

ベンヤミンのギリシア悲劇論 —「英雄」の「反抗」と「沈黙」—

小 林 哲 也

はじめに

ヴァルター・ベンヤミンは、「危機の時代の思想家」と形容され、同時代のカール・シュミットやマルティン・ハイデガーと並べてしばしば論じられる。ハイデガーとシュミットについては、カール・レーヴィットがその「決断主義」を批判して以来そこに見られる「危険な」側面が俎上に載せられている。

¹ ベンヤミンとシュミットについても書簡でのやり取りを「発見」されて以来、両者の「危険な関係」が取沙汰されるようになった。例えばジャック・デリダは、ベンヤミンの「暴力批判論」についての詳細な読解を行なった『法の力』の後書きで、彼らに共通する傾向を指摘し、次のように言っている。

このテキストは、これ以外の多くのベンヤミンのテキスト同様に、私からするとまだあまりにもハイデガー的であり、メシア主義＝マルクス主義的であり、あるいは始源＝終末論的である。²

デリダの詳細な読解は「決断」の（不）可能性をめぐる点では、きわめて

¹ カール・レーヴィットは、シュミットが批判的に論じたロマン派の「機会原因論的」な日和見主義が、まさにシュミット自身に当てはまることを論じた。Löwith, Karl: Der okkasionale Dezisionismus von C. Schmitt. In: *Sämtliche Schriften*. Bd. 8. Stuttgart 1984. この見方は以降シュミット批判の範型をなしている。

² ジャック・デリダ『法の力』（堅田研一訳、法政大学出版局 1999年）194頁。ベンヤミンが提示した「神的暴力」の「破壊」性がホロコースト＝「最終解決」を連想させると論じるデリダに対してはジョルジョ・アガンベンが後に批判を投げかけている。『ホモ・サケル』（高桑和巳 訳、以文社 2003年）96頁を参照。

鋭いが、ベンヤミンやハイデガーを「反啓蒙」や「破壊」というキーワードで括る仕方は、いささか粗雑である。その後、デリダを受ける形で続いた『暴力批判論』をめぐる議論においては、ベンヤミンがむしろ「決断主義」と区別され、未決定性を重視する点にベンヤミンの特質があるということが論じられている。例えば、サミュエル・ウェーバーは、『ドイツ悲哀劇の根源』において、ベンヤミンがシュミットの主権理論—これは「例外状態」における「決断 Entscheidung」あるいは「決定 Dezsion」を重視する—を援用しながらも、しかし、バロック期の「主権者」の「決定能力」のなさを言うことで、シュミットへの批判的距離をとる形になっていると論じている。³ だがそこでは、「決断主義」の危うさからベンヤミンが引き離される一方で、実際ベンヤミンにおいて見られる「決断」的モチーフの検討が行なわれていない。デリダが「目立たないけれども間違いなく主要な役割を演じている概念」として注意を払ったもの—「責任」と「有罪性の概念」「犠牲」「決断」「解決」「懲罰」「贖罪」⁴—が、実際どのような形でベンヤミンの思考連関をつくりあげているのかを見ていく必要がある。「決断的」といわれるような姿勢の意義も、そこからあらためて検討しなければならないだろう。

ベンヤミンにおける決断的モチーフは、「神話的なもの」との対決という思考連関において現れてくる。これは具体的には「神話を哲学的に見抜く」という仕事への決定的な転回」⁵ を経た 1910 年代後半から 1920 年代前半頃のテキスト、「運命と性格」「暴力批判論」「ゲーテの『親和力』」に顕著にみら

³ Weber, Samuel: Taking Exception to Decision. In Steiner, Uwe (Hrsg.): *Walter Benjamin, 1892-1940. Zum 100. Geburtstag*. Bern u. New York 1992, S. 123-138.

⁴ デリダ、同上 82 頁。

⁵ ゲルショム・ショーレムによれば、この「転回」は 1916 年の夏頃にすでにきざしっていて、ベンヤミンの生涯のテーマとなった。Vgl. Sholem, Gerschom: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main 1997, S. 44. 「神話」概念の変遷については Hartung, Günter: Mythos. In: Opitz, Michael u. Wizisla, Erdmut (Hrsg.): *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main 2000, Bd. 2. S. 552-572 が詳しい。ハルトゥングは、第一次大戦以前、ヘルダーリン論、1916 年頃から 1920 年代後半まで、それ以降という形で神話概念の変遷を見ている。同時代思想における「神話」概念との比較対照や『パサージュ論』に見られるような「19 世紀の神話」については次のものを参照。Menninghaus, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt am Main 1986.

れる。これらのテキストでは共通して「運命」や神話的なものの打破が目指されている。とはいえ、『親和力』論で描かれる「超越的」な「決断」と、「プロレタリアゼネスト」（『暴力批判論』）に見られる「決意 Entschluß」、そしてギリシア悲劇の英雄における運命の打破とを、必ずしも等置できるものではない。＜運命の打破＞という点では、たしかにこれらは一致するが、すべて結局同じものだと見てしまうと、ベンヤミンの思考が「ともかくも運命的なものを打ち破ることが大事だ」というような図式的なものになってしまう。話を平板にしないためにも本稿では、特に、ギリシア悲劇における英雄をベンヤミンがどのように捉えていたのかを詳細に検討し、そこからベンヤミンの思考連関の核心をつかみ出していきたい。『ドイツ悲哀劇の根源』における悲哀劇 Trauerspiel／悲劇 Tragödie の区別からは、悲哀劇における決断不能の君主と、悲劇において運命に反抗する「英雄」という対照的なイメージが浮かび上がってくる。超越への道が閉ざされている君主に対して、超越的決断の道が開かれている英雄という形で整理をしたくなるかもしれないが、英雄は、シュミットが考えるような超越的審級の位置にたつての決断を下す者ではなく、また「救済」のヴィジョンに向って彼岸へと跳躍していくのではない。ただ、「沈黙」の中で審級不在の未規定な空間を開くだけであり、ここには多くの困難と幾ばくかの可能性を育てる「反抗」の芽を見て取ることができる。本稿ではこの意味を検討したい。

1 悲劇の位置

古典古代の捉え方 神話と悲劇の区別

「英雄」を論じるにあたっては、それがギリシア悲劇の中でもつ意味、そしてそもそもベンヤミンが「悲劇」をどのように捉えていたのかを理解する必要がある。ギリシア的古典古代についての論じ方は、ヴィンケルマンからシラーを経て、ルカーチにいたるまで、次のようなものになっている。曰く、古代においては自然との或る種の安定した「調和」があり、それに対して、近代は調和を欠いて無限性へと向っていく。シラーの簡潔な言葉によると「古代の詩人は限界づける芸術によって力強く、近代の詩人は無限なもの芸術

によって力強い」。⁶ 古典古代は、「限界づけられる場合にだけ、その完全性を得られる目に訴える作品」(＝彫塑的芸術)において力を発揮する。これに対して、近代の芸術には限界づけられた中での安定が欠けているが、その分想像力において力を発揮する。「想像力に訴えかける作品は、限界づけられないものによっても、完全性に達することができる。近代人が理念においてほこる優位が、彫塑作品で力を発揮することはほとんどない」。

限界づけられた中での完全性／限界づけられない中での無限への展開というこの図式は、ロマン派の無限概念にもとりいれられ、⁷ それからほぼ 100 年後のルカーチに至っても形を変えてではあるが残存している。

ルカーチの考察が、シラーよりさらに内省的に深まるのは、古代と近代の差異が、単に調和の有無という点に求められているのではないとするところからである。例えばギリシア人にも生の苦悩がないわけではなく、ヘルダーリンが夢見たような調和する黄金時代がそこにあったわけではない。近代と古代の差異として何より重要なのは、古代では世界の同質性が疑われていなかったということである。そこには、「質的な差異」「ただ飛躍によって克服されうるような差異」が、そもそも存在していない。「高次のもの」から、「最も無意味なもの」までの「上昇」と「下降」とが、「漸次に規則正しく移行可能な階梯」上で行なわれ得る。そこでは世界の原理や真理といったような大きな意味のあることと、もっとも無意味なくずのようなものとのあいだに根本的な断絶はなく、世界は「円く」つながって「完結した」「故郷」である。根本的に異質なものの、二元論的世界観における悪、理解不能なエイリアン—こういったものが存在しないがゆえに、「こうした故郷のうちにある精神は……出来上がった形でそこに存在する意味を、受動的にヴィジョンとして受け取る、という態度をとっている。意味の世界は、把握可能で見通しが利く。問題は、ただその世界のうちに、各自に定められるべき場所を与えるという

⁶ Schiller, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. In: *Sämtliche Werke* Bd. 5. München 1980, S. 720.

⁷ Vgl. Lovejoy, Arthur. O.: Schiller and the Genesis of Romanticism. In: *Essays in the History of Ideas*. London 1948, S. 207-227.

ことだけである」。⁸ こうした「世界」については、ギリシア神話・宗教に精通したカール・ケレーニイも同様の見解を示している。ギリシアにおいては精神の眼に対して、世界は、象徴的に透明な秩序を開いて現前している。⁹ 「本質」は世界に内在して、神々しさをいたるところで発揮しうる。「神々」が自明な存在として共に存在するものと感じられているがゆえに、そこでの「宗教性」は「信仰」という形をとらず、世界へのふさわしい態度（＝＜慎重さ＞）として現れる。¹⁰ どちらの見方にも通じるのは、世界がそこでは不可解ではなく、ある種透明に見通しうるということである。神々と生活とが連続的に溶け合って、神的なものが到るところに遍在していた。

近代では世界はこのような透明ではあり得ない。ギリシアでは世界は同質で連続した自明なものであり、「意味」への疑念は生じない。すべては疑われず、それゆえそもそも「意味」という主題が成立すらしめない。それに対して近代は、「意味」が生に内在するのかどうか疑わしいような時代である。「小説は、意味が生に内在しているということが問題化してしまった時代、にもかかわらず、総体性への志向をもつ時代の叙事詩である」。¹¹ ギリシアの叙事詩が「意味」への問いから自由で「軽い」のに対して、小説は、「無意味な因果関係」にとらわれているのではないかという、意識の「重さ」につきまといわれる。叙事詩の主人公は、「意味」を発見するためになど冒険することがない。それに対して、小説の主人公は、「生の隠された総体性」を探究する。こうした「意味」の探究は抽象的理想主義を具現するドン・キホーテにはじまり、ついで「幻滅するロマン主義」が、「内面」と外部の法則の疎外の中でデモニッシュなものの中へと入り込んでいく、とルカーチは描き出す。

ベンヤミンはブロッホを介してルカーチのことを知っており、1920年頃にはその著作にも親しんでいた。¹² 古代についてはベンヤミン自身もルカーチ

⁸ Lukács, Georg: *Die Theorie des Romans*. 1920, S. 13.

⁹ Kerényi, Karl: *Die Religion der Griechen und Römer*. München u. Zürich 1963, S. 124f.

¹⁰ Kerényi: a. a. O., S. 102.

¹¹ Lukács: a. a. O., S. 21.

¹² 「ベンヤミンが読んでいたルカーチの著作は、ルカーチがマルクス主義者になる以前の『悲劇の形而上学』や『小説の理論』に限られていたが、それらをかれは高く評

を知る以前に自ら考察を深めている。例えば、「古代の人間の幸福」において、シラーによる「素朴 naiv」と「情感的 sentimentalisch」の区別を参照しながら、近代と古代の対比を行なっている。シラーとやや違った力点として見られるのは、近代における「素朴」の位置である。「素朴なもの」がつねにすでに失われたものとして、再帰的な形で現れることをベンヤミンは重視している。¹³ このテキスト以前に書かれた、ギュムナジウム時代の小論ではゲーテ—彼はシラーによれば「素朴詩人の鑑」である—の『タッソー』を扱っているが、そこでもすでに「美しい調和的種類」の「天才」の困難が示されている。¹⁴ 単純な自然、無垢な自然は、近代においては、子どもの形象や原初的なものというイメージを介してはじめて復活させられる。それらは自明ではなく、反省によって媒介される。

興味深くはあるものの、シラーやルカーチの流儀からそれほど逸脱しないベンヤミンのギリシア観は、その後、「神話」との哲学的取り組みを通じてダイナミックなものとなる。同質的生が調和する世界というイメージを、ルカーチはホメロスの雄大さから導き出し、古典古代全般をこれによって代表させている。そのため、ギリシア悲劇の古代における意義がはっきりせず、『悲劇の形而上学』においてみられるように、「悲劇」が近代的苦悩の中で一般化されて語られる。これに対し、ベンヤミンはギリシア悲劇の歴史哲学的位置を意識的に探究していく。その視点からは、ホメロスの神話の叙事世界とアイスキュロスの悲劇の誕生との間には決定的な断絶が生じているのが見えている。

価した」。Scholem:a.a.O.S.104.

¹³ Benjamin, Walter: Das Glück des antiken Menschen. In: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno u. Gerschom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, Bd. II. S. 126-129. ベンヤミンの著作からの引用は以後同全集 (Bd. I-VII) を用い、引用に際しては、必要に応じてタイトルを記するとともに、略号 *GS* および、巻数、頁数を示す。

¹⁴ Benjamin, Walter: Kann von Grillparzers "Sappho" gesagt werden, daß der Dichter "mit Goethes Kalbe gepflügt" hat? In: *GS*. Bd. VII S. 532-536.

「ギリシア悲劇」の位置

叙事詩に関しては、近代とは異質なものとしてはっきりと意識されるのに対して、悲劇についての理解は、むしろ近代的な観念を媒介としがちであり、時代を超えた普遍的な悲劇性があるかのごとく考えられる。例えば、マックス・シェーラーは、「英雄」とその周りの環境との「レヴェルの葛藤」から悲劇が生じるとして、ギリシア悲劇も、シェイクスピアも同列に論じている。これを批判したベンヤミンは、『ドイツ悲哀劇の根源』において、「悲劇 Tragödie」（＝ギリシア悲劇）と「悲哀劇 Trauerspiel」（＝近代悲劇）をはっきり区別して、「悲劇」の特質を、その歴史的起源、時代的意味を明らかにした上で論じる。ベンヤミンが重視するのは、「悲劇」の祭祀的性格であり、その素材が「伝説 Sage」だということである。伝承されてきたものは、ホメロスらによって「神話 Mythos」という形で物語られ、さらに後に悲劇の中に組み入れられる。ここで「念頭においていなければならないのは、ギリシア悲劇を伝説のたんなる演劇的形態として捉える事は許されない」（GS. I. S. 285）ということである。悲劇は神話を素材としながらも、それとは違った固有の「アクセント」をもっており、自らが素材とした神話との対決を果している」とベンヤミンは見ている。

原伝説的なもの、あるいはホメーロスの神話世界と違った悲劇固有の「アクセント」を強調していくにあたって、ベンヤミンが重視するものの一つはその祭祀的起源である。現在知られているギリシア悲劇は、紀元前 5 世紀（BC500~400）に、全盛期を迎えたアテナイを中心に栄えたものである。「悲劇」というと悲しい劇、悲壮な劇という意味で捉えられるかもしれないが、民衆祭礼におけるサテュロス劇から発展したもので—語源的にもヤギ tragos の歌 ode ということであって、祭礼の最後を飾るサテュロスの歌の合唱という起源を示唆している—必ずしも「悲しい劇」ではない。

ペルシア戦争で中心となって戦ったアテナイでは、戦争に参加した市民たちの発言権がましていた。悲劇はこうした市民時代に発展をとげている。ホメロスの叙事詩が貴族時代のものとすれば、民衆＝デモスたちの時代のもの

だといえ、彼らの都市生活と密接に結びついていた。¹⁵ こうした「悲劇」になぜベンヤミンが神話からの断絶の契機を見るのか、それを理解するために、ギリシアにおける生と死、内在と超越という観点から、悲劇の位置を捉え返してみよう。

オリュンポスの貴族時代と密儀の抑圧

ホメロスやヘシオドスの行なった事は、オリュンポスの神々についてある程度系統だった秩序をつけ、それを全ギリシアに共有させることであったといえる。ギルバート・マレーはここに、貴族的征服者による「啓蒙」のモメントを見ている。オリュンポスの神々は北方から征服者が連れてきたものであり、征服行為の痕跡はティターンやケンタウロスといった「蛮族」たちへの勝利の伝承に見られる。¹⁶ 神々は、古い「野蛮な」儀式を一層し、さまざまな密儀を追いやった。征服者たる族長たちは民衆の迷信から遠く、高貴な忍耐を説く文化をもたらし、「人間に自分が他の人びとと同じく人間であり、同一の法則に従い、同一の死を予期せねばならぬということを覚えておけと命ずる」。¹⁷ ストア派的な運命信仰——天文学の発展とともにひろがった——とは趣をことにするが、ここにはすでに「運命」を甘受することを強いる姿勢がある。オリュンポスの世界では現世での勝利が問題であって、死後の生への希望は存在しない。¹⁸ ルカーチやケレーニイが言っていたように、

¹⁵ 「このジャンルはおそらく、宗教的な起源を持っていたのであろう。劇の上演はディオニューソス崇拝の一部をなしていた。そして、悲劇が、喜劇と同様、祭式の拡大であったというのも考え得る事である。……民衆を基盤とする強力な権威が、古来の祭儀に国家的なひろがりを与える。そして悲劇は都市の生活の中に位置づけられるのである。全市民がそこに参加し、上演は国家が面倒を見て予告され組織された。悲劇作者たちは市民として自らを表現し、市民に語りかける」。ジャクリヌ・ド・ロミイ『ギリシア文学概説』（細井敦子／秋山学 訳、法政大学出版局 1998 年）94 頁。

¹⁶ 「たいていの民族の神々は、世界を創造したと主張する。オリュンポス神は何らかのような主張をしない。彼らがかつてした最大のことは、世界を征服することだ」。Murray, Gilbert: *Five Stages of Greek Religion*. London 1935, S. 46. オリュンポスの神々は王侯にして海賊であり、農商工業者から収奪を行なう。

¹⁷ Murray: a. a. O., S. 62.

¹⁸ Vgl. Brandon, S.G.F.: Sin and Salvation. In: Wiener, Philip P. (Hrsg.): *Dictionary of the history of ideas : studies of selected pivotal ideas*. New York 1973, Bd. 4. S. 224-234.

神々の世界と人間の世界は連続していて、彼岸と此岸という区がない。また貴族たちが、神々を自らの父祖だと実際に考えていたことからわかるように、¹⁹ 神々と世界との間に断絶がない。現世とは別の彼岸を呼び出そうとする者がいるとすれば、それは現世で勝利できない者たちであって、彼らはオリュンポスの秩序では、単に弱者であろう。もちろん、そうした者たちは存在し、救済を待望する密儀を秘かな支えとして維持していく。貴族たちは、こうした密儀を侮蔑したという。

マレーは、オリュンポス的な「啓蒙」は、「現代の目」からみるとむしろ野蛮で残忍なものに見えるかもしれないが、わけのわからない力を馴致するという必要な側面もあったことを強調している。しかし他方で、啓蒙としての野蛮という問題とは別の問題、オリュンポス的「啓蒙」の過程で起こった弊害をいくつか指摘している。ここで見ておきたいのは、オリュンポス神における人格化と罪の観念の生成である。土着の自然的宗教は、漠然とした力を感受し、そこでは人間的なものであってもまだ明確な人格をもたないクーロス（若者たち）が無定形な輪郭をだけもって浮遊していた、と考えられる。これらは形をもたないがゆえに容易に融合され、オリュンポス的人格神の形態へと吸い上げられていく。ここで生じる力的人格化は、或る倫理的疑念をも生み出す。マレーは「アーク」に関わって命を落とした者のエピソードにからめて、次のように説明する。

「聖なる物と関わって命を落とした者が」もし禁忌の対象の単なる神聖さのために死んだのであるならば、神聖さはそのうちに電気のようなものを貯えていて、彼の死は不運であり、関心をそそる事件ではあるが、それ以上ではない。しかし、それが、擬人化された神の行為とされ、そ

¹⁹ 「広く普及していた信仰によれば、およそ神々と人間たちとは同一の種族から出たばかりではなく、実に多くの家族や個々の人物たちが、神々や英雄神たちの血筋を引いているのを自慢していたし、さらには、自分たちに至るあの中間の世代を一つ一つ挙げることができる、そこまでゆかなくとも少なくともその世代の数を挙げるができる」とさえ信じていた」。Burckhardt, Jacob: *Griechische Kulturgeschichte*. Erster Band. Basel 1930, S. 41f. 神々の血筋を引くというのは、お世辞の対象になるくらいであったから、貴族は時代が下るにつれて、そうした血統にしがみついた。

の神が結果はともあれ、善意をもった人間が犯した容易く許されるような過ちに対して突然怒りを爆発させ、彼を撃ち殺すとき、危険な要素がその宗教の倫理のうちに入れられた事になる。人間と道徳を同じくする存在がダイナマイトのようなふるまいをしてはならぬはずである。²⁰

ここで、この「ダイナマイト」によって神々の倫理への疑念が生じているのだが、同時にもう一つの道も開かれる。それは神々への異議に通じるのではない。この道は、爆薬を作動させてしまった者、地雷を踏んだ者の「罪」へと通じていく。力が人格化され意思を備えたものとなれば、つまり、力の発現が神々による力の行使となれば、振るわれる力の理由が問われだす。そして、ここで「罪」の観念が生ずる。例えば、こちら側に神々を挑発したという「罪」があったがゆえに、神々の力が「罰」として発現したのだというように、理由が考えられることになる。だが、根本的に言ってこの「罪」は正義の天秤で測られたものではなく、力ある者の逆鱗に触れてしまったばかりに引き起こされるものである。触れた者に過失はあれど、「悪いことをした」わけではない。

自然宗教であれば「わけのわからない畏れ」としてあったものがここでは、一段階合理化された畏れへと変わる。単なる力の発現であれば、それが聖なる力なのか、何か禁忌を犯したから生じた力なのか、その境が曖昧なままである。人格神の前に張られるのは、力で劣る者は決して踏んではいけない暗黙の境界線である。後で詳しく見るが、ベンヤミンが英雄の反抗というとき、このようにあやまって考えられた「罪」の概念への抵抗を念頭においている。

密儀の精神からの悲劇の誕生

オリュンポスの掟が主張する「運命」に対して、民衆祭礼、密儀にはそこからの解放の衝動がみてとれる。ベンヤミンは次のように言う。

²⁰ Murray: a. a. O., S. 68.

人間の生の自然本性的な罪、つまりは原罪についてのドグマにゲーニウス²¹は、人間の自然本性的な無垢を対置する。原罪の原理的な解消可能性がギリシアの教理をなし、それに対してギリシアの祭礼をなすのは折りに触れての罪の解消である。Schicksal und Charakter. GS.II.S.178.

「自然本性的な罪」という言い方には、ベンヤミン独自の含意が込められているが、それについては後で詳論しよう。ここでは、「祭礼」—ギリシアの教理＝オリュポスの祭礼ではなく、民衆祭礼あるいは密儀のことが考えられている—が「罪の解消」、或る種の救済と関わっている事を確認しておこう。祭礼、密儀ではディオニュソスに代表される「半神」が祀られた。ディオニュソスは、ピンダロスの伝承によれば神ゼウスと人間であるセメレーの子どもであるが、出生にまつわるエピソードがその「半神」的性格を告げている。セメレーがディオニュソスを宿しながら、神ゼウスを見たいと願ったばかりにゼウスの雷光に打たれて死ぬ。ディオニュソスは母を焼き尽くした炎から常春藤によって守られ、ゼウスがそれを体内にて保護して、その後再び日の目を見る。このように或る意味では一度死んで再び生まれたディオニュソスは人間と神の間の境界的存在となる。²²

ディオニュソス密儀では、オルベウス教的な魂の不死とは違った形であるが、人びとはディオニュソスを崇拝する中で苦悩からの救済を願った。²³ デ

²¹ 「ゲーニウス」は、ローマ宗教において信じられる「人間を産み、さらに産み続ける<産出者>」。男性はその誕生日をゲーニウスに捧げる。Kerényi: a. a. O., S. 236. 後で論じるが、このゲーニウスを、ベンヤミンは人間の生まれ持つ「性格」に関わるものとして理解しているように思われる。

²² オットーは1933年に出版されたディオニュソスについての著作で、その神と人間との間という出自と、半神的性格について次のようにいっている。「かくして<二度生まれし者>は世界へと歩み入る前に、すでに、あらゆる人間的なものよりも大きく育ち、神に、酔っぱらった快樂の神になったことになる。だが歓喜をもたらす者たるこの神には、苦悩と死がさだめられていた。—神の苦悩と死が！—そして、彼の母の家には天界の栄光が降臨したのではあったが、そこへこの神がもたらしたのは、淨福のみならず、窮境と迫害と没落でもあったのである。しかしながら、雷神との契りにおいて焼死を遂げた母セメレーは、その墓からオリュポスの神々のもとへ高められることを許された。」Otto, Walter. F.: *Dionysos—Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main 1960, S. 62f.

²³ 煩瑣になるので議論は避けるが、ディオニュソス祭礼が、密儀的な「終末論的期待」

ディオニュソスは、「来臨する神」として、「その顕現によって世界を突然に一変せしめる、救済者にして慰め手である神」であり、「苦悩によって錯乱した者をコロスの歓声で世にも摩訶不思議に驚かし、その神々しき腕の中で淨福へと目覚めさせる」。²⁴

ディオニュソス祭礼からの悲劇の誕生ということについては、一般的にも言われることだが、ディオニュソスの「半神」的性格には注意をはらうべきだろう。彼は生き続ける神々でもなければ、オルペウス教、ピュタゴラス学派が信じた不死の魂をもつものでもない。死すべきものという枠を超越しきってはいない「半神」にとどまっている。ベンヤミンが、悲劇における英雄が神々に反抗する際にみせる「半神の栄光」を語るにあたっては、以上のような前提を踏まえる必要があるだろう。²⁵

2 ベンヤミンの悲劇論

『ドイツ悲哀劇の根源』におけるギリシア悲劇理解に大きな力を貸した F・C・ラング²⁶ は、ディオニュソスが星辰の運命的秩序の乱れの時である

を帯びるのは、オルペウス教やディオニュソス＝ザグレウスの受難と復活の伝承と結びつけられてからとも言われる。ミルチア・エリアーデ『世界宗教史 2』（松村一男 訳、筑摩書房 2000 年）271～294 頁を参照。

²⁴ Otto: a. a. O., S. 171.

²⁵ 例えばケレーニイも「半神」の位置にある「英雄」が悲劇の核をなすと言っている。

「悲劇的なものの座は英雄的なもののなかにある。ギリシアの人間の観念が、人間と神々の同胞的結合から発して、悲劇的となってゆくとすれば、その悲劇性は、結合が最も純粋に表現されている英雄のなかに、最も純粋に見出されるに違いない。ヘーシオドスによれば、英雄たちは＜半神＞であり、ヘーシオドスが時として特別に一時代をあてがっている英雄の種族は＜神的な種族＞である」。Kerényi: a. a. O., S. 202.

²⁶ 1864 年生まれのラングは、ベンヤミンよりも 1 世代年上だが、知り合ってすぐに Du で呼び合う仲になった。二人はおそらくエーリヒ・グートキントを介して知り合い、ラングがベンヤミンの博士論文『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』を読んで感銘を受け激賞したところから交際が深まった。ベンヤミンとホフマンスタールを仲介したのは彼である。Vgl. Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*. Würzburg 1989, S. 168-177. 『ドイツ悲哀劇の根源』執筆に際しては、ラングのギリシア悲劇についての見解—アゴーンとの関係、宇宙論との関係、二重審判性、審判のはっきりしなさなどをベンヤミンは大いに参考にしている。Vgl. GS. I. S. 887-895. だがもともと牧師のラングはカーニヴァル論を書くなどしているが、ギリシア（悲劇）に特に詳しいわけではなかった。ベンヤミンの悲劇論の「妥当性」を考える場合、このことには注意を払う必要がある。

カーニヴァルにおいて祀られる「例外神」だと言っている。²⁷ 星辰宗教とカーニヴァルのモデルは、もともとギリシアではなく、バビロニアにあてはまるものであり、これをギリシア悲劇に類比的に当てはめることは、厳密には間違いではないかと思われるが、それについてはここでは問題としない。ラングにしたがって続ければ、カーニヴァルは、星辰秩序の模倣を行なうことで、それを抜け出る瞬間を生み出すものである。克服すべきものを自ら模倣することで、その外部を指し示す戦略—「法則的に法則を欠いてあること」—がそこにある。悲劇は、カーニヴァル的に秩序から脱出する形式である。例えばオレステスは、復讐の女神たちが課する血で血を洗う運命の連鎖を、最後に抜け出る。それまでは犠牲が供されるべく控えていた祭壇が、アジュールに変わるからである。こうした宇宙論との関係で展開されるカーニヴァル論をベンヤミンは自身の議論に一部取り入れているが、それよりも、重要だったのは、アゴーン論、および悲劇の訴訟性についての議論である。ベンヤミンは、ラングの見解を踏まえつつ、運命への異議申し立てという契機を際立たせる。「運命」からのただの「脱出」ということであれば、密儀宗教や、ソクラテスが開く彼岸性と同じものになるが、ベンヤミンがルカーチらと共に強調するのはむしろ悲劇の「此岸」性である。それゆえ「運命」との対決も、此岸においてなされるものとなっている。

「運命」概念の考察は、第一次大戦勃発以降のベンヤミンの著作に現れ出すものであり、『ドイツ悲哀劇の根源』における運命論において、それまでの考察が集大成されている。その後もベンヤミンの「運命」概念は変遷し、²⁸ パサージュ論などでは、ニーチェやブランキの「同じものの永劫回帰」と関係づけられている。本稿では、「運命と性格」から『ドイツ悲哀劇の根源』にいたる時期のそれに焦点をしばらくたい。この時期に限っても運命概念は多様性を見せ、バロック～ロマン派的な運命概念と古代ギリシア的な運命概念では、多少色合いがことなっている。「運命と性格」においては、この区別はベンヤ

²⁷ Vgl. Primavesi, Patrick: *Kommentar, Übersetzungen, Theater. W. Benjamins frühen Schriften*. Frankfurt am Main u. Basel 1998, S. 256-260.

²⁸ Vgl. Jäger, Lorenz :Schicksal. In: *Benjamins Begriffe*. Bd. 2. S. 725-739.

ミン自身によって明瞭になされているとは言い難いが、ベンヤミンの「運命」概念の多くがここで確認できる。以下で検討しよう。

「運命」と「罪」

性善説、性悪説というような人間の規定の仕方がある。この規定は様々な領域をも同時に規定していき、たとえばカール・シュミットによれば、アナーキズムは性善説をとり、国家理論家は性悪説をとる。どちらをとるのかは政治理論にとって決定的に重要であり、例えば性悪説をとる以上は、人間の善性を信じるようなアナーキズムは、そもそも有り得ないものとなる。ゆえに悪を前提としたところから政治理論ははじまらねばならない、としばしば言われる。政治が悪を前提とするというのは当然重要だが、人間の本性が善か悪かということではっきりと分けられるかどうかは疑わしい。カトリシズムが原罪について曖昧なままに解釈するように—シュミットはこうした見方に賛意を示す—人間の本性はおそらくもっと曖昧なものである。ちょうど人間のうちのデーモン的なものが両義的な意味をもつと同様に。だが、シュミットがこの曖昧さを、あらゆる政治潮流と融通をきかせて結びつく可能性へと展開するのに対し、²⁹ ベンヤミンは、この曖昧さを引き受けつつも、解きほぐす。

ベンヤミンが、「自然的な罪」という言い方で表現するものは、原罪的なヴィジョンに近いものがあるが、独特のニュアンスを含んでいる。これについてはじめてまとまって論じられたのは「運命と性格」という小論においてである。ベンヤミンはクラークスによる筆跡学や性格学に多大な興味を払っており、自身でも筆跡鑑定で小遣い稼ぎをしたことがあるくらいの人間であり、そうした観点からもこれは興味深い論考である。ベンヤミンは「性格」と「運命」の概念をここではっきりと違ったものとして分ける。或る性格の持ち主はそれに応じた運命に陥るといった形で、性格から運命を演繹すること、あるいは或る運命に陥ったのは彼の本性＝性格がそうさせたことであったと、

²⁹ Schmitt, Carl: *Röhmischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart 1954, S. 13.

性格に運命の徴を読み取ること—こうしたことは性格と運命を混同することだとベンヤミンはいう。両者が混同されるのは、どちらも何らかの「徴^{しるし}」を介して見通されるからである。

性格を読み解くためには、「星占い」を別とすれば、肉体的特徴が徴として普通利用される。ベンヤミンが紹介するのは中世における体液質による分類だが、体質だけでなく、行動傾向から性格が読み取られることもあるだろう。筆跡から性格を読むのもそのようなものだろうし、例えば「体癖」から分類されることもある。性格分類法自体は、おそらく無数にあるだろうが、性格は大体にして自然的、身体的な徴から読み取られる。だが運命の場合は、徴の範囲が肉体的現象だけでなく他の人生の現象すべてに広がる。いずれにせよ、運命と性格、どちらも徴に基づくということからくる問題をかかえている。因果関係によって結ばれる連関ではなくて、意味によって結ばれる連関であることによって運命をめぐる問題は錯綜する。

占いなどが「当たる」のは、当てられる側が、読み取りたい意味を担う徴を選びとって受け入れるからだといわれる。前述したオリュンボスの神々を前にして生じる「罪」も意味連関において生じるものであり、そこでは「傲慢さ」といった「態度」がしばしば運命の徴となる。人間の「本性」も徴を通して見つけられる。「罪があるのだ」ということを徴によって確認してはじめて、つまり「罪あり」という判決を受けてはじめて、「本性からの罪」が生まれる。

運命は罪ありとされたものとしての生の観察の中で現れ出てくる。その生は、根本的にいえば、まずはじめに判決を受けて、それから罪あるものとなった生である。はたしてゲーテが、この二段階について「君たちは哀れな者を罪あるものとするのだ」とまとめている。法とは、判決によって罰を与えるというより、むしろ罪を与えるものである。そして運命とは、生あるものの罪の連関なのである。この罪連関は、生あるものの自然的な状態、つまりまだ残らず解消されることのない仮象に相応している。……人間は、根本的に言って、運命を持つ者ではなくて、運命

を担う主体というのは、はっきりしないのだ。裁く者は、どこであれ望むところに運命を見つけることができる。どのような罰の中にも、彼は盲目に、運命と一緒に書き込まずにはいられない。人間は決してこうしたことに襲われることはなく、人間のうちの単なる生だけがおそらくそうなのだ。単なる生は、仮象のために、自然的な罪と不幸に関与している。GS. II. S. 174.

運命への諦念を語るものは、人間がそもそもどうしようもなく罪にからまっているのだという「真理」をあわせてかたる。ここからは逃れられないのだから、性悪説のようなものを認めよと迫る。悪の問題を「本性」に還元してしまうと、すべてが「運命」となって人間はがんじがらめにされてしまい、宗教的救済か諦念するかによる他なくなる。だが、徴から自らを超えて自らに定められた運命を受け入れるのではなく、自らの自然＝本性のうちに固有の「性格」の徴を見るならば、そこから「自然的無垢」のヴィジョンがあらわれる。

人間にはそれぞれ固有の「性格」があるというのは何となく了解されることだが、本性的に罪深い性格というのがあるだろうか。罪作りの性格といったものはあるかもしれないが、罪の烙印を押された性格というのはいささか奇妙な考えである。ベンヤミンの考えに従っていると、「性格 Charakter」というものは、それがどんな性格であれ、愛すべき本性という形をとって現れる。古代ローマではゲーニウスの祝福がそこに認められていた。もし固有の性格を憎むとしたら、それは受け入れたくはないが受け入れざるを得ないものとして、考えられるからであって、その場合当人にとっては「性格」が一つの悲運になっている。「性格」は肉体と言う自然に根ざしており、この自然よりも意味の「徴」が強力になっていくと「運命」が力を増す。

ギリシア世界では「意味」への問いが生じない、とルカーチは言ったが、これは裏をかえせば、すべてが自明な意味によって、当然のものとして受け入れられているということでもある。すべての生は象徴化されてその徴も透明に見渡されている。徴の不合理はそこでは問われず、力と徴の自明性が支配

している。それゆえ、何が原因で何が結果なのか、誰の責任で誰に罪があるのかが不明瞭で、全てが連続して考えられる。ベンヤミンの言葉を借りれば、「ギリシア的に見通し難くなっている罪と贖罪の連鎖」が、そこに生じている。このような連鎖としての復讐の運命は、不可避で自明なものとして現れ、例えばオレステスを追う。この英雄が「反抗」する中で、しかし、自明性に亀裂が入っていく。

「性格」と「反抗」

フランツ・ローゼンツヴァイクは『救済の星』で「性格」概念について悲劇的なものと関連させた議論を展開している。ベンヤミンが「運命と性格」を執筆したのは 1919 年、1921 年に『救済の星』が出版される以前であり、ベンヤミンがその影響を受けて性格論を書いたとは考えられない。しかし、その議論は扱う角度が違とはいえ不思議にも一致する部分が多い。『ドイツ悲哀劇の根源』においては自らの議論を補強する形で『救済の星』からの引用がなされている。ローゼンツヴァイクの英雄に関する議論は、悲劇の歴史哲学的把握というベンヤミンの試みとは違って、類型論的なものである。メタ倫理的な人間の代表という形で英雄が挙げられているのである。ここにはハイデガーにも通じる、実存主義的な雰囲気があるが、それについてはひとまずおいておく。

世界に対する人間の「反抗 Trotz」の姿勢からローゼンツヴァイクは「メタ倫理的人間」および「英雄」について論じる。人間の意志は、自由であって、何を望む事もできる。この意味においてはそれは神の意志と変わらないが、意志と世界の関係が異なる。神の意志は聖書に見られるように、＜神が望んだ、それゆえ、こうなった＞という「それゆえ Also」によって世界を無媒介に形成していく。それに対して人間は「自己」という形の中に（いわばハイデガー的に）投げ込まれてある他なく、「意志それゆえ」に無媒介に世界を形づくっていくことは許されない。世界という障壁、そして自らの固有性という枠の中に閉じ込められているがゆえに、人間の意志は「それにもかかわらず＝反抗」という形をとる。この「英雄」は、たとえばカール・シュミ

ットがいうところのロマン派と違って被規定性、自らの可能性が限定されていることを厭わない。自らが固有の規定を蒙らざるを得ないということ、これを「英雄」はむしろ誇りに思い、自らの性格を愛する。³⁰ この「性格」を愛する存在「英雄」が、運命に対して立ち上がる。

ゲーニウスの頭が罪の霧の中からはじめて浮かび上がってきたのは、法においてではなく、悲劇においてだった。デモーニッシュな運命がぶち破られるのは悲劇においてなのだから。しかし、ぶち破られるといっても、罪を解かれ、純粹なる神と和解した人間が、ギリシア的に見通し難くなっている罪と贖罪の鎖を解消するなどという仕方によってではない。そうではなくて、悲劇においては、ギリシアの人間が、自らの神々よりも自分の方が良いのだということに気づくのである。GS. II. 174f.

逆説と変容

ここまでみてきた「運命」の「打破」は、その傾向はわかれども、例えば悲劇の実作との関係が明らかにされていないため、その内実が今ひとつはつきりしない。それゆえ、ギリシア悲劇における「運命の打破」と、『親和力』論における「決断」も、暴力批判論における、神話的法を廃棄しようという「決意」とが、運命的なものへの反対ということで、同じものと考えられることも可能になる。実際、それらを貫く姿勢には、不変のものがあるように思われるが、ここでは、それぞれの場合の差異を考えるためにも、ギリシア悲劇において運命が打破される、その内実を考察していこう。ベンヤミン自身、悲劇の特質に即して運命の打破を描くにあたって苦心したようであるが、³¹

³⁰ Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Hague 1976, S. 67-81.

³¹ 「悲劇の理論を、私は完全に迂回するといったことはおそらくませんが、この理論は難題です」。Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Bd. I-VI. Frankfurt am Main 1995ff., Bd. II. S. 385. ゴットフリート・ザーロモン宛のこの書簡を書いた頃は、ラングの「アゴーンと劇場」のメモを片手に、ギリシア悲劇の理論に取り組んでいた。ちなみにこのザーロモンは、フランクフルト大学の客員教授（社会学）で、ベンヤミンの教授資格申請に尽力した人物。ベンヤミンが引用する「ローゼンツヴァイクが悲劇に関して言っていることは、すべ

その痕跡からベンヤミンの思考の核とでもいうべきものに触れることができるように思われる。単に、力強い英雄が、悪を倒すというようなイメージはそこにはない。ある種逆説的な仕方で、沈黙する英雄が運命の裂目を示すというイメージがある。

悲劇においては、例えば、プロレタリアートが資本家を倒す、といったような、「悪」の打破というようなことは考えられない。善悪はそう簡単に割り切れるものではないといった理由からではなく、運命の性質上そうなのである。「運命は人間的な正義・不正義に無関心なものである」が、「恐ろしいのは、これが突然悪意に変わる」点である。³² 力の網にかけられた人間、あるいは英雄にとっては、これはまぎれもない悲運である。こうした悲運に逆らい、それが打ち破られるのはとりわけ「人間の側に立って考えるアイスキュロス」³³ の悲劇においてである。アイスキュロスは、神々の無体によって強いられる英雄の苦しみを不当なものと考え、人間の正義をもってそれに応えている。

悲劇には、奉獻の儀式であったという祭祀的性格が残っていて、ベンヤミンも「悲劇文学は、犠牲の理念の上に成り立っている」(GS.S.285)と言っているが、ここに逆説性の一つの理由がある。犠牲に捧げられる「英雄」は、自由洒脱に運命から逃れ跳ね飛ぶような存在ではなく、犠牲の枠組み、死という「枠」の名残を残している。しかしその犠牲は単に祭祀の中で、周期的に神々に捧げられそのつどの運命を鎮めるためのものではない。「ギリシア悲劇的死は」単なる犠牲に捧げられた「死」では有り得ず、「オリュンポスの神々の古くからの法を失効させるという意味、および、新しく成り来たった人類の初穂として英雄を未知の神に捧げるという……二重の意味」をもっている。(a.a.O.) 悲劇では犠牲が捧げられた後、世界は以前と同じ自明なサイクルを描き出すのではなく、そのサイクルからの逸脱と新たな移行が生じる。

てヘーゲルのうちにあるだろうものだ」と主張していた。*Gesammelte Briefe*. Bd. III. S. 15.

³² Ballard, Edward G.: Sense of the tragic. In : *Dictionary of the history of ideas : studies of selected pivotal ideas*. S. 411-417.

³³ Kerényi, Karl: *Die Mythologie der Griechen*. Zürich 1951, S. 216.

この移行については、ベンヤミンは明らかにラングによる「アゴーンと劇場」というメモに依拠している。アゴーンとは、古代ギリシアの神々に捧げられる「競技」であり、おもに貴族たちが栄光を競った。このアゴーンも悲劇と同様、祭祀起源のものだとラングは考えている。この妥当性はともかく内容は興味深い。

アゴーンは死者に供える犠牲に由来している。犠牲に供される者は、もし逃げるだけの速さがあれば、逃げることが許されている。死者は、生き残った者を生け贄に求めるが、その死者を前にしてのぞつとする恐怖が克服され、死者は—あるいは、もう一段高いところにいる死者は—愛しながら祝福してくれるのだ、という信仰がふたたび勝利をおさめた後で、アゴーンは人間を裁く神の審判、と同時に、神を裁く人間の審判となる。アテナーシュラクサイの劇場はアゴーンである。[このメモはベンヤミン全集に再録されている。GS. I. S. 891.]

対話弁論、あるいは悲劇の進行もアゴーン的なものだとしてラングは考えている。プロタゴニスト（第一アゴニスト＝第一演者）とコロス（合唱団）との対話、例えば、自己の救いを訴えるオレステスと、死の運命を宣告する復讐の女神たち（コロス＝合唱団が役を担う）の掛け合い（アイスキュロス『慈みの女神たち』）は、実際観客を前にして正しさを競う弁論のようにみえなくもない。アテナイの訴訟は実際上級審なしに、原告と被告が競技するような形でなされたことにベンヤミンは注目している。

古代の訴訟、特に刑事訴訟は、対話としてあった。対話というのは、古代の訴訟が訴える者と訴えられる者という二つの役割の上に行なわれて、裁判官による審理を欠いていたからである。古代の訴訟はコロス＝合唱団を有していた……アテナイの法に関して重要かつ特徴的なのは、ディオニュソス的な打ち抜きである。これは、すなわち、酩酊し、恍惚となった言葉が、アゴーンの規則的な循環を打ち砕いてもかまわないという

ことである。そしてまた、武器や拘束された言葉の形式において相争う部族同士の訴訟からよりも、生き生きとした語りの説得力からこそ高次の正義が生まれたのであった。神託は、ロゴスによって自由へと打ち破られる。ここにアテナイにおける裁判訴訟と悲劇のもっとも親縁なものがある。英雄の言葉は、自らの固まった胸を打ち破ったときに現れる場合、憤激の叫びとなる。ギリシア悲劇はこうした訴訟手続きのイメージへと入り込む。すなわち、ギリシア悲劇においても、贖罪審理が行なわれるのである。GS. I. S. 295. (傍点引用者)

この弁論の中にある英雄を見ると、しゃべるよりも沈黙している。復讐の連鎖に組み入れられたオレステスは、復讐の女神との応酬の中で追いつめられ、沈黙する

コロス（復讐の女神たち）：お前を、アポロンさまでも、広大なアテナさまでも、お助けはようなさるまいよ、……喜びというものが、どんな気持ちか、すっかりもう忘れてしまって、血の気もない影みたいなものに、私たち精霊どもの餌食になるんだ。

（間、オレステス、無言のまま）

返事も一つ、しないのかえ、私の言うのも馬鹿にして。私たちの^{にえ}牲になるよう育てられ、献げられた者のくせにして。³⁴

オレステスの弁舌は何ともさえない。コロスへの応答は心もとなく、ただ黙るだけである。弁論競技であればさしずめ失格であるが、脱落寸前のところでアテナに救われる。アテナの説得に応じて、変容が生じ復讐の女神が慈みの女神に変わるが、この間すでにオレステスの役割はない。オレステス不在の中での滔々たるアテナの弁舌とコロスの歓喜とが劇の最後を締めくくることが、ベンヤミンにとっては、これはおまけのようなものである。新たな共同

³⁴ アISKYLOS「慈みの女神たち」（呉茂一 訳）：『ギリシア悲劇ⅠアISKYLOS』所収（筑摩書房 1985 年）293 頁。

体の門出を告げる歓喜の声の中には、すでに英雄の声はない。が、この沈黙にこそ、ベンヤミンは悲劇に固有のアクセントを見ている。

英雄の肉体 未熟な言葉

ローゼンツヴァイクは、「英雄」を「メタ倫理的」存在として語っている。メタ倫理的とは、簡単にいえば、人倫の世界での役割を担う以前のもののことである。「人格 Person」が、世界の中での役割を割り与えられ、世界に響き渡る多数の声の一つを担うのに対し、「性格 Charakter」は、そういったものを担う以前の存在であって、既存の人倫のなかにおいて見るなら未熟であり、そこでの言葉をもたない。ベンヤミンの興味を惹くのは、反抗よりも、むしろこの沈黙である。

悲劇においては、ギリシアの人間が、自らの神々よりも自分の方が良いのだということに気づく。この認識は、しかし彼の言葉を塞いでいて、おぼろげなままにとどまる。自らをみとめることなく、認識はひそかにその力を集める。「倫理的世界秩序」がふたたびうちたてられる、などといったことではない。あの苦痛に満ちた世界の戦慄の中、道徳的人間が、まだ押し黙って、未熟なままに—そのようなものとして、彼は英雄と呼ばれる—立ち上がろうとしているのだ。道徳的な言語を欠いて、道徳的な未熟状態のゲーニウスの誕生にまつわるパラドクスが、悲劇において崇高なものをなすのである。GS. II. S. 174f.

英雄は既存の世界の「不正」に反抗しつつも未熟さのゆえに「新たな言葉」を対置することができない。それゆえ彼は反抗の姿勢をはっきりみせつつも、沈黙したままそこにたっている。叱責される子どもが教師の不当を嗅ぎ付けつつも、口では何もいわずに、決して負けだけは認めない—たとえていえばそのような「未熟さ」が英雄の特質をなす。黙らされてはいるが、負けを認めない「反抗的態度」に対しては、教師の側に叱責の手がなくなり、思わず捨て台詞を吐いてしまっただけでも反抗の正しさを証明してしまうという

ような場面はよく見られる。未熟な存在は沈黙しながらも自らが良いのだという確信を胸にし反抗の芽を育てる。沈黙の中で、英雄はむしろ神々を裁きにかけている。

沈黙は、弁明を思いつかないし、探もしない。そうして、かけられた嫌疑を追跡してくる審級へと投げ返す。というのは、ここでは沈黙の意味がひっくり返っているからだ。被告席に見えるのは、罪を宣告された者の狼狽ではなく、言葉を欠いた苦悩が告げる証言である。悲劇は英雄への裁きとして捧げられているように思われたのだったが、オリュポスの神々への審理へと変わる。神々のもとで、英雄は証拠を差し出し、神々の意志に反抗して、「半神の栄光」を告げる。GS. I. S. 288.

ここには悲劇の二重審判的性格が示されている。神々の力、神々の掟のみが唯一自明なものである世界においては、「罪」へ陥った者に許されるのは、神々の審級において弁明を果すことだけだった。運がよければ許されるが、神々のむしの居所が悪ければ、罰をくだされる。悲劇においては、この神々の審級が投げかける罪の判定に対して、英雄が押し黙りつつも、反抗し、その判定を受け入れない。超越的審級の後ろ盾をもたないまま、闘争するところに崇高さが生じてくるのかもしれない。「神々よりも良いのだ」という判断の正しさを、英雄は言葉では証せないままに、しかし、苦悩をもって告げる。神々が行なった審理への「再審」がそこで始まる。英雄の沈黙は、気づかれなければ、そのまま押し流されて、聴き取られないままに消え失せる。悲劇における沈黙の場面を救うべく、英雄の「証言」を聞くべく存在しているのは、観客あるいは共同体である。

共同体はこの再審に監督審級として、いや裁定審級として居合わせる。彼らとしては、調停のしどころを探し、悲劇作家はこの調停を説明するなかで英雄の果した業の記憶を更新する。だが、悲劇の結末には<未決 non liquet (= 証拠不十分)>という響きがいつも伴っている。解決は、

たしかにその都度救済である。だが、ただ、その場だけの、問題含みの、限定つきの救済である。GS. I. S. 295f.

英雄自身が超越的審級を体現するわけではなく、共同体の新たな改変への道を開きつつも、未だ共同体を代表するほど成熟してはいない。それゆえ、英雄は自らの救済、そして新たな秩序を決定づけるまでにいたらず、結末にはく未決の響きが残る。英雄は、新たな秩序の前触れをなしながらも、自らが積極的なプログラムを言葉で約束することができるほど成熟してはいない。言うなれば、悲劇の英雄の沈黙には何も書き込まれず、無規定な「否」だけがある。

無規定に開かれた空間に何を書き込むかは、悲劇作者とそれを支える観客によってきまってくる。アイスキュロスにおいては、新たな都市の栄光の門出、正しい道へと向かうという気概が書き込まれているように思われる。だが、そこに「正しさ」が書き込まれる保証は、どこにもない。不当なものへと反抗する沈黙が切り開いたはずの「正しさ」への道は、容易に別の道へとすりかえられる。あらかじめ「真理」を確保していない、未熟な英雄であれば、こうなる他ない。「半神の栄光」は、それ自体が決定権をもつ審級の役割を担えないために、内的な困難に陥らざるを得ない。だが、この困難は、英雄ならずとも、超越的地位に立てない人間はどこかで引き受けないとも限らない困難であろう。あるいは自らが裁定者たちの一群にいることの方が多いかもしれない。既存のプログラムに則った単なる手続きを越えて、何かが開かれようとするときに、「正しい」判定を下すことができる裁定者であることも、言うほど簡単ではないだろう。ベンヤミンは、悲劇にこうした困難が刻印されているのを見ていた。以下で、困難からの変質を見ていく。

3 悲劇の辿る道

真理の確保

アイスキュロスのアッティカ悲劇が開いた空間は、民主アテナイの凋落とともに変質する。これについては、同じ素材を扱ったエウリピデスの「オレ

ステス」において確認できる。アイスキュロスにおいて古い神々の掟として現れていた「復讐」は、ここでは、デモス＝民衆たちの決定によるものとなっている。「デモスがいったん血気に逸り立とうものなら、それは猛火を消し止めるにもひとしい」。³⁵ オレステスが神託に従って母殺しをしたのだから、嫌疑はむしろ神託にかけられて然るべきところだが、燃え立つデモスはそういった理には思い至らない。エウリピデスは、栄光におごった人びとがペロポネソス戦争の愚を犯した後で、この悲劇を書いているが（BC408 年）、そこに一貫しているのは、知と無知の対立である。アポロンによる母殺害の命令がなされたのは神々が「善行と正義に関して無知だから」³⁶ であるが、そのことに無知なデモスは、オレステスの「不正」への怒りに燃える。こうした不合理がはびこる「今はよんどころない智者は運命の奴隷であらねばならぬ」³⁷ というのが、エウリピデスのトーンである。神々の課する運命と新たな人間的秩序の開示という図式はここにはなく、非合理的な衝動と、それを嘆く知者という構図が出来上がっている。

この構図には裁定者＝共同体への失望が、すでに書き込まれている。エウリピデスは、沈黙において開かれるような空間を観衆に委ねることができない。無知なものたちに委ねてもろくでもないことになるだけだという知者の嘆きが劇を牽引する。未熟な存在が「正しさ」を確信するのが沈黙においてだったのとは対照的に、ここでは嘆きは自らの理を確信して饒舌に滔々と弁じる。「ディオニュソス的な言葉による打ち抜き」はそこにはなく、悟性がひたすらに転回する。この悟性は大団円を展開できず、また急転を呼び寄せることもない。自らの非合理を認めたアポロンが、あのデウス・エクス・マキナとして突如降臨し、最後を調停する形で悲劇は幕をとじる。

エウリピデスには、未熟な存在が生み出すあの逆説が欠けている。誰もが、何が悪いのかをわかっているような形で知をたずさえて登場するため、それ

³⁵ エウリピデス「オレステス」（小川政恭 訳）：『ギリシア悲劇全集 IV エウリピデス』（人文書院 1960 年）319～376 頁所収、340 頁（六九〇行）。

³⁶ 同上、333 頁（四一〇行）。

³⁷ 同上、341 頁（七一〇行）。

ぞれの弁舌は理が通っている。しかしそれぞれの論理が交差して闘争すると
いった契機もなく、それゆえ不満と嘆きの応酬だけが存在する。ここにエウ
リピデスが持ち込みたかったのは、おそらく「本当の智」である。実際はデ
ウス・エクス・マキーナのような形でしか、それを導入できなかったが、此
岸の非合理的な現象を越えた、「真理」による裁定が必要だと考えられたのであ
る。

ソクラテスと彼岸

ニーチェは、エウリピデスに「美的ソクラテス主義」を嗅ぎ付けそこでは
悲劇が凋落しているのを見ているが（『悲劇の誕生』）、こうした見方をベンヤ
ミンは継承している。悲劇の凋落の後に、プラトンによってソクラテス伝説
が形成される。³⁸ ソクラテスの伝説は対話劇の形式を引き継いで形成されて
いるが、悲劇とは違って、アゴーン的な闘争が抜け落ち、沈黙も意味を変ず
る。

ソクラテス劇からはアゴーン的なものが吐き出されてしまっている。なん
んといっても、彼の哲学的闘争でさえも、もったいぶって演じられる練
習なのだから。一撃のもとに、半神の死は殉教者の死に変わったのだ。
キリスト教の信仰の英雄たちと同じように—この類似を多くの教父たち
の愛、そしてニーチェの憎悪はしっかりと嗅ぎ取った—ソクラテスは自
らの意志でもって死んで行く。そして彼が沈黙するときには、彼は自ら
望んで、その名をもたない優越とともに、反抗することもなく黙るので
ある。GS. I. S. 292

³⁸ プラトンにとっては悲劇の終焉ということが問題であったと、ヴィラモーヴィッツ
＝メレンドルフが証言している。「プラトンは自分の四部作を焼いた。それは、アイ
スキュロスのような意味での詩人となることを断念したからというわけではない。プ
ラトンは、悲劇作家がもはや民族の教師でも親方でもないということを認識したから
自身の作を焼いたのである。彼は当然にも、演劇的性格を備えた新たな芸術形式を獲
得せんと試みたのであり——悲劇の威光というものはそれほど強力だったのだ——
そうして、克服された英雄伝説に代えて、別の伝説圏を作り出したのだった。すなわ
ちソクラテスの伝説圏である」。（ベンヤミンから重引。GS. I. S. 292.）

ソクラテスの「沈黙」は、彼岸に確保された「真理」に依拠することによってその性格を変えている。彼岸化されるのは、真理だけではなく、魂が彼岸に確保され、幸福も彼岸化していく。

ソクラテスは、自らの死を、死すべき者として直視するが……それを余所事として認識する。その彼岸で、不死性の中で、彼は自らを再び見出すことを期待している。GS. I. S. 293.³⁹

ベンヤミンは「古代の人間の幸福」の中で、古代の幸福が、近代の幸福とは異なって、個体の所有物ではなく、いうなれば神々の祝福に与っている、神々と共にあることの幸福だったと論じている。例えば、競技＝アゴーンにおける勝利の幸福と祝祭との結びつきは、ある種透明なものであって、そこに個体と世界との断絶がなかった。ソクラテス＝プラトンは、幸福を共同的、共在的祝祭との結びつきから外し、知者の徳へと接続した。これにはそれなりの理由があり、たとえば英雄が神々の秩序になぜ反抗するかといえば、誤った罪概念を横行させつつ、力の遍在的顕現が世界の原理になっているからである（ソクラテス以前を調和した理想世界とだけ見るのは、ある種の偏向によるものだろう）。古い秩序は、悲劇とともに打ち破られるが、しかしその後に来た新しい世代の民衆＝デモスは、英雄が開いた空間に、自らの栄光を書き込み驕りを高めて行く。この驕りはペロポネソス戦争の失敗によって打ち碎かれるが、エウリピデス、ソクラテス～プラトンはこうした愚を間近に見過ぎてしまった。現実の愚と、無知の熱狂は知によって彼岸においてはじめて超越される。それと同時に、現世と神的なものの同質性の間に、限界が

³⁹ 英雄の生はそうではない、とベンヤミンも引用する箇所ではルカーチは言っている。「[英雄の生は] あらゆる生のなかでも最も此岸的な生である。その生の限界はつねに死と溶け合っている。……悲劇にとしての死（限界それ自体）は、つねに内在的な現実なのである。死は悲劇の中の出来事のそれぞれと、つねに解き難く結ばれている。」 Lukács, Georg: *Metaphysik der Tragödie*. Paul Ernst. In: *Seele und Form*. Neubied u. Berlin 1971, S. 218-251, hier S. 205f.

設けられる。この限界は知と共在することによって透明に見通され、一足飛びに越えられるようなものであり、透明性という点では、オリュンポス秩序と共通する。神々の力との共在が作りだしていた透明に見渡せる同質世界＝オリュンポス的世界は、いまや彼岸的存在を透明に見通す哲学者と、イデアとの共在する世界へと変貌を遂げた。ソクラテスは彼岸のイデアと、また魂の不死を確信し、そしてそれらと共に在ることが幸福だと信じるからこそ、現世をただか「死のトレーニング」と見なすこともできるのである。

悲劇は、オリュンポス秩序と、ソクラテス秩序の境界をなし、どちらにも属さない。悲劇は、オリュンポス的同質世界とも、彼岸の世界とも違った、不透明な未決の空間を開きつつ、しかしその空間は閉じられる。

おわりに

悲劇が開いた空間が閉じられた後に出てくるのは、想像的な開示体験を作り上げて熱狂する態度、歴史の外の彼岸へとひきこもる態度、石の無関心へと黙り込む態度（ストア派）である。あるいは世界にマニエリスティックな意味の襲をつけ、それと戯れることで折り合いをつけることも可能かもしれない。いずれにせよ、英雄が示したような沈黙は、いかなる言葉をももたないがゆえに、歴史を開いては消えて行く。

ベンヤミンにとって、アクチュアルだったのはむしろバロック悲哀劇のモデルであったと言われる。⁴⁰ たしかに「英雄」の姿勢をそのまま現代に甦らせることがベンヤミンの関心だと考えると多くの誤解を生むだろう。ベンヤミンは当時うたわれた神話や悲劇の再生を—ニーチェに続いては、レオポルト・ツィーグラーが『悲劇的なものの形而上学』（1901）でドイツ的な悲劇の再来をうたっていた—メッキ的な現象の一つとして批判的にながめている。

⁴⁰ Vgl. Fenves, Peter: Tragedy and Prophecy in Benjamin's "Origin of the German Mourning Play". In: Richter, Gerhard (Hrsg.): *Benjamin's Ghost*. S.237-259, here S. 244. 例えばヴェルフェルの『トロイアの女たち』（1915）をなぜベンヤミンは、エウリピデス＝悲劇の再来ではなく、悲哀劇の再来と見るのか、といえ、やはりそこにバロックとの親和性をみているからであると論じられている。ちなみにベンヤミンはツィーグラーの「哲学的物知り顔」を批判している。Vgl. *GS*. I. S. 315.

41 仮に英雄がいたとして、近代においてはすでに「沈黙」に孕まれた「意味」を聴き取ってくれるような共同体との関係はもはや存在しない。社会の「組織化」が大規模になって見渡し難いものとなってしまったことで、「意味」の共有すら危うくなっている以上、沈黙が開く余白に、共に何かを書き込むことは、いよいよ困難となっている。人びとは、「頹落した」「おしゃべり」に興じているから、聞く耳も、聞ももたない。ハイデガーによる、「本来性 *Eigentlichkeit* (=固有性)」の議論は、或る意味ではベンヤミン的英雄の現代への導入である。独り有限性のうちに投げおかれた主体であるのは「現存在」の条件だが、人はそうした条件を省みずに、空虚なおしゃべりをくりひろげている。自ら固有の可能性を、状況に縛られた有限性の中から見つけ出して、切り開き、自らを投げ打たねばならない、と議論を繰り広げる姿勢は、まさに現代の英雄である。しかし、余りにも饒舌に嘆く英雄である。

英雄的姿勢の「崇高さ」を強調することには、ハイデガーの哲学が当時もったインパクトを考えると、あるいはデリダが言うように何か危険な帰結をもたらすかもしれない。だが、「危険」を忌避して安全な範囲で思考をすれば、「沈黙」の中から育ってくるだろう多くの芽を押し流してしまうことにもなる。ベンヤミンは「英雄主義」の復活を良しとする立場ではないが、⁴²しかし悲劇の英雄にみられる「沈黙」と「反抗」のモメントを流し去ってしまうことはしない。バロックの悲哀劇に決断不能性を見るとともに「悲劇の英雄の言葉のうちでは決断の稜線が踏破される」ことも同時に見るというベンヤミンの思考の多方向性を正当に解釈しなければいけないだろう。悲劇論において見逃してはいけないのは、英雄が開く無規定の空間と反抗とがからまっている点である。

応答責任において、無限に正義に開かれることをいうデリダの立場は、無規定な正義をもって境界を変容させようとするベンヤミンの「英雄」と近いところにある。デリダは、「ある公理への信奉が脱構築によって宙吊りにさ

⁴¹ Vgl. Benjamin: *Erfahrung und Armut*. GS. II. S. 213-219.

⁴² ベンヤミンは、例えば「詩人」を英雄化するゲオルゲ派の振る舞いに批判的姿勢を見せている。

れる瞬間……苦悶をかきたてるこの宙吊りの瞬間はまた、法的＝政治的な変革やさらには革命が起こる空白の間を開く」⁴³ と言うが、これはまさに英雄が開く無規定な空間と合致するものと考えられる。しかし、無規定な、開かれた正義と抽象的に形式化した場合には両者は一致しつつも、その中での具体的姿勢に関しては、おそらくベンヤミンとデリダでは違ってくる。

われわれは「掟」あるいは何らかの境界線を引くことを、現実的に引き受けなければならないが、措定されたものが常に正義に向って開かれるように無限に配慮しつづけなければならない、という極めて良心的かつ現実的な姿勢をデリダはとっている。だが、この良心—現実的責任を脱却するような曇りない良心ではなく、現実的な良心—は、非難されないような正しさを留保する一方で、決定的に空疎に響くだけではないかとも思わせる。ベンヤミンは、担保され続ける正義への開かれを言うだけであれば、結局は「純粋さ」という空っぽの器を撫でさずって満足しているだけにすぎないと、左翼文士を批判しているが、⁴⁴ デリダの姿勢はこうした「左翼文士」の洗練された一形態であるように見えなくもないからである。「宙吊り」の良心は、「反抗」や「沈黙」を強いられることなしに、アイロニカルに自らの過たなさをしゃべり続ける優位な位置—もはや彼岸を素朴に立てることのないソクラテスの位置—に立つ。それは正しいと言えば正しいが、あらかじめ「正しさ」を確保した地点で、弁明を繰り返しているだけではないかという疑念を免れない。「悲劇の英雄の言葉のうちでは決断の稜線が踏破される」とベンヤミンは言ったが、この「踏破」の歩みなくして、稜線を描くことはできない。そして、おそらく沈黙の中で養われた反抗がなければ、踏破ではなく、踏破の練習ですでに満足してしまうのである。デリダ自身はともかく、デリダの言説の反復は「正義の練習」の域を出ないと思われる。

ベンヤミンは、悲劇を論じていたのと同じ頃、「神的暴力」というイメージにおいて、英雄の切り開いたような無規定な空間が開かれることを考えてい

⁴³ デリダ『法の力』48～49頁。

⁴⁴ これについては拙稿を参照。「『純粋さ』と『純化』——『カール・クラウス』におけるベンヤミンの政治的姿勢」：日本独文学会京都支部『ゲルマニスティック京都』10号（2009年）、21～38頁所収。

る。これは神話としてある近代の法との対決において開かれるという点でも相同的である。そして、この空間をどのように切り開くのか、そこに何を書き込んでいくのか、それをいかに使いこなすのか、といったプログラムが未規定な点も同じである。20年代後半からのベンヤミンは、こうした空間にどう関わって行くのかを意識的に、単なる「練習」としてではなく、考えており、「反抗」をいかに組織するのかをブレヒトらとともに試みている。悲劇に見られる困難に自らぶち当たっていくベンヤミンの試みについては、引続き詳細な検討を行なわねばならないだろう。

「決断」のモチーフをめぐるのは、「真理」と「他性」、「決断」と「他性」といった問題が残されている。デリダは、レヴィナスに言及しながらこれらの連関に触れてはいるが深く立ち入ることを避けている。ベンヤミンにおける決断の超越性が、例えばシュミットの言う決定の超越性とどう異なっているか、レヴィナスの思考との近しさと差異の考察などもあわせて、真理・決断・他性の連関についても稿をあらためて検討したい。