九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

記号学的<恣意性>の自明化過程について

土戸, 敏彦
九州大学大学院人間環境学研究院国際教育環境学講座 : 助教授 : 現代教育思想論

https://doi.org/10.15017/960

出版情報：大学院教育学研究紀要. 1, pp.265-277, 1999-03-31. 九州大学大学院人間環境学研究科発達・社会システム専攻教育学コース
バージョン：
権利関係：

九州大学大学院教育学研究紀要，1998，創刊号(通巻第44集)，265－277
Res. Bull. Education., Kyushu U., 1998, Vol.1, 265－277

記号学的〈恣意性〉の自明化過程について

土　戸　敏　彦

日々，日本語で聞き話すわれわれは，感謝の意をあらわすときに「ありがとう」と言う。ひとと別れるに際して，おのずと「さようなら」のことばを発する。これらのコトバそれぞれは，一見するところ何の変哲もない。ところが吟味のまなざしを投げかければただちに判明するように，コトバが指す意味内容と表現としてのコトバとの間におそろしく隔たりがある。つまり〈意味されるもの〉(le signifié・所記・記号内容）と〈意味するもの〉（le signifiant・能記・記号表現）とは，いわばほとんど無縁なのである。たとえば「ありがとう」はもとをたどれば「有り難し」，つまり英語で言えば“seldom”の謂であろう。「さようなら」は，同様に「それならば」，英語では”then”の意味しかない。しかしわれわれは，これらのことばの使用に際して，そのようなことをまったく意識しない。ある種の恣意性がここには厳然として存在するのだが，われわれはそれに気づかず，語と意味のつながりを自明だと見なしているのである。

本稿の考察の照準は，人間世界において記号学的な恣意性をもつものがその通常のありかたにおいて，恣意的ではないかのように現出するという事態である。この過程が自明化の過程であることを論証し，日常一般を支配するに至った〈自明性〉と記号学的〈恣意性〉との関係を考究することが，本考察の課題である。

Ⅰ　記号学的恣意性 ── 慣習性と無契性

以下で論じられる恣意性は，通常，恣意的なものとして現れないような恣意性である。したがって，当初から恣意的だとされる事態ないし関係は問題にならない。「むきだしの恣意性」，つまりどこから見ても「恣意的」だとしか認定されないものには，追求されるべきなんらの謎もない。たとえば，乗用車やパーソナル・コンピュータなどの新製品にどんな名前がつけられようと，それはそれだけの話である。それは，企業の販売戦略の恣意に委ねられている(1)。

しかし，今キーボードを叩いている私の身体の一部が「手」と呼ばれるのは，上のケースと同様には考えられない。このテという音声は，この身体の一部の名称としては「恣意的」である。しかしこの関係を〈自明〉だと見なしている者にとって，それはとうてい「恣意的」とは思えない。「なんらかの意味で必然的である」「なんらかの〈根拠〉がある」という思いが拭えないのである。というのも，それは，ある任意のモノを，ある任意の音声をもって名付けることと，まったく同等ではないからだ。

文字についても事情は変わらない。「猫」という文字は，日本語になじんできた者にとっては即座に，日常よく親しんでいるあの動物を彷彿とさせる。いかに文字の恣意性が強調されようとも，である。そして，あらゆる文字がそうであり，象形文字もまた例外ではない。

その他，記号一般も同様である。［→］が，右方向を指すというのは，約束ごとにすきない。しかし，にもかかわらず，これらは，“むきだしの”任意性とはちがう。そこには，単なる習熟，馴致，慣習があるだけなのか。それとも，ほかに何らかの理由があるのだろうか。

恣意的には映らないこの恣意性こそが主題化されるべきであるが，恣意性の議論に入っていくための通路は何よりもまず，ソシュールの残した講義録である。

ソシュールの『一般言語学講義』のなかでは，恣意性について次のように述べられている。

「意味するもの（le signifiant）を意味されるもの（le signifié）に結びつける絆は，恣意的（arbitraire）である。いいかえれば，記号（signe）とは，意味するものと意味されるものとの連合から生じた全体を意味する以上，われわれは簡潔に次のように言うことができる。言語記号は恣意的である。」(2)

「……記号学が構築されたとき，それはきわめて自然な記号にもとづく表現様式――パントマイムのような――が，それに当然帰属すべきであるかどうかを問うにちがいない。記号学がそれらを受け入れると想定したばあい，その主要対象はやはり，記号の恣意性にもとづく体系の総体であるだろう。事実，ある社会に受け入れられた表現手段はすべて，原則として集団的習慣，あるいは同じことになるが，慣習にもとづいているのである。たとえば挨拶の身振り（signe）は，しばしばある種の自然な表現性を具えているものの，……やはり規則によって定まっている。それらを用いることを強いるのは，この規則であって，それらの内在的価値ではない。それゆえ，まったく恣意的な記号の方が他のものよりも，よく記号学的手順の理想を実現する，ということができる」(3)。

「恣意（arbitraire）という語にも注意が必要である。それは，意味するものが話し手の自由選択に委ねられているかのように思わせてはならない（ある言語集団においてひとたび成立した記号に対して，個人はなんらの変化をも加える力のないことを後で見るだろう）。われわれは次のように言いたい。それは無契性（immotivé）である。すなわち，意味されるものとの関係において恣意的なのであって，意味されるものとは現実においてなんらの自然な係累をももたないのである，と」(4)。

恣意性の指摘はソシュールが最初ではない。言語ないし記号の恣意性についての考察は，おそらくギリシア時代にまで遡りうるであろうが，近代以降に話をかぎるとすれば，その事実に比較的注意を集中させたのはロックであった。ロックの場合には，コトバと観念との結合が恣意的（arbitrary）だという叙述のしかたになっている(5)。

フランソワーズ・ガデによれば，このような哲学的な恣意性とは異なった言語学的恣意性をソシュールは問題にしたという。すなわち，「哲学的恣意性は，……事物とその名称のあいだの絆にかかわっている。それに対して，言語学的恣意性というのは，［sœr］のような意味するものがいかなる〈内部的〉関係によっても〈姉妹〉という意味されるものには結びつかない，という原理だ」(6)というわけである。言語学的恣意性においては，すでにあらかじめ存在する二項（事物と名称，観念とコトバ）

の結合が問題になっているのではなくて，恣意的な結合そのものが記号の両側面を生み出すのだ，とされる。「恣意的である絆こそが，記号を生み出すことによって意味されるものをも意味するものをもつくりだす」[7]。「記号によってこそ，同時に意味されるものも意味するものも創設される。二つの面のいずれも，記号以前には存在しない」[8]。

こうしてガデは，二つの恣意性を区別する。

「恣意性1においては，慣習的という意味（自然的と対立する）が言語外現実との関連で決定される。恣意性2は，無契性（つまり有契性と対立する）とパラフレーズされることができ，他の諸記号との関連で確立される。

恣意性の二つの問題圏のあいだの差異が見てとれる。恣意性1は，ソシュールがほとんどかかずらうことのない一個の哲学的問題であって，その理由は，それを彼は，諸々の慣習論的な立場決定によって取り扱われたもの，と見なすからだ。恣意性2の方はといえば，本来の〈言語学的領域〉確立の諸条件を提示するものであって，ソシュールの企て全体が，諸記号が互いにとり結ぶ諸関係の定義を通して，この領域を構築しようとしているのである。それゆえ今後は，〈言語学的領域〉とは恣意性2の領域だということになり，こうして恣意性1の領域を去ることになる」[9]。

ガデによれば，言語学的な恣意性とは別個に哲学的な恣意性があることになり，そして後者は慣習に由来する恣意性だとされる。しかし，ソシュールに革命性があったとすれば，それは，コトバと観念（もしくは事物）とのあいだの，この慣習論的な哲学的恣意性が実は，無契性を核とした言語学的・記号学的恣意性に支えられているということの発見ではなかったろうか。あるいは彼の革命性とは，ものとその名前のあいだの恣意性が，ある〈自明〉な水準にあることの発見であり，同時にその水準の突破にこそあったのではないか。そうだとすれば，ソシュールの指摘する恣意性は，ガデの主張に反して確たる哲学的意味をもつことになる。

では，ガデのいわゆる恣意性1と恣意性2との関係はどう考えられるべきか。

われわれは一見，ことばの恣意性ということで，上の恣意性1を考えるきらいがあるが，実は部分的にそれは恣意性2に帰着する。なぜなら，一個の事物と一個の名称との対応が問題となっていても，その名称はことばであるかぎり，結局ことばの体系とのかかわりにおける問題となるからである。このことは，意味されるものとして，事物のかわりに，「蹴る」などの動作や「忙しい」などの状態を考えれば，容易に理解しうるだろう。

ソシュールによって排除されたとガデが考えた恣意性1における関係といえども，やはりことばにおいて成り立っている。つまり，ことばがあるかぎり，体系性は免れないのである。体系性を背後にもたない恣意的結合関係というようなものを挙げてみよ。仮にそのようなものがあるとすれば，「むき出しの恣意性」をもつことになるだろう。すなわち，人をしてその使用を余儀なくさせる強制力をもった社会・歴史的必然という見かけはもちえない。言い換えれば，ソシュールがクローズアップしたような恣意性，無契的恣意性ではなくなるのである。

とはいえ，すべてが無契性で説明されるかといえば，そうでもない。たとえば，リンゴという名辞はなぜリンゴかといえば，他との差異性においてであると一応は言えよう。しかし，差異的でさえあ

ればよいのなら，たとえばリンカでもよかったはずである。ミカンについても，たとえばそれはミサンでもありえた。その点の慣習的恣意性は残るのである。このように，無契的恣意性にも慣習性の面も残るがゆえに，すべてが恣意性2に帰着するわけではない。してみると，慣習的恣意性と無契的恣意性とは相互浸透しているように見える。明確な境界線を引くことなど，できないのであろうか。

まさにここにおいて，ソシュールが導入した決定的な区別が意味をもつ。すなわち，通時態（diachronie）と共時態（synchronie）の区別である。実のところ，慣習的恣意性は通時態の軸において形成されるのであり，無契的恣意性は共時態のレベルのものである。したがって両者は，通時態と共時態が対立するという意味では対立するが，しかしそれは，たとえば正負の対立や排中律における対立ではない。

あるいは，誤解を招くことをあえて承知で，別の角度からの定式化をすれば，恣意性1は結合の恣意性であり，恣意性2は体系の恣意性だということもできる。一方が他方に還元されるわけではないが，にもかかわらず記号体系が成立するこの原初のレベルにおいては，二つの恣意性は実は同じ一つの事態の両面だといってよい。

さて，この親しげな動物は犬である。イヌと呼び，そのことによって，私はこの動物についてよく知っていることを確認する。逆に，イヌというコトバを耳にしたとき，私が表象するものは明らかである。それは，実はひとえに，この動物と「イヌ」というコトバの結びつきによる。この結合には，いわばまったく隔たりがない。あるいはむしろ，そこに「結合」などというものがそもそも存在しないかのようである。はじめから一体なのである。

ところが，誰かが（たとえばソシュールが）その結びつきは恣意的だと指摘する。そんなことをこれまでつゆほども考えたことがなかった者ですらも，なるほどたとえば英語やフランス語を参照してみれば，納得がいく。あるいは，われわれは幼児に「これはイヌというのだよ」と教えるではないか。この動物をイヌと呼ぶこと，イヌというコトバによってある種の動物を表象することは恣意的なのだ。ただ，たまたま何らかの経緯でそうなったにすぎないというわけだ。

この瞬間，この動物がイヌと呼ばれるということは自明ではなくなる。その結びつきに必然性が感じられなくなったのである。その結びつきの〈自明性〉が失われてしまった。ほんとうにそうであろうか。

ここで重要なことは，この〈自明性〉の喪失はイヌだけにかぎられるのではなく，ことばの体系性全体に及ぶということである。いま現在，ここに書き記している文を成り立たせているコトバの一つひとつがすべて恣意的であり，私がしゃべるところの，まるで思考過程そのものを映し出しているようなことばの連鎖すべてが恣意的なのである。そのことを悟ったとき，文を書くこと，ことばをしゃべれること，それらの可能性は揺らぎはじめる。一つひとつのコトバが恣意的であることを明確に意識しつつ，なおかつ自然にしゃべることは困難なことであろう。〈自明性〉を失ったとき，ことばはつづれなくなるはずである。しかし，言語の恣意性を意識するということは，〈自明性〉を失うことを意味するのか。そうではあるまい。そのようなばあいでも，現にわれわれは〈自明性〉を失ってはいない。

いずれにしても，この〈自明性〉の背後に恣意性が控えていることは事実である。記号の体系に潜む恣意性の根は，どれほどの深さにまで達しているのか。しかもこの恣意性は，われわれの日常には恣意的でないように，つまり自明な姿で映じている。恣意性を目撃し，確認したときでさえ，その〈自明性〉は失われない。さて，その連関はどのようになっているのか。

Ⅱ　恣意性と暴力

ソシュール自身が示唆しているように，記号学を一般化したかたちで，恣意性問題を拡張することが可能である。いわゆる文化記号学が視野に置くすべての対象が，そのような恣意性を有することになる。たとえば，婚礼・葬儀・法事などの儀礼・祝祭がそうであり，その他一般に民族や地域に固有の文化伝統である舞踊・歌謡・服飾・調理法などもそうであろう。総じて習俗一般が，このことに該当するのである。

このような文化的水準においても，前述のような恣意性１（慣習性）と恣意性２（無契性），すなわち結合の恣意性と体系の恣意性との問題が，当然にしてあてはまる。文化的領域においても，「恣意的なもの」が「自然的絆」をもっているかのように（なんらかの根拠を有するかのように）現象する。無契的なものが，まるで有契的であるかのように現われるのである。記号が恣意性を捨て去り，自明であるかのような見かけをもつに至る過程の解明のヒントが，ここに求められはしないだろうか。

たとえば，ある文化圏では，握手ではなく，お辞儀をする（あるいは，しなければならない）のはなぜか。いみじくも，ここには強制と自発のはざまにある共同体成員の姿がある。すなわち，見えない何ものかに強いられているようなふるまいの形式であると同時に，まるでことばをしゃべるように自然と出てくるふるまいでもある。おそらく真相は，デュルケームが述べているように，社会の強制力が根底にあるのだろう[10]。それが日常的には強制力という性格をとらずに，いわば平均的なあり方として現れるのである。すなわち，ここでは規範的なものが事実的なものとして現象している。

このことをさらに直截的な表現にもたらすならば，文化的領域においては恣意性の問題が権力ないし暴力の問題としての意味合いを帯びている，ということになる。むろん，純粋記号的領域においてもこの問題は存在していたはずであるが，可視的なものにはなりがたいのである。

この点に関して，独自の観点から社会学者ブルデューとパスロンが，記号学的恣意性との関連をあえて不問に付したかたちで[11]，〈文化的恣意〉を問題にしている。そして教育という行為に，〈象徴的暴力〉という契機を読み取ろうとする。

ブルデューらによると，すべての教育活動は独特の象徴的な暴力という性格をもっている。「あらゆる教育的働きかけ（action pédagogique）は，恣意的な力による文化的恣意の押しつけとして，客観的にはひとつの象徴的暴力（violence symbolique）である」[12]。

恣意的な力によって文化的恣意を押しつけることが「象徴的暴力」と捉えられるのだが，〈恣意〉に暴力性を読み込むブルデューらのこの視点はとりわけ重要だと考えられる。そして，その恣意的な力が恣意の押しつけによって，みずからの基盤を再生産すると論じられる。

「文化的恣意を押しつける教育的働きかけの恣意的な力は，……それが行使される社会組織を構成

している集団間または階級間の力関係にもとづいているのであるが，この教育的働きかけはみずからの教えこんだ文化的恣意を再生産することで，その恣意的押しつけの力を基礎づけている力関係を再生産するのに寄与している」[13]。

一般に暴力とは，それを被る者にとって堪えがたい圧迫であり，むき出しの強制である。しかしブルデューたちは，恣意性が「恣意的」には見えず，何らかの必然性ないし根拠をもっているかのように機能しているところに，暴力の潜伏を想定したのである。

そのさい彼らは，それを「教育的働きかけ」に限定した。教育的コミュニケーションと一般のコミュニケーションをこの点で区別するのである[14]。けれども，コミュニケーション一般にこの問題は内包されていないだろうか。そしておよそ文化と称されるものがあるところ，この〈暴力〉という問題は潜んでいないか[15]。

ブルデューらが，暴力の問題を教育的コミュニケーションに限定したことには，しかるべき理由があるはずである。主要には，それは「再生産」というプロセスに由来する。教育という作用は，古典的定義からしても一種の再生産だからである。しかし，彼らの限定の理由はそれだけにとどまるだろうか。むしろブルデューが嫌う哲学的反省こそが，ここでも何らかの示唆をもたらしてくれるのではないか[16]。恣意性＝暴力が隠蔽される機構への洞察をさらに徹底拡大したとき，暴力への視野は急激に開けてくるように思われる。

それにしても，〈暴力〉とは何であるか。〈暴力〉とはわれわれの可視領域を超える拡がりをもつのではないか。しかも，はなはだしく錯綜した成り立ちをしているように思われる。このような〈暴力〉について，その独特のエクリチュール論に基づき分析を加えたのが，デリダであった。彼は，西洋の知の歴史においてエクリチュール（文字言語）がパロール（音声言語）によって排除され，隠蔽されてきたことを指摘するが，その意図の根底には，〈自己への現前〉を究極の真理とするいわゆるロゴス中心主義に対する批判があった。パロールを第一義とし，エクリチュールはその写しだと考えるわれわれの思い込みに反して，実はまったき〈自己への現前〉とは独特の錯覚でしかないこと，したがってパロールのなかにすでにエクリチュール的な契機が宿っていること等の議論が，展開される。このエクリチュール的な契機とは，通常の文字言語から類推されるものというより，いわば発生期の原的な言語性（原－エクリチュール）を意味するであろう。そして暴力は，まさにここから考察される。

「実際，名づけるという第一の暴力が存在したのである。名づけること，場合によっては口に出すのが禁じられるであろうような名前を与えること，これが言語（ランガージュ）の根源的暴力であって，これは差異のなかに絶対的な呼びかけ符号を書き込み，それをクラス分けし，宙吊りにする。独自なものを体系のなかで思惟すること，それを体系に刻みこむこと，これが原－エクリチュール（archi-écriture）の所作である。つまり，原－暴力（archi-violence）であり，固有なるものの，絶対的近接性の，自己への現前の，喪失であって，実際，一度も生じなかったものの喪失，一度も与えられはしなかったが夢見られ，いつもすでに二重化され繰り返され，自己自身の消失においてしか出現することのできなかった自己への現前の喪失なのだ。この原－暴力は，第二の暴力によって禁止され

ており，それゆえ確認されている。第二の暴力は修復的，防御的なものであり，〈道徳〉を設定し，エクリチュールの隠蔽を命じ，そしてまたすでに固有なものを引き裂いていたいわゆる固有名詞の抹消と抹殺とを命ずる。そして原－暴力から第三の暴力が，一般に悪，戦争，陰謀，強姦などと呼ばれるものの中に，場合によって出現したり出現しなかったりする（経験的可能性）。これらの悪や戦争などは，いわゆる固有名詞を，つまりその固有性や本義性の固有なものを奪い取った根源的暴力を，強制的に開示する。第三の反省的暴力は，生来的非同一性や固有なものの非自然化としてのクラス分けや概念の抽象的契機としての同一性を露出させるのだと言ってもよい。まさしくこの第三の水準，経験的意識の水準においてこそ，疑いもなく暴力の普通概念（道徳律と違犯の体系）は位置づけられねばならないであろうが，その可能性については未だなお思惟されぬままになっている」[17]。

デリダの〈原－暴力〉とは，（反復されることによって失われるような）独自なものを体系のなかへ刻印することであり，したがって同一なものとして〈反復〉することの遂行であり，それゆえ（存在したことのない）〈自己への現前〉の喪失を意味する。ここには，結合の恣意性と体系の恣意性の双方が収斂している。というのも，「名づける」とは次のような事情にあるからだ。

すなわち，「名づける」という一般的行為はない。つねに「○○」と具体的名称をもって名づけるのである。ここに恣意性がかならず介入する。もしも，そこに恣意性がなければ，その行為は名づけるという行為ではなくなるであろうし，名づけることも必要がないはずである。

そして，名づけた瞬間，その名づけることは同時に一般化される。一般化，つまりデリダの用語で言えば〈反復〉を予想しなければ，名づける意味がないからだ。すなわち，それは体系のなかへの刻印である。

とはいえ，このような〈原－暴力〉，根源的暴力とは，平たく言えばどんなことか。デリダの議論をさらに敷衍し，拡大すれば，どのようにいえるか。おそらくそれは，意味を生成させつつ存在すること自体が〈暴力〉だということであろう。

石ころが自然に落下して何かに（地面であれ，人であれ）当たることを，暴力とは言わない。肉食動物が草食動物を襲って餌食にすることを，暴力とは言わない（それを「暴力」と称するのは，擬人的用法である）。人間のみが，暴力を行使するのである。人間はさまざまな暴力を行使する。暴力とは“理不尽”なものである。が，不可避の暴力といえるものもあるだろう。たとえば，生きるためにやむをえない暴力である（その典型例は，他の生命体を食することである）。そして，その契機を極限にまでつきつめれば，そもそも人間がこの世に存在するというだけですでにそれは暴力の行使を意味しないか。それが，〈根源的暴力〉といわれるものではないか。

この暴力について，いわゆる“人間”の視点から透視することはできない。言い換えれば，“人間”の視点には，〈暴力〉としては現れない類いの暴力である。いわば人間的視点の外部に立つことによってしか，それを暴力としては捉えられないだろう。したがって，このような事態を「暴力」と呼ぶのは不当であるという，人間主義的な異議が出てくるのも無理はない。それは，超越論的と呼ばざるをえない性格をもつものの宿命である[18]。

第二の暴力とは，上の引用文にもあるように，道徳の設定であり，要するに社会規範，われわれが

問題にしようとしてきた文化記号学的な恣意性を意味すると考えられる。この第二の暴力は，第一の根源的暴力を隠蔽（修復）し，自己正当化する。言い換えれば，この暴力はみずからの暴力性を払拭するために，第一の根源的暴力を抹消するのである。たとえば，赤子につけられた名前が馴染んでいく過程や，ある共同体にもたらされた風習が定着していく過程が，それに該当する。

このばあい，第一の暴力の視座に立てば（あるいは，立つことができたとすれば），第二の暴力の自己正当化や保守性などがよく見えることになろう。なぜなら，この第二の暴力によって否定され，隠蔽されたものが第一の暴力であり，したがって第二の暴力の暴力性がそこでは露出しているからである。

さてブルデューらが問題にした「象徴的暴力」は，第二の暴力の水準に横たわっている。この「象徴的暴力」が，一般に暴力の外見をとらないのも，以上見てきたことからするならば，彼らのいうような理由によるのではなく，根源的暴力の隠蔽によることになる。そうすることによって，第二の暴力は暴力としての仮面を脱ぎ去ろうとする。恣意的なものが次第に恣意的だとは見えなくなり，自明なものと化すのである。

Ⅲ　生活形式における〈自明性〉――ウィトゲンシュタインに依拠して

結合の恣意性が消失するのは，体系が存在するためである。「リンゴ」という名辞をひとつだけとってみればその結合の恣意性を確認しうるが，しかしその発見によって個々のコトバの〈自明性〉は崩壊することはない。それは，言語としての体系性が個々のコトバの〈自明性〉を支えているからである。われわれは，言語体系の恣意性を一挙に把捉することはできない。「リンゴの恣意性」について吟味するとき，たとえばそのさいの「恣意性」というコトバの恣意性をも問題にしているわけではなく，いうならばメタ言語自身の恣意性を視野に入れうるはずがないからである。つまり吟味や思索の遂行それ自身が，すでに恣意性を受容し，したがってそれを恣意的でないものとして前提してしまっているのである。そしてこのことは，あらゆる文化記号に敷衍してあてはめることができる。

さて以上のことから，次のようなことがいえる。第三の暴力とは，われわれにはそれ自体そのまま「暴力」として現れうるような暴力である。それは，個々の暴力がそれぞれの恣意性を体現しており（無法・理不尽・強制，等々），その恣意性をカモフラージュしうるような体系性を背後にもたないからである。たとえば現代において暴力として名指せるような行為が，はるか昔ならば「暴力」ではなく，正当な権利行使であったという種々の事実の存在を指摘することは，さほど困難なことではない。そのように現象する理由は，ほとんどのばあい身分制や因襲などの文化記号的な体系性によるものである。個別の暴力が，体系性の網の目の中ではその暴力性を消失させるのである。

してみると，この構図はただちに体系の恣意性の水準へと反映することになる。恣意性が恣意性として現れないという，本稿の問題意識の標的である謎の一つが，こうして徐々に氷解することになる。すなわち，「かつて」の話ではなく，まさに現在，文化記号の体系のなかにある暴力性が，その体系性のおかげで暴力的な見かけをまったく見せずに現象しているということが考えられるわけだ。今まさにそこここに何気なく存在し，われわれの生活に浸透している諸因子が，暴力性をはらみながら，し

かしその体系性ゆえに暴力とは無縁であるかのような現れかたをしているかもしれないのである。ブルデューのいう「象徴的暴力」の位置は，まさにここにある。

とはいえ，文化記号の体系はいかに成立し，そしていかにその恣意性を払拭しつつ自明なものと化したか。これについて，これまでの考察を踏まえて，二つの段階を想定する必要がありそうである。

まず，〈原－暴力〉が行使され，個々の文化記号が誕生し，同時に文化記号の体系が成立する段階である。この過程は結合の恣意性も体系の恣意性も含んだ，いわば恣意性が天下る時点である。しかし，この原初的な記号体系が成立したとしても，恣意性はむき出しになったままであろう。恣意性が，恣意的な外見を脱ぎ捨てるためには，次の段階が必要である。

すなわち，〈原－暴力〉が隠蔽され，第二の暴力としての体系が不断に機能する過程である。この体系は，機能することによって体系たりうる。したがって，体系内の個々の文化記号が意味をなすのは，それが体系において機能しているからだといえる。個々の記号および体系が自明化するのは，この段階である。「語の意味とは，言語内におけるその使用である」[19]と述べたウィトゲンシュタインの概念を借りるならば，ここで言う〈体系〉とは「言語ゲーム」（Sprachspiel）ないしは「生活形式」（Lebensform）に相当するだろう。この言語ゲームは恣意的であって，どこにも「根拠」をもたない[20]。そのばあい，言語ゲームつまり生活形式が依拠するある種の根拠なき地盤が想定されているのではない。単に生活形式が根拠なくして遂行状態にあること，そのことが意味されている。「……終点は，根拠のない前提ではなく，根拠のない行為様式なのだ」[21]。「証拠を根拠づけ，正当化する営みはどこかで終わる。―しかし終点は，ある命題が直接に真としてわれわれに直観されることではない。終点は，ある種の視覚（Sehen）ではなく，言語ゲームの根底にあるわれわれの営む行為（Handeln）なのである」[22]。

けれども，われわれは「根拠がない」などという判断を受け入れているだろうか。われわれは日常，無自覚にそのような「根拠」をつねに前提していないか。否，それどころか，このような「根拠がない」という主張を，われわれは「ニヒリズム」と呼んで一蹴してこなかったか[23]。すなわちわれわれは，みずからの思考様式・行動様式がなんらかの「根拠」に支えられていると漠然と思いこんでいる。

われわれにおける生活形式は根拠なき形式ではあるが，その遂行状態においては，あるいはむしろそれが遂行されることによって，根拠があると信じられているのである。このとき，生活形式の無根拠性つまり恣意性は，われわれの意識からは消失する。別なふうに表現すれば，自明性が支配するに至るというわけだ。というのも〈自明〉であるとは，何らかの根拠に支えられているという信念だからである[24]。そして暴力についていえば，それは暴力の相貌を拭い去って日常世界に棲みつくのである。

さて，順序としては以上のように考えられるが，第一の段階は，実際には存在しなかった過程，したがって“人間”の視点には不可視の虚の過程である。現実には，上で述べた第二の段階しかない。言語は不断に使用されることによって，儀礼はしかるべき機会に執り行われることによって，教育は日々とりわけ学校でなされることによって，要するに生活形式が滞りなく機能することによって，恣意性は消え失せ，自明性があまねく行きわたるのである。

このばあい〈自明性〉は，ウィトゲンシュタインが「確実性」と呼んでいるものに相当する。たとえば，以下の断章における「確実」を「自明」と置き換えて読むことにはなんらの支障もない。「どんな事実も確実と見なさない者にとっては，自分の用いることばの意味もまた確実ではありえない」[25]。「すべてを疑おうとする者は，疑うところまで行き着くこともないだろう。疑いのゲームそのものが，すでに確実性を前提している」[26]。

とはいえ，ウィトゲンシュタインは上述の第一段階，すなわち〈原－暴力〉行使の契機・記号体系成立の時点（むろん，それは仮想のものでしかないが）に，さほど注意を向けていない[27]。彼の視線はおおむね，事がらの後半部分つまり〈自明化〉する第二段階に集中している。けれども，前半部分の第一段階が省略されれば，〈自明性〉つまり根拠に支えられているという見かけは生まれがたいであろう（われわれに根深く存在する「根拠」への信仰に留意せよ）。営まれている生活形式が根拠の存在を信仰しているという点が，むしろ生活形式の特異性・固有性であるべきである。

要約すれば，〈自明性〉の世界が成立するためには，二つの契機が必要である。すなわち一つは，根拠をもたない生活形式が機能していること，二つ目に，にもかかわらずどこかに根拠があると生活形式には想定されていること，である。

最後に，〈自明性〉が揺らぐという事態について触れておく。われわれの内面・外界を覆っている文化記号の世界の〈自明性〉は，想像以上に堅牢である。けれども，たとえば個々の記号の恣意性を発見し，指摘することが，すでに〈自明性〉の揺らぎであろう。というのも，完璧な〈自明性〉においては，諸記号が恣意的だとはまったく映らないからである。この意味で，文化記号の世界における〈自明性〉はつねに“ほころび”を有する。しかしながら，〈自明性〉はそのように揺らぎ，ほころびはするが，崩壊することはない。崩壊させることなど，通常の方法ではできない。

現象学において，完全なエポケーとは〈自明性〉からの離脱だという理解があるが，（フッサールの意図および理解に反して）そんなことは不可能である。もしそのようなことが実現したとすれば，事態は病理的な様相を呈するだろう[28]。「自明性の喪失」というフレーズが安易に人口に膾炙するが，〈自明性〉はそれほど脆弱ではない。あちこちほころび，危うげに揺らぎながら，しかし結果としては生活形式において堅固に機能するもの――それが〈自明性〉である。

[註]

（1） もちろん，このようなかたちで与えられた名前も，場合によっては独り歩きし始め，以下で論じるような「恣意的ならざる恣意性」を獲得することもありうる。

（2） Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale, publié par Ch.Bally／A.Sechehaye, Paris 1972. p.100. ソシュール『一般言語学講義』（小林英夫訳）岩波書店，1972，98頁。

（3） ibid. p.100-01. 前掲訳書，99頁。

（4） ibid. p.101. 前掲訳書，同頁。

（5） John Locke, An Essay concerning Human Understanding, Oxford 1975. p.408. ロック『人

間知性論』第3分冊（大槻春彦訳）岩波文庫，90頁。

（6） Françoise Gadet, Saussure - une science de la langue, Paris 1987. p.37. ガデ『ソシュール言語学入門』（立川健二訳）新曜社，61頁。

（7） ibid. p.40-41. 前掲訳書，66頁。

（8） ibid. p.41. 前掲訳書，同頁。

（9） ibid. p.41-42. 前掲訳書，67頁。

（10） Émile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, Paris 1937. p.4-6. デュルケム『社会学的方法の規準』（宮嶋喬訳）岩波文庫，1978，52-55頁。

（11） 「……この概念（恣意性）が直接・間接によびおこすすべての問題を論じなければならないいわれなどない。まして，すべての哲学者が専門学者きどりになり，またすべての専門学者が哲学者きどりになるような末期的な論争や，記号および（または）記号体系の恣意性および（または）必然性とか，文化的変異の自然的限界とかをめぐる，ネオ・ソシュール派的ないし擬似チョムスキー派的な議論にかかずらう義務もない」。Pierre Boudieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction - élements pour une théorie du système d'enseignement. Paris 1970. p.10-11. ブルデュー&パスロン『再生産』（宮嶋喬訳）藤原書店，10頁。

（12） ibid. p.19. 前掲訳書，18頁。

（13） ibid. p.24-25. 前掲訳書，25頁。

（14） cf. ibid. p.34. 前掲訳書，36頁参照。

（15） この点において，フロイトの文化論は示唆に富む。cf. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke XIV. London 1948. S.454-57. フロイト「文化への不満」（浜川祥枝訳）『フロイト著作集』3，人文書院，456-58頁，参照。

（16） 1993年来日のさい，ブルデューは東洋大学での講演で次のように語ったという。「科学には反省が必要だが，デリダのようなナルシス的な反省は意味がない。知的ラジカリズムは科学の進歩にとってニヒリズムにしかならない。ヒントになることもめったにない」。1993年10月18日，朝日新聞（夕刊）5面。

（17） Jacques Derrida, De la grammatologie, Paris 1967. p.164-65. デリダ『根源の彼方に――グラマトロジーについて』（上）（足立和浩訳）現代思潮社，1972，227-28頁。

（18） cf. J. Derrida, L'écriture et la différence, Paris 1967. p.173 et suiv. デリダ『エクリチュールと差異』（上）（川久保輝興訳）法政大学出版局，227頁以下，参照。この箇所で，レヴィナスとの対決において「超越論的暴力」（violence transcendentale）が論じられている。

（19） Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd.1. S.262. ウィトゲンシュタイン「哲学探究」（藤本隆志訳），『ウィトゲンシュタイン全集』第8巻，大修館書店，49頁。

（20） 「言語がその目的を果たし，しかじかのしかたで人間に作用するためには，どのようにつくられていなくてはならないか，文法は何も言わない。文法は，記号の使用を記述するだけで，いか

なるしかたでもこれを説明しない。／　ひとは文法の諸規則を〈恣意的〉（willkürlich）と呼ぶことができる。もしそのことによって，文法の目的とは言語の目的にほかならない，と言われているのであるならば。……」ibid. S.432. 前掲訳書，275頁。この箇所で体系の恣意性が明確に指摘されている。

(21) L.Wittgenstein, Über Gewißheit, Werkausgabe Bd.8. S.143. ウィトゲンシュタイン「確実性の問題」（黒田亘訳），『ウィトゲンシュタイン全集』第9巻，大修館書店，35頁。

(22) ibid. S.160-61. 前掲訳書，56頁。

(23) ニーチェ流に発想するならば，（ニヒリズムにもいくつかの形式があるが）何もないところに何か確かなものがあると信じる態度こそがニヒリズムである。その意味でわれわれの存在様式は，われわれの思いこみとは逆に，むしろ基本的にニヒリズムなのである。

(24) 拙稿「根拠からの隔たりとしての〈自明性〉」，『九州大学教育学部紀要（教育学部門）』第42集，1997，参照。

(25) Wittgenstein, Über Gewißheit, S.144.「確実性の問題」36頁。

(26) ibid. 前掲訳書，同頁。

(27) ただし，以下のような断章は意味深長である。「大地の存在には始まりがない，という観念こそ，より原始的である。どんな子どもも，大地はいつから存在するのか，と自問する根拠をもたない。あらゆる変化はその上で生じるのであるから。大地と呼ばれるものがかつてある時にまさしく存在を始めた，と思い描くことは至難のわざであるが，もしそうだとすれば大地の始まりは，当然，考えも及ばない昔に想定されるわけである」ibid. S.157. 前掲訳書，52頁。

(28) 拙稿「W.ブランケンブルクにおける〈自明性〉の概念」，『九州大学教育学部紀要（教育学部門）』第43集，1998，参照。

（邦訳書のあるものについての引用は，かならずしも邦訳に従わず，適宜改変を加えている。）

On the Process in which the Semiological "Arbitrariness" becomes Self-evident

Toshihiko Tsuchido

1. F. Gadet distinguishes the arbitrariness into two types: the philosophical and the semiological. They are, however, not simply opposite to each other, but correspondent with the pair of diachrony and synchrony which F. de Saussure set up. The two arbitrary characters are double sides of the same one matter.

2. In the realm of culture the problem of arbitrariness appears as the matter of power or violence.

J. Derrida classifies the violence into three dimensions. Lawlessness, tyrannousness, etc., which we call "violence" usually, are the 3rd violence. On the contrary the 1st violence is the primordial one, such as just on the occasion of naming. And the 2nd violence means to constitute the moral, i. e. the social norms; here arises the cultural-semiological arbitrariness. This 2nd violence deletes the primordial 1st one so as to remove its own violence. Then the arbitrariness disappears by degrees, while the cultural signs become self-evident.

3. Each individual violence seems to lose its violent character in the network of the systemicity. This system could be expressed as "form of life" according to L. Wittgenstein's terms.

Two stages can be assumed. The first stage is the one, at which the primordial violence is done and cultural signs as well as their system come into existence, though this stage is insubstantial and doesn't exist actually. And the second stage is the process, in which the primordial violence is disguised, the system as the 2nd violence i. e. the form of life functionates and each sign in the system becomes self-evident.

These two moments are necessary so that the world of "self-evidence" exists.