

[論文]

文化の無意識

山口拓夢

はじめに

本稿では、「文化の無意識」と題して、フッサールの意識の学とフロイトの無意識の学を比較検討し、ユング心理学やエリアーデの宗教学のなかに、文化の無意識的な部分を汲み上げる具体的な方法を探り出し、ベンヤミンの文化哲学に、こうした試みの確かな方向性を見出すために、順を追って論を進めて行く。

第1章 意識の学と無意識の学

この章では、意識の学を代表してエドムント・フッサールの現象学を検討し、続いて無意識の学の端緒として、ジークムント・フロイトの精神分析を概観し、両者を統合するような、「文化の無意識」の学の可能性を論じたい。

『厳密な学としての哲学』の冒頭で、フッサールはこう述べている。

「そもそもはじまりから哲学は、厳密な学、それも最高の理論的欲求を満足させ、かつ倫理的-宗教的な方面に関しては、純粋な理性規範によって規制された生活を可能にする学であることを要求してきた。この要求はそのときどきによって強弱の差こそあったが、それがまったく放棄されてしまうというようなことは決してなかった。(『世界の名著』フッサール p.103)」

けれども哲学は、厳密な学としての要求を満たすことはできなかった。というのも、哲学は、自然的な態度から脱することができなかったから

だ。フッサールは、既存の知識を前提とする、自然的な態度を離れて、「意識の学」を打ち立てることを提唱する。

「意識はすべて、『何ものかについての意識』である以上、意識の本質研究は、意識の意味および意識の対象そのものの本質研究をもそのうちに含むのである。何らかの種類の対象をその普遍的な本質に関して研究するということ〔これは認識論や意識研究には縁遠い関心を追求する研究であるが〕は、その所与のしかたを追求することであり、この『解明』そのものの過程においてその本質内容を汲みとることである。(同書 p.120-121)」

意識は「何ものかについての意識」である、ということは、意識は「志向性」を持つということだ。そして、意識が意識内容を受け取る仕方を研究するのが第一だというのである。

「ここでわれわれは、意識の学問ではあるが、心理学ではない学問、すなわち(…)これに対する意識の現象学に出会うのである。(同書 p.121)」

こうしてフッサールは既成の世界観を前提とするような哲学を離れて、先入見を括弧に入れて、意識の作用と内容を把握し、本質を直観する現象学へ踏み出すのである。

その具体的な方法論を『ブリタニカ草稿』から見て行こう。

「(…)現象学者は、おのれの意識をそれぞれに純粹現象として獲得したいと思うならば、しかしまた、それをおのれの純粹な生のひとまとまりの全体として獲得したいと思うならば、『外的なもの』に対するエポケー(=判断中止)を最後まで一貫して成し遂げねばならない。(『ブリタニカ草稿』 p.17)」

判断中止によって現れてくる純粹意識とは、次のようなものを指す。

「しかしながら、この世界の代わりに、かくかくに意識された世界が、まさに『かくかくに意識された世界として』、『括弧に入れられた世界』として登場してくるのであり、あるいは同じことだが、世界ないし個々の世界的なものの代わりに、さまざまな様態におけるそのつ

どの意識意味が登場してくるのである。(同書 p.18)』

そして、『ブリタニカ草稿』では、その方法論を以下のように要約する。

「現象的還元という方法は(一)個々の現象に即しながら、かつまた総じて心的なものに含まれている成分全体に即しながら、心的領野のなかで登場する客観的措定すべてに関して厳密に最後まで一貫して方法的なエポケーを行うことにおいて成り立ち、(二)多様な『諸現出』を〈対象的な統一体の諸現出〉として方法的に把握し記述し、しかも、この統一体を、〈そのつど諸現出のなかでそれに付着する意味成分を持った統一体〉として方法的に把握し記述するということにおいて成り立つ。それとともに、『ノエシス的』および『ノエマ的』という、現象学的記述の二重の方向が示されることになる。(同書 p.19)』

エポケーすなわち判断中止を行うなかで、意識作用 = ノエシスに現れてくる意識内容 = ノエマをままとりとしてとらえて、先入見なく記述する。これが、フッサールの言う、意識の学である。

この現象学的還元は、他者の意識を追体験する方法として応用できる。これが、現象学がハイデガーやサルトルやメルロ = ポンティに影響を与えた大きな理由である。

「つまり、還元という方法は、自己経験から他者経験に移されるのであり、それというのも、他者の準現在化された生のなかで、それに応じた括弧入れを遂行することによって、彼の主観的な生のなかで現出者(ノエマ)がいかにして現出するのか(ノエシス)について記述することができるからである。(同書 p.19)』

他者の意識内容を推し測ることができるので、現象学では、相互主観性が入りだで成り立つと主張する。

「さらに、共同体経験のなかで経験される共同性は、心的に個別化された志向的諸領野に還元されるのみならず、現象学的純粋性のもとにあるかぎりでの間主観的な共同の生—個別化された志向的諸領野すべてを結びつけている共同の生—にも還元されるのである(間主観的

還元)。こうして『内的経験』という純正な心理学的な概念は、その射程全体にまで拡張される。(同書 p.19-20)

人々の生活世界への確信は、この相互主観性に支えられている、とフッサールは言う。こうして意識の学である現象学は、一度は括弧に入れた生活世界への確信を、妥当なものとして基礎づけるのである。

この現象学に代表されるように、総じて哲学は、意識の学として多様な展開を見せてきた。

けれども、フッサールと同時期に、同じくオーストリアのユダヤ系のジークムント・フロイトが、「無意識の学」を打ち立てるのである。

フロイトは、精神科医として神経症の治療に当たる際に、患者に自由に連想したことを話させ、その話から、患者が言おうとしない禁じられた願望があって、その願望を抑えつけているために神経症が発症する、と気づいた。

患者が自分でも知らずに抑えつけている禁じられた願望の働き。ここからフロイトは無意識の領域を発見し、精神分析を提唱する。

有名な『精神分析学入門』のなかで、夢の願望充足と無意識の働きを説明して、フロイトはこう言っている。

「みなさんは夢の解釈から、人間の無意識的思考はこの種の計画、準備、熟慮などをとりあげ、それらのものを用いて夢の働きが夢をつくるのだ、ということを知っています。そのときに夢の働きに関心を持たず、人間の無意識的な思考の働きに大いに関心をもたれると、みなさんは夢の働きを見落としてしまって、実際的にはまったくそのとおりなのですが、夢は警告、計画などに対応するものなどということになります。精神分析の仕事の場合にも、このような例にしばしばぶつかります。つまり、私どもは夢の形式をふたたびうちこわして、夢のできる源である潜在思想を、夢の代わりにつなぎ合わせて脈絡をつけようと努めるのです。

そこで私どもは、夢の潜在思想の評価から、前述のような複雑な心的行為はすべて無意識のうちに起こりうるものだとすることを知ら

けですが、それは何と偉大で、しかも私どもを途方に暮れさせる結論ではありませんか。（『精神分析学入門』 p.301-302）」

つまり、ここでフロイトは、夢の「潜在思想」から顕在夢を形づくる心的過程を問題にしている。そしてこう結論づけている。

「夢はまたつねに無意識的な願望の充足ではありますが、もしみなさんが夢は夢の働きの成果だとみなされるならば、夢はただただ無意識的な願望の充足だけに過ぎないものとなります。それゆえ、夢はけっして単なる計画や警告ではなく、つねにある無意識的願望の力をかりて計画や警告などが太古的な表現に翻訳され、これらの願望を充足するために姿を変えたものなのです。願望充足というこの性格は恒常不変な性格ですが、もうひとつの性格は種々に変わりうる可能性のあるものです。しかし、この性格もそれなりには願望ではあるのですから、夢は日中の潜在的願望を、ある無意識的な願望の助けをかりて、充足されたものとして表現しているわけです。（同書 p.303）」

ここでは、無意識の願望充足としての夢と、それに加工を加える心の見張り役、超自我の置き替えや圧縮や検閲の働きを説明するために、フロイトはことばを苦労して選んでいる。

ここで考えられているフロイトの心の構造の見取り図を整理してみると、日中の意識である自我と、様々な願望を隠し持っている無意識の領域（エス）と、それを検閲し、加工する超自我、という三つの領域の相関関係として、フロイトが心をとらえていることが窺える。

心がそのような構造を形成するのは、エディプス・コンプレックスの葛藤を経た結果である。幼児は母親を独占するために父親を敵視するが、父に去勢される恐怖がそれを阻む。人は、父親の掟を超自我として内面化して、超自我が作る道徳規範に従って、社会的存在としての自我を確立する。

これについて、『精神分析学入門』のなかでフロイトはこう説明している。

「エディプス・コンプレックスを、ノイローゼ患者がしばしば苦し

められる罪責意識のもっとも重大な源泉とみてよいことは、すこしの疑いもありません。それだけではないのです。1913年に『トーテムとタブー』という書名で公にした、人類の宗教および道徳の原始形態に関する研究のなかで、私は、おそらく人類全体としては、その宗教および道徳の究極の源泉である罪責意識を、人類の歴史のはじめにエディプス・コンプレックスによって身につけたのだ、という推測をするようになりました。(中略)たやすく見受けられることは、小さい男の子が母親を独占しようとする、父親がいあわせるのをじゃまに思うこと、父親が母親に情愛を示すときには不機嫌になること、父親が旅に出たり不在だったりすると満足の感情を示すことなどです。(同書 p.453)』

このようにフロイトは、患者との対話から、無意識を発見し、神経症やど忘れや言い間違いや夢から、超自我の検閲に気づき、家族間の葛藤を観察して、エディプス理論に至った。

精神分析的には、無意識のリビドーが超自我の検閲を経て昇華することで、文化が形成されるとされる。

この章では、フッサールの意識の学と、フロイトの無意識の学を検討してきた。両者の関係について言えば、フッサールは無意識に言及しないが、現象学的には、無意識とは、意識の地平に未だ現れていないもの、であると言える。私は意識の学と無意識の学を含み込み、文化の無意識的部分を意識に取り入れることで、人は現実の失われた要素を回復する、という理論を深めようと考えている。

第2章 ユング心理学の方法

無意識的なイメージが人格形成、ひいては文化の形成に重要な役わりを果たすことを、さらに深く探求したのが、ユングの心理学だった。

私たちはこの章で、その方法論に分け入って行くことにする。

まずユングの『自我と無意識』で、ユングが無意識をどうとらえていた

か、考えてみたい。

「認識による肥大も、原理的には似たようなものだが、心理学的には微妙に異なる。この肥大をひきおこすのは、職務の尊敬ではなく、意味深長な空想なのだ。それがどういう意味なのかは、実際の例で説明したいと思う。そこで私が個人的に知っていた症例で、メーダー（医師）が、ある論文で言及したものを選ぶことにする。その症例では、強度の肥大が特徴であった。（…）その患者は、誇大妄想をともなった妄想分裂病にかかっていた。彼は聖母マリアをはじめとする偉大な者たちと『電話で』交信していた。（『自我と無意識』 p.45）」

初期の段階では、ユングはいわゆる人類普遍的、集合的無意識を、誇大妄想を引き起こす厄介な代物だととらえていた。

「したがって、人格の発展にとっては集合的^{せつぜん}心から截然と分離することが絶対の要請となる。分離が不完全であれば、個体的なものはたちまち集合的なものの中に融けこんでしまうからだ。（同書 p.58）」
とまでユングは否定的な集合的心の受け止め方をしていた。

ところが同じ本なかで、ユングは劇的な方向転換をする。つまり、集合的無意識を人格形成にとって肯定的なものだととらえ直すのである。

「今日の経験が示すかぎりわれわれは、無意識的諸過程が意識に対して補償的な関係にあると主張できよう。『補償的』という。『対照的』といわない。なぜなら、意識と無意識とは、必ずしも互いに対立するのではなく、むしろ互いに補いあってひとつの全体、すなわち自己を形づくるからである。この定義によれば、自己とは、意識的自己より上に位する大きさをもつことになる。それは意識的心だけでなく、無意識的心をも包括し、それゆえ、われわれもまた、そうであるような一個の人格とすることができる。（同書 p.99-100）」

この集合的無意識は、共有文化的なものだとユングは主張する。

「そしてわれわれはここにおいて、無意識が当の個人にとってのみでなく、ほかの多くの人々にとっても、それどころかことによるとすべての人々にとっても、妥当するような内容を生み出すさまを見るの

である。(同書 p.101)」

ここにおいて、集合的無意識が意識を補償して、全体性を持つ人格の形成を助けるという、ユング心理学の基本線が明確に打ち出されるに至る。

それでは、集合的無意識が生み出す人類共通のイメージとはどのようなものか。そう考えたときにユングが提唱した仮説が、「元型」と呼ばれる無意識のイメージの型である。

『元型論』のなかで、ユングはそれをこう定義する。

「あらゆる心の内容があらかじめ形式をもっているからこそ、心の個々の機能も、とくに無意識の即応体制から直接に現われてくる機能も、あらかじめ形式をもっていることになる。このことはとくに創造的な想像力について言える。想像力の産物の形で『原イメージ』が目に見えるものとなるのであるが、この場合には元型の概念がとくに当てはまる。(『元型論』 p.104)」

神話や夢や臨床例から、ユングは数種類の元型のタイプを挙げている。まず「母元型」である。

「母元型の特性は『母性』である。すなわち、まさに女性的なもの
の不思議な権威。理性とは違う智恵と精神の高さ。慈悲深いもの、保護するもの、支えるもの、成長と豊饒と食物を与えるもの。不思議な変容や再生の場。助けてくれる本能または衝動。秘密の、隠されたもの、暗闇、深淵、死者の世界、呑み込み、誘惑し、毒を盛るもの、恐れをかきたて、逃れられないもの。(同書 p.106-107)」

つまり、母元型は優しいが、子を呑みもする恐ろしい面をあわせ持つ、母性の元型だと言える。

続いて有名な「アニマ」の元型を見て行こう。

「理性的に取り込まれた状態においても、水の精は悪戯者^{いたずら}であることをやめなかった。魔女は愛や死をもたらすいかがわしい飲み薬を入れるのをやめたことはない。ただ魔法の毒物が今では洗練されて奸策や自己欺瞞になっているだけであり、それは目に見えなくなったとはいえ、危険なことには変わりはないのである。しかしこの妖精を大胆に

もアニマと呼ぶことが、なぜできるのであろうか。(同著 p.58)」
無意識の幻惑的なアニマの像、男性の異性像の結晶が、人を突き動かす
とすることができる。

元型の説明の最後に、「老賢者」の元型を挙げておく。

「精神の類型が老人として現われる頻度は、夢とおとぎ話ではほとんど同じである。老人が現われるのは、いつでも、主人公が絶望的な状況に陥っているときであり、そこから彼を救えるのは深い熟慮か、うまい思いつきだけ、つまり精神の働きか、心の中の自動的な働きだけである。しかし主人公は外的および内的理由からこうした働きを使うことができないので、その欠陥を補う形で、必要な認識が人格化された観念の形をとって、つまりまさに助言と助力を与える老人の姿をとって現われるのである。(同書 p.248)」

現代の夢やおとぎ話に現われる「老賢者」は、深い知恵を差し出す「精神元型」の一種であるとされる。

このような、集合的無意識のイメージの祖形である元型という考え方は、ユング心理学の最も独創的な学説であり、文化の無意識的なパターンを想定する画期的な仮説である。

では、このユング心理学は、最終的にどこへ向かっているのか。

ここで重要になるのが、「個性化」という考え方である。

人格がなりたい自分へと歩を進める心的な過程をユングは、個性化の過程と呼び、自分の心理学の最終的な着地点とした。ユング自身は『個性化とマンダラ』の中で、次のように説明している。

「一つは意識と無意識との関係、いま一つは意識と個性化過程との関係は、分析的治療の後期にいわば規則的に現われる問題である。『分析的』という用語で私は、無意識の存在と取り組むすべての方法を意味するものと理解している。それに反して、暗示的な方法にとっては、このような問題は存在しない。はじめに個性化に関して二、三の言葉を説明しておいても無駄にはならないだろう。私は個性化という表現を、心理的な個体・すなわち他から分離した分割しえない単

位・一つの全体・を作り出す過程という意味で使っている。一般には意識が心理的な個体の全体に当たるものだと考えられている。しかし無意識的な心の過程が存在しているという仮定によってのみ説明できるような経験をすべて考えあわせてみると、自我とその内容だけで本当に「全体」と言えるのか疑わしくなってくる。（『個性化とマンダラ』 p.49）」

治療の最終段階で、分析医はこの個性化の問題に直面する。それは、他とは自律した全体性を持つ人格を形成しなくてはならない、という問題である。全体性を持つ人格を考えた場合、個人の意識ないし自我だけでそれを説明できないと思われる。つまり、無意識もそこに含まれる必要性が浮上する。

「もし無意識的な過程というものがそもそも存在しているとすると、それは意識的自我の一部ではないとしても、全体としての個体に属していることは確かである。もしそれが自我の一部だとすると、それは意識されているのでなければならない。なぜなら自我と直接関係のあるものはすべて意識されているからである。（同書 p.49-50）」

それでは、個性化の過程のなかの、意識と無意識の関係とはどのようなものなのか。

「意識と無意識は、一方が他方を抑圧したり傷つけたりすると、全体とはならない。両者がたとえ戦わざるをえないとしても、その戦いは正々堂々たる対等の戦いとなるのが望ましい。どちらも生の一面である。意識は自らの理性と自己防衛の可能性を守るべきであり、無意識の混沌とした生もまた、われわれがそれに耐えられるかぎり、自己流のやり方に従う可能性をもつべきである。これは開かれた戦いと開かれた協力とが一つになるということを意味している。人間の生はこのようではなくてはならない。これは昔から言われている、金槌と金床の関係である。両者のあいだで苦しむ鉄は、鍛えられて、壊れない全体に、つまり『個体』になる。ほぼ以上のことが、私が『個性化過程』と名づけているものである。この名前がすでに暗示しているよう

に、それは心の二つの基本要素の葛藤から生まれる一つの過程ないし発達経過である。(同書 p.68)」

葛藤を経て、無意識と意識を統合した状態を、ユングは「自己」と呼んでいる。

彼は、『自我と無意識』ではこう述べている。

「私は、この中心を自己と名づけた。知的には、自己は、心理学的概念にすぎない。(…)呼ぼうと思えば、『われわれの内なる神』と呼んでもいいだろう。われわれの全精神生活は、まさにこの一点に解きがかたいすべての端緒を発しているかに見え、あらゆる最高かつ究極の目標も、ひたすらこの一点をめざしているように思われる。(『自我と無意識』 p.201)」

ユングは明らかに、意識的なものと無意識的なものの最終的な調和を目指している。そこでは意識的内容と無意識的内容の結合が実現される。このように人格が統合されることこそ、心理療法の目標である。

まとめると、個性化というのは、なりたい自分を目指すなかで、無意識を意識に取り入れて、人格の全体性を回復する、という考え方だと受け止めることができる。

文化論的にこれを応用すると、文化の無意識的な部分を汲み上げることで、人は現実の失われた深みを回復する、と言い替えることができる。

人は大人になって、日々の生活に縁遠いものを、脇へ追いやって暮らしていくが、脇へ追いやられた部分は、心の奥で養分を貯えて豊かになり、日々の生活に回想や空想や創作文化の形で逆流して、意識を若返らせ、そのことで、日常と縁遠い要素は救済されると言える。

第3章 宗教学の方法

ルーマニア出身のミルチャ・エリアーデの宗教学は、文化の忘れられた古い部分を復元して、その本来の意味を提示しようとした。

本章では、その方法がどのように展開されているか、いくつかの代表作

から検討して行くことにする。

エリアーデは、宗教的な世界認識を「聖なる空間」と「聖なる時間」に大別する。

『聖なる空間と時間』から、その意味するところをたどってみたい。

まず、彼の宗教学の根本的な考えを、難解ではあるが、端的に示している箇所を見て行こう。

「どのような力の顕現も、どんな聖の顕現も、ともに、それが顕現した場を変容させてしまう。すなわち、それまでは俗的空間であったものが、聖なる空間に昇格するのである。たとえばニュー・カレドニア島のカナカ人にとり、『藪地にある無数の岩や孔のあいた石』はそれぞれ特別な意味をもっている。ある窟みはトーテムの住まいであり、またある場所には殺された者の復讐の霊が出没する。こうして風景全体が靈魂に満ちており、風景のどんな細部も意味をもっており、自然は人間の歴史を帯びているのである。もっと正確に言えば、クラトファニー（力の現れ）やヒエロファニー（聖性の現れ）のために、自然は変容を受け、その結果、自然は神話化されるようになる。（『聖なる空間と時間』 p.57）」

ある通俗な空間に、靈的な力の現れや、聖性の現れが発生し、その結果人にとっての世界は、特別な意味を持った、聖なる空間となる。歴史のなかで、隠れていた聖性が顔を出し、人間に劇的な変化を与える、という考え方は、エリアーデの根本をなすもので、彼の著作のすべてを貫いている。ヒエロファニーを見てきたように具体的に書き記す、いわゆる宗教現象学こそ、エリアーデの得意とする手法であった。

具体的な、聖なる空間の意味について、エリアーデはこう示している。

「宇宙創成論は、あらゆる建造の模範的な型である。新たに建造するどの都市、どの家も、『世界の創造』をもう一度新たに模倣し、ある意味でくりかえすことである。どの都市、どの住居も『宇宙の中心』にあるわけで、その意味で、それを建造することは、俗的な空間、時間を廃し、聖なる空間、時間を創始することによってのみ可能

であった。(同書 p.73)」

次に、聖なる時間とは何を指すのか見てみよう。

「祭は聖なる時間において、ということは M. モースがいったように、永遠の中で、とりおこなわれる。—しかしもっとも重要な—祭がある。それはすでにすぎ去りゆく俗的時間を廃して、『新しい時間』を創始したいという願望である。(同書 p.102)」

聖地のような聖なる空間と、祭のような聖なる時間を生きることを人は渴望する。それは聖性を地上で、分け持ちたいという願いである。

このことを説明するために、エリアーデは「祖型反復」という考え方をを用いる。これは、神話的な、始まりの時の「型」を、人は定期的に反復する、というものだ。

『永遠回帰の神話』のなかで、エリアーデはこの祖型反復を次のように説明する。

「行為の意義とか価値とかは、その生な肉体的データとかかわるものではなくて、原初の行為を再生し、神話的類例を反復するところの特性とかかわるものである。食物摂取は単なる生理学上の活動ではなく、それは神との交わりを更新することである。婚姻と集団の大騒ぎは神話的原型を反響する。それらは神々、祖先、あるいは英雄によって、その原初の日に清められたものなるがゆえに、くり返されるのである。(『永遠回帰の神話』 p.13)」

さらに具体的に踏み込むと、地域、寺院、都市は天空の理想の時空にその祖型を求める。

「われわれを取り巻いている世界、そこでその存在と人間の仕事を感じとられる世界—一人の登る山、人が定住し耕作させる土地、舟航できる川、町、神殿—すべてこれらのものは、地上のものならざる祖型をプランとして、雛型として、あるいはまた純粹に、単純に、より高き宇宙領域における『二重』存在として認められる。(同書 p.19)」

宗教的な感覚では、地上の土地や儀礼の起源は、神話的な始まりの時、「夢の時」に、神々や祖先や精霊が行った宇宙創造の反復ととらえられる。

「もし天地創造のわざが、あらわでないものからあらわなものへ、あるいは宇宙論的というならば、カオスからコスモスへの推移を示すものとするならば、またもし天地創造が中心から起こったとするならば、従って、もしすべての種類の存在、無生物から生物まで、おしなべて必ず聖なる場においてでなければ発現し得ざるものとするならば、一すべてこれらは、われわれに聖都(世界の中心)のシンボリズム、都市の基底を支配する占土説、都市建設に伴う儀礼を正当化する観念などを、見事に説明することになる。(同書 p.28-29)」

同様に、あらゆる儀礼は、神話的な始まりの時に起源を持ち、その型を反復しているにとらえられる。

「すべての宗教的行為は、神々、開発英雄、もしくは神話的祖先によってその基礎が定められたと主張されるのである。(…) 儀礼だけがこうした神話的モデルを有するのではなく、あらゆる人間の行為が神、英雄、もしくは祖先によって太初の時にあたってなされた行為を、どこまで正確に『くり返す』かによって、その効力が獲られるとされる事実を、このついでに注意しておく必要がある。(同書 p.33-34)」

神話的な始まりの時、アボリジニのことばで言えば、「夢の時」を反復し、定期的にかつての創造の時空の活力を取り入れるという考え方が、多くの宗教や民間信仰にはある。それは、現代人には忘れられつつある、思考パターンであり、敢えてエリアーデはその復元を試みていると言える。

エリアーデ宗教学の集大成となる『聖と俗』では、過去に書いた「宗教学概論」が一般向けに分かり易く書き直されている。

ここで、エリアーデは宗教的な感覚にとって、世界はどのように現われて来るのかを数々の例を挙げて示している。

まず天空については、次のように述べている。

「しかし宗教生活がもはや天神によって支配されなくなったときでも、星辰の諸領域、天の象徴、上昇の神話と祭儀等は、聖の秩序の中で卓越した地位を保持した。〈上〉なるもの、〈高さもの〉はその後も

引き続き、どんな任意の宗教的連関においても、超越的なものを啓示している。天はたといその信仰を失い、神話において他のものにとって代わられても、その象徴的表現を通して依然として宗教生活の中に現存する。この天の象徴はまた多数の祭儀（上昇、梯子昇り、成年式、即位式）神話（宇宙の木、宇宙の山、天地を結ぶ矢の鎖）および伝説（魔法の飛行）に生命を与え、かつそれらを支える。世界の中心の象徴もまた、この天の象徴の重要性を明かすにあずかって力がある。（『聖と俗』 p.119-120）

天空は高みのゆえに、ちっぽけな人間の手に届かない永遠への憧れをかき立てる。この高みの持つ神々しさが宇宙の木を登るとか、宇宙山を登るとか、天を飛行するなど、象徴的な行為で宗教表現を得て、信仰に定着している。

次に水の象徴について検討する。

「水は可能性の総体を象徴する。それは一切の存在可能性の源泉であり、貯蔵タンクである。すなわち水はあらゆる形態に先だち、あらゆる創造をになう。創造の一つの原型は、大水の中に突如（顕現する）島である。逆に水中に沈むことは無形態への回帰、存在以前の未分の状態へ戻ることを象徴する。（…）それゆえ水の象徴は死及び再生を含む。（同書 p.121）」

水は命の母胎であり、すべてを溶かし、すべてをそこからまた生み出す。そのため、洗礼に象徴されるように、水は、過去の人生をご破算にして、人を再び生き直させる意味を持つことになる。

また樹木も一種の象徴としての意味を帯びている。

「この宇宙の木、不死あるいは認識の木という象徴の中に、植物の宗教的価値はその最も強力にして明瞭な表現を見出す。換言すれば、聖なる木および聖なる植物は、具体的な植物のもろもろの種にあっては顕われない一つの構造を揭示する。聖なるものにして始めて、深遠な世界の構造を露わにする。（同書 p.142）」

菩提樹やトネリコの木は、このような宇宙の木として、世界の枯れては

葉を出す生命力を代表している。

けれども今や、近代西洋型の多くの人々に、信仰は放棄され、人は脱・聖化した世界を生きている。非宗教的な人間は、自らを歴史の主体と考え、その他の動因を認めない。こうして人は、一見、非合理的なものから解放されたかのようなのである。けれども宗教を一見失った人間は、演劇や小説や映画のなかに、英雄と怪物の戦いや、永遠の乙女や楽園の神話を束の間、生きている。無意識の奥に眠った聖性が現代人に呼びかけている、とすることができる。

エリアーデは人の世界観の原郷を失われた宗教性のなかに求め、民間信仰にその痕跡を見出し、丹念に宗教の象徴を復元することで、現代人の忘れていた、宗教性を呼び覚まそうとした。

エリアーデの宗教学は、これまで見てきたように宗教的意識の立ち現われを記述する、宗教現象学を実践することで、文化の宗教的・呪術的な起源を、無意識の領野から拾い上げる技術を例示する、確かな素地を築き上げた。これもある意味で、文化の無意識的な部分を収集、復元して、現代人に失われた知恵の深遠なかたちを提示する有効な方法の一つだと言える。

第4章 文化哲学の視座

本章では、ヴァルター・ベンヤミンの文化批評の方法を取り上げ、文化の無意識的な部分を救済することを主旨とする本稿のまとめとしたい。

まず『言語と社会』所収の論考「言語一般および人間の言語」から、ベンヤミンのこゝば観を検討したい。

「一人間の言語的本質とは、このように、人間が事物に命名することなのである。何のために名づけるのか？人間はおのれをだれに伝えるのか？—この問いは、しかし、人間の場合には、他の存在の伝達（言語）の場合とは違った問いになるのではなからうか。ランプは自己をだれに伝達するのか？ 山々は？ 狐は？ —この問いにあっ

ては答えはこうなる、人間に伝えるのだ、と。といってもこれは擬人観ではない。この答えの真実性は、認識的知恵において、あるいは芸術においても証明されるだろう。そのうえ、もしもランプや山々や狐が自己を人間に伝達しないとすれば、人間はどうやってそれらを名づけたらよいのだろうか？ 人間は、しかるに、それらに命名する。それらを名づけることによってかれは自己を伝達するのだ。〔『言語と社会』 p.18〕

ここで言われていることを整理すると次のようになる。

事物は本来、暗黙の言語を自ら発している。(= 言語一般) この、事物が発する暗黙の言語を聞き取って、事物に名前をつけてやるのが、人間の本来の言語 (= 純粹言語) の役わりだと、ベンヤミンは彼のことば観を述べている。

「すべての自然は、それが自己を伝達するかぎり、原語という形で自己を伝える。したがって結局は、人間のなかで自己を伝えるのである。それゆえに、人間は自然の主人であり、事物を名づけることができるのだ。ただ事物の言語的本質をつうじてのみ、かれは自己自身のうちから事物の認識へ到達することができる、一名のなかにおいて。神の創造が成就されるのは、名のなかで言語ただひとつを語り出す人間によって、事物がそれぞれの名を与えられることによってである。(同書 p.21)」

人間による事物の名づけは、創造主の原初の名づけのわざを分け持っている。

「人間の認識のうちにある命名の言葉が、おそらく、神の創造の言葉に及ばないように、事物の存在のうちにある沈黙の言葉が人間の命名の言葉に限りなく遠くおくれをとってしまうとき、人間の言語が多数に分かれる理由が生まれる。(同書 p.36-37)」

事物の暗黙の言語を人間がうまく受け取れなくなると、言語はただの記号になる。楽園の言語から、失楽園の言語、バベルの塔の言語へ移行するのである。

楽園言語に回帰する努力は、芸術によってなされる。

「彫刻の言語、絵画の言語、詩歌の言語が存在する。詩歌の言語が、ただひとつではないにせよとにかく他のものと共に、人間の名称言語のなかに根拠づけられているのと同様に、彫刻あるいは絵画の言語が、たとえば、ある種の事物言語のなかに基礎を持っていること、また、それら彫刻や絵画の言語のなかには、事物の言語の、はるかに高次ではあるがおそらく同じ領域にある言語への翻訳が存在しているにちがいないことは、ともに十分に考えられるところだ。(同書 p.44)」

この失われた至福を回復しようとする営為は、ベンヤミンのすべての論考に通底している考え方だと言える。

次に、ベンヤミンの文学批評から、彼の失われた希望を回復する方法論を見て行くことにする。ベンヤミンによれば、ドイツ・ロマン主義の根本的な批評方法は、「反省」であった。

「対象認識の理論は、反省概念をそれが対象にたいしてもつ意味において展開することによって規定されている。あらゆる現実的なものと同じく、対象は反省媒質のうちに存している。反省媒質とは、しかし、方法的もしくは認識論的に見れば思惟の媒質である。なんとなればそれは、思惟の反省、規準的な反省の図式にしたがって形成されているからである。(…)しかし、あのたんなる反省、すなわち思惟の思惟が、ロマン主義者たちにとってアプリアリに思惟のひとつの認識作用としてとらえられたことは、かれらがあの第一の根源的、質料的な思惟、すなわち感覚というものをすでに内容で充たされたものとして前提しているということに由来する。(『ドイツ・ロマン主義』 p.62)」

この反省への信頼から、ドイツ・ロマン主義は批評に反省を中心概念として持ち込む。

「ある形成物を批評的に認識することはいずれも、その形成物のなかでの反省であって、その形成物のより高次な、自発的に発源した意識段階にほかならない。批評におけるこのような意識高揚は、原理的に言って無限であり、したがって批評とは、そこにおいて個々の作品

の限局性が方法的に芸術の無限性に関連し、ついにはその無限性のなかへ移されてゆく媒質である。(同書 p.78)」

批評家の反省は、作品の核心をとらえる。

「こうして反省は、まさしく作品の中心的な、すなわち普遍的な諸契機をとらえ、それらを芸術という媒質のなかへ沈潜させる。(同書 p.79)」
そこで救い出されるのは、作品の奥に眠る「理念」である。

「ロマン主義の芸術理論の頂点は、芸術の理念という概念であって、それ以外のあらゆる教説の確証、ならびにこれらの教説の究極の志向についての解明は、この概念の分析のなかに捜しもとめられる。この概念は、たんに批評、作品、イロニーなどについての個々の定理の図式的な接合点というごときものでは全然なく、事柄にそくしてきわめて重要な意味をもって形成されている。(同書 p.102)」

批評は、詩の理念を散文のかたちで取り出すことで、作品の抱える葛藤を解消する。

「批評は、すべての詩的生産にたいして客観的な訴訟手続きとして対置されることによってその正当性を認められるのだが、この正当性は批評の散文的性質のうち存する。批評とは作品それぞれのなかにある散文的核心を析出することなのだ。(同書 p.127)」

この反省行為の散文化によって、失われた理念を救い出すという行為も、前述のことは論で純粹言語を回復したいとする方向性と同様の願いを、共有している。

ベンヤミンの未完の遺稿、『パサージュ論』では、19世紀パリの遊歩街＝パサージュの遊歩者の経験を復元することで、失われた文化の夢の痕跡を救出しようとする。

彼は、遊歩者がパサージュで出会う商品や街並みを、集団的な夢の形象だにとらえていた。

「19世紀の集団的夢の現象形式は無視するわけにはいかないし、またそうした現象形式は、過去のいかなる世紀を特徴づけるよりもはるかに決定的に19世紀を特徴づけてもいる。—だがそれにとどまらず、

それらの現象形式は、正しく解釈されるなら、きわめて実践的に重要なのであり、われわれが航行しようとする海と、われわれが離れて行く岸辺とを認識させてくれるのである。したがって、一言で言えば、19世紀の『批判』はこの現象形式から始めなければならない。(…)
このシグナルを最初に受け止めたのは、シュルレアリストたちであった。このシグナルを解説すること、これこそが当面果たされるべき課題である。(『パサージュ論』第3巻 p.11)』

集団的な夢の形象の復元を、このパサージュ論は展開するが、それはたとえば、このようなところに見出される。

「集団の夢の家とは、パサージュ、冬用温室庭園、パノラマ、工場、蠟人形館、カジノ、駅などのことである。(同書 p.50)」

また百貨店や美術館なども、都市の集団的な夢の溜まり場である。

「百貨店と美術館との間には関係があつて、両者の間でバザールが中間の橋渡し役になっている。美術館には芸術作品が集められていて、これが芸術作品を商品に近いものになっている。商品が通行者の前に大量に提供されると、通行者はその一部に自分もありつけるにちがないという考えを起す。(同書 p.72)」

都市の遊歩者が見る夢を、ベンヤミンは復元しようとした。それは都市の遊歩者という独自の存在の考察でもある。

「都市は、迷路についての古くからの人類の夢の実現である。こうして実現される現実には、それと知らないままに、遊歩者は従うのである。それと知らないままに、である一別の面から見ると、遊歩者の振る舞いを合理化するテーゼ、際限もない量の文献で自明化されているテーゼ、遊歩者をその振る舞いと姿形によって追究しようとする型にはまったテーゼほど愚かしいものはない。(同書 p.109)」

都市の遊歩者は、しばしば不意に陶酔にとらわれることがある。

「遊歩者が町を徘徊するときには耽っているあの追憶としての陶酔の素材となるのは、彼に感覚的に見えるものだけではない。この陶酔はしばしば、ただの知識をも、いや埃をかぶった資料さえも、自ら経験

したり生きたりしたものであるかのように吸収しつくすのである。こうした感覚によって受容された知識というのは、なによりも口伝えによって人から人へと伝わるものである。(同書 p.79)」

遊歩者の夢は、都市の幻影によって、呼び覚まされる。

ベンヤミンは、社会学のロジェ・カイヨワの次の言葉を引用している。

「パリには、より一般的に言って大都市には、夢幻的なイメージというもの…があって、想像力に対してたいへん強い力を及ぼすので、その正確さが実際に問われることにはならず、またそのイメージは、書物によってそっくりつくり上げられたものであるにもかかわらず、集団的精神環境の一部…を成すほどたいへん広く行き渡っていると主張してもおそらく受け入れられるだろう。(同書 p.130-131)」

そして遊歩者があれこれと計画して歩く姿は、夢想する者の理想形であると言える。

「夢見ながら午後の時間を夕暮れの網の中に取り込む最上の術は、さまざまな計画を立てること。計画を立てる遊歩者。(同書 p.95)」

これまでに見てきたように、ベンヤミンのことは論は純粹言語と失樂園言語の区別を立て、純粹言語の回復を追い求めた。また、ドイツ・ロマン主義は批評家による作品の反省行為によって、作品に眠っていた理念が救い出されるとする。さらにベンヤミンの『パサーージュ論』は、消費社会の揺籃期であった一九世紀パリの遊歩者たちが見ていた夢を資料の断片から復元し、失われた集団的な夢の形象を取り出すことで、無意識的な夢を具現化して救おうとする。

文化の無意識的な部分を復元することで、人は現実の失われた深み、こう言ってよければ、歴史の失われた奥行きを取り戻すことができる、という私の理論は、ベンヤミンのなかに豊かな論拠を見出すことができた。

本稿では、フッサールとフロイトから出発して、文化の無意識的な部分を救い出す方法を、ユング、エリアーデ、ベンヤミンのなかに探り、実り豊かな切り口や実例の数々を示すことができた。

引用文献

- 『世界の名著 51 ブレンターノ フッサール』所収フッサール「厳密な学としての哲学」小池稔 訳、中央公論社、1970
- エトムント・フッサール『ブリタニカ草稿』谷徹 訳、筑摩書房、2004
- フロイト『精神分析学入門』懸田克躬 訳、中央公論社、1973
- C.G.ユング『自我と無意識』松代洋一・渡辺学訳、第三文明社、1995
- C.G.ユング『元型論』林道義訳、紀伊國屋書店、1999
- C.G.ユング『個性化とマンダラ』林道義訳、みすず書房、1991
- エリアーデ『聖なる空間と時間 エリアーデ著作集第三巻』久米博 訳、せりか書房、1981
- エリアーデ『永遠回帰の神話』堀一郎 訳、未來社、1963
- エリアーデ『聖と俗』風間敏夫訳、法政大学出版局、1969
- ヴァルター・ベンヤミン『言語と社会 ベンヤミン著作集 3』所収「言語一般および人間の言語」佐藤康彦 訳、晶文社、1981
- ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ・ロマン主義 ベンヤミン著作集 4』大峯顕・佐藤康彦・高木久雄 訳、晶文社、1970
- ヴァルター・ベンヤミン『パサーージュ論』第3巻、今村仁司・三島憲一ほか訳、岩波書店、2003

参考文献

- ジャン-ミシェル・キノドス『フロイトを読む』福本修監訳、岩崎学術出版社、2013
- アンソニー・ストー『エッセンシャル・ユング』山中康裕監修、菅野信夫・皆藤章・濱野清志・川崎克哲 訳、創元社、1997
- デイヴィッド・ケイヴ『エリアーデ宗教学の世界』吉永進一・奥山倫明 訳、せりか書房、1996
- エリアーデ 聞き手 クロード・アンリ・ロケ『迷宮の試煉 ―エリアーデ 自身を語る』住谷春也 訳、作品社 2009
- 三島憲一『現代思想の冒険者たち 09 ベンヤミン』講談社、1998