

「不可説」と「絶対」

—— 象徴をめぐるいくつかの考察 ——

(その一)*

ローベルト・ハイネマン

「象徴」という語は、これに限らず他にも多くの例があるが、それがどのような学問分野で使われているかによって、異なった意味を持つ語である。種々の学問が相互に関連する中で、この多義性はしばしば、とかく見落とされがちな誤解を招く。従ってこの種の語が使用されている場合、特に仏教学においてのように専門とする分野の異なった研究者同志が議論し合う際には、注意が必要である。

まず、仏教学が負うところの多い学問分野で「象徴」の語の主流をなしている意味をあげてみる。

(1) 哲学(論理学):「論理学における象徴の使用(象徴論理学という名称はこれに由来する)は、この語の一つの特殊な意味に対応する。ここで言われるのは、あらゆる表象的内容を切り落として、主に位置を指定し、構造を示し、入替/substitutionの可能性を規定する役割を持つカラの記号/signes videsである。」

(2) 言語学「近代構造言語学の成立に伴って象徴の概念は、この学問内で占める地位を失った。この概念は Saussure の『講義』から削除され、記号の概念、より厳密には能記/signifiantのそれにとって代られた『象徴の語は、言語学上の記号、より正確には我々が能記と呼ぶものを示すのに使われた。その使われ方を認めるには不都合な点がある(中略)。象徴にはその性格として完全には任意でないということがある。象徴はカラ/videではない。その能記と所記/signifiéの間には自然なつながりの跡がある。「正義」の象徴である「秤」はどんなものにも、例えば馬車に取り替えられ得るということはない。』[中略]もし記号と象徴が何らかの関係を示すという点で共通するとしても、それぞ

れが成立させた関係の性質によって両者は相異なる。記号は、Saussureの言う意味においては、所記と能記を結びつける機能を持ち、その二者の関係には根拠がない（この結合には協約に基づくという一面がある）と同時に必然性がある（何故なら、所記と能記は一緒に生じ『いかなる状況においても一方は他方を喚起する』から）。これにひきかえ、象徴は二つの記号（象徴するもの / *symbolisant* とされるもの / *symbolisé*）の組み合わせであり、この二者間関係には根拠があり、（我々は一つの記号の本来の意味とその拡張の間に関係づけをするということを何ものにも強いられることはない）、必然性はない（象徴するものとされるものは、一方が他方に依存することなしに、それぞれ独立に存在できる）。」

(3) 宗教学：「〔中略〕象徴は実在 / *réel* への関係の一つの深い構造であり、それは我々の個々の生と実在の生の総体との深くかつ本来的つながりの中に根ざしている。〔中略〕それは同等性 / *équivalence* と意味作用 / *signification* との、記号の中にはっきりと限定されている関係を破って、実在をその隠れた次元で開き、他者 / *l'Autre* の 発顕 / *manifestation* という基本的な使命に応じる。」¹⁾

宗教学における「象徴」の性格を詳覧するために、次に Jean Chevalier による『世界シンボル大事典』 / *Dictionnaire des symboles* の序論から数節を引用する。

「シンボルは単なる記号以上のものである。それは意味作用を超えて波及し〔中略〕」(p. xi)、「既知のものから未知のものへ、表現されたものから表現できないものへの乗り越えの中で、シンボルの価値は、はっきり現れる。隠れた一方の項が、ある日知られてしまえば、シンボルは死ぬ。」(p. xiv)、「概念論のような、第3項排除の原則に基づく代わりに、象徴体系は逆に、第3項包摂の原則を、言い換えれば、存在間の可能な補完性、普遍的な連帯を前提としている〔中略〕。」(p. xvi)²⁾。

この引用によって、論理学の「象徴」の意味は、上にあげた他の二つの学問におけるそれとはっきり違っていることが知られる。他方、宗教学における「象徴」の意味を、言語学的考察を通じて検討してみるのには、無意義でないと思われる。何故なら、もし象徴の価値が「表現されたものから

表現できないものへの乗り越えの中で」はっきり現われるのであれば、言語とその限界が問題となっていることは明白であるからである。

言表不可能なものの問題に触れる前に、言語の通常の働きにとって本質的であると見られる点を簡単にのべる。(特定の学説にこだわらず、出来るだけ無色な術語を用いるように努め、あえて多少の飛躍をする。)

—言語の名詞句 / syntagmes nominaux の各々は、認識する主体が「客体」として、即ち彼にとって「現実」であるものの単一又は複合の断片として認められたものを指す。言語と現実の間には、一対一で対応するある種の同形性 / isomorphisme がある。名詞句のシステムは、現実の心的表象の中に構成される指向対象 / référent のシステムと類似の構造を持つ。この対応の観念は、異なった考察の過程の中ではあるが、Wittgenstein の『論理哲学論考』にも見出だされる。

4.0311 一つの名辞は一つの物の代理をし、他の〔名辞〕は他の物の〔代理をし〕そしてそれら〔名辞〕は相互に結合し、そのようにして全体が——活人画のように——事態を表象する。

4.0312 命題の可能性は諸対象を符号によって代表するという原理にもとづいている。〔中略〕

4.032 それ〔命題〕が論理的に分岐している場合に限ってだけ、命題は状態の像である。〔中略〕³⁾

ところで、言語の中には、一見名詞句或は Saussure の用語法による「記号」の外見を呈しているものがある。しかしそれらの能記は、一言語の能記のシステムに完全に組み込まれているように見えながら、実はそれらは、世界の中で「客体」として定義され得るような、それらの所記に相当するはずの何ものも指していない。ここにあるのは何ものをも「意味」しない「カラ記号」或は「偽記号」といい得るものである。所記がなく、従ってそれに対応すべき能記も又ない。あるのはただ耳に聞える、又は物質的な、本当の記号のそれと同じ性格を持つ面 / face だけである。ここには一対一の対応はなく、言語と現実間の構造的類似もない。何らの構造化もない。象徴は、それが不当に組み込まれているところの構造を、ともかくもそれが持っている物質的には通常の能記と変るところのない「意味

する」(又は「象徴する」)面によって組み込まれているところの構造を破裂させる。

「カラ記号」そのものである「絶対」という名詞を考えてみる。この語は確かに一言語の名詞の総てをあげたりストの中に、例えば木、子供、国家、勇気、速度、知識等の単語と並んで入っている。その能記の音韻論的構造は、この言語の他の総ての語が従っているのと同じ規則に従っており、しかも一言語の単語間の区別を可能にし、各語を他の語との関連において限定するのは、わずかの例外を別として能記の形であるから、「絶対」の例外的なあり方は、記号の本質的な機能、つまり「意味する」という機能を考えない限り、明らかになってこない。「絶対」の語を記号として一言語の他の名詞と同列に置くことができると考えるのは錯覚であろう。何故なら「絶対」は何も意味しないのであるから。

余論になるが、Wittgenstein の『論考』のもう一つの段をここに引用しておきたい。これはいわば、上に引いた『論考』の段の反対をなすものである。

6.53 哲学の正しい方法は本来次のようなものであろう：〔すなわち〕語られうるもの以外には、何も語らぬこと、したがって自然科学の命題——すなわち哲学とは何のかかわりもない、或るもの——〔以外には何も語らないこと〕であり、そして他人が何か形而上学的なことを語ろうとした場合には常に、その人が自分の諸命題のなかの何らかの符号に意味を与えていなかったことを、その人に教示することであるだろう。⁴⁾

上に引用した宗教学で言う象徴の定義のいくつかの要素から浮び出てくるものの要点を取ってみると、先に触れたカラ記号乃至偽記号に象徴のあり方を認めるに至る。「それは記号の中にはっきりと限定されている同等性と意味作用との関係を破る」、「それは意味作用を越えて波及する」、「表現されたものから表現できないものへの乗り越えの中で、シンボルの価値ははっきり現れる」。残るは、象徴が「他者の発顕という基本的な使命」をいかに全うするかを知ることである。「他者」(絶対)は不発顕によって発顕するのであろうか。

まず、「絶対」のような語が象徴の本質的な機能、即ち表現されたもの

から言表不可能なものへの乗り越え、非意味作用を完璧に例示するのが事実であるとすれば、宗教に見られる象徴の大部分は、さほど直接的にはではなく、記号の様相と象徴の様相を同時に持つ混合的な様態で機能していることになる。最初の表現されている項で既に「記号の中にはっきりと限定されている同等性と意味作用との関係を破る」代わりに、それらの象徴は連続を経過して、最後の項に至ってはじめて意味作用の全体と構造の全体の破裂が起こるように機能する。つまり的確に言えば、象徴機能を全うするのは最後の項である。一つの記号から他の記号へ移るという点は、むしろ隠喩と相通じる。しかし一つの記号から他の記号への移行を、第一の記号の乗り越えと見ることもできる。その場合は、記号の連続は非意味作用への乗り越えの連続をなし、先に述べたように非意味作用は最後の項、本当の意味での象徴によってやっと全うする。ただし、そんな象徴である最後の項はない。日本仏教で最も豊富な象徴体系を持つ真言宗と天台宗の胎蔵界法の一節を『胎蔵界私記』(天台) から引用して以上のことを例で示して見よう。

観想我心月輪上有輪字。字變成五輪塔婆。塔婆漸舒漸大。舉体成塔婆。塔婆變成大日如來。

この観想の中に記号から記号への推移がはっきりと表されている：「我心月輪」→「**𑖀**字」→「五輪塔婆」→「大日如来」。ここで選ばれている各項の語句とイメージは密教の教義の中に深く根ざしており、各々は網目のような複雑な関係で互いに結ばれていることは周知の通りである。このような象徴の解釈とその観念上の実現は、当然教義的な背景を心得ている者にだけ可能なことである。「我心月輪」は悟った心の隠喩であり、「**𑖀**」は胎蔵界の大日如来の種子と呼ばれている象徴文字で、その大日如来自身が又、「平等」/ samatâ の相のもとでの全宇宙の人格化された象徴である。「我心月輪」は更に金剛界と関係があることを指摘しておく要があろう。金剛界は主体の面（意識—知識の側）で、五大によって象徴される総ての事物の客体（又は識の構造）の面である胎蔵界と相依り合うものである。即ち一方は他方があることによって、はじめて成立するのである。「我心月輪」の上の、或いはその中の**𑖀**字はかくして胎蔵界と金剛界の根

元的な合一を表わしている。卍字は大日如来、絶対者を象徴すると同時に、ここでは五輪塔に変じながらそれを指す。が五輪塔自体が又絶対者、即ち五輪が地・水・火・風・空の五大の表現であることにより胎蔵界の象徴である。塔による宇宙の総体の象徴化は、これが漸進的に益々大きくなることでなされる。「拳体成塔婆」は我自身を象徴、胎蔵界の総体としての絶対者の象徴にする。終りに「塔」の象徴は大日如来の能記、この連鎖的な観想の最終の象徴になる。

我々はここに象徴する機能と意味する機能との交互的作用、同じ一つの項が順次に（或いは同時に？）二つの機能を果すのを見る。このような観想の外面的な形（有限の形）から言えば、象徴機能は連鎖の終りのところで終結するはずである。が実際にはそうではない。ここで見ているような観想は、一つの儀礼を構成する幾多の要素の一つにすぎず、一つの儀礼はこの種の単位一つだけから成ることもあるが、幾多の単位を数えることもあり得る。観想の中に一つの項から次の項への進行があると同じように、儀礼の上でも一つの観想から次のそれへの進行がある。各々の観想がその各項の意味作用から、一連の関連づけ、変形、同一化によって一つの首尾一貫した構造として接続するように、儀礼も各観想の意味するところ、それらを直接構成している要素から発して全体としての意味が出るような構造をとる。その儀礼は、各単位、一つ一つの観想が「言表不可能なものへの乗り越え」（象徴機能）と次の単位への進行（意味機能）とを同時に示しているところの、例えばバラモン教の伝統に定められている「客のもてなし法」の型に従って展開する。⁵⁾

上の例に見られるように象徴の働き方は、構造と構造の破裂との交代の連続として定義できると思われる。しかも止観の止と観の関係とこの点で全く類似していることが認められるであろう。この働き方によって儀礼には象徴そのものの象徴化が見られるのではなかろうか。

象徴機能は、各々の観想の終りでは完結しないとしても、儀礼の終りでは終止し、象徴はそこで「死ぬ」のではないかという異義が出るかも知れない。しかし儀規の終りに書かれている「出堂作善」の句は象徴機能が日常生活の中でも続くことを示している。何故なら「善を作す」=「清浄を保

つ] = 「何ものにも執しない」 = 「空を実現する」 = 「乗り越えの連続を生きる」 = 「象徴を生きる」ということになろうから。

諸要素間の多岐にわたる関係から来る密教儀礼の複雑さは、異った要素の時間の中での連続の上に同時性の関係が加わるという事実で更にその度を増す。観想は実に、行者が同時に行う三つの象徴的行為のうちの一つでしかないのである。この三つとは、身口意の三密である。観想の形で行われるのはこの中の意密である。「密」の語はこれらの行為をなすことによって、行者は知られざるもの、隠れたもの、言表不可能なもの、即ち絶対者にあずかるということから説明される。相対の世界はそのダイナミズムの中で絶対者と関係づけられる。その関係の性質はあくまでも言表不可能にとどまる。絶対者は象徴的に大日如来の三密として観念されるが、大日如来は先にも述べたように絶対者としての宇宙全体的人格化された象徴である。行者は印、即ち指と手と腕の形と動作(身密)を結び、陀羅尼(口密)を唱え、観想(意密)に入る。行者のこの三種の行為が大日如来の三密と合致すると見なされることからして、行者の三行為それ自体も「密」になる。かくしてそれは行者と大日如来の非二元性を証する。ここに象徴の機能は確立する。

印の体系と陀羅尼の言語は、先に観想に見たのと同じ二重の性質(記号と象徴)を帯びている。連続と同時性の関係の複雑さを見ると、どうしても次のような素朴な質問が起きる。即ち一体どの程度行者は象徴化の一種の「対位法」と「和声学」の規則に従ってこの豊かな「多声音楽」を自身のうちに展開するに至るのであろうかと。

象徴の持つ問題の総ては必然的に失敗に終ると定められている次のような試みにつながっている。それは密教の規範化された象徴の領域においての三密のように、とにかく何らかの、どうしても輪郭をはっきりさせてしまうようなものによって絶対を過不足なくそのありのままに表現しようとする試みになるからである。絶対を言うことは、絶対を言わないことではなかろうか。絶対を言っていると思っても、実は相対を言っているのである。絶対をつかむ手だてはない。絶対は捉えたと思うその瞬間に我々の手からすり抜けてしまう。こちらが進めば、それだけ向うは退く。荘子の次

の一節はこの「無限退行」のメカニズムを見事に描いている。

萬物與我爲一、既已爲一矣、且得有言乎、既已謂之一矣、且得無言乎、一與言爲二、二與一爲三、自此以往、巧歷不能得。⁶⁾

我々の言葉で理解を試みてみよう。

「万物與我爲一」：絶対的な総体がある。

「既已爲二矣、且得有言乎」：絶対的な総体は言語で表すことができず、捉えることができない。

「既已謂之一矣、且得無言乎」：一を呼ぶことは即ち一が自らを呼ぶことである。しかして自らを言葉の中で、言葉によって客体化する。

「一與言爲二」：客体化されたものと客体化するものとは二になる。

「二與一爲三」：客体化されたものと客体化するもの(2)は総体(1)に他ならない。がその総体は、客体化が重なるにつれて、益々自らに相違し、「総体」としてますます後退する。

「自此以往、巧歷不能得」：この連続には帰結がない。(大体の意。)

これは恐らく西田幾多郎が『働くものから見るものへ』の中で言わんとしたことであろう。

包むものと包まれるものが一と考えられる時、無限の系列といふ如きものが成立する。⁷⁾

結びとして、大乘の種々の経論に簡潔に定義されているのが散見される。絶対における無停止という、象徴機能の最も顕著な特質に更び触れる。

絶対の中の無停止は、とりわけ菩薩の進む道について述べられている中で、いろいろの異文はあるが、一つのイメージによって表わされている。『十地経』/ Daśabhūmikasūtra では次のようになっている。

「[...] bodhisatvaś cittakṣaṇe cittakṣaṇe nirodham samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca [...]」⁸⁾ / 菩薩は念念に nirodha に入り、又(そこから)出る。

もし nirodha / 寂滅がここでは絶対を意味する仏教語の一つだとすれば(中国語訳はこのことを示唆している⁹⁾)。この文に見られる二つの極の間の往復運動は、上で分析した観想に認められたそれ、即ち記号(意味作用

による構造の成立) と象徴 (構造の破裂) の間の絶え間のない往復運動に見事に対応する。一つの項から言表不可能なものへの乗り越えが実現するや否や、別の新しい意味作用の成立によって相対への後戻りがおこる。そしてそれは象徴が「生きて」いる限り無限に続く。両方の場合に、急速な往復運動、振動がある。即ち『十地経』の一節の中では、絶対 / *nirodha* と相対との間に、密教儀礼の中では、象徴作用と意味作用との間に。そして更に止観の場合は止と観の間に。

以上の考察を通じて、絶対は捉えることができず、表現されることもできないとされたが、ここに新しい問題・疑問が生じる。即ち、果してそのような絶対は実際にあるのかどうか。もし無いとすれば、何故仏教で、かくも頻繁に絶対が論じられているのか。

この問題について、次の機会に論じてみたいと思う。

注

- 1) 『Encyclopédie philosophique universelle』 / 総合哲学百科全書 第二巻『哲学概念』、Paris, Presse universitaire de France, 1990, 第2冊、2514頁以下。
- 2) Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT 『Dictionnaire des symboles』全4巻、Paris, Ed. Seghers et Ed. Jupiter, 1973; 邦訳『世界シンボル大事典』全一巻。金光仁三郎他訳、東京、大修館書店、1996。引用はこの邦訳版による。
- 3) Ludwig WITTGENSTEIN, 『Tractatus logico-philosophicus』; 邦訳『ウィトゲンシュタイン論理哲学論考の研究』、末木剛博著、東京、公論社、1976。引用はこの中の邦訳による。
- 4) 同上。
- 5) Louis RENOU, Jean FILLIOZAT, 『L'Inde classique』 / 古典インド、Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, J. Maisonneuve, 再版 1985, 第1巻、57頁以下 (§§ 1178 以下) 参照。
- 6) 阿部吉雄他編、『老子・荘子』上、新釈漢文大系 第7巻、東京、明治書院、1966、171頁。
- 7) 『西田幾多郎全集』全19巻、東京、岩波書店、1965、第4巻、215頁。
- 8) J. RAHDER, 『Daśabhūmikasūtra』, Leuven, 1926, 61頁。
- 9) Robert HEINEMANN, 『Der Weg des Übens im ostasiatischen Ma-

hâyâna, Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dôgen』/ 東アジア大乘における修行の道、道元までの発展における修行目的までの時間的関係の基本的な型、Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979。27 頁以下、175 頁以下注 39 参照。

*この小論は 1990 年にジュネーブ大学において『神秘性と合理性』をテーマとしたシンポジウムでフランス語で行った発表を、立場をかえて再検討したものです。