

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 その六

草 薙 太 郎

科学論・科学技術社会論の視点を「データベース：米国シェイクスピア研究学位論文」に適用する——小西甚一を援用し、見えてくる文化受容の「漢文方式」から「資格（英語・博士号）方式」への転換 その六

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。

- 2-2. 「技術官僚モデル」と「モード論」の共通項探究
 - 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

2-2. 「技術官僚モデル」と「モード論」の共通項探究

2-2-(c) キリスト教について

まず科学ヴィジョン、宗教ヴィジョン、政治的国家幻想、文藝フィクションの関係を考えるとき、宗教ヴィジョンと政治的国家幻想を一致させた（英国王が英国教会の首長を兼ねる）英国に始まり、ピルグリムファーザーズの宗教ヴィジョンが独立宣言と成文憲法に反映するアメリカの国家幻想を考えると、「宗教ヴィジョン＝政治的国家幻想」がアングロサクソンの伝統のように考えられる。

「宗教ヴィジョン＝政治的国家幻想」といっても、イスラム国家のように政治が宗教に支配されるのではなく、英国の場合、宗教が政治のコントロールを受けている面が強い。第一次、第二次世界大戦などのような戦争が現在起こったとして、戦争ゆえに英国民がすべて国家に殉じる決意があるときも、英国教会信奉者は60パーセント程度である可能性が高い。これを考えると、本論文シリーズで「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」と論じてきたことが関係するのではなかろうか。

つまりアメリカのミクロと西欧のマクロの中間として日本はメソに注目した。では、イギリスはどうなるのだろうか。イギリスの英国教会という制度を、科学技術社会論の倫理論でメソと捉える考え方を主張するのは聞いたことがなく、一般的ではない。日本のメソを宗教の観点で考えれば仏壇、神棚、雛段飾りといった各家庭での宗教行事の中心になる道具があって、そ

れと家の制度が結び付いていることが重要ではなからうか。本来、宇宙的国家的な空間を想定する規模の神社仏閣、宮廷などのマイクロ模型として仏壇、神棚、雛壇飾りがあるとしても、完全なマイクロになっていないのは、仏壇には位牌などがあり、神棚もその家固有の来歴との結び付きがあり、雛壇飾りも、その家の女性との結び付きがあることである。つまり宇宙的国家的な空間を想定するものを、各家庭の空間に引き入れるマイクロ模型が日本のメソなのである。

一方、イギリスにはストウ・ガーデンの英国の偉人達を祀る神殿のようなものがあり、ウエストminster僧院には、主祭壇脇にアイザック・ニュートンが、その後ろには多くのイギリスの偉人達を祀るモニュメントが控えている。こうした偉人達のモニュメントは、宇宙的国家的な空間を想定するのでもなく、またチャペルや告解室のように個人の内面を強調する空間を想定するのでもなく、両者の中間ということで、日本の「家」とは違う意味合いながら、イギリス独特の制度と結び付いた、ややメソ寄りのマクロ空間になっている。

大陸ヨーロッパのカトリック教会には、聖母マリアをはじめとした聖人群の彫像が祀られる。これらは、はっきり聖人であって、もはや俗人とは峻別され、現世の固有名詞とは異質なものになって、その像が安置される空間は宇宙的国家的な空間を想定するものになる。

日本の場合も、靖国神社や東郷神社、空海や鑑真などを祀る寺も、神社仏閣そのものは、存命時の人物像と区別される（伝説化された生涯はともかく、その父母兄弟など係累との関係で語られるような人物像）意味で、カトリック教会の聖人を祀るものと変わらない。宇宙的国家的な空間に、いわば「列聖された」英雄の人物を祀っている。しかし、各家庭にある仏壇の位牌は、戒名という形で、現世の固有名詞を失った想定にはなっているものの、意識の上で現世の固有名詞を失ってはいない。仏壇は宇宙的国家的な空間を想定するものではなく、家族の空間を形成する装置である。神棚や雛段飾りも、そこに家族との関係を跡付けるものはなくとも、家族の空間に囲い込みたい願いによって存在意義がある。「家」の制度を維持する宗教的手段である。

宗教的な空間形成という点では、カトリックのマリア像は融通無碍な位置にある。大陸ヨーロッパの大寺院に置かれて宇宙的国家的な空間を形成することも出来るし、家庭に置かれて家庭的な祈りの空間も形成出来るし、個人の机に置かれて個人の心の慰めにもなる。プロテスタントが聖母マリアを嫌うのは、その融通無碍な存在感によって、家庭の宗教や女性や子供の宗教、果ては娼婦の宗教にもなるべく、聖なる空間の規模や質を変化させられて、マクロとマイクロに峻別出来るはずのキリスト教の切れ味が、鈍るからではなからうか。神と個人の契約というコンセプトで、マクロとマイクロの倫理が屹立し、中間の様々なグループによる社会性を宗教的理念から排除出来てこそそのプロテスタントという面があるのに、その厳しさが聖母マリア像によって懐柔されてしまうのだ。

その意味で、プロテスタントに徹底的になっただけではない英国教会には「英国教会の聖母

マリアの影」というべきものが残っている。『リア王』のコーデリアを始め作品の多くのヒロインや、『夏の夜の夢』のタイターニアなどにその影を見てもいいのではないか。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。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。

この英国での現象を、英国の本屋に A から Z までのおびただしい数の伝記が並ぶことで解釈することは出来ないであろうか。英国は聖母マリアの存在を完全に否定している訳ではない。教義的にはプロテスタントなので英国教会に聖母マリアは存在しないはずである。しかし、イギリスを旅行すれば、英国教会の建物に聖母マリア像らしきものが残っていることに気付くことがある。また「キリスト教と土着の宗教が融合した民衆の宗教」というとき、その「キリスト教」は宗教改革以前のものなので、ローマ・カトリックと共通する面は多い。「聖母マリア教会」という名称を持つ英国教会の教区教会のホームページが幾つかあって、明らかに聖母マリア像が中心にある教会活動がなされているようなのに、名称以外には聖母マリアという言葉がほとんどない教会が英国に散見する。

フェミニズムの項目で詳述するように「聖母マリアの像は、女性に模範的な人生を視覚的に示す教科書として働いていた」¹⁾のはローマ・カトリックの支配する時代が十分長い英国と同様である。しかし、市民革命以降、自由・平等・博愛を掲げた英国にとって、伝説は書かれても伝記が書かれにくい聖母マリアを女性の規範とすることは、一つの手続きが必要になり、その手続きとは伝説の伝記化ではないだろうか。

前稿の「2-2-(a) アングロサクソニズムについて」の項目で、伝記が重要視されるのがアングロサクソン諸国の特徴だと述べた。それは宗教や政治について語るときには、「リーダーシップ組織論」とでもいうべき事柄になるのではなかろうか。つまり、アングロサクソン諸国では、リーダーの存在と、リーダーに付き従うフォロワーの存在が不可欠になる。英国の宗教について語るなら、歴代のカンタベリー大僧正についても語る必要があり、それは英国の本屋に行けばその伝記が多く存在する。しかし、これと比較するためにフランスや日本の宗教について語るときは、数少ない教祖や中興の祖といわれる人々しか問題にならないし、その伝記が本屋に多く存在する訳ではない。

アングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」と対立するフランスや日本の「組織論」を考えるには、次の「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」の中で詳しく論じる、テンプル・プロスティテューションが参考になる。「農耕時代初期に特有の行事」として「豊穡の神を祭る神殿で行われる儀式の一つ」で外国人相手の売春を自国の女性に強要する事柄である。日本では文字通り農耕を行う場合の特徴として、平時と乱世の区別があって、平時にはリーダーが特に必要で

1) 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.

はなく、外国の侵略に対しては戦うのではなく、平和に、お互い危害を加えることなくお引き取り願うために、女性を慰安婦として提供することも厭わない。戦時には突発的にリーダーが現れ、アングロサクソニズムのような「リーダーシップ組織論」が行き渡るものの、平時になれば消えてしまう。フランスもある意味で農業国ではあるものの、牧畜も盛んで、文字通りの田畑を耕すことというより、フランス語を磨き、フランス的な美に執着するフランス文化（カルチャーは語源的に耕作と関係）という田畑を耕す「農耕民族」的行動が見られる。これを念頭に宗教について考えてみる。

フランスの場合、宗教と政治の関係を考えると、「国家の指導層の宗教」も「民衆をまとめる宗教」も、ともにカトリックで区別しにくい。イギリスのようにプロテスタントが国政に関与するほどの力は持っていない。イギリスの場合、古い貴族はカトリック、庶民の大多数はプロテスタントなので、「国家の指導層の宗教」をカトリック、「民衆をまとめる宗教」をプロテスタントとしておいて、「民衆をまとめる国家指導層」が両者を足して二で割ったような英国教会に属して、これをコンフォーマティーフとして、それ以外の宗教をディセントとする。この事情は、臨終のときまでカトリックであることを隠していたチャールズ二世の二人の愛娼がカトリックとプロテスタントに分かれていて、そのうちの一人がフランス貴族出身でカトリックのルイーズ・ケルアイユで、もう一人が「私はプロテスタントの娼婦」と公言した逸話のあるネル・グウィンであった。（詳しくは次項で論じる。）

一方、フランスでのカトリックが「国家の指導層の宗教」と「民衆をまとめる宗教」に分けられることは、ジャンヌ・ダルクに注目すればよく分かる。ジャンヌ・ダルクが「神の啓示を受け」活動を始めた時点で、ジャンヌが信奉するカトリックは「民衆をまとめる宗教」ではなかっただろうか。そもそも負け続ける祖国で、当初は傷病兵の看病に従事しながら、やがて「国家指導層」の不甲斐なさに自ら立たざるを得なかった。やがて祖国を勝利に導き、その結果イギリスとの戦後処理の取引の生贄になって異端として火刑にされる。異端の宣告をしたのはローマ・カトリックの指導層であった。

つまり「国家の指導層の宗教」としてのカトリックから「民衆をまとめる宗教」としてのカトリックが断罪されたとも考えられる。この考え方が荒唐無稽でないことは、『ジャンヌ・ダルクと蓮如』（1996）（著者は本願寺門主の連枝、大谷暢順）から伺える。その本の岩波書店が出した宣伝文句を以下に引用する。

「フランスを救え」。神の声に従い剣を手に戦場に赴いた17歳の少女ジャンヌ。片や他力の信仰に身を任せ布教の旅に出た浄土真宗中興の祖、蓮如。戦乱の世に生きた同時代人である二人はともに衰退した中世から近世への道を切り開いた。長年ジャンヌの足跡を訪ね資料を渉猟してきた著者が現代にも通じる彼らの「信じるこころ」の本源を探る。（岩波書店 新書解説

より)

「国家の指導層の宗教」としてのカトリックと「民衆をまとめる宗教」としてのカトリックの違いは、バチカンで「ラテン語会話生活」を送った司教以上の人々と、名もない修道会出身のシスターに導かれて情熱的に聖書研究をするグループの違いとして現代でも実感できる。

さらに、蓮如とジャンヌ・ダルクを結びつけた大谷暢順の著作はフランス革命について考えさせられる。蓮如が浄土真宗中興の祖として民衆を教化する迫力は「革命的」である。江戸時代の国教制度で、江戸幕府が浄土真宗の力を恐れ、「民衆をまとめる宗教」である浄土真宗が革命ではなく秩序維持の道具として機能するように工夫した。浄土宗や天台宗の重しを上につけ国政への関与を防ぎ、一方檀家制度などで「革命の細胞」としての浄土真宗の力を、むしろ民衆に近いところで民衆を監視する役割を担わせることに変質させ、巧みに利用した。

これが可能であったのは日本が仏教だけでなく神道や儒学を「国教」の一部として持ち、キリスト教という外国から入る宗教を禁止する政策と一体になった措置が取れたからである。もし日本が信ずる宗教としては浄土真宗しかない国であり、朝野ともに親鸞聖人ただ一人を信奉する国であったら、蓮如上人の「運命」はジャンヌ・ダルクのようなものであったかもしれない。そしてその「革命」は、やがてフランス革命に近いものになっていたかも知れないと想像させる。

日本ではそれを防ぐ装置も出来あがってくる。仏壇、神棚、雛段飾りといった各家庭での宗教行事の中心になる道具といった、本来宇宙的国家的な空間を想定するものを、各家庭の空間に引き入れるマイクロ模型が日本のメソの象徴だと先述した。これは江戸幕府による浄土真宗封じ込めの完成段階と捉えることも出来る。

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のなかで、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²⁾である。この応用の完成版として武士の「家」を幕藩体制で統制し、本願寺を東西に分け、仏教宗派を組織化し、檀家制度でキリスト教の禁止と仏教による民衆統制も実現した。

この民衆統制の動きの分析は後に一揆から維新へとつながる「革命」の動きの分析にもなる。「地域・親族のつきあい」の変化形として檀家制度、武士の「家」意識（特に仕える大名家への忠誠）を解釈すれば、その「地域・親族のつきあい」が暴動を抑え込む。一方、フランス革命などの暴動と日本の維新の違いは、維新が集団化した民衆の暴動ではなく、「地域・親族のつきあい」の変化形として、脱藩の下級武士や薩長連合といった「家」単位での幕藩体制変革であること、つまり日本は暴動を抑え込む手段としても、体制変革の革命的な動きとしても、

2) 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.

常に「地域・親族のつきあい」が中核にあることが、欧米とは異なる点ではないか。昨今の成人式で物議をかもし騒動対策も、効果的な対策は成人式の規模を縮小することという、不特定多数の集団で勇ましくても親類縁者、顔見知りの地域住民の前ではおとなしくなる若者心理を利用した「地域・親族のつきあい」が中核にある。逆に、そういう単位で革命の動きがあれば、本当に政治を動かす改革が実現する。現代の例を挙げれば、京都市の議会など民主的手続きを経た古都税を、若い僧侶がつぶした動きは、若い僧侶だけの力というより、それを支える、僧侶や神官を尊重する京都の精神的風土があって、その本質として「地域・親族のつきあい」が中核にあるといえないだろうか。革命的な動きも、それを鎮圧する動きも、常に「地域・親族のつきあい」を無視して語れないのが日本の特徴である。

一方、「地域・親族のつきあい」とほとんど無関係なのが欧米の動きである。フランス革命からナポレオンに至る一連の動きと、ジャンヌ・ダルクの登場から火刑までの一連の動きを重ねてみれば、「テロの原点」の大きな一面が見えてくる。ジャンヌの時代には「国家の指導層の宗教」としてのカトリックに「民衆をまとめる宗教」としてのカトリックをジャンヌが突きつけ、敗れて火刑となった。フランス革命時には「国家の指導層の宗教」としてのカトリックに突きつけられたのは「民衆をまとめる宗教」としてのカトリックではなく、「民衆をまとめる『宗教』」としての革命理念であった。そして今度は民衆側が勝利し、「国家の指導層の宗教」としてのカトリックを信奉する多くはギロチンの露と消えた。革命理念はやがてナポレオンの姿になって西欧を侵略し、けれど、その戴冠式で、わざわざローマ法王を呼びつけておいて、「聖別」だけをさせ、「戴冠」は自分で行った。「聖俗の分離」とやがてフランス政府がとるライシテ（非宗教）政策のはしりかもしれない。

こうした考察に「地域・親族のつきあい」は殆ど無関係である。ナポレオンとコルシカ島の関係は、血の気の多い気質や、フランスに荒療治が出来る外国人意識で説明されることもある。ナポレオンの伝記に地縁血縁の影が皆無だとは言わない。けれどナポレオンが英雄であり、皇帝になって、反乱を招き、幽閉される行動と評価の本質的な部分に地縁血縁がそれほど影響しているとは思えない。むしろ地縁血縁を乗り越えられる気質がコルシカ気質なのではないか。

このナポレオンや哲学者のソクラテスと並べて論じられるのがジャンヌ・ダルクである。そのジャンヌと蓮如を結び付けた考え方を先に紹介した。そうした議論に地縁血縁の話は（蓮如の生い立ちを地縁血縁の範疇に入れるのは難しい）ほとんど出てこない。

一方、日本の維新の志士が薩長土肥という地縁と結び付き、未だに大物政治家の系譜と薩長土肥が結び付いて論じられるのは上記の文脈からは異常に思える。その薩長土肥と対峙した徳川家については、その創立者ゆかりの名古屋や岡崎の語られ方は薩長土肥ほどではなく、西欧のナポレオン、ソクラテス、ジャンヌ・ダルクと変わらない。

ここで「中心と流派」ということを考えないではいられない。ただお茶をやっています、で

は通用しない。どこかの流派に属して研鑽を積み、さらに免許皆伝とならなければ、相手にされない。例えば表千家と裏千家にお茶の主流が分かれている。そのことから西欧クラシック音楽でのウィーンフィル、ベルリンフィルの違いを連想するのは正しいであろうか。戦後來日コンサートからベーム率いるウィーンフィルとカラヤン率いるベルリンフィルの違いが際立つので、日本人には「流派」の違いのように感じられた。

当時はカラヤンがウィーンフィルを指揮することなど不可能なほど対立は深いと伝えられていた。一般に西欧では個人の競争は歓迎され、派閥争いは残念なこととされる。日本では、派閥争いは流派間の切磋琢磨と言葉を変えれば尊いことのように語られる。

そもそも「本来のテーマ」は何か、能は何か、歌舞伎は何か、お茶は何か、お花は何かを追求したら「切磋琢磨」は「対立」に変わる危険性をはらむ。これを注意深く避ける工夫が、あまり「本来のテーマ」には深入りせず、「技術のみ」に関心の大半を集中して、「対立」を「切磋琢磨」に変換するのが日本ではないだろうか。

ウィーンフィルには先祖代々の努力で優雅な響きを実現する、日本の古典芸能のような面がある。現在ベルリンフィルとの間の「対立」はそれほど喧伝されない。カラヤンが死ぬ少し前ウィーンフィルのニューイヤーコンサートを指揮したりもして、カラヤン自身もウィーンフィルとの対立は解消されたようにも見えた。「対立」は解消されてもウィーンフィルの優雅な響きが消えた訳ではなく、そのような「伝統芸能」の肌合いは他のオーケストラにはない。

「音楽的な対立」と「技術的な切磋琢磨」との違いは、ウィーンという派閥争いが絶えない都市と、ベルリンという派閥争いを乗り越えられる統一的な力が働く都市との差で説明出来る面があるのではないだろうか。これとは統一が困難な理由も性格も全くことなることながら、日本のように大きな川の下流にしか主たる平野がなく、主たる平野が点在して、その他は山しかないという、まるで群雄割拠を自然が促すような国にあっては、派閥争いを超えるには「技術」しかないという理屈も頷ける。古典芸能や技能の独占こそが権力集中の最も安定する手段であった。

田植えを天皇自らが行うのは昭和天皇の発案といわれる。その発案は稲作中心の宮廷祭祀の伝統に照らして決して不自然ではなかった。しかし、考えようによっては泥にまみれて労働する姿をさらして、しかも帝王としての求心力を損ねず、損ねるところか、国民の連帯感と、その頂点に立つことの意味を強めるということは、世界でも稀有なことではないか。

それは稲作中心の共同体性が国のすみずみまで行き渡り、その中心に天皇がいるのであって、共同体とは別種の契約的な人間関係で国家が成立し、契約の中心に天皇がいる訳ではないことの証になる。支配と被支配、報酬と労働といった関係であれば、君主が労働する姿を国民にさらすことはありえない。

そのことは、日本の稲作技術は、技能労働者の提供する労働が、報酬との関係で契約社会の

中に位置づけられるのではないことを考えさせる。日本国民は、何らかの意味で稲作中心の技能労働者（直接稲作と関わらなくても共同体に役する労働を報酬とは無関係に提供する）であって、技能労働者共同体としてのまとまりによって国家が成立する。技能が高いからといって高い報酬にこだわることは嫌われ、報酬ではなく技能の向上が労働の動機づけになる。これとは対照的に、アメリカは契約社会の要素が強い。

アメリカも政治優位とは思われるものの、英国と違って独立宣言や成文憲法に国家としてめざす理想が明記されている。また英国教会のような国教がある訳ではなく、僻地を開拓して鍛えられた信仰心が強くとも、プロの聖職者を歓迎しないことで、伝統的な宗教ヴィジョンの支配力は弱い。その証拠に精神分析学の発展した臨床心理学への受容度が強く（西欧のキリスト教ヴィジョンとは矛盾する）、逆にダーウインの進化論を信じない人が多くいて、伝統的な宗教ヴィジョンの支配力が弱いゆえに科学ヴィジョンとの二者択一の意識があまりないのではなかろうか。結果として「旧世界の信仰や道徳のしがらみから解放され、動植物と共通の分析が可能なホモサピエンスとしての人間観」が育つ。それが文藝にも反映する。

政治に影響を与える宗教という観点で、アメリカについて忘れてはならないのはユダヤロビーの存在である。イスラエルへの支持と、国内でのユダヤロビーの存在は、国際政治問題とマイノリティー差別に関わる文藝との関わりで重要である。この点を含め、アメリカの宗教について考えるには、シェイクスピアの『ヴェニスの商人』と映画「ローマの休日」（監督ウィリアム・ワイラー、脚本ダルトン・トランボ、主演オードリー・ヘプバーン、1953）を重ねて考察すれば分かり易い。

アメリカがイスラエルを支援する根本的な原因はナチスのホロコーストにあるといっても過言ではないであろう。そのホロコーストを招くユダヤ人の被差別民としての特徴は、ユダヤ教の持つ契約順守の厳密さである。何千年に渡って差別されてきたゆえに秘密結社として契約順守の厳密さが鍛えられ、それゆえにまた差別されるという循環である。それはヘブライヘレニズム文化のヘブライ性の要素になっている。キリスト教も契約を順守するものの、それに輪を掛けてユダヤ教は契約を順守する。

アメリカが理念国家であることについて、佐藤俊樹の社会学的意味付けによれば、カトリック的なシンテレシスを否定し、契約神学によって「神との見えない契約」を意識し、「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在でありつづける」³⁾ ことになる。

佐藤は「武士の意地」に重点を置き、「法」とのきびしい相剋を指摘し、自由な個人と恒常的で一元的な組織とを同時にもった点で、日本近世社会は西欧近代と似ているものの、両者の

3) Ibid., p.110.

接続が対照的⁴⁾とする。対照的との意味は「個人を半永久的に関係に内閉するという日本の社会の権力工学」⁵⁾という言葉に象徴されるように、日本的個人は現実の秩序の外部に立っていないということで「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在でありつづける」欧米プロテスタントの精神性とは対照的ということではないか。

「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」とし、これゆえに特攻隊が成立し、その趣旨を敷衍すれば「家老の切腹」で主君の「押込」慣行が成立したりもするということなのであろう。

乃木將軍の殉死を受けて鷗外が発表した『阿倍一族』など一連の殉死をめぐる作品と、その小西による分析⁶⁾は日本的個人が現実の秩序の外部に立てるか立てないかを論じたもので、佐藤の議論の具体例を挙げた展開になっている。この場合、殉死が君主の許諾を得ているか得ていないかが問題になっていて、得ずに殉死すれば物笑いになるということは、日本の秩序における秩序を乱すものへの懲罰もまた現実の秩序であるという、「個人を半永久的に関係に内閉する」証拠になる。

問題は鷗外本人である。鷗外自身が思想において殉死について様々な立場を表明して、そのどれもが「個人を半永久的に関係に内閉する」立場であったにしても、鷗外自身は近代文学の確立において現実の秩序の外にあったのではないか。鷗外が存在したのと同じく日本近代文学史の様相が異なった。まさにその点からそれは断言できる。

このことを佐藤が展開する宗教と現実の関わりを論理的に見つめるだけで説明するのは難しい。しかし、アングロサクソニズムが本屋にAからZまでのおびただしい伝記を用意し、作家になるには、まず伝記を書く修行が求められる点で、明快に説明できる。つまり、アングロサクソニズム的な意味で鷗外は伝記の対象になる人物である。同様に、明治維新の前後で活躍した志士たちの伝記は日本でも書かれる。しかし、同時期に切腹した家老たちの伝記は書かれない。現実の秩序の外にいるか内にいるかの区別は、その人の伝記が書かれるか否かで明快に区別できるのではないか。

「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在でありつづける」欧米プロテスタントの精神性・・・と佐藤が表現したことを、アングロサクソニズム諸国の本屋に伝記が並ぶ理由として受け取ることも出来る。英米ほど本屋に伝記が並ぶことがない日本で、日本人は、例外的に、維新の志士たちと並んで信長、秀吉、家康の三人の生き方を伝記として読むことが好きである。これも「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在であり

4) Ibid., p.175.

5) Ibid., p.306.

6) 小西甚一、『日本文藝史 V』, (1992), pp.605-8.

つづける」三人だからではないか。この三人はプロテスタントの神学とは、神学そのものとしては無関係（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と先述したように、信長が浄土真宗を敵視して、同様の組織作りを対抗して志向した意味では逆説的に関係する）である。

この問題はプロテスタントかカトリックかという宗教問題でも分析できるものの、先述したように、戦時には突発的にリーダーが現れ、アングロサクソニズムのような「リーダーシップ組織論」が行き渡るものの、平時になれば消えてしまう「農耕民族」の特徴としても捉えられる。

そして昭和天皇が君主として田植えをする姿を国民にさらすことで、むしろ求心力を高めることから、日本は技能労働者共同体であると分析したことでも、佐藤の指摘を説明しなおせる。

技能労働者共同体が尊重する技能の中で、明治維新まで存在した武士が日々研鑽を積む「武道という技能」は特異なものである。平時にあっては、他の技能と同じく、決して報酬を求めることなく、武道の奥義を極めることに精進する。他の技能と違うのは、戦争を志向する技能であって、戦争の準備を常にする心構えは、「個人は現実の秩序のつねに外部にたち、それを構築する存在でありつづける」ことにつながる。

これを念頭にユダヤロビーについて考える。切腹した家老の伝記が書かれないうように、ユダヤ人のゲッターに暮らすユダヤ人も、ユダヤロビーとして暗躍する人物の多くも、伝記が書かれないう。ユダヤ系であることを専らの理由として、伝記に匹敵する日記が出版されたのは『アンネの日記』で有名なアンネ・フランクである。それはホロコーストと深い関係にある。1945年、ベルゲン・ベルゼン強制収容所の不衛生な環境下、チフスで十五歳の命を落とした。

このことに関連して、第二次世界大戦中、叔父と母親の従兄弟がドイツに対する抵抗運動をしていたため、目の前で銃殺されたといわれるのがオードリー・ヘプバーンであった。アンネ・フランクと同じ年で、戦後、映画「アンネの日記」のアンネ役のオファーもあったものの、辛い過去を思い出すのを恐れて断ったという。

そのオードリーが主演する映画「ローマの休日」で、さる西欧の国のお姫様として、グレゴリー・ベック扮する新聞記者とローマでのハチャメチャなデートの後、自国の、いかにもそれらしく目立つ「秘密」警察につかまりそうになって、大乱闘になるシーンがある。コミカルなタッチではあるものの、上記の経歴を想えば、反ファシズム運動の姿と捉えられなくもない。その後、お姫様は川を泳いで濡れた身体になって、新聞記者とつかの間のロマンスを経験して、やがて王室の義務を果たす世界に戻ってゆく。

ここでアングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」と宗教との微妙な関係を指摘したい。それは「システム内の存在なのに個性が光る」矛盾である。組織として責任体制が確立していれば、手続きに従って上命下達が行われ、リーダーの個性が光る余地はない。そういう組織でリーダーの個性が光るのは、往々にして閣將軍のような、責任を取らない人物の影響力に

なる。アングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」は、責任体制が確立した組織なのに、やや緩みがあって、リーダーの個性が光る余地が残されていて、また個性が光ることが期待される微妙な精神土壌の上に立っている。

映画「ローマの休日」の脚本を書いたトランボはアメリカ共産党の党员であった。議会の聴聞会で「あなたは共産主義者か、あるいは、かつてそうであったか？」と問われ、アメリカ合衆国憲法修正一条（言論と集会の自由を規定した条項）を理由に証言を拒んだ。その結果、議会侮辱罪で逮捕され、禁固刑の実刑判決を受けた。いわゆる赤狩りが起こり、カトリシズムを嫌うアメリカの精神土壌は（カトリックのケネディ家を尊重する。後にベルリンの壁を壊すのに、アメリカは、まるでアメリカにとっての毒をもって毒を制するようにカトリシズムを利用した。しかし全体としてカトリックに好意的ではない）、リーダーの個性が光る余地がアメリカから失われることを恐れているとも解釈できる。

「ローマの休日」に脚本家が共産党员である証跡を求めれば、メルヘンの雰囲気ではなかろうか。日本の民話に取材した戯曲『夕鶴』の作者である木下順二は共産党のシンパであり、まさにメルヘンの絵を提供したいわさきちひろは共産党の松本善明を妻として支えた。鶴見俊輔が言うように共産主義がプロテスタンティズムの一種だとすれば、共産主義が反体制である立場では、体制の非人間性を告発し、理想郷を夢見るメルヘンの雰囲気を伴い、それは「ローマの休日」のお姫様が自国の君主制を告発し、新聞記者とロマンスを楽しむところにも漂う雰囲気である。お姫様は結局「秘密」警察が暗躍する自国の体制に戻ってゆく。とはいえ、これはお姫様の個性を殺したというより、英国の女性王族が王冠より恋を択ぶスキャンダルを起こしがちな一方、その欲求を自制することが結局アングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」に合致することと歩調を合わせた感が強い。

木下順二、いわさきちひろ、トランボの持つ「共産主義シンパゆえのメルヘンの香り」「反体制ゆえに体制の非人間性を告発できること」をヒントに、映画「ローマの休日」とシェイクスピアの『ヴェニスの商人』の類似点を指摘しておきたい。まずポーシャが莫大な財産を受け継ぎながら婿選びが自分の自由にならないことを嘆くのは、「ローマの休日」でアン王女が置かれた窮屈な立場を嘆くのと同じである。アン王女とアメリカ人新聞記者ジョーが、ハチャメチャなデートでローマの街に多大な迷惑をかけながら、留置場にぶちこまれることなく釈放されるのは、アメリカ人新聞記者の政治的圧力である。アン王女と二人でアン王女の国の「秘密」警察と大立ち回りをやって許されるのも、君主制や共産主義を批判する政治的勢力としての当時のアメリカの強大さが感じられる。『ヴェニスの商人』で男装したポーシャが、人肉裁判そのものもユダヤ人の残酷さを誇張したものとはいえ、法律論としてメチャクチャな論理で男装したポーシャが「活躍」するのは、アン王女とジョーの大立ち回りに酷似する。圧倒的に優勢なキリスト教国内の裁判で、宗教論も法律論も超えて、キリスト教勢力の政治的圧力そのもの

のような裁判であったことも、「ローマの休日」制作時のアメリカの影響力の強さと酷似する。

『ヴェニスの商人』の「指輪スキャンダル」があって大団円という筋書きは、アン王女の立回り写真を写真にした新聞記者仲間による「パパラッチ」的行為があって、それを自制することで大団円になることと酷似している。ともにヒロインの個性が光り過ぎる点を自制して騒ぎが収まるのは、まさにアングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」ではなかろうか。伝記が書かれるヒロインは、伝記が書かれる程度に個性が光る必要があるけれど、光り過ぎると組織を破壊することになる。「王冠より恋を択ぶヒロイン」と「王冠のために恋を自制するヒロイン」がいるのがシェイクスピアのヒロインであり、アングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」になる。

「王冠より恋を択ぶヒロイン」になるべきか「王冠のために恋を自制するヒロイン」になるべきかの葛藤は、シェイクスピアの『十二夜』のヒロインのヴァイオラにもある。一家離散の憂き目に遭い、他国の宮廷にお小姓として入り込んで、やがてはプリンスの伴侶の地位を射止める。お小姓の身分のときに、プリンスの使いでプリンスが恋する相手への「恋の使者」になる辛さは、まさに組織人の役割か、組織を超えた個性の光るヒロインとしての役割か、といった葛藤である。それは『アントニーとクレオパトラ』の最終局面で、恋人としての行動か、戦士としての行動か、といった葛藤にもなる。クレオパトラの葛藤がそのままアントニーの葛藤になるように、ヒロインの葛藤は常に相手役のヒーローの葛藤になる。

邦題が『王冠と恋』というリットン・ストレイチーの著書⁷⁾がある。エセックス伯爵の反乱に、エリザベス一世自身の同様の葛藤を見る。このように、この葛藤は時代を揺るがず葛藤であって、『ハムレット』のオフィーリアの葛藤（ということはハムレット自身の葛藤）でもある。ハムレットの有名な「世に在る、世に在らぬ、それが疑問じゃ」（坪内逍遙訳、三幕一場）の解釈も、やがてオフィーリアとの問答になり「さ、寺へ」（坪内訳。「尼寺へ行け」の意味）で終わることを考えれば、組織人としての立場と個性の発揮というアングロサクソニズムの「リーダーシップ組織論」の葛藤とも解釈できるし、それがオフィーリアの葛藤と連動している。

そのオフィーリアの肖像を、まるで画像で描かれた伝記のように描いたエヴェレット・ミレーにはジャンヌ・ダルクの肖像画もある。英国と違って聖人伝が俗人伝と混じることがあまりないフランスの、しかも宗教がらみで突発的に生まれ、聖界と俗界と両方でもてはやされるヒロインは、身分としての役割、性としての役割を越え、プリンスに物申してフランス全体を鼓舞して英国に立ち向かわせる。

この肖像画のジャンヌの顔といわさきちひろの子供の絵とが酷似しているように感じるのは私の異常感覚であろうか。異端にして聖人という矛盾した立場で、神の声を聴き、その姿を見

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

ているように天を真剣に見つめる目をした顔は、そこだけ激しい戦闘の雰囲気とは違って、あくまでいたいけない少女であり、平和の雰囲気に満ちている。いわさきちひろの子供の目は塗りつぶされているけれど、そこにジャンヌの清らかな平和を希求する（フランスを戦勝に導いた後の）まなざしを読み取ってもいいのではなかろうか。

いわさきちひろの絵には作者が共産党のシンパであることは描き込まれていない。エヴェレット・ミレーのジャンヌ・ダルクの肖像には甲冑、兜、剣が描かれている。そして、軍事と心温まるメルヘンの結合は、上記で分析したシェイクスピア作品のほかに、古典派からロックまで、西欧音楽の本質ではないかと思われる。そこにユダヤ人が関わる。つまり、キリスト教音楽の根底に流れるグレゴリオ聖歌のことである。

橋本ルシアはユダヤ人の歴史を詳しく述べ、ヘブライがイスラエルとユダに分裂し、滅亡し、ずっと後に戦後のイスラエル建国につながった。迫害を受けてさまようユダヤ人と一口にいわれるものの、ビザンチン帝国とサラセン帝国に圧迫されてユダヤ教に改宗したカザール人が主体になって戦後のイスラエルを建国し、本来のユダヤ人はイスラエルの下層民になったという。また橋本の関心はフラメンコなので、スペイン民謡の中に痕跡を残すグレゴリオ聖歌は、ユダヤ聖歌の影響が大きかったと指摘する⁸⁾。

ここで、グレゴリオ聖歌に注目するのは、古典派からロックまで、西欧音楽のベースラインはすべてグレゴリオ聖歌の痕跡を残しているということである。ロックでキリスト教を表現することは出来ても、イスラム教や仏教を表現するのは難しい。言い方を変えれば、西欧音楽はロックのような現代的なものに姿を変遷させても、なおキリスト教が表現できる。その理由は、まず極めて技術的には、ロックに変遷してもなおグレゴリオ聖歌の痕跡を残すベースラインの上に構築する音楽だからと解説できる。さらに民衆の音楽が貴族化して、それを批判する別種の民衆の音楽が出てくる中で、「究極の被差別民」であるユダヤ人の存在を意識することが必要なこと（西欧音楽がそのような存在であること）は、何よりフラメンコ探求の橋本が詳しくユダヤ人について調べたことが物語る。

軍事と心温まるメルヘンの結合はエヴァレット・ミレーのジャンヌ・ダルクの肖像画に現れていると先述したことは、ジャンヌが異端にして列聖されたものとの矛盾でも捉えられる。つまり究極の迫害と究極の心温まるメルヘン化である。ミレーによるジャンヌの肖像画といわさきちひろの絵の酷似を先述した。シャガールの絵も酷似している。その動物の目はつぶらで丸く見開かれてジャンヌの目にもいわさきの絵の少女の目にも酷似する。そして、シャガールの恋人であり妻であるベラ・ローゼンフェルトをモデルにした女性は空中を飛んで、シャガール自身なのか、男性の幻影と口づけしながら、究極の心温まるメルヘン化をされている。

8) 橋本ルシア、『フラメンコ、この愛しきころ』、(2004), pp.197-8.

カトリックはジャンヌを異端として迫害し、後に列聖した。同様に、西欧社会はアンネ・フランクを異端として迫害し（後にナチスを人道に対する罪で告発しても、ナチス発生時にはナチスを西欧諸国が完全に排除はしていなかっただけでなく、ユダヤ人迫害は西欧諸国の千年以上にわたる伝統である）、後に「列聖」した。シェイクスピアはオフィーリアを迫害されかつ後に「列聖」される者になっている。ハムレットに愛され、それから精神的な迫害を受けて貴族社会から放逐され、自殺を疑われてキリスト教社会から放逐されるものとして水死させ、そのイメージを「列聖」した。いわさきちひろは罪もなく戦争で死んだ少女たちを、心温まるメルヘン化という意味で「列聖」した。

「秘密」警察に追われ、川を泳いで濡れた身体になって、新聞記者とつかのまのロマンスを経験して、やがて王室の義務を果たす世界に戻る「ローマの休日のお姫様」を迫害・列聖で捉えるのは大げさ過ぎるかも知れない。チャールズ皇太子に愛されず、ドーディ・アルハイドと恋に堕ち、自動車事故で亡くなったダイアナ妃は迫害・列聖で捉えられる。「ローマの休日」のアン王女が新聞記者とつかのまのロマンスを経験して、やがて王室の義務を果たす世界に戻る時、すでにダイアナ妃の悲劇、その葬儀に際してのエリザベス女王とブレア首相との対立を事実として知っている私たちは、虚構であっても「ローマの休日のお姫様の決断」の重みを考えずにはいられない。最終的に「秘密」警察との乱闘シーンなどを「パパラッチ」した写真を、記者たちがお姫様に返却する名シーンを観るとき、「ローマの休日」はダイアナ妃の悲劇を先取りし、「自制」の結末で予言していたと感じさせられる。

以上、「迫害・列聖あるいは心温まるメルヘン化」でシェイクスピア、エヴァレット・ミレー、いわさきちひろ、シャガールの作品を検討してきて、つくづくその特異さに思い至るのは、エヴァレット・ミレーの「オフィーリア」である。

花で囲まれ川面に横たわる美女は、まことに「迫害・列聖あるいは心温まるメルヘン化」そのものながら、オフィーリアという固有名詞を外せば、植物図鑑の花の集合スケッチと意識を失った人体描写の結合にしか見えない。同じ作者の「ジャンヌ・ダルク」であれば、固有名詞を外しても「甲冑姿で天に祈る少女」という題の藝術絵画になりうる。いわさきちひろ、シャガールの作品はすべて固有名詞を外して鑑賞すべきものである。

「植物図鑑の花の集合スケッチと意識を失った人体描写の結合」が、オフィーリアという固有名詞で、一瞬にして藝術作品に変化するのには、アングロサクソニズムの魔法としか言いようがない。シェイクスピア物語の挿絵に過ぎないものが、どうして独立した藝術絵画になりうるのかは、しばらくキリスト教と日本文藝について考察してから、立ち返りたい。

小西は「ロマンティシズムの展開には、キリスト者が多く関係している」と指摘し、「新進の伝道師たる巖本善治（1863-1942）が明治十八年に創刊した『女学雑誌』から独立して明治二十六年に生まれた雑誌『文学界』は、かならずしもキリスト者だけとは限らないけれど、そ

の雰囲気に親近感を持った老寄稿者たち・・・によって、明治文壇での注目すべき存在となった」と言う。「老寄稿者たち・・・」には島崎藤村、上田敏などの名前がある。「明治二十年、明治学院に入学した藤村は、翌年に受洗している。現世の悪に生きざるをえない人間が神によって救済されるというキリスト教の立場は、現実からの飛翔としてのロマンティシズムに結びつきやすい面をもつ」と小西は言う⁹⁾。

小西はさらに藤村の「逃げ水」(明治29年10月)「若水」(明治30年1月)などを解釈して讚美歌を恋の歌に変換した背教者意識の有無を検討し、「若水」にそれがないのは「藤村が明治二十八年の夏、はじめてルソーの書物に接し、新しい意味での自然に開眼したことから理解されよう」と言う。そして「その自然は、科学が観察の対象にする自然ではなく、われわれ人間そのものであり、それが山川・草木など外なる自然と交感することによって形成される、汎神的な大きい自然なのである」と小西は解説する¹⁰⁾。問題は、その解説の注記で、「汎神的な自然への開眼は、ワーズワースに由来するところも多かったようである」¹¹⁾と述べることにある。そのワーズワースがアイザック・ニュートンを讃える詩をつくっていることを小西は知っているのだろうか。以下の一節はワーズワース(William Wordsworth)の作品プレリュード(*The Prelude*)の中でケンブリッジ大学トリニティー・カレッジ(Trinity College, Cambridge)にあるニュートンの大理石像のことを歌ったものである。

And from my pillow, looking forth by light
Of moon or favouring stars, I could behold
The antechapel where the statue stood
Of Newton with his prism and silent face,
The marble index of a mind for ever
Voyaging through strange seas of Thought, alone. (*The Prelude, book3, 58-63*) (Complete works, 1888)

ここでいう a mind for ever とは、「科学技術を探求する心」(の永遠の記念碑)という意味合いであろう。英国を代表する詩人が英国だけでなく世界を代表する「科学者」の探求心を表現したことになる。ただし、上記引用の最後が「孤独に」で終わっているように、自然探求は同じでも、科学者は「孤独に」、詩人は「共感をもって」自然とむきあうことをワーズワースは

9) 小西甚一、『日本文藝史V』,(1992), pp.390-391.

10) Ibid., p.392.

11) Ibid., p.396.

力説する。上記引用のように「科学が観察の対象にする自然ではなく」と科学者の自然観察を詩人の汎神的自然感と峻別する理屈はキリスト教、藤村、ワーズワースをつなぐ線からは出てこない。「孤独に」の意味をどれだけ強調するかで、それが日本人的誤解なのか、ワーズワース自身も感じていた科学と詩の違和感なのか解釈が分かれる。齋藤茂吉は精神科医なので、科学をそれほど「非人間的」と考えていたとは思えない。精神分析学を「自然科学と人文科学を結びつける契機ではありえない」と断定するのは、確かにかつてアカデミズムの一般的傾向ではあったものの、一方で文学研究を科学にしようと努力しながら、なおそうした断定をするのは、小西独特の考えではないか。そこから地形学の論文を美の圏外とする断定も出てくる。

ここで、もう一度小西の「客観写生は間違い」という発言を検討してみよう。オフィーリアの死をガートルードが報告する台詞の原文は以下のようなものである。

There is a willow grows aslant a brook,
That shows his hoar leaves in the glassy stream;
There with fantastic garlands did she come
Of crow-flowers, nettles, daisies, and long purples
That liberal shepherds give a grosser name,
But our cold maids do dead men's fingers call them:
There, on the pendent boughs her coronet weeds
Clambering to hang, an envious sliver broke;
When down her weedy trophies and herself
Fell in the weeping brook. Her clothes spread wide;
And, mermaid-like, awhile they bore her up:
Which time she chanted snatches of old tunes;
As one incapable of her own distress,
Or like a creature native and indued
Unto that element: but long it could not be
Till that her garments, heavy with their drink,
Pull'd the poor wretch from her melodious lay
To muddy death.(4.7.166-183)

前半はオフィーリアが水死した川を取り巻く花の名前の列挙と説明である。オフィーリアが生前狂気になって花言葉にこだわったことを想起させる。後半は歌いながら水死した様を描写する。ニンフのようだといった比喩も、ありきたりの形容で、その形容に深い意味がある訳で

はなく、単に情景描写の一環とも取れる。前項で論じた正岡子規の「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」と基本的に同じ詩歌ではないか。藤（藤の花）の季語が晩春で、花言葉が「あなたの愛に酔う」「至福のとき」といったことだということを想起しても想起しなくても、そのリアリズムに殆ど変化はない。子規の和歌も、病床で子規が亡くなった「客観描写」を本人が歌に詠んだということに近い。病床に飾られた藤の花の正確な描写で、その死（予期される）をリアルに描いたのである。

これを念頭に、もう一度小西の主張を検討してみよう。小西は「叙景歌がもし自然の景色を客観的に描写するだけのものであるならば、文藝としてあまり重要な意味をもつとは考えられず、美の圏外に在ることをむしろ厳しく批判されなくてはならない。景色の客観的な描写に価値が認められるのは、地形学の論文においてのことであろう。」¹²⁾と述べる。エヴァレット・ミレーの「オフィーリア」は、地形学に「植物図鑑の花の集合スケッチと意識を失った人体描写の結合」を重ね合わせたもので、小西の論旨から行けば「美の圏外に在ることをむしろ厳しく批判されなくてはならない」ものかも知れない。

しかし小西が言う「地形学の論文」が「美の圏外にある」のは「人間の存在に新しい意義をもたらすよう、たえず反省していない」場合のことではないか。こうした反省は「ラプラスの悪魔」にはないけれど、「ニュートン主義」にはある。

この点を確かめるために、小西の主張と諏訪の短歌を突き合わせてみよう。

伊良湖岬・神島・菅島・答志島 鳥羽へとつづく緑色岩帯¹³⁾

この歌くらい地形学ならぬ地質学の論文の一節のような「客観写生」で作られた歌はないであろう。これが2004年の朝日歌壇に掲載され「ごつごつした漢字の並び」が評価されたという。これが小西の言うような「美の圏外にある」かどうか検討してみよう。

文学に興味があっても短歌の専門家でない者にとって、まず、これが短歌として評価され朝日歌壇に掲載されることに違和感がある。しかし、これが短歌だと大胆不敵に投稿し、漢字の地名を並べて中黒でつなぎ、鳥羽のみ一字空けて記述する記述の仕方もふくめて、選者には評価できる短歌と分かるのであろう。「緑色岩帯」という学術用語の背景に、作者が世界的に著名な地質学者、地球科学者であって、その「事実学」としての考察が「人間の存在に新しい意義をもたらす」ことがあることが明らかなので、一見地質学の論文の一節のようでも短歌として認められ「美の圏内」にあるものとしておこよう。「理智性が感覚から解放されるので、客観

12) 小西甚一、『日本文藝史Ⅱ』、(1985), pp.140-141.

13) 諏訪兼位、『科学を短歌によむ』、(2007), p.58.

的自然感情は、むしろ古今風の和歌にこそ見られるはず」との大西説¹⁴⁾によれば、むしろこの和歌は古今風になるとも解釈できる。

オフィーリアの死を描写した一節の花の名前の列挙は、花言葉の意味を探ることで自然科学の生物学と並行した民俗学研究になる。そう意識しながらシェイクスピアが書いたこの一節とエヴェレット・ミレーの絵を見比べていると、子規の「瓶にさす藤の花房・・・」の短歌に「藤はマメ科フジ属の落葉藤本の総称で、北海道を除く日本各地の山地に自生するほか、観賞用として庭や公園などにも植えられる。日本ではノダフジとヤマフジがよく見られ、どちらも四月初ころ、房状の薄紫の花を咲かせる。葉はどちらも、奇数羽状複葉で、蔓は、ノダフジが右巻きヤマフジが左巻きである」といった「科学的解説」を加えることが、決して「美」をそこねないように思われてくる。

これが、小西が呪詛してやまない「ラプラスの悪魔」と、シェイクスピアが自然哲学を通じて深く関わる「ニュートン主義」の違いではないか。アングロサクソニズムが、オフィーリアという固有名詞で、地形学に「植物図鑑の花の集合スケッチと意識を失った人体描写の結合」を重ね合わせたものを、独立した藝術作品にしてしまうのは、人間をシステムの一部品にしてしまわないアングロサクソニズムのせいである。

ダイアナ妃も「ローマの休日」のアン王女も、プリンセスという名の統治システムの一部品になり切れずに苦しんだ。その苦しみに価値を置くからこそ、アングロサクソ諸国の本屋にはAからZまでの伝記が並ぶ。同様にエヴェレット・ミレーの作品が「川面に横たわる乙女」ではなく「オフィーリア」でなければならないのも、藝術作品のシステムの一部品として絵画のヒロインを扱えないからではなかろうか。一方、シャガールも、いわさきちひろも、自分の作品の「乙女」に固有名詞は付けない。

小西が「客観写真は間違い」と主張するのは、藝術作品のシステムと、自然科学のシステムは別と考え、地形学に「植物図鑑の花の集合スケッチと意識を失った人体描写の結合」を重ね合わせたものなど、藝術作品になり得ないと考えるからではないか。それがオフィーリアという固有名詞によって、絵画のヒロインがシステムの一部品になることを拒絶するゆえに、一転して独立した藝術作品になってしまうのである。

以上はキリスト教のカトリックとプロテスタントの違いについて、その違いを共同体感覚と契約社会感覚の違いと捉え、それを応用することで整理できる。

そもそもキリスト教は個人と超越的な存在とが対峙して、罪と罰という、契約の履行と違反に近い契約社会感覚が本質である。その点ではカトリックもプロテスタントも違いはない。しかし、長い歴史の中で僧職階層性が出来上がり、俗権との結び付きの中で、身分の違いが際立

14) 大西克礼, 『自然感情の類型』, (1948), pp.89-93. 小西甚一, 『日本文藝史 II』, (1985), p.139.

つ階級制が出来上がった。階級制は超越的なものとの距離で個人に差別を設けるという点で契約社会感覚があった上で、同じ階級同士の親密さや団結を要するところに、共同体感覚が忍び込み、やがて優勢となる。この弊害を打破し、聖書に返れと叫ぶ運動がプロテスタントとすれば、それが特権階級廃止の市民革命運動と結び付くのは当然であり、要するに階級ごとの共同体感覚が優勢になり過ぎたキリスト教社会から契約社会感覚を取り戻す運動なのである。

この観点で本項の最初に論じた「リーダーシップ組織論」を解釈すれば、ジャンヌ・ダルクは共同体感覚が優勢になったカトリックの中に突発的に契約社会復帰の力が働いたとして理解できる。浄土真宗という「日本の仏教におけるプロテスタント」とジャンヌ・ダルクを結び付けた解釈は当然である。

信長と地縁・血縁をめぐる議論は、そもそも武士道とは契約社会感覚が主体という認識を示唆する。さらにお茶やお花の「流派」論も加え、ここで「流派」はいかにも共同体感覚の代表に見えて、そこに契約社会感覚が大きく作用していることを指摘したい。

「何とか流免許皆伝の腕前」というのは剣豪小説のヒーローの常套句である。その意味するところが「何とか流」を標榜する共同体の代表者として、一門のものから慕われ、その代表者にふさわしいという共同体感覚の強調であることは殆どない。「腕前」だけ流派の代表者ほどのものでも、大抵何かの理由で共同体からはみ出し者になって、諸国を彷徨い、他流試合を重ね・・・といった筋が殆どである。またそうでなければ剣豪小説のヒーローにはならない。

剣豪小説のヒーローは共同体感覚の満ちた日本社会で、剣豪として共同体感覚を超越するから人気があると解釈できないであろうか。そのことと、信長人気を同じ理由と見做すことも出来る。つまり「共同体より個人」を押し出す英雄なのだ。そして剣豪小説のヒーローの常套句である「南無八幡大菩薩われに艱難辛苦を与えたまえ」を、神との契約を重視するプロテスタント的な契約社会感覚と見做すのは荒唐無稽であろうか。そのことと信長が晩年は天皇を否定し自らが神に近い存在になろうとしたことを重ねあわせ、さらに先述の佐藤俊樹の説である、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のなかで、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ことを重ねあわせれば、剣豪小説はプロテスタント社会の理想絵図との見方は荒唐無稽ではなくなる。それが証拠に、宮本武蔵の『五輪書』は欧米では人気が高く、ネットで‘The Five Rings’を検索すれば、原作以上の詳しい解説が見られる。

このことと左甚五郎や運慶といった細密加工技術で天下に名をとどろかせる職人物語は剣豪小説と同様の精神構造を持つ。息詰まるほどに「個人より共同体」の日本社会の中で「共同体より個人」を押しだせる「技術」に賭ける英雄を生み出すことで、日本は世界的に評価の高い「技術立国」となったのではないか。

天皇が君主として田植えをする姿を国民にさらすことで、むしろ求心力を高める、技能労働

者共同体である日本では、「富（や名声，権力）より技術」の思想が行き渡っていて，その結果として階級が生まれにくい。

小西甚一の「客観写生は間違い」という主張（陰に司馬遼太郎のリアリズム尊重との対立を含む）はキリスト教のカトリシズムの主張（陰にアングロサクソンの「リーダーシップ組織論」との対立を含む）に酷似する。ウィーンフィルの優雅な響きのような王朝和歌の精妙さを愛する小西は，日本の剣豪小説的プロテスタントイズム（実際，司馬の小説の魅力に剣豪小説と通うものは多い）と対立する。西欧の美学，特に音楽よりフランス美術とカトリシズムは，法王庁が積極的にルネサンス藝術と手を結んだ歴史もあって切り離せない。日本の王朝美学との違いは，貴族の富への執着の強弱である。西欧貴族は，後にフランス革命の標的となったほどに富に執着し，親族で大貴族や高位聖職者の地位を独占した。同じく日本の公家も親族で高い地位を独占した。けれど実権は武士に譲り，西欧貴族ほどの富への執着はなかった。

「連歌の美学」と「客観写生」の対立を日本的な「カトリック」と「プロテスタント」の対立と捉えたとき，客観的自然感情をめぐる論争が付随する。これも共同体感覚と契約社会感覚のどちらが強いかで整理できる。共同体感覚でながめれば自然科学的客観性は発展の展望がない「ラプラスの悪魔」になり，契約社会感覚でながめれば「ニュートン主義」になるのではないか。

2-3-(a) 女性学傾向の社会論

シェイクスピア研究米国博士論文を見ると，もはやフェミニズムについての女性差別告発論争より，女性学として，あるいは女性に注目したもっと複雑な研究に変遷しつつある。これは小西自身の研究にも見られる。小西の言説と米国博士論文が絡む例を考えてみよう。

アメリカ文藝のリアルな描写の不自然さを，小西は指摘している。「ヘミングウェイの小説は，簡明きわまる文体だけれども，その簡明さは，日常経験を人工的に変形することで成立している。たとえば，女性の話すことばなど，実在の女性が作中場面と同様な状況で言うはずのと，大きい差がある」¹⁵⁾との指摘がある。以下，まずヘミングウェイの女性描写の不自然さについて述べ，それをアメリカ人一般の，人間としての在り方に拡大して，女性学傾向の社会論を検討したい。

小西でなくともヘミングウェイ作品中の女性の言葉の不自然さは感じられる。それは，現代にも続くアメリカ女性の実際の喋り方に日本人女性（あるいは西欧人女性，ひいてはアメリカ以外の国の女性）との差があるからではないか。例えばヒラリー・クリントンの公式発言は高く評価されるにしろ，テレビ映像などでヒラリーの表情が同時に示されなくて，字でその文言

15) 小西甚一，『日本文藝史 V』，(1992), p.643.

を読めば、「女性の」発言として極めて不自然なものになるのではないか。あまりに見事な論理性は「女性のものとして不自然」と感じるのがアメリカ以外の国の一般的な傾向のように思われる。ヘミングウェイについても、『誰がために鐘は鳴る』(1940)の映画(1943)で、イングリッド・バーグマンの豊かな表情がなければ、まことに不自然な台詞をしゃべっていると感ぜられるであろう。「女性にしては」あまりに理屈っぽ過ぎるのだ。例えばロバート役のゲーリー・クーパーに MARIA 役のイングリッド・バーグマンが殴られそうになる場面で、「あたしを殴るの?」と言って、それから、それを実行した場合の論理的帰結をいくつかに分けてバーグマンが喋る。映画では理屈を述べる前にバーグマンが男性に殴られそうになった女性の反抗、身構え、諦念、といったものの入り混じる感情を、黙って目と顔と身体のみで表現するので女性として不自然な感じはない。これが、シナリオや原作の小説のように、顔や身体表情を表現せず、言葉だけを書き連ねたら、あまりに理屈だけが際立つ女性らしくない言葉になってしまうであろう。これは、この映画のバーグマンに限らず、一般にアメリカ映画では女優の身体的表情が過剰に女らしく(セクシーという意味で)、その言葉が(お馬鹿な娼婦役を除いて)過剰に理屈っぽく男性のようである傾向があるように思われる。

とはいえ、ヘミングウェイ作品中の女性の会話の不自然さは、単に映画化して女優の演技で補えざるものでもない。その分析として、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。以下の論考¹⁶⁾を紹介したい。

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)発想の論考で、レイプで泣き寝入りせず、十分な考察と自立の精神があって自殺するルークリースの言葉を市民の自立を保障する共和政治の原点ととらえる。平行してシェイクスピアが長詩を捧げたサウサンプトン伯爵との関係も考察する。騎士の勇猛果敢な反面現代的には人権無視的な乱暴さと、女性や子供にも配慮する庶民感覚との対立から、民主主義の原点を考え、そこからローマの共和制への考察をするのは、アメリカならでは発想とも思われる。この作者が論考を小説の形にしたとしたら、登場人物の女性は「よくもあたしをレイプしたわね。あたしは黙っていないわ。堂々と主張して、やがてそれが真に民主的な共和国成立につながるようにしたいわ」と叫ぶことになる。このくらい「実在の女性が作中場面と同様な状況で言うはずのと、大きい差がある」表現はないし、ヘミングウェイの描く女性の台詞にもそうした傾向がある。レイプされて傷つき、できれば誰にも口外したくないと思う「女性らしさ」(シェイクスピアの原作にはある)が消え失せる。

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

以上の論考で頻出する「女性らしさ」を共同体感覚と捉えることもできる。言い換えれば「周囲への気遣い」が「女性らしさ」であり、それを省略して契約社会感覚を前面に押し出すと「周囲への気遣いなしの自己主張」と捉えられ「女性らしさ」を失ったと看做されるのではないだろうか。

これと強く関連する小西の次の論を検討してみよう。

・・・嫁女は、民主憲法のもとでキイキイ論じたてる女闘士とちがって言論の自由をもたず、黙って働くよりほかなかった。もっとも、この離縁された無言の嫁女と、キイキイ女子と、どちらが女性として強いいきかたなのかは問題である。灼けつく太陽のもと、煮えるような泥水に踏み込んでの重労働、そのなかに、悲しみも憤りも、じっと包んで生きてゆく女性の強さ——。敗戦日本が屈辱と困窮の底から立ちあがった底力は、キイキイ女史から出てきたものではありません¹⁷⁾。

これは蕪村の「離別（さら）れたる身を踏込んで田植えかな」という句の解説である。小西の世代の男尊女卑感覚は徹底している。男性の思いのままに嫁の離別が出来る農村の男尊女卑感覚を前提にした上で、戦後の復興を支えた日本女性の強さを論じる。嫁女の実家の力が強ければ、男性の思いのままに嫁の離別が出来る制度があっても、政治力学で、それを使えないこともあったであろう。当時の労働力としての嫁女の存在と、社会構造の絡みは一見するより複雑である。夫の勝手な離縁を、一種のレイプと考えれば、米国博士論文の「共和国設立」と同じく、「男性から受ける女性の屈辱を国家の支えとする」ことで共通性が見られる。

こうした議論を少し整理してみよう。小西の議論をいわゆる「アンチ・フェミニズム」としてよいかどうか検討したい。それには前稿で、ベトナム現地人の農民がトイレに殺到して人糞を待ち受け肥料とするほどやせた土地を耕す極貧生活について紹介したことを想起する必要がある。これも一種のフェミニズムからの告発にはなる。というのは、同じベトナム農民の生活描写に次のような一節がある。

広い田圃では、二人の男が一つの鋤をひっぱっている。かと思うと小さい用水路のふちで二人の男が向き合って長い紐の先につけた籠をリズムカルに引き上げて田へ水を汲み上げていたりする。あれでは能率は上がるまい。

「なんで牛か馬を使わんのじゃろ？」

「それに水車を作ったらよかろうがのう」

17) 小西甚一、「俳句の世界」、(講談社学術文庫、1995)、pp.217-8.

「そんなことしたら人間が失業するんとかうか？」

・・・内地の何かで読んだ、仏印では三十余年生産は増加するが人口もふえ、農民はつねに飢餓線上にある、というのをふと思いだす。フランスの収奪のすさまじさを思わずにいられない¹⁸⁾。

同じ収奪を受けるにしても男女の役割分担ははっきりしていて、男性は力仕事を、人糞の採取という屈辱的な仕事は女性に任されている。現代では、フランスによるベトナム収奪の告発などは、ポストコロニアリズムとして他の列強による植民地支配告発と同じ線にまとめられ、さらにマイノリティー差別告発として、「女性一般」も発展途上国の男女も、その他の被差別民も、「マイノリティー」という「弱者」に分類され、西欧のフェミニズムは、そうした文脈を常に意識しながら語られる。

これを念頭に、もう一度上記のフランスによるベトナム収奪を見直してみよう。レイプされて「共和国設立」を考える、一種のフェミニズム的な博士論文も、小西の主張も「屈辱を力に変える」点で共通で、フェミニズムの名が冠せられるには「女性特有の屈辱を力に変える」という「女性特有の」という形容詞句が必要だということではないだろうか。「女性特有の屈辱を力に変える」ことでは小西の主張も「共和国設立」を考えるフェミニズム的な博士論文も同様で、小西が「経済的繁栄を優先する立憲君主国日本」を念頭に主張し、博士論文が「言論の自由のある共和国」を念頭にするとところが違う。

小西は、戦後のフェミニズムの主張を「キイキイ女史」として、戦後復興の阻害因子でもあるかのように非難する。「キイキイ女史」の実態はともかく、国の繁栄の形として、日本はまず経済的繁栄を果たし、やがてレイプ被害者が堂々と口を開く言論の自由を行使し始めた。「沈黙の美德」が日本女性の間でどのくらい守られ、どのくらい崩壊しつつあるかは別途調査を要する。しかし、その崩壊傾向は目に見えていて、実態として日本女性も言論の自由を獲得しつつある。国家の形態としてアメリカと日本は接近しつつあって、一見真向から対立するように見える「レイプ被害を力にして共和国設立」というフェミニズム的博士論文も、「男の身勝手離縁の被害を女性の力にして君主制日本の国力に貢献」という小西の主張も、「女性特有の屈辱を力に」という点で、同じ主張になってしまう。

しかし、「レイプの屈辱」と「男尊女卑の社会制度がもたらす女性の屈辱」とは同列には論じられない。このことを日本について直接に論じるのは複雑なので、まず「レイプの屈辱」とフランスの収奪の結果としての「人糞採取を強制される屈辱」は似ているようで違うことを例に検討したい。それは、「屈辱を与えるもの」の差である。レイプの犯人は個人的な犯罪者で、

18) じっこくおさむ、『ミャンマー物語』（三省堂）、(1995)、p.17.

社会構造とは切り離されている。レイプについて「泣き寝入りの強制」があったとすれば、社会構造との関係が調査の対象になるものの（例えば、その存在が囁かれる、イスラム国家でレイプされた娘を焼き殺す制度は、焼き殺されるゆえに復讐権が本人から失われるという点で「泣き寝入りの強制」とも、一族全体としては被害者の「死をもってする抗議」とも取れる。シェイクスピアの『タイタス・アンドロニカス』のテーマでもある）、国家政策として堂々と「女性はレイプされても泣き寝入りすべし」と宣言する近代国家はない。収奪するフランスは、植民地政策として、「ベトナム人女性による人糞採取」のような屈辱的な労働形態を容認していた。同じ女性の「沈黙の美德」容認にしても、「個人的犯罪についての泣き寝入り」か「公認政策の甘受」かでは、アンチ・フェミニズムの、フェミニズムの要求の主眼である「社会構造の中の男女差別改善」の要素への反対の有無で差が出てくる。

ここで日本を問題にすると、レイプについての「泣き寝入りの強制」も、「男性の身勝手離縁」も、その処理については被害女性の実家の社会的地位が影響する。「父親が黙っていない」段階に突入すると、被害をめぐる確執は、もはやフェミニズムの問題ではなくなって家父長同士の権力闘争をめぐる社会構造の問題になる。ただし、それが「父親頼み」である点を問題にすれば、それはフェミニズムの問題である。例えば日本の家父長制を問題にして、労働力としての農家の嫁女は一種の奴隷だとするフェミニズムの主張があれば、これを助長するように見える小西の主張はアンチ・フェミニズムになる。これについては、もっと精細な論議を小西が田植歌についてしている。

小西の「田植歌へのこだわり」を検討する前に（小西は広島・岡山・島根など中国地方の田植歌に関心を集中する¹⁹⁾）一般的な日本の田植歌を検討してみよう。まず滋賀県の学習情報システムによると「島原の大夫と呼ばれて、アア今は揚屋の水を汲む」（伊香郡高月町西阿閉地方）「花嫁の一の大事は深川渡り、つまげねば裾が濡れます、つまげれば白い股出るここ大事」（東浅井郡湖北町丁野地方）（伊香郡余呉町中河内地方も最後の「ここ大事」がないだけで同様）のような色っぽいものがある。「早く青めて上がるまいか・・・」（伊香郡余呉町中之郷地方）、「よう植える人もよう植えんわしも・・・」（高島郡今津町南浜地方）、「高塚のひっかり小岩に・・・」（高島郡朽木村地子原地方）のものは、色っぽさは感じられない。「大町の真ん中程に、壺へ入るなとそそこおた。嬉しやななじゅみならこそ、他所で誰がゆうてくりよ」（高島郡朽木村古屋地方）は肥溜めの存在を知らせる話なのであろうか。「肥溜めの色っぽさ」については、後で論じたい。

このように、一般の田植歌も十分に色っぽいところ、『日本文藝史』では田植歌でも特に性愛と関係して洗練されたものの例を挙げ、狂言との関係を小西は論じる。その田植歌について

19) 小西甚一、『日本文藝史 IV』, (1986), p.180.

の小西の論を見てゆこう。例えば「・・・いつぞや、早乙女が・・・」と山田を植えるときに歌っていた田植歌を覚えていたので、それに声明節をつけてごまかそうという、法事をごまかす僧侶がシテになる狂言を例に引いて、小西は「狂言小歌と田植歌が表現の上で互いに近い様式を持っていた」「十六世紀ごろの小歌全盛がその原因」と小西は解説する²⁰⁾。

そうした田植歌を詳しく小西は紹介し²¹⁾、その中には「性愛の歌」に近いものがあることを論じる。『田植大歌双紙』(1845)に登場する「忍ぶ殿」の活躍する田植歌を紹介し、「忍ぶ殿御(とのご)が小太刀閨(ねや)に忘れた」の行の趣は濃厚と小西は評する。これは好色な神との性交を暗示し、性行為から生まれる呪性を農作物に感染させ、それによって収穫を良くしようとすることは、日本だけに限らず、農耕民族に多く見られる、と解説する²²⁾。

これをテンプル・プロスティテューションの問題としても良いのではなかろうか。「農耕時代初期に特有の行事」として「豊穡の神を祭る神殿で行われる儀式の一つ」とするのはフラメンコを研究した橋本ルシアである。アジアを初発として、小アジア、シリア、フェニキア、キュプロス、トラキア、北アフリカなどの地中海沿岸全域に広がり、やがて、ヘレニズム文化圏内の諸都市やローマにも伝播するという。ヘロドトスの記述を紹介し、アッシリアの女はすべて、一生に一度は、アフロディテ(アッシリアではミリッタ)の神殿に巫女として仕え、座った姿を多くの男達に物色され、最初に膝に金を投げた男と、拒む権利なく交わり、それが女神への奉仕だという。外国人の男のみを対象とし、女の中には馬車で乗りつける金持ちもいたという。狭い同族社会の近親結婚の弊害を避けるための知恵かも知れないと橋本は述べる²³⁾。

小西も「神おろし」「神あそび」「神あがり」という神楽の三部を、田植歌の「性愛の歌」の解説で引用する²⁴⁾。「神あそび」を中心にして、日本の古代史から説き起こし、現代に至る芸者論を展開する岩下尚史は、遠来の客(それが神)を歓待する女性(芸者の起源)を集団から選んで接待する風習が日本の古代にはあって、衰退する魂の活性化のために他者の魂を取り入れる(タマフリ)が必要だったとも述べている²⁵⁾。

以上を踏まえて、飢餓線上にあるフランスの植民地時代のベトナム農民を想起し、ベトナム人女性が便所に群がり、手で人糞を採取する屈辱について考えると、それは古代のテンプル・プロスティテューションと同じ屈辱ではないかと考えられる。つまり痩せた土地に豊穡をもたらすために外部のものの人糞を必要とする。おそらくフランス人男性の欲求を満たすためにベ

20) Ibid., p.186.

21) Ibid., pp.179-188.

22) Ibid., p.184.

23) 橋本ルシア、『フラメンコ、この愛しきこころ』、(2004), pp.168-9.

24) 小西甚一、『日本文藝史 IV』、(1986), p.183.

25) 岩下尚史、『改訂版』芸者論(和辻哲郎文化賞受賞)、(2006).

トナム人女性が売春を行い、その結果生まれた男児が、やがて痩せた土地を耕す労働力になることも、あったのではなかろうか。人糞を痩せた土地に、外部の男性の精液を近親結婚の弊害除去のためのテンプル・プロスティテューション行為に取り込んで、自国の豊穡を期待して外部の男性を歓待する。そしてジョージ・オーウェルの『ビルマの日々』(1934)の描写によれば、植民地時代のビルマ人は白人を神（というよりアジアの民俗学的なカミ）のようにも考えていたという。植民地時代のベトナム人の意識もそうではなかったか。

橋本に従ってテンプル・プロスティテューションをアジア一般の古代習俗であったとすると、『ビルマの日々』は性管理についての東西の違いを際立たせてくれる。ビルマに赴任したイギリス人男性の主人公は、本国で食い詰めてビルマの親戚を頼ってきた若いイギリス人女性に恋をして、失恋して自殺する。その直接の原因は、それまで主人公がかこっていた現地人妻の存在であった。ここで鋭く対立するのは、アジアの「テンプル・プロスティテューションにつながる豊穡の論理」に対して西欧の「一夫一婦制の倫理」である。「カミを歓待して利用すること」と「神の管理に従う」ことの違いである。

田植歌が「神あそび」につながる「テンプル・プロスティテューション的豊穡」なら、「神の性管理」を象徴するのは、オーストラリアの羊の毛を刈る際に唄われる歌ではなかろうか。「オーストラリアの歌」(Australian Songs)というインターネットのサイト<<http://www.alldownload.com/oz-u/songs/index.html>>で調べて、羊の毛を刈る歌などの歌詞を見ると、大ざっぱな特徴として、オーストラリアの羊に関わる労働では、怖い監督者がいて、その統制に服す辛さなどが歌われる。その目で見ると日本人にお馴染みの「メリーさんの羊」でさえ、学校に羊がついてきて「校則違反」の話が出てきて、最後はメリーさんと羊の「愛」が語られる。統率者（学校の先生）の厳しい監督の目を越えた愛の話になる。これらは「迷える子羊」「主は牧者」といったキリスト教と関係しているのであろう。

フェミニズムは「神の性管理」を起源とする。大陸西欧的な「人形の家を出る」フェミニズムにせよ、英国の強い女性が男性との平等を訴えるものにせよ、アメリカ合衆国の女性が男性の獲得するものと同じものを得るチャンスの平等を要求するものにせよ、「神の下の男女平等」が基本である。小西が「キイキイ女史」と非難する日本のフェミニズムは日本の西欧化、西欧的民主主義の導入に力を尽くしている人々であって、それ自体非難には当たらないにせよ、「神あそび」につながる「テンプル・プロスティテューション的豊穡」とは異質の論理である。

「神あそび」を中心にして、日本の古代史から説き起こし、現代に至る芸者論を展開する岩下尚史が扱う文化史と、小西が扱う連歌の美学や歌舞伎、能楽に関わる文化論は、ほぼ重なるといってもよい。そのほとんどが「神あそび」につながる「テンプル・プロスティテューション的豊穡」の美学である。小西の場合、近代文学にさえその傾向を見てとる。

志賀直哉の『暗夜行路』を分析して、主人公の謙作が娼婦を呼んで、重みのある乳房を掌で

そつと揺すりながら「豊年だ！豊年だ！」と充実感を味わう一方で、性愛には直子の過失で代表される深刻な悩みもあると指摘し、農耕民族だった日本人の感情が、性愛の場で人間・植物の一体化として表現されるものの、修行をしない場合、そうした一体化は観念に過ぎず、力にならないとする。ただし、大山で謙作が経験した忘我の境地は、オセアニア諸民族における特色としての原始性の強いアニマティックな自然との一体感で、草木土石と語り合える先古時代の日本の世界であって、それが直哉の明晰な文体につながると分析する²⁶⁾。

それならヘミングウェイの『老人と海』も同様の明晰さがあることを思い出さないではいられない。ヘミングウェイの場合は『老人と海』(1952)にその傾向が見られる。キューバの首都ハバナから少し東に行ったコヒマルという漁港の、巨大なカジキを釣り上げた老漁師の実話という感覚は失われ、もっと抽象的で人工的な話になっているのに、なぜか印象強烈という小説になっている。サルトルのアメリカ訪問に際してアメリカ人を評して言う「非個人的画一主義、個々人が互換可能であることを疑わないという意味での普遍性、そしてそれらを前提としたうえでの無限の個人主義的自由」を、「人間も動植物の一種と捉え、旧世界の信仰や道徳から切り離す」と考え、その解釈を適用して「動植物と人間を階級で分ける旧世界のモラルから解放されたホモサピエンスと魚の格闘物語」だから、人工的でもヘミングウェイの『老人と海』が印象的だと分析してもいいのではないか。それは現代の「DNAで分析できる魚をDNAで分析できる老漁師が捕らえようと格闘した物語で、キューバの漁師としての信仰や道徳のしがらみは、もっと普遍的なものに変換する（つまり例えば現代の犯罪捜査で使われるプロファイリングの対象としての老漁師とする）」描き方を想起させることが、現代でも色褪せない名作になったことの原因ではなからうか。

先述のヘミングウェイ作品の女性の言葉が人工的で不自然とする小西の感覚は、「神の下の性管理」で「神の下の男女平等」が徹底して、アメリカ的な男性と同じチャンスの平等を要求するアメリカ型フェミニズムへの違和感にもつながるのではなからうか。こうした要求をする女性は、アメリカ女性と同じセクシーな低音で話すことが多い。「神の下の性管理」「神の下の男女平等」も徹底すれば「神あそび」につながる「テンプル・プロスティテューション的豊穡」に近づくことがヘミングウェイを考えれば分かるのではないか。小西がいう「キイキイ女史」は、その中間段階で「観念」の世界を生きていて、「力にならない」主張だと小西は切り捨てるのであろう。

志賀直哉とヘミングウェイからアメリカのフェミニズムが志向する「解放された女性の未来像」が垣間見るとするなら、岩下尚史も国際化した「ゲイシャ」イメージについて語る。映画「八月十五夜の茶屋」の中で語られる、占領下の沖縄で米軍将校へ貢物として贈られる芸者

26) 小西甚一、『日本文藝史Ⅴ』,(1992), pp.784-5.

について、マーロン・ブランド扮する通訳が、以下のように紹介するのを引用している。芸者を娼婦と見做して拒絶する将校は、この言葉で芸者を一転受け入れたという。

「貧しい者は豊かさを、豊かな者は賢さを、悲しんでいる者は慰められるために芸者の所へ行く。芸者は客の話を手帳に聞く。芸者は美人で、おいしいお茶を出し、歌を歌い、踊りを踊る。これを見れば悩みなど消えてしまう。」²⁷⁾

おそらく、これが国際的な芸者イメージなのであろう。欧米にこのような職業は見当たらないので、欧米での芸者人気が高くなると岩下は上記引用に続けて解説する。日本の芸者とは、欧米の高等娼婦と、貧しい人々の間に飛び込むマザー・テレサのような実践派シスターを合わせた存在ともいえる。しかし、これは饗応に従事する女性について、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」の違いではないか。

歌舞伎『廓文章（吉田屋）』に登場する紙子の着物は金のない者の遊蕩の象徴になる。しかし、紙子が実際は金持ちの貧乏人気取りに過ぎないように、日本の遊郭通いが貧しい者にも開かれていたというのは可能性の話であって、実際、そう多くはなかったであろう。とはいえ、現代もいわゆるナンバーワン・ホステスの下へ、貯金を貯めて通う人々が僅かながらも存在する。高等娼婦は政財界の成功者が独占する欧米とは違う。これは「カミを歓待して利用する」とことと「神の管理に従う」とことの違いではないか。

この両者のどちらが国民の性管理を徹底したかについては、見かけと実態は逆ではないかとの疑いがある。岩下は大祓を解説して「天つ罪」「国つ罪」を見ても姦淫も同性愛も禁じていないとし、仏教や儒教が伝えられることで、こうした大らかさが失われたと説く²⁸⁾。しかし、本当に日本は古来「性管理」について大らかであったのだろうか。一方、岩下の『名妓の資格』（2007）も併せ読むと、日本の「シロウト・クロウト選り分け制」は江戸時代より徹底していて、さらに「クロウト」の中の「芸者・娼婦の選り分け制」も伝統がある。どうも日本の「性管理」は古来「国家による女性のグループ分け」が基本のように思われる。

理屈から考えても、ものごとの管理に「禁止令」より「グループ分け」の方が管理は徹底する。禁止されれば欲望が倍加する性質が人間にはある。「婚外性行為と性的刺激の禁止」がキリスト教にあるからこそ、裸の行進が西欧では起こり、肌の露出を好む文化が現代性の象徴になり、ヌーディスト運動が起こったりもする。日本では欧米ほど肌の露出で自己アピールをする女性の傾向は強くない。それは「シロウト・クロウト選り分け制」が徹底していて、セック

27) 岩下尚史、『改訂版』芸者論』、(2006), p.221.

28) Ibid., pp.36-7.

スアピールは「クロウト」（現代の場合はメディアに載る芸能人女性も含まれる）に任せるべきとの意識が日本の大多数の「シロウト」女性に強いからではないか。

オーストラリアの羊毛刈の労働歌では監督に管理される状況が歌われ、日本の田植歌では労働歌だというのに色っぽい歌詞がある。これはむしろ日本の方が労働の秩序が徹底していて、そのせめてもの「息抜き」としての色事を歌に盛り込んでいるのではないか。実際、農耕の労働は家族など緊密な連携で寝食を共にする徹底した協力体制が必要である。流れ者でも何でも集めて、怖い監督者の下に羊の毛を刈らせる作業よりは、もっと管理が徹底する必要がある。

前稿で、中世的な「道」を信じて命がけの修行をする職人と、西洋を精神的な祖国とする進歩的文化人の対立という小西の指摘について検討した。これを労働者とインテリの対立と捉えれば、マルクス主義につながり、フェミニズムも「資本家による女性搾取」というフェミニズムの一流派「マルクス主義フェミニズム」になる。小西が最も敵視する考え方になるものの、小西が評価する田植歌の持つ女性のエネルギーの、おそらく小西が想定しなかったであろう大きさに行き当たることにもなる。マルクス主義フェミニズムを「流派」という中世的な「道」の一部であるかのような呼び方をしたのは、本稿で、すぐ後に志賀直哉の『荒絹』論で引用する張蓮²⁹⁾である。

これを中国人特有の原理主義導入と片付けるのは早計である。むしろ日本女性の「習い事」にかかる異常な情熱と、それに応える「習い事」の神通力を反映しているのではないか。男性と違って、例えば上記の中世的な「道」と対立するはずの進歩的文化人の「道」をも中世的な「道」に変換してしまうのである。例えば、身近のお茶の先生で、「現代詩を習う」ことにした女性がいた。いわゆる反権力を標榜する知識人で、戦後しばらく左翼系と見做され、警察の尾行がつくこともあった一人の男性の詩人が主宰する同人誌に参加し、一応読み応えのある詩を書き、反体制的な評論も書けるようになった。そうした活動と伝統芸としての「お茶」の師範を務めることが、何の問題もなく並行して実行できる。小西が指摘する「対立」が対立でなくなるのだ。これも、日本独特のフェミニズムではなからうか。

現代、女の子の習い事は伝統的なお茶、お花に留まらず、バレエ、ピアノ、剣道、そしてサッカーにまで範囲を広げる。またいわゆる芸能人としてメディアで活躍する女性タレントが子供の頃習い事で厳しい修行を積んだ者が多いことも知られている。まさに「シロウト・クロウト選り分け制」が徹底していて、セックスアピールは「クロウト」（現代の場合はメディアに載る芸能人女性も含まれる）に任せるべきとの意識が日本の大多数の「シロウト」女性に強いと先述したことに加え、かつての芸者の仕込みのような修行をすれば「シロウト」の女性も現代の「クロウト」である芸能人への「道」が開かれていることも示している。その修行の一つに

29) 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.227.

フェミニズムが含まれるという、殆どミステリーに近いことが日本では現実である。「家」と「家父長制」を批判し、本来「疑似的な家」である「流派」と「疑似的な家父長」である「流派の宗匠」で成立する「習い事」を否定すべきフェミニズムさえ、「フェミニズムを習う」形で「何とか流フェミニズム」の宗匠の弟子になる形で受け継がれているのが日本のフェミニズムではないか。

西欧で貧しい家庭に生まれた女兒が、宝石を装飾として身に着けるようになるには、属する階級が階級闘争を行って革命を起こし、支配階級にとって代わる（共産主義革命で赤い貴族になることを含む）よりほかになく、貧しさの中で辛い労働をするときに歌う労働歌は怖い監督者に統制されることを歌うオーストラリアの羊毛刈の歌のようなものである。大衆相手の芸能・スポーツといったジャンルが出現した現代では、このジャンルでの成功が女性やアフリカ系の人々のようなマイノリティーにも開かれることになった。この芸能・スポーツで欧米のマイノリティーが立場を逆転するメカニズムが、日本女性に対しては「習い事」という形でシステム化されている。その芸能は、必ずしも大衆相手のものでもなく、伝統的な「道」につながるもので、さらに遠くは岩下が論じる古代国家の大祓が持つ倫理規定にまでつながっている。労働歌である田植歌も「習い事」で補強される花嫁や花街の女性の「色っぽさ」への憧れを歌う。これは、日本独特の女性の性欲の管理方式によるのではなからうか。

女性の側に立ってみても、女性には良妻賢母型の自己管理をする欲求と、極端には娼婦になるほどに「女」でありたい欲求があるのではないか。キリスト教・仏教・儒教などの戒律を一般女性にも適用する「禁止令」型では、すべての女性が良妻賢母型を「命令」されるゆえに、反発して、かえって娼婦型の「女」になる欲求も強くすると推定される。

日本のように「性管理の禁令」を出さず、娼婦型の「女」になる欲求の強い女性を遊郭のように売春と芸能・文化の爛熟する場を集める「シロウト・クロウト選り分け制」をした方が、より効率的に大部分の女性に「シロウト意識」を植え付け、良妻賢母型にすることが出来る。さらに、この見方を踏まえれば、農耕民族初期の「テンプル・プロスティテューション」について、「グループ分け制」の萌芽という見方も出来るのではなからうか。

先述の橋本がヘロドトスの記述を紹介した通りアッシリアの女はすべて（金持ちの女性を含め）、一生に一度は、アフロディテ（アッシリアではミリッタ）の神殿で外国人相手の売春を強制されるとすれば、その強制力と「性管理」（良妻賢母型強制ではなく売春強制という通例とは逆方向ではあるものの）の徹底ぶりは凄みさえ感じられる。女性への破廉恥な虐待とも見られ、橋本自身「破廉恥きわまりない風習」³⁰⁾と記述する。しかし、「禁令型」の「性管理」が良妻賢母型強制の一方だけになるのに対し、通例とは逆の売春強制が国家管理で行えるとい

30) 橋本ルシア、『フラメンコ、この愛しきころ』、(2004), p.169.

うことは、やがて女性の「グループ分け制」を発達させる萌芽ではなからうか。終戦直後、日本が国家管理で米軍に娼婦を提供したことは、禁欲方向へも売春方向へも「性管理」が出来る伝統に立つものではないか。

このことにフェミニズムの考察を加えてみよう。まず、外国人相手の売春強制が、アッシリアの全女性にとっての拷問に近いものかどうかである。それが侍女を従え馬車で乗り付ける金持ちの女性にまで適用されるとすれば、本当にこの風習が女性にとっての拷問であったかどうか疑念を抱かせられる。一方、東電OL殺人事件の被害女性は、結婚こそしてないもののOLの鑑のような人物であって、良妻賢母型か、娼婦型か、の二分法では、疑いなく前者になる人物であった。それが、経済的な必要もなく、娼婦として「立ちんぼ」を続け、ついには外国人かも知れぬ犯人に殺害されたことをヒントにすれば、良妻賢母型に管理を徹底された女性には、その反動で娼婦型になり「女」になりたい欲求が増幅するのではないか。農耕民族の初期であったとされるアッシリアでは、むしろ女性の「性管理」が徹底していて、その「息抜き」として外国人相手の娼婦になることを、密かに歓迎する気持ちも、女性の側にあったのではなからうか。そうではあっても、売春強制は女性に対する虐待と捉えるのがフェミニズムの立場である。おそらくその要旨は、自己の「女」としての解放さえ強制された売春という形を取らざるを得ない「男社会」で生きねばならない女性の虐げられた立場ということになる。この「男社会」とは「家父長制」ということになる。

このフェミニズムの議論に応えるには、志賀直哉とヘミングウェイからアメリカのフェミニズムが志向する「解放された女性の未来像」が垣間見えると先述したことに立ち返る必要がある。アメリカでは旧社会の中に隠微に組み込まれた「家父長制に虐げられる女性像」が白日にさらされ、「家父長制」の家父長の地位を女性にも明け渡せというオープンな主張が可能になっている。このオープンな主張と、日本の「シロウト・クロウト選り分け制」との関係を検討してみよう。

「旧憲法の下での女性たちの多くが家という制度に閉じ込められ、父親や夫や子に使えるべきものとされていた中で、芸者だけが客である男性と対等に会話をし、疑似的ながら自由に恋愛も出来、一般の印象とは裏腹に、社会の中で生きることの出来た、数少ない女性たちであったことも事実」³¹⁾と岩下は言う。ここでいう旧憲法下の女性の状況は、江戸時代やそれ以前にも遡ることが出来る。日本の田植歌は「シロウト」であることを徹底管理された早乙女たちが、せめての「息抜き」に「クロウト」について歌い、花嫁という「シロウトが許されてクロウトのように着飾れる」色っぽい瞬間を歌う。岩下の分析を田植歌に適用すると、農民女性の「社会の中で生きる女性」への憧れが込められた労働歌ということになる。

31) 岩下尚史、『改訂版』芸者論』, (2006), pp.259-260.

「社会の中で生きる女性」への憧れと一口に言う。現代のビジネス社会で働く現代女性も競争社会の厳しさを男性と同じように味わう人々もいれば、一般職として会社に付属した単なる労働力である人々もいる。単なる労働力である女性が、自分たちとは隔絶したビジネスエリート的女性を想うように、農作業の早乙女たちが花街の色っぽい美に憧れて歌うのが田植歌であったとすれば、フランスの植民地時代のベトナム人女性が人糞を手で採取しながら、フランス人居留地域の「パリを彷彿とさせる美」を想うことにもなぞらえられる。早乙女たちも肥溜めが傍にあって、人糞を撒かれる田で作業をしている。

ベトナム人女性の人糞採取と田植歌は、経血、精液、人糞といった「汚物」と「遊郭の美」の対比について考えさせ、この二項対立を貫く「生命」について考えさせられる。前稿で紹介したフランスの「美への執着」も「汚物」と「対外的に高等娼婦になる貴族女性がいる宮廷の美」の対比で考えさせられ、フランスも農業国であることを想わせ、カトリックの特徴である聖母マリアは、生命のあかしとしての泉と関係が深く、麦の穂と関係が深い農業の女神であることを考えさせられる。ハプスブルグ家の皇女マリー・アントワネットがルイ十六世の妃として処刑されたとき、肥桶の荷車でギロチンへと引き立てられたと言われることは、「汚物」と「美」が二項対立する文化的土壌を表し、その象徴ではないかとも思わせられる。ルイズ・ケルアイユ（Louise Renée de Penancoët de Kérouaille）（1649 - 1734）は、チャールズ二世の愛人でポーツマス公爵夫人となった人物ながら、まさに「対外的に高等娼婦になる貴族女性」で、イギリス土着のネル・グウィンが、同じくチャールズ二世の寵愛を受けて対立した。

日本には女性の「性欲管理」（それは即ち女性に惹かれる男性の性管理にもなる）は「グループ分け」であって、女性全般を取り仕切る「禁止令」ではなく、可能性の話であって実際には殆どなくとも日本の遊郭通いが貧しい者にも開かれていたということがあって、一揆や暴動の対象になって遊郭が襲われた話は聞かない。フランスでは宮廷が襲われ、高等娼婦を含む西欧宮廷文化の「美」の象徴のように王妃は肥桶の荷車で運ばれて斬首された。さらに王家の紋章付の馬車が暴徒に襲われ、ネル・グウィンが顔を出してルイズ・ケルアイユでないことを示して救われた逸話があって、高等娼婦の質の違いを考えさせられる。

岩下によれば、遊女であれば客に見せることもあることを予定して着る長襦袢を、着ないのが吉原芸者の遊女との差別化であった³²⁾ という。芸は売っても身体は売らず、決して着物を脱がないのだから長襦袢は不要という心意気であった。（ただし、娼婦という言葉があらゆる階級の一般的侮蔑を表す欧米に対し、芸名と源氏名が今でも混同され、源氏名という言葉にさして抵抗がないほど、芸者と遊女の区別に階級意識もなければ、西欧ほどの軽蔑意識もないのが日本である。全くの「グループ分け制」なのだ。）ネル・グウィンは下着の清潔さに気を配り、

32) Ibid., pp.72-3.

踊り子としてすらりとした脚の魅力を披露した現代的なセクシーさの元祖とも言われる。「汚物」と「美」の二項対立を「生命」が貫くフランスの高等娼婦との差は明らかで、ネル・グウィンを考えれば、この問題にまでアングロサクソニズムが顔を出す。

「色気」と「アングロサクソンのセクシーさ」の違いはフェミニズム的考察にも影響する。「色気」は男女差にこだわり、「セクシーさ」は美少年のような中世的魅力を目指す。家父長に虐げられる女性の境遇を告発するのではなく、家父長の座を女性も狙うアメリカ的フェミニズムにもつながる。

「性管理」が「禁令型」であった欧米であるからこそ、スカート着用と「色気」を強制されていた女性が、ネル・グウィンを皮切りに、ショートパンツですらりとした脚を見せる「セクシーさ」に変遷したことは、禁令の緩和であったし、キリスト教的な禁忌である脚を出すことは、ショートパンツへの橋渡しとしてのミニスカートまで「女性の解放」といわれた。これに対して、そもそも「性管理」が「禁令型」でない日本の場合、女性の男性的な装いや行動、特に女性同士の戦いは、むしろ歌舞伎などの主要演目になる。

歌舞伎「加賀美山」は、男社会の争いごとをそのまま女性版にしたような、「女忠臣蔵」ともいえる演目である。いわゆる「忠臣蔵もの」が家父長制をとる「男社会」「男のゲーム」の被害者としての女性を強調してフェミニズムの攻撃ターゲットになるとしたら、主要登場人物がすべて女性に置き換えられている「加賀美山」をどう捉えればいいのかであろうか。「加賀美山」でお初は、追い込まれた尾上の気持を何とか引き立てようと勤め、「忠臣蔵」に託して短気を起こさないよう戒めたりする。しかし、まるで「忠臣蔵」のように尾上（「忠臣蔵」の浅野内匠頭にあたり、尾上を苛める局の岩藤が吉良上野介にあたることも受け取れる）は自害する。その仇討をお初がやり遂げ、それを褒められて二代目尾上になるのは「忠臣蔵」の討ち入りと浅野家再興を想わせる。

「加賀美山」は「忠臣蔵」の焼き直しではなく、前田家の御家騒動（加賀騒動）と、享保9年（1724年）に石見国浜田城主・松平周防守の江戸屋敷で起こった「草履打」事件を素材として「忠臣蔵」を意識して編集したものであろう。現代のテレビドラマの分類でいう、いわゆる「大奥もの」で、將軍を中心に幕閣中心の「表」に対して、女性が同様の権力闘争をする「裏」の世界ともいえる。このことのフェミニズム的な解釈には、志賀直哉の『荒絹』という小説研究が参考になる。以下にこの小説についてのフェミニズムの立場からの研究で、小説の題材になったアラクネについて論じた部分を引用したい。

ギリシャ神話におけるアラクネは、自分の能力（機織）に自信をもちすぎ、それを鼻にかけたために、男性化した女神アテナ（アテナはユピテルの頭より生まれた女神）によって蜘蛛（紡ぐ女＝家庭内労働を行う女性）へと変身させられたのである。つまりギリシャ神話「アラクネ」

とは、神話という形で、女性の労働を家庭内労働と位置づける民衆に対する教訓の物語であったと解釈することができる。

神話との関係において、宗教の面でも、聖母マリアはビザンティン図像で、「紡ぎ」に結びつけられている。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。言い換えれば、聖母マリアの糸紡ぐ像は、女性に模範的な人生を視覚的に示す教科書として働いていたのである。このように、当時家父長制下の社会における女性の中で、「紡ぎ女」のイメージは、倫理化され、神話化されていった。そして労働においては、「織女」・「紡ぐ女」が、「貞節の美德」と等価にされていった³³⁾。

シェイクスピアも『タイタス・アンドロニカス』でラヴィニアが強姦され腕と舌を切り落とされた被害を訴えるのに織物を使い、これはオヴィディウスの『変身物語』から「テレウスとプロクネとピロメラ」を題材としたものとされている。同じ『変身物語』に「アラクネ」の話もある。「織女」・「紡ぐ女」が、「貞節の美德」と等価にされていったと同時に、「沈黙の美德」「沈黙の表現力」ともなり、ピロメラはナイチンゲールのことであり、シェイクスピアの『ソネット集』も失恋で沈黙する詩人の「沈黙の表現力」ともなる。また、『リア王』のコーデリア、『コリオレイナス』のヴィルジリア（グレイシャス・サイレンスの異名あり）もともに「沈黙の表現力」が作品に重要な役割を果たす。

上記の張蓮の『荒絹』論の結論は「物語や登場人物の設定において、無意識の内に当時のジェンダー観を書き込み、物語を完成させていった」³⁴⁾ ことである。この結論が、文字通り正確な分析に基づくジェンダー観なら異論のありようもないものの、ヘミングウェイと比較できるほどの明晰さを持つ志賀直哉が、ギリシャ神話の女神の持つ比類のない残酷さを、何とか日本の小説にも生かそうとした努力は認めるべきではないだろうか。さらに「聖母マリアの糸紡ぐ像は、女性に模範的な人生を視覚的に示す教科書として働いていた」ことは日本女性には適用しにくいことも指摘したい。

そもそも志賀直哉の『荒絹』自体、さして有名ではない。山田耕筰の数点のオペラに多少は影響を与えたのかも知れないものの、山田耕筰のオペラ自体、さして日本人の心に残ったとは言い難い。従って、女神アテナの残酷さは志賀直哉の努力によっても十分日本文藝では生かされなかった。一方、シェイクスピアの手にかかると『タイタス・アンドロニカス』のタモーラは、ギリシャ神話の原作を超えて、比類なく残酷な女性の存在として印象に残り、『リア王』のゴ

33) 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.

34) Ibid., p.236.

ネリル、リーガンとともに世界文藝史に残ることとなる。さらに、残酷さばかりではないものの、『アントニーとクレオパトラ』でクレオパトラというローマ帝国の運命を左右する女性を描いたことで、フェミニズムが言う「男性化した女神アテナ」つまり家父長的存在であるユピテル（ゼウス）の威を借りる（もしくは威の一部を委譲される）ことで権威を保つ女性像を超えた、独立して影響力を行使する女性像を描出したことは、注目すべきではなからうか。

このような強い女性が直哉の祖母であったかどうかは検討を要する。志賀直哉にとって実生活で接した人物の中では、祖母が「女神」の資格を備えていたと指摘し、現実に祖母から彼が女の恐ろしさを受け取ったのは間違いないとする高橋秀雄の論を引用して張蓮は賛意を表している³⁵⁾。これについては後で論じるにして、そもそも架空の世界で「恐ろしい女神」を日本文藝は描き得ていない。「傾城」という言葉だけが中国文学の影響で日本の古典文藝に頻出しても、本当に国家を揺るがす迫力のある悪女が、歴史上の実際にも、文藝の中にも、未だかつて日本で登場したことはないのではなからうか。

天照大神が日本の最高神とされても、その神話は天岩戸伝説であり、要するに「いなくなったら困る」存在が日本女性の力だということを象徴している。卑弥呼を生き生きと描いた古典文学はない。静御前、春日局に篤姫を加えても国家を揺るがしたほどではない。細川ガラシャもさほどでないことは、いかに日本がキリスト教化されなかったかの証明になる。一人紫式部だけが世界的な知名度を誇っても、政治家ではないので、直接国家を揺るがす力があつた訳ではない。

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³⁶⁾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。それは後にするとして、政治権力をふるうという形での直接的に力を持つ女性が日本では育たなかった。

その理由は「聖母マリアの糸紡ぐ像は、女性に模範的な人生を視覚的に示す教科書として働いていた」ことが日本ではなかったからだと考えられる。上記で挙げたラヴィニア、コーデリア、ヴィルジーリアはこれを規範とし、タモーラ、ゴネリル、リーガンはそれに反逆する、いわば反対の規範を求めた女性ではないか。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。これは追々詳細に論じたい。

日本女性はこのような信仰や規範意識で自己の女性像を形作るのではなく、「シロウト・ク

35) Ibid., p.233.

36) Ibid., p.234.

ロウト選り分け制」に従って女性像を形づくるのではないか。直哉の時代なら着物の着付けて襟の合わせ方にもシロウトとクロウトの区別があった。そこでクロウトの女性もちろりと思ひ浮かべつつシロウト女性としての自覚をして、シロウト女性の中での身近な女性に模範を求める。それは現在でも同じではないか。自分の年齢と相談してミニスカートの丈やショートパンツからの脚の露出度を決める際に「シロウト・クロウト選り分け制」を働かしている。そこに聖母マリアかそれに代わる規範意識は介在しない。

かつて「恋人が街でキスをするようになる」が恋人カップルの「解放度」の指針のように言われたときがあり、実際コマーシャルの影響もあって日本人カップルの間ではやりかけたことがあった。そのときは男性の方が積極的で、街中でキスをされると日本人の若い女性は背筋を伸ばして姿勢を正す姿がよく見かけられ、そのうち日本人カップルによる人前でのキスはほとんどなくなった。現在、街中でキスするカップルは大抵韓国などアジアの日本以外のカップルだ。日本人カップルも、やれと言われて出来ない訳ではないものの、やる必要がないからやらないということではないか。つまり、「人前でのキス」は日本人カップルにとって「解放度の指標」ではなかった。

あったように見えて「人前でキスするな」という倫理コードが日本女性を束縛していたのではなく、あったのは「良家の子女（お嬢様）」「普通の家庭の女の子」「やや不良っぽい女の子」「風俗で働いてもいい女の子」などの「グループ分け」があって、それは現在でも続く「シロウト・クロウト選り分け制」の延長ではないか。かつて「人前でのキス」が流行ったとき、日本人の若い女性の背筋を伸ばして姿勢を正す姿がよく見かけられたのは「良家の子女」か「普通の家庭の女の子」に分類されたく、「やや不良っぽい女の子」や「風俗で働いてもいい女の子」ではないことを示したい欲求ではないか。日本語の「ハシタナイ」は不作法、慎みがない、など、作法での区別の分類感覚に基づく形容詞で、「良家の子女（お嬢様）」と「婢（はしため）」を両極端として、中間段階もいくつかあって、という分類が存在する結果生まれた。「ハシタナイことをしない」が「良家の子女（お嬢様）」「普通の家庭の女の子」の倫理コードにも見えるのは、結果として「人前でのキス」が作法コード違反だからであり、キリスト教倫理のように婚外の「性」を禁止する（それにつながる行為を含め）意味の倫理コードではないのはいか。

日本軍の慰安婦をめぐる問題が複雑なのは、「倫理コード」としての婚外の「性」を禁じる意識が日本にないからだと思う。韓国などが慰安婦問題を提起する根底には、婚外の「性」を禁止する意味の倫理コード違反としての働きを無償でさせた（日本が負けて軍票が紙切れになった）という意識がある。一方、「シロウト・クロウト選り分け制」の日本では、例えば「良家の子女（お嬢様）」や「普通の家庭の女の子」に分類される若い女性が軍によって強制的に慰安婦とされた事例は少ないと思っている。事実、こうした女性は日本語教育の助っ人や慰問

団として徴用され、「やや不良っぽい女の子」「風俗で働いてもいい女の子」以外は慰安婦にはされなかったであろうとの大多数の日本人の「推定」（それが正しいかどうかは分からない）があるのではないか。「やや不良っぽい女の子」や「風俗で働いてもいい女の子」を慰安婦として徴用したからといって、それを罪のない女性を地獄落ちさせたに等しいほど悪いとは根本的に思っていない。婚外の「性」そのものが悪いという倫理コードがないからだ。倫理コードがないから、「風俗で働いてもいい女の子」を人間として軽蔑することはない。西欧などのように「売女（ばいた）」という罵り言葉は日本では一般的ではない。

現代、欧米や倫理コードを採用する世界の国々で、倫理コードが緩和され、そのために女性の解放が進むように見える現象が、日本に適用されないのは、日本女性が縛られているのは倫理コードではなく、いわば作法コードのようなものだからではないか。「良家の子女（お嬢様）」に分類されたければ、人前での立ち居振る舞いとして性的放縦が許されないだけの話で、裏でやりたければ、いかようにでもどうぞ、というのが日本古来の作法コードであった。そこに、倫理コードを押し付け、裏表があるのは気に食わないと批判しても、それは、とりもなおさず日本女性を縛るのが作法コードで倫理コードでないことを示すだけのことではなかろうか。

では欧米の女性はどうかであろうか。先述の「聖母マリアの糸紡ぐ像は、女性に模範的な人生を視覚的に示す教科書」³⁷⁾ということが、本当に倫理コードであったかどうかは検討を要する。まずシェイクスピアの『夏の夜の夢』がルネサンス文学としてキリスト教倫理からの人間の解放を意味する説明には、この「教科書」は有用である。

「貴女とわたしとは、細工好きの神さまでもあるやうに、針でもって二人がかりで、同じ一つの花を製（こしら）へました」（坪内逍遙訳、三幕二場）は、しとやかな二人の娘が、仲良く刺繍をする様子を描写している。それが激しい争いになったことを嘆く台詞である。二人は「糸紡ぐ聖母マリア」だったのか、それが「織物で女神と競うアラクネ」になったのか（それならどちらがアラクネでどちらが女神アテナなのか）、あるいはアラクネを蜘蛛にして人間を排除し、「平和に織物を織る女神の複数化」なのか、そうした解釈は微妙でむずかしい。結末から判断して、女神アテナと競う人間アラクネの二人が、争いの結果、あやうく蜘蛛に変身させられそうになったものの、人間に留まって、それはルネサンス的に解放された女性としての人間になるということではないか。この解釈は、すぐ後で紹介するアラクネの物語に出てくる「魔法の草の汁」がヒントになっている。

また、この作品には身分違いや年齢違いで恋の成就が妨げられ、親の指図で結婚することを「他人の目で恋人を択ぶなんて！」（坪内訳、一幕一場）と批判する、まるで日本国憲法の結婚は両性の合意のみという条項の宣伝のような台詞もある。

37) Ibid., p.228.

この作品を上記の分析で表現すれば、恋する女性に日本国憲法的な解放をもたらすには、一度女性二人の、どちらかが女神アテナに、どちらかが蜘蛛への変身を強制されるアラクネになるかを決するほどの闘争が必要であったということになる。ここでアラクネの物語を確認しておきたい。

男まさりの、金髪の女神には、その出来ばえが癪にさわった。・・・手にしていたキョトロス産の黄楊の椽（ひ）で、三度、四度と、アラクネの額を打った。かわいそうなアラクネは、こらえきれないで、ひと思いに首をくくった。哀れを催したミネルヴァは、ぶらさがっている彼女を抱き上げて、こういった。「腹ぐろい娘さん、生きてだけはおいで！でも、ぶらさがったままにいるのよ！先のことも、安心してはならないね。おまえさんの一族には、末ながく、同じ懲罰をのこしておくのだから」

こういつて、立ち去ろうとしながら、魔法の草の汁を彼女にふりかけた。と、たちまちに、不吉な毒薬に触れた髪の毛が、抜け落ちた。それとともに、鼻も、両耳も落ちる。そして、頭がたいそう小さくなる。からだ全体も、ちっぽけなものとなった。脇腹に、やせこけた指がついていて、脚の代りをする。あとは、腹ばかりだが、今もその腹から糸を吐いて、むかしどおり機織りに励んでいる。彼女は蜘蛛になったのだ。（中村善也訳、オウイディウス、『変身物語』）（岩波文庫、1981）

『夏の夜の夢』でも「花の汁から作った媚薬」が活躍する。目覚めて最初に見たものに恋をすることで、妖精の女王タイターニアはロバの頭をかぶったボトムに恋をし、二組の人間の恋人カップルに大混乱が起こる。女神アテナがアラクネを蜘蛛にしたのも「魔法の草の汁」だ。この「蜘蛛に変身する」を、「恋の行き違い地獄に墮ちる」とシェイクスピアが解釈したとは取れないであろうか。蜘蛛は、網を張って男を捕らえる娼婦のイメージもある。またディケンズの『大いなる遺産』に登場するミス・ハヴィンシャムは、婚礼の日に夫に逃げられ結婚詐欺が判明する究極の失恋の結果、婚礼の日以来時間が止まった部屋にいて、主人公に「恋をして失恋させる」という自分と同じ苦しみを味わわせようとする。ハヴィンシャムは蜘蛛のようだ。（時間の止まった部屋は、世界に無数にある、本物の蜘蛛の巣もある、貧窮した失恋女性の部屋を連想させる。）

そうした失恋の苦しみを与えることとは別に、首を吊った女性を「ぶらさがったままにいろ」として蜘蛛に変身させる残酷さは、シェイクスピアが『タイタス・アンドロニカス』の中でラヴィニアにうつわを持たせタモーラの二人の息子から流れる血を受けさせるシーンにつながる。この場面、ジュリー・テイモア監督の映画「タイタス」では二人の息子を逆さ吊りにした演出が行われる。シェイクスピアはギリシャ悲劇の愛憎、虐めと復讐合戦の人物の組み合わせを変え、

ジュリー・テイモアは同じ織物をめぐる話としてアラクネの物語を参考にしたか、タモーラという女帝の残酷さを分析して、たまたまアラクネが受ける懲罰の残酷さと趣向が一致したのではなかろうか。このタモーラの残酷さはディケンズが創造したミス・ハヴィンシャムの残酷さにつながる。

蜘蛛に変身させられたアラクネのイメージと、女性に模範的な人生を視覚的に示す教科書としての聖母マリアの糸紡ぐ像は、一見無関係な遠いものに見える。しかし、マリア像に抱きしめられるとその腕に多くのナイフが付けられていて、マリアの御胸に抱かれることが拷問になる器具にも象徴されるように、清らかな聖母マリアのイメージと拷問のイメージは切っても切り離せない。シェイクスピアの『ハムレット』の「尼寺へ行け」（三幕一場）というハムレットがオフィーリアに言う台詞の「尼寺」はナナリー（女子修道院）のことで、ともすれば女郎屋と同義語になり、それは単なるレトリックではなく、現実に風紀が乱れたらそうなる可能性が大きかった。その綱紀肅正には、苦行のような禁欲生活が必要であり、それは鞭打ちを伴う拷問に近いものにもなる。聖母マリアに近づこうとする集団には、そのような修行が歴史的に課せられる。

聖母マリアとは、そもそも原罪を免れた女性であった。しかし、生身の女性が原罪を免れるには、西欧の風紀の乱れた修道院では拷問に近い懲罰が必要であり、その懲罰がそのまま原罪の苦悩を表すとも言える。修道院の女郎屋化と綱紀肅正の拷問が、清らかな聖母マリアのイメージにつきまとう。それが西欧のヘブライヘレニズム文化ではなかろうか。

日本の江戸時代の責め絵がキリスト教の影響かどうかははっきりしない。遊郭から身請け代なしの脱走取り締まりで、遊女が似た拷問を受けることはあったかも知れない。しかし、駆け落ちには死罪もあれば、女性は非人にする懲罰もあった。西欧のように性行動そのものが倫理コードとして取り締まりの対象になるのではなく、商売道具としての女性管理が問題であった。その場合、倫理コードが生きている社会で、脅迫して倫理コード違反のことをやらせるには暴力や拷問の必要度が高いけれど、社会自体は倫理コードが支配的ではなくて、個人的な想いによる突発的な倫理コード（個人的に好きでない人に身を任せる自分を許せないといった）しかない社会では、暴力や拷問の残酷さは、そう多くはないと考えるのが妥当ではないだろうか。

借金で本人と家族を縛って売春をやらせるメカニズムは、現在もマフィアなど反社会組織が西欧を中心に行っている手口である。そこには暴力や拷問が付き物になる。日本の遊女についても、同様の見方がなされる。しかし、そうであれば、古代から現代までの芸者・遊女について語った岩下尚史の著書に、もうすこし暴力や拷問の影があっても良さそうなものである。岩下はその見方を否定することに力を注ぐように見える。親たちが借金で縛られるというよりは娘の出世の糸口として花柳界入りを考えた岩下は言う。「女性の社会参加が一般的でない社会通念の下での、古代以来の巫女信仰に基づくもの」として「芸者であろうが、女給であろうが、

またはお屋敷の女中、或いは百貨店の店員、電話交換手であろうとも、どれも“つとめ”をすると云う限りにおいては、娘の操が危険に曝されることに、そうたいした変わりがあるとは思ってはいなかった³⁸⁾と主張する。この主張を字義通り受け取れば、昭和のかなりの時期まで「テンプル・プロスティテューション」感覚が生きていたことになる。それは少々眉唾ものという見方もあろう。しかし、それと重なることながら、日本人の性行動管理は作法コードであって倫理コードではないということではなからうか。そう考えれば、岩下の主張も決して荒唐無稽ではない。

このことと、前稿で、中世的な「道」を信じて命がけの修行をする職人と、西洋を精神的な祖国とする進歩的文化人の対立という小西の指摘について検討したことは結び付けられる。「テンプル・プロスティテューション」は、女性を外国人に娼婦として差し出してもよいほど農耕民族の団結は強いということではなからうか。進歩的知識人が国家、国旗の尊重に疑問を呈し、左翼系知識人が北朝鮮やソ連の考え方を尊重する一時期があったなど、いわば「思想的テンプル・プロスティテューション」を行える「ゆとり」があるほど、農耕民族としての団結力が強いのが我が国とは言えないであろうか。その団結力が東日本大震災の折の東北の人々の世界の模範となる行動につながったし、一方、決して西欧かぶれのインテリの支配に屈しないからこそ原発をめぐる議論が決着しない混乱があるのではないか。

科学コミュニケーション論で、欧州では①反公害、反原発、科学技術批判からTA（テクノロジー・アセスメント）へ、②TAへの市民参加手法へ、③市民運動の担い手がTA機関の担い手へ、④市民運動論が科学コミュニケーション論へ、というようになんらかの形でつながっている³⁹⁾のに、日本ではそうになっていないとされ、政府審議会への批判的立場の学識経験者の参加について、御用学者か市民運動家（の味方）かといった捉え方になり、社会構成主義の健全な評価とつながっていない⁴⁰⁾とされる。

日本の民衆は怖いインテリの監督者に統制されることに慣れていないし、インテリが西欧のように民衆を統制する怖い監督者であったことはない。オックスフォード大学の近くの土産物屋でさえオックスフォードのインテリが驕りに驕って周辺の民衆とトラブルを起し殺人事件まで発生した歴史を掲示してある。ケンブリッジ大学選出の議員であったアイザック・ニュートンはジェームズ二世の押し付けるカトリック絡みの大学人事に断固反対し、名誉革命でジェームズ二世を追い出した後、公務員は英国教会への帰依（カトリック信者排除）が不文律となり、それは政教分離原則として現在も続いている。

38) 岩下尚史、『名妓の資格』, p.33, (2007).

39) 藤垣裕子・廣野善幸編、『科学コミュニケーション論』, (2008), p.55.

40) Ibid., p.56.

フランスの啓蒙思想は百科事典の編纂にとどまらず王と王妃の首をギロチンで斬り、大勢の神父の血を流した。「知」は英国以上に怖い存在であって、歴史的には領土や国民の生命・財産以上に重要視されたフランス語を統御する力を「政府審議会」であるアカデミー・フランセーズは持っている。一方、富山大学人文学部で長く言語学の教授であった浅井亨は学者と芸者の類似性を主張し続けていた。これに岩下尚史の議論を重ね合わせると、日本の「知」は、少なくとも国学や漢籍の学者については、命がけの修行をした師匠として芸者の「習い事」を指導しながら、定家の「紅旗征戎は我が事にあらず」の伝統に従って権力の行使に直接関わらない(せいぜい助言に留める) 伝統を守っていた。芸者を日本が誇る最高の知性と讃えかねない岩下の論調に沿っても、芸者も学者も、どこかパトロン影を払拭できない存在ではある。その点が科学コミュニケーション論の日本の「政府審議会」についての嘆きにつながるのではなかろうか。こうした点まで「フェミニズム」の考察対象になるところが日本の特徴である。

以上の日本の「フェミニズム」についての考察は上村松園の「序の舞」という絵に端的に現れている。その凛として犯しがたい気品の陰に、本人とその周辺の命がけの修行の存在や、芸のためには意に沿わぬ男に身体を任せることを厭わない作者の生き方も反映して、岩下尚史の言う「神あそび」の伝統に立つ文化が感じられる。

さらに、フェミニズムについての考察で、大陸西欧的な「人形の家を出る」フェミニズム、マルクス主義的フェミニズム、「家父長制」の家父長の地位を女性にも明け渡せというオープンな主張をするアングロサクソニズムのフェミニズムを端的に表す図像を提示すれば、ダヴィッドの「ナポレオンの戴冠式」が挙げられる。

図柄はナポレオン自身が法王を呼びつけておいて自分で自分に帝冠をかぶせた瞬間ではなく、すでに帝位に就いたナポレオンが妻のジョゼフィーヌに皇后の冠を被せる瞬間である。傍らの法王の右手は、聖母マリアの受胎告知を讃えるときの仕草をしていて、ジョゼフィーヌが聖母マリアに擬せられる。ということは、飼葉桶に眠るイエスの前に跪く貧乏な女性の姿で描かれる、よくある聖画としての聖母マリア像との違いが際立つ。

この絵全体をキリスト教に従うことの否定とも取れる。ヘブライヘレニズム文化からヘブライズムを取り去ればヘレニズムが残る。ジョゼフィーヌは聖母マリアではなく、ジュピターから権力を授かる女神アテナになったとも言える。その儀式をローマ法王が祝福している。カトリックの神父を殺戮して理性の祭典を行ったフランス革命を経て、今度はローマ法王に従える英雄が帝位に就き、妻を皇后としたのだ。そこにはナポレオンに捧げるつもり交響曲の宛名を「英雄」に書き換えたというベートーヴェンの逸話がちらつく。

飼葉桶に眠るイエスの前に跪く貧乏な女性の姿で描かれる、よくある聖画としての聖母マリア像が受胎告知を受け、無原罪のお宿りでイエスを身ごもったとすれば、清く貧しく美しい聖母マリアは精液を受け入れることもなく、その清らかさを強調すれば、経血も糞尿も出すこと

のない存在で、貴重な宝石であるラピスラズリの青い衣を神から授けられたもののように纏う存在になる。しかし、その虚構性の仮面をはぎ取れば、宝石は王侯貴族と高位聖職者が親戚関係を結んで独占する富の結果となり、その象徴であるマリー・アントワネットは、その虚構性を剥ぎ取られる象徴のように、肥桶を運ぶ荷車でギロチンに向け運ばれねばならなかった。その段階を経て、貧乏な名ばかりの貴族出身のジョゼフィーヌが、再び皇后という王侯貴族の姿をして英雄の前に跪く。

その姿には、ジュピターの前の女神アテナ、イエスの前の聖母マリア、ルイ十六世の前のマリー・アントワネット、その母のマリア・テレジア、そしてエリザベートやエカテリーナといった西欧の女帝たちの姿が重なる。さらに、そこに黒人初のアメリカ大統領であるオバマの前に時々宮廷風のお辞儀をして膝を折るヒラリー・クリントンの姿を重ねるのは飛躍があり過ぎるであろうか。

アングロサクソニズムの中でも英国のフェミニズムを考えるにはエヴァレット・ミレーの「オフィーリア」が分かり易い。さらに、同じ作者が描いた「ジャンヌ・ダルク」がさらに分かりやすい。1865年制作の「ジャンヌ・ダルク」は魔女として描かれたジャンヌを検索すると、その中に分類される。しかし、甲冑の兜を脱いで曝した素顔はフランス娘らしい繊細で清純そのもので、かなりな美人である。多く描かれたブロンテの『ジェイン・エア』の肖像と比べても、表情の厳しさや、がっしりした体格において、ジェインの方がよほど「魔女」のようだ。しかし、考えてみれば、清純な乙女の様相だからこそ、ジャンヌが魔女なのかも知れない。

エヴァレット・ミレーは、シェイクスピアが『ヘンリー六世』第一部で魔女として描いたジャンヌを、そのテキストに忠実に絵画化している。上半身は甲冑で、背景に脱いだ兜が見えて、剣を膝に置いて、天を仰ぐ目は純粋そのもので、真剣に祈り、天の声を聴いて民衆を鼓舞した巫女としての役割は絵画からも伝わってくる。このことと、シェイクスピアが「魔女として描いた」ことは一見矛盾するようでもあった。シェイクスピアは英国側に立っているから「魔女として描いた」とされる。だからといってジャンヌを醜い老婆にした訳ではない。それは、テキストを読み返せば分かる。清純な巫女が発する言葉としても通用するし、むしろその方が効果的な台詞にも見える。

飼葉桶に眠るイエスの前に跪く貧乏な女性の姿で描かれる、よくある聖画としての聖母マリア像や、マリー・アントワネットが、王侯貴族の持つ虚構性を剥ぎ取られる象徴のように、肥桶を運ぶ荷車でギロチンに向け運ばれた姿などの分析の後で、エヴァレット・ミレーのジャンヌが赤いスカートを履いているのを見るのは、原罪を突きつけられる西欧女性の宿命を連想させられてショックなほどだ。ジャンヌは裁判で異性装をとがめられ、女装すればレイプされる矛盾に直面した。マリー・アントワネットが近親相姦の疑いをかけられ、それを否定し、やがて死刑になったのと同じように、西欧女性は、ヒロインになって転落し死刑になるとき、

必ずといっていいほど、性的放縦をとがめられる。火炙りもさることながら性的放縦の烙印を押すことが西欧女性に加えられる刑罰として後世に残る人格破壊になる。シェイクスピアがジャンヌを描くときも、そのような手続きを踏んでいる。

ジャンヌはしばらくして名誉回復され列聖された。牢獄で繰り返しレイプされ、異端として火炙りになった後、多くは殉教者になる聖人に列せられた。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）発想の論考を紹介したことが、ジャンヌを想えば、必ずしも奇抜には思えなくなる。

以上、多岐にわたって女性学的考察をしてきた。結局、先述の「女性らしさ」を共同体感覚と捉えることができることとしたことで整理できる。「周囲への気遣い」が「女性らしさ」であり、それを省略して契約社会感覚を前面に押し出すと「周囲への気遣いなしの自己主張」と捉えられ「女性らしさ」を失ったと看做される。日本女性は倫理コードではなく作法コードで動くから、「人前でのキス」は一時期流行っても廃れてしまうとしたことは、言い換えれば倫理コードは契約社会感覚と一体であり、作法コードは共同体感覚と一体であることを示す。国家存亡の危機に神の名によって兵士に奮起を促すという、徹底的に倫理コードで動くジャンヌ・ダルクを、徹底的に辱め焼き殺す仕打ちの残酷さは、作法コードの強制が女性にもたらす残酷さの証明になる。男性は比較的簡単に作法コードもしくは共同体感覚を捨て去り、倫理コードもしくは契約社会感覚で動ける。女性にはそれが困難なことをジャンヌ・ダルクは示し、それが女性学をめぐる様々な考察の中核のように思われる。アラクネをめぐる考察も、倫理コード・契約社会感覚で動く女性に作法コード・共同体感覚を強制する残酷さの考察になり、テンプル・プロステティューション問題も、外敵の侵入に際して、倫理コード・契約社会感覚での対応をすべきところ、作法コード・共同体感覚を強制する残酷さが出現したということではないだろうか。日本の色街の西欧との違いも、倫理コード・契約社会感覚が強い西欧と、すべてを作法コード・共同体感覚で取り仕切ろうとする日本の違いと捉えられる。そこには西欧に対して階級意識が希薄な日本の特性も現れている。