

翻訳と近代日本哲学の接点

上原 麻有子

序

翻訳と哲学に接点を見出すことが可能なら、まず考えられるのは、両者が実践的な意味において密接な関係にあるということではないだろうか。日本では、明治の近代化に伴い西洋から *philosophia* が導入され、次いで「哲学」という学問領域が明確に現れた。翻訳はここでは不可欠な導入手段であったが、この「哲学」という新語が創案される以前もまた以降も、絶え間なく、さまざまな外来の思想や宗教が日本語に翻訳されている。翻訳と哲学の接点に関する問題を取り上げるにあたり、本稿では、西田幾多郎の哲学における翻訳的側面⁽¹⁾を、近代化に端を発し本格的に実践され始めた西洋哲学の翻訳に連続するものとして、その考察を試みたい。

近代国家設立を目指し、その手段として実践された翻訳は、日本語の近代化にも少なからず影響を及ぼした。日本において「哲学」という領域が徐々に形成されてゆく過程は、丁度、この「新日本語」成立の時期に重なる。西洋哲学の日本語への翻訳も「哲学」の成長も、それぞれが、近代化されつつある「新日本語」と相互に関連し合ってきた。一方で、「日本哲学」と称されることになる知の体系は、西洋の概念や論理を同化しまた再解釈するという段階を経て成立した。もし、このことが日本哲学のみならず哲学する方法の前提であるのなら、哲学者は原文を読み、さらに部分的にであれ翻訳を行っ

ているのだと考えても何ら差し支えないように思われる。この点については、後ほど詳述する。

ところで、「翻訳と哲学の接点」は、どれほど哲学者に認識されているだろうか。翻訳が哲学にとって無視できない行為であるにもかかわらず、哲学者が翻訳について語る例は思いのほか少ないのではないか、という問題意識をまずは強調しておこう。J・W・ハイジックは、翻訳における原文の「聖化」、言い換えれば翻訳「文体の麻痺」が放置されている現状を批判し、「哲学文献の翻訳を哲学的問題として認める哲学百科事典は、どの国にもありません」⁽²⁾と述べている。ハイジックが指摘したこの「聖化」は、そもそも、翻訳と哲学の接点に気づかず、翻訳を単なる言語上の操作でしかないなどと軽んじる哲学者自身の態度にこそその原因があるのだ。

しかしながら、フランスには、いくらかこの哲学と翻訳の関連を問題視する傾向があることも確かである。それをまとめた動向として受け止めてよいものかどうかは判断しかねるが、例えば、二〇〇四年に刊行された *Vocabulaire Européen des Philosophies* ⁽³⁾ 『ヨーロッパ哲学用語事典』は、副題である *Dictionnaire des intraduisibles* 『翻訳不可能語事典』が示唆する如く、言語、文化の多元性をそれとして引き受ける「翻訳」というものの意味を十分了解した視点から、編集されている。「翻訳不可能語」とは、用語、表現、シンタクス・文法上の言い回しが、言語の形として翻訳不可能だというものではなく、むしろ、「翻訳され続けるもの／決して翻訳されないもの」であるという⁽⁴⁾。

見出し語について言うと、存在し得る哲学用語を網羅的に掲載しているのではなく、ヨーロッパの言語間で「翻訳不可能」な用語に限定し、これらの場合によってはフランス語ではなく原語で示すような配慮がなされている。また、見出し語に限らず、事典全体では、ヨーロッパのおよそ一五箇国語を採用しているが、「翻訳不可能語」の典型的な見出し語の例としては、DASEIN や LOGOS が挙げられるだろう。そして、各見出し語の多義性を尊重して、複数言語による関連語のネットワークを示し、それらの語から次の見出し語に進んで参照できるようになっている。見出し語に従う項目別の解説では、

ある関連用語についての翻訳ではなく、等価の語、または類似語を記載し、必要に応じてそれらの用語について論じた哲学者のテキストを原文とフランス語翻訳の二箇国語で紹介している。

このように、「翻訳不可能語」に焦点をあてた独自の基準からヨーロッパの哲学用語を編成した、個性的な用語事典が存在するということを確認しておく。

また、フランスには、翻訳研究を専門とするアントワヌ・ベルマン、アンリ・メシヨニック、ジャン・ルネ・ラドミラル⁽⁵⁾のような研究者が出ているほか、ポール・リクールも、もちろん、解釈学的立場から翻訳論を残している⁽⁶⁾。翻訳はもともと言語学の領域で研究される問題であったが、特に、ラドミラル、ベルマン、メシヨニックは、翻訳について論じるために、「翻訳学 traductologie」を一つの独立した学術領域として扱うことを主張している。

先ほど「哲学者は部分的にであれ翻訳を行っている」と述べたが、この表現の意味するところが、実は「翻訳と哲学の接点」で示すべき内容の要点となるのだ。日本では、西洋から導入された哲学の論理的思考法や概念、および用語が、近代以前に育まれた伝統思想と相互批判のもとに結びつき、その結果、独自の「日本哲学」が成立した。そして、独自の哲学表現が生み出されたのである。この流れこそが、翻訳実践の過程と比較研究すべきものである。さらに「哲学する」行為にも同様の過程が見出されるが、これは、ラドミラルの翻訳学が示す根本的考え方である。このような「翻訳と哲学の接点」を基軸とし、近代日本哲学と翻訳の問題について、以下、考察してゆくことにする。具体的な用語や表現の検討については、西田における「主体」の概念化に関心を向け、この「主体」を取り巻く用語、表現をも同時に翻訳学的観点から説明してみたい。

一 翻訳哲学

翻訳について論じる際、まず「翻訳とは何か」「いかに翻訳するか」という問いが起こる。翻訳の根本に触れるこのような問いに答えようとすることで、実践と理論の両側面が切り離しがたく相互に関連していることが明らかになるはずだ。しかし、そこですぐに直面するのが「翻訳不可能性」という問題ではないだろうか。多くの場合、むしろ「翻訳は取り合えず可能」であるにも関わらず、翻訳を実践し反省が深まるほど「翻訳不可能性」に向かつてしまうと云った方が適切かもしれない。「翻訳とは何か」「いかに翻訳するか」という問いに対し、日本でも他の文化圏においても、歴史上、すでに多くの翻訳者や文学者が各自の翻訳論を展開してきたが、概して、それらは「直訳」と「意訳」という二つの立場に分けることができる。「原文重視」「読者重視」と言い換えても構わない。

ラドミラルも翻訳方法には二つの立場があるとし、独自の用語で「起点言語主義 *sourceur*」「目標言語主義 *chisier*」と呼んでいる。前者は「起点言語」、つまり原文を重視し、「言語 *langue* のシニフィアン」の翻訳に専念するが、後者は「目標言語」を重視し、「シニフィアンでもシニフィエでもなく、また言語の意味 *sens* でもなく、パロールやディスクリールの意味」の翻訳に力を入れる。要するに、目標言語主義は、言語体系の次元から見た言葉の意味ではなく、実際の具体的場面で用される言葉の意味を、目標言語に本来ある表現方法を活用することによって翻訳するのだと理解すればよい。ラドミラルは、ベルマンやメシヨニックを起点言語主義者と称し、それに対して、自分自身を目標言語主義者として位置づけている。

また、「翻訳」を定義して、「言語間におけるあらゆる形の媒介であり、またそれによって言語を異にする話者の間に情報伝達される」ものだと述べる。さらに、翻訳とは「翻訳者の活動としての翻訳実践であり、かつその活動の結果とし

ての目標テキスト自体」でもあるとしている⁽⁸⁾。

ラドミラルは、翻訳とは根本的に「哲学する」ことであるという見解を示しているが、それは「反省する」という行為に、哲学との共通点が認められる故である。そもそも、「翻訳学の本質を成す論理的思考や分析の参照となるのは哲学的思考法」⁽⁹⁾なのである。例えば、動物学や植物学のリンネ的分類体系における専門用語は、現実の動物や花の構造化を正確に反映することが可能である⁽¹⁰⁾。ため、起点言語による名前の指示するものも、目標言語で等価となる名前も明確である。「意味」の解釈が不要だからだ。このような用語の翻訳は、起点言語主義の立場から問題なく実践できそうである。しかし、哲学の翻訳は同様ではない。

ラドミラルにとって、「哲学の翻訳とは、実は、翻訳の哲学というものがあることを明らかにする」⁽¹¹⁾ことにほかならない。というのも、「哲学的ディスクールとは、いずれも本質的に反省を含むものである」からだ。そして、「哲学の翻訳、または哲学者の翻訳とは、より根本的な意味において、言語哲学 *une philosophie du langage* に行き着くこと、つまり、我々と言葉 *langage* との関係の哲学、または言葉という世界と我々との関係の哲学に行き着くことなのである」。ラドミラルはさらに、「言語の複数性によってこそ哲学的問題を理解することができる」のだと指摘した上で、個別言語のイデオロムを盲目的に受け入れるのではなく、その特殊性をよくわきまえるべきであると説く⁽¹²⁾。

以上が、ラドミラルによる「翻訳哲学」の概要である。この複数言語と翻訳の問題は、伝統的に、ヨーロッパの哲学が複数言語環境において深められ、また常に翻訳の問題にさらされてきたということをあらためて認識させる。翻訳の問題と対峙し反省してきたということは、言語の違いを超えたところで、哲学的思考の有効性や普遍性について思索する場が提供されてきたということでもある。同様の場合は、日本語と西洋語の間にも提供され得る。このように考えると、近代日本哲学に照準を合わせ翻訳の問題を論じることが、より意義あるものとして受け止められるはずだ。ラドミラルの批判す

る起点言語主義（＝原文主義）が、後ほど紹介するとおり、実際、近代化の過程では、新日本語の形成に思わぬ貢献をもたらしたという事実からも、近代日本哲学と翻訳の接点は、興味深いものとして浮かび上がってくるだろう。

もう一点、目標言語主義と哲学用語の翻訳との関連について述べておく。先ほど、「言語[*langue*]ではなく「パロール」や「ディスクール」の意味を翻訳するのが、目標言語主義であると説明した。これは、コンテキストから独立した実体として用語の意味を理解するのではなく、コンテキストを解釈しその中に位置づけて用語の意味を理解するという考えに基づいているのだ。哲学研究における最も重要な表現形式は、「用語」である。フランスの哲学者、スィルヴァン・オルーは、哲学用語が生まれ、発展したコンテキストこそが、それを理解するための大切な場となることを強調している。そして、日常言語を理解する際、特にその起源を問う必要はないが、哲学用語の場合、起源に遡らなければ理解は不可能だと言う¹³。従って、哲学の実践における新概念の創造は、結局、用語の起源をそのコンテキストの中に遡ってたどり、解釈し、またさらに再解釈する過程を経て実現するのだと考えられる。その意味で、哲学用語には、オルーに従えば、「歴史的」視点と共に「共時的」視点が含まれてくるのだ。哲学者のこのような哲学的実践は、翻訳者の翻訳の実践に通ずるものがある。哲学の翻訳とは、要するに、哲学者の解釈と思索の軌跡をたどり直す作業なのだ。

二 日本の近代化と翻訳

翻訳とは本質的に哲学的な行為であるという立場に立ち、翻訳と近代日本哲学の接点を求めて考察を進めるにあたり、次の二点を検討課題としたい。

〔一〕 西洋哲学用語の漢語翻訳

〔二〕 「哲学的文法」の創造と言文一致

以下、明治初期における哲学導入から西田哲学誕生までの流れを、近代日本語の生成と翻訳という、歴史上注目すべき出来事との関わりに視線を向けつつ、論じることにする。

〔一〕 西洋哲学用語の漢語翻訳

今日、日本語と西洋の諸言語との間の翻訳は、辞書を最大限活用し、等価と見なされる語や定訳となった語を確認しながら行うことができるが、明治初期には、すべてを根底から翻訳する作業であったのだ。翻訳とは、まさに創造的行為であったことが分かる。哲学用語については、近代の翻訳者は和語ではなく仏教や儒教の概念を形成してきた漢語で翻訳した。日本文化の伝統には当然存在しなかった西洋哲学概念を翻訳するにあたり、漢語文化に由来する類似の概念、あるいは比較し得る概念を探し出し、その訳すべき起点用語を解釈するための拠り所としたのである。

近代化の目的は、西洋文明に学び近代国家を逸早く建設することにあつたが、加藤周一が示しているように、その方法として「翻訳」を採用した。哲学という学問領域も翻訳によつて導入され、急速な近代化の勢いに任せて、短期間に大量の哲学用語を漢語翻訳したのだ。なぜ和語ではなく漢語に頼つたかについて、加藤の見解を引いておく。

漢語は簡潔で、抽象的概念を含み、漢字の新たな組み合わせによつて新造語を加えることができる。しかも漢字表記の中国語語彙と共通するものが多いから、訳語を相互に借用することもできるだろう。日本の訳者は、そういう漢

語の性質を十分に活用した⁽¹⁴⁾。

漢語が用語翻訳を支えることになったのは、引用にある漢語の実用的な性質にもその一つの理由が認められる。周知の如く、明治初期、近代化推進のため翻訳に携わった思想家たちは、儒教を学び、漢籍の素養があり、漢語、漢文の駆使は当然のことであった。従って、漢語には西洋の哲学概念との比較に十分堪えるだけの概念があることを、難なく理解したに違いない。翻訳者が漢語を好んで翻訳語に用いたのは、西洋哲学に相当する領域が日本の伝統には欠落していた状況において、西洋の概念を解釈するために、何らかの歴史的文脈、つまり解釈の場を想定し、伝統の欠落部分を埋めるコンテクストが必要であったからだとも説明できる。また、和語ではなく漢語を選んだのは、「いかに翻訳するか」という問いへの回答でもあったのだ。

漢語の実用性と和語の不便さについては、しばしば指摘される問題であるが、ジャーナリスト、評論家で、当時、翻訳者としても高い評価を得た森田思軒（一八六一—一八九七）も言及している。西洋語を「日本の言葉」、つまり和語に翻訳する際の問題は、語彙不足にあり、それを補うために語彙の豊富な漢語に頼らざるを得なかった。そして、もう一つには、漢語の多くは日本語に「帰化」しているため、文章中用いても差し支えない状況にあるため、依存することになったという⁽¹⁵⁾。

フランスの仏教学者、フレデリック・ジラルも、一六一—七世紀にかけて宣教師により編纂された羅和辞典を参照し、和語で翻訳した例を挙げ、和語には抽象概念の表現が不可能な言葉が多いことに注目している。Annot は「大切に思う」、Cogito は「[zonzunuj] Philosophia は「[gacumono sugij]」という具合である⁽¹⁶⁾。

今日、定訳となっている哲学用語の翻訳は、西周の貢献に負うところが絶大であると言われている。森岡健二の調査では、

學術用語七八七語を、西が翻訳したことになる⁽¹⁷⁾。中国語における西洋語の翻訳や古典の語彙から借用したほか、新しく漢語による訳語を造り出した。以下、西の新造語である「主観」を、西田がどのように再解釈し、「主体」というさらに新しい翻訳語をどのように概念化したのかについて、概観しよう。

西洋語の *subject, sujet, Subjekt* は、日本語では、その多義性を多少とも細かく表現できるように訳し分けられているが、この翻訳的観点からすると、大変興味深い用語であると言える。翻訳される以前には日本文化に存在しなかった概念であるからこそ、複雑な多義を把握するために、おのずと意味が分類され、そして複数の訳語が造語されることになったのかもしれない。『哲学字彙』(一九二二)は、訳語の一つとして、*subject* に「心」、*object* に「物」という語を付している。哲学的意味に限定してみると、「主観」「主語」「主体」という翻訳が、今日では定訳として知られている。

西は、一八七八年までには、「主観」「客観」という訳語を決定していたようである⁽¹⁸⁾が、『百学連環』(一八七〇)や『生性發蘊』(一八七三)においては、まだ *subjective* を「此観」、*objective* を「彼観」と訳している⁽¹⁹⁾。西の説明によると、「両者は「致知学」つまり論理学の用語で、「物ヲ観ルノ方論ヲ立ルノ道」であり、それぞれ「其端緒ヲ彼ニ在ル目的ヨリ始ムルヲ彼観」、「目的ヲ我ヨリ端緒ヲ始ムルヲ此観」と定義されている⁽²⁰⁾。「理」すなわち「道理」は、「彼我の關係」によって起る。また、ドイツにおける「空理 *Metaphysic*」学派を一言紹介する文脈では、「此観」「彼観」は「カントの發明に依るところなり」⁽²¹⁾としている。一方、「主語」「述語」という用語は西には見られず、*subject* は「主位」「主位のことば」として、*predicate* は「属位」「属位のことば」⁽²²⁾としてとらえられているようだ。以上のように、西が、先駆的に、*subject* を論理学および認識論の二分野の表現へと訳し分けたのである。

「主体」の語は、すでに『東方朔伝』(漢書)に現れているが、「天子の体」を意味するものであった。日本で、いわゆる実践的意味を含む「主体」が用語として成立し、使用が広まったのは、西田とその思想的影響を受けた哲学者の間が最

初であるらしい。一八八〇年代以降普及した「主観」を、西田も早速自らの語彙に取り入れるものの、この訳語自体に疑問を抱き、一九一四年、田辺元宛ての書簡では見直しを説いている。これが、西田における「主体」の概念化への出発点である。

小生が「直」観というのもよいかどうか分らず桑木君などは「直」覚の方なりと主張し居り候 併し感覚というよりは可ならんか 用語なども一つ御互に御研究致度候 小生が「内容が直接に生きる」場合に主と申候がされば御疑の如く用語は正しからず候 主は客に対する語かく対立の主は *one side* なるべく候 ……寧ろ原経験の方面に即して考えるのが主と考うべきか 主客と原経験との関係は……精細に考究せねばならぬ点多しと存じ候 *subject* という語が中世哲学などに用いたのと今の用い方とは反対なり 先ず此等の語の意義から定めねばならぬと存じ居り候 ②

主客二元論の再検討を課題とする哲学者にとつて、「主観」を再定義するという根本的な問題に取り組む必要性が起こったのである。subject は、西洋哲学の長い歴史の中で、「根底に位置するもの」を意味するギリシャ語の *hypokeimenon* がラテン語では *subjectum* と翻訳され、さらに他の西洋語に翻訳され解釈されることを繰り返し、複雑な概念的変遷を経てきた、典型的な「翻訳語」であると言える。

『自覚に於ける直観と反省』（一九一七）で、西田は「主観」と訳された語の概念史を簡潔に要約している。その一部を引用しよう。

主観客観の語は中世と近世とによって意義が異なつて居る。中世に於ては主観 *subjectum* という語は、*unobjektiver* の訳語として基礎とか本体ということを意味し、客観とは之に反し「意識に於て対象化されたもの」*das im Geiste objicte* 即ち今の表象 *Vorstellung* を意味するのであつた。然るに近世に於ては之に反し客観が實在的と考えられ、主観は却つて現象的、幻影的と考えられる様になつた。中世に於ては現象の所有者が實在的と考えられ、近世に於ては現象の不変的關係が實在的と見られる様になつた故でもあらう。……カントは知識の客観性を認識の先天的綜合に求めた、斯くして客観と主観とは超越的主観の統一と時間空間の上に限定せられた個人的主観の統一との対立と考えられる様にもなつた⁽²⁴⁾。

(二)で示された *subjectum* の訳語「主観」は、同書の後半で、中世哲学における意味に基づいて、「主体」と言い改められ、これは「認識作用の背後に横たわる具体的基礎」であると説明される。西田は、この「基礎とか本体」としての「主体」のうちに、「絶対自由の意志」、つまり意識の極限に位置し「私」に対立する対象とは無縁な「意志」というものを見ようとする。言い換えれば、未だ対象化されていない認識作用の根源のことである。それは、あらゆる自由な創造の可能性を具えた原点であると同時に、完全に客観的な「具体的全体」でもある⁽²⁵⁾。従つて、「主体」は、対象に対立するものではなく、むしろ、それを認識する作用を支える基礎、さらには「私」「人格」とも同一視される。このような概念化が示す如く、西田が、「主観」という訳語の再検討により見出した *subjectum* の新しい翻訳が、「主体」だということになる。では、その後も西田の語彙として保存される「主観」、および新語の「主体」は、どのように区別されてゆくのであろうか。

西田は、カント批判を通じて、「我々の心」と「外界の物」、すなわち主観客観の対立という視点を超え、「主観と客観

とは一つの實在の両極」²⁶であるとし、カントの「純粹自我の統一」こそ、不可知なるものを対象とする「真の主観」であると解釈する。西田は、このような二分化が統一されている次元にある實在を「真」とするのである。

意志は、意識の極限に現れる「直観」と切り離して考えることは出来ない。直観的経験とも言える「純粹経験」も、この意志の次元に現れる。

我々は純粹経験の世界から自己の意志に従うものを切り抜いて自己の身体というものを考える、斯く見れば意志が自己の身体を作るのであるが、又一方から見れば自己という一つの中心ができるのは身体がある為であるとも考えられる。余が斯く手を出した時、内から見れば意志であるが、外から見れば身体の運動である、意志は精神界の身体であり、身体は物質界の意志である……²⁷。

subjectum の訳語としての「主体」に含まれる漢字「体」は、「身体」や「働きのもととなる実体」などを意味するが、この「体」は、丁度、意志と身体を表裏一体的に関連させる役割を担っているのである。「主体」は意志を得ることにより身体性を伴い、実存的性質を帯びるに至った。このように考えると、「心と物を合一」と見る、西田的 subjectum を表現する巧みな訳語であったと言えよう。

次に、『意識の問題』（一九二〇）では、ライブニッツを手がかりに「主語」と「主体」の関連づけを行っている。

或一つの真理が真理として己自身を維持するには、或一種の力を有たねばならぬ、而して斯く一つの真理が他に対して己自身を維持するには、即ち一種の實在性を有するというには之を他と関係せしめるものがなければならぬ。

我我は真理の力を認めると共に真理の体系を維持する一種の主体 *subjectum* を認めねばならぬ。或一つの命題が真理として立てられるには、すべての命題の主語として如何なる意味に於ても述語とならない主体がなければならぬ。此意味に於て真理はそれ自身に於て立つ生きた一つの個体である⁽²⁸⁾。

モナドは、それぞれが一つの同じ世界を独自の方法で映し出す。従つて、モナドの数だけ表出の視点があるのだが、それは神の視点、つまり多様な精神と存在の根源的統一者に他ならない⁽²⁹⁾。西田はこの考えに共感を示しながらも、むしろ、全体と部分の關係としての、「真理の体系」と各モナドとの統一を再解釈しようとする。実在とは、ある真理が他の真理との關係において現れてくることだ。西田は、一連の真理体系の基礎が「主体 *subjectum*」だと主張する。「主体」とは可能界の基部に相当する。あらゆる潜在の総体を維持し、意識の基礎、意志の起源として、それを現実化するのである。

一方、西田は、「如何なる意味に於ても述語とならない」「すべての命題の主語」である「主体」を、論理学的方面から考える。これは、ライブニッツも取り入れた「主語における述語の内属的論理關係」⁽³⁰⁾という観点に倣つたものであろう。実在界の全体を完全に把握することはないが、限りなく表出し、述語表現するモナドの如く、主体も、すべての述語を含むものであることが予想される。

続く『働くものから見るものへ』(一九二七)では、「主語」が主要語彙に加わる。その「序」で西田は、「場所」の概念を構想するにあたり、「アリストテレスのヒポケーメノン即ち基底によつて主語、本体、主観の結合統一を企図した」と述べている⁽³¹⁾。ここで西田は、アリストテレスの意味での *substance* には「本体」*hupokeimenon* および *substratum* には「基底」の訳語を付している⁽³²⁾。「主語、本体、主観の結合統一」とは、論理学、形而上学、認識論の三分野⁽³³⁾が連関し合う「基底」のことであり、西田はこれを「場所」と読み直した。その背景には、独自の新しい論理構築を目指し、

アリストテレスの「基体」こそ「實在の眞の概念」だという点に着目した事実がある。「場所」の論理的構造は、アリストテレスの「基体」をモデルとし、表現し直したものとと言える。西田はそれを、「判断の主語となつて、述語とはならないもの」⁽³⁴⁾と定義し、また、無限の述語を統一する「本体」だと見る。

アリストートルの如く基体というものを考えて行けば、限なき述語の主語となる本体は、形相でもなく、質料でもなく、發展的個体でなければならぬ。作用の連続という如きものでなければならぬ。我々はこの連続的統一を主語として、之に述語を附加するのである⁽³⁵⁾。

「基体」は、「作用の連続」の根底や、「發展的個体」としての「本体」である。形相、質料、いずれかのみに帰するものではなく、それ自体完成された「本体」なのだ。このような「本体」は、述語行為を行いながら思考し、發展する認識論的 subject、および命題論理的 subject という二つの観点から考えられる。西田は、論理的 subject である「主語」と「本体」の相違を確実に理解している。すべてを含む「本体」とは、潜在的な述語を持つが故に發展するものである。

西田は hypokeimenon の解釈を通して subject の論理学から、認識論的次元を区別し、個体の存在論的次元にまで到達した。この三つを合わせ持つ「本体」は、実は「主体」に類似しているためか、一九二〇年代、両用語の使用には混同が見られる。しかし、最終的に、西田独自の概念を扱う文脈においては、「主体」が採用されるようになる。

一九三〇年代、論理的に完成した「場所」の哲学は、人間関係を視野に収めた実践的世界の段階に入る。『哲学の根本問題 行為の世界』（一九三三）では、世界において自己限定する主体は、「弁証法的運動」「人格的行動」「社会的・歴史的限制」を引き受ける実践的性格をもつことが明らかにされる。「主体」は、人格、社会、歴史という観点から説明され

る弁証法的運動の過程で、相対立するものを自己同一として統一する。そして西田は、「主体」は「実体」とは相容れないことを強調する。西田が向かったのは、弁証法的に「相反するものの統一」としての「真に自己自身に同一なる主体」、あるいは「一が多、多が一」という形での「真の論理的自己同一」、事実の論理であつた⁽³⁶⁾。

一と多の弁証法的関係とは、多数の個物の総体としての一般者と多数存在するそれぞれの個物との関係を指す。一般者は個物、即、個物は一般者、あるいは「一と多の自己同一」などと言われる。「真の個物は一般者の限定を越えたもの」、「逆に一般者を限定する意味を有つたもの」なのだ。さらに、「主体」は相反する「個物と個物との相互限定を媒介するもの」でもある。つまり、相矛盾する個物と個物を限定する、あるいは、弁証法的に自己自身を限定しながらこの相矛盾する個物と個物を自己自身の中に包む。それが、すなわち、真に自己自身に同一であるということに他ならない。このような「主体」の媒介作用は、すでに見た統一的根底という性質を具えた *hypokeimenon* から発展したのである。そして、「主体」は「弁証法的進行のヒポケーメノン」⁽³⁷⁾ となつた。

『哲学論文集 第二』(一九三七)では、「環境」が中心概念として加わり、「主体」との弁証法的関係における新たな局面が示される。

環境が人間を作り人間が環境を作る、それが私の現在が現在自身を限定するということである。現実は何処までも固定せられたものでなければならぬ。その方向に於て、それは何処までも環境である。併し現実は何処までも自己否定的であり、自己を越えて自己を限定し行く。この方向に於て、それは主體的である。主体が環境に対し、環境が主体に対し、環境が主体を作り、主体が環境を作る。かかる弁証法的自己同一として、現実というものがあるのである⁽³⁸⁾。

現実とは、「環境」であると同時に「主体」でもある。両者は現実の弁証法的運動における二つの契機である。現実とは、弁証法的に動きながら、「弁証法的自己同一」として自己限定する。「主体」は、対象としての「環境」に対立する「主体—行為者」なのではない。「主体」は「環境」に働きかけ、「環境」もまた「主体」に働きかける。「環境」は、「単なる物質界」という如きものではなくして、表現の世界⁽³⁹⁾、個人としての人間が、様々な方法で表現する世界である。「環境」には、人間的個性の源泉という意味がある。「個人は個人自身によって生れるのではない」、個人が生まれるには「個人が生まれる地盤……即ちその環境」が必要だ⁽⁴⁰⁾。一方で、「環境」は個物を「否定し殺す」⁽⁴¹⁾という矛盾も含みもっている。「環境」は複数の「主体」の総体であり、「主体」は自己の置かれたその「環境」で、他の「主体」、あるいはグループとしての「主体」に対して自らを表現する。モナドのように各「主体」は「環境」を映す。しかし、その映し出された「環境」自体、つまり現実自体に視点を移した場合は、現実の「自己否定」、あるいは「自己限定」という言い方になる。現実の世界そのものが変化しゆくという事実とは、同時に、「主体」「環境」相互の自己形成なのである。

以上が、西田における翻訳学的考察の一例である。翻訳という観点から、「主体」の概念化をめぐる哲学者の思索の跡を、コンテキストの移り変わりを追いつつたどってみた。では、西田の中で咀嚼された概念の表出としての訳語、「主体」を、逆に外国語に翻訳する場合、いかに訳すのが適切か。関連用語である「主観」「主語」についてはどうか。もともと起点用語であつた *subject* や *subjectum* などに、すべて訳し戻しておけばよいというわけにはゆくまい。起点用語となつた「主体」の概念を十分に解釈し、もとの起点用語の概念との差異を理解することは、翻訳実践において必ず通るべき道である。ここで試みたような翻訳学的考察は、次に続く、西田哲学の西洋語への翻訳に貢献するという意義をもつものでなくてはならない。

〔二〕「哲学的文法」の創造と言文一致

日本語も言文一致と共に近代化されたことについては、先に言及しておいた。言文一致と翻訳は、実際、新日本語の生成と相関関係にあった。明治初期、思想家でもあった翻訳者の多くは、すでに慣れ親しんでいた漢文や漢文訓読体、和漢混淆文などの文語文で翻訳を試みていたが、福沢諭吉は、例外的に、漢文読み下しの訓練を受けていない一般人でもすぐに理解できるような、平易な文語体の「俗文」で書いた。一般人を啓蒙するための平易な文体をめざして、福沢が分かりやすい文体を作り出した背景には、原書を読めない人のために行った翻訳から学んだ、難解な漢語や表現は使わない、話すとおりに訳すという原則があった⁽⁴²⁾。しかし、福沢のような文体への配慮は、一般に、哲学者の常識として関知するところではなかったのか、新日本語の生成に向かう実験は、文学者によって進められた。

西田の文体は難解であると、これまで、しばしば批判されてきたが、上田閑照は、「哲学的言語の文法と言うべきものが未だないところで思索せざるを得なかったから」⁽⁴³⁾だということを、その根本的な理由とし、癖のある文体について西田を弁護している。この分析は、歴史的事情としての日本語の近代化を見据えたものである。さらに上田は解説を加え、東西の全く異質な伝統が触れ合う不均質な空間で、「反省以前—反省—反省の反省」という、不可能な思索の全現実がそのままアライズしたこと、要するに、西田の原初的性質の問いが徹底的に問題化したことが、西田の哲学的テクストを難解なものにしてしまったのだと書いている。それでは、「異質な伝統との触れ合い」に関連して上田が指摘した、「西洋の哲学の歴史のうちで形成された文法はそのまま西田の思索を導きうるものではなかった」という点について考えてみたい⁽⁴⁴⁾。

ここでいう「文法」とは、上田の論旨に沿って理解すれば、思考法の規則、言い換えれば論理のことであろう。しかし、

言文一致という歴史的背景に照らし合わせてみると、本来の意味での「文法」あるいは「語法」と理解することも可能ではないか。書き言葉が文語から新日本語へと移行した時期を、西田も経験している。「始めて口語体の文章を書き出した頃」(一九三八)⁽⁴⁵⁾を一読すれば、西田が、幼小より漢文を習い文章を書く時は漢文読み下し体の文章を書いていたこと、国文はようやく高等学校で習ったものの、国文の古典文法や仮名遣いなど教えられもせず、学びもしなかったということが分かる。大学卒業(一八九四)後間もなく、言文一致体の方が「自分の思想を十分自由に現すことができる」ことに気づいたが、努力しても「始はどうもそぐわないという感がして、幾度か試み幾度かやめた。その中とうとう今の様なものになってしまった」⁽⁴⁶⁾と告白している。自分の文章が読みやすいものではないことを、承知していたかのようだ。

言文一致が確立したのは一九〇九年(明治四二)頃であると言われている。「話すとおりに書く」という、この新日本語生成の実験過程では、西洋語の言語構造、シNTAX、語彙などを日本語に摂取することで、新しい文体が生み出されたのであった。言い換えれば、西洋語の「文法」が翻訳を通して、森田思軒の表現を借用するなら、日本語の「言葉の姿」⁽⁴⁷⁾を一新したのである。それは、文学においては、外国文学でも日本文学でもない「第三の文学」あるいは「翻訳文学」が成立したという事実に象徴される。

興味深いことに、「意識」よりもむしろ「直訳」の方が、言語構造変革に影響を及ぼした、あるいは貢献したのである。極端な例は、岩野泡鳴の「棒訳」であろう。一字一句、原文の語順に可能な限り忠実に直訳していく翻訳法だが、以下に挙げる、岩野の翻訳が示すとおり、かなり日本語の構造や「姿」を変化させてしまう。

休息は、生の微妙な一特権であつたが、渠はこれを愛しなかつた。渠がこれを堪え忍ぶにつぶやきながらの快活を以つてしたのは、病室が渠を要求した時だ。

Rest was one of the delicate privileges of life which he never loved: he did but endure it with grumbling gaiety when a hospital-bed claimed him. (22)

読み難い翻訳文であることは確かだが、三人称代名詞の使用や、物質名詞、抽象名詞を主語に配置しているところなどは、今日の日本語にはすでに同化されている。しかし、当時はまだ、日本語に「移項」された西洋的発想が、明瞭に感知されていたものと考えられる。

翻訳による新語法の発生例を、さらに見ておこう。関係代名詞の訳し方である「くするところの」「くとしての」、受身の翻訳である「くされる」、進行形の翻訳である「くしつつある」、また慣用表現の翻訳では「くにもかかわらず」「くするにはあまりに」「くするや否や」などが挙げられる。一般によく使われている言い回しだが、実は翻訳によって導入されたのである。古来からの日本語の構造に伴う発想に、直訳体がまさに「うつした」西洋的発想が加えられた。このようにして、日本語の表現法は近代化され、豊かになっていったのである。

西田に限らず、近代の哲学者にとっては、思索とは、西洋の哲学者によるディスコースに影響されながら、同時に文体や語法を創造することであるという意味が、現代とは比較にならないほど切実であったに違いない。西田が、西洋語で書かれた原書を読み、理解し、解釈し、一種の翻訳過程を経て、独自の原文一致を進めていったであろうことは、容易に想像できる。本人の意図に関係なく、独特の文体が出来上がってしまった事情は、すでに確認したとおりだ。哲学的思考を表現するための土台が成立していない言語によって、文体を模索しながら、概念、論理を生み出すという二重の労苦を味わうことになったのである。

「文体」には、「文章の様式」と「個人の文章表現の特色」の二つの意味があり、両者は相互に作用し合う。また、それ

は思考を映すものであると思われる。西田の「文体」には、どのように思索が映し出されているのだろうか。簡潔な表現をいくつか取り上げて、その特色を示してみよう。

まずは、「意識が意識を意識する」および「我に意識せられる」⁽⁴⁹⁾という表現であるが、日常的にも使われる「意識する」という動詞と、この動詞に助動詞「られ」の付いた形とが、それぞれ西田独自の新表現を形成している。「意識が意識を意識する」は、次のように説明されている。

我々が自己同一に於て意識する自己は、自己が自己を省みる作用其物である……⁽⁵⁰⁾。

この引用の置かれた文脈で西田は、フィヒテの「事行」、つまり知る自己と知られる自己の同一としての行為という考えに共鳴し、「作用其物」となる意識について考察している。「意識が意識を意識する」の中で「意識」という語が繰り返される構造は、ドイツ語やフランス語の再帰代名詞や再帰代名動詞の機能を模倣することによって生まれたのであろう。これは、翻訳がもたらした「哲学的文法」の一つの例であると見て構わない。

一方、フィヒテを語る同じ文脈の中で、H. Bewussというドイツ語表現を「我に意識せられる」と翻訳している。この「我」は再帰代名詞であるが、ここで「られる」の意味に注意してみたい。西田はフィヒテの「自己」概念を解説しているが、それによると、意識する「我」と対象化された「非我」としての二つの契機が、「絶対我」のもとに統一される⁽⁵¹⁾。従って、「られる」には文法用語でいう「受身」と「自発」の二つの意味が含意されるという解釈が可能である。

「我に」の助詞「に」であるが、これは「によつて」と言い換えられる。つまり、意識する行為の主体そのものを示していると説明できる。同時にまた、場所や位置を表す「に」であると解釈しても差し支えないだろう。ドイツ語の再帰代

名詞 *ἡμεῖς* に場所性の意味はないが、日本語の助詞「に」は、より豊富な意味に恵まれ、自己の自発性と対象化、あるいは主観性と客観性の二つの側面とを、どちらも包み込む哲学的傾向を示すことができるのである。

最後に、アリストテレスの *ὑποκείμενον* を再解釈した、「何処までも述語となつて主語とならないもの」⁽⁵²⁾ について検討しておきたい。西田は、アリストテレスの「基体」の定義を、英訳で引用している。

Now the substratum is that of which the others are predicated, while it is itself not predicate of anything else ⁽⁵³⁾

「基体とは、他のものはその述語となるが、それ自身は、何の述語にもならないもの」と直訳できるだろうか。西田は、これを「いつも判断の主語となつて述語とはならないもの」という簡潔な表現に置き換えた。そして、さらに「翻案」し、主語・述語関係を反転させたのである。その結果、「述語となつて主語とならないもの」という論理形式の脱西洋化に成功した。「SはPである」ではなく、「SはPに於てある」が、述語の働きを本質として作られた判断の論理形式、すなわち「場所」の論理形式なのである。

結

翻訳により異質な思考法が摂取され表現されるや否や、言葉は、翻訳主体あるいは言語主体の意図せぬところに、独り歩きして行つてしまふ可能性を秘めている。そこに、「表現されたものとしての翻訳」の創造力がある。「述語となつて主語とならないもの」は、「場所」の論理成立後に形式化されたのではなく、むしろ逆で、翻訳を越えて形式化されるなか

から「場所」という語と考への発想が起こったのである。

西田の特徴ある哲学表現の検討においては、文体と思考の問題に言及したが、これは文体と論理の関連を予想するものである。彼が独自に創造した表現は、ある傾向を有していたことに気づかなかったか。それは、西田哲学の論理、つまり「場所」の論理に従った傾向であるのだ。対象化されない意識、働きそのものとしての意識をその根本とし、対象化されないかわりに「自己限定」という性質が強調される。それが「場所」的ということである。その起源は「無の場所」と言われる。この「無」も視野に入れたところで、「形なきものの形を見る」という表現も生み出された。「形なきものの形」という矛盾を含む表現は、「自己限定」的思考によってのみ可能となる。そして「意識が意識を意識する」も「我に意識せられる」も「自己限定」の論理に支えられていることが分かるはずだ。「場所」の論理的傾向が、西田の表現、文体の随所にちりばめられている。

文体は、哲学者の思索を映し出す「姿」であろうか。だとすると、翻訳は、近代日本の哲学者にとって、日本語による自己の思索の「姿」を自覚する契機となったのである。

注

(1) 西田哲学と翻訳の関連が、筆者の研究テーマとして大きな位置を占めるのは、フランスでの長期留学中に西田を読み始め、読解を通して二重言語の困難を体験したことにその理由があると思われる。難解な西田のテクストから取り出せた知識を、不完全な習得でしかない外国語で表現しなおすことは、伝達する知識の正確さについて常に確信のない表現行為であった。二言語間を行き来する状況に慣らされ、言語とは不安を伴うもの、不安定なものであるという感覚が身についてしまった。これは、言い換えれば、言語表現にはおのずと用心しなければいけないとの認識であったかと思う。西田哲学を語ることは、解釈でしかなく、それを取りあえず頼れるフランス語の表現に置き換える。こうして、筆者にとって、「翻訳」は西田研究と不可分な問題として定着したのである。

(2) J・W・ハイジック、「哲学翻訳の脱聖化」『日本の哲学』第四号（特集・言葉、あるいは翻訳）、日本哲学史フォーラム編、昭和堂、二〇〇三年、四七頁、五二頁、五八頁。

(3) Sous la direction de Barbara Cassin, Seuil / Le Robert.

(4) 同右、XVII頁。

(5) それぞれ代表的な著作を紹介しておく。Antoine Berman

(1942-1991), *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'*

Allemagne romantique, Paris, Gallimard, 1984 ; Henri Meschonnic

(1932-2009), *Poétique du traduire*, Verdier, 1999 ; Jean-René Ladmiral

(1942-), *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994.

(9) Paul Ricoeur, « Le paradigme de la traduction », *Esprit* (La

traduction, un choix culturel) N°253, juin 1999, Paris, pp. 8-19. *Sur la*

traduction, Paris, Bayard, 2004. ちくま文庫。

(7) *Op.cit.*, Ladmiral (1994), p.XV.

(8) *Ibid.*, p. 11.

(9) *Ibid.*, pp. VIII-IX.

(10) Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*,

Paris, Gallimard, 1963, p. 140.

(11) Ladmiral (1994), p. XIII.

(12) Ladmiral, « Traduire des philosophes », *Traduire les philosophes*,

dir. Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Paris, Publications de la

Sortoane, 2000, p.55.

(13) Sylvain Auroux, « La notion d'encyclopédie philosophique »,

Encyclopédie philosophique universelle : l'univers philosophique, Paris,

PUF, 1997, pp. 785-786.

(14) 「明治初期の翻訳——何故・何を・如何に訳したか——」『日

本近代思想大系』一五「翻訳の思想」、岩波書店、一九九二年、

三四九—三五〇頁。

(15) 「翻訳者の意見」、『日本近代思想大系』一五、二九三頁。

(16) Frédéric Girard, 「日本仏教における宗教概念と哲学概念」, 明星大学日本文化学部公開講演会『日本仏教の世界性』, 二〇〇八年五月二四日。シラール氏が参照した辞書の出典は、次のとおりである。 *Dictionarium latinum Lusitanicum ac Japonicum ex Ambr. Calepini volumine de promptum etc. In Amacusa*, 1595 ; *Additiones ad Dictionarium Japonicum*, Auctore Fr. Didac Collado Ordinis Praedicatorum, 1632.

(17) 前掲、加藤(一九九二)、三六四頁。

(18) 西が、一八七〇年頃着手した、Joseph Haven, *Mental Philosophy* (1857) の翻訳である『心理学』に付けられた「心理学翻訳凡例」(一八七八)を参照。『西岡全集』第一巻、宗高書房、一九八一年。以下、NAZ の略記を用いる。また、引用中、旧漢字は常用漢字に改めている。

(19) 「百学連環」, NAZ 4、宗高書房、一九八一年、一四七頁、および「生性発題」, NAZ 1、三九頁。

(20) NAZ 1、三九頁。

(21) NAZ 4、一四七頁、一八〇頁。

(22) 『五原新範』, NAZ 1、三六五—三六六頁、三七二頁。

(23) 「書簡集」, 二二六八、『西田幾多郎全集』(以下、NKZ の

略記を用いる) 第一九巻、岩波書店、一九八〇年、五二二頁。全集からの引用の際、旧漢字、旧仮名遣い、および送り仮名は現代の用法に、一部を除き改めている。「桑木君」とは桑木徹翼のことであろう。また、本稿が用いる旧版全集では、「直観」が「主観」、「直」覚が「主覚」と誤って記載されているが、後者は新版全集では訂正されており、前者は藤田正勝先生の「指摘により、」ここで訂正した。

(24) NKZ 2 (一九七八)、一三〇—一三二頁。

(25) 同右、二八六—二八七頁。

(26) 同右、三三九—三四〇頁。

(27) 同右、二三八—二三九頁。

(28) NKZ 3 (一九七八)、一九—二〇頁。

(29) Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes 1703-1716*, Paris, GF-Flammation, 1996, pp. 252-255, pp. 265-266.

(30) « LEIBNIZ Gottfried Wilhelm », *Encyclopédie philosophique universelle : les œuvres philosophiques*, Dictionnaire 1, Paris, Puf, 1992, p. 1275.

(31) NKZ 4 (一九七九)、四—五頁。

(32) 同右、九五頁、九九頁。

(33) 同右、九四頁。

- (34) 同右、九五頁。
- (35) 同右、九八頁。
- (36) NKZ 7 (一九七九)、四二—四九頁。
- (37) 同右、四六—四七頁、五〇頁。
- (38) NKZ 8 (一九七九)、四七四—四七五頁。
- (39) NKZ 6 (一九七九)、三六七頁。
- (40) 同右、三四七頁。
- (41) NKZ 7、一一五頁。
- (42) 「俗文に足らざる所を補ふに漢文字を用ふるは非常の便利にして、決して棄つ可きに非ず。行文の都合次第に任せて遠慮なく漢語を利用し、俗文中に漢語を挿み、漢語に接するに俗語を以てして、雅俗めちや／＼に混合せしめ……唯早分りに分り易き文章を利用して通俗一般に広く文明の新思想を得せしめん……文字に乏しき家の婦人子供等へ命じて必ず一度は草稿を読ませ、其分らぬと訴る處に必ず漢語の六かしきものあるを発見して之を改めたること多し」と、福沢は述べている。「福沢全集緒言(抄)」「日本近代思想大系」一六「文体」、岩波書店、二〇〇〇年、四六—四九頁。

- (43) 「西田哲学を読む難しさ」「現代思想」二二—〇一、一九九三年、青土社、五七頁。
- (44) 同右、五七—五九頁。
- (45) NKZ 13 (一九七九)、一五三—一五四頁。
- (46) 「英国倫理学史」(一九〇四頃)は漢文訓読体のような調子で、また「心理学識義」(一九〇四—一九〇五頃)は言文一致体で執筆されている。
- (47) 「翻訳者の意見」「日本近代思想大系」一五、前掲、二九二頁。
- (48) 岩野による、Arthur Symons, *The Symbolist Movement in Literature* (1899)の翻訳、『表象派の文学運動』(一九一三)の抜粋。井上健「第三の文学」としての翻訳文学、『翻訳を学ぶ人のために』、世界思想社、二〇〇五年、一八六頁。
- (49) 「作用の意識」、NKZ 3、四二三頁、四二八頁。
- (50) 同右、四二三頁。
- (51) 「信濃哲学会のための講演」、NKZ 14 (一九七九)、一一二—一四頁。
- (52) NKZ 4、二七八頁。
- (53) 同右、九五頁。