

注釈学的世界像の再検討に向けて

中 村 春 作

思想における言説を我々が論じるにあたって、「作者」というテーマを立てることは可能だろうか。もちろん、「何々における誰某の思想」という形式で論じることは可能であり、これまでも、そして現在もそうした研究は依然生産され続けている。しかしそもそもそういう問いを立てること自体が、現在では余りにもナイーブすぎる設問の立て方であるとするのも、多分一般的常識に属することになりつつあるだろう。今日では多くの場合、ある特定の思想を決定づけるものとしての、いわば特権的な存在としての「作者」像が、そうした「作者」像に投影される、これまた特権的な近代的「主体」（読者・研究者）の在り方に対する自省、批判と共に廃棄されようとしていることは、言うまでもなく周知の事実だからである。たとえば子安宣邦は荻生徂徠の学問を論じるにあたって、次のように宣する。

徂徠学を言説Ⅱ事件・出来事としてとらえること、いいかえれば言説Ⅱ事件・出来事として徂徠にアプローチする観点を設定す

ること、そのことが対立し、斥けようとするアプローチがある。それは思想史が多くの場合、歴史における思想家の言説にアプローチする際にとってきた理解の立場である。たとえば、あの「孔子の道は、先王の道なり」という徂徠の発言を、荻生徂徠という統一された思想主体を構成するどのような契機に深くかわって発言されたものであるかととらえていくことで、その言説の意味を理解しようとする。言説を通しての、その思想主体との内的関係への読みの深まりが、その言説の意味把握の確かさとされるのである。思想的対象へのこうしたアプローチは、言い出されたさまざまな言説をその主体と関係づけてせられる遺漏のない読みの積み重ねのうちに、一つの思想主体を十全に構成することによって終局するだろう。だが言い出され、書き出されたことというのは、そうした言説の発言主体、あるいは書かれた言説の筆者との関係づけでとらえられる意味をこえ出たものである。

〔「事件」としての徂徠学〕

すなわち、「徂徠」なら「徂徠」という歴史的に実在した個人の内面、ないしはその思想形成を読者が追体験し、再構成するような形

で、テキストを読みといていくことを排する、というのである。そうしたアプローチは「所与の言説によってもう一つのほんとうの言説、テキストの筆者のほんとうの意図として読みとられた言説を再構成することをめざしている」ともいえる。」(同前)と子安は言い、さらにまた、思想的言説をなんらかの「歴史のコンテキスト」の内に位置づけるようにしてなされるアプローチ(いわゆる「思想史」)も、言説に対する接近の仕方としては本質のところ、それと同様であるとする。

さきのアプローチ(思想主体の再構成への)が、さまざまな言説を内から統一的に体系づけているような思想主体を再構成することで、その言説の意味の把握を終局させようとするものだとすれば、このアプローチは、さまざまな言説を内から綴り合わせる歴史・物語の筋道を再構成することで、その言説の意味を把握したとするのである。(同前)

こうしたものの見方、すなわち、テキストの解釈をある完結した「作者」像や、なんらかの「大きな物語」の内に還元させることを停止する志向は多分、多かれ少なかれ今日の研究者の内において共通に意識されていることであろうと思われる。そしてそれはもちろん、ここ最近のフーコーらに代表される「作者」論、あるいはテキスト論の流れに沿ったものであると云えるであろう。フーコーは「『作品』という語、それが指し示す単位は、おそらく作者の個人性と同じく疑わしいもの」であること、つまり「作品」と「作者」が共に、本質的には「固有名詞」たり得ないことを説得的に言い、「作者名」とは「言説のある種の様態の特徴を指示するために機能」するもの、「固有名詞のように言説の内部から言説を産出した外部

に在る現実の個人に向かうのではなく、いわばテキスト群の境界を走り、テキスト群を輪郭づけて浮き上がらせ、その稜線を辿って、その存在様態を顕示する、あるいは少なくともその存在様態を性格づける」ものである、としている(『作者とは何か?』)。彼によれば、「これはだれそれによって書かれた」、「だれそれがその作者だ」ということは、ある言説の一定の文化内、社会内における「存在」や「流通」の様態を性格づけるものなの(でしかない)である。ここにおいて「作者」は「作品」と同様、その解釈において収束せらるべき焦点のごときものではもはやあり得ない、ということになるだろう。

しかし一方では、こうしたデスコース論議ばかりが華やかな、いわば言説の空中戦の如き現状を批判して、古典的スタイルでのテキスト解説の方法の復権や、その有意義性を説く例も、最近いくつも見られるようである。近ごろ出たばかりの水林彪『記紀神話と王権の祭り』も、問題意識としてはそうした趣旨のものである。彼は近來のテキスト論中心の古代神話研究(具体的には上野千鶴子らによるもの)を批判しつつ、次のように言う(『古事記』を読む営み)。

私が、テキストの理解、解釈というとき、そこには、おおよそ次のような事柄が思いうかべられている。テキストの〈理解〉とは、一語一語、一文一文の意味を確定し、そして、作品全体の意味(作者がその作品において、語ろうとし、語りえたこと)を明らかにする営みのことである。たとえば、「千位戸戸」の語義をたずね、「神夜良比」の文章の意味を確定し、そのことを通じて、須佐之男命に託して安萬侶が何を語ろうとしたのかを考えること

が、そうした営みである。テキストの〈解釈〉とは、そのようにして〈へ理解〉されたテキストを、一個の社会的産物として、人々の歴史的な営みの総体の中に位置づけ、その歴史的意義を問うことである。『古事記』に即していえば、この物語りの全体が、八世紀初頭の日本という、特定の時代の特定の地域における人々の営みの所産として、どのような意味をもっていたのかを考えようとする試みである。

ここにおいて水林は、『古事記』というテキストを「律令国家が、太安萬侶という天才を得て創造した〈宮廷神話〉すなわち政治思想的な作品」であると断定し、「認識の対象となるテキストも社会も、認識主体の主観からは独立して存在している客観的実在」であるとす。そしていわば「一語」を全体の中へ、全体を「一語」の解釈の内に、といった手順の過程において、ある一貫した「作者」の意図の下に成るものとしてのテキストを、再構築しようとしている。

「部分の正しさ」が「全体の正しさ」を証し、その逆もまた、という形で、ある統一されたテキスト世界（の理解）を作りあげようというのである。言うまでもなく、こうしたテキスト解釈の態度は、前の子安の挙げた「あえて採用しない二つのアプローチ」の一番目のものに、より近似する解釈の態度である。「获生徂徠」という特定の「思想家個人」がその成立の前提とされる徂徠のテキストについての議論と、一般的には匿名性のものとされる「神話」のテキストに対する議論を同列に論じることが無理があるかもしれないが（ただし水林は「作家」＝太安萬侶を前面に出している）、ここでは、思想的テキストの解釈における対蹠的なありようを明確に示すものとして、提示したままである。

それでは一体このどちらの態度がテキストに対するアプローチとして正しいのであろうか。それともこれは、そうした正・否の事柄ではなくして結局、論者の「好み」、議論するスタンスの違いの問題なのであろうか。そして、はたして両者がより高次の次元で共有し得るような視点は存在しないのであろうか。これはたとえ筆者にとつては、既に解決済みでも、空想的でも、また一般的にすぎる問題でもない。自らが何らかの思想的言説を分析し論じようとする際、こうした両者の視点の中間領域において揺れ動きつつ何かを言おうとしている、というのが、筆者自身の乏しい経験を振り返っての正直な感想なのである。それはつまりこういうことである。私たちが過去のテキストを（いずれの方法であれ）理解し、それを言語表現の中に定着させるとき、私たちはすでになんらかのコードに依存してそうした行為を行っている。そしてそうしたコードは常に歴史的な、あるいは空間的なコンテキストに依存するものであることは言うまでもないことであり、私たちがなにごとかを語り、論じる際には、こうしたコードに仮託することなしに語り得るものはないのである。そのようにして在る「私」というものの存在が、三者（テキスト、作者、解釈者）の間の連絡を常に可変型のものとする。いわゆる「解釈学的循環」である。こうした「循環」のありようを認識することは、抽象レベルでの自己内省の契機とはなり得るが、個別の議論の場面において、真にそうした内省を「現前」し続けるようなかたちで、文字に定着させる（すなわち解釈という言述の内に展開し続ける）ことは、ほとんど不可能な事態のことのように、筆者には思われるのである。議論は常に壊され続け、先延べされていかなければならない。そうではありつつ、それぞれの時点

で私たちは常に何ごとかを「語り」、「意味づけ」する。そういうことから言えば、解釈者の「先入見」を停止させる、あるいは所与のテキストの自明性を「壊す」というのも、一つのより大きな外側からの（別のレベルでの）「意味づけ」に他ならない。テキストに対するアプローチとして、フーコーのする議論の優位性を私たちは確かに認めつつ、一方で、それもまた一つの「統一的理解」を求めようとするものではないか、あるいはあるより大きな外側に（実は）あるはずのもの、自らの分析の「枠」の姿、を見ないようにして展開されているのが最近のテキスト論なのではないか、とも思うのである。

そうしたいわば隠蔽された「分析枠」、それをたとえば「抽象的外部」（野口武彦）と称することも可能である。

二

野口武彦はかつて、「江戸学ブーム」を批判して興味深い小林秀雄批判、柄谷行人批判を述べたことがある（『現代江戸学の原質——本居宣長におけるポストモダンとプレモダン』）。そこで展開されている、方法論上の小林秀雄と柄谷行人との相似性（「ことほどさように、柄谷氏は小林秀雄の後継者たる名に恥じない。」）をめぐる議論の詳細に、今立ち入る余裕はないが、論の後半部、江戸期「注釈学」に関する柄谷の議論（主として、断続的に発表された評論、「注釈学的世界——江戸思想序説」を指す）に対する野口の批評のポイントの部分を、少し長くなるが見てみることにしよう。

「注釈学は、朱子におけるように、哲学に下属するものではなく、また、哲学と別個にあるものではない。注釈学は、『哲学』

をディコンストラクトする外部性であり、仁斎以後、哲学は注釈学としてしかありえない」（『江戸の精神』、『現代思想』所収）と柄谷氏はいうのだが、このとき、いわゆる「外部」として想定されているのが、同時代空間とはどこか別箇のいわば抽象的外部であることは論理必然的である。この論法は、当然のことながら、宣長のケースにも適用される。いわく、「自らの日常的な思考を疑うこと、いわばそれを現象学的に還元して行くこと、そのような内省が、同時に、『古の道』を明らかにする作業と切りはなせないのである」（『同前』）と。そうかもしれないし、そうでないかもしれない。結局のところ、さきのウィトゲンシュタインの原理によって、小林秀雄の場合と同様に、是非可否の論議は不可能でありうるのかという、それこそ方法論的な疑問の提出のみである。

仁斎は大名家の招聘をこわって町人儒者としての意地をとおした。徂徠は、純粹封建制への復帰を主張しつつ、徳川幕府の衰運を予言した。宣長は、『玉くしげ』に見られるように、巧妙に現実政治への参加を回避した。その結果、亜流たちの間に、政治学的訓練なしに政治参加するアマチュアどもを作り出してしまった。要するにみなさん、いやになるほど肉質的で具体的な江戸時代の「内部」に生きていたのである。いったいなぜ、和（内部）をもって和を制する態の方法論が「探求」されないのか。（傍点）は野口）

「夷をもって和を制す。これが（柄谷の言う）『注釈学的世界』の基本的な方法論である。」とするのが、野口の柄谷評のポイントであり、そこで言う「夷」とは、前出の「抽象的外部」のことであ

る。野口が何を以て「和（内部）」をもって和（内部）を制する態の方法論」と考えているかは、必ずしも筆者にとって明らかではないが、彼が言うごとく、柄谷の江戸の「注釈学」へのまなざしの内には、「歴史的連続性への拒絶の姿勢、対象の自己完結性、それ自体性へのいちじるしい傾き」（同前）があるというのは、一つの見方として言い得るであろう。

宣長や仁斎の言説を、その語り出されたコンテクストや時代性をいわば捨象して、その方法論のみを今日のポストモダンの観点から整理するというのは、確かに新鮮で開拓的な作業であるのだが、それが一見ニュートラルな「方法論」上の地平においてのみ語られるため、かえって隠された「価値づけ」、隠された「外側の枠」が気になるのである。私見によれば、そうした弱点があらわになるのは、たとえば彼が仁斎の『論語』注釈の言説の内に「他者」の発見を読み込む（見出す）ところであろう、と思われる。櫻井進は柄谷の江戸「注釈学」研究が中断せざるを得ないわけとして、それは柄谷が「江戸を朱子学的な理の形而上学の脱構築がすでに完了した一脱構築が完了することなどあるのであろうか、脱構築が完了したとするならばそこであらたな形而上学が発生したことを意味するのであり、そこから再び脱構築は開始されなければならない一表層のみが存在する、遠近法的な視線の存在していないポスト・モダンな社会としてとらえ、徳川思想について語り始めた」点にある、としているが（「われわれにとって江戸は他者か」）、そうした批判はまさに一面で当を得ていると思われる。

柄谷は最近の議論で、「日本のポストモダンリズムはブレモダンなもの」と表裏一体です。…（中略）…ある意味では、それらはいつで

も相互に入れ替わりうるものであって、けっして一義的なものではありません。しかし、大切なのは、そういう評価ではなくて、われれ自身がそこにおかれていてる条件を検討することだと思えます。」と断った上で、日本文化全般に関わる大きな分析を行っている（「双系制をめぐって」）。そして、その議論のまとめとして、日本文化における「双系制」という観点を提示し、「日本の会社のような組織は、個人から成り立っているのではなく、家族的血縁から成り立っているのでもない。それでいて、きわめて「イエ」的な団結がある。それは、個人主義でも集団主義でもなく、いわば「柔らかな個人主義（集団主義）」です。こういうものは、西洋にも中国・韓国にも見られません。」と語っているが、そうした経過を見ると、それは「文化における「双系制」という観点」を、いかに「これは「構造」ではない」と本文中に力説しても、議論が自然と「日本文化論」的方向に流れていくことは否定しがたいであろう。こうしたことは、「抽象的外部（ニュートラルで、かつ議論の前面からは隠された）」からのまなざしに依拠してなされる議論が、場合によっては価値志向的「文化論」に収束しかねない可能性を暗示しているようにも思われるのである。江戸時代の思想が内包する、時間性や空間性を捨象した彼の江戸期「注釈学」の研究にも、それは一面通じているだろう。そしてそうした可能性は、今日のポストモダンの観点からなされるテクスト論が、一般的に内包する問題の一つであると思われる。

それでは私たちはどういう立場を取るべきなのか、あるいは取ることができているのか、それも如何なる領域において。

前節で筆者は、主として柄谷の江戸期「注釈学」研究に対する批判を参照しつつ、ポストモダンの視点からなされるテクスト論に内在するであろう問題点を述べたわけだが、それはあくまでも私たちにとっての「躓きの石」として指摘したのであって、基本的には彼の着目それ自体には、無視できない研究の可能性が示されていると考えているのである。そのことを次に述べる。

始めのほうで筆者は、テクスト解釈において「作者」あるいは「作品」に対する立場として、二つの典型を挙げ、その上でフーコーのする議論の優位性を述べた。しかし、解釈の現場におけるその適用に、いくつかの越えられるべき困難なハードルの存することは、すでに論じた通りである。そしてもう一つの問題点としては、そうしたテクスト論、「作者」論が有効に適用され得る世界というものが示されるべきであろう、ということがある。すなわち、「作者」、「テクスト」、「読者」という問題がより鮮明に私たちの「解釈」という営みの前面に出てこざるを得ないような領域のことである。それがつまり、「注釈学」的所産に埋め込まれたものとして在る、(そして今日にまで続く)私たちの思想的言説の世界である。そこに着目し、それを特徴的に実現した世界として、江戸期における思想言説の展開を、柄谷が「注釈学の世界」と名づけて提示したことには、やはり大きな意味がある。

私たちが自らのありようを理解し、それを思想的言説の内に定着させようとするとき、きわめて単純化して言えば、たぶん二通りの筋道があるだろう。自・他の比較、対照を通じて「自」のありよう

を理解し言説化する―すなわち、ある「共時的」な場において、自・他の異なりの意識を契機としてなされる場合と、過去からの歴史的な連続性において―すなわち、「通時的」な場において、自らを定位させる場合と、この二つの筋道があり得る。もちろん、どちらか一方のみで自己了解や、その言説化がなされるわけではないが、これも作業上の手順として単純化して言えば、後者の方、すなわち「通時的」な場における自己了解とその言説化がその主たる部分としてなされたのが、日本であり(特に近世以降の)、東アジアであった。日本、及び東アジアの知的世界がそのようであるわけとしては、従来、仏教の「古典(経典)中心主義」や儒教の「尚古主義」が挙げられてきたわけだが、そうした因果関係の追求には今さしあたって関心がない。要は、そのようにしてある私たちの思想的言説の世界に、そのような言説の歴史の堆積(歴史的な意味の網の目)の果てに在る私たちが、どう対処し、どう「異化」し、どう対象化するか、ということである。その際に、「作者」及び「テクスト」の問題は、注釈者と「経典」、私たちと江戸期の「注釈的世界」という二重のレベルにおいて存在することになるだろう。そうした点で、過去の「文献学的伝統」(それこそが、すでに在る言説―いわゆる日本の言説―のストーリーの内に、〈学問的客観性〉の名の下に単線的に入り込んでいったものなのであるが)とは異なるかたちで「注釈学の世界」を提示した点に、柄谷の分析の斬新さがある。

過去の日本の「文献学的伝統」に内在するイデオロギー性、問題点については、早くは西郷信綱(『国学の批判』)や戸坂潤(『日本イデオロギー論』)「文献学」的哲学の批判(『日本イデオロギー論』)などにおいて論じ尽されているので、今また言及するに及ばないであろう。それらと

は、明確に異なるかたちで柄谷が江戸期「注釈学」に立ち向かう際に、その分節点としたのは、朱子学の「理」をこぼむことで成立する「注釈学」の変質であった。彼は「理」（朱子学）中心の儒学を西洋近代における「ロゴス中心主義」に類推してとらえ、それへの批判、抵抗があくまでも「テクスト空間」の内部において行われたことに注目する。朱子学の「理」的世界観との格闘の場合において近世日本思想の質が論じられるのは、彼に限らず常識的な事柄に属するが、彼はそれを西洋思想におけるデリダの「脱構築」に相当するような、「知」の枠組みの大きな変革であるとして捉える。そしてそれを仁斎や徂徠による、朱子学風の注釈ではない、つまり形而上学に奉仕するものとしてではない、「テクスト」の「テクスト性」の発見というドラマにおいて論じようとしている。

仁斎におけるこういう飛躍を、歴史的に説明することはできない。仁斎の「注釈学」は、朱子学のなから飛躍的に出現したのであって、それは、たんに注釈の長い伝統から出てきたのではない。それに比べれば、仁斎の「気」についての考えが朱子とどうちがうかというようなことは、たんに派生的な問題にすぎない。彼の飛躍的な転回は、『論語』をテクストとして見出したことにこそあるのだ。

（前掲「注釈学の世界」）

仁斎、徂徠以後の「注釈学」に関して、こうした着目はそれ自体としてはまったく正しい。そしてそれは、まさに私たちと「注釈学的」所産としての思想的言説との関係に重ね合わせて考えられるべき問題であることも確かである。しかしそれは、仁斎が『論語』のダイアローグ的世界に「他者性」を見出した、という風には読み込まれるべきではない。それは、私たちと江戸期「注釈学」との関わりに

おける問題ではあり得ても、彼らにおける「注釈」の主題ではない。仁斎にはあくまでも「意味血脈論」があり、徂徠には「先王の道」や「礼」がア・プリオリに存しているのである。それよりも、柄谷自身の言葉を借りるならば、「ある決まった言語体系、ターミノロジーを自前で変形しながらやっている姿」（「江戸の注釈学と現在」）そのものの内部にこだわりつつけるべきなのだ。「仁斎によって、『読む』ということが始まった、といえるのです。言葉の意味というのは、定義によって決められているのではなく、その具体的な用法から徐々に浮かび上がってくるものだとということを仁斎はわかっていった。（同前）、「肝心なのは「定義」ではない。仁斎が注目したのは、『論語』の言葉である。」（「注釈学の世界」）という、まさにその「用語法」的に形成される意味のネットワークから社会的に有意味なものとして浮かび上がってくる仁斎的な世界、あるいはそのような「言説の様態の特徴を指示すべく機能」する「仁斎」という「作者」名、その生成過程にこそ私たちの分析の眼が注がれるべきなのである。そしてそこにこそ、私たちにとって江戸期の「注釈学」を対象化する道があるように思われるのである。そうした作業は、人類学者のフィールド・ワークにおける「民族誌」記述の場面にどこか似通っているように思われる。

人びとが社会的なやりとりの現場で、どのような志向性をもって、社会的に共有された文化コードやイデオロムを参照しつつ、印象を操作しているか。また固有の志向性をもった読みを示しあうことで、共軌的世界の中から、社会的事実としてのイデオロムや信念をつくりあげてゆくのか。またそのような印象操作の中に見出させる手法は、具体相でみるならば、文化的に固有なレトリ

ツクの形式をもってはいるが、その背後に、人間にとってより一般的な論理が見出だせないか。

(谷泰『文化を読む』)

『論語』は毎日のこまごまとした問答であるが、たとえば大海も水、一勺の水もまた同じ水であるように、千言万語するところも皆一つの理なのだ。必ずすっきり見通し得て、それを他の書物に推し及ぼせば、道理は皆通じることだ。『朱子語類』巻十九といった、「理一分殊」の言語観から隔絶したところで、仁斎や徂徠、そして宣長の注釈は為された。彼らはまさに、用語法的に意味が形成されるものとしての「イデオム」や、「文化コード」としての事物の連関に執しつづ、「注釈学的世界像」を形成したのである。彼らのそうした行動、読解を促したのは確かに「政治的無意識としてのイデオロギー」であったかもしれない、それは「テクストからの『呼びかけ』」に応じる「自己発展と開示のドラマに類した行為」ではなかったかもしれないが(緒形康「徳川思想研究序説(一)」(参照)、それはやはり『論語』や『古事記』といった「テクスト」を通じて初めて意識される、「共軌的世界」だったのではないか。その「共軌的世界」を内側からいかに対象化してゆくかが、問われるべきではないか。そして、そうした「世界」における出来事として「作者」ととらえることによって、日本の思想的言説における「作者」の問題の所在も明らかになるのではないか。彼らは「対話すべき「他者」として「テクスト」を見出したのでもなく、「テクスト」の内に「他者」を見出したのでもなかったが、また「テクスト」を離れてなにごとかを言い得たわけでもなかったのだ。それは、文字通り『古事記』を「脱構築」してしまった平田篤胤の場合においても同様である。彼らのそうした一連の営為の外郭を「注釈学的世界像」と規定

した上で、その中における「意味」生成の過程、隠喩、及び換喩作用を媒介としての社会的力の発生(特に篤胤の場合など)の過程、を分析し対象化することが、筆者にとってのこれから先の課題となるであらう。

引用文献

緒形 康「徳川思想研究序説(一)」(『文學論叢』九五、愛知大學文學会、一九九〇年、所収)。

柄谷行人「注釈学的世界—江戸思想序説」I・II・III(『文藝』河出書房新社、一九八六年、春季号・夏季号・秋季号、所収)。

同「江戸の注釈学と現在」(『言葉と悲劇』第三文明社、一九八九年、所収)。

同「双系制をめぐって」(『文學界』文藝春秋、一九九一年、一二月号、所収)。

子安宜邦『事件』としての徂徠学』青土社、一九九〇年。

西郷信綱『国学の批判』未来社、一九六五年。

櫻井 進「われわれにとって江戸は他者か」(『日本文学』四六〇、日本文学協会、所収)。

谷泰 編『文化を読む』人文書院、一九九一年。

戸坂 潤『日本イデオロギー論』岩波文庫版、一九七七年。

野口武彦「現代江戸学の原質—本居宣長におけるポストモダンとブレモダン—」(『新潮』新潮社、一九八七年六月号、所収)。

ミシェル・フーコー『作者とは何か?』(清水徹・豊崎光一訳) 哲
学書房、一九九〇年。

水林 彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店、一九九一年。

(なかむら・しゅんさく/広島大学)

今月号掲載の論文要旨

日本における思想的言説を題材に「作者」及び「テキスト」を論じる場合、それは必然的に、わが国の思想の「注釈学」的ありようへの内省へと向かわざるを得ないであろう。今日の私たちの「テキスト論」における「作者」や「読者」の問題と、江戸期の「注釈学的世界像」が内包する問題とは、どのように連続し、また断絶しているのか。柄谷の議論を批判的に継承しつつ、「注釈学的世界像」に対する今後の研究の展望を得る。

注釈学的世界像の

再検討に向けて

中村 春 作

Towards the Reconsideration of a World View Created through Commentary

Shunsaku Nakamura

Discussing the “author” and the “text” in the light of intellectual discourses inevitably leads us to reflect on the state of thought in this country which exists as “commentary.”

How are the problems of “author” and “text” grappled by those of us who practice textual analysis connected with, or disjunct from, the problems contained in the world view created through a commentary in the Edo Period? I will attempt to present an alternative perspective to the world view created through a commentary by critically elaborating on the theory of Kōjin Karatani.