

＜ふれる＞ということ —根源的差異化の出来事—

岩川 直樹*

＜ふれる＞という多様性の統一

現在、私たちが用いている＜ふれる＞ということばには、＜振れる（震れる）＞と＜触れる＞という二つの意味の系統がある。前者は、周期的運動を生み出す「振動」や「震動」をあらわし、後者は、相互的交流の場に生まれる「接触」や「感触」をあらわすというように、それぞれのことばは異なる現象を示している。それゆえ、現代人の言語感覚においては、＜振れる（震れる）＞と＜触れる＞のあいだの重なりやつながりが意識されることはほとんどない。

しかし、＜振れる（震れる）＞と＜触れる＞の両者はともに下一段活用の自動詞という共通性を持ち、それぞれの前代のかたちである＜振る（震る）＞と＜触る＞は前者が四段活用、後者が下二段活用といったんは分かれるが、さらに遡れば＜触る＞もまた四段活用の古形をもつ。つまり、両者はともに＜ふる＞（四段活用）という一語の大和ことばを源にしていたのである。だとすれば、少なくともある時期までは、発音においても活用においても同一の＜ふる＞という一語によって捉えられたなんらかのひとつの意味があったと想定しても、それは必ずしも根拠のない空想だとは言いきれない。

＜ふる＞という大和ことばによるその多様性の統一が、現在のような＜震れる（振れる）＞と＜触る＞に差異化されるにあたって、もっとも大きな影響力を及ぼしたのは、ほかならぬこ

の差異化の表記を可能にしている漢字の伝来だったと推定される。「震」と「振」に共通する「辰」は、「蜃（おおはまぐり）」の貝がらから出た内部のようにびらびらとやわらかくふるえる様（「震」と「振」の相対的な差異は、「雨」が自然のなかの震え、「手」が人為によって振ること）をあらわすのに対して、「触」は「蜀（かいこ）」が桑の葉を食べるときのように、自分をそのものにつんと押し当てる様をあらわす。「震動・振動」と「接触・感触」という現代語の使い分けは、ほぼこのような漢字の差異化に沿ったものになっている。

ここで思いを馳せてみたいのは、こうした漢字による差異化が浸透する以前の大和ことばにあったと考えられる、＜ふる＞という一語による諸現象の多様性の統一である。かりに、「震れる（振れる）」と「触れる」に通底する意味があったとすれば、それはどのような意味であり、両者を同一の現象の二側面とみなす世界観が成り立つとすれば、それはどのような世界観なのか。この小論はそこに思いを馳せている。

＜ふれる（震れる・振れる）＞の古形

＜ふる（震れる・振れる）＞ということばの古形である＜ふる（震る・振る）＞の意味の核に関して、岩波古語辞典は以下のようにように説き明かしている。

物が生命力を発揮して、生き生きと小さきものに動く意、また、万物は生命をもち、その

* 埼玉大学教育学部教育臨床講座

発現として動くという信仰によって、物をゆり動かして活力を呼び起こす意。その信仰の衰えとともに、単に物理的な震動を与える意。

岩波古語辞典がここで「信仰」と呼ぶくふる（震る・振る）>ということばの源泉は、生き生きと小さきものに動くものに根源的な生命力をみるひとつの世界観だと言える。いのちあるものはすべて震動（振動）するものであり、震動（振動）するものはすべていのちがあるというこの生命観ないし宇宙観。こうした「信仰」は、無機物・有機物をふくめたあらゆるものに精霊の働きをみるアニミズム（汎霊論）であると言えばそれまでだが、ここではそれがあくまでもくふる（震る・振る）>という現象を中核にした汎震論とでも呼べる特徴をもつことに注目しておきたい。

日本語の「いのち」の語源は「息（い）の勢（ち）」であり、この場合にも根源的な生命力としての呼吸は震動（振動）現象にほかならない。風や波や地震のように自ら震えるものにいのちの発現を感じていたひとびとは、人間をふくめたあらゆるものの活力を呼び覚まそうとすると、そのものを揺さぶり振るわせた。人のいのちに活力を帯びさせるために行われたいにしへの「魂振り（たまふり）」という行為は、そうした生命観ないし宇宙観を端的に示している。

くふる（震る・振る）>と同系のくふるふ（震るふ・振るふ）>ということばもこれと同様である。岩波古語辞典によればこのことばは「物が自分のもつ生命力・活力を発揮して震動することが原義。ついで、人間が持っている活動力のすべてをはたらかす意」であり、いわば「震動（振動）」する存在がその「震動（振動）」の揺れ幅や振れ幅を最大限にして「いのち（息の勢）」のあらんかぎりを発現する姿を示している。その根底にあるのは、「万物は震動（振動）する」とでも定式化できるような汎震論的な生命観ないし宇宙観だと言える。

くふる（触る）>の古形

これに対してくふれる（触れる）>の古形であるくふる（触る）>ということばは、同じく岩波古語辞典によれば、「たやすくは接触しないものに瞬間的にちょっと接触し、反応を感じる意」とある。「瞬間的にちょっと」という修飾が、この語の根源的な意味を的確に示すものであるかいは別として、このことばは「ものに接する」とか「ことに臨む」とか「ひとと交わる」という意味を示すことばであることは確かだ。だとすれば、震動（振動）をあらわすくふる（震る・振る）>と接触（交流）をあらわすくふれる（触る）>はいかなる関係にあるのか。

坂部恵は、「人を見る」に対して「人にふれる」と言うように、触覚をあらわすくふれる（触れる）>ということばは、他の視覚・聴覚・嗅覚・味覚をあらわすく見る>く聞く>く嗅ぐ>く味わう>と異なり、行為の対象を限定的に示す助詞「を」をとらず、ものごとの生起する場所ないしものごとが向かう場所を漠然とあらわす助詞「に」をとること、また、「見分ける」「聞き分ける」とは言えても「触れ分ける」とは言えないように、くふれる（触れる）>ということばはすでに構成された対象間の差異を捉える側面よりも、むしろ、内と外、能動と受動、主体と客体といった根源的な関係や差異がいままさに生起する場に立ち会う意味をもつことを指摘している。くふれる（触れる）>ことによって、くふれるもの>とくふれられるもの>が同時に出現するのであり、そこに出現する事態は「私がものにふれる」とも「ものが私にふれる」とも表現しうる両義的な出来事である。そのような未分化で無限定な場所からの根源的な出来事・根源的な差異化に、くふれる（触れる）>ということばの本質的な意味があるというのである⁽¹⁾。

そういう見方に立って、あらためて岩波古語辞典がくふる（触る）>ということばに与えた定義を見つめ返してみれば、この定義はあくまでも主体と客体があらかじめそこにあって事後

的に両者が「接触」という前提に立つために、そこでの「接触」に「瞬間的にちょっと」という修飾をつけなければならなかったものと見えてくる。もちろん、そういう次元での「ふる（触る）」ということばの使用法がある以上、それを間違いだとは言えない。しかし、＜ふる（触る）＞ということばが、坂部の言うように、＜ふれるもの＞と＜ふれられるもの＞という主客の同時出現という根源的出来事・根源的差異化（すなわち＜ことなり（事・異なり）＞）を含意するとすれば、「接触」の時間の短さや程度の浅さとみえるものは、むしろ、根源的な出来事や差異化のダイナミックな生起を示すものと考えられる。このことばのひとつの使用法である＜気がふれる（触れる）＞という事態は、＜ふれる（触れる）＞という出来事が孕むデモニッシュなまでのダイナミズムを端的に示している。

新たな共震（共振）の生成としての＜ふれる（触れる）＞

＜ふる＞ということばの二つの意味の系統を、およそ以上のような意味合いをもつものとみるなら、＜ふる（震る・振る）＞と＜ふれる（触る）＞の関係はどのようなものとして捉え直されるのか。「万物が震動（振動）する」とみる生命観・宇宙観のなかでは、ひとがものに接したり、ことに臨んだり、他のひとと交わる際の＜ふる（触る）＞という出来事は、互いに震動（振動）するものどうしが＜ふれ（震れ・振れ）＞あう共震（共振）現象として捉え直される。その意味では、＜ふる＞を＜ふる（震る・振る）＞とみるか＜ふる（触る）＞とみるかのちがいは、同じ震動（振動）現象を、ものに定位してみるか、ものどものあいだに定位してみるかという、視点の置き方の違いにすぎないとも言える。

＜いのち（息の勢）＞として震動（振動）する風が＜いのち（息の勢）＞として震動（振動）する海に＜ふれる（触れる）＞ところに、波と

いう新たな＜いのち（息の勢）＞の震動（振動）が生まれる。それぞれの＜ふれ（震れ・振れ）＞がなければ、両者のあいだに新たな関係や差異を生み出す＜ふれ（触れ）＞は生まれないし、一見、それ自体として震えているように見えるものも、実際にはそれ以外のものとのあいだで震れ（振れ）あっているものだ。接触とは震動（振動）するものどうしが共震（共振）する事態であり、震動（震動）とは共震（共振）という事態の一側面にすぎないのであって、「万物は震動（振動）する」とは、その実、「万物は共震（共振）する」という世界観なのだ。

＜震る＞という自動詞が自ら震動するものを示し、＜振る＞という他動詞がなにかを振動させるという違いも、共震（共振）というひとつの現象のなかの＜こちら側（自）＞に着目するか＜あちら側（他）＞に着目するかの違いであり、自らが震えればその震動は他に波及せざるをえないし、他を振るためには自らを振動させるほかない。そして、「なにかに触る（触れる）」という自動詞は、ちょうど、「自ら震る（震える）」という自動詞と「なにかを振る」という他動詞の中間に位置する半自動詞・半他動詞とも言えることばである。つまり、ひとつの共震（共振）現象のなかの＜こちら側（主体）＞の震動を強調するのが＜震る（震える）＞であり、＜あちら側（対象）＞の振動を強調するのが＜振る＞であり、両者のあいだに生まれる＜震動（振動）＞を強調するのが＜触る＞なのだと言ってもいい。

同じく接触をあらわす＜さわる（触る）＞ということばとの差異もそこにこそみいだされる。＜さわる（触る）＞は＜さわる（障る）＞と同源のことばであり、「行く手をさえぎるものに引っかかって行き悩むのが原義。転じて、ものごとに持続的に接触する意」（岩波古語辞典）とされる。岩波古語辞典は、＜ふれる＞と＜さわる＞の差異を「瞬間的にちょっと接触」と「持続的に接触」という仕方では対比させている感があるが、両者のちがいはむしろ、＜ふれ

る（触れる）＞がくふれる（震れる・振れる）＞ものどうしのあいだの共震（共振）現象の生起という相互的な交流のダイナミズムをもつものに対して、くさわる（障る）＞はあくまでも運動しようとするものが障害にぶつかるといふ一方的な所作を示すところに求められると考えたほうがいい。

共震（共振）による調和とカタストロフィー

空海は「五大に響きあり」（『声字実相義』）ということばで、この宇宙を構成する地水火風空のすべてが互いに震動（振動）しあっているという宇宙観を示した。こうした発想は、ひとり空海の人々のみによるものでもなければ、中国から伝来した密教思想のみに由来するものでもない。以上のような考察を踏まえるかぎり、少なくともそのいくばくかの土壌は、くふる＞ということばで宇宙の根源的な共震（共振）現象を言い習わしてきた日本語の伝統に根ざしたものだっただと考えられる。

もっとも、こうした生命のリズムや宇宙のリズムに基礎を置く世界観は、古今東西を問わず、もっぱら宇宙の調和的秩序のみを強調しがちに見える。宇宙の森羅万象を「名状しがたき衆人の大いなる歌」とみるアウグスティヌスのキリスト教的世界観であれ、「五大に響きあり」と言う空海の仏教的世界観であれ、あるいは、密教の伝統思想と量子論の宇宙理論を交錯させる中村雄二郎の「共振する世界」であれ⁽²⁾、その強調点は調和のほうにある。しかし、日本語のくふれる＞がもつ共震（共振）的世界観のなかには、生命や宇宙の調和的側面ばかりではなく、その壊滅や変異につながる契機が孕まれている。

くふれる＞とは、静止するふたつのものが接することではなく、それぞれに固有のくいのち＞として震動（振動）するものどおしが新たな共震（共振）のなかに身をゆだね、そこからそれぞれに生まれ変わることを意味している。くふれる（触れる）＞とは、くふれる（震

れる・振れる）＞ものどうしの死と再生を孕んだ共震（共振）現象の生起であり、その意味では、津波や暴風や地震のような震動（振動）の猛威にかぎらず、どのようなくふれる＞のなかにも、人びとの世界を壊滅・変異さうるカタストロフィックな契機が内包されているのだと言える。だからこそ、その同じ一語がく気が触れる＞というカタストロフィーそのものをも表現しうることはともなるのだ。

くふる（震る・振る・触る）＞としてのく袖振る＞

く袖振る＞という万葉の時代の人びとの仕草は、以上のようなくふる（震る・振る・触る）＞ということばの意味の多様性の統一を端的に物語るものとして興味深い。旅の別れや、恋しいひとに呼びかける際に行われたこの仕草は、衰えゆく魂を震動（振動）によって再生させようとするく魂振り＞と同じ呪術性を帯びている。く袖振る＞ものが、自分のくいのち＞の震動（振動）をとおして、相手のくいのち＞の震動（振動）を呼び覚まそうとすると、そこに距離を越えた魂のく共震（共振）＞が生起していたと考えられるからである。

そこには、「恋の合図」ということばでは尽くせないような魂の震幅（振幅）があったのではないか。

茜さす紫野行き 標野行き 野守は見ずや
君が袖振る

かつて自分の妻でありながら、いまは兄である天智天皇の妻となった額田王に、宮中をあげた葉狩りの行われている「標野（しめの）」のただなかでく袖振る＞大海人皇子の行為の底には、その数年後、壬申の乱を起こすことになる激震が渦巻いている。

く間（ま・あひだ）＞という根源的場所

ところで、以上のような、くふれる＞という共震（共振）現象によって生起する根源的な出

来事や差異化とは、具体的にはどのような関係や差異を出現させることなのか。むろん、そこには主体と客体、自己と他者、能動と受動、精神と身体、時間と空間、現実と虚構などといった、私たちの世界を分節する基本的契機を数え上げることができるのだろう。しかし、それらの差異化を示す言語のほとんどが西洋近代の哲学的枠組に由来するものだとすれば、それらの用語をそのままくふれる>という現象に適用するのではなく、日本語の古形における世界の分節の仕方そのもののなかに根源的差異化を求めようがいい。

こうした問題を考えるうえで、<ま（間）>ということばは、重要な位置をしめている。日本語の<ま（間）>は、<空間>のあいだにも、<時間>のあいだにも、<人間>のあいだにも用いられることばである。そのことは、<ま（間）>ということばが、<空間><時間><人間>を貫く多様性の統一を示していると言うだけではなく、そうした差異化以前のある種の未分化で根源的な場所を示していた可能性を示している。

木村敏は、こうした日本語の<間（ま・あいだ）>ということばがもつ特質に着目しながら、このことばに「自己と他者との区別がそこから初めて生じてくるような、根源的な自他同一の場所」⁽³⁾をみいだしている。ふつう、私たちが意識する「ま」とか「あいだ」というものは、あらかじめ存在する二つの物事のあいだに事後的に意識されるものであり、広辞苑の「物と物、または事と事のあいだ」という「ま」の解説や、「二つのものに挟まれた部分」という「あいだ」の解説も、その見方を示している。それに対して、木村がここで提起しているのは、いわばそうした通常の見方の<図>と<地>を反転させて、まずはじめに<間（ま・あいだ）>という生成の場所の根源的な開かれがあり、そこからそのつどの<自己>と<他者>が出現するという見方である。

離人症その他の統合失調症は、そうした根源

的场所からの根源的差異化の在り方にかかわっているというのが、木村敏の基本的発想なのだと言える。もっとも、そうした事例をもちだすまでもなく、眠りから覚めかけの半覚醒状態のなかでは、人はだれしも自己と他者、主体と客体、現在と過去、現実と虚構といった世界の差異化や分節化の曖昧な状態を経験するものだろう。そのことは、逆にいえば、私たちの覚醒状態の経験とは、未分化な場所からのたえずる世界の分節化の所産であるということの意味している。

<こと（異・事）なり>という根源的差異化

そして、<間（ま・あいだ）>という場所から根源的に差異化されるものこそが<こと>なのだと言える。日本語の<こと>という語は事・言・異・殊といった多義的な意味合いをもつ。これらの多様性に統一をみいだせるとすれば、それは未分化な根源的场所からの世界の分節化にこそあると考えられるからだ。

岩波古語辞典は「こと（言・事）」に関して次のように記している。

古代社会では口に出したコト（言）は、そのままコト（出来事・行為）として表現されると信じられていた。それで言と事とは未分化で、両方ともコトという一語で把握されていた。したがって、奈良・平安時代の中にも、言の意か事の意か、よく区別できないものがある。しかし、言と事とが観念の中で次第に分離される奈良時代以降に至ると。コト（言）はコトバ・コトノハと言われることが多くなり、コト（事）とは別になった。コト（事）は人と人、人と物とのかかわり合いによって、時間的に展開・進行する出来事・事件などをいう。

いつ、どこで、だれが、なにをしたという時間や空間や人称や行為の差異や関係は、<こと（言）>によってはじめて生まれる。ソーシャルの言語思想を踏まえた丸山圭三郎の用語でいえば⁽⁴⁾、人間は<言分け>という言語機能を

とおして、世界を分節化しているのだと言える。＜こと（事）＞とは＜こと（言）＞の力によってはじめて分節化される事態なのだと言ってもいい。

その意味では、＜こと（言・事）＞は＜こと（異・殊）＞に通じる。＜こと（言・事）＞という言語的機能によって分節される事態は、未分化で根源的な場所に生起する＜こと（異・殊）＞という差異化や特殊化の働きをともなうものだからである。坂部恵⁽⁵⁾や小林敏明⁽⁶⁾は、こうした根源的な差異化や出来事の生成を＜ことなり＞と呼んでいる。

＜こ＞＜そ＞＜か＞という根源的差異化

では、日本語における根源的差異化は、いったいどのような差異化のうちに求められるものなのか。その際、日本語の古形においては、必ずしも主体と客体、自己と他者、時間と空間といった区別を鮮明にするものはなかったということは、繰り返し意識し直すべきことだろう。日本語の文章においては、いつ、どこで、だれがという＜時間＞や＜空間＞や＜人間＞の区別が曖昧であり、それらはしばしば渾然一体になったものとして表現される。

『日本古典文学全集』（小学館）の『源氏物語』の編者は、その解説のなかで、源氏物語および日本語の主客の曖昧な文章の特質をつぎのように述べている。

読者と筆者との間の共通の理解を前提にせず、対象に即して、客観的、分析的に記述するよりは、筆者の感情と対象のもつ情緒とを同時に包み込むような表現をとる。全体としての雰囲気は伝えているのだが主客を明晰に理解しようとするとき曖昧になるところが、出てくる。ことにヨーロッパふうのかわいた文章に比べると、日本の文章はとくにその曖昧であることが眼につく、といわれている。そういう特質をもつ源氏物語の表現を、「ろうしやう朧写」と呼んだことがある⁽⁷⁾。

もっとも、このように、いつ、どこで、だれがだれにという＜時間＞＜空間＞＜人間＞の差異化が曖昧だということは、そのまますなわち日本語自体が差異化の曖昧な言語だということを意味するわけではない。

むしろ、そのことは、日本語が少なくともその古形においては、＜時間＞＜空間＞＜人間＞といった分節化とは異なるところにその根源的差異化をもっていたことを示唆している。日本語の古形は、未分化な根源的场所からただちに＜時間＞＜空間＞＜人間＞を分節するのではなく、むしろ＜時間・空間・人間＞の渾然一体となったある種の場所性そのものをいくつかの領域に分節するところにその根源的差異化をみいだすことができる。ここでは、それを＜こ＞＜そ＞＜か＞という領域の差異化にみいだす視点を提示してみたい。

日本語においては、とりわけその古形においては、時空あらかず指示代名詞はそのほとんどが人称をあらかず人称代名詞としてももちいられる。そのひとが属している時空がそのままその人自身を示しているのである。こうした＜時間・空間・人間＞の渾然一体となったある種の場所性そのものを、ここでは＜人称的场所性＞と呼んでみたい。

＜時間・空間・人間＞の渾然一体となった＜人称的场所性＞の領域の分節化、そこに日本語の根源的差異化がある。いつ・どこで・だれがという＜時間＞＜空間＞＜人間＞の分節のなかに位置づけようとするとき、それはしばしば「曖昧」なものとうつるが、そこにはそれとは別の「鮮明」な分節化がある。すなわち、＜こ・ここ・こなた・これ・こち・こちら＞という一人称的场所性、＜そ・そこ・そなた・それ・そち・そちら＞という二人称的场所性、＜か・かしこ・かなた・かれ（あれ）・あち・あちら＞という三人称的场所性である。

＜こ・ここ・こなた・これ・こち・こちら＞は、話し手の属している領域ないし話し手に属している領域をあらかず。たとえば、＜これ＞

は「この時」、「この処」、「わたし」のいずれの意味にも用いられる。それはたんに＜時間＞＜空間＞＜人間＞のそれぞれの文脈において「話し手に近いもの」を示すというだけでなく、むしろそれ以前に＜時間・空間・人間＞の渾然一体となった領域という意味で、一人称的场所性をあらわすものとも言える。

これに対して、＜そ・そこ・そなた・それ・そち・そちら＞は、話し手の属する（話し手に属する）領域とは異なりながら、話し手の行為や意識が直に向かいいう直接交渉可能な領域をあらわす。たとえば、＜そ＞は「その時」、「その処」、「おまえ」のいずれの意味でも用いられる。話し手が直接交渉可能なく時間・空間・人間＞の渾然一体となった領域という意味で、それは二人称的场所性と呼びうるものである。

岩波古語辞典は＜そこ＞の定義をそれぞれ次のようにしている。

文脈のなかですでに取り上げて、話し手も聞き手も共通に知っている物事・場所を指示する語。あるいは、話し手と聞き手との間ですでに共通に諒解されている事物や物として指示する語。①その所、②その点、③二人称の代名詞的に主に懇意な間柄で使う。

しかし、「文脈のなかですでに取り上げて」いなくても、「そこへ行く」と言えば相手のいるところへ行くことをただちに意味するし、「話し手も聞き手も共通に知っている」という点では、＜ここ＞も＜かしこ＞も共通に知っている可能性がある。

同じく＜それ＞の項目も、その定義は曖昧かつ煩雑である。

①＜指示代名詞＞主として、文脈にすでに示されて、話し手と聞き手とが共通に知っている物・事を指示する語。また、話し手と相手との間ですでに共通に知られているものとして或るものを指示する語。「これ」が指示

するもののように話し手の領域に属さず、「かれ」「あれ」の指示する物のようには話し手・相手から遠く別の領域のものとは見られないものを指す。

②＜二人称＞そこにいる者。おまえ。

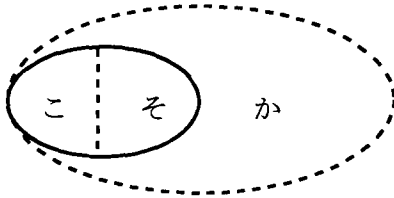
「話し手と相手とが共通に知っている」というだけでは、＜これ＞や＜かれ＞との差異化がはかれない以上、厳密に言えば、「共通に知っている」もののなかでも、＜これ＞にも属さず＜かれ＞のように「遠く別の領域」でもないものという留保つきの定義にならざるをえないし、「共通に知っている」という特徴を核にするかぎり、相手自身を示す二人称そのものは別仕立てで定義するほかない。

こうした定義の曖昧さや煩雑さは、「話し手と聞き手とが共通に知っている」という特徴づけが、＜これ＞とも＜かれ＞とも区別される＜それ＞の本質的特徴ではないことを暗に示していると言える。むしろ、＜そ・そこ・そなた・それ・そち・そちら＞は聞き手のいる場所であれ、聞き手自身であれ、聞き手のいない場所や事物であれ、つねに話し手の行為や意識が直に向かいいう直接交渉可能なく時間・空間・人間＞を示すものとして定義してこそ、その多義性を統一的に理解できる。そうだとすれば、＜そ・そこ・そなた・それ・そち・そちら＞は二人称的场所性と呼ぶにふさわしい。

以上のような、直接交渉可能な関係にある＜こ＞と＜そ＞に対して、そうした関係の圏外にあるのが、第三の＜か・かしこ・かなた・かれ・あち・あちら＞なのとも言える。時間的にも空間的にも人間的にも用いられるこれらのことばに関して、岩波古語辞典は＜か＞＝「遠いものを指し示す語」、＜かしこ＞＝「話し手（及び聞き手）から遠い場所、不明な場所」、＜かなた＞＝「隔ての向こう」、＜かれ＞＝「話し手・相手から遠く別の領域」とそれぞれ解説している。＜こ＞と＜そ＞は直接交渉可能な圏内にあるのに対して、＜か＞はその「隔ての向

こう」の「遠く別の領域」という直接交渉可能な圏外にあるのであり、＜こ＞と＜そ＞の距離と＜こ＞と＜か＞のちがいは距離の量のちがいでなく、関係の質のちがいを示している。

図示すれば、以下のようになる。



＜こ＞と＜そ＞は直接交渉可能な圏内であり、そのなかで行為や意識を差し向ける側と行為や意識が差し向けられる側に差異化され、そうした＜こ・そ＞がかたちづくる関係性の外部にあって直接交渉不能な領域が＜か＞なのであり、これら三つの人称的場所性の分節にこそ日本語の根源的差異化がみいだされるのではないか。

以上のような根源的差異化は、＜ふれる（触れる）＞とは「震れる（振れる）ものどうしの共震（共振）現象の生起だ」という本稿の定義に即していえば、次のようになる。直接交渉可能な圏内にある＜こ＞と＜そ＞の差異は＜ふれるもの＞と＜ふれられるもの＞の差異をあらわし、直接交渉の可否を示す＜こ・そ＞と＜か＞の差異は＜ふれうるもの＞と＜ふれえないもの＞の差異を示す。＜こ＞にとって＜そ＞は共震（共振）可能な領域の＜時間・空間・人間＞であるのに対して、＜こ＞（および＜そ＞に）とって＜か＞は共震（共振）不能な領域の＜時間・空間・人間＞なのである。

＜時間＞＜空間＞＜人間＞のそれぞれにおける＜こ＞＜そ＞＜か＞

もっとも、人称的場所性を根源的差異化とするからといって、日本語のなかに＜時間＞と＜空間＞と＜人間＞を分節化する言語がないわけではもちろんない。日本語の古形のなかにも、むしろ＜時間＞＜空間＞＜人間＞の差異化はあ

るし、＜いま＞と＜むかし＞とか＜われ＞と＜なれ＞と言うように、それぞれの次元に固有の分節の仕方もある。しかし、その場合にも、それぞれの次元における差異化が、＜こ＞＜そ＞＜か＞の人称的場所性の差異化を土台にしているところに、その言語としての特徴を指摘することができる。

＜こ＞＜そ＞＜か＞ということばは、＜時間・空間・人称＞の渾然一体となった人称的場所性をあらわすことばだが、あえていえば、そのなかでも空間的意味合いがもっとも色濃いことばだと言える。それゆえ、＜ここ＞や＜かしこ＞という人称的場所性を示すことばに代わって＜この空間＞のみを固有に示す語はみつからない。しかし、＜まへ＞や＜しりへ＞のように、＜そこ＞ということばに代わって＜その空間＞のみを固有に示す語は多様に存在している。

＜まへ＞は＜目（ま）へ＞、＜しりへ＞は＜尻（へ）＞、＜うしろ＞は＜身尻＞である。それらはいずれも＜ここ＞に生きるからだとの関係のなかで示される直接交渉可能な領域を分節しているのであって、「そのまへ」とか「そのうしろ」とは言えても、その「かしこ」とは言えないのはそのためだと考えられる。つまり、＜空間＞は人称的場所性の差異化を土台にしながら、＜ここ＞＜そこ＝まへ・しりへ・うへ・した・みぎ・ひだり・・・＞＜かしこ＞に分節されるのだと言える。

＜時間・空間・人間＞が渾然一体となった人称的場所性から立ち現れる＜人間＞のみを示そうとすると、＜わ＞や＜な＞といった一人称や二人称の代名詞が用いられる。＜わ＞＜われ＞や＜な＞＜なれ＞はもはや時間や空間を示すことはなく、＜わ＞にとっての＜な＞、＜われ＞にとっての＜なれ＞は、話し手にとって行為や意識が直接向かう人間の存在そのものを示すことになる。それに対して、＜か＞＜かれ＞＜かしこ＞という三人称的場所性に代わって人称のみを固有に示す三人称代名詞はなく、その意味では、直接交渉不能な領域である三人

称的场所性はむしろ無人称的场所性と呼び換え
たほうがいいかもしれない。

意識がぼんやりしている状態を示す<われ
か>ということばは<われかひとか>の略であ
り、<われ><なれ><かれ>の分節そのもの
があやうくなった状態だと言える。しばしば親
しい者の死に際して用いられるこのことばは、
残された者の<いのち（息の勢）>の共震（共
振）そのものが危殆に瀕しているありさまを示
している。しかし、そのことは逆に言えば、つ
ね日ごろ意識がしっかりしている状態では、私
たちはつねに<われか>の未分化な状態から<
われ>と<なれ>、<われ・なれ>と<かれ>
を分節する根源的差異化を行っていることを示
している。

<時間>を分節する語の場合にも、かつては
直接交渉可能な領域の圏内と圏外の区別があっ
たことは注目すべきことだと言える。日本語の
古形においては、同じく過去をあらわすことば
でも<むかし>と<いにしへ>とは、その意
味が違っていた。<むかし>は<むか（向）・
し（方向）>であり、意識が直に向かう直接
交渉可能な過去を示したのに対して、<いに
しへ>は<い（往）にし・へ（方向）>であり、
直接交渉不能な過去を示していた。

岩波古語辞典は両者の差異を次のように示し
ている。

むかし＝回想がそこへ向かっていく方向。
すなわち、伝承や記憶の中で生きている一時
点として過去を把握した語。最も古くは、な
つかしい故人や自分が実際に体験・見聞した
過去のことをいい、遠い時代のことも近い頃

のことも指す。

いにしへ＝過ぎ去って遠くへ消え入ってし
まったことが確実だと思われるあたり、の意。
奈良・平安時代には、主として、遠くて自分
が実地に知らない過去、忘れられた過去など
の意に多く使われたが、鎌倉時代以後、ムカ
シがこの意味に広まって、イニシへは古語
的・文語的になり、あまり使われなくなった。

言い換えれば、<むかし>は<いま>と共震
（共振）可能な過去、<いにしへ>は共震（共
振）不能な過去なのであり、その伝承や回想が
いまも身を震（振）るわすかぎり、たとえどれ
ほど遠い過去のことであっても、それは<いに
しへ>ならぬ<むかし>なのである。

未来に関しては、これに明確に対応するもの
は見いだせないが、あえていえば、<のち>
と<かのよ>の区別がそれにあたる。<のち>
はあくまでも<いま>とつながる未来であるの
に対して、<かのよ>は<いま>とは隔絶した
未来とみなされるからである。

<むかし>や<のち>が二人称的场所性に属
し、<いにしへ>とか<かのよ>が三人称ない
し無人称的场所性に属するということは、「そ
ののち」とか「そのむかし」とはいえても、
「そのいにしへ」とか「そのかのよ」とは言え
ない点でも裏づけられる。西洋キリスト教の
ような直線の時間観念をもたなかった日本人
にとって、<いま・ここ>の生きる場所から隔て
られた世界は過去でも未来でもない、ひとつの
闇の世界だったとも考えられる。

以上を整理すれば以下ようになる。

<人称的场所性>	<一人称的场所性>	<二人称的场所性>	<三（無）人称的场所性>
	<こ	<そ	<か
<空間>	<こ　こ	<まへ・うしろ>	<か　し　こ
<人間>	<わ　れ	<な　れ	<か　れ
<時間>	<い　ま	<むかし・のち>	<いにしへ・かのよ>
<ふれる>	<ふれるもの>	<ふれられるもの>	<ふれえぬもの>

＜ふれる＞という出来事は、＜ふれるもの＞と＜ふれられるもの＞という＜一人称的场所性＞と＜二人称的场所性＞が共震（共振）現象のなかで同時に生起する出来事であり、そこに生起している＜ふれうるもの＞という＜一人称的场所・二人称的场所＞を＜図＞としながら、その背景に＜ふれえないもの＞という＜三人称（無人称）的场所性＞が＜地＞として広がるような根源的な世界の差異化を意味しているのだと言える。

人称的场所性の領域移動

言うまでもなく、それぞれの＜時間＞や＜空間＞や＜人間＞がどの人称的场所性の領域に属するかは、けっして固定的なものではない。遠い過去や未来も遠い土地や地域も遠い時空に存在する人間も、そこに＜ふれる＞という行為が成り立つかぎり、それらは二人称的场所性に入りうる。反対に、どんなに近い過去や未来も近い土地や地域も身近な時空に存在する人間も、そこに＜ふれる＞という行為が成り立たないかぎり、三人称ないし無人称的场所性にとどまることになる。

古語のなかには、そうした人称的场所性の領域移動という視点からみたとき、その意味の奥行きが垣間見られることばがある。たとえば、＜かれ（離れ）＞は、「カレ（枯・乾）と同根。空間的・心理的に、密接な関係にある相手が疎遠になり、関係が絶える意」（岩波古語辞典）という意味をもつ。それは、たんに空間的に遠ざかることを意味するのではなく、＜空間・時間・人間＞の渾然一体となった人称的场所性において、それまで一人称的ないし二人称的场所性にあった事物や人間が、もはや共震（共振）現象を引き起こせない隔ての向こうにある三人称的ないし無人称的场所性に移行することを意味している。

また、＜かんがへ＞はもと＜か・むかへ＞であり、＜か＞は＜か（処）＞、＜むかへ＞は＜向へ（迎へ）＞の意味をもつ。＜むかふ＞は、

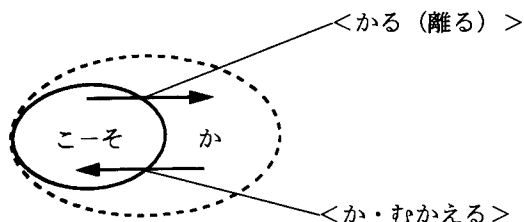
「自分自身の正面を対象に向かせる」、あるいは、「自分の正面を対象に向けて対象の動きに応じる」ことであり、向かう、待ち受ける、受けとめる、受け入れるの意味をもつ。＜か＞は＜か（処）＞だけではなく＜彼（か）＞でもありうることを考え合わせれば、＜か・むかふ＞とは隔ての向こうの三人称的ないし無人称的场所にあった物事や人間を、直接交渉可能な二人称的场所性の内部に領域移動させること、あるいはさらにはそこでの共震（共振）関係をとおして、その存在や意味を一人称的场所性の領域の内側にまで移行させることだとみることもできる。

歌道や「源氏物語」の本質を＜もののあはれをやる＞ということのうちにみた本居宣長は、＜あはれ＞とは「さまざまいひかたはかわりたれ共、其意は、みな同じ事にて、見る物、聞く事、なすわざにふれて、情の深く感ずること」、「すべて人の情の、事にふれて感く」（石上私淑言、卷一）ことであり、＜もののあはれをやる＞とは「目に見るにつけ、耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、其のよろづの事を、心にあちはへて、そのよろづの事の心を、わが心にわきまへしる」（紫文要領、卷上）ことにほかならないと言う。ものごと＜ふれ＞て「ああ」と感く共震（共振）現象を起点にして、その意味を自分のことばにするそのプロセスは、たんに、歌道や物語の本質であるというだけではなく、＜か・むかふ＞につながるような日本人の思考活動の基底をなしていたと言えるのではないか。＜もののあはれをやる＞にせよ＜か・むかふ＞にせよ、現代人にとってはともすれば頭の中の作業のように思われがちな思考活動は、日本語の古形においては、物事や他者に＜ふれる＞という出来事の生起をその起点としていたのだと考えられる。

人称的场所性の領域移動という視点からみれば、ものごと＜ふれて「ああ」と共震（共振）する＜もののあはれ＞を原点にしながら、＜かる（離る）＞と＜か・むかふ＞は対照的な領域移動を示していることになる。前者は、共震

(共振) 可能な一人称的ないし二人称的場所性の領域から隔ての向こうの三人称的ないし無人称的場所性の領域への移行であり、後者は三人称的ないし無人称的場所性の領域から二人称的場所性さらには一人称的場所性の領域への移行を示しているからである。

図示すれば以下になる。



共振(共振)可能な領域から共振(共振)不能な領域に移行することが<かる(離る)>であるのに対して、共振(共振)不能な領域から共振(共振)可能な領域に移行することが<か・むかへ>なのであり、両者の差異は<ふる(震る・振る・触る)>という出来事の成立のいかんにかかっている。

距離を超える<ふる>

万葉集には<袖振る>ということばを生かしたものが数種あるが、そのなかには空間的にはほとんど限界にまで遠ざかりながらも、その距

離を飛び越えて互いのあいだに共振(共振)現象を呼び起こそうとするような、おおらかなアクションを歌ったものが多い。

汝が恋ふる、妹の命は 飽き足らに 袖振る
見えつ、雲隠るまで (柿本人麻呂)

(あなたが慕う織姫は、恋しい気持ちを抑えきれないで袖を振っていましたよ、雲に隠れてしまうまで)。

天の川を越えても共振(共振)を生起させようとするような、壮大な<ふる>という行為もあったのである。

- (1) 坂部恵、『鏡のなかの日本語』、筑摩書房、1989年。
- (2) 中村雄二郎、『共振する世界』、青土社、1993年。
- (3) 木村敏、『分裂病の現象学』、弘文堂、1975年、176頁。
- (4) 丸山圭三郎、『ソシユールを読む』、岩波書店、1983年。
- (5) 坂部恵、『仮面の解釈学』、東京大学出版会、1976年。
- (6) 小林敏明、『<ことなり>の現象学—役割行為のオントブルクソロジー—』、弘文堂、1987年。
- (7) 『源氏物語(阿部秋生、秋山虔、今井源衛編、小学館、1970年)、27頁。

(2007年3月31日提出)

(2007年4月20日受理)