

## 哲学と翻訳のサブジェクト、あるいは自分自身の言語においてどもること

—和辻哲郎「日本語と哲学の問題」再考—

小野 文生

### 1. はじめに —固有の言語？

哲学することや思索することにとって、固有の言語というものがあるだろうか。そのいとなみに欠かせない何か本質的であるようなもの、思考の条件を規定しているようなものは、言語とどのようなかわりを取り結びうるのだろうか。

「固有」や「本質」といった概念が必ずしも「善き生」の礎にはならないことが明らかになった今日において、それでもなお、この問いは意味ある問いとして成り立ちうるのだろうか。

哲学することや思索することにとって固有の言語というものがあるかという問いに対してならば、即座に「否」と答えることができるかもしれない。なぜなら、われわれが使用する自然言語は、何語であれ、それをもってしては思索不可能な言語など存在しないからであり、その意味で、ある言語が他の言語を思索のいとなみから排除する権利はどこにもないからである。

さしあたり、そのようにいうことはできる。できるのだが、しかしかつてハイデッガーが、ドイツ語とギリシア思考とのあいだには「特別で内的な煩縁性」が存在し、フランス人でさえ思惟するときは「ドイツ語で話す」とまで述べたことはどうなるのか（ハイデッガー1994：402-403）。それがどれほど戯画的なまでのロマン主義的幻想であつたにせよ、少なくとも彼にとっては本心から、哲学や思索はドイツ語のものだった。そこまで露骨ではないにしても、この種の哲学的エスノセントリズムが哲学の世界から完全に私拭されているかと問えば、残念ながらいまもなお肯んずることはできないだろう。

そしてそれ以上に、すでに指摘されるようになって久しい「英語帝国主義」が、グローバリゼーションと呼ばれる潮流とともに一段と勢力を増しつつある現在にあって、ハイデッガーとは別の意味ではあるが、学問が英語と排他的な絆を結びつつあることに對し、われわれはどのように向き合えばいいのだろうか。

今日、この日本の言語空間において、「Watashi」と名乗ることと「I」と名乗ることとのあいだで生起し、その名乗りの「主語-主体-主観」の場を占めるサブジェクトを構成する諸力の機制は、いったいどのようなものでありうるだろうか。そして「わたし」と名乗るサブジェクトは、それらのどこに位置づくのだろうか。問いは、「哲学のサブジェクト」(the subject of philosophy)へ宛てられているのだろうか。と同時に、その哲学といういとなみを可能にする「言語のサブジェクト」(the subject of language)へも宛てられているのだろうか<sup>1)</sup>。

### 2. グローバリゼーション時代の学問の言語

こうした問いを抱かざるをえない消息を、本論に立ち入る前にもう少し詳らかにしておく。

英語であれドイツ語であれ、複数の外国語で文献を読み、思索し、日本語のほかにたとえば英語やドイツ語で学術論文を書くという作業は、まったく知らなかった世界を知る喜び、〈世界〉をいくつもの言語世界で異なったふうに分節化して理解する喜び、そして自身の書いたものを他言語使用者、外国人に読んでもらえるという単純な喜びをもたらすものである。それは、世界が広がるという確かな実感を与えてくれる。

しかし、同時に、近年のリング・フランカとしての英語の行き過ぎともおもえる一元化、ようするに「英語で書かれていなければ、存在しないのと同様である」といわんばかりの評価尺度が、上で少し触れたようなグローバリゼーションの潮流、新自由主義的な経済原理、工学的な技術的合理主義の原理とともに、教育界や学術界に浸透しつつある雰囲気をも、しばしば苦々しくももっていることも確かである。そうした制度的圧力のなかでは、たとえ元来そういう志向をもっていなかったとしても、日本語で書くこと、詩的に書くこと、しかもできるだけ小さな同人誌に書くことにむしろこだわるような、かたくなな反抗心が湧いてこなくもない。そうでもしなければ思索の手ごたえ、学問をしているとい

う生きた実感のようなものが奪われてしまうような思いに駆られることが、たとえ倒錯的だといわれようとも、しばしばある。

さらにもう少し、ひどく個人的な事情を交えて叙述を補足しておくならば、大学制度上はいわゆるゲルマニスティックの部門に属し、ドイツ語教員として日常をおくる身としては、第二外国語・初修外国語の地位の低下、ドイツ語学習者の増減が、多少気にならないわけではない。といっても、ドイツ語に対するとりわけ過剰な思い入れがあるわけではなく、哲学、歴史学、文学、芸術学、宗教学、心理学、人間学、教育学など人文・社会科学を勉強する学生なら少なくとも4つ、5つは外国語を学んで当然、そのときにドイツ語もその選択肢のひとつに加えてもらえれば、という程度のごく控えめな気持ちしかないのだが、誰もが疑問におもうであろう「英語学習＝国際化」という図式がはびこりつつある状況下では、ドイツ語の意義などというものを哲学教育の意義とともにつとめて語らざるをえなくなる。

そもそも、ことさらに「会話」だけに特化した言語能力観——とどのつまり流暢に英語で商売する「道具」としての言語観と、そういうビジネス活動だけをプロトタイプとして想定した学習観——は多様な言語文化や豊かな言語とのつきあいをむしろ阻害することになる（あるいはすでに阻害しつつある）のではないか。人間を市場経済の資源としか見ていないことを露骨に示す「グローバル人材」などという下品さを冪乗した用語によって教育や学問の理念を再編することが、はたして望ましい未来を生み出すというのだろうか。次々に湧きあがるこうした疑問が、世界標準化やグローバル化、経済界のニーズや世界ランキングといった騒い文句の前で沈黙を強いられ、マジメにとりあげられる余地はほとんどない。

いずれにせよ、ほんの少し以前まではたしかに存在していた、たとえば「比較的長期にわたって外国に留学し、外国語で学術論文を公表すること」を学術的卓越性のひとつの尺度とするような研究者モデル——このモデルがそれ自体で望ましいものだというわけでは必ずしもないが——が、英語圏への留学を除いては、人文学や社会科学の領域、たとえば教育学分野において、急速に失われつつあることはたしかである<sup>2)</sup>。

さまざまな競争的資金のばらまきのおかげで学生や若手研究者が外国に行く機会は飛躍的に増えたが、たいはいはさまざまな制約がつけられた短期の滞在であり、また、けっきよは英語で書いた方が話が早いという状況がある。むしろ、長く留学すればいいというわけではないし、英語だから即均一化になるなどということにはけっしてない。ないのだけれど、このことが、中長期的に見て学問的にどのような影響を及ぼすことになるのか、またそれ以上に、異なる者たち、他者たちとのあいだで自己が揺さぶられ、自明な枠組みの問い直しにつながるような、ほんとうに望ましい対話を学問上もたらさうかどうか、憂慮の想いが無いわけではない。その意味において、ポール・スタンディッシュが「ひとつの言語、ひとつの世界 (One Language, One World)」論文で述べているような、世界の一元化へ向かう潮流への批判的な問題意識を、わたしもまた共有している (Standish 2010)。

### 3. イオニアからキョウトまで？ —哲学の伝統と哲学のサブジェクト

ところで、「哲学のサブジェクト」というテーマを考えると、わたしがまず想起するのが、「イオニアからイエナにいたる哲学者たち」、すなわち「パルメニデスからヘーゲルにいたるまでの世界」という『救済の星』におけるフランツ・ローゼンツヴァイクの〈認識〉である (ローゼンツヴァイク 2009)。マイネッケのもとで『ヘーゲルと国家』を書き上げた後、ローゼンツヴァイクは「新しい思考」(Neues Denken) を構想し始める。その成果が『救済の星』であるが、そのなかで彼は、哲学の営みを「すべては……である」という命題に還元される全体性の運動、思考と存在の統一性、ロゴスの統一性として描いたうえで、その全体性の運動から零れ落ちるものを思考する「新しい思考」を対置したのだった。

ローゼンツヴァイクの哲学に対するこのような〈認識〉のうちには、すでに「哲学のサブジェクト」をめぐる問いが表現されているといつてよい。

ソクラテス以前のギリシアから観念論のドイツまでを貫くひとつの伝統と、その伝統のもとにある「哲学のサブジェクト」。この伝統は、ソクラテス以前のギリシアの光とドイツの黒い森を一直線に結ぼうとしたハイデggerにおける「哲学のサブジェクト」においてきわまることになる。一方で、その伝統のなかで思考を培養しながら、それとは異なる思考、「全体性」の「外部」をはらむ思考を展開するもうひとつの「哲学のサブジェクト」の可能性。ローゼンツヴァイクが選び取ろうとしたこのサブジェクトを、のちにレヴィナスやベンヤミンがそれぞれ別の形で選び取ることになるのだら

う。

これらふたつの「哲学のサブジェクト」の相克は、ローゼンツヴァイクが生きた時代と彼自身をとりまく状況がはらんでいた相克が、哲学の営みのうちに投影されたものだったかもしれない。たとえば、『救済の星』を書いたローゼンツヴァイクの意識を規定していたのは、第一次世界大戦による世界の崩壊と再編であった。加えて、同化ユダヤ人としてキリスト教への改宗にこころを動かされつつ踏みとどまったローゼンツヴァイクにとって、同時代のドイツ＝ユダヤ、キリスト教＝ユダヤ教の相克が、ひとつの世界の再編の問題として現われていたことだろう。そもそも、イエナ＝ヘーゲルを象徴とするドイツ近代哲学は、神聖ローマ帝国の崩壊、ナポレオン戦争といった、新旧の帝国と新たな国民国家の形成や啓蒙主義による世界の再編と無関係だったわけではない。

ならばいま、すでに触れたようなグローバルゼーションと呼ばれる世界の再編の状況にあつて、哲学と教育学とのあいだで、イギリスと日本とのあいだで、英語と日本語とのあいだで、異なる言語を二重に交えながら、われわれが「哲学のサブジェクト」を問うこと、それを問わなければならないという課題意識をもっていることは、それ自体いかなる意味をもっているのだろうか。

このような世界の再編は、むろん一方において、異質性や「他なるもの」との出会いあるいは衝突を惹起し、自己中心性を問い直す方向に向かうという意味では、まったく意味がないというわけではない。たとえば、認識や思考、理性などの普遍性、合理性、統一性などに依拠してきた盤石の「哲学のサブジェクト」の根拠が、とりもなおさずここで問いに付されるというわけである。

他方でしかし、このような世界の再編は、均質化、単一性へと向かいもするという点で、多元性や多層性、異質さや世界の奥行きに対するわれわれのもの見方、処方、つまりは生そのものを、劇的に貧しいものへと変えてしまう。市場経済システム、教育システム、科学技術などの単一化のほか、英語という新たなリング・フランカによる一元的支配はその最たる例のひとつであろう。

哲学の〈認識〉もまた政治、社会、あるいは学問の制度的変容と相関的に生じており、つきつめるなら現在、国民国家の枠組みが動揺していることと関係している。わたしが冒頭で述べた「喜び」や「かたくなな反抗心」、「憂慮の想い」、あるいはドイツ語教育や哲学教育の意義の特別な強調といった心性や態度もまた、そうした制度的変容の「効果」であるということ、まずは銘記しておかねばならないだろう。つまりそれらは、真空状態で純粹に存在しているのではなく、あくまで現下の状況のなかから生まれてきたものなのである。そのことを意識しておかなければ、一方でコスモポリタンを借称する「普遍主義」に、他方で純粋な伝統文化なるものを幻想する「日本主義」のようなものに、容易に足元をすくわれてしまいかねない。

ところで、「哲学のサブジェクト」をめぐる問題が上述したように帝国と国民国家という問題枠組みと無関係ではないとしたら、そこにおいてとりわけ言語が中心的な問題とみなされることはゆえなきことではないだろう。というのも、国民国家の成立にはナショナルな言語の成立が密接に関与しているからである。そのかぎり、**「哲学のサブジェクト」と言語とのかわり**を問うことは、ナショナルな言語と外国の言語との関係を問うことでもあり、言い換えるなら、「翻訳のサブジェクト」(the subject of translation)、あるいは「翻訳におけるサブジェクト」(the subject in translation)を問うことにつながっていく。たとえばハイデッガーが、ドイツ語とギリシアの思惟との「特別で内的な類縁性」を主張しながら、「ローマ的・ラテン語的に翻訳されたことによってギリシア的思惟がどんなに後進症の多い変身をこうむったか」(ハイデッガー1914:403)と慨嘆したとき、そこで問題になっていたのはまさしくこの「翻訳の/におけるサブジェクト」なのである。

さらに、先に言及したローゼンツヴァイクが、中世最大のヘブライ詩人のひとりイエフダ・ハレヴィの詩の翻訳者であり、マルティン・ブーバーと共にヘブライ語聖書のドイツ語訳者であったことを思えば、その言語的営みの努力は、象徴的に「アテネとエルサレム」を往還すること、つまりはギリシア語とヘブライ語、哲学と聖書を相互に翻訳することへと向けられていたに違いない。

では、日本語で哲学をすることは、「イオニアからイエナまで」の伝統とどのような関係を切り結ぶことになるのだろうか。日本語で哲学することは、その伝統からは排除され続けているのだろうか。それとも、その伝統に連なるべくなされる努力は、「イオニアからキョウトまで」の新しい伝統をつくりあげることを、結局は企図することになるのだら

うか。また、日本語で哲学をすることは、やはり「日本語をギリシア語へ翻訳すること」を意味するのだろうか、それとも逆に、「ギリシア語を日本語へ翻訳すること」を意味するのだろうか、あるいはその両方なのだろうか。それとも、そのいずれでもないような営みの可能性を、「日本語と哲学」のキアスムは生み出しうるのだろうか。

#### 4. 和辻哲郎「日本語と哲学の問題」の問題構制

そのような問題意識を承けて、以下では、京都学派の哲学者のひとりに教えられ、のちに東京帝国大学文学部倫理学講座を担うことになった哲学者、和辻哲郎の「日本語と哲学の問題」（1935年）をとりあげてみたい<sup>31</sup>。

この作品は、ドイツ留学中に手にしたハイデッガー『存在と時間』に示唆を受け、日本語という言語の特性によって存在論を展開しようとした作品である。帰国後まもなく京都哲学会公開講演会「日本語と哲学」（1928年12月）と題され発表されるが、のちに改題され、『続日本精神史研究』（1935年）に取められることになる。その冒頭で、考察の目的について和辻はこう述べている。

この小論において試みるのは、日本語という一つの特殊な言語を通じてこの民族の精神的活動の根本的な一面を解釈しようとする精神的な考察である。(188)

言語という場にはたらく「民族の精神的活動」を解釈しようという視点は、いうまでもなくヘルダーやグリム、フンボルトなどドイツの歴史主義的言語学を受容したものであり、けっしてそれ自体珍しいものではないのだが、ちょうどその「日本語版」を展開しようとする和辻の意図がここにあることは、ひとまず目に留めておく必要がある。そしてその観点から、ハイデッガーへの批判も加えられることになる。

彼〔ハイデッガー〕の力説する Dasein は根本において個人であって、個人的・社会的なる二重性格を有する人間存在ではない。したがって彼は言語を個人と道具との了解的交渉の場面から取り出したのであって、人と人との間の実践的交渉の場面から取り出したのではない。[……] 社会存在の構造もこれを社会の身体から引き離して考察するならば言語の相違や民族の精神的特性と無縁なものとなる。社会存在の場所的性格を把握することのみがこれらの問題を正しく解決せしめるであろう。ところでこの場所的性格への通路を提供するものは、風土あるいは水土と呼ばれる現象である。(190)〔傍点原文〕

和辻は、Dasein がすでに徹底して社会的なものであること、ゆえに存在論はこの「社会存在の場所的性格」を把握しなければならないことを主張する。この社会性を、和辻はまた「社会の身体」と呼び、さらにそれを「Dasein の自己了解性を現わす仕方の特异性」すなわち「言語の特异性」として理解していく。和辻にとって、言語はそうした社会性の具体的表現なのである。

ところで、和辻の問題意識は、ただ Dasein を「社会の身体」のもとで了解することやその表出形態である言語の特殊な在りようを分析することのみにあるのではない。それに加えて、日本語の特質を明らかにしながら、同時に日本語による哲学を生み出すという課題に応えようとしたのだった。その意味において、和辻にとっての「哲学のサブジェクト」は日本語のサブジェクトでしかありえないものだった。和辻はこう書いている。

さてここに「日本語」を捕えて、これを民族的歴史的に特殊な精神生活の充分な、あますところなき、したがって客観的把握を可能にする表現とみると、まず我々の興味を刺激する点は、純粋の日本語をもって書かれた文芸および歴史書が他に向かつて誇るに足るだけ豊富であるにかかわらず、同じく純粋の日本語をもって叙述せられた学問的思想の書がきわめて乏しいことである。これは日本人が学問的にもを考えなかったことを示すのではない。古い時代にさえも仏教および儒教において日本人がかなり深く哲学的な思索を試みたことは何人も承認せざるを得ないところである。しかし日本人がかかる思索を純粋の日本語によって試みたのではなかったこと、すなわち精神生活の有力な一面たる思索が日本語において表現を見いださなかったことは、ここに顕著に示されていると思う。(192)〔傍点原文〕

示されている認識は、文芸や歴史書に比すれば学問的思想の書が日本語で書かれることはまれであったというごく単

純なものである。万葉集や古事記、日本書紀、古今和歌集、あるいは道元など中世の仏教学や江戸の儒学などを想定しているのだろう。とはいえ、むろんここでいわれる「純粋の日本語」がいったい何を意味しているのかを問われなければならない。

この言語の純粋さが、「他に向かつて誇るに足る」という外国に対する意識がもたらす「効果」であることはたしかである。留学を経たばかりの和辻のうちに、ある種の文化的ナショナリズムが生じていたとしても不思議ではない。じっさいこの留学に際しての旅を契機に、和辻は有名な『風土論』を書き上げることになるのだが、酒井直樹が鋭く批判しているように、その叙述は「アジアの文化本質主義と西洋のナルシズムとの転移と逆転移の交換」によってはじめて可能になったものといえる（酒井 1997：161）。

いずれにせよ、〈外部〉との衝突を契機に〈内部〉の一体性や均質性、あるいは純粋性が構成されるというからくりは、「古い時代」の「仏教および儒教」と対比的に用いられる「純粋の日本語」という和辻の表現にも作用しており、それはとりもなおさず「漢語漢文」に対する対抗意識から出てきたものだといえるだろう。

仏教や儒教のすでに高度に発達せる概念知識を受け容れた際には、直覚の表現・個性の表現においてあれほど自由であった言語をもってしても、容易に論理的な概念内容を表示し得なかったのである。だから人々は漢語漢文をもって考え、漢語漢文をもって叙述した。これによって漢語は日本人の思想の機関とされ、漸次日本語化するに至ったのである。（192）

和辻がここで規定している日本語の特性は、漢字仮名混じり文となるにいたった日本語の成立史を踏まえつつ、論理性・概念性を漢語漢文に、直覚や感性をいわば〈原日本語〉に一方的に割り当てる点で、ひどくありふれたものである。漢字と仮名、漢文の「理知」と和歌の「情意」、漢意と和魂、益荒男ぶりと手弱女ぶりといった国学イデオロギーの形而上学的二項対立のパターンを反復しているにすぎない。

さしあたりそのようなことはできるのだが、しかし、和辻の問題意識には、もうひとつ、それ自体はとりわけ人目を引くものではないけれども、しかしそれゆえに無視することのできない最終的な課題があった。それは、日常のことばで哲学をするという課題である。

しかしその課題を見る前に、ここでいわれている日常語がどのようなものとして理解されているのかを、まずは確認しておく。上の引用に続く一節で、こう述べられる。

しかしそのために学問的用語と日常語および文芸語との間には常にある隔たりが存せられ、従って日本語は言語としての純粋の立場を比較的よく保存したものとなった。それは知識的反省以前の体験の表現としてきわめて豊富であり、無反省なる自然的思惟を論理的に発展させることなく常により強き情意の表現と絡み合わせるごときものとなった。（192）

概念や知識的反省をもつばつかさどる漢語による学問的用語とは異なり、そうした反省に先立つ「自然的思惟」や「体験」をつかさどるものが、ここでいわれる日常語であることは容易に見て取れるだろう。「より強き情意」はこの日常語のなかにこそ完全な形で保持されているのであり、このような「日常語は学的概念に縁遠く芸術的表現に親近たる表現として、依然として言語の純粋な姿を比較的素朴なままで保つこと」（194）ができてると和辻は考えているのである。

とはいえ、さらに注目しておきたいのは、両者のあいだには、つねに「ある隔たり」が存在しているといわれていることである。ここで意識されている「隔たり」が、和辻自身がそうみなしたのとは違ってけっして自体的に存在しうるものではなく、漢字という文字を受け容れ、音訓の併読というシステムを構築した日本語の特性から導かれるものだということが、あらためて確認しておく必要があるだろう。漢字という文字は、〈内部〉に取り入れられながら〈外部〉にとどまり続ける異物であり、柄谷行人が指摘するように、受け容れると同時に排除されるような対象である（柄谷 2002）。つまり、内部化されることを通してどこまでも外来性の痕跡が保存され続けるのである。その効果が、和辻における「隔たり」の意識である。

柄谷行人は、「ナショナルな言語は、それが書き言葉（ラテン語や漢字など）からの翻訳によるということが忘れら

れ、直接的な感情や内面に発すると思われた時点で完成」(柄谷2002:21)するのだと指摘している。和辻が「思えば永い間のラテン語の桎梏から猛然として己れを解き放した百余年前のドイツの哲学者たちは、それによって同時に哲学をば澆刺として生きたものにしたのであった」(238)と述べたとき、「澆刺として生きたもの」が書き言葉からの翻訳なしにはありえなかったことが「忘却」されている。何らかの「桎梏」から「己れを解き放ち」うる言語や哲学などじっさいは存在しないことなど、彼は想像もしなかったのかもしれない。

## 5. 日常語としての日本語と哲学のサブジェクト

和辻の日本語の特質分析は、日本語において元来知識や認知的な意味での「知る」という概念があまり発達せず、むしろ「道」として理解される傾向にあったとか、「ある」は元来「有つ」であり、存在は所有であったとか、それ自体問題をはらみつつも興味深い考察を含んでおり、とりわけ論考の後半部を占める「あるということはどういうことであるか」という問いをめぐる具体的な考察などは、『いきの構造』の九鬼周造、『無常』の唐木順三など京都学派の仕事、あるいはのちの『〈身〉の構造』の市川浩や坂部恵の一連の仕事など「日本語による哲学」の先達として位置づけることができなくもないのだが、ここではそれらすべてを省く。また、さらには、時枝誠記が『国語学原論』で本居宣長の「玉」と「緒」の区別を引きつつ「詞」と「辞」の区別などによって展開した言語過程説と、和辻の日本語論との類似性についても、いまは措く。

再度考えておきたいのは、「純粋な日本語」は学術的概念の方面において発展してこなかったという認識、そして、日常語は学術的用語とは異なり「体験」や「情意」を純粋な形で含むという認識が、日本語による哲学があまり発展してこなかった根拠として説明されていたということについてである。

もしそのとおりなのだとしたら、日本語は、そして日常語は、哲学の言語となることができなくなるだろうか。和辻によれば、そうではない。「日本語がかく「あった」ということはかく「あり得る」ことを没し去るものではない」(206)からである。

日常語としての日本語は日々のうちで使用されているものであるからには、すでに存在する「事実」のうちに「可能性」が含まれていることになる、と和辻は見る。

日本語はながめられるものではなくして我々自身の有り方である。だから可能性の視点のもとに日本語を問題とするということは、我々自身が日本語としてすでにある有り方を背負いつつ日本語としてまきにあるべき有り方になることでなくてはならぬ。[……]それは純粋なる日本語の意味を頼りとして(すなわち言語の意味に存せざる概念内容を他より持ち込むことなく)、自ら問い自ら思索することにほかならない。(207)〔傍点原文〕

この引用において叙述されていることは、ながめる対象としての日本語ではなく、生ける実践そのものとしての日本語という理解である。「日本語は我々自身の有り方である」といわれるとき、日本語のサブジェクトは日本語というサブジェクトへ横滑りしていく。ここでは、観照的「主観」よりは実践的身体としての「主体」たるサブジェクトとして、日本語が立ち現われてくることになる。

和辻にとって、日常語としての「純粋なる日本語」は、「ある」有り方が折りたたまれた「なる」プロセスとして存在している。その「なり方」を自覚しつつ、基層にある「意味」を言語的に表現することこそが、彼にとっての「思索」であり、哲学なのである。

ここでさらに付言しておくなら、和辻においてつねに参照される二項対立の一方、すなわち「概念的知識」「悟性的認識」「観照的な認識」と区別される「人間の実践的な交渉」こそは、「純粋なる日本語の意味」の源泉であり、人と人との問柄を存在論の根底に置くという和辻の倫理学の構想に不可欠な要素である。その立論においては、それゆえつねに、日本語が前者よりは後者の特性を発展させたものであること、つまり日本語は「情意的体験の表現において優れ」、日常の実践と深く結びついた言語であり、ひいてはそうした「人間の実践的な交渉」という倫理に根差した言語であるという思想が導かれることになる。

したがって、和辻において日常語で哲学をすることは、観照的概念知「以前」の情意的体験や、人間の日常の根底にある問柄といったものの具体的表現を、その表現の媒質である言語を通して、そのまま理論的な方向へ展開することを

意味していた。それは、あの「隔たり」を維持しつつ同時に埋めるという二重の行為を要請するものなのだが、つきつめればそれは、彼の視点からすれば、倫理を第一哲学におくということであり、理論の根底に倫理的実践を見るということになる。

しかしながら、問題点を端的に言えば、和辻の想定する「人間の実践的な交渉」のうち外国人は含まれていない。つきつめれば、〈他者〉との間で生じるであろう「異なるものの試練」において絶えず根拠を問われるような実践倫理では、おそらくない。ふたたび酒井直樹の指摘を参照するなら、和辻に欠如しているのは「社会的なるものの非決定性」であり、「この意味で、和辻の「主体」概念は最終的には主観に還元可能であり、主体は単に主語性 (subjectivity) の系に過ぎないと考えられる。したがって彼の文化類型論は、シュタイではなく主体＝主観を構築するもの」(酒井 1997: 194) なのである。

## 6. 翻訳のサブジェクト — 舌のもつれのために

冒頭でわたしは、リンガ・フランカとしての英語のヘゲモニーとそれに伴う諸制度の一元化に対する危惧を表明した。では、英語支配に対抗して、ドイツ語を対置すれば済む話だろうか。そんなことはない。ドイツ語の哲学における「特別に内的な類縁性」(ハイデッガー) を保持したままで、たんに英語に対置するだけでは、むろん多少の相対化はできるかもしれないが、学問世界の特権クラブのメンバーを追加して終わるにすぎないのだから。

では、そのヘゲモニーに抗して、学術用語としての英語を拒否すべきだろうか。そんなことはない。否、正確にいうと、そういうヘゲモニー争いに一切かかわらない立場を選択する道もないわけではない(英語を一切拒否する、学者そのものをやめて生きる、など)。そしてそのような、いわばシステムに空を穿つことの効果がシステムそのものを変容させていく可能性に賭けてみたいという気持ちが、半ばあることもたしかである。ただし、たんに拒否することによって当のヘゲモニーを結果的に追認することはあっても批判することにはならないのではないかという見方も一方ではあり、また、ほんとうにグローバリゼーションが進行していくと、どこにしようとして完全に「無関係」でいることは不可能で、知らぬ間に生が浸食を受けることになりかねないという懸念もあり、いずれの道を進んでも、この種の問題の容易に解きたい困難を抱え込まざるをえないことはたしかだろう。

問われているのは、一方ではそうした支配から無関係で生きることの思想的可能性、つまり、たんなる拒否とは異なるような、「〈非在〉のエチカ」のようなものの在り処を考え抜きつつ、そのことをとおして、他方で英語との関係を取り結びながらその英語との関係性を、そして英語によって代表されているようなある種の世界システム、いわば〈英語〉そのものを、変容させていく可能性を考えることであるだろう<sup>9)</sup>。

それにしても、こうした困難を前にして、日本語で思索するとは、いったい何を意味しうるのだろうか。ナルシズムに自足するのではなく、それでいて普遍的言語の前でその特異性をひとしなみにされもしないで――。

とはいえ、考えてみれば、たとえ(わたしにとっての)「母語」としての日本語のみによって思索したとしても、その経験は、けっして安定したものではありえないのではないだろうか。たとえば、旧植民地国のひとびとのあいだでは、クールジャパンやジャパニメーションなどの流行の陰で、意識的であれ無意識的であれ、いまなお日本語に対する複雑な思いが存在している。在日コリアンたちの話す日本語、アイヌや沖縄のひとびとの話す日本語が、いずれも均質なものとして、和辻のいう意味での「純粋な日本語」でありうるというのだろうか。少なくとも、磯前順一が指摘しているように、「植民地状況を、同時に加害者でありながら被害者としても生きている歴史的状況」(磯前 2013: 20) を否応なく突きつけるようなポスト・コロナルな言語として、日本語は存在しているのではないだろうか<sup>9)</sup>。

「日本語をもって思索する哲学者よ、生まれいでよ」と高らかに呼びかけて、和辻は論考を結んでいた。それとともに、「日常の言語から選のいた哲学は決して幸福な哲学ではない」(238) ともいわれていた。これらの呼びかけや命題それだけを取りあげるなら、あえて異議をさしはさむ余地のないもののおもわれる。日本語で思索し、日本語で表現することが学術界においては貧しく一段劣つたいとみなされかねない今日にあって、むしろ和辻の呼びかけが、日常の生をありのままに肯定する基礎として、あるいは日本語および日本語による思索の(あえて京都学派ジャーゴンを用いるなら)世界史的な特別な立場を言祝ぐことばとして、いまさらながらわれわれを鼓舞する可能性はじゅうぶんにある。なぜならそれは、良くいえば日本語使用者としてのわれわれの実存に居場所を与え、あるいは悪くい

えはわれわれのロマン主義的ナルシシズムをくすぐる呼びかけだからである。

しかしそれでも、すでに明らかなように、自国語という概念も日常語という概念もはや和辻が考えたような意味で「純粋なる」ものではありえないからには、この呼びかけにこころを躍らせて純朴に応えることはできない。たとえ今日が日本語をもって哲学することの危機の時代であるとしても、そしてその危機への対応として、日本語で思索するいとなみになお豊かな可能性があることを訴えたいのだとしても――。

とはいえむろん、純粋性に対して異種混交性 (hybridity) を対置するだけでこと足りるような、単純な問題でもないだろう。それでも、アントワヌ・ベルマンが翻訳学 (traductologie) を構想するに際して、ヘルダーリンを読むハイデッガーのことばから採用した「異なるものの試練」(die Erfahrung des Fremden / l'épreuve de l'étranger / the experience of the foreign) というアイデアは、いくらかの示唆を与えてくれるようにおもわれる。すなわち、何らかの固有なものを修得する経験は、異なるものによる試練の経験と同時に生じる二重の運動なのだという認識である (Berman1984)。

この二重運動の抗争がいかなる様態のもとにあるのか、固有なものと異なるものの差異の自明な枠組みを問い直し、その差異がいかなるエコノミーのもとで生じるのかを、翻訳という経験は際立たせてくれる。翻訳は、自らの思考が境界の上に立っている不安定なものであること、いかなるサブジェクトも関にあることを示唆するような、発見的経験なのである。

ただし、このような発見的経験が、とはつまり翻訳が、つねに自国語と外国語とのあいだで生じるものだと考えるならば、それはひとつの謬見なのではなかろうか。翻訳は、むしろ自国語のうちですでに、日々生じているのではないだろうか。そのような問いが成り立ちうるとすれば、ドゥルーズとガタリがかつて述べた次のような認識が、おそらくここで翻訳といわれるものが何を意味しているのかを理解する際のモットーとなりうるはずである。

ブルーストは言っていた。「傑作はある種の外国語で書かれる。」それはどもることと同じなのだが、単にパロールとしてどもるばかりではなく、ラングにおいてどもることによってである。外国人であること、しかし、単に自国語ではない言語を話す誰かのようにではなく、自分自身の言語においてどもること (ドゥルーズ&ガタリ 1994: 118)。

自分自身の言語においてどもること、それは、自己自身を構成してゆく経験それ自体のうちで、その経験に内在的に孕まれる痙攣や震えを絶えず感じるような経験に似ている。そもそもその概念の本義からいって経験という概念は、危機をくぐり抜けること、それ自体何ごとかを通過しつつ受苦することを意味していたはずである。ならばここでいわれている事態は、どこかで受苦の経験と交錯し、あるいは触れ合うものであるようにおもわれる。ことばが軽やかに語りだされるのではなく、あるいはそれ自身のうちで黙すのではなく、ことばとことばならざるものとの関において、舌のもつれ、唇の震え、いいよどみ、存在の〈きしみ〉として在ること。歩み出そうとする足の運びのただなかで自らの足につまずくこと。

そして、このようなどもりの言語のサブジェクト、あるいはサブジェクト sub-jectum ということばの本義に遡るなら、ことばの〈きしみ〉のもとにあるものこそが、「翻訳のサブジェクト」であるのだろう。その場合、このサブジェクトは、当事者性を失った当事者として、ひび割れた固有性として、はじめてことばを話しようとする存在となる。

哲学することが自分自身の言語においてどもることと不可分であるとすれば、つまりは、「哲学のサブジェクト」が、語のもっとも本来の意味における経験、すなわち受苦の経験のうちにその根をもつのだとすれば、そのとき、「哲学のサブジェクト」は「翻訳のサブジェクト」ないし「翻訳としてのサブジェクト」へ読み替えられながら、絶えずみずからの経験における「舌のもつれ」によって動揺することになる。そのような不漸の読み替えや転記、それらに伴う錯誤や過剰、そして動揺や攪乱に忠実であることこそが、おのれの根拠を問い直すという哲学の本義に尽くすことであるだろう。

このような「翻訳のサブジェクト」におけるどもりや舌のもつれが、声ならぬ声として、言語的ヘゲモニーの構図にほんのかすかな亀裂を生み出すことを、われわれが待ち望んでいけない理由はない。

和辻のいう「人と人との間の実践的交渉」や「社会の身体」を、かりにいま・このときにおいて意味あるものとして受け取りなおすことができるとすれば、それはけっして「純粋の日本語」への同一化をとおしてではなく、和辻の言に

抗して、日本語で哲学するといういとなみを翻訳の実践、「異なるものの試練」の実践、そして自分自身のことばにおいてどもる実践のうちに位置づけることをとおして、ということになるだろう。そのときはじめて、和辻の提起した問いは、つまりは言語とエトスと倫理をつらぬく「人と人との間」の根拠への問いは、倫理実践としての実質を含むものへと刷新され、共に生きているという事実に対するわれわれの思索に新たな糧を与えてくれるようにおまわれる。

## 註

- 1) 本稿は、教育思想史学会第23回大会における Colloquium 2 「『自己を超えて』——哲学のサブジェクト転換」(齋藤直子・Paul Standish・飯田隆・三澤純一郎・小野文生、2013年9月15日、於慶應義塾大学)のためにおこなった口頭発表に、新たに加筆修正をほどこしたものである。なお、口頭発表そのものの要約的な報告として、『近代教育フォーラム』第23号所収の「イオニアからキョウトまで?—和辻哲郎「日本語と哲学の問題」と哲学のサブジェクト」(小野2014)を参照のこと。
- 2) ただし、人文学、たとえば哲学・外国文学などの分野では、今日なお一定程度この海外留学キャリア・モデルが有効なものとして機能している。その理由としては、まず、哲学・外国語文学という学問制度の「本場」が歴史的に欧米諸国であるため、今日なお、欧米が正統であり続けているからである。じつさに学問的伝統と蓄積があることは確かだが、それ以外にも「哲学のことは欧米の研究者がいちばんよく知っているはず」という前提がなお生きている。また、もうひとつの大きな理由として、哲学・外国文学の専攻者にとっては実質的に、語学関連の教育研究職が有力な就職先であることが多く、語学ができることが有利にはたらくという点が挙げられる(要するに一般教養の語学で食うしかない)。それに対して教育学では、いわば「学問の土着化」の圧力が一段と高い。つまり、「教育学の本場はどこか」と考えたとき、理論・実践の双方にとって学問的にはさまざまな「本場」があらうるにもかかわらず(アメリカの教育理論・実践がフィンランドの教育理論・実践や日本の教育理論・実践よりつねにすぐれているわけではない)、他方で「本場」は「ここ」であらねばならない(日本の教育実践をどうするかが最も肝心だという考え)という要請もあって、「他なる場所」や「他なる言語」へ向かう動機は格段に減少する。本来は人間の生成や変容をめぐる多様ないとなみやできごと、人類史的な教育の文化などについて考究するはずの教育学という学問が、その領域のほんのごく一部にすぎない学校教育学へ、それも資格制度に限定した教職関連科目のみへ(意識の上で/制度の上で)縮減されつつある現況にあってはなおさら、教育学を専攻する者にとって、海外で研究することは必ずしも有利にはたらかず、むしろ不利にも作用しうる。したがって、この論理からいえば、英語による授業が導入されつつある研究型大学院における教育学の研究職(このポストはますます減少することが予想される)であれば英語圏の大学院に留学することが圧倒的に有利にはたらくが、教育学専攻の大学院生の多くにとって研究職を得る前段階の有力な「留学先」は、今後は、初等・中等教育段階の学校(実務家教員という「資格」を得るとい道)だということになるかもしれない。また、人文学(あるいは中世的な広義の哲学)から社会科学が分化していった歴史的過程のなかで、境界領域にある教育学という学問は、どちらかといえば人文学にとどまるといよりはそこから「分化」する方向へ舵をとり続けてきた。つまり、「科学化」を自称することでシステム分化してきた。ヘルバルトの古典的な認識を使っていかにえるなら、教育学は今日、倫理学(目的論)よりはむしろ心理学(方法論)にのみ依拠する傾向が高まっているということである。その結果、教育学諸領域のなかでは教育哲学や教育史より教育社会学、教育行政学、発達心理学など「科学」を自称する分野が有力となる。教育学の最近接パートナーであり続けてきた心理学の事情を眺めてみるなら、いまや脳科学など自然科学系とカウンセリング実践の臨床心理系へ分断・縮減されつつあるといえる(科学と物語の分断、数字と言語の分断)。そしてそこでは、心理学を医学や物理学のような「正統系」自然科学の仲間として認知してもらいたいという少なからぬ(実験系の)心理学者の思いによって、当然ながら英語が学問言語として採用され、研究スタイルや研究文化がなべて自然科学のそれへと変貌しつつある。学問システムが制度の問題と不可分であるからには、こうした心理学の動向も、教育学の学問的な再定義に何らかの作用を及ぼしうるかもしれない。
- 3) 和辻哲郎「日本語と哲学の問題」から引用は該当頁の数字のみを記した。
- 4) 「〈不在〉のエチカ」という語でわたしが意図していることは、「あるのではないこと」(不在)が「あること」(存在)と「ないこと」(無)とのいずれにも領有されたり還元されたりしないような関の場を切り拓き、「いる／いない」という承認の二項対立的闘争システムを内破すること、そしてそのことをとおして、そうした「あるのではないこと」(不在)としてある生がそのまま生きられるような倫理へ接続されていく道を構想することである。その際、ジョルジョ・アガンベンの「潜勢力」や「インファンティア」というアイデアが、力強い導き手となるだろう(アガンベン2009)。
- 5) この論考を口頭で発表した際に哲学者の飯田隆氏が応答のなかで補足されたように、中国や韓国における哲学分野などの学

術用語のいくつかが近代日本語のそれに由来するという事実がある。このこともまた、日本語のうちに、そしてコリア語や中国語のうちにも生まれた翻訳性と歴史性、およびポスト・コロニアルな特質を示す好例といえる。グローバルということを用いのであれば、ほんとうであれば、言語自体に生まれたそうした歴史性に対するヒリヒリとした感覚の普遍性こそが、そこで意味されるのでなければならないだろう。

#### 引用文献

- アガンベン, ジョルジョ (2009) 『思考の潜勢力—論文と講演』(高桑和巳訳) 月曜社
- Berman, Antoine (1984) *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris: Gallimard = (2008): 『他者という試練—ロマン主義ドイツの文化と翻訳』(藤田省一訳) みすず書房
- ドゥルーズ, ジル&ガタリ, フェリックス (1994) 『千のプラト—資本主義と分裂症』(宇野邦一・小沢秋広・田中敏彦・豊崎光一・宮林寛・守中高明訳) 河出書房新社
- ハイデッガー, マルティン (1994) 『形而上学入門』(川原榮峰訳) 平凡社ライブラリー
- 磯前順一 (2013) 『関の思考—他者・外部性・故郷』法政大学出版社
- 柄谷行人 (2002) 『日本精神分析』文藝春秋
- 小野文生 (2014) 「イオニアからキョウトまで?—和辻哲郎「日本語と哲学の問題」と哲学のサブジェクト」教育思想史学会編『近代教育フォーラム』第23号 (印刷中)
- ローゼンツヴァイク, フランツ (2009) 『救済の星』(村岡晋一・細見和之・小須田健訳) みすず書房
- 酒井直樹 (1997) 『日本思想という問題—翻訳と主体』岩波書店
- Standish, Paul (2010) One Language, One World: the common measure of education, in: *The Philosophy of Education Yearbook* 2010, pp. 360-368.
- (2012) 『自己を超えて—ウィトゲンシュタイン、ハイデッガー、レヴィナスと言語の限界』(齋藤直子訳) 法政大学出版社
- 和辻哲郎 (2000) 「日本語と哲学の問題」『京都哲学撰書第8巻 和辻哲郎 人間存在の倫理学』燈影舎
- (おのふみお 同志社大学グローバル地域文化学部准教授/京都大学大学院教育学研究科臨床教育学講座非常勤講師)