

紀要（2021年）

もうひとつ別のディスタンスのために ——「あいだ」としての「私たち」

太 西 雅一郎

「日常の言語とは、所有者の言語である。」

（エマニュエル・レヴィナス「エロスについての哲学ノート」¹）

ハイデガーの対話篇とも言うべき『言葉についての対話』は、「問う人」がかつての「いき」を巡っての九鬼周造との、いわば未消化に終わった対話を回想しながら、新たに手塚富雄氏と思われる「日本人」とのあいだで行われたと思われる対話を元に書かれた一種の対話形式のテキストである。ハイデガーと想定される「問う人」は九鬼との対話のなかで、なぜ東洋人が自分たちの美意識を理解するのに西洋形而上学の概念に依拠するのか疑問に思う。「東アジアの諸民族とヨーロッパの諸民族にとって、言語本質はあくまでまったく別のものである」と「問う人」は考えるからだ。「あなたたちの言語」と「私たちの言語」の差異はどうなっているのか。九鬼との対話は「日本人」と「ドイツ人」のあいだでのドイツ語での対話である。本来なら日本語でのみ説明可能な論理を、九鬼はドイツ語で巧みに語ることに「問う人」は違和感を覚える、それが「日本人」への問いを導く。「日本人」が日本の固有性として改めて「いき」を持ち出すことは、それへの応答の試みであろう。「人類と地球のヨーロッパ化が本質的なもの一切をその源泉において蝕みつつある」ことは両者の共通理解をなすからには、それは当然の試みと思える。対象化・表象作用に基づく技術的思考が西洋形而上学の核心をなすとするれば、その解体を断行したハイデガーにとって、その汚染を免れないであろう日本語への究明は、同時に、ドイツ語への究明ないし問い質しを伴わないではおかない。というのも、「問う人」の発言にあるように、「私たちが論じているものを言い表す可能性、それを私たちの対話の言語〔ドイツ語〕が絶えず壊しているという危険が、私にさらに明瞭にみえてきたからです」。対話は対話の言語、対話で言及されつつ同時に使用される言語への問い直しと不可分である。「問う人」であるドイツ人と「日本人」とは「ドイツ語」で対話する、しかも、ドイツ語にもおそらくは既に浸透済みの西洋形而上学に染まっていないよう

¹ エマニュエル・レヴィナス、『レヴィナス著作集3』、渡名喜庸哲・三浦直希・藤岡俊博訳、法政大学出版局、2018年。

な事柄について、当のドイツ語のなかで「共に」思考しようと試みている。彼らの「言葉についての」対話が成立するとすれば、それは彼らの言葉が西洋形而上学の問い直しを孕みつつ行われる限りのことである。はたしてドイツ語はそうした汚染をかいくぐって救い出されるのか。ドイツ語の救済を通じて、二人の対話者は「私たち」と言いうる関係を結ぶことができるのか。ここには幾つもの問題提起が含まれる。

- ・ドイツ語話者と日本語話者のあいだでの相互理解はどういう場合に可能なのか。
- ・ドイツ語は西洋形而上学とどのような関係にあるのか。
- ・日本語も同様に西洋形而上学との関係はどうなっているのか。
- ・ドイツ語と特別な親縁関係にあるとハイデガーが考えるギリシア語自体はどうなっているのか。
- ・ルターの聖書翻訳はドイツ語のあり方とどのような関係にあるのか。
- ・「いき」を性的な誘いと捉えた場合、ハイデガーの鍵概念であるゲシュレヒト (Geschlecht) 「性的差異」との関係はどうなっているのか。

ハイデガーによる西洋形而上学 (西洋哲学およびキリスト教神学) の批判 (「破壊」) のポイントは、西洋形而上学が存在者 (存在するもの *Seiende*) に注目して、存在者の存在 (するということ) を忘却してきたという点にある。Sein (存在, 存在するということ) はいかなる存在者・存在物ではない。それはむしろ無 (*Nichts*) に等しい (もの) である。Nichts = Nothing = Rien = néant (neens = ne+ens : 存在者ならざるもの)。ハイデガーはかなり乱暴にプラトン哲学とキリスト教神学とを、西洋形而上学の出発点、挫折した出発点として論じる。キリスト教神学は結局のところ、神という創造者を究極の存在者として措定し、そこから他の存在者 (被造物との関係を説明する点で、やはり存在者についての思考にすぎない。こうした思考を「存在神論 *Onto-theologie*」と名指す。ギリシア語で *ontos* は存在者を意味する。

しかし、存在忘却は、想起しうるある何かを人間がなんらかの不注意や能力不足で想起し損なったというものではない。「存在」とは何ものでもないがゆえに、モノとして記憶 (人間の主体的能力や能動的行為であるような記憶) の対象とはなりえないものである。対象化したり表象 (*representation, Vorstellung* 前に立てること) したりすることのできないもの、ものならざるもの、存在はそのように捉えられている (だが、存在を何か手で把捉する *vernehmen* ように掴めるもの、理解する *comprendre* できるものと考えてはならないとハイデガーは言う)。人間と存在との関係は、人間が時間に——と同時に空間にも——否応なく委ねられていること、誕生においても死においても、また世界や他者へと、さらには言語へと開かれ (開かれ *das Offene* : ハイデガーのキーワードのひとつ) 委ねられている——遺棄されている、という

のに近い——こととすることができよう。特に1927年の『存在と時間』では存在を時間性Zeitlichkeitや時間化Zeitigung（時熟とも訳される）から解明しようとする。

ハイデガーが批判・解体する西洋形而上学では、時間を現在を基点として捉える。現在において主体は自己自身に現前していること、過去はかつての現在として、未来は来たるべき現在として理解されている。だがハイデガーは、過ぎ去ったものとしての過去は、決して過去の時点でのかつての現在であった自己（私）の単純な回想ではなく、時間化のなかで死へと委ねられてあったこと（死へと宿命づけられていた）という経験を改めて真剣に引き受けることである。さらにこうした経験は人間の能力を超えた引き受けである。つまり単なる過去として対象化して引き受けることのできない経験である。

開かれ（Offene）へと遺棄されてあること、人間——ハイデガーは現存在Dasein「現にそこにあること」と言う——が絶対的な受動性に委ねられていることが存在の「想起」であるとする。しかし存在「そのもの」はいかなる存在者にも代理・代表・表象（represent）されない。存在との関係はしたがって、存在者を介するものではない。存在は一瞬の目配せWink（瞬視とも言う）として開示／隠蔽される。存在は自己を隠蔽しながら現れる。あるいは自己隠蔽・自己偽装としてのみ出現する。

この点から考えれば、人間のあらゆる所産や構築物、すなわち精神的・文化的・物理的・学問的・政治的な構築物は、人間の表象作用（世界のイメージ化）であるがゆえに、必然的に存在忘却の可能性が付きまとう。人間の主体的能力として表象作用は、世界を、他者を、あるいは歴史を、さらには自己自身を、人間自身を、恣意的にイメージ化することであるがゆえに、暴力的性格を必ず帯びることになる（表象作用への否定的見方は、ユダヤ教の表象の禁止・偶像崇拜禁止の掟を連想させるが、ハイデガーはそれには言及しない）。

そういう意味で、存在は何らかのものを名指すような言葉では名指しえないもの、言うことのできないもの（das Ungesprochene）という言い方をされる。存在は人間に呼びかける、その存在の呼びかけに応答することが「正しい」言葉の使い方であるという。こうした何ものでもない存在からの呼びかけを、人間たちは哲学や神学の形で聞き取り（誤って表象的に）翻訳してきた。よってハイデガーの存在忘却が回帰する地点は、プラトニズムの手前、キリスト教の手前、すなわち西洋形而上学の手前になるという。とはいえ、そうした存在の正しい聴取、存在への適切な応答・翻訳はいまだかつて行われたというわけではない。したがって、原初の純粹無垢さがその後の哲学や神学によって損なわれたというわけではない。そういう意味では原初の「樂園」の再現や再興、ないし原初への回帰・帰還という構図でハイデガーが考えているのではない。「原初的」とされる状態は、これから生み出されるように、われわれに委ねられた課題であると捉えられている。失われた事実の回復や反復ではなく、それはこれから新たに生み出されるもの、生まれそこなったものの創出・発明（ギリシア語でポイ

エイン「詩作・発明する」が重要となる（スピーチ・アクト理論で言えば、事実確認的な言語の使用ではなく、言語によって新たな事態・現実を生み出すパーフォーマティブな言語使用、言語遂行的な使用ということになる）。われわれの言語使用、言語との関わり（関係Bezug）は、そうした「原初的なもの」への約束や期待と規定される。

われわれの未来・将来は、そうした未聞の出来事を到来させるためのものでなければならない。だがわれわれの——われわれドイツ人、ドイツ民族（Volk フォルク）という言い方が出てくる——歴史には、そうした存在への聴取に真剣に取り組んだ詩人がいる、ヘルダーリンがその代表であり、トラークルにもその痕跡を辿ることができる。

したがって、芸術作品は存在の人為的・人工的な表象ではなく、存在の聞こえない声・呼びかけへの応答でなければならない。その意味では、すべての芸術作品は、存在の痕跡（の痕跡）、存在の廃墟である可能性がある。むしろ、廃墟としての性格が明らかであればあるほど、「偉大な」芸術作品であるのかもしれない。

言うことのできないもの（Sein 存在）から現存在 Dasein ダーザイン——人間中心主義（人間主義 Humanismus, Humanism, いずれもラテン語におけるラテン的理解、ギリシア—ドイツ「同盟」の敵）から解放された人間——は呼びかけを受ける。存在からの呼びかけへの応答が言葉を生み出す。言葉は、人間中心主義に浸った人間が勝手に使用できる記号でも、コミュニケーションの道具でもない。人間主義的な言語理解とは、人間が存在者や存在物を自分たちが恣意的に利用・裁量できるものとして世界を——誤って、不遜・傲慢に——理解していることの証である。

人間中心主義に立脚した言語使用は、存在者・存在物を人間が自由に処理しうるいわば一つの商品であるかのように扱うことに帰着する。この論理の行きつく果ては、事物や世界、さらには人間の商品化である。言語を交換・取引のための記号と化すこと、そして同時に、言語自体も交換・取引の商品と化すこと、こうした事態こそ近代・現代的な世界と人間が、西洋形而上学的論理が究極的に辿り着いた「破局・地獄」である。言語の商品化と、言語による世界の商品化こそが現代の人間が陥っている破滅的状况である。（そして世界の商品化に「ユダヤ的なもの」が貢献しているのではないか？という推測がハイデガーのなかで生まれていてもおかしくはないのかもしれない。）

ハイデガーにとっての言語（Sprache）とは？「言語は存在の家（Haus 住処）である」とは何を言わんとするのか。言語は存在する者／物を名づけるのではなく、その Sein 存在（すること）からの呼びかけへの応答である。Sein とは、存在者が生成・消滅に委ねられていること、時間化としての存在に委ねられていることである。存在する何ものも名指さない言葉、すなわち Sein という何ものでもないもの（Nichts）だけを名指すような言葉というハイデガーの発想は、感覚的なものを超えた超感覚的なものへの志向——これはハイデガーが

乗り越えようとするプラトン哲学の基本的主張であるのだが——という意味において、彼の他の主張と共通の特徴をもつ。すなわち、

- ・手は物を掴むための感覚器官ではない。
 - ・目は何かを見るための感覚器官ではない。
 - ・耳は何か音を聞くための感覚器官ではない。(ベートーベンの聴覚障害への言及が有名)
- ハイデガーの主張に共通するのは、人間の感覚器官は、動物の感覚器官と同一の機能を果たすためのものではないという考えである。とはいえ、人間と動物の差別化という理解も、ハイデガーが批判解体しようとする西洋形而上学の基本図式のひとつであることにも注意する必要がある。

次に「何のための詩人たちか」を手がかりに考えてみよう。ハイデガーが批判解体しようとする西洋形而上学においては、「人間は意欲する者、意図的に自らを押し通すものであり、諸事物と人間とは対象にすぎないものとして計算に入れられる」ことになる。「勘定されたものが商品となる」。人間は、本来あるべき世界との「純粹な連繋から別離」してしまい、「立て続けに秤量する秤の不安静のなかに居を据える。この別離は世界を対象化する」、そのようにして「立ち続けないものを促進する」。そして「人間は様々の企業 (Geschäft) や「両替 (Wechsel)」という媒体 (Medium) の中を動いている。自らを押し通す人間は、自分の意欲を傾注することによって生きる。貨幣 (Geld) と諸価値 (Wert) の妥当 (Gelten) との振動の内部で、人間は自らの本質を本質的に危険に晒しながら生きている。このように立て続けに両替する者 (Wechsler)、媒介する者 (Vermittler) として、人間は「商人 (der Kaufmann)」なのである。人間は間断なく計りかつ考量するとはいえ、諸事物の独自の重さ (Eigengewicht) というものは知っていない。さらにまた自分自身のなかで、何が本来重みをもって優 (まさ) っているのかも、人間は全く知るところがない。」(ハイデガー「何のための詩人たちか」、『徂径』所収、創文社、p.347)

ここでハイデガーの言う「両替」を、言語の両替として考えれば、言語間の翻訳が「商業的に」処理されることへの批判として読めないだろうか。言語の固有性、イディオムの性格こそが言語の「独自の・固有の重さ」であるならば、それは単純な両替行為に還元されるような翻訳を許さないものであるはずだ。

しかも、ハイデガーはトラークル論である「詩における言葉」において、トラークルの詩のドイツ語を古代高地ドイツ語に遡って論及している。このドイツ語はモダンの現代ドイツ語、日常的ドイツ語として読まれるものではないとハイデガーは言う。いわば現代の日常的ドイツ語は世俗的世界だけで通用するドイツ語であって、『存在と時間』の主要概念で言えば「世人 (das Man)」のドイツ語にすぎないかのようだ。世人的ドイツ語は「非本来的な」

ドイツ語であって、「本来的」ドイツ語は、あたかも現代ドイツ語話者、「ドイツ人」とっては、異質な言語、異邦の言語であるかのように読むべきものとして「われわれ現代ドイツ人」に贈り与えられているかのようなのだ。そしてこの「本来性」の源泉への遡及も、また別の「翻訳」ではないのか、という問いも生じる。ただしこの場合は本源への遡及という翻訳であって、商業的な両替行為ではないのだとしてであるが。とはいえ、源泉への遡及もまた、現代ドイツ語が言ってみれば、そのまま「現金」として受け取ることができないこと、ある意味では「贖金」でもあることを、誰かが、ある読者が読み取ってしまっていることになるであろう。

ハイデガーが懸命に、相当に強引な論理でもって、トラークルをキリスト教的文脈から引き剥がそうとするときに、デリダが言うように、キリスト教的論理そのもののなかに常に既にキリスト教的論理を逸脱し侵犯するような力が働いていないのか、と問うことも求められよう。トラークルとキリスト教とを、一点の曖昧さも残さず切り分けようとするハイデガーの身振りに、むしろ逆に、いかに両者が分離不可能であるかという事態を読み取ることは十分に可能であろう²。

ハイデガーは、執拗にドイツ語をひとつの、単一の、純粋な、統一された言語、固有語とみなそうとする。西洋形而上学を可能にしている言語であるラテン語との絶対的な分離可能性に固執する。ドイツ語とラテン語（フランス語）のあいだでの親和的關係、交換・両替可能性を断乎として拒絶する。節操のない言語観の両替・翻訳に奔走する「商人」への断罪には、「ユダヤ的なもの」とされるものへの断罪が透けて見えないだろうか（カール・シュミットの反ユダヤ主義と共通する部分だろう）。

しかしながら、日常的に流通するドイツ語、ハイデガーから見れば頹落したドイツ語、「世人」の使うドイツ語は、トラークル流の「詩的な」ドイツ語によって、いわば純粋化ないし聖化されなければならない。頹落した非本来的ドイツ語を本来的ドイツ語へと還帰させ救済しなければならない。西洋形而上学に汚染されたドイツ語を救済すること、こうしたハイデ

² ドイツ語の純粋性の主張、あるいはドイツ語の純化運動に関しては、オーストリアの思想家カール・クラウスは『言葉』のなかで、第一次世界大戦初期のオーストリアにおけるドイツ語の純粋性を標榜する国粹主義的運動が外国語排斥という形で現れたことを揶揄している。「ドイツ語が台無しにされるのを防ぐには、外来語を有益に活用することこそ必要なのだ。ドイツ語の表現の無限の可能性をいじりまわして罪を犯すよりも、他国の言葉に具わるもっと簡明な形式を利用するほうが百倍も良いのだ」（武田晶一・佐藤康彦・木下康光訳、カール・クラウス著作集7・8、法政大学出版局、1993年）。また19世紀のナポレオン戦争やロマン主義の一つのベクトルとして、ギリシア・ラテン語（その主要をなすフランス語）に対するドイツ語の独立性・優位性を主張する動きがあったことも総体的布置として押さえておくべきだろう。特にプロイセン主導によるドイツ統一後には、ギムナジウムにおける伝統的な古典語教育、すなわちギリシア・ラテン語偏重の教育に代えて、「ドイツ語によるドイツ人の「ドイツ化Eindeutschung, Verdeutschung」こそが優先されるべきだとして教育改革が行われている。こうした事情については、イ・ヨンスク『「国語」という思想』で精緻な分析が施されている（岩波書店、1996年）。

ガーが、彼の解釈あるいは解明（対決的解明 *Auseinandersetzung*）が要請する救済する試みは、例えば、西洋形而上学から彼の言う「根源的な思考・思惟」を救済する身振りに共通してみられるものではないだろうか。

ハイデガーにとって、ヘルダーリンやトラークルの詩を解釈することは、彼らと彼らの詩を形而上学から救済するためだと言ってもよいだろう。「ヘルダーリンの「祖國的転向」は「政治的」に誤解されてはならない、「祖国およびその掟とは、神々についての本質的決断のための、通過地点にすぎない。そのような決断に基づいて初めて、祖国はその名を受け取るのであり、「ドイツ」たるものとなるのである。」（ハイデガー「ヘルダーリンにおける祖国 その政治的誤解について」、1939年、『ヘルダーリンに寄せて』、創文社、ヘルダーリン全集、第75巻に所収）。形而上学的にあらかじめ規定された祖国ドイツが問題なのではない、ヘルダーリンは「祖国を支えている統治の根源また根拠を歌う」のであり、それこそが「祖国の覆蔵された、まず創建されるべき本質根源についての真摯にして決定的な知（学）」なのである。「この詩人の言葉が、一個のドイツの／ドイツ語の／ドイツ人の聞く耳を見出しうる時があるとするれば、それはいつのことであろうか！」とハイデガーは締め括る。ドイツなるものは、いまだ存在していない、少なくともそれは西洋形而上学に囚われた政治の範疇には属さない。そこからの救済ないし解放こそが、「ドイツ」に名を与え、「ドイツ」となすのである。だがその時にはドイツ語はどのようなドイツ語になっているのであろうか。それでもなおそれは「ドイツ語」であり、「ドイツ」なるものは場をもつのであろうか。

そしてハイデガーによるヘルダーリンのこの解釈——解釈についてのハイデガーの解釈は、ギリシア語の語源に遡及して神々の使者・伝令であるヘルメスに帰着する——は、それでは、ヘルダーリンを非政治的なものとするのだろうか。「技術の本質は技術的ではない」とハイデガーが言うのならば、政治の本質もまた政治的ではない、ということにならないのか。したがって、ヘルダーリンの非政治的解釈は、そこからあらゆる政治が生み出される源泉になりはしないのだろうか。

『言葉についての対話』における救済すべきもの、「偉大な思考」とされるもの、いまだ西洋形而上学において忘却され思考されないでいるもの（*Ungedachte*）を考えることは、ただ単にギリシアやギリシア人の思考に回帰することではない、またソクラテス以前の思考に回帰することでもない、それは「ギリシアで思考されたものをもっとギリシア的に思考すること」であり、「ギリシアで思考されたことをもっと根源的に追究すること」であって、それを追究する眼差しは「もはやギリシア的ではない、およそもはやギリシア的ではない」ものを思考することであると述べられている。したがって、回帰すべき場、回帰すべき時は、かつて生起した場でも時でもない。それは常に來たるべきものとして考えられている。この点に関し

てデリダは、ハイデガーの思考における約束や期待といった言語遂行的な側面にも十分に注意を払わなければならないと明言している (Derrida, *Geschlecht III*, Minuit)。

したがって、西洋形而上学が思考してこなかったことへの唯一の接近方法ないしそこへとつながる道は、「ギリシアで思考されたものをもっとギリシア的に思考する」とともに、ギリシア的思考よりも「もっと根源的に追究すること」であり、「もはやギリシア的ではない、およそもはやギリシア的ではない」ものへとつながるような道ということになろう。ギリシア語のなかで、ギリシア的ではないものを、その痕跡を探ること、それは、ギリシア語がいわば微かに気づかれぬように目配せしつつ示しているようなものを証言することだろう。形而上学が見逃してきたこと、「思考されなかったこと」は、「現前することそのもの」、「隠れなさという意味での光のなかに立ち現れてくること」、「晴らすこととしての発露させることにおいて性起すること (sich ereignen)」と言い換えられている。「思考されなかったこと」を思考する「偉大な思考」は、ギリシアのなかに、ギリシア語のなかに、安らって住まうわけでは決してない。そこは還帰すべき「故郷」ではない。いまだないのか、既にそうではないのか、かつてそうであったのか。ただ痕跡として、目配せとしての働きが完全に欠如しているわけではないということだろう。

「ギリシア的に思考すると同時に、もはやギリシア的ではなく思考すること」。このことと、問う人——ハイデガー「本人」「自身」であるのかどうかどうやって画定しうるのだろうか、「ハイデガー」なるものが本来の人間つまり現存在であるのか、非本来の人間つまり世人 (das Man) であるのかをどうやって区別しうるのだろうか——の「人間」についての、「人間」としての、発言とはどう関係するのだろうか。「問う人」はこう言う、「人間は人間である限り、この言つて (Zuspruch: 存在自身からの人間への語り託し・語りかけ・語り聞かせること) に聴従している」、「人間は、この言つてを聴くべく入用とされている」、そして存在からの「この言つての知らせに応答する」「聴き従い従属する」、つまりは存在と存在するものとの、現象することと現象するものとの二つ折れ (Zwiefalt 二重襲、二重性) の「発露によって語り託される言つてを運ぶ使者」こそが「人間」である……。人間であることと、ギリシア語で思考するギリシア人であることとの差異はどうなっているのだろうか。周知のように、ハイデガーは人間一般という観点から話すことは、否定的な意味合いでなければあまりない。特に「人間」なるものがラテン系の言語で言い表される場合にはそうである。ただ『言葉についての対話』のこの場面では、否定的な意味合いはないように思われる。しかしながら、「問う人」と「対話」している「日本人」の発言において「人間」一般の共通性が単純に肯定されているわけではないことも窺える。「日本人」はさきほどの「問う人」の言葉を受けてこ

う言う、あなたの「おっしゃること」は「私たち (wir)³の思考と深いところで密かに通じ合うものがあるのではないか、という気がします。辿っておられる思索の道筋とその言語とが、全く別のものであるからこそ、そう感じられるのです。」そして続けて「問う人」は、「対話を続けることによってしか、気持ちの高ぶりを抑えることができません」、そして「通じ合うもの、親和性が作動してくる場とはどこか」という問いを省略することはできないと言う。

「通じ合うもの」、「親和性」、「対話」。ここでは、日本語で思考する日本人とドイツ語で思考するドイツ人とが対話において親和的に通じ合っているということなのか。あるいは、対話すなわち言葉の闘争、ポレモス(論争)でもあるのかもしれないような言葉の結集・集合——あるいは言葉の離反・隔たり・差異のようなもの——こそが、親和性を可能にしているのか。だが「問う人」に従えば、ギリシア語のなかにギリシア的ではないものを追究しなければならないのであれば、それは「私たち」と自称している「日本人」にも、そして当然「問う人」のドイツ語にも同じことが要求される。それゆえ「人間一般」に課せられる存在からの「言つて」への応答は、各言語、各固有語に、形而上学的拘束からの解放を要請する。「私たち日本人」ということが可能となるには、そうした解放を経たうえでのことになろう。だがその時には、なおも「私たち日本人」という言い方が、そうした表象が可能なのかどうか。どの固有語も、固有の言語であり続けることができるのかどうか。

存在への応答としての言語、この言語は、そうと感じられないままに、存在者への応答になりかねない。存在への応答は、二つ折り・二重襲への応答でなければならないが、それは存在と存在者の区別への応答であって、存在者同士の、形而上学的なレベルの区別ではない。そうしたいわゆる日常的・通俗的な区別、世界内的な区別ではない区別への応答は、すべての言語に求められることだ。ギリシア語でも、ドイツ語でも、日本語でも。これらの諸言語はしたがって、そうした独特の区別への応答への試みにおいて、かろうじて、応じ合い親和

³ 私たち (wir) とは誰のことなのか。それは日本人なのか、東洋人なのか、非西洋人なのか、非ドイツ人なのか、あるいは「日本人」と「問う人=ドイツ人」の両者なのか。とはいっても、ここでの「問う人」を無条件に「ドイツ人」と同一だとすることはできるのか、そもそも一般的にドイツ人と名指される者を想定することはできるのかという問いも生じる。というのも、世人 (das Man) のレベルでドイツ人なるものが考えられていないのであれば、そうした同一視は単純には成立しないからだ、他方でドイツ語での対話に参加している「日本人」が「問う人」の示唆するような、本来的な人間に、このドイツ語を介して参加している限りにおいて、私たちが構成するのであれば、無条件に日本人が私たちであるということにもならないだろう。

またさらには、この「対話」を読むことにおいて対話にある意味で参加している「読む人」——この対話に異を唱えるかどうかは別にして——、また将来において読むかもしれない人までも含めて私たちは構成されるのか。対話なるものが通常の対話ではなく、二つの異なる言語を背景にした対話でもあるのならば自体はどうなっているのか。また究極的には、存在という「語りえないもの」に聞き従うという意味での根源的な対話でもあるのなら、いったい誰がそうした対話に参加できることになるのだろうか、そして誰が「私たち」と自分たちのことを言うことができるのだろうか。

いずれにしても「私たち」という共同性・同一性を保証するものは何なのか、そうした保証はそもそも可能なかという問いは残るだろう。

性を描き出す。言語間の「対話」が成立するとすれば、こうした場合に限られるだろう。この対話に「ラテン語」や「フランス語」が参加しうるのかどうか、という問いは、そもそも今言った意味で、「ドイツ語」や「ギリシア語」ないし「日本語」が単一の統一された民族言語として、「われわれ」が理解するような形で成立しているのではない、という理解を起点によろやく提起されることだろう。

ローゼンツヴァイク (1886 - 1929) にとってのドイツ語について考えてみたい。

「翻訳することは、二人の主人に仕えることである」(「聖書とルター」) という言葉で有名なフランツ・ローゼンツヴァイクは、1929年に亡くなるまでマルティン・ブーバーと共に1925年からヘブライ語聖書のドイツ語への翻訳作業を行い、彼の死後はブーバーが単独で作業を続け1938年に作業は終了している。一般に従来の旧約聖書の翻訳は、翻訳する側の言語に「馴染みのある表現」つまり親密な寛容的な表現に軸足を置いて、「原典に対する責任と忠実さ」に欠けると言われる⁴。二人の翻訳作業の意図は、ルター訳聖書と当時のドイツ旧約学に基づく翻訳聖書を乗り越えることであったとされる。ルター訳聖書の欠点は、「原典のヘブライズムのゲルマニズム化」にある。二人が共同作業を行っていたあいだの共同訳は「まだドイツ語として読むことができる」が、その後のブーバーによる単独訳は「ドイツ語を表現媒体としてヘブライ語原典が表出されたもの」と言えるものとみなされている。もはや日常的なドイツ語ではなく、「非日常的なドイツ語を用い、あえて読みにくくした翻訳」と言われる翻訳については、ショーレムがブーバーに否定的な指摘を投げかけている、すなわち、「あなたが翻訳した言語は、ドイツの日常言語でもなければ、1920年代ドイツ文学の言語でもない」⁵と。だがドイツ人——不変の本質をもった「ドイツ人」なるもの、あるいは特定の時代の特定のドイツ人といったものが想定可能なのか、という問いも生じるが——にとって非日常的なドイツ語、いわば親密ではない無気味な (unheimlich) ドイツ語であるという指摘は、その反対の親密で日常的なドイツ語の存在の自明性を前提とした発言ではないのだろうか。ルターのドイツ語は当時の「ドイツ人」にとって無気味さをまったくもたなかったわけでは

⁴ 堀川敏寛『聖書翻訳者ブーバー』、新教出版社、2018年。

⁵ いわゆる母語の話者にとっての母語の代替不可能性は、親密さや近さを意味するのか、あるいは親密さの裏返しは無気味さや遠隔性を意味するのか。またショーレムの批判の後半に当たる1920年代のドイツ系ユダヤ人の多くがホロコーストで死に絶えたがゆえに、1920年代のドイツ語を念頭に翻訳することには意味がないとする発言は、あたかも各時代に合った適切な言語が存在するという考えに陥ってはいないだろうか。というのも、いち早くパレスチナに赴いたショーレムが、ヘブライ語の復活が世俗的な日常生活に使用されていることを危惧し、聖なる言語の世俗化を批判していたのだった。そのことを考えれば、言語の反時代性や非時代性、アナクロニズムをむしろ肯定的にショーレムが捉えていたことと、どう接合するのだろうか。あえて言えば、誰も語るものがない言語、誰にもなじみがない無気味な言語と「聖なる言語(ヘブライ語)」との切り離せない関係を考えるべきではないだろうか。

ない、あるいは狂ったように翻訳に取り憑かれたロマン主義時代のシェイクスピアなどのドイツ語訳は親密な日常性の内部で生じたことではない。

ルターの旧約聖書翻訳がどういう意味をもつのかについて、ローゼンツヴァイクはルター自身が自分のドイツ語訳『詩篇』に付けた序文を引用しつつ説明する。ルターは自分のドイツ語訳について、「もっとわかりやすく訳せたが」「言葉に忠実に訳したりもした」と述べており、「われわれの良心の慰めのために」原典の「そのような言葉を心に留め、それになじまねばならず、それゆえ、われわれのドイツ語よりもヘブライ語がそれをよりよくなしう場合には、ヘブライ語に余地を残さなければならない」⁶と述べている箇所に着目している。ルターの翻訳が読者の言語への翻訳を原理とする一方で、原作の言語に翻訳することは例外であるが、「ドイツ語のうちにヘブライ語を入れる余地を残す」必然性がローゼンツヴァイクの注意を引く⁷。というのも、「信仰による類推」を駆使して旧約聖書のなかで「キリストを育てている」箇所を探り当てるルターがヘブライ語に余地を残す場面は、「キリスト教徒にとっても、聖書が今日生き生きと語りかけてくる神の言葉」になるところなのである。「ぎこちない逐語訳」になっても、言葉通りに翻訳されなければならない」場面は、神の言葉がキリスト教徒にとっても生き生きとした言葉であったところに限定される。つまり、「神の言葉」には手を付けてはならないのであり、「言葉通りに翻訳されなければならない」。「それ以外のところでは、ヘブライ語を見棄てて、その意味を自由に最良のドイツ語で語る」、これがルターにおいては旧約聖書の大部分に該当するとローゼンツヴァイクは言う。しかしながら、「言葉通りに翻訳する」とはいったいどういうことなのであろうか。それは翻訳することを許さない、神の言葉は翻訳不可能である、ということではないのか。

しかしながら、ルターが聖書の信仰の核心としていたものや啓示概念は今の時代には失われている。そして信仰の喪失の一因にはルター自身が「生活の単なるイメージ」として信仰から切り離し追放したという経緯もあるのだが、今こそ失われた信仰や「啓示を期待する時代」であってもよいのではないか、そして「翻訳に際して信仰の問題を新たに聖書に突き付けることが許されるにちがいない」、とローゼンツヴァイクは述べる。このことは、ルターが「ヘブライ語に余地を残した」箇所が、ルターの選択した箇所だけでよかったのかを問い直すことにつながるであろう。いいかえれば、ルターの信仰が旧約聖書の翻訳にとって適切であっ

⁶ フランツ・ローゼンツヴァイク「聖書とルター」、『新しい思考』所収、358ページ。なおこの箇所では、ローゼンツヴァイクは、ルターが斥けている翻訳の例として、ラテン語風の表現で充満するドイツ語訳を挙げている。異なる文脈だが、ハイデガーのラテン語嫌悪と関連付けることはできるだろうか。

⁷ ローゼンツヴァイクは、「ルターが聖書を翻訳できたのは、ヘブライ語や新約聖書のギリシア語のヘブライ語風の語法がもつ特徴を、たとえば従属的ではなく並列的につながりあわせるというその文章の特徴を、ドイツ語に再現できるからだ」と述べている。フランツ・ローゼンツヴァイク『「イエフダ・ハレヴィ」のあとがき』、『新しい思考』所収、326ページ。

たのかどうかという問いにもかかわってくる。

翻訳は信仰の問題である。ローゼンツヴァイクにとって、新たな啓示が期待されるような時代、「翻訳に際して信仰の問題を新たに聖書に突き付けることが許されるにちがいない」この時代においては、唯一問題となる「言語民族」はドイツを措いて他にはない。

この信仰の問題はヨーロッパの他のどんな言語民族においても問題にならないだろう。ドイツにおいてこそそれは問題になるのであって、しかも深刻な問題になる。というのも、確かにルター自身にとって、彼の作品〔翻訳〕は常に流動状態に留まり、彼は人生の終わりになってもまだ、全く新たに改訳することはもはやできそうにないと嘆き、「翻訳を今以上のより良いものにしてくれる」という期待を未来に賭けた(…) ⁸

ルター自身が自分の翻訳の改良を未来に託した。とはいえ、ルターの信仰が失われているこの時代と言った時、ルター後の時代がルターの信仰を見失ったのか、あるいは、ルターの信仰自体が、いわばその翻訳の未完結性という理由から未完なものであったのか。いいかえれば、ルターが目的論的にキリスト教を捉える視座からその前段階や予備段階としてのみ旧約聖書を位置づけたことから、翻訳に不十分な点を抱え込んでしまったがゆえに、新たな翻訳によってその不十分さを補足ないし代理しなければならない状況に「現代の私たち」が置かれているということなのか。とはいえ引用箇所(フランツ・ローゼンツヴァイク「聖書とルター」、『新しい思考』所収、360ページ)からうかがえるのは、新たな翻訳はルター自身の内的な動機から発しているということだろう。このことは必然的に、ルターのキリスト教中心主義を揺るがすことでもあろう。ローゼンツヴァイクはキリスト教への改宗を決心したが、ぎりぎりのところでユダヤ教に留まったことで有名だ。二つの宗教の狭間で生きることは、彼にとってルターの古い翻訳を新しい翻訳に置き換える、ないし書き換える作業と切り離せなかったのだろう。

翻訳を通して聖書に新たに信仰の問題を突きつけること、それはドイツでのみ問題となる、こうローゼンツヴァイクは言う。他のヨーロッパの「言語民族」においてはラテン語訳聖書からの翻訳や、イギリスの欽定訳聖書のように自国の言語に完全になじんだ翻訳を模範とした聖書翻訳が主流である。ないしは既に確立した自国語が受け入れ側の言語として使用されただけにすぎない。そこでは翻訳が受け入れ側の言語を試練に晒すという場面を経なくても済んだのだ。唯一ルター訳聖書のみが異質な言語、異質な語り手の語る言語への尊重でもあり過酷な試練でもあるような闘争的とも言える場面を経た聖書、闘争の傷跡や痕跡により

⁸ フランツ・ローゼンツヴァイク「聖書とルター」、『新しい思考』所収、360ページ。

形作られた聖書ということになるだろう。だが、その尊重や闘争の仕方に問題を抱えたままであるからこそ、その翻訳は新たなものとされなくてはならない。しかも、ルターの翻訳はドイツ民族にあってルターの「信仰生活から引き離され、単に教会の基本書となっただけではなく、(…)国民の言語そのものの基本書となっただけからである。」ルターの信仰の儀式化や形骸化だけでなく、それがナショナリズムの重要な構成要素となってしまうことへの指摘は重要だ。なぜなら、ルターにおける翻訳という闘争ないし試練は、闘争の一方の側を生み出す闘争であって、闘争の二項をあらかじめ前提にしたものではない。この疑似一闘争こそが、闘争に似た場面を生み出す。そこでは誰と誰が、何と何が闘争しているのか。闘争の当事者を生み出すような闘争とはいったい何なのか。

この奇妙な闘争ないし試練については、アントワヌ・ベルマンの著書『他者という試練』が重要な指摘を行っている。ベルマンはバフチンの文章を引用する。「十六世紀の文学ならびに言語生活のうちに、翻訳が他に並ぶものなき地位を占めたことはよく知られている。(…)さらには、まだ完全に出来上がってはならず形成途上にある言語で翻訳する必要があった。その過程で国民言語そのものが形成されていったのである。」⁹ すなわち、「ドイツ語」なるものが国民言語として立ち上がるプロセスに翻訳作業が組み込まれており、翻訳する側の「言語」は、この翻訳プロセスの進行とともに形成されていった。「ドイツ語」は翻訳作業の主体としての言語ではなく、主体と客体、能動と受動といった二項対立や弁証法的図式が当てはまらないような作業プロセス——プロセスは過程でもあり訴訟でもある——の効果ということになろう。ルターによる聖書のドイツ化(Verdeutschung)が唯一無二の役割を果たした理由をベルマンはさらに次のように説明している。

[ルターの] 翻訳がまさに聖書のドイツ化であろうとしたから、つまり信仰の新たな表現や、聖なるテキストとの関係の刷新、そして神との契約の再解釈といった事柄をめぐる大規模な運動に、そしてローマの「帝国主義」と対峙した国民国家における宗教的秩序の確立へと歴史的に結びつく形で聖書をドイツ化しようとしたからにほかならない、(…) 爾後ドイツは、宗教的・政治的ばかりか文学的にも、ルター以前とルター以後にわかたれることになる、(…) そうした切断のゆえに、『ニーベルンゲンの歌』やマイスター・エックハルトを読もうとするドイツ人は、同一言語内翻訳を行わなければならない。(…) 共通して用いられるべき文章体ドイツ語の創成と形成が翻訳作品を経由する形で行われたということ、以降のドイツになぜ翻訳の伝統が存在するようになるか、つまり翻訳とは国語の創造・伝達・拡張であり、固有の言語空間の創設であるという考えがな

⁹ アントワヌ・ベルマン『他者という試練』、藤田省一訳、みすず書房、2008年、56ページ。

ぜ受け継がれるに至ったのかを、この事実から理解することができる¹⁰。

ローゼンツヴァイクが不十分であるとするローマ教会のラテン語風言語との切断によって、また切断による聖書との新たな関係の構築プロセスそのものとして、ドイツ語および「ドイツ」なるものが創設される。ではいわばラテン語の衣装を脱ぎ捨てることで誕生したドイツ語という捉え方は、よく知られたハイデガーのフランス語を含めたラテン語への嫌悪や忌避といった姿勢と通じ合うところがあるのだろうか。プラトニズムやキリスト教神学に代表される西洋形而上学の乗り越えを唱えるハイデガーにとって、ルターの聖書翻訳の姿勢はどう映るのか。ハイデガーのトラークル読解の基本方針は、トラークルのドイツ語からキリスト教的要素を完全に払拭し、トラークルをキリスト教的解釈に還元させないことであった。ドイツ語に浸透した形而上学の汚れを削ぎ落とすことがハイデガーの解釈を導いているのだが、それはルターの姿勢に回帰することなのか、あるいはルターのさらに手前のドイツ語、キリスト教に汚染されていないようなドイツ語があるとしてそうしたドイツ語に遡及することなのか。ハイデガーに従うなら、ルターに由来するとはいえ現代ドイツ語をそのままキリスト教的文脈に準拠して読むべきではない。哲学の破壊ないし脱構築は、ドイツ語の破壊ないし脱構築でなければならないことになるだろう。それはラテン語からのルターの遠ざかりを、ルターの精神に立ち戻って徹底することで満たされるのか、あるいはさらに強い徹底化ないし遡及を必要とするのか。とはいえ、ルターの徹底化のひとつの変異体であるローゼンツヴァイクやブーバーのように、ドイツ語のヘブライ語化という実践と、ギリシア語とドイツ語の親和性を唱えるハイデガーの主張とのあいだに、何らかの関係を見出すことはできるのだろうか¹¹。

最後に再び『言葉についての対話』における「いき」に話を戻すなら、それを「官能」と言い換えることもあながち的外ではないだろう。ちなみに性的差異をも意味するドイツ語の語、ゲシュレヒト (Geschlecht) はハイデガーにとっての主要語でもあるが、官能的、性的な誘いと、言語間の差異ないし接触とを関連づけることができるならば、翻訳も一種のゲシュレヒトと捉えることもできるだろう。

そのように翻訳をエロスに近づけて考えうるのなら、エロスについてのレヴィナスの思考を援用することも許されるだろう。

¹⁰ アントワヌ・ベルマン『他者という試練』、藤田省一訳、みすず書房、2008年、57-58ページ。

¹¹ とはいえ、ハイデガーにとっても、ギリシア語がそのまま西洋形而上学に汚染していない無垢の領域であるのではない。既にプラトン以降の哲学はそうした状況にある。唯一、詩ないし悲劇の形態での「思考」は救出が可能とされる。

官能は他と同じような快樂ではない。官能の瞬間においては、官能はより大きな官能の約束である。官能による官能のこの定義は、トートロジー（同一性論理）ではない。この定義は、官能のうちに志向を発見する。官能は空虚の前にある。それは失神である。愛撫によって超えられる隔たりのすべてが、改めて超え難くより目がくらむものとして穿たれる。官能において、主体は自己の存在そのものを、あらゆる所有を捨てて。しかしこの空虚は単なる無ではない。なるほどそれは別の存在の接触ではない——それは別の存在への侵入であるが、ただし同時にこの別の存在の後退であり、他人をその他性において、その不可侵性において肯定することである。他人は不可侵なものである。ここから、官能において抵抗し難いもの、現実をはみ出すもの、美神たちの戦いについて語ることを可能にする現実感と言ったものが帰結する。他人——それは真の外部性であり、あらゆる外部性の条件である¹²。

この文章における他人を他の言語と言い換え、接触と同一視することが微妙な愛撫を翻訳と言い換えるならば、レヴィナスのエロス理解は翻訳の核心を衝いたものではないだろうか。第一次世界大戦前のロシアとロシア語支配下のリトアニアに生まれたユダヤ人であるレヴィナスは、ギリシア以来のヨーロッパ哲学をフランスのストラスブール大学とドイツのフライブルク大学で学んでいる。彼のフランス語は一種独特のフランス語、他者にはまねのできないフランス語であることは、そうした外部性との接触の試練を経たからとも言えよう。彼のフランス語は、したがって彼の署名そのものとなっている。どのような言葉も、根源的な意味では、単独者の署名ではないだろうか。

(成蹊大学経済学部教授)

参考文献

アントワヌ・ベルマン、『他者という試練』、藤田省一訳、みすず書房、2008年。

エマニュエル・レヴィナス、『レヴィナス著作集3』、渡名喜庸哲・三浦直希・藤岡俊博訳、法政大学出版社、2018年。

フランツ・ローゼンツヴァイク、『新しい思考』、村岡晋一・田中直美編訳、法政大学出版社、2019年。

堀川敏寛『聖書翻訳者ブーバー』、新教出版社、2018年。

マルティン・ハイデガー、『言葉についての対話』、高田珠樹訳、平凡社ライブラリー、2000年。

¹² エマニュエル・レヴィナス、『レヴィナス著作集3』、渡名喜庸哲・三浦直希・藤岡俊博訳、法政大学出版社、2018年。

———, 『ヘルダーリンに寄せて』, 三木正之, アルフレード・グッツオーニ訳, 創文社, ヘルダーリン全集, 第75巻, 2003年。

———, 『存在と時間』, 原佑・渡辺二郎訳, 中央公論社, 1980年。

———, 『杣径』, 茅野良男, ハンス・ブロッカルト訳, 創文社, ヘルダーリン全集, 第5巻, 1988年。

Jacques DERRIDA, *Geschlecht III*, Editions du Seuil, 2018.