

# 言語と歴史

— ベンヤミンの「認識批判的序論」をめぐって —

道 簾 泰 三

一九二四年六月一三日、ベンヤミンは、暗澹たる財政状態のもと、教授資格申請論文執筆のために滞在していたカプリ島より、シヨールムに宛てて次のように書き送っている。「ぼくは今、序文を書いているが、序文では、テーマ的制約のなかだけに身をひそめておけばいいというわけにはゆかず、ぼくの最も内奥の考えをいくらかでももらさずにはすまないから、ほとほと手を焼いている始末だ。序文で試みているのは、『言語一般および人間の言語』以来はじめてということになるが、認識理論に類することだ。ただ残念なことに、大急ぎで仕上げねばならないために、多くの点でまだまだ未熟さが目立っている。なにしろ、落ち着いて熟成させるには、数年ないし数十年はかかるといったしろものだからね。・・・当初プランを立てた際には、当然のことながらぼくは、自分にとって本質的と思える叙述と論文の目的との妥協をはからねばならないということを大前提に置いたはずなのだが、要するに、そのとき心にのしかかっていたのと同じ重苦しさが、書きはじめてみて、またぞろ頭をもたげはじめたというわけだ。分かってもらえるとは思うが、こうした重苦しさが、あの怠惰の魔というやつを連れてくるんだ」(『書簡Ⅰ』188〜9、Br・1—347)。この先の生活を確保するためにともかく論文を仕上

げてしまわねばならないと焦りながらも、仕事に打ち込もうとすれば、「ぼくの最も内奥の考え」がおのずと頭をもたげてきて論文の枠を突き破ってしまいそうになるといったジレンマのために、「序文」を書くのに四苦八苦しているベンヤミンの姿がよくうかがわれる文章である。彼にとって問題は、「自分にとって本質的と思える叙述」と「論文の目的」との「妥協」をいかにかはるかということであった。のちの論文作成の経過から言えば、このとき手がけられていた「序文」の大部分は、教授資格取得という「目的」との「妥協」を見出せぬまま、彼ひとりにとってのみ重要な意味をもつものとして、論文全体の枠からはみ出たまま残されることになる。翌年二月一九日づけの同じくショーレム宛ての手紙にはこうある。「・・・序文の大部分とともに跋文もフランクフルト大学には提出しないつもりだが、いずれにせよ跋文のほうはまだ手をつけていない（ちなみにこの跋文は永久に書かれなかったようだ——筆者注）。序文のほうは、桁はずれに向こうみずなものだ——なにしろ認識理論のためのプロレゴメナにも匹敵するものだからね。こいつは、言ってみれば、理念論の装いをこらしたご存じのあの昔の言語論の続編にあたるものだ。あれより出来がいいかどうかは別にしてね。ともかくもう一度あの言語論には眼を通してみるつもりでいる。いずれにせよ、この序文が書き上がったことは、ぼくにはうれしいことだ」（同20758、Br・1—372）。ベンヤミン自身、この「序文」のひとまずの完成を大いに喜んではいるものの、じっさいこれは、ほぼその三分の二にあたる部分が大学には提出されなまま終わった。「認識理論に関する序文について言えば、ぼくは、比較的控えめな後半だけを提出した」（一九二五年四月六日、ショーレム宛て書簡。同210、Br・1—376）。

ここでベンヤミンが述べている「比較的控えめな後半」というのは、のちの一九二八年のローヴェルト社から

の刊本『ドイツ悲劇の根源』でいえば、「認識批判的序論」の「モナド論」の節より後の部分、つまり、バロックという論文の「テーマ的制約」をはみ出さない比較的分かりやすい部分だけであり、「トラクターの概念」にはじまる一連の認識批判に関する「自分にとって本質的と思える」前半は、大学への提出のさいには、すべて削除されたということである。のちにベンヤミン自身の言うところによれば、この削除された部分の代わりに、フランクフルト大学向けに、次のような一種揶揄めいた「序言」が書かれたという（ちなみにこの「序言」は刊本には付されていないし、実際に大学に提出されたかどうか不明）。「私は、いばら姫の童話を再読したいと思う。姫はいばらの茂みのなかで眠っている。それから、長い長い年月のあとで眼を覚ます。だが、幸運の王子の口づけによってではない。姫が眼を覚ますのは、コックが見習い小僧に平手打ちをくらわせたときである。長年貯めおかれた力のこもるその平手打ちが、城中に響きわたるのだ。美しい姫は、以下につづくページのいばらの茂みの向こうに眠っている。願わくば、まばゆい学問の装備を身につけた幸運の王子などが、姫に近づかぬことを。そんなことにでもなれば、姫は口づけの際に嘔みつくことにもなりかねない。コック長として姫を起こす権利をもっているのは、著者たるこの私である。学問の大広間に大音響をとどろきわたらせるための平手打ちは、もうとつくにふり降ろされているのだ」（一九二六年四月五日、シヨールーム宛て書簡。同232〜3、Br・1—418）。論文の本論部分でなされているバロック悲劇ないしアレゴリーの救出ということが、コック長ベンヤミンによる平手打ちそのものにあたるならば、削除され背後にとり残されたあの序論部分は、いわばその平手打ちにこもる「長年貯めおかれた力」に匹敵すると言っているいかもしれない。その「未熟」さと「朽はずれな向こうみず」さのゆえにベンヤミン自身によって別格に扱われ、刊行後も、難解な本論にまさるその並々な

らぬ秘教めいた難解さのゆえに世の無理解と誤解にさらされてきたこの序論、この彼にとつて「本質的と思える叙述」をいわば闇とまどろみのなかから蘇生させ、平手打ちにこもるその「長年貯めおかれた力」を、再度生き生きしたかたちで現在のなかへと呼び覚ますこと、これが本稿のめざすところである。力強さと明晰さには欠けるかもしれないが、これがそのためのささやかな「平手打ち」にでもなりえればさいわいである。

\* \* \*

最初期のころの言語論『言語一般および人間の言語』（一九一六年）との関連が書簡でも強く示唆されていたことから明らかのように、「認識批判的序論」（ここではこれは、大学提出の際に削除された純粹に認識批判に関わる部分をさすものとし、以下、簡単に「序論」と略す）がまず第一のテーマに掲げているのは、認識批判としての言語批判、理念論の立場からの根底的な言語批判である。ベンヤミンがここでまず、認識論を言語面からいわばコペルニクス的に転回させるために、その核として提示している考え方は、ある言葉は概念としてではなく理念としてとらえなければならぬ、というこの一点に尽きると言つてよい。一九二四年一月三日、おそらくこの「序論」のテーマを念頭に置きながら書かれたとおぼしいホーフマンスタール宛ての手紙で、彼はこう述べている。「……あらゆる真理は、言語のなかにその住みか、その伝来の館をもっており、その館は、最古の言葉たち（ロゴイ）から建てられております。このような建て方をされている真理に比べますと、個別科学のなす洞察など低級そのものです。個別科学は、言語の領域のなかをあちこちといわば遊牧民のように移動しながら、その場をしのいでいるだけであり、語に無責任な恣意をおしつけているあの言語の記号的性格という見方にとら

われて、身動きできなくなっているからです。これに対して哲学は、ある秩序のもつ恵み多き力を知っており、その力のおかげで、哲学は、そのつど自らの洞察にある特定の言葉へと向かわせることができます。すると、概念のなかで凝固していたそれらの言葉の表面は、磁力に触れたかのようにゆるみ、その表面に閉じこめられていた言語的生命のさまざまなかたちを、あらわにしはじめるのです（『書簡Ⅰ』178、Br・1—329）。ト  
ラクタートないしモザイクの方法と命名された、中断と迂回を旨とする独自の哲学的叙述の方法論にはじまり、「認識と真理」、「哲学的な美」、「布置としての理念」などの節を経て、「理念としての言葉」でまず最初の頂点に達する「序論」における一連の論述は、ひとえに、従来の個別科学がとらえこまれていた「言語の記号的性格」という見方を根底からくつがえし、言葉の最深部にまでもぐりこむことによって、「概念のなかで凝固していた」言葉の表面をゆるませ、そこに閉じ込められていた「言語的生命」、すなわち「理念」としての言葉の力を、十分にひきずり出さねばならないとする決定的な要請に発するものである。それは、ある特定の言葉を、分類区分のための記号としての概念から、そうした概念をいわば湧出させる源としての「存在」、それ自体が真理と関わっているあらかじめ与えられた「存在」へといわば「神化」させようとする詩的ないし神秘主義的な試みだと言ってよく、その意味からすれば、のちにベンヤミン自身がマックス・リュヒナーに対して洩らしたと言われている「この序論はカバラに通暁した者でなければ理解できない」という言い方（I・3—885）も、あながち神秘めかした韜晦とばかりは言えない。このときベンヤミンの念頭にあったのは、おそらく、カバラの文字神秘主義ないし神の名についての神秘主義的解釈だっただろうと推測できるし、じじつ、「序論」でのベンヤミンの言葉の「神化」の試みも、ある特定の名がもつ原初の力の想起ないし聴取というカバラ的ともいえる操作と深く関わっ

ているからである。「諸理念は・・・原・聴取 (Urvornemen)、すなわち、言葉がまだ認識的な意味とひきかえにその命名の品格を失ってはいないときのあの原・聴取のなかに与えられている。・・・アダムの命名行為は、遊びや気まぐれなどではけっしてなく、そこにはむしろ、樂園での状態が、言葉の伝達的な意味とまだ格闘する必要ななかった状態としてはっきり現われ出ていると言ってよい。諸理念は、命名のなかに無志向的に与えられているのであり、それと同じようなかたちで、諸理念は哲学的瞑想において自らを新たにしてゆかねばならない。この自己更新のなかで、言葉の本来的な聴取というものが復活するのである」〔序論〕17〜8、I・1—216〜7)。

もちろん、認識批判の核心のひとつとして提示されたこうしたカバラ的ともいえる言葉の「神化」、「言葉がまだ認識的な意味とひきかえにその命名の品格を失ってはいないときのあの原・聴取」の復活ということが、あのかつての「理念論の装いをこらした言語論」で展開された「名称言語 (Namensprache)」の考え方に直結するものであることは言うまでもない。ベンヤミンがこの「名称言語」ということでもって言わんとしたことは、言語はたんなる伝達の道具ではなく、そこには神の原初の創造行為におけるのに匹敵する完全な認識が満ちているということであった。彼は、人間の言語に内在するこの完全な認識というものを、聖書の創世記にのっとって、次のような比喻で説明している。「創造行為の最初と最後にあるこの〈生ぜよ〉と〈神は名づけた〉という言い方のなかには、そのつど、創造行為と言語の深い明確な関係が姿を現わす。この行為は、言語のもつ全能的な創造力をもってはじまり、最後に、いわば、言語が被造物を飲み込み自己に同化させるといったかたちでそれらに命名することによって終わる。したがって、言語は、創造するものであると同時にその創造を完成させるもので

あり、コトバ（創造の契機としての神の言葉）であると同時に名なのである。神のうちでは、名はコトバであるがゆえに創造力を持ち、また、神の言葉は名であるがゆえに認識の働きをもっている。〈神はそれを見てよしとされた〉というのは、神が名を通してその認識を完了したということに他ならない。名と認識の絶対的關係は、神のなかにおのみに存するものであり、名は、神のなかで根底において創造するコトバと一致しているがゆえに、神のなかにおいてのみ認識の純粋な媒質となりえる。つまり、神は事物を、それらの名において認識可能なものとしたということである。一方、人間は、それらの事物をこの認識にもとづいて、自ら命名するのである」（『言語一般および人間の言語』29〜30、Ⅱ・1—148）。墮落以前の人間の本来の言葉は、名として、神の創造のコトバにおけるのと同様、それ自体のうちに完全なる認識を内包しているのであって、たんなる記号のように伝達のためだけのものではないというのが、この比喩の言わんとするところである。このいかにも秘教めかした比喩の神秘の衣を、もう一枚剥がして世俗的なかたちに言い換えればこうなる。すなわち、「言語はいかなる場合にあって、伝達可能なものの伝達だけにとどまらず、同時に、伝達不可能なもののジンポールでもある」（同45、Ⅱ・1—156）ということだ。ベンヤミンにとって言葉は、分類や包括を通しての伝達に奉仕する概念にとどまるものではなく（言葉をそのようなものとしてのみ取り扱う現在の墮落した状況を彼は「命名過剰」という言い方に集約して表現している）、それ自体のうちに真理の破片、独自の生命を宿した理念である。彼にとって諸理念、ないしそれらの独特の統一としての真理は、言葉の外に、濃密なかたちの概念的構築物として存在するような体のものではそもそもなく、言葉それ自体に内在する生命、すなわち言葉がいわばジンポールと化す際に引き寄せる伝達不可能なものの充溢のなかにひそんでいる。認識に関するベンヤミンのまず第一の課題は、

言葉のもつ伝達とは対極にあるジンボールの性格にその本来あるべき優位性を回復させてやるということであり、このことは、「序論」においても、哲学者の叙述という問題にからめて、はっきりと打ち出されている。「理念は言語的なものであり、しかも、言葉の本質において、いつの場合でも、言葉がジンポールとなるときあの契機に他ならない。経験的な聴取においては言葉はすでに崩壊してしまっているものであり、そこでは、言葉には、多かれ少なかれ隠れたジンボールの側面にならんで、はっきりした世俗的な意味が固有のものとしてそなわっている。哲学者の仕事は、叙述というを通して、言葉のもつこのジンボールの性格に、かつての優位性を回復させてやることだと言ってよく、諸理念は、この言葉のジンボールの性格のなかで、外に向けられたいっさいの伝達の対極としての自己了解に達することができるのである」(「序論」1738、I・1121637)。

問題は、ここで原初の名ないし言葉のジンボールの性格としてもち出されている神秘的な衣をさらに一枚剥いでみることで、そのうえで、こうした言葉の「神化」がベンヤミンのいかなる内的要請に発するものであるかに迫ってみることである。誤解のないように、前もって断わっておかねばならないことは、ここで用いられているジンポールとは、ドイツ古典派ないしロマン派以来美学の領域を牛耳ってきたあのまやかしの「ジンポール」、「真のジンポール概念とは名前以外に何らの共通点ももたない」(『ドイツ悲劇の根源』191、I・11336)としてベンヤミン自身によって根底から批判されているあの美学上の「ジンポール」とは、そもそも次元の異なる無縁のものだということである。この美学的「ジンポール」は、現象と宗教的理念、個物と宗教的普遍とを超論理的かつ強引に結合させるキリスト教的「ジンポール」を、一般的に現象と理念、個物と普遍、感性界と叡知界の關係にまで拡大し、歪曲的に美学に適用したものにすぎない。「こうした誤ったジンポール概念の使用は、芸術

作品において〈理念〉の〈現象〉が〈ジンボール〉とみなされるようなところでは、いたるところで見出される。ここでは、感覚的対象と超感覚的対象の一致といった神学的な意味でのパラドックスが、現象と本質〔理念〕の関係に歪曲的に結びつけられるのである。このようなかたちで歪曲されたジンボール概念を美学に導入することは、言ってみれば、ロマン派的な、生に対する浪費であつて、これが、近代の芸術批評の荒廃の先駆けとなつたものである。それによれば、美的なるものは、ジンボール的な形成物として、そのまま直接、神的なものに移行するということになるからである」(同191〜2、I・1—336〜7)。このような美学的「ジンボール」は、一種の主観的な感情移入、さらに言えば一種の強引かつ偏狭なイデオロギーのもとに、現象を恣意的に神化しない美化しようとするものだと言つてよく、恣意的かつ瞬間的とはいへ言葉の圧縮された豊かさをめざすという点では、ベンヤミンのいう真のジンボールと一見重なる部分をもつように見えるものの、そもそもこれは、言葉の神化、しかも名としてのその恒常的な神化(彼がめざしているのはこれだ)ということとは、まったく縁もゆかりもない。したがつて、ベンヤミン自身の言を借りれば、こうした美学的「ジンボール」は「ジンボール的なものの虚像をつかんだにすぎない」(同198、I・1—341)。彼のいうジンボールは、あくまで、概念としての言葉を客観的な「存在」としての理念へと昇格させること、理念を現実の内奥から浮かび上がらせるためにこのの原初の命名権を要求するような言葉を新たに獲得することと関係しているのであり、言葉に一瞬だけ非概念的な総体性の仮象を与えようとするがごとき主観的な芸術的技法とは無縁である。

ある断片には、言葉の構成に關してこう述べられている。「言葉には、伝達、ジンボール、記号、および名が内在する。言葉は、これら四つの要素から構成されることが出来る」(遺稿断片4、IV—14)。この言い方にし

たがって言えば、記号は伝達的な指示を旨とし、名はシンボリックな指示を旨とするということになるだろう。「ある領域において、あらゆる指示のうちには、ただひとつの存在が表わされているとき、この指示はシンボルではなくて、記号である。ある領域において、あらゆる指示のうちには、何らかの意味が、飽和状態にまで満ちあふれているとき、この指示はシンボルである」(遺稿断片7、IV-17)。この「飽和状態にまで」意味に満ちあふれた当のものが、言葉のもつ名に他ならず、あえて伝達という言葉を用いれば、シンボルは、こうした意味の充溢としての名の伝達、つまり非・伝達可能性それ自体の伝達ということになる。「言葉も含めて一般に言語的形成物は、伝達可能性を伝達し、非・伝達可能性をシンボルによってあらわす」(遺稿断片6、IV-15)。たとえば「塔」という言葉を例にしてこのことを言い換えれば、こうなる。「意味の存在を可能にするためには、どうしても満たさねばならない不可欠の条件が二つある。それは、まず第一に、〈塔〉という言葉は何かを伝達しているということ、第二に、それは何かをシンボルであらわしているということである」(遺稿断片6、IV-16)。シンボルであらわされるこの「何か」とは、いわば言葉そのものに内在する原初の謎としての意味の充溢、伝達の対極にある伝達不可能なものである。「言葉はそれ自体すでに〈謎かけとしての言葉〉なのであり、言葉のなかには、言葉において伝達されるものの彼方に根拠をもつシンボリックな核、すなわち非・伝達可能性としてのシンボルが宿っている」(遺稿断片8、IV-18)。このように見てくると、ベンヤミンにおいては、名およびシンボルは、一意的に確定した意味とかかわる記号および伝達の彼方において、本質的に謎とかわっている神秘的な言語要素として想定されていること、そして、言語に対するこうした重層的な見方が彼を言語神秘主義ないしカバラに接近させていることが分かる。「創世記におけるアダムの動物たちに対する命名行

為は、名を、解かれるべき謎かけとして把握しようとする神秘主義的な理解の方向を指し示している。それはたとえば、シュトルムの『雨姫』や、その他さまざまのメルヒェンにもうかがわれるところである。ユダヤ人の名（ヘブライ語の名）は、ひとつの秘密なのである」（遺稿断片8、VI—18）。

言葉そのものを、道具としてみるのではなく、ひとつの解かれるべき謎、それ自体のうちから輝きを発する謎としてとらえること、これがベンヤミンの名称言語論ないしジンボール理論の単純だが深みのある核心である。これは、言葉を、人間の主観的な世界構築の手段から、客観的「存在」へと救い出すことであり、この主観の世界から解き放たれた客観的「存在」としての言葉のなかには、おのずと「存在」としての客観的真理の世界が浮かび上がってくることになる。ここでひるがえってよりいっそうの厳格さをもって要請されることになるのが、概念 (Begriff) および認識 (Erkenntnis) と、理念 (Idee) および真理 (Wahrheit) との区分である。ベンヤミンは、これら両者をはっきりと峻別する。とりわけ「序論」ではこの峻別を徹底しており、概念と理念、ないし認識と真理はまったく次元の異なるものとして想定されている。彼によれば、概念とは、言語要素としての記号および伝達の相のもとに言葉が現われ出た姿であり、それは、一意的な意味による包括、分類を通して認識を構築する。「序論」において数学的認識だとか個別科学的認識だとか言われているものは、もとよりこうした含意をもつものである。他方、理念とは、謎的な言語要素としての名およびジンボールの相のもとに言葉が現われ出た姿であって、真理は、いわばその縮約された破片としてのもろもろの理念のなかに、それらの独特の統一としておのずと現われ出る。「序論」で、数学的認識と対照的に強調をこめて哲学的真理と呼ばれているものは、そうした含意をもつものである。「哲学的探求の対象は諸理念である。・・・それは諸理念を叙述するものでな

ければならない。真理は、叙述された諸理念のなかに浮かび上がるのであって、認識の領域へのいかなる種類の投射によってもとらえることはできない」（「序論」8、I・1—209）。認識と真理はいわば次元が異なるものであって、認識が、概念とともに、人間の主観的な意味付与、主観的志向、主観的所有として問いただしえるものであるのに対して、真理は、理念とともに、そうした主観的な志向や所有とは無縁のかたちで自らを叙述する「存在」、問いただすことのできない客観的な「存在」に他ならない。「認識とはひとつの所有である。認識の対象そのものは、それが意識——いかに超越論的（先験的）な意識であれ——のなかに所有されねばならないように定められている。認識の対象には、所有ということがどこまでもつきまとっている。・・・認識は問われることが可能だけれども、真理は問われることはできない。認識は個々のものに向けられるが、それらの統一に向けられることはない。・・・真理は、概念における統一ではなく、存在における統一なのであり、そのようなものとして真理はいっさいの問いの外にある。概念が悟性の自発性に発するものであるのに対して、理念は考察に対してすでに与えられている。諸理念は前もって与えられたものである。こうして真理を認識の連関から切り離すことによって、理念を存在として定義することができるのである」（同8—9、I・1—209—210）。

人間の主観的な志向ないし所有としての概念ならびに認識という相から、所与の客観的「存在」としての理念ならびに真理という相を峻別すること、これが、謎をはらんだ「存在」としての名、ジンボールのもつ根本的意義であり、「序論」の認識批判においてこれらが決定的に強調されるゆえんでもある。帰納とも平板な演繹とも本質的に異なる方法、すなわち迂回と中断を通して主観的な志向の連続性を断ち切り、概念とは別次元にある理念を叙述しようとするベンヤミンの方法は、ここから必然的に発したものであるし、また、現象を理念のなかへ

と救出し解消させてゆくためのあくまで仲介者としての概念の新たな意味づけも、ここに発するものである——「諸事物を構成要素へと溶解させる働きをするのが概念である。こうした概念における区別が破壊的な詭弁であるという疑いを免れるのは、唯一、この区別が、理念のなかでの現象の救出をめざす場合だけ、すなわちプラトンのいう〈現象の救出〉がめざされる場合だけである。概念は、おのれの媒介者の役割を通して、現象を諸理念の存在に関与せしめる。そしてまさにこの媒介者の役割のゆえに、概念は、哲学のもうひとつの同様に本源的な課題、すなわち諸理念の叙述というために有用となるのだ」(同14、I・11—214)。ペンヤミンにとつて、概念、認識の相はけっして不要なのではなく、むしろ有用でさえある。ただしそれは、この相が、理念を叙述するための媒介者にとどまる場合に限ってのことである。こうして彼のいう哲学者のまず第一の課題は、認識を介在させながら「経験的世界がひとりでの理念の世界へ入り込み消滅してしまうようなかたちで、理念の世界を記述し描き出す」(同12、I・11—212)ということに帰着する。このとき、名ないしジンボールは、さらに一段と高次の認識論的意味をもって再浮上してくることになる。すなわち、ジンボールは、体系という問題にかかわり、体系のなかで認識連関を真理連関へと上昇させるための契機として定義されるということである。「体系は、それがその全体において理念の世界から呼吸を吹き込まれている (inspiriert) 場合にのみ、妥当性を有する」(同13、I・11—213)——名およびジンボールとは、いわばこの「理念の世界からの呼吸」に他ならない。同じことをベンヤミンは、ある断片のなかで、存在論(広く第一哲学としての形而上学と理解してよい)と哲学体系の関わりを例として、次のように説明している。「真理と諸認識の根本的な違いをしかと把握することが必要である。真理とは存在論のなかに捉えられ、そこに閉じ込められたものではなく、存在論と、体系

の残る二つの構成要素（論理学と倫理学、ないし理論哲学と実践哲学？）との関係の上に成り立つものである。体系の構造は、存在論の諸認識が、その体系自体の壁に掛かっているというかたちをしている。存在論は宮殿ではない。存在論の諸認識は、あくまで絵としてあらねばならず、そのために、絵画という次元を保ちつづけねばならない。そして、この絵を説明するために、諸認識はすべて、自らが潜在的にもっているジンボールの内実を通して、強力なジンボールの志向の担い手とならねばならない。このジンボールの志向が、諸認識を、存在論という名のもとに、体系そのものに組み入れるのであり、これによって体系は、認識ではなくて教理ならびに真理を自らの決定的なカテゴリーとすることができるのである。存在論の課題は、諸認識にジンボールの志向を充填し、それによって、諸認識を真理もしくは教理のなかへと消滅ないし解消させることである」（遺稿断片20、VI—39）。この文脈で言えば、ジンボールのな力を通して認識的な言葉にかつての名の力を復活させることによって、理念が発するジンボールの志向を諸認識に「充填」させること、それによって諸認識を理念の世界へと接続させ、同時に、諸理念の統一としての真理の体系に参与させること、これがベンヤミンの哲学的方法だということである。これは、言い換えれば、主要用語に名としてのアウラを吹き込むことによって、そこからおのずと理念、真理の世界を開示させるという方法である。『ドイツ悲劇の根源』の具体的テーマに即して言えば、この「序論」がもくろんでいるのは、こうした方法によって、すでに分類概念と墮している「悲劇（Trauerspiel）」という言葉に、原初の名としてのアウラを吹き込み、これに理念としての力を与えることだったと言ってよいだろう。偶然残されている「序論」の草稿では、このことが次のようなかたちではっきり宣言されている。「たとえば〈悲劇〉という言葉（あるいは〈小説〉や〈叙事詩〉）をとってみれば、はっきりしていること

は、たとえ現実存在している何らかの演劇がこうした言葉で呼べないとしても、この言葉には重要な意味を与えることができるということである。というのも、たとえ〈悲劇〉と呼んでいいような純粹な悲劇が存在しなくとも、〈悲劇(ないし小説、叙事詩)〉という理念は、存続しつづけることができるからである。・・・言葉のなかの合図をつかむことのできる者ならば、たつたひとつの断片からでも、叙事詩の本質を展開することができるだろう。以下で問題とする〈悲劇〉とは、そうした意味での理念に他ならない」〔序論〕草稿、I・3—93  
9)。

\*

\*

問われねばならないのは、現在たんなる概念に墮してしまっているたとえば「悲劇」などといった言葉に、ではいったいどのようなようにして、原初の名としての力、理念としての十全なる力を回復させることができるのか、いかにして言葉にアウラを付与することができるのかという方法である。この方法が確立されなければ、ベンヤミンの理念論はたんなる掛け声だけのものとなり、何ら実体のないものとなってしまふからである。純然たるカバラ的神秘主義だと、ここで、いわば秘儀としての瞑想だとか啓示といったものが顔を出すのが常である。言葉ないし文字におのれを没入させ、いわば言葉とおのれとの陶酔的な一体化のなかで、言葉に「存在」としての力を吹き込むことによって、「存在」の領域へとおのれを一気に超越させること、これが伝統的な秘儀の常套手段というものだろう。なるほどこれも、言葉を「神化」させるためのひとつの方法ではある。しかし、このような方法で強引になされた「神化」は、ある意味では、よりいっそう強化された主観を秘儀の力でおおい隠すだけの

のにすぎず、いわば言葉のなかに没入させた自己を、神秘的な衣に包んで主観的に巨大化させるものにすぎない。あくまで「哲学は啓示を口にするように語ることができると思い上がってはならない」(「序論」18、I・1—217)とするベンヤミンの方法は、これとはまったく異なっている。彼は、新プラトン主義的な知的「直観(Anschauung)」だとか「直視(Schau)」といったものを、思い上がった非哲学的態度として拒絶する。「すべての哲学的秘教というものが伝えてくる弱点が息苦しいまでにはつきりとしてくるのは、あの〈直視〉、奥義をきわめた者のとるべき態度として新プラトン主義的異教のすべての教義によって定められているあの〈直視〉においてである。だが、諸理念の存在は、そもそも直観の対象としては考えられず、知的直観の対象としても考えることはできない。・・・というのも直観は、真理に特有の所与性に到達することはできないからである。真理は、そうした所与のものとしてあるのであって、いかなる種類の志向もこれをとらえることはできないし、ましてや、真理自体が志向として現われることなどありえないのである」(同16、I・1—215—6)。ベンヤミンにとって言葉の「神化」は、主観的ないし志向的な神秘的直観によって成し遂げられるようなものではなく、あくまで客観的、無志向的な領域において実現されねばならないものである。彼にとって言葉は、そもそも無時間的な実体として想定されるのではなく、時間的、歴史的なものである。したがって、無時間的、超歴史的な直観によって言葉を主観的に「存在」の領域にもち込むことはもとより不可能である。言葉を、時間のなかで歴史とからめながら客観的「存在」へと昇格させることがいかにして可能なのか、これがベンヤミンにとって最大の課題であり、ここにおいて彼はカバラ的神秘主義とは完全にたもとを分かつことになる。結論を先取りし言えば、ベンヤミンはここで、直観に代えて「自然史」ないし「根源」という概念をもち出し、自らの理念論

を歴史の領域へと展開する方向へと進んでゆくわけであるが、あまりことを性急に進めないようにしよう。歴史の領域に踏み込む前にしかと把握しておかねばならないことは、ベンヤミンがいかなる内的要請のもとにこのような理念論を認識批判的「序論」のなかへともち込んだのかという点である。この理念論でもって彼がいかなる種類の認識を「批判」しようとしているのかということをも、大きな歴史的視野のなかでつかんでおくことが必要である。彼がいかにして歴史的領域において言葉を「神化」しようとしているのか、理念論をいかにして歴史の領域に投げ込もうとしているのかということは、この問いを越えた向こう側におのずと開けているからである。

いったいベンヤミンは、こうした理念論ないし名称言語論を、いかなる内的ならびに歴史的必然性をもって、認識批判的「序論」の第一の核心として登場させたのだろうか。この理念論をもち込んだ背後には、彼のどのようなモティーフがひそんでいるのだろうか。すでにくりかえし示唆しておいたように、それは、一言で言うならば、デカルト、カント以降の近代認識論に対する批判、近代の認識の主観性に対する根底的な批判である。ごく大雑把な議論になるが、近代以降の認識論の特徴は、真理の基準が、人間の知覚や意識のうちに求められ、基本的に主観の側に置かれたという点に見ることができる。これに対して、それ以前は、プラトンから啓示にもづくキリスト教神学にいたるまで、真理の基準は、むしろ人間の外の客観的「存在」の側に置かれ、真理は、人間の内なる意識のほうで客観を基準として測られることによって、そうした客観的「存在」と人間の意識が重なり合う一致点に求められたと言ってよい。このような大きな観点から見れば、ベンヤミンの方法は、一種のアナクロニズムとして性格づけてよく、近代以前の真理のあり方を理念論というかたちで正面から対置することによって、近代の認識の主観性を根底からくつがえそうとするものだと言ってよい。彼が、名ないしシンボルの力を

通して、概念（主観的志向性）としての言葉を、理念（客観的「存在」）としての言葉へと「神化」させようともくろむのも、根本的にはそうした問題意識に発するものであり、また、近代以降の真理を「認識」として、自らの想定する「真理」と徹底的に区別するのもここに由来すると言ってよい。だがアナクロニズムのなかからアクチュアリティを引きずり出してくるのが、いわばベンヤミンのきわめて独創的な点なのであって、その意味では、彼の名称言語論、シンホール理論、そして理念論は、近代の主観的認識論を逆行的に超越して、人間の主観と客観的「存在」の中間領域を新たに模索するものと性格づけることもできるだろう。ある断片にはこうある。「いったいこの中立的な中間態は、どのようなもののだろうか。次の二つの見方を打ち破らなければならぬ。（一）主客の誤った分離、すなわち、認識は、認識する主体のうちに存するか、あるいは対象のうちに存する（ないしは対象と同一である）かのどちらかであるとする考え方。（二）認識する人間という見せかけ（たとえばライブニッツやカント）」（遺稿断片25、VI—45—6）。ベンヤミンにとって言葉は、理念と概念の中間態として、こうした主客の中間態を象徴するものだったと言ってよく、そうした見方は、言葉だけでなく彼事物の見方にも、いわば資質的にそなわっているものでもある。あるところで彼は、のちのアウラ論を先取りするようなかたちで、「眼差し」についてこう述べている。それは「序論」でめざされている核心的テーマを圧縮したものとしても読むことができる。「眼差しは、ことさらに射抜くことによって、ことさらに何ものかを目覚めさせ、これを志向に向けて跳び出させなければならない。凡庸な哲学者ないし個別科学者の態度もった報告者ならば、おのれの眼差しが向けられている対象を叙述することにかかずらっているだけだが、これに対して、精神を張りつめてことさらに凝視する者にとっては、その凝視に応えてことさらに自体のなかから何ものか

が飛び出し、これが、その眼差しの中に入り込んで、その眼差しをとらえて放さなくなる。こうして、ことがらとは何か別のもの、すなわち無志向の真理というものが、哲学者の口から語り出されることになるのだ」(遺稿断片29、VI-50)。

だが、近代の認識論に本質的にそなわる主観性に向けられたベンヤミンの批判が、最も具体的かつ直接的ななかで展開されているのは、「序論」ではなく、むしろそれにかなり先立つカント批判『来たるべき哲学のプログラムについて』(一九一七〜八年)においてであろう。このカント論がめざしたのは、ニュートン力学ふうの自然科学的、数学的認識の連関のなかに閉じ込められた啓蒙主義ならびにカント以後の貧弱な経験(つまり主観的認識の枠を一步も出ようとしない狭い近代の経験)を根底から批判することであった。「序論」の言い方を借りて言えば、このカント論では、言葉をいわば数学的な認識の道具としての概念としてのみとらえ「真理は外から飛来してくるとでもいうかのように、諸認識のあいだに張りめぐらされた蜘蛛の巣によって真理をとらえようとする」近代の主観的な認識態度、言い換えれば、「幾何学的方法」を駆使するなかで「叙述の問題を完全に排除する」ことによって「言語の志向する真理の領域を断念する」近代の狭隘な学問的態度(「序論」5-6、I-1-207)が、「経験の貧困」という相のもとに根底的な批判の対象にされるということである。この論文の予備研究として残されているある断片では、近代以降の「経験の貧困」が、経験そのもの(つまり「存在」としての経験)と経験の認識(すなわち主観的な認識連関のなかにとらえこまれた経験)の混同ということに帰着させられ、この混同それ自体が徹底的な批判にさらされている。「・・・経験そのものは、けっして経験の認識のなかには現われてはこない。その理由は、他でもない、この経験の認識というものが、つまるところは認識

連関のなかにあるからである。経験そのものは、いわばこの認識連関にとつてのジンポールといえるものであつて、したがつて、この認識連関自体とはまったく別の秩序のなかにある。……ここで経験と呼んでいる認識の統一のジンポールは、カント以前にあつては、なお位階の高いものであり、したがつてこのかつての経験は……総じて神に近いもの、神的な経験と称されてしかるべきものだったのである。他方、啓蒙主義の経験は、どんなこの豊かさを失つていった。このような啓蒙主義の配置のもとでは、世界の演繹可能性に対する哲学の根本的関心、認識に対する根底的関心も、まさしくあの混同が経験と経験の認識のあいだの混同であつただけに、しだいに損なわれてゆかざるをえなかつたのだ。かくして、世界の必然性についての関心は、いっさい消え失せ、関心の全体は、世界の偶然性、世界の演繹不可能性の考察に向けられることになつた」(遺稿断片19、VI—37)。ここでのベンヤミンのカントならびに近代全般に対する批判は、「存在」としての経験そのものの把握を、狭い主観的な科学的認識の枠内に限定し、そこで自足することによって、いわば客観としての「存在」の世界を切り捨てたという点に向けられており、同じことは、カント論本論ではさらに直截的なかたちでこう表現されている。「カントが、そのとつてもない仕事にまさしく啓蒙主義の配置のもとでとりかかつたということとは、その仕事がいわば意味の零点、意味の極小値にまで引き下げられた経験をよすがとして企てられたということ在意味している。……カントは、ニュートン流の物理学を精髄ないしは最良の手本とする経験を粗野かつ強引に取り扱つて、何の痛痒も感じないですんだのである。無批判に従われねばならないといった意味での権威ならいざ知らず、経験に大きな内容を付与することができたであろう精神的力としての権威といったものは、啓蒙主義の時代には存在していなかつた」(『來たるべき哲学のプログラムについて』、II・1—159)。啓蒙主義の時代

(およびそれ以後)に欠如しているとされている「経験に大きな内容を付与することができたであろう精神的力としての権威」とは、言語の領域でいえば、名ないしシンボルのもつ力、すなわち理念としての言葉のもつ力に相当し、認識—真理の連関でいえば、主観的認識に対する客観的「存在」としての真理の力に相当する。近代啓蒙主義以降の認識のあり方には、そうした客観的「存在」としての真理に向かう方向が本質的に欠落しており、そこに見られるのは、デカルトやカントに顕著なように、主—客を分離したうえで主観のほうに絶対的優位を置く人間観およびそれに基礎をもつあくまで人間中心的な認識論にすぎない。ベンヤミンは、これを近代の認識論に巣食う「思弁的(すなわち形骸化した)形而上学の残存要素」と呼び、こうつけ加えている。「それらの要素のうちでとりわけ重要なものは、まず第一に、何らかの諸主観と諸客観、ないしは何らかの主観と客観の関連として認識を把握する態度であり・・・もうひとつは、認識と経験とをいわゆる人間の経験的意識に関連づけようとする態度である。・・・これら二つの要素は、ともに、認識理論のなかに残っているまぎれもなく形而上学的な残滓であり、同時にそれは、まさしくこの数世紀の平板な〈経験〉の一端が認識理論のなかにそっとしのびこんだかたちに他ならない。要するに、いささかも疑う余地のないところであるが、カントの認識概念においてきわめて大きな役割を果たしていたのは、むしろ高尚めかされてはいるものの、感官によってもろもろの感覚を受け取り、その感覚にもとづいて自らの表象を形成している身体兼精神としての〈私〉といった見方だということである。だが、こうした見方はじつは神話なのである・・・」(同、II・1—161)。

「序論」において、数学的認識を範にとった近代の芸術理論の学問的方法のもつ決定的な欠陥のあらわれとして槍玉にあげられているフォルケルトの安易な心理主義的演繹法や、あるいはそれに対するいわば「たんなる私

的な留保」〔序論〕24、I・1―221）にすぎないブルダッハの帰納法も、その本源にまでさかのぼって、こうした近代の認識論の根底にひそむ主観性の問題としてとらえなければならぬ。ベンヤミンに言わせれば、これらの演繹法や帰納法も、客観的「存在」としての理念をとらえることを断念した上に成り立つ主観的世界のなかでの救いがたい混乱にすぎず、言語の面から言えば、言葉の理念としてとらえることができず、もっぱら概念としてのみ処理しようとする近代特有の貧弱な方法に起因するものである。つまり、「一方において、帰納が、諸理念の区分と配列を断念することによって、諸理念を概念におとしめてしまうものであるならば、同時に他方において、演繹は、諸理念を似非論理的な連続のなかに投射することによってこれと同じことを遂行している」〔同26、I・1―223〕というわけである。ベンヤミンは、カント論における結論として、あくまでカントの三分法に沿いつつ、貧弱な近代の経験を宗教、真の形而上学、つまり理念の世界へと連続的に救い上げてゆくことによって近代の主観性を打破することを提唱しているが、「序論」では、これと同じことが、安易な帰納や演繹、つまり、概念を通しての認識の途切れなき折衷的な構築をめざす学問的シンクレティズムないしは学問的 realism に対して、中断と迂回を通して理念の世界を叙述するという哲学者の姿勢を対置するというかたちで提起されている。「哲学的な思想世界は、概念的演繹の途切れない輪郭線を描くことによって生み出されるのではなく、理念の世界を記述することによって生み出されるものである」〔同26、I・1―223〕。「序論」のはじめの方法論の冒頭部分にテーゼのようにして置かれた次の言葉も、こうした近代批判という射程をしかと踏まえたいうで理解されるべきものである。すなわち、「哲学の著作に特有なのは、ひとつひとつの言い直しごとに、新たに叙述の問題に向き合うという姿勢である」〔同5、I・1―207〕。

「序論」でまず第一の核心として提示されたベンヤミンの理念論の背後には、このように、啓蒙主義およびカントにまでさかのぼる近代の認識の主観性に対する根底的な批判がこめられている。このことを確認したうえで、次にこの文脈の延長上で問われなければならないことは、では彼は「序論」において、この近代の認識の主観性に対してプラトン流の理念論といったいわば前近代的な客観的真理概念を対置することによって、どのような方向へと自らの真理概念を導いてゆこうとしているのかという問題、彼のいう客観的存在としての理念ないし真理の世界、ことがらを見つめることによってことがら自体から跳び出してくる無志向の真理の世界は、どのようにしてこうした近代批判の基盤になりえるか、あるいはそうした基盤として改造することが可能かという問題である。この問題は、あくまで純然たるカバラの神秘主義の圏外で言葉を「神化」しようとするベンヤミンの独自の方法論に直結する問題でもある。すでに述べたようにアナクロニズムのなかからアクチュアリティをつかみ出してくるというのがベンヤミンのいわば資質的ともいえる方法だとするならば、彼のこの資質は、まさにここでこそ全面展開されていると言つてよいかもしれない。ベンヤミンによる近代の主観的真理概念に対する近代以前の客観的真理概念の対置は、ただ対置のための対置にとどまるものでもなければ、ましてやたんに近代以前への復帰をもくろむものでもない。かつて初期の言語論において、まさに古色蒼然たるアダムの言語からソシュールの言語論に接近し、それを突破するような独自の言語論を展開していったように、ベンヤミンは、まさにアナクロニズムを通して、近代を突き抜けてゆく。「序論」の理念論においてこの独特の方向が決定的となるのは、彼が、名としての言葉についての見方、プラトン流のいわば無時間的ともいえる理念論をひききげたまま、これを歴史、時間の領域へと投射してゆくという点においてである。つまり、ここにおいて、理念ないし真理は、プ

ラトンおよびキリスト教神学における真理概念がそうだったように、無時間的な永遠なるものではもはやなくなり、歴史的な配置に応じて出現したり消滅したりするものとして組み替えられるということであり、これによって彼の理念論は、アナクロニズムの殻を脱ぎ捨てて、近代の問題との対決を自らのうちにしかと抱え込んだアークチュアルなものに変身するということである。ベンヤミンにとって、客観性の尺度としての真理の構造は、無時間的、超歴史的なものではなく、時間的、歴史的なものである。眼差しによってことがら自体のうちから無志向の真理を跳び出させるという哲学者の使命について述べた断片はすでに引用した（一四〇〜四一ページ）が、この引用のすぐあとには次のような文が続いている。「無志向の真理（すなわちことがらそのもの）が発するこの言語には、権威の力が宿っている。しかもこの言葉のもつ権威は、客観性の尺度となるものである。・・・この権威は、むしろ、いわゆる一般に通用している客観性の概念とは、まっこう対立するものである。なぜなら、この権威の妥当性、すなわち無志向の真理の妥当性は、あくまで歴史的なものであり、したがって無時間的なものではまったくなく、ことがらが置かれたその時その時の歴史的な場と結びついて、それとともに変化してゆくからである。したがって、はっきり言えることは、〈無時間性〉とは、いわゆる通俗的な真理概念のもつ指標にすぎないということである。あの権威のなかには、有無を言わせぬかたちで時間が入りこんでいるのであり、それは、時間的な配置に応じて、出現したり消滅したりするのである」（遺稿断片29、VI―50）。ベンヤミンにとって真理は、人間の歴史世界の外、歴史を越えた永遠の彼方に不動のものとして存在しているのではなく、歴史におけるそれぞれの時点において、「発見」によって生まれ出たり消滅したりする不動の客観的「存在」、客観的「尺度」である。むしろ、この「発見」の規準となりえるのは、歴史上の一点である現在をにおいて他にありえな

い。歴史におけるそれぞれの時点はすべて、その最後の一点としての現在につながっている。こうして真理は、永遠の彼方から歴史のなかへ、そして現在へと呼び出される。のちの『歴史哲学テーゼ』における「いま (Jetztzeit)」を先取りするかのようには、ある断片では、完全なる認識が可能となる「いま (Jetzt)」が強調されている。「命題——眞理は、ある意味で、完成した世界状態に属するものであり、自ら崩壊することによって別の世界状態へと伸展してゆきながら、〈いま〉という次元をめざして成長してくる」。すなわち、世界はまさにこの〈いま〉において認識可能だということである。眞理は、この認識が可能となる〈いま〉に存している。この〈いま〉においてのみ、(体系的および概念的な) 連関(相互的な連関、ないしは完成した世界状態との連関)が存在している。認識の可能となるこの〈いま〉は、無時間的妥当性に代わるものとして論拠づけられねばならない論理的時間である。もしかしたら、〈普遍妥当性〉という概念のほうが、この〈いま〉の連関に属しているのかもしれない(遺稿断片25、VI—46)。このようにして眞理は、永遠から歴史、そして「いま」のなかへと置換されることになるが、むしろ、だからといって、眞理は相対性のなかへと解消されるわけではけっしてない。眞理は、あくまで歴史のそれぞれの時点において、「前もって与えられた」絶対的かつ客観的な「存在」として存在しているのであり、それは、これまで歴史のなかで客観性を与えられてきたいくつもの理念としての言葉の独特の並列的統一として現われ出るのである。これが前近代的な理念論の組み替えとしてのベンヤミンの「理念論」のいわば核心に他ならない。

重要なのは、無時間的領域から時間的領域へのこの理念の組み替えが、たんにそれだけにとどまらず、同時に、もともと神秘主義的要素を濃厚にはらんだ彼の言語観のいわば脱神秘化的な組み替えに重なっているということ、

言い換えれば、言葉に原初の名としての力を復活させ、言葉を概念から理念へと「神化」させようというベンヤミンのそもそもカバラ的秘儀にも似た志向が、こうして理念論が非歴史の領域から歴史の領域に移動させられることによって、必然的に脱神秘化の方向をたどり、一種独特の変形をこうむっているということである。以下の課題は、この変形のとをたどることによって、ベンヤミンの独自の言語観の展開をさらに追跡してゆくことなのであるが、ここでひとまず論の方向を言語の問題から歴史の問題へと大きく転換する必要がでてくる。というのも、ベンヤミンは、理念をこうして歴史領域へと組み替えることによって、近代の言語認識と同時に歴史認識そのものをも根底からくつがえそうとしているからである。認識批判としての「序論」を考える場合に、言語認識に対する批判ばかりでなく、この歴史認識に対する批判を見ないですますわけにはもちろんゆかないし、それどころかむしろ、ベンヤミンの言語批判は、それ自体が決定的に歴史批判と結びついており、歴史批判を問題とせずして語ることはできない。以下、この歴史批判に照準を合わせながら、そのなかで言語の問題をたどってゆくことにして、ひとまずここで、この観点から「序論」を大きく鳥瞰しておきたいと思う。「序論」では、歴史の問題は、「自然史」、「根源」、そして「モナド論」というベンヤミン独特の考え方のもとに、理念の問題と緊密にからまりながら現われ出てくる。「自然史」とは、現実の歴史の平面上に、客観的「存在」としての理念がその明確な姿を現わす場であり、「根源」とは、そうした「自然史」における渦巻きのごとき中心である。ベンヤミンにとって、理念が歴史の場に明確な姿を浮かび上がらせるとき、歴史はもはや時間的連続性をもった現実の歴史ではなく、連続が断ち切られた「自然史」と化しているのであり、その理念に参与し、いわばそれを構成しているもろもろの現実の歴史上の出来事は、ひとつ残らず、この「自然史」の平面上に断続的な点として配列さ

れている。いくぶん比喩的な言い方になるが、現実の歴史上のそれぞれの出来事が断続的な点として配列されたこの「自然史」の平面が、現実の歴史の平面といわばくつきりと交わっている際立った部分が「根源」である。「根源」は、「自然史」の平面上の前史、後史としてのこれらもろもろの断続的な点とともに、全体としてひとつの布置をなしており、言うなれば、この布置そのものが理念である。ライプニッツの「モナド論」がもち出されるのは、こうして現われ出る布置としての理念に客観的、絶対的な総体性を保証し、歴史上に断続的に姿を現わすこれらもろもろの理念を、真理の領域に掬い取るためである。「自然史」と「根源」と「モナド論」、これが「序論」におけるベンヤミンの組み替えられた理念論の核心をあらわす指標であると同時に、言語批判としての言葉の脱神秘主義的「神化」のための方法論であり、そしてまた近代の歴史認識批判のための核でもある。ベンヤミンは、これらによって、言語と歴史の両面において近代の認識全般を根底から改変することを画策するわけである。だが、いかんせん、「序論」におけるこの「自然史」と「根源」と「モナド論」に関する説明は、余りにも濃縮されすぎている。冒頭に挙げた書簡にベンヤミン自身によって述べられていたように、この「序論」が「多くの点で未熟である」とするならば、その未熟な点は、まさにここにこそあると言わねばならない。以下、これらの点について可能なかぎりの補足を加えながら、彼の歴史批判を中心に詳しく考察してゆきたいと思う。

\*

\*

ベンヤミンの歴史についての見方は、大きくみれば、言語についてのとらえ方と一種の相似した関係にあると言つてよい。彼は、主観的、志向的な概念の途切れなき連続を通して認識をめざすいわば自動的ともいえる動き

のなかにがんにがらめに縛りつけられた言葉を、名として、理念として「神化」することによって、逆に、この理念としての言葉のほうが、いわばおのれのうちよりひとりひとりでに真理の光を発する状態を想定する。これと同じように彼は、もろもろの歴史的事象を何らかの主観的な志向のもとに統合し、ひとつの途切れなき連続体としての歴史のなかに組み込んでゆこうとする歴史観（のちに触れるが、この主観的な歴史観が近代の歴史主義の本質である）を、個々の事象そのものがいわばおのずと輝きはじめ、理念、真理の客観的世界のなかに救出されてゆくといった歴史の見方へと転換しようとする。この観点からまず重要な意味をになって登場してくるのが、彼の「自然史」の概念である。ベンヤミンにとって歴史とは、最も本源的なかたちでいえば、そもそも「神の歴史」なのであって、この「神の歴史」が「神の示現（Offenbarung）」のもとに連続的展開をみせるときの姿が「世界史」であり、「神の歴史」がいわば天地創造の状態のままどまっている姿が「自然史」である。言い換えてれば、「世界史」が「諸事象の段階系列」であるのに対して、「自然史」は「コスモゴニー（宇宙開闢説）」だということである（遺稿断片66、VI—93）。コスモゴニーにおいては、天や地や星などのもろもろの自然事象が、時間的連続をもたぬまま並列的に説明されてゆくが、それと同じように、「自然史」においては、もろもろの歴史的事象は、時間的な連続性のなかでの「段階系列」から脱け落ちて、いわばある一定の視点のもとに断続的に並列させられる。「自然史（Naturgeschichte）」は、たとえば博物誌（Naturgeschichte）である。そこでは、時間的連続性の断ち切られた一連の生物や無生物たちが、空間的同時性のなかに並列的に並べられている。「さまざまな事件を大事件と小事件の区別なく物語る」年代記（『歴史哲学テーゼ』テーゼⅢ、I・2—694）というものもまた、時間的連続のリズムがいわば歪められているという意味で、一種の「自然史」と呼んでいいだろ

う——「年代記は根底から改竄された歴史である」(一九二二年二月一四年、ショールム宛て書簡。『書簡Ⅰ』142、Br・1—257)。あるいは、ペンヤミンに言わせれば、もろもろの芸術作品もまた「自然史」のなかの断続的な点としてしか現われない。ひとつひとつの芸術作品は、現実の歴史のなかでは、けっして相互に関連づけ、連続性のなかへと位置づけることができないからである。なるほど「芸術史」と称せられているものはある。しかし、それは素材史か形式史であって、ここでは芸術作品はモデルにすぎず、もろもろの芸術作品そのものの歴史はまったく問題にされることはない——「芸術作品はその本質からして歴史をもちません。芸術作品を歴史的生のなかへ引き入れようとするいかなる試みからも、芸術作品の核心にいたるような眺望は開けてきません。……芸術作品は、歴史の舞台でもなければ人間の住みかでもない自然のモデルとして定義されます」(一九二三年二月九日、クリステイアン・ラング宛て書簡。『書簡Ⅰ』173—4、Br・1—322—3)。ペンヤミンにとっては、バロックの歴史観は決定的に「自然史」的である。そこでは歴史は、神の救済をめざして進行してゆく救済史ないし受難史としての時間的連続性のなかにおさまるものではなく、さまざまな歴史的事象は、この連続性が断ち切られた絶望のなかで、もっぱら罅隙、廃墟の相貌をあらわにしながら、同時的な平面上に脈絡なく散在しているにすぎない。そうした意味で言うならば、バロックのアレゴリーも、「自然史」のなかに不連続的に散在しているこうした諸事象を拾い上げて、これらに弁証法的に救済を指し示す力学だと言ってよくその意味で、本質的に「自然史」にかかわるものである。「ゲレスとクロイツァーがアレゴリーの志向に認めているあの現世的ないし歴史的広がり、自然史、すなわち意味指示ないし志向の原史(Urgeschichte)として、弁証法的な性格をもっているのである」(『ドイツ悲劇の根源』199、I・1—342)。

ベンヤミンは、概念に対して理念を、認識に対して真理を対置するように、近代の歴史主義に対していわばこうした「自然史」を対置する。なぜなら、歴史主義は、歴史の連続的な成長、進歩というものを強調するあまり、歴史をその多層性においてつかむ力を喪失してしまったのに対して、「自然史」においてはこの「もろもろの層」こそが問題となるからである。「後期ロマン派ならびに歴史学派の歴史哲学」と題された断片にはこうある。「中世の方、世界および世界の最良の実質内容を成り立たせている豊かな諸層を洞察する力は、消滅の一端をたどっていた。・・・歴史の〈成長〉なるものを強調し、これを歴史の唯一の動きとしてもち上げるところでは、その度合いが進むにつれて、復元の歴史哲学 (Geschichtsphilosophie der Restauration) というものは、どんどんその重要性を失ってゆくことになるのだ。・・・歴史学派は、唯一そのみとは言わないまでも、本質的に成長というものとかかわっている。・・・近代の思考は、いくつかの天球層にきちんと区分された歴史の天空全体を担うことができなくなってしまった。いわゆる〈有機的〉な観察がなされるなかで、あまりにも多くのものが、ごちゃまぜにされてしまったのだ。・・・これは、世界をそのもろもろの層において認識する力をもたぬ見方が当然落ち込む過ちだと言わねばならない。これらの諸層の連関を明るみに出すのは神学なのであるが、ただし、仲介的な哲学の学説によって、これら諸層のもつ自然のままの緊張が解消されない場合に限ってのことである。・・・年代記にとつては、まさに右で示唆されたカテゴリー体系こそ、適切なものである」(遺稿断片70、VI—95—7)。ここではベンヤミンは、歴史の豊かな諸層の把握を自ら断念した近代の歴史主義に対して、「復元の歴史哲学」として、いわば「自然史」をその内実とする「年代記」の方法を示唆的に対置している。このやり方は、基本的に、『歴史哲学テーゼ』の歴史主義批判の方法に重なるものである。『歴史哲学テーゼ』において

も、歴史の表層的かつ連続的な因果関係を確定することのみをめざす歴史主義に対して、「いま」を起点とした歴史の「自然史」的ないし構成的（引用的）な変形を方法論的に対置するために、その第一歩として年代記が担ぎだされているからである。「さまざまな事件を、大事件と小事件との区別なく物語る年代記作家が、いつも念頭に置いていた真理は、かつて起こったことは何ひとつ、歴史にとって無意味なものともなされてはならないということだ。……人類は救済されたときはじめて、自らの過去のあらゆる時点を引用できるようにする。人類が生きたあらゆる瞬間が、その日には、引き出して用いうるものとなる。その日こそ、まさしく最後の審判の日である」（テーゼⅢ、I・2—694）。ベンヤミンが提起するのは、表層的な連続のなかに閉ざされた主観的歴史、均質で空虚な時間の連続体としての歴史を、いわば「最後の審判の日」としての「いま」を起点として、「自然史」的に構成し直すことである。「歴史は構成の対象であり、その構成の場となるのは、均質で空虚な時間などではなく、〈いま（Jetztzeit）〉によって満たされた時間である。たとえばロベスピエールにとって古代ローマは、いまをはらんだ過去であって、彼はそうした過去を、歴史の連続のなから叩き出してみせた。フランス革命はローマの回帰として理解された。それは、ちょうど流行が過去の衣裳を引用するように、古代ローマを引用したのだ」（同、テーゼXIV、I・2—701）。「無時間的妥当性に代わるものとして論拠づけられねばならない論理的時間」としての「認識の可能となる〈いま（Jetzt）〉」（遺稿断片25、VI—46）を起点として、歴史を構成的ないし引用的に「自然史」として変形することを提起するこのテーゼXIVには、カール・クラウスの次のような短文がモットーとして掲げられている——すなわち「根源こそが目標である」。ロベスピエールの「いま」にとつては、他ならぬ「古代ローマ」が「根源」としてあったのであり、現実の歴史平面は、この「古

代ローマ」を中心としていわば回転して構成的な「自然史」の平面となり、その「自然史」の平面上に、いくつかの歴史的事象が、いわば理念としての「古代ローマ」という星座を構成するもろもろの星として投射され、断続的に配列されるのである。「根源」とは、その点を中心にして歴史平面が「自然史」平面へといわば回転を起す核であり、その「自然史」の平面上に理念がはっきりとした姿で浮かび上がるのである。「序論」に戻ろう。

「根源」としての歴史的事象は、あるひとつの理念を最も明確なかたちで浮かび上がらせ、その理念の輝きによって歴史は、その根源の前史、後史としての「自然史」へと凝結ないし変貌する。「根源」における理念のなかにとらわれたものは、おのれの内側においてはじめて歴史を知るのであって、しかもその歴史は、もはや際限なく延々と連続するといったようなものではなく、本質的（理念的）な存在とかがわり、その意味で、おのれの前史、後史と呼ぶことが許されるような歴史である。本質（理念）がもつこのような前史、後史は、理念世界の領域におのれが救出され、そこで収集されたということをおのれのうちにしるするのであり、したがってそれは、純粹な歴史ではなくて、自然史に他ならない」（「序論」32、I・1—227）。同じことは、「序論」の草稿では、こう表現されている。「……諸現象の流れは、理念のなかで凍りつき、この流れのいくつものざわめく波は、永遠の凝結した氷となる。このようにして——つまりその本質（理念）にしたがって——とらえられたものは、もはや、生起する出来事としての歴史というものを知らず、唯一、ひとつの内実としての歴史をもっているにすぎない。歴史は、出来事のなかに閉じ込められた内的な動きとしてのみ、本質（理念）とかがわる。歴史は、内部においてはじめて存在するのであり、しかもその形式は、もはや絶対的なものではなく、本質的（理念的）な存在とかがわるだけであり、その意味で、その本質的（理念的）存在の前史、後史と呼ぶことが許され

るような形式である。だが、こうした前史および後史は、本質的〔理念的〕なものに固有のものである。というのも、根源は、純然たる事実の現存世界から姿を現わすのではなく、理念の世界において固定されているその前史、後史にかかわっているからである。しかしこの前史、後史は、理念世界のなかにおのれが救出され、そこで収集されたことをおのれのうちにしるすものであって、したがってそれは、純粹な歴史ではなく、自然史に他ならない〔序論「草稿」、I・3—947〕。——以上のことを、『ドイツ悲劇の根源』の中心テーマである理念としての「悲劇 (Trauerspiel)」を例にとつて具体的に説明してみるとこうなる。ヘンヤミンは、理念としての悲劇の最も明確な現われを、文学史において無視され軽蔑されてきたバロック悲劇に見出す。個々のバロック悲劇は、そうした意味で理念としての悲劇を最も鮮やかに照らし出す「根源」現象であり、これら個々のバロック悲劇の形式の探求は、悲劇という理念をいわばはつきりと打ち出す。この理念の光のもとで歴史を見渡してみると、遠くソクラテスの殉教死からはじまって、中世の宗教劇ないしキリスト教年代記、殉教者劇、ヘロデ劇（暴君劇）、ハウプト・ウント・シュターツアクツイオーネン、人形劇、さらには、ロマン派の運命劇、および近代の種々の「悲劇」や種々の表現主義文学などといったもろもろの事象（もちろん原理的にはこれは無数である）が、断続的な点として配列されているひとつの歴史が浮かび上がる。これらの点は、理念としての悲劇ないしは根源現象としてのバロック悲劇のいわば前史、後史であつて、こうして新たに浮かび上がった歴史は、非連続性のみならず諸事象が氷となつて凝結した「自然史」に他ならない。現実の歴史（たとえば文学史）のなかで片隅に置かれていた中世宗教劇だとかロマン派運命劇といったもろもろの事象は、この「自然史」のなかで「根源」としてのバロック悲劇の前後に広がる前史、後史となることによつて、自らの単独性を放棄し、理念としての悲劇のな

かへ救出されて総体的なものとなる。と同時に、他方、理念としての悲劇は、この「自然史」としての前史、後史がいわば無限に踏査され積分されることによって、その名としての力がますます確証されることになる。というよりむしろ、これらの点としての前史、後史の布置そのものが、理念としての悲劇なのだ。ベンヤミンが、理念は、包括と分類を旨とする概念ではなく、言葉のもつ名だどくりかえし強調するのは、そうした意味においてであり、つまり、彼のいう悲劇とは、これら無数の点としての前史、後史からいわば帰納的に共通点を抽出することによって現われ出るものではなくて、「自然史」の平面上に点在するこれら無数の点の布置そのものだということである。したがって逆に言えば、「根源」現象は、何ら前準備なしに発見できるようなものではなく、その発見のためには、前もってこれらの前史、後史としてのものもろもの点を潜在的に踏査しておくことがぜひとも必要である。なぜなら理念は、根源現象としてのひとつの現象から浮かび出てくるものではなくて、あくまで無数の点の布置だからである。つまり、バロック悲劇が悲劇の「根源」であることが確証されるためには、無限に広い範囲での潜在的な踏査が不可欠だということである。「哲学史は根源についての学であり、それは、遠く隔たったものもろの極端なもの、いつけん発展の過剰と見えるさまざまなものから、理念の布置、これらの対立物を意味深く並列させることを特徴とする理念の布置を浮かび上がらせる形式である。何かある理念の叙述は、その理念のなかに存在可能なものもろの極端なもの範囲が潜在的なかたちで踏査されていないならば、もうそれだけで、成功したものだとは言いがたい。この踏査はあくまで表面には現われない潜在的なものである」(「序論」32、I・1—227)。

理念が明確なかたちで浮かび上がる場としての「根源」というものを考えるとき、以上のことから、三つの決

定的なことがらが明らかになる。まず、「根源」そのものは、「自然史」上での広い潜在的踏査のうえで「発見」さるべきものだということ、第二に、ここで浮かび上がる理念のなかでは、「自然史」の平面上の個々の現象がその単独性から「救出」されて總体的なものとな化しているということ、そして最後に、理念は、そうした救出された諸現象の「布置」そのものだということである。まずこの第一の「根源」の「発見」という点についていえば、すぐに思い出されるのは、しばしば引用されるあの有名な条りである。「根源は、たしかに徹頭徹尾歴史的なカテゴリーではあるが、発生ということとはまったく無縁である。根源ということの意味されているのは、生まれ出たものの生成ではなく、むしろ、生成・消滅のなかから生まれ出てくるものである。根源は、生成の流れのなかに渦として在り、発生してくる素材を自らのリズムのなかへと引きずり込む」(同30、I・11-226)。「根源」は「発見」されるものである。とはつまり、そこに浮かび上がる理念は、「存在」としてもともと与えられたものであって、それゆえ「発見」の対象とはなりえるものの、けっして新たに生まれ出たり、作り出されるようなものではないということである。「根源」の「発見」には、「自然史」の平面上で、その前史、後史が潜在的に踏査されていなければならない。踏査とは、現実の歴史平面上の連続するもろもろの現象が、いわばひとつひとつ切り離して取捨選択され、断続的な点として「自然史」の平面上に配列し直されるということであり、この踏査のなかで、諸現象は「自然史」の平面上に掬い上げられたり(「生成」ないし「発生」、あるいは切り捨てられたり(「消滅」)する。「根源」現象は、この掬い上げと切り捨てとしての踏査のなかからひとつの核ないし「渦」として浮かび上がってくるものであって、これがいったん「根源」現象として「発見」され認知されるや、今度はこれがこの掬い上げと切り捨ての全体的な動きの基準として作用することになり、「自然史」の平面

上に擲り上げられてきたもろもろの点としての現象を、いわば力動的に自らのうちへと巻き込んでゆく。つまり、「根源は、生成の流れのなかに渦として在り、発生してくる素材を自らのリズムのなかへと引きずり込む」ということである。一方、理念とは、「自然史」の平面上のすべての点の布置そのものをいうのであって、したがって「根源」も含めたこれらもろもろの点は、そもそもそれ自体完結した完全な理念ではありえないのであるが、しかしそのそれぞれは、程度に差こそあれ、理念を自らのうちに分有しているのであって、パロック悲劇も中世宗教劇もロマン派運命劇も、それぞれが理念としての悲劇を分有しているのであって、そこには程度の差が見られるにすぎず、言い換えれば、これらそれぞれには、理念としての悲劇が反復的に出現しているのである。反復性としての理念が、「根源」現象を中心とするもろもろの点のなかに反復的に現われ出る。「すべての本質的なものにおいて、一回性と反復性が、相互を前提とし合うような関係にある」(同30、I・1—226)。反復性とは、言い換えれば、現象のなかでの理念の復古、復元ということであり、一回性とは、この理念の回復のさいの現象のもつ未完成性である。「根源」にはこの一回性と反復性の弁証法が最も強烈なかたちで内在しているのであり、これがいわば「根源」のもつリズムに他ならない。「そのリズムは、一方では、復古ないし復元として、他方では、そうした復古、復元の際の未完成性ないし未完結性として洞察されねばならない」(同30、I・1—226)。ちなみに草稿では、この未完成性ということに関してこう付け足されている——「もしも根源的なものが完成されたものであるならば、それは、(理念の)構成要素ではなくてたんなる事象そのものであるだろうし、あるいは、理念の部分ではなくて真理ということになってしまふだろう」(「序論」草稿、I・3—935)。「根源」現象は、「自然史」の平面上のすべての点と同じように、あくまで現象として未完結でありながら、もっとも強烈

なかたちで理念の輝きを分有しているのであり、この両者の弁証法——草稿ではこれは「二律背反」(I・3—947)と表現されている——の最も激しい動きを何らかの現象のなかに見出すこと、それが「根源」の「発見」に他ならない。ベンヤミンにとってバロック悲劇は、そのような意味で、理念としての悲劇の「根源」として「発見」されたのである。

現実の歴史平面がいわばある一定の角度回転してできた非本来的な「自然史」の平面にもろもろの断続的な点として掬い上げられる諸現象は、見捨てられ忘れ去られた極端なものたちである(そうしたものたちのうちで最も極端なのが、とりもなおさず「根源」現象なのだ)。なぜなら、完結し完成されたものとしての理念は、布置としてそれを構成している現象すべてに分有されているのであって、最も極端な現象こそが、理念のこの完全な多面性を最も鮮明に照らし出すからである。極端なものたちは、現実の歴史平面から請け出され、理念の多面性を浮かび上げらせるものとして「自然史」の平面上に配列されることによって、おのれの孤立した単独性を逃れ、総体性のなかへと「救出」されてゆく。「発見」によって根源のしるしとしての真性さがはっきり現われ出るのは、最も希有で奇妙なもの、最も無力で救いたい試作品においてであり、末期の爛熟した現象においてである。理念は、これらの現象から統一を構成するために、一連の刻印を打たれて歴史のなかに現われ出るのではなく、ましてや、これらの現象から共通点を引き出すために現われてくるのではない。個物と理念の関係と、個物と概念の関係のあいだには、いかなる類比も成立しない。すなわち、後者の個物と概念の関係においては、個物は、概念のもとに包括されてもお、それがもった単独性を抜け切ることができないのに対して、個物と理念の関係においては、個物は理念のなかに収まることによって、もともとそうでなかったもの、つまり総体性な

るものに転化するということである。これが、他でもない、プラトンのいう〈救出〉である〔「序論」31〕と、I・1-1-227〕。「序論」のいたるところでくりかえし指摘されているように、概念が諸現象の分類ならびに包括を旨とするのに対して、理念はそうした分類ないし包括とはまったく無縁である。こうした指摘によってベンヤミンが言わんとしていることは、「言語によってなされる最も普遍的な指示を理念だと認識しないで、それを概念だと理解することは誤りだ」(同15、I・1-1-215)ということであり、言い換えれば、言葉を「神化」せねばならないということである。理念として、もしくは名として「神化」された言葉が遂行するのは、諸現象とりわけ見捨てられた極端な諸現象を「救出」することである。諸現象の「救出」とは、換言すれば、理念による諸現象の「客観的解釈」、理念による諸現象の「代理」ということである(同14、I・1-1-214)。理念とは諸現象の配列、布置そのものであって、この布置それ自体が、自らのうちよりおのずと「客観的解釈」、「代理」の光を発し、この光でもって逆に諸現象をはっきりと照らし出すことによって、諸現象にいわば存在の重みというものを付与するのである。このような理念と諸現象の関係は、たとえてみれば、「星座がもろもろの星に対してもっている関係に等しい」(同15、I・1-1-214)。星々は、そのままの状態では単独の星々にすぎない。しかし、星座として名が与えられると、そのなかのひとつひとつの星々は、その星座の名にふさわしい形状を構成するための不可欠の点となり、その不可欠性のゆえに、あらためてその存在の重みが浮き立つことになる。こうした関係のなかでは、個々の星々の布置そのものに他ならない星座のなかで、個々の星々がその単独性から星座という総体性のなかへと「救出」されているのと同じように、「自然史」の平面上に掬い上げられて点在しているもろもろの極端な現象は、それら自体の布置としておのずと理念を浮かび上がらせ、逆にそのひと

つひとつの重みを増すと同時に、この布置としての理念のなかへと解消的に「救出」されるのである。むろんその際、すでに述べたように、理念と諸現象を仲介的に橋渡しするものとして、ただそれだけのためにこそ、概念というものが必要となる。概念は、諸現象を理念に与らしめるためにのみ、諸現象を構成要素に分割することが許されるのである。「理念は、もろもろの事物をあらわす概念でもなければ、それらの法則でもない。理念は諸現象を認識するための役には立たず、また、諸現象は理念の存立のための規準ともなりえない。むしろ、諸現象が理念に対してもっている意義は、諸現象の概念的な構成要素のなかで汲み尽くされる。諸現象は、それらの在り方、共通点、差異などを通じて、それらを包括している諸概念の外延と内包を規定するが、それに対して、理念に対する諸現象の關係はこれとは正反対だと言ってよく、理念のほうこそがはじめて、諸現象の（いやむしろそれらの構成要素の）客観的解釈として、それら構成要素のあいだの緊密な關係性を規定する。理念は不動の配置であり、諸現象は、その諸構成要素がこうした配置のなかの点としてつかまれることによって、分割されると同時に救出されるのだ」（同15、I・1—214〜5）。概念は、諸現象の意図的ないし志向的な分割と包括であるのに対して、理念は、もともと与えられた「存在」としての布置であり、諸現象は、いわば自らそうした布置をなすことによって、おのずと自らの単独性の外へと「救出」されるのである。ベンヤミンは、こうして、「自然史」の概念、および「自然史」が現実の歴史と交差するいわば渦としての「根源」の概念を打ち出すなかで、布置としての理念、およびそのなかでの現象の「救出」という考え方を提示し、これを、歴史的事象が何かの志向のもとへではなく、おのずと客観的な理念のなかへと導かれてゆく形式として打ち立てることによって、これでもって、歴史を連続的かつ表層的に統合するなかで歴史の多層性をとらえ損なっている近代の主観的な歴

史主義に代えようとした。この方法は、近代以降の歴史のとらえ方に潜む主観性を根底からくつがえそうとする試みであると同時に、言葉を歴史領域において脱神秘主義的に理念へと「神化」させることによって、近代以前の無時間的な客観的理念論を根底的に組み替え、これを無時間の世界から歴史的世界のなかへと連れ出す試みでもある。しかしこの連れ出しの試みは、これだけではまだ、理念の客観的「存在」としての絶対性を歴史世界のなかに打ち立てるまでにはいたっていない。「自然史」の平面上に点在する不連続的な点の布置としての理念には、まだその絶対的な総体性というものが保証されてはいないし、またここには、真理の連関、すなわち諸理念どうしの関係を規定するものが欠落しているからである。この点を補完するモデルとして着想されたのがライプニッツの「モノド論」であり、ベンヤミンは、理念をモノドとして再度とらえなおすことによって、自らの組み替えられた理念論を、いわば完璧なかたちで歴史世界のなかに投げ入れようとしたのである。

\*

\*

一九二三年一月九日、ベンヤミンは、論文「競技（アゴーン）と劇場」などによってギリシャ悲劇の問題について大いに刺激を与えてくれたクリステイアン・ラングに宛てて、目下考案中の教授資格申請論文の核心ともいえる歴史と理念の關係に関して、自らの考えを吐露するとともに、早くも、「自然史」からライプニッツの「モノド論」へと続いてゆく「序論」の大筋を漠然とながらも次のように予告している。「私が今考えておりますのは、芸術作品がどのようなかたちで歴史的生とかかわっているのかということです。この点ではっきり言えることは、芸術史というものはそもそも存在しないということです。・・・芸術作品のもつ特殊な歴史性もまた、

《芸術史》においてではなく、解釈においてのみ解明されるものです。つまり、芸術作品どうしの連関、無時間的だが歴史的重みをもたないわけではないこの連関は、解釈のなかに現われ出るといふことです。すなわち、神の示現 (Offenbarung) の世界 (これが歴史です) のなかで爆発的かつ広がりをもって時間的なものと化す力と同じ力が、閉ざされた世界 (これが自然ならびに芸術作品の世界です) のなかでは集中的なかたちで現われ出るといふことです。・・・理念は、神の示現という太陽とは対照的に、星なのです。諸理念は、歴史という昼には光を投げかけず、そこではもっぱら不可視のままに作用します。諸理念が光を投げるのは、自然という夜のなかへだけです。・・・救出された夜。このように考えてみますと、批評は、現在行なわれているすべての芸術考察の方法とは反対に解釈ということになり、したがって批評の使命は理念の叙述ということに帰着します。理念は集中的な無限性をもっており、そのため理念はモナドとして表示することができます。・・・哲学は、アダムが自然に命名したように、理念を命名しなければなりません。そうすることによって、回帰した自然としての作品を乗り越えることができます。——私はライプニッツのモナドについての考え方をとりあげて、これを理念を規定するために用います。あなたは理念と教を同一視することでライプニッツを呼び出します——じつさいライプニッツにとって数全体の不連続性こそ、モナド論成立のための決定的な現象だったわけです。こうしたライプニッツの考え方全体が、私には、諸理念についての理論の総体を包括しているように思えるのです」〔書簡I〕173〜4、Br・1—321〜3)。理念は、「自然史」の平面 (すなわち「自然という夜」の世界) に掬い上げられた点としての諸現象のなから浮かび上がり、そのあり方の特殊性はライプニッツの「モナド論」に尽くされている、というのがここでのベンヤミンの発言の骨子であり、それはそのまま「序論」の最後の仕上げに重

なつてもいる。ベンヤミンが、ライプニッツの「モノド論」のなかに見て取っている自らの理念論の核心は、大きくみれば、二点に分けることができる。ひとつは、現実の歴史の平面から非本来的な歴史としての「自然史」上の平面に擲い上げられたもろもろの点（前史および後史）は、現実のすべての歴史的事象にわたる潜在的な踏査を前提とすべきものであって、その意味で、これら無限の点の布置としての理念は、程度に差はあれ、原理的には、ひとつひとつが歴史の全体像を映し出さねばならず、その点で、理念は、ライプニッツの個々のモノドのもつ総体的性をそのまま具現したものだということである。ライプニッツにおいても、宇宙全体はもろもろのモノドによって構成されており、そのそれぞれは、自らが映し出している世界の判明さの度合いに応じて裸のモノドから精神のモノド、天使のモノドへといたる階層的序列はあるものの、それぞれがそれぞれの視点から独立的に宇宙全体を映し出しているのであり、その意味でモノドは総体的である——ただベンヤミンの理念の場合、重点は、宇宙の全体像から歴史の全体像へと移動させられているだけである。ベンヤミンのいう理念がライプニッツのモノドと共有しているもうひとつの決定的な点は、引用の手紙にも「数全体の不連続性」という言い方で示唆されているように、それぞれの理念のあいだに成り立つ孤絶性、断絶性、不連続性ということである。ライプニッツのモノドが、互いに他を映し合っているものの、窓をもたず、互いに影響し合うことがないまま、それぞれの孤絶性のなかで全体として真理の統一的な世界をつくり上げているのと同様に、ベンヤミンの理念も、それぞれが完全に孤絶したまま、それら相互の連関、それら相互の独特の統一として真理を浮かび上がらせるものとして想定されている——ただベンヤミンの場合、諸理念およびそれらの統一としての真理は、いわば時間なき世界に無時間的なものとしてあるのではなく、あくまで時間にしばられた歴史の平面上に時間的なものとして広がっ

ているだけのことである。ベンヤミンは、ライプニッツのモナドそれぞれがもつ総体性と孤絶性をモデルとしてもち出すことによつて、これをいわば、なかば要請的に歴史世界のなかへと移し替え、自らの理念論に歴史世界のなかでの絶対性を付与するための基盤に据えようとしたのである。

「序論」では、個々の理念のもつ総体性についてこう説明されている。「哲学の用いる存在概念は、現象だけで満足するというわけにはゆかず、自身の歴史を食らいつくすことによつて満足する。こうした探求における歴史的パースペクティヴの深化は、過去に向かうものであれ、未来に向かうものであれ、原・理・的・に・は・際・限・と・い・う・も・の・を・知・ら・な・い・。この深化によつて、理・念・に・は・総・体・性・が・も・た・ら・さ・れ・る・の・だ・。．．．こうして総体性が刻印された理念の構造は、他でもないモナド論的である。理念はモナドである。その前史、後史もろとも理念のなかに入りこんでゆく存在は、秘められたおのれ自身の理念のなかで、他の理念世界のおぼろげなる縮図を見せている．．．」

〔序論〕33、I・11228)。ベンヤミンがここで言わんとしていることは、むしろ、それぞれの理念は、原理的には、「自然史」の平面に投射された無限個の現象を踏査していなければならず、この踏査の度合いによつてその理念の次元の高さおよび完全さが決定されるということ、そして、個々の理念は、そうした意味で、さまざまな度合いの違いをもちながらそれぞれなりのかたちで歴史の全体像をおのれのうちに映し出しているということである。だからこそ理念は、ライプニッツのモナドと同じように、総体的なものとして、「他の理念のおぼろげなる縮図を見せている」ということにもなるわけである。だが注意しなければならないことは、このベンヤミンの発言は、けつして所与の事実として述べられたものではなく、いわば哲学者に対する決定的な要請として述べられているということである。つまり、理念はモナドであるということではなくて、むしろ理念はモナドで

あらねばならないということである。引用の直後には続いてこう述べられている。「理念はモナドである——すなわち、諸現象の客観的解釈としての理念のなかには、予定的に諸現象が代理されているのである。理念の次元が高ければ高いほど、それだけその理念によってなされる代理は完全である。世界の客観的な解釈が開示されるまで一切の現実的なものなかへと深く入り込むことが必要だという意味で、おそらく世界はひとつの課題だといえるかもしれない。こうした深い沈潜をしなければならぬといった課題からすれば、モナド論の思想家が微分学の創始者であったということも、何ら不思議ではなくなる。理念はモナドである。ということは、一言で言えば、おのおのの理念は、世界の像をうちに宿しているということである」(同33、I・1—228)。ベンヤミンにとって、総体的なモナドとしての理念は、あくまで「課題」、微分するがごとく無限の微細な個物に対して深く沈潜してはじめて到達できる永遠の「課題」なのであって、平板な演繹法やその裏返しとしての単純な帰納法におけるように、理念は哲学者に対してはじめから差し出されているわけではない。したがって問題は、最終的には、「序論」の冒頭からくりかえし強調されているあの哲学的「叙述」ということに帰着する。つまり、哲学者は、無限の個物に沈潜しつつ、それら無数の個物が自らのうちよりおのずと理念を浮かび上がらせるようなかたちで、迂回と中断を重ねながら個物を叙述しなければならないということである。「一切の現実的なものなかへと深く入りこむ」というこのベンヤミンのマイクロギーは、そもそもそうした「課題」から発するものであって、たんに理念を断念したうえで個物愛好などにもとづいたものなどではまったくない。彼のマイクロギーは、本質的に「理念の叙述」という問題にからまったものであり、理念の総体性の度合いを高め、理念がちに宿している世界の像、歴史の像をより完全なものへと近づけるためのいわば必然的な要請に他ならない。そ

うした意味で、彼にとって「世界はひとつの課題」なのであり、「世界の客観的な解釈が開示されるまで一切の現実的なものななかへと深く入り込むこと」が必要とされるわけである。ベンヤミンが自らの理念論の補充としてライブニッツの「モノダ論」をもち出すのは、純粹に理論的な帰結としてではなく、むしろそうしたひとつの避けがたい要請としてなのである。

もちろんこのことは、理念の孤絶性という点についてもあてはまる。ベンヤミンが、「モノダ論」に依拠して、諸理念の孤絶性およびそうした諸理念の独特の統一としての真理の構造を強調するのは、理念ならびに真理を絶対的なものとして歴史世界のなかへ打ち立て、同時に、言葉の「神化」を完全なものにするという二重の要請から発したものである。じじつ「序論」においては、この理念の孤絶性という問題は、直接「モノダ論」からは離れてではあるが、言葉の「神化」という要請から改めて切り出され、歴史世界のなかでの理念と真理の関係という決定的な問題に収斂させられている。「哲学は、しばしば嘲笑の的とされてきたその歴史の経過をふりかえてみると、結局のところ、いくつかの数少ない、しかもいつも同じ言葉の叙述、すなわちいくつかの理念の叙述をめぐる戦いであったと言いうことができるだろう。したがって、新しい術語を導入する場合、それが嚴格に概念領域にとどまっておらず、考察の究極の対象（すなわち理念）をめざそうとするのであれば、そうした導入はゆゆしきものとなる。これらの新しい術語——それは言語よりも意味志向がまさった無益な命名である——には、哲学的考察が新たにつくり出したさまざまな主要用語にこれまで歴史が与えてきた客観性というものが欠如しているからである。ふつうの言葉には絶対にありえないことであるが、これらの主要用語は、完全に孤立した状態で、それ自体として存立している。したがって、諸理念は、次のような法則を自ら明かしているというこ

とになる。すなわち、あらゆる本質（理念）は、完全に自立し触れ合わない状態で存在しているということ、しかも、諸現象から孤絶しているだけでなく、とりわけ諸理念どうしが孤立して存在しているということである。調和した天空の旋律が、互いに触れ合うことのないもろもろの星辰の運行にもとづいているように、叡知の世界の存立は、純粹な諸本質相互のあいだに横たわる埋めがたい距離によっている。理念はそれぞれがひとつの太陽なのであって、おのおのの理念は、相互に、ちょうど太陽どうしのようにふるまう。これらの本質どうしの響き合う関係が真理である。命名された本質の数は有限である」（同18〜9、I・1—217〜8）。諸理念（言い換えれば、歴史のなかで客観性を与えられてきた主要用語）の数は有限であって、しかも諸理念は、相互に触れ合うことのない不連続性のなかで、いわば自らの運行ないし調和的統一というかたちで真理を響かせている。ライプニッツにとってはモノダの数は無限であったが、ここではこの点はさておき、その存立のし方のみを問題にするならば、ベンヤミンの想定する理念はまさにライプニッツのモノダに重なる。コミュニケーションのための窓をもたないモノダどうしが、独立自存のまま互いに影響しあうことなく、しかもそれでいて互いに他を映し合っている、相互の関係のなかで予定調和的に真理の世界を浮かび上がらせているのと同じように、それぞれの理念は、それぞれのかたちで歴史の総体を映し出しながら、互いに触れ合うことなき軌道を描いている「太陽」なのであって、その運行によっておのずと「調和した天空の旋律」、すなわち統一としての真理を響かせているのである（ちなみにピュタゴラス学派によれば、恒星や惑星が一定の間隔を置いて運行するとき、相互に調和した音楽が生み出されるとされている）。一九二〇年ころのある断片では、これと同じ太陽の比喩が用いられて、諸理念と真理の関係がこう説明されている——諸理念の独特の統一としての真理の構造、一般的な真理観とはまるで異なる

る無志向の「存在」としての真理といったベンヤミン独自の真理の構造がよくあらわれている文である。「・・・人間のまろもろの性格的特徴は、互いに異質で相容れないまま併存することができるし、また諸天体は、回転軌道が互いに触れ合うことがなくとも、回転することによって、調和した天空の旋律を響かせる。本質的〔理念的〕なものはすべて、それぞれがひとつの太陽なのであって、そうした天体としての本質的なものどうしが織りなす相互の関係は、まさしくまろもろの太陽が織りなす相互の関係に等しい。このことは、真理が音楽に似た調べを奏でながら現われ出てくる唯一の場としての哲学の領域においてもあてはまる。濃密さという偽わりの目印は、真理の歪んだ像に特有のものなのであって、この偽わりの目印を数ある真理概念のうち真の真理概念から払拭するために、他でもない、真理についてのこうした調和的な概念を獲得することが肝要である。真理は濃密なものではない。一般には、真理のなかに多くのものが見出されると期待されているが、じつは真理には、そのようなものはありはしないのである」（遺稿断片12、VI-23）。ベンヤミンにとって真理は、認識とは違って、何かを濃密なかたちで伝達するようなものではなく、所与のものとしてのたんなる「存在」にすぎず、「真理の前に立てば、探求のいかに純粋な炎といえども、水中に浸されたように消えてしまう」（「序論」17、I・1-1216）。理念が概念と異なり無志向的であるのと同じように、真理も認識とは異なり志向の死である。真理は、歴史のなかにこれまで現われ出たいくつかの理念の独特の統一であり、理念はモナドとして、それぞれが真理の部分を構成しながら、いわばそれぞれが自らのうちに縮約されたかたちで真理の像を映し出しているのである。こうした理念と真理の関係は、「序論」の草稿において、シナイ山の伝説の石という比喻を用いて次のように説明されている。「真理の眞の統一は、構成要素に解消することができるようなものではなく、ただまろもろの部

分に解体できるにすぎない。これらの諸部分がそれぞれ理念ということになるわけだが、しかしこれらは一種独特の性状をもっており、その性状は、ひとまずはある伝説を借りて比喩的に示唆される他ない。それは、シナイ山に散らばっている石についての伝説である。ザローモン・マイモーンの報ずるところによれば、それらの石には、葉（ないし木）の絵が刻みこまれてあり、その絵は、奇妙なことに、大きな石塊から砕けてきたどんな小さな石ころにもすぐに浮かび上がり、永遠にこれがくりかえされてゆくということである。諸理念は、真理のそうした諸部分なのであって、いかに小さく分割されていようと、それらの諸部分には、真理の規則が、そっくりそのまま刻みこまれている」（「序論」草稿、I・3—934）。

ベンヤミンの「モナド論」、つまり理念の総体性と自存的孤絶性、ないし真理の独特の統一性についての彼のとらえ方は、無時間の世界から歴史世界に移動させられた理念論ないし真理論に歴史のなかで絶対性を与えることよって、言葉の脱神祕主義的「神化」を決定的に仕上げるための要請であると同時に、近代の歴史主義を打破するためにいわば最終的武装をととのえるためのものでもある。歴史のなかに連れ出されたモナドとしてのひとつひとつの理念が、独特のかたちで真理の統一に参与させられることよって、理念ないし名としての言葉が最終的に真理としての「存在」の世界に解消させられるだけでなく、歴史は、均質で空虚な時間の流れではなく、いたるところに断層が入り、連続がずたずたに断ち切られたものとなる。ベンヤミンの「モナド論」の全体をまとめるためにも、この連続の断ち切られた彼独自の歴史の見方を図解的に説明してみればこうなる。まず、現実の歴史の平面には、たとえば悲劇、小説、叙事詩などのもろもろの理念の「根源」ともいうべき歴史的事象が、潜在的な無限の歴史的踏査のうえで「発見」されるはずである。これらの「根源」としての断続的な点をそれぞれ

れを中心に、そこからいわば「自然史」の断層面が、現実の歴史平面とはいわば等角度をなすようにして、それぞれ交わりをもたぬ平行面となって伸び広がっており、このおのおの「自然史」の平面には、それぞれ無限の踏査のなかで獲得された前史、後史としての歴史的事象が無限個の点となって散在している。歴史の断層としてのこれらの「自然史」の平面上に、これら断層的な無限個の点の布置そのものとして、歴史の全体をうちから映し出すようなかたちで、理念が総体的なものとして浮かび上がり、しかもそれらの断層面上に浮かび上がったそれぞれの理念は、他の諸理念とはまったく孤絶した状態で相互に作用しながら、独特のかたちで真理の統一を構成している。これが、「モナド論」をモデルとして歴史のもろもろの断層のなかに真理を発現させようとするベンヤミンの方法であり、彼は、「自然史」ないし「根源」といった歴史の見方のうえに独自の「モナド論」を重ね合わせることによって、理念ないし真理を、一方では徹底的に歴史的なものとして提示すると同時に、他方でこれを客観的な「存在」として絶対化しようとしたのである。むろん、実際の具体的な歴史のなかで、こうした「モナド論」を実践的に展開することは、気の遠くなるようなとてつもない課題だといってよく、じじつベンヤミン自身も、バロック論の本論において、言ってみれば、せいぜい根源の発見とほんのいくつかの前史、後史を指摘しただけにすぎない。その意味では、この「モナド論」は、それ自体が、あくまでひとつの遠い理念ないし理想だと言えるかもしれない（むろん、理念とはそもそも、無限個の事象の布置であって、無限個の事象のいわば方向を定めるものであり、したがって無限の踏査の過程そのもののなかにしか存在しないものだという前提を置いてのことである）。しかし、たとえ遠い理念だとはいえ、このベンヤミンの「モナド論」が、言語批判において大きな意味をもちえるばかりでなく、とりわけ歴史の見方の刷新という点で、彼の標的とする近代歴史主

義の表層性、一面性および主観性に対して、その土台を根底から揺るがすほどの力を秘めていることも確かである。なぜなら、歴史上のもろもろの根源から斜めに伸び広がる非本来的な「自然史」の諸平面は、そのひとつひとつが歴史の断層、しかも、その上に真理のいわば縮約された破片としての理念を浮かび上がらせる断層なのであって、歴史がこうしたかたちの断層の不連続的連続ととらえられることによって、歴史主義の想定する「均質で空虚な時間の連続」としての主観的、表層的な歴史観が根底からつき崩されるからである。歴史は多層的なものであって、そのひとつひとつの層には「根源」が隠されており、この「根源」を「発見」することによって、そこからモナドとしての理念、絶対的な「存在」としての真理を自らのうちにミィチュアとしてはらんでいるモナドとしての理念が浮かび上がってくる。これが、ベンヤミンが近代の歴史主義に対置した年代記的、考古学的、ないし構成的な歴史観に他ならない。ベンヤミンは、こうした歴史観を、最晩年の『歴史哲学テーゼ』における最も重要なテーゼのひとつとして、はっきり「モナド」という言葉を中心に据えながら、次のような印象的なかたちに定着させている。「一般世界史の方法は加法的である。それは、大量の事実を動員し、均質で空虚な時間を満たそうとする。これに対して唯物論的歴史記述の根底にあるのは、構成の原理である。思考することのうちの、思考の動きばかりでなく、思考の停止ということも含まれている。緊張が極みに達した配置のなかで思考がふととだえるとき、思考はこの配置にショックを与えることになり、そのショックのために思考はモナドとして結晶することになるのだ。歴史的唯物論者が歴史の対象に近づくときのやり方は、ただひとつ、そのよくなモナドとしての歴史の対象に向き合うことである。・・・彼は、歴史の均質な経過のなかから、ある特定の時代を打ち出す。さらにこの時代のなかからある特定の人物を打ち出し、その人物の生涯の仕事のなかからある

特定の仕事を打ち出す。こうした彼のやり方の成果は、ひとつの仕事の〈なかに〉生涯の仕事が、生涯の仕事の〈なかに〉時代が、時代の〈なかに〉歴史の全経過が、保存され、保管されているという点にこそ見出されるのである」(テーゼXVII、I・2—702—3)。モナドは「根源」であり、思考が時間の均質な連続から脱け出し立ち止まったとき、歴史が「自然史」へと氷結する一点である。モナドは、「根源」に浮かび上がる客観的「存在」としての理念であり、真理の破片として、全歴史の縮約された姿を映し出す。モナドは、均質な歴史の流れのなかに閉じ込められ忘れ去られたものを解放するための合図であり、「抑圧された過去を解放する闘争における革命的チャンスのあるし」(同、テーゼXVII、I・2—703)である。

\*

\*

「序論」は、言語哲学と歴史哲学の両面からなされた近代の主観性に対する根底的な批判である。ここでベンヤミンがもくろんだのは、主観的ないし志向的な概念の網の目によって真理をいわば外から掬い取ろうとする近代の学問の似非「 realism」と、これと軌を一にするものであるが、何らかの主観的志向のもとに歴史を均質で途切れない似非連続体におとしめようとする近代の歴史観とを、あくまで客観的「存在」を求める自らの言語哲学と歴史哲学によって打ち砕くことであった。このもくろみがどこまで正当性をもったものであるかは、一般化して論じることが困難だという意味で、即断はできない。なぜなら、客観的「存在」を求めるといったこのベンヤミンの姿勢は、それ自体、いわゆる「正当性」だとか「一般性」といった尺度では測りきれないからである。それどころか、名についての理論にせよ、モナドとしての理念についての理論にせよ、彼の客観主義の根底をな

すものは、ひとえに「正当性」と「一般性」のみを求める現行の学問的方法論からすれば、むしろこちらのほうが主観的だと断を下されるのがおちである。ベンヤミン自身に言わせれば、名にせよモノダにせよ、それらは真理の領域、「存在」の領域にあるものとして問いただしえないものなのであって、問いただしえないものは、認識の積み上げとしての現行の学問からすれば、まさしく問題外のもの、客観的とはいえないものだからである。じじつ、ベンヤミンのこうした秘教的ともいえる方法は、主観と客観がアマルガムのごとくない合わさったものであり、彼が求めているのは、カント批判の主要テーマともなっていたように、「主観と客観」という概念に関して完全に中立の領域を見出すこと」(『来たるべき哲学のプログラムについて』、Ⅱ・1—163)でもあった。だがこのように言えるのは、あくまで、まだ主観と客観が分離していない状態という意味においてであり、ベンヤミンの真骨頂はまさにこの点にあると言わねばならない。彼にあっては、名にせよ理念にせよ、それらは、こうした主客の未分化状態をそのまま体现するものであって、もとより秘教的操作(たとえば「哲学的叙述」とは切り離せないものである。これに対して、現行の学問的操作は、あくまで主客の截然たる分離のうえに立つて、そのうえで、認識の途切れない継ぎ合わせを通して主観を客観へといわば主観的かつ自動的に昇格させようとする試みである。そこでは、「正当性」や「一般性」というものが、いかにも安易なかたちで、「客観性」と混同されているのだ。ベンヤミンのいう「客観」というのは、そのようなものではない。それは、人間の主観的な意図を断念したところに成り立つ「客観」、人間の意図とはまったく無縁のところでおのずから輝きを放ちはじめ「存在」なのであって、それを見出すには、そもそもそれなりの秘教的な修練を積むことがどうしても必要となるのである。真の「客観性」とは、自らの依って立つ土台を格闘(これがいわば秘教だ)のなかで掘り崩す

ことなく、もっぱら自らの主観を客観へと投射することで足れりとしている学問に与えられるのではなく、秘教的な修練をも辞することなく自らの足元を深く掘り下げてゆく姿勢にこそ与えられるものである。いっけん地味に映るかもしれないが、「序論」につづく本論こそ、まさにこのことを実地に証明するものだと言わねばならぬであろう。

ベンヤミンがバロック論の本論で行なったのは、文学史（そもそもそのようなものは存在しないというのがベンヤミンの見解だが）によってかなり恣意的なかたちで築き上げられてきた主観的連続性のもとに軽蔑され打ち捨てられてきたバロック悲劇を、悲劇という理念のもとにその根源として救い出し、同時にまた美学の分野において、何ら客観的根拠ももたない「ジンボール」の圧制のもとから、バロック悲劇の根本形式としてのアレゴリーを救出することであった。こうした根底的な救出作業は、何の疑いも抱かずに文学史や美学の巢穴におさまっている者にはおそらく不可能なことだっただろうし、とりわけこのバロックのアレゴリーの救出がもつアクチュアル性という点では、ベンヤミンの功績はいかに過大に評価しても評価しすぎることではない。なぜなら、このバロックのアレゴリーの根底には、究極的な弁証法のかたちをとって、まさに主観性消滅のパラドックスそのものが秘められているからである。ベンヤミンは、このパラドックスを、徒勞にまみれつつも眞の客観へといったためのひとつの偏った修練のあり方として、「序論」における自らの格闘といくぶん重ね合わせていたようにもうかがうことができる。言葉の恣意的な支配としてのアレゴリーは、もとより人間の主観性の産物であって、その意図は「真理をめざす意図とはまったく相反する」（『ドイツ悲劇の根源』285、I・1-403）。したがって、「名づけられず、ただ読まれ、しかもアレゴリカーによって不確かに読まれ、もっぱらアレゴリカーに

よって多くの意味を与えられること」には、そもそも真理にとつては何の意味もない(同279、I・1—398)。パロックのアレゴリーが真理に対して意味をもちえるのは、その究極的弁証法的逆転においてでしかない。救済への道を閉ざされ、悪としての現世とともに瀑布に向かって落ちてゆくしかないパロックにおいて、そうした悪と固く結び合ったアレゴリーがもっぱらおのれの領分として描き出すのは、人間存在の慰めなき荒涼さである。このアレゴリーの作業は、いわば無限の徒労にも似たものである。しかしこの徒労には、最後の逆転がひそんでいる。「この荒涼さのなかには、無常ということが意味され、アレゴリーの描き出されているだけでなく、むしろそれ自体が意味をもち、アレゴリーとして提示されている。つまり、〈復活〉を意味するアレゴリーとして提示されていることである」(同289、I・1—405—6)。パロックの無数の陰鬱なアレゴリーを、最後の瞬間に「復活」を指し示すアレゴリーへと急転させるこの弁証法は、言い換えれば、主客の弁証法でもある。アレゴリーの本性としての主観性は、徒労を積み上げながらぐらりと長い弧を描いたあげく、最後の瞬間において突如、客観へと向き直るわけである。パロックの神学的アレゴリーに内在するこうした弁証法的逆転の力学は、ベンヤミンが「序論」において展開しているあの理念にいたるための無限の踏査、すなわち彼の理念と現象の弁証法、客観と主観の弁証法にびたりと一致するものであり、彼がパロックのアレゴリーの救出にかけた熱意も、その源泉は、まさしくこの主客の弁証法にあると言わねばならない。「アレゴリーが永遠の深淵としてはぐくんできた悪そのものは、アレゴリーのなかにしか存在しないものであって、それ自体がアレゴリーにすぎず、それ自体とは異なる別のものを意味している。悪そのものが意味しているのは、他でもない、おのれの思い描いているものが非在だということである。……かくして、墮天使のごとく深みに向かつて墜落してゆく主観性は、

それ自身がアレゴリーにとらえられ、天に、神のなかに、〈神秘的均衡〉を通して、しかとつなぎとめられるのである」(同290〜3、I・1—406〜8)。むろん必ずしもバロックのアレゴリーのみに収斂するとは言えないものの、それに内在しているこうした主観と客観の「神秘的均衡」に類したものとして、理念のあり方を規定すること、あるいはそうしたものとして理念を叙述するための方法論を打ち立てること、これが、ベンヤミンが「序論」において自らに課した最も根底的な課題だったと言ってよいだろう。——すでに冒頭近くで引用した一九二五年二月一九日付けのシヨールム宛ての手紙のなかで、ベンヤミンは、論文の下書きができ、清書も三分の二ができあがったこと、とりわけ大学提出をとりやめた「序論」が書き上がったことを喜びながらも、そのあとすぐにつづいて、自らのその後の運命を予言するかのようになり、こう報告している。「しかし、この仕事はぼくにとってはひとつの終結であって——けっして始まりではない」(『書簡I』208、Br・1—373)。言うまでもないが、ここでベンヤミンが、終結であって始まりではないと言っている当のものは、「人目もつかぬところに打ち捨てられた」(同208、Br・1—374) バロック文学そのものに直接関する仕事であって、「序論」で展開された方法論ではけっしてない。「序論」でなされた仕事は、その性質上、もとより「終結」があるようなたぐいのものではなく、「ぼくの最も内奥の考え」として、大学で生き延びることを拒絶されたあとの彼の仕事の奥深くにも、いわばさらなる「始まり」を告げるものとなってしみこんでいる。よく言われているように、ベンヤミンの多方面にわたる思考の根底に言語哲学と歴史哲学を見ることができるとするならば、「序論」はまさにこの二つを不可分のかたちでない合わせたまま、眼に見えぬ地下流となって、彼の思考の全領域にひそかに脈づいていると言ってよいだろう。

(注)

論文中の引用に関しては、すべて、引用のあとの（ ）内に、表題と、以下に挙げる原典の巻数とページ数を記した。ただし、『ドイツ悲劇の根源』（法政大学出版社）やペンヤミン著作集（晶文社）など、すでに邦訳のあるものは、検索の便を考慮して、表題のすぐあとに邦訳のページ数もあわせて並記しておいた。その際、日本語訳については、文体統一の必要上、すべてこちらの訳で統一させていた。使用したペンヤミンの原典は以下のとおりである。

Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, 7Bde. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag.  
 Walter Benjamin: *Briefe*, 2Bde. Hrsg. u. mit Anmerkungen versehen v. G. Scholten u. Th. W. Adorno, Suhrkamp Verlag.