



哀悼遊戯と星座：
ベンヤミン『ドイツ哀悼遊戯の根源』の総体的な構
成を巡る考察

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-03-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 長濱, 一真 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00002527

哀悼遊戯と星座——ベンヤミン『ドイツ哀悼遊戯の根源』の総体的な構成を巡る考察

はじめに

本稿では以下のことをめぐって論述する。

これまでのヴァルター・ベンヤミンの著“**Ursprung des deutschen Trauerspiels**”〔以下『根源』。日本語訳をここで一旦留保する理由については後述〕に関する研究は、概説や要約の類いを除けば、のちに「先行研究について」で確認するとおり、主にそのアレゴリー論あるいは「認識批判序説」に限定したものがとりわけ大勢を占めてきた。後者は文字どおり「認識批判序説」にその範囲を限定することであるが、アレゴリーの語がひと言も出てこない「認識批判序説」がなんの断わりもなくアレゴリー論として読まれることがしばしばある。一方、アレゴリー論に主眼を置いた研究では少なくとも第1部を、あるいは「認識批判序説」と第1部を、捨象することになっている。しかし、あまりに一般化したこれらの『根源』との接し方はたんに範囲を絞り込んだためとの理由では——事実、まったく同様に絞り込んで為された言及はこれまでに既に膨大にあるのだから——その正当性を主張しうるものなのか、疑わしい。実際、それらは何故アレゴリー論が、または「認識批判序説」において例えば星座が、**Trauerspiel**を主題とするこの著書で叙述されているのかを一切明らかにしない。のちに改めて触れるように、ベンヤミンの記述においては、それまで**Trauerspiel**を論述していたと見做しうる第1部とアレゴリーを論述し始める第2部とのあいだには、なんの媒介も説明もなく、ただふたつが併置されているだけなのだ。それ故にひとは『根源』を論じるに途惑い、範囲を限定するほかに対処しえなかったのだろう。

本稿はこの関係をつまびらかにすることをテーマのひとつとする。したがって、ここでまず明確に示しておけるのは、これまで主流の『根源』研究とは異なり、範囲を絞るのではなく、本稿が総体的な把握を試みる方法をとることだ。ベンヤミンは「認識批判序説」において『根源』の叙述をみずからトラクターやモザイクに喩えているが、いうなれば本稿は、これまではもっぱら細部に視角を限定し、断片的な言及ばかりで済まされてきたモザイクであり星座でもある『根源』を、むしろ凝縮的、凝結的に捉え、そこに何が描かれているのか、それが総体的に何をあらわしているのか、を捉えるものとなるだろう。

そして、このことは、**Trauerspiel**論とアレゴリー論とを繋ぐことである以上、これまでのベンヤミンのアレゴリー論読解には不十分だったまた別の側面を論述することでもある。端的に言ってそれは、**Trauerspiel**の登場人物、とりわけその主役たる君主 - 殉教者が、アレゴリカー、すなわちアレゴリーの担い手——アレゴリーを行使する者であり、かつ、みずからアレゴリカルになることを厭わない者——であることを一貫して示し、その形象もしくは原像として『根源』の君主 - 殉教者像を叙述することだ。ベンヤミンは第1部の君主 - 殉教者が第2部におけるアレゴリカーであるとは明記していない。だからこれまで第1部と第2部を繋げて論述されることは極めて稀だったのだが、さしあたり仮説としてこれを立て、論述のなかでその整合性 - 妥当性を確認する。

いずれにせよ、これまでのアレゴリー論読解に欠如してきたのは、この担い手の問題にはかならない。あたかもアレゴリーは一般的な主体によって任意に用いうる言語操作の一類型であるかのように、中立性を保持した書き手が幾つも均質に並列された選択肢のなかから随意に選びとることができる、そんな類似

の可能性のひとつにすぎないかのように。むしろ一般に修辞学で扱われるアレゴリーはそうしたものであり、仮にだれもが手軽に使用でき流用できるアレゴリー、その担い手が一切問題となりえないアレゴリーについて語りたいならば、修辞学におけるアレゴリーを俎上にあげるべきであり、ベンヤミンの名を、『根源』の名を持ち出す必要はまったくない。否、それどころか、むしろそれは不的確なのだ。したがって、『根源』のアレゴリー論を論述するためにも、『根源』の第1部と第2部の関係を捉えることは不可欠な手続きであることを確認しておきたい。そして本稿では、その第1部と第2部とを繋ぐその過程で、これまで充分には試みられていないアレゴリー論読解が目指される。すなわち、アレゴリーをたんにその担い手の外側で自然に、あるいは勝手に起きる出来事、ましてや中立的かつ一般的な操作主体の手許に転がる選択肢としてではなく、アレゴリカーがそれを担うところの言語として、のみならずアレゴリカーのあり様が叙述されて初めてそれが確認される思考のあり様として、読解することが目指される。したがって本稿では、『根源』のアレゴリー論をそのアレゴリカー像において把握することが目指される。

もちろん、第1部を捨象せず第2部との繋がりを確かめるためには、アレゴリーから論述を始めることはできない。アレゴリー論である第2部に踏み込む以前に第1部に焦点を当て、アレゴリカーである君主-殉教者像及びその舞台、**Trauerspiel**について論じなければならない。

ここで、まず **Trauerspiel** の訳語について断わっておく必要がある。このドイツ語が含まれた“**Ursprung des deutschen Trauerspiels**” はこれまで一般には『ドイツ悲劇の根源』と日本語に訳されてきた¹。確かにそもそも **Trauerspiel** はギリシャ語由来の **Tragödie** を固有のドイツ語に翻訳したもので、通常日本語において「悲劇」なる語が得ている坐りの良さとはさほど変わらないありふれた言葉ではある。が、しかしベンヤミンは『根源』において主にヨハネス・フォルケルト、フリードリヒ・ニーチェ、ゲオルク・ルカーチの悲劇 **Tragödie** 論を取りあげつつ、それと自身が主題とする **Trauerspiel** とが異なるものであることを繰り返し明示的に強調している。であれば、日本にあっても主にギリシャ悲劇を規範ないし模範として理解される「悲劇」の語を **Trauerspiel** に充てるのは決して適切な振舞いとはいいい難く、それどころか誤りにもひとしいように思われる。たとえ日本語を母語とする者ばかりでなく、ドイツ語を母語とする者の一般的な感覚と相容れずとも、むしろそれを翻訳する側の別の言語において、ベンヤミンがもたらした **Tragödie** と **Trauerspiel** とのあいだのきしみを露呈させることこそが、ベンヤミンにふさわしい振舞いであろう²。

これに関しては、しばしば「近代悲劇」や「バロック悲劇」等々の折衷案めいた訳語が用いられることもあるが、それらは悲劇 **Tragödie** の語を斥けベンヤミンがあくまで **Trauerspiel** を提示したその端的な事実を軽視するものでしかない。ベンヤミンの **Trauerspiel** はバロックなる時代区分——仮に古代ギリシャとの対比が念頭に置かれているのであれ——に限定されるものではないのだ。つまり、『根源』を読めばわかるとおりベンヤミン自身が **Trauerspiel** に 1920 年代ドイツ語圏で興り、揺れ動いていた芸術運動とのあ

¹ ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』川村二郎・三城満禧訳 法政大学出版局 1975年、訳書の表題としてはほかに『ドイツ悲哀劇の根源』岡部仁訳 講談社 2001年がある。それとは別に、ベンヤミン翻訳の先駆者である野村修は「哀悼劇」なる訳語を試みている。

² Walter Benjamin, ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, Walter Benjamin, Walter Benjamin Gesammelte Schriften IV・1, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1991, SS. 9-21 [以下 GS IV-1 のように訳す。ほかの場合も同様。]

いだにあるアクチュアルな重なりを示唆している³。また「悲劇」が時代区分として近代からは遠い過去としての古代ギリシャに限定され、近代にはふさわしくないものだと見做されることがある。それに加えて、ベンヤミン自身例えばフォルケルトのように、ギリシャ悲劇と近代以降の諸々の文芸作品とを無批判に連続的に把握する類いの整理に対しては容赦なく批判を差し向けている。だが、現に 20 世紀前半はとりわけフリードリヒ・ニーチェからマルティン・ハイデッガーに至るまでの古代ギリシャへの回帰を鑑みれば、むしろプラトン以前の古代ギリシャと近代とのあいだには隠し難い距離があり、埋め難い喪失があるのだが、故にこそ近代にそれを超克する悲劇を再興しなければならない、との潮流が少なからず渦巻いた時代だったことが忘れられるべきではない。言い換えるならベンヤミンが **Trauerspiel** をもって批判した **Tragödie** が『根源』の書かれた近代にこそ猛威を振るったとすれば、**Trauerspiel** に近代悲劇なる訳語を充てるのはあまりに無防備にすぎるし、実際ふさわしくないと判断せざるを得ない。

したがって、本稿は 17 世紀バロック演劇のなかの、ベンヤミンが素材とした演劇作品を特に指す場合には区別して「哀悼劇」と呼び、ベンヤミンが『根源』で哀悼劇を読むことで叙述したある種の生のあり様としての **Trauerspiel** を「哀悼遊戯」と訳すこととする。その所以は本稿の論述全体において論じられる。それはすなわち、ベンヤミンが叙述した **Trauerspiel** がいかなるものか、それを明らかにすることでもある。結論だけをいえば、『根源』第 1 部で扱われる哀悼遊戯と第 2 部で扱われるアレゴリーは、君主 - 殉教者とアレゴリカーとが別のものではないのと同じに、別のものではない。哀悼遊戯とはアレゴリーの営みであり、少なくとも『根源』におけるアレゴリーは哀悼遊戯から切り離してはならない。

以上のことを踏まえ、本論稿の総体的な論述テーマは次のようになる。

総体的テーマ：君主 - 殉教者とアレゴリカーとの関係を論述し、かつ、哀悼遊戯とアレゴリーの関係を論述することで、『根源』の第 1 部と第 2 部の関係について明らかにし、『根源』を総体的に把握する。

本稿全体において『根源』を論述する際につねに念頭に置かれてあるテーマがこれだ。

そして、ここでこれを具体的に論述していくための個別的な課題が幾つか派生する。以下に記述する各課題はそれぞれ本稿の章立てに対応する。

課題 1：哀悼遊戯の登場人物を遊戯する君主 - 殉教者と反省する廷臣 - 陰謀家とに峻別して論述する。

本稿は『根源』第 1 部の哀悼遊戯、君主 - 殉教者についてから論述を始める。ベンヤミンは『根源』に君主 - 殉教者と廷臣 - 陰謀家のふたつの登場人物を見出している。ここで注意しなければならないのは、この両者を明確に分離することだ。ベンヤミン自身はそれらを必ずしも判然と整理してはいないが、それぞれに固有の身振りをもたらす遊戯と反省とを峻別し把握しなければならない。哀悼遊戯の主役を担うのは遊戯する君主 - 殉教者であり、これを反省する廷臣 - 陰謀家と混同することは誤りだからだ。

以上を踏まえたうえで、先行研究でもしばしば取りあげられてきた『根源』の自然史の概念が検討される。

課題 2：自然史を哀悼遊戯との関係において、また死後の生との関係において論述する。

これまでの研究においては以上のことが明確に掴まれないままに、ベンヤミンが自然史について論述している箇所ばかりを任意に拾い分析してきたために、些か抽象的な理解に、悪くすれば概説以上のものではないものに留まることがしばしばあった。ここでは、哀悼遊戯についての理解を深めることで、自然史

³ Walter Benjamin, GS I - 1, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1991, S. 235.

が君主 - 殉教者の死後の生であることが明らかにされるだろう。

課題 3：メランコリカー - アレゴリカーの「精神」すなわち「悲しみの精神」を論述し、本稿におけるアレゴリー論の端緒をひらく。

『根源』第 1 部については課題 2 までで、本稿が必要とする限りではほぼ論述したことになる。残るのは君主 - 殉教者がアレゴリカーとして『根源』においてそれ以降のような位置づけを与えられているのかを追跡することだ。つまり、君主 - 殉教者とアレゴリカーの関係がここから本格的に論述されるのだが、その端緒は『根源』第 1 部第 3 章に置かれている。すなわち、君主 - 殉教者にメランコリカーを確認することである。この確認のなかで君主 - 殉教者 - メランコリカー - アレゴリカーの「悲しみの精神」とベンヤミンが呼ぶものが論述される。

ここにきて、『根源』第 1 部と第 2 部の関係を一度検証することが可能となる。

課題 4：『根源』第 1 部と第 2 部の関係を明らかにし、哀悼遊戯論とアレゴリー論とを繋ぐ。

ここにおいて、第 1 部と第 2 部の関係について本稿が行なう論述が実はベンヤミンのアレゴリー論と切っても切れない関係にあり、そのことは哀悼遊戯論とも同様であることを論述する。例えばこの関係は哀悼遊戯における内在と超越の関係が反復されたものとして把握されるだろう。もしこのことが論証されれば、それはすなわち君主 - 殉教者がアレゴリカーの原像であることの実践的な証明となる。

課題 5：アレゴリカーの「精神」のゆくえを追い、アダムとイヴを論述する。

哀悼遊戯とアレゴリーの関係が明らかとなったところで、続けて君主 - 殉教者 - アレゴリカーの「精神」のゆくえを追跡することにおいて、第 2 部でのアレゴリー論読解を続ける。ここで論述されるのはアレゴリカーの「精神」が二重化する過程であり、それにもベンヤミンは形象あるいは原像を与えて叙述している。すなわち、アダムとイヴだ。アレゴリカーはアダムとイヴとなることにおいて、アレゴリーを遂行する。ここではその過程を論述する。

課題 6：「人間の言語」、『根源』両者に登場するアダムとイヴを梃子に「人間の言語」における言語とアレゴリーの差異を論述する。

ベンヤミン研究においてはよく知られたことだが、『根源』第 2 部第 3 章の重要な箇所ではベンヤミンは自身の「言語一般及び人間の言語について」〔以下「人間の言語」〕を自己引用している。そして「人間の言語」にもアダムとイヴが登場する。しかし、「人間の言語」と『根源』とをたんに連続的に照合するのは間違っているだろう。それはアレゴリーの読解を間違えることでもある。

課題 7：「序説」草稿と決定稿との差異を「啓示から星座へ」と規定して論述する。

最後に「序説」を論じる終章が加えられ、課題 7 が果たされる。

ここでは課題 6、すなわち「人間の言語」と『根源』との差異が別のかたちで確認される。ベンヤミンは「認識批判序説」の草稿を一度本論に着手する以前に執筆していた。しかし最終的に本論を書きあげた後、草稿を大幅に改稿して決定稿が成った。それはその必要があったからであり、『根源』本論を執筆したのちに、『根源』に先立つ思想と現在自分が思考していることとのあいだの差異がベンヤミン自身に捉えられたからにはほかならない。草稿と決定稿を比較して、その差異を凝縮的に論述するのが、この終章である。それはひと言で表わせば「啓示から星座へ」となるだろう。

本稿の本論は以上の個々の課題が、以上に記した順に配列されて構成される。そして、それらが総体的

テーマをそれぞれ扱うこととなる。「先行研究について」、「『根源』構成紹介」に続いて、課題 1 から課題 6 までが本稿の本論として、順に 1 章ずつ割かれる。課題 7 は終章として最後に付される。各章はそれぞれ必要に応じて節分けされている。

なお表記に関しての注意事項を以下に述べる。例えば、「悲しみ - 哀悼 **Trauer**」のように 2 つの語をハイフンで繋ぎその後にドイツ語が添えている場合、そのドイツ語は前の 2 つの語の原語であり、2 つの語は添えられた原語の二重の意味を表記している。ただし、以降原語が同じであることを強調する必要上改めて原語を添える場合もあるが、一度原語が添えれば原則として原語は付していない。また、始めからドイツ語を添えずに、例えば、「宮廷 - 身体」のように表記しているものは、原語を同じくしないものの、論述において二つの意味を重ねて表わす必要がある場合にハイフンで繋がられている。

目次

はじめに	1 頁
目次	6 頁
先行研究について	8 頁
『根源』構成紹介	12 頁
第 1 章 君主 - 殉教者	
第 1 節 決断する／決断できない君主	16 頁
第 2 節 被造物としての君主 - 殉教者	19 頁
第 3 節 廷臣 - 陰謀家との関係における君主 - 殉教者	23 頁
第 2 章 哀悼遊戯の舞台と自然 - 史	
第 1 節 哀悼遊戯の内在性	27 頁
第 2 節 宮廷 - 身体 - 機械	30 頁
第 3 節 自然-史	34 頁
第 4 節 死後の生	37 頁
第 5 節 運命的なもの——哀悼遊戯におけるエンテレケイア	39 頁
第 6 節 幽霊あるいは狡猾な死者	42 頁
第 3 章 メランコリカー	
第 1 節 悲しみなる精神と感情	46 頁
第 2 節 「君主と廷臣」再論	49 頁
第 4 章 『根源』の 2 部構成とその媒介について	
第 1 節 前景的なもの及び後景的なもの／本劇的なもの及び幕間劇的なもの	55 頁
第 2 節 エムブレム	59 頁
第 5 章 アダムとイヴあるいは悲しみと愉悦	
第 1 節 〈アレゴリカルな故郷〉	64 頁
第 2 節 おどけるイヴ	66 頁
第 6 章 「言語一般及び人間の言語について」と哀悼遊戯	70 頁
「認識批判序説」をめぐる終章	
第 1 節 はじめに	73 頁
第 2 節 「序説」成立過程	73 頁
第 3 節 啓示から星座へ	74 頁
第 4 節 啓示	76 頁
第 5 節 認識と概念	78 頁
第 6 節 理念と諸々のエレメント	80 頁
第 7 節 哀悼遊戯と星座	82 頁

おわりに 84 頁

参考文献一覧 86 頁

先行研究について

ベンヤミンの友人であったテオドーア・W・アドルノによる講演内での言及などごく僅かなものを除けば、『根源』が書籍となり 1928 年に刊行されてからこれに関する言及及び研究はアドルノやゲルショム・ショーレムの尽力によってベンヤミン紹介が行なわれる 1960 年代まで待たなければならない。ある程度纏まったものとしては恐らく初めてのベンヤミン研究書である『ヴァルター・ベンヤミンの哲学についての研究⁴』が“Walter Benjamin Gesammelte Schriften”の編者でもあるロルフ・ティーデマンにより 1965 年に発表されたが、そのなかで『根源』は特に「認識批判序説」にのみ絞って扱われているに留まる。のみならず、その読解はフリードリヒ・ヘーゲルの哲学に即して「認識批判序説」を説明することに終始しており、『根源』研究としては現在あまり顧みられることがない。「認識批判序説」に特化した『根源』への言及が含まれるものにはほかに例えばエルンスト・カッシーラーに補助線を求めながら自然科学と人文科学の関係をもとに「認識批判序説」における根源現象なる概念などの読解を試みたりゼロッテ・ヴィーゼンタール『ヴァルター・ベンヤミンの学術理論について⁵』が 1975 年に出版されている。初めての本格的な、言い換えれば内在的な「序説」読解として現在一定の評価を受けているものに 1977 年のフレッド・レンカー「ベンヤミンの叙述理論⁶」がある。これも根源現象について、そして啓示の諸連関について纏めたものだった⁷。

このように『根源』への言及及び研究は、その本拠地であるドイツ語圏においてしばらく主として「認識批判序説」読解に集中した。もうひとつの潮流としては例えば 1974 年のペーター・ビュルガー『アヴェンギャルドの理論⁸』内でアレゴリー論がアヴェンギャルド芸術の理論として取りあげられたように、アレゴリー論の読解に焦点を当てたものが挙げられる。1980 年にはヴィンフリート・メニングハウスの『ヴァルター・ベンヤミンの言語魔術の理論⁹』が刊行された。現在でも代表的なベンヤミン研究に挙げられる 1 冊だが、ここにおいてもその第 2 部で「認識批判序説」が特に俎上にあげられ、そこで主題化されている理念などが検討に付され、さらにアレゴリー論にも踏み込まれている。しかし、メニングハウスのこの研究においては、ベンヤミンの初期言語論との関連のもとにアレゴリーを理解せんとする意図のために、アレゴリーは文字として現出することをベンヤミンが重視していることがほとんど無視されている。そしてそのこととは別に——実際はそれと関係するのだが——、ここで特記しておくべきは、次のことだ。すなわちメニングハウスは「認識批判序説」と第 1 部及び第 2 部の本論との関係は『根源』全体とベンヤミンの初期言語論との関係に対応する、と規定しているのだが、本稿はこれに決して与するものではない。これは『根源』本論に関してはベンヤミンの初期言語論を押さえれば理解が代替可能だ主張するものと見做されかねない理解だが、それは現在一般的な、「認識批判序説」に言及範囲を限定して済ませること、それ

⁴ Rolf Tiedemann, Studien zur philosophie Walter Benjamins, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1965.

⁵ Lieselotte Wiesenthals, Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1975.

⁶ Fred Iönker, Benjamins Dastellungstheorie. Zur 'Erkenntniskritischen Vorrede' zum "Ursprung des deutschen Trauerspiels", in: Urszenen. Literaturaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik, hrsg. V. Friedrich a. Kittler und Horst Turk, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1977, SS. 293-322.

⁷ しかし、このような「序説」読解は本論「認識批判序説」をめぐる終章において確認するように、疑わしい。何故なら「序説」決定稿には啓示の語は出てこないからだ。

⁸ Peter Bürger, Theorie der Avantgarde, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1974.

⁹ Winfrid Menninghaus, Walter Benjamins Theologie der Sprachmagie, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1980.

に加えておざなり程度にアレゴリーを取りあげればたりるかのような風潮を助長しかねないものであり、実際にそのようなものであったことは否めない。

90年代に入るとジャック・デリダやポール・ド・マンの脱構築を援用あるいは暗に参照しながら、またはもっと一般的にポストモダンの言説と重ねてベンヤミンを論じる傾向が世界規模でかなり進んだ。ドイツ語圏での『根源』研究においてもその趨勢を受けたものが幾つか発表されている。これまで同様特に『根源』論に特化したものではないものの、ベッティネ・メンケの『言語諸形姿 ベンヤミンによる名-アレゴリー-像¹⁰』はそのような、デリダに依拠した脱構築の観点からベンヤミンの言語論を読解した研究書のひとつにあたる。そのなかで『根源』についてはやはりこれまで同様「序説」にアレゴリー論を付加した範囲が対象となっている。おなじく「認識批判序説」とアレゴリー論に限定してド・マンの脱構築を適用した読解はベルント・ウィッテ「書くことのアレゴリー ヴァルター・ベンヤミンの哀悼遊戯論の読解¹¹」が1992年に行なった。しかしそれはド・マンの論旨にベンヤミンを回収しすぎていて、例えば「認識批判序説」の叙述は志向なきテキストとして、ド・マンのいわゆるレファレンスを消失させる脱構築の営みとまったく同一視されており、ベンヤミン固有の思考はなんら明らかにされずにいる。

ドイツ語圏でともかくも一冊の著書で『根源』論として纏められたものは、ようやく近年キム・ユドン『ヴァルター・ベンヤミンの哀悼遊戯論とバロック哀悼劇¹²』が2005年に、そして先のメンケによる『哀悼遊戯論 君主 - 哀悼遊戯 - 星座 - 廃墟¹³』が2010年に刊行された。前者で本稿に特に関係があるのは、「哀悼遊戯論の構造」がその著書の第2部で主題化されていることだが、しかしその構造とは「認識批判序説」で提示される星座、かなり大雑把に簡略化すればトラクタートやモザイク状に散りばめられた幾つもの節のあり様についての指摘に留まり、そこでは『根源』第1部と第2部の関係について踏み込まれてはいない。後者に関して本稿に特に関わるところに触れれば、これまであまり積極的に論じられてこなかった『根源』の君主に1章を割いているところに特徴がある。それ以前からベンヤミン研究ではその関係をどう捉えるかトピックになっていたカール・シュミットの著作にも触れながら、エルンスト・H・カントロヴィッツの『王の二つの身体』まで度々援用しつつ『根源』の君主像を把握せんとしているが、結局のところシュミットの独裁者とベンヤミンの君主の差異が明確に記述されているとはいえない。付言するとベンヤミンについて総論的に纏められた恐らく最も大部な著書、ジャン=ミシェル・パルミエ『ヴァルター・ベンヤミン¹⁴』がフランス語で2006年に刊行され、2009年にはドイツ語訳が刊行となっているものの、残念ながらやはりおおよそ概説的な記述に留まっている。

日本語文献の先行研究においても、大勢はドイツ語圏の『根源』研究と同様であり、したがって「認識批判序説」あるいはアレゴリー論に範囲を限定したうでの言及が多い。多いとはいえそもそも『根源』研究の絶対数が極端に少なく、『根源』が日本語に翻訳されたのは川村二郎・三城満禧訳になる『ドイツ悲

¹⁰ Bettine Menke, Sprachfiguren. Name-Allegorie-Bild nach Benjamin, Wilhelm Fink München, 1991.

¹¹ Bernd Witte, Allegorien des Schreibens. Eine Lektüre von Walter Benjamins Trauerspielbuch, in: Merkur 46, 1992, SS.125-136.

¹² Kim Yuh-dong, Walter Benjamins Trauerspielbuch und das barocke Trauerspiel. Rezeption, Konstellation und eine raumbezogene Lektüre, Dr. Kovač Hamburg, 2005.

¹³ Bettine Menke, Das Trauerspiel-Buch der Souverän-das Trauerspiel -Konstellation-Ruinen, transcript, 2010.

¹⁴ Jean-Michel Palmier, Walter Benjamin le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu, Klincksieck, 2006.

Jean-Michel Palmier, Walter Benjamin, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2009.

劇の根源』が初めてであり 1975 年刊行だが、一定の纏まった言及が試みられた著書を読むには——驚くべきことに——同じ川村の『アレゴリーの織物¹⁵』刊行の 1991 年を待たなければならない。ただし、その間に『根源』の登場人物でもあるメランコリカーも含め、ベンヤミンの憂鬱概念に着目した著書として清水多吉『ベンヤミンの憂鬱¹⁶』が出てはいるのだが、『アレゴリーの織物』はベンヤミンに言及した範囲に限れば、フーゴー・フォン・ホーフマンスタールの「チャンドス卿の手紙」で展開された言語論にベンヤミンのアレゴリーを引きつけた理解を提示するものだった。その後刊行されたものを列挙すれば、1997 年の道籙泰三『ベンヤミン解説¹⁷』で『根源』のアレゴリー論に主に 1 章が充てられ、2003 年の山口裕之『ベンヤミンのアレゴリーの思考¹⁸』では、その第 1 部で自然史の概念を主題にして『根源』が参照されている。

若干時期を振り返り論文のなかから幾つか拾えば、まず比較的早い段階に書かれた古谷裕一「初期ヴェルター・ベンヤミンにおける触媒的展開運動¹⁹」が挙げられるだろう。これはベンヤミンの「言語一般及び人間の言語について」、「ドイツロマン主義の芸術批評の概念」、「ゲーテ『親和力』について」等々から『根源』のアレゴリー論までを一貫してベンヤミンの媒質 **Medium** 概念がどのように展開されていったかを確認する論考であり、また本稿との関係でいえば、既に「悲劇」「哀悼劇」の訳語が充てられていた **Trauerspiel** に「悲 - 戯 - 曲」と新たな訳語を試みている点でも稀なものであり、注目される。1992 年には雑誌『現代思想』が「ベンヤミン生誕百年記念特集」と銘打って「アレゴリー」を見出しに掲げていることからわかるように²⁰、この前後にほんのわずかながら始まった日本での『根源』への言及も他国に違わずアレゴリー論に集中したものが過半以上を占めた。以降ベンヤミン研究の論文は増加の一途を辿り、参考までに記すと CiNii での「ベンヤミン」検索結果は 728 件にのぼる (2013 年 12 月現在)。しかし、少し絞り込んで「ベンヤミン ドイツ悲劇」の検索結果は『根源』翻訳の書評も含めわずかに 9 件にすぎず、しかもすべてが必ずしも『根源』を主題に据えたものであるわけではない。以下、「ベンヤミン 悲劇」では同様に 14 件、「ベンヤミン 哀悼劇」は 0 件。しかし「ベンヤミン アレゴリー」の場合、これも例えばパサージュ論を主題とした論文も含まれるために『根源』論ではないものもあるとはいえ、40 件とやや微増する。ここからも哀悼遊戯 **Trauerspiel** を主題に論述することがいまなお敬遠されていることは明白であるように思われる。以上は、『根源』の研究状況が垣間見られるデータとして記録しておく。

著書に戻れば近年、ある意味で先の古谷論文をより精緻に展開する方向性として、森田團『ベンヤミン媒質の哲学²¹』が 2011 年に刊行された。これはベンヤミンの未邦訳のメモ断片などを特に前面に押し出しながら、やはり「言語一般及び人間の言語について」や「ゲーテ『親和力』について」等々から『根源』のアレゴリー論まで、媒質概念を手懸りに論じたものだった。翌 2012 年には『ベンヤミン・コレクション

15 川村二郎『アレゴリーの織物』講談社 1991 年。

16 清水多吉『ベンヤミンの憂鬱』筑摩書房 1984 年。

17 道籙泰三『ベンヤミン解説』白水社 1997 年。

18 山口裕之『ベンヤミンのアレゴリーの思考』人文書院 2003 年。

19 古谷裕一「初期ヴェルター・ベンヤミンにおける触媒的展開運動」『独文論集 独語・独文学』11 号 東京都立大学大学院独文研究会 1990 年 1-187 頁。

20 『現代思想』20 卷 13 号 青土社 1992 年。

21 森田團『ベンヤミン 媒質の哲学』水声社 2011 年。

2』の共訳者でもある内村博信の『ベンヤミン 危機の思考——批評理論から歴史哲学へ²²』が出版されており、現在これが『根源』へのある程度纏まった言及を含んだ最も新しい著書にあたる。ここでは **Trauerspiel** は近代悲劇と訳され、ギリシャ悲劇との対比のもとに理解を深めんと試みられている。

日本語文献においては 1 冊に纏められた『根源』論はまだ存在しない。

²² 内村博信『ベンヤミン 危機の思考——批評理論から歴史哲学へ』未来社 2012年。

『根源』構成紹介

本論を始めるに先立ち、『根源』自体の構成を簡単に確認し、あらかじめ本稿とのかかわりに触れておこう。ただし、ここでは「認識批判序説」は措き、『根源』本論についてに留める。その第1部、第2部とも3章立てからなっており、章に表題はない。第1部は「哀悼遊戯と悲劇」と題され、その第1章は次の節からなる。

バロックの哀悼遊戯理論
アリストテレスの影響の重要性のなさ
哀悼遊戯の内実としての歴史
君主権の理論
ビザンチン史料
ヘロデ劇
決断力のなさ
殉教者としての君主、君主としての殉教者
殉教者劇の過小評価
キリスト教的年代記と哀悼遊戯
バロック劇の内在性
遊戯と反省
被造物としての君主
名誉
歴史的エートスの壊滅
舞台
聖者及び陰謀家としての廷臣
哀悼遊戯の教育的意図

『根源』第1部第1章には概ね、先述した課題1:「哀悼遊戯の登場人物を遊戯する君主 - 殉教者と反省する廷臣 - 陰謀家とを峻別して論述する」を果たすための叙述が多く見られる。「哀悼遊戯の内実としての歴史」では哀悼遊戯における君主の重要性が『根源』で初めて強調されている。続く「君主権の理論」では、カール・シュミットの『政治神学』が引用され、それとは対照的なかたちで哀悼遊戯の君主像に輪郭が与えられるのみならず、その君主が登場する舞台のあり様もまた、記されている。そこではその舞台の「内在性」についても初めて簡単に触れられており、それは本稿でも引用するだろう。

哀悼遊戯の舞台に現われる登場人物、被造物が担う役として、ベンヤミンは君主 - 殉教者と廷臣 - 陰謀家を挙げている。ベンヤミンは必ずしも明瞭に両者を峻別しているわけではないのだが、本稿はこれを峻別するかたちで論述する。それぞれの像を叙述する際には、「殉教者劇の過小評価」、「被造物としての君主」、「聖者及び陰謀家としての廷臣」、「哀悼遊戯の教育的意図」等が参照されるが、君主 - 殉教者と廷臣 - 陰

謀家を峻別するにあたっては、とりわけ「遊戯と反省」の節が取りあげる。すなわち、君主 - 殉教者は遊戯する者であり、廷臣 - 陰謀家は反省する者として、峻別する。

『根源』第 1 部第 2 章に充てられている諸節は以下のとおりである。

フォルケルトの『悲劇的なものの美学』
ニーチェの『悲劇の誕生』
ドイツ観念論の悲劇理論
悲劇と伝説
王権と悲劇
古い〈悲劇〉と新しい〈悲劇〉
粹としての悲劇的死
悲劇的対話、訴訟的対話、プラトンの対話
悲しみと悲劇
シュトゥルム・ウント・ドラング、古典主義
ドサ廻りのドタバタ政治劇、人形劇
滑稽な人物としての陰謀家
運命劇における運命の概念
自然的な罪及び悲劇的な罪
小道具
真夜中丑三つ時と幽霊の世界

ここでは第 1 部の表題である「哀悼遊戯と悲劇」のうち「悲劇」について、批判的に、すなわち哀悼遊戯との差異を念頭に置きながら叙述される節が纏まって続く。残念ながら本稿では論旨を絞るため悲劇については言及する余地がない。したがって、本稿で引用され、取り扱われる第 2 章の節はあまり多くはない。ただし、第 2 章の後半、悲劇について論述された後の諸節は本稿においても欠かすことはできず、とりわけ、「運命劇における運命の概念」は先に続く哀悼遊戯の舞台についての論述に運命の概念を与えるものだ。原因と結果の連鎖は既に揺るぎなく定まっておりあらかじめ物事の推移は客観的に決定されていると見做す、いわゆる決定論的な意味での宿命 **Vorsehung** とは異なる、哀悼遊戯に特有の運命 **Shicksal** を、特に君主 - 殉教者にもたらす運命的なものひとつとして小道具があり、「小道具」の節からそれがいかなるものかを読みとる。「真夜中丑三つ時と幽霊の世界」に描かれる幽霊もまた、小道具と同様運命的なものにあたる。この幽霊が出現するその仕方は、自然と歴史の関係にもかかわって注意されていだろう。本稿ではそのことも指摘するが、それに劣らず重要なのは、この幽霊の存在が被造物における死後の生というあり様を際立たせることにもなることだ。ここから、課題 2 : 「自然史を哀悼遊戯との関係において、また死後の生との関係において論述する」が果たされる。ここではまた、死後の生にかかわって、ベンヤミンが『根源』の別の箇所でも援用するゼーレン・キルケゴールを参照する。

第 1 部第 3 章は、

義認論、アパテイア、メランコリー
君主の意気消沈
メランコリー、軀的な、魂的な
土星の教理
意味像：犬、球、石
アケイディアと背信
ハムレット

の諸節からなっている。この第 3 章では総体的にメランコリーについて記述されているのだが、のみならずそれとは切り離せない、悲しみ - 哀悼 **Trauer** についても論述されている。「義認論、アパテイア、メランコリー」でベンヤミンはメランコリー状態にある悲しみ - 哀悼を本格的に論じ始めており、ここでその規定は特に重視され、その悲しみ - 哀悼とその他の「感情 - 衝動」とのずれが強調される。「アケイディアと背信」も重要な節であり、先に触れた君主 - 殉教者と廷臣 - 陰謀家との差異を改めて確認することができる。ここでは、それが運命的なもの、運命的な諸事物とのかかわりに現われる差異として叙述されている。ここから、課題 3：「メランコリー - アレゴリーの「精神」を論述し、本稿におけるアレゴリー論の端緒をひらく」は果たされる。

第 2 部は「アレゴリーと哀悼遊戯」と題され、その第 1 章は

古典主義における象徴とアレゴリー
ロマン派における象徴とアレゴリー
近代アレゴリーの根源
例と証明資料
アレゴリーの積義のアンチノミー
廃墟
アレゴリカルな脱 - 魂
アレゴリカルな細断

となっている。「古典主義における象徴とアレゴリー」から「アレゴリーの積義のアンチノミー」までは、とりわけ象徴とアレゴリーとの対決が、悲劇と哀悼遊戯との対決とかかわって極めて重要なのだが、本稿では割愛する。ここでは「廃墟」と「アレゴリカルな脱 - 魂」で触れられるバロックのアポテオーゼ、すなわち人神化を描いた絵画における前景と後景についてのベンヤミンの指摘に焦点を絞る。これが、『根源』は何故 2 部構成なのか、という本稿の大事なテーマを解く鍵となるからだ。

第 2 部第 2 章は

アレゴリカルな人物

アレゴリカルな幕間劇
表題と箴言
隠喩法
バロックに発する言語理論
アレキサンダー詩格
言語細断
オペラ
リッター、文字について

の節から構成されている。「アレゴリカルな人物」と「アレゴリカルな幕間劇」はアポテオーゼの前景と後景と同様に、『根源』の2部構成を説く鍵となる。すなわち、ここで叙述されている本劇的なものと幕間劇的なものが前景と後景に対応する。この両者を媒介するエムブレムは、アレゴリーの内実を捉えるうえで極めて重要であり、この観点から本稿はアレゴリー論を纏める。こうして、課題4:「『根源』第1部と第2部の関係を明らかにし、哀悼遊戯論とアレゴリー論とを繋ぐ」が果たされる。

第2部第3章の節は以下のとおり。

エムブレムとしての屍骸
キリスト教における神々の屍骸
アレゴリーの根源における悲しみ - 哀悼 **Trauer**
悪魔の恐怖と約束
沈思の限界
〈神秘的均衡〉

「エムブレムとしての屍骸」で触れられる〈アレゴリカルな故郷〉は、本稿が君主 - 殉教者でもあるアレゴリカーがアレゴリーを遂行するにあたって行き当たらざるを得ない〈故郷〉であり、本稿はこれに注目する。「キリスト教における神々の屍骸」は先述の象徴とアレゴリーとの関係にかかわる節として重要だが、本稿では措く。「アレゴリーの根源における悲しみ - 哀悼」でベンヤミンが自己引用する「人間の言語」で主役を担うアダムとイヴ——『根源』にも登場する——が、『根源』においてどのように現われるか、をここでは追う。アダムとイヴはアレゴリカー像のひとつであると同時に、アレゴリカーがアレゴリーを遂行する際に、〈故郷〉とおなじく、やはり行き当たらざるを得ないあり様として把握される。課題5:「アレゴリカーの「精神」のゆくえを追ひ、アダムとイヴを論述する」がこれによって果たされる。

課題6:「「人間の言語」、『根源』両者に登場するアダムとイヴを梃子に「人間の言語」における言語とアレゴリーの差異を論述する」は、「人間の言語」におけるアダムとイヴのあり様と『根源』におけるそれとの差異をもとに、ベンヤミンの最初期の最重要な言語論「人間の言語」と『根源』のアレゴリー論との差異を確認することによって果たされる。この課題の遂行は『根源』本論に関するまとめにもなっている。

第1章 君主 - 殉教者

それでは、まず『根源』の第1部で叙述されている哀悼遊戯の君主 - 殉教者 **Fürst-Märtyrer** 像についての論述から始めたい。

ベンヤミンが提示する哀悼遊戯にはこの君主 - 殉教者が不可欠であり、実際、ヘロデやハムレットを始めとして具体的な君主像についても踏み込んだ論述を行ないながら、ベンヤミンは君主 - 殉教者について繰り返し執拗に論述している。そのため、『根源』第1部のかなりの部分が君主 - 殉教者になにかしらかかわる事柄に割かれており、その第1部と第2部の関係を明確にしたい本稿にとっては、この君主 - 殉教者像を押さえておくことが必要不可欠な手続となる。

ベンヤミンの論述は錯綜しているが、ここでは(1) 決断する／決断できない君主、(2) 被造物としての殉教者、(3) 廷臣 - 陰謀家との関係における君主 - 殉教者、とわけて君主 - 殉教者像を把握してみたい。

第1節 決断する／決断できない君主

ベンヤミンは17世紀当時の戯曲台本のみならず当時書かれたさまざまな文献を参照し、引用している。とはいえ、『根源』は、たんに過去の史実考証に主眼を置いたバロック演劇研究の類い、公平中立な客観性を保った学術書として書かれたわけではない。むしろ、17世紀バロック演劇から、ベンヤミンが『根源』を書き綴っていた1920年代に、アクチュアリティを伴って、まさに「補綴 **Restauration**²³」——のちに哀悼遊戯の重要な契機のひとつとして論述する——されるべきものとして、ベンヤミンは哀悼劇から哀悼遊戯を取り出している。したがって、ベンヤミンが『根源』で行なっていることは、いわゆる近代主義的な視角からならなく不評に晒され、無惨な徒花として貶められてきた17世紀哀悼劇を救いあげるとともに、そこから、みずからの時代に——あるいは反時代的に——固有のアクチュアリティを孕んだ哀悼遊戯を汲み出し、提示することだった。故に、哀悼遊戯における君主をもはや過ぎ去った一制度、過去の一文化等々に照らして受けとめることは『根源』に適った読み方ではない。

ところで、のちにも改めて触れるように、『根源』でカール・シュミット『政治神学』の引用及び援用が為されていることが度々議論的となってきた。だが、ベンヤミンが哀悼劇には不可欠だと強調し、自身の哀悼遊戯の主役に押し出す君主は17世紀の絶対王政下で独占的に主権を神授された者たちが行使でき

23 一般にこの **Restauration** は、これまで「復古」や「再興」、「原状回復」等々の訳語を充てられてきた。それが17世紀反宗教改革の潮流を指すのであれば、または30年戦争後のヴェストファーレン条約が締結される際の潮流を指すのであれば、例えば「復古」や「原状回復」で十分に妥当するだろう。さらに、時代を下ってカール・シュミットがその17世紀における国家理性を念頭において、現在での独裁を待望するとき、そこにも「復古」もしくは「再興」と呼ぶべき志向が働いていることは疑いない。しかし、この語をベンヤミンが論述する哀悼遊戯に引きつけるなら、とりわけシュミットの政治神学との差異を強調するためにも、復古に対し補綴の訳語を採用したい。補綴とは直接的には破れたりちぎれたりしたものを縫い綴ることで、例えばかつての日本の書籍で背表紙から外れた頁を再び糸で縫いつけるなどの場合を謂う。また、先人の字句を綴りあわせて新たな詩文をつくることも含意しており、これらはのちに論述するアレゴリーに適合する。

実際、初期の「翻訳者の使命」における、遺跡で出土した割れた壺の決して完璧には重なりあわない破片から、絶筆となった「歴史の概念について」におけるパウル・クレーの絵画に触れて語られた「歴史の天使」——散乱した瓦礫、破壊されたもの、死者たちを、蒐集し、繋ぎあわせたいと望むものの、叶わない——まで、ベンヤミンは輝かしい、または平和的な「復古」ではなく、補綴、それもカタストロフのなかでの不可能な補綴をめぐる思考してきた。**Restauration** には「(美術品・建築物の) 修復・補修・復元」の意味があるが、本稿では『根源』から読みとれるベンヤミンの「補綴 **Restauration**」について論述する。

た権力の保有者では、到底ない。

ベンヤミンは『根源』第1部第1章の「決断力のなさ」と題された節で、哀悼劇に登場する君主たちを次のように特徴づけている。

支配者権力と支配者能力とのあいだの対立関係 **Antithese** は哀悼遊戯にとって見掛けだけはありきたりであろうとも、ある固有な特質を導き出すのだが、その特質の持つ解明的な力は唯一君主権の理論という地の上において際立つ。この特質とは君主の決断力のなさだ。君主——彼に非常事態についての決断が懸かっているのだが——が行き当たりばったりの状況のなかで証明するのは、ひとつの決断が彼にはほとんど不可能であることなのだ²⁴。

この一節は、『政治神学』を参照して綴られた「君主権の理論」という節を受けて書かれた節の冒頭に置かれているので、これがシュミットを踏まえたとはいえず、それに抗して書かれたものであることは間違いない。ここでベンヤミンが提示しているものは、世俗化した現世において、例外状態を決定し、自己の権力にそれを包摂する、シュミット的な王 - 独裁者とははっきり異なっている。むしろ、みずからも非常事態に曝される君主が、「支配者権力と支配者能力のあいだの対立関係」とあるように、ある権力をおびながら、それにみあうだけの能力を持ちあわせていないこと、したがって、当然ながら君主はなんら磐石な支配者でも超絶的な能力の持ち主でもないことがここで明記されているのだ。同じことは、例えば「君主は被造物に留まる²⁵」の言や、その形象に、遂に王位に就かず、また「ほとんど」即断から縁遠いハムレットが名指されていることから、確認できる。

もうひとつ、この引用から改めて確認しておくべきことは、ベンヤミンの哀悼遊戯論、とりわけそのなかで君主論は概ね、「君主権の理論なる地の上」で、「地」とともに書かれていることだ。ベンヤミンは『根源』において哀悼劇が展開された17世紀のものを中心に、当時の君主についての記述、君主権をめぐる論述、哀悼劇の君主役についての見解等々に、幾度も触れ、言及し、引用している。だが、スペインのそれであれドイツのそれであれ、17世紀の哀悼劇がベンヤミンが最終的に抽出しようとする哀悼遊戯とは異なるのと併行して、それらの多くはあくまで哀悼遊戯に「固有な特質」を際立たせる「地」であり、その「地」をそのままに哀悼遊戯の君主 - 殉教者にあてはめることは誤りなのだ。とりわけ、「見掛けだけは」あたかもシュミットにも通ずる「君主権の理論」が語られているかに思われる叙述や引用を読む際には、その「地」からずれたところに浮きあがる哀悼遊戯の君主 - 殉教者像を捉えるべく、読み込まなければならない。その場合特に、ベンヤミンがここで「固有の特質」を導くものと明瞭に示している君主 - 殉教者における解消しえない「対立関係 **Antithese**」が、その「地」からずれたところに、あるいはむしろその「地 - 図」そのものがずれたところに、つねに読みとられねばならない。

そもそも、この君主 - 殉教者をめぐる事態が仮に「見掛けだけは風俗的」であるとしても、現にただ通俗的な一般論でないことを押さえるには、しばしば参照されるこの「決断力のなさ」の記述を読むだけでは不十分なので、「君主権の理論」のなかの次の一節を取りあげたい。すなわち、「一般に王侯たちのなか

²⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 250.

²⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 264.

には、本来自分にふさわしがるべきもの以上であろうと望まぬ者は、だれひとりとしていないので、自身自身を正しく評価できない²⁶」という一節だ。

これは奇しくも 30 年戦争終結の年に没したスペイン外交官サアベドラ・ファハルド『あるキリスト教的 - 政治的君主の梗概 / 101 の意味 - 像における』からの引用の一部だ。これも、文化史的な区分としての、過去としてのバロックのことと見做すのではなく、やはりそこに 1920 年代に書き綴られたベンヤミンの哀悼遊戯を読むべきことに注意したい。ここでベンヤミンが引用したもののそれ自体は、斜陽に傾き始めていたとはいえ黄金の世紀 **Siglo de Oro** と謳われるスペイン帝国の政治家にふさわしく「バロックの神政主義的な情熱にとっても適った²⁷」、自分以外の「存在が邪魔になる」排他的な王 - 独裁者に関する考慮として掲げられた、ある銅版画への註釈であり、この引用をめぐる文脈が「地」をなしている。だが、ベンヤミンが惹かれるのはそちらではない。そうではなく、その排他的な王 - 独裁者のためを慮ってしたためられたその註釈が、神政主義的あるいは政治神学的な「君主権の理論」なる「地」からはずれる、否、「地」そのものを図らずもずらしさえる、君主の不能性についての記述となっており、それ故にこそ、ベンヤミンは殊更ファハルドの註釈を書き写しているのだ。

したがって、ここでとりわけ留意すべきは、およそ君主は二重に全能とは縁遠い存在、極めて世俗的な存在でしかないことだ。何故なら、望むところの「自分にふさわしがるべきもの以上」すなわち、先の引用中の言葉で言い換えるなら「権力」にまだ到達しておらず、またその自身の姿を、いうなれば鏡で認め「正しく評価」することもできない、つまり自分の「能力」がわからないのだから。

そもそもそれ「以上」を目指す以前に「自分にふさわしがるべきもの」が既にこの君主には定かではない。このことは別言すれば、一方で哀悼遊戯における君主は、例えば聖史劇的あるいは黙示録的な「意味」とは無縁であることにおいて、救いも慰めもない被造物に、あるいは「剥き出しの一部分²⁸」に限りなく接近していることと繋がる。すなわち「バロック劇の内在性」なる節の冒頭で、ベンヤミンが次のように書き出しているように――。

キリスト教的聖史劇がキリスト教的年代記とおなじく歴史経過の全体を、ひとつの受難史としての世界史的な経過を、提示するところで、ドサ廻りのドタバタ政治劇〔ここではこれはキリスト教的政治劇に比して哀悼遊戯と親縁な関係にある演劇ジャンルであることを押さえておけばよい――引用者註〕はプラグマティックな出来事のとある剥き出しの一部分をそなえているのだ²⁹。

「プラグマティックな出来事」とはさしあたってキリスト教的聖史劇的な意味が成就していく時間進行から解き放たれた世俗的な世界での出来事だと解される。それらの出来事は、終末 - 目的に向かって漸次段階的に進んで追々、なにかしらの「受難」を積み重ねることで「ふさわしがるべき」成熟に至るだろう軌道からは逸れている。そのため、君主 - 殉教者は修養していく際に模範に仰がれる類いの「ふさわしがるべきもの」とは無縁だと考えなければならない。そこではかつて「歴史経過の全体」、そこにおける存在及

²⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 248.

²⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 247.

²⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 257.

²⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 257.

びその行為に浸透していた聖史的な、受難史的な「意味」あるいは救済の保証が完膚なきまでに剥ぎ取られているのだ³⁰。にもかかわらず、君主が「本来自分にふさわしきもの以上であろうと望」むのは、たとえ君主が、自発的な意味を欠いた「剥き出しの一部分」、剥き出しの被造物と化しているとしても、それだけでは哀悼遊戯の主役とはなりえないからだ。

このこととかわることだが、加えて自身を「正しく評価」できない君主は、鏡の見方、使用法を知らない、と規定することも可能だ。もちろん、これは字義的な意味に限らない。つまりその都度の正しい自己評価、自身を客観に照らして省みること、己のあり様を相対視する、ひいては限りなくゼロにひとしいまでに空無化するため客観的なものを自身と対照させて管理する術を知らず、また持たない。だからたとえ『根源』において誤解の与えやすい仕方と言及されているとしても、ロマン派的反省——まさに、しばしば鏡の比喩で語られる——を使いこなす能力が君主には必然的に欠けている。

しかし、理論的な指向性を持つロマン派たちまでも魔術的にカルデロンに拘束したもの——シェイクスピアがいるにもかかわらずカルデロンのことを恐らく優れて彼らの劇作家だといっていいだろう——、それが比類なき反省の卓越した技量だった。カルデロンの主役たちは、運命の秩序を掌中の球と同じにためつすがめつし、時にはこちらから、時にはそちら側から観察するために、あらゆるときに反省の卓越した技量を手許に持っている。ロマン主義者たちが最後に待望したものは、権威の黄金の鎖のなかで無責任に反省に耽る天才以外の何だったろうか？³¹

このように、スペインの劇作家カルデロン・デ・ラ・バルカに、その作家としての優れた技量故に際立つ反省を確認することとなる「遊戯と反省」という節に、ベンヤミンは書いている。ドイツロマン派のカルデロン受容に触れたこの言葉は、太陽王的な不敗の威光もしくは天才が自負し民衆に保証する客観性、あるいは王 - 独裁者の、ひいては神に由来する「権威の黄金の鎖」と、反省の無責任さが相反しないことを示唆し、そしてその両者を哀悼遊戯の君主 - 殉教者のあり様から切り離すものにほかならない。

したがって君主は「権威の黄金の鎖」に保護されてはおらず、なにかしらの正統性に貫かれた王位に就く者であるよりもむしろ殉教者なのだ。

第2節 被造物としての君主 - 殉教者

「決断力のなさ」の節に続いて置かれた「殉教者としての君主、君主としての殉教者」と題された比較的短い節のなかで、ベンヤミンは17世紀哀悼劇において、君主が殉教者でもあり、殉教者が君主でもある事態を指摘しつつ、前節での君主のそれに引き続き、殉教者の不能性をも確認するのだが、そこにはこうある。

³⁰ したがって、引用中の原文で **einem blossen Teile** とあるのを「たんなる一部分」と訳す一般的な傾向は、間違いではないとしても、聖史的なものから「バロック劇の内存在性」への転換に起きたことを捉えるには、不十分だ。哀悼遊戯においてこのように「剥き出し」となることが、のちにメランコリカーの憂鬱にも繋がる。

³¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 263.

当時の手引書のすべての劇の定義のなかに要するに殉教者劇の記述を認識したところで、それはどうということはない〔ほどにそのことは明瞭なのだ——引用者註〕。これらの定義は主役の行為よりもむしろその耐え凌ぎに、どこか一度ならず魂の苦悩よりも、主役を急襲する禍い故のいたみに、狙いを定めていた。にもかかわらず殉教者劇が次のハルスデルファーの一文におけるほど明確に主張された箇所はない。「主役は…友や敵の背信により／悲しませられる。それでも／彼は自身をすべてのものごとにおいて高潔だと証明しそして／呻きを伴うようないたみを／声の高揚やたくさんの逆る嘆きの言葉を／勇敢さをもって克服するほどなのだ」。「友や敵の背信により」悲しませられる者——これはキリストの受難の形姿についていわれているのかもしれない³²。

つまり、君主 - 殉教者とは、ここで明瞭に念頭に置かれている君主 - 殉教者としてのイエス、ゴルゴタの丘までの道行きをおぼつかない足取りで辿り、磔刑に処されたイエスのように、神の加護にあふれ後光——「黄金の」！——眩い聖者ではない。言い換えれば、君主 - 殉教者がいたみ、かつ悲しむことは、受難を意味しない。そうではなく、磔りつけられた十字架の上でわけもわからず途方に暮れ「エリ・エリ・レマ・サバクタニ」と訴え、問いかけた、己の禍いになんの意味を見出せないまま、神から決定的に突き放されて途惑いつつある被造物なのだ。

被造物の状態の次元、そこで哀悼遊戯が繰り広げられるこの地盤がまったく紛れもなく君主をも規定している。どれだけ高く君主が臣下及び国家の上に乗って君臨しても、その位階は被造物の世界のなかに包含されており、君主は被造物の支配者だが、しかし被造物に留まるのだ³³。

君主 - 殉教者の、先述した解消しえない「対立関係」に起因する不能性が重ねて具体的に叙述される「被造物としての君主」という節の冒頭で、ベンヤミンはこのように書いているのだが、むろん、仮に君主 - 殉教者がイエスという名であれ、このことに変わりはない。

以上を踏まえ、**1920** 年代にベンヤミンによって書き綴られた哀悼遊戯を強調する企図も含めていえば、次のように考えられる。すなわち、ベンヤミンの君主 - 殉教者は **17** 世紀現にヨーロッパを統治した王を投影したものでないだけではない。遂にドイツからも皇帝が退陣した **1920** 年代にはとりわけ近代文学においては据わりの悪い君主として読む必要があるのだ。つまり、ベンヤミンが強調する君主 - 殉教者はいわゆる国民国家以降その主役の坐を占める、読者の感情移入を誘発するありふれた平民もしくは市民とは対抗的に、アクチュアリティをもって呼び起こされ、近代文学に描かれる市民との同一視を厳しく峻拒された被造物の形象と捉えなければならない。

国民国家における市民 - 国民が近代文学、特に近代小説を通じて形成されてきたことはつとに指摘されてきたことだ。それは感情移入なる制度を可能とした装置だった。いうなれば、その襲にまで踏み込んで近代小説がひろげ「発見」した内面に読者は自己の深層を見出す、すなわち感情移入するのだが、この内面とは「えもいわれぬ」気持ちや感情と称されるように、種々の微細な起伏に富んだものであり、またそ

³² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 252.

³³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 264.

れを精緻に描写しあるいは効率よく暗示するのが近代小説、または近代文学の発展させた技術だった。それに対して、「およそいかなるニュアンスも […] 知らない」「感情過多」³⁴に、その表現 - 叙述にまず輪郭を縁取られるのが哀悼遊戯の君主なのだ。

「感情過多」に揺さぶられる君主は、したがって、端から観客 - 読者の感情移入も同情も拒絶しているのであって、このことも明らかに君主が君主である以上、適度に折合いをつけることを知らず、つねに「ふさわしがるべきもの以上」たらんとすることと繋がっている。そしてまた、ベンヤミンがそのような君主像を提示することは、『根源』において「感情移入の支配下にある、文学の思いつき³⁵」、つまりは感情移入のためたくましく作動する想像力が、至極自明のように、ぶっきらぼうに否定されることも間違いなく繋がっているのだ。

したがって、ここでは、ただ当の君主が反省能力を欠いているだけではない。さらに、君主の他者としての作者 - 読者が、その「ニュアンスを知らない」感情——この感情についてはしばらくしてから詳述する——に対して任意に焦点を定め、鏡に映し出してそれを対象化し、一方で然るべく内面へと、他方で一切を相対化していく一般性へと反省を深め、想像力を深化させていくことまでが拒まれている。君主はそのようなところでは輪郭を結ばない以上、「自分自身を正しく評価できない」のは、ありふれた自己顕示欲とは無関係に、実に当然のことなのだ。

ついでながら触れれば、けれどもこの過剰さはその叙述 **Darstellung** においてある困難に至らざるを得ない。すなわち 17 世紀の哀悼劇作品に関して「常用のマニエール³⁶」と化したと評されるように、そもそもが微細な差異の豊饒さを誇るものでなく、つねなる昂揚に衝き動かされているために、表現 - 叙述の際にしばしばそれはマニエリスティックなものに反転して読まれることを避けえないのだ。「どれほど汲々として紋切型と極端さに哀悼遊戯における君主役が身を縛られねばならなかったか³⁷」、とベンヤミンは書いている。紋切型と極端さは排斥しあう関係ではなく、君主において不可分離に共存しあう関係にある。

ところで、以上のこととかかわるが、君主が激情を持ちあわせることは哀悼劇に指摘される「内的葛藤の欠如³⁸」とは矛盾しない。この指摘は往々にして悲劇を模範として提出される。しかしこのような、ゴットホルト・エフライム・レッシングに代表される指摘自体が 17 世紀よりのちに、哀悼劇が斥けられ、理解を得られなくなった啓蒙の時代の市民社会のなかで為されたものである以上、そこで挙げられる「内的葛藤」は古代ギリシャの、というよりもむしろ「近代人」、近代文学に形成されつつある市民 - 国民のそれを指している。けれども既述のとおり、哀悼劇における「ニュアンスを知らない」極端な感情の昂揚は、近代文学がその悲劇において内面をつくりあげる際の煩悶ではない。つまり、繊細な均衡を保ちながら悩ましく自我を形成する「内的葛藤」や、破滅する個人の悲哀の原因としてのそれ、あるいは例えばファミリー・ロマンスのなかで苛まれる自意識とは異なるのだ。実際、一般に「悲劇的罪過の不在³⁹」を詰られるとおり、哀悼劇ではそのような悲劇を生む罪^{ドラマ}が、または罪意識が主役を責め苛むことがない。

³⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 244.

³⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, SS. 255-256.

³⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 244.

³⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 249.

³⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 254.

³⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 254.

故に、仮に優柔不断と見える場合があるとしても、それは君主 - 殉教者の内部で葛藤しあう相反する二面性の現われでは決してない。この場合の二面性とは、通俗的な物言いであれば——先に「対立関係」との混同を憂慮したのはこれだが——例えば本心と良心、表と裏、善と悪との葛藤のようなものだ。そうではなく、哀悼劇では、ただ、過剰な出来事が有無をいわせず君主 - 殉教者を襲うばかりで、それにいかに堪えうるかがひたすら試されているだけなのだ。だから、激情 **Leidenschaft** という呼称がどうしても悲劇的含意を持つ受苦を想起させやすい以上、それはむしろベンヤミンに倣って衝動 **Affekt** もしくは情動 **Trieb** と呼び換えられるべきだろう。

ベンヤミンは「決断力のなさ」の節で、先に触れた「地」としての君主権の理論からは外れる、あるいはむしろそれをずらす君主 - 殉教者における「対立関係」への言及、決断するが決断できない君主への言及に続けて、次のように書いている。

マニエリスムの画家たちが安らかな感光のもとでの構成をまったく知らずにいることとおなじく、この時代〔バロック——引用者註〕の演劇の登場人物が立っているのは彼らの移り変わる決断のどぎつい **grell** 仮象のなかなのだ。彼らにおいては、ストア派的な常套句が誇示するところの君主性というよりも、あらゆるときに急転するある情動の嵐 **Affektsturm** の不意の恣意こそがつきまとうのだ⁴⁰。

安心した定型に取り纏めることも成熟した頭脳が明晰に整理することも不可能な、奔放に繰り広げられる仮象の群れの「嵐」が、君主の度重なる決断にはつきまとう。その複数の決断は主体的、主観的な理性の使用にもとづいて導かれるものではなく、「いつ何時でも急変する情動の嵐のだしぬけの横暴⁴¹」としてのみ現出する。この横暴は「思考ではなく、ふらつく身体的な **physisch** 衝動⁴²」に駆られてのものにほかならない。そしてそのために、逆説的にも君主の諸々の決断は決断力のなさ、君主を翻弄させる「どぎつい仮象」の群れとして現われることとなる。

ベンヤミンが『根源』に引く戯曲に読まれる君主の台詞を、その場景の一例として挙げよう。

なに？ それならば彼女は生きておればよい、生きていれば、——いや駄目だ、——いやいや生きておればよい…駄目だ、駄目だ、彼女は死ぬのだ、彼女は消え去るのだ、彼女の魂を奪い去ってしまえ、…ならば行け、彼女は生きていてよい⁴³。

ここからも読まれることだが、決断力のなさについて、誤解してはならない。ベンヤミンとシュミット、もしくはジョルジ・ルカーチが対比される時、後者の瞬時の決断に対し前者の煮え切らない決断力のなさがしばしば安易に対置され、これが両者の差異と指摘されることがある⁴⁴。むしろベンヤミンは「決断力

⁴⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, SS. 250-251.

⁴¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 251.

⁴² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 251. **Physis** にはもちろんギリシャ語由来で自然の意味があるが、本稿では **Natur** と区別し概ねこれを身体と訳す。

⁴³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 251. (引用文中の「…」は、ベンヤミンが引用した際に略している箇所であり、ベンヤミンが用いた略号をそのまま充てている。)

⁴⁴ 大竹弘二「主権者と亡霊 W・ベンヤミンにおける内在性の問題」『現代思想』2000年11月号 青土社 216-237

のなさ」を節の表題に充てているくらいでそれは間違いではない。しかし、だとしても、その際注意すべきは、その決断力のなさが決断を端から放棄しているための必然でも、それを先延ばしにしているための必然でも、そもそもなんらかの分別をもって決断が控えられているためのものでも、決断をしないことを選択したための結果でもないことだ。君主は「つねに何百とおりものやりかたで評価し考量することが可能な」事実を立て籠もる「折衷主義者や日和見主義者」ではない⁴⁵。決断を回避するから、あるいは決断を回避せんとするからでは決してなく、「いつ何時でも急変する情動の嵐のだしぬけの横暴」に幾度も決断を促がされるが故の「決断力のなさ」であり、それは、それ故の仮象 - 見せ掛けなのだ。

哀悼劇の場合、そこで「17世紀の君主——被造物の極致——が半狂乱となることにおいて火山のように不意に勃発し、そしてまわりにいるすべての廷臣もろとも己自身を壊滅させる⁴⁶」ことが当時の人々を惹きつけたのだ、と「ヘロデ劇」の節でベンヤミンは書いている。これをまた、哀悼遊戯的に補足しつつ書き換えるなら次のようになる。すなわち、君主に「歴史の啓示と同時に歴史の浮き沈みを阻止する審級が認識される⁴⁷」ことが重要であり、その事態がもたらす「神が彼に叙任したところの、無制限の位階と彼の貧困な - 惨めな arm 人間存在のあり方との⁴⁸」、一見して「奇妙な横並び⁴⁹」に見える関係、けれども実のところ、両者が君主 - 殉教者に凝集されたところに生じる「不均衡⁵⁰」の関係、聞きあいこそが、哀悼劇、ひいては哀悼遊戯の抜き難い重点なのだ。これが権力と能力の「対立関係」と先に記されていたことの、より厳密な規定にあたることは見やすい。あくまで聞きあいのさま、その効果があたかも決断力のなさとして舞台上に現われているだけなのだ。

したがって、それは強靱な分別や冷静な理性とまではいわずとも、ほどほどの常識を保って為せる処世術とは一切無縁の、それ自体が「半狂乱」な現われであることが、あくまで強調されておかなければならない。舞台ではあたかも決断力のなさのように現象するその聞きあいはむしろ、君主 - 殉教者が「裂けちぎれて、ひるがえる旗のようにもがく⁵¹」そのあり様なのだ。あるいは別言すれば、その「半狂乱」の現われとしての決断力のなさはその被造物の内部に「獣が予期されぬ力をもって身をもたげる⁵²」ことでもある。ベンヤミンが指摘しているように、17世紀哀悼劇においては台詞のなかで君主が獣の類いに喩えられるばかりでなく、実際にフーノルトというドイツのパロックの劇作家による『ネブカドネザル』においては、君主ネブカドネザルが幾つかの野獣にまじって獣の姿に変わり登場した例が見られる。

第3節 廷臣 - 陰謀家との関係における君主 - 殉教者

ここで、のちにも改めて触れることがあるので、最低限必要なかぎり簡潔に言及しておく、哀悼遊戯

頁)、コエブニック・ルツ「スペクタクル、パロック悲劇、決断のポリティクス——ベンヤミンによるパロックとワイマールの重ね読み」細見和之訳 (『舞台芸術』2004年7月号 101-128頁)、参照。

⁴⁵ ルカーチ、ゲオルク『ルカーチ初期著作集 第三巻』池田浩士訳 三一書房 1976年 42頁。

⁴⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 250.

⁴⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 250.

⁴⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 250.

⁴⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 249.

⁵⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 250.

⁵¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 251.

⁵² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 265.

の舞台にあがる被造物、登場人物たちの形象は君主のみではない。そこには、廷臣たちがいる。

先述したことから推せるように、哀悼遊戯の主役は君主なのだが、君主と廷臣のどちらに作者が投影されるかといえば、君主ではなく、その周囲にたくさん寄り集まってくる廷臣たちなのだ。すなわち、作者が登場人物の配置や物語のプロットを組み立て、計算すべく図るように、廷臣は作品の内部で、あの登場人物とこの登場人物を引き寄せたり、引き離したり、事態の展開を予測、計算し、先回りしてことを起こさんと働きまわる。このような指摘を行なうことは、ベンヤミンが「いかに当時の意識においてはドラマと歴史的出来事が近しくあったか⁵³」と強調するばかりでなく、ゲルマン文献学者⁵⁴のフランツ・ヨーゼフ・モーネを引いて「『世界史が […] ひとつの大いなる哀悼劇と見做』され⁵⁵」ることをも肯定している以上、不可解ではないどころか、むしろ妥当なはずだ。

そしてそのなかで君主は、遂に作者の手におえない、哀悼劇、ひいては哀悼遊戯の核を担う主役となる。つまり君主 - 殉教者は廷臣の計略ないし技術によっては操作したり認識したりしきれないものとして現われる。このことは次のことから把握可能だ。すなわち、ベンヤミンがたびたび引用するルネサンス期の「万能人」のひとり、ユリウス・カエサル・スカリゲルによれば、作者こそが、観客 - 読者に「情動 *affectus* を所作 *actio* によって教示する⁵⁶」ことを旨とする存在にあたる。この一節を引いて、しかしベンヤミンはむしろ、「衝動の叙述」を前にして「所作 - 筋 *Handlung* を輪郭づける表現が […] 不確かなものになっていく」ことを⁵⁷、哀悼遊戯が哀悼遊戯たる所以に挙げているのだ。もちろん、ここで衝動とは君主 - 殉教者のそれであり、これに接しては、「万能人」の「教示」も「不確かなもの」と化していく。そこには廷臣 - 作者によっては御しえない主役がいる。

ベンヤミンが『根源』において「天才」的な作者として導入するカルデロンを論じるために——先の引用中に認められたように——ドイツロマン派的な「反省」を引き寄せていたが、廷臣はまさしくそのように「反省」を駆使して所作 - 筋を計算し、逐次不断に組み立てていく。だが、君主はそのように、ベンヤミンが廷臣を規定する別の名で呼べば「陰謀家」のように、計略可能な領野において反省を重ね、そうして所作 - 筋を知識として、技術として扱う者ではない。君主 - 殉教者は自身の「生もが無条件なものへと向けられたある強度を前にしてその最後の由々しさ *Ernst* を喪失する⁵⁸」ことで舞台に上がり、宮廷に入ってくる者なのだ。そこでは真面目か冗談か——先にも触れたような表と裏等々と同じ類いの選択肢——が問われているのではまったくなく、来たるべき一度きりの死に規定されるが故にかけがえないものと通常解される生の尊さ、それにまつわる由々しさすら、むしろ——あえていえば——「無条件的なもの」の由々しさに触れることで君主 - 殉教者は喪失する。詰るところ、君主と廷臣の差異は、この「無条件的なもの」あるいは「無条件的なものへと向けられたある強度を前にして」示す態度の差異に懸かっている。

ここで些か先んじて触れておけば、この、君主に「半狂乱」に至る闘ぎあいを強いるところの「無条件的なもの」——これについてはのちに詳述する——にかかわるが故に、例えばその手には王笏、その頭に

⁵³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 244.

⁵⁴ ゲルマン文献学とは、ゲルマン系の言語、文学、文化、韻律、神話や伝説、民話等々を扱う人文諸科学を指している。

⁵⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 256.

⁵⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 277.

⁵⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 277.

⁵⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 261.

は王冠が、君主の私人としての特殊性を一切問わずに身につけられることとなる。

事実、君主でありかつ殉教者でもある形象として具体的にヘロデ像を取りあげた「ヘロデ劇」の節においてベンヤミンは、そのヘロデ劇を始めとした哀悼劇に実際に確認できる、揺るぎ難い君主性の現われとして、次のように指摘しているのだ。

盛装、王冠そして王笏は支配する者の舞台への登場にほぼ欠けることのないつき物だ〔…〕。支配者性のこの規範——そしてこれが像 - イメージにおけるバロックの傾向なのだが——は君主的な人物の最も愕然とさせる墮落によってさえも実際に歪曲されない⁵⁹。

ここで「支配者性」とされているのは、既に引用した言葉で説明するなら、「支配者権力と支配者能力とのあいだの対立関係」、「神が彼に叙任したところの、無制限の位階と彼の貧困な - 惨めな人間存在のあり方との」「不均衡な」関係における「権力」であり、王冠等々はそれを身に纏う被造物がそのような関係を内包していることのしるしにあたる。だから、必然的にそれら王冠等々は被造物には不相応な、「ふさわしがるべきもの以上」なものであるほかない。

このように君主的な、したがって「無条件的なもの」とかかわる小道具類が、その私人性——つまり、生まれや年齢、職業、性格その他の特殊性——とは無縁に被造物を君主たらしめる。このことは、ベンヤミンが「この時代の文芸作品は、規則から自由に書ける叙事文学もが、その場限りの些細な身振りですらしばしば上手に受け止めるのだが、一方では人間の顔貌に対してはお手上げなままだ⁶⁰」とのヘルベルト・チュザルツの『ドイツバロック文学』における言葉を、積極的に引いて援用するところを確認することができる。端的に言って、君主となるにあたりその顔貌——あるいは最も特殊 - 私的なもの、あるいは最も内面を、例えば苦悶を表出するものの一例——はほとんどどうでもいいものとして、ぞんざいに扱われる。そしてむしろ、現に君主役を担いつつあること、そこに生じる先述の「不均衡」、闘ぎあいが現われる身振りをこそ重視するのが、バロック哀悼劇、さらには哀悼遊戯の抜き難い傾向と捉えられるのだ。

そのような君主にあっては、自身の死に至る生の一回性としてその貴重さ、言い換えるなら代替不可能な、計略や反省の体系には還元不可能な生が孕むその「最後の由々しさ」までもが、むしろ「無条件的なもの」にかかわるある強度に接して自ずと喪失することとなる。そのうえで現われるのが君主なのであり、「最後の由々しさ」を剥奪されているからこそ、そうである以上、そのあり様は必然的に遊戯的とならざるを得ないだろう。

いずれにせよ、聖史劇的なものが排されたところの世俗劇であり政治劇が繰り上げられる内在性において、しかし哀悼遊戯が手離すことのできない、この「無条件的なもの」との「強制の絆 Joch⁶¹」に繋がれた関係にあるが故に、ある被造物はひとりの君主となりうるのだ。註釈すれば、ベンヤミンのこの言葉、「強制の絆」には二重の意義が込められているように思われる。この言葉は「バロック劇の内在性」において「救済過程」を排した「世俗化されたキリスト教演劇」の転換を論述している際に記されているのだ

⁵⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 249.

⁶⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 251.

⁶¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 258.

が⁶²、この現世化 - 内在化で重要な契機がふたつ挙げられている。すなわち、現世化にありながら「決して宗教的な切願はその重みを失われることがなかった」こと、そして、ただその切願に関して「ただ宗教的解決は、[...] 拒絶し、それに代わってある現世的解決がこの切願に要求しあるいは強制した」ことだ⁶³。したがって、哀悼遊戯は、「強制の絆」には聖史劇的な救済を排することの強制ないし拘束とともに、なお、例えば「中世的な反逆の道、異端⁶⁴」が祝祭を催すような、そのような解放をも拒絶する、普遍的かつ正当な「宗教的な切願」に貫かれてもある。この「宗教的な切願」の重みがどれほどかは、もちろん「無条件的なもの」との繋がりに懸かっている。

聖史劇的な超越が排されたうえで、哀悼遊戯の主役が、近代の市民とは異なる過剰なものを孕んだ君主であるのは、このことに拠る。そして念を押すなら、君主のほかに哀悼遊戯の主役がありえないとすれば、それは、その遊戯が、「現世と超越のあいだの緊張」すなわち強度と接する限りにおいてなのだ。つまり、哀悼遊戯は「そもそも現世と超越のあいだの緊張を否認したりはしない。それは不穏な感じを与えるのであり、満ちたりた流出主義はそれとは縁遠い」とベンヤミンが書くとおりに⁶⁵。唯一の原因たる一者から万物が、そして真理が流れ出る流出主義の観点では、君主 - 殉教者は存在しえない。このようにして捉えられた君主 - 殉教者の姿こそ、「君主権の理論」の節において、「地」に選ばれたシュミットの「一者」 - 独裁者の政治神学をずらす君主 - 殉教者のあり様にほかならない。

この「無条件的なもの」、すなわち哀悼遊戯において生じる「超越」と哀悼遊戯の内在性の関係をさらに正確に捉えるには、さらに哀悼遊戯の舞台を把握しなければならない。

⁶² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 257.

⁶³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 258.

⁶⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 258.

⁶⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 247.

第2章 哀悼遊戯の舞台と自然 - 史

第1節 哀悼遊戯の内在性

このような現世と超越との緊張関係をそれぞれに一身に担う君主たちが往来するその哀悼遊戯の舞台とは、いったいどのような場所なのか？

ベンヤミンはその核となる場所を宮廷と呼んでいる。そこでは、哀悼劇の主演は、宮廷の核となり、いふならば主権者でありながら、ときに殺害の難に遭遇し、ときにその刃に掛かりときにみずから死に至って、つねに身を滅ぼす危険に曝され続けている。例えば『レオ・アルメニウス』、『グルジアのカタリーナ』、『アグリッピーナ』等々のドイツ語作品ばかりでなく、ベンヤミンがその重要な一例に挙げる『ハムレット』でも認められるように。のみならず、多くの場合主役だけではない、幾つもの屍骸が次々と舞台に倒れ転がっていくことさえ稀ではない。それは、複数の君主、あるいは複数の主権者のあいだの闘争が、そこで避け難く生じるからにほかならない。そこは、まさにつねなる非常事態に曝されているのだ。

そして哀悼遊戯にはその外部が、非常事態から逃れ出るための外部がむしろない。外部がない、とはその災禍から隔たれた安全地帯となるフロンティアが物理的にどこかにあるわけではないことだけを謂うのではない。この非常事態における諸々の災禍を、始原からあるいは終極的に意味づけて救済を約束する超越的な外部もないことも意味している。そこには慰めがない。それこそがベンヤミンが『根源』で「内在性」と呼んだものだ。すなわち、

「君主はルーベンスの支配者行列においてはただとある古代の凱行進での英雄として現われるのみならず、同時に神的な存在との無媒介な接合がもたらされ、それら存在に奉仕され、それら存在に賛美される。そうして君主そのものにひとつの神化が与えられるのだ。俗世的なそして天上的な諸形姿が彼の従者たちにおいて相互に立ち回り、それらは讃歌の理念のもとに従っている」。しかしこれは異教的な理念に留まる。〔そうではなく、——引用者註〕君主及び殉教者は哀悼遊戯においては内在性を免れはしないのだ⁶⁶

と、出典指示に誤りがあったため⁶⁷、現在のところ正確な引用元が不明な文章を引きながら、ベンヤミンは「君主権の理論」の節に書いているが、また、先に引用したとおり、「君主は被造物に留まる」と書くときにも、やはり同じことを述べていたのだ。

これらの言葉は、ただ異教的・ルネサンス的であるか否かに限らず、哀悼遊戯において、たとえその舞台に蠢く被造物たちが、君主・殉教者になりえたとしても、一般にその名称から推察されるような、その非常事態を俯瞰的に眺めうる彼岸に決して安住していないこと、または片足すら置いていないことを断わっている。そして、被造物は、それが君主・殉教者役であれ、なにかしらの天上的なもの、桃源郷的なフロンティアと無媒介に接合した輝かしい理想に包まれた存在ではないことを、強く断わっているのだ。あ

⁶⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 247.

⁶⁷ Walter Benjamin, GS I - 3, S. 979.

るいは讃歌の調べが優雅に響き渡る、そんな幸福な調和とは、哀悼遊戯は無縁なのだ、と。

このことは、事態が異教的であるか否かに限定されないことの端的な証左でもあるが、次のこととも関連する。すなわち、『根源』においてはよく知られるように、君主を論述するにあたり、シュミットの『政治神学』が引用及び援用され、17世紀の30年戦争が終結した後に築かれたヴェストファーレン体制前後の「君主権の理論」が念頭に置かれていることとも関連するのだ。

ヴェストファーレン体制とは、とりあえずは維持されることとなった神聖ローマ帝国内の諸邦国家も含め、ヨーロッパに近代的な主権国家が確立されていくその基盤を提供したものだ。この主権国家を国家理性と言い換えてもいい。ジャン・ボダンが論じて以降、17世紀前半の法学書に頻出することとなるこの国家理性とはまづもって、ヨーロッパを最後には帝國的統一ならびに一般性へと包摂して救済する終末論が失墜し、そうした結末に向かう運動が欠如したヴェストファーレン体制下の諸国家の、それぞれの同一性を意味する。が、ここで重要なのはそうして打ち建てられた国家がもはやその起源を問われなかったことだ⁶⁸。このことが重要なのは、それが国家を不問に付し覆しえない自明のものとするに通ずるからであり、この超越こそが、シュミットが「最後の審判⁶⁹」と呼ぶ独裁であり、終焉を与えるものと措定されたが故に、その起源は問うてはならない。何故なら、かつて待ち望まれた——宗教戦争及び30年戦争中にはだれもが欲望した——救済すなわち神の国はもはや引延ばされることなく到来、実現しており、国家理性は主権国家として、互いに不可侵で相互に依存しあうヨーロッパ諸国に自然な平和をもたらすはずであり、その平和の前提として機能するのだから。そのため、国家理性は、世界 - ヨーロッパを聖史劇の結末へ先導する此の世における媒介的な神の国を自称してきたカトリック教会 - 教皇の権力を篡奪し、しかも彼岸の実現をみずから達成して未来も教会の意味をも此の世から払拭するが故にいつそう、自身を強靱にする。主権国家同士で承認を与えあう勢力均衡体制はこのことを、つまり現世にある超越、国家による歴史の終焉を不可欠の前提としていた。

しかし、ベンヤミンが『根源』で哀悼遊戯の内蔵性に注意を喚起するとき、それは勢力均衡体制に組み込まれたヨーロッパ諸国家の主権 - 理性に範をとって殊更取りあげられたものではありえない。むしろ、ほかでもない『政治神学』に書かれた国家理性の独裁による「最後の審判」の一語を眼にしたはずのベンヤミンが、『根源』において、「すべての終末論の取り消し **Ausfall** がこの時代 [バロック——引用者註] には不可欠なのだ⁷⁰」と書き込むのは、そのシュミット流の「最後の審判」こそを撃つためではないのか。

現に、のちに『根源』を読んだシュミットは『ハムレットもしくはヘカベ』において、ベンヤミンに対してあくまで「悲劇」としての『ハムレット』を対置する⁷¹。とまれ、ベンヤミンにおいては中世的 - カトリック的なキリスト教的聖史劇の終焉が改めて称揚されているのではない。むしろ、その歴史の終焉を創設した聖史劇の終末論を実際みずから実行することで封殺した近代の国家理性 - ヨーロッパ勢力均衡体制、ひいてはヴェストファーレン体制に内包された自己準拠的な超越性が、主権 - 理性もろとも拒絶されてい

68 フーコー、ミシェル『安全・領土・人口 コレージュ・ド・フランス講義 1977 - 78年度』高桑和巳訳 筑摩書房 2007年 322頁。

69 シュミット、カール『政治神学』田中浩・原田武雄訳 未来社 1971年 83頁。

70 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 259.

71 シュミット、カール『ハムレットもしくはヘカベ』初見基訳 みすず書房 1998年、参照。

なのだ。つまり、シュミットがまさに例外状態を決定し、かつ解決する、「実存⁷²」する超越としての主権国家に救済を見出さんとしたのとは異なり、そのような超越的外部は哀悼遊戯の舞台では場を失うほかにはないものなのだ、と⁷³。

非常事態にある現世はかく内在においてある。以上に若干補足すべく続ければ、例えばベンヤミンが次のように書いていることは註釈しておく意義がある。

ベンヤミンは先のドイツロマン派のカルデロン受容に触れた「遊戯と反省」の節のなかで、その並外れた技量故に現世に「権威の黄金の鎖」——別の箇所では「君主的 - 位階的権能 **Potenz**⁷⁴」とも書き換えられている——までを導出してしまふ反省の「天才」に対して、そのような機械仕掛けのデウス・エクスマキナを拵える、華々しくも無責任な結末とは掛け離れた同時代のドイツ哀悼劇に注意を向ける。

ドイツ哀悼劇はまったくもって世俗的な状態の慰めのなさのなかに没頭している。[...] 精神劇の終末論の欠如は全ヨーロッパにおける新しいドラマを特徴づけてはいるが、とはいえそれでもある恵みなき自然へのなりふり構わぬ逃避はドイツに特有なのだ⁷⁵。

この「ドイツに特有」なことの強調は、あくまでその「終末論の欠如」を徹底した世俗 - 内在性故に、「詭弁的な諸問題、どこか諸々の解決——あちらスペインに見出されるような——が [...] ドイツのプロテスタントの劇作家にはお目に掛かれない⁷⁶」ことに拠る。「詭弁的な [...] 諸々の解決」とは、例えば具体的には、カルデロンの諸作品にも頻繁に散見される、終幕に装填された、神ないし王の権威あるひと声もたらず事態の平定なる「最後の審判」の筋立て - 機械仕掛けを念頭に置いていることは間違いない⁷⁷。加えて、このドイツは、純粹なドイツ——『根源』が書かれた頃からドイツ国内で熱烈に希求された——でもない。ベンヤミンは 17 世紀哀悼劇が現に上演される際の形態として、巡回劇団を非常に重視しているが、まさにドイツ哀悼劇、ひいてはドイツバロック演劇に関して重要なのは次のことだ。

シュミットが陸ならぬ海の国に振り分けたイギリスから、大量の移民が 17 世紀アメリカに渡ったことはよく知られている。が、ドイツにも 30 年戦争以前よりそのイギリスからの移民が流入してきており、ほかならぬバロック演劇に、アンドレイアス・グリューフイウスも含め決して無視できない影響を与えるに至っている。そのなかには流浪の劇団が含まれており、それらの多くは、特に移入当初はプロフェッショナルな、国家に庇護された演劇団体ではなく、その劇団員はまともにドイツ語を話せたはずもない。そのためこれら巡回劇団はおよそでたらめなシェイクスピア翻案を英語で、それ故にいつそう重視された数々の身振りをまじえて都市で興行して廻った⁷⁸。

⁷² シュミット、カール『憲法論』阿部照哉、村上義弘訳 みすず書房 1974 年 99 頁 強調原文。

⁷³ 以上、ベンヤミンとシュミットとの差異についてのより詳細な論述は拙稿「非常事態／例外状態をめぐって ——ベンヤミンとシュミット——」（『人間社会学研究集録』第 6 号 大阪府立大学大学院人間社会学研究科 2011 年 3-26 頁）を参照。

⁷⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 263.

⁷⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 260.

⁷⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 267.

⁷⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 266.

⁷⁸ Vgl. Jean-Michel Palmier, Walter Benjamin, S.852.

哀悼劇においてはそもそも舞台は厳密に固定可能な、本来的な場所ではない。そうではなくてそれは弁証法的に引き裂かれてもいたのだ。宮廷に結合しながらもそれは巡回劇団であり続け、[...] 巡回劇団はその取巻き - 宮廷 **Hof** とともに都市から都市へ移動する⁷⁹。

「悲しみと悲劇性」という節のなかで、ギリシャ悲劇の三一致の法則に典型的に認められる不動性 - 固定性から際立つ特質として、ベンヤミンは哀悼劇の、そしてその舞台 - 宮廷の巡回劇団的なあり様をこのように指摘する。このとき、しかし注意しなければならないのは、それがこのイギリスからの移民劇団の群れを抜きにして考えられるものではないことだ。つまり、ヨーロッパの勢力均衡体制 - ヴェストファーレン体制たる「城内平和」を防衛するはずの「友誼線」を踏み越えて植民地競争を邁進したが故に、シュミットに「大地のノモス」を侵犯した海の国と批判されるイギリスからの移民劇団たちのことだ。このイギリスはむしろ、さらにはスペインを始めその他の「陸の国」と比べても「ドイツに特有」なのは、既に植民地取得競争に完璧に出遅れ、その境界がふさがれていたことだ。ドイツは、とりわけアメリカ大陸のような、ヨーロッパが主人として取得すべき、自由が謳歌できるフロンティアを持たなかった。海の国たるイギリスからの移民は他方で、シュミットに恨まれたとおり、ヨーロッパの「城内平和」を突き崩すものでもあったのだが、その外からの「野蛮」な移民を、フロンティアなき、ふさがれたドイツがむしろその内部に織り込み、とりわけ哀悼劇はこのいかがわしい巡回劇団の群れに触発を受けたことが、ここでは極めて重要となる⁸⁰。いうなればベンヤミンが注視した哀悼遊戯が、時代的な国家体制の変遷とはずれ、歴史の終焉をもたらす主権すなわち国家理性なる超越的外部ではなく、むしろそのような超越的外部にとつてのさらに外の痕跡を大々的に引き受けることで歪に「ゆがみ」、「爛熟」するはめとなったものなのだ⁸¹。

哀悼劇さらには哀悼遊戯の内在性には、このような背景が読み込まれるべきだろう。フロンティアなき現世における内在的な植民 - 移民、それが各処への哀悼劇の、哀悼遊戯の巡回の謂いなのだ。

第2節 宮廷 - 身体 - 機械

では、この宮廷 - 巡回劇団とはどのようなものなのだろうか？

ベンヤミンは君主と廷臣の組みあわせを、つまりは舞台にあがる登場人物たち、宮廷 - 巡回劇団を時計に喩えた詩句に注目し、その宮廷 - 巡回劇団なる時計 - 機械と、それがきざむ時間に注意を促している。

時計において顧問官たちはよくて歯車／王侯はしかし指針と錘・・・より劣る何ものであってもならない⁸²。

このヨハン・クリストフ・メンリングなる人物の弔辞集からの詩句を引用した「聖者及び陰謀家としての

⁷⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 298.

⁸⁰ 「友誼線」含め、以上についてのより詳細な論述は拙稿「非常事態／例外状態をめぐって —ベンヤミンとシュミット—」(前掲 3-26 頁)を参照。

⁸¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 227.

⁸² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 274.

廷臣」という節のなかで、ベンヤミンは被造物としての廷臣の陰謀のあり様を詳述することを通して、その陰謀が渦巻き、掻き乱す、君主を含めた宮廷を描き出している。そしてベンヤミンは、この詩句の直後に、「アダムのからだはひとつの稼動する時計仕掛けとなるときに⁸³」との詩句を、やはり時計 - 機械の例としてならべている。前者ではむしろ君主及び廷臣を含む宮廷、あるいは舞台に登場するさまざまなものがひとつの機械と捉えられているのだが、後者ではひとりの被造物の身体が機械と捉えられている。だが、明らかにとりたてて断わりもなくならべられた両者に、ベンヤミンが特に差異を認めていたとは考えにくい。そこにはいわばフレームの幅の違いがある程度で、つまり、宮廷は機械であり身体も機械であり、宮廷はひとつの身体 - 機械と捉えられている。

また、同じ節で次のように書いている。

政治的な出来事の経過において陰謀が秒針の拍子を打ち、この拍子が出来事を拘束しそして確定する。
——廷臣のこの幻想なき洞察は彼自身にも、彼がそれをあらゆるときに利用することができることによって、ほかの者たちにとって危険になりうるのと同じほどに、禍 **Trübsal** の深い源泉なのだ⁸⁴。

したがって、廷臣 - 陰謀家たちの計略、その仕掛けられた機械の作動において打たれる拍子、作者 - 陰謀家の打つピリオドが哀悼遊戯における出来事の時を、舞台の時間をきざむ。けれども結局のところ、既に作者と主役の関係において確認したように、それが秀でた廷臣 - 陰謀家であればあるほど、加えて哀悼遊戯が昂進していくほどに、君主 - 殉教者をめぐる厄介な諸機械、及び所作 - 筋に纏わる知識は自身の手にあまるものだと痛切に知るに至るほかない。そして、そのために、その知識はなにかしらの註釈という手段によってのみ、かろうじて対処することが可能なものとして、扱われる。¹⁷世紀哀悼劇のなかではそれはときに過剰な博識を披歴する台詞として現われることがある。反省を縦横に駆使する秀でた廷臣であれ、いやむしろそうであればこそ、その註釈は制御が効かずとりとめもなくなった言葉の羅列として、繰り広げられていく。いうまでもなく、いわゆる註釈とは本文ないし本体に対する反省形態のひとつだが、秀でた廷臣 - 陰謀家は反省が極まれば極まるほど博識を駆使してその註釈を施し、註釈に註釈を施し、さらにその過程全体に対して註釈を施すことを繰り返し、反省は無限に自己展開していく。けれども君主 - 殉教者の運命に接して、ただ註釈 - 反省それ自体の終わらなさによってのみではなく、君主 - 殉教者の運命、ひいては遊戯の註釈不可能性、註釈がつねに不足する過剰さが掛け合わされて、その註釈 - 反省そのものが正常に機能せず崩壊し始め、ひたすらに言葉が費やされていくはめになる。

このことについては、「真夜中丑三つ時と幽霊の世界」という節で、悲劇には事物が欠けている、との本稿では展開できないが重要な指摘が為されたうえで⁸⁵、のちに触れる哀悼遊戯における小道具類の重要性に結びつけながら、次のように書かれている。

博識の機能とはその註釈の乱雑さでもって夢魔 **Alb** を示唆することであり、そのような夢魔として知 -

⁸³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 275.

⁸⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 275.

⁸⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 312.

事実 **Realien** は筋 - 行為 **Handlung** の上に押し掛かっている⁸⁶。

博識についてはのちに論述するとして、まず、夢魔としての知 - 事実が、先に触れた、所作 - 筋 **Handling** の表現を圧する「情動の叙述」に接してのものであることは疑いえない。繰り返すが、それが秀でた企てであればあるほどに、陰謀 - 機械は反省がもくろむ整然として複雑精緻な、または合目的な分類と対象化を喰い破る知 - 事実には捕われざるを得ない。

「指針と錘」以上であってそれ未満ではない君主もまた、この両者、「歯車」と「指針と錘」が先述のようにそもそも噛みあわないだけにいっそう無機的な、この舞台のなかにいる。そして、先の詩句とそれに続くベンヤミンの言の引用に読みとれるとおり、秒針や錘やその他諸々の構成要素が組み合わせられた舞台は、無機的ではありながらひとつの宮廷であり、またそれがひとつの時計であるとされることでひとつの個性を持ち、身体をなす。繰り返せば、『根源』において宮廷とはひとつの身体であるとともに、例えば時計のように、ひとつの機械としてあるのだ。

さしあたって身体については、次のことを押さえておきたい。身体は君主 - 殉教者が決断においてもがく、「ゆらめく身体的な衝動⁸⁷」が奔る場を謂う。陰謀家は身体に技術的に関与して、諸々の可能性の潜在状態から然るべき諸所作 - 筋あるいは諸筋 - 行為を析出し、いうなれば作動する諸機械を組みあげ、そうして身体においてみずからの計略を現実化する実験を遂行するのだが、そのとき、身体的な衝動は廷臣の計略が導く諸所作ないしは諸筋の合目的性もしくは自己展開をくじく。そして、それにより宮廷 - 身体は罅割れ、ゆらめかされ、瓦解するに至りかねなくなる。君主 - 殉教者は自身も運命的なものにもなり、身体さらには自然にその衝動をもたらす動因、契機として存在する。したがって君主がそこにいるかぎり、君主が核となるかぎり、哀悼遊戯における身体とは「傷つきやすい身体⁸⁸」であることをベンヤミンは強調している。注意すべきは、ここで君主 - 殉教者と廷臣 - 陰謀家とがそこに身を置るかぎり、身体 - 機械はひとつの有機的な連関に還元されることがないことだ。両者は異なる機動原理によって動いており、それがひとつの身体 - 機械 - 宮廷をなす。加えて、本稿では詳述の余裕はないが、ベンヤミンは宮廷 - 機械がとりわけ名誉を核とした関係性からなっていることを指摘しており⁸⁹、しかもその名誉こそが極めて「傷つきやすい身体」と呼ばれたものの核にはかならない。故に、改めて確認可能なのは、舞台で稼動するのがまさしくある宮廷 - 身体 - 機械であり、これらはそれぞれ別のものではないことだ。身体 - 機械論は例えば 17 世紀当時にあっても、『根源』でも触れられるようにルネ・デカルトに認められるが、ベンヤミンはその機械論を個体に限定せず、宮廷すなわち巡回劇団あるいはあるひとつの集団 - 組織にまでひろげて捉え直し、ひとつの宮廷 - 機械をまたひとつの身体と捉えることで、宮廷 - 機械がむしろ自然 **Natur** のなかに含まれるものと捉えた⁹⁰。ベンヤミンはかくして、被造物のからだだけでなく、複数の登場人物間の関係

⁸⁶ Walter Benjamin, *GS I-1*, S. 312.

⁸⁷ Walter Benjamin, *GS I-1*, S. 251.

⁸⁸ Walter Benjamin, *GS I-1*, SS. 265-266.

⁸⁹ Walter Benjamin, *GS I-1*, S. 272.

⁹⁰ このことについてベンヤミンは早くに確信を持っていた。「運命と性格」では次のような論述が読まれる。「ある活動している人間——慣習的な観方では性格がその核だと見做されるが——の外部についての矛盾のない概念を、形成するのは不可能だ。いかなる外的世界の概念も活動している人間の概念の限界に対して定義されない。活動している人間と外部世界のあいだではむしろすべてが相互作用であり、それらの活動圏域は互いのなかへと移行しあっている」(Walter Benjamin, *GS2-1*, S. 172)。同じことが、いわゆる身体と宮廷に対し、両者を機械と捉えることで、『根源』においても

性も含めて機械と捉えるのだが、それに加えてそれが同時に身体でもあると捉えるのは、のちに論述するように、それに取り返しの効かない死がそこに訪れるものであることが踏まえられているからだ。

このように、宮廷 - 身体は機械なのだが、この身体は自然における「プラグマティックな出来事の剥き出しの一部分」——つまり「意味」を欠いた「歯車」や「指針と錘」等々諸部分の運動——と不可分離となる。この諸々の「一部分」が君主 - 殉教者の役を担うとき、さまざまな機械からなる舞台において制御不能の拍子が生み出される。そして

浮かびあがるエートスの反省は、歴史的なものの **Geschichtliches** をこの自然の出来事 **Naturgeschehen** でもって類比させる比喩表現によってみずからの尖端を取り壊してしまう⁹¹。

この一節は「歴史のエートスの壊滅」という節に読むことができる。そこでは、例えば徳なるものとして習得され、積み重ねられるなかで歴史的な、ここではいかに世俗化されたとしても聖史的な「意味」を確固たるものにしていくエートス、心的態度の壊滅が論じられている。けれどもここでは、この一節を、中世的 - カトリック的な聖史的に限らず、哀悼遊戯の廷臣による機械仕掛けの反省 - 陰謀が繰り広げる歴史をも含め、それを貫くエートスが批判された一節として読んでみたい。

その場合、ここから次のように展開することが可能だ。廷臣 - 陰謀家のエートスと化している反省はあたかも自壊するかのように見える。だが、それは比喩の増殖によって、いましがた触れた註釈の実直な役割を踏み外し、過剰で制御の効かない逸脱していく言葉の羅列によってなのだ。それは歴史的なものが自然における出来事へ——類比というよりも——翻訳されて起こる事態にほかならない。主に自然にかかずらう反省は、厄介な、夢魘のような歴史的なものによって取り壊される。それはのちに論述するように、運命的なものが陰謀の計略の手に負えなくなったときの事態を指している。

それは次のことにも確認できるだろう。ベンヤミンの叙述において、時計の針 **Weiser** はやがて、「人間における被造物的な生の激情的な運動——ひと言でいえば、激情そのもの——が、運命的 - 命懸けとなる **fatale** 小道具を活動状態のなかに据える」との言葉を挟んで「激情の衝撃について知らせを伝える、地震計の針 **Nadel**」へとその相貌を変えるのだ⁹²。

つまり、君主は的確にリズムをきぎむかに思われた時計の針から、震え揺らされながらその拍子を紙に記し、紙面を引っ掻き跡をきぎみつける針へと結びつき、地震計の針となる。中庸に収まり節度を保つ平均線的なマニエールではなく、君主の過剰故のマニエール——ある言葉や身振りが飽くことなく繰り返され型となる——、まさに地震計の針が振れっ放しになればあたかも不動状態に陥ったかに見えながらその実激しく振動しているのとおなじく、振れっ放しになったときに現われるマニエールは、ここで廷臣たちがもてあます比喩にも行き渡り始める。というのも、その反省をくじく知 - 事実に従い逸脱していく言葉はそれぞれに一定の「ステレオタイプな言い回し⁹³」、紋切型へ向かっていくこととなる、とベンヤミンは指摘しているからだ。だが、さらにベンヤミンは正しく、この舞台で起きる出来事、そして君主 - 殉教者

主張されている。

⁹¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 268.

⁹² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 311.

⁹³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 270.

を註釈する「比喩の宝」こそが聖史劇あるいは悲劇における「歴史的 - 人倫的 **historisch - sittlicher** 葛藤」を粉碎して、「自然史 **Naturgeschichte** の実演」を可能にすると論述している⁹⁴。そしてここにおいて、哀悼遊戯における自然 **Natur** と歴史 **Geschichte** の関係が問われることとなる。

第3節 自然 - 史

ベンヤミンは先の「歴史的エートスの壊滅」の節を受けて置かれた「舞台」という節の始めに、改めて、こう書いている。すなわち、人倫が、言い換えれば「徳が哀悼遊戯の主役においてほどどうでもよく思われたことはなく、彼らにおいてはただ殉教の身体的な **physisch** いたみだけが歴史の呼び掛けに応答するのだ⁹⁵」。

そのような歴史に応える身体を持つ、自然のなかにある被造物、とりわけ君主 - 殉教者たちに、なんの意味もなくいたみや禍をさしあたって与えるばかりのもの、それが歴史だ。けれども、この「歴史には本来古代的な意味における悲劇の契機も、ロマン主義的な意味における運命の契機もない⁹⁶」。

ベンヤミンは悲劇が神話を扱うのとは違い、哀悼劇は歴史を扱うのだと規定する。「歴史的な生 [...] が哀悼劇の内実、その真の対象を具現する。哀悼劇はここにおいて悲劇から区別される。というのも悲劇の対象は歴史ではなく、神話だからだ⁹⁷」。神話についても悲劇についてもここでは論述する余裕がないが、以上の引用から確認しておきたいのは、哀悼劇さらには哀悼遊戯にあっては自然だけでなく歴史が決定的な契機であり、不可欠であることだ。加えて、「歴史的な生」にベンヤミンがとりわけ君主 - 殉教者を充てていることは注記しておいていいだろう。

そして、歴史が自然へ介入して始まるこの自然 - 史 **Natur-Geschichte**こそ、哀悼遊戯における運命にほかならない、——「運命のあるところ、そこでは歴史の一片が自然となる⁹⁸」と『根源』に先立つ小論「哀悼劇と悲劇における言語の意義」でベンヤミンが書いているように。

しかしより正確を期すなら、ベンヤミンも「まったくの自然なのではない⁹⁹」と断わるとおり、「歴史の一片が自然となる」のではなく、自然史となるのである。

加えて、自然に介入してくるのは厳密には、歴史ではない。というのも、ベンヤミンは「舞台」と題された節において、いましがた引いた「歴史の呼び掛けに応答する - 報いる」君主 - 殉教者に触れた後に、次のように書いているからだ。

劇の一連の諸活動は創造の日々——そこでは歴史が出来していない——におけるようにして繰り返される。歴史的な **historisch** 出来事が自身のうちに繰り返し取り戻すこの創造の本性 **Natur** はルソー的な

⁹⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 269.

⁹⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 270.

⁹⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 301.

⁹⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 242.

⁹⁸ Walter Benjamin, GS II - 1, SS. 249-250.

⁹⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 308.

本性とはまったく異なっている¹⁰⁰。

ここでの「創造の日々」がいましたが、とりあえず、歴史と呼ばれたものだが、それ自体ではまだ歴史とはなりえず、「出来していない」とここで明記されている。「創造の本性」なる言葉はかなり誤解を招きやすいが、それは「創造の日々」と同義で記されていることから、あくまで君主たちの宮廷が置かれてる現世の自然を指しているのではない。そしてさらに逆説的な叙述となっているが、その現世からは彼岸めいたものに映る「創造の日々」を取り戻す、というより、補綴する「歴史的な出来事」こそが、自然、否むしろ、自然史を指しているのだ。誤解をこれ以上こじらせないために、いまだ歴史でない「創造の日々」にベンヤミンの別の言葉をあてるとすれば、それは「前史」**Vorgeschichte** を措いてほかにない。

『根源』の「認識批判序説」のなかの「モノ論」の節のなかで、「序説」を占める重要な主題のひとつ、理念の叙述はいかにして為されるか、を前節での議論を受けて論じながら、ベンヤミンはそこで次にように前史に触れている。

根源という理念にとらえられた者は […] その内部において初めて歴史を知るのであり、そしてしかもそれはもはや際限のない意味での歴史ではなく、本質的存在に関係づけられた意味における歴史であって、この意味こそ歴史がこの存在の前史及び後史だと明らかにすることを可能にする。そのような本質の前史及び後史とは、[…] 純粋な歴史ではなく、自然的な歴史 **natürliche Geschichte** だ¹⁰¹。

ここに明記されているとおり、ここで問題になっているのは「際限のない意味での歴史」、したがって直線的に連続する歴史ではない。前史とは自然における刻々と過ぎゆく時間につらなるものではなく、その外部としてある。

自然は、自然のなかにおけるなんらかの存在を契機として、前史に繰り返し介入され、「関係づけられ」て、そのたびに運命の舞台へと変わる。そして前史は、君主 - 殉教者なる機械——「針」——を激しく震動させたように、自然を震わせることで初めて歴史となるのだ。そして、その出来事そのものがまた歴史でもあって、そうして自然は純粋な自然ではなく一片の歴史を孕む自然 - 史と化す。

例えばベンヤミンはこう書いている、「自然——そこに歴史的に刻印されたそれ—— […] には、徹頭徹尾古銭的なものがそなわっている¹⁰²」。このとき古銭的なものと呼ばれているのは、歴史的に、つまり前史が歴史と化すべく自然に刻印されるそのことによって、自然をもはや純粋な自然に留めておかず、腐蝕し、捻じ曲げる何ものかなのだが、それこそが前史であり、古銭のように場違いに、時宜を外れて、補綴されつつ現われてくるものだ。

実際、自然 - 史を理解するのに、古銭的なものはとりわけ示唆的であるように思われる——さらには補綴の理解にも寄与するところがある——。そもそもが **Naturgeschichte** とは通常「博物誌」と日本語訳されるのが妥当な意味の語だが、むしろベンヤミンは——**Trauerspiel** ともおなじく——そこに留まらない固有

¹⁰⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 270.

¹⁰¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 227.

¹⁰² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 349.

の意義をそこに込めて叙述している。とはいえ、本稿が論述する哀悼遊戯が哀悼劇とは無縁でないように、やはり自然史も博物誌的なものと無縁ではない。博物誌の対象には一般的に、昆虫、動植物、さらには鉱物等々の、のちに引くだらう一節でベンヤミンも触れる「死せる事物¹⁰³」にふさわしいものが挙げられる。ただそれは少なくともベンヤミンの視角からすれば、たんに表の上で緻密だが静的な分類に掛けられていく自然 - 客体、しばしば侮蔑を込めて化石なる常套句で形容されつつ危なげなく捌かれる過去の遺物ではない。むしろ直線的に、または一方向に進む時間から零れ落ちていった事々であり、歴史と無関係どころではなく、むしろこれらが補綴されることが歴史的なのだ。古銭的なものは、稼動する身体 - 機械のなかに「死せる事物」となって現われる。それは介入してきた前史を体現している。それはもはや一般的に流通し、生きいきとした機械の活性化に資することが不可能なままにそこにあるのだが、その、いわゆる社会も含めた自然にあってはとうに零れ落ち、死してあるものであることは、あるいはそこにきざまれた人物——例えばいつかの、いまやなんらの威光も波及させない、場合によっては忘れられた君主——の、錆びたりくすんだり削れたりした肖像にも認められるかもしれない。そこにはのちに論述するエムブレムとも繋がるものが既に抱懐されている。

では、前史とは何か？ それはフィクションとしては「創造の日々」と喩えられるように、まずもって決定的に過ぎ去り回帰不能な——もはや流通しえない古銭と幾許か似て——、故に断絶なしには接しえないある彼岸の謂いだ。が、より端的には、それが歴史となるときには美しく生命が育まれる樂園の姿では決してなく、ひとつの死として現われる。のみならず、むしろ前史の介入はそれ以降の自然を「死後の生 **Fortleben**」——この「翻訳者の使命」に登場する有名な言葉をベンヤミンは『根源』においては使っていないが、にもかかわらず哀悼遊戯を論述するのに極めて重要な概念だ——に変貌させるのだ。その際に自然は被造物にはおおよそ如何ともし難いその拍子のなかにひとつの途中停止 **Stationen**、つまり小休止、切断をつくり、そこから自然史が始められる。この介入は一度きりではなく、既にこれまでに何度も、そしてこれからも突如として自然を震わせるだろう。言い換えるなら、哀悼遊戯の運命のひとつはみずからが一度はなんらかの死を経た、死後の生を生きることにある。

かくして死後の生となることを繰り返してきた自然または現世は、幾度となくそのたびに新たに前史の死後の生として切断を蒙り、反復されてきた、純粹な自然たりえないものとしてのみ、ありえてきた。

「真夜中丑三つ時と幽霊の世界」という節において、悲劇における英雄の死が「歴史的及び個人的な意味において¹⁰⁴」、ひとつの時期を、いうなればひとつの元号を画すと同時にその英雄が「不滅性」に与ることとなることをベンヤミンは指摘する。しかし、それに対して哀悼遊戯では、例えば『ハムレット』のように、君主の死が外面的なもの、偶発的な事故として生じるにすぎず、その意味も棚上げにされたままに、むしろ——『ハムレット』ではハムレットの死後にそのような幕はないが——その死後に「主要シチュエーションの反復¹⁰⁵」が繰り返されることをより重視し、論述しながら、ベンヤミンはその際に起きる前史の補綴についてこう書いている。

¹⁰³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 311.

¹⁰⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 314.

¹⁰⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 316.

再度の迎え入れ **Wiederaufnahme**〔再審・再開〕が哀悼遊戯においては賦与されており、そしてときおりそれがその潜在状態から歩み出てくる¹⁰⁶。

「再度の迎え入れ」とは、それが「潜在状態から歩み出て」きたとき、しばしば「主要シチュエーションの反復」として現象するものだ。例えばカルデロン『嫉妬』では、既に劇冒頭から運命に巻き込まれ始めたことがはっきり示される君主ヘロデと妃マリアンネのペアにとって、クレオパトラとアントニウスのペアが、その死の報告とともに、その無関係ながらも「潜在状態から歩み出」た前史としてほめかされている。後者のペアは知らぬまに、意図せずして、引き裂かれながら互いに愛を紡ぎあいつつ、ふたりともが死を迎えたのだが、以降舞台上で遊戯するヘロデとマリアンネは、アントニウスとクレオパトラの「再度の迎え入れ」として、けれどもまったく異なる後史を送るペアとして、遊戯することとなるのだ。

とまれ、前史が死を伴って現われるとしても、もちろん現世において君主たちはその生を存えている。だからこそ、そこで被造物は死後の生を生きるのだ。前史が導入する死とは個人の死、いうなれば「私の死」ではなく、故に自己意識が怯える死の不安や煩悶とは無縁の、そのそれぞれに「己自身に固有な¹⁰⁷」関係からなる身体 - 宮廷 - 機械そのものにわたってきざまれる死を指している。つまり端的には「己自身に固有な」関係性のなかでだれかが死を迎えたり、去ったりすることとそれは不可分離だが、例えば『ハムレット』における先王の死及びその幽霊の出現がそれにあたる。いずれにせよ、その死後をも、あるいは何度でも生き残ることが被造物たちに課せられた死後の生の謂いなのだ。

別言するなら、また、前史がもたらす死は私人にではなく身体 - 宮廷 - 機械のなかにきざまれる死である以上、その失われたもの、死に絶えた当該のものだけでなく、そこで生き残った者たちもただ生き残ったのではない。そうではなく、かつての、前史に襲われる以前の生き残った者自身も死を迎えているが故に、まさしく死後の生でもあるのだ。

しかしまた、その前史が「己自身に固有な」かたちで死をきざむ以上、そしてそれが無条件的にであればなおさら、その接触に伴いカタストロフの吹きすさぶこの現世は、当の被造物にとって「由々しき」を失っている。現世におけるあらゆる振舞いが遊戯たらざるを得ない所以のひとつだ。そして、被造物が「最後の由々しき」を喪失する契機となる「無条件的なもの」、現世あるいは自然に緊張をもたらす哀悼遊戯の超越とは前史にほかならず、これが特定の被造物を「歴史の具現化¹⁰⁸」を為す者、すなわち君主 - 殉教者に変える。

付言すれば、遊戯とはいえ、そこで起こるのは幸福な終焉 - 始原への回帰ではまったくくない。その遊戯が自然史、つまり否応もなく前史を享けた歴史となるのだから、遊戯がなんでもかまわないもの、何を為してもかまわないものになるのでは到底ないのだ。死後の生は、これまでの自然史の遺品であり形見であると同時に、「己自身に固有な」関係のなかの自身の遺品であり形見として現世にある。

第4節 死後の生

¹⁰⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 316.

¹⁰⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 343.

¹⁰⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 243.

『根源』では直接論述されることのない死後の生について、しかもそれひとつだけでも重要な論考「翻訳者の使命」における内実をさえ超えて、明示的に語られずとも『根源』の叙述に浸透しているように思われる、この死後の生について、いまひと言加えておくべきだろう。

いましがた書いたとおり、その死とは宮廷 - 身体 - 機械におけるひとつの死、「己自身に固有な」名誉にかかわる関係の織りあわせからなる、ひとつの身体 - 機械に訪れた、ひとつの死にほかならない。哀悼遊戯の舞台にあがっているなら、つまりその宮廷に棲んでいるならば、その登場人物たちはその死後も生き残った身体の一部「たち」にほかならない。哀悼遊戯の登場人物たち、そしてその宮廷 - 身体が生きているのは、意識されているか否かを問わず既につねに死後の生であり、彼らは死者とともにあり、彼らが生きているのはその身体における「記憶のなかで残る生 **Nachleben**」なのだ¹⁰⁹。

だが、むろん死 - 後に、死を、身体が所有しているわけではない。何故なら、その宮廷に棲む残された者たちは、遅れたが故に生き残っているからであり、死という出来事を所有することは不可能で、自然のなかでもそれはつかのまのうちに消え去っていくほかないものだからだ。まして個々の被造物たちにとって、その出来事はいまや二度と繰り返されない、したがって決して任意に放棄することができないひとつの彼岸でさえある。ただその身体においてとある死後、とある記憶を、生き残った被造物たちは経験することができるにすぎないのだが、それでも死後の生はこの宮廷のなかで、すなわち自然史のなかでのみ残り、その生を送りうる。

ベンヤミンは『根源』第2部第1章の「ロマン派における象徴とアレゴリー」という節のなかで、象徴が自然を神々しく、瞬間的に、つまり永遠的なものとして美化するのに対して、アレゴリーはそこに時間を孕み込んでいることを強調しているのだが、そこでは次のような一節を読むことができる。

歴史はその瓦解 **Verfall** の途中停止 **Stationen** においてのみ意義を持つこととなる。意義 **Bedeutung** があるだけ、死に堕ちているのであり、何故なら最も深く死が身体と意義のあいだの鋸歯状の境界決定線をきざみ込むからだ¹¹⁰。

自然史においてこれらは不可分離ではあっても、自然における身体、そして死と意義は決して一致しない。自然において、いわゆる死そのものはありふれている。つまり、死は自然のなかで時々刻々と起きている事象にすぎない。だが、前史との「己自身に固有な」関係から宮廷 - 身体 - 機械が形成されているとき、その身体に前史となりつつきざまれる死は、その「針」や「歯車」等々の機械それぞれを死後の生に、後史に、したがって自然 - 史に追い遣る、途中停止をもたらすものだ。「死に堕ちている」とはこのことを

¹⁰⁹ もちろん、通常は死後の生であれ記憶のなかで残る生であれ、それは死んだ当事者の側を指す。けれどもその死が私人の死、「私の死」でなく身体 - 宮廷 - 機械にきざまれる死であるならむしろ、その死を経験するのはその「私」ではなく、それと固有な関係にある諸々の「剥き出しの一部」たちであって、その死に遅れ、後に残された生たちであるはずだ。当然ながら魂は不死でも不滅でもなくいつか確実に消滅するからであり、言い換えるなら「私」はそれまで死への意識に囚われ、肉体的ないたみに苛まれ不安や恐怖のなかで生きていたとしても、そのときがくれば死を経験することなく、たんに死ぬだけだからだ。その死後を生きるのは「私」ではないし、その魂でもない。それ故に死後の生、そして記憶のなかで残る生は文字どおりその死後の身体に、ひとつ、またひとつと死をきざまれながらも続いていくその残りの身体——もちろんその身体も決して不滅ではない——にこそある。

¹¹⁰ Walter Benjamin, *GS I - 1*, S. 343.

謂う。したがって、先に触れた『嫉妬』における「主要シチュエーションの反復」もしくは「再度の迎え入れ」にも明瞭なように、死がそれらを巻添えにしつつ究極的な解決を導くことは決してない。非常事態のなかで翻弄される被造物たちの身体に、その死が終わりを到来させたり、渾然一体にすべてを融合して呑みつくしたりするのではまったくくない。約めていえば、「堕ちて」終わるのではない。そうではなく、死は、罅となって、亀裂と化して、切り裂かれもはやびったり互いに合致することなく境を接する断絶として、身体 - 機械の各処を奔り、そこから自然 - 史を始めさせる。

そしてこの罅に分離されたまま、これらの身体 - 機械に途中停止を起こす亀裂を抱え込みながら、宮廷 - 身体 - 機械は、とりわけそこにおける君主 - 殉教者は、自然史のなかで意義——意義についてはのちにアレゴリーを論述する際に取りあげる——と対峙する。自然もしくは現世に歴史をもたらすその罅は、いわば憑きものと化した、死後によみがえる前史として、身体とも遂に相容れることなく対峙しながら、現世に意義を媒介するのだ。由々しさを喪失した死後の生は、かくして振り払っても消えずに憑く、この意義と戯れていくほかない。ベンヤミンの哀悼遊戯において、歴史とはこの途中停止、及びその後史すなわち自然史のことを指している。

前史そのもの——それは死後に補綴されて初めて生起する以上、前史そのものなるものはあらかじめ存在してはいないのだが——は既に述べたように、「創造の日々」とおなじくそれだけではまだ歴史ではない。そこは無時間であり、自然に介入することをあらかじめ期したうえでの¹¹¹、そのようなフィクションなのだ。そのようにして介入してくる前史をひと言でいえば「記憶」だろう。

記憶とはいえ、しかしそれは私的な会話に華を添える思い出の類いではない。ジークムント・フロイトが無意識には時間がないと断定したのと恐らくは相通じて、この記憶は無時間なのであり、この身体や自然が内部化しえない「記憶のなかで残る生」の側面なのだ。つまり、ベンヤミンがツェザルツから引いてきたように、「すべての記憶に値する事々のパノラマのような集成¹¹²」が前史にあたる。このパノラマ的な、故に空間的な集成は「すべての記憶に値する事々」を、ひたすらに過ぎ去り無際限に更新されていく時間とは異なり、あらゆる「記憶」すべき事々を、あらかじめ決定された順序、優劣の定まった整序——例えば弁証法的論理展開に即した——なしに、ひとつ処に寄せ集め、蒐集し、拾いあげている。ただし、「記憶に値する」のはここでも、特定の被造物、例えば君主ひとりにとってとは限らず、あえていうならそれは自然または宮廷 - 身体にとって、なのだ。

第5節 運命的なもの——哀悼遊戯におけるエンテレケイア

いずれにせよ、その「記憶に値する事々」が集成されれば、それが被造物たちの知によっても意志によっても対処しきれぬものでないのはいうまでもない。それは取り返しようなく過ぎ去った物事たちの、その死後に残された者たちへの、継承されなければならない、けれどもだれにもまともに継承されえないだろう、そしてあるいはかつて一度も思い出されたことがないかもしれない途方もない記憶なのだ。

記憶に値する事々はだが、自然もしくは身体に万遍なく同化することはないとしても、宮廷 - 機械のな

¹¹¹ というのも結局この現世をしか被造物は知らないからだ。

¹¹² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 271.

かに深く喰い入ってくる。言い換えれば、「剥き出しの一部分」として現世に、内在的に具象化する。この彼岸の過剰が最も世俗化して現われたものが、ベンヤミンが論述する小道具類だ。一方で、ベンヤミンは「運命とは罪の場における出来事のエンテレケイアなのだ¹¹³」と書いている。「罪の場」については本稿では措くが、死後の生として課された運命、自然史がエンテレケイア、充実した現実態に至り、生起するには、つまり出来事となるには、なにかしらの小道具類が必要なのだ。それ故ベンヤミンはこう付け加えている。「運命劇の練りあげられた形式にとって小道具を度外視することはありえない¹¹⁴」、と。君主役を担う被造物には不相応だがそうであるからこそ、「不均衡に」、「ふさわしかるべきもの以上」である王冠や王笏等々の小道具類が不可欠であることについては既に述べた。

また、文字どおり「小道具」という節において、このような運命的なものとしての小道具について述べながら、そこで、

人間の生を超え、それがひとたび剥き出しの被造物的な生の群れのなかに沈めば、見掛け上死せる事物の生もが力 **Macht** を獲得する […]。人間における被造物的な生の激情的な運動——ひと言でいえば、激情そのもの——が、運命的 - 命懸けとなる **fatale** 小道具を活動状態のなかに据えるのだ¹¹⁵

ともベンヤミンは書いている。

つまり、「被造物的な生の […] 情熱そのもの」、すなわち先述した被造物にすぎない君主 - 殉教者の、「無条件的なもの」を享けて抱懐した、如何ともし難い情動ないし衝動が、死後の生であらざるを得ない運命もしくは自然史という舞台において、小道具に運命的 - 命懸けとなる「力」を与える。つまり、小道具類は、『嫉妬』の短剣に際立って認められるように、君主 - 殉教者を運命に巻き込むのだが、その運命は君主 - 殉教者に禍をもたらし、その身体を殊更に死後の生へと追い遣って、君主 - 殉教者に試練を課す。むろん、被造物が諸事物に「力」を与えるのだとはいえ、その「力」はむしろ被造物を翻弄させるものであり、たかだか人間、あるいは生者に統御可能なものでは決してない。

かくして運命的なものとなったこの小道具類が、哀悼遊戯に、死後の生が生きる自然史のなかで吹きさぶ過剰な意義 - 仮象を持ち込んでくる。そのうち哀悼劇が最も頻りに現出させるのが先にも触れた、君主が君主たることを示す小道具、王冠であり王笏だった。繰り返すが、これらは幕があがる前にもう君主が途方もない前史を、無条件的なものを享けているし、たとえ君主が忘却していようとも、それによりこの劇 - 自然史においておびた使命がその君主に憑いて離れないしとなって現われる。

そしてそれは、これも先述のとおり、その被造物の私人としてどのような人物かを一切問わない。この自然が決して身体化しきれない、言い換えればその機械が己に内部化しえない、ましてや個々の被造物に所有など為しえない小道具は、身体に二度とその双方が合致することのない罅を入れずして、自然に入り込むことはないだろう。

哀悼遊戯に現世化する彼岸、「無条件的なもの」のかたちにはまた夢がある、——「君主及び殉教者の共

113 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 308.

114 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 312.

115 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 311.

有財産として預言的な夢は哀悼遊戯に馴染みのものだ¹¹⁶」とベンヤミンが書いているように。やはり夢も、たとえ深く喰い込むことがあっても遂に現実と同化を果たすことはない。

博識 **Gelehrsamkeit** の機能とはその註釈の乱雑さでもって夢魔を示唆することであり、そのような夢魔として知 - 事実は筋 - 行為の上に押し掛かっている¹¹⁷。

先にも引用したこの叙述から、改めて、この廷臣 - 陰謀家の観点から捉えられた夢魔、自然における身体の上に押し掛かってくる、だれにも振り払えない夢魔が、小道具の類いよりも始末の終えないあり様を露わにした前史のエンテレケイアであることが読みとれる。

だがこれまでの論述を踏まえれば、先にはまだ指摘できなかったことが夢魔、つまりは夢と結びつけて捉えられる。**Naturgeschichte** が博物誌と一般に翻訳される意味の語であることは既に触れた。しかしこの場合も、いわゆる近代主義的に整備された博物学をここに当てはめれば、まず間違うこととなるだろう。ここで運命的なものとして現出する夢魔を註釈において叙述する博識とは、小道具類、さらにひろくいつて諸事物、「死せる事物」とも密接にかかわる、つまり博物誌的なものに関する博識だとひとまずはいえる。けれどもより踏み込めば、自然史との関係にあるかぎり、博物誌的なものがただ表の上で安んじて分類可能な対象ではなかったように、この博識もまた、自然科学的な領域で処理されるものに限られない。例えばカルデロン『嫉妬』において重要な小道具として現われる短剣は、クレオパトラの死が廷臣によって語られる際に蛇と結びつけられており、それによってのちにマリアンネに迫る短剣が、マリアンネ自身に蛇と見紛われ、のみならず以降もクレオパトラの命を奪った蛇のごとくマリアンネを脅かすこととなる。「死せる事物」が孕む「力」は、それに関する博識を通じた註釈においてただ示唆されるだけでなく、時折それが切り開いた運命をいっそう掻き立てるべく、昂揚させられもするものだ。だとすれば、そのときその「力」は博識 - 知として、言葉において現出する。すなわち、「死せる事物」を名指す言葉に凝縮された「記憶」が、その言葉をめぐる「記憶に値する事々のパノラマのような集成」の切片が、補綴されてくる。

やはりベンヤミンが叙述する自然史と内実が一致するものではないが、例えばルネサンス期に掘り起こされたプリニウス『博物誌』は膨大に狩猟された文献にもとづいており、その諸々の「博物」が無数に掻き集められた言葉のなかで起ちあがるものであったことは、注意されていい。ただし、誤解されてはならないが、それらは恐らくルネサンス期にはそのように歓迎されたような、物事の豊かな自然 - 本性 **Natur** として扱うことが可能なものではない。哀悼遊戯における自然とは被造物もその行為も諸事物も、自発的な意味を欠き、慰めなくただ剥き出しに時々刻々と移り変わっていく、舞台に課された条件なのだ。その自然 - 内在において、「無条件的なもの」たる「記憶に値する事々のパノラマのような集成」が、前史として生起して、そのたびに逗留 - 途中停止をきざみ、ひとつの自然 - 史を始める。その想起不能の「記憶」は、後史が繰り広げられる現世において、補綴、「再度の迎え入れ」が後史で起こるべく「潜在状態から歩み出てくる」。例えば『嫉妬』においては、ヘロデとマリアンネに対して夢の役割は預言が果たしていると

¹¹⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 330.

¹¹⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 312.

いえる。そして、先に触れたアントニウスとクレオパトラなる前史がその預言に続いて、しかしその預言とは無関係に語られることとなる。夢——この場合預言がそれにあたるが——を註釈する博識はその「再度の迎え入れ」に際して、剥き出しの被造物たちがそれに堪え、また歓待するひとつの態度の現われであり、そのようにして翻訳され綴られた言葉なのだ。

小道具類であれ、夢であれ、それが運命的なものである以上、運命的なものの「力」を駆り立てる言葉の註釈が、博識や預言等々のかたちをとって、どこかで伴われることとなる。そして、故に、その註釈の言葉が、しばしばその運命のなかで、あるいはむしろ哀悼遊戯のなかで、過剰な「力」をおび、極端であるが故の紋切型に、すなわち「紋切型と極端さ」に汲々とするものがあつたとしても不思議ではない。その註釈は筋 - 行為を円滑に推移させていくどころか、つねにそれを一時停止させながら逸脱もさせていく過剰な質及び量の言葉となって、夢魔を、言い換えれば「力」を舞台に現出させる。

第6節 幽霊あるいは狡猾な死者

ところで恐らく、自然における「無条件的なもの」の現象の最たるものは死者、狡猾な死者だろう。死後の生はそれを受け入れるほかはない。死者がここに再来するとしても、それが決して此の世のものとはならないことはいうまでもない。やはりそれも、身体 - 機械に紛れ込んできたかと思えば二度と噛みあわない歪んだ境界となって現われる罅、裂け目、そして運命的な、自然を掻き乱す呪いなのだ。

「幽霊の世界には歴史が欠けている。そこへ哀悼遊戯は殺された者たちを連れ去る¹¹⁸」、とベンヤミンが書くとき、そこで述べられているのは、「幽霊の世界」はあの「パノラマ」のように集成された途方もない「記憶」とおなじく、それ自体では歴史ではなく、いまだ時間を欠いていること、このことだ。すなわち、それは前史なのだ。

そして幽霊がこの現世を訪れるときにも機械的にきざまれる拍子、その時間は籥を外すこととなる。例えば真夜中零時、「この時刻とともに時間が秤の指針のように静止する¹¹⁹」と伝えられる迷信——ベンヤミンはこれを例示する——にも確認できるとおり。つまり、今日の終わりの時刻であると同時に明日の始まりの時刻、連続性に断絶を招来する時刻に時が静止し、幽霊が現われるという迷信では、イマニュエル・カントが『純粹理性批判』で厳密に把握することとなる抽象的かつ理想的な空虚な形式としての時間進行を体現、もしくは正確に表示するはずの時計の針が指し示す時間が、そのとき関節を脱臼させられるのだ。例えばこのようにして、自然における身体 - 機械に罅が入り、歴史的なものはそこに、幽霊として出来る。

しかしここで重要なのは、仮に夢の記憶は虚ろになりえ、次第に忘れることも可能だとして、幽霊はそれに出逢った者から死者を忘却する——その記憶を薄れさせ、霞ませ、朽ちさせていく——自然の能力を奪い、過ぎ去っていく自然の時間を攪乱すること、このことだ。このために、幽霊は恐らく最も前史の痕跡を克明に継承している運命的なものにかぞえられる。

哀悼劇において、多くの場合小道具類がだれかの命を奪ったり脅かしたりするように、また多くの場合

¹¹⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 314.

¹¹⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 313.

夢が眠っている被造物にだれかの死を見せたり、なにかしらのかたちで伝えたりするように、加えて幽霊が既に死んだり殺されたりした死者であるように、確かに「これらは、近くあるいは離れた圏域においてもいずれもそろって死のまわりに集っている¹²⁰」。だが、誤解されてはならないが、死そのものはなんら特権的あるいは超越的なものでも、超越論的なものでもない。何故なら死ぬことはたんに「自然的な生の法則への没落¹²¹」のひとつにすぎないのだから。幽霊が、死後の生が身を置く自然には内部化できないものであることは繰り返すまでもない。その死者が狡猾にも「無条件的」となるのは、それが死後の生なる不可能事を惹き起こすからであり、この意味で自然的な死に抗しているからにはほかならない。もちろん、死後の生なる不可能事が起きるためには、その条件として、当然ながらその死は世界の終焉とはなりえず、ましてや両者は一致などしないことが前提でなければならない。

ところで「狡猾な死者」とはベンヤミンが『根源』でも引用しているゼーレン・キルケゴールの言葉なのだが、キルケゴールは、例えば次のように書いている、

ここでは、生きている者が明るみに出され、ここでは、彼がいかなる者であり、だれであるのが全面的に露呈せざるを得ないのである。なぜなら、死者は狡猾な人であるからである。[...] なぜなら、死者に対してわたしたちは明らかに義務をまた負っているからである。[...] ひとは死者を嘆きやわめきによって煩わせてはならない¹²²。

死者は狡猾だ。何故なら死者によって残された者たち、死後の生に追い遣られた者たちは、死者に接するとき、つまり死者について言葉を綴ったり、なにかしらのかたちで死者とかかわったりするそのとき、死者によってその死後の生であることを剥き出しにされるからだ。「記憶に値する事々のパノラマのような集成」の切片を、死者は遭遇した個々の被造物にもたらす。例えば『ハムレット』における先王の幽霊が唯一言葉を交わすハムレットに告げたその言葉はその一例に挙げられるだろう。先王の幽霊は次のように語っていた。

わしが庭で心おきなく午睡を楽しんでいると、／その隙をうかがい、お前の叔父が／呪うべき劇薬へボナを入れた小瓶を手に／忍び寄り、この耳の孔に注ぎ込んだのだ。／それは癩のごとき病を引き起す毒液、／それには人間の血とは相容れぬ猛き力があって、／五体の動脈静脈、血管のことごとくを／水銀のように素早く経巡り、／忽ちにして、乳のなかに酸を落とせしごとく／澄んだ健康な血の流れを凝らせてしまう。わしの血も、／まさにそうであった。見るまに樹皮に見まごう忌まわしい瘡蓋が、／わしの滑らかな体全身を／癩者さながら、覆いつくしたのだ¹²³。

そして最後に幽霊は「忘れるな」と強く念を押して消える。

だが、その「集成」からどのような切片を掴みとるか、詰るところこの運命的なものとして被造物は

¹²⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, SS. 312-313.

¹²¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 310.

¹²² キルケゴール、ゼーレン『キルケゴール著作集 16巻』武藤一雄訳 白水社 1970年 218頁。

¹²³ シェイクスピア『ハムレット』野島秀勝訳 岩波書店 2002年 69-70頁。

いかに振舞うのか。こうした諸々の課題について死者はいかなる問い掛けにもなんら応答せず、あらゆる交渉も拒んだまま、生き残った者を一方的に試そうとしてくる。さらには、いうまでもなく語らずに沈黙する、また忘れること、死者を知らなかったことにすることもまた死者とのかかわり方のひとつに含まれる以上、死後の生は決して「己自身に固有な」仕方で、それぞれに、それぞれの死者から逃れることができない故に、死者は狡猾だ。

したがって、死後の生とはこの死者の狡猾さに嵌る者たち、運命に嵌り込む者たち、幽霊に翻弄される者たちの生であり、君主 - 殉教者は自身がこの死後の生へと堕ちていることに、遅かれ早かれ自覚的たらざるを得なくなるだろう。哀悼遊戯に現われる幽霊とはこの狡猾さにみちた非対称的な関係へと被造物たちを誘惑し、引き摺り込むものであり、ひと言でいえば、この狡猾さに嵌ることこそが、哀悼遊戯の運命にほかならない。

もっとも恐るべきことは、死者がなに喰わぬ顔をしているということである。それゆえ死者を恐れよ、彼の狡猾さを恐れよ、彼の確固たる態度を恐れよ、彼の強さを恐れよ、彼の誇りを恐れよ！¹²⁴

死者自身は悦びも、怒りも泣きもしない。死後の生は死者そのものといかなる交渉も持てず、いかなる因果も見出すことはできない。仮に冒瀆し、不敬を働いても、または同情の涙を流し、崇めたて、死者に縛られ、なんらかの仕方で尽くしてみても、死者は「なに喰わぬ顔をしている」。もしも死者が怒ったり喜んだりしているのだと見做されるとすれば、それはまったくもって被造物が記憶の集成から掴みとった切片の、それに端を発した仮象にすぎない。

生者の身勝手な感情移入、死者の代弁をするために都合よく名を騙っての「嘆きやわめき」を峻拒しながら、幽霊はそれでもなお死後の生がここから、この運命から何を語り何を為すのかを、ひたすら試みに掛かってくる。それはどんな〈お喋り〉でも任意に投げ込めばそれを代弁でき、あまつさえ代表することも可能となるような、無ではないのだ。

むしろ、幽霊とは次のようなものではないのか。すなわち、ベンヤミンが「舞台」と題された節において、「創造の日々」について触れ、「すべての記憶に値する事々のパノラマのような集成」に言及するまでのあいだに次のように書き綴っているように——。剥き出しの被造物たちが棲む自然の、なんら原因 - 意味のない「慰めなきなりゆきに対抗するのは永劫ではなく楽園的無時間性の補綴¹²⁵」のひとつであり、「歴史が舞台のなかへと入り込み変貌させる¹²⁶」、その歴史のあり様のひとつなのだ、と。

註釈すれば、「創造の日々」とおなじく、ここで楽園もフィクションとして宛がわれている。自然に介入するまでは無時間であるこの前史を楽園的と呼ぶことで、逆に改めて以下のことが瞭然となる。つまり、その補綴において前史 - 楽園状態は、自然のなかで記憶の切片と相成るとき、あくまで死んで、過ぎ去って——別言するならそれは遊戯と化して、なのだが——のみ現世化すること。そして、そうなることで前史 - 楽園状態は初めて後史たる自然史において演じられることとなる、ということだ。現世で被造物たち

¹²⁴ キルケゴール、ゼーレン『キルケゴール著作集 16巻』233頁。

¹²⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 271.

¹²⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 271.

がその身をもって補綴の一端を担うのは決定的なまでに事後であり、それが為される「いま」とは死後なのだ。例えば先に記した『嫉妬』のマリアンネとヘロデもそれにあたり、『ハムレット』もそれにあたる。言い換えるなら、「いま」はつねに「再度」であるほかない。

哀悼遊戯においてその前史に触れ、そうと知ってか知らずか、被造物たち、とりわけ君主 - 殉教者は衝動に駆られる。そして、できることならもう一度、といまだ思い出されず思い出されるはずもないかもしれない、しかし忘却されるべきでない、継承を託された記憶の欠片を、己の宮廷 - 身体で反復してみせる。ベンヤミンが「主要シチュエーションの反復」と呼ぶのはそのことだろう。だが、いうまでもなくその記憶の片鱗と現に後史で遊戯される「もう一度」とは同一のものたりえず、そのことが目指されるわけでもない。また決して誤解されてはならないが、この補綴で、樂園回帰が志向されているのではまったくない。幽霊が望む、できることならもう一度、も決して同じことを繰り返すことを迫る呪いではなく、むしろ、のちに論述するように、そのよすがを伝える記憶とは違ったかたちで継承され、反復されねばならないものなのだ。

かくして哀悼遊戯における不意打ちの出来事の内実もいっそう明瞭となった。非常事態の「宗教的解決」ならぬ「現世的解決」が、「この強制の絆 - 拘束、この挑戦のいたみ¹²⁷」と言い換えられるのも¹²⁸、補綴が、ただ自然のなかで生きる被造物の自律的な意志や意図の問題とは異なる、不意打ちだからにほかならない。

それは何との絆なのか、何故そのような絆なのか？ ——継承不能でありながら継承されなければならない過ぎ去った事々の、忘れたいけれども思い出せない記憶との、死者たちとの絆、自然だけでは支えきれない外部としての前史との絆であり、またそれが介入して、これまでもこれからも反復されるだろう歴史との絆だ。というのも、その絆の要請に応えることが、先の引用でベンヤミンが触れたようにいたみを伴うこともあれ、「無条件的なもの」と被造物たちが、その境を、亀裂を、つねに動揺させながら接し生きていく死後の生を生きることだからである。

127 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 258.

128 キルケゴールの死者との「義務」もこれにあたり、この場で先んじて触れておくなら、この「義務」をベンヤミンは哀悼と呼んだ。

第3章 メランコリカー

第1節 悲しみなる精神と感情

「宗教的解決」を拒絶し「現世的解決」を課す「強制の絆」が与える不意打ちの出来事、それによって、被造物、とりわけ君主像を担う者は、「最後の由々しき」を失った死後の生に追い遣られる。ベンヤミンはかくして「君主はメランコリー的なものの範例だ¹²⁹」と第1部第3章「君主の意気消沈」と題された節の冒頭付近で書かれているように、君主 - 殉教者像にメランコリカーの相貌をも重ねていく。

そこで、メランコリーにはまる君主の姿が「君主でさえも被造物の壊れやすさ **Gebrechlichkeit** を被らされていること¹³⁰」を示すとされることからわかるとおり、メランコリーとは『根源』において、死後の生である君主 - 殉教者が運命のなかで「裂けちぎれて、ひるがえる旗のようにもがく」「不均衡な」闘ぎあいを生きることから生じる。

そして「この存在 **Dasein** は半端で、真正ならざる諸行為のある残骸の領域へ放り込まれていると気づいている¹³¹」、とベンヤミンは続ける。つまり先述のように、意味 - 原因のない剥き出しの生を被造物である君主は生きるのだ。けれども、ベンヤミンはさらにこう告げていた、「これに対し生そのものが刃向った。深々と生は覚えるのだ、この信仰によって剥き出しの無価値にされるため **bloß entwertet zu werden**、生はあるのではない、と¹³²」。

まず断わっておきたいが、このメランコリーのなかでの無価値化に抗するものを生と呼ぶのは誤解を招きやすい¹³³。むしろ、君主 - メランコリカーが歴史を、その大義を宿し - 身籠ったこと、その「信仰」とともに自然史を生きるとき、その自然のなかには、しかし自然の外部として身籠られるものが、ここでいわゆる生の謂いなのだ¹³⁴。

ベンヤミン自身、とりわけ関心を寄せていたのは、この自然のなかの自然の外部、些か安易ながら身体に対して精神と呼ばれるような、何かだったことは明らかだ。例えば、被造物のなかでもとりわけ君主 - 殉教者を重視したことと不可分離な次の言葉に見られるように。

精神 **Geist**——この世紀のテーゼだといわれる——は力 **Macht** において自己を証明する、つまり、精神とは独裁を遂行する能力 **Vermögen** なのだ。この能力は外側に向かっての最も仮借ない行動とおなじく内側に向かっては厳密な自制を必要とする。その能力の実践は世界のなりゆきについてある冷徹さを持

¹²⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 321.

¹³⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 321.

¹³¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹³² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹³³ ベンヤミンがいわゆる生命主義に頑なに批判的なのは、例えば「暴力批判論」を読めばわかる。そこでのクルト・ヒラー批判を参照。

¹³⁴ ここで記された「宿る - 身籠る」はドイツ語における **empfangen** を想定して書かれている。本稿では詳述できないが、この名詞形 **Empfängnis** はベンヤミンが「言語一般及び人間の言語について」で用いており、同論文で翻訳の概念は中動相 **Mediale** のようなもの、「受胎 - 受容性 **Empfängnis** にして同時に自発性」(Walter Benjamin, GS II - 1, S. 150) であるものと論じられている。その受胎自体が既に中動相的であることを示すため、このように表記する。確かに「人間の言語」での **Empfängnis** が即ここで「宿る - 身籠る」と記すことと同義ではないが、まったく無関係でもない。この問題については触れる余裕がないものの、『根源』と「人間の言語」の関係については本論第6章で簡潔に論述する。

ちあわせており、その冷やかさの強さにはただ権力意志の熱をおびた欲望だけが匹敵する¹³⁵。

「聖者及び陰謀家としての廷臣」という節のなかで、このようにベンヤミンは書いている。ここでとりわけ確認しておきたいのは、精神が「力」であり「能力」であることだ。明記されてはいないが、ここでの「能力」が廷臣ではなく君主 - 殉教者のものであることは疑いない。ただし、先述した、君主 - 殉教者に捉えられた「支配者権力と支配者能力のあいだの対立関係」だけには還元できない「能力」であり、そのことはここでは、この「能力の実践」が「冷徹」だという指摘にほのめかされている。

とまれ、身体に対する精神といっても、哀悼劇と同時代である 17 世紀の思想家で、『根源』でも触れられているルネ・デカルトの延長と思惟に還元できるものではない。デカルトがコギト・エルゴ・スムに至って、それを基盤に明晰判明な知の体系を堅実に演繹していったのとは異なり、つまりその確実なコギトの発見が懐疑を終止させたのとは違って、哀悼遊戯の君主 - 殉教者はメランコリカーの相貌に認められるとおり、疑うことから逃れることはない。そうではなく、疑いながら、批判しつつ自然と接することにより、その自然に、なお哀悼遊戯をもたらすこととなるのだ。「強制の絆」において、まったく完全ではない、壊れやすさを最も体現するある被造物と繋がっている外部が、あるいは歴史が、正当性と普遍性を獲得するに堪えるべくこの被造物に使命を課している。そして現世を疑う君主 - 殉教者、そしてメランコリカーの精神はその使命に応える限りで、外部を担いうる。その外部は疑いの対象であり、極めて脆いものでありながらも確実に存在している、そのような外部である。被造物が剥き出しになって初めて、精神は自然史にひそむ外部のひとつ、つまりそれと知らず、またそれと知られず運命的なものとなって生じる。

ベンヤミンはその精神の自然に挑む志操 **Gesinnung** を悲しみ **Trauer** と呼ぶ。

第 1 部第 3 章の冒頭の節「義認論、アパテイア、メランコリー」で、その聖書とともにある信仰故にいかなる善行の観念——カトリックにも、カルヴァン派にも種類は異なれ、認められる——も排撃したマルティン・ルターが晩年にはまり込んだ憂鬱を、ベンヤミンはハムレットのそれと繋げている。さらに、しかしその憂鬱のなかで、「これに対し生そのものが刃向った」ことを強調したのに続けて、こう書いている。

悲しみとは志操であり、その志操においては感情が空^{カラ}にされた世界を仮面めいた仕方で新たに生かすのだ **neubelebt**、——その光景に謎めいた満足を覚えるために¹³⁶。

「空にされた世界」とは、原因 - 意味を欠いた、自発的かつ豊饒な意味を欠いた自然を謂い、これまでの論述を踏まえれば、さらには内在性の世界であること、したがってそのどこにもフロンティアが、桃源郷がないことをも読み込めるかもしれない。むろん、「新たに生かす」とは、精神が自然に挑み、自然 - 史において遊戯することを指す。

悲しみなる志操において、それを為すものをベンヤミンは感情 **Gefühl** と呼んでいる。だが、それがベンヤミンによって「感情と呼ばれるのはただ、それが最も高次の領域ではないがため¹³⁷」にすぎない。それ

¹³⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 276.

¹³⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹³⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

がいわゆる心理と呼ばれるものが想定する感情とは異なるものを指すことは確認しておかなければならない。翻って考えると、これは先述の感情移入を拒むニュアンスを知らない「感情過多」と呼ばれていたものと別ではない。

したがってここで感情と呼ばれているのは作者や役者が表現する感情でも観客の感情、または内面でもなく、これまでに衝動と呼んできたものに該当する。実際、ベンヤミンは哀悼遊戯の被造物たちの「動因となる態度¹³⁸」のことだ、と感情について説明を加えている。そして、「あらゆる感情はとあるアプリアリな対象に充てられている¹³⁹」。自然において諸事物及び諸事象に自発的及び自足的な意味はないが、感情もまたひとりの被造物からおのずと表出してくるものではない。まず、それは「己自身に固有な」関係性のなかで、すなわち宮廷 - 身体 - 機械において生じる。そして、先にも触れたとおり、なにかしらの小道具類や夢や幽霊に遭遇し、それらに充てられることで、君主を運命的なものとの接触へといっそう駆り立てる衝動が、感情なのだ。それは主体の健やかな感性ではなく、とある対象、より厳密には運命的なものとの関係なしに、被造物においてこの感情 - 衝動は現勢化しえない。

しかし、さらに重要なことだが、悲しみはそれら諸々の衝動のうちのひとつではない。というのも、いましての悲しみについての引用のすぐ後に、ベンヤミンはこう書いているのだ。

悲しみの叙述が何に専念するかといえば、むしろ経験的主観から解き放たれかつ密接にひとつの満ちたりた対象と結びつくある〈感じること **Fühlen**〉なのだ¹⁴⁰。

つまり、悲しみとは感情 - 衝動のうちのひとつではありながら、例外的に感情——〈感じること〉——を「アプリアリな対象」とし、志向する衝動であり動因なのだ。故にそれは諸感情と一線を画し、かつそこに組み込まれた精神の別の名にほかならない。「諸感情は、いかに曖昧にそれが自己体験には現象するにせよ、動因となる態度として世界のある対象的な構造に応答する¹⁴¹」とベンヤミンは書いている。つまり、精神は運命的なものに惹起された衝動 - 感情に応答する「動因となる態度」なのだ。これを諸々の感情と差異化するために、ベンヤミンがゲオルク・フィリップ・ハルスデルファーから引用した言葉で言い換えるなら「悲しみなる精神¹⁴²」となるだろう。

メランコリカーの悲しみを伴った沈思は、衝動 - 感情が経過していったそこで、「対象への通路 **Strasse** 上で——否、対象そのものにおける軌道 **Bahn** 上で¹⁴³」繰り返される。したがって、それは対象との距離を漸近的に詰めること、徐々に真理に迫っていくスリルとはまったく無縁だ。いうなれば、遠近法投影図の消失点に向かって、そこを超えればさらにその裏側に隠された真理にまで到達できるだろう一点を目指して、奥へと深みを目指す探求ではない。そうではなく、「ひとつのアプリアリな対象」、例えばなんらかの小道具類——『嫉妬』ならば短剣や絵画——と呼応しあい、この小道具と邂逅することで、衝動 - 感

¹³⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹³⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹⁴⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹⁴¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

¹⁴² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 322.

¹⁴³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

情は「対象そのものにおける軌道上」に、すなわち対象が運命的な「力」を遂行するまさにその「軌道上」、その軌跡の線に接しながら、そこに、自身の場所を獲得する。そして、まさにそこ、衝動 - 感情「そのものにおける軌道上」、運命的なものと同衝動 - 感情のその軌道が、脆すぎ、危うきにすぎる悲しみなる精神の場所となる。

運命的なものをそれと捉える——すなわち〈感じる〉——衝動 - 感情を、そこにそれと捉えるのが、悲しみなる衝動 - 精神であり、例えば嫉妬を嫉妬として、君主につき纏ういたみを捉えるのが、この衝動 - 精神なのだ。衝動 - 感情は、例えば小道具等々の運命的なものともななければ、それを経過しそれを通じて運命を構成する動因のひとつとして応答することはできない。おなじく、悲しみなる精神もその衝動 - 感情及び運命的なものがなければ、「そのものにおける軌道上」になければ、この自然史においてたちまち失われ、君主 - 殉教者を厳密に君主 - 殉教者たらしめることもできないだろう。

以上論述した悲しみ - 精神とその他の衝動 - 感情との差異は、ベンヤミンによって次のようにも述べられている。メランコリー、つまりは悲しみにおける「情動の押殺し **Ertötung** は、[...] まわりの世界からの距離を自分自身のからだの疎外化 **Entfremdung** にまで至らしめる¹⁴⁴」、と。

メランコリーつまり悲しみが諸々の衝動 - 感情とは一線を画すものであることはここからも疑いえない。ここで改めて確認可能なのは、この悲しみなる精神は、身体とも、純粋な自然とも異質な何か、情動 - 感情を押し殺しつつあり、また押し殺されたところで生じる情動、であることだ。「メランコリーは不安の身震い **Schauern** をもってその人間に対する支配に就く¹⁴⁵」、ともベンヤミンは書いている。この「不安の身震い」には、被造物を襲う衝動であり情動である感情までが襲われる。この一節を先の引用とも併せて読めば、メランコリーの悲しみなる精神が、「人間に対する支配」を敢行せんとする、「力において自己を証明する」精神 **Geist** であること、その「人間に対する支配」には反省を駆使する廷臣 - 陰謀家にとっての「究極の項目¹⁴⁶」である被造物の衝動の「支配」さえも含まれることが、改めて確かめられる。この君主 - 殉教者の悲しみなる精神は、廷臣 - 陰謀家には手に負えない厄介な感情 - 情動「そのものにおける軌道上」で、その感情 - 衝動に「力」を揮える唯一の情動なのだ。

しかし、それはデカルト的な自我や思惟の確実さ、強大さが「半狂乱」を克服するといったことではない。ましてや被造物が超越的な権力を獲得することなどではない。メランコリーとも呼ばれることから瞭然たるように、この悲しみなる精神もまた、ある種の狂気を孕んだ、「不均衡」な闘ぎあいを起こす——「就く」、というより——憑くものであり、そして主体、または「人間」が制御できない幽霊なのだ。それは先の引用にあったとおり精神 **Geist** だが、それはまた人間にそなわる堅実な理性ではなく、むしろ憑きものとしての幽霊 **Geist** でもある。それは突如強襲する身震いのように、被造物に「力」として現出し、「自己を証明する」。

第2節 「君主と廷臣」再論

¹⁴⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 319.

¹⁴⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 322.

¹⁴⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 274.

ところで、先にも触れたことだが、悲劇には諸事物が欠けている、とはベンヤミンが『根源』で行なう重要な指摘のひとつだった。その事物に通じているのは、ベンヤミンによれば君主 - 殉教者よりも廷臣なのだ。むしろそれは秀でた廷臣、すなわち陰謀家でなければならない。ここで事物とは例えば『根源』でも触れられるアルブレヒト・デューラーの『メランコリア I』で無雑作に置かれた事物たち、運命的なものとしての小道具類だが、「これら小道具は運命をそれ自体として - 即自的に **an sich** 持っており、この運命に廷臣はその占い師としてまっさきに服従する¹⁴⁷」。

先に触れたように、夢魔に溺れ小道具にしがみつくと廷臣 - 陰謀家は、それを博識に変換することで、運命のなにがしかを読むこと、すなわち占うことが可能となる。すなわち、陰謀家は「記憶に値する事々のパノラマのような集成」としての前史に、博物誌的な知であったり、預言などであったりする膨大な註釈の作業において応接する。そうすることによって、廷臣 - 陰謀家は運命に肩透かしをくわせ歴史を消化しようとする、「革命的な信念の気配¹⁴⁸」を忌み嫌う廷臣であるよりは、積極的に運命的なものに服従し実験する陰謀家 - 分析家への変貌を余儀なくされていく。もちろん読むといっても、ここでは、これも先述のように、夢や小道具をめぐって言葉が整合性も不確かなまま乱費されていくばかりなのだが、故に、知と呼ぶに値するのかわからない、そんな言葉の羅列に取り留めもなく置き換えられていくほかない。

ちなみに、些か先んじて断わっておけば、このような陰謀家 - 分析家であるが故に、この廷臣 - 作者は、のちに論述するアレゴリカーの役を担うことがありうる。君主 - 殉教者がメランコリカーであることはこれまでの論述でも確認してきたが、ベンヤミンは以降本論で展開するように、君主 - 殉教者 - メランコリカーの系譜にアレゴリカーを位置づけている。が、他方で、「ハルスデルファー、恐らくはこの最も筋の通ったアレゴリカーによって [...] ¹⁴⁹」、「ドイツの詩人のなかで最も偉大なアレゴリカーである、ジャン・パウルの作品 [...] ¹⁵⁰」等々の記述に明らかなように、むしろ詩人や理論家を含めた作者にアレゴリカーを見る、一般的にも通りやすい規定を、確かに行なってもいる。だが、『根源』の系譜の主軸は、本論で論じる君主 - 殉教者 - メランコリカーに体现されるアレゴリカーの方にある。作者 - 廷臣 - 陰謀家との対比でいえば、主役 - 君主 - 殉教者こそが、『根源』においてハムレットをその系譜に含みながら、メランコリカーに至る。既に引用した一節をもう一度引けば、「君主がメランコリー的なものの範例なのだ」。

また、「君主の意気消沈」と題された節のなかで、次のフィリドールの名で劇作したカスパー・シュティラーの作品から、次の句をベンヤミンは引いている。

悲しむメランコリー **traurige Melankoley** は大抵の場合宮廷に棲む¹⁵¹。

もちろん、悲しみとは君主 - 殉教者の精神であり、ここでそれは直接にメランコリーと結びつけられることで、このメランコリーとはそのまま君主 - 殉教者を指してもいる。そして以降論述していくように、メランコリカーがアレゴリカーを担うのだ。

¹⁴⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

¹⁴⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 267.

¹⁴⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 349.

¹⁵⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 364.

¹⁵¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 322.

君主 - 殉教者と陰謀家、どちらがアレゴリカーとなるのか？ この問いとかかわることだが、ベンヤミンは、諸事物に通ずるが故に陰謀家は君主をはじめ剥き出しの被造物を、「危機的な瞬間において¹⁵²」であればなおさら、節操もなく裏切るのだ、と書いている。すなわち、「裏切りは哀悼遊戯の描く廷臣のエレメントなのだ¹⁵³」、と。そして、作者 - 陰謀家は事物に忠実であるために被造物を裏切る。つまり、「人間に対する背信はある観想的な従順さにおいて事物に対してのまさに沈潜する忠誠に対応しているのだ¹⁵⁴」。忠誠とは何よりも最も事物世界にふさわしい被造物の態度であり「事物世界はより高次ないかなる法則も知らない¹⁵⁵」。例えば「詭弁的な諸問題、どこか諸々の解決」を図る「天才」カルデロンも、詰るところはこの規定に含まれるだろう。

運命的なものを担う事物は被造物の意志や欲望によっては如何ともし難いために、そこでは事物の「見境ない偶然¹⁵⁶」にその身を委ねる、換言するならひたすら忠誠を誓うよりほかはない。したがって陰謀家にその裏切りに対する疾しきは微塵もなく、「むしろその行動は無節操さを誇示して¹⁵⁷」さえいる。けれども、それはベンヤミンによれば、「ごこちなく、どこか正当性もなしに忠誠はそれなりのやり方とある真実を言い表わし、そのために忠誠は当然ながら世界を裏切る¹⁵⁸」ことなのだ。

何故「世界を裏切る」こととなるのか？ それは「正当性もなしに」その事物への忠誠が「真実」——ベンヤミンがいうところの「詭弁的な諸問題、どこか諸々の解決」——をでっちあげるからだ。1920年代に至っても哀悼遊戯の主演が君主 - 殉教者であることが強調されなければならない所以は、ほかでもない自然 - 史への正当性がその役に懸かっているからにほかならない。この権利 - 正当性 **Recht** の有無に関して別言すれば、廷臣 - 陰謀家ではなく、君主 - 殉教者がメランコリカーになる。前者は既述の博物誌的な、事物にかかわる博識を介して、計略的に、あるいは作家的ないし分析的に前史に承接するが故に、自然 - 史もしくは哀悼遊戯を繰り広げるのに必要な使命そのものを享受することはない。これを享けるのは、これまで論述してきたように「不均衡な」闘ぎあいに場を与える君主 - 殉教者であり、故にこの役を担う者はみずからの「最後の由々しさ」も喪失し、ために反省するのではなく、遊戯する。廷臣 - 陰謀家はそこから一步身を引いたところがかかわり、「不均衡な」闘ぎあいを回避しているので、メランコリーに陥ることがない。然るに、君主 - 殉教者においては「最後の由々しさ」をなくした後のメランコリーを伴いつつ、歴史と自然とが闘ぎあいながら、遊戯が行なわれるのだ。君主 - 殉教者の、メランコリカーの精神について論述した際の引用を繰り返せば、「生そのものが刃向った。深々と生は覚えるのだ、この信仰によって剥き出しの無価値にされるため、生はあるのではない¹⁵⁹」。

この精神の刃向いが廷臣 - 陰謀家にはなく、彼らはただ事物に、運命的なものに、忠誠を誓うに留まっている。言い換えるなら、遂に陰謀家が正当性から見放されているのは、死後の生、ひいては自然史もしくは哀悼遊戯にまったき然りを与えることができているからだ。この刃向いは、剥き出しの、^{カラ}「空にされ

152 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

153 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

154 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

155 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

156 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 311.

157 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

158 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 334.

159 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 318.

た世界を仮面めいた仕方です新たに生かす」ことにほかならない。これらのことを、ベンヤミンはこう述べている、「すべて人間を前にした本質的な決断は忠誠に対して抵触しうるのであり、決断においてはより高次の諸法則が支配している¹⁶⁰」、と。忠誠だけしか知らずに諸事物に沈潜する者はこの決断を為しえない。というのも、悲しみなる精神の刃向いが、ここでベンヤミンが唐突に提示する決断に繋がっているからであり、メランコリカーの沈思 - 熟考とはこの刃向いにほかならず、決断を避けて忠誠に生きる陰謀家を取り扱うところの博識とは異なる。『根源』におけるアレゴリカーの坐を占めるのは、この決断を経たメランコリカー、すなわち君主 - 殉教者の役を担ったアレゴリカーなのだ。

ここで君主 - 殉教者を廷臣 - 陰謀家ならぬメランコリカー、ひいてはアレゴリカーの態度である決断に繋げることに異論が挟まれるかもしれない。というのも、ベンヤミンは確かに、これまで本稿でも論述してきたとおり、君主 - 殉教者の「決断力のなさ」を強調しているからだ。しかし、まず確認しておかなければならないことだが、その際注意したように、その、一見決断とは程遠く見える「半狂乱」な振舞いは、あくまで前史を享けた被造物の権力と能力とのあいだの「不均衡な」闘ぎあいのために、「裂けちぎれて、ひるがえる旗のようにもがく」そのあり様であって、決断しないことと同一ではない。そして、アレゴリカーに直結するここでのメランコリカーの決断は、それまでの君主 - 殉教者の決断とは違う。ここで先んじて触れておけば、このメランコリカーの決断とはアレゴリーにおける文字 - 像の形成及び意義の判断 **Urteil** にあたるからだ。

けれども、作者 - 陰謀家ならぬ君主の系譜をたどり、反復する者、すなわち決断する者も、先述したとおり運命的な諸事物の「力」を否定するわけでは、もちろんまったくくない。しかし注意すべきだが——廷臣が考えるのとは違い——諸事物は運命を「それ自体として - 即自的に **an sich**」抱懐するのでも決していないのだ。ベンヤミンは宮廷 - 身体 - 機械のなかで綻んで毀れた無機的な事物にこそ、運命的な「力」が宿る - 身籠ることを強調している。

すなわち、第 1 部第 2 章の「運命劇における運命の概念」の節では、既に論述した小道具類についても「小道具」の節に先んじて触れながら、哀悼遊戯における運命の概念について書かれているが、そこでは次のような注意が与えられていた。

もしひとが次のように考えるならば——「私たちにありそうもない偶然、捻り出された状況、あまりに込み入った陰謀が…対峙するところでは、運命に適ったものの印象にはもはや…ありつけない」——、それはそもそもが間違っている。まったく自然的どころではない、まさに突飛な組み合わせが、生起の雑多な場における雑多な運命に符合する¹⁶¹。

フォルケルトの『美学的なものの哲学』を槍玉に挙げながらここで書かれるとおり、有機的連関から堕ちた事物は雑多を極める。それらはことの次第において、幾つかの組み換わりにおいて、然るべく精神と遭遇し、「雑多な運命」の重要な契機のひとつともなるはずだ。いましがた引用した箇所直後に、ベン

¹⁶⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 333.

¹⁶¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 309.

ヤミンがドイツ哀悼劇にはそれが欠けていると難じるこの「生起の雑多な場」が、直ちに「理念の場¹⁶²」とも書き換えられていることは銘記しておくべきだろう。この一節を読むにあたってさしあたり強調すべきなのは、自然史において生起する運命が、仮にどれだけ危ういものだとしても、あくまで理念——したがって普遍性及び正当性を伴う——と繋がることに懸けられていること、それは君主 - 殉教者が忠誠ならぬ決断をもって正当性を自然 - 史に懸けるのと同じに、そうであることだ。そして、哀悼遊戯において理念とは雑多に生起 - 現象するものなのだ。

けれども、陰謀家とは異なるかたちでだが、——「空^{カラ}にされた世界を仮面めいた仕方で新たに生かす」ことに示唆されていたように——悲しみなる精神もまた裏切ることをベンヤミンは教えている。何故なら、仮にその信仰の対象を神と呼んでみるなら、それに対してベンヤミンはこの「悲しみなる精神」もまた、「[...] 察するに決して悪魔と別のものではない¹⁶³」と書いているのだから。そして、君主 - 殉教者は「もはや彼のまわりで生きそして織りなされる世界をではなく、ただ悪魔が彼にその脳裡へ描きそして耳に吹き込む嘘ばかりを見聞きするのであり、彼は遂に最後には我を忘れ始め絶望のうちに消え失せる¹⁶⁴」とのアエギーディウス・アルベルティーンヌスの言葉をベンヤミンは引いてくる。

これは、第 1 部第 3 章の「君主の意気消沈」の節に読まれる引用であり、そこでは、憂鬱に耽る君主 - 殉教者としてのメランコリカーが舞台の上でほとんど狂乱状態に近づき、被造物としてのあり様をあられもなく示すことが叙述されている。この引用はその際に、メランコリカーが何を捉えているのかを叙述するために、積極的に引かれている。

ここで、嘘とはすなわち、剥き出しの生に「仮面」を被せることで運命的なものに接することとなる、悲しみの振舞いを謂う。その「仮面」はなにがしかの誤読を誘発するのだが、悪魔たる精神に憑かれたメランコリカーはここで、それまでは被造物にとって確たるものではなかったものを、獲得する。それが言語、否さらに踏み込んで書き言葉、文字なのだ。文字とは、のちに論述するがベンヤミンが規定するアレゴリー、アレゴリカーが為すそれ自体アレゴリカルな振舞いが構成するものであり、アレゴリーの核心を具現するものにほかならない。

とまれ、ここで重要なのは、メランコリカーは文字 - 言語を凝視することで、自然から離反し、運命的なもの、諸事物に沿いかつ応える衝動 - 感情の動きを制することだ、——ベンヤミンが既に『根源』に繋がる草稿で「自然は言語によって裏切られたことがわかりそして感情のものすごい制動 **Stauung** が悲しみとなる¹⁶⁵」、と書いていたとおりに。

ベンヤミンがここで書いていることはこれまでに論述してきたことから理解できる。まず、悲しみなる精神が諸感情と一線を画したものであることは先ほど指摘したが、そのことはここでもまた、改めて確認可能だ。また、先の引用にあった「情動の押殺し」、「冷徹」な「能力の実践」が、ここでは「感情のものすごい制動」と書き換えられていることも指摘することができる。ここに、悲しみなる精神 **Geist** であり憑きものである幽霊 **Geist** が生起する。だが以上のことが起こるのは、被造物が言語に触れることで、言語を残し後史へ継承することで自然を裏切ることに於いて、すなわち、アレゴリーにおいてなのだ——べ

¹⁶² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 309.

¹⁶³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 322.

¹⁶⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 323.

¹⁶⁵ Walter Benjamin, GS II - 1, S. 139.

ンヤミンが記すように、「歴史は人間の言語における意義 *Bedeutung* とともに同時に生成する¹⁶⁶」のである以上は。かくして、歴史と自然とのあいだで、言語、さらに踏み込めば文字——のちに論述するように、意義はこれにかかわる——は、自然のなかへ書き込まれながらも瞭然と歴史の側に与する。

言語が被造物によって前面に押し出されることは、これまで運命的なものを享受し翻弄されていた衝動 - 感情に制動を掛けることでもあって、繰り返すならそれは事物世界からの乖離となる。作者 - 陰謀家は、秀でていればそれだけ、遂に運命的なものの途方もなさ故に事物への忠誠に、したがってベンヤミンの論述する衝動 - 感情に沈んでいく。それに対して、歴史への信仰が事物への沈潜を赦さない君主は、言語を手にして、言語に対する衝動 - 感情の無効を覚え、言語をもって衝動 - 感情に制動を加えるのだ。アレゴリーとは後述するように「人間の言語における意義」とかかわるものであり、したがって運命的なものと同時に生成する歴史を遊戯する者こそが、すなわち君主 - 殉教者の系譜に含まれる者こそが、『根源』におけるアレゴリカーとなる。

¹⁶⁶ Walter Benjamin, GS II - 1, S. 139.

第4章 『根源』の2部構成とその媒介について

第1節 前景的なもの及び後景的なもの／本劇的なもの及び幕間劇的なもの

『根源』は「序説」を除いて2部構成からなる。これはベンヤミンにあっては極めて珍しいことなのだが¹⁶⁷、これまでのベンヤミン研究史のなかで、まったく注意が向けられていない。だが、この構成は決して偶然や恣意的なものではない。それは哀悼遊戯に照らせば必然的であり、したがって実は『根源』そのものがベンヤミンの哀悼遊戯として叙述されていることを示すものだ。

ベンヤミンは実際には奇数幕で構成されることの多い哀悼劇に対して、「反復可能な出来事」を扱う哀悼遊戯は、ギリシャ悲劇に依拠した3幕ないし奇数幕ではなく、偶数幕であるべきはずだ、と主張している¹⁶⁸。このことはベンヤミンの哀悼遊戯が17世紀の哀悼劇作品の読解には単純に還元不可能であることを示す根拠のひとつだが、加えて『根源』の2部構成とも、密接に関係している。

これまで『根源』について書かれた論考では、第2部の主題であるアレゴリーの語が、予備知識なしに読み進めれば、さして印象にも残らず読み飛ばしてしまいそうな扱いで、なんの説明もなく、軽く数回触れられただけで済まされる第1部と、逆に第1部においては頻りに論述されながら、例えばヘロデヤハムレット、メランコリア等々の君主・殉教者の像がぱたりと触れられなくなる第2部との関係をまともに解明できていない。

では、「反復可能な出来事」に規定された哀悼遊戯が然るべくして2部構成において論述されなければならなかった所以とは何なのか？ 当然ながら、ここまできて、反復するにふさわしく複数幕の2部構成が採られた、と捉えるだけでは充分ではないだろう。

第1部ではその「哀悼遊戯と悲劇」の表題からもわかるとおり、17世紀哀悼劇を素材にした哀悼遊戯について、とりわけ悲劇との差異を強調しながら論述されている。悲劇については本稿では論述を控えるが、少なくともこれまで論述してきたとおり、被造物たちが遊戯・劇をする *spielen* 舞台や、そこでの被造物たちのあり様をめぐっての論述が第1部を占めている。

この場合、しかし、既述から推されるように、遊戯・劇をする *spielen* とは、自己とは意識的に区別される何かをやはり意識的に、あくまで対象として距離を図り演技することではない。また、その対象に自己を同一化する、言い換えるなら、全面的に感情移入することを目指しつつ演技することでもない。例えばその自己を同じ自己として保ちつつ為される演技において、対象との距離の調整まで行なえる有能な超越的主観もそこにはない。また、そこで被造物は、虚弱な自己をなんらかの客観的な対象に向けて融解させてそこに確たる同一性を得、ある種の万能性に浸りたい渴望を持ちあわせているわけでもなかった。遊戯とはむしろ、自然のなかのいまとは決して融解不能な他なるもの——それをここまで「無条件的なもの」、途方もない記憶、前史と呼んできた——と接しつつ、その際に使命を課されて生きることの謂いなのだ。

¹⁶⁷ 分割の必要のない短文、エッセイ等々は措き、ベンヤミンの主要な論文はほぼ、例えば「複製技術時代の芸術作品」や「ボードレールにおける幾つかのモチーフについて」、「物語作者」、「エーデュアルト・フックス」等々のように幾つもの章からなるものであり、これらを除けば、「ゲーテ『親和力』について」や「カール・クラウス」、「ボードレールにおける第二帝政期のパリ」等の3部構成が主だ。

¹⁶⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 316.

それは生きることであって、だから狭義の演技に留まるものではむしろなく、加えてそれは真面目や真剣の対義語でもありえない。「由々しさ」の原語である **Ernst** を真面目と訳したり、**Trauerspiel** の **Spiel** を劇と訳すのでは不適當な所以だ。

ところで、『根源』第 1 部では、死後の生である被造物たちが失敗したり躓いたりしながらも、なにかしらのその遊戯が、具体的な相貌をもって繰り広げられており、そのあり様が記されている。だが、第 2 部「アレゴリーと哀悼遊戯」においてはそれが、あるいはその続きとおぼしき叙述が、直ちには確認できない。少なくとも第 1 部のように前景化しておらず、実際、表題に哀悼遊戯の語が含まれてはいるものの、第 2 部では第 1 部ではほぼ触れられることのなかったアレゴリーが唐突に、なんの断わりもなく論じられ始める。繰り返すが、この第 1 部と第 2 部との、説明も間奏もなしにならべられた両者の関係について、積極的なことはこれまでいわれてこなかった。ただ些か曖昧に次のことが指摘されたり、ほのめかされてきたに留まる。すなわち、第 1 部の最後の第 3 章でメランコリカーあるいはメランコリアが憂鬱に耽る際にその眼前に現われる死んだ諸事物の散乱が、アレゴリーのあり様を思わせること。そして、そこに第 2 部とのなにかしらの関係があること、またはこの章が第 2 部への架橋の役割を担っていること¹⁶⁹、だ。

けれども第 1 部と第 2 部の一見したところ必ずしも明瞭ではない関係は何なのか、それをめぐってベンヤミンは『根源』に実のところ書き込んでいるのだ、——もちろん、然々の関係が『根源』の第 1 部と第 2 部の関係にもあたるのだ、とまで明記してはいないとしても。したがって、ここで本稿はベンヤミンの論述からそれを再構成しなければならない。いずれにせよ、第 1 部と第 2 部の関係が踏まえられなければ、哀悼遊戯についてはむしろ、ベンヤミンのアレゴリーを理解するにも不充分たらざるを得ない。結論からいえば、ベンヤミンは『根源』の第 1 部と第 2 部を、バロックの絵画における前景的なものと後景的なもの、また、哀悼劇における本劇的なものと幕間劇的なものと捉えている。

バロックにはアポテオーゼが、すなわち人神化を描いた絵画、被造物にすぎないとある人物が現世において、現世のなかにありながら同時に神でもあることを表現する、言い換えるなら被造物であることを示しながらそれを神としても描く絵画がある。さらに突き詰めて限定すればそれは、被造物イエスが被造物でありながら神であることを描く絵画だといえる。しばしば前景と後景とにはっきりわかれ、その際前景が極めてリアリスティックに描写されるこの手法に言及した美術評論家のハウゼンシュタインを援用して、ベンヤミンは緻密で具象的、内包的で「ドラスティックなこの前景が自身のうちにすべての現世の出来事を集めようとしている¹⁷⁰」と指摘している。そして、それがいかに仮初めめいているとしても、その前景に現世が凝集されている、と考える。けれどもこの凝集はその後景に途方もない残余を露わにする。というのも、いましがたの指摘の直後にベンヤミンはこう続けているのだ、この凝集は「内在と超越との張り間 **Spannweite** の度合いを高めるためだけでなく可能なかぎり最たる厳しさ、排他性そして冷厳さをこの超越のために勝ちとるためでもあるのだ¹⁷¹」、と。どういうことか？

169 例えば浅井健二郎はその訳書『ドイツ悲劇の根源』上の第 1 部第 3 章の扉に「本第 3 章全体が、第二部「アレゴリーとバロック悲劇」のための序論としての性格をもっている」（ベンヤミン、ヴァルター『ドイツ悲劇の根源』上 浅井健二郎訳 筑摩書房 1999 年 307 頁）、と指摘している。

170 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

171 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359. **Spannweite** の訳語として「張り間」を採用したのは、ベンヤミンが『根源』において指摘する、哀悼遊戯にそなわるアーチ状の緊張——それはやはり内在と超越とのあいだの緊張を指している——を受けたためだ。「張り間」とは建築用語で、橋や天井のアーチ部分の直径を表わす言葉であり、ドイツ語でもこの意

ここで改めて、幽霊や小道具類などの運命的なものが哀悼遊戯においてどのような位置を占めるのかについて、確認しておきたい。それは例えばキリスト教的聖史劇が結末に用意しておく類いの超越やデウス・エクソ・マキナを欠いた、「すべての終末論の取り消し **Ausfall**」が果たされた徹底的な現世化において、世俗化された自然において生じる事態だった。桃源郷もフロンティアもなき内在において、その内在に織り込まれる外を伴い被造物たちの前に現出するのが、運命的なものだった。故に、世界精神であれ未来の無限遠点であれ、超越的な彼岸に担保された歴史 **Historie** の自然 - 史への引き摺り下ろしがそこでは行なわれている。この現世化は終焉の時が訪れる瞬間もしくはそれを先駆的に引き寄せる瞬間、「神秘的な〈瞬間〉」——これはここでは論述できないが、第 1 部で批判される悲劇にも訪れるもの——が「アクチュアルな〈現在〉となり、象徴的なものがアレゴリカルなものへとゆがめられていく」過程であり¹⁷²、それは具体的に、例えば次の事態に至るとベンヤミンは捉えた。

すなわち、この叙述のすぐ後に書かれていることだが、「これに優る明確さのない身振りが、キリストまでが仮初めのもの、日常的なもの、あてにならないもののなかへ押し込まれること¹⁷³」となるのだ、と。これも改めて確認すれば、イエスはここでもやはり、君主 - 殉教者の名として挙げられており、したがって、そのほかのあらゆる君主 - 殉教者像もおなじく扱われることはいままでもない。そこでは「受難史がつねに現世的に、遅延され - 阻止されて **retardierend** 解釈される¹⁷⁴」。〈瞬間〉の到来が阻止され、筋が引き延ばされ、「受難史的な出来事から永遠が引き剥がされて¹⁷⁵」、つまりは散文化されるのだ。この遅延 - 阻止は大文字の〈瞬間〉を現世の〈現在〉で引き延ばし、逆説的ながら「日常的なもの」へ変貌させていく散文化によって¹⁷⁶、恐らく引き延ばすというよりも〈現在〉のなかに変質させていくことの謂いにほかならない。

イエスは現世的な存在、剥き出しの被造物にすぎない。と同時に、イエスは歴史を具現し遊戯する君主 - 殉教者でもある。イエスに限らずあらゆることが此岸化され現世的に自然化されていきながら、それぞれに歴史を具現する形象が最も瞭然と顕現するこのあり様を、ベンヤミンは「終わりなく準備支度する - 予行する **vorbereitend**、回りくどく、淫蕩に - 快楽的に **wollüstig** 躊躇う方法」——すなわち「バロック的造形」に拠るものと捉えている¹⁷⁷。ここで、淫蕩 - 快楽的な「準備支度する - 予行する」ことはいましがたの〈現世〉における「遅延 - 阻止」のもうひとつの側面にあたる。

どういうことか？ イエスですら「仮初めのもの」にすぎない境遇にあつて、イエスはけれども仮初めの何なのか？ 同じことだが、たとえあらゆるものが仮初めにすぎないとしてもそれは何を準備支度 - 予行しているのか？

誤解してはならないが、仮初めと呼ばれるものの、その具象的な有象無象が現世の内在性をドラマティックに担っているのだから、そこになんらかの欠如があるのではない。したがってそこで為される哀悼遊

味で用いられるのだが、そのことを踏まえれば、そこでの緊張はただ上下のあいだの垂直的な距離にあるよりも、そのあいだの距離、空間自体がきしみ、撓り、歪んでいることにあることを示唆する。

¹⁷² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 358.

¹⁷³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

¹⁷⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

¹⁷⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 358.

¹⁷⁶ 「逆説的ながら」とは、遅延 - 阻止は一般に日常的な行為ではなく、その限りでこの転換は非日常的たらざるを得ないのだからだ。

¹⁷⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 358.

戯はあまりに執拗に現世に拘って、そこに内包されているものを一切彼岸に引き渡さないよう念入りに立ち振舞っているかのように見える。他方で永遠なる彼岸を空^{カラ}になるまで掻き出し、聖史劇を無効と化さしめ、政治劇や世俗劇が上演されるにもかかわらず、そこには彼岸 - 終焉とはまったく別のある超越が現われ、それが君主を喚起してやまない¹⁷⁸。

これが、アポテオーゼの後景において露わになる超越であり、哀悼遊戯の内在性が、その自然が肯定されてもなお解消しえない、あるいはそこでこそ現出する、自然に抱懐されることとなる過剰なのだ。これまで本稿はそれを前史と呼び、そのように規定してきた。次のようにベンヤミンが書くとき、それが、前景を凝集したとき後景に現出する光景を叙述したものであることが、いまや理解できるのではないだろうか？ ——哀悼遊戯において被造物あるいは巡回劇団を死後の生に追い遣るものの「顕現 **Manifestation** が時間の小窓としての真夜中において現われ、小窓の枠のなかにはいつも同じ幽霊像が現象する¹⁷⁹」。この「小窓」は、その時間を含めた自然に罅割れとともに生じる、補綴される前史の小窓であり、歴史が自然に介入する小窓、前景が凝集し昂揚して初めて後景にひらく小窓でなければなんだろうか？

この前景と後景の分離、さらには還元不能性は本劇的なものと幕間劇的なものに置き換えることが可能だ。まず本劇的なものとは、実際に『根源』の第 1 部がそうであるように、具体的な君主 - 殉教者像を始めとする被造物たちが宮廷 - 身体 - 機械において、内在的な自然において繰り広げる運命、または遊戯と捉えられる。そして幕間劇 **Zwischenspiel**、あるいは幕間劇的なものとは、しばしば哀悼劇においては本劇が担うプロットの展開から逸脱して合唱のかたちで演じられることがあるのだが¹⁸⁰、もちろんこれは、詳述の余裕はないものの悲劇のコロスとは異なる。例えば、第 2 部第 2 章「アレゴリカルな幕間劇」の節で、グリューフイウスの『パピニーアヌス』の第 4 幕の後の幕間劇において皇帝バシリアヌスが横たわりうたたねしている。そのとき「そのまどろみのあいだに合唱隊がバシリアヌスの劇 - 遊戯 **Spiel** の意義を与えるところを上演する¹⁸¹」構成になっていることにベンヤミンは注意を喚起する。そしてその後すぐに続けて、次のように書いている。

幽霊は深く意義を与える諸々のアレゴリーとおなじく悲しみの領域からの諸現象なのだ。悲しむ者によって、兆候や未来についての思い煩いによって、幽霊やアレゴリーは告げ知らされる¹⁸²。

文脈を踏まえれば、ここで合唱する者と幽霊はほぼ同じものと見做されていることがわかる。だから、幕間劇的なものとは、端的に言って、前景と相容れることがない、いうなれば此の世のものならぬ前史か

¹⁷⁸ ハムレットの生について、ベンヤミンはこう書いている、「彼の生は、模範的に彼の悲しみに貸し与えられた対象」なのだ (Walter Benjamin, GS I - 1, S. 335)、と。これは、もちろんハムレットの生が仮初めであるからこそ、このように書かれるのだ。

¹⁷⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, SS. 313-314.

¹⁸⁰ 一般に幕間劇は、イタリア演劇においてとりわけルネサンス期に発展した、長時間続く劇のあいま、幕間において演じられたインテルメディアオを典型として語られる。本劇の筋とは関係がない、しばしば深刻な内容のあいまに緊張を緩和するエンターテイメント色の強い音楽、合唱を取り込んだ小喜劇を指す場合が多い。幕間劇それ自体が膨張し、オペラとして独立していった過程を、ベンヤミンは『根源』において、恐らくヴァーグナーの総合芸術に至ったその帰結をも念頭に置きながら、批判している。これについては直接には取りあげる余裕はないが、しかしその核心は以下本稿の本論の論述のなかでも、別の角度から示唆されるだろう。

¹⁸¹ Walter Benjamin, GS I - 1, SS. 369-370.

¹⁸² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 370.

ら現われた幽霊が演じるものといっても過言ではない。しかもその幽霊はの場合後景にいて被造物たちと和解したり、慰撫するどころか、哀悼劇では大抵危機の預言を与え舞台を攪乱させて消えていく。そして「悲しむ者」、君主 - 殉教者 - メランコリカーこそが幽霊と相見えることが、ここでも確認可能だ。

さらにベンヤミンはこの幕間劇が本劇のプロット、あるいは物語となんら関連したものでなくても構わない、とまで断じている¹⁸³。それは前景と有機的な連関を結んでいない。したがって、「およそどんな人物でも活人画〔のちに詳述するエムブレムに近い——引用者註〕のなかに入って構わない¹⁸⁴」のだ。そもそもそれは被造物の幽霊である必要さえない。両者の差異はまた次のようにも、ハンス・シュタインベックを引いて書かれている。プロットと幕間劇は「ふたつの切り離された世界であって、それらは現実と夢ほどに相異している¹⁸⁵」、と。ベンヤミンはこれを別の箇所で見ずから——順序は変えられているが——「意義と現実の二元性¹⁸⁶」と書き換えてもいる。これらが前景的なもの及び後景的なものに即対応すると同時に、『根源』第1部と第2部に分離された構造にも対応している。それはまさに、「現実と夢」——もちろん、先述した運命的なものとしての夢——ほどに異なるものであり、かつ繋がっているのだ。

けれども、第2部すなわち『根源』のアレゴリー論はそれだけに尽きるものではない。

第1部と第2部がいましたが指摘した関係にあるとすれば、哀悼遊戯論が本劇的なものにあたり、アレゴリー論が幕間劇的なものにあたる、と規定することができる。だが、これまでの第1部に関する論述からも明らかなおり、既にそこには運命的なものが、つまり幕間劇的なものに登場する幽霊や夢が出現していた。第2部においてもある程度対応することがいえる。どちらかに範囲を限定するとしても、それは哀悼遊戯論もアレゴリー論も捨象することはできない。言い換えるなら両者があってようやくひとつの哀悼遊戯が、あるいはアレゴリーがありうるのだ。強調しておいて然るべきことだが、このことがひとつの言葉であらわされるのは、自然と歴史の分離と結合、すなわち自然 - 史を措いてほかにない。自然 - 史とは哀悼遊戯とアレゴリーとの、したがって『根源』の第1部と第2部との名にほかならないのだ。

第2節 エムブレム

いずれにせよ、幕間劇的なものは哀悼劇における幕間劇としては保ちえなくなる。「プロットと幕間劇のラディカルな引き離し¹⁸⁷」がなお強調されなければならないとしても、後景と前景の時空間的な、本劇と幕間劇のような分離は哀悼遊戯 - アレゴリーにおいては不可能となるからだ、——現実と夢、散文と幕間劇的なもの、「これらふたつの世界の統一の経験がメランコリカーに固有の財産なのだ。〔…〕ここ彼処で劇的事象そのものにおいてそれらの結びつきが露わになる¹⁸⁸」、とベンヤミンが書くとおり。

だが、例えば止揚との混同等々の誤解を避けるため正確を期すならそれは「統一の経験」、というよりもむしろ、媒介する経験だ。その場合、彼岸である幕間劇的なものが本劇の散文的な現世に介入し、内在す

¹⁸³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 366.

¹⁸⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 367.

¹⁸⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 367.

¹⁸⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 370.

¹⁸⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 369.

¹⁸⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 369.

るに至る。

誤解されてはならないが、これを例えば、「序説」において名が挙げられているとしても、プラトンの現象界とその背後にある本質としてのイデア界との差異のように理解してはならない。そうではなく、幕間劇的なものが本劇のなかへ、前景のなかへ介入しつつ変貌するのであり、その違いを、第2部第1章の「アレゴリカルな脱 - 魂」においてベンヤミンは次のように書いている¹⁸⁹。

感性的な諸事物の露呈というよりもあけすけに剥き出しにすることがバロックの像文字 **Bilderschrift** の機能なのだ。エムブレム画家は「像の背後の」本質を与えるのではない。文字として、エムブレム画集において密接に表現されたものと関連している、その説明文として、エムブレム画家は本質を像の前に引っ張り出すのだ¹⁹⁰。

ここで取りあげられているエムブレムとは一般に表題が掲げられたなにかしらの図像の下に簡潔な説明文、短いエピグラムが付されたものを指している。しかし一見思わせぶりであったりすることもあるその「像の背後」に本質はない。ニュアンスを排し、感性的な想像力の飛翔を斥けて「あけすけに剥き出しにする」この説明文は時折銘帯として絵画のなかに描かれるだろう。このことを確認すれば、エムブレムに付された説明文もしくはエピグラム、及び「バロックの像文字」が、前節で触れた衝動 - 感情を制動する言語、より厳密には文字とかかわる何かであることに疑問の余地はない。すなわち、先述した、君主 - 殉教者 - メランコリカーが見出す文字のことだ。

そして、エムブレムが主題のひとつに挙げたときには、既に本格的にアレゴリーを論じ始めているにひとしい。むしろ、エムブレムとは一般に、これまた極一般的なアレゴリー理解と同様、概念や抽象的な意味をなにかしら具体的な記号によって表現したものと理解される以上、そのこと自体はとりたてて不思議ではない。ベンヤミンにおいても、やはりエムブレムはアレゴリーを具現する形象のひとつに挙げられている。だが、注意すべきは、ここでベンヤミンはアレゴリーあるいはエムブレムに関する通念に反して、それは「像の背後」に恣意的な意味ないし本質を込めることでも、「像の背後」から表出されるはずの本質を覗き見たり透かし見たりすることでもない、と断わっていることだ。したがってそれは、現象からイデアを想起することでもない。

そうではなく、そのエムブレム像から幕間劇的なもののエピグラムを、先の言葉でいえば、その像の「仮面」 - 文字を「像の前に」、表面に「引っ張り出」し、読むことがアレゴリーなのだ。また、第2部第1章「アレゴリカルな細断」なる節のなかで、「形姿的な **figural** 中心——それは概念による書き換えとは逆に本来のアレゴリーには欠かせない——のまわりに、エムブレムが溢れんばかりに蝟集する¹⁹¹」、それがエムブレムのあり様だとベンヤミンは書いている。このとき、さまざまな概念がひとつのエムブレムから恣意的なまでに導出されるとするアレゴリーに関する一般通念、つまり「概念による書き換え」が斥けられ、

¹⁸⁹ ちなみに、この節は先述のアポテオーゼへの言及が読まれる節であり、また以下の引用でも認められるように、アレゴリーにおける内的に充足した意味を喪失した文字 - 記号あるいは像文字の重要性が説かれる節なのだが、いうなればこの両方のテーマを結合するように、ベンヤミンはその節の終わり辺りで、引用中にあるように書いている。

¹⁹⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, SS. 360-361.

¹⁹¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 364.

アレゴリーが、むしろ諸々のエムブレム群をひとつどころではなく幾つも蝟集させて初めて成ることが重視されている。つまり、ひとつのエムブレムにさまざまな概念ないしは意味が読まれるのではなく、然るべくエムブレムを蒐集し、その諸々のエムブレムのあいだで構成される「仮面」 - 文字を「引っ張り出す」ことが重要なのだ。またこの叙述が、君主 - 殉教者であるメラニコリカー、『メラニコリア I』を念頭に置かれたものであることは見やすい。

とまれ、エムブレムに携わるようになったとき、君主 - 殉教者は本格的にアレゴリカーとなる。言い換えるなら、このときいよいよ君主 - 殉教者の遊戯もしくは哀悼遊戯は、アレゴリーとして実践されることとなる。その端緒が先述のメラニコリカーであり、文字に対峙する悲しみなる精神だった。アレゴリカーがアレゴリーに読むものはいましがた見たように説明文であり、より適切に言えば、以後論述していくように、意義 **Bedeutung** なのだ。例えば、アレゴリカーはただ翻弄されるだけでなく、「小道具、その意義¹⁹²」を読む、とベンヤミンは書いている。そしてエムブレムとはその意義を読み、そしてそれを説明文として書き、書き換え、書き加えさせるために構成されるものなのだ。したがって、「像の背後」を覗かせる仮象を引き剥がし、いくなれば散文において幕間劇的なものを文字 - 像として提示することが、エムブレムを構成することの謂いにほかならない。かくしてこの後景的なもの、幕間劇的なもの、説明文が現世の自然的な経過を中断し、途中停止段階をつくっては、自然的な経過を食い違わせていく。そうして、その過程でアレゴリカーがかかわるエムブレムとは自然と歴史を繋ぐもの、自然 - 史の記念碑にあたる。

エムブレムもしくは文字 - 像にこそアレゴリカーの沈思が捧げられ、沈思はそこに意義を捉えようとするのだ。そして、その意義が読まれるエムブレム、文字はいましがた確認したように、アレゴリカーのまわりにひとつだけ、ではなく、いずれ「溢れんばかりに蝟集する」。この文字の

夥しきは自然の支配には恐らくふさわしからぬことだろう。それをもって意義が陰鬱なサルタンとして事物のハレムに君臨している、その淫蕩さを、この夥しきはほかに匹敵するものないほどに表現している¹⁹³。

これは先のエムブレムについて書かれた引用と同じ「アレゴリカルな脱 - 魂」と題された節からの引用であり、やはりアレゴリーにおける文字像の重要性が説かれるなかで、この一節は記されている。さらに付言すれば、この夥しさとは「歴史的に深く刻印された被造物界においてあるのが見出された、膨大な暗号¹⁹⁴」の夥しさでもある。

「暗号」とは例えばエムブレムにあたり、または端的に文字だけでそれを担うこともある。つまり、文字

¹⁹² Walter Benjamin, *GS I - 1*, S. 374.

¹⁹³ Walter Benjamin, *GS I - 1*, S. 360.

ここで突如としてサルタンなる名称が挙げられているが、これは、なにもイスラム教圏の皇帝に何か積極的な意味を込めて援用したものではない。実際、これまでも、またこれ以降にも本論で論述するように、ベンヤミンは哀悼遊戯及びアレゴリーをまずもって、そして一貫して（ユダヤ - ）キリスト教的な視角から規定しており、イスラム教をとりわけ参照した形跡は認められない。事実サルタンの名が挙げられるのは、この箇所だけに限られる。ここで意義がサルタンの名で叙述されるのはさしあたって、意義とは君主的であり、君主の別名にあたるものとしてあり、そして何より——例えばツァーリではふさわしくない理由として——それを叙述する文字の夥しさ、その淫蕩さを表現するのに、ハレムに君臨する君主が最もふさわしいからだと考えられる。

¹⁹⁴ Walter Benjamin, *GS I - 1*, S. 360.

やエムブレム、アレゴリカーが沈思するそれらは自然とは異質の、歴史の刻印を受けたものだが、そこに宿り - 身籠られた意義、アレゴリカーが読むところの意義もまた、自然、諸事物にとっては淫蕩にすぎ、不自然な夥しさをおびるものとして、自然 - 史のなかに生起してくるものなのだ。

そして「君臨する」の語が端的に示すように、この意義もまた、自然 - 内在とは外れたところに位置するものであり、君主 - 殉教者とかかわりにおいて存在している。哀悼遊戯及びアレゴリーが内包する超越と内在の関係を、ここにも確認することが可能だ。以上の論述から明らかとなるのは、哀悼遊戯及びアレゴリーにはふたつの超越があることであり、これらは峻別して論述される必要があるだろう。

すなわち、まず前史、運命的なものとして宮廷 - 身体 - 機械、つまりは哀悼遊戯の舞台に罅を奔らせる超越があり、これは第 1 部で主に扱われていた超越だった。加えて第 2 部で、哀悼遊戯がいよいよアレゴリーとして佳境を迎えたときにもうひとつの超越が扱われる。それが意義であり、これは運命的なもの、例えば小道具類、夢、幽霊などからアレゴリカーが読むものだ。そして、これは君主 - 殉教者が駆り立てられた衝動 - 感情に翻弄される際に猛威を振るう運命的なものそのものではない。

すなわち、こういうことだ。意義を読む悲しみの精神とは、衝動 - 感情が、前史が与えたなにかしらの運命的なものに対応し、「対象そのものにおける軌道上」を通過した後に、遅れてその衝動 - 感情を通じ、それらに触れる衝動 - 精神だった。この精神が君主 - 殉教者に宿り - 身籠られた状態が『根源』がメランコリーと呼ぶ状態にほかならない。そしてこのメランコリーに嵌ったとき、これら運命的なものとして猛威を揮った諸事物は何かのアレゴリーと化すことで、そのなかに意義が読まれるものになる。

以下は「アレゴリカルな脱 - 魂」のなかで、象徴的な、充実した内的意味がメランコリー - アレゴリカーには見出されないことが述べられた一節だ。

対象はメランコリーのまなざしのもとでアレゴリカルとなり、メランコリーがそこから生を捌けさせて **abfließen**、対象が死んで、けれども永劫性のなかに確保されたものとしてあとに残れば、対象はアレゴリカーの前に、無条件に彼に引き渡されて、横たわっている¹⁹⁵。

このように、運命的なものはいうなれば死んだ、屍と化した諸事物としてアレゴリカーの前に転がる。そこではもはや運命的なものは——そう呼ぶとすれば——その生を喪失している。それはかつての超越、言い換えるなら、前史の片鱗の幾許かを、直接的とはいえないまでも活発に、実際君主 - 殉教者を翻弄するまでに担い、伝達していた諸事物ではない。そこではむしろ、アレゴリカーが読み出す意義が、「陰鬱なサルタン」としてそれら死んだ諸事物あるいはエムブレム、文字 - 像に君臨するのであり、これが、第 2 部で扱われる、アレゴリーに内包された超越なのだ。この転換を引き続き「アレゴリカルな脱 - 魂」のなかでベンヤミンは次のように書いている。

アレゴリカーの手のなかで事物はなにかほかのものになり、アレゴリカーはそれを通じてなにかほかのものについて語るのだが事物は彼にとってひとめにつかない知の領域への鍵となる、その知のエムブレ

195 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

ムとして事物をアレゴリカーは崇めるのだ。このことがアレゴリーの文字性格をもたらす¹⁹⁶。

この言葉からも読まれるように、知もしくは意義がアレゴリカーに読まれることが、事物に文字的な性格を与え、それ故にアレゴリカーは諸事物を、屍と化した諸事物を崇めるのであって、逆ではない。ここではむしろ、自然を歪にゆがめる超越を担うのは意義なのであり、ここでもアレゴリカー、したがって君主 - 殉教者は哀悼遊戯における超越に携わる者——超越者ではない——となっているのだ。

そして、

意義に関して対象のもとにとどくものは、アレゴリカーがそれに付与したものだ。アレゴリカーはそれを対象のなかに投げ入れてそのさらに先へ手を伸ばす¹⁹⁷。

やはり「アレゴリカルな脱 - 魂」での一節だが、ここで、アレゴリカーは「そのさらに先へ手を伸ばす」とベンヤミンが書いている。しかし、それはなんらかの深部へ赴くことを意味してのことではない。そうではなく、意義をめぐるエムブレムからエムブレムへ、アレゴリカーの手は移っていくのだ。

加えて、意義そのものにとってこれらは、意義のためには破壊も辞さない形象であって、そのため必要に則り、沈思 - 熟考において蒐集と散逸の運動を幾度となく繰り返す。エムブレムが前景に散乱し宮廷が髑髏まみれになるのも、自然の彼岸である意義が呼び込まれるからであり、その夥しさはただ前景における仮初めの形象、または出来事にだけ拠るのではない。前景と後景の分離もしくは還元不可能性は、第 2 部のアレゴリー論において、このように事物と意義の分離もしくは還元不可能性としても捉えなおされる。

前景に凝集される剥き出しの事物に意義を与えること、大雑把にいえばそれがアレゴリーであり、アレゴリカーの使命とはこの意義を現世に、自然に、散文的で剥き出しとなっている前景に媒介することを描いてない。

そして君主 - 殉教者がアレゴリカーであり、この両者が『根源』の第 1 部と第 2 部で主役を担っているとすれば、君主 - 殉教者 - アレゴリカーは第 1 部と第 2 部をも媒介している。

確かに、第 1 部では幾度も触れられた君主 - 殉教者像が、メランコリカーも含め第 2 部では姿を見せなくなる事実はある。けれどもすぐに述べるように例外があるのだ。そして、『根源』におけるアレゴリーがいかなるものかを知るには、やはり媒介者たるアレゴリカーの軌跡を捉える必要がある。というのも、既に触れたとおり、ベンヤミンが君主 - 殉教者すなわちアレゴリカーの決断なる主体的契機を重視していることを鑑みても、アレゴリーを行使する者をめぐって、その実践もろとも叙述しなければ、哀悼遊戯 - アレゴリーを論述したことにはならないはずだからだ。

¹⁹⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

¹⁹⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

第5章 アダムとイヴあるいは悲しみと愉悦

第1節 〈アレゴリカルな故郷〉

だれの名をおびるにしても、故にイエスの名をおびるにしても、哀悼遊戯の君主 - 殉教者は、アダムとイヴよりも超越していたり聖性に輝く存在ではない。実際、第1部においても第2部においても例外的に名を挙げられるのは、この「最初の人間たち¹⁹⁸」だ。実際のところ第2部では頻度は減り、「最初の人間たち」といった婉曲的な表現で語られているが、とりわけ第2部の、いうなれば終幕部にあたる重要な箇所ですら固有名を挙げられている。第1部ではその例を幾つも拾えるが——そのひとつはのちに引用する——、そもそもが哀悼遊戯の被造物なる規定がアダムとイヴに由ることは、あまりに見やすい事実だろう。

このアダムとイヴの名が『根源』の第1部と第2部を繋ぐ媒介の役を果たす。それは、主にふたつの理由に拠るように思われる。すなわち、旧約聖書を読めば明らかなように、救済観念を遂に知らず、またそれに慰めを見出すこともなしに樂園 - 故郷を喪失し、墮罪している被造物であること。それはこれまでの本稿の論述を汲んで言い換えるなら、死後の生であることであり、にもかかわらず対話不能の、故に交渉や交換が不可能な神、いまや被造物がそこに棲む自然にとっては過剰にすぎる、ある途方もない歴史を唐突に贈ってくる神の記憶、そのよすがを自身のうちに残し、墮ちた先である内在においてなお——そう呼ぶなら——信仰を残す者であることだ。

むろん、これまで論述してきたとおり、仮にそれを神と呼ぶとしても、哀悼遊戯においては、幾度となく自然に介入し被造物を死後の生に追い遣るそれは前史であり、君主 - 殉教者はメランコリカーともなりながら後史と化した自然史を生きる、あるいはむしろ、遊戯する。では、遊戯とは何か？ 悲しみ - 哀悼 **Trauer** と遊戯 **Spiel** とはいかなる関係にあるのか？ ——この問いには、改めて断わるまでもなく、**Trauerspiel** を哀悼遊戯と翻訳することの正当性が懸かっている。

これらについて論述する前に、繰り返しが含まれるのも厭わず次のことを確認しておきたい。君主 - 殉教者すなわちアレゴリカーは、不意打ちの出来事として後景を担って出現する前史、及びそれをもたらす運命的なものに襲われ、死後の生を生きることとなる。だが、それを享受する限りにおいて、したがって前景と後景の、本劇的なものと幕間劇的なものとの、「歴史が舞台のなかに踏み入ってくる」その自然 - 史の媒介を果たす限りで、君主 - 殉教者の決断は既に一度為されている。それは衝動 - 感情が喚起されることにおいて不意打ちの出来事を肯定する決断として、当該者の意識にかかわらず為されている。

しかし、それで終わるわけではない。つまり、運命的なものを諸事物すなわち自然の領域に捉えて占い、読まんとする廷臣 - 陰謀家が運命を敷衍するとしても、むしろそこに呑まれ、故に運命に忠実に留まるのに対して、むしろ君主 - 殉教者たる者はメランコリカーとして、アレゴリーを遂行する。例えばエムブレムを読むことにおいて、文字 - 像とかかわることにおいて、衝動 - 感情を制動することで、運命を裏切ることまでも決断し、前史ならぬ独自の後史を生きることとなるのだ。それはその死後の生である後史のなかで、既に与えられたそれとは異なる後景もしくは幕間劇的なものをも、つまり意義をも媒介的に生成させようとする身振りなのだ。そして、それが為される限りで、前史ではなく運命でさえない歴史が、哀

¹⁹⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 407.

悼遊戯の舞台に繰り広げられることとなる。これについては、哀悼遊戯におけるふたつの超越の差異として、先に論述しておいた。

アレゴリーは、徹底的に現世のなかに「生起の雑多な場」でありながら「理念の場」となる何かを穿鑿する。けれども、さらにそれは、その沈思 - 熟考の際に、自然のなかにそれがみずから発散する意味とは異質な意義を、別のどこかから放り込むこと、「付与する」ことでもある。既に引用したように「歴史が人間の言語における意義とともに同時に生成する」とすれば、その自然ならぬ意義に、むしろ無意味である自然、諸事物は非親和的であり続ける。ベンヤミンはそのメランコリカーを拒む自然を〈アレゴリカルな故郷¹⁹⁹⁾〉と呼んだ。

この〈アレゴリカルな故郷 **die allegorische Heimat**〉なる訳語について、何故本稿でこのように訳すのか、ひと言註釈しておく必要があるだろう。**die allegorische Heimat** は一方で、アレゴリーの故郷とも訳されるし、現にそうでもある。しかし、故郷なる観念自体が、しばしば——時よとまれ、そなたはこんなに美しい、の感嘆とともに——「神秘的な〈瞬間〉」を永遠化 - 美化する象徴と親和的になりやすい。事実、それを危惧するかのように、ベンヤミン自身が **die allegorische Heimat** の言葉を綴った後直ちに、「不滅なもののためではなく、屍骸のために哀悼遊戯の登場人物は没落せんとする²⁰⁰⁾」とはっきり断わっている。したがって、故郷は「不滅なもの」ではないのであって、この一節でベンヤミンは、その永遠なる〈瞬間〉をもって奉られがちな故郷なる観念そのものが、アレゴリカルなものに転換しているのだ。つまり、「不滅なもの」が志向されるのではなく、ただ「屍骸」となること、華々しく散るのではなく取り返しえない死がきざまれたからだをもって生き残ること、ここでも死を経過し死後の生となることがアレゴリカーの条件であり、そのうえで、アレゴリーの故郷と呼ばれているのだ。故に、それはアレゴリーが象徴に回収されているとも読めるアレゴリーの故郷ではなく、〈アレゴリカルな故郷〉にほかならない。

そして、

存在の根底からアレゴリカルなものはその下降線上にある志向を迎え撃ちそしてそれを頭から叩きのめす²⁰¹⁾。

——このように、沈思 - 熟考するアレゴリカーの悲しみなる精神がしたたかに自然から受ける、この拒絶こそが〈アレゴリカルな故郷〉なのだ。

これは、アレゴリーと象徴との差異を、アレゴリーの文字記号から論述する「アレゴリカルな脱 - 魂」における一節だが、象徴すなわち、象徴的な故郷が「人間を自身のなかに導く²⁰²⁾」のとは違い、意義であれ、それを媒介する精神であれ、あたたかく迎え入れられることは決してない。だとすれば、ほかに代わりとなる象徴的な故郷を探すのは見当違いであって、まさにその拒絶の経験以外に〈アレゴリカルな故郷〉と呼ばれるべきものはないと捉えるべきだろう。また〈アレゴリカルな故郷〉とは、象徴と異なり、かつては同一性を保っていた起源として存在したこともなく、そのようなアレゴリーにおいて、「頭から叩きの

199 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 392.

200 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 392.

201 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

202 Walter Benjamin, GS I - 1, S. 359.

め」される経験において初めて生起する出来事の名であることも、ここで確認できる。つまりアレゴリカーがそれに邂逅すればもはやそこには留まりえない、故に峻拒されかつ棄てなければならない故郷ならぬ故郷なのだ。いうなれば、〈故郷〉は決して故郷ではない。

けれども、だとしても、悲しみなる精神は〈アレゴリカルな故郷〉に撥ねつけられたことにより死滅する - 終わることは決してない。そこで蒙るのは意義一般への否定ではなく、そこで沈思されたそれぞれの意義への疑惑だからだ。むしろ撥ねつけられ叩きのめされることで、精神は、アレゴリーの遂行へと強くアレゴリカーをいっそう駆り立てていくだろう。言い換えるなら、アレゴリカーは沈思を「叩きのめ」されても、幾度でも沈思を繰り返すだろう。だからこそ、『メランコリア I』に描かれたように、メランコリカーのまわりには、したがってアレゴリカーのまわりには、諸事物が、そしてエムブレムが、「溢れんばかりに蝟集」し、夥しく散乱しているのだ。仮に〈アレゴリカルな故郷〉に撥ねつけられて、その一度きりでアレゴリーが終わるならば、ベンヤミンが『メランコリア I』をアレゴリカーの肖像のひとつに選ぶはずもない。

しかし、そもそもアレゴリーがそうであるように、〈アレゴリカルな故郷〉における諸々の事物、事象はあらゆる意味で「真理への志向²⁰³」とそぐわない。のみならず、知らないしは意義を穿鑿するアレゴリカーの沈思 - 熟考からも「諸事物はその率直なあり様にしたがって逃れ²⁰⁴」続けていく、とベンヤミンは書いている。意義はこの諸事物、諸事象そのものに既につねに内在するものではなく、十全に内包されるものでもなく、どの諸事象に行き当たってもそれらとまったき一致を見て止揚されることはない。したがって、正解がどこかに隠されているわけでも、未来に据え置かれているわけでもない。だからこそ、ただ〈故郷〉を離れ裏切る限りで、アレゴリカーの沈思、知への衝動 - 精神は、意義がこれら諸事物、または文字 - 像、エムブレムに宿り - 身籠られるその過程に立ち会うことができるかもしれないのだ。

もちろん〈故郷〉からはいつまでも撥ねつけられたままで、現世の経過のなかでそれらの意義もいずれ廃れていく。加えて、意義はこの自然 - 史をもたらししたその当の歴史もしくは歴史性に拠っている。それ故に、アレゴリカーがある文字 - 像のなかに掴んだと確信した意義が、場合によってはその歴史性を捉え損ねたものであることもあって、その誤読のためにアレゴリカーを裏切ることも充分にありうるのだ。

第2節 おどけるイヴ

その〈故郷〉を知のために、意義のために裏切る精神と、その精神を裏切る意義。このふたつが見据えられなければならないが、けれども裏切られた精神は、自己否定に陥るのもルサンチマンに陥るのでもない。そうではなく、いよいよ〈故郷〉から文字 - 記号を拾い出しては、あれこれと継ぎはぎしてエムブレムを構成し蒐集するのにいそしむのだ。しかしそれは、悲しみなる精神に拠ってのみ可能なことではない。ベンヤミンは「メランコリーは、一点に集中し、一点に留まって熟考するようにと、精神を絶えず促す²⁰⁵」との言を、エルヴィン・パノフスキーとフリッツ・ザクスルの著書から援用しているが、だとすれ

²⁰³ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 403.

²⁰⁴ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 403.

²⁰⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 331.

ば、エムブレムの蒐集のためにはひとり一点に集中する悲しみの精神のみでは困難な所為であるはずだからだ。

では、何が悲しみなる精神に連れ添うのか？ 無機的で物質的な〈故郷〉からだけでなく、意義からも叩きのめされる精神は、その叩きのめす身振りを、それと知らずとも、沈思 - 熟考するその身振りとは別の、もうひとつの自身の身振りとして習得する。これは遊戯をいっそう遊戯たらしめる快活さの獲得にほかならない。

ベンヤミンはこのことを第 2 部第 3 章の「悪魔の恐怖と約束」のなかで論述している。「悪魔の恐怖と約束」では、悲しみとは別にアレゴリーにおいて「憧憬」として現出する「地獄めいた快活さ」について論述されている。以下はそのなかで、そのことに触れる箇所とその少し前に、アレゴリーの過程で物質すなわち事物のなかでアレゴリカーが遭遇する悪魔の存在を指摘する箇所の引用だ。

すべてのエムブレム的な扮装を愚弄しながら勝ち誇ったなまなまし及び剥き出しの姿において現世の内奥から遮られることなき悪魔の異様の顔貌 **Teufelsfratze** がアレゴリカーのまなざしの前で身を起こすことが可能だった。[...] 俗世の悲しみがアレゴリーの積義に属しているように、地獄めいた快活さは物質の勝利において砕けた積義の憧憬に属している²⁰⁶。

ここで「アレゴリーの積義」と訳した **Allegorese** は端的に沈思 - 熟考の謂いであり、物質の勝利とは〈アレゴリカルな故郷〉に散乱する諸事物と意義との乖離を指す。のみならず、この諸事物に宿り - 身籠られた意義の、アレゴリカーに対する裏切りをも含めて読まれるべきだろう。

実際のところ、ここで注意すべきは、積義が、すなわち沈思 - 熟考が砕けてなお残された、知への衝動であること、そして、脆い悲しみなる精神を現世に繋ぎ留めるのに不可欠でそれと切り離せない信仰を別言したものである「憧憬」を衝き支え、憑き添うのが、悲しみに対する快活であることだ。

いくなれば嬉々と跳ねまわるもうひとつの精神が、沈思する精神に夢のように憑いて、そうしてアレゴリカーは為すべき知の穿鑿を為し続けうる。その際「勝ち誇ったなまなまし及び剥き出しの姿において現世の内奥から遮られることなき悪魔の異様の顔貌 **Teufelsfratze** がアレゴリカーのまなざしの前で身を起こす」。換言すれば、ともかくも意義を形成 - 生成した精神を、その意義が「異様の顔貌」を見せて裏切り、精神が形成した意義からずれていくのだ。その限りで、かくして沈思を堰き止められる際、この君主 - 殉教者に笑いをふりそそぐ悪魔、すなわち意義が、アレゴリカーの眼に触れるならば、そこで悲しみなる精神の限界は露呈することとなる。

この然るべきしくじりが快活を精神に添えるのは、「異様の顔貌 **Fratze**」なる語がまた、愚かな道化、愚行の意味をも持つとおり、以降否応なく精神には可笑しさまでも憑いてまわるからだ。実際それは然るべきしくじりなのだ。結局のところ沈思 - 熟考が意義に叩きのめされる、その過剰を知るに至らなければアレゴリーは生半かなものとならざるを得ない。諸々のエムブレムで淫蕩に耽るサルタンにそれらエムブレムのはざまを彷徨う精神が邂逅した途端、その軌跡から逸れていくサルタンの笑いが響くとき、堰き止められた沈思もまた、ぷっと吹き出すのを抑えきれないのだ。

²⁰⁶ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 401.

この、吹き出せば留まることなく快活に跳ねまわるもうひとつの精神、否むしろ、夢のように悲しみなる精神に憑く精神の幽霊は、「遮られることなき悪魔の異様の顔貌」のいうなれば複製であり、それがメランコリア、悲しみなる精神に、有無をいわず入り込んでくる。ベンヤミンが述べる、「愚か者の役とともに愉悦遊戯 **Lustspiel** が哀悼遊戯のなかへ来住する²⁰⁷」とはこのことにほかならない。そしてこの言に続けて、「哀悼遊戯が愉悦遊戯に展開することはありえない²⁰⁸」とベンヤミンが強調するのは、この快活な愉悦が決して悲しみ - 哀悼から自己発展的に、自律的に導出されるのではないことを謂う。加えて、愉悦遊戯 - 快活が、沈思する精神の夢、あるいは後景から現われるものであり、沈思の幕間劇にほかならないことを示すためだ。

ベンヤミンはこのけたけた笑いだす精神の「地獄めいた快活さ」が、いわゆる滑稽を醸し出すにすぎないものでは済まないことを知っていた。それはおどけなのだ、とベンヤミンは書く。「むごたらしいおどけ **Spaß** は無邪気な快活さと同様に根源的であり、この両者は根源的に互いに近くにある²⁰⁹」、と。

註釈しておかなければならないが、おどけとはやたらな錯乱やむやみな酔狂と異なり冷徹さをそなえたものだ。そうであるのは、ただし、おどけが精神による意義の媒介のしくじり、端的に意義を現世へ媒介するのに精神が堪え切れず、その落差、たやすく埋め難い距離に躓くその経験、その関係そのものの複製である限りにおいて、だ。この捉え損ない、そう呼ぶなら媒介たる精神の過渡的な小休止、死、予期しえない、あるいは予測を超えた突発的な中断、その経験は、被造物に内面化されるのではなく、または精神が沈思のもとに拘束されるのでもない。そうではなく、その経験を振り払えない憑きものとして、精神が享受するとき、冷徹な道化がおどけ笑いながら君主 - 殉教者の傍に現われる。そして、まだ半ば啞然としたままの君主 - 殉教者を驚掴みにして、先を駈けだしていく。

誤解されてはならないが、おどける精神は、悲しみなる精神を笑いのめすとしても、なにも自虐や苛めがその嗜好なのではない。この愚かな道化は君主 - 殉教者を連れまわし、沈思 - 熟考が意義を形成 - 生成すべく幾度となく試みる。そして、そのたびに、意義との距離に躓き、その媒介のために過渡的な死をくぐっては〈アレゴリカルな故郷〉から離れていくのを、掌を打って悦んでいるばかりなのだ。

沈思する精神がまた悲しみなる精神であるのは、ただ衝動 - 感情を制動するものであるかぎり、その限界の痕跡がそこにきざまれているからだけではない。哀悼遊戯において思考することが不可逆的に後史から前史の不可能な記憶をもとに、もしくはその記憶から思考することである以上、その思考は哀悼 - 悲しみ **Trauer** でもあるからだ。しかしこのメランコリアにおどけが憑くなら、思考はまた違う相貌をまとう。否、むしろ哀悼に既に含まれた悲しみとは別の相貌を引き出し際立たせることとなる。すなわち、ひたすらに過ぎ去りゆく一度きりのこの自然史においてさえ、別のものにおける複製が、別のものにおける形成 - 生成が反復され、そのことが、沈思を誘うおどけの笑い - 愉悦をさらに昂進させていくのだ。

『根源』ではそうとは明瞭に確言されないものの、このおどける精神と沈思する精神の原像までもが叙述されていることは、これまでにまったく無視されてきた。それこそが先にも触れておいた「最初の人間たち」にほかならない。

²⁰⁷ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 306.

²⁰⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 306.

²⁰⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 305.

ここまで論述してきたことを踏まえれば既に推されるとおり、イヴが道化役を担い沈思するアダムを誘ってともに墮ちる。この場景をベンヤミンは、悲しみ - 哀悼に耽っているさなか、〈故郷〉から引き剥がしてきた諸事物をもって意義を形成 - 生成している際に、「異様の顔貌」をした「悪魔が驚愕させるよりも先に、誘惑する。主導者として彼はとある知——それは罪ある振舞いの礎にある——へと導く²¹⁰」その場景として構成している。すなわち、ベンヤミンはテオプラストゥス・パラケルススの「悦びはエヴァのうち／悲しみはアダムのうちにある²¹¹」との言を引きつつ、こう続けているのだ、「エヴァは、アダムを快活にすべく創られ、悦びを持っている。〔…それ故——引用者註〕エヴァは墮罪の煽動者と見做されねばならなかった²¹²」、と。

旧約聖書によればアダムの子孫からつくられたはずのイヴはしかし、アダムには遂にないもの、アダムがもてあまさないおどけとなってここに現われた。だが、そもそもイヴの体現する悦びこそが、蛇の誘惑に受動的に屈するが故にではなく、積極的かつ能動的に智慧の樹の実を食み、智慧なる能力を獲得することに直結する、知の衝動、悦ばしき知への渴望にはかならない。したがって「アダムを快活にすべく」とはアダムを悦ばしき知へと墮罪させるべく、をも含意していると読まなければならない。でなければその後続くイヴは墮罪の煽動者だとのベンヤミンの言との繋がりは理解できないだろう。

道化するイヴのけたけた笑いはアダムに底知れぬ畏れを搔き立て、悲しみは傍にあるその快活に驚愕する。そして、以上の論述を通して明らかになるのは、君主 - 殉教者であるアレゴリカーは、アダムとイヴのようその当人自身が、エムブレムに描かれ、説明文が書き込まれてアレゴリーと化すことであり、そのことがアレゴリカーにおいても肯定されていることだ。アレゴリカー自身がアレゴリーと化すことで、例えばアダムとイヴがイエスに、またはヘロデとマリアンネに、あるいはハムレットにと、前史の記憶との「強制の絆」のなかで系譜が生じ、それぞれに自然史が、哀悼遊戯が反復されていくこととなる。

²¹⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 402.

²¹¹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 324.

²¹² Walter Benjamin, GS I - 1, S. 324.

第6章 「言語一般及び人間の言語について」と哀悼遊戯

ここで、先述したことを「言語一般及び人間の言語について」〔以下「人間の言語」〕と突きあわせる必要がある。ただし本稿では名とアレゴリーの関係にだけ限定して言及するに留める²¹³。

「人間の言語」では『根源』においてはアレゴリカーの形象にもあたるアダムとイヴの墮罪以降について論述されており、こう書かれている。

墮罪は人間の言葉の誕生時刻であり、この言葉において名はもはや無傷で生きられず、名言語、つまり認識し、内在する固有の魔法と呼べるかもしれないそれから飛び出して、瞭然と、いうなれば外側から、魔法めいたものとなった。この言葉は（それ自身以外の）何かを伝達するはずだ²¹⁴。

まず確認しておきたいのは次のことだ。智慧の樹、ベンヤミンが認識の樹と呼ぶこの墮罪を惹起した樹の実から生じる善悪の知らないし認識が、樂園の言語を蝕むとされる。が、ここでの善悪の認識とは道徳判断を意味しない。道徳判断能力のもとに下ったが故に人間の言語は墮落したのではなくて、名を離れた認識、というよりも、知を獲得したが故に被造物は罪を犯したと見做され、追放されたのだ。

確かにベンヤミンは「人間の言語」でも『根源』でも善悪の認識もしくは善悪の知について述べている。この場合、前者では認識と呼ばれていたものが後者では知と書き換えられていることには相応の注意が払われなければならない。『根源』では認識はとりわけその「序説」に明瞭なように、名を離れた認識を指すようになり、知はアレゴリーにあつてむしろ肯定されるべき墮罪のたまものとなる。けれども『根源』によれば、そもそも「悪に関する知——知としてこれが一次的なものなのだ²¹⁵」。知そのものが悪なのであつて、『根源』の場合、認識ではなく知を獲得したことが最も神の逆鱗に触れることとなったのだ。

墮罪した人間の言語はいまや「外側から」の、「（それ自身以外の）何かを伝達する」名となっているかぎり、その人間の言語に対する自然の峻拒、自然の沈黙は樂園におけるそれとは決定的に質が違っている。〈アレゴリカルな故郷〉に留まるかぎり、そこで沈思 - 熟考が撥ねつけられるのはもちろんだが、またアレゴリーはこの〈故郷〉を出立するところまでいかななければならない。

ところで、知を知ったが故に傷つき、毀損されたのは「人間の言語」で論述されるところの神の言語における名、これとの直接的な関係を保つ限りでの、人間の言語における名、だ。神の言語における名とは、ここで詳述する余裕はないが、さしあたりこれまでに触れてきた『根源』の言葉に書き換えるなら、「樂園的無時間性」が占める「創造の日々」、すなわち歴史をもたらず前史の記憶に該当する。「人間の言語」で記される「傷つけられた名の無媒介性²¹⁶」とはこの毀損を謂う。

これはだが、命名の使命を放棄したこと、あるいは放棄してもいいことをなんら意味していない。むしろ、命名の使命は、墮ちた被造物、アレゴリカーにあつては知への衝動へと転換され、かつ、継承される

²¹³ 「名」Nameについては、本章と終章でよりくわしく論述するが、ベンヤミンは「人間の言語」では特に樂園状態における人間の言語を指して名と書いている。

²¹⁴ Walter Benjamin, GS II - 1, S. 153. 傍点原文。

²¹⁵ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 403.

²¹⁶ Walter Benjamin, GS II - 1, S. 153.

こととなる。知が悪なのは、まさに知を獲得することが神の言語における名の伝達するものを、人間の言語が無媒介に宿す - 身籠らせることの不可能とするからだ。

創造の言葉から生らず神が名づけずに措き、認識することもなかった人間²¹⁷。この被造物が神を裏切ること。神の言語における名の人間への伝達 **Mit-teilung** を不透明なものに変貌させ、つまり知が名を侵害すること。ベンヤミンはこれを具象への抽象の介入と捉えた。このことが『根源』で次のように書かれている。「名は言語にとって、そこにおいては具象的な諸要素が根差しているようなただひとつの根拠だ²¹⁸」が、

抽象においてアレゴリカルなものは生きるのであり、抽象として、言語精神そのもののひとつの能力として、アレゴリカルなものは墮罪を住まいとする²¹⁹。

『根源』の最後を飾る第3部第3章「(神秘的均衡)」の節で、「人間の言語」からキルケゴールの〈お喋り〉についての自己引用もまじえ、名からのアレゴリーの離反を、具象と抽象の差異として論じた箇所だ。つまり、神の言語における名が人間に伝達するものは具象的なものだが、知を獲得することで人間の言語が獲得する、そしてかつてアダムが自然に与えた名を侵害するのは、抽象の能力なのだ、——「言語精神のひとつの能力としての抽象の根源もまた墮罪のなかに求められる²²⁰」、と書かれるように。

ここで具象とはそれに関する諸々のたんなる認識には還元不可能な名の、神がとある事物ないしとある事象をひとつ、ひとつ指差しながらそこにきざまれた単独性が賦与されたかたちで人間の言語においてもなお残る、不可能な記憶の特質にあたる。そして、人間の言語における名とは、それを補綴するものだ。抽象はこの補綴に際して、神の言語における名に知をも希求するが故に、その記憶の無媒介な翻訳から外れる。そして知への衝動 - 精神が形成せんとする意義へと、その名づけられるものを転換したところに、抽象は現出する。そこで人間の言語は、名から——それがアレゴリーである以上、先に論述したように——エムブレムとなりうるものを抽出せずにはいなくなる。けれども、このときそのエムブレムは諸々の名のなかから、ひとつの名に内在するのではなく、幾多の名が孕む諸々の記憶の諸々の欠片から引き出されてくる。これが、アレゴリーにはほかならない。そうして、とある名がとある意義となりつつ、その事態を介して、かつてのその名にはなかった別のものを呼び起こすのだ。

この抽象においては——ここでもなおそう呼び続けるなら——名は、すなわち神が伝達する言語は、人間の言語との関係にあつて「(それ自身以外の) 何かを伝達する」ものと化す。そこにおいて名は、そのようなものとしてしか、この「(それ自身以外の) 何か」、意義の媒介抜きには、もはや被造物に伝達されない。むろんこれもまた神の言語の人間の言語への翻訳以外ではなく、またそれはもちろん具象化も伴っている。アレゴリカーがエムブレム、文字 - 像として具現化するそれらには、そしてまたその蒐集にも、精神の沈思 - 熟考された判断 **Urteil** の跡が残っており、その判断に対して、正当性を懸けアレゴリカーは決断するのだ。

²¹⁷ Walter Benjamin, GS II - 1, S. 148.

²¹⁸ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 407.

²¹⁹ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 407.

²²⁰ Walter Benjamin, GS I - 1, S. 407.

「(神秘的均衡)」の節のなかで、先の引用につらなって、「名は言語にとって、そこにおいては具象的な諸要素が根差しているようなただひとつの根拠だ」との一文に続けてベンヤミンは次のように書いている。

抽象的な言語要素はしかし——恐らくこう推されるだろう——裁く言葉において、判決 **Urteil** において根差している²²¹。

『根源』を論述するこの場で、とりわけ注記すべき判決 - 判断 **Urteil** は次のものだ。すなわち、アダムではないがアダムの複製でもあるイヴ、悦びにみちたイヴが、悲しむアダムの沈思に裁きの判決を笑いながらくだすことと、この判決 - 判断は通じていること。

正当性の名において、イヴはアダムに判決の言語をアダムに伝達し、その都度裁きを反復する役を担うだろう。かくして、アダムあるいは君主 - 殉教者と、イヴあるいはおどけとがともにつれだつて、初めて、判断 - 判決が抽象における人間の言語のものとなる。つまり、神の言語あるいは前史を裏切って為された君主 - 殉教者の判断に、道化が判決をくだす、このことをもって、いっそう楽園から離れ、であるが故に、よりアレゴリーは遊戯的となり、名の無媒介性から遠ざかる。そうして、「(それ自身以外の)何か」別のものを文字 - 像に捉えるアレゴリーが、その遊離を獲得することとなる。

アレゴリカーは舞台上で沈思し飛び跳ねる。それは判決するおどけの言語が中断をもたらし、次の場景へ移動する過程でもあり、したがってあらかじめ定まった軌跡はない。

ところでベンヤミンは「悲しみと悲劇性」の節のなかで、悲劇を枠づける「苦悩と死」に対して哀悼遊戯の悲しみを提示した際に、次のような指摘を行っていた。

哀悼遊戯は悲しくさせる遊戯なのではなく、むしろ、それを超えて悲しみがその充足を見出すもの、すなわち悲しんでいる者たちの前での遊戯なのだ²²²。

ここで述べられているのは、次のことだ。すなわち、断続的に繰り返される悲しみ - 哀悼において悲しみ - 哀悼を倦むものを充足させる、いうなれば沈思 - 熟考をメランコリックな沈潜とし、やがて個々の言葉はおろか言語の体系すらも喪失していく傾斜にあるものを、むしろ浪費と見紛うほどの悲しみ - 哀悼の反復において充足させること。悲しませることが哀悼遊戯の内実なのではなく、悲しみ - 哀悼する精神に悲しみ - 哀悼を反復するその過程において充足を与え、吹き出させること。すなわちここで、思考と悲しみとの緊密な関係は遊戯性をおびることで質を変えるのだ。もちろん思考が前史との縁を切るわけではまったくない。ただ道化の傍で、同じことだがイヴの傍で、思考は、その翻訳に伴う悲しみも反復される——反復に堪える——悦ばしき笑いに包まれた遊戯となる。

²²¹ Walter Benjamin, *GS I - 1*, S. 407.

²²² Walter Benjamin, *GS I - 1*, S. 298.

「認識批判序説」をめぐる終章

第1節 はじめに

以下では、以上の本論をめぐる論述に続けて、『根源』に付された「認識批判序説」〔以下「序説」〕についての註釈を行なう。

幾つかのベンヤミン論を紐解けばわかるとおり、『根源』のなかでもとりわけこの「序説」にはこれまで多々注意が向けられており、そこから数節が引かれたうえで論述されている場合もままある²²³。しかし最終的に『根源』に付された「序説」とその草稿との異同を前景にそこに読まれる意義を積極的に解説した——例えば「序説」の不明な部分に関して直接的な解答がそのどこかに隠されている補助材料として草稿が参照される、等々ではない——論考は見られない²²⁴。ここではその課題を、特に啓示と星座の概念を核としつつ、草稿と決定稿との異同を捉え、考察することで行ない、本論で論述した「人間の言語」から『根源』への展開を、別の角度から捉えることとする。

第2節 「序説」成立過程

まず「序説」を含めた『根源』の成立過程を押さえ、「序説」草稿及び決定稿それぞれの『根源』での位置を確認したい。ベンヤミンは『根源』執筆に本格的に取り掛かるまでそれに纏わる多くの引用や独立した小論などを書いてはいたが、ともかくも完成された著作のなかで最も長編で紛れもない主著でもある『根源』が書き始められたのは、よく知られているように、それを教授資格申請論文として纏めあげるべく急を要してからだった。1924年3月5日ゲルショム・ショーレム宛て書簡では「まだいま書き始められていない²²⁵」と述べられながらも、その段階での構想が記されている。「冒頭と結論には（いうなれば装飾的な縁取りとして）文芸学に対する方法論的覚え書が提供されるのだが、そこではなるべく文献学についてのロマン派的概念が披露されることとなるだろう。それから章が3つ。哀悼劇の鏡における歴史について、16・17世紀におけるメランコリーの秘法的な概念について、アレゴリーとアレゴリカルな芸術形式の本質について²²⁶」。章立てもその内実もいざれも、メランコリーについて第1部第3章で触れられ、「アレゴリーとアレゴリカルな芸術形式の本質について」の論述が決定稿では第2部を占めることを除いては『根源』とはほとんど重なるところがない。

同年6月13日のショーレム宛て書簡で『根源』の仕事が思いのほか「ハードになっている」ことを洩ら

²²³ それは日本だけでなく、世界的にもそうなのであって、ベッティネ・メンケが以下に記すとおりだ。『哀悼遊戯』論の継承史においては「認識批判序説」がながらくまったくほかを優越する位置値を持ってきている、……。それ故私はここで「序説」については見合わせていかなる「認識批判序説」——その継承においてとても優先的に扱われてきた——の固有の読解も行なわない」（Bettine Menke, *Das Trauerspiel-Buch*, transcript, 2010, S. 11）。

²²⁴ ベンヤミンの「序説」を主題に扱った論文には日本語文献では、山本拓也「ベンヤミンにおける叙述の意味と意図について—「認識批判的序論」の読解—」『文明構造論：京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集』6巻 1-14頁 2010年、道籙泰三「言語と歴史——ベンヤミンの「認識批判的序論」をめぐる」『ドイツ文学研究』38巻 123-178頁 1992年がある。

²²⁵ Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe* band II 1919-1924, Suhrkamp, 1996 S. 432. [以下 GB2 と記す。]

²²⁶ Walter Benjamin, GB2, SS. 436-437.

し、実際先の構想がもはや書かれるべき『根源』には到底通用しないことが自覚され再び手探りの状態へと、振り出しに戻っていることが、「叙述の経過において、そこで事柄と哲学的展望が近しく互いに緊密の度を加えれば、楽になるだろう」の言葉に幾許かなりとも読みとられ、さしあたり現在は序説を書いていることが記されている²²⁷。

同年9月16日ショーレム宛て書簡には「この数カ月——つねに楽だったとは限らない——に、論文の認識理論的な序論 *Einleitung*、第1章：哀悼劇における王、おおよそでなら第2章：哀悼劇と悲劇も仕上げられたので、なお第3章：アレゴリーの理論とひとつの結論が書き残されている²²⁸」とあり、少なくとも本論に関してはほぼ現在読まれる『根源』に近いものがこのとき書かれつつあったと推定される。察するにこの段階での第1章が『根源』第1部第1章に——あるいは第1部第3章とに分割されて——、第2章がおなじく第1部第2章にあたり、いまだ書かれていない第3章が第2部に展開されたのだろう。ここで確認すべきは恐らくこれまでの経緯から推すに、序説 *Vorrede*——まだ序論 *Einleitung* と呼ばれている——が最初に書き始められたことだ。現在 *Benjamin Gesammelte Schriften Bd. I-3* に読まれる草稿はこのあたりの段階の初稿と見做して大過ないだろう²²⁹。

実際、同年12月22日ショーレム宛て書簡では次のように書かれている。「私がここを提出しようと考えている、その部分の下書きは、終わった。これが主要部分だ。序論と結論——方法論的な問いに向けられている——を私は一時見合わせることにした²³⁰。つまり、——遂に書かれなかった結論についてはここでは措く——一度は書かれたはずの序説／序論はここで一旦取り下げられている。「外見については論文は（序論と結論は換算しないで）次のように呈示されるだろう。表題はドイツ哀悼劇の根源。I 哀悼劇と悲劇 II アレゴリーと哀悼劇。両方の部が三つの章に区分けされている²³¹」とあるとおり、いまひろく読まれる『根源』と同じ章立てとなっており、本論に関してはほぼ決定稿に近いかたちができあがっていたものと思われるが、ここに至って「序説」草稿はベンヤミン自身『根源』に据えるにあたり不十分で、故にその改稿が不可避と判断されたのだ。1925年2月19日ショーレム宛て書簡に至って、最終稿とまったく同一であるか否かはともかく、それに近い「序説」改訂稿が書きあげられたことが報告されている。

第3節 啓示から星座へ

以上から踏まえるべきは草稿と「序説」決定稿との差異には『根源』が書かれつつあるあいだ次第にベンヤミンにおいて輪郭が明確に浮きあがった、当初は思いもよらなかった『根源』の相貌が、刻印されていることだ。そして、両者を読み比べたとき、草稿が多くの節に——ベンヤミン自身『根源』の叙述をそれに喩えたモザイクもしくはトラクタートのように——分断され、しかもそれらひとつひとつの節のうちの幾つかは、ばらばらに各処から拾いあげられた幾つかの破片・断片を順序も崩して結合し、書き換えら

²²⁷ Walter Benjamin, GB2, S. 464.

²²⁸ Walter Benjamin, GB2, SS. 481-482.

²²⁹ *Benjamin Gesammelte Schriften* の編者もこれと同様の判断をしている。Walter Benjamin, GS I-3, Suhrkamp Frankfurt a. M, 1991 SS. 924-925 参照。

²³⁰ Walter Benjamin, GB2, S. 508.

²³¹ Walter Benjamin, GB2, SS. 508-509.

れ、書き加えられたものであり、そのこと自体むろん興味深い。だが、それを措いて最も注意を向けるべきは「啓示」と「星座」のあいだでの転換にほかならない。

星座 - 布置 **Konstellation** とは「序説」中最も人口に親炙され「序説」に言及される際には必ずや触れられるのみならず、しばしばこれひとつで「序説」が語られるほどの、確かに核をなす——ベンヤミンによれば概念ではなく——理念の譬喩だが、この語は実は草稿では一度として現われていないのだ。通常布置 **Konstellation** と同義に用いられる「配置 **Konfiguration**²³²」という言葉は登場し、かろうじてこれが唯一の例外であり、この言葉は「序説」決定稿でも残されている。

他方、草稿では頻りに主題にさがりながら決定稿に至る過程で姿を消した語があり、それが「啓示 **Offenbarung**」だ。これも例外はあり、そのひとつは「哲学が啓示として語る、と思いががるのではなく²³³」と否定的にのみ言及された箇所であり、最終稿では「哲学が啓示しつつ語ると思いががるのではなく²³⁴」となっている。かなり改稿が加えられているとはいえ、草稿そのものが完膚なきまでに棄却され、顧みられなかったわけではなく、幾つかの箇所、幾つかの断片は十分に活用されいながら、明らかに自覚的にベンヤミンによって抹消線を引かれた啓示から——それに代わって、ではなく——決定稿ではひとつの節の表題にまで掲げられた星座への転換には、したがって、しばしばまことしやかに唱えられる前期ベンヤミンの総決算なる規定以上の何かが『根源』には内包されており、それがこの差異に現出しているといえないだろうか。もちろん、繰り返すが、最初の構想からさらに数ヶ月の熟考を経て改めて書き始められているのだから、既に草稿においても決定稿で通用する、故に実際採用された節、言辞が幾つも読まれるのは確かだ。だが、そこには仮に読み流してしまいそうな微妙な差異ではあれ、決定稿からみれば草稿ではいまだベンヤミンにも明瞭に捉えきれておらず、そのため「序説」の内実にも無視し難い齟齬を生じさせるので、改稿を要することとなった差異を明らかにすることが、本章の狙いだ。

『根源』の本論を読めば、事実、星座なる概念はその第 2 部第 3 章、すなわちまさに終幕に差し掛かったところで集中的に現われており、現在「序説」に読まれる星座の内実を確たるものとしたのは、だから上記のことを鑑みても草稿が書かれた段階、したがって『根源』が書き始められた段階ではなく、ましてや 1916 年に書かれた、もちろん『根源』に繋がる論旨も含んではいる着想を纏めたふたつの小論「哀悼遊戯と悲劇」や「哀悼遊戯と悲劇における言語の意義」ででもなく、そのほかのベンヤミンの論考においても、——たとえ事後的にその兆しを見出せるとしても。

翻って啓示についてはその出自を指示することはたやすい。1924 年 6 月 13 日ショーレム宛て書簡でこの「序説」に触れた際その表題を挙げてショーレムに期待させているように、ベンヤミン自身がこれを「人間の言語」に次ぐ、それを継承しつつもより踏み込んだ、とはつまり——本稿 6 章で簡潔に触れた——「人間の言語」の結末に見た名を毀損した人間の言語にベンヤミン自身が途方に暮れていた場所から幾らかでも前進した思考が繰り広げられる、そのような論考にしたいと考えていた。もちろん「人間の言語」においては啓示が重要な概念として扱われている。

232 Walter Benjamin, GS I -3, S. 946.

233 Walter Benjamin, GS I -3, S. 937.

234 Walter Benjamin, GS I -1, S. 217.

第4節 啓示

したがって、草稿が書き始められたときに、そこに「人間の言語」から啓示の概念が移植されたとしてもなんら不思議ではなかった。「人間の言語」は膨大な言及が為されている一筋縄で片づかない論考だが、ここでは啓示について次のことだけは押さえておきたい。すなわち「ひとが表現されないもののパースペクティブにおいて同時に究極の精神的本質を見る」傾向にあるのに抗して、「言語的に最も実在するもの、とはつまり最も確定された表現、最も簡潔かつ含蓄あるものと最も脇へと動かし難いもの、ひと言でいえば、最も表現されてあるものが、同時に、純粹に精神的なものなのだ」、とベンヤミンが主張するとき、その言語的 - 精神的な表現されてあるものが啓示されてあるものの謂いである、ということだ²³⁵。

ただし言語的と規定されるとおり、それは人為的あるいは主観的な表現ではない。詳述する余裕はないものの、人間の言語が事物の言語と神の言語とに隣接し三つ巴に絡みあったなかで、まさに言語を人間が支配し統制し任意に使用するツールとするのではなくて、人間が言語においてあり、その表現にあって初めて——むろん言語を自在に総べる類いのそれではなく——精神と呼べるなにがしかが人間に宿る。故に啓示は特殊かつ特権的な魔術師的能力によって随意に引き起こされる奇跡、神秘的な奇跡ではないし、また、だれもが躓く出来事でもない。

さしあたって注意すべきはこの啓示にあっては、「人間の言語」において叙述される墮罪、失樂園の契機以前の、神の言語と幾許なりとも親和的な状態にある人間の言語、その核たる名の最も樂園にふさわしい状態をとにかくも理想として措定されていることだ。ベンヤミンの叙述にゆらぎが見られないわけではないが、「人間の言語」におけるアンチノミー、命題：精神的本質と言語的本質は一致する、及び、反命題：精神的本質と言語的本質は一致しない、にあって先の引用にも瞭然たるように前者に与するものである以上、そのように判断すべきだろう。

この啓示は「序説」草稿においては「根源的なものがしかし啓示されなければ、それは根源的ではないだろう²³⁶」——この箇所は決定稿では削除される——とあるように、根源的なものと結びつけられる。そして次のように書かれている。

それにしかも根源的なものそれ自体はもっぱら二重の洞察に対して明らかにされるのだが、その洞察は根源的なものを一方では啓示の補綴 **Restoration** として、かつ他方ではまさにこの補綴においては不可避的にも未完結な補綴として認識する²³⁷。

この一文はのちに触れるとおりの決定稿では書き換えが為されており、やはりそこでは啓示の語が姿を消しているが、決定稿にも通じ『根源』にも通ずる重要な既定の大枠は既に提示されている。つまり、根源的なものとは補綴としてのみありえ、加えてそれは決して十全なものではありえず、必ずや未完結で未熟な、歪な補綴としてしか現世に惹起されえないことだ。

²³⁵ Walter Benjamin, GS II-1, S.146.

²³⁶ Walter Benjamin, GS I -3, S. 935.

²³⁷ Walter Benjamin, GS I -3, S. 935.

だがこの場合、補綴はあくまで啓示のそれと考えられている。だから次のようにも——これも決定稿では削除——書かれる、「啓示の忘れ去られた諸連関を再現するもの **Repräsentanten** としてのある現象のとあるアクチュアリティの発見²³⁸」、と。この「発見」はもちろん補綴において為される。が、しかしこの規定は事後的に『根源』及び「序説」決定稿に即して読むことも可能ではあるものの、啓示が先述したような概念であるかぎり、「忘れ去られた諸連関」とは失樂園する以前の人間の言語とそのほかの諸言語の喪失した連関を指すのだと捉えられないことはない。実際、「序説」では「人間の言語」においては主題化されていない「理念」 **Idee** がひとつの核をなしており、これは草稿にも決定稿にもある言だが「諸理念は現象の世界に与えられていない²³⁹」以上、「ある現象のひとつのアクチュアリティの発見」は『根源』的な理念に繋がる補綴にふさわしい規定とはいいい難いところがある。

確かに草稿でも理念は何度も俎上にあげられている。そのうち啓示と結びつけられている一節はこうだ、「名の存在によって諸理念の所与性が規定される。すなわち諸理念の所与性は啓示された原言語において与えられており、[...] ²⁴⁰」。しかしこれは決定稿で書き換えられる。

名の存在が諸理念の所与性を規定する。けれども諸理念の所与性はある原言語 **Ursprache** において与えられているのではなく、とある原聴き取り **Urvernehmen** においてであって、[...] ²⁴¹

ここでは、そもそも『根源』においてあまり啓示の概念を取りあげたくないとの思慮を除けば、「啓示された原言語」を「ある原言語」に書き換える必要は必ずしもなかっただろう。言い換えるなら両者の「原言語」は同じものの謂いだと見做して差支えないだろう。原言語——「序説」でこれについて詳述されてはいないのだが——としての名こそが啓示されると想定されていることを鑑みても、啓示には先に指摘した傾向、すなわち啓示にあっては樂園状態における人間の言語が志向される傾向が認められる。ここで諸理念はその所与性ともども原言語としての名の啓示において与えられるものだ。もちろん「人間の言語」で叙述される樂園の言語の再興は不可能であり、そのことを充分知悉しているベンヤミンは、人間の言語における名を「経験の本質を（少しもその経験に暴力を加えることなしに）最初に刻印する暴力²⁴²」——当然ながらこのとき「暴力批判論」の神的暴力が念頭に置かれていたはずだが、ここでは措く——として現世に遂に未完ながら補綴することが、理念をもたらすことだと考えていた。

けれども、決定稿ではこれは逆接詞を伴って否定される。やはり「経験の本質を最初に刻印する暴力²⁴³」、名の存在が諸理念の所与性を規定しはする。だが、それは原言語においてではないのだ。ベンヤミンは原聴き取りなる些か誤解を招きかねず、またにもかかわらず明確な説明を付していない——ただ少なくともそれが啓示と異なることは明瞭に記されている——言葉で名づけた出来事のなかに、理念の契機を見出す。名だけでは理念は生起しえない。名の補綴はそのままでは理念たりえない、と『根源』を経て決定稿に至

²³⁸ Walter Benjamin, GS I -3, S. 936.

²³⁹ Walter Benjamin, GS I -1, S. 215、Walter Benjamin, GS I -3, S. 936.

²⁴⁰ Walter Benjamin, GS I -3, S. 937.

²⁴¹ Walter Benjamin, GS I -1, S. 216.

²⁴² Walter Benjamin, GS I -3, S. 937.

²⁴³ Walter Benjamin, GS I -1, S. 216.

る過程で、ベンヤミンは思い至ったのだ。

しかし、原聴き取りとは何を指すのかについて、「序説」決定稿がなんの示唆も与えていないわけではない。いま取りあげている一連の叙述が含まれる決定稿における節「理念としての言葉」のなかで、ベンヤミンは諸理念の相貌として、「互いに触れあうことのない星辰の運行にもとづく諸天穹のハーモニー²⁴⁴」に触れている²⁴⁵。この諸天穹のハーモニーなる言葉が音階を見出したピタゴラスにとりあえずは由来することを踏まえれば、原聴き取りにおいて歪ながら、未完結ながらも聴き取られるのはこの諸理念のハーモニーにほかならない。だが、聴き取りなる語が誤解を招きやすいのも、おなじくこれをもってピタゴラスの教義をベンヤミンにあてはめれば間違いに陥るのも、ここで「諸天穹のハーモニー」と仮に呼ばれているものが、ベンヤミンが「序説」で繰り広げた理念 - 星座に直結するのは疑いようがなく、『根源』においてそれはむしろ読まれ、読みとられるべきものであり、かつ「ある純粋に論理的なものではなく、歴史的なもの²⁴⁶」だからだ——ただし「序説」でも、それはたとえ知的直観であれいかなる直観にも与えられない、との言で注記はしているのだが²⁴⁷。

とまれ、かくして原言語から原聴き取りへの移行が、理念 - 星座への転換に繋がっている。

第5節 認識と概念

さしあたって「互いに触れあうことのない星辰の運行にもとづく諸天穹のハーモニー」と書いたときにベンヤミンがピタゴラスから遊離しつつ規定せんとしていることを具体的に確認すれば、その諸天穹、諸々の星座を成り立たしめる星々のあいだの「止揚不可能な距離²⁴⁸」であり、これに尽きているとって過言ではない。そして、このことは理念 - 星座においてもあてはまる。草稿には書かれていなかった「星座としての理念」の節にはこうある、

理念がその捉えたものを類概念が諸々の種をそのもとに包含するように包含するか否か、はだからその〔理念の——引用者註〕存立の試金石として解されえない。というのもそれは理念の使命ではないのだから。ある比喩がその意義 *Bedeutung* を叙述する *darstellen* かもしれない。諸々の理念は諸々の事物に対して星座 *Sternbilder* の星々に対する関係にある。このことはまず第一に次のことを述べている、すなわち諸理念は諸事物の概念でもそれらの法則でもない、と。諸理念は諸現象の認識に仕えたりしないしまいたいかなる仕方においても諸現象は理念の存立にとっての試金石ではない。むしろ諸理念にとっての諸現象の意義はそれらの概念的な諸々のエレメントに汲み尽くされている。諸現象がその「この存在 *Dasein*」、その共通性、その諸差異によってそれを包括する諸概念の外延と内実を規定する一方で、諸理念に対してはその関係はこれとは逆なのだ——理念が諸現象、否その諸々のエレメントの客観的な解

²⁴⁴ Walter Benjamin, GS I -1, S. 217.

²⁴⁵ ここでは比較しないがこれに似たものは草稿でも確かに読まれる。しかし、本稿で草稿全体に関して示すように、この叙述も草稿では充分にいかしきれていなかったと判断される。

²⁴⁶ Walter Benjamin, GS I -1, S. 226.

²⁴⁷ Walter Benjamin, GS I -1, S. 215.

²⁴⁸ Walter Benjamin, GS I -1, S. 217.

積として、それらの互いに対して緊密に組み込まれた関係性を規定するその限り。諸理念は諸々の永劫の星座でありそして諸々のエレメントがそのような星座における諸点として捉えられることによって、諸現象は分割され同時に救出されている²⁴⁹。

「諸々の種をそのもとに包含する」類概念と理念とがまったく別ものであることを示すために掲げられる星座の比喻も、したがってその星々のあいだに横たわる「止揚不可能な距離」の強調も、いずれも種から類への止揚を論じたフリードリヒ・ヘーゲルの弁証法とベンヤミンのそれとを峻別するべくしてのものだろうが、もう少しくわしく読みほぐし、さらに理念 - 星座を捉えていきたい。

まずベンヤミンはとある概念が諸現象のうちのなにがしかを包括するとしても、その外延も内包も規定するのは諸現象であって、概念ではない、とする。この意味で、少なくとも単純に理解されたプラトンのイデア論——確かに「序説」で言及されてはいる——と安易にベンヤミンの理念とを結びつけて考えれば間違いに陥るだろうことはたやすく推せる。例えばベンヤミンが星座のイデアすなわち星座なるものの現象に対して優位にそれを規定する星座なる概念を認めるとは到底考え難い。

また、「認識の対象は概念の志向において規定されるものとして、真理ではない²⁵⁰」、とベンヤミンが書くとき、そこでは一般に概念は認識に伴う志向をもって諸現象、そしてそこにある事実 **Faktum** に対峙され、そうして得たものであり、事実とは、認識するこの志向的な行為の対象となるものであると告げられている。この指摘を理解するために補助線を引くなら——とりあえずはそれに限って——、最も妥当なのはフリードリヒ・ニーチェへのそれだ。つまり、概念はしばしば実体的に、例えばイデア界と呼ばれる真の世界を構成する実在として、諸現象を、仮象世界を統べる真理を指し示すものとして顕揚される。だが、あの人間やこの人間、あの葉っぱは現に触れ、掴むことができても「人間なるもの」や「葉なるもの」は存在せず見ることもできないように、むしろ概念こそがニーチェが欲望や信仰、衝動と呼んだもの、認識主体が自由意志で操作しえない、ベンヤミンが志向と呼ぶものにおいてつくられたもの、決して中立的でも先験的な正解を誇れるものでもないものだ。それは、諸現象、諸事物に実体的に投影される遠近法的倒錯の産物にすぎない。ベンヤミンはその限りで、そして概念が事実や経験に意図を捉えるような志向性において認識をもたらすものであるかぎり、たとえ概念に諸現象を包括する働きがあるとしても、その外延と内包を規定するのは諸現象であり、その「この存在 **Dasein**」であることを認める。

だが、だとしても「諸理念は諸現象の世界のなかには与えられていない²⁵¹」。繰り返すが「むしろ諸理念にとっての諸現象の意義はそれらの概念的な諸々のエレメントに汲み尽くされている」のだ。諸現象がたんなる事実的なものである以上は、そこに理念の所与性はない、とベンヤミンは書いていた。では、理念が認識からさらに悪しく抽象された砂上の楼閣でないとするれば、理念 - 星座を叙述 - 表現するところの、その星々を担う「概念的な諸々のエレメント」とは何か？

認識とは突き詰めれば、ベンヤミンがバートランド・ラッセルを俎上にあげてある覚え書で批判した記号論理学に顕著なとおり²⁵²、相関 **Relation** における知見——例えば記述理論のような——に還元される。

²⁴⁹ Walter Benjamin, GS I -1, SS. 214-215.

²⁵⁰ Walter Benjamin, GS I -1, S. 216.

²⁵¹ Walter Benjamin, GS I -1, S. 215.

²⁵² 長濱一真「ヴァルター・ベンヤミンの初期言語論断片と「言語一般及び人間の言語について」：ベンヤミンのラッセ

なかんずく事実——それがたんなる事実にすぎないとしても——の全体性また客観性をそこに網羅的に確保せんとすれば、そうならざるを得ないだろう。しかし、「真理は決して相関のなかにそしてとりわけいかなる志向的な相関のなかにも入っていくことはない²⁵³」。そうではなく、「真理の構造はある存在を必須とするのだ²⁵⁴」。真理の構造とはここでまさに理念 - 星座と書き換えられるべきものを指すが——ちなみにまだ星座の語が読まれない草稿では、恐らくそれ故に「真理の本性²⁵⁵」と書かれている——、ベンヤミンはこのとある存在とは「志向の死²⁵⁶」、無志向性において初めて現出するもの、と規定する。

けれども注意すべきは、それが志向や意図を排したところのみ存在するとして、しかしそれは「人間の言語」における言葉に倣っていえば、人間の言語を排した事物の言語だけ、事物そのもの、事実それ自体を謂うのではないことだ。むしろその志向の死において現出する存在は先に触れた「経験の本質を最初に刻印する暴力」としてあり、したがってあくまでも名の存在なのだ。かくして、ここで改めて先の一節に戻る、——「名の存在が諸理念の所与性を規定する。しかしそれが与えられているのはとある原言語においてではなく、ある原聴き取りにおいてなのだ」。

第6節 理念と諸々のエレメント

もちろん、概念は名ではない。したがって、概念的な諸々のエレメントもまた名そのものではない。だが他方で、「人間の言語」を読めばわかるとおり、名は墮罪後に人間の言語から消滅するわけでは決してなく、なお残る。とはいえ、むしろ名は既につねに自然のなかにあるのではなく、命名においてある。何故なら「人間の言語」で論述されたように諸現象は、あるいは事実ないし諸事物は名を持っていないのだから。むしろ人間の言語において「名なきものへの名への受胎²⁵⁷」、「名なきものへの翻訳²⁵⁸」が行なわれて初めて与えられる。そこでは諸現象 - 事実以上の言語における過剰なものが孕まれ、故にたとえ命名する人間であっても、「いかなる人間も名に […] 適ってなどいない²⁵⁹」。のみならず人間の言語においても固有名が属性の記述に還元不可能であるのと同じに名は諸認識に還元されえない。名そのものは叙述不可能だ。名は呼び掛けられるのであれ描写されるのであれ映し出されるのであれ、奏でられるのであれ書き留められるのであれ、つまりどのようなかたちで現出するのであれ、名であるかぎりそれぞれ唯一ひとつだけのものとして屹立している。名はさまざまな仕方でも人間の言語——その諸々のあり様——に与えられている。それらはだから相関ではなく、また諸現象そのものでもなくましてや諸認識ではないところの存在なのだ。そしてベンヤミンは人間の言語、それも墮罪以降の人間の言語に認識をもたらす以外の役割を「序説」において見出した。それが概念的な諸々のエレメントと呼ばれたもののそれであり、というのも、

ル記述理論への応接から」『人間社会学研究集録』5号 大阪府立大学大学院人間社会学研究科 2010年 59 - 81頁、参照。

253 Walter Benjamin, GS I -1, S. 216.

254 Walter Benjamin, GS I -1, S. 216.

255 Walter Benjamin, GS I -3, S. 937.

256 Walter Benjamin, GS I -1, S. 216.

257 Walter Benjamin, GS II -1, S. 150.

258 Walter Benjamin, GS II -1, S. 151.

259 Walter Benjamin, GS II -1, S. 150.

その場合「すべての哲学的な概念形成の傾向は新たにその古い意味——現象の生成をその存在において突き止めること——においてみずからを規定する²⁶⁰」こととなるからだ。

このとき現象の存在とは無志向的な、志向の死を経た人間の言語、そして事物の言語のあいだで、名の存在において指差されるものであり、いまや概念は認識にではなく、この名に可能なかぎり即して機能し始める。しかし何故か？ その諸概念が理念における諸々のエレメントとなるからであり、「理念が諸現象、否その諸々のエレメントの客観的な解釈として、それらの互いに対して緊密に組まれた関係性を規定する」以上、理念が諸々のエレメントの内包及び外延を規定する、とはこのことを謂う。

いうなれば理念 - 星座とは不可能な名の叙述 **Darstellung** の試みなのであり、本稿で論述してきた言葉に言い換えるなら、墮罪以降における名の補綴なのだ——注記すれば、名を理念 - 星座に書き換えたとき、そこにはかつての啓示される原言語としての名の相貌は消え失せており、別のあり様において捉えられている。もちろん、それは名への裏切りでもあり、したがって墮罪以降の被造物の為さしめるところだが、にもかかわらずベンヤミンはこれを肯定する。諸概念は理念の諸々のエレメントとなることによって名の存在を理念において叙述する、その欠くべからざる言葉と化す。

諸々のエレメントは、そしてそれが叙述する理念もむろん、反省ないし一般性には決して収まりえない横暴な野蛮さをそなえている。だからこそ諸々のエレメントとしての諸概念は反省にはない暴力を伴い諸現象に、諸々の事実にあたることとなる。

諸現象はしかし統合されてその生の経験的な存立——そこには仮象が混じっている——においてではなく、ただその諸々のエレメントにおいてのみ、救出され、理念の領域に入り込んでいく。その偽りの統一を諸現象は放棄するのだ、分割され真理の真正な統一に参与するために。この諸現象の分割において諸現象は諸概念のもとにある。諸事物に諸々のエレメントへの分離 - 解決 **Lösung** を遂行するのが、この諸概念なのだ。[...] その仲介役によって諸概念は諸現象に理念の存在への参与を授ける。そしてまさにこの仲介役が諸概念をほかの、同様に根源的な哲学の課題、すなわち諸理念の表現に役に立たせしめる²⁶¹。

ここで真理とは理念の謂いと理解してなんら差支えないが、そこに参与すべく為される概念の諸々のエレメントへの分割あるいはむしろ分離 - 解決が、「すべての現象性を引き剥がす存在²⁶²」に即した諸々のエレメントにそなわる暴力そのものであり、横暴さのあらわれにほかならない。繰り返すが、さしあたり諸概念はこの理念 - 星座の仲介役を担う限りで、その星々となる限りで、その力を獲得する。加えて、

その諸々のエレメント——その諸現象からの解放 - 遊離 **Auslösung** が概念の使命なのだが——は極端なものにおいて最も厳密にあらわとなるのだ。一回的な - 極端なもの **Einmalig-Extreme** がそれと同様のもものとともにある、その連関の形態として、理念は確定されている。それ故に偽りであるのは、言語

²⁶⁰ Walter Benjamin, GS I -1, S. 228.

²⁶¹ Walter Benjamin, GS I -1, S. 214.

²⁶² Walter Benjamin, GS I -3, S. 937.

の普遍的な指示を諸概念として理解すること——それを諸理念として認識する代わりに——だ。普遍的なもののある平均的なものとして説明せんとするのは、転倒している。普遍的なものとは理念なのだ。経験的なものはこれに対してより厳密にそれがとある極端なものとして識別されればそれだけ、より深く浸透している。この極端なものに概念は端を発している²⁶³。

諸々のエレメントとしての、星々としての諸概念は決して平均的なもの、または相殺されそれをもたらす諸々の特殊なものではない。いうなれば諸概念は理念なる普遍的なもの——先に触れた諸々のエレメントの客観性はここに拠っていることは疑いない——において、諸現象もしくは事実や経験から極端なものをこそ遊離せしめ、分離し、固有な存在へと至らしめるのだ。

第7節 哀悼遊戯と星座

『根源』はベンヤミンが哀悼遊戯を星座すなわち理念として叙述した書物だ、とはしばしば為されてきた指摘のひとつだ。しかし、その場合それは、ベンヤミン自身が『根源』はトラクタートだと示唆したことを受け、「序説」と本論においてその構成要素として切断され、配置された幾つもの小節を星座の星々に見立てたものであるに留まり、その規定の内実に踏み込んだものではない。

理念を構成する星々とはまずもって、概念的な諸々のエレメントであり、そのエレメントへの分離に伴う野蛮さあるいは暴力性に対する洞察が、そのような指摘には欠けている。つまり、諸々の「一回的な - 極端なもの」をもって「普遍的なもの」すなわち理念 - 星座を叙述することの意義が、捨象されてしまう。例えば「一回的な - 極端なもの」は、あたかも「神は細部に宿りたもう」といった定言に帰されるような、事細かな微細な差異への拘泥に終始すれば見出せるかのように捉えられがちだ。けれどもその際、そこには「普遍的なもの」にほかならない理念が払拭されており、したがって星座はむろんのこと、理念抜きには認識に墮してしまう「一回的な - 極端なもの」であるところの概念的な諸々のエレメントも、無惨に無視されざるを得ない。

しかしそのような誤解とは無縁に、ベンヤミンはまさに『根源』において、哀悼遊戯を理念 - 星座として叙述したといえる。すなわち、哀悼遊戯の理念 - 星座をまさに哀悼 - 遊戯 **Trauer-Spiel** という「名」——樂園の言語におけるそれではないとしても——において確立させること、『根源』の叙述は少なからずこのことをめぐって為されている。

つまりここで重要なのは悲しみ - 哀悼 **Trauer** と愉悦の意も含む遊戯 **Spiel** を概念的なエレメントにまで至らしめること、そして **Trauer** と **Spiel** というその関係において「極端なもの」同士を明確に分離したうえで結合する、すなわち布置することにほかならない。悲しみ - 哀悼と遊戯がいかに『根源』において叙述された哀悼遊戯にとって重要な意義を持つか、本稿はこれまで論述してきた。さらに、ベンヤミンはそれぞれをアレゴリカルに提示し、いうなればそれぞれに原像を与えていた。既述のとおり、それはアダムとイヴだった。哀悼遊戯における君主 - 殉教者 - メランコリカーに課せられた使命とはアレゴリーを遂行することだったが、そのアレゴリーにおいて形成される意義、そして「理念の場」は、例えばベンヤミン

²⁶³ Walter Benjamin, GS I -1, S. 215.

がそうしたように、哀悼 - 遊戯なる星座を形成することにおいて生起する。それは極端に些末なものにかまけることでは決してない。「一回的な - 極端なもの」が概念的な諸々のエレメントとして分離され結合されることは、それ自体では人間の言語において認識として以上にはなりえない諸概念が、アレゴリーにおいて理念のもとに蒐集され、布置されることによって果たされる。したがって、それぞれの諸概念が「一回的な - 極端なもの」となるのはその星座に露呈されるそれらの布置関係においてであり、そこで初めてそのような夥しいエレメントのなかでもとりわけ眩い星々に、つまりエレメントとなるのだ。

同じことは本論において哀悼遊戯において触れずにはおけない自然 **Natur** - 史 **Geschichte** に関してもいえる。自然と歴史は『根源』においては決して相互に還元しえない。両者は厳しく分離されながら結合する。この自然 - 史を、その「不均衡」な闘ぎあいもろとも体现することにおいてみずからがアレゴリカルな存在形象となるのが、哀悼遊戯における君主 - 殉教者にほかならない。未熟なものと同熟したもの、内在と超越等々の「一回的な - 極端なもの」の出逢いが哀悼遊戯には幾つも起こるが、アレゴリーとはその「生起の雑多な場」を理念 - 星座において救出することの謂いだ。

興味深いのはベンヤミンがその理念を捉えた「名」は、**Trauerspiel** であれ **Naturgeschichte** であれドイツ語においてはごくありふれた言葉だったことだ。ベンヤミンはそこで理念 - 星座を形成した——残念ながら日本語に常識的に翻訳するとそのことが消えてしまうのだが。それが哀悼 - 遊戯、または自然 - 史という理念 - 星座だ、と主張することは、例えばマルティン・ハイデッガーが頻繁にその思索で用いる語源への遡行とはまったく関係がない。実際、**Trauerspiel** に本稿で論述した哀悼遊戯の意義が宿っている、とするテーゼは見紛いようもないフィクションであり、それは自然 - 史 **Naturgeschichte** であっても同様だ。ただしそのフィクションには、君主 - 殉教者 - メランコリカーがその普遍性への権利 - 正当性を懸けてアレゴリーを試みるのとまったく同じに、権利 - 正当性が懸けられている。故にベンヤミンは『根源』を書き綴らなければならなかった。夥しい小節は確かに星々であるかもしれないが、また『根源』にはそのほかの概念的な諸々のエレメントを拾いあげることができるが、それらはあくまで、ほかならぬ哀悼遊戯及び自然史なる星座 - 理念の権利 - 正当性をもたらすべく星座のなかに布置されていることが忘れられてはならない。

とまれ、語源に頼ることもそのほかなにかしらの正統性に依拠することもなく、ただその叙述において、ベンヤミンは極ありふれた言葉、**Trauerspiel** なる「名」のなかに、それ自体がエムブレムのとなって、故にアレゴリカルに叙述された哀悼遊戯の内実を凝縮し、いうなれば悲劇 **Trauerspiel** を哀悼遊戯 **Trauerspiel** に変えてしまった。これこそ、名の補綴としてのアレゴリーの実践でなければなんだろうか？

おわりに

以下のことを確認し、本稿での論述を終えることとしたい。

本論では、次のことが論じられた。哀悼遊戯は前景と後景、本劇的なものと幕間劇的なものからなる。それはベンヤミンの哀悼遊戯として書かれた『根源』においてもまた然りであり、故にその本論が 2 部構成であることは必然なのだ。前景あるいは本劇的なものとはこの現世における、哀悼遊戯の舞台であり、事実上自然史が繰り広げられる現場だ。『根源』にあつてその非常事態にある舞台では、君主 - 殉教者と廷臣 - 陰謀家たちが、彼ら彼女らを死後の生に追い遣った不意打ちの出来事を、したがって前史を享けながら、その自然史において、宮廷 - 身体 - 機械をつくり、蠢いている。

とりわけ君主 - 殉教者はアレゴリカーともなる存在であり、哀悼遊戯の使命をおびており、その使命がアレゴリーという実践なのだ。少なくとも『根源』におけるアレゴリーは以上のことを踏まえなければ、ただの比喩のうちのひとつに分類されるものと区別しえない。

アレゴリーとは君主 - 殉教者の遊戯を謂う。そして遊戯とは、補綴されてきた後景的なものである前史を、後史において反復し、かつ前史が突きつける運命を、また「人間の言語」の言葉でいえば神の言語を裏切り、かくして現世にそれぞれのアレゴリカーに、それぞれの哀悼遊戯に固有の歴史をもたらしことにほかならない。それは前史として補綴を強い自然に罅を奔らせた不意打ちの出来事を、さらに独自の幕間劇的なもの、文字 - 像、エムブレムとして補綴することだ。

したがってアレゴリカーは不意打ちの出来事とエムブレムとの、二重の媒介者なのだ。前史と「強制の絆 - 拘束」に繋がれつつ、幕間劇的なもの、エムブレムの核に然るべき意義が宿り - 身籠られるべく、意義への衝動に駆られるアレゴリカーには、悲しみ - 哀悼の精神が宿り - 身籠られている。この悲しみ - 哀悼なる衝動 - 精神が運命的なものに惹かれる感情 - 衝動を制動する。そしてそれは、この悲しみなる精神が言語を伴うことにおいて、決定的に歴史に与する媒介者となるからだ。ここに沈思 - 熟考が、思考が始まる。

けれども、思考はひとり、というよりひとつの悲しみなる精神だけでは十分に為されえない。それが自然とは相容れない意義をめぐるものである以上、アレゴリーなる思考は必ずそのアレゴリーにおいて拒絶される。それが君主 - 殉教者でもあるアレゴリカーの決断の散文的な軌跡でもあるわけだが、悲しみなる精神だけでは、それはその場でうずくまるメランコリカーの像のままに終わるだろう。だが、おどけたる精神の幽霊が、あるいは笑いながら誘惑しアダムを驚愕させるイヴが、その〈アレゴリカルな故郷〉から繰り返し改めて出立すべきアレゴリカーの精神を駆り立て、つれだって跳びまわる。そして、そうなつてこそ、アレゴリーは為されうるだろう。そこで初めて歴史を自然に媒介する使命が、幾許かは果たされる。すなわち、思考は断続的に、愉悅をまじえて、より快樂的に反復されるものとなる。言い換えるなら、アレゴリカーの遊戯はそのときいっそう遊戯的たりうるのだ。

いふなれば悲しみ - 哀悼と愉悅 - 遊戯がともにあつて初めてアレゴリーが、したがって哀悼遊戯が生きられる。**Trauerspiel** が哀悼遊戯と訳された所以にほかならない。

終章では、ベンヤミンが「人間の言語」で論述した名と『根源』のアレゴリーの関係を、『根源』の「序説」草稿と決定稿とのあいだの書き換えを辿り直すことで捉えた。そこで、「序説」を読むことから確認さ

れたのは、アレゴリーは、しばしば誤解されがちのように名を否定するものではなく、いふなれば人間の
墮罪以降に可能な名の補綴であり、それは確かに名の啓示ではもはやないが、星座として形成することだ。
そこでは本論で主に意義と呼ばれていたものは理念と書き換えられた。理念の叙述は星座において為され
る。星座の星々は「概念的な諸々のエレメント」であり、これらが理念のもとに「一回的な - 極端なもの
Einmalig-Extreme」として、ひとつの星座をかたちづくる。星座とはもちろん、アレゴリーのアレゴリー
にほかならない。

参考文献一覧

ベンヤミン著作

- Benjamin, Walter : Walter Benjamin Gesammelte Schriften I -1, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1974.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Schriften I -2, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1974.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Schriften I -3, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1974.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Schriften II -1, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1977.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Schriften III, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1972.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Schriften VI, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1985.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Briefe band2 1919-1924, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1996.
————— : Walter Benjamin Gesammelte Briefe band3 1925-1930, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1997.

ベンヤミン、ヴァルター 『ヴァルター・ベンヤミン著作集1 暴力批判論』 高原宏平・野村修編纂 晶文社 1969年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集2 複製技術時代の芸術作品』 佐々木基一訳 晶文社 1979年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集3 言語と社会』 久野収・佐藤康彦編纂 晶文社 1981年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集4 ドイツ・ロマン主義』 大峯頭・高木久雄編纂 晶文社 1970年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集5 ゲーテ 親和力』 高木久雄訳 晶文社 1972年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集6 ボードレール 新編増補』 川村二郎、野村修訳 晶文社 1979年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集7 文学の危機』 高木久雄訳 晶文社 1982年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集8 シュルレアリスム』 針生一郎訳 晶文社 1983年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集9 ブレヒト』 石黒英男訳 晶文社 1979年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集10 一方通行路』 幅健志、山本雅昭訳 晶文社 1979年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集11 都市の肖像』 川村二郎訳 晶文社 1980年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集12 ベルリンの幼年時代』 小寺昭次郎訳 晶文社 1971年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集13 新しい天使』 野村修訳 晶文社 1979年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集14 書簡I 1910 - 1923』 野村修編訳 晶文社 1975年.

————— 『ヴァルター・ベンヤミン著作集15 書簡II 1929 - 1940』 野村修編訳 晶文社 1972年.

————— 『来たるべき哲学のプログラム』 道旗泰三訳 晶文社 1992年.

————— 『教育のための遊び』 丘沢静也訳 晶文社 1981年.

————— 『子どものための文化史』 小寺昭次郎・野村修訳 平凡社 2008年.

————— 『図説写真小史』 久保哲司訳 筑摩書房 1998年.

————— 『ドイツの人びと』 丘沢静也訳 晶文社 1984年.

- 『ドイツ悲劇の根源』 川村二郎・三城満禧訳 法政大学出版局 1975年.
- 『ドイツ悲劇の根源』 上・下 浅井健二郎訳 筑摩書房 1999年.
- 『ドイツ悲哀劇の根源』 岡部仁訳 講談社 2001年.
- 『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』 浅井健二郎訳 筑摩書房 2001年.
- 『陶醉論』 飯吉光夫訳 晶文社 1992年.
- 『パサージュ論』 第一巻 - 第五巻 今村仁司、三島憲一訳 岩波書店 2003年.
- 『ベンヤミン・コレクションⅠ 近代の意味』 浅井健二郎編訳 筑摩書房 1995年.
- 『ベンヤミン・コレクションⅡ エッセイの思想』 浅井健二郎編訳 筑摩書房 1996年.
- 『ベンヤミン・コレクションⅢ 記憶への旅』 浅井健二郎編訳 筑摩書房 1997年.
- 『ベンヤミン・コレクションⅣ 批評の瞬間』 浅井健二郎編訳 筑摩書房 2007年.
- 『ベンヤミン・コレクションⅤ 思考のスペクトル』 浅井健二郎編訳 筑摩書房 2010年.
- 『ベンヤミン・コレクションⅥ 断片の力』 浅井健二郎編訳 筑摩書房 2012年.
- 『モスクワの冬』 藤川芳朗訳 晶文社 1982年.
- 『呼ぶ者と聴く者：三つの放送劇』 内田俊一訳 西田書店 1989年.
- ベンヤミン、ヴァルター／アドルノ、テオドール・W『ベンヤミン／アドルノ往復書簡 1928-1940』 ヘンリ・ローニツ編 野村修訳 晶文社 1996年.
- ベンヤミン、ヴァルター／ショーレム、ゲルシヨム『ベンヤミン - ショーレム往復書簡 1933 - 1940』 ショーレム、ゲルシヨム編 山本尤訳 法政大学出版局 1990年.

ベンヤミン関連二次文献

- Benjamin Studien 1, Wilhelm Fink München, 2008.**
- Benjamin Studien 2, Wilhelm Fink München, 2011.**
- Benjamins Begriffe 1, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2000.**
- Benjamins Begriffe 2, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2000.**
- Benjamin Handbuch Leben – Werk - Wirkung, J.B.Metzler Weimar, 2011.**
- Bürger, Peter : Theorie der Avantgarde, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1974.**
- Lönker, Fred : Benjamins Dastellungstheorie. Zur 'Erkenntniskritischen Vorrede' zum "Ursprung des deutschen Trauerspiels", in: Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik, hrsg. V. Friedrich a. Kittler und Horst Turk, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1977, SS. 293-322.**
- Menke, Bettine : Sprachfiguren. Name-Allegorie-Bild nach Benjamin, Wilhelm Fink München, 1991.**
- : **Das Trauerspiel-Buch der Souverän-das Trauerspiel -Konstellation-Ruinen, transcript, 2010.**
- Menninghaus, Winfrid : Walter Benjamins Theologie der Sprachmagie, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1980.**
- Palmier, Jean-Michel : Walter Benjamin, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2009.**
- Tiedemann, Rolf : Studien zur philosophie Walter Benjamins, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1965.**
- Wiesenthals, Lieselotte : Zur Wissenschaftstheologie Walter Benjamins, Suhrkamp Frankfurt a. M.,**

1975.

Witte, Bernd : *Allegorien des Schreibens. Eine Lektüre von Walter Benjamins Trauerspielbuch*, in:
Merkur 46, 1992, SS.125-136.

Yuh-dong, Kim : *Walter Benjamins Trauerspielbuch und das barocke Trauerspiel. Rezeption,
Konstellation und eine raumbezogene Lektüre*, Dr. Kovač Hamburg, 2005.

『現代思想』20巻13号 青土社 1992年.

『思想としての翻訳——ゲーテからベンヤミン、ブロッホまで』三ッ木道夫編訳 白水社 2008年.

『ベンヤミン：救済とアクチュアリティ』河出書房新社 2006年.

『ベンヤミンの肖像』好村富士彦監訳 西田書店 1984年.

『ユリイカ』34巻15号 青土社 2008年.

アガンベン、ジョルジョ『思考の潜勢力 論文と講演』高桑和巳訳 月曜社 2009年.

——『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳 以文社 2003年.

——『例外状態』上村忠男、中村勝己訳 未来社 2007年.

アドルノ、テオドル、W『アドルノ文学ノート2』三光長治・高木昌史・圓子修平・恒川隆男・竹峰義
和・前田良三・杉橋陽一訳 みすず書房 2009年.

——『ヴァルター・ベンヤミン 新装版』大久保健治訳 1991年.

アーペル、フリートマル『天への憧れ ロマン主義、クレール、リルケ、ベンヤミンにおける天使』林捷訳
法政大学出版局 2005年.

アレント、ハナ『暗い時代の人々 改訂版新装』阿部斉訳 岩波書店 1995年.

イェグルトン、テリー『ワルター・ベンヤミン 革命的批評に向けて』有満麻美子、ほか訳 勁草書房 1988
年.

生松敬三『二十世紀思想渉猟』青土社 1990年.

伊藤守『記憶・暴力・システム——メディア文化の政治学』財団法人法政大学出版局 2005年.

今井康雄『ヴァルター・ベンヤミンの教育思想：メディアのなかの教育』世識書房 1998年.

今福龍太『身体としての書物』東京外国語大学出版会 2009年.

今福龍太編『境域の文学 21世紀 文学の創造5』岩波書店 2003年.

今村仁司『ベンヤミンの「問い」：「目覚め」の歴史哲学』講談社 1995年.

——『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』岩波書店 2000年.

内田隆三『生きられる社会』新書館 1999年.

内村博信『ベンヤミン 危機の思考——批評理論から歴史哲学へ』未来社 2012年.

——「固有名と翻訳可能性——ヴァルター・ベンヤミンの言語論——」『ドイツ文学』106号 日本独
文学会 2001年 123 - 133頁.

大嶋浩『痕跡の論理』夏目書房 2004年.

大竹弘二「主権者と亡霊 W・ベンヤミンにおける内在性の問題」『現代思想』28巻13号 青土社 2000
年 216 - 237頁.

——『正戦と内戦：カール・シュミットの国際秩序思想』以文社 2009年.

- 大宮勘一郎『ベンヤミンの通行路』未来社 2007年.
- 長田弘『失われた時代：1930年代への旅』筑摩書房 1990年.
- 斧谷彌守一「〈名の言語〉における内包と外延——ベンヤミン『言語一般および人間の言語について』を読む」『心の危機と臨床の知』2号 甲南大学大学院人文科学研究科人間科学専攻学術フロンティア研究室 2001年 75 - 94頁.
- 柿木伸之「言語の解体と再生：ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』のアレゴリー論に内在する言語哲学」『広島国際研究』12号 広島市立大学国際学部 2006年 155 - 177頁.
- 「翻訳としての言語：「言語一般および人間の言語について」におけるベンヤミンの言語哲学」『広島国際研究』11号 広島市立大学国際学部 2005年 195 - 227頁.
- 鹿島茂『『パサージュ論』熟読玩味』青土社 1996年.
- 川村二郎『アレゴリーの織物』講談社 1991年.
- クレボン、マルク『文明の衝突という欺瞞——暴力の連鎖を断ち切る永久平和論への回路』白石嘉治編訳 新評論 2004年.
- 桑野隆『危機の時代のポリフォニー ベンヤミン、バフチン、メイエルホリド』水声社 2009年.
- ケイギル、ハワード／コールズ、アレックス／アピニャネジ、リチャード『ベンヤミン』久保哲司訳 筑摩書房 2009年.
- 小林康夫『起源と根源 カフカ・ベンヤミン・ハイデガー』未来社 1991年.
- ジェイ、マーティン『永遠の亡命者たち 知識人の移住と思想の運命』今村仁司、藤澤賢一郎、竹村喜一郎、笹田直人訳 新曜社 1989年.
- 『暴力の屈折 記憶と視覚の力学』谷徹、谷優訳 岩波書店 2004年.
- ジェイ、マーティン編『アメリカ批判理論の現在—ベンヤミン、アドルノ、フロムを超えて』永井務監訳 こうち書房 2000年.
- 清水穰「写真と内在——ヴァルター・ベンヤミンの言語哲学と写真論——」『ドイツ文学』98号 日本独文学会 1997年 31 - 43頁.
- 清水多吉『ベンヤミンの憂鬱』筑摩書房 1984年.
- ジュオー、クリスチアン『歴史とエクリチュール 過去の記述』嶋中博章、杉浦順子、中畑寛之、野呂康訳 水声社 2011年.
- ショーレム、ゲルショム『ベルリンからエルサレムへ』岡部仁訳 法政大学出版局 1991年.
- 『わが友ベンヤミン』野村修訳 1978年.
- 菅本康光『モダンマルクス主義のシンクロニシティ：平林初之輔とヴァルター・ベンヤミン』彩流社 2007年.
- 杉橋陽一『ユダヤ的想像力の行方 ベンヤミンアドルノ論集』世界書院 1992年.
- ソントグ、スーザン『土星の徴しの下に』富山太佳夫訳 晶文社 1982年.
- 高橋順一『ヴァルター・ベンヤミン——近代の星座』講談社 1991年.
- 『ヴァルター・ベンヤミン解説——希望なき時代の希望の根源』社会評論社 2010年.
- 『越境する思考』青弓社 1987年.

- 多木浩二『ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」精読』岩波書店 2000年.
- 田崎英明『無能な者たちの共同体』未来社 2007年.
- 近森高明『ベンヤミンの迷宮都市：都市のモダニティと陶酔経験』世界思想社 2007年.
- デリダ、ジャック『他者の言語 デリダの日本講演』高橋允昭訳 法政大学出版局 1989年.
- 徳永恂『現代思想の断層——「神なき時代」の模索』岩波書店 2009年.
- 『フランクフルト学派の展開：20世紀思想の断層』新曜社 2002年.
- 徳永恂編『フランクフルト学派再考』弘文堂 1989年.
- ド・マン、ポール『理論への抵抗』大河内晶、富山太佳夫訳 国文社 1992年.
- 富山太佳夫編『批評のヴィジョン 現代批評のプラクティス5』研究社 2001年.
- 長濱一真「ヴァルター・ベンヤミンの初期言語論断片と「言語一般及び人間の言語について」：ベンヤミンのラッセル記述理論への応接から」『人間社会学研究集録』5号 大阪府立大学大学院人間社会学研究科 2010年 59-81頁.
- 「非常事態／例外状態めぐって —ベンヤミンとシュミット—」『人間社会学研究集録』6号 大阪府立大学大学院人間社会学研究科 2011年 3-26頁.
- 仲正昌樹『ヴァルター・ベンヤミン 「危機」の時代の思想家を読む』作品社 2011年.
- 『〈法〉と〈法外なもの〉 ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』お茶の水書房 2001年.
- 『歴史と正義 史的構想力の回復に向けて』御茶の水書房 2004年.
- 野村修『スヴェンボルの対話 ブレヒト・コルシュ・ベンヤミン』平凡社 1971年.
- 『ベンヤミンの生涯』平凡社 1993年.
- ノリス、クリストファー『脱構築的転回 哲学の修辞学』野家啓一、森本浩一、有馬哲夫訳 国文社 1995年.
- ハンデルマン、スーザン、A『救済の解釈学:ベンヤミン、ショーレム、レヴィナス』合田正人・田中亜美訳 法政大学出版局 2005年.
- 平野嘉彦『死のミメシス——ベンヤミンとゲオルゲ・クライス』岩波書店 2010年.
- ビュシ＝グリュクスマン、クリスティーヌ『バロック的理性と女性原理 バロック・コレクション2——ボードレールからベンヤミンへ』杉本紀子訳 筑摩書房 1987年.
- フィトコ、リーザ『ベンヤミンの黒い靴 亡命の記録』野村美紀子訳 晶文社 1993年.
- 古谷利裕『世界へと滲み出す脳 感覚の論理、イメージのみる夢』青土社 2008年.
- 古谷裕一「初期ヴァルター・ベンヤミンにおける触媒的展開運動」『独文論集 独語・独文学』11号 京都立大学大学院独文研究会 1990年 1-187頁.
- 細見和之『アドルノ——非同一性の哲学』講談社 1996年.
- 『「戦後」の思想 カントからハーバーマスへ』白水社 2009年.
- 『ベンヤミン「言語一般および人間の言語について」を読む——言葉と語りえぬもの』岩波書店 2009年.
- 堀田敏幸『文学と迷宮』沖積舎 2010年.

- ホワイトブック、ジョエル『倒錯とユートピア』桑木敏雄、鈴木美佐子訳 青土社 1997年.
- マイヤー、ハンス『転換期：ドイツ人とドイツ』宇京早苗訳 法政大学出版局 1994年.
- 『同時代人ベンヤミン』岡部仁訳 法政大学出版局 1994年.
- 前野佳彦『散歩の文化学1 ホモ・アンブランスの誕生』法政大学出版局 2009年.
- 松浦寿輝『知の庭園 19世紀パリの空間装置』筑摩書房 1998年.
- 三浦国泰「ベンヤミンと悲劇論：『ドイツ悲劇の根源』の予備的理解」『独語独文学科研究年報』11号 北海道大学文学部独語独文学講座 1985年 17 - 31頁.
- 三島憲一『ベンヤミン：破壊・収集・記憶』講談社 1998年.
- 道簾泰三『ベンヤミン解説』白水社 1997年.
- 「悲劇（トラウアーシュピール）としてのパサーージュ—ベンヤミンにおける「覚醒」についての一視点」『ドイツ文学研究』40号 京都大学総合人間学部ドイツ語部会 1995年 127 - 156頁.
- 「メディアにおける「受胎」と「自発」——ベンヤミンのメディア論の神学的位相」『ドイツ文学』99号 日本独文学会 1997年 112 - 122頁.
- 三原弟平『思想家たちの友情：アドルノとベンヤミン』白水社 2000年.
- 『ベンヤミンと女たち』青土社 2003年.
- 『ベンヤミンの使命』河出書房新社 1995年.
- 『ベンヤミンと精神分析 ボードレールからラカンへ』水声社 2009年.
- ミラー、J、ヒリス『読むことの倫理』伊藤誓、大島由紀夫訳 法政大学出版局 2000年.
- 村上隆夫『ベンヤミン』清水書院 1990年.
- 室井光広『ドン・キホーテ讃歌—世界文学練習帖』東海大学出版会 2008年.
- メニングハウス、ヴィンフリート『敷居学——ベンヤミンの神話のパサーージュ』伊藤秀一訳 現代思潮新社 2000年.
- 『無限の二重化 ロマン主義・ベンヤミン・デリダにおける絶対的自己反省理論』伊藤秀一訳 法政大学出版局 1992年.
- モーゼス、ステファヌ『歴史の天使——ローゼンツヴァイク、ベンヤミン、ショーレム』合田正人訳 法政大学出版局 2003年.
- モニエ、アドリエヌ『オデオン通り』岩崎力訳 河出書房新社 1975年.
- 森田團『ベンヤミン 媒質の哲学』水声社 2011年.
- 守中高明『法』岩波書店 2005年.
- ラン、ユージン『モダニズム・瓦礫と星座—ルカーチ、ブレヒト、ベンヤミン、アドルノの史的研究—』兼松誠一訳 勁草書房 1991年.
- リラ、マーク『シュラクサイの誘惑 現代思想にみる無謀な精神』佐藤貴史、高田宏史、中金聡訳 日本経済評論社 2005年.
- ルッツ、コエプニック「スペクタクル、バロック悲劇、決断のポリティクス——ベンヤミンによるバロックとワイマールの重ね読み」細見和之訳『舞台芸術』6号 月曜社 2004年 101 - 128頁.

山口恵里子『椅子と身体——ヨーロッパにおける「坐」の様式——』ミネルヴァ書房 2006年.
山口裕之『ベンヤミンのアレゴリー的思考』人文書院 2003年.
——「ベンヤミンの自然史の概念：『ドイツ悲劇の根源』における「内在性」をめぐる概念連関」『人文研究』51巻8号 大阪市立大学 1999年 181 - 203頁.

その他関連文献

Calderón de la Barca, Pedro : Ausgewählte Werke, in zehn Bänden, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Warzbach, Hesse & Becken Verlag, 1910.

Rosenzweig, Franz : Der Stern der Erlösung, Lambert Schneider Verlag, 1954.

Shakspeare, William : Plays and Poems of William Shakspeare vol.7, AMS press, 1966.

『ギリシア悲劇全集3』岡道男、引地正俊、柳沼重剛訳 岩波書店 1990年.

『スペイン黄金世紀演劇集』牛島信明編訳 名古屋大学出版会 2003年.

『世界古典文学全集第8巻 アイスキュロス・ソポクレス』訳者代表・高津春繁 筑摩書房 1964年.

『ドイツ表現主義1 表現主義の詩』訳者代表・高安国世 河出書房新社 1987年.

『ドイツ表現主義2 表現主義の小説』訳者代表・前田敬作 河出書房新社 1987年.

『ドイツ表現主義4 表現主義の美術・音楽』訳者代表・土肥美夫 河出書房新社 1971年.

『ドイツ表現主義5 表現主義の理論と運動』訳者代表・高木久雄 河出書房新社 1972年.

『ドキュメント現代史2 ドイツ革命』野村修編訳 平凡社 1972年.

青山誠子編著『ハムレット シリーズもっと知りたい名作の世界②』ミネルヴァ書房 2006年.

明石欽司『ウェストファリア条約 その実像と神話』慶應義塾大学出版会 2009年.

アガンベン、ジョルジョ『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』上村忠男、廣石正和訳 月曜社 2001年.

——『中身のない人間』岡田温司、岡部宗吉、多賀健太郎訳 人文書院 2002年.

——『幼児期と歴史 経験の破壊と歴史の起源』上村忠男訳 岩波書店 2007年.

浅井健二郎／古井戸秀夫／浅田彰／八角聡仁／鴻英良「共同討議 バロック的なるもの、その可能性の中心をめぐる」『舞台芸術』6号 月曜社 2004年 69 - 100頁.

芦部信喜『憲法制定権力』東京大学出版会 1983年.

厚見恵一郎『マキアヴェッリの拡大的共和国:近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』木鐸社 2007年.

アレント、ハナ『革命について』志水速雄訳 筑摩書房 1995年.

石川捷治「コミンテルン初期のファシズム認識：ドイツ共産党の分析との関連を中心に」『法政研究』46(1)号 三五 - 七七頁 九州大学法政学会 1979年.

伊藤宏二『ヴェストファーレン条約と神聖ローマ帝国 ドイツ帝国諸侯としてのスウェーデン』九州大学出版会 2005年.

ウェイト、ロバート・G・L『ナチズムの前衛』山下貞雄訳 新生出版 2007年.

ウェッジウッド、C、ヴェロニカ『ドイツ三十年戦争』瀬原義生訳 刀水書房 2003年.

ウォーラーstein、イマニュエル『近代世界システム 1600 - 1750 重商主義と「ヨーロッパ世界経済」

- の凝集』川北稔訳 名古屋大学出版会 1993年.
- 臼井隆一郎編『カール・シュミットと現代』沖積舎 2005年.
- エムリッヒ、ヴィルヘルム『アレゴリーとしての文学【バロック期のドイツ】』道旗泰三訳 平凡社 1993年.
- カルデロン・デ・ラ・バルカ、ペドロ『カルデロン演劇集』佐竹謙一訳 名古屋大学出版会 2008年.
- 神崎繁『プラトンと反遠近法』新書館 1999年.
- グラツァー、ディーター／グラツァー、ルート編著『ベルリン・嵐の日々 1914～1918 戦争・民衆・革命』安藤実・斎藤瑛子訳 有斐閣 1986年.
- ゴイレン、エファ『アガンベン入門』岩崎稔、大澤俊朗訳 岩波書店 2010年.
- 小池澄夫『アイデアへの途』京都大学学術出版会 2007年.
- 古賀敬太『シュミット・ルネッサンス——カール・シュミットの概念的思考に即して』風行社 2007年.
- コメレル、マックス『カルデロンの芸術』岡部仁訳 法政大学出版局 1989年.
- 坂部恵『モデルニテ・バロック 現代精神史序説』哲学書房 2005年.
- シェイクスピア、ウィリアム『ハムレット』野島秀勝訳 岩波書店 2002年.
- 『ハムレット お気に召すまま』木下順二訳 講談社 1988年.
- シュミット、カール『カール・シュミット時事論文集 ヴァイマル・ナチズム期の憲法・政治論議』古賀敬太、佐野誠他編訳 2000年.
- 『現代帝国主義論 戦争と平和の批判的考察』長尾龍一訳 福村出版 1972年.
- 『憲法理論』尾吹善人訳 創文社 1972年.
- 『憲法論』阿部照哉、村上義弘訳 みすず書房 1974年.
- 『現代議会主義の精神的地位』稲葉素之訳 みすず書房 2000年.
- 『国家・議会・法律』堀真琴、青山道夫訳 白揚社 1939年.
- 『政治思想論集 付カール・シュミット論』服部平治、宮本盛太郎訳編 社会思想社 1987年.
- 『政治神学』田中浩、原田武雄訳 未来社 1971年.
- 『政治神学再論 政治神学Ⅱ ローマカトリック教会と政治形態 価値の専制』長尾龍一、小林公、新正幸、森田寛二訳 福村出版 1980年.
- 『政治的なものの概念』田中浩、原田武雄訳 未来社 1970年.
- 『政治的ロマン主義』橋川文三訳 未来社 1982年.
- 『大地のノモス ヨーロッパ公法という国際法における』上・下 新田邦夫訳 福村出版 1976年.
- 『大統領の独裁 [付] 憲法の番人 (一九二九年版)』田中浩、原田武雄訳 未来社 1974年.
- 『独裁 近代主権論の起源からプロレタリア階級闘争まで』田中浩、原田武雄訳 未来社 1991年.
- 『ハムレットもしくはヘカベ』初見基訳 みすず書房 1998年.
- 『パルチザンの理論』新田邦夫訳 筑摩書房 1995年.
- 『陸と海と』生松敬三、前野光弘訳 慈学社 1971年.

- 『ヨーロッパ法学の状況』初宿正典、吉田栄司訳 成文堂 1987年.
- スタイナー、ジョージ『バベルの後に(上)』亀山健吉訳 法政大学出版局 1999年.
- タルマン、リタ『ヴァイマル共和国』長谷川公昭訳 白水社 2003年.
- 垂水節子『ドイツ・ラディカリズムの諸潮流——革命期の民衆1916~21年』ミネルヴァ書房 2002年.
- ティシケ、ベンノ『近代国家体系の形成 ウェストファリアの神話』君塚直隆訳 桜井書店 2008年.
- デカルト、ルネ『方法序説』谷川多佳子訳 岩波書店 1997年.
- デリダ、ジャック『友愛のポリティクスⅠ・Ⅱ』鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳 みすず書房 2003年.
- ドイツ観念論研究会編『思索の道標をもとめて:芸術学・宗教学・哲学の立場から』萌書房 2007年.
- 永野藤夫『バロック時代のドイツ演劇』東洋出版 1974年.
- ニーチェ、フリードリヒ『ニーチェ全集2 悲劇の誕生』塩屋竹男訳 筑摩書房 1993年.
- 『悲劇の誕生』秋山英夫訳 岩波書店 1966年.
- ネグリ、アントニオ『構成的権力——近代のオルタナティブ』杉村昌昭、斉藤悦則訳 松籟社 1999年.
- 野村修『ブレヒトの世界』お茶の水書房 1988年.
- ハスナー、セバスティアン『裏切られた革命 ヒトラー前夜』山田義顕訳 平凡社 1989年.
- 服部元「ドイツ革命と「民族ボルシェヴィズム」(1)」『桃山学院大学社会学論集』19巻1号 61-94頁 1985年.
- 「ドイツ革命と「民族ボルシェヴィズム」(2)」『桃山学院大学社会学論集』20巻1号 35-52頁 1986年.
- 「ドイツ革命と「民族ボルシェヴィズム」(3)」『桃山学院大学社会学論集』21巻2号 5-35頁 1988年.
- パノフスキー、アーウィン/クリバンスキー、レイモンド/ザクスル、フリッツ『土星とメランコリー 自然哲学、宗教、芸術の歴史における研究』田中英道監訳 晶文社 1991年.
- 林健太郎『バイエルン革命史——1918-19年』山川出版社 1997年.
- 『林健太郎著作集 第四巻 第一次世界大戦後のドイツと世界』山川出版社 1993年.
- フォルケルト、ヨハanneス『悲劇美の美学』金田廉訳 大村書店 1925年.
- フーコー、ミシェル『安全・領土・人口 コレージュ・ド・フランス講義 一九七七-七八年度』高桑和巳訳 筑摩書房 2007年.
- 『言葉と物——人文科学の考古学』渡辺一民・佐々木明訳 新潮社 1974年.
- 『生政治の誕生 コレージュ・ド・フランス講義 一九七八-七九年度』筑摩書房 2008年.
- 『フーコー・コレクション6 生政治・統治』小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編訳 筑摩書房 2006年.
- プラトン『饗宴/パイドン』朴一功訳 京都大学学術出版会 2007年.
- 『ソクラテスの弁明ほか』田中美知太郎、藤澤令夫訳 中央公論新社 2002年.
- 古井由吉『詩への小路』書肆山田 2005年.
- ヘーゲル、G、W、フリードリヒ『美学講義上巻』長谷川宏訳 作品社 1995年.
- 『美学講義中巻』長谷川宏訳 作品社 1996年.

- 『美学講義下巻』長谷川宏訳 作品社 1996年.
- 細見和之『アドルノの場所』みすず書房 2004年.
- マキアヴェッリ、ニッコロ『君主論』佐々木毅訳 講談社 2004年.
- 『忘恩、運命、野心、好機』須藤祐孝訳 無限社 1997年.
- 松尾早苗「表現主義の文学と行動主義」『人文論叢：三重大学人文学部文化学科研究紀要』26巻 85-100
頁 2009年.
- 本橋哲也『思想としてのシェイクスピア——近代世界を読み解くキーワード50』河出書房新社 2010年.
- モムゼン、ハンス『ヴァイマル共和国史 民主主義の崩壊とナチスの台頭』関口宏道訳 水声社 2001
年.
- ラクー=ラバルト、フィリップ『ハイデガー 詩の政治』西山達也訳 藤原書店 2003年.
- リューターズ、ベルント『カール・シュミットとナチズム』古賀敬太訳 風行社 1997年.
- ルカーチ、ゲオルク『ルカーチ初期著作集 第三巻』池田浩士訳 三一書房 1976年.
- 『ルカーチ著作集1 魂と形式』川村二郎・円子修平・三城光禧訳 白水社 1986年.
- 『ルカーチ著作集2 小説の理論』大久保健治・藤本淳雄・高本研一訳 白水社 1986年.
- 『ルカーチ著作集9 歴史と階級意識』城塚登・古田光訳 白水社 1987年.
- 『レーニン論』渡邊寛訳 こぶし書房 2007年.
- ロス、ウィリアム・デイヴィッド『プラトンのイデア論』田島孝、新海邦治訳 哲書房 1996年.
- ローゼンツヴァイク、フランツ『救済の星』村岡晋一・細見和之・小須田健訳 みすず書房 2009年.
- 山下威士『憲法学と憲法』南窓社 1987年.
- 山田義顕「ドイツ革命期の海兵兵士最高評議会」『大阪府立大学紀要 人文・社会科学』40号 1-16頁 大
阪府立大学 1992年.