

---

---

# 序

## テキストの二重性についての考察



言葉から逃げようとしてみたまえ、言葉は君を追いかけてくるだろう。

言葉を追いかけてみたまえ、言葉は君から逃れるだろう。 ジャン・ポーラン

### 1. テキスト布置の解釈学

シンポジウムのコーディネーターとして、私が構想している「テキスト布置の解釈学」の理論的素描<sup>1</sup>をきわめて簡潔に提示しておきたい。テキストの伝統的な定義によれば、テキストとは、少なくともテキストの名に値するものは、注釈の対象となるものである。この定義は、それが読まれ注釈されることに値するものであるということが前提となっている。それは、ある共同体によって価値を認められている文化的対象なのである。そのテキストがどのようにその孤立において輝かしいものとして出現しようとも、テキストはそれだけで、それ自身において、またそれ自身のために存在しているわけではない。あるテキストが読解の対象として選ばれるには、価値判断が暗黙裡に働いており、テキストは、それに価値や権威を付与する個人的ないしは集団的な読者を除外しては存在しないのである。テキストと読者との錯綜とした関係はテキストが自律した存在であるという考えを問いに付してしまうのである。テキストは決して歴史のない孤島ではなく、「不明な災厄から今ここに失墜した静謐な塊」（マラルメ「アラン・ポーの墓」）ではない。テキストはみづからの裡に、その生産や受容を司った歴史的文化的諸条件のマークを宿している。

ヤコブソンの有名なコミュニケーションの図式がそう思わせかねないように、テキストは単なる伝達の手段なのではなく、テキスト固有の動的な複雑さのなかで書かれ読まれている。歴史的文化的なマークの分析によって、テキストを横断し構成しているテキストの布置が浮上してこよう。G. ジュネットが〈超テキスト性<sup>2</sup>〉と呼ぶものに関する研究から着想を得ながら、私は前テキストや起源のコンテキスト、受容のコンテキスト、解釈学的循環といった一連の概念を著者や読者の概念とともに、テキスト布置のなかに組み込むように努めた。それはテキスト固有の複雑な力学をテキスト概念に恢復せしめるためである。注釈の対象として、テキストは、それを解釈しようとするメタテキストを謂わば産出する。読者はメタテキストの歴史に影響されながら、メタテキストを生み出していく。

更にテキストは、テキストを織り続けている間テキスト的操作に媒介された結果であるが、同時に前テキストがその物質的な痕跡を持っているところの生成的な操作に媒介された結果でもある。その上、テキストはどのような形であれ、その所属ジャンルを示すパラテキスト（例えば書名、著者名、表紙等々）を持っている。しかしながらこうしたテキストの類型のいずれも、それ自体で実定的に存在する自律した実在<sup>アンティテ</sup>のように考察されるべきではない。テキストは、こうしたテキスト類型を機能させる複合的な諸関係の総体に媒

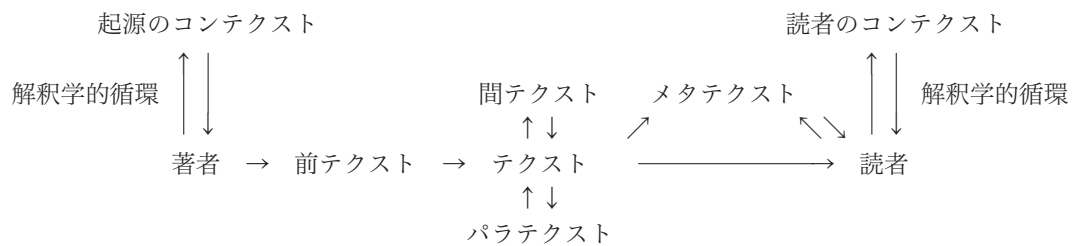
---

1 松澤和宏「テキスト布置の解釈学の理論的素描の試み」HERSETEC, Vol. 3, No. 2, 2009.

2 Gérard Genette, *Palimpsestes*, Seuil, 1982. Genette n'envisage pas l'avant-texte comme un des types de transtextualité. (ジェラルール・ジュネット『パランブセスト』、和泉諒一訳、水声社)

介された効果なのである。したがって、ある一続きの言表は、それがこの布置のなかでどのような位置を占めるかに応じて、その意味や機能は変わってくる。そして重要なことは、われわれが眼前にテキストを読解の対象として持つと、直ちにテキスト布置が作動し、われわれもメタテキストを生み出す読者としてこの布置の中に包摂されてしまうことになる。書くことと読むことは、読者にとってと同様に作者にとっても、喜びをもたらす営みであるばかりではなく、一つの経験であり、その経験のなかで、当初の創作の企図やテキストの意味の先取りが、次第に吟味され訂正されていくのである。それはしばしば解釈学的循環と呼ばれるものである。

このテキスト布置を次のように図示することができよう。



## 2. 文献学と解釈学——イエスの言葉の例

以上の簡単な提示の後で、本シンポジウムのテーマをテキスト布置の解釈学との関連で位置づけておきたい。テキストの研究には、少なくとも二つの相補い合う伝統が存在することが知られている。すなわち文献学と解釈学である。狭義の文献学は、テキストの「文字」を扱うことに専心し、解釈学はその「精神」を解釈することを課題としている。文献学者はテキストを控え目に提示するに過ぎないが、それはテキストの最良の状態を提示する。解釈者の方はテキストの深い意味、内在的な首尾一貫性を把握しようとする。こうした「文字」と「精神」の研究の分業は、双方の間の実り豊かな交流を妨げてはこなかっただろうか。各々が自分の狭い専門領域に閉じこもるような結果をもたらしてこなかったであろうか。テキストを構成する二つの次元のいずれかを捨象してテキストを扱うことに成功したいと思うことは、その対象をあらかじめ抹消した上で研究を求めることに等しい。ここで、ソシュールが繰り返し強調している以下のことを喚起しておくことは、有益でありまた必要でさえある。すなわち、言語学的実在はシニフィアンとシニフィエとの結びつきによってしか存在し得ないこと、そしてこれらの要素の一つしか留意しなければ、言語学的実在はただちに姿を消してしまうということである。人は言語記号と同様に、テキストを二つに分割することはできない。意味だけを取り出して観察することができないように、表現を意味と切り離して観察することはできないのである。

ここでは福音書に出てくる十字架にかけられたイエスの最後の言葉を例にとってみよう。「イエスは大きな声で叫んだ。「エリ、エリ、ラマ、サバクタニ、わが神よ、わが神よ、なんぞ我を見捨てたまいし」(マタイ 27, 46-47)。このイエスの言葉だけを切り離してそれ自体で取り上げるならば、聖書の知識を持ち合わせていない読者には、この言葉を信仰の表現と見なすことが困難なために、それはスキャンダラスで困惑させるものに見えるかもしれない。実際そこに読まれるものは、姿を顕さぬ神への疑いであり、慰めのない絶望の叫びなのではないだろうか。いかなる遺棄も、神の子のかかる遺棄以上には苦痛をもたらさないであろう。まさにここで、文献学がこうした疑いや解釈を一掃してくれるように見える。長い伝統は一致して、イエスの言葉は、旧約聖書『詩編』第22の冒頭部分の引用であることを教えてくれる。『詩編』はこの後「わが救いから、わが呻きの言葉から遠く、我が神よ、昼呼んでも、汝は答えず」と続く。しかし『詩編』第22は歎きから始まるとはいえ、最後は神への信頼と賛美に終わっている。つまりイエスの言葉は、それを『詩編』

第22と結びつける間テキスト的關係の中に書き込まれており、そのことにより読者にとっては新たな意味を帯びてくるのである。すなわち、イエスの叫びは絶望の叫びではなく、神に宛てた祈りなのである。引用であることによって、イエスの言葉はそれが呼び求めるものの只中に読者を不可避的に召還する。すなわち神との絆の永遠性である。信者の観点からすれば、福音書のテキストにおいてイエスの発した数語はその後にイエスが続けて口にしたかもしれない言葉を読者に伝えていることになる。福音書のような宗教テキストは、それ固有の要求に従って読まれることを求めている。すなわち救済という働きをもたらすということである。しかしながら以上のことから、イエスの歎きはすっかり透明なテキストに必然的になるのだろうか。文献学的な注記のおかげで確かに人は二つのテキストを結びつけることはできるが、この注記自体が一つの解釈ではないのだろうか。絶望と賛美との間で、イエスの言葉は、実際に幾世紀にも亘り、キリスト教の意識に問いかけ、微妙に異なる様々な解釈をもたらしてきたのである<sup>3</sup>。

異なる次元の問いが切迫したものとして、立てられるだろう。どのような範囲において、ガダマーが「テキストの高度な要求」<sup>4</sup>と呼ぶものを尊重しなければならないのであろうか。福音書の書かれた環境と遙かな時間や空間によって隔てられているばかりではなく、言語と文化によっても隔てられているのに、どうしてイエスの言葉の隠された意味を把握するのに成功しなければならないのだろうか。宗教テキストをもっと自由に、文学テキストのように読むことは許されないのであろうか。実際にキリスト教の伝統の外では、イエスの磔刑は非宗教的で無神論的な解釈を生んできた。例えばニーチェやジョルジュ・バタユのような特異な思想家や16世紀に見捨てられたイエスの痛々しい姿を敢えて生々しく描いた画家グリュネヴァルト、またピカソのような画家たちがいる。こうしてテキスト解釈は解釈の対象に読者の主観性が陥入されるという問題を提出してくる。この場合には、「テキストの高度な要求」はテキストが属しているジャンルを尊重することにあるだろう。ジャンルの概念は、単なる文の継起には還元できないテキストの首尾一貫性を保証するものとなる。こうしたパラテキストに関わる要求、すなわちジャンルの所属を無視したならば、イエスの言葉の非宗教的解釈は一つの書き換えとなり、それは別の作品を生み出すことになる。同じテキストは別のジャンルでは別の要求をもち、別様に意味作用を発効するのだから、ここでテキストと作品の位格上の差異<sup>5</sup>に立ち会っていることになる。

### 3. 文献学と解釈学との相互的包摂と解釈学的循環

テキストに関する事実を確認するためには、文献学者である必要がある。しかしテキストを解釈するためには、それだけでは必ずしも十分ではないだろう。この二つの学問は、ヴォルテールの『カンディード』のように、それぞれ自分の庭を耕すのだと言って済ますことは、問題の単純化であり、それは結局誤りに繋がるだろう。すなわち、文献学者はテキストの文字にアプローチするには、その意味を理解しなければならないし、解釈者もテキストの文字を把握しないでテキストの意味にアプローチすることはできない。二つの学問が相互に排除し合うどころか、相互に補い合うのだと単に言うことは、実際にはすでに常套句に属することである。しかしながら、この相補性から帰結を引き出そうとすることは陳腐なことではない。もしこの二つの学問の各々が、互いの活動によって養われ、豊かになり、暗黙裡に方向付けられているとすれば、それは相補性というよりも、互いに相手を見ずからの裡に含む相互的包摂であり、この包摂が両者を可能にして

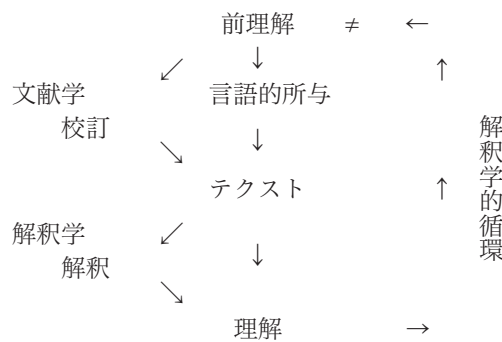
3 André Lacoque, Paul Ricœur, *Penser la Bible*, coll. Points, Seuil, 2003.

4 Hans-George Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1986, p. 316; *Vérité et méthode*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Editions du Seuil, 1996, p. 333. ガダマー『真理と方法』法政大学出版局、486頁。

5 本報告書のフランソワ・ラスティエの論文を参照されたい。

いるということになる。相互的包摂という特異な関係を前にしては、われわれは自分の庭を耕していればよいと言っただけでは済まなくなってくる。

ある言語的所与が読解の対象に変容するためには、テキストを校訂しなければならないが、この文献学的アプローチは、テキストの意味を先取りせずしては実は不可能なのである。意味も価値もないテキストをそもそもどうして校訂することができようか？ どのような意味をテキストに認めるにしても、テキストは意味作用を持つものとして、継承に値するものとして顕れなければならない。したがって、テキストの解釈に取りかかる前に、人はあらかじめその意味を理解しているのである。アメリカの批評家スタンリー・フィッシュ<sup>6</sup>によれば、テキストのいわゆる客観的な記述なるものは、読者が属している共同体によって認められた思想によって予め方向付けられているということになる。しかしガダマーの解釈学が教えるところによれば、意味の先取りは障害となるどころか、理解の先行構造なのであり、この先取りは読解がすすむにつれて絶えず検討され訂正されていく性質のものなのである。このために到着点(すなわちテキストの最終的解釈)が前理解という出発点と必ずしも一致しないということが起こるのである。解釈学的循環は閉ざされた円環を成しているのではなく、読解を導いてきた前理解を検討し訂正するに至るのである。このずれによって、円環の継承は螺旋の継承に変容するのだが、これを図示すると、以下のようになろう。

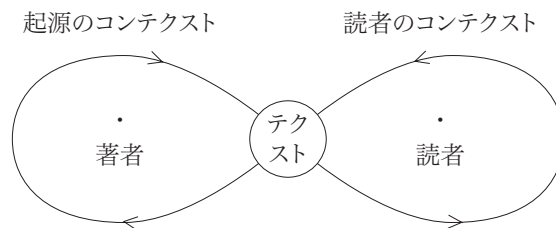


#### 4. 対話としてのテキストの根源的二重性

ありうべき誤解を避けるために、次のことを述べておこう。すなわち、解釈学的循環はある同じ主体の内部でのナルシシク運動ではなく、テキストの還元不可能な他者性に触発されて生気づけられているということである。若干の単純化を敢えてすれば、解釈の二つの方向を大別できる。一方では、実証主義的と形容できる解釈は、科学的客観性の名の下に、テキストのオリジナルな意味とコンテキストを特権化するあまり、みずからの条件を考察しようとはしない傾向にある。文学研究における伝統的な文学史や作家研究、歴史における歴史主義がこうした実証主義の傾向をしばしば示している。しかしながら、既に指摘したように、いかなる読者もテキストの意味を先取りしないではテキストにアプローチできないのである。テキストの解釈は読者—研究者の文化的コンテキストから逃れ去ることはできないのである。いかなる研究も、問題が設定され、研究対象が構築される、規定された状況から出発してなされるのである。そこから主体が研究対象の中に含まれてしまうという問題が生じてくる。そこで、もう一つの解釈の方向として、読者がテキストを自分の関心に引きつけて、そこに自分の価値や判断を投影するというものがある。これは現在化的な解釈であり、読者は自分の人生のある一面を照射するものを古典的作品に見出そうと誘われるのである。しかしな

6 S. Fish, *Is there a text in this class: the authority of interpretive communities*, Cambridge & London: Harvard University Press, 1980. (フィッシュ, スタンリー『このクラスにテキストはありますか?—解釈共同体の権威3—』, 小林昌夫訳, みすず書房)

がら、語の選択やその配列は読者の恣意ではどうにもならず、読者による還元的な自己固有化に執拗に抵抗する。このことは「解釈学の問題設定を、解釈者の主観性と理解すべき意味の客観性とに割り振ってはならない」<sup>7</sup>ことを意味しよう。ガダマー以降の解釈学はテキストの還元不可能な二重性を強調している。すなわち、テキストがオリジナルなコンテキストと受容のコンテキストの双方に所属するというこの二重性が、テキストをして絶えず更新される対話の場たらしめているものなのである。著者との対話は、つねにテキストによって媒介されていて、このテキストこそが対話を、あるいは対話の幻想を根拠づけていることを、ここで留意しておくべきであろう。言い換えれば、著者の形象は読者によって、テキストから出発して帰納的に引き出されてくるといえよう。こうしてわれわれは読解の二つの極の間で均衡を保つことになる。テキストのこの二重性を以下のように図示できるでしょう。



解釈の動きは二つの点、ここでは著者の極と読者の極という二つの極を周回する軌跡を描く。両極の各々は、読解に対して牽引力と反発力を及ぼし、テキストは二つの円環の柔軟な結び目を表している。実証主義的読解は著者の極に向かい、テキストが生み出されたオリジナルなコンテキストを復元しようと試みる。しかしながら、ある時点でそれは著者の極に到着することなく、反転し遠ざかる。それは読者の極というもう一つの極からの牽引力による。そこで読解が反対の方向へ進み、すなわち読者の極に向かい、著者の極の牽引力によって反転することを余儀なくされるまで接近していくというわけである。

以上が解釈の行程が実現する二重の循環的運動である。一方の解釈は他方の解釈によって、その堅固さを奪われていることになる。実証主義的解釈と現在化的解釈は同じメダルの裏表でしかない。二つの極を結びつけると同様に相互に対立させもするテキストは二つの運動が特に錯綜した仕方では結びつく、ありうべからざる場を拓く。テキストはオリジナルなコンテキストにも読者のコンテキストにも属してはいないが、双方に同時に関わっている。こうしたテキストの根源的二重性は、同一律、矛盾律、排中律を越えるものである。テキストの首尾一貫性と複雑さを同時に捉えるより良い解釈を求めながら、テキストの解釈学は、こうした解釈の行程にテキストの二重性を看取するべく、「解釈の条件」<sup>8</sup>を記述することをも自らの課題とすべきであろう。形式論理の用語では考えることのできないこの二重性は、われわれによって日々の暮らしのなかで、異質だが身近な経験として、神秘的であるが平凡な事実として生きられているのである。

最後に、本報告書に論文を寄せてくれたシンポジウムのすべての参加者に感謝したい。とりわけ研究の成果をわれわれと分かち合ってくれたフランソワ・ラスティエ氏とサイモン・ギャトレル氏には深謝したい。また本報告書の準備のために協力を惜しまれなかった同僚のクレール・フォヴェルグ夫人に対して感謝したい。

グローバル COE プログラム「テキスト布置の解釈学的研究と教育」研究担当サブリーダー  
名古屋大学大学院文学研究科教授 松澤和宏

7 Gdamer, *op.cit.*

8 François Rastier, *La sémantique interprétative*, PUF, 1989, p. 212.