精神諸科学の構築におけるシンボル形式の概念 エルンスト・カッシーラーボ

工藤恒明訳山口貞明

訳者まえがき

ここに訳出したカッシーラーの講演, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften は、本篇冒頭からも明らかなように、ワールブルク文庫の主催する講演会の一環として行われたものであり、その講演録 Vorträge der Bibliothek Warburg 1 (1921/1922) の中に収められている(1923年刊。11頁~39頁)。

エルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer 1874~1945) は、 言わずと知 れた、20世紀前半を代表するユダヤ系ドイツ人の哲学者である。その名は我が 国でも広く親しまれているが、彼の数ある著作の中でも、 晩年の『人間論』 (An Essay on Man, 1944) は、最も多くの読者を獲得したものであろう。彼 は、この作品――彼の思想の最後の姿を伝える――の中で、人間を定義して 「シンボルを用いる動物」(animal symbolicum) と語ったのであった。しか し、〈シンボル形式〉の哲学者としてスタートを切ったのは、 これを遡ること 20余年前、1919年に、新設なったハンブルク大学の教授に着任したころのこと である(但し、その最初の着想は1917年ごろに得られた)。またワールブルク 文庫と密接な関係を持ちはじめるのもこの時期である。彼は、本講演をはじめ とし、シンボル形式の哲学の構想を、この地で着々と実現していく。主著『シ ンボル諸形式の哲学』(Philosophie der symbolischen Formen) は、先ず第一 巻「言語」(Die Sprache)が1923年に、続いて第二巻「神話的思考」(Das mythische Denken)がその翌々年に、そして第三巻「認識の現象学」(Phänomenologie der Erkenntnis) が、少し間を置いて1929年に、順次世に送り出 された(以下では、『シンボル諸形式の哲学』を PsF と略称し、各巻をI、 Ⅱ, Ⅲと表記する)。こうして、ここに彼の哲学体系の礎が置かれたのである。 1920年代は、彼の思索活動の絶頂期であったといえよう。しかし、1933年にナ チスが政権を掌握するに到り、彼はハンブルク期を閉じ、同年にイギリス(オ ックスフォード大学)に渡る。次いで1935年からは、スウェーデン(イエテボリ大学)で数年過し、そして遂に1941年に渡米する(イエール大学、のちコロンピア大学)。この容赦のない時代の嵐に晒されながら、シンボル形式の哲学者は、その関心を移動させ、またその思想を拡大深化させていった。最後の作品となったのは、その哲学に基づいて、この時代を〈理解〉しようと苦闘した『国家の神話』(The Myth of the State, 1946)である。彼は1945年の4月13日に世を去る。因みに、ヒトラーの自殺は同月の30日のことであった。

さて,本講演は,〈シンボル形式〉の問題をはじめて正面に据え, 本格的に 論じたものである。 それは,〈シンボル形式〉の哲学者カッシーラーの新しい 出発点を画するとともに、その最初の結実をなすものであった。本 篇にはま た,PsF の中で詳細に基礎付けられるであろう基本構想の組み立てを,そし て、そこで豊富な材料をもって肉付けられ、裏付けられるであろう細論を、あ らかじめその概要において太い線で描き出しておこうという狙いも籠められて いたはずである。当時,少くとも PsF I は,そしておそらく或る程度は PsF I Iも、大筋では、材料も揃い、骨格も固っていただろう。PsF [は、もう詰めの 段階に差し掛っていたかもしれないい。 このような背景なくしては、この講演 の自信に満ちた足取りは考えられまい。だが、それと同時に――言うまでもな いが――見逃してはならないのは、本篇が完成した体系の回顧的な要約といっ たものとはおよそ正反対のものだ、ということである。ここに盛られているの は、これから生まれ出ようとする、生成途次にある思想だ、という 側 面 で あ る。著者が我々に提示するのは、著者自身が只中に身を置くいわば〈思想の生 成〉の現場の、著者自身による一つの報告なのである。ここで敢えて付言させ てもらえば、こうした思想の事実的な〈生成〉は、思想の原理的な〈生成〉性 格に通じていることである。カッシーラーにとって,PsFの体系が書物として 〈完成〉したからといって、それは別段、思想の〈完成〉を意味するものでは ない。思想は、完成した鋳型のようなものではなく、むしろ常に生成過程の中 にあり、そしてそれ自体生成なのである。不動の完成品としての思想というよ うなものがあるとすれば、その生命はもう尽きている²⁰。PsF 三巻自体が、現 にそうした生きた生成の例証を提供しているのである。

ここではあと、ほんの二、三の注意点を、解説ぬきで指摘だけしておこう。本講義に見られるような、いわば公式化された〈シンボル形式〉の定義は、PsFには再び姿を現わすことはない。このことは指摘されるに価いしよう。この定義をどのように解すべきかについては、議論の余地があるにしても、定義自身常に顧みられる必要がある。また、ゲーテの三段階論(「摸倣」、「流儀」および「様式」)の体系的な利用は、PsFには見られぬ本篇の独創であるとい

ってよい 3 。 そして,これが組み込まれる,カッシーラー自身による,「摸倣的」,「類推的」および「シンボル的」の三段階論について。これは,勿論,PsFでも定義され,PsFはじめ他書でも多々利用されるカッシーラー哲学の主要概念の一つであるが,本篇とPsFI(第二章II)とでは,前二者の意味規定にズレがあり,それに応じて前二者間の関係にズレが生じている。微妙な問題を残すが,PsFIの方を authentic とすべきだろう。ただ本講義の規定は,やけり念頭に置かるべきである。——以上文字通りの指摘に留め,内容の検討は読者に委ねるが,一般論として一言だけしておこう。それは,カッシーラーの諸著に現われる同一概念,同一事例,同一問題が,いつでも同じ仕方で扱われるとは限らない,いやむしろ,往々,その都度新しい光の下に置かれることである。しかしこれが,必ずしもクイチガイを生むよりも,かえって新しい意味,新しい結びつきを,我々に発見させ,それぞれが補い合って,より豊かな理解をかなえてくれることである。

本篇は、〈思想の生成〉の現場からの報告であり、講演というものの性格とも相俟って、勢いとともに、なお粗削りなところも残している。しかし、大著 PsF の森の中で迷いがちな時、本篇の示す基線、取り上げられた諸問題、そして選び出された諸事例は、何が本筋であり、何が急所であるかを教える最適のガイド――本講演が〈それ自身の権利において〉読まれるべきことを否定するどころではないが――であることにかわりはないのである。

- 1) 例えば, Cassirer, E., Der Begriffsform im mythischen Denken, in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1956 の1922年の序文を参照されたい。
- 2) Cassirer, E., Zur Logik der Kulturwissenschaften (1942), Darmstadt 1961, 100 頁以下に見られる「作品」をめぐる興味深い議論を参照されたい。
- 3) 訳者の気付いたところでは、Cassirer、E., Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über 〉Lotte in Weimar〈(1945)、in: Koopmann、H. (Hrsg.)、Thomas Mann、Darmstadt 1975 の中で、彼はまた、このゲーテの三段階論を利用している。なお、カッシーラーが〈シンボル形式〉としての「芸術」を主題とする著作を実現しえなかったことを、ここに言い添えておくべきだろう。

本訳について――

訳文中,若干の箇処で〔〕内に、原文にはない語句・文を、訳者の判断で

揮中した。これは、もっぱら文意・文脈の通りをよくするための方策である。また、若干の語句・文を、原文にはない〈〉をもって括ったが、これも訳者による。訳文中では紛れがちな語句・文のまとまりを明示するために、便宜上行った処置であり、強調の意味はない。なお、訳注は一切付さなかった。幾つかの事項・人名には、必ずしも馴染深いとは言えないものもあるが、文脈上通読に支障を来たすとは思われなかったからである。

本訳文は,先ず山口が下訳をつくり,工藤がこれに検討を加え,さらに協議の上で成ったものである。両名とも力は尽したつもりだが,誤読・誤訳,不適切な措辞等,まだまだ多くの不備を残しているにちがいない。大方の叱正を乞うものである。

私がここで対象とする主題は,歴史的でも,文化科学ならではのもので もなく、体系的=哲学的な性質のものなので、ワールブルク文庫が設けた 課題の枠からは食み出ているように思えます。敢えてこうした主題を取り 上げ、ここでの一連の講演に加わろうとする以上、理由を挙げて釈明して おかねばなりますまい。それには、ワールブルクの文庫をはじめて本格的 に実見するにおよび、その時に受けた個人的な印象を、お話しするにしく はないと思います。本講演を通じて、輪郭だけでもかいつまんで論じてみ たい問題が幾つかありますが、実は私は、これらに久しく頭を悩ませてい ました。ところがどうでしょう。ここでは、それらの問題が、私の目の前 でさながら体を成して立っているかのように思われたのです。この連続講 演会の冒頭を飾る〔フリッツ・ザクスル氏の〕講演を聴いて、大変感服し たのは、この文庫の眼目は、書籍のただの集積ではなく、諸問題の集積で ある、という話題です。この感を深くしたのは、この文庫の資料面のため ではありません。裸の資料などよりも強く訴えかけてきたのは、文庫の組 み立ての原理でした。何しろここでは、芸術史、宗教史、そして神話の歴 史,はたまた言語と文化の歴史が,ただ軒を連ねているというのではな く、それらが相互に、そして一つの共通の中心的理念に関係づけられてい ることが明らかだったからです。

この関係そのものは、一見したところ、なるほど純歴史的なものに見えます。はたして〈古代の存留〉(das Nachleben der Antike)という問題こそ、――開頭の講演が詳説したように――この文庫の構造全体を一貫し、

この文庫をこの文庫たらしめる特徴となっています。とはいえ,ほんとうの拡がりと奥行きをもって提出されるなら,精神史のどの問題も,同時に精神の哲学の一般的・体系的な問題を秘めているものです。精神的なものの共観,つまりその綜覧を果すには,精神的なものの歴史という場を措いてありえません。ですが共観は,歴史的なものというこの一つの次元に留ってはいないのです。存在から生成に向かう関係は,また反対の方向でも真の相関関係として成り立ちます。精神的な存在は,生成の形式における以外には観察できません。とともに他方,精神的な生成は,哲学的に把握され透視される限りで,そのすべてが存在の形式に引き上げられるのです。精神の生命が,その活動の場とする単なる時間形式の中に解消し,そこで溶け去ってしまってよいものでないのなら,生起するというこの動的な背景の上に,何か別の,それ自身が形姿と持続性を具えた恒存的なものが映し出されるのでなければなりません。

言語学者も、宗教史家も、芸術史家も、個別領域の研究対象に拘泥しな くたるにつれ、形式のこの統一性を一層はっきりと感じとっています。歴 史的な存在の新しい世界が目前に開けるたびに、純然たる歴史的な考察に 留っていたのでは説明のつかない諸関連にも、同時に目を向けさせられる のです。 事実今日、 哲学よりもむしろ個別科学そのものの側で、「実証主 義」の超出を迫る努力が、再び極めて盛んになり始めています。何しろ実 証主義ときたら、事実という裸の素材に照準を合せ、問題をこれに局限す るような態度に終始するのですから。ところで、現代の言語学者の中では とりわけカール・フォスラーが、全力を挙げて次のような立場を擁護して います。それは、言語史上の事実を完全に、そしてほんとうの意味で理解 するためには、実証主義から観念論に向かって、思い切って一歩踏み出す しかない、というものです。今日、言語研究と言語の比較研究の範囲が拡 がるにつれて、言語の「原基的諸思想」ともいうべき、言語の発展を一貫 する幾つかのモチーフが姿を見せてきたことは、一段と確かなように思わ れます。 事実, 歴史的な影響だとか 移植だとかが 起こるはずのないとこ ろでさえも、こうしたモチーフが驚くほどの一致を示すのです。このよう た現象の根拠は、音韻論上の現象や音韻変化の一般的な法則性が問題とな る限りでは、何より純生理学的領域に求められがちかもしれません。けれ ども、言語の発展行程の中で音韻上の要素と精神的な要素とが、どれくら い濃密に滲透し合っているかをとくと考え、そしてフォスラーが、「まず

文体論、それから統語論と音韻論」という簡明な公式にまとめた方法上の 要請を銘記すべきです。そうすれば、生理学を援用して、今問われている 現象に残るくまなく説明をつけた、などとまさか思ったりはしないでしょ う。はたして、音韻論上の現象に対しては、それに相応するような、或る 形式形成の現象が手を貸しています。そしてこれは、言語のより深部にあ る精神的な構造関係からしか、理解しようにも理解しようのない もので す。 ヴィルヘルム・フォン・フンボルトが、「双数について」と「場所の 副詞と代名詞との類縁関係について」の二論文の中で、古典的な模範とな る一つの考察法を提供してくれました。これは、何か特定の文法形式の精 神的内実を確然と把握し、その上でこの内実の微妙極まる襞や綾を種々様 様の個別言語の中で追求しようというものです。後者の論文の 基本思想 が、近年言語研究の中で実行に移され、拡張されるにおよんで、ここでも フンボルトの方法のこのような一般的な傾向が,なおもどれほど影響を留 めているかが裏付けられたように思えます。さて比較神話研究の 分野で も、神話的な思考と表象の外延をたんに歩測するだけでなく、神話形成一 般の統一的な内実の核心を何とか見定めようとする姿勢が、ここ何十年か 次第にはっきりと現われてきました。「一般神話学」を求める呼び声が、 今では特殊研究の方面からも挙がったのです。そして一般神話学という以 上、その課題は、諸現象の中に何か普遍妥当的なものを突き止め、神話の 特殊な形成すべての根底にある諸原理を確定することに置かれますい。と ころが「比較神話研究協会」の諸著作は、この綱領の実現に充てられて当 然であるのに、ここにこれほど明確に提起された課題をほんの一部しか果 たしえなかったのです。これは当然といえば当然でした。というのも、そ れらは、神話を一つの統一した意識形態と把握し性格づけるのではなく、 神話の統一性をひたすら対象の側から規定しようとしたからです。バビロ ニアの占星術や天文学のそれといった特定の対象圏を摑み出して、これこ そが、あらゆる神話形成の手懸りとなり雛形たりうるものだ、という訳で す。しかしこのような遣り口では、つまり神話の対象の考察からでは、神 話的な思考を構成する統一性がほんとうの意味では把えられません。この ことは、ここであらゆる神話解釈の中心点に据えられた天文神話学が、そ れ自身たちまちまたバラバラに分解し、太陽の神話学だの、月の神話学だ の,星の神話学だのと,たがいに拮抗し合う諸説を多数唱えさせたこと に、既に露呈していました。ここからも窺えるように、改めて明確そのも

のになったのは、精神的な領域の統一性は、決して対象からではなく、もっぱらその根底にある機能から確定され確保されなければならないことです。ここで個別研究そのものを出発点とする諸針路をさらに 辿っていくと、一段とはっきりしてきますが、それらの赴く先に、おのずと一つの一般的な問題が、即ちシンボル諸形式の一般的体系論の課題が指し示されるのです。

問題をこのように明言しようとすると, どうしても,「シンボル形式」 の概念をもっと詳しく定義することが、私の最初の任務となってきます。 では、シンボル的とはどういう概念かというと、それは、はっきりとした 特定の方向をもつ精神的な把握と形姿形成のことで、その限りで同様には っきりとした反対方向のものを対立者とする、とこのように受け取ってお くことができます。例えば言語の場合、狭義で「隠喩的」と言えるものが あります。これは、言葉や言語の「本」義に対置できる一群の言語現象と して、言語全体の中でその姿を際立たせています。芸術の分野でも、二つ の提示形式が区別できます。その一方は、見ればそれと分かるような内容 を摑み出すことしか目指しませんが、これに対しもう一方は、寓意的=シ ンボル的な表現手段を用いるのです。そして終いに、我々の論理的=科学 的な概念形成の形式とは別の、シンボル的な思考もまた一箇の思考形式と 語ることができます。ただこの区別を確たるものにする目印しがくっきり と特徴づけられなければなりません。さて、以上の場合に対して、これか ら用いようというシンボル形式の概念が指すのは、また別の、そしてより 一般的な事態です。シンボル的表現、つまり感性的な「記号」と「像」に よる「精神的なもの」の表現は、これを最広義に解することが大切です。 要するに肝腎なのは、この表現形式がどれほど多様に適用されうるものだ としても、この表現形式の根底には何か一つの原理が存し、これが目印し となって、その表現形式を一箇の自己完結的で統一的な基本方式たらしめ ている,といえるかどうかなのです。ですから,ここで問おうというの は、特定の領域の中で、つまり芸術、神話、言語の中で、シンボルが何を 意味し、何を果すのか、ではありません。むしろ、言語が全体として、神 話が全体として、芸術が全体として、どこまでシンボル的な形姿形成の一 般的性格を担っているか、これを問おうというのです。もっともシンボル 概念は、遅々として熟成せず、なかなかにこのような拡がりと一般性をも つ体系的意味を獲得しません。でもこの足取りを歴史的に辿ることはでき

ます。この概念は、もとを質せば宗教的領域に根をもつものであり、ここ にずっと拘束されていました。それは、この領域から次第に意図的に他の 諸領域に植え替えられ、とりわけ芸術と美的考察の分野に充てられること になりますが、それには近代の到来に俟たねばなりませんでした。ところ で、この点にかけてもゲーテは、明解極まる仕方で近代的意識の決定的転 機を画した人です。23歳当時のゲーテの姿を、ヴェツラーに着いた後、ケ ストナーが見事に描き出しています。それによると、ゲーテはずばぬけて 旺盛な想像力の持主で、たいていは思いを形象や譬えに托して表現してい ます。おまけに、いつも自分のことを擬装的にしか表現していないし、決 して本来的に表現できるものでもないと、常々述懐するのです。でも年を とれば、想念そのものをあるがままに考え、かつ語れるだろうと期待をつ ないでいます。 ところが ゲーテは、75歳になっても、エッカーマンにこ う語るのです。自分は終生、自分の全営為をただシンボル的にしか見てこ なかった、と。そして、彼の考えたもっとも本源的で奥深い、「もっとも 本来的な」思想といえば、メタモルフォーゼの理念ですが、ツェルター宛 の書簡が明言するように、 この頃の ゲーテは、 この理念さえも、 せいぜ いのところシンボル的に受け取ってもらおうとしています。こんな次第で ゲーテにとっては、彼の存在の精神の輪は、一巡してこのシンボル概念に 落ち着くのです。彼の芸術家としての努力の全容ばかりか、彼固有の生活 形式と思考形式の全容までもが、この概念の中に集約されるといってよい ほどです。 次いで、 このゲーテを出発点とし、 絶えず彼の方を 見遣りな がら、シェリングとヘーゲルが、哲学的美学のためのシンボル概念を自家 薬籠中のものとしました。そして、フリードリッヒ・テーオドール・ヴィ ッシャーのシンボルを主題とした論文を通じて、この概念が美学の基礎づ けのためにどのような意味をもつかについて、最終的な決着がはかられた のです。さて、この概念の適用はかくも実り豊かではありますが、今後の 考察で話題にしようとするのは、こうした適用ではなく、その統一的かつ 普遍妥当的な構造です。ここで「シンボル形式」とは、或る精神的な意味 内実を或る具体的、感性的な記号に結び付けさせ、そして前者を後者に内 的に帰属させる精神のそれぞれの現実活動のことである、と解してもらわ なければなりません。この意味で言語が、神話的=宗教的世界が、そして 芸術が、それぞれ特定のシンボル形式として、我々を迎えてくれます。と いうのも、これらすべての中には、根本現象として或る事態が刻印されて

いるからです。そしてこの事態とは、我々の意識が、外在物の印象を受け 取るだけでは事足れりとせず、どの印象をも表現の自由な活動 と 結び つ け、前者を後者に浸すということです。みずから創りなした記号と像の一 世界が、事物の客観的現実性と呼ばれるものに対峙し、そして、独自の充 溢と本源的な力をもって、この相手に対してみずからを守りぬくのです。 言語をめぐっては、その形成の中にも、その使用の中にも、対象を主観的 に知覚する仕方全体が必然的に入り込むその有様を、フンボルトが詳述し ました。そしてそれは、言葉というものが、対象自体の複製などでは決し てなく、対象によって心の中に産み出された像の複製だからだ、と言うの です。「個々の音声が対象と人間との間に踏み入ってくるように、言語全 体が、人間と、人間に内的にも外的にも働きかける自然との間に踏み入っ てくる。人間が音声の世界をもって自分を取り囲ませるのは、対象の世界 を自分の中に取り入れて、それに手を加えるためである。人間に言語を自 分の中から紡ぎ出させるその同じ活動によって、人間は自分をこの言語の 中に編み込む。どの言語も、その言語が所属する民族の周りに一つの円を 描く。この円たるや、そこから脱け出ようにも、別の言語の円内に引き移 らないことには、誰も脱け出させてはくれないものである。」²⁾ 言語音の世 界についてここで述べられた事柄は、それに劣らず像と記号の自己完結的 などの世界にも、したがって神話の世界にも、宗教の世界にも、芸術の世 界にも当嵌ります。これらの世界が包蔵する内実と「真理」とを、表現そ のものの力と完結性に準じて測るのではなく、それらの世界が抱える現存 物――内的であれ外的であれ、物的であれ心的であれ――に準じて測るの であれば、これは、絶えず繰り返されるとはいえ、一つの誤っ た 立 場 で す。それらの世界は皆、我々と対象との間に踏み入ってきます。 しかし だからといって、それらの世界が、対象が我々から遠ざかることで生じた 隔たりを、ただ否定的な意味合いでしか示していない、というのではあり ません。それらの世界は、我々に唯一可能で適合的な媒介を形成している のです。それらの世界は、みずから媒体となって、何にせよ精神的な存在 の我々による把捉と理解を漸くかなえてくれるのです。

このような媒介の働き――音声記号を介するにせよ、神話や芸術の形象を介するにせよ、純粋な認識の知的な記号やシンボルを介するにせよ――は、精神的なものそのものの本質に必然的に所属しています。これは見易い道理で、精神的なものが我々の与件となるもっとも一般的な形式だけに

でも目を向ければ、即座に察せられることです。我々にとって精神的な内 容は、そのすべてが必然的に意識の形式に、したがってまた、時間の形式 に縛られています。精神的な内容が存在するのは、それが時間の中で産み 出される場合に限ります。そして、そうした内容が産み出される ために は、それ自身が産出されるや消滅し、別の新たな内容の産出のために場所 を空ける、これ以外に手はないように見えます。こうして意識は、なべて ヘラクレイトスのかの生成流転の掟に服するのです。自然の事物は客観的 実在的に現存し,一種の揺ぎない「存立」を,一種の相対的な持続性をも つものだとしても, こと意識となると, その持ち前の 本性のために, こ うした存立はかなえられないのです。意識が手にするのは、自由な活動の 存在、過程の存在以外にはありません。そしてこの過程の中では、文字通 り同一の構成要素が二度と回帰してくることはないのです。ここには不断 の流動しかありません。この生ける流れの中では、揺ぎない形姿といえど も、姿をなしたとたんに、再びそのすべてが溶け去っていかねばならない のです。これこそ、意識そのものが抱える固有の二律背反、その内在的な 矛盾です。意識が自分を時間の形式そのものから解放しようというのは、 できない相談です。何せ時間の形式の中にあり、そしてそれに依ってある ことが、意識固有の本質的な性格なのですから。こうはいってもその一方 で、何らかの内実が、この時間の形式の中で発生するだけでなく、甦って くれなければ困ります。何か形象、形姿、「形棺」といったものに、ひたす ら生成する運動の中から、どうでも脱け出てきてもらわなければなりませ ん。でもどうすれば、これら相反する二つの要求が合一し、和解できるで しょうか。どのようにすれば、時間の点である瞬間を、時間上の瞬間とい **うその性格をそこに没し去らせずに,引き留めておけるでしょうか。――** 意識の個別的な在り方、今ここに与えられているというその在り方、要す るにその特有の個体的な性格が、どう規定されたら、その中に、一般的な 内実、精神的な「意味」が見て取れるようになるでしょうか。

我々の目前に口を開いたこの裂け目に橋を架けることは、実際できそうにも見えません。対立関係をあまりにも截然とした抽象的な公式に仕立ててしまおうとすると、それはたちどころに除去しようのないものに見えてきます。にもかかわらず、精神の行為においてはいつでも奇蹟が起こります。この裂け目は口を閉じるのです。一般者は、いわば或る精神的な中間項の中で特殊者と出遭い、そしてこれと融合してほんとうの具体的統一体

を形成するのです。この過程は、意識が感性的内容をただそのまま持つこ とに甘んじず、それを自分の中から産み出す場合には、どこででも演じら れていることです。他ならぬこの産出の力が、裸の感覚内容や知覚内容を シンボル的内容に形づくるのです。この内容の中で、像は、単に外部から 受け取られたものではなくなって、自由な造形運動の一根本原理の支配下 にある〈内部から造形されたもの〉に成りおおせます。これこそが、我々 の眼下、各個の「シンボル形式」の中で、言語、神話、芸術の中で営まれる 作業です。これらの形式はどれも、感性的なものを出発点にするだけでは ありません。それどころか、さらに一貫して感性的なものの圏内に留って いるのです。それらは、感性的な素材に対抗するのではなく、素材そのも のの中で生活を営み、創出を行います。したがって対立項は、抽象的形而 上学的な見方には合一不能と映らざるを得なかったものでも、やはり合一 するのです。こうして言語の場合には、概念の純粋な意味内実が、それだ から一般的かつ不可変であることを要するものが、音声という一過性の要 素に委ねられることになります。実際、この音声ぐらい〈生成するばかり で、決して存在することがない〉という事態の適例はまたとないでしょ う。ところがこの一過性自体が、〈思想による音声の自由な造形がかなう〉 ためにはうってつけの手段であり、媒材であるといえるのです。このよう な生動性と可動性があればこそ、音声は、とどのつまりは個物の表示に張 り付いたままの身振り言語とは正反対に、考えられた事柄ばかりか、思考 の内的運動そのものの表現となるのです。印象というと、外部から我々に 迫ってくるかに見えるものではありますが、我々は、それをさながら〈板 上の死せる像〉としか見ないのではありません。我々はそれを言葉の音声 形態と融合させます。だからこそ、この印象自体の中に襞の濃い新たな生 命が目覚めるのです。印象は、分化と区別を受け取ると同時に、今やこの 中で或る新しい内容的な横溢を獲得します。それというのも、 音声記号 が、意識の中に既に設けられたそうした区別のただの複製ではなく、表象 そのものを内側から分節するための手段であり条件だからです。音声の分 節は、思想の出来合いの分節をただ明示するというのではなく、みずから 思想の分節のためにその進路をこれから開いていくのです。ところで、形 式を築くのに与る感性的要素と精神的要素との二者が、このように不可分 である所以は、美的な形式世界の構築の場合になおさらはっきりしてきま す。空間的諸形態の美的な把握は、ことごとくが感性的な基礎感情に根を もち、均衡感や均整感は、そっくり我々自身の身体の感覚に直接引き戻せるのだとしましょう。だとしても、我々にはその一方で、空間的諸形態のはんとうの理解、立体的というか建築術的にものを見る目が具わっています。それは、我々が、自分自身の中でこれらの形態を産み出し、そしてこの産出の法則性を自覚できるからに他なりません。

各個の形式世界の内部構造がこのようなものだとして、さてここに三段 階の行程を区別することができます。記号というものの常として、それ は、先ず最初は表示されたものにできるだけ密着し、それをいわば自分の 中に迎え入れ、そして、できるかぎり正確にまた遺漏なく再現します。で は言語はというと、その歩みを遡るにつれて、文字通りの音声による摸倣 と、音声によるメタファーがますます富んでくるように見えます。それだ けに、哲学的な言語論が、言語の起源はこれで直接説明できると久しく信 じてきたのも、少しも不思議ではありません。擬声言語起源説は、ストア 派の間ですでにそれなりの体系的な結構を整えるに到ります。その後この 起源説は、18世紀にジァンバッティスタ・ヴィーコによって独自の注目す べき発展を遂げながらも、現代の言語哲学の草創期に到るまで、近代を通 じて守りぬかれてきました。今日、ヘルダーとフンボルトの手を通して言 語哲学が改めて批判的に定礎された後では,言語の産出の秘密は,これを 拠点にすれば手にとるように明らかだといった思い込みは、さすがに通用 しなくなったといってよいでしょう。けれども他方――言語史を一瞥すれ ば分かることですが――、音声による摸倣の中には言語本来の原理を窺う ことはできないとはいえ、この摸倣がやはり言語形成の一翼を担う要因で あることは、至る所に見せるその効力から明らかです。音声による摸倣は 評判甚だ芳しからぬ原理ですが、無条件とはいかないまでも、だから、そ の名誉恢復を試みたのは、他でもない経験的な言語研究の方面だったので す。ヘルマン・パウル、ゲオルク・クルティウス、そしてヴィルヘルム・ シェーラー――最も名の通った人達の中の一握りの名を挙げるに留めます が――といった人達が現に自説をこの意味で表明したほどです。折りにふ れてシェーラーが力説したように、音声と意味との間に本源的・自然的な 関連を認めでもすると、同情まじりの冷笑で見下す人がいますが、しかし 誰れにもこんなことをする権利はありません。この種の難題については、 その解答を誤った人でも、その解決に尽力しようともしなかった人に比べ れば何百倍も偉いと、こう見る方が、この場合にもやはり適切だというの

です8)。 我々の発達した文化言語から自然民族の言語に目を移してみれば なおさらのこと、むしろこの言語観は裏付けられ、その妥当範囲を拡げる ように思えます。エヴェ語を例にとってみると、ヴェスターマンがそのエ ヴェ語文法で強調するように、受け取られた印象を音声で再現する手段が 途轍もなく豊富です。この豊富さのよって来たるところは、聴かれたも の、見られたもの等、総じて何らかの仕方で感覚されたものを、一つ一つ 摸倣し、一つ以上の音声で表示しようとするほとんど抑えきれない欲求だ と考えられます。この言語また同系の幾つかの言語に認められることです が、例えば副詞は、ただ一つの活動、ただ一つの状態、あるいはただ一つ の性質しか表わさず、それに応じてまたただ一つの動詞にしか所属せず、 これとしか結びつけられないのです。ヴェスターマンの挙げるところで は、歩くという一つの動詞に対し、こうした副詞的な音声像の数は33を下 らず、これら各々はそれぞれ、特定の歩き方、その一定のニュアンスや特 性を表示するのですい。 見てのとおり、ここでは言語表現が純然たる摸倣 的な表現からまだ隔っていません。それは、これより高度の一般性をほと んど手にしていないのです。自然民族の言語は、空間的諸関係を表示し、 厳密に確定するために、截然と分化した表現形式を溢れんばかりにもって います。そして分けてもこのような表現形式の中に、自然民族の言語の摸 倣的な性格が際立って認められるのです。何か話題になった対象 がある と、その種々の程度の遠近、またその他その位置や状態の直観できる諸関 係が、種々母音をかえて表示されます。場合によっては、同一母音の音調 や音彩を種々かえるだけでも間に合います。どの場合にもはっきり目に映 るのは、言語形成のこの段階では、音声が感性的な直観の諸要素となお直 接に融合している有様です。音声は、これに肉薄し、そしてその具体的凝 集と充溢をそっくり汲み尽そうとせんばかりです。

さて、直接真似をする表現、擬声的な表現、要するに摸倣的表現にかわって、「類推的」とも形容すべきもう一つの表示法が登場すれば、もうそれだけで、本来の本源的な言語形式を、感性的直観の内容から解放することに向けて一歩前進です。ここに到ると、音声の中に定着し摸写されるのは、もはや対象の個別的客観的な性質ではありません。音声と意味との間に定着する関係は、ここでは考えたり感じたりという主観性をかいくぐるのです。音声と音声が表示するものとの間には、実質的にこれといった類似性はもはや存在しません。もっとも、語感からすれば、ここでもまだは

っきり一定した音調の形成や音調のニュアンスが、同時に一定の自然的な 意味の区別の担い手だと受け取られます。しかし、音声の中にみずからの 描写と或る種の「対応」を求めなければならないのは、もはや「事物」そ のものの側ではなく、主観性を媒介として成った事物の印象、あるいは主 観の活動形態の側なのです。微細を見分け,奥底にまで目を届かす言語通 が、研ぎ澄まされた語感にものいわせて、遙かに前進を遂げた段階にある 我々の文化言語の中にも依然このような対応を把えうる,と思ったことも あるのです。例えばヤーコプ・グリムが試みたのは、問いと答えの形式の 意味と、インド=ゲルマン諸語が問いと答えの言葉を形成するのに用いた 音声との間に、このような対応を指摘することでした。音楽的な音節アク セントをもつ諸語、つまり同音の音節を、高、中、低のアクセントによっ て、あるいは平板、尻上り、尻下りのアクセントによって区別する諸語を とってみましょう。そこでは、このような区別が語源的価値をもつ、即ち 言葉の意味の相違を表示することもあります。またそうした区別が、言語 の特定の形式的機能の代理を務めることもあります。例えば、単なるアク セントの変化が否定の表現に用いられる場合がそれですし、ほば等しい二 つの音節がアクセントの性質の相違に応じて、事物の表現になるか、それ とも経過の表現になるかが、名詞を表現するか、それとも動詞を表現する かが決まるといった場合がそれです。さらに、もっぱら能動的な他動詞 と、行為ではなく状態や受動を表わす動詞との分化も、同じような仕方で 生ずることがあります。したがってここでは、音節アクセントといった、 それ自身純音楽的な原理によって果されるのは、もはや感性的に知覚され た対象の摸倣ではなく、既に大変複雑な思考上の区別であり、或る言葉を 或る特定の文法的カテゴリーに転換することなのです。さて同程度の段階 では、畳音というような言語上の手段がなおも維持されているように見受 けます。ここでもまた、特定の感性的な音響や音声を手段にして、多種多 様の思考上の関連と意味とが表現されます。当初畳音は、またしても客観 的経過にぴったりと身を寄せて、これをじかに摸写しようとします。要す るに、音節の重複や反復が、同種の形態を幾つか連ねた一つの行為なり、 一つの経過なりの表示に役立つのです。けれども畳音は、ここからさらに 手を伸ばして、このもともとの意味での反復をどうにか類推させるにして も,反復というにはほど遠いそうした内容の表示も射程に収めます。それ は、名詞の場合には複数型の形成に、形容詞の場合には比較変化型の形成

に役立ち、また動詞の場合には反復型とともに、特に強意型を形成しま す。 さらにそれは、 大きな数量の表現、 とりわけ時の区別の 表現に用い られます。畳音というこの手段が、文法構造全体を支配するような言語も 数あるのです。ともあれどの場合にもはっきり見て取れることですが、言 語は、単に擬声的な表現法から解放された後でさえ、相変わらず懸命にな って、意味内実に順応しよう、まるで手探りでもするように、それについ ていこうとするのです。しかるに言語の発展も最高の段階になると、この ような関連はどうやら解消したようです。実際に摸倣といえるようなどん な形態も放棄されるに到り、それにかわって意味の機能が完全に一本立ち で登場します。言語形式は、今ではもう対象的世界の摸写像——直接的な ものであれ、間接的なものであれ――を提供しようとはしなくなり、この 世界の存在と一体化することもなくなってきます。こうなれば、言語形式 がその固有の業、それならではの本意に手が届いたことが、一段とはっき りしてくるのです。言語形式は、摸倣的表現と類推的表現にかわって、今 ようやくにしてシンボル的表現の段階に到達したのです。シンボル的表現 は、対象的なものとのどんな類似性とも縁を切り、まさしくここに生じた この距離と離反の中に或る新たな精神的内実を獲得しているのです。

さて、ここでいちいち追っていくわけにはいきませんが、美的な形式世 界の構築の場合にも、[言語の場合と] 同様の方向に進む歩みが見て取れ ます。ただここで我々は、振り出しから〔言語の場合とは〕また別の土俵 に、そしていわば別箇の精神的次元に立っています。というのも、直観 が、裸の印象の中に拘束されたどのような在り方からも逃れ出、純粋な表 現に向けて解放されてから、ようやくにして本来の意味での芸術的な形式 が成立するのだからです。ですから、芸術的な形姿が整う第一段階にして すでに、どんな「摸倣」ともきっぱり手を切っています。とはいえここで も〔言語の場合と〕同様の類型的な区分が、レヴェルを高めて再現してき ます。ただし、具体的な芸術上の提示法がそのまま年代順に並ぶといっ た、単なる継起は問題にもなりません。肝腎なのは、発展の各段階に見ら れる芸術的な提示そのものの根本的諸契機です。これらの契機の種々の関 係、それらの力学が各時代の様式の基調をなすのです。ゲーテは、彼の基 本的美学観の総まとめをつけた或る論文の中で、把握と提示の三形態を区 別し、それぞれを「自然の単純な摸倣」、「流儀」、そして「様」式」と定 義しています。模倣とは、芸術家が前にする対象の具体的感性的な自然本

性を、むらのない忠実さで写しとる試みです。対象に対するこの忠実さ は、しかし同時に、この対象に身の丈を合わすことです。制限された対象 は、制限された遣り方で、そして制限された手段をもって再現されるので す。第二段階になると、与えられた印象に対するこの受動性がなくなり、 或る固有の形式の言語が成立を見ます。ここに表現の場を得るのは、対象 の単純な自然本性というより、発言者の精神です。芸術家の造形力が対象 に、というかモデルに向かい合います。けれども彼はもう対象の全貌を摑 み取り、それを汲み尽すような真似はしません。むしろ対象の中からそれ を性格づける個別的な特徴を際立たせて、これを芸術の元来の本質特徴と 断じようとします。しかし、芸術家の個人的な、それだけにまた偶然的な 自然本性を土台とするものより、当然もっと高度の提示の形式と提示の力 があります。芸術家の主観性から産み出されるのは流儀ですが、芸術の主 観性から産み出されるのが様 式です。この芸術の主観性というのは、ど の芸術もそれ自身の提示手段に基づく場合にだけ果たしうることです。さ てこの様 式は、こうして成程客観性の最高の表現ですが、しかしここに 打ち出されているのは、客観性といっても、もはや現存するものの単純な 客観性ではなく、芸術的精神の客観性です。言い換れば、それは像の自然 本性ではなく,造形運動の自由であるとともに法則的な自然本性です。「単 純な摸倣は,じっとしている物や愛らしく現前する物に依存している。流 儀は軽ろやかで、巧みな心によって現象を摑まえる。様、式はといえば、 それが載っているのは認識の最奥の土台であり、事物の本質である。ただ し、この本質が目に見え、手で摑めるような形姿として、我々に認識させ てもらえるのでなければならない。」この区別は、言語形式の考察を振り 返ってみれば分かるように、或る一般的な関連の一部をなしているもので す。芸術もまた、言語と同様に、摸倣から純粋なシンボルに到る道を踏破 しなければなりません。そして芸術の「様」式」も、言語の様式と同じ く、この道程の上でしか到達されないのです。ここでもかしこでも力を見 せているのは、いずれにも相通ずるような進行の法則性であり、精神的表 現の自発性に向かう同種の発展の律動です。

ところでゲーテによる様^{*}式の定義は、同時にまたもう一つの問題圏を指さしています。ここでは様^{*}式の概念が、認識の概念と結びつけられるからです。そこで我々が思い到るのは、認識もまた、論理的かつ知的な機能の発展もまた、自然的な存在から精神的な表現に到るどの種の進行に

も当嵌まる諸条件に、やはり服していることです。認識もはじめは、感性 的な感覚や知覚として、事物という「現実的なもの」の方を向いて、これ を丸ごと自分の中に取り入れ、そしていわば意識の圏内に引き 移すので す。感覚論の採用する認識理論は、古代哲学の中で最初の完成を見、幾多 の点で古典的出来栄えを示すものです。しかしここでは、今述べた認識の 経過が依然、徹頭徹尾感性的、質料的に描かれます。客観と主観とを結合 するための $\epsilon i \delta \omega \lambda \alpha$ [映像], つまり像は、自我あるいは霊魂の中に入り込 むために、事物からとき放たれた・質料様の微粒子だというのです。アリ ストテレスとストア派の認識理論は、今認識と対象との関係についてなさ れた表現を不断に洗煉しようとする試みでした。アリストテレスの場合、 感官による感覚に際して霊魂の中に移ってくるのは、対象の質料ではなく、 その純粋な形相です。ちょうど蠟が印章の形相を受け入れるが、金や何か の金属 [といった質料] を受け入れないようなものです。他方ストア派で は、 クリュシッポスによって $\tau \dot{\nu}\pi\omega\sigma\iota\varsigma$ [刻印] という用語が、 $\dot{\epsilon}\tau\epsilon\rho o\dot{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ [変性] という一般的な用語に置き換えられます。つまり、対象の複製が、 知覚に際して霊魂の中に産み出されるのではなく、対象の存在とその質的 な在り方との判断のもとになるような変化だけが、霊魂の中に引き起こさ れる、ということです。以上の場合にもまた中世の哲学においても、摸写 説を何とか主知化し純化しようと努力が払われます。とくにスコラ哲学は, 「可知的形象 (species intelligibilis)」を「可感的形象 (species sensibilis)」 から区別しようと骨を折りました。しかし、こうした努力はしてみても、 「形象」という抽象概念自体が、像という感性的なものを指す古来の本義 をなおも留めているのです。アリストテレス的=スコラ哲学的な形象概念 と、これと結びついた認識理論を決定的に克服するには、近代の観念論に よる思考形式の刷新が必要だったのです。 ところで他方,〈対象は、 認識 されるためには、何らかの仕方で意識の中に入り込まねばならぬこと〉, 〈全体的にせよ、 部分的にせよ、 対象は意識の中で摸写されねばならぬこ と〉、これが前提として、ビクともせずに堅持されていました。それだけ に、この前提が揺ぎ出した後ともなると、対象の認識可能性までもが今に も覚束無くなりそうだったのです。デカルトやライブニッツといった人達 の観念論がもっぱら追求したのは、認識の客観的妥当性の規準を認識の純 粋な形式の側に、つまり思考 (cogitatio) と知性そのもの (intellectus ipse) の形式の側に移しかえることでした。摸写説の独断的諸前提に恋々として

いる人達の誰が見ても、こうした観念論は、むきだしの懐疑的な立場を一 つの結論とするものだったのです。カントの場合でさえ、学説の重点は、 その新しい肯定的な基本見解の中よりも、その学説の内包する否定的な帰 結の中にあると 見られました。 彼の思想の 核心と受け取られたのは、 認 識の真の客観性が精神の自由な自発性の中でどう基礎づけられ、どう確保 されるかの証明であるよりも、むしろ「物自体」の認識不可能性の学説の 方だったのです。しかし実態は正反対です。ここでは後戻りの余地なく、 認識は「物自体」からすっぱり切り離されますが、しかしこの峻別は、認 識が自分自身の中に既に確乎たる根拠を見付けたという事実を,言葉をか えて語っているにすぎないのです。「物自体」は、 ヘーゲルの表現を用い れば、「抽象の死せる頭」でしかありません。物自体は、認識の方向づけ のためには準拠することのできない、そしてもはやその必要もない或る到 達点を、ただ否定的に言い表わすだけなのです。とはいえこの否定は、否 定であると同時に、或る新たな、そして固有の肯定的立場を内含していま す。それは、認識を、それ自身の形式とこの形式の法則という側面から、 問題の中心部に据えることです。

さて、認識をただそのもっとも一般的な規定に照らして見るだけでな く,その特殊化した諸形熊の方も考察してみましょう。認識の哲学的概念 だけに目を向けるのではなく、この概念が実際に鋳出され、個別諸科学が 具体的に形づくられる有様にも目を凝らしてみましょう。すると、ここで も我々は、以上の場合と同様の類型的な転換に出遭います。各個別科学は 前進するにつれ、それが打ち出す諸々の概念手段がますます緻密になり、 特有なものとなります。そしてそれら科学は同時に、これらの手段が本来 知的シンボルであることの、一層身についた理解ができるようになるので す。数学の歴史は一貫してこの事態を例証しています。幾何学にしても, 当初は実地の計測だったといってよいでしょう。数もまた、人間の思考の 中ではじめは事物の数として登場するのです。しかし数学が進歩し、厳密 な科学に発展したのは、他でもなく、このような発端とそれに伴う拘束や 制約から、数学が段々と解放されてきたからです。整数の概念が分数の概 念に拡張された時,この拡張は,事物の世界の現実の出来事に,具体的対 象の分割に、なおその相関者をもつこともできました。無理数は、古代の 数学ではまだ数という名を冠することができなかったものですが,この無 理数が数の諸形態の一つと認められた時、また正数と並んで負数が登場し

た時、これらは皆、依然空間量と量関係の直観によって直接裏付けられる **ものだったのです。けれども純粋な数概念は、物的な直観からも、空間的** た直観からもしだいしだいに身を引き離していきます。現代の数学ではデ ーデキント以来、数の体系を「精神の自由な創造物」の体系と理解する傾 向が、いよいよはっきり固まってきました。この体系は、数の本源的措定 にこめられた法則以外のいかなる法則にも服さないのです。概して明らか なことは、数学がその歴史の流れの中でかちえた真に偉大な方法上の進歩 は、そのどれもが、みずからの記号体系を煉り上げ、知的に洗煉させるこ とと、常に緊密この Lなく結びついていたことです。いやこうした作業に 縛られていた、といっても過言ではないでしょう。ヴィエタの手で「形象 的計算術 (Logistice speciosa)」とし、記号による解析として基礎が置か れた代数の新しい道、あるいはライブニッツによって樹立された微積分の 計算法などが、そのもっとも明瞭な例証となります。もっともライブニッ ツにとってそれは、彼の哲学上=科学上の基本計画である「普 遍 的 記 号 法」の企図の中の一特例をなすにすぎぬものでした。さて次に数学的物理 学はというと、これまた今検討した問題に関して、はなはだ特徴的な発展 を見せてくれます。ガリレイ=ニュートンの力学の古典的な体系が無条件 に物理学の体系として通用していた間は、空間と時間、力と質量というそ の基本概念にはまだ次のように解釈する余地がありました。つまりそれら の概念は、 物理学によるそれらの適用の仕方が、「事物の本性」という物 理的=現実的なものの性格によって、我々に直接かつ一義的に押しつけら れる、そのような概念だという解釈です。ところが、当のこれらの基本概 念の変形や改造を基に力学の新たな構築が企てられたとたん、こうした見 方は土台を奪われてしまいました。してみれば、ハインリッヒ・ヘルツが 獲得したかの原理トの成果は、偶然の所産ではないのです。彼は『力学の 諸原理』の中で、力の概念を力学の基礎づけに用いるのをやめて、時間、 空間および質量の三つの独立の基本観念だけによる力学の構築をはじめて 敢行しました。そしてまさしくこの試みを通して、同時に彼は、一般論と しては、シンボル概念について、そして具体論としては、物理学上のシン ボル表示法 (Symbolik) の方向と意味について、新しい原理的な解明をな し遂げたのです。彼の力説するところはこうです。「我々の意図する自然 認識の課題として、最初に来る、或る意味で最重要のものは、我々に将来 の経験を予測する力を与えることで、この予測に見合って我々の現在の行 動が成り立つようにすることである。しかるに、将来の事柄を過去の事柄 から導出して、所期の予測を達成するために、我々が常に踏む手順は以下 のとおりである。我々は外的対象の内的虚像、即ちそのシンボルを構成す る。それも,像の思考必然的な系列が常にまた摸写された対象の自然必然 的な系列の像になるように, 構成するのである。」かくて, ここでも対象 の外的な複製は、その「内的虚像」に、その数学的 = 物理学的シンボルに とってかわられるのです。そして我々が物理学のシンボルに向ける要求 は、感性的にこれと指摘できる個別的存在を摸写せよ、ということではあ りません。ここで我々が要求しているのは、シンボル同士が、我々の経験 の綜体の体系的な秩序づけと制御とがかなうような結合関係に立つことで す。この結合関係によるのでなければ、即ち像の思考必然的な系列による のでなければ、当の秩序づけも制御も不可能だからです。現代の物理学の 世界像を考えてみれば、物理学的認識のこの一般的な見地が、その世界像 にどれほど豊かな実りをもたらしたかが分かろうというものです。今日も なお哲学は、相対性理論の諸成果に対してたびたび不審の目を向け、途方 に暮れている始末です。こんな羽目に陥った理由の大半は、ことによる と、この理論の打ち出す物理学上のシンボル表示法に固有の性格を、哲学 が依然として明確には把捉していないことによるのかもしれません。例え ばリーマン空間のシンボルといった、そこで用いられるシンボルが、直接 に与えられた現実の表現なのか、それとも単なる虚構なのか、と二者択一 的にしか見ることのできない内は、哲学はその方法上の意味と価値をまだ 理解するには到らないのです。相対性理論は、――先に触れたゲーテの三 分法をその性格づけに利用させてもらいましょう――無論「自然の単純な 摸倣」などとはおよそ縁遠いものです。しかし、さりとてその理論に単に 偶然的な「流儀」の自然考察が表現されているのでもありません。相対性 理論は、少数の他の理論とともに、現代の物理学的認識の本来の「様式」 を代表しているように思われるのです。

_

我々は今迄のところ、芸術の世界と認識の世界を産み出すのにも、神話的世界と言語的世界を産み出すのにも発揮された内的な造形運動の力を、主として一つの統一体として考察してきました。つまり、この力の中で一つの一貫した構築の形式、いうなら一般的類型論を際立たそうとしてきた

のです。しかしこれでは、各個の〔シンボル〕形式の間の真の関係が明らかにはなりません。そのためには、今度はこの類型論の中で、各基本方向それぞれがもつ特定の、それならではの特徴を規定し、それら相互間の境い目を画定してみなければなりません。像形成一般の機能は、包括的な究極の統一単位と考えておいて差し支えありません。とはいえ精神は、形式毎にみずからの産み出した像と形姿の世界に対して種々の関係を結んでいます。ですから、この関係に目を向ければ、それらの形式の相違もまた、ただちに目立ってくるのです。

神話の段階に足を留めている限り、精神の造形力がそっくりその豊饒さ を、果てしもなく多様で、溢れんばかりのその表出の諸様式を目の当たり にさせてくれます。しかし同時に、この段階では像の世界は、意識にとっ て、もう一つの客観的=物的な現実世界であるにすぎません。なぜなら像 の世界は、直接的な感官の印象の世界が及ばすのと 同等の拘束力をもっ て、この意識に向かい合っているからです。像は、像であると、つまり精 神の自由な創造物であると弁えられても、認識されてもいません。むしろ 像には一箇独立の実効力が具っているのです。意識を支配し呪縛する一種 の魔神的な強制力が、そこに発しているのです。像と実物との間でこのよ うに見境いがないことが、徹頭徹尾神話的な意識の基調をなしています。 像と実物の両者は、働きかけの仕方を共にするが故に、存在の仕方の点で も切っても切れない間柄にあるのです。というのも、神話的=呪術的一辺 倒に編み上げられた事物のネットワークの中では、像には自然的存在がも つのに匹敵する力が具っているからです。ここでは人間の像なり名前なり は、この人間の代理表象の役を務めるのでは断じてありません。呪術的な 働きかけが織りなす世界の立場からすれば、それだからまた「実在性」の 呪術的な概念にしたがえば、像は即人間です。髪の毛や爪など、人体の微 微たる部分でも、それを我がものにしうる者は、これによって当の人間全 体を丸ごと掌握しますが、像や名前を手に入れれば、これでもそれに匹敵 する支配権が保証されるのです。神話的世界観(Weltansicht)の一根本要 素をなしているのは、言葉や像の魔術、名前や文字の魔術に対する信仰、 要するに、記号が客観的な本体であり、記号が客観的な力をもつという信 念です。ところで、こうした世界観そのものの中でも、緩かな一種の離脱 と解放の動きが進められます。そしてこれは、神話の世界が、本来の意味 で宗教的といえる, そうした世界に道を譲りはじめるのに呼応していま

す。実に宗教的自己意識の展開は、すべてここに起源をもつのです。およ そ宗教的といえる一切のものに対しても、神話的な空想は、やはり実体的 な下地であり、いわば培養基であり続けるでしょう。でもこれで、宗教的 なものの特性となるその本来の形式が達成されるわけではありません。そ のためには、宗教的なものが、みずからの断乎たる態度でかの基盤から我 が身をもぎ離し、そして未聞の精神的な批判力を揮って、神話的な像の内 容に対抗するまで 待たねばなりません。 イスラエルの預 言 者 運 動 の 中 で、神観念の内容と形式とが獲得されますが、それは、このような姿勢あ ればこそ、偶像崇拝に対する闘争あればこその話です。神話的意識と預言 者的意識との境い目をなすのは、偶像崇拝の禁止です。先例のない一神教 的な意識は、これによって見分けがつきます。はたしてこの意識にとって は,像の賦活力や霊力など消えたも同然です。およそ意味と価値は,そう したものとは別箇の・純粋に霊的な領域の中にそっくり引き取られ、そし て像はといえば、空っぽな物質的基体として、かろうじてその存在の痕跡 を留めるにすぎません。預言者的な思考持ち前のこの英雄的な捨象力は, 預言者的な宗教感情の基調もなすものですが、この力を前にすれば、神話 の像など「純然たる無」となりはてます。にも拘らず、こうした像は、預 言者的意識がいくら押し込めておこうとしても,そう長くはこの「無」の 淵に閉じ込められたままではいません。像はまたぞろ息を吹き返し,一箇 独立の威力として罷り通るのです。宗教的意識が前進し展開して い く 中 で、宗教的シンボルがそのまま即、宗教的な力と働きかけの担い手である と考えられたのも、再三ではありません。ルターとツヴィングリまで、プ ロテスタンティズムに到るキリスト教の教義の全発展行程にわたって,決 定的に重要だったのは、シンボルの概念が、そもそものはじめから既に秘 蹟の概念と密儀の概念と融合していることです。例えば, ハルナックは原 始キリスト教時代の信仰をこう描いています。「その当時シンボル的 な も のが、客観的なもの、実在的なものの対立項であった、とは考え られな い。それは,自然的なもの,世俗の明るさと対立する神秘に満ちたもの, 神のなせる業 (μυστήριου [密儀]) なのである。」い ただここでも、像その ものと、像が伝えようとする・像なき霊的な真理との区別が、始終浮上し てこないでは済みません。しかし、宗教的なものの本性上、両モチーフ間 のこの闘争は、宗教的なものそのものの中では決着がはかられないので す。この闘争は、一方、単なる像めいたものから我が身を解き放とうとす

る不断の試行と、他方、否応なくそこに立ち戻らす不断の強制との間で行なわれるわけですが、当のこの抗争が、歴史上で演じられる宗教の生成過程そのものの一根本契機をなしているぐらいですから、かの決着がはかられないのも無理はありません。

さて、神話的=宗教的な考察から美的な考察に方向を転ずると、我々 は、新しい自在なものの把え方に出遭います。いや、そもそも美的な考察 が成立し、そして存立しているのは、精神が、ここでは像の全域と或る新 規の関係を結んだからです。ただ芸術にしても、その雄大極まる作品に限 ってみれば、神話的世界観とまだ緊密この上なく癒合しています。シェリ ングが『神話哲学序説』の中でこう語っています。「インドやエジプトの 大記念物の如き作品は、鐘乳洞のようにただ時間をかければできる、とい った代物ではない。内部に向かっては、神話の巨大な諸表象をも創り出す その威力が、外部に向けられると、後代のどんな秤りにも掛からない・大 胆な芸術上の企てを産み出したのである。神話的諸表象の中で、人間の意 識に現実世界の枠を超えさせたその威力が、また芸術における偉大さ、意 味深さの最初の師でもあった。」 ここでは一般的な思弁的確信に基づい て 語られてはいますが、その趣旨自体は、芸術の歴史と神話の歴史の分野で の経験的な研究が、完全に裏付けたことです。しかし、芸術と神話の内容 が、どれほど相互に滲透し合っているにしても、両者ではその形式がはっ きり異なっています。神話的および宗教的な意識の場合、像とその意味内 実とはまったく見境いがつかないものであるとともに、また像と意味内実 との間には不断の緊張関係が存しています。一方、理念的内実は像内実の 中に溶し込まれ、ここに没せんばかりですが、他方、理念的な内実は感性 的=形象的な表現からみずからを解放しようと試みます。ただこの試みは 結局、そのたび毎に後者の威力に屈することになります。ところが、世界 を芸術的に把握しまた形成するという局面にいたると、モチーフ間のこの 競争や抗争にかわって、或る純一な均衡が登場するのです。神話的=宗教 的意識の生命がかの相互対立を本拠とするのに対し、美的意識の生命が本 拠とするのは、この均衡です。芸術的な直観は、像の中に表現され、提示 される何か別のものに、像越しに目を向けるのではありません。像そのも のの純粋な形式に沈潜し、ここに踏み留まるのです。呪術的=神話的な世 界観は人間を、働きかけと黙従との織りなす世界に封じ込めましたが、こ ちらでは像は、そうした世界とはきっぱり手を切っています。ここでは像 は、因果の連鎖を免かれ、自分の内にこもった理念的内実に照らしてしか 受け取られません。像は、よもやそれが務める役割に応じて受け取られた りはしないのです。ですから像は、働きかけ相互のかの嚙み合いにずばり 規定された生活圏は、これをもう後にしています。像の中に提示されるの は「仮象」の世界です。しかし仮象といっても、自分自身の必然性と、そ れだからまた自分自身の真理とを内に担った仮象なのです。

芸術は、さらに別の意味でも務を果たすといえます。それは、精神の他 の諸領域で別方向に向けてなされるシンボル形成が要請としている 課題 を、実現するのです。我々が、先に言語表現の一般的法則として立証しよ うとしたのは、言語表現は、先ずはじめは感性的対象と感性的印象の間近 にあり、次いで一歩一歩前進しながら、これら両者から遠ざかるという内 容のものでした。言葉が単なる音声像たらんとすることは、段々なくなり ますし、その純粋な意味内実は、感性的に摑めるようなその存在状態から 独立してきます。そして言語の発展も頂点に到れば、この分離は完成し、 もはや退路はありません。音声と意味との純粋な関係が、はっきりと一人 立ちで現われたのです。ここでは、両者間の何らかの「自然的」類似性に 支えを求める必要は、 もはやありません。 ところがです。 言語は、 客観 的に規定し、客観的に伝達するという意味で、純然たる概念表現として用 いられるばかりではなく、言語は、その出発点であった主観の内面性に向 けていわば踵を返し、この内面性の曇りなき鏡たらんともするのです。こ の時一挙にまったく新しい関係が出現します。これは、詩文学の言語で確 認できます。何しろ詩文学の言語では、もはや何一つとして単に抽象的な 概念表現であることはなく、一つ一つの言葉が同時に、それ独自の響きと し、また感情喚起剤として通用するからです。言葉の役目は、何らかの 意味内実の代理表象という一般的な働きにだけ尽きるものでは ありませ ん。それと並んで言葉は、音響とし音調として、一箇独立の生命、一箇独 自の存在,そして一箇独自の意味を掌中にするのです。一点の曖昧さも残 さぬ客観的叙述の中でさえ、今や音声は、このようなみずからの内的含蓄 を手放すことはありません。対象の描写自体が今では、単に間接的でしか ない性格を, ただ 代理表象的, 意味表示的なだけの性格を, そっくり拭 い去り、純粋な直接的臨前の形式に立ち帰ろうとするのです。詩文学的表 現の真の完成の要諦は、感性的なものと精神的なものとの対立がもはやな いこと、まさにこのことにあるのです。ただの記号がもつ硬直性はすっか

り消え去ります。一語一語は再びその固有の個体的な内実に満たされ、こ うして一語一語は内的な感動の表現、感情の純粋な力学の表現となるので す。最高の抒情的な芸術作品――ドイツ語の詩ではヘルダーリンのもっと も完成度の高い詩作などが挙げられましょう――が、両面のこのしっくり と合った関係を一番よく教えてくれます。それは、精神が、みずからが完 成した時には、同時に完成した身体を、つまり自分にぴったりマッチした 感性的な音調と律動をみずからに対して創り出している, ということで す。詩とは「人類の母語」であるという言い回しでハーマンが伝えようと する感情が、このような創造が行われないうちでも、我々の胸をギュと摑 みます。といっても、ここで何も言語創造の始源だの、その歴史上のそも そもの発端だのへの回帰がなされているのではありません。言語形式が、 詩文学の形式と滲透し合ったことで、みずから或る新たな内実を獲得した のです。何かを真似た単なる音声だとか、感覚したままに発した単なる音 声だとかといった段階は、ここでも遙か後方に退いています。時としてご く限られた範囲では、擬声を用いて、散発的に或る種の文学的効果を挙げ ることはありましょう。しかし擬声は、言語表現の核心に触れるものでな いのと同様、抒情的な表現の核心に触れるものでもありません。けだし音 声は、ここでもまた、感性的印象の個別的側面や、特殊な側面や、偶然的 側面を描くものでは決してなく、ひたすら自分自身の内部で振動するもの だからです。そして、何か別のものや外的なものに合わせたものではな く、お互いの間でだけ微妙に呼吸の合った、そうした振動のまとまりが、 はじめて美的気分の調和を醸し出すのだからです。これは、一見すると直 接的たものへの反転とも受け取られかねないものです。しかしここでもま た、それはむしろ、言語的形式と詩文学的形式とが、それぞれそれなりの 持ち味をだして参加する両面的な媒介の成果なのです。

「シンボル諸形式」の哲学的考察は、一般的にいっても、各シンボル形式それぞれの精神的構造と、そのそれぞれに特有の表現手段との記述に、決して留まっているわけにはいきません。その考察の最重要な課題の一つとなるのは、これらの形式の相互関係を確定することです。因みに、この関係は、それら相互の対応からも対立からも、それら相互の牽引からも反撥からも生ずるものです。私は、このような考察が扱わなければならない問題群の中から、もうここではその一つしか取り上げません。さっそく本題に入りましょう。さて、世界の神話的説明は世界の科学的説明に対置さ

れます。しかしその際、両者が区別されるのは、一方では、最高度の客観 的確定性をもつ思考が裁量し、他方では、ただ空想的気紛れや個人的恣意 が裁量するからだ、とはいえないことが明らかになります。神話もまた、 一つの自己完結的な形式をもっているのです。神話もまた、どんなに矛盾だ らけのその形成像に充満している場合でも、造形運動そのものの一定の法 則を示すのです。そしてこの形式は、少くとももっぱら空想やむきだしの 情動といったものの突き上げだけに由来するものではなく、これと並んで 確たる知的諸契機も具えているのです。神話的思考も、論理的=科学的思 考と同様、それなりの「諸カテゴリー」をもっています。中でもその根底 にある支配的なカテゴリーは因果性のカテゴリーであり、これこそが、そ こでも効力を発揮するのです。因果性のもっとも一般的な概念、つまり、 「原因」と「結果」とが関係しているというただこれだけの観念は、神話 も決して欠くことはありません。このことは,神話が世界の由 来 を 質 し て、世界を「説明」する、その一貫した傾向にはっきり現われています。 宇宙開闢説と神統記なくしては、神話的世界の全体の基調は定まりませ ん。低次の段階においてさえ、あまたの神話の物語は、この基本特性が神 話的思考のどれほど奥底に根差しているかを証拠立て て い ま す。太陽や 月、人間や動・植物種等々、何らかの個別的な事物の神話的な「発生」を 告げる物語は、実際溢れんばかりにあるのです。存在と生成の神話的概念 が、それらの科学的概念から原理的に区別されるのは、だから、因果性の 形式そのものによるのではなく、因果性が特定の方向に向けられ、特定の 形姿に仕立てられたことによるのです。というのも、神話は、因果的に思 考する場合でもなお, いや分けても因果的に思考する場合に, 「複合的思 考」形式に拘束されるからです。おしなべて神話なるものの特徴をなし、 その基調をなすのが、この思考形式です。実際それが、諸事物をつづり合 わせ、働きかけの呪術的な統一体にまとめ上げるためには、これら諸事物 が、どの様にであれ類似さえしていれば、あるいは、それらが 偶々 共存 し、空間中で一緒であったり、時間上で接し合えば、それで十分です。ど の「類推魔術」も、こうした思考態度の一典型例となります。ただ類推魔 術という名称は、この事態を明らかにするよりは、むしろ晦まします。と いうのは、我々なら、単なる「類推関係」しか、つまり異なった独立の二要 素間に成り立つ類似性の単なる関係しか認めないところで、真実ただ一つ の事物を見てしまうのが、それこそ神話的な把え方の特徴だからです。こ

の把え方は、種々の特殊を類別的な類似性に即してクラス分けするのではなく、どんな類似性でも、本体の同一性の直接的な表現と受け取ってしまうのです。さらに、類似性の関係に当嵌るのに匹敵することが、空間的な併存と時間的な共在についても当嵌ります。一旦何かが空間中、また時間上で集合すれば、これらは癒合して、神話的=呪術的な統一体を形成するのです。K. Th. プロイスが、神話的思考のこの思考態度を特徴づけて、さながら次のようだと述べています。「個別的な対象は、それが呪術的関心を掻き立てるや、それだけ別箇にはまったく観察されえなくなる。むしろ個別的な対象は、それが一体化される他の諸対象への所属性格を常に具えているのである。したがって外的な現象は、一種の覆い、仮面であるにすぎない。」⁶⁵

ところで、因果性の科学的概念がその神話的概念と袂を分かつのは、ま さしくこの点です。実際、この科学的概念のよって来たるところは、―― ヒュームや彼の心理主義的な理論を蒸し返した人達が、こぞって何といお うとも――「連合」の発動でもなければ、主観的想像力の采配でもないか らです。この想像力は、〈それのあとに (post hoc)〉と〈それとならんで (juxta hoc)〉を或る種の〈それによって (propter hoc)〉に転換するので す「が、これは、神話的思考による場合と同様のものであり、科学的概念 を生むものではありません]。 因果性の科学的概念は、 もっと突っ込んで 見てみれば明らかになることですが、まるきり反対の精神的態度に基づく ものです。概念的な分析力あればこそ、はじめて科学的な因果判断が下せ るのですし、またこの判断が確かな拠り所を手にするのです。神話では、 複合体としての一事物が別の一事物から発生させられても、科学的な因果 判断では、おしなべて原因と結果の関係は、厳密にいえば、もはや事物の こうした直接的な関係ではありません。それぞれ原因と結果の関係に立つ のは、感性的に与えられた複合体としての諸事物ではなく、諸変化です。 どのような因果的経過も、精確・厳密の度を加えながら、部分位相と部分 条件に分解されていく一過程の全体と受け取られます。この分解が行われ なければ、そもそも因果的な関係なるものが成り立つための諸要素が産み 出されません。 或る現象 α が別の現象 β の原因と認められる根拠は、 両 者の併発が十分な頻度で観察され、そして、心理学的強制に基づいて、両 者の今後の併発が予期される、ということにあるのではありません。その 根拠は、 α の全体からは一契機 x を、 β の全体からは一契機 y を取り出す

ことができ、この時、xとyとの一方から他方への移行が或る一般的な規 則にしたがって確定されうるように、そのようにxとyとがある、という ことにあるのです。数学的物理学の基本見地によれば、ここでこの規則が 一義的に確定的で、真に一般的と受け取れるのは、ただ次のような場合に 限られます。それは、メとソとが数量というかたちで表わせ、しかもそれ らの変化が一定の基準に服し、かつ基準に即してそれらがとるこの数値が 相互条件の関係にある、といえる場合です。しかし、こうした数量とその 法則的な結合形式は,——この形式が数量の関係を「理解可能」で必然的 と受け取らすものではあっても――現象の知覚内容の中に直接目にされる ものではありません。いわば思考が出番になってから、知覚内容の水面下 で、そうした数量とその結合形式との基礎固めがなされなくてはならない のです。感性的与件は、我々の因果的な「推論」の形式によって潜り込ま れ、滲み込まれ、こうして今や、悟性そのものの分析と綜合を介すること で、その姿を一新するのです。先には密接に併存していたもの、即ち質的 類似性によってか、時空的隣接性によって緊密この上なく結合されている かに見えたもの――これが今では遙か彼方に遠のくことになります。また 他方、直接的な観察という視点からすれば、互いにどれほど縁遠い現象で も、思考による分解に基づけば、一つの法則に服し、その限りで本質上類 縁的といえるのです。こうして、原因と結果の関係項は、神話の思考法に とっては、いたるところで手にとるように明らかだと思えても、こちらで は、選別や区分といった複雑極まる作業が、即ち本来の意味での「批判的」 な精神の労働が、ようやくにしてその関係項に連れていってくれるので す。この批判的な労働を通じて、個別的内容の単なる並置には、上位に向 けても下位に向けても、ますます精度を上げる秩序づけがとってかわりま す。単なる現存物とその個体的な在り方が「根拠」と「帰結」の一般的連 関に変化することが、いよいよ確実になってきます。科学が、単一体をな して「現存」するものを要素に絶えず分割していくのは、この分割を普遍 妥当的な法則に従う一層揺るぎない結合にとりかえるためです。科学は、 みずからが追求するこの最高の知的目標が完璧この上ない水準で達成され るように、「存在」の諸要素を按配し、そして、その目標の達成がかなう ような関係に、諸要素を配置します。知覚世界のネットワークは解消しま すが、それは、思考による新たな形式の下に立つが故に、別箇の次元で、 面目を一新して甦えることになります。一つ具体例を挙げてみましょう。

石の落下の現象と、月の運行の現象と、潮の干満の現象というように、見た目にはかくも懸け離れた現象同士が、ニュートン以来我々にとっては、一箇同一の物理学的概念の中に収まるのです。さて他方では、感性特有の諸要素を物理学的概念の定義から排除する動きが進みます。その結果、特定の感官感覚に配分されることで、もともとは完全に統一的な性格を誇った物理学の各領域が分裂を来たし、理論上、今ではもう相互に無縁の様々な部門となりはてました。プランクの強調するところはこうです。「例えば熱は、かつては温感の種々相がその特徴となって、十分独立性と統一性を具えた物理学の一分野を形成していた。ところが今日、熱放射が物理学まる一つ分の領域として、別立てで光学の中で扱われている。温感というのでは、その語義の表示範囲からみて、異種の諸部門を東ねるには、もう間に合わないのである。むしろ今では、一方の部門は光学乃至は電気力学に、もう一方は力学、とくに物質の運動理論に編入されている。」"

さて、ここでも問題は言語です。これが、両方の態度に与り、神話の諸 契機とロゴス「理性・論理」の諸契機とを自分自身の中で結びつけます。 こうして言語は、両極の間に踏み込み、両者間に一つの精神的な媒介関係 を打ち立てるのです。ところで「複合的」思考の固有性は、抱合語と呼び 慣わされる言語のタイプにもっとも明瞭に見て取れます。こうした言語の 本質的な特徴は、周知のように、語と文との間にくっきりとした境い目が ついていない点にあります。ですから文の単位は、そこでは相対的に自立 した幾つかの語の単位に分節されるのではありません。むしろそこには、 一体をなした経過や、ひとまとまりの具体的な〔凝集した〕状況などを、 途方もなく複合的な構造をもつ唯の一語に集約して表現する傾向があるの です。フンボルトは、斯学の先達の一人として、この方式をメキシコの言 語をとって例解し、 そして、 彼の精神的な 基本方針に従って、 この方式 に対する蒙を啓こうとしました。彼の力説するように、このような形式の 言語には、それ固有の表象の仕方が根底に存していることは明らかです。 即ちそれは、文とは、構成されるものではなく、つまり部分部分から徐々 に組み立てられるものではなく、一体のものに仕立て上がった形式として 一挙に差し出されるものだ、という表象です。この形式は、一見したとこ ろ、 完全に自己完結的で 統一的ではありますが、 しかし、 それが未分化 な形式である限りにおいて、真の綜合的な統一を欠い ています。綜合と は、その純思考上の意味からすれば、分析の対立者ではなく、むしろこれ

を前提し、これを不可欠の契機とするものです。総括の力は分節の力に依 存し、後者が鋭さを増せば、前者も確実に勢いを増してくるのです。ここ 「抱合的」な方式の言語の場合には話が逆で、ここでは語単位は、今述べ た意味では総括者ではありません。はっきり区別のついた意味諸要素を一 つの言語的な意味のまとまりに総括するのではないからです。語単位はこ こでは結局、個々の規定を無差別に並べたて、ないまぜにした一つの集塊 にすぎません。このようなひとまとまりの語は、動詞としての表示の働き をするだけでなく、つまり一経過もしくは一活動の質的特性を表現するだ けでなく、さらに、行為もしくは経過をめぐる溢れんばかりの偶然的な付 帯規定もあわせて表現するのです。こうした数々の修飾が、主概念の表示 と融合し、そして主概念とはそっくり癒着しているといってよいぐらいで す。それらの意味が、動詞表現そのものの意味の周りを厚ぼったいヴェー ルさながらに取り巻きます。例えば、活動を言語的に規定する場合、場 所, 時間, 個体的な遺り方, 方向等, 行為にまつわる特定の状況の各々 が、この規定に入り込みます。行動の主体が座るか、立つか、 横 たわる か、あるいは主体が有情の部類に所属するか、それとも無情の部類に所属 するか、さらには行動がこの道具をもってなされるか、あの道具をもって なされるか、 等々。 動詞は、 こうしたことに呼応して、 小辞を抱合する ことで、接尾辞や接中辞だらけとなって、みずからの形式を変えるので す。パウエルは、このような方式をアメリカ・インディアンの諸語を例に して、詳しく手にとるように描き出しましたが、その彼がこう付言してい ます。「ことによると、これらすべてを一緒に添えて表現しようとする意 図が、かつては数限りなくあったのだろう。そしてそうした場合、言葉の 上では、全部が集約的な一語で表現されるのである。しかるに、話しのそ の時々の目的次第で、このような付帯状況すべてに触れる必要が全然ない 場合でさえ、言葉の上では、ほとんど常にそうした表現法が用いられざる をえないのである。」。 ただこのような発言に対しては、色々な我々の思考 の習慣と我々の思考の要請を、思わず知らず、方向性を異にした言語と思 考の在り方の判定根拠にしているのではないか、と異議を唱えることがで きます。何が行為なり経過なりの主状況で、何がただの付帯状況と看做さ れなければならないのか。これは、必ずしもそれ自体で、何か 一義的客 観的な標識によって決まるものではありません。むしろこれを 決め る の は、精神的な把握の仕方です。そしてこの把握こそが、言語的な思考と言

語的な表現にその一定の方向性を与えるのです。ところで、言語の発展の 全体を見渡すと、またしても次の事柄が確認できそうです。それは、直観 的=集約的な表現の形式が段々と概念的=分析的な表現の形式に席を譲っ ていくこと、未開の諸言語に濃厚な、桁はずれの具体的凝集(Konkretion) にはり, 純粋な関係の表現の論理的な鋭利さがとってかわることです。具 体的・凝集的な表示様式自身が証言し、またそれ自身が推察させること は、こうした表示様式が用いられる場合、意識の中では、その内容の横溢 が、まるで一つの団子のようになっていて、[具体という言葉の]原義に いう「凝固・癒合化 (konkreszieren)」を起こしていることです。その一 方で、文の分節化の進捗は、思考の分節化の前進をあらわすばかりか、同 時にみずから手段となって、この過程の精神的な搬び手たり得ているので す。もう言うまでもありませんが、言語の発展行程の中で、本来の類別的 な表現形式が築かれるまで、その歩みは遅々としたものでしたし、また、 この表現法は、個体的・不可分割的 (individuell) な表現法の必要性と有 効性のために長らく待ったをかけられていました。言語の発展の後行の諸 段階に比べて、その先行の諸段階の特徴となっているのは、ここでは、表 現の分化に何一つ不自由しないばかりか、むしろそれが過剰なぐらいにあ ること、それにも拘らず、分化した諸形態がそのものとしては意識され ず, またそのものとしては表示されないことです。なぜなら, それらに は、自身が包括的な統一単位の特殊化した諸形態と規定されるのには不可 欠の、そうした一般的な概念が、したがってまた一般的な原理が欠落して いるからです。論理的な分析力が増強し、この力が言語に段々に具わって くると、はじめてこの原理が見付けられ、鞏固になります。こうして今 や、文形式もまた、一層厳密になった論理的な接合法を身に 着けます。 文の並列は、言語のどんな形成段階についても、その未熟度の指標となる ものですが、こうした単なる文の並置にかわって、主と従との秩序関係が 姿を現わしてくるのは、いよいよ確かです。この関係にあってこそ、話法 に、いわばやっと精神的な前景と後景が生まれ、一種の論理的な奥 行 き が得られるのです。言語の辿る道は、こうして、感性的な複合性から、一 段と意識化され、一段と引き締まった思考的な統一性に通じています。そ れは原初の充溢から、一種の見掛けの貧相さに到ります。見掛けは貧相だ といっても、しかし実は、これが分析的な規定と分析的な統御との厳密さ を、漸くにしてかなえてくれるのですが。

ただこうなると、抗議の声が押し寄せてきそうです。この抗議は、もう 言語だけに留まらず、シンボル諸形式の全部にも向けられかねません。一 体、シンボル諸形式は、意識の直接的な内実の最深部を掘り尽しているの か――いやむしろ、それらは、この内実を貧困にするばかりではないのか。 言語が,主体と客体との間に,人間と人間を取り巻く現実との間に踏み入 ってくる、というフンボルトの言葉は先に触れました。しかしこの言葉 は、それ自体、とんだ帰結を容認しているのではないか。即ち、言語並び にその他のシンボル諸形式によって、我々の意識と現実とが対立関係に置 かれ、そして両者を分断する仕切りが設けられるという帰結を、です。と すればまた、こう問われざるを得ないでしょう。そうした仕切りを突破し なければ、真の本質的な存在、包みなき存在に達することはできないので はないか、と。一切の単なる意味表示から究極の本源的な存在へ、一切の 単に代理表象的なものとシンボル的なものから、純粋な直覚の形而上学的 な基本信念へ――事実、このような復帰を遂げようとする努力が、今日再 び、ひときわ目につくようになりました。この目標に向かう不可欠の第一 歩は、便宜的なシンボルをことごとく廃棄すること、だから、言葉に替え るには無媒介の直観をもってし、言語的 = 比量的な思考に替えるには澄み きった無言の直視をもってすること,どうもここにありそうです。この点 にかけては、既にバークリーが、現代の実証主義的な「言語批判」の先回 りをして,その要請とするところを述べてしまいました。彼はこう語った のです。「遙か天空に目を向けようと、 大地の臓腑に分け入ろうと、 無駄 なことである。学者の著作に尋ねようと、闇に紛れた古代の足跡を辿ろう と、無駄なことである。我々の手の届くところに、美味い実をつけた知恵 の木を把えるためには、これを覆う言葉のカーテンを引き開けるだけで、 こと足りるのである。」100ここで言語について述べられたことは、理の当然 として,否応なくどの種のシンボル的表現にも当嵌るように思われます。 いずれの精神的形式も、それは同時に、精神が閉じ籠るためにめぐらした 覆いであるかに見えるのです。もしこうした覆いをすべて剝ぎ取ることが できるなら、それ成ってはじめて、我々は、正真正銘の現実に、主体の現 実にも、客体の現実にも手が届く、どうやらこうなりそうな雲行きです。

しかし、言語と、それが精神的世界の構築において占める位置とに目を 向ければ、もうそれだけで、この手の推断に対する疑念が湧いて来ようと いうものです。言語表現の間接性〔媒介性〕と、これが我々に負わす諸条 件とを、もしほんとうに、そっくり取り除くことができるとしたら、純粋 た直覚の豊饒さ、生命そのものの・言語に絶する横溢が、我々を迎えてく れるでしょうか。それはありますまい。かえって感性的な意識の狭隘さと **鈍重さが、再び我々を取り巻くのがオチでしょう。シンボル形式の全部** 言語と神話、芸術と宗教に問を差し向けてみれば、この帰結が不可避であ る所以が、なおのことはっきりしてきます。これらの形式のどの一つをと っても、度外視できないものはないと考え、そして事実、条件次第で度外 視できる人もいます。ただこれは、その放棄によって、中味のより充実し た何か別の形式を手放さずにいると、ひたすら確信している場合のことで す。事実、神秘主義は、美的直観の核心である・像を伴う形姿の形成から も、言語表現の制約性からも、完全に身を引こうとします。この否定、こ の混り気のない「否、否」は、一つの基本モチーフとして、史上どのよう た形姿をとった神秘主義にも、繰り返し認められるものです。そしてこの 否定の中にこそ、ようやくにして宗教的意識の新しい、そして固有の〔肯 定的]立場が開かれてくるように見えます。 しかし、 まさしく肯定的な形 姿として、この立場もまた、或る特有の 遣り方の形成運動を 自分の一部 にしてしまっているのです。我々が、考察を進めながら示そうとしたの は、それぞれの領分のシンボルと記号――言語的であれ、神話的であれ、 あるいは芸術的であれ、知的であれ、そのいずれの記号が問題であるにせ よ――の背後には、常に同時に、造形運動のそれぞれ一定の現実活動が控 えているということ、このことだったのです。単に、あれこれの形式にお ける記号というのではなく、すべての形式における記号まで放擲してしま うとしたら、それはとりもなおさず、これらの現実活動をも破壊してしま うことだ、といってよいでしょう。精神のほんとうの実体性は、精神が、 感性的 = シンボル的な内容を単なる偶有性にすぎぬといって済ませたり, この内容を空っぽな殻さながらに捨て去ることにあるのではなく、この手 強い媒体の中で己れを立て通すこと、ここにあるのです。ですから、思考 を通して存在を考察する、この哲学にとって、その考察の到達点となり、 見果てぬ夢となるのは、生命そのものではあっても、形成を受けること

一 切に先立ち、そしてその一切の圏外にある生命では決してありえません。 哲学にとっては、生命と形式とは一箇不可分の統一を構成しています。け だし、一方からいえば、生命のむきだしの直接性は、形式とその媒介に俟 って、はじめて精神の形姿を身につけるものだからです。しかるに、もう

一方からいえば、精神の力の大きさは、——ヘーゲルの言葉を借りれば ——「精神が外部に発現しえた分に相当するにすぎず、精神の奥深さは、 精神が、みずからを展開していく中で、みずからを押し拡げ、かつみずか らを消尽して見せることができたところまでしか及ばない」ものだからで す。

注

- 1) P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig 1910 を参照。
- 2) Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk. Werke (Akademieausgabe) VII, 1, S. 60.
- 3) Scherer, Zur Geschichte der deutschen Sprache. Berlin 1868. S. 38; なお, G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie⁵ S. 96; H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte³ S. 157ff を参照。
- 4) S. Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache. Berlin 1907. S. 83f.
- 5) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁸, I, 198.
- 6) K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig und Berlin 1914. S. 13. とくに, Preuß, Die Nayarit-Expedition. Leipzig und Berlin 1912. Bd. I を参照。
- M. Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes. Leipzig 1909.
 S. 8.
- 8) Powell, Introduction to the study of Indian languages, Washington 1880, S. 74.
- 9) この点については, とくに, Lévy-Bruhl の周知の著作, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1910 の叙述, ドイツ語版 Wien und Leipzig 1921 では, S. 116ff を参照。
- 10) Berkeley, A treatise concerning the principles of human knowledge, Dublin 1710 u. ö. 序論 § 24.