

布置状況における翻訳*

— 他者理解に関する方法論的考察 (I) —

ハンス・ペーター リーダーバッハ**

序

グローバル化されつつあるわれわれの現代世界において、他者理解とは哲学にとっての避けられない問題となってきた。というのも、グローバル化という、西洋から発したプロセスは、経済的な意味においてだけではない、諸文化の均一化の方向に向かっているのにたいし、非西洋的な諸文化は、己の文化的独自性の承認を求めているからである。20世紀の80年代に行われた「アジア価値観をめぐる論争」が明らかにしたように、このような承認の要求は、哲学・思想の領域においても持ち出されている¹⁾。経済的なグローバル化にともなう諸文化の西洋化・アメリカ化は、イスラム文化をはじめ、アフリカやアジアの諸文化の強い反発や自己主張を引き起こしている。しかも価値・道徳論に限らず、西洋哲学全体がかつて有した普遍主義の確信、つまり哲学の諸問題を普遍的な諸原理に頼りつつ解決可能とする確信が挑発された。2500年以上前に誕生した西洋哲学がその長い歴史のなかで生み出した、認識、道徳、価値、美的なものなどの問題に関する合理性の諸形式は、果たして唯一妥当なものであろうか、他文化が生み出した、西洋と異なる合理性の諸形式も上述の哲学的な問題の解決への道を拓くことはできないのであろうか、といった問いが西洋哲学にしばし

ば投げかけられているのである²⁾。

西欧の合理性にたいする疑惑や批判というこの動向は、とりわけニーチェ以来の西洋哲学が自ら生み出した理性批判に由来している。ニーチェをはじめとする、ハイデガー、ウイトゲンシュタイン、アドルノらの探究によって、西洋哲学の諸構想、とりわけ理性・合理性そのものの歴史的言語的性格が暴露され、西洋哲学がその長い歴史において打ち出した、普遍的妥当性を有する知への要求が否定されてきたのである。あらゆる思考が歴史的言語的に制限されている、という洞察が意識され始めて以来、西洋の哲学者が新たな姿勢を示すようになってきた。今や、西洋哲学のかつての誇りが、ある意味での謙虚さに場所を与えていると言えよう。現在西洋哲学のふたつの本流をなしているガダマーに由来する解釈学的哲学も、後期ウイトゲンシュタインに由来する分析哲学も、最終的根拠付けへの要求から脱却した。このような謙虚さは、非西洋的思想との出会いまたは対決を可能にする前提ではなからうか。少なくとも、非西洋的な思想をヘーゲル風に西洋哲学に統合せず、それへと接近することは可能になったと思われる。しかも、非西洋的な思想を劣等なものとして拒否することこそはや不可能となったということは誰にも否定できない事実である。さらに言えば、グローバル化されつつある現代世界が「相学び」の世界でなくてはならないという要求に

*キーワード：他者理解、ライブニッツ、中国、啓蒙主義、解釈学、Ch. テーラー

本論は、関西学院大学社会学部研究会例会（2004年11月24日）における発表原稿に、大幅な加筆を施したものである。質疑応答の際、出席者の方々から多数の有益なご意見、ご批判を頂戴した。この場を借りて、感謝申し上げる。

**関西学院大学社会学部専任講師

- 1) この問題について、D. Bell, "East meets West: Human Rights and Democracy in East Asia", Princeton UP 2000を参照。
- 2) 例えば、J. S. Mbiti: "African Religions and Philosophy", Oxford 1989や大橋良介「思想としての日本文化論」in 『中央公論』1988 (11), pp. 81-95を参照。

は、このような謙虚な西洋哲学は十分に対応できるのではないだろうか。

以下で私は、このような前提のもとで行われうる出会い・対決を他者理解の問題として方法論的な観点から検討してみたいと思う。考察に入る前に、本稿の中心的概念を簡単に説明したい。

1. 「自分（たち）のもの」：広義では、自らの生活世界における身近なもの。狭義では、ある文化の思想的影響作用史に属するもの。
2. 「異他的なもの」：広義では、自らの生活世界に容易に統合できないもの。狭義では、ある文化の思想的影響作用史に属さないもの。
3. 「翻訳」：自分のものから見た異他的なものの解釈、しかもこの解釈作用による「自分のもの」の拡張や変容。

他者理解の問題を検討する際、私はまずこの問題が西洋哲学の歴史において、どのように扱われてきたのか、という問いに触れたい（Ⅰ）。この歴史的な考察によって、さまざまな方法論的な問題が明らかにされる。特に、「自然科学の言語」と「人間科学の言語」という二つの言語の区別を検討しなければならない（Ⅱ）。「人間科学の言語」により詳細に触れたあと（Ⅲ）、翻訳としての他者理解の問題を考察したいと思う（Ⅳ）。

I

まず指摘しなければならないのは、西洋の思索者・哲学者が「他者・異他的なもの」というものを意識し始めたのはけっして最近のことではない、ということである。むしろ、西洋哲学はすでに16世紀末・17世紀初頭頃から非西洋的な思想に目を向けている。「他者・異他的なもの」との出会い・対決の長い歴史において、モンテーニュの「食人種」³⁾ やルソーの「未開人」⁴⁾ はその著名な例ではあるが、私の考察を展開するためにより適

切な例は、啓蒙主義・合理主義の代表者たるライプニッツが1697年に執筆した“Novissima Sinica”（中国からの最新情報）⁵⁾ というものである。

自分自身一度も中国に行ったことがなかったライプニッツは、中国についての情報を17世紀にヨーロッパから中国に渡っていたイエズス会の宣教師の報告や書簡から得、それらの情報を独自の形で受容した。彼の受容の独自性に触れる前に、その受容の概容を紹介したいと思う。

ライプニッツは西洋・中国両文化を当時の「人類の最も高度な諸文明」（NS, p. 9）と呼び、それらを三領域、つまり「日常生活に必要とされる諸能力」（同上）、「理論的な学問」（NS, p. 11）と「実践哲学すなわち倫理学と政治学」（同上）において比較している。第一の領域には、両文化が肩を並べており、中国・西洋両文化にはそれぞれの長所と短所がある。自らの短所を補うために、ライプニッツは他文化の長所を学ぶことを薦めている（NS, p. 9を参照）。しかしながら、ほかのふたつの領域において、彼は激しい不均衡を見出す。つまり、理論的な諸学問の領域においては、西洋文化は中国文化を凌駕しており、それにたいして、中国文化は西洋文化を実践哲学の領域においてはるかに凌駕している。この事態を認識したライプニッツは、両文化が補いあわなければならない、と指摘している。したがって、中国文化は、西洋文化から理論的な学問や形而上学を学び、西洋文化は中国文化から実践哲学、倫理・政治学を学ばなければならないと彼は言う（NS, p. 11以下を参照）。具体的に言うならば、中国文化にもっとも必要なものは、ライプニッツにとって、数学の学習である。というのも、人間は「数学を通じて、学問の極意を知るようになる」（NS, p. 17）からだ。それにたいして、西洋文化が中国文化から学ぶべきものとして指摘されているのは「礼儀作法」（NS, p. 11）なのだ。さらに、西洋文化

3) Montaigne, *Essais* (1580) 131 (Évres complètes ed. Thibaudet/Rat, Paris 1962.) 特に p. 203 を参照。

4) 「人間不平等起源論」の第一部を参照。ここでルソーは人間の自然状態を賛美歌している。Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 1954, Première Partie.

5) Georg Wilhelm Leibniz: *Das Neueste von China* (1697). *Novissima Sinica. Mit ergänzenden Dokumenten* herausgegeben, übersetzt, erläutert von Nesselrath und Reinbothe, Köln 1979. 以下 NS と号略される。ライプニッツの中国論について R. Widmaier (Hrsg.): *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, Frankfurt am Main 1990; W. Li: *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert* (Studia Leibnitiana. Supplementa, 32), Stuttgart 2000 を参照。

は、ライプニッツが儒教に見出した「自然宗教 (Theologia naturalis)」を学ばなければならず、中国の場合には、キリスト教という西洋的な啓示宗教を学ぶ必要があるというのである (NS, p. 19を参照)。

上述から明らかなように、モンテーニュやルソーと同様、ライプニッツは自らの中国に関する考察を文化比較として遂行している。しかるに、ルソーと異なり、彼の考察は、ラディカルな西洋文化批判にまでは至っていないし、モンテーニュ風の西洋文化の相対化にもとどまらない⁶⁾。ライプニッツが目指しているのはむしろ、中国・西洋両文化の「相学び」だと言えよう。彼の比較文化論のこの要求の高い目標はどのような思想史的前提に基づいているのであろうか。以下、Novissima Sinicaの思想的背景とその諸前提を検討したいと思う。

ライプニッツの中国論は、ヨーロッパ17世紀終末から18世紀初頭にかけて流行っていた「紀行文学」と密接な関係をもっている。アメリカの発見やヨーロッパの国々がインド、東南アジアなどで行った貿易活動によってヨーロッパに伝えられた、非ヨーロッパ的な諸文化に関する知識は、ヨーロッパ人の経験地平に多大な拡張をもたらしただけでなく、ヨーロッパ人の自己理解の変化にも多に貢献した。

パスカルの『プロヴァンスの友達への手紙』(1657年)⁷⁾以来、異文化の観点から自分のもの・自らの文化への新しい、しかも批判的な視野を開く、という戦略が啓蒙主義の作者達によってしばしばとられたのだ。もっともよく知られている事例は、おそらくモンテスキューの『ペルシャ

の書簡』(1721年)⁸⁾であろうが、ルソーの『学問芸術論』(1750年)⁹⁾や『人間不平等起源論』(1755年)¹⁰⁾においても同様の戦略がとられていると言えるだろう。つまり、モンテスキューの仮定のペルシャ人とルソーの「未開人」は、啓蒙されつつあるヨーロッパ社会の欠陥、矛盾や病的な側面を際立たせるための対比物としての機能を担っているのである。

ライプニッツも、異文化としての中国からの情報を通じて当時のヨーロッパ事情に批判的な目を向けている。具体的に言うならば、彼は清皇帝の支配下にあった中国において啓蒙絶対王制の模範を見出し、中国の皇帝と比較して、ヨーロッパの絶対君主達がまだ十分に啓蒙されていないと考えた (NS, p. 15-17を参照)。しかしながら、彼は批判にとどまらず、むしろこの批判を通してヨーロッパでの啓蒙という過程をより徹底的に遂行させようとした。そのためには、西洋文化が中国文化からも学ばなければならないと彼は考えた。だが、ルソーと異なり、ライプニッツは、自らの文化への批判を可能にした異文化としての中国文化を模範として持ち出しつつも、この文化の欠陥・短所、まだ十分に啓蒙されていないところを西洋文化が生み出したものによって補わせようとした。「啓蒙」という営み・プロジェクトは全人類にまで及ぶべきプロセスだ、という彼が当時の啓蒙主義者とともにもった信念は彼のこの志向において顕著となるのである。

彼のこの志向そのものは特に宗教の領域において顕著となる。「宗教上の寛容」という、当時のヨーロッパ啓蒙主義の中心的な問題¹¹⁾に深く関連している Novissima Sinica のなかで、ライプニッ

6) Montaigne, Essais, loc.cit., p. 203: "Je trouve ... qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation ... sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage." モンテーニュのこの言葉について、R. ブブナーは次のように言う。「野蛮という考えが誤解に基づくものであると非難できるならば、異他的なものとのあらゆる出会いは、先入観を動揺させうる。」R. Bubner: Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht, Frankfurt/M 1996, p. 130.

7) Pascal: Les provinciales: ou, les lettres écrites par Louis de Montalte a un provincial de ses amis et aux RR. PP., Paris 1992.

8) Montesquieu: Lettres persanes, ed. Paul Verniere et al., Paris 1992.

9) Rousseau: Discours sur les sciences et les arts, Paris 1962.

10) Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris 1954.

11) 啓蒙主義者が、ロックの『寛容についての書簡』(Epistola de tolerantia) (1689年) (Epistola de tolerantia: A letter on toleration/ Latin text edited with a preface by Raymond Klibansky; English translation with an introduction and notes by J. W. Gough, Oxford 1968) に見えるように、宗教寛容を要求したのみならず、ある意

ツは中国における宗教すなわち儒教をキリスト教より劣等的なものとしては拒否せず、むしろその特殊な価値を認めている。彼は、この価値を儒教の「自然宗教」としての性格に見出した。つまり、ライプニッツの考えでは、人間の生活を主導するものは、もっとも啓蒙された宗教として実現すべき、いわゆる「理性宗教」または「合理的宗教」であるが、この「理性宗教」はふたつの側面、すなわち「自然宗教」と「啓示宗教」をもっている。しかも両側面の相互作用においてのみ「理性宗教」が実現されうるとライプニッツは考えている。したがって、啓示宗教を欠いている中国文化がヨーロッパからキリスト教という啓示宗教を学ばなければならない。「道德の、限りなく増えつつある頹落を顧慮するならば、我々（ヨーロッパ人——引用筆者）の事情は、我々に自然宗教の実践を教えることができる中国人の宣教師の派遣を必要とするものであるように見える」と彼は言う（NS, p. 19）¹²⁾。ここで注意すべきなのは、啓示宗教としてのキリスト教を自然宗教としての儒教より優れているものとして考えているライプニッツが言うまでもなく儒教の補足としてのキリスト教の重要性を強調しているにもかかわらず、彼は儒教を「理性宗教」の実現のための不可欠な要素として認めている、ということなのだ。つまり、彼がここで強調しているのは中国・ヨーロッパ両文化の間で行われるべき「相学び」だと思われる。

上述のことから見るならば、ライプニッツの比較文化論の独自性は、当時ヨーロッパ啓蒙主義という思潮が可能性として生み出したこの「相学び」に潜んでいると言えよう。しかし、この相学びを可能にする理論的根拠はどこにあるのであろうか。この問いを追究する際、ライプニッツの比

較文化論の盲点が明らかになるのである。

結論的に言うならば、この根拠は、ヨーロッパ啓蒙主義の独特な、じつは17・18世紀ヨーロッパ合理主義に発見された理性概念・進歩概念にある。このふたつの概念の特徴は、あらゆる文化的制限を越える普遍性にあると思われる。普遍的理性概念を発見したのは、言うまでもなく、デカルトという哲学者である。彼は『省察』（1641年）において真なる知の決して疑えない基礎を目指しているが、彼のこの探究は、伝統、つまりあらゆる伝承された知識、特にスコラ哲学が集積した知識への批判から出発する¹³⁾。デカルトによれば、確実な知は、純粹「自我」の理性のもとにおいてのみ見出されうる。しかるに、知のこの確実性を確保できるためには、「自我」の理性はあらゆる伝統のみならず、より現代的に言うならばあらゆる文化的・社会的特殊性からも離脱させられた、すなわち普遍的なものでなくてはならない。デカルトのこの伝統への批判は、合理主義として啓蒙主義に多大な影響を与えた。結局のところ、「啓蒙」を普遍妥当な原理・発想として構成するものは、この普遍的な理性概念にほかならない。普遍的な理性が啓蒙主義に動機をもたせ、啓蒙プロセスを進歩として働かせるものであるからこそ、啓蒙自体はあらゆる文化、全人類にまで及ぶ妥当性をもつものとして認められるということが可能になるのである¹⁴⁾。

ライプニッツもこの普遍的理性概念に依拠している。つまり、啓蒙という観点から西洋文化と中国文化を比較するためには、彼はある意味での比較基準を前提しなければならず、しかもこの基準は、両文化を超える人間的理性の普遍性に基づく「啓蒙」という原理・発想にほかならない。ライプニッツが自らの考察に理論的根拠として措定し

味での宗教的相対主義まで説いたと言えよう。例えば、スピノザの『神学・政治論』（Tractatus theologicus politicus）（1670年）のなかでは、ユダヤ教とキリスト教という特殊な宗教が、絶対的妥当性を有しない、永続せず過ぎ去るものとして特徴づけられている。つまり、スピノザが認めている真なる宗教は、各宗派の特殊な儀式における宗教ではなく、むしろ普遍的な、「理性と調和する」宗教のみである。（Spinozas sämtliche Werke, Bd. 2, Leipzig 1921, p. 11.）キリスト教のこの相対化を前提することによってのみ、ライプニッツが儒教を肯定的に受容できると言えよう。

12) この点について O. Roy: Leibniz et la Chine, Paris 1972, pp. 31-35を参照。

13) Meditationes de prima philosophia, Hamburg 1992, p. 30を参照。

14) この点、つまり啓蒙主義とこの普遍的理性概念に基づく合理主義の関連について、P. Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986, pp. 80-119, 170-174を参照。

たこの原理・発想は、全人類にまで及び、全人類の完全に啓蒙された状態へと導く進歩をもたらすべきものとしての啓蒙である。このような役割を担う啓蒙そのものが普遍的なものでなくてはならない。ヴォルテール等の普遍的「世界史」という発想から明らかなように、啓蒙主義者の考えでは、世界の諸文化は、さまざまな差異を超え最終的にひとつの、あらゆる文化にまで及ぶ、完全に啓蒙された状態へと至らざるをえない。つまり、西洋文化も中国文化もまだ、この啓蒙過程の目的へと到達しておらず、両文化をこの目的へと導く原理は、両文化の文化的特殊性を超える普遍的なものでなくてはならない。

一言で言うならば、ライプニッツが志したのは、諸文化を越える普遍妥当な理性の諸原理の立場から、全人類の道徳的な進歩を促進する、という啓蒙主義者が標榜した営みにあると言えよう。

言うまでもなく、ライプニッツにとって、普遍的な理性概念とこの概念が生み出した啓蒙という構想——後者は「進歩」という発想を含んでいるのだが——は、文化的制限をいっさい含んでいないもの、つまり超文化的・超歴史的なものであるが、果たしてそれは本当にそうであろうか。この問いが暗示する、ライプニッツの比較文化論に潜む問題の検討に私は移行してみたい。

II

ライプニッツの比較文化論の基礎として働いている普遍的理性・全人類の進歩という諸概念は、ライプニッツが思ったほど普遍的なもの、つまりあらゆる文化的な制限を越える非歴史的なものではないであろう。それらはむしろ、ヨーロッパ啓蒙主義の時代に生まれたものであり、その時代の歴史的な条件に依拠するものである。そうであるならば、西洋・中国両文化をひとつの普遍的な基準で測る、というライプニッツの営みは実際、どちらの文化も優遇しない、文化的にいわば中立的なものではなく、むしろE. サイドの言葉を借りるならば、ある種のオリエンタリズムにすぎない¹⁵⁾。特に、サイドが指摘したドイツのオリエ

ンタリズムにおける「知的権威」(p. 19) はライプニッツの中国論にも見出されうる。つまりライプニッツは、中国の道徳観念、政治制度、医学、言語などこの文化のさまざまな要素をそれらのコンテクストから離脱させ、西洋文化が生み出した、啓蒙主義の理性・進歩概念が構成するコンテクストへと統合してしまう。この新たなコンテクストのなかでは、中国的なものは、西洋的な概念枠に順応させられ、その概念枠が開示する知識地平において認識され、判断され、使用されるようになる。つまりこのような、横領とも呼ぶべき統合によって、異他的なものとしての中国文化が自分のものとしての西洋文化の知的・概念的支配下となるのである。

サイド風のこのようなイデオロギー批判は広く知られているが、私がここで試みたいライプニッツの比較文化論への批判は、それと異なった、いわば方法批判という形をとる。私がまず指摘したいのは、ライプニッツや啓蒙主義者達が標榜した理性・進歩概念は、自然科学が登場してきた時代に由来するものだ、ということである。それは偶然ではない。ケプラー、ガリレオ、ニュートンの研究・実験によって示された、数学のパラダイムに従う諸科学における知識の厳密性・普遍性は、17・18世紀の西洋哲学に強い影響を及ぼし、当時の哲学者に多大な刺激を与えた¹⁶⁾。世界における事物に関する、普遍的妥当性を有する認識を獲得することは可能だ、という近代科学の約束は、哲学者にとっては抵抗できないものであった。しかも、近代科学と技術の相互作用によって可能にされそうになった、人間の生活条件の改善や全人類の進歩も当時の啓蒙主義者の注意を引いた。ライプニッツも例外ではなかった。上述から明らかなように、近代科学のパラダイムたる普遍性・進歩概念が *Novissima Sinica* において見事に反映されている。結局のところ、ライプニッツは、当時の啓蒙的オプティミズムを抱き、中国文化に接近した、と言えよう。

現代のわれわれは、啓蒙主義の理性信念や進歩に関するオプティミズムにたいして強い疑念を抱くようになった。アドルノ・ホルクハイマーの

15) E. Said, *Orientalism*, London 1978を参照。

16) もっとも広く知られている事例は、言うまでもなく、上述されたデカルトの思想である。

『啓蒙の弁証法』(1944年)を引用するまでもなく、啓蒙という進歩過程が必ず望ましい結果に至る、という考えに、われわれはもはや納得しない。さらに言えば、啓蒙主義・合理主義が標榜した自然科学の、普遍妥当な知識を生み出す数学的パラダイムそのものが問われるようになった。自然科学が果たす役割、つまりあらゆる学問の模範として働く、という啓蒙時代に定着された役割は、ドイツロマン主義をはじめ、現在に至るまでしばしば批判されてきたのである。デイルタイ以来、「自然科学」と「精神科学」または「人間科学」の区別とそれらに属する独自の方法・言語が知られており、いまやデイルタイに由来する解釈学的哲学は、さまざまな変容を経て、現代哲学のひとつの支配的な潮流なのである。

Novissima Sinica を解釈学的な観点から視野に入れるならば、次のように言えるだろう。つまり、ライプニッツの比較文化論が批判すべきものだという事は、彼の中国論が西洋的な、すなわち非西洋的なものとしての他者を支配しようとする意志に基づいているからではなく——それはサイドのイデオロギー批判のパターンであろうが——むしろ彼は、自然科学の数学的なパラダイムに由来する方法を、ふさわしくない対象領域に転用しようとしてしまったからである。この領域は、言うまでもなく、広い意味での中国文化である。しかし、「文化」というものは、歴史的・社会的条件においてのみ生起し変化していく、独自の意味を有する個別的なものであり、厳密に言うならば、ライプニッツが用いた、知の普遍性を目指す方法の対象にはなりえないものである。しかしながら、ライプニッツは、中国の歴史・社会をその独自性において認めず、むしろ近代西洋科学に開けられた、普遍的な視野においてしか主題化しない。彼の中国論のなかでは、中国文化における事物がそれらの独自の意味において視野に入らないままに留まってしまう。換言するならば、彼が使っている、いわゆる「自然科学的な言語」と同様に普遍性を目指す、彼の合理主義的哲学の言

語は、中国文化をその独自の意味において記述するためにふさわしくない、と言えよう。したがって、ライプニッツが考察した対象領域を適切に記述するために必要とされるのは、自然科学の数学的なパラダイムに由来する「自然科学的な言語」よりも、中国文化の歴史的・社会的条件を顧慮できる方法とそれにとまなう「人間科学的な言語」¹⁷⁾ではないのであろうか。以下で、私はこのような方法・言語を、自然科学的な方法・言語と対比しながら展開していきたいと思う。そのために、私はまず Ch. テーラーが主張した「解釈学的な人間科学 (hermeneutical sciences of man)¹⁸⁾」という考えを追っていきたい。

自然科学的な方法・言語が目指しているのは、確実な真なる知識である。自然科学をこの目標へと導く手段は実験であり、帰納法である。これらの手段を通じて真なる知識として証明されてしまったものが、もはや解釈や価値判断の対象にはなりえない。この意味において、その知識は確実なものである。ある化学物質、例えば「塩酸」の要素については、異なった解釈に基づく議論が不可能である。自然科学のこの方法論的な態度を可能にするのはまず、研究対象の非歴史的な性格である。つまり、それらの研究対象の証明された真理は、歴史の流れのなかで変化するものではなく、むしろ不変なものでなくてはならない。「塩酸」という化学物質を構成する要素の分析は、特定の歴史的な状況において行なわれるにもかかわらず、分析の結果がこの状況を反映してはいけない。この意味では、「塩酸」という化学物質は歴史ももたなければ、歴史の流れのなかで変化する「意味」ももたない。

しかし、人間科学の研究対象たる「社会」、「風習」、「思想」などは、歴史的な性格をもっており、解釈学的な人間科学は、「あくまでも歴史的なもの」でなくてはならない (IS, p. 57)。このような人間科学が研究する事物・対象は、特殊な意味において解釈や議論の対象となる。なぜなら、それらの対象は、あくまでも人間の行為・行動か

17) Ch. Taylor: *Gadamer on the Human Sciences*, in: *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge UP, 2002, pp. 126-142; p. 132. 以下 GHS と号略される。

18) *Interpretation and the science of man*, in: *Philosophical Papers 2*, Cambridge UP 1985, pp. 15-57を参照。以下 IS と号略される。

ら離脱させられないものであり、しかも行為・行動は、必ず歴史的な「意味」をもっているからである。しかるに、解釈の対象である行為・行動とそれに関連するものの意味が歴史的なものであるからこそ、それは最終的に規定されえないのである。「意味」というものについては後述するが、まず解釈作用そのものに目を向けてみよう。

テーラーの「解釈学的な人間科学」はいくつかのアスペクトをもっているが、私がまず指摘したいのは、解釈の主観性・パースペクティブ性というアスペクトである。解釈者の認識関心、この認識関心を可能にし制限する歴史的・社会的条件などは、独自のパースペクティブを構成する。解釈者は必ずこのような自らの観点・パースペクティブから研究対象に接近し、解釈の結果は、この観点・パースペクティブに依拠する。つまり、解釈者のパースペクティブによって、研究対象のさまざまに異なる側面が開示されうる。「それゆえ、25世紀中国や22世紀ブラジルにおいて行われる、ローマ帝国の歴史的記述がわれわれのその記述と異ならざるをえない。彼らは、独自の理解の困難を克服しなければならず、あの当時の人びとを、われわれと違う仕方において不可思議に思うし、彼らのことを異なった概念枠を通じて理解可能にしなければならない」とテーラーは言う(GHS, p. 133)。このような、パースペクティブ的な解釈がどのように研究対象の適切な、それに適応できる記述にいたることができるか、という問題については後述するが、さしあたり次のひとことを述べておきたい。つまり、研究対象に適応できる解釈は、自らのパースペクティブの性格をつねに顧慮し反省しなければならない、ということである。自らのパースペクティブの性格を無視してしまう解釈は、研究対象の歪んだ記述に至らざるをえない。結局のところ、ライブニッツが自らのヨーロッパ啓蒙主義的なパースペクティブを反省せずに中国文化にかぶせたとき、彼はこのような誤りを犯したのである。

パースペクティブ性を顧慮し反省する解釈は、対話的性格を本質的にもつ。「対話性」はテーラーの解釈学的人間学のふたつ目の重要なアスペクトである。読者は不思議に思うかもしれないが、解釈の遂行のなかで、解釈される対象が「聞

き返す」または「言い返す (talk back)」(GHS, p. 127) ということが起きる。つまり、解釈プロセスを経て解釈者は、対象に関する自らの意見や対象への接近の仕方を変容し、ときには放棄しなければならないことがある。その場合、解釈者がもっていた、対象に関する意見あるいは対象への接近の仕方自体は、対象そのものによって誤りとして証明される。結果として解釈者は、対象に関する新たな意見を試し、対象への新たな接近の仕方を試さなければならない。原則として、自然科学においてもこのようなことが見出されるが、ある自然科学的な実験や検査が終わりに至った瞬間に、対象からの「聞き返し」・「言い返し」がなくなり、対象はもはや、研究家の意見を揺るがすこともできず、彼を驚かすこともできない。その際、研究対象が学者の完全な「インテレクチュアルなコントロール」(同上)のもとにある。それにたいして、解釈学的な人間科学において、このような「インテレクチュアルなコントロール」は目的とされていない。そこで「聞き返し」・「言い返し」が、あくまでも終点に到着することのできない無限の対話に結びつけられている。このような対話が終点に到着することができない理由は、対象の「意味」が言い尽くせないものだという事実にある。

上述のことは不十分な暗示にすぎないが、それらの暗示を念頭に置きながら、もう一度ライブニッツに目を向けてみよう。一見では、「相学び」を唱えるライブニッツは、研究対象としての中国文化の「言い返す」ことを認めていると思われるが、実際、彼はそういうこと認めようとはしない。というのも、第一に、ライブニッツは中国文化において自らの西洋の啓蒙された文化の基準、原理、過程などの反映しか見出さないからである。中国が西洋の国々と同じように啓蒙されている文化をもつ、という彼の考えは、中国そのものの歴史・社会的事実を隠蔽してしまう。しかし、この隠蔽された事実こそが、真に「言い返す」ことができるものではないのであろうか。第二には、ライブニッツの比較文化論の動向付けとして働いている、彼の考察をはじめて可能にした啓蒙という構想は、上述の自然科学における実験・検査の終点と構造的に一致している完全に啓蒙され

た最終状態と結びつけられており、この最終状態に至る際、ライブニッツが中国文化に驚かせられるということはもはやないのであろう。しかし、このような条件のもとで真なる「相学び」は可能であろうか。私はそう思わない。むしろ、異他的なものとの出会い・対決のなかで自分のものを危険にさらすことによるのみ、真なる対話も相学びも可能になるのではないのであろうか。

(つづく)

参考文献

- D. Bell: *East meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton UP 2000.
- R. Bubner: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt/M 1996.
- R. Desartes: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1992.
- P. Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986.
- G. W. Leibniz: *Das Neueste von China (1697). Novissima Sinica. Mit ergänzenden Dokumenten herausgegeben, übersetzt, erläutert von Nesselrath und Reinbothe*, Köln 1979.
- W. Li: *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert (Studia Leibnitiana. Supplementa, 32)*, Stuttgart 2000.
- J. Locke: *Epistola de tolerantia: A letter on toleration/ Latin text edited with a preface by Raymond Klibansky; English translation with an introduction and notes by J. W. Gough*, Oxford 1968.
- J. S. Mbiti: *African Religions and Philosophy*, Oxford 1989.
- M. de Montaigne, *Essais*, in: *Œuvres complètes*, ed. Thibaudet/Rat, Paris 1962.
- Montesquieu: *Lettres persanes*, ed. Paul Verniere et al., Paris 1992.
- R. Ohashi, *Shisō toshite no Nihon bunkaron*, in: *Chūō Kōron* 1988(11), pp. 81–95.
- B. Pascal: *Les provinciales: ou, les lettres écrites par Louis de Montalte a un provincial de ses amis et aux RR. PP.*, Paris 1992.
- J. J. Rousseau: *Discours sur les sciences et les arts*, Paris 1962.
- J. J. Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 1954.
- O. Roy: *Leibniz et la Chine*, Paris 1972.
- E. Said: *Orientalism*, London 1978.
- B. de Spinoza: *Tractatus theologicus politicus*, in: *Spinozas sämtliche Werke*, Bd. 2, Leipzig 1921.
- Ch. Taylor: *Interpretation and the science of man*, in: *Philosophical Papers 2*, Cambridge UP 1985, pp. 15–57.
- Ch. Taylor: *Gadamer on the Human Sciences*, in: *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge UP, 2002, pp. 126–142.
- R. Widmaier (Hrsg.): *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, Frankfurt am Main 1990.

Übersetzen in Konstellationen: Methodologische Überlegungen zum Fremdverstehen (Teil I)

Zusammenfassung

In einer zunehmend globalisierten Welt kann die europäische Philosophie das Problem des Fremdverstehens nicht ignorieren. Das allein schon deshalb nicht, weil sie immer wieder von nicht-europäischen Philosophien herausgefordert wird, wie z. B. die Debatte um "asiatische Werte" gegen Ende des letzten Jahrhunderts gezeigt hat. Indessen ist die Problematik des Fremdverstehens kein neues Phänomen. Im ersten Teil meines Aufsatzes untersuche ich zunächst ein frühes Beispiel für das europäische Interesse am Fremden. Anhand einer Analyse von Leibnizens "Novissima Sinica" soll das Fremdverstehen als Methodenproblem in den Blick gebracht werden. Die Schwierigkeiten, die sich aus Leibnizens, epochenbedingen, Festlegungen und Vorurteilen gegenüber seinem Forschungsgegenstand ergeben, werden, im Anschluss an Charles Taylor, von einem hermeneutischen Standpunkt aus einer kritischen Prüfung unterzogen. Diese Prüfung dient der Vorbereitung meiner Überlegungen zum Fremdverstehen als Übersetzen, denen der zweite Teil dieser Abhandlung vorbehalten ist.

Schlüsselwörter: Fremdverstehen, Leibniz, China, Aufklärung, Hermeneutik, Ch. Taylor