

自己と他者の二重変容

——レヴィナス『全体性と無限』の中国語訳から

朱 剛

一

レヴィナス『全体性と無限』の中国語訳がついに完成した¹。これは非常に困難な仕事であった。この仕事を今振り返ってみて、翻訳の過程で出くわした困難や問題について検討し、この機会に翻訳とはいったい何を意味するのかについてあらためて考えてみたい。

翻訳とは何か。アントワヌ・ベルマンは、翻訳とは異邦者を経験することであると述べた²。異邦性を経験しているのは誰か。それは当然訳者である私であり、私が帰属する文化や言語である。したがって、翻訳とは自己が異邦者を経験することであり、自己と他者との出会いである。私たちがレヴィナス『全体性と無限』を翻訳するということは、このような経験をし、このような出会いをするということなのだ。そしてこのような経験やこのような出会いは、またちょうど私たちが訳した、そしてこれから議論しようとしているレヴィナス『全体性と無限』の主題である。すなわち、レヴィナスの哲学はまさに、自己がどのように他者と出会い、こうした出会いの中でどのようにして自己の暴力を回避し他者の他者性を保持するかについての哲学的思考である。そのためレヴィナスの哲学は、私たちが翻訳について議論するのに適切な視点を、さらに言うなら最も適切な視点を、提供してくれるのである。ここで奇妙な情景が現れる。つまり、私たちが翻訳について議論することそれ自体が、翻訳対象の視野を借りてはじめて適切に展開されるのだ。したがって、私たちがレヴィナスを翻訳することについて議論する前に、まずレヴィナスの哲学に分け入り、自己がいかに他者を経験するか、いかにして他者としての他者に通じるかといった思考に分け入り、私たちの翻訳に対する検討のために、一定の視座を獲得することにしたい。

レヴィナスの哲学によれば、自己と他者が出会う時、あるいは自己が他者を経験する時、何が起こるのだろうか。

まず存在論－認識論という角度から見ると、私たちが他者を認識し、他者を理解するためには、必ず自己の視座から出発し、アприオリな概念やカテゴリーの助けを借り、あるいは

¹ 列維納斯『総体与無限：論外在性』、朱剛訳、北京大学出版社、2016年。

² Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris: Gallimard, 1984, 1995; *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, tr. by S. Heyvaert, New York: SUNY Press, 1992.

後天的な経験や知識を借りて、他者を把捉し（comprendre）、他者を同化する。それによっ
てはじめて他者を認識し、他者を理解したのだと言える。言い換えれば、他者を同一化、内
在化し、他者を自己に還元し、他者を我有化することで、はじめて他者を認識し、他者を理
解できるのである。これが他者との存在論的－認識論的關係である。この関係はレヴィナス
が言うとおりの、「決して他者自体との関係ではなく、他者を同一者に還元している」のだ。
したがってこの関係は、「決して他者に対して平和裡に対処することではなく、他者を消滅
させたり独占したりすること³」なのだ。他者に対するこうした経験は、すでに他者に対す
る変容あるいは暴力である。翻訳においては、変容をこうむり暴力を受ける他者とは、まさ
に私たちが翻訳しようとしている対象である。つまり、翻訳とは訳者の文化視座から出発
し、訳者自身の言語を用いて原文を理解・把握しようとし、その後訳者の母語の文字に変え
ようとする。したがって、翻訳が存在論的な掌握、認識、遷移として理解されるなら、レ
ヴィナス哲学に拠れば、それはまさに他者を同一化することであり、他者に対する暴力であ
る。あるいはリケールの語を用いれば、「原文に対する創造的な背反⁴」である。しかしだ
とすると、翻訳は運命づけられた悲劇、他者性を消滅させることに帰着する悲劇なのだろう
か。けれども、以上のことは、存在論的－認識論的な同一性の哲学から出発した場合の、翻
訳についての理解である。もしレヴィナス自身の言う歓待の哲学から出発して、あるいは彼
の唱える第一哲学としての倫理学から出発して翻訳を理解するなら、自己と他者との関係
としての翻訳は、まさしく「関係ならざる関係」、他者の他者性を保持する関係でなければ
ならない。

すると、自己と他者との関係としての翻訳は、逆説に陥っているように見える。一方で、
翻訳が前提しているのは理解であり、理解は存在論－認識論に根ざした把握の活動として、
必ず同一化の暴力として現れる。他方で、翻訳は他者の歓待として、他者が私に対して発す
る「汝殺すなかれ」という呼び声に聞き従い、他者の他者性を保持しなければならない。そ
れでは私たちは、いったいどのように翻訳を行えばよいのだろうか。存在論－認識論の同一
性原則に従えばよいのだろうか。それとも倫理学の歓待の原則に従い、他者の他者性を保持
する原則に従えばよいのだろうか。筆者が思うに、自己と他者との関係としての翻訳は、必
然的に、これら二重の原則に同時に従わなくてはならない。まず翻訳が事実上可能になるに
は、つまり他者としての原文を自己の母語に取り込む（翻訳する）ためには、翻訳される対
象に対して最低限の同一化、すなわち原文に対してある種の必要な変容を行わなければな
らない。これは翻訳される対象が何であれ——当然私たちが翻訳するレヴィナス哲学も含
む——、こうむらざるをえない運命である。しかしこれは一面にすぎない。他面では、翻訳
はやはり他者の他者性を保持することを原初的で最終的な命令としており、翻訳を他者に

³ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, the Hague / Boston / Lancaster, 1961/1971, p. 16. [poche 版 p. 37.]

⁴ Paul Ricoeur, *On translation*, tr. by Eileen Brennan, with an introduction by Richard Kearney, Routledge, London and New York, 2006, p. 37.

対する単純な暴力に陥らせてはならない。そしてこの最終的な目的を実現するためには、私たちが翻訳する際に原文に必要な変容を行うと同時に、私たちの母語に対しても必要な変容を行うことによって、歓待を示し、最大限に己を捨てて人に従うようにしなければならない。そうすることによって翻訳される対象を取り込むとともに、翻訳される対象の他者性を最大限に取り込むことができる——私たちが本稿で議論している対象について言えば、最大限にレヴィナス哲学の本来の姿を保持することができるのである。

したがって、自己と他者との関係としての翻訳は、根本的に言うなら、自己と他者に対する二重の変容である。一方では他者としての原文に対する変容、他方では自己としての母語に対する変容である。

私たちは、いくつかの例を挙げてそれぞれを明らかにしていくことにしよう。

二

とはいえ最初に変容に遭遇したのは、Lévinas の哲学ではなく、Lévinas という名前そのものであった。

Lévinas とは誰か。

中国の学界について言えば、これは問題なしとは言えない。中国語圏の学界では、Lévinas は少なくとも三つの競合する訳語がある。「列維納斯」と「勒維納斯」と「萊維納斯」である。「列維納斯」は最もよく見かける訳語である。これまでに出版された三冊のレヴィナスの訳書の中で、呉蕙儀が翻訳した『從存在到存在者』 (*De l'existence à l'existant*, 南京: 江蘇教育出版社、2006 年) しか「列維納斯」という訳語を採用していない。しかしレヴィナスに関する大量の中国語の研究書や論文において、大多数が「列維納斯」を採用している。例えば、レヴィナス研究の専門家である王恒教授の専著『時間性: 自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯 (時間性: 自己与他者——フッサール、ハイデガーからレヴィナスへ)』 (南京: 江蘇人民出版社、2006 年、2008 年)、孫小玲の『從絶対自我到絶対他者: 胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体際性問題 (絶対的自我から絶対的他者へ: フッサールとレヴィナス哲学における間主観性問題)』 (上海: 上海人民出版社、2009 年)、劉文瑾の『列維納斯与“書”的問題: 他人的面容与“歌中之歌” (レヴィナスと「エクリチュール」の問題: 他者の顔と「歌の中の歌」)』 (北京: 三聯書店、2012 年)、黄瑜の『他者的境域: 列維納斯倫理形而上学研究 (他者の境域: レヴィナス倫理形而上学研究)』 (北京: 中国社会科学出版社、2014 年) 等である。この他に、楊大春、Nicholas Bunnin、Simon Critchley 共編の「杭州列維納斯國際學術檢討会」論文集『列維納斯的世紀或他者的命運』 (*A Century with Levinas or the Destiny of the Other*) (北京: 中国人民大学出版社、2008 年)、高宣揚教授主編の『法蘭西思想評論 (フランス思想評論)』第三卷 (列維納斯專題) も、「列維納斯」という訳語を採用している。さらにレヴィナスに関する訳書も、みな「列維納斯」という訳語を採用している。たとえば、日本の学者である港道隆の『列維納斯: 法外的思想 (レヴィナス: 法-外な思想)』 (張傑・李勇華訳、石家荘: 河北教育出版社、2002 年)、イギリスの学者である Colin Davis の *Levinas*:

An Introduction (Polity Press, 1996) の中国語訳である『列維納斯』（柯林・戴维斯：『列維納斯』、李瑞華訳、南京：江蘇人民出版社、2006年）、Seán Hand の *Emmanuel Levinas* (Routledge, 2009) の中国語訳である『導読列維納斯』（西恩・漢德著、王嘉軍訳、重慶：重慶大学出版社、2014年）等である。これらの他に、またレヴィナスに関する多数の中国の研究論文も「列維納斯」という訳語を採用しているという事実からすれば、「列維納斯」という訳語は中国語世界全体で（香港と台湾を含む）最も普及している訳語と言えるだろう。

とはいえ、この訳語も天下を統一してはいない。なぜなら目下のレヴィナスの三冊の中国語訳のうち、二冊が「勒維納斯」という訳語を用いているからだ。すなわち、余中先教授が翻訳した *Dieu, la mort et le temps* (établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Grasset, 1993) (勒維納斯：『上帝・死亡与時間』、余中先訳、北京：三聯書店、1997年) と、関宝艶教授が翻訳した *Quatre Lectures Talmudiques* (Les Editions de Minuit, 1968) (勒維納斯：『塔木德四講』、関宝艶訳、北京：商務印書館、2002年) である。この他に中国語圏の学界でレヴィナス哲学の最も早い研究者かつ紹介者であり、フランス哲学研究の権威である元北京大学哲学系の杜小真教授は、一貫して「勒維納斯」という訳語を用いている。これらの事情は一部分の学者に影響を与えている。Lévinas の三つ目の中国語の訳語は「萊維納斯」である。この訳語を用いる主な代表者は復旦大学の孫向晨教授である。孫向晨教授は中国大陸ではじめてレヴィナス哲学を博士論文のテーマとした学者で、彼の専著『面对他者：萊維納斯哲学思想研究（他者に向き合う：レヴィナス哲学思想研究）』（上海：上海三聯書店、2008年）はすなわち、Lévinas を「萊維納斯」として訳している。この他、莫偉民、姜宇輝、王礼平共著の『二十世紀法国哲学（二十世紀フランス哲学）』におけるレヴィナスの章も、Lévinas を「萊維納斯」と訳している。伍曉明教授の選訳になる *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff / La Haye, 1974) の第一章（「異于去是，或在是其所是之外」、『世界哲学』、2007年第3期所収）も「萊維納斯」という訳語を採用している。

おそらく Lévinas の中国語訳が複数ある状況は、近い将来もなお維持されるだろう。複数性をたゆまず追求して同一性や全体性を脱構築しようとするこの哲学者からするならば、この状況はまさに彼が歓迎することではなかろうか。

三

レヴィナスの名前がこうむった変容と比べるなら、その哲学自体の翻訳／遷移の過程でこうむった変容は、まぎれもなく哲学的な意味に富んでいる。私たちが翻訳を、単語、文、テキストから最終的に文化に至る一連の組における一種の上昇運動として理解しようが、あるいは逆に、「文化精神に対する最も広範な解釈」による受容を前提とし、順次「テキストから文と単語まで降りていく」運動として理解しようが⁵、翻訳（とりわけ哲学の翻訳）の過程には、「単語」「文」「テキスト」「文化」という四つのレベルを含んでいる。リク

⁵ Paul Ricoeur, *On translation*, p. 31.

ールに拠ると、この運動の「最終的な行為」(the final act)、あるいは「最終決定」(the final decision)は、実に「術語(対照)表を作る」ことにある。「術語の選択は最終的な試練である。ここでは、翻訳できないはずのものが最後にほぼ(訳文において)形をなすのである⁶」。したがって、ここで議論しているレヴィナス哲学について言えば、翻訳する際に必ずこうむる変容は、まず、あるいは最終的に「単語」レベルに体现される。いくつかの例を見てみよう。

最初に、中国語および中国語による思想は、西洋の言語や西洋の思想に対する絶対的な他者であり、西洋の言語で書かれた哲学のテキストを翻訳する際に出会う最も大きな困難は、Being、Être、あるいはSeinをどのように訳すかという問題である。逆に言えば、西洋の言語による哲学テキストを中国語に訳す場合、最も大きな変容をこうむるものとしてまず挙げられるのが、中国語に訳されるBeingやÊtreやSeinである。BeingやÊtreやSeinをどのようにすればそのとおりに中国語に翻訳する／橋渡しすることができるだろうか。これに対する研究者の論争はすでに汗牛充棟の感があり、現在もそしておそらくは永遠に定論は出てこないだろう⁷。この翻訳の難題は、もちろん私たちがレヴィナスの哲学を翻訳する際にも現れる。なぜならレヴィナスの哲学は、かなりの程度、Beingを核心とする伝統的な西洋哲学に対する批判であり、そこからの離脱であるとみなせるからだ。1951年に彼は早くも「存在論は根本的か」⁸を著し、伝統的な存在論が主要な地位を占めることに疑問を呈している。これ以降、存在論のもつ暴力に対する批判が、彼の思想の一貫した基本路線であった。後期には、最も重要な著作に『存在とは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』と直接的に題名をつけている⁹。批判し別れを告げるべき主要な対象としてのBeingやÊtreやSeinが、終始哲学の主要な概念であったことは明らかである。この概念は、もちろん私たちがレヴィナス哲学を翻訳する際の主要な困難となっている。これをどのようにしてそのとおりに中国語に訳せばよいのか。周知のとおり、この概念は哲学上、通例三つの意味がある。1. 繫辞としてのはたらき。中国語訳では「是」である。2. 「存在」「存在者」を表す。3. 「有」を表す。ほぼフランス語の“*Il y a*”、ドイツ語の“*Es gibt*”、あるいは英語の“*There is*”に該当する。そのため、この語を中国語訳にする場合、しばしば「是」、「(存)在」、「有」のどれにするかの論争に陥る。この論争はレヴィナス哲学を翻訳する場合にも当然存在するが、主に「是」と訳すか「存在」と訳すかに問題は集中する。多数の人は「存在」と訳せと主張するが、「是」

⁶ Paul Ricoeur, *On translation*, pp. 31-32.

⁷ 宋繼傑主編、『Being与西方哲学伝統 (Beingと西洋哲学の伝統)』(広東人民出版社、2011年)を参照。さらに、孫周興「存在与超越——西哲漢訳の困境及其語言哲学意蘊」(『存在与超越——海德格爾与西哲漢訳問題』、孫周興著、復旦大学出版社、2013年、所収)も参照。

⁸ Lévinas, « L'ontologie est-elle fondamentale? », in: *Revue de métaphysique et de morale* 56, 1951, 中国語訳として、「存在論は基本的か?」、劉国英訳(『面对实事本身——現象学經典文選』、東方出版社、2000年、所収)を参照。

⁹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff / La Haye, 1974.

と訳すべきだと主張する人もいる。前述の伍曉明教授は、*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff / La Haye, 1974) の第一章で、être を「去是（そうであるようになること）」、l'essence を「是其之所是（それがそうであるようにあること）」と訳している。

『全体性と無限』の翻訳において、筆者は哲学の議論の対象となる l'être を「是」や「去是」とは訳さず、「存在」あるいは「存在者」と訳した。理由は以下のとおりである。まず、積極的な理由としては、レヴィナス哲学において l'être の主要な意味は、existence に該当し、万事万物の exist あるいは existence、またあるいは existent（「存在者」もしくは「実存者」）を指すということが挙げられる。この意味では「存在」あるいは「存在者」と訳するのが、いっそう適切である。次に消極的な理由としては、論理の問題を議論する文脈では l'être を「是」と訳す方が適切な場合もあるが、主な意味が“existence”や“existent”である場合、「是」と訳すと中国語での理解が困難になる。というのも、一般に、中国語で「是」には、ほとんど「存在」や「存在者」の意味がないからだ。もちろん l'être を「存在」と訳せば、その語がもともと持っている「是」の意味が間違いなく失われてしまい、「存在」の意味と「是」の意味との間の内在的な連関も失われてしまう。しかしその語を中国語に訳す過程で、この語がこうむる喪失や変容は、避けることができないものであり、他者としての中国語に移すという危険を冒す場合には引き受けざるをえない運命である。l'être を中国語に訳す場合、グラハムがカント哲学の中国語訳について議論した時の言葉を用いるなら、「成功する翻訳というのは不可能なのだ¹⁰」。

l'être と密接な関連をもつもう一つの概念として l'essence がある。この概念は、*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* のタイトルの l'être と並ぶもう一つの単語となっている。この単語は中国語で通例「本質」と訳されるが、*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* においてレヴィナスは、それを l'être と同一視している。すなわち、“le terme essence y exprime l'être différent de l'étant”（essence という語は、ここでは l'étant と区別された l'être を表す）ということである。したがって、この意味で essence を「本質」と訳すのは、確かに正しくない。ではどう訳せばよいのだろうか。同じく「存在」と訳すのか。しかしやはりそれは l'être それ自体ではない。前述の伍曉明は、それを「是其之所是（それがそうであるようにあること）」と訳した。しかしこの訳し方は、翻訳というよりはむしろ解釈であり、中国語としてもこの訳し方は長すぎ、一つの単語や概念の翻訳のように見えない。筆者はそれを「去在（存在するようになること）」と訳せばよいのではないかと考えている。もちろんこの概念は、私たちが翻訳する『全体性と無限』のキーワードではないので、これ以上は述べない。

レヴィナスの哲学を翻訳する際、翻訳において変容を受けざるをえない別の概念、重要な意味の一部を失わざるをえない別の概念として、responsabilité がある。この語はまぎれもなくレヴィナス哲学における主要な概念である。さらに言えば、レヴィナスの哲学は、私たちがなぜ他人に対して responsabilité を免れえないのか、あるいはこうした responsabilité がどこ

¹⁰ A. C. Graham、「西方哲学的“Being”与中国哲学中的“是/非”“有/無”之比較」、宋繼傑主編、『Being 与西方哲学传统』、p. 90。

から来るのか、といった問題を議論するものである。通例、西洋哲学を中国語に訳す場合、responsabilitéは「責任」と訳される。しかしここには一つ問題がある。responsabilitéの動詞はrépondreで、ラテン語のrespondereに由来し、もともとは「回答、回応、答復（回答、応答、返答）」の意味である。こうした意味は、レヴィナスがresponsabilitéという語を用いる時にも存在しており、さらにはそれが原初的な意味になっている。responsabilitéとは、まず私が他者の呼び声に向き合った時、必ず他者に応答しなければならないことを意味する。しかしこうした意味は、「責任」という中国語訳にまったくその痕跡を認めることができない。中国語の「責任」の原初的な意味は、「職責、任務」であり、「応答、返事」ではない。しかし「責任」という訳し方はすでに決まり事のようになっていて、強固であり、根本的にこの訳し方を放棄することはできない。この欠落感を補うために、私たちは一部でこれを「責任（／応承）」（責任（／受け答え））と訳し、「返事、応答」との関係を表すことにした。そしてレヴィナスがこのresponsabilitéという語を用いるとき、他者が自己より高次にいるという関係を表すようにした。つまり、「応承」のうち、「応」は「応答」を指し、「承」は、「下の者（自己）が上の者（他者）のことを承る」という関係を暗示しているのである。たとえば次の文の翻訳を見ていただきたい。「言説において、他人からの問いかけに私は自己をさらし、この応答の切迫感——現今の緊急性——が責任（／受け答え）のために私を呼び出す。責任ある者（／応答可能な者）として、私は私の最終的な実在へと連れられてゆく¹¹。」さらには、「外部の存在へと回帰すること、一義的な意味——この意味はその他のどんな意味も隠し持っていない——での存在へと回帰すること、これは向き合うことの率直さに入り込むことである。これは反射の遊戯などではなく、私の責任（／受け答え）なのだ。つまり、すでに義務を課された実存なのだ。この責任（／受け答え）は一個の存在者の重心をその存在者の外に置く¹²。」ただ残念ながら、こうした訳し方を訳書全体に貫徹することはできなかった。そのため全体から言うと、『全体性と無限』の中国語訳では、responsabilitéという語は、「責任」というもともとの含意から逸脱した概念に変容せざるをえなかった。

レヴィナス哲学の別の核心的概念であるvisageも、中国語の翻訳の中ではいくつもの「変容」がある。主に「臉」「面孔」「面容」（顔、顔つき、表情）の三つの訳し方がある。しかしこれら三種類の中国語訳の意味は、基本的には相通じるものがあり、l'êtreの三種類の中国語訳（「在」「是」「有」）のようにそれぞれ意味が離れて見えるのとは状況を異にしている。しかし細かい区別はやはり存在する。まず、「臉」（顔）という訳し方から考察してみよう。筆者は、実際にはこれが比較的すぐれた翻訳だと考える。なぜなら「臉」は基本的に、レヴィナス哲学におけるvisageが「表現」「言語」といった意味を指すことを伝えることができるからだ。筆者がこの訳語を選ばない理由は、以下の三つのことを考えたからである。第一に、この語が単音節の語であるのに対し、現代中国の中でより多いのは二音節の語で、筆者は文章をなめらかにするために二音節語を用いる方を好む。第二に、「臉」は中国

¹¹ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 153. [poche 版 p. 194.]

¹² Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 158. [poche 版 p. 200.]

語の中では人の顔も指せば動物の顔も指すのに対し、レヴィナス哲学においては、動物が“visage”をもつかどうか、もつとすればどういう意味でかは、さらなる検討が必要だからだ。第三に、レヴィナスはしばしば自己と他者との関係を「面对面（面と向かって）」（face à face, vis-à-vis）と描写するが、visageを「臉」と翻訳すれば、「臉」から「面对面（面と向かって）」へと言葉上すんなり橋渡しすることができないからだ。

次に「面孔」（顔立ち）という訳し方について考えてみよう。「面孔」は二音節語で、その中に「面」を含むから比較的すんなり「面孔」から「面对面」へとつながる。こうした長所があるとはいえ、筆者はこの訳語も採用しなかった。なぜならこの語のニュアンスとして、中性で、物象化、対象化、客観化、主題化されているという特徴がある。それに対しレヴィナスの哲学によれば、visageはまさに中性化、対象化、客観化、主題化を拒絶するものである。visageはまず「表出」「語り」「呼び出し」「呼びかけ」であり、まさにこうした意味は、「面孔」と訳した場合には表しきれない。

したがって、相対的に言って、筆者は「面容」（顔つき・表情）という訳し方を用いたい。その理由は以下のとおりである。まず、「面容」は二音節語で、形式上言葉のリズム、語気などの点で文をなめらかにするという必要性を満たす。次に、「面孔」と比べると、中性化、対象化、主題化、あるいは物象化のニュアンスが比較的少ない。「面容」という表現を使った場合、それは空間的な外面を指すというよりも、まさにその外面という意味を用いて「表出」や「言語」を指す。したがって「面容」はつねにすでに「容」れるところがあり、つねにすでに「説く」ところがあり、「表出」するところがある。たとえば「つらい顔つき」「疲れ切った顔つき」「喜色満面の顔つき」などである。そしてこれはまさに、レヴィナスのvisageの理解と合致する。最後に、visageを「面容」と訳すことは、字面上「面对面（面と向かって）」という表現とも呼応し、コンテクストにもよく合い、すんなりにつながる。

四

レヴィナス哲学が中国語に翻訳される時に生じる第二のレベルの変容は、文の構造や文の構文の変容である。

私たちが理解しているように、レヴィナス哲学において首尾一貫して主張されている要点は、存在の同一化やギリシアに由来する存在論哲学がもっている暴力に対する批判である。ギリシア流の存在論哲学は、つねにすでにギリシアの語りの形式、ギリシアのロゴス、ギリシア的な推理論証と結びついて、一体となっている。したがってギリシア的な存在論哲学に対して批判する場合、自覚的にか、あるいは無自覚にか、必ずギリシア的な哲学の語り方を用いるのを少なくとも避ける必要がある。これがレヴィナス独特のエクリチュールのスタイルをもたらしている。このスタイルについて、デリダは鋭敏な感性で傑出した批評を著し、次のように述べている。「レヴィナスのエクリチュールは専門的に研究する価値がある。彼のエクリチュールのスタイルは、彼のエクリチュールの意図と切り離して考えることはほとんど不可能である。とりわけ『全体性と無限』というこの作品では、概念を構築しよ

うとしてエクリチュールを散文的にばらばらにすることが禁じられている。それはすでに批評の原初的な暴力を意味しているからだ。もちろんレヴィナスは、ディオニュソス式の激情や誘惑や暴力を抜け出した散文、詩歌に誘拐されることのない散文をうまく用いることを推奨しているのである。……さらに、この著作のテーマから演繹されるのは、純粹に記述的なことでも純粹に理性的なことでもない。そのテーマは、荒れ狂う大波のような無限の執拗さの中で展開される。つねに同じ波が同じ岸に押し寄せ折り返し帰って行く。どの波もそのつどの無限の要約であり、更新であり、豊穡化である。批判や批評に対するこうしたあらゆる挑戦により、『全体性と無限』は作品となっているのであって、論文にはなっていないのである¹³。デリダの述べるとおり、これは論文ではない。厳格な推論を行うような論文ではないのだ。デリダの言うとおりに、『全体性と無限』は、純粹な記述でも純粹な推論でもない。そこでは大量の隠喩が使われている。文の構造について言えば、つねにというわけではないが、しばしば論証関係を示す接続語が省かれ、繫辞の l'être を用いない場合もあり、文の構造上は、「存在」の遍在的な統治を免れている。これらすべてのことから、翻訳に、あるいは、とりわけ翻訳に、と言うべきだろうか、困難と「挑戦」をもたらす。これらの文を中国語に翻訳する際に、必要な変容をほどこし、前後の関係を示す接続詞を増やさなければならぬ場合もある。さもなくば中国語訳は理解しにくいものになってしまう。

たとえば以下のような文章である。

Générosité nourrie par le Désiré et, dans ce sens, relation qui n'est pas disparition de la distance, qui n'est pas rapprochement, ou...rapport dont la positivité vient de l'éloignement, de la séparation, car elle se nourrit, pourrait-on dire, de sa faim.¹⁴

この文章のおおよその意味は、寛容 (Générosité) が一種独特な関係 (relation、あるいは rapport) だということである。しかしこの文章は一連の名詞からなる文で構成されており、文全体に一つも述語となる動詞がない。もし直訳するなら、中国語ではこうした関係を明らかにすることができない。英語訳やドイツ語訳では、訳者はこの名詞による文を、典型的な S-P 型の述定文に還元している。英訳は次のとおりである。

It is a generosity nourished by the Desired, and thus a relationship that is not the disappearance of distance, not a bringing together, or...a relationship whose positivity comes from remoteness, from separation, for it nourishes itself, one might say, with its hunger.

¹³ 德里達 (デリダ)、『書写と差異 (エクリチュールと差異)』、張寧訳、北京、三聯書店、2001年、p. 137。 [J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, poche 版 p. 124.]

¹⁴ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 4. [poche 版 p. 22. フランス語原文に対して英語訳は引用箇所が正確に対応しているが、中国語訳は若干ずれており、「この関係から、私たちは、それは飢えによって養われるものだということができる」という部分が欠けている。]

これに照らして考えるなら、中国語訳が理解されやすくなるためには、原文の文章に変容を加え、述定文として訳さなければならない。

それは欲望によって養われる気前よさであり、この意味でそれは一種の関係である。この関係は距離の消失ではないし、接近でもない。——あるいは、気前よさの本質と善良さの本質とを密接に結びつけるために——気前よさは一種の関係である。その肯定性は隔たりと分離に由来する。

また、次のような箇所も見ていただきたい。

しかしわれわれがすでに指摘したとおり、この距離を踏み越えると同時に踏み越えない真理の連関——「彼岸」と全体性を形成しない真理の連関は、言語の上に打ち立てられる。関係（としての言語）、こうした関係において、その諸項は関係から解き放たれ、関係の中で絶対性を保つ¹⁵。

この訳文の中で、レヴィナスは「言語」の後に直接コロンを打ち、その後「関係……」と続けている。明らかにレヴィナスが言いたいのは、「言語は一種の関係である」ということである。しかし彼はわざとこのようには述べず、存在の同一性がまた作動するのを避けているのである。しかし私たちが翻訳し、よりよく理解するためには、ここに補足を加えて上記のように訳すしかない。

以上が、レヴィナスのテキストが他者としての中国語の世界に橋渡しされるときに、受けざるをえない〔単語レベルとは〕別のレベルの変容である。こうした文についての変容と、単語レベルの変容とが最終的にもたらす結果として、その思想自身が中国語の世界で変容を受けることになる。しかしながらこうした変容は、まさにレヴィナスのテキストが翻訳される際に受け入れざるをえない運命である。先に述べたとおり、翻訳とは、まずは同一化の運動、自己が他者を同一化する運動にすぎないからである。

五

しかし、レヴィナスの哲学は、通常理解や掌握、そしてそれを基礎にした翻訳にそなわる不可避的な暴力性——自己の他者に対する同一化——を呈示しただけでなく、翻訳に対して倫理的な要求を提出している。他者を歓迎し、他者の到来を迎え入れると同時に他者

¹⁵ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, pp. 35-36. [poche 版 p. 59. 原文は以下のとおり。« Mais nous avons aussi indiqué que ce rapport de vérité qui, à la fois, franchit et ne franchit pas la distance — ne forme pas de totalité avec « l'autre rive » — repose sur le langage : relation où les termes s'absolvent de la relation — demeurent absolus dans la relation. »]

の他者性を保持しなければならない。この要求は私たちに呼びかける。翻訳の過程では、同一化の暴力を警戒し、できるかぎりこの暴力を最小化しなければならない、と。そうするためには、たとえそれがそうすることに近づくことにすぎなかったとしても、私たちは自己に対して変容を行わざるをえず、また私たちの母語——中国語——に対しても変容を行って、他者としての原文に最大限の歓待を示さなければならない。もちろんこうした変容は、中国語をねじまげず、中国語の読みやすさや理解しやすさに影響しないかぎりにおいて行わなければならない。

こうした自己としての母語を変容することは、重荷は単語レベルに現れる。他者としてのレヴィナス哲学を最大限中国語の世界に橋渡しするためには、既存の単語に新しい意味を付与したり、ある単語に隠されて現れていない意味を再活性化したり、自己の判断に基づいて新しい単語を作り出したりしなければならない。それぞれ一つの例を挙げよう。

最初の状況として、*jouissance* (*jouir*) を「享受」と訳すことを例に挙げよう。『全体性と無限』において、レヴィナスは *jouissance* (*jouir*) という語で、私たちの感性的な身体と元基との関係を描写している。すなわち、私たちは感性の様式に従って「元基の中にひたる¹⁶⁾」、あるいは「元基-内-存在 (*Être-dans-l'élément*)¹⁷⁾」である。レヴィナスに拠れば、「元基-内-存在」はハイデガーの示した「世界-内-存在」に先立つものである。*jouissance* は身体と元基との関係として、具体的な事物の表象に先立つとともに、道具の使用にも先立つ。それは自己——さらには自己が生まれる前にすでに発生しているもの——と外在性との最も根源的な関係である。なぜなら享受する主体としての感性的な身体は、いまだ「自己」になっておらず、享受の対象としての元基もまだ「物」として固まっていないからだ。しかもこの意味での *jouissance* は、必ずしも楽しさやうれしさといった積極的で、肯定的な感覚とはかぎらず、身体の不調や辛さといった消極的で、否定的な感覚でもありうる。それに対し、中国語の「享受」は、一つには、通例「我」と一つの「物」との関係を指し、レヴィナスがここで言う *jouissance* のような根源性をもたない。また一つには、たいてい積極的で、肯定的な感覚を表出し、消極的で、否定的な感覚を含まない。この意味で、*jouissance* (*jouir*) を「享受」と訳すとき、二つの面で「享受」が中国語で本来有している意味を拡大し、豊かにしているのだ。一つには、「享受」は主体としての自己とすでに形をとった物との関係だけでなく、自己に先立つ感性的身体と対象に先立つ元基との関係でもある。さらに言えば、(ここでのレヴィナスによれば) 何よりもまずこの関係を意味する。また一つには、「享受」は、積極的で、肯定的な感覚だけでなく、否定的で、消極的な感覚でもある。「享受」という語は *jouissance* を翻訳すると同時に、その語自体の意味も変容をこうむっているのである。

二つ目の状況として、*an-archie* (*an-archique*) を私たちが「無端 (無端的)」(端緒なきもの) と訳すことを例に挙げよう。*Anarchie* (*anarchique*) は、フランス語で通常「無政府 (的)、

¹⁶⁾ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 105. [poche 版 p. 138.]

¹⁷⁾ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 108. [poche 版 p. 142.]

無政府状態（的）、無秩序（的）、混乱（的）」といった意味である。しかし『全体性と無限』において、レヴィナスは主としてその本来の意味、「端緒のない、根源のない」、という意味で用いている（そのためしばしば二つに分けて an-archie や an-archique と記している）。たとえば、「言語——たとえそれが虚偽であっても——から私たちのところに到来したのではない絶対的な沈黙の世界は、端緒なきもの (an-archique)、原則なきもの (sans principe)、始原なきもの (sans commencement) である¹⁸」とある。けれども、なぜ「言語から」もたらされたのではない「絶対的な沈黙の世界」が「はじまりなきもの (an-archique)」になるのだろうか。それは、レヴィナスにおいて、原則、始まり、根源 (principe, archie, origine) といったものは、かならずまさに自己を表現し、自己を顕現しつつあるところか、あるいはつねづね表現・顕現しているからだ。どのようなものであれば、こうした意味での根源、始原となりうるのだろうか。そうなりうるのは明らかに、言説、言語、顔を通して不断に自己を表現し、自己を顕現している精神（自己、他者、神）だけである。この意味でレヴィナスは、an-archique を、語ることのできないもの、自己を表現したり顕現したりできないもの、したがって自分の始原や根源から隔たっているものへと拡げている。つまり、現象としての世界¹⁹、対象や主題としての世界、あらゆる沈黙の世界²⁰などである。世界が an-archique であるだけでなく、世界に先立つ元基も an-archique である。なぜなら——レヴィナスによれば——、元基は「決してみづからを顕現する「何か」ではない²¹」からだ。それは顔を持たず、語らず、表現しない。「元基は根源のない (sans origine) 不透明な厚みを持ち、悪無限あるいは規定されていないもの、無規定性 (apeiron) に由来する。それは根源をもたない (Il n'a pas d'origine)。なぜならそれは実体をもたず、「何か」にぶらさがっているわけでもないからだ。それは何者をも規定しない質であり、……絶対に規定されていない最初の質料である²²。」

では——人からすれば——、なぜ an-archique が問題になるのだろうか。それはレヴィナスの言葉を借りれば、「端緒なきもの」が「無意味の極限に到達している²³」からだ。したがって、端緒なき世界は、人でない世界であり、無意味な世界であり、人が住まうのに適していない世界である。「このすでに原則を失った、端緒なき世界——現象世界——は、真実の追究に応答しない。この世界が満足するのは享受であり、享受とは自足そのものであり、外在性が逃避するところによってまったく煩わされたりせず、外在性はこの逃避によって真実の追究に対抗する。この享受の世界は、決して形而上学的な要求を満足させることができない²⁴。」

¹⁸ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 63. [poche 版 p. 90.]

¹⁹ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 63. [poche 版 p. 90.]

²⁰ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, pp. 65-66. [poche 版 pp. 92-94.]

²¹ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 116. [poche 版 p. 151.]

²² Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 132. [poche 版 p. 170.]

²³ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 66. [poche 版 p. 94.]

²⁴ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, p. 36. [poche 版 p. 60.]

以上のことから、レヴィナスにおいて an-archique は、とりわけ『全体性と無限』において、まずは「端緒がない、根源がない、根拠がない」ことを意味する。こうしたことを基本として、「意味がない」という意味が派生する。一つの中国語で同時にこの二重の意味をどのように中国語へと橋渡しすればよいただろうか。筆者は「無端（端緒なきもの）」という語を選択した。まず字面上、この語は「端緒がない」という意味をもち、レヴィナスの an-archie の本来の意味に符合する。しかしこうした「端緒がない」という意味は、現代の日常的な用法では隠れて現れていない——日常での意味で多く使われるのは「理由がない」「いわれがない」という意味である（もちろんこれらの意味は最終的にはやはり「端緒がない、根拠がない」という意味から派生したものである）。したがって筆者が「無端（的）」という語で an-archie (an-archique) を翻訳することで、まさにこの語の覆い隠されていた本来の意味——「端緒がない」「根源がない」という意味を活性化させるのだ。さらに「無端（的）」は現代中国語で「でたらめ（の）」という意味も隠し持っている。この意味で、レヴィナスにおいてそなわっている an-archie の「無意味」という意味を暗示することができる。

ここでさらに補足の説明をすると、an-archie (an-archique) はレヴィナスの後期の著作である『存在とは別の仕方では』では、いっそう主要な語彙となっている。しかしそこでは、この語は依然として「根拠がない」「端緒がない」という意味でありつつ、レヴィナスはまさにこの語のそうした意味を用いて、私たちの他者に対する責任を表出している。すなわち私たちは他者への責任に対して存在論的には「根拠がないもの、端緒がないもの」であって、存在論以前の次元、「自己の前史」——そこでは自己はすでに他者につきまといわれ、他者によって人質にとられている——にその由来を探らねばならない。しかしこの問題については、本文の議論の範囲をすでに超えているため、ここでは以上の指摘にとどめておきたい。

三つ目の状況——レヴィナス哲学の他者性を解体することも同化することもしないままに保持するためには、新しい単語を作り出さざるをえないという状況——としては、私たちは athéisme の翻訳を例に挙げることができる。Athéisme は現代の中国語圏の学界ではつとに決まった訳し方があり、それは「無神論」である。しかし問題は、レヴィナスの『全体性と無限』におけるこの語の用法が、通常理解と異なるという点にある。すなわち、この語は神を否定する立場を指すのではなく、「精神」「霊魂」あるいは「内在性」と「神」とが分離した状態やその立場を指している。レヴィナスは言う。「霊魂——精神の次元——分離の実現、これはおのずと athée である。なぜなら athéisme ということで、私たちが理解するのは次のような立場だ。神の否定に先立つとも神の肯定にも先立つ立場であり、関与の断絶である……²⁵」。したがってこの語を伝統的な訳し方で「無神論」として訳せば、レヴィナスのここでの意味に背くことになってしまう。こうしたことから、私たちは「非神論」という語をみずから作って訳し、形容詞の場合は「非神論的」と訳し、「神に関することではない」という意味を出すことにした。それは神の肯定とも関わりなく、神の否定とも関わりなく

²⁵ Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, pp. 29-30. [poche 版 p. 52.]

ない意味となる。

術語の決まった訳し方に代えて、こうして新しく作った言葉を用いるのは、まぎれもなく、やむをえず行うことである。この「やむをえず行う」ということが、自己としての母語に対して客観的に変容をもたらすのだ。この変容は一種の暴力ではあるが、避けることのできない暴力である。最大限に他者としての原文を歓待するためには、他者を受け入れるためには、私たちはこうせざるをえないのである。これこそが「大畜」『易』の六十四卦の一]の徳である。

もちろん自己を変容して他者を受け入れるのは、他者が自己に取って代わることではないし、まして自己を抹消することではない。なぜなら他者が到来する時、自己は匿名の存在あるいは *il y a* から立ち上がって他者を迎え入れなければならないからだ。さもなければ自己と他者はどちらも存在に呑みこまれてしまうだろう。したがって翻訳において自己を変容することは、他者を受け入れるためだけではなく、自己を更新し、成長させ、豊かにすることなのだ。一日新たにし、日々新たにになっていく『大学』の中の語。自己が不断にみずからを変容してこそ、「自身の徳を日々新たにする」『易』大畜・象伝の語] ことができる。

このような意味で、翻訳は他者を変容して自己に取り入れることだけでなく、自己が他者を受け入れることで自身を変容すること、自身を革新することでもあるのだ。

(原題「自我与他者的双重变易——从列维纳斯《总体与无限》的中译谈起」、原載『中国现象学与哲学评论』第 18 輯、上海译文出版社、2016 年)

[中国語版]

<https://philosophy.sysu.edu.cn/phaenomenologie/xzzl/xzzg/5203.htm> (2022 年 11 月 28 日閲覧)

[Yves Vendé 訳、フランス語版]

http://www.institutricci.org/A6_documents/data_doc/Doc/Chine_-_Le_Coin_des_penseurs_50_mars_2016.pdf (2017 年 3 月 31 日閲覧、現在は閲覧不可能)

<https://docplayer.fr/44981179-1-comme-relation-entre-soi-meme-l-ego-et-un-autre-la-traduction-est-fondamentalement-une-double-variation.html> (2022 年 11 月 28 日閲覧)

(翻訳：志野 好伸)