

ベンヤミンの名称言語をめぐる

道 簾 泰 三

目 次

〔序〕

……………二六

〔第一章〕

ベンヤミンの名称言語論

……………二九

(1) アダム命名

(2) 事物の言語と名称言語

(3) ソシュールと神秘主義のはざま

〔第二章〕

名称言語の墮落とその奪回の試み

——ベンヤミンの言語批判……………四八

(1) 人間言語の墮落

(2) 理念論から根源論へ

(3) 事物の言語の変貌

(4) 模倣論と文字論

(5) アレゴリー論

(6) 翻訳ならびに純粹言語論

〔結 び〕

……………八一

〔註〕

……………八三

【序】

「一句ごとにあらためて言葉による叙述の問題に直面させられるのは、哲学的著作に固有のことである」(二〇七)とは『ドイツ悲劇の根源』の冒頭に置かれた言葉であるが、この言葉ほどベンヤミンにふさわしいものはない。彼の言語に対するきわめて意識的な態度は、なにも哲学だけに限らず、文芸批評にせよ社会批判にせよ彼の著作のほとんど全分野に及んでおり、彼の思考全体は、言語に対する深い洞察から放射状に発して、常に言語批判と不可分の形で展開されているように思えるからである。それ故、ベンヤミンの思想の根底を理解するためには、この放射状に伸びる同心円の中心としての彼の言語観に焦点を当て、彼がそもそも言語というものをどのように理解していたのかその骨組みを明らかにすることがぜひとも必要になってくる。そうした視点に立つて彼の著作を見渡してみたとき、いろいろな意味でまさに絶好の手掛かりになるのは、何はともあれまず、最も初期に属する彼の言語論『言語一般および人間の言語』(一九一六)であろう。ベンヤミンが言語について言及しているところは他にもいろいろある。しかしそれらはすべて、何らかの具体的な問題に触れてごく断片的に論じられているか、あるいはその背後に隠れ込んで間接的な形で暗示されているかのどちらかでしかない。言語について直接的かつ包括的にまとまった考え方が披瀝されているのは、唯一この初期の論文だけである。その意味からでも、これは、ベンヤミンの言語に対する基本的な考え方を知らうえでも、また彼の言語批判の原点を知らうえでもまさに最適であるといえるのであるが、もちろんそれだけではない。ここには、言語に対する深い洞察と一つになって、理念論にせよアレゴリー論にせよ、あるいは芸術や歴史に対する考え方にせよ、のちの彼の重要な

思考の核心ともいふべきものが、なお漠然とはしているものの、ほとんど余すところなく姿をあらわしているからである。ショーレムによると、当初この論文にはさらに二つの章が続く予定になっていた。⁽¹⁾もし続章が書かれていたなら、議論はおそらくこうした方向への広がりをもさらに広範に見せていただろうことは想像に難くない。よく言われるように、初期の著作にはのちの思考の核ともいふべきものが凝縮されてあらわれているとするならば、他ならぬベンヤミンのこの論文こそそうした意味での初期の著作に相当すると言えよう。

しかし、ベンヤミンのこの論文は、初期の著作というものにしばしばありがちなように、秘教的色彩の強い彼の作品の中でもことさら濃密の度合い、神秘化の度合いが色濃く、そのためか、きわめてわかりにくい難解な印象を与えるものとなっている。しかしこれがことさら秘教的色彩を濃くしているのには、それなりの内的な必然性があることも確かである。それは何も、彼が特に神秘主義的な言語論を展開しているからでも、また、創世記にもとづいて神学的な装いのもとに論を進めているからでもない。彼の言語論は決して神秘主義の範疇に属するものではなく、むしろその反対である。また、彼が創世記にもとづいて神学めいた議論を展開しているのも、彼が聖書の啓示を真理と受けとっているからではもちろんなく、彼の理解している言語の本質が、創世記で述べられている言語の形而上学の中にきわめて象徴的な形であらわれ出ているからに他ならない。結論を先取りすることになるが、この論文がことさら難解な外観をかもしているのは、むしろ彼の言語理論がそもそも必然的に落ち込まざるを得ないトートロジーの深淵、あるいはこう言ってよければ、表現上の自己撞着性のなせるわざである。謎めいたトートロジーの形をとる以外に言葉の本質については論じられないという言語そのものの持つ神秘的本质、それがこの論文に秘密めいた難解さを与えているのである。ベンヤミンの言語論は、こうしたトートロジー

がトートロジーでなくなる地点にまで一気に突き進んでゆく。その情熱の背後には、言語を伝達のための手段とみなす、きわめてわかりやすいが全く内容空疎なあの道具主義的、記号論的言語観に対する徹底した侮蔑の姿勢が潜んでいると言つてよい。のちに明らかになるが、彼の言語論は、一方では神秘主義的言語理論を拒否し、他方では同時に道具主義的言語理論を否定するといった方向性のもとに、独自の道を切り開いている。彼の言語論を見るにあたっては、まずこのことだけは前もってはつきり確認しておく必要があるだろう。

以下、この論述の目的は、まず第一に、ベンヤミンのこの初期の論文に沿って彼の言語論ならびに言語批判の核心を明らかにすることによって、そのきわめてアクチュアルな独自性に照明を当てることである。そしてそのうえで、第二点として、そうした道具主義的言語観とも神秘主義的言語観ともたもとを分かち彼の言語理解が、どのような方向へと展開され、現実の言語に対する批判としてどのような具体的な方策を提示し得ているのか、そしてそれによってどのような形での彼の思考と根底においてつながってゆくのかを具体的に見てゆくことである。従つて、第一章は、主として初期の言語論の「解説」になるのに対して、第二章は、それとのつながりの中で、『ドイツ悲劇の根源』にみられる理念論やアレゴリー論や文字論、さらにはこれらと深いかかわりをもった模倣論や翻訳論などの個々具体的問題に踏み込んでゆくことになる。ベンヤミンにおいては、言語に対する独自の深い洞察が、もはや言語の枠を突破してきわめて広大な地平を切り開くに至っており、この広がりを検証することがこの論述の主たるねらいとするところである。まず、彼の言語論の「解説」から論に入つてゆきたい。

【第一章】 ベンヤミンの名称言語論

ベンヤミンの言語論におけるキーワードは、とりわけ、命名、名、名称言語 (Namensprache) といった一連の語群である。人間が事物に命名するとはどのような存在論的意味をもっているのか、事物に与えられた名とはそもそも何であるのか、といった問題をまず根底から問い直すことが、彼の言語論を考察するにあたって最も重要なことである。以下しだいに明らかにしてゆくが、ベンヤミンにとって命名とは、既に存在している事物にたんなる記号としてのレッテルを貼り付けるといった日常的な操作では決してない。それは、それ自身が事物を存在させる行為なのであり、いわば根源的な認識行為とでもいったものである。従って、名というものも、たんに意味を運搬する記号ではなく、その根源的認識に発する生き生きした象徴の輝きを具えたものに他ならない。ベンヤミンは、人間の言語の本質を人間どうしの伝達に見るのではなく、命名における根源的認識作用に見ていた。そして、人間の言語をこうした根源的作用の面から切り取って、それを名称言語と名づけたのである。それ故、名称言語とは、ベンヤミンにあっては、命名という機能そのものをもたない事物の沈黙の言語に対立すると同時に、伝達の意味の面から人間言語を切り取ったいわゆる伝達言語、概念言語というものに根底的に対立するものとしての意味の含みをもっている。彼は、この初期の論文において、この名称言語を自らの言語論の集中的な核、さらには言語批判の決定的拠点として論を展開した。この用語そのものは、ここ以外あとにも先にもあらわれてこないが、名、命名という形ではいくつかの箇所が登場しているし、また純粹言語なるものに形を変えてあらわれてもいる。⁽⁴⁾ その意味でも、この名称言語というものは決して単発的なものではなく、のちに至るまでベ

ンヤミンの思考を貫いてその中に深く息づいているものだと言ってよいのである。

ベンヤミンは、命名、名、名称言語というものに二つの方向から接近してゆく。一つは、創世記における神の創造の言葉という方向から、もう一つは、事物の言語の側からである。論文の構成の点から言えば、前者は主として後半部においてアダムと言語との関連から、後者は主に前半部において言語一般と人間の言語との関連から論じられている。ここでは、より広い視野を得るためにも、手順としてまず神の創造の言葉の方向から名称言語というものを考察してゆきたい。

(1) アダムの命名

後半部では名称言語は、創世記でアダムが被造物を命名する際に用いた原言語として登場してくる。創世記第二章にはこうある。「そして主なる神は野のすべての獣と、空のすべての鳥とを土で造り、人のところへ連れてきて、彼がそれにどんな名をつけるか見られた。人がすべての生き物に与える名は、その名となるのであった。それで人は、すべての家畜と、空の鳥と、野のすべての獣とに名をつけた……」。ベンヤミンは、このアダムの命名は神の創造行為をいわばなぞったものだと解釈し、命名の意味を求めて神の創造行為にまで遡ってゆく。創世記の第一章では、神による創造は、「生ぜよ」「神は造った」「神は名づけた」という三テンポのリズムをもっている。彼はこのリズムに注目してこう言う。「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〉という言い方の中には、そのつど、創造行為と言語との深い明確な関係が姿をあらわす。この行為は、言語のもつ全能的な創造力をもって始まり、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形でそ

れらに命名することによって終わる。従って、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、言葉であると同時に名なのである。神のうちでは、名は言葉であるが故に創造力を持ち、また、神の言葉は名であるが故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〉⁽⁴⁾ 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。名と認識の間の絶対的關係は、神の中でのみ存在するのであり、また、名は、神の中では根底において創造する言葉と一致する故に、神の中においてのみ認識の純粋な媒質となるのである。総じて言えば、神は事物をそれらの名において認識可能なものとしたことである。他方人間は、それらの事物をこの認識にもとづいて命名するのである」(四—一四八)。

ベンヤミンによれば、神の命名行為の中に既に命名の本質があらわれている。すなわち、命名とは、創造行為を認識の段階へと高めて完了させることに他ならない。神は自然万物を創造した。しかしただに創造しただけであれば、被造物は、切れ目も区切りもないただの混沌とした連続体であるにすぎない。命名とはこの連続体に区切りを刻み込むことであり、それによって、何が創造されたのかを明らかにすることである。命名とは、そのような意味で根源的認識なのであり、「神は事物をそれらの名において認識可能なものとした」ということも、そうした意味に解釈できるのである。考えてみるに、固有名というものは別にすれば、命名には全く次元の異なる二つの働きがあると言える。一つは、既に存在しているものやことに記号としての名を与えること。これは、われわれが日常行なっている行為であり、前もってその存在が確証されているものやことにレッテルを貼りつけて伝達に奉仕させることである。従ってその際、名とはレッテルであり意味を運ぶ器ということになる。これに対して命名のもう一つの機能は、いわば非在のものに名を与えることによって存在を新たに生み出し、それを確証され

たものとして認識することである。これこそ神の創造の際に見られる命名行為の本質であり、ここでは命名と認識は決して切り離すことができない。命名とは即認識であり、認識は即命名に他ならない。従ってこの場合、名には認識が宿ると同時に、それにともなつて、事物の生まれ出てくる際の鮮烈なイメージがつきまとうことになる。つまりここでは名は、いまだ伝達の機能に毒されない純粹な象徴機能を具えているということである。レツテルの貼付という前者の命名が、いわばわれわれの硬化した言語にみられる副次的なものにすぎないとすれば、こちらの意味での命名こそ人間の存在の深淵に触れるものであり、本源的かつ根源的と言わねばならない。ベンヤミンが命名という言葉を用いる時、それはこの根源的命名を指すのであり、前者の命名は、言語の本質とは無縁のものとして排除される。いずれにせよ、ベンヤミンにおいては、神による命名はまず、この即認識としての働きを象徴するものとして登場してくる。そしてこれに続いておこるアダムの命名も、本質的にはそうした神の命名と変わるところがないとされる。ただし引用にもあるように、神においては名は創造の言葉とも一致するのだから「名と認識の間の絶対的關係は神の中にのみ存在する」のに対して、人間においては、命名は即認識ではあつても、名と認識はあくまで字義通りの創造とは無縁である。このような神と人間の根源的關係を、ベンヤミンはこう表現している。「神は人間を言葉によって創造しはしなかったし、人間を命名しもしなかった。神は人間を言語の支配下に置こうとはせず、創造の媒質として己れに役立ってきた言語を己れのうちから人間の中へと解き放った。神は、己れ自身のために己れの創造力を人間にゆだねた時、はじめて手を休めたのである。かくして、この神の創造力は、その神的な現時性を放棄して認識となった。人間は、神を創造者たらしめているその同じ言語を認識する者である。神は、人間を己れの似姿に創り、認識者を創造者の姿に似せて創ったのである」

ベンヤミンにとっては、そもそも人間アダムは自然を越えた特別な存在である。創世記にあるように、人間には「命の息」が吹きこまれている。それは「同時に生命であり、精神であり、そして言語」(四——一四七)である。そしてこの人間に吹きこまれた言語は、神が命名に用いたのと同じ働きをもった言語、すなわち根源的認識をこととする名称言語に他ならない。人間には創造の力そのものは具わっていないとはいえず、神は、名称言語において「己れの創造力を人間にゆだねた」のであり、「この創造力は、その神的な現時性を放棄して認識となった」のである。すなわち、神は、人間に名称言語を与えること、唯一そのことによって「認識者を創造者の姿に似せて創った」ということである。だからこそ人間の言語は、事物の言語と違って、ものに名を与えることができるのであり、名を与えることによって同時に認識をもたすことができるのである。アダムの命名が即認識であるとは、次のような認識論的事態を指すと解釈できる。すなわち、アダムの眼前には、神によって創造された事物が、切れ目も節目もないカオスの連続体として、ただ無意味に広がっている。アダムは、その混沌の中からあるものを個として弁別し、それに命名をほどこす。つまり分節して命名するわけである。しかし、カオスの連続体から個を分節するということは、その時点で既に個の意味づけ、すなわち個の認識ができているということでもある。それ故、アダムが個を命名することは、それ自体が個を認識するということに他ならない。これがアダムの命名のもつ存在論的意味であり、そこでは命名は、いわば存在を新たに呼び起こす創造行為として、常に認識と不可分のものなのである。ベンヤミンはこのことを、観点を変えて、事物の言語との関連からこう言い表わしてもいる。「事物の言語を人間の言語に翻訳するとは、たんに沈黙するものを音声あるものに翻訳するだけの

ことではない。それは、名をもたぬものを名の中へ翻訳することである。従ってそれは、不完全な言論をより完全な言語に翻訳することであり、他でもないそこに何ものかが付け加わるということである。何ものかとはすなわち認識である」(四—一五—)。この引用からもわかるように、人間の名称言語は、神の創造の言葉との関係においてだけでなく、事物の言語との関係においても考察されなければ十全な意味の広がりを獲得できない。次に論文の前半部を中心に、事物の言語の側から名称言語の意味を考察しなければならない。

(2) 事物の言語と名称言語

ベンヤミンにとっては、「命ある自然の中にも、命なき自然の中にも、なんらかの形で言語に関与しないような出来事や事物は存在しない」(四—一四〇f)。いかなる事物も、沈黙のうちにはあるが言語をもっている。しかも、ここで言われている「言語」とは、決して「隠喩ではない」(四—一四一)。神の言葉との関連で言えば、これはつまり、事物が、己れを創造した神の言葉を己れの中から自然のうちに発しているということである。そうした意味で、「神の言葉を照射している事物の言語」(四—一五〇)だとか、「事物の中の創造する言葉」(四—一五—)だとかいった表現もあちこちに登場している。しかし、事物そのものの側から見ると、それが内に秘めている神の言葉とは、その事物のもつ精神内容のことに他ならない。少なくともベンヤミンはそう解釈する。従って、自然界のすべての事物が言語をもつということは、すべての事物は己れの精神内容を伝達するということであり、「精神内容の伝達はすべて言語だ」(四—一四〇)ということになる。かくして、この見方にもとづいて、事物だけに限らず、芸術も技術も宗教も「人間の精神生活の表出はすべて言語の一種としてとらえることが

できる」(四—一四〇) というベンヤミンの汎言語的ともいえる基本姿勢が生まれることになる、そして彼は、この基本姿勢の上に立ってこう自問自答する。「ランプは己れを誰に伝達するのか、山は、狐は。この問いにあっては答えはこうなる、すなわち、人間に伝えるのだ、と。といっても、これは決して擬人化した答えではない。この答えの真の正しさは、認識において証明されるだろうし、あるいはまた芸術においても証明されるだろう」(四—一四三)。事物の中の神の言葉が人間に向けられているのと同じく、事物は己れの精神内容を人間に向かって語りかけてくる。かくして、人間の周囲の万物が人間に向かって集中的に語りかけてくるといった構図が浮かび上がる。この意味するところはもはや明白である。すなわち、人間自らが事物の精神内容を読み取るということ、さらに言えば、事物は、人間に読み取られることによって、はじめて事物として存在し、精神内容なるものをもつということである。これが、万物が人間に向かって語りかけてくるということの意味であり、「答えの真実性は、認識において証明される」という言葉のもつ深い意味である。もちろん、この場合の「認識」とは、命名の際のあの根源的認識を指すものであることは言うまでもない。ちなみに、「芸術においても証明されるだろう」というのは、のちに述べるように、ベンヤミンが彫刻や絵画を直接事物の言語の翻訳であると考えているところからくるものである。

しかし、事物の言語が人間に語りかけてくるとして、次に問題となるのは、事物がどのようにして己れを伝えてくるかということである。これは人間の言語の場合にも妥当する重大かつ広範な問題である。この問いにおいてまずはっきりしていることは、事物の精神内容そのものがそのまま直接事物の言語だということである。精神内容が何かその他にある言語によって媒介されて間接的に伝達されるというのでは決してない。言語はすべて直

接性によって規定されているというのがベンヤミンの言語観の基礎にある考え方である。こうした事物の言語の直接性は、「ある事物の精神的実質は、まさしくその事物の言語となつて、(四)存在している」(四—一四一)だとか「精神的実質は、言語を媒介として、(durch)ではなく、言語となつて、(in)自己を伝達する」(四—一四二)だとかいった発言となつて繰り返しあらわれている。くどいようだが、ここで彼が言わんとしていることを人間の認識に関係づけて言えばこうなるだろう。すなわち、事物が人間に己れを伝えてくるその伝え方そのものが、そのまま人間の認識であり、従つて事物の精神的実質だということである。事物の精神的実質そのものがア・プリオリに存在しているのではなく、それは、人間に認識されてはじめて生まれ出るのであり、その認識のされ方、認識の伝わり方が事物の言語ということである。従つて、人間の認識と事物の言語と事物の精神的実質とは、三位一体をなす同一のことがらの三つの面に他ならないのである。

このように、同一の事態を異なる視点から別のものとして措定せざるを得ないということ、このことは、人間の名称言語を考察する際にも鍵となるところであり、始めに述べたように、ベンヤミンの言語論が深いトートロジーの深淵に落ち込まざるを得ないゆえんでもある。人間の言語は、事物の沈黙の言語とは異なり、唯一、命名できる言語である。人間は、事物が伝えてくる言語を感受し、事物を認識し、命名する。しかし、これは段階的に進行するのではなく、同時にひとつの行為である。感受と認識と命名は同じひとつのことをあらわしている。人間が事物の言語を感受するとは、そのまま、人間が事物の存在を認識するということであり、それはとりもたず、人間が事物を命名するということでもある。従つて、ベンヤミンが、たとえば「森を森と名づける」と言う場合、このトートロジー的表現の中には何重にも深い意味が込められているわけなのである。人間の名称言

語をこのように事物の言語とのかかわりの中で見てくると、事物にとって名のもつ意味が明らかになってくる。すなわち、命名と事物の言語の感受と事物の精神的実質の認識は同一のことなのだから、事物にとって名は、それがもつ外的な意味を通してではなく、それ自体がそのまま、己れの精神的実質の直接的表現、しかもその完璧にして最終的な表現だということである。ベンヤミンはこのことをこう結論づけて言っている。「己れを伝達する精神的実質は、名となってこそ言語となる。己れを伝達する精神的実質が絶対的に完全な言語そのものとなるようなところ、そこにのみ名は存在し、またそこに存在するのは唯一、名だけである……人間は命名する者であり、そのことを考えればおのずと、人間のうちから純粹な言語が語り出されていることがわかる。すべての自然は、己れを伝達する限り、言語となって己れを伝える。従って結局は人間の中で己れを伝える。だからこそ人間は自然の主人であり、事物を名づけることができるのである」(四—一四四)。

事物は、名として存在することによって、いわば、混沌の中から個として存在をはじめることが可能となり、整然とした秩序の中に入り込むことができる。事物は名となってこそ、その神による創造の過程が完了するのである。しかし、このことは、人間の側から見れば、人間が事物を命名することによって事物を意味づけし、周囲のカオス的世界を認識に満ちた秩序と化さしめるということを意味する。その意味で、名は人間の認識そのもの、人間の精神的実質の直接的表現でもある。認識に満ちた秩序と化した名の世界は、人間の精神的実質そのものに他ならない。ベンヤミン自身の表現を借りれば、「人間言語の相続遺産としての名は、従って、言語こそが、そのまま直接人間の精神的実質であることを保証している」のであり、「人間の精神的実質としての言語のこうした集中的全体性の精髓こそが名」(四—一四四)に他ならないのである。

このように名は、事物にとっても人間にとってもその精神的実質を直接的に表現している完全な存在だといえるのであるが、名の完全性はしかし、それだけによっているのではない。名は、根源的命名の叫びであるだけでなく、音声として発されることによって他人への伝達的な呼びかけともなる。事物の言語は、音声も名もまたない故に、その精神的実質を自ら完璧に伝えることができず、ただ人間に読み取られるのを待っているだけであるが、それに対して人間の名称言語は、自ら音声となって語りかけることによって、人間の精神的実質を余すところなく伝えることができる。その意味でも、人間の名称言語には、事物の言語と全く違った完全性が具わっているのである。ベンヤミンはこう言っている。「名は究極的な認識の叫びであるにとどまらず、言語というものの本性に根ざしている他者への呼びかけでもある。かくして、己れを語り出すことは他のすべてのものに語りかけることと同義であるという言語の根本法則が、名において明らかになる。言語が、名となつてあの普遍的命名の中で語り出されるところ、そこにおいてこそ言語は己れを完璧に語り出し、言語の中で精神的実質が語り出される。それ故、絶対的に伝達可能な精神的実質としての言語の集中的な全体性と、普遍的に伝達（命名）する言語の実質としての言語の外延的な全体性とは、名において、頂点に達することになる。……人間のみが、ただひとり、普遍性と集中性の両面で、完全な言語を有しているのである」（四—一四五）。

人間の名称言語は、このように、事物にとっても人間にとっても、また神から見ても完全性を具えた言語であるということになるのだが、人間がこの完全な言語によって自己をいかに伝達するかという問題は、ベンヤミンの言語批判を理解するうえでもきわめて重要な意味をもってくる。答えはもはや明白である。つまり、「精神的実質は、言語を媒介として、（durch）ではなく、言語となつて、（in）自己を伝達する」という前述の事物の言語の

直接性についてのテーゼが、ここでもそのままあらわれてくるのであり、これが人間の言語に適用されて、ペンヤミンの根底に流れるあの道具主義的言語観に対する徹底的な否定の姿勢がはっきりと姿をあらわすのである。すなわち、人間の精神的実質は、名を媒介として、(durch)ではなく、名となつて、(in)自己を伝達するということである。これは一言で言えば、表現手段と表現内容は不可分の一体をなすということであり、彼はこれをこう説明している。「人間が己れの精神的実質を伝達するのは、人間が事物に与える名を媒介として、(durch)なのか、それとも名となつてなのか。答えは、この問題設定そのものに含まれる背理性のうちに見出される。人間は己れの精神的実質を名を媒介として、(durch)伝達すると考えるなら、人間が伝達するのは己れの精神的実質であるとする考え方は承認することができなくなる——というのも、これがなされるのは、事物の名、すなわち命名のための人間の言葉を媒介としてではないからである。これに対して唯一承認できるのは、人間はある事柄を他人に伝達するという見解だけである。なぜなら、これがそが、事物の命名に用いる言葉を媒介としてなされることだからである。このような見解は、言語のブルジョワ的とらえ方であり、その根柢の薄弱さと中身の空疎さは、以下に明かにしてゆくつもりである。この見解の言うところは、伝達の手段は言葉であり、対象は事柄、そして受け手は人間だということである。これに対して、もう一方の見解は、伝達の手段も、対象も、受け手も知らない。その言わんとするところは、人間の精神的実質は名となつて、自己を神に伝達するということである」(四—四三f)。

ペンヤミンにとって、名とは、外から附着した伝達的な意味、辞書に記載されているような記号的意味を言うのではなく、人間がいわば非在から呼び起こした事物の根源的認識とそれについての鮮烈なイメージの総体を言

う。例えば「山」という名は、「土地の高く隆起した所」という伝達の、辞書的な意味に本質があるのではなく、その「土地の高く隆起した所」が、いわば人間にとって意味をもったものとしてカオスの世界から個として切り分けられたという存在論的事態、ならびにその際広がる「山」の生き生きしたイメージ全体に本質をもっている。もちろんベンヤミンは、名のもつ伝達の機能を無視しているわけではない。しかし彼においては、伝達はあくまでもこの根源的イメージによって担われたものであり、しかも第二義的なものにすぎない。彼にとって重要なのは、「山」という名がまだ存在しないうちは、人間はまだ山というものを認識しておらず、人間にとって山は存在しないという認識論的事態である。前述のように、このまだ存在していないものを「山」と表記しなければならぬところに彼の言語論が自己撞着的トートロジーに陥らざるを得ない必然性が潜んでいるのである。いずれにせよ「山」という名は、それが存在すること自体が人間の精神の実質の直接的表現となるのであり、「山」という名に外から付随している「土地の高く隆起した所」という意味を媒介として人間の精神の実質が伝達されるのではない。この外的な意味を媒介としてなされるのは、人間どうしのコミュニケーションにすぎない。ベンヤミンはこうした意味で〈church〉ではなく〈im〉に固執するのであり、〈church〉にもとづく見解は、言語をたんにコミュニケーションの手段だとみなす皮相な見解、「言語のブルジョワ的とらえ方」として排除するのである。これがブルジョワ的だと称されるのは、ここには、精神的なものもすべて人間に有用な道具としてとらえるという姿勢がしみついているからであらう。ベンヤミンは、この空虚な道具主義的言語観に対して徹底的に異を唱える。彼によれば、言語はそれ自体がそのまま直接、人間の精神の表現なのであり、従ってここには、伝達の手段も、対象も、受け手も考えられない。あえて言えば、「人間の精神的実質は名となって自己を神に伝達する」と

するしかない。ここで「神」に言及されるのは、名および人間の認識はその客観性の保証を絶対的なものとの関係のうちにもっているという確信のあらわれだとみなすことができる。

(3) ソシユールと神秘主義のはざま

以上、名、命名、名称言語のもつ意味を神の言葉と事物の言語の両面から見てきたわけであるが、ここにまずはっきり見てとれるのは、言語を伝達的な意味の面からではなく、名、すなわち人間の根源的な認識の面からとらえようとするベンヤミンの基本姿勢である。この基本姿勢には、直接的な影響関係は見受けられないとしても、あの反記号論者としてのソシユール⁽⁵⁾の姿が髣髴としてゐることは否定できない。「言語が登場する以前の思考には、何ひとつとして明瞭に識別されるものはない」⁽⁶⁾として指向対象のそもそもの非在性を主張することによって、ロゴス中心主義に徹底した攻撃を加え、従来の言語観を根底からくつがえしたソシユールの考え方とパラレルなものが、ベンヤミンにもうかがえるからである。ただし、両者の行き着く地点はまるで異なっている。ソシユールは、人間の言語による分節は絶対的な恣意性にもとづいてゐるとして、人間の認識そのものがあくまで主観的、偶然的、盲目的であるにすぎないという徹底した相對主義の方向へとすすんでゆく⁽⁷⁾のに対して、ベンヤミンは、同じように人間の言語ならびに認識に人間中心の相對性を認めつつも、その根底になお絶対的客観性なるものを措定し、そこに向かって進んでゆこうとする姿勢を失わない。「人間の精神的実質は名となつて自己を神に伝達する」という先程の彼の言葉もそのひとつのあらわれだと言つてよい。もちろん、彼にとって、この客観的保証は所与のものとして人間に与えられてゐるのではなく、人間が常に求め続けなければならない究極の課

題としてある。「しかし、この翻訳（『事物の言語から名への翻訳、すなわち命名』）の客観性が保証されるのは神においてである。というのも、神が事物を創造したからであり、また、すべての事物が創造ののち最後に神から命名を受けた際にも見られるように、この事物の中の創造する言葉が認識をこととする名の萌芽となるからである。しかし、この神による命名は、創造する言葉と認識をこととする名が神において一致していることの表現であるにすぎず、神から人間自身に課されたあの事物を命名せよという課題の先取りのな解決ではないことは明らかである。人間は、名をもたず沈黙に沈んだ事物の言語を聞き取り、それを名として音声の中へ移し入れることによって、この課題を解く。もしも、人間の名称言語が、名をもたぬ事物の言語と神において一致したものとならず、神の創造する言葉から逸脱してゆくことになれば、この課題は解決できまい……」（四一—五一）。

それ故、ベンヤミンにとっては、人間の名称言語は、いつ何時その本来のあり方を忘れて、人間中心的な分析の手段に墮するかもしれないし、人間の認識は、いつ何時神から逸脱してゆくかわからない。彼にとっては、そもそも、「人間の言語の無限性は、神の言葉がもつ際限なく創造する絶対的無限性と比べれば、あくまで制限された分析的な本質をもっている」（四一—四九）のであり、事実、根源的な輝きに包まれた本来の名称言語は、アダムの墮罪とともに、伝達を旨とする分析的言語に変質するに至る。この墮落についての考察はのちにゆずるが、いずれにせよ、ベンヤミンが、ソシュールと違って人間の言語および認識の根底に絶対的な保証を求めるのは、あくまでこうした墮落をいかにして回復するかという地平においてであり、ここにおいて、人間の名称言語は名をもたぬ事物の言語と神において一致したものとならねばならぬという彼の課題は、楽園のアダムの名称言語を絶対的なものとして再度奪回しなければならないとする課題となってあらわれてくることになるのである。人間

の樂園の言語は決して恣意的ではなく「完璧な認識の言語」(四一―一五二)であつた。ペンヤミンは、アダムの名称言語の中にいわば言語の絶対的な保証を見ている。人間の言語は、この恣意的でない根源的命名の地点にまで引き返す、あるいはむしろそこに到達しなければならない。ソシュールが言語の恣意性を前面にたてるのに対して、ペンヤミンにおいては、言語の客観性の保証はアダムの名称言語の中に目標として既にある。たとえば、彼がバロック論の序論で、概念の恣意的志向性に対して理念の所与性を主張するのも、こうした考え方に直接由来したものだと考えられるのである。

しかし、徹底した相対主義を貫くソシュールとの対比から、ペンヤミンの立場をこのように絶対的客観性の措定という面でとらえると、ここにひとつの重要な問題があらわれてくる。すなわち、ペンヤミンの名称言語論は、その根底において何らかの神秘主義的言語理論、とりわけカバラの言語論を念頭においたものではないか、という問題である。じつさい、彼は一九一六年十一月十一日のショーレムあての手紙の中で、自らの言語理論と「ユダヤ思想との内的関連」(第一巻 一二八)をはのめかしているし、また、今指摘した、原人間としてのアダムの名称言語の絶対性という設定にもカバラ的要素が感じられなくもない。しかし始めに述べたように、彼の論文を無心に読んでみれば、ここにはそうした神秘主義的要素は微塵もないことがわかるし、事実、ペンヤミンは、道具主義的言語理論の忌避とからめて、神秘主義的言語理論ともはつきり訣別する発言をしている。「言葉を通じて人間は事物の言語と結ばれている。人間の言葉は事物の名である。このことを正しく把握するなら、言葉は偶然事柄に対応しているだとか、言葉はなんらかの慣習によって指定された事物(もしくはその認識)の記号だとするような、ブルジョワ的言語観にもとづいた考え方は、およそ出てくる余地はあり得ない。言語は決してたんな

る記号を与えはしないのである。しかし、神秘主義的な言語理論によってブルジョワ的言語理論を排除すること
もまた誤りである。なぜなら、神秘主義的言語理論によると、言葉はそのまま事柄の本質となってしまうからで
ある。これが正しくないのは、事柄はそれ自身で言葉をもっていないからである。事柄は神の言葉から生まれ、
人間の言葉による名の中で認識されるのである。事柄の認識は、自発的な創造とは異なっており、創造の際のよ
うに言語の中からとめどなく無制限に生じてくるのではない。人間が事柄に与える名は、事柄が己れをどのよう
に人間に伝えるかにもとづいているのである」(四一—一五〇)。

ベンヤミンが神秘主義的言語理論を誤謬としてしりぞける理由は、ここでは名がア・プリオリに事物の本質と
されているという点である。彼によれば、そもそも事物の言語は音声をもたず、従って己れの精神的事実を自ら
完璧に人間に伝えてくることはできない。事物の言語は、己れの精神的事実のうちの伝達可能なものだけしか伝
えてこない。別の言い方をすれば、事物にあっては精神的事実と言語的事実は一致しない。「精神的事実は、そ
れが伝達可能である限りにおいてのみ、言語的事実と一致する」(四一—四二) であり、この一致がおこるの
は唯一名づけることのできる人間の言語においてだけなのである。事物にあっては伝達可能なものだけが人間に
伝えられてその事物の精神的事実になる。すなわち、事物の精神的事実はア・プリオリに存在しているのではな
く、人間に認識されてはじめて誕生するのであり、人間に認識されたものが事物の精神的事実に他ならないので
ある。この点ではベンヤミンは、ソシュールと同様、あくまで人間中心の相対主義の立場に立っていると言っ
てよい。しかるに、神秘主義的言語理論、いや一般に「言語の形而上学」にとっては、他でもない「精神的事実と
言語的事実の同一視が生じる」(四一—四六) のであり、そこでは、事物の本質はア・プリオリに存在し、その

まま名の中へ移行するということになるのである。

問題を具体的にするために、ここでJ・ペーメの神秘主義的な言語理論について少し触れておくのも決して益のないことではないと思われる。ショーレムの報告に見られるように、ペンヤミンは若い頃一時ペーメ研究家F・X・v・バーダーに大きな感銘を受けており、その関係から自身ペーメの著作に親しんでいたことも十分推察できるし、じつさい彼はペーメに対してとりわけ言語の面で深い関心を寄せており、『ドイツ悲劇の根源』ではペーメの言語理論を中心にしてバロックにおける音声言語に関する議論を展開してもいる（一—三七六—三八〇）。ペーメは、自らが受けたと自称する啓示にもとづいて、名のもつ意味からではなく、響きから事物の神的本質を明らかにしようとするきわめて神秘主義的な言語的实践を行っており、興味深いことに、自らの言語理論の核心を、ペンヤミンと同じく、創世記におけるアダムの命名行為から墮罪、そしてバベルの言語混乱に至る道筋の中で展開している。しかもその際、やはりペンヤミンと同じように、あの原初の命名に用いられたアダムの言語を奪回することに自らの言語的使命を見ていた。この両者の符合を考えれば、ペンヤミンが自らの言語論を構築するにあたってこのペーメの神秘主義的な言語形而上学をひとつの具体的な否定の対象として念頭に置いていた、と考えるもさほど突飛な思いつきとは言えないのである。

ペーメにおいては、アダムが事物の命名に用いた原初の言語は、名称言語ではなく、自然言語(Natursprache)と呼ばれている。墮罪以前には自然もこの言語を響かせていたからである。この言語にあっては、ペンヤミンの場合のように名そのものをもつ認識作用が問題になるのではなく、名のもつ響きが問題とされる。名のもつ響きの中に事物の本質があらわれ出るとされるのである。こうした考え方が出てくる前提には、底無しの無としての

ペーメの神が自己を顕現してゆく長い形而上的前史が横たわっているのであるが、ここではその詳細は省いて問題の核心だけをごく簡略化して言えば、それは究極的には、ペーメにおいては言葉というものにあの聖書のロゴスがもつ二重の意味が与えられているということに起因していると言ってよい。ペーメにおいては、結局のところ神とアダムと事物は、既に創造の際にソフィア（神知）を通して三つどもえの形で結びついており、このソフィアが言葉と一体になるのである。神は、自己顕現の鏡としてソフィアをもっており、ソフィアに映った像のままに言葉を響かせ、その響きを通して事物を創造する。神の創造の言葉はその響きのうちにソフィアを含んでおり、それは、音声と理（ソフィア）という二重の意味をもったロゴスに他ならない。それ故、こうしたロゴスとしての言葉によって創造された事物も自らのうちにソフィアをもつことになり、それがそのまま事物の中から響きとなってその本質を伝えてくる。こうしてペーメにおいては、事物はかつて自らの神的本質を響きとして語り出していたのであり、自然界は響きの交錯の中に神の秩序を現出させていたのである。他方、アダムは、墮天使ルチファーに変わる新しい完璧な統治者、いわば第二の神として特別な地位を与えられており、創造の際に神のソフィアをそのまままると吹き込まれている。それ故アダムは、自らのうちなるこのソフィアを通して、自然万物の響きの中にソフィアを感受し、それを事物の本質を含んだ名として自ら響かせることができる。かくしてペーメにおいては、ソフィアを仲介として、神と事物と人間は、いわば予定された調和の中で響き合い、名は、その響きにおいて、そのまま事物の神的本質をあらわすものとなるのである。ベンヤミンとの比較の上で重要なのは、ここでは、言葉が響きとソフィアの二重の意味をもったロゴスであり、事物の言語もそうしたロゴスに他ならないとされていることである。これに対して、ベンヤミンの場合、ペーメのソフィアないしソフィアに相当

するものは全く見られず、逆にロゴスのもつ二重の意味は「理解の域を越えた深いパラドクシー」(四―一四一)としてはっきりと排除されている。彼においては、ロゴスのもつ二重の意味は、精神的実質と言語的実質に截然と区別され、事物にあつてはこの二つは一致しないことが繰り返し強調されている。この区別こそまさに、ベンヤミンがペーメの神秘主義的言語理論とたもとを分かつ決定的地点だと言っているのである。

人間の言語と事物の関係、事物の名と事物そのものとの関係に關しては、古代ギリシャの時代からさまざまに衣裳を変えながらひとつの議論が続いてきた。それは、言語の起源の問題に直接かわるものであり、大雑把に見て二つの対立する見解に代表される。それは、最古のものとしてはプラトンの『クラテュロス』におけるヘルモゲネースとクラテュロスの対立に象徴されるもので、一言で言えば、言語の人為発生説と自然発生説である。

ヘルモゲネースは、名(言葉)は人間どうしの約定や同意にもとづくとし、名が事物に具わっているのは、事物の本質によるのではなく慣習によるとする。他方、クラテュロスは、名(言葉)は自然によって生じたものである故に、事物の本質をそのうちに秘めており、従つて、それは事物の本質を指し示していると考える。前者の言語人為発生説が道具主義的言語觀の源流だとすれば、後者の言語自然発生説はペーメの提示する神秘主義的ロゴス論を包摂するものである。ベンヤミンは、ソシュールと同様、この伝統的な対立の双方に異を唱え、これらは全く異なる新しい方向へと道を切り開いているのである。

それ故、ベンヤミンが、ソシュールの徹底的な相対主義に對して客觀的絶対性なるものを指定し、それをいわばひとつの課題として追求するのは、神秘主義的な言語理論の中へ自らの言語論を解消させるためなのでは決してない。ベンヤミンの言語に對する見方は基本的にはソシュールの人間中心の相対主義に重なっている。しか

し、そうしたソシユールの相対主義においては、現実の言語に対する全否定か全肯定のどちらかに陥るしかない、真の意味での言語批判は不可能である。それはまさしく無拠点の立場である。無拠点の立場から出てくるのは分析だけであり、現実的な批判は生まれてこない。ベンヤミンの言語論は現実の言語批判から発したものであり、それは絶対的な拠点を求める。彼が、神の言葉、アダムの名称言語を絶対的なものとして掲げ、現在の墮落した言語の中から原初の根源的命名の地点にまでもどらなければならぬとするのは、そうした批判的姿勢にもとづいたものだと言ってよい。彼が、神だとかアダムといったいかにも古臭い聖書の伝統に依拠つつ言語論を展開している背後には、きわめてアクチュアルな要請が潜んでいると言えるのである。次に、ベンヤミンのこうしたアクチュアリティを具体的に探るために、アダムの名称言語の墮落の面に論点を移さねばならない。

【第二章】 名称言語の墮落とその奪回の試み——ベンヤミンの言語批判

ベンヤミンによれば、創世記におけるアダムの墮罪とともに、アダムが樂園で用いたあの完璧な命名の言語も墮落して本来の姿を失う。今や彼にとっての課題は、この絶対的な原初の名称言語を再度人間の手に奪い返すことである。もちろん、この課題は、ペーメのように言葉の意味を度外視して響きの解釈にふけるといった、現実の言語を超越した方向で解決をめざすという形を取りはしない。解決はあくまで現実の言語とのかかわりの中、批判的に現実の言語に切り込んでゆく中に生まれてくる。ベンヤミンは、そうした現実の言語に対する批判の拠点をアダムの墮罪の解釈の中に求めようとして、墮罪によって生じた人間の言語精神の墮落を二つの面から考察する。ひとつは、アダムの墮罪にともなう人間の言語そのものがどのような意味で墮落したのかという点、も

うひとつは、事物の言語がそれによってどのように変貌したかという点である。これらはもちろん不可分のもので、切り離して考えることはできないが、ベンヤミンの現実的な言語批判の展開という観点、さらには原初の名称言語の奪回という観点から言うなら、両者ははつきり異なった方向性をもつことになる。すなわち、前者の人間言語の墮落という観点は、のちに、認識批判の形をとって主として理念論、根源論などへと続いてゆくのに対して、後者の事物の言語の変貌は、広い意味での芸術批判という形でアレゴリー論や翻訳論に直結してゆくことになるのである。とりあえずベンヤミンの人間言語の墮落に対する解釈から見てゆきたい。

(1) 人間言語の墮落

人間の言語精神の墮落、純粹な名称言語の変質は、あの象徴的な認識の木の実に直接起因している、とベンヤミンは解釈する。アダムはこの木の実を食べることにより「善悪を知る者」（創世記三―五）となり楽園から追放され、それと同時に、原初の名称言語にも根本的な変化が生じることになる。そもそも善悪の認識というものは、アダムが命名とともに得たあの根源的認識とはまるで異次元のものである。アダムの命名は、事物を新たに存在させることであり、新たに認識することであった。その意味で、それは神の創造行為の完成であり、いわば神と密接につながったものであった。これに対して、善悪の認識は、神を離れた人間世界の中でのたんなる饒舌であるにすぎず、神がよしとされた世界に、人間中心の立場からさらに善し悪しの判断をもちこむことである。それは、根源的認識としての名を離れてそれをたんなる伝達の道具におとしめること、そして、それにもとづいていわば砂上の楼閣を築き上げることに他ならない。ベンヤミンによれば、こうした人間言語の墮落は本質的に

以下の三点に集約される。「言語の本質という観点から言えば、墮罪には三つの意味がある（それ以外の意味はここでは触れないことにする）。まず、人間は、純粹な名称言語から離反することによって、言語を（己れには不似合いな認識の）手段となし、それによって言語をいわばたんなる記号と化さしめたということ。これによってのちに言語の多数性が惹起されることになる。第二の意味は、墮罪によって傷ついた名の直接性に代わるものとして、今や別の直接性が墮罪の中から生まれ出るということ。すなわち、もはや自らの至福のうちに休らうとすることができなくなった判決の魔法なるものがそれである。第三の意味は、言語精神のひとつの能力としての抽象化というものもまたおそらく墮罪に起源をもっているだろうということである」（四—一五三f）。

アダムの墮罪が人間言語に対してもつ以上三つの意味は別の言い方をすれば、第一点は名の記号化ないしは物象化、第二点は名の価値体系への組織化、第三点は抽象概念の発生、ということになるだろう。まずこの第一点の名の記号化、物象化ということに関して言うなら、これは、善惡の認識のために必要な第一の前提として、名が意味を運搬する道具としてのみ機能しはじめたという事態を意味すると言ってよい。名の本来もっている創造的な力は忘れられ、名は、既に存在している事物と一対一に対応するだけの伝達記号に墮することによって、本来もっている事物の鮮烈なイメージを失ってゆく。事物の象徴としての名の生き生きした力は薄れ、名はア・プリオリに存在する事物を指し示すだけの記号として硬化し、固定化するに至るのである。言い換えれば、名はコード化し、事物そのものに代わるものとして物象化するということである。かくして名は全く非創造的な存在になり下がり、ここに「創造一般よりも低い段階での名の分化」（四—一五二）が生じることになる。これがやがてバベルの言語混乱に続いてゆくのは必至であり、この過程こそ、根源的そして決定的な言語精神の墮落と言

えるのである。「善惡をめぐる知は名を離れ去る。それは外側からの認識であり、創造の言葉を非創造的に模倣することである。この善惡の認識の中で名は本来の己れの姿を失ってゆく。すなわち、墮罪とは、人間の言葉の生誕の時をさすのであり、ここにおいて名はもはや、侵すべからざる存在にとどまることができなくなったのである。人間の言葉は名称言語としての本来の姿を失い、認識の魔法、しいていえば内在する固有の魔法から逸脱して、はつきりと、いわば外側から魔法となった。言葉は（己れ自身の外側で）何ものかを伝達すべきものとなる。これこそじつに言語精神の墮落に他ならないのである」（四一—一五二f）。

こうした名の記号化、物象化というものが、あの道具主義的言語觀の空疎な内容をつくっていることは言うまでもないことだが、問題はここにとどまらず、これにもなって同時にもうひとつのゆゆしい事態が発生する。それが第二点、すなわち、名を、人間が勝手につくり出した価値体系の中へ直接組み入れるという操作である。間接的な記号に墮した名には、やがていわば色がつきはじめる。名は、それ自体で何らかの価値判断を含んだものとなり、それがもつ意味の外側で（もちろん意味と不可分に結び付きながら）、暗黙のうちに、しかも魔法のごとき直接性をもって、裁きを含んだものとなる。たとえば「泥棒」だとか「不浪者」といった言葉には、それが純粹に指し示しているもの以外に倫理的に貶下的なニュアンスが付きまといっているようなものである。名にはこうして、人間的な善惡の裁きの意味と表裏一体となって附着してくる。それは、無意味な饒舌による裁きに他ならない。罪に墮ちた人間は、墮落した言語による饒舌を通してこの世で自らの潔白を求めなければならない。潔白の保証は裁きによってしか与えられない。かくして言葉が裁きを含み始めるのである。ベンヤミンはこう言っている。「事物の認識は名にもとづいているが、善惡の認識は、キルケゴールの言うあの深い意味でのへ饒

舌にすぎない。善悪の認識がかかわるのは、罪からの純化と向上だけである。それは罪深い饒舌な人間が求めたもの、すなわち裁きに他ならない。裁く言葉は、もちろん、善悪についての認識を直接的、瞬間的に行なう。その魔法は、名の魔法とは違って、同じく魔法であることに変わりはない。この裁く言葉が原初の間を楽園から追い立てるのである」(四—一五三)。

善悪について問うことは、こうして名の物象化をひきおこし、名を価値体系の中へ組織化することになるわけであるが、ここからさらにもうひとつの帰結が言語にもたらされることになる。それが第三点、すなわち抽象概念の発生である。名はそもそも具象的な基盤しか提供しない。しかし、名が物象化して価値体系の中へ取り込まれると、何かある志向のもとに、類似した価値をもったいろいろな名が、一定の観点から統括され、ひとつの抽象概念なるものが生まれ出る。あるいは逆に、何らかの抽象概念をつくり出すことによって、これらもろもろの名を統括する。善悪の裁きという点から言えば、裁く者は、善悪を断ずるというはつきりした倫理的志向性をもって何らかの抽象概念をつくり出し、そのもとにもろもろの名を取り込んで断罪あるいは称揚する。まさしく「抽象的な言語要素は——こう推測することができらるうが——裁く言葉、すなわち判決のうちに根ざしている」(四—一五四)のである。しかし、この善悪を裁くという志向の中で発生するとされる抽象概念は、もはや倫理的な領域だけにとどまらず、当然言語の領域全体にまで広がってゆく。すなわち、何らかの志向が働くところ、物象化した名はそれのもとに統括されてさまざまな抽象概念が発生するのである。それは、中性的で無志向的だと詐称される自然科学概念にせよ哲学概念にせよ変わりはない。ベンヤミンも繰り返し述べているように、抽象概念には必ず志向性がつきまとう。それ故この志向性と表裏一体になった抽象化は、彼にとって、人間の認識を歪

めるゆゆしい墮落のひとつとして批判の対象にされるのである。

アダムの墮罪にともなうて発生する原初の名称言語の墮落の本質的意味は、以上のように、言葉の物象化、価値体系への組織化、抽象化という三つの点に集約されるわけであるが、これらは、現実の言語に対するベンヤミンの批判の核心をあらわすと同時に、名称言語の奪回という彼の課題の方向性を逆の形で示している。ベンヤミンは、初期の言語論では、いかにしてこの名称言語を奪回するかという積極的な方策を示していない。しかし、前に述べたように、やがてこの課題は、『ドイツ悲劇の根源』の序論における認識批判となって具体的に展開されることになる。次に、この展開を追ってみることにする。

(2) 理念論から根源論へ

「認識批判的序論」が、その深い認識論的考察の背後でひとつの具体的なねらいとしていることは、もちろん、概念(Begriff)としての近代悲劇(「Trauerspiel」)を理念(Idee)としてとらえ直し、文学史においてなおざりにされてきたバロック悲劇というひとつの極端な現象を、この理念によって救出することである。これまで文学研究がバロック悲劇を無視し続けてきたのには、じっさいそこでは血肉を具えた傑出した文学作品が生まれなかったという事実によることもさることながら、とりわけ重大なのは、文学史において近代悲劇というものがないという概念としてしか扱われていないという方法論上の誤謬である、とベンヤミンは考える。この種の誤謬は文学研究において至るところで弊害をまきちらしている。それ故、ベンヤミンのこの「序論」は、まず理念と概念の認識論的な違いを明らかにすることに論が集中することになるわけだが、その際、この二つを区別するために中心

的な役割を果たしているのが、これまで見てきた命名、名についての彼の考え方である。

ベンヤミンによれば、概念は「悟性の自発性」(一一二一〇)に由来し、従って志向性にいろどられている。それ故、概念は、決して真理(Wahrheit)に至ることができず、たんに認識(Erkentnis)を獲得するための手段にすぎない。認識の対象は概念によって志向されている。認識とは、その接頭辞 *Er-* に暗示されているように、対象をひとつの志向のもとに所有することであり、真理とは無縁のものである(一一二〇九)。概念ならびに認識のこうしたとらえ方が前述の抽象概念批判にもとづいていることは明らかであるが、そうした抽象概念に対しベンヤミンは、理念ないしその輪舞の中にあらわれ出る真理は完全に無志向であり、人間の経験や思考に対してあらかじめ与えられているとして、理念に対しあの無志向的な名を対置する。「真理は、決して関係をつくらない。とりわけ志向関係をつくることはない。認識の対象は、概念の志向によって規定されたものである故、真理とは異なる。真理は、理念からなる無志向の存在である。それ故、真理にふさわしいのは、意図をもった認識ではなく、真理に触れるや消滅するという態度である。真理は志向の死である……従って、真理は、その構造上、無志向性という点では事物の存在に等しく、永続性という点では事物にまさるような存在でなければならない。経験によって規定される意図としてではなく、この経験の本質をそもそも決定する力として真理は存在する。このような力をもちうる唯一のあらゆる現象性とは無縁の存在は、名に他ならない。理念の所与性は名にもとづく。しかし理念は、あの原言語の中に所与として与えられているというよりはむしろ、あの根源的了解、言葉が認識の意味とひきかえに命名の尊厳をいまだ失っていない根源的了解の中に所与として与えられているのである」(一一二一六)。

樂園の名称言語の奪回をめざすベンヤミンは、今や理念論の核心に向かって突き進んでくる。理念は、あのアダムの命名がもっていた原初の認識の力、事物を新たに存在させ同時に認識するというあの根源的な力に包まれて存在している。理念は、概念と異なり、何らかの志向のもとに意味を運んでくる間接的な記号では断じてなく、その存在そのものが事物や現象を存在せしめ、また事物や現象の存在そのものを新たに人間に認識せしめる実在としての名に他ならない。事物が名によってはじめて事物として認識され、秩序の中へ引き入れられていわば救済されるのと同じように、諸現象は、名としての理念によって、はじめて現象として認識され、統一した秩序の中に拘いとりたれて救済されるのである。これに対して、もともと志向性に支配された概念の場合、いかに帰納を積み重ねようが、またいかに演繹を駆使しようが、それによって得られるのは、そもその志向性によって色づけされた認識にすぎず、決して無志向の真理ではない。ベンヤミンは、ブルダッハが帰納にもとづく一般概念の実体化に強く反対したり、あるいは、クローチュエが演繹的なジャンル概念に反対して唯名論の立場を唱えるのに対して、いわば反概念主義の立場から一面ではこれらを正当と認める。しかし、他面、これらの唯名論では絶対に理念の輝きに触れることはできないとして、理念論の立場からこれらに徹底的に異を唱える（一一二二〇～二二五）。彼らが問題としている名とは、あくまで概念としての名であり、理念としての名ではないからである。このような名にもとづいた唯名論は、結局は懷疑論に行き着くだけであり、決して現象の救出には至らない、とベンヤミンは考えるのである。

しかし、ここでもうひとつ考えなければならないのは、名が本来もっている象徴機能である。既に存在している事物にレッテルとしての名を与える場合でも、その名には、名というものの本質上、象徴性が具わっている。

しかしその象徴性は、もとより伝達的な意味によって支配されたものである。ここでは名は、いわば象徴性と意味との格闘の場である。しかし、あのアダムの命名によって生じた名には、まだこの世俗的な意味が付着していない。ここにあるのは、事物の鮮烈なイメージ、すなわち純粋な象徴性だけである。「言葉が認識の意味とひきかえに命名の尊厳をいまだ失っていない根源的「了解」とは、名のこのような原初の状態をさすものである。これと同じことが理念にもあてはまる。すなわち、理念は、名が象徴となるあの根源的契機をそのまま保持しているということである。理念は、それがもっている意味によって諸現象を統括するのではなく、それ自体が「他に還元できぬ多様」（一―二二三）に他ならない。ベンヤミンはこう言っている。「言葉が風化分解してしまった経験的了解の場では、多かれ少なかれ背後に隠れ込んだ象徴的側面とともに、露骨な世俗の意味が併存している。理念が、外に向けられた伝達と対極にある自己了解に達することができるのは、言葉のもつ象徴的性格によっているのであるが、哲学者のつとめは、叙述によって、この言葉の象徴的性格を原初の地点にまで引き戻すことである。もちろん哲学には、啓示的なことを語る資格はないのだから、これは、ともあれあの根源的「了解」にまで遡る想起によってのみ可能となる。プラトンのいう回想（Anamnesis）は、あるいはこうした想起に近いかもしれない。ただ、回想においては、イメージを鮮烈に思い浮かべることがないだけである」（一―二二六）。

ベンヤミンはこうして、理念を名としてとらえ、それが根源的にもっている認識の力、象徴の力を強調する。そしてその上で、近代悲劇（Trauerspiel）というものを、これまでのように文学史的概念とみるのではなく、このような根源的な力を具えた芸術哲学的理念としてとらえ直し、概念としての近代悲劇の枠からともすればはみ出ていくバロック悲劇を救出せんという方向に向かってゆく。その際、彼の方法論は、理念を叙述せんとする彼

の意図によっておのずと決定されたものとなる。それは、すなわち、トラクター的叙述、幾度も現象そのものに立ちもどっては新たに思考を始め、現象の細部に深く沈潜しては再び浮上してくるといった方法である。名として根源的象徴の力を具えた理念は、他でもない、他に還元できない多様である。従って、彼の叙述は、概念という蜘蛛の巣によって、外から飛来してくる真理を先取りのにとらえようとする完結した体系の形を決してとらず、むしろその逆に、思考細片を積み重ねることによって全体を浮かび上がらせるモザイクとなる。これは、バロック論の本論では、あたりかまわず引用をちりばめて思考を細断する論述法となって実践されているが、この方法は、バロック論だけに限らず、理念の叙述によって真理に至ろうとするベンヤミンにとって一貫したものだと言つてよいだろう。いずれにせよ、彼のこうした断片的な観想の方法も、理念論とともに、名というものに對する深い理解にもとづいたものであることは、言うまでもないところである。

ところで、以上のような理念論ときわめて密接に結びついた形で、ベンヤミンの歴史の見方にとって非常に重要な意味をもった考え方も姿をあらわしてくる。根源 (Ursprung) という考え方である。これについては他にもいろいろなとらえ方が可能だろうが、名という観点から言うなら、根源とは、ある歴史現象があゝの根源的命名を受けて真の理念として生き生きとした存在を始める場だということである。事物が名を与えられてはじめて存在するのと同じように、この根源においては、歴史現象が理念として命名をほどこされて新たに存在を始める。その時まで、この歴史現象はいわば存在していない。その非在としての歴史現象が理念として命名を受け、存在の秩序の中、認識の中へと救出される場、それが根源である。ちょうどバロック悲劇という一歴史現象の中にベンヤミンが見たものがこれである。バロック悲劇は、文学史の概念としての「近代悲劇」によっては、演繹を通し

ても帰納を通して、その奇怪さは完全にはとらえきれない。それは概念のもつ志向性の故である。しかし、とらえきれないということは、バロック悲劇という現象がまだ十全な存在になりきっていないということでもある。これに対して、概念による志向の連続性を断ち切ってバロック悲劇という現象そのものに立ち向かい、その内奥にひそむ本質的構造をひとつひとつぶさに検証することによって、これをひとつの根源現象として確認するに至れば、ここからおのずと近代悲劇という言葉が理念として析出されてくる。むしろ、この析出は、命名の際の根源的了解と同じく、完全に無志向的である。かくして、無志向的にあらわれ出たこの「近代悲劇」という理念とともに、バロック悲劇という現象は、逆に、総体として新たに存在をはじめ、十全な認識の中へと救い出されることになる。ベンヤミンがバロック悲劇に対して行なったことはまさしくこうした救出であり、その根源現象としての確認に他ならないのである。

しかし、根源はあくまで歴史的なものである。従って、ある現象が根源であるかどうかを知るには、その現象をたんに共時的に検証するだけでは不十分である。重要なことは、前もってその現象の前史、後史に関して通時的な踏査を行なうことである。理念は、他に還元できない多様である。それ故、歴史的な理念にとっては、ひとつの現象だけでなく、その現象にまつわる前史、後史もまた多様のあらわれに他ならない。ベンヤミン自身の言葉を借りれば、「根源は、今ある眼前の世界から際立った姿であらわれ出てくることはなく、その世界の前史、後史にかかわっている」(一一二二六)のである。歴史的な理念は、それ故、歴史の中で、繰り返ししかも他に還元できない一回きりの現象として、発生しては消滅する。従って、「根源においては、発生したものの生成ではなくて、むしろ、生成と消失の中から発生してゆくものが問題となる」(一一二二六)のであり、「根源的なもの

のの律動は、一方では復活、再生として、他方では、まさにその中における未完成性、未完結性として認識されねばならない」（一—二二六）。繰り返される一回性としての理念のあらわれは、「再生」として過去に、「未完結性」として未来につながっている。たとえば、「近代悲劇」という理念があらわれる根源としてのバロック悲劇は、中世殉教者劇として過去に、運命劇として未来につながっているのである。

このように根源の考え方をたどてくると、ここにはベンヤミンの歴史に対する基本的な態度のとり方がはっきりとあらわれていることがわかる。それは、次の三点に要約することができる。まず第一に、歴史現象を志向性をもった概念によって掬い取ることをせず、現象そのものに立ち返ろうとする現象学的態度。第二に、概念によって連続させられた歴史を博物誌的に細断し、ばらばらになった現象のうちからとりわけ極端なものに光を当て、それを理念によって救出するという理念主義的、観念論的態度。そして第三に、過去を現在の前史として、あるいは現在を過去の後史としてとらえることにより、過去の現象の中に現在を読みとろうとするアクチュアルな態度である。ベンヤミンには、歴史を見る際に一貫したものとしてこの三つの態度が混在していると言ってよく、それは晩年のパサージュ論や歴史哲学テーゼに至ってますます鮮明になってくると言ってもよい。しかしここではこれについては示唆だけにとどめておくとして、とりあえずこうしたベンヤミンの歴史に対する態度も、深いところで彼の言語理解と結びついていることを確認しておきたい。

以上、アダムの墮罪が人間の言語の墮落とどのようにつながっているかという観点から、ベンヤミンの名称言語奪回の実践的試みとして、彼の理念、トラクタート的方法論、根源論に触れてきたわけであるが、次に、アダムの墮罪ならびに人間の名称言語の墮落が事物の言語をどのように変貌させているかという点を考察することに

よって、そこに源を発するベンヤミンの現実的な言語批判の展開について見てゆきたいと思う。

(3) 事物の言語の変貌

既に述べたように、アダムの墮罪とともに生じた名称言語の墮落の本質は、とりわけ、名が根源的認識の力を喪失し、間接的記号として物象化したという点にある。名は意味を運搬するだけのものになり下がり、本来の象徴的性格は歪められ薄れてゆく。すなわち、名は、固定化することによって徐々に事物の鮮烈なイメージから遠ざかってゆくのである。これは、人間が、原初の命名の根底にあったあの事物を直視する行為から離反してゆくということでもある。つまり、人間は、自らの生の基盤となるべき事物との正しい協同関係を忘れ、事物そのものから離れ去ってゆくことである。ベンヤミンは、こうした事態をバベルの言語混乱に結びつけてこう言っている。「言語の間接化という形でその多数化のもとをつくりだしたあの墮罪の後では、もはや言語混乱に至る道程はわずか一步にすぎなかった。人間たちは既に名の純粹性を傷つけてしまったため、既にぐらいついていた言語精神の共通基盤を人間たちから奪い去るのに必要であったのは、唯一、人間に事物の言語の理解を可能にするあの事物を直視する行為からの離反が完了することだけであった。事物のもつれるところ、記号は混乱せずにはすまない。饒舌という形で言語の奴隷化に加えて、その不可避的ともいえる結果として、愚行という形での事物の奴隷化という事態が生じるに至る。奴隷化としての事物からのこうした離反の中で、バベルの塔の建設が計画され、それとともに言語の混乱が発生したのである」(四一—一五四)。

たとえば現代の状況にてらして言えば、事物が商品化されその価値が交換価値の面から一刀両断的におしはか

られるといった状況は、こうした事物の奴隷化の最たるあらわれ、事物に対するこの上ない愚行と云っていいであらう。事物の奴隷化とは、人間がもはや事物を直視する能力を失い、事物の沈黙の言語を理解できなくなったということと同義である。かつてアダムは「事物の言語を人間の言語に翻訳した」(四一―一五〇)。事物の言語と人間の言語にはかつて翻訳という協同関係が成り立っていた。しかし今や、人間はその協同関係のきずなを断ち切り、物象化した名を通して事物を支配しようとする。そもそも声をもたない事物は、ここに至ってこれまでとは異なる悲しみの沈黙に閉ざされることになる。「墮罪の後、田畑を呪う神の言葉とともに、自然の外貌はきわめて深い変化をとげる。今や自然は、別の沈黙、悲しみに打ちひしがれたとも言える沈黙を始めるのである」(四一―一五五)。かくして、自然の悲しみの沈黙の中で、バベルの言語混乱、人間言語の多数化が成就することになるのである。

人間言語の多数化とは、名の多数化であり、事物が固有の名をもたなくなったということである。ベンヤミンは、これを「命名過剰」(*Überbenennung*)と呼んだ。かつて、神ならびにアダムの命名においては、事物はそもそも自らに固有の名を与えられていた。名はまだ伝達的な意味と格闘する必要がなく、事物の鮮烈なイメージを呼び起こす象徴であった。しかし、名の物象化、事物の奴隷化が進むにつれて、今や、名の象徴機能が伝達機能によって曇らされるだけでなく、その伝達機能そのものが混乱し、同じひとつの事物が様々な異なった名で呼ばれるといった命名過剰の事態が生じることになる。そしてこの命名過剰の中で自然の悲しみは頂点に達し、人間の多数の言語もいよいよその分化の度合いを増してゆくのである。「しかし、人間言語の中では、事物は度を越した命名をこうむっている。人間の諸言語と事物の言語との関係の中には、〈命名過剰〉ともいうべきものが

横行している。これこそあらゆる悲しみの言語上の理由、(事物の側からの)あらゆる沈黙の最も深い理由なのである。しかし悲しみに沈んだ事物の言語上の理由としてのこの命名過剰は、別の奇妙な言語的事態をも暗示している。すなわち、しゃべる人間たちの諸言語の間の悲劇的な関係をつくっているあの過度なまでの厳密さである」(四—一五五f)。

かくして、墮罪ならびに名称言語の墮落に発する事物の言語の変貌が明らかになるわけであるが、それは、本質的には次の二点に集約することができる。ひとつは、事物がもはや人間に語りかけてこなくなったということ、言い換えれば、人間が事物の言語を正しく感受できなくなったということであり、もうひとつは、事物の言語が、多数の人間言語に命名され、過剰な命名、過剰な翻訳の憂き目に会っているということである。第一の点は、名のもつ原初の象徴機能の衰退、事物を直視する人間の能力の衰退という点で、名称言語の墮落と直接的につながっており、それ故、名称言語を奪回せんとするベンヤミンの課題は、ここでは、事物の言語を再度正しく感受しようとする方向性のもので、模倣論、文字論、そしてアレゴリー論として展開されることになる。他方、第二の点は、そのまま直接、諸言語間の翻訳の問題につながっており、翻訳の中で「純粹言語」すなわち原初の名称言語を取り戻そうとする翻訳者としてのベンヤミンの独自の課題となつてあらわれてくる。まず第一の点から見てゆくことにする。

(4) 模倣論と文字論

悲しみの沈黙に閉ざされた事物の言語を正しく感受しようとするベンヤミンが、まず第一の試みとして言語を

用いない芸術の領域に眼を向けるのは当然のことであろう。絵画や彫刻などの非言語芸術は、墮落した名を媒介とせず、あの「創造する神の言葉の名残り」(四—一五七)としての事物の言語とじかに向き合っているからである。既に述べたように事物と名が翻訳の關係にあるのと同じく、事物の言語とこれら非言語芸術の關係も翻訳としてとらえることができる。「同様に彫刻や絵画の言語がある種の事物の言語にもとづいていること、それらの中には同じ領域内での無限に高次の言語への翻訳が存在していることは、十分考えられる。それは、名も音声ももたない言語、素材からなる言語である。素材からなるというのは、事物がここでは素材による協同という形をとって伝達されるということに他ならない」(四—一五六)。素材による協同とは、事物が、名を通さずに、直接己れの体を通して絵画や彫刻に翻訳されるということである。名を用いぬ芸術は、物象化した名の伝達性によって本質を歪められることがなく、その直接性故にそれだけいっそう豊かな象徴の輝きにあふれている。素材的協同は、墮落した人間に、事物を直視することを教え、事物の言語を正しく感受する能力を回復させるのである。それ故、ベンヤミンにとっては、「いろいろの芸術形式を認識するためには、これらすべてを言語とみなし、それらと自然の諸言語(Natursprachen)との關係を探る試みが必要となる」(四—一五六)であり、その際、たとえば歌曲と鳥の言語の關係を記号論的見地から考察することも芸術一般の基本的理解のためにぜひとも欠かせないといわれるのである。

こうしたベンヤミンの芸術理解は、その最も深いところで、彼の模倣論、自然と人間のコレスボンデンツについての広範な考え方につながってゆく。ベンヤミンはこのミメシスについての考えを、のちに『模倣の能力について』(一九三四)という小論(および同年の『言語社会学の問題』の後半部)の中で展開しているが、そもそ

も彼の言う模倣の能力とは、たんに眼前のものをまねたり模写したりする人間の能力のことを言うだけでなく、よりもっと広い意味をもっており、自然界の事物なり事象なりに自ら類似した所作や表現を行なうことによってそれらと一体化しそれらを体でもって直接認識する人間の根源的かつ広範な認識能力のことを言う。従って、まさに「人間は、模倣の能力によって決定的に規定されていないようないかなる高次の能力もっていない」(四二一〇)のであり、模倣とはすなわち、芸術一般の重要な起源のひとつとして、事物の言語を全身全霊をあげて聞き取ろうとする行為に他ならないのである。それ故、ベンヤミンにとっては、人間の模倣の能力は、事物が悲しみの沈黙を深めるとともに必然的に衰退してゆく運命にある。かつて太古の時代には、人間というミクロコスモスも含めて自然界全体は、類似の法則によって支配されており、そうした自然のコレスポンデンツが、人間の中に大きな模倣の力を喚起していた。それは、動物的で直接的なミミクリーにはじまり、舞踊や礼拝祭式といった間接的模倣を経て、占星術などの全く非感性的な領域にまで及んでいた。そこには、模倣というものを通していわゆる魔術の世界が広がっていた。しかし時代が下がるにつれて人間は、類似を感知する力も類似をつくりだす力も失ってゆき、模倣の能力はしだいに衰えてゆく。「現代人の感覚世界は、古代の民族たちによく知られていたあの魔術的なコレスポンデンツや類似のうちごくわずかな残滓を受け継いでいるにすぎない」(四二一一)。これは、人間の本能的な芸術能力の衰退を意味すると同時に、自然が悲しみの沈黙を深くしてゆくという言葉的事態をもあらわしている。よく言われる近代化過程としての脱魔術化というものは、ベンヤミンにとっては、事物がますます悲しみを深めてゆくゆゆしき逆説に他ならないのである。

それ故、芸術一般、とりわけ非言語芸術にとって重要なことは、こうした模倣というもののもつ根源的な意味

を正しく洞察し、事物を直視する行為の中でこの模倣の能力を最大限に研ぎ澄ますことによって、事物の言語と直接対峙することである。絵画にせよ、彫刻にせよ、音楽にせよ、舞踊にせよ、これらの芸術は、根本的には、模倣というものを通して事物の言語を感じせんとする行為に他ならない。ベンヤミンの芸術理解は、こうした意味で、人間の模倣能力と不可分に結びついている。それは、『言語社会学の問題』においては、次のようなマラルメの言葉によって代弁されることになる。「踊り子とは、たんなる一女性ではなく、ひとつの隠喩、われわれの生の根源的諸形式の中から、剣や花や盃などのアスペクトを表現できるひとつの隠喩なのである」（四—四七八）。このマラルメの言葉こそベンヤミンの芸術観を象徴的にあらわすものであり、模倣という根源的能力を通して芸術と事物の言語の関係を考察し直さなければならないとすることが、まず彼の芸術に対する根本的な要請だと言えるのである。

しかし、ベンヤミンの模倣論は、たんに非言語芸術にのみかかわっているのではなく、射程をさらに広げて、言語芸術、人間の言語そのものにまで及んでゆく。いやむしろ、人間の言語と事物の言語の関係を根底的に見直そうとするところにこそ、彼の模倣論の第一の意義があると言っても過言ではない。模倣というものを通して事物の言語を正しく聞き取ろうとする試みは、人間言語そのものの領域にも向けられるのである。ベンヤミンによれば、名のもつ象徴の力は模倣と深くかかわっており、人間の言語は、一般的な模倣能力の衰退にもかかわらず、唯一今なお本源的にこの力を保ち続けている。人間の言語はまず、擬声語という側面からみれば、感性的類似的領域に入ることと言うまでもない。しかしベンヤミンは、そうした従来の擬声語理論にとどまることなく、これを非感性的な模倣というより広い視野から包括的にとらえ直し、言語のもつ非感性的類似的側面を強調すること

によって言語観相学 (Sprachphysiognomic) なるものの領域に踏み込んでゆく。『言語社会学の問題』では、このことは、言語の起源をめぐる諸論争のひとつの生産的結論としての R・ペジットの見解によって代弁されている。「話された言語というものは、ごく基本的な動物的本能の一形式、肉体を通して模倣表現を行なうという本能の一形式にすぎない」(四—四七八) というペジットの発言は、「言語に内在する表現的性格や観相学的力」(四—四七九) に洞察的な眼を向けたものとして、言語観相学への新たな第一歩とされるのである。そしてその意味で、先程のマラルメの言葉も、言語の観相学的とらえ方の核心、言語のつくりだすイメージはそれが指示する事物と根底において非感性的類似の関係にあるというベンヤミンの基本的な理解を象徴的にあらわすものとなるのである。

このことは、『模倣の能力について』では、言語の音声的イメージだけでなく、とりわけ文字像に焦点を当てて展開される。ベンヤミンにとっては、言語のもつ音声像よりもむしろ文字像の方にこそ非感性的類似の本質があらわになる。「注意すべきことだが、書かれた言葉は——むしろこちらの方が話された言葉よりも示唆的であろうが——意味されたものと文字像の関係を通して非感性的類似の本質を明らかにしてくれる。……………筆跡学は、書き手の無意識の中に潜んでいるもろもろのイメージを筆跡から読みとるすべを教えてきた。推測するに、このようにして書き手の手の動きの中にあらわれる模倣行為が、はるかな昔に文字として成立したのであり、この模倣行為こそ書くこととてきわめて重大な意味をもっていたのである」(四—二二 f)。ベンヤミンにとって、文字こそ「非感性的類似、非感性的コレスボンデンツの収蔵庫」(四—二二三) に他ならない。命名が事物の認識であり、名にはそもそもの認識にまつわる象徴的イメージがこめられているとするならば、この名のもつ鮮

烈なイメージは、言語精神が墮落してゆく中でとりわけ文字像にこそ色濃く残存しているというわけである。彼は、人間の模倣能力と文字像の關係についてのひとつの結論としてこう述べている。「へ書かれていないものを読むこと」。この読み方が最古の読み方である。すなわち、あらゆる言語が存在する以前の読み方、内臓や星座や蹄りを読みとる読み方である。時が下るにつれて、新しい読み方が中間項として入ってきた。ルーネ文字や象形文字がそれである。これらが中継の宿駅となり、かつてオカルトの実践の基盤であったあの模倣の能力が、この駅を経由して文字ならびに言語の中へと入り込んでゆくことになったのは言うまでもないだろう」(四—二二三)。

こうした文字に関するベンヤミンのとらえ方をJ・デリダの「グラマトロジー」⁽⁹⁰⁾に關係づけるのは容易だろうし、また、ここから、ベンヤミンの筆跡学やアナグラムに対する深い関心の源を指摘することも容易である。しかし、彼のそもそもの関心は、デリダ的なロゴス中心主義批判には向けられていないし、筆跡の心理学にもない。重要なことは、彼のこうした文字についての考え方には、文字像から非感性的に事物の沈黙の言語を聞きとるといういわば存在論的な意味がこめられているということである。それ故この文字像についてのベンヤミンの考え方は、成立年代は逆になるとしても、『ドイツ悲劇の根源』において、そうした存在論的な意味づけのもとにリッターの文字論(一—三八七ff)として展開され、そこから直接的な形でアレゴリー論として怒濤のごとく噴出することになるのである。

J・W・リッターは、事物の言語をすべて文字としてとらえようとした。彼によれば、あらゆる音は響形(Klangfigur)として文字をもっているだけでなく、沈黙の自然全体が文字(原文字あるいは自然文字 U-röder Naturschrift)に他ならない(二二七ff)。「じつに創造界全体が言語なのであり、文字通り言葉によって創ら

れたものである。それは、創造された言葉であり、かつ創造する言葉である。かくしてすべては壮麗に生まれ出ることができるのである。しかし、この言葉にはまた、大文字であれ小文字であれ字母が不可分の形で結びついている。目に見える限りの世界はこのような字母、このような文字に他ならないのである」(二四二)。それ故、われわれの考えも、それをあらわすための字母、文字がなくては存在し得ないのであり、「ものを言うためには、音声器官さえも文字を描かなければならない」(二二九)のである。事物の言語をすべて文字としてとらえるこうしたリッターの見解は、音声言語と文字言語の対立を浮き彫りにする。すなわち、語のもつ意味の潜在性の拡大という点から見れば、話し言葉よりも書き言葉の方にこそ目を向けねばならないということ、音声と比べれば、文字こそ、たんなる慣習にもとづく伝達の記号ではないということである。絵画や彫刻が記号性によって支配されないのと同じく、リッターにとっても、「とりわけ建築、彫刻、絵画などの造形芸術は、このような文字、模字、写字のひとつに他ならない」(二四六)。文字が、話し言葉と違って、伝達性に歪められることが少なく、最初の象徴的な力を強く保持していることは、何もデリダをまたずとも明らかなことである。ベンヤミンは、一九二四年三月五日のショーレム宛の手紙の中で、リッターを、自らの言語哲学の核心に位置する者として称え、彼においては文字が「啓示の要素」となっていることを強調している(第一巻 三四三)が、このことはおのずと、ベンヤミンのリッター理解がいかなるものであったかを物語っている。すなわち、ベンヤミンにとっても、書かれた言葉は、事物とたんに一対一に対応する物象化した記号としてではなく、広い潜在的な意味を含んだ多義的存在として、あるいは、最初の名称言語のもつ象徴的な力を多分に保持した「啓示」的なものとして、話し言葉と対立しているということである。こうした書き言葉の本質の理解がベンヤミンのアレゴリー論の核心に深くか

かわっていることは言うまでもない。彼はリッターの文字論を総括してこう述べている。「あらゆる絵は文字像にすぎないというこのリッターの説は、アレゴリーリッシュな見方の核心をついている。アレゴリーリッシュな見方からすれば、絵は、本質を指し示す表徴 (Signatur)、モノグラムにすぎず、覆いをまとった本質などではない。しかしそれにもかかわらず文字には、何かに仕えているようなところはいささかもなく、決して読まれるはしからぬように沈下してゆくことはない。文字は、読まれたものの中へ、その〈図形〉として入り込んでゆくのである」(一一三八八)。

(5) アレゴリー論

ベンヤミンのアレゴリー論は、このように書き言葉、文字の本質的理解に深く根差している。文字は、話し言葉と比べて、なお名称言語の原初の輝きを強く残しており、事物の言語となお深くかわっている。彼にとってアレゴリーは、まず、そうした原初の輝きを放つ文字そのものに他ならない。「アレゴリーは——このことを証明するのが以下の論文の目的のだが——遊び半分の比喩の技術などではなく、言語いや文字が表現であるのと同じ意味で表現なのである。決定的な企てがなされたのはまさにこの点においてであった。かつては、文字こそがまず第一に、慣習的な記号体系と考えられていた。アレゴリーが本質的に文字と変わらないことを指摘することによってアレゴリーの問題が片付いたと考えているのは、何もショーペンハウアーひとりに限ったことではない。バロック文学の大きな対象を理解できるかどうかは結局この反論にかかっているのである」(一一三三九)。かくしてベンヤミンは、アレゴリーを、文字とならんで、名のもつ原初の根源的象徴の輝きを放つものとして理

解し、「アレゴリーのごとき表現形式はたんなる特徴表現の一手段にすぎない」(一一三三九)とする古典主義の偏見に対して真っ向から反撃を開始することになる。彼によれば、アレゴリーは、古典主義の掲げるシンボルと、その方向性において本質的に対立している。すなわち、アレゴリーは、あの命名における根源的・了解にもとづいて、多義的な輝きの中であくまで記号のもつ自己満足に到達することがないのに対して、シンボルは、意味を受け入れる一瞬の間だけであるが、ひそかに記号になりきることをめざす、ということである。ペンヤミン自身の言い方を借りればこうなる。「シンボルを体験する時間は、あの神秘的な一瞬であり、この瞬間にシンボルは、自らの隠れた内部、こう言つてよければ、自らの深々とした森のごとき内部に意味を受け入れる。それに対してアレゴリーは、己れの身上とする弁証法を決して放棄することなく、静かな瞑想にふけりつつ、イメージと意味作用との間の深淵に沈み込む。その際もちろん、この瞑想は、一見似ているようには見えても、記号のもつ無関心な自己満足への志向とは何の関係もない」(一一三四二)。一例を挙げれば、たとえば「春雨やものがたり行く蓑と傘」という蕪村の句の「蓑」と「傘」がシンボルに近いとすれば、「悲しき経帷子が毒盃に盛られて差し出される」というバロックの詩人ハルマンの詩句の「経帷子」は、アレゴリーに近いといえるだろう。「蓑」と「傘」は、一瞬の間、「雨の中を行く人」を指し示す記号となりきることによって、情景全体が、余韻をかもしつつ浮かび上がっては消えてゆくのにに対して、「経帷子」の場合、それは、決して「死」を一意的に指し示す記号となりきることがなく、そこにはいつまでも、この語がもつ様々なイメージが、「死」のまわりをぐるぐるめぐりつつ立ち登ってくる。アレゴリーは、シンボルと比べて、多義性をこととする表現法である。しかし、ペンヤミンはこの多義性を、たんなる反記号主義的な立場から提唱しているわけではない。彼の念頭に

あるのは、たんに記号か反記号かという問題ではなくて、事物の言語をいかにして感受し、名のもつ根源的な象徴の力をいかにして回復させるかという問題である。「蓑」と「傘」は、あくまでこれらの語のもつ伝達性にもとづいて、蓑や傘という事物を指示し、そこに一瞬別の意味を迎え入れる。ここでは、蓑や傘といった事物そのものは、ただ蓑や傘でありさえすればいいのであり、それ以上のイメージの広がりは無用である。これに対して、「経帷子」の方は、いわば名のもつ根源的の了解の中で経帷子にまつわりつく様々なイメージ、たとえば死人だとか墓だとか腐臭だとかいったイメージをすべて抱えこみ、死という意味の周辺を、決してそれと完全に一致することなく、いつまでもめぐり続ける。「蓑」や「傘」が、名そのもののもつ象徴の輝きとは無縁のところ、事物と固定的な対応をしているのに対して、「経帷子」の方は、あくまで名のもつ象徴の力を最大限にまで高め、生きた事物の声をきわめて多義的な形で聞き取ろうとする方向性に貫かれていると言えるのである。

しかし、ベンヤミンのアレゴリーがそもそも、物象化した名の根源的な力を回復させ、悲しみのために沈黙を深くしている事物の言語を聞こうとする姿勢に発しているということ、このことは、言語の問題を離れて、もうひとつ別の重大な帰結をもたらすことになる。すなわちアレゴリーは、悲しみの沈黙に閉ざされた事物を救済するという重要な使命とかかわっているということである。ベンヤミンによれば、バロックのアレゴリーは、この事物の救済という点で、古典主義のシンボルと決定的に対立することになるのである。

もともとシンボルとは、神学の領域に属するものであり、感覚の対象をそのまま神学的対象に転化させようとする方法であった。しかるに、古典主義、そしてロマン派は、これをきわめて歪んだ形で現象と本質の關係に適用し、現象はシンボルとなることによってその背後の本質を出現させることができる、と考えた。自然事物

の本質は、古典主義においては、死すべき被造物の運命としての没落、無常性そのものにあるのではなく、むしろこの没落が美化され、神化されるところにある。自然事物は神化の途上にあるものであり、美としての自然は、そのまま神的なものに移行することができる。古典主義のシンボールは、こうした神化を實踐する方法として用いられたのであり、シンボールを駆使することによって、美的なる現象は、そのまま直接、神的、倫理的なものに転化することができた。これに対して、バロックにおいては、自然事物は本質的に没落を運命づけられている。そこでは、中世的な彼岸への道は完全に遮断され、世界は、神化の予感もなくただ内在性という枠にしばられたまま没落の一途をたどるだけである。人間の歴史は死に他ならず、自然事物は凋落の宿駅としてしか意味をもたない。ベンヤミンによれば、悲しみにくれつつこうしてただ没落してゆくだけの事物を救済するものとして登場してきたのがバロックのアレゴリーである。それは、沈黙の悲しみに沈みこんだ事物の声を聞くための言語的方法に他ならない。バロックのアレゴリーは、事物の名がもつ根源的イメージを通して名を事物との固定的な一対一対応からずらして別の対応の中へ置くことによって、事物そのもののもつ無常性をいわば永遠性の中へと救い出すものである。彼自身の言葉を借りれば、「憂鬱なる眼差しにさらされると対象はアレゴリッシュなものと化し、自らの生を排出させられて死物と化しながらも、永遠性を保証されたものとして後に残る」(一—三五九)のである。名は、アレゴリカーによって事物との固定的対応のきずなを断ち切れ、その豊かなイメージにもとづいて永遠の中へと意味付与される。「これは心理学的な事態ではなく存在論的な事態である。アレゴリカーの手に落ちると事物は別物に変じ、彼は何か別のものについて語ることになる。事物はかくして、秘められた知の領域への鍵となり、その知のエムブレームとして尊重されたのである。アレゴリーが文字的性格をもつ

のはこのためである」(一一三五九)。転落した自然は語るべき口をもたず悲しみにくれる。その唯一可能な救いはアレゴリーシユな解釈に他ならない。それは、事物をして名に対する独特の忠誠のあらわれだと言ってもよい。「古典古代が(キリスト教支配の中で) そうだったように、自然は、罪の重さを増すほどに、考えられる限り唯一の救いとして、そのアレゴリーシユな解釈がますます避けられなくなってきた。というのも、憂鬱者の志向は、対象の価値を意図的に低下させることによって、逆に比類ないやり方で対象としての事物に忠誠をつくすことになるからである」(一一三九八)。かくしてベンヤミンは、没落の美化と存在の神化をこととする古典主義のシンボールと、没落をこれ見よがしに暴きたてながら表現において事物を救済せんとするバロックのアレゴリーを、双方の世界観とからめて次のように定式化し、アレゴリーにおける死と救済の意味付与の逆説的關係を強調する。「シンボールにおいては、没落が美化されることによって、美しく変容した自然の顔がほんの一瞬救済の光の中に姿を見せるのに対して、アレゴリーにおいては、歴史の死相が変容しようのない原風景として、目の前に広がっている。原初より歴史につきまといっている不条理や悲惨や挫折にはすべて、ひとつの顔、いや髑髏の顔がはつきりと刻印されている。……………これが、アレゴリーシユな見方、歴史を世界の受難史とみるバロックの現世解釈の核心である。歴史は、凋落の宿駅としてしか意味をもたない。自然と意味との間のシグザグの境界線は死の手によって最も深く刻み込まれている故に、世界は、死の手にとらわれるほど、それだけ多くの意味をもつことになるのである」(一一三四三)。

ベンヤミンのアレゴリー論は、そもそも事物の言語を聞き取ろうとする姿勢に発したものであるが、以上見てきたようにここには二つの異なった方向への展開がある。ひとつは、純粹に言語的な関心にもとづいたもので、

名の物象化、名と事物の一義的対応関係を断ち切り、名のもつ事物の鮮烈なイメージを回復させるという方向である。アレゴリーはまず、名の物象化によって今や地に堕ちたアダムの名称言語を奪回する試みとして、あるいは、表現の固定化、言葉の記号化、およびそれにもとづいた全一的な人間支配に対するアンチテーゼとして、言語の面からの批判に他ならない。こうしたベンヤミンのアレゴリーへの言語的関心が、表現主義やシュールレアリズムにおける言語表現への関心と密接につながっていることは言うまでもないだろう。他方、彼のアレゴリーにこめられたもうひとつの方向性は、歴史的なものである。ここではアレゴリーは、修辞の枠を完全に突き破って、直接、歴史に対する態度の取り方にかかわっている。それは、歴史につきまといている「不条理や悲慘や挫折」に眼を向け、忘れ去られて悲しみにくれるものを救い出そうとする態度であり、歴史の中に進歩、自由、幸福といったものをもっともらしく打ち立てんとする一切の進歩主義的歴史観に真向から対立する態度である。それは、前述の彼の根源概念とともに、見捨てられた歴史に新たな眼を向け、新たな意味を付与せんとする基本姿勢として、また、時の中で忘れ去られてゆく事物に注がれる透徹した視線として、彼の生涯を貫いているものでもある。彼のアレゴリーにかけた思いは、バロックから十九世紀のパリのパサージュへと続いているし、あるいは古い玩具や廢物によせる愛着からシュールレアリスムのなキツチュの理解にまで及んでいる。ベンヤミンの歴史理解は、このような見捨てられたものを通して歴史、そして現代にかかわってゆくこうとする姿勢と不可分のものであり、アレゴリー論はいわばその中核をなしていると言っても過言ではないのである。

(6) 翻訳ならびに純粹言語論

事物の言語を正しく感受し、原初の名称言語を奪回しようとするベンヤミンの実践的試みは、こうして模倣論、文字論を経て、アレゴリー論へと続いてくるわけであるが、最後にもうひとつ、これらと同じ方向性をもつ純粹言語の問題にも触れておかねばならない。既に述べたように、バベルの言語混乱以後事物がますます沈黙を固くするに至った大きな理由のひとつは、人間の言語が多数に分化し、それによって事物が過剰な命名をこうむっているということであった。命名過剰は、名が物象化され事物が奴隸化されている事態の象徴であり、例えば諸国語間の辞書は、この悲劇的な事態を物語る悲しい記念碑に他ならない。ベンヤミンは、こうした命名過剰は、諸国語間の具体的な翻訳を通して、かつてアダムが用いていたあの名称言語の中へ解消されねばならない、と考える。アレゴリーとは基本的に同じ方向をめざしながら、こうした具体的かつ直接的な言語的使命をもって登場してくるのが、彼のきわめて独自の翻訳論、そしてその核心にある純粹言語論である。

『言語一般および人間の言語』で繰り返されているように、ベンヤミンにとっては、自然界のすべての事物は言語となって己れの精神的実質を伝達する。絵画や彫刻などの人間の精神生活もすべてそうした言語に他ならない。人間も含めて自然界全体はいわば言語に貫流されており、「途絶えることのないこの伝達の流れが、自然界全体を貫いて、最も低い存在から人間へ、そして人間から神へと流れている」(四一―一五七)。そして、繰り返し指摘してきたように、彼は、神の言葉は別にして、こうした事物の言語と人間の言語の関係をすべて翻訳としてとらえる。絵画にせよ音楽にせよ、すべては事物の言語の翻訳であり、もちろん名も事物の沈黙の言語の翻訳、最も完璧な翻訳に他ならない。事物は、名に翻訳されることによって完全な認識の秩序の中へ入り込むことができるからである。こうしたベンヤミンの考え方を象徴的にあらわしているのが、「高次の言語はすべて低次の言

語の翻訳である」(四—一五七) という彼のテーゼである。自然と人間がこうした翻訳の關係によって貫かれているというこのテーゼは、そもそも人間と事物の本来的な關係をあらわすものに他ならないのであるが、しかしこれは同時に、現実の諸國語間の翻訳を言語理論の深いところへ基礎づけるためのきわめて重要な論拠ともなる。「ぜひとも必要なことは、翻訳という概念を言語理論の最も深い層において基礎づけることである。というのも、翻訳の概念は、あまりに広範かつ手強いため、時になされるように何らかの点に關して付け足しのように論じられるだけでは不十分だからである。神の言葉を除くすべての高次の言語は他の言語の翻訳とみなされるという理解に立つて考察されてこそ、翻訳の概念は十全な意味を獲得できるのである」(四—一五一)。かくしてベニヤミンは、こうした重大な課題のもとに、自らのボードレール翻訳に際して、ひとつの序文『翻訳者の使命』(二九二五)を付すことになるのである。

この小論は、「文学の本質は伝達ではない、表現の内容ではない」(十一—九)という彼自身の基本原則の確認で始まっている。これまでも述べてきたように、彼にとって言語は伝達の手段ではなく、伝達内容と表現そのものは決して切り離すことができない。従って、文学は伝達ではないのだから、翻訳についても、伝達をこととする翻訳は、当然悪しきものということになる。言外の意を汲むために翻訳者自身がかなり自由に創作するという方法も、この点では同じであり、不精確さという点で稚拙な逐語訳よりもさらに劣るとされる。翻訳は原作の内容を伝達するためにあるのではなく、「もっぱら言語のためにのみある」(十一—二一)とするのが、彼の翻訳に対する基本的な理解の仕方である。すなわち、「翻訳は、結局のところ、諸國語間に横たわる最も内奥の關係を表現するためのものである。それは、この隠れた關係そのものを直接あらわにすることはできないし、またその關係

を自ら打ち立てることもできない。しかしそれは、この関係を萌芽的ないしは集中的に具体化することによって、この関係をはっきりと眼の前に提示することはできる。……………だが諸国語が深いところでつながりをもっているとするなら、それは、他に類をみない独特の収斂の関係であると言つてよい。つまり、諸国語は互いに無関係なのでは決してなく、一切の歴史的関連にかかわりなくア・プリオリに、それが指し示すものにおいて類縁関係をなしているということである」(十一—一二)。

諸国語はそれが指し示すものにおいて類縁関係をなしているというこのベンヤミンのとらえ方のもとにあるのは、もちろん、あの原初のアダムの言語という考え方である。諸国語はアダムの名称言語が墮落したものであり、従つてそれは、同じひとつの語に発し、類縁関係を保ちながら同じひとつの言語を指す。ベンヤミンは、このひとつの言語を、仮想の到達点という意味をこめて純粹言語と呼び、こう言っている。「歴史的類縁性というものを別にすれば、二つの国語の類縁性はどこにあるのだろうか。それは文学の類似にも言葉の類似にもない。むしろ諸国語の超歴史的類縁性は、個々の国語が全体として同じひとつのものを目指しているという点にあると言つてよい。しかしこの同じひとつのものは、個々の国語によつては達成されず、個々の国語の相互補完的志向の総体によつてしか達成され得ない。すなわちこれが純粹言語に他ならない。諸国語は、単語だとか文だとか文の連関だとかの個々の要素すべてにおいて互いに排除し合うのに反して、その志向そのものにおいては相互に補完し合っているのである」(十一—一三f)。具体的に言えば、たとえば、日本語の「パン」という語とドイツ語の「Brot」という語は、語表現という点では対立し、その限りで異なるものを意味しているが、パンという事物の側から見て、絶対的に考えれば、この二語は同一のものをあらわし、「パン」なり「Brot」なりの名が元来

もっていた根源的イメージの総体を相互補完的に目指すのである。

かくして、翻訳者の、たとえば詩人とは異なる独自の使命が明らかに。すなわち、翻訳者は、「多数の言語を唯一真なる言語に積分するという壮大なモチーフ」(十一一六)に貫かれていなければならない。創作が国語の森の中へ分け入るのとは異なり、翻訳は、言語そのものの、言語の全体性を目指す。もちろん、諸国語の差異を解消させるための「瞬間的かつ最終的な解決は人間には閉ざされている、あるいは、いずれにせよ、それを直接的目標とすることはできない」(十一一四)。しかし少なくとも、「翻訳の中で原作は、いわば言語のより高くより純粋な大気の中へと伸びてゆく」(十一一四)のである。こうしたベンヤミンの翻訳のとらえ方には、「高次の言語はすべて低次の言語の翻訳である」という前述のテーゼが響いていることは明らかであろう。いずれにせよ、彼にとつて真の翻訳は、原作者ならびに翻訳者の国語そのものよりも高次の言語を目指すことを第一としなければならない。そのため、翻訳の言語は、その国語から見れば、必然的に不整合に満ちた暴力的なものにならざるを得ない。翻訳は、意味の再現を標準とするものではないのだから、とりわけ要請されるのは逐語性である。それ故翻訳に関するベンヤミンのひとまずの結論はこうなる。「翻訳の言語は、意味に対して自由であつてよいし、それどころか自由でなければならない。それによって、翻訳の言語は、原作の意味志向を再現として響かせるのではなく、翻訳固有の志向様式を、調和として、すなわち原作の意味志向を伝達する国語への補完として響かせることができるのである。……翻訳作品から言語補完の大いなる懂れが語り出されているということこそが、むしろ逐語性によって保証される忠実性のもつ意味なのである。真の翻訳は透明であり、原作を覆い隠したり遮つ

たりはしない。そうしてそれは、己れを通していつそう強められた純粹言語の光を、再度より豊かにして原作の上に投げ返す。それは、何よりもまず、シンタクスの置き換えにおける逐語性によって可能なことであり、この逐語性こそ、翻訳者の依拠するそもその要素が文ではなく語であることを証明しているのである」(十一—八)。

しかし、翻訳には以上のような要請がつきまとうとしても、こうした翻訳が可能かどうかは、翻訳者の能力にかかっているだけでなく、とりわけ原作の側にかかわっている。原作にこそ翻訳可能性の問題が問われなければならない。「ある翻訳がこうした形式の本質にどこまで応えうるかは、原作の翻訳可能性によって客観的に規定される。原作の言語に価値と尊厳が乏しいほど、原作は伝達となり、翻訳するだけの意義をもたなくなる。そしてあの意味の優位が完全な覇権を握るに至れば、そこでは、形式にかなった翻訳が促進されるどころか、逆に、そうした翻訳は破壊させられてしまうのである」(十一—二〇)。原作の言語がもたねばならない価値と尊厳とは、原作の中に含まれている伝達不可能なものということである。すなわち、意味の背後にあって光を放っているあの原初の名、その名にひそむ根源的な象徴の力である。純粹言語、奪回すべき唯一の名称言語は、諸国語の生成の動き全体の中に潜在的に象徴されるものとしてしか姿をあらわさないが、それがあらわれ出るためには、諸国語そのものの中に萌芽的かつ断片的な形で、原作の中の伝達不可能なものとして、原初の象徴の光を放っていただなければならない。そうした意味で、純粹言語をめざす翻訳の可能性は、まず原作そのものにおいて問われねばならないのである。原作と翻訳のこうした相互補完的な関係を考慮に入れたベンヤミンの最終的結論は、従って次のようになる。これは、たんに翻訳論であるにとどまらず、文学言語一般に対する彼の根源的な要

請をあらわす結論ともなっている。「すべての国語とその作品の中には、伝達可能なもの以外に伝達不可能なものがある。伝達不可能なものとは、それが置かれたコンテクストに応じて、象徴するものとしてあらわれたり、あるいは象徴されるものとしてあらわれたりするものである。象徴するものというのは、諸国語の有限の作品の中で見た場合に限ってのことであり、諸国語の生成そのものから見れば、象徴されるものということになる。そして、この諸国語の生成の中に出現し、構築されることを求めているもの、これこそあの純粹言語の核そのものに他ならない。しかし、これが、潜在のかつ断片的でありながらも、象徴されるものそのものとして現在息づいていとするなら、それは、作品の中で象徴するものとして存在する以外存在のしようがない。純粹言語そのものとしてのあの究極の実在は、諸国語の中では、現実の言語ならびにその変容と決して切り離せない形で存在できないのだから、それは、作品の中で鈍重なよそよそしい意味を負わされざるを得ない。あの究極の実在をこのよそよそしい意味から解放し、象徴するものを象徴されるものと化さしめること、そして言語運動の形で純粹言語を再獲得すること、これこそ翻訳の唯一強大なる力に他ならないのである」(十一—一九)。

言語運動の形で純粹言語を再獲得しなければならないというこうした翻訳者の使命は、たしかに遠大にして高尚すぎるものかもしれない。ここには方向だけがあつて、到達点は理想の彼方にしか見出せない。しかし、それは何も純粹言語だけに限られたことではない。墮落した現実の人間言語の中から原初の名称言語を奪回しなければならぬというそもそのベンヤミンの課題そのものが、いわば遠大にして高尚すぎると言わねばなるまい。理念論にせよアレゴリー論にせよ、この意味では同じであり、永遠に到達不可能な遠い地点へのわずか一步の踏み出しにすぎない。しかし、永遠に遠い彼方を見据える眼に支えられているからこそ、逆に現実に対する厳しい

批判の眼を保持することもできるのであり、刻々変化してゆく現実を常に変わらぬ視点から見つめることもできるのである。理念論やアレゴリー論が、そうした意味で決定的な言語批判になっているのと同じく、純粹言語論も、たんなる翻訳の問題にとどまることなく、翻訳という問題に姿を借りたきわめて本質的な言語批判となり得ているといえるのである。

[結 び]

昨今の言語に対する本質的な関心のあり方ならびにその深さと広がり指摘するまでもなく、言語というものが人間のあらゆる思考と行動の様式を根底から規定し、のみならず人間の社会構造の最深部を形成しているきわめて根源的なものであることは、今さら改めて言うまでもないだろう。言語とは、人間存在の最も奥底に横たわるこの上なく強力にしかつ神秘的な人間の根源の本質と言っても過言ではない。しかし、そうだとすると、いやそうだからこそ、なぜ言語というものがかくも根源的な形で人間の本質にかかわっているのか、人間と言語のこの抜き差しならぬ関係はそもそもどこから発しているのかという問題は、再度じっくり考え直して見る必要があるだろう。ベンヤミンの言語論は、この問いに対する答えを人間と事物のかかわり方のうちに見出すところから出発する。人間の思考にせよ行動にせよ、あるいは社会関係にせよ、これらはすべて基本的には、人間が事物ととり結ぶ関係の上に成り立っており、この関係のうちにこそ人間の最も内奥の本質が露呈する、という考え方が彼の言語論の大前提にある。名、命名を言語の本質とする彼の基本的な見方も、ここに発していると言ってよい。人間が事物と結ぶ関係は、言語、すなわち人間が事物に与える名となってあらわれ出る。というのも、人間

が事物を名づけるからこそ、事物は人間にとって存在するのであり、この命名によってはじめて人間と事物の独自の関係が成立するといえるからである。だからこそベンヤミンにとっては、名、命名が言語の本質として、人間の本質そのものに根源的にかかわってくるのである。彼は、初期の言語論において、名がそのまま人間の認識に他ならないということを中心に論を展開した。そしてこれから、言葉（名）は、たんに意味を運ぶ間接的記号ではなく、あくまで直接性を生命としていること、従って言葉（名）はその直接性からくる鮮烈なイメージを宿した事物の象徴に他ならないことを、自らの言語論の基本テーゼとして提示することになるのである。

ベンヤミンのこうした言語のとりえ方は、ともすれば言語を情報伝達のためのたんなる手段とみなしがちなわれわれにとって、あるいは言語がそのようなものとして広範な人間支配の道具と化してしまった現代の社会にとって、きわめて破壊的な力を秘めたものだと言つてよい。それは、ひそかにシュールからデリダへと続いている昨今の反記号論的実践のもつ破壊性どこか通底する部分をもったものであることも確かである。しかし、デリダ的な脱構築なるものが、いわばコードとしての言語の枠を突き破ることをファナティックに叫びたてただけで、ついにはかけ声だけに終わっている顰があるのに対して、ベンヤミンは、この破壊力、批判の眼をあくまで現実の言語そのものの中へと向ける。彼が表現主義の文学運動に対してある程度距離を保っているものもあるいはこうしたところによるのかもしれない。前に述べたようにシュールの相対主義は言語の全否定か全肯定かのどちらかに終わるしかない。ベンヤミンはそれらのどちらとも無縁である。彼は、自らの言語論を言語哲学的に展開することによって、そこにひとつの絶対的なものを指定し、それを軸にして現実の言語に対して批判的に切り込んでゆく。その絶対的なものとは、神の言葉であり、アダムの原初の名称言語である。墮罪およびバベ

ルの言語精神の墮落の状況の中で今や人間に課されたことは、あの絶対的なアダムの名称言語を再度奪回することである。この志向の中でこそベンヤミンの言語批判は、きわめて理想主義的であると同時に徹底して現実主義ともなり得るのであり、たんに言語批判にとどまることなく、認識批判、芸術批判、社会批判、歴史批判にまでおよぶ広範な視野を獲得できるのである。主として第二章で追跡したのは、こうしたベンヤミンの言語論の広がりである。既に「序」で述べておいたように、ベンヤミンの思考全体は、言語に対する深い洞察から放射状に発して、常に言語批判と不可分の形で展開されている。テーマが広すぎていさゝか表面をなぞっただけのようなうらみもあるが、少なくとも、理念論、根源論、文字論、アレゴリー論においてそうしたベンヤミンの姿がはっきり浮かび上がってくるなら、今回はそれでよしとしなければならぬ。

〔註〕

ベンヤミンの著作の引用は以下のものにより、引用箇所は、本文中の（ ）内に巻数とページ数によって示した。

Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* 10Bd. Hrg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Verkaufsgabe Edition Suhrkamp) Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1980

Walter Benjamin: *Briefe* 2Bd. Hrg. und mit Anmerkungen versehen von G. Scholem und Th. W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1966

- (1) ゲルシム・ショレム『わが友ベンヤミン』（野村修訳、晶文社）、四八ページ。「かれが書きかけて中断した長い返信は、のちに改稿されて論文『言語一般および人間の言語について』となる。これはかれにいわせると第一章で、さらに二つの章が続くはずだった」。

- (2) これは、のちに見るように、とりわけ『ドイツ悲劇の根源』に顕著である。ここでは、名、命名は、たとえば理念論のベンヤミンの名称言語をめぐって

核心として（一一二一六f）、あるいは、アレゴリー論の根底として（一一三九八）登場してくる。

- (3) 『翻訳者の使命』にあらわれる純粹言語は、たしかに名称言語と同一の意味、方向をもったものではない。それは、名、命名そのものとは無縁の形で論じられている。しかし、のちに示すように、純粹言語が原初のアダムの言語をめざすものである限り、それはアダムの原言語としての名称言語に重なるものでもある。

- (4) ベンヤミンによれば、人間の固有名は「決して認識ではない」（四一一五〇）。それは、非在から存在を新たに生み出すものではなく、その意味では、たんなるレッテルにすぎないと言ってもよい。しかしベンヤミンはこれを形而上学的に解釈し、固有名を、神による人間の創造を保証するもの、それ自体が創造的なものだといふ（四一一五〇）。そうした意味でも、固有名は、一般の事物の名とはいささか次元を異にしている。

- (5) 以下のソシュールのとらえ方に関しては、とりわけ丸山圭三郎著『ソシュールの思想』（岩波書店）、『ソシュールを読む』（岩波セミナーブックス2）、『文化のフェティシズム』（勁草書房）等を参考にした。イヴ・コブリーは、『ヴァルター・ベンヤミンと言語』（水島裕雅訳、西田書店『ベンヤミンの肖像』所収）の中で、ベンヤミンが徹底的な攻撃対象としている言葉を伝達手段とみなすメンタリズムの代表としてソシュールを挙げているが、ここで問題としているのは、そうしたとらえ方をされたソシュールでは全くない。

- (6) 前出『ソシュールを読む』四一ページより引用。エングラール版断章番号一八二四。

- (7) この点に関しては、とりわけ前出『文化のフェティシズム』第三章「〈現前の記号学〉の解体」（一四八―二一九）を参考にした。

- (8) 前出『わが友ベンヤミン』三四、四〇、五二f。

- (9) 以下のベームの言語理論に関しては、拙論『J・ベームの言語哲学とドイツバロック文学』（弘前大学教養部「文化紀要」第一九号）を参照されたい。

- (10) デリダにとっては、書かれたものは、それ自体、語されたものに対して自立的意味をもっている。そうした書かれたものについての学が「グラマトロジー」である。彼の「グラマトロジー」については、とりわけ、J・ダリダ『根源の彼方に——グラマトロジーについて』（二巻、足立和浩訳、現代思潮社）を参照されたい。

- (11) 自身極微の文字を書く性向をもっていたと言われているベンヤミンの筆跡学に対する関心は、いろいろなところで報告

されている（たとえば前出の『わが友ベンヤミン』二四、四〇ページ他）し、またアナグラムへの関心としては、例の Agostaus Santander のエピソード（シヨールーム『ヴァルター・ベンヤミンとかれの天使』、丘沢静也訳、『現代思想』一九七五年五月号所収）があまりにも有名であらう。

- (12) ベンヤミンには、デリダと同じように、書き言葉に対する独自の視点といったものは見られるが、デリダのように、話し言葉に対して西欧ロゴス中心主義という観点から本質的な批判を展開するといった方向性はない。

- (13) 以下のリッターの引用は、大体がベンヤミンの引用と重なっているが、テキストとしては、Johann Wilhelm Ritter: Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1810, Heidelberg 1966 を用いた。引用ページ数は第二版のもの。

- (14) J. Chr. Hallmann: Marianne Trauerspiel, Hrg. von Gerhard Spellerberg, Stuttgart (Reclam) 1973. Die fünfte Abhandlung, Vers 826f.