

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 その十

草 薙 太 郎

富山大学人文学部紀要第 63 号抜刷

2015年8月

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 その十

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。

2-3 科学技術社会論の「シェイクスピア現象」への適用

2-3-(b) (科学技術) 社会論 (4)

この項目は長大なため、(1) (2)・・・と区切って順次収録してゆく。その最後の項目になる。

2-3-(c) 政治学 (法学) 傾向の社会論

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-(b) (科学技術) 社会論 (4)

「わたし」と「あなた」が変換する世界は、禅の世界である。このことを考察するため、次に道元の『正法眼蔵』について、小西の記述と村上の記述を比較してみよう。

まず、かなりのページを割いて『正法眼蔵』を論じた¹⁾後で、小西は「悟りは、自分だけの言いかたで表現されてこそ、はじめて悟りでありうる」と道元が言っていると認識する。²⁾

村上は「道元に日本思想の代表を見ることには片手落ちに過ぎるにしても」と断った上で、「世界」の外に立つ「主観」としての「個」を想定し、その「個」によって受け取られる「事実の世界」が、複数個になるいわれもなく・・・と断定し、「悟り」の状態を「言葉」を使って表現するのに苦しむが、それは明らかに「言葉」に頼ることのできない世界である、とする。³⁾

一方、小西は「禅といえば非合理きまわる表現を直観的に体得する世界だ——と、ふつう考えられがちであった。それは、臨済禅に関するかぎり、誤りでない。しかし、道元が日本へ移植した曹洞禅は、むしろ数学めいた論理構造が骨格をなしており、多元連立方程式を克明に解

1) 小西甚一、『日本文藝史 III』,(1986), pp.311-5.

2) Ibid., p.315.

3) 村上陽一郎、『近代科学を超えて』,(1986), pp.195-6.

いてゆくような思考の積み重ねが要求される」⁴⁾とする。その例示として存在と時間が不可分というアインシュタインの相対性理論を思わせる記述を引用する。⁵⁾

このアインシュタインの相対性理論だけでなく、先述の「不確定性原理」や「作動中の科学」を考えに入れても、村上は、「事実の世界」が、複数個になるいわれもなく…との断定を引っ込めないであろうか。おそらく引っ込めないであろう。つまり、「事実の一つ」との信念があるからニュートンの古典力学が乗り越えられ、アインシュタインの相対性理論が発見され、「不確定性原理」についての考察が深まり、「作動中の科学」が今後も進展し続ける。

そう考えれば（「作動中の科学」を村上がいう「一つの実事」探求に取り込めば）、道元の『正法眼蔵』も、村上の言うように「言葉」に頼ることのできない世界ではなく、「言葉」で禅を迫及し、その「言葉」は「多元連立方程式を克明に解いてゆくような思考の積み重ねが要求される」まさにロゴスの世界になる。道元の思想は小西によれば決して複数個の事実を容認するような曖昧なものではなく「事実の一つ」との信念を持つ西欧科学と大差ないことになる。

では何が対立点かと考えるとき、道元と英米の科学はあまり対立しそうもなく、「事実の一つ」の「一つ」の意味を、英語の「アイデンティティー」とすれば英米科学と道元は一致し、フランス語の「イデンティテ」とすれば、対立するのではないか。村上のいう「個」と「一つの実事」が向き合うとき、その「事実」が「事実」であること、またその「事実」と向き合う「個」が「個」であることを、英語の「アイデンティティー」とすれば、「作動中の科学」の探求の対象になる。フランス語の「イデンティテ」としても探求の対象になるものの、「作動中の科学」とは違って、その意味がかなり違うことになる。

英語の「アイデンティティー」とフランス語の「イデンティテ」の違いは、フランス語の「イデンティテ」の意味が身分証明書の類が中心になること、英語の「アイデンティティー」は身分証明書の類の意味以外の含蓄が重要視されることである。例えば交通事故を警察が捜査することを考えてみよう。「事実」を「交通事故」としたとき、それと向き合う「個」が、交通事故の関係者か、責任がある加害者か、補償要求権のある被害者か、などが、「一つの実事である事故」と「個」の関係の、捜査の対象になる。つまり「個」の「交通事故」と関わる「アイデンティティー」ないし「イデンティテ」捜査になるものの、「アイデンティティー」であれば、その人の行動から心理状態、行動動機や生い立ちまで人間としての生きざますべてが問題になる。一方「イデンティテ」であれば、交通事故調査書に何を記入すべきか、罰金の有無、運転免許証所持者なら、減点の対象か否かなどが主な問題になる。西欧でイギリス人警察官が最も優秀で、フランス人警察官が最低だとされるのは、英語の「アイデンティティー」とフランス

4) 小西甚一、『日本文藝史 III』,(1986), p.314.

5) Ibid., p.312.

語の「イデンティテ」の違いによるものとしても、決して的外れではない。「アイデンティティー」追及のイギリスの警官の方が、視野が広く、関係者を人間として、思慮深く繊細に扱う。「イデンティテ」追及のフランスの警官は、事務手続きを急ぎ、とにかく法律適用にばかり神経が行って、人の扱いが荒っぽい。(これは英仏の植民地政策の違いにも反映する。)

禅という東洋思想の村上による「曖昧さ批判」は、カトリック教徒としての背景もあるのか、村上が多分に「フランス的明晰さ」を重視するからではなかろうか。これは英語の「フリーダム」(精神の自由)に対するフランス語が見当たらず「リベルテ」しかないことでも論じられる。

ジョージ・オーエルの『1984』には“FREEDOM IS SLAVERY”というスローガンが登場する。この本を仏訳して「フリーダム」を「リベルテ」と訳してしまうと、随分様相が変わってしまう。これを英語で鑑賞すれば、「精神的自由は奴隷状態」という「矛盾語」の文藝的興趣が印象に残り、これはシェイクスピアにも多々ある。ところが、この「フリーダム」をフランス語の「リベルテ」に替えてしまうと、どうしても鎖に繋がれていた奴隷が、鎖を外されて解放されるところが浮かび、その両方がイコールで結ばれる(“FREEDOM IS SLAVERY”は「鎖を解かれることは鎖に繋がれること」になる)という、「矛盾語」の文藝的興趣という感覚を越え、あまりに矛盾が先鋭になり、極めてシュールな表現になる。

リアリズムに向かう絵画や小説の流れの中で、日本の浮世絵がジャポニズムとして歓迎され、ボードレールのような反ロゴスの詩が現れるフランスの文化的傾向は、「フランス的明晰さ」を重視するがゆえに、それにアンチテーゼを突きつける藝術を愛する傾向も併せ持つ。フランスの警官は警官として最低でも、ろくに犯罪捜査をせず、被害者が訴えれば被害届の書類を投げてよこし、その間「藝術」の一步手前である男女の色っぽい会話にふけったりもする。警官としては最低でも、恋人としては最高なのである。

京都の龍安寺の石庭を訪れば、フランス人の旅行者が多いことに気付く。あの、石と砂だけの庭を眺め、フランス語の会話が花咲いていることは、しばしば目撃される。一方、英米人の日本の能に対する関心は高く、フェノロサを介してイエイツやパウンドが能を英語の詩の世界で実現しようとしたことは、外国語の言葉の世界では、能で表現される「禅の思想」は英語中心になることを示している。能楽研究では英米人の研究者が多く、フランス人が文藝研究に関心を持つとすれば『源氏物語』中心ではないだろうか。

禅の思想の曖昧さと「フランス的明晰さ」の対立は、菅原道真の怨霊の描き方で、能と歌舞伎が対立することにも関連する。例え「怨霊史観」という一見非合理に見える史観でも、歴史である以上、外側から道真を遠巻きにする歌舞伎側の視点を梅原は持つ。それは「フランス的明晰さ」や観音信仰に近い聖母マリア信仰とも関連づけられる。

この事情を分かり易く説明すれば、二者択一の状況で「心の中で天使と悪魔が争っていました」というアニメなどの表現がある。能の演目終了時によく現れる禅の思想では「天使は悪魔

であり、悪魔は天使である」という「悟り」が示唆される。けれど、カトリックの信仰体系で「天使は悪魔であり、悪魔は天使である」という命題はすべての信仰体系を崩壊させるので禁句ではないか。「天使と悪魔は峻別せねばならない」がカトリックの至上命令で、それが「フランス的明晰さ」を支えている。

梅原猛が『地獄の思想』（1967）で文壇デビューしたことに象徴されるように、「天使と悪魔は峻別せねばならない」に近い「極楽と地獄は峻別せねばならない」思想を梅原は持っているのではないか。『源氏物語』を「もののあはれ」で読み解く本居宣長の思想に反発するのも、このことで説明できる。宣長の「もののあはれ」は、「愛の極楽は地獄であり、愛の地獄は極楽である」という天台止観めいた認識で『源氏物語』を捉えたのではないか。「極楽と地獄は峻別せねばならない」思想を梅原は持っているのだから、これは受け入れがたいのではないか。

「極楽と地獄は峻別せねばならない」は、キリスト教でいえば「天国と地獄は峻別せねばならない」になる。「天使と悪魔は峻別せねばならない」がカトリックの至上命令としても、場所の移動で、この矛盾を解くこともしているのではないか。つまり聖母マリアの被昇天である。「悪魔の住処に近い場所から天使の住処へむけて移動する」のである。「悪魔の住処に近い場所」といって、飼葉桶で出産を余儀なくされる極貧生活は、常識的な倫理の通用しない場所（後述の泉鏡花の『歌行燈』を評して小西は「文明国ならどこでも通用する道理のもとで自己主張できる人たちを、鏡花はむしろ特権階級と考えていた」と言う。その「特権」の通用しない場所である）であり、この世の地獄とは、そのような場所である。そこでの倫理性を疑われる出産をあえて「無原罪のお宿り」とし、通常なら（というより通常以上に）穢れ多い肉体を持ったまま、「天使の住処」へ移動することこそ、キリスト教のカトリック的な矛盾解決の方法ではないか。「天使は悪魔であり、悪魔は天使である」とはいわないものの「悪魔の住処に近い場所から天使の住処へむけて移動する」聖母マリアは、聖書でキリストから関係を否定される「ただの女、イエスの母」と、「神の母」（マーテル・デイとラテン語で言う）として神以上に崇められる存在が、同一人物であるという、矛盾の統一である。

聖母と「ただの女」が同一人物ということは、「海士」で龍女変成の姿で海士が成仏すること、大臣の母という高貴なはずの存在と、被差別民的扱いもされることのある海士とが同一人物ということとも通底する。そして天台止観や禅の悟りと、こうした「矛盾の移動による解決」が関連付けられるのは、小西によればシテ方の能役者になるものの、現実社会では、例えば千日回峰行で大阿闍梨となった者ではないか。聖母マリア被昇天や龍女変成の姿で成仏することに当たるのは、その土足参内である。

人生の失敗が多い人物が、千日回峰行の達成で、土足で参内を許されるというのは、まさに聖母マリアの被昇天に近い。学問を修めて延暦寺の高僧となっている者がカトリック教会に招かれて何かをするのは、カトリック教義と天台止観の矛盾を考えれば、まずあり得ない。しか

し、千日回峰行満願の大阿闍梨なら、人生の失敗者の逆転ということで、あり得ることに見える。(事実、その大阿闍梨がローマ法王に謁見したという報道もある。)その理由は聖母マリアの被昇天というカトリック的思考とも共通する、龍女変成の姿で海士が成仏することなどにも表れた、矛盾解決の禅的思考の「矛盾の移動による解決」感覚の実現が千日回峰行満願の大阿闍梨だからではないか。

「矛盾する二つの存在を同一化すること」が禅、天台止観、能に共通し、それが能の前衛性だと認識した上で、もう一度小西が提案する、天皇がシテになる「善知鳥」ふうな構成について考えてみよう。

天皇のフィクションとしての神格性を、三鳥は国民の見えないところ(宮中の賢所や靖国神社の拝殿内部)で祈る天皇としてイメージする。皇室の尊厳を「国民に滅多に姿を見せない」ことと捉える考え方は、能の幽玄性とも合致する。(この点については後で論じる。)ただし、能では通例天皇は子方で表現する。大人では神格性を十分表現できない。天皇どころか義経でさえ「屋島」など大人が演じるのは例外的である。こうした能が実際に天皇を描いた、例えば「花筐」などを考察する必要がある、天皇と能の関係を論じるなら、どうしても必要である。それはすぐに行うとして、まず三鳥由紀夫の文藝作品の鑑賞の一環として、小西の提案を検討してみたい。

小西の提案を受けて、天皇がシテになる「善知鳥」ふうな構成の新作能を考えると、三鳥に従えば、衣冠束帯姿(賢所での拝礼に用いる黄櫨染御袍)の天皇と平服の天皇が対置される。その形で「善知鳥」同様の展開で、善知鳥は軍人、雛鳥は応召して戦場に派遣される若者とし、天皇はその者たちを自ら殺すのではなく、結果として死なせてしまう立場となる。最初は天皇も軍服姿で軍隊を鼓舞する。やがて、戦況の悪化とともに天皇は衣冠束帯(黄櫨染御袍)姿に戻り、善知鳥の流す血の涙を黄櫨染御袍で防ぎながら次々に軍人を死なせてゆく。「善知鳥」で、シテの幽霊と妻子が、近づこうとしても近づけない状態は、天皇がもはや「現人神と赤子」の関係で国民と接することは許されない状態だと先述した通りの展開にする。

最後に善知鳥は鷹になり天皇が雉になって追われるとき、天皇は衣冠束帯を平服に替え、それで追求を逃れる。鷹が飛び去った後、平伏姿の天皇は黙々と書類に署名し、御璽を押させる作業を続けて終了となる。

シテが衣冠束帯、軍服、平服と衣服を替えるだけですべてはシテの語りで行進できるのが能の便利なところである。「善知鳥」の文言を、第二次世界大戦を意識した文言に書き換え、前半の立山の地獄は、アウシュビッツなどでのホロコーストや、七三一部隊の人体実験などにしてもよい。そして、すぐに比較検討する「花筐」の花籠を前半の諸国一見の僧にシテが渡す衣の袖の代わりにしてもよい。

以上は三鳥作品と小西の批評を検討するために思いつくことを記したままで、実際の新作能

としての完成と成功を考えてのものではない。ここで「花筐」を天皇制批判の作品とする渡辺保の意見を紹介しよう。

渡辺保は天皇制の二つの特徴として「ヒトがカミになる瞬間」と「カミは責任を取らない」を挙げる。⁶⁾「花筐」は結婚して子供まで設けた（実際は妻は妊娠して出産のため実家に帰っていたと渡辺保は解説）女性を放っておいて、使者が来ると、さっさと内裏へ行って天皇になってしまい、別の女性と結婚する男性の無責任さと、その後も責任を取ろうとしない態度が描かれるので、渡辺保はこれを天皇制そのものの特性とし、その批判がこの作品にあるとする。

現在でもこれは可能であろう。ある男性が即位することが皇室会議で決まれば、その男性が即位すれば、一般の戸籍を離れて皇統譜に組み入れられる。元の戸籍からは除籍になるので、離婚手続きをしなくても、元の女性とは別れられるのではないか。（ただし、正式な離婚手続きはすべきとの国民の声が高まれば、皇室会議が離婚を条件にすることもあり得る。）その後、天皇として他の女性と結婚すれば、「花筐」と同様の状況は生まれる。

このことと天皇をめぐる三島と小西の記述を関連付けると、確かに「ヒトがカミになる瞬間」を天皇の神格性と捉え、西欧の王権神授説なども連想しつつ（「ドイツ・ロマン派めいた意味でのロマンティックな資質をもつ三島」を小西は指摘⁷⁾する。）天皇の権威は人目に触れないところで祈る存在であることで保たれるといった三島の考えも派生する。

けれど「人目に触れないところで祈る存在」ということと、西欧の王権神授説のコンセプトは矛盾する。キリスト教の神によって王となったものは、神に対してだけ責任を負うというコンセプトになる。神であろうと（村上の科学的な「視座」を考慮に入れると、必ずしも神にたいする責任が王のやりたい放題を意味しないことにもなる）責任体制ははっきりさせなければ自らの権力も発揮できない。

一方、日本のカミは、ブラックボックスの扱いになる。先述のように、三島の考えについては、聖セバスチアンの殉教を擬して、自らの裸の写真を篠山紀信に撮らせたりすることから見て、カトリックの「フィクションを信じる行動の真実」を、戦前の天皇を現人神として特攻をする「フィクションを信じる行動の真実」に擬えることは、十分適切ではある。けれど、例えば聖母マリア被昇天のコンセプトと、天皇をカミとするコンセプトは、微妙に違う。聖母マリア被昇天のコンセプトはあくまでフィクションである。フィクションではあっても、村上のいう「神の視座」が科学技術の「実験・観察の視座」になるほど明確な意味付けがある「視座」があって、その「神の視座」の傍へ地上から引き上げられることを意味する。考えようによっては聖母マリアの被昇天は、人間が科学技術という力を得たことの象徴にもなりうる。一方、

6) 渡辺保, 『能ナビ』, (2010), p.232.

7) 小西甚一, 『日本文藝史 V』, (1992), p.981.

天皇をカミとするコンセプトは、ブラックボックスの扱いを受けて、しかもフィクションではない部分がある。

即位が決定した一般男性は、皇統譜に入り、一般の戸籍からは除籍されるので、「花筐」の状況は現在も可能ということは、すでに述べた。現在、皇統譜に籍を置く皇族の結婚は、宮中賢所からの「退出」をもって成立するとされる。賢所の内部で何が行われているか測り知れないので、「退出」が法律的要件なのだ。まさにカミがブラックボックスの扱いであることの証拠になる。

同じく、「ブラックボックスの権威」がフィクションでないことは、御名御璽の、御璽の尊重が法律で保証されていることにも表れている。御璽の押された詔書の偽造罪が無期又は3年以上の懲役なのに対し、一般の有印公文書偽造罪は1年以上10年以下の懲役に過ぎない。皇族への不敬罪は廃止され、憲法から「神聖にして犯すべからず」の規定は消えた。戦後、「存在としての皇族」の権威は、法律では保証されないように見える。しかし、偽造すれば無期懲役が待っていることで、詔書（御璽が押されている）の権威だけは、法律で現在も保証されているのだ。

改めて驚くのは、現在の詔書や御璽の権威付けにフィクションはないということである。1874年（明治7年）に完成した御璽、国璽は、そのまま現在も使われている。また歴史を遡れば大宝律令にその規定があって、明治まで銅や石で造られた御璽、国璽は延々と続いている。存在としての天皇や皇室については、万葉和歌で「大君は 神にしませば・・・」と歌われ、その後、日本はいつから法治国家になったのか、血統カリスマとして、その権威がいかに保たれ続けたかなど、存在としての皇室を絡めると、議論は多い。しかし、御璽、国璽に関しては、大宝律令以降、法律で規定され、ほとんど「万世一系の御璽、国璽は神聖にして犯すべからず」と言いたくなるほど長い伝統を持ち、現在でも偽造すれば無期懲役刑までの罪に問われる可能性がある。それらが押された詔という文書についても、その権威付けに、特に神がかりのフィクションは必要がない。現在でも、偽造すれば刑法の無期懲役までである規定で十分なのだ。

また、先述の皇統譜に籍を置く皇族の結婚は、宮中賢所からの「退出」をもって成立することについても、神がかりのフィクションがある訳ではない。ブラックボックスの中で賢所の中にある八咫鏡（やたのかがみ）が何か神秘的な役割を果たしている可能性は大きくとも、皇室関係者でない限り、詳細は不明である。

ところが、明治時代に皇太子（つまり大正天皇）の婚儀が報じられ、宮中賢所の儀式が伝わると、それまで自宅で三々九度の杯で結婚式をしていた日本人は、似たような結婚式が挙げたいと言い出し、それで今日に至る「神前結婚」なるものが発明されたい。それは、神官が介在し、関係者が集い、祭壇に向かって結婚を誓うという意味において、キリスト教の結婚式に酷似している。この場合の「神道の神」は、キリスト教の神に似た「神がかりのフィクショ

ン」を帯びているのではないか。同時期に、つまり明治天皇はドイツ皇帝を真似たイメージ作りを行っていた。

つまり、日本の皇室の尊厳、天皇の権威を考えると、本当に古くからある権威は、詔と御璽、国璽であって、キリスト教の神に似た権威を天皇が持つようになったのは明治以後ということになる。先述での分析通り、三島由紀夫の抱く天皇像と、その権威感覚は、こちらの延長であって、能が描くような、本来のカミとしての天皇の意味付けとは違うのではなからうか。

律令制度の当初から始まる詔書の威力を、昨今の経験として実感させることについては、昭和天皇の「終戦の詔勅」に勝るものはない。

先述の「御名御璽が付された終戦の詔勅と日本国憲法を比べた場合、日本において成文法である日本国憲法は果たして最高法規であろうかという疑念が湧く」としたことを再考すれば、憲法が最高法規ということは近代精神に基づいて「法律を守れ」という掛け声が成立することが条件になる。昨今のエジプト情勢などのように、簡単に憲法が罵られ暴動の対象になる国を見れば、まず「法律を守れ」という掛け声なしには法律が成立せず、法律の最高法規も存在意義を失う。

小西甚一は、文藝史を書くにあたって法学など他の要素の混じり込むことを避けながら、聖徳太子の「十七条憲法」については、聖徳太子自身の著作であること（協力者の存在は認めても迫力ある漢文は聖徳太子自身のもものと指摘⁸⁾）と、漢文としてすぐれている（ヤマト人がシナやコリアにまで通用する漢文の書ける水準に達したとして「十七条憲法」が成立した六〇四年を先古時代と古代を分ける分岐点にする）ことを指摘する。これ以後、漢文が日本人の手になることによって、言霊思想との関連が論じられる（言霊の働きだけに注目するのではなく、詩としての表現の価値認識をシナから学び⁹⁾、以後漢文とヤマト言葉中心の和歌とが絡み合って発展し、先述のようにシナ語でも言霊がある程度機能するはずだという考えをどこかに潜めていた憶良の表現なども出てくる）ことを指摘する。

すぐれた漢文が日本人も書けることの象徴が「十七条憲法」で、すぐれた漢詩文と言霊思想のある和歌が発展して、やがて結合を生むことは、「十七条憲法」の重要性を説明することにはならないであろうか。それは皇室の機能の伝統について考えさせる。

命がけで戦争継続を主張する軍部を中心にした勢力があるなかで、昭和天皇の「終戦の詔勅」がピタリと魔法のように戦争を止めさせたことは、遠くは「十七条憲法」につながる皇室の機能、具体的に、漢文の心地よい響きを持ち、和歌を詠んで言霊を呼び寄せる灵力のある言葉で、天皇が詔を発する力について、考えさせられる。

8) 小西甚一、『日本文藝史Ⅰ』(1985), p.342.

9) Ibid., pp.346-7.

明治憲法と日本国憲法の狭間で、日本国民が昭和天皇の「終戦の詔勅」に頭をたれて聴き入り、戦争を止めた瞬間、日本国民は「詔を承りては必ず慎め」という「十七条憲法」に従ったのではないか。

それにしても、この詔の発信力は凄い。能の幽玄性もここにあるのではないか。「終戦の詔勅」を朗読するときの昭和天皇の調子は、歌会始で和歌の朗詠を聞きなれていて、英国王室のスピーチも聞き、国家の重大事であるとの認識もあってのことで、どこか能役者が能の一節を語るのに似ている。皇室の権威は、背景にブラックボックスがあって、そこから発信しているという意味付けがあることで最大限に発揮される。能の幽玄も、常にブラックボックスが背景にあることを意識することではなからうか。この詔を意識するとき、なぜか憲法問題は語られず、憲法問題を語る時、なぜか「終戦の詔勅」を考慮の外に置かれがちなのはなぜだろうか。詔と憲法をつなぐのは御名御璽である。

明治憲法から日本国憲法への「改正」については、八月革命説など、様々に論じられる。本稿が指摘したいのは、村上陽一郎がいう「ヨーロッパの構造(言葉をロゴスとする論理構造)を、日本人が基本的に欠いている」点であり、日本は言霊思想の国だということである。八月革命説などが出てくるのは、明治憲法のロゴスと日本国憲法のロゴス(特に主権が天皇から国民に移動する)が整合しない点による。法学者は日本が近代的憲法を最高法規とするロゴスの国であることを前提にして、ロゴスを用いて議論する。そこに言霊思想を持ち込むことは許されない。しかし、日本をロゴスの国にすることに無理があることは、八月革命を想定する苦しい理屈付けに、何よりも現れている。

日本は言霊思想の国だということは「記念日(祈念日)設定感覚」に満ちているということで、終戦の詔勅は、八月十五日を終戦の日と定め、敗北感を乗り越えて平和国家を築こうという新規まき直し宣言である。敗北感を乗り越えることは表明されても、終戦と敗戦を峻別し、敗北を認めるというロゴスを重視するものではない。この立場から、「十七条憲法」を使って明治憲法と日本国憲法の断絶を埋めるなら、「詔を承りては必ず慎め」の詔の変化と捉えればよいのではないか。即ち詔が「命令書」から民主的手続きを経た「合意書」に変化したのである。さらに江戸時代を考えれば、将軍が決めた事項の「追認書」であったとも考えられる。ただし、こうした考察も主権がどこに存在するかを意識し過ぎている。

日本国憲法の前文に憲法に反する詔勅を認めないことが明記されている。裏返せば詔の威力を認め、これを近代憲法として制限する必要があると考えている証になる。憲法を最高法規として制限すべき対象に詔があるということは、現代も詔に力があることの証になる。もし村上の言うように「ヨーロッパの構造(言葉をロゴスとする論理構造)を、日本人が基本的に欠いている」のなら、むしろロゴスで成立する憲法が無力で、詔の言霊思想が野放しになってしまうことになる。

終戦の詔勅はすべてヤマト言葉主体で書かれ、近代的ロゴスと無関係な祝詞のようなものではない。そこに重要な漢語が二つあって、ポツダム宣言の「受諾」と「太平」を開くという近代的ロゴスと密接に関係する二文字熟語である。権利や義務を定めたポツダム宣言の「受諾」を宣言することも出来れば、「太平」を開くという「平和主義宣言」のようなことも詔に盛り込むことは可能である。そこに「忍び難きを忍び・・・」という「記念日（祈念日）設定感覚」、敗北感を乗り越える「気持ちの問題」が語られる。

漢語で外国の論理を取り入れ、日本の言霊思想を忍びこませることで、小西の言う聖徳太子の「十七条憲法」に始まる古代以来、日本は近代国家への歩みを継続してきた。村上がいう「ヨーロッパの構造（言葉をロゴスとする論理構造）を、日本人が基本的に欠いている」としても、漢語（ときに創作漢語やカタカナ語も併用する）でそれを補ってきた。今後も漢字仮名混じり文を日本が使用する限り、それは続いてゆくであろう。それが日本独特の文化的アイデンティティーなのである。

ここで先述の「明治維新のあと、西洋を精神的な祖国とする進歩的文化人が社会の上層に居すわり、職人根性や藝人魂は、前代からの下賤な遺物であるかのごとく扱われながらも、大衆のなかには、広く、かつ深く、根づいていた」を、吉川の『宮本武蔵』に大衆が熱狂した原因を分析して考える理由だけでなく、もっと日本に普遍的にある、時代を超えた文化的アイデンティティーの問題として考えてみよう。

「漢語・カタカナ語を通じ、力ある外国文化の進歩を見据え、それに寄り添って文化的アイデンティティーを考える文化人が社会の上層に居すわる」のは日本の常の姿ではなかっただろうか。それに対する「職人根性や藝人魂は、前代からの下賤な遺物であるかのごとく扱われ」たかどうかは、泉鏡花の『歌行燈』に描かれている。

小西は「権利意識に支えられ、文明国ならどこでも通用する道理のもとで自己主張できる人たちを、鏡花はむしろ特権階級と考えていたのではなからうか。それがもっと狭い藝の世界に限定されるとき、『歌行燈』のお三重となる」として、促成の能の稽古の危うさを指摘した上で、「そうした脆さを半ば意識しながらも懸命に生きる女たちへの深い愛憐」をこの時期の鏡花が持っていたとする。¹⁰⁾

この『歌行燈』のお三重と、「花筐」の照る日の前という、二人の女性には共通する面がある。能楽の家の家系に連なるものと、皇室の家系に連なるものという、まず当時の国家アイデンティティーと関わる家系（日本の内外で能楽を日本の文化的アイデンティティーを表すものとして第一番にとらえていたことは先述した）の人間だということが共通する。

お三重の場合、家系に連なることの証明は、中央で活躍する能楽師の資質であった。他の藝

10) 小西甚一,『日本文藝史 V』,(1992), p.564.

能をやらされると不器用で全く駄目であり、能楽でも地方の能楽では調子はずれと見做されることになる。「花筐」の照る日の前が皇室の家系に連なることの証明は、即位した男から渡された手紙と花籠であった。

泉鏡花の『歌行燈』は能の「海士」を下敷きにしている。その藤原家を天皇家の比喩と考えれば、登場人物としての海士も、お三重、照る日の前と同じ共通点を持っている。渡辺保は演目の終了間際に紅葉が散り、「名人の謡を聞いていると、その紅葉の赤い色は、さながら鮮血を思わせる」と言う。¹¹⁾ そのことと、照る日の前が「花筐の女御」ではなく「筐の女御」と呼ばれていることを理由に、息子を出産した後、幽閉か暗殺の憂き目に遭っただろうと推定する。¹²⁾

この解釈を読むと、「海士」の「玉の段」（『歌行燈』が注目する場面）の中の「龍宮の習ひに死人を忌めば、あたりに近づく悪龍なし」というくだりを思い出す。乳の下をかききって玉を入れたのでは、あたりの海は海士の血で染まっているだろうと思う。サメなら、かえってやって来そうなところ、悪龍は来ないという設定になっている。

子供を由緒ある家系で生かすために、自分を犠牲にする母親像として「花筐」「海士」は共通する。また、現代の皇室でも、もし先述のように通常戸籍の一般国民から突然皇統譜に入れられた男性が即位すれば、本人は血統の問題でいたしかたないとしても、周囲をできるだけ「高貴な」人々で固めるために、一般人の妻は離婚させるか、ただ男性だけを除籍するかして、皇統譜に入れることはせず、子供だけ皇統譜に入れることもあり得るのではない。

「海士」は藤原家の物語なので「面向不背の玉」という藤原家にとって大切な玉が問題になる。天皇家なら、当然、八尺瓊勾玉になるであろう。「海士」には玉を藤原家の当主に手渡す場面はない。「花筐」には子方がつとめる天皇めがけて花籠を渡そうとするシーンがある。『歌行燈』のお三重には、目に見える家系を象徴するものはなく、他の藝能を受け付けず、全国レベルの能を舞う能力だけという資質がそれになる。

これらを踏まえ、天皇を描くとは「花筐」で子方がつとめる天皇めがけて「花籠」を渡すこと、あるいは、そこにはいない藤原家の当主にむけて由緒ある玉を渡すことであった。子方と由緒ある小さな物品の組み合わせが、能の描く天皇もしくは皇室を比喩的に表すとも解釈できる藤原家を描くことである。

小西は三島が描こうとするものを能の前衛性を活かして描くなら、という条件の下に、「善知鳥」のシテを天皇にする発想をした。けれど、本来の能の演出で、天皇はシテではなく子方が演じる。しかも神璽といわれる、いわゆる「三種の神器」（三つなのかどうかの議論はともかく）を比喩的な形（「花筐」の花籠、「海士」の「面向不背の玉」）で描くことが中心である。

11) 渡辺保、『能ナビ』,(2010), p.235.

12) Ibid., p.236.

そういえば「小鍛冶」は天皇が命じる刀剣製作なので、天叢雲剣など由緒ある（皇位を示すかどうかはともかく）小さな物品そのものか、その比喩だと感じられる。

そうした物品の製作だけを主題にして能の演目が一つ出来上がることにも、日本の文化的アイデンティティーの特徴を感じるのには、大げさに過ぎるであろうか。それは、理由があって、御璽、国璽といったものが律令制度発足とともに日本で制度化され、天皇制といっても、その制度を中心にしたものだからではないか。存在としての天皇より、御璽の方が大事なのかと疑われる点もある。御名御璽といっても、御璽が大きく押され、御名については、その上に小さく「〇仁」と添え書きするのが慣例である。日本国天皇「〇仁」と大書して、その横に沿えるように御璽を押すのではない。一般国民のように、署名捺印というとき、署名が主役で、どんなに大きな印鑑であっても、署名を超える大きさの印鑑はありえない。ところが、天皇の「署名捺印」である御名御璽は、御璽の方が主役である。

明治、大正、昭和と続く三代の天皇の御名御璽を画像で見ると、全く同じ御璽（明治に彫られ、戦後の「八月革命」後も改印されていない）が押され、ただ上の添え書きのような御名の「〇仁」の〇の部分の三者で違うだけである。そこから読み取れるのは、詔書では天皇一人一人の個性は重要ではなく、連綿と続く血統の重要さと、何より御璽そのものの権威である。

そうであるにも関わらず、明治になって現在の御璽、国璽が造られた経緯では、何か貴金属で御璽、国璽を造って権威付けようという意図は感じられない。現在の金製になったのは、実用的な観点からで、銅でも石でも良かったらしい経緯が窺われる。西欧ではラピスラズリという青い宝石がマリアの衣の色に使われ、法王の冠を含め、王冠、ティアラの類は高価な宝石で飾るのが常である。

ここから推定されるのは、大宝律令以来の法制度の整備と、印鑑重視の伝統である。日本全国通津浦々までハンコ屋さんが多く存在することと、日本が細密金属加工を得意とすることを結び付けてはいけないのだろうか。印鑑を重視する伝統、宗教では仏教理論より仏像を重視するかに見える（決して偶像崇拜ではなく、尊重すべきは背景になる仏教理論であって仏像そのものではないと知りつつ、仏像一体を彫りあげて拝むだけで、日本人は仏教信仰のすべてを体得、会得、味得した気になる面があると先述）伝統などが、日本の「細密加工技術」を支えている。

一方、西欧の場合、そのような制度がある訳ではない。法王の冠を含め、王冠、ティアラの類は高価な宝石で飾らねば、権威を人々に知らせることが出来ない。その権威を保証するものとして聖書の世界観があるとき、それが後に科学者と呼ばれることになる自然哲学者によって批判され揺らぐと、国家を挙げて防衛をしたり、圧力をかけるために人々を虐殺したりする必要が生じる。日本は古代から法制度が整備され、存在としての天皇や、存在としての将軍の権威づけに神がかったフィクションが必要でも、御璽（古代には内印）を頂点とするハンコの体

系と、押印を重視する詔書を頂点とする書類体系は、神がかったフィクションなしに権威が維持されてきた。

より正確に表現すれば、存在としての天皇の権威と詔書の権威は独立していたのではないか。江戸時代には、存在としての天皇の権威は地に落ちていた。それでも、形式的に詔書の権威は維持され、幕府の息のかかった内容の詔書が発せられていたとしてもよいのではないか。明治維新以後、存在としての天皇の権威が、明治天皇と昭和天皇に限ってはある程度回復した。しかし、それとは独立して、大正天皇の御代にも、詔書の権威は維持されて来たと言えるのではないか。

天皇の権威を維持するのに、神がかったフィクションが必要であったかどうかは、議論が必要であろう。江戸時代、神社で結婚式を挙げる人はほとんどいなかった。そもそも江戸時代には天皇の権威をなるべく軽くする努力を幕府が行っていたのだから、当然とはいえる。一方、日本人は、明治時代に皇太子と似たような結婚式が挙げたいと言い出し、それで今日に至る「神前結婚」なるものが発明されたのであれば、一般大衆が望んで神がかったフィクションが製造されたことになる。為政者の側は、詔書を頂点とするハンコと書類の体系で一般庶民を絡め取る形で権力に従わせようとし、一般大衆は、同じ忠誠を誓う対象としては、詔書より生身の天皇など人格、神格のあるものを欲し、その気持ちが神社での結婚式に現れているとは言えないだろうか。

詔書を頂点とするハンコと書類の体系で一般庶民を絡め取る形で権力に従わせようとするのは、国家権力に限らない。私企業でも、大きくなればハンコと書類の体系に絡め取る形で上層部に従わせようとする傾向が現れる。そういう企業内官僚に従わされるより、いわゆるリーダーシップで、生身の人間として魅力的な指導者を欲する傾向が、一般社員の側から出てくるのは、現在でも進行中の傾向ではないか。その場合で、世界的大企業を統率するには、松下幸之助のような、神がかり的英雄伝説のようなものが必要になる。

人格、神格を帯びたトップがいなくても、ハンコと書類の体系で体制を維持できる。しかも、そのハンコですら、神璽、御璽、国璽といったもののうち、神璽はなくてもよいのが、古代からの日本の文化ではないか。つまり、そういう意味において、日本では神がかったフィクションがそれほど重要ではなかった分、世界観について、深く考える必要がなかったのではないか。西欧に比べ、科学技術の科学がもっぱら西欧科学の輸入に頼り、独自の技術として細密加工のみが発達したのは、こうした事情によると考えられる。

これを踏まえると、金凡性の「西欧に情報交換とデータ解析の中心があることを前提としたものであり、バサラのモデルでいえば、当初日本の地震研究は『資料収集の段階』に該当する」¹³⁾

13) 金凡性 (KIM Bounsoung), 『明治・大正の日本の地震学—「ローカル・サイエンス」を超えて』, p.36.

から「植民地科学」だという主張は、日本人には受け入れられないであろう。

たとえ外国人ばかりが多数を占め、英語で学会誌を発行し、コンセプトの中心が西欧にあっても、本部が日本にあり、日本政府が後援し、学会の中心活動を行う外国人が「お雇い外国人」である場合、日本人はそれが日本の学会であり、そこで行われているのは、日本が独立して行う科学活動であって、決して「植民地科学」だとは思わないであろう。

それは、「大君は 神にしませば・・・」の文言のある、人麻呂の持統天皇を讃える歌は、持統天皇のときに「天皇」の呼称が確立されたといわれるのに、「大君」と書かれ「天皇」とは書いていないと先述したことも関係する。万葉和歌の時代から、「大君」「帝（みかど）」「すめろぎ」と呼ばれる、存在としての天皇（和歌で詠まれる）を中心にした人と人の関係と、御璽（内印）に刻まれる「天皇」という二文字熟語を頂点とする「ハンコと書類」の体系は、二つが共存する形で、日本の政治と文化を支えてきた。

古代にあっては和歌と漢文という形で、この二つの体系が日本文化の本質であった。漢文は外国語といえば外国語である。しかし、実在の中国で使われる中国語そのものではなく、漢籍という、中国文化から日本人が重要もしくは好ましくおもう、いわば「日本人好み」のものばかり集めた、仮想の国で使われる文字言語であって、それを日本の中枢に取り込んできた。元号は現在も漢籍から二文字を取って創られている。

この漢籍と和歌の関係で、先述の「わが屋戸の いささ群竹（むらたけ） ふく風の 音のかそけき このゆふべかも」が「傾耳無希声 耳を傾くるに希（ひそ）けき声も無く」を含む漢詩の一節を引き、「シナの愁思詩に触発されて偶発的に生まれたもの」とした小西の発見は、重要になる。

「偶発的」というのは、この作品に限定したことで、これによって家持の和歌をアララギ派などの近代以降の歌人が絶賛した立場を、やや攻撃するニュアンスが含まれている。「あなたがたは日本文藝の独創のように言うけれど、この和歌は漢詩を読んで、たまたま思いついたものですよ」といった揶揄である。しかし、漢籍と和歌の関係性の指摘ということでは、その重要性をもっと広く考えてもよいし、必ずしもアララギ派歌人などの見解と小西が対立しないのではないか。

万葉和歌から『古今集』、『新古今集』へむかう和歌の流れも、また紫式部の『源氏物語』と清少納言の「ものづくし」も、作者のほとんど全部が漢籍に通じている。漢籍に通じずに「日本文藝の独創」は生まれなかったとは、家持と「シナの愁思詩」の関係に限らないのではないか。最も「日本的」といわれる清少納言の「ものづくし」でさえ、似た漢詩はないかと、漢籍の中に類似のものを探し出すことが、絶対不可能ではなさそうである。また、探せなかった場合も、半分アララギ派の歌人に従って家持の和歌を近代和歌の底流として位置付け、半分小西に従って、そこに「シナの愁思詩」の影響を強く感じて、日本文藝全体の底流に「シナの愁思

詩」を考えて悪いことではないのではないか。

英詩について Thomas Gray の *Elegy Written in a Country Churchyard* (1751) は、まず基本的なトーンにおいて「英国の愁思詩」ではないか。後の英国内での批評で、「陳腐」の烙印を押されたことを捨象すれば、この詩が日本に輸入され、アララギ派を中心にした近代和歌のロマンティズムと同質の感覚で、少なくとも和歌、短歌の素人に歓迎されたことも想像される。小西自身も末松謙澄 (1855-1920) がこの詩を漢訳したものを、法学、政治学が専門であるので、詩の玄人とはいえないものの、漢訳の腕前として玄人だと評価している。¹⁴⁾

繊細な自然描写があって、世をはかなむような寂寥感がみなぎることを、ときに「陳腐」という文藝批評的な鋭い言葉を投げかけずに鑑賞するとき、「詩の玄人ではないが漢訳の腕前として玄人」という小西の言葉が許されるなら、「シナの愁思詩」、家持の抒情詩的な和歌、アララギ派の短歌、グレイのエレジーと末松謙澄の漢訳を並べ、「繊細な自然描写と寂寥感」レベルで括ることも許されることになる。そのレベルで、それ以上うるさいことを言わなければ『源氏物語』も、そこに「もののあはれ」を見る宣長の考えも、一括りにすることも可能である。

日本文藝を論じるには「漢籍を基盤とする側面」を無視できない。文藝と科学技術とを同列に考えることは、ややためらわれるものの、漢籍が、江戸・明治時代以降、西欧の文献情報 (江戸時代は蘭学、明治以降は英学により西欧全体) に次第に変化し、戦後はアメリカからの情報に変化しながら、漢語をカタカナ言葉に置き換えて、いわば欧米版の「漢籍」に変化した上で、日本文化を論じるには欧米版の「漢籍」を基盤とすることになったという側面もまた無視できなくなったのではないか。日本がかつて漢籍を念頭に独創的な文化を創造したことを考えると、「西欧に情報交換とデータ解析の中心があることを前提としたもの」が「植民地科学」なら、「日本文藝の独創」は存在せず、万葉和歌から『古今集』、『新古今集』へむかう和歌の流れも、また紫式部の『源氏物語』と清少納言の「ものづくし」も、すべて「植民地文藝」になってしまう。

文藝を離れ、科学技術に集中しても、天文方という伊能忠敬の日本地図作成と関係の深い編暦作業をする政府機関について考えると、その存在の大きさに気付かされる。麻田剛立という民間の天文学者に、天明の末年 (1783 年) 頃、高橋至時、間重富が入門してきた。間の入手した『歴象考成後編』を師弟 3 人で研究し、これにより麻田学統の天文学は整備された。幕府は麻田剛立を起用し、改歴にあたらせることになったが、彼は高橋至時、間重富の両人を推挙し、この 2 人が幕府天文方で西洋系歴法によった「寛政暦」(1798 年) を完成した。¹⁵⁾

以下、「天文方」について、山崎他の科学技術史教科書とネットの記述¹⁶⁾を参考に記述すると、

14) 小西甚一, 『日本文藝史 V』, (1992), p.380-2.

15) 山崎俊雄他, 『科学技術史概論』, (1978), p.134.

16) <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%A4%A9%E6%96%87%E6%96%B9>

編暦作業は時代を遡れば朝廷の陰陽寮の所轄であった。江戸時代、寺社奉行のもとに組み入れられ、天文方が創始され（1685）、時には天文学に通じた人物を追加あるいは養子縁組して世襲を許したために、状況により優秀な人材が登用された。徳川吉宗の、狂いが生じたため改暦作業の命令が発せられ、中根元圭が西洋天文学の必要を上申し、これが漢訳洋書の禁をゆるめる直接契機となる。¹⁷⁾文化8年(1811年)に高橋景保の提案によって外局として蛮書和解御用(蘭書の翻訳機関。東京大学の起源の一つ)が設置された。伊能忠敬は、江戸幕府の天文方・高橋至時に師事して、やがて日本地図作成に携わる。

これを前提とすると、正式な政府機関のコンセプトとして、1798年以降は西欧科学が編暦作業に取り入れられたことになる。けれど、1685年の段階で800年続いた中国の暦に替えて経度差を考慮した日本独自の暦を創始している。このことを考えると、先述した、島尾永康の日本の科学史を（1）中国科学の時代（2）明治維新以降30年間の移植期・・・という分類は編暦作業に関する限り不正確で、「（1）中国科学の時代」は1685年に終了し、「（2）明治維新以降30年間の移植期」とは「（2）江戸時代以降の移植期」とする必要がある。ただし「移植期」という表現が正しいかどうか検討の余地がある。中根元圭が西洋天文学の必要を上申し、麻田剛立、高橋至時、間重富の努力で完成した「寛政暦」（1798年）は、西暦についてはグレゴリオ暦表示もあって、それまでの知見を総合した日本独自の「和暦」である。

また上記のように蛮書和解御用が蘭書の翻訳機関で東京大学の起源の一つとすれば、西欧科学の輸入は江戸時代から始まっていて、正式の政府機関が設置されたのが1811年だとすると、それ以前にも西欧科学の移植ないし移入は行われていたし、『解体新書』（1774）がその成果であり、1811年以降の成果は大日本沿海輿地全図（だいにほんえんかいよちぜんず）（1821）だということになる。蛮書和解御用が蘭書の翻訳機関で東京大学の起源の一つなら、東京大学の欧米科学輸入機関としての役割は現在も続いている。

以上の内容は科学史の教科書にも詳しく、その要約として「天文学は官学として天文方で発展する」¹⁸⁾と書かれている。この「天文学」の意味は、西洋系歴法によった「寛政暦」の説明の直後に置かれているので、「西欧天文学」の意味である。

これらを考慮すると、先述の日本の技術発展経路が西欧とは大きく異なるという議論はヨーロッパを神秘化したため（中岡哲郎）とする意見が有力になってくる。この神秘化の意味は、日本では神がかったフィクションがそれほど重要ではなかった分、世界観について、深く考える必要がなかったと先述したことの裏返しではなからうか。つまり、科学技術の発達が進んで西の法王庁を揺るがしたため、ガリレオを始めとして世界観論争が西欧で起き、その後のニュート

17) 山崎俊雄他,『科学技術史概論』,(1978), p.131.

18) Ibid., p.134.

ン、ファラデー、マックスウェルなど、英国の輝かしい成果になり、米国のアインシュタインにまでつながる。

もし、現在世界の共通認識になっている自然科学的世界観が、江戸時代に国教とされた朱子学に抵触するようなものであったなら、日本もある程度世界観論争に参加することになったかも知れない。幕府はキリシタン禁制の下、体制を揺るがす学問論争は朱子学、陽明学の違いなどに集中し、朱子学をないがしろにして湯島聖堂の廃止まで検討された徳川吉宗時代の改暦提案が契機になって、「寛政暦」が完成し、同時に松平定信が寛政異学の禁によって朱子学復興につとめたことは、西欧天文学が日本国内の朱子学・陽明学論争から、いかに超然としていたかを物語る。「超然」は言い過ぎかも知れない。実用と関係の深い改暦作業が、実用中心で異学の禁をゆるめる方向の吉宗時代の提案契機で行われ、まるで陽明学許容傾向に反対する松平定信が失脚するのを待っていたかのように完成するのは、多少は「西洋天文学」と「朱子学」の対立といえ対立になる。

この対立について、小西は李滉（イ・ホワン）（1501-70）と山崎闇斎（1618-82）を強調する。中国本土の朱子学以上に厳格なコリア朱子学の李滉（日本読み：りこう）の『天明図説』が林羅山を惹きつけ、幕府に保護された官学以上に在野にあって朱子学を振興させたのが山崎闇斎だという。¹⁹⁾

この朱子学に関連して、小西は伊藤仁斎を日本の啓蒙主義とし、それはヨーロッパに先立つという。仁斎の『童子問』（1691）はモンテスキューが二歳の年で、ヴォルテールが生まれる三年前だという。そして、「啓蒙主義が興起せざるをえなかったほど、朱子ふうの厳格主義が強盛だったと考えられる」という。²⁰⁾

西欧における法王庁が推奨するキリスト教的世界観とルネッサンスや近代科学との関係を考えると、シスターナ礼拝堂にミケランジェロの「裸体画」を描かせたことで、中世の禁欲的なキリスト教は、すでに法王庁が主導してルネッサンスに移行したと考えられ、ガリレオと法王庁の対立に象徴される、近代科学との対立は熾烈を極めた。一方、「寛政異学の禁」などをめぐる、小西がいう「朱子ふうの厳格主義」と伊藤仁斎などの「啓蒙主義」の対立に比べ、それまでの中国に倣う編暦作業が、あっさり「寛政暦」に変わってしまうことを考えると、天文方創設の1685年から「寛政暦」の1798年の約100年間で、漢籍文化から、中枢部分を西洋文化に、編暦作業という中枢部分を切り替えるのに、さしたる争いは日本にはなかったことになる。

「編暦作業という中枢部分」という言い方は、小西しも金凡性にも馴染のない表現かも知れない。しかし、以下の「地動説」についてのネットの記述を読むだけでも、その重要性は分か

19) 小西甚一,『日本文藝史 IV』,(1986), pp.200-1.

20) Ibid., pp.211-2.

るのではないか。

徳川吉宗の時代にキリスト教以外の漢訳洋書の輸入を許可したときに、通詞の本木良永が『和蘭地球図説』と『天地二球用法』の中で日本で最初にコペルニクスの地動説を紹介した。本木良永の弟子の志筑忠雄が『暦象新書』の中でケプラーの法則やニュートン力学を紹介した。画家の司馬江漢が『和蘭天説』で地動説などの西洋天文学を紹介し、『和蘭天球図』という星図を作った。医者麻田剛立が1763年に、世界で初めてケプラーの楕円軌道の地動説を用いての日食の日時の予測をした。幕府は西洋天文学に基づいた暦法に改暦するように高橋至時や間重富らに命じ、1797年に月や太陽の運行に楕円軌道を採用した寛政暦を完成させた。渋川景佑らが、西洋天文学の成果を取り入れて、天保暦を完成させ、1844年に寛政暦から改暦され、明治時代に太陽暦が導入されるまで使われた。²¹⁾

先述の「聖徳太子の十七条の憲法で三宝の尊重が謳われ、三宝とは仏・法・僧だと表記されていること」についての議論で、通常の宗教では統一されるべき三つが併記されることを問題にした。編暦作業と「地動説」の日本での受容経緯を踏まえ、これは「メタ宗教」の意味があるのではないかと考える。つまり聖徳太子十七条憲法は「仏教という宗教を尊重せよ」と言っているのであって、「仏教に基いて行動せよ」と言っているのではないのではないかということである。

特に、「僧侶の尊重」は、仏教を尊重するなら僧侶を尊重するのは当たり前ではないかと思っていたのは浅薄な解釈であって、そこには「僧侶と一般国民の分離」の意図があるのではないかとも考えられる。

現在、エジプトで改憲論議が血を呼ぶ争いになっていて、「イスラムに基づく憲法」と「宗教が政治介入するのを禁止する憲法」とが争うのを見るとき、聖徳太子十七条憲法の「メタ宗教」規定の先見性を考える。つまり、エジプトの改憲論争は「イスラム教を尊重せよ」という「メタ宗教」規定であれば争いは収まる。ただし、そうなるには、現在、イスラム教が僧侶と一般国民を区別しない戒律を課すのを止め、一般信徒と僧侶を区別し、僧侶に課すほどの厳しい戒律は一般信徒には課さない必要がある。ともかくも、聖徳太子十七条憲法以来、日本は「メタ宗教」の考え方で、宗教間の争いが国家規模になることを防いできた。

争いを防ぐという意味なら、聖徳太子十七条憲法の「和をもって貴しとなし」が様々に議論されるものの、「メタ宗教」（宗教から世界観を抜き取り実用性のみ重視）がそのまま争いを防

21) <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%9C%B0%E5%8B%95%E8%AA%AC#.E5.9C.B0.E5.8B.95.E8.AA.AC.E3.81.A8.E6.97.A5.E6.9C.AC>

ぐ意味を持つことに注目すべきではないか。「厩の前で生まれた」、「母・間人皇女は西方の救世観音菩薩が皇女の口から胎内に入り、厩戸を身籠もった」（受胎告知）などの太子出生伝説に関して、「記紀編纂当時既に中国に伝来していた景教（キリスト教のネストリウス派）の福音書の内容の影響」は、度々指摘されてきた。しかし、「だからどうだ」ということに説得力のある議論がしにくい。むしろ、宗教間の争いを防ぐ意味で「メタ宗教」の考え方の強調のために、シルクロードを経由する文化の終点として、様々な宗教を相対化することにキリスト出生伝説を利用したのではないか。

この意味では「江戸時代に国教とされた朱子学」という表現は修正すべきであろう。寛政異学の禁をめぐる争いは、国教としての朱子学をめぐる争いではなく、つまり「朱子学を信奉するか否か」ではなく、国として「朱子学を尊重するか否か」の論争であったと考えられる。それが証拠に後述するように編暦作業はこの論争から超然として、寛政異学の禁の立役者松平定信の失脚後とはいえ西欧天文学（つまり地動説）を取り入れた「寛政暦」が完成した。それはともかく、「信奉」と「尊重」ではかなり違う。結果として、現在に至るまで、日本人は宗教を「尊重」しても「信奉」することには常にためらうことになったのではないか。「坊主が政治に口を出すと国が乱れる」といった言い伝えは、これを表している。禅師であった道鏡をめぐる言われた言葉ながら、江戸時代には林羅山（天台、禅と関係）の朱子学が江戸幕府の精神的支柱になったのだから「坊主が政治に口を出して」政治が乱れなかった例にもなる。この事情も、天台とか禅とか、「天台止観」「悟り」といった、比較的他宗教の世界観とぶつからない宗教の問題である点も注目される。

こうした考察によって、科学技術と宗教の関係にも本質的な考察が出来る。先述の、村上が指摘する俳諧や短歌に見られる「言葉」の極度な象徴化（言霊思想に起因する）について考察し、それが西欧的構造（判断・分別を出発点とし、その表現型としての「言葉」による断定を、思想の最も基本的な位置に据えるヨーロッパの構造）を日本が欠く原因だとする村上の主張を、さらに「メタ宗教」の考え方を踏まえて再検討する必要が生じるのである。

先述したように『正法眼蔵』も、村上の言うように「言葉」に頼ることのできない世界ではなく、「言葉」で禅を追及し、その「言葉」は「多元連立方程式を克明に解いてゆくような思考の積み重ねが要求される」まさにロゴスの世界になるとすれば、確かに「はじめに言葉があり、言葉は神とともにあり、言葉は神であった」（「ヨハネによる福音書」第一章一）ではあるにしても、ロゴスとキリスト教は科学技術を考える上に切り離せないものだろうかとの疑問が湧く。

道元と同じくらいに日本人全体が熱心に禅の極意を追及し、『正法眼蔵』を小西と同じくらい通読して中身を理解しようとつとめたら、むしろ科学技術探究は日本で進み、日本人の中にニュートンやアインシュタインが現れてもおかしくないのではないか。問題は、聖徳太子の

十七条憲法であって、「メタ宗教」の考えが日本人に行き渡り、「宗教は尊重しても信じ過ぎない」傾向が定着したため、村上のいう「神の視座から実験・観察の視座への転換」が起こらないことが問題なのではなからうか。キリスト教から世界観を抜き取り、編暦作業に必要な部分のみ受け入れるのでは、世界観と関わるニュートンやアインシュタインが日本に現れることは望み薄である。一方、実用と結び付いた技術に日本は科学技術に関する精力を集中する。

日本に解剖否定論があったことを村上は指摘する。朱子学が官学としてばっこした時期に、古学が戻っても、その極端な実証主義により、「生体」の「常態」を解剖によって、実証的に知ることは原理的に不可能といった議論があったことを紹介する。²²⁾これは不確定性原理（量子の位置と運動量の測定精度は、一方が高くなると一方が低くなる）に基づく量子力学に足をすくわれると先述したことと同じではないか。『正法眼蔵』と相対性理論を結びつける小西の議論を含め、日本も科学理論を議論する土壌は昔からあった。しかし、科学技術の具体的な成果でニュートンやアインシュタインに匹敵するものがあったとは言いにくい。

こうした問題を村上は「露頭」や「冰山」という言葉で表現する。ヨーロッパ流の「自我」の中心は、喩えれば、鉱脈の「露頭」、ないし水盤がら突き出た「冰山」にあるのに対し、東洋、あるいは日本人の「自我」の中心は、鉱脈、水盤にあり、ヘブライズムや回教思想を、あえて「東洋」の範疇に入れないとすれば、日本・東洋には絶対者の概念が希薄だという。また「悟り」とは「個我」の意識下への沈下で、自然全体との一致で、自然全体への拡散だという。²³⁾

村上はこうした「自我」の在り方に到達する前に、科学技術探究の学問の在り方として、丸山真男の「ササラ型とタコツボ型」という比喩的分類を連想するとし、科学という漢語が日本の創作漢語で、元のサイエンスにない、分化現象を象徴し、日本の科学がタコツボ化するの自然の成り行きとする。²⁴⁾

村上は「個」同士の間での「愛」は、一度絶対者へ反射されて各「個」へ戻るといった経過の中で、「博愛」へ展開し、同時に、通俗的な意味での「エロス」にも転化するのヨーロッパだが、日本では一般的な意味での「博愛」はあっても、それを支える「個」が違うとする。²⁵⁾

この村上説と、先述の聖徳太子の十七条憲法に象徴されて「メタ宗教」の考えが日本人に行き渡り、「宗教は尊重しても信じ過ぎない」傾向が定着したことを突き合わせてみよう。さらにベネディクトの『菊と刀』で提起され、その後、その比喩的分類が独り歩きする「罪の文化と恥の文化」をも重ね合わせてみよう。

22) 村上陽一郎,『近代科学を超えて』,(1986), pp.26-7.

23) Ibid., pp.198-200.

24) Ibid., pp.99-101.

25) Ibid., pp.200-201.

西欧と日本・東洋の違いは、「神・恋人の文化」と「知人の文化」といった違いではないだろうか。この点について、「芸術と対称性－東西文化の違い－」と題して有馬朗人氏（俳人・物理学者）が行った講演²⁶⁾が参考になる。物理法則でニュートンの力学以来、法則にはシンメトリー性が不可欠とする西欧の研究者に対し、中国の研究者はややシンメトリー性を破ることを許容し、日本の研究者は、はじめからシンメトリー性を不可欠とはしない傾向があるという。

西欧の研究者がシンメトリー性に固執する信念の強さで数々の発見をする中、パリティ対称性の破れ（Parity violation）を提唱したヤン（楊振寧, Chen Ning Yang）と、リー（李政道, Tsung-Dao Lee）が中国的発想の例になり、自発的対称性の破れ（spontaneous symmetry breaking）を提唱した南部陽一郎が日本的発想の代表になる。

キリスト教が西欧を支配して以来、西欧人の自然イメージはシンメトリー性として把握され、絵画、文藝など、藝術は神と人事に集中する。一方、日本ではシンメトリー性を帯びない自然観の下、自然を素材とする文藝が発達する。中国は日本と西欧の間になる。

仏教寺院は中国ではシンメトリー性を保つのに、日本に輸入されるとシンメトリー性は崩れる。日本では宗教施設にわずかにシンメトリー性を残すだけになる。中国では、王宮にもシンメトリー性は残されている。

以上の講演の最後の質問タイムに、小西が論じている自然感情論について、有馬独自の見解が何かないかを知りたいと思い、実際に尋ねてみた。しかし、有馬は和辻哲郎の著書を紹介するのみであった。シンメトリーを巡る東西文化の違いは、すでに和辻が論じているにしても、和辻の、議論はともかく、その感性が今もお日本人の感性の代表かどうかは疑問が残る。本論文シリーズでも『桜が創った「日本』』（岩波新書）(2005)を取り上げた。その中の次の和辻の文章は有馬の講演と密接に関係する。

・・・野分（のわき）のように吹き去る猛烈さである。・・・さらにそれは感情の高揚を非常に尚（たつと）びながらも執拗を忌むという日本的な気質を作り出した。²⁷⁾

佐藤がこの文章を引いたのは、桜の散り際の良さを愛でる感性ゆえであった。こうした「日本的な気質」について、平穏な西欧に対し、モンスーン地帯のアジアという対立を有馬は講演で述べた。敷衍すれば、キリスト教という苛烈な砂漠の宗教がそこに入り込み、また、チムールなどの侵攻もあって、ある程度「恵みの自然」がありながら、「自然は征服すべきもの」で、「シンメトリーは征服された自然の姿」といった世界観が西欧に行き渡ったのであろう。そのキリ

26) 富山県の高志の国文学館開館一周年記念講演（2013年9月23日富山県民会館）。

27) 佐藤俊樹,『桜が創った「日本』』, (岩波新書), (2005), p.133.

スト教からさらに苛烈な砂漠の宗教であるイスラム教が生まれた。一方、日本では、ある程度「恵みの自然」があって、ときおり苛烈な台風がやってくる。自然は怖れても、自然は征服すべきものとの発想はなかったのであろう。

上記に関わる和辻の業績について、小西は、「世界の文化を牧場圏・モンスーン圏・沙漠圏に分け、それぞれ風土との関係から意味づける」のはみごとな文体とあいまって、評論の最高水準で、いまの学術情報に基づき和辻以外の研究者が書き直したところで、和辻の旧作を上回る感動は期待できないとする。²⁸⁾

研究情報の更新の問題ではなく、どれだけ現在の日本人の感性に訴えるかは「旧作への感動」とは別に、考察すべき問題点を含んでいる。小西が論じている自然感情論について、有馬独自の見解は聞けなかったが、むしろ自然感情への言及なしに西欧・中国・日本の気質の違いを明らかにするところが講演の主眼ともいえる。「別に俳人協会での講演もあるので、今日は物理学者として講演する」という有馬ならではの講演は、藝術や物理法則のシンメトリー性に注目して、ほとんど感情的なことを交えずに東西の文化の違いを解き明かした。この方が、普遍性が確かかも知れない。和辻の主張には、「和辻個人の遍歴や日本主義哲学の流行がある」²⁹⁾と佐藤も指摘する。

和辻に限らず、昭和以前の「日本論」は、概して檀家制度が残る農村共同体が色濃い日本を前提としているものが多く、和辻も例外ではないのではないかと。つまり、和辻がいう「感情の高揚を非常に尚（たつと）びながらも執拗を忌むという日本的な気質」が現在も生きているかどうか疑わしい。特にお見合い結婚が廃れた後、日本人の若い男女は恋愛について、極端に貪欲な肉食系と、極端に淡泊な草食系に分かれ、上記の「一過性の激情」「西欧人より淡泊な、桜が薔薇より似合う日本人」といった感性が、和辻の時代から継続しているかどうかについては、疑問が残る。「執拗を忌む」のが日本的な気質であった時代、ストーカーなどは、ほとんどなかったのではないかと。

ここで西欧と日本・東洋の違いは、「神・恋人の文化」と「知人の文化」といった違いではないだろうかと主張するのは、村上や有馬の主張にそって科学技術を念頭においた分類である。それは必ずしも西欧と日本・東洋の「違い」だけでなく、共通項にも関わることである。

「聖母マリアは神を身ごもる瞬間に糸紡ぎをするか、機を織っているとされ、女性にとっては、『織り・紡ぎ』という仕事が、神聖で冒すことのできない典範となった」という指摘³⁰⁾を前項、「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」で掲げた。日本文藝の志賀直哉論を中国系の研究者がする中で、

28) 小西甚一、『日本文藝史 V』, (1992), p.830.

29) 佐藤俊樹、『桜が創った「日本」』, (岩波新書), (2005), p.134.

30) 張 蓮、『志賀直哉「荒絹」を読む—「機」の名人とその恋について—』, (2007), p.228.

いかに志賀がアラクネ神話という西欧文学に題材をとったにせよ、この、いわばフェミニズムの敵になる聖母マリアのイメージには、独立した女性論の響きがある。

このフェミニズムの告発によって、「潜在化した聖母」の存在が明らかになるのではないか。カトリックと関係が深いとは言にくい志賀直哉についての論文から、カトリック信者がいなくても、いやカトリックの信仰とは無関係に、「潜在化した聖母」は存在する。ダイアナ妃への熱狂を評して石井美樹子が「聖母マリアのイギリスにおける代替的存在」といった解説をしたこともあるし、コンフォーミティーに宿るディセントの影と抽象化することもできると「2-2-(c) キリスト教について」の項目で先述した。また聖母マリアのような女性が規範としてあるから、悪魔のような女性も欧米には表れる。より正確には、聖母マリアのような女性と悪魔のような女性は表裏一体である面が指摘できるとも「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」で述べた。

ここで、そもそもフェミニズムは何を批判するのかを考えたい。

『織り・紡ぎ』という仕事が、神聖で冒すことのできない典範」とは、西欧のカトリシズムだけでなく、キリスト教と無関係な日本の文化の中にもある。七沢公典作詞/作曲の「与作」で「与作は木をきる/ハイハイホー/ハイハイホー/こだまはかえるよ/ハイハイホー ハイハイホー/女房ははたを織る/トントントン/トントントン/気だてのいいこだよ」に典型的に現れる男女の役割分担である。「与作の女房の機織り」に「神聖で冒すことのできない典範」を適用することは、言い過ぎに聞こえるかも知れない。けれど、そうした何とか教の宗教臭を意識させず、そもそも日本に支配的な宗教が存在するのかどうか疑問にも思われる状況下で、「日本の山村風景の中のかげがえのない価値」として歌われるとき、ほとんど宗教的価値観に代わるものとしてよいほどに、日本人の規範になっているのではないか。「聖母マリアの機織り」も「与作の女房の機織り」も「機織り」を役割分担とすることでは同じである。

では、そうした「機織り」を女性の役割分担とする価値観をなぜフェミニズムは批判するのだろうか。役割分担そのものより「役割分担の押し付け」に反発していることは確かである。では「押し付け」がなぜ起こるのか。

同じ役割分担で、同じこの歌詞から「木こりの強制」を感じる男性はあまりいないであろう。また聖母マリアが身ごもるとき、その夫であるヨハネは大工仕事をしている。そこから「大工仕事の強制」を感じる男性も少ないであろう。「木こり」「大工仕事」と「機織り」の違いは、後者は家庭に閉じこもる作業であるのに対し、前者は本人が家庭の外と接触を持つことである。家の外の空気を吸って、たとえわずかでも社会と取引のある世界に進出しようの仕事と、家庭に閉じ込められ、決まりきった工程をこなしても、出来上がった織物の販売にまでは関われない（それは男性の仕事とされがち）、閉鎖性である。

近代資本主義社会で、「木こり」「大工仕事」は、林業、建築業として、様々なヴァリエーションになり、発展してゆくのにに対し、「機織り」は、一方で繊維産業として手仕事とは別個に発

展するものの、一方で、それが手仕事に留まる限り、取り残された労働になる。たとえ繊維産業として外に展開されたとしても、主として男性が中心にいる企業の支配下にある工場で「女工哀史」を連想させる過酷な労働につながる。「機織りは女性」という役割分担にフェミニズムが反発するのは、「機織りそのもの」というより、「閉鎖的で半強制的な労働は女性」「少しでも開かれた産業になると企業展開の中心は男性」という、つまり近代資本主義社会での「男性は主体的、女性は従属的」の役割分担に反発するからではないか。

このフェミニズムの主張をもう少し掘り下げるために、「2-1- (b) 『モード論』で歴史感覚が崩壊」の項目で取り上げたマルグレータ・デ・グラチアの主張と、上記のフェミニズム的な「機織りの押し付け」への反発とを比較考察してみよう。そのために、「2-1- (b)」の項目で述べた内容を以下に再掲して確認したい。デ・グラチアの影響力のある『ハムレットなしの「ハムレット」』についてである。

『ハムレットなしの「ハムレット」』³¹⁾ という著作は、近代的苦悩の象徴になり、コーリッジが自分に似ていると評したハムレット像は、後から付け加えて出来あがったもので、そうした虚像に支配されない、あるがままの作品『ハムレット』をながめてみよう、という趣旨である。その場合シェイクスピアとの関係が確実な幾つかの異本を総合して論を展開する。どの異本が正しいかといった考察は行わない。同じ著者の『言葉通りのシェイクスピア』³²⁾ から発展する考え方である。

ドブソン（2013年現在、バーミンガムのシェイクスピア・インスティテュートのディレクターに就任して、世界でシェイクスピア研究を代表するマイケル・ドブソン）とデ・グラチアに共通している認識は、従来のシェイクスピア像はテキストやサブテキストを含め数多くの「異本」から組み立てられているということである。ドブソンは英国人として、組み立てられたシェイクスピア像の歴史を追って追跡し、相対化し、再構築する。デ・グラチアは、そこまで英国につきあう義務を感じないので、「英国国家による組み立てられたハムレット像」「英国国家による組み立てられたシェイクスピア像」から決別し、十八世紀末までの確実な異本のみを手掛かりに、英国作成の「国家的詩人」とは別のシェイクスピア像や作品像を組み立てる。ことにシェイクスピア時代は、まだ英国国家が（大英帝国発展後ほどは）はっきりと（とくに文藝に反映する意識として）成立せず、今日いう正統派の演出が主張する「英国的なるもの」は確立していなかった。むしろ英国に限らないヨーロッパ全体の演劇を反映した要素も多くあった。デ・グラチアは、これに注目する。

31) De Grazia, Margreta, 'Hamlet without Hamlet', (2007).

32) De Grazia, Margreta, *Shakespeare Verbatim: The Reproduction of Authenticity and the 1790 Apparatus*, (1991).

ここで近代資本主義社会での「男性は主体的、女性は従属的」の役割分担へのフェミニズムからの反発を考えると、この役割分担は、まずカトリシズムの「三位一体の神と、聖母マリア」の役割分担になり、日本における「木こりの与作と、機織りする女房」の役割分担になる。これはシェイクスピアの『ハムレット』での「悩みの果てに王を殺すハムレットと、悩みの果てに入水自殺するオフィーリア」の役割分担にもつながる。

ここで聖母マリアのような女性と悪魔のような女性は表裏一体である面が指摘できるとも「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」で述べたとしたことに戻る。「機織りする聖母マリア」の陰に悪魔のような女性の存在があるとも考えられるのに対し、「与作の機織りする女房」の陰にそのような存在を想定しにくいのは、「罪の文化」より「恥の文化」の方が、役割分担の押し付けの強制力が、暴力的ではなくて、しかも徹底しているからかも知れない。

これに関連して、欧米の貴賤による階級制と日本の「シロウト・クロウト選り分け制」の違いを同じ項目で論じた。とはいえ、和辻の、議論はともかく、その感性が今もなお日本人の感性の代表かどうかは疑問が残るとした感覚からは、もはや現代女性に「シロウト・クロウト選り分け制」の意識が残っているかどうかも疑問になる。

そうした現代日本女性の動向を論じる前に、上記の「織り・紡ぎ」という仕事が、神聖で冒すことのできない典範という指摘と、その典範に反発する中国系研究者の発言が、上記の、フェミニズムが近代資本主義社会での「男性は主体的、女性は従属的」の役割分担に反発するとした分析と合致するか、検討したい。この研究者は、なぜ「織り・紡ぎ」という仕事にかみついたのであろうか。それは「技術的な労働は階級的な軽蔑の対象」だからではないか。「織り・紡ぎ」という仕事に、典範として女性を閉じ込めることは、女性を技術的な労働に従事する者として「階級的な軽蔑の対象」にすることだからではないか。（この「階級制の問題」が、「与作の機織りする女房」と「機織りする聖母マリア」の区別をはっきりさせてくれる。）

こうした「階級制の問題」を含んだ中国系研究者の指摘は、西欧や日本以外のアジアでは概ね通用する。共産主義国がいくら「労働者の国」を掲げても、掲げれば掲げるほど「労働は階級的な軽蔑の対象」であった歴史をひっくりかえそうとする試みだという点で、結局その種の軽蔑の伝統を継承していることになる。「永久革命」が必要なのは、逆に「労働は階級的な軽蔑の対象」という意識が国民から消えない証ともいえる。

ところが、小西の次の言葉で、日本は例外であることが示唆される。

・・・制作の当時は女性の慰みものという資格でしかなかったろう『源氏物語』は、十二世紀には和歌にとっての古典となり、・・・一条兼良や三条西実隆など高位の貴族にとってさえ『源氏物語』を講釈するのはきわめて文化価値の高いしごとだと意識されるにいたった。これらは、

すべて、シナにおいてはとうてい起こりえないはずの現象だといってよい。³³⁾

小西のいう「シナ」に限らず、西欧でも「女流作家の出現」には数多の困難があった。「女性は家事労働に閉じ込め、文化的仕事をさせない」というのは、階級制を維持するために必須のことだったのではないか。王侯貴族は、自分自身は文化的仕事をせず、著名な文化人のパトロンになるというのは、日本以外の国では階級制の維持に欠かせない。王侯貴族自身が文化活動を始めてしまうと、当然活動が評価され、その優劣が王侯貴族自身の評価につながることを、為政者は怖れる。文化的な仕事の領域くらい「チャンスの平等と競争の公正さ」と深く関わる世界はない。小西によれば、日本の和歌と和歌をちりばめた物語について、当初からそうした「民主主義の理念」が確保されていたことになる。

小西がフェミニズムを、ときに子供っぽいまでに、敵視するのは、これが原因かも知れない。西欧の市民革命は、特権階級が著名な文化人のパトロンになることで持っていた支配力を、市民に開放することでもあった。しかし、女性差別は市民革命後も続き、参政権の付与すら遅れることになった。ブロンテ姉妹が、作品の発表に男性名を使用しなければ実現できなかったりしたのは、女性を家庭に閉じ込める思想に抵触しないジェイン・オースティンを除いて、市民革命後も、女性を男性と対等な権力を持たせることを、いかに西欧社会がためらったかを示している。これに抗議する潮流の中にフェミニズムはある。けれど、『源氏物語』というすでに千年以上にわたって文藝の中の文藝と讃えられる作品を生み出した著者として「女流作家」を讃えてきた日本については、この分析は当てはまらない。

当てはまらないことが分かり切っても、日本に強引にフェミニズムの主張を押し付けようとする試みは、上記の小西の分析を根底から否定するもので、『日本文藝史』の仕事全体を否定することにもなる。その意味でも小西はフェミニズムを容認できないであろう。

小西は田植歌を重視してフェミニズムに対抗する。「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」で述べたことなので、詳細は繰り返さないものの、西欧の一夫一婦制の理念とは違う論理の展開がそこにある。これにフェミニズムは反発するであろうし、『源氏物語』そのものが一夫一婦制の倫理を否定したのものである。フェミニズムの立場からいえば、『源氏物語』を「セクハラ小説」として否定することにもなる。こうした争いに巻き込まれても真実は見えない。ここに導入すべきは有馬のシンメトリー性分析かも知れない。

この事情を「与作の機織りする女房」と「機織りする聖母マリア」の違いで整理すれば、フェミニズムは両者を同一視して近代資本主義社会での「男性は主体的、女性は従属的」の役割分担に反発する対象にするのに対し、小西は両者の違いを強調し、「与作の機織りする女房」を「田

33) 小西甚一、『日本文藝史Ⅰ』(1985), p.54.

植歌を歌う女房」で補強する。有馬のシンメトリー性分析は、両者の違いの強調になるものの、本当に「与作の機織りする女房」「田植歌を歌う女房」にシンメトリー性がないかどうかは検討を要するということになる。

ところで現代日本女性の昨今の傾向として、「新しい良妻賢母」が出現している。夫のために行き届いた食事を提供することから始め、家事をこなし、育児をきちんとやり、手書きの美しい文字で手紙のやり取りをするといった、「自由恋愛」を除けば、昭和以前に逆戻りしたような若い女性の規範意識が育ちつつある。日本でお見合い結婚主流が恋愛結婚主流になったとき、恋愛結婚には小さなフェミニズム的の革命意識があって、良妻賢母型人生観そのものを否定する意識がなくもなかった。現在、恋愛主流といっても、お見合いでないだけで、必ずしも心から愛し合うカップルばかりになった訳ではない。そうした二人の想いとは、やや独立した形で、良妻賢母型人生観の復活の兆しがある。

つまり、日本女性には有馬がいうシンメトリー性とは独立した、たとえば紫式部のような「和魂漢才」で人格形成をする人生観が、早くから確立して現代も続いているのではないか。

特に江戸時代にキリシタン禁制の下、「キリシタンでないことの証明」のために檀家制度で仏教に縛り付けられた時代が長かった日本（ということは、キリスト教だけでなく仏教も本気で信じる人の数を減らしたであろう）の、「宗教から距離をおく」態度が染みついていることである。これを有馬はシンメトリー性を宗教に限定し、日本人はあまりシンメトリー性を重視しないと表現した。三段論法で、暗に日本人は宗教（少なくともシンメトリー性があらず宗教的世界観）を重視しないと指摘したことになる。シンメトリー性を考慮すれば、『源氏物語』の解釈にしても、「もののあはれ」など、シンメトリー性ではない解釈が日本文化の実態に近いのではないか。とはいえ梅原の『地獄の思想』は、これまで注目されなかったことに光を当てた功績はある。有馬が、龍安寺の石庭を評して「見事にシンメトリーを外している」といったように、日本の支配層が尊重したのは、禅や天台止観など、シンメトリー性ではない仏教宗派だったともいえる。

ただし、フロイトやユングの精神分析学にシンメトリー性があるかないかは、ここで慎重な検討を要する重要問題になると思われる。文藝に関わりの深いユングは、カトリック教会の「心の問題」を意識して、精神分析に置き換えた。カトリシズムが、三位一体の神とその補完的要素としての聖母マリアを頂点とするシンメトリー性を持つのに対し、それを否定するのがユング流精神分析だと、一方ではいえる。しかし、西欧カトリシズムの「三位一体の神と、聖母マリア」の役割分担、日本における「木こりの与作と、機織りする女房」の役割分担に、シェイクスピアの『ハムレット』での「悩みの果てに王を殺すハムレットと、悩みの果てに入水自殺するオフィーリア」の役割分担を加えるとき、精神分析がむしろシンメトリー性導入の役割を果たすことも指摘できる。

それは、デ・グラチアの以下の文章が表している。

For Freud, Bradley's near contemporary, Hamlet opened up even greater vistas. His importance to Freud's discovery of the Oedipus complex is well known.³⁴⁾

ここで言うヴィスタとは、ハムレットはドイツではオイディプスよりむしろオレスティスに例えられたことから、古代における近親相姦が近代になって抑圧されたとするフロイトの展望的見解への変遷といったことを指す。この見解は、現在では文字通りの認識としての信憑性を失っている。現在、古代人を近親相姦常習者のように考える人は少ない。そうしたことより、オイディプス・コンプレックスを取り扱うのに重要なのは、古代における近親相姦の実態ではなく、フロイトやブラッドリーの時代に、そこに注目が集まったことではなかろうか。

言い換えれば「悩みの果てに王を殺すハムレットと、悩みの果てに入水自殺するオフィーリア」の役割分担の「悩み」の肥大化である。同様のことが我が国の『源氏物語』にも言える。小西の次の言葉はそれを物語る。

わたくしは、第二部（『源氏物語』の）におけるさまざまな「苦」の原因を、たぶん「劣りの血」だろうと考えた。光源氏が藤壺女御に密通したのは、亡き母そっくりだといわれた藤壺女御に対してオイディプス・コンプレックスをもったからだとする説が、日本の学界でわりあい強く支持されているようである。現代人がこうした解釈をするのは自由であり、紫式部がフロイトを知らなかったという理由で右の説（原文は縦書き。「上記の説」の意味）を否定するわけにはゆかない。しかし、それだけが正統な解釈だと主張するのは誤りであろう。当時の貴族には、自分よりも身分の高い配偶者を得たいという願望が、とくに男性の側で存在した。身分の基礎になるのは、血統であり、高い血統すなわち「優りの血」への意識はきわめて強かつたらしい。³⁵⁾

この「劣りの血意識」に対応するデ・グラチアの言葉は以下のようなものである。

……Prince Hamlet does not become King Hamlet……In an hereditary monarchy like England's, it would have been unthinkable. Yet the critical tradition has mainly ignored the upset, as if dispossession were of no consequence.³⁶⁾

34) De Grazia, Margreta, 'Hamlet without Hamlet', (2007), p.19.

35) 小西甚一, 『日本文藝史 II』, (1985), p.371.

36) De Grazia, Margreta, 'Hamlet without Hamlet', (2007), pp.1-2.

小西がオイディプス・コンプレックスより「劣りの血意識」を光源氏について強調したように、デ・グラチアはオイディプス・コンプレックスより、「無視された優りの血意識」（叔父より先に王位継承すべきという）をハムレットについて強調する。

デ・グラチアが『ハムレット』について、小西が『源氏物語』について、精神分析より「優り劣りの血意識」すなわち血統を強調するのは、偶然の一致ではない。

まずデ・グラチアが言う「批評の伝統は王位継承順位を無視してきた」という指摘は、適切ではない。決して「無視してきた」のではなく、クローディアスという王位篡奪者が継承順位を無視してハムレットの前に立ち上がったのは、言わずもがな的前提であるといった方がよく、それをハムレットが嘆いていることも確かな前提ではある。またデ・グラチアはデンマークの王位継承というフィクションの想定を重視するけれど、英国の批評伝統は、そこに英国の王位継承を重ね、王の即位に議会の関与が大きいことも念頭におくので、長子相続制を絶対視しない。もちろん英国王でも長子相続はある程度のルールではある。しかし、そこに留まってしまえば、ハムレットという人物が卑小な存在になってしまう。

王位継承問題への不満を超えた（つまり、同じ立場に立てはだれもが抱く、いわゆる、その他大勢が日常的に抱く不平不満ではなく、特別な個人であって、しかも普遍的悩みと見做せる）ハムレットの悩みこそが、この作品を大きなものになっているというのが、これまでの「批評の伝統」ではなかったか。それに、英国など旧世界にあっては、王位継承順位を乱す侵入者がいる結果としての国政の混乱は、飽き飽きするほどの日常茶飯事（実際に起こるといふより、起きてはいけないこととして王位継承がある度毎に常に意識させられるという意味で）であって、特に注目すべきことでもない。

ところがアメリカという理念国家にあっては、そもそも王室が存在しないし、王位継承の正統性の乱れが日常茶飯事ではない。これを無視するかに見える旧世界の「批評の伝統」が、デ・グラチアには奇異にうつるのであろう。

「王位継承問題への不満を超えたハムレットの悩みこそが、この作品を大きなものになっている」という感覚は、従来の『源氏物語』批評についても言えるのではないか。「優りの血」「劣りの血」意識などは、当時の貴族が誰しも持つ意識であって、そこに留まってしまえば光源氏という人物が卑小な存在になってしまう。

「劣りの血」「優りの血」といった血統への不満を超えた（つまり、同じ平安時代の貴族の立場に立てはだれもが抱く、いわゆる、その他大勢の貴族が日常的に抱く不平不満ではなく、特別な個人であって、しかも普遍的悩みと見做せる）光源氏の悩みこそが、この作品を大きなものになっているというのが、これまでの「批評の伝統」ではなかったか。

そうした旧世界の「批評の伝統」には「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念があっ

て、その「特別な個人」をヒーローとする作品が世界的古典だという信念がある。フロイトやブラッドリーは、そうした「特別な個人」分析でシェイクスピア批評を行い、西欧で『源氏物語』が世界的古典としての評価を得たのも、『ハムレット』同様の「特別な個人の心理を描く」ことが評価されたからではないか。

一方、デ・グラチアや小西が強調する「血統意識」は、心理分析というよりアンケート調査で引かかる価値観ではないか。デ・グラチアが言う王位継承順位を乱された不満がハムレットにあるという分析は、旧世界で日常茶飯事の「王位継承順位を乱してはならない」という王権支配への忠誠の義務感を伴うこととは、ややずれている。アメリカの理念社会の中で、王位継承権を正しくすべしという価値観を現実政治で一度否定した上で、それでも『ハムレット』に文藝的な価値があるかどうかを問い直すとき、「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念を否定した上で照射すべき「血統意識」ということではないか。

小西も同様に「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念を『源氏物語』批評から取り去りたかったのではないか。つまりデ・グラチアも小西も、共通して「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念の否定を主張している。では、そのためになぜ「血統意識」を持ち出す必要があったのだろうか。

十九世紀、二十世紀は、考えてみれば「民主主義の主張」の世紀であった。アメリカでは「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念の下に、十九世紀にはリンカーンが、二十世紀にはケネディーやキング牧師や、これらの「特別な個人」たちが活躍した。「特別な個人」たちが差別と戦い、旧世界的な価値観と戦った。その中には王権の支配と「血統意識」の支配が含まれていたであろう。

日本でも板垣退助から犬養毅まで、「封建的な考え方」と戦い、「血統意識」と戦った。ただし共産党を除いて天皇家の「血統カリスマ」と戦う人は少なく、大名家以下の門閥制度と戦うことが主であった。これは、門閥制度が、意外に日本では西欧ほどは徹底して幅を利かさなかったせいではないか。

同じように「血統意識」を持ち出して、ハムレットと光源氏のオイディプス・コンプレックス分析をやや否定するデ・グラチアと小西に共通するのは、ハムレットや光源氏、つまり世界的古典になった名作の主人公に「近代化闘争の英雄」を見る見方があって、これに疑念を呈することではなかろうか。初期の精神分析は「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念と切り離せなかった。だからハムレットや光源氏とオイディプス・コンプレックスを結びつけることが行われていた。つまり、初期の精神分析は「英雄の精神分析」であって、それが普遍性を持つのは、「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念があるからではないか。デ・グラチアはハムレットをコーリッジと結び付ける「批評の伝統」を『ハムレットなしの「ハムレット』』で指摘するだけでなく、ネット上に公開された論文 *Hamlet's Thoughts and Antics(draft*

version) (<http://emc.eserver.org/1-2/degrazia.html>) では冒頭にロダンの「考える人」の画像を掲げ、「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念を象徴させ、これとハムレットを結びつけることに疑念を呈している。

文藝作品の登場人物としてのヒーロー、つまり「英雄」と、現実世界の英雄は、直接は重ならない。けれど、文藝批評という、文藝を意味づけ、現実世界との関係を研究する文学研究にあっては、その「重なり具合」が重要になる。精神分析的批評の問題点は、それが宗教の代替物で、初期の精神分析は一種の宗教であって、それをういた文藝批評は宗教的批評に陥るからというのは多くが懸念する点である。しかし、それに留まるなら、シェイクスピア作品も『源氏物語』も、一種の精神修養のための文献として、欧米や日本の教育に使われ、古典に学ぶことは人間の精神修養の一環だという「宗教的」文藝研究と同様であって、だから害になるというものでもない。

およそ文藝研究はどっちに転んでも毒にも薬にもならないように見える。しかし、この「近代化の英雄」論は科学論にも及ぶ。先述のように、金凡性は「日本人科学者が続々とノーベル賞を受賞しているという現在の言説空間においても日本人の独創性を問う議論は消えていないが、実践的な含意を持つ議論は、まず研究の現場、科学活動の実状を綿密に観察することから生まれるのではなからうか」³⁷⁾ と言う。この点については、そもそも金凡性の科学活動の綿密な観察はバサラのモデルに基づき、バサラのモデルは、シンメトリー性探求こそが科学研究だという信念に基いていると先述した。このシンメトリー性とはニュートンの物理学が典型であるという有馬の解説を念頭におけば、ニュートンの物理学こそ「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念の典型例であることに気付く。

これは同時に「近代化闘争の英雄」にアイザック・ニュートンを加えてもよいことになる。ケンブリッジ大学内のニュートンの像を讃えるワーズワースの詩について先述した。それは日本の小西がいうところの讚人歌として扱うものであった。「近代化闘争の英雄賛美」は、一歩さらに踏み込んで「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念に裏打ちされたものとして「ニュートン賛美」を規定することができる。これはデ・グラチアの論文で明らかになった、シェイクスピア批評の伝統がハムレットを讃え、コーリッジに酷似するとし、ロダンの「考える人」に擬えていることと同じ方向になる。

そう考えれば、金凡性の「日本人科学者が続々とノーベル賞を受賞しているという現在の言説空間においても日本人の独創性を問う議論は消えていない」は、「ノーベル賞という近代化闘争の英雄賛美の営みの中で、日本人受賞者がそれに値するか疑問だ」とも言い換えられる。その疑念に応えるとするれば、まず西欧中心、シンメトリー性探求が科学のすべてではないとし

37) Ibid., p.145.

て、自発的対称性の破れ（spontaneous symmetry breaking）を提唱した南部陽一郎が日本的発想の代表になると指摘した有馬の指摘が適切であろう。これは、西欧のシンメトリー性とは異なる「シンメトリー性」探求を日本人は得意とするとも言い換えられる。

参考になるのは、有馬が一つの物体とその鏡映の提示という一組のシンメトリーだけでなく、鏡映が連鎖する模様についてもシンメトリー性として講演で語ったことである。これはシェイクスピアの『マクベス』で、魔女がバンコーの系譜が当時のジェームズ一世の家系に連なるフラタリーとして、鏡に赤子の映像が連なる映像をマクベスに見せるシーンを連想させる。この「連鎖型のシンメトリー」については、小西がいう、系譜の語りは口承社会における「美しい表現」という指摘³⁸⁾にもつながるのではないか。それは『源氏物語』と『ハムレット』を論じて、小西とデ・グラチアが「血統」を重視したことも関係する。

『ハムレット』の中の鏡が登場する有名なシーンに、ハムレットが母親に先王ハムレットとクローディアスの絵姿（あるいはペンダントに入れた小さな肖像）を見せて、両者を比べて責め立てるシーンがある。デ・グラチアの説が強調した点でいえば、本来ハムレットに来るべき王位をクローディアスが篡奪している指摘にもなる。

しかし、長子相続制に反しているとはいえ、即位の儀式が行われ、また弟が王位を継いで絶対的に「連鎖系のシンメトリー」に反するともいえない。「連鎖系のシンメトリーからの微妙なずれ」がそこにある。また、『マクベス』で、魔女がバンコーの系譜が当時のジェームズ一世の家系に連なるフラタリーとして、鏡に赤子の映像が連なる映像をマクベスに見せるシーンにしても、王朝の継承で、どの王の顔も皆同じ顔ということはある。このシーンの赤子の顔は、実際には少しづつ違っているのが現実世界である。

戦前までの日本の教育では、神武以来の天皇名を暗唱することが課せられていた。大名家はシンメトリーの家紋と、「連鎖型のシンメトリー」に関係する家系を大切にしていた。しかしヨーロッパに比べ、天皇家については皇后の家系審査が比較的ゆるやかで、大名の家系図にはインチキが多かった。この「連鎖型のシンメトリー」についても、ヨーロッパほどの厳格さが日本になかったと言ってもいいのではないか。

その「厳格さ」の意味が、「左右対称の単純シンメトリー」の「厳格さ」のように、「寸分違わぬこと」であるなら、同じ力量と顔つきを持つ王を何人も生みだすことは、本来不可能である。「連鎖型のシンメトリー」にはどうしても「微妙なずれ」が必要である。王朝の維持には、すべての王が威厳と力量を備えねばならぬというのは不可能なので、ときどき凡庸ないし平均以下の王が誕生することには目をつぶり、英名な王がなるべく多く輩出することを期待する程度のことしかない。

38) 小西甚一, 『日本文藝史Ⅱ』, (1985), p.195.

この点を勘案すると、日本の天皇家と西欧の王朝とを比較すると、どちらが「厳格」かは考え方による。日本の天皇家の場合、皇后の家系審査をゆるやかにしたために、男性のY染色体が強調され、歴代天皇の顔つきが概して同じ顔になって継続してゆく。一方、西欧は直線的に一つの遺伝子が継続することには配慮せず、さまざまな王家の、女性を含む毛並みの良さを強調するため、複雑なスパンの短い「連鎖型のシンメトリー」になってしまう。王の顔が歴代似ていることなどは期待しようもない。

これを踏まえて、もう一度小西とデ・グラチアが一致してオイディプス・コンプレックスを退け「血統」をそれぞれの国を代表する文藝作品について主張したことに立ち返りたい。そもそも文藝作品の主人公解析で、オイディプス・コンプレックス導入と「血統」の強調とは、別の見方なのだろうか。

「王家における母親と息子の近親相姦」を一般化する「神話」という、フロイトが思いついたことが意味するのは「連鎖型シンメトリー性」の破綻であって、「血統」の強調のように直接的ではないにしても、「連鎖型シンメトリー性」を意識していることに変わりはない。英国では先述のように王の即位について議会の関与が大きく、王位継承についての法律を制定し、実際に王朝の交替や、王の信仰についての規定を決めて実行した歴史があることから、事実上、英国王の即位には議会の承認ないし黙認が王の一人一人の即位についてあるとしてもいいのではないか。この点を強調すれば、英国王は一人一人が「左右対称の単純シンメトリー性」の権威を持つことになる。しかし、王位継承権順位は、議会が決めるのではなく、王との血のつながりの濃淡で決まるゆえに、「連鎖型のシンメトリー性」を考慮せざるを得ない。そして、フロイトの思いついた「王家における母親と息子の近親相姦」を一般化する「神話」は、必ずしも「神話」ではない。「母との近親相姦」とまではゆかなくとも、「父と対立しても母に似た女性を愛する男の子」は、オイディプス・コンプレックスの薄められた例にならないだろうか。例えば、現在のチャールズ皇太子に対して、エリザベス女王は厳しい母親として厳しい乳母をさしむけて育てた。それゆえ、チャールズ皇太子は、優しい母親の性癖を持つダイアナ妃を嫌い、母親に似たカミラ夫人を愛したともいわれる。ダイアナ妃との結婚はチャールズ皇太子の父親の命令とも伝えられ、「父親の命令に背いて母に似た女性と結婚する」行為は、オイディプス・コンプレックスさながらである。その結果としてチャールズ皇太子の権威は縮小し、軍人関係の儀式は代わってウィリアム王子が行っている。

つまり「連鎖型のシンメトリー性」の権威をオイディプス・コンプレックスが縮小させてしまったのだ。オイディプス・コンプレックスの導入は「個人の想い」「特別な個人の思索」といったものを普遍化する「左右対称の単純シンメトリー性」の強調になる。ハムレットが母親に先王ハムレットとクローディアスの絵姿（あるいはペンダントに入れた小さな肖像）を見せて、両者を比べて責め立てるシーンも、同様に、現実に資質において劣る叔父が王位に就いた

という現状維持の「連鎖型のシンメトリー性」の権威尊重を排し、「個人の想い」「特別な個人の思索」といったものを普遍化する「左右対称の単純シンメトリー性」の強調ではないか。

明治憲法第一条の「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」の矛盾は、このシンメトリー性分析で指摘できる。つまり近代国家の統治は「左右対称の単純シンメトリー性」が基本である。選挙や専門家による功績評価によって、ある職責にある人物が就くとき、門閥制度を排し、あくまで個人の資質を審査して選任するのが「近代」である。一方、「万世一系の天皇」は「連鎖型のシンメトリー性」の権威そのものである。

この矛盾は日本国憲法下でも続いている。英国のように、議会が王朝を改廃した実績がない日本の国会が、いくら文言で皇室典範の上位に憲法があつて、皇室を内閣が、内閣を議会がコントロールできる規定を明記しても、現実に皇室の改廃を議論し実行することができるのか、大いに疑問である。

その理由の一つは、官僚の力の強さである。「印鑑の中で最高の権威を持つのは御名御璽の御璽ではなかろうか」と先述したように、「ハンコ行政」の中で、官僚の力は大きく、他の要素を捨象しても、ひとり「御璽の権威」によって、日本の官僚の強さは簡単には揺るがない。そして、御璽こそは「連鎖型のシンメトリー性」の典型例である。現在の御璽が刻印されて以後、全く同じ印象が継続している。

この観点から言えば、民主党政権が「官僚との戦い」に失敗したのは、「連鎖型のシンメトリー性」に敗れたからとも言える。具体的な政権を論じれば、様々な政治的要素が絡む。個々の政権によらず、「ハンコ行政」が官僚を強くし、もし官僚の力を弱めたいのであれば、まず「ハンコ行政」を改めるべきということになる。御璽を廃止し、御名のみにして、職印を廃止して、各部局の責任者は自筆でサインするという、欧米の公文書にならうのである。御璽だけでなく各部局の職印も、かなりの長きにわたって「連鎖型のシンメトリー性」を維持している。世襲や門閥と全く無関係に見える官僚制度は、たとえ厳格に世襲や派閥をなくしても、「ハンコ行政」の「連鎖型シンメトリー性」は同様の効果があるとの分析も可能であろう。

現実政治の矛盾解決には役立たないにしても、「シンメトリー性」が「連鎖型」か「左右対称の単純型」かは、問題点を明確にできるのではないか。日本の天皇家とキリスト教が相容れないのは、天皇家の権威が「連鎖型」、キリスト教の権威が「左右対称の単純型」であり、日本の天皇を元首として憲法に明記すべきか否かで問題になるのは、明治憲法が矛盾を抱えると指摘したように「連鎖型」と「左右対称の単純型」の両方の「シンメトリー性」の権威を兼ね備える存在だからではないか。

西欧が「神・恋人の文化」であることは、和辻や有馬の主張に沿っている。それに対する日本文化を「知人の文化」と呼ぶことを提起するのは、単に「神・恋人にそれほど執着しない文化」という意味がまず前提としてある。「連鎖型」と「左右対称の単純型」の両方の「シンメトリー

性」の権威が入り組む文化の中で、「左右対称の単純型」ばかりが強調される文化ではないとも言い換えられる。

「連鎖型」と「左右対称の単純型」の「シンメトリー性」の違いは、十七世紀から十九世紀にかけての西欧音楽で、ポリフォニーから和音の上にメロディーを載せる型の音楽に重心が移るに伴い、その分析学が、対位法から和声学へ重心が移ったことと対応付けてはならないであろうか。同時並行的にロマンティックな恋愛と一夫一婦制のモラルが西欧で確立していったようにも見える。

まず対位法が「連鎖型」の「シンメトリー性」であることは議論を待たない。同じメロディーが次々に高さや調性を替えて追いかけてくをしながら現れる。では、メロディー・ラインと和声で音楽を行う十八世紀以降の西洋音楽に「シンメトリー性」はあるだろうか。有馬の講演で披露されたニュートンの加速度方程式のイコールで結ばれた右と左の対称性をいうなら、メロディー・ラインとベース・ラインの「調性度」を表す何等かの数値を想定すれば、和音の上にメロディーを載せる型の西洋音楽の同じ楽曲について、それがイコールであることは予想できる。小節など短く区切った単位ごとに同じ和声が支配するという概念を、数値化した場合の等式の「左右対称の単純型」の「シンメトリー性」と考えても、そう間違いではないのではないか。トニック、ドミナント、トニックという三部形式の和声展開も「左右対称の単純型」の「シンメトリー性」といってよい。音楽史とニュートン登場の頃の科学史は、ほぼ十七世紀から十八世紀ということで、時代が一致する。

ここで注目されるのは、大陸ヨーロッパと英国の違いである。つまり大陸ヨーロッパがバッハ、モーツァルト、ベートーベンといった天才を生みだして西洋音楽の中心になったことにに対し、英国がやや音楽の中心から外れて見える一方、アイザック・ニュートンの天才は大陸ヨーロッパ諸国の科学技術研究者に対して圧倒的優位に立っていたことである。

この大陸ヨーロッパと英国の違いを音楽で考えるなら、ヘンデルとハイドンという、大陸ヨーロッパ出身で、なぜか英国で活躍した音楽家に注目せざるを得ない。考えられるのは大陸ヨーロッパにおける「シンメトリー性尊重の過多」(「左右対称の単純型」にせよ、「連鎖型」にせよ、そうした「型」を問わず)ということである。この「過多」ということは、音楽世界と現実との関係についての考察からくる。

ヘンデルは父親の意向で音楽家よりは法律家になることを目指していた。有馬の講演では「ドイツでは高速道路で衝突を避けるために車線変更すると罪に問われる」と指摘されたように、法律自体「シンメトリー性尊重の過多」があるのかも知れない。けれど、現実との対応をかなり無視できて、「シンメトリー性」の美学を欲しいままに出来る音楽世界ほど「シンメトリー性尊重の過多」には陥らないであろう。

ハイドンは軍楽隊の音楽とジプシー的な民間の音楽との結合が指摘される。現実にはイスラム

との対立を軍事で担い、キリスト教中心の西欧的秩序から外れた存在である人々の音楽を取り入れる音楽活動も、西欧のブルジョワジーへと発展してゆく階層の人々が享受する中心的な西洋音楽とは様相を異にする。

ここに「ニュートンの古典力学」と呼ばれる秩序が大陸ヨーロッパの科学者ではなく、英国の科学者によって発見されたことの意味が浮かび上がる。「シンメトリー性尊重の過多」が英国にはなかったから、かえって自然科学の原理としての「シンメトリー性」が正しく把握できたということである。

「シンメトリー性尊重の過多」は英国庭園と大陸ヨーロッパ庭園の違いで、誰にも分かりやすい画像化される。大陸ヨーロッパの庭園は、分かりやすいといえば分かりやすいものの、左側を見れば右が分かってしまうような、「未知の驚き」に欠けている。後で詳述する有馬朗人の講演で指摘されたシンメトリー性を見事に裏切る龍安寺の石庭とは真逆である。フランス人観光客が龍安寺の石庭に多いのも、自国の「シンメトリー性尊重の過多」、フランス的理性といわれるロゴスの世界とは全く異なる世界に魅力を感じてのことではないかと推定される。これに比べ、雑然としてシンメトリー性のない英国庭園の方が「未知の驚き」を許容する。

「未知の驚き」「常識破りの真実」といったものは、エーテルなどもない真空が宇宙空間に拡がっているというニュートンの宇宙観にあって、大陸ヨーロッパでは、これがオカルト的だとも捉えられていたようである。現在からみて、同時代の大陸ヨーロッパの自然哲学者ないし自然科学者に比べ、ニュートンだけが真実を把握していたと考えられるものの、当時はニュートンの考えは奇矯なものとして捉えられていた。これは先述した「ポルトガルなら火焙りにされただろう人物が国葬にされると滞英中のヴォルテールが驚いた」ことでも窺われる。

これは、キリスト教同様「絶対的な神」を持つイスラムにも適用できる。現代、シェイクスピア受容もイスラム圏と関わりのある研究者によってなされてきている。では「神・恋人の文化」の典型であるシェイクスピアをイスラム圏が理解できるのかといえば、かなりの理解は進んでいるものの、その多くは差別問題であって、そもそも恋人付き合いが禁止されていることもあってか、『ロミオとジュリエット』についての突っ込んだ論文がイスラム圏から生まれる兆しはない。イスラムを含め「神・恋人にそれほど執着しない文化」が東洋・日本の文化だとしてもよいのではないか。

これに対し、昨今の日本は、積極的に「知人の文化」と呼びたい事情がある。若者の間で「空気を読む」という言葉が流行したとき、日本が第二次世界大戦に突入したのも、戦争の気運という「空気を読む」日本人の性癖が原因で、「空気を読む」若者に危険な兆候を感じるとする年配の識者の意見があった。これは、昭和以前の「日本論」は、概して檀家制度が残る農村共同体が色濃い日本を前提としているものが多いとした先述に当てはまるのではないか。誰かが号令をかけずとも、時期がくれば農村共同体で作業が始まり、有力者にへつらう、長いものに

巻かれる心情が日本人に色濃く、その時代、日本が戦争に突入したのは、まさに「空気を読む」ことが原因だったかも知れない。現在、かつての農村共同体的な感覚は否定されている。有力者にへつらう、長いものに巻かれる心情も、積極的には支持されない。旧家という言葉は死語になりつつあり、旧家特有の家系や家紋を誇る「連鎖型のシンメトリー性」も減びつつある。だからといって有力者に逆らうほどの宗教・哲学に深入りしない性癖は日本人に残っている。その結果、有力者にへつらうのではなく、状況を見定めて、有利な方向に舵を切る性癖は日本人に残っている。そして、「知人からの評価」が、この有利、不利の判断に大きく左右する。

丸山真男の「ササラ型とタコツボ型」という比喩的分類（上記によりササラ型は有馬のいうシンメトリー性と言い換えられる）の中で、西欧的な絶対者を中心とする考え方を「ササラ型」と呼ぶのは良いにしても、なぜ日本の分化した考え方を「タコツボ型」と呼ぶのであろうか。単に日本人らしく「お隣さんと仲良く」というだけのことなら「タコツボ」である必要はない。そこには、丸山の軍隊経験や投獄経験が関係しているのではないか。丸山のように自ら軍隊に入った訳ではないことを言っただけで幹部にならず二等兵で居ようとするなら、上官の命令は天皇陛下の命令と思え式に、狭い人間関係に閉じ込められ、上官が「絶対的な神」となる状況に置かれる。さらに投獄されれば、刑務官が神となる雑居房もしくは、文字通り「タコツボ」である独居房暮らしとなる。

つまり、日本人の生活の中に、「絶対的な神」のような存在があるかどうかを考えれば、それは軍隊の一兵卒が閉じ込められる小隊や分隊の、上官が「絶対的な神」に近い世界か、刑務官が「絶対的な神」である刑務所かということになる。これは、狭い世界で、全く尊敬していない相手に絶対服従を強いられる環境だということなので（丸山が軍隊生活を揶揄してか「奥殿女中のようなもの」と感想を漏らしたといわれることにも関係する。殿に絶対服従を強いられる奥殿女中が手籠めにされる話は歌舞伎に多い）、キリスト教やイスラム教のように心から「絶対的な神」に帰依している訳ではない。しかし、「絶対服従」はその入口である。この丸山を引用するからには、村上がいう「悟り」が「個我」の意識下への沈下であるとすることも、「タコツボ」を念頭に置かなければ、誤解しそうである。単に日本人らしく「お隣さんと仲良く」というだけのことなら、平凡な大多数の日本人がイメージされ、とても厳しい修行の果てに一部の者だけが許される「悟り」とはほど遠い。

とはいえ、日本人が時々遭遇する「絶対服従」の世界と、キリスト教やイスラム教の「絶対的な神」との間に、どういった距離が存在するのであろうか。上記の例は、日本人が「絶対的な神を好まない」例であって、だから強制的に召集された軍隊生活や、通例意に添わず閉じ込められる刑務所が例になった。キリスト教やイスラム教と比較するには、その教会やモスクに対応する、日本人が積極的に帰依する「絶対的な神」の存在があるのか、考察する必要がある。そこで、すでに先述したことの中から、日本人にとって心から帰依できる「絶対的な神」を探

してみたい。

聖母マリア被昇天、龍女変成の姿で成仏すること、人生の失敗が多い人物が、千日回峰行の達成で、土足で参内を許されること・・・といった風に先述した事柄を並べると、特に聖母マリア被昇天だけについて「絶対的な神」が存在し、それ以外は存在しないと断定できないのではないか。龍女変成、千日回峰行にも「絶対者への心からの帰依」は確かにある。

ここで芥川龍之介の短編小説『地獄変』（1918）を問題にしてみよう。ソースとなった『宇治拾遺物語』『今昔物語』では、火事を目撃し、逃げ惑う人々を尻目に、自分の家が焼けるのも厭わず、ただ炎を観察してすぐれた絵を描いた絵仏師の話になっているのに、自分の娘が焼かれるのを観察させられる設定にしたものである。

若い女性の火刑といえばジャンヌ・ダルクを連想するし、『地獄変』の後編として書かれ未完に終わった『邪宗門』を見ても、芥川はキリスト教の異様さを描くことに興味があったと思われる。本稿の考察を以上の文脈に当てはめると、まず葛飾北斎が制作した木版画『神奈川沖浪裏』は、写生ではなく、じっと波を見つめた観察の結果とする欧米の批評が思い浮かぶ。こうした浮世絵がジャポニズムとしてフランスで評価されたのは、フロベールやゾラの写実主義、自然主義が栄えた時期であった。そのフロベールについて小西は「フロベールふうの藝術至上主義を賛美するものと考えられていた」³⁹⁾と芥川の『地獄変』と結び付ける。

藝術至上主義と、キリスト教殉教の残酷さ（これは欧米文学に親しむものの深読みかも知れない）がないまぜになった作品が『地獄変』になる。能の「海士」は龍女変成の姿で成仏することを描き、泉鏡花によって『歌行燈』に小説化されたことも関連する。『歌行燈』のお三重が海の荒くれ男に裸体を縄で縛られ海に浸けられる拷問に近い仕打ちを受ける場面に、対応する「海士」の場面は、胸をかき切って玉を隠し悪龍の追尾を逃れる「玉之段」である。

これらを総合すると、西欧文化と接触した日本文化を考察する（それが西欧文化との接触で変形した日本文化なのか、接触と無関係な古来からの日本文化なのかは後で考察する）には「一時的な絶対神」という奇妙な概念を導入する必要に迫られる。キリスト教や回教の神のように、組織だって何世紀も民族が信仰した「絶対的な神」を日本民族は持たない。上記のエピソードを貫く一つに統一された「絶対的な神」は思いつかない。芥川の『地獄変』では、絵を描くために自宅の火事を厭わぬ原作を発展させ、火刑に処されるという、いわば藝術の神への「殉教」を娘にさせて平静に見まもるという、「絵が完成するまでの絶対神」が問題になる。

能の「海士」では、まず能の内容としては藤原家の家宝を守り、自分の息子をその家系に連ねるために命を捨てる「海士の殉教」が語られ、一方、泉鏡花の『歌行燈』では、「藤原家」が能楽の尊重される「流派」に置き換えられ、「面向不背の玉」は、「流派の藝を継ぐ才能」に

39) 小西甚一、『日本文藝史 V』, (1992), p.649.

置き換えられ、お三重の凄絶な苦行は、「流派」の血をひくゆえの苦行としても、必ずしも「能楽の絶対的な神」が描かれる訳ではない。それでも、「絶対的な神」なしに、まるでキリスト教や回教の殉教者のように行動する登場人物が、リアルに描かれるのは、能楽や彫金師の関係者を父母に持つ泉鏡花の職人感覚が反映されているとも考えられる。

「一時的な絶対神」という奇妙な概念は、千日回峰修行の土足参内も含め、何度も引用する「西洋を精神的な祖国とする進歩的文化人が社会の上層に居すわり、職人根性や藝人魂は、前代からの下賤な遺物であるかのごとく扱われながらも、大衆のなかには、広く、かつ深く、根づいていた」という小西の言葉の中の「職人根性や藝人魂」にも行き渡る。「当面の目標達成までの一時的な絶対神」に「殉教」を厭わず帰依することが日本人には可能ということではないか。それは、もしかすると第一次世界大戦時の特攻にも適用できるかも知れない。

ここで丸山真男の「ササラ型とタコツボ型」という比喩的分類について言及すれば、「絶対的な神」が存在するのは「ササラ型」だけでなく、「タコツボ型」にも存在し、ただし「タコツボ型」に宿るのは、「職人根性や藝人魂」が帰依する「当面の目標達成までの一時的な絶対神」となる。

このことを、はっきりさせるために、もし能の「海士」がキリスト教の物語なら、ということを考えてみる。「面向不背の玉」はキリストが磔刑になったときの聖遺物の何かになり、それを海中に探しに行き、悪魔から逃れてそれを持ちかえった海士（海士という職業が西欧にあるかどうか疑わしい。男の子のように育てられて潜水術を身に付けた、漁師の娘が何かに置き換えるべきであろう）は、聖者に列せられ、藤原家に対応する西欧の名家は、聖者になった女性もたらした聖遺物が家宝になることで権威を増し、「面向不背の玉」に対応する聖遺物はその家の家宝として長く伝えられ、子孫の権威の裏付けになるといったことになる。藤原家を西欧の貴族の名家に置き換えたとして、貴族に列せられる人物の母として、漁師の娘という低い身分は少しまずいであろう。女性の殉教者、聖者であっても権威付けにはならない。それほど女性蔑視は西欧で深い。西欧の物語として成立するには、漁師の娘は実は高貴な生まれで、捨て子として漁師の家に拾われていたといった設定が必要になる。聖遺物も、その貴族の家で独占したのでは権威付けにならず、法王庁に寄贈して、その見返りに法王から「キリスト教の守護者」といった称号が何かの荣誉がその家に授けられ、その折に聖遺物を悪魔の手から救った女性が列聖されるといった話にする必要があるであろう。

こうした想像をしてみても、能の「海士」について再認識させられるのは、海士が命がけで殉じた「一時的な絶対神」の概念の、何とも曖昧な、統一性のなさである。「面向不背の玉」に命をかけてまもるべき価値があるらしいにしても、その価値を構成する要素は、決して仏教理論ではない。その価値は筋道立てて観客に納得できるものではない。小西が能の「海士」のソースになったかも知れないと推定する幸若舞曲「大織冠」を参照しても、問題の玉は、唐の太宗

の妃となった藤原鎌足の次女が日本に贈ったものとされ、中国起源の「何か貴重らしいもの」である。また、海士が藤原家の家系に、命を掛けるほどの想いを抱いているようにも見えない。身分を隠した鎌足に普通の男性としての愛情を抱いたに過ぎず、身分を明かされてからは、能の「海士」の場合は、生んだ子が高貴な家系に属するという打算も感じられる。

観客が能の「海士」で価値観として納得するのは「面向不背の玉」の「面向不背」という漢字四文字の持つ響きである。それは釈迦牟尼、阿弥陀如来、大日如来・・・といった語群について、仏教の「尊称」というよりむしろ「四文字熟語」の権威だと先述した、それと同じ「権威」ではないか。これについて、先述のように、仏教の偉い存在という言葉の意味だけでなく、「言外にこめられた含蓄こそ、最も重用すべきものであると考える習慣」（実際、インドから中国を経て伝来した仏教の経典や理論こそ、仏像そのものより重要であるし、それを日本人は十分意識する）があるからこそ、また、そうであるにも関わらず、これらの仏像に技術力を集中する習慣が日本人にはあるとしたことも関係する。日本人が一貫して愛するのは細密加工技術であって、その技術で生み出された仏像や宝飾品の「いわれ」の方は、一時的にしか尊重されないのではないのか。

日本人が実感するのは、釈迦牟尼、阿弥陀如来、大日如来・・・といった仏教の「尊称」と、それらを名工が彫りあげた仏像の数々の「権威ある美」である。論理的な統一性はなく、あるのは細密加工技術がもたらす「権威ある美」（単なる造形的な美ではなく、仏教理論が後光のようにさす）への帰依ではないだろうか。能の「海士」では、その象徴が「面向不背の玉」であって、「取り返さないといけない玉」というものを目標に、英雄的な行動の美学も加味された「一時的な絶対神」に海士は殉じたのだと思う。

これは第二次世界大戦の特攻にも適用できるのではないのか。特攻で命を落とした若者たちの行動は、「天皇という神への帰依」「家族愛」「男の美学」などで語られてきた。けれど、三島由紀夫でもあるまいし、日本の多くの若者が「天皇という神への帰依」「男の美学」だけで行動したとは思えない。また「家族愛」を強調すると、それは家族に迷惑がかかるからという理由で、犯罪者の汚名を着せられて自殺する人々、あるいは浅野家という家系存続のために切腹した「忠臣蔵」の四十七士などならともかく、特攻に適用するのはためられる。昨今、「天皇という神への帰依」「男の美学」など、戦前の響きがある価値観を否定したい「民主主義的」想いから、特攻に限らず、第二次世界大戦に駆り出された兵士たちの行動を、「家族への愛」を強調して理解しようとする動きもある。それで映画などを制作するのは表現の自由にしても、家族に手紙を書くような想いで、特攻に飛び立てるとは思えないし、そうした説明には納得できない面がどうしても残る。

これら特攻を理論づけする動きを全部否定する訳ではないものの、特攻には飛行機乗りとしての職人根性の要素が欠かせないのではないのか。能の「海士」にも「海士という職人根性」の

要素があり、それを舞台上で再現する能役者の「藝人魂」があつて、それが観客を説得する。特攻に向かった兵士は、何より敵の防御をかいくぐって効果的に敵に打撃を与える必要がある。その飛行機の操縦技術を誇る「技術者としての誇り」ないし「職人根性」は実際に特攻を実行するときに一番大きな要素ではないか。

さらに、その「誇り」が当事者を強く拘束する。一度「特攻軍人」にされてしまうと、天候や体調の都合で実行できなかって帰還を余儀なくされた人々は、隔離され、その存在をひた隠しにされたという。ここに、西欧の「神・恋人の文化」と日本の「知人の文化」として考察すべきと提起したことが関わる。英雄であるべき「特攻軍人」が、下世話な理由で、おめおめ引き返したのでは「知人」に対して顔向けが出来ないのである。「全国民に対して申し訳が立たない」という壮大な話ではない。その「特攻軍人」のことを「知人」として知っている人（決して上官や部下や親友や恋人や家族ではない）に対して恥ずかしいと思うのだ。これが西欧人なら「知人」は無視する。むしろ「全国民に対して申し訳が立たない」という壮大な話か、上官や部下や親友や恋人や家族への配慮は見せるかも知れない。そして何より西欧人は「神・恋人」を大切にする。自分の良心に照らして、天候や体調で引き返した自分を反省し（つまり神と対話し）、最愛の人（つまり恋人）が理解してくれるかどうかを考える。さして親しくない「知人」はどうでもいいのだ。

そう考えると、最近の第二次世界大戦を振り返った映画で、「家族愛」を強調するものは、「人間として生きる」「家族への愛」を大切に「神・恋人の文化」で日本人を理解しなおそうとする動きともいえる。もし、そういう人々が、あの時代に多数を占めていたら、おそらく特攻は成立しなかったであろう。日本人は「神・恋人より知人を恐れる文化」ではないか。

そして、それは体系だった世界観の欠如とも言えるものの、それゆえにこそ、日本人は「技術」という、本来体系化しにくいものを得意とし、西欧人がなかなか持たない「技術者としての誇り」（軍人としての誇りではない）を大切にする。

こうした議論は、現在ではややタブーに触れるのかも知れない。9.11に際しても、ニューヨークの世界貿易センタービルに突っ込んだ、いわば「イスラムを曲解したテロリスト」、もしくはテロリスト側にとって「イスラムの英雄的殉教兵士」となる存在について、その操縦技術の確かさを称賛する解説が当初は聞かれた。突っ込み方と、突っ込んでさらにビルの崩壊が確実になるように、ビルから飛行機が脱出する直前、操縦桿を少し斜め方向にきるような運転方法をつぶさに語り、「見事な操縦」といった感動を語る解説者もいた。こうした報道は、すぐに控えられ、9.11の犠牲者を想い、テロとの戦いが主流になる現状では、おそらくしてはならない議論になったのであろう。ここで注目したいのは、9.11を引き起こした者と、日本の特攻軍人の違いの中でも、特に注目したいのは、イスラム教といった統一的な「絶対神」を持たずに、

日本の特攻軍人が特攻を実行できたことである。

「現人神の天皇への帰依」などという統一的「絶対神」があったとは思えない。むしろ忠君愛国、滅私奉公……といった漢字の四文字熟語の権威、「上官の命令は天皇陛下の命令と思え」という軍隊を分割して狭い共同体化した上での命令系統、その頂点に立つ天皇について、「天皇は神聖にして犯すべからず」といった硬い文言よりは、むしろ「大御心」といった万葉和歌的な「大君（おおきみ）は神にしませば」につらなる「優しい陛下」への想い、その「陛下が特攻の成果にお喜びになる」ことに励まされ、何より飛行機の操縦で国を救うという「戦闘機操縦技術者としての誇り」「職人魂」があることこそが、特攻が成立した原因ではないか。

こうした議論の中で、「職人魂」を持つ職人が製作して完成するまでに念頭におくものについて、どうしてこれを「絶対神」と呼ぶかについては、少し考察を要する。特攻をする軍人という「職人」が、一回の特攻という「作品」を完成させるのに天皇を念頭に置かないといえは嘘になるであろうし、先述のように能の「小鍛冶」は天皇が命じる刀剣製作であった。けれど、西欧がキリスト教の神に「絶対神」としての「神の視座」を統一できるような意味で、日本の職人魂が念頭に置くものを天皇で統一するのは不可能である。天皇に統一したい動きがあることは事実である。けれど、西欧をキリスト教の神で統一し、その視座が透視図法という遠近法の消点に置き換えられるような村上の議論は、日本美術と天皇の関係ではできない。日本画家や浮世絵画家が一つの絵を完成するとき、すぐれた作家であれば、必ず透視図法を無意識に採用する部分がある。けれど、透視図法は取り入れても、ややそれに反するデフォルメを、感情をこめた表現として混じり込ませることを厭わない。透視図法で作品を統一すべしという意識がないからである。

先述のように小説というジャンルの価値について、文藝を美術と見做す意識をフェノロサやアレクサンダー・ペインから得て持つ考え方に従って文藝の世界に目を広げても、三島由紀夫は確かに天皇をキリスト教の神に似た「絶対神」として扱いたがっているように見える。けれど、それが「天皇」なのか「すめろぎ」か、はっきりしない。先述の特攻の分析で示したように、繰り返せば、実際の特攻では、「天皇は神聖にして犯すべからず」といった硬い文言よりは、むしろ「大御心」といった万葉和歌的な「大君（おおきみ）は神にしませば」につらなる「優しい陛下」への想いが大きな役割を果たしたと考えられる。三島も文藝作品では「すめろぎ」を使う。「天皇」という日本の創作漢語は、法律に使えても、文藝には使いにくい。三島でなくても、法律や思想表現には「天皇」を使い、日本人の感性を生かした文藝作品では「すめろぎ」「大君（おおきみ）」「帝（みかど）」を使わざるを得ない。これだけで、すでに「天皇」という存在の二重性が明らかになって、西欧のキリスト教の神のような統一（神、キリスト、聖霊の三位一体を決めた後の）は望めないことが明らかになる。

一方、キリスト教の神の西欧文化における「統一された絶対神」としての価値については、

村上がいう西欧でのルネッサンスの画家たちの重要性が物語る。解剖の意義を認識し、「不測定性原理」のようなことは言わず、「具体的、経験的な世界に直接追い迫った仕事がどれだけ重要であったか」と村上は述べる。⁴⁰⁾ これに続けて、村上は科学理論が「事実」を造る（逆ではなく）メカニズムを説明する。けれど、そこまで行かずとも、一つの視座で統一した「透視図法」を考えれば、村上が言おうとすることは理解できるのではないか。つまり、ルネッサンスの画家たちの重要性とは、「具体的、経験的な世界に直接追い迫った」事柄を、「視点」を設定して描くことである。

先述を繰り返せば、神が自然に対して持つ「視座」と同じところに自分の眼をおいて、そこから、自然を眺め、把握し、場合によっては制御する。キリスト教の神は自然の外にその位置を占め、主観と客観の分離はヨーロッパの近代に特有なものではなく、キリスト教思想のなかに含まれている。これと対立するのが東洋思想や日本の思想だというのが村上の主張である。

東洋思想や日本の思想が、西欧思想と「対立」するかどうかはともかく、遠近法を用いて一つの視座で統一した「透視図法」で描かれた絵画で、西欧絵画に勝ると評価されるものは日本・東洋では未だ生み出されていないのではないか。「透視図法」をやや外れたものの方が世界的には評価が高い。同時に、西欧と日本の「対立」については、「罪の文化」対「恥の文化」ということが言われる。「絶対的な神」の視座があって、「透視図法」の世界があると、統一的な世界観が発生する。それを道徳律に適用すれば、一つの絶対的な基準で人間の行為を裁断して「罪」を考える。一方、そうした「絶対的な神」や「透視図法」と統一的な世界観がなければ、「罪」は発生せず、あるのは相対的な道徳律だけで、特定の社会からの指弾が最重要事項になり、指弾を受ける（あるいは指弾を予想する）感覚が「恥」になる。

これを、先述のように「神・恋人の文化」と「知人の文化」といった違いで言い換えてみてはどうだろうか。というのは、「透視図法のリアリズム」を中心に、ルネッサンスから近代にかけての西欧文化がもたらした世界的な影響は絶大ではあったものの、現代の科学技術の発展は、「西欧の絶対的な神」なしに進められている。世界中の科学者が一つのコミュニティをつくって相談しながら科学論を展開し発展させ、また特許競争の中で技術は進展してゆく。「西欧の絶対的な神」は分子・原子の世界やビッグバンで誕生する宇宙といった世界観が確立するまでの通過点として重要ではあったものの、その役割を終えつつある。また、カトリック教会は男性が独占する僧職階層制への信頼が揺らぎ、それがなければ教会が単なる福祉団体になってしまうといわれる「西欧の絶対的な神」への忠誠が揺らぎつつある面を否定できない。この場合、「絶対性が薄まった西欧の神」はどこへ行くのかが問題になる。

ここで指摘したいのは、「西欧の絶対的な神」は「神・恋人の文化」の中で重要ということ

40) 村上陽一郎、『近代科学を超えて』, (1986), p.27.

である。「自由恋愛」を中心に展開する西歐文藝は、若い恋人たちが二人だけの世界を全世界と対立させて進行する世界を描く。若さが、それだけの大胆さと強さを持つのは、「西歐の絶対的な神」の持つ力の一側面ではないか。その力が、一般的には弱まる傾向を見せても、若い恋人に力を与える面では、特に欧米以外のアジアなどの地域で強まることを、現実の恋愛事情で見て取れる。1980年前後に日本で見合い結婚を恋愛結婚が凌駕して以来、その傾向はますます強まる。それは確かに西歐化の流れと見てよいものの、「西歐の絶対的な神」を必要とするほどの『アンナ・カレーニナ』を思わせる激しい恋は、西歐化する日本でも、西歐それ自体でも、影をひそめつつある。むしろ日本で、お見合い結婚が標準とされ、恋愛が白眼視される面があったときの方が、それに逆らう形の恋愛に身を焦がす一部の人々の傾向が見られ、与謝野晶子などを考えれば、文藝史的には、それが日本の伝統なのか西歐化の影響なのか、かなり大きな問題になる。

「知人の文化」の現代的側面として、現代日本に新しい「絶対的な神」が出現しつつある。「西歐の絶対的な神」に似ていて、しかし、特定の宗教に基づく世界観を受け入れない日本の伝統に合致するものである。信者でもないのにキリスト教婚を望む若者は、「神様のもとで結ばれるロマンス」を期待する。その「神様」は「西歐の絶対的な神」というほどの存在ではない。しかし、ある種の「絶対性」が必要である。それは、他人の反対をある程度押し切って結ばれる強さが必要だからだ。いわば「結ばれるまでの絶対神」なのだ。日本には「西歐の絶対的な神」ばかりか、特定の宗教に基づく世界観を受け入れない伝統がある。そのため、日本人は他人の眼、つまり知人の意見の態勢に逆らいにくい傾向がある。そのため、「個人的で一時的な絶対的な神」が、結婚など、様々に信念、決断を必要とする側面で必要になる。

特定の宗教に基づく世界観を受け入れない伝統は、葬式にも適用できる。こうした若者が葬式に参列し、スピーチや感想を求められたら、たとえ故人がどれだけ熱心な仏教徒であろうと、キリスト教の影響が全くない故人であろうと、「天国にいる故人」といった文言を口にする。現在、葬式の発言で「極楽」という言葉は流行らない。「知人の文化」である日本の共通認識として「死者は皆天国に行く」とされ、その「天国」の意味は、キリスト教の天国ではない。聖徳太子十七条憲法以来、宗教は尊重しても、本気でその世界観を承認しなかった日本民族は、「宗教的世界観なしの天国」を発明して、それを疑ってみようともしない。強いていえば、「肉親、友人、知人の死による心の動揺がおさまるまでの絶対神」のいる「天国」ということではないか。結婚について他人の反対をある程度押し切って結ばれる強さが必要だったのと同様に、「近しい人の死による心の動揺」をおさめるには、自分個人としてのある程度固い信念が必要になる。それを支える「天国」には、ある程度絶対性をおびた神の存在が必要になる。しかし、その存在を説明する体系化した理論を日本人は持たないし、持とうともしない。

これを念頭に、芥川龍之介の短編小説『地獄変』（1918）を再び問題にしてみよう。科学技

術社会論的には、この作品の主題は「人体実験」ではないだろうか。地獄絵に迫真力を持たせるため、実際に娘を焼き殺す必要があることが一つの前提で、それが絵師の実の娘であった場合、地獄絵に迫真力は得られても、人倫にもとる行為として、首つり自殺の悲劇を生むという考えで書かれた。そこには「体系化した世界観を参考にしても受け入れない」日本人の性質が現れている。つまり藝術至上主義という「体系化した世界観」と、それについてゆけない「親子の情」という日本人の性質分析である。同時に、そうした日本人の性質を分析しながら、「体系化した世界観」への見識に甘いところがある、芥川だけではない、日本のインテリ特有の性質も浮き彫りになる。それを説明してゆきたい。

芥川自身も、また多くの批評家も、この作品を「藝術至上主義」と「人倫の基本は親子関係という考え方」の対立、ジレンマで捉える。(小西は、この考え方に疑念を呈する。これについては後で詳述する。)このジレンマをいうなら、漱石の『草枕』と、その背景にあるエヴァレット・ミレーの有名な絵である「オフィーリア」が参考になる。芥川の「藝術至上主義」と「人倫の基本は親子関係という考え方」は、双方とも、やや詰めの甘いところがあるのに対して、漱石の世界の方は、英国留学体験があるだけに、西欧と日本の文化への観察が透徹している。

まずエヴァレット・ミレーが、この有名な絵を製作したとき、「オフィーリア」のモデルの女性を長時間バスタブで寝かせ、温めるアルコールランプが消えていて、女性が風邪をひき、その慰謝料を女性の父親から求められた逸話がある。「絵画に迫真性をもたせる人体実験」が行われたのである。

実験・観察によって科学的真実を探求することと、絵画としての藝術的価値を探求することは、かなり近い作業である。それは先述のルネッサンスの画家たちの「具体的、経験的な世界に直接追い迫った仕事がどれだけ重要であったか」と村上が述べたことにも表れている。

芥川の『地獄変』と漱石の『草枕』が扱う「オフィーリア」に共通しているテーマは「美女の苦悩」である。「オフィーリア」を描くのにミレーがモデルの女性を長時間バスタブで寝かせたのは、数多くのスケッチによって、美女が水死に近い苦悩と恍惚の表情を浮かべる瞬間を捉えなかったからである。それによってミレーは「美女の苦悩」の迫真性を実現した。

一方、芥川の『地獄変』も、もし主人公の絵師が、同様の「美女の苦悩」の迫真性を実現したいのであれば、娘を一瞬で焼け死ぬ状態に置くのではなく、ミレーのように、火傷をしない程度の熱い風呂に入れて、熱さに苦しむ娘の表情を何枚もスケッチすべきである。小説の設定通り、娘を焼き殺される場面を目撃したのでは、「美女の苦悩」の迫真性を実現できるとは思えない。「苦痛に顔を歪め、もはや美女ではなくなった女性の苦悩」が表現されるのがせいぜいである。

ここで、なぜ「美女の苦悩」が芥川やミレーだけでなく、多くの藝術で追及されるか考えてみよう。その理由は、たとえば、「苦痛に醜く歪んだ人の顔に現れる苦悩」の方が苦悩のリア

ルな表現ではあるものの、藝術が求める「美」も同時に追求したい要請があって、「美」と「苦悩」という、互いにある面矛盾するものを同時に描くところに、このテーマの主眼があるからではなからうか。

芥川の場合、娘を焼き殺される場面を目撃したのでは、「美」と「苦悩」のうち、「美」が失われる可能性が高いことを計算に入れていない。もっと大切なのは、このテーマがいかにデリケートなテーマであるかということと、そのため歌舞伎のいわゆる「被虐美」の表現（「女殺油地獄」など）の、鬨り殺される演技に、歌舞伎の立女形といわれる名優がどれだけ心を砕くかについての考察がないのではないかと疑われる。（小説なので、芥川は、読者が歌舞伎の立女形の名演技にあるような「被虐美」の表現が、一瞬だけ焼き殺される娘の表情に現れ、それを父親の絵師が再現したのだと、小説を読みながら想像すればいいと言うかもしれない。それは半ばその通りに文章の効果として実現はしているものの、漱石が「オフィーリア」について、実際にロンドンで本物の作品を観ての印象を書き込んだと思われる『草枕』で考察する考察の深さと比べると、どうしても底が浅く感じられる。）

焼き殺される場面での「美女の苦悩」の表現といえば、先述で触れたようにジャンヌ・ダルクの火刑が連想される。けれど、多くの絵は、ジャンヌが火刑台に縛り付けられたときのもので、これから炎熱地獄を味わう直前のものである。火がつけられて身もだえするジャンヌを描くものは、よほど探さなければ見つからないし、すぐれた藝術にはならないのではないかと考えられる。ここが藝術と科学の違いでもあって、高熱下で身もだえするホモサピエンス（性は女性、年齢は二十歳そこそこ）の反応を調べるのが主眼ではない。火刑寸前であれば、その眼差し、態度で、様々なテーマが描ける。毅然とした態度に恐怖を交えらるとすれば、それを神がかりにするか、あくまで人間としてのジャンヌにするかなど、藝術家の腕の見せどころになる。ところが、火がつけられて身もだえするジャンヌを描くのでは、それこそ、歌舞伎の被虐美よりもっと低俗な被虐趣味の風俗画でしかなくなる。たとえ歌舞伎のいわゆる「被虐美」の表現（「女殺油地獄」など）でも、刀による鬨り殺しなら時間の余裕がある。鬨り殺されながら、殺す相手を見る表情や、仕草に、その演目のテーマを様々に表現できる。火刑で火がつけられてからは、それができない。だから火刑もひとつのテーマである「八百屋お七」も、火刑で火がつけられてからの場面が舞台に載ることは、まずないであろう。

被虐美については、たとえ低俗であっても、先述した村上の考察は成立する。繰り返せば、村上は「個」同士の間での「愛」は、一度絶対者へ反射されて各「個」へ戻るという経過の中で、「博愛」へ展開し、同時に、通俗的な意味での「エロス」にも転化するのがヨーロッパだが、日本では一般的な意味での「博愛」はあっても、それを支える「個」が違うとする。つまり、西欧のように継続して「絶対的な神」に帰依することは、日本人は不得意なものの、歌舞伎の被虐美が舞台に展開する殺しの場面では、「一時的な絶対的な神」を日本人も信じている。

そうでなければ通俗的な意味での「エロス」にも転化する「愛」だからこそ、歌舞伎の被虐美が、一度絶対者へ反射されて各「個」へ戻るという経過の中で、「博愛」へ展開する、普遍的な「愛」になり得ない。

ここで、小西が芥川の『地獄変』の通説に疑念を呈したことを紹介して論じたい。「悶え苦しむ貴婦人」が実現していれば主人公は自殺しなかったが、そこにあるのは貴婦人の衣装を着た「女房」に過ぎなかったから、藝術至上主義が挫折したので自殺したのであって、肉親への情で自殺したのではない⁴¹⁾、と小西は言う。その指摘を受けて考察すれば、藝術至上主義を達成するには、娘が立女形並みの演技力を備えて貴婦人を演出するか、「見たものしか描かない」主義をやや修正して、絵仏師の方で、貴婦人らしい修正を行う必要があるということであろう。リアルに「見たものしか描かない」のでは藝術にはならないことを、突きつけられて、主人公が自殺したことになる。

正岡子規が提唱する「客観写生は間違い」と断じる小西らしく、写実主義だけでは藝術にならない点を重視したのであろう。決定論的な近代精神の処理しきれないものに惹かれ、芥川は志賀直哉に、その後興味を示すと、小西は分析する。

司馬遼太郎が正岡子規の「瓶にさす藤の花房・・・」の短歌について、「名歌ではないが子規のリアリズムが出ている」としたことを先述した。たとえば絵仏師が描いた「悶え苦しむ貴婦人」ならぬ「悶え苦しむ女房」の図は、この短歌のようなものであったかも知れない。「瓶にさす藤の花房・・・」の短歌も、名歌とした讃えられることは少なくとも、問題の短歌として論じられることは多い。入学試験問題にも多く出題される。昨今問題にされる理工系のインパクト係数をいえば、かなり高い数値になるのではないか。としても、理工系の論文ならインパクト係数が高いことが論文の高い評価につながる。文系では、特に作品についていえば、たとえば『源氏物語』やシェイクスピア作品のインパクト係数が高いことと、正岡子規の「瓶にさす藤の花房・・・」の短歌のインパクト係数が高いことでは、意味が違う。「瓶にさす藤の花房・・・」の短歌は、誰もが「あまり評価しないが」の留保付きで、多く論じるものではないか。

その理由は、この短歌の作者が高名な正岡子規であり、その病床で詠まれたものとの知識が広まっていて、「糸瓜咲いて痰のつまりし仏かな」を芭蕉や蕪村の辞世より人間味があって良いと小西は絶賛する、まさにその子規が、「痰をつまらせながら観た藤」だと思えば、短歌の価値は高まる。

芥川の『地獄変』で完成した「悶え苦しむ貴婦人」ならぬ「悶え苦しむ女房」の図は、その絵の製作経緯が世に知られ、たとえ「女房」になってしまっても、高貴さが感じられなくとも、「実

41) 小西甚一,『日本文藝史V』,(1992), p.649.

録もの」の迫力が観る者に迫ったのではないか。

そのことは、まさにミレーの「オフィーリア」に当てはまる。まずこの絵の価値はシェイクスピアの『ハムレット』に登場する、あのオフィーリアの絵だということが価値を高める。シェイクスピアが描いたオフィーリアの立場、苦悩、ハムレットに愛された経緯などが、すべてその姿に凝縮し、何より、オフィーリアの姿は、ガートルードの口から語られるシェイクスピアの詩で描写されたものなので、その詩の価値が付加価値になる。さらに、絵のモデルはミレーを含めたラファエロ前派に愛された女性だという「実録もの」の迫力が観る者に迫る。

これらの知識がなくて、題名も読まずに、初めて絵を観た場合、ただ死体のスケッチとして描かれたような少女が花に囲まれて川面を漂うだけで、その表情の迫真性は認めるにしても、名画になるかどうか疑問が残り、むしろ、どこかパッとしない絵になってしまうのではないか。「瓶にさす藤の花房・・・」の短歌について、「名歌ではないが子規のリアリズムが出ている」と評されるように、この絵も「名画ではないがミレーのリアリズムが出ている」と評されることになりそうである。

小西が提起した「悶え苦しむ貴婦人」が実現していれば主人公は自殺しなかったが、そこにあるのは貴婦人の衣装を着た「女房」に過ぎなかったから、藝術至上主義が挫折したので自殺したという説に戻れば、その説に従って、『地獄変』の結末を書き換えればどうなるであろうか。原作は以下の通りである。

・・・自分の部屋の梁へ縄をかけて、縊れ死んだのでございます。一人娘を先立てたあの男は、恐らく安閑として生きながらえるのに堪えなかったのでございましょう。

小西の説に従えば、これを以下の通り書き換えることになる。

・・・自分の部屋の梁へ縄をかけて、縊れ死んだのでございます。一人娘を先立てたためではございません。あの男は、自分の絵の欠陥を心得ておりました。「悶え苦しむ貴婦人」を描きたかったのに、描かれたのは貴婦人の衣装を着た「女房」に過ぎなかったのです。その欠陥を悟ったからには、安閑として生きながらえるのに堪えなかったのでございましょう。

芥川はこう書き直すべきだという人もいない訳ではないかも知れない。しかし、これでは取って付けたような改変になってしまうという意見もありそうである。ここまでシャープな批評意識が前面に出てくると（語り手の女房らしい口調に相応しくない）、猿が娘を慕ったりする挿話や、横川の僧都が、当初主人公の薄情さを非難していたのに、絵の出来ばえでころっと態度を変えた話なども、すべて浮き上がってしまう。文体を変える必要があるかも知れない。やさ

しい女房らしい人物に語らせるのではなく、直接常体の文章にして、たとえば以下のようにすればどうであろうか。

・・・男は自分の部屋の梁に縄をかけて縊れ死んだ。娘が不憫だったのではなく、絵に描いた顔に気高さがなかったからだ。いかに着飾っても、女房は女房、貴婦人にはなりえなかった。そこで自分の限界を感じたのだ。

さらに、横川の僧都のくだりは、原作では以下の通りである。

・・・それまでは苦い顔をなさりながら、良秀の方をじろじろ睨めつけていらしたのが、思わず知らず膝を打って、「出かしおった」と仰有いました。その語をお聞きになって、大殿様が苦笑なすった時の御容子も、未だに私は忘れません。

これも以下のように書き直す必要が出てくる。

・・・それまで苦い顔をしていたのが、思わず膝を打って「出かしおった」と言う。それを聞いて大殿は苦笑した。

ここで文体を書き直すのは、ある作家のパロディーを目指している。それで行けば、正岡子規の「瓶にさす藤の花房短ければたたみの上にとどかざりけり」も次のような文体で小説の一場面になる。

痰のつまる仏になりかけの正岡子規は、病床で、ふと瓶の藤を見た。その花房が短いので、畳にとどかないのに気付いた。寂しかった。それに気づいたことが寂しかった。それに気づいた自分を思った。いいようのない寂しさであった。こうして、寝たままで、やがて死ぬのだと思った。

つまり、志賀直哉の文体である。この文体を芥川がものにすれば、ひょっとしたら自殺する必要はなかったかも知れない。「和魂漢才」「和魂洋才」とはよく言ったもので、決定論的な近代精神の処理しきれないものに惹かれ、芥川は志賀直哉に、その後興味を示すと、小西は分析する秘密がここにあるのではないか。

決定論的な近代精神は、中根元圭が西洋天文学の必要を上申し、これが漢訳洋書の禁をゆるめる直接契機となると先述したように、江戸時代から漢訳洋書によって日本に輸入されたと思

えてもよいであろう。決定論的な近代精神は「和魂漢才」「和魂洋才」の「漢才」「洋才」の部分で受容され表現されるものではないか。

一方、決定論的な近代精神の処理しきれないものとは、「和魂」で受容され表現されるものだとすれば、日本人特有の細やかな人間関係に関わる感情である。実際『地獄変』を小西の解釈に従って書き直そうとすると、志賀直哉の文体を借りない限り、やたらに理屈っぽくなって、決して原作より良くなったとはいえないのではないか。「悶え苦しむ貴婦人」を描きたかったのに、描かれたのは貴婦人の衣装を着た「女房」に過ぎなかったという分析は、それ自体決定論的な近代精神に基づく分析であって、そうしたシャープな分析に当てはまらない日本人独特の感情を描きたいのが芥川の意図だったことが見えてくる。

その芥川が、どうして志賀直哉に、その後興味を示すと、小西は分析するのであろうか。「日本人独特の細やかな感情」と「生体実験をめぐる問題を突きつける近代精神の問題」の双方を同時に表現したい芥川が、志賀直哉に惹かれたのは、志賀の文体に、それを可能にする秘密があるからではないか。

志賀の文体の秘密とは何だろうか。日本人独特の感情を描きたければ、どうしても『源氏物語』や、それを訳した谷崎潤一郎のような綿々と綴る文体になる。志賀直哉の文体は、センテンスを短くすることで、漢文のような断定調であるのに、それを隠すことに成功している。つまり、断定調を理屈っぽく感じさせず、細やかな感情らしきものを印象づけ、結局小説全体としては「細やかな感情の形で近代精神を表現する」ことになるのだと考えられる。

具体的に説明してみよう。

普通日本語では「句読点のリズム」を感じるといいながら、実際は「読点のリズム」だけが意識され、志賀直哉のセンテンスが短い文章独特の「句点のリズム」は見逃されてしまう。

上記のパロディで、「男は自分の部屋の梁に縄をかけて死んだ。娘が不憫だったのではなく、絵に描いた顔に気高さがなかったからだ。いかに着飾っても、女房は女房、貴婦人にはなりえなかった。そこで自分の限界を感じたのだ。」とすれば、「和魂」に照らしても一応違和感のない小説の一節になる。ところが「男が自分の部屋の梁に縄をかけて死んだのは、娘が不憫だったのではなく、絵に描いた顔に気高さがなかったからで、いかに着飾っても、女房は女房、貴婦人にはなりえなかったということになり、そこで自分の限界を感じた。」と長いセンテンスにしてしまうと、理屈っぽ過ぎて小説になっていない（解説文のようだ）と非難され、「和魂」は抗議することになるのではないか。

「細やかな感情の形で近代精神を表現する」志賀の文体という形で提示してみたことは、小西やサイデステッカーには評判が悪い。「小説の神様」と讃えられる志賀の才能は、むしろ演劇にあって、小説を全く評価しないサイデステッカーを小西も支持している。「城崎にて」を「リアリズムの極致」とする批評は国際性に欠け、「清兵衛と瓢箪」のような才能を劇作品

に活かすべきだという。⁴²⁾

ここで「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」の項目で述べた志賀直哉に関することを振り返ってみよう。以下の二つの項目を列挙したい。

(1) 志賀直哉の祖母が武士階級の女性として子供の躰にステッキをふるった、としても、それだけでは歴史上の「恐ろしい女神」にはなり得ない。ただし、そのイメージが志賀直哉という作家によって、どう膨らまされたかは検討を要する。

(2) 信仰が形作る規範があるから、それに反対する欲求と強さを女性に植え付ける。聖母マリアのような女性が規範としてあるから、悪魔のような女性も欧米には表れる。より正確には、聖母マリアのような女性と悪魔のような女性は表裏一体である面が指摘できる。

以上の二項目を指摘したとき、ほんやりと、志賀直哉は日本の作家なのだから、アラクネ神話や聖母マリア規範といった西洋特有の事項で中国系研究者が志賀直哉論をするのは適切か、といった疑念もなくはなかった。しかし、サイデンステッカーの志賀直哉論を念頭におけば、そもそも志賀直哉は珍しく西欧人のように決定論的な近代精神を身に付けていたと考えられる。

サイデンステッカーが言うように、「清兵衛と瓢箪」のようなリアリズムの才能を活かして、さらに長編小説を構築すれば、トルストイの『戦争と平和』のような作品も生み出せたのに惜しいと思い、「城崎にて」のようなくだらない作品に才能を空費すべきではなかったというのが、西洋人の考えのようである。

この西洋人批評家と日本人の受け取りの食い違いを考察するには、「日本人独特の細やかな感情」と「生体実験をめぐる問題を突きつける近代精神の問題」の双方を同時に表現したい芥川が、志賀直哉に惹かれたことを振り返る必要がある。問題は、「同時に表現」なら国際的評価につながるけれど、「日本人独特の細やかな感情」のうち、西欧人にはない自然感情は評価されるけれど、西欧人にとって当たり前のリアリズムに違和感をおぼえたり、当たり前のリアリズムを実現したことを珍しがったりする意識の表現は全く理解されないということである。

正岡子規の「瓶にさす藤の花房短ければたたみの上にとどかざりけり」は、「病床にある患者の視点で短歌をつくっただけ」である。西欧人にとって当たり前のリアリズムを実現したことを珍しがったりする意識の表現ではないだろうか。これを「痰のつまる仏になりかけの正岡子規は、病床で、ふと瓶の藤を見た。その花房が短いので、畳にとどかないのに気付いた。寂しかった。それに気づいたことが寂しかった。それに気づいた自分を思った。いいようのない寂しさであった。こうして、寝たままで、やがて死ぬのだと思った」とパロディーにしたのは「城崎にて」を真似ている。つまり、正岡子規の「客観写生」を否定する小西は、正岡子規の短歌「瓶

42) Ibid., pp.636-7.

にさす藤の花房・・・」をあまり評価せず、西欧人にとって当たり前のリアリズムを実現したことを珍しがったりする意識の表現だと「城崎にて」を否定するサイデンステッカーを支持することになる。

では、芥川が「日本人独特の細やかな感情」と「生体実験をめぐる問題を突きつける近代精神の問題」の双方を同時に表現したいと思い、志賀直哉に期待するところがあつたらしいことを踏まえ、『地獄変』を志賀直哉に書き直してもらったらどうなるかと考える。主人公とその娘と、主人公の綽名をつけられた猿との交流などは、芥川よりリアルにいきいきと描写する可能性は高い。同じ描写力で、娘が生きながら焼かれる「生体実験」のシーンを描かれたら、胸が悪くなるほどの効果を発揮するかもしれない。

しかし、先述の列举した二項目（1）志賀直哉の祖母が武士階級の女性として子供の躰にステッキをふるった（2）聖母マリアのような女性と悪魔のような女性は表裏一体である面・・・といったもののうち、暗く激しい動乱的な要素は志賀直哉は作品化しないのではないか。リアリズムの才能を活かして、さらに長編小説を構築すれば、トルストイの『戦争と平和』のような作品も生み出せたのに惜しいと欧米人は思うかも知れないものの、志賀は『戦争と平和』のうち『平和』は描けても『戦争』は描けないか、描けても描かないのではないか。

つまり、貴族の娘が生体実験のように焼き殺されるのを父親が絵に描くなどというテーマは、比較的上流階級に属する志賀直哉には耐えきれない話であろう。それは能と歌舞伎の違いにもなる。能も歌舞伎も天皇から卑賤の者まで登場して活躍する。ジャンルと階級が結び付くことはない。しかし、女性の上昇・下降という観点で考えると、能には「花筐」「海士」など、比較的身分の低い女性が上昇して高貴な身分に近づく演目が目立つのに対して、歌舞伎は「桜姫東文章」を筆頭に、被虐美が歌舞伎の大きな要素になるほどに女性の下降運動が描かれる。

日本では女性に「チャンスの平等と競争の公正さ」が二千年前から確保されていて、「女流作家」である紫式部が伝統的に日本を代表する文藝とされ、欧米の女性差別はそのままだてはまらないと先述した。家系の高貴さという点でも、連鎖型のシンメトリー性は男性にしか適用されず、とにかく見初められれば、かなり低い身分の女性でも大臣や天皇の傍にゆけるのが、能が主として描く女性の上昇運動であり、逆に、歌舞伎の被虐美は、高貴な女性の転落を執拗なほどに描く。

志賀直哉分析の（2）聖母マリアのような女性と悪魔のような女性は表裏一体である面は、『荒絹』論で引用する張蓮の世界ではともかく、日本文藝全体を見てもあまり描かれない。その理由は、女性に上昇・下降の自由度が幅広く、その運動は常に男性によってもたらされ、西欧の女性のように、自ら権力を握って権力にしがみつこうと機会がない代わりに、男性を利用してうまく立ち回れば、階級的な拘束に呻吟することも、傲慢にやりたい放題にふるまう必要も西欧に比べれば比較的少なく、いわゆる女帝になる環境があまりないからではないか。

女性に上昇・下降の自由度があることが、能や歌舞伎にとって劇的要素の大きな部分になる。その目で見れば芥川の『地獄変』は、伝統的な歌舞伎のテーマなのだ。そして「日本人独特の細やかな感情」と「生体実験をめぐる問題を突きつける近代精神の問題」の双方を同時に表現したいのなら、歌舞伎の「桜姫東文章」の作者である鶴屋南北が江戸時代にすでに実現している。そればかりか、同時代の歌舞伎の舞台は、「美女が焼き殺される」以上のことを実現していた。

小西は四世鶴屋南北の「東海道四谷怪談」について、傘張り場面など浪人の実生活を織り込んだ上に、その残虐性を語った後、「もっと残酷なのは」と「独道五十三駅（ひとりたびごじゅうさんつぎ）」で、「いまでは非人となっている藤井水右衛門は、切り傷がひどく悪化したのを治す妙薬として、生胆を取るため、お松という女性をとらえて干し板に鏝で打ち付け、その前でゆっくり包丁を研いだあと、からかいながら妊娠した腹を裂く」場面を「原作通りの上演はぜったい不可能」として紹介している。⁴³⁾

この作品の初演が文政十年（1826年）で、『解体新書』（1774）の半世紀後である。解剖学の知見と歌舞伎の演目に関係があるのかどうか、南北が解剖学の知見を応用したのかどうか、そもそも「妊娠した腹を裂く」行為が、どれほどリアルに描かれ、女形がどう苦悶の表情を浮かべ叫んだかなどは、定かでない。

定かではないものの、それがどんなに科学的には歪曲した知見であろうと、そもそも「腹を裂く」行為を舞台に載せる発想そのものに、「解剖」という概念の影響が皆無とは思えない。解剖学の知見、すぐにハーベイの血液循環説に結実する知見から、耳に毒薬をたらせば全身に回るという知見をシェイクスピアは『ハムレット』に応用した。それから126年後に、同様の解剖学を応用した舞台が歌舞伎にあったとしても、不自然ではない。地動説による「寛政暦」（1798年）は、日本で使用されて、すでに28年が経過していた。

考えてみれば、血液の循環という新しい科学的知見を応用して、ルネッサンスのサイエンスフィクションとも見做せる『ハムレット』という演劇は、王侯貴族の転落物語である。「桜姫東文章」という南北の最高傑作を念頭に、「妊娠した腹を裂く」行為を舞台化した「独道五十三駅」も視野に入れて考察すると、科学的知見が王侯貴族を引き摺り下ろすことは、結果として村上がいう「神の視座」を「実験・観察の視座」にすることで、王侯貴族の神秘の霧が払われて、人間の平等が実現するともいえる。能の「花筐」「海土」は、女性の運動としては逆方向ながら、考えようによっては、「花筐」は皇后の座を、「海土」は藤原家出身の生母の座を、引き摺り下ろしたことになる。同様に、「聖母マリアの無原罪のお宿り」も、「マリア被昇天」も、神聖な神の誕生を、銅葉桶で出産せざるを得ないような、本来なら卑賤の女性の、父親が誰か分からぬ出産の環境に引き摺り下ろしたことになる。

43) Ibid., pp.288-9.

このように「引き摺り下ろし」というマイナス面を強調しても、ドナルド・キーンが絶賛した「桜姫東文章」について、小西が語る次の文章が、すべてをプラスに転じる。

高貴なものが零落して卑賤な環境に沈むのは、ありふれたモチーフに過ぎず、卑賤はマイナス価値しか与えられていない。ところが、南北は、卑賤の中にこそヴァイタリティーありと認め、貴人でも、たくましく生きる者には、そのヴァイタリティーが潜むことを示す。⁴⁴⁾

これは、小西としては「桜姫東文章」にのみ捧げられた賛辞であろう。妊婦の腹を裂く「独道五十三駅」の話ではない。「桜姫東文章」と「独道五十三駅」を比較し、優劣を論じるのが批評の仕事かも知れない。けれど「火をかけられ悶え苦しむ貴婦人ないし女房」だの「腹を裂かれる妊婦」だの、芥川の『地獄変』や南北の歌舞伎によって、「日本人独特の細やかな感情」と「生体実験をめぐる問題を突きつける近代精神の問題」を考えると、「女性のヴァイタリティー」は、批評による作品の優劣を超えている。「女性のヴァイタリティー」を印象付けるのは、決して桜姫だけではない。腹を裂かれるお松が、苦悶の声を上げる中に「女性のヴァイタリティー」は存在するし、作品の低俗さに関わらず存在する。オフィーリアは、歌いながら川で流されて死ぬだけで、「女性のヴァイタリティー」は印象づけられる。

シェイクスピアは『ソネット集』で美少年や詩人が死後も「詩によって生きる」ヴァイタリティーを示し続けた。その演劇作品では、男性の登場人物は、いわば劇のプロット上大団円のための必然という面があるのに対し、女性の死は、極めて印象に残る藝術的工夫がなされている。四代悲劇だけを考えても、ハムレット、オセロ、マクベス、リア王といった男性主人公は、それぞれ、毒剣や寝室に隠した剣で刺されるか、自ら刺すか、兵士の斧で首を斬られるか、激情のあまり倒れて死ぬか、といったヴァリエーションはあっても、「劇のプロット上大団円のための必然」の域を超えていない。

これに対し、オフィーリアの「名画になる死」、「柳の歌」とともに死を予感し、「殺しておいて愛してやろう」の名文句で殺されるデズデモナの死、狂気になり、過去を再現する立ち居振る舞い（玉三郎が見事に演じた）をして死に、それが夫の「明日もまた・・・」の名文句を呼ぶマクベス夫人の死、その唇に再生を感じさせる父親の文句を引き出しながら、謎めいた「逆転ピエタ」のような姿勢で死ぬコーデリアなど、作品全体の印象を左右して、いつまでも印象に残る死として描かれている。シェイクスピア劇のヴァイタリティーは、鶴屋南北の作品と共通する、「被虐美が表す女性のヴァイタリティー」としてもよいのではなかろうか。

「人間の零落と女性のヴァイタリティー」を言いだせば、『源氏物語』にも『ハムレット』に

44) Ibid., p.292.

も通用する。玉三郎は帯の模様を工夫して、「桜姫東文章」の桜姫が「オフィーリア」に見えるように工夫した。高貴な生まれの女性の零落で共通する桜姫とオフィーリアについて、「女性のヴァイタリティー」を考えると、常に『ハムレット』の読書会で問題になるオフィーリアの卑猥な歌も、それほど唐突な印象ではなくなる。

以上の考察と有馬がいうシンメトリー性との関係を考えて、オフィーリアの問題はキリスト教と自殺の関係（四代悲劇の女性主人公の死に共通する来世での転落テーマ）であり、オフィーリアの問題を『ロミオとジュリエット』のジュリエットの問題や、『アントニーとクレオパトラ』のクレオパトラの問題に広げて考察しても、すべてキリスト教と性の問題にもなる。シェイクスピア以後、シェイクスピアの影響を受けない英文学などは、まず存在せず、考察を拡げてゆけば、全く当たり前といえは当たり前のことながら、英国文学を始め欧米文学はすべてキリスト教のシンメトリー性に収斂する。

同様のことを日本文藝に求め、何か日本文藝にもシンメトリー性に関わる傾向はないかと探るなら、それは小西が繰り返し論じる「悲傷」と浄土宗、浄土真宗への流れではないか。

小西は能の「海土」と幸若舞曲「大織冠」を論じて、説教師の関与を指摘する。⁴⁵⁾ 説教師の特性は、あくまでも悲惨さの強調された描写にあるとし、「さんせう太夫」の奴隷となった安寿とづし王が、逃亡の相談を立ち聞かれ顔に焼き鉄で印をつけられ、その後弟だけ逃がした姉は、湯責め、水責めをされ、錐で膝の皿をえぐられて弟の行方を尋問されても白状せず、火責めで殺される例などを挙げる。これは、和辻哲郎のいうような、いずれ神仏になるための試練とも限らず、さんせう太夫も首を鋸引きされ、鋸引きしたのもも鋸引きされる。説教師の背景にある仏教宗派としては、時宗系統がこうした残酷さが特徴で、浄土宗系統は残酷さは抑えられるものの、「悲傷」の調子は共通するという。⁴⁶⁾

さらに、小西には「近松が『曾根崎心中』の作詞に説教師風の悲傷調を意識したろうことは、最初の観音めぐりと終章の道行が欣求浄土への悲願をこめた詞章で綴られており、説教師で頻用される決まり文句も出てくる点から認められる」と言う。この点を強調した演出で、西欧を公演して回れるほどに評価されるのは杉本博司である。『ロミオとジュリエット』が恋とキリスト教の関係をテーマとするのに平行して、恋と宗教が関係する（日本で恋と宗教が関係する最初の作品が『曾根崎心中』だと、杉本はいう。『源氏物語』を「地獄の思想」で論じ、源信の影響を強調する梅原猛が聞いたら苦笑するであろうことである。ただし、この「宗教」の意味をシンメトリー性に置き換えれば当たっているかも知れない）ので、西欧人には分かり易い演出になる。

45) 小西甚一,『日本文藝史 IV』,(1986), p.133.

46) Ibid., pp.154-7.

有馬のいうシンメトリー性に注目するなら、「悲傷」と浄土宗だけでは不十分で、浄土真宗への流れが必要ではないか。日本が浄土真宗を国教とする国になれば、すべての文藝は浄土真宗というシンメトリー性で統一される。しかし、信長から家康にかけての政治によって、一時的に浄土真宗迫害によってそのシンメトリー性を信長が逆に吸収したように見えた（「2-2- (c) キリスト教について」で先述したように、武士の「家」は、武士団相互や本願寺系の一揆集団との軍事的抗争なかで、ある程度自然成長的につくられ、本願寺教団の超越的な権力と一元的な組織を意識的に模倣した面が見られ、織田信長がその典型だというのが、佐藤俊樹の説⁴⁷⁾）ものの、信長は暗殺され、浄土真宗は分割され、仏教の各宗派は、檀家制度の下、キリシタンでない証になる身分保証の道具になってしまう。江戸時代も、明治維新以後も、天台止観や禅の権威は保たれ、日本の文化にシンメトリー性は希薄になる。

有馬の講演で、龍安寺石庭の写真をスクリーンに映しながら、「見事なまでにシンメトリー性は破られてますね。坊さんが寝ている間に、どこか石を動かしてシンメトリーにしたい」と有馬が言って観客を笑わせた。しかし、これは単なる笑いを誘う言説ではなく、後で十分に論じたい。

先述のように、「悟り」の状態を「言葉」を使って表現するのに苦しむが、それは明らかに「言葉」に頼ることのできない世界である、とするのが村上の立場である。一方、小西は「禅といえば非合理きわまる表現を直観的に体得する世界だ——と、ふつう考えられがちであった。それは、臨済禅に関するかぎり、誤りでない」と言う。

村上がいう「悟り」が「個我」の意識下への沈下であるとするのも、「タコツボ」を念頭に置かなければ、誤解しそうだと先述した。単に日本人らしく「お隣さんと仲良く」というだけのことなら、平凡な大多数の日本人がイメージされ、とても厳しい修行の果てに一部の者だけが許される「悟り」とはほど遠いからである。

小西甚一、丸山真男、村上陽一郎という戦中、戦後の混乱を経験した人々による考察の結果を、有馬朗人のシンメトリー性考察で整理すれば、龍安寺の石庭にフランス人観光客がむらがり、何時間も座ってフランス人が石庭を眺め、フランス語が飛び交う空間に寺が変貌する状態を指摘したい。

つまりパリの美術環境ほど村上がいうロゴスの世界を目に見えるものにしてくれるものはない。遠近法の美術の中に、フランス的理性のシステムが行き渡る。だからこそ、日本の浮世絵の表現がジャポニズムとして特異性が注目されフランス美術に取り入れられる。パリで活躍したモジリアーニがアフリカなどの民族美術を取り入れると、それが鮮やかに目立つ。おそらくフランス人にとっては龍安寺の石庭は、浮世絵の葛飾北斎が制作した木版画『神奈川沖浪裏』

47) 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.175.

くらいの衝撃はあるのであろう。浮世絵ほどは簡単に西欧美術に取り入れることはできない。だからこそ、日本の龍安寺に来て、現物を見たがるのではないか。

庭や仏像彫刻などの美術工芸品から仏教を「信仰ではなく鑑賞する」のは、何も外国人だけではない。そもそも聖徳太子十七条憲法の「仏教を尊重しよう」という掛け声からして「メタ宗教」と先述したように、仏教を「信仰ではなく鑑賞する」態度ではないか。西欧でキリスト教化して以後の国の憲法で「キリスト教を尊重しよう」という掛け声があるものがあるとは思えない。アメリカの独立宣言、歴代合衆国大統領の演説に盛り込まれた「神の摂理」の「神」はキリスト教の神が市民革命を経て、拡大発展し、理論づけが強化されたもので、大統領就任時の宣誓は聖書に手を置いて行われる。キリスト教的世界観が前提になっている。「キリスト教を尊重しよう」などという「メタ宗教」的発言は、現代アメリカでも聞かれない。

日本が宗教を尊重しても、特定の宗教の世界観を丸ごと信じることをせず、庭や美術工芸品などの「鑑賞」に重きを置くことは、日本の細密金属加工技術への傾倒が、そのまま宗教的情熱に置き換えられているとさえ思えることにつながる。有馬が夜中に石の位置を変えてシンメトリー性を付与してやりたいと冗談を言った龍安寺の石庭にしても、せめて円錐形かピラミッド型の石がどこかにあれば、その一角だけでもシンメトリー性の尊重になる。そのような一角は龍安寺石庭のどこにもない。

村上の批判「ヨーロッパの構造（言葉をロゴスとする論理構造）を、日本人が基本的に欠いている」は、龍安寺の石庭に群がるフランス人観光客の図で、視覚化できるのではないか。「龍安寺の石庭は、シンメトリーを基軸とした西欧庭園の構造を基本的に欠いている」と認識し、それにも関わらず宗教施設の庭園としての品位と、語りかけてくるものがそこにあり、それは高度な宗教性を帯びている。だから西欧にないものを求めてここにくるのだ。これを実際に自らも物理学者である有馬朗人がシンメトリー性の欠如として紹介しつつ、西欧中心、シンメトリー性探求が科学のすべてではないとして、自発的対称性の破れ（spontaneous symmetry breaking）を提唱した南部陽一郎が日本の発想の代表になると指摘したことも先述した。

この指摘を、金凡性に適用してみよう。

地震計について、金凡性は、地球内部の物理的な運動を計測するための自動記録装置だから、バサラのモデルでは西欧にデータ解析の中心があるから、日本の地震科学は資料収集の段階だという。（だから「植民地科学」になる。）⁴⁸⁾

ここですでに地球内部の物理的な運動を把握する等式は、イコールの右と左が必ず対照的になるニュートン物理学のごときもので、落下運動について、速度や質量をデータとして入力す

48) 金凡性（KIM Bounsung）,『明治・大正の日本の地震学—「ローカル・サイエンス」を超えて』, p.36.

れば、地球上のどのような物理的な運動も解析できるというシンメトリー性を持つことを前提にしているようである。考えてみれば、バサラのモデルは、シンメトリー性探求こそが科学研究だという信念に基いている。

この考えは気象学については当たっている。先述を繰り返せば、ビューフォート風力階級が世界を支配し、未だに英米の基準に世界が合わせている。気象学に関しては英米が「中心」であり、金凡性の用語では、英米以外の国々は「植民地科学」として気象学を研究していることになる。気象学を応用すれば、地表から上の領域では宇宙開発に至るまで、この考えは応用できる。大気圏再突入のとき、宇宙飛行士が言ったという「アイザック・ニュートンを信じるばかり」という「言霊思想」に触れたことがあったのも、ニュートンを頂点とする、バサラのモデルの中核をなす、英米科学のシンメトリー性に、世界は征服されているからだと説明できる。

そもそも、この研究領域が英米中心になったのは、大英帝国建設と、アメリカが世界の警察官意識を持ったほどに、実際にアングロ・サクソンの軍事力も伴う植民地開拓（あるいはアメリカニズムによる世界革命）活動のせいである。「植民地科学」の名は、政治を排除しても排除しなくても、この領域に限ってバサラのモデル通りである。

しかし、「季節風」（アラビア語の「季節」という語に対応するモンスーンという英語の訳）が問題になるように、気象学と編暦作業は密接に関係する。天文方が創始され（1685）て以来の日本の編暦作業は、800年使用された中国の宣明暦を改編する過程で、清の暦法からイエズス会の宣教師が伝えた技法を排除しつつ寛政暦に至るまで、本来なら植民地化の要素も切り離せない世界観の変遷を含む作業のはずが、全く世界観と無関係に進められている。日本人にとって、中国の世界観だろうと、西欧の世界観だろうと、それも天動説だろうと地動説だろうと、どうでもよかったのである。

この点について、科学史の教科書に、コペルニクスについて「西欧天文学に対抗できる学問体系をもたない日本では西欧にみられるようなげしい争いはなく、コペルニクス体系は徐々に浸透していった」⁴⁹⁾という記述がある。この記述は事実としては正確でもシンメトリー性への配慮がなされていないのではないか。

「西欧天文学に対抗できる学問体系をもたない日本」というのは、800年使用された中国の宣明暦は「自前の学問体系」でないから、無視するというものであろうか。「自前」にこだわる姿勢は日本にはもともとない。良いものなら外国製を常に受け入れてきた。清の暦法からイエズス会の宣教師が伝えた技法を排除したがるのは、キリスト教がその世界観を押し付けてくる強烈な意図があるからではないか。「自前」にはこだわらず、世界観の押し付けにこだわる。つまり龍安寺の石庭のどこにも円錐形などピラミッド型のシンメトリー性を連想させる石がな

49) 山崎俊雄他,『科学技術史概論』,(1978),p.133.

いように、日本は「どこ製の世界観でもよい」が、シンメトリー性を押し付けるものだけは排除したい「龍安寺の石庭風世界観」を持っているのではない。

上記の記述だと、日本の庭には円錐形などピラミッド型のシンメトリー性を連想させる石がないので、「コペルニクス体系」というシンメトリー性を連想させる石をでんと据え付けたように聞こえる。中国のようにキリスト教宣教師を重用して編暦作業を行うのではなく、漢訳洋書の禁をゆるめ直接西欧の天動説、地動説の争いを把握した上で、独自に「コペルニクス体系」のうち「暦法関係のみ」を限定的に受け入れたのだ。

キリスト教宣教師を重用したかどうかは、直接編暦作業の中身とは関係がないかも知れない。「コペルニクス体系」つまり地動説を取り入れた編暦作業の結果は、中国の場合と大差ないかも知れない。それでも、政治的結果は違う。中国は西欧諸列強による植民地化に苦しみ、日本は編暦作業を主導した天文方の知見と江戸幕府の組織力によって伊能忠敬の地図を作製し、植民地化を免れた。

2-3-(c) 政治学（法学）傾向の社会論

シェイクスピア作品におけるユダヤ人、スペイン人の他者性を分析した論文⁵⁰⁾がある。ナショナリズムも論じる解析で、『ベニスの商人』のベニスとベルモントが別の国のように対比される点がアメリカ人らしい。国の中に多国籍の民族が混在するゆえ、アメリカ人のナショナリズム感覚の異質さを実感させる。

つまり、アメリカは理念国家であり、アメリカにナショナリズムは存在せず、あるとすればアメリカニズムだと古矢旬が指摘する通りであって、そればかりか、自国の認識を他国に押し付け、英国のナショナリズムを研究するとき、英国人のナショナリズムというより、英国系世界人の「英国系としての意識」程度にしか認識していないのではないかとの疑いが起こる。

例えばフランス革命が英国を震撼させ、マグナカルタに基づくものから政治的過激派への砦へと英国民主主義の様相が変化し、国家意識が変貌したとする論文⁵¹⁾がある。当時はエドモンド・バークが活躍し、同じアイルランド出身のエドモンド・マローンがシェイクスピア校訂に取り組み、シェイクスピア研究としては重要な状況であった。マリー・アントワネットの処刑については、英国でも賛否両論が巻き起こり、その意見によって、英国のナショナルアイデンティティー、とくにその民主主義のあり方についての見解が問題になり、「英国が揺れた」こ

50) Jones, Mark, *Alterity and nationalism on the Elizabethan stage: A study of the Spanish and Jewish other in the drama of Shakespeare and his contemporaries* (William Shakespeare, Christopher Marlowe, Thomas Kyd), (2004). CR||306||1

51) Bahr-Evola, Amanda J., *Reading the terror over tea: Reflections of British nationalism in the guillotine's blade, 1793-1795*, (2010). CR||661||2

とは確かである。

けれど、フランス革命のギロチンが英国世論を震撼させたとはいえ、その「震撼」の度合いには限界がある。当時の英国人で（また少し後のナポレオンとの戦争になった時期の英国人でさえ）フランス革命の影響によって、英国の国境がフランス軍によって侵犯され、その民主主義の変質ゆえに、英国が国家として危うくなる危機感を持った者はいなかったであろう。

英国はすでにチャールズ一世を処刑して、王を処刑することの不都合を身にしみて経験している。その後王政復古も経て、この問題は自ら体験して考慮済みである。対岸のフランスの暴力革命の是非について、議論はしても、それで英国国家の根幹が揺らぐことはない。

日本に引き寄せてこのことを考えれば、ベトナム戦争が決着してアメリカ軍がベトナム軍に追い出されたとき、東西冷戦構造の中で、日米安保体制を支持し、政府・自民党を支持し、これに批判的な社会党や共産党と敵対し、北ベトナムやベトコンに好意を寄せる「ベ平連」などを白眼視していた日本人は、冷戦で共産主義者が勝つという事態に、「震撼」させられたことは事実であろう。だからといって、日本そのものが揺れるとまでは感じなかったであろう。そればかりか、日本共産党の議員団がアメリカを訪問するときは、共産党が非合法であるアメリカに対して、訪米が可能になるように政府・自民党は口添えをして、アメリカ側に不思議がられていた。

それは政治的主張と国家アイデンティティーは別の問題という、日本だけでなく、おそらくは旧世界にはほぼ共通の認識があるからではないか。そうはいつでも、日本人の場合、共産党が議会で多数となり、天皇制の廃止が現実になれば、さすがに日本のナショナルアイデンティティーが揺らぐとを感じる日本人は多いであろう。ところが、英国の場合、すでに清教徒革命で王政廃止と共和制への移行は経験済みであったし、議会の議決でスチュアート王朝の廃止と、オランダやドイツからの王室の「輸入」も経験済みであった。英国民主主義の根幹は議会にあって、そこで話し合われることが英国の進路を決定する。マグナカルタ基盤か、過激派の砦となるか、といった世論の揺れは、議会での論戦を活発にしても、英国のナショナルアイデンティティーの揺れにまでは波及しない。

では、戦争で他国の侵略を受ける事態になればどうであろうか。そのような蓋然性はゼロに近いにせよ、当時のフランスの革命政府軍が異常な軍事力を発揮し、万が一英国軍がフランス革命政府軍に敗れ、ある程度フランス革命政府軍の英国内侵入を許したにしても、英国のナショナルアイデンティティーが揺らぐことがあるだろうか。不幸にして英国の一部がフランス革命政府の支配下に置かれたらどうなるだろう。そうなれば、アイルランド、スコットランド、ウェールズなどに分裂させられる可能性はある。その結果、連合王国としての英国に統合される感覚は変貌するかも知れない。そうだったとしても、そうした各地のナショナルアイデンティティーは強固なものになり、ゲリラ戦でも闘う覚悟はあったし、そのことを疑う英国人は誰もいなかった。

たであろう。地縁・血縁のネットワークは、その構成が変貌しても、政治理念で一挙に変質することはないからである。

英国は理念国家ではない。従ってその民主主義がマグナカルタに基づくものから政治的過激派への砦へと変貌したからといって英国のナショナルアイデンティティーは揺らがない。地縁・血縁のネットワークで支えられる部分があるからである。この点がアメリカ人には理解できないのではないか。アメリカに地縁・血縁のネットワークがない訳ではないものの、先祖代々のものではない。先祖を遡ればヨーロッパにつながってしまう。現状としては、むしろ地縁・血縁のネットワークが理念によって結びあわされている。その理念がなくなればアメリカ合衆国は消滅してしまうのだ。これを他国にも適用して、およそ「理念国家ではない英国」という概念の想像が、アメリカ人の多くにはつかないのではなかろうか。

アメリカの場合、地縁は「地域のボスの支配」→「選挙で選ばれたボスの支配」への転換を必要とし「民主主義の理念」が働く。西欧では血縁が「王侯貴族の血縁支配」につながって市民革命を誘発した。アメリカにも、「あからさまな血縁支配」は排除されても「成功者による疑似血縁支配」はあるのではないか。例えば名門校出身者同士の絆がそれに当たる。アメリカの名門校には、それぞれ教育理念があって、それは「民主主義の理念」につながっている。これを前提として、ケネディー家やブッシュ家といった名門家族もあれば、名門大学出身者による支配も否定できない。

「王侯貴族の血縁支配」→「革命の英雄」→「成功者による疑似血縁支配」といった転換がフランス革命からアメリカ独立戦争へと引き継がれ、ニューヨークにフランスから贈られた自由の女神像に象徴される「民主主義の理念」になる。この図式は、フランスとアメリカで一見同じに見える。しかし、「王侯貴族の血縁支配」がフランスではリアルな存在であったのに対し、アメリカでは頭の中の出来事でしかない。

「王侯貴族の血縁支配」を排除して、チャンスの平等と結果の不平等の容認によって「成功者による疑似血縁支配」に至る過程で、そもそも「民主主義の理念」は「成功者による疑似血縁支配」だけでなく「王侯貴族の血縁支配」ともナショナリズムとも結びついている。そのことは、フランスを見ればよく分かる。

アルフォンス・ドーデの短編小説集の1編『最後の授業』⁵²⁾が強調する「ある民族が奴隷となっても、その国語を保っている限り、牢獄の鍵を握っているようなもの」は、フランス語とフランス万歳のナショナリズムが結び付いたものである。これを「国語ナショナリズム」と呼べば普遍的な真実になる。例えば日韓併合での日本語の強制と、それへの反発にも適用できる。朝鮮語を失わない限りやがて日本からの独立のときがくる、というナショナリズムになる。しか

52) *La Dernière Classe, Les Contes du Lundi* (『月曜物語』), (1873).

し、そこには「朝鮮語が優れているから」という価値評価は含まれていない。あるいは、ナショナリズムとは、そもそも客観的価値評価とは無関係に「自国のものを最上とする」イデオロギーであるとも言える。それは記紀や風土記に文学的価値を発見し賛美する佐々木信綱の『上代文学史』には疑問を感じ、小西の「記紀のなかにも、叙事詩的なものの疵跡や叙事能力の片鱗を認めることはできる。しかし、全体として、著しく散文的であり、真の叙事詩精神とは程遠いものである」という記述に接し、愛国的著者は公平を欠くことを避けられないと思っていたキーンに感銘を与えたことにもつながる。この点は後で詳しく説明する。

ところが、「フランス語賛美」は、そうした普通の「国語ナショナリズム」とは違う。「フランス語の洗練、フランス語によるフランス的明晰さ、合理性」への賛美が含まれている。なぜフランス語が特に洗練されたのか。それは、まさに「王侯貴族の血縁支配」のたまものではないか。花開いた西欧の宮廷文化の、さらにその華の中の華がフランス宮廷文化なのだ。料理やバレエなど、華やかなものはそのまま宮廷文化として認められても、フランス語を宮廷文化と認め、さらにその「フランス的明晰さ、合理性」も宮廷文化とし、さらに「自由、平等、博愛」の「フランス革命理念」まで「宮廷文化」だとしたら、すぐには承認されないかも知れない。しかし「人類普遍の原理」をフランス宮廷文化だとすれば、すべてを含むことが出来る。それはナショナリズムを考えれば、さらに理解しやすくなる。

フランスの王侯貴族が享受したフランス料理やバレエは、それを誇るときフランスのナショナリズムになる。「自由、平等、博愛」の「フランス革命理念」も、それを誇るとき革命後のフランスのナショナリズムになる。

この客観的価値評価とは無関係に「自国のものを最上とする」イデオロギーであるか、客観的価値評価に基づいて「自国のものを最上とする」イデオロギーであるかは、ナショナリズムの質が異なる。この「価値観度外視ナショナリズム」と「価値観直結ナショナリズム」の区別は重要ではないか。後で詳しく説明するドナルド・キーンの本論は、当時の君主で明治天皇が一番偉かったことを資料に基づいて証明しようとする。キーンの本論は、日本のナショナリズムとして捉えれば、日本の技術は世界最高といった類の「価値観直結ナショナリズム」である。これに対し、皇室の尊厳を、ただ皇室の尊厳として受け止める、明治天皇もその一人として尊崇し、あまり明治天皇だけを歴代天皇と比較するのを控えるのは「価値観度外視ナショナリズム」である。

フランスの料理、バレエから「自由、平等、博愛」の「フランス革命理念」は、「人類の普遍的な価値」として、そのまま自由の女神像とともにアメリカに引き継がれる。この場合、アメリカにはナショナリズムはなく、アメリカニズムがあるだけということになって、これを正確に言えば、古矢句が言う「アメリカ合衆国は、基本的に抽象的なイデオロギーの水準で構想され、そこでは、特定の言語集団や移民集団や民族集団への配慮は、せいぜい副次的な意味あ

いしかもたなかったとってよい」⁵³⁾ということになる。

この認識の下にながめると、シェイクスピアの歴史劇について英国のナショナルアイデンティティーを論じたもの⁵⁴⁾も、そのままには受け取りかねる論考になる。戦後の政治状況によって、英国自身がシェイクスピアの歴史劇への態度を変え、英国のナショナルアイデンティティーを変遷させる様を、テキストへの反応、文化政策、舞台状況などを通して分析した論文がある。テロとの戦いも視野に入れる。‘the cultural torch-bearers of English national identity’ という言葉が印象的である。

この「たいまつを持つ者」(torch-bearers)という言葉が英国について使うところが問題である。「たいまつ」といえば、ケネディーの大統領就任演説が思い浮かぶ。「革命の第一世代から新世代のアメリカ人にたいまつが引き継がれたことを忘れるな」(We dare not forget today that we are the heirs of that first revolution. Let the word go forth from this time and place, to friend and foe alike, that the torch has been passed to a new generation of Americans) という趣旨のくだりに、「たいまつ」が出てくる。

英国も当時マグナカルタ、清教徒革命、王政復古を経て、今日の議会制民主主義の整備へと市民革命が進行中であった。しかし、英国のナショナルアイデンティティーは米国の市民革命理念とは違う。米国の市民革命理念は確かに「たいまつとして引き継ぐ」ものかも知れない。しかし、英国のナショナルアイデンティティーは「継続が自明」な地縁・血縁ネットワークにも支えられていて、その政治理念も、議会で議論され、為政者が宣言し、同時に地縁・血縁も通じて国民に浸透させるようなものである。単純に国民が聖火リレーでもするような、ちょうど自由の女神像がかかげるような、「たいまつ」に喩えられるものではない。

ここで「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」で先述したことを再掲すれば、アメリカのフェミニズム、女性学傾向の社会論の観点などからのシェイクスピア批評が日本の同種のものとは根本的に違うことが参考になるとし、強姦がテーマの『ルークリース』について、レイプされた女性の嘆きが共和国設立につながるという奇抜な(日本人には奇抜に見える)発想の論考⁵⁵⁾を紹介した。

なぜ「強姦被害者の嘆き」が「共和国設立」につながるのであろうか。それは「理念国家」と「政治形態によらず継続が自明の国家」の対立に対応して、まさに「人は国家なり」で、「理念に支えられる人格」と「主義主張によらず存在が自明の人格」の対立があるのではなかろうか。旧世界に主として多い、先祖代々地縁・血縁に縛られる人間は、ある人が強姦されれば、「主

53) 古矢旬、『アメリカニズム「普遍国家」のナショナリズム』(2002), p.8.

54) Hagerman, Anita Michelle, *Performing "This England": Cycles of Shakespeare's English histories in the postwar era*, (2009). CR||609||2

55) Murray, Vicki Elizabeth Joan, *Shakespeare's "Rape of Lucrece": A new myth of the founding of the Roman Republic*, (2003). CR||291||1

主義主張によらず存在が自明の人格」が強姦され辱められたと思う。実際、多くある強姦事件で、被害者の少女は先祖代々地縁・血縁ネットワークとの関係で被害を考える。その関係で公表を控えさせられ泣き寝入りを余儀なくされたりもする。

ところが、アメリカ人の多くは「理念に支えられる人格」が強姦され辱められたと思うのではないか。ケネディーの演説が浸透することでも窺われるように、アメリカ国民は、国民一人一人が自由の女神像のように、政治理念の「たいまつ」をかかげているのかも知れない。「たいまつ」をかかげることについては、強姦被害者の少女も例外ではないのかも知れない。それなら「強姦被害者の嘆き」が「共和国設立」につながるのも理解でき、そのような趣旨の論文が博士論文として受け入れられるのも頷ける。

こうした考察を踏まえると、東西冷戦時代においてさえ、日本の政府・自民党が、共産党国会議員団のアメリカ訪問に口添えした理由もはっきりする。政府・自民党によらず、日本人は、共産党員である前に日本人であることを認識する。つまり「主義主張によらず存在が自明の人格」として日本の国会議員だからアメリカ訪問に口添えする。アメリカ側は「主義主張によらず存在が自明の人格」を認めず、「理念に支えられる人格」を考えるので、自民党政府が共産党員の米国訪問に口添えすることを不審に思う。

この「主義主張によらず存在が自明の人格」というのは、アメリカ人、イギリス人、日本人について、国籍を考えると、はっきりする。アメリカ人とは「自由と民主主義の国であるアメリカの国籍を有するもの」である。イギリス人とは「主義主張によらず存在が自明の人格としてイギリス国籍を有するもの」である。そして日本人とは「主義主張によらず存在が自明の人格として日本国籍を有するもの」であって「自由と民主主義を主張する日本国憲法で保証された人権を有するもの」ではないものの、「日本の伝統的な制度である戸籍制度の下の戸籍を有するもの」である。

この違いが、米国シェイクスピア研究博士論の傾向として、「潜在的ベーコン説支持」の背景になるのではないか。このことについては、グロトン・スクールからハーバード大学に進学した黒人女性の論文⁵⁶⁾が参考になる。これは、ハーバード大学でとった学位論文であり、シェイクスピア作品のオーサーシップがはっきりしないところに切り込む(p.8)。「シェイクスピアは黒人女性だった」というタイトルの文献⁵⁷⁾を紹介しながらシェイクスピア作品の作者が植民地主義の抑圧者なのか被害者なのかはっきりさせたいとする。これがアメリカでベーコン説が絶えない核になる思想ではないか。すぐれた文学は作者の一貫した思想が流れているはずだと

56) Said, Zahr Kassim Sallam, *The Arab takes on Shakespeare: Adaptation, allusion, and the struggle for artistic identity in Egypt*, (2003). CR||291||1

57) Angelou, Maya, "Shakespeare was a black woman," (1998), p.173.

いう信念があれば、黒人女性にとって、この問題が文学について論ずる中核になる。シェイクスピアという偉大な作家として世界で認知された存在であれば、殊に「理念に支えられる人格」を考えるべきという主張にもなる。

言い換えれば、「主義主張によらず存在が自明の人格としてイギリス国籍を有するもの」としてのシェイクスピアやベーコンを考えにくいのではないか。「自由と民主主義の国であるアメリカの国籍を有するもの」に倣って、「自由と民主主義の元祖の国であるイギリスの国籍を有するもの」で、とくに『ニューアトランティス』などで科学技術立国の理想の国を考えたベーコンこそ、一連のシェイクスピア作品の作者に相応しいという主張になる。

しかし、先祖代々の地縁・血縁ネットワークで縛られ、「主義主張によらず存在が自明の人格」を考える旧世界の側にいる多くから見れば、シェイクスピアはレトリックと劇構成にすぐれた職人であっても、作品を自己の哲学で貫くタイプの作者ではなかったと認識したくなる。作品の多くを、ベーコンを念頭に、ベーコンの論文の内容が庶民にとって違和感のある点を書き込みながら作品を書いたのではないかとも見える。言い方を変えれば「ベーコン哲学への庶民の立場からの感想」が一貫した作品の哲学であった可能性が高いとも考えられる。

先祖代々の地縁・血縁ネットワークを強調する旧世界側から見れば、「2-2- (c) キリスト教について」で取り上げた邦題が『王冠と恋』というリットン・ストレイチーの著書⁵⁸⁾もこの問題に関係する。そこで語られるベーコンが予算をめぐる議会で論陣を張り、エリザベス女王と対立したり、エセックス伯爵処刑については裏金を貰って死刑にする口実になる文書を、女王のために上手に作成したりした様子を考えれば、エセックス伯と関係のあるサウサンプトン伯爵をパトロンとしながら、この事件で何のお咎めも受けない座付作者としてのシェイクスピアとの「人格の違い」は明らかで、ベーコン説など思いもつかない考え方になってしまう。

ところで「旧世界側」と一口に言うものの、「ナショナルアイデンティティーは継続が自明」という先祖代々の地縁・血縁ネットワークで縛られた人が多い国家は、本当に旧世界では一般的なのであろうか。共産主義国家はそうではない。そのことはチェコでのシェイクスピア受容について論じた論文⁵⁹⁾が参考になる。

この論文によれば、共産主義はシェイクスピアを支持したり、そうでなかったり、西欧的パラゴンとしての東欧側の受け取りが、情勢で微妙に変わる。そのホモエロティシズムが、モッセの『ナショナリズムとセクシュアリティ——市民道徳とナチズム』(1996)がいう、筋肉たくましい男性像に象徴されるのではなく、『ソネット集』の演劇化など、規制からの解放運

58) Giles Lytton Strachey, *Elizabeth and Essex: A Tragic History*, (1928).

59) Kostihova, Marcela, *Political bardolatry: Shakespeare appropriations in the post-socialist Czech Republic* (William Shakespeare), (2004). CR||306||1

動の形を取ることが分かる。逆に『ソネット集』にも政治的支配、被支配のテーマがあることに気付かされる。

モッセの著書はドイツのナチズムを念頭に置いたものである。ナチズムにせよ、共産圏の政治状況にせよ、「思慮深い顔をしたたくましい男性」のリーダー待望という民衆の要求が国家をリードする状況から、ホモエロティシズムが問題になることは共通している。そこには「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」重視か、アメリカのような「理念国家の理念」重視かが関わる。

アメリカは重視どころか「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」は断ち切られて存在しない。存在するとすればヨーロッパにつながり、英国系の場合は、そもそもそこからの独立がアメリカの存在意義である以上、英国につながる「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」は、第一義的には無視せざるを得ない。この状況でベーコン説を考えれば、「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」を断ち切りたい要求、代わりに「理念国家の理念」を重視したい要求に突き動かされてのことだと考えられる。

「ベーコンとシェイクスピアが同一人物などは考えられないし、それは笑止千万の考えだ」と絶対の自信を持って言えるのは、英国人の多くであり、その自信は「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」が支えている。英国生まれの英国育ちの英国人にとって、エリザベス朝のエセックス伯爵の反乱について、『王冠と恋』が描く世界は、目に見えるように明らかで、そこから彷彿とするベーコンの人格イメージは、全くシェイクスピアとは重ならないと思う。

しかし、「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」を英国について感じない人々で、歌舞伎の門閥制度を批判していた時期の梅原猛や猿之助がベーコン説を支持したのは、門閥制度批判が「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」批判と同じ方向だからではなかろうか。そこには「英雄賛美感覚」が加味されている。「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」排撃には、必ず「革命の英雄賛美」が伴う。信長を賛美するのも同様の傾向である。梅原・猿之助の「スーパー歌舞伎」は「英雄賛美感覚」に満ちている。

ベーコン説は、ある程度シェイクスピアに親しみながら、あまり研究の詳細には踏み込まない人々の印象批評であることが多い。これに対してデ・グラチアの「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』説」批判は考えさせられるものがある。

考えてみれば、ベーコン説は「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』説」の亜流とも考えられる。ハムレットを近代人の苦悩の象徴と捉え、「ハムレットは哲学者だ」という感想を抱き、そこから哲学者ベーコンに結び付けるのである。哲学者である前に大法官であり、その前に議会で活躍した政治家ベーコンをイメージしていない。そこに「革命の英雄賛美」感覚を伴うとすれば、バードラトリーに協賛していることも多い。これについては、バードラトリー論の決定版ともいえるドブソンの論考を「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』の項目で引用したものを、以下に再掲したい。

While I can thus accept Bate's surprisingly Burkean conclusion that 'Shakespeare is like the English Constitution', it is only because I do not regard the English constitution as either limitlessly available for the representation of multiple viewpoints, or as possessed of any immutable, stable, and unchanging authority.⁶⁰⁾

このように成文化されない英国憲法も、シェイクスピアの作者と作品像も、決して不磨の聖典として捉えるのではなく、いわば「流動する一次モデル」としてドブソンが捉えることは注目されると上記項目では先述した。

「一次モデル」という言葉の使用は佐藤俊樹の社会学に影響されていて、佐藤俊樹は江戸時代から「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」を統括するコンセプトが、現代日本まで継続しているという主張を展開していた。それも大いに当たっている面はあるものの、ここでベーコン説を問題にするとき、英国の「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」に比べ、意外に日本の「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」の発言力の弱さとは言わないまでも、その特殊性を痛感せざるを得ない。そこには「小西は田植歌を重視してフェミニズムに対抗する」と先述したことと関わりがあるのであろう。

ドナルド・キーンは明治天皇が明治九年の東奥巡幸ではじめて田植えを目にし、行列を待たせ田植歌を歌っての田植えに見入ったと記述する。⁶¹⁾ ドナルド・キーンと小西甚一は「キーン・小西学派」と名付けてもよいくらい、親交を結んだ国文学研究者であり、ナショナリズムにとられることなく、実証的に、公平に日本文学を眺める立場をとる。その実証性や公正さの内実は、以下のような事情による。

キーンが『万葉集』を割愛して連歌・俳諧を尊重した著書を小西に送った。⁶²⁾ 記紀や風土記に文学的価値を発見し賛美する佐々木信綱の『上代文学史』には疑問を感じ、小西の「記紀のなかにも、叙事詩的なものの疵跡や叙事能力の片鱗を認めることはできる。しかし、全体として、著しく散文的であり、真の叙事詩精神とは程遠いものである」という記述に接し、愛国的著者は公平を欠くことを避けられないと思っていたキーンに感銘を与えたといったことである。⁶³⁾ このことは後に小西が一連の『日本文藝史』シリーズの中で日本には英雄叙事詩が存在しない

60) Dobson, Michael, *The Making of the National Poet, Shakespeare, Adaptation and Authorship, 1660-1769*, (1992), p.13.

61) キーン, ドナルド, 『明治天皇を語る』, (2003), p.105.

62) 小西甚一, 『日本文学史』, (1993), pp.236-7.

63) Ibid., pp. 228-9.

ことを力説することにつながる。これは、あるいは能勢朝次に対して、小西の弟弟子である表章と、梅原猛の、能楽をめぐる論争、とくに「伊賀観世系譜」の信憑性をめぐる論争に発展することかも知れない。梅原の「スーパー歌舞伎」くらい文藝史の批評的立場として「愛国的著者」の立場で記紀を語るものはない。能勢・小西・表の実証精神と、梅原の実証精神の違いは、「英雄賛美」のナショナリズムの微妙な違いである。前者は文献考証に集中するのに対し、梅原は建築や彫像にも及ぶ。

こうしたことを踏まえるとき、ドナルド・キーンの明治天皇論は、明治時代を中心にした日本のナショナリズムの在り方について、大いに参考になる。明治天皇が巡幸の行列を待たせて田植歌に聞き入る図は、佐藤俊樹の言う「心情反射作用」と関わる以下の議論と関わる。

佐藤は「心情反射作用」によって社会の内部で個人がしっかりと結び合わされ、それが天皇を中心とした「超共同体論」になることを以下のように論じる。

超共同体論の基本的な構成は心情の政治学とかわりない。唯一の無「私」の身体＝天皇を中心とした、心情反射作用による社会性の創出である。⁶⁴⁾

超共同体論を導く資料としては修身教科書が参考になり、その記述は五期にわたって変遷しても一貫して「天皇が国民の幸せのために心をくだき、人民を慈しみ苦楽をともにしている」ことを強調すると佐藤は指摘し、その論理は「天照大神の神勅により、日本はそもそも天皇のもので、国民を心にかける義務はないのに、自分の福利を犠牲にして、日夜国民のことを心にかけて、『私心』のない無償の善意を行う」という論理だという。⁶⁵⁾

このことはドナルド・キーンの明治天皇論にも現れる。「天皇は日本人の多くが酷暑、酷寒にもかかわらず働いているのに、自分だけが一人のんびりと静養する気にはとてもなれなかった」⁶⁶⁾とする。その他キーンの『明治天皇を語る』には天皇の自己犠牲精神発揮の記述が随所に見られ、発言はしなくても存在自体が戦争の作戦や戦略で好結果を産み、判断しなければならないときに的確な判断をしたとする。そして、「大帝たる最大の理由は絶大な権力を持ちながら行使しようとしなかったこと」⁶⁷⁾とする。

キーンのように事実として明治天皇の自己犠牲を語るのと、修身教科書のように国民に対する強制力を期待して「キリスト教の神の愛」のように天皇の自己犠牲を語る（万物の創造主の

64) 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.250.

65) Ibid., p.248.

66) キーン, ドナルド, 『明治天皇を語る』, (2003), p.89.

67) Ibid., p.182.

神とキリストは一体で、キリストは創造主でありながら創造物のために自己犠牲をしたことになる)のでは意味が違う。キーンは西欧の君主を含む指導者の「リーダーシップ」を明治天皇に見ようとして、「抑制されたリーダーシップ」に感心している。

キーンの明治天皇論によって、修身教科書という、昭和になって「現人神」の概念を創出して戦争に導いたとされる軍部の暴走ばかりが議論され、日本人が忘れかけていたことを思いださせてくれる。そこには明治の成功体験と、明治天皇の権威が背景にあったのだ。「現人神」といえば、キリスト教徒である欧米人にとって、邪悪な異教の神を考えがちである。けれど先述を繰り返せば、キリストは創造主でありながら創造物のために自己犠牲をしたことと、神勅により日本は天皇のものと決められていて、それでもなお行われる明治天皇の自己犠牲ゆえに明治天皇が尊重されるということは、論理構造が同じである。そして「現人神」信仰の殉教が特攻であったとすれば、以下の佐藤の記述につながる。

日本近代社会は、その社会性の倫理自体において、個人の死をある程度消してしまえる。あの身体の連続体感覚は、一個人の身体がたとえ死んでも、別の身体のなかでその個人が生きられるという実感をつくりだす。身体の個体制が弱められているだけ、その個体の死に対して鈍感でいられるのである。…特攻隊を裏でささえてきた心情も、その一つの現れにほかならない。

逆にいえば、これ自体が「宗教」だということもできる。実際、西欧近代社会の人間にはそう見えるだろう。ただ、日本近代社会の内部にいるかぎりでは、社会性の論理とごく近いために、非日常的な意味づけとは見なされず、「宗教」だと意識されない。ちょうど西欧近代で「尊厳死」が「宗教」とはみなさないのと、同じ理由である。⁶⁸⁾

特攻が「現人神」信仰の殉教のように考えるのは、キリスト教徒が特攻を恐れるゆえの誇張であろう。昨今の「家族尊重ブーム」の中で「家族のため」特攻が行われたとの考え方が強調される。それは「宗教と意識されない身体の連続感覚」という佐藤の論の補強にもなる。しかし、先述したように一度「特攻軍人」にされてしまうと、天候や体調の都合で実行できなかって帰還を余儀なくされた人々は、隔離され、その存在をひた隠しにされたことを考えれば、確かに特攻の発案には佐藤の考えが反映されていたかも知れないものの、実行については「技術者としての特攻軍人の誇り」「世間体を気にする日本人の心情」の役割が大きい。留守家族に手紙を書くような想いで特攻に飛び立つという考え方は、当時の現状を伝えているとはいい難い。

特攻をカトリック教徒の殉教になぞらえる発想の適否をここで考えてみよう。イスラム教の昨今の自爆テロとの関係も考えてみたい。その場合、ただ現象が似ているからというので、貧

68) 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.308.

しく現代社会の知見や教養の少ない人々が、貧富の差への不満を原動力として自爆テロを行うことと、高度な文化を發達させ、欧米と肩を並べる状況で、日本人が特攻を行ったことは、同列には論じられない。

昨今の自爆テロと短絡的に結び付けるのではなく（結び付くかどうかを熟慮する必要からも）、16世紀以前からある西欧での東西の対立、スペインなどのカトリック諸国と、イスラムとの戦いを詳しく考え、日本の特攻との関係を考察する価値があるのではないか。それはベーコン説と並んでシェイクスピア＝セルバンテス説も根強いという現象にも関わる。

セルバンテスは、カトリックを奉じるスペインの側に立って、イスラムと戦い帰還して『ドン・キホーテ』を書いた。レパントの海戦は、セルバンテスが実体験したことをシェイクスピアが『オセロ』で描いたことになる。これを日本の幕藩体制などと結びつけて考察することは、カトリックとイスラムを並列して、「両者の戦い」という観点だけでは捉えにくい。

両者が、いわば対等に戦う場面より、ブラジルの奴隷制を考えた方が、特攻とも結びつく対立の深さが考察できるのではなからうか。

ブラジルは、ポルトガルの植民地となり、イエズス会士により奴隷制の国とされたことで悪名高く、世界で最も遅くまで奴隷制が存続した国である。現地人も奴隷にされたものの、黒人奴隷の方が労働力として価値が高く、黒人奴隷を「輸入」して経済を發展させた。その前提として、イエズス会士が現地人をカトリックに帰依させたことがある。

つまり徳川幕府がキリスト教禁制に踏み切った背景に、カトリックに帰依すればやがて軍隊がやってきて日本人が奴隷にされるという強迫観念があったといわれる。これは単なる強迫観念ではなく、実際にブラジルで実行されたことであつたのだ。

これに関連してショッキングな画像がある。それはティラデンティス（Tiradentes）の異名を持つ Joaquim José da Silva Xavier がポルトガルによる植民地統治への反逆者としてリオ・デ・ジャネイロで絞首刑に処せられ（1792年）、四つ裂きにされ、そのバラバラ遺体が各都市で晒された。そのバラバラ遺体の絵が Pedro Américo というブラジル人画家によって1893年に描かれている。ポルトガルの植民地統治からの解放とブラジルの独立を期する運動の象徴となっている。

シェイクスピア研究者としてエリザベス朝時代の英国でもクォータード（四つ裂きに処せられる）という言葉は散見している。しかし、その生々しい画像に接するのは初めてであつた。ポルトガル統治の厳しさと、英国で国葬にされたニュートンについてヴォルテールが「スペインなら迫害されポルトガルなら火刑にされただろう人物が」と書いたことを裏付けるポルトガルによる植民地統治の厳しさが伝わってくる。ここまでの圧政には通常の革命運動では歯が立たず、歯が立つとすればイスラムくらいのもとも言われ、逆に、レコンキスタなどでイスラムと最前線で戦ってきたポルトガルだからこそ、その圧政の苛烈さが極まっているとも分析で

きる。江戸幕府がポルトガルを念頭においてキリスト教の支配が日本に及ぶことを恐れたのは当然であったと言える。

これと関連付けられるかどうか、キーンの『明治天皇』によれば、江戸時代、天皇は一種の幽閉状態であったという。天皇は御簾の内に閉じ込められ、内裏をみだりに離れることを禁じられ、「近世歴代の天皇は幽閉された国事犯のようなもの」⁶⁹⁾とキーンは表現する。

事実関係としてはすでに多く指摘されていることであり、徳川幕府による天皇・公卿への迫害は間違いなくであろう。ただし、「天皇は幽閉された国事犯のようなもの」とまでの表現はアメリカ人であるキーンでなければ出来なかったとも言える。そこで見えてくるのは、キリスト教禁制に並んで、徳川幕府はいわば「皇祖神信仰の禁制」を事実上実行していたのではないかということである。

「神道」とか「仏教」とかいう大枠では、この間の事情がよく見えなくなる。一般的な「神道」と天皇を中心にして天照大神を最高神とする「皇祖神信仰」は別である。徳川幕府は「神道」全般を否定するのではなく、「皇祖神信仰」の権威を弱め、代わって「御神君家康公」を奉る日光東照宮信仰の権威を高めようと腐心している。「神道」だけでなく「仏教」も輪王寺、寛永寺中心に変えようとした。この間の事情が、キーンには理解しにくいのかも知れない。その証拠と思われる例を次に掲げる。

立証できない一説によれば、輪王寺宮の手書きは勅書の形に仕立てられていた。・・・輪王寺宮は自分が今や日本全国でないまでも、日本を二分する北国の天皇であると考えていた・・・輪王寺宮は北へ逃げた。しかし、そこは反政府勢力の中心地だった。輪王寺宮は勿論子供ではない。いかにも世間知らずと見える輪王寺宮と、その後の反政府勢力に与する輪王寺宮とを、どう結びつけたらよいのだろうか。⁷⁰⁾

これは後に北白川宮で知られる輪王寺宮が徳川最後の将軍慶喜を寛永寺にかくまいつつ助命嘆願の工作をしていた時期についての記述である。徳川幕府によって、すでに日光山輪王寺と東叡山寛永寺は、比叡山延暦寺と並んで東西を二分する「仏教」の権威であった。徳川幕府としては「御神君家康公」を奉る日光東照宮信仰の権威を高めようとして、「皇祖神信仰」の権威を仏教側から高める国家護持の天台宗比叡山延暦寺に肩を並べる輪王寺と寛永寺を考え、輪王寺宮に比叡山にも睨みを利かせる江戸の寛永寺門主を兼ねさせ、一万石の大名並みの待遇を与えていた。

69) キーン, ドナルド, 『明治天皇 (一)』, (2007), p.37.

70) Ibid., p.407.

そもその徳川幕府の宗教政策の立場からいえば、日本を二分する北国の天皇であると輪王寺宮が考えることは、極めて自然なことであって、むしろキーンのように日本文学に通じた人物が、これを子供っぽいと考えることの方が不思議である。その「反政府勢力」という書き方も、「佐幕派」という書き方でないことが、日本人の常識とは違う。

さらに、以下の記述はキーンが輪王寺宮をよく理解していないことを表している。

・・・輪王寺宮が江戸に帰ってこなければ江戸の人心が「動揺」するとは、すなわち輪王寺宮に人気があったということ、少なくとも宮が江戸でよく知られた存在だったことを示している。恐らく、皇族との姻戚関係のためと思われる。⁷¹⁾

「皇族との姻戚関係のため」という書き方は、キーンが輪王寺宮をよく理解できないことを示している。「輪王寺宮の権威」は江戸では確立されたものである。「忠臣蔵」に描かれた四十七士の取扱いをどうするかについて意見を述べ、歌舞伎「河内山」で、その使僧というだけで親藩の大名と家臣がひれふすほどの権威があったことは、文藝研究からも明らかである。どうしてそれをキーンほどの学識ある人が理解できないのか不思議である。輪王寺宮の地位は天海僧正以後は、皇族との姻戚関係のある人物でなければ務まらない権威を持つことになり、歴代皇族との姻戚関係を持つ人物が起用された。その意味でキーンが言う「皇族との姻戚関係のため」は間違いではないものの、輪王寺宮は徳川幕府の精神的な支柱であり、江戸っ子の心の支えであった。

さらに大胆な表現を取れば、確かに孝明天皇は「京都の天皇」であったけれど、明治天皇は「東京の天皇」であって、むしろ輪王寺宮が消えた後、明治の東京の心の支えは明治天皇になったという意味で、「輪王寺宮の跡継ぎが明治天皇」という見方ができるのではないだろうか。京都の文化に浸りきった孝明天皇を含む歴代の天皇に比べて、公卿というより武士の風格を、まず輪王寺宮は持ち、台湾で死に、神格化され神社が建設されるまで、公卿というより武士の性格が強い。そう思えば、孝明天皇とは違って、明治天皇自身も、公卿というより武士の風格を備えているのではないか。それゆえに、「反政府勢力」に与したにも関わらず、輪王寺宮は、後に靖国神社に皇室の座を設けて祀られ祭られることになった。北国の天皇視が事実としても、それは子供っぽい話ではなく、現在に至るまで日本人にとって不自然なことではない。

それを考察するに、欧米にその権威に似たものがあるとすれば、それは英国のカンタベリー大僧正ではないだろうか。江戸幕府は英国の歴代政府に似たところがある。武家諸法度など、英米系の憲法や法律に似て、修正を加えてゆくことがあって、そうした経験主義的治世は英国

71) Ibid., p.397.

の法学者、政治史学者などに評価される。何より英国は徳川家康その人を高く評価する。

慶喜の権威が地に落ちたとき、江戸の人心のよりどころが輪王寺宮であった感覚は、ジェイムズ二世が無能で、名誉革命が起き、オレンジ公ウィリアムを迎えねばならなかったとき、王権の権威の空白期にカンタベリー大主教がロンドンにいれば、かなり人心の安定に寄与したであろうことに擬えられる。その後、英国は英国教会に帰依することをもって政教分離とする不文律が確立される。カトリックの信仰が政治から排除された。カトリック系の王権が制圧され、英国教会のトップが英国王となるヘンリー八世以来の伝統が、単なるローマとの勢力争いに留まらず、信教の自由、政経分離の原則の不文律となり、カンタベリー大僧正の権威が不動のものとなったのである。

これを慶喜と当時の輪王寺宮の状況に擬えれば、北国から尊王攘夷派を完全に締め出し、佐幕派で固め、江戸幕府を廃するのでなく「継承する」近代的な政府を確立するなら、輪王寺宮が「御神君家康公信仰」のよりどころになり、以後、政府の高官は「皇祖神信仰」を捨て、「御神君家康公信仰」に帰依することを強制される（それは裏では江戸時代長期にわたって実行されていた）ことにもなる。それが政教分離だという話にもなったかも知れない。そのとき輪王寺宮が「北国の天皇」になってもおかしくない。

確かに形の上では江戸幕府は廃され、近代的政府は宗教政策としては「皇祖神信仰」を基本にして廃仏毀釈といった運動も起こった。けれど、江戸幕府が発達させた天文方などは東京大学の前身の一つになり、林羅山以来の儒学と、「仏教統治の仏教」（つまり江戸幕府が推し進めた宗教政策の中で、天台宗、浄土宗は仏教界を統治するために利用され、浄土真宗などの過激派を抑えるために機能した）の伝統は残っている。

ここで先述した佐藤の指摘を思い起こしてみよう。超共同体論の基本的な構成は心情の政治学とかかわらない。唯一の無「私」の身体＝天皇を中心とした、心情反射作用による社会性の創出・・・超共同体論を導く資料としては修身教科書・・・といった指摘は、「東京の政府」が明治以来日本を主導してきたことを分析したものである。これと、同じく佐藤が日本の皇室に「血統カリスマ」を見ることは、「東京の政府」から切り離して、京都など関西から眺めた場合は、様相を異にする。

つまり林羅山以来の「質実剛健の禁欲的な儒学」と「天皇の血統カリスマ」が結びついたのが、修身教科書にまで続く日本の統治の根幹だと佐藤は分析する。この二つの要素のうち、前者は徳川幕府の継承であり、後者は、いわば京都から移入したものである。欧米の宗教になぞらえれば、前者は英国的であり、英国教会に対応する。一方、後者はカトリック（京都での皇室と比叡山の結び付き、南禅寺など勅願寺院、真言宗などを眺めると、古い宗教が聖権として俗権を支える意味で、カトリックの教皇が大陸ヨーロッパ諸国の皇帝や王の権威付けをしたことに酷似する）とピューリタン（幕府によって東西に分割されて力を弱めさせられた浄土真宗

を窺うに)に対応する。

これを念頭に、仏教と言うより林羅山以来の「質実剛健の禁欲的な儒学」の守護者としての輪王寺宮を考えてみよう。今でも英国人ならカンタベリー大主教の名前は知っている。その慕われ方は、江戸の歴史で江戸っ子たちに輪王寺宮が慕われたことに類似する。さらにいえば、そもそも英国が英国教会を作ってローマカトリックと袂を分かつことに、江戸幕府が京都の「皇祖神信仰」から袂を分かって、天海僧正や林羅山を重用し、輪王寺、寛永寺を中心とする仏教と儒学が結びついた宗教システムを作ったことに酷似する。

あまり大っぴらには言うべきではないかも知れないものの、昨今の皇室は英国のオックスフォード大学などに留学して、英国との結び付きが強い。英国が英国教会に帰依することを政教分離と考えるとき、我が国の政教分離の実態について、英国風がないと言えるだろうか。政府の側は政教分離原則をフランスのライシテのように扱う。国費と皇室の予算との分離や、神道形式か否かの判断などは、官僚主導のフランス式である。日本の法制度が伝統的にフランスの法制度に倣っていることは、英国留学すると、そうしたことを指摘した書物に多く接することになる。けれど、皇室メンバー、特に皇太子や皇太子妃は英国との結び付きが深い。制度を設定するだけでなく、国民に手を振り、人格として認められ、江戸っ子に輪王寺宮が慕われたように、「東京の皇室」として東京都民にまず慕われるには、カンタベリー大僧正がロンドンで慕われるように慕われる必要があるのではないか。

こうした英国式の統治形態、主たる信仰の王に次ぐ統括者（カンタベリー大僧正職はプライマシーと呼ばれる）が慕われる方式、そして偉人が現れるメカニズムを、ひょっとしたらキーンはアメリカ人ゆえに理解しにくいのではないかと思われる。アメリカは、そのような英国式を打破することで建国した国なのだ。

キーンがなぜ明治天皇を評価するかについては、アメリカ人としての英国嫌いが無意識に忍び込んでいるからではないかと疑われる。それが表れているのは、以下の一節だ。

英国の宮廷は、日本の朝廷に比べはるかに君主の私生活が人々の目に触れやすい世界でした。ですからヴィクトリア女王のことを書こうと思ったら、無数の資料の中から好きなものを選ぶことができるわけです。そんな書きやすさもあってか、どうみても明治天皇より強力な君主だったとは思えない彼女のために、『エンサイクロペディア・ブリタニカ』は五コラム半——三ページ近くを割いています。⁷²⁾

ヴィクトリア女王について明治天皇より強力な君主だったとは思えないという見解はあまり

72) キーン, ドナルド, 『明治天皇を語る』, (2003), p.19.

説得力を持つとは思えない。ヴィクトリア女王の家庭のイメージが英国内外に与える影響は大きい。とくに良妻賢母型の女性リーダーとしての、いわば「英国式のヒューマニズム」を君主のカリスマの要素に加えたことは大きく、現在のエリザベス女王のスピーチ（先述のダイアナ妃が亡くなったとき孫の王子たちに寄せる祖母としての愛情の表現）にも「英国式家庭のヒューマニズム」の要素は反映されているのではないか。また大英帝国という、あれだけ広範囲の領土を持ちながら、「王は君臨すれども統治せず」という立憲君主制を絵に描いたような治世であって、戦後日本国憲法で天皇を「シンボル」と表記することについてヴィクトリア女王がイメージされていたとすれば、これを「明治天皇以下の君主」と言ってこきおろし、明治天皇に比べ紙面を割く量が多すぎると言ってブリタニカを批判するのは、どう考えても公平さを欠いているように、現在の日本人の常識からは見えてしまう。現在の日本人の多くは、明治天皇よりはヴィクトリア女王を高く評価するか、そうまでしないまでも、少なくとも大英帝国の巨大さを意識して、明治の日本をそれほど大きくは捉えていない。

また当の英国側から見れば、アメリカとアメリカ独立戦争を戦ったジョージ三世も、決して評価されない君主ではない。これらを含め、同時代のロシアを含む西欧の君主をすべてこきおろし、明治天皇を「世界一の存在」⁷³⁾とするキーンの意図は何なのだろうか。

こうした事柄からは「アメリカ人の見方」という独特な視点を感じないではいられない。その秘密はキーンがそもそも日本に興味を示した当初にあるのではないか。それは第二次世界大戦時の日本兵の感性の細やかさであった。キーンを驚かせたことに、祖国に宛てた手紙から窺われる日本兵の実態は、鬼畜米英への敵愾心に燃える日本兵イメージとは大きく違っていた。キーンは軍隊に通訳として雇われ、捕虜を扱いつつ、日本人と日本文化に惹かれた。それはキーン独特の感性というより、後に小西甚一にアメリカの名門大学での活躍の場を与えたことも総合して、「アメリカとは違う日本に惹かれた」というより、むしろ「日米共通の価値観」の存在に気づいて惹かれたのであり、「日米共通の価値観」にキーンが深く関与する性癖の持ち主だからではないか。

日米共通の価値観を考えると、日本人がアメリカの建国神話に異常なほど共感し、ケネディー好きで、キャロライン・ケネディーを「アメリカの皇室」であるかのように歓迎する感性を思い浮かべる。遡ればGHQの総司令官マッカーサーへ日本国民が親しみと敬愛の念を抱く傾向があったことも伝えられる。広島、長崎と原爆を落とされながら、ここまでアメリカに親しみを持つ国民の実情は、よく考えてみれば不思議である。これを「お人好しの日本人」と捉える傾向もあるものの、特攻で命をかけて攻めた相手に、原爆を落とされてなお親しみを感じる「お人好し」がこの世に存在するであろうか。もっと深い価値観での日米の共通性を考えるべきで

73) Ibid., p.184.

はないか。

そのもっと深い価値観での日米の共通性として、またキーンが明治天皇を高く評価することの裏づけとして、明治初期の政治統治機構について定めた布告である「政体書」が当時発足したばかりのアメリカ合衆国の憲法を参考にしていることを指摘したい。ペリー来航や第二次世界大戦の印象が強くて、つい忘れてしまいがちなものの、明治維新以来の我が国はアメリカ合衆国憲法を出発点として政治体制を考えている（少なくとも庶民を応援する側に立つ立場の場合）といっても過言ではない。それを思い起こせば、アメリカ建国の理念と、明治維新以後の我が国の国家理念が一致する面があって、その理念を高らかに謳うケネディーの就任演説を好み、ケネディーを好む日本国民の傾向も頷ける。

それを考えても、日本国民一般の明治天皇像と、キーンの明治天皇を「世界一の存在」とする考え方はずれている。日本国民一般は坂本竜馬を始め伊藤博文に至るまで明治の元勳を尊重し、明治天皇はその統括者として尊敬するものの、明治の元勳をさしおいて明治天皇だけ「世界一の存在」とまで褒め称えることはしない。そこには、キーンの英国嫌いが関係しているのではないか。明治の元勳は士族の出身者がほとんどであり、キーンは日本の武士に英国臭を感じて、少なくとも明治天皇と同等には扱わないのではないか。星亨についての以下の記述はそれを表している。

私が星を取り上げたのは、良い意味でも悪い意味でも、極めて現代的な特徴を備えた最初の政治家として、読者の心を打つかもかもしれないと考えたからでした。星以前は、薩摩出身者にしても長州出身者にしても、みな武士階級。

しかし彼以降は、そういう枠は取り払われました。誰でも総理大臣になれる、そういう時代が到来したのです。

彼の存在が薩長藩閥を退ける最後のとどめになったのかもかもしれません。⁷⁴⁾

アメリカ合衆国憲法に似た「政体書」は「武士階級ではない庶民」の政府を造ることであり、立憲君主国として明治天皇はトップにいても、薩長土肥の武士が存在する限りはまだ本物ではなく、星亨のような人物が重用されて国家理念が本物になる、といった、キーン独特の感覚があるように思われる。日本国民はそこまで武士を嫌わない。むしろ星のような徹底した庶民派は嫌われる面がある。しかし、国家理念としての「政体書」は歓迎し、といって「政体書」の存在を知る日本国民は少なく、自由民権運動などの運動の背景として、無意識のうちに支持する。だからアメリカの建国の理想やケネディーの就任演説、ケネディー家のカリスマ性を好む

74) Ibid., pp.154-3.

のではないか。

ここでキーンが明治天皇を世界一と考える理由を付度すると、アメリカ人であるキーンは指導者として、ジョージ・ワシントンからミリタリーの側面と奴隷制容認の姿勢を除いたような人物を深く尊敬しているのではないか。そしてキーンが明治天皇論は、アメリカ建国の理念を深く心に刻んでしまうと、いかに人物像が変化してしまうかを示している。

恐らく大多数の日本人にとって、明治天皇は気骨ある明治人の一人ではないか。それは漢文の素読で忍耐と知性を鍛え、「質実剛健」という武士の倫理観も備え、たとえアメリカ合衆国憲法の影響を受けた「政体書」を承知していても、徳川幕府創建時の林羅山以来の「質実剛健の禁欲的な儒学」を基本にする文武両道の精神の体现者であり、踏み込んで言えばいわゆる誉め言葉としての「古武士」の趣も漂う。

キーンによれば、板垣退助の入閣は薩長ばかりに偏らない明治天皇による人選になる。薩長とそれ以外の人々という分け方をした上で、板垣の自由民権運動を印象づけ、その上で星亨について語る。⁷⁵⁾ そうするとアメリカ合衆国憲法の影響を受けた「政体書」を心に刻んだ天皇が、まるでジョージ・ワシントンの分身のように判断して「民権派」尊重に動いたように見える。しかし、薩長土肥という言い方をすれば板垣は「土」に属する。西郷などの意見を排し、岩倉具視に与して征韓論を退けたのは、かなり天皇個人としての決断は感じられるものの、そもそも天皇はポピュリズム（当時無礼者の韓国をやっつけろという民衆の声が高かった）に流されない教育を受け、概して「平和主義者」であるせいではないかと多くの日本人は思う。そうした教育を施したのは、岩倉具視であり、旧来の撰閲家を中心にした主だった公卿を退け、西欧風の軍隊を持つ絶対君主に天皇を位置づけた。明治天皇以来、日本の天皇は、西欧風の絶対君主から立憲君主国の君主に変化してゆく君主であって、同時に古来からの軍隊を持たない「平和主義者」であった。その見方の補強として、昭和天皇が第二次世界大戦の開戦に疑問を抱き終戦の詔勅を発するの、同様ではないかと考える。この場合も、ちょうど岩倉具視と薩長が明治天皇を補佐したように、昭和天皇の終戦の詔勅に際しては、詔勅の作成ばかりか、玉音放送を阻止しようとする軍部の過激派から録音盤を護る動きなど、周囲の活動は重要である。「軍隊を持つ西欧型君主」と「古来の平和主義的伝統保持者」を併せ持つのが天皇という存在ではなかったか。そうした存在を温存するのは日本民族の知恵という感覚が日本人には強いのではないか。ジョージ・ワシントンの分身のような存在が抑制的な判断をした、というキーンの見方は、あまり賛同者が多くないのではないと思われる。（岩倉具視が明治天皇を西欧型の君主に仕立てようとしたことは確かなので、キーンが同時代の西欧君主と明治天皇を比較することは不適切ではないものの、にわか仕立ての西欧風君主の面ばかり強調しても、古来の伝統的な

75) Ibid., p.149.

姿への配慮が足りないのではないだろうか。）

キーンがジョージ・ワシントンの分身のような存在を明治天皇に見て、絶賛するのではないかという推理は、日露戦争についてアメリカは親日的で、一般のアメリカ人はいざ知らず、アメリカ大統領は日本が勝つことを望み、明治天皇を尊敬していたと言い切る⁷⁶⁾ ことでも傍証できる。当時、大森房吉がアメリカで石を投げられた黄禍論を重視する金凡性とは視点が違う。

明治天皇崩御の際の列強の評価は好意的で、辛亥革命で成立したばかりの中華民国も同様であったものの、中国は、日本は猿真似ばかりをする国で文化はないとこきおろすことをキーンは指摘する。⁷⁷⁾ この時代、ブリタニカにオリジナリティーを認められた日本の地震学があっても、キーンによれば、そもそも中国は日本に文化を認めない。漢字も箸の使用も中国起源という訳である。日本が創作漢語を創造し、後に成立した「中華人民共和国」の国名のほとんどが和製の創作漢語であることはオリジナリティーではないのだろうか。後に和製英語がアメリカに逆輸入されたりもしている。これも日本独特の文化ではないだろうか。金凡性は、たとえノーベル賞を多くとっても日本の科学のオリジナリティーを疑問視する。この金凡性の見方は、明治天皇評価においての中国の見方に近い。黄禍論は当時中国人に対するもので、おそらくアメリカで大森房吉が石を投げられるのは、中国人と日本人の区別のつかない人々か、自分たちの仕事を外国系の人々によって圧迫されるゆえに区別しても仕方がない人々によってであろう。キーンはそのときアメリカ大統領は日本を支持していたと強調する。

ここで、「ベーコン説」をめぐるシェイクスピア学の知見と、小西甚一の『文藝史』シリーズの知見、さらに金凡性の主張を検討する科学技術社会論の知見を動員して、この問題を考えてみたい。つまり「シェイクスピア作品の作者は誰か」という問いを、「明治日本を文藝作品に喩えれば、その作者は誰か」という問いに置き換えてみるのである。

そうすると、まず、それは「伊藤博文を中心にした明治の元勳たち」である、という回答が思い浮かぶ。これは、これまでの定説という意味で、シェイクスピア作品の作者としてはストラトフォード・アポン・エイヴオン出身で、後にバードラトリーの対象になった、あのシェイクスピアという考え方になる。

これに対し、「ベーコン説」待望論は、キーンの明治天皇論に出てくる議論から選べば、「星亨を中心とする庶民代表」待望論ということになる。つまり、星亨が明治維新の立役者という説は実証もできないし、そこまで言うことはできないことが分かりながら、「そうであれば良いのに」という待望論が、アメリカでの「ベーコン説」待望論に似ている。すなわち「ベーコン説」は実証もできないし、そこまで言うことはできないことが分かりながら、「そうであれ

76) Ibid., p.163.

77) Ibid., p.160.

ば良いのに」という待望論になるのである。キーンの星亨を尊重する姿勢からは、そのことが窺われる。

そして、デ・グラチャが「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』」説を否定し、小西甚一が『源氏物語』をオイディプス・コンプレックスではなく「劣りの血」ゆえと考えた説が対応するのが、まさにキーンが主張すると解釈できる「明治日本を文藝作品に擬えたとき、主たる作者は明治天皇である」という主張になるのではないか。そこまでキーンは明言していないものの、ヴィクトリア女王より明治天皇を上置き、当時の世界一の君主と持ちあげるところには、そういう評価があると推定せざるを得ない。

ここで、先述の「どうみても明治天皇より強力な君主だったとは思えない彼女のために、『エンサイクロペディア・ブリタニカ』は五コラム半——三ページ近くを割いている」というキーンの指摘を再掲して検討したい。キーンはブリタニカに異論を唱える形で意見を述べる。同じく、先述したように、金凡性が『ブリタニカ百科事典』の1902年版に「地震に関する研究の進歩、そして現象に関する世界的な関心は日本で始められた成果をその起源とする」と書かれ、「奇妙に見えるだろうが」の但し書きがあることを指摘し、それが欧米人のオリエンタリズムであって、実際は地震学が外国人によって始められたことを指摘する。このように、世の定説らしきものは、ブリタニカが基準であることを認めた上で、それに異論を唱える形で自説に説得力も持たせている点で、二人は共通する。

キーンの異論は、ヴィクトリア女王より明治天皇が偉大だという異論（ブリタニカの記述の量が逆だと指摘）、金凡性の異論は日本の地震学はブリタニカが認めるオリジナリティーはなく、まだ外国人中心の「植民地科学」の段階だという異論である。金凡性は「奇妙に見えるだろうが」の但し書きに着目して、自説をブリタニカが半ば応援しているような論法を取る。

いずれにしろ、なぜブリタニカが基準になるのだろうか。シェイクスピアに関する記述も、ブリタニカが基準になるとすれば、どうなるか調べてみる。2013年現在、オンラインで確認できる *Encyclopaedia Britannica's Guide to Shakespeare* によれば、いわゆるストラトフォードアンとしてのシェイクスピアの人生が詳しく書かれる。記述の新しさと目を惹くのは、冒頭の作品紹介は『リア王』と『ロミオとジュリエット』（世界がこの親子関係、若い恋人の関係に注目するとする）であって、多くが期待するように『ハムレット』が代表作として論じられる訳ではない。

現在英国のシェイクスピア研究の第一人者であるマイケル・ドブソンに文部省在外研究員として師事し、長年、科研費やドル減らし予算を使ってアメリカのシェイクスピア研究博士論文を多く読み、マイケル・ドブソンの勧めでアメリカ人シェイクスピア研究者の第一人者であるマルグレータ・デ・グラチアの著作を検討しているとき、そうした知見でシェイクスピア研究を眺めてみれば、この「ブリタニカ」の記述は納得できる。『ハムレット』から『リア王』へと、

シェイクスピアの最高傑作の認定がスライドしてゆき、「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』説」は定説から外され、デ・グラチアの主張もかなり認められている。そうした「ブリタニカ基準」で、キーンや金凡性の主張を検討したい。小西の光源氏が『源氏物語』後半で遭遇する悲哀も「劣りの血」ゆえとする見方が、考え方としてデ・グラチアに沿うと先述したことも、結局「ブリタニカ基準」になっている。

科学技術の観点をとるとき、「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』説」が定説から外される変化は、科学の世界でのニュートンの存在の大きさが拡大解釈されていたことへの是正と取れないであろうか。確かに大英帝国の発展とニュートンの物理学をモデルにすれば、金凡性の指摘も考慮の必要がある。編暦作業に地動説を取り入れたことは、果たして科学技術として日本がオリジナリティーを持ったことになるだろうか、という疑問が湧くことは否定できない。先述のように、徳川吉宗の、狂いが生じたため改暦作業の命令が発せられ、中根元圭が西洋天文学の必要を上申し、これが漢訳洋書の禁をゆるめる直接契機となって伊能忠敬の地図作成にまでつながったにせよ、西欧流のオリジナリティーがあるかと言えば、確かに金凡性の指摘を退けにくい点がある。

そればかりか、鎖国と富国強兵策で植民地とはならなかった日本ではあるものの、徳川將軍と明治天皇が本質的に違って、「政体書」がアメリカ合衆国憲法の影響を受けたものであることを強調して、明治政府は市民革命で立憲君主制に移行したものとは言いにくい面がある。明治天皇が英名な君主だとしても、吉宗のような英名な將軍と、本質的に違うのだろうかという疑問も湧く。よく共産主義国の幹部が赤い貴族と言われたように、明治政府は幕閣を薩長土肥で固め、英名な將軍の役割を明治天皇が果たしただけの、本質的に徳川幕府と変わらないもので、帝国議会や士族ではない庶民を政府軍に組み入れたにしても、いくら「政体書」があっても、市民革命政府とは言い難いという見方もできる。明治天皇を「古武士」のように気骨ある明治人としてしまうと、ますますこの見方が強くなる。

しかしまた一方、金凡性が明治・大正の地震学は「植民地科学」と規定するとき、これは大英帝国とニュートン科学を過大評価していると感じる。これに反論するには、アメリカ人として決して大英帝国につながる英国的考え方を是認しないキーンの明治天皇論は参考になる。

ここで科学技術とナショナリズムの関係を考えるとき、アイザック・ニュートンをモデルにする大英帝国のナショナリズムと、エジソンをモデルにする規制緩和を唱えるアメリカのアメリカニズムの対立があることを指摘したい。アメリカニズムについては古矢旬もアメリカニズムに関する書物⁷⁸⁾をピューリタン神話や「聖地」の話ではじめ、佐藤もアメリカの分析では

78) 古矢旬、『アメリカニズム「普遍国家」のナショナリズム』(2002).

ピューリタンの信仰を問題にする。アメリカ・インディアン土地を奪ったことを正統化する私有財産の不可侵性を基盤にしたプロテスタンティズムの発展を、まずはアメリカのニューイングランドを発祥とする近代社会の原罪とする。⁷⁹⁾ 淵源を尋ねればそうかも知れないながら、現在は「アメリカニズム＝規制緩和主義」と要約しても、淵源のプロテスタンティズム論と矛盾しないのではないか。「アイザック・ニュートン＋大英帝国のナショナリズム」と「エジソン＋アメリカの規制緩和主義」の対立が想定できる。

「アイザック・ニュートン＋大英帝国のナショナリズム」は、「2-2- (c) キリスト教についての項目で先述した」ワーズワースのニュートン像に寄せる詩で象徴できる。一方「エジソン＋アメリカの規制緩和主義」を象徴させる詩や絵画は存在するであろうか。それはアンディ・ウォーホルの作品に頻出する「マリリン・モンローのイメージ」ではなかろうか。大量生産の生産物の記号性と、大衆として扱われる人々の感情の象徴と言われることから、「エジソン＋アメリカの規制緩和主義」の象徴と見做せる。マリリンは「事件の陰の女」と言ってもよく、大量生産の生産物の記号性は、大量生産を可能にしたエジソンより、その被害者的な存在の方が、光と影と、感情的な側面と、すべてを象徴できる。

そう考えると、ワーズワースのニュートン像に寄せる詩より、同じロマン派の詩人コーリッジを尊敬していたエヴァレット・ミレーの「オフィーリア」の方が、「アイザック・ニュートン＋大英帝国のナショナリズム」の被害者的な存在として、光と影と、感情的な側面と、すべてを象徴できるのではないか。

そう考えれば、この対立を、イメージしやすい図像で表すとすれば、エヴァレット・ミレーの「オフィーリア」とアンディ・ウォーホルの「マリリン・モンロー」になるのではないか。エヴァレット・ミレーの「オフィーリア」については、上記の、コーリッジをミレーが尊敬し、オフィーリアを図像化した経緯が『ハムレットなしの「ハムレット」』に丁寧に書かれていて、「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』説」の主張を説明するものではあるものの、より英国内部に即した説明になっている。⁸⁰⁾ ハムレットをロダンの「考える人」にする図像化は、コーリッジの考え方を批判する、かなり「批判的なカリカチュア」になっている。批判的視点ではなく、ただ事実として提示する「アイザック・ニュートン＋大英帝国のナショナリズム」の表現としては、コーリッジを尊敬していたエヴァレット・ミレーの「オフィーリア」が、光と影と、感情的な側面と、すべてを象徴できて、相応しい。

一方、「エジソン＋アメリカの規制緩和主義」がアンディ・ウォーホルの「マリリン・モンロー」で象徴されるというのは、マリリンが女性の記号だといわれる、その「女性」の意味は、どこ

79) 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.123.

80) De Grazia, Margreta, 'Hamlet without Hamlet', (2007), pp.127-8.

の国の女性をも記号化している訳ではなく、「アメリカの女性」もしくは「アメリカ化の象徴としての女性」であることから来る。ジョン・F・ケネディーとの醜聞も噂されるマリリンとオフィーリアの共通点は何だろうか。それは、繰り返しになるものの、ともに「時代を代表する男性の陰にいる女性」ということではないか。

以上を踏まえ、キーンの明治天皇論を念頭に、「ベーコン説」待望論や『ハムレットなしの「ハムレット」』を検討してみよう。リットン・ストレイチーが描くベーコン像が信憑性を持つのは「先祖代々の地縁・血縁ネットワーク」が英国で継続しているからである。特に議会の伝統は極めて重要である。

これは日本の分析では天皇家や大名家、武士の「家」の概念でしか取り上げにくい「連鎖型のシンメトリー」が王家だけでなく議会にも存在するというのではないか。英国くらい議会が「国権の最高機関」である国はない。王室の改廃も指導できる。その伝統を考えれば、まさに「連鎖型のシンメトリー」の権威を議会が持っていることになる。

上院議長を兼ねるベーコンが就いた大法官職は今でも存在する。ベーコンが活躍した政治環境の道具立ては、現在も変わっていない。さらに議会を中心にした「民主主義」のコンセプトは、そもそも商工業者が集まって王権に異議を唱えたことに発する。そうした王権も貴族の集合体の上に立ち、有力な貴族の勢力の支持なしには存続できず、貴族といっても、むしろ商工業者の勢力が頭目として担っている場合も多い。インテリの考えた頭の中の「理念」ではない。日本の場合のように、たとえ政治体制が変わっても生き延びているといったコンセプトではなく、概して民衆の支持なしに貴族も王も存在し得ないという政治体制そのものが生き延びている。江戸時代の「国教」となった林羅山のコンセプトが、明治維新から昭和の戦前にかけての国定教科書のコンセプトと同一だなどと、文献を引いて力説して初めて「継続性」が確認できる（それも一つの説として）といったものではない。不文律の憲法という、コンセプトは曖昧でも、英国議会という、英国のすべての政治体制が民衆の支持を必要とすることを表す機関として、その存在の重さは継続し、その伝統に立って、ベーコンが議会人として論陣を張り、司法にも携わった、その場所も職名も変化していない。そうした英国議会のカリスマ性は、ベーコンを描く歴史小説の信憑性に、大いに関係する。

リットン・ストレイチーの『王冠と恋』は歴史小説で、野上弥生子の『秀吉と利休』（1964）もシェイクスピアとほぼ同時代の利休を扱い、政治と藝術の関わりを描き、また夫の豊一郎や、師の漱石の影響もあるであろう、英国の歴史小説に擬してもよい主題と構成を持っている。違いは信憑性である。

「ベーコン説」を論議するとき、その描くベーコン像の信憑性が問題になる。その信憑性とキーンが描く明治天皇像の信憑性を比べ、さらに「連鎖型シンメトリー性」を考慮して検討してみたい。まずキーンの描く明治天皇像は、考証の点から信憑性があるとしても、「血統カリスマ」

「連鎖型シンメトリー性」の点で疑問が残る。つまり、「血統カリスマ」や「連鎖型シンメトリー性」を重視すれば、ちょうど『マクベス』の魔女が示す鏡の中の赤子が同じ顔でずらりと並び、スチュアート王朝の継続性を讃えるように、できれば連綿と続く天皇はみな同じ顔をして欲しいという日本人の心情がある。明治天皇、大正天皇、昭和天皇と並べたとき、国民に肖像写真などで印象を残す、いわば「表の顔」については、明治天皇はカイゼル髭を生やしたドイツ皇帝風、大正天皇は御簾の陰に隠れた日本風、昭和天皇は、突然しっかりした声で終戦の詔勅をラジオ放送して以後、どう考えても英国の王様風である。しかし、そういう違いを、あまり際立てたくない心情が日本人にはある。

西欧には王の二つの身体 (king's two bodies) という考え方がある。これは女王や幼い王が在位したとき、弱弱しく王としての権威不足のため、実態とは別に雄々しい身体を持つ別の王が影のように寄り添うという考え方である。日本の天皇にも同様の考え方があるのではないか。ただし、それは雄々しい身体が王に寄り添う西欧とは正反対で、御簾の陰に隠れた日本風のよくは窺い知れない身体の実態が、本来のものとして、雄々しい天皇に影のように寄り添う考え方である。明治、大正、昭和の三代について言えば、むしろ大正天皇が本来の実態で、明治天皇や昭和天皇は、天皇にしてはあまりに雄々しすぎる人格が、かえって本来の実態のようではなく、「血統カリスマ」「連鎖型シンメトリー性」の権威をそこなう。むしろ、伝えられる明治天皇の雄々しさは雄々しさとして、それは決して天皇としてのカリスマ性を高めるものではない感覚が日本人にはある。それは意識されないけれど、キーンがあまりに明治天皇の雄々しさを讃えると、それへの違和感として意識されるものではないか。

実際、キーンが考証した明治天皇の偉大さは、論語の素読と、武芸などで磨いた武士的な素養で磨かれた人格によるもので、御簾の陰の存在としての本来の実態のあり方ではない。日清、日露の戦争の勝利を明治天皇がもたらし、第二次世界大戦の終結を昭和天皇が指導した。どちらも、決定的瞬間には天皇としての存在というより、武士的な素養で磨かれた人格による指導力であった。明治天皇にキーンが指摘する偉大さがなく、昭和天皇にマッカーサーが讃える人格力がなくて、江戸時代以来の御簾の陰にいただけの実態の天皇の姿であつたら、日本はどうなっていたかと、ぞっとする面があることは、確かである。確かであるけれど、それを日本人は強調したくない。それを強調し過ぎると、天皇の「血統カリスマ」「連鎖型シンメトリー性」のカリスマが弱まってしまう。

さらに天皇・公卿は主として文化に携わり、政治には口出しをしない伝統があることも指摘する必要がある。「政治家と文化人の峻別」について、江戸時代には武士は政治をするけれど天皇・公卿は政治に口出しをしなかった。明治維新で、徳川幕府の支配を打ち破る要求から、どうしても天皇が政治に口出しする必要が生じたと言えないこともない。その結果として、明治天皇の征韓論を抑えたこと、昭和天皇のポツダム宣言受諾と終戦の詔勅といった行為は、い

かに褒め称えられるにせよ、もはや現在の日本国憲法下では不可能になっている。そうした政治的行為と天皇は断ち切られた。

法律家はこれを八月革命と呼ぶ。確かに、政治指導者としての天皇の存在が無くなったのだから、フランス革命にも似た革命が起こったとも見える。けれど、法律家でなければ、革命という言葉が素直には受け取れない。そもそも天皇が政治的指導者であったという意識がないからである。錦の御旗を掲げて徳川幕府を滅ぼす戦争も、日清、日露の戦争も、第二次世界大戦さえも、天皇が最高司令官であったにせよ、それは形式的なもので、実質的な最高司令官であったという意識は、日本人にはない。それに、天皇家は必ず歌を詠まなければならない。歌は文藝であり、内容がいかに政治的であっても、「政治を眺める」スタンスはどうしても必要になる。「政治家と文化人の峻別」は「政治を行う者と政治を眺める者」の峻別でもある。「天皇は歌を詠むのが責務だから、政治家ではない」という主張は、少なくとも日本人の多くには受け入れられると思われる。

これとともにフランシス・ベーコンの「議会の子」としてのイメージも強調する必要がある。英国にも「政治を行う者と政治を眺める者」の峻別はある。シェイクスピアの『リア王』と『嵐』のテーマは、「政治を行う者と政治を眺める者」の峻別を描いた作品ともいえる。「政治を眺める者」であったリア王（コーデリアとともに「神のスパイ」になって政治を眺めていたい願望を語る）やプロスペロー（同じく「政治を眺める者」であったために実権を弟に奪われる）を描く。そして、ベーコンもまた収賄罪で引退を余儀なくされるまでは「政治を行う者」であり、その後「政治を眺める者」になってエッセイを仕上げ、『ニューアトランティス』を著わした。

「政治を行う者と政治を眺める者」の峻別は、「その民主主義がマグナカルタに基づくものから政治的過激派への砦へと変貌したからといって英国のナショナルアイデンティティーは揺らがない。地縁・血縁のネットワークで支えられる部分があるから」と先述したことに深く関わる。英国の場合、貴族も、貴族の頭目（同輩者の第一人者）としての王も、後の絶対王政の王も、地縁・血縁のネットワークで支えられる。民主主義が深まって政党政治になり、庶民から選ばれた下院であっても、党首は爵位を持つものであることが、エドモンド・バークが活躍した時代にも存続していた。また、現在でも、政治を志す若者の場合、「血縁」は必要ないにせよ、「地縁」を求め、地域の問題に関わり、議論を積み重ねる活動なしには政治家にはなり得ない。政党の支部に食いこみ、幹部に認められる過程は必須である。

一方、文藝の世界はスポーツや藝能の世界ほどではないにせよ、地縁・血縁のネットワークで支えられる要素は極めて少ない。いくら著名な作家に弟子入りするようなことをしようと、地域のボスに売り出しを支援してもらおうと、大衆文藝の場合、売れなければどうしようもないし、批評で好評を博するのも、内容次第である。その内容の評価は、文藝批評も科学技術も、いわゆるピアレビューであって、アイザック・ニュートンが貧農の子から身を起こして成功し

たのも、ケンブリッジ大学の評価があった。英国社会の上層部で占められ、優秀な者を抜擢するオックスブリッジの体制は、英国独特の「地縁・血縁ネットワーク」で支えられている。英国のように「地縁・血縁のネットワーク」で支えられる社会を生きる人々は、その社会を批判的に見ることを期待する。「地縁・血縁のネットワーク」で支えられる社会からは、その社会としての見方を充分知りつつ、一方でその社会から切り離されて批判できる面があることの方が文藝で成功するためには、むしろ有利である。文藝で成功することと、政治で成功することは、別である。

これに対し、「アメリカに地縁・血縁のネットワークがない訳ではないものの、先祖代々のものではない。先祖を遡ればヨーロッパにつながってしまう。現状としては、むしろ地縁・血縁のネットワークが理念によって結びあわされている。その理念がなくなればアメリカ合衆国は消滅してしまう」と先述したことが、アメリカでは「政治を行う者と政治を眺める者」の峻別どころか、その一体化につながっている。理念を語り、それがアメリカの人々の心に響くことを考える点で、政治家も文藝に携わるものも、区別はないのだ。また「政治を眺める者」であることは、アメリカでは難しい。

日本ではどうだろうか。いかにも英国型社会のようで、「地縁・血縁のネットワーク」に英国ほどの伝統がないことが特徴である。英国議会を支える伝統は十五世紀にも遡る。日本に十五世紀前から継続する「地縁・血縁のネットワーク」といっても、天皇を尊崇する伝統くらいのものである。それも江戸時代、消える寸前の灯のような状況で存続してきた。その間、徳川幕府が農民を連れて江戸に移住するという、アメリカ移民に似た改革を行った。また、明治維新の改革も、軍隊を持たない天皇が錦の御旗を掲げる「天皇の軍隊」を持つという、大改革を行った。「地縁・血縁のネットワーク」は十五世紀から第二次世界大戦以前までに二度寸断されている。それに比べれば、昭和に入ってから、八月革命があったとはいっても、天皇の御名御璽の押された書類の重要性に変わりはなく、どれほどの「地縁・血縁のネットワーク」の寸断があるかは議論が分かれるにせよ、昭和以後の変化はそれほどではない。いずれにせよ、戦後から振り返って、十五世紀頃までの歴史を語るとき、英国ほど「地縁・血縁のネットワーク」の継続性がなく、歴史と現代は地続きではない。

野上弥生子の描く秀吉や利休が果たして本当かどうかの信憑性は、ストレイチーが描くベーコン像が本当かどうかの信憑性に比べて、少なくとも日本人の受け取り方としては、はるかに劣るように思われる。それは野上に罪があるのではない。野上の作品ばかりか、日本で描かれる歴史小説について、「それも一説」という留保付きで日本人が享受していることに気付かされる。ましてやNHKの大河ドラマを文字通り信憑性ありとして享受する人は、たとえドラマに熱狂する人でも、少ないであろう。歴史と現代が「地縁・血縁ネットワーク」の観点で地続きではないからではないか。

歴史小説家として比較的的信憑性ありとされる司馬遼太郎でさえ、子規の「客観写生」のコンセプトに連なるものであることが分かり、「客観写生」を否定する小西の論考を読み、実際俳階についての粗雑な講演に接すると、「それも一説」の眼で見ざるを得なくなった。何より、あまりに坂本竜馬など下層階級出身の志士たちを重視し過ぎ、岩倉具視の役割が過小評価され過ぎているとの印象を持つ。岩倉が安田善次郎とともに再興した能の文化的役割は大きく⁸¹⁾、その分析が小西の言う「本意」の深い意味や禅、天台止観につながる。その面が「民衆の立場」に好意的過ぎて隠れてしまう。

その司馬が亡くなったとき、弔辞を読んだのが梅原猛であった。その梅原が「伊賀観世系譜」をめぐる表章（能勢朝次に対して小西を兄弟子とすれば弟弟子にあたる）に挑戦し、考証の甘さで手酷いしっぺ返しを食らうのを見るとき（「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」の項目で先に論評した）、ベーコン説をめぐるこれまでの論考の問題点が、ここにまで至ることを考えさせられる。

文字通りのベーコン説を信じるのは梅原ぐらいにしても、司馬遼太郎も、野上弥生子も、「ハムレット＝コーリッジ＝ロダンの『考える人』説」は信じているのではないか。これを信じないのはドブソンやデ・グラチアや、その流れを組む研究者ぐらいのものであろう。そして梅原も日本の能や歌舞伎の素晴らしさを言うとき、シェイクスピアに匹敵するという賛辞を言う中に、無意識に近代劇のパラゴンとしてのシェイクスピアを考え、ロダンの「考える人」のような哲学をイメージしているのではないか。

この辺の分析は、パウンドの「いい奴についてのバラード」⁸²⁾が参考になる。この詩の内容は、アメリカニズムの本質を語り、デ・グラチアや小西の研究の方向性、精神分析学がフロイトを継承して、もはやギリシャの王様を必要としなくなることを指し示している。つまり西欧文明にとって最も尊敬すべきキリストを、船乗り仲間から慕われる「いい奴」にしてしまい、ケイパン・プリースト (capon priest)、つまり食肉用に去勢された雄鶏のような僧侶ではない、と宣言する。

これは、「アラブにとって敵である旧宗主国イギリスの中に見出した唯一のコーヒーショップで話し合えるような親しい友人がシェイクスピアというとらえ方になる」という、イスラムから見たシェイクスピア論⁸³⁾を連想する。ケイパン・プリーストとは対極にあるものと見てよいであろう。ではバードラトリーにとってのケイパン・プリーストとは何だろうか。エドモン

81) 小西甚一, 『日本文藝史 V』, (1992), p.334.

82) Pound, Ezra, "The ballad of the goodly Fere", (1909).

83) Said, Zahr Kassim Sallam, *The Arab takes on Shakespeare: Adaptation, allusion, and the struggle for artistic identity in Egypt*, (2003). CR|291|1

ド・マロンを代表者とするテキスト考証の専門家かも知れない。

ここでもう一度古矢句が言う「アメリカ合衆国は、基本的に抽象的なイデオロギーの水準で構想され、そこでは、特定の言語集団や移民集団や民族集団への配慮は、せいぜい副次的な意味あいしかもたなかったといってよい」と先述したことを再考してみよう。英国がこれとは対照的なことは、先述の英国議会のカリスマ性分析でも明らかである。英国は「構想された国」ではない。アメリカは「構想された国」である。この違いは、キリスト教にも反映している。パウンドの「いい奴についてのバラード」は「構想されたアメリカヴァージョンのキリスト教」である。この「人工的に構想された宗教」は、「年月をかけて構築された宗教」とは違い、それはアメリカが「構想された国」であり、英国が「構想された国」である度合いが低いことと対応している。

英国が「構想された国」である度合いが低いと微妙な表現したのは、例えば英国教会は「構想された宗教」なのか「年月をかけて構築された宗教」なのか、微妙なところがある。さらにニュートンとの関係もあって、ニュートンが一時カンタベリー大司教への就任を勧められたり、ニュートン主義で重要なボイルレクチャーが宗教的色彩の濃厚なものであったように、英国教会と自然科学の結び付きが強い。そこに「価値観度外視ナショナリズム」と「価値観直結ナショナリズム」の区別の問題が関わる。英国のナショナリズムを考えると、例えば現在のエリザベス二世のスピーチが強調するのは、かつて英国が繁栄した時代への郷愁と回帰の質が問題になる。「大英帝国の復活」などということは内外の批判を浴びるので禁句である。必ずコモンウェルス・オブ・ネイションズ（英連邦）という言葉を使う。けれど、そうした形を変えて存続するナショナリズムは「価値観度外視ナショナリズム」ではなく「価値観直結ナショナリズム」であって、自然科学中心の原理発見の価値観を世界に提供した誇りではないか。その中心にはアイザック・ニュートンがいる。

十九世紀の西欧は、英国を中心にして、「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念が横行した。どうしてこのようなことになったかを考えると、それはアイザック・ニュートンのせいだ、と答えれば、奇矯に過ぎるであろうか。『ハムレット』がシェイクスピアの最高傑作と讃えられるようになったのは、ニュートンが世に出た王政復古期である。その物理学的発見は、単なる自然科学の発見としての評価に留まらず、その後の世界の動きを統御した。先述のようにアイザック・ニュートンは英国政府によって国葬の礼（度々述べるように、スペインなら迫害され、ポルトガルなら火焙りにされただろう人物が国葬にされると滞英中のヴォルテールが驚いた）を持って葬られ、疑いもなく国家的科学者（The National Scientist）（そのような言葉があるとすれば）であった。

これはドブソンの *The Making of the National Poet, Shakespeare, Adaptation and Authorship, 1660-1769*, (1992) という本で言う国家的詩人（the National Poet）をもじっている。つまり、シェイ

クスピアが死後、清教徒革命により一時廃れた後、王政復古期に数々の翻案を経て復活し、やがてバードラトリイの対象になってゆき、国家的詩人になるとき、時期を同じくしてアイザック・ニュートンという国家的科学者が出現したのである。

理系の科学者がニュートンを讃えるのは、その後の科学技術の発展の核になる原理の発見ゆえという明確な理由がある間は問題がない。しかし、上記のような国家的科学者というナショナルリティーが付与されるとき、問題が生じる。さらにニュートンをモデルとして他の科学者の国家的科学者としての扱いを考えると、問題は拡大してゆく。

先述の「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念を否定した上で照射すべき「血統意識」について小西とデ・グラチアが共通しているということが、ここに関係する。この考察は『源氏物語』の光源氏や『ハムレット』のハムレットだけでなく、ニュートンの伝記にも適用できる。

これまでのニュートンの伝記はニュートンという「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念に焦点を当ててきた。それは、二段階になっていて、前半は決して「特別な個人」ではない。ニュートンは貧農の末弟に生まれ、親族がその才能を見抜いて（理系の才能ではなくグラマースクールで成果を出すようなラテン語と聖書の知識という文系の能力である）母親を説得することがなければ、ケンブリッジ大学への進学はなかったであろう。ケンブリッジに特待生として入学しても、毛並みのよい周囲の学生や教職員からの差別はあったであろうし、成果を出して不世出の天才とされ、姪が結婚により爵位のある家系に連なったとしても、数々の嫉妬による攻撃にも遭ったことであろう。光源氏が「劣りの血」を意識し、ハムレットが「継承権第一位を無視された恨み」を感じるに類することは、ニュートンにも十分にあったに違いない。

この、ニュートンが英雄視される直前までの段階について、理系の研究者がニュートンを眺めれば、当時数多くいて競い合っていた理系研究者のうち、たまたま運良く当時の最先端の知識を総合して成果を出した「その他大勢の中の第一人者」に過ぎない。決して「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念の正しさの証明として讃えられる「その思索が普遍に達する特別な個人」などではないのではないのか。さらに造幣局で贋金摘発の仕事をするに至っては、「かなり優秀な理系の役人」であつたに過ぎない。

ところが、物理学で成果を出し、その後ニュートンが英雄視され始め、名士としてパーティーなどに招かれるようになると、ニュートン自らも自分を「特別な個人」扱いし始める。「リングの落ちるのを見て万有引力の法則を思いついた」といった後世の神話になりそうなことを、自ら吹聴し始めるのである。おそらく時代が求める「特別な個人の思索が普遍に達する」という信念に同調し、その正しさを証明する一人になり始めたことになる。

このニュートンの「偉人伝としての二段階」は、昨今マスコミがノーベル賞の特に理系の受賞者について騒ぎ立てるときに適用される。第一段階では「庶民の中の苦勞人、凡庸な人も含

めた競い合う理系研究者集団の一員」像を描き、第二段階で「リンゴが落ちるのを見て閃いた」式の偶然か天啓かといったエピソードを示して「特別な個人の思索が普遍に達する」信念を確かめるのである。