

## W. ベンヤミンの翻訳思想

－「純粹言語」と翻訳－

三ツ木道夫

(同志社大学言語文化教育研究センター)

*This paper refers to the translation theory of Walter Benjamin's "The Task of Translator" (1923), focusing on main concepts of the "life" of Artwork (Kunstwerk) and the pure language (die reine Sprache). His concept of "Kunstwerk", which is effective also to modern translation studies, was formed under the influence of George Kreis's art theory. On the other hand, his concept of "die reine Sprache", a kind of working hypothesis, is influenced by a German poet Holderlin's artistic discussion. By these two main concepts, Benjamin's translation theory turned into a metaphysical translation theory, and turned into a theory of translation art.*

### 1. はじめに

多面的な思想家、文筆家であったヴァルター・ベンヤミン (Walter Benjamin 1892-1940) の翻訳論「翻訳者の課題 Die Aufgabe des Übersetzers」(以下「課題」と略記)は、やはり多面的に受容され解釈されてきた。たとえばフランスの哲学者J・デリダはこの翻訳論を主題として日本講演「バベルの塔」を行い、「バベル」という語の多層的な意味を示してくれた(デリダ 1989)。アメリカの批評家P・ド・マンはコーネル大学での講義の「締めくくり Conclusions」(ド・マン 1992)に「翻訳者の課題」を取り上げ、そのフランス語訳や英語訳の問題点を検討していた。さらによく完全な形で訳出されたA・ベルマン『他者という試練』(2008)も、ベンヤミンの翻訳論と結びついている。これはがんにドイツ・ロマン主義期の翻訳理論に関する研究書だが、ベルマンが自らの「翻訳学」を構築する上で、M・バフチンの著作と並んでベンヤミンの初期著作からも多くのヒントを得ていたことを窺わせる構成となっている。

この翻訳論は 1921 年に書き上げられ、2 年後にボードレーン訳詩集の序文として公刊された。だが訳詩も序文も評判は芳しくなく、没後 15 年を経て編まれた「ベンヤミン著作集 I・II」に再録されるまで日の目を見ることはなかった。限定 500 部の、しかも評判のわるい豪華本では、人々の耳目を集めるという訳にはいかなかったのである。この序文は 1963 年に翻訳論アンソロジー (Störig, 1963) に収録されてからは、ドイツ語圏の研究文献においてたびたび言及されている。だがその実態はチョムスキー言語学やフランス構造主義など、その時々流行思想からベンヤミンを読み解くものであった(三ツ木 1990)。

---

MITSUGI Michio, "Walter Benjamin's Theory of Translation." *Interpreting and Translation Studies*, No.9, 2009. pages 177-194. © by the Japan Association for Interpreting and Translation Studies

むろんベンヤミンの翻訳論を「歴史的に再構成すること」を目指し、妥当な解釈に至っている研究書も存在している(Kaulen, 1987)。翻訳研究の分野からの寄与には、H.J.フェルメーアの『ユートピアとしての翻訳』(Vermeer, 1996)があるが、その試みの重心は、ベンヤミンの翻訳論を理解するというより、翻訳をめぐる西欧の議論の中にベンヤミンを置くことにあるようである<sup>(1)</sup>。

「課題」にはすでに邦語訳も4種類あるが<sup>(2)</sup>、ここでおおまかにその論理展開を再現しておけば、以下のようなになるだろう。「課題」は全12段落からなる短文だが、ふたつの部分に大別できる。最初の7段落までが前半部にあたり、翻訳が同じことを二度、言語を替えて繰り返すだけでないことを演繹してゆく部分である。すなわちベンヤミンは言語芸術の本質規定から始め、その規定に沿う形で翻訳の本質を規定する。つまり翻訳は原作と無関係なのではなく、原作が持っている可能性が翻訳となって発現すると考える。さらにこの発現までも含めた広がりをも作品の生命と考え、翻訳はこの生命の展開に寄与するものと説明される。同時に翻訳をつうじて、言語同士が親和関係にあることが明らかになり、それは「純粹言語」という構想によって説明される。ドイツ・ロマン派の批評概念と翻訳概念との相似関係を述べた第8段落から後半部となり、いよいよ「翻訳者の課題」が検討され、翻訳の「忠実」と「自由」の意味が再検討されていく。「翻訳者の課題」はもはや起点言語の表現重視か目標言語の表現重視かという二者択一ではなく、「大いなる言語」ないし「真実の言語」という第三項を想定することによって新たな光を受ける。原作の言語も翻訳者言語もこの第三項からみれば、相対的な価値しか持ちえなくなる。「忠実」の目標は変貌させられ、同時に「自由」も新たな意味を与えられることになるのである。

翻訳学者フェルメーアは、先に紹介した研究書で「ベンヤミンの作品への歴史的な影響は僅かな注において取り扱うだけにする」(ibid. p.7)と語っているが、本稿ではフェルメーアとは対照的な方法を取りたい。つまりベンヤミンを思想史のコンテクストに置いてみることによって、その翻訳思想の特性を明らかにしたいと思う。先行する世代であるゲオルゲ・クライスとベンヤミンとの関係から出発し、「純粹言語」概念を中心に「翻訳者の課題」を考察していく。

## 2 ゲオルゲ・クライス

### 2.1 ゲオルゲ美学への傾倒

詩人シュテファン・ゲオルゲはベンヤミンの世代に、今日では想像できないほどの影響を及ぼしていた。その影響の大きさは、ベンヤミンと同年生まれで、後にゲオルゲの弟子となったエドガー・ザーリン(Edger Salin 1892-1974)の回想記に見て取ることができる。1913年当時のゲオルゲの魅力的な姿は、ザーリンには、神とも人間とも異星人とも映っている(ゲイ 1987 p.54 以下)。ベンヤミンはそれほどの熱狂を示すことはないが、それでも友人に宛てた書簡では「僕はゲオルゲをずいぶんと読んでいる」(Benjamin, 1995 p.242)とゲオルゲへの関心を語っている。また別の書簡では、年長の知人の優れた教養＝精神形成を相手に伝えるために、その人物の教養は「すべて(カントの)純粹理性批判とゲオルゲの思想を考え抜いた末に、これを合一させたことに拠っている」(ibid.: p.301)と述べている。さらに興味深いことには、この同じ書簡でゲオルゲ・クライスの中心人物、K・ヴォルフスケールの知遇を得たことが報告されている。

こうした周辺事情とともに、ゲオルゲの弟子にしてヘルダーリン全集の編者でもあったヘリングラートの戦死に言及した書簡は、クライスへの傾倒振りをよく示している。ベンヤミンは、この4歳年長

の文献学者に論文を献じるつもりだったのである (ibid.: p.355)。その論文というのは、「ヘルダーリンのふたつの詩」と題され、ヘルダーリンの詩「詩人の意気」の改稿プロセスを扱っている。ただしこのエッセイは、ふたつの詩に関するありきたりの比較検討ではなく、独特な概念装置が設定されている。この装置は生から詩作品への移行の領域、「詩作される(た)もの *das Gedichtete*」と呼ばれる。生と詩との中間の場が想定されて解釈が行われるが、むしろこの移行領域は実在するものではない。これはベンヤミンの単なる作業仮説に留まっており、他の文芸解釈に応用可能なものではない。またこの概念には、この論文を離れても存在できるほどの一般性もない。言うなればベンヤミンの実験的思考の産物なのである。

ベンヤミン最初の著書は、ゲオルゲ・クライスとは無関係に見える初期ロマン派と呼ばれる文学者たちを扱った学位論文である。この論文『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』(1919)は、表向きは確かにこの著作はロマン主義の批評概念を扱っている。しかし、ベンヤミンが目指したのはロマン主義の文芸批評概念を扱いながら、文学作品の概念や形式概念を新たに規定することであった。しかもその規定はゲオルゲ・クライスを始めとする、「現代文学の極めて重要な傾向」(Benjamin 1974.1, p.708)の美学に沿って行われている。学位論文第二部末尾近くに位置する次の一節は、ベンヤミンの目論見を示している。

芸術ならびにその作品が本質的には美の現象でもなければ、美の直接的な感激の興奮の表明でもなく、形式による—自己充足した—媒質なのだという説は、もはや忘却されることはない。フローベールのようなきわめて意識的な巨匠の、<sup>バルナシアン</sup>高踏派の、あるいはゲオルゲ・クライスの芸術理論を、それらの根本原理まで突き詰めたとしても、そこには本稿で詳論したものが見出されるであろう。これらの根本原理が本稿では定式化されねばならなかったのだし、その根源がドイツ初期ロマン派の哲学の内にあることが証明されねばならなかったのである。(Benjamin, 1974.2, p.107)

このまとめの部分で語られる「作品」あるいは「形式」については、説明が必要であろう。それらはベンヤミンの芸術哲学の特色を示すものであるし、本稿冒頭で紹介したベルマン『他者という試練』の重要な、理論上の背景となっているからである。

「作品」も「形式」もベンヤミンのロマン主義論では、二重の意味を持っている。一つには目に見える形としての「作品」つまり具体的な小説や詩であり、ソネットなどの具体的な詩の「形式」である。もう一つはこれら個別の「作品」や「形式」の上方にあるもの、理念としての「作品」や「形式」である。ロマン主義の批評は、個別の地上的な「作品」や「形式」を解体し、理念へと高める役割を負っていたとベンヤミンは解釈する。こう解釈すれば、批評は印象による価値の断罪ではなく、個別の作品を理念へと救出する行為となる。次の一節は「イロニー」というロマン主義特有の批評の方法とともに、二重の作品概念、形式概念の豊かさを語っている。

叙述形式と表現するのが適切な個々の作品の一定の形式は、イロニーによる解体の犠牲となる。だがイロニーはこのような形式の上方に永遠なる形式という天空を切り開く。それはつまり絶対的形式と呼んでもいいような、もろもろの形式の理念である。(ibid.: p.86)

イロニーによって個別の作品や形式は解体されるが、これは単なる破壊ではない。破壊であれば残骸しか残らないが、ロマン主義の批評は、個別の形式を超えたものの存在を告げ知らせ、有限な作品を理念の無限性へと移行させる。こうした「作品」や「形式」に関する考え方の現代的な意義は、目に見える個別の形式や作品を絶対的なものと考えする必要のないことを示している点にある。ある小説は書き上げられた時点で、作家の人生の記念碑として石化したのではない。作品の具体的な分析に基づく批評の力によって、原作の言語に寄り添う翻訳の力によって、作品はそのポテンシャルをさらに高めることができる。作品は動かし高めることができるのである。

## 2.2 ゲオルゲ・クライスへの反発

だが、こうしたゲオルゲ派への傾倒なり親近感なりは、翻訳論公刊に先立って 1922 年ころに成立した文芸評論「ゲーテの『親和力』」においては、掻き消えているように見える。この批評文の第二部でベンヤミンは、ゲオルゲ第一の弟子、グンドルフ教授のゲーテ論を徹底的に否定している。グンドルフが描いたゲーテ像が、自分の人生をも意のままにする自由な創造者、いわば神話的な人物となっている点に批判の目が向けられる。通俗的な思考習慣にとって作品と本質と人生とがそれぞれ無規定のまま混じり合っているとすれば、グンドルフの著書に現れてくる「太古以来の見方は、この三者にはっきりと統一性を認める」とベンヤミンは言う。

それによってこの見方は、神話的英雄の外見を構成する。それは、神話の領域においては実際に、本質、作品、人生が統一体を形成しているからであり、神話以外の領域でこの三者が統一体として現れるとすれば、それはいい加減な文士の頭の中だけである。

(Benjamin, 1974.3, p.157)

光彩陸離たる文学史家グンドルフを、ベンヤミンは「いい加減な文士」扱いにするだけでなく、さらにゲオルゲ派全体の詩人に関する考えかたをも、疑わしいものだとして批判していく。

文学は人間の最奥の自己にかかわっている。あのクライスにとっては、文学の使命が直接、神に由来するものと見えるために、彼らは詩人に対して、…至上権を認める。…その結果、詩人は超人として、神に匹敵するもののように見えることになる。(ibid.: p.159)

この批判はわかりやすくいえば、ゲオルゲ・クライスの神話形成志向への批判であるといつてよい。ベンヤミンはその正反対の立場からゲーテの作品を考察しようとしており、その理論上の枠組みをゲオルゲ・クライスから得ていたのである。クライスはベンヤミンに芸術考察の理論を与えたが、クライスのメンバーによるゲオルゲの神格化をはじめ、ゲーテやニーチェのような歴史上の人物を神話的形姿として描き出す評伝、その根底にある世界観はベンヤミンには受け入れがたいものとなっていた。クライスは神話を作り出すのに忙しく、具体的な作品の「分析をせず、…、新鉄器時代ともいふべき 20 世紀のドイツ人を恥じ入らせる人たちとして、神話につつまれた創始者として、審判者として、超人として」(ゲイ op. cit. p. 58) 歴史上の人物を描いたのである。

### 2.3 「向こう見ずな思考」による反神話の理論

ゲオルゲ・クライスへの傾倒と反発はベンヤミンのうちに共存していたが、反発の原因である「神話」という問題を、ベンヤミンは翻訳論執筆とほぼ同時期に論じている。政治論とも宗教論とも哲学ともつかない奇妙な文書、「暴力批判論」(1921)においてである。ベンヤミンはフランスのアナキスト、G・ソレルの政治的パンフレット『暴力論』を参照するが、ソレルの枠組みが利用されているだけである。すなわち組合主導による「プロレタリア罷業」と政党主導による「政治的総罷業」との対比において、前者は国家暴力の廃棄に効力を発揮するというソレルの観点だけが取り上げられていて、ソレルの政治論への同調はまったく見られないといえる。警察権力や兵役法などの政治的問題に言及しながらも、現実参加という問題には奇妙なほど無縁な論文なのである。

この論文全体の奇妙さをデリダは、著書『法の力』において実に上手く表現している。デリダによれば、この論文の特色は「自分自身が起す出来事の特異性、つまり自分自身の廃虚を一步出ると、ほかにはどんな内容も残らない(つまりどんな理論的、哲学的、また意味論的な内容も残らない)」(デリダ 1999, p.91)という点にある。暴力という問題がある種の概念装置によって仔細に語られながらも、この装置は先に紹介した「詩される(た)もの」と同じく、この論文を離れると有効なものとして働かない。というのも次の文章に見られるように、ベンヤミンの「暴力批判論」は検証不可能な対概念によって構築されているからである。

一切の領域で神話に神が対立するように、神話的な暴力には神的な暴力が対立する。しかもあらゆる点で対立する。神話的暴力が法を措定すれば、神的暴力は法を破壊する。前者が境界(国境)を設定するとすれば、後者は限界を認めない。前者が罪をつくりあがなわせるなら、後者は罪を取り去る。(Benjamin, 1977.1, p.199)

ヨーロッパの法体系やその歴史を詳細に分析した結果、ベンヤミンが「神話的暴力」と「神的暴力」という対立図式に辿り着いたというより、むしろこれらはベンヤミンの「向こう見ずな思考 *la pensée audacieuse*」(デリダ *ibid.*: p.158)の為せるわざと考えた方がよい。「神話的暴力」はともかく、「神的暴力」という発想自体が唐突と言わざるをえない。デリダの言う通り、ベンヤミンの「暴力批判論」はこの対立図式が織りなす「出来事」であつたに過ぎず、いかなる意味での「内容」も残さないものである。

しかしこの論文を通じて、ベンヤミンには「神話」の批判が中心的課題となつたと言えるだろう。というのも、この論文の後に書かれた「親和力論」では、こう宣言されているからである。神話と真理との「この関係は互いに排除しあうものである。神話のなかに真理は存在しない。神話のなかにはいかなる一義性も存在せず、それゆえ誤謬さえも存在しないからである。…それゆえギリシアにおいて、本来の芸術、本来の哲学は…神話の終焉とともに始まる。それは、芸術も哲学も、いずれ劣らず真理に基づくからである」(Benjamin, 1974.3, p.162)。ゲオルゲ・クライスへの傾倒と反撥のなかで、ベンヤミンは反神話の思考を身に付けたのである。

### 3 ベンヤミンの翻訳思想

#### 3.1 上昇運動としての「翻訳」とその没落

「翻訳者の課題」はこうした「向こう見ずな思考」の連続で構成されているが、この翻訳論以前に、ベンヤミンは「翻訳」という概念を二言語間に限定しない形で用いている。まず「言語一般および人間の言語について」(1916年)と題された論文にみられる翻訳概念を見ておきたい。

まずベンヤミンはこの論文で、認識を言語の問題と捉えている。つまり対象の認識可能性が、対象が言語をもつという形で捉えなおされる。対象が認識可能なのは、対象からの伝達すなわち言語があるからだと考え、言語概念を事物にまで拡大するのである。人間言語の特質は、この認識において事物の言語を受け取り、これに「名」をあたえる「命名」行為に集約される。この「命名」とは一種救済の側面もあわせ持っている。沈黙を強いられている事物の言語を、音声を持つ人間言語へと救い上げるからである。こうした発想は、とくにベンヤミン独自のものとは言えない。たとえばニーチェなどにも見られる考え方である。ニーチェは哲学者の文化上の課題を「自然の完成に携わること」だという。「なぜなら哲学者を必要としている自然はある形而上的な目的のために芸術家を必要としているのであり、その目的とは、動揺たえまない生成の渦中にある見定めることのできなかった自画像を曇りのない完成像の形で示されることによって自身に関する蒙を啓き—要するに自然自体が自己認識に達することである」(Nietzsche 1988, p.382)。こうした考えは、自然と人間との関係を考える場合、(旧約)聖書を聖典とするユダヤ=キリスト教世界としてのヨーロッパには共通のトポスである。言葉をもたない自然は、人間に認識されることによってようやく完成されるのである。

こうした言語理解に基づき、旧約聖書『創世記』を素材とすることで、楽園のアダムの言語と原罪以後の人間言語とが対比的に説明される。まず、神が人間に息を吹き込むことで生命を与えたという聖書記述が、人間に「言葉という賜物が与えられた」と解釈される。つまり人間は言葉を用いる存在として創造されたのであり、また神の言葉によって創造された事物は、人間の言語を志向すると考えられるのである。ベンヤミンの言葉をかりれば「…神は…事物を認識可能なものとされた。人間はしかしその認識に従って事物に命名する」(Benjamin 1977.2, p.148)ということになる。そしてこの「命名」において「人間は神に自己を伝達する」のである。このレベルの言語には名詞しか存在しないため、ベンヤミンはこれを「名称言語」と呼ぶ。しかし、ここには、事物から人間へ、人間から神へと絶えることのない「言語展開の運動 Sprachbewegung」が存在している。ベンヤミンはこの運動を「純化された言語概念」(ibid.: p.157)と呼ぶが、これは同時に「純化された翻訳概念」でもある。事物の言語、多数存在している「人間の言語」、万物を言葉において創造した神の言葉、これら相互の関連を「翻訳」という概念で示すことが可能だからである。人間は事物の言語を聞き取り、これを人間言語に翻訳する。さらにこの翻訳において人間は神に伝達する。これは「翻訳」概念のユダヤ=キリスト教的原型と言うことができる。この翻訳は下位の言語から上位の言語への上昇運動であり、人間の言語同士による横の運動ではない。

だが、もう一つのユダヤ=キリスト教的トポスも存在している。それはバベルの塔である。ベンヤミンも「至福の言語精神、アダムの言語精神の凋落」(ibid.: p.153)を楽園追放の物語に基づいて語る。この「凋落」を惹き起こすのは、人類に善と悪との区別を教えた「知恵の木」である。人類はこの知識を得た時から、神の定めた使命、「命名」の際に事物の言語を受取り、それを人間言語へと「翻訳」という使命から逸れていく。なぜならすべてが善であった創造後の世界で善悪を問うこと自

体が意味のないことであり、それに加えてこの善と悪とが「名付けようもないものとして、名称言語の外で名を持たぬものとして存在している」(ibid.: p.154)からである。ここから言語は善とか悪といった抽象的な事柄、言語以外の何かを間接的に伝える手段となる。言葉はそれ自体とは別に存在する「意味」を持ち、それを伝達する道具となるのである。つまり言語は「命名」行為の中での事物との生き生きとした接触から逸脱し、事物について判断を下すようになるのである。この「命名」からの逸脱は、事物に関しては「過剰命名」とも言える事態を引き起こす。つまり原罪以前の世界では、一つしかないはずの事物の名前が、いくつも存在することになる。言語は混乱し、その結果数多くの言語が存在してしまうことになるのである。ここにおいて、われわれが「翻訳」という語で考える状況が生じたことになる。すなわち言語間の差異を乗り越える活動としての「翻訳」である。複数言語が並立する原罪以後の世界にあつて「翻訳」は、元来持っていた上昇運動としての意義を見失い、単に二言語間の凹凸を平らに均す作業となっているのである。

### 3.2 翻訳論「翻訳者の課題」

#### 3.2.1 形式としての翻訳

ベンヤミンは翻訳論を展開するにあたって、たとえばフンボルトが悲劇『アガメムノーン』の特性描写から始めるような形で<sup>(3)</sup>、翻訳対象の性格描写からは出発しない。訳詩集の序文はボードレー固有の性格ではなく、芸術作品一般あるいは芸術形式一般を規定することに始まる。

たとえ芸術そのものは人間の肉体的、精神的本質を前提としているにしても、個々の芸術作品は自分に人間の側から関心を向けてくることを前提とはしていない。というのも、読者に向けられた詩というものはないし、鑑賞者に向けられた絵画、聴衆に向けられた交響曲というものはないからである。(Benjamin, 1972, p.9)

詩にしても、絵画また音楽にしても、たしかに人間一般の存在を前提として生み出される。しかし始めから、読者や聴衆あるいは鑑賞者といった受容者を目指して生み出されるわけではない。ベンヤミンにとって芸術作品は受容者という対概念を持つ以前に、それ自身で完結・自律した形成物でなければならない。この考えをベンヤミンは再三、初期ロマン派の詩人ノヴァーリスの言葉を借りて語っている。すなわち芸術作品は「経験に先立つ<sup>アブリオリ</sup>という理想<sup>イデアール</sup>、そこに在るという必然性をわが身に」(Benjamin, 1977 3, p.105 以下) 具えているとされる<sup>(4)</sup>。

ベンヤミンの定義は一見したところでは、安易に受容者を想定せず、むしろ受容者を拒絶する「芸術のための芸術」運動<sup>バルナシアン</sup>(高踏派やゲオルゲ・クライス)を思い起こさせる。つまり「課題」は、美的モデルネの芸術観に忠実な翻訳論とも見える。学位論文の定義にしたがえば、芸術作品は実社会との関わりを絶っても存在しうる「形式による—自己充足した—媒質」だからである。

だが先行する世代への共感が表明されているだけではない。ベンヤミンにはそれとは別の意図がある。言語芸術の翻訳が、原作の言語を読めない読者のための、いわば便宜的な代替物であるという一般の理解が覆されねばならない。芸術作品のほうは受容者への配慮とは無関係に成立しているというのに、翻訳は(原作の言語を読めない)読者に奉仕するというのでは論理矛盾となる。原作が受容者に向けられたものではないのに、その写しである翻訳のほうは読者に向かうとい

うのでは、翻訳は言語芸術の本質を見誤ったところに成立することになってしまうからである。

それでは文芸の本質にかなった翻訳とは何か。ベンヤミンは「しかし翻訳は読者のためと決まってもいるのなら、原作もまたそういうものでなければならない。だが原作が読者のために存在するのではない。そうするとこの観点から、翻訳とはいったいどう理解したらいいものなのだろうか」(Benjamin 1972, p.9)と問いかけることになる。ベンヤミンは直ちに「翻訳とは何か<sup>フ</sup>が形<sup>ム</sup>を得たものなのだ。翻訳をこう捉えるには、原作にまで遡ることが必要になる。というのも、原作には翻訳の法則がその翻訳可能性として内含されているからである。」(ibid.)と応える。つまり原作のうちには「翻訳可能性」が潜在的に存在しており、それが翻訳作品という具体的な「形式」をとって現れてくる、というのである。たしかに、翻訳が原作とは無関係に偶然に成立するものではないのだと主張するには、翻訳は原作の本質に由来すると考えるほかない。

だが原作がそれ自身のうちにすでに翻訳の可能性を持っている、というベンヤミンの命題は翻訳者を勇気付けることはあっても、俄かには信じがたい。そもそも翻訳というのは言語の相違を前にした人間の一過的な作業に過ぎない、元々の言語で原作を読めるにこしたことはない、原作の言語に通曉した人間には翻訳など代替物に過ぎぬ、という反論が直ちに予想されるからである。

この立場からは翻訳の不可能性が言及されはしても、その可能性は論証され得ない。フンボルトにしても、ギリシア悲劇『アガメムノーン』の独自性から翻訳の不可能性を導き、翻訳の意味を「国語」の表現能力の拡大に見出した。つまり翻訳の不可能性を前にすると、翻訳者は「翻訳可能性」とは何かを問うのではなく、可能か不可能かという問題とは異なる次元に、翻訳することの意味を見出さざるを得なくなるのである。

### 3.2.2 背理に基づく推論—「神による追想」

ところがベンヤミンはこの翻訳の不可能性という問題を先程の「翻訳の可能性はある種の作品には本質的なものなのだ」という命題へと反転させるために、唐突としか思えない論理展開をしてみせる。

…ある種の相関概念はそれらが始めから人間だけに関連づけられない場合に、その優れた、いやひょっとすると、最良の意味をもつことになるのだ、と。だからこそ、たとえすべての人間が忘れてしまっているにせよ、忘れがたい(unvergeßlich)人生とか瞬間とかいうことが許されるのだ。つまりそれらの本質が忘れ去られないことを求めているのなら、あの形容辞「忘れがたい」とはなんら偽りではなく、人間には無理な要求であるに過ぎない。これは同時にその要求に応えることができる領域の存在を示してもいる。すなわち神による追想という領域である。(ibid.: p.10)

ある人生なり瞬間なりを「忘れがたい」と表現することはよくあるが、こと人間の世界に限って言えば、その人生なり瞬間なりを記憶しておく人間がいなくなれば「忘れがたい」という表現は意味をなさない。ある人生の「忘れがたい」瞬間は、「忘れがたい」と心に刻んだ主体の消滅とともに消滅する。ベンヤミンはしかし、それはその人生なり瞬間なりを「人間にだけ関連付け」た場合、つまり人間の記憶にだけ関連させた場合のことだと言うのだ。人間の、ではなく「神による追想(神の記憶)」に



関連付ければ「忘れがたい」という形容辞は偽りではなくなる。「神による追想」には不可能はないからである。こう考えれば、「忘れがたい」という形容辞も、人間の世界で通用している以上の射程をもつことになる。

翻訳に対してベンヤミンは類推<sup>アナロジー</sup>を適用する。つまり個別言語に囚われている「人間にだけ関連付け」た場合には、翻訳は不可能であるように見える。しかし「忘れがたい」という言葉と同じく、個別の人間を超えた領域、母語か外国語かという二分法を越えた領域に翻訳を関連付けてしまえば、翻訳には限界がなくなる筈である。つまり翻訳はどのような時間落差、言語落差あるいは地理的な隔絶があろうとも原理的には可能であると、推論することが許されることになる。

だが、そもそもこの「忘れがたい」という語にしても、なんら特別な意味内容を含んだ語ではなく、「忘れやすい(vergeßlich)」に否定の接頭辞「un」を付けただけのきわめて一般的な語でしかない。ベンヤミンの論理展開においてのみ、格別な意味づけがなされる語にすぎない。

ベンヤミンの「神による追想(神の記憶)」へと至る推論のプロセスは、ベンヤミンと「ヘブライの神の記憶」(三島 p.178)との結びつきを証すものなのだろうか。だがそれではベンヤミンの「課題」は結局のところ、われわれには異質なものであり続けることになりはしないだろうか。ベンヤミンの翻訳論は、「ヘブライの神」を理解して初めて共感できるのだろうか。

むしろここでは、ベンヤミンによる実験的思考の跡を見て取るべきだろう。デリダが特徴づけたような「向こう見ずな思考」の現われを見て取るべきなのだ。かつてベンヤミンは、思弁哲学の推論方法を擁護した際に「背理に基づく推論を引き受けるヘーゲルやシェリングの勇氣は、むしろ賛嘆すべきものだ」(Scholem, p.43)とショーレムに語ったと言う。まさにこの「忘れがたい」という形容辞を用いた推論は、ベンヤミン流の「背理に基づく推論 deductio ad absurdum」であり、「向こう見ずな思考」が「課題」においても力を発揮していることを示すものなのである。

### 3.2.3 作品の生命

ベンヤミンは翻訳を「形式」として理解した。原作から翻訳が何らかの形で表れてくるとすれば、それは原作に翻訳の可能性が本質的に備わっていることになる。とは言え、原作自体にとって翻訳が本質的なものだ、と言っているわけではない。だが作品を生み出した文化においては価値のないものとして忘れられてしまった作品でも、たとえば詩人ヘルダーリンの作品のように後世において再評価されるものもある。同様にその母国においては忘れ去られた作品であっても、異邦の言葉に移されることによって、新たな生命を得ることもある。こうしたことを考えると、受容史や影響史研究によって跡付けられるのとは別種の持続性を、作品は密かに有していると考えられることはできそうである。こうした持続性が翻訳という「形式」を取るのではないだろうか。

ベンヤミンはこの持続性を原作の「生命」と呼び、翻訳とこの「生命」との関連を「生命の連関」の中に移す。この連関においては「生命のさまざまな発現が、生命に対して何かを意味することなく、生命あるものと緊密に連関する」(Benjamin, op.cit.: p.10)のだから、翻訳と原作は密接に関連している、というのである。「生命のさまざまな発現」の一つである感情の発露あるいは思考の働きは、たしかに生命そのものにとって何も意味することがない。またさらに、ここに言われる「生命」とは有機体の生命に限ってしまうことはできない。ベンヤミンは文芸作品にも比喩としてではなく、文字通りの「生命」を認める。原作は特定の時代が生み出したものであり、同時代に対する「生命のさまざま

な発現」として様々な影響力を持ち得る。さらに作品はその成立した時代を生き延びて、後世において影響力という名の力を、あるいは再発見されるだけの力を持つことがある。これも「生命の現れ」ではないか、とベンヤミンは考えるのだ。しかもこの「生命」はその作品が書かれた時代や言語を超えた「生命」でもありうる。原作から時間的にも言語的にも懸け離れた時代になされる翻訳こそ、この「生命の現れ」を具体的に証し立てているものであれば、この「生命」は原作の時間と言語を超えているからである。たしかに翻訳は原作に由来するが、「原作の生命ではなく、むしろそのく生き延びた生命 *Überleben*」(ibid.: p.10)に由来する。ベンヤミンはこれをさらに「生命の持続」と言い換える。

なんとしても翻訳とは原作に後れる宿命にあり、原作が成立した時代に選り抜きの翻訳者に出会えなかった重要な作品からすれば、それら作品の、生命の持続 (*Fortleben*) の段階を示すのが翻訳なのであるから。(ibid.: p.10 以下)

「生き延びた生命」であれ、「生命の持続」であれ、ベンヤミンによって原作の「生命」は歴史という舞台に移される。原作を生み出した時代ばかりでなく、「生き延びた生命」および「生命の持続」までもを包括する舞台での、原作の「生命」が問題とされることになる。つまり作者と言う有機体の「死」によって限られることのない「生命」が考えられていることになる。死滅・死亡という目に見える明確な区切りを持つのは「有機的な肉体のあるもの」(同上)だけなのだ。芸術作品においては、明確な区切りがないだけに、むしろ緩やかな「生命の持続」が見て取れるのである。ベンヤミンは哲学者の課題を「自然の生命をすべて歴史という、より包括的な生命から理解する」(ibid.: p.11)点に見ており、「作品の生命の持続のほうで、少なくとも被造物のそれよりも比較にならぬほど容易に認識できるのではないだろうか」(ibid.)と言う。すなわち「偉大な芸術作品の歴史には、源泉に由来するものたち、芸術家による形成の時代、後続の世代で原理的に永遠な生命の持続の時期がある」(ibid.)。

ある種の作品にはたしかに三つの「生命」の段階がある。たとえばゲーテの戯曲『タウリスのイフィゲーニエ』には、古代悲劇『タウリケーのイーピゲネイア』(原作エウリピデス)という源泉があり、ゲーテは作品のモチーフをここから得ている。この素材の形成過程において、「機械仕掛けの神」が原作において果たしていた役割は、人間同士の真心からなされる言葉による和解へと作り変えられている。この改変によってゲーテの戯曲はドイツ人文主義の代表作となり、今日なお読み継がれ各国語に翻訳され続けるという三段階である。

この三段階をふたつに分けて考えるのが成立史・受容史の考え方である。すなわち最初のふたつは現在から見ればすでに過去の出来事、すなわち作品の成立史であり、三番目の段階は成立史とは無関係な受容史の時期、原理的には終わりのない「永遠」に続く時期である。だがこの区切りは、作品が成立した時期に焦点を合わせ、その時代を作品の起源とした区切りに過ぎない。この区切り方では、原作者が最後の一行を書き上げた時点で作品は立ち止まってしまい、成立史という意味での作品の歴史は終わるのである。何といても作品は作者の手を離れてしまったのである。以後は同時代にせよ、後世にせよ、受容する側のみが形成して行く歴史に過ぎない。作者と受容者という対概念に依拠する限り、原作の「生命」の連続はここで途絶えてしまう。だからこそベンヤミ

ンは翻訳論の冒頭で、この厄介な「受容者」を切り離したのである。作者の死後、作品が読み継がれ翻訳され続けるのは、受容者の恣意や主観によるのではなく、変転を通じて生き延びる作品の生命のなせる業なのである。

### 3.2.4 収束する言語

さまざまな言語、さまざまな時代になされた翻訳が原作の「生命」がとった「形式」すなわち表現であるなら、それらは原作の「生命」の意味を表現するという、目に見えない共通の目的に貫かれている筈である。しかも異なる言葉同士が、この目的によって結ばれている。多くの言語において、ある作品をめぐるさまざまな翻訳は「言語同士のもっとも奥深い関係を表現するという目的に合致する」(ibid.: p.12)ものとなる。ひとりの人間の生命を表している表現、たとえば表情や口調はそれぞれ無関係ではなく、むしろそれらの表現の総体がその人間の生命を表現している。それなら翻訳にも同じことが言えるのではないか。同じひとつの原作の「生命」から発し、さまざまな言語でなされる翻訳は、同じ「生命」の表現であるかぎり、それぞれが無関係なものではなく相互に関連を持つ。つまるところ多くの言語でひとつの作品をめぐるさまざまな翻訳は、言語相互の「もっとも奥深いところにある関係」、すなわち普通は見えていない関係を表現している。ベンヤミンはこの関係を次のように定義する。

あの…諸言語のもっとも奥深いところにある関係とは、まさに独自の収束の関係である。諸言語とは相互に異質なのではなく、ア・プリオリに、一切の歴史的な諸関係を度外視しても、それらが言おうとすることにおいて互いに親和関係をなす、この点こそが先の関係のありかなのである。(ibid.)

ベンヤミンの視点は、「言語の形而上学」(Benjamin, 1977.2, p.146)の視点といってよい。経験上得られる言語に関する知識をベンヤミンは度外視し、自らの推論を組み立てていく。翻訳という言語行為には、何をおいても原作の言語というゆるがせにできない根拠があり、それは各国の翻訳者が用いる言語とは無関係に存在している。だが、無関係とは思えない場合がある。ベンヤミンの言う「収束」を仮の形で実感するには、ひとつの原作に対してできるだけ多くの言語でなされた翻訳が必要となる。古代ギリシア語の一章句のまわりに、ドイツ語訳の該当部分、英語訳、フランス語訳、イタリア語訳、ラテン語訳、中国語訳等々、さまざまな言語での該当箇所を配置して見ると、それら翻訳語は原作中の一章句目指してたしかに「収束」しているように見える。ギリシア語で表現されたある事柄に、各国語の表現は向かっているのである。むしろベンヤミンは、古代ギリシア語の章句などという具体例を挙げることはない。むしろ古代ギリシア語の単語が表現しようと目指すものに向けて、ギリシア語を含めたすべての言語が「収束」していく、そうベンヤミンは考えているのである。

### 3.2.5 純粹言語

翻訳という現象を見る限り、諸言語は「収束」していき、この「それらが言おうとすること」を想定すれば諸言語は「親和関係」を持っていることになる。この関係はしかし、経験上与えられている言語から出発する限り見えてこない。むしろ諸言語が交差しあう翻訳において、はじめて姿を見せる。こ

の「親和関係」は、いわゆる「純粹言語」概念と結び付けられる。

むしろ諸言語の歴史を超えた親和関係は次の点にある。すなわち諸言語が一つの全体をなしていると考えたら、どの言語においても一つのこと、しかも同じことが言われているという点である。むしろこれには個別の言語は到達できない。到達できるのは純粹言語、相互に補完しあう諸種の志向の総体である。(Benjamin, op.cit. p.13)

言語は「収束」する。その収斂点は「一つのこと、しかも同じこと」である。しかしこれに到達できるのは「諸言語の相互に補完しあう総体」だけであって、個別の言語には到達できない。原作中の一章句に向かって、諸々の言語の翻訳は「収束」していく。だがそれぞれ個別の言語では不十分にしか原作の言語の章句は再現されない。完全な移し変えは、言うまでもなく不可能である。A なる言語においては対象への入射角が固定されており、対象の一部分しか言語化できない。B なる言語はまた別の入射角を持つがゆえに、A 語とは別の部分しか言語化できない。ベンヤミンの言う「志向」とはこの入射角を意味しており(Benjamin, 1985, p.11)、完全な形で「ひとつのこと、しかも同じこと」を表現するには、これらの入射角は補いあわねばならない。つまり「相互に補完しあう諸種の志向の総体」によるほかない。

ベンヤミンはフンボルト以来の言語相対論的立場、「諸外国語の単語、文、文の連なりといった個々の要素は両立することはない」(Benjamin, op. cit.: p.13)ことを認めた上で、それでもなお「これらの言語はそれらが志向する方向において補完しあっている」(ibid.)という。具体的には、同じ食べ物をしてフランス語では「パン」といい、ドイツ語では「ブロート」と言う。ベンヤミンに言わせれば、各言語に固有な入射角である「意味の仕方 die Art des Meinens」が異なっており、その言語および使用者においてこれらはたしかに排除しあう。これらを交換することは不可能なものと見える。だが「意味されるもの das Gemeinte」は、一個別言語内部でそれが占める位置を度外視し「意味されるものを絶対の焦点と考えるなら」(ibid.)—、同一—ということが出来る。つまり「このふたつの単語を見ると、意味の仕方はこのように相反する。しかし意味の仕方はこれらの単語を生んだふたつの言語においては互いに補完しあう」(ibid.)ことになる。

このように言語が「意味されるもの」に向けて相互に補完しあうという考えは、実は人類が現在使用し、また過去に用いた言語のいずれもが、不完全な言語、いまだ補完されずにいる言語に過ぎないという考えに通じている。ベンヤミンの「課題」にとっては古典ギリシア語にせよ、聖書の言葉であるヘブライ語、あるいはラテン語、これらいずれの言語も近代語と同じに、いまだ補完されていない言語でしかない。古代語も、近代語も等しく、いまだ十全な形で展開されたことのない「意味されるもの」へ向けて「収束」する関係にあり、この関係を表現できるのは翻訳だけなのである。

### 3.2.6 「純粹言語」の起源

ベンヤミンのいう「純粹言語」も、やはり「向こう見ずな思考」が生み出したものであると考えてよい。「神的暴力」の現れもいつも定められず、また歴史においては、その対蹠物である「神話的暴力」と区別するのも難しい。つまり「神的暴力」は検証不可能な暴力概念にすぎなかつた。同様に「純粹言語」概念も、「諸言語の志向の総体」と定義されるものの、この「諸言語」をインド・ヨーロッパ語属

に限ったところで、概念の輪郭がはっきりするわけではない。やはり明確に定義できない概念でありながら、ベンヤミンの推論を導く力を持ったものなのである。

だが「純粹言語 die reine Sprache」という考えには、もうすこし接近する必要がある。「純粹 rein」という形容辞にこだわれば、「純粹言語」は混じり気のない、不純物を含まない言語ということができる。だがどんな要素が不純なのだろうか。

純粹言語そのものであるはずの、あの究極の本質性は、諸言語においては言葉にまつわるものとその変転のさまざまな形に結びついている。言語形成物においては、意味という鈍重で異質なものに取り付かれてしまっている。(ibid.: p.19)

現実の言語がもってしまっている、しかし変転しやすい「意味」。それこそが「純粹言語」にとって不純なのである。だが「意味」を不純物として取りのけた言語、「意味」によって構成される内容をもたない言語とは、論理矛盾ではないだろうか。だがベンヤミンは「この純粹言語は、もはや何も意味せず何も表現しないというのではない。むしろ何かを表現することなく(ausdruckslos)、それでいて創造的な言葉そのもの」(ibid.)なのだという。

意味ももたず、内容も備えない言語が「創造的な言葉そのもの」であるという思想を、ベンヤミンはヘルダーリンの芸術哲学から学んでいる。それはヘルダーリンが翻訳『オイディプス王』(原作ソフォクレス)に自ら付した注解に見られる考えである。ヘルダーリンはギリシア語原作に現れてくる、「詩句の切れ目 caesura」すなわち「中間休止 Zesur」についてこう述べている。

従って、悲劇に盛られる事柄を現すリズムに乗った表象の連鎖において、詩の韻律において中間休止と呼ばれるもの、言い換えればリズムを中断する純粹な語(das reine Wort)が必要となってくる。そしてそれが、激流のような表象の交替変化の頂点において、その行く手に立ちはだかり、その後はもはや表象の交替変化ではなく、表象そのものが出現する。(Hölderlin, 1995, p.388)

かなり抽象的な記述だが、まず古典悲劇は台詞によって進行し、その台詞はつねに一定の韻律に従う。このリズムを形成する詩行のほぼ中央に「中間休止」がおかれるが、これは意味ある言葉でもなければ音ですらない。長い詩行の中央にあつて、リズムの基礎となる韻律単位の後ろに置かれた間である。しかしヘルダーリンはこれを単なる欠如、無音とは捉えなかった。むしろ「純粹な語」、意味や音声という不純物が取り除かれた語の究極の姿と考えたのである。この意味も内容もない「中間休止」は、リズムをいったん休止させ中断することによって、発声され意味をもつ台詞以上の働きをする。意味をもった言葉に抛らずに、「表象そのもの」を出現させるのである。まさに「中間休止」は「何かを表現することなく、それでいて創造的な言葉そのもの」といえる。私たちが日常もちいる語は、実はこうした音としても意味としても実現されない基盤、喩えて言うならさまざま音や意味を内包した豊かな沈黙の上に成り立っている。それが分かるのは、しかし、「中間休止」にヘルダーリンが指摘したような働きがあることを理解するときである。

ヘルダーリンが考えたことは、おそらくここまでである。ベンヤミンはこの「中間休止」の働きをヒント

に、「純粹言語」という考えを構築したのであろう。充実した無である「中間休止」は一つの言語に対して、その存立基盤としての沈黙の存在を予感させた。それなら意味やその変転を持たない言語、「純粹言語」はすべての言語に対して、それらの存立基盤である「大いなる言語」の存在を予感させるのである。

### 3.2.7 翻訳の方法

翻訳は諸言語がこうした「収束」の関係、親和関係にあることを示すものだが、目標である究極の「意味されるもの」は、ベンヤミンには二重に見えている。一つには現実存在している諸言語から見た場合、その志向の総体は想定できても、その中では実際の言語表現は—理念上の親和関係にあるだけで—相互に理解しあうことはない。「そこではたしかに個々の文、詩作品、さまざまな陳述などは互いに理解しあうことはないために、翻訳が実際頼りとされ続けるような言語なのである」(ibid.: p.16)。だがそこでは「諸言語がその意味の仕方において補完しあい、宥和しあい、一致しあっている」(ibid.)のも、ベンヤミンには確かなのである。

言語表現は対立するのではなく、補完しあうのが本来の姿であるなら、おのずと翻訳の方法は限定されてくる。それは貧弱な自国語を豊かにするために、起点言語の形式を重視する「忠実」ではない。むしろすでに古典作家を擁する自国語文体を護るための「自由」でもない。ベンヤミンの翻訳論からすれば、両方の言語はともに完全なものではないのだから、どちらか一方を重視しても仕方がないのである。加えて単なる諸言語並立であれば、かつてベンヤミンがかつて定式化した、上昇運動としての翻訳という翻訳の原型には手が届かない。むしろ起点言語でも、目標言語でもない第三項が必要となる。翻訳には一種独特な「忠実」が要求される

ある器のかけらをつなぎ合わせるができるためには、それらは微細な個々の点にいたるまで互いに合致していなければならない。しかし似ている必要はない。翻訳も原作の意味に自らを似せるのではなく、むしろ慈しむようにして個々の点に至るまで、寄り添うようにして、原作の意味の仕方を自らの言語において形成しなければならない。これによってこの二つの言語が、かけらが器の断片であるのと同じく、大いなる言語の断片であることが分るようになるのだ。それだからこそ翻訳は、何かを伝達しようという意図を、意味というものをかなり無視しなければならない。(ibid.: p.18)

第三項は「大いなる言語」である。起点言語も目標言語も包括しうるような言語である。翻訳者は原作の表現に寄り添いながら原作を成長させる。しかも原作の言語と自国語は寄り添いながら、両者のいずれも超えた言語、「大いなる言語」を目指す。ここにいたって翻訳は上昇運動としての翻訳の原型に再び接近していくことになる。バベルの塔以後、言語の差異を越えるための便宜的手段となった言語間の翻訳行為に、「大いなる言語」という目標が想定されたことによって、翻訳に新たな地平が開かれたことになる。もはや「忠実」の目的は、原作の言語表現を再現することにはない。「忠実」の新たな目的は「言語補完」であり、翻訳作品からは「言語補完への大いなる憧れ」(ibid.)が語り出さねばならないのである。

同時に「自由」の意味も大きく変化している。従来の翻訳の「自由」とは、原作の「意味」を保持し

た上で、原作の表現からの「自由」な翻訳を意味していた。しかし引用部分にもあるように、この「意味」は—それが歴史のなかで変化する宿命ゆえに—無視されてしまう。

まさにこの純粹言語から、翻訳の自由には新たな高次の権利が保証される。伝達するものの意味、この意味からまさしく忠実という課題は解放されねばならないが、この意味から翻訳は自らの永続性を得てきているのではない。むしろ翻訳は、この純粹言語ゆえに自らの言語において真価を発揮するのである。異邦の言語のうちに呪縛されているあの純粹言語を自らの言語において解放すること、作品のうちに囚われている純粹言語を、翻訳という改作において解放すること、これこそが翻訳者の課題である。純粹言語のために翻訳者は母国語の腐った垣根を取り払う。(ibid.: p.19)

翻訳者の「自由」を支える根拠は、原作の「意味」ではなく「純粹言語」にある。それゆえ、従来の「忠実」原理が果たしていた役割を、「自由」原理が負うことになる。つまり母国語の言語表現に対して、翻訳者は「自由」に振る舞うことが許されるのである。かつては異邦の言語表現を模倣するという目的のために、翻訳者は「自由」に振る舞い、母国語の垣根を破壊した。ベンヤミンの「課題」においては、「異邦の言語のうちに呪縛されているあの純粹言語を自らの言語において解放する」という目標のために、翻訳者は「自由」に振る舞い、母国語を異化していくのである。

だがこれは単に、「忠実」と「自由」に関して視点を変えて、それら役割を記述し直したわけではない。ベンヤミンは、この「自由」を「言語展開の運動(Sprachbewegung)の自由」と呼び、円と接線の比喩を用いて整理し直す。

接線はほんの一瞬、またある一点において円に接する。…円に接したのち接線はさらに無限に向かって直線軌道を描く…。これと同じように翻訳は、ほんの一瞬、意味という無限に小さな点で原作に接する。その後は忠実という法則に従い、言語展開の運動の自由において翻訳にもっともふさわしい軌道を辿るのである。(ibid.: p.20)

翻訳にとって「意味」は、もはや何を措いても保存すべきものではなく、翻訳者が原作に接する際の最小限の支点到すぎない。翻訳者を導くのは、むしろ原理としての「忠実」であり、翻訳者は意味を支点として「言語展開の運動」に関与する。そこには原作の言語表現からの「自由」、あるいは母国語の表現からの「自由」が存在するのではなく、言語を展開していくための「自由」が存在している。すなわち「言語一般および人間の言語」において示された上昇運動としての「翻訳」が可能となるのである。

## 結び

本稿ではベンヤミンの「翻訳者の課題」を思想史のコンテクストにおいて検討するために、先行する世代であるゲオルゲ・クライスとの関係から出発した。ベンヤミンにとって、この文学者集団の文芸理論、むしろ遡ればフランス象徴派の芸術理論が、自らの文学経験の出発点となっていた。ベンヤミンが「現代文学」と呼ぶのは、同時代の「表現主義」といわれた文学作品ではなかった。ベ

ンヤミンはむしろ、この流行の「表現主義」的文学には批判的なままであった。ベンヤミンにとって身近な「現代文学」とは、ゲオルゲの詩でありフランスのフローベールの散文やマラルメの詩作品であったといえる。つまりベンヤミンは「芸術のための芸術」を唱えた「現代文学」の思想 —これは実利追及社会から取り残され、「美」の領域だけが唯一の立脚点となった「美的モデルネ」の思想といえる —によって、ドイツ・ロマン主義を理解していた。そこからベンヤミンは、翻訳論考察にも有効な「作品」概念を得てきていたのである。

同時に、「神話」への立場の違いから、ベンヤミンはゲオルゲ・クライスに対して批判的にならざるを得ない。ベンヤミンにとっては、神話的思考こそが対決すべき相手となっていたのである。この対決姿勢においてもっとも特徴的なのは、ベンヤミンの「向こう見ずな思考」(デリダ)であった。彼は検証不可能な概念、たとえば「神的暴力」を想定することで、神話に対抗しようとする。こうした「思考」は「翻訳者の課題」にも存在していた。「忘れがたい」という単純な形容辞から、「秘密のドイツ」などという神話装置なしに、ベンヤミンは原理的な翻訳可能性を導き出したのである。この意味で、ゲオルゲ・クライスとの比較において、ベンヤミンの翻訳論は反・神話的翻訳論となっている。

この反・神話的思考の産み出したもののうち、翻訳研究にとってもっとも実り多いものは、やはり「純粹言語」という考えである。この発想によって、翻訳の「忠実」と「自由」という対概念が新たな次元に引き上げられたからである。

ベンヤミンは「作品」を、翻訳によって更新されるような、一種の生命の流れのなかに置いた。「作品」は作者が筆を置いた瞬間に凝固してしまうものではない。むしろ歴史のなかで、批評や翻訳によって生命の新たな層へと「生き延びて」いくものが、ベンヤミンの言う「作品」である。この「作品」の新たな展開に翻訳は関与する。しかもこの関与はなんら偶発的なものではない。「作品」のなかに潜在する可能性が翻訳となって現れるのであり、それは言語同士の密かな「親和関係」に基づいている。歴史的な「血縁関係」ではなく、それとは無関係に諸言語は親和している。この世にある言語はみな、対象を不完全にしか表現できないが、諸言語はそれらが「言おうとするもの」にむかって、実は補完しあっている。この親和関係は、個別の言語から出発したのでは見えてこない。これが見えるのは、この究極の「言おうとするもの」がそれぞれの言語の「言い方」の総和、この「志向」の総体であると考えたときである。

この「志向」の総体をベンヤミンは「純粹言語」と呼んだが、翻訳はこの「純粹言語」から大きな力を得ることになる。ヘルダーリンの芸術哲学をヒントにベンヤミンはこの考えを産み出したが、この考えからすれば、起点言語の表現への「忠実」も、目標言語重視の「自由」も従来の意味を失う。どちらも未だに補完されていない言語に過ぎず、どちらの言語表現も相対的なものでしかないからである。翻訳論を律してきた従来の対概念は、どちらかを絶対視したに過ぎない。ベンヤミンの論理ではどちらの言語も、「大いなる言語」のかけらに過ぎないのである。「翻訳者の課題」は「大いなる言語」の存在を予感しながら、これらふたつの言語を繋ぎ合わせることになる。翻訳者は「言語展開の運動」を促す存在となる。こうした論理によって、ベンヤミンは翻訳を単に二言語間の相違を克服する便宜的手段から、上昇運動としての「翻訳」へと近づけたのだといえよう。



.....

**【著者紹介】**

三ツ木道夫 (MITSUGI Michio) 同社大学言語文化教育研究センター・教授、ドイツ語担当。ドイツ文学・ドイツ思想および言語思想史専攻。編訳書に『思想としての翻訳—ゲーテからベンヤミン、ブロッホまで』2008 白水社。連絡先: mmitsugi@mail.doshisha.ac.jp

**【註】**

1 このフェルメーアの姿勢はかなり極端なものになる場合がおおい。例えば、ベンヤミンの「言語一般および人間の言語について」と題された言語論から一部分を取り出し、これと 16 世紀の神秘家ヤコブ・ベーム、18 世紀末の詩人ノヴァーリス、あるいは現代フランスのデリダの一節と並列する方法が取られる。この方法を用いれば、たしかにベンヤミンの問いが西欧精神史に共通するものであることは理解される。しかし、類似点は理解されるものの、ベンヤミンの思想自体の理解には辿りつけないように思える。

Vermeer (1996) p.22-23。

2 邦訳を年代順に記す。1 「翻訳者の使命 1925」(円子修平訳)(ベンヤミン著作集 6 『ボードレール』1975 晶文社)、2 「翻訳者の課題」(野村修訳)(『暴力批判論 他十篇』1994 岩波文庫)、3 「翻訳者の使命」(内村博信訳)(『ベンヤミン・コレクション 2』浅井健二郎他編訳 1996 筑摩書房)および 4 「翻訳者の課題」(三ツ木道夫訳)(『思想としての翻訳』三ツ木道夫編訳 2008 白水社)

3 フンボルトは、『アガムノーン』翻訳に寄せた序文において、始めの三分の一でアイスキュロスの原作の難解さを説明している。

4 このノヴァーリスの言葉は、1915 年の「ヘルダーリンのふたつの詩」、1917 年の「ドストエフスキー論」、博士論文『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』(1919 年)等で、それぞれ芸術作品の自律性を示すために引用されている。

**【参考文献】**

Benjamin, W. (1972). *Die Aufgabe des Übersetzers: Gesammelte Schriften Band IV.1.* (herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1974.1). *Selbstanzeige der Dissertation: Gesammelte Schriften Band I.2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1974.2). *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik.: Gesammelte Schriften Band I.1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1974.3). *Goethes Wahlverwandschaften : Gesammelte Schriften Band I.1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1977.1). *Zur Kritik der Gewalt: Gesammelte Schriften Band II.1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1977.2). *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen: Gesammelte Schriften Band II.1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1977.3). *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin: Gesammelte Schriften Band II.1.*

- Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1977.4). *Das Leben der Studenten: Gesammelte Schriften Band II.1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1985). *Lösungsversuch des Russelischen Paradoxons: Gesammelte Schriften BandIV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1995). *Gesammelte Briefe Band I* (herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- de Man, P. (1986). *The Resistance to Theory*, Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi*, Paris: Éditions Galilée.
- Scholem, G. (1976). *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hölderlin, F. (1995). *Anmerkungen zum Ödipus: Sämtliche Werke und Briefe 3* (herausgegeben von Günter Mieth) Berlin: Aufbau Verlag.
- Humboldt, W.v. (1981). *Einleitung zum Agamemnon: Werke in 5 Bdn.V*, Darmstadt: J.G. Cotta'sche Buchhandlung.
- Kaulen, H. (1987). *Rettung und Destruktion*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Nietzsche, F. (1988). *Schopenhauer als Erzieher: Kritische Studienausgabe Bd.I*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Störig, H.J. (1963). *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vermeer, H.J. (1996). *Übersetzen als Utopie*, Heidelberg: TextconText Verlag.
- ベルマン, A. (2008) 『他者という試練』(藤田省一訳) みすず書房
- ド・マン, P (1992) 「結論: ヴァルター・ベンヤミンの『翻訳者の使命』」『理論への抵抗』(大河内昌・富山太佳夫訳) 国文社 152-212
- デリダ, J. (1989) 「バベルの塔」『他者の言語: デリダの日本講演』(高橋允昭編訳) 法政大学出版局 1-58
- デリダ, J. (1999) 『法のカ』(堅田研一訳) 法政大学出版局
- ゲイ, P. (1987) 『ワイマール文化』(亀山庸一訳) みすず書房
- 三島憲一 (1998) 『ベンヤミン—破壊・収集・記憶』講談社
- 三ツ木道夫 (1990) 「ベンヤミン研究の一断面—「翻訳者の使命」をめぐって」『ドイツ文学論集』(上智大学ドイツ文学会) no.27. 109-128.