

「纏足(チャンズウ)の頃」をよむ：その構造と表象

阿莉塔
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/4494586>

出版情報：比較社会文化研究. 15, pp. 71-80, 2004-02-28. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン：
権利関係：



チャンズウ
「纏足の頃」をよむ
—その構造と表象—

ア リ タ
阿 莉 塔

※解題

「^{チャンズウ}纏足の頃」（以下、便宜上で、「纏足の頃」と記す。ただし、引用文献はそのまま。）という短篇小説は、昭和十八年（1943年）一月号の『蒙疆文学』や蒙疆の新聞（『蒙疆新聞』と推測、発表月日は不詳）に発表され、その後『文芸春秋』（文芸春秋社、昭和十八年9月号）に掲載され、更に新鋭文学選書としての短篇集『花と海』（大日本雄弁会講談社、昭23・9）に収録された。この作品は、昭和十八年度の「蒙疆文学賞」第一回の入選作に選ばれ、更に第十七回（昭和十八年上半期）芥川賞を受賞することとなった。

「纏足の頃」は、初めて「内地」に紹介される「蒙疆の作品」として注目された。川端康成はこの小説の斬新なテーマに興味を感じとり、「とにかく内地に紹介したい作品だと考えた」と選評で述べている。また、彼は石塚喜久三の素朴な創作態度に好感を覚え、「授賞については、例によって材料や問題が先ず目立つものの、この作者の誠実、高調な訥弁、そういう特色の一種の味わいも認めたことを言っておきたい」と語る。しかし、小説全体については、「著しく未成品」であり、「技量は従来の芥川賞の作家に未だ及ばぬのである」といっている。この選評は決して高い評価とはいえない。ところが、五年後に「纏足の頃」について再評価して『纏足の頃』が芥川賞に選ばれたのは、必ずしも材題の嗜好や異趣にのみよることではなかった。あらたまに触れる感動があったからである。『纏足の頃』は一面問題小説でありながら、浪漫的なあこがれに貫かれてゐる（前掲書『花の海』の序）とこの時点では高い評価を与えている。この再評価は、「纏足の頃」を満洲国時代のいわゆる国策文学との間に一線を画したことを意味していると思われる。即ち、「纏足の頃」は、数多い国策文学が満洲国の崩壊にしたがってその生命力を失ってしまったことに比べてみると、敗戦後でも小説としての魅力を持っていたといえる。

「纏足の頃」についての作者自身の言及としては、「私が、『纏足の頃』で主人公に、肉体的なものに負けずに、民族的な理想を持たせた」（短文「戦中戦後」『新潮』第53巻第2号、昭31・2）ということのみである。

『蒙疆文学』は、昭和十七年四月張家口（当時は〈蒙疆〉の首都、現在は河北省の一都市）において創刊され、蒙疆文芸懇話会の機関誌である一方、赤塚欣二、小池秋羊、南春夫、青木啓、石塚喜久三らの月刊同人雑誌でもあった。

※ 解釈

「纏足の頃」についての先行論は、川村湊の「蒙疆の人」（『文学界』平成8年11月号）以外見つけることができなかった。川村は主に小説の内容、思想性、背景及び作者の実生活との関連などについて論じた。筆者は「纏足の頃」について、主に構造や表象の視点から解釈を試みることにした。

石塚喜久三は「纏足の頃」において、主に〈血〉〈土〉〈言語〉の三位一体の構図によって、〈蒙疆〉の民族神話を作り出した。「纏足の頃」は、民族の血、民族の生きる土地、民族の使用する言語といった三つの要素を離れて、民族の物語を語るができない、というような明白な構図を持っている。これに即して読めば、〈蒙疆人〉という新しい混血民族は、常に〈混血〉と〈純血〉という深刻な現実問題に直面し、混血によって差別をうけ劣等感を感じさせられるために、必死に〈純血〉を取り戻そうとする。また、〈土〉をめぐる、先住民の「蒙古人」は、移民の「支那人」に、大事な遊牧地を農耕地に開墾されたため、遊牧民から農民へと変身せざるをえないように描かれる。更に、〈言語〉について、「中国語」に代表される多数民族の言語が「モンゴル語」という少数民族の言語を陵駕するというような〈事実〉を語る。一般に、〈蒙疆〉は、複数言語存立の場としてのイメージが強いのであるが、「纏足の頃」というテキストはあえて、先住民の言語不在の事実を〈忠実〉に述べ、〈蒙疆〉の言語風景を見せる。

一、〈混血〉と〈純血〉

「纏足の頃」において、〈血〉は、具体的に〈混血〉と〈純血〉の二つに分けられて、それぞれの論を展開していく。混血と純血が価値観の相反するものとして強調される。

① 〈混血〉と「混血子」

「纏足の頃」では、蒙古人の父親と漢人の母親及び五人の「混血児」という異民族家庭を描き出した。混血と純血をめぐる議論は、会話体によって小説を貫く重要な部分となっている。石塚は、〈混血〉をめぐる登場人物の苦悩やトラブルについて描写する際、「混血子」^{ホンシェンズー}、「お昼の弁当」^{バーバ}、「爸々の顔」^{ホンシェンズー}、「纏足」「ラマ教」という、〈蒙疆〉の特徴を顕著に表すことのできる切り札を作り出した。

混血の苦しみをもっとも感じとったのは、母親の鳳琴である。彼女は、常に「回教の学校」に通っている次男の興元に「爸々（阿父）^{モンゴレン}蒙古人だから、混血子（混血児）^{ホンシェンズー}のお前は勉強しなかったら、一生頭が上らない」と、纏足をする次女の李艶に「混血子（混血児）^{ホンシェンズー}のお前だ……せめて足だけでも世間並にしてやるからな」と言い聞かせる。そして、次女の纏足に反対する父親のチュルガンに向かって、「混血子（混血児）^{ホンシェンズー}の苦しさを、子供だけで足りなくて、孫にもさせたいのか！部落の家畜を失ってしまった蒙古人はお互にどんな暮らしをしているんだ—みんな食うや食わずの暮らしではないか」と怒鳴る。更に、混血児を生んだことを「爸々とおらとで、泥んこのように汚したお前達の血を、おらは孫や曾孫^{ひいご}で取返したいのだ……」と悔やむ。

母親以外の家族も母の苦しみを理解しているように描写される。長男の奎栄は「鳳琴が混血児として生れた子供達の将来に、常々責めさいなまれている苦しみを、じかに感じて唇を噛みしめ、顔も上げずに只両掌へ全神経を集約して縄をなってい」た。夫の口からは、「お前の苦しみはわかっておる。俺だって子供達を蒙古人^{モンゴレン}と一緒にさせて、少しでも血を濃くしようとしているのだ……」としゃべらせる。ただ、長女の潤芝は、いつも母に怒鳴られる父を可哀相と思って「爸々（阿父）^{ホンシェンズー}！こらえてくれ。おらは混血子（混血児）^{ホンシェンズー}なんて、なんとも思っていないからな」とかばってあげる。

なぜ、「混血子」は、「一生頭が上らない」というような存在であり、「世間並」ではないか。その最大の原因は、「混血子」^{ホンシェンズー}をつくった父母の双方ではなく、専ら父親の「蒙古人」という出身にあるように設定される。ここでは、「蒙古人」は特別な表象として登場する。つまり、「部落の家畜を失ってしま」い、「みんな食うや食わずの暮らし」をする貧しい蒙古人の一群れとして描かれる。このような蒙古人と結婚した「漢民族の母親」は、常に混血＝貧困の現実に向かわざるをえないように造型される。

② 「混血子」の弁当と「回教の学校」

母親の苦しみには比べ物にならないが、「回教の学校」に通う次男は、持参した昼の弁当で悩まされる。本来、貧富の差は事実として、〈支那人〉にしる〈蒙古人〉にしる

同一民族の間にも存在していた。しかし、ここでは、わざわざお昼の弁当に黄色の饅頭を持参する子を貧しい〈混血子〉にし、真白い饅頭を食べる人を裕福な〈支那人〉子弟にしている。そうすることによって、蒙古人と支那人との間に貧富の差をつける。これを恰も蒙疆地域特有の矛盾であるかのように描きだそうとした。

「纏足の頃」において、次男を「あの回教の学校」に通わせている。回教は回民族の宗教である。回民族に触れることによって、蒙疆が「支那人」や「蒙古人」以外に「回民族」もあるという多民族の雰囲気濃くする。

旧式の回教の小学校とは、清真寺内に学堂を設け、幼童を集め、以嗎目（副教長）が初歩のアラビア語及び宗教常識を養う場であり、大抵においてコーラン万能旧式寺小屋教育に終始した「支那辺境回教教育の現勢」（外務省調査部編『回教事情』第2巻第2号、改造社、昭14・12）。回教徒は、豚肉を食べないという飲食不便および、若者のイスラム教への宗教意識を強化する理由から、その子弟を当時の支那人の「学堂」には行かせなかった。

中華民国以来、寺院学校、回民師範学校と普通学校の三種に分けられるようになった。小学校は普通学校に入る。後に、回教教育促進委員会等によって、各地に清真小学校が設立されるようになった。「満支蒙の回教寺院に付属する学童の規模は、はなはだ小さい。そこでは、読、書、算術のほかに、阿文が教授され」（小林元著『回回』博文館、昭15・4）た程度の学校もあったのに対して、なかなか立派なものもあった。「校長以下八名の教員がある。現在生徒数は一四八名初級四学年、高級二学年なり、七歳より十七歳の生徒を収容して居る。其のうち男子七十七名、女子五名合計八十二名で、その他六十六名は一般漢人子弟である」^{「包頭に於ける回民概況」}（外務省調査部編『回教事情』第2巻第2号、改造社、昭14・12）とある。その名は、包頭市立清真小学校であった。包頭市招聘子街にあり、民国三年の創立で、昭和十四年の段階では既に二十年目を迎えていた。

「纏足の頃」での「あの回教の学校」は、実在の清真小学校に当てはめると、前者の村規模の学校に似つかわしい。回民族以外の子供、テキストに即していうと、次男「興元」のような「混血児」も、金持ちの「支那人」の子供も通うことができるような場所であった。

また、石塚喜久三が滞在した張家口では、清真第一、第二、第三小学校があった。普通教育のほかに、宗教教育も行われた。就学児童は二百九十名であった。『北支那回教事情』著者名不明、出版年不明だが、およそ一九四〇年前後。『アジア・太平洋地域民族誌選集36』（クレス出版、2002年9月）に所収。ちなみに、一九四〇年蒙古善隣協会によって、文化事業の一環として、張家口に「善隣回民女

塾」が創立したそうである。

③ 〈血〉と〈纏足〉

「纏足の頃」では、〈血〉は、同一民族間ではなく、異民族間に存在する貧富及び優劣の問題として取り扱われたのである。混血と純血で民族の間に等級をつける。純血を上位にしたテキストの構図に即していえば、〈纏足〉は純血を実現するための有効な手段にちがいない。

母親の鳳琴は、「おらも、おらの両親がもう少しおらの将来のことを考えて纏足^{チャンズウ}してくれていたなら、おらの気持ちを毎日二つに使い分けて、暮さなくてもよかったんだ……」と自分が纏足をしなかったことをかたる。それが原因で、彼女は富裕な「支那人」の嫁になれず、「部落の家畜を失ってしまった」「食うや食わずの暮し」をする貧しい蒙古人と結婚してしまう。また、長女の潤芝は、「蒙古^{モンゴ}ではこんな野蛮なことはしない」と父親の猛反対によって纏足をされずに、「二十になっても、この村でまともな暮しをしている支那人は、それこそ鼻汁もひっかけてくれない」ので、嫁にいけない現状である。したがって、母親は、必死に次女の李艶に纏足をさせようとする。「今度こそ李艶の纏足は、誰がなんと云おうと、おらは性根を据えてかかっているんだ!」と固く決心した。

纏足は、単なる漢民族社会特有のものとして描かれたのではなく、〈蒙疆〉にふさわしい異民族間の葛藤を展開させるための道具として取り入れられた。つまり、漢民族とモンゴル人という異民族間の境界線をつけるために、纏足が格好な材料として使われた。漢民族の女性は纏足する習慣があるから、これは漢民族のある家庭であることをアピールする。また、一般の中国人にとって、とくに常識となったことをわざわざ強調するのは、明らかに読者層を日本人に想定したうえでの発想に相違ない。もし、「アヘンを吸う」ことがこの家庭でのトラブルのネタとして設定されたとしたら、おそらくそれを漢民族特有なものとしてアピールするには難しいであろう。なぜなら、「アヘンを吸う」ことは、中国全般の現象であったので、とりわけ漢民族特有のものではなかったからである。アヘンをめぐってトラブルが起こると設定されたとしても、民族問題にまで至りそうもない。しかし、纏足の場合は違う。野蛮かどうかは別として、漢民族特有の風習として、漢民族と他の民族との

間に一線をひくことができる。したがって、纏足の表象は、石塚の中国への異国趣味だというよりは、むしろ彼が自らのフィクションの世界を創作するための重要な材料にほかならないと言ったほうがいい。つまり、纏足をめぐって展開された漢民族と蒙古族という異民族間の葛藤を演出するための重要な道具となったのである。

纏足が、中国において「野蛮」「悪習」とみなされた歴史は、極めて浅い。纏足の歴史は千年あったのに対して、大規模に纏足を批判した歴史は、アヘン戦争以後の太平天国時代からわずか百年しかたっていないことに注目したい^①。纏足が千年の歴史も持つことができたのには、もちろん、深刻な社会的・思想的な根源があっただろう。しかし、文化的な風潮にも深く関わっていたと言えるのではない。結核がロマン化されたと同様に、纏足も「野蛮」や「悪習」を超えた豊かなイメージを持っていた。纏足は、長い間、中国の文化史において〈美〉としてしか語られなかった。例えば、纏足を称える詩は、かつて中国詩の中に一席をしめたことがあげられる^②。纏足＝美足のイメージは、中国社会に深く根ざしていた。そのほうが、人々に受け容れられたのである。例えば、纏足といえば、人々は自然に「三寸金蓮」の美称を思い出す。「三寸金蓮」の持ち主は、〈上品〉であり、〈教養がある〉、〈大事に育てられた〉とみなされていた。しかも、纏足するほうが文明であり、纏足しないほうが野蛮であるとして、〈文明の象徴〉としてさえ見られたこともある。また、男性にとって、三寸金蓮は「天足」（纏足していない足）より遥かに魅力が感じられる重要な存在であった。

このような数多い纏足美談と対照的に、石塚喜久三は、この小説では、纏足を美しいものとして描いたり、異趣として賞玩したりするような書き方をしていない。彼は、多くの筆を費やして、纏足の場面を描写する。次女の苦痛や母親の〈残酷なやり方〉を生々しく描きながら、纏足の方法についても詳細に紹介する。

まず、布で足を縛る。「寝る時でも、足が大きくなるというので、足の指を布できつく巻きつけて縛ってしまう」。次は、小さい靴を履かせる。「前の靴をはかせる時は、^{ババ}父（阿父）は納得したではないか」。普通の大きさの靴なら、当然^{ババ}父々に納得させる必要はない。ここでの「前の靴」は、明らかに纏足専用の〈小さい靴〉をさしている。それ

① 纏足反対の流れを極めて簡単にまとめると、次のような図式ができる。まず最初に、十七世紀の清のはじめに皇帝が禁止令を何回か出したことがあげられる。結果としては、いずれも失敗に終わったとしかいえない。次に、アヘン戦争以後の太平天国の時代での纏足禁止の政策をあげることができる。富国強兵のスローガン下及び女子労働者の需要から、纏足禁止の政策をとり、大きな成果をあげた。それから、さらに大きな成果をあげたものとして、「戊戌変法」の時期に、梁啓超らによって行われた「不纏足運動」のことを特筆すべきである。残念ながら、変法維新の失敗によって、不纏足運動も中止となり、再び纏足するようになった。最後に、石塚の『纏足の頃』の時代背景となったものを紹介する。辛亥革命や五四運動以来、都会から農村まで広い範囲で不纏足運動が行われた。とりわけ、新文化運動の発信地であった北京から張家口までの地域では、宣伝活動が盛んに行われた。（鄭永福・呂美頤『近代中国婦女生活』河南人民出版社、1993・4）

② 例えば、清の梁蒼巖の「沁園春・咏美人足」、方綺（字陶采、また号は荔裳）の『香蓮品藻』がある。

から、さらに小さい靴に変えていく。「李艶、足の指を見
てみる。ほうら、この通り曲ってきたらう—あの靴はけば、
必ず指が足の裏側につくようになるから」。「もうあの靴よ
り小さいのは、はかせないからな」。また、履かせるとき
に足指を強く曲げなければならない。「鳳琴は李艶の赤く
ただれている足指を、折りまげるようにして、ぐっと握っ
た」。更に、順調に履かせるためには、次のような工夫を
する。「鳳琴は急いで台所から、胡麻油のはいつている瓶
を持って来て、靴の内側に胡麻油を手早くぬりつけた」。
結果として、「足の型がきまってしまう」のである。

石塚はこの小説においては、現地の風習、地理的な知識、
宗教など様々な文化的な要素を取り入れている。「包頭」
や「あの回教の学校」などのように、ちょっとだけ触れた
場合もあるし、纏足の方法と苦痛について詳しく描写する
場合もある。彼の身につけた知識は、以下の専門書の記述
をみると、相当正確であるといえる。

纏足の方法として、三、四歳の頃から「特殊の布を緊し
く足に纏つておくと、五歳頃には大体纏足の形を成し、所
謂三寸金蓮の基礎ができる」のである。「若し八、九歳、
或はそれ以後に成ってこの手術を始める場合には、筋骨と
もに既に相当硬化してゐるのであるから、多少無理な手術
を施す必要がある」。また纏足の手術を施された足の形が、
五・六歳に達して少々纏足型に固定すると、今まで嚴重に
施してゐた束縛用の帛きぬを取り去り、改めて美しい纏足用の
くくつ鞋はを穿かすのである。「また女子は夜分寝に就くときは、
昼間穿いた鞋くつは脱ぎ、別に就く底を特に柔らかくした
寝室用のものに穿き換へる習慣である」[『支那民俗誌第6
巻』興亜院文化部内支那民俗誌刊行会、昭17・7（『アジ
ア学叢書89』大空社、2002・11）]。

④ 〈純血〉への憧れ

この民族家庭の葛藤をより一層深めたのは、混血と純血
という切り札である。混血は貧困の表象であるのに対して、
純血は富裕の表象である。それだけではない。母親の「泥
んこのように汚したお前達の血、おらは孫や曾孫ひいまごで取返
したいのだ……」という叫びに呼応したように、小説の後半
において「支那人」少女の董翠花の口からは、更に〈純血
〉への理念が具現化される。

部落の蒙古人モンゴレンは子や孫によって、支那人と同じ虫に
なろうとしている気持はおらにもわかるが、そのため
におらの純血が捨てられてもよいのか—奎栄スーションズー！私生子
のおらだって人並に純血の小孩ショオハイを産むことが出来るん
だ—奎栄、お前までおらば私生子と云ったが……たと
えおらはこんな大きな不恰好な足をしていても、血だ
けは確かな支那人だ。中途半端ないびつな夾雑物にな
るのはいやだ……、私生子という重荷を背負って育っ

てきたおらに、更に混血子の母親としての苦しみを与
えるのか……おらのたった一つだけ持っている純粋な
ものを砕いてしまうのか……せめて自分の小孩ショオハイにだけ
は、支那人としての濁りないこの血を分けてやりたい
のだ—こうして堅くほぞをきめているおらを、部落に
つなぎとめて韃靼タタリそうとしたところでどうなるのだ—奎
栄！頼む！今こそおらの進んでいかなばならない本道
に帰してくれ—この通り纏足チャンズウもしていないおらだ！支
那人の中での生活が、今までより以上に惨めであって
もおらはそれにかたがごと、はまりこんで生きていく
のだ……

母親の「泥んこのように汚したお前達の血」という言い
方は、本来純粋な支那人との間に生まれたら支那人の純潔
な血を守れたはずなのに、蒙古人との間に生まれたので蒙
古人の血が入ったため支那人の純血を守れなかった、と解
釈している。また、董翠花の「せめて自分の小孩ショオハイにだけは、
支那人としての濁りないこの血を分けてやりたいのだ」と
言い、民族の純血を守るために恋人と別れ、たとえ「支那
人の中での生活が、今までより以上に惨めであってもおら
はそれにかたがごと、はまりこんで生きていくのだ」とま
で覚悟する。なぜ、彼女たちは、純血にこれほどこだわり、
必死に純血を取り返したいというのか。単に混血は貧困、
純血は富裕の表象として描かれたと解釈するのでは、物足
りない感じがする。要するに、〈血〉は、ここでは優秀民
族と劣等民族の象徴として表記される。「纏足の頃」は、
「支那人」を優秀民族にし、「蒙古人」を劣等民族として描
かれている。「纏足の頃」のこのような発想は、当時の日
本人の一般的な〈民族意識〉と合致する点がある。つまり、
蒙疆も満州国のように、日本人を含めた多民族居住の地域
だった。満洲建国の方針には日本人が指導民族であると明
確に書いてある。たとえ政治と一定の距離をおいた知識人
の場合でも、多かれ少なかれ自分が指導民族側に立ってい
ると自覚していたのは、事実であり当然なことであつた
と思われる。石塚喜久三も、かつて「蒙古人に正しい文化工
作もしたい」[『戦中戦後』（『新潮』第53巻第2号、昭31・
2）]と発言した。したがって、その限りにおいては、「纏
足の頃」において、かりに優秀民族として描かれた「支那
人」のかわりに「日本人」を登場させたとしても、一向に
かまわない。

戦中の日本の知識人が、日本民族が優秀であることを自
明のこととした発言は少なくない。例えば、広津和郎は
「年月のあしおと」[『広津和郎全集』第12巻、中央公論社、
昭和49・3]の中で、「優秀な指導民族を送り、正直で人
間を愛することのできる民衆を送っていたら、クリスティー
のいう通り、満洲の農民たちは、日本の支配を望んでいた
のであるから、日本の満洲に対する支配を確立したのである

う。そうすれば満洲事変も起こらず、満洲国を建てて、五族協和などとうたわずとも、満洲は日本のものとなっていたろう」と言っている。ここからは、満洲に対して当時の日本人が持っていた民族意識を多少知ることができる。

更に極端な例を紹介してみると、昭和十年代にナチス民族主義文学の力作『二十世紀の神話』（中央公論社、昭13）や『血と土』（春陽堂書店、昭16）が日本に紹介されたことをあげることができる。これらの作品では、民族の血と土を民族の最も大事なものとして、強調されている。「纏足の頃」における語り手の民族の「純血」を守ろうという発想が、偶然と言うべきかはさておき、明らかにこのような主張と合致していた。

纏足や純血論は、小説のトラブルを高潮させた重要な場面に設置される。これに比べると、「肋膜炎患者」、「ラマ教」や「蒙古人の顔」「春の廟祭」というさほど重要でない描写は、テキストの随所にみられ、じつは小説を舞台とする〈蒙疆〉のイメージを豊かにするために欠くことのできない役割を果たしている。何気なく言ったような書き方をしている。これは、実は著者が蒙疆の文化について熟知していることの証である。それについて、以下のようにいくつか考察してみたい。

⑤ 肋膜炎

末っ子の慶亭は、肋膜炎患者として登場する。

肋膜炎は胸膜炎ともいい、結核の一種である。ここには、肺病の場合のように「色白いうえに双頬が潮紅する」「詩人病・天才病」或は「恋愛と美人薄命」といったロマン化された言葉を連想させることはない。あるのは、貧困や汚濁に満ちたような描写のみである。さらに、肋膜炎は血便をすると死を意味すると、母が絶望してしまう。結核は、かつて上流階級の人と一般大衆がかかった場合とではイメージが違うように扱われていた。前者の場合は富貴で、後者の場合は貧困のイメージを連想させる。したがって、大衆の貧困ぶりを描写するために、必ずといっていいほど〈結核患者〉が登場させられる。「纏足の頃」に即していうと、ここまで展開してきたストーリー——混血児を持つ家庭の悲哀、纏足をめぐる家族同士の葛藤——に、さらに〈死期を迎える病人〉といった要素を入れて、次々と〈トラブル〉をつくり、この家庭の様々な問題を積み重ねていく。

⑥ 喇嘛教

父は、「大便、血がまじっている」息子の「だるげな顔をのぞきこみ、額に左手をのせ、敬虔な様子で活仏の名を唱えて祈った」。

「活仏の名を唱えて祈った」とは、念仏のことである。

活仏の仏は、仏教を意味する。仏教の一派であるラマ教は、モンゴルに定着した。ラマ教は、早くも十三世紀クビライの時代にチベット経由でインドからモンゴルに入り、清の時代には最も盛んだった。その最大な理由は、騎馬民族の男子をラマにし断種させて、その軍事力を削減する狙いからだったらしい。にもかかわらず、蒙古人の社会に広く深く定着した。その定着ぶりについて、「纏足の頃」の同時代である一九四〇年代における日本語の書物にかぎって調べても、多くの記録が残されている。「蒙古人の如何なる階級に在るものと雖も、行住臥臥極めて自然に口を衝いて発せられるのは念仏の唸きである」（橋本光宝著『蒙古の喇嘛教』仏教公論社、昭和17・11）。

清の時代において、ラマ僧のあいだに複雑な階級制度が生じた。転生喇嘛、札薩克喇嘛、廟喇嘛と在家喇嘛の四種類に大きく分けられる。トップレベルにたつのは転生喇嘛であり、「転生する活仏級の喇嘛」の意から名づけられた。一般に活仏という。活仏の最高位者は、チベットでは達賴喇嘛、外モンゴルでは哲布尊丹巴呼図克図、内蒙古では章嘉呼図克図があげられる。一九四〇年代には、内モンゴルでは第二十二代の活仏は桑結札布であった。ちなみに、当時のチベット活仏は第十四代のテンジン・ギャンツォであり、のちインドに亡命しノーベル平和賞を受賞した人物である。

蒙古人の念仏は、一般に「オン・マニ・パッドメ・フーン」と言う六字の真言であるが、決して実名を呼ぶことは許されなかった。したがって、「纏足の頃」における「活仏の名を唱えて祈った」という描写は、フィクションといえよう。

母鳳琴から見ると、「喇嘛の活仏に祈ったところで、どうなるんだ」となる。つまり、ラマ教信仰者以外の目線が入ってくる。纏足が漢人の専有物だとすれば、ラマ教は蒙古人側の所有物である。父にとっては、纏足は野蛮であり、母にとっては、ラマ教は無用である。どちらにも、外部からの批判の目線が含まれている。纏足が美しい、纏足した女性は値打ちが高いという価値観をもたない父から見ると、纏足は当然野蛮であり、「まともな足を、これ以上不具にしてしまうのか！」と怒鳴ることができる。ラマ教を信じない母にしてみれば、活仏は現実生活に「何一つ与えてくれない」ものにすぎない。作者は、父を「支那」の、母を「モンゴル」の外部にいるものとして造型する。そこには、日本人石塚喜久三という外部の者の目線も反映されているだろう。

また、既述したように、纏足をめぐってこの異民族家庭にトラブルがおこった。さらに、この家庭の葛藤をいっそう複雑にさせるための要因として、ラマ教を持ちだした。ラマ教は、纏足が父に終始認められなかったように、母に

も受け容れられなかった。纏足とラマ教に対する民族間の価値観の相違から、この小説は、トラブルが絶えないようにつくられた。ラマ教は、この家庭の葛藤を描き出すための二番目の切り札として使われた。ここにも「纏足の頃」の虚構性が感じられる。つまり、纏足やラマ教をめぐる見識の違いは現実に存在したかもしれないが、あたかもこの漢人・蒙古人の家庭、今風にいうと「国際家庭」特有の問題として強調する点には、事実関係はさておき、ごく明確な構図を作り出す意図が伺える。

⑦ 蒙古人の顔

次男興元に「^{バーバ}爸々（阿父）も支那人だら好いんだがな」と言わせ、支那人の「^{バーバ}爸々」を欲しがらせるように造型し、「^{バーバ}爸々」に支那人でないがゆえのコンプレックスを感じさせるように造型している。親子は、支那人への憧れを抱いている。その裏に作者の民族意識というものが働いている。換言すれば、作中人物は、常に自分が何人であるか自覚させられるように造型されている。作者は、この小説において、貧富という差別の上に、さらに優劣という差別を描きだした。

^{バーバ}爸々の顔、すなわちモンゴル人の顔である。蒙古遊牧民の顔の特徴について、昭和十年代の人類学的な調査で詳細に述べられている。「頭示数は八三位で所謂短頭に属する。（中略）単に顴骨の幅が広いだけでなく、頭の幅も広いし、下顎の幅も狭くないから顔が四角形に見える。（中略）大抵一重瞼である。鼻は全体として低いけれども、鼻背は大体真直で曲ったものは極く少ない。顔が幅広く大きい割には鼻が小さい。唇なども厚さなどに注意すべき点はない。たゞ、歯は白くて光ってゐるのが注意された。（中略）一般に全身に毛髪の発達が悪く、顔にも鬚髯が極めて乏しい。（中略）顔は所謂赭顔で、日に焼けたものは黒いが、黄色味は可なり少い」（東亜考古学会蒙古調査班編『蒙古高原横断記』日光書院、昭16・9）。要するに、短頭、四角い顔、一重瞼、小さい鼻、白い歯、赤ら顔が顕著な特徴である。石塚にとっては、蒙古滞在の体験から、この種の記述を見なくても、容易に蒙古人の顔の特徴づけることができただろう。ただし、「纏足の頃」には「^{バーバ}爸々」の顔についての描写は見当たらない。おそらく〈赭顔〉、〈一重瞼〉というあまりにも蒙古人らしい特徴を漢民族との大きな違いとして、石塚はイメージしたと推測する。このようなモンゴル人の顔は、また後に漢民族の少女董翠花の「^{まつげ}睫の長い瞳」「恰好のよい鼻」という美しい顔と比較する際に暗黙の対照とされる。

⑧ 春の廟祭

「纏足の頃」で描かれたトラブルの材料は、纏足や混血

などのように、いずれも鮮やかに民族的で、悲劇的なものである。唯一、その暗い雰囲気に対照的にあらわれたのは、「^{ミョオジ}廟祭」という楽しい小道具である。

「^{ミョオジ}廟祭」とは、おそらく「廟会」のことを言っているだろう。「廟」すなわち「祖先の霊を祭る所」であり、「会」は集まりの意である。したがって、廟のあるところは会があるといってもいい。漢民族の場合は、「土地廟」「関帝廟」「娘娘廟」がもっとも有名であるらしい。蒙古人の場合にも廟会がある。例えば、オボ祭りがその一つである。一九四〇年代では、廟会は単なる宗教的な面ばかりではなく、貿易や娯楽の内容も相当入っていた。例えば、新京（現長春）近くの「大屯」の娘娘廟会では、「此機に広く施医、施薬等のことも行はれ、奉納の舞踊、演劇、映画、武術其他の催物等も、廟の附近に於て臨時に行はれるので、参詣者をして益々嬉しがらせてゐる」[『満支習俗考』湯川弘文社、昭17・8（『アジア学叢書90』大空社、2002・11）]とあり、また、東蒙古草原の「カンチュル廟会」では、「毎年陰暦八月一日から五日まで家畜の市が開かれる。（中略）家畜を売る蒙古人、その蒙古人に日用雑貨などを売る支那人、日本人の群れで、あの平常はただ草ばかりの草原にときなぬ賑はひを呈す」（米内山庸夫著『蒙古草原』改造社、昭17・1）とある。また、廟会は、春と秋に行うことが多い。

「纏足の頃」では、「春の^{ミョオジ}廟祭」についての具体的な描写場面がない。おそらく上に述べたような場面が、それに当てはまるだろう。このような楽しい要素は、「纏足の頃」の悲劇的な雰囲気にふさわしくないがゆえに、あえて展開されなかっただろう。

二、〈土〉をめぐる

① 場所設定

小説の舞台を「包頭」に設定している。包頭とは、実在の場所で、内蒙古の西にある。蒙疆時期では、厚和・張家口・大同と並んで蒙疆の有名な四都市の一つであったが、人口がわずか五、六万しかなかった（大阪毎日新聞社編『日本都市大観（附満洲国・北支那・蒙疆）』2600年版、昭15・2）。そのなかには日本人が千三百人ほど含まれていた。「纏足の頃」の著者石塚喜久三は、モンゴルに四年滞在していたが、実際はほとんど張家口を離れることはなかった。張家口は当時蒙古聯合委員自治政府の首都であり、人口は「約十一万、漢人が大部分で、蒙古人は約一万、回教徒約八千、日本人は事変以来急激に増加し昭和十四年九月三十日現在七千七百三七人」であった（同上書）。ちなみに、同じ昭和十四年について、「当時張家口の人口は十二、

三万で年々二万人程の日本人が増加している」(『高原千里』らくだ会本部、昭48・9)という回想もある。

石塚は、小説の登場場所をわざわざ張家口から離れた場所に設置した。しかも包頭という実在の場所に限定していた。しかし、実在の包頭をありのまま描こうとはしていない。言い換えれば、別に包頭でも張家口でもどこでもかまわない。要するに、蒙古をイメージさせる場所だったらよい。作者の狙いは、「纏足の頃」の虚構性を構成することではなかろうか。逆にいえば、仮構の物語を実在の場所に配置することによって、真に〈現実の出来事〉のように見せようと工夫されたといえる。

包頭に祭りを見に行く描写がある。包頭までの距離を「二里」と表現する。「二里」の「里」は、距離を計る単位として、当時、中国にも日本にも使われていた。ただし、中国の場合は、現在でも使われている。周知のように、一里は、日本の場合では、およそ四キロに相当する。したがって、「二里」は約八キロにあたる。しかし、一里は、中国の場合でははるかに短い距離を示すのであり、たった零点五キロに相当する。すなわち、「二里」は一キロのことをさす。「たった二里だべ」という語感からして、近いことを強調するにちがいない。中国の「里」で考えると、「たった」の語感にもっとも近い。しかし、日本の「里」に換算した八キロという数字の方も、広い土地に住み慣れた作中人物の「支那人」にとっては、遠いというより近いと感じられるだろう。どちらに断定してもよい。要は、舞台を特定の場所に設定することなく、当時の「包頭」や「張家口」といった蒙古の都会からちょっと離れた〈農耕地帯〉をイメージしようとしたのではなかろうか。そのような場所は、漢人と蒙古人の〈雑居地帯〉を表象するにはもっともふさわしい。そして、そこで異民族間の葛藤のドラマを展開するというのが、前もって用意されている。

② 草原と耕地

「纏足の頃」において、父チュルガンを含めた「部落の蒙古人」は、家畜を失ってしまい、「食うや食わずの暮し」をしているように描写されている。石塚喜久三は、モンゴル人が草原を失ったことについて、あえて歴史書風な言説をくだくしく書いている。

今までの蒙古人の一生は支那人の迫害の標的であった。北支の草原を追うて遊牧生活をしていた蒙古人達は、いつの間に押し寄せて来る支那人達に、のうのうとそれらの土地を取り上げられてしまうのであった。

蒙古人達は草原を守るために、支那人に逆い反抗したこともあったが、これがいつでも時の支那人政府の激怒するところとなり、惨虐の限りを尽して蹂躪され、その上最良の放牧地までも失ってしまわなければなら

なかった。

そのあとには蒙古移住の政策を裏打ちにして、二進も三進も動きのとれなかった支那人共が、やれ新規蒔直しとか、やれ一旗あげてくるなどと世間体のよいことを云って、ここぞとばかり押し寄せ、狡猾に蒙古人の周囲に蟠踞^{ばんきょ}してしまうのであった。

更に蒙古の王公達は支那人政府の懐柔政策のとりことなって北京に定住し、遊惰と奢侈に流れて財政破綻の果て、所有地を支那人に売って農耕を許してからは、次から次と押し寄せる支那人の統制ある生活様式に蒙古人は齒^はが立たず、支那人の眼のとどこかぬ奥地へ、より以上奥地へと、流れていかなければならなかった――

これは自滅の運転を早める唯一無二の鉄則となって、蒙古人の頭上にのしかかってきたのであった。支那人達は蒙古人の無智を侮り、蒙古人の経済観念の薄いのにつけこんで、家畜をさえ、とりあげてしまうやからもあった。

奎栄達のいる部落の蒙古人も、支那人のあくなき搾取の犠牲となって家畜を失い、遂に救いなき境涯に顛落してしまったのであった。

このような忠実な記録は、一見小説としての創造性に乏しいようであるが、「纏足の頃」の読者層が日本人であることを考えると、決して退屈で無用なものではないだろう。これは、石塚喜久三という〈蒙疆〉の〈内部〉にいる人が、〈蒙疆〉について何も知らない〈外部〉の人間に向かって発信したメッセージである。また、石塚本人にとっては、〈蒙疆〉のイメージ作りに不可欠な言説でもある。

③ 部落の更生

石塚は、このような記述をとおして、あえて〈土〉をめぐる、「蒙古人」対「支那人」という敵対関係の構図を作りあげた。血・土・言語を離れて、「纏足の頃」という民族物語を語ることはできない。草原という〈土〉を失った蒙古人は、耕地という新しい〈土〉に根ざさせざるをえない、というように蒙古人のために〈更生〉の道を導く。そして、長男の奎栄を「更生策」の孤独な提唱者として造型する。

奎栄の「地主の金毓桂に農作物を一手に売るより、包頭の青葉店^{チンサイテン}(八百屋)へ運んでいって売った方が、倍も得だ」という大胆な提案に対して、「あの情知らずの金毓桂から、畑取り上げられたらどうするんだ。それこそ俺達は生きていけないのだぞ」と部落の「壮年者」は消極的な態度をとる。更に、壮年者の代表ボクドンジャフは、「田戸^{デンフ}(小作人)が地主に収穫物を売るのは支那人のしきたりだ。これが一つのきまりとして、どの地主もどの田戸も守り通して来ているのだ。勿論そこには不当な取引きの行われることはわ

かっているが、地主はこの掟を田戸に守らせるために、紅幫ホンバン（暴力団）につながりをつけていることは知っているだろうな」と奎栄に警告を発する。奎栄は、「壮年者のこの自己抹殺の意識が、部落全体に遲鈍の雲をかけ、あらゆる部落の動きを鈍らせ、生活を停滞させている大きな原因の一つであると思」い、ついに切れた。「それでは何年経ったところで、部落の生活の建て直しが出来ないではないか」。「紅幫ホンバン（暴力団）を怖れていたら、俺達は一生税うだつが上らないぞ—地主に収穫の七割も八割も取られてどうなるのだ—みんな生き方をこの土地にひっかけているんだから、不正があればある程そんな障害は取り除いていかねばならないべーおらは今まで、なんべんみんなに説いてきたのだ……」。「俺達は今まであまりに金毓桂の不当な要求のままに動いてきた。それは俺達の暮しを少しでもよくしたいと思えばこそ、喋りたいことも喋らないで、金毓桂ば信じてきたのだ。それなのにいったい金毓桂は俺達にどんなことをしたんだ。絞りとしているではないか。俺達蒙古人は無力だと大叔ダースウ（小父）は云うが、いったい部落の者で今まで金毓桂に対抗して、この土につながりのある何かを建設したことがあるのか—金毓桂に反抗すれば、明日からの生活が苦しくなると云って怖れているが、その怖れている明日の生活は、金毓桂のお膳立に任せ、俺達の魂を売り尽して、ご無理、ごもっともで従っている今までの、この惨めな生活よりももっとひどいと云うのか……金毓桂に頼る気があるからこそ、金毓桂の思惑が気になるのだ……金毓桂に俺達の魂までさらわれてよいのか……俺達は自分の意思を持ってやらない限り、いつまでも金毓桂の不当な駆使からぬけることが出来ないのだ—これに乗っくらねば部落の建て直しはだめだ……なぜ正しく更生しようとする相談にそっぽをむけるのだ……」。しかし、奎栄の熱血は、「みんなの冷たい表情にぶつかって」いた。ついに、奎栄は、「皆なんと自分との間に埋めがたい溝の横たわっているのを感じ」、孤立した。

石塚は、孤立した奎栄に、強い責任感をもたせ、明るい未来をあたえるように創作する。

部落の人々に冷たくされ、孤立無援に陥ったにもかかわらず、奎栄は、「部落人を支那人の桎梏しつこくから脱却させるには、今までより以上に土への献身がいるだろう。献身のないところになんの完成があろう。そのためには忍び難いものをも忍び、従容として困苦の生活の中を、撓みなく一人で打開していく決心を湧き立たせていた」。更に、恋人の董翠花に裏切られたあとも、「ただ身を粉にして、部落のために働くことだけが悲壮な決意の実践であった。奎栄はこの不動の実践を措いては、ほかになにもないときめ、部落を少しでもよくしていく実践に、これから先の運命を見極める覚悟でいるのであった」。

「半生の哀歎の山河を越えて、上への執着を一層熾烈にして大地に己を打ちこもうとしている孤独な奎栄」のそばに、タラブルカという蒙古人の娘があらわれる。「疲弊困憊した心身創痕だらけの蒙古人の中であって、個を没して立ち上ろうとする奎栄」に、「尊敬の念を起していた」タラブルカは、「奎栄の好伴侶」として位置づけられている。

奎栄は、ついに包頭へ葱を売りにいくことを実践した。「蒙古馬が力みながら歩きだした。朝霧がひちひちと奎栄の顔にはじけていった」。タラブルカは、「奎栄の意識している、部落更生の限りなく大きなものの中に没入し、まだじっと乳色の濃い、深々と静かな明けやらぬ朝霧の中を、逞しい奎栄の姿を求めて紅潮した顔面を硬ばらせ、狂おしい熱っぽい瞳をこらしながら待っていた」。

小説の終わりの場面は、このように「朝霧」のなかに設置されている。このような場面設定は、「部落民のために自分を投げこんでひたぶるに世の不正と戦おうとしている奎栄」に、希望を持たせようという作者の意図が感じられる。これは、「纏足の頃」の冒頭が「晩飯」の場面である設定に呼応している。

また、食事から始まるこの小説は、食事を一つのキーワードとして取り上げている。食事の場面はさほど重要ではない。食事の内容、つまり「小米粥」が一つの暗喩として、この一家の運命を百姓と関わらせる役割を果たす。この一家の食卓の食が遊牧民の食ではなく、百姓の食という点において、大きな意味を持つ。主人公一家は、農家で食っていくより選択肢がないという状況に追いつめられたことを語っている。また、このような設定は、小説末尾の「更生」という大きなテーマにも関わるよう用意されている。

三、言語をめぐる

① ルビをつけた中国語の表象

会話体の記述は、「纏足の頃」という小説を貫いている。登場人物の使用言語は、中国語や北海道の方言といった複数の言語であることを指摘しておきたい。特に、中国語は、蒙疆という複数言語存立の場において、モンゴル語などのような少数民族の言語が対峙できないほどの力を持っている。

「纏足」チャンズウ「姐妹」ジェジェや「小米粥」シヨミイルイなどのように、中国語にルビをつけるような表記は、テキストの随所にみられる。このような表現が果たした役割について、「日本語の語彙に浸透し、本来の日本語を排除するものとして機能したのではなく、これらの中国語が引きずるイメージ喚起力を、意図的に利用したもの」という指摘がある（岡田英樹「文学にみる『満洲国』の位相」研文出版、2000・3）。つまり、このような表現を使うことは、ただ現地の文化らしさ

を反映するための表象として使われることになり、中国語が日本語にかわり優位を示すようなことではないというのである。確かに、蒙疆文学は、植民地の主流となっていた満洲文学と同じように、テキストのなかに中国語で表記した言葉をそのままとり入れる傾向を持っている。しかし、「纏足の頃」の文脈でよむと、それが単なる〈蒙疆〉らしさを表現するために使われたのではないことが言える。

現実の問題としては、〈蒙疆〉の成立するまえに、〈張家口〉や〈包頭〉という蒙古の南方地帯では、漢民族が大量に移民したために、「衣食住共にその影響をうけ」、「察哈爾蒙古人が蔽面を食ひ、殆ど支那服とかはりない服装をし」、「民国二十年頃より学校がすべて漢人的教育をとつたためにその頃の小学生が大半支那語を知り、支那名をつける」（菊池杜夫「蒙古に於ける漢人進出」『蒙古』昭18・10）という様子であった。言語に限って言えば、先住民であるモンゴル人の言語は、二の次の地位に下がり、そのかわり、中国語が〈公用語〉としてもっとも広く使われるようになった。言い換えれば、〈蒙疆〉は日本人の統治下に入る前に、すでに中国の「植民地」となっていた。石塚は〈蒙疆〉滞在の四年間において、このような現状に直面したにちがいない。これを意識的か否かはさておき如実に小説の世界に取り入れたのではなかろうか。

「纏足の頃」において、先住民である「蒙古人」像は、「支那人」に同化され、土地を失い、民族の純血を守れなくなり、それに、言語までが支配民族の言語に浸食されるように描かれている。このことは、次のような漢字表記とカタカナ表記という対照的な表記からも伺われる。

「李艶」という記号は、どう見ても、名字＋名前のような視角作用を容しているようである。「蒙古人」の父親と「支那人」の母親の間に生まれた「次女」は、母方の名字を名乗っていると推測される。実際、登場人物の母鳳琴には、名字が与えられていないが、李＋「鳳琴」という記号には一般的に違和感を覚えまいだろう。即ち、支那人らしい名前も一つの暗示であり、この異民族家庭において「支那人」が優位民族であることを象徴している。

父「チュルガン」というカタカナの表記は、他の家族である鳳琴・奎栄・潤芝・興元・李艶・慶亭などの漢字表記と対照的である。漢字圏に属さない性格を持っているため、常に漢字圏に排除されつつある。また、もしこのようなカタカナ表記がなければ、漢字圏同士のためのトラブルとしか描けない。結局ごく普通のどこにもあるような貧困物語になってしまい、いわゆる異民族間の葛藤を描き出すことにまで話を展開することができなくなる。「チュルガン」と「鳳琴」らとの対照的な表記は、この小説のテーマー蒙漢民族の間に起こった悲劇ーを展開させるために、重要な役割を担っている。

また、「媽々」や「姐々」などのような中国語は、満蒙の文化らしさを描き出すための表象として使われたことは言うまでもない。それと同時に、このような中国語は、「纏足の頃」に即して言えば、この蒙漢民族家庭の公用語である地位に立っており、優位を示しているも言える。一方、漢字圏に排除された「チュルガン」のような存在は、モンゴル語という母語を喪失した立場におかれている。このような表記は、〈漢化〉（漢民族に同化されたこと）という現実問題が蒙疆に存在することを暗示している。

② 北海道弁

登場人物の使用する言語は、北海道弁が入っていることも看過できない。例えば、対象を示す格助詞の「を」にあたる「ば」、推量を表す助動詞「べ」、「わたくし」という一人称にあたる「おら」は、青森や秋田などの方言によく見られるし、北海道方言の顕著な特徴でもある。小樽出身、瀬棚育ちという石塚喜久三の実生活に関連してみれば、彼は意識的にこれらの方言を取り入れていると指摘できる。その意図については、「北海道弁をしゃべる蒙古人は、実はアイヌ民族なのであって、漢民族などの他民族に圧迫され、生活の手だてを奪われて没落し、滅亡してゆく遊牧民族の運命は、和人に追われて『滅びゆく』ことを甘受しなければならない北海道のアイヌたちのものと同じなのである」（川村湊「蒙疆の人」『文学界』文芸春秋、平成8年11月号）と指摘されている。つまり、アイヌ人を蒙古人に投影させているというのである。このような指摘が、小説の思想性及び作家の使命感の面に着目していることは言うまでもない。しかし、語り手の言語に注目してみると、次のようなこともいえる。すなわち、少数派の使用する言葉である方言を、同じ少数派である蒙古語にたとえることができる。しかし、このような少数派の言語は、現実の世界では、多数派の日本語や中国語の浸透によって、消失しつつある。「纏足の頃」に当てはめて見ると、モンゴル語を話しているように感じる場面は、父親が「敬虔な様子で活仏の名を唱えて祈った」という念仏の一ヶ所のみである。部落の蒙古人同士の集まりのときでさえ、「大叔」という中国語の呼称が使われている。蒙疆の複数言語の問題をどのように処理するか、作者自身にとって解決できなかった部分もあっただろう。しかし、彼は、意図的に話し手である蒙古人に蒙古語をしゃべらせないというよりは、実際彼の滞在していた地域では蒙古語が不在だったのではないか。石塚は、ただこのような〈蒙疆〉の言語風景を如実に反映させたのではなかったか。

※まとめ

以上、主に「纏足の頃」の創作性に着目し、〈血〉〈土〉〈言語〉という三つのキーワードを使い、構造と表象の面から「纏足の頃」という民族物語を分析した。また、テキストの中に詳しく紹介されていない宗教、風俗、場所などのような文化事項については、すべて「纏足の頃」と同時代の資料を使って、解釈することを試みた。