

(発) (表) (論) (文) (II)

象徴の機能を再考して

ジエームス・W・ハイジック

いかなる対話の場合であっても、独断的態度が分別のある交流の妨げとなると、一般にいわれている。われわれが自らの思考を支配しているあらゆる「確実さ」に執着すればするほど、真に相互に照らし合ったり、さらには、自らを向上させたりすることが不可能になるのは当然といえる。その点では、宗教間対話も他の人間的な対話とかわらないが、しかし、宗教の場合には、理性の悪徳にはかならない独断が、同時に信仰の美徳とみなされるといった困った傾向がある。

一方で、従来の信条(決まった考え方としてみた信仰)によって宗教的な伝統が成立する。そして個々の信者は、その伝統の内容を自分のものとして受け止めることによって、日常的

な常識だけでは得られない、重大な問題に関する「確信」を獲得する。その伝統の外の者にとっては、このような人々の確信は、独断的な確実さに対する愛着にすぎないであろうが、信者自身にとっては、それはかえって、信仰の美徳の一側面となっている。

しかし他方で、宗教的伝統——少なくとも場所、時間、文化を超えた「普遍性」を持つと自認する伝統——の中には、もうひとつ別の態度がみられる。それはすなわち、われわれ人間の考え方や表現のすべてを超越する究極的な真理の探求の方が、個人的に得られた確信よりもはるかに重要であるという態度にほかならない。少し考えてみれば、ある程度信仰

の自由を特殊的な信条に対する愛着から守ることのできない宗教は、独断の悪徳を示すようになってしまふことが明らかになる。あたかも信仰の確実さが、首に懸けられたひき臼になつてしまつたかのようで、こういつた伝統は、歴史の変遷の流れに溺れてしまふほかはない。

宗教と宗教との間の対話となると、独断にはこうした両面があることを自覚しないかぎり、確信は、自分の宗教の自己認識そのものに対する告発となる。言い換えれば、信仰が与える確信は、理性の確実性を放棄することに基づいている。したがつて、今日、世界的な広がりの中の諸宗教の出会いを語るのであれば、宗教的確信が信条的確実性に対する愛着に陥らないように、十分留意しなければならぬ。

確実さなくして人間が生きていくことはできない。われわれの生活の大部分は、第二の天性である習慣によつているのである。ある一定の社会の中で他の人間と共に生きるために押し付けられたことはや、ある特殊の身体を持つ動物として世の中のことを覚えるために備えられた感覚器官は、まずもつてこの習慣的な生活の根拠となつていゝ。ペルグソンが書いてゐるように、感覚器官はまず、我々を取り巻いてゐる世界を受け入れる門ではなくて、むしろ世界を締め出すような柵である。感覚器官というフィルターでもつて世界を非常に限られた「捕虜 *captiv*」として捉えなければ、世界にじかに晒されることになつた脳は、*Deer data* があまりにも溢れて、

判断が完全に不可能となつてしまふのだ。むき出しの脳は情報過剰のために窒息する。(といつても、現代の物理学者の考えによると、実際に存在している物体の九〇%以上はもつとも精密な科学機器によつてすらまつたくとらえることはできない。)

言葉も同じように考えることができる。文法や単語の決まつた確実性がなければ、われわれの思想は迷子のように漫然としてさすらうことになる。実際には、人間の感覚器官を強めるか補充するか、あるいはまた、それにとつて代わる技術が、一方で、計算機化された「ビット *bit*」でできた、歴史上初めての本当の普遍言語を駆使して、現代の「高度情報化社会」の「電脳」を頭骸骨なしに育てつつある。そのために、情報過剰が益々問題になるにつれて、操作を好む社会制度が、その言語の文法を固定化しようとするのは当然のことである。たとえ技術の内容が進んだとしても、必ずしも認識の自由が得られるとはかぎらない。結局、人間としては、習慣が表現するあらゆる確実さに依存しなければならないので、その自由は常に個人の果たすべき課題となる。

それゆゑ、どのようにして、われわれの馴染みの考え方をすべての習慣から解放するかではなく、むしろ必要な場合には、われわれの考え方の背後にある様々な確実さを再考するか、改善するか、放棄するか、それぞれの可能性をどのように保証するかなどといったことが、宗教の根本問題となる。信仰のもつとも深い確信は、このような理性のもつとも強固

な確実性からの自由に基づいているからである。これが私の主張である。このような立場から、宗教における象徴もっている、「独断を抑える」機能について、以下において考えていきたいと考える。

象徴の治療的機能

周知のように、シンボルsymbolという言葉の原語はギリシア語の *symbolon* と *palaios* という二つの成分を含み「投げ合わせる」を意味する単語である。元来、*symbolon* は、古代ギリシャ社会の中で *katapallax* (関節) の形を持った契約状の一種であった。契約を結んだ二人の *seal* (互いに知らない人) が骨片の片方ずつを身分証明の徴として持っていた。後の時代には形が変わっていった(たとえば、蜜蝋に押捺した印)が、その結びの意味は残っていた。そしてギリシャ語の影響を受けたそれぞれの西洋の言葉ではシンボルsymbolは「反対物の統合」を意味することになってきた。

象徴の統合的機能にはさまざまな説があるが、宗教関係の象徴論では、超越性と内在性、意識と無意識、伝統と現代、特殊と普遍などの正反対の統一を指すのが一般的である。ここではこの問題に入らず、ただいづれの説明にしても、象徴そのものの不可思議さを究め尽くすことはできないということが一貫した結論となっていることを、ここであらかじめ言っておかなければならない。¹

ここでは、宗教における象徴の統合的な本質は、独断を抑えるという機能であるとして、象徴の機能について再考してみたいと思う。要するに、私は象徴を確信(伝統的信仰に対する態度の表現)と脱確実性(すべての伝統的信条を批判する態度の表現)という二つの「不可離」にして、しかも「不可同」の機能を果たすものとして考えたいのである。つまり、象徴とは、われわれの究極的な真理への傾きを示すものであるとともに、われわれの理性があくまで有限で限界をもったものであることを思い出させるような、宗教に内在している治療的原理である。この二つの機能の片方の働きしかしていない象徴は、いまだ完全な宗教的象徴となっていないとはいえない。

いま述べたことからよく分かるように、この方向に向かう前提としては、象徴は、この世を超越する世界や人間体験とまったく接触しない現実に関しては、何も教えることができないということがある。具体的な象徴は別にして、人間の「象徴産出機能」そのものから人間性に関する何を学ぶべきであるかと言えば、主として、世界を再創造しようとする意識の生まれつきの願望、思维形式や用語、そしてその結果としてのあらゆる記録の有限性、日常性や平均的体験の深みなどである。このような機能と宗教が接点をもっているのは当然のこととされながらも、実際には、まだまだ誤解を招くことがあるのである。したがって、以下においては、象徴論一般と宗教心との間に橋を架けようとするひとつの試みとして、か

なり抽象的な象徴論に関する一連の命題を挙げて、現代の諸宗教の出会いにおける象徴の問題を概略したいと考える。

まず第一に、五つの命題を順不同に述べるが、同時に象徴の定義をそれらの命題に間接的に含ませるつもりである。

1. 象徴を物象化すべからず

象徴とは、ある一定のものでもなくただの心境でなくて、かえって「もの即心境」である。マルクスが、人間の根本的な「必要」が、産業が売り出す製品に対する「需要」に変容する過程のことを疎外過程と呼び、これを「物象化」として批判したことはよく知られている。もちろん、われわれが感じる必要、動因、本能などは、そのままの形で外界で体験することはできないので、そのような考え方をたたき込まれたひとは、それだけ人間の内的世界抜きにした世界観に陥るほかはない。マルクスもレーニンもその過程の根拠を、哲学の観念論的な心理学に見ている。すなわち、思想、意志、感情などの抽象的な区別を、実際の個別的機能か心的器官の働きとしてみることからすれば、内的必要を外的需要に転化するのほ小さな飛躍にすぎない。

象徴も同じように考えられるであろう。意味の過剰²をもっている象徴は、人間の解釈の働きを離れた「もの」としては存在しない。宗教的な象徴を「信じる」場合でも、個人と象徴との関わりがなければ、象徴は単独ではそれ自体として

何ら機能することはできない。したがって、信仰の表現としての象徴を確実な信条に変容するような象徴の物象化は、いくら組織化された伝統からみて有利であっても、象徴の本質を裏切るものにほかならない。

上に述べたように、象徴は「もの即心境」として考え得るが、それはただ単に「心的現象」であることを意味しない。もしそうであれば、同じ非歴史的な意識を促進するであろう心境といわれる人間に特徴的な環境は、取り巻く世界との関わりを保証する身体をも必須要素としなければならぬ。客体的世界によって主体性を抑制するにせよ、主体的世界によって客体的世界を定義するにせよ、結果は等しく疎外的である。これがマルクスが産業革命の精神の根拠をドイツ観念主義に置いた理由であった。

しかしながら、「象徴を物象化すべからず」ということは、もっと端的な意味を持っている。簡単にいうと、いかなるものも常に象徴であることはできないし、いかなるものも象徴になれないことではないという意味である。個と時と場を超えるものを指示する場合でも、象徴そのものはあくまでも個と時と場によって成立する現象である。たとえば、キリスト教圏の中の文化圏としてのフランスなら、十字架は一般に宗教的な意味を含む象徴である。たとえそれが意識に浮かび上がらない場合、あるいはキリスト教以外の宗教の象徴として認められている場合でも、十字架が慰み物にされ、悪用さ

れると、何とはなしにキリストに対する冒瀆を感じざるをえない。他方、仏教圏の中の文化圏としてのタイなら、十字架は直ちにキリストとの関わりがないために、一般にどういふふう利用されているかはまず問題にならないはずである。同じ理由で、鈴木大拙は、自ら「東洋人の心」を代表する者として、十字架に架けられたキリストの象徴を、「余りにも残酷的で、非人間的で、非合理的なイメージ」として非難した。しかし、ほとんどの東洋人のキリスト教者にとっては、信仰の対象とされた同じ十字架のイメージは、別な感受性で受け止められるかも知れない。

象徴論は普通、象徴 (symbol) という概念から記号 (sign) の概念を区別するが、前者が不思議を伴うのと異なって、後者は明白な意味を表層化するものである。先に挙げた例からすれば、鈴木は十字架に対する心境は、それをある残酷的な死のイメージとみなしている点できわめて記号的であり、キリスト教徒の象徴的な心情とはならない。

西洋の象徴論の中で十字架が象徴的イメージ (symbolic image) の例としてよく引用されるのに対して、記号的イメージ (sign-image) の例としては、道路交通の信号がもっともよく使われる。しかし、視点 (上に述べたような「心境」) がことなる信号というものも、深層的な意味を持つ象徴となりうる。自動車は、従来の自然の神々を軽蔑して無意味化しつつある産業技術社会を代表するものであり、そのようなものとして

「現代の神々」だと言えよう。この神々のために、われわれ現代人は、大自然の神々をほとんど何の抑制もなしに犠牲にしようとしている。新しい神々の祭壇である高速道路を拡大するためには、古来の神々を宿す森林の上に何の気兼ねもなくコンクリートを敷いて、神々を平気で葬る。このように物事を考えると、排気ガスの臭いは焚き燻らせる香であり、交通事故で亡くなる人々や動物は神々に捧げられる生贄であり、そして、信号は神々の前で灯される一種のろうそくであると見なすことができる。こうした表現が、皮肉的な比喻にすぎないと言ってしまう。ここに象徴は成立しないが、しかし、われわれが現代人として実際に生きている価値観から見れば、信号がどんな役割を果たしているのかを深く考えれば考えるほど、このような深層的な意味を持っているとしても、まったく不思議ではない。古代ヨーロッパの神々と同じように、日本の神々も自然のあらゆるものに生きていた。つい最近まで茶碗や机や便所に神々は大勢で生きていたが、プラスチックや合成樹脂などの使い捨て材料でできた品物が増加するにつれて、神々は一柱ずつ死にかかっている。この価値観の変化の現象に目覚めると、日常的な記号の多くが、意味深い象徴としてたち現われてくる。

いまでもなく、以上の例はある特定の視点に依存しているが、それだけでは、記号と象徴との区別は、本来的な区別にはならないということだけを、私は指摘したかったのであ

る。要するに、この世の中には、何もその本質上象徴的であるというものは存在していないし、いかなるものでも心境によつて象徴的なものになりうるのだ。

2. 宗教にとつて、象徴を文字通りに解することは病的である

純粹に客観的な象徴が存在するという象徴の物象化が矛盾であるとすれば、むしろ、物象化された象徴に対して客観的な「文字通り」の記号的解釈を下すのも矛盾である。象徴の深層の意味に依存する宗教伝統の場合には、こうした矛盾は自滅的である。しかし、冒頭に指摘したように、象徴の意味内容が信条として定義されなければ、個々の信者や、個々の時代を結ぶ伝統は不可能となる。宗教のふところにさえも、反宗教的傾向が、あたかもとぐろを巻いた毒蛇のようにまどろんでいるかのようなのである。象徴を文字通りに解すると、その独断の反対的傾向をひとつに統合する *subordon* が独断主義に偏つて、*subordon* (投げ付け || 誹謗、偽物) になつてしまふ。その意味で象徴の悪用はまさに悪魔的である。

ものを文字通りに解するのは、上述した「確実さ」を与えるのに、非常に大切な思想的な機能である。われわれにその力がなければ、事実や所与、いわんや現実そのものも考えることはできない。したがつて、文字通りの解釈の結果は、心像自体に対する一種の偶像ではあるが、その偶像をさえも文

字通りにだけ解するのは誤りである。心像と意味との一対一の対応関係、換言すれば、世界を自我と物とに分ける立場は、象徴的解釈の出発点であり、世界観の中のすべての確信の基盤である。ただ、出発点は目的地ではないし、基盤だけでは竣工したことにはならない。文字通りの解釈の病的側面はここにある。

更に、宗教の文字通りの解釈というところ、直ちに保守的で右翼的な根本主義的 (fundamentalistic) 神学が連想されるかもしれないが、必ずしもそうではない。いわゆる進歩的な「非神話化」の傾向を徹底的に進める神学者も容易に同じ穴に陥つてしまふ。つまり、聖典に書いてある神話と象徴をより現代的で明白に理解できるケリグマ *Kerygma* に翻訳しようとする「字義通り」の解釈も等しく象徴的機能を裏切ることになる。

私が宗教における象徴の文字通りの解釈を非難しようと思つている理由は、ただそれが人間の高次の象徴的機能を軽んじているからではない。組織化過剰で病んでいる宗教の癒しのためにも、宗教伝統の中の独断主義をなるべく意識化するような信条を再考することが、一般に重要なように思われる。それは、単に特殊な気質の特性にすぎないとすれば、たて食う虫も好きずきということ、寛容に済ますことができるが、問題は、宗教そのものの本質に関わっていると、われわれは信ずる。

3. 象徴といわれるものが見透されたとき、それははじめて象徴として成立する

文字・字義通りの解釈が宗教にとって病的であれば、その代わりにどのようにして宗教の本質を保ちながら具体的な象徴をより健全に読めるのかと尋ねられれば、先に触れたように、象徴という「物」を象徴的機能の「働き」として見直さなければならぬと言わねばならないと思う。この立場では、一個の象徴にはどんな決まった意味が含まれているかよりも、それはどういう象徴機能の働きの途上の具体化であるか、ということの方が問題になる。そうであれば、個々の象徴の個人的な解釈も、もっと広い共有的な象徴的過程の働きの一環として認めなければならぬ。文字・字義通りの意味を最終目的とする解釈学にとって、このいわゆる解釈学的循環は、「悪」であるかも知れないが、理性の重要性を少しも弱体化せずに、むしろ理性そのものの重要性を強化する「美的循環」と見なしうると思う。

この問題自体に直接入らないで、ただ具体的な象徴が象徴的機能の働きへの参加のすずめとして「象徴を見透すこと」が象徴そのものの成立の必須条件であると、われわれは主張したい。

「見よ、私は、つねに自分自身を超越しなくてはならないものである」と生自身がツァラトゥストラに語り、「話さず

におかれた真理は、すべて有毒になる」とツァラトゥストラは弟子に語る⁴。ニーチェの推理によれば、生きている象徴は、それが生きているかぎり自分を見抜いてくれるようにと、人々に声をかけて願ひ、それを信じているわれわれが象徴を見抜けなければ、独断の悪徳に陥るかのごとくである。上に述べた象徴 symbol の語源に戻れば、象徴的過程を劇化する心像は象徴的機能の働きとしてみられない場合、象徴の単に二分の一だけの偽象徴 diabolus にすぎない。

この見透すとは何かというと、まず象徴は客観的経験の「コンテキスト context」(文脈)のない「テキスト text」である。大体確実な核心の外延と、それを巻き込む大体固定した内包の意味とによって、記号にはその客観的意味環境が一応設定されている。数字、文字、一般単語などは辞典に記されている意味を持つているものとして、テキストとコンテキストの区別が要らない記号として働く。が、象徴の場合には、客観的体験の内容で欠けているところを信仰か空想かあるいは想像の飛躍で補うことによって、はじめて象徴のテキストが象徴的に読まれるようになる。この過程を意識化することが、私のいう、象徴を「見透す」ことにはかならない。象徴の意味付けが日常の文字通り・字義通りの日常生活の中の言葉使いと違って、その違いを体認しなければ、象徴的機能は日常的な記号的意識に同化してしまふであらう。

象徴の表層的意味を見透したときに、はじめて象徴の深層

が啓示される。象徴が見透されるようになる。「ただの象徴にすぎない」とはいえなくなってしまう。かえって、テイリヒがよく主張したように、「本当に象徴だ」という自覚をもつことよって、はじめて「象徴が現実に参加している」ということがわかるようになり、われわれがその象徴と現実とを統合するきっかけとなる⁵。

4. 象徴は理解の果てしなさにある

象徴は、しばしば「なぞなぞ」かそれとも「非合理」であると考えられているが、上に述べた説によればそうではない。要するに、なぞめいた話のように解くべき暗号、あるいは、荒唐無稽な話のように理解すべきところのない記号はたくさんあるが、いずれも象徴としては働いていない。象徴の特徴はむしろ、無限に理解しつづけるべきところにある。象徴をなぞなぞのように「解く」ときは、象徴の意味をすべて解答の方に移そうとすることにほかならない。あるいは、象徴を完全に不可解な神秘としてみるときには、その意味内容の理解を諦めているのである。両者の考え方は結局、象徴過程の働きの参加することよって象徴を生かすという勧めを否定することになってしまう。

象徴の生命はその理解の果てしなさにある。象徴は、理解の可能性と不可能性との相互関係が流動的であり、しかも具体的な象徴は、常にその両側面の一応の統合でなければなら

ない。特殊な象徴は、生きたり死んだりはするが、象徴過程自体は心 *psyche* の本質的機能としてなくてはならない。生きている象徴は、いくらわれわれがそれを見透そうとしても完全に透明にはならない。それゆえ、最も究極的な象徴、即ち究極的現実に対してもっともふさわしい象徴は、もっとも理解しがたい象徴ではなく、かえってもっとも理解しやすいものである。私はテイリヒの次の文章をこのように解釈したいと思う。

あらゆる種類の信仰には、自らの具体的象徴を絶対確実な地位に挙げる傾向がある。したがって、信仰の真理の規準は、自己否定の契機を含むことにある。もっとも適切な象徴は、究極的な者を表現するだけでなく、究極性に関する自らの欠如をも表現するのである。

象徴にこのような「自己否定機能」をみることは非常に重要である。しかしだからといって、象徴の神秘の前に沈黙を守ろうという立場は、われわれ人間の思考力を尽くさないで象徴過程を途中でなげうつことにほかならない。アリストテレスが知恵の始まりとした、知に対するわれわれの生まれつきの欲望に対する適当な「知足安分」を自覚するためには、まずできるかぎり理解しようとする態度、できるかぎり見透そうとする態度を、象徴の否定的機能の目標とすべきである。

究極的象徴に関して、理解の過剰が象徴を殺すのではないかと心配する必要はない。むしろ理解が欠けているのではないかと心配した方がよい。この面からみた象徴論は外からの学問でなくて、象徴的機能の中の一成分となる。

この点について、西洋と東洋の哲学は相違があるが、後でもう少し詳しく述べたいと思う。

5. 象徴の治療対象は個人でもなく、

非個人でもない

誰しも他者に代わって究極的真理を信じたり、悟りをひらいたりすることができないのと同様に、他者に代わって象徴を見抜き、理解することも結局は不可能である。どれほど文明や人間精神が発展してきても、それができるほど進化するとは考えられない。宗教心は、宗教的伝統の中で「相統」でできるものではない。後の世代が前の世代の肩に登って、より明白に世界を見ようという、科学的発展の特徴は、元来、宗教から拒絶されている。だから、象徴過程に「治療的」な働きがあるとすれば、それはあくまで個人の協力で依存するのである。

個人あつての協力が必須条件だと認めても、もちろんそれだけで十分とはいえない。上に述べた意味での象徴は、個人が作る心像ではなくて、個人以前、個人以上の「共有的想像」を要求する。つまり、象徴はきわめて具体でありながらも、

個人を制約する場、時、文化、言語等を超越しなければ、個人が愛着している確実さを相対化することはできないであろう。深層心理学者C・G・ユングが自分の心理療法について述べた、「個人が助からなければ、何の効果もない」ということは重要であるが、ユング自身が念願に置いた効果とは、実際、個人の自我中心的な考え方を集合的な心の中心である「自己」に向かつて突破することにあつた。その意味で、象徴による治療は、自我が自我を徹底的に相対化（先に述べた伝統に対する「確信」と実際の考え方に対する「脱確実性」という二つの働きの統合）の中に見られる。

象徴と諸宗教の出会い

象徴論は諸宗教の出会いにおいてどういう役割を果たさすことが期待できるのかという点に関しては、冒頭に述べたことを繰り返せば十分であろう。宗教における象徴的機能の働きを自覚することによって、人間を超越する真理に対する独断的態度への傾向は、単なる確実さに陥ることはないし、同時に自分の信仰に対する確信の重要性を守ることもなる。異なった宗教伝統の間で、どちらが究極的真理に最も近いかという片意地を張った意見は、諸宗教の対話の障害となるだけではなく、自分の伝統に対しても誤りであるという自覚が必要である。

言うまでもなく、残る問題は沢山あるが、締め括る形で最

後に二つだけ簡単に触れておこう。象徴論は西洋の精神史の中からみて非常に重要ではあるが、東洋の場合でもそうであるのか、また、自分の信仰伝統以外に生きている象徴に対する同感、どれほど共有されているのか、という問題である。

東西象徴論の比較

まず東西の象徴論の比較の問題を挙げよう。ギリシヤ哲学の出発点が神話の批判と絡み合っていたのに対して、東洋の象徴論は象徴の解釈法が中心で、「非神話化」のような説は目立たなかったようである。なぜこうなったのか、私自身はこの問題を徹底的に研究したことはないが、二つの点に注意が向けられるべきではないかと思っている。第一には、文字通りの解釈を比喩的な解釈から明白に区別する必要がなかったからであろう。おそらくそれは従来の学と科学との未分化と関係しているかもしれない。この点について、中国精神史の歴史家である木村英一は次のように述べる。

いったい東洋の哲学は、西洋の哲学と比べて種々の点において相違があるが、その一つは次の如き点であろう。西洋では、例えばプラトンのイデアの如きものでも、或はキリスト教の神でも、ともかく現世を超越して人間の及び難い世界に属する完全無欠な理想であって、人間がイデアや神に成り切ることは絶対に出来ない。そこでこ

れを文学的に表現しようとすれば、如何ほど具体的・感覚的な表現を用いても、結局それは象徴主義になる。ところが東洋の哲学ではそうではない。……象徴主義ではなくて表現主義になる。

第二には、中国の哲学の中で、イメージがかなり低い位置を占めていたことである。ここでも私自身は専門的な断定は下せないが、三世紀の『易経』解釈者として儒教と道教を調和しようとした有名な中国の哲学者、王弼を代表者として挙げる事ができるとすれば、彼の『周易』の「明象」からの引用を考察しよう。

夫象者出意者也言者明象者也、盡意莫若象盡象莫若言、言生於象故可尋言以觀象、象生於意故可尋象以觀意、意以象盡象以言著、故言者所以明象得象而忘言象者所以存意得意而忘象。

要するに、言↓象↓意という上り線で、言葉が象徴を、象徴が理念を明らかにするためであって、象徴が分かたら言葉に愛着し、理念が分かたら象徴に愛着する必要はないし、次の段階に上がると先の段階を忘れてもよい、という説である。

文脈からみて、ここでの象は『易経』の陽爻と陰爻の組合

せでできた画と関連しているが、同時に一般的な認識論でもある。一見上、少なくとも西洋哲学の立場からみて、王弼の説は単純すぎると言わざるをえない。言葉なき象徴を理解し、そして象徴なしに概念を体得することはまず考えられない。

つまりヴィトゲンシュタインが言ったように、表現は概念への梯子であり、概念そのものにいたれば、もはや不要になるというような考え方をするのは大きな間違いである。

ベルクソンの定義によれば、「形而上学は象徴を不要にしようとする学」であって、その特有の認識は直観の行為、現実を直観的に把握することにある。その批判からみれば、プラトンの「理解のひらめき」、アウグスティヌスの「精神の言葉 *verbum mentis*」、デカルトの「生得観念」、フッサールの「原理の原理」、ラッセルの「知識の原理 *principle of acquaintance*」などはみな、共有的「象徴」の代わりに排他的「無媒介」や直観を好むのである。それによって、媒介の機能、自己超越への招きとしてみた象徴の機能の価値を減じ、いずれも同じく共同体から離れた「自我」に優先し、個人が証する「啓示」を中心に行っている¹⁰。

王弼にはその傾向があるとしても、彼の象徴論には自己超越がまったくないわけではない。要するに、象徴の意味は、言葉の意味と同じように、そのまま、外見上だけで現われなくてはこない。自分を超えられるように、自己否定をすすめる表現である。そのかぎり、上述した象徴の治療的機能の立場

と根本的に変わりはないと思う。とにかく、自己超越が目的であるかぎり、「象徴主義」と「表現主義」という区別は、ごく二次的な相違点になってしまおうのではなからうか。

象徴的共感

『宗教の自然史』の中で、十八世紀のイギリスの経験論者デヴィッド・ヒューム David Hume はキリスト教の実体変化（聖餐式においてパンとぶどう酒とがキリストの肉と血とに変えられること）を皮肉にもひやかして次のように物語っている。

当時ロシア軍に勤務していたある有名な将軍が負傷を癒すためパリにやってきたが、捕虜にした一人の若いトルコ人を一緒に連れてきた。ソルボンヌの博士たちの幾人かは（彼らはコンスタンチノーブルの托鉢僧たちと同じようにまったく独断的なのであるが）この気の毒なトルコ人が教化の不足のため永遠に地獄に落ちるべき運命なのをかわいそうに思っ、ムスタファにキリスト教徒になることを非常に強く懇請し、彼を励ますためこの世における十分なよいブドウ酒と来世における天国を彼に約束した。この勧誘は抵抗するにはあまりにも強力であった。そこで十分に教化を受け、公教要理をたたきこまれて、彼はついに洗礼と聖餐の秘跡を受理することに同意した。神父はしかし一切を確実かつ堅固にするため、なおも彼の教

化を継続し、その翌日「いくつの神様が存在するか」、という通例の質問からまず始めた。「ひとつも存在しません」とベネディクトは答えた。というのはこれが彼の新しい名前だったのである。「なんだって、ひとつも存在しないって」と神父はさげふ。「たしかにそのとおりです」と正直な改宗者は言った。「あなたはたったひとつの神しか存しないといつも私におっしゃったではないですか。しかも昨日私はその神様を食べてしまったのです¹¹。

ヒュームにとつて、「すべての異教の信条のうち、聖体実在という信条ほど嘲笑に正当な余地を与えかねないものはない」のに、「しかし、これらの教理にわれわれはあまりに馴れすぎていて、それらを全く奇異にさえ思わない。もつとも、将来いつかは人間と称する二本足の生物が、かつてこのような諸原理を抱懐できたということがある国々に説得することが、おそらく困難になるかも知れない。」ただ、ヒュームは純粹な批判者として以下のように付け加える。「そしてこのような国民たち自身は、彼ら自身の信条の中に、これほどの不条理な事柄をもち、しかもそれにきわめて含蓄的なきわめて宗教的な同意を与えることに對して、私は千倍を賭けてもいい¹²」。

幼いころ、実体変化説を文字通りに信じたキリスト教者に

は——私もそのひとりであるが——このヒュームの懷疑論的批判は、必ずしも信条を廃棄する証明にならないのはむしろ当然である。とはいふものの、文字通りの意味を心須条件としない信者にとつては、彼の批判にはもつと深い意味のある問題が残る。例えば、ものを文字通りに解することだけで象徴過程の完全性を必然的に妨害することになるとするかぎり、それは、信仰の確信と迷信の確実さとの区別を再考する示唆となる。ただし、それだけで他人の信仰を毒する独断的傾向を非難するのに十分なのか。あるいは、われわれがみな、自身の象徴的伝統の世話ばかりをするとしたら、現代の宗教の持つ信仰の多様性、象徴の流動性と言うような事実に対して、どんな態度をとれば良いのか。更に、既成宗教の象徴以外にわれわれの考え方を同様に毒する迷信の事実を認めるなら、どのような立場からそれらを批判できるのか。要するに、どうすれば、ヒュームと賭けをして勝つことができるのか。

上に述べたように、象徴過程の成立は、結局、個人に依存するが、相続されてきた象徴は人類の共有所産であるかぎり、共有的偏見や迷信をも含んでいるのは当然である。そういう伝統によつて「聖別された」諸々の確実さに十分気を付けるという営みにとつては、他者の協力はまさに恵みである。自覚が「他覚」になりかねないこともあるが、他人の自覚過程が明らかにされることはたいへん有意義である。諸宗教の對話は、このような役割を果たすと予想してもいいのではなか

ろうか。

先にわれわれは、社会の「交通」概念を「自動車の運動性」によって定義することを現代神話として考えようとした。機械の技術の確実さに魅せられて、新しい「多神論」ができたという説は、おそらくこじつけのように受けとられかねないが、それはヒュームの言葉を借りれば、自分自身の考え方に「われわれはあまりに馴すぎていたので」、その実際の迷信性に気がつかなくなってしまうからではなからうか。

逆に、ニューギニアの新宗教として有名になったカーゴ・カルト Cargo Cult は先進国の宗教的伝統の中からみて、きわめて共感したい現象である。この「積荷信仰」は、死者の霊がよみがえり、船や飛行機に近代文明のいろいろな所産を積んで来て、労働の必要がなくなり、白人の支配からも解放されるといふメシア的信仰である。自分の「文明」のアレゴリーとしないで、その面白さ、奇妙さ、ニュースパリュウ（また、ヒュームの言葉で言えば、「嘲笑に正当な余地を与えかねないもの」）しか分からなかった西洋の情報特派員も多くの宣教師らもこれを未発達で迷信深い宗教心の証明として誤解した。あるいは、現象の政治的側面を中心にして、植民者に対する「原始民族」の抵抗としての反乱の前兆と解釈した専門家も目立った。それらの判断はみな現地の人々の宗教心よりも、外からみている人々の宗教的確信をあらわすことになるのではないだろうか¹³。

このような誤解が普及すればするほど、諸宗教の出会い、それぞれの象徴を互いに観想し合ひ、象徴過程そのものの本来的要求を共に再考することを、重要な課題として担うことになると思われる。

注

1 以下の拙論を参照のこと。J. W. Heisig, "Symbolism," in *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), pp. 198-208.

同百科辞典の "Psychology of Religion" という論文の中に (vol. 12, pp. 57-66) "私が進めている「宗教に対する心理治療学」という学問が述べられているが、「こゝで論じている象徴の機能はまさにその意味である。

2 フロイトのいわゆる「心像の過剰規定」説を象徴論一般に適用できるものとするポール・リククール Paul Ricoeur の『フロイトを読む』久米 博訳（新曜社、一九七〇）の III. 4 を参照のこと。

3 D. T. Suzuki, *Mysticism, Christian and Buddhist* (New York: Harper and Row, 1957, 1975), pp. 145, 150, 154. この文章は「それに対応するはずの『鈴木大拙全集』の第十六巻には見つけれなかった。

4 『ツアラトウストラに』二・一二。『ニーチェ全集』第九巻、吉沢伝三郎訳（理想社、一九七六）の pp. 182, 184.

5 Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row, 1957), pp. 41-54. 文字通りの解釈への批判と見抜への注意の動機と「神」の存在は「シホード・ロマン」の存在の書はすべからざると思はれる。James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975).

6 Tillich. op. cit., p. 97. 西田哲学には「たとえ象徴論そのものがなごとして、場所的論理」は「一連の見地の変遷」とみて「この象徴を見透すとどう役割を果たしてつくと考えようと思う。それに関しては拙論「The Religious Philosophy of the Kyoto School: An Overview,」*Japanese Journal of Religious Studies* 17/1 (1990): 67-69 を参照せよ。

7 この点で、ギリシヤ人の造り出した神話論は「神話の文字通りの解釈などの愚鈍さに対する警戒であるとする以下の書はたごくと興味深し。Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (Paris: Editions du Seuil, 1983).

8 木村英一『中国哲学の研究』(創文社「一九八一」) pp. 489-90.

9 『周易十卷』四部叢刊初編經部(上海商務印書) p. 61. 木村(註8)は王弼の例を挙げていないが、先の引用箇所との共通点が目立っているように思われる。

10 リスカの以下の書はこの結論に到っている。それぞれの哲学

者の立場はひとつひとつ取り上げなければならぬが、最近の神話論の中で、非常に注目すべき見本となる研究だと思う。James J. Liszka, *The Semiotic of Myth: A Critical Study of the Symbol* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

11 『宗教の自然史』福鎌忠恕、斎藤繁雄訳(法政大学出版局、一九七二)、七〇―七二。私は翻訳を多少調整した。

12 和訳の「千に一つもないであろう」はちょうど原文の意味の反対である。

13 カール・カルトに関する優れた事例研究としては、以下の書を参照のこと。著者はニャーギニアの部落の文化における宗教の特殊を決定するに、「付与された力における非一貫性の基準 a criterion of discontinuity in attributed power」を提出して、よそからきた「勢力」の宗教的意味を解釈しようとして試みてゐる。Patrick Gesch, *Initiative and Imitation* (St. Augustin: Anthropos-Institute, 1985).

秋月龍環著

公案——実践的禪入門

六〇〇円

ちくま文庫

討 論 (II)

質問者 上田 閑 照
司会者 常 盤 義 伸

質問者(上田閑照) ハイジックさんの発表は、大変大切な内容が豊かにこめられていて、よく考えられており、いろいろ学ばせて頂きました。いくつかお尋ねをして、さらにこの問題を考えていきたいと思えます。

ハイジックさんは、象徴に関して、「私は象徴を、「確信」をもたらし、「脱現実さ」(一定の見解への固執から解放すること)をもたらすという二つの離すことのできない、分けることのできない機能を果たすものとして考えたい」といわれました。ここに根本のお考えがあると思えます。言い換えると、宗教における象徴の本質として、統合の機能があり、かつ独断(見解への固着)を抑える機能があるということですが、この点について考えてみたいのです。

まず、宗教的象徴というのは、象徴に種々あって、その中

に宗教的な象徴があるのか、それとも、象徴が前の二つの機能を具え、本当の象徴になると、宗教的と呼ばれることになるのか。また、二つのうちの片方の機能のみを具えた象徴というものはありうるのか。そんなことを考えるのです。そして象徴がこうした機能を発揮するとき、何がそれを可能にしているのか、そこが問題です。

また、「象徴は、物化すべからず」といわれました。物化する傾向が、象徴の中に存在しているものなのかどうか、も問題でしょう。象徴について、「物即心境」といわれたのも、分かるような気がするけれども、どういうことなのか。こうした根本的な問題がまだ残っています。

大拙の、「十字架にかけられたキリスト」のうけとめ方について、大拙がそれを残酷とうけとめたのは記号的であった

というのですが、ではキリスト教徒は全く残酷の意識なしに、別の感受性で受けとめているのか、それとも残酷だと受けとって、さらにそれを否定して受けとめているのか。もし後者なら、記号的といわれるレベルも、象徴の中に含まれていたということになります。

「象徴を文字通り解釈すると病気になる」としてもその文字通りのレベルが前提されないと、象徴そのものが成立しないことになる。また、象徴は、発足点があつてそして目的地につれていくとき、その目的地は何なのかもお尋ねしたいけど、そのつれていくのは、一体何なのか。象徴の「解釈」ということが出されていましたが、それはどういふふうになり立つのか。

「象徴を見抜く」ということも、一寸解りにくい気がする。「見抜くと象徴の深層が啓示される」とあり、我々はむしろ啓示されるとして、そういう象徴機能の働きはどういう働きなのか。

また、見抜くということについて、「まず象徴は、客観的経験のコンテキストなしのテキストである」とあります。そこでテキストの解説に必要な「コンテキストには、信仰か空想か想像の飛躍を補う」といわれるわけですが、宗教的象徴の意味の開示に必要なコンテキストの条件はどういうものなのか、もう少し説明していただきました。

それから、象徴が、独断を抑える機能があるという着眼は

興味深く思うのですが、象徴は一方で確信させる積極的なものでなければならぬ。そこでなおかつ独善に向かわせないことはどのように可能なのか。一つは、象徴は無限に理解されていかなければならないという立場から、そのことが可能になるというのかもしれないけれど、ではどうして無限ということがそこで成立しているのか、が問題になる。

あと、発表の中で、「理性」の語が独断に結びつく方向で使われる場合と、独断を抑える方向で使われている場合があつて、この辺、どうなのか、とも思うのです。そもそも独断への傾きはどこから出てくるのか、ということですよ。

発表をお聞きしつついろいろ考え、いくつもお尋ねしてみました。

発表者 ポイントがいろいろあつたので、どうまとめようかわかりませんが、まず、象徴を見抜くとは、表面的な意味は本当の意味を隠している、それを見抜くということですよ。それから、象徴機能は伝統からもらったシンボルがあり、同時に人間の中にその象徴的機能があつて、つまり我々が象徴を作っていくのであつて、象徴と対決し象徴を作っていく中ではじめて自分になるということがあります。その意味で、シンボルとの対決は宗教的体験であるといふと思うし、しかし言い切れるかどうかはわからない。それは、直接経験が直ちに宗教的経験かという問題同様、むづかしい質問です。テキストとコンテキストの問題ですが、シンボルがあり、

私の体験をシンボルに入れて初めて象徴が成立する。しかしシンボルは共同体に共有されているものであり、私の体験といても、信仰か空想かを入れるということは、つまり体験を普遍化してはじめてシンボルの内容になり得るといったかたのです。シンボルはテキストだけど、コンテキストは私がかもっていくのです。その場合、個人的な体験でなく、それが自己超越され、普遍化されたものがコンテキストになるのです。

理性と独断の関係ですが、私は独断を理性の悪用として扱っています。象徴は、理性の限界を画しないような理性の傾向を抑える。しかも理性を捨てるのではなく、理性の限界を自覚してそれを使っていくように働くものだと思うのです。

シンボルそのものは、発足点でも目的でもない。その目的は何かというと、私の中の私以上の機能です。自我や社会以上の自己です。それをブッシュユするような機能が、象徴にはあると思います。

シンボルなしに宗教は考えられません、象徴だけで宗教は成り立つか、これも言い難いことです。

大拙の十字架に対する見方ですが、それは非常に強い批判を含むものだったと記憶しています。大拙は、十字架がもう少し人間的であれば、本当に象徴になるといいます。ただ象徴はこちら側で勝手に作り直すことはできないものです。それは大きな秘密であり、長年生きているものとして、その現

実に参加するしかありません。しかし、その現実に参加すると、私の個人的な体験からでなく、普遍的なものが、シンボルによって生かされてくる、そういうふうに考えるのです。

上田 いくつかの点で、よく解りました。

最後の 大拙先生 のことで、十字架がもっと人間的でやさしかったら象徴になりうるのにといわれたのは、おそらく事実でしょう。そのことを踏まえて、どう考えていくかですが、そこから、ハイジックさんが最後に問題にされた諸宗教の出会いと象徴の問題になってきます。象徴が、諸宗教の出会いの場を開くとするのには、大賛成です。しかし、一つの伝統の中の象徴がどれほど他に共有されるか、ということがある。現に大拙は、同感を共有していない。

象徴に確信せしめる働きと脱確実せしめる働きがある中、後者は比較的共有しやすいけれども、前者は特殊性や伝統と結びついていて、共感を得にくい。しかし「象徴の理解は無尽蔵である」ことがあり、そこに象徴の固定化をくり返し乗り越えていく道があつて、その辺で積極的な共感が出てくる可能性もあるのかもしれない。

坂東 ハイジックさんの発表を聞いて、改めて象徴論が宗教的に非常に豊かなものを含んでいると感じることができました。また上田先生のお言葉にも、象徴というものが諸宗教を超えた、どれほど豊かな源泉であるか、ということを感じました。

私は、二十年前、たまたまモスクワを訪れたことがありますが、あのクレムリンには、十字架のついた建物がたくさんあつて、夜にはイルミネーションが輝いていました。社会主義国なのにと非常に興味深く感じました。それをある人は建築の装飾にすぎないと見るかもしれませんが、十字架を見て胸に十字を切るおばあちゃんなどは、イエスを思い浮かべているのかもしれない。そうすると、同じ十字架が宗教的シンボルになるときとならないときとあるわけで、やはり物だけでもないし、受けとる心だけでもないし、両方だということが感じられるのです。

大拙の十字架のうけとめ方ですが、それは非キリスト教徒としての偏見の故なのか、それとも多くの人々の正直な実感を代表していつているのか。象徴の普遍性と特殊性の關係の問題として、どうなのでしょう。

ハイジック 私たちも神学院で、その残酷さのみを考え、二日間位瞑想するといったこともします。ですから残酷さも私たちにとつて、重要です。しかしそれは意味の半分とすると一側面にすぎないことになります。

本多 象徴が生きているということと死にかけているということについて、象徴は我々に確信を深めさせながら脱確実化させる機能を發揮しているとき、生きているということでしょうが、では、その機能はどこから出てくるのか。その答えはむずかしいと私も思っているのです。ただ意識以前の、ど

こからと我々が意識的に言えない、我々がその中にある、それが我々の中に催されてきて、象徴が機能してくるのだからと、私なりに解釈しています。

象徴の死については、信仰と信条、フェイスとビリーフとということがありますが、フェイスがビリーフの方に還元されていくのが象徴の死といえるのではないか。実は非常に身につまされるのだけれど、カトリック教会は、本来、象徴に満ち満ちているのに、フェイスがビリーフに還元されて解消してしまふような例を、身近に見るのです。

また、ミサはラテン語で行われていたのが、日本語の口語訳に變つて、言葉の意味が確實になると同時に、それにしがみつく大きな危険も出てきた。カトリック教会も、世俗化というか、象徴が死にかけていることがあるのではないか。

これについて、ハイジック先生はカトリックの神父ですの
で、具体的に直面している例をあげ、その原因と治療の方法など考えておられることをお聞きしたい。こういう発表を書かれたのも、具体的な問題意識からでしょう。

発表者 かえつて世俗化が進んだ向こうに、カトリック教会の救いがあるかもしれません。立场上、一寸、申し述べがたい点もあります。なお、私が信条といったのは、クリードを考えていたのです。フェイスとビリーフは、別な形で区別したいと思つています。

川村 象徴について、聖餐式のパンとかブドウ酒とか、十字

架とを例に語られましたが、前ほどの直接経験を言葉で表わすというとき、経験そのものではなく、そこから一步出た言葉の世界は、それ自身、シンボルであるといつてもよろしいですか。

発表者 シンボルは、物ではなく、特別な表現の仕方ですから、言葉をシンボルと見てもかまわないでしょう。宗教の伝統の中で、文字自身に象徴性があるということも多いことです。一方、物理学的な理論、現在の宇宙論や混沌論なども象徴的なものに見ることもできると私は思います。

阿部 確信せしめるのと脱確定化せしめるのと、その二つの機能は、常に象徴でなければならぬのか、それとも象徴以外にこの二つの面をもつものはあるだろうか、ということが一つ問題です。

それと、西洋の哲学は象徴主義で、東洋の哲学は表現主義だという説に対し、ハイジックさんは、自己超越が目的であれば、この区別は二次的なものになる、といわれたけど、その自己超越の仕方自体が、東洋と西洋とで異なるのではないかしらうだとすると、象徴主義と表現主義の差違の意味もやはり重要なのではないだろうか。

発表者 私は、象徴の治療的過程に着目してそういう二つの機能をいつたまでです。

東洋と西洋の自己超越の仕方の区別はあるでしょうが、同じものもあります。東洋の自己否定は、必ずしも仏教的に限

られません。

上田 前ほど川村さんが提出された言語がシンボルだということ、これもどうしてそうなるのか、ということが説明されなければなりませんね。言葉が象徴である、というとき、まず言葉を記号として捉え、それにプラスアルファした形で象徴となるのか、言葉はもともとすべて象徴であつて、それが抽象化されて記号化するものがあるのか、その辺の説明が必要ですよ。

岸 大拙は、西洋へ行って田舎道を歩くと、道々に血を流したイエスの十字架がある、ところが日本ではお地藏さんが立っていてほほえみかけている。キリスト教は万軍の主というように好戦的で殺伐としたものがある等といわれていました。伝統の違う、宗教の違う人々に、対話や理解をもたらすものは何なのだろう。そのことをおうかがいたい。

それと、神秘なるもの、聖なるものと象徴の関係について、どうお考えが、お聞きしたい。

発表者 私はこの発表を、象徴が分裂した自己を癒すという治療的機能に着目して行つたのでした、その他にも、象徴にはいろいろな機能があるでしょう。いずれにせよ、人間は、なぜ記号だけで満足できないのか、何故、象徴をつくるのか、が問題で、それは象徴機能の故にといったのでは答えにならない。

上田 正にそこが問題ですね。

阿部 大拙は、やはり「どうもあれは残酷だ」といわれたが、それは日本人としてそう言っただけではないように私は思う。テレさんがそのことを「トゥー グレイト デス」というエッセイに書かれているので、テレさんの意見を出していただいたらどうでしょう。

テレ 私が読んだのは、『ミスティンズム、クリスチャン アンド ブディスト』でした。西洋と東洋を、イエスとお釈迦様の死などを比較を通して描いているわけですが、大拙は、十字架を伝統の中で解釈せず、勝手に解釈したのではないかという感じはありました。キリスト者は、その残酷さを非常に深く人間のドン底までいって、私たちのすべてを救うために低いところまでいって下さった、愛と慈悲をあらわす、と見るのです。

八木誠 象徴を物化するとは、たとえば象徴をそのものとのみうけとすることでしょうか、記号的な言葉で表現する、ということでしょうか。物化するとはどういうことでしょうか。

発表者 たとえばのどが渴いているというときに、きまつて「アイ ニード コーク」という。これがのどが渴いている感じの物化です。そのように、象徴に関し、その解釈が固定的に決まっている、となると、それは間違いだと思う。

八木誠 そうすると、象徴を文字通り解釈することは病気になる、ということと、物化とはどういう関係になりますか。
発表者 非常に似ている。

八木誠 近いですか。下の方に、非神話化のことで、「聖典に書いてある神話と象徴をより現代的で明白に理解できるケリーリユグマに翻訳しようとする字義通りの解釈」とありますが、非神話化は、ケリーリユグマに翻訳するのではなく、ケリーリユグマを解釈するのではないですか。

発表者 神話は死んだとして、別の形に記号化してすませていく場合がある。

八木誠 記号化という意味ですか。わかりました。ブルトマンは、それはやっていないとは思いますが。

花本貫瑞老師著

金剛経に生きる

定価一六〇円 送料二〇〇円

発行所 中央仏教社

秋田県河辺郡河辺町和田