

翻訳と世俗主義

— 他者理解をめぐる —

高田 宏史

1 序論

近年、政治理論の文脈において、世俗主義の再考がひとつの大きな主題となっている¹。そのなかでも、とりわけ現代において影響力の大きな哲学者である、ユルゲン・ハーバーマスの世俗主義論は大きな注目を集める議論のひとつである²。

本稿は、ハーバーマスの世俗主義論のなかでも特に広範な反響を巻き起こした、政治的公共圏における宗教的言説の協働的「翻訳」という概念と、それに対する宗教人類学者タラル・アサドの批判を取り上げて、宗教的多様性という条件下でのより包摂的な他者理解のモデルを提示することを目指す。

アサドはその著書『世俗的翻訳』のなかで、ハーバーマスが提示した他者理解のモデルとしての「翻訳」を批判している³。だが、同書における議論においては、ハーバーマスが論じるような「翻訳」が不可能であることを説得的に論じているにしても、それに代わる他者理解のモデルはありうるのかについては判明ではない。同書においては、ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」がそのモデルとなりうることが示唆されているものの、その内容については必ずしも詳論されていないからだ。

本稿では、上記のような事情を背景として、以下のように議論を進めていく。まず第二節において、ハーバーマスの翻訳論を分析し、他者理解のモデルとしての「翻訳」という概念がどのように組み立てられているのか

を分節化する。続いて第三節では、アサドによる「翻訳」批判を取り上げ、アサドの指摘する翻訳概念をめぐる問題点を三点に絞って整理する。そして第四節で、アサドによる「翻訳」に代わる他者理解モデルを、彼のヴィトゲンシュタイン解釈から分節化し、その内容を検討する。

アサドとヴィトゲンシュタインという組み合わせについては、意外に思う人もいるかもしれない。しかし、近年発表された彼の自伝的文章によるならば、ヴィトゲンシュタインは彼にとって特別な哲学者である。自伝によれば、彼はオックスフォード大学の友人の勧めで、一九五四年に、前年刊行したばかりの『哲学探究』を入手したものの、本格的に彼を読み始めたのは人類学者として歩み始めた一九五九年のことだったという。ただ、当初は「人類学者として教えられていたことに彼の哲学をどのように融合させればよいのか、私にはよく理解できなかつた」とアサドは述懐している (Asad 2020b, 3)。その後アサドは、アラビア語圏をフィールドとする人類学者として研究を進めていくなかで、当時人類学界において標準的に語られていた経験主義的なフィールドワーク論に不満をもつようになる。そして、方法としてのフィールドワークを再定義するその知的格闘のなかで、アサドはヴィトゲンシュタインに再び出会うことになった。すなわち彼は、「ヴィトゲンシュタインが『生活形式』と呼んだものについて学び、理解するための不可欠な方法として、フィールドワークを評価するようになった」のである (Ibid.)。

以上のように、アサドの人類学者としての方法論の確立の背景に、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論は大きな影響を与えている。ただし、ここで急いで付け加えておかなければならないことは、アサドはヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論に基づく参与観察を、単に学術調査の方法として適切だけでなく、他者理解のモデルとしても評価していることである。この「他者理解のモデル」がもつ意義と効果を明らかにすることで、本稿はささやかながら現代の世俗と宗教をめぐる一連の議論に貢献することを意図している。

2 ハーバーマスの「翻訳」をめぐる

二〇世紀の終盤以降、いわゆる宗教の「脱私事化」(de-privatization)を背景として、厳格な政教分離原則の適用ではなく、宗教をリベラル・デモクラシーの政治のなかにどのように包摂するかが政治理論におけるひとつの課題となっていた⁴。そうした一連の議論の展開のなかで、ユルゲン・ハーバーマスの議論は重要な位置を占めている。論文集『ハーバーマスと宗教』(Calhoun, Mendiata and VanAntwerpen 2013)の編者たちは、ハーバーマスによる宗教への注目を、「デモクラシーの闘争に新たな活力を与えた」ものとして評価している(Calhoun, Mendiata and VanAntwerpen 2013, 8)。すなわちそれは、リベラルな立憲体制の国家において、宗教を政治的コミットメントや連帯のための道徳的源泉を提供するものとして位置づけることによって、より包括的で非排除的なリベラル・デモクラシーを志向する議論の重要な里程標となったのである。

本節では、主としてハーバーマスの「公共圏における宗教」(Habermas 2008)の議論を中心に、彼自身によるリベラル・デモクラシーの政治体制の内部への宗教の包摂がどのようにして構想されているのかを整理し、そこで「翻訳」という概念がどのように位置づけられているのかを分節化したい。

だがまずは、その分節化に先立ち、ハーバーマスが宗教に注目するに至った理由を「ポスト世俗化社会」という彼の現代社会論との関係において整理しておこう。ハーバーマスは、「民主的法治国家における政治以前の基盤」(Habermas 2005)のなかで、宗教の政治的意味を再考するに至った理由を説明している。

二〇世紀末以降のリベラル・デモクラシーにおいて、その体制の内部に存在する三つの主要メディアのあいだのバランスが崩壊の危機に瀕しているとハーバーマスはみなしている。すなわち、市場ならびに行政権力という二つのメディアが突出した結果、社会的連帯という第三のメディアの存立

基盤が危機に瀕しているがゆえに、宗教を含むその文化的源泉のすべての潜在力を有効活用すべきだと彼は主張するのである。こうした時代診断を背景とする現代の社会状況を、ハーバーマスは「ポスト世俗化社会」(post-secular society)と名付ける。それは、宗教共同体が現代社会においても強力に存在し続け、市民的連帯に「望ましい動機や態度の再生産」をおこなっているということだけを意味しているわけではない。むしろそれは、「信仰を持たぬ市民たちが信仰を持っている市民たちと政治的にふれあうその交流のしかたにとって重要な規範的な考えが公共の意識にも反映している」という意味において、宗教的市民と非宗教的市民「双方のメンタリティを反省的に変えつつある」という事態を表現する言葉なのである (Habermas 2005 33/20-21)。

では、この「ポスト世俗化社会」という社会認識を背景として、宗教はどのようにしてリベラル・デモクラシーのなかに包摂されるのだろうか。当然それは、「私事」として私的領域にのみ位置づけられるものではない。ハーバーマスは、論文「公共圏における宗教」(Habermas 2008)において次のように述べている。

基本的権利としての良心および信教の自由は、宗教的複数主義の挑戦に対する適切な政治的対応である。つまり、これによって、認知的次元では、ある信仰を持つ人、それとは異なった信仰を持つ人、信仰を持たない人のそれぞれにとって実存的に重要な信念のあいだで対立が生じる可能性が相変わらず存続しているにもかかわらず、国家公民としての社会的興隆という次元では、そうした対立の可能性を緩和することができるようになったのである。とはいえ、信教の自由を同等に保証するうえで、国家の世俗的性格は必要条件ではあるが、十分条件ではない。世俗化した国家が、それまで差別されてきた少数派に対して温情的な好意を示し寛容になったところで、信教の保証には十分ではない。(Habermas 2008, 120/139)

この引用文からも明らかなように、ハーバーマスは、リベラルな世俗主義の従来の標準的な宗教の取り扱い——すなわち宗教を純粋な「私事」とみなし、その限りにおいて寛容の対象とする——に満足していない。ここでハーバーマスは、ジョン・ロールズが『政治的リベラリズム』(Rawls 2005)で提示した「理性の公共的使用」という概念を引き合いに出し、より公正かつ実効的な信教の自由の保障について論じていく。特定の世界観に肩入れをしないという意味での国家の中立性は、その政治的決定が信仰の有無や信仰の差異に関わらず、あらゆる市民にとって正当化可能なものでなければならない(Habermas 2008, 122/141)。こうしたロールズの議論は、確かに宗教を単なる私事にとらえ、公共領域から排除する議論と比較すると明らかに大きな転回を見せている⁵。にもかかわらず、ロールズの「理性の公共的使用」概念は、同時に主に宗教の擁護者たちからの広範な批判も巻き起こした。ハーバーマスは、ロールズの政治的リベラリズムにおける宗教の役割について、「あまりにも狭い世俗主義的な規定」であるとしつつも、「立憲国家の世俗的性格と両立しないほどの政治的役割」を宗教に認めることはできないと主張する(Habermas 2008, 123-124/143)。

では、いったいどのような政治的な役割が宗教に認められるべきであるのか。厳密な政教分離を要求する世俗主義に対する批判には、規範的側面があるとハーバーマスは指摘している。「真実の信仰とは、単に教義の問題、つまり信じている中身だけの問題」ではなく、「信者の全生活がそこから活力を得て成り立っているところのエネルギー源」であると認めるならば、「宗教にもとづく政治的信条を、別の認知的基盤にもとづくように頻繁に頭を切り替えるなどということは到底無理」なのだ(Habermas 2008, 127/146)。ハーバーマスはこうした規範的な批判をもっともなものであると認める。その上で彼は、世界観上の中立義務を負うのはあくまで政治家かまたはその候補者に限られるべきであり、この原則を政治的公共圏における諸団体・諸個人にまで適用しようとすることは、世俗主義の過剰な一般化であるとするのである(Habermas 2008, 128/147)。

このことは、次のような区別を要求する。一方で、国家のオフィシャルな機関（議会、裁判所、各種行政機関）においては世界観の中立性義務は厳密に適用される。すなわち、そこでは決定の理由はその社会を構成する穏当な世界観すべてに妥当する公共的なものでなければならない。もしそうした政治的決定に宗教的市民が参与する場合には、自らの信念を世俗的な言語に「翻訳」しなければならない。他方で非制度的な公共圏の領域においては、宗教的市民は自らの信念を宗教的な言葉で表現したり、自らの判断を理由づけたりすることは妨げられない。ハーバーマスはこれを「翻訳に関する制度的留保条件」と呼ぶ（Habermas 2008, 130/149）。

この制度的留保条件は、規範的にのみならず機能的にも正当化される。「多様な声の複合性を性急に縮減すること」は厳に慎まなければならない（Habermas 2008, 131/150）。公共圏においては多様な声が鳴り響いていなければならないのである。ましてや、そこで主題となる問題が、人類の共存様式であるならば、「宗教的な発言も、一定の政治的問題に対して何らかの真実を語っているかもしれないいくつかの候補のひとつとして、真摯に受け止められ」る必要がある（Habermas 2008, 131/151）。このように、ハーバーマスの議論において、宗教は政治的公共圏において重要な貢献をなしうる潜性力をもつものとして尊重されるのである。

しかし他方で、そうした潜性力を秘めた宗教的な言説は、制度的な政治的決定の理由として用いられる際には世俗的言語に翻訳されねばならない。ハーバーマスはこの「翻訳」を、宗教的市民と世俗的市民双方の協同作業として定式化する（Habermas 2008, 131-132/151）。このゆえに、「翻訳」は、宗教的市民のみならず世俗的市民にも場合によっては重要な態度変更を強いるのである。彼らは、世俗的世界観を自明かつ優越的なものとして想定することを禁じられる。「宗教的な同胞市民と協力しながらつきあっていくためには、世俗主義的意識では不十分」であるがゆえに、彼らは宗教的市民の声にも真摯に耳を傾けねばならないのだ（Habermas 2008, 138/158）。ハーバーマスはこの議論を、次のように要約する。

宗教共同体が存続するという事態に認識面でも対応するポスト世俗化社会に私たちは生きているという洞察が世俗的市民のあいだで成立するためには、世俗的市民の側でのメンタリティの転換が求められるのであり、それは、ますます世俗化が進む環境のなかで宗教的意識が様々な挑戦に適応するのと同じくらい認知的に大変高い要求を課すことになる。みずからの限界を高めようとする啓蒙の尺度に従うならば、世俗的市民は、宗教的な考え方との不一致は理性的に考えれば当然予想される不一致と理解するのである。(Habermas 2008, 139/159-160)

しかし、このことは宗教的な言葉による主張を真なるものとして受け入れなければならないということの意味するわけではない。実際、世俗的な哲学は、それ自身の立場によって宗教的言説を批判することが可能だとハーバーマスは考える。換言するならば、「哲学的な手段を用いて信仰を弁護することは、宗教の競争相手であり続ける哲学の仕事ではない」のである(Habermas 2008, 143/163)。こうした双務的な「翻訳」作業は、ハーバーマスが別のところで用いている表現を援用するならば、「相補的な学習プロセス」だということになる(Habermas 2011 26/29)。宗教的市民と世俗的市民は、「翻訳」を進めていくことにより、お互いの立場をよりよく理解することができるようになるのである。

さて、私たちはこのハーバーマスによる宗教のリベラル・デモクラシーへの包摂をどのように評価しうるだろうか。もちろん私たちは、翻訳が「可能である」というハーバーマスの前提を疑うことが可能である。マックス・ペンスキーが、ドイツのカトリック神学者であるヨハン・バプティスト・メッツの議論を参照しつつ述べるように、翻訳は「常に裏切り、常に失敗する」ことを運命づけられていると主張することもできるかもしれない(Pensky 2013)。あるいは、ハーバーマスは宗教を必ずしも教義のレベルに還元しないとしつつも、リベラル・デモクラシーへの包摂に関する議論においては言説の次元にのみ焦点を合わせていることにある種の不整合性

を指摘することができるかもしれない。あるインタビューにおいて、エドゥアルド・メンディエータはハーバーマスに対して、宗教と神学を混同しているのではないかと疑問を呈していた (Habermas 2002, 163)。実際、翻訳が態度や姿勢、感性的なものや身体的なものを含むのであれば、「翻訳」のようにもっぱら言説のレベルにおいて宗教的なものを理解しようとするのが適切なかどうかは問われなければならない。

要するに、私たちは双務的な翻訳を、適切な「相補的な学習プロセス」であると評価しうるかどうかを問わねばならないのである。こうした観点から、次節では宗教人類学者タルル・アサドによる翻訳論を参照することで、上述の論点についてさらに掘り下げて考えていくことにしよう。

3 アサドによる翻訳批判と論点提示

本節では、著書『世俗的翻訳』(Asad 2018) の議論を中心に、アサドによる「相補的な学習プロセス」としての翻訳批判を分析し、そこで提示されている論点を整理したい。同書は、翻訳批判を軸として現代のリベラル・デモクラシー国家における宗教的言説の包摂の問題性を剔抉するものであるが、その主たる論点は以下の三つに整理しうると思われる。すなわちそれは、第一に、翻訳において生じる不可避的な権力の非対称性の問題であり、第二に、啓示すなわち詩的言語の翻訳不可能性の指摘であり、第三に世俗的な翻訳が数的言語化(統計化)という特殊な翻訳を随伴することである。以下、それぞれの論点について、アサド自身の議論を検討しよう。

第一の論点は、翻訳における権力の非対称性の問題である。実際のところこの論点は、アサドがこれまで『宗教の系譜学』(Asad 1993) や『世俗の形成』(Asad 2003) という一連の著作のなかで展開していた議論の延長線上に位置づけられるものであり、そこで展開されていた議論を要約したものとしても読むことが可能である。アサドが強調するのは、世俗主義を言説や原理の水準でのみとらえるのではなく、ある種の特殊な感性を形成

し、それと深く関係するものとしてとらえる視点である。すなわち、世俗主義は、そもそもの出発点においてそれ自身と「類似性や重複のない完全なる対立物」すなわち宗教を「構築する——感じ方、考え方、話し方といった——一連の感性にも関わっている」。(Asad 2018, 2-3/9)

こうした「宗教」の他者化にもかわらず、世俗主義は、しばしばキリスト教的ルーツをもつと強調される傾向にあるとアサドは指摘する。つまりそれは、「宗教」をいったん自らの他者として構築したうえで、実はその他者にルーツをもつものとしてそれ自身を再帰的に表象するのである。こうした主張が担う効果は明白である。それは世俗主義のルーツとしてのキリスト教以外の「宗教」を、さらに他者化することにほかならない。世俗主義が政治的原理である以上、それは「[キリスト教の]遺産を主張することができない者すべてを、政治的に排除する」ことになる(Asad 2018, 14/23)。こうした一種の政治神学的な主張に対して、前節でみたハーバーマスの翻訳論のように世俗主義を再定義し、それをキリスト教以外の諸宗教にも開かれたかたちで再定義しようとする試みが、二〇世紀の後半以降政治理論において展開されてきたのである⁶。

しかし、アサドの指摘するように、世俗主義が抽象的な原理や知的な理論のレベルだけでなく感性とも深くかかわっているのであれば、その改革が容易なものでないだろうことは明らかである。実際、政治的世俗主義はリベラル・デモクラシーの諸原理と同様に、近代国家に淵源するものであり、その本質的な構成要素でもあることをアサドは強調している。

別の言い方をすれば、リベラル・デモクラシーと世俗主義は、ともに近代リベラル国家から生じたものであり、その本質的な構成要素ですらある。したがって、世俗主義が宗教と国家の分離を規定し、平等と自由を支えているというよくある規定は、おそらく次のように定式化し直されるべきであろう。つまり、世俗主義とリベラルな民主主義は、市民に市民権(特に社会的政治的な平等)を与えることで、宗教を特定の国民

に結びつけ、それによってリベラル・デモクラシー国家を権力国家として形成するための中心的な役割を果たしている。(Asad 2018, 22/34)

この意味での政治的世俗主義は、「歴史的な文脈の中で形成されたものであり、その語彙自身が成長させ、促進してきた生活形式によって形成されてきたものである」(Asad 2018, 24/38)。「生活形式」とはヴィトゲンシュタインの概念であり、ある言語の背景となる慣習・行動・感性といった一連のものを含んでいる⁷。したがってそれは、ある種の強固な基盤と分かちがたく結びついていて、一部を変更することで問題が解決に向かうようなものではないということになる。

さて、それでは生活形式と分かちがたく結びつくものとしての政治的世俗主義は、どのように理解されるべきであろうか。「リベラリズムの本質的な部分として世俗主義を理解する人びとは、その中心的な長所が、市民だけでなく、すべての人間を平等な配慮と尊重を持って扱う点にあると主張している」(Asad 2018, 31/47)。しかし他方でそれは、実際には国家という現実的な制度と紐づいているため、国家により平等原則は恣意的に運用され、かつ、国境により限界づけられることになる。ここに、世俗主義がユダヤ・キリスト教的伝統に深く結びついているという主張が加わるとどうなるだろうか。それは、ユダヤ・キリスト教的伝統ならびにそこに由来する政治的世俗主義の諸原則を「穏当な多元性」(ロールズ)として規準化することに繋がり、それに反したり逸脱したりしているようにみえる諸宗教を世俗主義の外部に位置づけ、場合によってはその敵とみなすことにさえつながるのだとアサドは指摘する。世俗主義の原則がリベラル・デモクラシーの国家の本質的な構成要素であるならば、そこからの逸脱は国家の基本原則に対する敵対にはかならない。かくして、諸宗教・諸信念のあいだの「平等は条件的であり、尊厳は国家間の境界によって制限される」ことになるのだ(Asad 2018, 36/54)。

さて、世俗主義の掲げる平等原則がこのようなものであるとして、その

基準を厳格に適用することが主として非ユダヤ・キリスト教的な宗教的伝統に属する市民に対して不公正をもたらすという点で、アサドとハーバーマスの認識は一致している。アサドはハーバーマスの翻訳論を、「平等を概念化する、より公平な方法」の探究として位置づける（Asad 2018, 43/64）。それは、いわゆる宗教的な言説を一律に政治的公共圏から排除するものではなく、翻訳によって制度も含む公的領域に包摂可能なものとして再定式化するものである。

では、ハーバーマスのこうした議論の背景に、アサドはどのような宗教観・言語観を見てとるのだろうか。アサドは、ハーバーマスが翻訳論のなかで想定している「宗教」が、次の二つの類型に分割されていると指摘する。

実際、ハーバーマスにとって「宗教」は、世俗化の過程で翻訳されるだけではない。「宗教」は（感情的および知的に）定義されて初めて、宗教として認知されうる。そして、そのあとで、二つに分割される。一つは、世俗国家を規定している、キリスト教に由来する言語と実践（宗教1）であり、もう一つは、世俗社会に住み、自らの宗教性を再定義しているリベラルな信仰者の言語と実践（宗教2）であり、世俗的なものと同等ではないにしても、完全に両立可能なものである。（Asad 2018, 46/68）

こうした「宗教」の想定は、そこから排除される第三の宗教類型、すなわち非リベラルな信仰者の言語と実践を形づくるものでもある。キリスト教の伝統に由来せず、かつ、リベラルでもない宗教は、「学習プロセス」からあらかじめ排除されているのだ⁸。

さらにそれだけではなく、アサドはハーバーマスが述べる翻訳が可能であるためには、特殊な言語理解が必要であると指摘する。「ハーバーマスの翻訳に関する考え方は、あたかも『抽象的な』認知過程において必要とされるような、ある語を別の言語と置き換える（あるいは回りくどくいい

かえる) ことであるように思われる」(Asad 2018, 48/71)。そこから排除されているのは、詩的な言語や預言者の言語など、感性的関与を要求するようなタイプの言語だ。つまりハーバーマスは、「中立的な記述と議論の体系としての言語」という特殊な言語観を前提として、翻訳論を構築しているのである⁹ (Asad 2018, 50/74)。

アサドはこうしたハーバーマスの言語観に対して、後期ヴィトゲンシュタインに由来する言語観を対置する。言語ゲームの理解とは、言葉の意味を知ることにとどまらない。それは、生活形式の理解までもを含む。「生活形式を理解することは、その言語が諸実践の中にどのように埋め込まれ、繋ぎ合わされているかが理解でき、特定の文脈における正しい言明を認識でき、ある状況においては明らかに思える言明に異なる解釈がありうることを理解できることを前提としている」(Asad 2018, 2/8)。このことを前提とするならば、「翻訳は、言説 A から言説 B への直接的な移行ではありえない。なぜなら、そこには記号 X を解釈する (X に媒介される) ことが、常に含まれているからである」(Asad 2018, 4/11)。ここから帰結することは、すなわち、「同一言語内の翻訳でさえ、自明かつ深い意味において、変形である」ということであり、「翻訳 (というより、ヴィトゲンシュタインが言語ゲームと呼んだものにおけるあらゆる言語の使用) は、意味をなす特定の単語列が他の単語列によって置き換え得るような、純粹に認知的な行為ではなく、「ある文脈の中で、特定の音や像、そこから生じる感情を想起させる表現の複合体であり、行動や態度を現実化するものである」ということである (Asad 2018, 6/14)。

こうした議論は、そのまま第二の論点、すなわち翻訳の不可能性をめぐる論点へと接続していく。ただしここで注意すべきことは、翻訳の不可能性とはハーバーマスの言語観に基づく、異なる言語体系間における中立的な「置き換え」としての翻訳を想定してのものだ、ということである。アサドは宗教的な「靈感」を例に挙げ、それを説明する。

宗教的な『靈感』は聖なる意図に由来するのだろうか、それとも宗教的な物語の新しい（世俗的な）目的のための人間による理由付けに由来するのだろうか。もっと直接的に言えば、宗教的「靈感」は信仰者に対するのと同じ働きを、非信仰者に対しても持つのだろうか。ハーバーマスは、次のように応答するかもしれない。政治の領域においてのみ、そうであると。しかし、信仰者は、彼らの生活における絶対的な優先性を政治に与えようとはしないかもしれない。そして、宗教的言説が、本質的には世俗的政治的利益の手段であるということ認めようとしなないかもしれない。こうした懸念は否定されるべきであろうか。(Asad 2018, 47/70)

宗教的靈感は、その宗教的伝統の生活形式と不可分に結びついており、そこを離れては理解することができない。宗教的靈感は、それが世俗的な政治的決定の理由づけの言語へと変形されることに頑強に抵抗するかもしれないのである。

この論点を、アサドはクルアーンの翻訳不可能性をめぐる議論を通じて考究していく。「イスラームの教義の翻訳不可能性」は、「クルアーンを現世において、現世のことに関わるだけの記号の体系にすぎないものに世俗化してしまうこと」に関わるとアサドは論じている (Asad 2018, 57/84)。そうは言っても、実際にはクルアーンはこれまでに約七十ヵ国語に翻訳されてきたではないか、という反論があるかもしれない。しかし各国語に翻訳されたクルアーンは、イスラーム神学者たちによって「聖句の『翻訳』ではなく、その意味の解釈と見なされている」(Asad 2018, 58/86)。クルアーンはムスリムにとって「啓示」であり、T・S・エリオットの言葉を用いるならば、それは翻訳不可能でないにしても翻訳困難な「詩的靈感」に類するものである (Asad 2018, 60/88)。クルアーンの翻訳不可能性は、クルアーンに書かれている聖句の意味を、アラビア語以外の言語では理解できないという意味ではない。その翻訳不可能性は、礼拝におけるクル

アーンの原語での朗読という身体的経験すなわち感性的なものとは深く結びついている。このことは、逆説的に思えるかもしれないが、クルアーンの意味の政治的な管理や教団による管理を困難にしているとアサドは述べる。なぜなら礼拝の場においては、「オリジナルが常に現前し、無限の意味の可能性を生成している」がゆえに、それを単一の意味へと還元することが困難だからである (Asad 2018, 60-61/88-89)。

さて、この感性的関与を前提とすると、宗教的な言説を世俗的な理由づけの言語に翻訳しようというプロジェクトが、せいぜいのところ不安定な暫定協定しか生み出しえないことは明白である。それは、翻訳を通して聖句の意味すなわち解釈を単一のそれへと固定させようとする試みにほかならない。しかしそうした解釈は、つねにオリジナルなものに立ち戻ることによって異議申し立てをなされる可能性を内包し続けている。だからこそ、他者の宗教的言説を学ぶためにはそれと結びついた「生活形式」の理解が不可欠なのである。

アサドは言説と分かちがたく結びついた宗教的な「生活形式」を、「言説的伝統」と呼ぶ。言説的伝統という概念を用いることによってアサドが「意図しているのは、善なる行動、思考、感覚を繰り返し演じること（ガザリーという「魂の鍛錬」）によって、言語が、生きている身体感覚を指示し、正当化し、そこに浸透していく方法に焦点を当てることである」(Asad 2018, 92/133)。言説的伝統を学ぶことによって、言説的伝統の変形すなわち改革が可能になる。「言説性……は、何を伝統的な規範と信じているかということと、現在いかに生きるべきかということの分裂に由来する不安の感覚にその根源をもって」おり、「言説的伝統の改革の試みは、これまで『外部』と考えられていたものが、実は『内部』にある——少なくとも潜在的には常にはその一部である——と、ムスリムが他者を説得しようとする問題にほかならない」と、アサドは論じている (Asad 2018, 92-93/134)。言説的伝統を知り、その内部から発せられる声だけが、外部にあるものを内部に見出すというかたちで伝統の改革に

向け、他者を説得することができるのである。

もちろん、説得を開始することは、説得が成功することを保障するものではない。このことが第三の論点、すなわち世俗主義における数への翻訳という論点に結びつく。

アサドによれば、世俗主義における翻訳は、ある言説的伝統を別の言説的伝統によって翻訳することではありえない。なぜならそれは、主権国家の特権的な言語であるからであり、そこには「数」への翻訳、すなわち、不確実性を確率論（統計）によって管理することが含まれるからである。数の言語への翻訳は、ある言説的伝統を統計的に処理しうる量的対象とすることを意味する。それは自然言語から自然言語への翻訳とは異質な、新しい可能性と危険性をともに生み出す言語行為なのである（Asad 2018, 9/16）。

リベラル・デモクラシーの国家の世俗性は、それが「数の言語に決定的に依存して」おり、「かつ、その範囲においてのみ」だとアサドは指摘する（Asad 2018, 135/192-193）。現代国家の直面するリスクは複合的かつ巨大なもので、誰もその先行きを確実に見通すことができない。そうした状況下で、政治的決定を理由づける言語として統計学がクローズアップされることになる。いなむしろ、現代の政策決定においては、統計のみが広く合意を調達できる特権的な理由づけの位置を占めているとさえ述べうるのである¹⁰。

世俗主義が国家の公的な制度の意思決定と結びついている限りにおいて、ハーバーマスの翻訳論には数への翻訳が内在している。「ハーバーマスは、翻訳を、それを受け取る側の言語や生の様式を拡張する挑発としてとらえて」おらず、むしろ「数字を用いることによって、集合的に生を形成し再形成することを可能にするような政治的情報の翻訳」に類するものとしてそれを捉えているとアサドは指摘する（Asad 2018, 10/18）。こうした数への翻訳は、容易に抑圧へと転化する。

リベラリズムにとって、言語は、しばしば必要な政治的な仮面、すなわち（善き良心が求められる時に）真理が話者自身に隠蔽される翻訳の手段である。したがって、リベラルな民主主義が、残酷で抑圧的な国家に変容する時、それはしばしば、必要性や——同じことだが——未成熟の徴候として正当化される。（Asad 2018, 141/202）

数への翻訳に抵抗する言説的伝統は、不確実性をもたらすものとして制約されたり抑圧されたりするか、あるいは矯正の対象となるだろう。これを回避する手段は、現在のところ見つかっていない。「今日の主要な失敗は、われわれが生活しているリベラルな資本主義的国家と根本的に異なる集合的な生の形態を、この惑星上に作り出せていないことである。この失敗は、想像力や意志の欠如のせいではないように思われる」とアサドは指摘する（Asad 2018, 157/225）。世俗主義をより包摂的なものへと再定義しようとする、ハーバーマスや他の思想家たちの試みは、最終的に新たな「集合的な生の形態」を志向するものでなければならない。だがその形態がわからない以上、わからないながらも私たちは少なくとも他者に対する向き合い方を変え、他者と共存するための方法を模索するために何事かをなしていかなければならない。だが、そのための方法として、ハーバーマスの双務的翻訳論は不適切だとアサドは主張している。それは、翻訳をそもそも困難にする特定の言語観に基づいており、感性的なものをあらかじめ排除してしまっているからである。相補的な「学習のプロセス」は、ハーバーマスが翻訳論で依拠していたものとは異なる言語観に立脚しなければならない。アサドはその可能性を、後期ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論のなかに見出す。

もし言語が共有された生活形式における活動であるとすれば、人びとを変えるための別の方法がある。他者に自分たちのやり方を変えるように説得する言語は、理由づけに基づく議論や「理性」への服従とは違う

形態をとりうる。叫び、罵り、呪い、冗談、訴え、脅し、などの形態である。(Asad 2018, 160/232)

次節では、アサドのヴィトゲンシュタイン論をとりあげ、この言語観に基づく共生の可能性について検討を行いたい。

4 相補的な学習のモデルとしての「言語ゲーム」

前節の議論から、私たちが共生していくためのモデルとして依拠すべき言語観の輪郭が提示された。それは、第一に詩的・感覚的言語の理解を含み、第二に権力的に非対称的ではなく、第三に数化に抗しようような言語観である。本節では、論文「ヴィトゲンシュタインを通して宗教を考える」(Asad 2020a) の議論を検討することで、アサドの考える他者との相互理解のモデルを分節化し、その内容を検討に付すことになる¹¹。

まず、第一の論点、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論が「詩的・感覚的言語の理解」を含んでいるかどうかを検討しよう。前節でも確認した通り、ハーバーマスの翻訳論ならびにそこに看取される言語観は、言葉の「意味」に焦点化しているものであった。このことは、言葉の意味が固定可能なもの、換言するならば単一の意味に収斂可能なものとして想定されていることを意味する。それに対して、アサドがヴィトゲンシュタインに見出す言葉の「意味」についての説明は、流動的なものである。「ヴィトゲンシュタインに倣い、私は、特定の言葉の意味は、日常生活の実践とともに移り変わるものだと考えている」(Asad 2020a, 403) とアサドは述べている。

ところで、言葉の意味が「日常生活の実践とともに移り変わる」というアサドの説明は、明示的に意識化された言葉の意味が変容するという事態だけを指すものではない。それは、最初は意味として受け取られていたものが、無意識的なものとして不可視化されていく過程も含んでいる。私たちは

ある規範や言論の意味内容を、それとして明確に認識したり意識したりしていなくても無意識に実践することがあるとアサドは指摘する。それはいわば「習慣化」とでもよばれるべきものであり、行動のなかにすでに意味は融解していて、ことさらに意識化されえない。

習慣的に行われているというのは、機械的に行われているという意味ではない。練習を積んだピアニストが、楽譜を読むことなく、熟練した曲を思慮深く、感情を込めて演奏するとき、記号は彼女の手の中に溶け込んでいると言うことができる。このように言うのは、その活動に意味がないということではなく、練習の結果、特定の方法で行動できるようになったということである。具現化とは一般的な状態であり、能力とは潜在的なものである。そして、能力とは常に、自分が学んだ特定のことを行う能力である。(Asad 2020a, 403-4)

こうした意味での習慣化された行動は、生活形式を含む言語ゲームの一部と見なされるべきである。そこには明示された意味のようなものは見いだされないかもしれないが、それ自体が意味と一体になった行動が見いだされるのである。

アサドはヴィトゲンシュタインからこうした言語観を学び、それを自らの専門である人類学のフィールドワークのモデルとして援用した。人類学における参与観察は、「必ずしも彼ら〔参与観察の対象〕の私的思考にアクセスすることを必要とするのではなく、特定の生活形式を把握し、それを（仮にはあるが）自分のものとする能力を必要とする」のであり、この意味での「参与観察は単に特定の学問分野の特徴的な方法というだけでなく、あらゆる学習の本質」であるとさえ、アサドは述べている (Asad 2020a, 404)。ここでは、語られている言葉の意味の解釈、信念の起源や正当化（あるいは理由づけ）などは問題にならない。「独特な私たちの人生を生きる能力の形成」だけが問題になるのである¹²。

この「能力の形成」に深くかかわるのが、「生活形式」という概念である。アサドはヴィトゲンシュタインの「生活形式」を「人間が話し、振る舞い、考え、相互作用するあらゆる特徴的な方法」を指すものとして定式化する(Asad 2020a, 405)。生活形式には固有の「文法」が存在している。ここで述べられている「文法」とは、単なる文の構成原理としてのみ理解されるべきものではなく、言説中のある要素と要素を結びつける可変的な規則である。この意味での「文法を知ることは、世界内状況における語の了解可能性を学ぶことである」(Asad 2020a, 407)。文法を学ぶことで私たちは世界と関わることができるのだ。この「了解可能性」(intelligibility)は、言葉の意味を解釈することではない。より広範な、生活形式の理解を含むものであることを念頭に置くべきだろう。

アサドは、イスラームにおける伝統主義者の議論を参照することで、翻訳という形式での意味解釈と、参与観察による了解との差異を説明している。一三〜一四世紀に活躍したイブン・タイミーヤをはじめとする伝統主義者は、クルアーンに書かれた神の言葉の不変的価値を主張し、その思弁的解釈を禁じる。伝統主義者たちによれば、クルアーンを受け取る本質的方法は、その言葉の意味を知ることではない。つまり、「翻訳」によって、聖句の意味内容を同定することがクルアーンを受け取ることではないのだ。それはむしろ、クルアーンによって示された特定の生活形式の中で生きることである。

いわゆる伝統主義者の視点は、クルアーン表現の抽象的な考察や理論的な着想による翻訳が問題視される場合、翻訳(ある単語を別の単語に置き換えること)が原文の意味を受け取る本質的な方法と見なされると誤解を招きかねないということである(イブン・タイミーヤが解釈学に用いるより強い用語は『異端的な革新』である)。言説的伝統は、日常生活を構成する文法の習得を前提とする。伝統には新たな意味の創造が含まれるかもしれないが、伝統主義者はクルアーン中の意味を詮索する

のではなく、伝統の中で学んだ特定の生活形式に対するクルアーンの要求に応えようとするのである。(Asad 2020a, 424)

このように、伝統主義者にとって、クルアーンに直示されている生活形式をそのまま受け取り、それを生きることが忠実な、あるいは「敬虔な」態度であるのは、クルアーンによって示されている言葉が意味の次元にのみとどまるものではなく、感性的あるいは情念的なものを含むからである。「『伝統主義者』にとってクルアーンは、……本質的に筆舌に尽くしがたい力との実践的な関わりを求めるものであり、その関わりには恐怖 - 畏怖 - 畏敬という複雑な情熱が含まれ、それによって自分の生の形が方向づけられ、深められるのである」(Asad 2020a, 425)。したがって伝統主義者にとってのクルアーンは、知的に解されるものであるというよりはむしろ、第一義的に身体的 - 感情的に埋め込まれた生活形式そのものであるのだ。

アサドは次のように述べる。

忠実な個人にとって、神は言葉の中に直接ご自身を現される。神は言葉から独立した主体ではなく、その言葉の神的意図は信仰者の受容の中に埋め込まれる。神の語りかけによって始まった実践が信仰的な生活形式を構成するようになるとき、その実践に解釈は必要ない。それゆえ、神学者や哲学者が（神の言葉を他の記号に翻訳することによって）神の言葉によって真に意味されることを解釈したり、神が本当はどのようなお方であるかを語ったりする必要はないとイブン・タイミーヤは言う——なぜなら、神の言葉だけがそのようなことを語る権威を持っているからである。(Asad 2020a, 426)

伝統主義者にとっては要求された生活様式の実践のみが問題であり、そこにはいかなる解釈も必要とされない。意味や解釈は、神の言葉そのものに

のみ根拠をもっており、その起源こそが権威そのものなのである。

さて、アサドはこうした伝統主義者とクルアーンとのかかわりを、翻訳一般をめぐる問題として次のようにパラフレーズする。

通常言語が持つ複数の可能性と要求を通して、世界を認識し、交渉することを学ぶことは、言説的伝統が可能にすることの一部である。信仰者が日常生活の一部として語る神聖な言葉は、単に解釈されるのではなく、そこに宿るものなのだ。日常生活におけるほとんどの行動と同様に、宗教的实践には、人類学者や精神分析学者、パラノイアに解釈を求めるような表現的意味はない。つまり、ある特定の生活形式に馴染みがなく、それゆえそれを隠された記号の体系（見る者は、非常に重要なものの証拠として受け取る体系）としてしか見ないすべての人々にとって、である。しかし、宗教的儀式という完成された行為は、本質的には、他の通常の行動と同様に、世界における存在のあり方なのである。(Asad 2020a, 427)

世俗的な市民であれ、他の「宗教的な」言説的伝統を生きる市民であれ、外部の観察者が彼らにとって他者にあたる人びとの言説的伝統のなかで語られる啓示の言葉（あるいは詩的言語）の意味を理解しようと試みることは、不可能であるか、あるいは端的に無意味である。そこで必要なことは、他者の言説的伝統の文法を身につけ、そこで要求されている生活形式を实践することでしかありえない。その意味でアサドが考える相補的な学習プロセスは、ハーバーマスの翻訳ではなく、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論に基づく「参与観察」になるのである。

アサドはヴィトゲンシュタインの議論を参照しつつ、「宗教」概念について次のように論じる。

ヴィトゲンシュタインから見れば、「宗教」という概念は、信仰と実践の普遍的な本質に還元することはできない。なぜなら、(a) その〔信仰と実

践という〕対はすべての人間生活に共通であり、(b) 異なる生活形式の一部として、この概念の文法は異なって機能し、世界に住む異なる方法を表現し、導くからである。私たちが抽象的な定義を渴望していることからわかる——ちなみにこの傾向は、世俗的な近代政府の政策によっても、また比較的最近になって大学の宗教学科が設立されたことでも強化されている。言い換えれば、宗教（あるいは世俗的なもの）の定義として、より良いもの、より包括的なものがあるかどうかの問題ではなく、定義がどのように、誰によって、どのような目的のために必要なのか、そしてその概念が特定の生活形式にとってどのような意味を持つのかが重要なのである。(Asad 2020a, 427-428)

ハーバーマスが「宗教的市民」という包括的な名称で呼ぶものは、厳密な学問的定義ではないし、例えば比較研究などを通して世界の「宗教」の一覧表などをどれだけ精緻かつ網羅的につくりあげたところで、同定されることはないだろう。ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論にしたがって「宗教」について考えることは、ある言説的伝統が「世俗的」とされ、別の言説的伝統が「宗教的」とされることによって、何がなされているかなのである。

この視点は、上述の第二の論点に直結していくものであると思われる。すなわち、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論を援用した「参与観察」という相補的学習プロセスのモデルは、権力の非対称性をどのように実現しうるのか、である。アサドは、ヴィトゲンシュタインの議論における批判と説得に注目することで、そのことを論じている。他者に対する説得とは、より適切で合理的な論拠（エビデンス）に基づいて、他者の理解に働きかけ、行動を変容するよう促すようなものではない。「客観的知識の統計モデル（「科学」）に基づく批判に熱中する現代の私たちは、説得が普通の言葉——ことわざ、冗談、逸話、激励、約束、訴え、辱め、威嚇、励まし

など——を通して、つまり普通の言葉が持つ力によって、また説得する側とされる側が共有する日常生活の平凡さに訴えることによって機能することを、時に忘れがちになる」(Asad 2020a, 410)。「言説的伝統とは、(他の伝統に対して) アイデンティティを定義する枠組みでもなければ、過去へのノスタルジックな憧れでもなく、「遺産(言語、活動、在り方)を通じてそこに属する人々を規律づけるものである」がゆえに、より合理的なものが勝利するとは限らないのである(Asad 2020a, 411)。

合理的な批判が必ずしも言説的伝統を変容させるわけではない、ということ、言説的伝統が他のそれと相互に学びあうことがないという意味ではない。むしろ「生きた言説の伝統は、相互の問いかけと継続的な学習を目指す」(Ibid.) ここで、ある言説的伝統が批判により変容を迫られた場合、その批判が「内部」から来たものと認識されるか、「外部」から来たものと認識されるかが、実際のところ内／外の境界線は不明確であるにもかかわらず、その批判を受容して説得されるかどうかによって決定的に重要なのである。というのも、「『外』から私の伝統全体に向けられた批判の力を理解し、その批判に説得されるには、単に私の意見を変えるだけでなく、私の人生を支え、人生に意味を与えてくれる人々、つまり私が大切に、信頼している親戚、友人、隣人、そして私に理想を与えてくれた死者の世代、私が未来のために教育している子供たちとの関係を変えること」が必要であるという意味で、(それが内在的な批判であると認識される場合と比較して)はるかに大きな労力が要るのである。

この意味での批判と説得は、「本質的に命題ではなく、時間をかけて拡張され、教えられ、把握される実践に依存する」とアサドは整理する(Asad 2020a, 412)。したがって、ある伝統の内部における概念の意味を理解することは、決定的なものではない。説得による行動変容は、いずれにせよ時間をかけた働きかけという実践の結果としてしか現れえないのだ。「説得が最も効果的に機能するのは、説得される側と対峙する際に権力の言葉が使われない場合である」とアサドは述べる(Asad 2020a,

413)。もし権力の言葉が使われるのであれば、それは説得としてではなく、ある種の強制または抑圧に容易に転化するだろう。

こうした議論にもみられるように、アサドはある言説的伝統にとっての外在的な批判を必ずしも全面的に退けるわけではないけれども、それが行動変容につながることはほとんどないとみなしている。批判や説得は、参与観察による生活形式とその文法の了解を通した内在的なものになることによって、一層の効果を発揮しうる。行動変容への働きかけをこうした内在的な批判という側面に定置することで、アサドは権力の非対称性を回避しようとする。これはかなり迂遠な回路ではあるものの、他者との接し方として、(おそらくは唯一)倫理的なものであるだろう。実際、アサドは、「文法」への関心の集中は、ヴィトゲンシュタインにとって、単に彼の哲学的関心を反映したものとはみなしえず、むしろ、倫理という実践にかかわる問題として考えるべきであると指摘している。

ヴィトゲンシュタインが「私は宗教家ではないが、あらゆる問題を宗教的な観点から見ずにはいられない」と言うとき、彼は現代的な意味での信仰を告白しているのではなく、気質や世界におけるあり方に言及しているのである。彼を真摯に受け止めれば、宗教的言語ゲームの文法や宗教的生活形式を含む文法の探求は、彼の哲学と彼自身の倫理的生活の両方に関連しているとみなすことができる。彼は分析哲学者の思考において概念がどのように機能しているかに興味を抱いているが、彼を大きく動かしているのは単純な哲学的好奇心ではない。彼の生涯の関心事は、彼が「倫理的価値」と呼ぶものを表現し、それに従って生きようとするのであったのだが、それは宗教の中心的存在でありながら、現代世界では取り組むことが困難なものであると彼は考えていた。(Asad 2020a, 408)

なぜ現代において倫理的価値に基づく実践は困難となったのか。それは、世俗的イデオロギーを促進するものとして、科学至上主義がはびこる

ことになったからである。「ヴィトゲンシュタインは、世界を理解し対処する最高の方法としての「科学」の崇拝と戦っているのだ」(Asad 2020a, 409)。これは、第三の論点である「数への翻訳」と対応しているとみなしうる。数への翻訳は、倫理を軽視ないしは無視する。科学的言語すなわち数的な言語は、客観的な事実を示すようなあり方をしつつ、実際には科学化＝数化できないものを軽んじるような態度や姿勢を形成していくのである。

ところが、問題はそのことにとどまらない。世俗的な数への翻訳は、それ自体が一つの言説的伝統である以上、ある特定の生活形式の産物であり、それ自体が特定の倫理観を内包しているのだ。それゆえに、例えば政策的意思決定への確率論の応用は、その論拠を受け入れない者たちを頑迷で知的に劣った存在としてだけでなく、自由の敵対者として、すなわち非倫理的な存在としても位置付けることになる。

数学が実用的な知識の中心であることの逆説的な帰結としてよく知られているのは、古典的な科学が決定論的な世界を前提としている一方で、人間（そして彼らが住む国家）は自由に行動していると信じられてきたことである。比較的最近の科学的思考の発展における不確実性へのシフトは、確率論によって法則的な性格を与えられた概念であるが、このパラドックスを解決するのに役立っている。つまり、偶然性の支配が強まることで、「社会」と「自然」の世界における人間の支配領域が拡大すると考えられているのである。(Asad 2020a, 415)

確率論的な論拠にしたがって判断を下すことは人間の自由意志に相応しいものであるのに対して、宗教的なルールに基づく論拠の服従は人間の自由を否定するものであるとみなされうるのだ。

しかし、ヴィトゲンシュタインによれば、規則への服従の文法は、さらに複雑なものである。「規則を守っていると思うことは、規則を守ること

ではない。そうでなければ、規則を守っていると思うことは、規則を守っていることと同じことになってしまう。規則とその適用は一体であり、規則の『権威』は規則への『服従』や、規則を体现する共同生活から切り離すことはできない」(Asad 2020a, 417)。規則の意味は、何らかの特定の解釈によって固定されているわけではない。第一の論点との関係でいうならば、宗教的な規則が何らかの啓示として、すなわち詩的言語として現前している限りにおいて、それは無限の意味を算出し続ける。無限の意味を読み取る能力が人間の側に存している限り、何を規則の意味として選択するのかに人間の自由は存することになるだろうし、規則に従っていること自体が人間の自由を否定するわけでもない。

　　ヴィトゲンシュタインの規則遵守に関する説明は、彼が「宗教」と結びつけた近代的概念「倫理」の文法を理解するのに役立つだろう。カントは、道徳とは自分自身のために規則を立法することであり、したがって道徳的な人間は、自由な立法者と立法に拘束される者との二分されると考えた。いずれの場合も、現代の生活形式における「道徳」とは規則に従うことであり、ある実践は規則に従って健全か欠陥か「道徳的に」評価されると考えられている。(Asad 2020a, 418)

　　いずれにせよ、アサドの主張は明快である。「生活形式」の実践を理解することが他者の行動や感情を理解する際に決定的な意味をもつのだ。双務的な翻訳が言葉の意味の次元にとどまり続ける限りにおいて、それは相互的な他者理解のモデルとして不適切である。

　　アサドがこの問題にこだわるのは、彼が「ヴィトゲンシュタインが十分に考究していない主題」とみなすものと関係している。それは。言語ゲームによってある生活形式が弱体化されることである。「特定の言語に没頭することで、特定の世界が使用者に押しつけられるのと同じように、現代の技術は、存在するものが数値化可能で、表現可能で、交換可能で、そう

して操作可能でなければならないという独特のマインドセットを促進する傾向がある。そして次第に、存在を特定するためのその前提条件が、真実と理性の主要な基準となっていく」(Asad 2020a, 429)。これこそがまさに、諸々の言説的伝統をリベラル・デモクラシーの数的な言語によって「世俗的に翻訳」することによってなされていることなのである。数的言語への翻訳は、それによってそれ以外の言説的伝統の生活形式を弱体化させていく。

参与観察は、確かに最終的には数への翻訳に至るものとアサドがみなすハーバーマスの「世俗的翻訳」を回避する方法ではあるだろう。実際、そこで了解されるべきものが正当化の根拠や概念の意味などではなく、生活形式とその文法である以上、それは数への翻訳に抵抗するものでさえありうる。しかしとはいえ、参与観察者・フィールドワーカーは、他者の生活形式を学ぶことによって自らの生活形式を変容させることになるだろうけれども、決して他者になるわけではない。そうである以上、「参与観察」による相補的な学習プロセスは、世俗的翻訳とは異なる種類の「翻訳」を要求するのではないだろうか。最後にこの点について、簡単な考察を加えよう。

5 結論

本稿において、私は、宗教的多様性という社会条件下において、ハーバーマスが提示した「翻訳」という他者理解のモデルへのアサドによる批判を検討することを通じて、より包括的な他者理解のモデルを提示することを目指した。

第二節では、ハーバーマスがポスト世俗化社会を論じるなかで提示した双務的翻訳という概念を取り上げ、その内容を分節化した。ハーバーマスは、政教分離を原則とする世俗主義を読み替え、政治的領域における決定において、その理由にたいして課される世界観上の中立要件は、オフィ

シャルな制度の領域に限定されるものであり、政治的公共圏においては課されないものとみなした。ただし、公共圏において発せられた宗教的言説に基づく理由がオフィシャルな制度の領域に適用される際には、それは宗教的市民と世俗的市民の協働によって「翻訳」されなければならないのであった。

第三節では、アサドによる翻訳批判を取り上げ、そこで提示されている論点を明確化した。アサドによるならば、翻訳論においてハーバーマスが採用している言語観は、詩的・感性的言語を排除するものであったのだが、宗教的言説のうちに「啓示」の要素が含まれるかぎりにおいて、特定の宗教的言説において発せられたことばを他の言説的伝統に単純に置き換えることは不可能であるのだった。それゆえ翻訳の要請は、仮にそれが二者間において双務的になされるにしても必然的に権力の勾配を含むものなのであり、それは翻訳「先」であるリベラル・デモクラシーの世俗的言説が「数への翻訳」を含意するものであるがゆえにその非対称性が一層強化されるようなものでもあったのだ。

第四節ではこうした批判を踏まえ、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論に基づく言語観の採用により、アサドが提示した代替的他者理解のモデルを検討した。それは第一に、語られたことばの内容を理解するときに、それを概念の意味の解釈に還元せず、その言説的伝統のよってたつ生活様式と文法の把握にまで拡張することで啓示のことば（詩的・感性的なことば）を包摂するものであった。そして第二に、それは他者を説得するときには外在的な批判に立脚するのではなく、一種の参与観察によって批判を内なるものとして提示することを目指すかゆえに、権力的な対称性を志向するものであった。最後に第三に、それは理由ではなく生活形式の把握を目指すかゆえに、数への翻訳すなわち確率論の援用による統計的な言語への翻訳を回避するものなのであった。

さて、このように議論を展開してきたときに、残された問題がひとつある。参与観察は、他者の言説的伝統に入り込み、その生活形式ならび

に文法を把握することを目指すものではあるが、他者になることを目的とするわけではない。ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論に基づく言語観が他者理解のモデルとして提示されるためには、世俗的翻訳ではないにせよ、別種の翻訳が必要とされるのである。

この点に関して、アサドは自伝的な文章のなかで次のように述べている。

しかし、私がまだ理解していなかったのは、文化を超えて正当化される批判でさえも、「共約不可能性」という概念、つまり、ある言語が単に批評や説得の手段であるだけでなく、人生の特定の形式を明確にし、他の形式と部分的に重なり合うものであるということについて、折り合いをつけなければならないということだった。その後、私はヴィトゲンシュタインから、共約不可能性が説得の障壁となる一方で、アナロジーの可能性を開くものでもあることを学んだ。アナロジーによって可能になる翻訳を通じて、人は相手の欲望だけでなく、自分自身の欲望にも到達することができる——相手と関わりたいという欲望における自己欺瞞も含めて。(Asad 2020b, 3)

いかに他者の言説的伝統における生活形式の把握に努めようとも、他者は他者のままにとどまり続ける。そのわからなさ直面して、私たちがかろうじて到達しうる他者理解の可能性を、アサドは「アナロジーによる翻訳」と呼ぶ。ここでいうアナロジーは、本稿のこれまでの議論を踏まえるならば、他者のことばを自己の生活形式に引き寄せて解釈することを意味しないことは明らかだろう。それはむしろ、他者としての座にとどまりつつなお内在的な批判を目指す困難な営為にはほかならない。しかし私たちが他者の言説的伝統に向き合おうとするならば、そしてそれとより公正かつ包摂的に関与しようとするならば、こうした迂遠な他者理解モデルを採用するほかないのである。

この相互理解モデルがうまく働くかどうかを、アサドはむろん保障しない。

しかし、世俗的翻訳＝確率論的な言語が覇権言語として政治的決定の全般を覆いつくすことになれば、世界は「おそらく信じられないような悪意に満ちた」ものになることだろうと、アサドは陰鬱に述べている（Asad 2020a, 431）。

この陰鬱な状況は、ポスト・コロナ禍の現代の社会状況を踏まえるに、全世界的に拡張していると言えるかもしれない。政治的決定の領域においては統計に基づく数の言語が特権的な位置を占めている一方で、数に翻訳され得ない感性的な言語はオフィシャルな政治的決定の制度的境界の外部におかれ続けている。公共圏にとどめおかれ、そこで渦巻き続ける感性的・詩的なことばは、もっぱら右派ポピュリズム的な生活形式に回収される。左派ないしはリベラルは、それが依拠する言語観のゆえに、それを自らのうちに組み込むことが構造的に困難だからである。いずれにせよ、もし「リベラルの敗北」がもたらされたとすれば、それはリベラルが他者理解を、意味解釈＝翻訳の次元に限定してきたからであり、その根源にある生活形式の理解に拡張してこなかったからだ——これが、アサドが提示した代替的他者理解モデルの議論から私たちがくみ取りうる含意である。リベラルの再生が可能になるためには、私たちは——それがアサドの提示するものと必ずしも同一ではないにせよ——世俗的翻訳とは異なる他者理解モデルを確立すべきであり、それは詩的・感性的言語のアナロジカルな翻訳を含むものにならなければならないのである。

【謝辞】

本研究は JSPS 科研費 JP23K01260 の助成を受けたものです。

【凡例】

○引用文中の〔 〕内は、引用者による補足である。尚、翻訳に関しては基本的にそれぞれの訳書にしたがっているが、本稿で用いる表現との関係上、一部訳文を変更させていただいた箇所がある。

○本稿中に引用・参照した文献に関しては、すべて（ ）内に、原著者、刊行年、原著頁数／邦訳頁数の順に記した。

【参考文献】

- Asad, Talal 1993, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 中村圭志訳『宗教の系譜学—キリスト教とイスラームにおける権力の根拠と訓練—』岩波書店, 二〇〇四年.
- 2003, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 中村圭志訳『世俗の形成—キリスト教、イスラーム、近代—』みすず書房, 二〇〇六年.
- 2018, *Secular Translations : Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, Columbia University Press. 苅田真司訳『リベラル国家と宗教』人文書院, 二〇二一年.
- 2020a, 'Thinking about Religion through Wittgenstein,' *Critical Times* (2020) 3 (3), pp.403-442.
- 2020b, 'Autobiographical Reflections on Anthropology and Religion,' *Religion and Society : Advances in Research* 11 (2020), pp.1-29.
- Bailey, Tom and Gentile, Valentia (eds.) 2014, *Rawls and Religion*, Columbia University Press.
- Berg-Sørensen, Anders 2013, *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, Routledge.
- Calhoun, Craig, Jurgensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Johnathan (eds.) 2011, *Rethinking Secularism*. Oxford University Press.
- Calhoun, Craig, Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Johnathan (eds.) 2013, *Habermas and Religion*, Polity.
- Casanova, José 1994, *Public Religion in the Modern World*, The University of Chicago Press, 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』, 玉川大学出版部, 一九九七年.
- Clack, Brian R. 1999, *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Palgrave Macmillan
- Habermas, Jürgen 2002, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and*

Modernity, Polity.

- 2005, *Dialektik Der Säkularisierung: Über Vernunft Und Religion*, Herder Verlag, 三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店, 二〇〇七年.
- 2008, *Between Naturalism and Religion*, Polity. 庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆 雄訳『自然主義と宗教の間—哲学論集—』法政大学出版局, 二〇一四年.
- 2011, “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,’ in Mendieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, pp. 15-33, 「『政治的なもの』—政治神学のあいまいな遺産の合理的意味」, 箱田徹・金城美幸訳『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化社会における共棲のために—』岩波書店, 二〇一四年, 一五 - 三一頁.
- Hudson, W. Donald 1975, *Wittgenstein and Religious belief*. Springer.
- Kishik, David 2011, *Wittgenstein’s Form of Life*, Continuum.
- Manski, Charles F. 2013, *Public Policy in an Uncertain World: Analysis and Decisions*, Harvard University Press, 奥村網雄監訳・高遠裕子訳『データ分析と意思決定理論—不確実な世界で政策の未来を予測する—』ダイヤモンド社, 二〇二〇年.
- Pensky, Max 2013, ‘Solidarity with the Past and the Work of Translation : Reflections on Memory Politics and the Postsecular,’ in *Habermas and Religion*, pp. 301-321.
- Phillips, D. Z. 1993, *Wittgenstein and Religion*. St. Martin’s Press.
- Portier, Philippe 2011, “Religion and democracy in the thought of Jürgen Habermas.” *Society*, 48.5, pp. 426-432.
- Rawls, John 2005, *Political Liberalism: Expanded Edition*, Columbia University Press, 神島裕子・福岡聡訳『政治的リベラリズム 増補版』紀伊国屋書店, 二〇二二年.
- Taylor, Charles 2011, 2011, ‘Why We Need a Radical Redefinition of Secularism,’ in *The Power of Religion in the Public Sphere*, pp.34-59, 邦訳三三 - 六二頁.
- Triandafyllidou, Anna, & Modood, Tariq 2017, *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches*, Edinburgh University Press.

- Wittgenstein, Ludwig 1972, *On Certainty*, G. E. M. Anscomb & G. H. von Wright (eds.), Harper Perennial.
- 2009, *Philosophical Investigation*, John Wiley & Sons.
- Yates, Melissa 2007, 'Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere,' *Philosophy & Social Criticism*, 33 (7), pp.880-891.
- 磯前順一 2022, 『公共宗教論から謎めいた他者論へ』春秋社。
- 磯前順一, タラル・アサド, 酒井直樹, ブラダン・ゴウランダ・チャラン編 2022, 『ポストコロニアル研究の遺産—翻訳不可能なものを翻訳する—』人文書院。
- 木部尚志 2011, 「信仰の論理と公共的理性の相克—ロールズの公共理性論の批判的考察」『早稲田政治経済学雑誌』, 381-382, pp.42-57.
- 2013, 「共同翻訳と公共圏のポリフォニー—ハーバーマスの〈ポスト世俗社会〉論—」, 『年報政治学』, 64.1, pp. 60-80.
- 浜田明範 2018, 「存在論的転回とエスノグラフィー—具体的なものの喚起力について—」, 『立命館生存学研究』, 1, pp. 21-31.

注

- 1 例えば (Calhoun, Jurgensmeyer & VanAntwerpen 2011) の序文を参照。近年では、主として比較政治学の分野を中心として、宗教的な多様性を管理・擁護する方法としての世俗主義は単一の固定的な政治原理ではなく、複数の世俗主義が存在しているという観点からの議論が盛んである。そうした視点を内包するものとして、(Triandafylidou & Modood 2017) ならびに (Berg-Sørensen 2013) 所収の諸論考を参照。
- 2 フィリップ・ポルティエは、ハーバーマスの政治理論における宗教の位置づけは、初期から現在に至るまで三段階にわたる変化を重ねてきたと指摘している (Portier 2011, 426)。本稿で取り上げる世俗主義論は、第三段階に相当する議論である。また、共同翻訳論のもつ意義については、(木部 2013) が包括的な議論を行っている。
- 3 タラル・アサドの翻訳不可能論については、(磯前 2022) の第三章において包括的に論じられている。また、ポストコロニアル研究の立場から翻訳不可能性について論じられた諸論文を集めたものとしては、(磯前ほか 2022) を参照。同書には、アサドも序文を寄せている。

- 4 「脱私事化」の概念は、宗教社会学者のホセ・カサノヴァによる研究に由来する (Casanova 1994)。
- 5 ロールズの政治理論における宗教の取り扱いを肯定的に評価したものとしては、(Bailey & Gentile 2014) や (木部 2011) を参照。また、ハーバーマスとロールズの政治哲学における宗教の位置づけを比較したものとしては、(Yates 2007) がある。
- 6 ハーバーマスのものとは別の角度から世俗主義の再定義を試みる政治理論的アプローチの代表的なものとして、(Taylor 2011) を挙げることができる。
- 7 ヴィトゲンシュタインは、生活形式という概念を、彼の死後である一九五三年に出版された『哲学探究』(Wittgenstein 2009) や『確実性の問題』(Wittgenstein 1972) などで論じている。また、この「生活形式」概念を、ヴィトゲンシュタインの哲学全体との関係のなかに位置づけ、その現代哲学への貢献を概括した著作としては、(Kishik 2011) を参照。
- 8 実際ハーバーマスは、①競合する諸宗教を尊重すること、②日常生活にかかわる知識を科学に従属させること、③人権をはじめとするリベラルな平等主義の原則を自らの宗教的信条と両立させることを、宗教的市民による理性の公共的使用の要件としている (Habermas 2011, 26/29)。
- 9 もちろんこのことは、ハーバーマスが「生活形式」をはじめとする後期ヴィトゲンシュタイン的な言語哲学を全く無視しているとか、それを理解していないということを意味しているわけではない。実際、論文「自由と決定論」のなかでは、後期ヴィトゲンシュタインの議論を援用して、「二つの言語ゲームの文法には、互いに相容れない存在論が組み込まれている」という指摘も行っている (Habermas 2008, 167/189)。ただしこの指摘は、宗教的言語と世俗的言語の翻訳に対してなされたものではない。ハーバーマスの翻訳論に対してアサドが行っている問題提起は、こと宗教的言語を世俗的言語に翻訳するという議論を行う際には、双方の生活形式に「相容れない存在論」が組み込まれている可能性を端的にオミットしてしまう点に存する。
- 10 政府による EBPM (Evidence Based Policy Making) 推進の取り組みなどに、端的にそのことはあらわれている。データサイエンスや統計学など確率論に基づく推論は、チャールズ・マンスキーの著作のタイトルにあるように、「不確実性」と密接に結びついているのである (Manski 2013)。
- 11 とりわけ後期ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論や生活形式をめぐる議

論などに宗教的なものとの関りを見出す研究は、アサドの独創というわけではない。先駆的なものとしては、(Hudson 1975)、宗教哲学的視点から後期ヴァイトゲンシュタインの議論の中に宗教的側面を解釈するものとして (Philips 1993)、アサドと類似する視点を含む研究としては (Clack 1999) をそれぞれ参照せよ。

- 12 こうしたヴァイトゲンシュタインの言語ゲーム論に基づくフィールドワーク論は、たとえばアサドも指摘するようにジェイムズ・フレイザーに代表される伝統的なフィールドワーク論への批判を含んでいる (Asad 2020a 403-404)。他方でそれは、とりわけ二〇一〇年代以降、人類学において大きなムーブメントとなった「存在論的転回」以降のフィールドワーク論と一定の親和性を有しているように思われる。「存在論的転回」については本稿の主題から外れるため、稿を改めて論じたい。尚、「存在論的転回」についてのサーヴェイを含むものとしては、(浜田 2018) を参照せよ。

