

## 外部・境界

丸山隆司

与えられた課題について、どのように論じればいいのか、しばし、ためらいがあった。外部・境界というタームをならべてみると

んでいるようだ。そのあたりを附わけしながら、与えられた課題について、素描して見よう。

### 外部・境界

き、当然ながら、それは、内部―境界―外部という〈構造〉が思い浮かぶにもかかわらず、〈内部〉というタームが与えられていないからだ。たぶん、それは、この特集企画において村井氏が扱う「共同体・共同性・共同幻想」にゆだねられているのだろうけれど、しかし、境界―外部という設定は、暗に内部―境界―外部という〈構造〉にこだわるということを示唆しているようにも受けとれる。でも、このことは、ひるがえって考えれば、境界・外部を、あえて内部―境界―外部という〈構造〉として提示されなかったのは、この外部・境界は、一見、境界―外部でも同じようにおもわれるかもしれないが、しかし、それは外部・境界のということによって内部への視点のあり方の差異が示されているかもしれない。つまり、〈構造〉化されないものだというとらえ方において、提示されているのかも知れない、と思った。いいかえれば、〈構造〉という概念に揺さぶりをかけるものとして、外部・境界という立て方があるということなのかもしれない。しかし、外部・境界というタームは、それを使っているものにとっても、そのあたりの微妙なニュアンスを孕

ところで、個々の表現の読み解きに、外部・境界というタームが使われるとき、具体的にどのようなことばに読み換えられているのか、ということが気になる。

たとえば、境界は、さかい・さかななどとして具体的に表現として表われるし、そういったことばにであったとき、ぼくらはためらいもなく、これは境界だと見なすけれど、しかし、それは、じつは危うい。なぜなら、それは、実態概念のようでもありそうだし、方法概念もありそうだというアイマイサを孕んでいるからだ。この種の危うさは、かえって方法概念としての有効さを見失わせる。

ぼくが、はじめて古代文学をめぐる境界なり、外部なりというタームを意識したのは、西郷信綱の「市と歌垣」(『文学』1980.4.のちに『古代の声』1985.6所収)であったように思う。西郷は、チマタということばとして境界をとらえた。

それは(チマター丸山注)世界を仕切る境としての辻であっ

た。そして古代ではこの世を他界から仕切る境と、共同体をその外から仕切る境とは相似形にかさなり、同じ性質の空間と考えられていた。(p9)

この西郷の、境界、そして外部のとりえ方は微妙なだけに危うい。後者の「共同体をその外から仕切る境」に市は発生するのだが、それは「外部との交換関係にうながされてはじめて市」となる。つまり、このばあいの境界・外部は、きわめて実態的 realistic に交換関係を通じて他の共同体との接触に由来する。それが、前者「この世を他界から仕切る境」と「相似形」だというのだ。ここでは、外部は他界と読み換えられている。「相似形」で「同じ性質の空間」なのは、どのような理由からだろうか。すくなくとも「他界」といういい方には、さまざまなニュアンスが孕まれている。共同体の内において幻想される死の世界、あるいは神の世界といえる。そうだとすれば、後者のばあい外部である他の共同体は、そのような世界なのか。市において交換関係を通じて接触するこちらとあちらは、互いにこちらから見れば、「他界」という外部だということなのか。つまり、市で触れあうヨソ者同志は、いつも死者か神だということになってしまわないか。西郷は「市という境」の性格を網野善彦のいう中世の市として思い描く(いいかえれば、市はそういう中世においてヴィヴィッドに見えてくるわけだけだ)。つまり、「無王荒野」としての公界・楽であり、無縁の場所として。しかし、それは、同時に、都市という外部のこともある(網野善彦文・司修絵『河原にできた中世の町』1988.8)。いいかえれば、それは異形の王権の場所でもあるのだ。とすれば、西郷が使っている外部・境界とは、〈王権〉そのものの由来を解くことになってしま

う、そのような外部・境界なのだ。つまり、このばあい、外部・境界とは共同体の自己像を時間と空間に抽出したトートロジーでしかないというわけだ。はじめにいったように、この西郷の境界・外部は、内部―境界―外部という〈構造〉を説明することもある。しかし、外部・境界、とくに外部というタームは、そこからむしろ逃れようとしている。

## 二

しかし、〈外部〉というタームは、方法的な概念なのだろうか、あるいは〈古代〉をとらえる実態的な概念なのだろうか。この〈境〉は微妙だ。そのあたりの微妙さを垣間見せているのは、上野千鶴子「異人・まれびと・外来王―または「野生の権力理論」―」(現代思想1984.4. vol.124)だ。上野論文は、権力の起源が「外から」という権力外来起源説を「神話固有の内在的なロジックに沿って、なぜ権力が〈外部〉に関連づけられなければならないか」「歴史実証主義を離れて、神話の「具体の論理 the logic of the concreat」の中で、〈外部〉とは何を意味するのか? またなぜ〈外部〉が呼び出されなければならないのか?」という問いを設定しつつ、「野生の権力理論」を論じる。上野論は、サーリンドクスによるフィジーの「外来王」神話から権力が孕んでいるパラドックスを発見する。

「支配の正統化」というウェーバーの課題にこたえるために、権力の言説は「支配 rule」と「正統性 legitimacy」、「いいかえれば「権力 power」と「権威 authority」とをべつべつの文化カテゴリーに配当する」という解釈を選んだ。そこでは「支配の正統化」の劇は二つの文化カテゴリー―篡奪者としての王

と、土地と女の所有者である「真の民」—の間の変容ともなう弁証法的な相互交渉として表現され、そこから立ちあらわれ

る。

というのだ。「『権力の正統化』の劇」は、外から来た異人・ヨソ者あるいは客が、土地の女との婚姻によって「真の民」に、しかも王のなる変換の表現だというわけだ。いいかえると「権力」が「権威」へと転換する劇だ。しかし、なぜ「権力の言説」には、外部が付きまとうのか。「正統性」はそれ自身によって証明されえない故にそれ自身の起源として外部を要請する。それは「『具体の論理』である象徴形式の中では、絶対的な〈外部〉として表徴される」のだ。しかし、それは「実態的」に人格形象としてではなく、フーコーが定義した権力のように「『状況を定義する』規範力」のことであり、それゆえ「不可避的に内面化を要請するが、それに先立って外在的なもの」である。つまり、

権力の外来起源説は征服者が海のかなたから渡来した、というような「神話的歴史」を少しも意味しない。それは人々が内面化した規範の正統化根拠についての「最終審級」を、「海の彼方」という他界に神やらふ」ことによって「支配の正統性」のパラドックスに答えようとした、「野生の権力理論」なのである。

とまとめられている。上野論文は、もちろん、まだ続く。ここまでは、ほんの序章なのだが、「具体の論理」、つまり「神話固有の内面的ロジック」において「絶対的な〈外部〉として表象される」外部は、とどのつまり「人々が内面化した規範の正統化根拠についての『最終審級』」として疎外するということである。とすれば、この

ばあい〈外部〉とは、「人々」、つまり共同体の内面の劇として思い描かれる自己証明の劇ということでもある。ここで、上野の論の焦点は、「野生の権力理論」であり、「権力の言説」であるのだから、その主体は、たしかに「権力」のようなのだが、しかし、それはけっきょく「人々」という共同体の内面の劇として閉じられてしまっている。つまり、〈外部〉は、やはり、共同体自身の「鏡像」ということなのだ。<sup>(1)</sup>

### 三

上野論文の視点は、それが「野生の権力理論」であるという場所に、つまり内にあるために、そこに分析される〈外部〉は外でありつつ、やはり内面でしかなく、閉じられた〈構造〉である。だが、上野自身がいうように、「テキストは解釈に対して開かれている。というより、解釈装置のとり方によって、テキストの再構成は、いかようにも媒介される」ということなのだから、つまり文学テキストないしは神話のテキストは社会学に対しても「開かれている」。いいかえれば、そのこと自体が、国文学にとって〈外部〉を意識せざるをえない状況としてしているわけだ。とくに、〈外部〉というタームをめぐる言説はそのような状況にある。

たとえば、呉哲男の「狂心の渠—古代王権論(1)—」(『セミナー』古代文学<sup>84</sup>—〈表現としての斉明紀〉—『1985.4』)には、〈外部〉というタームはつぎのように見える。

ところで、共同体と国家の差異についていうと、共同体の場合には過剰性の排除の装置である「外部」をもつのに対し、村落や氏族の共同体を捨象したところに成立する国家にはそのような

外部は欠如している。たとえば、村落や氏族の共同体にはインセスト、タブーがあつて「外部」との女性の交換が前提とされている。共同体にとって外部とは一見対立物のようでありながら、実はその対他性ゆえに安定した構造を共同体にもたらしているのだ。そこで、このような「外部」を欠く国家はその内部に對他性（共同性）を作り出し、内部的に円還する構造を創出する必要に迫られるのである。宗教的には王権祭祀がそれであり、法的には律令、経済的には貨幣、言語的には文字がその役割をになう。律令・貨幣・文字とは、とりもなおさず国家の内面化された共同性の表現である。

引用が長くなつたが、〈外部〉についてまとめた、分かりやすい言説だと思われるからだけで、すこし説明を要する。たとえば、「過剰性」とはなにか。呉によれば、「ムラ→クニ→国家という歴史展開」は、それ自体「共時態」としてとらえることができる。とすると、共同体（ムラ・クニ）と国家は「対概念」、いかえれば差異なのだから、そのいずれかが他に先立つものとするのは、その差異を成り立たせる前提として同一性が要だ。とすれば、それを「『原共同体』」といつても『原国家』（あるいは『原個体』）といつても同じことだといふのだ。そこで、その同一性の「説明原理を敢て抽出するとすれば、それは『生成』<sup>(2)</sup>でもいふしかなく、ものだ」と。それが「過剰性」の根源だ。この「過剰性の排除の装置」が〈外部〉であり、「一見対立物のようでありながら、実はその対他性ゆえに安定した構造を共同体にもた」らす。とすれば、それは、共同体に安定をもたらす「装置」といふことになる。ここで、〈外部〉は対他性という共同体の自己疎外になつてしまつては

いないか。このことは、国家についての同じことがいえてしまう。〈外部〉を「その内部」に作り出すということだけが違いだということになる。この時点で呉が〈外部〉といつていたものは、上野のそれとさほど変わらないように思われる。

#### 四

この十年間、私は何をめざしてきたのだろうか。一言でいえばそれは《外部》である。（柄谷行人『内省と廻行』あとがき）柄谷が〈外部〉をめざす動機は、彼自身が「すでに、《内部》（すなわち形式体系、しかし、それは「言語について語るのが言語であり、数についての命題を符号化し表現するのが数であり、商品の価値を表示するものもともと一商品にすぎない貨幣であるというループ。それを含みこんだとき、形式体系は自己言及的な形式体系——自己関係的な関係体系にして自己差別的な差異体系」（浅田彰『戦争の記録』上掲書の講談社学術文庫版所収解説）なのだ——丸山注）に閉じこめられているのだといふことを見いだした」（傍点丸山）ことにある。この柄谷の仕事がなげかける視点をナーパスに呉はうけとめていたはずだ。この『内省と廻行』（講談社学術文庫版）におさめられた付章「転回のための八章——『探求』からの抄録——」は、柄谷が「内部すなわち形式体系をより徹底化することで（内部を——丸山注）自壊させること」を試みながら、その試みがどこまでも自己言及的であるという困難からの「転回」として位置づけられている。そこに、いわば「形式体系」そのものをそれとして0か1かに帰してしまふ〈外部〉として他者を見いだしている。それは、言語でいえば「習う」から「教える」、経済でいえば「買う」から

「売る」立場に立つてみることに「転回」である。と。〈外部／他者〉という立て方はここに由来する。たとえば、呉は「都市と庭園―家持の花鳥歌を中心に―」（『日本文学』1987.5）において、

本稿の意図は、古代文学における他者性の問題を、矛盾の自己疎外として共同性への還元とするのではなく、文学の表現が原型的に保持する「外部」性として考えてみようとするところにある。

といった枠組として〈外部／他者〉をもちこんでいる。ここには、さきの呉論文における〈外部〉とは、いささか違ってしまっている。ぼくなりにいいかえてみれば、さきの「過剰性」の根源としての「生成」、つまり「内面化」をたえず国家に強要しつつ、そこから逃れてしまうものである「生成」ということそのものが〈外部／他者〉としてとりだされているように見える。この〈外部／他者〉という視点は、また齊藤英喜『古事記』における〈他者〉の問題―「国譲り」神話をめぐって（『日本文学』1988.4）では、「従来の記号論的構造論的な視点には〈他者〉は存在しない」、いいかえれば「そこでの〈他者〉は、王権という自己と対称的な、置換可能な存在」であり、「王権という共同体の内部に閉じられた自己対話（モノログ）」だったとして、そこから「〈対話〉の不能性」もつ〈他者〉として、「国譲り」の大国主と天神との交渉が問題にすえられている。さらに、齊藤は「鎮送と攘却―古事記論序説」（『GS』7号1988.6）においても、「須佐之男の「神夜良比」が「三貴子分治といわれる神話」に潜む「この世に招迎された神が、神本来の場所（異界）に送り出されるという構造」に通底するのであり、しかも「それは共同体がその秩序の維持のために、〈外部〉の場所を必

要とすることに関わる」（傍点丸山）といった視点で、ひろく〈神送り〉に潜む禁忌をそこに見ている。<sup>(3)</sup>だが、ここで齊藤がもちだしている〈外部〉は、さきに齊藤自身が批判した「従来の記号論的・構造論的な視点」からの〈外部〉のように見える。つまり、ここに、ぼくは〈外部〉というタームの揺れを見てしまうのだ。共同体のあるいは王権の自己疎外としての〈外部〉といったとき、それはあくまでも閉じられた内部の形式体系だが、それを逃れているものとして、あるいはそれ自体を決定的に無に帰してしまうものとして、柄谷のいう〈外部／他者〉は、しかし、それをどのように〈古代文学〉に発見でき、かつ現在のありうるのか。なぜなら、柄谷が「たとえば、『構造主義』とよばれる思想は、歴史がもはや終わっていること、たんなる形式的変形以外に意味などないことを宣告するものであったといっている」とし、「それはたんに反歴史的なものではなく、それ自体歴史的認識」といったように、やはり柄谷自身の試みもまた「歴史的認識」であり、つまりは〈古代／現代〉という「歴史的認識」の枠組への「戦い」であるといえるからだ。

## 五

呉そして齊藤が〈外部・他者〉という方法概念にこだわる理由をぼくなりに考えてみよう。ひとつには、〈古代文学〉への接近そのものが方法的な自覚を強いることに由来する。〈古代〉が問題になってきたいくつかの歴史を見れば、その時代の同時代思想の動向と無縁ではなかったことが容易に見てとれる。つまり、〈古代〉は歴史として呼び出されてきたということだ。しかも、六〇年代から八〇年代前半にかけて古代文学研究が発生論という枠組において論じ



られてきたことにかかわる。たとえば、その発生論を推し進めてきた古橋信孝の方法について、呉が「表現外の対象を一旦還元し、表現内部を形式化しようとしている」(『狂心の渠—古代王権論(1)—』と評するように、それが自己言及的な、閉じられた体系として、しかもそれが仮説から原理への反転も可能なような形式体系であること<sup>(4)</sup>とに対する苛立ちや不安があったのだともいえる。よく自身もそのように感じつつ、しかし、この〈外部／他者〉という方法概念に依ること、危うさを感じている。それはすでに見てきたように、ひとつには〈外部〉という概念が自己言及的な体系、いいかえれば内部についてのトートロジーでしなくなってしまう危険をいつも孕んでいる。それと関連するのだが、〈外部〉はその論理構造から表現においてさまざまな具体像として取り出すことが可能である。しかし、〈外部／他者〉は、むしろそのように取り出すことを放棄するようなところになりたっている。とすれば、それを〈古代文学〉のなかでどのように論じるのか。

呉の先掲論文「都市と庭園」は、家持の花鳥歌が類型化した恋歌の表現からなっていること、しかもそこでは自然的な性差は無化することによってなりたっていること、その無化の契機として漢文学という〈外部／他者〉を見ている。それがなぜ類型化した恋歌の表現を取るのかについて、「恋(歌)とは本来共同体を拒絶する『外部』として在るからであり、「恋は婚姻(共同体の制度)と矛盾する概念であるから、「矛盾」を共同体の側が『共同体の表現』として『克服する』』といったとらえかたにおいては『恋ひ』の外部性は消えてしまう」。したがって「恋に留まることが逆に共同体の覚醒ををもたらす」のだ、と。つまり、

異質な他者との出会いにおいて共同体は自らを発見するからである。「人目」「人言」が恋歌として、様式化されるのはここにおいてである。

というのだ。だが、ここで呉がいう〈外部／他者〉は、いままでみてきた〈外部〉／〈外部／他者〉のシフトの揺れはないだろうか。考えてみれば、〈外部／他者〉は、表現そのものがある形式体系(ここでは様式ということか)であるかぎり、それを0か1かにしてしまふものだ。呉論文はそうした論理のアクロバットのうえに成り立っているように見える。つまり、その「命掛けの飛躍」(マルクス)の危うさ、しかし魅力が〈外部／他者〉にはあることを、率直に認めるとともに、その困難さが目になってしまうのだ。

注(1) しかし、上野論文の面白さは、ここからだといっている。このフィジーの「外来王」神話から導き出された「野生の権力理論」を、そのままに日本の神話へ、「プロクテルテクスの寝台よろしく」単純に当てはめはしない。そこに「文化固有の統辞法と範例法とを、テクストに即して見てゆくこと」が必要であり、そこに「まれびと」概念という「土着の文化カテゴリー」として有効な解釈装置を発見する。つまり、「野生の権力理論」が「土着」へと着地するため「まれびと」概念が媒介としてみいだされた。いいかえれば、「まれびと」概念という民俗学がうみだした「土着の文化カテゴリー」を「野生の権力理論」に護み換えるということなのだ。これは、「デュメジル流の三機能説」「トリックスター・ヒーロー説」などが日本の神話への「プロクテルテクスの寝台よろしく」単純に当てはられてきた戦略にたいする批判でもあるわけだ。ということのにおいても、この上野論は、刺激的なのだ。上野論の〈外部性〉の在り方とは別に、このことは付け加えておきたい。

(2) この「生成」について、呉は「政治的概念でないのはもとより、歴史的発展の順序としてあもものでもなく、また実体として存在するも

のでもない、過剰で多方向に開かれたある動的な体系である。それはほんの一瞬最初の光景を照らし出してみせるといふ点で始源的であり、絶えまなく生起しつとあるという点で現在のである」といつている。この言説の背後にデリダなどのポスト・モダンの声が発見できるはずだ。しかし、呉はそこから逃れようともしている。「生成」というのはそういう概念だ。

(3) 〈外部／他者〉に関するかぎり、この斉藤論文はこのとおりだと思われ、この論で斉藤が立てている〈禁忌〉という概念は、〈外部〉

〈外部／他者〉という揺れを孕んでいて、一様ではない。つまり、〈禁忌〉というタームは、予断を許さない。

(4) さきに見たように、形式体系とは「形式体系は自己言及的な形式体系—自己関係的な関係体系にして自己差異的な差異体系」だから、いかえれば「商品の価値を表示するのがもと—商品にすぎない貨幣」なら「貨幣」が逆にその形式体系を意味あるものとする、という反転が潜んでいる。

「古代文学」総目録

26号(昭和六十二年三月三十一日発行)

特集〈風土記〉

地名起源譚と〈音〉——「訛」「誤」「改」をめぐって—— 近藤 信義

地名起源譚から説話へ 三浦 佑之

——二神の国占め競争譚を通して—— 多田 一臣

夜刀神説話を讀む 斉藤 英喜

古老——語り手・伝承者論のために—— 古橋 信孝

風土記の村——村落と國家—— 古橋 信孝

山部赤人——花鳥——

歌のへこころと「無心所着歌」 尾崎 暢狭

接頭語の原初的用法と語彙 猪股ときわ

岩崎 良子