



Title	記号と象徴
Author(s)	伊東, 道生
Citation	哲学論叢. 1986, 17, p. 43-60
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66844
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

記号と象徴

伊 東 道 生

—

「記号」は形而上学の対象になりうるであろうか。

「通常は記号、と言語とは付録として、心理学へ、あるいはまた論理学へ、どこという決まった場所がなくおしこめられる。そしてその際には、記号と言語とが知性の活動の体系のなかでもっている必然性と連関とが考察されな⁽¹⁾いようである。」(Enzy. 8458)

「存在するもの」が、意識にありのままに与えられているならば、記号と言語は単なる道具にすぎず、形而上学の対象といっても、たしかに「付録」としてしか扱われないであろう。ところが反対に、「存在するもの」が意識にありのままには与えられないとすれば、言い換えると「自分が私念しているこの紙片を現実⁽²⁾に言わんと欲してみても、またどんなに言わんと欲してみてもこれは不可能⁽²⁾」——というのも「言語は普遍的なものしか言い表わすこと⁽²⁾としか」(820)できないから——すると言語はもはや意識に対して「存在するもの」を素朴に反映させることが

できなくなる。

ここで、意識は「言、い、あら、わ、し、え、ない、もの」(Inid)を求めて言語ときっぱり手を切るべきであろうか。例えば、芸術作品はそれが可能であることを端的に示しているように思われる。芸術作品は、それ自身無言ではあるにしても、われわれのイメージを喚起し、言葉を用いることなく、直接に「存在」と「真理」(意味)を表現しているのかもしれない。それゆえ、「芸術という形態で宇宙を構成し」^③その芸術の学になることがむしろ形而上学の使命ではなからうか。

芸術は「仮象(Schein)」というきわめて微妙な立場にある。これを、主体にも客体にも拘束させず「美的経験」という土台で考えると、自分に確定できない、くり返しそこにある「あるもの」、すなわち出会う度毎に理解され解釈されることを求める「あるもの」が「仮象(映現)する(scheinen)」場ということにならう。美的経験は、その都度解釈されなおす「非完結的な」ものというわけである。しかしながら、芸術を「作品」から、とりわけそれを意味を担う形象と考え、真理概念との相関から「理念の感性的仮象化」^④すなわち「仮象の背後に理念を想定し」、一方に「天才」という主体概念を想定するかぎり、芸術は真理(理念)^⑤の意味をおぼろげに暗示はしている、理念そのものを完全に示してはおらず哲学の手前にとどまることになる。

そういうわけで、ヘーゲルの美学は感覚的存在から真理と意味への媒介的性格をもつ。「意味」(Sinn)は、二つの相反する意義(Bedeutung)をそれ自身でもたされた不思議な語である。それは一方では直接的把握の器官を意味する。また他方、われわれはそれを意義(Bedeutung)、思想、事柄の普遍的なものと呼ぶ。したがって意味(Sinn)は一方では実存の直接的外面に関わり、他方ではその内的本質に関わる。意味に関わる考察(eine

sinnvolle Betrachtung) はこの両側面を切り離すことをせず、一方においても他方を保ちつつ、感性的直観をしながらも、同時に本質と概念をつかむようにする。……しかしながら、それはまだ概念を予感しているにすぎない⁽⁶⁾。」

イメージを頼りにする形而上学に対し、ヘーゲルの『精神哲学』は、「感覚」から「思惟」への過程を、「心像」から「象徴」そして「記号」の発生過程と重ね合わせる。ヘーゲルにとって、感性的なものは思惟のなかで内面化され、その思惟は言語において外面化される。「外面性がやはり内面的でもあるのとまったく同じように、内面性がやはり外面的でもある完全なエレメントは言語なのである。」⁽⁷⁾

それでは、象徴と記号による感覚から思惟への移行はいかにして可能になるのであろうか。

二

感性的なものは、その個別性が否定され、自我の普遍性の中へ移されて始めて意味あるものとして存在する。感性的なものは、当然のことながら、まず「感覚(Empfindung)」を通して発生する。けれどもたんにそれを感ずることにとどまらず、「感覚されたものをわれわれの外部に現在する客観に転化させる」(848 Zus.)の「直観(Anschauung)」である。直観において始めて客観が措定されるわけだが、同時に直観は対象に「沈潜している」(849)ばかりでなく、「注意(Aufmerksamkeit)」して対象を主題化した時、知性が「覚醒する」(849)。こうして直観は「認識作用の始まり」(849 Zus.)である。この事態をヘーゲルは、知性が「直観のある内面的なものにし、直観のなかで自分を想起し、直観のなかで自分に現前する」(850 Zus.)と述べている。「想起

「Erinnerung）」とは、この場合客観的側面においては、知性がその対象を「自分のもの」(§450)として内面化するものであり、主観的側面においては、知性が自己にめざめ、「自分自身へ反省すること」(§448)である。

想起された直観を、ヘーゲルは「表象 (Vorstellung)」と呼ぶ。表象は三つの過程——「想起 (Erinnerung)」、「構想力 (Einbildungskraft)」、「記憶 (Gedächtnis)」——を経る。

まず、直観された内容はそれが制約されていた特殊な時間と空間から解放されて、知性のものとして「心像 (Bild)」(§451 Zus.)となる。心像は、直観の特殊な時空から切り離されて知性の「普遍的空間および普遍的時間」(§452 Zus.)へと移されて保持される。ところが、この多くの心像は、知性にとって「没意識的に保存される」(§453)。その「無限な富」(§403)にもかかわらず、知性の「真暗な抗 (Schacht)」(§453)に「かくれて横たわり」(§454 Zus.)貯えられているにすぎない。

ところで、ヘーゲルは直観が表象へと止揚される過程を、「もつ (haben)」という言葉にたくして語っている。ヘーゲルは「もつ」という言葉のこの用法のなかに、近代的な精神の内面性に関する一つの普遍的記号をみることができると言う。その近代的精神とは、過去を過去としてみるのではなく、過去が直観と表象のなかのものとの「比較」の上に成り立ち、たんなる過去であるばかりでなく同時に現在でもある「止揚された存在」(§125)として反省している精神である (§450 Zus.)。現在にとらわれて細切れの直観を、過去及び現在から総括していくのが表象の過程なのである。

また、これとともに「もつ」という言葉は別の側面を知性に示しているように思われる。知性は「もつ」という関係を通して「もつもの」と「もたれるもの」との、「内」と「外」との截断をするのである。「もたれるもの」

は特定の時間空間をうちに存在し、知性の外にある。あれやこれやの直観をもたなくとも、つまり「もたれるもの」のいかにかわらず知性はやはり、表象することができ「持続性を獲得する」 (§452 Zus.) 同一的なものであるはずだ。「もたれるもの」が特定の時間空間に存在するならば、その外こそ知性のありかである。それゆえ「もたれるもの」の外、すなわち知性にとって内なる内面性が意識され、それは普遍的な時間空間にあるはずだ、という次第である。

ここから容易に「心身関係論」を思いうかべることができよう。「心」が「身体」をもつとはどういうことかと。心の場所や心の生成、消滅が問われる時、心は特殊な時間空間に帰属させられることになる。そこで、心を「実体」あるいは「物 (Ding)」と規定すれば、これまた属性や性質をもつ、関係へと転落する (§389 Zus.)。

「物」がある性質をもつということは、様々な性質、例えば白い、甘い、立方体であるといった諸性質を経験した過程を忘れ、没意識的に知性の中に保留させ、他者との関係を消滅させて「物」の概念として反省規定を固定させて物化しておくこと、時間とは無関係な「無規定的な空間のうちでも、また (Auch) を並列させておく」 (§20) ことを言いあらわしている (Vgl. §125)。心はこのような単純態としては、どれほど無限の心像を秘めていても真暗な抗でしかない。ここに「特殊な表象を特殊な繊維や場所」に保存する (§453) という局所論的な考えが生ずるのである。そこで、このもつという関係を対自化する第一歩が、つまり「言葉の本来の意味での想起」 (§451 Zus.) である。

知性の抗の中で保存され、眠っている心像は想起によって「不随意的に (unwillkürlich) 呼び出される」 (§451 Zus.)。貯えられている心像を、再び直観において「確認する」 (§454) のである。直観に即して心像を反復して

想起することで知性はそれを完全に自分のものとし、もはやその心像を想起するのに外的直観を必要としなくなり、心像に現存在を与えて知性の前におく (vorstellen) 「本来の表象」となる (8454)。こうして心像は暗い内面からひっぱり出され彫塑的な (plastisch) 形態で知性の前に現われる。とはいえ、心像の想起に関しては「恣意的」(willkürlich) 再び呼び出すとはできない」(8453 Zus.)。

そこで次に知性は任意に「一般に諸々の心像を規定するもの」(8455 Zus.) すなわち「構想力」に高まる。今や心像を自分のものであることを確信し、それを支配する威力となっている知性は、心像をたんに再生する(「再生的構想力」)ばかりでなく、個々の心像を相互に関係させ、しかも対象から普遍的表象を取り出し「機知」や「洒落」といった形式で、この表象のもとに個々の表象を包摂する(「連合する構想力」(ibid.)。のみならず「普遍的な表象を創造」(8451 Zus.) し、それに心像を関係させ、心像は普遍化し、普遍的なものが心像化する(8456 Zus.)。この「生産的構想力」は、ヘーゲルの言にしたがうと、「空想 (Phantasie)」、象徴化する (symbolisierend) 寓意化する (allegorisierend) または詩作する (dichtend) 構想力」(8456) である。しかし、この構想力は普遍的表象を表現するのに感性的素材を選ぶかぎり (8457 Zus.) 依然感性的であるとどまってしまう。それゆえ、象徴と記号という感性的なものを越える手段を通して「記号をつくる (Zeichen machend) 空想」(8457) へと転化する。

ところで、およそ「記号」というものが、ある直接的なものまたはある与えられたものという「この同一性の中で積極的なものおよび自己自身として認められていなくて、ある他のものを表象するもの」(8457)、「自己自身とは別のものを意味するもの」と定義されるかぎり、それは「象徴」とどのように区別されるのであろうか。ヘーゲ

ルは言う「記号は象徴とは異なっている。象徴も一つの直観ではあるが、象徴としての直観においては、直観自身の規定性がその本質および概念の方からみて、多かれ少なかれ象徴としての直観が表現する内容である。それに反して記号そのものにおいては、直観自身の内容と、直観を記号としてもっている内容とは、相互に無関係である」(§458)。ヘーゲルの用語にしたがうと、象徴は一般に与えられているものを、そのまま受けとられるべきものでなく「より広く普遍的意味に解されるべきものである」。象徴には「意義 (Bedeutung)」と「その表現 (Ausdruck)」との二つの契機が区別される。「前者は表象あるいは対象であり、内容とは無関係である。後者は感性的実存あるいはある種の形像である」。象徴も、およそ「一種の記号」であるかぎり、意味づけ、すなわち意味と表現の関係は「まったく恣意的関係」である。しかしながら、すでに「その外面性のうちに同時に、それ(記号)を現象せしめる表象内容を包含している記号」である。すなわち、意味と表現形態の間に何らかの類似関係 (Verwandtschaft) が存在するのが象徴なのである¹⁰⁾。

そして象徴がとらわれている「心像の内容から解放された普遍的表象が、象徴から明確に区別して、記号と名づけるべきものをつくる」(§457 Zus.)。したがって記号は、意味と表現、「普遍的表象と感性的素材」とが完全に無関係で、両者が恣意的に結合されたものである。象徴から記号への移行は、こういう次第で感性的なものから精神的なものへの移行をあらわしている。「したがって、記号化するものとして知性は、象徴化するものとしての知性よりも、直観を使用する場合に、いっそう自由な恣意と支配とをもっていることを証明している」(§458)。

ヘーゲルの場合、この象徴から記号への移行は、精神の自由の展開過程として、歴史的にも辿ることができる。ヘーゲルは「記号は疎遠な魂(意味)を自己の中に移し保存しているピラミッドである」(Ibid. 括弧内は筆者による)

る」と言い、このように魂すなわち「感性的素材にとって疎遠な意味」(8457 Zus.)をもつ記号の身体をピラミッドになぞらえる。

三

美の理念が、芸術の理想として具体化されていく際の第一の段階、意味と形態との統一を理念が「求めている」^⑪段階が「象徴的芸術形式」と呼ばれる。その芸術形式のさらに第一段階「無意識的象徴法」のうちの「本来の象徴法」、ヘーゲルはここに「ピラミッド」を算えられている。意味と形態との類似性が象徴の一般的定義であることをさきほど述べたが、ここで「無意識的」とは意味と形態との間の不適合が「いまだ芸術的意識にとって」^⑫意識されていないことをいう。そして、「本来の」とはゾロアスターの自然と精神の未分離、インドのブラフマンの梵我一如という空想的精神を経て、無意識ではありながらも、生命の精神性についての予感に高まったことをいう。

エジプト人は「人間の魂が不死であることを学んだ最初の人」^⑬であり、死をたんに自然的生命の消滅と考えることなく、精神的意味つまり「主体が、たんに自然的であり、しかも人間的にも現存する形態をもつかぎり、主体に現象する仕方」^⑭として考える。自然に与えられたものが、そのものを意味するのではなく、それ自身を超えた別のもの「意味する」^⑮動物も河も太陽も、あらゆるものが「意味であり同時に象徴である。象徴は意味に変わり、この意味はそれ自身また意味であるところの象徴の象徴である」^⑯。この象徴的精神がつくった「内的なものをそのうちに秘めた、とほりもない水晶体」^⑰がピラミッドである。ピラミッドは、疎遠な魂を自己のうちに保存してはいるが、その意味は「謎」である。ギリシア人が、運命を理解し、自己と自己の行為に到達し、死を乗り越えていった

のとは異なり、エジプト人にとって死は必然ではあるが、同時に言いあらわしがたい謎、精神が自分自身の謎として定立する「課題 (Aufgabe)」である。⁽¹⁷⁾ 自然は象徴化することで自己を脱したが、精神はまだ、その象徴の多義性のうちにある。エジプト人の謎が「人間よ、汝自身を知れ」⁽¹⁸⁾と人間学的解答を与えられ、人間の表現が心の芸術作品、「心の記号」(S411)として現われなければならないのである。そして、記号が言語にまで進展して人間学的条件は止揚されるのである。

今までみてきたように、ピラミッドは『美学』では象徴として、『エンチクロペディー』では記号として扱われている。もう一度整理してみよう。ヘーゲルの用語を注意して追ってみると、「記号をつくる空想」が構想力として、また「記号を創造する活動」すなわち「生産的記憶」が記号をつくる活動に関わっている。⁽¹⁹⁾ 意味と表現との結合が、自由な結合であっても、表現が先なるものであり、またその結合が「習慣とコンベンショナルなもの」⁽²⁰⁾になり、おかげでそこに類縁関係があるように思われるのが象徴としての記号、構想力による記号である。構想力は、その時類縁関係を、意味を表現するのに「ふざわしい」(S457 Zus.)という仕方働く。そのかぎり「生産的構想力は芸術における形式的なものを形成する」(S456 Zus.)。この構想力によって生み出された芸術は、「理念」を感性的存在において表現したものであるから、芸術にとって感性的「自然的直接性はたんに理念の記号にすぎない」(S556)。構想力は「自然」を記号として、自然の中にそれが直接表現するものと違ったものを「象徴作用」を通じて見抜く。それは、自然の彼方をみているものであり、「詩作 (Dichten) は自然の模倣ではない」⁽²¹⁾のである。⁽²²⁾ それとは「逆に」⁽²³⁾意味を根底に、感性的素材をそれに任意に結合したものが、本来の記号である。「帽、章、旗や墓石」(S457 Zus.)はその意味で記号としての記号である。

それでは、言語としての記号はこの後者の記号に入るのであろうか。言語にも類縁関係は考えられる。ふつう「比喩」は、とりわけ「隠喩」(Metapher)は類似による表現法といわれる。しかし、比喩は「その意義」⁽²⁴⁾がわかりさえすればよい。類似のために意図的に、「詩人の主観性」⁽²⁵⁾が意味と表現を連結している意識的なものである。この点でそれは象徴を越えてはいるが、同時に意味と表現が分離しながら表現にとらわれてもいる中間的なものである。ヘーゲルは隠喩の、この中間的性格をとらえてこう言う。「それぞれの言語はそれ自身多くの隠喩をもっている。隠喩が発生するのは、さしあたってたんに全く感性的なものを意味していた語が精神的なものへ移さ(übertragen)れることによる。『つかむ(fassen)』把握する(begreifen)』といった一般に、知ることに関係する多くの語は、本来の意義に関しては全く感性的内容をもっているが、その内容がその後忘れられ、精神的な意味と交換される」⁽²⁶⁾のである。⁽²⁷⁾

本来の言語にとつては、意味と表現の恣意的結びつきだけが問題なのである。したがって、言語の人間学的起源や歴史、例えば「肉体的な言語表現という身ぶり」や「擬声語」はどうでもよい。顔つきおよび身ぶりの意味と顔つきそのもの、身ぶりそのものとの連関は象徴的關係なのである(28)。言語は、決して感性的なものを移し変えただけのものではなく、否定したものである。感性的なものの根源の意味はむしろ歪められ、かき消される必要がある。

それでは、感性的なものが否定され、意味と形態が一致し、思惟に到るまで、記号はどのような過程を経るのであろうか。

カントは「悟性」と「感性」という二つの異なった認識源泉を承認したうえで、両者に共通な「構想力」の働きを認める。

対象による触発を介し、直観形式である空間と時間において「表象」が成立する。この表象が「われわれの表象」として自覚されるためには、表象が「心性」の内的状態に属していることが必要である。そして、そのかぎり内官形式である「時間」にしたがわなくてはならない。時間は空間的表象をも含め、あらゆる表象を総括する。ところで、この表象が時間に総括されるとすると、表象の自覚化は時間の自覚化を意味し、それは「形像的総合」と「継起的総合」を介して時間を意識する「生産的構想力」の働きを要求する——カントがこのように構想力に感性和悟性の共通な源泉を認めただけであるのに対して、ヘーゲルは、カントの「ある対象をそれが現前していなくても直観において表出する能力」という定義にしたがいながらも、構想力の創造する記号の中に両者すなわち感性和悟性の根源的同一性を見出そうとする。しかもこの記号が表象の空間性を時間性へと止揚するのである。

ヘーゲルはこう言う。「直観は直接的なものとしては、さしあたり、ある与えられたもの、ある空間的なものである。直観がある記号として用いられるかぎり、もっぱら止揚された直観として存在するという本質的な規定を獲得する。知性は直観のこの否定性である」(§459)。

知性は、直観の空間性を否定して、記号を生産する能力である。空間的直観の否定とは何か。ヘーゲルにしたがうと、空間の止揚(否定)されたもの、「空間の真実は時間である」(§297)。「それで、記号は直観のいっそう

真実な形態なのであるが、この形態は時間、なかの現存在、存在すると同時に消滅する現存在である」 (§459)。感性的空間的直観は消え去り、知性はより本質的な仕方、時間のなかに記号を措定する。これが「音 (Ton)」（ibid.）である。音は「自己を告示する内面性の充実した外化」として表象に定在を与える。と同時にさらに音が分節化されて定在が時間化し——「分節されていない声」は叫びでしかない (§401 Zus.)——分節された音すなわち「語り、(Rede) とその体系である言語」 (§459) という「第二の現存在」を表象に与える。こうして、ヘーゲルにとって「音標言語 (Tonsprache)」（ibid.）が言語記号のうちで最も高次のものとして位置づけられる。

さて言語には「根源的言語としての音標言語」の他に「書写言語 (Schriftsprache)」があり、これがさらに「象形文字」と「字母書法」「アルファベット文字」⁽³²⁾とにわかれる。「字母書法は、それ自身すでに記号である音を記号化し (bezeichnen) したがってこの字母書法は記号の記号」である。字母書法つまり「アルファベット文字は、単語が一々単音から成っているもので、文字は一々の音を表示するものである」⁽³³⁾から分節された音に対応し、「より知性的なもの」である。それに対して象形文字は音記号でなくそれに先行する表象を分析し、「諸表象を空間的図形によって記号化する」(ibid.)。

もっともヘーゲルは、中国の象形文字とエジプトのそれとを区別して考えている。中国に対するエジプト文字の優位は、そのまま歴史的展開にもあてはまる。中国文字は「個々の音を記号化するものではなく、語られる語を眼前に表示するのではなく、諸表象そのものを記号によって表わす」⁽³⁴⁾だけであるのに対して、エジプトの「象形文字の大部分が音声的 (phonetisch)、すなわち音を示す」⁽³⁵⁾。したがって自然な類比にもとづいて象形文字を解釈することは間違いである。ヘーゲル自身がシャンポリオンの読解に即して述べているように「表象を表わす象形文字」と

してよりも「発音を表わす象形文字」、言語学流に言くと、イメージに結びつけるのではなく、その言語体系全体の中でのみ意味充実が実現するような「音素」として始めて解読が可能なのである。だからエジプトの象形文字はアルファベット文字の手前にいる。この点で、さきのピラミッドは象徴と記号の両義的存在としてエジプトにふさわしいのである。

ところで「ライプニッツ」は自分の悟性によって迷わされて、象形文字的なやり方で形成されたある完全な書写言語」(ibid.) 「普遍記号法」を考想した。悟性は、現在の言語のもつ曖昧さを避け、正確で固定した記号の体系をつくることを望む。そうすれば、数学に範をとった哲学が、正確な用語の使用によって問題を処理していくことができよう。しかし、ヘーゲルにすれば、数学は無関心な区別である「数」のエレメントの上になたてられる。「数とはもちろん一つの思想ではあるが、感覚的なものに最も近い思想」、「勝手に選ばれた象徴」(§104 Zus.)である。言語から象徴へ後退して記号を創造することは、相互に無関心な関係とりわけ演算にとってかわられるような操作に転落することである。悟性は、真実の意味を考えているつもりで、意味はむしろ計算のために解消され、感性的表現に再びとらわれているのである。意味を計算に還元してしまうライプニッツの形式主義的記号法は、ヘーゲルに言わせると、規定が生成であることを理解していないのである。そのような記号法は中国的精神のように「静止的なものには適合している」が、「思想形成の進行や進展する論理的発展は、記号の内的諸関係に關してまたそれによって記号の本性に關して變化した見解をもたらず」(§459)。それゆえ、新しい思惟関係に対応する新しい象徴記号が絶えず創造されていかねばならないであろう。

これと同じことが、悟性の「論理的本能」が自分のカテゴリーを言語につくりいれる「文法的なもの」にもあて

はまる。言語の進展は、象徴的な擬声語が消滅し、固定した規定が変化していくことを示している。だから「根源的狀態にとどまっている言語は」「個々の点にまでたいへん発達した文法を含んでおり」一方、「最も教養ある民族はいっそう不完全な文法」をもっているのである (ibid.³⁷)。

五

さて、言語は分節された音の体系であるが記号として存在する限り意味と記号形態との間に表象関係がつきまわっている。そこで、直観すなわち分節された音と直観の意義とを結合するものが「記憶」である。この結合されたものは「名前 (Name)」であるから (§460)。³⁸ 記憶は心像に関わる想起とは異なり、名前を生産するもの (「生産的記憶」§458) である。記号の恣意的創造においては表現された内容がその直観と相異していたのであるが、名前においてはこの区別は記憶の中で解消する。知性はこの結合を「普遍的すなわち持続的結合に高めこの結合において名前と意味とが知性にとって客観的に結合されている。」意味と記号が同一化した名前は、また表象となり記憶に保持され (「名前を保持する、記憶」§461)。³⁹ 名前が言葉として発せられ自己を外化する (「再生する、記憶」§462)。

知性にとって、名前の感性的記号という「現存在は……絶対に必要である。」(ヘラーイーオーン)と読み、記号を分節化して外なるものとして措定し、一方外なる名前も知性のうちに留保された記憶として内面化される。「そのように内面的である外面的なものは、ただ分節された音、語だけである」 (§462 Zus.)。こうして、名前は音と意味の統一として、もはやいかなる心像も必要としない。名前において見られ、聞きとられるのは意味そのもので

あり、意味だけである。「ライオンという名前の場合には、われわれはそのような動物の直観を必要とせず、また心像をさえ必要としない。そうではなくて、われわれが名前を理解する、ということによって、名前は心像を欠いた単純な表象である。われわれが思惟するのは名前においてである」(§462)。

名前は意味としての存在を表わす。しかもその意味は言語の背後にあるのではなく、区別され規定されながらも、絶えず諸々の名前との連関の中で他の意味につながれている。例えば、ある外国語を修得する際、意味と名前がまだ分節している段階では「言語記号と客観的に結合されている表象を想起する」ので聞いたり見たりすることができるだけである (§461 Zus.)。しかるに完全に修得した外国語の場合、意味は言葉の外面性の中にあり、その言語記号は意味そのものである。そこではもはやいちいちあれこれの単語と意味を結びつけるのに、想起する必要はなくなり「機械的」 (§463) に文の中に意味を読みとり、話したり書いたりすることができる。言語は決して翻訳してみせることではない。知性は、この外面的記号の直観を自分のものとして定立し、かつこの記号の中に自己を定立する。「機械的記憶」 (§461 Zus.) は、名前の系列を機械的に唱えるが、それは知性が「思惟」として直観と表象から完全に独立して「思想」を表現することができる事態を表わしている。

ヘーゲルにとって言語の意味は「観念」あるいは「表象」でも「指示対象」でもない。さしあたってはあくまで感性的物理的言語が意味という内面的なものへ止揚されること、名前と意味の区別がなくなることが肝要である。

両者の区別がなくなった当のものが思想であり「思想はもはや意味をもたない」 (§464)。あるいはむしろ、思想が意味そのものなのである。記号の生成は、まだ表象に属する詩的言語——人倫的実体が解体し自己を確信する意識に到る「叙事詩」から「喜劇」への過程は人間学的言語の発生を示している⁶³——を越え、抽象的悟性の措定する

注

- (1) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer u. K. Michel, Bd. 10. 以下、『エンチクロペディア』に関しては、ランタマンの数字のみを記し、補遺は Zus. と略す。またそれ以外の巻については、Werke, 巻数、ページ数の順で記す。邦訳については、『精神哲学』（上・下）、船山信一訳、岩波文庫、一九六五、を参照してほしい。
- (2) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, S. 88 (以下、PhG. と略す。)
- (3) Schelling, *Philosophie der Kunst. Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 12.
- (4) Werke, 13, S. 151.
- (5) 「仮象」をめぐる以上の論述は、R・ブブナー著『現代哲学の戦略』加藤尚武・竹田純郎訳、勁草書房、一九八六、「第七章 現代美学の成立条件」を参考にした。
- (6) Werke, 13, S. 173.
- (7) Hegel, PhG. S. 505.
- (8) 『精神哲学』の「知性」については、吉田六弥『ヘーゲルのインテリゲンツ』(『哲学論叢』第十四号、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座、昭和五十九年)の綿密な研究があり、多くを教えられた。
- (9) Werke, 13, S. 394.
- (10) *ibid.* S. 395.
- (11) *ibid.* S. 392.
- (12) *ibid.* S. 412.
- (13) *ibid.* S. 424.
- (14) Werke, 16, S. 419.
- (15) *ibid.* S. 426.

- (16) Werke, 12, S. 258.
 (17) Werke, 12, S. 65., 13, S. 456f., 16, S. 416., etc.
 (18) Werke, 12, S. 272., 13, S. 466., etc.
 (19) 『哲学入門』とは、

C' 記憶

- 1 記号一般 } 生産的記憶
 2 言語 }
 3 再生的記憶

という組立てになつており「記号」はもつぱら記憶の生産するもので、構想力には象徴作用しか認められていない。これは記号の解釈をただだけ認めるかに関わつていない。 Werke, 4, S. 51-53. (§ 155-162)

- (20) Werke, 13, S. 399.
 (21) Werke, 4, S. 50. (§ 154)
 (22) カントも「詩の芸術」が「自然」を「超感性的なものの図式」つまり「象徴」としてみてとる「天才」によるものであることを述べている。 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* hrsg. von Karl Vorländer (Ph. B.) 1924, S. 215 及び S. 254ff. なおこの箇所については *Kant-Lexikon*, bearbeitet von R. Eisler, Olms, 1977, を参照した。
 (23) Werke, 4, S. 51. (§ 156)
 (24) Werke, 13, S. 399.
 (25) *ibid.*, S. 487.
 (26) *ibid.*, S. 518.
 (27) 感覚的なものと精神的なものとを媒介する言語の隠喩に関して、P・リクールはハイデガーとデリダに共通する、隠喩と形而上学の関係に対する批判的言説をとりあげる。ハイデガーは、感覚的存在から非感覚的存在への形而上学的転移と隠喩による本義から転義への転移とは非常に密接な関係にあり「隠喩的なものは形而上学の内側にしか存在しない」と言う。ハイデガーは、内部による外部の支配、主観性による道具的制御である表象的思惟がつくりだす、いわば修辭学的形

而上学を批判しつつ、詩のうちにも真の隠喩をさぐる。一方、デリダはヘーゲルのいう「止揚」すなわち感覺の意味から精神的意味への交代、ヘーゲルにとっては意味の革新であるところに、隠喩の磨滅と隠喩的起源の隠蔽による觀念化の動きがみえない。おそらくヘーゲルにすれば「死せる隠喩」は、表象に属する詩的言語が（表象は一般に思想および概念の比喩とみなされる「Enzy. 58」）死という否定を介して「生ける概念」にならなければならないので、「生ける隠喩」などもとも存在しないのであろう。P・リクール『生きた隠喩』久米博訳、岩波書店、一九八四、「第六研究 隠喩と哲學的言述」参照。

- (28) vgl. §411.
- (29) カントの構想力についての以下の解釈は高橋昭二『カント弁証論』、創文社、一九六九、「カントの先験的統覚」によるものである。
- (30) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt (Ph. B.) 1971, Bde S. 151.
- (31) J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la semiologie de Hegel, Hegel et la pensée moderne* (P. U. F.) 1970, p. 54. なお、同論文には教えられるところが多かった。また、M. Heidegger, *Sein und Zeit*, V. Klostermann, 1968, §82. なお、ブ・ハイデガーは『自然哲学』の同箇所をとりあげ綿密に論じている。
- (32) Werke, 4. S. 53. (§161).
- (33) *ibid.*
- (34) Werke, 12. S. 170.
- (35) *ibid.*, S. 273.
- (36) H・ラング『言語と無意識』、石田浩之訳、誠信書房、昭和五八年、百四頁を参照。
- (37) 例えば、サンスクリット語は文法においてはもっとも発達しているが、インド人は固定した悟性的規定にとらわれており「歴史」というものがインドには存在しないと言われている。Werke, 12. S. 202f.
- (38) Hegel, PhG. das lebendige Kunstwerk, S. 502-520. を参照。

(追手門学院大学非常勤講師)