

ヴァルター・ベンヤミンの名前論

——ユダヤ的固有名論(三)——

Die Namenstheorie Walter Benjamins

村岡晋一

要旨

ベンヤミンによれば、言語こそが「真理」の住まう宮殿であり、言語の本質は「名前」、とくに「人名」にある。そこで、論文『言語一般と人間の言語について』の解読によって、彼が「真理」と「名前」の関係をどのように考えているかを考察する。

キーワード

言語、名前論、真理

ベンヤミンは文芸批評家として独自の「言語哲学」を展開したことで知られている。その哲学の第一の特徴は、真理はつねに言語的真理だと考える点にある。彼は一九二四年一月一三日のホフマンスタール宛書簡において次のように語っている。

「すべての真理の住まいと先祖伝来の宮殿は言語のうちにある」。

さらに一九一六年から一七年にかけて書かれたと思われる小論にもこうある。

「言葉のなかにこそ「真理」は存在している。概念のなかには、志向もしくはせいぜい認識が存在するだけであって、けっして真理は存在しない」（『言葉・名・記号（二）』、道籟泰三訳『来るべき哲学のプログラム』、晶文社、二五七頁）。

ところがさらにベンヤミンは、真理が住まう言語の中心は「名前」であると考え、点でもきわめて独創的である。

「名前こそが言語そのもののもっとも内的な本質である」（『言語一般および人間の言語について』、浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション』第一巻、ちくま学芸文庫、一五頁）。

本論文の目的は、ユダヤ系ドイツの哲学者ヴァルター・ベンヤミンの初期の言語哲学を「名前」、とくに「人間の名前（人名）」という観点から解明することである。

しかし、言語はベンヤミンの一貫したテーマであったにもかかわらず、彼がみずからの言語論そのものを集中的に展開した論文はひとつしかない。いま引用した『言語一般および人間の言語について』（一九一六年、以下『言語と略記』）である。したがって、以下ではこの論文に即して、彼の「言語論」と「名前論」の特徴をあきらかにしていきたい。

第一章 言語一般——言語はみずからを伝達する

芸術の「言語」と自然の「言語」

なによりもまず、この論文の表題を見ただけでもすでに、ベンヤミンの言語論が近代の常識から大きくずれていることがわかる。人間の言語は言語一般の一部でしかない。彼のねらいのひとつは、言語を人間の独占的支配から解放することにある。じつさい、この論文は次のような文章で始まっている。

「人間の精神生活のどのような表出も一種の言語として捉えることができる。そしてこう捉えたとき、そこで用いられる真なる方法のありようにしたがって、いたるところに新しい問題設定の可能性が開かれる」（『言語』九頁）。

たとえば、音楽の「言語」もあれば絵画の「言語」もある。名画を眺めていると、それはたしかに声を発しないし、文字も書かれていないのに、鑑賞者に感銘を与え、〈なにか〉を確実に「語りかけて」くる。こうして、言語はまず声や文字といった特定の言語手段から解放される。ところが、ベンヤミンの言語論はもっと先まで進む。

「生ある自然のうちにも生なき自然のなかにも、ある一定の仕方では言語に関与していない出来事や事物は存在しない」（同書同頁）。

自然もまた人間のように「語る」というのである。これではまるで古代のアニミズムや魔術的な言語観に舞いもどってしまうかのようなのである。彼の言おうとすることをまず理解するように努めよう。

いま私がただひとり山を登ってきてようやく山小屋にたどりついたとしよう。まわりはすっかり暗くなっているので、天井から吊るされたランプに火を灯す。するとそのやわらかな明かりがぼんやりとまわりを照らします。このときランプとその明かりは言うに言われない〈なにか〉を私に語りかけてくる。あるいは、太陽の輝く昼間に、草原の木陰で寝ころんでいる。そのとき吹いてきたさわやかな風に樹木の葉がそよぎ、そのあいだから木漏れ日が私の顔に落ちかかる。このとき、私は樹木とその木漏れ日を通じて、自然の神々しい〈なにか〉を感じることができると。ベンヤミンはこんなふう語りかけてくるものをのちに「アウラ (Aura)」と呼ぶ。

「アウラとはなにか。……夏の午後、静かに憩いながら、地平に連なる山なみを、あるいは憩っている者の上

に影を投げかけている木の枝を、目で追うこと——これがこの山々のアウラを、この木の枝のアウラを呼吸することである」〔複製技術時代の芸術作品〕、『ベンヤミン・コレクション』第一巻、五九二頁。

言語が伝達するもの——精神的本質と言語の本質

言語はいまや人間の声や文字からだけではなく、そもそも「人間」という「語り手」からも解放される。だがそうになると、言語はいったいなにを伝達するのだろうか。

「言語はなにを伝達するのか？ 言語はそれに対応する精神的本質 (Das geistige Wesen) を伝達する。この精神的本質は自己を言語に、おいて、(E) 伝達するのであって、言語によって、(durch) ではない。……言語の話し手を、言語によって伝達するものと考えらるなら、言語の話し手というものは存在しない」〔「言語」一一頁〕。

山小屋のランプや草原の樹木はなにかを語りかけてくるが、この〈なにか〉はランプや樹木を構成している物質的なものではない。たしかにそれを足場にはちがいないが、その物質的成分そのものをいくら探してもこの〈なにか〉はけっして見いだせない。この〈なにか〉は物質的なものを超えている以上、精神的ななにか、つまり「精神的本質」である。

第二に、この〈なにか〉を語る主体もまたランプや樹木ではない。そんなことを考えるのは童話ぐらいのものがある。むしろ、精神的本質がランプや樹木を「媒介として」みずからを語ると考えなければならない。それでは、

音楽などの芸術作品はどうだろうか。芸術作品は自然の存在とは違って人間が意図的につくったものなのだから、それがわれわれに〈なにか〉を語りかけるのは、作者がその〈なにか〉をあらかじめ作品に込めたからではないか。そうではない。たとえばベートーベンの交響曲を考えてみよう。それが伝達したいものはなにか。この問いに答えるのは簡単ではない。これまでいろいろな演奏家がいろいろな解釈を加えてこの曲を演奏してきた。この交響曲が語るものがそれを作曲したときにベートーベンの頭のなかにあったものに尽きるのであれば、こうした一連の解釈はすべて無意味であり、むしろ作品を歪曲するものでしかない。だが、ベートーベンの交響曲が傑作であるのは、こうした無限な解釈を許すからである。無限な解釈を許すからこそ、その芸術作品はなれば永遠の生命をもつことができる。ところで、こうした無限な解釈のすべてがすでにベートーベンの頭のなかにあったと考えるのは不合理である。むしろ、その作品は作者であるベートーベンを超えている。そうだとすれば、ベートーベンという個人を超えたならかの「精神的本質」が交響曲においてみずからを語ると考えるほうが自然ではないだろうか。

この議論は当然、人間の言語にも適用されなければならない。人間の言語も言語の一種にはちがいないからである。いまや人間はみずからの語る言語の話し手ではない。したがって、たとえば日本語について言えば、「われわれ人間が日本語を使ってみずからを伝達する」と言うことはできない。むしろ、「精神的本質が日本語においてみずからを伝達する」のである。

だが、「精神的本質がみずからを伝達する」とは言っても、伝達されるものが精神的本質そのものだと考えてはいけない。「言語において自己を伝達する精神的本質は言語そのものではなく、言語とは区別されるなにかである」(『言語』一〇頁)。というのも、精神的本質と言語を同一視してしまえば、言語そのものを霊的な現われとみなすよ

うな「言語神秘主義」や「言霊信仰」に陥ってしまうからである。「神秘的な言語理論によれば、言葉そのものが事柄の本質だということになるが、これは正しくない」（『言語』二五頁）。この誘惑がいかにかに強いかは、西洋哲学の伝統的な術語である「ロゴス」という言葉が二重の意味をもつことに示されている。周知のように、ロゴスは「論理」や「理性」という意味と同時に「ことば」という意味をもっている。

そこで、精神的本質と言語を区別するためには、言語においてみずからを伝達するのは、精神的本質そのものではなく、そのうちの伝達可能なものだけだと考えなければならぬ。それでは、この「伝達可能なもの」とはどのようなものだろうか。音楽を鑑賞するばあいと、絵画を鑑賞するばあいを比べてみよう。どちらも感動とともに（なにか）が私に伝わる。しかし、その伝わりかたは音楽と絵画では違っている。言いかえれば、同じ表現ではあっても、音楽でしか伝えられないこともあれば、絵画でしか伝えられないこともある。つまり、精神的本質の「伝達可能なもの」とは、それぞれ言語特有の表現の仕方において表現されるもの、つまりその「言語的本質（das sprachliche Wesen）」にある。

「精神的本質は、それが伝達可能なかぎりにおいてのみ、言語的本質と同一である。ある精神的本質にあって伝達可能なもの、それがこの精神的本質のもつ言語的本質である」（『言語』一一頁）。

言語はみずからを伝達する

ところが、言語的本質とは、事物固有の言語を介して伝達されるものなのだから、「言語は事物の言語的本質を

伝達する」(『言語』一二頁)とは、結局のところ、それぞれの言語はそれ固有の言語を介して伝達するものを伝達する、つまり、言語はみずからを伝達するということになる。こうして、ベンヤミンは「言語一般」にかんして最終的な結論にたどりつく。

「それゆえ、言語は、な、に、を、伝達するの、か、という問いにたいする答えはこうなる。ど、の、言、語、も、自、己、自、身、を、伝、達、す、る、。……あるいは、より正確に言えば、どの言語も自分自身において、自己を伝達する」(『言語』一二―三頁、傍点はベンヤミン)。

言語はすべて、もつとも純粋な意味で伝達の「媒質(Medium)」であり、伝達するものであると同時に伝達されるものであるという意味で「中動態的なもの(Das Mediale)」である。そして、これを理解することこそが「言語理論の根本問題」(『言語』一三頁)にほかならない。だが、われわれは言語の神祕主義的な考えかたに陥らないようにこの見解にたどりついたのに、これもまた、いやこれこそは、神祕主義的な見解ではないだろうか。そうではない。それどころか、言語をそれが記述する対象やそれを語る語り手の拘束から解放して、言語そのものに語らせようとする努力は、ベンヤミンが生きた二〇世紀転換期の言語思想の主要な課題をなしていた。その理由は、「言語への信頼の喪失」、もつと正確に言えば、「人間が言語を使って真理を語ることへの自信の喪失」にある。文芸批評家ジョージ・スタイナーがこんなことを言っている。

「言葉が欠けている」という概念が、近代文学の特徴をなしている。西欧における文芸の歴史全般を二つに大きく分けるとすれば、その境界線は一八七〇年代の初頭から二〇世紀への変わり目にかけてであろう。この境界とは、言語の中に居心地よく住みついていることを本質とする文学と、言語が牢獄になってしまった文学との区別をするものである。……文筆に携わる人にとって必要な資源とは、古典時代においてはまず、このように（言葉の中に住みつくこと）であり、さらに、必要なだけの洞察力と柔軟性さえ持ち合わせていれば、手近な語彙を駆使し文法に従うだけで十分仕事ができるはずである、という信念をもつことであった。……言語は十分に自分たちの要求を満たしてくれると思っていた最後の偉大な詩人はおそらく、ゲーテとヴィクトル・ユゴーだろう」（『バベルの後で（上）』亀山健吉訳、法政大学出版局、三一―三頁）。

スタイナーによれば、西洋文学と言語意識はランボーやマラルメによって新しい段階に入っていく。詩人といえども、特定の歴史的・社会的状況のうちに生まれ落ち、一定の文化や環境といった伝統的制約を受けた表現の仕方のなかで育つ。おまけに、今日の言語は制度化され、虚偽にまみれ、汚れきっている。そんなものを毎日使うだけでは、言葉本来の活性は失われてしまう。したがって、詩人の果たすべき義務は、「人間という種族の言葉にいま以上の純粋な意味を与える」ことである。「言語はいまや石質化し、新しい生には通用しなくなったがゆえに、世間でおこなわれているような言語の殻をまずはぎ取ってしまわなくてはならない。そうやってはじめて、意識下に潜んでいるもの、個人の核となっている秩序づけることができないうろろしたもの、声を発するようにになってくるはずである」（三一―四頁）。これとともに、「真理」観にも変化が生じる。

「一九世紀から二〇世紀への変わり目に生じた変化とは、真理を実体性を具備した、われわれの（外部にある）ものという観念……から、真理は論理形式および言語のもつ属性であると考えようになったことである」（三八八頁）。

じっさい二〇世紀を境として哲学者たちの「文体」にも大きな変化が生まれる。たとえば、ヘーゲルやマルクスのような一九世紀の思想家の「文体」と、アドルノやエルンスト・ブロックなどの二〇世紀の思想家のそれとを比較してみるとよい。一九世紀までは、洗練された言葉を誠実に積み重ねていき、論理的・体系的に展開していけば真理は必然的に語ることができると信じられていたのに、この言語への信頼が突然くずれてしまう。言語をどれほど精緻化しようと、しよせん既成の社会において認められた既成の「文法」にしたがって語られる以上は、それが語るものはいま現在この世界を支配している光景にすぎない。それどころか、そうした言語は現在たまたま勝利しているイデオロギーやそれが隠している悲惨な現実を固定化し永遠化することにもなりかねない。では、言語を「あるがままの現実を受容することを拒むような道具立て」（三八八頁）にするには、言いかえれば、悲惨な現実のうちにまどろんでいるユートピア的なものを目覚めさせる機能をもたせるにはどうすればよいのか。ほかでもなく、言語を文法からも対象からも語り手からも解放し、言語そのものに真理を語らせることである。

アウエルバッハ『ミメーシス』

エーリッヒ・アウエルバッハも二〇世紀初頭に生じた言語観の変化を指摘している。『ミメーシス』（一九四六年、

篠田一士・川村二郎訳、ちくま学芸文庫）は、ヨーロッパ文学の現実描写の変遷をホメロスからヴァージニア・ウルフまで追跡した書物だが、ウルフにおいては、作者と作品の關係に重要な変化が生じているという。

「問題は作者自身の、みずからが描写している世界の現実性にたいする態度にある。作中人物にたいする（ウルフの）態度は、……作者が作中人物の行動や境遇、人柄を客観的確信をもって説明するという態度とは、まったく異なっている。ゲーテやケラー、ディケンズ、メレディス、バルザックやゾラといった作家は、あきらかに知っているという確信をもって、作中人物の行為や感情、思考、さらに彼らの行為の解釈の仕方まで、記述している」（四四八頁）。

作者は「客観的な真実を知っているからこそ、作者としての最終的な支配権をけつして放棄しない」（四四八〜九頁）。それによつて、ウルフは「自分が作者であること、したがつて、作中人物の事態すべてを知っていなければならぬということ、意識してはいない」（四四二頁）。その作品では作者を含めてだれも確実なことを語ることはできないのである。そこでウルフは、さまざま個性が（さまざまな時点から）受けとめる多数の主観的印象を、つまり「意識の流れ」を記述することによつて真の客観的現実に向かうとする。そして、それが可能なのは「生」のある種の自己形成力を信じるからである。

「生は刻一刻未来を切り開いては、刻一刻過去となつてゐるわけで、ある人びとについて作家が物語っている

瞬間、これらの人びとは、作家が物語ろうとしている以上のことを経験しつつある。……人間の内部では、自己自身という対象を形成し解釈しようとする行為が、たえまなく進行している。人はたえず、過去、現在および未来におけるおのれの生、またみずからが住んでいる周囲の環境に、意味と秩序を与えようと試みている……」（四六九頁）。

したがって、この「生の自己運動」を自由に展開させ、それを記述するためには、作者はいわば身を引いて、みずからの作品と言語にたいする支配権を放棄しなければならない。

アウエルバッハによれば、こうした言語観の変化をうながした原因は、二〇世紀における科学、技術、経済の急激な発展と社会構造の根本的な変化にある同時に、とりわけ第一次大戦の勃発にあった。ペンヤミンが従来の言語にたいする信頼を失ったのも、この大戦から帰還した兵士たちが「沈黙したまま」だったからである。彼らは人類がいまだかつて経験したことがない未曾有の経験をしながらそれを表現する言葉をもたなかったのである。

「経験の相場がすっかり下落してしまった。しかもそれは、一九一四年から一八年にかけて世界史のなかでもっとも恐ろしいできごとを経験した世代に起こっている。……当時私たちは、戦場から帰還してくる兵士たちが押し黙ったままであることを、はっきりと確認できたのではなかったか。伝達可能な経験が豊かになつてではなく、それがいつそう乏しくなつて、彼等は帰つてきた。……あの戦争にまつわるできごとにおいてほど徹底的に、経験というものの虚偽が暴かれたことはなかったのだ。……かつて大人たちは、経験とはなにかという

ことをよく知っていた。それはつまり、たえずくり返し年上の世代が年下の世代に教えてきたものだ。……こうしたすべてはどこへ行ってしまったのか。なにかをちゃんと物語れるひとに出会うことがあるだろうか。指輪のように世代から世代へと受けつがれていくほど確かなことばが、今日まだどこで、死の床にある者の口から聞けるだろうか」〔『経験と貧困』一九三三年、浅井健二朗訳、『ベンヤミン・コレクション』第二巻、ちくま学芸文庫、三七二―三七頁〕。

廃墟への関心

したがって、「言語はみずからにおいてみずからを伝達する」というベンヤミンの発言は特異な孤立した発言ではなく、むしろ時代の焦眉の関心を共有している発言なのである。だが、この「言語の自己運動」をどのような具体的なイメージをもとに考えるかによってそれぞれ道が分かれる。ウルフが「意識の流れ」や「生」を、マルセル・ブルーストが「無意志的記憶」を足場に置くとすれば、ベンヤミンがもちだすのは「廃墟」のイメージである。

「廃墟」もまた、ベンヤミンだけの風変りなテーマではない。クリステイアン・J・エムデン『ヴァルター・ベンヤミンの歴史の廃墟』によれば、「廃墟」にたいする関心は一七世紀に始まる。廃墟とは一般にひとつの崩壊現象である。しかし、崖が崩れたからといって、その残骸を廃墟とは言わない。廃墟となりうるのは、かつて人間によってつくりあげられたものだけである。しかも、いまできたばかりのものはこれにくのだから、廃墟となるにはかなりの時間が経過する必要がある。廃墟はいまは失われてしまった遠い昔の文化や時代の痕跡であり、それを介すればそうした文化や時代に思いをはせることができる。こうして、一七世紀のヨーロッパで経済的効率だ

けが優先される近代社会が本格的に始動するようになると、人びとは古代ギリシアやローマに郷愁を感じるようになり、古代の廃墟にたいする関心が高まっていく。たとえば、アントアーン・デゴード『ローマの古代建造物』(Antoine Desgodetz, *Edifices antiques de Rome*, 1682) やジェームズ・スチュアートとニコラス・レヴェット『アテナイの遺物』(James Stuart, Nicolas Revett, *The Antiquities of Athens*, 1762-1816) などはその好例である。廃墟にたいするこうした関心は、「過去の復元」といういわば考古学的な関心であった。

ジンメルの廃墟論

だがやがて、廃墟そのものにたいする関心が登場する。ライン河畔の美しい景観をつくりなしているもののひとつは、そこに点在する廃墟である。では、「そもそも廃墟はなぜ美しいのだろうか」。廃墟にたいするこうした美的関心の典型例は、ゲオルク・ジンメルの『廃墟——美学的試論』(『哲学的文化』(一九一一年)所収、『ジンメル著作集』第七卷「文化の哲学」円子修平・大久保健治訳、白水社)である。

人工物は人間の精神がみずからの形式をいわば無理やり自然に押しつけたものだから、やがては自然の復讐を受ける。自然力が精神の形式を圧倒するようになり、人工物をもとの自然の姿に返しはじめる。つまり、人工物はやがてこわれはじめる。だが、建築とそれ以外の人工物とではそのこわれかたに違いがある。というのも、この両者においては精神の形式と自然の素材との関係が異なるからである。

「詩、絵画、音楽などにあつては素材の固有性は芸術の意図におとなく奉仕せねばならず、芸術の意図は完

成された作品においてはその素材をみずからのうちに吸収し、それを見えないもののようにしてしまっている」（二二七頁）。

絵画においては絵が描かれているキャンパスは見えなくなるし、文書のばあいひとつたび文字が書かれれば、それがどんな素材のうえに書かれているかは問題にならなくなる。建築のばあいはそうはいかない。ここでは、ものを上方へと積み重ねようとする精神の意志と、ものを下方へ引き下ろす自然の必然性とのあいだに闘争があり、どちらの側が他方を圧倒しても建築は不可能である。建物は、上に向かう精神の意志が強すぎれば大地に根差すことができないし、下に向かう自然の力が上回ればつぶれてしまう。

「精神の意志と自然の必然性とのあいだの闘争に和平がもたらされ、上方をめざす魂と下に働く重量とが決算されて厳密な方程式が成立するにいたるのは、ただひとつの芸術、すなわち建築においてのみである」（同頁）。

そこでは、絵画が破損したり、文書に虫食いが生じたとしよう。これらの芸術作品を芸術作品たらしめていた唯一のものは精神がそれらに与える芸術的形式だけなのだから、それらがこわれたにもかかわらず芸術的価値を保つためには、こうした残骸から想像力によって完全であった芸術的形式を思い浮かべ、それと照らしあわせる必要がある。だがそうになると、破損した絵画や虫食いの文書はあくまで「不完全な芸術作品」でしかなく、新たな芸術的価値をもつことはない。しかし、建造物の廃墟はそうではない。建造物はもともと精神と自然の均衡関係だった

ので、廃墟になってもこの両者に新たな均衡関係が生じるだけである。

「そこでは、芸術作品が消滅し、破壊されたなかに、別のもろもろの力と形式、とはつまり自然の力と形成とがあとから生まれ育ち、その結果、まだなお廃墟のなかの芸術によって生きているものと、すでに廃墟のなかの自然によって生きているものから、ひとつの新たな全体、特徴ある統一性が生じる」(一三九頁)。

ジンメルによれば、廃墟といわば自然による新たな芸術価値の創造なのである。

言語という廃墟

ベンヤミンの廃墟にたいする関心は、考古学的でもなければ美的でもない。彼の独自性は、廃墟を「言語」と関係づけるところにある。しかも、彼は絵画の「言語」や彫刻の「言語」と同様に廃墟の「言語」を問題にするのではなく、むしろ「言語一般」の本質を「廃墟」とみなす。

いま私が夏の昼下がりに、小高い丘にひっそり取り残された城跡にたずんでみるとしよう。まわりには草木が青々と生い茂り、草とコケに覆われた石垣がかつてそこに城があったことをかろうじて偲ばせるばかりである。こんなとき、その城跡は私に〈なにか〉を語りかけてくる。この〈なにか〉とはなんだろうか。私に語りかけるものは、私が目の前に直接見ているもの、たとえばその光景をつくりなしている物理的なものとその配置だろうか。もしそうなら、土砂崩れの光景も同じことを語りかけてくるはずである。あるいは、「城跡」が私に語りかけること

ができるのは、私がかつてそこに天高くそびえていた城やそこに住んでいた人びとを想像力によって想起するからだろうか。しかしこのばあい、たとえば私が虫食いの文書を想像力によって欠落部分を補い苦勞して解読するときとは、印象がずいぶん違う。私はそんな努力をしなくても、廢墟のほうがいいやおうなく私に語りかけてくるかのようである。それでいま、かつての城が忠実に復元されたとしよう。この真新しい城は城跡と同じことを語ることができるだろうか。むしろ、そのとき廢墟の「言語」はかき消されてしまうにちがいない。廢墟は「直観」に訴えるのでも「想像力」に依存するのでもなく、「現在の言葉」を語るのでも「過去の言葉」を語るのでもない。

廢墟の「言語」にはつねに「喪失」の悲哀がつきまとう。城主は城を居住や防衛といった特定の目的のために造つたにちがいない。だが、いまは石垣しか残っていないのだから、城跡はそうした用をまったく足さなくなっている。また、城を建てなければならなかったのは戦国時代という時代の要請であり、そうした城を建てることのできたのは時代の技術水準のおかげであり、城が特定の様式をもっているのは当時の文化の影響であったかもしれない。だがいまではその時代と文化は遠い昔になってしまっている。かつて城を生みだすのに貢献した作者の意図や時代状況や文化的背景などのこうしたすべてを、ベンヤミンにならって「事象内実 (Sachverhalt)」と呼べば、廢墟がほんとうに自分の言語を、つまりみずからの「真理内実 (Wahrheitsgehalt)」を語りはじめるのは、「事象内実」を喪失したときである。廢墟は事象内容を失うにつれて、そこに眠っていた真理内容をそのつど新たに語りだす。つまり、廢墟の「言語はみずからにおいてみずからを伝達」しはじめるのである。

そうだとすれば、すべての芸術作品は本質的に「廢墟」ではないだろうか。傑作とは作者や時代を超えて生きつづけるものである。作者が死ねばたちまち忘れられるようなものは駄作であり、その時代が過ぎざれば意味がな

くなるようなものは芸術作品の名に値しない。ミロのヴィーナスはだが、なんのために、いつごろつくられたか
がもはやはっきりしないにもかかわらず、パリのルーブル美術館の中央に飾られている。芸術作品は、作者の意図
が死にたえ、それを生みだしたかつての文化や時代という歴史の表舞台から転落してはじめて、つまりいわば「廢
墟」になるときはじめて、「真の」芸術作品になる。だからこそベンヤミンは、『ドイツ悲劇の根源』においてみ
ずからの言語論を展開する「アレゴリーとバロック悲劇」の「廢墟」と題された段落で次のように語ることができ
るのである。

「芸術形式の機能とは、あらゆる重要な作品それぞれの根柢をなしている歴史的表象内実を、哲学的真理内
実に変えることにほかならない。……表象内実をこのように真理内実に変えることにより、効果の凋落こそ
が——その過程で以前には魅力を放っていたものが年年歳歳力を失っていく——新生の基盤になる」（『ベンヤ
ミン・コレクション』第一巻、一二七頁）。

批評と廢墟

ベンヤミンによれば、「表象内実を真理内実に変え、作品の新生をうながすこと」が、批評の使命である。

「批評は芸術作品の真理内実を、注釈はその表象内実を求める。……ある作品の真理内実は、その作品が重要な
ものであればあるほどそれだけ目立たずに緊密に、その表象内実に結びついている。したがって、自身に宿る

真理をもっとも深く事象内実に沈潜させている作品こそ、持続するものであることがあきらかになる。そのとき、この持続する時間の経過のなかで、具体事象は、それが現実世界で死にたえてゆくほどに、作品のなかでは観察者の目によつて明瞭になってくる。この意味において作品の歴史こそが作品の批評を準備し、それゆえ歴史の距離が批評の力を増すことになる」（ゲーテの親和力）『ベンヤミン・コレクション』第一巻、四一―二頁。

ベンヤミンにとつての「真理」

ところで、「言語一般」がそうしたものだとなれば、言語に住まう「真理」もまた従来の真理概念ではとらえきれない。まず、近代哲学が考えるような意味での「真理の認識」などはありえない。

「認識と真理はけつして同一ではない。真なる認識というものはそもそも存在しないし、認識された真理というものも存在しない」（『真理と諸真理、認識と諸認識』、『来るべき哲学のプロレゴメナ』、二一九頁）。

認識は、事物を対象化してそれを直観する働きや、カントのように直観形式とカテゴリーによつて対象を構成する働きを前提するが、真理はむしろ主観のこうした能動的な作用が停止したときに、つまり認識の連関から切り離されたときにはじめて現われる。真理はフッサールが考えるように意識の志向性の相関者ではない。「真理がなんらかの関係、とりわけ志向的関係を結ぶことはない。概念の志向性により規定された対象としての認識対象は、真理ではない」（『ドイツ悲劇の根源』上巻、「認識批判的序章」、三六頁）。そうした意味では、「真理とは志向性の死には

かならない」(三七頁)。

だからといって、真理はあらゆるものを超越した永遠不変のものではない。まず真理は「事柄のあなたに存在するのではなく、事柄そのもののうちに存在している」(『個別科学と哲学』『来るべき哲学のプログラム』二二八頁)。とはいえ、真理は「本質」のように、事柄そのもののうちにかつてあったし、いまもあるし、これからもありつづけるようなものではない。真理は事柄の〈いま〉〈ここに〉そのつど新たに現われ、しかもその〈いま〉と〈ここ〉を起点としてそのつど新たな時間が流れはじめる。「事柄のうちにある真理は、そのときの連関と時間的構造におおじて、事柄をじつにさまざまなかたちで呈示しながら、みずからはっきりした姿で現われ得る」(同書同頁)したがって、真理の指標は「無時間性」ではなく「時間性」ないしは「歴史性」である。

「無志向の真理の妥当性は、あくまで歴史的なものであり、したがって無時間的なものではまったくなく、事柄が置かれたそのときどきの歴史的な場と結びついて、それとともに変化していくからである。したがって、はっきり言えることは、「無時間性」とは、いわゆる通俗的な真理概念のもつ指標にすぎないということである」(『個別科学と哲学』二二〇頁)。

第二章 人間の言語——命名する言語

ここまでできてようやく「人間の言語」を論じる準備ができた。たしかに人間の言語においてもほかのすべての言

語と同じように、その精神的本質が言語においてみずからを伝達する。それでは、「人間の言語」をほかのすべての言語から区別する特殊性とはなんだろうか。ベンヤミンはこう語る。

「人間の言語は言葉 (Worten) においてみずからを語る。したがって、人間はおのれ固有の精神的本質を (それが伝達可能であるかぎりで)、ほかのすべての事物を名づける (benennen) ことによって伝達する」(『言語』一三頁)。

絵画の言語がカンバスを、彫刻の言語が大理石を、文学の言語が紙を使うとすれば、「人間の言語」は「言葉」を使う。さらに、絵画や彫刻や文学の言語はたしかに「みずからを伝達」しはするが、ほかのものを名づけたりはしない。「人間の言語的本質は、人間が事物を名づけるといふことである」(『言語』一四頁)。しかし、人間の言語の本領が「命名」にあるとすれば、「言葉」の本領は「名前 (Name)」にある。命名とは一般に「名前を付けること」だからである。したがって、「名前こそが言語そのもののもっとも内的な本質である」(二五頁)。

それではそもそもひとはなぜ名前を付けるのだろうか。一般には、ある事柄を言い表わす言葉 (名前) によってその事柄をほかの人間に伝達するためだと考えられている。このばあい、伝達の手段は言葉であり、伝達の対象は事柄であり、伝達の送り手も受け手も人間である。ベンヤミンはこうした見解を「ブルジョア的言語観」として批判する。これまでの「言語一般」にかんする考察からすれば、この言語観があやまりであることはあきらかである。言語はみずからの外部にあるようないかなる伝達手段も、いかなる伝達対象も、伝達の受け手であるいかなる人間も知らないからである。ベンヤミンはこれにたいしてみずからの言語観を次のように表現する。

「人間の精神的本質は、名前に、おいて、みずから、神に、伝達する。」（『言語』一五頁）。

「神」という言葉が導入されたことよって、ふたたび言語神秘主義に連れもどされたかのようである。そもそも人間の言語は神、とりわけ神の言語とどんななかかわりがあるのだろうか。

ユダヤ教の伝統に立つかぎり、この問題は避けて通れない。ユダヤ教は「啓示」の宗教であり、「啓示」とは神が人間の言語を介してみずからを語ることだからである。そうだとすれば、人間の言語の深いところには神の言語が住まっており、人間が語ったことのうちには同時に神の言語が語りだされている。人間はいつでも原理的にみずから言語に込めた以上のことを語ってしまうのである。こうした事態を、ベンヤミンの友人であり、ユダヤ神秘主義（カバラ）の研究者であるゲルシヨム・シヨールレムは次のように言い表わしている。

「ひとは意思を伝達する。自分を他者に理解してもらおうとする。しかし、こうしたあらゆる試みのうちに、たんに意思疎通とか意味とか表現というものではないなにかが共鳴している」（『神の名とカバラの言語理論』、『エラノス叢書』第九卷、平凡社、八一頁）。

ベンヤミンによれば、どんな言語においても精神的本質がみずからを伝達するのだから、すべての言語は一種の「啓示」である。だが、ほかのすべての言語はそれぞれの「言語的本質」の違いによって、精神的本質のうちの伝達可能なものだけしか伝達することができない。「さまざまな言語のあいだの相違はさまざまな媒質の相違であつ

て、これらの媒質はいわばその密度にしたがって、つまり段階的に区別される」（『言語』一八頁）。スコラ哲学は、精神的本質をどの程度どのように伝達できるかを、その存在度の段階的区別を決定するものとみなしていた（同書一九頁）。それにたいして、人間の言語は、「精神的本質（神の言語）」が語りだされるといふことをその「言語的本質」としてしている。したがって、人間の言語においてだけは「精神的本質」と「言語的本質」は一致する。人間の言語がほかのすべての言語に君臨する理由もそこにある。

第三章 人間の名前——人間の言語と神の言語の架け橋

しかし、ここまでのベンヤミンの議論はユダヤ教や西洋中世の伝統を踏まえた議論にすぎない。ベンヤミンの独自性は、神の言語と人間の言語の関係をあきらかにするために「固有名詞」、とりわけ「人間の名前（人名）」をもちだすところにある。人間の名前こそは人間の言語と神の言語をつなぐ架け橋なのである。

「神の言葉のもつとも深遠な写しであるもの、そして、人間の言語がたんなる言葉の神的無限性にもつとも親密にあずかるような地点、人間の言語がどんな有限な言葉にも認識にもなりえないような地点をなしているもの、それが人間の名前である。固有名（Eigenname）の理論は、有限な言語が無限な言語に境を接する、その境界についての理論なのである」（『言語』二四頁）。

神の言語と人間の言語

そこでも、ベンヤミンが「人間の言語」と「神の言語」の関係をどう考えているかを見てみよう。

「創造は言葉においてなされた。そして、神の言語的本質がこの言葉にほかならない。人間のすべての言語は、名前のうちにあるこの言葉の反映にすぎない。……人間のあらゆる言語の無限性は、神の言葉の無制約で創造する力をもった絶対的な無限性であるのたいして、つねに制約された分析的な本質のものにとどまる」（『言語』二四頁）。

ここで「神の言語」と「人間の言語」はたんに無限性と有限性としてではなく、「絶対的な無限性」と「制約された無限性」として対置されていることに注意しよう。人間の言語もまたそれなりに「無限なもの」でありうるのは、神の言葉の創造力を「名前のうちに」限定された仕方であれ分ちもっているからである。

ベンヤミンは神の言語と人間の言語のこうした共通点と相違点を聖書の『創世記』第一章を手がかりにしてあきらかにする。そのさい彼が目にするのは、神が人間と人間以外のものを創造するときのリズムの違いである。神が自然を創造するときにくり返されるリズムは、「〈在れ〉——〈神は造られた〉——〈神は名づけられた〉」である。

「神は言われた。「光あれ」。こうして、光があった。……神は光と闇を分け、光を昼と呼び、闇を夜と呼ばれた」

（『創世記』第一章三〜五節）。

「神は言われた。「水のなかに大空あれ」。神は大空を造り、……神は大空を天と呼ばれた」(同書第一章六〜八節)。

神の創造行為の初めと終わりに言語が現われる。言語は創造を開始するものであると同時に完成するものでもある。神は「言葉(Wort)」によって事物を創造し、次にみずからが創造したものが「なんであるか」を認識し、それが自分の望みどおりのものであることを確認して、それに名前を与える。なぜなら、神は創造したあと、「それを見て、良しとされた」(たとえば、同書第一章一二節)からである。

「言語は、言葉(Wort)にして名前(Name)である。名前は言葉であるがゆえに、神のうちにおいて名前は創造する力を持ち、神の言葉は名前であるがゆえに、この言葉は認識する力をもっている」(『言語』一二三頁)。

したがって、神の言語はみずから事物を創造するのだから、その事物の「始まり」に立ち会うことができる。同時に、名前によってその事物のその後のあらゆるありかたをあらかじめ認識することもできる。つまり、神の言語こそが事物の「本質」をなしているのであり、この点に神の言語の「無限性」がある。

ところが、「人間の創造においては、自然の創造の三重のリズムはまったく異なった秩序に席をゆずってしまう」(二三三頁)。三重のリズムはここでも保たれてはいるが、〈神は創造された〉が三度くり返されるだけである。

「神はご自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された」(『創世記』第一章二三節)。

ここからわかるのは、第一に「神は人間を言葉から造らなかつた」ということであり、第二に「神は人間を名づけなかつた」ということである。神は「それまで創造の媒質として自分に仕えてきた言語を、自分自身から人間のなかに解き放った」(『言語』一三三頁)。では、神が人間に解き放ち、人間にゆだねた言語とはどのようなものか。それは「命名する」言語である。じつさい最初の人間が最初におこなった行為は、神が創造した事物に「名前を与えること」であった。人間の原型のルーツである「アダムの言語」は名づける言語であり、人間の言語の本領は「名前」なのである。

とはいえ、アダムはたしかに「あらゆる家畜、空の鳥、野のあらゆる獣に名前を付けた」(『創世記』第二章二〇節)が、この「命名」はせいぜい二番煎じにすぎない。というのも、神はそれらを創造するときにあらかじめ名前を付けたはずだからである。

「事物は神のなか以外に固有名をもたない。というのは、神は創造する言葉において事物を、むしろその固有名を読んで生ぜしめたのだから。これにたいして、人間たちの言語においては、事物は過剰命名されている」(『言語』三四頁)。

人間は同胞に命名する唯一の存在である

人間の命名行為が「過剰命名 (Übernennen)」にならないのは、それが人間に向けられるばあいだけである。なぜなら、神は人間だけは名づけなかったからである。アダムはすべてのものに名前を付けたあとに、みずからの妻に名前を与えている。「アダムは女をエバと名付けた」(『創世記』第三章二〇節)。こうして、人間の言語の本領が命名にあるとすれば、その命名の本領が発揮されるのは、それが「人間の名前」に向けられたときである。そうだとすれば、人間の言語と神の言語の共通点と相違点は、「人間の名前 (人名)」においてこそあきらかになるはずである。そこでまず「人間の名前」とそのほかの「事物の名前」を比べてみよう。

この二つの名前の共通点は、どちらも命名がおこなわれるためには「命名されるもの」がすでに存在していなければならぬということである。どちらも「神の言葉 (Wort)」のように創造する力をもたない。どちらも存在が生まれ得る場面に立ち会うことができない。だが、すでにローゼンツヴァイクの名前論を論じたさいに述べたように、事物の名前がまさに生まれる場面にほとんどのばあい居合わせることはできないのにたいして、人名ならそれができる。「富士山」や「信濃川」という名前は私が命名したわけではないし、かつてに命名するわけにもいかない。だが、私は自分の子どもであれば自分で名前を付けることができる。人名にかんしてであれば私はそれが生まれる場面に立ち会うことができ、人名にはいつも特定の〈いま〉〈ここ〉という性格がともなうのである。

それでは、人名の〈いま〉〈ここ〉はどんな特徴をもっているだろうか。まず言えるのは、人名はそれが命名する人物とは原理的に一致しないということである。人名は一般に生まれたばかりの赤ん坊に付けられるが、赤ん坊はいまだなにものでもないからである。

「生まれたばかりの子どもを名づけるのであるから、ここでは彼らが与える名前に符合するのは——語源的にはなく形而上学的に理解するなら——認識ではない。厳密に言えば、いかなる人間も名前……に符合していない」(『言語』二四～五頁)。

人名の創造性と無限性

人名の〈へいま〉〈ここで〉はたしかに歴史上の特定の時と地理上の特定の場所であるにはちがいないが、人名そのものはその時その場所にいる現実の人物を指し示すのではなく、「いまだ不在のなにか」を指し示す。

具体的な例を挙げてみよう。「イマヌエル・カント」とはどういう人かと聞かれれば、だれもがそれなりに答えることができるだろう。たとえば、「啓蒙期のドイツで批判哲学を唱えた人」だとか、「『純粹理性批判』といううんざりするほど難解で分厚い本を書いた男」だとか、「たしかどこかの哲学者だ」とかいうぐあいである。そこでいま「イマヌエル・カントは一七二四年四月二日にドイツのケーニヒスベルクで生まれた」という文章を考えてみよう。この文章はひとつの歴史的事実を語っているし、われわれはこの文章をそのようなものとして理解することができる。しかし、もし私が一七二四年四月のケーニヒスベルクにいたとしたらどうだろうか。私はこの文章を理解できるだろうか。なぜなら、「カント」と名づけられている赤ん坊は、また批判哲学を提唱してもいなければ、『純粹理性批判』を書いてもしなければ、哲学者でさええないからである。それでは、この文章を歴史的に意味あるものとして理解できるようになるにはどうすればよいのだろうか。この男の子が「カント」になるまで「待つ」ほかはない。ここからすれば、第二章で述べたような分析哲学の指示理論も記述理論も人間の名前にかんずるかぎり

あてはまらないことがわかる。人名が「指示」するものはさしあたり不在であり、あらかじめ「記述」することもできないからである。

それではいったいいつまで待てばよいのだろうか。カントが『純粹理性批判』を書くまでだろうか。しかし、カントと言えば、『判断力批判』の著者を思い浮かべる人もいれば、決まった時間に散歩する几帳面な老哲学者を思い浮かべる人もいる。そうなると、われわれはカントが生涯を閉じる一八〇四年二月一二日まで待たなければならぬのだろうか。いやいやそれでは話はすまない。現在のわれわれは、カントはドイツ観念論の興隆のち新カント派によって再評価され、さらにハイデガーによって再解釈された哲学者であることも知っているし、グローバル化の現在においてその「永久平和論」が注目されている人物であることも知っている。われわれは哲学史研究をつうじてカントが彼に先立つ「イギリス経験論」の批判者であったことも知るにいたっている。

こうして、カントという「名前」は、それがひとたび特定の〈いま〉と〈ここ〉において設定されると、ただちに独自の成長を遂げはじめる。その意味内容は、カントが一七二四年から一八〇四年までの八〇年間にこの世でじっさいにおこなったことさえも超えて、過去と未来へどこまでも広がっていく。しかもこの広がりには限りがない。未来の人たちは、カントとそれ以前の哲学思想の新しいつながりを見いだすかもしれないし、われわれが夢にも予想しなかったような意義をカントに見いだすことだろう。ここにこそ、「名前」の「創造性」と「無限性」があるのであって、「人間の名前」こそが人間の言語が神の言語とつなぐものなのである。

「固有名によってすべての人間に、神により創造されたことが保証される。そしてこの意味で、固有名そのもの

のが創造するものとなる。……固有名とは、人間が神の創造する言葉と結ぶ共同性にほかならない」〔言語
二五頁〕。

そうだとすれば、人間の名前はいわば「廢墟」であり、「命名」という行為は意図的に廢墟をつくりだすいわば「廢墟化」の行為だと言えよう。すでに述べたように、事物はそれを生みだした作者の意図や時代状況や文化的背景といった歴史の具体的な文脈から転げ落ちるときにはじめて新しい意味を語りはじめるように、人名はそのつど〈いま〉と〈ここ〉を設定することによって、それが名指している人物と彼が生きている歴史的世界の連続性を中断して、そこに新しい意味の地平を創出するからである。したがって、命名の〈いま〉もまた等質的で連続的な時間のうちに位置づけられるような点ではなく、それを中心として時間の地平が過去と未来へと無限に広がっていくような〈いま〉である。フランツ・ローゼンツヴァイクはこうした〈いま〉を「時機(Sunde)」と呼んだが、『救済の星』村岡晋一・細見和之・小須田健訳、みすず書房、四四九〜五〇頁)、ベンヤミンはのちにこれを「認識が可能になる〈いま〉」とか、「現在時(Jetztzeit)」と呼ぶようになる。たとえば、一九二〇年から二一年にかけて書かれた『認識理論』という小論では、次のように語られている。

「命題「真理はある意味で完成した世界状態に属するものであり、みずから崩壊することによって別の世界状態へと伸展してゆきながら、〈いま〉という次元をめざして成長してくる」。すなわち、世界はまさにこの〈いま〉において認識可能だということである。真理は、この「認識が可能になる〈いま〉」に存している」(二二

七頁)。

ベンヤミンはこの時間のイメージを晩年までもちつづける。たとえば、彼の最後の著書である『歴史の概念について』には次のような箇所がある。

「歴史は構成の対象であって、この構成の場をなすのは均質で空虚な空間ではなく、現在時 (Jetztzeit) によって満たされた空間である」(『ベンヤミン・コレクション』第一巻、六五九頁)。

だが、命名の〈いま〉と〈ここ〉は、無限に伸びていく過去と未来(ベンヤミンはこれをのちに「前史 (Vorgeschichte)」と「後史 (Nachgeschichte)」と呼ぶようになる)を新たに開くだけではなく、内へと向かう無限な運動と外へと向かう無限な運動をも開くことになる。ふたたび「カント」という人名を考えてみよう。この名前はそれが命名されたときには、いわばなんの意味ももっていない。論理学の用語を使えば、「内包」はゼロである。だが、時間が経過していくにつれて、内包はしだいに豊かになっていく。そして内包が豊かになっていけばゆくほど、われわれはカントをこの世界にたったひとりしかいないかけがえのない人物として認識できるようになる。人名は個人を名指すものだと一般に言われるが、個人とはいわば無限にそれに近づいていく虚焦点のようなものである。だが、「カント」という名前の内包が豊かになり、カントという唯一無比の人物を特定できるようになる過程は、ふたたび論理学の用語を借用すれば、「カント」という名前の「外延」が豊かになっていく過程でもある。カントの内包が豊か

になる過程は、カントを新カント派やハイデガーやイギリス経験論、さらにはグローバル化の現代とそこに生きるわれわれと関係づけていく過程でもあるからである。カントその人を限定していく過程は、同時にカントをほかのあらゆるものと関係づけていく過程なのである。

「こうして名前において、絶対的に伝達可能な精神の本質としての言語の内包的 (intensive) 全体性と、普遍的に伝達する (命名する) 本質としての言語の外延的 (extensive) 全体性とが頂点に達する」(『言語』一七頁)。

呼びかけとしての言語

だがそうだとすれば、名前はそれが名指すものなんであるかを「絶対的に伝達可能にする」と同時に、すべてのものにたいする「呼びかけ」だということになる。「カント」という名前は、それが命名された瞬間から過去と未来のあらゆるものに向けて「呼びかけ」はじめるのである。ベンヤミンはこうした事態は一種の言葉遊びをしながら、こんなふうに表示している。

「名前は言語の究極的な布告 (Aussage) であるだけではなく、本来的な呼びかけ (Anruf) でもある。こうして名前のうちには、自分自身を語りだすこと (Aussprechen) と、ほかのすべてのものに語りかけること (ansprechen) とが同じであるという言語の本質法則が現われている」(『言語』一七頁)。

したがって、人間の名前は個人を特定したり、ほかのものから選別したりするのではなく、むしろなによりもまず、個人が個人のままであらゆるほかのものと時間を超えて呼びかけあい、応答しあうような関係を、つまりは（われわれ）の共同体をそのつど創出するような言語装置なのである。

だが、こうした「人名」にかんする議論は「事物の名前」や「一般名詞」にも拡張することができる。たとえば「正義」とか「善」という一般名詞だが、時代が変わり文化が変わるにつれてそれにはさまざまな意味が付与されてきた。これからもさまざまな意味が与えられていくことだろう。ではこれらの言葉の意味はいつ完結するのか。それはその無限な意味が汲み尽くされたときである。そのときには、それぞれの名前は諸言語の壁を超えて、たがいに呼びかけあい、応答しあうようになるだろう。そして、それによって実現される「諸言語間のあらゆる歴史を超えた親縁性」を通して垣間見えるようになるのが、ベンヤミンの言う「純粋言語 (die reine Sprache)」にほかならない。

「諸言語間のあらゆる歴史を超えた親縁性の実質は、……個々の言語において、そのつどひとつの、しかも同一のものが志向されているという点にある。それにもかかわらずこの同一のものとは、個別的な諸言語には達成されるものではなく、諸言語がたがいに補完しあうもろもろの志向の総体によってのみ達成しうるのであり、それがすなわち（純粋言語）なのである」（『翻訳者の使命』三九七頁）。

こうした純粋言語を直接に語りうるのはたしかに神の言語だけであり、有限な人間の言葉には不可能である。とはいえ、人間は事物に名前を与えて事物のうちに無限な意味への志向を生みだすことによって、神が世界を創造し

た時の神の言語に近づいていくことはできる。「事物がみずからの名前を人間から得ることによって、神の創造は成就される」（『言語』一六頁）。したがって、ベンヤミンはこう語ることができる。

「人は命名するものであり、この点にわれわれは、人間のうちから純粹言語が語りだしていることを認識する」（『言語』一六頁）。

人間は自分であれ事物や事柄にであれ名前を与えることによって、純粹言語を語りだし、そのつど「言語共同体」をつくりだしているのである。