
「義絶」される「中国語」／「私産^{しざん}」する「日本語」のグラマトロジー
 ——漢字と仮名を使用する「日本人」による斜めからの問い

大杉重男

1. 「距たり」を「際立たせる」ことをめぐるアポリア

日本人は古代において中国文明と出会い、日本語を漢字で表記すると同時に、一部の中国語を表記は元の漢字のまま発音を日本的に変容させて日本語の中に取り込み、更に漢字からより表音的な文字としての仮名文字を派生させた。以後一九世紀における西欧文明の本格的な到来まで、日本人は日本語を漢字と仮名を併用して記述して来た。明治維新以後日本が急速に近代化したことと平行する形で、日本語の文章はまず定型化された訓読体に統一され、そこから言文一致運動によって新たに人工的に作り上げられた標準的な話し言葉を中心に再構成される。そして西欧の文献が大量に翻訳される過程の中で、漢字を日本語から追放し、ローマ字のようなアルファベットの表記法に変えるべきだという考えが起こったが、文学者たちの抵抗(森鷗外や芥川龍之介)もあり、帝国期には実現しなかった。しかし一九四五年の日本の敗戦とその後の民主改革を契機に、新仮名遣いと新漢字に基づく表音主義的文字改革が遂行される。そこでは旧漢字や仮名遣いは、日本を敗戦に導いた封建主義的因習の象徴のように考えられた。しかし一九八〇年代以降、日本が「先進国」としての自己認識を確立し、これ以上近代化しなければならないという強迫的衝動が薄れ、またとりわけワープロの発明以後の情報技術の発達によって難読漢字の表記が容易になったことも相まって、現在では漢字仮名併用という表記法は、日本語の文章の表記形式としてむしろ以前より安定した地位を得ているように見える。

しかし問題は一つ解決していない。日本人と日本語にとって漢字と仮名とは一体何か、それは思考や思想(の翻訳)にどのような屈折を与えているのか(あるいはいないのか)を問うことは、日本と中国や朝鮮といった東アジアの他の文化との関係を考えることであり、漢字文化圏¹

¹ 齊藤希史『漢字世界の地平 私たちにとって文字とは何か』(新潮社、2014年)によれば、「漢字文化圏」という用語は1963年に出版された『日本語の歴史2 文字とのめぐりあい』第三章「ひろがりゆく漢字文化圏」において亀井孝が用いたことから普及した。齊藤は、この言葉は、「同文同種」という「日本による東アジア統合という政治的野望と深く関わっている」言葉を想起させるので、代りに「漢字(文)圏」という概念を用いることを提唱する。しかし「同文同種」的イデオロギーは、日本だけではなく現代中国にも見られるので、その政治的文脈を単に削除して別のニュートラルな言葉に置き換えるのではなく、むしろ過去と現在の政治的文脈を記録しつつ脱構築するために、ここでは「漢字文化圏」という言葉を使い続けたい。

が現代においてどのような思想的意味を持つのか（あるいは持たないのか）を考えることにもなるはずである。

ここではヘクター・G・カスターノの「ジャック・デリダによる中国語」²を出発点として、この問いを考えてみたい。デリダは『グラマトロジーについて』において、プラトン以来の西欧形而上学を「音声中心主義」と「ロゴス中心主義」を結合したイデオロギーとして分析し、その過程で、西欧的思考において、中国の漢字による文字システムが、アルファベットに比較して、声に対して非現前的であるが故に、劣ったものと見なされることを批判的に論述した。しかしこのデリダの漢字への言及は、デリダが中国語文字の「音声中心主義」「ロゴス中心主義」に対する「外在性」を実体的に考えていたとの批判を招いた。カスターノはそうした批判を検討した上で、カスターノはジャック・デリダの思考における「中国への問い」を分析し、「中国の「外部性」とされるものは、中国語エクリチュールの「幻惑された [hallucinated]」考え方ではなく、むしろ西洋哲学のテキストの内部にある、「クリプト」に立脚したものだ」と述べる。カスターノによれば「デリダは、象形文字とアルファベット文字を対立させるのではなく、象形文字の価値を一般化し」ていたのであり、〈différance〉というデリダの有名な造語は、アルファベット文字の中に象形文字性を現出させる言語的实践として解釈できる。

このカスターノのデリダ理解は、アルファベット文字システムの内部の側からのデリダ解釈としておそらく洗練された周到なものであるだろう。しかし、象形文字（漢字）と表音文字（仮名）がハイブリッドに組み合わされた日本語という文字システムの内部にある私は、デリダ／カスターノがフランス語の側から中国語へ向けて演じて見せる文化的・言語的越境が、フランス語と中国語の間にある日本語を盲点とすることになっていないかどうかを、斜めの位相から問わざるを得ない。

翻訳は、基本的に二つの言語（自国語と外国語）の間で遂行される。しかし日本語は、もともと中国語を制度的に外付けしているために、日本語への翻訳は三つの言語（和語、漢語、外国語）の間で起きているように見える。そしてその場合の外国語に中国語が含まれる場合、翻訳はある種の危機に見舞われる。カスターノが紹介する豊崎光一は、中国古典の引用を本質的な要素として含むヴィクトール・セガレンの詩集「碑」を日本語訳することの困難性を次のように記述している。

それはこうです、日本語の文は通常かなり多くの漢字を含んでおり、そしてすでに申し上げたように、シナ語のエピグラフとフランス文とは翻訳の関係にあるために、日本語訳がエピグラフにあるのと同じ漢字を含んでいるということが起ってくるのです。シナ語のエ

² 本稿は、2022年4月22日に開催された脱構築研究会セミナーにおけるヘクター・G・カスターノの講演原稿「ジャック・デリダによる中国語」（森脇透青訳）と、それに対する私のコメント草稿「漢字を使用する日本人からの反転した問い」を踏まえ、セミナーでの質疑応答で得られた知見に基づき新たに書き下ろしたものであり、日本の文脈における文字学的思考のはらむ諸問題を素描することを試みている。

ピグラフとフランス文とは翻訳の関係にあるために、日本語訳がエピグラフにあるのと同じ漢字を含んでいるということが起ってくるのです。シナ語の文中の単語が教養ある日本人にとってはほとんど完全に理解可能なものだということを付け加えねばなりません。したがって翻訳者はそれらの単語をそのままにしておくことになる。言うまでもないことながら、こうした状況下では、対立の、「エグジティスム」の効果は、無に帰されるとまではいかなくとも、少なくとも目に見えて滅殺されてしまうこととなります。また、シナ語も日本語同様上から下、右から左へと書かれるということをも知っておく必要があります。そこからしてシナ語とフランス語とのあいだに結果する対照の効果もまた失われる。こうして ^{オリジナル}原文の——と云ってすでに引用 - 翻訳であったオリジナルの——裡に存在していた還元＝縮減不能なあの距たりを危険なまでに還元＝縮減してしまったこととなります³。

セガレンの詩は、「シナ語のエピグラフ」をフランス語の本文が自由に読み解いて行く形をとっている。しかしそのエピグラフは漢文なので、日本語への翻訳者は、エピグラフは訳さずにそのまま引用し、フランス語文のみを訳して提示するという選択をすることになる。セガレンの「エグジティスム」は「漢字とフランス文とのあいだの極めてはっきりした距たり、対立」の「還元＝縮減不能」性を詩において提示しているが、日本語訳はその「距たり」を「還元＝縮減」してしまう危険をはらんでいる。

翻訳とは、理解できない文を理解できるようにするという意味で、原文との「距たり」を「還元＝縮減」する行為であると通常は見なされているが、豊崎はベンヤミンに倣って「翻訳者は、あらゆる方途をつくして距たりを還元＝縮減しようと努める代りに、思いきってその距たり自体を際立たせるべきです」と主張する。豊崎は「碑」を部分的に日本語に訳しているが、詩集全体を訳する前に急逝した。残された訳業から、豊崎がどのように「距たり自体を際立たせる」作業を行ったのか具体的に検証する能力は私にはないが、豊崎は日本語と「シナ語」との間の「距たり」について、「漢字とフランス文とのあいだの極めてはっきりした距たり」ほど明確な認識は持っていなかったようには見える。そのことは「シナ語」という言葉の選択に徴候的に現れている。

「シナ」は「支那」と当て字されることの多い言葉であり、語源的には英語の China やフランス語の Chine と同じとされ、明治維新以後第二次大戦の敗戦以前の帝国主義時代の日本で広く使われた呼称である。しかし中国側は侮蔑的ニュアンスの強い「支那」の呼称を好まず、一九三〇年国民政府の抗議を受けて浜口内閣は常則として「中華民国」との呼称を用いる旨を決定し、更に敗戦後の一九四六年日本外務省は申送り文書「支那の呼稱を避けることに關する件」を出して、中華民国代表者からの要請により「今後は理屈を抜きにして先方の嫌がる文字を使はぬ様にした」と表明した。だがその後も、一部の日本人は、さまざまな理由（政治的・美学的・慣習的・差別的）で「支那」「シナ」という語を使い続けている。

³ 「翻訳と／あるいは引用」、『他者と〔しての〕忘却』（筑摩書房、1986年）所収。

中国を「支那」「シナ」と呼ぶか「中国」と呼ぶかというこの争いは、中国と日本とが、漢字を少なくとも部分的に共有していることにおいて、お互い十分に距離の取れた他者ではないことを示している。「支那」という言葉の侮蔑的ニュアンスは、漢字語であるが故に中国人に容易に（誤解を含めて）伝達され得る。他方「中国」という漢字語もニュートラルではなく、世界の中心が中国にあるという中華意識をそれを使用する者に意識させる（同様に「倭」と「日本」の間にも、「支那」と「中国」の関係に類似した構造がある）。

豊崎がなぜその文章の多くで「シナ」という語を用いているのか、豊崎自身による説明はない⁴。豊崎が保守主義者やナショナリストではないことを踏まえて、理由を美学的に推測すると、それは日本語と中国語との間の「距たり」を「際立たせる」実践の一環であったと考えられるかもしれない。漢字ではなく片仮名で書いていることも特徴的である。しかし理由はどうあれ、「シナ」という語を用いることを、中国人の読者が差別だと感じる可能性は常にそこに開かれている。それはセガレンの「エグジテニスム」が、彼の批判する西欧植民地主義的エキゾティシズムと本当に区別できるものなのかを問うことにもつながるかもしれない。そしてこれは特殊な問題ではない。他者との「距たり」を「際立たせる」ことは、その際立ちそのものの効果によって、常に他者を「差別すること」と隣り合せの関係にあること、そしてだからといって逆に「距たり」を「還元＝縮減」し、「距たり」が目立たないように曖昧化することも、やはり別の「差別」につながるかもしれないことを常に考える必要がある。

2. 「思想絵画」としての漢字

フランス語と「中国語」の間の絶対的な距離はあまりにも明瞭で錯覚の余地がない（それ故にフランス語の中に「中国語」と呼べる何かを埋め込み暗号化もできる）が、「日本語」と「中国語」との間の距離は、幻惑的なまでに捉えがたい。近代において西洋人は、しばしば「日本」を「中国」への通路と考えた。デリダが「音声言語パロニールと文字言語エクリチュールとを結びつける別の体系に接近することによって、言語と文法というエピステーメの基礎的カテゴリーを解体」し、「マラルメのそれとともに、最も根本的な西欧的伝統の最初の決壊であった」と評価した⁵フェノロサは、自身の中国研究における日本の寄与を最大級の賛辞をもって語っている。

わたくしは、たぶんわたくしの仕事に、一つの価値があるだろうと主張したい。それは日本式中国文化研究法をはじめと取り入れたことだ。これまでヨーロッパ人たちは、なんとなく、現代の中国研究の学説を鵜呑みにしてきた。数世紀前に、中国はその創造的自我の多くを失い、自分自身の生の根源を洞察する力を失った。しかし、そのオリジナルな精神は、すべてのオリジナルな新鮮さをとどめて、日本に移植され、なおも生き、生長し、意

⁴ 足立和浩によるデリダ *De la grammatology* (Paris:Minuit,1967) の訳『根源の彼方に—グラマトロジーについて』（現代思潮社、1972年）は、一貫して「中国」ではなく「支那」という訳語を用いている。

⁵ 『根源の彼方に—グラマトロジーについて』上191頁。

味を伝えているのだ。今日、日本人たちは宋王朝下の中国の文化に、ほぼ匹敵する文化の段階を示している。わたくしは幸運にも、ながい年月のあいだ、森槐南教授の個人的生徒として学ぶことができた。教授は、たぶん、現存の、中国詩の最高の権威であろう⁶。

フェノロサは、中国本土では失われた「中国文化」が「オリジナルな精神」のままに「すべてのオリジナルな新鮮さをとどめて」「移植され」た空間として日本を語る。「数世紀前に、中国はその創造的自我の多くを失」ったとあるのは、おそらくモンゴル帝国による宋王朝の征服以後、中国は文明的に停滞に陥ったという考えを指している。フェノロサは明治時代の日本を、失われた「中国文化」の正統的な継承者として位置づける。ここにはフェノロサが学んだ森槐南の中国観が投影されていると見られるが、日本帝国主義（槐南は、伊藤博文暗殺事件の際に負傷している）と西欧オリエンタリズムの共犯関係をそこに見るのは容易である。

フェノロサは槐南を「たぶん、現存の、中国詩の最高の権威であろう」と述べることで、中国と日本との間の「距たり」をほとんどないものとして描き出す。「中国」を代補するものとして「日本」を見るこのフェノロサの態度は、フェノロサの遺稿を整理し、『漢字考』を編集出版したエズラ・パウンドによって増幅・発展されている。

パウンドは北園克衛宛の書簡の中で次のように述べている。

いずれにしても私は、表意文字 (ideogram) を必要としています。私はそれを私の仕事の中で、また仕事のために必要とし、また発音と音声学をも必要としているということです。半端な教育しか受けていない幾人かの愚か者たちは、表意文字を読むために日本の発音を用いるフェノロサの用法を続けている私を鼻であしらってきました。私は続けるつもりです。全き音として、「ダイ・ガク」(Dai Gaku=大学) は「ター・ツゥー」(Ta Tsü) よりも良く響くのです。東洋から西洋へ伝達する問題となると、中国語の発音の大半は全く役に立ちません。私たちは中国語の発音の一部は聴き取らず、残り〔の大半〕はシューツという音か、モグモグ言う音なのです。フェノロサは（私は正しいと思いますが）、日本で『詩経』の古い発音が保存されてきたのに対し、中国では北方からの様々な侵略が古い発音を破壊した後長い時間が経過していると書きました⁷。

パウンドは、表意文字=漢字の発音として中国語よりも日本語の方が優れていると見なす。これは日本語そのものをパウンドが評価しているということではない。同じ手紙でパウンドは仮名文字のことを「不器用で面倒」(clumsy and cumbersome) であると述べ、少なくとも最も良い詩

⁶ 『アーネスト・フェノロサ=エズラ・パウンド芸術詩論 詩の媒体としての漢字考』、高田美一訳、東京美術、1982年。

⁷ 1940年11月15日付。引用は *Ezra Pound & Japan* (Forgotten Books, 2012) より引用者による訳。訳にあたっては高田美一の訳文（『漢字考』解説、前掲フェノロサ=パウンド『漢字考』所収）を参考にした。

を一篇ローマ字に音訳して北園が主宰する詩誌『VOU』に掲載するべきと北園に助言している。パウンドによれば、表音文字としてはアルファベットの方が仮名文字よりも覚えやすい。

またパウンドは日本語の発音がイタリア語に良く似ているとも述べているが、日本語はイタリア語の代補として漢字にふさわしい発音とされているのかもしれない。パウンドがムッソリーニを支持していたことも偶然ではない。パウンドにとって重要なのは「東洋」(EAST)であり、中国と日本の区別はそこにはない。『漢字考』でフェノロサが中国詩の例として、菅原道真の漢詩の第一句「月耀如晴雪」を挙げていることはそのことを端的に示している。パウンドは自分の望んで想像した「東洋」を鏡として「イマジズム」詩を創造し、それによって西洋文学に革新をもたらした。

カスターノは、フェノロサの漢字観は「究極的には、漢字が諸事物の有契的〔motivated〕な「図像」(それは有契的な象徴である)であって、現実と言語のあいだのある種の自然な紐帯に根拠づけられていることを前提している」としているが、実際フェノロサは中国詩を次のように特徴付けている。

中国詩は絵の迫力と、音声の可動性をもって、同時に話すのだ。ある意味で中国詩は両者がかねて、いっそうオブジェクティブで、いっそうドラマティックなのだ。中国詩を読むとき、われわれは心中の対象物をいつわりおもい浮かべるのではなく、物(things)が物自身の因果を産み出すのを見守っているようにおもうのだ⁸。

中国詩は絵と音声によって同時に話す。この二重性の認識は、読むことが音声的であると同時に視覚的行為でもある漢文訓読によって漢詩を読む体験に、発想の起源があるのではないか。少なくともフェノロサやパウンドの漢字受容の源泉になった森槐南が、距離なく「中国詩」に接することができたのは、漢詩文を中国語の発音を知ることなく日本語の発音で読み下すことのできる訓読というシステムによってだった。

日本の特異な漢字学者である白川静は、訓読による漢字研究について次のように語っている。

わが国での研究は主として訓読法によって資料の解読がなされているが、それはいわば国語化による訳読である。そのため音読によって理解のないまま通過することを許さない訓読的、語法的な厳密さが要求されているのである。よむことが同時に解釈することであり、理解することである。文字言語としての甲骨文、金文も、われわれの言語領域とするところである。それは漢字の使用が、わが国においては義訓をもつことによって可能になっているのと同じ事情である。音読論が漢字廃止論に連なるのは、音声言語と文字言語を混一する言語学的無知に由来する。また漢字の音と訓とをきりはなし、その一部を制限的に用いようとするいわゆる音訓表は、国字としての漢字の性格を無視するものである。わが国

⁸ 前掲フェノロサ＝パウンド『漢字考』11頁。

において、漢字は音訓の併用によって、はじめて国字として機能するものであることを、知らねばならない⁹。

白川によれば訓読とは、漢字によって書かれた古代中国語の文、すなわち漢文の「国語化」である。それは通常の翻訳ではなく、古代中国語をそのまま翻訳することなく日本語に変質させることである。「漢籍はわれわれには文字言語として存在するのであり、「それは訓読法によって、容易に国語化しうる」。

古代中国語はそのまま日本語になり得る。しかしその逆は成立しない。白川は、「中国の文献はわれわれにとっていわば「国語」であるが、その逆は成立しない」とも指摘している。「われわれは中国の漢字を共有するが、中国人はわが国における漢字を共有しているとはいえない」。漢字において、日本から中国に至る道は開かれているが、中国から日本に至る道はない。この一方通行の関係の認識の上に立って、白川文字学は展開されている。白川によれば、このことは日本の中国に対する「一種の文化的従属」（白川は中国人にそう考える傾向があると述べている）ではなく、漢字廃止論者のように「文化的劣等感」を持つ必要も無い。漢字は、中国語を知らずとも訓読だけでその本質に至り得る。

白川のこの訓読観は、フェノロサやパウンドが準拠した森槐南の中国文化観と地続きにあるように見える。白川の前初の漢文経験が、大正期に刊行された『国訳漢文大成』だったこと¹⁰は、白川の文字学を考える上での一つの鍵に見える。そして白川による文字の解釈の方法が、フェノロサの漢字解釈の方法と類似していることは、両者が漢文訓読的なものに由来すると考えると偶然ではない。

たとえば白川は「道」という字を次のように解く。

路は神霊が人に和らぎをもたらすものであるのに対して、道は人が識られざる神霊に挑むことを意味している。道の古い字形は、首を携えて進む形であり、いまの字形からいえば、導と積すべき字である。識られざる神霊の支配する世界に入るためには、最も強力な呪的力能によって、身を守ることが必要であった。そのためには、虜囚の首を携えて行くのである。道とは、その俘馘の呪能によって導かれ、うち開かれるところの血路である¹¹。

この視覚的に印象的で、不気味とも言える解釈が実証的にどこまで正しいかは別に、このような解釈の仕方そのものが、フェノロサが漢字を「思想絵画」(thought-picture)としてとらえる思考と似ていることは指摘しなければならない。フェノロサは、一つ一つの漢字の語根に「行為する動詞的概念」(verbal idea of action)を見るが、白川の字解は、まさに「虜囚の首を携えて行

⁹ 「漢字と文化」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三巻 229 頁。

¹⁰ 「白川静略年譜」、『ユリイカ』2010 年 1 月。

¹¹ 「道字論」、「文字逍遙」所収、『白川静著作集』第三巻 33～34 頁。

く」というように文字の中に物語的な行為を読み込むものである。白川の文字学が専門領域を越えて一般読者に魅力的なのは、その字解の物語的性格に依るところが大きい。

そしてその物語が可能なのは、漢字がその本質において「文字言語」であると白川が見なすからである。「文字言語」である限りにおいて、漢字は自らを語ることはなく、ただ見せるだけである。そしてその見せられたものが何であるのかを物語るのは、読者の側ということになる。カスターノが言及しているチャン・ロンシーは、中国的「tao」（道 dào）の概念とギリシア的「logos」の概念の間に並列性があると主張し、その根拠として、「tao」に「考えること」（thinking）、「話すこと」（speaking）の意味があることを指摘しているが¹²、日本語における「道」には「考えること」、「話すこと」の意味がない。白川の解字に依拠するなら、「道」はむしろ「考えること」、「話すこと」を絶ち、斬首によって口を利けなくすることによって切り開かれる道ということになるだろう。日本において「道」は無思考と沈黙に結びついている。何も考えず頭を空にして黙って歩くのが「道」である。その無念無想の沈黙は原初的には暴力によるものだが、後には自発的なものとして肯定的に神秘化される。

フェノロサやパウンドのオリエンタリズムは現在では明白に見えるが、彼らのオリエンタリズムを可能にしたものが、日本における中国に対する西欧オリエンタリズム到来以前のオリエンタリズムであること、この言わばオリエンタル内オリエンタリズムの構造は、まだほとんど解明されていないように見える。

3. 「書」を「読む」ことと「見る」こと

白川の言う「音読によって理解のないまま通過することを許さない訓詁的、語法的な厳密さ」が、日本において思想的に意識化されるのは一八世紀と考えられる。日本は古代から中国文化を受容して来たが、中世の戦乱を経て、徳川幕藩体制の確立による社会の安定化と連動する形で、朱子学が幕府の公的イデオロギーとなった。そして一八世紀の儒学者や国学者たちは、朱子学への批判において日本語と中国語との関係を本格的に思想的に問題とするようになる。

丸山真男は、ヘーゲルが歴史哲学で主張した「持続の帝国」としての「シナ歴史の停滞性」は、儒教と密接な関係にあると指摘し、「儒教に対抗するに足る思想体系は清に至るまで遂に興らなかった」「シナ帝国と同じくシナ学界も真の思想的対立を経験しなかった」と述べる¹³。丸山は、これに対して徳川期の日本は、儒教を官学化したにもかかわらず、「徳川封建社会」が中国的「持続の帝国」ではなかったことと平行する形で、「儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程」＝「朱子学的思惟方法」に対するアンチテーゼの成長」がそこに見られるとする。丸山によれば、この「アンチテーゼの成長」は荻生徂徠において頂点に達し、そしてちょうどヘーゲル哲学がその観念論体系の絶頂に

¹² Zhang, Longxi (1992), *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*, Durham: Duke University Press Books.

¹³ 『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952年。

においてマルクスの唯物論によって転倒されたように、本居宣長の「国学」は「徂徠学における思惟方法を継受しながら之を全く転換せしめた」¹⁴。

丸山は近世日本についてのこの思想的見取り図を展開するに当たって、言語の問題を直接は扱っていない。しかし徂徠も宣長も、自説を展開するに当たり、まず古典への注釈学的分析と解釈から始めた。これは近世日本思想の特徴的な知の形態であり、柄谷行人はかつてそれを「注釈学的世界」と呼び、フランス現代思想における西欧形而上学の脱構築と類比した¹⁵。柄谷によれば、朱子の「理」とプラトンの「ロゴス」との間には「家族的類似性」があり、従って「理」への批判は「西洋におけるプラトン主義（ロゴス中心主義）への批判」と類似する。伊藤仁斎・荻生徂徠・本居宣長は、朱子学と別の理論を提示するのではなく、それぞれ『論語』、「五経」、『古事記』の「テキストの注釈」という脱構築的実践によって「理」の批判を遂行した。「注釈学的思考」とは、「理」すなわち「意味」（理念）が囲い込んだ「言」＝「事」をとりかえずことである。「理」が「異質な“他者”との対話性をなくして、自己の内部の対話（モノローグ）にしてしまった言葉」であるのに対して、注釈とはテキストに「対話性」を回復することとされる。柄谷は特に仁斎を高く評価し、仁斎の「注釈学」の核心を「教」に見る。「教」とは「教義（doctrin）」ではなく「教え（teaching）」であり、「教える—学ぶ」関係を前提しているのであって、「孔子の「教」は、仁斎にとって、対関係としての他者に対する実践のうちにはしか普遍的な「道」などありえないということの意味した」。

この柄谷の「注釈学的世界」論に、江戸時代の「封建的身分社会」を再評価する側面があることは留意しなければならない。柄谷は仁斎の私塾古義堂の「自由な気風」を称揚し、「仁斎の塾に権力関係がないのは、彼が「教える—学ぶ」関係を拒否したからではなく、「その逆」に「この関係なしに人間の普遍的な同一性などありえないという認識をもっていたからである」と述べている。これに対して朱子学は、「身分・階級をこえた普遍的な人間性を前提している」ので、身分制を前提として生きている者に比べて「過酷に理念を追求する」が、「人間の本来的な同一性、真理あるいは完全な解放に到達する可能性という理念は、逆に、他者に対する「残忍刻薄」に転化する」。これは朱子学そして近代個人主義的な人間観への批判として一定の説得力を持つが、その明察は、「教える—学ぶ」関係の「権力関係」的性格に盲目であることで導かれている。「教える—学ぶ」関係は「教える」主体と「学ぶ」他者との関係の非対称性を含意する。それは「教える」者から「学ぶ」者への一方通行的な「道」の開通による「上下」「先後」関係である。

その意味で「教える—学ぶ」関係は、柄谷の言う「異質な“他者”との対話性」と必ずしも等しくはなく、「教え」の成功も失敗も「自己の内部の対話（モノローグ）」への回帰に帰着する可

¹⁴ 『日本政治思想史研究』「英語版への著者の序文」によれば、丸山は1940年に第一章の雑誌初出原稿を書いていた時「徂徠学と宣長学との思想構造の連関を、ヘーゲルとマルクスのそれにととえる意図があった」が、保守派を刺激することを心配した指導教授の南原繁の助言で、マルクスを思わせる表現を改変したという。

¹⁵ 「注釈学的世界——江戸思想序説」、『文藝』1986年春季号・夏季号・秋季号。

能性がある。「教える一学ぶ」関係は対称的な双方向ではなく非対称的な一方通行であることを本質としており、そしてこの一方通行性は、「注釈学」という方法の一方通行性につながり、ひいては訓読における日本語の中国語に対する一方通行性と連動する。

一八世紀日本思想が発見したのは、この日本語の中国語に対する一方通行性だった。荻生徂徠は「先王の道」を知るためには、中国語の本来の言葉を知らなければならないと考え、この観点から、訓読を否定し、「崎陽之学」を構想した。

故に予嘗て蒙生のために学問の法を定む。先づ崎陽の学をなし、教ふるに俗語を以てし、誦するに華言を以てし、訳するに此の方の俚語^{りご}を以てして、絶して和訓廻環の読みを作さず。始めは零細なる者を以てす。二字三字もて句をなし、後書^{のち}を成す者を読みしむ。崎陽の学既に成りて、乃ち始めて中華人たるを得^う。而して後に稍稍^{さうさう}に経・子・史・集四部の書を読まば、勢^{いきおい}破竹の如し。是れ最上乘なり¹⁶。

徂徠の「崎陽の学」は、日本の「俗語」によって中国古典を教え、声に出して読む時は「華言」＝古代中国語の発音で読み、それを日本語に訳する時は「俚語」で遂行することを推奨する。酒井直樹は、「崎陽の学は、言語の不透明性を除去しようとして、読みを会話に従属させるよう戦略的に打ち建てられた学問であった」と述べている¹⁷。しかしここで確認しなければならないことは、「崎陽の学」は「世未だ甚だしくは流布」しなかったことであり、そのために徂徠は「第二等の法」として、日本の俗語によって漢文を読む「訳文の学」¹⁸を唱えた。

吉川幸次郎は、徂徠が中国語を日本語やその他の言語よりも優越していると考えていたと指摘している¹⁹。吉川によれば、徂徠は、仮名が「音バカリニシテ意ナシ」（「いくつかの音を合わせて意を作る」＝「複綴^{ポリシラビック}」）であるのに対して、漢字は「音アリ意アリ」（「単綴^{モノシラビック}」）であると指摘し、このことを根拠として「これ中国の語は文にして密、日本をも含めて夷の語は質にして疎なる所以であり、そうした点からも、唐土は文物国であり、中華である」と主張した²⁰。

¹⁶ 「訳文筌蹄初編巻首」、『荻生徂徠全集』第五卷、河出書房、1977年。

¹⁷ 『過去の声 十八世紀日本の言説における言語の地位』、以文社、2002年、346頁。

¹⁸ 「訓訳示蒙」、『荻生徂徠全集』第五卷。

¹⁹ 「徂徠学案」、『仁斎・徂徠・宣長』（岩波書店、1975年）所収。

²⁰ この徂徠の中国語観は、白川の中国語観とも通じている。白川によれば、漢字は「単音節語」であるために「漢字以外には表記の方法をもたない」中国語を表記する「固有の文字」であり、そこでは「ことば」と「文字」は直接的に結合する（「漢字と文化」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三卷 217頁）。白川にとって「ことば」とは中国語であり、そしてその中国語を表記するのに最もふさわしい文字は音声的性質によって漢字とされる。白川によれば「漢字は一つ概念を一つの字形のうちに表現するが、それは「不動なものを対象とする」という単純化、固定化と、必然的に結びつくものではなく、「表音文字が一定の約束によって音を綴り合わせる」と、本質的に異なるものとはしがたい。そして漢字は「文字としての集中性」「視覚的な印象の明確さ」において表音文字に優越するが、「しかしそのような漢字の構造法は、他に音声的な表記法をもたない単音節語としては、むしろア・プリーオリーなことであり、「殆んど選択の余地のないこと」だった。漢字を擁護するた

しかし当時の日本人は、その「華言」を習得して「中華人」とはなれなかった。徂徠は西洋語の習得は困難（「荷蘭^{とう}等^{とう}の諸国、性稟常に異なるが如きは、^{まさ}当に解し難き語、鳥鳴獸叫の如く人情に近からざる者あるべし」としつつ、中国は「人情世態」が日本と同一であるために、「華言」を習得できるはずだと考えたが、現実の日本人にとって中国語の発音はオランダ語などと同様「^{まさ}当に解し難き語」だったように見える。

そして「崎陽の学」を断念した徂徠が「第二等の法」として採用した「訳文の学」は、「華言」を音声的に把握することを断念し、専ら視覚のみによって、沈黙のまま「華言」を了解しようとするものだった。

中華の人多く言ふ、読書読書と。予は^{すなわ}便ち謂へり、書を読むは書を見るに如かずと。此れ中華と此の方と語音同じからざるに縁りて、故に此の方は耳口の二の者、皆力を得ず、唯々一双眼、三千世界の人を合せて、総て殊なることあるなし。一たび読誦に涉れば、便ち和訓、廻環顛倒あり。

「書を読む」とは、書を声を出して音読することである。多くの日本人は「華言」を音読できないし、また音読されても聴き取れる耳を持たない。唯一可能なのは訓読によって音読することだけであるが、それは中国語の語順を致命的に破壊（「廻環顛倒」）してしまう。しかし声を発さずに「一双眼」で「書を見る」ことは、このような困難を乗り越えて、普遍的に古代中国の「本来の面目」²¹にたどり着くことを可能にする。

結果的に徂徠は「華言」を称揚しようとして、逆にそれが従来日本語の中で持っていたオーラを剥ぎ取ることに貢献した。吉川は徂徠が「和訓」を破除するのは「無用にかめしくむつかしい雰囲気を作る日本語だからである」と述べているが、この「無用にかめしくむつかしい雰囲気」こそが、漢文に神秘的なオーラを与えていたものだった。徂徠は、自身が考えていたのとは違う意味で漢文の「本来の面目」を露呈させ、そのことにおいて、本居宣長における古典中国語から独立した日本語・日本人のイメージの立ち上げを準備した。

4. 「義絶」と「私産」^{しぎん}

めにそれが中国語の表記に最も適していることを強調する白川の「ロゴス中心主義」（白川は「文字はロゴスをうちに宿すものでなければならない。ロゴスとして、存在のあらわれであることばを、その全体系において受け止めうるものでなくてはならない」と述べ、ロゴスを宿した特権的な文字として漢字を称揚する（「漢字のなりたち」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三巻 139 頁）は、結果的に漢字が表音文字の変種であることを暴露して、象形文字と表音文字の区別の無効性を露呈させてしまう。白川が言う漢字の「視覚的な印象の明確さ」は、「単音節語」である中国語との結びつきの強さの反映に見える。白川の一見「文字中心主義」的漢字論は、音声的な概念を代補的に導入することで、自らの主張を自ら動揺させる。

²¹ 徂徠は前掲「訳文筌蹄初編卷首」において、「故に学者の先務、唯ただ其の華人の言語に就きて其の本来の面目を識らんことを要す。而して其の本来の面目は華人の識らざる所なり」と述べている。

宣長に代表される国学は、儒学を徹底的に否定し、儒学からの影響関係も否認した。しかし少なくとも宣長は、漢文訓読的なものの拒否という態度を、徂徠から受け継いでいる。宣長は『古事記伝』において次のように述べる。

先凡て古記は漢文もて書たれば、文のまゝに訓ときは、たとひ一ツの言は古言にても、其ノツヅキ 言ごまは、なほ漢文のふりにして、皇国のにはあらず、故書記の古き訓なども文に拘らずて、古語のふりのまゝに附たる処おほし、然れども、彼訓も、後人の所為のまじれりとおぼしくて、猶漢文訓のおほきこと、上に論へるが如し、(中略) 此たがひめをよく弁へて、漢のふりの廁らぬ、清らかなる古語を求めて訓べし、かにかくにこの漢の習氣を洗ひ去るぞ、古学の務には有ける、然るを世々の物知人の、書記を説るさまなど、たゞ漢の潤色文のみをむねとして、その義理にのみかゝづらひて、本とある古語をばなほざりに思ひ過せるは、かへすがへすもあじきなきわざなり、語にかゝはらず、義理をのみ旨とするは、異国の儒仏などの、教誡の書こそさもあらめ、大御国の古書は、然人の教誡をかきあらはし、はた物の理などを論へることなどは、つゆばかりもなくてたゞ古を記せる語の外には、何の隠れたる意をも理をも、こめたるものにあらず、まして其文字は、後に当たる仮の物にしあれば、深くさだして何にかはせむ、唯いく度も古語を考へ明らめて、古のてぶりをよく知こそ、学問の要とは有べかりけれ、凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、上代の万の事も、そのかみの言語をよく明らめさととりてこそ、知べき物なりけれ、²²

宣長は『古事記』や『日本書記』といった日本の最も古い原初的の古典の中に「清らかなる古語」が「漢文訓」によって汚染されつつも埋め込まれている状況を見出し、それを除染して古語を再生することを主張する。「其文字は、後に当たる仮の物にしあれば」とあるように、宣長にとって文字は言葉より後に付加された深く考えるに値しないものであり、「人のありさま心ばへ」に最も近いのは「言語」である。これは一種の音声中心主義的論理であるが、それはロゴス中心主義的とは言えない。宣長にとって「ロゴス」的なもの＝「コトワリ」（「義理」）は、漢字の側にあり、「清らかなる古語」は、「コトワリ」によって理解できるものではなく、「物の理」ではなく「もののあはれ」をはらむものである。

酒井は、一八世紀日本の思想家が古代日本語を発見した時の言語的「距たり」の体験を、「死産」という修辞によって隠喩的に表現している²³が、私はむしろ古代日本語は「私産」したと考える²⁴。そしてそれは古代中国語の「義絶」と連動している。日本人にとって長い間中国的な

²² 「古事記伝一之巻」「訓法の事」、『本居宣長全集』第九巻、筑摩書房、1968年、32～33頁。

²³ 学術文庫版『死産される日本語・日本人』（講談社、2015年）244～245頁。

²⁴ 「私産する」という動詞は、通常の日本語には存在しない。「私産」という漢字語は通常「しさん」と読み、「私有財産」という意味しかない。しかし私は、敢えて私生児をプライベートに出産するという意味で「私産する」という言葉を造語した。自然主義文学の代表作の一つである徳田秋聲の私

文物は漢字が「真名」と呼ばれることが示すように、正統的で嫡出的なものだった。宣長は漢字を「仮の物」とすることでその嫡出性を否定した。しかしそれは即座に古代日本語を新たな嫡出子として認めることではない。というより嫡出という発想そのものが「カラゴコロ」的な「コトワリ」であるだろう。宣長が評価する『源氏物語』は、源氏の姦通や柏木の姦通によって非嫡出的な子が生まれることを繰り返し描いているが、宣長はそれを「コトワリ」によってではなく「もののあはれ」によって肯定する。宣長にとって古代日本語は、嫡出的なものではなく、嫡出性を否定する私生児的なものとして「私産」したと言える。

この意味で宣長の国学は、そのままの形では政治的ナショナリズムには接続しなかった。ロゴスなき音声中心主義は、美的ナショナリズムの次元に終始する。政治的ナショナリズムは、自己の「国民」的嫡出性をロゴス＝「コトワリ」によって正統化することによって初めて成立する。この新たな嫡出性の論理を提供したのは、徂徠学を否定した「寛政異学の禁」以後のポスト徂徠的な朱子学的論理だった。宣長が「コトワリ」を否認した後、その空白を埋める代補的「コトワリ」が後期水戸学や平田篤胤以降の国学において展開され、「カラゴコロ」と「ヤマトゴコロ」は新たに編成し直されて、西洋列強の到来と共に、尊皇攘夷運動による明治維新に最終的に帰結する²⁵。そこでは天皇の存在が、朱子学における中国的皇帝＝天子の位置を占めることになる。

だが儒教的皇帝の理念は、「天下」にただ一人の皇帝しかいないことを絶対命題としている。「天下」とはどこを指すのかに、実体的な定義は存在しない。それは日本列島だけではなく東アジア全体を潜在的に含み得る。そして天皇は中国的皇帝＝天子である限りにおいて、東アジア全体の皇帝たりえる。「天皇」という漢字表記の概念自体、古代中国以来の「皇帝」概念と切り離せない以上、日本は帝国主義国家と古代的専制君主国家の二面性を持たざるを得なかった。

明治維新後の日本に生じた「アジア主義」は、明治維新が日本だけの中で完結しないものであることの具体的表現だった。明治期には訓読文体が公的領域において確立すると同時に、大量の西欧語が新しく造語された漢字語に翻訳されるが、これらの翻訳語（後に中国に逆輸入される）は、「義絶」された「中国語」ではなく、新しい「日本語」として了解され、「日本語」が嫡出化されるための基礎となる。朱子学的「コトワリ」と西欧的ロゴスは、漢字語を媒介として「日本語」の中で矛盾をはらみながら接合される。

小説『徼』（1911年）には、ヒロインお銀が発する「愈々妊娠となれば、私が巧く私と産^{モツ}んぢまひますよ」（十五）という言葉があるが、私の「私産」という造語は、この「私と産^{モツ}」むという用例と響き合っている。

²⁵ 前掲『日本政治思想史研究』において丸山は、「宣長を以て国学の思想史的使命は完全に果され、篤胤に於ては方法論的に新たな方向が踏み出され、むしろある意味で儒教的なものに復帰した」（275頁）と述べている。丸山は会沢正志の『新論』から吉田松陰に至る幕末の「前期的国民主義思潮」を分析し、「政治的権利の下部への浸透の主張はつねに超すべからざる一線によって限界づけられ、国家的独立の責任を最後まで担う者は誰かといふ決定的な点に立到ると、水戸学に於て典型的に示されてゐる様に封建的支配層以外の国民大衆は忽ち問題の外に放逐されてしまふ」（360頁）とその限界を指摘する。丸山にとって明治維新における「国民大衆」の役割は受動的なものであり、維新とは「封建的支配層」自身による自己革命だった。

この観点から見れば、明治の言文一致運動は、単に「日本語」の「口語文」を創出する運動だったのではなく、明治期に完成した「文語文」という「父」の正当な「嫡子」としてそれを位置づけ、漢字語と平仮名語とを共に嫡出的「日本語」として正統化するための運動だったと考えられる。言文一致を主導した自然主義文学は、「文語文」の否定という「父殺し」を遂行しようとしたと言えるが、その自然主義文学を批判した漱石や鷗外、谷崎や芥川らは、「文語文」との父子関係を再構築して言文一致の制度を確立したとも言える²⁶。白川は言文一致が成立した後の近代日本文学を高く評価し、「明治以後の文章は、非常に好ましい展開をしていたように思う。特に文学の分野で、それが推進されていた。多くの作家たちがそれぞれの様式をもって活動し、多彩なうちに、全体として一つの流れが生まれていた。戦争の影響もあまりなかったように思う。漢字は自在に消化され、有効な表現の方法であった。魯迅のあのような文体さえも、漱石の影響が著しいように思われる」と述べる²⁷。この白川の近代文学観は、典型的に大正教養主義的な発想に基づいている。

白川は一九二四年十四歳で『国訳漢文大成』を愛読し、その同じ年に『万葉集』を味読し、『詩経』との比較研究を夢見たと言う。『国訳漢文大成』は白川にとって「国語」としての漢文の原点であり、「中国語」と「日本語」との間の「距たり」を否認し訓読的なものを肯定してくれる言語的ユートピアだった。しかしこのユートピアは、明治以後の日本が東アジアを侵略しつつ西洋からの東アジアの解放をスローガンとした矛盾した運動と連動してもいた。

第二次世界大戦における日本の敗戦＝「八月革命」は、このユートピアを破壊し、ディストピアに変えた。すなわち「漢字制限」（白川はそれを強く批判している）と「新かなづかい」の施行は、「現代日本語」を「古代中国語」からも「古代日本語」からも距てられ切り離された「孤児」として生成した。欧米語からの翻訳は漢字語よりもカタカナ語による翻字が担うようになり、「日本語」は英語の言わば「養子」のような存在を目指すようになる。白川の文字学は、この戦後の「孤児」＝「養子」的の文字空間に対する抵抗として展開されたように見える。それは戦後の国語改革によって「現代日本語」から切り離され塞がれた「古代中国語」への通路を再び切り開くことと言えるが、この通道は、白川自身による「道」という文字の解釈のように暴力的な契機をはらんでいる。

²⁶ 齊藤希史『漢文脈と近代日本』（角川ソフィア文庫、2014年）は、明治の「訓読体」＝「浪漫主義」を「脱＝漢文脈」、「言文一致体」＝「自然主義」を「反＝漢文脈」と規定し、「言文一致体や自然主義は、あくまで漢文脈の外部として、それに回収されることを拒否して成立した」と述べている。だが問題は、この「反＝漢文脈」が、「大逆」事件（1910年）を政治的契機として、挫折したことである。齊藤は「教育勅語」や「法律の条文」など「戦前の日本において訓読体が公式の言語としてもった政治性」を指摘し、それを「言文一致体が成立してしまっただけに訓読体がもち得てしまった政治性」と言うが、その「政治性」は「言文一致体」がもたらしたのではなく、政治的暴力による「言文一致体」の挫折がもたらしたものと言うべきである。そして齊藤がたどる森鷗外・永井荷風・夏目漱石・芥川龍之介・谷崎潤一郎の「漢文脈」の系譜は、「大逆」事件以降確立した「訓読体の威信」への帰順として読むことができる。

²⁷ 「国語雑感」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三巻 242頁。

実際戦後の日本の民主改革が中途半端だったのと同程度に、文字改革も中途半端だった。日本文はローマ字化に至らず（キーボード上におけるローマ字入力が普及して来ていることにより、書くことと書かれたものの分裂がそこでは恒常化する）、現在の日本語は漢字という表語文字（logogram）と、仮名という音節文字（syllabary）のハイブリッドな使用によって表記されている。もともと漢字を起源とする仮名は、漢字よりは表音的だが、アルファベットのような音素文字（segmental script）に比べれば非表音的で、それ故に漢字から離れきれていないように見える。

第二次世界大戦後、日本だけではなく東アジアの漢字文化圏全体で、文字革命が起きたが、その帰趨は未だ明確ではない。中国は革命後に一度は pīn yīn による表記を目指しながら、間もなく中止した。他方北朝鮮や韓国は、漢字をほぼ全廃しハングルという表音文字に移行したが、ハングル一元主義となった南北朝鮮は、デリダが音声＝ロゴス中心主義の徴候として挙げた「自己の充溢性」「自己への現前」と結びついた「民族主義」とらわれているようにも見える。逆に中国や日本においては、漢字使用の存続が、「少数民族」を帰順させ包摂する「中華民族」意識や、単一民族意識と連動しているのでは（アイヌ語の地名が漢字表記されることは徴候的である）と仮説的に考えられる。実際 pīn yīn 表記を徹底したら、中国人のパロールの言語的多様性が現前化してしまい、民族的な一体性が壊れるのではないか。

酒井は「植民地体制下で、被支配者が、植民地支配によって篡奪され抑圧されていた自らの文化に目覚め、本来性を取り戻そうとする空想のなかで、自らの民族語あるいは国民語（もちろん植民地支配以前に民族語や国民語が存在したわけではないだろう）を構想する術を学びとってゆくように、一八世紀の日本語論者は、漢語あるいは中国大陸からの文明を抑圧的な支配体制に見立てることによって、篡奪と奪回の比喩を用いつつ、自らの民族的本来性の空想を編み出していた」と述べているが²⁸、同じことは、第二次世界大戦中・以前の日本に侵略を受けていた諸地域でも戦後の「解放」の中で起こったように見える。朝鮮語も中国語も日本の侵略以前には「民族語」でも「国民語」でもなかった。それらは「植民地支配によって篡奪され抑圧されていた自らの文化に目覚め、本来性を取り戻そうとする空想」の中で、「民族語」「国民語」として「私産」した。もちろん中国も南北朝鮮も、自身の「国語」を「私産」ではなく「嫡出」のものとして意味づけているが、それは日本による侵略とそこからの解放という「篡奪と奪回の比喩」によってのみ可能だった。しかし暴力によって犯されない無垢の「民族語」「国民語」が原初的に存在するという空想もまた、それ自体が暴力的である。

一九六八年革命前後にデリダが行ったことがフランス語を内在的に中国語化することによって西欧の音声＝ロゴス中心主義を脱構築することであったとすれば、二一世紀の現在再び専制主義の問題が問われつつある東アジアにおいては、中国語や朝鮮語、日本語を内在的に他者化し、互いの「距たり」を可視化する思想的プロジェクトが求められている。それが具体的にどのようなものになりうるのかについては分からないが、少なくとも統制的理念として必要ではないかと、私は考える。

²⁸ 前掲『死産される日本語・日本人』264～265頁。