

アナロジー思考が開く逆説的結合の可能性 ——「考える葦」(『パンセ』)の再解釈に基づいて——

河 野 洋 子

はじめに

ギリシア・ローマの神々をはじめ、神話や伝説の神々は多くの重要な点で、しばしば著しく人間に似ている。それは、人々が自分のイメージで神を創造するからであり、この場合、ベースは人間でありターゲットが神である。神と人間にかかわるアナロジーの歴史は、親しく知っているものをベースとして未知なるターゲットを類推するというアナロジーの原則通りに、人間からのアナロジーによって神の存在や性質を描き出してきたが、果たして、神は人間存在の延長線上において説明可能なのだろうか。人間が想像し創造した観念の所産が神であるならばこうした方法で類推が可能であるだろうが、人間を創造したのが神であるならば類推の方向は逆である。そもそも人間存在は、ベースになり得る程よく理解されている存在なのであるか。この点が最も問題であり、したがって本稿は、われわれに最も親しく自明であると考えられている人間の存在を問い直すことをねらいとし、そのために創造者である神からのアナロジーによって人間の考察を試みるものである。

われわれは通常、他者が置かれた状況を感情的に理解する場合の有効な方法として「共感」というアナロジー推論の一つの形式を用いる。それは、自分自身と他者の類似性に気づき、自己の投影された状況を他者に転移することによって他者の心の状態を想像する⁽¹⁾というものであるが、このアナロジーの手法は、逆に他者から自分自身の心を理解する場合にも有効である。特に、自己からの類推では見えてこない自己の認識レベルの外にあるものを捉えるには、他者からの類推による自己というベクトルが不可欠である。たとえば、『パンセ』⁽²⁾に登場する「人間は人間を超えている」(434)というパスカル(Blaise Pascal 1623 - 1662)の言説は、まさしく人間を超えた者——絶対的他者——からのアナロジーによって人間を捉えることの必要を示唆するものだと解釈できる。

上記の言説とは対照的に、『パンセ』にはまた「人間は考える葦である」(347)という周

知の言説がある。これは、人間を定義する至言として近代の人間観を規定することに用いられてきた一つの比喩表現であるが、「人間の尊厳のすべては考えることのなかにある」というもう一つの彼の言説を精神（理性）の絶対優位性を主張するものとして解釈し、それを以てパスカルの「考える」という概念を捉えることは、『パンセ』において語られる彼の人間観の部分的な理解に過ぎない。パスカルが観る人間は、無限空間に一人立つ「考える葦（a thinking reed）」において完結するものではなく、「一つの全体／身体（a body）」を構成する「考える肢体（thinking members）」というあくまでも身体的な生として他者との関係性に開かれている存在である。したがって、「肉となった真理（incarnate truth）」をベースとし、そのターゲットとして「人間」を類推する意図は、そこに導き出される存在性があくまでも「肉体」を離れてはあり得ないことを明らかにすることにある。

パスカルは、人間の生の構造を説明する概念装置として「三つの株序（three orders）」を提示している。三木清の著作『パスカルにおける人間の研究』^③に基づけば、生の秩序論により人間存在は、下位の「身体（body）」、中位の「精神（mind）」、上位の「慈悲（charity）」という三層からなる動的構造を有し、生の根本規定である運動性の基底は身体の完全な非固定性にあることが理解される。人間の本性である悲慘と偉大、この悲慘の理由は身体に内在し、悲慘を自覚する偉大は精神の秩序に属する。しかし、人間存在の矛盾を総合するのは、悲慘と偉大の両方を同時に知るところのさらに高次の生である。この意味において、悲慘である身体を離れて真の人間理解はあり得ないが、身体と精神のみによって生の全体構造が理解されることもまたあり得ない。人間の内在的な分析だけでは理解できない人間存在の矛盾を、キリストすなわち「肉となった真理」とのアナロジー的關係に基づいて解釈する理由はここにある。

本論稿では第一に、キリストの「肉」に含まれ、その受肉の事実が明示している内容を考察することによって、それとのアナロジーとして人間の「肉体」が有する意味を捉える。第二に、「肉となった真理」と比喩されるキリストにおいて成就する結合の状態を知ることによって、アナロジーとしての人間存在において生起する可能的結合の状態を類推する。『パンセ』をテキストとしてキリストの「肉」を考察することは、「肉体」という一つの存在性を考察することにとどまらず、「肉体」と「身体」との関係を解き明かし、その解釈を以て人間の存在構造を語る言説についての再解釈を可能にすると思われる。すなわち、「考える葦」及び「考える肢体」という比喩に見られる言葉のしくみを手がかりとして、人間の生の存在構造を捉え直すことが本論稿のねらいである。

1 「問わるべき存在」である人間

パスカルは、人間を精神と身体という、相反し、種類の異なる二つの本性から組成されたもの(73)と定義した上で、にもかかわらずこれらの本性の一つである精神は言うに及ばず、もう一つの本性である可視可触の自身の身体さえ人間の理解の範囲にはないという人間の真実を突きつける。

「人間は身体が何であるかを理解できず、なおさらのこと精神が何であるかを理解できない。まして、身体がどういうふうにして精神と結合されうるのかということは、何よりも理解できないのである。そこに彼の困難の窮みがあり、しかもこれが彼の固有の存在なのである。」(72)

自分自身について何一つ理解し得ないのがまさしく人間である、と断じられた人間は、「自然のなかで最も驚異に値する対象」(72)である。自分自身の存在についての直接的かつ論理的な理解など到底得られない人間の苦悩は、更に別の断章でも語られる。

「人間とはいったい何という怪物だろう。何という新奇なもの、何という妖怪、何という混沌、何という矛盾の主体、何という驚異であろう。あらゆるものの審判者であり、愚かなみみず。真理の保管者であり、不確実と誤謬の掃きだめ。宇宙の栄光であり、屑。」(434)

身体と精神、悲惨と偉大。両義性に引き裂かれている人間の不安定がもたらす苦悩と不安。「だれがこのもつれを解いてくれるのだろう」(434)。問いというよりはむしろ嘆きと思えるこの一行は、それに対する答はもとより、応答する術すら人間の内にはないのだという不安の中にわれわれを投げ入れる。自然的次元において、人間は自らの精神(理性)によって自らの身体をも精神をも、そして自らの存在の根源に関わる何ものをも理解することはできないのだということに気づく。われわれが見聞きし認知するわれわれの現実、われわれが属する存在の次元において完結するものでなく、現実を支え現実の意味を与えている根源は、われわれの秩序の他に、それを越えたところにあるということにわれわれに気付かせるのは、この不安によってである。このような生の関係構造を理解するための有効な概念を、パスカルは「現実の理由 (cause and effect)」と呼び、次のような喩えによって説明する。

「これらの人たちはみな、現象（現実）を見たけれど原因（理由）を見なかった。彼らは原因を発見した人たちに対しては、目しか持たない人たちが精神を持っている人たちに対するのと同じ関係にある。なぜなら、現象はいわば感覚に訴えるようなものであるが、原因は精神にだけしか見えないのである。もちろんそれらの現象は精神によって見られるものであるが、その精神は原因を見る精神に対しては、感覚が精神に対するのと同じ関係にあるのである。」(234)

ここにいう「感覚」「精神」「原因を見る精神」とは、それぞれの秩序の生にとって固有な理解の仕方であり、これら相互の関係を説明するものが「現実の理由」である。すなわち、生の第一の秩序（身体の次元）における現実とは第二の秩序（精神の秩序）の存在性をその理由とするが、理由となったものは同時にまたその秩序の現実である。したがって、第二の秩序における現実とは第三の秩序（慈悲／愛の次元）の存在性によってしかその理由を見出されない。「高次の精神」が「精神」を超越していることは、精神が肉体的な感覚を越えているのと同じである。目に見えないものこそかえって人間存在において決定的な要素であり、それは目に見える現実を規定し、これを成立させている力である。

人間存在における上述のようなディアレクティクは、部分的・抽象的な真理が具体的真理となるために必然的に他の反対の真理へと移っていく過程であり、そのプロセスを説明するものが「現実の理由」の概念である。人間存在の矛盾という現実を理解するには、その背後にある現実の理由への洞察、すなわち、われわれの存在の次元を超えるものであると同時にわれわれの存在に内在するものへの洞察がなければならない。その対象は、「すべてのものの目的であり、すべてのものが向かっている中心」であるイエス・キリストであるべきであり、なぜなら「彼を知るものはあらゆる事物の理由を知る」(556) からである。矛盾の主体である人間に与えられた難問の結び目は、理性が到達できないほど高いところではなく、むしろ低いところに隠されている(434)。したがって、真にわれわれ自身を知るためには理性の単純な服従(434)こそが求められるべきであり、理性は「事実」の前に屈することによって、自らの立てるアンチノミーを解決する可能性が与えられる。この「事実」とは、超自然的次元において意味づけられた生に関する事実であり、宗教の真理の認識、すなわち信仰の謂である⁽⁴⁾。パスカルいわく、「人間は人間を限りなく越えている。真理はわれわれの力の及ぶ範囲にはなく、われわれの獲物でもない」(434)。それならば、人間の真の存在性を理解するには創造されたものではなく、「肉となった真理」に学ぶしか方法がない。つ

まり、純粹に内在的な分析によっては理解し尽くされない生の性質のために、生の理解はそれが超自然的な事実に関係させられて解釈されるときに初めて完全なものになり得るのである⁽⁵⁾。

2 「肉となった真理」が指し示すもの

この上もなく超自然的なる事実として、キリストの受肉がある。この事実を事実として支えているものは、それを得ることによってこの地上に見ゆる存在となり得たところの「肉」、すなわちキリストの「体」である。まず、次の聖言に言及されている「体」を手がかりとして、その意味を考えていきたい。

「キリスト世に来たるときいいたもう『神よ汝は……ただわがために体をそなえたまえり。……神よわれ汝の御意をおこなわんとて来たる』……」(ヘブル書 10 章 5－7 節)

断章 (766) にこの聖言の最初の部分しか引用されていないのは、この聖句がそれほど自明であるということだろうか。神の御意を行うためのキリストには、他の何ものでもなく、ただ「体」が備えられた。同断章には、この「体」を以て神の御意を成就するためにキリストに与えられた職務が具体的に述べられ、最後の部分ではそれらを総括して次のように結ばれている。

「……自ら祭司となり、彼自身を、すなわち、その肉と血とをささげ、その上なおパンと葡萄酒とを神にささげなければならなかった。」(766)

すなわち、キリストのつとめは彼自身の体を供儀となすことと、大祭司として聖餐を行うことであった。換言すれば、罪ある人間の体を贖うために旧来の生贄ではなく罪なき者の体を生贄物としなければならなかったのであり、キリストの十字架の死によって贖われ、神(一つの全体)に連なる肢体として神と一つにされたという事実を、聖餐を通してその都度記念することを教えなければならなかった。この意味においてキリストの体は、一つには贖罪のための生贄としての実体的・物質的な「体―肉」であり、もう一つには神の御意を行う器として実体的であると共に象徴的な「体―身体」である。

生贄としての「体」は、一であり同時に他であるような、あるいはここにいると同時に他

の場所にもいるような非限定的な存在ではなく、数・時・空間によって限定される物質性を備えた現存在であることによって、観念的・思弁的な救済ではなく、現存在であるキリストによって現存在である人間の救済が成就するということを意味する。一方、神の真理の器としての「体」は、その肢体であるキリスト者が連なる「一つの全体」として超自然的次元にも及ぶ「身体」である。

以上のような「体」に与えられた二つの役割に基づいて、キリストは両義性を以てわれわれの前に現れた。偉大と悲惨 (785)、光輝と恥辱 (792)、聖所であり躓く石 (795) 等々。キリストは、その神性においては偉大なもののすべてであり、その死ぬべき生命においては貧しく卑しいもののすべてであることを明示している。なぜなら、彼は自らの悲惨と偉大によって人間における悲惨と偉大の原型を示し、その類似関係によって人間が自身の存在性について得るべき理解を示そうとしたからである。

存在性の異なる秩序—超自然と自然—は、越えられない深淵によって絶対的に断絶した二重の世界であると同時に、相反する神性と人性が緊張関係のなかにあって併存しているものでもあるが、この二重性と隣接性は次の二つの言説によって対比的に示されている。すなわち、「二つの世界、……すべてのものは二重であって、しかも同じ名称を持っている」(862)。それと同時に、「イエス・キリストが人々の間に知られずにとどまっておられたように、彼の真理も普通の意見の間に、外観は何の差異もなくとどまっている」(789)、という具合に。

超越・超自然的次元と現実・自然の次元、異なる二つの世界に在りながら同じ名称を持つそれぞれに二つのもの、それらはどのような関係にあるのか。本稿の考察の主体である「体」をその一例として考えてみると、「体 (body)」という名称にも二重の意味があることになる。つまり超自然的次元においては、「考える肢体」に満ちた一つの「身体」すなわち「全体」(473)、換言すれば「キリストの身体なる教会」という聖句の通り、神の宮としての「体」であり、他方自然の次元においては、人間の罪の贖いのために捧げる生贄としての実体的な「体」である。キリストの「体」のこうした二重的な構造的性に対応するものとして人間の「体」を捉えた場合、次のような二重性が導き出される。すなわち、前者においては、「全体」に連なる「肢体」、すなわち神の意志によって用いられる「器」としての「体」であり、後者においては、生活世界を生きる実体としての体であり、例外なく、終には必ず死に行く実体的な「体」である。以上のように、キリストの「体」をベースとし、人間の「体」をそのターゲットとしてアナロジー的思考が成立するには、三つの基本的な制約についてその妥当性を検討しなければならない⁽⁶⁾。

第一の制約は、アナロジーを利用する目的である。通常は、なじみのある状況（ベース）に置き換えて未知のもの（ターゲット）を理解することを目的とするが、本稿での試みはむしろその逆であるかもしれない。通常われわれは、最もなじみのあるものが人間であり、最も未知なるものが神だと考えているが、果たして人間はそれほど自明なものであろうか。目に見える肉体でさえ、われわれにとってそれは謎に満ちている。自分自身の体でありながら本来的には理解しきれない人間の肉体というものを、キリストの肉に対応させることによって類推的に理解することを本稿では目的とする。

第二の制約は、ベースとターゲットそれぞれの領域に含まれる要素間の直接的な類似性であるが、それについては先に引用した断章に言及されている、キリストと人間との外観的な類似性によってその条件を満たすことができる。すなわち、「キリストが人々の間に……外観は何の差異もなくとどまっている」(789)という状況が示すものによって。それは何より、キリストに受肉という事実があり、人間は紛れもなくこの肉体をもって生存しているという事実_に直接的類似性が見出されている。

第三の制約は、ベース領域とターゲット領域の役割の間に一貫した構造上の類似関係があることである。これは、アナロジーを成立させるための制約であると同時に、アナロジーとして二つの領域を関係づけた場合にそこから導き出されてくる特性でもあり得る。本稿では、後者の意味においてこの制約を解することができる。つまり、ベースであるキリストの「体」に賦与された超自然と自然の次元に対応する「二重性」の構造からの類推として、人間の「体」にもあり得るであろう「二重性」の構造が見出される。

上述の三つの制約に基づいて、キリストと人間の間_にアナロジーが成立することによって、両者の間_{には}さらに新たな類似性が構築されていくことになるのだが、これまでの考察によって導き出された両者の対応関係は次のように概観できる。

《キリストの「体」の二重性》

自然的・現実的〈生 費〉—死と復活 ⇔ 超自然的・超越的〈神の器〉—全体
《人間の「体」の二重性》

自然的・現実的〈死すべき体〉—死と永生 ⇔ 超自然的・超越的〈神の器〉—肢体

ここで注目すべき重要な対応関係は二つある。その一つは、キリストの肉体の「死と復活」に対応する人間の肉体の「死と永生」という要素である。つまり、キリストの肉身にお

ける復活が示す一つの人格における死と復活の結合は、現実の人間における肉体と精神の結合が何らかの絶対的な様相、つまり超自然的な次元において成就することを告げると同時に、人間の肉体がそのような絶対的な様相に何らかの意味でつながっていることを告げる。「復活」は、キリストにおいて「受肉」の意義を完成するものであると同時に、そのアナロジーである人間においても、その肉体性・物質性を決定的に肯定し直し「永生」を指し示すものである。

もう一つは、「神の器」として「全体」であるキリストの「体」に対応する、同じく「神の器」として「肢体」である人間の「体」という関係である。「人間は人間を無限に越えるものである」(434)という言説が示す逆説は、自然的次元の範囲では解くことができないが、人間存在をかかえる二重性に基づいて捉えるならば、神の器である肢体としての人間は自然的存在としての人間を超えるものである、という解釈において理解できる。

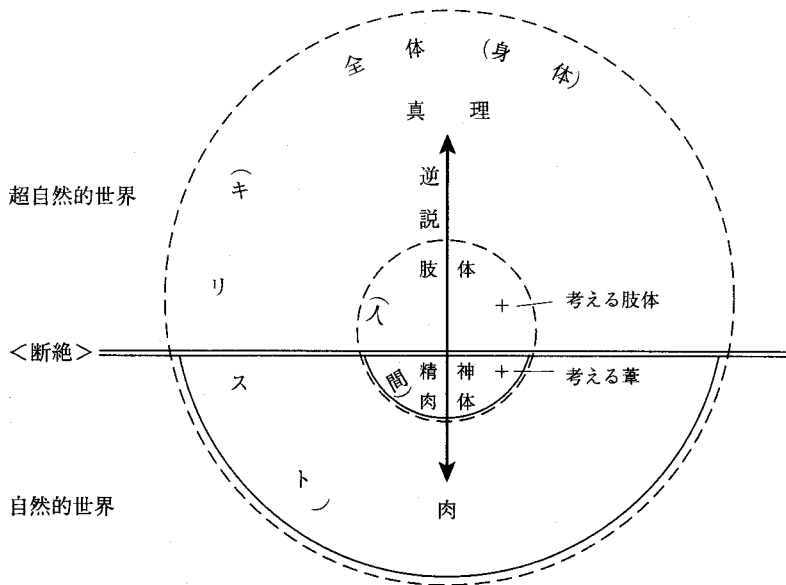
「肉となった真理」と表現されるキリストにおいて、「肉」(人間的なるもの)と「真理」(絶対的・超越的なるもの)という、通常はどこまでも交わらない永遠の平行線として相反関係にあるものが、その両義性のままに結合を遂げる。受肉によって出現し得たこの逆説的結合は以下のように理解できるだろう。

「肉となった真理」とは、神の意志もしくは愛によってその内部が満たされた「器」としての体である。イエスは語る、「この業を為すは、吾れにあらず、それ吾れにおける父なり」と。「器」とは、主体の意志を実現するために用いられる道具であり、「器」自体は意志を持たず、主体の意志を如何によく受け入れその目的にかなって働くかに、その使命はある。本来「器」が有する質とその中に満たされる内容の質には、絶対的な差異、つまり属する秩序の差異がある。この絶対的断絶を抱えながらも同時に、「肉となった真理」として現存するときに、「器」である肉体は決して内に満たされた意志から分離され、互に相矛盾するものではなくなる。このような意味においてキリストの受肉は、「真理」及び「愛」と「肉」との超越的かつ内在的統合、すなわち一が他になるような変化を伴う十分な結合が果たされたと解することができる。

「肉となった真理」と「人間」の関係をアナロジーとして眺めることによって、通常は象徴化されている世界が空間化されて現れてくる。動的な世界を一つの平面図式で捉えることには明らかに限界がありまだまだ工夫を要するが、後半の論を展開するための前提的な理解の確認として敢えて下図を提示する。これに従えば、空間化された人間を取り巻く世界は、自然と超自然という二つの次元からなる二重のものとして捉えられ、それら二つの世界は断

絶を介して接している。人間存在を表す内側の円と、キリストの存在性を表す外側の円をアナロジーの関係において見ると、自然的世界に在るキリストの「肉」は人間の「肉体」に対応し、断絶を超えて存在する「全体」(身体)は「肢体」に対応する。「肉」及び「肉体」を表す半円形(実線)は自然的次元にある物質としての有限性を示し、「全体」及び「肢体」を表す円形(点線)は断絶を超えて二つの次元にまたがる存在であるが故に単なる物質としての境界に限られないことを示している。中央の縦方向の矢印は、キリストが自然的次元の「肉」と両次元に及ぶ「真理」(全体・身体)との逆説的結合の具現であることを示している。このような存在構造において「考える葦」は、自然的次元の範囲にとどまらざるを得ない人間の存在性を象徴しており、それに比して「考える肢体」は、自然と超自然の両次元に及ぶ可能的身体において逆説的な結合がなされた場合の存在性を象徴している。

＜「体」をめぐるアナロジー的關係＞



3 「考える葦」の再解釈を求める「考える肢体」

形態の上から見れば、「考える肢体」(thinking members)という比喩は明らかに「考える葦」(a thinking reed)との対比関係において、その存在性を物語っている。キリストの「肉」－「全体/身体」関係からのアナロジーによって導出されるのは、人間の「肉体」－

「肢体」関係であるが、自然的次元で「肉体」と結びつくのは「考える葦」であり、超自然的世界と連続した次元で「肢体」と結びつくのが「考える肢体」である。この二種類の比喻表現を比較考察することによって、パスカルが描こうとした人間の存在性の根源的な差異を捉えることができるであろうし、それによってパスカルが観る人間の生の異なる秩序間の連続と非連続、また超越と内在の関係構造が明らかになると思われる。

(1) 「考える葦」のレトリック

「人間は一本の葦である」という言説における「葦」という簡単な比喻は属性の対応づけを基礎とし、この対応づけによって「葦」の属性を人間に転移させている。ただし、『パンセ』における「葦」の比喻は、植物の「葦」の属性の直接的な転移というよりは、すでに聖書の記述に登場している「葦」の比喻が有する意味の転用であるが、いずれにしても「葦」の属性から転移させた一つの意味は以下の聖書の言説から明らかである。

「汝ら何を眺めんとて野に出でし、風にそよぐ葦なるか。……預言者を見んとてか。然り、汝らに告ぐ、預言者よりも勝る者なり」(マタイ伝 11 章 8 節)

「傷める葦を折ることなくほの暗き燈火を消すことなく真理をもて道を示さん。彼は衰えず気落ちせずして道を地に立て終らん」(イザヤ書 42 章 3 節)

「風にそよぐ葦」は、定見のない人という意味の慣用句として用いられるメタファー（陰喩）であり、浮動することを状態性とする人間存在を視覚的に喩え、「預言者」及び、「預言者よりも勝る者（＝神）」との対比において人間の位置を示している。一方「傷める葦」は、「ほの暗き燈火」と同様にわずかな力によってさえ失われてしまいそうなどとも弱々しいものを描き出し、それを「真理」や「衰えず気落ちせぬ者」の絶対性との対比によって、人間の有限性を際立たせている。このような喩えをもって表現される人間存在は、まさしく「人間はひとくきの葦にすぎない。自然の中で最も弱いものである。蒸気や一滴の水でも彼を殺すのに十分である」(347) という『パンセ』中の「葦」の喩えに込められた人間の存在性に重なっている。

さらに、「葦」のメタファーにはもう一つの異なる属性の転移が考えられる。その根拠もまた聖書の記述に求められる。

「ここに総督の兵卒どもイエスを官邸に連れゆき全隊を御許に集め、その衣をはぎて緋色の上衣を着せ、茨の冠を編みてその首に冠らせ、葦を右の手に持たせ且その前に跪ぎ嘲弄して言う。『ユダヤ人の王、安かれ。』また之に唾し、かの葦をとりてその首を叩く。」(マタイ伝 27 章 27-31 節)

「直ちにその中の一人走りゆきて海綿をとり、酸き葡萄酒を含ませ葦につけてイエスに飲ましむ。」(同 48 節)

キリストがいよいよ十字架へと曳き出されて行く場面、そして終に息絶える直前の場面において、実体的な「葦」は一つの道具として対照的な目的に使用されている。「葦」という物質そのものは如何なる固有の意志も有していないが、そうであるが故にどのような目的に用いられるかによって、そこに発現される意味は専ら外的に決定されるということが顕著に示されている。

「葦」によって表現されるものは、一つにはメタファーとしての「葦」に託された人間の存在特性であり、もう一つには実体としての植物の「葦」が聖書世界の極めて重要な場面において担わされた象徴的な役割である。

『パンセ』を通して語られる人間とは、無限と虚無の間をいずれにも到達することなく往還し続ける「中間者」として「動性」をその存在の根本規定とするものであり、また、二つの無限に対する「有限者」として、無限や無の絶対性の前に自らの存在の絶対性を否定された存在である。このような人間の存在特性を表すためにパスカルは「葦」のメタファーを選んだのであるが、彼は人間を単なる「葦」ではなく、「考える葦」と比喩した。

メタファーの本質は、類似性と意味論的カテゴリー侵犯(差異性)という非常に矛盾した二つの原理から成立するものであり⁽⁷⁾、したがってそれは、単なる言語表現にとどまらず根本的には思考の様式である。しかも「考える葦」はオクシモロンの比喩であるために、「考える」と「葦」の双方の領域の認識を幅広く活性化する契機を与える思考の仕掛けとして働いている。「考える」と「葦」を結合させたパスカルは、この新しいメタファーにどのような思考の仕掛けを託したのであろうか。

神中心の中世文化のなかで「葦」であることを自認、あるいは自認することを余儀なくされていた人間は、やがて近代の人間中心の文化に馴化するにつれて、最も優越なる特性として自らの理性を何よりも尊重するようになる。時代は、絶対的な教権の支配を脱して人間の

理性を高らかに讃える空気に既に慣れていた。こうした社会状況のなかで、相対立する中世的価値と近代的価値が激しくせめぎ合うところの人間観に形を与えたものが「考える葦」なのであろう。なぜなら、このメタファーは、「考える」と「葦」という現実的には何のかかわりもない両者でありながら、近代が求める人間観と中世が与えた人間観の象徴を組み合わせることで両者の間に激しい緊張関係を生み出させ、しかも単一の新しい概念を創造することに成功しているからである。「考える葦」は、いずれの価値観の肯定でも否定でもなく、あくまでも両義的な存在であることに強勢を置くとともに、人間が如何に大いなる理性を持つ存在であろうとも、存在論的には依然として「葦」であることの自覚を求めることを忘れさせない。聖書世界に基づく特別な存在性が「葦」に含意されていることは、たとえば、人間は「考える生き物」であると言った場合との違いによって明らかである。近代であるが故に、「葦」の存在性は一層強く主張される必要があったのである。

ところで、『パンセ』に登場した一つの新しい比喩が比喩として認可されるには、次のような原理が働いている。まず、ベースが提供する基本的な関係構造によってターゲットに対する対応づけがおき、ターゲットについての新しい推論が生まれる。ただし、これらの推論はただちに選別されターゲットについて知っていることと一致するようなものだけが残される。そして、比喩を理解した結果として、その対応づけが一般化されてスキーマが形成され、最終的にはベースの新しい字義どおりの意味が生み出される⁽⁸⁾。こうした比喩成立のプロセスで注目したいのは、「考える葦」という比喩が理解された結果として、最終的には「考える葦」の字義通りの新しい意味が生み出される、という点である。ここに誕生したのが「生きた隠喩」であるとしても、時間の経過とともに多くは「死んだ隠喩」⁽⁹⁾への道をたどり、ついには新しい意味の世界を開くことも、世界を問い直すこともできないものとなっていく。事実「考える葦」は、通常世界においてほとんど「死んだ隠喩」(あるいは「死んだ象徴」)となってしまう。したがって今われわれは、もはや新しくない字義通りの意味—弱小だが思考力に富んだ者—においてそれを解しているのである。だがそれでも、「死んだ隠喩」は成功した「生きた隠喩」の化石として、それがかつて「生きた隠喩」であったことを証明している。すなわち、パスカルが「人間は考える葦である」と記し、人々がその比喩に出会った当初、それは当然「生きた隠喩」であったということを。慣用化も惰性化もされていない「生きた隠喩」としての「考える葦」に遡及することができるならば、パスカルの観ていた人間に触れることができるかもしれない。その可能性は、人間を思惟する『パンセ』の世界に見出されるであろうし、思惟する世界においてのみ「考える葦」はステレオタイプ化

と新しさのジレンマを克服して、いつまでも古びない「詩的隠喩」であり続ける可能性をもつと言えるだろう。「考える葦」は、『パンセ』の文脈にあってこそ世界を裁ち直すメタファーとして機能し、それを以て「考える肢体」への希求を表し得るのである。

(2)「考える肢体」のレトリック

「考える肢体」の比喩は、「考える葦」と同様に「陰喩」または「象徴」としても解釈できるが、ここではメトニミー（換喩）としての機能に重点をおいて解釈したい。一般的にメトニミーは、あるものがそれと隣接関係にある他のものへの指示を横滑りさせる現象を示す文彩なので、この場合の「肢体」は、「肢体」を指しているながら同時に「肢体（手足）が属するものの全体」、すなわち一個の「身体」をも指しているということになる。換言すれば、神との関係においては（超自然的には）「肢体」であり、自然的には肉体である一個の「身体」を意味するのが、メトニミーとしての「肢体」である。

このように「全体－部分」を原理とする文彩であるメトニミーにおいて、「全体－部分」の関係は「異質なものの同志の有機的結合性」⁽¹⁰⁾であるが、このことは、具体的な〈木〉の例によって「全体－部分」の関係を捉えてみるとよくわかる。すなわち、現実的構成要素という観点から〈木〉を見ると、それは枝と葉と幹と根等々から構成されており、各々の部分は不均等（大きさもその働きも違う）だが、相互に深く関連し合って一つの有機的な全体を形作っている。部分は互いに「論理的積」（接統詞「と」）の関係にあり、全体と部分の関係は、いわば《積・集合》とでも呼べるものである。ここに働いている「結合」の原理⁽¹¹⁾は、〈身体〉と〈肢体〉の関係にも当て嵌る。

瀬戸もほぼ同じように、メトニミーを「(現実)世界のなかで隣接関係にあるモノとモノとの間で、一方から他方に指示がずれる現象」と定義した上で、とりわけ「モノ」(entity)と「全体と部分」という概念の重要性を指摘している。「全体」と「部分」の関係は、世界のなかでの隣接関係の一つであり、世界のなかでモノとモノを結び、いわば、世界を地続きに理解しようとする思考法と関係している。しかし「モノ」は、典型的には、明確な輪郭によって一を他と区別する自立的な存在物であり、したがって、境界としての輪郭を定めることによってその資格を得るものである⁽¹²⁾。そこでメトニミーの思考法は、「モノ」に表現される個物として実在するものを、それ単独として自立させず、つながりの中で部分としての「モノ」を捉え、それを部分が属する全体へと転移させていく、というプロセスをたどる。われわれは日常、身体的な自分の存在を視覚的に無条件に他から独立した自立的な個物だと信じているが、この人間観及びそれを取り巻く世界観を問い直させるものが「肢体」という

メトニミーの働きであると言えるだろう。

メトニミーでさらに大切なのは、(メタファーと同じく) これが単なる言い換えではないという点である。モノ A (肢体) でモノ B (身体) を指示する時、これが単純に指示の転移だけの問題であれば、初めから「身体」と言えばよいはずだが、「肢体」というには理由があり、それは「肢体→身体」と単独の「身体」を比べれば、ともに「身体」を指示しながらも、前者には「肢体」を経由した「身体」という違いがある⁽¹³⁾。それは、表現に現れた「肢体」に私たちの意識を向かせるという強い意図が働いている証明である。

以上のように「肢体」をメトニミーとして解釈する理由は、事実上においても思想上においても「肢体」と「身体」は現実的にかかわり合いまさに接触し合っているもの同志であり、その状況を喩えるもの⁽¹⁴⁾として「肢体」が使われているからである。

「考える葦」と「考える肢体」の特徴を個々に見ると以上のように考察できるが、今度は両者を同一の観点から比較すると次の二点において異同が現れる。第一の点はコンテキストからの影響の有無である。メタファーにおける意味の移行は、コンテキストの助けを借りてお互いの間に設定される類似関係に基づいて行われ、メトニミーにおける意味の滑走は、コンテキストとは独立して存在する隣接関係に基づいて行われる⁽¹⁵⁾。したがって、「考える葦」というメタファーは、聖書世界の物語記述というコンテキストの助けを借りて「人間」と「葦」との間に設定される類似関係に基づいており、片や「考える肢体」というメトニミーにおいて「肢体」によって「身体」の存在と両者の関係性を指示させるものは、コンテキストに関係なく独立して存在する、「身体」と「肢体」(全体と部分)という存在論的な隣接関係に基づいているということである。

第二の点は、「生きた隠喩」及び「生きた象徴」としての共通性である。人間を「葦」と喩えることも、「肢」もしくは「肢体」と喩えることも、ともに聖書世界の意味を基底とした「隠喩」であり「象徴」である。パスカルはこれらの伝統的な比喩に「考える」という形容詞を冠して、二種類の存在性を暗示する新しい比喩表現を作った。つまり、「死んだ」隠喩や象徴によっては表しきれないものを、「生きた」比喩によって言い表そうとしたパスカルの意図をそこに観ることができる。中世的価値観へ還ることでも、近代的価値観を承認することでもなく、相反する二つの価値のぶつかり合うところに、より真実に近いものが生み出される可能性を「生きた比喩」に求め、それによって人間の問い直しと人間と世界の関係の裁ち直しを試みたものが、「考える葦」であり「考える肢体」であったのだと考えられる。

(3) 「考える葦」再解釈のための「考える」こと

常識の体制の側は、革新的な比喩－「生きた比喩」を徐々に体制の中に取り込み、編入していくことが使命である。よって、成功した隠喩は次々とステレオタイプ化されて辞書に登録されると、もはや対象を異化する力は極端に薄められている。同様の宿命をたどってきたと推測される「考える葦」は、今や人間理性の優越を唱える代名詞として慣用化され、人間中心主義が増幅される近代・現代社会の空気に承認を与え、また逆にそのような社会によって承認されたメタファーとなっている。本稿の目的は、「考える葦」を「死んだ隠喩」として片づけることではなく、また「考える葦」が人間理性の絶対優位を象徴するメタファーであることを否定することでもない。そうではなくて、「考える葦」によって、パスカルが世に問うたものは何であったかを考察することである。

「人類の歴史上、すべての画期的な思想家たちは、新しい局面を初めて見出したとき、その新しい風景を言い表すのに古い言葉に新しい視点を加え、古い意味を何十度か回転させ、修正することによってそれに対処した。古い言葉を隠喩的に用いて、……言葉の意味をずらすことは、常識的な体制への反抗であり、その不十分さへの対抗策であった。」⁽¹⁶⁾

既存の体制へ揺さぶりをかけるために、名立たる思想家が用いた隠喩の効力を佐藤信夫はこのような指摘しているが、パスカルもまた、このような隠喩の力に動かされた思想家の一人であったと言えるだろう。その意味においても、「考える葦」は近代の代名詞として単なる批判の対象となるべきものでもなければ、近代を正当化する万能薬でもない。彼は、「考える肢体」であるための或る種の必然を「考える葦」に見出していたのであり、それを経なくては「考える肢体」の存在意義は見出せず、それへのプロセスも完成されないという主張をこの比喩に込めたのであろう。

前節で明らかになったように、「葦」は取るに足りない、当てにならない存在である。ところが他方、用いられ様によっては究極の侮蔑行為の象徴的な道具となるのも、この「葦」である。このような「葦」に「考える」が冠せられると、当初の「葦」とは対照的な意味が発現する。物質としてこの上もなく無きに等しい人間を、精神においてこの上もなく尊い者へと押し上げるのは、この「考える」という概念においてであり、それを端的に表すのが「考える葦」のメタファーである。「考える」とは、なぜそれほどまでに尊いものなのか。

「考える葦」を再解釈するには、何より「考える」という概念への捉え直しが求められる。

確かにパスカルは、「人間の尊厳のすべては考えのなかにある」と言明している。しかし、すぐさまこう続ける。「だが、この考えとはいったい何だろう。それは何と愚かなものだろう」(365)。「考え」とは、本性的には極めて偉大であるが、異常な欠点においては極めて卑しいものである、と彼は言う。「考える」人間の最大の偉大さは自分の存在の悲慘を知っていること(397)であり、「考える」人間の最大の卑しさは名誉の追求にある(404)、と「考える」ことの両義性は指摘される。つまり、「考える」人間の卑しさによって世界へ墮落せんとする自己を回復するのは、同じく「考える」人間の偉大さ、つまり自覚的な意識もしくは思惟であり、その始まりは、他者としての自然の中に置かれている卑小な自然的存在としての自己を自覚する態度に見出されるのである。すなわち、次のような中間者としての自覚において。

「自然のなかにおける人間というものは、……無限に対しては虚無であり、虚無に対してはすべてであり、無とすべてとの中間である。両極を理解することから無限に遠く離れており、……彼は自分がそこから引き出されてきた虚無をも、彼がそのなかへ呑み込まれている無限をも等しく見るができない。」(72)

自然における人間の自覚は、真実の自己をその前に検証しようとする主体的努力と解されるべきであり、それによって、無限なる自然の前に自己の卑小を自覚することは、逆に自己の主体性を確立することを意味する⁽¹⁷⁾。パスカルはそれを「拡がりによって、宇宙は私を一つの点のように包み、呑み込む。思考によって私は宇宙を包む(理解する)」(348)といい、また「人間は、自然の最も弱いもの、一本の葦に過ぎない。しかしそれは考える葦である。我々の品位の全体は思考において成立する」(347)と語る。

自覚的に思惟することは、精神的なる生における存在の仕方であり、「考える葦」はこのような哲学的な生に与えられたメタファーである。それは、決して単純な理性の優位を暗示するものではない。よってキーワード「考える」は、「自覚的意識」によって成立する「思考」であると言い換えることができるが、さらにパスカルは「想像」(imagination)との区別において「考える=思考」(pensée)の本質を際立たせようとする。以下に、三木清と森有正の見解を参照比較しながらパスカルの意図する「考える」が真にどのようなものであるかに迫りたい。

まず、三木の見解⁽¹⁸⁾については次のようにまとめることができる。すなわち、「想像」とは物をその在るがままの状態において見ることを妨げる能力、つまり事物を人間の理性に適するように拡大もしくは縮小する能力であるため、在るべき存在性を問うことを欠き「虚偽」（存在が「蔽われてある」こと）を生むことになる。それとは反対に、存在の「蔽われずにある」ことが「真理」であり、その意味において人間存在の欠陥と悲惨は真理である。この「真理」を見出すのは「自覚的意識」（自己が自己を意識すること）であり、これによって中間者にすぎない人間があらゆる被造物のうちに最上位を占めることができる。端的には「自覚的意識及び思惟」をもって「考える」ことを説明することができるが、さらに言えば存在論的に「問わるべき」構造を持つ人間存在を「問う」こと、それこそが三木の解するバスカルの「考える」ことである。

他方、森の見解はこうである⁽¹⁹⁾。すなわち、「思考」とは真実なる自覚を生み出す働きであって現実の事態に対応するものであり、「想像」とは自己を中心とする傲慢を生み出す働きであって観念の世界に対応するものである。森は、人間と自然の関係のなかに人間存在の構造が実存的に反映されている断章（72）の言説に注目し、自然との主体的な交渉のあり方を「視力」・「想像力」・「思考」の三つの段階から成るものとして捉え、他の二者との段階的な差異を示すことによって「思考」段階の特性を明らかにしている。すなわち、「視力」が有限なる人間存在の条件を意味するのに比べ、「想像力」の働きは自己の有限性を破って無限に進出し、運命を開拓しようと意欲する人間精神の秩序を意味するものであり、すべてを合理化しようとする理性的な意味まで含まれている。これに対して「思考」は、このような人間の無際限の努力を否定し、人間を超越する実在的な自然に包まれていることの積極的自覚を意味する。つまり、森の解するバスカルの「思考」は、人間存在の有限性、それを突破しようとする精神的努力の無際限性、さらにそれを超越することにより実在において自己を積極的に規律する自然の無限性を自覚することの謂である。このように人間は、自然に対して、視力－想像－思考という三重の構造をもって自己否定的に実存的に内面的に進化する交渉を持つのだが、言うまでもなくこの主体的交渉の構造こそが、自己否定を媒介として内的に転換する人間存在の動的構造－「生の三つの秩序」－を反映していると森は指摘する。

いずれの見解によっても「考える-思考」は、自己の情念性と想像を超えて真に孤独にして内面的となった人間においてのみ可能となるものだが、そこには必然的に自己の存在の悲惨を自覚することの苦悩が逃れ難く伴っている。以下に引用する断章（205）に表れている畏れや驚きは、自己をこの大自然の中に位置せしめた者に対する自己の立脚地の崩壊を意味

するものであり、この震盪こそがわれわれをして自己探究を離れさせ、人間存在の真実の位相を直視しようとする直観に通わせるものである。

「私の一生の短い期間が、その前と後との永遠の中に〈一日で過ぎて行く客の思い出〉のように呑み込まれ、私の占めているところばかりか、私の見るかぎりのところでも小さなこの空間が、私の知らない、そして私を知らない無限に広い空間の中に沈められているのを考えめぐらすと、私があそこではなくてここにいることに恐れと驚きを感じる。なぜなら、あそこではなくてここ、あの時ではなくて現在の時に、なぜいなくてはならないのかという理由は全くないからである。だれが私をこの点に置いたのだろう。だれの命令とだれの処置とによって、この所とこの時とが私にあてがわれたのだろう。」(205)

自分自身のなかに何らの必然性を持たない偶然的存在として自己を自覚することの恐れと驚きが、自己の存在の根拠を他者に求めざるを得ないことの自覚へと道を開いていく。そして、この後に続く「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」(206)という短い断章によって、この恐怖・驚愕が何に由来するのかが明らかにされる。果てしない巨大な宇宙の圧倒的実在の内に置かれた自己への認識が開かれるということは、同時に現在という一瞬にしか実在し得ない卑小な自己の存在への認識に襲われることであり、唯々圧倒されその不安に恐れ（とともに畏れ）おののくのである。自覚的意識において現れる人間存在への「問い」は絶えず自己を崩壊してゆくが如きものであり、どこまでも問いに満ちている。終局にも究極にも至らない問いによって引き起こされる不安は、単なる不安定ではなく本来の「不安」である。三木はこれを「宗教的不安」と呼び、これに基づいて「求める」ことが自然的次元において最も高次の「考える＝思考」であると解釈している⁽²⁰⁾。このことは、森によって「合理的主体的努力そのものの破れの自覚において、姿なき、声なき永遠の実在の象徴、その言葉を動的に感得する実存的主体的体験」⁽²¹⁾が、最も充実した意味における「思考」であると解釈されていることに重なる。こうした「不安」や「破れ」の自覚によって、存在の意味の探究に向かう心性、またあらゆる精神活動を生み出す原動力となる根源的実存感情、換言すれば、情念や理性や意志を方向づけ意味づける「心情」が生じるのである。「心情」とは、情念（人間存在の全体的な現実態）の本質である共同的在り方が、その本来の意味にしたがって究極的に自覚されるものであり、具体的には心を他者（神と人）に向かって自覚的に開くものである⁽²²⁾。自己否定から出発した主体性の確立は、やがてこのよ

うに他者性への認識に開かれていく。こうして、一見相反するもののようでありながら、実は相互的な関係にある主体性と他者性は、ともに真の「思考」によって生み出され確立されていくものである。

敢えて定義すれば、「思考」とは客観的な思惟活動ではなく、人間を自覚的な存在として、いる思惟の創造的主体的な活動性のことである。こうした動的構造をもつ「思考」が發展するプロセスにおいて、人間存在の自覚そのものもまた發展する。したがって、「現実の感触—内的直覚—他者の承認」へと転換的に發展する自覚の三重構造は、「身体—精神—愛」へと發展する生の「三つの秩序」というもう一つの動的三重構造を内包的に含んでいると言えるのである⁽²³⁾。「思考」という概念を考察するうちに、生の存在構造にかかわりをもつ三重構造の存在が複数認められてきたが、それら相互の対応関係を中心にして人間の生を捉えたと下表のように構造化することができる。

〈人間の生の全体構造にかかわる「考える」〉

生の秩序	存在性	人間存在の自覚	自然との交渉	「考える」の段階	身心的な生の段階
第三の秩序	愛・心情	他者の承認	思考	「考えるⅡ」	「考える肢体」
第二の秩序	精神・理性	内的な直覚	想像	「考えるⅠ」	「考える葦」
第一の秩序	身体・情念	現実の感触	視力	「考えるⅠ」	「肉体／肢体」

「葦」であるという自己の悲惨な現実への直感は、悲惨なる真理を避けて慰戯へと向わせるものであると同時に、どこから堕ちたかという真理との接触面を示すものである。「思考」とは、この悲惨を悲惨として認識させる偉大を予覚する直感に基づいて、それが正しく取り上げられたもののことである。真の「思考」は、生の秩序にしたがって自覚的・自己否定的に發展する主体の自己超越の働きそのものを意味しており、それはとりもなおさず、生の存在性が「身体—精神—愛」へと秩序的發展を遂げることにしかかわる内在的な力である。この意味において、情念から精神への飛躍の段階にも、その段階に固有の思考—「考えるⅠ」—は働いているが、それを真の「思考」とは呼べない。また、「考えるⅠ」の段階は、理性的論理的であることにおいて通常の思考に匹敵するが、これはあくまで自然（他者）によって自己に反映された思考、すなわち自己に還る思考であるために「想像」として捉えられ、本稿にいう本来の「思考」とは区別される。これら二つの「考える」段階とは異なり、他者に開かれ他者につながっていく真の「思考」—「考えるⅡ」は、「考える肢体」に求められるべきものであり、この段階にあってはじめて実現され得るものである。

4 可能的身体としての「考える肢体」

「考える」ことは、段階的に内的発展を遂げるものであることはすでに述べたが、「葦」を修飾する「考える」と「肢体」を修飾する「考える」は、その段階を異にしながらも、相互的な緊張関係のなかで上位の「考える」によって包摂されて共存している。生の秩序の構造に対応する「考える」の段階的な発展の様子を、パスカルの言説を通して確かめておきたい。

「人間は明らかに考えるためにつくられている」(146) という、パスカルの言明がある。彼によれば、正しく考えることは、人間のすべての尊厳であり、価値であり、義務である。「考えるためにつくられている人間」が考えるべきこととその順序は、第一に自分自身、つまり人間とは何であるかということ、第二に創造主とは如何なるものであり、人間存在の(究極の)目的とは何であるかということである。これまでの考察に基づけば、第一の「考える」べきことは「考える葦」が自覚的意識に基づいて為すところの「思考」－「考えるI」によって開始されるけれども、自然的次元の生が見出す答は人間存在の悲慘のみである。悲慘は偉大とともに同時に知られなくてはならないが、悲慘と偉大という矛盾を総合する原理は自然的・精神的な生の範囲内にはない。ただし、「考える葦」は神を見出してはいないが、それを求め続ける存在であるが故に、主体自らの自己否定と自己超越によって、より高次の存在性－超越の次元－に触れられる可能性に開かれているとは言えるだろう。しかし、精神の偉大な努力によって垣間見られる超越の次元は、「考える葦」には留まることの叶わない瞬間的な世界である。他方、第二の「考える」べきことは、「考える葦」に問われるべきことでありながら、「考える肢体」によらなければ応えることのできない次元の問いである。この根源的かつ超越的な問いに対する答の所在は、次の断章のなかに明瞭に示されている。

「われわれはイエス・キリストによってのほかわれわれ自身を自ら知らない (548)。だが神と自分の惨めさを知ることなしにイエス・キリストを知ることにはできない。イエス・キリストはすべての目的であり、そこにすべてが向かう中心である。彼を知る者は、あらゆる事物の理由を知るのである (556)。」

逆説的悲劇的存在である人間において、その本性である悲慘と偉大は相互に互いを帰結し合い限りなき循環によって一方は常に他方に導かれている (416)。この限りなき循環に終始する矛盾を総合できるのは、唯一なる人格において神的と人間的との二つの性質を結合するキリストである。彼こそ最も具体的なる逆説的結合の真理である。自分自身を問うことと、

創造主を求め自己の存在の（究極の）目的を問うこと。考えるために作られている人間が、そこから考え始めなければならないすべての起点であり中心であるこれらの問いは、悉くキリストに収斂する。しかし、「肉となった真理」の注目すべき総合の原理は単なる精神の秩序の生には見えない。それを説明するのは、「現実の理由」の概念である。

第一の秩序にある身体的な生は、常に自分の外部にある対象化できる事がらを考えることによって、自分自身の存在を直接に問うことを回避する。それに比して、「考える章」に喩えられる第二の秩序にある精神的な生は、宇宙や自然空間の中に一人置き去られ何の応答も得られないことの不安と恐怖に震盪させられて、人間とは何であるかを問い、自分自身の悲慘を認識する。悲慘という現実を自覚する者は、その悲慘の理由を問うという欲求に導かれるが、人間存在のなかに理性によってその理由を見いだすことはできない。人間が最も尊重する理性が突き当たるこの限界こそが、他の秩序の存在を予感させ、それを求めて問い続けるとき、第三の秩序である「愛・心情」の次元の生によって触れられる。この瞬間に捕えられてはじめて、自己に、すなわち自然的次元の生に完結し得ない人間存在は、自らの創造主と究極の目的について「考える」ことに開かれていく。そこに「考える肢体」としての生の在り方が現れると言えるだろう。

ところで、人間の目的は例外なく「幸福」の追求であり、この目的こそがすべての人間のすべての行動の動機である（425）が、異なる秩序の生は異なる「幸福」をその目的とする。第一の秩序が目的とする幸福は物質的な快楽の追求であり、第二の秩序の目的は理性的な尊敬の獲得である。それらとは対照的に、第三の秩序の生は自らの「存在の幸福」を認識している。つまり「考える肢体」が目的とする幸福は、自らの「存在」そのものに見出されている。「考える肢体に満ちた一つの体」（473）という言説が示すように、「考える肢体（thinking members）」は、「一つの全体」を構成する部分であることに、自分の「存在の幸福」を感知する生の在り方である。「存在の幸福（their happiness of beings）」と表現される場合の「存在（beings）」とは、‘the Being’ につながる関係性を前提とした ‘beings’ であり、また単なる ‘a being’ ではなく ‘one of beings’ である在り方をも暗示している。第三の秩序の生にとって、幸福は「beings＝人間存在」であること自体にある。

「全体」を構成する「肢体」であるためには、自己の内なる自然と外なる自然を認識する理解力と、普遍的な魂の意志に同意するよい意志とが必要とされる（482）。よい意志とは、幸福であり真理である「本来の場所」を見出しそこに向かうために必要な意志である。こうした理解力と意志は、一つの肢体の範囲にとどまらず他の肢体と相互的に共有されるもので

なくてはならない。なぜなら、一つの「肢体 (a member)」は、「全体」という「身体 (a body)」につながらなければ単なる「部分 (肉塊)」に過ぎず何の用もなさないからである。このことは逆に、肢体が本質的に肉以外の何物でもないことを裏づけている。肢体は、部分であるが故に、'members' であることに本来の存在性の原理を有し、'thinking members' であることによって「一つの全体 (a body)」に属し、それ自体を構成する。「考える肢体」は、肢体が存在する唯一の目的である「全体」(476) につながる道を知っており、これを受用することを通してその部分である自分自身を、さらには共に肢体同士である他の肢体をも愛することが可能になる。

「考える肢体」は、ただ単に「考える葦」を否定しそれに替わる存在性なのではなく、自然的次元における身体と精神の不十分な結合の状態にある「考える葦」が、一層高い秩序—超自然的秩序によって総合された超越的にして実体的な人間の存在性を示すものであり、また 'members' という名称の形態からして、共同体的実存であるとも考えられる。人間の生の秩序的関係は、共同体的であるとともに自覚的方法的であり、人間は常に自己でありつつ同時に他者に関係していることを示している。つまり人間存在は、自然的存在として固定して与えられたものではなく、他者との交わりの中にその存在の本質的な姿を有するものであり、しかもこの交わり自体がその内面的要求にしたがって追求するところを徹底させることによって、その根底から破れ、さらに高次の存在性を指向することになるというものである⁽²⁴⁾。パスカルの人間観は「考える葦」に完結しないことを特性とするが、真に「考える葦」であることの意味は、一つの秩序を徹底的に理解すること、すなわち自己の存在を自己否定的に徹底的に問うことによって、自己の存在の制限と深い要求への自覚を生じさせ、自ら高次の秩序の構造とそれへの実践的な関連を明らかにすることにある。

われわれ人間存在が会合する現実の矛盾を総合し統一するものは、理性ではなく事実であり、さらに高次の矛盾に対しては何よりも超自然的な事実でなくてはならない。しかもこの超自然的な事実は、これに依らなければ自然的な生そのものへの理解までもが妨げられるようなものである。再度繰り返せば、生は純粹に内在的な分析によっては理解し尽くされない性質をそれ自らに担っており、したがって生の理解は、それが超越なるものに関係させられて解釈されるときはじめて完全なものとなる可能性をもつのである⁽²⁵⁾。キリストからのアナロジーによって人間を類推する意義はここに求められる。「考える葦」である限り、われわれは超自然的事実との接点をもたないが、「考える肢体」であることにおいてはじめて、超自然的次元に開かれその事実と交差する可能的・身体的な存在となる。「考える肢体」とは、

どこまでも肉体であることに自らの存在の根源を見出していると同時に、超越的次元において他者とのつながりに開かれた可能的身体のことである。

以上のような存在性を有する「考える肢体」は、「肉となった真理」のアナロジーである人間において唯一その可能性が導出される逆説的結合の状態である。人間においては、存在の悲惨性の自覚、すなわち思考を進める自己否定的な理性の媒介によって意志と情念—精神と身体—とが逆説的結合をなし得ると考えられるが、ここで注目すべきは、この場合の自己否定がさらに他者的なるものの媒介による自己否定である⁽²⁶⁾と、森によって指摘される「他者」の存在についてである。絶対的他者なるものは、自己否定によって相手を内側から否定させ、真に和解した、砕かれた生命を与える。つまり、このような他者は、自らの存在性が究極の自己否定（肉となり死を経験する）であることを示すことによって、われわれに自己否定の可能性を示し、われわれをそこに導いていくのである。

終わりに再び『パンセ』の言説に「考える肢体」の存在性を求めると、それは「一つの全体を構成するような存在」(482)と語られている。単に「肉体」でなく「肢体」であることの意味は、それが全体（身体）を構成する部分であることにあり、そのことの更なる意味は、神につながると同時に肢体同士のつながりの内に在る肢体の存在性にある。肢体が肢体（部分）であるということは、単一では存在し得ないということであり、存在論的必然性に基づいて他者を求めるという存在の事実を示している。他者との結合の幸福、他者の意志を理解する幸福、他者の配慮を受ける幸福。これらの幸福を認識する肢体は、他者との関係において自己の必然的存在性を認識するという幸福に至る。肢体にこのような幸福への方向を指し示すのは、同様に肢体である「他者」、さらには各々の肢体が連なる身体（全体）であるところの「他者」の存在であり、そうした「他者」との関係性なのである。

おわりに

本稿で試みたアナロジー思考は、人間が神に類似した存在であることにある種の証明を与えたと言えるかもしれない。キリストと人間とをアナロジー関係において眺めるときに、初めて類似性は作り出され、その関係に基づいて両者の各要素を対応づけていくことによって、さらに新たな類似点が構築される。類似性は、初めから存在するものでも、固定されて変化しないものでもなく⁽²⁷⁾、アナロジーという思考の方法が、存在の理解の仕方に新たな視点を提供するのである。しかもそれが、単なる概念的なものに終わらず構造的に把握されるものであることは、身体をめぐるアナロジーによって証明されたと言えるだろう。

アナロジーが成立する決め手は直接的類似性の発見にあるのだが、神を人間とのアナロジーのベースとして選択することの妥当性は、神が観念的・思弁的な存在でなく、肉をもった現存在であることによって、肉をもつ人間との間に究極の構造的類似性を見ることができるからである。人間が有する神との類似性は、それが人間の尊厳のすべてであると考えられている「精神」においてではなく、悲惨を体現している「肉体」において出現する。つまり、人間の存在性を語るキーワードは「精神」ではなく「考える肢体」となる可能性に開かれた「肉体」である、ということを際立たせるのがアナロジー思考がもたらす効果の一つである。

そして、アナロジーの類似性とは対照的に、もう一つの留意すべき点は差異性にある。アナロジーは、もともと異なる領域に属する事象間の対比であることから、差異性にこそ本来の性格があることを忘れてはならない。人間の存在構造を探究するために「肉となった真理」との間に構造的類似性を求めた結果、本論に先述したように類似性に基づく新しい発見に出会うことができたのだが、アナロジー関係において神と人を見るということの意義は、両者間の類似性の発見にのみとどまらず、あくまで両者間にある差異性を確認することでもある。そこで、キリストと人間との差異は、人間のみ在る「精神」とであると仮説を立ててみよう。自然的次元において人間の「肉体」はキリストの「肉」に対応し、超越の次元に開かれた存在性においては、「考える肢体」に見出される逆説的結合の状態が、「肉となった真理」に具現される逆説的結合の状態に対応するとみなすことができる。逆説的結合を構造上の類似性として捉えることは可能であるが、そこに含まれる要素間の対応関係を見るに及んで決定的な差異が発見される。すなわち、一方は「肉」と「真理」の結合であり、他方は「肉体」と「精神」の結合だという点である。それぞれの「肉」と「肉体」は対応するものの、「真理」と「精神」とは対応関係にないどころか、むしろこの二者こそが、キリストと人間の間にある絶対的な差異を示すものと言えるからである。「精神」ほど人間的であることの徴は他になく、「精神」ほど神を隠し神から遠く離れることを助長するものはない。まさしく人間は、精神的な存在、すなわち「考える葦」である。このことへの深く徹底的な認識をもたずして、「考える肢体」への可能化を見出すことはできない。つまり、他者を見出し他者に関かれ、他者につながり他者とともに生きることの可能性は、自らの存在性が「精神」であることを自覚すると同時に、「精神」による自己否定的な思考によって自ら自己超越を図ることのほかには見出されない。人間の存在それ自体に置き換えられるほどに偉大な「精神」であるが、それは、われわれを「本来の位置」から引き降ろすとてつもない重り

であると同時に、「本来の位置」への飛躍を可能にする唯一つの強力なばねでもある。

「人間とことばづかいとの隣接関係を、所有者対被所有者と名づけるとしたら、いったい、人間とことばとは、どちらが所有者でどちらが被所有者であろうか」⁽²⁸⁾ と、危うい問いかけが投げられるとき、人間がことばに所有されている、と言い切る勇気はないが、ことばのレトリックが開示する世界や人間の構造には、しばしば既存の認識にずれを生じさせ、既存の体制や価値観への問い直しを迫るほどの震盪をもたらすものが少なくない。「考える葦」や「考える肢体」というレトリックも、誕生の当初には通念を異化する力をもった革新的な「生きた比喩」としてはたらき、今に到っても「詩的比喩」としてその力を保持していると言えるであろう。

※註

(1) K. ホリオーク / P. サガード著・鈴木宏昭 / 河原哲雄監訳『アナロジーの力』新曜社、1999年、294 - 295頁。

(Keith J. Holyoak & Paul Thagard, *Mental Leaps: Analogy in Creative Thought*, 1995)

(2) B. パスカル著・前田陽一他訳『パンセ』中公文庫、1999年。

Blaise Pascal, translated by A. J. Krailsheimer, *Pensées*, London: Penguin, 1995.

本論稿中の『パンセ』（プランシュヴィック版）からの引用はすべて同上訳書によるため、これ以後の本文中への引用は断章の数字のみを括弧に入れて付記している。

(3) 三木清『パスカルにおける人間の研究』岩波文庫、1999年。

三木は、「第一の秩序」の生の存在性を一貫して「身体」という言葉で表現するが、『パンセ』自体の記述には、'body' (793) と 'flesh' (460) の両方が使われている。それらを単純に日本語に直せば「身体」と「肉体」に区別されるが、本稿では、「第二の秩序」の生を表す「精神 (mind)」との違いをより明瞭にするために、近代的な抽象化された意味合いを帯びる「身体」より、むしろ「肉体 (flesh)」であることの意味合いを強調したい。

(4) 同上書、184頁。

(5) 同上書、217頁。

(6) K. ホリオーク / P. サガード、前掲訳書、10 - 11頁。

(7) 野内良三『レトリック辞典』国書刊行会、2000年、28頁。

(8) K. ホリオーク / P. サガード、前掲訳書、368頁。

(9) 「生きた隠喩」と「死んだ隠喩」についての基本的な理解は、以下の解釈に基づいている。まず、P. リクールによれば、「死んだ隠喩」は、慣用化され、濫用されて、語彙化し、多義性の一つとして辞

書に登録されるようになったものであり、それに対して「生きた隠喩」とは、まだ語彙化されず、あるいは脱語彙化して、異例の属性賦与によって意味を創造する、述語作用の所産である、と定義されている。(P. リクール著・久米博訳『生きた隠喩』岩波書店、1998年、430頁。) また、野内によってはこう解釈されている：「死んだ隠喩」は、私たちの思考＝語彙の一部に成りきっていて、もはや隠喩として意識されていない。「死んだ隠喩」はいわば民衆の想像力＝創造力の集大成とも言えるだろう。「生きた隠喩」のなかで多くの人々の共感を集めたものが、繰り返し使われていくうちにステレオタイプ化して辞書に登録されてゆく。隠喩は転義法のなかでも特に「意味」の変容に深くかかわっていて、「新しい」意味を国語にもたらす。「死んだ隠喩」はその証人たちである。(野内良三、前掲書、19頁。)

「死んだ隠喩」となった「考える葦」には、「考える」と「葦」の間に仕掛けられた葛藤を止揚して、あるいは骨抜きにして自分の中に取り込んだ民衆の生きる知恵が感じられる。野内に倣えば、これは一種の民衆の想像力＝創造力の集大成と言えるものだろうが、むしろここでは民衆の適応力の集大成と言ったほうがよいだろう。

- (10) 野内良三、前掲書、84頁。
- (11) 同上書、78－79頁。
- (12) 瀬戸賢一『認識のレトリック』海鳴社、1997年、43－44頁。
- (13) 同上書、48頁。瀬戸が提示する「モノA」と「モノB」の関係図式の中に「肢体」と「身体」をあてはめると、このように言えるのである。
- (14) 佐藤信夫『レトリック感覚』講談社、1983年、114頁。
- (15) 野内良三、前掲書、92頁。
- (16) 佐藤信夫、前掲書、103頁。
- (17) 森有正「パスカルにおける人間存在の問題」『森有正全集11』、312頁。
- (18) 三木清、前掲書、32－42頁。
- (19) 森有正、前掲論文、308－314頁。
- (20) 三木清、前掲書、80－81頁。
- (21) 森有正、前掲論文、313頁。
- (22) 同上論文、292頁。
- (23) 森有正「パスカルにおける『心情』の問題」『森有正全集11』182－190頁。
- (24) 森有正「パスカルにおける人間存在の問題」287－288頁。
- (25) 三木清、前掲書、216－217頁。
- (26) 森有正「パスカルにおける『心情』の問題」167－168頁。
- (27) K. ホリオーク / P. サガード、前掲訳書、206頁。
- (28) 佐藤信夫、前掲書、137頁。