

主体とエクリチュール

—日本思想への一視点—

谷川 多佳子

明治以降一世紀半にわたる日本の近代化は、「西洋化」であったともいわれる。科学技術をはじめとする諸学問、社会や政治の諸制度、生産や経済の仕組、衣食住などの外的側面……これらは確かにほぼ全面的に西洋化され、分野によっては西洋と肩を並べ、水準を越えるものさえ多々ある。

しかしこうした外的な目に見えるものに対し、いわば内的な、精神的領野は、西洋近代と同じではない。たしかに、近代的科学技術の弊害や、近代の抑圧したさまざまなもの—エコロジーやジェンダー—にいたるまで—は、われわれの直面する深刻な問題ともなっているし、八〇年代には欧米と時代のずれもほとんどなく、ポスト・「モダン」が華やかに論じられた。だが他方、内部の近代化は、西洋とは異質な次元にあった。そして今もその痕跡を残している。第二次大戦後に限ってみても、戦後近代の思想においては近代市民社会の精神である「個人主体の自立」が指標として示された。そして、七〇年代における近代合理主義体制への異議申し立て、八〇年代における戦後近代思想の脱構築やポスト・モダンの近代批判、それらをへた九〇年代においてもなお、内的には、「日本では依然と

して近代が根付いていないこと」が指摘されているのである。^①

たしかに、日本人の生活には深く「世間」が根差しているし、日本の社会や日本人の心性には常に集団主義の基調が指摘される。社会学者によれば、日本の社会構造は、個人主義が根底にある欧米とちがって、「資格」にたいして「場」を強調し、「ウチ」と「ソト」を強く意識する単一社会として分析され、「タテ」組織による全体像が構成される。心理学者の分析では、大部分の日本人が自我不確実感を持ち、そこから生じる不安が集団依存主義、運命依存主義に向かうことにもなる。精神医学では、欧米から移入された諸概念や治療方法が必ずしも適合しない多くの日本人の症例がみられ、それにたいして土居健郎、木村敏、小此木啓吾氏らが独自の理論展開を試みているが、いずれも基本的には、西洋の「自我」や「個性」とは異なった日本人の心のあり方が問題の出発点をなしている。等々……^②

日本的な個のあり方は、欧米とは、歴史的にも、社会構造的にも、文化的にも、異なっている。さらに、西洋近代哲学においてこうした個や主体の基底にある「三元論の原理（主／客、心／身、精神

／物質)は、日本の思想伝統とは異質な内実をもつ。西洋哲学の受容においても近代の日本においてはさまざま、ずれや隔たりがみられたのであり、それは現在に至るまで、わたしたちの思想や文化の領域で残存している。

1、西洋近代の主体をめぐって — 問題点の素描

個や主体、そして近代的自我と呼ばれているものは、西洋においては深い重層的な内容のうえに成立したといえよう。近代的自我は、デカルト以降の近代主義の基礎構造のように言われるが、その前史にはヨーロッパの思想や哲学の流れのなかで、それよりはるか以前から、深く強靱な伝統が積み重ねられている。古代、ソクラテスの自己知は周知で、その自知や自己への配慮の伝統は、以後多くの時代に流れている。ローマの教義論争の時代には、近代の個よりは少し漠然とした、「意識」には還元されきっていない、生命にあふれた「個」の概念が生きていて⁽³⁾、ヒュポスタシス＝ベルソナというような豊かな概念が見いだされる。ヨーロッパではさらに中世末期、神との対話を通じて自分の内面を自覚するようになって「個人」が成立したといわれるし、近代化の原点ともなった⁽⁴⁾。宗教改革派、それに対する反改革派のいずれにも、魂の内奥への関心は共通するものがある。ルネサンスには、文芸や芸術、自然や宇宙との関係を通して、「個」は具体的に解放され確立されていく。

そしてデカルトの登場。近代的な「意識」のもととなる語〈conscientia〉はそれまで、道徳意識・良心という倫理的意味と、共謀・関知・自覚というような広い意味を持っていたが、哲学用語

としてはおもに倫理的意味で用いられていた。この語を「意識」という新しい意味で用いたのはデカルトに始まるといわれる。以降フランスにおいてはデカルト派の哲学者たちを中心に広まる。英語やフランス語においてもこの意味が確立していくのは、ロックやライプニッツの綿密な用例を見れば明らかである。デカルトのコギトの思想がその基盤となったといえる。まさしく、コギト・エルゴ・スム「私は考える、ゆえに私は存在する」は、近代精神の確立を告げ、近代西洋哲学の出発点となる。疑いえない「私」とは、人間とか理性的動物のたぐいではなく、「へ考える私」でなければならぬ。疑うとはとりもなおさず考えることだからである。思考だけは〈私〉から切り離しえないのであり、〈私〉とはすぐれてへ思考するもの〈res cogitans〉なのである」(『省察』II)。そしてこの考える私は〈精神〉として、異なる実体である物質から峻別される。近代的二元論の出発点であり、以降この二元論(精神／物質、心／身体、主体／客体)は近代の学問と科学の中心原理をなしていく。

ライプニッツは「意識」を自我の現われとしていくが、他方デカルト的な自我の確証とは別のやり方である意味ではパラドクサルなやり方で、近代の個を、理性や法との関係、そして宇宙の表象との関連であらわしていく。ライプニッツの「個」は、無意識的な心の活動にもつながる微小表象によっても基礎づけられるが、それはまた「自らに充足し」「自分自身の本性(自然)によってのみ」統御される。そして各々の個は、宇宙の合理性と調和を表すのに貢献する。それは、「創造されたものの宇宙の鏡であるだけでなく、神の似姿でさえある」(『自然と恩寵の原理』一四)。予め定められ

た合理性は、各々の「個」のプログラミングを通して表され、個の「本性（自然）」が完成されていくのである。

以降大ざっぱに言えば西洋の思想と哲学において、デカルト的な「私は考える（われ思う）」の主観的自我が本流となつて、確立され、展開されていくといえよう。そうした近代的主観・主体をミシェル・フーコーは、ベンサムのパノプチコンをモデルとして、その構造を示している（『監視と刑罰』）。「パノプチコン」つまり一望監視施設は、もともと刑務所のために考案された。周囲には円環状の建物があり、中心に塔を配し、双方の窓を通して、塔のなかから中庭越しに周囲の建物のなかが監視できるようになっている。自分のほうは見られずに、相手を完全に監視できる構造をもっているのである。それはまた、近代における「冷やかな視覚の支配」としても説明され、見るものと見られるものとの対立、さらには、自分のほうは見られずに相手を完全に監視できるという、管理の思想の形態ともみなされる。ミシェル・セールによれば、こうした視覚の支配については、情報化社会とともに、神話におけるようにパノプチコンの守護神、百眼のパノプテスが情報の神ヘルメスに打ち倒されるわけだが、情報化社会となった現在も、支配や管理の構造はつづいているのであり、科学技術の先端性の抑圧的構造は改善されておらず、「ヒロシマ」以降の現代世界の悲劇性をセールは語り続けることになる（『五感』）。

主軸となつた「私は考える」あるいは「考える私」そのものについて、現代さまざまな角度から問題点が指摘される。

フーコーは、「私は考える」という思考と、言語との間に横たわ

る、溝に光をあてる。思考と言語、哲学の歴史でのロゴスと言葉、思考と表現、こうした両者の微妙なずれ、あるいは乖離は、「私は考える」と「私は語る」のうちに凝縮的に示される。「私は語る」

が、それを支える対象命題を与えるような一個の言説ディクレーに参照されるとき、私がそれについて言う言説は、「私は語る」と私が言う瞬間には現実的に発話（言表）されるが、それに先立っては存在せず、また、私が口をつぐむ瞬間に消えてしまう。「私は語る」というむき出しの仕方で自己を取り戻したいと欲する言語は、いかなる極度の細さ、いかなる特異でかすかな尖端に身をおこうとするのであろうか。それはまさしく、『私は語る』の内容的な薄弱さを露呈する空虚においてであるが、この空虚たるや、他方で、主体―語る（私）―が断片化し、分散し、ばらばらになつて、ついに裸形の空間に消えてしまうのに対し、一つの絶対的な出口、言語がそれを通じて無限に広がっていく出口なのかもしれない。…言語は露呈された純粹な外在性である。そこでは語る主体は、もはや言説の責任者―言説を維持し、それによって断定し、判断し、適切な文法的形式の下にそこにしばしば自己を表現する言説の責任者―であるよりは、非存在、その空虚のうちにおいてたえず言語の無制限な溢出がなされる非存在である」（『外「部」の思考』）。

ラカンもまたコギトの考える私の確実性が思考そのものの外部に置かれていることを指摘し、言語活動の発話行為から、コギトを問題とする。「私は考える、ゆえに私は存在する」を、試しに、私は考える、《ゆえに私は存在する》と第二句を引用符でくくってみる。そしてそれを次のように読む―思考は、あらゆる働きがそこに

において言語活動の本質に触れるパロールのなかで結ばれることによつてのみ、存在を基礎づける、と。(「科学と真理」)

デカルトの「私は考える」は、発話(言表)行為によつて、パロールとして、そのつと表されている。「発話(言表) enonce、II 言われたこと」と、「発話(言表) 行為、enunciation IIものを言う行い」の区別は、言語学の領域で指摘されたが、ラカンはそれを用いて、発話(言表)における主語(私)と、発話(言表)行為をする主体を区別する。⁷⁾「シニフィアンとしての(私)∴そこでは、表現されたものの主語によつて、それが現に話しているかぎりや主体を指示するのは、転換子あるいは直接法以外は何もない。∴∴∴それは、発話(言表)行為の主体を指示してはいるが、この主体を意味しているのではない∴∴。発話行為の主体のいかなるシニフィアンも、発話されたものなかでは∴欠けることがあり、そこには(私)∴とは異なつただれかがいるほかに、∴単数一人称の例とよばれているものだけでなく、さらには自己暗示作用の(自己) Soi.によつて、ひとはそのシニフィアンの住まいをそこに建てましているかもしれない∴」(「フロイトの無意識における主体の壊乱と無意識の弁証法」)。ラカンは、発話における主体と発話行為の主体が異なることを、「私には3人の兄弟がある。ポールとエルンストと自分だ」と言つて、自分自身を混同して数えてしまう子供の例をあげて示している(『セミネール』XI, 224)。それは、みずからを(cogitatum)として(cogito) res cogitansの混同と、アナロジをなすものだ、とラカンはいう。つまり、考える私と、「私は考える」と言う私とは、区別されるべきであり、「コギトに確実性を与

えているのは、発話行為、enunciationの次元」なのであつて、それは、発話とは同一でないのである(『セミネール』XI, 128)。

こうしてラカンの視点からは、「私は考える」に確実な発話、enonce、はない。したがつてこの発話行為、enunciationが「私は存在する」という実体的存在に変わる必然性はない。デカルトが「私は考える」を「私は存在する」に結びつけて実体となしたことを、ラカンは次のように批判するのである。「デカルトは知の虚無化と懷疑論のあいだの思考である∴地点にしろるされる(私は考える)を、∴確実な概念となしたが、そのときのデカルトの誤りは、そこに知(savoir)があると思つたことであろう。知の虚無化と懷疑論は、類似な二つのものではないからだ。彼の誤りはまた、この確実性について何ものかを知っている、と言つて(私は考える)を消失の地点としなかつたことであろう」(『セミネール』XI, 204)

二〇世紀初め、フッサールもまた、現象学の先験的主観性の立場から、デカルトがエゴを思惟実体としたことを批判した。「デカルトは偏見から自由になろうとする真剣な意思をもつていた。しかし∴疑いえない唯一のものとしての、自我に本来そなわつてゐる、諸原理に従つて世界の他の部分を推論し、∴エゴは、思惟実体 *substantia cogitans*、孤立した人間の精神あるいは靈魂 *mens sive animus* とされ、因果性による推論の出発点とされた。これによつて、デカルトはナンセンスな先験的实在論の父となつてしまつた∴」(『デカルト的省察』⁸⁾)。そしてフッサールとほぼ同時代、フロイトは無意識を提示し、精神分析の手法を確立して、意識や自我を括弧に入れたデカルト以降の近代的自我・近代的主体に根底的な疑問を投じる

ことになる。ラカンも無論その系譜につながる。

しかし、一見両極端に立つかに見えた「無意識」の人フロイトが「意識」の人サルトルと、ともに西欧形而上学の特徴である「対象化 Vergegenständlichungs論理」の土俵にあることを示す例は少なくない。アドルノは三〇年代に「認識論のメタ批判」で、「現象学は市民哲学の自我を救済しようとする最後の英雄的な試みだ」と言っているが、フロイトにあっても、その「防衛」理論の背後には「守るべき近代的自我」の前提がある。そこには、抑圧を典型とする自我の防衛に失敗すれば人は狂気に陥るという発想があり、治療とは自我の防衛や適応によるアイデンティティの確立ということになる。⁽¹⁰⁾

フーコーやラカンが、語る主体の非存在や分裂を、難解に——この難解さは問題そのものが要求する難解さでもある——、かつ力をこめて明らかにしようとするのをみると、それはある意味で逆に、「主体」を前提とした西洋思想の伝統がいかに強固なものであったかをわれわれに感じさせる。だがわれわれが日本において考えるような「主体」は、これらのそれと同じなのだろうか。

2、日本の主体・主観・主語

こうした西洋近代の主体を指し示す基本的な言葉としては、*subject, sujet, Subjekt* がある。このヨーロッパ語は、「主体」という翻訳語で日本の知的語彙のなかに導入されている。この語の他の翻訳語として「主観」がある。そして「主語」「主題」「臣民」などの訳語もある。ヨーロッパ思想が輸入される以前の日本の知的世界

では、*subject* に対応するものが重要な役割を果たしていたとは見られないが、それについては本稿3章でその一端に触れたい。まず、こうした語が輸入され翻訳されていく過程で、近代哲学における主体の諸概念に内在する問題も現れている。

例えば、自己を主題的に思惟する、あるいは知覚する「主語／主観／主体」について問われるとき、「考える」という動詞の不安定さが示される。「考える」という日本語そのものの、曖昧さと多義性もすでに指摘されているが、この動詞との関係で *subject* を定立するときに異なった二つの方法があるからだ。一つは、「考える」の *subject* が認識論的で、知識に係わり、「主観」と呼ばれるべきものである。もう一方は、行為の問題、そして実践一般の問題に結び付く *subject* であり、さらに、「考える」ことがひとつの *act* とされるとき、「考える」という動詞は、「作る」、「行う」、そして「話す」といった一群の動詞と、等価になる。ここでは、語は「主体」と翻訳されることになる。「主体」は、まずその実践的性格から、認識論的「主観」と区別され、またそれゆえに、主観—客観の対立の内におさまらないわけである。しかしまた、日本哲学ではしばしば「主体」と「主観」は交換可能のごとくに用いられることもあり、両者の区別は不安定なものである。⁽¹¹⁾

酒井直樹氏は、この日本語の「主観」と「主体」という2種類の定義のあいだを、差動と仮設する。「主体」という造語が、*subject* の一般性のもとに包摂されることは疑問視され、「主体」という語の英語への再翻訳はしばしば、*subject* とならないという事態が指摘される。酒井氏は、語としての「主体」を、*the body of enun-*

caution)として、発話行為の身体として捉える。認識論的主観・主体と語としての主体、認識論的主観と実践作因の、作動的区別である¹³⁾。日本語そのものをみても、「主体」という語にはすでに「体」という、身体性をも想起させる文字が含まれているが、酒井氏によれば、語としての「主体」シユタイは、「発話行為の身体」となり、シユタイの自由、シユタイとしての自由も、このようなシユタイの物質性から生まれることになる。シユタイは、「主観」との差動 (differential) をもつのである。

この差動は、根本的な文化・文化的差異とその記述を問題化していく¹⁴⁾。文化的差異を記述することは、研究者が、その文化的差異を、実践でなく観察できるような特定の発話の位置を確立することであるが、しかし、他の人々との出会い―他の人々との社会関係に参与すること―なしに文化的差異との出会いはありえないという原則がある。文化的差異に出会うのは、本質的には社会的なものである実践においてであり、したがってその記述は、つねに、文化的差異そのものに対して遅延した反応となる。出会い、出会うれることによってその直接性において私たちに与えられる文化的差異と、記述された文化的差異との区別とずれ。人はあらかじめ限定された記述対象としてでなければ文化的差異を知覚できない。だから文化的差異は知覚できず、それは儒学の語法でいう「情」「動くもの」―つまり「理」の意味作用の共時性において捕捉不可能な―、あるいはラカンのいう「現実界」のようなものとして出会う¹⁵⁾られる。

すなわち、subject — sujet, Subjekt — はまた「主語」とも翻訳される。

日本語では主語のなかでも重要な人称代名詞をみてみよう。人称代名詞は、個体的アイデンティティーと主体性を示して言語的に表出する機能を持ち、自己の主体性のありかたに深くかわるのだから。

一人称代名詞をみると、欧米の英語、フランス語、ドイツ語は、「I, je, ego」のようにそれぞれ一つの人称代名詞をもつだけであり、特殊な場合以外省略されないし、省略されるとしても、動詞の人称変化などによって主体が明示される(二人称、三人称についても同様)。これに対し日本語では、「私」「ぼく」「自分」など使用頻度の高いものだけでも十指に余るし、主体の年齢や階層・性、社会関係や状況、文脈などによってもさまざまな語と用法、使い分けがある。日常会話などでは省略されることも多く、しかも省略された場合、会話の主体を明示するような動詞や助動詞の人称変化も存在しない。

一人称代名詞がたとえば「私」の一語だけということはまず、自己がどのような状況や事情においても同一の自己であることを前提していることにつながる。デカルトが *Je pense, donc je suis* 「コギト・エルゴ・スム」「私は考える、ゆえに私は存在する」と言うとき、「私は存在する」を導くための「私は考える」が、すでにこのような自己の存在を前提していることになる。木村敏氏によれば、デカルトがコギトから導き出したスムは、反省され客観視された「私は存在する」であって、反省以前の主体的な「私は存在する」がコギトの前にすでに前提されていることになる。不変で同一な一人称代名詞の存在が、そのような主体が存在するという前提を示しているというわけである¹⁶⁾。一人称代名詞がさまざまに使い分けられ、あるい

は省略される日本語においてはこのような前提が存在しないことになる。

さらに、日本語の文は、欧米語のような「主語―述語」の構造を持つていない。「主語―述語」の枠で理解しようとする、日本語の文には多くの例外が出てしまう。大野晋氏は、「主語―述語」ではなく、「係り結び」による日本語の原理的な特性を明らかにした¹⁷⁾。日本語の文の一つの典型は、題目を立てて、そのもとで展開するという形式をもつこと、ハとモの役目は題目を提示して、解説・説明をその下に要求する。ここから、主語・主格に代わる、日本語の文の構造の把握へ道が開かれる。

大野氏による係り結び論の骨組みは次のようなものだ。係助詞には二種ある。一つは「題目・対象の提示」を本来の任務とするもの、一つは「文末の陳述の変容」を任務とするもので、それが倒置によって係に転じた。どちらも日本語の構成の基本的部分にかかわる役目を負うが、一括して係り助詞と名付けられ、日本語の文の枠組みを決定する重要な役目を負うものである。

係り結びは、万葉の時から平安、鎌倉時代へとしだいに変化し、ついには姿を消していく。大野氏は、その変遷のありさまをこまやかな用例にもとづき、また社会の移り変わりにも照らして説明していく。そして、係り結びの基本構造が現代日本語の構文法の基礎に対応しているものであることを説き明かすのである。

係り結びの研究は、一八世紀、本居宣長が古典語の形式上の法則として把握し、きわめて多数の例をあげて実証的にそれを示して

いる（『詞の玉緒』）。そこではさらに、言語を軸として、あるべき日本語、またその普遍性が通用したはずの共同体、そして固有に日本的なものの原型が探求されていくのであるが、ここでは限定的に、日本語における漢字と仮名の併存という、アルファベットとは異質な日本語のエクリチュールの視点を宣長らの問題設定を基に考察していこう。

3、言語、エクリチュール ―そして情的主体へ

日本語には、漢字と仮名の二種類の文字がある。漢字は中国から移入され（五世紀頃）、仮名はその漢字を元にして日本で考案された。こうした事態が生じたのは、日本のなかでこの空間全部に通用する文字あるいはエクリチュールが発明されなかつたことに由来するわけだし、以後日本における言語行為の特徴の一つに、書き言葉と話し言葉とが見えざる緊張の関係にあることが挙げられる¹⁸⁾。話し言葉と書き言葉がずれているという現象は、いままなお私たちの日常にも多々みられ、さらに精神医学や神経医学の面で、失語症において、欧米とも中国とも異なる、漢字の失語症や漢字の文字新作の症例が報告されているし、そうした病理現象に対応する脳神経の中核の位置の差異も指摘されている²⁰⁾。

日本に入ってきた文字が漢字であったことが、こうしたことの源泉であった。漢字は、音声を伴うけれど、形象文字であることから、視覚に訴えて意味を喚起する特質をもつ。これは文字としてのアルファベットにはないことである。アルファベットは基本的には表音の記号であり、それとは異なる漢字の移入は、受容する側に次

の事態を生じさせた。形象文字である漢字は意味を内包しているのだが、その発生の場にあった原音と、移入された場でその文字の意味に相当する事物が発音されている仕方が異なる。そこから、漢字の読みに音と訓という複合が生じた。そして、書き言葉と話し言葉の間のずれ、相違にあらわれた緊張あるいは錯綜の関係が生じ、仮名が案出された。⁽²¹⁾

一八世紀、こうした二種類のエクリチュールの併存、二つの質の言語への対応ということが問題になった。おそらく一八世紀までの日本列島のいくつかの地域ではこうして、読み書きができるということは、一つ以上の言語媒体を用いることであり、慣れ親しんだ言語とは異なる雅俗混濁的な媒体による能力をしばしば意味し、そこでは漢文、和漢混交文、いわゆる擬古文、候文、歌文、そして俗語文など、多数の異なる文体と書記体系が用いられていた。こうした状態が、あるべき均質な言語媒体の欠如の状態として認知する可能性を残しており、それまで当たり前と思われていた雑種の多言語状況が、問題視され、否定的に捉えられることから、言語を軸として、問題提起がなされ、あるべき日本語、そしてそのような日本語が普遍的に通用したはずの共同体の存在が仮設されることによつて探究がなされる。⁽²²⁾

こうした仮設にまず、古代中国の聖人による理想社会と純粹古代中国語の存在があげられる。荻生徂徠は儒学の根柢を次のように示すのだが、そこでは漢語に対応する発言がみられる。⁽²³⁾

「東海、聖人を出さず、西海、聖人を出さず。これただ詩書礼楽の教えたるなり（中略）。」（『学則』I、一八八頁、引用は、日本

思想大系三六『荻生徂徠』、以下も同様）。つまり、「聖人」は中国の「東」でも「西」でも発生しなかつたのであり、学問としては中国の聖人の教え「詩書礼楽」を学ぶことになる。それを「東方の民」が学ぶにあたつての規則を述べた『学則』で、徂徠は次のように説いている。話題は漢文を訓読することから始まる。

「黄備氏という者出づることあり、西のかた中国に学び、和訓を作為して、以て国人に教ふるも、またなほ乳に易ふるに穀を以てし、虎はすなわち於菟にして、その読みを顛倒し、錯えてこれを綜べ、以て二邦の志を通ず。ここにおいてか、吾これを侏僂鳩舌と謂ひし者、吾視ること吾のごとし」。漢文訓読法を創始したのは吉備真備であり、その訓読の仕方は、あたかも楚の国人が乳を穀ととなり、虎を於菟としたように、語を読み替え、語順を転倒させてする。この訓読法によつて、「侏僂鳩舌」といった奇妙な意味不明の異言語と見ていた中国の言説を、自分の言語として捉えることができる。

しかしそうなると、中国の言語からなる「詩書礼楽」は、漢文訓読によつて日本の「詩書礼楽」になつてしまつてはいないか。

「…吾視ること吾のごとくなれども、詩書礼楽は、また中国の言たらず。…これを目にするときはすなわち是、これを耳にするときはすなわち非」。つまり、眼で読むという限りではそのやり方ではないが、音として理解することでは欠落が生ずる。ではどうすればよいか。

徂徠は漢文を訓読して理解するやり方を、「これを目にするときはすなわち是、これを耳にするときはすなわち非」とし、いわば

「目」による想像力の錬磨ともいえるべく、「耳口」ではなく、「心と目」とよって、異国の文字に接して生ずる困難を越えて、中国の古典を撰取しようとする。そうして「詩書礼楽」に通曉し、異文化としてある中国古典の読解を、心の問題として内化する方向を目指したのであろう。²⁴⁾

徂徠のこうした問題提起は、中国の異質な言語によるものであるにもかかわらず、己れの言語による理解のうちに取り込んで、何の問題意識も持たない当時の儒学者たちの立場に解体的な衝撃を与えるものとしてあったのであり、他方さらに、国学者たちにおける「自己(日本)」へ振り向けられる視線と言説を形成する契機ともなっていく。²⁵⁾中国の言語からなる「詩書礼楽」の異質性につきあたらない、同一言語による対象理解の循環を破りながら、「東方」の民として、中国の聖人の道をいかに学ぶかという問題提起は、新たな学問の規則(「学則」)とその方法(古文辞学)とを要請する。

だがしかし、それによって認識される「聖人の国」中国は、ある意味で徂徠学を経由する宣長においては、「異国」^{あたりに}という、言語を異にし、思惟を異にする異質な否定的な他者像を構成する。それは彼方に立てられた「異国(中国)」を反照板として、「自己(日本)」へ向かう視線となる。かつて聖人の制作になる礼楽を備えた、「聖人」の国、中国は、宣長において、否定的な「異国」へ転換される。徂徠の、「礼楽」の制作者先王の概念が浮かびあがらせる後世儒家の観念性は、儒教的思惟一般の観念性・意見性へと推し広げられ、「異国のさだ」をなす「漢意」^{かんい}を構成する。そしていわば否

定的な「異国」像と相関的に、「自己(皇国)」の像や「自然」^{おのづから}の概念が形成されていくのである。²⁶⁾

宣長はこうして「異国」「漢意」を否定し、儒学の観念的思惟を――さらには儒学者たちのモラルをさえ――批判することから始めて、日本に固有とみなしうる心のあり方を求め、その輪郭を明らかにする作業を徹底して行つた。「もののあはれ」を感じる心に人間の本性をとらえ、『古事記』に記されている神々の事跡に人間の行為の原型をみいだせると考え、深く日本的心性の探求にかかわつた。そしておそらくは、日本人が現在に至るまで共有しているであろう思惟の原質の一部を明らかにしたといえよう。

「異国」を構成する「漢意」に対置されるのは、「神の御国のこゝろばえ」であり、『古事記』において「上つ代の正実」が備わっている。それは、史典の記述のあり方、古語のままなるエクリチュールにかかわる。宣長が『古事記』の記述にみるのは、「言語のさま」である。漢字による表記がなされる以前は、古代の故事は口承によって伝えられてきたのだが、その口承による伝えは、『日本書紀』の言辞のようではなく、『古事記』のようであったはずなのだ。「書記は、漢文章を思はれたゆえに、皇国の古言の文は、失われたるが多きを、此の記は、古言のまゝなるが故に、上つ代の言の文も、いと美麗しきものをや……」。

「上つ代の正実」を保持する「言語のさま」への視点は、「意」と「事」と「言」^{ことば}の即応関係である。「そもそも意と事と言とは、みな相称へる物にして、上つ代は、意も事も言も上つ代、後の代は意も事も言も後の代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、書記は、

後の代の意をもて、上つ代の事を記し、漢国の言をもて、皇國の意を記されたる故に、あひかなはざる多かるを、此の記は、いさ、かもさかしらを加へずて、古へより云ひ伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称あひあひひて、皆上つ代の実まことなり。是れもはら古への語言ごげんを主しゅとしたるが故ぞかし。すべて意も事も、言をもて伝ふるものなれば、書はその記せる言辭ごんじぞ主には有りれる」(『古事記伝』一之巻「総論」)

「意」とは、「皇國の意」とか「漢意」というように、ある思想形態をもつて考えられる言葉である。つまり、それぞれの思想や習俗の厚みをもつた「言語のさま」であり、宣長はそれを「敷島のやまとことば」として成立させていく。それは、『漢字三音考』に見られるような漢字音の研究をもとにして、『古事記』の漢字・漢文表記の、口承のエクリチュールを訓み取る作業であった。その際、この漢字音の研究は、わが正しい声音とそれにもとづく正しい言語がすでにあつて、その正しい声音言語に導入された漢字・漢文がどのようなにあてはめられたかを研究するという立場を示している。そこにあるのは、皇國の正しい声音とそれにもとづく言語は、漢字受容以前に先在していたという確信、「人の声音言語の正しく美しき事、亦はるかに万国に優るといふ確信であり、五十音という純正な音声の体系はすでに先在していたのである」。

このように仮設される日本語は、漢字渡来以前、書記以前の直接的な言語活動、話し言葉になるのだろうか。それは酒井氏の表現によれば、書記によって固定されない「発話行為エブシヤウシヤウ」ということにもなる。古の日本語と日本的心性の探求は、書きことばではなく、発

話行為としての話し言葉の水準に、あるべき日本語の場を求める欲望となる。言語の形象のなから、書かれた言語そして表意性が、非本来的なものとして追放される。

宣長ら国学や、古学の言語研究にみられる統辭論と原初的な発音への強い執着はこうした発話行為の話しことばへの執着の一面ととらえることもできる。文字として固定された言語の水準にでなく、音的なものとしての発話行為に古代の純粋な日本語は求められている。ジャック・デリダが三〇年ほど前に定式化した音声中心主義の問題に、この仮設された日本語はつながるかもしれない。ただし、音声中心主義は当然のことながら、たんに文字の否定と音声言語への執着として固定するわけにはいかない。そして、たんに西洋音声中心主義の外部として中国あるいは日本を想定することに、慎重であるべきである。そしてデリダのいう音声中心主義の基点には、一方的な音声の強調でなく、書記と音声とが弁別可能という前提があり、したがつて、話しことばをも書記に含めて、ともに「原初的書記 *archi-écriture*」と考へようとする試みが、音声中心主義批判の原点となつていたのであり、さらに根本的には、現前や表象との関連で、こうしたテーマが考察されたのであつた。先にみたへ語る私の言語における非存在(フーコー)、発話行為と主体の分裂(ラカン)も、こうした問題につながるであろうが、それについては別の機会に改めて論じたい。

移入語を軸とした「理」の言葉が書き言葉であるのに対して、話し言葉の言語は「歌」であつた。⁽³¹⁾ 宣長はじめ、一八世紀の国学者の話

し言葉への執着は歌や歌謡への思い入れにみられるが、宣長も「我
国歌論中の白眉とすべき名著」といわれる『石上私淑言』を三四歳
のときに著し、その歌論は「物のあはれ」概念によって新たに再構
成される。同時期に彼の『源氏物語』論である『紫文要領』も成
り、この二つは『古事記伝』執筆に先立つ形で成立している。そこ
では歌物語り文学の自律的な存立は、「感ずる心」の自律性によつ
て理論的に基礎づけられる。²²

「物のあはれ」概念はまず『源氏物語』の物語理解にかかわって
構成される。人に語らないではやまない心の衝動が生じ、物語はそ
こにおいて生起し、詩歌もそこから出てくる。宣長の歌論の起点
は、「哥の本体、政治をたくすためにもあらず、たゞ心に思ふこ
とをいふより外なし」と『あしわけをぶね』冒頭で示されている。
それは「感ずる心」の自律であり、「感ずる心」とは「物のあはれ
をしる心」にほかならない。

このように物語や詩歌を生じさせる心、世のさまざまな事にふれ
て深く動き、さまざまに思う心、それが「物のあはれをしる心」で
ある。それは「世の中にあらゆる事に、みなそれぞれに物の哀ある
也」(『紫文要領』)として世界全体いたるところに充満していて、
人間の認識作用はすべて、この「物のあはれ」を「しり」「感じ
る」ところに集中され、知的活動とみられるはずの仕事もすべてそ
こに属するのである。³³

「物のあはれ」を感じる心に人間の本性がとらえられ、「理」によ
る推論は強いこと、虚妄であるとされる。宣長にとって人間は
「情」的存在であって、「理」は「情」を圧殺するものにほかなら

ず、中国的思考つまり「漢意」はこのような硬化した「理」の象徴
となっている。

さらに、「私」を立てることは、「おのが私のかしこだての料
簡」として否定され、自己のみに属する領域を思想展開の場合とす
る可能性は論理的にも否定されている(『玉くしげ』³⁴)。「御自分の
御かしこだての御料簡をば用いへひたまはざりし」ありかたが、
「まことの道」であり、性情の「自然」なる「なほさ」が人間の生
の基である。そしてそれは古代日本に固有の特徴として叙述されて
いるのである。

註

(1) たとえば浅田彰氏の発言、朝日新聞一九九七・八・二二夕
刊。

(2) 拙論「日本の近代化における自我の不在」(『文化の
受容と変貌』文化書房博文社一九九三)参照。

(3) 坂口ふみ(『個』の誕生)、岩波書店、一九九六。

(4) 阿部謹也『世間』とは何か』講談社、一九九五。阿部氏
によれば、ヨーロッパでも一二世紀ころまで、日本的な世間
があり、個人の内面化されたモラルはなかった。

(5) ミシェル・セールはこうしたパノプチコンの守護神、百眼
のパノプテスが、情報の神ヘルメスに打ち倒される神話にこ
とよせて、現代―ヒロシマ以降―の状況を語ることになる。
そしてセールにとって、(私)を決定するのは五感全体である。

(6) 以下フーコーについては次の論文を参照。中村雄二郎「自

己・言語・生命「思想」一九九七・一一

(7) 佐々木孝次『ラカンの世界』弘文堂、一九八四、pp.40-45

参照

(8) ラカンによれば発話の主体は、決められて (*déterminée*) いるが、規定されて (*définie*) いないまま、変化する「ひとつの場所」*une place* である。それは場所であり、いわば分裂した主体のために用意された場所であろう。主体は、発話の主体と発話行為の主体に分裂しながらも、やはり欲望 (*désir*) としてとどまる。ラカンは主体の場所を示すために《他者》「Autre」を提示した。主体が《他者》に近づき、《他者》に出会うことによって、欲望が現在形として生じる。それはまた主体が現在形として分裂していることなのであり、しかもこの主体は、発話の主体と発話行為の主体に分割されている。ラカンにとって、パロールの行為によってあらわれる主体は、思考ではなく欲望のそれである。「主体とは考える主体ではない」(『セミンール』XX, 25)。思考(統合)と欲望(分裂)の問題については、検討しなければならないが、とりあえずは、ラカンの主体が「精神」ではなく、ある意味での「身体」であることも、おぼえておかなければならない。*Lacan et la philosophie*, P. U. F, 1984, p. 142)

(9) Husserl, *Cartésienne Meditation. Eine Einleitung in die*

Phenomenologie (1929), Felix Meiner Verlag, 1977, p. 29

(10) 丸山圭三郎「近代的自我に風穴を」『思想』一九九〇・一。

なお、対象あるいはものについて、ラカンがその分離ないし

不在を示していることは、こうした文脈からも検討に値するだろう。それについては、加藤敏「分裂病者における主体と対象」『臨床精神病理』八、一九八七、参照。

(11) 一九世紀中庸に西洋文明が流入する以前の日本にあった「考えること」は、西洋におけるような重要性和優位を持たなかったことを森有正氏は指摘し、フランス語の《*pensée*》が日本語で「考え」「思考」「思想」「思索」などと訳され、しかも多義的で多くの領域に広がり、西洋におけるような厳密に明晰な内容を伴うことがなかったことを、宗教や歴史の諸事象をふまえて説明している (A. Mori, *La pensée japonaise et ses éléments de base. Encyclopédie permanente JAPON*, 1975)

(12) 以下は酒井直樹『日本思想という問題』岩波書店、一九九七、pp. 92—95。酒井氏は和辻哲郎の場合をあげてこの問題を具体的に示している。

(13) 酒井、前掲書、p. 148sq. 及び『死産される日本語・日本人』新曜社、一九九六、p. vii を参照。このように「主体」に発話行為の身体性を指摘することは、ラカンが発話行為の視点から近代的主体の亀裂を示し、身体にまでつなげていくことに、つながるのではないだろうか。検討を要する。

(14) 酒井『日本思想…』pp. 150—153

(15) *Ibid.* p. 152

(16) 木村敏『自覚の精神病理』『人と人との間—精神病理学的日本論』など参照。

- (17) 以下は大野晋「係り結びの研究」岩波書店、一九九三を参照。
- (18) この事態の問題点については野崎守英『歌・かたり・理』ぺりかん社、一九九六、pp. 204—205参照
- (19) 野崎、前掲書 p. 205sq. 参照
- (20) これについては次の講演で述べた。Takako TANIGAWA, *L'écriture et le sujet au Japon, conférence faite à l'Université de Paris-VII, 1994, 1, 29.*
- (21) それゆえ、日本において歌や物語りという表現にあらわれているものを表記するためにも、仮名のような記号の発明は必須であった(以上は野崎、前掲書 p. 205参照)
- (22) 酒井『死産される…』pp. 183—185, p. 187. 『日本思想…』pp. 213-214. 酒井氏は「ソウした日本語と日本民族の存在が、古代に存在しても現在には存在しないもの、現在においてはすでに喪失したものととして仮設されねばならなかった」とを指摘する。
- (23) 以下は次を参照。野崎、前掲書、pp. 206—210。子安宣邦『本居宣長』岩波新書、一九九二、pp. 36—43.
- (24) 野崎、前掲書、p. 210.
- (25) 子安、前掲書、pp. 39—40.
- (26) *Ibid.* pp. 40—47.
- (27) *Ibid.* pp. 80—82. なお宣長は漢字導入が古言を喪失させた害を説く(p. 90)
- (28) 『古事記伝』一巻、全集九、pp. 3-48. 酒井『死産される…』p. 191以下参照
- (29) 酒井、*Ibid.* pp. 192—193.
- (30) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967. 酒井 *Ibid.* p. 193 及び pp. 284—285 註 (24) 参照
- (31) 野崎、前掲書、p. 133 sq.
- (32) 子安宣邦「和歌の俗流化と美の自立——物のあはれ論の成立」『思想』八七九、一九九七・九、p. 13 sq.
- (33) 野崎守英『本居宣長の世界』塙書房、一九七一 pp. 129-131.
- (34) *Ibid.*
- (たにがわ・たかこ 筑波大学哲学・思想学系助教授)