

宗教的真理を語る比喩言説

－「考える葦」と「考える肢体」の比較考察－

河 野 洋 子

Metaphorical Statements Which Indicate Religious Truth
A Comparative Examination of “a thinking reed” & “thinking members”

KAWANO Yoko

I 考察の方法論的立場

パスカル(Blaise Pascal 1623-1662)の「考える葦」はわが国において、特に三木清のパスカル研究⁽¹⁾以降、学校の教科書にも登場するおおいに陳腐化した比喩である。その意味理解の仕方の正否はともかくとして、これほどまで一般化したキリスト教的人間観に源泉する比喩は稀ではないかと思う。それはひとえに分かりやすく、イメージしやすい言説であるという語りの仕掛けに原因があると思われる。

われわれの多くが共有する比喩「考える葦」を生み出した『パンセ』⁽²⁾は、1662年に39歳で他界したパスカルが、キリスト教弁証論として死の直前まで執筆に心血を注いだ未完の遺稿である。1670年に出版された初版の書名は『死後遺稿のうちから見出された、宗教その他若干の問題についてのパスカル氏の思想(パンセ)』と名付けられた。その後200年近くを経た1844年に、はじめてパスカルの原稿に忠実な版が公刊され、その後さまざまな版によって刊行され続け今日も依然として多くの読者を得ている⁽³⁾。

執筆から300年以上を経てなお読む者をして斬新さを感じさせるのは、なぜであろうか。その大部分はそれぞれ独立している短い断章であるため、読者は自らの好みにしたがって自由に選択して読むことができる上、その解釈も読者にゆだねられている、という『パンセ』の形式や文体のゆえであろうか。キリスト教護教論とも呼ばれる『パンセ』であるが、それはある意味で宗教言説を世俗的文脈と深く交差させ、しかもなお宗教的真理を開示する働きを失うことのない見事な語りの装置で書かれていると言えるだろう。

神学的言説の形而上学的理解や宗派的閉鎖性を超えて、宗教的真理をいかに語るか。これは宗教「教育学」の根本テーマだと言えると思うが、神学的あるいは宗教的な言説体系の“応用”として宗教教育を語るだけでなく、宗教的真理を表現／伝達する語りの仕組みがどのような構造を備えており、それが作動する仕掛けがどのように作られているか、実はこの点にこそ宗教「教育」の研究主題があると考えられるのであり、その意味で『パンセ』は格好のテキストである。

「われわれが真理(truth)を知るのは、理性(reason)によるだけでなく、心情(heart)によってである。」(281) こう語るパスカルは、理性のはたらきを主に「幾何学的精神」と名付け、他方心情に触れる理性のはたらきを「繊細の精神(心)」と名付けて区別している。「パスカルが放置したままにした心の領域への開口部」⁽⁴⁾と、比喩をもって佐藤が指摘していることは、理性の領域と心情の領域を隔てる非連続を超える可能的連続性がパスカルによって提示されているということであるだろう。操作の対象として言葉を利用するのではなく、パスカルは「言葉に身を委ねようとしていた」⁽⁵⁾と佐藤は言うが、彼の視点にならって、『パンセ』の語りを紡ぎ出している言葉、ここでは特に比喩の言葉にしたがうことによって導かれ開かれてくる世界を見てみたいと切に思う。それを可能にするのは、数においても質においても豊かなパスカル固有の比喩言説が有する認識の仕組みを手がかりとしたアプローチの手法であると思われる。

筆者はこれまで二編の論稿において、『パンセ』の比喩言説をテキストとしてレトリック認識の仕組みについて考察を試みてきた。パスカル特有の比喩言説は、彼の観る人間が、無限空間に一人立つ「考える葦(a thinking reed)」とし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)」であることをよく語っている。「考える肢体」とは、身体的な生として他者との関係性に関わっている存在である。あくまでも「肉体」を離れてはあり得ない人間存在の在り方を捉えるために、一つめの拙論では⁽⁶⁾アナロジー思考を考察の方法として用いた。アナロジーのベースとして、『パンセ』中の比喩「肉となった真理(incarnate truth)」を設定し、そのターゲットとして「人間」を類推するという手法である。パスカルは、生の存在構造—「身体(body)」、「精神(mind)」、「慈悲(charity)」—を「三つの秩序」という概念装置に託して、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指摘している。この根源的矛盾のゆえに、超越の次元に深くかかわる「肉となった真理」(＝キリスト)とのアナロジー関係に基づいて人間存在を解釈することの妥当性ないしは必然性が主張できるのである。そうしてさらに、二種類の比喩を構成する「考える」が異なる次元の「思考」であることを明らかにすることによって、「考える葦」と「考える肢体」が人間存在の異なる秩序に属することを証明し、生の全体構造のしくみを捉えることができたと考えている。

もう一つの拙論では⁽⁷⁾、比喩言説に働いているレトリックの認識構造が、いかにして超越の位相を指し示し得るか、そこに働くある種のメカニズムを明らかにすることを試みた。人間は「自然のなかで最も驚異に値する対象」(72)であるとともに「人間は人間を超えている」(434)という『パンセ』の言説は、内在的な分析が超自然的な事実との関係のもとに解釈されてはじめて人間の生の理解が完成されることを示唆している。レトリックとは「意識の真相を忠実に表現する工夫」⁽⁸⁾である。そこで「考える葦」と「考える肢体」を取り上げて、レトリック(比喩言説)の言語認識の仕組みを明らかにすることを通して、そこに描き出される人間存在の多元性を多層的に見究めることで超越の次元に包摂される人間存在の全体構造、つまり超越次元と自然的次元の非連続にして連続する生の逆説的構造に迫ることを試みた。

以上の問題意識と方法論的な要請にしたがい、先行する拙論の考察内容を引き継いだ上で、あらためて「考える葦」と「考える肢体」のレトリック上の比較研究を通して、これらの比喩言説の言語上の仕組みとそれによって成り立つ概念構造を明らかにし、それらがわれわれの経験や思考・行為に与える影響/効果について考察をすすめたい。最終的に本稿は、メタファーとメトニ

ミーという二種類のレトリックによって組織される認識が、どのように宗教的真理を指し示した開示するのか、宗教的真理に対してどこまでどのように接近することが可能であるのか、これらの課題をレトリック認識の観点から考察を試みるものである。

II 比喩的認識の仕組み

1 メタファーという認識の仕組み

(1)「考える葦」解釈にかかわるメタファー論諸説の異同

メタファー（隠喩 metaphor）は表現上の異例な現象であると主張するプラトン以来の多数派の理論家（リテラリスト）に対し、隠喩は表現の常態に属すると異論を唱えたのは、近世ではヴィーコ（Giambattista Vico 1668-1744）、現代ではブラック（Max Black 1909- ）他少数の者であったが、近年認知意味論者（レイコフ George Lakoff, ジョンソン Mark Johnson ら）は広範な言語資料に基づいてその見解を確立しつつある⁽⁹⁾。

1930年代より蘇生しはじめ、1960年代に完全な蘇生を果たした現代レトリックは、1980年代以降は異種の学問領域を縦断して幅広く注目を集めるようになってきた。こうした現代レトリックの流れのなかで、現在メタファー認識のほぼ定説になっているのは「相互作用説」であるが、その他の諸説に対するブラックの考察には「相互作用説」に回収しきれない指摘が含まれている点に注目したい。したがって本稿では、現代レトリックの古典とも呼ばれるブラックの隠喩論⁽¹⁰⁾に基づいて隠喩の定義及び解釈の歴史的な推移を概括することを通して、本稿が拠って立つべき論拠、つまり本稿の位置を明らかにしていくことから始める。

ブラックは、歴史的な隠喩認識の流れを以下の三つの説に大別した上で、哲学的認識にかかわる視点から諸説の主張を詳察し、独自の隠喩の言語的認識の構造を明らかにしている。

第一の「隠喩代替説」(substitution view of metaphor) は、「隠喩的表現はそれに等価なある本義的表現の代わりに用いられている」という見方を示す理論である。この説にしたがえば、隠喩の理解は「謎解き」に似たものであり、隠喩が本義的言語の一時的不完全を補う濫喩である場合を除けば、隠喩の目的は装飾にすぎないことになると批判する(p.11)。

第二は「隠喩比較＝類似説」(comparison view of metaphor)である。この場合の隠喩は、「隠れた類比(analogy)または類似(similarity)を提示すること」(p.13)と定義される。従来の「比較説」は曖昧で無内容だとの批判に、ブラックはこう反論する。「我々が隠喩を必要とするのは、まさに科学的陳述がもつ厳密さが問題になりようもない場合」であり、「隠喩的陳述は形式的比較やその他何らかの本義的陳述の代替物ではなく、他と異なる自身の能力と成果を持つのである」。そして、この隠喩固有の能力及び成果とは、「予め存在する類似性を定式化するというより類似性を創り出す」隠喩の特性にほかならないと主張する(pp.14-15)。彼の類似性概念は、「類似性に基づいて創られるメタファー」という従来の概念と対立するものだが、後年レイコフとジョンソンが提起した「メタファーが創る新たな類似性」⁽¹¹⁾という隠喩観は、明らかにブラックの主張を引き継いでいる。

第三の「隠喩相互作用説(interaction view of metaphor)」は、その提起者リチャーズ(I.A. Richards)の言葉を借りてこう言える。「隠喩を用いる時われわれは、一語ないし一句を支えと

して、二つの異なるものについての思念を同時に働かせている。この語句の意味は二つの思念の相互作用の結果として生じたものである。」つまり隠喩は、二つの観念が「一つの包括的な意味の中で協力する」ことを要請するのである⁽¹²⁾。このとき焦点の語は、新しい文脈によって意味の拡張を迫られる。したがって読者が、新旧両方の意味に同時に注意を向けていなければ隠喩は作用しないことになる。ブラックは、「相互作用説」が隠喩の用法と限界について重要な知見をもたらしたと評価し、他の二説と異なる7つの特性を明示している(pp.22-23)。

「相互作用説」の認識構造の7つの特性にしたがって、「人間は考える葦である」という隠喩的陳述をみると、この短い隠喩的陳述に働いているメタファー認識の仕組みは以下のように解き明かされる。すなわち、第一主題は「人間」、副主題は「考える葦」であり、二つの主題は人間存在についての概念の構造を捉えるためのものである。「考える葦」によって「連想された含意」の体系／構造を「人間」にあてはめることによって、この隠喩は働いている。副主題によって連想される含意は「通念」からなるのがふつうだが、しかるべき場合には書き手が特にそのために設定した特異な含意によって構成することもできる、と特筆された条件によって「考える葦」に託されたパスカルの特異な含意を示す「生きた隠喩」の妙味は説明される。さらに言えることは、パスカルが「考える葦」の比喩を用いたときには、すでに「考える肢体」の比喩も彼のなかに創造されていたのだが、まず「考える葦」をもって人間の諸特徴の中からあるものを選択して強調したのであり、それは「考える肢体」登場への欠くことのできない布石として組織されたものであると考えられるということである。

最後にブラックは付言している。「しかし、これら三説の矛盾対立を誇張するのは慎重さを欠く態度であって、もしも上の七条件を全て満たすものだけが＜純粋な＞隠喩であるなど言えば、(中略)「隠喩」という語の一般的用法から離れてしまう。」「隠喩は代替の事例、比較の事例、相互作用の事例と場合を分けることによって正しく論じられるであろう。(中略)ただ最後の種類のもの(相互作用説)だけが哲学において重要なものである」(pp.23-24)。

人間学的視点に立って「考える葦」の比喩を考察する本稿にとって、相互作用説に則して隠喩認識を捉えることは基調とすべきであるが、ブラックの指摘通り、これのみに固執して言語表現としての隠喩の仕組みやその意味合いや風合いを無視する危険を避けなければならない。とりわけ、通念と切り離し難くむすびつき、通常言語と微妙な差異をもつ「宗教的言説」として比喩表現の有効性をみる場合には、「代替説」及び「比較＝類似説」の特性をも考察の観点として取り上げる意味は大きいと考えられる。この点については、第Ⅲ章で論じたい。

(2) 「考える葦」というメタファー認識

すでに前章で、ブラックの隠喩論に当てはめて「考える葦」の一応の解釈を試みたが、本節ではレイコフとジョンソン(以下レイコフに代表させる)の隠喩論に基づいて、「考える葦」という隠喩が人間存在という概念に与える認識の構造を明らかにすることに焦点を当てる。

レイコフはまず、メタファーを次のように評価する。「人間の概念体系の中にメタファーが存在しているからこそ、言語表現としてのメタファーが可能なのである」⁽¹³⁾と。したがって、メタファーの本質は、「あるものを他のものを通して把握する方法」であり、その目的はあるものを「理解し経験すること」⁽¹⁴⁾なのである。彼の定義にしたがえば、「考える葦」のメタファーとは、人間存在を「考える葦」を通して把握するための認識方法であり、その目的は人間存在を理解し

経験することだと言える。ここまでは、代替的なメタファー理解と変わらないが、注目すべきは、メタファーによって成り立っている概念があくまで「あるものを部分的にあらわすものであって、そのものの全体をあらわすわけではない」⁽¹⁵⁾という特性の提示である。これに当てはめれば、「考える葦」は人間存在の在り方を部分的に表しているということ、つまり生の存在構造の一つの秩序を表しているにすぎないということになる。「ある概念があるメタファーから成り立っているというのは、つまりその概念は部分的にメタファーによって構造を与えられているという意味であり、またある面に限ってその概念は拡張することができることを意味している」⁽¹⁶⁾。この指摘をパスカルの生の「三つの秩序」概念に照らしてみると、「考える葦」に喩えられる人間の在り方は、三つの秩序の中で最も人間的な秩序、つまり「精神の秩序」に属することがわかる。精神的秩序の範囲内ではどこまでも進化発展する可能性を有していながら、あくまで精神の秩序の存在性にとどまらざるを得ず、決してこの秩序を超え出ることにはできない人間存在の在り様を示している。要するに、「考える葦」という一つのメタファーによって人間存在の全体構造を捉えることは不可能であり、これを別の異質な秩序の存在構造に適用することもまた不可能だということである。「考える葦」という人間を喩える一つのメタファーの守備範囲とその限界は、奇しくも同時に、人間の生の秩序の非連続性を喩えていると言えるのである。

次に、メタファーが創る類似性とその認識構造について見てみよう。まず、日常の概念体系に構造を与えているのは、常套的メタファーからなる概念であるが、それと同時に、新しく創出されたメタファーによって新たな意味や類似性が創り出され、それによって新しい現実を定義することができるとレイコフは考えている⁽¹⁷⁾。類似性は固有のものではなく、存在のメタファーという常套的メタファーの一つによって創り出されるものなのである。したがって、「われわれは自分たちの文化の中で、常套的メタファーを通して常套的観方を教えられているのである。そして、それらの観方がわれわれの言語に反映されている」⁽¹⁸⁾。この主張に則して現在の「考える葦」の働きを語り直してみると、こう言えるだろう。われわれが「人間存在」について語る場合、その言語表現には、常套的メタファーである「考える葦」を通して教えられた「人間存在」についての常套的観方が反映しているのだと。このことは逆に、革新的メタファーを通して教えられるのは革新的観方であり、言語もまた革新的観方の反映である、ということを照射する。

メタファーとは、すなわち「物の観方」である。あるメタファーが日常化することによって、ある「物の観方」が構造として与えられるのである。そうであるなら、「考える葦」の場合には二つの「物の観方」を自らのメタファーの歴史としてもっていると言えるだろう。一つは、革新的メタファーである「考える葦」によって提起された人間観であり、他は、常套的メタファーとなった「考える葦」が提示する人間観である。後者は、さしあたり「弱小だが思考能力に富む者」というくらいの意味であるが、前者が示す人間観は意味深長である。比喩誕生の背景をも含めて、その意味するところはおおよそ次のように解釈できるだろう。「考える」と「葦」は、現実には何のかかわりもないもの同士でありながら、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。「考える葦」は、あくまで両義的な存在であることに強勢を置くとともに、人間がいかに大なる理性をも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、そうした人間観を喚起している。

2 メトニミーという認識の仕組み

(1) メタファー認識と対比されるメトニミー認識の仕組み

上に考察したメタファー認識をめぐる理解を軸に、それとは異なるメトニミー認識の特性を捉えたいのだが、メトニミー（換喩 metonymy）は、古典レトリックにおいてメタファーの一機能とみなされたにすぎず、現代レトリックにおいても依然としてメタファーほど主要なレトリックとは考えられていないと言ってよい。たとえば野内は、両者の特性の差異をこう説明する。「メタファーは、一貫して＜類似性＞の原理によって定義されてきたが、他方メトニミーは、事例の列挙・分類に力点が置かれて統一的な原理の探究が回避されてきたきらいがある。だがその本質は、＜指示＝代替＞機能、つまり記号性である。」⁽⁹⁹⁾他方、佐藤はこう定義する。「きわめて単純化すれば、隠喩が類似性にもとづく比喩であったのに対して、換喩は二つのものごとの＜隣接性＞にもとづく比喩である。」⁽¹⁰⁰⁾従来の伝統的定義によるメトニミーは、「ある事象Aが別の事象Bとの事実上の関係で結ばれている場合、すなわち二つの事象について、AかBどちらかの観念の否定と残りの観念との論理的積が矛盾しない場合、一方の観念で他方を表すことができる、というものである。ここにいう＜事実上の関係＞とは、因果関係、包含関係、記号関係、全体と部分の関係、類種関係などである」と捉えられていた⁽¹⁰¹⁾。

この伝統的定義に含まれる「全体と部分の隣接性」という原理に則して、以下に「考える肢体」というメトニミーが示す認識構造を考察していくが、従来の視点に加えて、次に示す現代レトリックの見地からみたメトニミーの特性は重要である。すなわち、メトニミーが「言語以前のカテゴリ－把握で役割を果たすことと、隠喩よりも基礎的な比喩であることが重要な論点となる」⁽¹⁰²⁾という指摘であるが、これは、とりわけ宗教的言説として「考える肢体」の認識構造を捉える場合には欠くことのできない視点だと言える。以下の考察でこの点にふれていきたい。

(2) 「考える肢体」というメトニミー認識

メトニミーと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である、という一般的定義にしたがえば、「肢体」は「肢体」を指しているが同時に「肢体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。言い換えれば超自然的には「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。瀬戸は、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こう指摘している。「全体」と「部分」の関係は、世界の中での隣接関係の一つであり、世界の中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なのである⁽¹⁰³⁾。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、はじめから「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⁽²⁰⁾。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。ただ単に「肢体」（部分）で「身体」（全体）を表わすという機能のみならず、人間の多くの身体的特徴の中から「肢体」に関連する特定の特徴、すなわち「従い、仕え、働くもの」を取り上げて、それがつながる「身体」を指し示すことが肝心な機能だと思われる。なぜなら、「指し示されているものの特定の面に、より一層われわれの注意は集中させられる」⁽²¹⁾からである。「肢体」が、精神的特徴ではなく身体的な特徴であることの意味は、まず構造を与えるためには目に見える実体的なものに喩える必要があるということであり、もう一つには、精神的存在としては超越とのつながりが見出せないということである。「肉となった真理」と比喩される一つの「身体／全体」とのつながりの内にあるためには、「部分」もまた当然身体的な部分でなければならないのである。さらに、身体他の部分ではなく「肢体」であるのは、思考する「頭」にではなく、働き・仕え・従う「肢体」であることに重要な意味があるためだと解釈できる。

「重層的な世界のなかでの隣接関係に基づいた指示対象の間の移動現象」⁽²²⁾と解されるメトニミーの認識には、世界が実体的な一重構造として完結しないことが示唆されている。本稿の考察が依拠する世界の構造は、自然的世界と超自然的世界の二重性である。上田の概念に倣えば、それは「実存」世界と「虚存」世界⁽²³⁾と表現される世界の二重性でもある。当然、超自然的世界も虚存世界（虚空）も目に見えない未知なる世界である。「見えない・触れられない・無形の（incorporeal/intangible）事柄の存在を指し示す」メトニミーの機能は⁽²⁴⁾、このような次元の世界が存在するであろうことを認識し、またそれを表現／伝達するための貴重な手法を提供してくれる。おおよそ語ることさえ容易でない、超越の次元に深く根ざした「宗教的真理」は、メトニミーの認識機能によって辛うじて指し示されて、われわれの理解の範疇に入ってくるのだと言えるのではないだろうか。

Ⅲ 宗教的言説の比喩的仕組み

『パンセ』にあっては、「考える草」も「考える肢体」もともに「生きた隠喩」または「生きた換喩」である。人間を「草」と喩えることも、「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「換喩」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」比喩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見ることができる。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との関係の裁ち直しを試みたものが、「考える草」であり「考える肢体」であったと考えられる。

パスカルによる創出から 350年、『パンセ』の公刊から200 年余を経過して、「考える草」は周

知の比喩となり辞書にも登録された語彙となって、国や文化の枠組みを越え遠く離れた日本でも広く流布している。他方、「考える肢体」は『パンセ』を注意深く読まなければその存在に気づくことさえ容易でない「埋もれた比喩」となってしまった。この対照的な結末は何を意味するのだろうか。たしかにわが国においては、哲学・思想家として最初にパスカルを紹介した三木の功績は大きい。『パスカルにおける人間の研究』の中で、哲学的な人間の認識にとって「考える葦」は一語にして人間の存在性を語る秀逸の比喩として紹介されている⁽⁹⁾。ところが「考える肢体」は、このままの形では登場せず「我々はキリストの手足の如くに生きねばならない」⁽¹⁰⁾と言及されるにとどまっている。「考える肢体(thinking members)」は、形態の上からも「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と思えるが、なぜ「考える肢体」という比喩は三木の著作に現れず、そうしてまた日本社会に流布定着しなかったのだろうか。それに比して、「考える葦」がこれほどまでに世俗化し得たのはなぜなのだろうか。

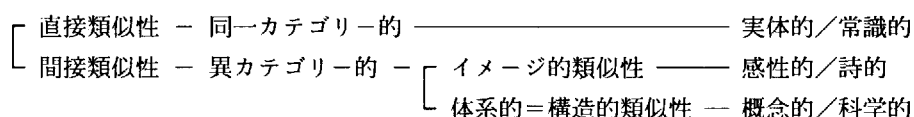
1 「考える葦」の世俗化—陳腐化の生産性

「すぐれた表現者はいつも斬新な隠喩を一つまり斬新な類似を一発見するものだが、たとえ新発見ではあっても、その類似性は、聞き手になるほどと納得させるものでなければならない。直喩が相手に対して説明的に新しい認識の共有化を求めるのとは逆に、隠喩は相手に対してあらかじめ共有化した直観を期待する。それゆえ、直喩は知性的なあやであり、隠喩は感性的なあやであると言うことができる。」⁽¹¹⁾感性的・詩的特性を帯びた隠喩の差異化機能というものは、類似性が明示されない「謎の要素」やすんなりと受け入れられない「ある種の抵抗感」ともなう表現というものの働きに負うところが大きいと言えるのである。

成功した「生きた隠喩」も、例外なくやがては「死んだ隠喩」となって常套化することは宿命であり、生き残るための必然でもある。「考える葦」は見事に世俗化した宗教的隠喩であるという場合、「世俗化」の一つの意味には、宗教言説として浸透・定着することと同義の積極的な生産性が含まれている。その反面、明らかに宗教的意味の弱体化ないしは空洞化という否定的な意味が「世俗化」に含まれていることも事実である。両義的な二つの現象が「世俗化」と表現されることには、隠喩表現の両義性が深くかかわっていると思われる。

「考える葦」の世俗化を進めた条件として、筆者は二つの要因を考えている。第一は＜構造的類似性とイメージ的類似性の共存＞であり、第二は＜通念体系の共有と拡張＞である。

第一の点、隠喩をめぐる二種類の類似性についてはこう考える。「考える葦」が世俗化・陳腐化してもなお存在感を持ったメタファーであり得ているのは、このメタファーが概念的であると同時に、感性的ひいては詩的とまで言える言語性を備えているからである。言い換えれば、「考える」と「葦」のオクシモロンの結合によって出現した「考える葦」の新しい概念構造が、われわれのもつ人間の概念構造に強烈なインパクトを与えたという側面と、「考える葦」が文化の違いを超えてイメージされやすい言語表現であるという側面とが共存しているということである。つまり、メタファーは認識の問題であると同時に、言語＝表現の問題でもあるという両面的な認識が不可欠なのである。この点を「類似性」概念を中心に分類すると次頁図のようになる⁽¹²⁾。



この図式にしたがって野内は、レイコフの主張が「体系的＝構造的類似性」に偏り、「イメージ的類似性」への認識が欠如していると批判する。しかし、類似性にかかわる隠喩観の解釈をめぐる対立は、包括的一般的な隠喩論と哲学的認識論的な隠喩論との照準の違いに起因している。言い換えれば、言語表現的隠喩であるか、概念的隠喩であるかの違いであり、いずれかに決着すべき議論ではない。「類似性にもとづく見立て」がメタファーなのか、それとも「類似性を創造する装置」がメタファーなのか、という議論も同じ論点にかかわる問題である。隠喩は、さまざまな水準を変容していく言説として、差異化や創造性から世俗化や常態性への循環プロセスを移動するというイメージで捉えるのがよいだろうと、筆者は考えている。

「考える葦」のメタファーは、人間存在についての概念構造を示すと同時に、詩的・文学的メタファーとして読者や聞き手の感性に働きかけるものであることが世俗化・陳腐化を実現し、そうであるからこそ「考える葦」が存在価値を持っていると言えるのだろう。

第二の点は、通念体系の共有とその拡張によって「世俗化」が押し進められたとみる視点である。隠喩の陳述が意図する意味を伝えるには、隠喩によって「連想された通念の体系(system of associated commonplaces)」が知られていることが必要である。隠喩が効果をあげるのに大切なことは、その通念が真実であることではなく、それがすみやかにかつ自然に想起されることである⁽⁹⁰⁾。つまり、ある表現をめぐる同様の通念を共有しない文化間には、隠喩の共有も同時に起こり得ないということである。「考える葦」の場合、「考える」と「葦」によって連想された通念の体系に関しては、西洋のキリスト教文化と日本の文化の間に特別な異質性がなく、むしろ共通性が高かったと言える。これが、キリスト教文化圏における常套的隠喩の「葦」であれば、状況は異なっていただろう。「葦」の本義的用法はふつう話し手に対して、一連の標準的信念の受容を押しつけるものであり、その信念は言語・文化共同体のメンバーが共有しているものであるから、異質な日本文化に受容され根づくことは難しい。ところが、「考える」という近代を象徴する表現と結び合わされた「葦」は、キリスト教的意味合いを減じられて異宗教という壁を難なく越えてしまった。しかし実際には、「考える葦」という隠喩は近代の理性に半ば覆われながらも、やはり依然として宗教的言説の一つであることを放棄してはいない。むしろ、半ば隠されていることによって障害や抵抗として認識されず、したがって拒絶もされず、徐々にしかし着実にわれわれの意識の奥深くまで浸透していたのである。

「考える葦」によって呼び起こされた一群の含意(implications)の体系は、われわれの中にこれに対応する第一主題、つまり「人間」についての含意の体系を構築する。新しい含意の体系は「人間」の本義的用法によってふつうに含意されるような通念の内にあるものではなく、「考える葦」という語の本義的用法から連想される含意パターンによって規定されているものに違いない。成功する革新的な隠喩の驚くべき特性は、その新しい含意体系が理性の認識枠に適度の違和感と謎めいた問いを持ち込んでわれわれの知的好奇心を心地よく刺激することである。そうしながら隠喩は通念体系の連想範囲を自然に拡張していく。理性に突き当たるような甚しい無理をすることなく、「考える葦—言語」を以て語り得るような人間的特徴はすべて全面に立ち現れ、そうで

ない特徴は背景に押しやられる。こうして「考える葦」の隠喩は、ある細部を抑え、ある細部を強調して、われわれの人間観を「考える葦」として組織するのである⁽⁹⁰⁾。

「生きた隠喩」として差異化を果たし「死んだ隠喩」として世俗化に貢献した「考える葦」という成功例は、「＜書き手＞によって、隠喩の中核となる表現（媒体）の本義的用法における含意パターンが新しく創り出される」という事実を明らかにし、また「隠喩が承認済みの通念だけではなく、特に構築された含意体系によって支えられる」ということを証明している⁽⁹¹⁾。

こうした「世俗化」の過程を説明するのは、「相互作用説」に基づく隠喩の作動様式である。隠喩は＜読者＞に、ある含意体系（通念の体系）を手段として、異分野において諸々の関係を選択し強調し組織することを求める。「第一主題」＝＜人間＞を捉える観点を描き出すために「副主題」＝＜考える葦＞を利用するという操作は、明らかに知的なものであり、そのためには二つの主題を同時に意識していることが必要であって、両者の比較に還元できるものではない。仮にある相互作用の隠喩の認識内容を「素直な言葉」で述べてみるとしたら、ある程度までは二つの主題間の有意な関係を記述できるだろうが、こうして生まれた本義的陳述は情報伝達や啓発の点で元の陳述と同じ力を持っていない。そして最大の難点は、本義的表現への言い換えによって失われるものが認識の内容であり、もはや隠喩が与えたような物の観方を与えることができないという、翻訳そのものとしての失敗である⁽⁹²⁾。隠喩及び隠喩的陳述が、通常言説の本義的陳述には置き換えられない特殊な言語装置を備えているということは、宗教的言説による伝達や啓発という目的にはとりわけ肝要である。したがって、宗教的な独自の認識内容－物の観方－の提示が隠喩言説を通してなされる場合に、それは一層効果的なものになるのである。その見事な例が、「考える葦」であろう。

ここにて、「隠喩は、＜合理性＞や＜理性＞の拡張を行うことを通して思想史を支配してきた。それは、狭隘な科学言語で語れない、倫理・美学・宗教などの生の領域から理性的表現の可能性を解き放つ」⁽⁹³⁾という菅野の隠喩定義は現実的意味を発する。また、「隠喩は言語の問題であるというより、むしろ身体性を生きる人間に不可避のカテゴリー把握(categorization)の方式である」⁽⁹⁴⁾という定義も信仰の問題とかかわる重要な視点を示している。「メタファーがきわめて身体性を帯びた言説である」と言えるのは、われわれの認識が根源メタファーの一つである空間のメタファーによって形成されているからである⁽⁹⁵⁾。この意味において宗教的言説とは、単に精神の次元に働きかけて精神を説得し納得させる理性的言説ではなく、感性さらには心情に働きかけて、身体性をともなう「行為的知」の発動を可能にさせるものでなくてはならないのであり、ここに信仰する者の姿が現れてくるのである。

2 宗教的真理の比喩としての「考える肢体」

「肢体」という常套的メトニミーは、ステレオタイプ化の結果であると言われるのであるが、こうした一般的認識に差異を仕掛ける意図をもって創出されたのがパスカルの「考える肢体」である。本節の考察の焦点は、『パンセ』の文脈においては革新的な「生きたメトニミー」が、たとえば日本社会で見られるように、日常生活に定着した比喩表現となり得ていないという事実が示すメトニミー認識のメカニズムについてである。

まず一つの仮説として、「考える葦」とは対照的に「考える肢体」が日本文化に馴染んだ比喩

となり得なかったのは、メトニミー及びメトニミー認識の特性のためではなかったかと考えてみたい。メタファーの場合同様、メトニミーによって成り立っている概念は、われわれの言語表現のみならず、思考や態度や行動にまで構造を与えている。それにまた、メトニミーによる概念も経験にその基盤をもっている。事実、メトニミーによる概念の基盤は、メタファーによる概念の基盤よりも明瞭であると言える。それは、メトニミーによる概念は直接物を示す連想、あるいは因果関係のはっきりした連想を含んでいるのが普通だからである。たとえば、「部分が全体を表わす」式のメトニミーは、部分が一般に全体と合致するようなわれわれの経験の中から“あらわれ出てくる”からである⁽⁴⁰⁾。自らが「肢体」であるという意識は、キリスト教文化圏においては、聖書拝読や礼拝の説教を通して、さらにそれら宗教言説が浸透した通常言説の中でも経験されていると言えるだろう。文化や宗教における象徴表現はメトニミーの特殊なケースであり、他方、文化や宗教の概念体系というのは現実にはメタファー的なものである。つまり、象徴の働きをするメトニミーは、宗教・文化の特徴である首尾一貫したメタファーによる概念体系と、日常の経験とを結ぶ輪なのである。われわれの物的経験の基盤の上に成り立って象徴の働きをするメトニミーは、さまざまな宗教概念や文化概念を理解するための必要不可欠な手段を提供してくれるものであると言える⁽⁴¹⁾。ところが逆に、共通する物的経験の基盤を持ち合わせないときにはメトニミーの象徴機能は有効に働かない、ひいては機能しないということになるのである。キリスト教文化の圏外にある日本社会で、「考える肢体」というメトニミーが定着しなかったということ、つまりは「肢体」の比喩が日常化・世俗化しなかったのは、こうしたメトニミー自体の特性に負うところが大きいと思われるのである。

別の視点から、もう一つの仮説を提示してみよう。「考える葦」のメタファーは、通常／科学言語の領域に回収されるにはそれほど抵抗が大きい。なぜなら、「考える」という自然理性的思考と結合した「葦」は、とりわけ非キリスト教文化圏では聖書の文脈が与える特別な含意体系から自由であるからである。死んだ隠喩「考える葦」は、もはや通常／科学言語のルールとの間に衝突も摩擦も生じなくなっている。特別に照明が当たらなければ、かつて生きた隠喩であった痕跡を残しながら今は通常言説に紛れ込んで存在している。それに対して、「考える肢体」のメトニミーは、「肢体」が本来的にもつ超越的言語性が「考える」と結合することによって、通常の「考える」を差異化している。理性的思考が超自然の前で限界に直面するのと違って、この「考える」は「肢体」がつながる一つの「全体／身体」という存在性と結合することによって、超自然的次元に開かれた「肢体」を出現させる。この「肢体」としての「考える」は、一つの「全体／身体」の意志を求め、それに同意し、それを愛することと同義である。「考える肢体」は、理性的な「考える」によって人間的・世俗的次元につながとめられることなく、逆に「考える」を転換的に変質させて本来属する超越の次元へと跳躍したと言えるのではないだろうか。

お わ り に

「考える葦」が、宗教言説の世俗化にきわめて有効であることについては「ある程度」考察できたと思われる。「ある程度」というのは、「考える葦」がメタファーであることによって宗教的真理の所在を暗示することはできるが、それをそれ自体として指し示すことはできないという意

味である。超越次元と深く交差する「宗教的真理」を語るには、「隠喩」には限界がある。なぜなら、宗教的真理を代替するメタファーも、宗教的真理との類似性を比較して提示するメタファーも、あるいはまた宗教的真理と相互に作用し合うメタファーのいずれも存在しないからである。宗教的真理は、「非連続の連続性」において隣接する「全体」に属する「部分」によって、それを指し示す以外には表現の手法がない。ゆえに、宗教的真理を語るには超越を指し示す「換喩」が用いられる必要があるものであり、「隠喩」は「換喩」とひと組になることで宗教的真理を語る言説を構成することができると言えるのである。このようなひと組の言説によって語り出される宗教的真理とは、おのずと向こうから現れ出るようなものであると言えるだろう。

互いにひと組となって「宗教的真理」を語り得た場合の「考える葦」と「考える肢体」の、それぞれの特性とその役割は、次のように理解できる。まず「考える葦」というメタファーは、宗教的真理に向かうための広い入口を暗示する役割を担っている。そのために、その時代の社会・文化的価値観に即応する、抵抗感の少ないものでなくてはならない。他方、「考える肢体」のメトニミーは、宗教的真理への狭い入口を指し示す役割を担っている。まさに、宗教的真理にいたる細い通路(a narrow pass)のようなものである。

二つの比喩は、ある意味で対照的であるが、あたかも「間口」と「奥行き」の関係のように、二つがひと組となって人間存在の全体構造を表し、また世界と人間との関係概念を構造化することにも貢献している比喩言説である。これまでの考察から、メタファーは「宗教的言説」の表現及び伝達の機能を高める効果を担い、メトニミーは「宗教的真理」を指し示す機能を担う言説であるとして、両者の異なる特性とその活動領域の違いを認めることができる。

註

- (1) 三木 清『パスカルにおける人間の研究』岩波書店、1926年。この出版によって、日本ではじめて哲学的人間研究の書としてパスカルの著作が紹介された。
- (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)
本稿中の『パンセ』(ブ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する。
- (3) 同上書、前田陽一による「解説」を参照した。
- (4) 佐藤信夫『レトリックの意味論』講談社学術文庫、1996年、64頁。
- (5) 同上書、41頁。
- (6) 拙論「アナロジー思考が開く逆説的結合の可能性ー「考える葦」(『パンセ』)の再解釈に基づいて」『臨床教育人間学』第3号、京都大学臨床教育学講座、2001年、19-44頁。
- (7) 拙論「レトリックの認識構造が指し示す超越の位相ー人間を語る『パンセ』の比喩言説をめぐって」
- (8) 佐藤信夫『レトリック感覚』講談社、1983年、136頁。
- (9) 『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998年、108頁。
- (10) M. ブラック「隠喩」、佐々木健一編『創造のレトリック』勁草書房、1992年、2-29頁。(M. Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*. 55(1954) pp. 273-294. Harrison & Sons Ltd. London.) この章におけるブラック論文からの引用は、末尾に頁番号を括弧に入れて付記している。
- (11) G. レイコフ/M. ジョンソン著・渡部昇一他訳『レトリックと人生』大修館書店、1986年。
(George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, 1980.)

- (12) I.A.Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press,1936.
- (13) G.レイコフ／M.ジョンソン, 前掲訳書, 7頁。
- (14) 同上書, 54頁。
- (15) 同上書, 16頁。
- (16) 同上書, 17頁。
- (17) 同上書, 296頁。
- (18) 同上書, 301頁。
- (19) 野内良三『レトリックと認識』NHKブックス894, 日本放送出版協会, 2000年, 42頁。
- (20) 佐藤信夫, 前掲書, 112頁。
- (21) 『岩波哲学・思想事典』, 296頁。
- (22) 同上書, 同頁。
- (23) 瀬戸賢一『認識のレトリック』海鳴社, 1997年, 43-44頁。
- (24) 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」をあてはめてみると、このように言えるのである。
- (25) G.レイコフ／M.ジョンソン, 前掲訳書, 55頁。
- (26) 瀬戸賢一, 前掲書, 194頁。
- (27) 上田閑照『実存と虚存』ちくま学芸文庫, 1999年。
- (28) *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford University Press,2001,p.497.
- (29) 三木 清, 前掲書, 144 頁。
- (30) 同上書, 212 頁。
- (31) 佐藤信夫『レトリック感覚』, 93-94頁。
- (32) 野内良三, 前掲書, 83頁。
- (33) M. ブラック, 前掲訳書, 17頁。
- (34) 同上書, 18-19頁。
- (35) 同上書, 21頁。
- (36) 同上書, 24-25頁。
- (37) 『岩波哲学・思想事典』, 108頁。
- (38) 同上書, 同頁。
- (39) 瀬戸賢一, 前掲書, 29／32頁。
- (40) G.レイコフ／M.ジョンソン, 前掲訳書, 60頁。
- (41) 同上書, 61頁。

(博士後期課程3回生, 臨床教育学講座)