經講經文、故事情節展開手法、表達技巧

【Abstract】

"Jiangjingwen of Lotus Sutra" is a narrative that has made a part of "Devadatta" in "Lotus Sutra" into a story that attracts the interest of the audience, and it depicts the process of how the great king, the incarnation of the Buddha, following the immortal in search of sermon the Lotus Sutra, and practicing for thousands of years in the remote mountains and receiving sermon. Bianwen, a narrative created based on historical events seen in Buddhist scriptures, just like Jiangjingwen(narratives of Buddhist scriptures), can freely develop stories without being restricted by the plot of the original Buddhist scriptures. On the other hand, Jiangjingwen quotes the sentences of Buddhist scriptures and proceeds the story according to it, so in the main plot, it does not deviate

greatly from the contents of Buddhist scriptures. However, the "Jiangjingwen of Lotus Sutra" contains a number of scenes and conversation exchanges that are not found at all in the Lotus Sutra, and develops an interesting story that is no less interesting than Bianwen. This paper focus on the restrictions that are not in Bianwen in Jiangjingwen, that is, it is difficult to get out of the main plot because it quotes the sentence of the Buddhist scriptures, and study the interest of the story of "Jiangjingwen of Lotus Sutra" created under such restrictions.

【Keywords】

Jiangjingwen of Lotus Sutra, development of the story, expression techniques

1. はじめに

「妙法蓮華經講經文」は『妙法蓮華經』「提婆達多品」の冒頭の一部分を聴衆の興味を引くような物語に仕立て上げたものであり¹、仏の化身である大王が法華經の説法を求めて仙人に付き従い、人里離れた山中で千年の修行を積み説法を受けるに至るまでの模様が描かれている。講經文と同様に仏典に見られる故事を元に作られた語り物としては「降魔変文」「破魔変文」といった変文が挙げられ、これらの講經文、変文のいずれも語りと唱とが交互に出現する表現形式を特徴としているが²、変文が元となる經文の筋書の制限を受けることなく自由に物語を展開し得るのに対し³、講經文は經文を引用しそれに沿って物語を進める形式を取る為、大筋においては經文の内容から大きく外れることがない。しかしながら「妙法蓮華經講經文」にはその經文や經疏には全く見られない数々の場面や会話のやりとりが盛り込まれ、誠に起伏に富んだ物語が展開する。これらの物語展開の中には大王や仙人の人間味溢れる様が存分に描かれており、変文に勝るとも劣らぬ豊かな物語性を有している⁴。

¹ 鳩摩羅什漢訳『妙法蓮華經』は『大藏經』第9冊(大正一切經刊行會編[1924-1934年]、台北・新文豐發行、1983年)に見られる。「妙法蓮華經講經文」に関しては、本稿では主なテキストとして項楚選注『敦煌變文選注』(成都・巴蜀書社出版、1988年初版・2002年増訂本出版)に収録のものを用了。

² 通常講經文や変文の形式的特徴を語る際には「『散文と韻文』が交互に出現する」、という言葉が用いられるが、この際の「散文」は七言句から成る韻文の部分に対して比較的散文的である、という意味で使われており、実際には字句構成が整った部分や対句の連続、押韻といった韻文的要素が含まれ、純然な散文とは言いがたい。本稿では実質上の散文との混同を避けるため、「講唱文学」の「講唱」にヒントを得た私訳の「語りと唱」を使用する。

³ 変文の筋書展開や表現技巧に凝らされた創作上の工夫については以下の拙著を参照されたい。「『降魔変文』の物語としての面白さを構築する要素について一語りに見られる修辞技巧を中心に」(『語文與國際研究』第22期、文藻外語大學、2019年12月)、「『破魔変文』の物語を構築する要素について一語りと唱に見られる表現技巧を中心に」(『淡江外語論叢』第37期、淡江大學外國語文學院、2022年6月)。

⁴ 講經文「文殊問疾」に見られる豊かな物語性については、拙著「『文殊問疾』の物語を構築する要素について一表現技巧や人物描写の手法に着目して」(『淡江外語論叢』第42期、淡江大學外國語文學院、2024年12月)を参照されたい。「文殊問疾」では仏や文殊、その他の仏弟子といった天界の人物が多彩な修辞技巧を駆使して描かれており、その秀逸な人物描写が物語性を高めるための大きなポイント

本稿では「妙法蓮華經講經文」が經文を引用しその大筋から外れ難いという変文にはない制限を有する点に着目し、このような制限の下に生み出された豊かな物語性について考察する。第一段階として、まずは講經文と經文・經疏との比較を行うことにより、両者の根本的な相違点を明らかにする。次に「妙法蓮華經講經文」の物語展開の手法や表現技巧に焦点を当て、その物語としての面白さを構築する要素について考察する。尚、本稿では「妙法蓮華經講經文」の主なテキストとして、数多くの校勘意見を取り入れ仏教用語には仏典の用例を引くなど丁寧な語釈が付けられている『敦煌變文選注』を使用した⁵。

2. 經文と講經文の根本的な相違点について

本章では講經文「妙法蓮華經講經文」（以下講經文と略称する）とその經文・經疏との比較を行い、両者の根本的な相違点を明らかにする。比較の際のテキストとして、經文は『變文選注』の講經文中に引用のものの他、鳩摩羅什漢訳『維摩詰所説經』を参照した⁶。經疏は現存のもので講經文が作成された時代に最も近いとされている唐・窺基撰『妙法蓮華經玄贊』を使用する⁷。『變文選注』では引用の經文と講經文の纏まりごとに校註がつけられており、その区切りに従うと六つの部分に分けられる。本章ではこの区分ごとに【1】から【6】の括弧付き番号を付し、本章や次章の考察で該当の部分を示す際に用いる。仏典の文体は散文体の長行と詩体の偈頌とに分けられ、講經文に引用されている經文は【1】から【3】が長行で、【4】から【6】は偈となっている⁸。本稿では散文的部分と韻文的部分を指す場合、經文においては長行と偈、講經文においては語りと唱という用語を使い分ける⁹。比較に当たっては先ず該当部分の經文を引用し、經疏、講經文の順でその内容を考察する。經文の訳は原文併記せず本稿末に「付録 1」として纏めて記した。

2.1 大王、四方に説法求める【1】

擊鼓宣令、四方求法。「誰能為我、説大乘者、吾當終身、供給走使。」

講經文はこの「太鼓を撃ち鳴らして宣令し、四方に法を求める」という經文

となっている。

⁵ 『敦煌變文選注』（以下本稿では『變文選注』と略称する）に収録の「妙法蓮華經講經文」は『敦煌變文集』（王重民他編、北京・人民文學出版、1957 年）の「妙法蓮華經講經文」を原文としてそれに校註を付けており、『變文集』では P2305 を底本として校勘を行なっている。

⁶ 後秦（姚秦）・鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「提婆達多品」。『大正藏』第 9 冊 No. 0262（大正一切經刊行會編 [1924-1934 年]、台北・新文豐發行、1983 年）収録。

⁷ 唐・窺基撰『妙法蓮華經玄贊』「提婆達多品」。經疏の選出においては平野頭照氏の以下の論文を参照した。「敦煌本講經文と仏教經疏との關係」（『大谷學報』第 40 号、大谷学会、1960 年 9 月）、「敦煌本講經文と仏教經疏との關係-続(完)-」（『大谷學報』第 41 号、大谷学会、1961 年 10 月）。『妙法蓮華經玄贊』は前掲『大正藏』第 34 冊 No. 1723 に収録のものを使用した。

⁸ 長行と偈頌の定義に関しては『變文選注』1348 頁の註 51 を参照した。

⁹ 「語りと唱」については前掲注 2 参照。

の引用から始まるが、原典の『妙法蓮華經』『提婆達多品』ではこの前に「その時仏は諸菩薩や天人四衆に告げる。『私は過去の無量の劫の中で法華經を求めて懈怠することなかった』」から始まる長いくだりがあり¹⁰、仏が過去に国王の身分であった時、悟りの境地に至るために地位も財産も惜しまなかった旨が述べられている。經疏はこの講經文には引用のない部分において「求法に三あり。初めに法を求め、次に修行し、後に訪ね求める(求法有三、初明求法、次明修行、後明訪求)」、この【1】に引用の部分に対しては「これ訪求を明らかにする(此明訪求)」とする。つまりこの段は「求法」の三段階(求法、修行、訪求)の三つ目の「訪求(法を訪ね求める)」に当たるという解説である。

經文が四言六句であるのに対し、講經文は十二句の語りと七言十六句の唱という大幅に膨らませた構成となっている。冒頭の語りにおいて、大王は法華經を求めて止まず、「仏の名号を聞いて信仰心を厚くし、法華經を手にして読經する。高台に登って鐘鼓を鳴らし、鐘の音カンカン、皆の耳に伝わり、太鼓ポンポン、道中に鳴り響く」¹¹。四六言句を中心とした対句の交じるリズムカルな語り口調で大王の信仰熱心な様、鐘鼓が遠く広く鳴り響く様が描かれる。続く七言の唱では、「高台で鐘を鳴らし道場を建て、一日中上等な香を焚いて絶やすことない。天空には日々吉祥の雲霞が満ち溢れ、四方遠くまで絶え間なく瑞祥を成す。天龍は何度も加護を垂れ、聖賢は頻りに称賛する。諸仏がやってきて鼓舞し、皆同時に白毫の光を放つ。その光浴びれば、喜びは抑えがたく、修行に励む熱意はいっそう高まる」といったように¹²、単に鐘鼓を鳴らすに止まらず道場を建て香を焚く様、吉祥に満ち溢れた情景、諸神からの激励を受けて法華經への熱意が一層高まる様子などが情景豊かに描かれる。最後の二句は「誰が法を説くかはまだ分からぬ。その者の名は次の經文へ(未審誰人能為説、是何名字唱將來)」と、次の段の經文の導入の言葉となっている¹³。

前述のように講經文では經文の前段部分を省いて太鼓を撃ち説法を求める部分から引用しており、經文前段の大王が王宮の榮華に未練のない有様は【2】において初めて描かれる。講經文は体裁としては經疏と同様に經文を引用してはいるものの、經疏のように原典の内容に沿って随文解釈するのではなく、引用の經文を意図的に取捨し、盛り込む内容も引用の經文の筋書通りとは限らない。これは明らかに聴衆を楽しませる物語としての構成を意識した結果であり、各段冒頭に引用の經文は解釈の対象というよりも、物語を始める為の導入部分

¹⁰ 「爾時佛告諸菩薩及天人四衆、『吾於過去無量劫中、求法華經、無有懈怠。於多劫中常作國王、發願求於無上菩提、心不退轉。為欲滿足六波羅蜜、勤行布施、心無吝惜、象・馬・七珍・國・城・妻・子、奴婢・僕從、頭・目・髓・腦、身・肉・手・足、不惜軀命。時世人民壽命無量、為於法故、捐捨國位、委政太子』」。

¹¹ 「聞佛號兮受持、得蓮經兮諷轉。便上高樓、扣其鐘鼓。鐘聲哄哄兮皆聞、鼓響蓬蓬兮滿路」。

¹² 「樓上撻鐘建道場、六時不絕爇名香。日日滿空呈瑞綵、時時四遠有禎祥。天龍數數垂加護、聖賢頻頻又讚揚。諸佛總來相激勸、一時為放白毫光。蒙光照、喜難裁、猛利之心轉又開」。

¹³ 「唱將來(次の段の經文を唱えよ)」は經文を引用する講經文に普遍的に見られる言い回しで、【2】から【6】の講經文末尾の二句も【1】と同様に「唱將來」で終わり、次段の經文の導入となっている。

のような役割を果たしている¹⁴。語りや唱の表現技巧を駆使した多彩な情景や登場人物の感情豊かな有様以外に、こういった経文の引用の仕方にも物語としての工夫が見てとれる。

2.2 仙人現れ説法申し出る【2】

時尙仙人、來白王言「我有大乘、名妙法蓮花。若不違我、當為宣説」。

この段の経文は「四四四五四四」と五言が一句混じるものの、【1】の四言六句の経文とほぼ同様の字句構成である。経疏は講経文には引用のない経文の前段部分に対する解釈に「冒頭の長行三に分かれる。初めに法を求めるを明らかにし、次に仙人の許諾を明らかにし、後に随うを明らかにする(初長行分三、初明求法、次明仙許、後明隨順)」とあり、原典冒頭の長行は求法、仙許、隨順の三つの部分に分けられるとする。この【2】に引用の経文に対しては「これ仙許を明らかにする(此明仙許)」、つまり三つの長行の二つ目の「仙許(仙人の説法の許諾)」に当たるという解説である。

【2】の講経文は【1】の講経文と同様に大幅に膨らませた構成となっているが、【1】の講経文の語りと唱がそれぞれ一くだりずつの一段のみであるのに対して、【2】の講経文は六段にも渡って語りと唱を展開する。また、【1】の講経文が「鐘鼓を鳴らして説法を求める」という筋書においては経文の内容をそれほど大きく外れるものではないのに対し、【2】の講経文には経文には見られない場面や会話のやりとりがふんだんに盛り込まれている。以下に【2】の講経文の粗筋をまとめる。

仙人が自然豊かな山中で動植物に囲まれて一人修行に没頭していると、庵の前に雲が立ち上り空中から声がし、「転輪王が法華經の説法を求めている」と言う。仙人は一人雲に乗って王宮に赴き、大王に宮廷の栄華を捨ててまでして説法を求める理由を尋ねる。大王「王宮での贅沢な暮らしなんぞ長くは続かない。生前に福德を修めていなければ地獄に落ち責め苦を受け続ける。法華經を説いてもらうことこそが、それから逃れる唯一の手段」。そして齋食や道場を設えて仙人を歓迎し、「法華經を説いてくれるなら、しもべとなってそばを離れない」と説法を乞う。仙人は俗世の誘惑に満ちた王宮は説法の間として相応しくないとし、「説法を聞きたければ私に付いて山に來い。お前にそれができるのか？」と大王の山中での修行の意思を確認する。大王

¹⁴ 講経文における経文の役割に言及したものとして、北村茂樹著「敦煌出土所謂『維摩詰經講経文』の二つの系統について」(『北陸史学』24号、金沢・北陸史学会、1975年11月)が挙げられる。この論文は『敦煌變文集』に収録された六種類の「維摩詰經講経文」について、第二種と第一・四・五・六種(第六種は羅振玉『敦煌零拾』所収の「文殊問疾第一卷」)との系統が異なることを指摘したものであるが、その中で北村氏は第二種を「講経文A類」、第一・四・五・六種を「講経文B類」とし、以下のように述べている。『講経文B類』においては経文の思想的解釈よりも、経文のもつストーリーに重点が置かれてくる。そこでは『經』として引用される経文は、解釈されるためのものではなく、ストーリーを進めるためのものになっているようにさえ思われる。」

は大喜びで山中での修行を受け入れる。

このように、経文には全く見られない仙人の山中での暮らしぶりや仙人が王宮へと出向く際の様子が描かれ、仙人が大王に説法を求める理由を聞き王宮を離れて山中まで来る意思があるかどうか確認するなど、仙人と大王との会話のやりとりが展開する。これらが語りや唱の表現技巧を駆使して情景、情感豊かに描かれており、娯楽性のある物語として聴衆を楽しませるための工夫がふんだんに凝らされているのが分かる。

2.3 大王、仙人に付き従い山中で修行に励む【3】

王聞其語、歡喜踊躍、即便隨仙、供給所須、採果汲水、拾薪設食、乃至以身、而爲床座。于時奉事、經於千歲、爲於法故、精勤給侍、令無所乏。¹⁵

この段の経文は四言十三句で【1】【2】の経文の二倍ほどの長さとなっている。経疏は「仙許の次に隨奉を明らかにする。隨奉に二あり。初めに行い難いことを為し得る。後に難き事を長く続け得る(下明隨奉。有二、初難行能為、後難事能久)」。この段は前段の「仙許」の次の「隨奉(付き従い奉仕する)」で、最初に行い難いこと、つまり辛く苦しい修行を為し得て、次にそれを千年という長い間続け得る、という解説である。

講経文は経疏の「初難行能為、後難事能久」を引いた短い解説の後、十段にも渡る語りと唱を繰り広げ、【2】の講経文以上に起伏に富んだ物語を展開する。以下に【3】の講経文の粗筋をまとめる。

大王が宮廷の者達に別れを告げると、家臣や家族は皆悲しみを露わにして引き留めようとし、夫人に至っては泣きながら大王に掴みかかり、罵声を上げて嘆き悲しむ。大王は仙人にいざなわれ雲に乗って王宮を去り、山中につくなりにはやる心を抑えきれず仙人に説法を促し、「説法は修行に筋道がついてからだ」といなされる。千年の長く苦しい修行を経た後、ある日採果の帰り道に獣王に遭遇する。怯えつつも帰りの時間を気にして必死になって状況を説明する大王に、獣王「なぜ王宮の栄華を捨ててまでして辛く苦しい修行に励むのだ？」大王が四つの法華七喻を引きつつ、「このように衆生の救済を説く法華経を求めることにより、生死の輪廻から逃れるためだ」と答えると、獣王は大喜びして大王を激励する。大王が庵に戻ると仙人は帰りが遅れたのを責め立て、「やる気がないなら王宮に帰ってくれ」と突き放す。大王が必死になって理由を説明すると、仙人は事情を知って喜ぶと同時に「説法を聞きたければ宝座を用意せよ」と無理難題を突きつける。大王は「王宮で暮ら

¹⁵ 講経文に引用の経文と「妙法」原典の経文とでは多少異なる部分があるが、大意に変わりはない。以下は原典の経文、講経文引用の経文との相違部分を下線にて示す。「王聞仙言、歡喜踊躍、即便隨仙人、供給所須、採菓汲水、拾薪設食、乃至以身而爲床座。身心無倦、于時奉事。經於千歲、爲於法故、精勤給侍、令無所乏」。

していた昔はともかく今の自分にはとても無理」と嘆き、「七宝ではなく香木で作った高座ではどうか」と問うと、仙人は「自分のその体を差し出して高座になれ」と新たな難題を提示する。大王は喜んで身を挺して高座となり、仙人は大王の千年の労苦に報いるため、法華經を説いてやった。

このように、宮廷での家族や家臣との別れ、入山間もない時の様子、猛獸との遭遇、仙人からの叱責など、經文には全く見られない要素が数多く盛り込まれている。經文の「乃至以身、而爲床座」に至っては、十二句の語りと二十八句にもおよぶ長編の唱とで大王と仙人の会話のやりとりを展開し、高座を巡る駆け引きが交わされる。一難去ってまた一難、という具合に聴衆をハラハラドキドキさせるような波乱万丈の物語を繰り広げている。

2.4 偈による前半の内容の繰返し【4】【5】【6】

爾時世尊、欲重宣此義、而說偈言。[偈]我念過去劫¹⁶、為求大法故、雖作世國王、不貪五欲樂。搥鍾告四方、誰有大法者、若為我解說、身當為奴僕。【4】時有阿私仙、來白於大王。「我有微妙法、世間所希有、若能修行者、吾當為汝説。」【5】

時王聞仙言、心生大喜悅、即便隨仙人、供給於所須。採薪及菓菰、隨時恭給與。情存妙法故、身心无懈怠。【6】

【4】の經文冒頭三句「その時世尊はこの教えを重ねて述べたいと思い、偈にて言う」に続く五言八句の偈の前半四句「私は過去の永劫^{おも}を念う。法華經を求めるため、人の世の国王となりながら、五欲を食らなかつた」は第一節で言及の講經文には引用のない經文前段部分を受けている¹⁷。後半の四句は【1】の長行の經文の内容の繰返しで、鐘を叩いて法華經の説法を求め、説法者のしもべとなることを宣言する。【5】の經文は五言六句の偈、【6】は五言八句の偈で、前段【2】【3】の長行の經文の内容を繰返し、仙人の出現と説法の申し出、大王が仙人に付き従って修行に励む様が描かれる。經疏は「五頌半頌の前と中は三に分かれる。初めの二頌は求法、一頌半は仙許、二頌は隨順(五頌半頌前中分三。初二求法、一頌半仙許、二頌隨順)」。偈の四句を一頌とし、最初の二頌(八句)の【4】の偈は求法、次の一頌半(六句)の【5】は仙許、後の二頌(八句)の【6】は隨順(付き従う)、という解説である。

前半の【1】【2】【3】の講經文がそれぞれ一段、六段、十段の語りと唱とで構成され、長行のみの經文とは形式的に大きな違いがあるのに対し、【4】【5】【6】の講經文は經文の偈の形式に沿って唱を中心とした構成となっている。【4】の經文の偈の後は窺基の經疏を引いた短い解説から始まり¹⁸、七言二十四

¹⁶ 偈の始まり部分は改行せず[偈]と記す。

¹⁷ 該當の經文は前掲注 10 参照。

¹⁸ 「慈恩(窺基)疏の科文はこの二頌を求法とする(此唱經文慈恩疏科為二頌求法)」。

句の唱が続く。唱の最初の四句は「仏は靈山でこの經を説き、諸人に告げて称え敬わせる。この法は誠に深くて得難く、極めて長い時間の修行を経てこそ聞くことが出来るのだ」というように¹⁹、講經文には引用のない經文前段部分に見られる「その時仏は諸菩薩や天人四衆に告げる」が盛り込まれている²⁰。続く四句は偈の前半四句に相当し、過去に国王となり地位も財も捨てて法華經を求めた旨が唱われる。その後の十二句は偈の後半四句に相当し、大王は鐘を鳴らして説法を求め、「一日中鐘を撞いて四方に告げ、延々と太鼓を叩いて三界に響かせる。香炉の煙は絶えることなく立ち上り、心に法華經を憶い求める。誠心誠意十方世界の無数の諸仏に告げる。誰か妙法を解いてくれる者はおらぬか。私のために説法してくれるなら、しもべとなるのも難くない。説法を一言でも聞けるのであれば、王位を捨てることなど誠にたやすい。説法してくれる者の言うこと聞いて背かぬことを誓う。しもべとなって粉骨碎身お仕えする」というように²¹、大王が真摯に法を求める様が情感豊かに描かれている。

【5】の講經文は冒頭に經疏の引用による解釈があり²²、その後に七言四句、七言十六句の唱が続く。唱の最初の四句はほぼ偈に沿った内容で仙人の出現と説法の申し出が描かれ、後の十四句は「法華經は優曇華が二つとないように、誠に逢い難く遇い難く聞き難い。轉輪王が世に出るその時、初めて優曇華の花が咲く。お釈迦様が世に出るその時、法華經を説いて世に知らしめる」と²³、法華經が如何に得難いものであるかを説き、その説法を聞くには修行に励んで身中の惡業を挫く必要があるとする。【6】の講經文は六言十六句と七言十句の唱で構成され、「王宮の樓閣・樓台捨てて、豪奢な車や宮殿の中で過ごすこともない。身一つで仙人に付き従い、山中に入って修行する」「(千年経った後も)山中での修行に以前に増して励み、説法求め怠け心を生じることもない。仏の無上道を一途に求め、悟りを開くことをひたすら願う」といったように²⁴、大王が千年という長い間に少しも倦み疲れることなく真摯に修行に励む様が描かれている²⁵。

¹⁹ 「佛向靈山説此經、告命諸人令讚重。此法甚深難得遇、多劫修行方始聞」。

²⁰ 該当の經文は前掲注 10 参照。

²¹ 「終日撻鍾告四方、長時擊鼓鳴三界。爐上香雲無斷絶、心中憶念法華經。至心啓告十方尊、誰解宣揚微妙法。若能為我談真教、身為奴僕不為難。但得聞於一句經、捨此王身渾是易。誓願不違於說者、碎身粉骨效驅馳」。

²² 冒頭はこの段の經文の經疏を引いた語釈「梵語の阿私仙とは、無比相のこと。容貌が類似まれで威徳も類似まれだからだ(梵語阿私仙、此云無比相、緣相貌无比、威徳无比)」、続いて原典「安樂行品」の經疏「人は法によって徳を成し、法は人によって広く伝わる(人由法以成徳、法藉人以弘宣)」が引用されている。

²³ 「如似曇花無兩種、難逢難遇復難聞。一个輪王出世來、一朵優曇花始發。一个世尊來出世、一遍宣揚妙法花」。

²⁴ 「拋却龍樓鳳闕、不居王輦帝宮。將身隨逐仙人、便往山間修道」「山裏修行精進多、為法不曾生懈怠。念念欲求無上道、心心只願度衆生」。

²⁵ 【6】の講經文の唱の最後の二句は【1】から【5】の末句と同様に次の段の經文への導入句となっているが、その末尾には項氏註で「下闕」とあり次段は未掲載である。原典では【6】の五言八句の偈の後に五言八句の偈「衆生のために法を求め、己のために五欲を求めることはない。それゆえ大王となって法

【4】【5】【6】の講經文の唱はいずれも經文の偈よりも句数が多く、【4】は五言八句の偈を七言二十句の唱に、【5】は五言六句の偈を七言十八句の唱に、【6】は五言八句の偈を六言十六句と七言八句の唱に押し広げ、大王が真摯に説法を求める様、法華經は極めて得難いものでその説法を聞くのはそんなに簡単なことではないということ、また大王が千年もの長い間少しも倦み疲れることなく修行に励む様などが描かれている。【2】【3】の講經文に比して筋書自体はほぼ經文に沿いそれほど大きく外れてはいないが、多彩な情景や人物の情感溢れる様が唱われ、前半の長行の内容を形式のみ変えて繰り返す叙事詩的な偈とは性質を大きく異にする。

3. 講經文に見られる物語を構成する要素について

前章での比較に見られるように、經疏が原典の随文解釈に徹しているのに対し、講經文はどの部分も經文の内容を物語的に膨らませたものとなっている。また經文の内容を一字一句忠実に解釈する經疏とは異なり、講經文は經文の引用範囲を意図的に取捨し、盛り込む内容も引用の經文の筋書通りとは限らない。中でも【2】【3】は語りと唱を六段以上に渡って展開し、經文には全く見られない数々の場面を盛り込み、大王と仙人との会話のやりとりを繰り返し広げるといったように、極めて高い物語性を有している。本章では講經文の【2】【3】に見られる物語展開の手法や語りと唱の表現技巧など、その豊かな物語性を構成する要素について考察する。

本章に引用の原文の下線は対句部分を表し、二句一対の纏まりを一区切りの連続した下線で示す。文字の校勘は項氏のテキストに従い欠字の補足は〔 〕、誤字の修正は()で示す。考察において語りの訳文を引用する際には、原文の語りのリズムや対句の部位が明白になるよう「四四、七七、五五、六六」というように字数を漢数字で示した字句構成と対句部位を併記した。引用文の全訳は原文併記せず本稿末に「付録 2」として纏めて記したので参照されたい²⁶。

3.1 仙人宮廷へ行き、大王を山中へといざなう

3.1.1 仙人の山中生活と宮廷訪問

- ①仙人常居山裏、高閑無比。風吹叢竹兮韻合宮商、鶴笑孤松兮聲和角徵。隊隊野猴、潺潺流水。有心永住臨(林)泉、無意暫遊帝里。忽聞空中人言、又見菴前雲起。思量兮未迴來由、發言兮問其所以。空中告言、「別無意旨、緣有

華經を求め、成仏して今汝のために説いているのだ(普為諸衆生、勤求於大法、亦不為己身、及以五欲樂。故為大國王、勤求獲此法、遂致得成佛、今故為汝説)」が続いた後、次段の長行に入る。講經文の最後の二句「我が身のために五欲を貪ることなく、衆生のために法を求めるさまは、次の經文へ(不為己身貪五欲、為諸含識唱將來)」はこの五言八句の偈を導くための唱と思われる。

²⁶ 既存の訳として『大乘仏典 中国・日本篇 10』(福井文雅他訳、中央公論社、1992 年)に所収の松尾良樹氏の手によるものがあるが、本稿では論文の独自性を打出すために敢えて拙訳を作成した。

個大國輪王、求法願拋生死。仙人幸有蓮經、何不攝為弟子？」大王兮要禮仙人、仙人兮收來驅使。[唱]自居山內學修行²⁷、不省因循入帝京。無事菴中唯念佛、有時林下只持經。雙雙瑞鶴添香印、兩兩靈禽注水瓶。只有仙人修至業、神祇尊奉各丁寧。於一日、感祥禎、忽向菴前瑞氣生。道有國王求妙法、虔心啓告審分明。

【2】の冒頭は仙人の山中暮らしの様相から始まり、「風は竹林に吹いて宮商の音を奏で、鶴は一本松に笑いかけて角徴の音を和する。群れ成す野ザル、さらさらと流れる水。この隠遁の地に末永く住む気はあっても、帝の居所に行く気はまるでなし。突如として人の声が聞こえ、庵の前に雲が立ち上る。考えてもその訳が分からないので、声に出して聞いてみる」。「九九。四四。六六。六六。七七」という対句が連なる排偶対により²⁸、山中の情景や空中の声を耳にする不可思議な現象が映像的且つリズムミカルに描かれる。「宮商の音を奏でる」「一本松に笑いかけて角徴の音を和する」「さらさらと流れる」といった表現から自然界の発するメロディーや音声が湧き上がり、自然資源豊かな山中の情景がまるで音声を伴う映像を見ているかのように鮮やかに伝わってくる²⁹。七言の唱では「暇さえあれば庵で念仏唱え、時には林の下で読経する。つがいの瑞鶴が篆文の香印を添え、対の靈鳥が水瓶に水を注ぐ」「ある日瑞祥を感じ取り、庵の前に突如瑞気が立ち上る。『大王が法華經を求めている』という。真剣に言っているのは誠に明らか」といったように、語りとは異なる表現で山中暮らしの様と遠く離れた王宮にいる大王が法華經を求めていることを知る様が描かれている。

②當日仙人、離於山野、詣王城兮只躡綵雲、往龍樓兮豈憑鶴駕。不作威儀、不要侍者、獨自騰空、來於闕下、便問王言、肺懷請寫。「人倫兮貴位尊高、富貴兮因何割捨？」[唱]仙人欲擬入皇京、一隊祥雲捧足行。聖賢空中彈指送、天人路上獻花迎。時未久、到王宮、宮裏當時瑞氣濃。仙見大王心喜悅、王聞仙到意虔恭。有何意、捨榮花、剛要求聞妙法花。未審大王緣甚事、心中斗不戀嬌奢。

仙人は大王に会いに行くべく山野を離れ、「王城詣では五色の雲に乗る。宮廷行きにわざわざ鶴に乗るまでもない。お供の行列連れず、従者も連れず、

²⁷ 唱の始まり部分は改行せず[唱]と記す。

²⁸ 黄慶萱著『修辭學』（台北・三民書局、1965年）には「排対」の定義として「二つ以上の対句によって構成されたものであり、排偶対、排比対とも称する」（621頁）とある。本稿では「排比」との区別が明確な排偶対を用いる。また、中国語の修辭法に関する定義や用語は著書によって異なることが間々あるので、本稿においては黄氏の『修辭學』に従うこととする。

²⁹ 対句の特質を端的且つ的確に言い表したものとして松浦友久著「対偶表現の本質—関連諸説との比較において—」（『文芸論叢』第42号、大谷大学文芸研究会、1994年3月）の次の文が挙げられる。「対偶表現の三段階を系統化するとすれば、第一段階としての『自己完結機能（文意明確化の明示機能）』、第二段階としての『説得機能』、第三段階としての『美的機能』が、同心円的かつ相互浸透的に、可変的な比重で作用している—と見るのが妥当であろう」（7頁）。この段の語りの効果は個々の対句の「文意明確化」などの機能が排偶対として連なって作用する結果であるといえよう。

一人天空へ昇り、宮廷へとやって来て、大王に問いかけ、その胸の内を尋ねた。
『人の世の常皆高貴な身分を尊び重んじる。富貴の生まれをなぜに捨てられるのだ？』。「八八。四四四四四四。七七」と二箇所の対句以外は四言句が連続し、二字一組の拍節リズムが続く構造となっており³⁰、「不作威儀、不要侍者、獨自騰空、來於闕下、便問王言、肺懷請寫」と仙人の王宮詣での様相から大王へ問いかけるに至るまでが四言のリズムに乗せてするすると流れるように描かれている。七言の唱は「賢聖は空中で指鳴らして見送り、天人は路上で献花して出迎える」「仙人は大王にまみえて大喜び。大王は仙人の到来に慎みかしこまる」というように、道中での賢聖や天人の歓迎ぶりや宮廷に到着後の様子など、語りには描かれていない情景を盛り込んで王宮詣での様相を描き出している。

3.1.2 大王、説法求めて止まない理由を答える

③大王告仙人「我見如今人、終日懷嗔喜。个个美順言、人人愁逆耳。貪財何日肯休、愛色幾時能止！笙歌兮美女萬人、富貴兮金輪千子。衣着香薰、錦幃玉履。男意氣兮凌雲、女端嚴兮皓齒。若説嬌奢、誰人到此。未容旬日歡娛、已道某人身死。生前不曾修福、死墮阿鼻地獄。永屬冥司、長受苦毒。或鐵鳥啄髓、或銅蛇噉肉。惡業現兮萬死萬生、痛苦逼兮千啼千哭。或尸糞煆煆、或磨摩碓擣。終日凌持、多般捶考。飢吞鐵丸、渴飲銅汁。劍樹利兮森森、刀山聳兮岌岌。免斯因緣、有何方術、除非聽受法花經、如此灾殃方得出。」
[唱]思量浮世事堪傷、富貴嬌奢不久長。有意只求圓佛果、無心戀作轉輪王。真饒珠寶如山岳、遮不綾羅滿殿堂。煞鬼忽然來到後、啊誰能替我无常。

前掲②での仙人の問いかけに対し、大王は「(周囲の者は)誰もが美辞麗句ばかりを言い、皆聞き苦しい忠言は口にしない。何時までも富を貪り続け、色事に溺れて止むことを知らない。歌や音楽に一万人の美女、富貴なる金輪王と千人の息子たち。衣服には香を焚き染め、錦の匂い袋に玉の履き物。男の意気は俗世の者を凌ぎ、女は端正な面立ちで美しい白い歯を見せる」。「五五。六六。七七。四四。六六」と対句を多用した構成で王宮での暮らしぶりが語られる。そして「歡樂の日々は十日と続かず、『誰某が死んだ』と言うのを耳にする(六六)」と華やかな宮廷生活から一転、死後の世界へと語りゆく。「鉄の鳥が骨髓を啄み、銅の蛇が人肉を喰らう。悪業現れ何万回も酷刑受けて生死を繰り返し、苦しみ押し寄せ何千回も泣き叫ぶ。或る者は屍・糞便・熱い灰の河の

³⁰ 四言句の連続は「○」は一字一音節、「|」は拍節、「×」は休音とすると、四言句は「○○|○○」というように二字一組が二回繰り返される。一方で五言などの奇数句は「○○|○○|○×」というように句末に休音が入って二字一組のリズムが崩れ、最後の一字は溜めの部分となり、強調点や停滞感を生み出す。つまり、四言句の連続「○○|○○、○○|○○、○○|○○、…」は、間に強調点や停滞感の入らない、均質で安定した流れるようなリズムを生み出す。古典詩歌の詩句は二文字が一つのリズムの基本単位となるということは多くの研究者の指摘するところであるが、本稿では主に松浦友久氏の著作(『リズムの美学―日中詩歌論』東京・明治書院、1991年)を参照した。

中、或る者は磨き^{みが}摩^{こす}られ、踏み臼^{うす}で擣^うかれる。一日中痛めつけられ、何度も打たれる。飢えれば鉄の球を呑み、渴けば銅の汁を飲む。剣の林が鋭く茂り、刀の山は高く聳える」。「五五。八八。五五。四四。四四。六六」と対句の六連続によって地獄の生々しい責め苦の数々を言い連ね、「法華經を説いてもらうことこそが、この災禍から逃れる唯一の手段(七七)」と締める。前掲①の語りと同様に対句が多く用いられ、宮廷の華やかな生活と地獄の過酷な責め苦の数々との対比を鮮やかに描き出している。地獄の描写には原典「提婆達多品」の該当部分には出てこない酷刑の名称や場所名が並べ立てられ³¹、聴く者の恐怖心を煽り立てる。地獄の責め苦の描写の数々は、この世での栄華などほんのいつとくに過ぎず長くは続かないということを一層際立たせている。続く七言の唱は長段の語りに対して八句という短い句数ではあるが、唱の後半四句の「財宝が山のようにあり、綾絹が屋敷いっぱいだったとしても、悪鬼がある日突然命を取りに来たら、私の替りに死んでくれる者など一人もいないのだ」という言葉には、この世の誰もが死を免れようがなく、巨万の富も死の前には何の役にも立たないのだ、という深い諦観が詠み込まれており、大王の説法を求めて止まない理由や心情が端的に表現されている。原典經文の冒頭に置かれた「地位も財産も惜しまず法華經を求める」という講經文には引用のない教義伝達要素が、講經文では【2】の仙人の疑問に対する大王の答えという会話のやりとりの中に取り込まれ、【1】では不明であった大王が説法を求めてやまない理由がここで明らかになる。表現技巧を駆使した宮廷の栄華と地獄の責め苦の情景描写の対比も相まって、聴衆を惹きつける物語の要所となっている。

3.1.3 大王説法乞い、仙人大王を山中へいざなう

④大王道「思量如斯、不戀榮華、便乃鋪陳道場、請仙人説法。」

[唱]今朝既得遇仙人、我心終不敢因循。齋飯見廚内造、道場處分便鋪陳。
香煙靄靄旋為蓋、宮樹蒙蒙自變春。雖未得聞中道教、大王其日甚懽忻。便禮拜、乞慈悲、我願仙人必合知。忽欲便能談妙法、身充奴僕不相違。

大王「このように思い、栄華に未練なく、道場に装飾を施して仙人の説法を乞うのだ」。続く七言の唱では大王が齋食や道場を設えて仙人を歓迎する様が描かれ、「まだ法華經を説いてもらっていないにも関わらず、大王はその日もう大喜び」。そして「伏し拝んで慈悲を乞う。仙人殿どうかお察しください。法華經を説いてくれるのなら、しもべとなってそばを離れない」と説法を懇願する。經文では【3】において大王は仙人の説法の申し出を聞いて大喜びする

³¹ 『觀佛三昧海經』『長阿含經』などに出てくる酷刑の名称や場所名(「變文選注」P1322-1324 項氏註参照)。「提婆達多品」長行の該当部分には地獄に関する描写は出てこないが、偈に続く長行の三段目においては、「死後の世界、善男善女妙法華經提婆達多品聞き、心淨くして信じ敬い戸惑い生じなければ、地獄・餓鬼・畜生に堕ちない(未來世中、若有善男子・善女人、聞妙法華經提婆達多品、淨心信敬不生疑惑者、不墮地獄・餓鬼・畜生)」と地獄に言及している。

が、講経文の大王は【2】の仙人が説法を申し出る前、仙人の出現に対して喜びを露わにし、大張り切りで齋食や道場を設え歓迎ぶりをアピールする。また、経文の大王は【1】において四方に説法を求め、その求めに応じた者のしもべとなる覚悟のあることを宣言するが、講経文ではこれを【2】の仙人との会話のやりとりの中に取り入れ、大王は仙人に面と向かって説法を乞い、そのしもべとなる覚悟のあることを宣言する。前段経文の公に対して発した言葉を仙人に直接発した言葉として取り入れることにより、大王が並々ならぬ覚悟を持って説法を切願する有様が描かれている。

- ⑤仙人請大王入山、即説「王居宮室、簫韶毎日。艷境既多、凡情恣積。增益愆尤³²、足其過失。『蓮經』此處難宣、大王且須通悉。我居山中、風光罕(罕)匹。菴前兮異果皆生、嶺上兮名花總出。」[唱 a]「王住宮中快樂多、更於終日奏笙歌。飲饌朝朝皆酒肉、衣裳對對是綾羅。貪愛忽然依舊起、修行從此又蹉跎。若要求聞微妙法、隨我山中得也摩？」³³
大王肯去也。[唱 b]國王聞語喜難偕、此事深將愜我懷。但得仙人談妙法、誰憂山内忍飢齋。

仙人が言うに「大王の住まう王宮には、優美な音楽が毎日響く。艷事に溢れ、凡人の情欲をほしいままに積み重ねる。過ちを増やし、誤ちに満ちる。蓮華経をここで説くのは難しいということ、大王は理解しなければならない。私が住まう山中は、自然の美しい眺めに満ちていて人気もない。庵の前には珍しい木の実の数々が成り、峰には様々な名花が咲き誇る(四四。四四。四四。六六。四四。七七)」。四言の六連続に六言二連続という均質で安定した拍節リズムが続く中に³⁴、仙人が王宮の環境に難色を示して滔々と物申す様が表現されている。更に七言の唱 a で「大王住まう宮中は快樂でいっぱい。更には一日中歌や音楽が響き渡る。美酒美食、日々酒肉を口にし、身に纏うのはすべて綾絹。貪愛心が沸き起こったりしたら、それまでの修行も元の木阿弥」と王宮が説法の間としては相応しくない旨を再度述べたのち、「妙法を聞きたければ、私について山中に来なさい。あなたにそれが出来るのか？」と大王の山中での修行の意思を確認する。そして唱 b「大王は仙人の言葉に喜ぶことこの上ない。この事に心から大満足。仙人が妙法を説いてくれるなら、山中で齋食に堪え忍ぶことなどなんでもない」と、大王は山での修行を喜んで受け入れる。経文では大王は仙人の出現と説法の申し出を受けてすぐさま仙人に付き従って入山するが、講経文では大王が仙人の出現を受けて面と向かって説法を乞い願うだけで

³² 「增益愆尤」の「愆」(原文は人偏に夫夫と心)は原文通りのものは文書作成ソフトでは打ち出せないため、同義の字体を代用する。

³³ 説明の便宜上、本節⑤及び次節の⑬⑭の唱には[唱 a][唱 b]というようにローマ字を付す。

³⁴ 四言句の連続が均質で安定したリズムを生み出すことは前掲注 30 の通りであるが、六言句も「○○ | ○○ | ○○」というように二字一組の拍節リズムが三回繰り返され、その連続は間に強調点や停滞感の入らない流れるようなリズムを生み出す。

なく、仙人が王宮での説法に難癖を付けて人里離れた山中での修行を提案し、大王がそれを受け入れる、というように曲折を経る。この辺りにも聴衆を楽しませる物語としての工夫が見て取れる。

3.2 大王入山して千年の修行に励み、説法賜る

3.2.1 王宮での離別

⑥大王臨行、別其慈母、兼及太子臣寮、更與后妃公主。「今欲辭違 願垂允許！」
公主聞兮苦死留連、慈母見兮慇懃安撫、后妃悲啼、臣寮失緒、人人交(教)
仙者却迴、个个願大王不去。夫人聞言、淚流如雨、拋却粧臺起來、拽得髭
鬚咒咀。「一自為親、幾經寒暑、今朝忽擬生離、天地爭交(教)容許！」[唱]
起坐共君長一處、擬走東西大煞難。

大王が宮中の家族や家臣達に別れを告げると、「姫はそれを聞いて必死になって引き留め、母君はそれを見て懸命になだめる。妃は泣き叫び、家臣は取り乱す。誰もが仙人に手を引くことを求め、大王が留まることを願う」。「八八、四四、七七」という対句の三連続で皆が悲しみを露わにして引き留めようとする様子が描かれる。そして夫人は「大王の言葉を聞くと滝のように涙を流し、化粧台をひっくり返して立ち上がり、髭を引っ張って罵る(四四、六六)」と錯乱し、「夫婦となって幾つもの年月を過ごしてきた。今になって突然生き別れるなんて、誰が許すものか！(四四六六)」と面罵する。最後は七言二句の唱で「あなたと同じ場所で長い間生活を共にしてきた。別れるのは並大抵のことではない」。四六言句と対句が多出するリズムカルな語りで宮廷中の人達が悲しみ取り乱す様子が描かれ、夫人に至っては悲しみのあまり化粧台をひっくり返し大王の髭を掴み罵るという暴挙に及ぶ。前掲①②にも見られる対句の多用によって宮廷全体が混乱に陥る有様が映像的に描かれており、最後の唱の二句には離別に際した深い悲しみの情感が凝縮されている。

3.2.2 大王の入山と長く苦しい修行の日々

⑦大王在五色祥雲之中、隨仙人入山修道。
[唱]仙人當日運神通、綵霧迎王出帝宮。賢聖讚揚千簇簇(簇簇)、天人歡喜
萬叢叢。無意戀於居寶位、一心專待到山中。不抵門徒彈指頃、王遂仙人到碧峰。纔欲到、未多時、王告仙人願察知。「所許『蓮經』便請説、不要如今有踴移！」仙者告「莫癡愚、何假頻頻煎迫吾。直待修行有次第、為汝宣揚得也無？」

大王は山中で修行すべく仙人に付き従って入山する。七言の唱、仙人と大王が山へ向かう道中では「千の聖賢が群がって称賛し、万の天神が集まって歓喜する」。こうしてあっという間に仙人の住まう碧峰へとたどり着き、着くやい

なや、大王ははやる心を抑えきれず、「どうぞ蓮華經をお説きください。もっ
たいぶっていないで」と仙人に説法を促す。仙人「馬鹿を言うな。何故に私を
焚き付けるようなことをいうのだ？修行に筋道がついてからだ。そしたらおま
えのために説いてやる」。七言十六句の唱の前半には大王が王宮を離れて入山
するまでの様子がテンポよく描かれ、後半の入山後には大王と仙人との軽妙な
会話のやりとりが展開する。国王の座を捨ててまでして説法求めるという敬虔
で真摯な姿から一転、修行が始まらぬ内に説法をせっついて仙人にいなされる
という、誠に人間味を帯びた滑稽な一面が七言の唱のリズムに乗せて描かれて
いる。

⑧大王修行、身心勇猛、抛却王宮、願居雪嶺。摘果在於高山、取水長於遠井。
辛懃而不憚春秋、驅使而豈辭寒冷。

[唱]大王求道甚精專、苦行修行沒退緣。供侍仙人情轉切、要聞妙法意能堅。
朝朝設食尋仙果、日日添瓶取美泉。如此心中無退倦、俄然已度一千年。

大王は雪を抱く山中での修行に果敢に挑み、「高い山へ木の実を採りに行き、
遠くの井戸へ水を汲みに行く。一年三百六十五日、辛く苦しい労働に励むこと
を厭わず、馬車馬のように働いて冬の寒さをものとしめない(六六。七七)」。
対句の効果により大王が厳しい環境の中で過酷な労働に励む様が鮮やかに浮
かび上がる。続く七言八句の唱では「仙人に日々一層のことまめまめしく仕え、
妙法を聞きたいという意志はかくも堅い。毎日食べ物を設えるため仙果を探し
求め、日々水瓶を満たすためおいしい泉の水を汲みに行く。このように心挫け
ることなく修行を続け、たちまち千年の時が経つ」。この段の内容は経文の「供
給所須、採果汲水、拾薪設食」「于時奉事、經於千歲、爲於法故、精懃給侍、
令無所乏」に基づいているが、この四言八句を語りと唱の表現で膨らませ、大
王が労苦を厭わず誠心誠意修行に励み続ける模様が情感豊かに描かれている。

3.2.3 獣王との遭遇

⑨奉事仙人、心不莽鹵、終日辛懃、千秋已度。汲水下萬丈洪崖、採果上千峰淥
(綠)樹。持果子兮擬欲歸庵、見獸王兮居其要路。面戴驚惶、心生怕怖、一
一申陳、重重告訴。欲過齋時、將臨日午。

[唱]緣憂仙者怪遲、所以朕懷愁苦。伏願獸王通過路、放我歸庵事大仙。

仙人に仕えて千年の時が経つも、大王の働きぶりは少しも疎かになることが
なく、「汲水に万丈の大水溢れる崖を下り、採果に千の峰ほどの高さの緑樹を
登る(七七)」。そして「木の実を持って庵に帰ろうとしたその時、獅子が帰り
道に現れた。顔には驚愕、心には恐怖。いちいち状況を説明し、通してもらえ
るよう再三訴える。齋食の時、午餐の時間が過ぎようとしている(八八。四四、
四四。四四)」。

対句と四言句が連続する構成で、大王の献身的な働きぶりから
一転、突如獣王に出くわし、恐怖を抱きつつも帰りの時間を気にして懸命に言

葉を発する様子がリズムカルに描かれる。続く唱においては「仙人に帰りが遅いと責められるかもしれないと思うと、私は心配でたまらない。獸王殿、どうか私をお通しください。庵に帰って仙人様にお仕えすることお許しください(六六。七七)」。

六言二句、七言二句と唱のリズムを変えつつ獸王に訴えかける。語りによる客観的な状況描写と唱のセリフによる直情表現とで大王が恐怖に怯えつつ必死になって助けを乞う様が見事に表現されている。

⑩獸王却問。「大王自己是萬乘之尊、七寶隨身、千官擁從、行時音樂、坐乃簫韶、如此富貴多般、早是累生修種、何得於此終日驅驅、求甚事意？」獸王問那大王。

[唱]獸王當問大王言「汝往(住)山中多少年？日日拾薪於晚後、朝朝採果向齋前。拋棄皇宮心不悵、伏事仙人意却專。如此辛勤能忍受、不生退屈有何緣？」

獸王言うに「大王は万乗の君、七つの宝を身に纏い、千の家来が護衛する。歩けば音楽が流れ、座れば楽舞が響く。このようにありとあらゆる富を有し、すでに多くの福德を修めているというのに、ここで一日中駆け回って働くのは、いったい何のためなのだ？(九、四四、四四、六六八四)」。

更に七言八句の唱で「山中に暮らして何年だ？日々遅くまで薪を拾い、毎日齋食前まで木の実を採る。皇宮を捨てて惜しむこともなく、仙人にひたすら仕える。こんな辛く苦しい労働に耐え、修行を放り出したりしないなんて、いったいどういう訳があるのだ？」語りでは地位も富も十分に有し福德を修めている者がなぜこんなところで働いているのかと問いかけ、唱では王宮を捨ててまでしてなぜに山中での辛く厳しい修行に耐え仙人に仕えるのか、と問いかける。語りと唱とで問いかける内容を少し変えつつ疑問を繰り返すことにより、「いったいどういうことなのか全く理解できない」と獸王が理解に苦しむ様子が表現されている。

⑪大王報獸王曰「我非是今生修種悟解、累劫之中、厭幻(患)此身、曾於三界上下、六道循環(環)、生死往來、不得出離者、皆因貪財愛色之所拘繫。我雖於大內、竊聞『妙法蓮花經』是南閻浮提衆生病之良藥。又說此經駕白牛三車、誘火宅之諸子、普將法雨、沃潤三根、脫窮子弊垢之衣、繫親友醉中之寶、所以捐捨國位、委政太子、不樂大內嬌奢、豈愛深宮快樂！頻度星霜、頗更寒暑、苦志不移、希聞妙法。」大王向獸王道。

[唱]大王却報獸王聽。「我住山中有懇情、驅使不辭無別事、只緣願聽『法華經』。」獸王見、甚懽忻。「勸君從此甚慇懃³⁵。若能不退從前志、妙法多應便得聞。」

獸王の問いかけに大王は「法華七喻(法華經に説かれる七つの衆生救済の譬え話)」の内の四つに言及しつつ、王位や宮中の贅沢を捨てて法華經を求める

³⁵ 「勸君從此甚慇懃」の「甚」(原文は日偏に繁)は原文通りのものは文書作成ソフトでは打ち出せないため、同義の字体を代用する。

ことによって生死の輪廻から逃れるため、と獣王の一番目の疑問—富も地位も十分に有する大王たる者があえて山中で働く理由を答える。そして七言の唱で「私が山中で誠心誠意を貫き、こき使われることも辞さないのは他でもない、ただひたすら法華經の説法を乞い願うからだ」と、獣王の二番目の疑問—辛く苦しい労働に耐え修行に専心する理由を答える。獣王は事情を知って大層喜び、「これより一層辛く苦しい労働に励みなさい。こうしてかねてからの志を変えることがなければ、きっと法華經を聞くことができよう」。七言八句の唱の前四句は大王の弁明、後四句はそれに対する獣王の反応となっている。講經文の唱には語りで描いた情景を更に情感豊かに表現する役割を果たすものが多く見られるが、ここでの唱は大王の弁明と獣王の反応を四句ずつの短い唱で表現することにより、大王がああ言えば仙人はこう返す、といったようにテンポのよい筋書展開を担う役割を果たしている。猛獣との遭遇という危機から一転、獣王から激励の言葉を受けるという波乱に満ちた物語が展開する。

3.2.4 仙人の叱責と無理難題

⑫大王到庵、果然怪遲。仙人道「大王！大王！近日多不精勤、汲水即一日不來、採果乃午時方到。若是心生退屈、故請便却歸迴。王免每日驅使、交(教)我終朝發業。」[唱]要去任王歸國去、下官決定不相留。

遅れて帰ってきた大王に、仙人「最近のおまえは修行に身が入っていない。水汲みに行けばまる一日帰ってこないし、木の実を採りに行けば昼になってようやく帰ってくる。やる気をなくしたのなら、どうぞ王宮に帰ってくれ。そうすれば毎日こき使われずに済むのだし、私を四六時中怒らせることもなくなるのだから(六、七七。六六六六)」。七言の対句で大王の働きぶりの悪さを指摘し、続く六言四句の連続で厭味を言いつつ大王を追い出しにかかる。更に七言二句の唱で「国へ帰りたいなら好きにすればよい。下官は止めやしない」と追い討ちをかける。「若是心生退屈、故請便却歸迴。王免毎日驅使、教我終朝發業」という語りの六言の四連続に仙人が均質なリズムで畳みかけるように苦言を呈する様が表現されている³⁶。

⑬大王告仙人言、具説前事。[唱 a]「我也不生懈怠、殊無退敗之心。今朝採果來遲、只為逢於差事。路上見个師子、威德甚是希奇、忽然口發人言、説却多般事意。道我仙人修學、今日已滿千年、合聞妙法之時、故現身來相報。」[唱 b]「伏望仙人聽我說、今日來遲有所因。採果汲水却迴來、忽向道中逢猛獸。○(哮)吼振威纔始住³⁷、從茲便即發人言。『妙法蓮花』今日聞、師子口中親淫説。不敢虛言相誑妄、唯願仙人察我心！」

³⁶ 六言の連続が生み出すリズムについては前掲注 34 参照。

³⁷ 「○(哮)吼振威纔始住」の「○」は口偏に教、文書作成ソフトでは打ち出せないなので○を代用した。
() 内の字は誤字の修正を示し、項氏はこの字を「哮」に修正している。

大王は六言十二句の唱 a で「なまけ心を起こしたのではないし、修行をやめたいと思っているのでもない。木の実採りの帰りが遅れたのは、奇妙な出来事に会ったからだ。道で人の言葉を話す獅子に会い、ただならぬ威徳を放っている。突如人の言葉を発し、色々な事を話す。おまえの修行は今日で千年となり、妙法を聞くに相応しい時となったから、それを告げに出てきたのだ、と言うのだ」。続く七言十句の唱 b では「お願いだからお聞きください。帰りが遅れたその訳を。木の実を採り水を汲み帰ろうとすると、道の途中で突如猛獣に出くわす。吠えたて威を振るいそれがようやくやむと、その時人の言葉を発する。今なら法華經を聞くことができると、獅子は大胆にもそう言ってのけた。嘘を言って騙そうなんて気は毛頭ない。どうか私の心情をお察しください」。どちらの唱も獣王に出会った際の状況を説明しているのだが、最初は六言、次は七言というように唱のリズムを変え、言い方も変えて繰り返すことにより、大王が言葉を尽くして必死になって弁明する様子が表現されている。

⑭當日仙人、發言相賀。千年而不憚劬勞、一日兮滿其功德。聞法是時、更莫慵墮！汝今要聽『法華經』、為我須求七寶坐(座)。[唱]能求七寶為高坐(座)、要說『蓮經』有甚難。

仙人は大王の遅刻の理由を知ると声を上げて喜び、「千年の間労苦厭わず、今日の一日功德満ちる。説法を聞くこの時、これまで以上に怠慢は許されぬ。法華經を聞きたいのであれば、私のために七宝の高座を用意すべきだ(七七。四四。七七)」と無理難題を提示する。更に七言二句の唱で「七宝の高座を所望できるのならば、蓮華經を説いてやるのも難くはない」と念押しする。猛獣との遭遇という降って湧いた危機を免れた直後には仙人からの叱責を受け、必死の弁明によって仙人の理解を得られたと思いきや、今度は七宝の高座を用意せよという無理難題を突きつけられる。一難去ってまた一難、という劇的な展開が続く。

3.2.5 宝座を巡るやりとり

⑮大王道「朕若在位時、富貴難[□]喻。樓臺瑤瑤修、堦道琉璃布。黃金作棟樑、白玉為椽柱。窗牖水精粧、門戶摩尼作。真珠結作間簾、珊瑚排為行樹。八珍兮終歲如山、七寶兮長年滿庫。」[唱 a]當時若要蓮花座、每日重修有甚難。如今身又住山中、國位拋來時已久。寶座令余何處得、蓮臺教朕那邊求？仙人唯願起慈悲、察我心中無計交。且把○(旃)檀作个座³⁸、便為宣揚得也摩？」[唱 b]「若是世間七寶、只首交(教)汝難求、可能捨得己身、與我充為高座？」[唱 c]大王當時聞語、心中歡喜非常。「但知說得『蓮花』、此事有何不得！便請仙人昇背上、與我如今早說經。」[唱 d]大王當日告仙人。「高座甘心

³⁸ 「且把○(旃)檀作个座」の「○」は方偏に面、文書作成ソフトでは打ち出せないため○で示す。

捨自身、只要當來圓佛果、不辭今日受艱辛。」[唱 e]是仙者、察王情、知道修行志轉精。報答千年懃苦力、為宣七卷『法華經』。

大王言うに「私が在位の時の富貴ぶりは喩えようもない。建物は瑪瑙で飾り、階段には瑠璃を敷く。黄金を棟と梁にし、白玉を垂木にする。窓は水晶で装い、門戸は摩尼珠で作る。真珠を繫げて簾にし、珊瑚を並べて宝の並木にする。八珍の食べ物が一年中山のよう、七種の宝は幾年も蔵いっぱい」。「五五。五五。五五。五五。六六。七七」と対句が五連続する排偶対で宮殿の豪華絢爛な建材や装飾の数々など富める様を回想する。排偶対の効果によって当時のあまたの財宝に囲まれた贅沢極まりない生活ぶりが映像的に浮かび上がる。続く唱 a で「あの当時蓮華座を手に入れようと思ったならば、毎日装飾を変えることさえもたやすかった。今は山中に住む身、国王の位を捨ててからずいぶん経つ。宝座なんてどこで求めることができようか？蓮華座なんてどこで手に入ろうか？仙人殿、どうかご慈悲を。私には何の手立てもないということをお察しくだされ。香木で高座を作ることにより、説法願いたいのだが、いかがなものだろうか？」宮廷暮らしの当時はともかく今の自分に七宝の入手などとても無理、山中でも入手可能な香木で作った高座ではどうかと譲歩を願い出る。

仙人は唱 b で「人の世の七種の宝、確かにお前には求め難い。お前のその体を差し出して私の高座になることはできるか？」。大王それを聞いて大いに喜び、唱 c 「法華經を説いてもらえるなら、これしきのこと何でもない。どうぞ私の背中に乗り、早く説法してくだされ」。更に唱 d で「喜んで身を挺して高座となろう。この先仏果を得ることが出来るというのであれば、今の目の前の困難や苦しみを受けることにためらいなどない」。最後は語り部の叙述の唱 e で「仙人、大王の本心を見極め、以前に増して修行に励んでいることを知る。千年の労苦に報いるため、七巻の法華經を説いてやった」と、物語は一旦終結する³⁹。

宝座を用意しろという仙人の無理難題に大王は頭を悩ませ慈悲を乞い、「七宝ではなく香木製ではどうか？」と条件の大幅な引き下げを提示する。対して仙人は「七宝が無理なら身を挺して高座になれ」と大王の尊厳に関わるような新たな難題を突きつけるも、大王はそれを喜んで承諾する。このようなやりとりが六言、七言の唱のリズムに乗って繰り返されるのだが、經文の高座に関する叙述は「乃至以身、而爲床座」の四言二句のみで、しかも大王は彩果や水汲み、薪拾いなどの修行の一環として身を挺して高座となっているに過ぎない。たった八文字の經文が講經文では長段の会話のやりとりとなって展開し、大王

³⁹ ⑮の後に続くこの段最後の七言二十句の唱はすべて語り部による叙述で、物語の内容を踏まえた聴衆への提言となっており、物語の終結部分を仏の教義へと繋げ、法華經の有難さを説き信仰を勧める。そして最後の四句は「国王がなぜにしきりに法を求めたか」というと、長劫の輪廻を免れるため。長行による解説はこれでお仕舞い。これから偈にて重ねて述べよう、次の經文へ(因何國主苦求哀、為圖長劫免輪廻。前解長行文已了、重宣偈誦唱將來)」というように、次に続く【4】の偈の導入となっている。

と仙人との高座を巡る駆け引きが繰り広げられるのである。

4. おわりに

「妙法蓮華經講經文」には経文には全く見られない数々の場面が盛り込まれており、【2】の冒頭では仙人の山中での暮らしぶりや雲に乗って宮廷に赴く様などが情景豊かに描かれている他、空中から声がして大王の意を告げる、という誠に物語的なくだりが見られる。そして仙人と大王との会話が展開し、その会話のやりとりの過程で大王が王宮の暮らしを捨ててまでして説法を求める理由が明らかになり、大王は仙人に面と向かって直接説法を乞い、仙人は王宮の環境に難色を示して山中での修行を提示し大王の意思を確認する。会話のやりとりを通して謎が明かされ、説法を巡る条件が取り引きされるなど、誠に起伏に富んだ物語が展開する。【3】においてはその物語性の高さが更に増幅し、獣王との遭遇という実に劇的な要素が盛り込まれ、猛獣の脅威という大危機は会話のやりとりによって一転し、大王は獣王から激励の言葉を受ける。そしてその直後には仙人からの叱責を受け、必死の弁明によって仙人の理解を得られたと思いきや、今度は七宝の高座を用意せよという無理難題を突きつけられる。一難去ってまた一難、という波乱に富んだ劇的な展開が息つく間もなく続いてゆく。これらの物語展開の中には大王や仙人の人間味溢れる様が存分に描かれており、大王は単なる敬虔で品行方正な信徒ではなく、仙人も単なる聖人ではない。大王は修行が始まらないうちに説法をせつついていなされ、獣王や仙人相手に必死になって弁解をする。仙人は王宮の環境に難癖をつけ、大王の遅刻を誤解して叱責し、厭味を言って追い出しにかかる。そして大王と仙人は高座を巡って条件の引き下げや変更などの駆け引きを展開する。登場人物が俗世の人間と同じように焦り怯え怒り、駆け引きする姿が描かれており、波乱万丈の物語展開と相まって聴衆を惹きつける重要な要素となっている。

これらの物語展開や人物描写には語りと唱の技巧が駆使されており、語りでは要所要所において対句や排偶対の使用が見られ、仙人の住む山中の自然豊かな情景、宮廷の華やかな生活と地獄の過酷な責め苦の数々との対比、大王との別れに際して宮廷中の皆が悲しみ取り乱す有様、大王の過去のあまたの財宝に囲まれた贅沢極まりない生活ぶりなどが、あたかも映像を見ているかのように鮮やかに描き出されている。唱は単なる語りの繰返しではなく、語りとは趣きの異なる表現を用いたり語りには描かれてない情景を盛り込むなどして語りの情景や人物の様相をより一層情感豊かに描き出している。獣王との遭遇の場面においては語り部の語りによる客観的な状況説明の後に唱の大王のセリフによって直情表現することにより、大王が恐怖に怯えつつ懸命に助けを乞う様を見事に描き出している。大王が仙人に責められて弁明する場面では唱の前半は六言、後半は七言というように唱のリズムを変え言い方も変えて繰り返すことによって大王が言葉を尽くして必死になって弁明する様を表出し、高座を巡

る大王と仙人の会話のやりとりは六言、七言の唱によってリズムカルに繰り広げられる。

「妙法蓮華經講經文」は經文を引用しその大筋から外れ難いという制限がありながらも、經文や經疏には全く見られない数々の場面や会話のやりとりをふんだんに盛り込むことによって登場人物を極めて人間味豊かに描いている。仏教の教義伝達を目的とした語り物でありながら、聴衆を楽しませるための創作上の工夫が隅々までに凝らされており、物語としての面白さを徹底的に追求したものであるといえよう。

参考文献

- 平野顯照(1960)「敦煌本講經文と仏教經疏との関係」『大谷学報』40 大谷学会
- 平野顯照(1961)「敦煌本講經文と仏教經疏との関係-続(完)-」『大谷学報』41 大谷学会
- 黄慶萱(1975)『修辭學』台北・三民書局
- 北村茂樹(1975)「敦煌出土所謂『維摩詰經講經文』の二つの系統について」『北陸史学』24 金沢・北陸史学会
- 項 楚(1988)『敦煌變文選注』成都・巴蜀書社出版
- 松浦友久(1991)『リズムの美学-日中詩歌論』東京・明治書院

本論文於 2024 年 12 月 20 日到稿，2025 年 6 月 3 日通過審查。

付録

1. 経文訳

【1】太鼓を撃ち鳴らして宣令し、四方に法を求める。「大乘(法華經)を説いてくれる者がいるならば、私はその者のために生涯奉仕する」。

【2】時に仙人来たりて大王に言うには「私には大乘の經典がある。その名は妙法蓮華經。私の言うことを聞き背かぬならば、説法してやる」。

【3】大王はその言葉を聞き小躍りして喜んだ。すぐさま仙人に付き従い、その求めるもの全てを差し出す。木の実を採り水を汲み、薪を拾い食事をしつらえ、あまつさえその身を挺して高座となる。こうして仙人にお仕えして千年の時が経つ。法を求めてひたすら勤勉にお仕えし、足りない物はなににもなし。

【4】その時世尊はこの教えを重ねて述べたいと思い、偈にて言う。私は過去の永劫を念う。法華經を求めるため、人の世の国王となりながら、五欲を食らなかつた。鐘を叩き四方に知らせる。誰か法華經を有する者はおらぬか。私のために説いてくれるなら、その者のしもべとなる。

【5】時に阿私仙現れ、大王に言う。「私には深遠微妙な法がある。この世で極めて稀なもの。修行に耐え得るならば、お前のために説いてやってもよい」。

【6】時に大王仙人の言葉を聞き、心中大きな喜び生じる。すぐさま仙人に付き従い、その求めるもの全てを差し出す。薪を拾い木の実を採り、折々供する。一心に妙法を求め、身も心も倦み疲れることない。

2. 引用文①から⑮の訳。仏語の語釈は()内に記す。

①仙人はずっと山中に住まい、悠閑なることこの上ない。風は竹林に吹いて宮商の音を奏で、鶴は一本松に笑いかけて角徴の音を和する。群れ成す野ザル、さらさらと流れる水。この隠遁の地に末永く住む気はあっても、帝の居所に行く気はまるでなし。突如として人の声が聞こえ、庵の前に雲が立ち上る。考えてもその訳が分からないので、声に出して聞いてみる。空中の声は告げる。「他でもない、轉輪国王が事の次第、説法求め輪廻の生死の繰返しから逃れることを願っている。折よく仙人には蓮華經がある。弟子に取ってやってはどうか？」大王は仙人を礼をもって師として迎え入れ、仙人は大王を受け入れて下僕としてこき使う。[唱]一人山中で修行し、軽はずみに帝の京に行くことなど全くなし。暇さえあれば庵で念仏唱え、時には林の下で読經する。つがいの瑞鶴が篆文の香印を添え、対の靈鳥が水瓶に水を注ぐ。仙人ただ一人修行に励み、地神天神がそれに遵い念入りに事を行う。ある日瑞祥を感じ取り、庵の前に突如瑞気が立ち上る。「大王が法華經を求めている」という。真剣に言っているのは誠に明らか。

②その日仙人、山野を離れる。王城詣では五色の雲に乗る。宮廷行きにわざわざ鶴に乗るまでもない。お供の行列連れず、従者も連れず、一人天空へ昇り、宮廷へとやって来て、大王に問いかけ、その胸の内を尋ねた。「人の世の常皆高貴な身分を尊び重んじる。富貴の生まれをなぜに捨てられるのだ？」[唱]仙人が帝の京に入ろうとすれば、一陣の瑞雲が起こりその足支え

て進む。賢聖は空中で指鳴らして見送り、天人は路上で献花して出迎える。ほどなくして王宮に着き、宮廷その時瑞気深まる。仙人は大王にまみえて大喜び。大王は仙人の到来に慎みかしこまる。なぜだか栄華を捨ててまでして妙法蓮華經を聞きたがる。大王がどうして突如贅沢を求めなくなったのかはまだ分からない。③大王は仙人に告げる。「今周囲の者を見るにつけ、皆一日中怒ったり喜んだり。誰もが美辞麗句ばかりを言い、皆聞き苦しい忠言は口にしながらない。何時までも富を貪り続け、色事に溺れて止むことを知らない。歌や音楽に一万人の美女、富貴の金輪王と千人の息子たち。衣服には香を焚き染め、錦の匂い袋に玉の履き物。男の意気は俗世の者を凌ぎ、女は端正な面立ちで美しい白い歯を見せる。贅沢の極み、だれがこのような境地にまで至ることができようか。歡樂の日々は十日と続かず、『誰某が死んだ』と言うのを耳にする。生前に福德を修めていなければ、死後は阿鼻地獄に墮ちる。永遠に冥土に属す身となり、地獄の苦しみを延々と味わう。鉄の鳥が骨髓を啄み、銅の蛇が人肉を喰らう。悪業現れ何万回も酷刑受けて生死を繰返し、苦しみ押し寄せ何千回も泣き叫ぶ。或る者は屍・糞便・熱い灰の河の中、或る者は磨き摩られ、踏み臼で搗かれる。一日中痛めつけられ、何度も打たれる。飢えれば鉄の球を呑み、渴けば銅の汁を飲む。劍の林が鋭く茂り、刀の山は高く聳える。この因縁を免れるにはどんな方法があるのか？法華經を説いてもらうことこそが、この災禍から逃れる唯一の手段」。「唱」浮世の様を思うにつけ心を痛める。富貴も贅沢も長くは続かない。求めるのはただ仏果のみ。転輪王の座には未練などない。財宝が山のようにあり、綾絹が屋敷いっぱいだったとしても、悪鬼がある日突然命を取りに来たら、私の替りに死んでくれる者など一人もないのだ。④大王は言う。「このように思い、栄華に未練なく、道場に装飾を施して仙人の説法を乞うのだ」。「唱」仙人殿に会ったからには、少しもおろそかにはできない。齋食を厨に準備させ、道場の装飾を言い付ける。香が立ち込めて辺りを覆い尽くし、木々は生い茂り春の様相を表す。まだ法華經を説いてもらっていないにも関わらず、大王はその日もう大喜び。伏し拝んで慈悲を乞う。仙人殿どうかお察しください。法華經を説いてくれるのなら、しもべとなってそばを離れない。⑤仙人は大王に入山するよう求めて言う。「大王の住まう王宮には、優美な音楽が毎日響く。艶事に溢れ、凡人の情欲をほしいままに積み重ねる。過ちを増やし、誤ちに満ちる。蓮華經をここで説くのは難しいということ、大王は理解しなければならない。私が住まう山中は、自然の美しい眺めに満ちていて人気もない。庵の前には珍しい木の実の数々が成り、峰には様々な名花が咲き誇る」。「唱 a」「大王住まう宮中は快樂でいっぱい。更には一日中歌や音楽が響き渡る。美酒美食、日々酒肉を口にし、身に纏うのはすべて綾絹。貪愛心が沸き起こったりしたら、それまでの修行も元の本阿弥。妙法を聞きたければ、私について山中に来なさい。あなたにそれが出来るのか？」大王は山行きを承諾する。「唱 b」大王は仙人の言葉に喜ぶことこの上ない。この事に心から

大満足。仙人が妙法を説いてくれるなら、山中で齋食に堪え忍ぶことなどなんでもない。⑥大王は出発にあたって、母君、そして皇太子や家臣、更には妃や姫に別れを告げる。「これでお別れだ。どうか許しておくれ！」姫はそれを聞いて必死になって引き留め、母君はそれを見て懸命になだめる。妃は泣き叫び、家臣は取り乱す。誰もが仙人に手を引くことを求め、大王が留まることを願う。夫人は大王の言葉を聞くと滝のように涙を流し、化粧台をひっくり返して立ち上がり、髭を引っ張って罵る。「夫婦となって幾つもの年月を過ごしてきた。今になって突然生き別れるなんて、誰が許すものか！」[唱]あなたと同じ場所で長い間生活を共にしてきた。別れるのは並大抵のことではない。⑦大王は五色の雲の中、仙人に付き従って入山し修行する。[唱]仙人はその場で神通力繰り出し、五色の霧で大王をいざない王宮を出る。千の聖賢が群がって称賛し、万の天神が集まって歓喜する。国王の座には未練などない。心はもっぱら山へ着くことを待ち受ける。門徒が指を打ち鳴らす瞬く間に、大王は碧い峰へとたどり着く。着くやいなや、大王は仙人に自分のやる心中を察してくれとばかりに、「どうぞ蓮華経をお説きください。もったいぶっていないで」という。仙人「馬鹿を言うな。何故に私を焚き付けるようなことをいうのだ？修行に筋道がついてからだ。そしたらお前のために説いてやるが、それでどうだ？」⑧大王は身も心も勇猛果敢に修行に臨み、王宮捨てて雪の嶺に住まうことを望む。高い山へ木の実を採りに行き、遠くの井戸へ水を汲みに行く。一年三百六十五日、辛く苦しい労働に励むことを厭わず、馬車馬のように働いて冬の寒さをものともしない。[唱]大王は仏道を求めることに大いに専心し、辛く苦しい修行にも挫けることがない。仙人に日々一層のことまめまめしく仕え、妙法を聞きたいという意志はかくも堅い。毎日食べ物を設えるため仙果を探し求め、日々水瓶を満たすためおいしい泉の水を汲みに行く。このように心挫けることなく修行を続け、たちまち千年の時が経つ。⑨仙人に仕えて働き、いい加減な気持ちになることがない。一日中辛く苦しい労働に励み、千年の時が経った。汲水に万丈の大水溢れる崖を下り、採果に千の峰ほどの高さの緑樹を登る。木の実を持って庵に帰ろうとしたその時、獅子が帰り道に現れた。顔には驚愕、心には恐怖。いちいち状況を説明し、通してもらえよう再三訴える。齋食の時、午餐の時間が過ぎようとしている。[唱]仙人に帰りが遅いと責められるかもしれないと思うと、私は心配でたまらない。獣王殿、どうか私をお通しください。庵に帰って仙人様にお仕えすることお許しください。⑩獣王尋ねる。「大王は万乗の君、七つの宝を身に纏い、千の家来が護衛する。歩けば音楽が流れ、座れば楽舞が響く。このようにありとあらゆる富を有し、すでに多くの福德を修めているというのに、ここで一日中駆け回って働くのは、いったい何のためなのだ？」獣王は大王に尋ねる。[唱]獣王は大王に問いかける。「山中に暮らして何年だ？日々遅くまで薪を拾い、毎日齋食前まで木の実を採る。皇宮を捨てて惜しむこともなく、仙人にひたすら仕える。こんな辛く苦し

い労働に耐え、修行を放り出したりしないなんて、いったいどういう訳があるのだ？」 ⑪大王獸王に答えて言うに「私はあなたの言うように福を修め良い行ないをして悟りを開いている訳ではない。永劫の時の中、三界六道を巡回し生死を繰り返してきたこの身を厭い憂いているのだ。生死の輪廻を脱けられぬ者は、皆富を貪り色に溺れることに束縛されている。私は宮中で『法華經』は人間界の衆生の病の良薬であると聞き齧った。またこの經は、三車火宅、三草二木、長者窮子、衣裏繫珠の譬え話によって衆生の救済を説いている。それゆえ王位を捨てて太子に政權を譲り、宮中の贅沢を楽しもうとはしないのだ。御殿の快樂を欲することなど決してない。幾つもの歳月を重ね、年月を経て、苦しくても志を揺るがさず、妙法の説法を乞い願うのだ」。大王は獸王に言う。[唱]大王答え獸王それを聞く。「私が山中で誠心誠意を貫き、こき使われることも辞さないのは他でもない、ただひたすら法華經の説法を乞い願うからだ。」獸王事情を呑み込み、大層喜ぶ。「これより一層辛く苦しい労働に励みなさい。こうしてかねてからの志を変えることがなければ、きっと法華經を聞くことができよう。」 ⑫大王が庵に戻ると、案の定仙人は帰りが遅れたのを責め立てる。仙人が言うに「大王よ！最近のおまえは修行に身が入っていない。水汲みに行けばまる一日帰ってこないし、木の実を採りに行けば昼になってようやく帰ってくる。やる気をなくしたのなら、どうぞ王宮に帰ってくれ。そうすれば毎日こき使われずに済むのだし、私を四六時中怒らせることもなくなるのだから」。[唱]国へ帰りたいなら好きにすればよい。下官は止めやしない。 ⑬大王は帰宅前に起こった出来事をつぶさに仙人に告げる。[唱 a]「なまけ心を起こしたのではないし、修行をやめたいと思っているのでもない。木の実採りの帰りが遅れたのは、奇妙な出来事に出会ったからだ。道で人の言葉を話す獅子に会い、ただならぬ威徳を放っている。突如人の言葉を発し、色々な話を話す。おまえの修行は今日で千年となり、妙法を聞くに相応しい時となったから、それを告げに出てきたのだ、と言うのだ。」[唱 b]「お願いだからお聞きくだされ。帰りが遅れたその訳を。木の実を採り水を汲み帰ろうとすると、道の途中で突如猛獣に出くわす。吠えたて威を振るいそれがようやくやむと、その時人の言葉を発する。今なら法華經を聞くことができると、獅子は大胆にもそう言っただけだ。嘘を言って騙そうなんて気は毛頭ない。どうか私の心情をお察しくだされ。」 ⑭仙人はその場で声を上げて喜ぶ。「千年の間労苦厭わず、今日の一日功德満ちる。説法を聞くこの時、これまで以上に怠慢は許されぬ。法華經を聞きたいのであれば、私のために七宝の高座を用意すべきだ。」[唱]七宝の高座を所望できるのならば、蓮華經を説いてやるのも難くはない。 ⑮大王言うに「私が在位の時の富貴ぶりは喩えようもない。建物^はは瑠璃で飾り、階段には瑠璃を敷く。黄金^をを棟と梁^はにし、白玉^をを垂木にする。窓は水晶で装い、門戸は摩尼珠で作る。真珠^をを繫^すぎて簾^はにし、珊瑚^をを並べて宝の並木にする。八珍の食べ物^がが一年中山のよう、七種の宝は幾年も蔵いっぱい。[唱 a]あの当時蓮華座を

手に入れようと思ったならば、毎日装飾を変えることさえもたやすかった。今は山中に住む身、国王の位を捨ててからずいぶん経つ。宝座なんてどこで求めることができようか？蓮華座なんてどこで手に入ろうか？仙人殿、どうかご慈悲を。私には何の手立てもないということをお察しください。香木で高座を作ることにより、説法願いたいのだが、いかがなものだろうか？」[唱 b]「人の世の七種の宝、確かにお前には求め難い。お前のその体を差し出して私の高座になることはできるか？」[唱 c]大王はそれを聞いて、大いに喜ぶ。「法華経を説いてもらえるなら、これしきのこと何でもない。どうぞ私の背中に乗り、早く説法してください。」[唱 d]大王はすぐさま仙人に告げる。「喜んで身を挺して高座となろう。この先仏果を得ることが出来るというのであれば、今の目の前の困難や苦しみを受けることにためらいなどない」[唱 e]仙人、大王の本心を見極め、以前に増して修行に励んでいることを知る。千年の労苦に報いるため、七巻の法華経を説いてやった。