

「主体へわたし」考

— 説話と表現 (4) —

竹村 信 治

三 鼻の話

●「鼻」の可能性

ながらく定番教材だった芥川龍之介の「鼻」が教科書からはずがたをけして、もうどのくらいたつのだろうか。漱石から「落着があつて巫山戯てみなくつて自然そのままの可笑味がおつとり出てゐる所に上品な趣があり」（芥川宛書簡、一九一六年二月一九日）と激賞されるという、はなばなしい出発をもつたこのテキストは、「内供の自尊心と傍観者の利己主義」（吉田精一編『近代文学鑑賞講座II・芥川龍之介』角川書店、一九五八年刊）にテーマ性が指摘され、「他者のしたたかなエゴイズムとの対峙にたじろいだ芥川の、あるべかりし平安への希求と諦念の微妙な心情の投影」（佐藤泰正「鼻」、別冊国文学『芥川龍之介必携』、一九七九年）がよみとられてのち、クリスマス・ソング「赤鼻のトナカイ」が問題視されたところに、身体部位への無用の関心をあおり教育上有害との烙印がおされて国語教室から追放された、ときく。やむをえないことはいえ、

このテキストの教材としての可能性がこんなかたちで封じられることには、いくばくかの無念さものこる。

可能性というのは、「他者のしたたかなエゴイズムとの対峙にたじろいだ芥川」の「作家固有の『不幸』（浅野洋「鼻」、『研究資料現代日本文学』第一巻、明治書院、一九八〇年）を話題にして一近代作家の実像にせまる、といったことではもとよりない。また勿論、「ひよわな自我について、そのふくむ重苦しい真実や、その陥りうる深刻な可能性をほりさげるといふよりも、批評的なシニシズムと一種のあわれみとによつて割り切つてい」る（小田切秀雄『現代文学史』集英社、一九七五年）テキストを介して、学習者がそれぞれの「ひよわな自我」をみつめかかんがえる契機とする、といったことでもない。なぜなら、テキストにあるのは、他我への「たじろぎ」でも「ひよわな」自我でもないからだ。

そこにあるのは、なお「人間」の語をもちいていうなら、「合理的体系のうちに解消されることのない不安や罪責の

パトスをにない、孤独な単独者として自己自身の存在に自覚的にかかわり、つねに「あれかこれか」の決断に迫られている主体的な存在」としての「現実的な人間」（平凡社『哲学事典』「実存哲学」項）のすがた、あるいは、精神分析学の術語をあえてもちいていうなら、イド（エス）

（「快樂原則にしたがう無意識的、非道德的な基本的本能的な欲求」と自我（「現実の抵抗により抑圧されたイドの沈没物」、さらにこれを監視する社会道德的な良心としての超自我をくわえた三者（フロイト）の、その相剋をもてあましている現実存在のすがた。

○自尊心の毀損を恢復しよう【イド（エス）】 快樂原則にしたがう欲求（自尊心||自己愛）をかかえる存在。

○内供はなまじひに、鼻の短くなつたのが、反て恨めしくなつた。【自我】 現実の抵抗に抑圧され「合理的体系のうちには解消されることのない不安や罪責のパトス」をになう存在。

○かうなれば、もう誰も晒ふものはないにちがひない。

【超自我】 社会道德的な規範にしたがい「孤独な単独者として自己自身の存在に自覚的にかかわり、つねに「あれかこれか」の決断に迫られている」存在。

◎テキスト（長い鼻をあげ方の秋風にぶらつかせながら）

||イド（エス）・自我・超自我の三者の相剋をもてあましている現実存在。

「鼻」の教材としての可能性は、テキストがこのような

「現実的な人間」や現実存在のすがた、また「現存在様式」（ビンスワンガー）との出会いを用意しているところにこそ、おそらくはある。

*

にもかかわらず、二十世紀中後盤の評者がテキストにあるこころした「現実的な人間」に「たじろぎ」や「ひよわざ」をみてしまったのは、存在論的な「主体へわたし」を自己同一的で自己完結的自足的な構築物としてかんがえ、「自我」を自己に関する自律的な意識として一元的にとらえる慣習になずんだがゆえのことであろう。しかし、ドストエフスキイを介して「意識の社会学」にせまつていったバフチンは、つぎのようにいう。

単一の意識はそれだけでは自足的に存在しえない。私が自己を意識し、自己自身となるのは、ただ自己を他者に対して、他者を通じて、そして他者の助けをかりて開示する時のみである。自己意識を組織する最も重要な行為は、他者の意識（汝）との関係によつて規定される。…中略…内部で生じることではなく、自己と他者の境界で、敷居で生じること。あらゆる内的なものもは自足することなく、外部に向けられ、対話化される。いかなる内的体験も境界にあらわれ、他者とである。この緊張にみちた出会いの中に、内的体験の全本質が存する。

…中略…存在するとは接触することである。絶対的な

死（非在）とは、知覚されることも、それと認められることも、想起されることもないことを意味する。存在するとは、即ち他者に対して、他者を通じて自己に対して、存在することである。人間には彼が主権をもっているような内的な領域は存在しない。彼の全存在は常に境界にあり、自己の内面を見ることは即ち他者の眼を見ること、あるいは他者の眼で見ることなのである。（ドストエフスキー論の改稿によせて）一九六一年、著作集8所収）

同様のかんがえ方は、現代においてもたとえば次のようにのべられている。

世界「構成」をわたしの対象構成的意識（コギト）に關係づけ、自己中心的な構造ないしは単一中心性において描きだすとき、世界が多極的に現出するという事態は脱落してしまう。だから：中略：世界の多中心的な構造を定位したうえで、わたしはわたしでないものに媒介されてはじめてわたしとなり、他者も他者それ自身ではないものに媒介されてはじめて他者でありうるといった相互媒介性の視点、相互補完的な関係性の問題圏へと移行しなければならぬであろう。わたしは世界「構成」の原点なのではなく、わたしが「構成」したのではないものによっていつもすでに媒介されている。つまり、「先構成」の歴史をもっている。だから、複数のそれぞれ自己完結した主体がいかにして相

互主体的な共同性を獲得するにいたるのかが問題なのではない。対象的な「世界」と「わたし（主体）」と「他者（ともに機能している主体）」との経験領域の分極化、言いかえれば、主体／客体の分離と自己／他者の分離とが同一事態の両面として同時に生成してくる或る構造的な歴史が、ここで問われなければならない。（鷺田清一「共存のへかたち」とその生成」

『新・岩波講座 哲学』10、一九八五年九月）

身体としての自己と他者との境界上で、被媒介的に生成される自／他の「主体へわたし」。それは、「世界のここに身体的に局在化されて存在するひとりの人称的主体」（鷺田）でありながら、他者にとつての他者としての「わたし」、わたしにとつての他者としての他者の「わたし」といったかたちであらわれる。また、「自己の内面を見ること」は、閉鎖的な「内的体験」としてあるのではなく、境界上での「他者の眼を見ること、あるいは他者の眼で見ること」、つまり他者との対話を内容とする「内的体験」としてあり、「自己意識（＝自我・超自我）」もこの他者の眼を介した「主体へわたし」に關する意識として組織されていく。さらに自／他それぞれの「自己自身」なるものも、この「内的体験」を介して「他者に対して、他者を通じて自己に対して」獲得される「自己自身」以外ではない。そしてより重要なのは、これら自／他の「主体へわたし」、「自己意識」、「自己自身」が、つぎつぎとたちあらわれる

自／他の「緊張にみちた出会い」の場で継起的に生成し形成され、変転し更新されつづけること。自／他をとりまく「世界」も、「主体」「自己意識」「自己自身」の自／他分極化と同時に間主観的に生成し、しかも、自／他の「出会い」の場面に即して多元的に成立していくことになる点である。

さてどうだろう。こうした関係的で動的な様態こそが「存在すること」の本性なのだとなれば、その動態は、「たじろぎ」「ひよわ」といった価値的な語をもって評せられるべきものでは到底ありえない。

「鼻」の内供は、関係的で継起的な「主体へわたし」の生成と「内的体験」とをいきる現実存在の模倣としてある。そしてテキストは、他者との「緊張にみちた出会い」のおりに生成された内供の「主体」、対他的な「内的体験」とその変転、またそのおりに獲得された「自己意識」「自己自身」や「世界」構成、それらに応じた行動の一端を、克明につたえている。だから、「鼻」は、内的領域で出来る他我への「たじろぎ」や「ひよわな」自我などではなく、そもそも「人間には彼が主権をもっているような内的な領域は存在しない」という事実、また、この事実をいきるがゆえに被媒介的で継起的な「わたし」を生成し形成しつづける、「つねに『あれかこれか』の決断に迫られ」イド・自我・超自我の相克をもてあますほかない人間の存在性（「存在すること」）の実際をこそ、よくさししめす。

●「鼻」、もう一つの可能性

おもうに、被媒介的で継起的でしかありえない「主体」や「自己意識」に、わざわざ「ひよわな」と冠したり「たじろぎ」をみてしまうところには、敗戦直後の「主体性論争」がうみだした「主体」観や人間の存在性をめぐる共同幻想とのかかわりをうかがうてよいのであろう。

近代市民的個我の確立をめぐるこの論争は、作田啓一「共同態と主体性」〔近代日本社会思想史Ⅱ〕有斐閣、一九七一年〕によれば、「近代」の価値を内面化し、それを一貫的に実現しようとする社会的性格をもった「人間」をこそとめる、時代の要請とともにあつたという。また、そこで内面化が期待されていた「近代」の価値とは、つぎの諸要素によって構成される体系であつたとされる。

・ 伝統の重圧あるいは情動の衝動に抗する合理主義（理性の優位の不断の確認）

・ 直接的な状況に左右されることなく、また「長いものに巻かれ」ない自主性（自己決定性）

・ 以上の二つが代表性の原理と結合した意味での民主主義

・ 国家あるいはその他の集団の個別主義的な要求を拒否しうる精神

・ 理性ないし歴史のような普遍主義的価値への信仰

おそらくは大正デモクラシー期の教養主義や文化的自由主義、精神的自由主義を領導したカント的人格主義、理想

主義の系譜をひくこの「人間」像は、みられるとおり、すべて「鼻」の内供のアベコベ、すなわちさかさまの像としてある。

○普通主義合理主義にねざす理性。

○目的合理的意志決定にむけた自主性。↓自己決定性・総合的決定。○「外界の諸要請と内発的な諸要求をくまなく点検し、将来を考慮しながら、諸要求を総合的な見地に立つて最適度に満足させるよう、行為を決定すること」。

○普遍的価値への志向とそれにもとづく個別的価値拒否の精神。↓価値一貫性。○「個々の状況のさまざまな変化に抗して、行為主体が自らの中に内面化された価値に即して、一貫的に行為する性能」。

こうした価値や志向を内面化した「人間」こそが、それらを内面化しない内供のような存在性に「ひよわな自我」との烙印をおすのであろう。

その意味で、烙印をおした「鼻」の評者たちには、「主体性論争」がもつめ時代が要請した、「近代」の価値を内面化し、それを一貫的に実現しようとする社会的性格をそなえた「人間」がやどっている。すなわち、評者たちがそのような「人間」をやどしていたがゆえに、「鼻」は、「エゴイズムへのたじろぎ」や「ひよわな自我」をえがく「芥川」の「作品」、との烙印をおされることになった。

*

ところで、「人間」には彼が主権をもっているような内的な領域は存在しない以上当然のことだが、「主体性論争」といった自律的な「人間」像それ自体は、他者との境界で被媒介的に生成されたもの、つまり対他的な生成物である。近代との境界で生成し、他者としての「近代の価値」のまなざしをもって自己をまなざし、これに同一化しこれを内面化する「内的経験」のなかで形成された「主体」、自己意識、「自己自身」なるもの。「人間」像は、そこで間主観的に生成した「世界」におけるそれら「主体」の拡張体、それらと同時に形成された共同構築物にほかならない。また、そうした「人間」像をやどすにいたった「鼻」の評者たちの「主体」も、この「人間」像を称揚する「近代市民的自我」言説という他者との境界で生成し、「主体性論争」あるいはこれをささえた時代状況を背景に、他者としての言説をもつて自己をまなざし、これに同一化しこれを内面化する「内的経験」のなかで形成された「主体」、そして「自己意識」、「自己自身」なるもの以外ではない。

これらは他者との境界での「内的経験」の一つ、しかもそのもつとも一般的な事態をおしえている。他者への同一化や他者の内面化。ここでさらに注意しておきたいのは、このようにして構成された「主体」が、以後の他者との境界でも同様の「主体へわたし」を再生産していくこと。すなわち、つぎつぎに出来るさまざま他者との境界でも、言説を内面化し言説のつく「人間」像を普遍的価値と

みなすこの「主体」が、〈近代市民的個我〉言説と同一化した「主体（へわたし）」を、言説にしたがってオートマティックに「一貫的に」「選択」「自己決定」していくことになる点である。「鼻」テキストという他者との境界の批評の場においておこっているのも、そうした出来事の一つにほかならない。評者たちの「主体（へわたし）」は、テキストとの境界での一回的な対他的「内的体験」のなかで形成されたものではなく、テキストとの境界であらためて賦活された〈近代市民的個我〉言説をオートマティックに「一貫的に」「選択」することをおして構成されたものにほかならない。

〈近代市民的個我〉言説のオートポイエシス（自己生産的システム）ともよびたくなる事態だが、バフチンにいわせれば、こうした事態は、なによりもまず、発話行為の場の必然としての、発話主体による、世界に流通する「他者の言葉」の参照選択ということになるのである（これについては前稿「説話の言述」でのべた）。その意味では、評者がテキストにあたえた「ひよわな自我」たじろぎの語は、他者との「出会い」とこれへの応答の場で、内供に、芥川に投げかえされた「他者の言葉」（ここでは〈近代市民的個我〉言説）だったともいうことができる。他者との境界で世界に流通する「他者の言葉」に同一化しつつ構成される「主体」。これもまた「内的経験」の一つの私たち、そこで生成し形成される「へわたし」の肖像の典

型である。

あるいは、この「他者の言葉」への同一化が、さまざまな他者との境界における同一言説のオートマティックな賦活、参照、選択として、すでに自動化されているという点に着目すれば、そこに言説の制度化といった事情をうかがってよいのであろう。制度化された〈近代市民的個我〉言説への同一化をもって再生産されつづける「主体」。これも「内的経験」の一つの様態、生成形成される「へわたし」の一類型。興味深いのは、こうした「他者の言葉」（〈近代市民的個我〉言説）に同一化する「主体」のオートマティックな、もしくは制度的な再生産のくりかえしが、もともと被媒介的で継起的でしかない「へわたし」を無媒介的で「一貫」した「へわたし」、すなわち先験的に存在する自己同一的で自己完結的自足的な構築物とらえさせ、やがて自己同定と自己所有のかたちとしての、〈近代市民的個我〉言説の内なるいわゆる主体幻想の定着をみちびくにいたる点である。それは現代のわれわれがいきている幻想の一つでもあるのだが、さらにこの主体幻想はそれが共同化されると、これを共有しない他者を異端とみなし差異化して排除する権力としてはたらくことにもなる。たとえば、戦後日本¹⁹⁴⁵の知識人が、「理性」的な「主体性」もしくは「個我」の自律、確立、一貫性といった主体幻想を生き、その共同化のもとにこれらを宣揚し喧伝することをもって自らの役割と認じ、「人格」評価語彙としての「理性的」「自主性

（自己決定性）「価値一貫性」といったことばの浸透、定着につとめたこと、また、そのような役割の遂行をとおしてみずからと非知識人（≡近代市民的個我と無縁な「一般大衆」）とを区別し、両者の差異化をおしすすめていくことで自己同定と自己所有をはたそうとしたことなどは、そのみやすい事例である。勿論、これはいわゆる異端の産出・否認の実践による正統の構成（≡否定的同質化、丸山眞男「思想と政治」一九五七年）といった意義をほらむ。「鼻」への批評テキストについては、主体幻想をいきる評者たちの否定的同質化による異端「鼻」テキストの所有、それを通じた「近代市民的個我」言説の正統化および言説を内面化した「自己自身」の同定といったことが、そこではおこなわれていたことになろう。

こうして、「鼻」テキストにおされた、他我への「たじろぎ」や「ひよわな」自我をえがく「芥川」の「作品」といった烙印は、言説のオートポイエシスや言説の制度化のもとで、「主体性」をめぐる共同幻想を生き「近代市民的個我」言説を内面化するにいたった「わたし」たちの、その制作物（≡作品）としてあったことがわかる。また、この「わたし」たちが「他者の言葉」としての言説をなぞりつつおこなった言表の再生産（≡批評）を介して、「近代市民的個我」言説が正統化され、強化されていったことをおえば、この制作物は、「近代市民的個我」言説を称揚し、自律的一貫的な「主体性」（自己同一的で自己完結的自足

的な構築物としての「主体」像）をめぐる主体幻想を受容者のうちにはぐくみ、その一方で知識人と非知識人との差異化をはかりつつ自己を同定、所有する、そのメディア（≡媒体）としても機能したことが理解されよう。

近代や「近代市民的個我」言説との境界で、そうした他者への同一化を内容とした「内的体験」によって形成され構築されていった「主体へわたし」。「近代市民的個我」言説のオートポイエシスや言説の制度化のもとで再生産されていった「主体へわたし」。主体幻想定着の由来。批評のメディア性。あるいは、批評の発話行為の場の出来事としての、世界に流通する「他者の言葉」や言説の作用、言説と共同体との関係、また言表と言表とにふくまれる自己と他者（≡テキスト、読者）の所有をめぐる欲望、権力性、等々。「鼻」テキストは、これをめぐる批評のあり様を介して、こうしたことどもをもよくおしえる。教材としての可能性は、ここにもある。

●二つの「主体性」

さて、ここまで、「鼻」テキストに「ひよわさ」や「たじろぎ」をみる批評について、これを敗戦直後の「主体性論争」にかかわるものとしてのべてきたが、この点についてはいささかの不審をのこしているかもしれない。主体幻想は西欧近代の所産、その意味でこの起源は明治維新以来の啓蒙思想にかかわるものとするべきではないか。現に、

昨今の日本の近代をといなおす議論も、その起源を明治期もしくは近世中後期にもとめて、そこでの言説分析を中心としてではないか。また、「主体性論争」の説く「主体」が大正デモクラシー期の教養主義、文化的自由主義、精神的自由主義を領導したカント的人格主義、理想主義の系譜をひくというのであればなおさらのことで、しかもそれが芥川のいきた時代の出来事でもあるところからすれば、評者の評はテキスト生成の時空の「主体」観をただしく見きわめたいえてなされたものといわれるべきではないか、等々。

たしかに、一八七三(明治六)年、西周を中心に結成された明六社は近代的自立的国民の育成をめざしたものであったし、福沢諭吉も『学問のすゝめ』三編(一八七三年一月)で「独立とは自分にて自分の身を支配し、他に依りずがる心なきを云ふ」と「一身独立」を説いて、自覚的個人の形成の必要を提唱している。また、その余波としておこった自由民権運動は個人主義思想の誕生とふかかくかわり、結局は「内部生命」の追究に挫折する北村透谷をして、「吾人の眼球を一転して、吾国の歴史に於て空前絶後なる一主義の萌芽を観察せしめよ。則ち民権といふ名を以て起りたる個人主義精神、是なり」(『明治文学管見』、「評論」一八九三年四月)といわしめるものであった。そこからは、内村艦三のごとく、キリスト教の信仰にもとづいて政治・社会・家庭の善に先行する「善き個人」を説く個人主義

(「国家と家庭と個人」、『万朝報』一九〇〇年)、あるいはニーチェイズム(貴族的個人主義)のもとに自我の至上と説いた晩年の高山樗牛(「美的生活を論ず」、『太陽』一九〇一年八月)などもあらわれた。このような民権運動のうんだ思潮が、島崎藤村、『明星』(「われらは互に自我の詩を發揮せんとす」一九〇〇年九月)とつづく浪漫派、それらと一見対立しているかにみえる日本流自然主義(告白や自己描出による自我の模索)などのうごきに通の背景としてあったことは、よく知られているところであろう。くわえて、一九〇四年の日露戦争後の「自我」や「個人」のアイデンティティーを求める精神的な動向(松沢弘陽「自由主義論」、『日本通史』18、岩波書店、一九九四年)のなか、「当時の文壇には、…中略…自我の解放とか個性の自由とかいう觀念が、個人主義の哲学的な体系を整えないまでも、一つの新しい傾向として現れ」(『寒村自伝』)、そこには、自我の全肯定から「自然」という普遍につきぬけようとした白樺派(武者小路実篤「自己の為」及び其他について)、『白樺』一九一二年二月など)、反自然主義を標榜しつつ主観と感能の燃焼に生の充足をもとめた耽美派(永井荷風・谷崎潤一郎、等)などがあつたこと、また、漱石に「自己本位」にいけることのただしさを確信をもつてといた「私の個人主義」(一九一四年一月二五日、学院輔仁会講演)があり、荒畑寒村とともに「近代思想」を創刊(一九一二年)した大杉栄にも、「必然から自由へ

の飛躍的生活！ 外的強迫から内的発意への創造的生活！
是れ実に社会主義の理想とする最後の目標である」と
『内的発意』の重要性をとく「生の創造」（一九一四年）
や「近代個人主義の諸相」（一九一五年）「個人的思索」
（一九一六年）があつたことなどをわすれるわけにはい
かない。

けれども、ここでまず注意しておいてよいのは、これら
の敗戦以前、とくに「鼻」が登場する以前にもとめられた
『主体性』と、敗戦直後にもとめられたそれとの相違であ
ろう。丸山眞男は『日本の「文学的」思考様式』にふれて、
つぎのように発言している（『現代日本の革新思想』河出
書房、一九六六年）。

主体性というのは、内なる「純粹」な欲求や心情を、
既成の権威や戒律にはばからず外にむかつて放出す
ることにアクセントがある。複数の目標やコースを前
提として、不断に状況認識しながら、自分でそのなか
から選択するという意味の主体性はあまりみられない。
この『主体性』は、日本の近代文学にしばしば指摘され
る『閉ざされた自我』、『自我の解放』、『個の抑圧』といつた
モチーフ性にもかかわつている。『主体性』は、非社会
的、したがつて対社会的というよりは脱社会的な個の自立
性においてとらえられ、そうした個もしくは個として欲求
の認知、あるいは個の解放、その居場所の確保への課題と
して問題にされたのである。それが主我主義（エゴイズム）

をめぐる議論や個人主義の主張にむすばれるのも、これに
よる。丸山はそのことをつぎのようにのべている。

文学・芸術が反政治的なのは、ある意味で文学・芸術
の宿命なんですが、日本の「伝統」の場合には、反政
治的というより非政治的または、脱政治的に傾くので、
現在でも文学的発想への移行は政治的アナーキズムに
いくよりは、政治的アパシーと隠遁にいく内在的傾向
をヨリ多くもつているようにみうけられます。（同前）

丸山は勿論、そうした『主体性』ではなく後者の「複数
の目標やコースを前提として、不断に状況認識しながら、
自分でそのなかから選択するという意味の主体性」を称揚
する側にいる。すなわち自主決定性（＝総合的決定）や価
値一貫性をもつて性格づけられる、時として反社会的でも
ありうる、対社会的な個の自律性において、『主体性』をと
らえ、そうした『主体性』の確立の必要を説く側にいる
（ただし、これについての異論が斉藤純一「丸山眞男にお
ける多元化のエートス」『思想』一九九八年一月）にみえ
る）のだが、このような区別にたつた『日本の「文学的」
思考様式』の『主体性』についての指摘は、さきあげた
明治・大正初期の諸言表の性格をよく説明するようにおも
う。

戦時体制下に新カント主義哲学にしたしんだ丸山が対比
的に提示する自律的な『主体性』は、大正デモクラシー期
の教養主義、文化的自由主義、精神的自由主義を領導した
カント的理想主義の系譜をひくものとみられ、その意味で

は、指摘される「日本の「文学的」思考様式」をもって戦前一般の「主体性」観とみなすわけにはいかない。けれど、ここでいうカント的理想主義人格主義とは、朝永三十三郎（『近世に於ける「我」の自覚史』一九一六年一月）や阿部次郎（カント派理想主義哲学者T・リップス『倫理学の根本問題』一九一六年七月訳出、『合本・三太郎の日記』一九一八年）、などが提示紹介したもので、その流通は「鼻」テキストの生成（一九一六年二月）以後のことである。しかもこれをもとにとなえられた文化的自由主義、精神的自由主義は、国家的価値に対する非国家的価値の自立性の主張をもつぱらとし（三谷太一郎『大正デモクラシー論』中央公論社、一九七四年）、大正教養主義も「権力に對抗して自由を主張するより、権力に対して無関心に『内的自由』を追究する傾向を生み出した」（石田雄『日本の政治と言葉 上』東大出版会、一九八九年）とする指摘もある。とすれば、それは、丸山のいう「日本の「文学的」思考様式」と密接にかかわりながら受容されたカントであった、すくなくとも「鼻」テキスト生成時の「主体性」観は、評者たちの信奉する対社会的な個の自律性というよりはお非社会的、脱社会的な個の自立性への希求とともにあったといわなければならない。

こうして、さきに見た「鼻」の批評テキストは「主体性論争」によってあらためてとかれた自律的「主体性」に準拠している可能性がきわめてたかい。あるいは評者の視野

に芥川のいきた大正教養主義時代の理想主義思想があり、その批評も、芥川の銜学的西洋趣味、漱石門下の先輩にあたる阿部との関係、学生時代に大塚保治の講義を通じて新カント主義者リッケルトの文化哲学に接していたこと（『あの頃の自分の事』、なお松本常彦『歴史ははたして物語か、歴史観の再検討—リッケルトの影・序』、『国文学』一九九六年四月、参照）などから、「鼻」以前の芥川カント受容の可能性をうかがいつつおこなわれたものとみなせないわけではないが、かりにそうであったとしても、それはやはり「主体性論争」のままざしにみちびかれてのことであろう。

「鼻」の批評テキストは「日本の「文学的」思考様式」としての「主体性」に即してテキストを批評するのではなく、おそらくはこれを批判する「主体性論争」においてもとめられた「主体性」に即してテキストを批評した。その意味で、それらの批評は、「鼻」批評の名をかりた「日本の「文学的」思考様式」批評でもあったのである。

●「鼻」のトポス

ところで、丸山眞男の指摘する二つの「主体性」は、このようにして従来おこなわれてきた「鼻」批評の素性をたしかめさせるが、と同時に、「鼻」テキスト生成の場の位相、特に生成の場における「主体性」のとらえられ方についても有効な示唆をあたえている。

丸山の区分にしたがえば、「鼻」テキスト生成の場における「主体性」は「日本の「文学的」思考様式」としての「主体性」、すなわち、非もしくは脱社会的な個の自立性においてとらえられ、個もしくは個としての欲求の認知、個の解放をめぐる問題化された「主体性」である。こうした「主体性」の位相をよく理解するためには、従来もくりかえし指摘されていることだが、それが家と個人、国家と個人との関係、特に前者による後者の抑圧、後者の前者からの離脱志向にかかわっていたことに注意をむけておく必要がある。

個の自立性の確保と解放への欲求を抑圧するものとしての「家」と「国家」。そのことは、たとえば森鷗外の生涯や「舞姫」のテーマ性にあきらかなことである。くわえて、こうした構図が明治政府のめざした近代国家形成の施策によつてあらたにもたらされたアポリアとしてあつたことも、いうまでもないことだろう。たとえば、福沢諭吉は「一身独立」を「一国独立」の目的にむけた手段としてといっており（『学問のすゝめ』三編「一身独立して一国独立すること」と）、したがつてそうした啓蒙思想の鬼子としての民権運動をまえにしては「貧人に教育を与ふるの利害、思はざるべからず」（『貧富智慧の説』一八八九年）とのべるほかなかつた。これは、個の自覚が国家によつて覚醒されながら、やがてそのおなじ国家によつて個が抑圧されていくありようをよくつたえている。また、家が個への抑圧としてはた

らいたことも、同様の出来事だった。それは、単に前近代の封建的遺制というばかりでなく、遺制からの脱却と社会・経済体制の近代化をうながした国家が、これによつて出来た忠孝道德秩序のゆるみ、急激な資本主義経済の進展にともなう都市部への人口流出と核家族の形成、農村部の家の没落や家産の崩壊などに対応するためにとつた、「家族国家観」にもとづく家族制度護持の姿勢とかかわっていたのである。岩井忠熊「明治国家の思想構造」（『近代日本社会思想史Ⅰ』有斐閣、一九六八年）が紹介する、一九〇七年、「父母は尊敬すべし、然れども吾人は父母の前に奴隷たるの義務なし」と主張した社会主義者山口孤剣が秩序壊乱の罪で禁錮三ヵ月に処せられた事実、一九一一年、「家は人間の兩宿りでこんなものを法律で認むる必要はない。家族制度も不必要で西洋のごとく個人主義で結構なり」と講演した京大法学教授岡村司が譴責処分となつた事実などは、そのなよりの証拠。国家による封建遺制からの脱却の称揚をとおして形成された個は家、というより実は家族制度と対立し、これをまらうとする国家によつて抑圧され、個を確保しようとした個人主義も抑圧されたのである。

こうして、国家は啓蒙思想がめざめさせた個を抑圧したのであり、このような抑圧のもとで「主体性」は問題化された。さきにしめした明治・大正初期の言表群はそこでうまれ、家の主題にふかくかわる文学テキスト群（樋口一

葉「十三夜」(一八九五年)、徳富蘆花「不如帰」(一八九八、九九年)、正宗白鳥「何処へ」(一九〇八年連載開始)、島崎藤村「家」(一九一〇年連載開始)など)も同様にそこで読者をえたのである。

近代国家の基礎をなすものとしての近代的自立的国民の育成をはかる国家と、その同じ国家によって抑圧される近代的自立的国民と。近代化に価値をおき自主決定性(=総合的決定)・価値一貫性をもっておりおりの政策を「選択」的に実行していったという意味では、「主体性論争」のものとめた「主体性」はむしろ明治国家のものとしてあつたといえそうだが、個は、その国家の「主体性」の行使をまえに、これに抗しあらがい、そこからの逃亡、離脱をくわだて、みずからを宙吊りにしつつ、個が個としてあるそのことの認知をもとめつつけて、こうした言表を産出した享受したのである。それは、個の個として認知が保障され(たかのように幻想でき)たところで個の自律的なありようとしての「主体性」(自主決定性=総合的決定・価値一貫性の如何)を問うのとはことなる、より現実的な、個それ自体の存在の自立性への問いかけ、つまるところ、個の単独者として位置どり(=「主体性」)の確保の如何を問う出来事だったのである。

このことは、つぎのようにいいかえることができるかもしれない。明治国家のめざした近代化は、構造的には、階層的に秩序づけられた有機的統一体としての(封建的)世

界像の解体、いわばコスモスの解体としてあつたわけだが、それは世界の構成要素の同一レベル化をうながす運動でもあつた。したがって、近代的自立的国民の育成とは、階層的秩序から個を解放して自我を覚醒し、個相互の紐帯をいちど喪失させると同時に、個をあらたな秩序と調和をそなえたコスモス(国民国家)の構成員としてつくりかえ、それらを再統合しようとした営為にはかならなかつた。しかし覚醒させられた個我は「権力に対して無関心に『内的自由』を追究する傾向」をもって国家的価値に対する非国家的価値の自立性を主張する。そして、あらたなコスモスへの編入を拒絶し「内的自由」を追究しつつ個それ自体の存在論的価値の自立性(=「主体性」)を要求し、単独者としての宙吊りの位置にこそ固執して国家や家という名の他者に対峙しつつ、境界線をひきつつける。明治の近代化は、それ自身他者として、こうした個我を生成していく運動であるほかなかつた。これこそがアポリアの正体なのだ、と。

ところで、こうしてみてみると、この宙吊りの位置、すなわち国家や家という名の他者との拮抗を通じてつくりだされた境界こそが、明治・大正初期の「主体」が生成し形成され、またこの「主体」によって個や個人主義をめぐる言表が産出されたトポスだったということにならう。他者との境界で他者との関係をつうじて生成し、他者と拮抗する「自己自身」として形成されたこの「主体へわたし」

は、宙吊りのまま、個の居場所を他者の外部にもとめて彷徨しつづける。諸言表がしめすその彷徨のありようは、自己そのものを内的に追究して、「自己自身」なるものの自立性をたしかめようとしたり、自己が国家や家をこえて普遍へとつきぬけていく回路をさぐることで、「自己自身」なるもの空白をうめようとしたり、あるいは自己のありかを身体にもとめ身体の解放において、「自己自身」なるものの存在を感じようとしたりとさまざまだが、いずれもこの境界で、宙吊りの位置から、啓蒙思想が覚醒した自立的個我を内面化しつつ個の居場所を他者の外部に確保しようしたいとなみであることにはかわりがない。おそらくは「鼻」テキストもまた、この境界の、宙吊りの位置に生成している「主体」とかかわっている。

●説話と「主体」

ながい「まえおき」になつてしまつたが、小論がこれから話題にしようとするのは、説話と「主体」についての課題である。「鼻」をめぐるいくつかのシーンをとりあげたのは、その考察の前提をなす「主体」について、小論のとらえ方を明確にしたりその諸相を概観するのにふさわしい材料をそれらが提供しているようにおもわれたからである。したがつて、「鼻」の読み方をめぐる議論に関心があつてのことでは毛頭ない。

自己と他者との境界で生成する「主体」。こうした「主

体」のとらえ方は、従来の説話研究にはなじみのないものであろう。そもそも「主体」概念自体が、古典研究の世界では忌避されてきたという事情があるし（にもかかわらず研究者の「主体」はじゅうぶんすぎるほど参入しているのだが）、特に伝承性が強調され社会史風俗史研究の資料とされてきた説話においてはかえりみられなかったことである。伝承とは伝承素材の忠実な再生によるうけわたしのこと。伝承者はつぎなる伝承者への単なる仲介者。この規定のもとに、説話の伝承研究は、話題をとおして週及的にいにしえの面影をさぐりだそうとしたり、伝承間のパリエーションを伝承系統の問題に回収しつつ文化ネットワークを抽出しようとしてきたのである。しかし、近年の文化人類学研究において儀礼の現在（＝いま、ここ、わたし）性に注意がむけられているところからも知られるように、伝承はそれが再現される時空間における意義をなつたといふみとしてあり、単なる反復行為ではない。あらたな意味付けや外形の変容が生じるのもそれによる。説話についていえば、第一稿「はなのはなし」でものべたとおり、説話は話題についての話題、いいかえればテキストに対するメタテキストの位相にあるわけだが、説話テキストはいつても、そのメタ化の現在（＝いま、ここ）における伝承主体（＝わたし）のいとなみを介してあらたに／あらためて生成されている。したがつてテキストがつたえているのはメタ化の現在とそこでの伝承主体のいとなみ以外ではないという

ことにもなるのだが、ことほどきように伝承主体は説話にふかくかわっているのであって、決して等閑にふされてよいものではないのである。

説話テキストの生成に伝承主体がかかわっていると、問題はその伝承主体の「わたし」をどのようにとらえるかにある。これについては従来、つぎの三者のとらえ方がおこなわれてきた。

- ① 共同体の世界観や公共性、心意を体现する存在。
- ② 実体的な、自律的主体としての一人の「人間」。
- ③ テキスト生成の場に成立する言語行為主体。

①は、伝承と共同体また個と共同体との関係に着目してのもので、説話とそのかたられ方をとおして時代や社会、大小の共同体の世界観や公共性などをうかがおうとする考察は、この見方にもとづく。②は、これまでみてきた近代的自我（自立的／自律的「主体」としての個）言説にもとづくもので、かたられる話題のなかの人物形象に関心をよせそこから「作者」の世界観や人間観に言及したり、同一話題間のあつかわれ方の異同から個々のテキストの個性を指摘しそれを「作者」や「編者」の個性に還元しつつ「人間」を論じようとする考察が、この立場をとる。③は、「作者の死」（バルト）のあとのテキスト論、エクリチュール論や言語行為論の影響下に誕生したもので、言語行為の場の規制下にある言語行為主体と話題との拮抗をつうじてテキストが生成されていく、その動態をこそ検討の主題と

する論は、この主体を前提としている。

それぞれは具体的な説話分析にみちびかれてのもので、①は共同体の言説に準拠した言表としてある説話を、②は叙述の間に語り手の「人間」を感じさせる説話を、③は一説話テキストがかかえる意味表現の重層性、べつのいい方をすれば内部矛盾ともいえる多義性をしめす説話を、よく説明する。また、いずれも背景に人間存在についてのそれぞれの思索をもつてもある。したがって軽々に優劣を批評することはできないが、たとえば①の共同体論にもとづく主体像と②の自我論に由来する主体像とをともに説明しうる「主体」観はどのようなものとしてありうるか、また、③の非実体的な行為主体と①②の実体的な主体とをつなぐ「主体」観はどのようなものとしてありうるのか、といったことは、人間存在をめぐるパラダイムの吟味とともに検討されてよいだろう。小論がその試行であることは強調するまでもない。

*

他者と自己との境界ごとに生成し、そこでの対他的な「内的体験」、あるいは世界に流通している「他者の言葉」の参照をとおして形成され更新されつづける、被媒介的で継起的な「主体へわたし」。小論がバフチンを援用しつつ提示する「主体」像、「主体」観とはこのようなものである。ここまでおこなってきたのは、その有効性の瀬踏みや諸相の点検といったこと。対他的な「内的体験」の過程に

において、他者の内面化をとおして形成される「主体」。他者の外部化をこそ希求するところに形成され彷徨し宙吊りになっている「主体」。あるいは「他者の言葉」——これには同一化や制度化を通じて獲得された既存のものやあらたに出会われたものがある——を参照・選択しつつ形成される「主体」。勿論このほか、内面化と外部化の両極をさまよう「主体」もあるうし、「他者の言葉」との境界で逡巡する「主体」もあるう。これらについては次稿において阿部『三太郎の日記』や大杉栄などの言表をしめしつつ検討することにしたいが、こうした諸相がより広般に析出され、ここに提示した主体観の有効性が確認できれば、古典テキストや説話テキストでも「主体へわたし」を問うことができようし、その生成し形成された「わたし」の比較吟味を通じて諸テキストの表現性批評の足場をかためることも可能となるう。

説話をよむとは、またかたるとは、おそらくは他者としての話題との境界の一端でそれらとの対話を通じて「わたし」を生成し形成していくことである。説話集編者のしているのは、その意味で、つぎつぎとあらわれる他者との境界で「わたし」を被媒介的継起的に生成形成していくことだといえそうだが、説話テキストの表現位相は、テキスト生成の場で形成されつづけているそうした「わたし」の位相を、その諸相をあきらかにするなかで見さだめていくところに見とおされていくようにおもふ（その一端は『今

昔物語集』と編纂）（『説話文学研究』29、一九九四、『宇治拾遺物語』の表現）（『中古文学の形成と展開——中古から中世へ』和泉書院一九九五年）にのべた。また説話集以外についても「多言語世界と秩序」（『日本文学』44—17、一九九五）、「虫めづる姫君」考（『国文学攷』153、一九九七）で検討を加えた。それぞれの他者との境界における言語行為の間にどのような「内的経験」があらわれ、そこでどのような「わたし」が生成され形成されているのか。勿論それは、テキストという他者との境界でおこなっているわれわれ自身のいとなみでもある以上、テキストへの問いかけはそのままわれわれへの問いかけ以外ではないのだけれども、ともあれしかし、いましばらくはこうした「主体」観の有効性を瀕踏みしつつ、諸相を概観してゆくこととしたい。（未完）

注

- 本稿は以下の諸論考の統稿である。
- 「はなのはなし」（『国語教育研究』39、広島大学教育学部国語科光葉会、一九九六年三月）
 - 「説話と言表」（『論叢国語教育学』4、広島大学国語教育学研究会、一九九六年三月）
 - 「説話の言述」（『説話論集』第七集、清文堂、一九九七年一〇月）

（広島大学教育学部）