

若きベンヤミンの歴史神学

I

マルクス主義期以前のベンヤミン(これを本論では、若きベンヤミンと呼ぶことにしたい)についての研究で主として問題にされるのは、ユダヤ神秘主義の影響である。それをベンヤミンに伝えたのは、彼の親友で、のちにエルサレムでこの分野の第一人者となったG・ショーレムである。おおよそ一九一五年以降、ユダヤ神秘主義がベンヤミンに作用を及ぼしたことは、なるほど議論の余地はない。しかしそのことは、ベンヤミンについてショーレムが残した伝記的・理論的著作の圧倒的権威のもとで、少し強調されすぎるように思われる。資料(書

ライナー・ハーバーマイアー
(久保哲司・三崎和志 訳)

簡・日記・回想など)から、とりわけベンヤミンの読書リスト(ただしこれは一九一六年末ごろからしか残されていない)から判断しうるかぎり、ベンヤミンはカバラの原典も、カバラについての二次文献も読んでいないし、いわんや神秘主義についての本格的な研究に打ちこんだわけではない。そのかわり学生時代のベンヤミンは、プラトン、カント、シェリング、バーダー、初期ロマン派、そしてキルケゴールから決定的な印象を受けたのであった。たしかにシェリングとバーダーには、神秘主義も——なかならずJ・ペーメが——影を落としてはいる。しかしながらカバラの伝統とならんで、ギリシア的・キリスト教的な神学および形而上学が、先のものに劣らぬ

深い影響をベンヤミンに与えたことは、まず否定しえないところである。

これまでの研究においてほとんど注意を払われていないことだが、ベンヤミンの歴史神学のいくつかの核心部分分は、シェリングの『学問研究の方法についての講義』（一八〇二—〇三年）と、キルケゴールの段階論（一八四三—四六年）に原形がある。周知のようにベンヤミンは若いころ秘教家であって、自分に直接の影響を与えたものを、いわば解読の鍵を含んでいる影響関係を、どちらかと言えば秘密にしておくことを好んだ。しかし彼がシェリングの『講義』を読んでいたことは、ショーレムの発言が証明しているし、ベンヤミンはいくつかの書簡で、彼がキルケゴールの著作を研究したことに触れている⁽²⁾。

シェリングの『講義』は、彼の哲学体系への入門であるが、ここに提示されるのはひとつの理念論であり、これはプラトンの理念論と超越論哲学を結びつける。ここで理念はもはや実体ではなく、発展する主観⇌客観という世界過程における展開力である。発展という考え方は、ベンヤミンの理念論とまさに対立するとはいえず、そ

れでもシェリングは理念を関係として捉えており、この関係のなかでアプリアリな形式が物質と結合するとされる。この捉え方はベンヤミンの説に一步近づいている。

すなわちベンヤミンは、哲学者によって観想される諸現象の状況布置^{コンストラクティブ}のなかに、理念が現われうるとしているのだ。そしてシェリングの絶対者が、純粹なアプリアリの総体性であるように、ベンヤミンの神は、諸理念の状況布置^{コンストラクティブ}のなかに存在する理念である。自然と歴史は神の啓示である。このことはシェリングにおいてはローマ主義的な意味で、絶対主観の段階的發展として考えられているが、ベンヤミンの場合はさらに精妙な見解となつて現われている。ベンヤミンの見解は、アダムとイヴの墮罪から、アンビヴァレントな意味をもつアレゴリー的世界釈義に至るまでの主観性の、そして世界を支配する合理性の、世界的發展に、メシア到来を待望する気持の高まりを対立させるのである。さらにシェリングは神から人間たちに与えられる高次の啓示を、自然のなかにはなく人間の歴史のなかに見ている。人間の歴史は、キリスト教以前の異教的な見方では、運命に、すなわち罪と罰の織りなす見通しがたい自然法則に服してい

るが、しかし高度宗教の見方では神的な摂理に服しているのであって、この摂理は世界史をその明確な目的地へ、つまり世界の救済へと導く。異教世界では、歴史における神的なものは、いまだ自然の被いにつつまれて現われる——すなわち感覺的な、〈頭教的な形態〉において現われ、それゆえ素朴な意識にとつて直接に理解できる。しかしそれでも世界の本質は被い隠されたままである⁽³⁾。神話はすべてであり、それ自身で明証的なものであり、世界の意味であり、ただし偽なる意味なのだ。啓示は外的自然においては象徴的であり、自然は全体性として現われ、この全体性にはその意味が内在している。それに対し、歴史の世界は高度宗教にとってアレゴリア的であって、この世界の意味は超越のなかに存している。シュeringにおけるこの二重構造に、象徴とアレゴリーという基礎的対立の——^{トラウマ}バロック悲劇に関するペンヤミンの著書は、この基礎的対立をめぐるものである——ひとつの哲学的根源が根ざしているように思われる。そして最後に、シュeringは次のことを強調している——異教において自然史は、支配者に関する神人一体説すなわち強大な権力者を神として奉ることにおいて頂点

に達するが、それに対し高度宗教における救済者、すなわちメシアは、そうしたことを受け継いではずならず、自然史ときっぱり手を切ることによって、権力なき革命家としてごく底辺のほうから、人々にきわめて軽蔑される受苦の道程を、復活に至るまで歩み通す。救済者は底辺のほうから、軽蔑され権利を奪われている者たちの階層からやってくる。(このことはペンヤミンの初期の作品「青春の形而上学」においてもすでに暗示されている)。同様にペンヤミンの考えでは、極端なもの、いかがわしいもの、疑わしいもの、〈志向なきもの〉はモザイクの石であり、これらの石から哲学者は、理念の可能的な複合形態を構成する⁽⁵⁾。

シュeringはしたがって歴史を三つの時代に分ける——

(一) 先史時代。ここではまだ自然があるがままのかたちで人間たちを支配しており、その結果人間はいまだ本来の意味での人間として、つまり主体として、みずからを自然から区別してはいない。

(二) 異教信仰の段階における人類の歴史。その特徴をなすのは、多神教およびその神話の数々である。神々

はいまだ外的自然のさまざまな象徴的形態において現われ、したがって神々および人間たちのうえには運命が支配する。人間たちは自然を外的にのみ克服しており、彼らの魂と社会のなかには自然が回帰してくる。したがって自然は、神的なものさまざまな虚構フィクションのなかにもふたたび現われる。こうした虚構は、魂と社会の表われだからである。

(二) 高度宗教(シェリングにとって言うまでもなくキリスト教)信仰の段階における人類の歴史。ここにおいてメシアは自然の力を、受苦的な愛を通じて最終的に止揚し、神の愛の国を建設する。

一九一六年八月、ベンヤミンとショーレムは、彼らが行なった数多くの哲学的会話のうちのひとつで、神話を話題にする。二年後彼らはこのテーマに再度触れる⁽⁶⁾。そのときにベンヤミンは、三つの時代について簡略に述べている。

(一) 妖怪イノセントなものの時代。これはブレアニズムと(もしかするとアニミズムとも)一致する。そこには固定した形態はなく、不定形なもの、流動的なもの、転変するもの、混合したものしかまだ存在しない。この時代

は夢の世界と比較しうる。

(二) デイモンデーモン的なものの時代。ここで神話と象徴は神々の形態を確定する。それは妖怪イノセントなものを祓はらうためである。「ベンヤミンはこう主張した。星座が天球面に複合形コンプレクティブ態として成立したこと、これが読むことの始まりであり、文字の始まりだった。文字は神話的時代の形成と同時に生まれたのだ。星座が神話的世界に対してもった意味は、のちに聖書の啓示がもった意味に等しい、そう彼は述べた⁽⁷⁾」。神話は、根拠づけがたい神々の顕現を通じて、法を根拠づけ、それとともに家族を、国家を、所有を根拠づける。すなわち確固たる家の基礎を作り出すのだが、この家の窓べでは「妖怪たちが踊りながら浮遊している」⁽⁸⁾。

(三) 啓示レベラチオンの時代(もしくはは——一九一八年にショーレムが提案したところによれば——メシア的なものの時代)。ここで高度宗教の神は、神話における意味と運命の閉鎖的内在性を打ち破り、そして神話的・多神教的に措定された法とは対照的に、正義を行なう。真なる教説ドクトリンは体系のかたちをとる、とベンヤミンは一九一八/一九九年においてもなお主張している。

キルケゴールは一八四三年から四六年にかけての著作、『あれか、これか』『恐れとおのき』『反復』『哲学的断片』『不安の概念』『人生行路の諸段階』『結びとしての非学問的あとがき』において、彼の決断デツクサイオスツェンジュ主義的な段階説を展開している。すなわち――

(一) 直接的には人間は、自然と社会文化的環境によつて規定されている。この自然と社会文化的環境を、人間は感覚性において知覚しており、それらに対して自由な立場から振舞うことはできない。精神として自己を措定する行為である墮罪においてははじめて、人間は直接性から抜け出る。

しかしながら子供のなかにはすでに精神へと向かう素質、自分自身に対するひとつの関係としての自己へと向かう素質が存在している。不安、それも実存的な不安は、直接性を揺さぶり、その結果人間は、自分の過去および未来に対して関係をもつことで、みずからの自己に辿りつく。このことを通じて人間は、最高の意味での自由に到達する。すなわち、自分の今後の生について決断ウツトニヤドゥンクを下す自由。どの実存可能性を自分の生において実現しようとするのか、彼はいまや選択せねばな

らない。そして実存であるためには、つまり日常生活における動物まがいの鈍感さから抜け出すためには、彼はその選択を決然と行なうべきである。決定の内容を根拠づけることはできないのだが、しかしさまざまな実存可能性の内部にはもろもろの矛盾があり、これらの矛盾が人間をほかの実存可能性のひとつのなかへ実存的に飛びこませる。ただしこの飛びこみは理論的に根拠づけえない。というのも、もしも理論的な根拠づけがなされるなら、それは実存的自由を解消してしまうであろうから。それゆえにキルケゴールは、互いに無関係に、並列的に提供されるもろもろの実存可能性もしくは実存領域について語るだけでなく、三つの〈人生行路の段階〉について語るのである。

(二) 美的段階。ここで人間はふたたび、感覚性によつて支配されている日常の直接性のなかで漫然と生きてゆくか、あるいはロマン主義者として、イロニーを通じて直接性から距離を取り、彼の人生を美的に、すなわち芸術作品として形成しようとする。耽美家は感覚的直接性のために、あるいは因習的な有限性のために生きていくのではもはやないが、しかしそうした直接性や有限性

のなかに生き、それらを通じて生きている。その結果耽美家もまた、有限性と無限性との人間だけに特有な綜合を達成しておらず、そして有限な生のたえまない有為轉變のなかで、憂愁に襲われる。

(三) 倫理的段階。ここで人間は、社会のなかで通用している道徳的な諸原理・諸理念を能動的に実現しようと、そしてそれを通じて自分の生に長期的な連続性を付与しようと努めることによって、自己を精神として措定する。倫理的な人間は、断念を通じて、感覚性および有限性と手を切る——しかしあれらの道徳的原理にふさわしい、自由な立場からの倫理的選択において、ふたたびそうした感覚性および有限性を手に入れる。その結果彼は、美的なものとの倫理的なものとの平衡を作り出す。それは有限性と無限性との美しい調和である。

しかし無論人間は彼の倫理的努力において繰り返し挫折し、罪を負い、つかの間の調和を失い、己れの止揚不可能な罪を感じて後悔の苦しみに身もだえし、人間のさまざまな弱点を目的の当たりにして、せいぜいのところユームアに逃げこむことができるにすぎない。しかしこうしたことすべては、生の統一を作り出すような倫理的活

動ではもはやない。倫理的活動のために明らかに、ある超人間的な力の助けが必要である。美的人間主義と同様、倫理的人間主義もまた、幻想であることが証明される。

(四) 宗教的段階は、先行する諸段階の難点に対する解決を、二つの階梯において提供する。すなわち——

(一) 内在の宗教性は、罪が不可避であり止揚不可能であることを自覚しているがゆえに、倫理的なものを克服している。しかし同時に内在の宗教性は、人間のもつ人間主義的な自己意識に固執する。ソクラテス主義者（およびそれに類するすべての形而上家および宗教的人間）は彼岸的諸理念の知のうちに安らっている。こうした諸理念のもつ永遠の真理および絶対の権力に、ソクラテス主義者の知は与る。彼の地上の生が、永遠の諸理念を模写することは、倫理家の期待に反して不可能である。この地上の生は、まもなく精神のあの故郷に帰れるという確信にとっては、単なる幕間劇にすぎない。安らかな知は内面的であり、主観性は真理である。というのも、理念と現象、思考と現存在が一致する場となるであろう。客観的真理は、人間には決して得られないものであるから。

しかしこうしたソクラテス主義者は、プラトン主義者としての正体を現わすのである。プラトン主義者は人間を、永遠と時間性のあいだに立っている者とは見なさないで、人間に永遠へ飛翔するという課題を与え、そのことによって人間からその単一的実存性を奪う。それに対してキルケゴールが立てるのは――

(2) キリスト教的宗教性である。それは人間たちに、永遠と時間性の分裂のなかで耐えることを命じる。主観性は非真理である。というのも真理は、原罪を負った人間にはパラドクスとしてのみ現われるからである。すなわち永遠にして無限なる神の、時間的かつ有限な現われとして。それに対しては、人間の理性は降参せざるをえない。

キルケゴールの段階説は明らかに歴史理論ではなく、さまざまな実存領域の弁証法的進化の神学である。それが一面ではフィヒテおよびシェリングの観念論における進化の図式に似ており、他面では初期ベンヤミンの歴史神学に似ていることに議論の余地はないが、しかしながらこの二つの類似は、深みに隠されたひとつの歴史哲学的内実を表現しているのだ。この内実が若きベンヤミン

に影を落としていることは、ベンヤミンの手紙が直接に証明するところである。

II

一九一九年に書かれた短い論文「運命と性格」は、ベンヤミンが当時、自分の最良の仕事のひとつと呼んだものだが、このなかで彼は、運命および性格の概念に、宗教的なものないし倫理的なものという「高次の領域で幅をきかせる権利」を認めることはできない、と主張している。むしろベンヤミンはこれらの概念を、ある低次の領域に位置づける。ベンヤミンの論を要約してみると、ここでもまたいくつかのはっきり区別される領域を示すことができる。ただしその際いちばん下の領域、すなわち――

(一) 妖怪的なもの、つまり自然に直接支配されている人類の領域、ブレアニミズムとアニミズムの時代は、この論文ではテーマ上の理由から言及されない。

ベンヤミンはここで次の二つの領域に話題を絞っている。(二) デーモニックなもの、この論文では「運命の領域」とも呼ばれている。そこでは、すべてを包括す

る不可避の「運命連関」が、生きとし生けるものの連鎖を作り出す。不幸と罪は、〈目には目を〉の原則において、そして交換において継承されてゆく。法は「運命の法則」を社会秩序へと高める。運命の領域から人間を連れ出してくれるのは法ではなく、むしろ正義である。義なる者の罪のなさは、幸福や天的な浄福と同様、運命の領域のうえに位置している。⁽¹³⁾ 異教は人間をもともと罪あるものと見なし、法はひとつの運命を判決として与える。倫理的な〈ゲーンウス〉には、そして神によって創造され命名されたものである人間の魂には、運命の手は決して及びえず、ましてやそれらが運命によって破壊されることなど決してありえないのではあるが、それでも人間が自然的な生でありつづけるかぎり、人間は罪と不幸を通じてすべての自然的なものとながれ、かくして星々の運動ともつながれている。ここで人間は神々と、法関係において係わりあう。神々のデモーニッシュな支配は、人間に罪がなく幸福である状態を好まないからである。そして人間の時は、宗教的救済におけるような、音楽的全体性におけるような、あるいは真なるものの哲学的観想におけるような、満たされた現在を欠いている。⁽¹⁴⁾

というのも人間の時は、古代の予言術から今日の占いに至るまでを見れば明らかのように、自立したものではなく、より高次の時に、すなわち星々の運行のなかに現われていた神々の生に、「寄生的に依存している」のだから。

しかし法は、「デーモンらに対する勝利が始まった時代を越えて、なお維持されてきた」⁽¹⁵⁾。ベンヤミンが言っているこの時代は、K・ヤスパースが一九四七年に、M・ヴェーバーにならって「枢軸時代」として賞揚する時期に当たる。この時期、ヨーロッパとアジアでいくつかの高度宗教と哲学的倫理が登場してくる。これらが教えるものは道徳的理性——まだ未発達なものではあるが——である。それはすなわち、行動の動機づけが個人の良心において自律的になされ、しかもこのことが、通用範囲を拡げてゆく道徳性の普遍性要求と一致し、そしてまた、意志格率を吟味する審級としての普遍化過程とも一致する状態である。法がなおも支配しているかぎり、デーモンらに、そしてその神話に対する勝利はまだ完全ではない。そのかぎりはまだ運命が宰領しつづけ、地上に正義が実現することはないであろう。

「ゲーニウスの頭部が罪の霧からはじめて浮かび上がってきたのは、法においてではなくギリシア悲劇においてであった。というのも、悲劇のなかではデーモンの運命が打ち破られるからだ」。一九一六/一八年に成立したベンヤミンの歴史神学の最初のかたちにおけるのは異なり、デーモンのものの領域から、直接に啓示の領域が浮かび上がるとは言われていない。ここでベンヤミンは、キルケゴールのひそみにならって、デーモンのものと啓示とのあいだに、いまやひとつの新しい領域を挿入する。すなわち――

(三) 倫理的なものの領域である。これを彼は「ゲーニウスの時代」と呼ぶ。ゲーニウスとは、経験的単一性と道徳的普遍性とを統一する道徳的個人である。ゲーニウスは個的人間が神的人間として表われたものであるがゆえに、天才的である。しかしカントにおいてゲーニウスは、現象界に現われることは原則的にできない、つまり可想像体であるし、またキルケゴールにおいては、道徳的理念に服した統一的なものとしてみずからの生を営まんとするゲーニウスの意図は、挫折せざるをえないものとされている。悲劇において「へ人倫的な世界秩序」の

再建については、まったく語られることがない。道徳的人間が、まだ沈黙した、まだ未成年の状態のまま――そういう者として彼はヒーローと呼ばれる――あの苦しみで満ちた世界の動揺のなかで身を起こそうとするのである。道徳的な言語の未所有、道徳的な幼児性の状態においてゲーニウスが誕生する、というパラドクスが悲劇のもつ崇高さである。一般に崇高なものの根拠はおそらくこのパラドクスなのだ。崇高なものにおいては神よりもむしろ、ゲーニウスが出現する。こう主張することによって、ベンヤミンはカント美学およびその亜流である人倫性の使徒たちとも対立する。またここには次のことも含意されている。すなわち、あらゆる法が最終的に根ざしている暴力性に比して、道徳性の非暴力性が対話的言語の根本的な特徴だということである。それゆえに道徳的な言語の未所有はパラドクスなのだ。しかし沈黙したまま死んでゆくヒーローのパラドクスにおいてのみ、ゲーニウスは姿を現わすことができる。というのは、ゲーニウスの直接的な現われは死たならざるをえないのである。なぜなら超越的――ノウメノンのものである道徳性は、経験的内在においては間接的にしか認識されえない

いものなのだから。⁽²⁰⁾ 対立しあう者たちを宥和させる非暴力的解決が、異教的神々の天蓋の下で成就することはありえない。そうした解決が、相反する二つの立場のあいだに働く運命的・神話的暴力に抗して成就することはありえない。このような天蓋の下にあるのは戦い（解決をもたらしさず、あからさまな暴力によって対立を継続させるだけのもの）か、もしくは主人公がみずからを最後の犠牲とするような悲劇的解決だけである。悲劇的なものは「人間の対話に根源的に特有な、唯一の形式だ⁽²¹⁾」。なにゆえ根源的かといえ、悲劇において身をもたげるヒーローは、デーモンの神々の天蓋を突き抜けて、ゲーンニウスの領域へ至るからである。「彼は不死性のゆえに死ぬ⁽²²⁾」。なぜならヒーローは最終的な暴力によって、すなわち自分を犠牲とすることによって、他者に対する暴力が興隆しては没落する場である歴史から離反するかぎりにおいて、直接的にノウーマノンだからだ。こうして非暴力的、道徳的な宥和の対話への道が開かれる。そうした対話においては、主体は己れの外面の虚栄を犠牲にし、人間の様々な抗争の表われである諸問題を解決することに、しかも方法によって（「技術によって」）媒介

された、即物的な解決を行なうことに献身する。⁽²³⁾

悲劇が運命の領域から道徳性の領域への弁証法的移行を開示するように、喜劇もまた別の方法をもってこれを行なう。⁽²⁴⁾ 喜劇が登場人物の性格として際立たせる単一の特徴、たとえば吝嗇、ヒポコンデリーなどは、道徳的意味をもたないし、心理学に資料を提供しようとするのではない。「運命が、罪を負わされた人物のもつ途方もない複雑さを、その罪の複雑さとながりを、繰り広げて見せるのに対し、性格は、罪連関のなかにある人物のこのような神話的な隷属化に対して、ゲーンニウスの答えを与える。複雑は簡明となり、宿命は自由となる。というのも、喜劇の登場人物の持つ性格は、決定論者の言いなりになる人形ではなく、その人物の行為の自由さを照らしだす灯台なのだから⁽²⁵⁾」。喜劇は人間の自由の力によって、没運命性というヴィジョンをわれわれに示す。とはいえそのヴィジョンはまだ「自然の圏域⁽²⁶⁾」のなかにある。すなわち自然的な罪についての異教的把握に抗して、人間の自由は自然的な無罪から発するとされる。実際にはそのような自由は不可能であり、それはユートピア的虚構、喜劇が提示するヴィジョンにすぎない。悲劇のヒー

ローの道徳性が幼児的であるのと同様、道徳性に由来する真の自由は、喜劇のヒーローの性格においては目に見えない。それでもこのヴィジジョンはゲーニウスを出発点とする。ゲーニウスは道徳的洞察と境を接するこのヴィジョンを、異教的な運命信仰および罪信仰に對置する。それは自由へと移行する道を開くためである。自然的な無罪という、性格において描きだされるこのヴィジョンはつまり「解放的」なのだ。「このヴィジョンは「……」論理学と親近性を持つことによって、自由と関連する」。性格のヴィジョンは実際の心理プサイケーの複合性を捨象し、それに対して唯一の、恣意的に選ばれた特徴を對置するのであり、したがって論理学同様に弁証法的である。というのも論理学のもつ必然性は、道徳的自由から発するものではなく、自然の強制を抽象的に表現するものとはいえ、しかしその抽象作用において、自然に對する精神の自由の優位を、暫定的なかたちで暗示しているからだ。性格はまだ自然的なものである。しかし性格において自然は、自由と無罪から発したように見える。

III

これまでスケッチしてきた歴史神学は、一九二〇/二一年に成立した長大な論文「暴力批判論」においても本質的変更を被ってはならず、主題上の重心が移されただけである。ここでベンヤミンがもっぱら論じているのは、法というものが、そして法の所有する、リベラリズムとは袂をわかった国家権力が、事実上、結局は暴力(あるいは暴力による威嚇)に基づく、ということである。これを示すことによって、法、国家、支配がデーモニックものの領域に根ざしているという主張が補強される。新たな法を措定したり、革命的にであれ議會主義的にであれ、古い法を變更したりあるいは維持したりする社会運動や制度はすべて、陰に陽に暴力と結託しており、もろもろの決グライク断ブレイクによってみずからを根拠づける。この決断の模範像となるのは、異教の神々の神話的な顯現である。暴力の歴史は「法措定的な形態および法維持的な形態をとった暴力」の無意味な「興隆と没落」である。「この興隆と没落の変動法則は次の事実に基づいている。すなわち、あらゆる法維持の暴力はその持続の過程において、自己のなかに表現されている法措定の暴力を、敵對する對抗暴力を抑圧することを通じて、みずからの手

で間接的に弱めてしまう。「……」このことがある期間続いたあとで、ついには新たな暴力、あるいはさきに抑圧されていた暴力が、これまで法を措定してきた暴力に打ち勝ち、それによって新たな法を、新たな凋落に向けて基礎づけることになる⁽²⁸⁾。またベンヤミンは、エリートらの上下方向の循環は支配の形式そのものに手をつけないという、モスカとパレートに由来するソレルのテーゼを引用している⁽²⁹⁾。哲学においてプラトン以来、政治の最高理念と見なされてきた正義は、デーモンのな神々とそれらの神話の領域、すなわち暴力が国家および法という形式において支配する領域においては、実現不可能なのだ。

近代の自然法も暴力の呪縛圏を越えていない。自然法は、正義にかなった目的を見つけ出し、それによって手段を——暴力的なものであれ、非暴力的なものであれ——正当化することができる、と自任している。しかしながら自然法の諸原理は、人間の本性とは何であるかという問題に関する決断から発しているもので、あまりにも抽象的であるため、正義にかなった目的の体系を確立しえず、「無根拠な決義論」に陥らざるをえない⁽³⁰⁾。手段

は、決断から生じたものである自然法の諸原理よりもさらに上位の審級において判断されねばならず、そしてこの審級においては、ある手段が暴力的であることは決して正当化されえないのだが、このことが自然法には見えない。こうして自然法とは、デーモンのものが近代をまよかしにかけるキメラであることが明らかになる。「手段が適当であるか、目的が正義にかなっているか、について決定するのは決して理性ではない。前者を決定するのは運命的な暴力であり、後者を決定するのは神にほかならない⁽³¹⁾」。近視眼的な歴史主義には暴力の興隆と没落しか目に入らないが、暴力の歴史をめぐる終末論的思考はそうした歴史主義を越えるものであり、暴力の批判という立場からその歴史を観察することができる——「*ヴァイデン*、*エントン*、*チャイデント*」の区別を行ない、決定を下しながら。このことは、暴力の歴史の終焉である新しいメシア的な時代、という視点からなされる⁽³²⁾。

だが「運命的暴力」の領域の上方に、そして神の啓示の領域の下方に、もうひとつ倫理的なものの領域が存在する⁽³³⁾。この領域に属しているのが、紛争解決のための「純粋な」、すなわち非暴力的な手段の数々である⁽³⁴⁾。そう

した手段としてベンヤミンは以下のものを挙げている。

——無政府主義的なゼネスト。これは新たな国家の樹立を目指すのではなく、あらゆる国家的なものを、その法もろとも廃棄せんとする。⁽³⁵⁾

——私的な話し合いにおける非強制的な合意。⁽³⁶⁾ また、それに対応するものとして(ただし読者にとってはいくらか疑問の余地の残るものであるが)

——外交における合意。⁽³⁷⁾

純粹な手段、道徳的なものは、直接にそれ自体で現象することはできず、間接的にしか現象しないという考え方を、ベンヤミンはカントとキルケゴールから受け継いでいる。「純粹な手段の客観的出現は、しかしながら次の法則「……」によって規定される。すなわち、純粹な手段はけっして直接的な解決の手段ではなく、つねに間接的な解決の手段だ、という法則である。したがって純粹な手段は人間相互の紛争の調停に、直接にかかわることとは決してなく、かかわるときにはかならず物を媒介とする」⁽³⁸⁾。このことの範例をなすのは、合意としての言語である。それはきわめて非暴力的な意見の一致であり、したがって暴力が届かない、嘘や欺きに対する罰として

の暴力すら届かない領域なのだ。⁽³⁹⁾

だがベンヤミンはすぐさま、カントに反し、しかしキルケゴールとは呼応するかたちで、倫理的領域を狭く限界づける。というのも純粹な、非暴力的な手段は、人間の課題を正義にかなったやり方で、いかなる暴力も抜きにして解決^{レゼン}することはできないし、ましてや法指定の暴力と法維持的暴力の「興隆と没落」によって動かされる世界史の呪縛^{エナレゼン}から救済^{エナレゼン}することなど望むべくもないからだ。ベンヤミンは、啓蒙の精神において人類の進歩の自動的な実現を信じるような、人間主義的な楽観論者ではない。むしろベンヤミンは、救済をめざす宗教が現世を低く評価することを否定しない。倫理的なものとはたしかに主体としての人間にとって最高の領域ではあるが、しかし人類の諸問題を究極的に、正義ののっとなって解決することはできないし、おそらく人間存在の運命的な循環からの救済を与えてはくれない(それはまさに人間が主観主義的に自己を過大評価しているからだ、と神学は主張する)。この人間の領域よりも高い領域が存在しなければならぬ。神とその啓示、というメシア的領域がそれである。したがって正義ののっとなった紛争解決を、

そして救済を規定し実現するためには、人間たちがもっているものもろの手段は、暴力的なものであれ、非暴力的なものであれ、役に立たない。正義にのっとった目的はある別の暴力によって措定されねばならないのだが、しかしながらこの暴力はそれ自体目的であっても、手段であってもならない。これが神的な暴力である。神的な暴力がありうるるとすれば、それは目的—手段の無限連鎖の彼方にしかありえず、つまり自己目的でなければならぬ。したがってそれは人間との関係においては啓示である。啓示は、神の自己示現であり、また正義にのっとった目的を措定する唯一のものである。そしてこのような目的の場合によって異なる。というのもすでに古代人の教えるとおり、正義は、法律の普遍性と、具体的事情に配慮する公平との結び付きに求められねばならないからである。だがベンヤミンのいう神はあらゆる事情を知っていて、みずからの全知、全能、絶対的善性から決定を下す⁽⁴⁰⁾。

キルケゴールとともに成し遂げられた宗教的領域へのこの飛びこみは、いくつかの難点を引きずっている。第一に、正義を打ち立てる神の暴力を、法を措定する異教

的の神々の神話的暴力と対照させるため、ベンヤミンはいろいろと呻吟しているのだが、ようやく得られた結果は、あまり説得力のあるものではない⁽⁴¹⁾。第二に、啓示の暴力は、とうの昔に過ぎ去った事柄、それゆえ一般化されたかたちまたは比喩のかたちで理解される事柄の伝承のなかに、遺体のように安置されているばかりでなく、もはや奇跡という形はとりえないにせよ、現在において人間たちによって遂行されねばならない。一九二〇/二二年、ドイツの革命的な戦後危機の時期に、「純粋な暴力⁽⁴²⁾」として新たな時代の来臨を告げているように思われるものとして、ベンヤミンは以下のものを挙げている。

——「完成したかたちでの」教育的暴力。これは法の域外にあり、そして「その執行は血を流さず、有無を言わずに、罪を清めるものである⁽⁴³⁾」ところと特徴がある。

——かつてある時から「神話によって法と支配させられてしまった」⁽⁴⁴⁾「あらゆる永遠な形式」。すなわち「真の戦争」および「犯罪者に対する民衆の神的裁判」。

——「革命的暴力」。これは「純粋な暴力の、人間を通じてなされる最高の顕現⁽⁴⁵⁾」である。

この純粋な暴力は「現在あちこちで」「神話の支配を」

すなわち「神話的法形式の呪縛における」循環をすでに打ち破ったとされる。

純粹な暴力をいかにそれとして認識し、正当化しうるか、というきわめて火急の問いに対して、ベンヤミンは神学という玉座にすわり、その高みから親しくもわれわれに答えを与えて下さるのだ。「純粹な暴力がある特定の事例においていつ現実のものとなったかということの決定は、しかしながら人間にとってすぐに可能なことではないし、またごく急を要するというわけでもない。というのも、確信をもってそれとして認識できるのは神的暴力ではなく、神話的暴力のみだからである。[……]

なぜなら暴力のもつ、罪を浄める力は、人間の目には明らかにならないのだから⁽⁴⁶⁾。これで説得される者がいるとすれば、それはもとから信じている者だけだろう。ベンヤミンの歴史神学は、メシア的終末論からひるがえって自己の正しさを主張する。この終末論は、あらゆる神学がそうであるように独断論的な教説であって、その権威が循環論法を被い隠す。宗教的権威は、認識されたり議論されることを欲しない。そうすれば人間主体の判断に服することになってしまふからだ。人間理性による判

断ではなく、宗教的決断による行為こそがここでは求められているのである。この発想には、ソレルによる革命と反革命との混合を思わせる響きがある。

IV

「神話の本当の内容は、妖怪的なものと論争してその時代を終わらせた、すさまじい革命である」⁽⁴⁷⁾。一九一八年ベンヤミンはジョーレムにそう語っている。神話とは、妖怪的なものに対する、意味論的・統語論的に練りあげられた言語の勝利である。この言語は、まだコンテキストに依存している前言語的な記号現象^{ゼミオシス現象}を克服し、一般化と抽象化を行なう。妖怪的なものとは形態をもたず転変してゆくものであり、そのつどの状況において姿を変えらる。それが生じさせる前言語的な記号現象は、当てにならない魔術的諸力やもやもやした霊たちとして実体視される。神話とその固定した象徴体系は、はっきりした輪郭をもつ神々を、そして彼らについての簡潔な物語を作り出す。神々と人間の関係は習俗において、そして次には習俗をさらに一般化する規範において、すなわち契約や境界設定⁽⁴⁸⁾などのような法において固定される。神々の

堅固なヒエラルヒー、そして神々についての詩的に彫琢された神話、公に礼拝されることで聖なるものとされた法秩序、その最終的な成文化と体系化、そしてこれと交錯するかたちで発展し、学問へと至ることになる思惟の抽象性、これらは神話という根源的段階を脱出する進歩の諸段階であるが、神話の勝利自体が、妖怪的なものの時代を超出するひとつの進歩だったのである。

すでに一九一六年にベンヤミンは、「法と正義は區別されるものであり、その際法とは、神話の世界においてのみ根拠づけることのできる秩序である」と語⁽⁴⁹⁾っている。法と学問はデーモンの領域内部での進歩にすぎず、神話を隠蔽しつつ継続する。この二つのものは高次の領域への進歩ではなく、神話を乗り越えることはない。それらは正義と本質に到達することはできない。神話は一見明確になるにつれて、ますます二義的になってゆく。⁽⁵⁰⁾ 神話における個別と普遍の統一は、正義における非暴力的宥和ではなく、イデオロギー的な二義性である。神話は神々の家族の物語を語り、もろもろの素朴な形象の調和を提示することによって、われわれのうちに安心感を呼びおこすが、実はそうしたもののなかに、ヒエラルヒー

にまつわる恣意と戦慄を隠している。傲慢の嫌疑に至るところでふりまく人間たち、死すべき者である彼らと与るほんのわずかな幸福に、不死なる神々は妬みを覚え、そこにデーモンのものが現われる。すなわち神々の悪意と人間の原罪が、神話のなかに隠されているのは、暴力支配が個々人の苦悩にまったく動かされることなく下す決断である。そしてそうした支配者的な一般化が昂じて、法の抽象的規範および学問の抽象的概念が生じる。

抽象的な規範の平等性をもとに法がよそおう正義は、学問がその概念の抽象的普遍性をもとに要求する真理同様、仮象である。法と学問が神話に対していかに進歩的に見え、また神話が妖怪的なものに対していかに進歩的に見えようが、そこには自然の暴力が残っている。議会で制定された法においても、歴史主義の繊細な感情移入的叙述においても、この暴力は宥和的に止揚されることはなく、ただ隠蔽されているだけなのだ。経験的主体、恣意、気分、思いがりといったものが、法と学問の冷たい理性的普遍性に結局のところ打ち勝つとすれば、そしてニヒリズムが兆すなかで法と学問が崩壊するとすれば、自然の暴力は鬼火のようにうごめく妖怪として、あるい

は神話の神々として、ふたたび自由に振舞うようになる。
 〈啓蒙の弁証法〉において神話はふたたび権力を掌握する。⁽⁹⁾

ではいったい、神話というデーモニックな領域を克服し、
 運命の支配する時代、歴史という暴力の循環を終わらせる
 望みはあるのだろうか。

すでに見たとおり、倫理的なものにおける、自律的主体
 としての人間による解決をベンヤミンは狭く制限する。
 この解決は深みと持続性に欠け、その非暴力性は抗争の
 根本に触れない。ベンヤミンは倫理的なものを道徳的個
 人性のカント的、キルケゴール的な形式に見ており、そ
 れ以上のものとしては私的対話と外交の対話しか挙げて
 いない。「プロレタリアートのゼネスト」には言及され
 ているものの、詳細な考察は行なわれていない。

こうしてベンヤミンに解決として残されるのは、宗教
 的なものの領域だけとなる。神の啓示は定義からして、
 もろもろの難点を解決するものである。一神教における
 唯一神は、あらゆる妥当性を備えた至高の存在なのだか
 ら。だがベンヤミンは、世俗的な気分をもった彼の同時
 代の読者公衆を説得するために、神的暴力を現在の人間

の行為へ転移させざるをえない。ここから生じる避けて
 通れない問い、すなわちこの転移の正しさを保証するも
 のは何か、人間の暴力を神的なものとして正当化するも
 のは何か、という問いを、ベンヤミンは神学の権威を借
 りて等閑に付す。だがこれによりわれわれは、難点の始
 めのところにあたり再び行き着くことになる。神学は、疑
 う者に根拠を示してやることはできない。信ずる者を教
 化することができるだけである。倫理的なものの限界に
 対して、弁証法的・対話的な解決を考えることはできな
 かったであろうか。

- (1) G. Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt/Main 1975, S. 33 参照。
- (2) W. Benjamin, Briefe, hg. v. G. Scholem und Th. W. Adorno, Frankfurt/Main 1966, S. 47 f. 79, 130.
- (3) Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Schriften 1801–1804, Darmstadt 1968, Achte Vorlesung.
- (4) 以下に引用した Scholem, a. a. O., S. 44 に Benja-
 ヤミンの発言を参照。
- (5) Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels, Erkenntnistheoretische Vorrede, Gesammelte Schriften,

Frankfurt/Main, Bd. 1, S. 214 f.

- (9) Scholem, a. a. O., S. 44 und 79 f. その際「モーセムは記憶から「メン・オーフ・メン」間接的にクラীগス、および「アニニズム」と「アニニズム」を研究した民族学者 K・Th・プロイスの名を挙げている。シェリングには言及してない。
- (7) Scholem, a. a. O., S. 80. ベンヤミンがこの時代を「デーモン」と呼ぶ理由はおそらく「たんにユダヤ教およびキリスト教という高度宗教によって、異教の神々が悪魔的なデーモンとされたからだけではなく、異教の神々が人間のあらゆる幸福を罪と見なし、ほとんどくやってくる不幸という代償を払わねばならないものと見なすからであろう。これについては一九一六年に書かれた覚書「古代人の幸福について」(Ges. Schriften Bd. 2, とくに S. 128 参照。気まぐれで妬み深い神々は当てにならない)だが神々の気分がどうであろうと、最後に人間は不幸に陥る。
- (8) あとで触れることを先取りしてつけ加え、Ges. Schriften Bd. 2, S. 197 ff. を見よ。
- (9) Scholem, a. a. O., S. 45.
- (10) Briefe, a. a. O., S. 227.
- (11) Ges. Schriften Bd. 2, S. 173.
- (12) A. a. O., S. 174. ベンヤミンはここで明らかにキルケゴールにならって「デーモンの実存段階」(強調は論者による)と言っている。
- (13) A. a. O.
- (14) A. a. O., S. 176. S. 133 ff. をも参照。
- (15) A. a. O., S. 174.
- (16) A. a. O.
- (17) A. a. O., S. 179. 一九一六年の覚書「ソクラテス」において「ゲーニウス」という表現が、「妖怪、デーモン、ゲーニウス」(a. a. O., S. 131 f.) という序列のなかに出てくる。この序列は「性愛の段階」を表わすとされている。おそらくここには「メン・オーフ・メン」/クラীগスからの影響が、「バーダーからの影響と混じりあっている。ゲーニウスは完全な、つまり「男性的かつ女性的」性愛を表わすものである」というベンヤミンの見解には、「両性具有に関するバーダーの観念が認められると言えるかもしれない。
- (18) A. a. O., S. 175.
- (19) A. a. O.
- (20) この解釈にあたって論者は、後年の論考「暴力批判論」(Ges. Schriften Bd. 2, S. 191 f.) を先取りして参照している。
- (21) 一九一六年の「悲哀劇と悲劇における言語の意味」という覚書 (a. a. O., S. 137) でベンヤミンはそのように書いている。
- (22) 一九一六年の試論「悲哀劇と悲劇」(a. a. O., S. 134 f.)。
- (23) A. a. O., S. 192.
- (24) ベンヤミンは「悲劇」の範囲を若干の「アッティカ悲劇」に、そして「喜劇」の範囲をモリエールの性格喜劇に

限っている。問題がないとはいえないこのやり方は、資料の複雑さという歴史主義が直面していたアポリアを抜け出す道を開いてくれるはずのものであり、フッサール学派の現象学的還元、あるいはマックス・ヴェーバーの理念形化と比較しうる。

(25) A. a. O., S. 178.

(26) A. a. O. この考えの下敷きになっているのは、経験的性格とは「不変の格率」(カント『実践理性批判』271)に従う恒常的態度である、というカントの説である。ひとり人間がもつ諸傾向は多様であり、とりとめなく転変してゆくのに対し、そのような恒常性と単一性をもつ経験的性格は、おのれの行為を経験的、心理的自由から規定し、「生の転変一般に対する内的原理の絶対的統一」(『人間学』II A)を保持しつづける。こうした経験的性格と、超越的自由から行為する可想的性格(『純粹理性批判』B 567『実践理性批判』176)とは区別されねばならない。カントの『教育学』において経験的性格は、可想的性格に到達する「思考法の革命」への前段階とされている。

このカントの説は、シェリングが一八〇九年に著した『人間の自由の本質についての哲学的研究』にも影を落としている。シェリングにおいては、道徳的ノウメノンは一ひとつの自由な行為において己れの性格を選びとり、そこからこのノウメノンのさまざまな経験的行動が生じる、とされている。

(27) Ges. Schriften Bd. 2, a. a. O. デーモンの領域から

倫理的領域へのふたつの通路は芸術のうちにある。つまり悲劇と喜劇である。悲劇的ヒーローは古代の運命世界を逃れ、まだ未知の、より高い世界へ向かおうとあがく。喜劇的ヒーローにおいてはすでに自覚を持ったノウメノン、すなわち近代的個人という形態の道徳的ゲーニウスが、経験的諸個人の世界へ降りてくる。それはこの個人たちに、彼らが個人として本来すでに運命を克服していることを示すためである。喜劇的ヒーローは内容的に見て、美的教育にとってのひとつの範例、シラーが芸術作品の全体構造に求めているものの範例をなしている。

(28) A. a. O., S. 202.

(29) A. a. O., S. 194.

(30) A. a. O., S. 181.

(31) A. a. O., S. 196.

(32) A. a. O., S. 202.

(33) この論考でメンヤミンは、妖怪的なものの領域に顧慮を払っていない。その話がちらりと出てくるのは、彼が警察をおとしめている箇所である。警察は、法措定的国家権力と法維持的国家権力を混淆させているがゆえに「無形態」であり、「文明国家の生活においていたるところに偏在する「……」どこにも捉えどころのない現象」であるがゆえに妖怪的だとされている(A. a. O., S. 189)。

(34) これらの手段をメンヤミンが「純粹」と称するのは、カントの用語法に依拠しているからである。とはいえこれらの手段はアプリアリではない。つまりここには、若きバ

- ンヤミンにしばしば見受けられる魔術的で権威的な儀式主義がいくらか共振しているのだ。これは次のような考え方である。非暴力的なものは純粹である。なぜなら血を流さないから。「血とは単なる生命の象徴」(a. a. O., S. 199)であり、この生命に対し神話的な神々は血の暴力を行使する。
- (35) A. a. O., S. 184.
(36) A. a. O., S. 191 f.
(37) A. a. O., S. 195.
(38) A. a. O., S. 191.
(39) ここにフーバーとローゼンツヴァイクによる対話の哲学との平行関係を読み取ることができる。また他方で、ハーバーマースの普遍的語用論がここから刺激を受けたという推測も可能であろう。
- (40) それゆえユダヤ教とキリスト教は、人間は神と異なり全知ではなく、ある行動にかかわるすべての事情を知ることとはできないのだから、判断をくだしてはならない、と教える。「裁かれぬためには裁いてはならぬ」。「汝の敵を愛せよ。復讐は神のものであるがゆえ」。
- (41) A. a. O., S. 198 ff.
(42) A. a. O., S. 202 f.
(43) A. a. O., S. 200. ベンヤミンを「きわめて繊細な神経をもった人間愛の思想家として賛美することは、ベンヤミン研究の多くの地方で習慣化しているが、そうした行為に対する警告としては、ここにくだけただけで十分であろう。
- (44) A. a. O., S. 203.
(45) A. a. O., S. 202.
(46) A. a. O., S. 202 f. カント『純粹理性批判』B568 f 参照。これによれば、可想的なものは決して認識できない。つまり経験的行為として、客観化をおこなう回顧のなかで判断されうるのみである。すでに人間の可想的性格が、悟性認識から原理的に逃れているとすれば、いよいよもって神は認識の対象たりえない。だからといってベンヤミンは、主観主義とその悟性認識から逃れるためにドグマの権威に逃げ道を求める必要はなかったはずである。というのも、ヘーゲルの観念論的弁証法が唯一の合理的な代替案というわけではないからだ。真の弁証法とは理論と実践の統一であり、そして実践のみに特有な構造すなわち宥和において、行為者らは自己を共同体の神的精神として認識するのである。
- (47) Scholern, a. a. O., S. 80.
(48) Ges. Schriften Bd. 2, S. 198.
(49) Scholern, a. a. O., S. 44. 数学と哲学もまた、神話と見かけのうえでのみ異なるにすぎない、とベンヤミンは当時、ショーレムに反論して言っている。ベンヤミンによれば、その二つは神話のたんなる「曖昧化」である。ベンヤミンの主張を解釈するならば、数学と哲学は神話のイデオロギー的隠蔽だと言えよう。
- (50) Ges. Schriften Bd. 2, S. 198 ff.
(51) 若きベンヤミンは『ゲーテの親和力』において、この

弁証法を結婚という法制度の崩壊に即して描いている。

(一橋大学客員教授)

(一橋大学助教授・一橋大学大学院博士課程)