

## 終章

# 対話・等価性・虚無の天空

稲賀 繁美

本論文集にまとめられた国際研究集会の討論で司会を拝命した門外漢として、若干の感想めいた備忘録を記し、もってあとがきに替えたい。いずれも、研究会や国際研究集会を通じて得た貴重な教訓である。記して、研究代表者、共同研究員の皆様に御礼申し上げます。

### 「文化間宗教対話」の桎梏

まず、文化間の対話、とりわけ宗教間の対話について。一般にここには多くの問題が含まれている。その必要が喧伝される一方、不毛な結果を招くのは、なぜなのだろうか。

① 対話といいながら、実際には護教論同士の論争となり、互いに自派の優位を主張するばかりで、dialog とはなり難い。教理上の学殖の蓄積の競い合い、あるいはどちらがより弁舌が立ち、聴衆を唸らせるかの国際競技になる。優劣を争い、勝敗を決することと、襟を開き、他者に耳傾けるのとは別のはずだが、容易にそうはならない。両陣営の見解の違いを浮き彫りにし、かえって自己主張に固執する結果を招く。論敵を論破すれば意気揚々と増長するし、反対に論破されると、そのことを根にもって捻くれる。雄弁なる論戦の前では、弁舌による議論を拒絶する頑なな沈黙が、意外な効力を発揮したりもする。対話は dialog である以上、相手方にも logic

を要求するが、宗教とは logic を超越した世界である。

②ここには使用言語、土俵となる文化圏が関係する。欧米語と日本語あるいは中国語、韓国語等、どれを作業言語に選ぶかによって、議論の様相は著しく異なる。沈黙すれば存在を無視される文化もあれば、「巧言令色すくなし仁」という価値観もある。母語の学会の流儀が外国でも通用するとは思わないほうがよい。通用した幻想に浸るのは、招聘された賓客扱いの大先生ばかり。無論、外国語で議論や喧嘩ができる手練れも存在する。だが仏教にも通じた神父様・牧師様には、神様という無敵の後ろ盾が付いて居る。祭壇からの聖書のお説教が、布教先の現地語習得には無上の手段。逆に自己を疑う輩は、相手側の作法に洗脳される。先方向けの「良心の呵責」表明は、母語圏の学会では白眼視される。寝返りあるいは無節操として。両刀使いも稀には存在するが、ウチとソトとで別人格に変態したりする。しかも擬態や二重人格の自覚がない。ために事態はさらに紛糾する。時折、舌を巻くほど優秀な通訳に救われもする。だが有能すぎる通訳や情報提供者は、定義からして double cross。得てして二枚舌を疑われ、二重スパイの嫌疑を受ける。少々の誤訳は決裂回避のための必要悪。利害を異にする外交交渉は double dealer でなければ務まらない。下手は承知で相手側からお手合わせを許される程度が、誠実と不誠実との border line。だがこれも若輩では経験不足の足下を掬われ、馬齢を重ねると老耄の馬脚を晒すこととなる。

③哲学や宗教が話題となると、これにさらに原理的な困難が加わる。そもそも西洋で発達した哲学が東洋あるいは非西洋の「他者」に求めるのは、ヘブライ・ギリシアそしてローマ以来の「自分たちの伝統」には欠如した「未知の発見」。ところが西洋の伝統に類似物が見つからないとなると、即これは「哲学」ではない、と範疇論的に除外される。その結果、東洋に見つかる材料は、「西洋の亜流」か、さもなければ西洋の哲学では議論の対象

として扱えない「規格外品」かに二分される。それでも規格外品を学術的に扱おうとする専門家が出現する。東洋学者という貴重な人材である。だが東洋学者は、一般には哲学者の仲間には迎え入れられない。宗教学者の場合にも、キリスト教神学者、ユダヤ教研究者と、仏教や儒教その他の研究者とでは、①に循環逆戻りして、教義論争・面従腹背となる。

④それに加えて、ここで次の方法論上の問題も発生する。すなわち、イスラームも含め、「非西洋の宗教」といった乱暴な区分けが可能だとして、それらを研究する場合の方法論としては、文献研究ならば、厳密な西洋文献学の手法を踏まえることが至上命令となる。アリストテレス論理学、三段論法からの逸脱は、il-logical や paralogique と糾弾される。文化人類学的なアプローチならば、西洋の理論的枠組みにそった調査が要求される。どちらも、この原則を遵守しなければ、宗教実践や布教活動との区別が曖昧になり、学術的営為としての独立性が侵犯されかねない、との危惧ゆえだろうか。仏教の場合も、教学と学術研究との境界設定はむつかしい。これは酒井直樹たちの弁じた humanitas と anthropos の区分である。理論的枠組みを設定する権限は欧米側の学会に内属する学者の占有物であり、非西洋圏には、欧米学会に人類学的な素材を提供する権利しか与えられない。それが非西欧側出身者の僻みに過ぎなかったにせよ、逆に欧米側の学会から見れば、この公準が守れない研究者は、欧米出自の人物でも、俗に言う gone native で、相手にされなくなる。この反動ゆえだろうか、旧植民地出身者が旧宗主国の価値観の代弁者となったり、反対に、植民地為政者側で自ら drop out の生涯を選ぶ「落伍者」が出現したりする。だがそもそも人格変容すら伴わない比較思想・宗教研究とは、ご当人の人生にとって何なのだろうか？

## 翻訳問題と「等価性」*Equivalenz*

Karl Löwith に、日本社会の二階建てという有名な地口があった。東北帝国大学で教鞭をとったこのドイツ出身のユダヤ系哲学者の眼には、日本の学生が奇異に映った。かれらはたしかに昼間は二階の教場でプラトンからハイデガーまでを学んでいる。だがかれらは、夕方になると一階という純然たる日本の社会に降りていってしまう。亜流 vs. 規格外。レーヴィットには両者を繋ぐ階段が見当たらなかった。これには下村寅太郎に代表される感情的反論も知られるが、今は措こう。思うにこの二階を繋ぐ階段とは翻訳ではなかったか。

翻訳には等価性に関する議論がある。だがこれは突き詰めると妙なことになる。発信側と受信側とは異なった言語媒体が用いられるが、意味内容には等価性が要求される。規約として或る概念の原語には翻訳では云々の訳語を与えると決定したとしよう。構文上の論理においても等価性が保障されるなら、原語から翻訳語へと等価性のある架橋がなされる理屈となる。だがそもそもこの規約とは、A に A ならざるものを充てると規定したうえで、この A は非 A と同一であると宣言するに等しい。翻訳は定義からして排中律に反している。またこの定式は、統辞法や範列において異質な言語間であっても、意味作用において等価な情報交換が保障される、との無理な前提に立っている。つまり語彙形態や論理形式が異なっていて、相互に共約性がない集合同士に等価性が成り立つとする議論である。

この前提にそった遣り取りの末に支障が発現しなかった場合には、等価性が成立したと事後的に承認することはできようか。とすれば「等価性」は、支障が発覚して初めて「欠如」として認識されるに過ぎず、「等価」であることの立証は、定義からして不可能となる。形態や論理においてもはや同一でない生産物のあいだの「等価性」とは、従って、それが市場で消費された場合に、「等価」の効果を発揮することへの「期待」価値である。

これはもはや事実確認の次元の問題ではなく、認知・認証という承認の批准を含む判断となる。

なぜこうした事態となったのか。理由は比較的簡単であり、西洋世界でその起源は聖書の七十人訳などに求められるようである。一般的に宗教的言説にあつては、聖典や啓示の内容や意味作用が翻訳の結果変質を来しては、布教活動に支障をきたす。信仰共同体が分裂・崩壊するからである。翻訳を通して原典が忠実に維持されていなければならない、という格率がここで要請される。ヘブライ語からギリシア語への置き換えで、何ら教義上、変質が発生してはならなかった。だが原語に忠実すぎると、翻訳は読解不能となる。逆に読解容易な翻訳は、原典の裏切りとなる。冒頭に見た *Traduttore traditore* であつて、米原万里はこれを『不実な美女か貞淑な醜女(ブス)か』と巧みに翻訳した。Lawrence Venuti の「手なづけ翻訳」*domestication* と「異化翻訳」*foreignization* の対も、この焼き直しに過ぎまい。いずれにせよ翻訳等価性の要請は、元来、こうした宗教上の必要を反映した教条であり、「忠実さ」と「逸脱」、「自然」と「不自然」のあいだを永遠に動揺し続ける「妥協形成」の産物でしかない。カトリックとプロテスタントの聖書解釈学上の論争をみてもお分かりの通り、「忠実さ」そのものの基準も、受容共同体の価値観によって左右される。

一神教の伝統では、創造主である絶対神の啓示をいかに忠実に伝達するかが、死命を制した。「バベルの塔」を巡る逸話にも幾多の解釈が知られる。Jacques Derrida は有名な論文で、神の啓示は諸言語に翻訳されるべき使命を背負っているが、それは実際の翻訳不可能性と背中合わせだと述べている。この裏腹の関係を象徴するのが、無限なる神の高みを目指しながら、それゆえに完成がままならない塔だが、ここで「塔」はわざと複数に複製・増殖されている。各国語という塔の群れは、いずれも未完成であり、欠陥品であることを運命づけられているが、その欠陥、不完全さを便に、それ

らは上空に臨まれる到達不可能にして不在なる「神」を讃仰することとなる。そこに Walter Benjamin のいう「翻訳者の使命」がある、というわけだ。Boris Groys はこうした思考に、始原における啓示を喪失したユダヤ教と、救世主の再臨を待ち望むキリスト教と、換言すれば原点復帰を祈願する神学と、実現を未来に引き伸ばす哲学との葛藤を見出している。ここで「等価性」とは、失われた起源と未完たるほかない達成との間に漂う「欠如態」、不在の空隙、つまりは「虚無」となる。

### 無・空・天

ケノーシス κένωσις, kénōsis というギリシア語がある。英語では普通 emptiness と訳す。カトリック的な解釈であれば、イエズス・ Kristus が自らの神性を放棄して現世に降臨する自己犠牲により、世界の罪を贖う行為を指す。プロテスタント的な解釈ならば、己を空しくして神の意思に従う恭順の態度という解釈がより強調されようか。ドイツ語では Gelassenheit の訳語が与えられ、Meister Eckhart や Jacob Böhme の文脈で検討されてきた。近代哲学では Martin Heidegger もエックハルトとの関連で扱っているのは周知のとおり。そしてこのハイデガー経由の Gelassenheit は近代日本で、禅語を受けて「放下」とも訳された。この概念をめぐる「宗教間対話」の実地演習は、本論文集でも読みどころのひとつだろう。ここでそれには直接関わらず、その前・後に残された論点を取り上げたい。

まず κένωσις=Gelassenheit=「放下」という等号が妥当するか否か、互いに等価性があるか否かの議論には立ち入らない。その理由は前述のとおり。むしろ教義論争や宗教間対話に通弊の紛糾を伴いつつも、この概念が翻訳を通じて世界を旅したその「渡り」migration の事実が貴重だろう。次に、どうしてこの語が注目を浴びたのかにも留意したい。そもそも二十世紀前半の極東でなぜマイスター・エックハルトがあれほどまでに流行した

のか。その神秘思想に、禅を齧った東亜の若い知識人たちは、なにか親しいものを感じたのではなかったか。傍証だが、大正年間に明末清初の南画の雄、石濤の再評価が日・中両国で進む。そこではエックハルトの説教と石濤の『画語録』との近さが注目を惹いた形跡が濃厚である。のちに『源氏物語』の訳者となる豊子愷は、エックハルトの言葉を Paul Cézanne の言葉と意図的に混同・置換し、西洋神秘主義と中国の禅思想との「等価」を根拠に、一九三〇年代の上海で、中国美学優位論を展開する。そもそも絵画表現を介した自然と精神との「等価性」という議論自体、舶来流行のセザンヌ美学を、「胸中山水」という「等価物」へと再翻訳したものだった。

Κένωσις と「空」との「等価性」とは言わぬまでも、類縁性は否定しがたい。だが中国語の「空」はまた、仏教の漢訳ではサンスクリット語の「シュニャター」 śūnyatā शून्यता を受けたものだった。形容詞の「膨れ上がって、中は空っぽ」に由来する。一方、名詞の「空」に該当するアーカーシャ（サンスクリット語: आकाश, ākāśa, 漢音では「阿迦奢」）は「地水火風空」の五輪塔の「空」に相当するが、サンスクリット語の原語では「シュニャター」と「アーカーシャ」とには、見てのとおり、概念上なんら繋がりはない。漢語表記でも、もちろん文脈によって経典のうえで両者は厳密に区別できる。だが「空っぽな」と「天空」という、サンスクリット語では相容れないふたつの概念が、漢語の「空」のうちに重合したことは否定できまい。その背景には、用言と体言をそれとしては区別しないという漢字の特性も控えている。こうして漢訳のなかで「空」はサンスクリット原典にはなかった語義の拡がりを獲得した。さらに「空」は概念上、文脈によって「無」とも互換性を持つ。晩年の西谷啓治は、それまで西田幾多郎経由で用いてきた「無」を意図的に「空」に置き換えることで、臆せずして自らの哲学の可能性を拡げる実験を敢行している。

Κένωσις=Gelassenheit=「放下」の連鎖は、空無と充足、無と有とが相補

的、裏表の関係にあることも仮託された翻訳実践だった。B. Pascal の断片に *Le silence éternel de ces espaces infinies m'effraie* という有名な語句がある。無限の空間の永遠の沈黙に畏怖を感じるという文句だが、ここには無であり無限である神への畏怖が極小の「我」*m'*のうちに表現されている。我 *me* は「無」に通じる。無限 *infini* つまり *Unendlichkeit* とは「限定の無いこと」*Endlosigkeit* に等しい。これはヘーゲルの術語を援用して九鬼修造がフランス語の講演で述べた事態でもある。漢語では無と無限とは、造語のうへでも融通する。晩年の田辺元には「絶対無即愛」という定式化が知られるが、これも以上の議論を経由すれば、無理なく納得されるだろう。己を「空」ずることがキリストの愛の奥義であり、そこで得られる「無」は無限の器となりえたのだから。たしかに「メメント・モリ」にしても「禅源私解」にしても(ともに一九五八年)、妻を失ったあとの田辺晩年の「死の哲学」は、キリスト教神学を「生の哲学」と捉えて「菩薩道」と対置し、否定神学をも慧能禅との差異において扱おうとする傾向が強い。このため、キリスト教教理に田辺が認める「絶対無即愛」にも、さらなる掘り下げはなされていない。実存主義の時代を生きた田辺のこうした比較思想の対決姿勢にも、本稿冒頭で触れた「宗教対話」の性癖と、時代の制約とが如実に感知される。だが比較考察のうへで差異を強調する議論は、その出発点に等価への欲動を隠している。

「無」=「空」=「天」といった概念の融通無碍な文化間の流通から、いかなる教訓を汲むべきなのか。一方で「宗教間対話」の欺瞞の轍を避け、他方では翻訳を通じた「等価性」の認知的要請を避けるような「比較思想」は、我々をどこに導くのか。ここでいわゆる「典礼」論争を取り上げよう。儒教の「天」はキリスト教の創造主と「等価」なのかという、有名な教義論争である。その詳細には今踏み込まない。西郷隆盛の言葉として知られる「敬天愛人」の受容に議論を限定する。王陽明に由来するとも言われる

この四文字熟語は、隣国の韓国ではキリスト教の教えに変貌した。大統領を務めた金大中の場合が典型だが、「神を敬い、隣人を愛する」という意味で解釈されたからである。さてバチカンの法王庁は、十八世紀以来、儒教の天をキリスト教の天国と「等価」とみる解釈を異端としてきた。だが一九三九年に至って、教皇 Pius XII 世は、カトリック信者が儒教の典礼に参列することを容認した。しかしこの教書の「寛容」は、かえって面倒な問題を惹き起こす。

はたしてこの条件のもとで、敬虔なるカトリック教徒が棄教して儒教に帰依することはできようか。儒教の「天」がキリスト教の天国と「等価」であるならば、この棄教は不可能という理屈になる。ただ密かに心内に棄教の意思を留める場合のみ、その人はカトリックの教えから離脱できる。なぜなら基督教の *heaven* や *God* と儒教の「天」とは違うという彼の人の「異端」な解釈は、それを公然と告知したり告解したりはせずに、私秘に保つ限りにおいてのみ許される「信仰の自由」だからである。これだけなら罪のない「机上の水練」だろう。だが実際の信仰が社会倫理に結びつくともはや笑い話では済まされまい。場合によっては流血の惨事を招く。

比較思想から宗教を論ずることには、油断ならない「パンドラの箱」が隠されている。仏教を話題とする本論集から、こうした罫に囚われぬ教智への途が拓かれることを祈りたい。韓国の国民詩人、尹東柱の絶唱「序詩」冒頭には「死ぬる日まで天をあふぎ」(小倉紀蔵訳)とある。はたしてこの「天」(ハヌル)は、儒教にも、キリスト教にも、韓国の天空神(ハムニム)、そして仏教の「空」にも開かれた、虚空への讃仰、詩人が「一点の恥ずかしさもない」「希望」を託す「無の場所」だったのだろうか。

二〇一五年八月二十日

(国際日本文化研究センター)