

〈論 文〉

分割——からだどこをとげん

鈴木 隆芳

Diviser le corps, le cœur et la langue

Takayoshi Suzuki

(二〇一〇年一〇月一三日受理)

序

例えば人体をとりあげて、これをいくつかの部位に分ける際、当然のことながら、ただ手当たりしだいに切り刻めば良いというものではない。ジグソーパズルのように無作為に分割された小片のひとつを眺めたところで、人体の構造や、その活動についてもはやらんら知るところはないであろう。そうした個々の塊には、それをひとつの身体器官たらしめる根拠がないのである。つまり解剖という作業は、これを通して当該器官の人体における有機性や機能性ともいふべきものを、ある程度、再現・再演してみせることを必要としている。

人体の分割方法は、それゆえ解剖学的知見に依拠している。そこには、ある切り方を是とし、他を非とする、という排他的原則がある。そうした判断の指針は、解剖の結果生じる個々の部位が、器官としての自律性と、そこを起点にした関係性を示しているかどうかによって左右される。つまり、自律性と関係性を多く維持しているほど、その切断方法は理にかなった切り方であると言える。人体の分割方法については、日常的、慣習的なものから、解剖学の要請に見合うものまで様々な水準がある。実際、手、足、口といった語彙はたとえ平明ではあっても、これらの語彙がもたらす区分が、解剖学の施す分割作業に益するところは決して多くはないであろう。解剖

剖作業が対峙している身体の現実と、日常の認識とは、まずはこうした身体の構成単位の把握の仕方からして乖離しているのである。なにをもってひとつの部位とするか、という問いに対して両者は大きく異なった答え方をすることになる。

こうしてひとたび切り方の正当性を云々するようになると、そこには認識という言葉に総括される知的活動の領域が生じる。人体の分割作業について言えば、それは、特定部位を人体内での自律性と関係性を考慮に入れた上で、「これがひとつの単位である」と判断することである。この認識作用の結果、物質のレベルではならん切断面など生じ得ない身体の上に、解剖という視点からの網目を投げかけ、そこに分割の可能性が生じるのである。

ただし、こうした事態は、一方で、認識の相対性という厄介な問題を帯同することになる。ある分割方法がどれほど正しく思えようとも、それはひとつの主観的判断に過ぎないではないか、というものである。意味を付与するのが認識作用を行う主体である限り、そこには、必然的に相対的主観が入り込む余地が生じる。結果、特定の「ものの見方」をもって、これが絶対正しいとは断言できないという結末に至るのである。かくいう解剖もこうした意味においては、あくまでも相対的解釈であり、この分割方法が唯一であると主張する根拠はどこにもない。事実、循環器や神経組織等にひとたび話が及べば、人体はまるで異なった位相を見せる。それまで関連のなか

ったもののどうしが機能単位として統一されることも稀ではない。対象を分割し、部分に分けるということが認識の根本作用であるとするなら、この「切り分ける」作業には、対象に対する認識の大部分がすでに注ぎ込まれているのである。

総じて認識を扱う諸学問は、程度の差こそあれ、こうした認識の相対性と、そこから生じる主体性を謳う論理を好んでいる。そこでは、視点という「ものの見方」が、対象に働きかけ、それを主観的に把握するということはもはや常識とさえなっている。

序をしめくくるにあたつて断つておくが、本稿の目指すところは、ここまで述べたような趣旨の議論の延長上にはない。むしろこうした認識論では見えてこない事象を見ようとすることにその目的はある。それでも似たような語り口で多弁を弄し、相応の紙幅を割いたのには一応の理由がある。それは、これから述べることで、まずはこうした「常識」を援用して語りはじめるに相応しいものであるからである。

一、多性の多様性——物的事象と心的事象

「どう切るべきか」と問うことで、身体はある特定の主観性にもとづいて解釈される。このことは、別の「主観」が介入してくれば、人体はそれまでとは異なった解釈を施されるということでもある。ただし、ここでのいう解釈には完全な恣意性はない。分割の可能性は

無限とはいえないのである。「己の解釈はこうだ」といくら我を張ってみても、まったく同意が得られなければ、ただのでたらめであるとの誹りを受けるはめになる。西洋医学から見ればおよそ想像もつかないほど人体について異なった解釈を施す治療術にあっても、当の共同体内部においては、その解釈に一応の妥当性があると見るべきである。なぜなら、どのような解釈であろうと、その解釈が「正しい」という証明は、その解釈にもとづく治療行為が実際に上手くいっただという臨床例によってもたらされるからである。そこでは生命活動の維持、回復という実用性に背くものは淘汰され存続できない。実地による検証が、解釈の恣意性に一定のところでは歯止めをかけているのである。

身体が呈するこうした分割の様態を、他の事象一般との比較、対比において眺めてみたい。ジル・ドゥルーズは著書『ベルクソンの哲学』の中で、多性を示す事象が、分割という現象に際して、それがどう変化するかについて述べている。^(三) 分割という篩にかけることで、事象は二通りに大別できるというのが、その主張の論旨である。なお、ここで言う多性とは、実際の分割に先立ってその事象が呈する「複合体であるという印象」とでも言うべき性質のことである。この第一印象をきっかけにして、当の事象の分割可能性についての議論が始まるのである。ここまで言及してきた身体もその例外ではなく、ここでいう多性を示すがゆえに、解剖という分割作業に処せ

られてきたのである。

多性のひとつめのカテゴリーは、数的多性 (multiplicité numérique) である。これは、分割以前の全体と分割によって生じる部分の間に質的な差異を生じない事象である。その最たるものが「数」の表象であり、これは質を保ったまま分割・再結合されうる。四個のリングを二個ずつに分ける時、この分割の単位となっているリングは、なんら質的变化を蒙ることはない。同じリングを一個と三個に分けてもそれは然りである。りんごの同質性は、数の表象という下地によって常に安定している。りんごは分けてもりんごのままでいられるのである。つまり、「四個のリング」という事象は、分割による質的变化を生じないがゆえに、分割を完全に許容する数的な多性から構成されていると言えるのである。

もう一方は質的多性 (multiplicité qualitative) である。これは、分割の以前以後で同じ質を保つことのできない事象である。例えば、愛憎という「愛憎相半ばする感情」は、四個のリングを二個ずつの二グループに分けると同じように、「愛」と「憎」という二つの個別感情に分割できるであろうか。一見、それは可能であるかのように見える。愛と憎を構成成分としてこの複合体が成り立っているかのように見えるからである。しかし、そもそも愛憎の中に、一つや三つではなく二つの感情があると、なぜ考えたのであろう。言うまでもなく、それは愛憎が愛と憎という二語から構成された語彙だ

からである。だからと言って、これがそのまま感情の単位となるというのはただの短絡である。語彙の形態は、愛憎という感情の実在の様態とはなんら関係がないことを理解しよう。四個のリングが、リングという個性によつてすでに分割の可能性を明示しているのはわけが違ふのである。

ただそれでも愛憎を分割したらどうなるのであろう。仮に、そこから分割・抽出された愛が、りんごと同じように、愛憎の中にあつた愛と同質のものであつたとしてみよう。その場合こんな奇妙なことが起る。二個のリングは、四個のリングの半分の量であるのと同じように、愛は愛憎の半分の量の感情となり、一方で、愛憎は愛よりも二倍の量を持ったそれだけ豊かな感情となる。もちろん実際はそんなことはおこりえない。愛憎が全的感情であるように愛、憎もそれだけで充足する心的實在なのである。

心的事象が身体のように解剖できると思い、そこに身体部位同様の自律性があると錯覚してしまうことの発端は、この感情を静的分析に服する物的事象と見なしたことにある。「愛憎」という感情が、心的状態であるということにはだれもが合意する。しかし、それが常に変化しつづつある状態であると言われるとどうもしっくりこない。私たちは実感にもとづいてそう反論する。この実感がなかなか厄介なのである。というのも私たちの実感には、連続的变化を見る事は極めて不得手だからである。それは、変化を状態に移し替えてし

か認識しようとしないのである。ベルクソンは次のように言っている。

つまり、ある状態から他の状態へ移ることと、同じ状態のままであることのあいだには本質的な差異はないということである。同じままの状態が、実は、変化していくものであるように、ある状態から他の状態への移行も、実は、同じ状態が続くこととそう変わりはない。変移は連続的なのである。しかし私たちは心的状態の不断の変化を具に見ようとはしない。ゆえに、私たちは、新しく生まれた状態というものが、以前の状態と併置されているかのように語ることになる。ただしそれは、変化が、私たちの注意力にとつて見過ごせないほど顕著になつた時である。^(三)

ベルクソンのこうした指摘が今ひとつ腑に落ちないのは、「心的状態とは、不斷に変化している状態のことである」ということが実際になかなか実感できないからである。彼はその根拠を簡潔にこう言う。現在には常に新たな過去が堆積し続け、その結果現在に刻々と更新され続けているではないか。そこまで言われてようやく、心的事象を静的概念として抽出することにそもそも無理があつたと気付くありさまである。目の前にあるものが「新しい状態」だと納

得できたのは、それが同一の記号で表せないほど以前と違ったからであつた。本当は、その状態は状態などではなく、むしろ変化そのものであつたのだ。それほど認識というものは物質一般が示す不動性にしがみつこうとする。静的な状態をこしらえ、記号によつて囲い込むことで、それを不斷の変化から孤立させて、どうにか理解しようともがく。今の愛が以前の愛と違うことを薄々感じてはいても、それが愛であることを信じて疑わない。そうした違和感を記号は掬うことはできないからである。やがて、今の愛が愛という記号には収まりきれない時がやってくる。そしてようやく、これは愛ではないと気付くに至るのである。この新しい感情が、愛とは別の感情として認識されるのは、それが別の記号を纏うようになってからのことである。

「共感、嫌悪、憎悪」というものが、そのまま数を変えずに心を左右する、と説く心理学は、言語にاذむかれた粗雑な心理学である」^(四)とベルクソンは言う。既成の記号的表象を扱うことに終始しているようでは、この学問には心の実態を扱うことなど到底無理であろう。そう彼は懸念しているのである。

心的事象を、その本来の質を無視して物的事象であるかのように扱うことは、あることをきつかけにして始まる。それは、心的事象はいつたどこに存在するのか、と問い始めたときである。この問いには、「大脳内」という場所がとりあえずの答えとして用意され

ている。そして、心的事象はそこに収まろうとするがために、脳という容れ物と同様に空間的延長を持たれてしまうのである。ほどなくして、脳の特定部位と、特定の心的事象の対応が論じられるようになる。脳を分割したのと同様の分割を心的事象にまで施すはめになるのである。

しかし、これは本当に正しい道筋であつたのだろうか。では、今までにない新たな心的事象が生まれたら、それは脳のどこに収まるのか。新たな感情、新たな概念、新たな思想という思惟の営みから生じる事象は、脳内のどこに行くのであろうか。「人は脳の一部しか実際には使っていない」などという言い草は事実を隠蔽するだけの悪質なレトリックである。「この感情は脳のこの部分で感じる」というのが、詭弁に聞えないようでは、まだ私たちは迷信から覚めてはいない。大脳には確かに「この部分」と称する個別性が生じうる。それは脳そのものが物質であり、分割を許す物的延長を持つがゆえである。しかし、そうではない感情には「この感情」という個別性は生じえないのである。にもかかわらず、私たちが個々の感情を孤立させ、その各々に言及しうるのは、それらが記号化のプロセスを経て、安定した静的概念として存在しているからである。

ところで、こうした不斷の生成変化を徹底して追求するなら、内に様々な変化を内包する身体もまた心的事象と同様に不可分であるということにならないか。ここまでの論理をたどればそれはまさに

そういうことになる。ただ、その一方で、身体には、分割の仕方をめぐっての議論が生じる余地があった。良い切り方をすれば、身体を理解し、それに対して適切に働きかけができるようになったのである。こうした実用性による分割の可能性と、本来は分割できないはずであるという原則はどう折り合いが付くのであろうか。

科学がひとつの系を孤立させ閉じるときの操作は、まるで人為的というわけではない。もしそこに対象に根差した基盤がないならば、この操作がある場合には適切であり、ある場合には誤っているという判断もままならないであろう。(中略)物質とは、幾何学的に扱うことが可能で、孤立した系を構成する傾向を持つ。物質を定義しようとするなら、まさにこの傾向を参照するしかない。ただ、これはあくまでも傾向に過ぎない。物質は極限に至ることもなく、また、孤立化も完遂することはない。それでも科学がそうしているのは、研究の利便性のためである。そうした系が、孤立しているとはいっても、実は外からなんらかの影響を受けていることを科学は暗に認めているのである。^(五)

系相互の関係性は、身体器官において、神経伝達、循環・代謝等の作用として表れる。これらは「なにかが動くこと」や「なにかが変化すること」で生じる現象であり、同時にそれは、身体を身体た

らしめるための必須の要因でもある。身体各部位は、その生体における活動を考慮に入れれば、完全に「孤立した系」にまで至ることはなく、その分割もまた、あくまでも便宜上のものである。そして、このことは認識一般が、特定の便宜という相対的価値を内包しているということを私たちに気付かせてくれる。こうした認識は、ひとつのものの見方に過ぎないのであり、それは、他の「ものの見方」と対立・融和しながらなんとか自己を保っていくという性質のものである。認識一般が対象に対して行う働きかけは、したがって、たとえどんなものであろうとも対象を完全に把握することはできない。孤立させたつもりの対象は、いつでも系相互の関連性によって攪乱され、しだいに輪郭が曖昧になってゆく。というよりはむしろ、この攪乱を利用なり悪用なりすることが認識論の常套手段なのである。目の前の体系が、特定の主観の作りだした虚像に過ぎず、それが唯一無二のものではないという開き直りに似た解放感は、認識論が時として呈する底知れぬ饒舌さの源泉でもある。

誤解してはいけないが、身体を物的対象としてとらえることが、単なる「研究の利便性」だけではなく、ひいては日常の利便性に益してきたことを疑う余地はない。薬剤等の外的刺激に対する一定の反応や、計測装置等による各機能の数値化等は、身体の物質性を前提としてはじめて成立する。ただそれでも、疾患を身体的なものと精神的なものに大別して、それぞれへの対処法を比べた場合、投

薬や外科手術等の効果がはつきりしているのは明らかに前者である。後者については、効果に著しい偏差のあるものや、なぜ効くのかさえよくわからないまま使用される薬剤もある。つまりは、物的性質の傾向が顕著な身体ではうまくいくものも、その傾向がきわめて乏しい精神となると思うような成果を上げられないこともままあるのである。フロイトがかつて精神分析を始めるにあたっては、こうした精神疾患の治療原理に対する不満がまずあったといえる。

みなさんには、みなさんの医者としての意図に役立たせうるような哲学的補助学問が欠けているのです。といって、思弁哲学も、学校で教えられているような記述心理学、あるいは感覚生理学につながるいわゆる実験心理学も、みなさんに、身体的なものとの心的なものとの関係について、役に立つことはなにひとつ教えてくれません。あれこれの心的な機能障害についても解決の鍵を与えてはくれないのです。医学の枠内では、精神医学が観察した精神障害を記述し、これを臨床的な病態像にまとめすることはするのですが、精神医学者自身、もっぱら記述的に自分たちが積み上げたものを学問だと言っているのかどうか迷うような時もあるのです。これらの病態像を構成している症状も、その発生の理由やメカニズムや相互の結びつきについては未知のままです。症状に対応して、心の解剖学的器官である脳の変

化が証明できるわけでもなく、また、そのような変化から逆に症状を説明することもできずにいるのです。(中略) 精神分析が埋めようと務めている間隙は、実はここにあるのです。^(八)

今日の精神医学の現場がフロイトのこうした思いをどの程度継承しているかを門外漢の私はまったく言っていないほど知らない。ただそれでも、彼の夢解釈や自由連想法というのが、心的事象の独自性を尊重し、身体という物的対象に働きかけるのとは異なるやりかたで心の病の実態に迫ろうと企図していたことは明らかであろう。心が物的なものでないのなら、それに対する働きかけも物的であってはならない。そう考えるのは極めて理にかなったことではないか。

二、もうひとつの多性——言語

ここまでの経緯を踏まえると、分割の様態には次の三種類があることになる。

- (一) 完全に分割できるもの。分割しても質の変わらないもの。数の表象がこのカテゴリーの代表である。
- (二) ある程度は分割できるもの。対象の物的傾向に依拠すること
で、ある程度の分割は可能になるもの。ここでは、分割以前

が持っていた統一体としての機能や意味は失われるが、個々の部分からある程度は分割以前の状態をイメージすることができる。特定の分割方法は、それが有益な認識をもたらし、なんらかの実用性を持つ限りで正当化される。これは対象物をなんらかの利便性において認識することであるが、ただし、ここでの認識は、対象じたいと完全に重なることはなく、他の「もつともらしい認識」の介入により相対化・客観化される。

(三) 分割できないもの。分割することで質が変化してしまうもの。諸感情のような心的状態がこれにあたる。対象に物的性質が乏しいほど、この分割不可能性の傾向は顕著になる。ただし、これは往々にして分割できるものと錯覚される。この「錯覚」の妥当性がかなりの程度まで増せば、それは(二)でいう相対的認識の域に達する。これは、「分割できないもの」を分割によって理解するための窮余の策ともいえる。見方を変えれば、(二)と(三)との差異は二者択一のデジタルなものではなく、その間には様々な度合いの中間段階が存在するとも言える。

こうした分類は、これ以降で述べる新たな事象の本性をより鮮明にとらえることを目的としている。というのも、今から見ていく言

語という事象は、分割という事態に際して、これまでのいずれとも異なつて現われるからである。先回りして述べるならば、その性質とは次のようなものである。

(四) 分割が不可避なもの。分割によってはじめて意味を実感できるもの。分割のしかた如何が、対象自体の性質を左右するもの。異なつた分割が新たな結合を生むもの。先の(二)が、有用性や実用性からの要請によって分割可能性が限定されていたのと違って、ここでは、分割の基準は対象の内部にしか存在しない。

三、言語的分割

ひとつながりの語句に一語という単位を聞き分け、これを他の語と分離することは、当の言語の話者にとって雑作もないことである。本稿副題の「からだところとげんこ」の中に、日本語の話者は「こころ」があることをすぐに感じとることができる。とはいえ、こうした直感的判断のよりどころは、この文の物的現実にはない。その証拠に、日本語を解さない者にとって、この一節はいかなる分割の基準も呈していないのである。私たちが外国語を理解できない時も、それと同じことが起きている。どこからどこまでが一語なのかという単位の画定からしてまずはわからないのである。目の前に

あるのは物的には同じはずの音声ではあるが、その受け取り方となると、当の言語の話者であるか否かによってまるで異なるのである。では、日本語の話者は先の語句から、どうやって「こころ」を一語として分離したのであろう。まず明らかなのは、それが可能となるためには、一つの素朴な条件さえ満たしていれば良いということである。いうまでもなくそれは、「からだ」、「と」、「こころ」、「げんご」等というこれら一連の語の意味を知っているということである。

語の分割が、こうした「意味」を拠り所にするという限りにおいて、これは物的事象に基盤を持たない現象、すなわち心的現象であると言って一応は差し支えない。ただここで、ひとつの疑問が生じる。そもそも心的現象とは、その本来の性質からして、分割を許さないものではなかったか。また、それが分割という契機を経ることではじめて露わになるとはどういうことか。そこで、言語的分割を先に述べた「愛憎」という心的事象のケースと比較してみたい。すると両者は、心的現象であるという点では共通していても、それぞれが分割に際して大きく異なった様態を示すがために明らかに明らかになる。

愛憎が分割できない理由を一言で言えば、それは愛憎から愛を無理して抽出しても、その愛はかつて愛憎の中にあつた愛とは別のものになってしまうからであつた。では一方、一連の語句から抽出し

た「こころ」はどうであらう。ここで問いかけるべき相手は、言語意識ともいふべき言葉についての直感である。さて「こころ」は、分割前と分割後でなにか変わったであらうか。確かに、この語は分離して孤立したことで、文脈からの意味の限定を失つてはいない。しかしそれでも、この語の持つ意味じたいは、なお少しも揺らいではない。「こころ」の意味は、一語だけでもはっきりと実感できるのである。そればかりか、分割されたこの一語の意味を知っていることは、「からだ」と「げんご」という連続した語句の意味を理解するための前提条件でさえある。つまり、ここでは分割の前後で「おなじもの」が相当な程度維持されている。愛という感情を経験しなくても、愛憎だけが募ることはあるだろう。だが、「こころ」という言葉の意味を知らずに「からだ」と「げんご」は決して理解できないのである。畢竟、言語事象が、分割を完全に許容する物的事象や、分割によって対象の質が変化する心的現実と、その根本の性質からして異なるのは、この言語事象においては、分割が、實在性の確保のために必須であるという点にある。

意味を分割のよりどころにすると、分割に先立って意味が確固たる基盤としてあらかじめ存在しているかのような感があるが、事実はいささかそうではない。実際そこには「意味の取り違い」という誤解の生じる余地が常に存在している。だが、この誤解という言い方は、「本来あるべき正しい解釈」を想起させるがゆえにど

うにも具合が悪い。なぜなら、言語を分割するにあたっては、その分割によって有意単位が生じることだけが条件であって、そこで発生する意味の質は問われないからである。正しかろうが、誤っているが、どちらも言語的分割をもたらすという点においては、その実在性の価値は同等なのである。以下の数例は、意味の取り違えを扱ったものである。しかし、言語的分割の本性を考えようとするなら、それらを副次的、周辺の、偶発的現象と見なし、ただの誤りとして切り捨てることなど到底できないのである。

(一) 上野動物園に連れて行ってもらった帰りに、子供が親に向かって「今度は下の動物園に連れて行つてね」と言う。上の動物園があるなら、下方にも同様のものが存在するはずだと話者は推測したのである。ここで子供の言語意識は「上野」の中に「上一の」という二単位を画定し、その一方の単位を「下」という同系列の語彙と入れ換えている。

(二) 「可能」を表す表現において「ら」抜き言葉が、これを不快に思う「保守派」の洪面をよそに多用され、口語的慣用では定着した感さえある。これを是とするか否かの議論は、政治的判断の領域でやってみようとして、一方、言語事象として見るならば、ここにあるのは「切る」が、「切一る」と分割できるならば、「着る」は「着一る」と分割できるはずだ、

と判断する言語意識である。そして、この類推によって「着十れない」という新形態が誘発されるのである。それはあたかも「切る」…「着る」=「切れない」…「着れない」という比例式のようなものである。

(三) フランス語の単純未来時制の語尾活用について、初学者向けの多くの参考書は、*-rai, -ras, -ra, -rons, -rez, -ront* という語尾を動詞語幹に付加すると教える。⁽¹⁷⁾これによって、chanter「歌う」という動詞は *je chanterai* (私は歌う) *tu chanteras* (君は歌う) *il chantera* (彼は歌う) *nous chanterons* (私たちは歌う) *vous chanterez* (あなたは「がた」は歌う) *ils chanteront* (彼らは歌う) と活用される。この語尾変化は動詞すべてに共通であり、例外も存在しないことから、その当然の成り行きとして、学習者はこれが「未来」を意味する屈折語尾であると認識することになる。

しかし、この *chanter-ai, chanter-as, chanter-ra* という分割の仕方は、この単純未来時制が成立した史的経緯を知る者からはあまり歓迎されない。実を言えば、この時制は、動詞不定法に、「持つ」という意味の動詞 *avoir* を関連させることから始まった。当初は、英語の *have*「持つ」を含む表現である *have to* が「義務」を表すのと同様に、フランス語でもこの表現は、「すべき」という義務を表

していた。それが、「義務」↓「これからすべきこと」↓「未来」と意味を推移させ、やがて未来一般を表すに至った。一人称単数の形態に話を限定すると、avoirは*ai*と活用され、それを*chanter*に付けてできあがるのが単純未来時制ということになる。したがって、*ai*を*chanter*に付加したというこの成立事情がある限り、*chanterai*は*chanter-ai*と分割されるべきであるというのである。また、この(三)のケースが前者二つと比べて異なる点は、分割の仕方は誤つていても、結果としてできあがる形態は同じであるということである。

現行の多くの教科書が提示する分割

je chante-rai, tu chantes-tas...

史的経緯を考慮に入れた分割

je chanter-ai, tu chanter-as...

いずれの分割方法を採用しても結果は同じになる。

こうしたさまざまな水準での分割の誤りは、分割に際しての基盤となる意味の取り違えからきている。言語学ではこうした現象を総じて異分析 (metanalysis) という。用語の字面が示すように、ここには本来の分析に対しての誤った分析という含蓄がある。意識上では制約のなかった言語の分割は、その結果が実際に形態として生じるや否や、たちまち種々の干渉を蒙り、「正しいとされる形態」と

の競合に曝される。この競合は、なにも「誤りの指摘」という直接的な形をとるものばかりではない。前者二つの例はまさにそうである。上野動物園の例では、子供のあどけなさも手伝って、微笑ましい場面が浮かぶが、その一方で、「ら」抜き言葉からは、日本語の行く末を憂う御仁からの苦言が聞えてきそうである。分割したいは意味にもとづいていればそれで良かった。しかし、そこからできあがった新形態となると、その存続の如何は様々な外的要因に左右され、それが生き残ることの方がむしろまれなのである。

言語意識の実態を見ているつもりが、いつの間にか言葉の誤りや乱れについて口酸っぱく論じることになってしまう。実は、こうした脱線を言語学はいつも得意顔で演じてきた。規範を重んじ、誤用に神経を尖らせ、言語の使用状態をもつて共同体の健全性を知らうとする試みは今でも後を絶たない。ただ、こうした問題にのめり込むほど、私たちには現象じたいが見えなくなってくる。規範や文法等が放つ正当性の眩さに目がくらんでいるようでは、その傍らで不気味なほどひっそりとしたままの言語の姿など見えてくるはずもないのである。実際の言語意識は、正／誤・使用／不使用などこれらの都合などお構いなしに発生してしまう意識である。この意識は、当の本人にはなかなか自覚できない。それは、言語意識というものが、行動を促したり、自己を主張するといった意識一般が持つほとんどの属性とは無縁の極めて特殊な意識だからである。それは他の

あらゆる能動的な意志よりも能動的ではない意識なのである。

「着れない」は規範に照らせば確かに誤りである。しかし、これを誤りであるとする論拠を言語の内的現象に求めても得るものはないとどない。そこには言語意識のいづれもどおりの働かししか看取できないからである。そこで、誤りを指摘し、言語を修正しようとする者は別の方法を探るしなくなる。言語を外側から眺め、「倫理」「制度」「社会」、「規範」等という一見言語の近くにあるように見えて、実は、それとはまったく異質の事象に依拠しながら遠巻きに語るしなくなる。

異分析は、意図的に本来の分析から逸脱することではない。それは、共存する諸形態との関連で、無自覚に言語意識が行う形態の画定作用である。そして、ここで起こることは本来の正しい分析についてもそのままではまる。分析・分割された単位は、他の単位との結合に向けられる。当然、分割の様態が異なれば、その結果として結合の様態も異なるのである。こうした現象の総体を言語学は類推 (analogie) と呼ぶが、ソシユールはこの現象を取り上げてこう言っている。

(類推の) 現象の基盤となる推論は、なんらかの類似性を手本として行われる。さらには、この現象は、精神における形態の連合を示している。そして、この連合は、表象觀念の連合によ

って操作されている。

(中略) ある時点で任意の言語をひとつとれば、そのことごとくは類推形成の巨大なもつれ合いである。ある部分はごく最近のもので、ある部分は漠然としかわからないほど過去に遡る。したがって、言語学者をつかまえて類推形成の例を引けというのは、鉱物学者 (地質学者) に鉱物の例を上げさせたり、天文学者に星をひとつ示せというのと同じことである。^(±)

類推作用を限定し対象化することが一筋縄でいかないのは、この現象が言語意識のあらゆる細部にまで浸透し、まるで言語意識そのものであるかのように振る舞うからである。これはなにも新形態のような「誤り」を生み出すための連想ゲームのようなものではなく、それなくしては言語活動が一步も立ち行かなくなるといふ作用意識である。組上に乗せて観察できる類推現象の例などというものは、したがって、そのうちでもっとも「意識的」なものでしかない。現実にあるのは、単純な図式に還元できないほど錯綜した「類推形成の巨大なもつれ合い」である。この得体さえわからないものに働きかけることで、言語意識は、分割による意味単位の画定と、それを用いての新たな結合を倦むことなく繰り返すのである。そして、それは言葉を理解し、語るといふ、通常私たちが言語行為と呼ぶものとほとんど重なり合うかのようなものである。^(±)

結び——分割とともにあるもの

ところで、分割・結合を無分別に行う言語意識は、実際はそこになにをやっているのであらう。次のような極めて素朴な観察が、それについて考えるヒントになる。

昨晩 Sero とラテン語でおやすみを言って寝た人が、*Bonjour* (ボンジュール) とフランス語で言いながら起きることなどはありえない。^(十一)

どれほど詭弁めいて聞えようと、この事実^(十二)に反論できる者などいない。ソシユールのこの言葉は、言語の周辺ばかりを見ることが肥大してしまった私たちの余分な考えを削ぎ落としてくれる。話者は揺るぎない実感にもとづいて言う。私は昨日、今日、明日と同じ言葉を話すだけだ。いったいだれが好んで、わざわざ新しい言葉を作り出そうなどと思うものか。

しかし現実には、昨日と同じ言葉を話している話者が、類推作用によって新形態を不断に産出し、今までにない新たな言葉を作り出している。ただ同じことを繰り返しているつもりが「別の言語」を生んでしまう。これはどういうことか。こうした疑問が御しがたく首をもたげてくるのは、私たちが、言語意識が生み出した種々の結果にばかり目を奪われているからである。言語学が用いる異分析と

いう用語に対しては、ゆえに慎重でいなければならない。これは、言語単位の分割・結合という現象じたいよりも、すでに生じた形態について云々するのに適した用語である。分析をした張本人を差し置いて、諸形態の是非について議論する論客が割り込んできている。

しかし、一方で、言語意識をその内側からたどり直すと、実は、言語意識には、新形態や別の言語を生み出すつもりなど毛頭ないことがわかる。それは、意識上にあるものと「同じもの」をただひたすら再認しているのである。そう考えたときはじめて、この同一性の問題が、言語の分割という問題、すなわち言語単位の問題のすぐ近くあるということが見えてくる。

同一性の絆が基づくのは、探求を要するさまざまな要素であり、単位に間近にふれるのもそれを通してである。しかも、この同一性を問うことは、言語的実在を問うことに等しい。^(十三)

chante-rai, *chanter-ai* という分割のいずれもが、同一性を反復している。ある言語意識は、*rai*, *ras*, *ra...* という「未来」を表すと見なされた一連の屈折語尾を再認し、これを単位と認め、語幹から分割するが、また、ある意識は、*ai* 「持つ」という動詞の一人称単数形を同じやり方で分割する。「上野」、「うえーの」や「着ーる」、「切ーる」の例でもこれと同じ事が起こっている。ここではいずれの言語

意識も、今までにないものをわざわざ生み出そうとはしていない。ただ、同じものを再認し画定しているだけである。そして、ここまですべてが言語意識本来の作用なのである。その後で、生じた諸形態を並べて比較することは、もはや言語意識の領分ではない。それら諸形態の是非をめぐる議論をどれほど有能な言語学者が行ったとしても、それは彼が言語学者でいる限り決着がつかないのである。

言語的分割の本性が「同じものを認め、切り離す」という意識作用にある一方で、結合はどうなのであろう。意味を基盤として分割された語は、他の語と結合される。ここには分割から結合に至る継起的過程があるように思える。まず、言語を受容し理解するという受動的過程を経た後、結合という能動的過程に移移するというものである。こうした二段階のプロセスをイメージすることで、実際の言語運用をかなりの程度まで理解できたような気になる。分割には、言語を「聞く」という受動性、結合には「話す」という能動性を付与して、これら両面の行き来を言語回路のように考えることもまた可能である。しかし、一方で、こうも考えられないだろうか。それは、分割と結合は、契機的に生じる二つの現象ではなく、それらは実は同一の現象であり、そこに二つの相反する作用があるように見えたのは、私たちが同一の現象を異なる位相から眺めていたがゆえである、と。ソシュールの次の一節を読んでもらいたい。

言語には、受動的ではなく、意志的な側面があり、それによって私たちは、言葉を発するために発声器官をいつでも働かせている。私たちは聞く時と同じようにして話す。それは、聴覚印象のみにもとづいてのことである。聴覚印象は、単に受け取るだけのものではなく、精神において受容し、私たちが行うことを決める際に、最高権力を行使するものである。^(十四)

すでに見た例に沿って言うならば、「うえの」が「うえーの」と分割されるという事実は、「うえ十の」や「した十の」という一連の結合の潜在的可能性の下で獲得された同一性なのである。言うなれば、分割は結合できるものを分割し、結合は分割できるものを結合するのである。ソシュールが好んで用いる「聴覚印象」という言葉は、単に心の中にとどまる漠然とした印象ではない。それは、こうした分割・結合を司る言語意識そのものなのである。「うえ」が同定されるためには、その傍らに「した」が「の」と結合できる状態でも待機している。こうした潜在的結合の可能性によって、言語意識はじめて「同じもの」を再認できるのである。分割と結合が同じ現象の中に溶け合うように、「同じもの」も「ちがうもの」と同時にある。

しかし、本稿はたった今ここで述べたこと、つまりは、結合と分割、同一性と差異の同時性については満足いく論拠を示してはいな

いはずである。言語的分割の独自性を認め、それが同一性にもとづくということを論証したにとどまる。ただ、「同じもの」の同一性を認識するためには、そこに「違うもの」、すなわち差異がどうしても関わってくる。かつて構造言語学は、後者の差異という現象だけをもって言語のすべてをわかったような気になっていた。しかし、彼らの営為は、人文諸科学の多岐にわたる分野で隆盛を極めたにもかかわらず、言語意識の実態に迫ろうとはしなかった。事象の同一性、つまりは、事象がそれ自身であるための根拠を問うた思索はほとんどなかったと思う。私たちが同一性の側から始めたのはそうした経緯を踏まえてのことである。同じ言葉を繰り返すだけの言語が、なぜ差異という「違うもの」を必要とするのか、この一見矛盾したように見える現象を解き明かすための基礎的探求がまずは必要であった。

今、私たちは、かつての構造主義への入り口と、そこからの出口の双方を眺めている。思索が核心に迫るのは、いよいよこれからだという思いもある。とはいえ予定の紙幅はとうに過ぎてしまった。機会を改めて論じたく思う。

注

- (一) 通常「多数性」と訳されることの多い *multiplicité* を「多性」と訳したのは、この語が直に数的観念を喚起することを避けたかったからである。
- (二) Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, 1966 (1997), PUF, pp. 30-32. ジル・ドゥルーズ著、宇波彰訳、『ベルクソンの哲学』、一九七四年、法政大学出版局、三四―三六頁。以下、本書のみならず本稿での引用に際しては翻訳に一部手を入れた。
- (三) Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1941 (1998), PUF, pp. 23. アンリ・ベルクソン著、真方敬道訳、『創造的進化』、一九七九年、岩波文庫、一三―二四頁。
- (四) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1927 (1997), PUF, p. 124. アンリ・ベルクソン著、平井啓之訳、『時間と自由』、白水社、一五三頁。
- (五) *L'évolution créatrice*, p. 10. 『創造的進化』、三一―三二頁。
- (六) フロイト著、高橋義孝・下坂幸三訳、『精神分析入門(上)』、一九七七年、新潮文庫、二〇―二二頁。引用に際しては仮名使い等に多少手を入れた。
- (七) 単純未来 (*futur simple*)。動詞の屈折語尾によって未来を表すことからそう呼ばれる。一方、英語の助動詞 *will* 不定詞などは、複合形によって未来を表している。

- (八) フランス語のvousは、近称（親しい相手）以外の二人称の単数・複数の双方とも表す。
- (九) 島岡茂『フランス文法の背景』、一九八〇年、大学書林、一三六―一四九頁。
- (十) Ferdinand de Saussure, *Ecrits de linguistique générale*, 2002, PUF, p. 161. 前田秀樹編・訳・著、『沈黙するンシユール』、一九八九年、書肆山田、七九頁。
- (十一) Takayoshi Suzuki, *Saussure à la recherche de l'unité réelle*, 2006, Atelier national de reproduction de thèse, pp. 122-128. ソシユールの類推作用についての見解は、併せて本書も参考にされたし。なお、本書の内容は二〇〇四年に鈴木隆芳がパリ第一〇大学に提出した博士論文と同一のものである。
- (十二) *Ecrits*, p. 152. 『沈黙するンシユール』、五二頁。
- (十三) Ferdinand de Saussure, *Deuxième cours de linguistique générale (1908-1909)*, texte établi par Eisuke Komatsu, Pergamon, 1997, p. 23. ソシユール著、前田秀樹訳・註、『ソシユール講義録注解』、一九九一年、法政大学出版社、六一頁。
- (十四) *Ecrits*, p. 247.