

# 言語の意味分節作用と認識、 翻訳の問題性をめぐって

18世紀言語論における宗教的なるものと詩的なるものを概観して

大島 幸治  
(非常勤講師)

## はじめに

筆者は、これまでアダム・スミスの「言語起源論」や修辞学、文法論を中心として18世紀イギリスの言語哲学についていろいろ論じてきた<sup>(1)</sup>。それは進歩主義史観による一直線の理論の発展史ではなく、思想を時代の文脈の中で復元して評価しようと試みる「知性史」の観点に立ったものであった。同時代の文献にみられるレトリックと比較した用語法の特徴などに焦点を当てて、当該の古典文献が持つ旧世代からの連続性、画期となるべき革新性について新たな解釈を試みるものであった。

そこから見えてきたものは、18世紀啓蒙の時代を科学的方法への志向性が強く、理神論的無神論的な時代だとする通説的解釈よりも、古代哲学復興との連続性、改革派正統主義神学の影響を濃厚とする解釈であった。また穏健に保守的で伝統的な人文主義的アプローチ、さらにはストア主義や修辞学上のキケロ主義の影響と改革派正統主義の信仰との折り合いをつけることに腐心した思想家たちの錯綜した知的営為であった。

哲学史上の天才たちは、天才であるがゆえに同時代の趨勢から外れた例外的存在であったが、それでも時代思潮が孕んでいた多様な可能性の一つを大きく開花させて新時代を切り拓いていった存在でもあった。その意味で天才も時代思潮の産物である。だから理論の進歩の歴史から見て、その革新性のみを目を向けるのでは不十分だろう。天才の思考がどのような意味で例外的であったのか、同時代に知名度が高く主流派であった者たちがなぜ新時代を拓かなかったのかを見きわめるためにも、今や埋もれてしまった同時代の思想家たちの知的営為を復元し、その時代思潮の中において思想の連続性と革新性を精査しなければならない。

このように見てみると、18世紀スコットランド啓蒙の知的営みであっても、認識論的独我論、観念論のアプローチを採ったバークリの試みや、懐疑主義的であったヒュームのような天才たちの新時代的アプローチもあったが、そうした新奇性と人文主義の伝統と改革派正統神学の精神を穏健に整合させようとした、柔軟で現実主義的な知性を持ったアダム・スミスのような天才が、その保守性を宿しているがゆえに、逆説的に新たな一歩の足場を提供したという側面もある、ということである。筆者は、スミスのようなバランスのとれた思想家に宿る時代精神の保守的な要素が、他の天才たちが進歩的であるがゆえにその革新性の弁明や通説批判に紙

面を割きすぎてなかなか前に進まなかったり、晦渋で錯綜した部分を抱えているのを横目に見ながら、時代思潮の常識を踏まえることで逆に一足飛びに議論を前に進めてしまった、という側面を注視してきた。

そのスミスにはジョージ・ターンブル、ガーショム・カーマイケル、フランシス・ハチスンといった先人がおり、ヒュームとの交流だけでなく、ヒュー・ブレア、ジョン・ロバートソンといった穏健派牧師たち、初期の後援者となったケイムズ卿（ヘンリー・ヒューム）、言語論のジョージ・キャンブル、モンボッド卿（ジェイムズ・バーネット）、後輩のジョン・ミラー、デューガルド・ステュアートなど、数多くの同時代人との交流があった。

本稿では、言語論にこだわったホップズ、ロック、ケイムズ、そして筆者のテーマとするアダム・スミスにも通底する言語哲学や翻訳、解釈学に関わる問題意識を媒介としながら、ホップズにも見られる宗教言語の研究や、ロンギノス『崇高について』を援用したロバート・ラウスのオックスフォード大学の「ヘブライ詩講義」（1741年、1753年ラテン語版、1787年英訳版で広く読まれた）のインパクトに光を当てることを試みる<sup>(2)</sup>。これを手掛かりとして、後のカントの超越論的転回や言語的転回、解釈学的転回、コミュニケーション的転回へと、いささか錯綜とした形ではあるが、複線的につながっていく視点を考察する一助となると考えるからである。

ただし、こうしたアプローチは、言語を思索の対象としてきた長い歴史の根幹部分に関わることになる。言語や認識の起源をめぐる議論においては、宗教的言語の崇高性の問題や言語起源の自然（ピュセイ）模倣説にひそむ「アダムの言語」の象徴性、神秘主義的創造性の問題も混在しているからである。「崇高論」と言えば、周知のようにエドモンド・バークやカントの論考が有名であるが、この言語の崇高性（Sublimity）と詩的想像性の問題は、18世紀に議論された詩における韻律や修辞法の問題にもつながっている。スミスにも「ある種のイギリスの詩形とイタリアの詩形の親近性について」という論考がある事実、また、彼の蔵書にロンギノス『崇高論』があるという事実を視野において、この流れに関心を抱いていたと推測される。意図するところが必ずしも分明ではないとされる「イタリア詩形」論がなぜ遺稿『哲学論文集』に収録され、スミス自身が自己の体系において残すべき重要性を持つものとなぜ評価していたのかという問題を、この脈絡によって解析の光を当てられるかもしれないという関心もある。

さらにアダム・スミスの修辞学文学講義を継承し、新大陸アメリカの文学に大きな影響を与えたヒュー・ブレアが、このラウスの強い影響を受けているという事実もある。ブレアだけでなくケイムズ卿あるいはジョージ・キャンブルにおいても「崇高」概念について言及がある点からも、スコットランド啓蒙に広く見られた言語認識論の問題性の共通理解と強く結びついていると考えられる。

こうした議論はきわめて大きな広がりを持つが、その錯綜した問題を一つ一つ解きほぐしていく作業の一環として、まず言語や認識の起源に関わる問題意識の根幹部分について、その歴史的な構図を概観するところから始めたい。

## 第1節 「言語以前」という問題

これまで哲学は、さまざまな形で言語を問題にしてきた。言葉がなければ物事を考えることができないが、逆に物を考えるという精神活動がなければ、そもそも言語という高度な手段が発生することも無いという矛盾がある。ここに注目してギリシア哲学は、言語の起源を二側面、すなわち自然音を写した擬音語由来とするか、あるいは人間が社会的に決めた規則や慣習に基づくものとするかという二側面から考察してきた。なるほど言語にはそのどちらの側面も見取れる。そして言語の本体は実は音声なのだというのがギリシア・ローマの文化の立場であり、これを継承したキリスト教社会でも共通している。

たしかに言語の中には、擬態語・擬音語のように自然を模倣したものがある。例えば、カッコウという鳥の鳴き声はどこ国の人にも親しまれているが、ギリシア語で kokkyks (コキュックス)、ラテン語で cuculu (ククルス)、ロシア語で kukushka (ククーシュカ)、トルコ語で guguk (ググック)、ドイツ語で Kuckuck (ククック)、フランス語で coucou (ククー)、英語で cuckoo (クッカー) と表現される。どれをとっても言葉の響きと言葉が指し示す対象との間に、何か必然的な結びつきがあるとを感じるだろう。

古代ギリシアの一部の哲学者たちは擬態語・擬音語という現象を取上げて、今ある言葉は原初の自然を模倣したマイクロコスモスたる正しい言葉が時と共に崩れているいろいろに変化したものだと考えた。そこで時代をさかのぼって事物の真の姿＝本質を表す「本当の言葉」にたどり着こうと思ったのである。ここには、現実が投射された言葉、現実を象徴する言語という発想があり、逆に言語の響きを持つ神秘的な力によって、それが象徴する現実自体を生起せしめようとする言語神秘主義やカバラの魔法や呪術といった話が入り込んでくる。こうした言葉の探求は、後の etymology という語源研究分野にも一部引き継がれたところがあるだろう。

言葉は自然音の写した擬音語由来とするピュセイ説は、発生に伴う声帯の感覚、例えば口を細めて出す息を舌で止める st- の発声に伴う肉体感覚を「止める、動かない」という意味作用と結びつけ、stop, stand, stay, stone…などの語の意味表出作用と結びつけるような議論にもつながっていた。

また自然説は、言語の起源を解き明かそうとするだけでなく、前述のように言葉の象徴性や呪術的魔術的な力、いわば言霊の力のようなものも含めている。19世紀末から20世紀前半に活躍した言語学分野の碩学、O. イェスペルセンも『言語』第2部第8章5節「秘密の言葉」・6節「擬態語」、第4部第20章「音象徴」などでもこの議論を展開していた<sup>(3)</sup>。そもそも「はじめに言葉があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった。…すべてのものはこれによってできた」と書き始めたヨハネ福音書のように、万物の創造に際して、神は、創造に先立って神と共にあった神の言葉によってすべてを生み出したとされた。神学的には、三位一体の神キリストはこの始原の神の言葉によってすべてを生み出したとされた。神学的には、三位一体の神キリストはこの始原の神の言葉によってすべてを生み出したとされた。神学的には、三位一体の神キリストはこの始原の神の言葉によってすべてを生み出したとされた。神学的には、三位一体の神キリストはこの始原の神の言葉によってすべてを生み出したとされた。神学的には、三位一体の神キリストはこの始原の神の言葉によってすべてを生み出したとされた。

語」とはいったいどのようなものだったかと多くの中世の学者たちが追い求めたのであった。いささか幻想文学的なこの探求の一部は、後のインド-ヨーロッパ語族研究などの言語の系統学やより発達した形の比較言語学へと発展していく。始原の言語である「アダムと言語」については、近代ドイツ文学の詩人、リルケにも論考がある。詩的想像力と結びついた問題として、である。

このように言葉の響き、とくに始原の言葉には、「創造」につながる霊妙、玄妙な響きがあるとされてきた。なるほど、グレゴリオ聖歌のアカペラのコーラス、それよりも古いアンブロジウス司教の聖歌にある朗誦を聞いていると、人間の声の響きが持つ美しさと不思議な感動、想像力の喚起に思いを馳せずにはいられない。ただ文章を読み上げる、あるいはそれに少し節をつけて会堂に響き渡る大きな声を出す…それだけのことであっても、そこには聖句を声に出して歌い上げる喜びやさまざまな感情が表れているだろう。古代、中世の人々は、それは単なる人間が勝手に創作した物語とは考えず、キリストの使徒たちからの口伝やそれに近い人物が靈感にうたれ、超越的高次元から預言としてもたらされた聖なるものと考えていたからである。ちなみにラウスの講義でも取り上げられているが、旧約聖書の『列王記上』第19章にある記述、

「その時、主は通り過ぎられ、主の前に大きな強い風が吹き、山を裂き、岩を砕いた。しかし主は風の中におられなかった。風の上に地震があったが、地震の中にも神はおられなかった。地震の上に火があったが、火の中にも主はおられなかった。火の上に静かな細い声が聞こえた…」

ここで預言者エリヤが聞いているのは、ヘブライ語通りでは「沈黙の薄い声」である。これを英語では a voice of thin silence と翻訳できるが、ウィリアム・ティンダル (=欽定訳版) はこれを still small voice (エリザベス朝時代の英語では small が「薄い」という意味) という s-音の発声に伴う肉体感覚と響きによる静けさや荘厳の感覚、象徴性を用いてみごとに翻訳している。

キリスト教以外にも、とくに人間の声の美しさを大事にするイスラム教にあっては、礼拝に楽器をつかわず、人間の声だけによるクルアーンの朗誦の美しさに天上界にある神の言葉の実在を感じ取って陶醉する。ムハンマド自身、クルアーンを朗誦する音韻の奇跡的な美しさこそ、クルアーンの啓示が本物であることの証拠であると述べたのであった。

言葉、言語というシステムを論じてきた歴史の中では、コミュニケーション手段としての言語以前に、言葉のもつ響きの霊妙さ、音韻による象徴性やイメージ喚起、いわゆる言霊的な呪術的魔術的な現実構想力を論じるという側面があった。この部分は、詩における頭韻、脚韻の韻律の問題、修辞法による想像力の喚起として発展を遂げていく。18世紀の言語哲学に大きな影響を与えたラウスによるオックスフォード大学「ヘブライ詩講義」がロンギノスの『崇高について』の権威を用いて展開した美学は、アダム・スミス後援者であったケイムズ卿

(Henry Home) の *Elements of Criticism* (1762)、ジョージ・キャンブル (George Campbell) の *The Philosophy of Rhetoric* (1776)、とくに顕著な影響が見て取れるヒュー・ブレア (Hugh Blair) の *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (1783, 本稿では *Essays on Rhetoric: Abridged Chiefly from Dr. Blair's Lectures on That Science*, 1801 を使用) にも引き継がれていった。このラウス「ヘブライ詩講義」については後で議論しよう。

このように言語が自然を写したものであるという説は、換言すれば、言葉がそのような言葉であるのは、そうでなければならない必然性、理由があつてのことだと考えることである。これに対して、言葉の中には、あきらかに単にルールとして社会が勝手に決めたものとしか考えられない性質もある。この部分に注目するのが慣用 (テセイ) 説である。

言語学上、大きな転回点となったフェルディナン・ド・ソシュール以前は、この古代のピュセイ説とテセイ説の対立、中世にあつては実念論と唯名論という形での対立が主な論争であったが、どちらの立場でも「言葉はモノの名前である」と考えられていた。

ただし、この考え方だと、言葉は人間が現実世界を理解するための道具であるようにとらえられる。つまり眼前の対象を分類して、これはあるカテゴリーに所属すると認識されると、それに同じ名称が与えられる。「この木とあの木は、ちょっと枝ぶりや形が違うけれど、その特徴から類推して同じ「櫟」と分類していいだろう…と考える。すると目の前にあるのは櫟の木の森なのだ」と認識するのがこの思考パターンである。

アリストテレスの体系では二分法が基本となるから、言葉が示す対象が、実体のあるものであれ、論理学上の推論形式に沿って対立概念や類比概念とするものであれ、それを指示する言葉が生み出されることになる。このため実体がまだ確認できていなくても、ある概念に対比される概念があれば、それは実体があるものとして扱うべきであるとする考え方が浮上する。これに対し「否、実態が確認できないのだから、そうすべきではない」とする立場も出てくる。この問題が古代、中世の一大論争だった<sup>(4)</sup>。

言葉がどのようにモノを表すのかという問題をめぐって、古代・中世以来、2つの立場による論争が続いた。前述のようにアリストテレスの形而上学の体系に従って二項対比的に概念を分類していった場合、これと反対概念になるはずのあるもの、これはまだ見たことがないけれども仮に「…」と名称をつけておこう、などといった具合に整理していくと、実在するかどうか確認できない概念や対象物が出てきてしまう。アリストテレスの分類法によって存在を推測されていた事物が 18 世紀になって新たに発見され、その正しさが検証されたなどという事例もあるにはあったが、理性に基づく論理の体系を真実なものとする、このように演繹されるが実在を確認できない言葉 (= 事物・事象) が、果たして世界を表しているとしていいのか、ということが問題となってくる。

古代ギリシアのプラトンのように天上世界にあるアイデアが本体で純粋な本質であつて、この現実世界にある物体や現象はその影、不純物が混入したものでしかないと考えれば、理性が演繹した概念こそが実在であるとする考え方になる。プラトンや聖アウグスチヌス、中世のドゥンス・スコトゥスがこの立場であつて、実在論・実念論 (realism) と呼ばれた。この立

場では、語が存在した瞬間からその概念も存在することになる。

これに対して、普遍とか一般とかいった概念は認識する主体の中にしかなく、実在するのは個々の事物であって、そのバラバラの個を一般的な概念でひとつくりにできるとは限らない、むしろ存在するのはバラバラの個物だけでしかないと考える立場がある。オッカムのウィリアムと呼ばれたスコラ哲学者がこの立場であり、唯名論 (nominalism) とか名辞論とか呼ばれた。この立場が後にイギリス経験論につながっていったが、唯名論が優勢になっていく中、後々まで実念論の立場を採っていたのが宗教改革の先駆となったローラード主義のジョン・ウィックリフの流れにあるオックスフォード大学 (スミスの母校でもある) であり、ウィックリフ主義を継承したボヘミアの先駆的宗教改革者、ヤン・フスのいたカレル大学であった。改革派の中心人物、ジャン・カルヴァンが同時に優れた人文主義者でもあったように、この認識論上の問題は神学的な立場の問題ともつながっている。このように考えれば、実念論→唯名論が理論史上の進歩の歩み…といった過度に単純化された理解には立てなくなる。

## 第2節 言語の意味分節機能

17-18世紀のイギリス思想を特徴づけるのは経験論である。通説的理解の経験論は、素朴な感覚与件論になっている。たとえば『百科全書』のダランベールのように「私たちの直接的知識はすべて、感官によって受け取る知識に還元される」<sup>(5)</sup> とするアプローチがそうである。『言語認識起源論』でロックやスミスとも関係が深いコンディヤックも、アリストテレス学派的「あらかじめ感覚のうちに存在しなかったものは知性のうちに存することができない *nihil est in intellectu quod non antea fuerit sensu*」という定式に立脚して「比喩的に言えば、たとえ我々が天国に上ろうと地獄に落ちようとも、われわれは自分自身の外にけっして出ることがない」<sup>(6)</sup> と述べていた。これは、中世スコラ哲学の中にもあった「知識のすべては感官から来る *toutes nos connaissances viebbebt des sensu*」という定式が形を変えて取り上げられたものである。18世紀の多くの啓蒙の思想家がそうであったように、彼らの進歩的な思想の中に、「学」の伝統として引き継がれてきたスコラ哲学やアリストテレス哲学の残滓を陰のように宿していたことも無視するわけにはいかない。

直接的知識が感覚器官によって受け取る知識に還元されるとしても、問題は2つあると言えるだろう。「感覚器官が知識を受け取る」にあたって、(1) 外界から入ってくる刺激や情報を感じ覚器官がどのようにとらえるかという認識の中身の問題と、(2) 外界からの刺激や情報がどのように感覚器官から脳に入っていくかという認識システムの問題である。

(1) の問題について古代ギリシの哲学者も 17-18 世紀の哲学者たちも、外界にある対象を知覚するプロセスについて、ただ外界からやってくる刺激に対して感覚器官が直接反応するのではなく、その対象をどのようなものとして認識するかは言葉が眼前の世界を切り分ける意味分節力の介入によって決まると考えていた。

例えば一輪の花を見て、それを「花」と認識できるのは、「花」という一般的名辞による意

味分節の介入があつてのことである。視覚映像としては、目の前にある白いユリの花は、その横にある夾竹桃の赤い花とはまったく別のものである。それだけではない。同じ樹木、草に咲く花でも一つひとつ形が異なるから、別個に示されたら、初めて見る人にはそれが同じ木に咲いている花と了解できないかもしれない。それなのに私たちは、映像としては形態の異なるいろいろな個別の花を、同じく「花」というカテゴリーで認識し、それを言葉にして他者に伝達している。

眼前に現れる個々の事物はそれぞれ異なった独自のものであるから、本来であれば、それを表現するために事物の数だけの言葉が必要になるはずである。しかし、それでは情報伝達にはあまりに効率が悪い、というより同じ事物を見ていない他者との間には共通項がないため情報が伝わらず、何も表現できていないのと同じことになる。コミュニケーションの効率、言葉の数の経済性という点でも、異なる無数の事物を同じカテゴリーに属するものと分類し、それを「花」という同じ一般的名辞で表現することで、他者とのコミュニケーションをおこなっているのである。

そのくせ、「花」という普遍的な抽象概念に対応する具体的事物が実在しているわけではない。「花」というカテゴリーにぴったり当てはまる実在があるわけではないからである。対応する実在など存在していないのに目の前の事物を「花」と分類し了解している。ここには、目の前の対象を「花」と分類し了解し、自分にとって既知の世界を構築して安住し、安心している「私」がいる。

この側面については、20世紀のサルトルは『嘔吐』の中で鮮烈に語った。言葉を取り払って存在そのものと対面してしまう経験、すなわち「現象学的還元」の衝撃力である。今さらこの有名な一節を引用するのは気が引けるところだが、新プラトン主義、プロティノスもある意味、言及している問題でもあるので、話を進めるためにあえて引用しよう。サルトルはリュクサンブール公園での経験を次のように語り出した。

「ついさっき私は公園にいた…マロニエの根はちょうどベンチの下のところで深く大地に突き刺さっていた。それがねというものだということは、もはや私の意識には全然なかった。あらゆる言葉は消えうせていた。そしてそれと同時に、事物の意識も、その使い方も、またそれらの事物の表面に人間が引いた弱い符牒の線も、背を丸め気味に、頭を垂れ、たった独りで私は、全く生のままのその黒々と節くれ立った、恐ろしい塊に面と向かって坐っていた」

かくしてサルトルは、黒々、ぶよぶよとして醜悪で奇怪な塊が放つ存在感に圧倒されてしまう。対象を一般的名辞に分類し、既知の自分の世界に位置づけて安心していた日常の「私」が、不意に生のままの存在と向き合う非日常に直面する。その強烈な体験に「私」は耐えきれず、嘔吐を催す…というのがサルトルの語ったところである。

なるほど、われわれは自分の周囲の事物を分類し言葉を与えることで、自分が構築した既知

の世界に安住し、「存在」の不思議、放つオーラ…といった問題と直面することを回避しているのだ。このように意味的分節機能を経ない世界との対面は衝撃力ある経験なのかもしれない。

われわれは、本来は切れ目のない光の氾濫の中から、目の前の視覚映像を切り取り、それを「花」というカテゴリーに分類して、その個体の特性とは関係なく「花」として了解し、また他者に「花」があると伝達している。このプロセスを通じて、私たちは目の前に無意味に“ノッペラボー”のように広がる光の氾濫を言葉によって切り分け、それぞれを別個の事物として認識する。そのプロセスを通じて眼前の光の渦が、今、目の前に見えている光景の通りに見えるようになっていく。つまり言葉によって自分の世界を繭のように構築し、そこに安住するのだ。

これが言葉による意味分節機能なのである。

ただし、目の前の事物をなぜ「花」という言葉で表現したかについては、例えばプラトン『クラテュロス』が示すように<sup>(7)</sup>、古代ギリシア哲学から自然界にそのような音韻で表現する必然性があったとする自然模倣説、何の根拠もないただの恣意的な記号として習慣的に形成されたとする慣用規則説とがあったのは前述のとおりである。このように考えてみると、言葉によって眼前の光の氾濫を切り分け、今、私たちが見ているような「世界」として、また、その外部世界に実在している、それぞれ別個の対象となる事物として認識できるのは、この言葉による意味分節機能のためである<sup>(8)</sup>。

切れ目のない光の氾濫でしかないはずの外部世界をどのようにして「今、見えている世界」として顕現させるかは、視覚と言語による認識の問題として17-18世紀哲学者の前に浮上していた。ジョージ・バークリも『視覚新論』で論じたモリヌクス問題である。これは、「水晶体の極度の白濁などで生まれつき視力を持たなかった人物が外科手術によって視力を獲得したとして、その人には外部世界がどのように見えるか」という問題である。その解答はおそらく意味不明の光の氾濫であり、分節されない“ノッペラボー”の外部世界が触覚のような感覚でぶつかってくるように感じるだろうというものだった。そして臨床例からの報告も、そのような路線のものであった。

われわれの視覚システムは、眼前の現象、事物を言葉でただ写し取ろうとしているわけではなく、感覚器官から入った光刺激を脳が処理して、それを、現代的な言葉で言えば「ゲシュタルト」として再構成している。いわば脳が生み出すヴァーチャル・リアリティーを世界像として理解しているのである。つまり脳の認識作用の介入があって、われわれの前に対象世界が立ち現われてくるのだ。

### 第3節 粒子仮説による認識におけるベクトル転回

このように、われわれが対象をとらえようとするとき、目の前に見えているものだけをとりえているわけではない。17世紀の段階ですでに人間の視覚のシステムはたんなる光学器械のようなものではないかもしれないと考えられていた。主な理由は、解剖学的に確認される一枚



のレンズを通して網膜上に結ぶ画像は当然、倒立画像なのに、われわれは外界を正立画像として認識しているからである。この現象は脳の認知に関わる神経機構と関わっているに違いない。こうした観点は、今日的な「網膜とつながる視神経細胞のセンサーが集めてきた情報を脳というコンピューターが頭の中で再構成したバーチャル・リアリティー」という理解の一步手前まで来ていたわけである。

17-18世紀の哲学は、これを古代のエピクロス、デモクリトスの原子論を復活させたガッサンディや粒子仮説「粒子仮説 corpuscularian hypothesis」から理解しやすくなると筆者は考える<sup>(9)</sup>。粒子仮説については、近年、坂本邦暢「ピエール・ガッサンディの原子論」や青木滋之「ジョン・ロックと近代粒子説 近現代の存在論、認識論への影響」といった論考、あるいはジャンニ・バガニーニの研究等がそうであるように<sup>(10)</sup>、この時代の認識論の問題として注目を集めるようになってきている。

まず押さえておくべきは、粒子仮説がもたらしたものは認識におけるベクトルの方向転換ということである。前述したように、言葉の起源が自然の模倣であれ、社会的慣用で形成された恣意的な規則であれ、どちらの立場でも「言葉はモノの名前である」と考える点では共通していた。外部世界が実在していて、それを人間が言葉によって切り分け、理解するための道具であった。つまり眼前の対象を分類して、これはあるカテゴリーに所属すると認識されると、それに同じ名称が与えられる。「この木とあの木は、ちょっと枝ぶりや形が違うけれど、その特徴から類推して同じ「樺」と分類していいだろう…と考える。すると目の前にあるのは樺の木の森なのだ」と認識するのがこの思考パターンである。ここにおいては認識のベクトルは、認識主体である人間から外部世界への多少へと、外向きにベクトルが向かっていた。

ところが古代原子論の立場に立てば、われわれに鮮烈な印象を与える色や熱さ、冷たさ、味といったものは極少の微細な粒子自体には備わっておらず、その刺激や情報を受け取るわれわれの中で生起するものだけということになる。これによって、われわれから外に向かっていたベクトルが、逆転して内側に向かうこととなったわけである。

すると言葉にして表出させていたわれわれの認識や観念は、自分自身の中でどのように生起したのかということが問題となってくる。この問題意識は、カントによる超越論的転回の前段階にある、さまざまな問題意識が、複雑かつ複線的に錯綜しながら、それぞれの思想家、哲学者たちによってさまざまに論じられたのであった。

そもそもこの時代における古代物理学の復興は、当時、ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』のラテン語翻訳が教科書として広く読まれたことが影響しているだろう。古代ギリシアの原子論的アプローチに対する知見が広がったのはここにある。デカルトやロックの「観念 *Idea*」概念もこの時代思潮の延長で押さえられなければならない<sup>(11)</sup>。

そもそもロックとデカルトの近さ、逆に言語認識論などに見られる微妙な距離感についても意識すべきだろうが、まず押さえるべきは富田恭彦氏が『ロック哲学の隠された論理』（勁草書房、1991年）、『ロック入門講義』（ちくま学芸文庫 2017年）などで強調したように、ロックの“*Idea*”という語は、その表記の仕方から見ても、古代哲学の原子論の16-17世紀的復活形

態であるデカルト的「粒子仮説」の脈絡でとらえるべきだということである<sup>(12)</sup>。これについて『道徳と自然宗教の原理』(以下 *PMNR*) と略記)の「外部感覚」論が示すように、18世紀のケイムズ卿もロックが粒子仮説に依拠していることを後で引用するように明確に理解していた。ということは当然、スミスもその理解に立っていた。

「外部感覚」論 (*EPS* p. 140 邦訳 p. 238) でスミスも記述していることだが、レオキッポスやデモクリトスの原子論においては、形や大きさといった性質しか持たず、微小なため知覚不可能で、生じたり無くなったり変化したりすることがない原子を想定し、それが空虚の中で運動しながらモノを作りあげていると想定されていた。色や味、熱さや冷たさは物自体にそうした性質があるとはせず、原子による刺激が感覚器官に与えられると、人間がそれらの色や味、熱さ冷たさを感じるのだとするのであった。スミスはこの古代物理学の復興がガッサンディにあることを指摘しているが、これらの原子論者は、事物を感知する人間の側の感覚機能の特性において色などの認識の原因を求めたのであった。

こうした議論の背景として、17世紀にはプリズムを使った分光実験が盛んにおこなわれていた事実に注目しよう<sup>(13)</sup>。デカルトは、白色光は単純で色はその変容と考えていたのに対して、ニュートンは1665年にプリズムを購入して行った実験によって、逆にそれぞれの光線が単純で白色光はその混合ではないかと考えた。翌年、ニュートンはもう一つのプリズムを購入して、第1のプリズムで分解されたスペクトルの色を第2のプリズムで別々に屈折させて、それ以上には色が分解されないことを確かめる「決定実験」を行った。このように色がついていないと思われていた昼間の白色光は実は単純な色彩の合成結果であり、プリズムなどのレンズを透過することで分光され、構成要素だった色彩が生じると考えられる。1つのプリズムで分光された色彩は2つ目のプリズムではそれ以上に色彩の変化はしない。ならば光線自体に色彩はなかったわけだから、外界の物や光に色彩が実在しているのではなく、存在していない色を生々しく感知し実感するのは、私たちの人間の感覚システムというプリズムを通すことにおいてなのだと考えるに至った。

このようなニュートンの実験的なアプローチが自然誌的な平明な方法 (Historical plain Method)、つまり“plain”であることを称揚する方向性は、18世紀スコットランド啓蒙においても法律家の公的弁論あるいはコミュニケーション論において重要なものであった。「エディンバラ公開講義」でもスミスは多用しており、1751年刊行のケイムズ卿の *PMNR* においても繰り返し登場するキーワードであった。

話を元に戻そう。

デカルトによれば、色つきの世界は私たちの外部に実在していると仮説的に想定される粒子からなる世界とは異なる。この色つきの世界は心の中で知覚されるのだとして、この心の中で知覚される色や形、味などをデカルトは「観念 *Idea*」と呼び、すでに日常的に心の中にある他のものと同列にくくった。仮説的に想定される外部の物と、心の中の観念とは別のものではあるが、ちょうど言葉が、それが指示する事物とは何の類似性を持っていないにもかかわらず、その事物を私たちに想起せしめ、理解させる働きがある。このように自然界に何らかの

記号性を想定すれば、その記号自体には感覚に似たものを持っていないにもかかわらず、私たちの事物の感覚をもたらすであろうと考えたと思われる（『世界論』<sup>(14)</sup>）。

ロックはつぎのような有名な定式から議論を展開した。（慣例に従って第1巻第1章第1節をI. i. 1と表記する。引用は大槻訳に準拠しているが一部、訳に変更を加えている）

「およそ人間はすべて思考すると自ら意識するし、思考する間に心が向けられるのは心にある観念であるから…いくつかの観念を心に持っている。そこで、まず探求すべきことは人間がどのようにしてこれらの観念を得るかである」（II. i. 1）

「そこで心は、言ってみれば文字をまったく欠いた白紙で、観念は少しもないと想定しよう。どのようにして心は観念を備えるようになるか。…心はどこから推論と知識の材料のすべてを手に入れるのか。これに対して私は一語で答える。経験 from Experience から」と（II. i. 2）

ロックは観念間の関係を知覚することが知識を得ることだとするので、まず知識の構成要素となる観念がどのようにして得られるかを押さえようとした。粒子仮説に立脚するロックによれば、粒子には形、大きさ、固性（Solidity とは粒子はそれが占める場所から移動しない限り他の物体がそこに入るのを許さない性質）、運動、静止といった一時的性質（primary Quality）しか持っていない。私たちが、粒子が持たない色や味や熱さ冷たさを感じるのは、粒子が感覚器官をなす粒子群にぶつかって神経を通してその衝撃が脳に伝わることで得られる感覚である。

一次性質しか持たない物自体には、色などないかもしれないが、その粒子たる物が感覚器官とぶつかって刺激を与えることで脳にその運動が伝わり、日常の経験対象それ自体には存在していない色を経験させるとロックも考えた。ならば、理論展開には、幻影のような要素を含む日常的な経験対象としての物と分けて、粒子仮説的な「物そのもの」を扱わねばならないだろう。

ロックの粒子仮説では、原子そのものには色や味、熱さ冷たさといった属性はないが、感覚器官にそれを感じさせる「力能 Power」があると考えた。想定される粒子そのものの複合体として「物そのもの（Things themselves とロックは複数形で表記する）が人間の感覚器官に刺激を与える（…ロックは affect 「触発する」と表記する）ことで、私たちの心の中にさまざまな感覚としての「観念 *Idea*」が立ち現われてくるのである。

こうした論理の上でロックは、粒子仮説的に一次性質、それに基づく能力としての二次性質、「力能 Power」を持つ粒子を想定したのであった。

このようにロックは、一次的性質しか持たない粒子が感覚器官に働きかけてさまざまな性質を感じさせるのは物にそうした力能があるからだとしたが、物が持つこうした力能を二次的性質（secondary Quality）とした。こうした分類を受けて、ケイムズ卿も『道徳と自然宗教の原理』（以下 *PMNR*）において次のような規定を示した。

「定義によれば、形、大きさ、固性、無限の分割可能性は一次性質である。そのすべては実体に属していて、実体、あるいは物体そのものと同様に、われわれから独立している。重力をあらゆるほかの粒子と一体化しようとするあらゆる物質粒子の傾向と解するなら、重力は一次性質と考えて良いかもしれない。運動への傾向は、適切に一つの力である。…知覚者の心の中以外のどこにも存在しない音や匂い、味は一時であれ二次であれ、物体の性質ではありえない。しかしながらロック氏はこれらを力に転ずることで二次性質にしようとしている。…精神的な知覚は、固有の意味では知覚される対象の性質とは考えられない。そしてもしこの知覚が知覚される対象に内在するある力に転換できるなら、それは二次性質ではなく、一次性質ということになるだろう。こうした乗り越えがたい難点にもかかわらず、前述の知覚を、それが実際に存在している心の中ではなく、知覚を生み出す物体の中に位置づけることには誰もが同意している。…自然は無駄に本道を外れることはけっしてしない。この錯覚は本道を通っては得られない何か価値ある目的のために考案されたに違いない」(邦訳 pp. 213-215)<sup>(15)</sup>

ここにおいて議論は、物自体を探求する方向性よりも、外界から入ってきた刺激や情報をどのように認識主体が認知し処理するかという方向に転じていく。粒子で構成される外界の実在には一次性質しかない。ならば美しさや感動に繋がっていく知覚は、心の中にしかないということになる。だからカントは、ここから心の中の働きを問う超越論的転回へと舵を切ったのであった。

これに対して少し前の世代に属するケイムズは、懐疑主義に転じず、神が創造した外部世界の実在論という立場と、人文主義的伝統にあるアリストテレスにおける目的因にこだわった。ケイムズは言う。恋人の美しさや心動かす妙なる声の響きが自分の心の中にしかないものとしたら、どれほど魅力に乏しいものとなるだろうか。花々のかぐわしき、手入れの行き届いた畑の甘美でみずみずしい匂い…この感動が大事な相手、存在を守ろうとする英雄的な行動にも駆り立て、「この幻想は人々や物を心地よい一体感のもとでつなぎ合わせる社会の接着剤である」(邦訳 p. 216) と述べたのであった。そして物体の性質ではありえないものを物体自体の性質と感ずる知覚の働きの目的は「我々を楽しませること」だと言い、その感動的な情動を生み出す欺瞞的な幻想が私たちが道徳的行動へと動かす作用因となると論じたのであった。それによって公序良俗の形成と維持という神の目的因が達成されるというのである。

この論考でのケイムズの記述には、ロックの一次性、二次性の議論では実在性に迫れないことへの彼の批判が見て取れるが、外界の実在を疑わず前提しているのはスミスにあっても同様である。彼らは、懐疑論と境界を接する認識能力の普遍的な構造にもっぱら関わったバークリ的な心象論的観念理解に立った「ロック解釈」には引っ張られず、むしろ実践道徳論の次元で議論を展開することに傾斜していたというべきだろう。

ロックは外部に物は実在するとするが、それは粒子仮説的な「物」であって、その物の力能 power に触発されて、それに対応する心の中の「観念」を知覚するという表象的実在論

(representational realism) に立っていた。これは「知覚のヴェール説」や「観念のヴェール懐疑論」などではなく、ケイムズ卿やスミスが正しく解釈していたように、「原子論を復活させた近代科学の仮説的・動的論理を整理した結果」である。こうした解釈は、前述したように近年、通説化し始めている<sup>(16)</sup>。「経験的对象としての『物』」が、『触発』と核とする広い意味での因果系列の中で心に位置づけ直され、観念として扱われるようになった」とする富田氏の解釈がその典型例である<sup>(17)</sup>。初期スミスにとっても、「仮説的・動的論理に整理する」というアプローチは大事なもので、ケイムズを含め、「自然の構造」を動態論的にとらえようとしていた点は共通しているのである。

この「自然の構造を動態論的にとらえる」ということをわかりやすくするために、日本の古典を引用してみよう。たとえば堤中納言物語の「虫めづる姫君」には、「人々の、花や蝶やとめづるこそはかなくあやしけれ。人は、実あり、本地たづねたるこそ、心ばへをかしけれ」という一説がある。花が美しい、蝶々がきれいだというだけで、何が、どのようにして、なぜ変態して蝶になるのかを突き止めなければ、それは空疎で意味のないものであるという主張である。これは、アリストテレスの論理学で言うところの、「可能態」としての存在認識そのものである。今日の前に見えている対象は、継続して運動の中にあり、大きな物語と可能性をはらんだ存在が束の間見せる姿でしかない。言葉による認識のあり方を考えると、このように対象の過程的な性格を鳥瞰する形で静態的とらえたものであるほうが強い。これでは転変しつつある存在の動態的な本質をとらえることができない。

だからこそ、17-18世紀に流行した言語起源論へのアプローチでは、分類範疇に当てはめていく概念論理的なアプローチというよりも、「一語に多くの行為や経験、すなわち文章が込められている」とするルソーやスミスのような、ある種の言語行為論的な性格をもつ議論も含まれていたのである。だから近代的な論理学が整備されている前の、いわば錯綜した形による認識論的展開がなされていた点に注目し、その多様性が持っていた深い思索とその可能性について解析する必要があるだろう。

理論誌の発展という観点から振り返れば、ロックが粒子仮説という科学的仮説的方法で「物そのもの」を論究しようとしていたのに対して、カントは「物自体」は認識不可能と位置づけて片付けてしまった。これにより、ロック的な「観念 *Idea*」ではなく、それを「表象 *Vorstellung*」として展開したカント以降の議論は、観念を単なる感覺件や心象に解消してしまわず、そこに可感的なものだけでなく観察の理論的負荷への省察を深める方向で歩みを進めてきた。

カントは、結局のところ、われわれは物自体 (*Ding an sich*) にアクセスすることはできないと主張した。つまり森羅万象は、すべてわれわれの認知システムを離れては存在せず、認識されたからといって、われわれの外に実体として存在している保証などどこにもなく、あくまでも、われわれの脳がそう認識したということではしかないということになる。森羅万象は、ただ人間の認知システムと相関的に出現し、記述されるのである。これが、近代哲学の立場である「相関主義」であった。

こうした流れを見るならば、外部世界の实在性を疑わず、自然宗教と自然の構造を論じながらロックの論理学を取り入れようとしていたスミスやケイムズ卿のアプローチは、近代哲学の歩み、理論の発展史とは少しばかり別の道を行っていたと言えるかもしれない。その分、存在自体の動態的本質をなんとかして解析し、それをさまざまな形で言語的にとらえる方法を模索していたのである。

## 第 4 節 17-18 世紀における宗教言語へのアプローチ

デカルト以来、本稿の対象となる 18 世紀の思索を経て、初期ヴィトゲンシュタイン、タルスキ (Alfred Tarski)、構成的意味論のカルナップ (Rudolf Carnap)、後期ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム分析や日常言語哲学に至るまで、外部世界の対象を認識する「意識」の自己自身への反省、志向的意識や主観が問題となってきた。「言葉によらない思考や主観」などあり得るのか？あるいは「言葉によって記述可能な世界」と实在を切り離すことができるか？言語の論理的形式について言語自身による表出可能な反省ははたして可能なのか？言語で言語について考える…いってみれば、自分の眼で自分の眼を観察すること、自分の脳で「脳」を考えるに近い作業など可能なのか、といった循環論法の問題に悩まされてきたのである。

そこで方法的独我論による徹底した自省を通して、言語と言語が織りなす文化システムによる偏見の外に出て、自分自身の認識や意識を解析できるのかが議論となった。パークリのように方法的独我論を徹底してしまえば「外界」の实在は証明しようがなくなる。すべてが自分の脳の認識にすぎないとしたら、もしかしたら脳が夢を見ているだけで「外界」など実在しないのではないかと。たとえ自分の目の前にコミュニケーション相手がいると思いついていても、それは「私」の脳がそのようにヴァーチャルに生み出しているだけにすぎないから、原理的にコミュニケーションの相手も一人も存在しないことになる。方法的独我論モデルでは、後のスミスが展開したようなコミュニケーション論も存立根拠がなくなる。しかし、それは、日常生活者の経験するものとあまりにもかけ離れている。

そもそも認識したいと思う者は、認識主体である自分自身が認識している事物を真実のものと考えたとしても、その妥当性を反省する批判的な基準は自分自身にしかないことになる。それは脳が見ている夢かもしれない。ここにおける論的客観性はどうなるのだろうか。認識主体である「私」は、私の外部に存在している社会的な事象である言葉によって世界を切り取って意味分節化しており、そのことにより外部世界がこのように見えている。外界の事物・事情の刺激を受けてわれわれの中で行われる思索も、「私」の外部に存在している言葉によってなされている。これは循環論法である。だからパークリのように方法的独我論モデルを立てれば、外界の森羅万象はわれわれが認識しなければ、その实在は保証されない (= 後世のホワイトヘッドが言う「人間原理」) ことになる。

さらに外界の事物の实在自体がわれわれの認識にかかっていることになるなら、観察者 A が観察しているから事象 A が起こり、観察者 B が観察しているから、それが事象 B としてと

らえられたのかもしれないという観察問題、すなわち個々の観察者の介在によって事象自体が異なってくる可能性も否定できないという問題すら生じてくる。いずれにしても、東洋哲学や新プラトン主義のプロティノスが構想したように、思考する孤立した主体が言葉による世界の意味分節作用に巻き込まれている状態から外へ出て、自分自身を反省することができるというのは幻想でしかないことになる。

しかし言語なしで認識内容や思考内容を批判的に反省することなどできるのだろうか？ 認識の普遍的な妥当性、自律的で主観的な思考という二律背反する問題を、所与の言語という公共的な媒体でどのように遂行されるのであろうか？ こうした解決できない問題（アポリア）は、近現代の言語哲学にもひきつがれてきたのである。

アリストテレスは、『命題論』において「声にされる言語、その音声の象徴である文字の内にある様態は靈魂の内にある様態の象徴であるから、靈魂の様態はすべての人々にとって同一であることにより、その様態の類似物である事物はもちろん同一である」といった断定を行った<sup>(18)</sup>。これが上記の問題を通過してしまうアリストテレスの解決策であった。これについてアーベル（K. O. Apel, 1922～）の『哲学の変換』に準拠した言い方をすれば、「可能的諸意味の相互主観的同一性が物の存在論的構造に相関的である」というのがアリストテレスの前提になるだろう<sup>(19)</sup>。

しかし、アーベルが指摘したように、だからといって世界構造の解釈が言語使用から独立であるということにはならない。認識したものをどのように記号化し、知識として他者に伝えるのだろうか。そもそも言語という受け皿なくして、単なる感覚刺激にすぎないものをどうやって意識に上らせられるのだろうか。

アリストテレス的アプローチには言語使用の視点が欠落していた。これによりアリストテレスの世界認識の構造が、世界を抽象的に措定された一般的普遍的な個人モデル内で認識するところから始まり、その認識を抽象化することで世界構造を把握し、個人の個々の認識を記号で指示し、その構造を表示する。それを他者に告知する…というものであったとアーベルは指摘した。しかし方法的独我論という前提における記号は私的言語になってしまう。

こうした解決できない問題と格闘し続けることで近代の認識論は深化してきたのであった。

言葉へのこだわり、ある言語の他言語への翻訳可能性・不可能性の問題は、純粋な認識論上の問題としてだけではなく、神学上の決定的に重要課題として宗教改革の時代に浮上した。そもそもカトリックとプロテスタントは聖書読解をめぐる対立していた。そこには使用言語と翻訳の問題が深く関わっていたからである。

宗教改革者ルターと盟友メランヒトン、ローマ教会側の碩学、ヨハン・エックとの論争において異端の罪に陥る危機に直面した。追い詰められた中での起死回生の一手として、ローマ教会が依拠しているウルガタ訳ラテン語版聖書を問題とし、ギリシア語方言コイネーで書かれた原典との翻訳のズレ、ニュアンスの差異を指摘した。これによって精緻なカトリック神学の存立基盤自体が揺るがされたのであった。なるほど、すぐれた言語学者もあつたラテン語版翻訳者、聖ヒエロニムスには翻訳を論じた著作があり、そこではサビア&ウォーフの言語相対

主義の議論がなされていた。すなわち言語は文化、生活に根差したものであるから環境が異なる言語間の翻訳では対応する現実がない場合もあり、一対一の形で語を置き換えるような翻訳は不可能である。またある時代から別の時代への翻訳においても、等価の語句が必ずしも見いだせないこともあり、統語構造自体の変化に加えて、言語表現に無意識の裡に前提されていたニュアンスやイメージの変更も含んでいる。等価物となる表現が見出せないのであれば、翻訳に際しては、翻訳語の生活習慣に即して理解できる文章にするよう、思い切った自由で翻案のような翻訳にするべきだという主張であった。

この点に注目すれば、精緻をきわめたカトリック神学が依拠しているのは、預言者が靈感を受けとった神の言葉ではなく、人間ヒエロニムス個人の解釈でしかないということになる。相互に語彙も異なり屈折語尾変化や韻律規則が厳格なギリシア語→ラテン語の翻訳には困難が伴う。かくして異端を問われたルターたちは、精緻をきわめたスコラ哲学の理詰めの異端審問で劣勢に立たされたが、その神学論争の土俵自体を見事にひっくり返したのである。

もともとルターは神秘体験による回心によって修道士への道に進んだ人物である。だから魂に響き心揺さぶる言葉の神秘的力を重視していた。野原で激しい雷雨に遭遇したルターは、爆撃のように迫りくる落雷の直撃によって落命の危機に陥った。必死に祈る中、精霊のようなものによる「お前は修道士になるだろう」とドイツ語で語りかける声を聴いたという。その声に魂を揺さぶられ回心を経験したルターは、国民の魂を揺さぶる母国語、ドイツ語による聖書翻訳へと突き進んだのであった。

この論争に端を発して、宗教改革の時代には、ラテン語を基準とするのではなく、各国言語の文法構造や語源の研究が進んだのである。もちろんイギリスも例外ではない。ジョン・ウォリスによる文法論をはじめ、言語研究が進んだ。

宗教改革以前の古い言語観では、ローマン・カトリック教会の言語であったラテン語を中心とし、それを基礎にして中世スコラ哲学が発達したため、ラテン語こそもっとも高度な抽象的思考に耐える理性的、合理的な言語と考えられていた。聖書は、一般人が勝手に読んで勝手な理解や解釈をして異端を生み出すのは許されるべき行為ではなく、教会におかれた豪華本を仰ぎ見て「あそこに神の言葉がある」と頭を垂れていればいい、神父による説教によってただ導かれていればいい。かくして庶民が読めないラテン語による聖書に基づいて構築されたローマ教会の教義、勅令を神の命ずるところとして拝受する…疑念や異論、反論は許されないという徹底した教会統治の下にあった。

しかし、これではコモンウェルスにおける主権者（国王）および臣民の権利と義務、誓約…といった問題と厳しく対立することになる。

前述のようにルターの宗教改革は、旧約聖書はヘブライ語、新約聖書はコイネーと呼ばれる広範囲で使用されたギリシア語方言で書かれていた事実注目した。聖ヒエロニムスによる翻訳を中心としたラテン語訳聖書で読み、いかに精緻かつ詳細に論じて、ラテン語では移し替えられないギリシア語のニュアンスもあるのだから、そこには神が語った真実はないと主張されるようになった。ならば聖書は、旧約聖書が書かれたヘブライ語、新約聖書が書かれたギリ



シア語の原典版に依拠して読むのが正しい。ルターは、ディアスポラの地域で成立したヘブライ語原典がない旧約諸書を排除した。そして、もし翻訳で読むのなら、ルターが主張したように、それぞれの国民の魂に直接届く母国語で読むというのがもっとも正しい態度だということになる。聖書が語る精神は、借り物の古代ラテン語ではない土着の母なる言語で読むことによって、直接、魂を揺さぶる。これによってヨーロッパ各国で母国語研究が盛んになり、国文法の成立を見たのであった。

だから17-18世紀において、言語については伝統的に大きく二つの流れがあった。一つはラテン語=教会の普遍言語という流れに立脚した普遍言語論=自律的言語論である。これは、一方でジャンセニストによる普遍言語論に立った『ポール・ロワイヤル文法』であり、デカルトに始まり、ロックも採用した数学的論理と同じく理性によって不合理な文法を整理しようという動きである。もう一つは、言語における社会的コンテクストを重視し、発話の脈絡の中で言語行為とその意味を考えようとする立場であった。

現在では、普遍的自律的言語論の立場は、ノーム・チョムスキーに始まる生成文法、さらにはその発展である認知言語学になっている。ここでは、人間の認知システムと発話に至る認識→言語表象のプロセスとが一致したものとしてとらえられているから、どの言語でも深層構造においてはNP→VPという同じ構造をもっていると考える。

これに対し社会的コンテクストを重視する議論は、たとえば使用する言語によってわれわれの世界認識が変わるとする、言語相対主義のエドワード・サピアとウォーフの仮説と呼ばれるものから発する考え方に始まる。それは、イギリスのロンドン学派と呼ばれる議論によりジョン・サール、オースティン、M. A. K. ハリデーらによって深められた発話行為論、談話文法・機能文法という現在の理論につながっている。

この議論では、ただ言葉として現れたものを額面どおりうけとるのではなく、それが発話された脈絡の中でとらえていく。つまり何事か言うことが、そのまま何事かを行なうことであるような「行為遂行的発言」を、「事実確認的発言」と区別し、発言に関わる行為を発話行為、発話内行為、発話媒介行為とに分類するものであった。発言された語句の中に文章を読み取り、発話内行為、発話媒介行為を見出していく方向性は、言語起源論における品詞の発生史にこだわったスミス、そしてルソーにも萌芽的な議論が見て取れる。

宗教改革に始まった言語研究は、ローマ司教アンブロジウスの時代に戻って、はたして各教会に対するローマ教会の上位権が本当に認められるべきか否かを調べるために、埃をかぶっていた古い書簡や古記録の検証へとつながっていった。これはもっぱらローマ教会と教皇の首長権、カトリック教会による専制支配の根拠を問うものであった。

ホッブズは、周知のように『法学要綱』『市民論』『リヴァイアサン』の政治学的三部作において国家権力の成立の根拠を論究し、国家権力の絶対性によって宗教的専制を排除しようとする一方、国家権力に対して基本的人権、信仰と良心の自由を貫こうとした。『リヴァイアサン』では、ローマン・カトリック教会批判とともに改革派長老教会や英国国教会による統治にも批判的な目が向けられ、半分以上の頁数を割いて論じたのであった。

ホッブズは、こうした批判を聖書の文言を典拠にして展開した。自然状態を「万人の万人に対する闘争」と規定したホッブズは、人間は自分の利益のためにはどんなこともするというのを本性とすると見たので、その人間が社会を設立しようとするとき、自然法を破りコモンウェルスの意志の一致を破る人間にそのことの不利を知らしめる力を作り出さなければならないと考えた。またその力は、その社会の外から侵略してくる人間に抵抗できるだけの力も持たねばならない。

ホッブズによれば、人間は、生まれつき自由を愛し、自分以外の人々に対する支配を愛するものである。そこから生じる絶え間ない戦争という悲惨な状態から抜け出し、より満ち足りた生活が見通せるためには、『ヨブ記』にある「自惚れし者たちの王」(=人間が互いに対等であることを認めない者)たちに自分の行為を自分で決定する自然権を譲渡させ、罰の恐怖で縛って人間たちに誓約を守らせる力が必要だと考えたのであった。『リヴァイアサン』第2部第17章にある有名な記述であるが、以下に引用してみよう(訳文には変更を加えてある)。

「私は私自身の行為を決める私の権利をこの人間、あるいは間のこの集合体に与え、引き渡す。ただし、あなたが同じようにしてあなたの権利をその者に引渡し、その者の行為のすべてに権威を与えるならばである、というかのような仕方です」<sup>(20)</sup>

しかし、これは対等な人間が集まって設立による社会を作ろうとする場合のものである。ここにおける「自分の強さと手段を自分が誓約を立てて従うとしている人間に譲り渡す」とは、それぞれの人間が「主権者に抵抗する権利」を手放すということだとホッブズは考えていた。これは人間の持つ力を自分以外の人間に現実に譲り渡すことは不可能だということに基づくが、主権者(国王)は社会の中で平和を行わせ、国民が自分の生命を生き続け、かつできるだけ幸福な生活を送れるようにし、外からの侵略に抵抗する力を持たねばならないからである。

そして「できるだけ努力して国民にとっての善(=安全と幸福)を手に入れるべし」とは主権者の国民に対する義務ではなく、世俗世界の安寧と秩序の維持を委任した神に対する義務であるとホッブズは考えていた。しかし主権者の信念はいつも正しく神の意に適っているとは限らないし、いつも間違っているということもあり得ない。もし主権者が自然法に反することを命じるとき、その命令に従わなくてもいいし、あるいは主権者に抵抗することは合法的であるはずだが、ホッブズはとくに外からの侵略の危険性に目を向けていた思想家だったから、このあたりで矛盾する記述もなしていた<sup>(21)</sup>。

ホッブズは、信念と言葉、行為とを区別して、人間の信念は他の人間が知ることができず、それゆえに強制することもできないが、言葉あるいは行為は知ることができるので強制を加えることができるし、主権者はそうすべきだと考えていた。一方、信念と言葉は結びついているものであるので、たとえば言葉が信念の内実を十分反映していないことがあったとしても、信念をできるだけ正確に言葉にしようとする試み、他の信念を持つ者とコミュニケーションすることによってその信念を成熟させていくとも述べていた。

言葉を罰するということは、その言葉の裏にある信念を罰することになる。しかし人間の信仰あるいは良心は、無意識に根差しているものだから、他の人間はそれを知ることができないし、強制することもできない。ある教義を信ずるよう命じても、あるいは禁じても効果がないとホップズは考えた。正しい考えを人々に受け入れさせるには、罰を伴う命令ではなく、時間をかけた教育によってしかないと考えたのであった。ここにホップズが、コミュニケーションを重視し、言葉にこだわる理由があった。

こうした議論をホップズは、聖書の細かい表現のニュアンスを深く掘り下げた読解を典拠にして展開したのであった。

前述のとおり、『リヴァイアサン』第3部、4部においてホップズは、ベラルミーノに代表されるカトリック教会の批判を展開しつつ、第4部においてはベザに代表される改革派長老教会も、政治的主権者を教皇ならぬ教会長老に従属させようとする点では同様だとして批判を加えた。まさにピューリタン革命という内戦の時代を生きた思想家の厳しい現実認識を反映しており、かつ理念先行の議論展開ではなく、現実主義的で実効ある解決策を模索するという、自己の論理矛盾を孕みながらも誠実になされた知的営為でもあった。だから彼は、国教会や革命諸派をも批判対象としたのである。

岩波文庫版の邦訳者水田洋氏も指摘していることだが、ホップズは、第42章「キリスト教のコモン・ウェルスについて」において、「神御自身以外の誰にも臣従するのではない」として世俗人の聖職者への霊的依存を否定する文脈ではあるが、「どの人も他人と結合するところではない」（邦訳3巻 pp. 320-321）という文言によってコモン・ウェルス構成員の相互依存性を明確に否定した。だからこそホップズにとっては、異なる信念、意見を持つ他者との普段のコミュニケーションが大事であるとされたし、その信念をより正しく深いものに彫琢するためにも、それを正確に表現する手段である言葉に対する普段の反省、その語源からする精密なニュアンスの探求、導きの灯りとなる聖書の読解にこだわったのだろう。

ある人の言葉を額面通り受け取ってみても、それがその人の内面の信念を正確に表したものと限らない。だからこそコミュニケーションを通じて、言葉と行為の背後にある信念を理解せねばならない。コモン・ウェルス構成員の相互依存性を否定した点は、人間の類同質性や同胞意識、共感概念を展開したシャフツベリ以降の思想家たちと一線を画していたが、ホップズのコミュニケーション論の重視（…ロックも言語を重視したが）、言語自体やレトリックの起源にさかのぼった検討という点では、むしろ改革派長老教会とのつかず離れずに関係にあったケイムズ、スミス、ヒュー・ブレア牧師などに引き継がれていったのである。

## 第5節 17-18世紀における詩的な「連想的思考の連鎖」という問題

ステイーヴン・プリケット『ロゴスとことば』（法政大学出版局、1997年）は、ブレイク、ワーズワス、コールリッジ、サウジーといった詩人たちが、啓蒙主義思想家たちよりもはるかに力強い靈感の源泉を聖書の中に見出したと論じた<sup>(22)</sup>。プリケットいわく、神学と文学の相

互交流とそれに引き続く18世紀末から19世紀初頭にかけての二つの分離、そして今日の文学批評論や翻訳理論の危機も19世紀初頭に起こった聖書研究と美学との間の分断にその起源をもつ。さらにサピア=ウォーフ仮説も詩と解釈学についての18世紀の論争に共通の起源をもつというのである。

ここでの中心も翻訳である。たしかに宗教改革の先駆となったジョン・ウィックリフも今日に残る英語による聖書翻訳を行っていた。聖書読解と註解こそ、彼らの宗教的信念を彫琢する手段であった。欽定訳の原本となった英語版聖書の翻訳者、ウィリアム・ティンダル、人文学の巨人、エラスムスも、ヘブライ語、アラム語、ギリシア語テキストの意味するところを正確かつ忠実な翻訳を提供しようと試み、そのことを通じて聖書の精神の深いところになる本質を理解しようと試みたのであった。

プリケットが指摘したように、コールリッジのような詩人は文化の相対性の問題にひそむ逆説的構造を実存的に知覚していた。ある文化圏のbodyをなすものは内側からそれに参与するものとして経験するしかない。だから、そもそも無私、無色透明な視点からの観察者は存在しない。聖書の翻訳は、書かれた語や統語構造の最も近い等価物を見つけるというだけの問題ではなく、古代の時代状況において意識化された共通理解さらには無意識の前提、説明するまでもない（だから説明されていない）常識や生活の反映といった微細で複雑なネットワークをまったく別のものに置き換えるという作業を伴う。その文化的断絶を無視してしまえば聖書の言葉の意図するところは伝わらない。

しかし逆に、文化的断絶を強調しすぎて翻訳可能性・不可能性との架橋を断念してしまい、現代人にも理解しやすい現代化した表現にしてしまうならば、もはや発話された時点の言葉の息吹、生命が失われ、たんなる形骸になってしまう。第1節でも言及した旧約『列王記上』第19章における預言者エリヤの記述を、たとえばthe soft whisper of a voice (Good News Bible) や a faint murmuring sound (The Revised English Bible) のように訳してしまえば、現代人にはスッキリわかりやすい明晰な表現であっても、本来、原典に込められていたニュアンスは消え去っている。

ここにも一種の循環論法があるのだ。なるほどポップズ、ロック、スミスの時代にあっても聖書翻訳の時代から大きく断絶はしていたが、彼らの文化そのものが聖書に基づくキリスト教文化の影響下で育まれたものでもある。自分の文化の基礎であり立脚点となっているものを、その産物である自分の文化から客観視しようとしても無理がある。

そこで浮上するのは、プリケットが指摘したように、17-18世紀までに続く不明瞭さと曖昧さの容認、言葉にまつわる語源的知識とイメージの集積に導かれた“連想的思考の連鎖”のようなものである。前述のエリヤに関する箇所では、ウルガタ訳は *Et post ignem sibilis aurae tennis* 「そして火の次に、空気の鳴る細い音があった」としている。このauraは文字通り大気の動きを指し、風にも息にも文脈で用いられる言葉だが、七十人訳ヘブライ語聖書では「霊」にあたる言葉を反映しているので、聖霊とそれに伴うと激しい風とを連想→連想→…でエリヤの遭遇した場面が生き生きと描かれたのであった。

彼らがこうした表現にこだわったのは、エリヤの前に起こった神の顕現が、自然界の現象の中に見た幻視のようなものであったのか、超越的な奇跡だったのか、エリヤ自身の内面で起こった出来事だったのか、a voice of thin silence では語るところがないからであった。そもそも古代ヘブライ語の語彙に「自然」を表すものがなかった。自然界の運行、さまざまな移り変わりは直接、神の為す御業であった。

プリケットは、翻訳における「自由な意識という名の勝手な解釈」と「逐語的な直訳という名の語訳」の問題について、アリストテレス的なパラフレーズの幅を認めながらも、そこには「言葉はその根底にある観念（事物であれ概念であれ）という基層に対応する」という17世紀後半に広く行き渡っていた考え方を提示した。翻訳による表現の幅は、観念について言われる「位置的性質」「二次的性質」と類比的に、個々の言葉についての「二次的性質」の問題と受け止め、むしろ言葉の根底にある概念そのものの「一時的性質」を探求すべきだという考えである。前節では宗教改革と聖書翻訳の問題については前述したが、このように教義解釈に深く関わっている翻訳の問題が、ロック『人間知性論』とつながり、また彼の宗教的弁論である『キリスト教の合理性』ともつながるのである。

前述したようにホップズ『リヴァイアサン』は、自然状態を「万人の万人に対する闘争」とした文言で有名だが、政治学的三部作の『法学要綱』『市民論』の中では教会批判の比重が政治論より大きくなっている著作でもあった。『リヴァイアサン』の宗教論の記述をスピノザの旧約テキスト解釈と詳細に対比させた金字塔とも言うべき大著、福岡安都子『国家・教会・自由 スピノザとホップズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』（東京大学出版、2007年）がすでにあるので、本稿で必要以上に踏み込むことはしない。またロックの宗教論についても妹尾剛光『ロック宗教思想の展開』（関西大学出版部、2005年）、『コミュニケーションの主体の思想構造 ホップズ、ロック、スミス』（北樹出版、1986年）の業績があり、小論で新たに議論できるところは少ない。しかしながらホップズ、ロックは、ともに聖書の文言を典拠、権威として、靈感に支えられた詩的であるが曖昧でもある表現に踏み込み、その単純で飾りのない言語が持つ主題の深みと普遍性に目を向けたのであった。

そして18世紀のロバート・ラウスは、ヘブライ詩、旧約聖書テキストの韻律法の研究から、韻文と散文との壁を超える崇高性概念を導き出した。これは、ラウス自身の意図するところを越えて、崇高論で有名なエドモンド・バークだけでなく、クーパー、ブレア、ブレイク、ワーズワス等にも大きな影響を与えたのであった。

## 第6節 ラウス「ヘブライ詩講義」における崇高の概念と音韻論、修辞法への影響

言語が持つ認識論の限界、宗教体験について語る詩的隠喩的な曖昧さを見すえて、古代の教父、アウグスチヌスは、バベルの塔以後のすべてのコミュニケーションは言語という下手な考案物を通してしか伝達できない人間知性の墮落した状態を批判していた。聖アウグスチヌスに

して、旧約聖書の文体の曖昧性に対する批判的な評価があった。このためもあるのだろうか、神学面でアウグスチヌスの自由意志の否定論、神の主権的恩恵論をはじめとする宗教思想はカルヴァン主義の改革派教会にも引き継がれていったという状況にあったが、宗教改革の時代の激しい神学論争を経ても、カトリック、プロテスタント双方において文学作品としての聖書の解釈学的成果というものは生み出されていなかった。前述のプリケットが16世紀のオランダの仲介者の言葉を引用して述べてように、「聖書は、どうにでもあなたが好むままに、前後に引っ張られたり、あれこれと型にはめられたり、形作られたりするままになっている」という状況にあったのである<sup>(23)</sup>。

また通説的にはユニテリアン、理神論と親和性が強いとされるジョン・ロックにあって、  
「福音書には理性に反し理性を越えるものはない」とした理神論のトーランドと異なり、「啓示にはわれわれの自然の能力を超え、理性を越えるものがある」と論じた『キリスト教の合理性』を著述している。敬虔なキリスト教徒ではあった彼は、人間はどのような能力をどのように使って外界の事物についての知識を得るかという認識問題と、人間はどのように生きるべきと求められているかの規範を知るという問題を立て、啓示による神の意志内容を認識しない限り人間の生を導く規範は得られないとする課題を抱えていた。結局、その両者を整合的に折り合いをつけることには成功しなかったが、だからこそ『キリスト教の合理性』における精緻な聖書読解が必要であったのである。

そのロックにしても、人間知性の力は言葉が曖昧な隠喩状態にあることによって大きく妨げられていると考えていた。そこにはラテン語訳聖書の翻訳者ヒエロニムスにしても、聖書の文体がローマの古典文学と比較して荒削りで野蛮であることを認め、キケロのような洗練と雄弁を期待しないようにと述べていた事実が通奏低音として流れていたことだろう。

聖書の文体の荒削りさ野蛮さへの認識が広くある中、初期キリスト教時代の異教徒文芸批評家、ロンギノスは、彼が言う「崇高 Sublimity」の一例として「創世記」冒頭をあえて挙げ、とくに言及したのであった。論じられている題材が持つ「永遠性、無限性、遍在性、全知」という思想自体の本来の崇高性が、その表出である詩的表現に美的特質を与えていると論じた。この古典文献は古くから知られてはいたが、1674年にボワローによってフランス語訳され、それが広くヨーロッパ全体に影響力を持つようになっていた。これを受けて英文法成立史上でも重要な論客となったロバート・ラウスが、オックスフォード大学において1741年に『ヘブライ詩講義』を行った。題材が持つ「永遠性、無限性、遍在性、全知」という思想自体の本来の崇高性が詩に美的特質を与えるという議論がこれである。ラウスは、文芸の根源が宗教的なものにあると考えた。キケロやホラティウスのような明晰で正確、完全な修辞法で構成された高貴で品格ある表現よりも、粗削りで単純平明だが力ある表現、急展開する構成、大胆な比喩、力と活気に満ちたヘブライ文学の表現というものが優れていると論じたのであった。

崇高論自体は、1744年のエイケンサイド (A. Akensid, 1721-1770)、1747年のベイリー (J. Baillie, ?-1743) の『崇高論 Essays on the Sublime』においても議論されていた。その意味でラウスが崇高論の問題設定の最初ではないし、ましてや有名なパークやカントの議論による

ものでもない。ここにおける崇高の問題設定は、次のようなものであった。

牧歌的に飼いならされた自然ではなく自由で野性的な自然とその mass and space の圧倒的な迫力の前に恐怖を感じる→

そのダイナミズムと宇宙の無限性・壮大さとの親和性を感じる→

恐怖 (terror) から驚愕 (astonishment) への転換→

想像力の自由な展開→

歓喜 (delight)・快 (Pleasure) への転換…といったものである。

なるほど、「驚異と意外性からくる不安を平静に立ち返らせる想像力の働き、自然の継起的連鎖とその背後にあって目に見えぬ結合原理の発見」という想像力の肯定的評価は、アダム・スミスの「天文学史」(伝記作者I.ロスによれば、この議論はスミスの最初のキャリアである「エディンバラ公開講義」2冬目、3冬目の講義にも登場していた)におけるテーマとも重なっている。しかし、ラウスの講義の重要性は、修辞学における目的に至るための手段としての「崇高な文体 *genus sublime*」が、自己目的としての崇高性となり、主観的な感情へと議論が移行されたことにある。アルマン・ニヴェルは『啓蒙主義の美学』において、これを「文体カテゴリーから心理学的な経験への移行」と述べている<sup>(24)</sup>。

これを肯定的に評価したのが、ヒュー・ブレアの修辞学講義であった。デューガルド・ステュアートの崇高論、有名なエドモンド・バークやカントの崇高論もこの延長線上にある。入手できる資料に基づきラウスの『ヘブライ詩講義』を註解的に詳論するのは別稿に譲らねばならないが、ラウスが論じた題材自体の崇高性、そして音韻の意味作用といった問題に注目したい。

ラウスは、旧約聖書にあるヘブライ詩の荒削りで粗野ではあるが、単純で飾りのない率直な (plain) 言葉遣いを称揚し、修辞学上の技術を駆使した洗練された高揚体の表現よりも、その主題となった事物・事象の深遠さ、普遍性、永遠性、織り込まれた全知…から崇高性を得ていると論じた。ラウスいわく、ヨーロッパの詩はすべて頭韻、類韻、脚韻、韻律といった、本質的には外国語に翻訳不可能な聴覚的效果に多く依存しているのに対し、ヘブライ詩は構造的並行法という手法によってできているという。これによってヘブライ詩の崇高性を翻訳して英語の散文に移すことはある程度可能だと主張されたのである。

当時の美意識では、アリストテレスやホラティウスの詩論を典拠とし、人間の普遍の本性と健全な理性に基づいて構築された雄弁術と詩の内的本質への洞察に倣い、頭韻、類韻、脚韻、韻律の技法を駆使し、華麗で多様なレトリックに傾斜していたのであった。その意味で古代の作品が永遠の価値を持っていると主張したのは、スミスもしばしば言及したデュボス (J. B. Dubos 1670- 1742) やバトゥー (Ch. Batteux 1713-1780) も同じであった。

これによってヨーロッパの詩がその聴覚的效果から生じる調子、リズム、感情を他の言語に翻訳することがきわめて困難であるのに対して、粗削りだが単純で平明な言葉で綴られている

ヘブライ詩は翻訳が可能になるのである。そして、その崇高性は、語られる題材の普遍性や永遠性、深遠さ…によって与えられているので、ヨーロッパ詩の伝統で決定的だった散文と韻文との断絶、格差というものを越えて、散文の言語と高度な韻律の技法による詩的表現との相違を解消していくことになる。

ラウスやヒュー・ブレアが論じたように、詩は情熱の言語、活性化された想像力の言語だということになった。ここに音韻の意味作用の問題をジョンソンが提起して以来、“sound enactment”という概念が重要なものとして浮上したのである。

この“sound enactment”という概念は18世紀中葉の詩論や修辞学で議論の対象となった。この議論は、17世紀のコメニウスの『世界図絵』（1659年）やウィルキンズの『実在的概念文字および哲学的言語に向けての試論』（1668年）といった普遍言語構想が、文字中心主義（あるいは音声・文字の同位的把握）であるのと対抗するものである。sound enactment論は、アリストテレス『靈魂論』に基づき、プネウマ=ファンタスマ理論が基礎にあるが、それはヒュームの生氣(vivacity)論をめぐる議論とも交錯している。

この時期、音韻論についてのジョンソンを支持するケイムズ、プリーストリ、批判的なジョージ・キャンブル、ジェイムズ・ピーティー、ジェイムズ・ハリスの議論がそれぞれ（文法論とも融合させた形で）展開されていた。スミスはジョンソンの『英語辞典』書評（1755年）においてbutをロックの『人間知性論』の議論を引用する形で論じ、また「humour」項を取り上げて韻律詩と密接な関係で論じることによって議論に参加していた。こうした事情を鑑みれば、スミスの「イタリア詩形論」もこの脈絡にあると推測できよう。1755年段階のユーモア論は「修辞学・文学講義」（1748-51年）より数段進んだ内容になっているが、平均的な規範文法論にも見える書評の文法論を、1761年に「文献学雑誌 The Philological Miscellany, vol. 1」に公表されTMS第3版（1767年）に採録した言語起源論、後年まで利用した彼自身の修辞学、コミュニケーション論など、当時としては異例な論理構成を持つスミスの言語哲学全体と結合させてみれば、その全体像が同時代の複線的な議論の中にしっかりと位置づけられることが確認できるだろう。

初期スミスの「エディンバラ公開講義」の法廷弁論における「説得」のための単純で平明な表現によるコミュニケーションというレトリックの問題は、法廷弁論の向上という課題だけではなく、盛んな議論が行われる場であった教会の小会、中会、総会を持つスコットランド教会改革の問題と結びついていた。彼が一部展開した文法論も、文法上の分類範疇や構想の問題だけでなく、文法教育の場である教会系学校、大学における宗教的考え、哲学的立場の相違を反映していた。当時の母国語文法論の思想は、反ラテン文法、反スコラ哲学の立場を採ったプロテスタントの殉教者ペトルス・ラムス(Pierre de la Ramee)の議論に大きく影響されていた。英文法成立史で言われる「理性」重視の立場と「慣用」重視という方法論上の対立は、こうした神学的、哲学的立場の相違を反映するものでもあったことは指摘しておく必要があるだろう。『失樂園』のジョン・ミルトンが『ラムス式論理学入門』(*Artis Logicae Plenior Institutio ad Petri Rami Methodum Concinnata* 1670)を著して以来、イギリスではラムス主義文法論が



プロテスタンティズムの学問としてケンブリッジ大学およびスコットランドの諸大学に定着していたからである。

一般に17世紀の普遍言語論には、一方に人間が普遍的に共有する理性に対応した一般文法(母国語がいかにラテン語の体系に即するかを示すもの)を説く流れが基本にあり、他方にラテン語文法からは独立した母国語の、しかも新しい時代状況に対応した新しい伝達システムを構築するという流れがあった。ウィルキンズ段階の普遍言語構想で課題となっていたのは、一方で、中世スコラ哲学以来の思弁哲学文法において、discourseの文彩や修辭的な面を考慮に入れるということであり、他方で、アプリアリに構想された哲学的記号言語を構築するということであった。この二重の課題の矛盾によって、哲学的記号論に曖昧さが持ち込まれることになるのだが、この矛盾の中に18世紀言語論の哲学的課題も取り込まれていったのである。

前述のウィルキンズ『試論』は、原始語に対応しない辞項目について、同義語、迂言法、超越的小詞(Transcendental Particles)によって系列化するものだった。とくに超越的小詞においては、修辭学の基準を参考に隠喩・提喩・換喩の「隠喩的な—のようなMetaphorical-like」多様な関連指示によって、目録の一つの項目を、それに内在する多様な節点に結び付けるハイパーテキストのようなものを構想していた。それによって、例えば「防衛」という項目をとりあげると、そこから「市民の義務」や「軍事作戦」などさまざまな項目リストにアクセスできることになる。

ウィルキンズ普遍言語論の修辭学的関連指示は、一方でブネウマ=ファンタスム理論に関わっていた。他方で、実体と偶有性の位階的分類の中で、ウィルキンズが混乱させたままにしていた「何が原始概念であるか、直観によって直接、習得される概念であるか」という議論の不十分さを補うことは、観念連合の問題と結びつくことになるのである。ロイヤル・ソサイエティーに引き継がれたこの議論は、語彙と統辞法の新しい構造を提案することよりも、一種の哲学的な良識を発揮して、社会の自然なコミュニケーション過程をコントロールするという方向に落ち着いていったのである。

この新しい伝達システムの構築という情熱には、何よりも「アダムの言語」を求めるという伝統的な問題設定から発したライブニッツの比較言語研究の方向性、あるいはコメニウスの影響が通奏低音としてあったことを忘れてはいけない。ライブニッツが「言語は人間精神の最良の鏡」であると述べた時、そこには個人的なものとの二重の情報記録装置が組み込まれており、言語が民族(国民)の文明を発見するための宝庫であると明確に意識された上で、言語資料と神話伝説と宗教を比較言語研究の手法で追求し、それによって言語の構造と思考形態と文明の特徴を関連付けたいという熱狂として19世紀まで続いたのであった。

だから普遍言語論は、十八世紀において、つねに、「崇高論Sublimity」の問題と表裏一体であり、音韻のブネウマ=ファンタスム論=vivacity論とも結びつきつつ、知識論の主要部分でもあったのである。

付言しておけば、オックスフォード大学はアリストテレス学派の牙城であり、また実念論最後の牙城でもあり、さらには古文書保存、研究の学祖たるJohn Lelandの遺稿の出版に関わ

るなど保守的な国学的言語論が展開されていた事実も無視できない。18世紀のスコットランドの学生たちが、法律の実務家志望者はオランダのライデン大学、人文系の多くオックスフォードに留学したことを考えると、このことが持つ意味は簡単には片付けられない。とりあえず17世紀末までの文法論の流れを図示しておく次のようになる。

(Varro - B. Johnson - Howell, Evelyn, Brown) 時制論重視

ラテン文法 Priscianus=Donatus の伝統文法主流

ラムス主義 (Cluvinism 学徒) = 形態主義的分類

.....

ラテン語拒否 Wallis / Wilkins - Cooper (Comenius 学徒の Puritan)

意味様式論的 semasiologic 分類

こうした論争の最後、伝統文法の決定版と評価が高い1795年に出版されたリンドレー・マレー (Lindley Murray) の『英文法』が最も多数の版を重ね、英語圏を席卷する影響力を獲得したのであった。伝統英文法の決定版とも言える文法書は議論が最も盛んだった18世紀の最後になって登場したが、マレーが有名な裁判官であったように、英文法やコミュニケーション論は、ケイムズ卿、スミス、マレーのような常識的かつ実務的の手腕を持つ法律家、法哲学者によって理論的折衷点を見出だしたのである。

\* アダム・スミスの『哲学論文集』については、グラスゴウ版 Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by W. P. D. Wightman and J. C. Bryce, Oxford: Clarendon Press, 1980, Liberty Fund Reprint ed., 1982. を底本とし、水田洋他訳『アダム・スミス哲学論文集』(名古屋大学出版会、1993年)を参照した。ケイムズ卿 (Henry Home) については Henry Home, Lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, ed. By Mary Catherine Moran, in *Natural Law and Enlightenment Classics*, Liberty Fund, 2005. と田中秀夫・増田みどり訳『ケイムズ道徳と自然宗教の原理』(京都大学出版会、2016年)を参照したが、筆者は *PMNR* については初版の持つ重要性を主張する立場なので、まず Garland 版初版のリプリントに依拠し、Liberty Fund 版にある各版比較対象を活用した。Garland 版初版の「自由と必然」に内在した論考は稿を改めたい。また *PMNR* 第2版をベースにした研究である篠原久『アダム・スミスと常識哲学』(有斐閣、1986年)も参照した。ただし引用は議論の便宜上、ケイムズの意図するところが明確であり、「外部感覚論」「視覚について」「物質と精神」「力、原因、結果」を独立の論考としている第3版 (Liberty Fund 版) から行っている。

## 注釈

- (1) 筆者が『Jissen English Communication』誌およびその前身である『実践英米文学』誌に寄稿してきた論文の一部は、『アダム・スミスの道徳哲学と言語論』（御茶の水書房、2008年）にまとめ公刊された。その後の諸論文について列挙はしないが、16本に及ぶ寄稿を受け入れてくれた実践イングリッシュ・コミュニケーション学会には深甚なる感謝の意を表したい。
- (2) Lowth, Robert : *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, translated with preface by G. Gregory and J. D. Michaelis, 1815, reprinted edition of General Books, USA., 2010. を使用した。
- (3) Jespersen, Otto : *Language : Its Nature, Development, and Origin*, London, George Allen & Unwin Ltd., first published 1922. 三宅鴻訳『言語 その本質・発達・起源』（岩波文庫、1981年）
- (4) 山内志郎『普遍論争』（哲学書房版1992年、平凡社ライブラリー版2002年）参照。
- (5) 『百科全書』（桑原武夫訳・編、岩波文庫、1971年）参照。
- (6) de Condillac, Etienne Bonnot, : *Essay on the Origin of Human Knowledge*, ed. Hans Aarsleff, Cambridge U. P., 2001. (古茂田宏訳『人間認識起源論』岩波文庫、1994年) 邦訳上巻 p. 25 第1部第1章第1節「われわれの認識の素材について」の冒頭の言葉である。コンディヤックについては山口裕之『コンディヤックの思想 哲学と科学のはざままで』（勁草書房、2002年）、Derrida, Jaques, 1973 : *L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE*, Galilée, Paris. 飯野和夫訳『たわいなさの考古学 コンディヤックを読む』（人文書院、2006年）を参照した。
- (7) 『プラトン全集第1巻』（山本光雄編、角川書店）p. 343から音韻による自然模倣論が展開されている。作中のソクラテスは神が名づけた名辞の正しさと、人間ことに詩人が名づけたものとの関わりについて論じている。
- (8) 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』（岩波文庫版、2021年）所収「事事無礙・理理無礙」章において、言葉による意味分節機能という「事物相互を存在論的に分別している境界枠を外すとか、はめるとか…実際には非常にむづかしい。とくに外すことがむづかしい。とても普通の人に出来るようなことではありません。ましてや、外してはめる、しかも両方を同時に行うことなど、問題外です」と述べながら、事物を事物として成立させる相互間の境界線を取り外して事物を見ることを東洋哲学、とくに華嚴哲学がしていたとする。そして新プラトン主義のプロティノス、イスラム哲学およびそのスーフィズムが華嚴思想の強い影響を受けていたという状況証拠を挙げて共通性を論じているのが興味深い。西洋近代の言語哲学では、外界の事物がどう認識主体に入ってくるかというベクトル（外→内）と、主体がどう世界を見るかというベクトル（外←内）に逆転（＝たとえばカントにおける超越論的転回）させたが、言葉による意味分節以前の世界像に思考を向けた思想家は検討されてこなかった。外界の事物の実在性をめぐる議論を井筒氏のような視点から見直すことも古代哲学における原子論的発想に新たな光を当てる手段として、あるいは可能なものかもしれないが、本稿の扱う範囲をあまりにも超えている。粒子仮説は外界の事物がどのように認識主体にとらえられるかという「外→内」ベクトルで論じられて来たが、原子論的に構成されている世界像それ自体がどのようなものであったかについてプロティノスを近代哲学者たちがどのように読解していたかという観点からの再読の

必要性も無視できないだろう。

- (9) 富田恭彦『ロック入門講義 イギリス経験論の原点』（ちくま学芸文庫、2017年）pp. 96-102。
- (10) 坂本邦暢「ピエール・ガッサンディの原子論」（第2章）、青木滋之「ジョン・ロックと近代粒子説 近現代の存在論、認識論への影響」（第3章）：田上孝一・本郷朝香編著『原子論の可能性 近現代哲学における古代的思惟の反響』（法政大学出版局 2018年）所収、ジャンニ・パガニーニ / 津崎良典訳『懐疑主義と信仰 ボダンからヒュームまで』（知泉書館 2020年）第1部第4章「ガッサンディとホッブズ 空間と世界の無化仮説」参照。
- (11) スミスの「古代物理学史」で言及されている「Newtonian method ニュートンの方法」の中身も、実はニュートンの純粹に実験的かつ代数的な推論ではなく、幾何学的に全体の結合論理をとらえようとするものなので、かなりデカルト的なアプローチであるといえるだろう。
- (12) 富田恭彦『ロック哲学の隠された論理』（勁草書房、1991年）および『ロック入門講義』（ちくま学芸文庫 2017年）。とくに後者 p. 89-90 参照。
- (13) 大林信治「近代的視覚の形成」（大林信治・山中浩司編『視覚と近代』名古屋大学出版会、1999年）所収第2章参照。
- (14) Cf. Aczel, Amir D., 2005 : *Descartes' Secret Notebook, A True Tale of Mathematics, Mysticism, and the Quest to Understand the Universe*, Random House. (水谷淳訳『デカルトの暗号手稿』早川書房、2006年) 第12章。富田恭彦前掲『ロック入門講義』（ちくま学芸文庫）第2章参照。
- (15) 引用には *PMNR* 第3版である Liberty Fund 版からの翻訳、増田みどり訳を参照したが、増田訳はロックやケイムズ、スミスにおける固性 *Solidity* 概念の独特の中身の差異について踏み込んでいないので、訳文は筆者の解釈に引きつけて適宜変えてある。議論上、重要な問題なので付言しておけば、実はケイムズ脚は初版の「自由と必然」論において、二次的性質を外部的実体に帰属させてしまう謬見があっても神から与えられた欺瞞的 (deceitful) な自由の感覚という自然の構造によって生活の有用な目的のために道徳性が維持されると論じていた。この欺瞞的自由論は“deceitful”という言葉自体への抵抗感から、福音派からの痛烈な批判と猛反発を受けて神学的異端問題となり、ケイムズは自由意志論で知られるジョナサン・エドワーズにも相談して第2版、さらに第3版と大幅に改訂を行った。第2版で「自由と必然」を分割縮小し、「人格の同一性」を第2部感覚認識論に移動させたり、第3版で道徳の基礎を論じた第1部に戻し、第2部の「外的感覚」論を拡充したりした。篠原久氏の先行ケイムズ研究は第2版に依拠し、田中正司氏は原典と Garland 版だけで入手できる初版「自由と必然」論の欺瞞的自由論の作用因的性格と動態論に注目している。いずれの版でもケイムズは、パークリの認識論における外的実在の否定は懐疑論に導くとしているが、このように認識論は神学上の論争と直結していたことに目を向ける必要がある)
- (16) 富田恭彦『ロック入門講義』（ちくま学芸文庫、2017年）p. 109
- (17) 前掲書 p. 106
- (18) 『アリストテレス全集』第1巻（岩波書店、1970年）p. 85。
- (19) Apel, Karl Otto, 1972&1973 : *The Transcendental Conception of Language-Communication and*

the Idea of a First Philosophy, etc., from “*Transformation der Philosophie*”, Band 1, and Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. (磯江景孜他訳『哲学の変換』二玄社、1987年)。アーペルについては「超越論的反省の主題と媒体としての言語」(飛田就一他訳『言語と認識』法律文化社、1980年所収)、「知識の根本的基礎づけ—超越論的遂行論と批判的合理主義」(竹市明弘編訳『哲学の変貌』岩波書店、2000年所収)邦訳 p. 10.

- (20) 『リヴァイアサン』第2部第17章(水田訳岩波文庫版2巻) p. 33
- (21) 例えば妹尾剛光『コミュニケーション主体の思想構造』(北樹出版、1986年)はホッブズにおける記述の矛盾について詳細に検討している(p. 76~77参照)。
- (22) Prichett, Stephen : *Word and the Words, Language, poetics and biblical interpretation*, Cambridge U. P., 1986. 小野功生訳『ロゴスとことば 言語・詩学・聖書解釈』(法政大学出版局、1997年)参照。ほかにロンギノス読解をベースにはいるがカント意向を中心に扱っているミシェル・ドゥギー他による論文集(梅木達郎訳)『崇高とは何か』(法政大学出版局、1999年)を参照して、その理論的射程を展望した。なおロンギノス『崇高について』については小田実訳(河合文化教育研究所刊、1999年)といった翻訳書があるが、かれの市民活動家としての評論活動に織り込まれたものであるため学術的な信頼性には欠ける。
- (23) Prickett 前掲書邦訳 p. 59.
- (24) Nivelle, Armand : *Literaturästetik der europäischen Aufklärung*, AULA Verlag, 1977. 神林恒道訳『啓蒙主義の美学』(晃洋書房、2004年) p. 84.