

神学の拒否と詩学

—— パウル・ツェラーンにおける神義論の問題 ——

飛鳥井 雅 友

1.

パウル・ツェラーン（1920～1970）の詩とユダヤ教の伝統との間に、深い親近性があることは、これまでに多く論じられてきている。

ユダヤ神秘主義・カバラーの受容,¹⁾あるいは、ユダヤ人のディアスポラ（離散）とシオニズム,²⁾さらに、ツェラーンの言語におけるヘブライ語的語法³⁾等々、議論は多岐にわたる。しかし、もっとも早くから注目を集め、また、わたし自身がもっとも重要であると考えるのは、ホロコーストをめぐる問題である。

「死のフーガ」⁴⁾等、直接ホロコーストを題材とした作品や、あるいはツェラーンの経歴を考えれば、ツェラーンをホロコーストと関連づけて考察するのは、至極当然のことであろう。生まれはルーマニアのチェルノヴィッツ（現ウクライナのチェルノフツィ）、両親はドイツ系ユダヤ人であり、彼はナチスによるユダヤ人の迫害を体験した。すなわち、彼の家族は収容所に送られて殺され、彼も労働収容所で強制労働に服したのである。彼自身は生きのびることができたが、ドイツ語を母語とし、ドイツ語で詩作を続けたにもかかわらず、戦後まもなくウィーンに半年ほど滞在した以外はパリに定住して、以後ドイツ圏に住むことはなかった。そして、五十歳で自殺。これはちょうど、ユダヤ教による安息年、「ヨベルの年」（レビ記二五章八節以下）に相当する。

ドイツ語で作品を書きながら、ドイツ圏外で著作活動を行う例は、ネリ・ザックスなど、ホロコーストを体験した多くのユダヤ人を想起させる。また、ツェラーンの自殺すら、ブリーモ・レーヴィその他、収容所を体験したユダヤ人たちが自殺したことに無関係ではないだろう。

しかし、わたしがホロコーストを重要であると考えるのは、ツェラーンの詩

の中に占める大きさのみではない。カバラーやシオニズムが、ユダヤ教の伝統を言わば前提とするのに対して、ホロコーストはツェラーンにとって、自らをユダヤ人であると自覚させた出来事なのである。ツェラーンの最初期の詩の中に、ユダヤ教が大きな主題としてあらわれてくるのは、両親が収容所に送られて以後であるという指摘⁵⁾は、このことを示していよう。両親の虐殺は、ツェラーンの詩の中にしばしばあらわれる母への言及⁶⁾を通して、母の理不尽な死に対する思いという、彼の個人的な体験の問題として考えることも、不可能ではない。⁷⁾しかし、宗教の問題として見れば、むしろそれは、ツェラーンがユダヤ教の伝統と対決する重要な契機だったのである。

したがって、ホロコーストは、ツェラーンと宗教との関わりの根源にあるものとして位置づけなければならない。もちろん厳密に言えば、ツェラーンと宗教をホロコーストの点から考えることには、ある程度の限定が必要であろう。なぜなら、晩年になればなるほど、彼の詩にはカバラーの影響や、シオニズムとの関連が強くあらわれるからである。しかし、ユダヤ教を主題として取り組んで以来、特に詩集『誰でもない者の薔薇 [Niemand'srose]』にいたる時期に、ホロコーストとその後のユダヤ人迫害が、ツェラーンにとって大きな意味をもったことは疑いようがない。⁸⁾

しかし、ホロコーストという破局によって伝統と関わる以上、ユダヤ教をめぐるツェラーンの詩の多くは、神に対する抵抗を表明することになる。このことは、ツェラーンを単純に、ユダヤ教の伝統から読み解くことを不可能にする。しかし、こうした抵抗の表明こそが、ツェラーンと伝統とを結びつける、とわたしは考える。ここでわたしが言おうとしているのは、ツェラーンは神に抵抗することを通して逆説的に神と結びついている、ということではない。アルフレッド・ヘルツェルの言うように、神に抵抗するということ自体が、重要な要素として、聖書⁹⁾以来のユダヤ教の伝統に含まれている、と言いたいのである。¹⁰⁾

ヘルツェルは、聖書とその後のユダヤ教の伝統の中から、神への抗議の例をあげて、ツェラーンをそのひとつに位置づける。ヨブ記の事例はもっとも有名であろうが、ユダヤ民族の始祖アブラハムの例を、ヘルツェルにならってここにあげることもできよう。創世記には、神がソドムとゴモラを滅ぼそうとした時、アブラハムは神に反駁して、「まことにあなたは、義人と悪人とを共に滅ぼすのか」と言った、と記されている。神の計画が正義にかなっていないよう

に見えた時、アブラハムはこうして神に抗議したのであった（創世記一八章二三節以下）。¹¹⁾

このような抗議が成立するのは、一方に、神は義でなければならぬとする要請があり、そして他方に、地上には不義や苦難が存在し得る、あるいは現に存在しているからである。こうして、両者の間には必ず不調和が生ずることになり、この不調和を調停しようとする試みがなされなければならなくなる。こうした試みを、伝統的な神学用語にしたがって神義論と言うならば、ツェラーンのホロコースト体験は、神義論の枠組みを通して、ユダヤ教の伝統と深く結びついている、とすることができよう。

神義論においては、通常、神の義と不義との間の緊張がどのようにして解消されるか、という点が問題になる。その際、単に神の存在やその絶対性が否定されるのであれば、そもそも議論にはならない。義なる神が前提とされるからこそ、地上の苦難との間に、不調和が存在し得るのである。したがって、神義論の解決、すなわち不調和の解消は、必然的に、神の絶対性を再確認する形でなされることが要請されるわけである。ツェラーンにおける神義論の問題も、ヘルツェルは、こうした絶対性の再確認に沿う方向で、簡潔に触れている。ヘルツェルが問題とするのは、「ベネディクタ」¹²⁾に引用されたイディッシュ語の「こうであるしかない」という言葉である。ヘルツェルは、神への絶対的服従というユダヤ教の伝統的な主張に、ツェラーンがそのまま従っているとは考えがたい、とはするものの、ツェラーンは少なくとも「言いようのない現実それ自体を禁欲的に甘受した」のだ、としている。¹³⁾

しかし、ツェラーンにおける神義論に関して、ヘルツェルの言うような方向で解決を見出だすことができるかどうか、わたしには疑問に思える。そのひとつの理由としては、「現実が存在するのではなく、求められ、獲得される」¹⁴⁾と語ったツェラーンにとって、現実の禁欲的甘受という立場を想定することができるか、という問題がある。あるいは、詩は「語りかけ得る現実をめざす」¹⁵⁾という言葉を用いてもいい。もちろん、ヘルツェルの言う現実とは、ツェラーンが詩を通して獲得しようとしたものとは異なって、言わば外的なものだが、ツェラーンの詩的世界に触れずにツェラーンを論じようとするなら、あまりにも宗教論に限定された議論になってしまうだろう。

宗教論を越えて、ツェラーンの詩法そのものを考えるなら、さらに根本的な問題として、特定の宗教的立場を想定することが、そもそもツェラーンにふさ

わしいか、という問題が生ずる。第一詩集¹⁶⁾の出版当時から、「詩的錬金術」と呼ばれた¹⁷⁾ツェラーンの詩に、現実の禁欲的甘受であれ何であれ、特定の宗教的立場に通ずる形の解決を見出だすことができるかどうか、が問題なのである。

「語れ——／しかし否と諾とを分けるな」というツェラーンの詩句¹⁸⁾は、ベード・アレマンをはじめ¹⁹⁾、多くの解釈者が引用している。ツェラーンが詩を通してこそ現実を獲得しようとしたのも、「もろもろの喪失の中でただひとつ残されたもの」と規定される言語が、「起こった出来事に対して一言も言葉を付与することがなかった」²⁰⁾からである。そして「表現に常につきまとう多層性のもとで」、なおかつ「正確さ」²¹⁾を求めようとすれば、言葉は必然として多義的にならざるを得ない。こうした肯定と否定の非分離、非決定を通した暗喩の問題を、ツェラーンの詩法の根底に想定するなら、ツェラーンがはたして、神義論の問題に安定した解決をもたらそうとしたか否か、それ自体が問われねばならないであろう。

したがって、ツェラーンの詩を読み解く際、ホロコーストとユダヤ教が大きな鍵であるとしても、そして、彼と宗教の接点を神義論に見出だすことができるとしても、通常の神学の枠内での議論が可能であるとは、わたしには考えられない。神学議論における解決ではなく、むしろツェラーンの詩学を明らかにする形での読解がなされねばならぬ。

以下本稿では、まず、多義的な言葉のあり方の問題と宗教の問題の接点として、ツェラーンにおける時間の問題を取りあげる。そして、時間と宗教との関わりに注目してツェラーンの詩を読み解くことから、彼の神義論のあり方を検討し、これを通して彼の詩学の一端を明らかにしたい。

2.

ここでわたしの考えている時間の問題とは、ツェラーンの詩の中にしばしばあらわれる時間の重ね合わせである。すなわち、彼の詩において、様々な時点の様々な出来事が互いに重ね合わされている場合がしばしば見られるのである。こうした時間の重ね合わせについて、もっとも詳細な考察を行っているのが、ジャック・デリダである。²²⁾ 彼のツェラーン論から、『誰でもない者の薔薇』

所収のツェラーンの詩「ひとつに」²³⁾をめぐる読解例²⁴⁾をあげよう。デリダのツェラーン論がユダヤ教神学を背景としていることは、以下、説明していきたい。

IN EINS

Dreizehnter Feber. Im Herzmund
erwachtes Schibboleth. Mit dir,
Peuple
de Paris. *No pasarán.*

Schäpfchen zur Linken: er, Abadías,
der Greis aus Huesca, kam mit den Hunden
über das Feld, im Exil
stand weiß eine Wolke
menschlichen Adels, er sprach
uns das Wort in die Hand, das wir brauchten, es war
Hirten-Spanisch, darin,

Im Eislicht des Kreuzers »Aurora«:
die Bruderhand, winkend mit der
von den wortgroßen Augen
genommenen Binde - Petropolis, der
Unvergessenen Wanderstadt lag
auch dir toskanisch zu Herzen.

Friede den Hütten!

ひとつに

二月十三日。心の口に
目覚めた合言葉。おまえとともに、

パリの

人民よ。ヤツラヲ通スナ。

小羊を左に、彼、アバディアス、
ウエスカの老人は、犬たちとともに
野を越えてやって来た。捕囚の中に
人間の高貴の
雲は白くただよい、彼は語った、
ほくらが必要とした言葉を、ほくらの手の中へ。それは、
牧人のスペイン語だった。その中に、

巡洋艦〈オーロラ〉の氷光の中に、
兄弟の手。言葉の大きさをした目から
取りはずた目かくしを
うち振る手——ペトロポリス、
忘れられぬ人々の町、さまよう町が
トスカーナ風におまえの心にもあった。

小屋ニ平和ヲ！

この詩に関して、デリダがまず着目するのは、この詩に見られるフランス語・スペイン語等々の多言語の混在が、この詩の単純な解説を拒むことである。全体はドイツ語の詩なのだが、「パリの人民よ [Peuple de Paris]」はフランス語、「ヤツラヲ通スナ [No pasarán]」はスペイン語で書かれている。また、「合言葉 [Schibboleth]」は、ヘブライ語からの外来語であり、この詩が聖書に記された出来事と関連をもつことも、デリダは指摘している（士師記一二章五節以下）。このように様々な要素が、表題通り「ひとつに」合わせられていることを読み解くための概念として、デリダは「日付 [date]」という言葉を用いる。この詩における「二月十三日」、あるいは、「ひとつに」と同様の語句・内容を含むツェラーンのもうひとつの詩「合言葉 [Schibboleth]」²⁵⁾における「二月」という「日付」が、様々な年の様々な出来事を同時に記念し得ることを中心に論じているのである。

デリダがあげているだけでも、この詩における「二月」は、次のような出来事を意味し得る。すなわち、ひとつには、1936年2月スペイン総選挙における人民戦線の勝利。フランコに対する抵抗の合言葉「ヤツラヲ通スナ」から、このことは明白である。また、1934年2月ウィーンにおける反ファシスト蜂起²⁶⁾や、1917年のロシア二月革命も、この詩に重ねられている。さらに、1934年2月および1962年2月のパリにおけるデモも、これらと同様、「二月」の記憶として加えられるべきだとデリダは言う。

この場合デリダは、ツェラーンの詩の中で特定の日付がどのような事件を示しているか、などを問題にしているのではない。彼がこの読解で言いたいのは、日付が特定の事件を記念しながら、毎年回帰して、他の事件をもあわせて意味し得ること、すなわち、言葉が唯一の特定の意味から解放され得ることである。デリダの論は、日付や時間、あるいはツェラーンそのものにすら向けられているのではない。むしろ、「日付」という概念を通して、特異的なものが、その特異性を失うことなしに、いかにして普遍性を獲得し得るか、という問いを通して、テキストとその読解、詩学と哲学の根本問題を論じようとしているわけである。

しかしデリダの論は、わたしの目には、詩とは何かの一般論としてはほとんど承服しがたいほどに、ユダヤ教との関連が深いのである。そのひとつは、ユダヤ人のディアスポラの問題との関わりである。彼の言う「日付」がユダヤ教と関連することは、デリダ自身認めており、「少なくとも形式上、ユダヤ教の主張は日付と同一の構造をそなえている」²⁷⁾と言う。その際彼は、ツェラーンの「山中の対話」の一節²⁸⁾を引用して、ユダヤ人が特定の固有性をもたないことをあげ、ツェラーンからさらに、「あらゆる詩人はユダヤ人である」という一句²⁹⁾を引用して、「ユダヤ人の証言の普遍性」へと論を展開している。

しかし、ユダヤ人が固有性をもたないことは、ユダヤ教の問題として言えば、直接にはユダヤ人が祖国を失って離散状態にあることと関わるのである。離散状態におけるユダヤ人としてのアイデンティティの問題は、特定の民族性・宗教性と確かに結びつきながら、それによってこそ唯一の限定を拒否するという意味で、デリダの言う「日付」とつながることは確かである。また、「ひとつに」の読解の問題としては、詩中に「捕囚」について言及されている通り、確かに「ひとつに」において、離散の問題がひとつの主題となっはいる。しかし、ツェラーンの読解としても、詩学の一般論としても、それをそのまま普遍

性の問題へと展開していかどうかは問題となろう。注意深いデリダは、イスラエル国家の成立によって、ディアスポラの問題に変化が生じていることを付言している。³⁰⁾ こうした付言からも、デリダの論がディアスポラとシオニズムに関わること、また彼自身それを承知していることは、明らかであろう。

さらに言うべきは、わたしはここでむしろこちらの方に注目したいのだが、デリダの論とホロコーストとの関わりである。「日付」の問題を、いっそう時間そのものの問題に引きつけて考えれば、彼の論がホロコーストの刻印を受けていることがわかるのである。デリダが宗教的な時間概念から議論を始めていることは、彼の論の冒頭の一行から、すでに明らかである。「ただ一度。割礼は一度しかおこらない」³¹⁾という言葉で、デリダはツェラーン論を始める。この「ただ一度」という言葉が、ユダヤ・キリスト教において神学概念であることは、キリスト教におけるイエスの十字架と復活の出来事を想起すれば明白であろう。十字架の出来事は、決定的な救済の証であり、歴史的・一回的な出来事でありながら、キリストを信じるすべての人間において反復される。³²⁾ 同様の救済体験は、古代ユダヤ教においては出エジプトの出来事であって、出エジプトを導いた神を信ずるなら、すべての者はその体験を共有し、記憶するのである。³³⁾ デリダが、この冒頭の一行から始めて、反復不可能なものの反復へ、すなわち彼の言う「日付」へと議論を進めるのは、宗教的背景を考えれば当然なのである。

しかし、現代のユダヤ教にとって、一回的な出来事とは、救済体験にとどまるものではない。すでに紀元前六世紀と紀元後一世紀の二度にわたるエルサレム神殿の破壊以来、苦難の体験は、救済におとらず大きな意味をもっていたことを考える必要がある。ここで、デリダの言う「割礼」が問題になる。これは、決して癒すことのできない傷を自己の体に永遠に刻みつけることだからである。³⁴⁾ そして、割礼はまた、ユダヤ人の入信儀礼に関わる。すなわち、自らがユダヤ人であることを受け入れることを表すと同時に、ユダヤ人がユダヤ人であることを証するものである。デリダの言うように、ユダヤ人がユダヤ人であるのは、単に事実としてそうであるのではなく、また単に自分の自由意志によってそうであるのでもなく、「自分で選んだのではない運命の記憶を引き受けることに根ざしている」³⁵⁾のであるならば、現代のユダヤ教にとって、また何よりもツェラーンにとって、「割礼」がホロコーストを意味することは、今さら言うまでもないだろう。そしてデリダのように、「割礼」を「日付」という

概念に一般化して、その回帰を語るならば、すべての日付はホロコーストを記念することになってしまう。実際、彼は次のように言うのである。「どの日付にも、そして世界のどこかのいかなる時刻にも、ひとつのホロコーストがある」³⁶⁾と。

こうして、デリダがツェラーンの詩「ひとつに」に見出だし、そして論じている時間の重ね合わせの問題が、ユダヤ教に根ざしていることが明らかになる。もちろんデリダは、宗教論を展開しようとしているのではない。自らの論が宗教に根ざすことを認めつつ、宗教よりもさらに根源にさかのぼるものであると主張しているのだ。³⁷⁾ しかし、ほんとうに「すべての詩人はユダヤ人である」だろうか。確かにデリダの言うように、時間の重ね合わせはツェラーンにおいて重要であり、またツェラーンの言葉の多義性を捉える契機になる。しかし、そこから直接、詩学の一般論へと転ずる前に、第一にツェラーンと宗教の関わりそのものをあらわすものとして受け止める必要があるだろう。とすれば、まず問題となるのは、時間の重ね合わせの中に、宗教がどのような形で立ちあらわれてくるのか、ということである。

「ひとつに」という詩に重ね合わされた様々な要素の中から、ひとつ重要な点をあげよう。この詩に「アバディアス」という男が登場する。この名のヘブライ語形は、「主の僕」を意味する「オバデヤ [‘obadyā(h)]」であり、聖書中には神の預言者として登場する。³⁸⁾ 彼の預言の中に、ほかならぬスペインからの「捕囚」のユダヤ人の帰還が語られていることに注意しよう。オバデヤ書二〇節は、「セファラド」にいる捕囚のユダヤ人の帰還を述べているのである。聖書学的な議論はともかく、伝統的に「セファラド」はスペインを意味するとされ、現代ヘブライ語に受け継がれている。さて、こうしてスペインとアバディアスと捕囚という三つの要素を合わせる場合、この男の語ったという「ぼくらが必要とした言葉」とは、捕囚からの帰還、離散の終わりを、すなわち、苦難の終結、救いを告げる神の言葉だろうか。聖書に忠実ならそうであろう。小羊と牧人のイメージはイエスとも重なる。また、デリダが言うように、「二月十三日」がアルジェリア戦争の終結を示唆し得ること³⁹⁾も、考慮する必要があるかもしれない。しかし、「捕囚の中に」ただよっているのは「人間の高貴」であって、神の栄光ではない。必要な言葉とは、徹底した抵抗を表明する人間の言葉である。この詩で言えば、斜体で書かれた「ヤツラヲ通スナ」、あるいは、ゲオルク・ビュヒナーの「ヘッセン急使」に由来する「小屋ニ平和ヲ」と

ういう「合言葉」であり、待望されるべき神の言葉ではないのだ。こうした聖書のモチーフとその拒絶を、様々な革命と抵抗の運動と重ね合わせるのであれば、抵抗すべき対象として神を想定するのは、決して不当なことではないはずである。

3.

時間の問題を手がかりとして、ツェラーンの詩の宗教的モチーフを探り出す時、その時間の重ね合わせとは、歴史的事件にとどまるものではない。歴史的な事件を苦難や救済として把握することは、天地創造にはじまる宗教的な時間把握そのものに関わってくる。それを示す好例として、『罌粟と記憶 [Mohn und Gedächtnis]』に収められた「エジプトにて」⁴⁰⁾をあげよう。

IN ÄGYPTEN

Du sollst zum Aug der Fremden sagen: Sei das Wasser.
Du sollst, die du im Wasser weißt, im Aug der Fremden suchen.
Du sollst sie rufen aus dem Wasser: Ruth! Noëmi! Mirjam!
Du sollst sie schmücken, wenn du bei der Fremden liegst.
Du sollst sie schmücken mit dem Wolkenhaar der Fremden.
Du sollst zu Ruth und Mirjam und Noëmi sagen:
Seht, ich schlaf bei ihr!
Du sollst die Fremde neben dir am schönsten schmücken.
Du sollst sie schmücken mit dem Schmerz um Ruth, um Mirjam und Noëmi.
Du sollst zur Fremden sagen:
Sieh, ich schlief bei diesen!

エジプトにて

おまえは異邦の女の目に言わねばならない、「水あれ」と。
おまえが水の中に知っている者たちを、おまえは異邦の女の目の中に探さねばならない。

おまえは水の中から彼女たちを呼び出さねばならない、「ルツ、ナオミ、ミリアム」と。

おまえが異邦の女のかたわらに横たわる時、おまえは彼女たちを飾らねばならない。

おまえは異邦の女の雲をなす髪で、彼女たちを飾らねばならない。

おまえはルツとミリアムとナオミに言わねばならない、

「ごらん、ぼくは彼女のかたわらで眠っている」と。

おまえはおまえのかたわらの異邦の女を、誰よりも美しく飾らねばならない。

おまえはルツをめぐる、ミリアムとナオミをめぐる痛みで、彼女を飾らねばならない。

おまえは異邦の女に言わねばならない、

「ごらん、ぼくはこの女たちのかたわらで眠った」と。

この詩は一読して恋愛詩と見える。そして、特に宗教的な背景を考慮しなくとも、この詩を次のような形で、ある程度は読み解いていくこともできる。

つまり、この詩で詩人は、恋人の傍らにありながら、過去に関係をもった女たちを呼び出そうとしている、と読むことができよう。そして彼女らに、自分が新しい恋人をもったこと、自分が彼女らを裏切ったことを告げようとする。それによって、彼女らをも自分をも苦しめようとする。そしてそのことが、また過去に女たちと関係をもったこと自体が、いま自分の胸の中にいる恋人に対する裏切りであり、恋人をも自分をも苦しめるのだ。こうして、恋人と女たちと自分の傷は、繰り返し幾重にも深まってゆく。しかし、そうした傷の深まりによってこそ、今ここにいる恋人を、「誰よりも美しく飾」ろうとする真摯な愛を、詩人は自らに課そうとするのである。

しかし、この詩に民族と宗教が大きな影を落としていることは、恋人を「異邦の女」と呼んでいることから明白である。「異邦の女」という言葉には、『罌粟と記憶』の出版と同じ1952年にツェラーンが結婚した、カトリックのジゼル・レストランジュの名が隠されてはいるのだが、⁴¹⁾ この詩の中で「異邦の女」という呼び名は、ユダヤ教徒から見た「異邦人」、すなわちキリスト教徒という意味を持たされているからである。

具体的な問題として、あるいは次のことをあげておいてもいいかもしれない。つまり、ふたりが結婚して子供が生まれた場合、その子は、キリスト教徒から

はユダヤ人とみなされるが、伝統的なユダヤ教徒からはユダヤ人とみなされるとは限らない、ということである。なぜなら、ユダヤ教の伝統的な法規定によれば、生物学的の出自によるユダヤ人としての認定は、父親ではなく、母親によってなされるからである。そして、キリスト教徒がこうしたユダヤ教の伝統的定義を問題外としたことは、ナチスによるユダヤ人の認定を考えれば、わざわざ言うまでもないことだろう。

しかし、問題はそれにとどまらない。この詩に見られる奇妙な時間の交錯が、宗教的な伝統と深く結びついていることを読み取らなければならない。

時間の交錯が見られることそれ自体なら、宗教を考慮せずとも明らかであろう。過去の女たちを呼び出すのが、ほかならぬ恋人の目の涙の中であるのは、詩人にとって、恋人への愛があるからこそ、過去の女たちが問題となるからだが、恋人のその涙は、本来、過去の女たちへの言及によって生じたはずである。そしてまた、現在の行為が過去への裏切りになるばかりではなく、過去の行為が現在への裏切りになることも、この詩において、過去と現在とを単純に切り離せないことを示すものだろう。

しかし、ツェラーンにとって、過去とは単に、彼個人の過去に関わるのではない。彼にとって、過去は民族と宗教の過去にさかのぼるのである。この詩に即して言えば、まず、行頭に繰り返される「おまえは……せねばならない [Du sollst...]」という句が、十戒を想起させることが問題である。⁴²⁾ ここで言われているのは、単なる決意表明ではなく、彼が規範として自らに課すものであり、その規範とは、宗教的規範と呼ぶべきものののだ。

そしてまた、過去の女としてあげられる名が、いずれも聖書に登場する名であることが問題になる。ツェラーンがこの詩で、女たちに、恋人に対するのと同様の言葉をかけようとするのは、彼が抱えているのが恋人に対する愛だけではなく、民族に対する愛でもあることを示している。ルツという名は、ツェラーンの若き日の女友達の名だが、⁴³⁾ それがナオミという名とともに登場する場合、それだけにはとどまらない。ルツもナオミも、ともに『ルツ記』に登場するおなじみの人物だからである。『ルツ記』は、聖書中、女性を主人公とする数少ない書のひとつだから、恋人への愛と民族の問題とをともに語ろうとする時、言及するにはもっともふさわしい書というべきであろう。そしてミリアムは、聖書において、ほかならぬモーセの姉である。イスラエルの民がモーセに率いられて「出エジプト」を敢行した際、ミリアムは女預言者として指導者の

一人であり、解放の喜びと、神への讃美を歌ったのである。⁴⁴⁾ したがって、「エジプトにて」というこの詩の表題と合わせて考えるならば、ミリアムという名は、神による救済と深く結びついた名であると言ってよい。⁴⁵⁾

ミリアムを裏切ることは、神の救いを拒否し、神への讃美を拒否することになる。したがって、ツェラーンにとって、「異邦人」を愛することは、女性への愛の問題にはとどまらない。民族の過去に対する、そして神に対する裏切りなのだ。「エジプト」という言葉には、やがて解放されるべき地と言うよりはむしろ、もっとも直接、神からの背反と死につながるような、絶望的な意味がある。聖書のエピソードとしては、たとえば、バビロニア軍の攻撃を受けた聖都エルサレムから、逃げ落ちようとする者たちの目的地としてのエジプトを考えるべきか。この場合、彼らは預言者エレミヤを通して、神からの死の宣告を受け取ることになる（エレミヤ書の、たとえば四二章七節以下）。あるいは、もっと端的に、「エジプトの地のように」（創世記一三章一〇節）豊穡な平野にあった、背徳の町ソドムとゴモラを思い起こしてもいいだろう。

しかし、ツェラーンは自らを、神のさばきを受けるべきものとして描いているのではない。冒頭、詩人が自らに課した第一声、「水あれ」という言葉は、神による天地創造の第一声、「光あれ」を想起させる（創世記一章三節）。⁴⁶⁾ あたかも、神の創造によらない、神の支配を受けない新しい世界を、恋人との間に作り出そうとするかのごとくである。あるいはさらに、「水」という言葉は、創造以前の原初の混沌を想起させる（創世記一章二節）。⁴⁷⁾ 恋人への語りかけが、神による秩序を拒否して、こうした混沌への回帰をはかるものであるなら、水のイメージは官能的ですらあるだろう。しかし、創造への回帰は、この詩において、ふたたび民族の歴史へと連なってゆく。生み出された水のイメージの中に、詩人が過去の女たちを見出さなければならないと、すでに述べた通りである。

こうして、この詩の中には、個々の時点や出来事が、直線的な時間軸の上に並べられるのではなく、互いに錯綜して重なり合っていることを示すことができる。そして同時に、原初と創造、救済の体験、罪と苦難という、宗教的に把握された歴史を引き出すことができる。こうした把握と重ね合わせを、ツェラーンはこの詩の場合、恋人への愛を歌うことに奉仕させているわけだが、民族の過去や神話的な過去が幾重にも重なり合って、その中に神に対する拒絶と抵抗が浮かび上がってくるのであれば、この詩は単なる恋愛詩ではない。彼が神

を拒否しようとするのが、異教徒への愛のみによるのではなく、根本的にはホロコーストに由来することは、言うまでもないからである。

4.

「ひとつに」や「エジプトにて」に見られるような時間の交錯を、ツェラーンの他の詩の中にさらに見出すのはたやすい。たとえば、アウシュヴィッツを訪れて、そこに過去と現在の自分と同胞の姿が錯綜する「ストレッタ」⁴⁸⁾がそうである。この場合、「ストレッタ」という音楽用語が、旋律の垂直的な重なりを示唆することに注意しなければならない。あるいは、岸辺の風景の中での声の到来からはじめて、次第に「ヤコブの声」、「方舟の中の声」へと、民族の過去をさかのぼり、その究極に沈黙としての声と、「決して癒えることのない」傷を見出す「声」の連作⁴⁹⁾をあげることもできる。

しかし、すでに述べたように、神に対する抵抗においてこそ、ツェラーンが宗教ともっとも深く関わるのであれば、考察されるべきは、時間の交錯の中に神義論の主題がいかに扱われているかである。すでに「ひとつに」と「エジプトにて」において、彼が過去を呼び出すことを通して、神による救いへの拒否が語られていることを見たが、ツェラーンの詩の中に神への抵抗を繰り返し見出すことではなく、そこからさらに進めて、そうした抵抗自体をツェラーンがいかに問題としたかを検討しなければならない。このことを考えるために、『誰でもない者の薔薇』に収められた「讃歌」⁵⁰⁾をあげよう。

PSALM

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir

entgegen.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.

Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.

讃 歌

誰でもない者がぼくらをふたたび土と粘土からこねあげる
誰でもない者がぼくらの塵に言葉をかける。
誰でもない者が。

あなたにたたえあれ、誰でもない者よ。
あなたのために
ぼくらは花開く。
あなたに
対して。

ひとつの無で
ぼくらはあった、ぼくらはある、ぼくらは
あり続ける、花開きつつ
無の

誰でもない者の薔薇。

その花には
魂の明るい花柱、
天の荒漠たる花糸、
緋色の言葉でできた
赤い花冠、その言葉をほくらは歌った、
刺の、おお、刺の
上で。

上記の私訳における「誰でもない者」の原語〔niemand〕は、通常ならば、「誰も～ない」というふうに訳すべきである。しかし、第二連第一行には、大文字で始められる〔Niemand〕が登場し、「ほくら」によって呼びかけられることになる。すでに様々な翻訳者が苦勞しているところである。したがって、この詩の解釈のためには、第一連を、「誰も～ない」という創造ないし再創造の否定と、「誰でもない者」によるその肯定という、両義を視野に入れなければならないわけである。

しかし、第一連に含まれる意味は、ふた通りだけではない。ここにも時間の重ね合わせがある。すなわち、第一連で問題とされる創造ないし再創造が、いつの時点に関わるのか、一義的に決定できないのである。単純に考えただけでも、歴史をさかのぼった原初の創造の時点と、逆に歴史の終わり、すなわち終末の時点と、ふた通りが考えられる。そして、両者の中間に置かれた歴史の流れの中の一時点を想起することもできる。わたしが見るに、この詩の解釈のためには、こうした時間の問題の方が、〔niemand / Niemand〕の両義性よりも重要なのである。なぜなら、大文字で書かれた「誰でもない者〔Niemand〕」によって導き出される様々な意味は、すでに時間の重ね合わせの中に準備されている、と考えるからである。したがって、第一連に見られる様々な時間の交錯を取り出すことから、読解を進めていこう。

まず、この一連を通常の訳に置きかえると、こうなる。

誰もほくらをふたたび土と粘土からこねあげることはない、
誰もほくらの塵に言葉をかけない。

誰も。

冒頭の一行だけでも、様々な時間を示唆している。まず、この一行を、もっとも単純に原初の創造との関連で読めば、これは第一に、創造の一回性の確言と見える。すなわち、地の塵から人間を創造したとする神の創造行為（創世記二章七節）の確認であり、正統的な信仰告白である。この場合、表題の「讃歌」は、伝統的な神への讃美をあらわすことになるだろう。これはあまりにも自明のことだが、ここでわざわざ確認しておかなければならない。なぜなら、神の絶対性という前提を、少なくとも一旦は受け入れなければ、義であることを神に要求することなく、そもそも神義論の成立する余地がなくなるからである。神義論の文脈においては、こうした前提の受け入れは、単に形容矛盾的に神の絶対性に疑問を付すだけでも、逆説的に表明可能であり、ツェラーンにおいては、たとえばすでに、第一詩集巻頭に置かれた「荒野の歌」にも、「天使たちは死に、神は盲目となっていた」という一節⁵¹⁾が見られる通りである。ただし「讃歌」の場合は、そうした前提もまた、明言されているのだ。

しかし、こうした創造の一回性の確言は、ここでは讃美にとどまらない要素をもつ。もしその確言が、創造が一回的な出来事であることを言うばかりではなく、一回的な出来事の反復可能性を否定するものであるならば、である。人間の創造が土と粘土という素材によると考えることは、無からの創造という神学概念をたてる場合とは異なり、元来、創造の反復可能性に通ずる要素を持つ。ツェラーンがおそらく意識したであろうゴーレム伝説⁵²⁾が成立するのも、それ故である。それだけに、創造の一回性の確言は、反復可能性の否定をいっそう強くするだろう。

同時に冒頭の一行は、原初の創造を示しつつ、別の時間にも関わると考えられる。もっとも端的には、「ふたたび」という語が、終末時を意味し得ることを考えればよい。神が讃美されるのは、創造の業が、終末時にふたたび繰り返されることを信ずるからである。⁵³⁾ 創造の一回性の確言が、終末における再創造を否定することを意味するのであれば、この一行は、究極的な救済を否定することに通ずるのである。

もちろん、終末時の救済を期待するのは、その根拠に、歴史的な出来事としての救済の記憶があるからである。出エジプト、あるいはキリスト教においては十字架の出来事がそれにあたり、冒頭の一行も、神への讃美であるのなら、

こうした救済体験を示唆するものであると言っていい。しかし、神への讃美の拒否であるなら、想起されるのは、救済の体験ではなく、決定的な破局の体験である。「おまえは塵だから塵に帰る」という創世記三章の言葉を考えれば、ここで言われているのは、一旦塵に帰った人間の再生の否定なのだ。ただし、この詩における「ぼくら」とは、死者のみに限定することはできない。もしここで死者を想定するとどめるのであれば、⁵⁴⁾ 第一連は直接、こうした再生の否定のみを語ることにもなるだろう。しかし、すでに原初の創造との関連で見た通り、この「ぼくら」には、生者も含まれると考えなければならない。⁵⁵⁾ 重要なのは、「ぼくら」という複数形によって、共同性と記憶の共有への要求が表明されている、ということだ。その意味で、この詩の「ぼくら」は、聖書の各詩篇、すなわち〔Psalm〕＝「讃歌」が、信ずる者すべてに受け入れられるのと同様なのである。⁵⁶⁾ そして、共有されるべき体験であり、再生の否定の根拠であるものとして、ここでホロコーストを想定するのは、まったく当然のことであろう。

こうして、ホロコーストは、創造や救済や終末と同様、神の業に関わるものとして提示されていることになる。ホロコーストが神の業と関わること自体は、あらゆるホロコースト文学に共通するものであり、神の絶対性ととも神義論の前提をなすものであると言っていいだろう。なぜなら、神が義であるという前提の一方で、その義ならざる事態が提示されることによってはじめて、両者の間に緊張が生ずるからである。⁵⁷⁾ したがって、ツェラーンのこの詩に、神義論的な問題設定がなされていることは、明白であると言っていい。ここから、通常の神義論ならば、この緊張がいかにして解消されるか、が問題とされるべきところであろう。しかし、この詩の冒頭の一行の場合、緊張は単純に解消へ向けて進むわけではない。

なぜなら、この詩においては、神義論の一方の前提であるべき神の絶対性が、すでに危機に瀕しているからである。通常の神義論ならば、いかにして神の義を保持するか、という方向づけはゆるがされてはならない。しかし、ホロコーストという破局の体験は、上述のように、救済体験とまったく同様の論理によって位置づけられている。すなわち、歴史的・一回的な出来事を、創造と終末の中間に置き、共有されるべき記憶として提示して、神への態度の根拠とすることは、伝統的な神への讃美の論法と、なんら変わるものではない。しかも、こうした位置づけが、原初の創造の讃美を語るのと同時になされているわけで

ある。したがって、この詩においては、破局の体験は救済の体験とまったく同等の地位を与えられ、讃美の拒否は、讃美と同等の根拠をもつことになってしまう。

さらに、第一連の三行全体を見渡せば、讃美の拒否は、讃美を凌駕しようとしている、とさえ見える。まず、第二行で「ふたたび」という語が省かれることによって、原初の創造への回顧の意味は薄らぎ、再生一般の否定が重みを増し、さらには、創造そのものの否定という意味をもち得ることに注意しよう。そして何よりも、第三行の「誰も [Niemand]」に向けて言葉が集約されていくことが、一旦は讃美をかかげながらも、讃美とは逆の方向へと言葉が進んでいくことを示しているのだ。

こうして、「讃歌」の第一連は、大きく矛盾した要素を抱え込むことになる。もちろん、神義論それ自体が、矛盾を抱えた問いをたてるわけであり、通常の神義論の枠組みにおいても、神への賛美は、一旦、疑われ、賛美とその拒否とのあいだに、対立が生ずる。しかし、ここで言いたいのは、そのことではない。この詩において、賛美の拒否が賛美を凌駕しようとする方向をとることが問題なのである。なぜなら、もし、神に対する抵抗があまりに強くて、神の絶対性そのものを否定してしまうならば、抵抗すべき対象を失って、抵抗そのものが成り立たなくなってしまうからである。したがって、問われているのは、神の義のみではない。神の義を問うこと、それ自体が、また問われているのだ。

神の絶対性を前提として神に抵抗すること。そして、神への抵抗を通して神の絶対性を否定すること。この詩はこのような目標をもつ。しかし、この詩において、このような二重の対立は、単なる自己矛盾や自己否定に陥っているのではない。二重の対立を抱えたまま、それをそのまま定着させるようなあらたな地平を獲得しようとする方向を見せるからである。このことは第一連ですでに示唆されている。なぜなら、第一連における「誰も [niemand / Niemand]」という一単語は、第一行冒頭と第三行とでは、必ず異なる意味をもつはずだからである。三行のそれぞれ冒頭に置かれた [niemand / Niemand] は、第一行でまず大文字で始められ、そこから脱出して第二行では小文字に転じ、第三行でふたたび大文字へと帰還する。こうした「通過儀礼」をへて、[Niemand] は、同一の単語でありながら、新たな意味を獲得するはずなのである。⁵⁸⁾

こうして詩は、第二連冒頭の「誰でもない者 [Niemand]」の讃美へとたどりつく。「誰でもない者」という創造主・救済主の讃美を語ることによって、

讃美の拒否は回避され、神の絶対性という前提から、神への抵抗をへて、ふたたび神の絶対性の確認へ向かうという神義論の枠組みは成就されることになる。

しかし、この詩において、神の義と不義という対立要素は、解消されてはいないのである。「ぼくら」による「讃美」は、薔薇の開花の像を獲得して第四連の薔薇の描写に進む。そこにあらわれる「赤い花冠 [Krone] = 王冠」や「紫」の色、さらには「とげ [Dorn] = いばら」のイメージは、キリストの十字架を、すなわち神による救いを想起させる。⁵⁹⁾ しかし、それは同時に「ぼくら」自身の苦難、すなわち救済からの隔絶のイメージと重なる。こうして、ここにもやはり、救済と苦難を重ね合わせた両義性が保たれていることになろう。つまり、この詩においては、たとえ賛美に到達するとしても、神の義と不義という対立は、決して解消されることはなく、保たれたままなのである。

注目すべきは、その際、義と不義の対立の前提であり、また讃美の内容でもある神の絶対性が、第二連以降で、ついに否定されていることである。神の絶対性に対する疑義は、すでに第一連からも示唆されており、第二連で否定代名詞を讃美の対象に据えることによって、はっきりとした形をとる。さらに、先にあげた第四連の両義性が、救済と苦難のみならず、神と人間との対立を無効としていることは明白である。苦難を受けているのが、キリストであると同時に「ぼくら」人間でもあるからである。もちろん、聖書のキリスト自体が、神と人間との隔絶を希有な形で取り扱った存在であると言い得るかもしれない。しかし、第三連冒頭は、いっそう明確に神と人間との対立に挑戦している。時間と存在の根底に、「誰でもない者」を想定することによって、被造物である「ぼくら」は永遠に無とされるわけだが、「ひとつの無で／ぼくらはあった、ぼくらはある、ぼくらは／あり続ける」という言葉は、聖書における伝統的な神の描写である。⁶⁰⁾ つまりここでは、被造物と創造主自体が重ね合わされているわけだ。⁶¹⁾

この詩において、神は確かに賛美される。しかしその神とは、人間から離れた高みにある神ではない。ツェラーンが神の業を歌おうとするとき、神はそのままでは、賛美の対象とはなり得ない [niemand] として描かれるのみである。しかしそれが、賛美される「誰でもない者 [Niemand]」へと変貌するとき、神と人間は、無を創造する誰でもない者、誰でもない者に創造される無として、同等に置かれる。こうして神は、賛美を受けるまさにそのために、高みから引きずりおろされるのである。

神の絶対性を前提として、その義と不義との緊張を問題とする神義論は、ツェラーンにおいて、緊張の解消へとは向かわない。前提たる神の絶対性の否定を通して、神義論の枠組み自体を危機にさらす。しかし、そのことによってこそ、最終的な神への賛美を彼は獲得する。これはちょうど、神義論の枠組みにおける最終段階で、神の絶対性がふたたび確保されるのと同じである。しかしその際、義と不義、賛美とその拒否とのあいだの緊張も、失われることはないのである。

5.

こうして、ツェラーンにおいては、通常の神学の枠組み自体が問題とされていることがわかる。

ツェラーンは神に抗議し、讃美を拒否しようとする。この言葉が同時に讃美をも語るのは、驚くべきことではない。神に抗議するためには、神が神として保持さなければならぬ。したがって、彼は讃美を語りつつ、同時に讃美を拒否することになる。これだけなら、神義論の伝統の枠の中にとどまるものである。そして、この限りにおいて、神の絶対性は、あくまでも保持されなければならず、二律背反を解消しようとするれば、神の絶対性の再確認以外の道はないはずである。

しかし、ツェラーンは神への抗議を撤回することなく、先へ進もうとする。このことは、抗議自体を無にしかねない危険をかかえこむことになる。なぜなら、神に対する徹底した抗議は、神の絶対性をも否定しようとし、抗議の前提そのものを破壊しようとするからである。

したがって、ツェラーンは、神の讃美とその拒否という対立に加えて、あらたな対立を同時に定着しなければならなくなる。彼が宗教的伝統からはずれるのは、この時点である。その対立とは、神の絶対性の保持とその否定という対立であり、先の対立のさらに根源にさかのぼる対立なのである。第一の対立が、神学論の枠の中にあるならば、第二の対立は、神学の基盤そのものに関わるものだと言っていいただろう。

重要なのは、ツェラーンにとって、神の義と不義という二律背反が、その前提であるべき神の絶対性を否定するほどに強固である、ということだ。ツェラ

ーンが、ホロコーストという破局によってユダヤ教に近づいたのであれば、神への抗議によってこそ、神という前提を確保できたのだ、とも言うことができよう。しかし、たとえそうした出発点をもっていたとしても、神の義にも不義にもかたよることなく、神の問題を追求しようとする姿勢が、いったい何に由来するのかが問われねばならない。ここにいたってようやく、次の詩句が問題となるのだ。すなわち、「語れ——／しかし否と諾とを分けるな」である。

この詩句は、本稿のはじめにすでに引用した。そして、ツェラーンが「正確さ」を求めてこうした二律背反を同時に語りつつ、「現実」の獲得を目ざしたことも述べた。現実の獲得と暗喩の問題を同時に捉えるために、バーダ・アレマンは、ツェラーンの暗喩を「短縮された暗喩」と呼ぶ。アレマンによれば、「暗喩というものを、伝統的に、短縮された直喩であると定義するならば、ここで問題となるのは短縮された暗喩であるということが出来る。この短縮によって、言葉と、言葉によって記された事柄との間にある通常の隔たりは、解消されるのである」。さらには、「言葉はもはや物の描写としてのみ把握されるのではない。言葉は自立した存在として、詩の中で語られた世界と同様に、詩の中で語られた世界と範疇的な区別なしに、現れるのである」。⁶²⁾

しかし、ツェラーンの詩の中の言葉が自己展開して、もうひとつの世界を形づくるように考え、それをツェラーンのめざした「現実」であるかのように考えることは、当然のことながらできない。なるほどツェラーンは、「正確さ」を求める故に、言葉を一義的な意味から解き放つ。それ故、言葉は世界とは別のもうひとつの世界を創造する可能性を持つ。しかし、これと同時にもうひとつの問題が提議される。すなわち、ツェラーンの求める「正確さ」は、われわれの通常用いている言葉が、何らかの世界を具体的にさししめすことを否定してしまうのである。言葉が自立した存在となるのはそれ故である。

ツェラーンにおける、言葉と世界との関係を考えようとすれば、こうしたふたつの層を想定しなければならない。「短縮された暗喩」という、ふたつの「短縮」を同時にあらわす用語が用いられるのも、そのためである。ツェラーンの暗喩を、ゲーアハルト・ブーアが「転義的・不条理」⁶³⁾と形容する際も、同様にこの二重の状態をあらわしている。あるいはまた、暗喩をめぐるツェラーンの詩法を、「メタファー言語をメタファーによって突破しよう」とする試み⁶⁴⁾と呼ぶこともできよう。

いずれの呼び方をとるにせよ、先にあげた「讃歌」にあらわれたふたつの対

立は、ツェラーンの詩法のこうした側面をあらわすものであると、わたしは考える。ここでわたしが強調したいのは、「讃歌」において、第二の対立が、第一の対立そのものを問う形であらわれていたということだ。このことを、ツェラーンの詩法一般を考える際にも、考慮しなければならない。つまり、ツェラーンにおいては、世界と言葉との様々な対応の可能性が問題となるのではなく、世界と言葉との関係そのものが問われている。「讃歌」において、神の義と不義という神学的議論が、放置されるのでもなければ単に調停されるのでもなく、神学の枠組み自体を掘り崩してゆくように、ツェラーンの求めた「現実」とは、言葉によってさし示される何らかの世界であるよりも前に、むしろ、世界と言葉との新たな関係である。そしてその際、世界と言葉の日常的な対応は、無効とされてしまうのである。

したがって、たとえばアレマンが、「短縮された」暗喩について語るとき、続けて、ツェラーンの詩における言葉の拡大が、詩人の立脚点の収縮に基づいていると指摘していること⁶⁵⁾は重要である。あるいはまた、ブーアが、「讃歌」の分析において、彼の言う「転義的な、不条理な」暗喩のあり方を、物と言葉との関係のみならず、それを現実化する「ぼくら」と「誰でもない者」との間に想定していること⁶⁶⁾も、同様に重要なのである。ブーアをわたしなりに言い換えれば、「ぼくら」と「誰でもない者」との間に働くのでなければ、そもそも「転義的な」暗喩は成立しない。物と言葉との関係を成り立たせるはずの根本的な前提を、くつがえさざるを得ないが故に、暗喩は転義的となるからである。

こうして、ツェラーンの詩は、新しい言語のあり方を求めて「言語の格子」⁶⁷⁾を作り上げてゆくことになる。「讃歌」においては、その格子を組み上げることを通して、ホロコーストを経た後に、なお神の賛美を可能にする地平を切り開こうとしたのである。ツェラーンはそれに成功したと言い得るかもしれない。しかしその際、神を高めから引きずりおろさねばならなかったとすれば、その代償もまた、大きかったと言わざるを得ないだろう。

『誰でもない者の薔薇』以後、『息の転回 [Atemwende]』を転回点とする晩年のツェラーンは、その格子をいっそう精緻に、実験的に構築していく。その際、宗教の問題として見れば、ツェラーンとユダヤ教の関係は、ホロコーストのみにとどまらなくなることを、付言しておかねばならない。一般にユダヤ教に関して、第二次大戦を境とするユダヤ教の新しい契機として、必ずあげられ

るふたつの事柄があり、ひとつがホロコースト、そしてもうひとつが、離散問題の裏返しとしてのイスラエル国家の成立である。ツェラーンは、特に死に近づくにつれて、後者の契機にいつそう近づいているように見える。たとえば、聖都エルサレムへの直接の呼びかけにいたる道程⁶⁸⁾を考察する必要がある。少なくとも、晩年のイスラエル旅行中に語った「大いなる詩の、世界に向けて開かれた一回性」⁶⁹⁾という発言における「一回性」とは、ホロコーストのみならず、むしろ離散とイスラエル国家に関わる問題として考えなければならないだろう。

こうした晩年のツェラーンにおいて、詩と宗教がいかに関わるかについては、直接には、本稿の対象ではない。ただし、『誰でもない者の薔薇』にいたるホロコーストの問題を考える限りにおいて、ツェラーンにおける詩と宗教の問題を、最後に簡潔に述べておくことはできる。

本稿では、ツェラーンにおける神義論を考察することを通して、「正確さ」の探究の問題へと進んだ。端的に言い換えれば、ツェラーンにおける宗教の問題を検討していけば、必然的に、彼の詩学との接点を求めなければならなくなったのである。これは、神学があくまでも神の絶対性の保持を要求するのに対して、彼は神に対する抗議を貫こうとし、そして神学の枠自体を越えてしまうということによる。しかしこのことを、ツェラーンの詩が宗教論にとどまる内容をもつものではない、という単純な結論に還元してはならない。神学の要求に反して神に抗議するとき、ツェラーンは言わば、神に対する否と諾とを分けて語ろうとしないのである。この否と諾との非分離が、ツェラーンの言う「正確さ」に関わり、彼の詩学全体を規定するが故に、ツェラーンをめぐる宗教論は、彼の詩学に通ずるのである。

したがって、重要なのは、ツェラーンの詩を神学の枠の中で論ずることでも、ツェラーンの詩が神学の枠を越えることそれ自体を主張することでもない。むしろ、彼の詩において、神学の枠組みが拒否されていく、そのあり方を問うことである。この拒否のあり方を通して、ツェラーンをめぐる宗教の問題は、彼の詩学の一端を明らかにする、とわたしは考える。

注

本文・注におけるツェラーンの作品等への言及・引用は、Paul Celan: *Gesammelte Werke* in fünf Bänden, hrsg. v. Beda ALLEMANN / Stefan REICHERT unter Mitwirkung von Rolf BÜCHER (1983), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986 (suhrkamp taschenbuch 1331 / 1332) (以下 GW と略す) による。ただし、必要に応じて、Paul Celan, *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von der Bonner Arbeitsstelle für die Celan-Ausgabe, Beda ALLEMANN / Rolf BÜCHER / Axel GELLHAUS / Stefan REICHERT, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990ff. を参照した。

- 1) 公刊されたまとまった論考としては、Joachim SCHULZE, „Mystische Motive in Paul Celans Gedichten“: *Poetica* 3 (1970), 472ff., および, Peter MAYER, „Alle Dichter sind Juden“: *Zur Lyrik Paul Celans*: Germanisch-Romanische Monatschrift 54 (NF 23) (1973), 32ff. が早い。
- 2) シオニズムについては、ツェラーン晩年の詩に関する論考でしばしば問題とされる。離散問題については、Jacques DERRIDA, *Schibboleth pour Paul Celan*, Paris: Galilée, 1986 が興味深い。これについては後述。
- 3) たとえば、Klaus REICHERT, „Hebräische Züge in der Sprache Paul Celans“: *Paul Celan*, hrsg. v. Werner HAMACHER / Winfried MENNINGHAUS, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (suhrkamp taschenbuch 2083), 156ff.
- 4) „Todesfuge“ (Mohn und Gedächtnis 所収, GW I, 39ff.) .
- 5) Barbara WIEDEMANN-WOLF, *Antschel Paul - Paul Celan. Studien zum Frühwerk*, Tübingen: Niemeyer, 1985 (Studien zur Deutschen Literatur 86), 253ff.
- 6) たとえば、「白楊 [Esenbaum]」(Mohn und Gedächtnis 所収, GW I, 19)。
- 7) 飯吉光夫の諸論考がこの立場をとる。
- 8) 『誰でもない者の薔薇 [Niemandrose]』の時期に、ツェラーンのユダヤ人としての意識が強められたことについては、James K. LYON (Aus dem Englischen von Heike BEHL), „Judentum, Antisemitismus, Verfolgungswahn: Celans ›Krise‹ 1960-1962“: *Celan-Jahrbuch* 3 (1989), Heidelberg: Winter, 1990 (Beiträge zur neuen Literaturgeschichte 3-103), 175ff. 参照。
- 9) ここで言う「聖書」とは、ユダヤ教で言う「タナハ」、キリスト教で言う「旧約聖書」である。ただし、ツェラーンの詩には、イエスの十字架など、キリスト教で言う「新約聖書」とも関連するイメージや語句も登場するので、以下の考察では、ツェラーンと聖書との関連を、いわゆる「旧約」のみに限定するわけではない。

- 10) Alfred HOELZEL, „Paul Celan: An Authentic Jewish Voice?": *Argumentum e Silentio. International Paul Celan Symposium*, ed. by Amy D. COLIN, Berlin / New York: de Gruyter, 1987, 356f.
- 11) ヘルツェルを補足して言えば、ソドムとゴモラを滅ぼそうとする計画を、神がアブラハムに知らせたのは、アブラハムが「正義と公平」を行う者だったからである。創世記一八章一七節以下参照。
- 12) „Benedicta" (*Niemandsrose* 所収): *GW I*, 249f.
- 13) A. HOELZEL, op. cit., 358.
- 14) „〈Antwort auf eine Umfrage der Libraire Flinker, Paris〉 (1958)": *GW III*, 168.
- 15) „Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen (=Bremer Rede)": *GW III*, 186.
- 16) ここで言う第一詩集とは、ツェラーン自身によって大部分破棄された『骨壺からの砂 [Der Sand aus den Umen]』(1948年)ではなく、『罂粟と記憶 [Mohn und Gedächtnis]』(1952年)である。
- 17) Helmuth de HAAS, „Mohn und Gedächtnis" (1953): *Über Paul Celan*, hrsg. v. Dietlind MEINECKE, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1973 (edition suhrkamp 495), 31.
- 18) „Sprich auch du" (*Von Schwelle zu Schwelle* 所収): *GW I*, 135.
- 19) Beda ALLEMANN, „Nachwort" zu: Paul CELAN, *Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968 (edition suhrkamp 262), 149ff.
- 20) „Bremer Rede": *GW III*, 185f.
- 21) „〈Antwort auf eine Umfrage der Libraire Flinker, Paris〉 (1958)": *GW III*, 167.
- 22) J. DERRIDA, op. cit.
- 23) „In eins" (*Niemandsrose* 所収): *GW I*, 270.
- 24) J. DERRIDA, op. cit., 41ff.
- 25) „Schibboleth" (*Von Schwelle zu Schwelle* 所収): *GW I*, 131f.
- 26) これについては、ツェラーンのもうひとつの詩「合言葉」の方に、明確に記されている。
- 27) J. DERRIDA, op. cit., 90.
- 28) „Gespräch im Gebirge": *GW III*, 169.
- 29) 「そしてタルッサからの書に添えて [Und mit dem Buch aus Tarussa]」(*Niemandsrose* 所収, *GW I*, 287ff.) の冒頭に置かれた句。これは、スターリン政権下で自殺したロシアのユダヤ詩人、マリナ・ツヴェターエヴァの句を、ツェラーンが引用したものである。
- 30) J. DERRIDA, op. cit., 92.
- 31) Ibid., 11.
- 32) たとえば、ローマ人への手紙六章。
- 33) 十戒冒頭の「おまえをエジプトの地、奴隷の家から導き出した」という神の宣言

(出エジプト記二〇章二節、申命記五章六節)が、歴史的な報告として言われるのではなく、信ずる者すべてに妥当する掟を導くことを考えれば、このことは明白である。また、出エジプトの記憶が世代をこえて信仰告白に受け継がれる例として、申命記二六章五節以下を参照せよ。

- 34) J. DERRIDA, op. cit., 97ff.
- 35) Ibid., 90.
- 36) Ibid., 83.
- 37) Ibid., 68, 74f.
- 38) これについては、すでに簡潔に Peter Horst NEUMANN, *Zur Lyrik Paul Celan. Eine Einführung* (1968), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2. Aufl. 1970 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1286), 63 が指摘している。
- 39) J. DERRIDA, op. cit., 48ff.
- 40) „In Ägypten“ (Mohn und Gedächtnis 所収): GW I, 46.
- 41) 「レストランジュ [Lestrange]」という名が、フランス語の [l'étrangère] を経て、ドイツ語で「異邦の女 [die Fremde]」となってこの詩にあらわれていることをみてとるのはたやすい。
- 42) John FELSTINER, „Paul Celan: The Strain of Jewishness“: *Commentary* 79-4 (1985), 44ff.
- 43) これについては、特に Israel CHALFEN, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend* (1979), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (suhrkamp taschenbuch 913), 68 参照。
- 44) 出エジプト記一五章二一節。端的には、ミカ書六章に次のようにある。「まことにわたし〔神〕は、おまえたちをエジプトの地から導きのほり、奴隷の家から贖い出した。わたしはおまえたちのために、モーセとアロンとミリアムをつかわした」(四節)。アロンはモーセの兄。
- 45) 「ミリアム」のもうひとつの可能性として、そのギリシア語化された呼び名「マリア」を想定することも可能であろう。この場合、特にキリストの母マリアが想起されようし、マグダラのマリア他、イエスの回りのマリアたちを考えてもよい。いずれにしても、この名は救済と結びつく。
- 46) [Sei das Wasser] を「水であれ」ではなく、あえて「水あれ」とわたしが訳すのは、創世記一章三節「光あれ」の原語 [yehi 'ôr] との対応を考えるからである。ヘブライ語 [yehi] は、動詞 [haya(h)] = 「ある／なる」の要求形、すなわちこの場合、未完了形を可能な限り短くした (!) 形。
- 47) そして「原初の海」は、創造の過程で制御されてゆくこととなる。もちろん、こうした表象は、聖書に限るものではないが。
- 48) „Engführung“ (Sprachgitter 所収): GW I, 195ff.
- 49) „Stimmen“ (Sprachgitter 所収): GW I, 147ff.
- 50) „Psalm“ (Niemand'srose 所収): GW I, 225.

- 51) „Ein Lied in der Wüste“ (*Mohn und Gedächtnis* 所収) : GW I, 11.
- 52) ツェラーンは他の詩においても、しばしばゴーレム伝説をとりあげている。これについては P. H. NEUMANN, op. cit., 44ff. 参照。
- 53) 終末時における創造行為の再帰を希望の根拠として論ずる Wilhelm HÖCK, „Von welchem Gott ist die Rede?“ (1970) : *Über Paul Celan*, hrsg. v. D. MEINECKE, 273f. を参照せよ。ヘックはその例として、「かつて [Einmal]」 (*Atemwende* 所収, GW II, 107) における「光があった」、あるいは「おまえはおまえのままに [Du sei wie du]」 (*Lichtzwang* 所収, GW II, 327) における「立て、光を放て」という創造再帰の句をあげる。
- 54) Peter Paul SCHWARZ, *Totengedächtnis und dialogische Polarität in der Lyrik Paul Celans*, Düsseldorf: Schwann, 1966 (Beihefte zur Zeitschrift ›Wirkendes Wort‹ 18), 51f.
- 55) P. H. NEUMANN, op. cit., 53f. が、正しくシュヴァルツを批判している。
- 56) このことは、「死のフーガ」や「晩祷 [Tenebrae]」 (*Sprachgitter* 所収, GW I, 163) における一人称複数にも妥当するだろう。
- 57) ホロコーストを神の業との関連で捉えることは、ホロコーストが神義論と関わるあらゆる場合に共通する事態である。Edward ALEXANDER, „Patterns of Holocaust Poetry. Representative Voices in Yiddish and Hebrew“: *Argumentum e Silentio*, ed. by A. D. COLIN, 296ff. に紹介された、種々の事例を参照せよ。ツェラーンの詩においてもすでに、ホロコーストは、神が知っていた、あるいは望んだ事態として語られている。「彼らの中には土があった [Es war Erde in ihnen]」 (*Niemandrose* 所収, GW I, 211) 参照。
- 58) 大文字から小文字をへて大文字へという移行は、「ひとり、戸の前に立つ者 [Einem, der vor der Tür stand]」 (*Niemandrose* 所収, GW I, 242f.) における「この者 [diesem / Diesem]」においても繰り返されている。その場合、「割礼」という文字通りの通過儀礼が問題となっていることに注意せよ。
- 59) キリストの十字架と苦難との重ね合わせを示唆するのは、たとえば Kurt OPPENS, „Blühen und Schreiben im Niemandland“ (1965) : *Über Paul Celan*, hrsg. v. D. MEINECKE, 111f.
- 60) 「かつてあり、今あり、やがて来るべき者」(ヨハネの黙示録四章八節。同一章四節および八節参照)。この言葉は、神がモーセの前に初めてあらわれた時に名のつた名、「在りて在る者」(出エジプト記三章一四節)と、構文的に対応する。あるいはもっと単純に、「わたしははじめであり、終わりである」(イザヤ書四四章六節、ヨハネの黙示録一章一七節等)をあげてもいい。
- 61) 同様の重ね合わせは、すでに「晩祷」にも見られる。神と人間との隔絶を否定する次の詩句を参照。「[……] あたかも／ぼくらのうちの誰かのからだか／あなたのからだであるかのように、主よ」。そして、「晩祷」中の「血」についても、キリスト

の十字架,あるいは少なくとも贖いの血と,苦難の血との重ね合わせを読み取ることができよう。Ruth LORBE, „Paul Celan, ›Tenebrae‹“ (1968): *Über Paul Celan*, hrsg. v. D. MEINECKE, 248f. 参照。

- 62) B. ALLEMANN, op. cit., 159f.
- 63) Gerhard BUHR, *Celans Poetik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, 158.
- 64) 内藤道雄「ツェラン,そしてツェラン以後。ブリンクマンの軌跡」:『現代詩手帖』1990年5月号(パウル・ツェランを読む),86。同83-84も参照。
- 65) B. ALLEMANN, op. cit., 161.
- 66) G. BUHR, op. cit., 159。「ほくら」と「誰でもない者」との対立こそが,「讃歌」における第一の対立の前提であるという,上述の議論を参照せよ。
- 67) 「言語の格子 [Sprachgitter]」とは,ツェラーンの詩の表題 (GW I, 167)であり,その詩を含む第三詩集全体の表題でもある。
- 68) エルサレムに「おまえ」と呼びかけるのは,「おまえはおまえのままに [Du sei wie du]」(*Libhtzwang* 所収, GW II, 327)であるが,遺稿詩集『時の屋敷 [Zeitgehöft]』にも,エルサレムをめぐる詩篇がある。『時の屋敷』中,特に「立っていた [Es stand]」(GW III, 96),「両極が [Die Pole]」(GW III, 105)を見よ。
- 69) „‹Ansprache vor dem hebräischen Schriftstellerverband›“: GW III, 203.