

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 その七

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 その七

### 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 (1)

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。

## 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 (1)

「シェイクスピア現象」は言い換えれば「文藝研究から見たアングロサクソニズムの隆盛」である。現象の定義を工夫すれば、科学技術社会論に関わるNPO活動の隆盛とも、具体的な現象としてはほぼ重なる。シェイクスピア存命中より、むしろ王政復古期以後にシェイクスピアが注目され、オランダ出身のウィリアム三世が「シェイクスピアの国」の首長として活躍したことを考えれば、英米にオランダや北欧諸国（アングロサクソニズムの国とは言えないものの）が加わるNPO活動の隆盛にこの現象を重ねることは荒唐無稽ではない。

アメリカで科学技術に関するNPO活動が盛んなことに加え、西欧でも特に英国、オランダ、北欧諸国でサイエンスカフェやコンセンサ会議など、科学技術に関するNPOが盛んな理由の一つに、「直接民主制の伝統が長く、社会の各セクターが立場に応じた組織を作ってそれぞれの見解を表明するという活動が活発であったという事情」を挙げる説<sup>1)</sup>があることを紹介した

---

1) 春日匠、隠岐さや香、「ヨーロッパにおける「社会/科学技術」関係基盤形成の取り組み:欧州委員会『アクションプラン』など」、丹羽富士雄(編),『科学技術政策提言:「需要」側からの科学技術政策の展開』,財団法人政策科学研究所,(2004), pp.139-58.

論文（以下、「榎木論文」と略する）<sup>2)</sup>がある。

英国、オランダ、北欧諸国はシェイクスピア劇を受容し、またその想定する舞台となった国々であり、「社会の各セクターが見解を表明する直接民主制の伝統」を共通項目として考え、これを現象の定義とすれば、シェイクスピア劇のコンセプトはまさにそれであり、「シェイクスピア現象」はまさにその活動である。つまり「シェイクスピア現象」は「直接民主主義の伝統の現代に現れた活動現象」であり、科学技術NPOの隆盛は、その意味で「シェイクスピア現象」の一環なのである。

その一方で、科学技術NPOの隆盛と「シェイクスピア現象」の並行関係のマイナスの例として、「榎木論文」がフランスを例にとって説明するような、両者が不活発な地域の伝統が存在する。それは、シェイクスピアが比較的の不評であったフランスであり、「榎木論文」は論じないものの、シェイクスピアの原作がやや歪められて伝わる、ドイツである。これらの地域に、「榎木論文」が言う「カトリック中央集権型の国家」という科学技術NPO活動が盛んでない理由<sup>3)</sup>を適用することもまた荒唐無稽ではない。

まず、NPOがフランスで盛んでなかった理由について、「公正・公平な間接民主制を損なう」経緯が指摘される。<sup>4)</sup>この「公正・公平」を敷衍すればアンシャンレジームの第一身分、第二身分の縁戚関係による独占を排除し、高貴な血筋が、学歴エリートなどの教育メリトクラシーに置き換えられたことではないか。高貴な血筋による支配が、学歴エリートの支配に取って代わられた。フランスでのカトリックも、これとは真逆の方向性を持つ革命政府とその流れを組む現在の政府も、低学歴者排除・教育メリトクラシー尊重の間接民主主義の伝統としては同じことになる。「榎木論文」が論じないドイツに目を転じると、確かにカトリックとプロテスタントの闘争にナチスが介入するドイツの状況は複雑ではある。けれどフランスでカトリックと革命政府が、方向が真逆でも同じ低学歴者排除・教育メリトクラシー尊重の間接民主主義の伝統に連なるように、科学技術社会論でも、低学歴者排除・教育メリトクラシー尊重の間接民主主義の伝統は無視できない。

そうした「間接民主主義」は言い換えれば「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」とでも言い換えられる。文化面において、ドイツは、まず音楽（エリートでなければ相手にされない世界）の先進国としてそれがあてはまる。フランスはエコル・ノルマル・スーペリエールとグランゼコール出のエリート（音楽ではコンセルバトワール）が、科学技術を含む文化の

---

2) 榎木英介、春日匠、「科学技術政策とNPO—政策提言型科学技術NPOの現状と課題」、『科学技術社会論研究5』, pp.44-55.

3) Ibid., p.48.

4) コバヤシ、コリン、「フランス・アソシエーション活動の歴史的変遷」、『市民のアソシエーション：フランスNPO法100年』, pp.13-100.

ほとんどすべてを支配する国である。料理まで料理学校の教育メリトクラシーを国家が介入して構築する。

グランゼコールでは給費が支給されるなど、経済格差による差異の解消策はあっても、限界があって、移民問題も抱え、多元化する社会のニーズに応え、間接民主主義への不満への対策としてもNPO活動が重視されると「榎木論文」は論を展開する。<sup>5)</sup>

近年ドイツが脱原発を掲げ、フランスが原発依存大国であることが注目された。方向が真逆でも、両国の「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」の伝統の現れとも取れる。こうした伝統と、先述の「社会の各セクターが見解を表明する直接民主制の伝統」（つまり「シェイクスピア現象」の伝統）を念頭に、では、日本にはいかなる伝統があって、欧米に比べ科学技術に関するNPO活動が不活発なのであろうか。

「榎木論文」は、NPO活動が不活発だけでなく、日本では、そもそも科学技術研究者の声が政策に反映しにくいことを指摘する。著名な科学技術研究者でも、政治家や官僚への影響力はほとんどない。科学技術に理解を示す大物政治家に頼るにしても、その数は少なく、ロビー活動も効果は薄く、NPO法人中科学技術に関するものは4%という最低の水準であると指摘する。<sup>6)</sup>

「榎木論文」は、以上の状況の最たる例として国立大学の法人化反対運動を掲げ、反対はしても対案を示せない状況で「象牙の塔」に閉じこもるイメージを払拭できなかったとする。<sup>7)</sup> これらのことを欧米の状況と比べると、まず考えられるのは「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」の伝統がある一方で、そのエリートの意味はノーベル賞受賞者など一部に限られ、またフランスのエリート教育機関ほど日本の著名な教育機関は国内の権威として認知されていないということである。

民主党政権下で科学技術予算の大幅削減に対抗して、ノーベル賞受賞の科学者と東大、京大、早稲田、慶応の四つの大学の学長が記者会見を行って効果をあげた。現在、山中伸弥教授のノーベル賞受賞に伴いiPS細胞に関する分野に大きな予算がついて（まだまだ不十分との声もある）注目されている。ノーベル賞を取れば、その科学技術研究者の声が政策に反映されることは、「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」の伝統が日本にも生きていることを考えさせられる。この伝統を歴史にもとめれば、例えば森鷗外と東大医学部教授の脚気の原因をめぐる論争があった明治時代を想わせる。東京帝国大学というエリート養成機関が機能していて、「国家

---

5) 榎木英介, 春日匠, 「科学技術政策とNPO—政策提言型科学技術NPOの現状と課題」, 『科学技術社会論研究 5』, pp.48-9.

6) Ibid., pp.44-7.

7) Ibid., p.46.

が号令しやすいエリート育成型民主主義」というフランスやドイツ型が、少なくとも戦前までは、ない訳ではなかったと思わせる。ただし、民主党政権下では、東大、京大、早稲田、慶応の四つの大学の学長が「記者会見」をしなければ政府に圧力をかけられなかった点が、その衰えを物語る。

結局、日本では「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」と「社会の各セクターが見解を表明する直接民主制の伝統」が中途半端に折衷された結果、科学技術政策決定についてNPO活動が必要な現在も、それが不活発という現状になっているのではないか。

その「中途半端さ」を詳細に検討するために、なぜ英国で「社会の各セクターが見解を表明する直接民主制の伝統」が、いわゆるオックスブリッジが支配する国ということで、一見「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」にも見える国に存在するのかを検討してみよう。それは国家が介入する固定化した教育メリトクラシーではなく、業績次第で変動する民間主体の教育メリトクラシーだから、ということではないか。

英国では中流階級と労働者階級の対立の構図で様々なことが決められていく。この階級差は国家が介入して固定化したものではなく、緩慢ではあっても個人的努力や結婚によって流動するものである。英国で「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」ではなく「社会の各セクターが見解を表明する直接民主制の伝統」が生きている背景になる。中流階級には階級意識があまりないともいわれるが、労働者階級にははっきり階級意識があって、自分の子供にもその階級に留まらせたいと願う親が多いという社会学的調査も散見し、ロックミュージシャンの生き方分析で「頑張らない伝統」という労働者階級意識を標榜するものも散見する。これは階級の存在の証拠であると同時に、教育メリトクラシーの存在を証明しつつ、その本質を半ば否定する考え方でもある。パブリック・スクールからラッセルグループの大学への進学を目指す教育メリトクラシーの存在があって、学費の高さと学生や生徒に要求される訓練の厳しさがイギリスでは突出していて、そこに参加する側より、参加しない側の意識が「あのように頑張るより自分たちが幸せ」とし、労働者階級意識として確立される。各種の賃上げ闘争にしても、労働者側ははっきり階級闘争意識を持つ。政治体制が議員内閣制で立憲君主制という「間接民主主義」で、内閣も議院もオックスブリッジが支配する世界だとしても、それで（つまり間接民主主義で選ばれた首相の裁定、もしくは首相の助言を得た女王陛下の裁定だからという理由で）各種の賃上げ闘争や労使交渉が解決することはありえない。

つまり英国の場合は清教徒革命、名誉革命といった市民革命が、労使交渉の形で制度として定着しているといえる。その対立の構図は、オックスブリッジの支配という、一見「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」に見える中流階級に対して、その支配の及ばない労働者階級が対決する構図になる。

フランスの場合は、教育メリトクラシーを半ば概念として否定するような「頑張らない」労

働者階級が、交渉する一大勢力として存在しないのではないか。そもそもフランス革命が暴力革命であって、体制の行き過ぎを是正する労使交渉に似た制度として定着するような形ではない。フランスでストライキが発生すると、イギリス側からの渡航が危険を理由に制限されるほどである。暴力革命も辞さない左翼の関わりも噂される。そういうタイプの労使紛争があっても、フランスの「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」そのものは揺るがない。揺るがすものがあるとするれば、「榎木論文」が指摘するような移民問題である。英国でオックスブリッジの支配が労働者階級に及ばないように、フランスの「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」は移民には及ばない。

日本の場合、第二次世界大戦までは「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」であったといえなくもない。陸軍士官学校、海軍兵学校もエリート養成機関に含めれば、第二次世界大戦の指導体制は、一応説明がつく。では、戦後どうなったのか。英米型の「社会の各セクターが見解を表明する直接民主制の伝統」が育ったようには見えない。特に昨今NPO活動が英米にならって幾分活発化しているのに、科学技術に関するものは、ほとんど育たないのはなぜであろうか。

これを解明するには、フランスのギロチンが階級闘争の道具であったのに対し、日本の幕末から明治にかけての「切腹」は、階級闘争であったのかどうか、そもそも明治維新が階級闘争の視点での市民革命であったのかどうか、検討する必要がある。つまり日本の「市民革命」が、これまで考察してきた文脈においてのフランス型か英国型かを見極める必要がある。

さらに、勤皇派の王朝美学に対抗する正岡子規のリアリズムの中心概念である「客観写生」をめぐる、その同調者と小西との対立は、日本の「市民革命」にフランス型を見る小西に対し、英国型の導入と位置付けて良いかどうかとも検討を要する。

そのヒントになるのは、明治維新に遡って日本の「市民革命」の本質を問う前の現状分析として、日本では短歌・俳句に関わる愛好者は俳句が150万人、短歌が50万人とも言われる。一方、詩の愛好者は数万人にとどまることである。なぜこれが科学技術に関わるNPO活動と関係するかと言えば、文藝の愛好者がつくる同人誌の同人などの団体は、まさに知的な作業に関わるNPOである。

そうした視点から、本論文シリーズで二度ほど引用した<sup>8)</sup>以下の短歌を、今一度問題にしてみよう。

---

8) 1-2「モード論」の展開という先行研究、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）。

感潮域の水質詳しく調べゆく河口堰をば深く問いつつ<sup>9)</sup>

この短歌について「1-2『モード論』の展開という先行研究」の項目で「長良川河口堰の環境調査をテーマにしたこの短歌を科学者の単なる趣味と軽視することは出来ない。しかも、この短歌の解釈は文学史を中心にした文学研究の知見だけでは不可能である。どうしても科学技術社会論を導入せざるを得ない必然がある。明治期から現代までの科学者がつくった漢詩、短歌などを集め、その『文学研究』を行えば、それは必然的に科学技術社会論になるであろう。」と先述した。それはそうなのであるが、踏み込んだ研究が例えこの短歌の背景にあり、かつ、科学技術社会論に興味を持つものがそうした研究を行ったとしても、この短歌そのものに研究成果が果たして反映されているであろうかという疑念を、科学技術に関わるNPOの活性化を願うとき、抱かざるを得ない。

つまり、小西が日本文藝の特性として挙げた（1）短章性（2）対立の不在（3）主情性および内向性（主智性は中国など外国からの借り物）という分析は、そのままこの短歌に当てはまる。<sup>10)</sup> 即ち、まず表現として短か過ぎるので、背景に研究があっても、水質調査で何が発見され、河口堰の何が問題なのか明示されない。また対立が描かれないので、この調査によって調査するグループの争点をはらんだ立場が明示されることがない。さらに明治以後の借り物である科学技術という主智性が、本来は主情的、内向的な短歌にそぐわないところを強引に短歌にしたきらいがある。（諏訪のアクロバットのような才能で、本来短歌になりそうにもないことを短歌にしたとも言える。）

これが現代詩にするのであれば、ある程度の長さを確保し、対立点を明らかにして、科学技術の知見に基づく主智的な展開が可能であろう。しかし、短歌、俳句に比べて、現代詩のグループは日本では多くの共感を得ることは困難である。その理由は、まさに小西が指摘する日本文藝の特徴の三要素のすべてに反するからである。

こうした問題点が現代詩に限られた場合、文藝研究といえば好事家のなぐさみに見られがちのところ、それはその通りと放置しても良い（あまりに影響力が小さいという意味において）かも知れない。けれど日本が近代国家として立つときに、特に主智性の拒絶が特徴である短歌や俳句の愛好者の多さと影響力を考慮すれば、国全体の知的NPO活動が主智性の拒絶だけで行くことを放置して良いものではない。その要求を含め、文藝研究は科学技術や国家に関わる大事に重要な分析を提供できる。

この点が分かり易く見て取れる日本の皇室が好む短歌表現について考えてみよう。比較のた

---

9) 諏訪兼位、『科学を短歌によむ』(2007), p.78.

10) 小西甚一、『日本文藝史I』(1985), pp.33-44.

めに、エリザベス女王がダイアナ妃の死に際して行ったスピーチを、上記の三点（１）短章性（２）対立の不在（３）主情性および内向性で分析してみよう。

このスピーチの特徴は最初の方にある次の行に集約される。

It is not easy to express a sense of loss, since the initial shock is often succeeded by a mixture of other feelings: disbelief, incomprehension, anger -- and concern for those who remain.

「不信」「無理解」「怒り」といった言葉は、ダイアナ妃の死が巻き起こしたドラマを描き出す。これを提示しておいて、その解決に向かうための様々な心情吐露と意見表明があって、最後の行は次のようになる。

It is a chance to show to the whole world the British nation united in grief and respect.

「悲しみと尊敬で英国民が一つになろう」と呼びかけるところに、そもそもの女王とダイアナ妃の確執を乗り越えた女王としての責任感が現れている。このスピーチはシェイクスピアの演劇やジェーン・オースティンの小説のようにドラマティックである。

その意味で、つまり語られる要素が多く、そのすべてがドラマのように構築されているという点で（小西の「短章性」の意味はそうした構築がないことを意味する。その意味で『源氏物語』さえ長編の長さを生かし切れていない「短章性」が指摘される<sup>11)</sup>）まず（１）短章性は当てはまらない。日本の皇室であれば、「故人を失った悲しみ」の一点のみに集中したものになったであろう。このような様々な要素を織り交ぜ、皇太子とダイアナ妃の確執、そのことによる二人の王子が味わった不幸まで示唆する文言が発せられることはまずないであろう。

次に、この女王のスピーチのドラマティックな構成は（２）対立の不在どころか、対立を余すところなく描き、その上で、その克服を訴える内容になっている。

さて、最後の（３）主情性および内向性の観点でながめると、二人の孫にあたる王子への祖母としての愛情は真摯なもので、それが全スピーチを貫く。シェイクスピア劇というよりオースティンの小説で使われる手紙の調子ともいえる。

これを日本の皇室に置き換えれば、微妙な違いになる。それはオースティンの小説の中の手紙が持つ「主情性および内向性」と、「短歌・和歌」の持つ「主情性および内向性」の違いである。つまり、ドラマや小説では、そこで描かれる「母を亡くした孫への愛情」は、全く登場人物の個人的なこととして描かれる。それを普遍化して、人類全体の問題として捉えるのは読者の側

---

11) Ibid., p.35.

に任されている。一方、短歌の場合は、表現自体に普遍性への配慮が必要になる。

例えば、女王のスピーチの次の行を問題にしたい。

This week at Balmoral, we have all been trying to help William and Harry come to terms with the devastating loss that they and the rest of us have suffered.

おそらく女王が二人の王子を迎え、好きなものを用意し、あふれるばかりの祖母としての愛情を注いだことを示唆しているのであろう。けれど、これを例えば「大いなる悲しみに遭いし我が孫を、ひたすら世話し愛（いつく）しみ慰む」などといった短歌にしても、少なくとも日本の皇族の短歌として通用するか疑問である。下手な短歌の極みながら、日本の皇室流を真似て、試みに作ってみれば、「我が孫にお茶を入れつつ、涙して母を失いし世の子らを想う」といったものになる。「世の子ら」を導入すれば、何とか日本の皇室が目指すものにやや近くなるのではないか。つまり、日本の皇室短歌には表現自体に普遍化が必要である。

英国の女王はシェイクスピア劇やオースティンの小説のように語り、日本の皇室の人々は「短歌・和歌」のように語るのではないか。つまり、仮に同様の事態があったとき、日本の皇室は、同様の不幸に遭遇した多くの人々への気遣いを必ずコメントに入れるのではなかろうか。英国の女王のスタイルなら、ただ正直に身辺を語るだけで受け取り手に普遍化を期待できるけれど、日本の皇室は常に短歌・和歌の形式で語るので、常に世の人々への配慮を明示的に表現することが必要になる。

英国の王室を含めた貴族が常にシェイクスピアに親しみオースティンの小説に親しみ、日本の皇室が「短歌・和歌」を詠み、歌会始に重きを置くのは、決して好事家の趣味ではない。特に日本の皇室は常に「短歌・和歌」の言葉で話す。いわば「短歌・和歌」語で冠婚葬祭を語り、災害に遭った人々を慰め、戦争を語る。それによって、いわゆる政治・経済との距離を保ち、長い伝統で培われた皇室の品格と権威を維持する。

この日本の皇室が持ついわゆる政治・経済との距離は、文化全般に及び、以下に述べる皇室と学問の一体化の伝統によって、「榎木論文」が指摘する国立大学の法人化をめぐる大学教員と政府との確執の本質になるのではなかろうか。文化は政治・経済と距離を保たねばならないとすれば、政府によって法人化をさせられることは、まさにその距離を無くするように命令されたことであって、対案を示せるような性質のものではなかった。

国立大学の教員の多くは（「文化勲章や学士院賞など貰くらえ」というスタンスの者を除いて）、本人が目指す訳ではないものの、結果として学士院賞や文化勲章を授けられたら果報と心得ている。文化勲章受章は、政治・経済に直接関わらず、文化に寄与したことの証である。政治・経済との距離は重要であって、そこで学問の自由が担保される。国立大学法人化反対運

動は、そうした本質的な感覚からのものではなかったか。

そう分析すれば、科学技術研究者が政治・経済への発言力が乏しいことは理の必然ということになってしまう。けれど、皇室はともかく、科学技術研究者は、たとえ「学問に王道なし」の理念からの政治・経済との距離感は保ちつつ、政策提言の力は必要である。これを考えるとき、小西が日本文藝の特質として分析した三要素（皇室の発言にも当てはまる）は、日本における科学技術コミュニケーションにおいても重要ではなからうか。

欧米と日本との違いはあっても、世界共通の認識に立つ科学技術について語るには、まず西欧のマクロ倫理としての科学技術社会論の分析や主張をしなければならない。米国流のミクロ倫理を参考にしながら、日本的メソの倫理を言うなら、欧米と日本では異なる法の支配について語る必要がある。欧米で確立された法の支配が、日本では受け入れにくいことと、その対処法について、考察してゆきたい。

その前に、日英の皇室比較で得た知見をまとめれば、英国王室は「人間ドラマの魅力」をアピールし、日本皇室は「ドラマを超えた（あるいは避けた）人への思いやり」をアピールすることになる。明治天皇はドイツの皇帝を模し、昭和天皇以降は英国王室に接近している。上記の「ドラマを避けた人への思いやり」か「ドラマを超えた人への思いやり」かは、さらなる英国王室への接近について考えさせられる。緩慢な動きながら、前者から後者への変化が日本の皇室に見られるからである。

雅子妃が日本国内で環境への不適應を起こし、オランダ王室との交流で救われる様子は、科学技術関係NPO活動の盛んさと直接関わる。オランダは科学技術関係NPO活動の盛んな国である。全く荒唐無稽で現実味の全くない妄想と見られて仕方がないことながら、もし雅子妃がオランダに長期に逗留し、ヨーロッパ中心の皇室外交を展開し、それを許す体質に日本国が変化すれば、科学技術関係NPO活動の盛んな国に日本はなっているであろう。

つまり英王室もオランダ王室も先述の「直接民主制の伝統が長く、社会の各セクターが立場に応じた組織を作ってそれぞれの見解を表明するという活動が活発であったという事情」の産物である。日本の皇室は、小西の『日本文藝史』シリーズを中心に佐藤俊樹の分析をまじえてまとめれば「日本国民の相互への思いやり（佐藤のいう心情反射作用）の中心」ということになる。この両者が接近しうるかどうかは、科学技術関係NPO活動の盛んな国に日本になるかどうかにか、直接関わってくる。そのことを論じてゆきたい。

フランス映画「禁じられた遊び」(Jeux interdits) (1952年公開)をまず問題にしたい。アカデミー賞名誉賞(後の外国映画賞に当たる)やヴェネツィア国際映画祭サン・マルコ金獅子賞などを受賞した、あまりにも有名な白黒映画である。戦争や大人たちのいがみ合いに傷つく子供の、愛犬を葬り、さびしいだろうからとモグラの死体などを集め、十字架を盗んでは、飾り

付け、キリスト教とは別種の動物の墓場を創る感覚で、それがそのまま戦争批判になっている。

これと並行させて、本論文シリーズで度々引用した小西の「西洋を精神的な祖国とする進歩的文化人」批判とを並行させて論じるとき、昨今の原発論争でのフレームの食い違いに至る考察が出来る。

これを念頭に、次に俵万智の『サラダ記念日』（1987）から次の二首を問題にしたい。

「この味がいいね」と君が言ったから七月六日はサラダ記念日

7・2・3（なにさ）から7・2・4（なによ）に変わるデジタルの時計見ながら快速を待つ<sup>12)</sup>

他愛もない恋人同士の会話で「サラダ記念日」を設定したり、デジタル時計を「なにさ」「なによ」という風に若い女性の感情表現をするものと見做して語呂合わせしたことが、どうして文学作品として爆発的な売れ行きで迎えられたのだろうか。それは有史以来の人類の原型的な行為として、「記念日」を設定する事象が、現代の若い恋人の新鮮さと結合し、「デジタル」という「科学技術イデオロギー」に基づく「哲学用語」が、現代生活の日常と結ばれるからだといえる。

つまり「記念日」設定の感覚とデジタル時計が若い女性のように「なにさ」とか「なによ」と物言う感覚である。さらにこのことと、以下の報告とを比較参照していただきたい。

唯一、ヨーロッパと大きく異なっていた日本の新聞メディアの特徴として、クローン牛の誕生（もしくは死亡）を報じる中で個々の牛に対する「親近感・愛着」を強調した記事の存在が挙げられる。「愛着」によるクローン動物の捉え方は、クローン羊ドリーを「進歩の象徴」もしくは「恐怖の象徴」として語ってきた欧米の新聞メディアと対照的であった。ヨーロッパの新聞メディアが抽象的なレベルでクローン技術の問題を取り扱っていたのに対し、日本の新聞メディアの捉え方は、一頭一頭のクローン牛の個性を注視したものと考えられる。（バイオテクノロジーを報道した新聞記事の分析<sup>13)</sup>から）（以下、この分析を「日本の新聞記事分析論文」と略す）

・・・苦痛を尺度とする帰結として、遺伝子組換え動物の実験に関しては「遺伝子組換えが

---

12) 原文は（なにさ）（なによ）をルビ表記。

13) 日比野愛子、永田素彦、「バイオテクノロジーをめぐるメディア言説の変遷—朝日新聞の内容分析を通じて」、『科学技術社会論研究 5』, p.70.

特に苦痛感覚を刺激するとはいえない。したがって、通常の動物実験の規制以上のものは必要ない」との割り切った発言も見られた。苦痛が起きることが問題なのであり、構造破壊（遺伝子組換え）に問題はないという議論につながることになる。（イギリスの動物実験規制を分析した論文<sup>14)</sup>から）（以下、この論文を「イギリスの動物実験規制分析論文」と略す）

つまり「日本の新聞記事分析論文」では、個々のクローン動物を「親近感・愛着」の対象として日本人が同情を示すのに対し、欧米ではそのような現象は見られず、「イギリスの動物実験規制分析論文」では苦痛がなければ問題なしで片づけられていることになる。

デジタル時計を「親近感・愛着」の対象として「なによ」「なにさ」と言わせるのは、俵万智のような特異な才能が必要である。しかしクローン動物の個々への同情を示す言説は日本人全般に訴えかける。俵万智の短歌を多くの日本人が共感を持って迎えた理由が、クローン動物への日本人の反応で読み解ける面があるのではないか。その要点は、日本人の心の中のアニミズムないしアニマティズムの残存と、「間接民主主義」における心情反射作用（佐藤俊樹の書物<sup>15)</sup>に頻出する用語を援用する）の役割である。佐藤は主として戦前の修身教科書の考え方をターゲットにして分析を行う際にこの言葉を用いた。ここではもっと広くクローン動物への日本人の反応である「親近感・愛着」も含めて心情反射作用という言葉を使いたい。

まず、アニミズムないしアニマティズムが俵万智の短歌にあることを仮定して、小西の「言霊」分析を思い起こしてみよう。「言霊の作用によってさまざまな現象や事態が起きるのは、人間でないもの（俵万智の短歌の場合の「デジタル時計」も念頭に置いてみよう）が言語をもち、人間の言語に反応するからである。岩石や草木が言述主体になるのは、それらが人間のような霊性をもつことにほかならず、葦原中国者、磐根木株草葉猶能言語。[葦原の中つ国には、磐根木の株・草の葉も猶ほ能く言語ふ]とされる以上（神代記・八一）、すべての自然現象もまた同じく霊性をもつはずである」<sup>16)</sup>「文藝以外の世界でも、言霊は、二十世紀の日本にころうじて生きている」<sup>17)</sup>（その注記で小西は高層ビルディング建設でも地鎮祭に神主が祝詞をあげないと関係者の心が安定しないことを指摘<sup>18)</sup>）といった小西の指摘を考えると、俵万智の二首は言霊が二十世紀に生き延びた例として捉えることも出来る。

高層ビル建築の地鎮祭も、小西のようにすぐれた国文学者として祝詞の内容がすぐ浮かぶ感

---

14) 大上泰弘、神里彩子、城山英明、「イギリスにおける動物実験規制を支えている思考様式」、『科学技術社会論研究 5』, p.88.

15) 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).

16) 小西甚一、『日本文藝史 I』, (1985), p.142.

17) Ibid., p.143.

18) Ibid., p.146.

覚とは別に、一般の建築関係者は祝詞の内容は聞き流し、むしろ「着工記念日」の制定感覚で、その日を祝う感覚ではないか。二人の前途を祝う「サラダ記念日」と発想は同じで、その意味で言霊が二十世紀に生き延びた例に「サラダ記念日」も入るのではないか。小西の一連の『日本文藝史』シリーズでは、戦勝祈願や年の初めの豊作祈願など、言霊の力を信じて祈願をする例が多く見られる。これらは、「戦争開始記念日」「元旦という記念日」といった「記念日制定感覚」にすぐさま翻訳できる。それは上記高層ビルディング建設と祝詞の関係で「関係者の心が安定しない」と小西が指摘したことに大きく関わる。

クローン動物への日本人の反応で俵万智の短歌を読み解く論点の二番目の「心情反射作用」が「間接民主主義」「国家の号令」といったことに関わることを、このことは想起させる。つまり「起工式」という「着工記念日」によって工事を始めるのは関係者の団結に関わる。それは国家の記念日を制定することで国民が団結し「国家の号令」に従うことにも発展する。小西が指摘する「関係者の心の安定」を、文字通り「祝詞の威力」ととったのでは、「二十世紀以後も建築関係者は祝詞の威力を信じる、やや非科学的な考え方をするのか」となってしまう。そうではなく、問題は関係者の組織としての団結の問題ではないか。

さらに、欧米の科学技術はキリスト教体系からの発展とする（法王庁が占星術を否定して天文学が発展し、ガリレオを生み、ニュートンも隠れアリウス派の信条があるとされるほどキリスト教神学にこだわった）のは、科学史家が一致している点である。これに対して、日本の科学技術を支える体系的なものがあるのかどうか、「日本教」なるものがあるのかないのか、議論の分かれるところである。一つの考え方として、「いわゆる宗教」ではなく佐藤俊樹のいう「心情反射作用」をそれに代わるものとするアイデアも考えられる。

小西の言う「言霊」も、現代におけるものも加えれば、それに当たるのではないか。小西の『日本文藝史』シリーズは、全篇をあげて文藝の視点でそのことを追及したとも言える。それが欧米にはない、日本にだけ二十世紀を生き延びる考え方として言霊と、あらゆる存在がものを言うアニミズムないしアニマティズム（「アニミズムが自然現象に内在する人格的な精霊を信ずるものであるのに対し、アニマティズムは非人格的な霊力を信じる」<sup>19)</sup>と小西は解説）を指摘するとき、また言霊思想を中核とする祝詞が、「起工式」という「着工記念日」によって工事を始める関係者の団結に関わることを思うとき、それらがクローン動物への「親近感・愛着」の対象とする心情が日本人の特異性としてあることを指摘する科学技術社会論で解明できるかも知れない期待を抱かせるのである。

ここでもう一度小西の指摘を振り返ってみよう。

---

19) Ibid., p.146.

十七世紀以降は社会的に低い階層の職人や藝人がむしろ自分の「道」を誇りとするようになる。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。吉川の『宮本武蔵』に熱狂したのは、この根性や魂だったろう。<sup>20)</sup>

この点に関連して、「2-2-(a) アングロサクソニズムについて」の中で、小西が『大菩薩峠』に『日本文藝史』の五ページを割いたことを指摘した。さらに、その指摘を繰り返せば、この五ページの後、小西は吉川英治を例示して、思想の核を持つことで大衆文藝と純文藝との差が縮まることを論じてゆく。<sup>21)</sup> その思想の核とは、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ことになる。<sup>22)</sup> ここからくみ取れるのは、その対立こそが、小西が『日本文藝史』『日本文学原論』を通して訴える小西自身の「思想の核」になる対立ではなからうか。小西は西洋を精神的な祖国とする進歩的文化人の理解者（賛同者ではない）であると同時に、中世的な「道」を信じて命がけの修行をする職人でもあったのではないか。言い換えれば西欧的「普遍知」と日本的「集合ローカル知」を絶えず戦わせることを『日本文藝史』『日本文学原論』を通じて行っているように思われる。

この観点で言えば『サラダ記念日』も日本的「集合ローカル知」による西欧的「普遍知」批判とも受け取れる面があることになる。

ただし、こうした言霊思想、アニミズム、アニマティズムなどで表されるものがなぜ現代日本に生き残ったかを考えるとき、「言霊思想の残存」と考えるべきで、「言霊思想が現代も生きている」というより祝詞を介して「起工式」が持つ組織の団結推進機能が生きていると考えるべきである。佐藤が戦前の修身教科書を分析したような、団結に関わる心情反射作用が、現代でも生きていて、ただし戦前の修身の考え方が生きている訳でもないのではないか。現代、公立の初等・中等教育において、例えば中学や高校の校長などが、戦前の修身的な考え方を披露すればマスコミに叩かれる。だから戦前の修身的な考え方が積極的に現代日本で推進されているとは言い難い。では修身的な考え方が廃れたかといえば、佐藤の分析では、例えば死に関して、「個体の死に対して鈍感でいられ」（家族の中で生き続けるなどといった考え方）、これは特攻隊を生む精神土壌として一種の「宗教」とも考えられるけれど、西欧近代社会で「尊厳死」が「宗教」とはみなさないのと同じように、日本近代社会の内部にいるかぎりでは「宗教」と

20) 小西甚一、『日本文藝史 V』,(1992), p.823.

21) Ibid., p.658.

22) Ibid., pp.822-3.

意識されないことになる。<sup>23)</sup>

佐藤が指摘するように日本では「尊厳死」の考え方が浸透せず、臓器提供もあまり盛んではない。こうした事柄への倫理的な議論も進みにくい。だからといって、そういう考え方が完全にはない訳ではない。佐藤の論理に従えば、日本人は仏壇の位牌だけを信仰して、中央の仏画には目もくれず、いわば「位牌教」の信者だということになる。確かに日本人が位牌を尊重することは仏壇という本来「仏を崇める」はずの仏具の本末転倒に見える。けれど建築関係者の「起工式」が組織団結の機能を持ち、祝詞は「起工式」の中核をなすけれど、祝詞の持つ「言霊思想」の役割は、不可欠ではあるけれど支配的ではないことを思い起こすべきではないか。仏壇における仏の存在は、不可欠ではあるけれど支配的ではなく、仏教信仰は家族という組織団結の機能が重要ということではなかるうか。

現代、仏壇を中心にした家族団結は揺らいでいて、東日本大震災を契機に「絆」の大切さが叫ばれる。また都会では孤独死が増え、家族が個人の死を看取ることが廃れ始めている。このことも建築関係者の「起工式」を考えると理解しやすい。つまり、建築や土木の作業は、作業の主体が一つの企業、工務店とは限らない。臨時のアルバイト作業員を含め本来「絆」のない人々が集まり、臨時に「絆」を形成して作業をする。そのために「起工式」が必要になる。そこで不可欠な祝詞の中身に耳を傾ける人は皆無に近く、まして言霊思想など全く無関係に近い。つまり、佐藤は修身の考え方を中心に、天皇を中心にした日本の永続的な「絆」の中核に心情反射作用があるとした。けれど、日本人は仏教、儒学、神道をはじめとした様々な「宗教めいた考え方」を採用し、「一応不可欠とする」「組織団結の道具としての起工式のようなもの」は尊重してきたものの、一部の「それぞれの考え方における原理主義者」を除いては、「宗教めいた考え方」を「原理として」採用はしていないのではないだろうか。むしろ、どの「宗教めいた考え方」にも一応通用する心情反射作用を抽出し、それを日本人の最も大切にするものとしたためにクローン動物にさえ心情反射作用として「親近感・愛着」を感じるようになったのではないか。

映画「禁じられた遊び」は、いわば欧米の戦争を支えるキリスト教理念が「禁止」する動物への心情反射作用を描き、欧米の戦争を告発した。けれど欧米のキリスト教に匹敵するような、心情反射作用の発言力（戦争を告発する発言力を持つ）を禁止する体系が日本では支配的にならなかったから心情反射作用と、その現れとしての儀式、儀式の中核にある（人々があまり意識しない）言霊思想が「残存した」のではなかるうか。仏教でも儒学でも、どれか一つが圧倒的な勢力を日本で獲得していれば、これらは姿を消していた（あるいは映画「禁じられた遊び」のように体制批判の手段になった）かも知れない。日本では複数の体系が並立したため、外国

---

23) 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.

産体系（仏教、儒学、キリスト教、科学技術思想などは概して外国産）を便宜的に利用し、いわゆる神道で括られる古代日本からの考え方の中に温存された言霊思想、アニミズム、アニマティズムなどで表されるものも、原始的なものそのものではなく、「親近感・愛着」（日本のカワイイ）とでもいったヴァリエーションまでもを持つことになる。

以上の考え方は、映画「禁じられた遊び」が示す、禁止された「心情反射作用の発言力」が、日本の歌舞伎・浄瑠璃で描かれる「忠臣蔵もの」の「切腹」で端的に説明できる。討ち入りの四十七士の「切腹」は「浅野家を再興せよ。それによって公儀の沙汰の不釣り合いを解消せよ」とする「死者の発言力」つまり「心情反射作用の発言力」を示すものではないか。「日本の新聞記事分析論文」が言う、「進歩の象徴」もしくは「恐怖の象徴」として語ってきた欧米の新聞メディアと対照的な「愛着」によるクローン動物の捉え方や、「イギリスの動物実験規制分析論文」が指摘する「苦痛も加味するが、むしろ命を奪うことを問題とする日本」（この点はすぐ後で詳述する）と欧米の「苦痛のみを問題視する」考え方の違いも、「死者の発言力」と関係するのではないか。つまり、日本人はクローン動物と人間とにあまり境界を設けず、「可哀想だ」という感覚を持つことで「死者の発言力」を認める。

忠臣蔵の四十七士が「切腹」によって幕府の政道の歪みを告発し、映画「禁じられた遊び」が、無視されるはずの小動物の墓をつくって戦争を告発し、ともに「死者あるいは死んだ動物の発言力」を確保した。そこに共通する「可哀想だ」という心情反射作用と、昨今話題になって国際的な評価を受ける日本のカワイイは、無関係ではない。「可哀想だ」とカワイイはつながっていることを、次に論じたい。

「起工式」が持つ組織の団結推進機能と剣豪小説などの大衆文藝は、そのいささか古めかしい衣を新しげなものに取り換えて、『サラダ記念日』のような若い女性の息吹を吹き込まれた「カワイイ」価値観を提示するものに変身することが出来る。それが、さらに二十一世紀には進化した。

『サラダ記念日』だけでははっきりしなかったこのコンセプトは、AKB48が登場してビジネスモデル化し、コスプレが国際的になり、「カワイイ」が国際語になった現在、日本文化の特質として正面から考えるべきことになってきている。これは、西欧に絶対にはないものでもなく、映画「禁じられた遊び」（1952）の動物の墓をつくるコンセプトと通うものがあることは繰り返し述べてきた。日本の「カワイイ文化」がフランスで流行ることと無関係でもないであろう。

ここで、もう一度『サラダ記念日』の二首を、日本のカワイイと、小西が言う日本文藝の特質である三点（1）短章性（2）対立の不在（3）主情性および内向性で分析してみよう。

「この味がいいね」と君が言ったから七月六日はサラダ記念日

このライト・ヴァースといわれる軽さは、何だろうか。本来夏の記念日なら七月四日のアメリカの独立記念日や八月十五日の終戦記念日（終戦の日）といった重いものが浮かぶ。そのように、重いはずの記念日の仲間に、サラダの味がいいと言われて、ちょっぴり料理上手の奥さんとしてほめられた感覚（それも結婚する気も本当はないのに）を感じただけの日を、記念日として仲間入りさせたことにある。

この「重いはずの記念日」と書いた「重さ」とは何であろうか。それは死者を悼む日、つまり多くの人々が死んだことを追悼する「命日」の重さである。そこに日本人独特の感性を指摘したい。夫を亡くしてお骨になった状態を「まあ、こんなに小さくなってしまって」と痛切な声を上げた妻を私は知っている。日本人がお骨にこだわる理由をそこに見た気がした。日本人は小さなものを好む。

どんなに日本人の多くに親しまれ敬愛された存在であっても、日本人はそれがミイラとして残されることを、外国で多く例があるようには望まない。立派な体格の人物であっても、お通夜ではしばしば顔の部分だけが開かれたお棺でお別れをし、お骨という「小さくなる」ことに抵抗感はない。「お別れ」という心情反射作用、「小さくなったお骨」というカワイイものに愛惜の念を惜しみなく捧げる。むしろ巨大なミイラという可愛くないものには抵抗感があるのではないか。

無理にクローン羊ドリーへの心情反射作用である「可哀想だ」と、日本のカワイイをこじつけようとしているのであろうか。「思春期の少女」の感覚が日本文化を読み解く一つの鍵であって、そこで「可哀想だ」と「カワイイ」が一つの感覚で結ばれるのではないか、との仮説を提示したい。

『サラダ記念日』は確かに青春を歌う軽い詩に見える。けれど、そこに「思春期の少女」が隠れているから魅力的なのではないか。「万智ちゃんがほしいといわれ心だけついでいきたい花いちもんめ」「万智ちゃんを先生と呼ぶ子らがいて神奈川県立橋本高校」といった「万智ちゃん」がいることが本の爆発的売れ行きと関係している。「思春期の少女」が大人に向かい青春の歌を歌って媚を売る「芸者」という批判が作者を傷つけた。けれど以下の「2-3-(a) 女性学傾向の社会論」で先述したことを再掲したい。

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。芸者は客の話を手際よく聞く。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。」<sup>24)</sup>

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。

こうした感覚からいえば「芸者」「日本のカワイイ」は『サラダ記念日』の爆発的売れ行きを誘った魅力と重なる。さらに日本の「判官びいき」をあわせて「護ってやりたいと思わせる魅力」を中心に展開する文化を日本文化の特徴としてもいいのではないか。「庇護したい欲求を誘う心情反射作用」とでもいうことになる。それは以下の小西の太宰論についてもいえる。ここでも「可哀想だ」と「カワイイ」が一つの感覚で結ばれるのではないか。

悲運に陥ってほしくない人物が逆境にさすらうとき、判官びいきとよばれる心情のため、ある種の美しさをその悲運に移入したがる傾向は、おそらくヤマトタケル説話よりも以前から現在にいたるまで、日本に根づよい。・・・太宰治が自分ではその現象を意識しなかったにもせよ、かれのファンたちにとっては、結構な疑似判官だったにちがいない。<sup>25)</sup>

小西はこの指摘に注記で桜桃忌に集まるファンの多さを指摘する。<sup>26)</sup>

小西の場合おそらく『斜陽』を念頭においてであろう、太宰治疑似判官説を展開している。「名将や美姫の代用品」<sup>27)</sup>としての疑似判官という指摘である。そこに「亡びの美」を意識しても実存主義とは認められず、それは日本における唯一神の欠如とも関係すると指摘する。<sup>28)</sup>

このことは先述の芸者論とも関係する。芸者は「美姫の代用品」としての疑似判官ではないか。芸者は、例え何不自由なく育てて芸者になったとしても、やや誇張に過ぎることでも、一つは客の涙を誘う悲運話を用意する。一方西欧人には判官びいきはなく、悲運話はストレートには通用しない。唯一神のモラルは娼婦と芸者を区別しない。唯一の神への愛を誓い、唯一の伴侶への愛を誓うモラルだからである。

そして「愛人でいいのとうたう歌手がいて言ってくれるじゃないのと思う」俵万智は上記の論理でも芸者である。芸者を、唯一の伴侶への愛を誓うモラルと、モラルで構築された公序良俗に、やや違反しつつ、それだから秩序に耐え切れない人々を慰める存在とすれば、太宰治が

---

24) 岩下尚史、『改訂版』芸者論』, (2006), p.221.

25) 小西甚一、『日本文藝史 V』, (1992), p.873.

26) Ibid., p.881.

27) Ibid., p.873.

28) Ibid., p.873.

描く『人間失格』の主人公は、その男性版でもある。太宰本人と重なりつつ、公序良俗秩序に耐え切れないことを告白し、その点では同類の女性をなぐさめ、作品では狂気に至り、事実としては心中に至る。

現在、小西の指摘（太宰治人気は判官びいき）は『斜陽』より『人間失格』を題材にして、その正しさが継続しているのではないか。桜桃忌に集まる人の数は多く、その理由がどの作品によるかは調査しにくいものの、実際高校生の感想文コンクールでは『人間失格』がナンバーワンの人気になる。ここで、小西の太宰治疑似判官論の根拠を『斜陽』から『人間失格』に差し替えると、構築の点で問題が生じる。『斜陽』には構成と時間処理との弱点が見られ、『人間失格』のほうは、日本だけでなく、欧米人にも感動的な完璧さをもつと小西が指摘する<sup>29)</sup>からである。

ここで確認したいのは「判官びいき」「日本のカワイイ」には「政治的宗教的秩序をやり過ぎす心情反射作用」があるということである。小西が「日本だけでなく、欧米人にも感動的な完璧さをもつ」とは、当時の公序良俗が十分作品に描かれた上で、それについていけない主人公を描いた作品としての読みがあつてのことである。あくまで「当時の公序良俗秩序への理解」が前提になっている。

現在、高校生を中心に『人間失格』に人気があつたとしても、その読みに「当時の公序良俗秩序への理解」が十分とは思えない。さらに『新ハムレット』を書いた作者らしく、『ハムレット』という政治的宗教的秩序の持つ欺瞞に傷つけられた若い男女を描く作品があつて、その作品を日本の戦前から戦後にかけての状況に置き換えて構成した作品になっている。キリスト教的なイノセンスの概念などは、そうした背景なしにはあり得ないし、それがあつたから欧米人にも完璧さを訴えられるのではないか。当時の政治的宗教的状況にも詳しくなく、シェイクスピアも知らない高校生に、『人間失格』の構成が完璧かどうかどうかは疑わしい。それを念頭に、先述の小西の指摘する日本文藝の特質としての「短章性」の意味は構築の不在を意味し、その意味で『源氏物語』さえ長編の長さを生かし切れていない「短章性」が指摘される<sup>30)</sup>ことを思い起こしてみよう。

これらを思い起こすとき、フランス映画の「禁じられた遊び」に日本文藝の「短章性」があるだろうか、という点が気になる。もちろん「短章性」はない。動物の墓を造る背景には、戦争や大人たちのいがみ合い批判がある。そこにはカトリックの信仰という、フランス文化が築き上げた構築があつて、背景にあるものが巨大であり、とても「短章性」を言う気にはなれない。けれど、日本で貧しい複雑な家庭に育った子供が知り合つて動物の墓を造る行為をする日

---

29) Ibid., p.942.

30) 小西甚一、『日本文藝史Ⅰ』(1985), p.35.

本映画をつくることを考えてみる。フランス映画で、十字架を盗む設定があるので、それに倣って、あちこちの仏壇から位牌を盗んでくる設定にしたとする。それだと、出来あがった作品については「短章性」を指摘したくなるのではないか。カトリックのような構築された信仰ではなく、仏壇や位牌もまた「短章性」を指摘したい信仰だからである。そう考えれば、小西は「文藝」に「短章性」があると指摘するけれど、そもそも日本の「文化」に「短章性」があるのではないか。言い換えれば「カワイイ」を愛でる文化が日本文化なのではなからうか。

このように、文藝の特質だと小西が指摘する（１）短章性（２）対立の不在（３）主情性および内向性は、果たして文化の問題か文藝の問題かという点が気になる。つまり太宰の『人間失格』がシェイクスピアの『ハムレット』を下敷きにしているという視点をとれば、葉蔵とハムレット、葉蔵の妻とオフィーリア、葉蔵の父とクロードィアス、葉蔵の母とガートルード、といった人物が対応しつつ同時に対立的に配置され、『人間失格』の、決して主情性および内向性だけでない構築が見えてくる。『ハムレット』と文字通りの筋書での対応はないものの、主人公の道化の性質と内向性の同居、父母を含む周囲への不信感ハムレットと共通する。『ハムレット』同様、かなりの長さの作品であり、登場人物は互いに対立し、理智的な作品でもあることになる。

けれどこれらを理解しない若い日本人の読者（特に高校生）が『人間失格』を読むとき、当時の公序良俗秩序は消え、したがって『ハムレット』の背景にある西欧的な秩序も消え、やさしい文体と男女のもつれが悲劇に向かい、主人公のやさしさと、政治的宗教的秩序（その詳細を理解しないまま）の持つ欺瞞への敏感さ、弱さの意識と無力感など、高校生と共通するものだけが残るのではないか。かくして葉蔵もまた作者太宰のイメージと重なりつつ疑似判官になる。

それは高校生としての未熟さゆえというより、現代の時代が、もはや太宰が生きた時代の日本の公序良俗秩序も、模範として学習したシェイクスピア的な西欧の政治的宗教的秩序も、揺らいでいる時代だからである。これらを高校生は頭で学習しても自らを支えるモラルとしては受け取りにくい時代になっている。

では『源氏物語』はどうであろうか。小西は後で詳述する「プロファイリング」（光源氏を中心に性格分析を中心に研究して、特に後半を読む小西自身の分析）「もののははれ」（本居宣長の考え方）「仏教」（梅原猛の考え方）「意識の流れ」（欧米文学者の理解）のどれも否定しない。互いに矛盾するところのある読みを、どれも否定しないということは、一つの体系的秩序で『源氏物語』は理解できないという主張と同じである。だからこそ、構築がない意味で（構築には一つの体系的秩序が必要）『源氏物語』さえ長編の長さを生かし切れていない「短章性」が指摘される<sup>31)</sup>ことになるのではないか。

---

31) Ibid., p.35.

ここでも疑似判官の考え方は応用できるのではないか。先述した、「護ってやりたいと思わせる魅力」尊重を日本文化の特徴とし、それは「庇護したい欲求を誘う心情反射作用」とでもいうことになる、としたことは、『源氏物語』にも適用できる。そういう考え方をした場合、最も近いのは本居宣長の「もののあはれ」説になるものの、そこからナショナリズムのニュアンスを除いたものである。クローン動物にまで「親近感・愛着」を感じるのが日本人の特徴だとしても、それをナショナリズムの文脈で主張することは出来ない。それは佐藤俊樹の「心情反射作用」から戦前の修身教科書の考え方（天皇中心のナショナリズムになる）を除いたものにもなる。

ここで『サラダ記念日』に立ち返って考えてみよう。

日本的カワイイは小さいものを好む。そもそも短歌は短い歌である。それでも、三十一文字に、本来なら重苦しい恋の情熱を書き込めるし、重い意味を持つ記念日への想いを書き綴ることもできる。それをしないで、あえて軽く小さくカワイイ歌にした。その上で決して重苦しい恋や重い意味を持つ記念日批判はしない。「続くと思っていない恋」を、はかなさと言うほどの重さすらなく書くことに、独特の叙情性がある。

7・2・3（なにさ）から7・2・4（なによ）に変わるデジタルの時計見ながら快速を待つ

このデジタル時計への感覚と、クローン羊ドリーを「進歩の象徴」もしくは「恐怖の象徴」として語ってきた欧米の新聞メディアと対照的な、「愛着」によるクローン動物の捉え方という日本の新聞記事の特性で解釈することは突飛であろうか。そもそも、いやしくも短歌にしようというのに、デジタル時計を批判しない詩というのは、それだけで画期的と見てもいいのではないか。「続くと思っていない恋」を、はかなさと言うほどの重さすらなく書く軽さ同様、デジタル化の波に身を任せ、それで人間関係が激変することへの不安の表明すらない書き方は、クローン羊ドリーに希望も不安も表明せず、ただ「親近感・愛着」のみを表明することに酷似する。

クローン羊ドリーを「進歩の象徴」もしくは「恐怖の象徴」として語ってきた欧米の新聞メディアと対照的な、「愛着」によるクローン動物の捉え方という日本の新聞記事の特性ということは、日本文化と欧米文化の違いを、かなり昔まで遡って考えさせられる。つづめれば「議論か愛着か」ということになる。それは日本の習字文化、墨をすって筆で紙に文字を書く文化そのものに関わる違いである。

この西欧と日本のカワイイの対立は、紫式部の『源氏物語』と清少納言の「ものづくし」の「対立」を想起させる。清少納言の文藝は、感性についての読者との「共通理解」が要であることを小西は指摘する。小西は「春は曙」で始まる有名な一段について「ある種の場面にはこれこ

れの状況がふさわしい—という共通理解が享受者との間に存在したことを前提とする」とした上で、「しかし、享受者との共通理解だけに依存するのではなく、自分自身の感じかたを、類型的な感じかたのなかで生かしている」とし、やがて発展する「本意」（近代でいう本質に相当すると小西は注釈した上で）との関係を強調する。<sup>32)</sup>

これを日本のカワイイの視点で見ると、まず小西が「夜鳴る雷・近き隣に盗人の入りたる」を「怖ろしきもの」とする二六四段の共感の誘い方は底が浅いとして「本意」と関連付けて一段を推奨することは、日本のカワイイが一段にあって、これこそが日本文藝の究極の「本意」つまり本質ではないかと思わせる。

これらを含め、まず白紙に墨をすって筆で文字を書くことと清少納言の藝術が深く関わることについて、小西は次のように指摘する。

内大臣伊周から中宮貞子（976 - 1000）へ献上した極上質紙の冊子を、中宮が清少納言に下賜されたのである。紙好きの清少納言は、きっと「尽きせず多かる紙」に歓喜しながら書いたことであろう。<sup>33)</sup>

こうやって生まれた清少納言の文藝について、もし「尽きせず多かる紙」を綴じた冊子がこのとき与えられなかったら、われわれは和文作品の傑作をひとつ失うことになったであろう<sup>34)</sup>とまで小西は言う。

「白紙に墨をすって筆で文字を書くこと」は「議論より愛着」という日本文化の原点ではないか。その後、寺子屋という教育機関でも「白紙に墨をすって筆で文字を書くこと」が広く長きにわたって日本文化を支えてきた。このことを西欧文化と比べると、それだけで「議論より愛着」の文化を見て取れる。

子供が「字を習う」とは、長くは「白紙に墨をすって筆で文字を書くこと」であった。「一」「二」「三」といった簡単な漢数字から始め「空」「海」などに進み、やがて五言絶句、七言絶句といった漢詩に進むのは、現代の教育でも習字の形で生きている。

これと同じ作業を、例えばイギリスの子供にやらせるとしたら、ラテン系の英語を日本の漢字とし、ラテン語を漢文に対応させて考えると、ラテン系の英語を、綴り字の少ないものから始めてペンにインクをつけて紙に書く。その場合、美しいイタリアン・ハンドの筆跡にこだわり、ちょっとした筆跡の曲がり具合にまで神経を使うことになる。そして、ラテン語の詩を、そう

---

32) 小西甚一、『日本文藝史Ⅱ』(1985), pp.435-6.

33) Ibid., p.428.

34) Ibid., p.301.

した美しい筆跡で書くことにこだわり、一方でラテン系の単語をどれだけ知っているかのコンクールに熱中したり（日本での漢字検定などに対応）することになる。

こうした一連の作業はしても、ラテン系の単語をつなぎあわせる文法や、有名な詩以外にラテン系の単語を含む抽象的な英語散文の読解や作文は、よほどのエリートでない限りやらないことになる。（日本で漢詩を楽しむ以上に踏み込んで、漢文を外国語として学ぶことは、ごく僅かのエリートに限られていた。）

このような教育システムであれば、イギリスの子供たちは楽しんでラテン系英語の学習やラテン語の詩の学習に励んだかも知れない。しかし、実際はペンで美しい筆跡を書くことにこだわるのではなく、文法を覚え、簡単なものから複雑なものまで、とにかく発音を含む「包括的な言語として」の学習を急がされ、日本なら、漢文について、ごく僅かのエリートだけが任意で学ぶ「包括的な言語として」の学習を、ラテン系の語を含む英語散文やラテン語そのものにまで強制されるのがイギリスの教育の実態であった。

日本が開国して、寺子屋の教育が世界の注目を浴びたとき、寺子屋で鞭が使われないことに世界が驚いたという。それは日本の「読み書き・算盤」の特殊性によるのではないか。それは外国の通常の学習のように文字と文法を叩き込み「包括的な言語として」の学習をさせるのではない。計算も道具を使わず頭脳労働として訓練するのではない。硯と墨と筆と和紙と算盤という、道具と戯れ、やがて道具を使いこなすに至る作業をする学習である。「読み書き・算盤」の「読み書き」とは、紙に墨をすって筆で文字を美しく書く、お絵かきに近い想像性を伴うものである。「読み書き・算盤」の「算盤」とは、算盤という道具を使う、とにかく、「いわゆる労働者」が不得意とする構造体系を叩き込む頭脳労働とはかなり趣の違うものである。それは、西欧などで行われる鞭を必要とする苦行ではない。

日本の文盲率ゼロのからくりも、ここにあるのではないか。戦後GHQが日本人が新聞の社説をどのくらい読めるか調査して、あまりに読めないで当初は文盲率が高いと誤解したとの説もある。今でも日本国民に新聞の社説を読みこなす力がどれだけあるか分からない。西欧人の場合、ラテン語の詩をごく一部だけ暗記し、意味を知り、しかし、それ以外のラテン語は全く知らないということはある。日本人は「かわずとびこむ水の音」という俳諧の発句は「かわず」が「カエル」の古語だということを含めて誰でも知っている。百人一首も暗記している人は多い。だからといって芭蕉の他の句にも精通していることも、「万葉・古今・新古今」を包括的に知っていることも、一部の人に限られる。

漢字仮名混じりの表記法で来た日本は、漢文の一部だけを切り取って「漢字」を習い、計算学習というより算盤という道具の使いこなす学習をする「読み書き・算盤」の伝統は、「包括的学習ではなく体系を概観してその一部だけに集中する学習」を日本人の習い性とした。だから日本人の文盲率ゼロ（識字率百パーセント）は言語体系の包括的学習を強制されず、それこ

そ文字通り「読み書きだけ」出来るということではないか。ただし、その読み書きは、漢字体系の一部を切り取って学んで体系を象徴させ、算盤を学んで数学に近い和算を象徴させ、円理の絵馬を描くような天才少年を生み出す「読み書きだけ」である。

「かなと漢字を好きだけ学ばよ。漢字をどれだけ知っているかはコンクールにして競っても良い」という日本の学習ルールは、あらゆる人を興味を持って学習に誘う。西欧のように「言語体系の包括的学習」を強制されると、ついていけない人が出てしまう。だから日本以外では識字率が下がり、ただし文字を知っている人で、その文字を使う言語体系を包括的に知らないことは、まずないのではないか。

このことは、現代の諸問題にも影響を与えている。

テロ対策で、「テロリストに身代金を支払うのはよくない。例え被害者の生命を犠牲にしても払うべきではない」と言われ、それを文字通り実行するのはイギリスである。一方、日本は、その考え方を体系だって十分に理解しながら、いくら国際的非難を浴びても、個々のケースでは身代金を支払いがちになる。だからといって、日本人がテロリストに屈しない論理で人質の生命を犠牲にしても良いという西欧の論理を理解しない訳ではない。そうしたテロ対策の包括的知識は概括的にあった上で、なお人質の生命保護優先の論理に惹かれるのではないか。

そのことと、以下の「イギリスの動物実験規制分析論文」の記述を比較検討してみたい。

「イギリスの動物実験規制分析論文」では、イギリスの考え方として、実験の成果が得られることを benefit とし、cost を動物の苦しみとする。そして以下の記述になる。

・・・命を奪うことより苦痛を与えることを問題としている。苦痛も加味するが、むしろ命を奪うことを問題とする日本と cost の捉え方が異なるといえる。畜産業に関して、イギリスでは飼育方法が問題になるのに対し、日本では屠殺行為が問題となるという点にも、このような差異が反映されている。<sup>35)</sup>

このイギリスと日本（さらにフランス）の差異の説明として、日本の仏教的な供養の考え方などを導入しても良いのだが、それにはためらいがある。「イギリス人が人間を殺すことと動物を殺すことに絶対的な境界を設ける」こと背景に中世以来、神、天使、人間、動物、植物、鉱物・・・悪魔といったヒエラルキーを設定するキリスト教的世界観（フランスとイギリスに微妙なずれがある）があると指摘できる。しかし、それほど明確に、「日本人が動物殺しに殺人と同様の感覚を持つ」こと背景に仏教的世界観があるとは言い難い。むしろ日本には「親

---

35) 大上泰弘、神里彩子、城山英明、「イギリスにおける動物実験規制を支えている思考様式」、『科学技術社会論研究5』, p.88.

近感・愛着」（日本のカワイイ）があって、外国産体系（仏教、儒学、キリスト教、科学技術思想などは概して外国産）を便宜的に利用することと併用する考え方が一般的だということではないか。あるいは「仏教的世界観とは少しずれた動物供養感覚」「殺すことを含む動物可哀そう感覚」がある。

ところで、一見この問題と無関係に見えることながら、「命を奪うことより苦痛を与えることを問題としている」という指摘で連想するのはギロチンの考案である。フランス革命が暴力革命であったため、多くの為政者、聖職者を殺す必要があって、苦痛の最も少ない方法を医師が考案したという。有名人の蝨人形で有名なマダム・タッソーもフランス革命時のギロチン犠牲者のデスマスク作製にも携わっている。

マダム・タッソーの仕事がフランスではなくイギリスで花開いたことにも注目すべきである。フランス革命のギロチン犠牲者のデスマスクをつくるコンセプトは、本国よりイギリスで花開き、動物愛護圧力の強さを上記「イギリスの動物実験規制分析論文」は強調し、デモを許容する社会というイギリスの体質とも結びつけて論じる。<sup>36)</sup> 榎木論文が指摘するイギリスでの科学技術関係NPO活動の盛んさとも結びつくのではないか。イギリスの「動物が可哀そう」感覚が科学技術NPO活動を盛んにするのに、なぜフランスで映画「禁じられた遊び」の「可哀そう」感覚や、日本の「殺すことを含む動物可哀そう」感覚が科学技術NPO活動の盛んさにつながらないのであろうか。

このように指摘すると「日本人の考え方には仏教的世界観がある」と主張したい仏教関係者から反発があるかも知れない。では江戸時代以降、武士の最期を迎える方法の一つとして行われた「切腹」は仏教的世界観に属するのであろうか。ここで「切腹」を持ち出すのは、フランス革命時のギロチン考案と同じく、介錯で首を切り落とす「切腹」は幕末から明治維新にかけての、日本風ギロチンでもあって、フランス革命で体系化した「間接民主主義」言い換えれば「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」が、日本の明治維新にもあって、庶民には近寄れないエリートと結びつくギロチン（日本の場合は日本風ギロチンである「切腹」）が、科学技術NPOの不活発に結びついているのではないかと思うからである。

フランスの場合「革命時のギロチンを乗り越えた恐怖感」を伴う「間接民主主義」言い換えれば「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」が、科学技術への庶民的親しみをなくし、科学技術NPOの発達を阻害している。これが事実なら、日本にも同様に「明治維新時の切腹（日本風ギロチン）を乗り越えた恐怖感」が同様の阻害因子になってはいないであろうか。

ただし、同時に意識すべきは、フランスのギロチンが階級闘争の道具であったのに対し、日本の幕末から明治にかけての「切腹」は、階級闘争であったのかどうか、そもそも明治維新が

---

36) Ibid., p.90.

階級闘争の視点での市民革命であったのかどうか、検討を要する。小西は勅撰集に「詠人不知」（よみびとしらず）などとして下層のものの作品が含まれていることを根拠に、日本文藝の階級意識の不在を指摘する。<sup>37)</sup>（逆に言えば、小西は日本にマイノリティーの存在があることを指摘したことになる。マイノリティーの作品が勅撰集に掲載されることを根拠に日本文藝の階級意識の不在を指摘するからである。）

こうした小西の指摘を一つの仮説として認めた上で、これには「包括的な言語として」の学習の強制がないことが関係しているのではないか。勅撰集に「詠み人知らず」として作品が採用された下層のものが、東西の古典に通じ、歌合せにも参加できる学識があったとは思えない。「包括的な言語として」の学習の強制がない日本では、歌についても「包括的な体系として」の歌の学習は強制されないのではないか。勅撰集の「詠み人知らず」の作品から、俵万智の『サラダ記念日』まで、歌を詠むにはこうした資格が必要ということはない。

小西の「日本文藝における階級意識の不在」の指摘には、概ね妥当とは思われるものの、疑義がない訳ではない。歌舞伎は庶民、能は武士、といった「階級意識」はないのか。小西はフェミニズム文藝やプロレタリアート文藝をあまり評価しないものの、だからといって、これら階級意識に満ちた文藝の、その存在自体を抹殺する訳にもゆかないのではないか。

こうした問題は「日本文藝における階級意識の不在」というより「上流階級の知の独占の不在」と考えた方が良いのではなからうか。つまり歌について「包括的な体系として」の歌の学習が強制されないと先述したことが、「詠み人知らず」として、下層のものの歌が勅撰集に載る現象にもつながる。上流階級が知を独占しなければ、「知の搾取」も日本にはあまりないことになる。フランス革命でディドロ・ダランベールの『百科全書』刊行は「知の搾取」をやめさせる革命的行動でもあった。日本ではそのような革命的な動き（国内で知の搾取をされるものが搾取をするものに挑む）はなく、官民あげて「市民革命をなしたげた列強に続け」という運動があって、漢籍の教養から洋学の教養に重心が移り、洋学の教養は市民革命の知見を含むということではないか。

「榎木論文」で科学技術NPOが日本で盛んでない理由をイギリス、フランス、ドイツなどと比較考察してきたとき、市民革命によって「間接民主主義」言い換えれば「国家が号令しやすいエリート育成型民主主義」がフランスで特に伝統になったことが、科学技術NPOが盛んにならない理由になると認識した。「日本の新聞記事分析論文」「イギリスの動物実験規制分析論文」で動物の生命への考え方が日英で違うことを認識したとき、これと市民革命との関係を検討する必要がある。そこに「切腹」（日本風ギロチン）が論点として浮上する。後に詳述する「縛り首になる庶民に対し、首を斧で切り落とされる貴族には名誉の死に近い感覚」があっ

---

37) 小西甚一、『日本文藝史Ⅰ』(1985), pp.53-4.

た（つまりイギリス流「切腹」）との関連も「間接民主主義」と動物愛護をめぐる科学技術NPOの隆盛問題と関連付けて論じてゆきたい。

その際に念頭におくべきなのは、西欧では政治的宗教的体制の革命が起き、上流階級の知の独占を転覆する動きが起きた。一方、日本では政治的宗教的体制の革命は一応起きたものの、もともと上流階級の知の独占がはっきりあった訳ではないので、知の独占を転覆する革命が起きたというより、漢学から洋学への切り替えの過程で、革命も洋学の知見の一環として輸入されたに過ぎないということである。

さらに佐藤が戦前の修身教科書を中心に分析し、国家イデオロギーを支えるものとして提起した「心情反射作用」は、別の意味付けで注目される。漢字仮名混じり文化という、それ自体体系的な整合性・一貫性が弱いものを採用し、その中の漢字だけを重点的に学習し、漢文として漢詩の主なもののみを学習しても漢文（古代・中世の中国語）を「言語体系の包括的学習」として学ばない日本人の特性を考えると、日本には、そもそも国民の生活を統括する知の体系は存在しないのではないかとの疑念が湧く。

そうであれば、「心情反射作用」は国民を結び付ける重要な要素になる。クローン羊について欧米人はまず科学技術体系を思い浮かべ、その体系と倫理体系（主としてキリスト教倫理体系）との整合性を考え、その意識でクローン羊をながめる。だから「進歩の象徴」もしくは「恐怖の象徴」として語るほかはない。日本人は科学技術体系や倫理体系など「体系」については概括的にしか考えない。その上で、それらと同等の重要性を持つ「心情反射作用」を意識する。だから「親近感・愛着」を強調した記事が日本でだけ書かれるのではないか。つまり、そこから類推するに、「革命」に際しても、革命を導く政治的宗教的体系とは別個に、日本では「心情反射作用」が重要なのではなからうか。

このことを、私自身の郷里である四国について、具体的に見てみよう。明治維新で親藩だった伊予藩が土佐藩の占領を受けたことについて先述した。（「2-2-(b)大陸西欧文化について」の項目）それが勤皇派の王朝美学に対抗する正岡子規のリアリズムにつながり「客観写生」をめぐる小西との対立にまで発展する。そうした土佐藩の占領という屈辱を高松藩がまぬがれたのは家老の切腹によってであった。

考えてみれば、筋の通らない話である。なぜ土佐藩は家老の切腹と引き替えに高松藩の占領をしなかったのか。高松藩の家老の切腹は、伝統的に勤皇派の水戸と、佐幕派の彦根と、縁戚で深くつながる藩が立場で揺れた挙句の策であった。そこには博識によって藩を指導した松平金岳の活躍もあるという。水戸藩と長子交換制を持つ高松藩は、会津藩、彦根藩とともに幕政の中心でもあった。その高松藩を土佐藩が占領しないのでは、維新という「革命」が中途半端に終わるのではないかと、誰もが思うのではないか。

維新が「革命」だとしたら矛盾を感じるのは、四国の中心が愛媛の松山ではなく、人口はや

や松山が多いにも関わらず、香川の高松ということである。その中心の意味は、高等裁判所を始めとして四国を管轄する公的機関は高松に集中している。

また全国に目を転じて、確かに維新によって薩長土肥の勢力が増し、その出身者から内閣総理大臣を輩出している。一方、全国のいわゆる進学校の高校で偏差値の高いものは、徳川幕府の旧親藩があった場所が多いのはなぜであろうか。また高松藩主の松平家をはじめ、徳川宗家ももちろんのこと、江戸幕藩体制の侍たちが、そう落ちぶれたとも思えないのである。

幕藩体制ははたして維新によって真に転覆させられたか、と問いかけてみれば、王がギロチンの露と消える派手な印象から、革命で何もかもひっくり返ったという印象になることは打って変わり、アンシャンレジームから革命政府へと、政治構造の継続が見られることが想起される。「フランスでのカトリックも、これとは真逆の方向性を持つ革命政府とその流れを組む現在の政府も、低学歴者排除・教育メリトクラシー尊重の間接民主主義の伝統としては同じことになる」と先述したことは、日本の維新についても言え、「日本での幕藩体制も、これとは真逆の方向性を持つ維新政府とその流れを組む現在の政府も、低学歴者排除・教育メリトクラシー尊重の間接民主主義の伝統としては同じことになる」と言っても差支えないのではないか。

これは維新の「フランス革命的側面」とでも言えることである。江戸幕藩体制のうち幕府の中枢にある譜代大名による外様大名支配は、フランスのアンシャンレジームでの第一身分、第二身分による「知の収奪」に酷似して、幕府の中枢にあった高松藩が、「切腹」という日本流ギロチンの露と消えることを家老がすることと引き替えに土佐藩による占領は免れたものの、表向き政治の中枢から消え、しかし高松という場所そのものは「革命以後」も四国の政治的中心であり続けることは、フランスの革命政府の流れを組む共和制政府の統治のあり方に似ている。

一方維新には「イギリス革命（王政復古と名誉革命）的側面」とでも言えることがある。江戸幕藩体制だけでなく、鎌倉幕府以来の「武士の支配」は、質実剛健という禁欲的側面を重視する裏で、自らの権力維持（経済的利権を含む）が主眼である点が、どこかイギリスの清教徒革命に似ている。清教徒のチャールズ一世の処刑は、井伊直弼の安政の大獄に対応する。そして愛媛藩が日本版「王政復古」によって土佐藩に占領され、その苦境をはねかえす革命運動が、王朝文藝に対抗する民衆の文藝の主張につながる（つまり正岡子規の俳句）とすることは、イギリスで王政復古ののちカトリック系の王室をプロテスタント系の王室にさしかえてゆくイギリス革命に酷似する。

このような分析は、私の郷里が高松で、実家が高松市仏生山町にあったことで、実家近くの仏生山来迎院法然寺という寺に親しんできたことによる。まず維新の「フランス革命的側面」をつくづく感じるの、まるでフランスのブルボン王朝がフランス革命で滅んだように、徳川

幕府が減ぼされて、その威光が消えうせたことを、法然寺に見る想いがある。

この寺の名前が物凄いい。仏生山来迎院法然寺という名前は、法然上人を開祖とする浄土宗のメッカのひとつという感覚をぎらつかせている。実際、江戸時代に水戸藩と長子を交換する風習が高松藩にあって、彦根藩、会津藩とともに幕府の中核にあって「大政を議する」資格のあった「高松さま」の威光があったときは、その菩提寺として、大変な権威があったのであろう。

今はその権威は見る影もない。実際、法然上人の足跡をたどるような研究書に、四国の高松の法然寺は出てこない。裏門に等身大の法然上人の立像があるものの、法然上人ゆかりの品は寺にほとんどなく、徳川幕府と結び付きの強い文化財が少しあるのみである。そのぎらぎらした名前のごとく、とにかく「高松さま」の菩提寺ということで、いわば政治力でこしらえた仏教的な権威であって、権力の後ろ盾がなくなれば権威が跡形もなく無くなってしまふことの見本のようなのである。

そこから上野戦争が偲ばれる。上野の寛永寺も上野戦争によって権威が失墜した例になる。日光東照宮に併設された寺である輪王寺門主と、比叡山座主を兼ねた、上野の寛永寺門主は、江戸時代は大名に匹敵する権威と権力を持ち、その寺の存在自体、歌舞伎の「河内山」に描かれるように（寛永寺の使僧でさえ譜代大名をひれ伏させる）大変な権勢を誇った。

そこまでの権威は上野戦争によって完全に消え失せてしまった。明治維新の日本史として日本国民が共有するイメージでは、徳川幕府が暴力革命によって倒された感覚は、はっきりとはないのではないか。さらに皇室の権威が維新の前後で継続していて、明治維新にフランス革命のイメージを重ねることは難しい。

上野の寛永寺の権威は、確かに江戸時代とは比べ物にならないほど縮小したのであろう。けれど、現在も浄土宗の寺として、それなりの賑わいを残している。寺が消滅したほどのことではない。これに対して四国の高松の法然寺は、江戸幕府の政治力でこしらえた宗教的権威が、もの見事に維新によって失墜し、全くの田舎の寺に戻ってしまったことを、まざまざと見せつけてくれる。

とはいえ、その空虚に見える寺の様子は、同じく「高松さま」の居城としては観光客が期待外れの感想を漏らす高松城同様に、「人の賑わいのないままの底力」のようなもの、隠然たる権威を残している。「高松さま」に限らず、家臣の維新以後の奮闘によって徳川家そのものが財力を残していることに加え、江戸時代以来の「メリトクラシーの階段」が残っているからではないだろうか。

この「メリトクラシーの階段」を登って中央で活躍した人物に、平賀源内と南原繁がいる。「高松さま」の領域内の東讃で育った二人のうち、まず平賀源内は、まさに「高松さま」の権威によって江戸幕府にとり立てられた。南原繁が東大総長になる過程を、何とかの権威によってと言うわけにはいかない。しかし、幕藩体制での有為の人材とり立て制度と、維新後の学問の世界で

のとり立て制度の実質がそう違うものでもない。その人物の周囲や少し離れた者たちからの評判によって人材がとり立てられてゆくとき、目に見えない推薦書の最後の権威付けが、江戸幕府であっても、維新以後の日本国政府であっても、「メリトクラシーの階段」の状況も、階段を上るシステムも、さして変わらないのではないか。フランスでのカトリックも、これとは真逆の方向性を持つ革命政府とその流れを組む現在のフランス政府も、低学歴者排除・教育メリトクラシー尊重の間接民主主義の伝統としては同じことになると先述したことは、言い換えれば「メリトクラシーの階段」に変わりはないということになる。同じことが日本の幕藩体制の中核については言えて、「高松さま」の権威がなくなっても、たとえ愛媛の松山より人口が少なくても、依然として四国における行政の中心が高松にあることが示すように、江戸幕藩体制時も、維新後も現在に至るまで「メリトクラシーの階段」が残っていることになる。

法然寺に戻れば、先述のように法然上人ゆかりの品は寺にほとんどなく、徳川幕府と結び付きの強い文化財が少しあって、徳川家から姫を迎えたときに得た狩野派の絵があったりする。そのことから徳川幕府の権威付けと美術工芸品の強い結び付きを考える。

実家が高松市仏生山町にあって、富山大学に奉職することで、石川県の輪島の知識も得て、漆器についての技術支援が輪島でも輪島漆芸美術館の建設に象徴される国の支援として実現していることを知り、漆器の応用技術として蒔醬（きんま）がある高松に高松工芸高校があったことを思いだす。漆芸に対する国の支援としては、高松と輪島が争い、政治力の差で輪島が勝ったとも伝えられる。本稿の文脈でいえば、どこか「高松さま」と「加賀百万石」の争いのようにも感じられる。

この権力と美術（工芸品）との関係について、「1-7-(c) 西欧のマクロ倫理」の項目で先述した文章を以下に再掲したい。

ミケランジェロの絵画がバチカンのシスチーナ礼拝堂にあるのは、法王のキリスト教強化政策の一環と解釈すれば、事情は異なってくる。一連のルネッサンス絵画自体が「解放された人間観」を示しても、それを庇護したバチカンは決して「キリスト教の束縛」を否定した訳ではない。ミケランジェロの絵画をバチカンのシスチーナ礼拝堂で見ることは、絵画だけに注目すればルネッサンス、礼拝堂全体を支配するバチカンの意図に注目すればキリスト教の強化、そして全体を見渡せばバロックの「禁欲と享楽などの雑居」を考えないではいられない。

ここで歌舞伎の「河内山」、その浮世絵を、ミケランジェロの絵画をバチカンのシスチーナ礼拝堂で見ることになぞらえて考察してみたい。歌舞伎の「河内山」、その浮世絵は、江戸幕府の権力が質実剛健の立場から歌舞音曲を白眼視する態度への江戸市民の挑戦と捉えられ、河内山宗俊は、茶坊主が寛永寺門主の使僧を騙る設定で、権威を揶揄する意味では江戸市民の躍

動するエネルギーを表し、同時に寛永寺を延暦寺より上に置いた幕府の威光の宣伝にもなる。権力と市民のエネルギーの結合が浮世絵の力とすれば、その力の表現として団十郎演じる河内山宗俊は、逆巻く海の波間に見える北斎の富士山とも見做せ、それは浮世絵全体の本質としても良いのではないか。上記の、一連のルネッサンス絵画自体が「解放された人間観」を示しても、それを庇護したバチカンが決して「キリスト教の束縛」を否定した訳ではないという文章に擬えれば、次の表現も可能であろう。即ち一連の浮世絵が「解放された江戸っ子の人間観」を示しても、それを庇護した（というよりときどき取り締まるものの禁圧はしなかった）江戸幕府は決して「質実剛健の立場から歌舞音曲を白根視すること」を否定した訳ではないと書き換えられる。江戸歌舞伎や浮世絵は、江戸っ子の立場に立てば、人間解放を限定された形で行うルネッサンス藝術であり、江戸っ子の立場を離れて客観視すれば、「禁欲と享楽などの雑居」するバロック藝術でもある。この「人間性の解放」を読み取ることから「禁欲と享楽」の表現を読み取ることへの視点の転換は、「客観視のコンセプト」として重要である。それは小西と正岡子規の対立に関わる。藝術を「ルネッサンス」と取るか「バロック」と取るかで、「バロック」と取る客観視までは小西は認めても、自然科学に近い「客観視」、正岡子規が提唱する、王朝美学を否定し、万葉、古今、新古今の和歌藝術のうち、万葉藝術だけを取り出して「ルネッサンス」と取る「客観写生」理論には反発する。

このことを、さらに深く考察するために「2-2-(b)大陸西欧文化について」の項目を振り返ると、子規について、「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一方「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」は無視されている。これに対し司馬遼太郎は「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、「子規以前の俳句は、語呂合わせのようなもので、そんな俳句、短歌を、子規は近代文学に変えた」と述べる。また小西は、カブキ者の首領である大島一兵衛が残酷きわまる拷問の後磔刑になったことを述べ、それと同じ時期に、利休は「わび」の茶を寸分の隙もなく完成していたとし、この、荒々しい不条理とこまやかな「雅」との共存こそ、十六世紀の性格だとする。

こうした議論で、まず注目すべきは小西が「十六世紀」という時代を明確に指定して議論するのに対し、正岡子規も司馬遼太郎も何世紀のことを議論するのか明確でないことである。そもそも「バロック」か「ルネッサンス」かの議論は十六、七世紀の藝術について言えることで、「子規以前の俳句」をすべて「語呂合わせ」とし、近代の定義なしに「俳句、短歌を、子規は近代文学に変えた」とする乱暴さ（一般にこの種の議論は「ルネッサンス」尊重の立場から、「ルネッサンス」以降を近代とすることが多い。その意味は、だからといって必ずしも時系列によらず、万葉和歌を「人間解放」と捉えて、「近代文学の要素あり」と賛美する）は、小西には受け入れられないであろう。ことに俳句は haiku として現代文学になっているものの、本来俳句とは

俳諧の発句であり、俳諧の連歌の存在を知る者なら、不用意に俳句という言葉は使わない。

こうした議論は、しかし「大づかみ」対「小うるさい議論」と取られがちである。文藝藝術の原理的な真髄を知る正岡子規、司馬遼太郎に対し、些末な時代区分にこだわる文藝史家の小うるさい議論が小西だと取られないために、小西が「糸瓜咲いて痰のつまりし仏かな」を絶賛し、「瓶にさす藤の花房短ければたたみの上にとどかさざりけり」は無視して「客観写生」を厳しく批判する意味を考えてみたい。

有馬皇子の「家であれば 筥に盛る飯を 草枕 旅にしあれば 椎の葉に盛る」(2-142)は「瓶にさす・・・」に似ている。客観的事実の提示で人間ドラマを想像させ、人間ドラマを直接書かない手法である。「食事の環境が変わった」という客観的事実だけを述べて有馬皇子の非業の死を想像させる。「生け花の低い視点からの描写」という客観的事実の提示から、死期の近い病床にある作者を想像させる手法である。

小西は有馬皇子の歌が「磐代（いはしろ）の 浜松が枝を 引き結び 真幸くあらば また 還り見む」と共に自傷歌にされているところから、「家であれば・・・」も松の精霊に飯を捧げて祈ったもので、「旅さきなので、椎の葉で代用しますから、志は受けてくださいーと松に話しかけた意に解したい。自分が食べるためだとすれば、椎の葉はあまりにも小さくて、とても飯が漏れるわけではない・・・」<sup>38)</sup>と言う。けれど、この小西の解釈を採用したとしても「食事の環境が変わった」という客観的事実ではなく「祈りの環境が変わった」という客観的事実として受け取ることになるだけで、客観的事実には変わりはない。

これは、考えてみれば「キリスト教とは別種の動物の墓場を創る感覚で、それがそのまま戦争批判になっている」と先述した映画「禁じられた遊び」の手法でもある。十字架の意味も深く考えず、十字架を集めて、犬の墓を中心に、小動物を友達にした動物の墓をつくるのは、「子供ならやりそうなこと」である。「やりそうなこと」即ち「客観的事実に近い事柄」を描写して戦争と戦争批判という人間ドラマを観客に考えさせるのである。

これらは、有馬皇子の非業の死、正岡子規の肺結核による死、第二次世界大戦という伝記的事実なしには成立しない表現である。伝記的事実に「客観的事実に近い事柄」という、一種の事実主義が「家であれば 筥に盛る飯・・・」「瓶にさす・・・」映画「禁じられた遊び」を貫いている。

これに対して、小西が絶賛する「糸瓜咲いて痰のつまりし仏かな」の「痰のつまりし仏」は、俳人として、漱石と交流のある文人として、闘病する一個の人間として、さまざまな角度からとらえられる正岡子規を、直接作品の中で表現している。

上記の「家であれば 筥に盛る飯・・・」の「筥に盛る飯」と「椎の葉に盛る飯」の比較対照、

---

38) Ibid., p.359.

「瓶にさす・・・」の「瓶」「藤」「壺」の位置関係、映画「禁じられた遊び」から「動物の墓」の佇まいといったものを取り出し、蒔絵の絵にしたりして、美術工芸品で再現できなくはない。一方「痰のつまりし仏」は俳諧でしか表現できない。それも特定の時代の特定の作者の作品としてでなければ存在しえない。

考えてみれば当然の話ながら、小西くらい「純粋な文藝史」を目指し、文藝史的に価値のある作品のみを追い求めた研究者はいないかも知れない。小西の本音が出ているのは、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」であろう。これは吉川英治の解説とだけ受け取るに留まるべきではないのではないか。上層に居すわる進歩的文化人に対して、職人根性と藝人魂を代弁するのが小西の『文藝史』シリーズ全体の目的ではないか。

正岡子規も一面では藝人魂を有していた。「痰のつまりし仏」はその表現ではないか。一方、「客観写生」の主張や「瓶にさす・・・」という作品は、やや上層に居すわる進歩的文化人の様相がある。それに小西は反発する。

小西が目指す「純粋な文藝史」とは、政治・経済・美術工芸といったものの歴史を排除することに始まる。中でも科学史の排除は目を惹く。前野良沢、杉田玄白といった解剖学を導入した二人は「オランダ語をよくしたけれども、国家有用の学にはしか関心が無く、かりに文藝に興味をもったところで、かれらのオランダ語はたぶん役に立たなかつたらう」<sup>39)</sup>で片づけられ、平賀源内については、狂気体質の天才の偶然として「二十世紀ふう」（新批評的特質）を指摘<sup>40)</sup>する。新批評と科学技術の発達との関連が実証的に関連付けられれば、これは「偶然」ではないことになるものの、それも含め小西は科学史を文藝史から排除し、ひたすら時系列で並べられる文藝でなければ表現できないものに関心を示す。

これらを踏まえ、再び幕府の権威が維新によって地に墮ち、教育メリトクラシーのみが残った四国の高松に立ち返ると、「国家有用の学にはしか関心が無く」は、そのまま維新後も残存した教育メリトクラシーに当てはまる。「高松さま」は家老二人の切腹で土佐藩による占領を免れ、伊予藩は占領され、その苦労と尊皇攘夷的文化への反発から、正岡子規の「客観写生」理論が生まれたにせよ、四国四県で香川大学、愛媛大学が徳島大学、高知大学とは違って、そこに「国家有用の学にはしか関心が無く」の精神があつて、文学、人文科学を学ぶ学部がないのは偶然ではないのではないか。日本の場合、小西のように、ひたすら時系列で並べられる文藝でなければ表現できないものに関心を示し、職人根性と藝人魂を代弁する試みをすれば、必然的に尊皇

39) 小西甚一、『日本文藝史 IV』,(1986), p.210.

40) Ibid., p.520.

派になってゆき、江戸幕府が維新以後も残存させた教育メリトクラシーとは対立する傾向になる。その理由は、教育メリトクラシーが持つ継続革命の傾向ではないだろうか。

「客観写生」理論は継続革命理論である。「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」と小西が言うのは、「進歩的知識人」には「進歩」が大事で「職人根性や藝人魂」は「古い」「保守的だ」と非難されることを意味する。その考え方の裏には、常に革新を求める継続革命の考え方がある。これに反するものは「古くて無意味」と批判される。この批判を、やや拡大して言い換えれば「子規以前の俳句は、語呂合わせのようなもので、そんな俳句、短歌を、子規は近代文学に変えた」と述べる司馬遼太郎の言葉になる。小西が代弁したい「職人根性や藝人魂」には、その『文藝史』全体の本質という意味で、おそらく藤原定家も含まれるであろう。定家は、まさに言葉を紡ぐ「職人根性や藝人魂」を持っていた。それを「語呂合わせ」と否定し、これとは異なる「客観写生」を主張して、「いかにもありそうな事柄」を追及するのがリアリズムである。これは教育メリトクラシーと関係する。

中国の科擧のように同じような問題を出し、詩が科目にあるような教育メリトクラシーは別にして、時代への柔軟な対応をする教育メリトクラシーは、それ自体に継続革命機能を持つ。「教育改革」が常に叫ばれ、改変が行われるからこそ国が発展するとの意識がある。「客観写生」は「新しき歌起こる」掛け声と一体になっている。

一方、たとえ職人根性や藝人魂を代弁して上層の進歩的知識人に対抗する意識があっても、最終的に、革命を起こし上層部を転覆することのないのが小西の『文藝史』感覚である。「小西は科学史を文藝史から排除し、ひたすら時系列で並べられる文藝でなければ表現できないものに関心を示す」と先述したことは、その象徴になる。小西自身『文藝史』を書く職人根性や藝人魂を持っている。職人根性や藝人魂は、そもそも保守的であり、保守性を攻撃されることを厭わないものの、伝統の技を充分身に付けた上で、新機軸を出す要請にも常に晒されてはいる。新しさに伝統の技が生きる領域に限られながら、「進歩」を全否定することはない。江戸時代から残存する教育メリトクラシーが目指す「国家有用の学」同様、新しさは常に念頭にあるものの、継続革命とまでは行かない温度差がある。とはいえ、小西が代弁する職人根性や藝人魂が決して「反・科学」ではないことを、次に述べたい。

「進歩」と言えば科学技術ほど「進歩」を目指すものはない。その弊害を強調するあまり「進歩」を凍結する考え方に、村上陽一郎は以下のように反論する。

・・・現時点での「反・科学技術政策」の採用は、開発途上国の「後進性」を現段階で凍結する、という対価において、先進諸国の「先進性」をも現段階で凍結—維持するという結果に

なるのである。これはやはりいかがわしいと言えないか。<sup>41)</sup>

小西自身も『文藝史』シリーズで指摘し論じるように、二十世紀に入ってから科学技術のめざましい発達と、世界の文藝の変化には密接な関係がある。多くの文学者も、意識すると意識しないに関わらず、その影響を受け、正岡子規の「客観写生」と、その示唆するリアリズムを主張し、過去の韻文を「語呂合わせ」と弾劾し、新しい歌を起こす「革命」を志向する動きもまた、科学技術の発達と歩調を合わせている。

ただし、過去の韻文を「語呂合わせ」と弾劾するのは、いささか日本の伝統文化、過去の文藝に対する認識が浅すぎる。村上陽一郎と小西甚一の主張を突き合わせて論じようとするとき、村上陽一郎の過去の文藝に対する認識はどうだろうかと興味を持たざるを得ない。

以下の村上陽一郎の文章は、過去の韻文を「語呂合わせ」と弾劾することと方向性がやや異なるように見えて、日本の過去の文化の理解力において、段違いの実力を示している。

「言霊の幸ふ国」という表現は、しばしば、言語を重要視する日本人の特殊な感覚を示すものととられるし、それはそれで間違いはないにしても、一面、「言語」に、玄妙な機能を期待すること自体が、すでに、言語に対し、判断・分別のもつ公共的、普遍的な伝達機能以外の何ものかを求め、かつ認めていることになりはしないであろうか。俳諧や短歌に見られる「言葉」の極度な象徴化も、そこに出発点があるとは考えられないであろうか。<sup>42)</sup>

過去の韻文を「語呂合わせ」と弾劾する粗雑な古典理解とは打って変わって、ここまでの古典に対する深い造詣を示されると、小西の「客観写生」への反感の大きな要因にはっと気づかされる。小西は「客観写生」が言霊否定だから反発するのではないか。この村上の指摘を受けて、言霊思想について、今一度精密な検討の必要を痛感する。

すでに項目「2-1-(f)『調査的面接法』による『シェイクスピア現象』研究」で掲げたことながら、さらに以下の村上の文章は示唆に富む。

・・・科学的、技術的な知識の継承や伝承でさえ、言葉を使って行われるというよりは、この体得、会得、味得に期待されるという事態、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・・・など、日本の文化のなかに見られるこうした特徴は、すべて、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

---

41) 村上陽一郎、『近代科学を超えて』、(1986)、p.221.

42) Ibid., pp.190-191.

に据えるヨーロッパの構造を、日本人が基本的に欠いている・・・<sup>43)</sup>

上記の村上の指摘は、確かにその通りではあるものの、科学技術の科学と技術を区別するとき、なぜ日本は技術にだけ優れ、ときに西欧を凌駕するのかという説明にもなる。体得、会得、味得に期待されるのは技術の継承・発展であり、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ことから継承・発展するのが科学であると言えないだろうか。

さらに、言霊思想は、確かに玄妙、精妙な検討を要する。より正確には、古代人にとって、現代考えるほど玄妙ではなかった言霊思想は、時を経て分かりにくくなって、現代人から見てさらに玄妙、精妙に見えるという事情がありはしないであろうか。「この味がいいね」と君が言ったから七月六日はサラダ記念日、という一首が表現する「記念日設定感覚」を、一種の「言霊思想」の応用と見做せば、これは玄妙、精妙というより、かなり明確である。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」は、かなり明確なもので、これは純粋に西欧起源の思想表明のはずのシチュエーションで出た「言霊思想」である。ただし、記念日をめぐる「言霊思想」には、これまでアングロ・サクソンの特徴として強調してきた「伝記尊重の思想」が関わる。

もし「サラダ記念日」を詠んだ一首について、「君」が著名人で、戦死でもしたか、国家に命を捧げた人で故人であれば、愛人であった作者が、故人が好んだ思い出の手料理としてサラダを思い出し、国家顕彰とは別に、個人的な思い出として「サラダ記念日」を設ける発想であれば、それなりに感動を誘うにしても「普通の短歌」になってしまう。むしろ「君」が無名の人だからこそ、この短歌が爆発的な人気を呼んだのではないか。無名の恋人を、まるで伝記が書かれる人のように扱ったからこそ、この短歌に面白みが生じた。

一方、アイザック・ニュートンは英国が誇る偉人中の偉人であって、大気に跳ね返されて宇宙の藻屑と消えるか、大気の摩擦が強すぎて燃え尽きるかの境目の微妙な角度を狙って再突入する、狩りをする古代人感覚の研ぎ澄まされた「言霊思想」があるにせよ、伝記が書かれる偉人に頼りたい「伝記尊重の思想」も関わる。

この関係が如実に示されるのは「一富士二鷹三茄子」である。初夢で見たいめでたいものとして「言霊思想」があるとしても、富士については世界遺産登録もあって、現代人にもそのめでたさが分かり易い。鷹と茄子については、分かりにくく、そのめでたさを感じるには玄妙、精妙な感覚を要することになる。富士は小西がいう「讃所」の感覚で古代よりほめたたえられ、人物に喩えれば伝記が書ける人物である。これに関連して、以下の小西の主張を

43) Ibid., p.191.

検討しておこう。

古代における叙景歌は、先古時代から受け継いだ言霊の生かされた讃所歌なのであって・・・近代の客観写生など称される概念とも別ものである。<sup>44)</sup>

この「別もの」の意味をはっきりさせる必要がある。例えばヤマトを「国のまほろば」「やまとしうるわし」と表現したとき、確かに小西がいうように「この時代には客観写生など存在したはずがない」<sup>45)</sup>ということになる。

一方、司馬遼太郎の歴史随想（エッセイ）として1986年より1996年に作者急逝で連載終了するまで、『月刊 文藝春秋』の「巻頭随筆」に冒頭掲載されていた『この国のかたち』は、これはこれで我が日本に対する司馬流の讃歌であると言えなくもない。ただし、司馬はあまり玄妙、微妙な言葉を好まない。実証を伴うはっきりした言葉で日本国について語る。それは人物についても同じであり、そもそも司馬は歴史上の偉人、特に明治維新の志士や東郷平八郎などについて、実証を伴う正確な伝記の言葉で語る。まさに「伝記尊重の思想」の日本での体現者である。小西が「讃人歌」というものを司馬は伝記に置き換え、小西が「讃所歌」というものを司馬は土地の歴史に置き換え、「伝記尊重の思想」で「この国のかたち」を語る。

つまり小西の「客観写生」排撃は、言霊思想が「伝記尊重の思想」に置き換えられるか否かの問題になるのではなからうか。「伝記尊重の思想」に立てば、アイザック・ニュートンの伝記とともに、大気圏再突入の折の祈念が言霊思想に近い形で行われ、西欧人にとって、もしアドルフ・ヒットラーという人名を口にするのも忌まわしいと思う人が多い昨今とすれば、アドルフ・ヒットラーという現代史の伝記的人物の人名は、マイナスの言霊思想の表現である忌み言葉に近いものになる。「伝記尊重の思想」に立てば、極めて分かり易い形で「言霊思想」に近いものが世界に拡大して認識できる。一方、言霊思想をあらゆる和歌や俳諧の類は「語呂合わせ」になってしまう。

こうした言霊思想について、司馬と小西の対立は、あまりに激しく、そこに村上陽一郎を介入させて、もう少し冷静な議論をしてみたい。「俳諧（村上は俳句と言わず、ちゃんと俳諧という。そこに司馬遼太郎とは比べ物にならない日本の古典についての造形の深さと敬意を感じる）や短歌に見られる『言葉』の極度な象徴化も、そこ（言霊）に出発点がある」とする、先述の村上の指摘は、小西の『文藝史』シリーズを読み直す必要を感じるほどのインパクトがある。

---

44) 小西甚一、『日本文藝史Ⅱ』,(1985), p.138.

45) 小西甚一、『日本文藝史Ⅰ』,(1985), p.306.

そのように村上の指摘を受けとめた上で先述の「ヨーロッパの構造を、日本人が基本的に欠いている」とした村上の指摘を検討したい。ここで考え付くのは「精妙な比較で刻みあげるヒエラルキー」とでもいった考え方である。確かに、和歌、短歌、俳諧は、玄妙、精妙な言葉の世界である。ただし、百番歌合せなどで、二つの歌のどちらが良いかを日本人は争い、決定してきた。判断・分別をいつまでも日本人がしない訳ではない。

明治維新の官軍と幕府軍の争いを、歌合わせならぬ、姫の結婚支度における御所風と江戸風の「婚礼支度合わせ」として演出したのが、NHK大河ドラマの「篤姫」であった。そうした演出は確かに本質をついている面があって、京都と江戸を頂点とする調度品の洗練度が江戸幕府三百年の歴史の中で深められ、それを認知するヒエラルキーが刻み上げられてきた。

職人が造った技能の成果を比較し、どちらの職人の腕が良いかを決定するのは、まさに玄妙、精妙な世界である。日本人は、そうした比較を避けて行い、名人といわれる人々を選定し、その多くが京都と江戸に集まって、技能文化ともいえるものの、二つの頂点を形成した。それは現代にも引き継がれ、現代の名工の選定、匠の技として人間国宝の認定が行われ、また国宝に指定されるものの多くは名工が造り出した美術工芸品である。

大名と職人の結び付きは江戸時代より盛んであって、「漆芸に対する国の支援としては、高松と輪島が争い、政治力の差で輪島が勝ったとも伝えられる。本稿の文脈でいえば、どこか『高松さま』と『加賀百万石』の争いのようにも感じられる」と先述したように、江戸時代の幕藩体制の中で刻み上げられた大名の家格のヒエラルキーに比例して、技能の高い職人と、高く評価される美術工芸品が集められた面がある。

このように「精妙な比較で刻みあげるヒエラルキー」が江戸時代より日本に根付いたと考えれば、現在、中国人労働者は収入を求め、日本人労働者は収入より自らの技能の習熟を求めるとされるアンケート結果の理由だとも考えられる。

ここで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検討してみよう。

西欧的構造に対して、まず和歌の世界で百番歌合せなどを通じ「精妙な比較で刻みあげるヒエラルキー」があると指摘した。歴史も総合すれば、藤原定家こそが、和歌の世界における「精妙な比較で刻みあげるヒエラルキー」の頂点に立ち、その知見を冷泉家という形で、ある意味現代まで継承してきている。

ここで、村上の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、「戦勝祈願」に的を絞って、考察してみよう。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」との比較で、思い浮かべるのはワー

ズワース（William Wordsworth）の作品 プレリユード（*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（項目「2-2- (c) キリスト教について」で言及）である。

「戦勝祈願」の「言霊思想」を考えると、イギリス各地にある戦争記念碑と、特にパブリック・スクールにある戦争記念碑を想い、これとニュートンの大理石像とを結び付けたくなる。ニュートン自身は才能による特待生なのでパブリック・スクール出身者ではない。しかし、一般的に英国はパブリック・スクールを出てオックスブリッジに入学し、卒業する人材によって運営されているとあって過言ではなく、各地の戦争記念碑（ウォーメモリアル）はその象徴である。ニュートンは軍人ではないものの、ワーズワースの詩だと、大英帝国建設の礎になった軍人、それも海軍の軍人にニュートンをなぞらえ、科学技術の海に乗り出した英雄として讃えているように感じられる。その大理石像はパブリック・スクールなどで卒業し戦死した先輩の名を刻んだ戦争記念碑群を統括する記念碑ではないか。

これを念頭に、「ニュートンにすぎた言霊思想」と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）との違いを考えてみよう。言霊思想とは、そもそも「戦勝祈願」が根底にあり、言い換えれば「成功への欲望」としてもいいのではないか。「言霊の幸ふ国」とは、この小さな島国に、野望に満ちた人々がひしめきあい、それぞれに「成功への欲望」をたぎらせていることであり、讚人歌とは、成功に導くリーダーをほめたたえることであり、讚所歌とは、最近盛んに言われる地域活性化で、活性化した地域をほめたたえることだと解釈するのは間違っているであろうか。ただ、万葉集の昔を忍んで昔の人々の「戦勝祈願」「成功祈願」を念頭に「言霊の幸ふ国」を考えることと、英米の影響下の今日、経済活動主体で経済戦争の「戦勝祈願」「成功祈願」を念頭に「日本株式会社」を考えることでは、一見様相があまりに違い過ぎるように見えるかも知れない。

英国と日本は、ともに大きな文明にすぎりながら発展した国ということで似ている。英国はローマに征服され、日本は中国文化を取り入れて発展した。英国はラテン語文化を取り入れ、ラテン語と同じアルファベットを使用し、日本は中国文化を漢文の形で取り入れ、仮名を発明した。その、大筋が似ていて、文字などの使用の様相の違いが、「言霊思想」と「伝記尊重の思想」の違いを生んだのではなかろうか。

小西が真仮名と呼んだ漢字が仮名の役割を果たす万葉和歌の時代から、日本は漢字仮名混じり文を使用してきた。その結果、漢字の二文字熟語、四文字熟語といわれるものを中心に漢字数文字の熟語が、当初は中国文化の、やがて西欧文化の窓口となってきた。その事情と、漢字の数字の熟語の凝縮度を実感するため、対応する英文の中のラテン語熟語について、次に考えてみたい。

英文で

*Pax Romana* in mind, UK realized *Pax Britannica*, and US realized *Pax America*, which is Anglo-Saxon's inheritable desire to rule the other peoples.

というものを考えてみたい。上記のようにたった 23 文字の英文に三つもラテン語熟語が混じっている例は稀である。けれど、日本語であれば、同じくらいの長さに、三つの漢字数文字の熟語やカタカナ言葉（カタカナ言葉は西欧文化中心の近代以降、漢語の置き換えと考えられる）が混じることは、珍しくない。

訳せば「パックスロマーナを念頭に、英国がパックスブリタニカを実現し、またパックスアメリカナが実現し、それは受け継がれるアングロ・サクソン民族の多民族支配の願望である」といった日本語になる。

この三つのラテン語熟語について、旺文社の英和中辞典（第 3 刷 1976）によって意味内容を掲げる。

*Pax America* : 米国の軍事力による平和

*Pax Britannica* : 英国の支配による平和 [時に 19 世紀において英国が敵対国に強制した平和]

*Pax Romana* : ローマの支配による平和 [ローマ帝国が圏内の諸民族の間に保持した平和]

英文の中のラテン語が、いかに多くの意味内容を凝縮しているかが分かる。

ラテン語混じり英文や漢字仮名混じり文は凝縮した文章を作る。ラテン語や漢語が多ければ英文や日本語の凝縮度は増す。そしてラテン語混じり英文に比べ、漢語の多い日本語は、極めて凝縮された表現を、その出発のときから成立させていたのではないか。

さらに家持の有名な「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」などについて「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」<sup>46)</sup>と小西は論じる。これは言霊の力が弱まり、都人の歌として雅俗でいえば雅の傾向だという文脈で語られる。けれど、そもそも『万葉集』全体の驚くべき文藝としての成熟度の説明になるのではないか。

小西の説明では「外国語では、ヤマトの言霊が機能してくれない」<sup>47)</sup>意識があったらしい。神代の日本古来のものを持ち込む意識はあったにせよ、全体の凝縮度は、『万葉集』全体に及

---

46) 小西甚一、『日本文藝史 I』,(1985), p.441.

47) Ibid., p.424.

ぶ。そして、ここで検討したいのは村上がいう「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」である。「言霊」にせよ「愁思」にせよ、家持の歌などを論じるとき、小西は「言外にこめられた含蓄」について語っている訳ではない。すべて、はっきり言葉で語られた内容である。そこに「言霊」も「愁思」も存在する。

一方、パックスロマーナは、言葉だけの意味は「ローマの平和」であって、ローマの支配による平和〔ローマ帝国が圏内の諸民族の間に保持した平和〕という意味は「言外にこめられた含蓄」である。旺文社の辞典の書く内容は、今ではすぐにピンとはこない。パックスアメリカナなどは冷戦に突入する時期、アメリカ文化がまだ尊重されず、経済がそれほど注目されず、軍事力に焦点が当たっていた頃の国際関係論の専門用語かも知れない。今ではあまり使われず、恐らく1200年経てば、よほどの専門家でない限り意味不明になっている可能性もある。

これに限らず、ラテン語熟語は、意味内容を知るものには明確でも、それほど知識がないものにとっては、謎めいた雰囲気や漂わせる。知識がなくとも、何か自分の知らない意味がありそうな直観を誰もが抱く。（その場合は、言外の意味ということになる。）つまり村上がいう「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」とは、意味が凝縮された漢語に対して、知識がそれほどでない一般人が抱く直観があって、「何か分からないけれど大事な意味があるらしい」と常に考える習慣のことである。それは英国人がラテン語熟語に抱くものと同じものではないか。それは謎めいたものではなく、知識のあるものにとっては、明確に存在するもので、「言外」に見えるのは、熟語の凝縮度のせいではないか。そして、ラテン語熟語はそう多くなく、ラテン語熟語が含まれた英文に接する機会がそれほどでない英国人に対し、日本人は常に漢語のちりばめられた日本文に接しているので、「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」がついてしまっている。

例えば「本意」（ほい）という二文字の漢字熟語の意味は、和歌などで用いられた場合、例えばホトトギスの本意は、なかなか鳴かず、待っていてようやく鳴くといったようなこと、それらしい性質などという説明に留まるものではない。「本意」は、「本来の志」という意味から少し発展した程度の意味より、最も重用すべき「言外にこめられた含蓄」があるはずだと日本人が思えば、それは正解であって、それこそまさに小西が『文藝史』シリーズをあげて説明する事柄になる。そして、それは決して謎めいたものではなく、小西の『文藝史』シリーズを通読すれば、小西一流の明確な日本語の散文で理解できることである。

これを踏まえ「言霊から愁思へ」という小西の文藝史上の指摘に戻る。「外国語では、ヤマトの言霊が機能してくれない」意識とはいうものの、「愁思」で小西が読み解く家持の歌も、すべて大和言葉で表されている。和歌だけでなく、漢文の書き下し文は大和言葉が中心になっている。

「傾耳無希声 耳を傾くるに希（ひそ）けき声も無く」の「耳を」から「無く」までの書き

下し分は大和言葉のみである。けれど、「言霊から愁思へ」という小西の文藝史上の指摘は、都市化によって、日本人が古来持つ、土の匂いのする感覚を離れ、文藝のより複雑化した世界に入って行くことを示していて、それは内容的に漢詩を参考にする度合いが増えるということではないか。

その説明の文脈で、憶良が「好去好来」(good-by といった口語的な語とも考えられる) というシナ語を使って「言霊の幸はふ国」が出てくる歌の題にしたことは、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<sup>48)</sup>と小西は言う。

これは「So long!」という英語の題がついたAKB48が歌う、作詞が秋元康、作曲が久次米真吾の歌を想起させる。「So long!・・・微笑んで / So long!・・・じゃあ またね」で始まる、春になって卒業を迎え、別れ行く女子高生の心情を歌ったものである。

これと、フランク永井が歌い、作詞が佐伯孝夫、作曲が渡久地政信の「俺は淋しいんだ」を比較すると、万葉和歌の言霊、シナ語をめぐる事情と、歌謡曲の「言霊」、アメリカ文化をめぐる事情が重なって見える。「俺は淋しいんだ」も「あの娘(こ)」との別れを歌い「さよなら」が連呼される。またフランク永井はジャズ・シンガーを目指していて、一見歌謡曲に見える持ち歌も、ジャズ感覚が漲っている。けれど「So long!」に見られるような英語は題名にも歌詞にもない。

ここで、憶良の「言霊の幸はふ国」が出てくる「好去好来」にも、秋元康の「思い出が味方になる / 明日から強く生きようよ」が出てくる「So long!」にも、フランク永井が歌い、作詞が佐伯孝夫の「さよなら さよなら」が出てくる「俺はさびしいんだ」にも、共通するのは別れの情の中で幸せを願う「言霊」ではないか。

これを言うために小西が言う「人麻呂における基本的な志向は、シナ文化との接触を契機としてヤマトの固有文化を自覚することであり、表現のうえでは、言霊に依存する導詞が重要な機能をもっていた」<sup>49)</sup>に始まり、上記のシナ語でも言霊機能ありの憶良に移ってゆくことを再認識してみたい。

これと並行させて考えると、「さよなら さよなら」の連呼は「俺はさびしいんだ」の導入の言葉のようであり、言霊に依存する導詞にも思えてくる。日本語としての「さよなら」は別れたくないけれど諸般の事情でいたしかたなく別れるが、別れの情の中で相手の幸せを願う気持ちのこもった言葉である。しかし、それがいわゆる「ド演歌」の中で出てきても「言霊」とまでは自覚されない。(例えば白鳥朝詠作詞、市川昭介作曲、「好きになった人」は都はるみの歌で「さようならさよなら 元気でいてね / 好きな二人は いつでも逢える / たとえ別れて

48) Ibid., p.425.

49) Ibid., p.423.

暮らしても / お嫁なんかじゃ 行かないわ / 待つて待つて / 待つているのよ 独りであるわ / さようならさよなら 好きになった人」は、全く普通の散文的意味の「さようなら」でしかない。別れる人への挨拶にしか過ぎない。これに対して「俺はさびしいんだ」の場合は別れる相手への挨拶というより「俺のさびしさ」表現の枕詞になっているのではないかと、しかしジャズ感覚が漲っている中で連呼されたことで現代の「言霊」になるのではないかと。

憶良の「言霊の幸はふ国」が出てくる「好去好来」と、秋元康の「思い出が味方になる / 明日から強く生きようよ」が出てくる「So long!」は、外国語の題名で日本が「言霊」に満ちている国であって、その意識のもとに「さよなら」を意味する言葉を発信する「言霊」の宿る歌ではないか。「思い出が味方になる / 明日から強く生きようよ」が出てくる「So long!」が表すのは、一義的には春の時期、卒業の寂しさと期待に満ちた女高生が群がる、高校もしくは女子高の校庭で、「ねえ、どうして / 桜の木って切ないの？」など、小西や佐藤俊樹が論じる、地霊（公共工事には計画通りの効果が得られると佐藤が指摘するソメイヨシノは小学校から大学までの学び舎に必ず植えられ、日本の学び舎の地霊が宿るとも言える）も関わる詩句も現代に合わせた形でちりばめられている場所である。

項目「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)」で先述したように、佐藤の『桜が創った「日本」』は、「桜の美」に感じることで日本人にも「現実の秩序の外に立つ」意識が生まれることを認識した日本論になっている。「桜の美」を「幽玄」に高めた能楽や、能楽が典拠としてたびたび使用する『源氏物語』に登場する人物は「個人の自由を持つ個人主義者」としか思えない。だからこそ欧米語に訳されて欧米人に違和感なく「世界的な古典」として受け入れられたのではないかと。

この議論の当否はともかく、ここで指摘したいのは、桜に触れて日本人が自覚する「別れの中での相手の幸せを願う気持ちのこもった言葉」や、そうした言葉の結びついた地霊への想いなどは、外国語との接点で強く生じるということである。