

# 近代以降の読者と批評家

## —「この私」の批評の困難をめぐって

内 山 加奈枝

### はじめに

現代でいう「文学」—作者の想像力から生まれた「虚構」を文学とする概念は、近代に生じた。文学の中でも特にリアリズム小説は、近代西洋において発展し、日本には明治期に輸入された。むろん、多くの文化圏では古来より物語が存在し、現代にまで読み継がれるものもある。日本では、11世紀初頭に紫式部によって書かれたとされる『源氏物語』が世界的に知られ、イスラム圏の『千夜一夜物語』は、作者不詳で9世紀から16世紀ごろにかけて成立し、時代と共に改変されてきた。

そうした物語とは別に、近代に生まれた「リアリズム小説」は、近代イデオロギーの成立と不可分な関係にある。近代文学は、「個人が自律した自由な主体である」という価値観を土台にして、作者や読者の自意識、内面の反映として発展してきた。近代文学は「私」という内面の意識を描くことを重視し、読者もまた、内面の物語を欲望する。しかし、重要なのは、文学は個人の内面を反映するものであると同時に、普遍的な価値を持つとされてきたことだ。

内面の物語を読者に届ける近代的システムの確立は読者の共同体を成立させ、同時に文学は人々の共有すべき価値として広く認められるようになったと言える。和田敦彦が指摘するように、読書の過程には、読者が書物を理解するプロセスの前に、書物が読者にたどりつくプロセスがある。<sup>1)</sup> 図書館や学校といった国や自治体による機関、出版とそれに関連する業界、取次や書店による流通経路の発達で、読者の共同体形成を可能にした。文学は、近代国家によって整備された国語教育や発達した出版産業に支えられ、個人の内面を問題にしつつ、誰もが理解しうる普遍的価値をもつ芸術として発展した。

だが、20世紀後半に登場したポスト構造主義、あるいはポストモダニズムと呼ばれるフランス現代思想は、西洋哲学の伝統であった、真理の現前を前提とするロゴス中心主義を批判した。それは、真理がことば（ロゴス）によって伝えられるという言語観と共に、真理がやどるとされた人間主体に対する二重の批判であった。個人が「自由」に選択したと思いこんでいることも、実は環境によって決定づけられているという思想の転換があったのだ。近代イデオロギーとして大手をふるった「自律した主体」という概念を審問したポスト構造主義は、文学批評にも強い影響を与え、結果、虚構の作品の起源として権威づけられていた作者の主体性は否定され、同時に、

文学には永遠普遍の価値があるという前提も覆された。

しかしながら、「主体」がなければ、決断を要する倫理や政治の問題を解決できないのではないかという問題がある。文学は、とりわけ、作者の倫理観、政治性を示すと考えられていたため、主体の欠如は、文学研究の性質を大きく変えてしまう。言語は、外部にある現実を指示することができず、いかなる価値も読解できないというのでは、近代文学においてもっとも重視されてきた道徳、あるいは倫理を議論することができない。

アメリカでは、ジャック・デリダ（Jacques Derrida, 1930–2004）の影響下でイエール学派によって広められた脱構築批評、日本では、ロラン・バルト（Roland Barthes, 1915–1980）による「テキスト」の概念から派生したテキスト論が、ニヒリズムや読みのアナキーであるとして批判された。現代思想は「自律した自由な主体」という概念を批判したにもかかわらず、皮肉にも、その影響を受けた文学批評は、普遍的価値基盤のない中で、読者がいかようにも自由に読解できるという考えを正当化していると理解されたのだ。脱構築批評は、客観的な唯一の解釈を求めないとされるが、だからといって、主観や自由を鼓舞したわけでない。だが、広域の共同体秩序のために整えられた文学教育、批評の制度の中では、普遍的価値への信仰が揺らぐ場合、読者個人の自由な読みが解釈の無政府状態を招くものとして危惧される。近代文学は、個人の内面を問題にし、「内面」こそが、みなで共有できる普遍的価値であるとして共同体を形成してきた。だが、個人の自律性が許されるのは、それが他者と同質であるという全体性を築くときなのだ。

本論では、まず、西洋で成立した近代文学が、個々の読者と国家という共同体を仲介する役目を担い発展してきた過程をたどる。近代国家による文学教育と研究は、読者の自己意識の強化が共同体における普遍的価値に奉仕するシステムを作り出したが、ロラン・バルトはそれとは異なる読み方を示している。だが、近代の読書システムから抜け出することは困難を伴う。バルトから多大な影響を受けた日本のテキスト論とそれを批判する脱テキスト論の立場の違いと類似性に注目し、批評が主観と客観の問題に集約してしまうアポリアを考察したい。

## 近代国家、近代文学、近代読者の誕生

近代国家の成立と近代文学の発展と共に、自己意識を持つ近代読者はどのように誕生したのだろうか。三浦雅士は、『主体の変容』において、「自己という意識が最初から個人の次元に訪れたとは考えにくい」<sup>2)</sup>と述べている。最初は、部族単位、次に親族・家族単位、そして最後に個人の次元で自己が意識されるようになったというのだ。現代においても、人は家族や地域、学校や職場、同好会など、さまざまな集団に属することでアイデンティティを獲得するが、最終的に意志決定する単位は個人である。だが、貨幣の交換や文学の享受がはじめは共同体単位であったことを考えると、近代以前、人は自分が帰属する共同体と切り離された「個」としての意識を持つ機会に限られていたと考えられる。

中世ヨーロッパでは、人々は、親族、農村、商人や職人の同業組合、教会といった、中間的な規模の共同体に属しており、メディアが限られた環境では、より広い社会を意識することはほぼなかったであろう。<sup>3)</sup>ところが、西欧では、16世紀ごろから中規模集団が衰え、「個人」が出現した。それには幾つかの要因がある。

ベネディクト・アンダーソン (Benedict Anderson, 1936-) は、近代の国民意識の起源に、「ラテン語の秘儀化、宗教改革、行政俗語の偶発的発展」<sup>4)</sup> を挙げている。腐敗したローマ・カトリック教会を批判する16世紀の宗教改革とラテン語に代わる俗語 (出版語) の発展が相互に作用し、ただ一言語だけを知る読者大衆を生み出した。中世では、人々の信仰は、各地域の教会と宗教制度によって管理され、教会という媒体なくしての信仰は認められなかった。だが、宗教改革によって、信仰は「個人の内面」の問題としてみなされるようになる。個人と神を結びつけるものは教会ではなく、聖書とされた。宗教改革時には、マルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) の著作やドイツ語訳聖書が、急成長する出版の中心を占めるようになり、ルターは、自身の名で新書売ることの出来る最初のベストセラー作家になった。<sup>5)</sup> 宗教改革は、書物が個人に届くルートを拡大し、個人単位の読書習慣を定着させる一助となったと考えることができる。<sup>6)</sup> 集団から切り離された私的空間における読書は、解釈行為の自由のうちに、各個人の自意識を強化したと言えるだろう。

さらに、世界で最初の近代国家アメリカに場を移し、宗教と資本主義の関わりから「個人」の出現をみてみたい。産業の発展により仕事の分業化が進むと、人はそれぞれの職業において、自己の個性を発揮することが求められた。マックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) は、営利の追求を目的としない禁欲的なプロテスタンティズムが、「職業義務」<sup>7)</sup> という行動様式のもとに、近代資本主義を可能にしたと主張している。内面的模範に服しない営利活動は、ベンジャミン・フランクリン (Benjamin Franklin, 1706-90) 以前にも存在していた。ところが、ミスターアメリカと称され、近代人の模範ともいえるフランクリンにおいては、利潤の追求が幸福主義や快楽主義の性質を帯びることなく、特異な道德感と結びついている。ヴェーバーは、自己資本を高めることが義務であるとするフランクリンの思想の中に、聖書を起源とする天職という思想を見出している。

フランクリンは、まだピューリタニズムの色濃いボストンに生まれ、信仰心を保持していたが、合理性を重んじた。彼は、「時は金なり」という格言でも有名であるが、時間を最大限に活用して、社会に貢献することを目指した。ゆえに、ただ単に日記をつけるのではなく、13の徳目を設定し、それらを実行すべく日々点検した。節制、節約、勤勉、誠実などの項目が遵守されたか日々振り返り、自己管理を行ったのだ。

フランクリンの自己管理法は現在、「手帳」という形で残されている。アメリカでは、フランクリンの思想から発想を得たフランクリン・プランナーが1984年にフランクリン・コヴィー社から発売され、2014年現在、世界で1500万人のシェアを獲得している。同社は、自分がどのような人間になり、何を達成したいのか、個人の価値観をまず明確にした上で、やるべきことを設定するよう提唱している。つまり、手帳は過去の記録や予定の把握だけでなく、目標達成に向けての自己啓発の役割を担っているのだ。こうした「手帳術」をフランクリンは、すでに18世紀に自伝の中で提唱している。自己の資質を最大限伸ばすことが資本になり、社会に貢献するという思想には、個人主義と資本主義が共存しているのだ。

ここで、フランクリンの自己教育には、読み書きの習慣が必要不可欠であったことを確認したい。フランクリンは幼少期から読書を好んだが、後に、図書館の設立により自学自習をする便宜を得たと述べている。<sup>8)</sup> 息子の素質を見極めたフランクリンの父は、彼を印刷業につけた。フラ

ンクリンは起業家としてだけでなく、政治家、科学者としても名を馳せたが、出版印刷業から身をおこしたのは偶然ではないだろう。神の目、とはいっても社会的良心として俗化された他者の視線を自己の内部にすえ、読み書きによって人格形成を行うというフランクリンのスタイルは、個人が社会に役立つ道徳的なあり方として近代的価値観の模範となっている。書くことによる自己内省の「習慣」は自己に連続性を与え、統一化し、社会化された近代的個人の成立に不可欠であったのだ。

宗教、経済における変動の他、「個人」からなる大衆の出現が可能になった社会背景には、国民国家の成長が考えられる。各地方に散在していた中規模の共同体は解体していき、中央に権力が集中する国民国家が誕生する。中世で力を誇っていた中規模集団は衰退し、近代の民主主義国家では、国家と個人からなる大衆が直接結びつくようになる。国家にとって個人の力の拡大は脅威になりうるが、他国との経済競争で優位に立つには、あらゆる階層の民が愛国心を持ち、国家の利害は個人の生活に直に関わるものとして認識する必要があったと思われる。

そして、国家と個人を結びつける役割を果たした最たるものが、文学であった。アンダーソンは、言語の俗語化を推し進める新聞、小説が近代国家の形成において不可欠であると主張したが、柄谷行人は、日本についても同様の見解を示している。二葉亭四迷の『浮雲』（明治20-22）によって始まった言文一致は、「自己表現や写実」<sup>9)</sup>を可能にした。柄谷は、内的な主体と客観的な対象を同時に創出することを可能にした「言文一致」が確立し、国文学が学問として形成された19世紀後半に日本近代文学の起源を見出している。近代では、国民国家と近代文学が共に成立、発展していくのであるが、それと同時に、大衆という近代読者が誕生する。そして、国家と文学、大衆層の読者が一体となって発展していく過程において、「自己意識」と「共同体意識」が個人の内部に共存するようになったのだ。

石原千秋は、近代読者誕生の条件として以下の項目を挙げている。

第一は、印刷技術による書物の大量生産が可能になること。第二は、多くの人々が読み書きの能力を持つこと。第三は、学校教育によって知的な能力が平準化されること。第四は、特に国語教育と、隠れたカリキュラムと呼ばれる児童や生徒や学生の自主的な学習によって、感性が平準化されること。第五は、黙読ができる能力と空間（個室）を持つこと。第六は、これらの条件を備えた階層が大衆として成立すること。第七は、マスメディアの影響も受けて、特にその階層内では共同体意識が持てること。第八は、それでいて自分が独立した個人であるという意識を持てることである。<sup>10)</sup>

ここでは、黙読という私的な領域と学校という共同体における二つのレベルの読書が示される。それらの異なる読書形態はどのように関わり、内的自律性と共同体意識が共に育まれるのだろうか。現在普通に行われている黙読という習慣はさほど古いわけでない。日本では、明治期に活版印刷術が導入され、明治5年に新しい学校制度が始まったことにより、個人による読書習慣が徐々に発展していく。だがそれまでは、貸本屋から借りた本を家庭の中で音読して、読書の楽しみを家族で共有するのが普通であった。前田愛によると、明治期には「音読による享受方式への愛着が根強く生き残って」<sup>11)</sup>、共同的な読書と個人による黙読は、かなり長期間にわたって共存



していた。また永嶺重敏によると、プライバシーの概念がまだ浸透していない明治期には、列車内や駅の待合室という公共の空間で乗客が音読する光景がよく見られ、読書習慣の違いによる乗客同士の衝突があったという。<sup>12)</sup> 黙読の広まりは、プライバシーという個人意識を強めたにちがいない。もともと読書は、小規模集団で娯楽を目的に享受されていたが、学校教育が国民全般に試行されたことで家庭内での自習が要請され、個人単位の読書習慣も根づいていったと思われる。学習としての読書は、共同体に貢献できる個人の資質を伸ばすために行われる。つまり、共同体の力が強まることで、私的な領域での読書も拡大されたのではないか。

石原千秋は、長年高校国語の編集委員を務めてきた自身への批判も含め、日本の国語教育が道徳教育に傾きすぎていると主張する。定番教材として選ばれる文学テキストには、多少なりとも道徳的な教訓が含まれ、教師ははっきりとは教えてくれないが、児童や生徒はしだいに「国語は道徳だ」という法則を学ぶ。そうして「国語は心を一つに決める奇妙な科目」<sup>13)</sup> になってしまう。国語教育は、意識されないイデオロギーとして子供たちに共通の価値観を教えるのだ。

石原は一方で、私的空間における読書もまた共同体を形成すると指摘する。「他人の内面がわからないからこそ、黙読しているいまの自分の内面が他人の内面と同じだという、いわば内面の共同体を形成してしまう逆説が生じた」。<sup>14)</sup> そもそも、社会的模範を内面化していない純粋な自己にたどりつくことは難しい。石原自身が教育のイデオロギー性を主張するように、「私」として意識される自己の内面は、共同体内部で身につけた価値観に浸食を受けているのだ。

虚構の文学は、共同体の価値観を個人に埋めこむ一方で個人の自意識を強める。学校教育とプライベートを問わず、近代読者にフィクションが好まれるのには、虚構の文学が自己と共同体の境界線を前景化し、読者の自己を求める欲望を満たしているからではないか。

そもそも近代文学がイギリスの大学で研究されるようになってまだ一世紀ほどであるが、文学に特別な価値が見出されるようになった社会的背景はどのようなものだったのか。また、文学研究は何を目的としてはじめられたのだろうか。ここで、英国で文学研究が始まった歴史的経緯を確認したい。

植民地と海洋権獲得による市場拡大、さらに奴隷貿易からの収益を背景に、19世紀のイギリスは、世界初の産業資本主義国家として繁栄した。産業革命の結果として、増加した貧しい労働者が都市に集まり、中産階級は物質的利益を重んじた。そうした状況下で、キリスト教の衰退は、国家の平安を揺るがすものとして懸念された。人は、神の視線を内面化することで自己の行動を律する。宗教はあらゆる社会階級に働きかけるが、宗教が衰えれば人々の道徳心は低下し、社会秩序が乱れる。

イギリスを代表する批評家テリー・イーグルトン (Terry Eagleton, 1942-) によると、英文学研究の発達に貢献した要因はおおよそ三つに分けられる。一つはヴィクトリア朝時代の宗教の衰え、第二に第一次世界大戦における英国勝利とナショナリズムの高揚、第三に労働者や女性、被植民者の懐柔政策である。こうした社会背景から文学に期待された役割は、まず第一に宗教の代わりに人々の道徳心を育てることであった。次に文学は、大衆に母国と母国語に誇りをもたせ、国民としての自負心を生み出すことができる。文学も宗教と同じく、異なる階級を超え、社会に統一感を生み出す。第三に文学は、大衆が実際にはできない経験を代理体験させ、充足感を与える。したがって、政治活動の回避につながると考えられた。

20世紀、英文学は主要な学問の一つになったが、英文学教育の最初の対象は、労働者、女性、被植民者であり、いわば子供だましの学問であった。高等教育を求める女性をとりあえず満足させ、インドなど英国支配下にある人々を感化するのに文学ほどふさわしいものはなかった。英文学は当初、労働者を対象とした専門学校や大学で教えられていたが、オックスフォード大学では1894年、ケンブリッジ大学では1911年によく独立した学問分野として受け入れられた。ところが、ケンブリッジ大学を拠点に1920年代から30年代にかけ、英文学は、教養教育の中核を担う花形学問に押し上げられていく。

その中心となった F. R. リーヴィス (Frank Raymond Leavis, 1895–1978) と Q. D. リーヴィス (Queenie Dorothy Leavis, 1906–1981) は、1932年に『スクルーティニー』(*Scrutiny*) という名の批評雑誌を刊行し、「実践批評」と呼ばれる批評理論を展開した。テリー・イーグルストンは、実践批評の強みは、なぜ文学を読むのかという問いに対し、文学を読めば「よりよい人間になれる」<sup>15)</sup> という説得力ある答えを用意できたことにあると述べる。ロバート・イーグルストーン (Robert Eaglestone, 1968–) によれば、実践批評の道徳を重んじた研究方法は、現代にいたるまで文学研究と教育の場に強い影響力を残している。リーヴィスは、文学研究こそが人間的意識を促進することができるという信念に立脚し、文学には歴史を超越した価値が内在していると考えた。彼らの考える批評では、読者は文学作品に「客観的な」評価を下さなければならないが、同時に、自然に湧き起こる「感性」を備えていなければならない。イーグルストーンは、実践批評の背景にあるのは、「いかなる人間も、文学を読むことによって感動することのできるある種の資質を備え持っているという信念であり、学科目としての英文学はそのような「感性」を引き出し、磨き上げることができるという考え方」<sup>16)</sup> であるという。みなが同じように感じるはずであるという全体性への志向は、実践批評が、文学に道徳的な価値があることを前提にしているからであろう。実際、F. R. リーヴィスにとって、ジェイン・オースティンが偉大な作家であるのは、彼女個人の道徳的関心を「非個人化することが出来るだけの知力と真剣さを持っていた」<sup>17)</sup> からなのだ。

イギリスでは、1920年代から文学研究が国家プロジェクトとして推進され、文学は国民統一の象徴となった。アメリカにおいても事情は似ている。ケンブリッジ大学で英文学研究を独立した学科目にするために尽力した I. A. リチャーズ (Ivor Armstrong Richards, 1893–1979) は、1944年にハーバード大学に移り、教鞭をとった。その時の学長ジェイムス・B・コーナント (James Bryant Conant, 1893–1978) による新カリキュラム導入により、ハーバード大学においても、全学生必修のコア科目として文学作品の古典が教えられるようになる。多様な人種や民族をかかえるアメリカにおいても、文学教育は国民教育と国家統一のために必要であると考えられた。

日本においても同様に、文学は、近代国家による国民教育の要となった。ここでは、日本国民の道徳形成に大きな役割を果たしてきた文学として、夏目漱石 (1867–1916) の『こゝろ』(1914) をとりあげたい。『こゝろ』は戦前から学生によく読まれていたが、1956年に高校の国語教科書に採用されて以来、いまだに教育現場において読みつがれている。小森陽一は、「『こゝろ』を生成する「心臓 (ハート)」」(1985) において、学校教育では「下先生と遺書」が主に読まれ、生徒は「先生」の倫理的な生き方を学ぶように方向づけられてきた主張し、『こゝろ』を「先生」

ではなく残された奥さんと共に生きる語り手「私」の観点から読み直した。だが、「私」の生き方や他者との共生が主題にされていることは、『こゝろ』が倫理と無関係に読まれることの難しさを示しているように思われる。<sup>18)</sup>

2014年、朝日新聞は、夏目漱石の『こゝろ』百周年として誌面やデジタル版で特集を組んだ。朝日新聞に『こゝろ』が連載されはじめた日から数えて丁度百年後にあたる4月20日の一面記事は、百周年を記念してアメリカで開かれた国際シンポジウムの様子を伝えている。同新聞は現代の漱石受容について見識者のコメントを紹介しているが、そのコメントはある傾向を示している。

まず、東洋大学の山本亮介准教授は、「近年は文明を批判した漱石の、近代人としての普遍性が注目されているようだ」と指摘している。さらに、聖学院大学学長の姜尚中の見識が紹介される。「近代日本、戦後日本が目指した最大の価値が自由や自己意識。漱石はそれらが人間の孤独しかもたらさない、と言った。彼の描いた『時代の病』は、日本だけでなく、近代化や高度成長の後で誰もが通らなければならない。今後さらに世界的になるだろう」。

両氏の言及に共通するのは、漱石文学の「普遍性」や「グローバル性」が語られていることだ。漱石は自我を肯定しているわけではなく、むしろ自我にとらわれた近代人の苦悩を書いたと考えられるが、自我の苦悩というテーマは普遍的なものとみなされるのだ。自我を追求する近代小説は西洋に生まれ、明治期の日本に輸入されたが、自我を肯定した白樺派とは対照的に、漱石は自我の空虚を描いた。漱石は、『文学論』の序において「余は心理的に文学は如何なる必要あって、この世に生まれ、発達し、廃するかを極めんと誓へり」<sup>19)</sup>と宣言しており、自我を描く文学が永遠のものではないことをポストモダニズムに先駆けて見抜いていたのかもしれない。だが、自我を主題にした漱石文学が、21世紀にも普遍的な価値あるものとして世界に受容される現状は、いまだに自我や主体をめぐる問題が文学に欠かせないことを示すようだ。

ここまで、近代文学が教育という国家制度に支えられ、個人を社会化し、道徳強化に貢献してきた過程を確認した。次に、20世紀後半に流布したポストモダン思想の中でも特に、ロラン・バルトの「読み方」に注目し、バルトが影響を与えたその後の批評に生じたアポリアを検討したい。

## ポストモダニズムにおける「主体」の審問

近代文学は自己の賞賛、あるいは自己の苦悩を描いてきたが、作品に描かれる自己意識は、作者のものであるという見方が強かった。漱石の『こゝろ』を例にすれば、作中の登場人物「先生」の苦悩や倫理観は、作者漱石自身のものとして受けとめられる。ところが、1960年代後半には、作品を作者の人生から読み解く批評が批判された。フランスの批評家ロラン・バルトは、1968年、「作者の死」という、後の文学研究に大きな影響を与える論文を発表した。その論文の中でバルトは、「作者」という概念は近代において生み出されたものにすぎないという。元来、物語は個人の才能に属するものではなく、語り部という仲介者によって語られるものであり、物語の起源は重要ではなかった。ところが、近代に入り、イギリスの経験主義、フランスの合理主義、そして宗教改革が経験され、「個人の威信」<sup>20)</sup>が発見される。すると、作者は、オリジナルな才能により芸術作品を生み出す個人として権威づけられるようになったというのだ。

伝統的な文学批評は、作者の人生や人格に大きな関心を寄せるが、バルトはそうした「作家論」

といえる批評を批判し、作者が作品の意味の源泉であり、権威であることを否定した。さらにバルトは、これまで使われてきた「作品」の代わりに「テキスト」という概念を提唱した。バルトは、『テキストの快楽』（1973）において、「テキスト」を以下のように定義づける。

「テクス<sup>テ</sup>」は「織物<sup>モノ</sup>」という意味だ。しかし、これまで、この織物は常に生産物として、背後に意味（真実）が多かれ少なかれ隠れて存在するヴェールとして考えられてきたけれど、われわれは、今、織物の中に、不断の編み合せを通してテキストが作られ、加工されるといって、生成的な観念を強調しよう。この織物—このテクスチュール [織物]—の中に迷い込んで、主体は解体する。自分の巣を作る分泌物の中で、自分自身溶けていく蜘蛛のように。<sup>21)</sup>

ここで、バルトは、テキストを織物だという。「テキスト」とは、文章や文献を意味する言葉だが、ラテン語の「織る」(texō) を語源としており、そのことば自体はバルトによって作られたわけではない。しかし、バルトが、文学作品を示すのに、あえて「織る」という語源をもつ「テキスト」を用語として提唱したのはなぜだろう。織物は、さまざまな色や素材を持つ横糸と縦糸で交互に編み上げられており、糸を引き抜けば、全体の表面にゆがみがでたり、柄が崩れてしまう。重要なのは、糸そのものの性質だけではない。糸と糸の間に生じる空白部の変化で、表面の柄、手触りや強度、体感温度まで変わってしまう。テキストは、言葉という記号の糸で成り立つが、記号としての言葉はそれ単独ではいかなる意味も生じえない。バルトにとって、テキストは解釈すべき内容ではなく、手触りとして味わうべきものののだ。

バルトは、テキストを、その創造主をのみ込んでしまう蜘蛛の巣にも例えることで、書き手の主体は、自らが生み出したかにみえるテキストに支配されていると述べているようだ。こうしたテキスト概念を理解するために、テキストを構成する言葉という記号について確認したい。バルトは、文学以外にもさまざまな文化現象を記号として読み解いたが、記号学は、スイスの言語学者フェルディナン・ド・ソシュール (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) によって創始され、現代思想と文学理論に多大な影響を与えた。

ソシュールの言語学は、まず第一に、言葉の背後には実体があるという考えを否定した。言葉は、言語体系の外に存在する物質的存在に直接結びつくのではなく、言語の体系の中でのみ意味と価値を獲得する。私たちは、知らない単語の意味を辞書で調べるが、その語の意味を理解するためには、それを説明する他の言葉を理解しなければならない。語の意味は、どこまでいっても他の言葉によって言い換えられ、説明されるしかない。つまり、言葉には外部に結びつく実体がない。

言葉と対象を切り離しただけではなく、ソシュールの言語学は、言葉と発話主体との関係も切断了。ソシュール以前、人は自らの考えをまず最初に設定し、それを表すために言葉を操っているという考えが一般的であった。だが、人は自分の語彙力を超えて世界を認識することはできない。主体の自律性や個性が重要視された近代においては、文学は作者の自己表現の産物として考えられてきた。ところが、ソシュールの言語学は、主体が言葉を操り、自己を余すところなく自由に表現できるという考えを打ち砕いてしまう。

ソシュールが、言葉と発話主体を切り離したのと同じく、バルトは、文学作品とそれを生み出



したとされる作者を切り離した。『エクリチュールの零度』(1953)において、バルトは、人は言葉を使って自由に表現できるようでいて実はそうではないことを示した。バルトによるとまず第一に、作家は、ある時代、ある地域において使われている言語の規則(ラング)に則って書かなければならない。他者にも通じる文法や語彙である「人々の共有財産」<sup>22)</sup>を使わなければならないという制約がある。次に、書き手は、自身の「身体や過去」<sup>23)</sup>から生まれた独自の文体(スタイル)にしたがって書くことになるが、それは「生物学的な個人の自然的な所産」<sup>24)</sup>であり、意図的に操作することはできない。

だが、バルトは、そのような選択の余地のないラングとスタイルの間に「エクリチュール」と呼ばれる形式を措定する。エクリチュールとは、ある社会集団で使用される語法であり、書き手は、特定の地域や業界で使われるエクリチュールを自由に選ぶことができる。だが、自由にみえるのは選択の一瞬である。「私はこんにち、あるなんらかのエクリチュールを自分に選び、その所作のなかにおいて私の自由を確認し、ある新鮮さなりある伝統なりをもつと主張することができる。けれども、徐々に、他人の語、そしてさらには私自身の語の虜囚となることなしに、ある持続のなかでそれを展開することは、もはやすでにできない。」<sup>25)</sup>

作家は、過去にない斬新な手法を発明しようとしても、言葉は個人のものではなく、みんなの共有物でしかない。作家が「いくら自由な言語を創造しても駄目なのであって、既製品になった言語が彼に返されるのだ。」<sup>26)</sup>とバルトが指摘するように、完全に無垢な文学はありえない。バルトのいう「テキスト」は、作者の純然たる個性を発揮した結果ではなく、他のテキストからの寄せ集めになる。あらゆるテキストは、作者や出典が不明の「引用符のついていない引用」<sup>27)</sup>であり、かつて読んだことがあるものなのだ。たしかに、あらゆる作家は、先人の文学を読み、まねることから始めると言ってよいだろう。

従来の文学批評では、作者の意図がまずあって、それを表現したものが作品であると考えられた。ゆえに、作品には作者が意図的に固定した意味があり、それを取り出すのが批評の役目になる。それに対し、バルトは、起源としての作者の死を宣言し、同時に、テキストの意味生成を実現する位置に「読者」を据えた。開かれたテキストの意味生成は読者にゆだねられるというバルトの考えは、作品に客観的価値があることを前提にする伝統的批評に対置して、多様な解釈を許容する批評に根拠を与えた。

それでは、作者の意図を探す伝統的な文学批評のあり方から読者の受容に比重を移した文学批評にはどのような可能性があるのだろうか。アメリカでは、スタンリー・フィッシュ(Stanley Fish, 1938-)が、「作者の意図は何か」や「テキストの意味は何か」ではなく、「テキストに読者はいかに反応しているか」という問いをたて、読者の反応こそがテキストを生み出すとする「読者反応批評」を始めた。フィッシュは、作者とテキストの権威の代わりに、読者の全面的な自律性を宣言したのだが、最終的には、作者、テキスト、読者という三つの要素の区別を「解釈共同体」という名のもとに解消している。

読者は、テキストに明示されていない、意味が不確定な箇所を自分で補いながら読んでいく上で自由にみえるかもしれない。しかし、あらかじめテキストに用意されていた手がかりや枠組みに誘導されているにすぎないともいえる。たとえば、読者は語り手の視点に誘導され、物語の世界をみる。読者受容論は、読者の自由な解釈への可能性を押し進めるものであったが、フィッ

シュが行きついたように、読者は、他者と無関係に独立した自我によって読書を行っているわけではない。読者は、ある特定の地域、文化、慣習によって規定された解釈共同体の一員である。つまり、読者の主体は共同体の浸食を受けており、共同体から完全に自律して、自由に解釈できるわけではない。

このことを説明する一例として、フィッシュは、ジョンズ・ホプキンス大学の自分の同僚が経験したある解釈行為を紹介する。新学期第一日目、その同僚のもとに、ある女子学生がやってきて「このクラスにテキストはありますか」と尋ねた。同僚は、彼のクラスで教科書が必要とされるかどうかの質問だと受けとるが、学生は、そのクラスではテキストを信じるのか、読者だけを信じるのかと問い直した。そこで同僚は、彼女をフィッシュの授業の影響を受けたものとして了解したという。「テキストはありますか」という単純な質問を、指定教科書のあるなし、あるいは文学理論への関心として受けとることができるか否かは、学生と教員の個人的資質の問題ではなく、彼らがアメリカの学問的制度の中で生きているからこそ可能なものであり、その解釈は共同体的かつ慣習的なものであるとフィッシュは主張する。<sup>28)</sup>

読者は、テキストの構造によってある特定の読み方に誘導されており、さらにフィッシュの言うように、読者は自分の属する共同体の文脈に従い解釈を行うという点で、二重の制約を受けている。しかしながら、フィッシュの挙げた先の例においても、情報の受け手として読者の位置に立つ彼の同僚は、一度で学生の質問の意図を了解できなかったのだ。複雑な文学テキストであれば、なおさら、読者は自己を巻き込む共同体の文脈すべてを認識して読書できるわけではないだろう。それゆえ、読書行為には自由があると感じる余地があるのだが、読者、特に批評家は、どこかに「この私」だけの読みがあると信じたいのではないか。問題は、「この私」が「われわれ」に転じてしまうことなのだ。

ここで改めて、バルトが示した「読者」の概念を確認したい。実は、バルトのテキスト概念は、作者はもとより読者の個人史も不要とする。

一遍のテキストは、いくつもの文化からやってくる多元的エクリチュールによって構成され、これらのエクリチュールは、互いに対話をおこない、他をパロディー化し、異議をととなえあう。しかし、この多元性が収斂する場がある。その場とは、これまで述べてきたように、作者ではなく、読者である。読者とは、あるエクリチュールを構成するあらゆる引用が、一つも失われることなく記入される空間にほかならない。あるテキストの統一性は、テキストの起源ではなく、テキストの宛て先にある。しかし、この宛て先は、もはや個人的なものではありえない。読者とは、歴史も、伝記も、心理ももたない人間である。彼はただ、書かれたものを構成している痕跡のすべてを、同じ一つの場を集めておく、あの誰かにすぎない。<sup>29)</sup> (傍線は引用者による)

バルトの読者主義宣言以降、読者は単に文学作品を消費する受動的な存在ではなく、テキストを解体し、多様な読みを引き出す能動的な存在として注目をあびるようになる。だが、バルトのいう読者は、歴史も伝記も心理も持たないのだ。これは何故なのだろうか。フィッシュが示すように、ある特定の時代や文化、共同体といった文脈を持たずに読書できる人はいない。バルトは、

読書を「散歩」に例えるが、たとえ同じ道を繰り返し歩こうと、散歩中に生じる偶発的なことは一度しか起こらない。それと同様、「一回性の行為」<sup>30)</sup>として、同じことが繰り返されることのない読書は、歴史の厚みを持たない現在に属する。

さらに、バルトは、「快楽」と「悦楽」という二つの側面から、文化と接続した、あるいは、文化と断絶した二つのテキストについて語ることで、読者の歴史が問われないような状態を示す。

快楽のテキスト。それは、満足させ、充実させ、快感を与えるもの。文化から生れ、それと縁を切らず、読書という快適な実践に結びついているもの。悦楽のテキスト。それは、忘我の状態に至らしめるもの、落胆させるもの（恐らく、退屈になるまでに）、読者の、歴史的、文化的、心理的土台、読者の趣味、価値、追憶の凝着を揺がすもの、読者と言語活動との関係を危機に陥れるもの。<sup>31)</sup>

バルトは、批評は「あなたは読むだろう」、「私は読んだ」というように、常に予見的か歴史的であるという。批評は、文化を語ることを好むが、「悦楽の呈示〔現在化〕」<sup>32)</sup>が禁じられているという。バルトのいう悦楽のテキストとは、読者が読書をしている現在であり、文化的な自我が消失する場なのである。ただし、バルトは、「快楽／悦楽。用語はまだ確定していない。私も間違え、混乱する」<sup>33)</sup>と言うように、悦楽のテキストは快楽のテキストから完全に分離しているのではない。だが、「批評は、常に快楽のテキストを対象とし、悦楽のテキストは対象としない」。<sup>34)</sup> テキストを理解しうる客体として、自己に回収するのが批評だとすれば、バルトは、そのような批評を行うことを回避しようとする。なぜなら、バルトは、「自分の自我の凝着（それが彼の快楽だ）を享受し、その喪失（それが彼の悦楽だ）を求めているのである」。<sup>35)</sup> バルトが味わうものは、物語の内容でも構造でもなく、断片的に読んだり、言語活動を吟味することで、テキストの「美しい外被につける擦り傷」<sup>36)</sup>だという。それゆえ、バルトの読書は、「主観」から始まる認識からずれていく。それはつまり、他者にも共有可能な体験ではないということだ。バルトは、テキストの物質性から得られる肉体の悦楽を愛する。そうした読みは、「個体的である―が、個人的ではない」。<sup>37)</sup> だが、バルトの影響下に生まれた多様な読みの可能性を探る批評では、バルト流に「主観」と「内容理解」から離れることができるのだろうか。

## ポストモダニズム以降の文学批評

ポスト構造主義が示したように、言葉やテキストが最終的に到達する意味内容を確定できないのであれば、文学批評に主観と客観からなる認識論を認めることは難しい。本論では、近代文学は、共同体強化のために、各個人を均質化する道徳の役割を担ってきた側面をみたが、読者は「均質的な個人が集合した共同体」であるという概念は、ポストモダニズム以降の文学批評にもいまだ根強く残っているように思われる。

バルトのテキスト概念を援用し生まれた「テキスト論」は、意味の源泉としての作者を廃し、読みの複数性を唱える。だが、こうしたテキスト論は批評家の恣意的な自己主張に終わるとして、客観的な文学テキストを志向しようとする批評がある。ここでは、テキスト論の立場である

ことを明言する石原千秋とそれに対抗する代表的な批評家として加藤典洋を取り上げる。

加藤典洋は、テキスト論は批評理論として誤りであると主張する。批評理論は本来、作品の良し悪しを判断するものであるのに、意味が決定不可能であるとするテキスト論では、作品の評価ができないというのだ。

テキスト論では、テキストをいわば引用の織物として発見し、意味づけ、評者の主観に依じて価値づけることはできるだろうが、その発見、意味づけ、価値づけは、ほんらい、恣意的たらざるをえない。それが普遍性への企投となる足場がここには欠けているのである。<sup>38)</sup>

加藤は、テキスト論は、あくまでも批評家の「主観」によるものだとする。だが、テキスト論者としての立場を公にしている石原千秋は、自分の批評が「主観」によるものだからこそ、特別な仕事であると自負する。石原は、「小説を読んで作者の言いたいことがわかったなどと論文に書くのは傲慢」<sup>39)</sup>であるという考えのもと、批評する際には、テキスト外部にある作者の情報については一切触れない。石原の信条は、「一般の読者が採用しないような枠組から読んで、テキストの可能性を限界まで引き出す」<sup>40)</sup>ことである。そこには、一般読者に斬新な視点を提供したいというプロの意識がみられる。むろん、テキスト論の立場から、自身の論が普遍的であるとは言わないだろうが、テキストの不確定要素を最大限に利用し、凡庸ではない高度な読みを一般読者に示すことを仕事として認識しているのだ。

テキスト論の立場をとる批評家は、自分勝手に自由に作品を解釈しているとして批判されることが多いが、それに対して石原は、「私には、テキストを自由に読むことがどうしていけないのかサッパリわからない。」<sup>41)</sup>という。石原によれば、伝統的な批評家たちも、実は自由にテキストを解釈し、しかもそれを著者の意図として権威主義的に主張しているにすぎない。

テキスト論者の石原にとって、テキストの客観的解釈などありえない。だが、加藤は、批評の役割は、「普遍的な美」を決定づけることなのだから、意味を決定することができないテキスト論は、批評理論としては成り立たないという。それでは、加藤の考える客観的な読みとはどのようなものだろうか。

加藤は、村上春樹などに代表される一部の現代文学がテキスト論破りであるとし、一例として村上の『海辺のカフカ』（2002）をとりあげている。『海辺のカフカ』では、偶数章と奇数章、それぞれに別の主人公が設けられ、交互に話が進んでいく。奇数章では、母親のいない15歳のカフカ少年が、おまえは母と姉を犯すであろうという父の呪いを受け家出し、四国の高松に向かう。そして、偶数章では、猫と会話ができるナカタさんという老人が、自分でも理由がわからないまま四国に向かう。カフカ少年とナカタさんには、何の接点もない。ナカタさんは、旅の最後にカフカ少年が仮住まいする高松の図書館にたどりつくが、ナカタさんとカフカ少年は最後まで直接対面することがない。

この小説では、読者に明かされない謎ばかりだ。たとえば、ナカタさんは猫と会話でき、旅の道中、空から魚をふらせる。また、カフカ少年は自分の母親かもしれないと思う図書館の館長、佐伯さんと性交を行うが、この女性が少年の本当の母親であるか証明されることはない。また、カフカ少年の父親は、少年が家出した12日後に東京で死体で発見されるのだが、遠く離れた高松



にいるカフカ少年は、いつの間にか血にまみれた自分を発見し驚愕する。誰が殺害したのかは最後まで不明のままである。ナカタさんは、田村家のある中野区野方でジョニー・ウォーカーと名乗る男を殺害するが、この男が少年の父親田村であるかはわからない。

加藤は、ジョニーをカフカの父親田村の化身だと考え、ナカタさんが、カフカ少年の父親を殺し直すことで少年の罪を打ち消している。つまり、ナカタさんがカフカを救うと結論づけている。はたして、一度も面識がない者同士の間に、救い救われるという関係は生じるのだろうか。この解釈の根拠は、テキストのどこにもない。では、そう結論づけられる理由は何なのか。現代思想に通じている加藤は、作者の村上春樹が種明かしをしてくれれば、それが正しい読みになるとは考えない。また、魚が雨のごとくに降るなど、現実世界で起こりえない出来事が起こるので、この小説はファンタジー小説だと大多数の人に受け取られれば、それが妥当であるとも考えない。

加藤は、読みの普遍性を次のように説明する。

作者の意図も、受けとり方の多様性も、そこでは読みの普遍性を基礎づけるものとはならない。では、いったい何がそれを基礎づけるのか。読みの普遍性は、ただ一つ、ある読者が、その作品から感動を受けとったとして、その感動のやってくるゆえんを説明すべく必要とする、そこでの読み方からだけ、もたらされる。むしろ感動にも多種のものがあ、その説明も多様なものがありうる。しかし、感動した読み手が、自分の受けとったものにこそ、(あの、誰もがそう感じるはずだという形での) 普遍性があると確信する限りで、—それが普遍性への企投として語られる限りで—そうした複数の感動に裏打ちされた読み手の読解のせめぎあいが、それ自体、真なるものの可能性の場となるのである。しかし、文学作品における真とは、そもそもがそのようなあり方、正答がないことの上にそれがある、というあり方のうちに、本質をもつのではないだろうか。そこに真なるものはないが、真なるもののないことが、そこでは、一つの真として生きているのである。<sup>42)</sup> (傍線は引用者による)

加藤は、普遍的な批評を取り戻すためには、「感動」を必要とするのだという。だが、批評家の感動が素直に表現されることは伝統的批評、テキスト論批評を問わず減多にない。おそらく、リーヴィスたちが文学研究を学問として確立しようとしたときから、批評は、個人の印象を述べるものではなく、客観的であるべきだという前提があるためだ。ところが、加藤の批評は、印象批評では断じてないものの、作品に対する「感動」という言葉が素直に表現される。

この感動、あるいは好きという情念こそ、バルトの後期の批評において目立つものである。バルトは、『彼自身によるロラン・バルト』(1975)において、食べ物から行為に至るまで、自分の「好きなもの」と「好きではないもの」をつぶさに挙げている。そうしたものは、他人にとって何の重要性もないと述べながら、異なる身体を持つ他者への「威嚇」<sup>43)</sup>、つまりは暴力になりうることを敏感に意識している。バルトにとっては、身体こそが、他人と同一ではない「この私」の固有性となる。バルトは、『テル・ケル』誌に集う自分の友人たちと自分との違いを身体の側面から述べている。

『テル・ケル』誌に拠る彼の友人たち〔フィリップ・ソレルス、ジュリア・クリステヴァな

ど]。彼らの独創性、彼らの《真実性》(それ以前に、彼らの知的エネルギー、エクリチュールの才能)は、彼らがある共通の、一般的な、非身体的なことばづかい、すなわち政治的なことばで語ることを受け入れている点に由来する。《とは言っても、そういうことばを、彼らはひとりひとり自身の身体をもって語っているのだ。》——それなら、なぜ君も同じようにしないのか?——それはまさに、私が彼らと同じ身体を持っていない、ということであるに相違ない。私の身体は、《一般性》、ことばづかいの中に存在する一般性の力に、なじむことができない。——それこそ個人主義的見解というものではないか。キェルケゴールのような——知らぬ者もない反ヘーゲル主義の——クリスチャンに見いだされるものではないのか。<sup>44)</sup>

ここでは、存在一般ではなく、誰にも替えられない単独者として神を信仰することの困難を問うたキェルケゴールへの親しみが示される。バルトのいう「個人主義」とは、文学研究で培われてきた共同体に回収されるような個人の尊重ではないだろう。

バルトは、記号学者、構造主義者、ポスト構造主義者、文芸批評家とさまざまに称されたが、自己のイメージが固定化されることを嫌った。「名づけられることは苦痛である…人間同士のあいだで、互いに《形容詞》を廃棄することが大切なのだ」<sup>45)</sup>と述べ、バルトは、「私は～である」、「あなたは～である」と限定すること、言語につきまとう概念化の暴力をいつも敏感に意識していた。言述は、断定的にならざるをえないために、「何かひとつのことを書くたびに、友だちのうちの誰かを傷つけることになるような気がする」<sup>46)</sup>と困惑した。バルトは、彼が「ドクサ」とよぶもの——「世論」であり、「多数派の精神」、「プチ＝ブルジョワの全員同意」、「自然らしさの声」、「先入見の暴力」<sup>47)</sup>、そして一般化の力を持つ「法」や「科学」に繰り返し警告するが、自らの言説が「勝ち誇る言述」<sup>48)</sup>に転じてしまうことに常に不安を感じていた。「正義の勝利でさえ、言語活動のもつ悪質な価値のひとつ、つまり《横柄さ》となりはてる」<sup>49)</sup>のは、存在者を存在一般に固定する言語の性質に他ならないだろう。ゆえに、「いずれ書くことをやめなければならない羽目になりそうだ」<sup>50)</sup>と漏らしつつ、言語の暴力の克服につとめた。

バルトが言語の暴力に対抗した方法は、言葉の意味内容の指示としての面ではなく、「呼びかけ」の側面にあったと考えられる。桑田光平は、共同体の「道徳」(la morale)ではない、バルトの「道徳性」(la moralité)の概念を明らかにする過程で、まだ文学の科学が模索されていた頃からすでに、バルトが「触媒」という「話しかけ機能」の重要性に気づいていたことを指摘している。触媒とは、物語内容に欠かせない核と核をつなぐものであり、意味内容にはほとんど関与しないものの、読者を物語に惹きつける役割を担っている。触媒は、「読者への気遣い」であり、「読者を誘惑すること」なのだ。<sup>51)</sup>それは、文字通り、読者に「触れようとする」ことだと言えるだろう。

バルトは、一般化の暴力から逃れうるエクリチュールと身体を次のように示す。

彼は、「法」および／あるいは「暴力」の名のもとに言表効果を発揮するのではないような述べかたをしようとつとめている。彼ののぞむ言述は、政治的でも宗教的でも科学的でもないような審級〔アンスタンス〕に位置している。その言述は、いわば政治的、宗教的、科学的と

というような言述すべての残余、それらへの補遺なのだ。そういう言述を何と呼べばいいのだろうか。《エロスの》と呼べば、たぶん、よさそうだ。というのも、彼がかかわっているものは享樂だからである。さもないければ、《美的〔感性的〕》とでも呼べばいいのかもしれない。次のような予想がたてられるとすれば、である。この昔ながらの美的というカテゴリーに、次第にわずかなねじれを与え、その逆行的、観念論的な基調からそれをそらせ、身体へ、漂流へ向かわせる、という予想である。<sup>52)</sup>

バルトが語り続けたのは、言述が観念を生み出すだけでなく、身体と同じく、その「物質性」が無意識の情動を揺り動かしたからではないか。バルトのいう「エロスの」、「美的」なものは、対象を目ざしながらも、それに到達し所有することはできない。

バルトは、また別のところで、酒場における身体について語っている。酒場では、多くの身体が密接に寄り合っているが、バルトは、そうした身体こそが「《呼びかけの》（接触の）機能を受け持ち、…メッセージの関係ではなく目覚めの関係をたもつ」<sup>53)</sup>と述べている。バルトは、酒場を「中性」の場所と呼び、安らぎを見出しているように思われるが、他者との対話を避けていたわけではない。バルトは、「道徳性」の演習の場として「友情」を挙げているが、そこでは、「会話を交わすたびにその会話によってヘテロトピー〔異なる他の場にあること〕の問いに直面させられる」<sup>54)</sup>という。目の前にいても同じ場所に立つことのできぬ他者を想定しているところは、同じ時間を決して共有することはできない非対称的な他者からの「呼びかけ」への応答の中に主体を見出したエマニュエル・レヴィナス（Emmanuel Levinas, 1906–1995）を想起させる。

話を戻そう。加藤は、自らの感動が他の人にとっても同じであろうという信念を持つことが批評の基礎になると説いている。ここでは、近代文学の発展要因であった、同じ感性を持つ個人からなる共同体意識がある。本来「感動」は、言葉では説明しがたい、その人固有の体験であり、他者とは共有しがたいものである。バルトもまた、感動は「失神と境を接している」<sup>55)</sup>倒錯であり、忘我であるとしている。しかし、感性が平準化されている共同体の中では、「感動」は普遍的価値の存在を示す最後の砦として考えられているのだ。

加藤は村上春樹の作品に散見する謎が解決されることなく、また別の謎に移されていくようなあり方を換喩的と呼ぶが、作者の意図することが感じられないからこそ、逆に、不明確な空白部に「作者の像」を読者は想定せざるをえないという。加藤は、テキスト論を超える批評を目論んでいるが、ポストモダニズムの洗礼を受けた現在、作家論が主流であったかつての伝統的批評に戻ろうとしているわけではない。ゆえに、作者である村上春樹本人が作品に込めた意図を知ろうとするのではなく、あくまでもテキストの空白に感じられる「想定された作者」を問題にしている。

とはいえ、加藤は、カフカ少年の、そして、作者の内面が表現されていると感じたからこそ、感動したのではないか。加藤は、作者自身がテキストから姿を消したとはいえ、「作者の死」が「作者自身によって生きられている」<sup>56)</sup>こと、つまり作者の存在をひしひしと感じているのだ。

三浦雅士は、加藤典洋が村上文学に見出した「不在の現前」と同様の見解を示している。三浦によると、村上春樹など20世紀後期の作家は、内面を直接的に書くのではなく、むしろ外界や他者に対しての距離感を示し、自己の内面よりは表面的なことがらを書く傾向にあるとのべてい

る。主体の内面ではなく、外面を重点的に描けば、それは通俗小説に似通ってしまう。だが、外界を克明にえがくことで逆に、外界に対するある意味病的なまでの無関心を示し、逆説的に内面の問題を露呈しているというのだ。「彼らの自己意識は、そこに描かれてはいないものによって示されているのだ。」<sup>57)</sup>

三浦は、村上春樹の語り手は没主体的であり、他者の内面に決して踏み込もうとしないという。語り手は、現在にいながらも、遠い過去でもみるように世界と他者を見つめる。あるいは、過去を現在のように見つめることで時間を超越してしまっている。この他者との距離感は、まず自己の希薄化、また、他者を理解することの不可能性を前提にしているという。近代文学は、作者にとっても読者にとっても自己の表出であったはずだが、現代にあっては、自己表出は困難になる。

現代作家における個人主義の危機を説明するために、三浦は、作田啓一の「欲望の個人主義」を援用する。近代の発展期である18世紀と19世紀は、「理性」に基づく自律と「個性」に基づく自律によってそれぞれ特徴づけられるが、大衆社会が台頭した20世紀の個人主義は、他者の欲望をなぞるものになる。高度資本主義社会において、人は、一見自由に選択できるようにみえて、他者がよいと思うものを欲望せざるをえない。作田は、このことを、夏目漱石の『こゝろ』における「先生」とその友人の「K」、そして「お嬢さん」の三角関係を巡って説明している。「先生」にとって、「K」は「判断を仰ぐ手本」<sup>58)</sup>であり、「内的媒介者」<sup>59)</sup>であると考えられる。「先生」は、自分が尊敬する「K」という第三者が「お嬢さん」に恋をしたからこそ彼女を好きになり、友の先手をうって結婚した。つまり、妻を純粋に「自己本位」に愛した確信がもてないことに「先生」の苦悩があると作田は解釈している。

かつて漱石は「自己本位」であることの困難に苦しんだ「先生」を描いたが、現代の国民的作家、村上春樹もまた、不在の自己探しに赴く人々を描く。カフカ少年は母を、『羊をめぐる冒険』の「僕」は羊を、そして多崎つくろは色彩を求めて旅をするが、村上の描く人物の多くは、それぞれに失われたものを探す。だが、失われたもの、あるいは他者を探すことは、自己に近づくことでもある。他者なしでは、自己など初めから存在しないのかもしれない。だが、けっして到達することのできない他者を探し求める中に、「この私」が見出されるかもしれないという「可能性」を村上文学は感じさせる。

そしてまた、内面の問題を背負った両国民作家の作品が、「道徳」や「倫理」の側面から論じられてきたことは無関係ではないだろう。だが、共同体により価値づけられた「道徳」ではなく、絶対的な他者と対話するという「倫理」を批評で実践することは難しい。届けられたテキストの「理解しがたさ」よりも「理解」が批評の言述に現れてしまう。バルトが述べているように、「文章ひとつごとに不確実性をあらわす結びの文句をいちいち添える」<sup>60)</sup>わけにはいかない。

今世紀に入り、柄谷行人は、「近代文学の終わり」を宣言した。もはや、文学に内面が書かれることはなく、文学が政治的な力を持つ時代も終わったと告げられる。すでに国家が確立している今、「同一性を想像的に作り出す必要はない。」<sup>61)</sup> 石原千秋は、それにたいして、半場認めざるをえないようなとまどいをみせるが、柄谷のように、もう文学に何も期待しないとは言えないという。小説は内面を書けなくなったという柄谷に対して、石原は、「内面を書かなくても読者は内面を読み、内面の共同体を形成する」<sup>62)</sup>と反論するのだ。

「私」の主観が他と共有される構造において、石原のいう「内面の共同体」は、加藤の、「私」



の感動を他の人も感じているはずであるという全体性への志向に似通っているように思える。加藤は、文学の普遍性と批評の客観性のために、「よいわるい」という価値判断を認める。石原は、文学テキストの優劣を正面から論じるかはわからないが、批評する対象は、社会で広く読まれ評価されているものが多い。また、自身の批評が高度でなければ「商品」にはなりえないという意識が高い。実際、文学や批評の「価値」は、ある特定の時代や文化において形成されてしまう。必ず、名をなす作家や批評家が生み出され、価値づけられた名前は、更なる読者を獲得する。

テキスト論批評が流行する契機を作り出したバルト自身は、「主観」と「客観」に集約する批評から逃れようとした。バルトは、『テキストの快楽』において、「テキストを快楽によって評価するのはいいが、これはいい、あれは悪いという訳にはいかない。」<sup>63)</sup>と述べる。バルトにとって、テキストは、「完璧」を頂点とした「度合」によってはかられるものではなく、「私にとってはこちらだ」<sup>64)</sup>という評価しか下せない。だが、「私にとって」は、主観的でも、実存的でもないという。誰にでも妥当する主観性により優劣の程度をはかることはできないが、「この」私にとってはこれしかない、ということなのだ。そこには、意識による理解ではなく、説明不可能な身体の制約がある。

近代文学が育んできた「個人の内面に両立する自己意識と共同体」は、柄谷行人のいう「個と類」「個と一般性」であって、文学では、本当の意味での「この私」は論じられない。柄谷は、「個と一般性」の代わりに、「単独性と普遍性」を対置させる。ここでの普遍性は、通常使われている意味での普遍ではない。「私」にいえることが万人にもあてはまると考えることが、個と一般性であって、単独性とは、だれとも交換できない「この私」のことである。

作家、批評家もまた、他者からテキストを受けとる上でみな「読者」であるが、文学をとおして、読者は「この私」に触れることはできないのだろうか。テキストを織りなす多重性の中で、無数の他者の顔が不鮮明なうちに出来ることは、批評の立場がいかにあれ、書いたものを、書くことができなかった「理解しがたさ」の痕跡と共に、別の他者に差し出すしかない。

本稿では、近代文学に求められた「個人の内面」が「共同体」を形成する根深さを考察した。おそらく、バルトの影響を受けた作家であろうとなかろうと、自著が酷評されれば、傷つくのではない。自分の書いたものは、引用の織物だからと涼しい顔をしていられるはずはない。やはりそれは、自分の身を削って生み出されたものだからだ。そしてまた、読者が作者の個人的要素に興味を持つという例は実に多い。たしかに作者の顔を知らずとも、個別の読者の顔が見えなくとも、本は書かれ、読まれうる。だが、「作者の死」を宣言したバルトもまた、自身が愛する作者の固有名を語り、「読者におもねるためなら…何でもする」<sup>65)</sup>と言うのだ。食すことから離れた「話すこと」と「キスすること」、「ことば」と「愛」という「二重の倒錯」<sup>66)</sup>を語るとき、バルトは、相手を所有することのない「接触」としてのエクリチュールを夢見たのだろうか。

## 註

- 1) 和田敦彦『読書の歴史を問う－書物と読者の近代』笠間書院、2014、16頁。
- 2) 三浦雅士『主体の変容－現代文学ノート』中公文庫、1988、18頁。
- 3) トクヴィルは、フランス革命を考察するにあたり、近代社会に生まれた個人主義の前段階として、「集団的個人主義」があったことを指摘している。トクヴィル、アレクシス・ド『旧体制と大革命』小

山勉訳、ちくま学芸文庫、1998 [1856]、242頁。(以降、原著の出版初年度を [ ] にて記す。)

また、日本においては、渡辺京二が、近代国家成立以前、民衆が上部権力に無関心であったことを指摘している。「自分たちの生活領域こそ信ずべき実体であり、その上に聳え立つ上部構造は自分たちの実質的な幸福と何の関係もないとする、下積みの民衆の信念であって、上級権力が自分たちの生活領域に関わって来ますと、それこそ百姓一揆だって告訴だって起こしますが、そうでない限り、上の人たちがやっている事は自分たちと関係がないとして、徹底的に無視するのです。」渡辺京二『近代の呪い』平凡社新書、2013、23頁。

- 4) アンダーソン、ベネディクト『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳、書籍工房早山、2007 [1983]、82頁。
- 5) 同書、78-79頁。
- 6) ただし、ジャン＝フランソワ・ジルモン (Jean-François Gilmont) は、宗教改革のみによって個人の読書が促進されたと考えることはできないと指摘している。宗教改革の指導者たちは、カトリックとの対立が一段落すると、異端が発生することを恐れ、説教により民衆の教義理解を統制しようとした。ルターが刊行した教理問答書は、書物という形で子供たちが手にしたと思われるが、指導者の口承教育を抜きに考えることはできず、必ずしも「自由な」読書が育まれたというわけではない。ジルモンは、「プロテスタンティズムによって読書が促進された」と指摘するだけでは、不十分」(p.331) であるとして。確かに、宗教改革を契機に、読書習慣が一般大衆の間にただちに根づいたとは考えにくい。だが、指導者たちの懸念の裏に、個人単位の読書行為が「自由な」解釈を許すことが意識されていたことは注目に値するだろう。ジルモン、ジャン＝フランソワ「宗教改革と読書」平野隆文訳、『読むことの歴史—ヨーロッパ読書史』ロジェ・シャルティエ、グリエルモ・カヴァッロ編、大修館書店、2002 [2000]、285-331頁。
- 7) ヴェーバー、マックス『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989 [1920]、50頁。
- 8) フランクリン、ベンジャミン『フランクリン自伝』松本慎一・西川正身訳、岩波文庫、1957 [1818]、151頁。
- 9) 柄谷行人『定本 柄谷行人集1—日本近代文学の起源』岩波書店、2004、274頁。
- 10) 石原千秋『読者はどこにいるのか—書物の中の私たち』河出ブックス、2009、56頁。
- 11) 前田愛『近代読者の成立』岩波現代文庫、2001、166頁。
- 12) 永嶺重敏『〈読書国民〉の誕生—明治30年代の活字メディアと読書文化』日本エディタースクール出版部、2004、108頁。
- 13) 石原千秋『国語教科書の思想』ちくま新書、2005、28頁。
- 14) 石原、前掲書、『読者はどこにいるのか—書物の中の私たち』、68頁。
- 15) イーグルトン、テリー『文学とは何か—現代批評理論への招待』大橋洋一訳、岩波書店、1997 [1983]、56頁。
- 16) イーグルストン、ロバート『英文学とは何か—新しい知の構築のために』川口喬一訳、研究社、2003 [2000]、24頁。
- 17) リーヴィス、F. R.『偉大な伝統—G. エリオット・H. ジェイムズ・J. コンラッド』長岩寛・田中純蔵訳、英潮社、1972 [1948]、9頁。
- 18) 小森陽一を代表する「テキスト派」と「作品派」の間で生じた「こころ論争」にみられる倫理の問題は、拙論を参照されたい。「夏目漱石が現代批評に与える「生きたもの」—『こころ』における主体と倫理」、『作品は「作者」を語る—アラビアン・ナイトから丸谷オーまで』ソーントン不破直子・内山加奈枝編、春風社、2011、127-169頁。
- 19) 夏目漱石『文学論 (上)』岩波文庫、1986、20頁。
- 20) バルト、罗兰『物語の構造分析』花輪光訳、みすず書房、1979 [1961-71]、80頁。

- 21) バルト、ロラン『テキストの快楽』沢崎浩平訳、みすず書房、1977 [1973]、120頁。
- 22) バルト、ロラン『エクリチュールの零度』森本和夫・林好雄訳、ちくま学芸文庫、1999 [1953]、20頁。
- 23) 同書、21頁。
- 24) 同書、25頁。
- 25) 同書、29頁。
- 26) 同書、117頁。
- 27) バルト、前掲書、『物語の構造分析』、98頁。
- 28) 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、1992 [1980]、82-104頁。
- 29) バルト、前掲書、『物語の構造分析』、88-89頁。
- 30) 同書、98頁。
- 31) バルト、前掲書、『テキストの快楽』、26頁。
- 32) 同書、41頁。
- 33) 同書、7頁。
- 34) 同書、40頁。
- 35) 同書、27頁。
- 36) 同書、22頁。
- 37) 同書、117頁。
- 38) 加藤典洋『テキストから遠く離れて』講談社、2004、19頁。
- 39) 石原、前掲書、『読者はどこにいるのか―書物の中の私たち』、32頁。
- 40) 同書、33頁。
- 41) 同書、121頁。
- 42) 加藤、前掲書、『テキストから遠く離れて』、195頁。
- 43) バルト、ロラン『彼自身によるロラン・バルト』佐藤信夫訳、みすず書房、1997 [1975]、179頁。
- 44) 同書、278頁。
- 45) 同書、48頁。
- 46) 同書、59頁。
- 47) 同書、55頁。
- 48) 同書、55頁。
- 49) 同書、55頁。
- 50) 同書、58頁。
- 51) 桑田光平「ロラン・バルトにおける「道徳性」の概念―友愛としてのエクリチュール」『仏語仏文学研究』24号、2001、81-108頁。引用は、89頁。
- 52) バルト、前掲書、『彼自身によるロラン・バルト』、120頁。
- 53) 同書、222頁。
- 54) 同書、87頁。
- 55) バルト、前掲書、『テキストの快楽』、47頁。
- 56) 加藤、前掲書、139頁。
- 57) 三浦、前掲書、30頁。
- 58) 作田啓一『個人主義の運命―近代小説と社会学』岩波新書、1981、137頁。
- 59) 同書、139頁。
- 60) バルト、前掲書、『彼自身によるロラン・バルト』、58頁。
- 61) 柄谷行人『近代文学の終り』インスクリプト、2005、49頁。

- 62) 石原、前掲書、『読者はどこにいるのか－書物の中の私たち』、189頁。
- 63) バルト、前掲書、『テキストの快楽』、24頁。
- 64) 同書、24頁。
- 65) バルト、前掲書、『彼自身によるロラン・バルト』、154頁。
- 66) 同書、221頁。