

# パウル・ツエラーンにおける言語の諸相

森

治

## ツエラーンの詩的言語

「わたしたちは、はっきり具体的に言うならば、とりわけマラルメを最後まで徹底的に考えなくてよいものだろうか。」<sup>1</sup>

ツエラーンはある講演でこう述べたことがあった。近代詩・現代詩の本質的な有様を考える場合、マラルメの果した役割が過去においても現在においてもいかに大きいかということなのだろう。

マラルメは詩的言語を彫琢していく過程で虚無と出会い、次第にその深淵に下降する。あらゆる存在が無のなかに没し去る運命にあるなかで果してその無に拮抗するものがあるであろうか。彼は美あるいは「栄光ある虚妄」がそれであることに想到する。ただそうした発見は無条件に与えられるのではなく、そこには個人としての日常的な人格の消滅が介在している。「私は死んだ。そしてわが窮極の精神の手筐の宝石を開く鍵を携えて復活した」と書簡の文面に見える。してみるとマラルメにとって詩とは個人性を超脱した次元での精神の運動であることになる。そこで見られる夢こそ世界が結局

は帰着する一冊の書物というわけである。

ところでひとたび個人としての死を決断した以上、その意志的な死は徹底されずには止まない。個人が完全に虚無と化したとき、反つてそこに反転の契機が生じ、純粹な精神、非個人性ともいうべき眞の個性の死復活が現成する。否定から高次の肯定へ、神の死から神性の無の現前へという超越的内在性の弁証法的運動は、内部であり同時に外部である詩的言語となつて表現される。詩人の自我の消滅によつて言語は自立する。それはもはや個人の内部や世界の外部を対象的に意味しない。恣意的な意味作用を没却することによつて、言語はひたすら言語どうしの間での純粹な反映の戯れと化する。

ここに到つてマラルメははじめて書くという詩の行為の絶対的な意味を発見する。「イジチュール」から「骰子一擲」への過程で言語は位相学的に内と外、裏と表を相互に転換させながら、自らいわばメービウスの環の運動を展開する。

マラルメの言語は事物や概念への依存を拒否し、己自身の内部での相互連関によつて虚無のなかの虚構として存立する。G・ノイマンはマラルメとツェラーンにおけるメタファーについての論のなかで、事物の世界から解放され、自己以外にはいかなるものも表示しない言語形態を「絶対的メタファー」と呼んでいる。<sup>3</sup>ノイマンは続けて言う。「メタファーは客体を魔術的な仕方で見前化させるといふ誤つた使い方をしてはならない。メタファーは伝統的な二重化機能に逆戻りすることはゆるされない。それは自らのためにとどまっていなければならない。そうしてはじめてメタファーは表現となることができる。この表現は空間と時間の無のなかですべての現実関連が消滅したあとで展開をみる。絶対的メタファーも他者を指示する。ただしこの他者とは通常の意味での現実ではなく、詩の手段、メタファーそのものである。メタファーは自分自身を意味するのである。メタファーのなかで詩の自己理解がすすめられる。詩の陳述はもはや事実を意味しない。それはますます詩論的になる。(中略) いまやメタファーは現実的表象を比喩的表象に置き換えることをしないで、言葉と言葉のなかで反映させるのみである。転義に反映がとつてかわる。ヴァレリーはこれを抽象的イメージと呼んだ。実際

ここではもはや置き換えはおこなない。マラルメはいみじくも物の内なる鏡、相互に反映し合う輝きについて語っている。詩は言葉がその事実関連を失う場所に到達したのだ。したがって詩は目標である、白紙となるまで沈黙した詩の直前に位置している。」<sup>3)</sup>

マラルメの言語についてのこうした知見はそのままツェラーンの言語にも妥当するように見える。いずれの言語にも共通していることは、表現不可能性と表裏一体の表現可能性の追求、意味確定の困難さに起因する未決定の曖昧さ、そして沈黙との抜差ならない関係である。しかしツェラーンがいかにマラルメと共通の地盤（あるいは無根底）のうえに立っているかと、ツェラーン独自の個は否定しようもなく言語として顕われる。マラルメは純粹觀念の絶対的形式美のために現実を否定し、言語の純粹な自己意志を希求する。彼の言語は非人称的に書かれ、気密的な閉じた傾向を示す。それに対しツェラーンの言語は崩壊した現実から無の底に沈みながらも、言語的な現実再生の可能性を求めて、いまだ存在することのない現実に向かって開かれている。それは他者を求める。詩は対話的だとツェラーンは言ったことがある。

「詩は——なんとという条件のもとにおいてでしょう！——ひとりの——なおまだ——感じとっているものの、あらわれ得るものにまなざしを向けているものの詩となります——対話となります——それはしばしば絶望的な対話です。」<sup>5)</sup>

しかし対話といい、他者といっても、それは通常考えられるような自我にまつわる事柄ではない。マラルメにおけると同様、自我が完全に消滅しているとすれば、この他者とは可能的な、虚構的な現実といった程の意味であり、無条件的なものである。ツェラーンはまた次のように言う。

「たしかに詩は常に、ただ自分のために、ひたすら自分のためにのみ語るものだ。だが僕は考える、ほかならぬこの道を通って詩は疎ましい——いや、僕はもはやこの言葉をつかうことはできない——ある他者のために、ひよっとするとまったくの他者のために語ることが、昔から詩の希望のひとつではないか、と。」<sup>6)</sup>

ツェラーンの詩の前提として世界の喪失がある。一旦崩壊した現実にはや旧に復することはできないし、ツェラーン自身、直接それを目指してもいない。無の根底に下降し、マラルメと同様、個人として消滅する。しかしそうした往相的運動の終極はそのまま反転の契機を獲得して、還相的運動の開始を意味する。ただこの還帰のヴェクトルにおいてマラルメはあくまで現実と距離を保って純粹詩の言語の絶対性のなかにとどまったのに対し、ツェラーンの言語は崩壊した現実の裏側にまで進み出て、そこにまだ存在しない現実を言語的可能性として描出しようと試みる。G・パウマンはその間の事情についてこう述べている。「ツェラーンは一歩先んじた仮の (vorläufig) 言語現実を信じている。彼は言葉の背後に何も隠していない。(中略) 彼の言葉はあらゆる出来事を離れず、むしろ出来事をことごとく通過してきたことを表わしている。」<sup>7)</sup> 詩の言語が非言語的な現実でなく、言語的に解説可能な暗号としての現実への希求であり、それとの対話であることが明らかになったと思われるが、そのことについて、ツェラーン自身の証言を聞こう。

「詩は言葉の現象形式のひとつであり、それとともにその本質上、対話的なものであるのだから、それは必ずしも確固たる信念とまではいえないが、とにかくいつか何らかの具合で陸に、もしかしたら心の陸地に打ち上げられるかもしれないと信じて投げられた通信壇。詩はこのように途中にあるものです。それは何かを目指します。何でしょうか。開かれた何か。占有することのできる何か。もしかして語りかけることのできる汝 (Du)、語りかけることのでき

る現実です。」<sup>8)</sup>

このようにツエラーンの詩はマラルメが夢みた、世界と宇宙の根源を解明する普遍的な「書物」とは異なり、もっと不確定的であり、あらゆる決定に対して開かれている。

「絶対詩——そうです、そのようなものはたしかに存在しません、そのようなものは存在し得ません！」<sup>9)</sup>

K・フォスヴィンケルもマラルメとツエラーンの相違についてこう述べる。「非詩的なものすべてから洗いきよめられて、まさに純粹詩として高貴な遠さのなかで時間にさからって自らを主張する詩を創りたいというマラルメの願望は、ツエラーンの場合には根本的に疑わしくなった。言語による布置コンストラクツィオン、不思議な星座にかわって、今度はツエラーンが言葉の格子 (Sprachgitter) と呼んでいるもの、われわれがそれに囲まれ、そこから逃れられない言葉の編物——檻あるいは牢獄——が登場する。(中略) 以前にはまだ完全にポエジーの刻印を帯びていた不可解な書き方は、今や反ポエジーの性格を獲得する。それは詩的なものの輝きを暗くする。ツエラーンの詩が象徴主義からどれほど隔っているかがそこから見てとれるだろう。」<sup>10)</sup> またツエラーンの言語はシュールレアリスムとも隔っている。その言語は無意識的な自動筆記によるどころか、極めて意識的、省察的である。一九五八年、パリのフリンカー書店のアンケートに答えている。

「思うに、ドイツ詩はフランス詩とは別の道を歩んでいます。(中略) ドイツ詩の言葉は一層醒めたもの、事実的な

ものになったのであり、美は信用していません。真実であることを希求するのです。(中略)表現というものの多義性がいかに不可欠なものであろうと、この言葉にとって問題となるのは精確ということである。それは説明しない、詩的な表現をしない。それは命名し、賭ける。それは与えられたものと可能なものの範囲を測ろうと試みる。もちろん、ここには言葉自身、一般に作品における言葉があるのではなく、実存の特殊な傾斜角のもとで語る自我、輪郭と方向づけが問題となる自我だけが存在のみである。現実が存在しているのではない、現実が求められ、獲得されることを望んでいるのだ。<sup>11)</sup>

ここで言われる「自我」(Ich)も日常次元で客観的対象と対峙するという意味での主観ではなく、無―私といつていい非人称性を意味する。

ところで、ツェラーンにおける現実概念がどのようなものであるか。俗耳に響く現実定義は除外するにしても、それはなかなか厄介な問題である。現実とは詩的ミメシスの対象でもなく、マラルメの詩学におけるような、消去され無化されるべきものでもない。また言語表現そのものでもない。現実とは言語のほんのわずか先を行く到達不可能(表現不可能)なもので、常に言語との相関関係のなかでしか存在しえない。それは「まったくの他者」<sup>12)</sup>(ビューヒナー賞受賞講演)であり、あるいは直接には表現不可能な、言語の沈黙(挫折、絶望)においてはじめておもむろに表現可能となるやもしれぬ逆説的なものである。それは「ツェラーンが彼の詩の言語に与えている非本来性の意識のなかでしか現前しない、いまだ占有されていない意味の空間といえる」<sup>13)</sup>(G・ノイマン)。マラルメにおいて切断された詩と現実との関係は、ツェラーンにおいて再び一層尖鋭化され、問題化しているようにみえる。「たしかに言語と現実とは重なり合わない。しかしながらまさにそれ故、言語は現実への途上にあるのだ。(中略)言語の孤立、言語による現実到達不可能がこの現実との出会いの不

思議を内に秘めているというパラドックスがツェラーンの詩学の根本動機である。」<sup>14</sup>という言い方をG・ノイマンはしている。ツェラーンの言語は沈黙への強い傾向と表現に対する極度の懐疑をもつ一方、他方では現実獲得への積極的な行為という側面をもつ。そしてその両極のあいだで二者択一的に決定されることなく、言わば未決定のまま浮遊する。ツェラーンは沈黙から言語表現への復活あるいはその逆、といった具合に、詩的言語それ自身が死と生、沈黙と表現のあいだを弁証法的に転入しあう事態を「呼吸の転回」(Atemwende)と呼んでいる。

「詩。それは呼吸の転回を意味するものであるかもしれませんが。もしかして詩はそうした呼吸の転回のために、その道のりを、芸術の道のりを進むのではあるまいか。もしかして詩は、あの疎ましいもの、つまり深淵とメドゥーサの首、深淵とロボットが同列に並ぶように思われるところ、まさにそこで疎ましいものから疎ましいものを区別するところに成功するのではないだろうか。もしかしてまさにそこでメドゥーサの首はたじろぎすくみ、ロボットは停止してしまうのではないだろうか、この短い瞬間に。もしかしてそこで、一つの「私」とともに——そこでそのようにして解放され、疎ましいものとなった「私」とともに——もう一つの「他者」が自由の身の上となるのではないだろうか。もしかして詩はこのときから、自己自身となり……こうして芸術のない、芸術から自由なすがたで、これまでとは別の道のり、しかもやはり芸術の道のりである道のりを、進んでいくのではないだろうか。」<sup>15</sup>

ツェラーンの出発が世界喪失であることは前に指摘したことであるが、それは同時に言葉を失うことでもある。新たに生じた現実崩壊——ナチスによるユダヤ人迫害に象徴される理不尽な現代という時代の解体現象——を目前にして、通常の合理的な言葉によってはこの不可解かつ不合理な現実を把握できなくなる。言葉はその現実に接近しようと試みれば、

それだけ沈黙に深入りすることを余儀なくされる。言葉は死を経験する。ところがまさに死と沈黙の極においてはじめて言葉はその表現不可能性から可能性への転回の契機を発見する。言葉の不可能から不可能な言葉への転換。これこそ言葉の可能性にほかならない。そのときこの言葉は直接現実を表示するのになしに、自ら自律的運動を展開しつつ、崩壊した現実の無のなかから蘇生する現実を事実としてでなく可能性として間接的に反照する。ノイマンは同一事態を別様に説明して言う。「言語は現実をわがものとすることはできない。現実が言語にみせる抵抗は言語を沈黙させる。だがまさに言語の沈黙のなかにこそ言語は現実の抵抗を証明する。言語は現実を解放する。」<sup>16</sup> 現実表現の不能におちいった時点で、反つていまだ到達されていない可能的な現実に向かつて運動を開始するのがツエラーンの言語であると考えられる。それは不可能性の無の底に下降しつくすことによつて己の無力を自覚するが、しかしその自覚こそ無の絶対性に目覚めることであると同時に、現実への方向性に還帰する所以のものとなる。喪失した地点が実は発見と獲得の地点なのである。言語をして沈黙せしめる現実ではあるが、そのことによつて逆に現実が沈黙せしめるといふ仕方では沈黙の言語によつて顕現させられるのである。

ツエラーンが求めてやまない可能性としての言語的現実とは、到達不可能という意味で「まったくの他者」であるが、しかしまさにそれ故に言語的には到達可能だといふ逆説が根源的論理としてある。そしてこの未知の現実への語りかけはメタファーで語ることに外ならない。メタファーには伝統的に、本来的に意味されるものが先在し、それを別の詩的表現に比喩的に置き換えたものという固定観念がつきまとう。メタファーは非本来的な修辭にすぎないとするこうした見方はツエラーンの場合、当てはまらない。メタファーはもはや前提として確固として存在するとされる意味されるもの（現実）に還元することはできない。彼があつては当の現実が崩壊しているからである。彼が向かうのはこの言わば第一の現実の



裏側にある可能的な第二の現実であるといえるだろう。現代では言語と現実とはや合致しえない。かつての現実とはもなく、新しい現実もいまだない。この二つの無のあいだで言語は第二の現実を求めて運動するのである。この言語がメタファーである。第一の現実との関連を完全に切断された言語は、意味するもの、意味されるものという記号論的差異を超越して、言わば言語本来の姿に立ち帰らなければならない。自ら意味するものであり、同時に意味されるものであるという意味の無差別のなかにツェラーンのメタファーは位置する。このときメタファーは第二の新たな現実と多義的に照応し合う。メタファーはいまや意味の言い換えまた代用品ではなく、それ自身自律したものとなる。G・ノイマンはこれを絶対的メタファーと呼ぶ。このメタファーはある現実と結びつくのであるが、その結びつき方は間接的、逆説的で、結びつきえないという挫折において結びつくのである。

「したがって、詩とは、あらゆる比喩やメタファーが非合理的に運用される場所なのでしよう。」<sup>10</sup>

ノイマンは次のように言う。「メタファーがその本来性の地盤と接触するところ、言語の形象レベルと現実レベルが出会うところで言語は沈黙する。ツェラーンのメタファーが非合理的に運用されるのは現実と言語が乖離しているためであり、言語が現実に向けてまさに飛躍しようとする瞬間、言語が言葉の理性のなかでメタファーになろうとする瞬間、言語は沈黙してしまうからである。ツェラーンのメタファーが非合理的に運用されるのは、本来性が存在するところでは言語が存在せず、非本来性が存在するところにはもはや現実には存在しないからである。方向性についていえば、それは逆向きになったメタファーである。メタファーの運動の発端はその非本来性の価値である。それから出発してメタファーはまだ把握されていない本来的なものを目指す。従来のメタファーは本来的なものを言語運動の出発点としている。ツェラーン

のメタファーが非合理的に運用されたいと願っているのは、メタファーの閉塞、現実を捉えられないメタファー、読者の意識のなかでのメタファーの非本来性についての絶望的意識化、こうしたことが本来的なものであるあの全くの他者を解放するからであり、それを表現したりするどころか概念で定着することもしないからである。それ故にツェラーンのメタファーは半ば沈黙であり、半ば言語である<sup>18</sup>。マラルメのメタファーが言語の沈黙であるとすれば、ツェラーンのメタファーは沈黙の言語である。後者の場合、沈黙という絶対無を媒介にして言語は真に復活し、占有可能な他者としての現実<sup>19</sup>に語りかけるのである。言語形象の非本来性という側面を意識することによって、逆に本来的なものが現実となって喚起されるといふ構造はツェラーンの思考の基本要素である。代用概念としてのメタファーとは全く無関係な詩的メタファーとして真実の発見に赴くのがツェラーンの絶対的な言語である。「絶対的メタファーは空無のなかに跳びこみ、理論的に実現不可能なもの白紙状態<sup>タブララサ</sup>のうえで自己を投企する。ここにおいてそれはもはや生の<sup>ま</sup>ままでは無い絶対的な意志の地位<sup>メタフィジック</sup>についたのだ。形而上学はかくして文字通りの隠喩法<sup>メタフォリク</sup>であることが判明した。形而上学の衰退によって隠喩法がそれにかわつてもとの地位につく。」<sup>19</sup>とブルーメンベルクは言う。ツェラーンのメタファーはあらかじめ与えられた既知の現実の対象を表示する能記ではありえず、そうした対象の消滅のなかで、言わば能記の能記（メタ能記）としていまだ与えられていない未知で不可知の所記（全くの他者）へと志向する。メタファーが前もって外部に存在する本来の意味を所有し、自身はそれの翻訳であり、言い換えでしかないという二元論は幻想であり、少なくともツェラーンには妥当しない。「メタファーの表現はメタファーの意味であり、その意味はそれの表現である。なぜならメタファーの表現と意味に正確に見合うものはメタファー以外にはなく、メタファー自身が（唯一の）<sup>オジナル</sup>原典であるからだ。」<sup>20</sup>メタファーこそオリジナルだという、このメニングハウスの考え方は、先の絶対的メタファーの観念と一致する。因にメタファーは語源的には「翻訳」に相当するギリシア語に由来するが、伝統的な理解では原典<sup>オジナル</sup>の翻訳がメタファーであった。ところがツェラーンにあっ

ては「原典のない翻訳」こそメタファーということになる。メタファーに冠せられた絶対的という付加語の意味はこのような非本来的なメタファーの本来性ということである。メタファーはもはや意味論的に固定した輪郭をもつ所記を表示することなく、むしろそれを消去し、自己自身に立ち帰りながら、まだ実現されもせず、存在してもいない可能的な現実を身振として表現する。それはもはやない現実とまだない現実との間の自由空間に多義的に浮遊しながらの、方向性をもった中途存在である。メタファーが翻訳であるというとき、ツェラーンの場合、それは既に確定された通常の意味での現実を非本来的に換言することでは勿論なくて、メタファー自身絶対的となることによつて、まだ存在しない第二の現実（本来性）を説明するという意味である。このときメタファーは形式として自律する。メニングハウスは言う。「メタファーが翻訳といえるのは、それが前もつて別様には言語的に把握できなかったものを言語に翻訳し、したがつてある仕方で表現されたものをまつ先にある存在へと目醒めさせるという意味に限られる。ツェラーンは隠喩的な翻訳のこの形式性——解明としての、原典の覚醒としての翻訳——をはつきりと主題化さしている。」メタファーは通常の意味では理解できない。理解できる現実——それは既に崩壊している——を去つて、自ら理解できないものとなりながら、そのことによつて逆に理解できなくなった新たな現実を解明しようとするからである。このようにツェラーンの言語は不分明から不分明へと総合的プロセスをたどる。難解さはツェラーン詩にとつて運命であるといえよう。メニングハウスはこんな言い方をしている。「意味されるものが明白でないという現象はこの意味されるものが言語的に表現不可能であることと同じことを意味しているのではない。それ自体すでに意味されるものが言語的に現前していることの、つまりそれが言語的に表現可能であることの特異な形式なのである。」メタファーを本来の意味の代理（置換）とみなす考えを徹底的に拒否し、他のいかなるものにも環元不可能な言語的解明能力と考える以上、メタファーは形式と内容、否定と肯定、不可能性と可能性の相入相即のなかで浮遊する言語身振的な表現価値を獲得する。

ツェラーン詩における言語の特性をみてきたが、ここでは具体的に詩を取り上げてみよう。

Fahstimmig, aus  
der Tiefe geschunden:  
kein Wort, kein Ding,  
und beider einziger Name,

fallgerecht in dir,  
fluggerecht in dir,

wunder Gewinn  
einer Welt.

青ざめた声となって、  
深みからしほりだされたー  
言葉でも物でもなく、  
そのどちらでもあるただひとつの名、

おまえのなかで落ちるまま、

おまえのなかで飛ぶままに、

世界の

傷ついた獲物。

詩集「迫る光」(Lichtzwang) 所収。この詩は外部の現実の描写でも、内部の主観的表出でもなく、ツェラーンの詩的言語それ自身を歌っている。さまざまな試練や否定をくぐり抜け、深淵からかろうじて現成した言語、それがこの詩のテーマである。第一行目の「青ざめた」(fahl-)と第二行目の「しほりだされ」(geschunden)の関連から、例えばツェラーン自身体験した強制収容所での想像を絶するユダヤ人迫害の風景が生まれる。このような非人間性の極限状況に直面し、現実世界の変貌、解体、喪失に出会うことにより、現実を把握する言葉を失う。この言語表現の不可能性が第二行目の「深み」(Tiefe)のもつ形象的意味の一つである。ところが言葉の言い淀み、擦れ声(fahstimmig)は言語の不可能性と同時に可能性をも意味する。この肯定性は最初の行の前置詞「aus」(〜から)に表われている。言語の不可能性を表わす、言葉にならない言葉はそのまま「深み」から脱する契機となるのである。「深み」はこのとき言語を死から復活させる母胎である。こうして新たに生まれた言語はこれまでの如何なる言葉とも異なる。第三行目のように、それはもはや「物」を対象的に表示する「言葉」でもなく、「言葉」によって意味される「物」でもない。能記と所記の記号論的三元論を脱している。しかし脱するといってもそれらとは異なる第三のものに超越するのではない。第四行目に示されるように、新たに発見された言語は「言葉」と「物」を否定し去りながら、再び両者のもとに還帰し、それらを同時に貫くので

ある。「言葉」と「物」を分別する伝統的な二分法を否定して、それらの概念を空無化しつつ貫通する無分別な空間において「名」(Name)が獲得される。ベータ・アレマンはこの第三、四行について、「言葉」と「物」との二度の否定から両者を含む肯定を得ていると述べた<sup>26</sup>あとで、さらにこう言っている。「第一詩節の逆説的な言い回しが二度の否定とそこから生じる肯定の概念による極めて不十分な言い換えでしかないことは明らかである。詩の内容からすれば、たしかに「言葉でも物でもなく」という詩行は「言葉」と「物」を否定している。しかし同時に「言葉」と「物」を名づけている。そして命名というこの単純な事実とテクニストにおける「言葉」と「物」の現前に比べて否定は副次的である。それ故、単純な「und」をもつ次の詩行は対立を文法的に表わす如何なるしるしもなく、「言葉」と「物」を含む肯定「そのどちらでもあるただひとつの名」へと続く<sup>26</sup>。通常の語法からすれば、「言葉」でもなく、「物」でもなくと来れば、次に「sondern」という並列の接続詞が予想される。予想通りであれば「名」は「言葉」や「物」と同じ次元か、または両者の彼岸に超越した概念ということになろう。ところが「und」で接続され、しかも「名」が「言葉」の「名」であり、「物」の「名」であることから、一種独特の論理が成立する。「ツェラーンの言い回しは文字通り矛盾となるしかないパラドックスでは決してない。というのもそのパラドックスは自然に次のように表わせるからである。深みからしほり出された青ざめた声のXはまず非A、次に非B、そしてCである。この種の命題は形式論理では逆説でも矛盾でもない。なぜならそれら各項は直接排除しあわないからである。(それは因みに弁証法的でもない、なぜなら非Bは非Aの最初の否定ではなく、また非Aは最初の直接的肯定でないから。)」とメニングハウスは言う。「名」はまた絶対的メタファーということもできるし、またそれが対象表示的機能を超えて、自らにおいて自らの内容を再び獲得するという意味で言語の言語(メタ言語)ということができる。

こうしてひとたび獲得された言語は外部に自分を規制する何物をも持たず、その運動たるや自由自在で自律的である

(第二詩節)。それにしても忘れてならないことは、この詩的言語が何の犠牲も否定もなしには得られないということである。現実喪失と言語の解体、沈黙という傷の痛みが実はそのまま快癒の顕現であり、可能的な現実の新たな獲得への出発なのである。実現された「名」そのものは自律的な言語的表現であり、同時に己の内に言語的に存在可能な歴史的現実性を含んでいる。ツェラーンは言っている。

「(詩は) ある開かれたもの、占有可能なもの、おそらくはひとつの語りかけることのできる汝 (Du)、語りかけることのできる現実に向かう。

そして、このような現実には、詩は関係すると僕は思う。(中略) それは人間のつくったものである星々によってとりまかれ、このいままで予感もされなかった意味においても家をもたず、それ故、不気味この上なく、戸外において自己の存在とともに言語に赴く——現実<sup>28</sup>に傷つき、現実を求めながら——そんな人の努力なのである。」

ツェラーンにおいてこのように沈黙と言語、落下と飛翔、現実喪失と現実獲得とは常に表裏転換(呼吸の転回)のうちにある。

次は詩集「糸の太陽たち」(Fadensonnen)のなかの詩である。

Deine Augen im Arm,

die

auseinandergebrannten,  
 dich weiterwiegen, im fliegen-  
 den Herzschatten, dich.

Wo?

Mach den Ort aus, machs Wort aus.  
 Lösch. Miß.

Aschen-Helle, Aschen-Elle- ge-  
 schluckt.

Vermessen, entmessen, verortet, entwortet,

entwo

Aschen-  
 Schluckauf, deine Augen



im Arm,

immer。

おまえの目を腕に抱く

その

焼かれてばらばらになった目を、

おまえを抱いてゆすりつづける、飛翔

する心臓の影のなかで、おまえを。

ムリだ。

場所をなくせ、言葉をなくせ。

消せ。測れ。

灰の明度、灰の尺度を飲み

こんで。

大胆に、測られもせず、場所を失い、言葉を離れ、

どこでもないところで

灰の

しゃっくり、おまえの目を

腕に抱く、

永遠に。

ここにもナチス・ドイツのユダヤ人迫害の悲惨な影がおちている。まずは愛する者をなくし、悲しみにくれながら腕に抱いて愛惜するという形象性がある。愛する恋人は「目」——それは伝統的に愛の形象である——に環元される。強制収容所での大量殺戮と焼却の犠牲は、散乱し、焼け焦げた「目」に表われている。焼却炉の炎熱で見えなくなった恋人の「目」を腕のなかで揺すって慰める。その場所は「心臓の影のなか」、即ち狂気と化した現実世界の光熱を遮断した冷涼な影の空間である。この空間が飛翔する軽やかな性質をもっていることと、そこでの揺する動きとは焼失という否定性を肯定性へと転化する契機をはらんでいるといえよう。ところで「おまえ」が誰を意味するかについて、本論では死んだ恋人と解しているが、メンングハウスの言うように、<sup>28)</sup> 詩の語り手自身とも考えられる。いずれに解しても詩の本質は同じで、むしろ「おまえ」を両義的に解釈できる可能性を開いたままにしておく方がツェラーン詩のあり方に適っているように。

この「心臓の影のなか」が場所的になど何を指すのかという問い（第二詩節）に答えるため、第三詩節では四つの要請を

課する。まずは場所の消去である。そして言葉の消去。通常現実とされる空間も、それを表示する言葉も否定し、無化したその先に問題の影の場所と影の言葉が現前するのだろう。否定と肯定、消去と現前のアンビバレンツは動詞「消す」(ausmachen)のなかに既に与えられている。この動詞は「消す」と並んで「成就する」という反対の意味をもつからである。第三、第四の要請も消去と測定、即ち空無化を媒介にしての存在肯定ということである。メンングハウスに聞こう。「場所と言葉を ausmachen することは、一方では歴史や言語における生命を滅ぼす抽象作用(燃焼)を根絶し、消去することを意味する。他方では同時に逆に現実と言語のなかに生命を可能にする(心臓の)影を発見し、測定し、評価することを意味する。さらに「消せ。測れ。」という詩句によつてはつきり分解されたこの「ausmachen」のアンビバレンツはそれが要請していることをすでに実現している。言葉は己自身において(によつて)言語的生命へと導かれることによつて、言葉の単なる有的な状態は消去され、また言葉の表現的な能力は測定される。」<sup>30)</sup>

消去と測定はこのアンビバレンツは次の第四詩節の「灰の明度、灰の尺度」にそのまま踏襲される。「灰」は消去に、「明度」、「尺度」は測定に対応することはいうまでもない。そしてこの暗と明の並存は第一詩節における焼却され失明した目に外ならない。即ち暴力によつて一旦は灰燼に帰し、視力を消去された目は闇の底で(「心臓の影のなかで」)反つて内的視力を回復する。この転回の契機こそはツェラーン詩の要である。視力喪失によるが故の内的光の復活と現実測定(現実獲得)の達成は盲目となった目をして再生させる。これは詩成立の場所と言葉の死復活でもある。第三詩節と第四詩節はそれぞれ形態的に比較的長い一行と短い一行とから成っていること、内容的にはアンビバレンツを意味していること、といった具合に文体的にも意味論的にも明らかに照応関係にある。ただし第三詩節ではアンビバレンツの各項が明確に分割されているのに対し、第四詩節ではハイフンの多用により分割の接続、非連続と連続の相互変換が一層スムーズに成就され、それは特に「飲み／こんで」の「ge」と「schluckt」の区切りと句またがりアシヤツツによく表われている。異にして

一であり、一にして異である「ge-/schluckt」のアンビバレンツは次の第五詩節では、第三詩節で使用した語を再び取り上げ、それを消化したうえで自由自在に戯れさせている。消滅と成立、否定と肯定を意味する前綴 *ver-* と前綴 *ent-* が相互に繰り返されるなかで、現実の場の測定が何度も試みられ、やがては言葉が生まれ、現実が解明される。ここではじめて第二詩節の問いに対する答えが可能となる。しかし直接的な答えを求めようとするとする問いの仕方そのものを否定するかたちでしか答えることはできない（第六詩節の「どこでもないところ」）。メンングハウスによれば、「第六行目のどこでという問いに対して単なる音韻論以上の回答をしているこの解体した言葉の表現力は、アンビバレントな *ausmachen* の結果によるすべての詩句の表現力と同様、二重的である。一つにはそれは手段としての意味論の直接的否定であり、二つにはまさにその点で自律した言語の『現前』と『形態』の肯定、あるいはむしろそれへの方向性である。」<sup>31</sup>

最終詩節はすべての形象が肯定の方向性をもっている。「灰の／しゃっくり」は「飲み／こん」だ過去の悲惨な現実を再現し、想起することであるが、単なる反復ではない。このユーモラスな軽みの表現には現実の変容と新たなよみがえり、死んだものの再生がある（Schluckaw）。最後は冒頭に立ち帰る形で再び腕に抱かれた目が歌われるが、この目はもはや盲目ではない。永遠の視力を獲得している。こうして詩は円環を結ぶが、この図形は消滅と復活をつなぐ円環でもある。

以上ツェラーンの詩を二つ見てきたが、語り得ないという言語不可能性（沈黙）が語りえないことを語る言語可能性へと転化し、また世界喪失によって現実が見えなくなつたという不可視性が現実解明の可視性へと転換する基本構造が確認できる。不可能性と可能性の表裏一体の仕掛けは、現代が激しい転換の時代であり、わけてもツェラーンの現実崩壊の体験が深刻であった故に、彼の詩においては特に尖鋭化したかたちで表われている。

言語の神学

ユダヤ系女流詩人ネリー・ザックスとの会見を機縁として彼女に捧げられた詩がある。

Zürich, zum Storchenn

*Für Nelly Sachs*

Vom Zuviel war die Rede, vom

Zuwenig. Von Du

und Aber-Du, von

der Trübung durch Helles, von

Jüdischem, von

deinem Gott.

Da-

von.

Am Tag einer Himmelfahrt, das

Münster stand drüben, es kam

mit einigem Gold tibers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach

gegen ihn, ich

lieg das Herz, das ich hatte,

hoffen:

auf

sein höchstes, unröcheltes, sein

haderndes Wort —

Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,

dein Mund

sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

Wir

wissen ja nicht, weißt du,

wir

wissen ja nicht,

was

gilt.

チューリッヒ、シュトルヘン旅館にて

ネリー・ザックスに

(I, 214-215)

あまりに多すぎる話が話題でした、

あまりに少なすぎる話が。汝と

もうひとつの汝のことが、

明るさによる暗がりのことが、

ユダヤのことが、

あなたの神のことが。

そのような

ことが。

ある昇天祭の日でした。

寺院はかなたにあつて、

いく筋もの金色とともに水をわたってきました。

あなたの神のことが話題でした、わたしは

それに反対し、わたし

のものである心臓を

それがおよぶかぎりの、のどにからむ息たえだえの、

うらみつらみのことば

に

かけました。

あなたの目はわたしを見つめ、外れ、

あなたの口は

みずからの目に語りかけていました、私は聞きました―

わたしたちには

わからないのですね、そうでしょう、

わたしたちには

わからないのですね、



なにが  
ほんとうなのか。

美しいチューリッヒの風光のなかで、三十歳ほど年長の閨秀詩人と交わした神についての談話のエキスが見事に掬い取られ、そこにはかすかな息づかいまでも感得できるほどである。二人の会話の基調は、現代における神の問題の測り知れない困難さである。ネリー・ザックスが信仰の立場を代表しているのに対し、ツェラーンはそれに対抗し、不信仰の側に与しながら、自ら従来とは異なる信仰の可能性を追求している。ニーチェの「神の死」の宣言をもち出すまでもなく、神は現代ではかつてのような明確な絶対的権威をも与えなくなっている。第一詩節の「汝」(Du)は神を示しているように、さらに「もうひとつの汝」(Aber Du)という神の分裂現象が生起する。「あまりに多すぎる」と「あまりに少なすぎる」と、「明るさ」と「暗がり」の転換も現代の神の複雑なあらわれ方の一端を示している。神自身の解体現象は神に対して敬虔的であると同時に瀆神的な姿勢を生じさせる。次のような例がある。

Ihr gebet, ihr Lästerungs-, ihr

gebetscharfen Messer

meines

Schweigens.

(I. 237)

祈りと、瀆神と、

祈りの切れ味鋭い

わたしの

沈黙のナイフたち。

Zweihäusig, Ewiger, bist du, un-

bewohnbar. Darum

baun wir und bauen.

雌雄異株だ、あなたは、永遠なるお方よ、あなたには住みつく

ことができない。それゆえ

ほぐらばつくるそしてまたつくる。

Gott, das lasen wir, ist

ein Teil und ein zweiter, zerstreuter:

im Tod

all der Gemähten

wächst er sich zu.

神は、書物によれば、

一部の、そのまた一部の、断片だという―

刈り取られたすべてのものの

死のなかで

生長して神はみずからとなる。

(I, 218)

*ich ritt durch den Schnee, hörst du,*

*ich ritt Gott in die Ferne — die Nähe, er sang,*

(I, 213)

わたしは雪のなかを馬に乗って行った、

わたしは神に乗って遠くへ行った―近くに来た、神は歌った。

「これらの二律背反はラディカルな二元論の要請に基づいている。その二元論は一種の神の精神分裂症、此岸と彼岸との神の不幸な分裂を仮定しており、その間の架橋はもはや不可能である。」<sup>32</sup>とP・P・シュヴァルトツは言う。しかしツェラーンの場合、神のこの両極性を結びつけることこそ彼の詩の眼目だといえるのではなからうか。事実、ここに引用した四

つの箇所でもそれぞれに総合が試みられていることがわかる。それは相反する両項を結びつけるハイフンであり、「つく」つたり「成長」したりする行為や運動である。

神はツエラーンにとつてもはや超越性のなかで自足している存在でも、人間がそれに向けて接近し、恩寵を願う絶対者でもない。神は地上に引き摺り降ろされ、むしろ現実の悲惨のなかに顕現する。「チューリッヒ、シュトルヘン旅館にて」の詩の第三詩節はツエラーンによつて激しく吐露された逆説的な信仰告白である。そこでは伝統的といつていいネリー・ザックスの神に対して抗弁がなされる。彼の唯一の拠は言葉、しかも絶望の、沈黙の言葉である。「わたしは／（…）わたし／のものである心臓を／それがおよぶかぎりの、のどにからむ息たえだえの／うらみつらみのことば／／かけました。」J・シュルツェも指摘しているように、<sup>33</sup>ここにはキリストが十字架上で叫んだ言葉「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」、即ち「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし」（『マタイ伝』第二八章第四六節または詩篇第二二章第二節）<sup>34</sup>が響いている。神を求め、徹底して神に忠実であり続けた挙句の果てに、神に見放され捨てられたキリストの絶望の極に、ツエラーンは反つて希望を発明する。「ツエラーンはイスラエルの神に抗する反逆のなかで己を語る、ヨブのように争いながら。しかしそこから新たな神への接近に到達するに十分な深い離反に希望をかけている。」<sup>35</sup>とシュヴァルツは言う。神への必死の問いかけの言葉に対する「汝こたへたまはず」（『詩篇』第二二章第三節）の沈黙は、一旦は言葉を無化しながらも、無をさらに無化する、言わば絶対無のはたらきによつて、言葉は真に言葉として自覚し、再生する。ツエラーンがかるうじて希望を託す言葉とは、そうした沈黙にはいり、かつ沈黙から出現した言葉にほかならない。ここでは神の無が無の神、神性の無となつて作用し、その力が絶望の言葉そのものを裏側から支えるのである。

このようにツエラーンは神を失つたところで、真に神と出会う。即ち不幸と悲惨の極まったところで、神の不在が反転して不在の神が出現するのである。そしてその場所は言葉なのである。しかしこうした認識も一度獲得されればそれで終

りというのではなく、絶えず言語による詩作で裏付けられなければ意味はない。それにしても神なき世界のなかで、正統的にせよ、反語的にせよ、神を求める声調の不安げな細さにもかかわらず、相手を気遣う心優しさと相俟って、静かで落着いた一種独特の明るい雰囲気醸し出されているのは、互いに異なる神観念をもちながら、それを超えて共通する何か確信されているからであろう。

次の詩も神喪失の時代における人間の実存形態の一つを扱っている。

Psalm

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,

niemand bespricht unsern Staub.

Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.

Dir zulieb wollen

wir blühen.

Dir

entgegen.

Ein Nichts

waren wir, sind wir, werden

wir bleiben, blühend :

die Nichts-, die

Niemandsrose.

Mit

dem Griffel seelenhell,

dem Staubfaden himmelswüst,

der Krone rot

vom Purpurwort, das wir sangen

über, o über

dem Dorn.

( I . 225 )

頌歌

誰もぼくらをふたたび土と粘土からこねあげない、  
誰もぼくらの塵にことばを吹きこまない。  
誰も。

たたえられよ、誰でもないひとよ。

あなたのために

ぼくらは咲こう。

あなたに

さからって。

ひとつの無

であったぼくら、そうあり、あり

つづけるだろう、花咲きながら――

無の、

誰でもないひとの薔薇。

魂のあかるさの花柱、

天の荒地の花糸、

ぼくらが歌った真紅のことばに

赤くそまつた花冠、

とげのうえで

おおそのうえで。

この詩は旧約聖書の創世神話と神讃歌を形式的に継承しながら、その実まつたく異なる新しい現代の頌歌を歌っている。「それはトーマス・マンのいう意味でパロディ」、伝統への愛から生まれ、新しいもののなかに古いものの持続性を確実なものとするために伝統を克服するパロディーなのではなからうか」とW・H・レイの言うように、ツェラーンはここでユダヤ教の正統的伝統を否認しながら、それを創造的に更新している。「創世紀」の第二章第七節にこうある。「エホバ神土の塵を以て人を造り生気を其鼻に吹入たまへり人即ち生霊となりぬ」。こうした神の絶対性が現代では意味をもたなくなっていることは、これまでの考察からして既にわれわれの前提である。死んだ神に代るものは何もない。第一詩節では神の空位を否定の人称代名詞「niemand」（誰も…ない）が表向きは充たしている。しかし「niemand」が冒頭に置かれ、しかもそれが三行にわたって繰り返されるにつれて、実質的な肯定的内容をもたないこの代名詞は次第に否定性の極へ向かって求心的に下降していく。詩行も長から短へと凝縮を重ねながら、第三行目の「niemand」の一語に究極するときは、既にこの代名詞の否定的な意味価値に肯定への転回の契機が醸成されている。第一詩節と第二詩節のあいだの空白、これが第三行目と第四行目の「niemand」を結びつけるのである。「niemand」は一旦は否定性に沈み果てるが、その途端、肯定性を一挙に獲得する。もはや「niemand」は小文字で始まる不定代名詞ではない、大文字で開始する名詞であり、ペルソナである。「niemand」から「Niemand」への転換において、神はいまや無として顕現する。W・H・レ



イも言っている。「ここにはツエラーンがしばしば使用する niemand という語に含まれる意味論的弁証法がみられる。それは不定代名詞であり、同時に名詞でもある。したがってそれはいかなる限界や規定にも制約されない神の無限を表わす。誰でもなく、何ものでもないものとしての Niemand は実際に無と同じ意味である。しかし死んだ空虚どころの話ではないこの無は、存在のあらゆる可能性を含み、神秘的伝統のあらゆる意味において、より高い存在、限らない充実の無として己を現わす。そうであればツエラーンの不定代名詞 niemand は現代のニヒリズムの確証ではなく、その否定として機能している。無の空虚のなかに万有の充実が隠れている。非人称代名詞 niemand における無と万有の逆説的な同一性のほかに、さらに Niemand を人格の名前として解釈することが考えられなければならない。ツエラーンの詩はこの言葉の内にあつて矛盾しあう意味可能性のうえに構築されている」<sup>37</sup>

神を無とみるパラドックスはなにもツエラーンの創見ではなく、むしろ伝統であるとさえいえる。それはユダヤ神秘主義は言うに及ばず、マイスター・エックハルトやヘーコプ・ベームにもみられる。<sup>38</sup> G・シヨールムは無について次のように論じている。「実際この無はカバラ主義者の一人が表現したように、この世の他のどんな存在にもまして無限に高次の存在を有している。魂はすべての限定を完全に己から除去し、神秘家の言葉をかりれば、無の深淵へと降りて行くとき、まさしくそこで魂は神に出会う。無はたとえ人間的な規定に収まることはできないにせよ、神秘的充実の無であるからである。(中略) 無は別の言い方をすれば、もつとも秘密の観点における神性そのものである」<sup>39</sup>

神の無の歎きが、いまや神性の無の称讃へと転回する。第二詩節では、神ならぬ「Niemand」の恩寵に対し、人間である「ぼくら」は「花咲く」ことによって報恩する。そしてこの「花」は「言葉を吹きこま」れたことに対する答え、即ち言葉の花である。しかしこの沈黙の言葉の花は「Niemand」に運動の出発点を有するが故に、それに感謝しつつも、それに没しきることはない。むしろそこから脱却して己自身を投企しつつげようとする。開花そのものに含まれるこのよ

うな「Niemand」への接近と、そこからの離脱のアンビバレンツは前置詞「entgegen」（向かうと逆らうの相反する方向性をもつ）の両義的な使い方にも表われている。開花は限りなく無の内へと入りゆくことであり、そのことはそのまま限りなく無の外へと転出していくことである。

無の内と外の相入相即こそ花として開花する人間存在の本質であるとすれば、「ほくら」は過去、現在、未来を通じて（時と永遠の接点で）花咲く無（「Nichts」）である。この無は大文字で始まる「Nichts」として「Niemand」と対応する。「無の薔薇」、「誰でもないひとの薔薇」という人間規定は、リルケの墓碑銘を想起させる。

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,

Niemandes Schlaf zu sein unter soviel

Lidern.

(S.W. II, 185)

薔薇よ、おお純粋な矛盾、欲び、

あまたある目蓋まぶたのしたで誰の眠りでも

ないという。

「リルケにとって薔薇はすべての対立が解消する世界内部空間の象徴である。」とK・ヴァイセンベルガーも言うように、リルケの薔薇は無の眠りを写す鏡として一般的な実存解釈を内容としている。それに対しツェラーンの薔薇はそうした美しい抽象性に逃げこまないで、現代史の生々しい歴史的事実——強制収容所やゲッターでのユダヤ人の苦難と死——

のなかにアクチュアルに咲く。最終詩節の具体的かつ抽象的な薔薇の描写（というよりは言語的創造）はその証である。ここでは花自体がアンビバレントなものとなっている。例えば「花柱」（Gritze）は花の女性性器であるが、同時にステイルス（筆記具）というもうひとつの意味からペニスの連想を誘う。また「花柱」の具体性、彫塑性、物質性、官能性は後続の形容詞「魂のあかるさの」（seelehell）の精神性、抽象性、超感覚性と結合する。「花糸」（Staudfaden）は「花柱」の女性性との対立から男性性を表わし、天上の精神と親しいが、その反面、花粉塵（Staub）はその両方の意味をもつ）によって地上と結び（Fadenには結ぶ糸の意味がある）、さらに荒地（砂漠）のイメージを喚起する。また「花糸」を修飾する形容詞「天の荒地の」（himmelswüst）が超越性たる神の死を意味していることは言うまでもない。「花柱」と「花糸」という花の性象徴にみられるこのような多義的な価値の複合は最後に「花冠」（Krone）を形成する。「花冠」を染める「真紅」（Purpur）は血の色、即ちユダヤ人の受難と犠牲の色である。しかしそれはまた王権の色、栄光の色でもある。受難と栄光の逆説は「ぼくら」の歌、即ちわれわれが既に幾度となく確認してきた沈黙の言葉を語りつづけることに外ならない。このようにツェラーンにおいては絶対的な言葉を語ることによって、言葉の薔薇を咲かせるのであるが、その薔薇はリルケのそれが歴史と直接に関わりのない普遍的なものであるのに対し、現代史的背景をもつ点においてより一層矛盾的であり、逆説的であるといえよう。この逆説を生きる言葉こそがツェラーンの実存の究極であったことにわれわれは改めて想いを新たにするのである。神を讃美すること、これが頌歌の本来の使命であった。ところが現代ではそれは神の不在を讃美することへと変質している。この不在が存在へと転ずる呼吸（ツェラーンの言う「転回の呼吸」）を歌うこと、何度も繰り返し無の原点に戻りながら、そのつど出発し直すこと——こうした果てしない精神の運動がツェラーンの詩作行為であったと考えられる。

本論のテキストは、Paul Celan : Gesammelte Werke, Bd. I-V, hrsg. v. Beda Allemann und Stefan Reichert, Suhrkamp Verlag 1983. を使用した。またリルケのテキストはRainer Maria Rilke : Sämtliche Werke, Bd. I-VI, hrsg. v. Rilke-Archiv, Insel Verlag 1955-1966. を使用した。本文中ではいずれの場合もローマ数字によって巻数を、アラビア数字によって頁数を表わした。

- (1) Paul Celan : Der Meridian. In : Gesammelte Werke, Bd. III, S. 193
- (2) マラルメについては特に菅野昭正「ステファヌ・マラルメ」(中央公論社・昭和六十一年)、田辺元「マラルメ覚書」(田辺元金集第十三巻所収、筑摩書房、昭和四十八年)のすぐれた研究に負うところ大であった。
- (3) Gerhard Neumann : Die absolute Metapher : Ein Abgrenzungsversuch am Beispiel Stéphane Mallarmés und Paul Celans. In : Poeti ca. 3, 1970, S. 201
- (4) Gerhard Neumann : a. a. O., S. 202
- (5) Paul Celan : a. a. O., S. 198
- (6) Paul Celan : a. a. O., S. 196
- (7) Gerhart Baumann : }... Durchgründet vom Nichts ...{ In : Etudes Germaniques : Hommage à Paul Celan, 1970, S. 287
- (8) Paul Celan : Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. In : Gesammelte Werke, Bd. III, S. 186
- (9) Paul Celan : Der Meridian, a. a. O., S. 199
- (10) Klaus Voswinkel : Paul Celan, Verweigerter Poetisierung der Welt, Versuch einer Deutung. Lothar Stehm Verlag, Heidelberg, S. 118f.
- (11) Paul Celan : Antwort auf eine Umfrage der Librairie Finkler, Paris (1958). In : Gesammelte Werke III, S. 167f.
- (12) Paul Celan : Der Meridian, a. a. O., S. 198
- (13) Gerhard Neumann : a. a. O., S. 208

- (14) a. a. O., S. 209
  - (15) Paul Celan : Der Meridian. a. a. O., S. 195f.
  - (16) Gerhard Neumann : a. a. O., S. 209
  - (17) Paul Celan : Der Meridian. a. a. O., S. 199
  - (18) Gerhard Neumann : a. a. O., S. 210f.
  - (19) Hans Blumenberg : Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn. 1960. S. 142
  - (20) Winfried Menninghaus : Magie der Form. Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1980. S. 145
  - (21) a. a. O., S. 150
  - (22) a. a. O., S. 170
- W・ベンヤミンは彼の卓越した翻訳論のなかで、「翻訳は形式である。」と述べている。Walter Benjamin : Die Aufgabe des Übersetzers. In : Gesammelte Schriften. Bd. IV. S. 9 (Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1972)
- (23) Winfried Menninghaus : a. a. O., S. 162
  - (24) 以下詩作品の引用はすべて略号に代えて示す。
  - (25) Beda Allemann : Das Gedicht und seine Wirklichkeit. In : Etudes Germaniques : Hommage à Paul Celan. 1970. S. 270
  - (26) a. a. O., 271f.
  - (27) Winfried Menninghaus : a. a. O., 40f.
- 山内禎立は「ロゴスとレンマ」(岩波書店、昭和四十九年)のなかでレンマの論理についてこう述べている。「存在でもなく非存在でもないが故に、存在でもあり非存在でもあるという論理。それはロゴスの論理ではなく、まさにレンマの関係であった。」(三一〇頁)このレンマの論理にしたがって、詩の命題について、次のように言うことができよう。即ち、「言葉」でもなく「物」でもなくがゆえに、「言葉」でもあり「物」でもある「名」(Name)が存在する、と。
- (28) Paul Celan : Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. a. a. O., S. 186
  - (29) Winfried Menninghaus : a. a. O., S. 63
  - (30) a. a. O., S. 64

- (31) a. a. O., S. 66
- (32) Peter Paul Schwarz : Totengedächtnis und dialogische Polarität in der Lyrik Paul Celans. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf. 1966. S. 54
- (33) Joachim Schulze : Mystische Motive in Paul Celans Gedichten. In : Poetica. 3. 1970. S. 477
- (34) 旧新約聖書 (日本聖書協会 一九七五)
- (35) Peter Paul Schwarz : a. a. O., S. 56
- (36) William H. Rey : Poesie der Antipoesie : Moderne deutsche Lyrik ; Genesis, Theorie, Struktur. Heidelberg. 1978. S. 295
- (37) a. a. O., S. 299
- (38) Joachim Schulze : Celan und die Mystiker. Bouvier Verlag. Bonn. 1976. S. 8f.  
 シュルツェはこの書物でユダヤ教やキリスト教の神秘家たちによる神秘体験をいくつか報告している。
- (39) Gershom Scholem : Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp. 1980. S. 27
- (40) Klaus Weissenberger : Die Elegie bei Paul Celan. Francke Verlag Bern u. München. 1969. S. 56
- 〔付記〕 引用したツェラン詩に添えた日本語訳の一部については次の訳詩集を参考にした。「迫る光 パウル・ツェラン詩集」(飯吉光夫訳 思潮社 一九七二)「パウエル・ツェラン詩集」(飯吉光夫訳編 思潮社 一九七五)