

壊れた記憶

——パウル・ツエランにおけるホロコーストとナクバ2

小 森 謙 一 郎

(承前)

七 不治の病について

したがって、ツエランとハイデガーの邂逅を、ホロコーストだけでなくナクバとの結びつきにおいて捉え直す必要がある。そのためには一九九〇年代後半以降、とりわけ二〇〇〇年代になってから公刊された諸文献——とくに妻ジゼルやバツハマン、あるいはシウムエリとの往復書簡など——を踏まえながら、両者のあいだで複雑に絡み合う糸をとぎほぐすことが不可欠だ。一九六七年七月に両者が出会う一ヶ月前、ツエランは詩「思い浮かべよ」を發表し、六日間戦争とイスラエル国家を擁護する方向を示していた。そして最初の出会いを果たした後、これを記念した詩「トートナウベルク」には、思索者に対する「希望」と「湿ったもの、／多く」という言葉が含まれていた。ハイデガーはこれに「督励」と「督促」を同時に読み取り、自分たちが「互いに多くのことを沈黙してきました」

と書いていた。のみならず、「いくつかの事柄はまたいつか対話のなかで、「これまで」語られずにいたことのうちから解放されるでしょう」と書いていた。翌一九六八年六月に再会した際には、二人は「穏やかな雰囲気」にあったと伝えられている。さらに翌一九六九年十月十四日、ツェランは自身のイスラエル訪問を総括するように、「人間のなものなで自己を主張しようとする、落ち着いた「確信に満ちた決意」を見た」と述べていた。この言明にある多分にハイデガー的な言葉遣い——少なくとも「ドイツの大学の自己主張」と『放下』を踏まえた言葉遣い——をどのように解釈すべきだろうか？ いずれにしても、この表現はその時点でツェランがハイデガーから決定的な仕方でも離れてはいないことを示している。

二人の邂逅をこのように時系列に沿って整理してみるならば、最初の出会いの時点でハイデガーが絶滅について語ることを拒否し、そのせいでツェランが「絶望し、病気になってしまった」と想定することにはやはり無理がある。だが、他方でラクーーラバルトの解釈に引き寄せられたブランシヨが、何の根拠もなくただ筆をすべらせたと考えられることも現実的ではないだろう。とすれば、ハイデガーとの関係においてツェランが陥った「絶望」と「病気」に関する何らかの根拠が実際に存在するのかもしれない。そう考えてみると、ブランシヨやラクーーラバルトがゲルハルト・バウマン『評伝パウル・ツェラン』（一九八五年）を参照していた可能性も出てくる。そこには「ツェランは病気だ——治らない」というハイデガー自身の言葉が伝えられているからだ。⁴⁴

いずれにせよ、ハイデガーのこの言葉には、立ち止まって考えてみる意義がある。バウマンはこの言葉をみずから耳にした。一九七〇年三月二十六日、フライブルクの自宅にツェランを招いていたバウマンは、内輪でささやかな朗読会を開催した。そこにはハイデガーも出席していた（したがって繰り返すなら、少なくともこの時点までは、詩人と哲学者のあいだに決定的な断絶はなかったはずである）。未刊行だった詩集『光の強迫』からツェランが自

分の詩を読み終えた後、ハイデガーはその一節を暗誦してみせた。ややあつてから、ツェランはこの行為を軽率だと非難したという。そして自宅に戻ったハイデガーが別れ際に発したのが、「ツェランは病気だ——治らない *Celan ist krank. — heillos*」という言葉だった。それから一ヶ月も経たない一九七〇年四月十九日の夜、ツェランの身はセーヌ川に投げ出されることになる。

こうしてみると、ハイデガーが引き金となってツェランが「絶望」と「病気」に陥り、自死に至るイメージがあったように思えてくる。ただ、直接的な引き金になったのは、おそらく最初の邂逅ではなく、「絶滅に対する沈黙」でもなかった。最後の三度目の邂逅におけるハイデガーの言動こそが問題なのであり、このあたりの事実関係がランシヨやラクー＝ラバルトによる記述のなかでは整理されていない印象を受ける（前述のように文献上の制約もあった）。だが、ここでより重要なのは、ツェランがみずからの詩を口ずさむハイデガーを軽率だと非難した理由であり、またこれに対してハイデガーが漏らしたとされる言葉の意味である。実際のところツェランはなぜ自分の詩句を口にするハイデガーに違和感を覚えたのだろうか？ そしてハイデガーの言葉は、このコンテキストにおいていかなる意味をもちうるのか？

ハイデガーの言葉は、ただ単に予言めいているというだけではない。自分を非難するツェランの様子を「病気」と形容した点、そしてまもない自死を「治らない」という語で言い当てているように見える点が、的確な診断を下す精神科医を思い起こさせるというのでもない。ここで念頭に置く必要があるのは、「言語が語る *Die Sprache spricht*」というハイデガー自身の考察である。『言葉への途上』（一九五九年）——この著作をハイデガーはみずからツェランに献呈している——が示すところによれば、語るのは人間ではなく言語である。誰であれ人間が語る言

葉は、言語の存在を前提している。言語そのものが先立って存在するのでなければ誰も言葉を用いることはできないし、人々が言葉を学んで語ることができるのは言語があらかじめ存在しているからにほかならない。それゆえ誰かの口から言葉が語られるとき、語っているのは人間というよりもむしろ言語なのだ。究極的には「言語が語る」のであり、ひとりひとりの人間が独力で語るのではない、とハイデガーは言う。

こうしたハイデガーの考察からすれば、⁶ Celan ist krank. — heillos ⁷ という言葉についても、ハイデガーがみずから語ったこととして捉えるだけでは不十分ということになる。問題とすべきは、ハイデガー個人の洞察力や予言力ではない。そうではなく、言語そのもの、つまりハイデガーの口を通じて語られた言葉が、ドイツ語という言語において、どのような意味連関のうちにあるのか、という点である。とりわけ「病気だ krank」「治らない heillos」という形容詞、ツェランの存在様態として示されているこれらの形容詞が、ドイツ語のなかでいかなる歴史を持ち、そしてハイデガーの口の上ってきたときにどのような意味を持ちうるのか、考えてみる必要があるのだ。

このとき、ハインリヒ・ハイネの詩「ハンブルクの新しいイスラエル病院」は、きわめて興味深いものになるだろう。一八四四年に発表されたこの詩は、次のようにはじまる。

貧しい病気のユダヤ人たちのための病院、

これら哀れな死すべき者たちのための、三重に惨めで

三つの大病に悩まされている、

貧乏と苦痛とユダヤ性に！

これら三つの害悪のうち最悪なのは最後のもの、
千年にわたる家族の悩み、

ナイルの谷から引きずられてきた疫病、

古代エジプトの不健康な信心

不治の根深い傷！ 治療法はない

蒸気浴でも灌水浴でも、これは癒せない、

どんな手術も、いかなる薬もまったく

この病院はその患者たちに提供できない。⁴⁵

したがって、「ユダヤ性」[Judentum]は「不治の根深い傷」[Unheilbar tiefes Leid]である。「病気のユダヤ人たち」[Kranke Juden]は、みずからのユダヤ性、つまり代々引き継がれたその「信心」に悩まされている。だが、これはいかなる手段によっても「治すことができない」[unheilbar]。ハイネの詩句によれば、ユダヤ人はみずからをユダヤ人たらしめているユダヤ教ゆえに、「病氣」であり「治らない」のだ。

八 同化の歴史

こうした見方は、ただハイネの詩にのみ、一時的に出現したわけではない。この詩の一節がジークムント・フロ

イト『モーセと一神教』（一九三九年）に引かれている点に着目した歴史家ヨセフ・ハイム・イエルシャルミは、「ハインもフロイトも知らなかった本」として、十五世紀スペインのユダヤ人ソロモン・イブン・ヴェルガが記した『ユダの王笏 *Sheet Yehudah*』を紹介している。スペインでは一四九二年にユダヤ人追放令が出され、異端審問が激化していた。そのためヴェルガはポルトガルに逃れたものの、一四九七年に洗礼を強制される。対話体で書かれたこの本は、イエルシャルミによれば「ユダヤ史の意味についての特筆すべき問答」となっており、次のような一節が読まれる。「ユダヤ人に聖水を注ぎ、彼らをペドロとかパブロといった我らの名前で呼ぶのが、我らの主なる王にとつて一体何のためになるのでしょうか。彼らはアキバやタルフォンのごとく信仰を保持したままであるのに。……知り給え、君よ。ユダヤ教は不治の病のひとつなのです」⁴⁶。

したがって、「ユダヤ教は不治の病」という考え方は、少なくとも十五世紀末から知られていた。そしてこの見解を述べている登場人物が、ユダヤ人ではなくキリスト教徒として設定されている点も見逃すべきではない。この問答は架空のもので、ヴェルガは厳密な意味で史実を報告しているわけではない。しかし歴史上どこかの時点でユダヤ教を「治療法はない」とみなす見方がユダヤ人社会の外部で構築され、そうした見方がやがてハインのよいうなユダヤ詩人の作品にも流れ込んだと想定することはできるだろう。そしてヴェルガの本に見られる対話は、当年にわたる家族を通じて引き継がれたからというよりも、この宗教を「悩み」と思わせる現実が、ユダヤ人社会の外部に厳然として存在していたからなのだ。

フロイトはハインの詩句——「ナイルの谷から引きずられてきた疫病、／古代エジプトの不健康な信心」——を引きながら、「ところで十九世紀のユダヤ詩人ハインに自分の宗教を嘆かせるよう吹き込んだのはいったい誰だった

たのだろうか」と問うている。生涯を通じて必ずしも伝統的なユダヤ人の生活様式に忠実ではなかったフロイトは、他方でこれを完全に捨て去ってしまったわけでもなく、生前最後の著『モーセと一神教』ではむしろ「父の宗教」を擁護している。この著作はヒトラーが全権を握った翌一九三四年から構想され、台頭するナチスの脅威を目の当たりにしながら執筆されたものであり、ユダヤ教の起源をエジプトに見出している。この点でハイネの詩行はフロイトの考察と重なるように思われるが、しかし「自分の宗教を嘆く」詩人のインスピレーションの源泉を精神分析の父も突き止めることはできなかった。

そしてイエルシャルミもまたフロイトの問いには答えておらず、ハイネに「悩み」を伝えたであろう人物については何も述べていない。繰り返せば、ヴェルガは十五世紀のスファラデーであり、ハイネはその著作を知らなかったとされる。しかし一八三〇年九月二十一日——つまり「新しいイスラエル病院」に先立つこと十四年前——、ハイネがハンブルクで次のような一節を含む手紙を受け取っていた事実は、ここで幾分かの光をもたらしてくれるかもしれない。

そしてまたここでもう一度申しましょう、神はすべてを知っており、私たちに欠けているものを見抜いている、と。だからきつと賢明な理由から、熟慮の上で優れた専制君主を送ってくださらないのです。理由とはつまり歴史です。ほんの少しでも知っていれば十分に語ることでできる歴史です。私たちの病歴だけが私たちの歴史なのです。私たちは何もかも一緒にたに食べてしまった。これをあらためて吐き出さねばなりません。⁴⁸

手紙を送ったのはラーエル・ファルンハーゲン、一七九〇年頃からベルリンでサロンを開いていたユダヤ人女性

である。ゲーテを称揚する彼女のサロンには、初期ロマン派を代表する面々や各界の大物も多数集まった。ユダヤ人サロンは社交の場だったのであり、この状態は一八〇六年秋まで続く。しかし、ナポレオンの到来以後、サロンは貴族、将校、官僚など、社会的な地位と声望のある人々によって開かれるようになった。従来のサロンが人文主義的で無差別的だったのに対し、新たなサロンは愛国主義的で排他的だった。ラーエルも一八〇八年に未来の外交官カール・アウグスト・ファルンハーゲンと出会い、一八一四年には洗礼を受けて結婚する。

その後、一八二一年にまだ学生だったハイネと出会ったラーエルは、やがて自分の魂を——ユダヤ人としての魂が込められた自分の言葉を——若き詩人に託すことになる。ハイネ宛ての手紙で「私たちの病歴」について語る直前、ラーエルは同化ユダヤ人としての自分の生涯を総括するかのようによく書いている。「大きく瀟洒な姿見も、「花嫁の冠」も、ブリッジをわたる芝居小屋の象も、慈善のリストも、万歳の声も、慇懃無礼も、混成の社交も、新しい賛美歌集も、市民的な幸運も、どれもこれも私の心を鎮めることはできませんでした。天然痘の病原質は吐き出さねばなりません〔…〕。いつのまにか私はここで現在言えること、現在について言えることを、すべて挨拶代わりにお話ししてしまいました。あなたなら、これを壮麗にでも、悲歌風にでも、幻想的にでも、断固たる調子ででも、最悪の冗談のようにでも、つねに歌うように刺激的に、しばしば心を奪うような仕方です。すぐ近い将来に。でもそのときもお、老いさらばえた私の傷つけられた心から流れ出た言葉は、あなたの言葉であり続けねばならないでしょう」⁴⁹。

こうしてハイネは、「天然痘の病原質 die Pockennmaterie」と「私たちの病歴 unsere Krankengeschichte」を知った。ラーエルにとって、「私たちの歴史」とは同化の歴史にはかならず、これは同時に「病気の歴史」だった。同化はもろろんキリスト教ヨーロッパ社会への同化であり、その第一歩は洗礼を受け、キリスト教徒としての名を得る

ことにある。ハイネ自身も一八二五年にこの「ヨーロッパへの入場券」を手に入れている。だが、同化とはつまるところ伝統的なユダヤ的生活様式を捨てて、マジヨリテイの生活様式を受け容れること以外のなにものでもない。晩年に振り返ってみても、「どれもこれも私の心を鎮めることはできませんでした」とラーエルは言う。「私たちは何もかも一緒くたに食べてしまった」のであり、体内で消化できないもの、したがって同化できないものは、「あらためて吐き出さねばなりません」。同化不可能な「天然痘の病原質」とは、外部から取り込んだ何かであり、自分たち自身があらかじめ「病気」だったわけではない。

「私たちの病歴」についてのラーエルのこうした見解は、後年のハイネの詩やフロイトの考察と矛盾しない。ラーエルが述べているのは現在の状態だが、ハイネとフロイトは起源に遡る。ハイネの詩句において、「疫病」は「ナイルの谷から引きずられてきた」のであって、自分たち自身にあらかじめ備わっていたわけではない。ユダヤ人たちは「古代エジプトの不健康な信心」を受け入れたのであり、自分たち自身で発明したのではない。だとすれば、これは次のようなフロイトの考察に通じることになる。「不治の根深い傷」は、外部から決定的な仕方では負わされた。その外的心傷、トラウマは、エジプト人モーセを通じて与えられた。最初の一神教と割礼の慣習をユダヤ人の祖先に伝えたのはエジプト人の指導者モーセであり、彼はその教えを強要したために殺された。当の教えもまた一旦忘却されるが、やがて預言者たちが昔の信仰を復活させた際に再浮上する。そして最終的に、エジプト人モーセの教えこそがユダヤ教の核心となった。「このような伝承を保持し、これに声を貸し与えた人々を生み出したことは、ユダヤ民族にとって十分に名誉なことである、たとえその刺激が外部に、ひとりの偉大な異邦の男に由来するものだったとしても」とフロイトは書いている。⁵⁰

九 言語が語る

フロイトの考察にここで深入りすることは控えよう。重要なのは、フロイトもまた独自の仕方です「不治の根深い傷」を前提としており、ナチスの脅威のもとでユダヤ教に関する考察を展開していた点である。こうした観点からすると、精神分析の父が『モーセと一神教』を仕上げつつあったのと同じ頃、別のユダヤ人がラーエルの伝記をハイネ宛ての手紙とともに締め括りつつあったことも、単なる偶然として片付けるわけにはいかなくなる。実際、ハンナ・アーレントは、ドイツ・ユダヤ人としての自分のアイデンティティの源泉をラーエルの「魂」のうちに見出しながら、次のように書いている。

真に歴史的な意味で「彼女の魂のイメージ」を救出したのは、「文通していた貴族アレクサンダー・フォン・デア・」マルヴィッツでもなく〔夫の〕ファルンハーゲンでもなく、ひとりハイネだけだった。「ユダヤ人とその市民的平等のために心を燃やす」と約束したハイネである。「もつと悪い時代が来ることは避けがたくとも、そのときゲルマンの愚民どもは、私の声がドイツのピアホールと宮殿に響き渡るのを聞くだらう」とハイネは言ったのだ。

この約束があったからこそ、彼女（ラーエル）は安らかに死んでいくことができた。ひとりの後継者に、彼女は多くを遺贈した。残されたのは、ひとつの破産の歴史と反逆する心だった。⁵¹

アーレントはこの直後にハイネ宛てのラーエルの手紙を引用し、最初の著書となるはずだった伝記を締め括って

いる。一九三八年、亡命先のパリでのごとである。もっとも、ラーエルが洗礼を受けて結婚する一八一四年までのことについては、自分がドイツから逃れる直前の一九三三年の時点で書き上げていたという。したがって全十三章のうち第十一章までは、ドイツ・ユダヤ人の同化の歴史、つまりその「病歴」について、当の歴史が終焉を迎える現実をみずから経験しながら書いていたことになる。同化によって「不治の病」は寛解するはずだった。ドイツ人とユダヤ人の共生が成立するはずだった。しかし、ラーエルが洗礼と結婚によって同化を果した時点までのことを書き終えたちようどそのとき、ナチス・ドイツの誕生を目の当たりにしたアーレントは、ドイツ・ユダヤ人が過去五十年のあいだに同化について抱いてきた考えが幻想にすぎなかったことを理解する。「不治の病」は寛解することなく、病人ごと排除されることになったのだ。そして最終的に根絶されることになる現実も、アーレントはやがて知ることになる。

ところで、一九五九年にはじめて刊行されるこの『ラーエル・ファルンハーゲン——ロマン主義時代のあるドイツ・ユダヤ人女性の伝記』をいつ書き始めたのか、アーレント自身は何も述べていない。一九三三年までに十一の章を書き、残りの二章も一九三八年に仕上がっていたことは述べられている。一九三三年にナチス政権が成立し、一九三八年にはオーストリア併合や「水晶の夜」といった出来事があったことを考えると、フロイトが生前最後の著作で着目していたハイネの詩句の源泉がラーエルに遡り、そのラーエルの伝記を書いていたアーレントが詩人ハイネを彼女の「後継者」とみなしていることは興味深い一致だと言えるだろう。まったく異なるアプローチであるにせよ、フロイトもアーレントも同時期に同じ「不治の根深い傷」とその「病歴」に着目しているのだから。しかし、ここでさらに興味深いのは、アーレントがマールブルク大学の学生だったときに一人の教員から受け取った一九二五年三月二十一日付けの手紙である。

新しく出たラーエルとアレクサンダー・フォン・デア・マルヴィッツの往復書簡の正確な書誌題目を探したが、駄目だった。図書館のはすでに貸出中だった。⁵²

わずか数行の言及にすぎないが、この文章はアーレントがすでに一九二五年からラーエルに関心を抱いていたことを示唆している。のみならず、彼女がラーエルとマルヴィッツの往復書簡を読もうとしており、これに手紙の差し出し主である教員が協力しようとしている様子も窺える。教員は学生のために新刊本のタイトルを調べようとし、図書館の在架まで確認したのだった。二年後に『存在と時間』の著者となる哲学教員である。

そういうわけで、マルティン・ハイデガーは、一九二五年の時点で同化ユダヤ人ラーエルの書簡と交友関係に留意していた。少なくともその名前、その存在を知っていた。ただならぬ関係にあった教え子は、翌年にはマールブルクを去り、ハイデルベルクのカール・ヤスパースに師事する。ヤスパースはアウグスティヌスに関する彼女の博士論文を指導することになるが、その指導に一段落ついた一九二九年六月二十日、ハイデガーに向けて次のような手紙を書いた。

ところで、彼女はラーエル・ファルンハーゲンについて研究するという目的で、研究奨学金のための願書を助成機関に提出しようとしております。思うに、これは彼女の素養や気質からして宿命なのです。あなたも彼女のために、短い証明書を書いてくださいますでしょうか。⁵³

この手紙は投函されなかったらしい。しかし、ラーエルについてのアーレントの研究をハイデガーが支持してく

れるだろう、とヤスパースが見込んでいたことは分かる。そしてまたドイツ・ユダヤ人の歴史とアイデンティティを探究しようとするアーレントの研究を「彼女の素養や気質からして宿命」と表現していたことも理解できる。ナチ党は当時すでに国政に進出していた。まだそれほど勢力にはなっていなかったが、反セム主義的・反ユダヤ主義的な傾向は高まっていた。ユダヤ人の妻を持つヤスパースは無論これに気づいていたはずであり、だからこそユダヤ人の指導学生が取り組もうとしている研究のアクチュアリティを認識し、「奨学金のための願書」に関して鋭の哲学者と目される友人ハイデガーの支持を得ようと考えたものと思われる。

だが、一九三三年以降、こうした努力はすべて無駄になる。同年五月二十七日、ハイデガーは「ドイツの大学の自己主張」と題してフライブルク大学総長就任演説を行った。その後、ハイデルベルク大学でも「新しい帝国の大学」と題した講演を行い、「国民―社会主義の精神」と「民族の宰相アドルフ・ヒトラー」について肯定的に語った。⁵⁴ 苦々しい思いでこれを聞いていたヤスパースは、以後ハイデガーとの交流を断つことになる。

他方、ハイデガーの方は、こうしたヤスパースの思いに気づいていたのだろうか？ 「ユダヤ教は不治の病のひとつ」とみなす歴史全体について、どのように考えていたのだろうか？ 戦後の一九五九年に刊行されたかつての教え子のラーエル伝に目を通したことはあったのだろうか？ その執筆過程の一番最初の段階で自分自身が関わっていた本の内容について、どこまで知っていたのだろうか？

しかし、「言語が語る」という観点からすれば、そうしたハイデガー個人の知識や意志はまったく問題にならない。一九七〇年三月に「ツェランは病気だ——治らない *Celan ist krank* — *heillos*」という言葉がハイデガーの口から漏れ出たとき、ハイデガー自身がどのような考えのもとに何を言おうとしていたのかと問うても、あまり意味はない。そうではなく、この言葉そのものが何を語っているのか、ハイデガーという人物を超えて言葉自体が意味する

ところは何か、と問う必要があるのだ。

そしてこのとき、少なくともラーエルの時代から百五十年、ドイツ語において「病気だ」「治らない」という形容詞が結びつけられてきたのはユダヤ人たちだったという事実が重みを持つ。ハイデガーの口から漏れ出た言葉も、この結びつきから免れることはできない。つまり「言語が語る」という観点からすれば、ハイデガーの言葉はツェランはユダヤ人だということを言外に——だが言語それ自体の内部において——語っていることになるのだ。二つの形容詞がドイツ語のなかで意味するのは、キリスト教ヨーロッパ社会に決して完全には同化されないユダヤ人の存在であり、「病気だ」「治らない」というのはその存在の意味なのである。

もつとも、ラーエル、ハイネ、フロイト、アーレントは、この形容詞をそれぞれ独自の仕方ですダヤ性から切り離そうと試みていた。これらの試みは同化とその歴史に対する彼らなりの抵抗だったと考えることもできるだろう。逆に、ハイデガーはユダヤ人たちのこうした抵抗には無頓着だったように見える。晩年の口からふと漏れ出たその言葉に、熟慮の跡を見出すのは難しい。だが繰り返し返すなら、「言語が語る」という観点からすれば、言葉を用いる際の個人の知識や意図は問題にならない。言葉の発し手がドイツ人であれユダヤ人であれ、あらゆる人間的主体のすべての主観に先立って言語は存在するのであり、誰一人としてこの構造から免れることはできない。詩人である哲学者であれ、この点に何ら変わりはなく、ハイデガーの考察を厳密に受け止めるなら、彼自身の言葉もまたドイツ語という言語のなかで意味を持つのでなければならぬ。

かくして「治らない」「病気の」ツェランとは、ドイツ語それ自体においてユダヤ人ツェランを意味するだけでなく、さらにまた別の意味を持ちうることになる。というのも、helllosに含まれるhellとは、その名詞形がひとつの固有名詞を伴ってほとんど熟語のように——あるいは挨拶のように「ほとんど自然に」——連呼された言葉だっ

たからである。一九三三年以降、「ゲルマンの愚民ども」はみずからの連呼・喝采が「ドイツのビアホールと宮殿に響き渡る」のを聞くことになった。存在論的差異を提唱する哲学者の口や手も、通俗的で日常的なその喝采に加わっていた。前世紀にハイネが想定していたよりも「もつと悪い時代」が到来したのであり、ここではユダヤ詩人の声など完全に掻き消されていた。「ハイル・ヒトラー！」という連呼・喝采の記憶を、*heilios* という言葉から払拭することはできない。* *Celan ist krank, — heillos* * という言葉において、言語は何を語っているのか？ ユダヤ人ツェランが *heilios*、つまり *heil* に欠けるのだとすれば、ハイデガーの言葉がその一部をなすドイツ語においては、誰が *heil* で、どのような「治癒」が前提されていたことになるのか？⁵⁵

十 闘争と宿命

もつとも、ツェラン自身はこの言葉を耳にはいかなかったはずである。ハイデガーの口からこの言葉が漏れ出たのは、最後の対面時にツェランと別れた後のことだった。ツェランからすれば、この言葉以前に許容しえない言動があったのであり、前述の通り、それは自分の詩をハイデガーが口ずさんだことだった。だが、このことはなぜ非難されるべき行為だったのか？

一九七〇年二月五日、ツェランはゲルシヨム・シヨッケンに宛てた手紙のなかでこう述べている（同日付けのシユムエリ宛ての手紙には、そのコピーが同封されていた）。

テル・アヴィヴの文芸家協会で行われたレセプションの際に、シン・シャロームが述べていたことを思い起

こしていただければと思います。シン・シャロームは大変友誼に厚く、私が彼と話した際に口にしたことを引き合いに出したのでした——私にとって、とくに詩のなかでは、ユダヤ的な事柄は時折、テーマ的というよりも、プネウマ的だということです。ユダヤ的なものをテーマ的に表現してこなかったというわけではありません。おそらく私のどの詩集にも、ユダヤ的なものはやはりテーマ的な形で存在しています。私の詩には私のユダヤ性が含まれているのです。⁵⁶

「私の詩には私のユダヤ性が含まれている」ということはつまり、「言語が語る」というハイデガーの考察に、ツェランは必ずしも同調していなかったことになるのではないか。

ハイデガーの観点からすれば、どれほど独特な言葉遣いであろうと、その言葉もまた先行する言語のうちにある。ある言葉が独特なものも言語のうちにおいてであって、言語そのものが先立って存在するものでなければ、独特な言葉遣いも存在しえない。「私のユダヤ性が含まれている」ツェランの詩行もドイツ語のなかで輝くのであり、この前後関係を変えることはできない。詩人とは独特な言葉遣いを発明する人物ではなく、「言語が語る」のを最もよく傾聴する人物なのだ。だからこそ詩「トートナウベルク」に対する返事——先にその冒頭部を引いた一九六八年一月三十日付けの返事——を、ハイデガーはこう締め括っている。「そして私の望みとは？／＼しかるべき時にあなたが言語に耳を傾けることです、詩作されるべきものは言語のなかでみずからあなたに語りかけるのです」。⁵⁷

だがツェランにとって、ユダヤ的なものはドイツ語のなかでみずから自分に語りかけるものだったのだろうか？ユダヤ性そのものが「病気だ」「治らない」等々としてドイツ語のなかで抑圧されているのだとしたら、その抑圧された形状において「私のユダヤ性」がドイツ語のなかで詩人に語りかけ、これに耳を傾けた結果として「私の詩」

が成り立っていることになるのだろうか？「テーマ的」には、そのように言うこともできるかもしれない。ツェランの詩にはたしかにユダヤ的な主題やモチーフが数多く含まれている。「おそらく私のどの詩集にも」と本人が言うのも誇張ではないだろう。そしてまたツェランの詩に抑圧されたものの痕跡を読み取ろうとする解釈も、実際のところ無数にある。

しかし「テーマ的」というよりも「ブネウマ的だ」とツェラン自身が強調して述べるとき、事態は別様に展開することになる。「ブネウマ」というギリシア語をどのように捉えようとも、氣息、息吹、精気などと訳されるこの語が示すのは、言語には決して還元されない何かである。つまり「言語が語る」際には切り捨てられてしまう氣息、息吹、精気などが、自分の詩には含まれているとツェランは考えていたのではないか。それどころか、こうした「ブネウマ」は「私のユダヤ性」と不可分の関係にあり、「私の」氣息、息吹、精気などが、ほかならぬ「私の詩」を形成している、と考えていたのかもしれない。とくに朗読会、つまり自分自身がみずからの氣息、息吹、精気などをもって自分自身の言葉を賦活するとき、「私のユダヤ性」はより十全に表現されることになる、と（これを「現前の形而上学」と呼ぶこともできるだろう）。

だが、「私が口にしたことを引き合いに出した」シン・シャロームは、「大変友誼に厚く」そうしたのだとツェランは述べていた（シン・シャロームはポーランド出身のユダヤ人で、テルリアヴィヴでのツェランの挨拶文をヘブライ語訳した詩人である）。ということは、同じブネウマ、同じ氣息、同じ息吹、同じ精気などをもってすれば、別の人物の言葉を賦活することもできるし、これを友愛のしるしとみなすこともできることになる（ツェランの挨拶文に「巡礼」というタイトルをつけたのもおそらくシャロームだったのだろう）。逆に、ハイデガーがツェランの詩を口ずさんだ際、この哲学者は詩人と同じブネウマ、同じ氣息、同じ息吹、同じ精気などを持っていないこと

——さらに言えば同じ過去、同じ記憶、同じ歴史を持つてはいないこと——をツェランは明確に認識していたはずである。先に見たように、ツェランにとって自分の詩が「墓」でもあるとすれば、ナチズムに関与した哲学者が捧げるべきは黙祷であり、それゆえ沈黙であるはずだ。黙って自分の詩に耳を傾けることこそが適切な姿勢であり、面と向かって口ずさむなどというのは言語道断、目の前で「墓」を冒瀆するような非礼な行為にほかならず、だからこそツェランはその不手際を非難したのではないか。

一九七〇年三月二十七日、バウマン宅での朗読会の翌日に、ツェランはフライブルクからシウムエリに宛ててこう書いている。

これはひとつの闘争だ、イラーナ、私は闘い抜くつもりだ。知つての通り、ユダヤ的な闘争だ。私は持ちこたえている。

多くのことが明らかになった。しばしば予期せぬ仕方だったが。私は失望からも学び、認識を得たのだ。シュトゥットガルトでの朗読会——ヘルダーリン祭の催しのなかで最も人を集めたものだった——は、死んだような沈黙をもって迎えられた。あるいは理解不可能なものとして斥けられた。⁵⁸

ヘルダーリン生誕二百年を記念する学会でツェランが朗読を行ったのは、三月二十一日のことだった。『光の強迫』に収録予定の新たな詩群が難解すぎたせいも、聴衆からは何の反響も得られなかった。だが「ユダヤ的な闘争」というのは、六日前のシュトゥットガルトのことなのか、それとも前日のバウマン宅のことなのか？ ツェランはいかなる「失望」から学び、どのような「認識を得た」のか？ シュトゥットガルトとフライブルクに滞在した

約十日間の旅からパリに戻った後の四月六日、シユムエリに宛てた手紙のなかでツェランはあらためてこう書いている。

私の詩——シユトウツトガルトでは、聴衆のうちに抵抗を感じ取れた。フライブルクでは、バウマン教授の家で二度、内輪の朗読会とさらに内輪の朗読会があった。しかし来ていた人々の誰にも響かなかった。卓越した聴取力と理解力をもったマルティン・ハイデガーも聴きに来ていたが、やはり同じだった。私の詩は、ちょうどこれを朗読するとき、瞬間的に私自身の存在可能性をもたらす。つまり持ちこたえるということだ。⁵⁹

「卓越した聴取力と理解力をもったハイデガー」、つまり自分の詩をはじめて耳にしたそばから、その一節を暗唱して口ずさむことができるほどのハイデガー、そのような人物であっても当の行爲が軽率だという点には気づかなかった。したがってハイデガーでさえ「私の詩」を本当に理解することはできなかつたのであり、「予期せぬ仕方」ではあったが今回の一件でこうしたすべてが明らかになつた——このようにツェランは考えていたのではないだろうか。

そして以上が「失望」だったとすれば、そこから学んで得られた「認識」とは、詩を朗読することが「瞬間的に私自身の存在可能性をもたらす」という点だったことになるだろう。「持ちこたえる *Stehen*」というのは、最も単純に訳せば「立つ」ということであり、自分自身の詩句を自分自身の氣息、息吹、精気で充足するとき、ツェランにとってそこに「立つ」ことが可能になる。つまり「存在可能性 *Daseinsmöglichkeit*」がもたらされ、現にそこに存在することが可能になる。「私の詩」が十全なものとなるのは、「私のユダヤ性」が自分自身の「プネウマ」によつ

て賦活されるときであり、そのときにこそ私はまたとなく詩人として存在する。これが「ユダヤ的な闘争」の内実であり、ツェランによれば「私の宿命 *mein Schicksal*」でもあった。⁶⁰

十一 壊れた記憶

しかし、それほど長く「持ちこたえる」ことができないことも、ツェランはずでに自覚していたのかもしれない。さきほど引いたシウムエリ宛ての四月六日付けの手紙は、次のように続いている。

責めないでくれ。君が話してくれることとともに私は生きている。君が手紙をくれるとき、君が近くにいると感じる。だが——許してほしい——こうしたことが生じる場所から私は離れる。最も強力で最も力を与えてくれる物事も後退し、残るのは自分ひとりだけだ。思うに、これはもう変わらないだろう。もつと極端なことも予期しなければならぬのかもしれない。⁶¹

二週間後にセーヌ川にその身が投げられることを思えば、ツェランがこの時点で自死を予期していたかもしれないと考えることもできるだろう。「もつと極端なこと」とは、残る「自分ひとり」からも「離れる」ことなのかもしれない。「責めないでくれ」「許してほしい」という若干唐突に聞こえる言葉も、そう考えるとにわかには妥当なものに見えてくる。

だとすれば、ハイデガーが引き金となつてツェランが「絶望」と「病氣」に陥り、自死に至つたという一九八〇

年代の言説も、まったく無根拠だったわけではないことになるだろう。だが、そうだとしても、引き金そのものは、一九六七年七月の最初の出会いではなく、一九七〇年三月の最後の出会いだったはずである。つまり「絶滅に対する沈黙」ではなく、ツェランの詩に対する無理解だったはずである。最初の出会いの直後、ツェランは妻ジゼルにこう書いていた。「ナチズムが再び高揚したらハイデガーが筆を執って何頁か記し、警鐘を鳴らすことを期待している」と。しかし、みずから読み上げた詩句がハイデガーの口からすぐさま吐き出されるのを耳にした最後の対面時には、そのような「期待」をかけるのは不可能だということをつたはずである。その直後に哲学者が口にした「病気だ」「治らない」という形容詞も、当の不可能性を裏書きする。これらは歴史的に反セム主義・反ユダヤ主義と密接に結びついた言葉であり、そしてハイデガーによれば「言語が語る」のだった。

しかし、以上のすべてにもかかわらず、「残るのは自分ひとりだけだ」という状況にツェランが陥った要因を、もっぱらハイデガーにのみ求めることはできない。「最も強力で最も力を与えてくれる物事」とは、ハイデガーの言葉ではないからだ。シウムエリ宛ての手紙を信じるならば、それは「君が話してくれること」、つまり同郷のユダヤ人女性が書き送る言葉であり、電話で口にする言葉だった。さらに言えば、彼女を通じて知るイスラエルの情勢であり、究極的にはイスラエルの存在そのものだった。ハイデガーにはじめて出会う直前、ツェランは詩「思い浮かべよ」を発表していた。第三次中東戦争に際してイスラエルを擁護したこの詩には、「お前は／強くなる、そして／強くなる」という言葉があった。一九六九年十月には、詩人みずからイスラエルを訪問し、エルサレム、ハイファ、テル・アヴィヴで朗読会も行った。パリに戻ってから半年のあいだにシウムエリに出した手紙には、イスラエルで感じた「力」のことが何度か語られている。晩年のツェランにおいて、イスラエルはハイデガーとの三度にわたる邂逅に前後して立ち現れるのであり、その存在は「卓越した聴取力と理解力をもった」哲学者よりもおそらく大き

かった。

だからこそ「最も強力で最も力を与えてくれる物事が後退する」、つまりイスラエルが自分から遠ざかるように感じられるということは、ツェランにとつて致命的でありえたはずである。ハイデガーに理解されないことよりも、イスラエルとのつながりが失われることの方が、当時のツェランにとってはおそらく重大だっただろう。だが、なぜそのような「後退」が起きたのか？ シュムエリを通じてイスラエルの存在を身近に思ったり、イスラエルの人々 と実際につながっているように感じたりすることができたにもかかわらず、ツェランはなぜ「こうしたことが生じる場所から私は離れる」と述べているのか？ 一九七〇年三月六日——ハイデガーとの最後の出会いを果たす二十日前——に出されたシュムエリ宛ての手紙には、次のように書かれている。

君には話したことがあるけれども、もし自分の力が完全に手中にあるのなら、私はイスラエルに行くだろう。どんな幻想もなしに、それでも——私はそちらへ行くだろう。しかし今ある私、今あるようになってしまった私からすれば、そちらへ行くというのは、当地の人々を何ら意義のない問題、何の必要も感じられない問題でもって煩わせることを意味する。私の壊れた記憶——乱れた記憶と君は前に言った——は重いハンディキャップだ。私はイスラエルで具体的、集中的な仕事をしたい。これは必須条件だろう。だが、私の記憶はイスラエルでは明らかにさらに重いハンディキャップになる。⁸²

イスラエルに移住したい。父祖の地で「具体的、集中的な仕事」をしたい。だが、そのためには「私の壊れた記憶」が障害になる。狭義にはみずからの精神病を指す言葉だが、その根底にあるのはナチズムとホロコーストについて

の記憶であり、戦前から今なお続く差別と排除の記憶である（この一節の直前ではパリの郵便局で接した「チェルノヴィッツの子供時代から知っている視線」のことが書かれている）。しかし新生イスラエル国家の人々、とりわけ現地生まれの若い世代の人々にとつて、それは「何ら意義のない問題、何の必要も感じられない問題」でしかない。第三次中東戦争にも勝利し、版図を大幅に拡大したイスラエルには、ユダヤ人を「病気だ」「治らない」などともなすマジヨリティは存在せず、したがって「ユダヤ的な闘争」も意味をなさない。自分のような東方ユダヤ人の記憶は、ヨーロッパのキリスト教社会においては受け入れ難いがゆえに「重いハンディキャップ」であるが、イスラエル国家の新たなユダヤ人社会においては無意味であるがゆえに「さらに重いハンディキャップ」となる。

こうしたツェランの考えは、もちろん彼個人が抱いていたものである。シオニズムの政策は「殲滅シヨアイから再生へ」というスローガンに沿って展開されており、ホロコーストの記憶は少なくとも表向きには不可欠のものであった。とりわけアイヒマン裁判以降、ホロコーストの政治的意義は高まっていた。こうしたコンテクストからすれば、ツェランの記憶もまたイスラエル国家にとっては有用なものとなりえたはずである。だが、詩人はどのように考えることはできなかった。自分の詩を「墓」とみなすツェランにとつて、ホロコーストを政治的に利用するシオニズムの方向性は——やがてイディット・ゼルタルらが明らかにすることになるその方向性は——手放しで賛同できるものではなかっただろう。そう明言することは決してなかったとしても、詩人の繊細さと政治的イデオロギーのあいだには埋め難い溝があったはずである。

十二 常態化した例外状況

「後退」にかかわる兆候をツェランがはじめてシユムエリに伝えたのは、イスラエルから帰国してから約一ヶ月後の一九六九年十一月二十三日のことだった。ちょうど四十九歳の誕生日を迎えたツェランは、「エルサレムで得た力が消えてしまった」と書いている。本人にも理由は分からず、詩人は自分の精神病や治療で使う薬物に原因を探っている。だが、問題はツェラン自身というよりも、イスラエルの側にあつたのかもしれない。というのも、一週間前に受け取ったシユムエリからの手紙（十一月十二日付け）には、次のように書かれていたからだ。

今日、とても朝早く、私はエルサレムへ向かいました——何よりも、ここであなたのための時間をとりたかつたのです。そしてアブー・トールから（モンテフィオーレの）風車まで歩きました。今はベンチに座り、日を浴びながら風に吹かれています。陽の光が燦々と降り注ぎ、空は澄み切っています。景色はご存じですね。塔、屋根、教会、壁、門、薫香、そして光。あなたはそこにいらつしやいます。

そう、人間性のための落ち着きと努力もあるのです。でも今朝早く、乗合タクシーのなかでは、二人の敬虔なユダヤ人が「野蛮な空想」を繰り返していました。ある教会にさしかかったときのことで。ここイスラエルでは、ユダヤ的でないものはすべて根絶されねばならず、根絶されるだろう、と。そして「余所者」とユダヤ人を憎む者は、すべて最終的に殺されなければならない、と。こうしたこともまたあるのです——しかもきわめてたくさん。⁶⁴

前半はツェランも見た風景、後半はツェランが知らなかっただろう側面である。詩人がイスラエルを訪問したのは一九六九年九月三十日から十月十七日、エルサレムには十月三日から十一日まで約一週間滞在した。街の南側の地区アブー・トールやモンテフィオーレの風車をシウムエリと一緒に訪れたのは、九日から十日にかけてのことである。つまり約一ヶ月後にシウムエリは同じ場所を再訪し、この手紙を書いていることになる。当時テル・アヴィヴに住んでいたシウムエリは、「ここであなたのための時間をとりたかった」のであり、そのために「とても朝早く」出発したのだった。手紙自体もエルサレムから出されている。

だが、エルサレムまでの「乗合タクシー」で耳にした事柄は、別途ツェランに伝えるべきことだとシウムエリは考えた。「二人の敬虔なユダヤ人」、つまり黒い衣装に身を包み、嘆きの壁に頭を垂れるであろうユダヤ教徒が、非ユダヤ的なものはずべてイスラエルから排除されなければならないと言っている。聖書そのものを隅々まで熟知し、それゆえ「汝殺すなかれ」を含む戒律もすべて暗記しているはずの人々が、非ユダヤ人は「すべて最終的に殺されなければならない」と言っている。半月程度のイスラエル滞在中に、ツェランはこうしたことを見聞しなかったのかもしれない。しかし、実はこれは「さわめてたくさん」見受けられる日常的なコマなのであり、どちらかといえば「人間性のための落ち着きと努力」の方がむしろ稀なのだ。ツェランは「人間的なものなかで自己を主張しようとする、落ち着いた「確信に満ちた決意」を見出したと語っていたが、シウムエリが伝えているのは短期滞在者の目にはとまりにくい現実なのである。

十一月十七日、手紙を受け取ったツェランはこう書いた。「イスラエルについて話してくれたことすべてに感謝する。暗部についてもだ。君が開かれた眼で見ていることを嬉しく思う——ただそのようにしてこそ本当に愛することのできるのだから」⁶⁵。だが、それから四ヶ月も経たないうちにイスラエル移住を断念したことを考えると、少

なくともツェラン自身は結局のところ「暗部」まで愛することはできないと悟ったことになるだろう。一体どのようにしてそうなったのか？ シュムエリが伝える現実をさらに追ってみると、直後の十一月二十日から二十一日にかけて書かれた手紙には、次のような記述が見出される。

そしてまた残酷なこともあります——ある若いアラブ人が打ちのめされるのを目にしました。ユダヤ人少女たちのグループに向けて口笛を吹いたからです（それほどかわいらしい娘たちではなかったのですが）。別の理由もあったのかもしれませんが……。多くの人々が「やっちまえ」と叫んでいました。どこでも同じ、憎悪に満ちた攻撃的な群集です。⁶⁶

前週の手紙で描かれていたことは、あくまでも「空想」だった。ユダヤ教徒たちは実際に「根絶」に着手したわけではなかった。しかし、今回報告されているのは、紛れもなくひとつの現実であり、物理的・身体的に振るわれた暴力である。「若いアラブ人が打ちのめされる」のに手を貸したユダヤ人市民が何人いたのかは定かではない。だが「憎悪に満ちた攻撃的な群集」は、同胞の少女に「余所者」が声をかけることさえ許さなかったものであり、このことは「野蛮な空想」が必ずしも「空想」のままにとどまっていけないことを示している。イスラエルのユダヤ人社会のなかでは、宗教的な人々から世俗的な人々まで、排外的な思想と言動がはびこっていたのであり、これもまたツェランが気づいていなかったかもしれない「暗部」のひとつなのだ。

こうしてシュムエリは時折ツェランにイスラエルの現実を書き送っている。直接電話で話したこともあっただろう。いずれにせよ、イスラエルへ移住するかもしれないという考えを伝えられていた彼女は、できるだけ正確なイ

メージを詩人に伝えようと努めた。そのハイライトは、一九七〇年二月十一日付けの手紙（ツェランが自分の詩の「プ
ネウマ的」特徴について述べたシヨッケン宛ての手紙を受け取った際の返事）に読まれる。

ここでの日々は——あなたにイメージを伝えるために詳細に伝えなければならぬと思っ
ていますが——私にとっては依然としてありえないものです。緊張、不安——そう、ここには戦争があるのです
——そして死者。他方では、ほとんど子供の遊びのような行為が強いられます。あたかもすべてが当然そうあ
るべきであるかのように、あたかもそれが正常であるかのように振る舞うということ⁶⁷です。

シムエリが一家でパレスチナに渡ったのは二十歳のとき、第二次世界大戦中の一九四四年のことだった。以来、
四半世紀のあいだ当地で暮らしてきたにもかかわらず、「ここでの日々は私にとっては依然としてありえない」と
彼女は言う。それは「野蛮な空想」や「憎悪に満ちた攻撃的な群集」に取り囲まれているからというよりも、端的
に「ここには戦争がある」からだ。戦争という例外状況が常態化しているのであり、しかも「あたかもそれが正常
であるかのように振る舞う」ことが必要なのである。そうでなければ「緊張、不安、そして死者」には耐えられず、
イスラエルで日常生活を送ることはできない。例外的で異常であるはずのことを正常かつ普通とみなす「ほとんど
子供の遊びのような行為」を身につけることが、イスラエル国家のユダヤ人社会で生きていくための必要条件だっ
た。

このようにして、結局のところ「野蛮な空想」も「憎悪に満ちた攻撃的な群集」も、「あたかもすべてが当然そ
うあるべきであるかのように」捉えなければならぬことになる。アラブ人は敵である、敵を打ちのめすことは当

然で正常なことであると、「当地の人々」は思い込まなければならない。だが、ツエランにとっての「ユダヤ的な闘争」とは、アラブ人を対象とするものではなかった。それはあくまでもヨーロッパ人を相手とし、ヘブライ語ではなくドイツ語で闘われるものだった。ホロコーストの記憶は「イスラエルでは明らかにさらに重いハンディキャップになる」とツエランは考えていた。そしてシユムエリの伝える現実からすれば、イスラエルの人々が従事している「闘争」は、自分のそれとはまったく異なるものに見えた。だからこそ「最も強力で最も力を与えてくれる物事も後退し、残るのは自分ひとりだけだ」と考えるに至ったのではないか。

十三 光の纂奪

しかし、それだけではない。イスラエル訪問からバリに戻った後、ツエランはすぐに詩を書きはじめた。エルサレム詩篇とも呼ばれるそれらの作品は、断続的にシユムエリに送られている。一九六九年十一月七日に投函された手紙には、次のような詩が同封されていた。

光り輝くこと、そうまさにそのことは、

アブー・トゥールが

私たちの方へ駆けてくるのを見た、私たちが

互いのなかで孤児となっていたときに、生ゆえに、

手首から先だけでなく――

ひとつの黄金の浮標が

神殿の深みから、

危険を測った、私たちに

静かに屈した危険を。⁶⁸

この詩を受け取ったシユムエリは、早速「アブー＝トゥールから「モンテフィオーレの」風車まで歩き」、エルサレムからツェランに手紙を書いたのだった（十一月十二日）。前述の通り、シユムエリはそこで「人間性のための落ち着きと努力もある」一方、「野蛮な空想」も「きわめてたくさん」見受けられることを伝えていた。そうしたイスラエルの現実をシユムエリが詩人に伝えようと思った理由は、ツェランが詩とともに送った次のような手紙の文面から推察できる。

昨晚のニュースでナーセルが言っていた、イスラエルとの戦争がアラブ人にとって唯一の道なのだ、と——イスラエルにいる君たち全員が、少なくとも君たちの多くが、落ち着きをもってこれを受け止めていることと
思う。そしてこの落ち着きの幾分かは、そう君の知る通り、私にも伝わった。けれども知っておいてもらわねばならないが——いずれにせよ君はすでに知っているが——イスラエルへの私の思いはイスラエルに対する心配でもある。だからこそ私は君が手紙に書いてくれることのすべてに感謝している。どのように君が生きて働いているのか、どのように働きながら生きているのか——君の手紙のなかのすべてと同じく、君についてのこ
うしたニュースも私には必要なのだ。⁶⁹

つまり「落ち着きをもってこれを受け止めている」どころか、「ユダヤ人を憎む者はすべて最終的に殺されなければならぬ」と「敬虔なユダヤ人」さえ口にするのがイスラエルにおける日常風景であり、詩人が抱いている理想的なイメージは是正する必要がある、とシユムエリは考えたのではないか。彼女がその後を送った「攻撃的な群衆」や「緊張、不安、そして死者」に関する手紙も、外国には決して報道されないイスラエルの実態を示しているように思われる。

他方、ツェランがパリで耳にしたという「昨晚のニュース」は、今日に至るまで西側諸国で流される中東関係のニュースとさほど変わらない。「イスラエルとの戦争がアラブ人にとって唯一の道なのだ」というエジプト大統領ナーセルの発言は、もちろん野蛮なものとして受け止められる。これに対して「イスラエルにいる君たち全員が、少なくとも君たちの多くが」理性的に振る舞うだろうというツェランの見解も、同じく今日に至るまで欧米諸国に見られるステレオタイプな反応の基底にあるものだ。欧米圏で聞かれる「別荘とジャングル」という比喩——イスラエルを野蛮なアラブ諸国に取り囲まれた中東唯一の民主主義国家とみなす比喩——が力を持ったのも、こうした背景があつてのことである。

このような構造全体に着目したのは、エドワード・サイード『イスラム報道』（一九八一年）だった。原題の *Covering Islam* は、イスラームを覆い隠している、現状を指摘しながら、そのようなイスラーム世界を把握し、援護することを意味している。つまり西側メディアの偏向を明らかにするとともに、格下げされたアラブ世界を——とりわけパレスチナの人々を——擁護することがサイードの狙いだった。ツェランはもちろんサイードの本を読むことはできなかったが、もしその議論に触れていたら見解を変えることもできたのだろうか？

いずれにせよ、「昨晚のニュース」に触発されて「私たちに静かに屈した危険」が想起されたのだとすれば、そ

の「危険」とは第三次中東戦争で敗北したアラブ諸国による反撃を想定したものと考えることができるだろう。事実、四年後の一九七三年には、奪われた領土——イスラエルが「掴んだ」「一片の／住まえる大地」——の奪還を目指してエジプトとシリアが行動を起こすことになる。この第四次中東戦争の前にツェランは亡くなっているわけだが、「イスラエルに対する心配」を抱いていた詩人にとって、「イスラエルとの戦争」に言及したエジプト大統領の言葉が「危険」に見えるのも無理はない。そして「神殿の深みから」この「危険を測った」「ひとつの黄金の浮標」について、関口裕昭は次のように述べている。

第二連の「黄金の浮標」はエルサレムのシンボルでもある、金で覆われた岩のドームの丸屋根をさしている。神殿の丘にそびえ立つ岩のドームは、預言者ムハンマドが天使を従え天馬にまたがって昇天したといわれる聖岩を抱きかかえるようにして立っている。岩の下の洞窟は、アブラハム、ダビデ、ソロモン、ムハンマドが祈りを捧げた場所と伝えられ、イスラム教徒にとって神聖な場所である。〔…〕青空に浮かぶその姿は、海に漂っている「浮標」にも見える。〔…〕その浮標は今、岩の下に隠された——見えない心の内部をも暗示するのかもしれない——「危険」を測量しているのである。〔…〕ツェランは、「一九六九年十一月二十六日付けの」シユムエリへの手紙でこう書いている。「私はエルサレムの地図を広げ、そこに私たちが上ったり下りたりした道を見つめる。すべてではないにせよ、幾つかの道を。誰がそして何が私たちを導いたのだろう。黄金の浮標は、危険が屈服するために、こちらにやって来なくてはならないのだ」〔…〕。この文脈で解釈を進めるなら、「黄金の浮標」はやはり「私たち」を守る、ユダヤ的な神秘の光ととらえることができる。⁷⁰⁾

だが、「岩のドームの丸屋根」が「金で覆われた」のは、一九五〇年代末から一九六〇年代にかけての改修時だった。それまでは鉛で覆われていた。改修を命じたのはヨルダン国王で、岩のドームのあるエルサレム旧市街は、第三次中東戦争まで実質的にヨルダンの統治下にあった。しかし、一九六七年の戦争でイスラエルが旧市街を含むエルサレムを手中に収めると、「イスラム教徒にとって神聖な場所」も安泰ではなくなった。「エルサレムのシンボル」は、この意味で対立と不和の象徴ともなったのであり、その流れは今日まで続いている。

したがって、もしツェランが「黄金の浮標」を「ユダヤ的な神秘の光」と捉えていたとすれば、詩人はイスラエルによるこうした支配を暗黙裡に肯定していたことになるのではないか。それどころか、アラブ側の事業によってもたらされた「黄金」の輝きを「ユダヤ的な光」に収斂させることで、軍事的な占領・篡奪を詩的に反復していたことになるのではないか。「思い浮かべよ」が第三次中東戦争時のイスラエルを擁護していたのと同じように、シユムエリに送ったこの詩は戦後のイスラエルによる支配体制——東エルサレムを含むヨルダン川西岸は一九六七年以降イスラエルの占領下に置かれた——を当然で正統なものともみながら見えている。「黄金の浮標はこちらにやってくるのではなくこちらに Die Goldboje muß heraufkommen」とはつまり、「下からこちらへ向かって上へ herauf」、野蛮なアラブ側から文明的なイスラエル側へ「来る kommen」のでなければならぬ、ということではないか。ヨルダン国王が貼らせた「黄金」がそのようにして「ユダヤ的な神秘の光」に昇華されていることこそ、「危険が屈服するため damit die Gefahr unterliegt」の条件であり、結局のところ六日間戦争において「私たちに静かに屈した」そのままに、すべての秩序が維持されなければならない、ということではないか。

こうした植民地主義的な「間違い」に——エーリヒ・フリートが感知し、ネリー・ザックスも察知していたかも知れない「間違い」に——ツェランは最後まで気づかなかつたのだろうか？

十四 ひとつの仮定

しかし、私たちはここで逆に、もしツェランが気づいていたら、と考えることもできるだろう。報道からは窺い知れないイスラエルの実態を数ヶ月にわたってシムエリから伝え聞いた結果として、「最も強力で最も力を与えてくれる物事も後退し、残るのは自分ひとりだけだ」と思うに至ったのだとしたら、ツェランが生涯まったく何にも気づかなかつたと想定することは難しい。少なくとも「ここには戦争がある」と明言されるイスラエルにおいて、自分の「ユダヤ的な闘争」を進めることができない点は、はっきりと自覚したはずである。

のみならず、「宿命」とも言える自分の「闘争」を押し進めることは、ヨーロッパにおいてもやはり困難だといふことを、ツェランはハイデガーとの最後の対面時に悟ったのだった。「卓越した聴取力と理解力をもった」人物でさえ、自分の詩が「墓」であることを分かかっておらず、沈黙する術を——死者に対する敬意の示し方を——心得ていなかったのである。朗読した詩を即座に哲学者が口ずさんでみせたとき、詩人の脳裏には次のような思いがよぎったにちがいない。この無作法な人物に「ナチズムが再び高揚したら筆を執って何頁か記し、警鐘を鳴らすこと」などできるはずがない、そんな「期待」を抱いた自分の方が間違っていた、と。

だとすれば、ハイデガー的な言葉遣いをもってイスラエルの人々に挨拶したことを、ツェランは失敗だと思うに至ったかもしれない。「人間的なものなかで自己を主張しようとする、落ち着いた一確信に満ちた決意」とは、たしかに自己に固有な死へと向かう「先駆的な決意」——『存在と時間』で描かれた本来的な在り方を選び取る現在の「先駆的覚悟性 *die vorlaufende Entschlossenheit*」——とは異なる。イスラエルの人々が「自己を主張しようとする」のは、ユダヤ人の学者を追放したり著書を燃やしたりした非人間的な「ドイツ的大学」においてではなく、

あくまでも「人間的なものななかで」、つまり「みずから植えた緑に対する感謝に満ちた誇り」と「押し寄せて力づけてくれる言葉に対する歓び」を表現する国家においてなのだ、とツェランは考えていたはずである。

しかし、ハイデガーをしてツェランの詩を口ずさむに至らせたのが結局のところ「自己を主張しようとする決意」にほかならず、かくして後期ハイデガー自身が意志を滅却する「放下 Gelassenheit」を実践できていなかったのだとすれば、詩人がこの語句をもって言わんとしていたように見えることも——つまりイスラエルの人々の「決意」は「落ち着いた *besonnen*」ものであつて前期ハイデガーの言う「先駆的覚悟性」とは異なるという暗黙理の主張も——あらかじめ妥当性を欠いていたことになる。しかもシユムエリによれば、「人間性のための落ち着きと努力」はイスラエルではむしろ稀だったのだから、「落ち着いた」という形容自体も実際のところ適切ではなかったことになる。したがって、言葉遣いについても、その対象ないし宛先についても、ヘブライ語文芸家協会で挨拶したツェランの方に思い違いがあつたことになる。二重の思い違いである。

とすれば、このとき「数多くの動かぬ真実、自己明証性、世界に開かれた偉大な詩の一回性」はどうなるのか？ 「諸点に気づいていたのかもしれない」けれども肝心な点には気づいていなかったハイデガーと同様に、ツェランもまた結局のところ肝心な「真実」には気づいていなかったのだろうか？ 「みずから植えた緑」とは民間のパレスチナ人を追放したり村々を燃やしたりした非人間的な国家事業を隠蔽するための術策にほかならず、「押し寄せて力づけてくれる言葉」とはそうしたイスラエルの実態を知らない人々——西側メディアの偏向報道を鵜呑みにした親イスラエルのな人々——から到来する言葉だという「自己明証性」には気づいていなかったのだろうか？ だが、これらの諸点にもし、ツェランが気づいていたとしたら、「世界に開かれた偉大な詩の一回性」そのものが崩壊することになるのではないか？ 詩「思い浮かべよ」で指し示されるヤド・ヴァシエムは、パレスチナ人から奪った土

地に建立された施設であり、ナクバの記憶を抹消しようとするものである以上、このホロコースト追悼施設そのものが——そしてヴァンゼー会議を記憶する「墓」としてのツェランの詩全体が——ひとつの忘却の穴を開けていることになるのではないか？

一九七〇年四月十二日、シユムエリに宛てた最後の手紙にツェランはこう書いている。

君の手紙をいくつか再読した。すべて再読するつもりだ。正直さとは憧憬だという（四月七・八日付けの手紙の）君の言葉は、私を完全に捉えた。カフカの言葉をここに書き留めておく。「世界を純粹なもの、不変なもの、真正なものに高めること」（一九一七年九月二十五日の日記）。

しばらくの間——八日から十日——私から郵便が来なくても心配しないでほしい。明日から郵便局はストライキだから。

秋には『光の強迫』が出る。

君にはあえて言わせてもらいたい、編集者のジークフリート・ウンゼルトを信頼している、と。

君は私の詩が何か知っている——読んでくれ、そうすれば私は感じるだろう。⁷²

ツェランの身がセーヌ川に消えたのは、一週間後の四月十九日の夜である。「郵便が来なくても心配しないでほしい」と頼む期間が「八日から十日」であることを考えると、この手紙は遺言のように見えてくる。

いずれにせよ、一週間のあいだにシユムエリからの手紙を「すべて再読」したとすれば、ツェランはあらためてイスラエルの実態を理解することができただろう。そして冷静に考えてみれば、自分がハイデガー的な言葉遣いで

イスラエルを擁護したのは間違이었다と気づくこともできただろう。ハイデガーの口は結局のところ反セム主義的・反ユダヤ主義的な傾向から免れておらず、イスラエル国家の方も「野蛮な空想」や「憎悪に満ちた攻撃的な群集」に事欠かないのだから、まったく何の疑問も抱かないはずがない。かくして「思い浮かべよ」をはじめとする詩や挨拶文の方向性が、「フライブルク大学総長就任演説やその他もろもろ」に似ていることを、ツェランは感じとったかもしれない。イスラエルを擁護する自分の言葉が、ナチズムを擁護するハイデガーの言葉に通じていることを——ハイデガーの言葉を転倒させたつもりだったのが結果的に失敗しているということ——、察知するに至ったかもしれない。だが、こうした事態を招来したことは、「世界を純粹なもの、不変なもの、真正なものに高めること」からは程遠く、しかも自分の詩句や挨拶文はすでに活字となって世界に巡回しているのだから、「取り返しのつかない過ち」とならざるをえない。したがって自分の言葉は「赦しえぬもの」だと、詩人の「正直さ」は最終的に判断したのかもしれない。

このように、自分の間違いにも、ツェランが気づいていたりしたら、これ以上もはや何も言わずに絶対的に沈黙することが詩人としての責任の取り方だと考えた可能性を——またその論理と倫理を——否定することは誰にもできないだろう。

十五 死のフーガなお

しかしながら、残された私たちはそれでもなお、「壊れた記憶」の行方を追ってみることができると述べている。前述のように、ツェランは確信的なシオニストではなかった。したがって、その詩がすべて「殲滅から再生へ」というイスラエル

国家の公式ナラティブに還元されるわけではない。だとすれば、ホロコーストとナクバが交錯するひとつの場において、これまで見てきたのとは異なる未来が開かれるのを見届けることもできるだろう。ツェランは「アブー・トゥールが／私たちの方へ駆けてくる」と書いていた。エルサレム南部の地区をシウムエリと歩いた記憶から生まれた詩句である。先に引いた関口裕昭はこう書いている。

アブー・ト〔ウ〕ールは実在した人名で、皇帝サラディン^{スルタン}の友人。アラビア語で「アブー」は「父」を、「ト〔ウ〕ール」は「牡牛」を意味する。その墓があるエルサレム南部のアラビヤ人の村もそう呼ばれるようになった。ヒンノムの谷の南に位置するこの地区は、非常に貧しく、荒廃しており、小路が迷路のように張りめぐらされていたという。部外者が入り込むような場所ではなく、とりわけユダヤ人にとっては危険が予想される。⁷³

アブー・トールは実在したアラブ人の名を冠したアラブ人の村だった。一九四八年の段階では、イスラエルとヨルダン（当時のトランスヨルダン）を隔てる境界線がこの村を縦断していた。ユダヤ人であるツェランとシウムエリが一九四九年十月に訪れたのは、村全体がイスラエルの占領下に置かれた第三次中東戦争の後である。翌十一月にも、シウムエリはひとりでのこの地区を訪れて、ツェランに手紙を書いたのだった。この事実からすると、「部外者が入り込むような場所ではなく、とりわけユダヤ人にとっては危険が予想される」という点には、やや疑問が残る。彼らが訪れたのは、一九四八年以後十分に非アラブ化され、「危険」が除去された区域だったのではないか？ つまり元来そこに住んでいたパレスチナ人たちを追放し、「存在する不在者」となった人々の土地や財産を収奪し終えた区域だったのではないか？ 他方、かつてヨルダンが統治していた東エルサレムに属する区域は、パレスチ

ナ人住民が多数を占めるがゆえに、実際のところ気軽に「部外者が入り込むような場所ではなく」、ほかならぬイスラエルによる占領政策——国連安保理決議二四二号のもとで実質的に黙認された一九六七年以後の植民地化政策——の結果、「非常に貧しく、荒廃」した状態に陥ったのではないか？

しかし、ここで着目すべきは「村」というよりも、「人」としてのアブー・トゥールである。ツエランは「アブー・トゥールが／私たちの方へ駆けてくる」と書いているのだから、自分が歩いた場所よりも、村名の由来となったアラブの方を念頭に置いていたことになる。そしてこの詩が書かれたのは、「イスラエルとの戦争がアラブ人にとって唯一の道なのだ」というエジプト大統領ナーセルの言葉を詩人が耳にした翌日だった。この事実を踏まえると、「私たちの方へ駆けてくる」アラブ人を「危険」に結びつける解釈も、たしかに成り立つように思われる。続く第二連の「私たちに／静かに届した危険」が、「私たち」以外の何者かによってもたらされたものであることは自明だろう。だが、ここに落とし穴がある。アラブ人を「危険」と結びつける見方がいわゆる西側諸国のステレオタイプであることは前述の通りだが、ここにあるのは歴史的な落とし穴にはかならない。「皇帝サラディンの友人」は、馬ではなく牛にまたがってエルサレムに入った。だからこそ「牡牛の主」と呼ばれた。⁷⁴ところで、サラディン率いるアイユーブ朝軍が十字軍勢力を打ち破り、エルサレムを奪還したのは一一八七年十月二日のことだった。そしてこれによってユダヤ人たちは追放されたのではなく、逆に聖地に戻ることができたのである。十字軍勢力は聖地のキリスト教化を進めていたのであり、これを打破したのがサラディンだった。つまりユダヤ人たちから見れば、サラディンやアブー・トゥールは迫害者ではなく救済者だったのであり、「危険」をもたらずどころか逆にこれを遠ざける者だったのだ。

ツエランがこうした歴史認識を持っていたのかどうか、確定することはできない。だが、村名ではなく人名を詩

句としている以上、牛にまたがって「駆けてくる」アブー・トゥールの逸話は知っていたはずであり、だとすればサラディンと十字軍の攻防の歴史も知っていたはずだろう。そうすると、このときアブー・トゥールが向かう先にある「私たち」とは、誰だったことになるのか？ 打ち破られるキリスト教徒か、それとも救われるアラブ人とユダヤ人か？ 「牡牛の主」の名を冠したアラブ人の村をシユムエリと歩いた記憶をもとにこの詩が作られたことを考えると、後者だったことになるのではないか。そう考えるなら、続く詩句「私たちが／互いのなかで孤児となっていたときに、生ゆえに」というのも、よりよく理解できるように思われる。つまり十字軍支配下で、「私たち」ユダヤ人とアラブ人とが切り離されて「互いのなかで孤児となっていたときに」、共にキリスト教とは異なる信仰を欠かすことのできない「生ゆえに」、ということだ。

第一連がこのように解釈できるとすれば、第二連の方も再考せざるをえなくなる。「私たちに／静かに屈した危険」とは、コンテクストからすれば一九六七年の戦争でイスラエルが打ち破ったアラブ勢力を指すように見える。だが、ツェランの「壊れた記憶」からすれば、「私たち」アラブ人とユダヤ人に聖都を返すことになった十字軍勢力を示すものとも考えることもできる。アラブ人の功績たる「黄金の浮標が」、もとあったユダヤ人の「神殿の深みから」、十字軍に由来する「危険を測った」。結局のところ、反セム主義のプロジェクトは、文字通りセム人、つまりアラブ人とユダヤ人を対象としているのではないか。ホロコーストとナクバは、ユダヤ人とアラブ人がともに巻き込まれた同じひとつの災厄であり、元をたどれば十字軍を起点とするキリスト教ヨーロッパに責任があるのではないか。その同じ歴史こそが、ハイデガーほどの哲学者の口から「ツェランは病気だ——治らない」という言葉が漏れ出ることを可能にし、またツェランほどの詩人を「絶望に陥れ、病気にした」のではないか。

ツェラン自身がそのように考えていたと断言することはもちろんできない。だが、もし彼がさらに五十年生きて

いたとしたら——「百歳まで生きることだってありうる」とツェランはシユムエリに書いている⁷⁵、ちょうど二〇二〇年までの経過を念頭に置きつつ、そのように考えるに至ったかもしれない。ブランシヨの言葉を発展させて、「他者への関係の可能性を保つためには、あらゆる平安を失うことになったとしても」、ユダヤ人とパレスチナ人の災厄の記憶を共同で保つ必要がある、と考えるに至ったかもしれない。いずれにせよ、「世界を純粋なもの、不変なもの、真正なものに高める」ためには、ホロコーストを絶対視するのとは別の見地からツェランの詩を読むことが必要だろう。つまり「ユダヤ的孤独」の極限において、「壊れた記憶」が行き着くところを見届けなければならぬということだ。

ツェランによれば、「死のフーガ」は「墓」だった。「私の母もただこのような墓しか持っていない」とバツハマンに書いていた。「出自」を根拠にこの詩が「対位法的練習」にすぎないと揶揄したブレッカーに対しては、批評家自身の言葉をそのまま利用してこう反論している。「アウシュヴィッツ、トレブリンカ、テレージエンシュタット、マウトハウゼン、無数の殺人、無数のガス殺。この詩が思い出すところでは、問題となっているのは五線譜の上での対位法的練習です」⁷⁶。

だが、ツェランの言う「対位法的練習」は、ヨーロッパ内にとどまっただけではいかなかった。「ユダヤ人問題」が輸出されるとともに、パレスチナの地で再開されたのである。ティベリア、ハイファ、ヤーファ、サファド、西エルサレム、無数の追放、無数の殺人。そして一九四八年以後、現在に至るまで「対位法的練習」は続けられている——もちろんガザと西岸で、全世界がまさに目撃しているように。

したがって、「壊れた記憶」を抱えたツェランがもし百歳まで生きたとしたら、すべてのことに気づいた後で、「死のフーガ」をたとえば次のように発展させることもできたかもしれない。今日ますます加速する「対位法的練習」

の前では、詩の対位法的構成も考え直さなければならず、実際のところ二つではなく三つの点ポイントを軸にする必要があるのだ。

早朝の黒いミルク 私たちはお前をなお夜中に飲む

私たちはお前をなお朝に昼に飲む 私たちはお前をなお夕方に飲む

私たちはなお飲む そしてまた飲む

死はドイツからイスラエルへ来たマイスター

お前の金髪のマルガレーテ

お前の灰髪のアラミート

お前の灰髪のシェヘラザード

もつとも、「君は私の詩が何か知っている」とされたシユムエリは、テル・アヴィヴでのツェランの挨拶文を「巡礼」と称することに違和感を覚えたのと同様に、アラミートの髪が今やほとんど金色になっていることを指摘しえたかもしれない。長年にわたる同化の歴史と「ユダヤキリスト教文明」によって、現代のイスラエル・ユダヤ人には金髪の野獣が憑依しているのだから、と。

そして二人は「これをあらためて吐き出さねばなりません」というラーエルの結論に立ち戻る必要性に気づくだ

ろう——此岸で最後に共有した「憧憬」を覚えている限り。

注

- 44 Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan* (1985), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. 1. Aufl. S. 80.
- 45 Heinrich Heine, * Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg *, in *Neue Gedichte*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1844, S. 247.
- 46 Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven: Yale University Press, 1991. p. 32. (mセフ・ハイーム・イェルシヤルミ『フロイトのモーセ——終わりのあるユダヤ教と終わりのないユダヤ教』小森謙一郎訳、岩波書店、二〇一四年、七二頁；Solomon Ibn Verga, *La vara de Yehudah*, introd., trad. y notas por María José Cano, Barcelona: Ropiedras Ed., 1991, p. 233.
- 47 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), in *Gesammelte Werke*, Bd. 16, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1981, S. 129 (ジークムント・フロイト『モーセと「神教」渡辺哲夫訳、ちくま学芸文庫、二〇〇三年、五五頁)。
- 48 Rahel Varnhagen von Ense, *Rahel: ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, Bd. 3, Berlin: Duncker und Humblot, 1834, S. 445.
- 49 *Ibid.*
- 50 Freud, *op. cit.*, S. 153 (九二頁)。
- 51 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte Einer Deutschen Jüdin aus der Romantik*, München: R. Piper & Co Verlag, 1959, S. 211 (ハンナ・アールレント『ラーヘル・ファルンノーゲン——ドイツ・ロマン派のあるユダヤ女性の伝記』大島かおり訳、みすず書房、一九九九年、二三五頁)。
- 52 Hannah Arendt und Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz, Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, S. 17 (ハルスマ・ルツ編『アールレント＝ハイネッカー往復書簡 1925-1975』大島かおり・木田元共訳、みすず書房、二〇〇三年、一〇頁)。
- 53 Martin Heidegger und Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann, Piper, 1990, S. 122 (W・ビエメル／H・ガーナー編『ハイネッカー＝ヤスナー往復書簡 1920-1963』渡邊一郎訳、名古屋大学出版会、一九九四年、一八五頁)。
- 54 Victor Fariás, *Heidegger et le nazisme*, traduit de l'espagnol et de l'allemand par Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset,

- 55 名古屋大学出版会、一九九〇年、一七三—一七四頁)。
 ラクーーラバルトは「Unheil に対する戦い」という一九四五年のハイデガーの言及に着目している。Unheil は、「根源悪、災厄
 せらゆゑの随龍の剥奪」を意味する。La fiction du politique, *op. cit.*, p. 63 (七五頁)。
- 56 Celan und Shmuely, *op. cit.*, S. 91.
- 57 France-Janord, *op. cit.*, p. 242.
- 58 Celan und Shmuely, *op. cit.*, S. 128.
- 59 *Ibid.*, S. 135.
- 60 *Ibid.*, S. 134.
- 61 *Ibid.*, S. 135-136.
- 62 *Ibid.*, S. 116.
- 63 Cf. Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, trans. Chaya Galai, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- 64 Celan und Shmuely, *op. cit.*, S. 35-36.
- 65 *Ibid.*, S. 39.
- 66 *Ibid.*, S. 46-47.
- 67 *Ibid.*, S. 99.
- 68 *Ibid.*, S. 28.
- 69 *Ibid.*, S. 27.
- 70 関口『パウル・ツェランとユダヤの傷』、前掲書、三八六—三八七頁。
- 71 Honaida Ghanim, "When Yafra Met (J)Yaffa: Intersections Between the Holocaust and the Nakba in the Shadow of Zionism", in *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History*, edited by Bashir Bashir and Amos Goldberg, New York: Columbia University Press, 2019, ch. 4 (ホナイター・ガニム「ヤッファがヤーファ (ジヤッパ) に出会ったとき——シオニズムの影を交差するホロコーストとナクバ」)。パシール・パシール／アモス・ゴールドバーグ編『ホロコーストとナクバ——歴史とアラウマについての新たな話法』小森謙一郎訳、水声社、二〇二三年、第四章)を参照。
- 72 Celan und Shmuely, *op. cit.*, S. 140.
- 関口『パウル・ツェランとユダヤの傷』、前掲書、三八五—三八六頁。

- 74 *Histoire de Jerusalem et d'Hébron depuis Avraham jusqu'à la fin du XV^e siècle de J.-C.: fragments de la Chronique de Moudjir-ed-dyn*, traduits sur le texte arabe par Henry Sauvaire, Paris: Ernest Leroux, 1876, p. 290.
- 76 75 Celan und Shmuëli, *op. cit.*, S. 83.
- Celan und Bachmann, *op. cit.*, S.166 (二七三頁)。

*ツェランの詩と文章については、既存の飯吉光夫訳と中村朝子訳、また研究書中の関口裕昭訳も参考にしながら訳出した。非常に煩雑になるため、出典を逐一示すことは避けた。そのほかの引用文献のうち邦訳があるものについては、原文と照合の上で訳文を適宜変更した。少なからぬ変更を施した箇所もある。なお、本稿は「SPS 科研費」P22K00111 及び 18K00111 による研究成果の一部である。長大になったことから分載とした（前半は『武蔵大学人文学会雑誌』第五五卷第一号に掲載されている）。