

科学論・科学技術社会論の視点を「データベース：米国シェイクスピア研究学位論文」に適用する——小西甚一を援用し、見えてくる文化受容の「漢文方式」から「資格（英語・博士号）方式」への転換 その三

草 薙 太 郎

## 科学論・科学技術社会論の視点を「データベース：米国シェイクスピア研究学位論文」に適用する——小西甚一を援用し、見えてくる文化受容の「漢文方式」から「資格（英語・博士号）方式」への転換 その三

草 薙 太 郎

本稿は全体として以下の構成を持つ論文シリーズの一部である。

1. はじめに
  - 1-1 考察の主題と先行研究
  - 1-2 「技術官僚モデル」が当てはまる先行研究
  - 1-3 「技術官僚モデル」と「モード論」の関係を検討して今後の日本の文化受容のあり方を予測する
  - 1-4 「モード論」, 「技術官僚モデル」, 文化の授受方式の図式化
  - 1-5 中国, 韓国に比べ日本が近代化で先んじた理由を図式で説明
  - 1-6 「文学研究」を「科学」にするため「いわゆるいいがたきもの」の排除
  - 1-7 「科学」であろうとする「文学研究」が関連する「倫理」を中心にした様々な観点
    - 1-7-(a) アメリカのミクロ倫理
    - 1-7-(b) 日本のメソ倫理
    - 1-7-(c) 西欧のマクロ倫理
    - 1-7-(d) メタ倫理
    - 1-7-(e) 多文化主義と「テロ対策」が行動主義的政治哲学へ
2. 科学論・科学技術社会論の視点での「データベース：米国シェイクスピア研究学位論文」の分類と考察
  - 2-1 「技術官僚モデル」から「モード論」へ
    - 2-1-(a) 「技術官僚」の教養が「モード論」で崩壊
    - 2-1-(b) 「モード論」で歴史感覚が崩壊
    - 2-1-(c) 文化の数理性, 音楽性追求が「知的財産」問題に
    - 2-1-(d) 西欧文化のマイノリティー迫害告発（多文化主義への底流）
    - 2-1-(e) 多文化主義, 文化的唯物論視点での「シェイクスピア現象」論
    - 2-1-(f) 「調査的面接法」による「シェイクスピア現象」研究
    - 2-1-(g) ホモセクシュアルが照射する「技術官僚モデル」から「モード論」への動き

- 2-2. 「技術官僚モデル」と「モード論」の共通項探究
  - 2-2-(a) アングロサクソニズムについて
  - 2-2-(b) 大陸西欧文化について
  - 2-2-(c) キリスト教について
- 2-3. 科学技術社会論の「シェイクスピア現象」への適用
  - 2-3-(a) 女性学傾向の社会論
  - 2-3-(b) (科学技術) 社会論
  - 2-3-(c) 政治学(法学) 傾向の社会論
- 3. 終わりに

以上のうち以下を本稿に収録してある。

- 2-1-(d) 西欧文化のマイノリティー迫害告発(多文化主義への底流)
- 2-1-(e) 多文化主義、文化的唯物論視点での「シェイクスピア現象」論

#### 2-1-(d) 西欧文化のマイノリティー迫害告発(多文化主義への底流)

ここから、小西の「文藝研究」と「科学技術社会論」という全く方法論の違うものを比較考察するために、佐藤俊樹の二つの著書を「接着剤」として導入したいと思う。

ひとつは『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』(1993)であり、いまひとつは『桜が創った「日本」』(岩波新書)(2005)である。

これらの著書を紹介する前に、佐藤の方法論である理解社会学を説明する。理解社会学は、その時代の人々の行動の共通性を解釈するための解釈図式を研究する学問で、その時代の人々が持つ解釈図式を一次モデル、外的な観察者がその時代を観察した結果を記述・説明することを二次モデルという。小西のような「文藝史」は理解社会学の一面がある。つまり、時代ごとの代表的な文藝作品を取り上げ、文藝との関わりで、その時代の解釈図式を提示してゆく作業は、一次モデルを読み取る資料を文藝に限るという点が違うだけで、その文藝がある程度その社会で「公式に」認められたものを厳選してゆく姿勢があるので、事実上の理解社会学研究になっている。

この一次モデルについて文化人類学で「ローカル・ノレッジ」といわれるものも、ほぼこれにあたる<sup>1</sup>と佐藤はいう。本項目の「西欧文化のマイノリティー迫害告発(多文化主義への底流)」はこのことと関係する。

「ズルー族にトルストイがいるか、パプア人にブルーストがいるか」というソウル・ベロ

---

1 佐藤俊樹、『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』(1993), p.10.

ー（アメリカの作家）の言葉がある。多文化主義批判の言葉として有名である。この言葉が浮き彫りにする多文化主義であれば、文学における原始段階、発達段階、高度な文明社会の文学といった段階を「差別」として否定することにもなる。そして、ズルー族やパプア人の「文学」学習を西欧文学とともに大学の科目として強調する「過剰な展開」があれば（そもそも60年代の学生運動を背景に70年代に「少数者集団」関係コースの「過剰な」展開があり、それに対する一つの揺り戻しがあった。スタンフォード大学で西欧中心の文学史が必修科目として1980年に開設された。この必修のコースには、さらに過激に反発する動きがあった。これを一例として全米に多文化主義の流れが広がっていった。<sup>2)</sup>、これを拒否する動きが白人中心の「高度な文学」の価値を認める人々から出て、そこからアメリカの分裂に発展しかねないとの予想<sup>3)</sup>につながる。

しかしベローは後に「ズルー族」「パプア人」を問題にしたのは文化人類学的な興味からであって、発達段階の「差異」を指摘したに過ぎず「差別」ではない趣旨の弁解をしている。本来普遍的知とローカルな知を区別したはずの文化人類学から発展し、普遍の中でも普遍であったはずの科学をローカルな知とする科学技術社会論の考え方は、この事情を説明しているのではなかろうか。

また小西の一連の著作のうち『日本文藝史』がスタンフォード大学に招かれて執筆したものであるという事実も、このことと大きく関連するのではないか。小西自身はそのことを公言していないものの、論述の中身はかなりそうした潮流を意識したものになっている。また、必要があれば追々引用するつもりで、小西のスタンフォード大学同僚とのエピソード紹介、図書館の書籍報告などを交えた記述に、明らかな執筆環境の影響が多々指摘できる。

『桜が創った「日本」』（岩波新書）(2005)については、同じ山田孝雄（文化勲章受章の富山出身の国語学者）の分析が重要な位置を占め、人文的分析と自然科学的分析を並行させる点で、この著書は小西の一連の著書に酷似する。いってみれば、「桜」と「日本文藝」を入れ替え、『日本文藝』が創った「日本」というタイトルにすれば小西の著作になるような、そんな相関が感じられる。佐藤が「桜」を人文的伝統での分析と自然科学的分析を並行させたことは、小西が「日本文藝」を批評的方法と本文批評的方法を並行させて分析させたことに対応する。さらに『日本文学原論』で小西が科学技術社会論に近づいた意味は、「文藝的DNA探求」の本文批評的方法が科学でありたいなら、自然科学のDNA発見に見習うべきということではないかとの推定もできる。

「桜」の佐藤による自然科学的分析は、その生物学的な「種」の分類と派生関係が主になる。

---

2 古矢旬、『アメリカニズム「普遍国家」のナショナリズム』,(2002), p.183. (注30) p.128.

3 Ibid., p.311.

特にソメイヨシノの近代日本における異常な発達についても、自然科学的環境分析とともに考察を行う。小西の場合、同様に主な文藝作品の異本を検討し、分類と派生関係の研究を行うものの、その方法論についての疑念から、やがて科学技術社会論に踏み込んでゆく。

佐藤俊樹が、桜と伝統的日本人の性質が似ているとした大町桂月の「日本国民と桜」の一節を紹介し、「桂月の語りは、科学の文体もだいたいはいっているが、人文的伝統の方により強く結びつく」とした<sup>4</sup>ことは小西が科学技術社会論に接近したことと併せ、国学的な「人文的伝統」と科学との関係で重要な観点を提起する。

佐藤の著書はソメイヨシノ論である。その学名を論じ、繁殖の仕方を論じ、国学的な推奨を受けた山桜との違いを論じる。科学と人文的伝統の突き合わせ作業も著書の一つの重要な論点である。最後にはこれらを総合しタイトルのような「桜」が「創る」「日本」という国学の社会学的分析になる。

一方、小西の著作は「文藝論」ではあっても、古代から現代をカバーするために「文藝的言説とその解釈」を一次モデルとする、事実上の理解社会学の面があるのではないか。佐藤が「桜と桜の美」を「科学と人文的伝統」の両方から捉えようとしたように、小西は「日本文藝と日本文藝の美」を、当初は「人文的伝統」のみから捉えようとし、小西自身の自然科学者の資質から、どうしても「科学」の観点を導入せざるを得なかったのではなからうか。どちらも山田孝雄の知見を参考にする。(小西にとって山田は連歌の師であり、佐藤は、山田と伊藤銀月の著書に特別な位置値があるとして、山田の国語論を創られたナショナリティの視点で読み直すことも面白いと指摘する<sup>5</sup>。)

ここで本項の「西欧文化のマイノリティー迫害告発 (多文化主義への底流)」の考察を開始すると、まず、アメリカに始まり日本にも呼応がある、こうした動きを、「欠如モデル (Deficit Model)」<sup>6</sup>(科学知識は専門家が独占し、非専門家はそれをありがたく受け取るだけの存在とする)を押し付けられることへの反発と捉えることができる。自然科学も人文科学も、すべて西欧文化が唯一最上のものと規定し、西欧文化の専門家ないし専門家予備軍である西欧人がその「知」を独占し、非専門家である非西欧人は、それをありがたく受け取るだけの存在に貶められる。一般に(特に日本では)「技術官僚」が権力を笠に着て「市民」に押し付けるとされるのが「欠如モデル」である。そのことを批判し、「西欧系アメリカ市民」と同じように「非西欧系アメリカ市民」にも「市民」として自然科学、人文科学の知見を批判的に(「知」の西欧系への偏り批判を含め)受容する能力があるとするのが、そもそも「欠如モデル」なる概念を

---

4 佐藤俊樹、『桜が創った「日本」』、岩波新書、(2005)、p.118.

5 Ibid., p.205.

6 藤垣裕子編、『科学技術社会論の技法』、(東京大学出版会、2005)、p.263.

設定する趣旨である。日本の場合も、「専門家優先、非専門家は黙って学べ」の伝統を自然科学について批判的に想定する考え方が存在する。

ところが、こうした科学技術社会論の感覚は、そのまま佐藤のいう「人文的伝統」に適用しにくい面が多くある。そもそも日本の近代に一定の役割を果たした西欧的な「市民」が存在したかどうかは、それ自体探求すべきテーマになる。そのことを念頭に、仮に江戸歌舞伎などから推定して、「江戸市民」なるものを想定してみよう。「江戸市民」を想定することは、江戸歌舞伎と、科学技術社会論の「欠如モデル」から、逆に考え付く想定である。

江戸歌舞伎や落語は江戸っ子という「市民」の支えなしに成立し得ない。「市民」に「受け」なければ、いくら人間国宝だからといって、その演技は評価されず、「この歌舞伎役者や落語家がつまらなく感じるとすれば、それは市民に評価眼がないせいだ」として「欠如モデル」を「市民」に適用すれば炊飯ものであろう。

一方、和歌（短歌）や能楽は全く違う。中世をかなり遡る時代から存続する文藝ジャンルとして、その評価を行う知識人共同体は確立されていて、この際「市民の受け」は無関係である。「この和歌（短歌）の良さが分らず、この能役者の演技の良さが分からないのなら、それは市民の側の勉強不足」と断定して、「欠如モデル」を市民に押し付けても、かなり通用する面がある。

日本の科学技術は、この和歌（短歌）や能楽に近く、それゆえに「欠如モデル」が現代の日本でも優位を占め、市民感覚が育たず、研究者の間の「市民としての連帯」がないのではなからうか。これと、比叡山や五山を支える「命がけの修行」（小西が度々論じる日本の中世的な「道」）とが無関係ではないことを、追々示してゆきたい。

現代日本の大学の理系の研究室で、「じゃあ、そのテーマを全力でやってみたまえ」という「一つのことに打ち込むべし」のモラルと、「地味だけど将来注目される」「今、もてはやされても、やがて廃れる」という不易流行のモラルは語られても、「市民の義務としてチャリティー精神で頑張ろう」などという声は皆無ではないか。そういう理系の研究者に向かって欧米仕込みの「市民への説明責任」「欠如モデルとしての市民」などという「市民」を意識した科学技術社会論は説得力を持ちにくい。説得力を持つには日本独特の「習い事・お稽古事」のモラルを詳細に検討すべきではなからうか。

「欠如モデル」との関係は、モード論をめぐる日米の違いについても指摘できる。日本では「権力」は常に「技術官僚」の側にあり、科学的知識が「欠如」した市民が「権力」を握ることは明治以来なかったといってよい。ところがアメリカでは科学的知識が「欠如」した市民が逆に「欠如」を誇り、選挙で「権力」を握り、知識人を軽蔑する傾向があったとの指摘が1-1（本論文シリーズ第一章第一項）で先述したホーフスタッターの指摘なのだ。「市民参加（Public

Participation, Citizen Participation)』<sup>7)</sup>にしても日本では「これまで不十分だったので促進すべき」対象である傾向が強く、アメリカでは、ホーフスタッターのいう知識人が権力との関係で陥るジレンマの指摘<sup>8)</sup>を敷衍すれば「結果として反知性的な権力の横暴を招いた程に過多であった面を見直す」対象が「市民参加」になる。そもそも「市民」には日本では「権力をもたない人々」の含意がほとんどすべてであるのに対して、アメリカでは「権力を持ち過ぎて困る人々」の含意もあることが相違点ではなからうか。公儀と称して権力を持つ武士に反抗し、どこか日本とは違う独立国家で町人が支配する場所で歌舞伎をやるとすれば、座付作者は町人の顔役に最大限配慮する必要がある。イギリスに対して独立戦争に勝利して、そんな状態を作り出したのがアメリカだといえる。

とはいえ、ここでひとつの根本的な疑問にぶつかる。この「江戸市民＝アメリカ市民」の比喩は本当に成立するのであろうか。

この「公儀と称して権力を持つ武士」に反抗し、どこか日本とは違う独立国家で「町人が支配する場所で歌舞伎をやるのがアメリカ」との比喩の当否を含め、日米の一次モデルの違いを佐藤俊樹の著書によって整理してみたい。

佐藤が「法の社会学」と「心情の政治学」を二つの中心点とする楕円形に日本の一次モデルを図解したものが参考になる。「心情の政治学」が極端になると「超共同体論」になり、その対極に「法の社会学」での規制が必要になる「欲望自由主義」があるとする。

「法の社会学」について佐藤俊樹は「法の社会学は、明治前期から大正期にいたるまで、日本近代の最も基幹的な一次モデルでありつづけた」<sup>10)</sup>「法の社会学とは、一言でいえば、徂徠学を西欧から輸入した述語系と制度技術で拡張したものである」<sup>11)</sup>と記述する。

さらに「私利私欲」性にたつ日本近代の社会理論では、自由を認めるかぎり、法の社会学的な論理は必ず要請されるとし、なぜこの機構が調整—制御にあたらなければならないかを、個人の欲望の自由に関連させて根拠づけること、そこにはたんなる機能をこえた論理が必要になる、それが「心情の政治学」の論理と、そこにおける特異点としての天皇だ<sup>12)</sup>という。「非国民」「鬼畜米英」という言葉などが、「共同体内部のきずな」「共同体外の者の排斥」を意味していることも、佐藤のいう「超共同体論」と「間人主義」(後で詳述する)の確認としてみれば頷

---

7 Ibid., p.265.

8 Hofstadter, Richard, *Anti-intellectualism in American Life*, (1963), 田村哲夫訳, リチャード・ホーフスタッター, 「アメリカの反知性主義」, (みすず書房, 2003), pp.377-8.

9 佐藤俊樹, 『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』, (1993), p.258.

10 Ibid., p.241.

11 Ibid., p.243.

12 Ibid., p.244.

ける。

これを踏まえ、この理解社会学的分析が提示する日本の社会構造と対比すべく、「非国民」という言葉が日本で飛び交った同じ時期に、アメリカで「詩人」という「究極のローカル・ノレッジ保護者」として「戦争という西欧文化」を批判した「多文化主義への底流」があったことを論じてみよう。詩人ウィリアム・カルロス・ウィリアムズが、親しかった同じく詩人のエゾラ・パウンドが迫害される理由を「詩の本質論」で解説した一節を紹介したいと思う。その前に紹介したいのは、その中にある、既存の大学帰属の英文学者への不信感を露わにした次の一節である。

腐敗した慣例に「聖なる」敬意を払う「大学」の数多の英語関係学部へ扇動幫助されて隷属を強いる悪党どもに、圧力をかけるべき根本的な動因はそのことなのだ。何しろ大学は、服従を強いることができる唯一の政治の担い手である犯罪者どもの、まさに思うつぼにはまっているからだ。<sup>13</sup>

大学人が戦争遂行の手先になっていることから理解できると、パウンドの「既存の知識人共同体への不信」にウィリアムズは共感する。しかし、それならウィリアムズ自身アメリカでは巨匠と呼ばれるほどの文学的地位を築いていることと、矛盾はないのかとの疑問は生じる。言い換えれば「アメリカ版非国民」になったパウンドに対し、なぜウィリアムズはならなかったのかという問いにもなる。それについては、アメリカには「知識人共同体を攻撃する形で貢献する」モード1があるということで理解できるのではなかろうか。またアメリカには日本のような「心情の政治学」が存在しないともいえる。「西欧に対抗するアメリカ的反骨精神の現れとしてのモード1」である。（このスタンスだけでは戦争遂行のアメリカ政府とそう対立しない。）その詩の源泉として「町医者として土地の人々に向きあいながら、アメリカ口語でうたうことを自らの生き方とした」<sup>14</sup>というウィリアムズが尊重する「土地の人々」の存在がある。その生活感情は一人一人が独立して生を営む。（その生を脅かすものとしての戦争遂行に反対し過ぎると、パウンドのように「アメリカ版非国民」になってしまう。）少なくとも奉仕団として宮中の掃除をし、ときどき陛下のお出ましがあって感激するような日本の庶民感情（まさに佐藤がいう「心情の政治学」であり、極端になると「超共同体論」になって「非国民」の言葉を生む）とは異なる。

---

13 Williams, William Carlos, *The Autobiography of William Carlos Williams*, (1948).アスフォデルの会による翻訳（思潮社, 2008）, p.390.

14 Ibid., 帯封.



ここでウィリアムズの「大学」の英語関係学部批判と関係が深い小西の記述を紹介しよう。

近代の日本が理解と共感をもった西洋詩は、たぶんロマン主義時代のものだけであって、しかもそれらの詩に潜められる主智性とはなじまなかった。まして、形而上詩にいたっては、いくらT・S・エリオットたちが推奨しても相手にされるはずがない。・・・この主情的な作調は、いかような心情が出て来ようとさしつかえないはずだけれど、実際には内向的な感情が主になる。内向的を陰性的と言い換え、これに対して外交的な作調を陽性的と言い表わしてもよい。事例としては、ヤマト系の日本に英雄詩の無いことが、まず指摘される。<sup>15</sup>

T・S・エリオットはジョン・ダンなどの形而上詩を推奨しただけでなく「伝統と個人の才能」を著して西欧詩の伝統と個人として詩人の才能を位置付け、これは小西が度々引き合いに出して日本文藝を論じる。中でも「子規のとき俳諧連歌から付句が切り捨てられたことに痛恨せざるをえない」<sup>16</sup>は注目すべきことではないか。

ここで個人の自由意思、自立、対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）を原則とする「個人主義」と相互依存、相互信頼、それらの持続が原則の「間人主義」の区別<sup>17</sup>を佐藤の理解社会学の文脈で導入すると、俳諧連歌の付句は「個人主義」か「間人主義」かという問題に突き当たる。一つの句に自分の読みとは全く違う他人の読みを認め、それで一つの藝術を共同制作するのは、自由意思、自立、対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）を原則とする「個人主義」ではないか。自分の読みとは全く違う他人の読みを認めるには、単なる相互依存、相互信頼では不十分で（その場合は喧嘩になる可能性がある）、自分の自由意思で他人の違う読みを認め、むしろ相違点を組織的に楽しむには自立、対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）が必要になる。

「子規のとき俳諧連歌から付句が切り捨てられた」結果については「俳人」でもある小西特有の「俳句消滅」危機が語られる。しかし、その後、短歌では齋藤茂吉が戦争協力の短歌を詠んだ罪で戦後しばらく謹慎を余儀なくされたように、佐藤がいう「心情の政治学」との関係で揺れたのに対して、そういう意味での俳句の被害は比較的少なかったのではないか。そして国際的な俳句と俳諧連歌の復活傾向は、俳諧の持つ「個人主義」性が時代を超えて引き継がれることを示している。

明治以後、西欧の「個人主義」に惹かれて日本文藝で「個人性」が流行っても、その多くは

---

15 小西甚一、『日本文藝史I』,(1985), p.40.

16 小西甚一、『日本文藝史V』,(1992), pp.446-7.

17 佐藤俊樹、『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』,(1993), pp.296-7.

「間人主義」の「個人性」であったことが佐藤の分析と小西の分析を突き合わせれば分かるのではない。作家は西欧的な「個人」になったつもりで社会に向けて主義主張を発信する。しかし、小西の分析のように、ロマン主義時代の西洋詩の「主智性とはなじまなかった」ことから、それは佐藤がいう「心情の政治学」への発信である面が強い。そこから翻って明治以後、西欧の「個人主義」に惹かれて流行った日本文藝での「個人性」とは、「間人主義」の中の「独立しないのに独立した個人を装う」傾向だった可能性がある。

小西が指摘するT・S・エリオットの「伝統と個人の才能」は「個人主義」とは対立しない。「間人主義」の中の「独立しないのに独立した個人を装う」傾向とは対立する。「二十五歳を過ぎて詩を書くなら、才能に任せるのではなく、伝統の中での自分の位置づけを考えると」というT・S・エリオットの主張は「個人主義」とは全く抵触しない。しかし「間人主義」の中の「独立しないのに独立した個人を装う」傾向と抵触する。このことは、すぐに後で詳述する。ここではT・S・エリオットの主張の持つ「西欧文化至上主義の英米版」傾向について問題にしたい。これは当然「多文化主義」から反発を招く。

「西欧文化至上主義の英米版」傾向を帯びながら、アメリカを中心にした大学の英文科の科目は、このT・S・エリオットの主張をもとに決められたといっても過言ではない。ウィリアムズの英語関係学部批判は、T・S・エリオット批判でもあり、「知識人共同体を攻撃する形で貢献する」モード1とも「西欧に対抗するアメリカ的反骨精神の現れとしてのモード1」ともいえる。

またウィリアムズの詩は、小西が「内向的」「陰性的」「英雄詩の非在」が特徴の日本（佐藤のいう「間人主義」「心情の政治学」の証とも取れる）と対比した、「外交的」「陽性的」「英雄詩の存在を感じさせる」作調になる。

「詩人」という「究極のローカル・ノレッジ保護者」として「戦争という西欧文化」を批判した「多文化主義への底流」を考えると、パウンドの例を示す前に、日本における以下の事例はどう考えるべきだろうかを考えてみたい。「個人主義」と「間人主義」の違いを整理しておきたい。首相経験者にほとんど機械的に贈られる叙位叙勲を辞退した宮沢喜一の遺族の場合は、「心情の政治学」の中心にしながら、珍しく「個人主義」を貫いたと考えられる宮沢の独自感覚を強く感じさせる。

叙勲制度は勲章が天皇から授けられるものとして、佐藤のいう「心情の政治学」による個人の自由と社会性の根拠の接続法になるのではない。個人の自由意思、自立、対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）を原則とする「個人主義」ではなく相互依存、相互信頼、それらの持続が原則の「間人主義」へ日本人を誘う「権力工学」の発動ともいえる。

おそらく本人の意向を受けて叙位叙勲を辞退した宮沢喜一の遺族の場合は、早くからアメリカに留学して米国民民主主義を知っている宮沢の、「個人主義」を貫いた中に、日本で平和を

脅かす「心情の政治学」と叙位叙勲との結びつきを深いところで否定する遺志をくみ取ったのではないか。一方、文化勲章を断った大江健三郎について、宮沢とは違って「個人主義」を貫いたというより、逆転した「間人主義」が感じられるのはなぜだろうか。それは文学に志すことの特特殊性による。

佐藤の「欲望自由主義」「法の社会工学」「心情の政治学」「超共同体論」は、文学に志し、文学者や文学研究者になる道筋を示しているともいえる。文学に志すものは、まず「欲望自由主義」の前に「欲望自然主義」（社会性に関する論理と無関係に定義。「自分だけよければあとはどうでもよい」という思考<sup>18)</sup>）に陥る。社会学のように金儲けが念頭にあって自分だけ儲ければよいと考えるのではなく、北村透谷と同じく現実の秩序と相容れない自分の内面を抱え、その内面を大事にしたいという意味で、社会性が念頭にないということである。やがて社会性に目覚め、自分の内面を傷つける社会からの規制に反発する意味で、それに対する反発と嫌悪を表明するという形で「法の社会工学」を語る。社会性のない自分の内面を抱え、社会からの規制に反発するだけでは、社会的な役立たずという自責も募り、別の回路を求めべく、やがて「心情の政治学」を弱者の論理という形で表明する。社会学は成功を求める個人を想定しているので、「心情反射作用」を他人との友好（それも成功に役立つ社会階層のやや上位にある者）に想定するので、天皇に対しては私利私欲の無秩序状態を解決する無「私」の存在と規定し、天皇に対する国民の側からの親しみを究極の「心情反射作用」として想定する。文学に志すものの場合は、むしろ社会的成功を求める生き方に疑問を呈する生き方が標準なので、「心情反射作用」は他人との友好は社会階層のやや下位にある者に想定する（弱者の論理）ことになる。天皇に対しては多くの者が権力者によって傷つけられるという意味の無秩序状態を解決する無「私」の存在と規定し、天皇に対する国民の側からの親しみというより傷つけられた痛みへの謝罪要求を究極の「心情反射作用」として想定する。

こう論じたからといって大江健三郎が西欧的な「個人主義」を身に着けていないということではない。西欧で評価され、ノーベル文学賞を授与された経緯に、たとえ三島由紀夫の推薦があったとしても、その三島自身を含め、西欧的な「個人主義」が疑われるものはない。ただ文化勲章拒絶の行為に、一見「心情の政治学」を否定するようで、結局「否定する形の天皇への思慕表明（ただし半永久的に憎悪が思慕に変化はしない）」の回路を辿る運動家に近いものを感じることを言いたい。このことに関連して、「二十五歳を過ぎて詩を書くなら、才能に任せるのではなく、伝統の中での自分の位置づけを考えろ」というT・S・エリオットの主張は「個人主義」とは全く抵触しないけれど、西欧に惹かれながらその「主智性となじまなかった」作家たちの、「間人主義」の中の「独立しないのに独立した個人を装う」傾向と抵触すると先述

---

18 Ibid., p.283.

したことを説明したい。

それは、当然「多文化主義」から反発を招くと先述したT・S・エリオットの主張の持つ「西欧文化至上主義の英米版」傾向とも関係する。「伝統の中での自分の位置づけを考えろ」ということは、「主智性」を含む西欧文化の伝統をきちんと学ぶことであり、「主智性とはなじまなかった」では済まされないことを意味する。結局、文藝の世界では日本は「主智性とはなじまなかった」傾向を押し通した。現在でも短歌、俳句に比べ、「主智性とはなじまなかった」では済まされない現代詩は普及していない。

重要なことは明治から昭和の半ばまでは、日本には「体系化された心情の政治学」があって、それはアメリカの「恋人・親子・友人」に限定した「基本的な心情反射作用」と対立する。つまり西欧的な教養の面から「個人主義」を疑う余地のない大江健三郎など、いわゆる左翼系知識人傾向の文学者が、すぐに天皇を問題にするのは、「体系化された心情の政治学」のせいではないか。原爆被害者や沖縄戦の被害者の痛みを人間として分かち合う「心情反射作用」は、「個人主義」でも十分許容する「心情反射作用」のはずだ。ところが昭和半ばまで日本での中心的存在であった「体系化された心情の政治学」のせいで、「心情反射作用」はただちに「間人主義」「心情の政治学」へと引き上げられ、「超共同体論」を睨みながら天皇を問題にせざるを得なくなる。

一方アメリカの「個人主義」は、すべての対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）がなされているわけではない。「恋人・親子・友人」に限定した「基本的な心情反射作用」だけは例外にしておきたい「心情」が存在する。「個人主義」の文化の中で「恋人・親子・友人」に限定した「基本的な心情反射作用」だけを認め、そこだけ「間人主義」にしようとして成功したり失敗したりするのが、アメリカ映画などの主題であることが多い。

そうしたアメリカ映画などポップ・カルチャーの影響もあって、日本にも「恋人・親子・友人」に限定した「基本的な心情反射作用」を主題にする文学が昨今は主流になってきている。その場合は天皇を問題にすることは殆どない。問題は「恋人・親子・友人」に限定した「基本的な心情反射作用」以外の部分で、アメリカには「個人主義」があっても、日本には自由意思、自立、対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）を原則とする「個人主義」が確立しないまま、問題にされないだけという問題がある。つまり「体系化された心情の政治学」からはじき出され、「恋人・親子・友人」に限定した「基本的な心情反射作用」で失敗すると、孤立が徹底して、さまざまな問題（自殺、引きこもり、無差別殺人など）が生じるのではないだろうか。

ところで「心情反射作用」がアメリカにないわけではなく「個人主義」を支える「心情反射作用」がある。

ホーフスタッターが詳しく説明するように、アメリカのキリスト教は西欧の既存の宗派のプロの僧侶集団を否定するところから始まるといっても過言ではない。カトリックだけでなくプ

ロテスタントにしても、神学を修めた僧侶というより、ただ民衆を上手に熱狂させる演説家に近いものが宗教界をリードする様が詳しく描かれる。その文脈の中で、次の一節は参考になる。

アメリカの説教の歴史が産んだ最も偉大なイメージは、ジョナサン・エドワーズが描いた魂のイメージ——台所のかまどの火の上にいる蜘蛛が、神の慈悲によって絹の糸にすがりついてある姿である。そしてアメリカの文学は、その独創性と特色をかなりの部分まで日常表現的な調子に負っている。<sup>19</sup>

つまり「かまどの火の上にいる蜘蛛」との「心情反射作用」である。佐藤俊樹の社会学的意味付けによれば、カトリック的なシンテレシスを否定し、契約神学によって「神との見えない契約」を意識し、「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在でありつづける」<sup>20</sup>ことになる。「アメリカの文学は、その独創性と特色をかなりの部分まで日常表現的な調子に負っている」という言い方はパウンドのイマジズム運動と微妙に重なる。

「かまどの火の上にいる蜘蛛」が人間だなどということは「現実」ではない比喻に過ぎない。しかし、建国以来、アメリカ人の大多数がこの比喻を信じ続けるとしたら、それはアメリカ社会の一次モデルになる。それを社会学用語で佐藤は「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在でありつづける」と表現した。佐藤はアメリカ建国初期のニュー・イングランドで「神政政治」といわれた社会制度を分析するという。ホーフスタッターが詳しく説明するところは、それが継続し、アメリカ社会の根幹をなし続けていることを示す。

西欧の神学をモード1とすれば、アメリカの各種宗教団体はモード2に近い分野横断的で信者の卑近な問題解決型の「神学」があるといいたくなる。けれど、アメリカのキリスト教がそういう把握で収まりきらないのは、それならアメリカがキリスト教国というよりキリスト教ベースの福祉団体花盛りの国だとすればすむ、とはいえないからである。

福祉団体花盛りでも、やはりアメリカは西欧と並ぶキリスト教の神を信じる国だと認識させられるのは、つねに西欧の既存の宗派のプロの僧侶集団を否定する姿勢が強く、それが国をあげて執拗なので、逆に西欧の既存の神学を常に深く学び続けているともいえるからである。西欧のモード1の知識人共同体を、いわば攻撃する形で貢献するモード1があるとでもいえる状態になっている。

先述のウィリアム・カルロス・ウィリアムズにしても、既存の英文学の知識体系を否定しな

---

19 Hofstadter, Richard, *Anti-intellectualism in American Life*, (1963), 田村哲夫訳, リチャード・ホーフスタッター, 「アメリカの反知性主義」, (みすず書房, 2003), pp.98-99.

20 佐藤俊樹, 『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』, (1993), p.110.

がら、自身は並みの英文学者がかなわないほど深い知識を英文学について持つ。つまり既存の英文学の知識人共同体を、いわば攻撃する形で貢献するモード1の営みとして、その文学活動があることになる。

そしてホーフスタッターが「アメリカの文学は、その独創性と特色をかなりの部分まで日常表現的な調子に負っている」と指摘したことは、「町医者として土地の人々に向きあいながら、アメリカ口語でうたうことを自らの生き方とした」ウィリアムズが例になると同時に、パウンドが組織的に提示し、それを小西が紹介した以下のイマジズムの方法の中にも組み込まれている。

フランス象徴詩を英語圏に移入してイマジズム運動を展開するためにとったパウンドの方法として①日常語を最高度の正確さで使うこと②常套表現を避けること③新しいムードにふさわしいリズムを創造すること④題材の選択はあくまで自由なこと⑤心象としては具体的かつ明確でありながら外貌は手荒な(harsh)イメージを使うこと⑥詩の精髓たる集中性を重視すること⑦言い尽くすより暗示することを小西は紹介し、民衆詩派に欠けていたのは①⑥⑦だとする。<sup>21</sup>

ここでいう民衆詩派とは一茶ブームの火付け役になった<sup>22</sup>大正期の一派のことで、正確にこの一派の主張に限定しなくても、定家を頂点とするモード1に対し、民衆に基盤をおく詩の運動は様々に形を変えて日本でも絶えることがない。これは既存の国文学の知識人共同体への不信感を基盤にしていることが多い。

このことを端的に表現しているのは「明治の中頃、正岡子規や与謝野鉄幹らは、『和歌を革新すべし』と主張した。・・・旧来の和歌をつくるには一定のルールがあり、修得すべき教養が必要だった。しかし、それにしばられることなく、素直に自分の思いを表現することが大切だと主張した。これが短歌の時代のはじまりであった。』<sup>23</sup>という文章であろう。小西が「万葉和歌を客観写生という概念に当てはめようとした正岡子規の門流たち」を「客観的自然感情」なる概念を用いて批判したことに対し、「科学を短歌によむ」いわば「客観的自然感情」の専門家が、むしろ「正岡子規の門流たち」を擁護しているのが興味深い。

ところで「町医者として土地の人々に向きあいながら、アメリカ口語でうたうことを自らの生き方とした」ウィリアムズが例になると同時に、パウンドが組織的に提示したと先述したことは、ホーフスタッターのいうキリスト教説教師の日常語傾向とも併せ、確かに日本の民衆詩運動などの流れと方向は同じかもしれない。しかし、根本的に違うのは、日本は主情的、ウィリアムズやパウンドは主智的という違いである。「科学を短歌によむ」いわば「客観的自然感

21 小西甚一、『日本文藝史V』,(1992), pp.527-8

22 Ibid., p.118.

23 諏訪兼位、『科学を短歌によむ』,(2007), p.6.

情」の専門家が、むしろ「正岡子規の門流たち」を擁護しているのも、科学者として本業の方で「智」や「理」を十分働かせた分、歌では大いに「情」を強調することの結果ではなかろうか。従って民衆詩派も「正岡子規の門流たち」も、「理念」を掲げて既存の伝統に立ち向かうことではなく（規則に縛られない、テーマを自由に選ぶといったことだけでは「理念」にはならない）、冷泉家が守る俊成、定家の「理念」に「庶民感情」で立ち向かうことである。パウンドが収監される身の危険を顧みず激しく攻撃し、ウィリアムズが支援した闘争のように、T・S・エリオットが築いた西欧詩の「理念」に「理念」でぶつかってゆくことにはならない。

「科学を短歌によむ」の実例を見てみよう。

#### <短歌>

感潮域の水質詳しく調べゆく河口堰をば深く問いつつ

#### <作者のコメント>

利水と治水を目的とした長良川河口堰は一九六六年に計画され、建設反対運動のつづくなかで、一九八八年に建設工事がはじまり、一九九五年春に完成した。一九九五年夏から運用がはじまっている。産業構造の変化のため、水需要の予測は崩れ、伸び悩んでいる。さらに、河口堰近くの川底のヘドロ化が進み、夏にはプランクトンが大量に発生する。河口堰によって長良川は湖のような様相を示しはじめている。こうした環境への影響を地道に調べているのが、名古屋大学の西條八東名誉教授のグループである。私は西條教授の仕事に触発された。

朝日歌壇（一九九六年）で佐々木先生は「感潮域とは河川が潮の影響を受ける範囲のこと。辞書によれば、水位や流速の変化は、海水の塩分の影響を受ける範囲よりも、ずっと上流まで及ぶのだという。（略）「詳しく」「深く」に仕事への姿勢を読む」と選評された。私は良心的な科学者の姿に感銘を深くした。<sup>24</sup>

これにパウンドの方法を適用して検討すると、①日常語を最高度の正確さで使うことは「感潮域」が日常語ではないので適合しない。②常套表現を避けることも科学技術用語を使うので適合しない。③新しいムードにふさわしいリズムを創造することも短歌の形式を守っているので適合しない。しかし④題材の選択はあくまで自由なこと⑤心象としては具体的かつ明確でありながら外貌は手荒な(harsh)イメージを使うこと⑥詩の精髓たる集中性を重視すること⑦言い尽くすより暗示することなどは適合する。

つまり、パウンドが能の表現に憧れた要素は適合し、パウンドが英詩の伝統に反逆し革命を

---

24 Ibid., pp.78-9.

起こそうとした部分は適合していないのではないだろうか。科学技術社会論的なテーマを扱った短歌は、日本の能の伝統に立つとみて、そう間違いではないと思われる。

これを踏まえ、日本的「心情の政治学」と科学技術研究の接点を探るべく、小西の指摘から日本固有の科学技術社会論の問題が「文学研究」から拾えることを示してみよう。その前に梅原猛の「梅原学」と能の関係について触れたい。つまり、能については能勢朝次の『能楽源流考』が原点で、そこから能勢を恩師とする小西やその弟子などの研究がなされ、これを文藝としての能楽研究の本流とすれば、歴史学者や文学者による傍流的な研究もあるからである。その中でも梅原の研究は注目に値する。

梅原を文藝としての能楽研究の傍流と決めつければ、あるいは梅原には不本意な指摘とうつつるかも知れない。これは「文藝としての」という但し書きを付けた場合の話である。作者と作品の直接的関係について疑問を呈するニュー・クリティシズムなどを体験した文藝の研究者にとって、「作品と作者の人生と歴史」の結び付けを、第三者の検証が可能で、定義のはっきりした学術タームでのみ語る論考とすることの困難さを思えば、「梅原学」を簡単には受け入れられない。

梅原は「梅原学」の後継者がいないことを嘆く。しかし第三者の検証が可能で、定義のはっきりした学術タームでのみ語る論考とすることが守られなければ、「梅原学」の学問としての継承者はなかなか現れないであろう。

「梅原学」は、日本の文藝・歴史研究としてより、科学技術社会論と見做すことによって将来の展望が開けるのではなからうか。梅原猛は独自の「梅原学」を立ち上げた成果として、実際に政治に働きかけて国際日本文化研究センターを設立し、その仮称が「国際技能工芸大学」であった大学の設立に際し、仮称を改め、「ものづくり大学」とする案を実現して総長に就任した。また市川猿之助と共鳴して立ち上げた「スーパー歌舞伎」シリーズの中核には「宙乗り」という江戸時代以来の「技術」の存在がある。

西欧の伝統で培った英雄詩の定義をもとに「純粋な英雄叙事詩の存在しない点にこそ、日本文藝のいちじるしい特色があるのだ——と考えるほうが正しい」<sup>25</sup>とする小西と、記紀の主人公が「英雄」として活躍する「スーパー歌舞伎」は相容れない。「呪術などの超自然的な力が介入してくると、英雄性が弱められ失われる」<sup>26</sup>とする小西と「怨霊史観」を創設した梅原では、「英雄」観が根本的に違う。結果として小西の『日本文藝史』では「スーパー歌舞伎」は無視され、何の評価もされていない。

実際、「スーパー歌舞伎」は古代を舞台にしたSFファンタジーの傾向が強く、筋書とセリフ

25 小西甚一、『日本文藝史別巻（全巻索引）』, (2009), p.27.

26 小西甚一、『日本文藝史I』, (1985), p.231.



だけを見れば「宇宙戦艦ヤマト」や昨今流行りのストーリー性のあるゲームと、どこが違うのかということになる。

第三者の検証が可能で、定義のはっきりした学術タームでのみ語る論考とすることが守られる学問の立場から梅原の「スーパー歌舞伎」を評価するとすれば、それはSFというジャンルの研究になるのではないか。そしてSFが本気で論じられるのは科学技術社会論である。例えば「(社会学, 人類学, 人間工学などを結集して) ナノテクに顕著な終末論的, SF的言説を相対化させる」<sup>27</sup>といった記述がある。科学技術には未知との遭遇による冒険感覚が付き物で、それは人類の原始性を復活させ、危険回避のため、不安を静める靈性に頼る傾向を呼び覚ます。それら疑似科学は、科学と相反する方向を持ちながら、一方で科学を活性化させる作用がある。その相対化や正体の見極めには様々に新しい学問が必要になる。

梅原が提起した、法隆寺を怨霊鎮魂の寺とするか否かの論争が、日本古代史の結論としての当否はともかく、建造物としての精密な分析を促し、「ものづくり」という国家コンセプトの発見という梅原学の成果になる。その分析には佐藤の理解社会学なども有用ではないか。

一つのアイデアを提示すれば、文藝や祝詞の「言霊」は、国家繁栄のベクトルを持つ限り、理解社会学の一次モデルになりうるし、その効果を度外視すれば疑似科学性を免れる。ところが国家呪詛につながるベクトルは一次モデルとはならず、実例が常に「怨霊の實在」を示唆する疑似科学性を免れ得ない。これらを佐藤がいう「心情の政治学」の両面性として捉える(常に国家繁栄と安泰を祈る無「私」の存在としての天皇は、それに反発する呪詛を行う怨霊を「實在」ではなく「理論」として伴う)といったことである。

「疑似科学からの刺激も科学技術の成果につながる」という点でまとめれば「梅原学」の「怨霊史観」も第三者の検証が可能で、定義のはっきりした学術タームでのみ語る学問になりうる。例えば梅原がいう「フィールドワーク」も「怨霊の検証」「門閥による血みどろの抗争史の検証」と称して、直観や信念に基づく「始めにストーリーありき」の調査では、梅原の期待する結論に都合のよいデータばかり並べることになる。しかし、そうであっても、対象になる寺社の建築としての構造、大工などの技術についてのデータは客観的な資料として価値を持ち、科学技術社会論として成立し得るのではないか。

それはビデオゲーム制作のIT技術への貢献に似ている。科学技術に付き物の未知との遭遇による冒険感覚、人類の原始性を復活させ、危険回避のため、不安を静める靈性に頼る傾向を呼び覚ますことを利用したストーリー性のあるゲーム開発は、一方で、ゲームの画像や音声にリアリティーを持たせる技術開発に貢献する。ゲームなしに、ただパソコンモニターの画像や

---

27 『科学技術社会論研究6』, p.57.

音声にリアリティーを持たせる技術開発を地道に行うだけでは到達不可能なスピードで技術開発が行われる。同様に、寺社の建築としての構造、大工などの技術についてのデータを集める地道な作業では到達不可能なスピードで古代建築にまつわる科学技術社会論的考察が梅原の「怨霊史観」でなされたことは確かである。

「国際技能工芸大学」を「ものづくり大学」と改めた梅原の意図をくんで、「国際技能工芸」と「ものづくり」の違いを、科学技術社会論の学術タームとしての定義の違いとして考えれば、「ものづくり」には「日本独特の霊性からの刺激」が含まれていることではないだろうか。

それは「疑似科学からの刺激も科学技術の成果につながる」例として、錬金術やアリウス派の信仰からの刺激がアイザック・ニュートンの科学技術の成果につながったことに比肩することができる。ニュートンの科学技術は英国の国家コンセプトを支える重要な柱である。佐藤がいう「心情の政治学」になぞらえれば、英国には「理念の政治学」があって、自然科学的合理性はその一次モデルではないか。「神の秩序を実証的に究める存在としての人間」観である。その裏に錬金術やアリウス派の信仰が刺激材料としてあったにせよ、これは裏のものとして隠す必要がある。「悪魔の秩序を憑かれたように究める存在としての人間」観や、「契約の改変を認めない社会」観（アリウス派の絶対的な神とキリストや聖霊を分離する思想は、秩序は一つという考え方になり、アメリカの契約神学とは対極にある。英国はアメリカに先駆けて資本主義的発展を成し遂げた国である。佐藤がいう個人の集団帰属を契約で自由にできる社会を目指すにはアタナシウス派である必要があったのではないか。）は危険思想になる。しかし、この危険思想が刺激になってニュートンの成果を生んだのではないか。ニュートンは「悪魔の秩序を憑かれたように究める」熱意とアリウス派のような「神の絶対的秩序」を求めて、自然科学の法則を発見した。

同じように、梅原の「怨霊史学」を日本の国家コンセプトとして認めるわけにはゆかなくとも、その産物である「ものづくり」のコンセプトは日本の国家を支える重要な概念としてもよいのではないか。そこに含まれる「日本独特の霊性からの刺激」には、以下のように小西も言及している。

「解体新書」が、その文藝的な興味のなさを批判しつつも、ともかくも、まず西欧科学書の漢訳として現れた事実を踏まえ、明治末期まで医学部教授のほとんどが漢詩をつくっていた事実を指摘<sup>28</sup>する。常に漢籍を輸入し、漢詩と対峙させて和歌を考えてきた日本が、その方式に組み入れて西欧近代科学も輸入していたのである。能楽の領域では独特の世界観を積み上げたことと先述したこととによって、やがては近代西欧科学が能楽に組み入れられることにもなり、免疫学者で能作者の多田富雄が安楽死問題を能仕立てにする。

---

28 小西甚一、『日本文藝史V』,(1992), p.357.

「システム工学によって設計され、現代技術の粋を尽くした新しい高層ビルディングでも、その地鎮祭と竣工式には、神主が来て祝詞をあげなくてはならない。そうしないと関係者の心が安定しないのである」<sup>29</sup>と小西も指摘する。その祝詞が典型である「言霊」としての語句は初期の万葉集までの和歌に組み入れられている。宇宙飛行士が大気圏突入の際に、軌道計算が外れたら宇宙の藻屑となる危険を意識して「アイザック・ニュートンを信じて」というに近い心理の存在が日本の最先端工法の建築関係者にあることは、あくまで自然科学的客観性を意識し、常に妥当性境界を探る努力を怠らない「文学研究」ならでの指摘である。

もちろん「感潮域」という言葉を使用した短歌が、「言い尽くすより暗示すること」によって、この問題に携わる科学者の良心は暗示しても、その立場が論理的に明確にならない恨みがある。論理的に明確にならないから「心情の政治学」が機能するという日本の社会構造には合致している。

こうした考察は救急救命隊が中国での災害現場で遺体に対する礼をして好評だったことも関係する。何かというとブルーシートで現場を覆いたがることがマスコミに評判が悪く、遺体への礼は当然のこととして国内では注目されない。しかし「救急救命隊の遺体への礼」は日本独特の「心情反射作用」「心情の政治学」の産物であることが分かる。

日本の「心情の政治学」とアメリカの「市民革命権神授説」（「人権は国家の恩恵ではなく神から授けられたもの」という句がケネディーの就任演説にある。）との間に、「救急救命隊の遺体への礼」は「国際社会で通用する心情の政治学」の存在を伺わせる。いわば市民の現場交流に近いこのことは、佐藤のいう「心情の政治学」の原点ではないか。

これと梅原がいう西洋近代哲学の人間中心主義批判との関係を考えてみよう。「天台本覚思想」における「草木国土悉皆成仏」という言葉が世阿弥や禅竹の能に頻出することを指摘し、西洋近代哲学の人間中心主義が生む人類の危機を、こうした考え方が救うという主張<sup>30</sup>である。梅原の批判がいう「人間中心主義」は、単なるヒューマニズムではなく、絶対的神の視点に実験・観察をする人間の視点を置いて西欧科学を生み、やがて佐藤がいうアメリカの契約神学を生むようなアタナシウス派のキリスト教がもたらす西欧科学技術文明、近代的資本主義といったことであろう。これと対立する日本の思想を「救急救命隊の遺体への礼」にも感じるのは、梅原の主張を誤解しているのだろうか。ともかくも梅原の主張を含む、本尊・教義・教団で分析できない日本人の宗教感覚があることは確かだ。それを「万物が仏となる」「草木国土悉皆成仏」で捉えるのが梅原である。佐藤の「心情の政治学」の両面性（小西は『万葉集』や祝詞に現れる言霊を、梅原は「怨霊史学」の存在を指摘する）もこのことを指摘し、世阿弥や芭蕉をそう

29 小西甚一、『日本文藝史I』,(1985), p.146.

30 梅原猛、『うつば船III世阿弥の神秘』,(2010), p.128.

したローカル・ノレッジの代表者とすれば、アメリカで「詩人」という「究極のローカル・ノレッジ保護者」として「戦争という西欧文化」を批判した「多文化主義への底流」があったことと結び付け得る。

### 2-1-(e)多文化主義、文化的唯物論視点での「シェイクスピア現象」論

多文化主義の立場（アメリカで様々な異文化の吸収を推進する立場）の学習プログラムから、シェイクスピアはヨーロッパ主義、家父長主義（これまでアメリカが異文化の吸収を阻んできた要素）が強いとして排斥される傾向に反論し、多くの言語に訳され世界で上演されるシェイクスピアは普遍的であるとする論考<sup>31</sup>がある。

シェイクスピアが普遍を標榜する西欧文化なのか、英米のローカル・ノレッジなのか、多文化主義を主張するエスニック文化に引き入れてよいものかという問題は、多文化主義の本質を考える論点になる。これは文化に上位文化と下位文化という差別を設けるといふ横割りの問題と、地域差という縦割りの問題が絡む。

前項で論じた「梅原学」がいう「草木国土悉皆成仏」思想も、西欧とは違う極東地域に発生したローカル・ノレッジとして西欧文化に横から対抗するのか、その普遍性を説いて、同じく普遍性を標榜してきた西欧文化の上位に躍り出るといった問題にもなる。

「梅原学」を第三者の検証が可能で、定義のはっきりした学術タームでのみ語る論考とする立場から梅原の主張を科学技術発展と矛盾しないようにするには、これを宗教問題と取らず、科学技術社会論の学術タームに翻訳すれば、アクターネットワーク理論に近いと捉えるべきではないか。絶対者である神を想定し、「神の秩序探求」が科学技術とはせず、絶対者のいない世界（「神」もアクターのひとつとなる）の秩序探求を科学技術とする。そこでは、神からの距離によって、上位者である「神に近い知識人共同体」と、その下位に位置する「日常問題の解決に囚われる市民」の差別がなくなる。そのことはモード1モード2の峻別にすでに西欧科学技術文明、近代的資本主義の弊害は組み込まれていて、それを解消するキーワードにもなると考えられる。小西、梅原、パウンド、ウィリアムズの考え方は、すべて「神」「自然」「人間」「広義の科学技術」がアクターとしてネットワークでつながれる。佐藤のいう理解社会学は、まさにこれらのアクターネットワーク理論としてのローカル・ノレッジ探求ではないか。

この場合アクターネットワーク理論を西欧文化とするのか普遍的文化とするのかでも多文化主義との関係は変わってくる。アクターネットワーク理論はどちらともつかない面があるものの、別の科学技術論の学術タームには、横割りの問題を想起させるものがある。

例えば、ホーフスタッターの「反知性主義」の「知性」は、どうもモード1の知性に限られ

---

31 Remillard, Gerard J., *Universality found in William Shakespeare's works.*(2003). CR||291||1

ているような疑いがある。いわゆる実用を重んじるアメリカの風土が「知性」と対立することを例示するために、イギリスが誇る電磁波の権威で、ニュートンに次ぐモード1の理学研究者であるマックスウェルが、電話の発明に失望した挿話をホーフスタッターは紹介している。<sup>32</sup> 電話の発明がもっと知的に複雑なものであれば（例えばCDのような、光を波と捉える、現代物理学の知識応用の発明などをホーフスタッターは想定しているのかも知れない）マックスウェルも失望しなかったかも知れないと指摘する一方で、マックスウェルももう少し電話の発明から知的刺激を受けても良かったのではないかと、双方の評価・批判を行う。しかし、典型的なモード1とモード2の対立を、このように足して二で割る喧嘩の仲裁のように収めさせるのは、果たして適当であろうか。マックスウェルはあくまで原理的な発見に重きをおき、電話の発明からは画期的な論文は書けない（従って世界的な理学の知識人共同体に貢献できない）から失望したのだ。またCDの発明には、どうしても現代物理学というモード1の進展が必要であって、それを省略して、いきなりCDのようなモード1の進展を含むモード2の発明は期待できない。

ここで疑問が生じるのは、そもそもモード2の「知性」はホーフスタッターの「反知性主義」の「知性」とはみなされないのかという点である。電話の発明の延長として実用的な発明を重ね、ある種アメリカの英雄になったエジソンの評価はどうなるのかと疑問を抱かされる。ホーフスタッターの長大な書物に、エジソンは一度も登場しない。もっともアインシュタインも登場しないので、いわばモード2もモード1も理工系の知性は無視されたかとも一見思える。

しかし、農芸科学という「知性」が農民から拒絶された例を、ホーフスタッターが「反知性主義」の「知性」として紹介している。この農民の信条（あるいは心情）を代弁する形でベンジャミン・フランクリンが「あなたの隣近所の農民たちが、私の近くの農民たちとおなじく、祖先のたどった道から外れるのをいやがるなら、どんな改良でも彼らに試みるよう説き伏せるのは容易なことではない」と述べることを紹介する。フランクリンという「知性」が農芸科学という「知性」を拒絶する農民を代弁するという、複雑な関係がここに露呈する。それがアメリカの大きな特徴であり、ホーフスタッターのいう「反知性主義」の一環であることを、追々証明してゆきたい。

ここで問題になるのはアメリカの大地に対する客観的もしくはロマン的—主観的自然感情ではなからうか。この農民の信条（あるいは心情）に現れるロマン的—主観的自然感情が、アメリカで書かれる詩の源泉の一部になる。それはノルマンディー上陸作戦が成功したときの連合国軍兵士やベルリンの壁が崩壊したとき解放された人々がヨーロッパの大地に対して抱く感情

---

32 Hofstadter, Richard, *Anti-intellectualism in American Life*, (1963), 田村哲夫訳, リチャード・ホーフスタッター, 「アメリカの反知性主義」, (みすず書房, 2003), p.28.

とも重なり、アメリカの大地と向き合って生きてきた農民の感情そのものというより、それを代弁する「知性」が関わる感情である。これを念頭に、次の文章を参照していただきたい。

詩（あの腰抜けの「詩歌」なんかじゃない）はカプセルだ。世界の真相の諸事実を安全にしまっておけるのは、時にすぐれた頭脳にも収めておけるが、このカプセルの中だけだ。

その結果、詩が憎悪されることになり、詩を——詩が時々引き起こす衝撃を——抑えこもうと悪意ある熾烈な攻撃が始まり・・・連中は本を焼き、その自由を抑圧し、本を書くという罪を犯す者を投獄する。同じように気に食わないと絵画、例えば「ゲルニカ」を焼き捨てようとまでするのだ。<sup>33</sup>

これは「第二次世界大戦中イタリアでファシズム宣伝の海外向け放送を行ったかどで、一九四五年に反逆罪で逮捕、アメリカへ連行されたが、精神異常を理由にワシントンの聖エリザベス病院に十三年間軟禁される。・・・ヘミングウェイなどの嘆願運動により反逆罪の起訴は取り下げられ、一九五八年、妻ドロシーとともにイタリアへ戻り、ヴェネチアで客死」<sup>34</sup>したエゾラ・パウンドについて、親しかったウィリアム・カルロス・ウィリアムズが、パウンドが迫害される理由を「詩の本質論」で解説し、パウンドを代弁したものである。

小西も、能との関連や、詩におけるイマジズム運動との関連で、パウンドの考え方を度々紹介する。（パウンドの引用は『日本文藝史』の全巻索引によれば12箇所及び、「パウンドと能の英訳」「パウンドと俳諧表現」といった項目も索引に設置されている。能と俳諧は小西個人が文藝の中で最も重要視したものとも考えられるので、パウンドは小西の文藝論と最も関わりの深いアメリカの詩人といえる。）そのパウンドが、アメリカ版「非国民」的扱いを受けた状況を、「アメリカン・モダニズムの巨匠」<sup>35</sup>ウィリアムズが代弁することと、農芸科学を拒否する農民をフランクリンが代弁することの並行関係は重要ではなかろうか。

分かりやすい「ゲルニカ」を手掛かりにすると、まずウィリアムズの記事は「権力による市民への迫害」を重要視していて、その状況をカプセルにする（凝縮して提示する）詩が権力によって危険視されることを説明している。これは大江健三郎がヒロシマにこだわることを想起させる。その文脈の中で、パウンドだけでなくウィリアムズ自身の詩への考え方が表現されていることにも注目したい。「町医者として土地の人々に向きあいながら、アメリカ口語でうた

---

33 Williams, William Carlos, *The Autobiography of William Carlos Williams*, (1948).アスフォデルの会による翻訳（思潮社, 2008）, p.391.

34 Ibid., pp.458-9.

35 Ibid., 帯封.

うことを自らの生き方とした」<sup>36</sup>ウィリアムズだからこそ、農民を代弁したフランクリンとの並行関係を指摘できる。アメリカで「詩人」という「究極のローカル・ノレッジ保護者」として「戦争という西欧文化」を批判した「多文化主義への底流」があったと先述したことはウィリアムズやフランクリンの考え方にも見られ、「独立のための戦争をする権利」を宣言したアメリカ独立宣言の「ローカル・ノレッジ」とは対立する。

「農民の代弁」「市民の代弁」をする「知性」が「農民を迫害するもの」「市民を迫害するもの」を告発し、一方で農民や市民が生きる大地への愛着、つまりロマン的—交感的自然感情と思われるものを「代弁」することで「詩」が生まれることになる。この「農民や市民の代弁」は「政財界の権力に迫害される庶民の代弁」という形で、日本の場合は、さらに「権力に迫害された庶民の被害者感情」という問題に集約される。これを論じるのは後にして、まずアメリカの「知性」を先に論じたい。

つまり農芸科学と農民の信条（心情）を「知性」と「反知性」の対立とだけすれば、パウンドとアメリカの権力との対立も「知性」と「反知性」の対立と捉えられる。ところが農民の信条（心情）とパウンドは通底するところがあり、農芸科学とアメリカの権力とが通底する見方も可能なのである。

むしろ農民の信条（心情）の方が本物の「知性」で、一般に「知性」と考えられているものは「知性」ではない、といわんばかりの論陣を張る、パウンドの友人ウィリアム・カルロス・ウィリアムズとは矛盾することになる。

この混乱した状況は、アメリカには西欧の伝統を批判的に受け継いだ結果として「既存の知識人共同体への不信」が根強いゆえ、と指摘することで理解できるのではなからうか。もし「モード2の知性」が考えられるなら、アメリカでは「モード2の知性」が優勢なので「モード1の知性」が分裂を余儀なくされるとも、ホーフスタッターがいう「反知性主義」とは「モード2の知性」主義だと指摘することもできる。

ホーフスタッターは「十九世紀のあいだに反知性主義が明確な形をとってきた・・・大胆で男性的な実用主義を代弁し、貴族的、女性的で俗離れした文化を批判する人びとが反知性の立場をとった・・・しかし彼らは、自分たちの周囲にあった青白く無力な知性の姿をもって、知性全般を誤解していた。彼らは自分たちの行動が、知性をそうした状況に追い込んだことに気づかなかつた。また、アメリカの知性が発育不全を起こした原因は、彼らが知性を拒否したせいもあった——つまり途方もないポピュリズムや、やみくもに『実際性』に固執した点にあったことも理解できなかつた——こうして反知性主義者の主張は、自己実現的な予言の性格を帯びるようになった。ひとつには彼ら自身の独断によって知性は失敗の理由と結びつき、活気と

---

36 Ibid., 帯封.

影響力を失いつつある社会的タイプの典型となり、隔絶した世界の産物となったのである<sup>37)</sup>と指摘する。

こうした反知性主義攻撃と、「本物のアメリカらしい知性」との差が浮き彫りになるのは、「アメリカの文学は、その独創性と特色をかなりの部分まで日常表現的な調子に負っている」というホーフスタッターのキリスト教説教師の言葉についての観察から文学に及んだ考察と、西欧のモード1の知識人共同体を、いわば攻撃する形で貢献するモード1があるとでもいえるウィリアム・カルロス・ウィリアムズによる徹底した英語関係学部の大学人攻撃である。

この状況を日本に置き換えれば、説教節や、蓮如による平易な説教が日本文学の中核になり、民衆詩派の文藝理論が国家を代表する文藝理論となり、大学所属の国文学者のすべてを否定し徹底攻撃をする文学者が、現代文学の巨匠と仰がれる状況ということになる。こういう状況は日本にはない。晩年に蓮如や親鸞に近づく五木寛之にしても、冷泉家を中心にした日本文藝を徹底攻撃する様子は見られない。ノーベル文学賞は受賞しても文化勲章を拒絶し、『おもろさうし』をはじめとした沖縄文学を推奨して「ヤマト系文藝」と対峙するかの姿勢を見せる大江健三郎も、ヤマト系に盲従する知識人への反感を精妙な言葉で語ることはあっても、「ヤマト系文藝」そのものを直接攻撃する様子は見られない。

このことの解釈として、先述した、「多文化主義への底流」が「独立のための戦争をする権利」を宣言したアメリカ独立宣言の「ローカル・ノレッジ」とは対立するとしたことは、より正確には「地域に根付く市民としてのローカル・ノレッジ」と「国家としてのローカル・ノレッジ」の対立になる。ただし、この「国家」と「地域」の対立が一般の感覚ではそれほど鋭いわけではない。アメリカ独立宣言も、戦争する権利を主張して「国家として」と訳される文言に当たる原文は“States”であって“Nation”ではなく、パウンドが「国家による戦争」に反発したのは「究極のローカル・ノレッジ保護者」としての詩人の純粋さによるものではなかったか。こうした「地域性にこだわる」傾向は日本には希薄で、「国家として」であろうと「民族として」であろうと、「心情の政治学」で国がまとまってしまう傾向が強い。

以下の米国シェイクスピア研究学位論文が参考になる。

オスマントルコのイメージが人種的なものではなく政治的、宗教的に西ヨーロッパを脅かすものであるということ、シェイクスピア、マーロウ作品から指摘したもので、日本人研究者にとって「当たり前」に近いことを熱心に指摘する論調から、逆に、オスマントルコの脅威さえ人種的なものに見るアメリカ人の人種問題へのトラウマが感じられる論考<sup>38)</sup>である。

37 Hofstadter, Richard, *Anti-intellectualism in American Life*, (1963), 田村哲夫訳, リチャード・ホーフスタッター, 「アメリカの反知性主義」, (みすず書房, 2003), p.353.

38 Sallanti, Sancar, *The image of the Turks in early modern British drama*, (2003). CR||291||1



オスマントルコのイメージが政治的、宗教的勢力であるという事実が、なぜ日本人研究者にとって「当たり前」に近いことなのだろうか。それは天台止観で俊成が説明されるようなヤマト系文藝が、皇室、冷泉家、小倉百人一首カルタに興じる庶民などを一体化した政治的、宗教的勢力であることを無意識化していることによるのではなかろうか。大江はこの次元の議論を避け、アメリカ人が人種問題に切り込むような態度で、さまざまな事象を批判する。

大江健三郎の以下の文章はこうした事情を物語る。

戦時における記紀歌謡の日本人にはたした役割を、最近の義務教育における「神話」の復活と思いをあわせるほどの人間ならば、いまだかつて客観的な批判の手がかりとして、記紀歌謡の脇におくべき確実なものはなかったことを考え、つづいて『おもろさうし』へと真摯な目をむけぬわけにはゆかぬはずである。われわれが、いったん「異族」の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげて、沖縄と日本本土に真の総合をめざしうる新しい文化像を望むならばなおさらである。<sup>39</sup>

小西と佐藤の分析を知れば、この文章は「心情の政治学」「超共同体論」に沖縄は入っていないことを指摘したことになる。従って「異族」の思想と格闘することは「心情の政治学」の克服を意味する。

これを踏まえ、この大江の「異族」の思想という言葉に注目して、以下の米国シェイクスピア研究学位論文を見ていただきたい。まずユダヤ人差別問題である。

中世以来のフィグーラとしての旧約聖書観と否定的に典型化されたユダヤ人像がシャイロックにあること、娘ジェシカから箱選びにいたる、血が争えぬ人種観、差別観の精細な分析を行う。ヨーロッパ発のプロテスタント国家としてローマに反逆する国家が、その運命を重ねイギリスとイスラエルとを自己の罪を反省することまで含めて同一視する見方があることを紹介し、クロンウェルの清教徒革命時にユダヤ人をイギリスに迎え入れる感覚と、ホロコースト後にシオニズムに好意的になったイギリスの見方を紹介し、ユダヤ人迫害はもっぱらカトリックの悪弊とみなす見方が優勢なのがイギリスとする。<sup>40</sup>

また以下の米国シェイクスピア研究学位論文も参考になる。アイルランド問題である。

アイルランドの植民地化は、イングランド化したアングロ・アイリッシュの植民地化という複雑な面がある。そうした微妙な関係を、16世紀の資料や『リチャード二世』をもとに解析

---

39 大江健三郎、「『おもろさうし』からの逆照射」、『日本思想体系-月報29』、(1972年12月)、第18巻（おもろさうし）、p.3.

40 Kwalbrun, Lara., *Playing God's chosen: Protestants, Jews, and sixteenth-century drama (William Shakespeare, Christopher Marlowe)*, (2003). CR||291||1

したもの<sup>41</sup>である。

長いイギリスの歴史の中で、アイルランド人は「異族」であり、イギリス人、さらにイギリス人化したアイルランド人も、この「異族」の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげてきた。未だにそれは進行中である。

また長い西欧の歴史の中で、ユダヤ人は「異族」であり、西欧人、さらにアメリカ人も、この「異族」の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげてきた。未だにそれは進行中である。ただし、それは同じ契約神学に近い宗教を奉じるものの、支配と被支配を巡る戦いであって、日本本土と沖縄のような「心情の政治学」に入るか入らないかの問題ではない。大江のいう「異族」の思想との格闘は、ユダヤ人問題やアイルランド問題には適用できる。しかし沖縄問題は、沖縄を「心情の政治学」支配地域にするか、本土自ら「心情の政治学」を克服するかという意味で、あくまで「本土の問題」であって、沖縄の思想との格闘といったものではない。

小西はそもそもヤマト系という言葉は琉球人が本土の日本人を呼ぶ「ヤマトンチュ」から命名したという。<sup>42</sup>その上でアイヌ文藝は非ヤマト系だが（長篇性において）、琉球文藝は準ヤマト系文藝（短章性、言語分析の結果）だとする。<sup>43</sup>筆者も外間守善から本土の古語「あかりしゃうじ」が本土では「障子」になり沖縄で「あかり」になったことを講義で聞かされた。

大江は『『異族』の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげて、沖縄と日本本土に真の総合をめざしうる新しい文化像を望むならばなおさら』という。本土のヤマト系文藝は、まさに「シナ文藝という『異族』の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげて、シナと日本本土に真の総合をめざしうる新しい文化像を」築き上げた二千年に及ぶ歴史があり、近代以降は「西欧文藝という『異族』の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげて、西欧と日本本土に真の総合をめざしうる新しい文化像を」を築き上げようと百年の努力を積み重ね、昨今はアメリカ文藝を視野に入れている。これを記述するのが小西の長大な著作である。

「ヤマトンチュ」くらい貪欲に「異族」の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげるのが好きな人々はいない。さらに本土のその傾向を真似するかのように、「琉球に、ヤマトと同じ文化様式をもつことが『雅』なのだ——という意識の生まれたこと」という小西の指摘がある。これについては、すぐ後で詳述したい。

大江の文章の前半には次の文章がある。

---

41 Glover, Laurie Carol, *Colonial Qualmas/Colonial Quelling: England and Ireland in the Sixteenth Century*, (1995). MF||189||67

42 小西甚一、『日本文藝史I』, (1985), p.31.

43 Ibid., pp.62-3.

日本の国文学者が、恩賜的に研究をおこなってやるという態度で『おもろさうし』をとりあげる。その「研究」のおもむくところが文化の根底にかかわる収奪だということを見とおして、『おもろさうし』を自分たちの魂のただなかにまで恢復する闘いが、しばしばおこなわれた。<sup>44</sup>

確かに小西も指摘するような本土の国文学の「内向的」「陰性的」に対して「外交的」「陽性的」な面が沖縄にはありそうである。しかし、本土の「主情的」に対する「主智的」が沖縄にあるかどうかは疑問である。本土の「主情的」の頂点にある俊成、定家の和歌や天台止観をささえる「理念」に匹敵するものが沖縄にあるというなら、よほど詳細な説明をしてもらわないと誰も納得出来ないであろう。(琉球は本土と違い「シナ文藝への志向が認められない」<sup>45</sup>という小西の指摘が正しければ、当時六朝のシナとの交流なしにすでに「理念」を持つ高度な文藝が琉球に独自にあったことになる。その可能性は極めて低い。)

ここで「琉球に、ヤマトと同じ文化様式をもつことが『雅』なのだ——という意識の生まれたこと」という小西の指摘について詳述したい。

「十六世紀には仮名書きの碑が多い。それは、十五世紀ごろ既に仮名が入っていたことを示すのであり、そうした実績が無ければ、突如として仮名書きの『おもろさうし』が現れる可能性もなかったであろう・・・幕府は琉球王朝を認めながらもそれが薩摩藩の管理下に置かれることを許可した。・・・その結果、琉球に、ヤマトと同じ文化様式をもつことが『雅』なのだ——という意識の生まれたことはきわめて注目を要するであろう<sup>46</sup>」といった沖縄文藝についての記述に要約される小西の沖縄文藝分析がある。

これが「文化の根底にかかわる収奪」というなら「おもろさうし」の仮名書き拒絶運動があつてしかるべきではないか。ただし、そうした運動が成果を生む可能性は低い。むしろ政治的弱者の文化は政治的強者に「収奪」されることで、逆に「収奪」した政治的強者の文化を乗取る。そうすることで「収奪」し返すことがある。アイルランド文化とイギリス文化がまさにそうした関係で、スコットやジョイスなど、アイルランド出身で英文学のキャンノンにまでのし上がった文学者は多い。

こうした観点に立つと、沖縄の文化が本土の文化に与えた最大の功績は、アメリカのジャズを中心にしたポピュラー音楽に沖縄の音階を融合させたことである。本土で日本の陽旋法や陰旋法の伝統的な音楽とジャズを融合させようとした試みとは、段違いの成功を収めている。そ

---

44 大江健三郎、『『おもろさうし』からの逆照射』、「日本思想体系-月報29」,(1972年12月),第18巻(おもろさうし),p.2.

45 小西甚一、『日本文藝史I』,(1985),p.63.

46 小西甚一、『日本文藝史IV』,(1986),p.272.

の結果として沖縄の音階が日本のポピュラー音楽の世界で確固とした自己主張をして、独特の世界をつくりあげる。この現象が、まさに大江がいう『異族』の思想と格闘をおこない、かつ自己改造をつみあげて、沖縄と日本本土に真の総合をめざしうる新しい文化像を望む」ことの実現ではなかろうか。アメリカと沖縄という「異族」の文化との格闘と統合である。

これが本土のポピュラー音楽界をゆさぶるほどの力を持つのは、エスニック・サウンドの世界的流行に乗ったからであり、それは世界のアメリカ化と無縁ではない。遡れば黒人のジャズ自体モード2の藝術として発生し、アメリカはモード2の藝術を販売実績でモード1の藝術と対等な地位にのしあげる機能を持つ。黒人差別は政治的収奪であり、その被害者の痛みの叫びなしにはジャズはあり得ない。そのマイノリティーの叫びが販売実績によってメジャーになるのだ。

ここで再び多文化主義の立場（アメリカで様々な異文化の吸収を推進する立場）の学習プログラムから、シェイクスピアはヨーロッパ主義、家父長主義（これまでアメリカが異文化の吸収を阻んできた要素）が強いとして排斥される傾向に反論し、多くの言語に訳され世界で上演されるシェイクスピアは普遍的であるとする論考に立ち返ってみよう。この論考には問題劇やシェイクスピア＝ベーコン説、シェイクスピア＝ヴィア説などを避け、アメリカでポピュラーなもののみを扱う。その結果「シェイクスピア喜劇には独立して闊達な女性が登場するからフェミニズムの立場にも配慮」といったフェミニズムがまさに嘯み付きそうな表現もある。

この論考では西欧文化至上主義批判に対する応えになっていないことは確かではある。けれど、シェイクスピアという作家と作品に焦点を合わせ、それがどのような立場に立つかといった批評ではなく、シェイクスピア作品が独り歩きをして、「シェイクスピア現象」になっている現実を踏まえるとき、その分析として当たっている面がある。

というのは、フェミニズムは中国に根付かず、シェイクスピア劇の登場人物は、ポーシャなど、解放された女性として憧れの対象になると指摘した論考<sup>47</sup>もある。これは中国の現状を指摘した中国人の手になる論考である。シェイクスピアの方でフェミニズムに配慮したわけではないけれど、「シェイクスピア現象」の非西欧世界での展開の一つとしては、このような指摘があってもよい。そして、この指摘をする論考の背景に、もっと重要な要素が含まれている。

つまり、この論考では、文化的唯物論とは市場経済を念頭においた文芸批評とする捉え方ではなく、中国ではマルキシズムとの生な葛藤があることを示している。佐藤俊樹の理解社会学によれば、まず中国の場合、中国的な個人に自由はなく、あるのは民族や国家の自由であり、理想的な社会は、個人がその自由度を礼の実践の中に解消することで実現される<sup>48</sup>。この考え

47 Yang, Lingui-, *Materialist Shakespeare and modern China*, (2003). CR||291||1

48 佐藤俊樹,『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』, (1993), p.217.

方を延長すれば、フェミニズムという一つの国家内での改革運動は中国では許容されず、一気に革命が起こって国家全体が別の体制に移行しない限り女権伸長はありえないことになる。中国の女性はただフェミニズムに憧れるだけしかないのだ。

反面、その社会秩序を作為してゆく力は個人内在的にそなわっており、その点で個人は社会をつくりだす性能をもつ。こうした論理は戦後の中国共産党の思考もつらぬいていて、その意味で中国は現在に至るまで儒教的社会だと上記論考で佐藤は指摘する。つまり中国では「革命家」が問題になる。この点について、以下の小西の記述が参考になる。

日本は、二千年ちかくにわたり、シナ文化を熱心に摂取したけれども、なかには、ぜったいに受けつけなかったものがある。そのひとつが、易姓革命にほかならない。シナの皇帝（天子）は、天の命を受け、それを忠実に履行するとき、その王朝を維持することができるのであって、もし天の命に合わない行為をすれば、すぐ打倒されるべきであり、他の姓の者が新しい王朝を起こすことになる。・・・出身は下賤でもさしつかえない。シナの王朝創立者は、しばしば下層の出身であり、宋の太祖などは、その代表的な例であろう。しかし、ヤマトの「大君」は、それではいけない。それは、ぜったいに神の子孫でなくてはならなかった。・・・この信条は、人麻呂の当時になって考え出されたわけではなく、遠い先古時代からそうであったのが、シナ文化との接触により、あらためて自覚されたものであろう。<sup>49</sup>

小西の後半の指摘は「西欧中世の場合、社会を代表する身体となる機能は神やその代理人たる教皇の任命による《官職カリスマ》なのに対し、天皇の機能は天皇家という血統に付随する《血縁カリスマ》であった。中世の将軍が皇族か源氏にかぎられていた理由もそこにある。」<sup>50</sup>という佐藤俊樹の分析とも符合する。

そして前半の中国にとって「革命家」が問題だという指摘との符合を合わせ、小西の『日本文藝史』は理解社会学に近いことが分かる。

この「革命家」が重要という中国の特質は、シェイクスピアの読みに影響する。先述の中国の現状を指摘した中国人の手になる論考は以下の「革命家」中心の「シェイクスピア現象」が中国に広がっていることを伝える。

中国を含め共産圏ではゲーテからツルゲーネフのハムレットとドンキホーテを対照させる「Ivan Turgenev, *Hamlet and Don Quixote* (1860)」伝統がある。革命を念頭においたインテリの逡巡で、シェイクスピア祭、シェイクスピア劇の上演すら当局の取り締まりの対象になった時代

---

49 小西甚一、『日本文藝史I』,(1985), pp.378-9.

50 佐藤俊樹、『近代・組織・資本主義—日本と西欧における近代の地平—』,(1993), p.246.

から、文化大革命期には毛沢東思想との結びつけまでである。ハムレットは人民解放という意味の「ヒューマニズム」体现者で、ドンキホーテと重なりながら、当局に迫害されながら主張するインテリの象徴イメージになる。イアゴーなど悪の系譜は社会悪と捉えられる。

このイアゴーを社会悪と捉えることは、何が何でも「革命」を読み込まねば気が済まないことによる文藝批評の貧しさを感じさせる。そのため、同じ論考による次の指摘に逆の認識が生まれる。

九十年代以降、市場経済が浸透し、シェイクスピアも哲学を失って俗化したと論考は指摘する。これは、必ずしも日本のようにイデオロギーを超えた文学として市場経済を念頭におくだけになったともいえない。中国服のオペラなど、すでに中国のシェイクスピアは定着し、それと、バレエのステップをとり入れた、さらなる西欧化が問題になる。

「俗化」が「革命」に注目し過ぎることの修正なら、むしろ西欧文化としてのシェイクスピアの正確な理解に一見プラスに見える。しかし、定着した中国服のオペラにバレエのステップをとり入れた、さらなる西欧化の是非論が行われるのであれば、置き去りにされるのは「個人主義」である。そもそも「個人主義」に生きるハムレットだからこそ「近代的自我」の象徴にもなった。そして、単にバレエのステップをとり入れたからといって「さらなる西欧化」にはならず、バレエの持つ群舞とソロの組み合わせで表現される西欧的な「個人の自由を持つ個人主義」が中国で理解されているのかどうか疑念を抱かせる。

同じ論考は、翻訳の問題として、ハムレットの独白を「死後も人は存在するか非存在になるか」「戦うか戦わないかそれが問題だ」といった哲学、イデオロギーの背景なしに翻訳はありえない事情も説明する。

これは「個人の自由を持たない個人主義者」という中国人の特異な性格を浮き彫りにする。自由意思、自立、対人関係の手段化（ギブ・アンド・テイク）を原則とする「個人主義」に見えて、国家の要請するイデオロギーの枠にしっかり組み入れられ「個人の自由」はない。

まだ「革命家」に注目する方が、少なくとも「革命家」は「現実の秩序の外に立つ」意味で、以下の佐藤の英米分析と接点を持つ。「個人の自由を持つ個人主義者」について中国人は考えていたことになる。

佐藤がイギリス社会の秩序構造とマサチューセッツの会社の社会を対照的に図解した図<sup>51</sup>を見てみよう。（図そのものの紹介は著作権の問題があるし、単純な図なので、図は掲載せず言葉で紹介する。）王が中心にあって特異点となり、それが中心にある円で表される社会（イギリス社会）から、その中心点が消え、円のさらに外側に点線の円があって（アメリカ社会の原型であるマサチューセッツの会社の社会）、それが「法」である。実践の円は常に点線の円を求

---

51 Ibid., p.109.

め続けるが、それは到達しえない。そのため「個人」は常に現実の秩序の外に立ち、それを構築する存在でありつづけるのだという。

つまり中国の「革命家」は構造的にはアメリカの「個人の自由を持つ個人主義者」と同じ意識を持つ。しかし、それは歴代の皇帝の開祖や、毛沢東のような、たった一人の個人に限られる。それ以外は、国家転覆を企てる危険人物として、社会から排除されてしまう。

「中国の場合、中国的な個人に自由はなく、あるのは民族や国家の自由」という佐藤の指摘が正しいとして、国家全体の自由を念頭に個人が秩序をつくりだすということは、まさにミクロとマクロの技術倫理が有効に働くことを意味する。韓国も同様の儒教的社会の性格が推定され、昨今の大統領中心の経済政策の効率的実行と、企業家が野心的に市場に挑戦する姿勢が裏付けになる。

ここでフェミニズムを再び問題にすれば、中国は「個人の自由を持つ個人主義者」であるシェイクスピア作品が描く英国女性に憧れても、実際は「個人の自由」が「国家の自由」と一体化して、領土の拡大をはかる感覚の女権拡張論になる。中国と同じく、儒教社会性が色濃い韓国のフェミニズムには、「軍事主義の解体」が掛け声としてあって、それは裏返せば韓国フェミニズムに軍事拡張路線が組み込まれていることを示している。いずれも「個人の自由がなく、国家の自由と一体化した個人主義」が浮き彫りになる。

佐藤によれば、日本には個人の自由というより個人的欲望を発動させる「自由とはいえ自由」があるのみであって、社会はその調節機能を持ち、社会制度を改変する自由はないとする指摘がある。心情反射作用をもつ諸身体の「空虚な中心」、唯一の無「私」の身体たる天皇と、その下におかれた欲望の調節—制御機構たる国家であり、それは個人の自由によって社会を成立させている<sup>52</sup>とする。

こうした、始めに「共同体感覚」ありきの分析は天皇論に典型的に現れる。佐藤に天皇の無「私」性について、「私」的個人の社会で呻吟する一人一人の日本人の救済願望の集積、いわば集合無意識だ<sup>53</sup>という言葉がある。そこからは、第二次世界大戦の開始と集結の過程で、ある程度権力ゲームの当事者でもあった昭和天皇の姿は見えてこないし、こうした庶民感覚の天皇観では、国家や国家指導者は、「現実の秩序の外に立ち」、ある程度理想を求める姿勢なしには国を微塵も動かせないということが見えてこない。

ここで先述の文化に上位文化と下位文化という差別を設けるといふ横割りの問題と、地域差という縦割りの問題が登場してくる。「権力ゲームの当事者でもあった昭和天皇の姿」を導入すると、佐藤のいう「心情の政治学」は極東アジアに位置する日本という特殊地域のロー

---

52 Ibid., pp.277-8.

53 Ibid., p.254.

カル・ノレッジではなくなる。西欧諸列強とともにアジアの植民地化に遅れをとるまいとした西欧文化の中に組み込まれることにもなる。大江健三郎が「恩賜的」として批判する姿勢には、横割りの問題が色濃くでている。小西や梅原が地域差という縦割りの問題を常に意識するのは異なる。しかし、多文化主義的な批判が地域を無視することはできない。西欧文化に踏み込んだ「心情の政治学」に一方で批判的に頭を突っ込みながら、一方で梅原のような「フィールドワーク」も「怨霊の検証」「門閥による血みどろの抗争史の検証」も持たない大江は、愛媛の故郷にこだわり、知的障害者の息子にこだわり続けることで、日本文化の西欧文化的側面を批判し続ける。それはフランス文学者としての西欧文化へのこだわりでもあり、「恩賜的」学者がヤマト系を強調するあまり縄文的美学を蔑ろにする傾向への批判でもある。（美術家の岡本太郎はその点を強調し、梅原の「怨霊史観」もその傾向がある。）その文脈で沖縄の応援団を買ってでた大江と岡本であったものの、岡本はフランス文化が取り込んだアフリカ藝術へ向かい、大江に地域文化への本質的興味がそれほどなかったのか、二人とも沖縄文化は結局置き去りにしてしまったのではないか。これに比べれば梅原の地域へのこだわりには着実なものがある。

「恩賜的（普遍志向の日本版と言い換えられる）であって同時に地域にこだわること」が多文化主義には必要ではないか。普遍志向とは、現実の秩序の外に立つ内面を持つ個人と、その国家の行く末が絡む理想主義を意味する。

そう考えると、先に紹介した日本の秩序を示す楕円形の「超共同体論」にも、左側に少しは点線の領域が必要ではないだろうか。そうした図式の欠陥を埋める作業がしたかったのかもしれない。同じ佐藤の『桜が創った「日本」』は、「桜の美」に感じることで日本人にも「現実の秩序の外に立つ」意識が生まれることを認識した日本論になっている。始めに「共同体感覚」ありきの分析ではない。

先に公儀と称して権力を持つ武士に反抗する町人を引き合いに出したものの、武士そのものについての解説はしなかった。佐藤には一方で「武士の意地」についての記述がある。

武士の人格的中心たる「意地」は、秩序たる「法」のあくまで外にある。<sup>54</sup>

これはアメリカの「個人の自由を持つ個人主義者」としての武士を暗示する。そして「桜の美」を「幽玄」に高めた能楽や、能楽が典拠としてたびたび使用する『源氏物語』に登場する人物は「個人の自由を持つ個人主義者」としか思えない。だからこそ欧米語に訳されて欧米人に違和感なく「世界的な古典」として受け入れられたのではないか。世阿弥や芭蕉の藝術にも

---

54 Ibid., p.170.



同様なことがいえる。翻って、それは多文化主義、文化的唯物論視点での「シェイクスピア現象」論を指し示す。「シェイクスピア現象」は英米で咲き誇る「桜」なのだ。