

行動動詞の文学的分析

——聖書学的形式に沿って

原 淳 一

Die dichterische Analyse der Hanlungsverben

----- durch die Form der Bibelkunde

Junichi Hara

文学的行動を論ずるには、その作家と二重うつしになっている作品について、二重に批評しうる。人間行動の科学的探求、その原理、その構造、といった方向をもつ心理学について、その前提は「脳組織」にある。そこにある言語の規定、文化、政治、法律、社会の作用をかんがえることが、そのさきにある。認識という原因から作用して、行動というものが発するならば、認識論と行動論をつないでいる言語について、「行動動詞」をそのつなぎ目におく。

しかし、ここでは認識と行動をつなぐ言語を作家という存在様式について、状況は言語様式としてとらえることになる。作家において、作品にあっ

て、なされた行動様式というものは、19世紀にあっては一個人のささやかな行動様式であった。19世紀の一個人の行動に20世紀の中ばにおけるような壮大な「民族的」な行動様式をみない。近代対現代という図式について比較するという試みは、そのような現代におきた異常な出来事のせいである。それは近代以前までに行使された行動上の原理的なものの成立によって、地上全体をおおうように展開された。人間の行動学上の総決算のように、ユダヤ人というものの行動がなされ、その長い「放浪者」集団についての総決算について、現在があるわけである。そのような行動上の問題点の決算について、H・ブロッホは原因不明性、「薄明状態」、朝ねばけておきた時の催眠状態にあって行動することだったといい、そのようなテーマを「夢遊」とし、また別角度には「憑依」としたのであった。人類全体にわたる行動が、そのように「もうろう」としたものであるのはなぜか、H・ブロッホはアポリアのままにその不明性へと向かったのであった。それは不明であることを前提とする考え方、そこにもっとも疑しい何かをみたい願望からくる研究というものがある。ドイツ民族というもの全体を一ユダヤとして、ひとつの救済譚をかきつつ、つまり「キリスト」なる方の出来によって、ぜひお救い下さいと願う執筆は、次に人類全体が「霧」の睡眠をくらったようなことであったという主張に移行するのである。H・ブロッホの生誕は100年となり、シンポジウムもくりかえされること数回となったが、H・ブロッホの最終的疑義、「夜と霧」や「昼と霧」は、あるいは単なる霧ですむことでないように、自らの思惟を一大学教授として傾けたのであった。「魔女」について再筆しつつ、救済を祈求した人間のもったこの方向とは、つまり「悪魔の霧」が地球をたちこめたということなのだった。白昼、スターリンはつれさり、深夜ヒットラーはつれさり、それらの一個人にまつわる民族的テーマについての「集団」行動の不可解を、H・ブロッホの執筆はたどっていった。ここに提示するのは、H・ブロッホのたどっ

たシュプール（註1）を、別の角度から照射してみたものである。

A 「あるく」——ニーチェ対ベンヤミン

「あるく」というゲーテのブルジョワ的理念はもともとドイツ思想の根幹にあるもののひとつで、「さまよう」というポヘミアンの思想と対置的である。演劇生のロマンチズムゆえに、職人という概念から有離したマイスターは、徒弟として「あるく」という問題でない人間として扱われている。「天国」という人間であるので、修業という問題性はうすれている。修業、別の名の「学習」というテーマに、「天」を対置させることは、2つの立場をもっていることである。「あるく」ことは学習段階であり、「天」との対置は、倫理的言語段階である。マルクスのいう「社会」とプラトンのいう社会を対置させれば、学習マルクス段階と国家プラトン段階において、プラトン段階の倫理家は、ここから逸脱できないでいる。ゲーテの立場は、機械工学的初段階におけるプロレタリアート、徒弟、職人、親方という3段階について、「革命的内実」をもっているものが本来的にあるわけである。ゲーテはプラトンのなものとマルクスのなものを対置する場に、キリスト教的なものをおいたのではあるが、それはもちろんキリスト教的なものもともとと唆唆にとむところのものであってみれば、プラトン対マルクスという図式でないもの、やばない方をすれば「超能力」とでもいえるものの形式をひとつの壮大な構図とその解明力をもってせまっているともいえるのである。

ニーチェのポヘミアン（遍歴者）としての時期は1879（35才）から1886（42才）までである。健康上の理由で教授職をやめたニーチェは、オーベル・ガーティーンに滞在し、「人間的な、あまりに人間的な」第2部下巻にあたる「漂泊者とその影」を執筆する。ヴェニス、マリエンバード、ナウ

ムブルク、ジェノバ、シルスマリア、メッシナ、ローマ、ニース、などに滞在し、読書と執筆にあけくれることになる。教授職をやめた人間の“心理的”遍歴にあるのは、つねに“影”である。漂泊者は、光とその光のつくる影について自意識的な批判力を分身として所有するわけである。

漂泊を快癒の年月とし、人いえぬ憂身の日日としたニーチェは、漂泊にかんする人および物について吟味した結果、「私」と「私でないもの」を確認し、区別し、らくだの針の穴を用意したのである。アフォリズム「638」(註2)によれば、漂泊は理性の自由の条件であり、心内の漂泊物の処理であり、変転のはてに自由精神を手中にする。人間の自由をうる苦しみをおうニーチェの一つの軌跡を、地理上のそれぞれの都市と、それぞれの都市の光景をみとめる。砂漠の門、吠える犬、強風、ミュージズの群と山々の霧、山、森、狐狸、そうしたすべてに漂泊の影がまわりつのである。

ニーチェ的ボヘミアンの自我独立の修業について、ゲーテの影をみるが、職人的革命的内容は縁遠い。ニーチェにとって「あるく」というのは「思想」であったのだが、ゲーテの職人は聖なる世界をあるき、職人たち自身は、チトーという偉大なる結果をふくめて、「革命」をあるったのであった。

ゲーテを畏敬した思想家ベンヤミンの「あるく」ことへの憧憬は生松敬三の著にくわしい。(註3)それによると、ベンヤミンはワンドルグを試みる青年運動に18才で参加した。グスターフ・ヴィネケンの主導する青年運動に熱中したベンヤミンは、ほぼ5年にわたって活動した。雑誌や学生連合の共同討論活動に参加し、1914年の大戦に吸収されてゆく過程をともしたわけである。ナショナリズムにまきこまれるヴィネケンとの訣別について、ベンヤミンには「祖国」的立場の痛烈な批判力がつちかわれていたわけだが、19世紀末の自由の窒息についてつくられたワンダーフォーゲル、「あるく」思想は、ナショナルなものをたくわえていたゆえに、ベンヤミンは一過性の体験をへて離反したのである。

ワンドルング、「あるく」という思想は基本的に職人のヨーロッパ各地をあるきまわったあと、師とめぐりあうかたちの、大学制度への転換ではあるが、その制度的な「あるく」という思想をナショナルな青年運動としたのだから、皮肉にもナショナルなナチ思想派のヒットラー・ユーゲントに屈服あるいは吸収されたのである。

根なし草、ボヘミアン、エクサイラー、としてあるくこと、これがひとつのニーチェのとった立場である。これに対し、ゲーテ的初期職人制度として、大学制度の徒弟大学生として、あるくものは、青年たちの「あるく会」となりつつも、軍事教練に隋したのである。青年が「あるく」ことへのつきない魅力をもつこと、歩くことが青年の文化にきわめてにわかましいこと、それはイデオロギー的潤色をまちがえて失遂したのであるが、反面、徒弟的「あるく」ことの革命的な内実は何らかの強い作用をおよぼしもしていないのである。「わたり鳥」というのは、徒弟制度に対しいささかボヘミアン、根なし草、エクサイル、ににている。青年の蒼き血を歩きうたう発散は、若きベンヤミンに共感をもたらしめた要因である。わたり鳥は季節をかえて居住するがワンダーフォーゲルのブルジョア的要因は居住性の意味ではない。皮肉にも20世紀の同じ頃、青年労働者、徒弟のための青年組織も形式されていたが、しかし彼らに「あるく」思想がなじめるはずがない。青年の二つの潮流が敗戦について左と右の試行をもちえたかのように、徒弟派とブルジョワ青年運動派のあいまいな消え方というものは、事実二つの結果をもった。ユダヤ人思想家ショーレムに傾斜したベンヤミンは、ドイツ青年団のナショナリズム云々を鋭く嗅ぎ、離反したあと、ピレネーの山地にて、あとをおわれ、射殺された。そして青年団は、ネオナチズムというひとつの潮流へかわってゆく。徒弟的青年団はもちろんソ連国家へ吸収されたのだった。

「あるく」ということが学習であってみれば、マルキスト、ベンヤミンと

いうものに、言語過程のあとづけをこころみうるというのがここでのいい分である。ゲーテとニーチェについて、ニーチェにみるのは認識者であり、ゲーテにみるのはキリスト者である。

B 「ゆく」——ゲーテ対ヘッセ

「ゆく」ということばに端的にふくまれる、動詞的要素は、かなりの距離にむかってでかける、さらにその目標についてもかなりの目的的な意図をいだきながら行動することである。設定された目標というものは、それが何であれ、でかけたさきで実現することであり、それに希望をもってむかうことである。

ゲーテのイタリア紀行でいえば、見知らぬ国＝無何有郷のイタリアへの旅は、北方人が南方人にいづく「ゆく」の典型であり、その意味づけはマンのゲーテ追体験にも色こくのこっている。異郷にあっての体験に強い願望の充足をつたえしる北方人の「気分」というものはどのようなものであろうか。旅することはつねに金銭的な用意をし、その途次の安否につつまれつつ、帰宅までの「ゆく」という行為なのである。イタリアという異郷とその異郷への旅は、その「ゆく」ことの重みにおいて、「気分」としてたゆたうことの体験である。旅するとはそのような「気分」のたゆたいに對する衝動の流れであらう。

「ヘルアンとドロータア」の「ゆく」運命はゆくことによって会うという運命のつかみとり方についてであるが、そこには「ゆく」ことの運命性を如実に示しつつ、人間の人生全体、ゲーテの人生全体に大きく関与する行為であることが提示されている。ゲーテはくりかえし比喩的に「ドロータア」＝著作に会いにゆき、そこに運命の全体をきづいた。イタリア紀行とはその「ゆく」というヨーロッパ解釈の旅の一企図によって、たぐいまれ

な「ドローテア」にあうつもりであったのだった。

「ゆく」ことがH・ヘッセのようにうしろぐらいものは比類ないようだった。カルフの少年の都会へ向かう心情はほとんどカタレプシーにいななく鳥のような小心であったのに、ふたたびなぜか再起してむかう青年ヘッセの“都会”へ「ゆく」という心情にあるのは、なぜ自分が反都会であり、その反都会にあるものの本質がなぜ「永遠」であるのかということである。自然が永遠であり、永遠の詩の深泉であれば、自然＝詩というものの行為を「ゆく」という体験においてカタレプシーをもち、その理似を敢行する手続だったのだ。「自然」とその「自然」の表現行為のあいだにあったのは、うすぐらい勉学と、都会へ「出る」、自然の外へ「ゆく」ことであった。自然と都会の対置について、その途次におけるヘッセの逡巡をいかばかり「自然」の側からとらえるならば、それは自然回帰＝永却回帰ということであった。「ゆく」という行為にむかうまえに深く暗い苦痛をもたらしたことは、「ゆく」という行為がそのように深くくらいところにあったからで、その暗所自体に「都会」への表現行為への衝動がわいたのは詩人の自覚であるう。

希望の自覚という行動の一理由、一契機というものは、人生の比喩においてつねに大きく、ゆく前に逃走の真理があり、ゆくことの逡巡に苦しみぬき、その地へ大きく意志する過程、それが表現と表現行為の過程である。

B1 「とどまる」——グリルパルツァー対ケストナー

19世紀の詩人グリルパルツァーに課せられた「とどまる」というオーストリア的課題とは何だったろうか。検閲ふきすさぶオーストリアに立って、彼は生涯の最初から執筆をゆさぶられていた。学生時代にだした雑誌が手がきそのまま発禁にされるケチによって、自由と狭隘のさなかを生きる作家

となった。彼の「先祖の女」は2度にわたって発禁処分にされ、しかもその作品こそ彼の一躍有名になった作品であり、作品の撤回は真剣に考えつづけられた。上演され、また禁じられた作品は皇帝フランツに好感がもてなかった。公務としての作家生活を遂行する逆説をホーベン(註4)は「天馬のくびき」と表現するのであるが、1820年における詩「ローマ・バキーノの廃墟」が出されたとき、言論の自由はここでとくに検閲という結論に至ることがわかった。「オットー・カールの栄華と最後」という作品も、検閲当局に提出後2年余あずけられられたままであったし、この寡作な作家の反権力性、反時代性は上演に至る困難をながながとあゆみつづけた。敵になった皇帝側から次作「主君の忠実な召使い」はしたたかな反撃をくらった。時代の一過性の事情によるあまりにきびしい検閲になやんだグリルパルツァーは、相手と戦うこと、戦うことにより相手の呪縛をとき、あるいはおのれの時代からうけた呪縛をといて、その相互の関係をつくりかえていった。同じ頃大学教官として放免されたグリム兄弟とは立場こそちがえ、たえず生業の威嚇を難問としてうけとめたグリルパルツァーの「いつづける」気持ち、いつづけて自分の状況を何らかに変革せしめかきつづける姿勢、それがグリルパルツァーの検閲に対する姿勢だった。彼はいう(註5)「人間は考えたことをいう権利をもつべきだが、それは現実にもっていないのだ。不正なこと、反逆的なこと、有害なことを考えて、それを実行し、それを表現しえるにしてもだ。……“よい”検閲などというものはありえないのだが、検閲は「真なるもの」を認容するように思う」

官憲や王権のきびしい著作的関与に喜んだグリルパルツァーの唯一とりうる方法は「心の自由」にいつづけること、劇作の営為をつづけることであった。「とどまる」ことはつねに自らの「みたされた自己」をある程度に保持しうべきであり、それにグリルパルツァーに十分持つための空間を与えたのだった。対外的は煩悶を、対内的に処理しえる空間というものを

もっていることもある事例なのだ。ある種の戦いと、それについてのある種の妥協、それが「とどまる」ことである。

ケストナーのドイツにおけるナチズム抵抗のかたちは、シュナウアーにある(註6)ように一種独特のかたちをとる。抵抗が整然と散華するのに対して、ケストナーの精神的亡命はギリシャ的なものというテーマで軍部要請の執筆をするしかない。ギリシャに対する筆の先に軍部要請を意識した異様なかんじがあるという。圧迫し、虐殺する側に抵抗するものは処刑するのだが、キリスト教や共産主義の抵抗を地下にこめながらも、売国奴的抑圧はやまないのであって、焚書坑儒の発端において作家側の抵抗の姿勢は崩れさっていた。精神的亡命とは“作家”としてにげることである。作家という自己の存在を、自己意識世界に投影した転向的執筆、ヒトラー禁制下の何もいえない立場の亡命執筆、この国の不適格としての執筆、この国の悪さはわかりつつも、この国を捨てえないのではなく、この国に抵抗できない形しか執筆者の私にはない、という表現行為の断片が残されている。抵抗すれば殺されるならば、抵抗はしないのだ。そう書いているにすぎない。無差別に処刑する民族学的軍事力を展開したときの、「にげる」とか「とどまる」とかいう動詞についてのマンやヘッセの出会いというものとは別に、はたして出たものはこの国をどのようにか不適切にしえたのだった。

戦後ドイツ史はドイツはドイツとして2つに残り、マンは蕩児の帰宅者として、E・ブロッホは革命的神学者としてかえる。そのときケストナーは「終戦日記」の著者として精気を失っていた。敗戦の歴史の前にたちつくした「終戦日記」に比すれば、蕩児と革命家はこの国に自己不適格を烙印しただけの自信をもっていた。残っていたものは「心」だけにげていたのではなかった。南米での自殺者デーブリンや、ノーベル文学賞作のヘッセとマンの邂逅は、「とどまる」という行為を開戦時に発揮したケストナー

とは対蹠的である。ヒットラーは人間と同様、本を処刑した。それに対し無邪気なケストナーは果敢な戦いを示したのであった。フライブルクの大学學員ハイデッガーをやゆし、反ドイツ的著作による逮捕となり、プラハとドイツの往復行動による抵抗者としてのおわりに至るまで、ユーモアを反ドイツの挑発として追及する《ユーモア》をむかいいれた。1937年のユーモア作家の大ヒットとその再逮捕はあったが、なかなかその十分な抑圧の根拠をはっきりとはみつけにくかった。子供の話にサディズムの発揮がしにくかったにせよ、ケストナーは希有な抵抗者という文学のまま、「とどまる」ことになり、軍部要請の文章をかくにいたるのであった。

B2 「またゆく」——キルケゴール対マン

キルケゴール1843年の著「反復」はくりかえすことについて挑戦した本であった。「おそれとおののき」において行動のさきに神を配置したキルケゴールは、オルセンとの恋愛をくりかえすことによって、別様の未来の図式をとりいれた。過去を未来においてとりもどそうというテーマに、高坂正顕は「想起」というギリシア哲学のかたちでの反復を提示している。(註7) 過去が想起することによってその内容をとり戻せるとは別のテーマ、つまり未来において想起するというテーマがくる。ゆえに、反復が超越であることの、昔の恋人についての再確認について、神は愛によって恋をさけた人間のいいなせる《永遠の》恋である。

くりかえすことは一般的な人間の地平では可能である。そしてそれはくり返しの内容が同じでないこと、全く同じことはくりかえしえないことについて、キルケゴールはもちろん反復も行使したのである。高坂正顕の「反復」解釈について、超越というものが否応なく存在することがわかる。反復することはできない、それでもそれを反復してみること、そこに超越の

カギがあることになる。デジャヴュー、前にも、その前にもあったことがあること。つまり「見出された時」について、反復の超越というものがある。キルケゴールは反復してみたかったがプルーストは反復することが曖昧摸湖たるもの、ほとんどまことに夢の中の時間にとうてい獲得することがおぼつかない、というものであった。1回目の超越的行為を確認せざるをえなかったキルケゴールに対して、T・マンは偶然反復にめぐりあう。

場所は同じコペンハーゲンだが、ベルリンで2度「反復」の不可能を実験したキルケゴールに対して、T・マンは未来的な再会にむかって訪れる。ここに「反復」の問題の対置の異様をみる。場所は両者とも3ヶ所、恋人は両者とも2人、この関係が秘密めいている。設定の相似は、神学者と「芸術家」とのちがいを露骨にしめしている。神学的反復へむけて、クレーガーは無意図にむかいつつ、「ダンス」の想起について完璧に自己確認しえたのだった。痛切な「想起」の不快を覚えたクレーガーは、しかしその直前の故郷についても反復行為は何ら欲望のおもむく所ではなかった。イタリア＝リザヴェタのあとで、リュベックでのくりかえしは煩雑であり、少年時代＝インゲは芸術家にとって痛みを覚えた。

リュベックでくえかえたことは何も苦しみをもたらさない。「反復」について神学的超越を試みた人に対し、芸術家マンはまさしく現実的人間であり、リュベックの拒絶と苦々しさの現実のみがういているばかりである。リュベックの自立は船出してコペンハーゲンに向かい、「想起」としてのインゲに「生」に出会うことになる。神学的ポジティブは試みに対する、この芸術的なネガティブな偶然にある反復とは、想起というものを偶然＝運命として逢着することである。その手続が激しい意図に比してあまりに消極的であり、あまりに忌まわしい「超越」でしかない。キルケゴールは行動学上の人間であるのに比して、T・マンの行動は行動学上の問題ではない。「またゆく」ことの意味が、激しい自立の再確認と、自立の安心の下に

おける自己確認であってみれば、事前と事後の著しい異同をみるわけである。敵を退治してかえってきた人と、敵をまだ退治できないで混乱し挑戦している人のちがいが、不安なるオルセンの家の影と、そしてインゲの復元のちがいである。

B3 「にげる」——シラー対ブレヒト

人間は敵対物の登場とともに「にげる」のであるが、「にげる」という形式についてその場所の不適格が国家であることが亡命であり、そのような事態がシラーやユダヤ人に起きたわけである。

オイゲン公から逃亡したシラーはその上演作品において「自由」を措定したことを見事にパラドックスとして表現したのだった。「自由」というものの行為がどれだけ人間の行動にとって素晴らしいか、半端な善人の口論よりも、悪人の革新力の方が素晴らしいのだ、という言論傾向から行動への渴望の表現であるという。ニーチェはここに、「裁くな、裁かれるからだ」というテーゼに対立する概念、「自由」と「犯罪」と「正義」を云々する。「自由」にかんして、犯罪を正義として行えば、神はいらないのだ。それはまさしく、正しい犯罪として、神の代理人であり、そのように自由の詩人は正しい犯罪人「群盗」を制作した。「悪魔」に対する勝利とは正しい犯罪をすること、これを自由なる詩人シラーが「盗賊」にうたいあげ、これをニーチェも大いに認知したのであった。サタンがはいった事例について、正しい犯罪を称揚したシラーの立場は、「自由」というきわめて近代市民主義概念のいやしきゆえ逃亡を余ぎなくされた。マンハイム周辺を流浪するシラーの状態はこれが「盗賊」をかいた人とは思えないような作品「フィエスコ」にむかわしめたのである。「自由」をうたいあげた人の拷問は、沈黙するか逃亡するかのものであり、逃亡先の作品がぜい弱であろうとも、

ここにシラーは自由概念の桎梏をもらにくらったのである。作品上の自由概念の主張をそのまま検閲という形にひとしく圧迫され、執筆上の逃亡となる経緯は、認識よりも行動の方がはるかに真実であるか、という提示を「にげる」という行動によってしたたかなかえり血をあげせたわけである。「テル」にあるような反逆性讃美はここにシラーにおけるドイツのシェイクスピアの名を冠することになるが、シラーの本質にある「行動」概念はシェイクスピアの「情動」概念とは全く別の、悪魔神学的立場を称揚したニーチェの考えをとるべきである。「もう、神はいらないではないか、正しい犯罪、正しい盗賊」。自由について創出した作品にそのような悪魔神学的法学の答えをもっともみるべきなのである。

作家ベルトルト・ブレヒトは「にげる」行動をまずデンマークにとり、それからアメリカとし、戦後はすぐ帰国した。ブレヒトのぼう大な作品群の大半はこの2ヶ国の亡命時代の執筆が主であった。作家に対するナチズムの検閲についてブレヒトは自国の自己不適格者として逃亡したわけだが、逃亡中の労作の量産は、亡命行為の執筆上の意味の重さを物語るものである。

逃亡というものは、3つの作品が論じている。ピカート「神よりの逃走」、フロム「自由からの逃走」、バル「時代からの逃走」である。この3つの概念について、時代と自由は同義である。時代というものがあり、そこに自由が確立し、しかし自由というものの空しさゆえに逃走したのであってみれば、「逃走」の相手とは何よりも殺りく者である。神よりのというのは、「神」なるなかにあったのであり、自由からの、というのは自由のなかにあったのであり、時代からの、というのは時代のなかにあったのである。それではナチズムのなかにあり、それより逃走したというのは、とどまることができず不幸だからである。ナチズムという実際の悪権力から避難することとは別のもの、「心理的」な逃走というものを、ピカート、フロム、

バルは論評している。場所を移動することは、その移動の理由を確然としているのであるが、心理的要因によってそれを確認することは、確認する行為自体においても誤認するからである。のこった人たちの心理的亡命と亡命した人たちの心理的抵抗は対置的である。場所が亡命した場所ならば、筆は逆に反逆の「心理」によって執筆をなしうるし、それは心理的な広大な世界の運命力学としての、神、時代、自由、そういうものを“所有”することができるのと同じように、「抵抗」を“所有”することができるからだ。ドイツにおいては、ベルトルト・ブレヒトのように「抵抗」を“所有”することができないことをあらゆる在ドイツ作家が証明している。亡命したものは亡命先で「抵抗」の心理として充実した執筆をなしたのであった。それは地球の裏側を妄念をこめて考えつづける姿勢ににている。机にむかって脳裏にこみあがるのは、本来自分があるべき地についてのあれこれであり、ここに「抵抗」というものといっぴひ一つの執筆行為を獲得しえたものと思う。別の地においてしか抵抗しえないときの、場所の移動は、「抵抗からの逃走」ではなく、「抵抗への志」をのべることの日々となろう。

C 「かえる」——ケラー対ブロッホ

故郷に「かえる」という行為は、歴史の発端におけるモーゼの帰郷という聖書の叙述からときおこすことになる。長子はその土地を習得するがゆえに、次子は旅に出て、その財産をつかいはたし、帰郷する。ジイドの「蕩児の帰宅」なるモチーフをどれくらいくりかえし人間が行使したとは別に、イスラエル国家の理念は、作家ケラーにおいても一個人として壮大にこころみられたのだ。職人の子にうまれたケラーの、1回目の帰郷が画家企図失敗であり、2回目の帰郷は革命後の諸問題処理者としてであった。この

2度の「帰郷」なる試みの礎がいわゆる教養小説、自己形成における「マイステルン」=修学することとは何か、というテーマである。画工修学とその修学の挫折を帰国すること、その成功を帰国とすること、そのどちらにあっても、「発端」へ終結する願望を帰郷という。故郷とは「ふところ」、母胎であり、母胎としての大地であり、出生の地である。出生の地へ「かえる」ことにより、自らが受容されるかたちというのは当然の「なりゆき」ににている。ニーチェのいうように、^(註8) 出生地にあつて本質的關係性をとりむすぶならば、故郷は自分のもっとも適切な生存の場と確認しうるのであろう。大都会とは一過性の人間であり、大都会とはその一過性においてその孤独を故郷とするしかない場所である。

自然とは本質的にゆえある場所である。故ある場所、「母なるもの」「人間の素朴についてのこと」「根源的なこと」「幼児の生活にみいだしうること」、こういうことどもの場所にある自分の「こころよさ」は何人にもつねにみいだしうるところである。人間の本源へ帰ることと、その本源にあつて自然=大地をふたたび感受しうることは、あらゆる故郷の原理的な方向である。発端への旅にあつて、発端への経緯をむすぶ行為が、普遍原理としてさまざまに転回するのである。それは自己形成ではないところの本源的な立場を、端緒をみなもっているからである。そしてそこへ旅するのであるのも皆だ。ケラーにあつては、すこやかな二度の失敗から帰郷へ帰結し、その地において筆がとられる。

モーゼ=「蕩児の帰宅」なるひとは、たとえば、T・マン、E・ブロッホ、プレヒトなどかなり数多くの人々がいた。ドイツ戦後史にあつて、前述のいきのいい魚ケストナーはしずまり、故郷の「ふところ」でたゆたうぐあいになった。E・ブロッホの帰郷は、戦後ドイツは戦前ドイツと同じようになおかつあり、しかもそうありつづけるドイツのゆえんをつたえるための活力を残した帰郷であった。つまり、ドイツは死んだ「魚」ではな

い、帰郷した「川」にまだはねかる「魚」のように、そこにはいまだ「死んだドイツ」でない「故郷としてのドイツ」があるのだった。それはおそらく、E・ブロッホのためだった。ケストナーの鎮静したドイツは、革命的哲学者なる面貌をE・ブロッホにそなえさせた。E・ブロッホの戦後史への帰属はそのようなものだった。ヒットラーのものをヒットラーに帰せないのだから、そのようなものをどのように受理しようと、そこをどのようにか切断して、ドイツ学生左翼的方向と共犯し、ヘルベルト・マルクーゼ、J・P・サルトル的な転回者として、自らを規定したのだった。帰郷しない人たち、フロム、マルクーゼ、についていえることは、帰郷するならば、故郷の「大地」なるふところとは、変革する学生左翼と共犯することに自由だし、ドイツが死んだ「魚」、カルフで美しい魚つりをしたヘッセの街の「魚」でない魚、公害でうかびあがった「魚」のようであっても、めめしいながらふるさとなれば「メシア的なもの」「希望」、この稀有な哲学の執筆が何か死んだ魚にふれるキリストの手ようだった。死んだドイツが自らの希望の原理にそって希望というものがあり、希望することだと、バイタリティーゆたかに主張したのだった。モーゼなる人、蕩児なる次子、この人のすっからかんなる帰郷などというものは、いささか活力的な所を十分ドイツはうけとめ、学生左翼的方向へ、汎ヨーロッパ化していった。ドイツ的プリビリッジのないままに、それはヨーロッパ共産主義と化したものの、一所不定住のユダヤ人たち、ベンヤミン、H・ブロッホ、H・アレント、ホルクハイマー、フロム、マルクーゼ、アドルノ、このような暗い時代に、とどまる、にげる、を選択し、処刑され、鎮静された結果、生きのこった人々の転回した「帰郷」「反帰郷」の強いられた放浪とは、そのえがいた軌跡において極度の不可解をいみしている。

C1 「とめる」——クライスト対トラークル

夭折者はおおくその残余の空白をかきのこしたが、その命運の事件的であることは、死ぬることを選びとる行為や完璧なる自己実現としての真の運命選択と考える人にとってきわめて教訓的である。

「とめる」というのは、せきとめる、ダムの壁のように流れる自由を掠奪する行為である。長いそれまでの人生の流れを一きよにせきとめることは、学校を「やめる」とか、休暇中の旅行を「やめる」ように、やめることではない。クライストはほとんど一事件のように自らであることをやめ、突発事故のようにこの世を去ったのに比べ、トラークルはつねに死という運命の早くおのが身にくることをあこがれ願っていたのである。「死」をおのが心のなかに所有しつつ、それを愛していたし、おそらくはみずからにおそいくるのを予知していたし、それを当然のように徐々に実現してゆくのであった。

クライストの「とめる」という行為の問題を分析するとこうなる。E・クレッチマーによれば、(註9)クライストはひややかな気質、政治、経済の発展した北方的分裂気質ということである。芸術や音楽の南方気質に対するこの気質は、小児型体型としての発育十分の子供ににた頭つきのほかに欲動性が顕著であるという。分裂気質者のもっとも典型的なものをクライストは青春期精神病者として発達した。その激情性は、欲動構造のつよい異常を、精神的色情は未然のまま、悲劇作家として文学的に開花させる。精神のなかに相対立する欲動をもったクライストは、おのれの生命を停止しなければ欲動の解決をみななかった。一所不定住という行動心理が北方的分裂気質の悲劇をクライストに選ばせるのだが、これをツヴァイクは「感情の病理学」(註10)と名づけている。マリー・フォン・クライストとヘンリエッテ・フォージェルという2人の女性からクライストの《自己責任》の謎

をとくよりも、カントという病理気質上かなりことなつた哲学者についての体験を手がかりにする方が正しいとされる。マリーとフォーゲルを相対立する2つの欲動とし、その欲動の容器としてのカント的“精神”を強くめざすところに生命停止の根柢をおくことができる。悲劇作品「ローベルト・ギスカルド」を用意しつつ、悲劇を実現したクライストはその「カント危機」なる体験によって精神性の内則をみていたといわれる。^(註11)「真理」についての学問を心のそこふかく体験した結果、彼の欲動はある種の憧憬にかわる。分裂的北方気質によってのみカント体験が与えられるのだから、本来的にカント哲学はクライストに与えうることだった。しかしクライストはこの精神的な震撼を大いなるみずからの「悲劇的なもの」との抵触として通りすぎてしまった。1811年の手紙、死ぬる前に「全世界と和し」^(註12)た状態とは、ほとんどカントにおける平静をクライストももちうる証左である。クライストの自殺とは、「カント」の「いやがらせ」によるともいえる。

ショーペン・ハウワーからデュルケームをへてカミュにいたる自殺論は、トラー、ツヴァイク、ツェランにその事例をみるが、詩人トラークルにもっとも深い意味づけをみとめうる。詩人トラークルの乾坤に暗く静寂なる「死」の世界をみることはたやすい。あらゆる詩人に内包された「死」について、死ぬる前に「死」を内包することが詩の資格であつてみれば、トラークルの「夕暮」とはどこかへ舞いあがるような「死」へのあこがれであろう。それはおのれの生命を断つことによって成立するような願望であり、T・マンの「幸福への意志」によく似た死にざまへの願ひである。

「罪」なる言葉にはすぐ「救済」が、「死」なる言葉にはすぐ「復活」が、「下降」なる言葉にはすぐ「開示」が対置される。^(註13)ではみずからの命をたつ行為には何を対置すべきなのか。カミュの自殺哲学は「真理」の不在において成立するが、この赤い苦悩の詩人にも何ら真理はかちえられて

いないだろう。性神秘主義的否定面を綴ったにすぎない彼の詩篇について、ハイデッガーは次のように言っている。(註14) トラークルは「原初において死去した人が悲んでとげた大いなる死にしたがいが順応する」人間としての運命の到来をまっていたと。

悪い薬物にふけたトラークルは、1913年戦争でピストル自殺をはかり、そのまま精神病棟での過量のコカインによる死にいたるのであるが、生きることのできない絶叫としての1回目の「とめる」行為のあと、麻薬常習者としての確実な死への奔走は、憂うつな心に肉体の滅びのみをねがったからである。

ハイデッガーの指摘するように、ヴァーンジン(迷える心)の語源「・・・をもたぬ」は薬物との相乗作用で下降してゆくトラークルの根源の表現にちかいし、それは19世紀の詩人クライストの行動力といくばくかの意味で重なる。ただクライストはトラークルほど死ぬことをねがわなかった。トラークルは死に恵まれる条件をひとつひとつ補填しつつ、確実な夭折者としての自分を「人間の本質存在を失なった形態をすてさる」(註15)ことと規定して、すてさったのである。「死」を作り、死を可能にする「作家」、とブランショがいいならわしたのは、このトラークルであろう。「とめる」とは、生命本能に対する過激的行動と意志、つまり一時的、あるいは持続的錯乱のみ可能な行動である。一時的な「とめる」行為は抑止力がつくるが、持続的な「とめる」行為は抑止力をもたない。

C2 「とまる」——ヘルダーリン対ヴァルザー

沈黙についての内在的破壊志向が実現されたことを狂気という。何かふと黙した人の、おのれの内面の真空の音のひびきがなるを解せずにいる姿、没我、痴呆然たる心的現象、言葉を発せずにあいたあいだ何かを思惟したか

といった顔、沈黙しているのは自分でない誰かであることの顔、それらは血統の地獄（ヘル・デア・リーニエ）（ギリシャ＝ソフィア）といて、詩篇1200を20年紡ぎ続けたヘルダーリンが、スカネダリと名前をばかきつけたことの顔である。言葉のデジャヴューが脳の言語機能におりることがなくなり、神にでも許されぬ人のように鈍色の頬はディオティーマの顔とは程遠くなった。

「天才の心理学」の著者クレッチマーは、古来からの精霊憑依について、天才におけるデーモンをみとめているが、その宿命的な「崩壊現象」を必須の随件物か、内的要素か判じかねている。充実感、超越感、緊張、法悦はデーモンのはらむ特権、病者に特有の神意の開示力である。ヘルダーリンも分裂少女セシェエの変形異型であり、この神々の自由をうたった詩人の精神の解体をクレッチマーは、「神意をおしはかろうとするもっとも深い最終的の洞察」（註16）としている。

感情的なものを傷つけられたために、神々の歌を紡ぐことを「やめた」のであるが、この「とまる」こと、途絶することの方法とは、詩人自身の詩的世界からおのが魂の回帰してしまったこと、つまりぬきとられて、「・・・がない」という状態へ移行したことである。自由の身に昇天したあと、自身の魂を病的と決定することはたやすい。実人生の詩人たちは帰ってくるのに、彼は帰らなかった、とツヴァイクはいう。「自分に取えて、余りに近づこうとする者を神々は罰する」（註17）なら、ヘルダーリンの魂は神々に帰せずして魂のうちに滅びたことになる。36才以後36年間ペンネーム・スカリネダリとして人間であることをやめたヘルダーリンについて、彼の残した「サンダル」から〈生前〉の彼は推測しえず（C・E・マニー）、彼の「死」は不可視突入と規定し、死ぬことの失敗＝忘却ということとかさねるといいのだ。（ブランショ）。

詩人という血統の地獄を被ったもうひとりとはヴァルザーである。ピカー

トがいうところの言葉の最大限の発揮が極度に危険であるのは、ヘルダーリンの場合ではあってもヴァルザーの場合ではないようである。忘却、無記憶の詩人ヴァルザーは51才から78才までうつけた顔と短い咳をしていた。

作品自身によって自らの後半生を予告してしまったヴァルザーという作家はカフカにつよく影響をうけ、カフカと同じように、私は文学だとしていたのだ。書くことによって生きるヴァルザーとカフカについて、予告的作品「散歩」の病理上の意味をかながえてみる。「ロベルト・ヴァルザーとの散歩」という書き物でカール・ゼーリッヒがかいた経緯はなんと彼はむかしヴァルザーが書いた小説「散歩」と同じように精神病院で何回も散歩をくりかえしたのだ、ということであった。不成功者、窮乏、挫折のはての郷里での慰め、そういう結果としての突然の沈黙と混乱を、ユルク・アーマン(註18)という小説家は、自らを後見人ゼーリッヒのそばの霊媒としたのである。小説の主人公の語りはゼーリッヒにかたりかけ、ヴァルザーにかたりかけ、詩人ケラー、詩人マイヤーについてかたりかけ、医師ヘンリックセンにかたりかける。散歩のまどいとめまいはふたたびゼーリッヒを通して、ヘンリックセンを通して、脳障害者の「心の混乱」として回想される。幻のようにもにいる私なる人物はここに精神病棟に同じ存在者として、異常は超感覚的な回想をなす。つまり、形式は想像をなしつつ、「私」なる人物はそこに仮設的に存在しているだけだからだ。かつて、清潔な頭脳の持主のヴァルザーは病人で、不潔な脳の持主となり、それをめぐる作者アーマンの幻視的世界はいまふたたび澄明であるわけである。ヴァルザーにおいて世界は停止する。それぞれの人の「世界」がその脳の自我に存在し、それぞれの独自の観念世界を所有しているわけだが、ヴァルザーの所有した世界は停止し、停止したままほとんどふたたび動きだすことがないのである。

C3 「よわる」——ノヴァーリス対カフカ

ノヴァーリスの夭折を、マンは「幸福への意志」という作品によって、愛のために弱まりゆく人間の体力を表現した。13才の少女と恋愛し、それを幸福と想定し弱りかつ死へいたる、それはあらゆる病死の色「黒」にあってロマン主義「青」の作家の実人生における黒から青への完璧な「実話」であり、それに対するマンの「読物」であった。人間が考える弱い葦であり、ブレーズ・パスカルがその「繊細の精神」において、細く耐える人間の本質を「感受性」としてとらえたときの感受性による「死」がノヴァーリスの夭折であった。「人は感受性が勝っているだけで死ぬのだ」というような意味で、ノヴァーリスは「死の讃歌」をかきついでいた。青い死とのひそかな交感を織りつづけていた文章と詩句にあるものが、心をば弱めつつ、肉体をよわめてゆくものである。それは幸福を完成して死ぬと注釈する例のマンの立場こそ正しい。幸福であるがゆえに一昼夜も頑張ることができたから、そのゆえにまた死への完成に至るほどに体力も失われえたのだ。(マン)それは、ノヴァーリスのひそやかなミサとしての執筆について、どのようにもダブらせうる理論だ。死ぬることの幸福というものを、不浄なる精神とひそかなる清浄のミサにかさねるならば、「頑健なる精神」(科学的精神＝「幾何学的精神」)もまた「繊細なる精神」と同様にひそやかにおとろえゆくこと、無理強いしうることであった。吸いこまれてゆく蚊のようなノヴァーリスと、頑健なる青年パオロを並べくらべても、よわまりゆくことによってこの世をばさることは「積極」と「消極」のちがいがあただけで、それは神なる人にむかって召命される形式のデコボコのようにある。ともに死んだように「死」にむかって詩をおる詩人の死と、頑健な死を幾何的論理構成において死んだ死とを、よわまりゆく精神と肉体の一致においてとらえることは意味深い。精神が死ぬることを要請して死ぬ肉

体となりうる事例が、ポジ・ネガにダブった「幸福への意志」という作品は、肉体の側の要請で精神が死ぬるというふつうのかたちと比較すれば、「自死」というもののひとつの不如意に神意が働いた！ということにしかならない。とめること、とまること、よわること、これらはどのような働きかけにおいても神意であることの3様態ではないか。

「祈りの形式として書くこと」というカフカの章句は、エリアス・カネッティ「もうひとつの審判」の内容にかなりあらわれている。フェリーツェなる女性をめぐるカフカの人間にはノヴァーリスに酷似した「執筆と女性」というものの関係にあふれている。それはまだ「祈り」というひとつのかたちをフェリーツェにみとめない段階にあって、そのようなノヴァーリス実験を試みているという、カフカの言葉「祈りの形式として置くこと」にのみ、はじめてカフカの初期作品が解明できよう。カフカが自らをノヴァーリス体験にひきよせようとした意図をカフカ自身もあまり観念していない。フェリーツェと2度婚約し、2度解消しそれをめぐることの本質がノヴァーリス体験意志である結果をもったのは自身の死41才であった。生来虚弱であったが、そこから生まれた執筆にそのようなノヴァーリス構造をふわけすることはむずかしくない。「夕なるもの」＝ユダヤという規定をまずおいて、ユダヤ迫害の予感、これをノヴァーリス体験意志としたのである。これは運命的な経緯、神秘的な合致に思えるが、同じようなことはわれわれはキルケゴールとマンにもみとることができた。キルケゴールとマンが独得の不安と安心であるように、夜のミサをきわめて安静におこなっているものと、夜のミサをきわめて不安にまさぐっているもののがいがある。盲目者の手さぐりのように夜のミサをかきつづけたカフカの巨大な不安、これはミサ、祈り、内容ではなく形式でしかないのだった。しかし、祈りの形式で恋人との相関において自分をとらえたのであれば、あらかじめ失った自らの伴侶と、巨大の不安のかたちで同時におしすすんでいった人の、

心と肉体の弱まりは、きっと「夕なるもの」城主が、あらかじめ失った伴侶をば想起せしめつつ、いかばかりにもノヴァーリス型の心と肉体の衰える日々を刻んでいったことになる。しかも、それは「夕なるもの」ユダヤ人の子として焚書という一大事件を後世にのこした。心の衰えを全き形式で肉体の衰えに行使しえなかったがゆえの全作品の奇怪、醜怪なる内容はほとんど現代未聞の解決力をせまったのであってみれば、ユダヤなる夕についての巨大な意味付与を残していることはあきらかである。天においても伴侶は同一であるという形式を、天における選択の自由を残しめたかどうか、ユダヤ人の意味するところだ。

D 聖書学的注釈としてのあとがき

(A)―「あるく」、(B)―「ゆく」、(C)―「かえる」という3つの行動様態は聖書学的にA(自然=希望)対B(社会化)=C(絶望)となることの説明を加える。

(A)はその歴史的な意味づけにおいて10万年の道具から言葉への移行であり、言語形成は道具の使用によった過程の、その10万年の終りに「始めに言葉ありき」というアダムの成立とサタン(大地)の侵入までのことである。

(B)は言語の成立がサタンの成立であり、それが社会へとうつる1万年を意味する。つまり神の似姿なる人間が、「かえる」(C)を前提にして、「ゆく」(B)をつづける1万年の倫理、道徳、理性の成立と、その「かえる」というテーマについての自己滅却の方法である。つまり(A)はマルクスであり、(B)はプラトンであり、(C)はプラトンの自己滅却である。つまり(A)は自然であり希望であり、(B)は自然の結果、人間と言語の成立からくる、社会化の道のりであり、(C)は社会についての「絶望」の表現としての自負、発狂、衰弱死である。(A)対(B)=(C)という人類全体の存在様式は、マルクス対プラトン=絶望、つまり「社会」という構成が希望から成立し絶望に至る病いであったことを、聖書学的に明示できたように思う。宇宙創成説の構図について、天国対地獄、太陽対地球というテーマの、逸脱の論理としての核戦

争、つまりテラーのいうところの太陽系から回転する水爆の数、これが四次元の太陽、太陽が2つあるという現代的ノアの構図である（エドモンド・ハレー）。

ひとつのノアの構図をうけとめる手続として、人類史でまとめたここでのいい分は、天路歷程＝「ウィルヘルム・マイスターの遍歴時代」という図式になる。パニヤンは(C)であり、ゲーテは(A)（希望＝諦念）であるから、(C)は(A)が答えである。国家のない「社会」(A)が(C)の答えとしてのいい分である。イタリア国家、フランス国家の、プラトン型からマルクス型への国家変容問題はともかく、そのような形の《聖書学》的立場の本質的な啓示こそ必要である現代のノアである。

ノアとはアドルフ・フューバーという「社会」に対する「個人」を対置したときの個人においてであろうか。カイン＝ヒットラーとしてのノアならば、「社会」と「社会のないこと」という対置の他に、個人的カリスマというノア概念の検討は必要である。「個人」の検討と「無社会」の反省さらなる回答は太陽ミメシスとしての四次元論である。

- 註(1) H・ブロッホ「群集の心理」法政出版局 1979年
 註(2) ニーチェ「アフォリズム」Nr. 638
 註(3) 生松敬三「二十世紀思想渉獵」青土社 1981年
 註(4) H.H.Houben Der ewige Zensor Kronberg 1987 S.222
 註(5) ditto S.234
 註(6) シュナウアー著、「第三帝国のドイツ文学」福村出版 1972年 183頁
 註(7) 高坂正顕「キルケゴールからサルトルへ」創文社 1967年 47頁
 註(8) ニーチェ全集別巻 フィンク著「ニーチェの哲学」1975年 150頁
 註(9) クレッチマー「天才の心理学」岩波書店 1968年 56頁
 註(10) ツヴァイク「デーモンとの闘争」みすず書房 1969年 202頁

- 註(11) 浜中英田著「クライスト研究」 筑摩書房 1970年 111頁
註(12) 中村明子「トラークル全詩集」 青土社 1983年 642頁
註(13) ハイデッガー「詩と言葉」 理想社1963年 77頁
註(14) 同前 21頁
註(15) ブランショ「文学的空間」 現代思潮社 1962年 136頁
註(16) クレッチマー、同前 195頁
註(17) ツヴァイク 同前 87頁
註(18) Jurg Amann Verirren oder plotzliche Schweigen des Robert
Walser Aarau 1978