

メタファー過程によせて

川崎医療短期大学 一般教養

佐々木 寛 治

(平成6年10月31日受理)

Zu dem Metaphorischen Prozeß

Kanji SASAKI

Department of General Education

Kawasaki College of Allied Health Professions

Kurashiki, 701-01, Japan

(Received on October 31, 1994)

概 要

メタファーを語られた者の想像力を舞台にして、懐疑・茫然自失・新たな存在の発見という三場面が演じられる。このストーリーをわれわれはメタファー過程と呼ぶ。この過程は論理上の主語・述語がそれぞれ担う意味の衝突によって起こる。この二つの語によって代表される二つの世界の緊張が生ずる。よくできた神学的メタファーにあつては、メタファーを語られた者は新しい真なる存在を発見することに成功する。この発見されたものは彼の世界と彼自身との非存在の脅威を潜り抜けて生じたのである。このような過程の根拠をわれわれは(エバハルト・ユンゲルとともに)「世界の転換としての十字架」であると考えている。

Resümee

Auf der Bühne der Einbildungskraft des metaphorisch Angeredeten spielen sich drei Szenen ab—der Zweifel, das Kopfverlieren, und dann das Entdecken eines neuen Seins. Diese Handlung nennen wir den metaphorischen Prozeß. Er wird ausgelöst durch den Aufeinanderprall zwischen dem Sinn des grammatischen Subjekts und dem Sinn des grammatischen Prädikats. Es entsteht eine Spannung zwischen zwei Welten, die innerhalb des metaphorischen Satzes durch zwei Wörter vertreten sind. Bei guten theologischen Metaphern gelingt es dem Angeredeten, ein neues und wahres Sein zu entdecken. Das entdeckte ist geworden durch die Bedrohung des Nichtseins seiner Welt und seiner selbst. Das Grund dieses Prozeßes ist (mit Eberhard Jüngel sagen wir) „das Kreuz als Wende der Welt“.

1) メタファー過程

イエスのたとえを寓喩から解放することを宣言したユーリッヒャーが現代のイエスのたとえ解釈の歴史を創出した(ただしメタファーが寓喩へと押し込められるという代償を払って)とすれば、I・A・リチャーズはメタファーを伝統修辞学の代置理論から解放し、これを文における対立過程と捉えて今日のメタファー理論の歴史を開始した。彼の論旨は不分明な点が多い

とはいえ、彼がメタファー過程を推進させる対立概念として tenor (趣意・行路) と vehicle (乗り物) とを掲げたことは事態の推移にとりまことに象徴的なことであった(ただ前者をメタファー文の主語, 後者をその述語としてのみ固定化して捉える「解釈」によっては理論の展開がせめられざるを得ない)。現代のメタファー理論はメタファーを、珍しい語によって代置された(単なる部品が交換されるように!)ものとも、翻訳可能な情報量ゼロの単なる文彩にすぎないものとも、あるいはまたそのいわんとするところを一義的に確定するためには字義的に使用される語に置き戻さなければならない多義的な表現であるともみなさない。かえってそれは、この現実とこれを分節しつつ提示する言葉とに止まり続けながらも同時にそこから新しい現実(論者によれば可能性, 可能世界)へと超出していくもの、この意味で全く新しい次元の現実を提示する一義的表現として、メタファーをとらえる。それはメタ(越えて彼方に)とフェレイン(運びゆく)としてのその原義に回帰しつつ、そこからの前進を志しているのである。

伝統的修辞学はトロープス(転用による比喩)の下位概念のひとつとしてメタファーを分類してきたが、メタファーのその過程性に注目するときわれわれは、ルターが「トロープスまたはメタファー」(後論)と語っていた次元、あるいはそもそもアリストテレスのメタファー定義の位置に戻ってメタファーを考察することができる。

アリストテレスにとってメタファーとは語の転用(移し運び, エピフォラ)である

「メタファーとは、ある事象に対して、本来は別の事象を指示する言葉を転用することであり、その仕方には以下の四つの型がある。[a] 類全体を示す言葉が、その類に下属する一つの種に転用される場合、[b] 種を示す言葉が、逆に、類全体に転用される場合、[c] 一つの種を示す言葉が、類を同じくする別の種に転用される場合、[d] 類比関係(アナログン)に従って転用される場合、この四つである。」(Poetik 1457 b 6-9)

重要なことは語の転用が恣意的なものではなく、存在のある秩序を認めそれを前提にしてこの秩序を侵犯する(そうして新しい現実を提示する)ところにメタファーが成立するとされている点である。そのことをアリストテレスのメタファー定義の内の第四型¹⁾(後の修辞学でトロープスの名の下に分類されたその一項目としてのメタファーがこれに相当する)に即して確認しておこう。ここでの転用(エピフォラ)の手続きは四辞項の類比関係において、第二辞項が第四辞項にとって代わる(ないしその逆)ことである。

類比関係と私が言うのは、a に対する b の関係が c に対する d の関係に類似している場合に成立する。確かに、こういうときには、ひとは b の代わりに d を言い、或いは d の代わりに b を言うのではなかろうか。[善のアイデア [b] が他の認識対象 [a] に対する関係と太陽 [d] が生物 [c] に対する関係とは類似関係にあるから、善のアイデア [b] の代わりに太陽 [d] という語が使われもする——今道補訳] (A.a.o 1457b 16-19)

あるいは第二辞項が第四辞項にとって代わる時、転用されてメタファーとなった第二辞項を規定するために、第四辞項の相関者たる第三辞項がこの第二辞項に対して付加される(ない

し第四辞項が第二辞項にとって代わるときも手続きは同様) 場合もある

盃 [b] が酒神ディオニューソス [a] に対する関係は、盾 [d] が軍神アレース [c] に対する関係に類似している・・・ときひとは盃 [b] のことを〈酒神ディオニューソス [a] の盾 [d]〉と言ひ、盾 [d] のことを〈軍神アレース [c] の盃 [b]〉と言うであろう。或いはまた、別の例としては、老年 [b] が人生 [a] に対する関係は、夕暮 [d] が一日 [c] に対する関係に類似している・・・ときひとは夕暮 [d] のことを〈一日 [c] の老年 [b]〉と言ひ、老年 [b] を〈人生 [a] の夕暮 [d]〉と言う・・・(A.a.o 1457b 22-25)

現代のメタファー理論はこの「とって代わる」「転用される」語をその語においてのみ捉えるのではなく、文ないし言述内部の語と語の対立緊張の内で考察する。しかもその対立緊張はそれぞれの語が代表する主題世界相互の対立によって増幅されたものとして考察される。まさにその方向にメタファー理論が発展していく可能性をアリストテレスの上記の説明は示しているといえよう。そこでは「類似による語の転用」がまさに世界と世界の交錯であると読めるからである。例えば最後の例の場合、人生という主題世界と一日という主題世界が関連づけられてそこから新鮮な発見がもたらされる。この事態について、一方の世界をモデルにして他方の世界を観ることをメタファーは教えているのだ(マックス・ブラック、メアリー・ヘッセ、ジャネット・ソスキスの方向)という説明方式がある。さて、メタファー文はさしあたり一方の主題世界の術語を主語に立て、これに対し他方の主題世界の術語を述語付ける形で成立している(主語述語の選択の仕方は、四辞項類比関係の下では上述のような規則性をもってなされている)。メタファーは主語と述語がそれぞれ代表する二つの主題世界を重ね、そうした上でこれを斜めに切断しつつ走り抜け、その切り口に全く新しい現実を提示する(ピアズリーの「ひねり twist」、ギルバート・ライルの「カテゴリー不適合 category mistake」の方向)、という説明方式もある。この切断の疾駆がより大きな障害を乗り越えるならメタファーが提示する実在はより鮮やかなものとなる訳である。

説明のために使い古されたメタファーがある。

「アキレスは獅子である」

アキレスは人間の戦の世界の勇者である。獅子は荒野の生存競争の世界の王である。両世界はこのメタファー文を語りかけられる人の[操作可能な]対象世界——これを日常言語世界と呼ぶことにする——に内属する。

ア) さて、語りかけられる人は獅子のなんたるかを知っている。しかし、むしろだからこそそれがアキレスと主述関係に立つことを否定する。「アキレス」の世界と「獅子」の世界とは衝突する。両者は並立することはできない。イ) しかし彼は「陳述を救うために」、あるいは「語る人が無意味なことを口走ったのではないことを確信するために」想像力を駆使することを強いられる。ウ) 彼は獅子の獐猛な活動の様々を想像し、その活動のどれほどかを勇者アキレス

に帰する。

この最後の位相が出現する場面に接近してみよう。獅子奮迅, 獅子吼と言う言葉が最初に語られ受け取られたそのイメージを想像しながら考察をすすめてみよう。

語られたものが眼前髣髴と出現するひとつの例をまず観てみる。

万歳の春をさし出す扇かな 子直

という元禄の一句に、柴田宵曲は、「万歳のさし出す扇から春が生まれるように感ずる、というよりもさらに進んで、万歳が扇によって春そのものを差し出す、と見たのである」(岩波文庫『古句を観る』p15)と注釈している。 滝浦『メタファー』p93

「AはBのようである」という直喩を「AはBである」と短縮したものがメタファーであると柴田は解するが、われわれは逆にメタファーを伸張したものが直喩であり、メタファーの方が直喩より原初的なのだと考える。それはともかく、この句を読み、差し出される万歳の扇の上を見入っていて、「あっ春！」とわれわれも叫びうる。ここには勇敢な戦士の振舞いに「この獅子！」と感嘆するときの事態と似たものが生じている。感嘆の声を発した人にとってはまさに「獅子！」としか呼べない〈なにものか〉を、彼はアキレスの行動に即して実際に目撃したのである。

この感嘆を他者に語りかけるときは「アキレスは獅子である」というメタファー文となる。ここには主語述語の異常な〈結合〉がある。主語と述語がそれぞれに代表する二つの異質な主題世界そのものの重ね合わせの異常さが注意を惹き、これをバネとして、メタファー文を聞く者は自らのうちにあの〈なにものか〉を喚起するのである。それが伝達されるのではない。「アキレスは獅子である」と語られるとき「獅子」は全く新しい実在を指示している。その指示対象は〔捉え返して言うなら〕アキレスの新しく発見された本質なのである。

メタファー文「アキレスは獅子である」の主語述語の奇妙な並存に解釈者が戸惑っていたとき、語「獅子」の記号としての意味も、その指示対象もともに解体していきつつあった。そして突然、メタファー文の主語が〈一瞬消える〉ようにして解釈者にあの〈なにものか〉が躍り出る。想像力に乗って日常言語世界の向こうから突入してきた全く新しい実在。その主観的契機が新次元の想像力として解放される(意識はこれの運動に魅せられ惹かれて主語から離れる)。意識は湧き上がる想像の様々なイメージに駆り立てられながらも次には新しい実在の客観的契機からの圧力を受けて、新しい主語をこれらイメージの多様な矢印が向かう虚焦点として志向的に(しかし元の主語のあった位置へと)浮き上がらせていく。なるほど「アキレスは獅子である」とはこのことか、と。

いま仮に巨大な氷山を考えてみる。新しく「再定立」されつつある主語はこの氷山の海面から深く隠れている基底であるとしよう。するとこの氷山の日常言語世界に突き出た一角が、最初のあの「一瞬消えた」主語だったいえる。この一角がなければそもそも「語りかけ」は成立

しえなかった。この主語は「消えた」のではなくむしろ「転倒した」というべきであろう。それはいまや自らの基底にある実態を窺わせるようにして立ち現れつつある。この主語の新しい位相は、メタファー文「アキレスは獅子である」をはじめて語ったその人の経験にとっては、むしろ最初にあったものであった。それは彼が「このアキレス！」と感動しつつ「掴み」とったヒュポケイメノン²⁾であった。このヒュポケイメノンの動的なもの³⁾を彼は日常言語世界におけるメタファー文の主語「アキレス」として固定化して定立したのである。この主語が転倒するのは、さしあたってこの主語の内へ閉じこめられ固体化されたヒュポケイメノンそのものが述語との緊張において発現させるエネルゲイア⁴⁾が主語を揺り動かすことによるものである。解釈する者の想像力がその発現を解き放ったのである。解釈者に向かってこのエネルゲイアが流出してくる行路そのものを遡源するようにして、志向的に根底の主語を窮尋しつつ解釈者の新しい想像力の乗り物が突き進んでいくのである。

2) メタファーとイエスのたとえ

以上論じてきたことをまとめてメタファー過程を次のように定義しておくことにする。メタファー過程とは、[1]語りかける言述がこれを聞く者の疑惑を駆り立てる位相、[2]——語る者は真実を語っているはずであるとの信頼が聞く者から消えない限り⁵⁾——聞く者の解釈地平が語りかけとの緊張の末崩壊する位相、[3]想像力に乗って発見的に新実在が眼前髣髴と登場する位相、考えさせ・自分の側の誤りを納得させ・提示されたとして発見させる、以上三つの位相を貫いて走る過程がこれである。聖書解釈学はイエスのたとえをメタファーであると解釈し、そのことによってメタファー理論を前進させる貢献をなしてきた。上で確認したメタファー過程をメタファーとしてのイエスのたとえ物語りにおいてとらえなおしていこう。とりあげるたとえ物語は「ぶどう園の労働者のたとえ」(マタイ 20, 1-16)である。ある家の主人がぶどう園で働く労働者を一日働いて一デナリオン支払う約束で明け方に雇い入れた、その日のうちに彼は何度か新しく労働者を雇い入れたが午後五時に雇われた労働者から支払いが始まった、この最後の労働者の報酬は一デナリオンで最初の労働者も一デナリオンだった、最初の労働者はこれを見て大いに怒った、というあの話である。雇い入れ時刻をめぐる伝統的な寓喩的解釈は無視できる。メタファーはここでは二重になっているが、早速それぞれを検討してみよう。

1. 先ず第一にこの物語そのものがメタファーである。

働きに応じた賃金、業績を積み上げることへの報酬としての救い、これこそがあの怒れる労働者の世界観である。そしてこの「支払われるものとは業績に応じてのものである」という暗黙の了解は、この物語が語りかける相手の世界観そのものでもあるものとして「前提」されている。ところが上の物語で主語「主人の支払い」に賦与された述語は「最後に雇われた者は一デナリオン、最初に雇われた者も一デナリオン」という破天荒なものである。語りかけられた者Aは最初の労働者の怒り・抗議を全く当然のものとするであろう。しかしメタファーの準備した最初の乗り物(字義的解釈)が難破したその疑惑の果てに、この者Aが想像力をなお働か

せる自由を得て、この主人の行為の意味を掴んだとしたら——例えば彼Aの友人Bは障害を負う兄弟C（あまつさえ彼の家には乳飲み子がいるとしよう）がいて、仮にこの兄弟Cが五時に雇われた労働者だとすれば友人Bは主人の行為をどんなに喜ぶことだろうかという点に、この者Aが思いを馳せることができたとする——彼Aはこの真の愛の顕現を前に、自分の世界観の根底からの解体を蒙ることだろう。「なるほど本当にそれはそうである、わたしは過ちを犯していた」（Aristoteles Rhet. 1412a. 21-22）。彼の世界観が解体されたということの言語面における帰結として、この物語の語る主語「主人の支払い」が彼のうちで転倒される。そして転倒される主語の基底（主人の支払いの中に込められた愛）が「この主人の支払い！」という感動を呼びつつ髣髴と登場して来るとすれば、それは彼が自己を喪失するあの経験を潜り抜けているからこそなのである。彼はこの基底へと向かう新しい想像力の乗り物に乗ったのである。

2. 第二のメタファーはこの物語を包括するものである。

それは「バシレイア」（「愛による神の支配」、「天の国」・「神の国」）を主語とし、「ぶどう園の労働者のたとえ物語」全体を述語とするものである。これの運動を繫辞の変化に絞りこく簡単に要約しておこう。ここでは主語は普通のメタファーのように、メタファーを語る者がある本質的なものの範例（グッドマン）のようにして「このX！」と「掴み」とる意味での、そうした個物ではない。この主語は啓示されるべき当体である。このような主語を持つ第二のメタファーにおける述語として、いまやこの物語は上記のように三段階に分節しつつ進行する。この進行過程を最初から追跡するなら、展開していく述語を主語と〈結合する〉繫辞はその働きを劇的に変化させていくのが認められる。

繫辞 sein は最初はむしろ主語と述語とが結合できないこと、S ist nicht P. として出現していて、語られる側には自分の思いなした「バシレイア」の非存在 Nicht-sein こそが印象づけられる。これが主語「バシレイア」に対する地上からの思いなしの覆いを剥ぎ取り、全く新しい音信を聴取する耳を準備する通路となる。次に、あの物語における主語「主人の支払い」が転倒されるとき、この主語の基底の位相、物語を語られる者の想像力の向かう先が、この包括的メタファー文の主語「バシレイア」へと統整される。繫辞はこの主語へと、述語のみならず語りかけられた者をも結びつけ呼び寄せる。このとき逆に「バシレイア」がこの現実へと——それは主語「バシレイア」が解体しつつそこを拠り所に宿り再建するものとして「前提」されていたのである——不斷に到来し始める。繫辞はこの主語を述語に結びつけ、そのことを通じて地上へと主語を根付かせる。「バシレイア」を語るイエスのたとえの効力は、語られる者にとって「神」とその「バシレイア」が先ず最初に痛切に隠されること、語られる者がその前で深刻に自己喪失を体験することを不可欠の要因としている。

3) メタファーと Sein

前節末尾に掲げた第二の包括メタファーの定式化はヴェーダーのたとえ把握⁶⁾を形式上踏襲している（第一のメタファーのそれはヴェーダーを批判する⁷⁾ハルニッシュのたとえ物語把握⁸⁾

が強調するところを採り入れている)。イエスのたとえ物語を解釈するに当たり、両者のメタファー論をこういう形で組み合わせることを試みるのも、われわれがヴェーダーの依拠するリクールやユンゲルの強烈な問題意識、出来事としての言述ということの水脈をわれわれの思索の場に導入する道を準備したいからである。ユンゲルはみずからのメタファー論を構築する中で、バルトの「神は神である」の断言から「神の人間性」について語ることへのあの *Wendung* の道程⁹⁾を(彼のアナログ論の模索とともに)追思惟しているように思われる。彼はこう述べている。「神は神であるというメタファーを避けた文は神が何として存在するかが同時に語られるのでなければ全く何も語ってはいない。この何々としての述語付け *Als-Prädikation* が神学のメタファーを完成する。何々としての述語付けはアナログ・ノミヌムに通じ、これなくしては神についてのなんらの適切な言述も存在しないからである」¹⁰⁾。徹底的な彼岸でありかつそれが同時に端的な此岸である神、この神を語ることは「スピノザ主義とプラトン主義の間」(ebenda)を歩むことであるが、こうした彼岸なる神(主語)と此岸なる神(述語)を結合する(繫辞)にはヴェーダーの方式は示唆するところ多いのである¹¹⁾。

リクールが「自然とは生きている柱の数々が・・・しているそういう一つの寺院である *La nature est un temple où de vivants piliers.....*」という詩を引用し始めるとき¹²⁾、メタファーの現実関与作用(*fonction référentielle*)に関する彼の遙かな考察の道程はいよいよその大詰めを迎えつつあるのである。主語「自然」と述語「・・・である寺院」(ここでは寺院が「語」ではなく少なくとも「文」を含むものであることをリクールは強調した方がよかったように思われる。彼にとりメタファーの現実関与作用は究極的にはテキストのなすそれであるからである)との同一性と差異をめくり関係的機能としての *être* と *n'être pas* との緊張が開始する。リクールは繫辞が同時に存在的機能(*fonction existentielle*)をももっていることに安易に寄り掛かるという陥りやすい「畏に懸かっている」のではないかと警戒しながら、それでもなお上の緊張は存在機能としての *être* と *n'être pas* との緊張でもあるのだとする。反省的判断が「あたかも・・・のように」と語る限り〈存在しているということ〉が無視されているのである。「時は乞食である」と語られると直ちに形態としての乞食が髣髴としてくるならその想像力は存在の素朴な実体化に陥っているにすぎない。リクールは「(メタファー的 [解釈が形成する])〈*est*〉の存在論的な衝迫の中に(字義的 [解釈が発する])〈*n'est pas*〉の鋭利な批判を含ませる」¹³⁾ ことによってメタファー的真理の次元を開拓しようとするのである。述語「・・・である寺院」は主語「自然」が存在していることを前提にしてその上に懸けられた形容のヴェールではなく、——重大な疑惑を惹き起こしながらも愕然として首肯せざるを得ないという筋道(まさにそれは悲劇のミュトスである)を通して——「自然」の〈存在性格〉を開示しているのである。「自然」の〈在ることそのこと〉をわれわれはこういう「逆説的な」ミュトスの鏡を介してでなくては語りかけることもできないし聞き取ることもできないのである。

リクールが寺院によるたとえの詩を引用したとき彼は「存在するものが新しく記述される」と語ったが、これとほぼ重なり合うようにユンゲルは「メタファーは存在者の〈として構造〉

Als-Struktur を明らかにする」と定式化する¹⁴⁾。实在性をめぐりリクールがアリストテレス悲劇とそのミメシス（模倣的再現）に方向を取るとすればユンゲルは十字架とそれのもたらす人間[再]発見の道を進む。彼によれば神学のメタファーは神を主語としこの世の現実を述語とする。つまりこの世の現実の様態が仮に「・・・」と捉えられたとすれば、メタファー文は「神は『・・・』として存在する」となる。ここでは主語と述語の既述のような緊張関係が生ずる。このとき述語となっているこの世の現実の主語である「神の非存在の可能性の前に立たされる。そしてこのことよってのみ終末論的に新たな存在が生ずるのである。神について語る者は、人間とその世界の非存在へと、つまり神によってしか克服できない[非存在という]可能性[へと眼を向けさせること]をめがけて、人間に語りかけるのである。それこそが宗教的言語の本質である」¹⁵⁾。彼はこう語るとき十字架上のイエスの絶望の叫びを議論全体の重心としているのである（その意味で彼は「世界の転換としての十字架 das Kreuz als Wende der Welt はメタファー的言述の根拠にして尺度である」¹⁶⁾と言いきっている）。この議論は彼の著作『神の存在は生成のうちにあり』緒論におけるあの論法と根底において直結している。彼はそこで次のように述べていた。「キリスト論的に理解された啓示概念」によるならひとは「神の存在は無によって最高にレアルな、決して弁証論では処理できない底の脅威を受けているのだということ、このことが主題となるように神の存在を語る」べく強要されるのであり、「キリスト教的啓示理解の標識となるもの」は「啓示の中で神の存在は無にさらされているということ、そしてそのことに基づいてはじめて（そのことに基づけば全くはっきりしていることだが）無もまた神の存在にさらされているということ」であると。こう述べた後彼は、「大声を発して（終末論的絶叫をもって）世を去られた、いやまさにそのように死なれたイエスに向かってこそ、異邦人百人隊長の『まことに、この人は神の子であった』（マルコ 15, 29）との告白はなされているのではなかろうか」¹⁷⁾との問いかけをもってその段落を締めくくっているのである。十字架上の悲惨このうえない絶望の叫びは神そのものの非存在をこそ告げているようであり、この神の支配を望んできた者たちの幻滅であり、この世（アイオン）の完全な勝利のようにみえるが、そのこと自身が神の地上への到来である。この無にさらされた存在の出現が根拠となり尺度となってメタファーの運動があるとユンゲルはみなすのである。われわれの追求してきたメタファー過程の根底を貫くものがこうした根拠に他ならないとわれわれも理解することができる。

最後に（本稿第二章で瞥見したことであるが）メタファーは群をなし包括的な全体としても叙述されるのであること、このことをユンゲルの神学のメタファー群の結構を一つの例として参照することによって確認し、マルコ「処刑物語」をめぐるわれわれのメタファー（群）理解の呈示の準備をしておこう。

[キリスト教の救済史としての]この救済物語は——時と永遠とのいくつもの結合体としての——幾多のケリュグマ的信仰告白的メタファーの群という形にとりまとめてあり、このメタファー群の

基根メタファーは復活した者と十字架に懸けられた人間イエスを同一化するものである¹⁸⁾。

参 考 文 献

- Aristoteles: *Poetics* hg. von D. W. Lucas (『詩論』今道友信訳 アリストテレス全集17 岩波書店 1972)
- *Ars Rhetorica*, hg. von W. D. Ross (『弁論術』山本光雄訳 アリストテレス全集16 岩波書店 1968)
- Luther: 『ルター著作集』聖文舎
- *Martin Luther Studienausgabe* hg. von Hans-Ulrich Delius 3. Nachdr. d. 1 Aufl. 1987 <LS>
- *
- 赤祖父哲二 『メタファー新論』三省堂 1987
- 井上 忠 『根拠よりの挑戦』東京大学出版会 1974
- 『哲学の現場』勁草書房 1980
- 大崎節郎 『恩寵と類比 バルト神学の諸問題』新教出版社 1992
- 佐々木健一 『創造のレトリック』勁草書房 1986
- 佐藤敏夫 『キリスト教神学概論』新教出版社 1994
- 菅野盾樹 『メタファーの記号論』勁草書房 1985
- 久米 博 『象徴の解釈学』新曜社 1978
- 『隠喩論』思潮社 1992
- 桑子敏雄 『エネルゲイア』東京大学出版会 1993
- 滝浦静雄 『メタファーの現象学』世界書院 1988
- 出村 彰・宮谷宣史 『聖書解釈の歴史』日本基督教団出版局 1986
- Beutel, A.: *In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis* HUZT; 27 1991
- Foss, M.: *Symbol and Metaphor in Human Experience* Princeton Univ. Press 1949,
(マーティン・フォス『シンボルとメタファー』赤祖父哲二他訳せりか書房 1972)
- Harnisch, W.: *Die Gleichniserzählungen Jesu* 1. Aufl. 1985 2. durchges. Aufl. 1990 Uni-Taschenbücher; 1343
(W・ハルニッシュ『イエスのたとえ物語』廣石 望訳 日本基督教団出版局 1993)
- (Hg.) *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (WdG 575) 1982
- Hell, S. *Die Dialektik des Wortes bei Martin Luther Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen* ITS 35 1992
- Jeremias, J.: *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck 1. Aufl. 1947 10. Aufl. 1984
(エレミアス『イエスの譬』善野碩之介訳 新教出版社 1969)
- Jüngel, E.: *Metaphorische Wahrheit*, in P. Ricoeur/ E. Jüngel: *Metapher* 1974
(「隠喩における真理」, リクール・ユンゲル『隠喩論』所収)
- *Thesen zur theologischen Metaphorologie*, in J. P. van Noppen (Hg.): *Erinnern, um Neues zu sagen*
(「隠喩における真理」, リクール・ユンゲル『隠喩論』所収の結論部)
- *Das Evangelium als analoge Rede von Gott* 1977, in W. Harnisch (Hg.): *Die neutestamentliche Gleichnisforschung*
- Kofman, S.: *Nietzsche et la Metaphore* Editions Galilée, 1983
(サラ・コフマン『ニーチェとメタファー』宇田川博訳 朝日出版社 1986)
- Ricoeur, P.: *La métaphore vive*, Édition du Seuil, 1975 (リクール『生きた隠喩』久米博訳 岩波書店 1984, Paul Ricoeur: *The Rule of Metaphor* tr. by Robert Czerny University of Toronto

Press 1977)

— *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in P. Ricoeur/ E. Jünger: *Metapher* 1974
(「哲学的解釈学と神学的解釈学」, リクール・ユンゲル『隠喩論』所収)

— *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in P. Ricoeur/ E. Jünger: *Metapher* 1974

(「聖書の言語における隠喩の役割と機能」, リクール・ユンゲル『隠喩論』所収)

— *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* The Texas Christian Uni. Press 4th edition 1976 (ポール・リクール『解釈の理論』牧内 勝訳 ヨルダン社 1993)

— *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4 1975 (*Biblische Hermeneutik*, in W. Harnisch (Hg.): *Die neutestamentliche Gleichnisforschung*).

Soskice, J.: *Metaphor And Religious Language* 1985 Oxford

— *Metapher und Offenbarung* in, J. P. van Noppen (Hg.): *Erinnern, um Neues zu sagen Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache* Athenäum 1988

Weder, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120) 1. Aufl. 1978 4. durchges. Aufl. 1990

註

1. アリストテレスはこの第四型をもっとも評価している
しかしメタファーは四つあるが、そのうちで一番人気があるのは類比関係によるメタファーである。それはペリクレスが戦争で亡くなった青年層のことを、「ちょうど人が年から春を取り去ったかのように、国から消え失せた」と言ったようなものである。(Rhet. 3,10, 1411 a 1—4)
2. われわれは井上 忠氏の先言措定論がこの場にこそふさわしいと考える。「アリストテレスの言語空間」『挑戦』274-326「実体と内属性」『現場』146-163
3. 井上『挑戦』294:「ヒュポケイメノン」は、「主語」「述語」のごとき完全な名詞として理解すべきでなく、常に「基礎に措定する」の受動形として、その都度に、動詞の性格で捉えられなければならない。
M・フォスター『メタファー』30:主辞——真の「基体」(subjektum)「根底にあるもの」(*ὑποκείμενον*)——は、全ての名辞が相会する基盤であり、命題統一化の機能と過程そのものであり、ただこれだけがそうできるのである。命題の過程が基体であり、それ故、その過程は固定し孤立した各名辞を互いの方向に運ぶばかりでなく、またそれらを統一するにあたり、あらゆる単独の名辞を超越してしまう
4. アリストテレス『弁論術』第3巻第11章は先ず、「メタファーはエネルゲイアを表現する」ということをテーマにしている
5. Vgl. 菅野盾樹『メタファー』第三章
6. Weder Gleichnisse 58ff
7. Harnisch Gleichniserzählung 167ff. [W・ハルニッシュ『イエスのたとえ物語』201ff.]
8. Harnisch a.a.O. 109ff. [同, 131ff.]
9. Vgl. 大崎『恩寵』14ff.
10. Jünger Thesen 52, ders.『真理』188.
11. W・ハルニッシュ『イエスのたとえ物語』の訳者、廣石 望氏は彼の視点からこの点につき言及している。同書 465ff.
12. Ricoeur vive 311, ders.『機能』99, ders.『解釈』120, ders. biblische 297, 彼はここに至るまでに(viveを例にとれば)、先ずフレーゲの Sinn と Bedeutung との論理学上の区別に着手点を求め、これをヤコブソンにおける「二重化された現実関与作用 (référence dédoublée)」の論を介して詩的言述へと取り込み、メタファー理論としてのN・グッドマンのラベル論、M・ブラックやM・ヘッセのモデル論を迂回することを通じて、「発見的虚構と新しい記述 la fiction heuristique et la

redescription』としてのメタファー理論を構築してきたのである。その考察を推進する推力ともなったものはメタファーの緊張理論であった。それは三段階に要約される。陳述における緊張(tenor と vehicle など二つの主題世界相互のそれ)、字義上の解釈とメタファー的解釈との緊張、繫辞の関係的機能相互の緊張(二つの主題世界は<類似>に基づいて繫辞により<結合>される。ここには同一性と差異との緊張が生じる)、この三段階である。自然を寺院にたとえる詩を引用することでリクールは無との緊張における実在という次元での考察に突き進もうとするのである。

13. Ricoeur vive 321

14. Jünger Thesen 55, ders. 『真理』193. 「『アキレスは獅子である』という文における〈である〉は、要するにアキレスと獅子の同一であることを確証しているのではなく、アキレスの存在についてなにかを、しかも本質的なものを語っているのである。メタファーはアキレスがなんとして存在するのかを的確に規定する」(ebd.)。われわれが上掲本文で「アキレスは獅子である」という文を解析した視点は(主語の転倒という議論を除けば)基本的にユンゲルの論旨と重なっている。なお、ユンゲルはルターのメタファー論をしばしば参照するが、上にみられる「本質」への言及は彼がルターの議論をしっかりと踏まえていることの反映である。メタファーと主語に立つ名辞の指示対象の本質との関連をめぐるルターの議論を瞥見しておきたい。

ルターは処女マリアから生まれたかけがえのないかわいい子供を最大の賛辞をもってたたえようとして転用による比喩(トロープス tropus)をつくり「キリストは花である」と語ったとする場合を例に挙げる。彼によれば、このとき「花」は「新しい言葉となり新しい意味を獲得」するのであり、もはやそれはバラやユリやスマイレなど「野の花でなく御子イエス」を指しているのである。ここでは(ツヴィングリの方式のように)「キリストは花を意味する」とはいえない。「あの守銭奴は犬だ」というとき守銭奴が犬を意味している訳ではないと同様である。「意味する」のなら「犬が守銭奴を意味する」といったほうがふさわしい。つまり「キリストは花である」というとき「彼は花であり、しかも自然の花とは違った花なのである」。こうして彼はメタファーの定義をここで語る。「二つの事柄に対して、両者の間にある類似の為に、単一の名前が与えられるときに、文法ではそれを Tropus または Metaphora と呼ぶのである。そして文字の上からその名前が同じ言葉であっても、可能性ニオイテモ意味ニオイテモ複数、つまり、力においても、その使用においても意味においても二つの言葉があるのである」。ところで伝統修辞学では字義的な第一の言葉に対し、転義的な第二の言葉は非本来的な飾りと捉えられてきたが、ルターは逆に第二の言葉の方をいわば存在論的に上位にしているのである。これがルターのメタファー論の著しい特徴である。つまり第二の言葉はドイツ語では「真の、ないし別の、ないし新しい recht oder ander oder new」などという言葉が付加して使う習慣があると彼はいうのである。「アキレスは獅子だ」は「アキレスは真の獅子だ」「アキレスは第二の獅子だ」「アキレスは新しい獅子だ」と語ると同じだという訳である。このトロープスとしての新しい語「獅子」は荒野の獅子より重い実在性を得ている。そのことを指してルターは「このような語り方の中では、[主語が指示する対象としての]その人がなんであるかという本質について語るのであって、彼が何を意味しているかについて語るわけではないのである」と語っている。つまり獅子の現在性が強調されているのである。しかもメタファーの語り深い実在性を付与するのみならずこの語り「[主語が指示する対象としての]彼の新しい本質を作り出すのであり、そのためにまた新しい言葉を作る」とさえ彼は述べている。メタファーは実在を(発見するというよりむしろ)産むとさえ聞こえる。

(Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis LS 4, 39ff WA, 26, 271ff 『キリストの聖餐について』ルター著作集第一集8, 37ff.)

15. Jünger Thesen 59, ders. 『真理』201.

16. Jünger Thesen 59, ders. 『真理』199.

17. Jünger Gottes Sein 5 (同『存在』24.)

18. Jünger Thesen 60, ders. 『真理』201. 諸メタファーの束としての救済史[物語]という構造を、ヴェーダーはたとえ[物語]を述語にし「バシレイア」を主語とするメタファー論を築くことによ

って(意図せずに?)超越する方向を模索している。彼の発想は伝統修辞学の Sachhälfte, Bildhälfte, tertium comparationis [それぞれ事象項, 形象項, 比較の第三項と訳すことにする]をそれぞれメタファー文の主語, 述語, 繫辞へと改鑄したものと考えられる。この発想から, 物語そのものに内在しつつ(それにはハルニッシュの発展させた物語論が有効である)なおかつこの物語としてのテキストの現実関与作用をその対象に据え付ける可能性を問題にすることができるようになったのである。われわれもまた, イエスを主語としマルコ「処刑物語」を述語とするメタファーを掲げる立場をとる。