

窮境のなかのドイツ文学者

三原 弟平

以下は、二〇〇五年八月六日、東京、恵比寿の日仏会館において行われた国際シンポジウム『世界化』の時代における文学の存在理由』のセッション2「文学の中の世界像」において報告したさい読み上げたものに加筆したものである。
読み上げたものは当日プリント配布された。

基盤のなさ

ポスターを見ると名まえのあとにドイツ文学と書かれているけれど、自分が文学者であることは、『城』のKが測量師であるということと同じくらいおぼつかない。

さまざまな機会をとらえKは、自分が測量師であることをなんとか城側に認めさせようとするが、ぎゃくに城の役所から、測量師としての仕事振りに満足しているという文書がくると、ここには誤解がある、まだ何も測量師としての仕事をしていないのという。その思いもまったく同じである。

Kはほんとうに測量師なのか、ことの真偽は自分同様おぼつかないが、しかし文学者というありかたは、測量師に較べ、さらにずっとおぼつかない。

自分はカフカ研究者ということでやってきたのだが、長いことやっているうちには、有効な研究は歴史的・社会的なアプローチしか無いように思われたときもあったし、またひとつは、「今後、文学研究がのこるとしたら、それは文化人類学の一分枝、神話研究などの部門においてやられていくしかないのかもしれない」と思ったこともあった。

文学研究にすがれば
文献学にすがれば

文学研究には確固とした基盤というものはないのか？ テキストを読むということがその基本であるのなら、^{フィロロギ}文献学を本質的なものとして持ち出せるのかもしれない。だが、『ヨーロッパ文学とラテン中世』という途方もない大著を一九四八年に出したエルンスト・ローベルト・クルツイウスによれば、^{フィロロギ}文献学には二種類あって、

Klassische Philologie 古典文献学Ⅱ一六世紀以来の古代研究のための文献学。これは、すでに四百年にわたり、ギリシア・ラテンにかんする確かな文法知識と広範な読書を基礎に、テキストを校訂、修復、解釈する方法ができてあがっている確固としたもの。

Neuere Philologie 近代文献学Ⅱゲルマニスティック、ロマニスティック、アンゲリスティックに分裂した近代の文献学。これには伝統がなく、ゆえに「時代精神」と称するところの〈流行〉と〈誤謬〉の犠牲になりやすい、という。

クルツィウスはさらに、ドイツでは半世紀（厳密には一八九七年）このかた、「文芸学 Literaturwissenschaft」と称するものがあるが、これは「文学史」とは違い、それ以上のもの、ちょうど「美術史」にたいする「芸術学」の関係にあるものだといわれている。このドイツの「文芸学」は、フィロロギー文献学にたいしては好意をもっていない。そのかわりに「文芸学」は、それ以外の諸科学に依存しようとする。たとえば、ディルタイ、ベルグソンなどの哲学、それから社会学、精神分析学、とくにまたヴェルフリーンの美術史などに。

こうした「文芸学」者の大部分は、ゲルマニストである。すなわちドイツ人にとっては国文学者である。クルツィウスは「文芸学」、つまり最近五〇年の現代ドイツの国文学研究を、ひとつの不能な妖怪のようなものであるという。日本でいうならさしずめ鵜ぬえのようなもの、ということになるうか。

ところであのペンヤミンも、「文学史と文芸学」（一九三二）において、「こんにちのゲルマニスティクは折衷主義的であって、お世辞にもフィロロギーとはいえない」としており、さらに、この時代のゲルマニストたちによる文芸学を、七つの頭をもつ怪蛇ヒドラーとして描いている。その部分ちょっと引用しておく、

もったいぶった文芸学なるものは、その対象の「広範さ」によって、また「総合的」な身ぶりによって、いつでも見分けがつく。大いなる全体へやたらとせまりたがること、その不幸である。まあ聞いてみたまえ。「圧倒的な力と純粋性をもって精神的価値は現出し……〈理念〉が詩人の魂を高唱させ、象徴の造形へと誘う。詩人は、かれが如何なる価値ないし価値層を重んじているかを、またおそくはもろもろの価値にいかなる順位をあたえているかを、体系的ではなくても十分明瞭に、われわれに感知させる。」（エルマティンガー編『文

芸学の哲学』¹所収、ローベルト・ペーチュ「文芸作品の分析」こんな泥沼のなかに教科書用美学の怪蛇は巢喰っていて、そこから、創造性・感情移入・無時代性・追創造・共同体験・幻想・芸術享受なる七つの頭をもたげてくる。

文学研究と流行思想

ともかく、ドイツ人ではないが自分も一応ゲルマニストのはしくれということになっており、そのなかで文学研究をやっているのだが、ここでクルツイウスにいわれているゲルマニスティックだけにとどまらず、ロマニスティック、アンゲリスティックなどにおける文学研究も、その時々々の流行の思想にもたれかかって研究してきたという感はないように思う。実存主義が流行れば実存主義的文学研究が、構造主義、ポスト構造主義、ジュンダー研究、ポスト・コロニアリズムが流行ればたちまちその名を冠した文学研究が生み出されてきた。そして、現今のグローバリズムないし反グローバリズムが今後なんらかの思想的結実を見れば、その名のもとの文学研究が生まれてきたりもするのだろう。

一九二九年、窮境のなかの名著

しかし、こうしたいい方をする事で、今のこの〈世界化〉^{グローバリズム}の状況を過小評価するつもりはない。〈世界化〉が人類にとっての〈窮地〉、〈窮境〉、いや、それどころか、どうしようもない〈行きづまり〉であることは確かである。

ところで、時代はその今から二世代以上もまえにさかのぼるのだが、一九二九年ドイツで、やはり〈窮境〉のも

とにその主著を書いた人物がいた。事実、出版するやいなや、世界はたちまち「大恐慌」に見舞われることになる。その人物の名はマンハイム（一八九三—一九四七）というブダペスト出身の社会学者、その主著とは『イデオロギーとユートピア』である。ところでマンハイムはベンヤミンより一歳若いだけの同世代人であり、このふたりの思想的関係はいずれ描いてみたいと思っているが、彼の場合はベンヤミン以上に、生前、右からも左からも批判された。そのすさまじい集中砲火の浴び方には、なにか感銘深いものがある。そのマンハイムへ、右のがわからの批判の先陣を切ったのが、じつは先ほど挙げたクルツィウス（一八八六—一九五六）だったのである。

クルツィウスによる〈窮境〉批判

クルツィウスによるマンハイム批判「社会学とその限界 (Soziologie und ihre Grenzen)」は、『イデオロギーとユートピア』が出されたのと同じ一九二九年に『新スイス展望』誌に掲載される。彼はまず、そこでの著者マンハイムによる基本的問いかけ——「われわれの問いのすべてがそこから生じる〈生の窮境〉(Lebensverlegenheit)は、ただひとつの問いに集約されうる。すなわちイデオロギーとユートピアの問題が、ひとたび極端なかたちで提起され、そして、徹底的に考え抜かれる時代に、人間はそもそも、いかにすれば考え、生きることができるのか、ということである」——これに注目する。そして、著者マンハイムは自分の生の感情の動揺から、現代の文化的危機感のうちに先例のない特質を見ようとしているが、こんなものはしかしこれまでもあった。世界はこれまでも間断ない動揺を周期的にあらわしながら進んできたのだ。今の窮境を特権化しようとするマンハイムの姿勢には問題がある、という。

たしかにクルツィウスの一九四八年の主著からは、現今の窮境を相対化することを学びうる。「ツキジデスは、

ペロポネソス戦争をあらゆる時代の最大の戦争と考えたがゆえに、彼の歴史書を著すにいたったし、アウグステヌスは、アラリックによるローマ征服の印象のもとに彼の『神の国』を書いた。マキアヴェリ of 政治的・歴史的著述は、フランス人のイタリア遠征にかんする省察である。」これまでもヨーロッパの人間は、世界の没落の時が来たと何度思ったことか。深い絶望のうちに、ヨーロッパの人間たちは、何度嘆いたことか。しかし、「いっさいはたえず進行する——たとえ悲痛な、曖昧な仕方であろう」ととホフマンスタールのいうとおりである、と。

「社会学主義」

クルツイウスが批判の筆を執ったのは、しかし、自分の個人的な不安感情をマンハイムが時代の考察のなかに持ち込んでしまっているように思えたため、だけではない。『イデオロギーとユートピア』のなかに、自己拡大を果たしていく「社会学主義 (Sozialismus)⁽²⁾」を見てとり、それを捨て置き難いものに感じたからである。「存在拘束性」という事実の認識論的意義を明らかにしようとする」マンハイムの知識社会学の試みは、クルツイウスの目には「諸学の女王たる」哲学⁽³⁾にとって代ろうとする不遜な企てに映る。マンハイムは、真理性の概念までも歴史の流動性のなかに流し込んで消滅させてしまう。確固とした真理や価値をことごとく否定し、懷疑をひろめ、破壊を事とするマンハイムは、じつは隠れ革命主義者のひとりなのだ、と。

しかし、クルツイウスは同じ社会学者であるマックス・シュラー（一八七四—一九二八）は、自分が書くものの背後にいつもひかえている守護霊のように、ひじょうな感謝をしながらさまざまな箇所 で引用しているし、ジンメル（一八五八—一九一八）の社会学も決してしりぞけるわけではない。それどころか、「今日いかなる精神科学も、社会学的な問題設定を欠くことはできない」といい、さらには社会学を、「認識のルネッサンス」のもっとも

重要な酵母として、その担い手のひとつに数えあげ、「ドイツの現状がしばしば問題視されているなか、これらの酵母と担い手は、ドイツの本質的な特徴と価値を支えるものとして、ますます明瞭に浮かび上がってくる」とさえ述べている。

が、マンハイムにあっては、社会学が、他のすべての科学にたいする優位性を主張し、自らを普遍科学にまで高めていこうとする欲望に突き動かされている。つまり、個別科学としての社会学ではなく、中心科学にのし上がるというマンハイムの知識社会学が問題なのだ、という。マンハイムが精神の自立性を軽視し、ほんらい精神的存在である〈人格〉という価値を認めていないことも、クルツィウスの断じて許しえないところである。

一九二八年・チューリッヒ、〈存在拘束的思考〉

ところで、ブダペストからの亡命者マンハイムがドイツの学界に衝撃的なデビューを果たしたのは、一九二八年九月一七日から一九日にかけて「競争」を共通テーマに行われたチューリッヒでの第六回ドイツ社会学大会においてだった。クルツィウスがマンハイムにおいて批判する「社会学主義」は、主著においてよりも、この一年前の学会でマンハイムが発表した「精神的領域における競争の意義 (Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen)」の方に、よりはっきりと出ている。その報告でマンハイムは、最初に「自分は過度の社会学主義に走るつもりはない」といつつも、「存在の公的解釈 (öffentliche Auslegung des Seins) を得ようとして争う競争」、「自己の持つ世界解釈を、公的な世界解釈たらしめようとする競争」は、「世代」という現象とともに、社会生活における特定構造、普遍的な関係であるとし、「競争」というあり方を自らの学問に積極的に受け入れている。しかし、マンハイムは、自分はこれから精神的な全領域においてではなく、思考の領域においてのみ、しかも「存在に

よって拘束された思考」の領域においてのみ、この「競争」の役割を考えてゆこうと思う、という。

マンハイム特有の術語である〈存在拘束的思考 *seinsverbundenes Denken*〉とは何か？ 2+2=4においては、だれがそれを思考し、いつそれを思考したかは問題とならない。が、歴史的思考、政治的思考、人文科学・社会科学の思考、日常的思考は、存在に拘束された思考である。そして存在拘束的な思考の領域における競争は、まさにのるかそるか、食うか食われるかの戦いになってゆく可能性を孕んでいる。

一九二七年・ハイデガー、〈存在の公的解釈〉

ちなみに、先ほどのマンハイムの〈存在の公的解釈〉という言い方は、『存在と時間』（一九二七）のなかのハイデガーの造語である。ハイデガーはまた『存在と時間』のなかで、〈存在〉からの頹落現象としての「das man」のあり方を否定的に取り扱っている。しかし社会学者たるもの、ハイデガーが貶めるこの「das man」がどのようにして出来上がっているのか、そのことこそが問題となるのだとマンハイムはいう。「das man」における「存在の公的解釈」こそが、この〈窮境〉の時代の喫緊の問題なのであり、曲解すれば、超時代的な真理にかかわる哲学の領域において個人によって行われる孤高な思考など、二義的なものだといっているように読めないこともない。権威主義的なところのあるハイデガーの思想のずらし方において、このあたりのマンハイムはすいぶん挑発的である。そしてこの挑発にみごと乗ったのがクルツィウスだったわけである。

反論するマンハイムと反芻するクルツィウス

このクルツィウスの批判にたいするマンハイムの反論「ドイツにおける社会学の問題性 (Zur Problematik der Soziologie in Deutschland)」も、一九二九年のうちに同じ『新スイス展望』誌に掲載される。マンハイムにいわせ

ればクルツイウスが「社会学主義」の名のもとに非難してきているものは、「世界像を拡大し、そしてそれとともに社会学の方法を利用するという現在生きている人間のすべてにとって成り立つ可能性が、ドイツにおいて個別科学の問題領域をついに突き破り、そしてより狭い意味での社会学的問題性が、二つの方向、哲学の方向と、政治的に活動する世界志向の方向とに押し込んでいったということ」のたんなるあらわれにすぎないとして、自己の立場をあらためて確認している。

しかし、クルツイウスにしてもマンハイムにしても、彼らが普通の人ではなかったと思うのは、一九二九年に応酬しあった批判の言葉はそれぞれのうちに深く内向し、以後の彼らの仕事の中で生産的にその痕を見せている点である。ことに、クルツイウスのほうにはそれが強く感じられる。

一九五八年・セント・ルイス、〈知的公分母〉

ところで、こうしたマンハイムの〈社会学主義〉を引き継いだのは、大西洋をはさんだC・ライト・ミルズ（一九一六—一九六二）だった。クルツイウスとマンハイムの論争から三〇年後の一九五九年、三年後に急死することになるのミルズの著書『社会学的想像力』においては、〈普通科学〉〈中心科学〉といういい方ではなく、〈文化の公分母〉といういい方がされている。すなわち、近代において「ニュートン物理学」、「ダーウィン生物学」が〈知的公分母〉だったことがある。だが、一つの〈公分母〉が支配的であるということは、他の思考方法、感得形式が存在しないというのではない。他の思考方法・感得形式はそこに流れ込み、そうすることで文化の前進の方法となるのである。

かつては主要な〈公分母〉であった自然科学の文化的意味は、しかし今やあやしくなっている。自然科学は

専門化を手段に、ほしいままに発展することで目標を失ってしまった。これまで「科学」と考えられてきたことの多くは、今日いかがわしい哲学と感じられている。こうした自然科学を再評価しようとする向きもあるにはあるが、それらはただ、ひとつの新しい公分母を求めようとする願望を表わしているだけにすぎない。

「私的、公的問題の設定者としての文学者」

ミルズはさらに続ける。ところで文化を、科学的な文化と人間的な文化に分けるとすれば、人間的な文化の本領は文学であった。ところがいまや純文学は、多くの意味で小細工になってしまった。いかなる文学、芸術的努力が、現代の歴史的現実や政治的事実に対抗できるであろう？ どれほどの道徳的告発をもってすれば、現代文学が、〈原始的蓄積〉の苦悶のなかの人間の道徳的無感覚と、釣り合いが取れるようになるだろう？

かつては、批評家や作家、劇作家や詩人などが、私的問題と公的問題の主要な設定者、いや、しばしば唯一の設定者だった。しかし、もはや文学者や芸術家にはそれはできない。文学者、芸術家自らが深刻な苦悩を抱えているのであり、彼らは社会学的な想像力によって精気を獲得した社会科学からの何らかの精神的・文化的な援助によってのみ、その苦悩によく対処しうるのだ。

つまり、自然科学＝Naturwissenschaften も人文科学＝Geisteswissenschaften も〈文化の公分母〉たりえなくなつてしまった今、社会科学＝Sozialwissenschaften にその鍵はにぎられているのであるが、ミルズはさらに、「政治学や経済学、歴史学や人類学のような学問の内部でどのようなことが真実であるとしても、今日アメリカでは社会学が、社会科学をめぐる省察のなかで中心となっていることは明白である」として、社会学の想像力こそが〈現代の公分母〉であるという。

以上の内容をセント・ルイスでのアメリカ政治学会でミルズが発表した一九五八年の九月には破竹の勢いであった社会学の覇権が、しかしそれから三年後一九六一年一〇月、ドイツのチュービンゲンではすでにおかしなことになるってしまった。しかもそのことを報告するのは、信頼を失ったはずの自然科学のうちに文化の新しい〈公分母〉を再発見しようとする人物カール・ポパー（一九〇二〜一九四）によってであった。ポパーは、自らの理論への〈反証可能性〉を認めたアインシュタインの姿勢のうちに、決して派手なものではない科学という営為の可能性を見た人である。

一九六一年一〇月、ドイツ社会学学会はチュービンゲンで行われた。そこでは、すでに大御所といわれるような年齢になっていたアドルノとポパーによる基調報告がまずなされた。このときポパーが行った報告「社会科学の論理 (Die Logik der Sozialwissenschaften)」は「マンハイムの知識社会学を共通の敵とすることによって、やはり激しくマンハイムを批判していたアドルノと、めでたく手打ちをはたすはずのものであった。そのはずであったのだが、彼らの弟子たちにあたる年代の研究者たちによって、この学会からは、「ドイツ社会学における実証主義論争」が出来ることになる。

マンハイムとベンヤミンがそうだったように、ポパーとアドルノも、前者が一歳上だけのまったくの同世代人である。ポパーのマンハイム批判はこの一九六一年の学界報告だけにとどまらず、すでに一九三五年までにその大体の要点が出来上がり、一九四四年にロンドン・スクール・オブ・エコノミックスの紀要『エコノミカ』に発表した『ヒストリシズム (歴史法則主義) の貧困』においても、また、一九四五年に刊行された『開かれた社会とその

敵』においても、さかんにマンハイムの「ヒストリズム」ならぬ「ヒストリシズム」を批判していた。

一方アドルノのほうのマンハイム批判「知識社会学の意義 (Das Bewußtsein der Wissenssoziologie)」は、亡命先のイギリス、オックスフォードで一九三五年に書かれたが、発表は一九五三年。こちらの方は、「オールド・リベラリスト」としてのマンハイムの知識社会学を、弁証法の立場から実証主義だとして切り捨てての試みだが、アドルノの論文は悪罵の姿勢のみが先にたって、批判そのものとしてはほとんど実りがないように思う。(ちなみに一言いい添えておくと、アドルノもポパーもそのマンハイム批判を、クルツイウスのように主著『イデオロギーとユートピア』によってではなく、マンハイムを前期と後期に分けるととき、その分水嶺にあたる第二の主著『変革期における人間と社会』によって行っている。)

ポパーのテーゼと体験譚

さて一九六一年のポパーの学界報告「社会科学の論理」は、テーゼを掲げ、それへのコメントを点綴するかたちで報告されていて、きわめてわかりやすいものである。以下おもしろそうなところだけピックアップして見ると、第六テーゼには「いかなる理論も批判を免れないこと」という文句が見え、第七テーゼでは、「科学とは反証可能性があることである。しかし、誤った、ないし、誤解にもとづく方法的自然主義、ないし科学主義というのがあり」とされ、つづく第八テーゼでは、「この自然主義の、アングロサクソン系諸国における勝利のさま」を、これから戯画として描いてあげようという。

しかし、われわれにとって真に興味ぶかいのは、第九テーゼの以下の文章である。

第二次大戦以前は、社会学が上であつて人類学が下にあつた。人類学は未開社会という特殊な社会を扱つたものに過ぎなかつた。いまや、社会学は人類学のなかに包摂され、その一特殊部門になりおおせてしまつた。社会学のほうが、高度に産業化した西洋社会形態の人類学、すなわち人類学の一分枝だ、ということになつてしまつた。

この奇妙な逆転をもたらしたのは、えせ科学主義である。すなわちこの関係の逆転は、擬似—科学的方法の勝利を示すものなのだ。

ポパーは社会学者の一人として、社会学が人類学の下風^{かふう}に立つようになったことが不満なようである。つづく第一〇テーゼで、「このような人類学の勝利は、自称觀察的な、自称記述的な、自称客観的な、したがつて外見上自然科学的な方法の勝利であるが、それは有名無実の勝利である、その結果如何にわれわれは道に迷つてしまつて」いるかを示すべく、以下、ポパーは自分の経験譚を物語る。

さて、数年前のこと、わたしはある神学者によって召集された四日間^{しにちかん}にわたる會議に出席しました。その會議には、哲学、生物学、人類学、物理学の各分野からそれぞれ一名ないし二名ずつ参加し、全部で八名が出席してました。主題は「科学とヒューマニズム」というのでした。初めのうちはいろいろ障害もありましたし、崇高な精神によつて感動させようというありがたいお話を聞かされましたが、その後三日間にわたる白熱した共同討論を通じて、少なくとも四、五人の参加者の間で議論の内容が余り例のないほど高いレベルに達

したのです。少なくとも私には、参加者すべてがおたがいに喜んで相手から学びあおうという感情をもてるような段階に会議が到達したように思われました。とにかく、私たちは全員、完全に主題に即して考え語り続けたのです。出席していた社会人類学者が発言するまでは。

「私がこの会議のあいだじゅう、一言もしゃべらなかつたので、おそらく皆様は不思議に思っておいでのとでしょう。」こういって人類学者氏は大略次のような発言をしました。

「これは私が観察者であるということと関係があるのです。人類学者としての私は、皆さんの言語活動に参加するためではなく、皆さんの言語活動を研究するために、この会議に出席したのです。そしてこれまでそれを実行してきました。だから私は皆さんの議論の内容についていくことができませんでした。けれども私のように数多くの討議集団を研究してきたものは、議論の内容、何が議論されるかということは、ほとんど問題にならぬことだということを学んでおります。」さらにことばをついで、ほとんど文字どおり次のように言いました。「われわれ人類学者は、こうした社会現象を外側から、より客観的な立場から観察いたします。われわれは、如何にあるかに関心を持ちます。たとえば、誰かが集団を如何に支配するか、またその支配が他の個人なり数人なりによって如何に拒否されるか、そのあり方に関心を持ちます。また、そうした支配によってどのような階層的な秩序や集団の等質化が進むか、そして言語活動という名の集団儀礼がどのように展開するかに関心を持ちます。討議の主題になる問題設定は、それがどんなに多種多様に見えても、じっさいはみな似たようなものなのです。」

「この火星から来た人類学者」の驚くべきことばをおしまいまで聴いたポパーは、彼に二つの質問をする。第一に、いったいあなたは私どもの討議の成果に何ら注目すべきものを認めなかったのか、第二に、そもそも討議が有効であったりなかったりするような実際上の根拠があるとは信じないのか、と。すると人類学者は、あなたたちの集団行動を観察すべく全力を集中しなければならなかったので、個々の討議内容についていくことはとてもできなかった、もしそんなことをすれば討議に巻き込まれたり感動したりして、客観性が損なわれ、けっきょくあなたたちのひとりに落ちてしまっただろうと答え、「われわれに関心があるのは、強調、躊躇、譲歩といったことです。議論の内容などまったく問題でなく、つねに役割が劇的に交換され演じられるという事実だけが問題なのです。いわゆる討議なんてものは、さして重要ならざる言語活動の一つに過ぎない」と再度いい放つのである。

諸悪の根源マンハイム

右の引用は、話自体としてもひじょうに面白いものだが、これを読むと、当時、ワトソン流の行動主義の影響を受けた〈機能主義人類学〉が、いかに猖獗^{しょうけつ}を極めていたかがよくわかる。しかし、注目すべきは、こうした人類学者氏の奇怪な振る舞いも、その元凶のひとつはマンハイムにあるとポパーはいうのである。ポパーはいう、この人類学者氏の思想的背景には「行動主義における客観性の理想だけでなく、ドイツで生まれた相対主義の理念がある」と。自分がいうこの相対主義とは広義のもので、そのなかには、「およそ真理とは客観的に実在するものではなく、時代時代に応じてそれぞれの真理があるのだと考える歴史的相対主義と、真理とか科学というものは一定の集団なり階級に相応したものととして、たとえばプロレタリア科学とかブルジョア科学といった具合に存在するものだとする社会学的相対主義を含む」とし、最後に三つ目として、「また私は、いわゆる知識社会学なるものも、わが人類

学者氏のドグマの前史に関係があると思っております」と述べる。三つ目だけでなく一つ目も二つ目もマンハイムの思考の特徴と絡み合うものである。ポパーの言は、すべからくマンハイムその人を指しているのだ。おそらく、〈存在拘束性〉からのがれ「自由に浮遊する知識人」のあり方に一縷の可能性を見ようとしたマンハイムこそ、こうした人類学者の奇怪な振る舞い方の淵源のひとつであるとポパーは見たのであろう。

サンタフュ・一九八四年、まわる小車

こうして文化人類学は六〇年代、七〇年代の世界に、まさに中心科学として君臨した感さえあったが、以後その覇権はどのような経過を辿ったか。ところで、そのことを示すドキュメントのような本が、一九八六年にアメリカで出版されている。今考えると、この一九八〇年代半ばというのは、文化人類学にとって、ひとつの転回点だったようである。

一九八四年、アメリカはニューメキシコ州サンタフュにあるスクール・オブ・アカデミック・リサーチで、文化人類学を専門とする八名、歴史学、文学を専門とする各一名の計一〇名にのぼる学者たちによって、一週間にわたる集中的な議論が行われた。二年後の一九八六年にジェイムズ・クリフォード、ジョージ・マーカス両人の編で出された『文化を書く——民族誌における詩学と政治学 (Writing Culture — the Poetics and Politics of Ethnography)』というまさにエポックメイキングな本は、この八四年のセミナー参加者たちそれぞれによって発表された論文中心九編を収め、それに編者のひとりであるクリフォードが序論としての第一章を加えた計一〇篇の論文から構成されている。もちろん収録されている九つの論文は、セミナー発表時のものからは、参加者全員による討議を経ることにによって書き直されている。

この本が証し立てているものは何か？ 六〇年代以降学問の世界にあって覇権を謳歌してきた感のある文化人類学者たちが、〈中心科学〉としての王冠をみずからの手ではずそうとしている、ということだ。ここには、自ら退位するにいたった文化人類学者たちの窮境が開陳されているのだ。

思うに、文化人類学者たちにまわりついていた權威の 아우ラ は、〈フィールドワーク〉、すなわち〈その場に行った〉というところから発していた。しかし、そうした人類学者たちも、アカデミックな組織で認められ、そこで地歩をうるのは、デスクワークによってなった〈民族誌〉による。評価はフィールドワークという実践ではなく、民族誌というデスクワークによって行われるのだ。無敵に見えた文化人類学者も、エスノグラフィとしてはアキレス腱をもつ。すなわち、彼らにもテクスト化という逃れ難い仕事があり、そこでの彼らは、その時その場の文学的慣習に従って書いているという原罪をまぬがれがたいのだ。

クリフォードの序論によれば、この業界では「なりそこないの小説家がエスノグラフィになる」といういい方がよくなされるそうだが、客観性・科学性を装いつつも、じつは、民族誌は修辭にみちあふれているのだ。ポパーのいう似非・科学性によって玉座に君臨してきた文化人類学は、それゆえ、諸学の女王どころか、じつのところは文芸批評の端女にすぎないと自省する者さえ出てきたのである。序論でのクリフォードは、「この学問分野はまもなく近隣の諸学問に再分配されるだろう」というニータムの言葉さえ引用するしまつである。

こうした文化人類学者たちの病いは、なにもクリフォード（一九四五）の世代になって突然自覚されたわけではない。第一〇章「社会的事実としての表現」の筆者ポール・ラビノー（一九四四）によれば、一九二六年生まれのクリフォード・ギアーツの〈解釈人類学〉にあっても、民族誌には虚構化の不可避なことがすでに認められて

いる。しかし、ギアーツは、バリの闘鶏についてのその民族誌に見られるように、いぜんとして他者を社会的に記述しようと努める姿勢をくずしてはいない。⁽¹⁾それにたいし、病いの第二段階にあるジェームズ・クリフォード^{ユスノクラフイー}にあつては、彼が観察するのは民族誌を書く他の人類学者たちなのである。クリフォードにとって他者とは、人類学が表現したところの他者なのだ。彼は、他人のテクストの生血を吸いながら生きている一種の蜘蛛のような存在として、整頓化、ファイル化、目録化が支配する「図書館のファンタジア」のなかにいる。クリフォードの人類学は「テクスト主義的メタ人類学」なのだ、とラビノー^{ポリフォニー}はいう。

しかし、なんと悲しい声を聞かされるものか。この本から聞こえてくるのは、どのようにして書いたら「他者」が消えないかに腐心し、そのためオブセクションのように「多声性」を価値として繰り返す九人の声である。一九八四年サンタフェに集ったのは、ポストコロニアリズム、サイドのいうオリエンタリズム、はたまたフェミニズムからの批判によって、自己反省をしはじめたポストモダンの時代の文化人類学者たちなのだ。

かつてマリノフスキーや、エヴァンスプリチャード、レヴィーストロースたちが赫々たる学問的成功をおさめたからといって、その後を追っていても、もはやそこにあるのは掘り返された穴ばかり。金の鉱脈はつきている。そうしたなかにあつて若い文化人類学者は何をしただいいのか？

ここで問われていることは、しかし、文学者にとって対岸の火事ではまったくくない。問われているのは文化人類学者の問題というより、文学者たちの問題そのものである。ことに創作者ではない文学研究者にとっての。

あらためて文学研究者の窮境

とにかく、文化人類学者たちの自己退位によって、八〇年代半ば以来、ひとつの科学が「文化の公分母」を僭称

するようなことはなくなって今にいたっている。

自分は一九六六年に大学生活をはじめた者であるが、ともかく、文学研究が今後ありうるとしたら、それは文化人類学の一部門としてわずかにその存在が許されるのではないかと思つたことが当時の自分にあったことだけは確かである。いいたいのは、それほどに、東洋のはしでやっている近代文献学としてのドイツ文学研究の基盤は脆弱なものだった、ということだ。その脆弱さゆえに流行の科学にすがる研究者の姿を目にするばかりか、みずからまさにその轍にはまってきた思いで忸怩たるものにとっては、〈中心科学〉というものが存在しえなくなっている今の状況は、むしろ望ましいものに感じられる。

クルツイウスの窮境への処し方

ところで、時間もそろそろなくなってきたので話をもとに戻し、一九二九年、マンハイムが時代の〈窮境〉と対決するなかから著した『イデオロギーとユートピア』を、「ルサンチマンより発する社会学主義だ」として批判したクルツイウス自身は、では同じ〈窮境〉にたいし、文学者としてどう対処したのか。

それまでのクルツイウスは、フランス文学、フランス文化を対象とするロマニストとして、あるいはまた豊かな感受性と強い秩序づけの意志をもった文芸批評家として、まことに傑出した仕事をしてきていた。が、マンハイムとの論戦以降の彼は、一六世紀以来四百年の伝統のあるあの古典文献学者のあり方へとシフトすることで、時代の〈窮境〉を乗り越えようとしたのである。光栄ある一五世紀には、人文主義は人の心を奪う運動だった。以後ヨーロッパでは、それは学校での教育科目となるなか、貧血症にかかつて今にいたっている。人文主義とは、元来は教会の権威や神中心の中世の世界観から人間を解放し、ギリシア・ローマの言語・文学・芸術の研究を通じて普遍的な

教養を身につけ、人間の尊厳を確立することをめざす運動の謂いであったが、クルツイウスはこの中世にも脈々と流れつづけていた古代ギリシア・ローマからの文学的伝統を跡づけることで、そのために生き、そのために死ぬことのできるような「燃えるような人文主義」、宗教的な信仰と結びついた「秘儀としての人文主義」を今の時代に甦よみがえらせようとする。そうした心願を抱いてクルツイウスは、政治的にも思想的にも相容れないナチス・ファシズム下での三〇年代、四〇年代を、ラテン中世の研究に没頭することで過し、大戦後の一九四八年には、ヴェルギリウスからダンテをつなぐ、さらにはホメロスからゲーテまで綿々とつづく文学的〈伝統〉を、古典文献学の研究手法で描き出す大著の著者として、あるいはまた、巨大な理念である〈ヨーロッパ文学〉の主導者として、その姿をあらわすのだ。それはそれで、まことに筋の通ったみごとな生き方だといえよう。

その大著のなかで、ヴァレリーの「近代人はわずかなもので満足する」という言葉、あるいはイギリスの文学研究者ジョージ・エドワード・セインツベリー（一八四五～一九三三）の「新しさをともなわぬ古さは蹟きの石であり、古さをともなわぬ新しさは愚かしさ——完全な、不治の愚かしさである」という言葉を著者クルツイウスから投げつけられても、浅学菲才の自分には、古典文献学やフマニスムスのほうに行く選択肢はない。

八〇年代半ばに文化人類学が方法論的に行きまどう原因のひとつになったのは、エスノグラフィーに見られるレトリックの問題であったが、クルツイウスは、古代と中世にあっては修辞学（Rhetorik）が文学と密接不離な関係にあったことをいう。ギリシア・ローマ時代からルネサンスにかけ、「自由人（liber）にふさわしく、営利には役立たぬ」ものとして学ばれたあの七つの自由学科のうち、修辞学は、文法（Grammatik）につづく第二位に位置づけられていた。そして、一七、一八世紀にもなお、修辞学は一般に尊重された学問、不可欠の学問であった。とこ

ろが、一八世紀の文学革命、これですべてが一転した。

「文学革命」

文学革命は一七五〇年ごろ、産業革命と同じく、イギリスの地で起こった。エドワード・ヤング（一六八三～一七六五）やロバート・ウッド（一七一七？～一七七一）というイギリス・前期ロマン主義の文学理論家によって、修辞学や「ヘトボス」によって詩を作るのではなく、「体験」によって詩を作る流れがヨーロッパ文学の世界に入ってくる。この理論にあつては、なによりも「オリジナル」であることが価値とされる。文学的教養と真の詩とは相容れず、真の詩は、ただ野蛮人や未開人のもとでのみ栄えるとさえ、されるようになる。たとえば、「文字についての無知、文字にたいする軽蔑が詩の真の起源である」と、フランス人のシモン・ペルティエ（一六九四～一七五七）は真顔で述べる。

これが、ドイツに伝わり、シュトゥルム・ウント・ドラングの詩学となり、なにをおいても「創造」という概念を優先させるようになる。こうして近代人は、すべての真理の発見が、なによりもまず伝承の權威の「受容」とその「模倣」のうちにあった、あの中世期來の確固とした伝統から断ち切られてしまったのだ。

他のヨーロッパ諸國に較べると修辭學の伝統がもとと強くなかったドイツ文學は、いわゆる國民文學すべてのうちでも、自分が掘り起こそうとする「ヨーロッパ文學」研究の出发点および觀察の場としては、もっとも不適当なものである、おそらくこのことが、ドイツ文學系統の「文芸學」が他の諸科學にいちじるしく依存しなければならぬ一つの理由なのだろう、とクルツイウスはいう。

しかし、個別研究としてカフカ研究をやってきたにすぎない自分には、こうした確たる伝統に拠ることができな

い。また、何よりカフカ自身、そうした伝統からの自己の断絶をもっともはげしく意識している作家である。今回、マンハイムへの批判を軸に話したのも、マンハイムのうちにそのようなカフカに通じるものを、どこかで感じるからである。

「文学のなかの世界像」

最後に、このセッションには「文学のなかの世界像」というテーマがかぶせられている。このかん自分は理由があつて、一九三〇年代、四〇年代にドイツからの亡命者たちによつて書かれた小説を読みつづけてみた。アンナ・ゼーガース、アーサー・ケストラー、フォイヒトヴァンガー、クラウス・マン、レマルク、ヘルマン・ケステン……。書かれていることは、近代の人間がフランス革命このかた体験したことのないような地獄絵であつたり、およそ考えられないような窮境であつたりするのに、それらの小説が描き出す世界像には、どこか気疎く、喰い足りない思ひが残るのだ。

アンドレ・ジッドはその『贗金つかい』のなかで、主人公である小説家エドゥアールに、「小説はあらゆる文学的ジャンルのなかでいちばん自由で無法則なゆえに、その自由が怖くなって現実にしがみつく。小説がもくろんでいる唯一の進歩は、いっそう自然らしくなるということのみ」といわせている。ぼくが感じた気疎さ、ものたりなさは、彼らがその小説を書くにあたって、ジッドがいうその自由が怖くなって手近な現実にしがみついて書いているところから来ているように思う。

ひるがえつて、現実感のもてなさに苦しめられていたカフカ、それゆえか自分が書く小説のなかには、しがみつくべき現実ではできうるかぎり持ち込まなかったカフカの書く『城』や『審判』のなかの世界像には、「小細工になっ

た現代の純文学」にはできなくなってしまう。「現代の歴史的現実や政治的事実」に對抗ができ、「原始的蓄積」の苦悶のなかでの人間の道徳的無感覚」と釣り合うことができる世界像、〈世界化〉の時代の窮境に對抗する世界像が描き出されているのを感じる。これをたんなるパラドックスとして語るに終わらせてしまわないのが、文学者としての自分の仕事だと思っている。

注

- (1) 日本でも戦前の一九三二年に、獨逸文藝學叢書と銘打って建設社からユリウス・ペーターゼン著『文藝學概論』芦田弘夫譯とエーミール・エルマティンゲル著『文藝學の法則』武田忠哉譯が出てゐる。一九三三年にはフランツ・シュルツ著『文藝學史概説』(エルマティンガー編『文芸學の哲學』所収の論文)、ヨゼフ・ナードラー著『樣式史の問題』中島勝譯(同じくエルマティンガー編『文芸學の哲學』に所収の論文)、フリッツ・シュトリヒ著『世界文學と比較文學史』伊藤雄譯(これにはエルマティンガー編『文芸學の哲學』所収の論文「ヨーロッパ古典主義とドイツ浪漫主義」も併訳されている)の、計五冊ほどが訳出されている。

- (2) 「社会学主義」という言葉は、個々人の心意に還元できない社会的事実を社会学の対象とすることによって、社会学の客観的な方法を確立したデュルケームの術語として有名であるが、ここでクルツィウスが批判するものは、それとはまったく違うものである。

- (3) リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』(一九七九)によれば、一七世紀に現れた「認識論」という学問分野は、まさにしがみつくことのできる〈基盤〉として、哲学のなかでの王座を占めるにいたった。さらにそれはカントの

手により《基礎的科學》として《諸学の女王》の位置さえ占めるにいたって、一九世紀末にその完成を見る。しかし、一九二〇年代になるとこうした認識論の知的優越も失効し、もはや文化の生成を基礎づけ判定する力をもてなくなつた。かくして哲学は認識論をやめ、別のゲームにおもむくことになる。それが解釈学であつたが、これには基盤というものがなく、つねに、たんなるおしゃべりに墮す危険と裏腹のものであつた。——本論でも後で触れることになる文化人類学者ポール・ラビノーの論文中では以上のようなまとめ方がされている。これにそつていえば、まさにマンハイムこそは新カント派の認識論哲学からその研究活動をはじめ、博士論文『認識論の構造分析』において認識論の徹底的な価値剥奪、失効宣言を行ったはてに、歴史主義、社会学主義へといたつた兆候的な人物だつたわけであり、一方、一九二九年という時点にあつても、いまだ哲学の《諸学の女王》としての地位を確信しているクルツイウスという人物も、これまた兆候的だつたわけである。

(4) ギアーツの『文化の読み方／書き方 (WORKS AND LIVES The Anthropologist as Author)』(一九八八)においては、《文芸批評》的な批判意識からマリノフスキー、レヴィ・ストロース、エヴァンス・プリチャード、ベネディクトらの脱神話化がなされると同時に、彼らへの郷愁が語られている。

なお、引用した部分で邦訳のあるものは、訳者名を挙げることなく使わせていただいた。感謝とともに、お許しを願う次第である。