江戸戯作文学からみた「しるし」と「社会」

小　貫　　浩

1　はじめに―本稿の目的と概要

本稿は，古来より日本の文献にしばしば見出される「しるし」という言葉に注目し，その用法と意味を検討することで，この言葉に込められていた霊性や呪術性が江戸期に入ると次第に除去され，世俗化されていくプロセスを追い，近代以前の日本社会において「しるし」がどのように「記号化」されてゆき，その変化がどのような形で当時の「社会」と照応し，日本における近代化の始動とどのように接続されうるのかを論じることを目的としている。しかしながら，本稿のテーマがきわめて広範な領域にまたがり，かつ先行研究も少ないことから，ここでは本稿における「しるし」と「(狭義の)記号」との差異をまず明確にした上で，黄表紙や滑稽本などの戯作文学に焦点を当てつつ，これらの作品において「しるし」の「記号化」がどのような形で表れ，それが日本の近代化の始動とどのように結びつきうるのかを考察することとしたい。

本稿では「しるし」と「記号」(1)は，それぞれこれらに対応した「規範コード」と「二価コード」という 2 つのコードと，「従う客体」と「読み取る主体」という 2 つの観察者のあり方，そしてそれらの組み合わせに基づいて議論される。これらの概念と組み合わせは，戯作文学などの古典文献やパースの記号論・情報理論を手掛かりに抽出され，論理的に構成された理念型（M. ウェーバー）であり，説明の為の分析枠組みである。この2組の分析枠組みとその交差によって「しるし」の「記号化」が説明されるが，それらが黄表紙や滑稽本などの「テクスト空間」だけでなく，当時の「社会」においても同時に見出されるというのが本稿の仮説的前提である。ただし，本稿ではきわめて限られた資料にしか依拠していない為，こうした抽象化の作業と構成によって得られる説明が歴史的現実をどこまで反映しているかは，更なる歴史的諸資料の検討によって検証される必要があり，本稿はそのための試論として位置付けられることになる。

2　本稿における「しるし」とは何か

「しるし」という言葉はきわめて多義的に用いられている。試みに，国語辞典を参照してみると①書いたり描いたりしてある意味をもったもの（標・印），②真実や真心を表すもの（証），③前ぶれ，きざし（兆・徴）④ある働きかけに対して現れる結果（験）⑤その他　首級・天皇の位を表すもの，……など多数にのぼる(2)。しかもこれらの「しるし」の使用例において，特に近世以前では

霊的もしくは呪術的な要素や真実性を持つものとして認識され，結果として何らかの感情を呼び起こしたり心に銘記させ（禁忌・畏怖……），更に行動を指示（義務・服従など）したり，これを促す効果を伴っている場合がみられる。例えば，『常陸国風土記』行方郡の項にある夜刀（やつ）の神の伝承の中に「標（しるし）の梲（つえ）」という言葉が見出される。赤坂の解釈に従うなら(3)，この「梲」は共同体の内部と外部の境界を指示する標識（サイン）であると同時に荒ぶる外部（夜刀の神）を鎮める呪杖として呪術的な意味があり，「しるし」は「梲」に内在する呪術性を指示する言葉としても使われている。あるいは鎌倉時代に書かれた『宇治拾遺物語』では「今さら申すべき事ならねど，観音を頼み奉らんに，その験（しるし）なしといふ事あるまじき事なり」（巻第六　五「観音，蛇に化す事」）のように神仏に対する働きかけによる効果としてしばしば験（しるし）の用語が出てくるが，これらは呪術的行為の結果や効果としての「しるし」である。

要するに，奇異なものや目立つもの，あるいは呪術的な行為に関わる現象や効果を人々は「しるし」と呼び，そうしたモノや現象の中に霊性や聖性，もしくは真実性を読み込んでいる用例が多いといえよう。もっとも「しるし」という言葉が常にそうしたモノや現象を指示する言葉として使用されたわけではない。例えば９世紀に書かれた木簡（告知札）に「告知　往還諸人　走失黒鹿毛牝馬一匹　在験片目白　額少白」という失踪した牝馬の行方を求める記載がある(4)。この場合，失踪した牝馬は片目の部分が白く，額が少し白い「しるし（験）」があり，ここでは「しるし」は明らかに識別的な機能を持つ記号（マーク）として使われていると言える。

このように考えた場合，近世以前の「しるし」の用法には識別的なマークやサインとして機能する用法が確かにある一方(5)，呪術性や霊性もしくは真実性を帯びたものとして表現される場合も多い。こうした表現は，とりわけ仏教の影響が広く民間にまで浸透した中世の社会では，世俗と聖域との境界を多様な「界」や「縁」が重ね合わされており(6)，人々はそのような多様な世界において霊性や呪術性を媒介に絶えず往来し，深く結びつき合いながら生を営んでいたことと深く関わるものであったことによると考えられる。先の『宇治拾遺物語』を含めた中世の説話集は，その多くが民衆に説き聞かせる因果応報の霊験譚や教訓譚が中心であった為，こうした書物の中で語られた「しるし」が，そのような呪術性や霊性もしくは真実性を含み持つ用法として使用されたことはむしろ当然であったとすらいえる。中世までの世界ではさまざまな物や現象が，霊性や呪術性と共にある「しるし」として至る所で人々に認識されていたということでもあろう。

以上のような「しるし」に関する叙述から，本稿では呪術性や霊性，もしくは真実性を帯びたものとして認識される「しるし」に注目し，これらの「しるし」と「記号」との差異を明確にしていきたい。上述の例から，ここでは「しるし」を霊性や聖性あるいは真実性がそれ自身の固有の属性として認識され，畏怖や畏敬もしくは規範意識の感情が呼び起されることで自発的に受け入れる「従う客体」が前提とされ，しかも神仏や権威という超越的審級がこうした霊性や聖性・真実性を支える事物を指す言葉として用いることとしよう。それは「広義の記号」に属するが，後述するような意味で「（狭義の）記号」からは区別される。宗教的権威が世俗権力によって取り込まれる江戸期では，家紋や屋

号印さらには服装や髪形など，それまで「しるし」として機能してきたものが，霊性や聖性が後退して世俗化した結果，身分や家格などを指示するようになるが，こうした規範意識に支えられた社会関係を指示する対象も，それらが自身の固有の属性として一定の権威や規範性をもつものとして認識させ，「従う客体」を前提とすることから，「しるし」とみなすことができる。それは宗教的審級に支えられた意識や感情が信仰として禁忌的もしくは儀礼的な行為へと一元的に方向付けられる事態とは異質な次元であるとはいえ，世俗権力という審級に支えられることで社会関係としての真実性が保証され，かつ身分制を支える儒教倫理が武士間だけでなく，一般庶民の慣習的な道徳観念と融合することで善（相応しい振る舞い・言葉使い）／悪（相応しくない振る舞い・言葉使い）の規範コードとしてこれに従い，善へと遂行的行為（～すべし）を一元的に方向付ける「従う客体」が前面化しているからである。

これに対し本稿では，パースの「記号（sign）」の概念に代表されるように，対象を代替・表意し恣意的な結び付きが強調される事物を「（狭義の）記号」と呼ぶこととする(7)。「記号」においては「しるし」に込められた固有の属性は消去・無化され，そこに何らかの識別情報や伝達情報が付加され，かつ可視化されたものを言うことにする。この場合，パースが「記号」と対象との間に解釈項を導入したことからも明らかなように，「記号」はこうした情報を解釈し「読み取る主体」が前面化し，「読み取る主体」によってA／非A（～である／～でない　～する／～しない）の二価コード(8)に従って指示する対象を選択的に認知し，これによって自らの行為を選択的に方向付けるようになる。その意味から「記号」はカント的な認識主体，あるいはN・ルーマンに依拠した表現が許されるなら自らが自らを規定する自己準拠的な自我によって読み取られる対象でもある。

なお，本稿では「しるし」がいかなる審級に依拠しているかにかかわらず，「しるし」によってもたらされる特定の感情や振る舞いの効果や機能を重視している点は特に強調しておきたい(9)。その為，必ずしも〈しるし〉として語られなくても，こうした効果や機能をもたらす「広義の記号」を「しるし」として分析する。こうした分析用語としての「しるし」の部分的一般化は，語られた〈しるし〉に含まれる多義性を狭めることになるが，それによって中世から近世への「しるし」の連続と不連続や近世における「しるし」の「記号化」を明らかにすることができるからである。このため，本稿では混同を避ける為，分析用語としての「しるし」と言葉として語られた〈しるし〉を表記上区別しておきたい。

3　「しるし」の「記号化」

中世までの多くの文献において語られた〈しるし〉の用法に霊性や呪術性と深く関わる事例が多くあることは先に述べたが，これが次第に「記号化」，すなわちそれまで対象が持っていた属性が消去・無化され，「（狭義の）記号」であるマークやサインとして次第に二価コード的に読み取られ転化していく過渡的な事例として，片袖伝説における〈しるし〉の用法を先ず取り上げてみたい。

片袖伝説は死んだ霊が，形見の片袖を〈しるし〉として通りがかりの人に自らの回向を依頼すると

いう話だが，この伝説は仏教説話としてとりわけ『立山曼荼羅』の廻国絵解きなどを媒介に談義僧や遊行僧を中心に日本各地に伝えられ，類型的な説話が形成された。このため，17 世紀後半，上方を中心に活躍した西村市郎右衛門の一連の作品において，例えば『新御伽婢子』（天和三年 1683）では自害した娘の霊が巡礼に親の回向を依頼する〈しるし〉として片袖ではなく「手拭い」を(10)，『諸国心中女』（貞享三年 1686）では心中した男女が法師の前に現れ，同じように親への回向を依頼する〈しるし〉として男は「刀」，女は「数珠」を法師に手渡す(11)。ところが『好色三代男』（貞享三年 1686）では回向依頼の〈しるし〉が地獄に落ちた女の「質札」となりパロディー化されている(12)。この場合，「手拭」や「刀」「数珠」は片袖と同じように代替のきかない本人の形見の「証（しるし）」としての真実性，しかもあの世（地獄）からもたらされた霊性を属性としている。ところが「質札」の場合は質入れした商品を代替するモノ，すなわち「記号」として現れており，その真実性や霊性は著しく薄められているといえよう。中嶋隆はこうした霊験譚としての片袖説話が次第にその宗教性が剥奪されていく過程を元禄期に顕著となる出版メディアによる文芸化に重ねわせて論じているが(13)，その背後には後述するように三都を中心とする商品経済の浸透・発展がある。ここからさらに作中の登場人物や場面がより積極的な形で「記号化」されていく事態を 18 世紀後半に登場する黄表紙文学において確認してみたい。

安永七年（1778）に刊行された恋川春町の黄表紙『辞闘戦新根（ことばたたかいあたらしいのね）』(14)は「とんだ茶釜」（「あてがはずれた」の意）「四方の赤」（「一杯飲む」の意）といった，当時流行し始めた「新たな言葉」や地口（洒落めいた言葉遊び）が擬人化した愛嬌ある化け物として登場する作品である。これらの「新たな言葉」や地口の流行は，とりわけ 18 世紀以降急速に流入する江戸の都市人口の増大とこれに伴う職業の複雑化・細分化と深く関わるものであるが(15)，この作品では彼らの扱いが粗雑であるとして，これらの言葉が版元や画工（『辞闘戦新根』（三丁裏）の画工は春



辞闘戦新根（三丁裏）



辞闘戦新根（八丁裏）

町自身である），彫刻師等を困らせ暴れまわるが，最終的にかつての仮名草子に登場する「正統な言葉」の擬人化した英雄たちが現われ取り押さえられる。しかし洒落や茶化しがあるから草双紙（黄表紙）は面白いという理由で，これらの新語も命だけは助かるという落ちとなる。この点において黄表紙『辞闘戦新根』のストーリーの基本形は勧善懲悪に見られる教訓譚の伝統的な形式に沿ってはいるが①「正統な言葉」／「新たな言葉」という最新の話題が素材として意識的に取り上げられる。その為②作品の体裁は「正統な言葉（善）」／「新たな言葉（悪）」の対置によって「正統な言葉」を善とする規範コードに沿って展開されるものの，「新たな言葉」による茶化しや洒落，あるいは戯画によって規範コードの境界線は曖昧化され，教訓性は著しく後退している。③「新たな言葉」はコミカルに擬人化されることで，可視化された「記号」として表象され，コンテクストに応じた笑いの道具として二価コード的に読み取られ（「新しい言葉」である／でない 「新しい言葉」を使用する／使用しない），かつ草双紙は最終的に肯定されるよう仕掛けられている。このように考えた場合，黄表紙『辞闘戦新根』とは作品全体を主導する主要コードが善／悪の教訓的な規範コードであったにもかかわらず，作中の人物や場面が戯画的に「記号化」され笑いやうがちの道具となることで，読者は二価コードと重ねあわせながら作品を眺めるようになり，規範コードが次第に背後に退いていく仕掛け的作品であると言い直すことができる。

黄表紙はしばしば「見立て」という言葉によってその特徴を表現されることが多い(16)。「見立て」，すなわちある物や事柄を別の形で表現すること。この「見立て」るということは，先に述べたようにパースが「記号（sign）」を対象に対し代替・表意することと同義である。洒落めいた「新たな言葉」は単に二価コードに従うだけでなく「隠喩（メタファー）」のような別なコードも含まれているが，尼ケ崎も指摘するように「見立て」には単なる「隠喩」である以上に対象を取り扱う主体の側の態度変容，すなわち「読み取る主体」の態度が前提とされている点が重要であろう(17)。しかも「戯作（戯れの作品）」という名称がこれを象徴しているように，黄表紙作家たちは意識的に好んであらゆる物，事象，人物を「洒落」や「地口」さらにはうがちや風刺の対象として見立てることで読者を記号的に読み取らせており，その意味から「正統な言葉」もその真実性が依然保持されているとはいえ，擬人化されている点で既に「記号化」されているといえる。

4 「しるし」と「記号」の重層化・往還化

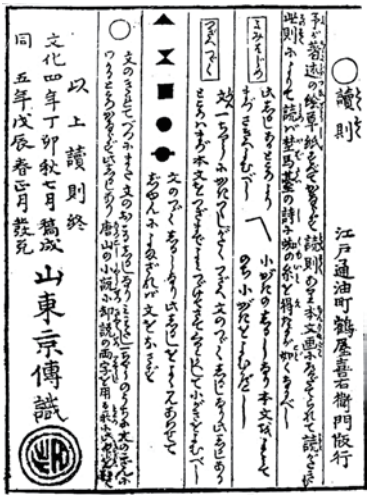
黄表紙『辞闘戦新根』における擬人化された「新たな言葉」が，当時の「社会」で産出された流行語の記号的表現であったことはいま述べたが，こうした「記号化」が当時の「社会」との関係において広範な形で照応していることを更に確認しておく必要があろう。

「家紋（紋所）」を例にとった場合，江戸初期には広く武士階級の身分や家格を指示する「しるし」として機能し始める。さらに，商家においても「イエ」の存続が安定し始める元禄期前後より，上方を中心に一般の町人層によっても「家紋」が流行りとなった。18 世紀に入ると江戸においても同様な流行りとなって新たな「家紋」も創作され増大しており，この点は「屋号印」も同様であった。「家

紋」は「イエ」を代替・表象する点で記号的だが，身分や家格などがその属性として「イエ」と強固に結び付く為，「家紋」はそのまま「イエ」の社会関係を指示する「しるし」として一定の振る舞いを方向付ける。しかし共通パターンを持つ「家紋」はその差異化によって他家を並列的に識別し「イエ」を同定する記号（マーク）的要素を含んでおり，家紋や屋号印の流行はこうした「記号化」を一層加速させていったと言うことが出来よう。この点において「家紋」が新たな産出の中で次第に「記号化」されていくプロセスは，ちょうど黄表紙『辞闘戦新根』の「正統な言葉」が，当時流行し始めた「新たな言葉」との対抗図式の中で相対化され「記号化」されていく事態とよく似たプロセスを辿っているといえる。しかし「正統な言葉」と「新たな言葉」とが「テクスト空間」で対抗関係にあったことと異なり，「家紋」の自由な使用は公権力が原則としてこれを規制しなかったこともあり(18)，他家との識別的なマークや所有関係を指示するサインとして記号的に機能する一方，家格や身分を指示したり，葬礼や墓参の際，幕や墓にしるされることでイエ観念や祖霊観念を指示する霊的な「しるし」としても機能した。この場合，「家紋」は同一なものであっても，コンテクストによって「しるし」であったり「記号」であったりと相互が使い分けられる往還化が行われ，しかも「しるし」にあった霊性や聖性あるいは規範コードが意識の古層や基層として既に身体に埋め込まれていることから，その表層において「記号化」された「しるし」が前面化することで重層化しており，当時の人々はそのような視点で「しるし」を眺めていたと考えることができる。

他方，店の「信用」を指示し例えば特定の問屋株仲間に加盟している大店の「屋号印」は，これと取引関係にある俸手振りの下層町人との間で自ずと言葉使いや振る舞いを方向付ける「しるし」である。しかし「家紋」と異なり御用商人のような場合を除き公儀や家中などの審級には支えられておらず，さらに顧客が「テクスト空間」の読者と同じように「読み取る主体」として登場した場合，「屋号印」はその店を代替する「記号」として他店との識別機能（〜である／〜でない）を持つことで完全に「記号化」されており，さらにこの店を利用する／しない　は顧客によって決定され，認知と行為を分化する道具となっている。しかも「記号」としての「屋号印」は何を扱う店かを指示し，一連の行為形式を指示するサイン（「両替屋」での手続き行為，「呉服屋」での手続き行為……）としても機能することで「利用する主体」を生み出す条件を醸成しているともいえよう。このように考えた場合，「屋号印」は同一の形象であっても観察者のあり方の違い（棒手振り商人か顧客か）によって「しるし」として読み込まれたり記号的に読み取られたりし，更にコンテクストに応じて使い分けられるというように，往還化が行われているといえる。しかもこうした「家紋」や「屋号印」における「しるし」と「記号」の重層化・往還化は，「しるし」にあった宗教的・権威的な審級からの距離化をも意味している。

ところで，山東京伝の黄表紙は 19 世紀初頭に合巻と呼ばれる長編の読み物へと切り替わると，黄表紙にあった「洒落」と「地口」のパロディーが一変し，生真面目な敵討ちの教訓譚や中世説話の霊験譚を題材とした作品を手掛けるようになり，その作風は大きく変化する。しかも『安積沼後日仇討』では片袖が〈しるし〉と名指されて登場し(19)，片袖伝説を想起させる中世末期から江戸初期にかけ


合巻『八重霞かくしの仇討』読則（文化五年刊 1808）

ての説話集や仮名草子に立ち戻ったような印象さえ受ける。しかしその作品は勧善懲悪の教訓譚としての体裁を保ちながらも，多様に表れる登場人物が複雑な因縁の絡み合いによって結び合わされる計算されたストーリー展開があるだけでなく，緊迫した場面にさえ京伝が開いた店の広告や次作の宣伝が入り込む笑いと息抜きがあり，明らかに作品は文芸として読者を楽しませることを意識している[20]。ここでは作品自体は霊性（幽霊が登場する）や真実性（善・悪）を孕んだ登場人物が「しるし」付けられる因果応報・勧善懲悪の敵討ち物の体裁をとっているが，同時に登場人物を＋（善）と－（悪）として相対化し「記号化」することが可能であり，むしろそのような記号的操作によって複雑なストーリーが巧妙に結び合わされ読み解かれることが容易となっている。ここにおいても「しるし」の「記号化」とともに「しるし」と「記号」の重層化・往還化も確認できよう。更に京伝の合巻では黄表紙と異なり文章が長文となり，挿絵によって文章が遮られるため，あらかじめ「読則」と呼ばれる文と文との接続方法の説明があり，そこでは▲■●といった抽象化された「記号」が遮られた文の文末と文頭をつなぐ〈しるし〉として名指されている[21]。この場合，京伝によって語られた〈しるし〉は「狭義の記号」として使用されているが，そこでは店の情報などの陳述的（～である）なサイン情報を持つサインとは独立に，新たな工夫として指示（～せよ）的なサイン情報を持つサインとして使われており，「記号」の機能が更に分化していることが確認できる。

5　滑稽本『東海道中膝栗毛』に見る街道と「しるし」

「しるし」が「記号化」する事態は，十返舎一九の滑稽本『東海道中膝栗毛』においても確認することができる。ここでは『東海道中膝栗毛』という「テクスト空間」から，こうした事態が街道とどのように連動しつつ表れているのかを更に見てみたい。

享和二年（1802）に初版が出された『東海道中膝栗毛』は周知のように弥次郎兵衛，喜多八が東海道中においてさまざまな失敗や笑いを引き起こす滑稽本として，地方に至るまで幅広く続編が繰り返されたベストセラーである。そこからは場所性から解放された様々な交通と流通のシステムを読み取ることができる。たとえば，旅先で駕籠きや馬子・川越人足に値切り交渉をして失敗する話がたびたび登場する。そこでは街道筋においてほぼ共通の料金設定がとりあえずなされ，それは茶店の料理や旅籠の宿泊料なども同様であって，街道における交通・流通のネットワークは需要と供給のバランスの中でほぼ共通の料金コードとシステムによって支えられ稼働していたことがわかる。

弥次郎兵衛は大井川を渡ろうとする際に，川越人足と値切り交渉をするがうまくゆかず，自分の脇



差しに工夫を凝らして喜多八の脇差を借り受け，二本差しにして侍になりすまし，直接川問屋に行きその威を借りることで安く川越人足を調達しようとするが，長刀に見せかけた脇差が真中から折れ，見破られて失敗する。フィクションには違いないが，そこでは身分さえもすり替えられ転倒している。そして弥次郎兵衛はこの失敗を次のような狂歌として詠み，一同を笑いに誘う。

出来合いのなまくら武士のしるしとてかたなのさきの折れてはづかし[22]

弥次郎兵衛の身分すり替えの失敗はこうした狂歌でそれまでのコンテクストが茶化され，無化・更新されているが，無化されたのはこうした場面（コンテクスト）だけではない。身分転倒の失敗が笑いの対象となるだけでなく，「（変身した）武士」と「（さきの折れた）刀」は「なまくら」で掛けられることで嘲笑され，さらに「刀」という身分を指示する「しるし」がその固有の「関係性」を失い，身分転倒の手段としてモノ化・操作化され「記号化」されているという事実は，一義的で揺るぎないものであったはずの身分そのものが主題として対象化・可変化され，その固有の「関係性」に切れ目が入り込んでいることを示している。

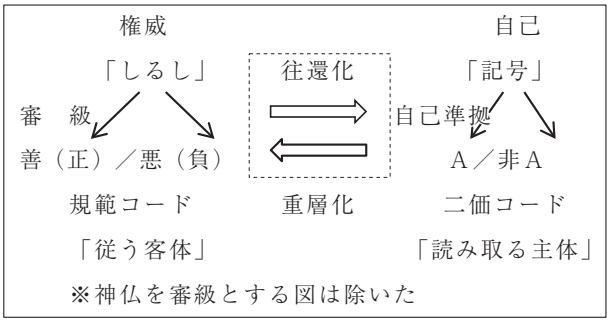
『東海道中膝栗毛』では〈しるし〉と名指されたもう一つ興味深い狂歌が登場する。弥次郎兵衛，喜多八が三河の今岡村を通った時，評判の「芋川蕎麦（うどん）」を思い出して詠んだ句である。

名物のしるしなりけり往来の客をもつなぐいも川の蕎麦[23]

ここでは「いも川蕎麦」は名物の証拠（しるし）として「往来の客」と「つなぐ」ことで掛けられているが，この場合「いも川蕎麦」は既に交換可能な「商品」として「記号化」されており呪術的聖的性格は全く含まれていない。もともと商品は所有者の霊が吹き込まれ霊性があったとされるが[24]，貨幣経済の浸透とともに江戸期のとりわけ後期に入ると，新たな商品開発や嗜好品・薬などの商品化は本来商品に込められていた霊性や真実性を払拭し，完全にモノ化・記号化されており，「いも川蕎麦」もまた「読み取る主体」によって記号的に読み取られているといえよう。

6　結語

以上，江戸戯作文学を中心に「しるし」が「記号化」されていくプロセスの一端を当時の「社会」との関わりの中で見てきた。この「記号化」へのプロセスはコードの変化（規範コード→二価コード）と，観察者のあり方の変化（「従う客体」→「読み取る主体」）という二重の変化に基づいているが，この変化は決して一方向的に進んでいることを意味していない。すなわち「しるし」は「記号化」されることで識別的なマークや陳述的なサイン情報を持つサイン，これとは別に例えば文の接続を指示するサインが機能分化する一方，家紋や屋号印のように同一の形象をもつ「しるし」の上に「記号」が積み上げられる形で読み取られる重層化をベースに，異なる観察者によって「しるし」として受容



したり「記号」として読み取られ，更には同一観察者であってもコンテトの違いによって使い分けられる往還化が見られるのである。

このように考えた場合，きわめて一般化された表現ではあるが，人々は「従う客体」として「しるし」に込められた神仏や権威といった審級がもたらす畏怖や畏敬の念を依然として持ち続ける一方，「読み取る主体」としてコンテクストや状況に応じ対象を「記号」として捉え，使い分ける柔軟な思考の多様性を醸成しつつ，更に必要性とその工夫から新たな「記号」が指示情報を持つサインなどへと機能分化していったものとして捉えることが出来る。とりわけ江戸中期（享保年間）以降，貨幣経済の浸透に伴う急激な江戸への人口流入・多様な職業分化・交通・流通ネットワークの拡大などを背景に，「新たな言葉」の流行がそうであったように意味の多様化や付加がなされた結果，起こりえる有意味な出来事の結び付きの総体である「複合性」は確実に増大していた。再びルーマンのシステム理論に依拠した表現をするなら，「しるし」の「記号化」や戯作文学に現れた多様な「記号」の産出とは，それ自体「複合性」の増大であると同時に，起こりえる有意味な出来事の束をサインやマークとして選択・指示することで，審級に依拠することなく自らがこれを読み取り縮減しようとする自己準拠的な表現であって，それは「しるし」による意味と行為の一元的な方向付けによってはもはや対処しえない事態を意味している。

ルーマンはヨーロッパにおける「複合性」の増大に対し，意味を新たに水路付けるシステムコードの形成によって成層的社会から機能的なシステムが分出していく近代化のプロセスを捉えているが(25)，日本では「しるし」が「記号化」され機能分化が生み出されているもかかわらず，機能システムそのものの自律的な分出はきわめて不完全な形での経済システムを除いてはなされなかった(26)。その最大の理由は強大な公権力による規制・禁制であって，実際黄表紙の世界においても作家達の多くは寛政改革の結果，武士作家のほとんどは黄表紙世界から撤退し，山東京伝も処罰を受けた結果その作風は「洒落」や「地口」によるパロディーから，少なくとも作品の体裁は生真面目な教訓譚へと変化していったことは見たとおりである。しかしこうした規制や抑圧は，これを妥当な行為へと導く水路付けがなされない限り人びとの意識内部に別様にもありうる可能性を依然として生み出し，「複合性」は増大し続けていることを意味している。

この点に関し，既にこの時期（18 世紀末）において黄表紙の様々な仕掛けに対し，江戸という狭いエリアの町人層や知識層を中心とする「訳知り読者」[27]という枠を越えて，それまで表層的であった一般読者の一部が「読み取る主体」もしくは「読み解く主体」として次第に地方へと波及し醸成され始めているプロセスに注意したい。すなわち，寛政改革による質素倹約の精神は広く儒学における学問ブームを呼び起こした結果，出版メディアにおける全国ネットワーク（書物問屋ネットワーク）の広がりが一層進むことで[28]，全国の幅広い層にわたる「知」の底上げと「知」の平準化が急速に起こっており，ここから「読み取る主体」や「利用する主体」を超え道具的合理的に「行為する主体」[29]の形成がなされる知的土壌が整えられていったと考えられる。しかし，これらの点が「しるし」や「しるし」の「記号化」といかに関わり，その後の日本の近代化や近代化に伴う機能的等質的な「社会」の形成といかに重なり合うかは更に別な論考が必要となってこよう。ここでは問題の提示とささやかな見通しを述べるに留めることで本論の課題を終えることとしたい。

注(1)　とくに断りがなければ本稿における「記号」とは「狭義の記号」を指すこととしたい。

(2)　この分類は尚学図書発刊の『国語大辞典』を参考にした。

(3)　赤坂憲雄 2002『境界の発生』講談社学術文庫　p148

(4)　この文面は東野治之 1983『木簡が語る日本の古代』岩波新書　に依った。

(5)　こうしたサインやマークのような「狭義の記号」として機能する「しるし」を「記号化された『しるし』」と呼ぶことにする。「記号」は「サイン」と同義として訳されることが多いが，本論では形象の有無にかかわらず「記号」にある陳述情報（～である）や指示情報（～せよ）などの情報を「サイン情報」と呼ぶこととし，「サイン情報」を持つ記号を「サイン」，特に形象的差異によって他との差異や識別情報を持つ記号を「マーク」として区別したい。従って「記号」とは「サイン」と「マーク」の包括的な概念として扱うことになる。「マーク」はサイン情報を持つことで同時に「サイン」ともなりえるが，この区別は「しるし」の「記号化」の過程において，その機能分化を明らかにしたいために必要な作業となる。なお，音・匂いなどもまた「しるし」として扱うことが可能だがここでは除いておきたい。

(6)　笠松宏至 1993『法と言葉の中世史』平凡社　p116　網野善彦　1996『無縁・公界・楽』平凡社

(7)　*Collected Papers Charles Sanders Peirce*: Vol.2・227 The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts: Edited by Charles Hartshore and Paul Weiss.（パース著作集 1986『記号学』内田種臣訳　勁草書房　p2）なおソシュールの記号（signe）は言語記号だが，ソシュールもまたシニフィエとシニフィアンとの恣意的な結び付きを強調した。

(8)　二価コードとはコンピューターの 2 進法の形式である A（0）／非 A（1）のいずれかを選択するコードを指す。バイナリーコードと同義だが，ルーマンはバイナリーコードを自己準拠的な規範コード（美徳／悪徳）にも用いている為，本稿と区別する必要から二価コードと名付けておく。

(9)　日本とは異なった文脈ではあるがイタリアの哲学者アガンベンも「記号」の果たす効果の働きに注目し，こうした「記号」を「signatura」と名付けており，訳者はこの用語に「しるし」の訳語を当てている。（ジョルジョ . アガンベン 2011『事物のしるし』岡田温司・岡本源太訳　筑摩書房　Giorgio Agamgen 2008 *Signatura Retrum*. Sul metodo, Torino, Bollati Boringhieri）

(10)　『新御伽婢子』巻五　「沈香合」（『西村本小説全集』上巻　勉誠社　1985　p176）

(11)　『諸国心中女』巻三　「青き火に人間化して狐塚」前掲書　p492

(12)　『好色三代男』巻三「恋の地獄廻残る質札」前掲書　p396

(13)　中嶋隆 2011『西鶴と元禄メディア』笠間書院　p14

⑭　出典は小池正胤稿注 2011『「むだ」と「うがち」の江戸絵本』笠間書店　p33 ～ 63

⑮　職業的な意味での「新たな言葉」の典型は吉原などの遊郭言葉があるが，こうした言葉は流行りとなって既に元禄期において武家の子女においても無造作に使われており，荻生徂徠はこれに強い懸念を抱いている。（荻生徂徠『政談』尾藤正英現代語訳　講談社学術文庫　2013　p53）

⑯　この場合「見立て」は「うがち」「ちゃかし」「趣向」なども含めた包括的概念として捉えられることもある。中村幸彦『戯作論』p112（1982『中村幸彦著述集』第 8 巻　中央公論社）

⑰　尼ケ崎彬 1988『日本のレトリック』筑摩書房　p26

⑱　菊紋や葵紋の使用は禁止された。天皇家は勿論だが，江戸幕府の開祖徳川家康が東照大権現として祀られたように，これらの紋が霊性や聖性を含むものとして認識される点は注目したい。

⑲　山東京伝全集第六巻 1995『安積沼後日仇討』水野稔代表編集　ぺりかん社　p122

⑳　合巻『糸車九尾狐』の冒頭で「此稗史は……実是劇場の狂言に類し，児女の徒然を慰るのみなり。」の記述があり，京伝が合巻を狂言舞台として見立て読者を楽ませる意図が伺える。前掲書　p237

㉑　佐藤によると合巻における▲などの記号は，文化四年（1804）の馬琴の作品に見られ，文化五年の式亭三馬の合巻にも見られるという（佐藤圭子 2009『山東京伝』ミネルヴァ書房　p210）。こうしたサイン記号は，ほぼ同時期に出版された漢学の解説書である『和漢朗詠国字抄』（文化三年 1803）にも見えており 19 世紀前後には読み方の工夫として次第に一般化されていったと考えられる。

㉒　十返舎一九『東海道中膝栗毛』（上）麻生磯次校注　岩波文庫　1973　p205

㉓　前掲書　p303　なお狂歌にある芋川蕎麦は一般に芋川うどんと称されている。

㉔　笹本正治 2011『辻についての一考察』（『怪異の民俗学（8）境界』所収　河出書房新社）

㉕　この点については Luhmann, Nikals 1980 ***Gesellscaftsstruktur und Semantik Bd1, Frankfurt:Suhrkamp***（2011『社会構造とゼマンティク（1）』徳安　彰訳　法政大学出版局）

㉖　例えば街道では主要街道に設置された関所による検閲と，時に雨の為氾濫する河川によって人やモノ，情報の流れが停止してしまう事実が存在している。こうした街道の検閲と停止は近代的な「社会」に特有の交通や流通の等速度的な流動性だけでなく直線的時間観念をも阻害した。

㉗　棚橋正博は黄表紙『金々先生栄花夢』の作品において，はめ込まれた事件やモデルなどを穿鑿することのできる読者を「訳知り読者」と呼び，ストーリーを単純に楽しむ「表層の読者」と区別しているが（棚橋正博 2012『山東京伝の黄表紙を読む』ぺりかん社　p305），こうした区別は江戸の狭いエリアの読者を想定したあらゆる黄表紙全体にも言えることである。

㉘　この前後に手習い塾や藩校・郷校なども急速に増え識字率も向上している点にも注意したい。

㉙　日本では在村の名望家を中心に 19 世紀以降の農村の荒廃からの脱却を目指し，通俗的な儒教解釈による規範理念を基底に復興への目的合理的な行為を志向する運動が広範囲に起こっており，こうした実践運動への志向をここでは道具的合理的に「行為する主体」と呼んでおきたい。