

解釈学的宗教思想のための試論⁽¹⁾

岡田 勇 督

1. はじめに

本論では、解釈学という哲学の基礎理論から宗教思想にアプローチする可能性が模索される。ジャンニ・ヴァッティモが「20世紀のコイナー」と呼んだように⁽²⁾、解釈学は20世紀後半における一つの主要な潮流として、思想におけるさまざまな分野を結ぶ一つの結節点として機能していた。現在では解釈学という言葉自体が使用されることも一時期に比べて少なくなり、一見影響力が失われたようにも思われるが、内実としてはもともと解釈学のなかで論じられていた主題が独立したり、言語論や言語哲学などその他の分野へと吸収されたりしただけであって、解釈学において論じられていたテーマのポテンシャルティー・アクチュアリティは依然として高いものだといえる。

〈解釈学と宗教思想〉というテーマ設定には一定の研究の蓄積がある。本論では、一般的な意味での宗教哲学と神学を包括するものとして「宗教思想」という言葉を使用するが、〈宗教哲学〉の立場からはリクール以降のフランスにおける解釈学の伝統を引き継ぐグレーシュやグロンダンなどの試みがある⁽³⁾。このラインでは、両者に共通するカトリックという背景ともあいまって、解釈学を形而上学的な思考へと接近させようというモチーフが強くみられる⁽⁴⁾。このような試みはそれ自体で興味深いものであるが、近代以降の宗教哲学の歴史においてカントの形而上学批判をどのように理解するかという問題を併せて考えるのであれば、そのアプローチの正当性を示すのは骨の折れる作業だといえる。これに対して、ドイツの〈神学〉の立場に立つブルト

マン以降の解釈学的神学はカント以降という問題状況に対して自覚的な態度を取っている⁽⁵⁾。この伝統ではブルトマンの実存論的解釈に明らかなように、理解や解釈の実践における啓示の出来事へと焦点が当てられる。しかしながら、このようなブルトマンの解釈学が神学そのものにとって本質的な営みである一方で、弁証法神学の退潮にともない解釈学的神学が次第に魅力を失っていったことに対する危機感についても議論がなされている⁽⁶⁾。このような状況のなかで、拙速にこれらの方法論を否定するのではないにしても、これらとは違った形で解釈学と宗教思想をつなげるアプローチが求められているといえるだろう。

このため本論では、解釈学や言語の問題のなかでも重要な問題として再考されている〈翻訳〉という営みが解釈学と宗教思想の媒介項として機能することを論じる。そのため、以下ではまず解釈学、そして続いて宗教思想から出発してそれぞれを〈翻訳〉という問題系へとつなげることによって、両者が〈翻訳〉というフィールドのうえで出会うことを論じ、解釈学の遺産が宗教思想にとっても意義のあるものでありうることを示す。

2. 解釈学から翻訳へ

〈解釈学〉という名前には、哲学の一分野であるその領域について何が対象として考察されているのかがはっきりと言い表されている。すなわち、そこで問題になっているのは〈解釈〉という現象である。テキストを読むという日常的な行為においても明らかなように、人は常日頃から意味を読み取り、それを解釈するということを実践している。解釈学の歴史におけるパラダイムの変遷にも関わることはあるが⁽⁷⁾、解釈学とは差し当たり〈解釈についての哲学〉であるという簡潔な定義を与えることができるように思われる。

しかしながら、解釈学という分野の歴史においては〈解釈 Auslegung, Interpretation〉と同様、いやそれ以上に〈理解 Verstehen〉という現象が主要な対象として扱われてきた。ここで重要なのが、〈理解と解釈の内的一体性〉である。理解と解釈はそれぞれ、〈ある意味内容がわかること〉と〈それ

を分析的に展開して説明すること」といった形で、一見異なったことを述べているかのように思われるが、実際には内的なつながりを有し、それどころか大きく重複する。〈解釈〉を行うためには〈理解〉をしていなければならない、適切な〈理解〉がなされているところでは〈解釈〉が展開されないにしてもすでにそこに畳み込まれている。このようにして、〈理解〉と〈解釈〉は内的な一体性を有しており、解釈学の領域において代表的な思想家であるガダメーはこれを卓越した洞察としてシュライアマハーに帰している。「シュライアマハーにおいて解釈と理解は、外へと発される言葉と内にとどまっている言葉がそうであるように、むしろこれ以上なく緊密に織り合わされており、解釈のあらゆる問題はじっさいのところ理解の問題なのである」⁽⁸⁾。

さて、〈理解－解釈〉というこのような連関に、さらにもう一つのものが付け加えられる。それは〈翻訳〉である。ジョージ・スタイナーの大著『バベルの後に』の第一章は「翻訳としての理解」というタイトルが付けられているが、スタイナーはここでシェイクスピア、ジェイン・オースティン、ダンテなど文学史における博覧強記を発揮しつつ、ある文芸作品を解釈することが自分の言語や理解の枠組みへの翻訳であるということの例証を積み上げることによって、〈理解とは翻訳である〉という章タイトル通りのテーゼを示そうとする。コミュニケーションにおける意味内容を〈理解〉することは、相手の語る言葉を自分の理解できる言葉へと移し替える〈翻訳〉という作業にはかならない。特にテキストを媒介としたコミュニケーションにおいては、同時代人との意思疎通を行う共時的なものにせよ、過去の著作を読むという通時的なものにせよ、異質な言語・枠組みから語られた相手の主張を自分の理解できる言葉・枠組みへと移し替える作業が要求される。「どのようなモデルであっても、コミュニケーションとは同時にある種の翻-訳(trans-lation)であり、意味を垂直的〔通時的に〕ないしは水平的に〔共時的に〕伝達することなのである」⁽⁹⁾。自身の文学解釈における実践から、スタイナーは章の結論として以下のテーゼを提示する。「簡潔に言おう。言語内あるいは言語間において、人間のコミュニケーションとは翻訳にほかならないのである」⁽¹⁰⁾。

スタイナーの洞察において加えて注目されるべきは、〈翻訳〉という媒介を経ることによって、〈理解〉や〈解釈〉といった解釈学的な主題が〈コミュニケーション〉の問題であるということが適切に定式化されている点である。〈理解〉や〈解釈〉といった現象は、読み手という主体の内部において生じることとしてしばしば理解されるがゆえに、〈書き手-読み手〉ないしは〈発信者-受信者〉という関係のなかで生じているコミュニケーションの一部であるという本来の事態が見えにくくなっている。それとは異なり、〈翻訳〉というモデルにおいては一つの言語が別の言語へともたらされるという二項間の運動が明確に見て取れる。

しかしながら——当然のことではあるが——ここでのコミュニケーションとは受け取った情報をそのまま右から左へ流すことを意味していない。そうではなく、受信者は受け取ったものを自らの仕方理解・内面化し、さらに他の人へと伝達するために表現・外面化するというプロセスの中で、もとはなかった新しい何かを付け加えることになるのである。ここでもし、一人の書き手が発信した情報を多くの読み手が受け取るのなら、その読み手の数だけ多様な読み方が生じることになるだろう。このように〈一〉つのテキストから〈多〉なる解釈が生じてくるという〈一と多〉の構造は、解釈という営みにとって本質的な現象であるといえる。さらにこの構造は、内的一体性によって解釈・理解とつながれている〈翻訳〉においても見出すことができる。そのことは、ある〈一〉つの言語で書かれた著作が〈多〉なるさまざまな言語へと翻訳されるという当然の事態のなかにさしあたり確認することができる。さらにいえば、一つの言語内においても〈一〉つの本が〈多〉様な仕方でも翻訳されることもあるであろう。もちろん、この場合の〈翻訳〉においては〈理解〉や〈解釈〉ほど高い自由度が約束されるわけではない。〈翻訳〉の第一の課題とは、異なる言語で書かれた書物を自分の言語においてもアクセス可能にするという実践的なものであって、一つの言語内で訳文が〈多〉へと拡散してしまうことは多くの場合否定的に捉えられることが普通かもしれない。しかしながら、古今の著作の中にはそのような〈一〉への拘束を突き破り、〈多〉なる翻訳への展開を自ら要求するテキストが存在することも事

実である。たとえば、カントの『純粹理性批判』やハイデガーの『存在と時間』について、異なった訳者による日本語訳が繰り返し試みられているという事実は、そのことを裏書きする。あるいは、ルターが宗教改革において行った聖書の翻訳は、人文主義と呼応する〈源泉・原典へ還れ ad fontes〉の精神にもかかわらず、いや源泉・原典へと還ったからこそ、福音を16世紀ドイツという状況へと具体化し、新たな伝統を創出することによって『聖書』という原典テキストの歴史そのものに大きな展開をもたらした。このようなところからも、〈翻訳〉という営みの中には〈理解〉や〈解釈〉と同じく、多様性へと拡散してゆく契機が含まれていることがわかるであろう。

3. 宗教思想から翻訳へ

これまでの説明において、〈理解〉や〈解釈〉という解釈学的な営みにおける内的一体性を〈翻訳〉にまで敷衍することによって、コミュニケーションという問題が主題化されることになった。さて、このコミュニケーションという問題は現代の宗教思想においても大きな課題として意識されているものである。たとえば〈組織神学〉という分野を取り上げて、「組織神学の課題は、キリスト教という宗教が学問的手段をもって自らを表現すること (Selbstdarstellung) にある」という理解を前提としたとき⁽¹¹⁾、そのような「自己表現」には目指される目的がいくつかありうる。一例として、学問的手段をもってキリスト教の真理を論証するという目的が挙げられる。たとえば〈神の存在証明〉は論理的厳密さをもって神の現実存在を示す試みであり、キリスト教の歴史において（そして現代にいたるまで）さまざまな手法が考案されてきた⁽¹²⁾。しかしながら、このような〈強い合理性〉をもってキリスト教の真理を証明しようとする試みは、カントをはじめとする形而上学批判によって多くの批判を受けつつある⁽¹³⁾。これに対して、近年では芦名定道などにより〈キリスト教の外部とのコミュニケーションを可能にすること〉、〈キリスト教の外部がキリスト教の自己表現を理解できること〉が自然神学の目的として提唱されている⁽¹⁴⁾。このような目的を、さしあたり〈弱い合理

性⁽¹⁵⁾によるコミュニケーション可能性として定式化しておこう。

このような〈弱い合理性〉によるコミュニケーション可能性には、大きく分けて二つの種類がある。第一に挙げられるのは、自然科学を筆頭とする多様な生の諸分野とのコミュニケーションの問題である。長い人類の歴史において、宗教は神話という道具を用いることによって、世界や人間の成り立ちを説明するという一種の合理化の役割を担っていた。しかしながら、近代以降に急速に発展した自然科学は、宗教の有していたそのような役割を奪い取ってしまうことになる。宗教（特にキリスト教）は、そのようななかでつねに自らの信仰を科学や他の諸学問との関係のなかにおいて繰り返し自己反省することを求められた。宗教は科学との関係において自らの信仰を再解釈し、時には教義の大きな刷新を行ったり、あるいは逆に人間の科学使用に対して批判を行ったりする形で、その信仰の自己理解を他の学問との関係性のなかにおいて示すことを試みている。たとえば、生物や種の起源について進化論の説明と創世記の記述が食い違っているという問題が発生した際、聖書の権威を基にして科学に反論するのではなく、聖書解釈の問題として両者を調停するのは、宗教と科学のあいだにおけるコミュニケーションの一例であるといえる⁽¹⁶⁾。

また第二に挙げられるのは、宗教の多様性の中におけるコミュニケーションの問題である。近代以降の宗教哲学の出発点を飾る『宗教論』において、「宗教が多数存在し、しかもそれらが明白に異なっていることを、私はどんなことにも必然的かつ不可避なこととして前提したのである」とシュライアマハーが述べたように⁽¹⁷⁾、異なった場所には異なった宗教が存在するという事実は近代以降のキリスト教の自己理解を大きく変容させた。グローバル化が進み、異なった宗教を持つ他者が目と鼻の先の隣人となった現代の社会においては、この問題は今まで以上に意識されざるをえない。このように、多数存在する宗教が共存する必要があるという課題が明らかな現代において、宗教間のコミュニケーションというのは〈強い合理性〉に基づいた折伏や強制的な改宗という形ではもはや語られえない。そこで求められているのはむしろ、互いの権利を尊重しつつ、政治的・社会的な公共空間においてその共

存が可能なように意思疎通を図ること、そしてその目的に導かれつつ、自らの宗教の自己理解や自己主張を相手が理解可能な形で表現するというコミュニケーションの実践である。

このように二つ挙げられたコミュニケーションの問題を概観すると、その領域は例えば〈宗教原理主義〉など現代の宗教現象が引き起こしている諸問題と大きく重なることが明らかである。諸学問との関係性を無視し、他宗教をしばしば敵対視する〈宗教原理主義〉という問題においては、まさにこのような〈弱い合理性〉によるコミュニケーション可能性を考察することが喫緊の課題であるといえるだろう。

さて、キリスト教神学における現代の理論的課題がこのように整理されるのであれば、この〈弱い合理性〉によるコミュニケーションが具体的にどのように行われうるのかという問いが必然的に生じてくる。これを考えるときに、ハーバーマスの〈世俗と宗教の協同翻訳〉の理論はそれと取り組むための端緒を与えてくれる⁽¹⁸⁾。ハーバーマスは政治思想の文脈において、ロールズのナリベラリズムを基盤に、公共空間を世界観中立的で世俗的なものとして宗教から区別してきたが、近年は〈ポスト世俗化〉という問題状況のなかで公共空間における宗教の役割について新たな考え方を見せている⁽¹⁹⁾。一方で、公共空間における宗教と政治の分離に代表されるような世俗化のプロセスは近代国家において確実に進みつつあるが、他方で伝統的な宗教共同体は消滅することなく依然として存続し、スピリチュアリズムや宗教原理主義などのさまざまな形における宗教回帰現象が見られ、一部ではそれらがコンフリクトを起こしつつあるというのが現代における宗教の在り方である。このような状況において、世俗と宗教のあいだの新しい関係、ないしは宗教が国家や公共空間にかかわるさいにはどのようなプロセスを踏むべきなのか論じられる必要がある。

この課題を果たすためのハーバーマスの提案が、〈世俗と宗教の協同翻訳理論〉と呼べるものである。まず一方で、リベラルな国家においては政教分離の原則が存在しており、国会や省庁などの〈制度化された政治機構〉は世俗的・世界観中立的でなければならず、どれか一つの派閥に特権を認めるこ

とがあってはならない。キリスト教徒やムスリムが政治に参加するからといって、制度化された政治機構においては聖書やイスラーム法を根拠とした政治的意思決定が行われてはならないのである。しかしながら他方で、そのような政教分離の原則を、制度化された政治機構の外、すなわち一般の市民たちが言論を戦わせる場である「インフォーマルな公共性」においても徹底するということはできないという反論が存在し、ハーバーマスはそれにもさしあたり首肯する⁽²⁰⁾。というのも、信仰をもつ人間にとって宗教とは全人格的な統一のうえに成り立つものであり、その統一された人格が私的な領域においては宗教人、政治的・公的な領域においては世俗人というすみ分けを行うことは人格分裂にほかならないからである。ただし、あらゆる市民にこのような分裂は要求できないものの、この市民がひとたび政治家となって国会に赴く場合は、やはり世俗的な言葉において自らの信念を語りなおすことが要求される。すなわち、〈制度化された政治機構〉と〈インフォーマルな公共性〉では後者から前者へと宗教的言説をそのまま持ち込むのではなく、それを前者である世俗の言葉・考え方に〈翻訳〉して、その他の政治参加者に了解可能なものとして議論の場に導入することが求められるのである。

どんな人でも次のことを知り、受け入れなければならない。すなわち、インフォーマルな公共性は制度的境界によって国会、法廷、省庁、行政から分離されており、その境界の向こう側ではただ世俗的な根拠のみが認められる。そのためには、自らの宗教的確信を反省的にも外部から観察し、世俗的な見方へと接続するという認識的な能力でこと足りる。宗教を持つ市民は公共的な議論に参加するとき、そのアイデンティティを公共的な部分と私的な部分に分裂させることを強いられることなく、このような「制度的に翻訳を行うという留保」を十分に認めることができるであろう⁽²¹⁾。

ここで重要なのは、ハーバーマスはこの翻訳作業を、宗教の側が一方的に担わなければならない課題としては考えず、世俗と宗教の〈共同作業〉として

とらえているということである⁽²²⁾。翻訳作業は、自らの宗教的確信の公共的政治空間における妥当性を示すために宗教の側だけに求められているのではない。たとえば人権の概念など、私たちの社会的・政治的現実すでに埋め込まれ、それを大きく規定するさまざまな思想は多く宗教に由来するものであり、世俗の側はそれが翻訳可能であるかどうかをつねに検討し、その公共的妥当性を示さなければならない。あるいは、私たちがいま直面している、ないしはこれから直面するかもしれないさまざまな問題のなかには、宗教の豊かな伝統に培われてきた概念や思想が答えを与えてくれるかもしれない⁽²³⁾。そのような意味で、世俗の側にとっても翻訳作業を行い、その宗教伝統の豊かな宝蔵にアクセスすることが必要なのである。このようにして、公共的な政治空間は異言を語る宗教を締め出すことなく、その声を共働で翻訳してその空間に響かせる必要があるのである。

4. 解釈学・翻訳・宗教思想

上述のようなハーバーマスの〈翻訳〉理論は、現代の宗教思想における〈弱い合理性〉によるコミュニケーション可能性という課題に一つのモデルを与えてくれる。すなわち、ハーバーマスが上の引用で述べているような「自らの宗教的確信を反省的にも外部から観察し、世俗的な見方へと接続するという認識的な能力」は、キリスト教が自然科学を筆頭とする諸学問とコミュニケーションをするとき、あるいは他の宗教との対話を行うときに、その土台を提供してくれるものであるといえるだろう。

さて、議論を一步進めよう。このように〈翻訳〉というモデルを用いるのであれば、神学や宗教哲学といった宗教思想一般における営みの多くが〈翻訳〉という現象として捉えなおせないであろうか。すなわち、図式的に言うことが許されるのならば、〈θεός〉についての事柄と〈λόγος〉の領域のあいだの架橋を試みる神学という営みや、あるいは〈宗教〉と〈哲学〉とのあいだを動く宗教哲学という営みは⁽²⁴⁾、本質的には〈翻訳〉という現象のうえに成り立っているのではないだろうか。このような構成は、たとえばプラトン主

義、アリストテレス主義、人文主義などといった形で、その宿り先を変えていったキリスト教思想の歴史そのものにおいても見て取れる。すなわち、普遍妥当性・論理的必然性という意味における〈強い合理性〉にせよ、他者に理解してもらうことを目的としたコミュニケーションのための〈弱い合理性〉にせよ、宗教思想とは宗教における事柄のある種の合理性にもとづく思考法・言語へと翻訳するという営みとしてとらえることができる。宗教思想とは翻訳にほかならない。

ここではもちろん、歴史的な諸現象を包括的に検討することによってこのテーゼの妥当性を確かめることはできない⁽²⁵⁾。しかしながら、宗教思想についてのメタ理論を考えるさいに〈翻訳〉というモデルを用いることは、そこにおけるさまざまな問題を整理しやすくしてくれる。以下ではその一例として、翻訳論の一般的な問題を扱いつつ⁽²⁶⁾、〈翻訳と宗教思想の原理的な不完全性〉について確認してみよう。これはすなわち〈完全な翻訳が存在しないように、完全な神学・宗教哲学は存在しない〉ということの意味している。

一方で、完全な翻訳は存在しない。これは翻訳や通訳を生業とせずとも、外国語を少しでも学んだことのある人ならすぐに納得がいくことである。たとえば外国の文学を自らの言語に訳す場合、原文の厳密さを重視しようとする翻訳文がぎこちなくなってしまう、翻訳文を流ちょうで読みやすい表現に直そうとすると原文の意味にそぐわないということが多々起こる。このような事態は、まさにローゼンツヴァイクが「二人の主人に仕えること」として美しい形で定式化したことにほかならない⁽²⁷⁾。「誰も、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を疎んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない」(マタイ6:24)。一つの言語をもう一つへと翻訳するという作業においても、こちらが立てばあちらが立たぬといった形で、必然的に二つのあいだの不均衡が生じてしまう。もちろん、それにもかかわらず翻訳やそれを通じたコミュニケーションは可能である。異なる言語や文化と接する人々が日々のなかで当たり前のように翻訳を行い、それによって他者との意思疎通が取

れ、さまざまな共働が可能になっているという現実がある以上、コミュニケーションが可能であるということは疑いえない。しかしながら、コミュニケーションが現実に行われているという事態と、翻訳者とそのプロセスの中でさまざまな断念を強いられているという事態は完全に両立する。このような意味において、(i) 二つの言語のあいだの〈同等性〉を目指すという意味での完全な翻訳という試みは成立しないことがわかる。

さらに、完全な翻訳が存在しないという事態には、翻訳者や通訳者が直面するその場での困難さ以外にも、時間軸上における翻訳の歴史性による困難さも挙げられる。たとえばすでにカントやハイデガーについて言及がなされたように、名著や古典と言われる本は、すでに訳本があるにもかかわらずしばしば何度も翻訳が繰り返される。その理由としては、原文のテキストが校訂作業によって変化を被ったり、その原文を理解する研究状況や枠組みが変化したり、あるいは翻訳の側の言語が変化して古い訳文が時代の変化に耐えなくなったりとさまざまな事情が考えられるであろう。このような諸変化のゆえに、ある時に行われた翻訳は（しばしば翻訳の良し悪しも度外視され）、歴史が移り変わるにつれて新しいものにとって代わられる。すなわち、(ii) これ以上新しい翻訳がなされなくてもよいような決定版を作ることができないという翻訳の〈歴史性〉においても、完全な翻訳は存在しない。

言語間におけるこのような翻訳の諸問題は、解釈学の分野においてもしばしば取り扱われている。ガダマーはベネデット・クローチェの言葉「翻訳者は裏切り者である」という言葉を引きつつ⁽²⁸⁾、翻訳の作業がつねにある種の断念であることを述べているが、これは「二人の主人に仕えること」ができないというローゼンツヴァイクの洞察と本質的に同じものであると言える。翻訳者は二つのうちのどちらかを（あるいはどちらをも）裏切りながら、そのあいだで落としどころを見つけつつ言葉を紡ぐしかない。あるいは、別の比喻で語るならば「翻訳とは、あらゆる解釈のように一種の過剰照明 Überhellung である」⁽²⁹⁾。あるテキストを訳す際、しばしば原文にない言葉を補ったり、原文にはない形での強調を付けたりすることによって、原文を訳文の言語へと無理やり落とし込まざるをえない場合がある。そのようなア

クセントの付け方は当然「過剰」なものであって、それによって原文における他の契機や含意が後退して目立たなくなってしまうことがある。これも「二人の主人に仕えること」という難しさのひとつの現れであろう。しかしながら「過剰照明」という比喩は、このような事態には否定的な側面だけではなく肯定的な側面も存在するというを示唆してくれる。すなわち、すくなくとも照明を当てられた側面に関しては、それが明らかな形で翻訳先の言語へともたらされ、理解されるからである。「いずれにせよ、翻訳可能性や翻訳不可能性の度合いについて、あまり思い悩まないことが解釈学の掟である。重要なことは、翻訳がなされる場所で何が失われ、そしてまた何が得られたのかについての釈明をすることである⁽³⁰⁾」。

リクルの展開する翻訳論においても、基本的なラインはガダマーと共有されている。リクルは西洋の言語思想史において、〈翻訳可能性〉対〈翻訳不可能性〉という「思弁的な二者択一」が翻訳思想を支配してきたことを指摘する⁽³¹⁾。前者はたとえばベンヤミンなどが述べる「純粹言語」によって、完全な翻訳が可能になることを主張し、後者はたとえば人類学におけるサピア・ウォーフ仮説のように、言語間の翻訳が原理的に不可能であるとする。このような〈思弁的〉な二者択一に対して、リクルは翻訳という営みが実際に要求され、実行されているという状況から出発し、〈忠実さ〉と〈裏切り〉という「実践的な」ジレンマを主張する。二人の主人に仕えるということは、どちらの主人にも完全に付き従おうとしたり、それを諦めてどちらかだけのもとに身を寄せたりすることではなく、その両立しえないジレンマと付き合うことを意味している。そのさい目指される目標は「同一性なき等価」である⁽³²⁾。二つの言語は同一性という形における完全な翻訳によってつながれることはなく、ただ繰り返される翻訳という実践の中において成功する意思疎通という形での等価を求めてゆくしかない。リクルはさらに、他なる言語ないしはそれを話す他者を自らの言語へと受け入れるという翻訳における倫理的問題を「言葉のもてなし」という美しい比喩において表している⁽³³⁾。異なる場所からやってきた旅人を喜び、その訪問を感謝して自分の家に迎え入れるように、翻訳においては異なる言語を自らの言語へと迎え入

れることが要求されるのである。

このような、言語間の翻訳に見られる〈完全な翻訳が存在しない〉という洞察は、宗教の事柄を何らかの合理性へと翻訳するという意味における宗教思想においても妥当する。まず、(i)「二つの言語の完全な〈同等性〉を実現するような翻訳が存在しないこと」、ないしは「翻訳における原文と訳文のあいだの緊張関係」は、宗教思想の歴史においてはしばしば〈理性と信仰〉というテーマにおいて取り扱われてきた⁽³⁴⁾。人間にとっては本来異質である〈聖なるもの〉という〈原文〉に極力忠実であろうとすれば、それは神学という意味においても宗教哲学という意味においても、原文を〈学〉という〈訳文〉に落とし込むことの断念を意味している。逆に、〈学〉という〈訳文〉における表現力だけに目を向けてしまうと、それは〈聖なるもの〉としての〈原文〉自身が発する要求を過小評価したり捻じ曲げたりすることになってしまう。また、(ii)「言語・理解の〈歴史性〉のゆえに翻訳の決定版が存在しない」という点についても同じことがいえる。名著・古典はしばしば時代を超えて、繰り返しそれぞれの時代や言語において翻訳がなされるが、神学史や宗教哲学史が明らかに示すように、宗教思想もそのつどの時代精神、支配的な哲学的原理、諸学の発展といった状況における翻訳が必要とされるのである⁽³⁵⁾。

さらに、主に解釈学の立場から翻訳について語られたさまざまな比喩も、宗教思想の本質的な在り方によく合致する。宗教思想という営みは、まさに〈二人の主人に仕えること〉にほかならない。それは啓示や顕現といった〈聖なるもの〉の側の要求に最大限答えつつ、それを〈学〉という有限な手段において表現する無謀な試みである。その営みに従事する者は、双方の側において〈忠実〉と〈裏切り〉のあいだをつねに終わることなく揺れ動き続けることを要求される。しかしながら、たとえ完全な翻訳は成立せずとも、そのあいだのコミュニケーションは事実としていつも生じている。〈過剰照明〉によって影に隠れてしまう部分はずねに生じてしまうが、逆に光にもたらされ、明らかにされる部分もそこにはつねに存在している。そのようにして〈聖なるもの〉を〈学〉へともたらず地道な試みは、しばしば〈もてなし〉という精神においても遂行されるであろう。いったいどのようにすれば、まった

き他者であるはずの〈聖なるもの〉が、訪れ先である〈学〉による歓待の席において快適に、そして愉快地に滞在することができるのだろうか。翻訳についての比喩は、宗教思想の本質を反省する契機をも与えてくれるだろう。

5. 結びに代えて

本論では〈翻訳〉という概念を媒介に、解釈学と宗教思想を接続することが試みられた。そこで得られた〈宗教思想とは翻訳である〉というテーゼには〈解釈学的宗教思想〉とでもいうべきものの可能性を見ることができであろう。

これをとりあえず目の前に眺めてみると、ここからはどのような課題を取り出すことができるであろうか。まず第一に、ここで行われた言語間の〈翻訳〉についての反省は大きく制限されたものであり、本来これは専門的な議論における枠組みを参照し、〈翻訳〉についての包括的なパラダイムを獲得する必要がある。まず、ガダマーやリクールなどの解釈学は言語論や翻訳論を論ずるための理論的な基盤として抑えられる必要がある。そのうえで、近年とりわけ興隆を見せている〈翻訳学〉におけるさまざまな成果は参照に値するであろう⁽³⁶⁾。さらに、そのようにして得られた〈翻訳〉のパラダイムを基にして、宗教思想を歴史的にないしは体系的に捉えるということが要求される。このようにして、解釈学と宗教思想を〈翻訳〉という媒介を通してつなげるという試みのスケッチが描けるであろう。

宗教思想を解釈学の立場からとらえるということ、ないしは〈解釈学的宗教思想〉という構想は、今後もさまざまな形で発展させることが可能であろう。解釈学と宗教思想はそのようにして影響と受容による循環を描きながら、その関係性をこれからも深めてゆくことになるであろう。

註

(1) 本論は、2021年3月に京都大学文学研究科に提出され、同年10月に試問が行われ

- た博士論文「ガダマー解釈学と宗教思想——解釈における〈一と多〉の構造を手がかりに」の終章が土台となっている。この博士論文は、指導教官であった芦名定道氏の助けがあって初めて成立したものである。ここに改めて感謝を表したい。
- (2) Gianni Vattimo, "Ermeneutica come koiné", in *aut aut* (a cura di Maurizio Ferraris), 217-218, Gennaio-aprile, 1987, p. 3-11.
 - (3) グレーシュの試みで一例として挙げられるのは以下。Jean Greisch, „Die hermeneutische Wende der Religionsphilosophie“, in Markus Enders/ Holger Zaborowski (Hg.) *Phänomenologie der Religion: Zugänge und Grundfragen*, Verlag Karl Alber: Freiburg/ München, 2004, S. 101-121. ガダマー研究者としても有名なグロンダンのものとしては、以下。Jean Grondin, *Du sens des choses: L’idée de la métaphysique*, PUF, 2013.
 - (4) Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag: München, 1993. またグロンダンの前掲書を参照。
 - (5) 解釈学的神学の展開については以下を参照。Ingolf U. Dalferth, „Hermeneutische Theologie heute?“ in Ingolf, U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.) *Hermeneutische Theologie – heute?*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2013, S. 3-38.
 - (6) Ingolf, U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker, „Einleitung: Hermeneutische Theologie – eine Spurensuche“ in Ingolf, U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.) *Hermeneutische Theologie – heute?*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2013, S. IX-XXII.
 - (7) 一般的に、解釈学史は「どのように良く解釈できるか」と問う技法論の解釈学から、「解釈とは何か」という存在論の解釈学へというパラダイムの転換において理解されている。これについてはグロンダン (Jean Grondin, *L’herméneutique*, PUF: Paris, 2006) やシセルトン (Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009) などの標準的な入門書を参照。これに対する重要な反論として、客観的解釈学の流れを重視する次の研究を参照。安酸敏眞『歴史と解釈学：“ベルリン精神”の系譜学』知泉書館、2012年。
 - (8) Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Hermeneutik, Gesammelte Werke, Band 1*, 7. Auflage, Mohr Siebeck: Tübingen, 2010 (1960¹), S. 188. (饗田収他(訳)『真理と方法 I、II、III』法政大学出版局、1986-2012年)。ガダマーは、内的一貫性を有するのは〈理解-解釈〉だけではなく、そこにさらに〈適用〉が付け加えられうることを第二部第二章第二節で論じている。
 - (9) George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Third Edition, Oxford University Press: Oxford, 1998, p. 47.
 - (10) Steiner, *After Babel*, p. 49. このような洞察はもちろんガダマーにおいても見出される。「それゆえ、あらゆる翻訳はすでに解釈である。それどころか翻訳は、翻訳者が自

分に与えられた言葉に対して与える解釈の完成ということができる」(Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 388)。

- (11) Christian Danz, *Systematische Theologie*, A. Francke Verlag: Tübingen, 2016, S. 5.
- (12) 英米圏の宗教哲学においては、神の存在証明などのテーマは現在も重要な問題として議論が続けられている。一例として、以下の教科書を参照。William Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, 4th Edition, Wadsworth, Cengage Learning, 2007.
- (13) カントの思弁神学批判が宗教哲学に対してもっている意義については、以下を参照。Ulrich Barth, "Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie" in Ulrich Barth/ Wilhelm Gräß (Hg.) *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne: Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh, 1993, S. 11-34. 加えて以下も参照。芦名定道「キリスト教思想と形而上学の問題」『基督教学研究』第24号、2004年、1-23頁。他方で、同論考における形而上学再考の方向性も見逃すことができない。
- (14) 芦名によれば、一方で強い合理性を求める「狭義の自然神学」は、たとえば神の存在証明など「西欧キリスト教思想において現実的に展開された『自然神学』の具体的な形態を意味する」(芦名定道『自然神学再考』晃洋書房2007年、270頁)。それに対して「広義の自然神学」は「キリスト教神学(キリスト教思想)が他の諸学科とコミュニケーションすることを可能にするインターフェイスの全体」(芦名『自然神学再考』269-270頁)にほかならない。上述のように、キリスト教が諸学問や諸宗教との協力・共働を求められている現代の状況において、必要とされているのは弱い意味での合理性なのであり、それを可能にするのが自然神学において再考されるコミュニケーション合理性の問題なのである。なお、芦名はキリスト教と他の生の諸分野、さらに多宗教とのコミュニケーションという問題を、「公共神学」というより広いコンテキストの一部に位置付けている(芦名『自然神学再考』272頁)。キリスト教神学が自然神学という広い意味での合理性に基づいて対話を行うべき相手は自然科学だけに限らず、経済学や政治学をも包括する社会科学も含まれるのであって、キリスト教がその一部として位置すべき公共圏のなかでの交通整理を要求されるからである。

芦名の他にも、シュヴェーベルはキリスト教の組織神学にかんする一般的な説明において、理論や判断を形成するさいの基準をいくつか挙げるが、その中の一つとしてキリスト教信仰の主張がその外部における真理要求と両立可能であることが挙げられている(Christoph Schwöbel, "Systematische Theologie", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 7, Mohr Siebeck: Tübingen, 2004, S. 2017)。キリスト教信仰は、一つの宗教的立場・世界観として自らが真理であることを要求するが、その外部から相違・相反する真理要求が掲げられた場合には、自らの信仰の真理要求を反省し、しばしば再解釈することによって、その外部の真理要求との整合性を図る必

要性が生じてくる。組織神学的な実践に要求されるこのような「外的な首尾一貫性」について、シュヴェーベルは強い基準と弱い基準の二種類を分ける。「強い基準」とは、「キリスト教信仰論の言明が他の諸学問や認識分野の真なる言明と調和可能であるということ、すなわち外的な首尾一貫性を立証すること」であり(Schwöbel, „Systematische Theologie“, S. 2017)、それに対して「弱い基準」とは「キリスト教信仰のあらゆる言明が、その包括的な真理要求を主張することができるために、外部とコミュニケーション可能であること」を意味している(Schwöbel, „Systematische Theologie“, S. 2017)。

- (15) 本論における〈強い合理性〉と〈弱い合理性〉という表現は、議論を明確化するために論者自身が導入した。
- (16) このような自然神学の問題についても以下、とくに第二章を参照。芦名定道「第二章 キリスト教思想の展開と自然神学」『自然神学再考』見洋書房、2007年、47-67頁。
- (17) F. D. E. Schleiermacher, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799* (Kritische Gesamtausgabe I.2), De Gruyter: Berlin/New York, 1984, S. 294.
- (18) ハーバーマスによる世俗と宗教の翻訳の議論については、以下を参照。後藤正英「世俗と宗教の翻訳可能性」『宗教哲学研究』(32)、2015年、42-54頁。
- (19) このようなハーバーマスの傾向は、2001年におけるドイツ出版協会平和賞の講演から明確なものとなった(Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001)。
- (20) Jürgen Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger“, in *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 3. Auflage, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2019, S. 133.
- (21) Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit“, S. 136.
- (22) Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit“, S. 137.
- (23) 2001年の時点でハーバーマスは人間に対する遺伝子操作の技術を例として取り上げている。また、芦名が指摘するように、〈人格〉概念はこのような観点においてつねに論じられうる(芦名定道「現代科学とキリスト教——人格概念の再考」『キリスト教哲学研究室紀要』(7)、2019年、1-15頁)。
- (24) ここまでは基本的にキリスト教における神学について中心的に説明がなされてきたが、宗教哲学においてもこのような自己理解は妥当であるといえる。日本における体系的な宗教哲学の先駆者である波多野精一は、宗教哲学を「宗教的体験の理論的回顧その反省的自己理解」と規定し(波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波書店、2012年、11頁)、方法論を厳密に規定した上で、『時と永遠』を頂点とする自らの宗教哲学三部作を完成させた(波多野精一『時と永遠——他八篇』岩波書店、2012年)。

「宗教的体験」を「理論的回顧」や「反省的自己理解」へともたらすというこの構図は、〈翻訳〉というモデルをもって捉えなおすことも可能であろう。

近年では、宗教概念批判という文脈を意識しつつ宗教哲学を展開する佐藤啓介においても似た構造が見てとれる。〈宗教の本質〉を考える営みであった従来の宗教哲学に対して、「現代における宗教哲学とは、必ずしも具体的な宗教（キリスト教、仏教など）の言説に依拠するのではなく、従来、それらの宗教において問われていた経験を、伝統的な宗教の言葉を直接用いず——用いる場合でもその解釈を通じて——、哲学的な観点から論じる施策として編成しなおしていく営みである」（佐藤啓介『死者と苦しみの宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性』晃洋書房、2017年、3頁）。

また芦名の次の論文も、現代における宗教哲学の構想として注目されるべき試みである（芦名定道「現代日本における宗教哲学の構築をめざして」『キリスト教学研究室紀要』（5）、2017年、1-20頁）。ここにはこのテーマに関する多くの寄与が見出されるが、ここで特に注目しておきたいのは、宗教哲学が論じられる際の〈現代日本〉という特殊状況への眼差しである。のちにも言及することになるが、宗教思想を翻訳というモデルにおいてみた場合、絶えず変化する翻訳先である〈状況〉の考慮は、宗教思想に取り組む際に決して欠かすことのできないファクターとして浮かび上がってくるからである。

- (25) ハーバーマスの近著『もう一つの哲学史』は、彼自身の立場である「ポスト形而上学的な思想」の系譜学という編成において、哲学史を〈信と知〉という観点から読み直す大掛かりな試みであり、宗教思想史を翻訳として捉えなおすための手がかりを与えてくれる（Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band I, II Suhrkamp: Berlin, 2019）。方法論的な反省のレベルにおいては、〈翻訳〉というモチーフはだいぶ後退してしまっているが、個々の叙述においてはさまざまところでそのモチーフが読み取れる。たとえば、キリスト教やユダヤ教をカント倫理学の観点から読み解くのはハーバーマスなりの宗教哲学であると考えられる（Band I, S. 327-360, S. 492-515）。あるいは、カント自身の宗教哲学的な営みもここでは「翻訳」という言葉で表現される（Band II, S. 327-8）。
- (26) 哲学における翻訳論とキリスト教思想のかかわりについては以下を参照（芦名定道「哲学的思惟と聖書翻訳の問題」『理想』（701）、2018年、75-85頁）。またすこし異なった角度であるが、同じ翻訳の問題として以下も参照（芦名定道「キリスト教と聖書翻訳の問題」『キリスト教学研究室紀要』（8）、2020年、1-13頁）。
- (27) Franz Rosenzweig, „Die Schrift und Luther“ in Reinhold und Annemarie Mayer (Hg.) *Der Mensch und Sein Werk. Gessamelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff Publishers: Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1984, S. 749.
- (28) “Hans-Georg Gadamer, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*,

Band 8, Mohr Siebeck: Tübingen, 1993, S. 279.”

- (29) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 389.
- (30) “Gadamer, *Gesammelte Werke Band 8*, S. 279”
- (31) Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, 2e tirage, Les Belles Lettres: Paris, 2016, p. 22.
- (32) Ricoeur, *Sur la traduction*, p. 27.
- (33) Ricoeur, *Sur la traduction*, p. 29.
- (34) クーンズは基本的な議論を抑えつつ、理性と信仰の問題についての類型論を提示している (Robert C. Koons, “Religion and Reason” in Graham Oppy (ed.) *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Routledge: London/New York, 2015, pp. 373-388)。あるいは〈宗教と文化〉という緊張関係もこの一種に数えられることができる。「文化神学の理念について」からはじまる前期ティリッヒにおける文化神学の構想と、そこにおける〈形式-内実〉の図式は、この構造を上手く表現する大きな枠組みとして今なお妥当である (Paul Tillich, “Über die Idee einer Theologie der Kultur”, in *Die Religiöse Substanz der Kultur (Gesammelte Werke Band IX)*, Evangelisches Verlagswerk: Stuttgart, 1975, S. 13-31)。また、〈宗教と文化〉というテーマについては以下が簡潔な類型論を提示している (Richard H. Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper Collins: New York, 1951)。
- (35) このことは、神学の学科を聖書・歴史・組織・実践という四つの区分において理解する理解に対して、シュライアマハーが『神学通論』において〈組織〉(すなわち教義学)を「歴史神学」へと組み込んだことにおいてもっとも象徴的に示されている (なお、彼の区分では聖書学も「歴史神学」へと組み込まれ、代わりにキリスト教の本質論を扱う「哲学的な神学」が独立しておかれることによって神学の学科が哲学・歴史・実践という三つの区分において整理しなおされている)。あるいは、彼の主著である『信仰論』§ 19では以下のように表現されている。「教義学的な神学とは、キリスト教の教会共同体においてある所与の時代において妥当性を持っている教理のつながりについての学問である」(F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage: Teilband 1 (Kritische Gesamtausgabe I.13-1) De Gruyter: Berlin/New York, 2003, S. 143)。また『神学通論』の§ 196も参照 (F. D. E. Schleiermacher, *Universitätschriften, Herakleitos, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (Kritische Gesamtausgabe I.6)*, De Gruyter: Berlin/New York, 1998, S. 209)。

あるいは、後期のティリッヒは『組織神学』において「相関の方法」を提示し、神学的体系は「キリスト教のメッセージの真理に関する言明」と「そのつどの新しい世代にとってのこの真理の解釈」という二つの基準を満たさなければならないと述べている。ここにおいても、問題となっているのはキリスト教のメッセージの一定の状況における具体化である (Paul Tillich, *Systematic Theology I*, The University of Chicago

Press: Chicago, 1951, p. 3)。

- (36) 一例として、次のような入門書を参照。Radegundis Stolze, *Übersetzungstheorien: Eine Einführung*, 7. Auflage, Narr Francke Attempto Verlag: Tübingen, 2018.