

「翻訳」について

— 或いは諸言語の社会性の空隙に生成するものについての試論 —

古荘 真敬 (本学部准教授)

I 問題設定…意味の「出現」としての翻訳

耳を澄ますと、テキストのなかで〈何か〉が自らを語り出そうとしているのが聞こえる。それはさしあたり「異国語＝異言語(*Fremdsprache*)」の声のようだ。その異言語のざわめきのなかで、独特の体温を感じさせる言の葉たちが、ためらいがちに何ごとかを指し示し、願い、或いは恐れているのを、私は感受する。そして、さらに長い時間、その言の葉たちの振る舞いに耳を傾けるうちに、やがて私のなかの「母語」が触発され、「異言語」において自らを語り出そうとしていた〈何か〉が、私自身の知らない「母語」の配列へと変容しようと、もがきはじめる…。

そんな風にでも素描されうるように思われる「翻訳」の内的過程を、われわれは多くの場合、「翻訳者」として振る舞う個人の主体的な意図の側から把握し、記述することに慣れている。曰く、翻訳者は、異国語のテキストの意味を、可能なかぎり正確に、少なくとも近似的に、自国語の文字列において再現することに努めなければならない、原テキストの意味の再現こそが、翻訳という(翻訳者によって統御されるべき)作業の目的である、云々。そういった具合に、漠然とであれ一般に了解されてはいないだろうか。

だが、そうした翻訳作業によって「再現」されるべき「意味」とは、そもそも何であるのだろうか。冒頭の素描において試みた表現を用いるならば、それは、異言語において自らを語り出そうとしている〈何か〉のうごめき、のようなものである。私は、何事かを指し示し、願い、或いは恐れる〈何か〉の運動を、原テキストの内に感受しうるように思う。それが、まずは、原テキストの「意味」を理解したと私が感じる際の主観的な了解であろうが、しかし、自分が一体そこで〈何〉を理解したのかを、私が他者に対して(という

ことは、私自身に対しても)はっきりさせようとするならば、私はその〈何か〉の運動をさらに何らかの仕方ですら「換言」しなければならぬよう強いられることだろう。そのようにして、「異言語」において自らを語り出そうとしていた〈何か〉が、やがてもう一度、私自身のまだ知らない「母語」の配列において自らを語り出そうと、もがきはじめるのである。ここにあつて「私」は、もはや意図的に統御されるべき翻訳作業の主体などではない。むしろ、何かしら「私」を超えた〈何か〉の声自身の自己変容の過程こそが、そこで進行する事態の核心であるように思われる。

重要なのは、原テキストの「意味」、すなわち、原テキストにおいて動的に感受される〈何か〉は、「換言」の過程を介して初めて同定されるということであろう。「換言」を介することなしには、私は、自分が〈何を〉そのテキストにおいて感受しえたのかを私自身知ることができないのである。所謂「翻訳」とは、そうした「換言」の一様式にほかならない。いや、あらゆる「換言」の試みが、広義での「翻訳」としての価値を帯びていると言ってもよいだろう。

この点を強調して述べるならば、原テキストの意味は、翻訳される以前には「存在」しないのだ、と主張することさえできるかもしれない。原テキストの「意味」は、それが同定されるためには、「翻訳」されることを必要としているのである。このとき翻訳とは、正確には、意味の「再現」などといったものではなく(というのも翻訳以前の「意味」などは存在しないのだから)、むしろ、意味の「出現」の過程として捉えられるべきものなのではないだろうか。以下の試論において、私は、この意味の「出現」としての翻訳という事柄の根底にあるものを、言語の社会性と複数性、そしてそのはざまにおいて生成する「存在」概念の変容といった事態を展望しつつ考え直す途を探ってみた

と思う。

Ⅱ 言語の社会性と「存在」の概念

原テキストの「意味」、すなわち、原テキストにおいて動的に感受される〈何か〉は、「換言（＝翻訳）」の過程を介して初めて同定されるということ。われわれはこのことを、或る思考の「言語的表現」もしくは「定式化」という活動がわれわれの「思考」それ自身にとって果たす本質的な役割に鑑みて、より広い視野から捉え直すことができるだろう。「翻訳」の位置価値を、意味の「再現」ではなく「出現」のうちに見定めようとする本試論にとって、『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティの次のような設問の意義は重大である。

「何故、最もなじみ深い対象でさえも、その名前が思い出せないうちは落ちつきの悪いものに思えるのだろうか、また、自分の書こうとしていることを正確には知らぬうちに本を書き始めた多くの作家たちの実例が示しているように、何故、思考する主体自身も、彼が自分の思考を自分に対して定式化するかあるいは口にしたり書いたりさえしないうちは、自分の思考に対して一種の無知の状態にとどまることになるのだろうか。」

これらの問いに、メルロ＝ポンティは、「思考を言葉にすることやコミュニケーションすることの煩わしさを避けて、或る思考がただ自分に対して存在することに満足してしまっていたら、そんな思考は生まれるや否や、たちまち無意識に陥ってしまうだろうし、それは結局、自分に対してさえ存在しないということになってしまうだろう」と応じている〔MERLEAU-PONTY 1945：206（1972：291を一部改変）強調引用者〕。言葉を語るとき、われわれは、自分がこれからそもそも何を語ろうとしているのかを、必ずしもあらかじめ知っているわけではない。内田樹の巧みな比喻を援用するならば、『「言いたいこと」があらかじめ頭の中に出来上がっていて、それをただプリントアウトするような仕方〕〔内田2004：111〕で遂行される単なる「記号の手渡し」「意味の運搬・移送」が、われわれのコミュニケーションの核心なのではない。「言いたいこと」は、伝達の手前においてではなく、むしろ、それが言語的に伝達される過程自身のうちで完成されゆくのである。

ここで是非とも注目しておきたいのは、メルロ＝ポ

ンティが、上のような「思考」と「言語表現」との本質的連関を把握する際に用いている「存在」という概念の含意である。思考する主体は、自分の思考を言語的に定式化し表現して初めて、その思考を自分自身に対して真に「存在」させることができるのだ、と、彼は述べていた。「思考は、なるほど瞬間的に、まるで稲妻の発するような具合に進んで」〔MERLEAU-PONTY 1945：207〕いきもするが、しかし、そのような思考が、ただ自分に対してだけ生成するに任せていたのでは、「それは結局、自分に対してさえ存在しないということになってしまうだろう」と言うのである。核心部分を抽出して別言すれば、自分自身にとってだけ存在するような〈何かsomething〉など、畢竟、誰にとっても存在しない〈無nothing〉と選ぶところがない（ことになる）、という主張なのだろう。ここには、「他者」の審級を、「存在」概念の本質的な構成契機として見定めようとする次のような洞察が伏在していると思われる。

「私の身体の知覚する諸事物が、真に『存在するもの』になるのは、それらが他者たちにとっても見られるものだという、それが、推定上、観察者という名に値する全ての者にも見えるはずだということを私が学び知ったときだけである。それゆえ、即自的なもの〔＝それ自体で存在するとされるもの〕は、他者が構成された後にしか現われてはこないであろう。」〔MERLEAU-PONTY 1960：212（1959：17を一部改変）強調引用者〕

この引用文で直接語られているのは、知覚される事物の「存在」という概念についての「他者（＝観察者一般）」の契機であるが、おそらくメルロ＝ポンティは、同様の他者性の契機を、「思考」の存在のうちにも見出そうとするのである。思考を言語的に定式化するということは、いわば、その思考を、他者にとっても聴かれうるもの、読まれうるものとして生成させる、ということである。そのようにして、他者への伝達可能性へと開かれた私の思考だけが、私自身にとっても「存在」するのであり、そもそも「私の思考」として同定されうる何かとしての資格を真に獲得するのだと、彼は考えたのであろう。

要するに、言語の社会性と「存在」概念とのあいだの本質的な連関が、ここでの考察の焦点であると言ってよい。19世紀初頭のW・フンボルトの言語思想を援用しつつ、この点を若干敷衍しておきたい。所謂「カ

ウィ語研究序説」におけるフンボルトの次のような主張が、われわれの理解を助けてくれるのではないだろうか。

「現象世界において言語は、ただ社会的にのみ展開する。そして人間は、ただ彼が試行錯誤しつつ、他者に宛てた自分の言葉の理解可能性を吟味することによってのみ、おのれ自身を理解するのである。というのも、客観性が高まるのは、自らの造形した言葉が、他人の口から再び反響してくるときだからである。」[HUMBOLDT 1907b : 55f. 強調引用者]

上で問題にした「存在」の概念は、ここでは思考の「客観性」の名のもとに問題化されている。われわれは、自分の思考が、「客観的」に「存在」する世界に立脚するものであることの信を、どのようにして手に入れることができるか、というのが、ここでの問いであり、それは自分自身の言明を「他人の口(fremder Mund)」からの反響のうちに再認することによってである、というのがフンボルトの解答である。一体どうということだろう。われわれは、この洞察を、例えば幼児はそもそもどのようにして「何かを名指す」という能力を獲得し、自らを「客観的に存在するもの」たちの世界へと初めて接続していくのか、といった問題に連関させることによって、より身近に理解することができるのではないか。言うまでもないことかもしれないが、われわれは、何らかの「孤独な心的生活」[HUSSERL 1984 : 41]において単に「自分の声を自分自身で聴く」というような仕方でも、名指しの能力を獲得したのではない。他者の発声を模倣しつつ自分の発した音声、再び他者の口を通じて反復されるのを聴くといった経験が、そこでは不可欠であったことだろう。例えば、赤ん坊は、自らの知覚風景に出現した一匹の小動物を、身近な肉親が「ほら、ニャーニャーだよ」と呼ぶのを聴き、自分も回らない舌を「ンニャ、ンニャ」と動かしてみるべく触発される。すると、「そう、ニャーニャーだね！」と、歡呼して自らに同調する肉親の声が、同じ〈音声=名〉を反復するのを、その赤ん坊は聴くことになる。当初は殆ど内的な生理反応と大差のない発声現象が、そのような同調的共鳴の社会空間へと招じ入れられる経験こそが、われわれに、「何か」が「存在する」ということを、そもそも教えてくれたのではなかっただろうか¹⁾。

自らの発した言葉が再び他者の口から同調的に反響してくるのを聞くという原初経験に着目するフンボルトの言語思想に特徴的なこの発想は、既に「カウイ語

研究序説」に先立つ論考「双数について」において、「私／あなた」という双極性の生成のうちに言語の根源を見出す洞察へと突き詰められた形で提示されていた。

「言語の根源的な本質のうちには、ある不変の双数性(ein unabänderlicher Dualismus)が存しており、発話することの可能性は、それ自身、語りかけと応答(Anrede und Erwidern)によって条件づけられている。」[HUMBOLDT 1907a : 26]

このように論定しつつ、フンボルトは、われわれの思考活動一般は、「社会生活(gesellschaftliches Daseyn)へと向かう傾向性」によって本質的に制約されているのだと述べ、さらに、人間とは自ら思考するだけのためにも、「『私』に呼応する『あなた』(ein dem Ich entsprechendes Du)への憧憬を抱く」のであり、思考において抱懐される「概念」は、「それが、他人の思考能力(eine fremde Denkkraft)からふたたび反射してくるることによってはじめて、その規定性と確実性とを獲得するように思われる」と主張するのである[HUMBOLDT 1907a : 26]。ここに、われわれは、先にメルロ＝ポンティエーに即して概観した事柄の、一層ラディカルな表現を読むことができるだろう。

メルロ＝ポンティエーの主張の要点は、“他者にとっても聴かれうるもの、読まれうるものとして言語的に定式化された自分の思考だけが、「私」自身にとっても「存在」するのであり、そもそも「私の思考」として同定されうる何かとしての資格を真に獲得する”ということであったが、こうした事態の根底に、フンボルトは、思考する人間存在の根源的な衝動としての「『私』に呼応する『あなた』への憧憬」を見て取っているのである。正体不明の〈何か〉によって突き動かされて始まるわれわれの思考は、われわれが言語的な存在として「社会生活へと向かう傾向性」によって条件づけられているかぎり、必ずや、「あなた」という他者による応答を待つ「語りかけ」へと、自ら欲して変貌する。「私」の語りかけを受け取った「あなた」によって〈何か〉の名が再び呼ばれることが、その〈何か〉が私にとって確かに「存在する」ようになるためには必要だからである。「私」は、「存在するもの」の世界に自分自身を繫留するために、「あなた」の呼応なしにはすませることができない。ここで語られる「『あなた』への憧憬」とは、われわれが各自の「私」自身を、「存在」する世界へと繫ぎとめておこうとする根源的な欲望の別名だと言ってよいだろう。

一般に、或る〈何か〉を「存在するもの」として了解することは、それをそれ自身と同一の何かとして反復的に再認可能なものとして認めることに等しいが、この再認可能性は、そもそも「言語」空間という社会的な場が生起することによって、開設された。そして「言語」とは、根源的に、「私」と「あなた」の間に生じる「語りかけ」と「応答」として生成する対話の場なのである。

さて、以上のような事態を踏まえてみた場合、われわれは、本稿の冒頭で素描したような「意味の出現」としての「翻訳」の価値を、どのように捉え直すことができるだろうか。原テキストの「意味」、すなわち、原テキストにおいて動的に感受される〈何か〉は、「翻訳（＝換言）」の過程を介して初めて同定されるのではないかと、私はそこで述べておいた。なるほど、そのような「翻訳」の過程が要求される理由の一端は、メルロ＝ポンティーやフンボルトの「言語表現」論から、既に説明可能かもしれない。異言語の原テキストにおいて「私」の感受した〈何か〉を、何か或る「存在するもの」として同定するためには、「私」はこれを、自らの母語の空間に住まう「あなた」にとっても聴かれ・読まれうるもの（再認可能なもの）へと定式化しなければならない、というわけである。しかしながら、容易に気づかれるように、本節で問題にしたような「言語表現」論の枠組みをはみ出す或る過剰な要素が、「翻訳」には孕まれているように思われる。というのも、本節で紹介したメルロ＝ポンティーやフンボルトの議論が、あくまで「自分の思考」から出発し、それを他者にとっても「存在する」何かとして定立するための社会的媒体としての「言語」を問題にしていたのに対し、かたや翻訳の場合には、原テキストにおいて「私」の感受する〈何か〉とは、これから初めて言語的に定式化されるべき「自分の思考」などではなく、むしろ、原テキストの言語空間において既に十全な定式化を獲得している「他者の思考」なのである。

原著者は、彼の思考を、既に彼自身の帰属する言語空間において定式化し、彼の想定する「あなた」にとっても「存在するもの」として定立することに成功しているように思われる。翻訳者の「私」に、なお一体どのようなことが、為しうること・為すべきこととして残されているというのだろうか。

Ⅲ 他者の思考への自己移入

答えは、さしあたり単純であるように思われるだろう。原テキストにおいて表現されている「他者の思考」は、しかし、原テキストの帰属する異言語空間の内部に幽閉されており、そこにおいてしか、再認可能なものとして「存在」していない。翻訳者は、そのような「他者の思考」を、今や、異言語空間の外部へと連れ出して、もう一つの言語空間（翻訳者の帰属する母語空間）においても「存在」するものとして生まれ変わらせるべきなのである。すると、その際、翻訳者の果たすべき第一の任務は、原テキストにおける「他者の思考」を「自分の思考」として内面化することである、ということになるだろうか。翻訳者は、「他者の思考」をまずは同化吸収したうえで、殆ど「自分の思考」となったそれを、自らの母語空間に住まう「あなた」に宛てて再定式化すべきなのであろうと、さしあたり了解しうるように思われる。所謂「行動する仏教（engaged Buddhism）」の指導者の一人として知られるヴェトナム出身の禅僧ティク・ナット・ハンが、彼自身の体験に即して述べている次のような翻訳論を、われわれは、そのような「翻訳者の課題」についての恰好の証言として参照することができるかもしれない。

ヴェトナム戦争孤児たちを援助する委員会を、亡命者となった彼が手伝っていた当時のこと。孤児の小さな写真が一隅に貼られ、その子の名前、年齢、境遇が記された申請書がヴェトナムから送られてくると、彼らは、それを一枚一枚、ヴェトナム語からフランス語、英語、オランダ語、或いはドイツ語に翻訳する作業に従事していた。それは、孤児たちの食べ物と教科書を買うための費用や、親類の家族に引き取られていくための費用を出し、援助者を探すための申請書で、これに従って、子供の世話をする家庭に、委員会が送金することになっていたのである。フランス語への翻訳作業を担当していたティク・ナット・ハンは、当時の自分の仕事をふりかえって、こう述べている。「毎日、私は約三十通の申請書を、フランス語に翻訳していました。私のとった方法は、はじめに子供の写真を見つめることです。文字の部分を読まずに、時間をかけて、ただ子供の写真を見つめるのです。たいていの場合、三十秒か四十秒で、私は子供と一体になりました。どうしてなのか、なぜなのかわかりませんが、とにかく、いつもそうなのです。それから、ペンを取りあげて、

申請書の言葉を翻訳し、別の紙に写します。」[ティク 2005：56f. 強調引用者]

このとき生じた経験について、彼は次のように語る。「私ではなく、その子が私と一体になって、それを翻訳したのだということに、後になって気がつきました。その子の顔を見つめることに促されて、私がその子になり、その子が私になり、二人が一緒になって、翻訳をしたのです」[ティク 2005：57 強調引用者]。これは、およそ「翻訳」という営みに深く参与したことのある者であれば、誰にとっても、多少なりとも身に覚えのある経験なのではないだろうか²⁾。彼は、孤児の写真を見つめ、いわばその子供の生存の実相に観入することから、すべての作業を開始した。「ただ見つめて、はっきりと生き、そしてみずからをその子に没入させ、その子をみずからに没入させる」[ティク 2005：57] ことが、第一の課題であり、それが果たされれば、おのずから、その子供自身の声がフランス語で語り出すようになったのだと言うのである。われわれは、別段、作者の「写真」などを用いることはないが、ほぼ同じことを、テキストの声にひたすら耳を傾け、おのが身をそこに浸すことによって行おうとするだろう。そして、その声が、原テキストとは別の言語空間において生まれ変わるのを待つのである。

西洋における所謂「解釈学」の歴史に通じた読者であれば、このような翻訳論を見て、前節で参照したフンボルトの同時代人シュライエルマッハーによって提唱された所謂「心理的解釈(psychologische Interpretation)」の方法論をすぐさま想起することだろう。シュライエルマッハーは、或るテキストの解釈にとって重要なのは、その作品の外面的な言語構造、例えば文章の構造や文学的な形式等に注目して、その意味をいわば客観的に確定しようとする(これを彼は「文法的解釈」と呼ぶ)ばかりではなく、作者の個性的な「生」の表現を作品のうちにたどりなおし、或る思想が作品として結実した「内的過程」を捉え、その創造的作用を生き生きと再構成することである、と考えた。この後者の方法論が「心理的解釈」と呼ばれ、それは、まずもって作品のうちに与えられている「あらゆる思想複合体」を「[作者という] 特定の人間の生の契機として把握すること」[SCHLEIERMACHER 1977：178) を課題とする、と言われるのである。

勿論それは、彼自身が明白に警戒していた通り、テキストの冷静な「文法的解釈」によって補完され点検

されなければ、「空想的」もしくは「狂信的」な解釈に陥る危険があるだろう (cf. [SCHLEIERMACHER 1977：170])。しかし、例えば、或る作品の翻訳が「生きた翻訳」となるためには、確かにわれわれはまずもって、作者の人格のうちへと自己移入して、作者にそもそも表現する気を起こさせた基本的な動機、その「萌芽的な決断」さえをも我がものとしながら、当の作品を結実させた創造的作用を身をもって生き直すべく促されるのではないだろうか。だが、前節で参照したフンボルトの言語論との連関において翻訳者の課題についてわれわれが考えてみる際、シュライエルマッハーに学ぶことができるのは、そればかりではない。

彼によれば、この「心理的解釈」は、当該のテキストにおける言説が作者の「心情的事実」として如何に生じたものであるのかを、「歴史的」に再構成することのみに満足してしまってはならず、むしろ、「いわば他者のなかに自分自身を変貌させることによって、個性的なものを直接捉える」[SCHLEIERMACHER 1977：169] ようにして、未来を志向する作者の生の潜勢力を「予見的(divinatorisch)」に見通す観点を内面化し、当該の言説のうちで語られている思想が、「以後さらに、語り手の中で、語り手にとって、どのように作用しつづけることになるであろうかを」予見しなければならない。そして、この予見的な解釈の方向性は、客観的な「文法的解釈」にも反映して、当該の言説が「如何にして言語にとっての発展の一段階(ein Entwicklungspunkt für die Sprache)となるであろうかを」予見することが目指されねばならないとされるのである (cf. [SCHLEIERMACHER 1977：94 強調引用者])。つまり、作者の個性的な「生」のうちに自己移入することは、決して或る言説の背後にあったであろう一時的な「心理状態」を推測することでも、単なる「過去」の出来事となった作品の生成過程を回顧的に再構成することでもない。「心理的解釈」は、テキストの「生成」の理解であるかぎり、本質的に前方を向いているのであり、究極的には、当該のテキストにおける個別的・個性的な言葉の配列の努力が、既存の言語の固着した概念枠を突き破って言語それ自身の変容をもたらさんとする潜在的なベクトルを感受する高度に前衛的な「文法的解釈」と合流しなければならない、と考えられているのである。

元来、シュライエルマッハーの「解釈学」は、「言語(Sprache)」という一般的な体系と、個別的・個性的な「言説(Rede)」の努力とのあいだの力動的な相互

規定性への基礎的洞察によって支えられていた³⁾。すなわち、一方において、「言語」（日本語・ドイツ語・中国語といった各国語として知られているような言語体系）は、個々人の個別的な言説（乃至は思考それ自身）を制約するものであるが、他方また、そうした「言語」は、個々人が具体的な言説を「語ること」によってその都度「生じている」ものでもあり、さらにはその具体的な「言説」の努力によって変容しうるものである、という洞察が、彼の解釈学的方法論の本質的な前提であったのである。このことに関連して、神学者であった彼が、「全体的な生」と「個々人の生」という表現を用いつつ、「イエスの生涯」の意義を次のように顕彰するくだりが面白い。

「私がここで是が非でも前提しなければならないのは〔…〕、われわれは、生というものをたえざる前進(Fortschreitung)のうちにあるものとして考えなければならない、決して虚しく循環するものと考えてはならない、ということである。われわれが個々人〔の生〕と共同の生との関係をこの前提のもとにおくとするならば、われわれがこの関係を二重のものと考えねばならないことがわかるであろう。すなわち、一方では勿論、個々人は彼の属している全体的な生の力(Potenz des Gesamtlebens)のもとにあるが、他方ではしかし、この全体的な生が個々人の力(Potenz des Einzelnen)のもとにあるということである。〔…〕もしも全体的な生が個々人の力のもとにないとなれば、全体的な生には如何なる発展(Entwicklung)もありえないことになってしまう。だが、人々のなかには、その発展が彼らの民族と時代とを超出し、そしてその発展の諸段階が後になって全体的な生へと移り変わっていくような人物たちがいる。」[SCHLEIERMACHER 1977: 390f. 強調引用者]

その典型的かつ象徴的な人物として顕彰されているのが、イエス・キリストである。なるほどキリストもまた、「彼にとって生まれつきのもので教え込まれた言語、そして彼がそれにもとづいて他の人間たちとの共同生活を営んでいた言語のうちにおいてしか、自らを表現できなかった」[SCHLEIERMACHER 1977: 393]。しかし、それにもかかわらずキリストは、自らの前衛的な神認識を彼の母語において表現することによって、この母語を変容させ、「あらゆる民族と時代を超えて波及していく」[SCHLEIERMACHER 1977: 392]ほどの影響力を行使することになったのだ、と彼は主張するのである。

自らの帰属する民族と時代の「言語」を超出する個人の言説が、当の「言語」の変容を促し、その「発展の一段階」を劃する、といった、ここに述べられているような事態は、先にわれわれが解釈したフンボルトの言語論に照らして捉え返すならば、およそ次のような具合に考えることができるものであろう。

まずもって、他者の言説を心理的に解釈し、その個性的な「生」のうちに予見的に自己移入するということは、他者が或る言語空間において〈何か〉を「存在するもの」として同定しようとする、その精神の運動に自己同一化しようとすることである。その言説は、なるほどしばしば、既に大方の「われわれ」にとって既に「存在するもの」を改めて再認するにすぎぬものかもしれないが、時として、自らの帰属する同時代の言語空間を超出し刷新していくような力を秘めた前衛的な言説もまた生起しうる。それは、語り手が帰属する言語空間においては未だ「存在するもの」とは公的に承認されていないような〈何か〉を、いわば「将来、存在すべきもの」として指定しようとする言説であることだろう。そのような言説であっても、フンボルトのいう『「私」に呼応する『あなた』への憧憬』が欠けているわけではない。しかし実のところ、その「あなた」は、「私」の同時代人ではないのである。マンデリシタームの比喻を借りるならば、「私」は、秘められた「あなた」に宛てて、まるで海難にあった孤独な船乗りが、瓶に詰めた最期の手紙を波に投げ込むかのようにして、何かを語ることもあるのだ⁴⁾。その言説は、たしかに「あなた」へと宛てられているのだが、かといって「あなた」との共同性が既知のものとして前提されているわけでは全くなく、むしろ、そうした共同性がいつの日か創建されぬわけでもあるまいと淡く微かに祈るようにして、それは語り出されるのである。

先に見たように、フンボルトは、「人間は、ただ彼が試行錯誤しつつ、他者に宛てた自分の言葉の理解可能性を吟味することによってのみ、おのれ自身を理解するのである。というのも、客観性が高まるのは、自らの造形した言葉が、他人の口から再び反響してくるときだからである」と述べていた。「あなた」との同時代的な共同性をあてにできぬまま、やはり「あなた」へと宛てられる超時代的な言説は、おそらく、語り手自身にとっても完全に理解できるものではないだろう。自らの造形した言葉が、そこから再び反響してくるべき「他人の口」は、例えば、その語り手の死後に

なってようやく出現することがあるのである。いや、それほど大袈裟なことを考えなくとも、“あの人があ
のとき言っていたのは、こういうことだったのか”と
後になってから、他者の言説の意味を思い知ることは、
われわれ凡人の身にもしばしば生じることである。対
話の場としての「言語」は、語り手の口とそれに呼応
する他者の口との間に生じうる、こうした時差を契機
として、徐々に変容を重ねていくものではないだ
ろうか。語りかける口とそれを聴いて応答する口、こ
れらの間に不可避的に生じる時差の積み重ねこそは、
おのれ自身を超えて進展しようとする「言語」の潜勢
力の発現する場所なのではないだろうか。

内面化された原テキストの声を、原テキストとは別
の異言語空間において生まれ変わらせる「翻訳」とは、
実のところ、こうした言語変容のたえざる実践として
の意義を帯びているように思われる。語りかける口と
それを聴いて応答する口との間に生じる「時差」とし
て今しがた記述したものに相当する事態が、「翻訳」
においては、言語間の存在論的な断絶の架橋の試みと
して不断に遂行されるのである。

IV 《存在しないもの》の生成としての翻訳

こうした問題を考える際、「翻訳者の使命」と題さ
れた論考の末尾にベンヤミンが紹介しているパンヴィ
ッツの文章が、さらにいくばくかの示唆を与えてくれ
るだろう。少し長くなるが引用しておきたい。

「わが国〔＝ドイツ〕の翻訳は、その最良のもので
すら、誤った原則から出発している。それらはドイツ
語をインド語化、ギリシア語化、英語化するかわりに、
インド語、ギリシア語、英語をドイツ語化しようとし
るのである。異言語の作品の精神に対してよりも、自
言語の用語法に対してはるかに多大な畏敬の念を抱い
ているのだ。…翻訳者の原則的な誤謬は、自言語を異
言語によって激しく揺さぶるかわりに、自言語の偶然
的状态をあくまで保持しようとするところにある。翻
訳者は、とりわけはるか縁遠い言語から翻訳する場合
には、語と像と音がひとつに結びつく言語そのものの
究極の要素にまで遡らなければならない。翻訳者は自
言語を異言語によって拡大し深めねばならない。どの
程度それが可能なのか、どれくらいまで個々の言語が
変貌しうるのか、どれくらいまで諸言語がほとんど方
言と方言との違いにすぎなくなるかは、誰にも分から
ない。このことは、しかしわれわれが言語についてあ
まりに安易に考えるのではなく、十分に重く受けとめ

る場合にしかなされえない。」[BENJAMIN 1991：20
(1996：408f.を一部改変)]

ベンヤミンは、ここでパンヴィッツが「異言語の作
品の精神」と語るものを、彼自身の考察のうちでは
「異言語の内部に呪縛されている純粹言語」として概
念化したうえで、その「純粹言語」を「自言語のなか
で救済すること」こそが「翻訳者の使命」であると主
張している。救済されるべき「純粹言語」とは何であ
ろうか。それは、「あらゆる言語とそれぞれの言語に
よる形成物」のうちで「伝達可能なもの」の外部に存
する「伝達不可能なもの」であり、「もはや何ものも
意味せず、何も表現することなく、表現をもたない創
造的な語として、あらゆる言語のうちで意味されてい
るもの」である、とベンヤミンは述べている。彼によ
れば、そのような「伝達不可能なもの」が、「諸言語
の生成のうちで自らを呈示し、それどころか自らを作
り出そうとしている」のであるが、その運動を救済す
ることが、「翻訳」の使命なのである。[BENJAMIN
1991：19 (1996：406ff.を一部改変) 強調引用者]

非常に分かりにくい記述ではあるが、考えられてい
ることはおそらく極めて単純なことではないだろう
か。私の見るところ、要するに彼は、例えば「海」な
ら「海」という語が、母語のうちで何か〈海〉とい
ったものを、「存在するもの」として意味し伝達する記
号として生成するということそれ自身を、「海」とい
う語が逆に意味するといった事態について考えようと
しているのである。パンヴィッツからの引用文にお
いて、「語と像と音がひとつに結びつく言語そのもの
究極の要素にまで遡る」という言い方がされているこ
とを解釈のヒントとしてよいだろう。まだ言葉を知ら
ない赤ん坊に言葉を教える気になっている親が、「ほ
ら、あれが海だよ」とでも言ってみたとき、その
「umi」という語音が、自身の頭の中で繰り返し鳴り
響くうちに、それがはたして〈海〉のことであったか
〈生み〉や〈倦み〉はたまた〈膿〉のことであったか
不意に分からなくなるといった経験、つまり、「海」
という語が「umi」という語音において〈海〉と結び
ついて成立してしまっている事実自身の不可解な居心
地の悪さに心秘かにおののくといった経験のことを考
えてみたい。そういった場合、一つ一つの語は、もは
や何か「存在するもの」を単純に「意味する」ことを
止め、むしろそれ自身が〈意味されるもの〉となる。
というのも、そのとき語は、およそ何かを「存在する
もの」として名指す語としてのそれ自身がそもそも生

成してしまったという事態、「存在するもの」の世界に呪縛されたわれわれにとってはもはや直接対象化することも「伝達」することもできないその始元的事態を、(自身の「意味」を喪失することによって)〈意味する〉ことになるのである。

これは、或る種の失語症の危機といってもよい経験であるが、そのような危機を誘発しうるケースとして、いま私は、「言葉知らない赤ん坊に言葉を教える」という例を考えてみた。このケースの本質的な特徴は、フンボルト的な意味での「他人の口からの反響」がさしあたり不在であるということである。或る「存在するもの」をまさに「存在するもの」として同定するためには、その名が、「私」と「あなた」によって二度呼ばれねばならない。例えば、「ほら、海だよ」という語りかけに対する「あっ、本当。海だね」という応答がなければならないのであるが、このケースにおいては、その応答が欠けているのである。「私」は、「あなた」の不在(或るいは未在)を補おうと一人二役を演じ、「そうだ、これが海なのだ」などと自らを肯定する腹話術を促されるかもしれないが、そんなときこそ危機は忍び寄ってきて、「私」は、自分自身の声の虚ろな循環のうちに、「umi」と〈海〉との結びつきの自明性を喪失するのである。

では、「翻訳」の場合はどうであろうか。「翻訳される」側の立場から考えるのが分かりやすいだろう。なるほど、そこには「他人の口からの反響」が欠けてはいない。だが、それは、フンボルトの想定していたであろう通常の反響ではなく、いわば不在である代わりに法外なのである。というのも、再び引用すれば、「人間は、他者に宛てた自分の言葉の理解可能性を吟味することによって、おのれ自身を理解する。客観性が高まるのは、自らの造形した言葉が、他人の口から再び反響してくるときだからである」と彼が述べるとき、そこで想定もしくは期待されているのは、あくまで「自言語における他人の口(*fremder Mund in der eigenen Sprache*)」にすぎないであろうからである。反響が、「異言語における他人の口(*fremder Mund aus der Fremdsprache*)」からのものであったとすれば、どうであろうか。「翻訳される」とは、要するにそういうことであろうが、そのとき「私」は、自らの言葉の理解可能性など吟味しえなくなるどころか、それまで自分が立脚していたはずの「存在するもの」の地盤から引き剥がされ、自言語と異言語との間隙に生成する《存在しないもの》のなかで立ち眩むことになるの

ではないか。

たしかに「私」は、「存在するもの」の世界に自分自身を繫留するために、「あなた」の呼応なしにすませることができない。だが、その「あなた」が、大抵いつの間にか「存在するもの」の世界に囲い込まれた「あなた」にすぎなくなっていたことを、「翻訳される」という経験はそのようにして幽かに想い起こさせてくれることだろう。それは、いわば「あなた」に宛てた「私」の言葉が、「あなた」を超えた〈あなた〉、つまり「存在するもの」の彼岸に住まう別の〈あなた〉からの反響において、通常の再認可能性を失うといった経験である。

ひるがえって、「翻訳する」こととは、前節(Ⅲ)の冒頭で述べておいたように、原テキストの帰属する異言語空間において存在している「他者の思考」を、母語空間においても存在するものへと生まれ変わらせることであると、さしあたりは思われる。だが、それは同時に、その「他者の思考」を、当の他者自身にとっては「存在しないもの」へと変容させることに等しいのではないか。というのも、その他者が、彼にとっての「あなた」の応答を期待して、そのかぎりにおいて「存在するもの」として同定しようとした何かを、なるほど一旦「私」は彼にとっての「あなた」の一人として受け取りながら、しかし次には、それを彼の知らない〈あなた〉に宛てて名指すことによって、彼自身には「存在するもの」として同定しえなく〈存在するもの〉へと変形するのである。

翻訳者は、原著者には「存在するもの」としては同定しえなく〈存在するもの〉を出現させながら、しばしば、前者を「再現」する者であるかのように自任したがる。無論、大抵の場合、原テキストの異言語を解する者は「私」一人ではないので、どんな翻訳が適切なか等をめぐって、「私」は、自らの母語空間のなかの他者たちとさまざまな議論を戦わせることもできるだろう。しかし、そうした母語空間における「私たち」の議論を、キョトンとして眺めている原著者の顔を「私たち」は想起すべきなのである。翻訳者の仕事とは、「ほら、海だよ」と発声した「あなた」に、「Ja, da sehen wir das Meer.」とでも返す冗談にいくらか似ている。だが、ドイツ語を解さない(したがってそんな冗談の通じない)「あなた」に向けてそう語るとき、「私」は、キョトンとした「あなた」の顔を見つめながら、再びあの失語症的な危機へと誘われることだろう。翻訳者は、本来、そのような危機に潜在的

には常に既に見舞われながら、おのれの母語の喪失と再獲得を繰り返しているのである。

これが、本稿冒頭（Ⅰ節の末尾）で「意味の出現としての翻訳」という表現によって仮に指示した事柄の根底にある事態ではないだろうか。翻訳とは、自言語と異言語との間に生成する失語の危機をくぐって、異言語においては「存在するもの」として同定されえない〈存在するもの〉を自言語において出現させることである。そして、そのときわれわれに真に伝達されようとしているのは、再現されるべき原テキストの意味などでは本当はなくて、むしろ、およそ何ごとかを指示する語一般がそもそも生成してしまったという始元的な事態によって半ば秘匿されてしまった《存在しないもの》の無気味なりアリティーなのではなからうか。

注

- 1) そこには勿論、単純な「指差し」の身振りの意味を理解するという、これまた「他者」の審級を本質的な構成契機として含む過程が同時進行していることだろう。そして、他者の特徴的な眼球運動を伴った「ほら！」といった音声や、その指差しの身振りと等価であることの理解が同行してもいるだろう。視覚的・聴覚的に幾重にも重層的な仕方では知覚されるそれらの全ての運動が、全て「同じもの」を指示していることへの理解は、一体、どのようにして成立するのだろうか。いずれにしても重要なのは、何かが「同じもの」として指示されるためには、複数の層からなる諸指示が同調的に共鳴することが必要であったであろうということである。
- 2) 例えば、村上春樹による次のような発言を参照してもよいだろう。「翻訳していると癒やされるという感じがあるんですね。なぜ癒やされるかという、それは他者のなかに入っていけるからだと思うのね。たとえば僕がフィッツジェラルドという作家をこつこつと訳していると、フィッツジェラルドの考えていることや感じていることや、あるいは彼の生きている世界に、自分がスッと入っていくんですよ。ちょうど空き家に入っていくみたいな感じ。／それはやっぱり、シンパシーというか、エンパシーというか、そういう共感する心があるからですね。だからテキストとのあいだに、作家とのあいだにそういうものがないと、僕にとっては翻訳ってやっている意味がほとんどないんです。どれだけうまく自然に有効に相手のなかに入っていけるか、相手の考えるのと同じように考え、相手の感じるのと同じように感じられるか、それが重大な問題になってきます。」[村上・柴田2000：38]
- 3) この点についての詳細は、[麻生1985：123-127]を参照。
- 4) [マンデリシターム1999：50f.]を参照。これはマンデリシタームの翻訳者でもあった詩人パウル・ツェランの愛した比喩であった。1958年、プレーメン文学賞の受賞講演において、ツェランは、マンデリシタームを踏まえながら、次のように語っている。「詩は、それが言語の現出形式の一つであり、したがって本質上、対話的なものであるからに

は、瓶に入れて流される手紙(eine Flaschenpost)のようなものなのかもしれません。いつかどこかの陸地に…心の国(Herzland)かもしれない その陸地に…流れ着くこともあろうかという…必ずしも希望にみちているとは言えない…信念のもと、それは手放されるのです。詩は、こういった仕方においても、途上にあるものです。それは、何かを目指して進んでいます」。そして、「目指されている」のは、「おそらくは、語りかけうる『あなた』(ein ansprechbares Du vielleicht)、語りかけうる現実 (eine ansprechbare Wirklichkeit)」である、と。[CELAN 1992:186]

参考文献

麻生 建

1985 『解釈学』世界書院。

BENJAMIN, Walter

1991(1996) Die Aufgabe des Übersetzers. In *Gesammelte Schriften, Bd.IV-1*(stw 934), S.9-21. Suhrkamp. (「翻訳者の使命」『ベンヤミン・コレクション2』浅井健二郎編訳、pp.387-411、ちくま学芸文庫)

CELAN, Paul

1992 Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen. In *Gesammelte Werke in fünf Bänden, Dritter Band, Gedichte III*, Suhrkamp.S.185-186.

HUMBOLDT, Wilhelm von

1907a Ueber den Dualis. In *Gesammelte Schriften, Bd.VI*, S.4-30.

1907b Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In *Gesammelte Schriften, Bd.VII*, S.1-344.

HUSSERL, Edmund

1984 *Husserliana XIX/1, Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil*, Martinus Nijhoff.

マンデリシターム (オーシブ・エミリエヴィチ)

1999 『言葉と文化—ポエジーをめぐって—』(齊藤毅訳) 水声社。

MERLEAU-PONTY, Maurice

1945 (1972) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. (『知覚の現象学1』竹内芳郎・小木貞孝訳：みすず書房)

1960 (1959) *Signes*, Gallimard. (『シーニュ』竹内芳郎監訳：みすず書房)

村上春樹・柴田元幸

2000 『翻訳夜話』文春新書。

SCHLEIERMACHER, F. D. E.

1977 *Hermeneutik und Kritik mit einem Anhang sprach-philosophischer Texte Schleiermachers, Herausgegeben und eingeleitet von Manfred FRANK*, Suhrkamp (stw 211)

ティク・ナット・ハン

2005 『仏の教え ピーイング・ピース』(棚橋一晃訳) 中公文庫。

内田樹

2004 『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』海鳥社。