

象りと共鳴

——チャールズ・テイラーと言語の神秘——

坪光 生雄

はじめに

本論文では、チャールズ・テイラーの言語論が、彼の宗教論との関わりにおいてどのような重要性をもつかを明らかにする。テイラーにとって言語への問いはいつでも中心的なテーマであり続けてきた。人間の行為者性の理解において言語が占めるべき中心的地位を頑強に擁護する主張は、いつの時期の彼の読者にとっても馴染み深いものである⁽¹⁾。テイラーの二つの主著（『自我の源泉⁽²⁾』と『世俗の時代⁽³⁾』）を一貫したものにしているのは、ひとつには詩や文学作品における「より繊細な言語（subtler language）」の表現を通じて、私たちが超越的・普遍的な実在に開かれることへの希望であったといえよう。テイラーの思想は複数の話題領域に接する多面的なものであるが、その全体を貫く中核的関心のひとつを構成しているのは、間違いなく「言語」の問題である。

西洋近代の世俗性の形成過程を跡づけた宗教論の主著『世俗の時代』を発表した二〇〇七以降のテイラーの目立った仕事としては、①近代認識論の批判を通じた実在論の擁護⁽⁴⁾と、②より多元主義的な世俗主義の構想⁽⁵⁾とが挙げられる。これら二つの議論は、『世俗の時代』における潜在的論点の一部をそれぞれの方面へと発展させつつ、互いに対しても示唆に富む仕方で提起された。①科学や諸宗教による真理請求の多元性に臨むテイラーの（反）認識論は、「重なり合う合意」という政治的収束に向けて、最終的な真理の判定やそれを決する基準の定立を先送りする⁽⁶⁾。そして、②この「重なり合う合意」が達成される条件となる「会話」に臨んでは、普遍性や公共性の問題系に属する「翻訳」という言語的契機の再考が動機づけられてくる⁽⁷⁾。こうした文脈を念頭に置けば、その後のテイラーの仕事が「言語」を主題とするものであったことは驚くに当たらない。私たちが以下でテイラーの議論に即して探求する「いかなる言葉が語られるべきか」という問いの萌芽は、いま述べた彼の先立つ諸議論のなかにすでに兆していたと言える。

このような先行的文脈から引き続く問題関心に導かれる以上、本稿の議論はテイラーの言語論を主たる対象とはするものの、その際の私たちの観点は必ずしも言語学－言語哲学の独立した理論的関心に奉仕するものとはならない。むしろ私たちは、他の領域におけるテイラーの一連の仕事との連関を想定しながら、いわばテイラー思想の内在的解明の重要な一部門として、彼の言語論を取り扱うにすぎない。さらに限定を加えれば、本研究の趣旨は、冒頭述べたように、テイラーの言語論を、とりわけ彼の宗教論との関わりにおいて読むというものである。このような読解の試みは、言語に関する理論的主張と思われたものを、それとは異なる独特な関心領域——主として宗教学ないし神学の関心領域に属すると思われる文脈——のなかに置き入れ、固定し、そこから引き離しがたいものとして再提示する効果をもつことだろう。もちろん、テイラーの言語論のなかに、確立され専門化された言語学的観点にとっても興味深いような洞察が見出されないとい

うわけではない⁽⁸⁾。本研究の企図にとっても、それらの洞察に認めうる言語学上の意義をただ神学的な意義へと翻訳することが重要なのではない。そうではなく、私たちの中心的な課題は、この言語論がそれ自体としてどのように評価されるものであれ、チャールズ・テイラーの多面的な思想——彼のビブリオグラフィにはきわめて浩瀚な宗教論的著作も含まれる——に関して、その内的な連絡関係に注意を払いながら、より豊かな理解を得るということにある。このような理解に達しようとする努力のありうる遂行として、本稿ではさしあたり、テイラーの言語論と宗教論との可能な接続を試みよう。

以下では、テイラーが言語に関する自らの理解をまとめた形で示したもっとも新しい仕事として『言語動物⁽⁹⁾』の議論を主に取り上げる。私たちはまず、同書において主張されたテイラーの基本的な言語観を、対抗する理論的立場との関係において確認しよう（第一節）。テイラーは彼が言語の「構成理論」と呼ぶものを支持しており、この態度決定は、他方の指示的－道具的な言語観に対する根本的な疑義を伴っている。次いで、テイラーの構成的な言語観における身体性の位置づけを考察する（第二節）。ここで言語と身体との結びつきを明らかにすることで、私たちはテイラーの宗教的信仰の中核に据えられた「受肉」の観念に関わる重要な示唆を得る。しかし、この「受肉」というある種の和解への見通しによっても、神や善などのような超越的実在と構成的言語との関係にまつわるテイラーの曖昧さが解消するわけではない。この点をいっそう明確に理解するには、テイラーの道徳現象学における言語の位置づけに立ち入った考察を加える必要があるだろう（第三節）。最後に、言語の神秘的で把握しがたい性格を肯定するテイラーの態度を捉えるために、彼の詩論を取り上げる（第四節）。テイラーは、言語の構成的－表現的な働きを証示するものとして詩人たちの言葉を考察しながら、ある種の儀礼的共同性、「コムニオン」への展望を明確化することに注力している。私たちはここに、テイラーの言語論のうちに彼の宗教思想のさらなる反映を見出すだろう。

以上のような検討の成果として私たちが見出すテイラーの像は、「ポスト世俗」という言葉によって喚起される知的情景のなかに立ち現れてきているかもしれない。テイラーが追い求める「より繊細な言語」が、翻訳不可能な神秘を呼び出す場であるとすれば、これは誰にでも了解可能なものとして制定された公的－世俗的言語のコードに挑戦しないではないだろう。ただしこのときには、「ポスト世俗」という用語それ自体もまた、一語に約められた詩であるに違いないのだが。

1. 言語の構成的な力

さっそく『言語動物』におけるテイラーのもっとも基本的な立場を確認しよう。同書の冒頭、テイラーは言語の本性をめぐる近代以降の哲学的論争状況を二つの異なる言語理論の対抗図式に整理する。まず「はめ込み理論 (enframing theory)」と呼ばれる一方のものは「人間の生、行動、目的、心理的機能に関する描像の枠組内部、すなわち、それ自体としては言語への参照によることなく記述され規定されるような枠組の内部で、言語を理解する試み」である (LA, 3)。このとき、言語は言語以前に先決定された目的や機能の枠組にはめ込まれている。言語は、言語外の独立的対象の記述、情報のエンコード、究極的には「生存」という自然的目的にとって有用な道具として説明される。言葉を人間の思考を表す記号として捉えるホップズ、ロック、コンディヤック (HLC) の言語論が、ちょうどこのような考え方を代表している。これらの理論は、他の動

物種との連続性において人間の言語を特徴づける傾向がある。たとえば、捕食者の接近を察知して群れに危険を知らせる動物の鳴き声と、人間が災害について発する予報や警報のたぐいは、危機的状況に関する情報のエンコードおよびその伝達という点では違いがないと考えられる。違いはそのエンコードの精緻さの程度でしかない。人間の言語は、棒を用いる猿に見られるような創意工夫の技術的延長として理解することができるというわけだ。道具は、いつでも種ないし個体の「生存」のために役立てられる。

他方、テイラーがこれに対立させるのは、彼が言語の「構成理論 (constitutive theory)」と呼ぶものである。こちらは、「新しい目的、新しい行動のレベル、新しい意味を可能にするものとしての言語の像、またしたがって、言語なしで把握された人間的生の枠組的描像の内部では説明しえないものとしての言語の像を私たちにもたす」(LA, 4)。人間の生の目的や有意味性は言語とは独立にすでにそこにあるものではなく、むしろ言語がそれらの枠組を構成するというのが、こちらの理論的家族の基本的な合意点である。こちらの陣営では、ヘルダー、ハーマン、フンボルト (HHH) といったロマン主義の思想家たちがその指導的な役割を演じた。はめ込み理論における言語が独立的な所与としての対象や目的に向かう「指示的-道具的」なものとして解されるところ、構成理論は対象に対して「構成的-表現的」な関係として言語を捉えることになる。

テイラーは明白に構成理論の見解を支持し、はめ込み理論を批判する立場をとる。重要な参照点となるのは、ヘルダーの『言語起源論』におけるコンディヤック批判である。テイラーの読解によれば、ヘルダーをコンディヤックから区別しているのは、言語的次元に属することがらを言語以外のものに還元して説明することの無理に関する洞察である。ヘルダーは、前言語的な動物 = 幼児の叫び（「自然的記号」）から人間の言語（「制度的記号」）への移行を連続的なものとは見ない。そこには「意識性 (*Besonnenheit*)」ないし「熟慮、反省 (reflection)」の契機による決定的断絶がある。

ヘルダーを読むテイラーによれば、たんなる適切な記号使用において生じる正しさの感覚と、言語的次元における「正しい言葉」のそれとは異なる。前者はタスク遂行の成否によって行動主義的に測定される。たとえば実験用のラットが、迷路の先に○が描かれた扉と△が描かれた扉を発見するとしよう。前者の扉の先には何もないが、後者を選べば餌にありつくことができる。何度か試行を重ねた末に、ラットは過たず△の扉を選ぶことを学習する。ところで、この実験結果は、特定の記号に対するその正しい反応によって、ラットがまさしく言語的な行為者性を達成したことを意味するだろうか。テイラーによれば、けっしてそうではない。彼はラットの反応に表れたような行動主義的な正しさを「タスクの正しさ (task rightness)」と呼ぶ。タスクの正しさは記号に対するある種の反応によってもたらされる結果の成否によって規定されている。しかし、テイラーによれば、こうしたタスク遂行の成否によってなされる正しさの説明が破綻する地点においてこそ、「言語的」と呼びうる次元が開始されるのである (LA, 25)。

こうしてタスクの正しさから区別された言語的な正しさは、それ自体のうちに区別を含んでいる。まず、何らかの対象や情景に正確に対応する記述の正しさがある。記述的な言語の正しさは、それによって記述されるものの特徴を正しく同定することにかかっている。なるほど、ラットは与えられた状況 = 記号の特徴に適切に反応するのだが、これは「実際にその特徴がいかなるものであるかを同定すること」を必ずしも伴わない。記述的な同定は、「その特徴に対して何らかの定義やはっきりとした形を与えることを含んでいる。これによって私たちはたんにそれらの特徴

に対して反応することを超えるのである」(LA, 8)。この種の「意識性」を伴う記述＝同定の正しさは、「本質的な正しさ (intrinsic rightness)」と呼ばれる。これを「タスクの正しさ」に還元することはできない。

しかしなお、言葉に関する正しさの感覚は、対象の正確な記述以上のものを含んでいる。私たちの思考や感情を適切に「表現」しようとする場合がわかりやすい。ここでは言葉による表現がむしろ当の対象そのものを明確化することを通じてそれを変容させる、または新たに生み出すのであって、すでに存在する自立の対象の特徴を言語の側で忠実に反映するという順序で事態が推移するのではない。「構成理論は表現の創造的な次元に私たちの注目を向ける。そこでは、逆説的なことに、表現が表現それ自体の内容を可能にするのである」(LA, 38)。

言語が世界に新しい意味や価値を導き入れることで、私たちは新しい存在の様態に移行する。世界の経験そのものを変容させるこの構成的な働きにより、言語のスイ・ゲネリスな性格が明らかになってくる。「前言語的または言語外的に把握された人間的生の枠組内部で発揮される言語の機能によって言語を説明することはできない。なぜなら、言語は意味論の次元を構成することを通じてそのようなあらゆる枠組を改変するからである。そうして言語は私たちに新しい感情、新しい欲望、新しい目標、新しい関係をもたらし、また強い価値の次元をも導入する。言語は、言語外的なものとのラディカルな非連続性を通じてのみ説明されるのである」(LA, 33)。この観点からすれば、人間の言語を他の動物との連続性において捉え、対象を参照指示する道具としての働きに還元する諸理論は不十分なものと映る。言語は私たちが生存のために役立つ有用な道具というより「むしろ私たちがそのなかに存するところの媒体である。私たちがそうであるところのものの特徴である。それは私たちに実存の別の次元を開く。言語と言語のうちにある私たちの実存の本性を理解しようとするなら、その次元を無視することはできない」(LA, 90)。

こうした一連の区別をいっそう明確にすべく、テイラーは「人間的意味」と「生命的意味」という概念対を導入する (LA, 91-92)。「メタ生物学的意味」としても言及される前者は、生存という自然的目的に先決定されない、それゆえ前言語的動物との連続性においては把握することの困難な、人間の言語的次元に固有の意味である。たとえば人間が交わす「愛」の意味をたんに生命的なものとして説明するなら、その関係は道具的なものとなり、すべては生殖ないし種の保存という自然的－客観的目的へと還元されるだろう。しかし、そのような説明は何か重要なものを捉え損ねているという感覚がすぐに生じる。これが人間的意味に関する他に還元不可能な「正しさ」の感覚である。このように感じ取られた意味や重要性は、言語的に分節化され解釈される必要がある。そうでなければ、私は私が何を欲しているのかをさえ明確に知ることがないだろう。このような自己理解が可能になる場合こそ、既存の枠には嵌まらない言語の構成的な力の働く場、ただ「言語動物」としての人間においてのみ現象する、固有な意味の領域なのである。

2. 象り——身体の座

ところで、言語的次元を本質化することで動物と人間を画然と区別し、生命的意味に対する人間的意味の優位を強調する以上のような議論は、いわばテイラーの「ロゴセントリズム」を例証しているのだろうか。この疑いは、とりわけテイラーの思想を複数の主題領域にまたがって首尾一貫したものと見なそうとする場合に、ある種の困難を提起することになる。たとえば『言語動

物』に先立って刊行されたヒューバート・ドレイファスとの共著『實在論を立て直す』において、テイラーは身体と触れることに関するメルロ＝ポンティの現象学に大いに依拠しつつ、世界に関する直接－非媒介的な理解を基軸とする「頑強な實在論」を提唱していた⁽¹⁰⁾。しかし、このたび示された「言語動物」＝人間の像にとって、實在世界に関するそうした前言語的ないし前概念的な理解を条件づける身体性とはいかなるものと想定されうるだろうか⁽¹¹⁾。また、これと同じ論点は、キリスト教の改革史に即して世俗的近代の脱身体化傾向を強く批判していた『世俗の時代』の議論とのあいだにも、やはり緊張を生んでいるかもしれない。同書でテイラーが「受肉」の宗教であるキリスト教＝カトリシズムを自らの信仰として擁護していたのは明白なのだが、キリスト教信仰の理性主義的な逸脱を「脱肉 (excarnation)」として批判するとき、彼はある種の「異教的なもの」への目配せとともに、その祝祭的－儀礼的身体性の回復を主張しさえしたのだ (SA, 771)。ここでも、身体性が「ロゴセントリズム」に対抗するように思われる。

しかし、このような一連の問いは、それ自体、人間の身体を純粹に動物的で生物学的なものとして解し、さらにはそれを言語的次元と手の切れたところに追いやる観点を採用したあとでようやく立てられるものにすぎない。それゆえ、これらは否定的に回答すべき問いである。それどころか、テイラーの言語論は『世俗の時代』で彫琢された「受肉」の思想のさらなる詳細を語るものであろう。「言語動物」とは「言の受肉」という事態を反映するあり方なのである。人間的な意味と身体性とは密接不離の関係に置かれている。

まず、テイラーのいう人間的意味の運び手は、けっして狭い意味での「言語」——音声あるいは記載されたテキストとしての「言語」——に限定されないということが指摘されよう。人間的意味は、絵画・音楽・舞踊等を含む諸々の描写的な芸術表現によって、そしてまた色々な価値や世界観を体現する日常的な「実行＝実演 (enactment)」によっても担われることができる⁽¹²⁾。テイラーが想起するよう促すのは、たとえば革のライダーズジャケットを着込んだ男がハーレーダヴィッドソンを乗り付け、髭を生やした口元に啜え煙草でゆっくりとこちらに歩いてくるといった状況である。その男は出立ちや振舞い、まさしく「ボディランゲージ」において、何ごとかを語っている。彼の身のこなしの全体は、彼が生きる世界を構成している意味や価値——たとえば「マッチョ」と名付けてもいいような——を実演しているのである。こうしたこともまた、人間的意味に関わっている点で、テイラーの用いる広い意味での「言語」に含められてよい。この「実行＝実演」の概念だけをとっても、テイラーの言う「言語」や「人間的意味」の一般が、身体性に対立するものでないことは推察される。

しかしそれ以上に、身体との結びつきは言語そのものにとっていっそう本質的である。この連関を明らかにするためには、いま一度、指示的－道具的なものと構成的－表現的なものとの差異に立ち戻る必要がある。「文字通り」の意味をもつ理論的言語と、詩歌や物語のような文彩を凝らした言語との一般的な区別において、前者が後者に優越するという見方は、HLCの言語論から今日の分析哲学に至るまで、その力を失っていない⁽¹³⁾。記述的な言語は純粹に理論的で疑いなく自然＝本質的なものであり、詩的ないし物語的な言語は神秘めいて超自然的＝非本質的なものであるとされる。哲学者たちがいわゆる綾のある言葉に対して差し向ける敵意は、こうした理論的なもののヘゲモニーを反映したものであろう。メタファーを用いた主張もまた真でありうるかもしれないが、結局のところそれは文字通りのシラフな言明ほどに真理的な重さをもちえないというわけだ。文字通りの言葉は対象となる事物に関する情報を正確にエンコードしたものと考

られる一方、比喩表現などの文彩は、暗示的なイメージによってそれが意味するものを仄めかすのみである。「HLCに連なる伝統は、比喩表現はものごとを混同しているか、よしんばそれによって何か明白なものが付け加えられるのだとしても、それは世界についての情報ではないと言いたいのである。むしろ、そうした表現の機能は、ある特定の主観的な感覚や反応を喚起することにあるのだ、と。かくして、修辞技法上のメタファーは装飾的なものと見なされうる」(LA, 140)。

テイラーは、人間の言語使用一般にとってメタファーがもつ重要性に注目を促すことで、この理論的なものの優位に挑戦する。いま述べたような理解においては、言語の創造的な使用は見落とされてしまう。記述的言語を優越させる見方は、語られることがらの特徴がすでに私たちの注意の中にあることを先取りのあてにする点において、そして、言葉による構成と対象の立ち現れとの同時性を認めず、語の記号的指示連関の恣意性ないし「無動機性」を強調する点において、言語の全般的理解としては狭い。この枠組の内に留まるなら、ある言語表現によって事物そのものがはじめて発見＝発明されるという過程に光が当たることはない。

テイラーは、こうした表現的－構成的な機序を、言語の「象り (figuring)」の次元に探求していく。このとき、彼はたんに装飾的な修辞技法としての「文彩 (figure)」の類型や、それが人に与えることのできる印象的な効果の数々について述べているのではない。むしろ、言語が私たちにとっての現象や経験、または私たちが生きる世界そのものを構成する＝「象る (figure)」という他動詞的な働きに焦点を当てようとしているのである。私たちはときに、何か新しく言うべきことがあると感じる。そうして、あらかじめそれが何であるかはわからず、現状うまく言葉にすることができないが、しかし手探りでそれに向かっていくような状況に置かれる。いまだ言表しえないそれとのあいだに生じるこの緊張が解消されるのは、私たちが新しい表現を見出し、それを言い表すにふさわしい「正しい」語を手に入れたときである。正しい語は、「それに『フィット』し『描き出す』——要するに、それを『象る』。あからさまな命名の瞬間があるわけではない。それらの語は差し出されるや否や理解され、言語の一部となる。あるいは、すぐには理解できない場合であっても、それ以上の説明もなしに、だんだんわかるようになってくる——これは専門用語の新造や新しい種の命名の場合にはないことである。このような新語案出を『分節化＝明瞭化 (articulation)』と呼ぶことができる。これによって、私たちはある新しいあり方や領域において明瞭になるのである」(LA, 137)。

メタファーは、目標となる現象ないし領域 (A) に、それとは異なる何か他のもの (B) を帰属させることで、前者を象る。BはAに対し、通常なら不適切な仕方で、いわゆるカテゴリーミステイクを犯しながら帰属させられる。しかし、Bという光源に照らされて明らかになる目標Aの特徴が理解されるにつれ、両者のあいだの緊張は緩和される。一見するところ不適切なBを通じたAの象りから、新しい種類の適切さが立ち上がってくる。その結果、いくつかのメタファーにおいてはAとBとのあいだにあった当初の緊張や不適切な連関が失われ、その使用が日常的な記述語のレベルにまで凡庸化されることにもなる。これはメタファーの死であり、象りの創造性の忘却を意味するが、重要なのは、文字通りの意味に解される厳密な記述語もまた、その由来においてメタファーに依存している場合があるということである。または、より正確に言うならば、言語の記述的使用は全体としての言語に依存しており、メタファーの象りはその全体としての言語の一次元を構成している。言語の機能を指示的－道具的記述に局限して本質化することは、記述語の依存的な出自を隠蔽することに他ならない。

かくして、メタファーは世界に関する情報を何も付け加えないどころか、むしろ目標となる現象そのものの特徴を、創造的な仕方で見出しにもたらし。

メタファー的な語の帰属の場合、現象はその帰属行為に伴って私たちの認識に入ってくる。現象はAとBという二つの焦点間の緊張において明るみに出る。こうした帰属によってその現象は直観されるようになり、またそのとき初めて、それが発見するところのものを私たちにとって明瞭なものにする。そこには言語の創造的な側面、私が構成的な側面と呼んできたもの〔中略〕がある。この側面はHLCが覆い隠してしまい、HHHが私たちに明瞭に示そうと試みてきたものである。(LA, 146)

この「象り」の言語においては、新しい言語表現の発明と現象そのものがもつ特徴の発見が同時進行する (LA, 146)。科学者が新しい自然種を発見し命名するときに想定されるように、いつでも先立って意識化された実体に対し、後になって恣意的な仕方と言語による指示標識が与えられるのではない。それどころか、そのような純粹に指示的な語彙さえ、創造的なメタファーの適用を含む言語の全体的背景に照らしてのみ意味をなすのである。

このような言語の構成的な働きにおいて、身体的重要性が次第に明白になる。象りは、私たちの日常的な身の周りの世界に対する身体的な従事 (engagement) の経験をテンプレートとして活用することができる。立ち上がり、歩き、椅子によじ登るノウハウを学ぶ幼児にとってそうであるように、世界の形姿はまずはそうした身体的従事を通じて私たちに現れてくる。私から見て上か下か、そこから手が届くか否かといった「行為者に関わる意味」を、脱中心化-脱身体化された中立的記述によって全面的に置き換えることはできない。

レイコフとジョンソンの認知言語学的アプローチが明らかにしているように、言語にはこうした上下や内外の区別、あるいは旅=移動といった身体的経験のメタファーへの適用が多く見られる。喜びは私たちを高揚させ、悲しみは突き落とす。善は上方に、悪は下方に配置される。ある考えは「時代遅れ (out of date)」であり、私たちは不意に「恋をする (be in love)」。複合的な過程からなる目的志向的な事業は、空間的な移動に関する基本的経験によって象られる——「人生は旅である」等々。こうした「構造メタファー」の適用拡大に伴い、言葉は文字通りの意味に限定されない多義性を帯びることになる。しかし、その多義性にもよらず意味の内的なつながりが理解されるのは、それが共通の身体とその経験を資源とするA-Bの帰属関係において「二重焦点的に」象られたものであるからだ。テイラーはこのような象りの様式を「構造的テンプレート」と呼ぶ。そこでは「身体的な理解が気づかれざる〔語の〕多義性に光を当てる」のである (LA, 155)。

生きたメタファーやテンプレートを生産的なものとして見る見方は、文字通りのものの優位に立ち向かい、いくつかの重要な論点に関してそれに対抗する。第一に、この見方は身体を中心に置く。もっとも基本的なメタファーの多くは、感覚運動性の図式に根ざしている。第二に、これと関連して、この見方は意義 (significance) を、つまり私たちにとって事物がもつ意味 (meaning) を決定的に重要なものとする。容れ物や旅といった資源となる諸領域は、私たちが世界内で自らを行為者として把握するところに生じてくる——ここでは、事物

は内側か外側にあるものであり、また旅が目的を成就させ、私たちがゴールへと連れてゆく。開示的なメタファー、生きられる身体、(人間的)意味の排除不可能性——これら三つは手に手を取って進むのである。(LA, 161)

身体を通じた世界への従事の実験が、言語による多様な意味の把握を可能にする源泉であるのなら、意味と語の連関が全面的に恣意的であるとは考えにくい。テイラーによれば、言語は恣意的な記号などではなく、クラテュロスの「名前の正しさ」を反映している。「新しい分節化の様式は、旧来の様式の変様から生じてくる。まさにそれゆえに、この新しい分節化は即座に理解可能なものであり、完全に『自然』ものとして、まったく恣意的ではなく経験される」(LA, 174)。

テイラーは、言語による象りのなかでも、領域Aそれ自体がBとの関連なしには言葉にもたらされることができないような種類のものを「象徴シンボル」と呼ぶ。象徴は、メタファーやテンプレートにも増していっそうラディカルな、象りの第三様態である⁽¹⁴⁾。それがラディカルと言われるのは、資源Bを通じて目標Aを開示するというのが象りの基本的な関係であるところ、象徴においてはこれが「AはBによってのみ開示されうる」というところまで先鋭化するからである。Aの領域そのものが、Bとの関連なしには言葉にもたらされない。たとえば宗教的／道徳的な穢れや不浄、流聖といったイメージは、この意味でシンボリックな象りの所産である。本来、道徳的悪と文字通りの汚れとのあいだに単純な同一性は存在しないが、ここで言われる道徳的過ちは不潔さとの関連においてのみ明瞭にされる。汚穢と清浄との対比的イメージを用いず道徳性を別様に記述することも一般に可能であるだろう。「しかし、善と悪をこれらの語で把握する者にとっては、そうしたイメージは欠かせないものである」(LA, 166-167)。この対照を通じて善と悪とを象る文化にすでに生きている者にとっては、悪はまさしく汚れそのものとして経験されうる。たとえば道徳的に罪深い者、あるいはカーストの低い者の触った食べ物は、身体の上で拒否的な反応を現実に引き起こすことがありえた。その象りを通じて初めて、そこに存在する悪への感性と反応とが生じうる。「汚れ」(B)が、その目標である意味領域「悪」(A)にアクセスするための唯一の経路なのである。資源となるBは、それとは独立に自存する実体Aを指示する任意の記号なのではない。

今みた例によく表れているように、身体は象徴による象りに関して特段の重要性を帯びている。身体そのものが、ある特定の意味にアクセスする経路となり、また現実に自己の身体においてその意味が生きられるとき、そこにはシンボリックな象りの関係がある。テイラーはそれ自体、身体的動作のメタファーによってこれを言い表す——意味は特定の身体部位に「着座する(seating)」のだ、と。また具体例に頼ろう。たとえば心臓という臓器は、ひととき広範な感情的意味の宿る座である。胸を高鳴らせる(heart beating)愛があれば、心温まるような(heart warming)愛もある。恐怖によっても鼓動は早くなり(再びheart beating)、ある種の痛みは胸を切られる(heart bleeding)ほどにも痛切だ。そして、ある愛の終わりには心挫かれる(heart breaking)想いがするだろう。私たちは、この臓器において多様な感情を知り、またそれを現実に生きる。「愛や憐れみは、このように受肉したものとして、この〔特定の〕臓器とそこに位置づけられた感情を通じて学ばれる」(LA, 232)。

同様に、「霊=息吹(spirit)」という語の意味の二重性は、「着座」について証言するに卓越した例の一つである。「霊」は、たんなる身体的経験としての呼吸を超えた意味をもつ。しかし、「霊」

という語が帯びるいわばその過剰な意味（A）は、氣息に関する身体性の経験（B）と無関係にはそもそも開示されえないものだった。ここでもあの二重焦点的な象りが、しかも目標領域Aの原領域Bに対する決定的な依存性において、働いているのがわかる——言われるところのシニフィエとシニフィアン、また（この例においては）文字通り霊と肉との象徴的結合は、当初かくも強固であった。

しかし、受肉はつねに脱肉に脅かされる。アウグスティヌスの「内なる人」が批判的な自己省察を開始するとき、すでに感情は身体の座から腰を浮かしている。デカルトに従って近代的自己が内面性へと囲い込まれてしまえば、もはやどんな人間的意味も身体に指定席をもつことはないだろう。そして、カントに見られるように「心の清らかさといった考えが法に従う一意専心の意志という観念に取って代わられるとき、人はついにいっそう完全な脱肉の境地に立ち至る」(LA, 233)。

ロマン主義的な「象徴」の教義に忠実なテイラーによれば、感情や人間的意味は、どの経路からそこにアクセスするかによって異なってくる。だから、どの道が真であるか——受肉的なものか、または脱肉的なものか——という問題が重要になるのである。だが、

そもそも、自らの感情や霊の直観、そしてその直観からの疎隔（これを「罪」という）を、完全に脱肉化することなどできるのだろうか。キリスト教徒の立場からの答えは「ノー」である。私たちは内面性に関する多様な言語を必要としている。強い感情は身体から引き離すことができない。(LA, 233)

『世俗の時代』の議論を念頭に置く限り、私たちはテイラーを「受肉」のキリスト教徒と理解することができる⁽¹⁵⁾。この定式化は、『言語動物』の議論についてもそのまま維持される。彼がHLCを批判するのは、動物的身体の上位に理性的言語の優位を築きたいからではない。むしろそれは、人間の身体が、固有に人間的意味の座として、動物のそれとは区別されなくてはならないという理由による。身体抜き言語はキリスト教的ではない。同様に、意味を欠いたたんなる生物学的身体もテイラーの宗教には馴染まない。

3. 道德の曖昧な源泉——意味の实在論へ

こうしてテイラーは、ある種の神学的伝統を背景としながら、言語を身体に結びつける。ところが、この和解の努力によっても、テイラーの構成主義的な言語観ともう一方の实在論とのあいだにある緊張が完全に解消されたわけではない。なるほど、身体と事物との直接的接触が身の周りの世界に関する私たちの理解の基盤となるという『实在論を立て直す』での議論と、言語的分節化がそうした私たちの身体的経験に依存しているとするこのたびの論点とを考え合わせるなら、身体を不可欠の結節点としつつ言語と实在の世界とを連続的に理解する見方が促されてくる。そこでは、いうなれば言語－身体－世界の三項が切れ目のないひと繋がりの実在として接合されることになる。ところが、この見解においては、言われるところの言語のスイ・ゲネリスな性格が弱められてしまわないだろうか。先に見たとおり「言語は、言語外的なものとのラディカルな非連続性を通じてのみ説明されうる」(LA, 33) のだとすれば、やはり言語を「構成的」と特徴

づけるどんな立場にも、言語外のいかなるものからも掣肘を受けない言語の独立を達成する義務があるのではないだろうか。いわゆる「言語論的転回」がもたらしたのは、何であれ「实在」なるものに拘束されない言語の主権、自由、創造性といった論点であったはずだ。

しかし、私たちはテイラーが支持する「構成理論」を、今述べたような言語に関する「創造説 (creationism)⁽¹⁶⁾」のラディカルな教義とは異なるものとして把握すべきだろう。そもそもテイラーが言語の固有な性格を強調したのは、言語を言語外のものに「還元する」種の説明に対抗する文脈でのことだった。そして、前節で見た「象り」に関する議論においても、言語が身体性に「還元」されたわけではない——テイラーはたとえば身体的諸条件が言語の「起源」である等と主張したのではない⁽¹⁷⁾。言語は、身体やその周囲の世界と不可分に関わりながら、そのようにしてなお固有の人間の意味の次元を「構成」するものと考えられている。言語はその明瞭にする力によって世界が私たちに関係するあり方を変化させるのであって、世界そのものを無から創造するのではない。「新たに分節化された記述によって、世界が新しい仕方であらわれ、私たちに影響を及ぼし、私たちに動かすようになる。それゆえに、私たちはそれらの記述を『構成的』と呼ぶのである」(LA, 190)。このように、テイラーは言語の構成的な力を強調しながらも、言語外の事物や世界に関する实在論的想定を手放していない。だが、そうであるなら、テイラーの言う「構成」とは結局のところいかなる事態を言い表しているのか。そのとき言語は言語から独立した「实在」なるものとどのような関係にあるのか。

この問いに関しても、まずは生物学的意味とメタ生物学的意味との区別が重要になる。この二つの意味の領域では、言葉に期待される役割、あるいはその「意味論理」に大きな違いがある。自然科学など、対象のより正確な記述が問題となる「事実的なもの」の領域では、言語と实在との関係は「指示論理」に従う (LA, 191)。そこでは、いわゆる「真理の対応説」が維持され、独立的対象の实在性を無視できるほど強力な言語の自由は認められない。この領域において新しい分節化が生じるとき、私たちは記述対象となる独立的な現象への気づきに先立たれつつ、その現象に対応する言葉を手に入れようと努力する。自然科学分野における新しい記述的用語の開発はこのモデルで理解することができる⁽¹⁸⁾。自然的世界の实在性に関して「頑強な实在論」の立場をとるテイラーは、HLCの指示的-道具的な言語理論に対抗しない。

しかし、道徳や美学の領域に属する規範的な意味についてもその独立性を認めるとき、テイラーの实在論は言語に「指示論理」以上のものを要求することになる。メタ生物学的意味をめぐる探求の出発点となるのは、まだそれを明瞭に言い表す言葉のない、何らかの重要性や意味深さに関する私たちのおぼろげな感覚である。テイラーはこれを「感じられた直観 (felt intuition)」と呼ぶ。この段階では不明瞭な仕方を感じとられるばかりの何ものかは、私たちにとって意味のある人生に欠かせない質的な用語——誇りや誠実さ、恥辱や空虚さ等々——によって分節化される諸価値である。私たちが自己であるという事態のうちには、何であれこうした語彙に即して道徳性や価値に関する「強い評価」を行うことが必然的に含まれている。これらの言葉が私たちにとって意味をなすという状況は、曖昧にはあっても、その言葉が象る対象を私たちが現に感じているという前提的な事実依存している。それゆえこれらの意味は、感じ、経験する私たちの実存から無関係に存在する中立的対象ではない。メタ生物学的意味を分節化する一連の用語の創出という事態は「私たちが新しい現象に気づき、それに名前を貼り付けるケースとは非常に異なっている。私たちはむしろ、まだ言葉をもたない領域のために新しい語を作り出しているのである」

(LA, 187)。感じとられた重要性は、それを表現する言葉によって初めて明瞭になる。その曖昧さは言葉によって輪郭を与えられなくてはならない。こうして明瞭にされれば、このことがさらに私たちの感じ方を変化させるだろう。言語による分節化ののち、「その重要性は私たちの生にとってより直接的な関係をもつようになる」(LA, 189)。この種の言語において働いているのは「構成論理」である。新しい用語の導入は、記述のための新たな用具の開発ということに留まらず、経験される現象、感じとられる意味そのものを秩序付け直す。そのとき「新しい用語とそれが記述する実在とは同時発生的」である (LA, 192)。

ところが、次のことがなお問題である。ここで言われる「実在」なるものは、私たちの主観的な「投影」の遂行性からどのように区別されるのだろうか。実在が言語によって「構成」されるのだとすれば、その所産はいかなる意味での「独立性」を主張しうるのか。

テイラーに従うなら、実在そのものが私たちの感覚や言語から独立にはありえないとしても、それらの把握はまったく恣意的な主観の自由に委ねられているのではない。「これらの経験された感覚は、その感覚自体を超えて、私たちが取り違えるかもしれないような実在の秩序に言及する」(LA, 192)。言われるところの「実在の秩序」に関して、私たちの感覚や言葉は間違えることができる。つまり、倫理や道徳、また美学の領域に属する人間的意味の把握に関して、ある種の「正しさ」への問いが生じうるということである。ただしここでは、自然的事物の記述に関して適用された「真理の対応説」は有効ではない。人間的意味の実在論に関しては、自然的事物の実在論とは異なる仕方で独立の審級が制定されなくてはならない。では、道徳や美学の領域で私たちの主観的自由が服すべき「正しさ」とはいかなるものだろうか。人間的意味は、いかにして「実在」としての独立的地位を得ることができるのだろうか。

テイラーによれば、対象＝実在の独立したあり方には三つのモードがある (LA, 194)。「独立」という言葉は第一に、意味を経験する知の主体としての私たちが存在しなかったとしてもその対象が存在する場合に当てはまる。この自立的対象は、たとえば自然科学の用語がその指示論理に即して対応しようと努める先の目標である。第二に、経験主体の存在から独立にはありえないが、言語あるいは他の様々な表現形式には依存しないあり方としての独立がある。この意味で独立的な対象として、たとえば痛みや痒みなど、いわば解釈に先立つ感覚のリアリティを考えることができる。最後に、以上の二つのあり方においては独立的ではないとしても、私たちの経験や把握が間違いを犯すことがありえ、その理解を修正するよう私たちに要求してくるような実在にも、別種の独立性が認められよう。いま私たちが問題としている人間的意味ないしメタ生物学的意味について言われる独立は、この最後のモードにおいて理解される。

テイラーはこの第三の人間的意味の独立性を「風景 (landscape)」という形象を用いて説明する (LA, 195-196)。目の前に広がる風景は、他でもなく私に対して開かれていると同時にそのなかに自立的な対象を含んでおり、部分的にはそうした対象に関する科学的－中立的記述によっても明瞭にされる。また、風景は全体として与えられており、部分的な明瞭化は風景の全体的理解に寄与する。全体の理解が改善されることにより、各部分にまた新たな仕方で光が当たるようになる。意味＝風景の把握は、こうした部分と全体との均衡を目指す擦り合わせ、いわゆる「解釈学的循環」を通じて漸次改善されていく。

こうした人間的意味に関するテイラーの実在論的立場——これを「意味の実在論」と呼ぼう——にとって決定的なのは、意味の経験が、ある種の対話的な相互作用の構造を伴うという点で

ある。テイラーは「構成」について論じながら、『自我の源泉』で展開されたメタ倫理的洞察に立ち戻る。彼は道徳経験の現象学的記述から「道徳的源泉」に関する存在論的考察の開始点を導き出した。テイラーの道徳現象学の「もっとも重要な特徴」は、私たちが善を経験する瞬間において、その善が私たちの反応から独立した何かとして現れるということである。「私たちは、何らかの高次の善によって動かされるという経験の真ただ中において、その善なるものによって動かされていると感じる。私たちが反応するがゆえにそれに価値があると感じるのではない。その善の意義を無限に価値あるものとして理解した上で、私たちはそれによって動かされるのである。私たちは、その善への愛を十分に根拠付けられた愛として経験する」(SS, 74)。道徳的経験のこの受動性は『言語動物』においても同様に言及される場所である。テイラーは、私たちがコントロールすることのできない何らかの实在から「呼びかけ」られるという経験を、あらゆる倫理的な見地に通じる「不変の構造」として定式化する。

私たちは呼びかけを経験する。その呼びかけが私たち自身の本性から、あるいは私たちの非現象的な自己から、^{ヌーメノン}实在の本性から、はたまた神からやってくるのであってもよい。私たちはこの呼びかけに対し、より善く生きようと試みることで、そして／または自分の限界や盲目性を克服しようと試みることで、そして／または神に近づき、心から「御心が行われますように」と言えるよう努力することで、その他何であれ、応答する。そして、今度はこの応答が、それに対するさらなる応答を生み出す——私たちはより善くなる、または自己からいっそう距離を取る、または神に近づく、等々。あるいは、こうした再応答がうまく具体化されないこともある。以上が、発端となった当初の倫理的コミットメントを確証したりしなかったりする、相互作用的な経験の構造である。この経験の質次第で、私たちは、とりわけその呼びかけがやってくる出どころ——自分自身からなのか、自然からなのか、またはその両者を超えているのか——について、納得したりしなかったりするのである。(LA, 215)

この引用で言われていることはやや複雑だが、要点はおおむね次の三つにまとめられよう。第一に、この「呼びかけ」の経験は、その出どころに関する概念的把握や表象、解釈の多様性を許容する。第二に、私に呼びかけてくる何かは必ずしも存在上の他者でなくともよい。それはたとえば、自分自身の内にあって把握しがたい潜在的本質のようなものであるかもしれない。そのような場合でもこの経験が受動性を帯びるのは、それらの本質が自己の明瞭な知覚やコントロールの下に置かれていないからである。第三に、呼びかけを発する何ものかは、私たちがそれとのあいだで行う応答-再応答のなかで次第にその存在や性質を確かめられていくようなものとして理解される。つまり、その対象は私たちの経験に先立って与えられた形而上学的実体ではなく、むしろ経験を通じて承認されたり否認されたりするのである。

ルース・アビーはかつて、テイラーの道徳实在論の立場を「反証可能な实在論」と呼んだ⁽¹⁹⁾。『自我の源泉』で提起されたテイラーの道徳实在論が、一方において経験の現象学的事実性を越えたある種の存在判断を伴う点では弱い实在論から区別され、しかし他方、経験に依存しない善のアイデアのような形而上学的実体を前提しない点では強い实在論からも区別されると言うとき、確かにアビーは正しい。『言語動物』における人間的意味の独立という論点も、こうした中間的配置に適合するものといえる。しかし、弱くもなく強くもないテイラーの实在論にあてがわれる「反

証可能」という言葉は、それが科学哲学におけるいわゆる「反証主義」と結び付くことを思えば、ややミスリーディングである。実際、私たちの道徳の言語は反証可能な科学的命題を提起しない。なるほど私たちの道徳性の理解はときに棄却されたり、より良い理解に取って代わられたりする。しかし、こうした移行は自然科学の指示的な意味論理に即してなされるのではない。新しい人間的意味の把握＝構成的言語の獲得は、外的な諸々の挑戦に晒されるとはいえ、最終的には私の感情のこもった内的直観を通じてのみ裁可される。さらには、その新たな言語は私の意味風景の全体的連関のなかに適切に位置づけられる必要さえある。それゆえ、このような言語に訴えることを必須とする私たちの「強い評価」は、たんなる科学的な議論によっては反証不可能である。ある人の生全体の質に関わる道徳的確信が、何らかの中立的事実の発見や提示のプロセスによって手続き的に棄却されることはない。強い意味で意味のある新しい言語を私たちにもたらす第一のものは、感じられた直観に導かれた「内的な道」なのである。

「内的な道」において人は、たとえば「神の愛」や「革命」といった用語を獲得する以前の私よりも、それらを通じて倫理的・政治的目標を理解するようになった現在の私の方が、いっそう歪みの少ない優れた見地に立っているとまずは直観する。移行の正しさは、当の移行それ自体の経験を通じて確信されるのである。この内的確信はのちに、神の存在や革命の理念を否定する他の説明的または理論的見地からの挑戦を受けて揺らがされるかもしれない。競合する解釈学的立場からの異議申立によって、私たちは自らの確信に反省を加えるよう求められる。しかし、こうした外的な論議は意味の「構成」とっては間接的な、修正的役割を担うにすぎない。

このメタ生物学的意味の知覚——すでに見たように、これは感じられた直観の領域である——に関する前進運動はしばしば、私たちが引き起こす移行を通じた推論という形式をとる。そして、この道を辿るにしても「外的」な道を辿るにしても、私たちの新しい洞察は、新たな確信となる以前に、感じられた直観によって裁可されていなくてはならない。「間接的」な道でいかなる異論が生じようとも、そしてその異論が私たちをどれほど揺るがそうとも、この裁可だけが私たちを新たな強い評価へと導くことができるのである。(LA, 199)

以上の議論から、テイラーが言語による「構成」として見出したものが、私たちの「感じられた直観」をより明確に表現する力であることは疑いない。「感じられた直観」は外部からの「呼びかけ」の経験を通じて与えられており、その独立的構造が私たちの応答の自由を制約する。呼びかけの意味をより明瞭に理解するために、私たちは「神」や「内なる自然」「無意識」といった原因説明のための理論的用語を必要とするかもしれない。そうした語彙の拡充により、各人の意味の「風景」もまた全体として変容するだろう。異なる用語に即して生きる他者からの解釈学的な挑戦を受けることで、私の「風景」の一部が修正されることもありうる。しかし、これらのことはすべて、起点となる「感じられた直観」に合致していなくてはならない。諸々の人間的意味の言語は、出どころの曖昧な呼びかけに対する適切な応答を可能するときのみ、各人にとって意味をなすのである。言語は存在の呼びかけに対する私たちの諸々の応答を構成する、と言ってもよいだろう。

ここには解きたい循環が生じているように思われる。呼びかけの経験に合致することが言語の創造性に制約を課すとしても、私たちに呼びかけてくる当の存在を、言語の側が神であるとか

潜在的な人間本性であるとか様々に表象しうるのだとすれば、それらの言語を我有化する私たちの恣意性は相変わらず克服されていないように思われる。言語がその形象を捉える瞬間に、實在それ自体は私たちにとってのものへと変換されざるをえない。言語を通じて言語を超越した實在それ自体を歪みなく把握するという課題はついに果たされることがないのだろうか。そうだとすれば、言語から独立した實在に関する想定を捨て去り、徹底的に言語に内在することで、もっと首尾一貫した理論が得られるのではないか。

しかし、私たちに意味を与える實在という想定を、あるいはその信仰を、テイラーが手放すことはないだろう。対象をより明瞭に表現する言語を終わりなく希求しながら、なお同時に、その達しがたさのうちに進んで留まろうとするとき、テイラーが描き出す「言語動物」の振る舞いはどこか「語りえぬものを語ろうとする」神秘家の態度に似てくる⁽²⁰⁾。言語がそれに向かって努力する目標は、言語の起源と同じく、謎に包まれたままである。そうでなくてはならない。

おそらく、私たちのもっとも深い倫理的コミットメントには、いつでもある種の謎の要素がついてまわることだろう。もっとも説得的な解釈学的試みや、最良の原因論的説明がなされた後でさえ、謎は残るだろう。私たちは「より高い」ということの意味について満足な説明のない状態に留まらねばならないのかもしれない。しかし、中心的な現象を歪め覆い隠しながらメタレベルの要求を満たすための説明をでっちあげるよりは、少なくとも暫定的にであれ、謎のうち留まるほうがよい。(LA, 211-212)

4. 共鳴の詩学——より繊細な言語を求めて

かくして、テイラーはHLCの明白な指示理論に反対して、言語の把握しがたく謎めいた性格を強調することになる。論文「神秘的ではない言語?」⁽²¹⁾での彼の目標は、標題が示すとおり、言語を脱神秘化する見方に対抗することにあつた。彼にとって言語は三重の意味で「神秘的」である。第一に、言語はもっとも単純な意味で不可解である。「模倣や物語、それから記述的発話といった諸能力が、どのようにしてそれ以前の生命形態から生じてきたのかを説明する証拠を私たちは一つも持っておらず、それらの能力が互いにどのようにに関連しているかということについてもきわめて不完全にしか把握できていない」(DC, 51)。あらゆる言語起源論にはこの困難がつきまとう。第二に、前節で見たような人間的意味の構成にまつわる謎がある。言語は、たんにその起源が不可解なだけでなく、神や宇宙がそうであるように、いっそう深い意味で計り知れない。神とは、宇宙とは何かと考えるとき、私たちは同時にそれらの言葉の捉えがたさに直面している。これらより高い實在の知りがたさは、それを象る言語の問題でもある。最後に、「隠れたるもの」やこれを開示する「秘儀」と関わりをもつ「神秘」^{ミステリー}の原義からすれば、言語は指示的-道具的な枠組では理解しえない。言葉の意味を理解するには、謎めいた経験に自己を開き、秘跡さながら、現にその中に身を浸す必要がある。意味の十全な把握には参与の態度が決定的なのである。

以上のうちでも、とりわけ最後に挙がった第三の神秘に関わって、本節では「より繊細な言語」を追求するテイラーの詩論を取り上げよう。重要な仕方で、言語は儀礼的である。そして、このことは詩の言語にとくによく当てはまる。詩作とは、私たちをお互いに、また同時により高い實在へと結びつける、儀礼的な瞬間である。

『自我の源泉』や『世俗の時代』でたくさんの詩句が引用されたことを思えば、『言語動物』で特定の詩人やその作品の詳細な検討が行われなかったことは意外に思われるかもしれない。この不在は、いずれ『言語動物』の続編に位置づく本格的なロマン主義研究によって補完されることが予告されている。それゆえ、テイラーの詩論の全容を知るにはこの続刊を待たねばならないが、しかし現時点で言えることが何もないわけではない。『言語動物』においても多くのヒントが与えられたのだが、なかでも詩の言語と儀礼とを結びつける観点がひととき強調されていたことは重要である。

人が言葉を覚えるはじめての瞬間からして、すでに言語は儀礼的なものと結びついている。テイラーによれば、幼児を最初に言語へとたらしめるのは、親などの養育者、何であれ身近な対話者を通じた当該言語の話者共同体との交わり、「コミュニケーション」である。幼児は、そうした身近な他者との「接合的注目 (joint attention)」において言語に習熟していく。ときに幼児はいまだ名を持たない自らの感情を爆発させる。そのとき親は、子と一緒にその感情に集中し、幼児が何を欲しているのか、どうすれば安心が得られるかなどについて先駆的な解釈を示すことで対応するだろう。共有された注目という基本的な関係において、親が子の感情に形を与えることが、幼児の言葉の獲得に先んじてそれを促す。「言語の獲得過程から明らかになる根本的な要点とは、言語は共有された感情的結びつきの関係性の内側からのみ分け与えられるものだというのである。この結びつきを『コミュニケーション』と呼ぶこともできよう」(LA, 55)。「接合的注目」が「コミュニケーション」に言い換えられるとき、そこには言語と儀礼的なものとの根源的な相関が示唆されている。言語の獲得は、対話的—社会的空間への加入儀礼を通じてなされる。言語的な行為者性とは、特定の共同性への参与の様態である。

言語は儀礼として多くのことを成し遂げる。ある種の言明は、私たち各人の社会関係——テイラーはこれを「足場 (footings)」と呼ぶ——を創始し、維持し、修復する。結婚の宣誓や憲法の制定 (“We the People of the United States…”) には、言語が「ものごとを行う」パフォーマンス的な力が働いている。この言語は、別々の「私」と「あなた」がいたところに、新たな「われわれ」を打ち立てる。言語動物は、独話的であるより以前に、共通の社会状況に投げ込まれるという経験につねに先立たれている。たとえ幼児が大人になり、中立的な対象記述を行う距離をおいた態度を身につけるとしても、独話に対する対話の優位は揺るがない。「言語に招かれるということは、他者との潜在的なコミュニケーションの関係に入るということである」——それゆえ、「社会空間が重要なのだ。そもそもの始まりから、私たちはコミュニケーションを、親密さを、愛を、探し求めている。たとえのちにそれほど情熱的でなく、人格的な関与の度合いも低い関係が私たちの生活のなかに生じるとしても、私たちがこのニーズを超越して成長することはけっしてない」(LA, 90-91)。

以上のことと、前節までに見てきたことから、テイラーのいう言語の構成的な力には大きく分けて二つの働きがあることになろう。第一に、何らかの新しい意味=実在をより明瞭に把握可能にする象りの力。そして第二に、私たちを特定の相互関係へと結びつけ、新たな共同性を創始する力。テイラーがこれらの言語的構成の働きを「儀礼」という人類学的概念に結びつけるとき、後者はたんなる説明的な意図から持ち出された世俗のメタファー以上のものである。実際、儀礼の原初的な役割は、ロイ・ラパポートに倣って、宇宙の全体的秩序ないしコスモスの修復と規定される (LA, 73, 274)。この人間を超えた大きな秩序は、自然と人為、また事実と規範とを区別

しない意味において「真理」であるとされる。秩序の健全性はときに損なわれ、その真正な自然＝本性から逸脱する。神々や諸々の霊とともにこの秩序のうちに住まう私たち人間は、こうした逸脱について部分的な責任を負う者であるが、また儀礼を通じてその秩序を修復することができる行為者でもある。

しかし、このような「儀礼」の概念は、私たちの日常言語の働きに全面的に適用されうるだろうか。私たちが何であれ言語のパフォーマティヴな次元に訴えるときはいつでもコスモスの全体秩序なるものの修復が試みられているとするのは的外れな想定だろう。「本日の会議はここまで」という宣言はパフォーマティヴではあるが、通常、いま見たような意味で「儀礼的」ではない。テイラーにしても、あらゆる言語行為を世界の修復に結びつけることを主張したのではない。それどころか、テイラーはこの脱魔術化した世俗の時代において、言語のパフォーマティヴな力が弱まっていると指摘する。「その効果は精神的、またはせいぜい社会的なものである。事物の秩序には何の変化も起こさない」(LA, 82)。それゆえ、彼はむしろこの脱魔術化した時代の「内在的枠組」を超えていく言語、より大いなる秩序へと私たちを再び一つに結びつける儀礼的言語を回復する必要性を主張する。この超越への希求が、彼を象徴的な詩の言語へと向かわせるのである。

たしかに『言語動物』において詩論は十分に深められなかった。しかし、私たちはさしあたり、すでに公にされている彼の諸論考を頼りにすることができる。論文「ツェランと言語の回復」(DC, 56-77)は、『世俗の時代』の最終章、とくにジェラード・マンリ・ホプキンスについて展開された箇所と同一の記述を多く含み、重要な論点を共有している点で、兄弟的な性格のものと言える。ホプキンス論においてもツェラン論においても、A. W. シュレーゲルの次の言葉が印象的な仕方 で引用される。「詩作は永遠に続く象徴化以外の何ものでもない。すなわち、詩作とは、なにか霊的なもののために外側の覆いを探るか、あるいは目に見えない内面的なものに外面的なものを関係づけることである」(SA, 756; DC, 57)。「象り」について言われていたことを思い出そう。ある種の実在——「霊」、「神」、「無限なるもの」——は、象徴を通じてのみ私たちにとって存在することができる。それらが現象にもたらされるかどうかは、それを開示する象徴の発明に依存している。このロマン主義の言語論において、詩人は、秘匿されていたより高く深いものを言葉の象徴的な象りによって顕わにし、そのアクセスの通路を新たに切り拓く者として現れてくる。この詩作のパフォーマティヴィティは、潜在的に「世界創造」にまで結び付けられる(SA, 756; DC, 57)。

かくして、ロマン主義以後の近代詩は言語の創造性や構成力を中心に理解される。それ以前の古典的作品の題材となった存在のコスモス的秩序や超越的実在は、詩人の手からは独立した自明の所与であった。これらは詩人の言葉によってただ模倣されるのであって、そのつど新しく創造ないし開示されるのではない。だが、ロマン主義的反省がこの関係を逆転させると、作品の読解はあらゆる可能性に開かれる。スペクトラムの一方の極には、純粋に主観主義的な解釈がある。これに従えば、「言語における顕れは、たんに言語の効果と理解されうる。適正な言葉を見つけ出そうとする詩人の努力は、言語を超えた実在に忠誠であろうとする試みとしては理解されない」だろう(DC, 57-58)。しかし、これの対極では、従来通りの完全な存在論的理解が維持される。詩作は神あるいは何らか高次の実在を言葉の上に引き写す営みに他ならないとされるのだ。そしてもちろん、これら両極のあいだには階調豊かなグラデーションが広がっている。

テイラーによれば、この種の存在論的不確定性は、近代詩の本質に属するものである。ホプキ

ンスやツェランも例外なく、こうした不確定性の中で読み解かれることになる。しかし、テイラーによる両者の読解は明らかに、存在論的にポジティブな、あるいは端的に有神論的な方向へと深められていく。「この不確定性は許容されてはいるが、しかし要請されてはいない。新しい詩の言語は、アブラハムの神に立ち帰る道を見出すのに役立つことができる。そして、ホプキンスにおいて〔中略〕見られるのはそのような可能性である」(SA, 757)。ツェランについても、「彼の態度がまったく中立的ということはない。そこには、(私の読みでは) もっとも十全な存在論的コミットメント、『完全に他なるもの』としての神へと向けられた切望、懸命な努力、憧憬がある」と言われる (DC, 59)。

テイラーは、このような存在論的に強い意味で啓示的と形容しうる言語使用を、シェリーの言葉を借りて「より繊細な言語 (subtler language)」と呼ぶ。遡れば「より繊細な言語」を通じた超越的なものの顕現^{エビファニー}というアイデアは、『自我の源泉』のテイラーが最後に手にした有神論的希望の依り代であった。そこでは次のように述べられていた。

詩人が真剣であるとした場合、彼は〔詩作によって〕私たち皆のためにそこにあると彼が信じている何ものか——神や伝統といったもの——を示しているのだということを、私たちは知っている。しかしまた、詩人は彼自身の感受性を通じて屈折させられた形でしか、それを私たちに与えることができないということも知っている。私たちには超越的な真理の塊を分離することなどできない。それは作品の中に分かちがたく埋め込まれている——このことこそ、象徴をめぐるロマン主義の教説が今日に至るまで保持している意義である。(SS, 492)

私たちはいまや、古典的な模倣の態度で接近すべき自明の超越性や宇宙的秩序の成り立ちえない時代を生きている。それらを探求する者には、必ず主観的な「屈折」への反省が伴われねばならない。その上でなお可能なものとして、新しいロマン主義の象徴論、またはより個別のニュアンスに富んだ繊細な言語を通じてなされる探求としての詩作がある。もちろん近代詩も真剣になれば、たんなる恣意的な投影以上のものを、何らかの普遍性や超越性を志向することができる。しかしそうした実在は、詩人と実在との、また生み出された作品と鑑賞者とのあいだの「個人的な共鳴」を通じてのみ啓示されるのである。

超越的なものの可能性がこの種の「共鳴」なるものに委ねられているというのは、いかにも頼りないことであるように思われる。人が何かに共鳴するかどうかは、部分的には間違いなく多様な主観性の自由に引き渡されており、また一度は共鳴することがあったとしても、その当初の啓示的な力はいつか失われかねない。実際、先ほどメタファーについて見たように、当初鮮烈な光を伴って何ものかを明るみに出した特定の言語表現は、しだいに日常化していくにつれ、象りの創造的な力を失っていくことがある。より繊細な言語は死んで平板化し、たんなる参照指示の用具に、あるいは考えなしに口にされる陳腐な決まり文句にまで墮落するかもしれない。ハイデガーが「世間話」に向けた敵意は、こうした言語の平板化に関する危機意識を反映している。また、共鳴の言語にとっての危機は、対話相手の不在によっても生じる。「詩は、一定の幅をもつ同時代的な声を必要とする。それらの声は、詩の対話者を務めることができる。そして、詩が共鳴を引き起こすことができるとすれば、この対話者との間においてである。そうでなければ、詩の力は喪失の危機に瀕する」(DC, 60)。

テイラーがホプキンスとツェランの詩の読解を通じて取り出してくるのは、こうした危機から言語を「回復」する可能性である。より繊細な言語は、言語的構成の二側面に対応したやり方で、つながりを回復しようとする。第一にそれは、主観性による屈折にもかかわらず、超越的な実在を啓示することを試みる。第二に、詩作品とそれを読む者とのあいだに「共鳴」を生み出そうとする。この二つめについて言えば、詩の言語が明るみに出す実在は、詩を読む者が存在しそれに共鳴しない限り、そもそも存在しないも同然のものである。第一の力を垂直的な共鳴、第二の力を水平的な共鳴と呼んでも誤解は少ないだろう。いずれにしても、強調されるのは個人的な共鳴を通じた「つながり」の感覚であり、完全に点的な個別性、隔てられ孤立した存在性を、いわば縦と横の両方向に広がる「コミュニオン」を通じて克服することの可能性である。

ホプキンスにおいて、個的存在が——個であるにもかかわらず——「つながる」ことの可能性は、内在的な宇宙の個別的諸要素のうちで神の力が働くことの直観に表れていた。ホプキンスによれば、あらゆる存在者はそれに固有の「内景 (inscape)」と「内迫 (instress)」をもつ——「それぞれの事物は、自らの適切な形相、つまり『内景』を現実化し維持するための内的な緊張 (内迫) を有している」(SA, 761)。伝統的な形相－質料の二分法に連なるこの対概念はしかし、種が共有する類的な範型としての形相の概念を決定的に個性化する。あらゆる事物はカテゴリー上の同一性に尽くしえない、個としての形相を、その「このもの性 (thisness, *haecceitas*)」をもつのである。「ホプキンスの詩作の多くは、諸事物の内景に名を授けるものであると行うことができる。その詩作の構成的な力が、この実在を現出せしめる。それは個別存在の力を啓示し祝別する」(SA, 762)。

ホプキンスの詩は、産業化によって荒廃した自然のただなかに置かれた者の目が、身近な個物との個人的な共鳴を通じて、なお超越的な神の栄光に開かれるという経験の鮮やかな証言であるだろう。テイラーがホプキンスに見出した彼の特異性とは、まさにこの種の経験様式を近代の世俗的な時空間の内側にあって明確化し、自身それを生きたというところにある。「この文脈では時間と空間において広大な宇宙はすでに、中世的なコスモスのプラトン－アリストテレス的理解はおろか、何であれ複数的な次元と完全に断絶していた。それゆえに、計り知れない宇宙の圧倒的であれば破壊的ですからある活動のうちにおいてのみならず、個別的な内景においても働く神というホプキンスのヴィジョンは、まったく先例のないものだった」(SA, 764)。

ただし重要なことに、テイラーがまさしく彼の言う意味において「より繊細な言語」としてホプキンスの詩を読み解くのだとすれば、その解釈には先に述べた一定の存在論的不確定性が紛れ込まざるをえない。もちろんテイラー自身はホプキンスの言葉が他でもなく神を志向し、その栄光を証しするものであることを確信している。しかし、こうした読解は、近代の詩的言語そのものに深々と突き刺さっているあの不確定性によって、けっして安定したものとならない。それが「より繊細な言語」である以上、ホプキンスの詩がたんなる主観性の内側で問題なく受容されてしまう可能性を完全に排除することはできないのである。近代の詩作において「何らかの言語を超越するものが顕わにされ、解き放たれる」としても、「それは避けようもなく主観的な位相を有してもいる」(SA, 758)。

こうしたテイラーの詩解釈を神学者ハンス・ウルス・フォン・バルタザールの提起する「神学的美学」との対比に置き、あくまでも「中間的 (metaxic)」な空間に留まろうとするテイラーの態度を相対的に不十分なものと評価する先行研究もある⁽²²⁾。バルタザールにとって、ホプキン

スの詩はキリスト論的にしか理解できないものだった。もしそれ以外の仕方を読まれる余地があるとすれば、その不確定性はただ読者の側にしかるべき「アンテナがない」ことからくるのであって、テキストそのものの弱さではないというのである。しかし、テイラーが今日の世俗性のなかに見出した特徴の一つは、近代の詩作につきまとう脆弱性、啓示の不確実さ、共鳴の失敗が「しばしば言語の平板化あるいは貧困化であるとされ、たんに使用者（のうちの何人か）の側での言語理解が不十分だということとしては語られない」ことにある（SA, 758）。近代の「より繊細な言語」は「公的に通用する特定の意味の秩序」に頼ることができない（SA, 353）。誰にも自明な「キリスト教界」はもう存在しない。ホプキンスが、こうした寄る辺なさを逃れがたい背景としながら、意味を剥ぎ取られた近代の自然のうちになお「神の栄光（God's grandeur）」を透かし見たのだとすれば、この針の穴を通すような繊細さこそ、詩人の「先例のなさ」を説明する当のものであるだろう。「この世は神の栄光で満ちている／揺れる木の葉の輝くように、じきに燃え立つ⁽²³⁾」。「より繊細な言語」に共鳴する者にとっては、この宇宙のどんな一片も神の愛に与るコミュニケーションの場となりうるのだ。

危機からの回復という主題に関して言えば、ツェランの詩はいつそうくっきりとした陰影に彩られている。テイラーの整理によれば、ツェランを詩人としての召命に向かわせたのは三つの重なり合う伝統だった。しかし、ツェランにおいてこれらはすべて失われたか危殆に瀕している。第一の東欧ユダヤ人の共同体的伝統は、文字通り破壊され、撒き散らされた。第二のユダヤ教という精神的伝統について言えば、ショアーの後で、イスラエルを救う神を素朴に信じることは困難きわまりなかった。そして、第三のドイツ語文学という伝統はというと、ナチの言葉遣いに汚染されていた。「主たる躓きの石は、この言語が、その文学的伝統をありとあらゆる仕方でも参照しながら、これ以上なく忌々しい犯罪を明確化し、計画し、実行に移すのに奉仕したということだった。現にこの犯罪こそが、色々な仕方でも、他の二つの伝統から彼〔ツェラン〕を追放したものであった」（DC, 63）。ツェランの源泉は、社会的にも、霊＝精神的にも、文学的・言語的にも、国家社会主義によって毀損されていた。

ここでツェランとハイデガーとの複雑な関係の解明に立ち入ることはできない。ただし、ハイデガーにその哲学的洞察の多くを負うテイラーが、ここではっきりと師の落ち度を指摘しているところを見届けておくことは必要だろう⁽²⁴⁾。テイラーによれば、「ハイデガーの時代の言語に対する最大の罪は、日常的な世間話への凡庸な頹落ではなく、まばゆいばかりの遂行的な悪の言葉だった」（DC, 64）。この場合、言語の危機は非本来的な日常性への頹落、啓示的な共鳴の減衰によって引き起こされるのではない。言語はときに純然たる悪とも強く響き合ってしまう。だからアーレントの言う「悪の陳腐さ」が事の次第をすべて説明してくれるわけではない。ナチの言語はむしろ、鮮烈な悪の創造的な象りとその日常化とを一挙に為し、おぞましい目標に向けて人々を大いに動員することに成功した。言葉が啓示するものがいつも善なる神である保証はない。アウシュヴィッツの後で詩を書くことの野蛮を説くアドルノの名高い警句は、このような文脈において理解されなくてはならない。つねに危惧すべきは、美しい詩情の喚起によって残酷さを美学の問題にしてしまうこと、醜悪さに高貴な相貌を与えてしまうことである。言語のポテンシャルが最高度に発揮され、人々に強力な共鳴を生んだ結果がああ「赦しえぬもの⁽²⁵⁾」なのだとして、もはや私たちは軽々しく言語の創造性を賛美すべきではない。

しかしそれでもなお、詩作を禁じ、人々に沈黙を強制することはできないとテイラーは言う。

詩の断念は、人間性そのものの断念を、「人間としての私たちの実存にとって本質的な何かを手放すこと」を意味する (DC, 75)。そして、「死のフーガ」の詩人はこのことに深く自覚的であった。もろもろの喪失のあとで、ツェランには「言葉」だけが残された——しかも、「すべての出来事に『豊かにされて』⁽²⁶⁾」。そのような言葉によって書かれる詩は、たとえ「投壘通信」ほどにあてどないものだとしても、「あなた」へと向けて「なんとしても語るもの」、「相手をたずねあて、語りかける」ものであるのだ⁽²⁷⁾。「実際、ツェランの偉大さの一端は、彼が沈黙を破りえたということに、そして、美学的な虚飾の下に矮小化することなく、この禁じられた領域に漕ぎ出していったことにあるのだ」(DC, 75)。

では、ツェランはこの危機、あるいはすでに現実のものとなった破局に対してどのように応答したのか。その「アウシュヴィッツの後の詩」とはいかなるものだったのか。ツェランの詩がどれだけの否定性を伴おうとも⁽²⁸⁾、彼の提示する「子午線」のイメージのうちにはたしかに、「あなた (Du)」、あるいは「まったく別のもの」と再びつながることへの肯定的な希望が読み取られる。詩、「出会いの神秘」のうちに置かれたその言葉は、ツェランにとって「自らの『もはやない』から自らの『まだある』の中になおも存続しうるために、自らを呼びもどし連れもどすもの⁽²⁹⁾」であった。詩は——それがどれほど困難であり、また彼自身の生においては最期まで成就されなかったかもしれないにせよ——詩人の損なわれた三つの源泉を回復するという期待を負う。

わたしは見つめます、むすびつけるもの、詩のように出会いへとみちびくものを。

わたしは見つめます、なにか——言葉のように——非物質的に、しかも地上的なもの、現実的なもの、円環をなすもの、両極をこえておのれ自身に立ちもどるもの、しかも——愉快なことに——熱帯地方をもよぎっているものを。わたしは見つめます……子午線を。⁽³⁰⁾

テイラーがツェランの読解によって手にするのは、異なる場所や時間、「もはやない」かもしれないそれらを——あらゆる土地の断片を貫いて一周する地図上の「子午線」のように——往還的に結びつけ、「まだある」へともたらず詩の可能性、「集められた時間」としての永遠を啓示する言葉の可能性である。ここで啓示される永遠は、特定の場所や時間への参照を超越した何ものかではなく、生の運動に内在した永遠である。「詩は無時間のものではない…詩はたしかに永遠性を必要とします、しかし、詩はその永遠性に時間を通り抜けて達しようとしています。時間を通り抜けてであって、時をとびこえてではありません⁽³¹⁾」。このツェランの永遠性は、テイラーがキリスト教的永遠と見定めたものと強く響き合っている。それはプラトン—プロティノスの無時間性としての永遠ではなく、固有にキリスト教的な、アウグスティヌスから手渡されてきた時間的な永遠の観念である (SA, 276, 750)。「何も失われていない (Nichts ist verloren)⁽³²⁾」というツェランの詩句が、『世俗の時代』の末尾と響き合うのもまったくの偶然ではない⁽³³⁾。

散らばったものを一つところに集めるこの永遠が、無時間的—超空間的なものではないとすれば、ツェランの言葉に読み取られるつながりの回復への展望は、ただ垂直方向にのみならず、水平方向にも開けているだろう。ツェランにおける「あなた」は、「完全に他なるもの」としての神に向けてと同時に、多くの会話相手へと差し向けられている。

集められた時間は各時代を横断する一種の同時性を回復する。私たちはその同時性において互いに語りかけることができる。〔中略〕この詩人は、言語の対話的本性を理解していた。その十全なかたちにおいて、〔中略〕言語とは会話 (conversation, *Gespräch*) である。言語が、私たちのうちで共鳴することで事物の意味を解放しうるのだとすれば、そのもっとも十全な解放は、言語の完成態において、つまり対話において生じるだろう。(DC, 67)

私たちはすでに、この「集められた時間」における共同性のために「コミュニオン」という言葉を手に入れている。詩の言葉が撒き散らされた時間を拾い集め、「もうない」によって隔てられてしまった生者と死者を一つところに結びつけるとすれば、ここに「教会」にも似たコミュニオンを見ることは正当なことだ。ツェランの詩がそれを読む誰かに宛てて、何といても他者に到達することの希望に向けて差し出されたものであることを重く見よう。言語は、会話する者たちの共同性を立ち上げ、それが損なわれるたびに修復し、そのつど新たな関係に人々を再び結びつける。意味や実在は、コミュニオンに与り、語られる言葉を聴き届け、共鳴する者に対して開示される。これが言語の第三の意味での神秘、その儀礼的な様態である。ここでは参与と共鳴が意味それ自体にとって本質的である。距離を置いた中立的態度は、たんなる無理解を生むばかりだろう。

詩は、言葉は、読み、語り合う者同士のあいだに共鳴を生む。そして、その共鳴において何ごとかを象り、開示することができる。詩において言葉に語りかけられている者は、この共鳴のコミュニオンに参与することで、水平的な共同性を回復すると同時に、言葉が啓示する何かより大いなるもの、より高いもの、より深いものに触れる。テイラーが詩作品の読解から取り出してくるのは、損なわれてしまったつながり——超越的実在との、また隔てられた会話相手との——を言語によって回復する可能性であった。私たちは、こうした議論の延長上に、『世俗の時代』で強調された「祝祭的なもの」の可能性を見越してもよいはずだ。「宗教的な過去の未来」の一端が、祝祭的なものへの希求の現実化として描かれるとすれば、そこにおいて言語が、とりわけ詩的な言語が果たすべき役割はけっして些少なものではない。

おわりに——翻訳不可能性の先で

私たちは日頃、「言葉の上での違いにすぎない」といった言い回しに出会う。そのように言う人は多くの場合、だからそれは大した問題ではない、と言いたいのである。だが、意味が言葉から分離できないとすればどうだろうか——あるいは、言葉こそが事物を象り、世界を開示するのだとすれば。「言葉の上での違い」はおそらく重大である。

テイラーは、異なる言語間の共約不可能性を主張するサピア=ウォーフ仮説を部分的に支持する (LA, 320-331)。もちろんたんなる事物のエンコードの次元において、同一の外的対象を記述する語同士の間の翻訳は十分に可能だろう。犬を“dog”や“chien”、“Hund”などと色々な音声および文字の標識で指示するのだとしても、私たちが同一の独立的実在を記述していることに疑いはない。しかし、より深い形而上学の言葉、倫理や宗教に関わる言葉、政治や社会的想像を規定する言葉の数々は安易な翻訳を拒む。言語の構成的な力の関わる領域において、共約不可能性は端的に事実である。まして、言語による象りに大きく依存する芸術作品に完璧な翻訳はありえ

ないのは当然だろう (LA, 239)。前節で見た「共鳴」による意味の開示という機序は、私たちが翻訳可能性や意味の普遍性から永遠に追放するかのようだ。コミュニオンの秘儀に与る者だけが意味に到達できるというのだから、テイラーの言語論は一面、この上なく秘教的である。

しかし反面、この点をもってテイラーを文化的-道徳的な相対主義者と特徴づけるのは、リベラルな普遍主義の敵という意味で彼に「コミュニタリアニズム」や「多文化主義」といった粗雑なレッテルをあてがう愚を繰り返すことに等しい。言語において諸文化を分かち、容易に乗り越えがたい溝を認識することは、すぐさま道徳的な相対主義を帰結するわけではない。深い共約不可能性についての認識は、「むしろ相互理解へと、またもしかすると、道徳的・政治的な原理原則についての究極的な合意へと通じる唯一の道が、忍耐強い相互学習と平等な意見交換のうちにこそ横たわっているということの意味する。この道が、おそらく、ハンス・ゲオルク・ガダマーの『地平の融合』に、解釈学的実践の核心をなす何ものかに通じているのである」(LA, 328)。

テイラーにとっての課題は、こうした言語間の翻訳がかくも困難であることの認識の上に立って、異なるものとの「会話」を継続することである⁽³⁴⁾。この会話は、その参加者に対し、それぞれ言われるところの「終極的語彙⁽³⁵⁾」を存分に語ることを求めるだろう。宗教的語彙や深い詩的表現がいつでも「会話を止める⁽³⁶⁾」のではない。それを恐れるあまり、安易な翻訳によって相互に還元的に理解しうる言葉だけを相手にするか、またはひたすら外在的な記述に専心するのならば、会話は空虚である。そこには、元々知っていて代わり映えのしない自分の言葉か、目新しいものとしてはせいぜい共通の記述対象の同一性があるばかりで、いずれにしても他者と自己との決定的な隔たりは存在しない。しかし会話とは普通、誰か自分とは違う相手と出会い、共にあるということのあり方を意味するのではないか。だとすれば、会話はまだ始まってすらいないだろう。私たちは、異なる様式の「象り」が、そのもっとも深い意味を開示するのを——これを禁じるのではなく——見届けるべく、言葉を交わさなくてはならない。もちろん、どの立場からも合意を先取りすることはできない。「完全に他なるもの」に到達することを目指して無限に努力を重ねるこの会話においては、いかなれば共鳴しなければ意味がないという原則が貫徹されるだろう。共鳴することが「境界を飛び越える⁽³⁷⁾」こと条件である。

冒頭に示しておいた「いかなる言語が語られるべきか」という問いに関して言えば、テイラーの立場からの回答は明らかである。共鳴を生む「より繊細な言語」、詩的なエピファニーの現場となりうる、構成的-表現的な言語こそが語られなくてはならない。私たちは、この言葉がかき集めるコミュニオンに参加する限りにおいてのみ、自己の道徳的源泉に触れることができ、またときに他者との一定の「重なり合う合意」を、あるいはいっそう十全で深い「地平の融合」をも、見越すことができる。

宗教的言語の世俗的言語への翻訳というアイデアに対するテイラーの根本的な批判についても、この言語論との関連でよりよく理解される。ロールズやハーバーマスの公共性の概念は、もっぱら指示的-道具的なものと解された言語の像に伴われている。彼らの観点からすれば、テイラーの言語論は明らかに反公共的で私秘的なものと映るだろう。しかし、もはや近代において、この「世俗の時代」において、「公的にアクセス可能な意味の宇宙的秩序」などありえないのである(SS, 512)。そうだとすれば、「世俗的」な言語だけはあらゆる人にとって一様に意味をなすという確信はどこからくるのだろうか。

言語が目指す有意義な対象の同一性はもう自明ではない。それゆえ私たちは、個人的な屈折を

くぐり抜けた先で、散らばったものを集めるために、なお可能な交わりの普遍性を試みなくてはならない。このことは潜在的に、公共圏に詩の言語を招き入れることの要求を伴うだろう。希望は、たんなる記述的な正しさを超えた表現的な言語、私たちのあいだの共鳴を最大化する儀礼の言語に託されている。こうしたテイラーの態度を——私たち自身、言葉に備わる多義性、その詩的な音感の豊かさに信頼して——いっそうオルタナティブな「ポスト世俗」の可能性へと結びつけることができるだろうか。

注

- (1) 本論で取り上げる文献の他にも、たとえば、Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Id., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995. 等に所収の諸論考を参照。
- (2) Id., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. (下川潔・桜井徹・田中智彦訳『自我の源泉』名古屋大学出版会、二〇一〇年)。以下、本書への参照は略号(SS)を用い、原著の該当頁数を併せて示す。なお、本稿における Charles Taylor の著作からの引用は基本的に引用者の訳によるが、邦訳書のある場合には適宜それを参考とした場合がある。
- (3) Id., *A Secular Age*, Cambridge, Mass., and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. (千葉真監訳『世俗の時代』上下巻、名古屋大学出版会、二〇二〇年)。本書への参照は略号(SA)を用い、原著の該当頁数を併せて示す。
- (4) Hubert L. Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015. (村田純一監訳『実在論を立て直す』法政大学出版局、二〇一六年。)
- (5) Charles Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism," in Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen eds., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press, 2011, pp. 34-59.
- (6) 坪光生雄「チャールズ・テイラーの認識論と宗教史——「身体」をめぐる」(『宗教哲学研究』第三五号、二〇一八年、一〇四—一一七頁)を参照。
- (7) 坪光生雄「越境する宗教の公共圏——チャールズ・テイラーの世俗主義」(『社会思想史研究』第四一号、二〇一七年、一七二—一九一頁)を参照。
- (8) たとえば、言語哲学者の三木那由他は、テイラーの言語論に一部依拠することで、彼女が「共同性基盤意味論」と呼ぶものの構想を提起している(三木那由他『話し手の意味の心理性と公共性』勁草書房、二〇一九年)。
- (9) Charles Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Mass., and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016. 本書への参照は略号(LA)を用い、該当頁数を併せて示す。
- (10) Dreyfus and Taylor, *Retrieving Realism*, p. 143.
- (11) まさにこの点に関して、クリストフ・デマーリングはテイラーの実在論と構成的な言語観との間にある内在的な緊張を指摘している(Christoph Demmerling, "Language, Concepts, and Emotions in Charles Taylor's *The Language Animal*," *Dialogue* 56, 2017, pp. 633-641.)。テイラーはこれへの応答において、言語の構成的な力がある明白な意味において私たちの世界経験を媒介しているということを認めたくえて、しかしなお世界はそのような媒介を「介してのみ」経験されるものではなく、経験の基礎的なレベルにおいては言

- 語的媒介の背後に控えている実在に直接にアクセスすることができるという考えを同時に擁護している (Charles Taylor, "Responses to the Symposium on *The Language Animal*," *Dialogue* 56, 2017, pp. 731-743.)。
- (12) テイラーは、言語の構成的表現について、①記述、②描写、③実行＝実演というしばしば混ざり合う三つの様式を区別している (LA, 237)。描写的な芸術は、マッチョなバイク乗りの例のように現実の身振りにおいて意味を実行するわけでもなければ、たんに対象となる事物の特徴を表象的に記述するものでもない。描写は、表象的な記述を通じて、しかしたんなる事実確認にとどまらない人間的意味を開示することができる。
- (13) テイラーがここで念頭に置いているのは、「メタファーが意味するのは、もっとも文字通りの解釈において言葉が意味する意味であり、それ以上のものではない」というデイヴィッドソンの命題である。Donald Davidson, "What Metaphors Mean," *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, 1978, pp. 31-47.
- (14) ちなみに、これらの他に「象り」の第四様式として「アイコン的なもの」が挙げられる。これは狭い意味で非言語的な身振り手振りといったジェスチャーにおいて意味を象り、また言葉による対象記述をも助けるものであるとされる (LA, 169-170.)。
- (15) 以下での議論を参照。坪光生雄「切断に抗して——チャールズ・テイラーの受肉の思想」『宗教研究』第八九巻一輯、二〇一五年、五三—七七頁。
- (16) テイラーは、何ものにも繋ぎ止められない創造的言語の主権を称揚する立場——その代表者と見られたのはジャック・デリダであった——を、「主観主義」への逸脱として退けている。言語の創造性やその構成的側面を肯定することが、必然的に主観主義へと結びつくわけではない。「創造説」の言語理解に対するテイラーの批判的態度は、"Heidegger, Language, Ecology," in *Philosophical Arguments*, pp. 100-126. の議論や『自我の源泉』におけるデリダ評 (SS, 488-490) に表れている。
- (17) 『言語動物』が成功した言語起源論の書であるとはいいがたい。言語に関するあらゆる還元論的説明を排除したために、テイラーは言語の起源を言語外のものに求めることの困難を抱えこまざるをえない。テイラーは幼児における言語習得過程や、人類史的な言語使用の発展について考察を深めるが (Chapter 2)、こうした過程に関する彼の記述は、現象学的ではあっても因果論的・起源論的ではない。ただし、最終章において、犬や猫などの高等生物に見られる「遊び」を宗教的儀礼の先駆的形態と見るロバート・バラの議論が参照され、この「遊び」の自己目的性を人間的意味の自律的性格に結びつけるとき、テイラーは言語起源論に片足を踏み入れているかもしれない (LA, 335-336)。
- (18) ただしテイラーは、こうした独立的対象の記述においても、現象を「象る」言語の創造性が働いていることに注意を促す (LA, 192n11)。
- (19) Ruth Abbey, *Charles Taylor*; London: Acumen, 2000, pp. 26-31. (梅川佳子訳『チャールズ・テイラーの思想』名古屋大学出版会、二〇一九年、三四—四一頁。)
- (20) 近世フランスの特異な神秘家ジャン＝ジョゼフ・スランの生と思想を克明に論じた渡辺優によれば、「神秘主義」は言語を絶した強烈な体験性によってのみ定義されるものではない。「神秘家とは、言葉を去って主観的・直接的感覚に訴える者でも、言葉を捨てて沈黙に閉塞する者でもない。神秘家とは、目指すものがついに決して言葉に言い表せないこと、言い尽くせないことを深く深く了解しながら、それでもなお何事かを言おうとする者、語らずにはいない者ではないだろうか」(渡辺優『ジャン＝ジョゼフ・スラン——一七世紀フランス神秘主義の光芒』慶應義塾大学出版会、二〇一六年、五六頁)。
- (21) Charles Taylor, "Language Not Mysterious?," in *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, pp. 39-55. 本書への参照は略号 (DC) を用い、該当頁数を併せて示す。

- (22) Justin Shaun Coyle, "The Very Idea of Subtler Language: The Poetics of Gerard Manley Hopkins in Charles Taylor and Hans Urs von Balthasar," *The Heythrop Journal*, 57: 5, 2016, 820-833.
- (23) Gerard Manley Hopkins, "God's Grandeur", in Robert Bridges and W. H. Gardner eds., *Poems of Gerard Manley Hopkins* (Third Edition), London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1956, p. 70.
- (24) 同様の批判はすでに "Heidegger, Language, Ecology" において見られる。
- (25) ジャック・デリダ『赦すこと——赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』（守中高明訳、未来社、二〇一五年）の議論を念頭に置く。ただし、デリダはナチの犯罪に対する赦しの、あるいは赦し一般のアポリア的性格を考察しながら、なおその不-可能なものとしての可能性を忍耐強く模索する。彼がツェランとハイデガーの係に言及するのはそうした文脈においてである。そこでは、ある種の贈与 (*don*) と赦し (*pardon*) に通底する詩的経験を指し示すものとして、ツェランの「トートナウベルク」が読解される。
- (26) 『パウル・ツェラン詩文集』、飯吉光夫編訳、白水社、二〇一二年、一〇一頁。
- (27) 同前、一二〇—一二二頁。
- (28) テイラーの整理によれば、ツェランの詩において顕著な「無い」の表現は、次の三通りの読解を許容する。
①超越性への反転を見越した、否定神学的伝統に連なる否定辞として。②マラルメ的な無神論における至高の参照点、内在的超越の源泉として。③神の不在、宇宙の空虚、事物の無意味を直視し、なおも「然り」と言うに足る勇敢さを誇る近代的無神論の宣言として。その上で、テイラーは明白に第一の読解可能性、つまり否定神学としてこれを理解する立場を選び取る。「実際、集められた時間へと向けられたツェランのかくも多くの詩の力強い衝動は、むしろ①の方向性において、否定神学的伝統のある種の再生を告げている」(DC, 73)。
- (29) 『パウル・ツェラン詩文集』、一二二頁。
- (30) 同前、一三一頁。
- (31) 同前、一〇二頁。
- (32) 中村朝子訳『パウル・ツェラン全詩集（改訂新版）第I巻』、青土社、二〇一二年、三三六頁。
- (33) テイラーは『世俗の時代』最終章の議論を「何も失われていない (Nothing is ever lost)」という言葉で締めくくる (SA, 772)。これは直接的には、ロバート・ベラーが自らの宗教史研究の指標としたフレーズの借用である。
- (34) Charles Taylor, "Afterword: Apologia pro Libro suo," in Michael Warner et al. eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2010, p. 318.
- (35) リチャード・ローティの用語。「人間は誰も、自らの行為、信念、生活を正当化するために使用する一連の言葉をたずさえている。私たちはこうした言葉を用いて、友人への称賛や敵への軽蔑、長期的な計画、とても根深い自己疑念、とても崇高な希望を明確に述べる。こうした言葉を用いて、時に先を見越しつつ、時に振り返りつつ、人生の物語を語る。このような言葉を、その人の『終極の語彙』と呼んでおくことにしよう」(Richard Rorty, *Contingency, Irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 73. リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、二〇〇〇年、一五三頁)。ローティとテイラーの哲学的主張の比較については次の議論を参照。Nicolas H. Smith, *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London, New York: Routledge, 1997.
- (36) Richard Rorty, "Religion as Conversation-stopper," in *Philosophy and Social Hope*, London, New York: Penguin Books, 1999, pp. 168-174.

(37) *The Power of Religion in the Public Sphere*, p. 116. また、坪光生雄「越境する宗教の公共圏」(前掲)の議論も参照。

本研究は JSPS 科研費 JP20K21927 の助成を受けたものです。

[査読を含む審査を経て、2021年2月16日掲載決定]
(一橋大学大学院社会学研究科ジュニア・フェロー)