

(発)(表)(論)(文)(I)

# コミュニケーションとしての「宗教」と「文化」

— ソシユール || 丸山圭三郎理論と八木誠一  
における直接経験についての覚え書 —

八 木 洋 一

## 論 文 目 次

### 序 文

〔一〕の(1) 直接経験としての「原コミュニケーション」と

ランガージュ||コトバ

〔一〕の(2) フロント構造としての「原コミュニケーション」

〔二〕 ソシユールの言語批判

(以上 本号)

〔三〕 直接経験と「ソシユール || 丸山理論」

### 〔四〕

人間におけるコミュニケーション関係の基本的  
三類型について

〔四〕の(1) 序

〔四〕の(2) 対的コミュニケーション関係

〔四〕の(3) 言語共同体的コミュニケーション関係

〔四〕の(4) 個的コミュニケーションの世界

## 序文

八木誠一によると、△宗教▽的経験とは、△言語以前▽の直接経験である。その経験は△覚▽として成り立つ故に、その△覚▽を「覚の覚」においてどこまでも分節することによって、生命の営みの最も根本的な構造を明らかにすることができる。

キリスト教的言説と仏教的言説との間には多くの相異点がある。それにもかかわらず、世界宗教としての両言説を共に基礎づけ、支えている△現実▽は、△言語以前▽の直接経験である。従って、自らの直接経験とそれについての両伝統における言説とを突き合せ、相互否定媒介的な解釈を通して、直接経験それ自体を事柄として説明することができる。その説明は、△宗教▽としてのキリスト教と仏教が本来何であったのかという本質に光を当てることになるはずである。またその説明は、両伝統の共通の生ける基盤の解明なのであるから、それを介して両伝統の対話が可能にもなるであろう。

また直接経験の△覚▽において、生命の営みの根本的な構造が明らかにになるのであれば、その説明は、生命の営みの危機が叫ばれている、人類史における今日の歴史文化状況にともっても、重大かつ緊急な課題でもある。

さて、わたしの今回の試みは、八木誠一によって明らかにされた直接経験の△覚▽において開示される生命活動の根本

構造を手がかりにして、人間における言語活動（ランガージュ||コトバ）の構造を人間における生命活動として捉え直してみることである。換言すれば、△宗教▽的覚||生命活動の根本構造を手がかりにして、生命活動全体がそれ自体、人間のコトバを含む△交流活動▽（コミュニケーション）として自発自展するその姿を辿ってみることであるとも言えるだろう。

この試みのために、わたしはソシュールによって切り拓かれた人間のコトバについての言語学的知見を媒介項として、もう一方の手がかりにした。なぜならそうすることによって、人間におけるコトバと直接経験との関係を人間における生命活動という観点から統一的に把握することができるはずであると考えたからである。

### 「一」の(1) 直接経験としての△原コミュニケーション ション▽とランガージュ||コトバ

八木における直接経験は、ラディカルな言葉に対する批判を含む。まずその事情を見ておきたい。

言葉を交わして日常の社会生活を営む場で、われわれが通常「現実」と言うとき、それは言葉を媒介にした、いわば「言葉の支配」の下に現われる「言葉||現実」という意味の「現実」なのである。

もっとも、われわれの日常的な表層意識では、「現実」と

呼ばれているものが、「言葉Ⅱ現実」としての「現実」にすぎないということにさえ気づかないのが常態である。だから、「言葉Ⅱ現実」が、実は錯覚であることに気づくのは、「言葉Ⅱ現実」以前の△現実▽が顕現する直接経験の△覚▽においてはじめて可能になるのだ。

さて、この「言葉Ⅱ現実」という錯覚がどのようにして生じるのか。

八木は、社会生活の次のような局面での言葉を想定する。すなわち、「他者ではない自己が、客観的事実または自己の意志について情報を伝達し合う局面」(八木『(1)』七二頁)での言葉である。

社会生活でのこのような「伝達の場」においては、はじめから主/客、自/他は分離されている。客観的对象としての事物から切り離された主観としての自己が、対象を自己から切り離された他者に伝達する際、その客観的对象を表象・再現・代行する言葉は、対象に関して「AはAであってA以外の何ものでもないようなA」という、一意的・自己同一的内容(観念)を担い、保証する媒体として機能する。言葉もつこの機能が、われわれに言葉が担う一意的観念内容を対象に読み込ませる。そうでない限り、言葉による伝達は不可能になる。

この場合、後で見るように、言葉は言葉以前にすでに分節・分別された客観的对象——事物であれ、観念であれ——を

指し示す「名称目録」(nomenclature)であるかのような言語観が常識として成り立つ。

また、伝達の場で言葉がこのような機能を果すが故に、言葉の一意的・自己同一性に即して、それが事物であれ観念であれ、その関連性から切り離されて実体視される。つまり、伝達の場面では、「現実」は、一意的・自己同一的言葉の枠組みであるかのような現相を呈する。

八木によると、存在Ⅱ思惟(言葉)という観念論的思惟は、この伝達の場——われわれはこれを言語共同体のあり方として後述する——での言葉が生み出す現相Ⅱ「現実」に即した思惟方法なのであって、結局、それは一意的・自己同一性を本質とする言葉を介した「思惟による世界の実体化という仮構」(八木『(1)』七二頁)へ向うことになる。

八木における直接経験は、このような「言葉Ⅱ現実」であるかのような、いわゆる常識に対するラディカルな批判を含む形で語られる。わたしのこの試みの起点ともなる事柄なので、確認のために何箇所かを引用しておきたい。

私が「純粹直観」「直接経験の意」と言ったのは、それまで現実を言葉の枠の中に押し込め、現実を認識すると称して実は枠

(つまり言葉の観念内容)しか見ていなかったのに、その枠がこわれて、言葉ではない現実そのものが顔を出した、その直観のことである。現実の直観のことであり、現実と相即する自己の直観

のことである。これは思考や言葉を介しない認識だから、直観とでもいうより仕方ないのだ。そのとき私は言葉と事柄（ここでは「さしあたり個々の存在者」の区別を知ったのだ。思惟と存在とは断然、同一ではないのである。

八木『①』七〇頁

「純粹直観と称したものは、言葉とは区別された事柄、言葉の枷から解放された現実の直観であり、ゆえに主観と客観、自己と他者の実体化と分離以前の現実の直観である。それは単に客観的対象の直観ではなく、単に他者から切り離された自我の自覚でもなく、知りまた行為する主体を含んだ現実全体の、自己における直観なのである。言いかえれば、現実全体における自己の直観なのである。主観と客観が区別されながら含み合い、自己と他者が相互に独立しながら依り合っている、そういう現実の組み立てがあらわとなる直観なのである。しかしこういう言葉は既に直観された内容の言いあらわしであり、直観からの疎外を含んでいる。純粹直観というところでは言葉は一切、ない。換言すれば言葉以前にの覚がある。言葉がないところで現実の組み立てがあらわになるからこそ、純粹直観が観念論的思考の原理的克服だというのである。言葉と事柄、思惟と存在は区別されなくてはならない。決して同一ではない。

同上 七二頁

言葉の世界が破れて、言語化される前の現実がそのまま現前する出来事がある。いわゆる「直接経験」である。言葉以前ということは、「SはPである」という形で言表される、事実に関する判断以前ということである。また「私は『SはPである』と考えている」という、主体に関する反省的な判断以前である。判断以前といっても、もしそれが「概念はあるのだけれど、それらはまだ判断にまで組織されていない」という意味にとられるとすれば、言葉以前とは、概念化以前だと言わなくてはならない。

八木『②』一四三頁

直接経験の現場には言葉はない。事実としてそうなのだ。それを説明すれば、単に一意的な言語は、フロント構造の現場では失効するということだ。飛散して消滅すると言ってもよい。ところで私達が日常用いている言葉はすべて一意性を本質とし、事物の自己同一を立てるものだから、直接経験の現場では言葉一般が消滅するのである。一旦は失せるのである。ということは、それを言葉で言い表わせば、直接経験の現場には「AであつてA以外の何ものでもなく、もともとAに属するもの以外何も含まないようなA」はないということだ。事柄としてないから、言葉も失効するのである。

同書 一四九頁

言語化すれば「フロント構造」というように言える関係の直覚

があり、それに基づいて新しく言語化が成り立ってくるからである。すなわち直接経験の現場では言語能力が失われ、だから言葉の世界が消滅して再び帰らない、ということではない。むしろ、そこで通常な眼には見えない言葉の枠がそれと気付かれる。経験が言葉の枠組に規定されていたことが気付かれてくるのである。

すなわち言葉の枠が枠として気付かれてきて、その枠組のいわば「外」がなまの形で見えてくる、ということだからである。たしかに言葉の枠が破れる、外される、とも言えるが、実は言葉の枠と、言葉ではない「現実」とが区別されてくることだ。言葉の枠にはめ込まれていない事実が現前するから、言葉の枠がそれとして気付かれる。他方、言葉の枠組みがそれとして気付かれるだけ、枠にはめられる以前の現実が、明らかになつてもくる。造型された概念も、概念の一意的な内容というものも、実は言葉の世界のことだったと、気付かれるのである。それともいわずゆる主客構図も二次的に構成されたもので、一次的現実ではないことが明らかとなる。だからそれは単なる言語能力の喪失とは異なる。

同書 一四五頁

私達はふつう「A」という一意的なAを立てているから、直接経験の現場には「Aも非Aもない」という言表になる。単に言葉以前だからそこにはそういう言葉がないのではない。単にそうではなくて、直接経験の現を言語化するとき、その基礎語が「主も客も、自も他も、神も人も、ない」ということなのである。まず

は直接経験の事実として、そうなのである。それは一意的に「主」や「客」と言われるような「主」や「客」、「自」や「他」、「神」や「人」は、事柄上存在しない、だから一意性を本質とする言葉も成り立たない、ということだ。自と他、神と人についても同じである。だからその現場の現を言い表わすとき、「主と客は一だ。『現』は主といえば全く主であり、客といえば百パーセント客だ。だから一意的に『主』であつて『客』でない」と規定されるような『主』は存在しない。そのような『主』は実は言語世界の仮象、たかだか仮説にすぎない」と語られることになるのである。

同書 一四九頁

以上の箇所から要点を整理しておきたい。

- (一) 直接経験とは、伝達の場合の、一意性・自己同一性をその本質とする言葉の世界を否定媒介する形で成り立つ。
- (二) 直接経験は、言葉の枠組みが「現実」であるかのように錯視される「言葉∥現実」以前の一次的∧現実∨の顕現である。ただし、いくら直接経験が言語以前であると言っても、一意性・自己同一性を本質とする言葉の世界を否定媒介する形で成立する限り、この言語以前とは、論理的には言語以後であると言われるべきである。ただし、事柄の全体からより厳密に言えば、言語以後が、すなわち円環的にそのまま言語以前と一つであると言わなくてはならない。

(三) 直接経験の「現場」には、一意的・自己同一的言葉は消滅して一切ない。従って、概念または概念による反省的判断以前でもある。また一意的・自己同一性を本質とする言語を行使する分別的知性と結びついた単なるコギト的自我は消滅する。

(四) 直接経験において顕現する「現実」から、「言葉」現実」の仮構性・虚構性・幻想性が明らかになる。

(五) 直接経験における一次的「現実」の顕現は、「現実」そのものの直覚であると同時に、「現実」と相即する「自己」の直覚である。つまり、「自己」を含む「現実」の直覚である。

(六) 直接経験において言葉の枠がこわれ、消滅すると言っても、言語能力が喪失するわけではなく、言語以前の「現実」の直覚に基づいて言葉の世界が再び帰ってくる。

(七) コギト的自我は、「自己」とのかかわりにおける「自我」として再び言葉を語る。

さて、以上の要点をふまえた上で、私は直接経験として顕現する「現実」を、人間における生命活動とその働きの最も根源的なコミュニケーション (communicatio primaeva, die primäre Mitteilung) —— 私は、それを「原コミュニケーション」&lt;呼ぶことにする——として、またその「形」(communio primaeva)の「実現」であると捉え直してみたい。そして更に、ソシュールの人間における言語活動(ラ

ンガージュールコトバ)の起点を直接経験の「覚」に求めてみたい。

われわれは、このいわば深層のコミュニケーションを「文化」の表層のコミュニケーションと區別して「宗教」と呼ぶことができるであろう。

「文化としてのあらゆる水準におけるコミュニケーション」と形態は、この「原コミュニケーション」が自発自展し、高次化したものであると考えられる。

わたしは、人間におけるコトバ「ランガージュ活動とその働きを覚にまで解体する作業を、ソシュールの言語学批判を辿ることで明らかにしてみたい」と考えているが、その前に、八木における「フロント構造論」に当っておきたい。なぜなら、それは覚としての「原コミュニケーション」の構造であるから。

## 「一」の(2) フロント構造としての「原コミュニケーション」

八木は、直接経験の覚においてあらわになる生命活動の根本構造を「フロント構造論」として提示した。わたしは、それを「原コミュニケーション」の構造として読み換えたい。次にその要点を概観しておくことにする。

複数の構成要素としての個が、互いにかかわり合っているのまとまりが形成される。この場合、個と個がかかわりのう

ちにあるという事態は、内容的にいったいどのような構造をしているのかという問いに答えようとするのが、八木のフロント構造論である。

最も単純な形が選ばれる。すなわち、AとBとがかかわり合って一つのまとまりを成すとき、AとBとがそれぞれ構成要素として区別される。この場合、AとBとはかかわりのなかではじめてAとBという形で分節され区別されて来る点が充分留意されなくてはならない。八木はこの面を個の「極性」として理解してきた。そのような個の、また一つのまとまりという面を「統合」という概念で言い表わし、さらに統合が統合として現われるための、AとBとの間に見られる「関係の一定性・同一性」を「統一」という概念で捉えてきた。

さて、AとBとがかかわりのなかで構成要素として分節・区別される以上、AとBとは何らかの局（極）面としての限界線によって画されていなくてはならない。その局（極）面のことを「フロント」と呼ぶ。

そのフロントには次のような構造がある。

フロントは、Aのフロントである以上、どこまでもA全体を構成する一部としてAのフロントである。そのAのフロントが、Aのフロントのまま、B全体の一部分を構成する。このような構造が「フロント構造」と呼ばれる。この構造では、Aのフロントは、BにとつてはAそのものとの（出会い）であると言われる。またAのフロントは、AそのものをBの

中で「表出」または「代表」するとも言われる。言うまでもないことであるが、逆にBのフロントがAに対してもつ構造も全く同様である。

従って、AはA自身のフロントを媒介してBの一部に転換し、そのBのフロントを逆媒介してAに帰還する。Bも同様にB自身のフロントを媒介し、Aの一部に転換することによってそのAのフロントを逆媒介してB自身に帰還するという相互媒介的円環構造として、このAとBのまとまりは（一）（統合体）である。この構造をフロント構造と呼ぶ。

この構造は、いわば動的構造であるから、更に次のような面を分節することができる。AのフロントがBの一部を構成するということは、Aが自らのフロントをBの一部として、「授与」することを意味する。またBはAのフロントを受け入れ、Bの一部に「同化」する。この二つの面はそれぞれ、「フロント授与」及び「フロント同化」と呼ばれる。

また、フロント構造のこの動的側面は、「フロント交換」ともいわれる。

フロントはまた、あるもののフロントとして限りなくフロント交換を重ねることによって、中心から周辺へと単に水平面においてだけではなく、垂直面においても星雲状に拡がる。この「フロントの拡がり」を八木はフロントの「ネビュラ構造」と言う。

更に、「フロント交換」には、Aのフロントが「変容」を

蒙ってBの一部に同化されるといふことがある。これは、「フロントの変容」と呼ばれる。

このフロントの変容は、フロント構造を視えにくくする。

変容の度合が極度に進むことによつて、フロントはその中心から切り離されて（「フロントの分離」）もはや何かのフロントではありえなくなる。つまり、それはもはや中心を「表出・代表」することもなく、中心との出会いを媒介することもなくなくなる（「フロント構造の破壊」）。変容したフロントは、仮にそれが何かのフロントであり続けている場合でも、そこにフロント構造を見分けるのが困難になる。

また、フロントは、変容によつて、中心から分離してそれ自体の自律性を得る。従つて、中心が消失してしまつても、変容を通してフロントが残留する（「フロントの残基」とでも呼べる）。

このようにフロントの変容によつてフロント構造そのものが変容・崩壊を蒙るような場合があるが、フロント構造論としては、どこまでもAのフロントはその変容にもかかわらずAのフロントとしてBの一部を構成する。すなわち、Bに就つては、そのフロントがAとの出会いであるようなフロント構造をその基準的なものとする。

ところで、フロントの残基という捉え方は、人間の生命活動全体を、直接経験（原コミュニケーション）とその自発自展としての（文化）をも含めて、いわばネビュラ構造的なコ

ミュニケーション活動の体系として捉え直そうとするわれわれの試みにとつては、大変示唆的な内容を含むものと思われ

る。  
事柄を徹底して直接経験のフロント構造から捉え直そうとする八木は、いわゆる「言葉」について、次のように言う。

中心から切り離されたフロントがあるということは、イメージや言葉を考察するときに重要だといえよう。（……）直接の知覚はその「対象」と結びついている。しかし知覚の記憶は、既に直接の結びつきを失っている。私が庭の梅の木を思い浮かべるとき、そのイメージは、直接の知覚と同じではない。そのイメージは、ある意味で、私の記憶における、梅の木のフロントだということができよう。それは「梅の木」とは切り離されている。しかし庭の梅の木の場合、私はそれを直接に見ることもできるのである。イメージは社会化される。そして言葉——ここでは名詞——は、社会化されたイメージの名称である。（……）言葉の世界では、中心から切り離されたイメージが独り歩きしている。イメージは社会化されるとある意味で客観性を持ち、世間に通用するだけ、現実性を持つてくる。（……）問題は私達がともすると、社会的なイメージというものは、たとえフロントでありえても、中心から切り離されたフロントにすぎないということを忘れること、イメージが「現実」とすり代つてゐることだ。私達はそれを現実そのものと見做している。社会化されたイメージは中心から切り離

されているだけではなく、どのように「変容」されているかも実はわからないのに、中心そのものに取って代るのである。一般に、言葉の現実性とはそういうものである。言葉の現実性は、世間に通用しているところであり、皆が使っていること、使い得ていることが、その現実性の保証なのである。それは決して言葉が、それについて語っている当のものや事柄を代表したり表出したりしているという事実にあるのではない。一般に言葉というものは多少とも、戦時中の大本営発表の「言葉」と同じ性質のものである。

八木『(2)』 三二頁以下

われわれはここでも八木における直接経験の観点からなされるラディカルな言語批判に出会う。そしてその限りでわれわれはその正しさを認めざるを得ない。実際そうなのだ。どうしてもわれわれはこの一点をしっかりと押える必要がある。その批判の解体の上で、もし再び直接経験(宗教)とその自発自展としての「文化」を架橋しようとするれば、そこにどうしてもフロントの拡大を「媒介」する「媒体」論「言語」論を介在させざるを得ないであろう。フロントの残基という観点は「媒体」論「フロント」構造論から基礎づけるための一つの重要なポイントになるはずである。

さて、八木は、フロント構造Ⅱ交換を次の三つのタイプに類型化する。

(一) 実質型。物質の授受を伴うフロント構造Ⅱ交換。例えば、心臓と肺とのフロント交換においては血液は心臓のフロントであり、肺はそれを自分の働きの構成要素へ転換・同化している。

(二) 波動型。受信器が発振器に共鳴ないし共振するようなフロント構造Ⅱ交換。この「波動」の意味は、単に物理的、生物的レヴェルにとどまらず、比喩としては、例えばある思想家の思想が、別の人に影響を与えるような場合もこの波動型として考えることができる。

一般的には、言語記号を媒体にしてなされる文化レヴェルでのコミュニケーションにおけるフロント交換の典型は、それが「心的」作用を介して行われる限り、この波動型であると考えられる。

(三) 表現型または「フィールド(場)」型。直接経験においては、個と個の水平面でのフロント構造があらわになると同時にその構造が現実化する「場」(超越)そのものとのフロント構造(超越と個の相互内在)があらわになることである。表現型または「フィールド」型のフロント構造はこの垂直面での超越と個の相互内在的フロント構造について言われるのである。

八木は以上のようにフロント構造のあり方を三つに類型化してみるのであるが、わたしにはこれらのフロント構造の類型が単なる恣意的な類型の羅列であるとは思えない。そう

ではなく、これらの類型は、人間の生命活動全体が三層からなる重層的なフロント構造として成り立っているということを示唆しているように思える。

そこでわたしは、人間の生命活動のこの重層的フロント構造を言語活動（ランガージュ・コトバ）として、すなわちコミュニケーションの構造として捉え直してみたいのである。

ここでは、とりあえず八木によって説明された直接経験のフロント構造論をそっくりそのまま（原コミュニケーション）

の構造論として読み換えてみたい。

さて、次に人間における言語活動（ランガージュ）について最もラディカルな批判者であったソシュールの言語活動論を検討してみたい。われわれはその検討を通して、ソシュールの言語活動論と八木における（原コミュニケーション）としての直接経験との根本的な相異点を明らかにしてみたい。その相異点は、結局ソシュールの言語批判の不徹底さを物語ることになるはずである。

秋月龍珉著

「正法眼蔵」を読む

四六版 ¥一、二〇〇 文庫本 ¥四〇〇

「正法眼蔵の智恵一〇〇」

四六版 ¥一、〇〇〇

「正法眼蔵随聞記」を読む

四六版 ¥一、二〇〇

「正法眼蔵」の奥義 「修証義」講話

四六版 ¥一、二〇〇

発行所 〒六〇一 京都市南区西九条北ノ内町一一

P H P 研究所出版部

## 〔二〕 ソシュールの言語批判

ソシュール研究者の第一人者である丸山圭三郎によると、マルクスの経済学が経済学批判であり、ニーチェの哲学も哲学批判であり、更にまたフロイトの心理学が心理学批判であるように、ソシュールの言語学は言語学批判としてある。言語革命だとも言う（丸山『3』 一七三頁、同『4』 一一頁以下）。

また、直接経験としての「宗教」が、言語性、文化性を否定媒介する仕方で成り立つ限り、それが徹底した言語批判を含まざるを得ない。その点、すでに見たように八木の場合も同様である。事実、キリスト教にしても、また特に仏教の伝統の中心には言語に対する深い懐疑と徹底した批判が含まれていることは周知の事実だ。

もしそうであるならば、古来宗教が言語批判として成り立っていたその批判と、現代の批判的学問の一つとしてあるソシュールの言語批判とを相互に比較検討することは、「知の現在」∨という観点からして重要なことであろうと思われる。すなわち、知は生命の営みとして「現在」∨という「交流」∨の中でしか活き活きと生きることではできない。その交流の中で、過去は現在の中に息を吹き返し、現在は新しい将来をその中で絶えず争みつつ種子のような粒子を無数に産み出しているのだ。だから、言い換えれば「現在」とは、フロント交換Ⅱ

交流が起る動きとしての場だということである。

ソシュールが切り拓いた人間の言語活動に関する知見が、十九世紀後半に入って、明らかにになってきた近代世界の知的パラダイム・チェインジの一環であることは疑いようのない事実である。そしてそのようなものとして彼の作品が二十世紀の思想界に与えた影響たるや測り知れない。しかもそれは依然として「現在」∨の知的フロントであり続けている。

さて、わたしは、ソシュールを丸山を介して読み、知るようになった。その中でわたしは、一方では八木誠一によって明確にされた直接経験からの言語に関する批判的知見と、丸山を介したソシュール——あるいはソシュールを介した丸山——との間にある明らかな異同点に気づき、それをどのように捉え返して、全体としての構造にもたらずかが、わたしの課題となった。そして、それは、結局宗教と文化という年来のわたしの課題であり、本稿はその課題に対する一つの「覚え書」にすぎない。

丸山は、ソシュールの言語批判を五つの段階に分けて説明する。恐らくソシュールの言語批判の全貌を把握するためには、丸山によってなされるこの説明を手がかりにするのが一番手っ取り早い方法だと思える。

丸山によるとソシュールの言語批判は、二つの系にまたがる五つの段階からなされていると言われる。丸山による図(1)

(丸山・竹田『6』 三二頁)を参照。それによると、二つの系とは、一つは「文化の中の諸記号」(現前の記号学)の系と、もう一つは「文化という記号」(非在の記号学)の二つの系である。

第一段階は、いわば第一の系に属する「現前の記号学」に対する批判である。

この「現前の記号学」の言語観は世界了解によると、世界は、いわゆる「もの」も「観念」も、また「関係」も、コトバ以前に、それ自体一意的・自己同一的に分節・分別され、秩序づけられた世界であって、言語記号(signe)は、それを指し示す単なる名称であるということになる。すなわち、

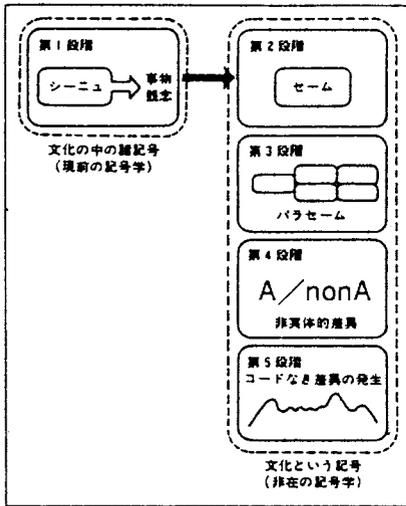


図1 ソシュールの5段階の構成

指向対象を表象(代表) || 再現 (re-presenter) する記号なのである。こういう言語観は世界了解をソシュールは言語名称目録観(nomenclature)と呼ぶ。

この考え方は、言語記号についての「常識」なのであるが、実はこの言語観にとらわれているのは、単に一般大衆だけではなく、心理学者、哲学者さえ、この「常識」から自由ではあり得なかつたのである。観念論もその裏がえしである経験論もこの「常識」を前提した上で成り立つ議論であった。実に、この言語観は世界了解こそが西歐形而上学を支えてきた変らぬ大前提であつたのだ。

例えば、この大前提に基づいて書かれた本の一つに、十七世紀のJ・A・コメニウスの『世界図絵』(井ノ口淳三訳『世界図絵』ミネルヴァ書房)を挙げることができるであろう。この本によると世界(宇宙)は、神、世界、天空に始まり、マホメット教、神の摂理そして最後の審判までの全体が一五〇の場面に分けられる。それぞれの場面はすべて言葉(図絵)によって構成されていて、その言葉を絵と共に習得することができるような仕組みになっている。

このいわば常識的な言語観が成り立つコトバの座はどこにあるのだろうか。

ソシュール言語学の概念を用いて言うとなれば、構造化するコトバの能力が、各個別社会において独自の構造を形づく

り、それが特定共時的な制度としての言語体系 (langue) となる。常識的言語観 || 世界はその体系内部にその座をもっている。

ラングが社会制度であるといっても、それは単なる制度ではない。むしろラングは社会を社会として、すなわちコミュニケーションの場として成り立たせる前提条件であって、それは社会の深層部に属する。それに対してラングを前提にして成り立つその他の制度は、社会の表層部分だとも言える。

その体系としてのラング内では、言語記号 || 差異はコード化された差異の体系として惰性化し、その結果既成の言語体系内の流動する構造的差異を二項対立的に自己同一化・固定化する。そしてそれが、一意的・自己同一的言語記号と交換可能な指向対象を——その対象が「もの」であれ、「観念」であれ、「関係」であれ——あたかも実体であるかのように錯覚させるものになる。

コトバは、ラングとして惰性化し、その構造的自己同一性によって世界を二項対立化し、その結果流動性を失った、硬直した表層的言語意識を形成する。コトバの表層化 || 物象化である。

この表層的言語意識の主体は、いわばデカルト的コギトの主体 || 自我として現われる。その主体は、もっぱら二項対立的に惰性化した構造内で、一意的・自己同一的に分別された既成の一意的・自己同一的な意味 || 存在とかかわる。

言語名称目録観の世界了解では、一方で客観的世界がコトバ以前に分節・分別されていること、またもう一方では主観的意識の側も同じようにコトバ以前に分節・分別されていることが前提されている。そして更にこの前提が成り立つためには、その前にすでに主観と客観の分節・分別が大前提としてあるわけであって、その上で両者の何らかの対応が云云されることになる。

言語批判の課題は、この前提がそもそもどこからくるのかを問い詰めることでなくてはならないはずである。そして実際、ソシュールの言語批判は、まさにこの言語名称目録観の前提に対して、したがってその前提の上に成り立つ言語学、例えば『ポール・ロワヤール文法』に代表されるデカルト派言語学に対して向けられたばかりでなく、同じ前提に立つ自然主義的、歴史主義的、社会学的言語学に対しても向けられていたのである。「コトバほど歴史的なものはない故に、十九世紀的な歴史学では、その本質が捉えられず、コトバほど社会的なものはない故にコントやデュルケーム的社会学ではその本質が見えてこない」(丸山『1』 一〇四頁)のだとソシュールは悲痛な叫びにも似た言葉を残している。

この言語名称目録観の前提そのものへの懐疑と批判、その前提からの自由と克服また捉え返し、ソシュールの言語批判の第一歩の課題は、まさにここにあったのである。従って、批判の全体からみてこの第一段階は、ソシュールにとって、

また言語批判一般にとっても決定的な $\wedge$ 転換 $\vee$ を意味する。この転換は、いわば閉された文化の記号学の底を割って、その外にであることを意味する。丸山が第一段階を一つの系として、もう一つの別の系に対立させる形で設定した理由がそこにある。

第二段階、すなわち第二の系への転換は、表層化・物象化したコトバの意識を流動化し、コミュニケーションとしての生命活動におけるコトバの本来の流動性・噴流性を回復する方向でなされるはずである。

生命活動がそれとして顕在化するコミュニケーションの場としての社会を成立させるコトバは、ラング内では単なる記号として、すでに自体的に外在する事物や觀念やイメージを指す指標にすぎないかのような様相を呈するのであった。つまり、記号 (signe) は指向対象 (signifié) を指さす significant にすぎない。

さて、このような言語名称目録観にもとづく表層的な旧来の記号概念に反対して、ソシュールは、シニフィエであると同時にシニフィアンであるシニエムという画期的なシニエムの概念を打ち出した。旧来のシニエム概念と自らの概念を明確に区別するために彼は一時期それをセーム (sème) と呼んでいた。ソシュールの言語批判が、「言語価値形相論」として表層から深層への決定的な第一歩を踏み出すのが、この

セーム $\parallel$ シニエム概念の確立においてなのである。この決定的な第一歩は、第一の系から第二の系への転換の一步を意味する。第二の系においては、コトバが文化そのものをセームないしセームの体系として、すなわち価値形相という恣意的体系として生み出す事態が系として下降的に辿られることになる。

まずソシュール独自のセームとしてのシニエム概念について見ておきたい。これはソシュールの言語批判の核心部分を形づくっている。次に確認のために『一般言語学講義』の原資料、リードランジェのノートからよく知られた箇所を引用しておくことにする。

ランガージュが思考 (pense) に対してもつ特有の役割というものは、その音的、または物質的手段となることなく、思考と音の仲介的場 (un milieu intermédiaire) を創ることであって、その結果〔未分節の〕思考と音は否応なしに個別の単位を形成する。もともとカオス的性格をもつ思考は、それがランガージュによって単位へと分解され、配分されるが故に、明確なものとならざるを得ないわけである。次のようなことははっきりと否定せねばならない。つまり、有用な音楽である音によって、思考が物質化されるなどと考えるはならない。これは、思考 $\parallel$ 音なる存在が生み出す分割こそ言語学の究極的単位であるという、一種、神秘的な事象なのである。音と思考は、これらの単位によってし

か結びつくことはできない。二つの無定形な塊の譬えとして、水と空気を考えてみよう。気圧が変れば、水の表面は一連の単位へと分解される。これが波である。これは空気と水の間で介在する連鎖(chaine intermédiaire)であつて実質(substance)を形成しはしない。この波動が二つの結合を表し、言ってみれば思考と、それ自体は無定形な音の連鎖との合体を表わしている。二つの組み合わせが、一つの形相(forme)を生み出すのである。

丸山『1』四三頁

以下の諸点を確認しておきたい。

(一) 記号(セーム)は、一意的に分別された指向対象を指示する単なる指標ではなく、それは、ランガージュが創り出す「思考(シニフィエ)〓音(シニフィアン)の仲介(媒)的場所(un milieu intermédiaire)である。この場合、音は「聴覚イメージ」であるとも、また思考(pensée)は「観念(idée)とも概念(concept)ともいわれる。

(二) 思考〓音の結合は、独自の固有の単位を形成する。この単位〓結合(unité)こそが、言語(学)の究極的な単位となる。

(三) ランガージュが創り出すこの固有な単位を媒介にして、もともとカオス的な性格である思考が分解(décomposer)され、分割(repartir)され、それ自体として分節さ

れた明確なものになる。

(四) 思考〓音の結合である言語の究極的単位は、波(の波動)のように決して実質(substance)ではなく、形相(forme)として以外ない。ここから言語〓価値形相という概念が指定されてくる。

ソシユールが打ち出した記号(セーム)概念の内容は以上のように要約できるであろう。このセーム概念の革命性はどこにあるのか。恐らく二つの点を指摘することができる。

第一には、すでに見たように、言語記号は、事物であれ意識であれ、コトバ以前にすでに分節された指向対象に貼付された名称にすぎないという言語名称目録観的な記号論または世界了解を解体してしまつた点である。セームは、人間の生命活動としての言語活動(ランガージュ)が創り出す「仲介的場所」なのであつて、その〈場〉において思考と音とが結合し、固有な言語単位を形成する。その言語単位を媒介してはじめて、それ自体カオス的な思考(意識)が分解・分割され、明確な輪郭のある形をとるようになる。つまり、ここでソシユールによって打ち出された記号概念とは、ランガージュによる世界分節の〈媒体〉としての記号概念なのであつて、すでに分節された世界を再現するという意味での記号概念ではないのだ。この〈媒体〉としての記号によってわれわれ人間は、世界をはじめて主/客、自/他、神/人等の二項対立的世界として分節することができるのである。

もう一つの点は、思考と音の結合は、何ら実質によるものではなく、全くの恣意性Ⅱ形相にしかすぎないということである。そこにある絆は、非論理的・非自然的なのだ。従って、シニフィアンは音のイメージである必要はない。視覚、触覚、味覚、嗅覚いずれのイメージであってもよいはずである。またそれは言語記号だけに限ったことではない。所作、音楽、絵画、彫刻等々にも、われわれはランガージュの創り出す「中介的場」を見出すことができる。

セームとしての記号概念にこそ、われわれは「文化という記号」の本質を見ることができると言える。

ところでこの言語記号（セーム）が、実質ではなく価値形相であるといわれる理由の一つには、すでに見たように思考と音との結合の絆が実質的なものではなく恣意的であることその他に、更に個としてのセーム自体が自己同一的な実体として自存するものではなく、その他のセームとの相関関係における対立的差異として成り立っているからでもある。つまり、セームは、パラセーム (paraseême) として、すなわち辞項 A (パラセーム) は辞項 B (パラセーム) との否定媒介的關係において生起する。そのようなパラセームとしてのセームのあり方こそが、価値形相としての言語単位であり、その言語単位は従って、このような価値形相の体系内で、パラセーム間の差異的価値として現われる。ソシュールは次のように言う。

ある語の価値は、共存する諸辞項の力を借りてはじめて決定され、これらがその語を限定する。

価値はラングの中の諸項との相互的位置によって与えられる。境界画定を行うのは価値自身であろう。単位は、はじめから区切られているのではない。

丸山『2』 三一頁

もっとも価値単位としての記号存在をこのように関係存在として見るのか、または個として見るのかによってソシュール解釈に食違いが出て来る。

ソシュール以後の主流がそうであったように、ソシュールを構造主義という枠で捉えようとすれば、言語単位の生成を体系内の辞項間における相互関係という観点からのみ捉えることになるであろう。

それに対して、最近、前田英樹は、ソシュールは構造主義とは関係ないという立場から、言語単位を△(反復)∨における「質」としての「自己産出性」という観点からソシュールの言語学を捉え返そうとしている。

重要なのは、「実質」と「形相」のすでに通念化している区別ではない。記号が記号自身の無基盤な反復によって、いかに類例

のないひとつの質を生むかということなのだ。記号という質は、私たちが何か実的な基盤から引きだす形式のようなものではない。それは、文字どおり私たちを捉え、そのなかに引きこむ一種の世界、ないし世界の発生であって、それは反復が作るシステム性によって自己自身の限界を閉じる。記号の差意は、反復を前提するがゆえにシステム性のなかに閉じられる、けれどもこの差異は、あくまでも不安定な相互浸透、緊張弛緩する質の揺れによって成りたつ差異であるほかない。記号の記号自身による無基礎な反復は、そういう質しか、つまり質的な差異しか生みはしないのだ。

前田『①』 二四二頁

パラセームは、セームの環境ではないし、セームを現出させる母胎でもない。セームはセーム自身のありようによって自己産出する。問題は、その産出の外から複数のセームを透視する眼が存在しえないことなのだ。発生するセームにとつて、他のセームはパラセームでしかない。透視されるセームどうしの関係というものはないので、セームはその質の緊張をとおしてパラセームを得る、あるいはセームはその質の弛緩によってパラセームを稀薄化する。セームの質の緊張弛緩は、パラセームの濃度に対応する。(……)パラセームの濃度は、セームの質の「度合」が生むのであって、その逆ではない。では、そのセームの質は、どこから生まれるのか。パラセームになりかかるセームと、パラセームか

ら立ちあがってくるセームのあいだから。言いかえれば、セーム自身の反復的差異化から。(……)ソシュールにおいても、パラセームはまちがいなくある種のシステム性を暗示する。だが、このシステム性は、ただひとつのセームが、すでにその無基盤な自己産出のうちに、その質の反復的増殖のうちに含んでいるものだ。パラセームからセームが帰結するのではない。

同書 二九七頁以下

わたしは、世界分節 $\wedge$ 媒体 $\vee$ としてのセームを共同の場における直接経験の共有という観点から発生論的に捉え直すことによって $\wedge$ 媒体 $\vee$ 論が展開できるはずであると想定しているのであるが、そこから考えると、言語記号の反復における質としての自己産出性という捉え方は大変示唆的であるように思える。

いずれにしても言語記号は、言語体系内の関係の項という側面をもち、その限りで価値形相として現われ、その価値形相が個としての記号内部のシニフィアンに対する相対面である意義(signification)を産出する。

シニフィアンとシニフィエの絆は、人がカオスの塊に働きかけて切り取ることの出来るかくかくの聴覚記号とかくかくの觀念の切片の結合から生じた特定の価値のおかげで、結ばれる。この関係が即自的に与えられていたと言えるためには、何が必要である

うか。まず何よりも、観念があらかじめ決定されている必要があるだろう。しかし実際には決定されていない。まず何よりもシニフィエがあらかじめ決定されている事物であつた必要がある。しかし実際にはそうではないのである。だからこそ、関係というものは、互いの対立のうち、つまりその体系内で捉えられた価値というのと同じことなのである。(……)我々には一つの語が単独に存在し得るといふ幻想があるが、ある語の価値は、いかなる瞬間においても、他の同じような単位との関係によつてしか生じない。語や辞項から出発して体系を抜き出してはならない。そうすることは、諸辞項が前以て絶対的価値を持ち、体系を得るためには、それらをただ組立てさえすればよいという考えに立つことになつてしまふだろう。その反対に、出発すべきは体系からであり、互いに固く結ばれた全体からである。

丸山『(1)』 五五頁

ある辞項の意味(sens)は隣接項の存在、不在に依存している。体系から出発して我々が到達するものは、価値の観念であつて意味(sens)の観念ではない。体系は辞項に通ずる。その時意義(signification)は、それを取り巻くものによつて決定されることに気づくのである。

丸山『(2)』 三〇六頁

以上、ランガーシュによる世界分節の媒体である言語記号

(セーム)も自存するわけではなく、言語体系の関連の中で価値形相として成り立つ。この点の確認ができたと思う。

これがソシュールの言語批判の第三段階である。そしてここから更に、言語記号が価値形相として現われる体系そのものが自存するわけではなく、人間の生命活動としてのコミュニケーションの場(≡社会)において生み出されるのだとソシュールが言うとき、彼の批判はこの第三段階を超えていこうとしている。

我々は、社会的産物という特色をもっている現象のみを、記号学の対象と認める。(……)換言すれば、ラングは記号学的産物であり、記号学的産物は社会的産物である、ということである。

しかし、その正体は何であろうか。いかなる記号学的体系もさまざまな次元に属する複雑な単位群から構成されているが、これらの単位の眞の性質は——これこそ記号学的単位を他の事物と区別するものであるが——価値であるということなのだ。シーニユの体系という単位の体系は、価値体系にほかならぬ。経済学を含めて、あらゆる次元の価値はシーニユである。(……)価値を対象にするや否や、その関係性が問題になる。いかなる価値といえども個的存在ではあり得ず、記号は集団の容認によつてしか即自的な価値をもつに至らないであろう。記号の中には、一見、二種の価値(即自的な価値と集団から生れる価値)があるように思われるが、実はいずれも同じものなのである。(……)いかなる次元

にせよ、集団によらない価値体系など存在しまい。個人は個人としてはどのような価値を制定することもできない。

丸山『1』 五四頁

ここで言われていることで決定的なことは、記号（シーニユ）は価値であって、そうであるかぎり、個人の中で生成されるものではなく、集団という△関係性▽の中にこそ価値相としての記号が生成される△場▽があると言うことだ。記号は、集団という△関係性▽の場において価値として成り立つ。なるほど一見言語記号はそれ自体即自的な価値をもってゐるように見えるが、それも集団という△関係性▽（コミュニケーション）の場の容認によるのだ。

すでにわれわれは、世界分節の△媒体▽としてのセームが、ランガーシュによって「思考（シニフィエ）と音（シニフィアン）の媒介的場」として創り出されるという点については言及した。その事態がどういふことであるのか、ここに到って一層明らかになる。すなわち、世界分節の△媒体▽としての思考と音の媒介的場としてのセームは、集団という△関係性▽の場におけるランガーシュの創り出す産物なのである。勿論言語記号の体系（ラング）の生成の場もここにおいて他にはない。これは言い換えれば、言語記号を媒体にしての世界分節の当の場が、集団という△コミュニケーション活動▽においてであるということなのだ。

丸山は、集団の関係を「間主体Ⅱ共同主観的内容」（丸山『3』 二二頁）として捉え、ソシユールに倣ってそれを端的に「視点」（le point de vue）と呼ぶ。

この△視点▽という概念は、ソシユールにおいては独自の意味がある。

言語研究が背負う題材を掘り下げてみれば、いよいよ得心のいくひとつの真理があり、それを隠すのは無駄なことだ。その真理は、こういうことを考えさせる。この領域では、ものあいだにたてられる絆は、ものそれだけに先立っていて、それを決定する役割をする。よそでは、ものが、与えられる対象があつて、つぎにそれがあれこれがつた視点で気のむくままに考えられる。こちらでは、正否はべつに、まず視点がある。ひたすら視点だけであつて、ものはそこから二次的に創りだされる。出発点が正しいなら、この創造は実在（リアリテ）に対応する。その逆なら、対応はない。どちらにせよ、どんなものも、どんな対象も、それじたいでは与えられていないのだ。

以下は、言語学の題材に関する私の信条告白。ほかの領域では、人はあれこれの視点からものを語っている。対象そのもののなかに、しつかりした地盤が見つかることは請け合ひだ。言語学ではどうだろう。ここでは、与えられた対象があること、ある考えかたからべつの考えかたに移つても存続しているものがあること、

「もの」をいくつかの次元にまたがって、まるでそれじたいで与えられているかのように考えること、こうしたことがみな原理的に否定されるのだ。

前田『(1)』 一六六頁以下

ソシユールにおける「視点」 という概念は、与えられる対象をあれこれちがった観点から眺めるような視点という意味ではなく、事物を創り出し、存在せしめる創造点という独特の意味合いがある。つまり、言語的事象のあいだにある関係の同一性は、事象それ自体に先立っていて、その事象を決定する役割をするのだが、この関係の同一性を創り出すのが、この「視点」という概念なのだ。

このように言語事象についてだけでなく、より一般的には価値形相としての文化事象については、「まず視点がある。ひたすら視点だけであって、ものはそこから二次的に創りだされる」ということが原理的に言える。

セーム（＝思考と音の媒介的場）がセーム（世界分節の「媒体」）として、パラセームのせめぎ合いの中から生み出され、体系として構造化される。その構造化される「場」が、「間主体Ⅱ共同主観性」としての「視点」である。従ってこの視点は、コギトの主体が情性化・固定化した表層的言語意識をおして、ラングの構造の網目にそって、すでに分別された世界を視る眼の視点ではない。むしろ、われわれ人間が

間主体Ⅱ共同主観性として、ランガージュ能力を駆使して世界分節する当の場が「視点」であると言われている。そこでランガージュは、世界分節の「媒体」としてセームを生み出し、やがてそのセームは網の目状に構造化する。ひとびとは、この構造にそって世界を分節すると同時にそのようなものとして世界を了解する。

さて、わたしは、この間主体Ⅱ共同主観性としての世界分節の「視点」という捉え方を「直接経験におけるフロントの共有」という観点から捉え返して、世界分節「媒体」論を基礎づけたいと考えているのであるが、そのことにはここでは立ち入ることはできない。

世界分節「視点」、これは決して固定したものではなく、まさにそれ自体動くのだ。ソシユールは、この「視点」の採用は人が決める」（前田『(1)』 一六六頁）と言うのだが、いったいこの「視点を決定する人」とはいかなる内容の人のなか。その広さと深さについては測りたい。しかし、いずれにしても、視点が動く視点であるということは、この視点の決定が、歴史社会的に条件づけられた人、更にわれわれの「視点」からすれば「宗教」的に条件づけられた人の決定だから、「視点」は動くと言わざるを得ないということである。つまり、「視点」そのものもけっして実体としてあるわけではないのだ。

ソシユールの言語批判は、(1)指向対象の自存性、(2)記号の自存性、(3)価値体系及びそれを生み出す視点の自存性がそれぞれ否定される仕方で行われてきた。

厳密に言うると、シーニュが在るのではなく、シーニュ間の差異 (difference) が在るだけだ。

丸山『②』 二八五頁

コトバの事象に関するすべての規則、すべての文、すべての語が必然的に喚起するものは a 対 b という関係か、あるいは a / a' という関係であつて、これを切り離して分析すると何も意味しなくなる恐れがある。これはまさに、a とか b という辞項はそのままでは意識の領域に達することができず、意識が知覚するのは常に a と b の間の差異でしかないという理由からである。

丸山『③』 二二三頁

ラングの中には(つまり一言語状態 (état) の中には) 差異しかない。差異というと、我々は差異がその間に見出されるポジティブな辞項を想定しがちである。しかし、ラングの中にはポジティブな辞項をもたない差異しかないというパラドクスである。(……) 相互に条件づけあう差異のおかげで(……) 我々は何かポジティブな辞項に似たものを相手にすることになる。

丸山『③』 二二四頁

批判は第四段階に入る。「シーニュがあるのではなく、シーニュ間の差異があるだけである」と言われる△差異▽の概念は、一見単純そうに見えるがそんなことはない。

差異だけがあるとは、差異という「もの」があるわけではない。a / a' の a と a' を区画する線は「もの」のようには存在しない。むしろこの線の問題こそ内容的には△関係性▽の事柄であつて、「あるいは差異だけだ」という意味は、「あるのは関係性だけだ」ということであろう。事実、ソシユールは「言語事象が存在するために要請されるものは、一つの対応関係 (correspondance) と、一つの相関関係 (correlation) であり、いかなる瞬間にも、一つの実質もしくは二つの実質ではない」(丸山『③』 二二三頁) と言う。

あるのは実質ではなく、対応・相関関係であるというのであるが、ここでも「関係」という「もの」があるわけではない。そうではなく、差異が差異として生れ出ることが、対応・相関関係があるということなのであつて、問題なのは、差異が関係として、また同時に関係が差異として生じる△差異化活動の場▽なのだ。「意識が知覚するのは常に a と b の間の差異」であると言われる理由は、△意識▽ (心)こそこの△差異化 (ランガージュ活動) の場▽だからである。「イカ」 / 「イシ」 / 「イヌ」 / 「イモ」という音を差異として聴き取るのは、まさにこれらの音を差異化する場としての心の働きなのである。例えば、われわれが一つのメロデー (音の対

応・相関関係)を聴き取るとき、一つ一つの音を聴いているというより、音の差異を聴いているのだと言えらるだろうし、更にわれわれは、音を差異の関係として、また関係を音の差異として生み出す(差異化の場)としての心の働き(ランガーシュ)を直感しているのだともいえるであらう。

ソシュールは、言語記号がもともと内的には空性(emptiness)を木質としている点を見抜き、従って言語学が、「即目的な意味の空状性(vacuité)という原理を有する」(丸山『2』二七七頁)のだと言うとき、「言語記号の外観の同一性・実体性は、差異化の働きとしての心が生み出す差異にしかすぎず、それは結局、空性なのだということを語っているのである。ここで差異化活動の働きとしての心(ランガーシュ)についてソシュールが語るところをもう少し見ておきたい。

ランガーシュはそのいかなる発現形態(manifestations)においても実質を呈することなく、ただそこにあるのは、生理的・物理的・精神的な力(forces physiologiques, physiques, mentales)の結合されたり引き離されたりする諸活動(actions)だけである。

丸山『3』二二六頁

言語記号は二つのまことに異なった事象の間に精神(esprit)が附立する結合であるが、それらの事象は二つとも心的なもの

(psychiques)で主体の中に存在する。一つの聴覚イメージが一つの概念に結合されているのである。聴覚イメージは物質音ではない。これは音の心的(psychique)な刻印である。物質的ということがあっても、これは(感覚的)(sensorielle)つまり、諸感覚によって供されるという意味であって、(物理的)(physique)という意味ではない。

丸山『1』一九二頁

ソシュールは「langage, psychique, esprit, mental」といった言葉を厳密に使い分けているように思えないのであるが、およそ次のように理解できるであらう。

ランガーシュとは、人間の生命活動において、諸力を結合したり、分離したりする潜在的な能力とその根源的活動(actions) 〓 差異化活動を意味し、その活動がそれとして(働き)出る場を(心的)(psychique)と呼んでいるように思う。だから、言語記号を構成するシニフィアンもシニフィエも共にランガーシュの能力とその活動がそこを通して(働き)出たという意味で共に(心的)なものであると言われている。また、ランガーシュ活動そのものが(心的)場を通して働き出る、いわば表層の主体にかかわる二次的な働きに(esprit, mental)ということばを当てているように思える。差異化活動(ランガーシュ)の働きの場としての(心) (主体自己)は、二項対立的な表層言語意識の主体である

コギト的主体Ⅱ自我以前の深層の主体であると解されなくてはならない。それは、対立化される以前の差異——丸山はそれを「コードなき差異」と呼ぶ——が絶えず生れ出る働きの場である。

またそれは、ソシュールⅡラカン、井筒俊彦また丸山らが言う、「シニフィエのない、コード化される以前の絶えず動き、戯れるシニフィアン」(丸山『5』 一二七頁)としての深層のランガージュなのである。

丸山は、このような主体についてすでに引用したソシュールの比喩をこれにあてている。「気圧が変れば、水の表面は一連の単位へと分解される。これが波である。これは空気と水の中間に介在する連鎖であって実質を形成しない波動」なのだ。実質をもたない波動(活動)としての主体Ⅱ自己。

ここまで辿ってきたソシュールの言語批判の最終段階では、ランガージュ活動、またその働きの場としての主体に関して、その働きの合目的な方向性が否定される。

丸山はこの段階について次のように述べている。「差異化における根源的受動性(つまり差異化は起きるということ)は、(……)能動/受動以前の受動性であり、非合目的性に見出される恣意性は、必然/偶然以前の偶然性であり、いずれも自/他未分化な状態において絶えず意味化を求めるカオス(欲動)のエネルギーによって起きる差異化なのである」

(丸山『5』 一三一頁以下)。

ここでわれわれは、丸山自身がソシュールの言語批判を解する際の枠組みについて触れざるを得ない。

ソシュールⅡ丸山理論は、 $\wedge$ 身分け構造 $\vee$ と $\wedge$ 言分け構造 $\vee$ という基本的な枠組みから出来あがっている。 $\wedge$ 身分け $\vee$ とは、人間が動物である限り、人間という種の「生への関与性」に即して自然的生物環境によって $\wedge$ 身分け $\vee$ られると同時に環境世界をも $\wedge$ 身分け $\vee$ ている。もし人間がこの $\wedge$ 身分け構造 $\vee$ のみに従って、いわば本能的に生きているのであるならば、人間もその他の動物も変るところはないはずであるが、人間は $\wedge$ 身分け $\vee$ による一次的分節の上に二次的分節として $\wedge$ 言分け構造 $\vee$ が「重ね書き」(丸山『3』一八一頁)され、いわば二重分節化された存在様式をしているのである。つまり、人間存在が、歴史文化的存在であるといわれる理由がここにある。ランガージュとは、人間に $\wedge$ 言分け $\vee$ の二次的分節を可能にし、実現する原理として措定されている。問題は、この人間の存在様式である二重分節の構造をどのように捉えるのかということである。

丸山は、次のように考える。人間は、 $\wedge$ 言分け構造 $\vee$ によって $\wedge$ 身分け構造 $\vee$ に破綻をきたした。破綻をきたす以前ヒトには、その生命活動のエネルギーをいわば「完全な身分け構造」に即して享受することができた。そこにカオス状態はない。

△言分け▽(コスモス)とともにカオスが生じたのである。なぜか。△言分け▽られる以前ヒトが△身分け構造▽に即して「現象||意味」として分節・意味化していた生命活動のエネルギーが、△言分け▽以後破綻した△身分け構造▽によってはうまく掬い上げられなくなった。その掬い切れなくなった生命活動のエネルギー(欲動)こそがカオスなのである。そのカオス(欲動)が、△言分け構造▽の△外部▽として、△言分け構造▽の△内部▽に接するよう出現した。

丸山は、この所を次のように説明する。「動物には存在しないカオスやエスや無意識が人間においてのみ発生したのは、コスモス||ランガーシュ||△言分け構造▽が生じて自我や意識を生み出し、△身分け構造▽を破壊した瞬間からであった」(丸山『3』 一三九頁以下)

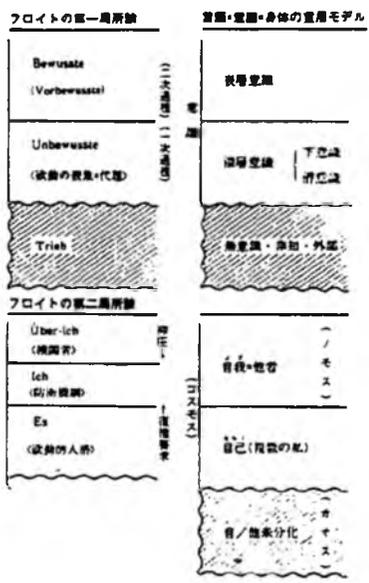
われわれはソシュールの言語批判にそって、ランガーシュという△言分け構造▽を二項対立的にコード化した表層構造(ラング)から、ランガーシュがいまだ対立化を生まない差異化活動そのものとして働く深層へと、いわば△否定の道▽を下降的に辿ってきた。

われわれは今、どこに立っているのか。  
われわれは今、ランガーシュ(△言分け構造▽)自らが自らの外部として生み出した欲動を△波動▽のように意味化||差異化する場に立ち合っているのだ。この深層におけるランガーシュ活動とその働きの場である心の内容を作用面から言

い表わすとすれば、井筒・丸山と共に「存在(||意味)喚起機能」だと言える。更になお、存在喚起機能が同時に「自覚喚起機能」(八木誠一)でもある点を見逃してはならないであらう。

われわれは、丸山の解釈を手がかりにしてソシュールの言語批判の最終段階で、「自他未分化な状態において絶えず意味化するカオス(欲動)のエネルギーによって起きる差異化の活動(ランガーシュ)とそのアーニムな方向を欠いた、波動のような主体」という地点にたどりついた。

この地点でのわれわれの問いは、ここが最終点なのかという問いである。言い換えれば、ようやくたどりついた△ここ▽と、八木誠一における直接経験の覚との、Anseinander-



setzung がわれわれの重要な課題として残るのだ。

その課題に移る前に、言語意識の重層構造の図解が、「言語意識II身体モデル」として丸山によって提示されている(丸山『5』七一頁)ので参考に供しておきたい。深層意識のうちの「下意識」は homo loquensとしての人間の「個体発生のプロセス」における「抑圧された欲望の集積」であるのに対し、「潜意識」は、「系統発生のプロセス」に生じる「原体験の継承」、及び個人が所属する「集団(家族・社会・民族)の記憶の堆積物」であると丸山は想定している(丸山『5』六八頁)。

### 引用文献及び略記

- (1) 八木・滝沢・秋月・中村編共著『神はどこで見出されるか』(三一書房) 八木『(1)』
- (2) 八木誠一著『フロント構造の哲学』(法成館) 八木『(2)』
- (3) 八木誠一・久松貞一対談『覚の宗教』(春秋社) 八木・久松『(3)』
- (4) 丸山圭三郎著『ソシュールを読む』(岩波書店) 丸山『(1)』
- (5) 同著『ソシュール小辞典』(大修館書店) 丸山『(2)』
- (6) 同著『文化のフェティシズム』(勁草書房) 丸山『(3)』
- (7) 同著『欲望のウロボロス』(勁草書房) 丸山『(4)』
- (8) 同著『欲動』(弘文堂) 丸山『(5)』
- (9) 丸山・竹田対談『△現在▽との対談 2 丸山圭三郎 記号学

批判』(作品社) 丸山・竹田『(6)』

10 前田英樹編・訳・著『沈黙するソシュール』(書肆山田) 前田『(1)』

11 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』(岩波書店) 井筒『(1)』

12 やまだようこ『ことばの前のことば』(新曜社)やまだ『(1)』

13 樺山紘一・山本哲士編『性・労働・婚姻の噴流』(新評論) 樺山・山本編『(1)』

14 K・マルクス『経済学・哲学草稿』(岩波文庫) マルクス『経哲』

15 E・フッサール『幾何学の起源について』細谷・木田訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中央公論社) E・フッサール『(1)』

高階瓏仙禅師著

## 清談金剛經

平易に説いた金剛經の註解

定価五〇〇円  
送料二五〇円

発行所 中央仏教社

秋田県河辺郡河辺町和田

# 討 論 (I)

質問者 八木 誠一  
司会者 坂 東 性 純

質問者(八木誠一) 私が今まで考えてきたことは言語批判であるということ、非常にはっきり気づかせてくれたことに感謝します。発表は、いきなり八木誠一によると直接経験はこうこうだ、と始まりますが、自分の言葉で直接経験の事柄はこうなのだと、始めてはしかなかったと言、申しておきます。西田の『善の研究』はあいまいな点があります。直接経験を考えるには、上田閑照先生の「経験と自覚」(『思想』)の論文を出発点とすべきでしょう。

さて、三つ質問します。第一は、シニエールでは、シニエールにおいて、記号内容と指示対象の関係がどうなっているのか、ということ。シニエールは、我々と指示対象の関わりがまずあって、そこから言葉が出てくると考えるのは間違いだ、記号が指示対象を切り出してくるのだ、ということ

をはっきりさせた。それは大きな意味を持つが、どうもそこで記号内容と指示対象の関係が明らかでない。

言語化される以前の現実があるわけですが、シニエールにおいて相関している記号内容及び指示対象と、この言語化以前の現実とは、はっきりちがうことを指摘しなければならぬ。その言語化以前の比較の中で、記号内容と指示対象との関係をはっきりさせなければならぬのではないだろうか。第二は、言語そのものの成り立ちを問題にするのも結構だが、特に「宗教の言語」というのはどういう言葉なのか、を問う必要はないのか、ということ。私は、それは、「自己の自覚の言葉」だといいたい。「自己」とは、一無位の真人といってもいいし、私の中で生きているキリストといってもいい。その「自己」をうつつした言葉が宗教の言葉でしょう。

それは、不二とか、フロント構造とかを見ているものです。この宗教の言葉は、客観的情報言語ではないわけで、ブルトマンの実存論的解釈ということも関わるけれども、『聖書』も自己の自覚の表現として理解しなければならぬ。そういう非神話化のことも宗教的言語とはどういうものかを問う中で考え直される必要があるでしょう。

第三に、人間の共同体性と自覚の関係をどう見ればよいかということ。自我の集合としての社会と、キリストの体といわれるような人格共同体とは、区別されなければならぬ。そして直接経験から、どのように共同体(我々)や、対関係(我・汝)や、個(我)の自覚あるいは分節化が出てくるのかという問題です。洋一氏は、対関係が一番基本的であり、それが共同体性と一般化されると同時に個の自覚へと収斂するのだといいました。私は、対の自覚においては、対即個の自覚があり、共同体の一員としての個の自覚もある。要するに、対と個、共同体と個は、自覚において同時に成立するのではないかと思うのです。この辺、対を一番基本におく洋一氏と異なる点であるように思うわけです。

**発表者** シニフィアンと直接経験の関係ですが、ソシユールの場合、シニフィアンは、欲情・欲望まででとどまっている。それは私は不満で、観念に還元できない直接経験の場というもの考えたわけです。

また、私は一応、直接経験を対の関係ということで言いま

したが、それは、(直接経験に現われる)対象が決して観念性に還元できないというところを言いたかったのです。

第二の、宗教の言語を特に考えなければならぬというのは、その通りだと思います。私としては、宗教の言葉が、言葉とは何かを考えさせてくれるという方向で発表の原稿を書いたのですが、そこからもう一度、宗教の言葉を考えていくべきでしょう。

それから、人間関係論を、おっしゃる通りもって考えていかなければならないと思う。特に人間のコミュニケーションの種々の地平との関連で考えなければならぬだろうと思う。共同体の問題として、対面している限りでの本来的な共同体(有視界飛行)と、観念に還元し尽された共同体(国家等)とがあって、その両者間で相互にひっぱりあったりしている。こうした共同体間の動態がどうなっているのか、どこで本当の共同体への動きが止められているのか、といったことを考えていかなければならない。そういうことを、先生の御指摘をうけて考えました。

**田中** 先生の御発表では、「直接性としての(身体)を媒介にした範囲内で成り立つ経験の世界」があり、しかもそこで、「他者性がどこまでも保持され、その他者性が一意的・自己同一的な観念性に完全に還元されてしまうことはない」とあるのですが、一方、そのすぐあとで、「ここでの経験の本質は、自・他、主・客、神・人の一意的分解線未生以前であり、

従つて同時に分解線の消滅である」とあります。他者性が保持されているというのと、自他の区別以前というのは、矛盾するように思いますが、この関係はどうなのでしょう。

それと、ソシユールにおいて固有名詞というものは、どのように考えられているのか、お聞きしたいのです。それは、自・他の区別の有・無とも関係するからです。

**発表者** 自・他等の分裂の末生以前とは、他者の觀念が出てくる以前という意味です。しかし、存在（身体）そのものとして、自・他の区別は有り、ただそこでは本来的に、我—汝のあり方にある、と私は考えています。つまり、他者がエスにならないところが、觀念性に還元されない他者と自分の関係です。

ソシユールにおける固有名詞についてはよくわかりませんが、命名によつて存在が存在を現わしてくるという部分があるのではないかと思ひます。

**田中** 固有名詞は、觀念の世界に解消されないという意味で、宗教的な体験に非常に重要だと思つてゐるのです。

それから、直接経験というものは、欲動とかいったものを割つたところにある、いわばピラミッド構造の一番下にあるということではないのですか。

**発表者** ソシユールはその底が割れていない。故に言語論として不十分なのではないか、というのが、私の考えで、欲動などの底に深層のロゴスがあつて、そこを一所懸命言い表わ

しているのが宗教だと私は思つてゐます。

**アビト** 「宗教的経験とは、言語以前の直接経験である」という八木誠一先生の言葉が語られていましたが、言語以前の直接経験と、宗教言語で語られる世界が同じなのかどうかということをお尋ねしたいのです。それとソシユールにおいては、シニフィエ以外に何かあるのでしょうか。指示対象というものをおく必要があるのか、ソシユールの体系には、指示対象は抜けているのではないか、どうでしょう。

**八木誠一** 私は、ソシユールの場合、記号内容と指示対象がくつついてゐると思う。直接経験こそ、言語化以前のファクタで、指示対象は、普通はそれこそファクタであると考えられてゐるけれども、それはディクタである。あるいはファクタ・ディクタである。そしてそれはまた、ディクタともちがうものとして分析されるけれども、その両者がソシユールの場合、一緒になつてゐる。だから、ファクタがあらわれる場をばつきりさせる必要があるのだと私は言いたいのです。

**岡野** 言語や心の世界を発表者のように層構造として捉えることについて、八木誠一先生はどう思われるのでしょうか。それと、動物の「身分け」世界と直接経験の世界との関係はどう考えられるでしょうか。

**八木誠一** 簡単にお答えします。層構造は、モデルとしては有効だと思います。それから、直接経験は現わなくなつてくるような構造は多分、本能的な身分け構造に近いのではないかと

生物としての成り立ちに即している。

**発表者** 私は単純な層構造には不満で、各層間のダイナミズムを考えるべきだと思っています。それから身分けから言分けへ出てまた身分けに還ってくる、そういう円環運動が考えられると思う。

**岡野** カオスの向こうにロゴスがあるのか。しかし動物は決してカオスに生きているのではないでしょう。動物等の生きているようなロゴスの世界と、宗教経験を通じて獲得されていくようなロゴスの世界とは、どうなのでしょう。

**八木誠一** 動物に自覚があるかどうか。そこが重要な違う点かもしれない。

**発表者** 唯識で八識とか九識とかいいますね、それと直接経験とはどこで重なっていてどこで離れているのでしょうか。

**竹村** 唯識の教学においては、分別の根源は第七末那識・第六意識にあるとされており、日常の経験においても、五感の識は無分別といわれています。それを直接経験といえはいいるだろう。ただ、修行していくと識は智に変わる。そこに宗教的な意味での直接経験を求めるべきかもしれない。識から智への転換は、初めに末那識が平等性智に、意識が妙觀察智にかわる。前五識や阿頼耶識が智に転ずるのは、修行の長い道程の中のずっと後とされています。

**発表者** 阿頼耶識が阿頼耶識としてあらわになる、ということはいいるのでしょうか。

**竹村** 白隠が八識田中に一刀を下すといったのは、阿頼耶識に貯えられている智の発現を妨げる種子を断つということでしょう。第八識が大円鏡智になったとき、そのことを阿頼耶識が阿頼耶識としてあらわになるといってよいかもしれないけど、直接経験は、末那識が平等性を証するときから始まっているし、五感の地平にもありうるわけです。

**アビト** 他に転依ともいいますね。

**田中** 性識で、遍計所執性が破られて円成実性が現われると説く、それを直接経験との関係はどうでしょう。

**竹村** 円成実性は、すでに完成された世界ということで、真如・法性（空性）のことです。唯識では、理と智を分けませんが、それは理にあたるので、直接経験される側になってきます。いづれにせよ、直接経験は、転識得智という、その智との関連で考えられるべきかと思えます。

**秋月** いかんに識を分析したってしょうがないわけで、転識得智という、智を得ることが大事でしょう。

直接経験についてですが、大変便利な概念だと思うけれど、それは自発自展していくものでしょう。そこで何かその内容をもう少し分析してほしい。

**八木誠一** 分析するとフロント構造になるのです。

**秋月** そこをいきなりではなく、もう少し検討して下さらないか。直接経験をいきなりフロント構造にむすびついてよいのか。

八木 フロント構造が見えてくるのが直接経験ですから。大丈夫です。

(了)

\*

\*

\*