

名前を付けること——心理学と聖書解釈

手島勲矢 (関西大学非常勤講師)
Isaiah(Izaya) Tcshima



新しい名前と新しい学問

私は、時々、科学としての心理学の根拠とはいったい何だろうと不思議に思うことがある。この門外漢の暴言を不快に感じる読者もおられると思うが、ご寛恕いただき、しばしお付き合い願いたい。実は、私の専門はユダヤ教「聖書解釈」の歴史であり、それはテキスト（言葉）の意味の確定の難しさをいやというほどに見せられる研究分野でもある。それゆえに感じる偏見なのかもしれない。もちろん、私も、人の言葉の裏に潜む、本人も気づかない真意（無意識）を読み込んで指摘する心理学者の洞察力に「はっ」と感じ感嘆もするのだが、時折、フロイトを嚆矢とする一神教心理の議論に通じる強引な視点には、ため息をつきたくもなる。私の目には、心理学と言葉解釈の浅からぬ関係こそが一番気になるところである。

そもそも「心理学」という言葉自体、日本古来の語彙ではない。それは、明治期に輸入された一連の欧米学問の邦名にすぎない。フィロソフィアを「(希)哲学」と訳したのは西周^{にしあまね}であるが、同様に、「心理学」という造語も彼の手によるものである。厳密には、西周は、サイコロジ-にとどまらない広い構想で心理学を考えていたようである。

ただ、欧米ではギリシア語「プシュケー(ψυχή)」について考える学問(ロゴス)としてサイコロジ- (psychology) という言葉が生まれたが、日本においては、「心」に関する学問分野という装いで広まっていく。西周の西洋古典語(ギリシア語、ラテン語、ヘブライ語)の教養



西周(1829-1897)

津和野藩(島根県)出身の西周は、儒学を身につけた後、オランダに留学し、哲学、法学、経済学などを学んだ。帰国後は兵部省、文部省などの官僚を歴任するかたわら、西洋思想の翻訳・紹介などを通じて日本で近代思想の基礎を築くために尽力した。(写真提供:国立国会図書館)

がどれほど特記すべきレベルなのかを知らないが、たとえ西が「プシュケー」に対して複数の訳語の可能性を意識して、その結果、「心」という言葉に行き当たったとしても、根本的な問題は何も変わらない。つまり、認識対象を「これだ」と指差し確認できるような目に見える物体であるならば、その物体を「プシュケー」と呼ぼうが「心」と呼ぼうが実証的な科学にとっては一向にかまわれないが、問題は「心」も「プシュケー」も目で見ることにはできないことである。だから何を念頭において心理学者が「心」といい「プシュケー」という言葉を用いるのかについては、それぞれの学者の属する伝統文化やその古典の影響も小さくないはず、というのが私の見方である。

大げさに言えば、「心」と「プシュケー」という言葉が存在しないならば、「心理学」も「サイコロジ-」も存在しない。この切り口は、「心」と呼ばれる「もの」の存在自体を疑う究極の懐疑にもつながるのだが、^え ^か ^{だるま} 慧可と達磨の、「心」はあるかないかの問答を連想しながら思う懐疑

と、プラトンやアリストテレスの哲学を下敷きに「プシュケー」なるものを考える懐疑とでは、自ずと理解の筋が分かれるかもしれない。いずれにせよ、言葉の意味が文化的文脈の影響下にある事実は、人間精神を科学する者にとっては大きな障害に違いない。

集合の名前と唯一のもの

人間には「心」または「プシュケー」と呼ばれる目には見えないものがあるとして、それを科学するというのなら、スペインの伝統的なユダヤ聖書解釈者アブラハム・イブン＝エズラ（12世紀）が教える普通名詞と〈個〉有名詞の区別は原理的に重要な情報と思うので、一言、彼の思想を紹介しておきたい。彼の〈個〉有名詞は、一見、generalとproperの区別と変わらないように見えるが、彼の〈個〉有名詞の主張はもっとラディカルな存在論である。したがって、私は、固有名詞と〈個〉有名詞を区別している。（詳しくは『宗教哲学研究』第28号の拙論1－15頁を参照されたい。）

たとえば、聖書には2つの神の名前（エロヒムとヤハウェ）がある。エロヒムは通常「神」と翻訳されるが、この言葉は普通名詞であり、文法的には男性名詞「エル」の複数形である。それゆえにユダヤの解釈者は、たとえ複数形の名詞であっても動詞が単数形の形であるときは、この語をイスラエルの唯一の「神」を指すものとして理解し、逆に動詞が複数形である場合は、エロヒムを文字どおり複数として理解して、異邦の神々を指すものとする。さらに裁判官や天使もエロヒムと呼ばれる場合がある。それゆえにイブン＝エズラは、エロヒムとは「神的な」という形容詞がぴったりと思えるものをすべて含む一般概念・集合概念と



コルドバのユダヤ教会堂のヘブライ語レリーフ
アブラハム・イブン＝エズラ（1089-1164）は、イスラーム支配下のスペインに生まれ、当時の最高の文法、数学、天文学などを学び修めた後、ヨーロッパ各地を転々としながら、信仰と科学的批判精神に裏打ちされた数多くの聖書注解書とヘブライ語文法書を残す。コルドバの会堂廃墟には、今も創建時（14世紀）のヘブライ語レリーフが残る。

理解し、それゆえにエロヒムの名前が何を意味するのかは、話者の意図に左右されるものと理解している。

しかし、ヤハウェという〈個〉有名詞には複数形も単数形も存在しない。それゆえに、その名前は天地を創った唯一の神しか意味しない。それで、敬虔なユダヤ教徒は、この名前を発音することも書くことも徹底して避ける。イブン＝エズラは、存在論的には、確かな実体の存在は〈個〉有名詞のみに認め、普通名詞は実体のない名前と考える。つまり、普通名詞は本質的に形容詞から派生した名前であって、そこに確固とした存在があるがゆえに使われる名前ではないと考えているのである。

たとえば、人が「犬」と呼ぶものは、「犬的な」という形容詞に対して人が「同じ」と観察したり「違う」と判断したりする結果生まれる集合名にすぎない。だから普通名詞の定義は、きわめて難しい。その名前の定義は、話者のイメージに左右されるものであるから、厳密な共通定義は求められない。それに対して、〈個〉有名詞は、我一汝の二者関係で呼ぶ唯一無二の名前であり、したがって、存在の応答関係にある2つの名前に存在論や定義の問題は発生し

ない。

この点で、ユダヤ思想の〈個〉有名詞と、ギリシア哲学の固有名詞は、峻別される必要がある。つまりギリシア哲学者（アリストテレス）にとっては、「John」も「太郎」も基本的に「これ」「それ」の固有性を指示する役割の名前にすぎないので、固有名詞は指示代名詞と変わらない。つまり、固有名詞の個は、結果的に、集合論の中に取り込まれる個別性であり、一人称二人称の文脈に依拠した唯一性を主張しない。あくまでも三人称の名前が固有名詞である。

心理学者は「エゴ」（自我）を理解するに際して固有名詞で捉えている。だから、個性が比較を拒絶する唯一無二のものとは考えない。それゆえに因果関係のパターン認識を自我の理解にも適用する。しかし、イブン＝エズラの〈個〉有名詞の議論は、〈個〉有名詞を持つものだけが実体を有するという議論であり、その実体は唯一無二であるから、原理的に他との比較で異同を論じたり形容したりできないものとする。つまり、イブン＝エズラの理屈に従えば、普通名詞である「人間」は「良い人」「悪い人」と形容できるが、

たとえばウリエル・ダ・コスタがバ
ルーフ・スピノザと呼んだ17世紀
オランダの〈個〉有名詞の存在を正
しく形容しようとするのは徒勞に
終わるとする主張である。すなわち、
「スピノザは良い」という文章は、
原理的には「スピノザは良い人」と
いう意味以上の何も意味しないとい
うことである。「良い」は人間につ
いての形容であって、スピノザ自身
についてではないと理解する。スピ
ノザという〈個〉有名詞は唯一無二
の存在だから、その存在を「良い」
という形容詞で他と比較するのは無
意味であるというわけである。

こういう、「スピノザ」と「良い
人」の関係に論理的な亀裂を見取ろ
うとするイブン＝エズラの主張は、
極めて強引な、唯一無二のエゴの主
張にも聞こえるが、ある意味、この
矛盾に充ちた主張は、ヘブライ語聖
書の物語にも原因がある。つまり創
世記1章は、普通名詞の人類の創造
を語るのに——定冠詞「ハ」が「ア
ダム」に付着している（創世記1：
26-27）——それで、翻訳する場
合は「the man」とか「人」になる。
しかし、創世記3章で善悪の知識の
木の実を人が食べてしまう事件が起
きるのを契機に、その定冠詞が消え
てしまうことで「その人」ではなく
「アダム」と訳さねばならなくなる。
創世記5：1に「アダムの系図」が
出てくるのはその結果である。創造
プロセスの中で、人間が普通名詞の
存在から〈個〉有名詞の存在に
変わる——この奇妙な神話は、心理
学がエゴの形を科学的に追求する上
で大事なヒントにならないかと私は
思う。

たとえば、エゴ（自我の意識）の
形式について、聖書物語には、神の
命令に背いて善悪を知る木の実を食
べる場面、また裸を恥じて隠れる場
面など考えるヒントが数々あるが、
中でも私が最も重要なヒントと注目

したいのは、自分のパートナーを「女
（イシャー）」という普通名詞ではな
く「ハヴァ」という〈個〉有名詞で
呼ぶ場面（創世記3：20）である。
つまり、被造物の1つとして（普通
名詞の存在として）創られたはずで
ありながら、人間のエゴ・自我は〈個〉
有名詞をもって自己の愛する者を呼
ぼうとする。この唯一無二な名前を
欲する点において、人間の自我意識
の形は、その他の動物の自己保存の
衝動の形とは区別されるべきことを
聖書は暗に示唆している。人間のエ
ゴ・自我を名前の二重性で意識する
とき、普通名詞の科学理論に人間精
神を換言することは簡単な作業でな
い。

「心」と「プシュケー」

はじめに言葉ありき——「心」と
「プシュケー」という言葉がなければ
心理学もサイコロジーもありえない
——こういう視点に立つ私は、心理
学はサイコロジーの翻訳といえる
のか、「心」は「プシュケー」と同
じものを意図した言葉なのか等の疑
問に向き合わざるを得ない。もちろ
ん、「プシュケー」という言葉の意
味は、ギリシア語であるからギリシ
ア古典から考えられるべきである
が、同時に、西欧においてはユダヤ
・キリスト教の聖典である旧新約聖
書の影響も小さくない。また、西周
が日本語で「心」をどのような意味
で用いていたかを知ることが重要な
はいわずもがなだが、ヘブライ語
聖書において「ネフェシュ」と「レブ
」は意味の交換可能な2つの言葉
として使われているかどうかを尋ね
ることも、「プシュケー」の訳語と
して「心」がふさわしいかどうかの
疑問に答える検証の一部にはなる
ろう。

実はヘブライ語聖書の『トーラ
ー』は前3世紀ごろにギリシア語に
翻訳（70人訳）されている。それ
を見ると、ヘブライ語「ネフェシ

ユ（נפש）」はギリシア語「プシ
ケー（ψυχή）」に翻訳されている
ことを知る。たとえば創世記2：7
「主なる神は、土の塵で人を形作り、
その鼻に命の息（ニシュマツ）を
吹き入れられた。人はこうして生き
るネフェシュになった」（手島訳）
とあるが、その「ネフェシュ」を
ギリシア語訳者は「プシュケー」と
訳す。レビ記17:11「肉のネフェ
シュは血の中にある。そして私はあ
なたの方に対してそれを与え、祭壇
の上で、あなた方のネフェシュを贖
うことができるようにした。なぜなら
それは血であり、ネフェシュで（人）
贖われるのである」（手島訳）にお
いても同様の対応をギリシア語訳
者はしている。

「ネフェシュ」も「プシュケー」
も語源的にも共に「息」から派生
した言葉であるから、それらの言葉
を、地上で息をしている動物の「生
命」の意味と解するのは妥当であり、
それはホメロスの用例にも通じるも
のである（『イリアス』）。しかし、
目には見えない「生命」＝「プシ
ケー」であるがゆえに、この言葉の
理解をめぐる古代ユダヤ教の中
では論争が起きた、とローマ期の
ユダヤ人歴史家ヨセフスは伝えて
いる。つまりファリサイ派は、「プ
シュケー」は地上の生のみに限られ
た存在ではなく死後も続く生命で
あると主張し、それに対して、サド
カイ派は、「プシュケー」は地上の
肉体が減びると同時に減びる地上
的な生命であると反論したという（
『ユダヤ古代誌』13:12-16）。
この「プシュケー」不滅の論争は、
ギリシア哲学者の間にも確認でき
る。それゆえに死後も減びない
生命「プシュケー」を「魂」＝
anima＝soulと後代の人々は解
して区別する。

このような意味の解釈論争を背負
った「プシュケー」をイメージして
いるから、欧米のプシコロギア（サ

イコロジー)は、自我とかエゴとかの意識を尋ねる関心に限定されない。むしろ地上と天上にまたがる人間の生命の実体そのものの謎を尋ねる傾向も有する学問であった。事実、サイコロジーの中には、死後の靈魂の物質性を検証しようとするパラサイコロジーという分野も存在する。地上と天上にまたがる「生命」としての「プシュケー」をイメージするならば、物質性と非物質性の問題にも発展するし、また精神と身体の関係の問題にも発展していく。

これらの、プラトン、アリストテレス、そしてデカルトなどの哲学的議論の蓄積を念頭においてか、西周は、「メンタル・フィロソフィー」「インテレクトチュアル・サイエンス」の総合的訳語として「心理」を造語する。これから察するに、西は「心理」という言葉に、ある種の当時のサイコロジーやフィロソフィーに対する批判をこめて、より上部のカテゴリー概念として「心理」を構想しようとしたように私には思える。

つまり「心理説ノ一斑」(明治19年)を一瞥すると、西は「心理」を「物理」と一對の組概念にして理学を構想している。すなわち、フィロソフィア起源のメタフィジックの理学を「無形理学」として、その一翼が「心理」であり、他方が「物理」であるという理解である。この西の発想は、当然、その反対側にフィジックな「有形理学」を意識するものであるが、内容的には無形理学の「物理」には Physics、Astronomy、Chemistry、Natural History 等が数えられているので、最終的には物理は「有形理学」の格物と1つになるべきものである。だから、結局「心理」のみが無形理学の本丸として残り、「未だフィジック、即ち有形理学、即ち格物学の如き確定の域に至らず」と西が描写する無形理学の不確実性は「心理ノ学」に向けられる。

また、「百学連環」では Theology、Philosophy、Politics& Law 等が「心理」の諸学に数えられるが、こういう形で西欧文明の知の不確実な部分が「心理」として一括されるのには少々驚かされる。そして、その西欧の知の不確実性を前にして、西周は漢籍など古代文献の心の語彙の議論に回帰していく。これは西欧の「心理」の不安定さが、「言葉」「文字」の解釈問題に拠るものであることを西が喝破していたからではないかと、私は、我田引水的な推測をしている。

「ネフェシュ」と「レブ」

確かに、ヘブライ語「ネフェシュ」にも「生命」「靈魂」の概念が混同される要素はあるが、ヘブライ語では「息・ニシュマツト」と「生命・ネフェシュ」が語彙として区別されているせいで、また、さらには時代が下ると「ニシュマツト」が文法的に再解釈されて「ネシャマー」という新語が生み出され、それが「靈魂」に特化した意味の言葉として登場してくるせいで、ギリシア語の場合よりも安定して「ネフェシュ」は地上生命の意味に固定されている。

たとえば、有名な申命記6:5「あなたは心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くしてあなたの神、主を愛さなければならない」(口語訳)の「精神を尽くし」は「あなたのすべてのネフェシュをもって」という表現であり、伝統的ユダヤ人にとっては、この表現はラビ・アキバの死刑にまつわる故事を追想させながら、地上の息をしている生命をすべて捧げる「殉教」の意味で理解されている。

それに対して口語訳「心を尽くし」は、「あなたのすべてのレブをもって」という表現の訳であるが、伝統



イブン=エズラによる『出エジプト記』注解書の初版(1488年)。

的ユダヤの聖書解釈によれば「2つのあなたの衝動をもって」と解する。他の解釈では「すべてのあなたの心をもって」は、『『あなたの心は神に対して分裂した心であるなかれ』の意』(ラッシー、11世紀)となる。ラッシーは、「すべてのレブ」となぜ書かれているのかという疑問に対して、人間の心の中には2つの部分(衝動)があるという想定で説明を試みる。

つまりヘブライ語の「レブ」に〈ここでは1つではない〉という語感をユダヤ人は読み取るのだが、2つの相反する衝動をそのまますべて神に捧げるというラッシーの読みは、日本語の「二心なし」という純粋な響きと対照的に聞こえるかもしれない。しかし、君(主)なるものを目前にして問いかける心底の深い葛藤の意識の意味では、両者の表現には共通した一筋の気持ちの彩があることも見過ごせないと思う。

山はさけ海はあせなむ世なりとも
君にふた心わがあらめやも
(源実朝)