HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	言語の言説 ： 『小説神髄』研究（八）
Author(s)	亀井, 秀雄
Citation	北海道大學文學部紀要, 41(3), 83-127
Issue Date	1993-02-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33607
Type	departmental bulletin paper
File Information	41(3)_PR83-127.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

言語の言説
――『小説神髄』研究（八）――

亀井秀雄

序　混質的な言語

坪内逍遙が『小説神髄』で言う「言語（げんご）」は、時には言語活動の総称として解釈できる使い方もしていたが、主に文（ぶん）と二項対立した場合の「言（パロール）」の意味で用いられていた。しかも後者の「言語（ことば）」はいわゆる日常の話しことばと、小説中の登場人物の科白とを含んでいた。つまりもし日常の話しことばを「自然言語」と呼ぶとするならば、登場人物の科白は書かれたもののレベルで作者（地の文）や、他の作中人物（の科白）によって対象化され、また対象化し返している、その意味でメタ言語的な機能を帯びた「言語」と言えるのだが、かれはその点を区別していなかった。いや、これは必ずしも正確な言い方ではない。その文体論の雅俗折衷体の分析などをみるならば、たしかにかれはテクスト内の科白を日常の話しことばと次元の異なるものとして扱ってはいるのだが、しかし少なくとも論理的にはそれを明

そうとは試みなかったのである。

ここにかれの「言語」観の一筋縄ではいかぬ、むずかしさの一因がある。ばかりでなく、右の雅俗折衷体の観念にかかわらせて言えば、雅言と俗言とは一面ではおなじ話しことばとして扱われながら、他面では書きことばと話しことばとに区別される場合も多かった。これは逍遙が曲亭馬琴から受け継いだ考え方で、さらに遡れば本居宣長から荻生徂徠にまで辿りうる認識なのであるが、日本の古代においてはもともと話しことばと書きことばの区別などなかった。平安朝の女流作家たちは宮廷の日常の話しことばそのままに物語を書いたのだ、とかれらは考えたのである。その意味ではかつてめでたく言文一致体が実現していたのであるが、宮廷のことばはおのずから雅びたところがあり、言わば書きことばの規範として当代まで伝わってきた。他方話しことばそのものは時代とともに変遷して現代の俗言にまで至ったので、この点からみた両者の差異は固定と変容、あるいは規範と逸脱を意味することになるであろう。逍遙はそういう認識の流れに属していたわけだが、さらにその両者を折衷した科白(ことば)を構想することによって、従来考えられてきたような文にも言にもうまく整合しない、奇妙な位相の「言語」を取り扱わねばならなくなってしまったのである。

しかし本論のねらいはもちろんその曖昧さや矛盾をあげつらって理論的に整理し直すことではない。逍遙はメタ言語的な用語を駆使して「科学的に」分析する方法を知らなかったが、これは当時言文一致の是非をめぐって発言した人のほとんど全てに言えることであった。わずかに森鷗外が「言文論」[1]で「フオネチツク（Phonetic）」という学問のあることを指摘し、それによって「今の言を写す」方法と、ローマ字を用いて日本語の「今の言を写し、之を文と

なさむとす」るやり方との違いを論じていたが、これを逆にみれば、ローマ字論者の志向する言文一致とは今言（きんげん）の音を写して文を作ろうとすることにほかならぬ、という単純化に鷗外自身がはまり込んでいたのである。「古（いにしぇ）」は言と文との差別なく、文字成りて言を写しいだしゝも、これを読ませむためにあらず、これを忘れざらしめむためなりけむ」。これはかれが冒頭に掲げた命題であって、逍遙と同種の発想に拠っていたわけだが、その論理のままに詰めてゆけば、かれの「文」概念は文字の介入によって「人に読ませんことを旨」とした「言ならぬ文」の段階のものでなければならない。「古（いにしぇ）」は言と文との差別なく」という命題とは矛盾する理論展開だったと言うべきであろう。

私はしかしそれを論理的混乱としてでなく、当時の「言語」の混質的な状況の表現としてとらえたいのである。この混質的とは、かつて国語学者が言語活動を物理的（音響や文字）、生理的（視聴覚の知覚）、心理的（伝達や理解）過程の混在と見たような意味ではない。むしろ私がそう呼ぶ理由の一つは、逍遙における雅言と俗言のごとく当時の「言語」が書きことばと話しことばとの差別と同一性をともに担うものだったからであって、一般的にもそれが言語の実情であろう。またその見方からすれば『小説神髄』は同時代の言文一致論議にあらわれた言語の諸概念と最も包括的に対応しているだけでなく、馬琴や宣長など先人の観念とも、M・バフチンが言う対話関係に立っていた。言わば共時的であると同時に通時的な対話を含んでいたわけで、これが混質的と呼ぶもう一つの理由にほかならない。

なぜこの時代に言と文とが二項対立化されねばならなかったのか。この問題は既に別稿[2]で検討したことがあるのでここは結論的に述べるにとどめたいが、それはヨーロッパの言語を鏡として知識人が反省的に見出した、日本の文化的後進性にかかわる論点であった。既に天明年間、蘭学者の大槻玄沢がオランダ語の特徴を「常話モ書籍ニ著スコトモ同様ニテ別ニ文章ノ辞ト云モノナシ」と指摘したが、おそらく蘭書翻訳における文体選択の苦労を通して、彼我相

対的に発見したオランダ語の美点だったのであろう。そういう相対感覚が健康に作用しているかぎり、過剰に自卑自虐的なリアクションは起こらない。ところが近代に至って日本の知識人は文明開化の後進性という脅迫観念にとらわれ、ヨーロッパの言語を基準化し、その「客観」的な鏡に映った日本における文と言の乖離を、後進性の原因と断じてしまったのである。以後この乖離は今日に至るまで常にネガティヴに論じられることとなった。

その意味で先の二項対立は、だからまたこれを克服しようとした言文一致論も、もっぱらその根拠は歴史的なヨーロッパ幻想にあっただけであり、言語それ自体の性質に基づくものとは言えない。逍遙もそういう時代のイデオロギーを共有していたわけだが、小説の方法の一環として発想していたおかげで、一般論的な文体改良論にとらわれることなく、かえってよく混質的な「言語」観を保持することが出来た。後世の研究者から逍遙の折衷性や不徹底と批評されてきた点においてこそ、むしろかれは同時代の過剰近代主義（スーパー・モダニズム）を相対化しうる立場を保ちえていたのである。

その内実をより具体的に検討するために、今回私は主に「言語」観の問題に焦点を絞って幾つかの基本的な観念を洗い出してゆく。もちろん『神髄』の論理においては「言語」と文体の関係は密接不可分の関係にあり、しかもその中心は文体のほうにあるのだが、逍遙はそのために多種多様な例文を近世の物語から引用しており、これにかかわってゆくとおのずから構成の問題にまで及ばざるをえない。それ故いまその全体に相渉ろうとすれば本論の論旨が分裂錯綜して、いたずらに冗漫なものとなってしまう恐れがある。これを避けるためには当時の言文一致論ともかかわる言と文の関係をまず明らかにし、文体と構成に関する問題の検討は次回にまわしたい。文と文体をどこで区別するかはむずかしい問題だが、本研究では上の言い方からも分かるように言文一致論とのかかわりでは文、小説作法とのかかわりにおいては文体という具合に、対比項の違いによって呼び別けることにする。

一章　「言語」観の枠組み

その第一歩としてまず逍遙の「言語」観を支えかつ拘束していた発想の枠組みを見ておかなければならない。その一つは現代の文学享受は黙読することにあるという認識だった。「思ふに韻語を用ふることも詩を吟誦せしころにありてハ頗る要用なりしならめど現世のごとく黙読してたゞ通篇の神韻をバめでよろこべる世となりてハさまで緊要なるものとは思はず」（「小説総論」）。前田愛[3]は黙読を近代的な小説享受の重要なメルクマールととらえたが、これはその最も早い表明の一例だったと言うことができよう。

ただしそれが「有韻の詩」との対比でなされた表明だったことは注意しなければならない。かれはミルトンの「無韻の長詩（ブランク。ウバルス）」を例にあげて、詩の詩たる所以は形式的な韻の有無よりも「神韻」にあると論じた。これは菊池大麓訳の「修辞及華文」における「近世散文の（中略）其詩と異なる所ハ厳密なる節奏を棄て和諧せる言語に一任し以て自由に流出変化せしむるもの是のみ」という発想に倣った理論であって、かれのねらいはその「無韻の長詩」と小説との類縁を指摘して小説を「芸術（ファイン・アート）」の一員に編入することであった[4]。この文脈における「黙読」は、だから「有韻の詩」の朗誦性との対立概念だったのである。

かれがそういう発想になじみやすかった理由は、もともと日本には「有韻の詩」と言うべきものがなく、他方読本や人情本などの文体が七五調を基調する一種の律文だったからであろう。伝統的な物語文体を論じてしばしば「音調」にこだわっていたのもそのためだったと思われる。一般に近世的な物語享受は誰れか一人が周囲の何人かに音読して

聞かせる形態だったようだが、おそらく逍遙の念頭にあった「黙読」はたとえ声に出さないとしても、内的にはその「音調」の律を志向する読み方であった。とするならばこの「黙読」が二項対立化していたのは、もちろん韻の有無ではなく、読み聞かせる相手を外部に持つかあるいは自分のみに向けて読み声を現前させるかという、言わば享受における対他／対自という二項対立であり、またその有声／無声にかかわる、外／内の腑分けだったのである。

この点で「黙読」は次のようなもう一つの枠組みと関係する。

> 斯れバ人間といふ動物にハ外に現るゝ外部の行為と内に蔵れたる内部の思想と二条の現象あるべき筈なり（「小説の主眼」）

> さてしか〳〵の事件おこりて箇様々々の刺戟をうけなバ其人いかなる感情をおこすや（中略）いと細密に撈り写して外面に見えざる衷情をあらはに外面に見えしむべし（同前）

> 言ハ魂なり文は形なり俗言にハ七情こと〴〵く化粧をほどこさずして現はるれど文にハ七情も皆紅粉を施して現はれ幾分か実を失ふ所あり（「文体論」）

> 我小説ハ至難中の最も至難なるものなるから他の尋常の文章の如く作者自身の感情思想をたゞありのまゝにあ

らはし得えて以て足れりとするものならで力めて作者の感情思想を外に見えざるやうに掩ひ蔵して他の人間の情合をバ千変万化極なく見るが如くに画きいだし活たる如くに写しいだすを其本分とハなすものなり（「主人公の設置」）

外面と内部という現在では常識化された二分法も、右の三番目や四番目の引用と併せてみればその自明性も俄かに危ふくなってくるであろう。

引用の三番目に言う「七情」とは、喜怒愛楽哀懼欲のことで、宋学の性理学にあげられたものと一致するが、むしろそのとらえ方は宋学を批判した荻生徂徠の『弁名』（享保二年）の理論に近い。というのは、情を「実」とも呼ぶ情＝実論や、文を自然のままの情に加えられる文化的な形式すなわち「文」とみる発想が読み取れるからである。徂徠によれば、人それぞれの性から発する欲求が充たされて喜楽愛となり、それが妨げられた時に怒悪哀懼となる。逍遙の言う七情から「欲」が分離されてその根源に位置づけられたわけだが、他方その発現を思慮する心が働いて「能くその性を忍ぶ」。つまり「故に心は能く矯飾する所あり、しかうして情は矯飾する所あるなし」なのである。(5)

逍遙の俗言と文の対比は、この情と心の対照のヴァリエーションだったと言えよう。この点からとらえ直すならば、かれが言う「内部」には既に粧う作用たる「心」が、言わば情の即自性に対する対自的な思慮の関係として含まれ、これが俗言と雅言、科白と地の文との関係にも変奏されていたと見うるのである。

その上で注意すべきは、逍遙が「外面に見えざる哀情」をポジティヴに現わすために、かえって作者自身の感情思想にはネガティヴだったことであろう。この弁証法的な発想は徂徠や宣長には見られず、逍遙以降の近代の文学者

にもあらわれなかった。「されバ小説ハ見えがきたを見えしめ（中略）限なき人間の情欲を限ある小冊子のうちに網羅し之をもてあそべる読者をして自然に反省せしむるものなり造物主ハ天地万象を造りて私なし」（「小説の主眼」）。一面でかれはこの造物主の無私を理想としていた。そのかぎりでは伝統的な発想のなかにいたことになるが、大かたの日本人における無私観は結局自分の情欲をもあるがままの自然性として認容し肯定する。つまり情欲を抑制せんとする自己規制の努力そのものも一種の心的な作為と見てこれを無化し、言わば純化された情欲と自在につき合いうるような境地を目指してきた。かれも後にはその方向に進むのであるが、少なくともこの時点では日本人として例外的に表現のための弁証法的ネガティヴィズムを着想していたのであった。

このネガティヴィズムには通常の意味での道徳的非難のごとき価値判断は含まれていない。またその逆に、個人の内部を他者の侵害から擁護すべき「真実」として絶対化してしまうこともなかった。ここでの七情は、心の矯飾が作用しないかぎり「その内実を匿さ」ずにあらわす（荻生徂徠）という意味で人間本来の「実情」なのであるが、かれの価値判断はそこにはなく、むしろその「外部」の飾り方に向けられていた。この「実情」観は一見宣長の「もののあはれ」に似ている。じじつ逍遙は小説を勧善懲悪論から解放するために宣長を援用していたのであるが、しかし宣長は「もののあはれ」を『源氏物語』のテーマとしてだけでなく、全篇を貫く作者の表出としてとらえていた。逍遙はそういう関係を認めようとはしなかったのである。「止むを得ずんバ老練なる手品師が数間を離れて無情の器物をかけハしらせ又ハ跳らしむる如くにせバ或ハ其妙にちかゝるべし詮ずる所ハ小説作者と其人物との関係をバ読者に知らしめてハ不妙の極なり」。

作中人物たちはそれぞれ作者の内面の問題を分け与えられた分身なのだ、という近代的な小説観からみれば、これ

はまだそういう創造の秘密を知らぬ前近代的な観念でしかありえないだろう。またこの分身化の前提として、作者は自己批評の厳しい眼差しで「内部」を反省し続けることを求められるわけだが、逍遙のネガティヴィズムにはそういう内省のプロセスが仮定されていなかったのである。しかし私が重視したいのはさまにそのその点にほかならず、かれは作者の「内部」を実体論的にはとらえていなかった。宣長が『源氏物語』を紫式部の「もののあはれ」の表出と見た程度にも実体化していなかったのである。作者の思想感情や「性質」は書く行為のなかで無化されてしまわなければならない。

かれは人間一般を「外面」と「内部」との二重性でとらえながら、作者に関するかぎりその「内部」を空白にし、だから作品をその「外面」すなわち外化と見ることもしなかった。読者には作品を通しての「自然な反省」と期待しつつ、しかし作者には内省のプロセスを求めなかった。これは一見矛盾のようだが、端的に言えばかれが作者さえも実体論的にはとらえていなかったためであろう。

このことはしかしもちろん、『神髄』で作者の条件を論じ、『当世書生気質』に作者を名乗る語り手が内在させられていたこととけっして矛盾しない。『書生気質』の作者すなわち語り手は逍遙個人とは切り離されたテクスト内の一機能だったし、『神髄』で追求されていたのも生身の作者の主体的条件ではなくて、まさにその作者の機能的条件にほかならなかったからである。くり返し言えば機能としてのこの作者（以後「作者」と表記する）には、他者の「外面」と「内部」のずれを発き語る欲望しかなく、そういう欲望をみずから顧る意識すら与えられていなかった。しかもその種の「作者」像はかつて日本の文学伝統にはモデルがなく、逍遙がイギリス文学の知見から構想したものだとすれば、言わばわが国の同時代の文学的言説空間にも未だ位置を持たない「作者」を要請した。つまり『小説神髄』全

篇を通して、そういう非在の「作者」への欲望を語っていたわけである。

これは後続する二葉亭四迷以下の人たちが経験せずに済んだ、『神髄』の時点における逍遙のみが負わねばならぬ課題であった。いま一つのテクストの言説空間性をマテリアルの面からとらえるならば、『神髄』の物質的条件は松月堂から粗末な紙縒の仮綴和装本、九分冊の小冊子の形態で出版され、既に洋装の単行本形式が一般化していた出版状況のなかではむしろ廃れかけた体裁であり、当然その言説の拡がりはこの出版形態の流通機構に制約されざるをえない。他方その言説内容のインターテクステュアリティ的な素材は前時代の宣長や馬琴の物語論であり、あるいは一八、九世紀のイギリス文学であって、同時代の出版機構が流通させる政治小説や実録小説類とはほとんど全くかかわりがなかった。つまり出版の物質的条件が持つ時空間と、言説の素材の時空間とが決定的に喰い違っていたのである。日本の言説史のなかでもこれほどの喰い違いは例外的だったと言うべきであろう。言説の制度化とはこの二つのマテリアリティの過不足ない重なり合いを前提（または幻想）とした状況を指す。とするならば、これに疑問なく依存しているかぎりどれほど異端を装った発言であっても根底の凡庸さを超えうべくもない。逍遙は全くその反対にこの喰い違いの間に新しい言説空間を作り出そうとしたのであり、言わばそのキーワードにして主人公が「作者」なのであった。

逍遙の「言語」観を支えかつ拘束していた枠組みに含まれ、発展させうる問題はおよそ以上のごとくだった。ここで先ほどの引用文にもどるならば、改めて注意すべきもう一つの点は、逍遙が「七情ことごとく化粧をほどこさずして現はる」と言う俗言は必ずしも無修辞の平叙文とはならず、しばしば比喩表現の形をとるということである。

例えば私たちは怒りに駆られて「畜生」とののしったりする。逍遙の説明によれば私たちの心が落ち着いている場合「其方ハ義理を知らぬ奴であるぞ」と注意を促し、時には腹立ちまぎれに「人でなし」とも言うところであるが、この「畜生」はその相手の恥知らずを獣になぞらえた「擬言」であって、また「華言」とも呼ぶ。「はなはだしく怒りし折もしくハ大に悲しめる折にハ用ふる言語ハ簡略にて且おびたゞしく華言を吐くなり華言とハ何ぞ曰く擬詞なり擬詞といへるものハ西洋にてハ「フヒガル、オフ、スビイチ」と称して文章の飾ともなり省略の一方ともなるものなり」（「小説の稗益」）

この箇所が Herbert Spencer の "Philosophy of Style" を下敷にしていたことはこれまでの研究で指摘されてきたが、念のために引用するならば、スペンサーは経済性の観点から提喩以下の修辞法を解説したのちに、詩の散文に対する優位性を説いて次のように言っている。

> In the first place, then, we may remark that mental excitement spontaneously prompts the use of those forms of speech which have been pointed out as the most effective. "Out with him!" "Away with him!" are the natural utterances of angry citizens at a disturbed meeting. ..... Again, every one knows that excited persons are given to figures of speech. The vituperation of the vulgar abounds with them: often, indeed, consists of little else. "Beast", "brute", "gallows rogue", "cut throat villain", these, and other like metaphors and metaphorical epithets, at once call to mind a street quarrel. Further, it may be noticed that extreme brevity is another characteristic of passionate language. The sentences are generally incomplete; the particles are omitted; and frequently important words are left

to be gathered from the context.

先に引用した逍遙の「擬詞といへるものハ……省略の一方ともなるものなり」という言葉はいかにも唐突で、説明不足の感は否めないが、右の引用を参照すればその言わんとするところもやや明瞭であろう。

ただ少し細かく注意をすれば、スペンサーが「けだもの！」や「畜生！」などののしり言葉に比喩表現（フィギュア・オブ・スピーチ）としての価値を認めたのは、それらがいかに多くの言表されなかった事柄をも暗示しえているかという経済的な効率を評価したからであって、情動（エモーション）はそれを促す内発的な契機として位置づけられていた。逍遙が翻案したように、粉飾せざる感情の表出の故でもなければ、文章の飾たりうるためでもなかったのである。

この事実はスペンサーに俗言の価値を復権させようとするモチーフはなく、逍遙にはそれが強かったことを告げている。見方を変えれば、「俗言にハ七情ことゞく化粧をほどこさずして現はる」という情実論に基づく言語観と、スペンサーの修辞論とを整合させるために、逍遙は右のように翻案するしかなかったのであろう。それならばその化粧とこの飾とはどう違うのかという疑問が起こってくるわけだが、理論的矛盾ともみえるこの問題に対しておそらく逍遙が用意していた答えは以下のごとくだった。それは例えば「其方ハ義理をしらぬ奴であるぞ」というような無修辞の平叙文に整えて表現すること自体が「紅粉を施す」ことにほかならぬということである。もう少しその根底に立ちもどって言えば、激情の発動に対して「心は能く矯飾する所あり」という、その「心」が作用して平静の状態で上のような平叙文を選ばせること自体が、既に「矯飾」なのであって、むしろその「矯飾」の外にある情動のままに吐かれたのが「畜生」というような華言であった。

こうしてみると逍遙における外部／内部という二分法は、必ずしもそのまま修辞／無修辞の二分法とは対応しなかったことになる。この解釈はけっして私のこじつけではない。かれはまた別な箇所で「友人なにがし」とこんな対話を試みていたからである。

「友人」の問いはこうであった。

転換法ハまことに妙なる文法にて地の文に於て之を用ふれバ泰西の国々の文章もいまだ知られざるの旨趣あれどもこを人物が相語らふ詞のうへにも用ふることハ甚だ不都合の事にあらずや何となれバ相関詞ハ俗にいふ口合といふものに似たりさもあらんにハ前に挙し短き芦のふしあハせ逢ずなりしをうらめしの近江とハたが名付けん云々

の文中なる「近江」の字ハ「逢」より転じたる口合ならずやかゝる悲哀の語の中に口合をまじふるハ不都合ならずや（「文体論」）

この（音韻）転換法あるいは相関詞はもちろん掛詞のことで、かれの挙げた例文は馬琴の『近世説美少年録』から採ったものだが、一般に馬琴の読本において地の文と科白の間に質的な相違は見られない。だからこれを例として両者に違いのあるはずだと論ずること自体にそもそも無理があると言わねばならないのだが、それはともあれかれの主張は明らかであろう。痛切な悲哀のこみ上げてきた人間に掛詞などの修辞を凝らす余裕のあるはずがない、というのがその言い分であって、逍遙はこの友人に、文／言＝修辞／無修辞という常識を代表させたのである。同時に、

外部／内部＝虚飾／真実という倫理的評価の二分法が含意されていたことは言うまでもない。

それに対する逍遙の反論は次のごとくだった。

> 否かゝる口合ハ用ふるも苦しからず何となれバ非情の物の名をさへに恨めしく思ひてうちかこつ所なか〳〵に淡き乙女の情合らしく見えていぢらしけれバなりかゝる例ハ世の中に現にある事なりむかし英国の歌人に宇キザア（凋枯）なにがしといふ人ありあるとき其家運の衰頽せるをなげきて詠みたる歌に
>
> 「凋む」てふ名にもしるしや我宿にかゝるなげきの秋をみんとハ
>
> The very name of wither shows decay.
>
> といへり又我朝にてハ源三位頼政が平等院にて芝生に坐し已に生害をなさんとせし折辞世にとて
>
> 埋木の花さくこともなかりしに身のなる果ぞ悲しかりける
>
> とよまれし如きも所謂口合をバまじへたれども其痛切なる情趣に於てハ尋常の語にまさると思はる（同前）

英文の短歌化は絶妙の意訳と言うべきだが、かれもまた常識以上のことを語っていたわけではない。『美少年録』の科白については「乙女の情愛らしく見えて」と慎重に評価しただけで、悲哀の情に迫ればこそ意図せざる掛詞（華言）が口を衝いて出たのだとまでは断言しなかったからである。ただしもちろん修辞にネガティヴだったわけでなく、むしろ内部の切実な想いが修辞に向かいやすい傾向を認めていた。「友人なにがし」から見ればねじれた関係ということになるかもしれないが、「言語」を媒介する時「内に蔵れたる内部の思想」は修辞によってかえって痛切に表出

されうるのである。

もともとかれが「内部の思想」というような言い方をしたのは、次章でくわしくふれるように、イギリスやアメリカの修辞論がしばしば言語を内なる思想の外被としてとらえていたためであろう。このとらえ方と徂徠や宣長の文の考え方とを結びつけようとして、スペンサーの理論と整合させようとした場合とおなじく、ある種の分かりにくさを生じてしまった。ただ一つ明らかなのは、そのどちらにアクセントを置いて理解しようとも、かれの言語と内部の関係は、F・ソシュールが聴覚映像と概念の関係を一枚の紙の両面で喩えた例に似て、表裏不可分だったことである。その言語観はたしかに一面では外被の意味を持ち、「文に八七情も皆紅粉を施して現はれ幾分か実を失ふ所あり」という言い方は、文の形にかかわらない「実」の存在が実体論的に前提されていたようにも解釈できる。だがこの「実」は、情が動いたときのありのままを指していて、内発的な直接性というほどの意味である。いま私は「ありのままの姿」という言い方を避けたが、「姿」とは何らかの輪郭を連想させてしまうためであって、それは既に表情なり仕科なりことばなりの形に現われた段階を意味してしまう。それならば、実情としての情は「姿」以前の状態で存在することになるのではないか。ある意味ではたしかにそうも言えるのだが、逍遙の俗言とは「実情」が直接的に、言わば「内実を匿さず」（徂徠）に現前する「声」の謂であった。換言すれば言表への欲望それ自体と言うべきであって、それを「衷情」と呼んだわけだが、「心」が作用し対自化された瞬間から「文」の姿をとり、そして対他的に「文」として整えられたとき「幾分か実を失ふ所あり」。小説とはその「衷情」を「作者」のことばによって「外面に見えしむ」ること、すなわち外化させることにほかならない。いわば作中人物の欲望としての情を「作者」のそれに代えることだったのである。

このことは逍遙が、生身の作者の感情思想にネガティヴだったことと無関係ではない。生身の作者が自分の感情思想にネガティヴであればこそ「作者」と化して他者のことばへの欲望に同化しうる。あるいは他者の欲望が妨げられて「衷情」として内攻し、「外部」との間にずれを惹き起こしている時、かれはその矛盾や葛藤を「外面」に現わしてやりうるのである。先に指摘した「作者」への欲望とは、このような「作者」のことばへの欲望にほかならない。もし逍遙に手落ちがあったとすれば、それは友人との対話で話題になった表現が斧柄という作中人物の科白であることを十分に考慮していなかったことであろう。『美少年録』の斧柄はまだ逢ったことのない従姉妹の乙柚の死を知らされて、「幼稚き比は綿摘みあへず。甲夜寐まどひの目覚し草に。母さまの説示させ給ひし。乙柚さまの事はしも。痛ましと思ひし骨肉の姉品。年闌るとも環合ふ。ことしもあらんとこゝろでは。果敢なきことをたのしみに。俟かひありて異母なる。その舎兄にはあひながら」と歎きはじめる。ここには目立つほどの修辞はない。ところが斧柄は語るにつれて想いが募ってきたらしく、「消にし人は六の花。七歟八才を一期としけん。扨も命いのちは浪速江の。短かの芦のふしあはせ。……」と、先に引用されたような修辞性を強めていった。この「消にし人は六の花」の六花は言うまでもなく雪の別名で、六七八と指折り亡くなった乙柚の年を数える仕科と掛けていたわけだが、この修辞を逍遙は先ほどの対話とは少し離れた箇所で、「文の光彩を添ふる」ものと評していた。そして「扨も命は浪速江の」以下については前に紹介したような評価を下したのだが、ここは斧柄が自分の心中を語ったというよりは、むしろ乙柚の不幸を想いやった、いわば乙柚みずからがわが身の薄命を歎いただろう悲しみに同化しながら語った修辞だった。そこにまた「作者」が同化していたのである。

その意味でこの修辞は二重のモチーフを担っていた。私が他者のことばへの欲望ととらえたのは、分かりやすく言

えばこのようなことにほかならない。見方によればこの修辞によって「幾分か実を失」ったことになるかもしれないが、かえってこれによって感情表現に「光彩」が生まれ、掛詞に用いられた芦や節や近江などの「非情の物」さえ有情化されえたのだと言うこともできよう。逍遙はその両面をうまく説明できなかっただけである。

以上は逍遙の「言語」観の枠組みを整理しようとして結果的には文や作者の問題にまで踏み込んでしまったが、分かるようにかれの発想は一方では発話の最もプリミティヴなあり方への関心を喚起し、他方では外／内という二分法の認識変換を強いる拡がりを持っていた。それが同時代の言文一致論とどんな関係に立っていたか。それは明らめるには、日本人にとって鏡であったものの検討も併せ行なわなければならない。

二章　同時代の動向

それでは明治の知識人にとって自己反省の「鏡」と幻想されたヨーロッパ自体のなかで言語や文体はどのように認識されていたであろうか。まず確認しておきたいのは、少なくとも一九世紀半ばのイギリスやアメリカの修辞論をみるかぎり、話しことばと書きことばとの乖離が問題視されることはなかったことである。逍遙たちに「言文一途」と速断させるほど両者の距離が小さかった現実のためかもしれないが、より直接的な理由は、当時の修辞学者にとって、ことばの音声と文字の関係が恣意的であることは既に自明の前提だったからであろう。

次に確認しておきたいのは、修辞が、基準的表現からの逸脱やその装飾としてとらえられていたことである。もっ

と遡れば言語は思想のアクセサリー以上ではないという認識となる。その定義をいま、G. P. Quackenbos の "Advanced course of Composition and Rhetoric" (1854) から借りるならば、

Figures of rhetoric are intentional deviations from the ordinary application of words.

ということだった。それをもう少しくわしく説明するならば、A. D. Hepburn の "Manual of English Rhetoric" (1875) の次のような言葉となるだろう。

The thoughts are principal, the language is but accessory ..... There must be true and appropriate thoughts clothed in fitting words.

Figures of speech are deviations from the strictly grammatical and logical modes of expression, by means of which ideas and thoughts are conveyed with vividness and force.

ロラン・バルト以後の修辞論からみてこれが承認できるかどうかの問題はしばらく措く。重要なのは、当時の修辞論者にとって、通常のあるいは基準的な話し方や文章というものが前提とされ、その観念をより印象的に伝える工夫として文彩（あや＝フィギュア）が意義づけられていたことである。ところが同じ時代の日本にはそういう通常の・基準的な話法や文

法がなかった。いわば普通文（オーディナリィ）を欠いた「文（あや）」のみの状態であって――ということは、互に一つのジャンルの文体を基準として他のジャンルの「文（あや）」を知覚するほかはない混質的な文体状況だったわけだが――当時ヨーロッパの文法論をモデルとした日本語の規範文法の確定が急務とされたのもそのためであろう。その点からみれば言文一致運動とは、各ジャンルの文体の差異性しか見出せない状況を否定して日本文の同一性（アイデンティティ）を作り出す運動であり、その根拠たる「言」を国語化する。というよりはナショナルアイデンティの根拠たる国語という近代的制度に自然生長性（ポピュラリティ）のイメージを与える運動であった。逍遙の「文（ぶん）ハ思想（しそう）の機械（だうぐ）なりまた粧飾（かざり）なり」（「文体論（ぶんたいろん）」）という定義は、右に紹介したような修辞論の翻訳だったと言えるが、その理論の内実は前章で検討したごとく異質なものとならざるをえず、言文一致論にも時期尚早の立場を取った。それだけかれは同時代の混質的な文体状況と正直にかかわっていたのである。

ところでもしイギリスやアメリカの修辞論のなかに言文一致論で言う話しことばの概念に近いものを挙げるならば、それはD. J. Hill の "Science of Rhetoric" (1877) においてBarbarism と二項対立化されたFamiliarity という概念であろう。ただしバーバリズムとは耳馴れない修辞論の用語なので、まずその意味から説明しておけば、それはある書き手の同時代人（ジェネレーション）にとって時間的、空間的に異質な語彙を用いることである。つまり時間的には既に廃れてしまったこと（obsolete words）や、まだ一般の承認を得ていない新造語（newly coined words）を使ったり、空間的には外国語（foreign words）や方言（provincialisms）や特殊な学芸の専門用語（technical terms）を用いることであって、その意味でバーバリズムは「他者性」とでも訳すべきかもしれない。なぜならそれは語彙のレベルで時空間的に非連続の枠組みを設けた上で、意識的あるいは無自覚的にその異質視されたことばを用いる表現を指していたからである。とするならばその反対のファミリアリティは、時空間的な枠に囲い込まれて、互いに親密なことばを交換しつつ自己

同定し合う関係を含意していたことになる。

The first essential of any sign used to convey an idea, is that the sign be *recognized* as representing a certain object, act or relation. Upon our familiarity with a word all its value as a sign of an idea depends.

Aristotle defends the use of strange words, and especially the use of words in new senses, for ornament. He says in his "Rhetoric", "Men are affected in respect to style, in the very same way as they are toward foreigners and citizens. On which account you should give your phrase a foreign air; for men are admirers of things out of the way, and what is an object of admiration is pleasant." If admiration be the end of writing, Aristotle's advice should be followed; but since men understand and confide in their own countrymen more readily than foreigners, there is a stronger reason for rejecting strange words.

D・J・ヒルはスペンサーの影響を受けていたらしく、親密性（ファミリアリティ）の重要性を説く直接の理由は、読者の集中力（マインド・エナジー）が馴染みのない語の理解のために浪費されるのを防ぐ、経済性（エコノミー）の見地からであった。同様の視点から日本人の漢字学習の不経済性が指摘されていたわけであるが、ともあれそれが他者性（バーバリズム）との対照で発想された理論だった点からみても、そのイデオロギー的機能はたちまち明らかだろう。自分たちの現存する世界を時空間的に輪郭の明瞭な、言語的にも均質の領域として定立する、そのモチーフをもって他者化した異質なものをバーバルな領域へと押し込めようとした

のである。

日本の近世における雅言／俗言という二分法は、ある意味でこの親密性（ファミリアリティ）／他者性（バーバリズム）を裏返したような関係だったと言える。というのは、日常の俗言がもちろん親密なる言語としてとらえられ、だから雅言が時空間的に疎遠な世界に属する言語となるわけだが、バーバルなのはむしろ俗言のほうだったからである。徂徠にとっての四書や、国学者にとっての古事記・万葉集や中古の物語などの雅言は、むしろかれらには時間的・空間的な距離を強烈に喚起する他者性を帯びているが故にこそ、これを克服すべき実践的な学問対象であった。その距離を克服して到達しうるだろう純一の、均質的な規範的世界からとらえ返してみるならば、自分の現存するこの同時代（ジェネレーション）は変格（バーバル）・蕪雑な世界でしかありえない。ただこの距離あるがために、例えばおなじ「なかなか」や「やがて」という言葉の、今日的な俗言の意味をそのまま中古の雅言にあてはめることはできず、古典の意味用法はその時代の文脈で把握しなければならない。しかしその反面、自分が現にこの俗言を用いる時の感情、感性、対他的な関係意識を反省的につかんでいなければ、時空を距てた人たちの具体的な言語活動の実情は理解できないだろう。近世の知識人はそのように俗言と雅言との関係を考えた。俗言の直接的な応用を一たん否定しつつ、しかも雅言的世界を主体的に獲得する根拠を俗言の実情に求める。逍遙における「作者」の思想感情の扱い方と同様な発想だったのである。

この状況のなかに先のD・J・ヒルのような二分法が持ち込まれたらどうなるか。容易に推察できるように、その方法的基盤たる俗言が文字通り親密なる言語として中心化されるとともに、雅言的世界には疎遠なる他者性や未開性が押しつけられた。しかもヒル的な二分法と一緒にヨーロッパの言語を最も進化発展したものと見る価値判断が入ってきたのだった。それに照らしてみれば日本の言語は雅俗を問わずバーバリズムでしかありえない。これは極めてイ

ロニカルな事態だったと言うべきで、そのバーバリズムから抜け出すためにもヨーロッパの言語をモデルとせざるをえない倒錯に陥って言文一致論からかな書き論、ローマ字採用論へとつき進んでいった。そのためには音声、発音の整理統一が必要となり、東京方言を基礎とする共通語が作られたわけだが、次にはこれを中心化することで各地方のことばをバーバリズムに押しやる傾向が生まれてくる。のちに日本が採ったアジアの諸言語に対する政策はこの関係の転用拡大強化と見るべきだろう。

国語としての日本語はその過程で作られてきたのである。

以上のような意味でも言文一致論はヨーロッパの言語の観念的な模倣だったが、明治の知識人には文字の恣意性（アービトラリィ）という考え方だけはうまく理解できなかったらしい。言語の進化という観念とこの文字観とは密接な関係があったにもかかわらず、ほとんどその点には反応しなかったからである。

起源を問う発想は一九世紀のヨーロッパのあらゆる学問に浸透しており、修辞学もその例外ではなかった。ただ一つ興味深いことは、当時のイギリスやアメリカの修辞論の場合、修辞の起源を問うて言語の始まりにまで遡りながら、生物学的人類学論な説明を斥けて、聖書にその根拠を求めたことである。例えば先ほど紹介したG・P・クァッケンボスは、ジャン・ジャック・ルソーの有名な言語起源論を批判的に取り上げた上で、次のように主張した。

But we must leave these absurd theories. Language is, beyond doubt, a divine institution, invented by the Deity and by Him made known to the human race. If language was devised by man, the invention could not have been at once

matured, but must have been the result of the necessities and experience of successive generations. This, however, does not accord with the facts of history; for, however far go back, we can not arrive at any period when even the most unenlightened portions of mankind did not possess a system of language. Scripture informs us that this means of communication was employed by the first man and woman, as well as their immediate descendants; and we are hence forced to the conclusion that it was the result of a direct revelation from on high.

私たちがどんなに野蛮未開の人間集団の状況にもどってみても、既に一定の成熟段階に達した言語システムしか見出しえない。言葉を換えれば、真に言語発生の初発（プリミティヴ）の状態と言えるような場面に出合うことはなく、また人類がその初発から一定の成熟したシステムに辿り着くまでどんな体験を経てきたのか、それを覗わせる材料も見当たらないのである。それならば人間は、既にある程度出来上がった言語を神から与えられたのだと考えるべきではないか。一見これは神秘思想に逆もどりしているようだが、むしろこの推論のほうが理にかなっているとかれらは判断したのであろう。"Dr. Blair's Lecture on Rhetoric" (1848) の著者もこんなふうに論じていた。人間が言語を持つ前提条件として社会の形成が必要だが、その社会を人間が言語なしにどのように作ったのだろうか。またその反対に人間が社会を作りうるためには言語を持たなければならないが、社会の形成に先立ってどのように言語を獲得したのだろうか。結局言語の起源を問うことは、社会との関係で鶏と卵の循環論法にはまり込むしかなく、やはりそれならば神授の起源を想定するほかはあるまい。

But supposing language to have a devine original, we cannot imagine that a perfect system of it was at once given to man. It is much more natural to suppose that God taught our first parents only such language as suited their present occasions; leaving them as he did in other respects, to enlarge and improve it as their future necessities should require.

神が人間の最初の両親（アダムとイヴ）に言語を授けた時、それはかれらの状況に応じてごく貧しく限られたものでしかなかったにちがいない。――この点はクァッケンボスと見解が異る――換言すれば神は人間に、自分たちで発達させる余地を残し、完璧なシステムへと進化させる責任を負わせたのである。分かるように神から与えられた最初のきっかけを仮定することによって、言語の起源を動物的な叫び（インターjェクション）声にまで遡行したり、擬音語や擬態語のような、自然の音や動きの音声的模倣（イミテーション）に求める発想を断ち切ることができた。いや私たちの言語には叫び声や模倣に始まることばも数多くあるのだが、しかしそれらには決して還元されない神の与えた言語がまず存在したからこそ、それらもまた言語の条件を備えるまでに至ったのである。その微妙な一点において、言語は自然状態には非還元的な、文化の次元に属する。というよりは文化の次元を作り出す、かけがえのないきっかけだったと言えよう。

またこの次元を含んでいればこそ言語はその対象との恣意性と、それ故の制度性を強める方向に進化していったのである。

As terms increase in every nation, and the vast field of language is filled up, words by a thousand fanciful and irregular (ママ)

methods of derivation and composition deviate widely from the primitive character of their roots, and lose all resemblance in sound of thing signified. This is the present state of language. Words, as we now use them, taken in general, may be considered as symbols, not imitation; as arbitrary or instituted, not natural signs of ideas. (Blair)

ここに言う観念(ナチュラル・サイン・オブ・アイデア)の自然記号とは、例えば荒野にさまよって相手のまだ気づかない危険を知らせる叫び声や指示などの合図であって、ブレイアはある概念(コンセプト)（幾つかの対象に共通する特質の認識）を一定の有節音で伝える語(ワード)とは区別していた。もちろん話しことばの音声面(サウンド)を細かく分析すれば叫び声や自然音の模倣の痕跡を見つけられないわけではないが、しかし概念との結びつきが恣意的であるが故に制度化されねばならなかった有節音(アーティキュレイテッド)と、状況密着的な合図の非有節音(ノンアーティキュレイテッド)とは次元が異なる。ただその有節音が未発達で数も少ない原始段階においては叫び声や自然音の模倣の補助が必要で、両者の区別がつけがたいほど混り合っていただけたのである。

このようにクァッケンボスとブレイアとは同様な考えに立っていたのであるが、さらにクァッケンボスによれば文字(レター)はその有節音(サウンド)に対して恣意的であり、しかもそれは神の与えたものではなくて人間の発明にかかわるものであった。

Ideas may be communicated by written, as well as spoken, language. The latter represents ideas by articulated sounds; the former employs certain arbitrary characters to represent these articulated sounds, and thus through a double medium conveys the ideas themselves. It is written language alone that gives permanence to thoughts.

Written language was devised by men. The exact period of its origin is unknown ; but it is supposed not to have been invented until several centuries after men were in possession of a complete system of spoken language.

この前後の補論によれば当時の聖書学者のなかにはアルファベットもまた神から与えられたものだと主張する人がいなかったわけではない。神がモーゼに十戒を石板に刻んで与えたのがその始まりだった、というわけである。だがクァッケンボスの判断では、現にこの世界には無文字社会の人たちもいれば、象形文字や表意文字、あるいは音節文字を使う国民もいる。もしアルファベットのような音標文字が人類最初の文字だったとするならば、なぜその文字からの後退現象が起ったのか説明つかない。—— **If letters were known at this early period, it can hardly be explained why men, in spite of the vastly superior facilities they afford, should have gone back to the ideographic or syllabic system.** —— 分かるようにかれは、さまざまな利点に富むアルファベットという音標文字を、表意文字（イデオグラム）や音節文字（シラブリイ）より進化したものと見た。換言すれば無文字社会が存在する事実からみて文字は人間の発明と考えねばならず、対象の呼び方と同時に形態や概念を表示する象形文字（ヒエログラフィ）のような混質的状態から、ただ音声のみに対応する純一な機能への進化を想定したのである。

ともあれこうして文字は概念に対して二重に媒介的＝恣意的な関係に置かれることとなった。かれらがしばしばある観念を表現する行為を clothe という動詞で説明したのも、おそらくこのことと関係する。はたして本当に一定の有節音に clothe されない裸の観念が私たちの頭のなかに存在しうるかどうかは、この際ほとんど問題ではない。かれらが現実にアルファベットという音標文字を用いているという事実が、そのような観念の存在を論理的に仮定させ

たのである。この仮定された裸の、不可視の観念、あるいはそれに先立つ現実の知覚対象とその概念に対しては恣意的であり、それ故に幾通りかの clothe が可能であればこそ、人々はその場面や文脈に応じて適切な語（スーツ・ワード）を選択しなければならない。そこに修辞という表現行為の審美的かつ倫理的な課題が生れてくる。範列論的（パラディグマティック）な分析法が現代も重んじられているのはこの発想の流れが生きているからだろう。当時の親密性（ファミリアティ）／他者性（バーバリズム）という二分法に価値判断が持ち込まれた原因もまたその選択という観点が潜在していたからで、英語の日常会話においては幼児からファミリアだったサクソン起源の英語のラテン起源の英語に対する優位性が、H・スペンサー以下の人たちによって説かれることになったのである。

およそ以上が当時の修辞学における話しことばと書きことばの関係のとらえ方であって、日本における言文一致論とほとんど接点を持たなかった。H・スペンサーたちはサクソン英語のほうが日常の会話においては簡潔で喚起力も強いと評価はしたが、ラテン英語にネガティヴだったわけではない。後者は長じてから学習される場合が多く、しかも綴り（シラブル）が長いために、理解に費す心的（メンタル）エネルギーの点では不経済なのだが、その反面とくに強調したいところに使って相手の関心を集中させて重い印象を与えることができる。これはサクソン英語の話しことば性に対する、ラテン英語の書きことばとしての有効性を指摘したものと見ることができ、そのかぎりでは両者の次元の違いがむしろ前提されていたことになるが、言文一致論者は漢字学習の不経済という指摘のみに過剰反応してしまったのである。

それは一見漢字と和語の関係の恣意性に気づいた結果に見えるが、必ずしもそうではない。

先のクァッケンボスによれば日本や朝鮮のように中国語とは音韻構造が違うだけでなく、互の話しことばも全く

異っているにもかかわらず、それでもなお漢文を以てコミュニケーションが可能なのは、両者がともに採用している漢字の表意性のおかげなのである。ブレイアも同様の見方から、日本人が中国語を母語とする人たちのように発音もできなければ話も出来ないにもかかわらず漢字の概念に頼って意志を通じ合いえているところに、漢字という表意文字の普遍性（ユニバーサリズム）を認めた。そういう点にも観念と音声とを恣意的な関係として一たん分離してとらえる発想のあらわれを覗うことができよう。ただかれらは日本人が、例えば万葉仮名のように、漢字を表音文字としても使ってきたような事例を知らなかった。もう少し正確に言えば、クァッケンボスは漢字が音節文字（シラブリイ）としても使われている場合にも言及していたが、これは平上去入の四声を指していたのかもしれない。ともあれかれは、もともと異る階級の漢字使用から始まったことだろうとか、日本や朝鮮の書記体系と似ているからこそ採り入れられたのにちがいないとかいう見当ちがいの推定しか語りえなかった。この推定によれば日本人は漢字輸入以前に既に独自の書きことばを持っていたことになり、要するにかれの得た情報自体がきわめて曖昧なものでしかなかったとみるべきであろう。

ただこのような観点から、しかしかれらには見えなかったところを日本人の経験に即してとらえ返すならばどうなるか。日本人は時には漢字の概念を捨象して音節文字として使い、時にはその発音すら知らずしてなお概念を理解してきた。もちろん現実のありようはこれほどきれいに二元化できるはずもないが、論理的にはそのような腑分けは可能であり、事実日本人はこの二面を巧みに操作して、概念から逆に新たな音標文字の機能を作り出す奇想天外な表記を試みていた。例えば万葉仮名の馬声蜂音石花蜘蟆（いぶせくも）の場合、まず馬声や蜂音という熟語の概念を前提として、だが実際は馬のいななきや蜂の羽音を擬音的に現わしたのである。このように音声化（サウンド）された「いぶせくも」という和語と意味が近い漢字熟語は鬱悒となるわけだが、この熟語と馬声蜂音石花蜘蟆とが同義であるとは、かえって中国語圏の人

にはとうてい気づきえないであろう。これは漢字という文字そのもののカリカチュアとも言うべき操作であり、いわば擬音語を名詞化するのと反対のやり方であった。

右は極端な一例であっても、けっして例外的なことではない。受身の「被」を「る・らる」と訓むのは、「被」の音読み訓読みのいずれからも逸脱した、いわば文法的機能の訓みであるが、次にはそれから尊敬の助動詞的な用法が派生してきた。近世の候文のなかの和製漢文的な表現に、それが見られる。本研究の第五回で取り挙げたような漢字と傍訓との関係にも新しい訓みの附加が認められ、それはしばしば恣意的であった。和語に漢字を当てる場合も恣意的なことが多いが、強いてそれを固定させて意味づけようとすれば、前回に紹介した馬琴の小六丸についての解釈のごとく過剰解釈とならざるをえない。上代貴族の自称の代名詞「まろ・まる」に丸を当てたからこそ、その対義語の角（かど↓才）からの反作用として「不才」という自卑謙遜の意味を見出すことになった。もし円という漢字を当てたとするならば、その対義語は方であって、だから馬琴的な解釈は全く別なものにならざるをえなかったであろう。

このように和語と漢字とは相互に媒介し合いつつ語義・用法・発音を派生させてきたわけだが、その間に恣意性が潜入しやすいこと、それを直観したのが本居宣長だった。かれが漢心の汚染から大和心を回復しようとして漢字の排斥を主張したのは、ある意味で和語／漢字＝親密性／他者性という二項対立を顕在化させることでもあった。その和語のなかにさらにかれは雅言／俗言があることを喚起し、この雅言を親密なものとして獲得する実践として古語による作歌の重要性を説いたわけであるが、もう一つ注意すべきは、先の和語／漢字という二項対立に音声／概念という対立を含意させていたことである。というのは、かれの見るところ、古代の日本人が「あめ」ということばに中国の天という漢字を当て、「そら」に空を当てた、その結果これらの文字に伴う中国の形而上学的な概念のほう

北大文学部紀要

が中心化され、観念的解釈を自己増殖させてしまった。そういう外来の観念性を取り除けて古代人の発語のままの心を会得するには、まず古語の声音を再現しなければならない。この主張の故に現在かれの方法は音声中心主義（フォノセントリズム）と評されているが、ともあれかれはその声音の再現を目指してことばの発生にまで遡っていった。なぜなら徂徠における四書は先王が天文地理（テクスチュア）に通じて定めた「道」の聖典（テクスト）であるとすれば、宣長の『古事記』は神々の作った天地人界（テクスチュア）について、天武天皇が口誦して稗田阿礼に伝えた、まさにその意味で声音化しつつ誦み習うべき書（テクスト）であった。その方法の一環として、ある具体的な発話場面における人それぞれの動作（ジェスチャー）と不可分な声音の実情をとらえて最もプリミティヴな発語のありようを描き出そうとしたのである。この方法の点でかれはJ・J・ルソーと同時代人であった。

それ故このような発想からはスペンサーたちのごとき恣意性の認識には至らなかった理由もまたおのずから明らかであろう。宣長がプリミティヴであればこそプリンシプルとすべきだと考えた原型的なことばとは一定の抑揚をもった声音それ自体なのであって、その発声者の頭のなかに概念があったり、それに有節音を clothe したりするものではなかったからである。文とはお互の所作とともに交換される声音の抑揚にほかならない。その意味で文でないことばというものはありえず、もし概念化が始まるとすれば、文字に書きとめられてその場面から切り離されるとともに抑揚をも失ってしまった場合であって、このことばの抽象物すなわち概念が読み手の恣意的な解釈の対象とされてきたのである。この恣意性を克服するには常にあの原初の声音の状況を追体験できねばならず、その追体験の能力を養うためにこそ自分の日常の俗言発声のありようを反省的につかんでおかなければならない。

宣長の漢字と和語との恣意性の認識はこのように概念と声音との関係にまで煮つめられていったのだが、むしろ漢字排斥による恣意性の克服という倫理的な要請が優先され、万葉仮名的な恣意性の遊びのほうは見落してしまったの

である。ただし明治の知識人がヨーロッパの恣意性の観念に不感性だったのは宣長的な倫理感に妨げられたからではない。かれらは宣長の知見さえも他者性（バーバリズム）のほうに押し込めようとしたため、ヨーロッパの言語（観）という一見「客観的」な鏡に潜む歪みまたはその曇りに気づくきっかけを失ってしまった。宣長が無視された理由を強いてあげるならば、漢字との媒介関係が宣長の考えた以上に緊密にもつれ合っていたからであろう。

古代の日本人が「そら」に空を当てた時、既にかれらは「そらごと」という熟語をもっていたかどうか。実証的に判断する材料を私たちは持たないが、それが成立するには少くとも漢語における空と虚との概念の部分的な共通性や、虚と実との対義的な関係を知っていなければならなかった。もっと端的に「そらごと」は空言の和訳だったと断定してもよさそうだが、「そら」が単にくにの上、あめの下の空間を指すだけでなく、「から」と部分的同義の、中味（実）を欠いた状態を意味するようになるには、上のような漢語の語義システムを踏んでいる必要があったと判断できるからである。こうして「そら」は実のない、頼りにならない、虚偽などを意味する接頭辞として空頼め（そらだのめ）、空拭ひ（そらのごひ）、空心（そらごころ）などの熟語を作って来た。また「から」はその影響を受けて空大名（からだいみやう）、空元気（からげんき）のような見せかけの意味を帯びるに至ったと考えられる。

以上はもちろん仮説でしかない。ただ宣長が、「そら」に空を当てたために空（クウ）・無（ム）・間（ま）などをめぐるまことしやかな形而上学的言説が日本にも横行し始めた成り行きを警告した、それに倣って日常語レベルでの語彙派生のプロセスをデッサンしてみたわけだが、かれの漢字排斥の非現実性はこの仮説からだけでも明らかだろう。漢字による観念の自己増殖を方法的にチェックすることは可能だが、漢字を媒介とした日常的な和語を取り除けることはできない。日常語に含まれる漢字的概念の消去が不可能だというだけでなく、和語と漢語とを併存させることで出来上っていた差

異の体系そのものが崩れてしまうからである。

明治の言文一致論者はこのような宣長の言語に関する思想と表現実験を踏まえていたのではなかった。かれらの急務は、つい十数年前までは文字通り他者性（バーバリズム）そのものとして敵視していたヨーロッパとの距離を空間的にも観念的にも克服することにあったわけで、そのために経済的（エコノミー）の問題に限定して漢字漢文を取りあげたにすぎなかった。結果的に差異の体系にまでは手をつけないという一種賢明な態度を取りえたのであって、このように自己限定しうるかぎり宣長の知見を改めて検討する必要は認めなかったのである。その差異の体系が和語と漢語の共存、あるいは漢字の音読みと訓読みの併存で成り立っている以上、それを表記面で有効に表示できないかな書きやローマ字書きの試みは失敗に終るほかはなかった。同音異義語の多い日本の言語状況では、かな書きやローマ字書きの文章のなかで単語を認定し概念を特定するためにも漢字の記憶に頼らざるをえない。これは意味理解の経済性の要請に反することになり、それならばいっそ漢字まじり文を採用するに及かない。いわゆる言文一致論はこのような表音文字一元化論の失点に助けられて生き残ったという面を持つのだが、この間経験的に学んだのは日常語化した漢字を許容することと、その概念や訓み方の規範を定めることであった。恣意性に関心が向かなかったのはそのためであろう。

三章　言と文

逍遙はかな書き論やローマ字論に対するスタンスを決めるべく、その論者が本来理想とすべきところを以下のようにやや反語的な口調で描いてみせた。「退（しりぞ）いて考（かんが）ふれバ羅馬字（らうまじ）をもて文（ぶん）をかく事（こと）も仮名文字（かなもじ）のみをもて文（ぶん）をかく事（こと）

も其人々の終極の目的にはあらざるべし何となれバ我党が将来永遠に企図する所のものハ宇内の万国を一統して一大共和国の有様となしおよぶべくだけ風俗をもまた政体をも国語をも同一ならしめんと望むにあり」。とするならば方法は日本語を改良して「歐米の語」と同じにするか、あるいはその逆を計るかという二つになるわけだが、「而して歐米の開明文化ハ我文明にまされることいふまでもなき事なるから彼国語を我国語に仝からしめんと望めバとて到底成得がたきことなるべし」。だからその反対を選ぶとすれば、ローマ字論のほうが終極の目的にかなっている。かな書きはローマ字書きのステップでしかなく、それならばローマ字論に統合されてしかるべきだろう。だが現在の日本語をローマ字書きしてもはなはだ分かりにくい。よろしく「羅馬字もて記し得べき新文体をバ工風」すべきである。

国語という訓みは近世においては各地方の方言を意味していたが、逍遙は諸国語を方言扱いすることで、それらを統合した一種の世界連邦を描いてみせたわけである。かれ自身が本気でそれを理想としていたというよりも、同時代のかな書き論やローマ字論者たちの視野狭窄を揶揄するためであっただろう。一見ローマ字論を支持していたようだが、自身はそれに加わらぬと断っているところ、嫌味な印象は免れない。ただそれらを取り除けて読めばかれの真意は明らかで、要するに一刻も早く新文体を作らねばならぬということであった。

この時期のかな書きやローマ字書きを実践した文章は、先ほどもふれたように同音異義語が多いというだけでなく、日本語がいわゆる膠着語であることも関係して、単語ごとに分けて書く表記法ではないため、きわめて読みにくかった。ローマ字論者のほうは、さすがに一文を全部続けて綴った場合の読解不可能な問題にはいち早く気づき、意味の通ずる最小の単位に別けるようにし、その実験から文節という文法的概念が生れてくるのだが、当時はまだ活用語尾

と助詞助動詞との区別さえ方法化されていなかった状態で、とうてい実用化できる段階ではなかった。

かな書き論者の直面した問題はすでに近世までの人たちが経験していたはずだとも言えるが、毛筆書きであることと多種多様な変体がなの使い分けによってかなりの程度解決されていた。近代に入って鉛活字の均質的な文字となり、変体がなが追放されたためにかえって読みにくいものになってしまったのである。句読点の使用がようやく広まり始めたが、それだけではなかなか解決できない。(6)

逍遙が見ていたのはそういう状況だった。

ただし「羅馬字もて記し得べき新文体」の可能性をどう考えていたのかはよく分からない。たとえローマ字書きでも読みやすく誤解を防ぎうる文章法が考案されたとしても、それと「我国語をして彼国語（「歐米の語」）に仝うせしむる」こととは全く次元が異なるからである。もし前者を後者に至る「階梯」と本気で考えていたとすれば、いち早くかれはクァッケンボスやヒルたちのような言語進化論にコミットする姿勢を示したことになる。ただそのための具体的提案が「所謂草冊子の文章の如きハ最も平易にして流暢なり多少の改良を加へもせバ万般の事をしるし得べき好文体ともなり行かんか是もまた図るべからず」という程度のものでしかなかったところに、かれのイロニカルなかかわり方が覗われるのである。

それならば実際にかれは小新聞の実録小説類に用いられていた草双紙系の文章の改良の可能性をどのようにとらえていたか。まずかれは「我国の俗談平話」が冗長になりやすい欠点を指摘した上で、次のように論じていた。

加之俗談にハ語法に三段の区別ありて上流の人に対する言語と同等の人に対する言語と下流の人に対する言

語とおの〳〵著明しき相違ありて彼の西洋の国語と異なり而して同等以下の人に対する言語のごときハほと〳〵過去と現在と未来の区別なきものあり譬バ「更に行衛のしれざりしかバ」といふ叙事体の文をものするときにも「更に行衛が知れぬから」ともいい得べく「とんと行衛がしれなかつたものだから」ともいひ得べく「更に行衛が知れぬもんだから」ともいひ得べし而して第二と第三とハ俗談中の俗語にして最も鄙しき言語なるからまず第一の言語をとりて事を叙するや疑なししかるに第一の言語のごときハ所謂現在の言語なるから已に過たる来歴なんどを叙するに至当とハいひ難かり（「文体論」）

この前半に言う「三段の区別」は現在の日本語文法における尊敬、丁寧、謙譲の敬語法に対応する見方であり、それをヨーロッパの話法における時制の観念と接合させた点にかれの新工夫があった。ただしかれは「更に行衛のしれざりしかバ」というういわゆる文語文的な例文を提示し、それを「更に行衛が知れぬから」以下三通りの俗談体に言い換えてみせたわけだが、そのいずれにも敬語法は含まれていない。主たる関心は時制の問題にあったのである。そしていまその例文を草双紙のジャンルに腑分けしてみるならば、最初の、時制表示の明瞭な文語文は読本や人情本の地の文に多くみられ、それを言い換えた三種の口語文は人情本の科白や洒落本、滑稽本、黄表紙などに属する。

さらに強いて分ければ「とんと」や「知れぬもんだから」などのくだけた会話ことばの第二、第三の例文は滑稽本や黄表紙に頻度が高かったと言えるが、これを逍遙は「最も鄙しき言語」と排除してしまった。とすれば第一の例が属する人情本や洒落本が、かれが改良可能と考えた草双紙だったことになるわけだが、それは時制表現の点で欠点を持つのである。それでは第一の文に時制表現の方法を導入するような形でかれは改良を考えていたのであろうか。

あるいはかれは楽観的にそう考えていたのかもしれない。ただこれは現在もよく指摘されることだが、明治の文章改良に始まった「……た」「……だった」という文末表現は大ざっぱに発話時点の現在から過去を区別する機能を持つのみで――だがしばしば現在の状態を言う場合にも用いられる――過去、過去完了、現在完了などの違いを言い別けることはできない。むしろ文語文の助動詞のほうがその点ではるかに細かく分節化されていたのである。その意味で第一と第二とを折衷して「更に行衛がしれなかつたから」という過去表現が可能だからと言って、上のような問題が解消されるはずもない。だが逍遙としてはそのあたりで改良の可能性をとらえていたのであろう。

ただ以上のことをもう少し一般化すれば、かれは経済性の観点でなく、時称の観点を導入したことで、他の文章改良論者とは全く異る次元に立ったことになる。ヨーロッパの言語を鏡とする仕方が違っていたのである。それは文の問題が学習と伝達の効率から表現のポテンシャリティの問題に転換されたことを意味する。文法構造がどのように言述（ディスクール）の内容を時称的に分節化するか。かれはその問題に踏み込んでいたと言えよう。

ただし念のためにことわっておけばこの時称的分節化は必ずしもその言語を使う人たちの時間意識と一義的に対応していない。もしそういう見方が可能ならば、明治の文章改良以来時制表示のシンプルな語法を用いてきた日本人は、近代以前の細かな時称的分節化の助動詞を使用していた日本人や、過去形と完了形をうるさく使い分けているヨーロッパの人たちに較べて、はるかに時間意識が大ざっぱだという結論になりかねない。だが実際はそのシンプルな時称しか持たない近代の日本人のほうが時間の進行という観念に脅迫観念的にとらわれ、それを小刻みに細分化して生きている。言語を研究対象とする人たちがしばしば陥りやすい落し穴は、その国語の文構造や語彙体系の特徴からさっそく文明批評的に国民性や民族文化、精神やを論じ始めることであって、これは外国の言語や文学、日本の古語や古

典文学を扱う研究者によく見られる。

だが言語の特徴から敷衍できるのはあくまでもそれがかかわる領域だけであり、そして逍遙は「叙文（事物の歴由を叙する文章）」や「記文（事物の形容性質等を記するもの）」という言述のあり方の時称的分節化の問題として論じていたのである。「我冗長なる言語をもて過去現在の差別も設けでくだ〳〵しくも述もて行きなバ竟にハ先後錯乱して事序を弁じがたきこともあるべし」。

言述内容の時称的分節化とは、叙述を原因と結果に構成すること、あるいはプロットを導入することにほかならない。そこに展開される時間が現実のそれと次元を異にすることは、既に本研究で繰り返して指摘してきた。かれは右の文章検討に際して主に叙文を念頭に置いていたが、記文が景観や人物の描写にかかわるのに対して、叙文は事柄の関係を叙述する場合を指す。当時の修辞学の用語で言えば **description** に対する **narration** であり、だから小説作法に引きつければプロットにかかわってくる。かれは文章改良論に加担する姿勢で始めながら、旧来の文体の文法的ポテンシャリティを掘り起すという逆説を演じてしまったわけだが、ともあれ以下のような結論に達したのは当然の成り行きだったと言うべきであろう。「故におのれハ断じていへらく俗言をもて物語の詞（物語中に現ハれたる人物の言語をいふ）を写すハ妨害なし但し地の文にいたりてハ（我国の俗言に一大改良の行ハれざるあひだハ）俗言をもて写すべからず盖しこれが為に物語の進歩をさまたげんかと恐るれバなり」。

逍遙が作中人物の科白に俗言を許容したのは、「俗言にハ七情ことく〳〵く化粧をほどこさずして現はる」という観念と無関係でなかったこと言うまでもない。他方、記文や叙文は旧来の語法を残した雅俗折衷文を以てすべしと説

いたのは右のような理由のほかにもう一つ、「言語」は対象の質に応じて選ばねばならぬという考えがあったからである。崇高な対象には崇高なことばを選び、粗野な対象にはあえて粗野なことばを以てする。これは当時の修辞論で必ず説かれていた鉄則であり、おそらくかれはそれを踏まえてて「詞の品位」と「主意の品位」の適合を論じていた。例えば石川雅望の『都の手ぶり』（文化六、一八〇九年）は馬喰町の旅籠の景況や夜鷹の生態などの猥雑な世界を、王朝物語を模した雅文体で描き、逍遙の言葉を借りれば「其主意の鄙びたるに其文ハいたく雅びた」るため一種滑稽な効果を挙げていた。それをかれは「目下の（我開明に赴きたる）世況を写しいだすにハ適当なしたるものとハ思はず」と判断したのである。このような滑稽の方法をいかなる場合も否定していたわけではない。ただ文明開化に赴く現代の「主意」にはふさわしくないとかれは見なした。「詞」と「主意」とのそういうずらしもまた両者を恣意性の関係としてとらえる精神の働きにほかならないとするならば、かれはそれを文明開化に適合しないと退けたのだと言うことができるのであろう。

とはいえ、「主意」という言い方には外来の修辞論に還元できない独持な意味合いが感じられる。それは表現する側の感興とは異なる。もしそうならば旅籠の景況を指して「其主意の鄙びたる」とは言わなかっただろう。むしろそれは対象の形容性質を指し、「品位」という言葉から察するに、この世の関係・秩序における位置をも意味していたのである。もちろんその関係・秩序は価値のそれでもある。そういう対象の価値関係に「詞」の体系が対応する。先にも紹介したようにイギリスやアメリカの修辞学においては通常の語順による標準的な文を前提とし、それからの逸脱として修辞をとらえていたわけだが、逍遙は上のような対象に準じて適切な「詞」を選ぶことに文の基本的な作法、あるいは基準的な文の条件を見出していたのであった。

その意味でこの対象は先験的に価値関係的な位づけを備えたものとして規範化されていたことになる。もちろんそれは必ずしも固定したものではなく、文明開化の時勢のなかで「さま〴〵に。移れバ換る」様相を呈しているのであるが、それでもなお関係変容の位を備えていること自体は変わらないのである。これは明らかに正岡子規の写生論やいわゆる自然主義の写実観における対象のとらえ方とは異る。写生文運動以後の「客観」とは、右のような価値関係的な位づけを剝ぎ取った、いわば裸の対象として措定することであった。この立場からすれば表現志向を持つ人間の感興なり感性なりがその裸の対象に価値関係的な位づけの修辞を施すわけであるが、理想的にはその修辞性を出来るかぎり極小化して、対象のあるがままの姿や、対象間のリアルな関係を直示しうる即物的なことばを選ぶべきなのである。この対象観は、当時の修辞論で言う裸の概念という観念と対応する。これもまた一つの対象と言語との観念的な仮構にほかならないが、少くとも写生文運動以後の日本人の間ではそれが最も客観的で標準的な、それ故に価値観から解放されたものの見方であり散文の方法でもあると考えられるに至り、描写論のみならず科学的な記述の基盤として優先されて来たのである。

逍遙はそうではなかった。もしかれの方法が後世に影響を与えたとすれば、それは対象の優位性を確定したことであるが、いまも指摘したように次の世代はかれの志向を超えて対象を標準化する「肉眼」と、過不足のない表現という理念に向っていった。その過程で大正期末の新感覚派の運動のごとく対象とことばの関係を恣意化してしまう実験も現われないではなかったが、同じ時期のプロレタリア運動のほうは歴史的現実の最も客観的な見方としてマルクス主義を規範化して、近代文学の正統的な発展を僭称した。新感覚派がこれに抗しきれなかったのは、自分たちの恣意性の実験を、客体に対する主観の浸入としてしか意味づけられず、結局は自然主義以来の客体／主観という二項対立

の枠組みにはまっていたためであって、その後の客観主義反対の試みも同様な制約を免れられなかった。そういう後世の立場からは簡単には見えにくくなってしまったのだが、逍遙における対象はその品位に適当な「詞」を要請する、その意味ではそれ自体が半ば言表化のモチーフと質を備えた対象だったのである。

かれが言う「写す」ということもこの点から理解されねばならず、「写す」対象を二重化した理由も改めて考えられる必要がある。「俗言をもて物語の詞（物語中に現ハれたる人物の言語をいふ）を写すハ妨害なし」。もちろんこれは作中人物が俗言を発した場合であるが、ともあれかれは他者の声音をその音声の面から再現する機能として文字をとらえていた。発話または科白それ自体の「主意の品位」を写す、すなわち発話者がその言語によってみずからを「主意の品位」として存在させる、その様相を文字に移そうとしたのである。もともと「写す」とは不可視の何かをもののかたちに移すこと、換言すればもののかたちに写して不可視の何ものかを顕現させ、他の人たちの間に移すことを意味したらしいが、かれはそういう発想の余映のなかで「写す」行為をとらえていたと言えよう。「但し地の文にいたりてハ俗言をもて写すべからず」。なぜなら地の文の対象は既に形容性質を備えたものとして現前しており、「作者」はそれに対応した「詞の品位」を以て写さなければならないからである。

このように逍遙は俗言を「写す」科白と俗言で「写す」地の文、あるいは俗言と俗談とを区別していたわけだが、その背景には存在を二重化する発想が潜んでいたのである。イデオロギー的には言文一致論を始めとする文章改良運動に加担しようとしながら、結局反語的な揶揄に逸れてしまったのもそのためであろう。

ただし、たとえ声音を「写し」た科白であろうとも、一たん小説というテクストに取り込まれた以上は、紙に記した文字という物象化によって地の文と併存させられることとなり、両者は互に親和しあるいは反撥し合う交渉を持た

ざるをえない。逍遙は言と文の問題をその面からもとらえていたのだった。これは現在でもとかく見落されがちなのだが、そもそも小説というテクストを地の文と科白とに別けてとらえる方法をかれが始めて自覚的に語りえたこと自体が文学史的に重要な事件であり、しかもかれは両者の交渉の観点で文体形成の実態を明らかにし、それによって小説テクストの独持な性格を解明しようと試みた。それは画期的な思考変換だったのである。結果の具体的な検討は次回にゆずるが、その検討はまずこの位相から始められなければならない。

ただ終りに一、二ことわっておけば、一九世紀半ばのイギリスやアメリカの修辞学で言う恣意性（アービトラリィ）と日本の表現に見られた恣意性とは一見次元が異る。前者が対象（オブジェクト）（の概念）と音声（サウンド）と文字（レター）との関係そのものを指していたのに対して、後者は漢字の音や概念と和語との対応のさせ方や、対象やことばに仮定した「品位（くらゐ）」の間のずれを意味していたからである。その違いを無視することはそれこそ恣意的で、強引な意味づけを結果してしまうだろう。だが、F・ソシュールが前者のようなとらえ方の歴史のなかで複数の国語（ランゲージ）の対照を通して恣意性の概念を刷新し、差異システムとしての言語という観念を導き出して来たとするならば、日本の表現は始めからその事態を強いられて、恣意的であればこそ規範化されねばならない言語の二面性それ自体を方法化しなければならなかったのである。それは逍遙が言う「品位（くらゐ）」の意図的なずらしのレベルから本研究の第五回に指摘したような傍訓にまで及んでいた。戦後の当用漢字の選定と音訓の制限という制度化はそのずれを極小化して方法を最も貧しくしてしまう試みだったと言えるが、最近の新聞のスポーツ欄の見出しや、人名での漢字の使い方は見事にそれを裏切っている。

当時の修辞学者は聖書を根拠に、だが言わば論理的にことばが神授のものであることを確認した。同様に文字も神

授であるとする意見は後退しつつあったが、その余映のなかで発想していたわけで、人種的なアイデンティの意識や優越感はそういうことばや進化した文字に根拠づけられていたのである。かれらより半世紀ほど前に言語の思想を編み出そうと苦心した本居宣長もまた日本人のアイデンティを求めて、漢字渡来より以前の日本語固有の声音を復元しようと試みた。ただそのために漢字漢文を改めて他者化しなければならなかったところが、前者と決定的に異る。換言すれば文字の声音に対する恣意性ならぬ、他者性のほうに問題意識が向けられていた。あるいは他者性を媒介に恣意性が意識されていたのである。

このことは主に同義とされている二つのことばの不可逆性によって認識された。例えばかつて日本人は「あじきなし」に無道、「つれなし」に強面という文字を当てたが、逆に無道、強面という漢字熟語の意味は「あじきなし」や「つれなし」ではありえない。また『古事記』の「わがこゝろすか〳〵し」から中古の物語の「すか〳〵」が生れたとしても、後者はいまの俗言にいう「づか〳〵」とおなじく物事の滞らず速やかに進んでゆく意味に変じている。古語の「けはひ」はただ様子を意味するのみだが、いまの俗言の「けはひ」は容を粧い飾ることであり、古語の「なか〳〵」といまのそれも意味が異る。以上は宣長の流れを汲む石上翁という人物の『文章之指南』に挙げられた例であるが、前の二つの例で言わんとするところはすでに明らかであろう。漢字の他者性を忘れてその概念に引きずられるならば恣いままな解釈に陥りかねないことの警告であった。また後の三例については、その解釈が妥当であるか否かはさておき、「すか〳〵」と「づか〳〵」とを同義とみることによって「す」と「つ」とのいずれの文字も用いうる恣意性が見出され、他の例と併せて言えば、声音を中心として見た場合の古言と今言との意味の時間的な不可逆が指摘されたのである。

同一のことばとみえる文字表記であっても、もし古言の語義を基準とすれば今言の使い方はそれからの逸脱、恣意とみるほかはないが、しかし人間は誰でもまず自分に現前する今言を発することによってしか語義を把握できない以上、古言は自分たちに異質な他者性を帯びて現われざるをえない。これが近世の国学者が抱えた雅言と俗言の問題の急所であった。それを惹き起したのが文字であって、古言が書き留められるというようなことがなかったならば、そもそもこんな問題は起らなかったであろう。

それでは声音と文字とのどちらにアイデンテティの根拠はあるのだろうか。もし文字を恣意性として斥けてしまうならば、自分たちの声音の流通可能な言わば共時的な差異のなかでしかアイデンテティは見出しえず、歴史的なそれを断たれてしまう。だが古書の文字を手がかりに古言との声音の同一性を確かめえたとしても、語義が異っているとすれば、語としてのアイデンテティは依然として不確実でしかなく、自分たちのそれもやはり曖昧だと言わざるをえない。抽象化して言えば近世の国学者が文字と声音、雅言と俗言をめぐって直面したのはこのような問題であった。

明治の文章改良論者がこのような先人の思考の積み重ねを顧みた気配は全くみられない。逍遙がその例外的な余燼だったと言えるが、特に自覚的だったわけではないというのが実情であろう。ただかれらがナショナルアイデンテティの根拠を国語に求めようとした点ではモチーフを共有し、その国語を他者化した言語との対比によって見出す方法でも共通していたと見ることが出来る。その上での重要な違いは、明治の文章改良論の場合一方では漢字漢文の他者性を強調しながら、もう一つの他者性を帯びたヨーロッパの言語を、むしろ国語のあり方それ自体の規範的な鏡としてしまったことである。後者が前者の契機だったことは言うまでもない。

そこから起った言語をめぐる言説についてはもはやこれ以上喋々する必要はないであろうが、かれらが自覚してい

たと否とにかかわらず、この時二系列の文字の不等価交換とも呼ぶべき機能の違いにぶつかっていたことだけは注意しておかなければならない。それは日本のかな文字でヨーロッパのことばを表記することと、ヨーロッパのアルファベットで日本語を表記することとの違いである。前の場合は例えば日本語の数十倍はあるという英語の音節を四十八の音節（かな）に変えるわけだが、後の場合のローマ字表記は日本語の音節を子音と母音に細分化する。当り前と言えばまことにその通りなのだが、前者が対象言語の音声を志向しているのに対して、後者はじつはかな文字の綴りを志向するほかないのである。前者はより正確さをねらって「ウ」に濁点を打ったり、「クァッケンボス」のように「ア」までも促音化したりするのに対して、後者がより発音の正確さをねらって chi と ti、shu と su とをいちいち書き分けようとすれば、かえって語の同一性を混乱させてしまうだろう。

この相互の表記機能の不均衡の故に双方の文字に関する評価、価値観の問題を惹き起し、また新たに一種混乱した、だが魅力的な思考の運動が始まった。その詳細は別稿にゆずらねばならないが、一例を挙げておけば逍遙たちは英語のかな表記に表綴文字的な機能を負わせることになる。はからずも本論に引用した文章のなかでかれは figure of speech を「フヒガル・オフ・スピーチ」と書いていたが、英語の発音としては不正確で、恣意的ともみえる表記をあえて使うことによって、実際はその綴りまでも示そうとしていたのである。

注

（1）『柵草紙』明治二三年四月。
（2）「文体のなかの記号」（『文学』一九九三年冬季号）
（3）『近代読者の誕生』（昭和四八年十一月、有精堂）
（4）この点については本研究第一回「歴史・視点・物語」（『北海道大学文学部紀要』三十八ノ一、平成元年九月）を参照さ

れたい。

（5）荻生徂徠の『弁名』（享保二、一七一七年）の表現は以下のごとし。「情者。喜怒哀楽之心。不レ待二思慮一而発者。各以レ性殊也。七情之目。医書曰。喜怒憂思悲驚恐。此就下其発レ於二五蔵一者上立二之名一。儒者曰。喜怒哀懼愛悪欲。或止言二喜怒哀楽四者一。此皆以二好悪両端一言レ之。大氏心情之分。以下其所二思慮一者上為レ心。以下不レ渉二思慮一者上為レ情。以二七者之発不レ関レ乎レ性為レ心。関レ乎レ性者為レ情。凡人之性皆有レ所レ欲。而渉二思慮一則或能忍二其性一。不レ渉二思慮一則任二其性所レ欲。故心能有レ所二矯飾一。而情莫レ有レ所二矯飾一。是心情之説也。凡人之性皆有レ所レ欲。而所レ欲或以二其性一殊。故七情之目。以レ欲為レ主。順二其欲一則喜楽愛。逆二其欲一則怒悪哀懼。是性各有レ所レ欲者見レ於レ情焉。故如下曰二情欲一。曰中天下之同情上。皆以レ所レ欲言レ之。性各有レ所レ殊者亦見レ於レ情焉。故如下曰二万物之情一。曰中物之不レ斉。物之情上也。皆以二性所レ殊言レ之。又如二孟子曰一是豈人之情也哉一。直以為レ性。又如下曰二訟情一。曰二軍情一曰上用二其情一。皆以二其不レ匿二内実一言レ之。所レ謂訓レ実是也」。また『經子史要覧』（文化元、一八〇四年）には次のような感・情の説がみられる。「孟子ニ、心之官ハ則思フト云ヘリ、人ノ心ハ思フヲ官トスルユヘニ、閑暇（カンカ）無事ノ時デモ、何ナリト思フ〻ハアルモノナリ。況ンヤ物ニ感スル〻アレハ、其事ニ随テ、或ハ喜ヒ、或ハ怒リ、或ハ哀ミ、或ハ楽ミ、或ハ愛シ、或ハ悪ムト云フヤウナ情カ内ニ起レハ、自然ト言ニアラハレ声ニ発ス、唯日本ノ和歌ト同シ〻ニテ、サノミ脩己治人ノ道ヲ説キタル物ニテモナク、治国平天下ノ法ヲ示スモノニモアラス、タヽ古人ノ喜ヒニツケ、哀ミニツケ、軽キハ呻吟（シンギン）シテ、重キハ咨嗟咏嘆（シサエイタン）ス。人ニ向テ告ケ語ルヘキヤウモナケレハ、只其心ニ思フトコロヲ詞ニツヽリテトナヘ出ス」。

（6）ヨーロッパの構文論に触発されて和文の構造を明らめようとした試みに、稲垣千穎、松岡太愿編の『本朝文範』（明治一四年一一月、西京　田中治兵衛ほか数店の共同出版）がある。くわしくは（2）の論文を参照されたい。

（7）逍遙の挙げた例文はアスペクトやモードの観点からも分析されるべきだろうが、逍遙にかぎらず、当時の言語論にはまだそういう観点はみられなかった。それ故ここでは逍遙の論じ方に従っておくことにした。

（一九九二・九・三十）