

聖人、言語、そして反転する〈世界〉

——聖人の「言」、「意」をめぐる荀粲と荀俁の議論について——

和田 和子

序

――過ギニシ薔薇ハタダ名前ノミ、虚シキソノ名ガ今ニ残レリー（U・エーコ『薔薇の名前』）

言語がひとつの「過剰」として語られてから、どれ位の月日が経つただろう。言語はたしかに、〈わたし〉を、時間を、越え出て行く。〈わたし〉が一度発したことばは、もはや決して〈わたし〉の内部に留まる事はない。また〈わたし〉自身は時間の内部で腐食し、やがて消え失せても、言語は時間の、そして〈わたし〉の外部へと超越してゆく。あたかも薔薇の、その色と香りと、一切が消滅した後であっても、「名前」（名辞；ことば）だけが残るように。

「過剰なもの」としての言語。仮にそのように意識されることが無かったにせよ、言語は、古代中国においてもまた、思想が成立する可能性の条件として機能していた。例えば、書かれたことばである、経書。経書は、いにしへの「聖人」の「ことば」を伝達する「ことば」として、同じ文字と文化を共有する共同体の間で、連綿と伝

承されて来た。経書は、その共同体の共同性を支える一方で、「聖人」の存在解釈の場面にも、本質的な役割を果たして来たと言つてよい。

だが一方でまた、言語のこのような「過剰」を去勢しようとするテキストが存在する。そのテキストの語り手達は、逆に言語を、一つの「欠如」と見なそうとするのだ。彼らは言う。「聖人」は、伝達不可能な「ところ」と共にすでに死んでしまったのであり、故に「聖人」の「ことば」とされている経書は、その「虚しい」痕跡―カスに過ぎない、と。言語の権能の不全と、その機能の欠如を語ることに。そのことで一体彼らは何を守ろうとしているのか。

いずれにしても、そこには理念的存在者とも言うべき「聖人」を、いかなる形において認めるかということが、密接に関わっていることは間違いないだろう。言語および経書をめぐり、この一見対照的な二つの立場。だがそこから「聖人」解釈に関わる共通の、神学的―政治的意図をあぶり出すことは可能だろう。われわれはそれを、三国時代における荀粲と荀侯の議論から考察していくことにする。

一 荀粲と荀侯の議論

粲字奉倩。粲諸兄並以儒術論議、而粲獨好言道、常以爲子貢稱夫子之言性與天道、不可得聞、然則六籍雖存、固聖人之糠粃。

粲兄俱難曰、易亦云聖人立象以盡意、繫辭焉以盡言、則微言胡爲不可得而聞見哉。

粲答曰、蓋理之微者、非物象之所舉也。今稱立象以盡意、此非通于意外者也、繫辭焉以盡言、此非言乎繫表者也。斯則象外之意、繫表之言、固蘊而不出矣。

及當時能言者不能屈也（『三国志』「魏志」「荀彧傳」注引何劭「荀彧傳」）。

荀彧。字は奉倩。彧の兄たちはそろって儒家の教義や思想でもって論議していたが、彧だけは一人、道家に関する事柄について言うことを好んだ。常に考えるには、「『論語』「公治長」に）子貢が、『夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり』と述べている。そうであるならば、六籍が今日まで残っているといても、それはもとより、聖人の絞りカスである」と。

彧の兄の荀爽が非難して言った、『易』（『繫辭傳』）にまたこのようにある。『聖人は象を立てて以て意を尽くす。辞を繋げて以て言を尽くす』と。ならば微言（聖人のことば）がどうして聞見できないことがあるのか」と。

彧が答えて言った。「思いますに、理の微妙なものは、何らかの記号によつて提示し得る対象ではありません。今、『象を立てて以て意を尽くす』、と言われましたが、それは（その立てた象に尽くされている）意以外の意に通じるものではありません。『辞を繋げて以て言を尽くす』、と言われましたが、それは（その繋げた辞に尽くされている）ことば以外のことばを言うものではありません。これはすなわち、立てられた象の外側にある意、繋けられたことば以外のことばというのは、もともと聖人のこころの中にしまわれたままであつて、外に出てくるものではないからなのです」と。当時の能弁者たちは、荀彧を屈服させることはできなかった。

両者の主張を、簡単にまとめてみよう。

荀彧は、『論語』「公治長」における、夫子が「性と天道」について言うのを「聞くことができなかった」という子貢の発言を根拠に、「六籍」は今日残存していると言っても、それは「聖人」のカスに過ぎない、と主張する。

「六籍（経書）」「聖人の絞りカス」というのは、また『莊子』「天道」の「輪扁の故事」⁽³⁾にも由来する主張である。そしてこれに対し兄の荀侯は、「書（書かれたことば）」が「意（こころ）」を「尽くさない」という問題は、「象」と「辭」とを導入することによって解決できるという、『易』「繫辭傳」の記述を引いて反論する。この「繫辭傳」の記述がある以上、「微言」は全て「聞見できる」はずだというのが荀侯の言い分である。

二 「言盡意」論および「言不盡意」論

さて、彼らの議論は、古代中国における、「ことば」と「こころ」との関係をめぐる伝統的な議論——「言盡意」論および「言不盡意」論⁽⁴⁾の一つとして数えられている。だが注意しなければならないのは、彼らの議論の焦点はあくまで、「聖人」の「こころ」を知る為には、「経書」という特殊な「ことば」が妥当か否かということにあり、そこには「聖人」という要素も大きく関わっていないなければならないということである。しかし、言意の問題を扱う従来の研究においては、必ずしも、「聖人」の問題が主題化されて論じられて来たわけではない。

さらに重要なのは、古代中国において、「言盡意」であれ「言不盡意」であれ、「尽」という関係上、「言」と「意」とは、「語るもの」と「語られるもの」との〈対応〉関係として理解されている、ということである。それは、ことば以前の指向対象のアプリオリが、両者共に素朴に想定されていることを示すものである。ことば以前にすでに成立してしまっているような「意」⁽⁵⁾。このありえそうもないもの。もしそれが、「聖人」に限定的に関わるものであるとされている場合、「言盡意」か「言不盡意」かという議論は、われわれにどのような問題を提示することになるのだろうか。

まずそれを、荀侯の主張から見て行くことにしよう。

三 荀侯の主張と『易』の〈世界〉

従来の研究においては、荀侯は「言盡意」論者とされることが多い。だが厳密には「經書（『易』）」は「聖人」の「意」を「尽くす」というのが彼の主張であると言うべきだろう。王葆玹氏が『正始玄学』の中でつとに指摘しているように、荀侯は一般の「言」の「不盡意」を認めた上で、そこからどのように例外的に「書」（『易』）の中に「聖人」の「意」を尽くさせるかを議論しようとしているのだ。では、「聖人」の「意」は『易』によってどのように「尽くされる」というのだろうか。またその主張にはどのような意味があるのだろうか。ちなみに荀侯が依拠している『易』『繫辭傳』の記述は以下の通り。

子曰、書不盡言、言不盡意。然則聖人之意、其不可見乎。子曰、聖人立象以盡意。設卦以盡情偽。繫辭焉以盡其言。變而通之以盡利。鼓之舞之以盡神（『易』『繫辭傳上』）。

子は言われた、「書（書かれたもの）」は言（ことば）を尽くさない。言（ことば）は意（こころ）を尽くさない」と。そうであるならば、聖人の意（こころ）はあらわれることはできないのだろうか？ 子が言う、「聖人は象（八卦の象）を立ててそれによって意を尽くし、卦（六十四卦）を設けてそれによって物事の真偽を尽くし、辞（卦爻辞）を繋げてそれによってその言を尽くし、（これらを）変化させ流通させることによってあらゆる事態に応じ得る利点を尽くし、鼓舞させることによって神妙の作用を尽くす」と。

これによれば、「聖人」の「意」にもつとも直接する媒介として「象」があり、その「象」の意味をさらに説明させる為に「辭」があるという。「象」と「辭」とは共に「記号表現」としての働きを持つ一方で、両者はまた包摂関係にある。ゆえにすでに「聖人」の「意」が尽くされている「象」について、これを説明する「辭」もまた、

「言」が尽くされているのだから、結果的に知覚可能な「言語」である「書」(『易』)によって、知覚不可能な「意」はことごとく「見(あら)」わされていることになる。さて、「象」は、「聖人」の「意」に最も直接するものであると同時に、天地日月星辰山川沼沢四時陰陽などの、人間界を圍繞する世界と、それに関わる人事の一切とを表象する記号でもある。「記号」の組み合わせによって、表象される〈世界〉。それが『易』である。言い換えれば『易』において〈世界〉は、「記号」同士の組み合わせによる完結した差異(difference)の体系として語られているのである。例えば、「象」の一つである、「天」。「天」(☰)はそれ自体で「天」ではなく、「地」(☷)との相関において「天」となっている。すなわちここでは、「天」の存在理由は「天」そのものにあるのではなく、他の象との差異においてあるのである。このように、「象」は互いに網の目のように関係しながら、〈世界〉全体を表象する。『易』において〈世界〉はばらばらの個物がただ存在しているのではなく、完結した体系(システム)として存在するのである。『易』によって尽くされている「聖人」の「意」とは、このようなシステムとしての〈世界〉に他ならない。

荀偁の「書」(『易』)が「聖人」の「意」を「尽くす」という主張は、アプリアリなものとは信じられている「表象されるもの」と、記号や言語(「象」や「辭」)である「表象するもの」との、あらかじめ存在している相異を解消しようという意志のあらわれだ。あくまでオリジナルな現実の世界の「写し」であつたはずの『易』のシステムは、初めから存在している〈世界〉とのずれを解消しながら、限りなくそれに近づいていく。それは、オリジナルな〈世界〉を記号的な世界(『易』のイデオロギー)に近づけていこうとする操作でもある。無論、荀偁の主張は、人間の世界経験と言語経験とを一体視するような、今日ある言語一元主義を目指すものではないだろう。むしろ、彼らが素朴な実在論的世界の中に生きているからこそ、本来一致しえないはずのものを一致させようと

するエネルギーは強大なのである。

『易』という「言語」記号は、よって地平認識にシステムをもたらし、そのシステムはそのまま、現前する「聖人」の「意」として認識される。だが言語によつて語られたものは、もはや語られる前のそれ自体ではない。もはやそれ自体ではないものを語ろうとする言語を、過剰に失うとして批判するのが、荀粲である。では彼は何に「聖人」の存在を認めようとするのであろうか。再び、彼の主張を分析してみよう。

四 荀粲の主張

「言不盡意」論という主張なり立場がある。あるいはそれは、「言」（語るもの）と「意」（語られるもの）との関係に対するもつともナイーブな理解かもしれない。今見て来たように、「言語（記号）」は〈世界〉を象り、表現し、ひいては認識する、もつとも基本的な媒体となり得る。しかし、〈世界〉の存在を言語的な存在へと変換するという、その媒介の仕方ゆえに、そこには決して文字どおりの「一致」はありえない。それはいつも、象られ、表現され、認識されるものの次元からずれているのだ。なるほど、経験の全容は言語的経験に還元できないし、事象の全容は、人間的世界経験に還元できない。では、通常「言不盡意」論者として数えられる荀粲の主張はこのような「ずれ」を指摘するものなのだろうか。だが、彼は「繫表之言」なるものも認めている。彼の主張をまとめてみよう。

① 『論語』「公冶長」に、孔子の弟子達が、師から聞くことができなかった問題（「性與天道」に関わること）があるという記述がある。

② それは、その問題（「性與天道」に関わること）が、孔子（聖人）が、「物象」（記号）に置き換えて提示し

えないような、「理之微者」であつたからである。

③ 「理之微者」は、記号（「象」）や言語記号（「辭」）として表現されていない、「象外之意」「繫表之言」として、「聖人」のこころの中にずっとしまわれたままである。

④ 従つて今日伝わっている「六籍」は本来の「聖人」の「意」を反映するものではなく、それは「聖人」のカスに過ぎない。

五 「象外之意」と「繫表之言」

——意味作用の不可能性とコミュニケーションの不可能性——

荀粲の主張について考察するためには、まず一般的な言語活動を支える根本的な要素に対する理解が必要だろ
う。リクルの定義⁽⁶⁾によれば、言語活動とは、「話者が何かについて、何事かを誰かに向かつて言う」行為である
という。われわれはさらにこの中の要素を、以下の二つの関係軸として整理することができる。すなわち、

- (1) 指示対象としての「何か」と意味作用としての「何事か」との間の、セミオティック記号論的あるいは意味論的な関係軸
(2) (伝達の会話における) 送り手としての「話者」と受け手としての「誰か」との間の、セマンティックコミュニケーションの関係軸

荀粲は、經書（「六籍」）によつては「聖人」の「こころ」は伝達されないことを主張する為に、言語そのもの
の機能の不全を語ろうとする。その為に導入したのが、「理之微者」である。何らかの記号表現として置き換える
ことが不可能であるような、特殊な（意味）（記号内容）自体。そしてそれは「聖人」の内部にもとしまわれ
ているものであると言うのだ。これは『易』や荀侯が、「聖人」の「意」という特殊なものを表現する為に、「象」

「辭」というやはり特殊な記号を導入したと正反對の態度である。言語の、記号表現としての機能の不全と、それによるコミュニケーションの不可能性。すなわちここでは、言語活動の基本となる上記の二つの関係軸が共に否定されているのだ。

しかし、言語が十全に機能しえないのは、〈意味〉のこのような特殊性のみに因っているのだろうか。例えば輪扁の故事では、「聖人」の「意」が経書で伝達されないということと、輪扁が自身の体得した「技術」を息子に伝達できないことが、類比的に述べられていた。ここでは、「意」の送り手自身の経験や心的現象を、その受け手があるのままだに体験、直観することはできないという単純な一事によって、送り手と受け手との断絶が説明されているのである。そこで語られているのは、送り手の「意」の十全性を守るのに、記号表現や、それによるコミュニケーション、そして他者の存在は全く無意味であるということなのである。

いったい、『莊子』あるいは荀粲にとって、ある〈意味〉が少しも損なわれることなく、それ自体同一的なものとして送り手の内部に成立しているということは、その〈意味〉を賦活する心的体験が、送り手自身に対して直接的に現前していることに他ならない。つまり、送り手（「聖人」）自身だけが特権的に、その〈意味〉に接近し得るのであつて、それ以外の他者はそれを十全に窺い知る術を持たないのである。よつて受け手は、言語という不十全的な表象によつて、その送り手のところの中にある〈意味〉を憶測するしかない。しかし、その受け手に唯一の理解の手掛かりを与えていた言語記号でさえも、どのみち〈意味〉の同一性の成立には何の役割も果たしはしないのである。

以上のように考えるならば、「聖人」の「意」ひいては「聖人」という存在そのものに特権性を持たせる為には、まず「聖人」だけが接近可能な〈意味〉自体の特殊性・特権性を語ると同時に、「聖人」とそれ以外の存在とのコ

コミュニケーションの不可能性が語られなければならないだろう。「表現」「不可能な」「象外之意」・「伝達」「不可能な」「繫表之言」が同時に設定されているのはこの為である。そして言語は、記号（意味）機能およびコミュニケーション機能を去勢されることで、特権的な「意」を守り、またその機能が欠如している限りにおいてのみ、認められているのだ。

六 〈意味〉と「聖人」

一方でまたこのような疑問が残るかもしれない。例えば「理之微者」である「性與天道」とは、「聖人」の内部で完結するアприオリな同一的〈意味〉である以前に、まず「聖人」の外部にある、客観的事実としての「指示対象」ではないのか、と。だが荀粲にとって、そのような事実としての「性與天道」を考えることは無意味に等しい、と言えるだろう。孔子がそれ「について」語らなかったという「指示対象」としての「性與天道」は、「聖人」だけが接近可能な〈意味〉なのであるから、すでに「聖人」の内部に回収済みなものとして、思考可能な対象ですらないのだ。ここではもはや「について」という契機すら消えて、「指示対象」Ⅱ〈意味〉として、どちらも「聖人」以外の人間には憶測不可能な「聖人」の内部とされているのだ。

これと同様に、「物象」化不可能だという「理之微者」が、仮に「聖人」自身にすら主題化されていないような〈意味〉を示すものであったとしても、「聖人」がその〈意味〉の特権的な保持者であることに何ら差し支えは無いだろう。そうであるならば、「聖人」はもはや、〈意味〉との境界をも無くし、それ自体記述の対象とすることが不可能（否定神学的）な、「聖人」Ⅱ〈意味〉そのものとして認められているとも言えるだろう。

「聖人」が〈意味〉そのものとして、自体的に存立するとされるとき、それは当然、個別的・歴史的な存在では

ありえない。その意味で、荀粲の「聖人」は『莊子』のそれとも隔たりがあると言わざるを得ない。なぜなら荀粲の「聖人」は、時間の中で腐食することはない、永遠の〈意味〉の同一性なのだから。

七 「聖人」であることの超越論的条件について

『易』そして荀侯は、「象」「辭」なる特殊な「記号表現」（広い意味での「言語」）が、「聖人」の“意”を尽くしているとした。それは突き詰めれば、「聖人」の存在解釈の可能性もまた、語られたあるいは書かれた言語の中にしか無くなるということである。事実、「聖人」とは一方で、言語と概念との操作によって把握され構成されていく存在でしかない。そうでなければいかにして経学がなりたつだろうか。

だが、荀粲はそのような形で「聖人」を認めない。ことばの意味でしかなく、ことばの中にしか存在しえないような「聖人」など、「虚しい」カスにしか過ぎないのだ。彼は“意”Ⅱ〈意味〉自体の充実の為に言語を去勢する。言語が「過剰」であることをすでに知った上で、その「過剰」さをもたらす言語の機能を去勢するので。そしてこの手続きによって結果的に排除されているもの―それは先のリクルールの定義および二本の関係軸にあるところの、言語活動における以下の二つの要素あるいは志向性である。

(1) 「について」語られる対象

(2) 「に向かって」語りかけられる他者

ゆえにわれわれはこのように言うことができる。「対象」も「他者」も、すでに「聖人」にとっては外部の契機に過ぎない。「聖人」という〈意味〉の同一性は、それ自体でアプリオリに完結しており、「について」という契機を持たない最終根拠なのだ。またそれは「他者」「に向かって」媒介する記号表現をも持たない。しかしこのよ

うな、「対象」・「他者」へと志向する言語の機能の欠如こそが、荀粲によって、「聖人」が「聖人」であることの超越論的条件とされているのだ。

おわりに

ことばによって語られているものは、もはや語られる前のそれ自身ではない。ことばという媒介によって、それ自身でないものを言おうとする「過剰」に、まず意義を唱えたのは、『莊子』だろう。『莊子』は、語られたそれ自身を認めず、語られる前のそれ自身へと回帰しようとする。だがそれ自身は時間の内部にあるがゆえに、常に個別的・限定的な対象に墮落してしまう可塑性を有している。そこで荀粲は、『莊子』より更に徹底した形で、言語の機能の不全を語り、その機能を欠如させることにより、語られるもの（＝「聖人」）の理念化を試みようとしたのだ。

だが一方でこうは考えられないだろうか。言語の機能を認めないところに「聖人」を認めることは、「聖人」が無媒介的に、すなわちそれを客体として捉える為の距離が生じていない仕方で存在している、ということではないか。「聖人」と「聖人」以外のものとの間に、決定的な差異を設けると同時に、その距離を抹消すること。それは結局、「わたし」という、「聖人」にとっての他者の、その他性を剥奪して「聖人」という同一者へと還元するという意味に他ならないのではないのか？

われわれはこの予想がすでに、西晋の郭象の『莊子注』のテキストにおいて実現されていることに気づくだろう。そこでは、「聖人」の体験である『易』の〈世界〉すなわち、強大な権力装置によって分配され階層化された〈世界〉が、つねにすでに〈わたし〉に与えられているものであるかのようにふるまわれているのだ。

ありえないものとは何だったのだろう。言語の外側。それとも誰でもない〈わたし〉なのか。

注

(1) 例えば丸山圭三郎氏は「言語」について、その「シンボル化能力とその活動」が、「いま・ここ」という時間・空間を超えた延長を作り出し、「非在の現前 (la présence du nonêtre)」を可能にするものとして、これを「過剰」という言葉を用いて説明している(『文化のフェティシズム』勁草書房 一九八四他)。

(2) 『論語』「公冶長」

子貢曰、夫子之文章可得而聞也。夫子之言性與天道不可得而聞也。

(3) 『莊子』「天道」

桓公讀書於堂上。輪扁斲輪於堂下、釋椎鑿而上、問桓公曰、敢問、公之所讀者、何言邪。公曰、聖人之言也。曰、聖人在乎。公曰、已死矣。曰、然則君之所讀者、古人之糟魄已夫。桓公曰、寡人讀書、輪人安得議乎。有說則可、無說則死。輪扁曰、臣也以臣之事觀之。斲輪、徐則甘而不固。疾則苦而不入。不徐不疾、得之於手而應於心、口不能言、有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子、臣之子亦不能受之於臣、是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣、然則君之所讀者、古人之糟魄已夫。(桓公が座敷で読書をしていた。車大工の輪扁が座敷の下で車輪を作っていたが、道具を下に置いて座敷に上がり、桓公に尋ねた。「殿様のお読みになっているものはどのような言葉ですか？」桓公は答えた。「聖人の言葉だ。」「聖人はご存命ですか？」「もう亡くなされた。」「では貴方様のお読みになっているものは古人の絞りカスに過ぎませんね。」桓公は言った。「わしが書物を読んでいる時に車大工ふぜいによけいな口出しができるのか。申し開きができればよし、できなければ死罪だ。」輪扁が答えた、「私は私の車作りの仕事に専らして考えているのでございます。輪を作る時、ゆっくりだとさしこみが甘くなつて丈夫にできませんし、速く削ると、窮屈ではまりません。遅すぎず速すぎず削ることは、手で覚えこころにぴんと感じるものであつて、口では言うことはできませんが、そこには方法があるのです。それを自分の子供に伝えることもできませんし、子供も私から受け取ることはできないのです。だから七十のこの齡になつ

ても輪を削っているのです。(同様に) 古人は自分の伝えることのできないものと共に死んでしまったのです。だから貴方様のお読みになつてゐるものは、古人の絞りカスに過ぎないのです。)

(4) 言と意との關係を論じた古代中国のテクストについて、参考とした先行研究は以下の通り。まず、『易』「繫辭傳」の言意觀についての考察に、任中杰『《周易》的“言不尽意”論』(『北方論叢』第2期 一九八九)、朱立元「言意之間の“不尽之尽”——略論《周易》的言語觀」(『學術月刊』第十期 一九九四)がある。前者は、『易』の「言不尽意」と「立象盡意」との「矛盾」について考察したもので、これを『易』の術語(象、卦、辭)と一般言語との区別から解決しようとするものである。後者は、『易』の記号の持つ具象性と抽象性とに注目し、人間の認識形態の一つとしての「直觀」が、「言不尽意」の余地をもたらしものであるとする。また『莊子』の言意觀についての考察に、「論莊子語言表達方式的特性」(『暨南學報(哲學社會科學)』第一期 一九九二)および「莊子“輪扁斲輪”及其言意學說」(『華中師範大學學報(哲社版)』第三期五一—五七 一九九三)がある。いずれも言表不可能であるという「意」について、「道」との關係から説明している。

先秦から魏晉六朝期に至るまでの、これら言意に関わるテクストを全て、思想史の流れの一環として分析しているものに、以下の研究書・論文がある。侯外廬等『中国思想通史』人民出版社 一九五七／湯用彤『魏晉玄學論稿』人民出版社 一九五九／王葆玹『正始玄學』齊魯書社 一九八七／許杭生等『魏晉玄學史』陝西師範大學出版社 一九八九／許杭生『三國兩晉玄佛道簡論』齊魯書社 一九九二／湯一介『儒道釋与內在超越問題』東方文化叢書 一九九二／趙書廉『魏晉玄學探微』河南人民出版社 一九九二／牟宗三『才性與玄理』學生書局 一九九三／蒙培元「言意之辯」及其意義」(『中國哲學史研究』一(十期) 一九八二)／蜂屋邦夫「思惟と言語の間——言盡意論をめぐって」(『中國の思惟』寶藏館 一九八五)以上のうち、特に荀粲の言意觀について触れているのは、王葆玹氏、牟宗三氏、許杭生氏、蒙培元氏、蜂屋邦夫氏の考察である。とりわけ、蜂屋氏の考察は、荀粲に関する記述がある『世說新語』「文學篇」「惑溺篇」等のテクストにも及んでおり、最も詳細であると言える。しかし、これらの先行研究で多く行われているのは、例えば「言盡意／言不盡意」論はそのまま儒家と道家との思想的相違に定位するといった、テクストの分類的位置づけである。このように各テクストを、思想史という大局の観点から分類し整理し直すことは、ともすればそれらの間にある本来の差異を見落とすこと

になろう。これら言意に関わるテキストについて、今一度個別に分析する必要があると思われる。

- (5) 無論、「言語」の背後遡行不可能性については、今日の言語哲学において指摘されている通りである。だが、言語以前にある事物や観念——「対象 (Gegenstand)」 「意味 (Bedeutung)」 の自己同一性が常に想定されているような、古代における素朴実在論的パラダイムを無視する訳にはいかないだろう。ただここにも問題がない訳ではない。「対象」「意味」が同一的であると言う為には、少なくともそれが他者にも反復可能な同一のものとして受け取られる余地がなければならぬいからだ。だが、それが「言語」抜きで成立してしまうとしたら、そこにはもはや「他者」という契機は無いのではないか。そのことは本文に戻って検討しよう。

- (6) [Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations*] (Seuil 八五頁 一九六九) なお、今日の言語哲学の多くが、「記号」の指さすもの(「指向対象」)のアプリオリを退けていることは注(5)で示した通り。だが言語一元論に対して、その記号体系の閉鎖性を越えて「対象」へと関与しようとするリクルの定義は、本稿の論旨に大いに適うものである。ただ本稿の目指すところは、その「対象」をも同一化してしまうような「過剰」な「意」の存在を明るみに出すことである。

- (7) 郭象『莊子注』については、別に考察を用意する予定である。

(わだ かずこ・お茶の水女子大学大学院博士後期課程)