

博士論文

メシアの救出

——ヴァルター・ベンヤミンのメシアニズムをめぐる

研究への一寄与——

白井 亜希子

一橋大学大学院社会学研究科

SD061022

SALVATION OF MESSIAH  
: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF  
WALTER BENJAMIN'S MESSIANISM

SHIRAI, Akiko

Doctoral Dissertation  
Graduate School of Social Sciences  
Hitotsubashi University

< 目次 >

**序章 メシアニズムへの助走**

課題と方法

幻の「ロマン主義的メシアニズム」

**第一章 媒質としての世界における「神的暴力」の顕現——「暴力批判論」をめぐって——**

テキストと関心の所在

I 「神的暴力」概念の規定

1. 自然法と実定法
2. 法措定的暴力と法維持的暴力
3. 「神話的暴力」と「神的暴力」

II 「神的暴力」概念の発展的理解

1. 「神的暴力」概念への疑問
2. 「媒質」概念の導入
3. 媒介項としての万物における「神的暴力」の顕現

III 「神的暴力」概念の帰趨

1. 「ロマン主義的メシアニズム」からの距離
2. 論理的空白

**第二章 幸福の律動——「神学的 - 政治的断章」をめぐって——**

テキストと関心の所在

I 「神学的 - 政治的断章」の概要と特徴

1. 「神政政治」の虚妄
2. 神の国と世俗的秩序との関係
3. 移ろいやすさの追求

II メシアの到来

1. 「神学的 - 政治的断章」における時間論的構造の分析
2. 超越か、内在か
  - a) タウベス『パウロの政治神学』における解釈
  - b) アガンベン『残りの時』における解釈
3. 開かれた扉、そして敷居

**第三章 希望の内実——「ゲーテの『親和力』」をめぐって——**

テキストと関心の所在

- a) 「ゲーテの『親和力』」について
- b) 小説『親和力』について

- I 神話的なもの
  - 1. 事象内実と真理内実
  - 2. 事象内実としての「神話的なもの」
  - 3. 罪の連関
- II 決断による救済
  - 1. ゲーテと自然の関係をめぐる分析
  - 2. 既存のゲーテ解釈に対する批判
  - 3. ノヴェレくふうがわりなご近所同士の子どもたち>
- III 極限の希望
  - 1. 仮象的存在としてのオッティーリエ
  - 2. 象徴としての星が示すもの
  - 3. 『親和力』論によって拓かれた新局面

#### 第四章 歪められたものたちの原像——せむしの小人、あるいは侏儒（1）——

テキストと関心の所在

- I Zwerg と Kobold
  - 1. ヤーコブ・グリムによる Zwerg 分析
  - 2. グリム兄弟による Kobold の紹介
- II カフカ論におけるくせむしの小人>
  - 1. 書かれざる法
  - 2. 愚か者たちの勝利
  - 3. 流罪、あるいは歪んだ生

#### 終章 メシアの救出——せむしの小人、あるいは侏儒（2）——

テキストと関心の所在

- I 「1900年頃のベルリンの幼年時代」におけるくせむしの小人>
  - 1. 忘却されたもの——「ただいつも、私のことを見ていた」
  - 2. 記憶の化身——「せむしの小人のためにも祈っておくれ！」
- II 「歴史の概念について」におけるく侏儒>
  - 1. 神学としてのく侏儒>
  - 2. 歴史主義批判
- III 総括——祈りの作法

#### 文献表

## 序章 メシアニズムへの助走

*Ausdauernd hebt das Denken stets von  
neuem an, umständlich geht es auf die  
Sache selbst zurück.*

— Ursprung des deutschen Trauerspiels

### 課題と方法

現在では一般に「救世主」を指すと理解されている「メシア」という語が、本来「油を注がれ聖別された者」を意味するヘブライ語に由来していることは、比較的よく知られた事実である。歴史上この語は、たとえば「ダビデの末裔にしてイスラエルの真の王」であるとか「地上において正義を実現する指導者」であるとかいったような、重なり合いつつも微妙に異なる様々なコノテーションを付与されながら用いられて来た。そうした語義の揺らぎにその時々々の社会情勢や神殿の政治的戦略が大きく関わっていたらうことは、想像に難くない。また、これもやはり広く知られているとおり、ユダヤ教的積義ではメシアは未だ到来していない存在であるとされるのに対し、キリスト教的積義ではかのナザレのイエスこそがメシアであると主張され、それゆえメシアはすでに一度受肉して地上に現れたものの、磔刑に処され、さらに復活してのち、再び昇天したのだとされる。したがって、両者のメシア理解を比較するなら、前者においてはメシアの到来が待ち望まれるが後者においてはメシアの再来が待ち望まれる、という劃然たる差異がある。

そして、このような数多の「メシア」像はまた、それぞれに対応する様々な「メシアニズム」を生み出して来た。それゆえ、厳密に言えば、「メシアニズム」とは何であるかを一口に約言することは容易ではない。しかし、敢えて一般的な語の使用における最大公約数としての定義を整理するならば、「メシアニズム」とは、<いずれ必ず訪れる終末の日にメシアが降臨して最後の審判が行われ、死者たちもみな蘇って、神の国へ入ることができる者たちが選別される>という教えに対する信仰を指すと考えてよかろう。したがって、非常に曖昧な仕方では比喩的に用いられる場合についてはさておき、原則的な意味における「メシアニズム」とは、メシアの存在を絶対的に確信する思想であると同時に、そのメシアが何らかの仕方であれわれの世界に救済をもたらす存在と考えられる限りにおいては救済の理論である。しかもそれは、メシアによる救済が特にこの世の終末に関係すると考えられる場合には、終末論でもある。

さて、本論文の主要課題は、ドイツの批評家ヴァルター・ベンヤミン（1892～1940）の歴史哲学的思索を特徴づけているメシアニズムに光をあて、その特質を浮かび上がらせることである。ベンヤミンの著作に神学的な主題や術語が頻繁に登場すること、そして彼の思想にメシアニズム的要素がはっきりと看取されうるということは、ほとんど自明の事柄として、すでに数え切れないほど多くの論者によって繰り返し指摘されてきた。しかしながら、ベンヤミンのメシアニズムは実のところいかなる特質を持つものであったのか、そ

してそれは彼の二十余年にわたる思索の発展過程においてどのように芽生え、成熟していったものなのかという根本問題にかんしては、検討を加えるべき余地がおおいに残されている。

〈ベンヤミンのメシアニズムがいかなる特質を持つものであったか〉という問いをめぐっては、これまでしばしば、それに多大な影響を与えたと目される様々な要素を指摘することで答えに代えようと試みられてきた。しかし、それらの諸要素を単純に足し合わせればベンヤミンのメシアニズムの全容を再構成できる、という訳ではない。たとえば〈ベンヤミンのメシアニズムはユダヤ教とマルクス主義の混合物だ〉などと言ってみたところで、何の本質規定にもならないことは火を見るよりも明らかであろう。ベンヤミンに影響を与えたと思しき思想潮流や人物や書物をいくら列挙してみても、ベンヤミンがほかでもないそれらに惹きつけられた内在的理由が推し量られず、彼がそれらを衝突させたり結び合わせたりしつつ自家薬籠中のものとしていった独自の仕方も究明されないのであれば、籠で水を汲もうとするようなものである。また、ベンヤミンの記述が他の誰それという論者の記述と類似しているとか、類似していないなどということは、ベンヤミンの思想を理解するための補助手段とはなりうるだろうが、その理解の妥当性を主張するための十分な根拠とはなりえない。結局のところ、〈ベンヤミンのメシアニズムがいかなる特質を持つものであったか〉を吟味する作業は、〈それは彼の二十余年にわたる思索の発展過程においてどのように芽生え、成熟していったものなのか〉を跡付けていく作業と寸分たがわず同じものであって、そうした作業のよりどころは、ベンヤミンのテキスト以外のどこにも見出されえないはずである。

本論文は、こうした素朴な問題意識から出発し、ベンヤミンの複数のテキストを検討することを通じて彼のメシアニズムの解明に寄与せんとするものである。具体的目標としては、大別すると三つの論点について、最終的に一定の説得力を有する解釈を得ることが目指される。第一の論点は、ベンヤミンの考える救済とは何（どのような状態）から何（誰）を救済するものであるか、そしてその救済はわれわれの世界にいかなる変化をもたらすと確信されているかである。また第二に、その救済はいつどのようにして訪れるものと考えられているかが、問われねばなるまい。そして最後に、ベンヤミンの考える幸福とはいかなるものであり、また希望とはいかなるものであるかが、第三の論点となる。この三つの論点はその本性上きわめて複雑に絡み合っているので、本論文中においても、それらを切り離して順に検討するのではなく、一体のものとして各章で繰り返し俎上に載せ、最終章において概括することになる。

ここで、昨今における先行研究の状況を瞥見しておこう。反ファシズムの左翼思想家ベンヤミン（「歴史の概念について」や「複製技術時代の芸術作品」のベンヤミン）という見方が好んで読まれるテキストとその読まれ方を規定していた、1960年代以降の一時期が過ぎ去った後、いわば「文学的なベンヤミン」（『ドイツ悲劇の根源』や「ゲーテの『親和力』」を含む数多くの文芸批評と随筆をものした人物としてのベンヤミン）をめぐっても、研究が進んでいる。さらに、1980年代以降は都市論や写真論・批評理論・美学といった切り口での研究が加速度的に増加したが、これには、『パサーージュ論』構想の原稿が世に出たことに加え、フランス語版や英語版のベンヤミン全集が刊行されて世界中の読者が飛躍的に増えたことが、相当大きく影響している。このように読者の関心がより幅広いも

のへと変化していったことに伴い、フランクフルト学派とのつながりがさほど重要視されないようになりつつある一方、ポスト・モダン思想の先駆者的存在としてベンヤミンを評価する見方が台頭した。研究対象として取り上げられるテキストはかつてに比べて格段に多様化しており、デリダやブランショ、ハイデガーやアレントなどと並べて論じられたり、新カント派やゲオルゲ・サークル、ソレルやシュミット、ベルグソンやプルーストなどからの影響について検証が試みられるなど、いまやアプローチもさまざまである。

しかし、すでに述べたとおり、<ベンヤミンのメシアニズムは実のところいかなる特質を持つものであったのか、そしてそれは彼の二十余年にわたる思索の発展過程においてどのように芽生え、成熟していったものなのか>という問いに決定的な答えを出した先行研究は、管見ではいまだ存在しない。そもそも、メシアニズムというテーマに焦点を絞って複数のテキストが横断的に検討された研究は多くない。しかも、それらに共通してしばしば見受けられるのは、ベンヤミンの記述の意味を説明しようとするさい、<ユダヤ教的メシアニズムの教義ではかくかくしかじかだ>と注解を加えることで問題を解決しようとする傾向である。アンドレアス・パングリッツは「ベンヤミンの思想に含まれる神学的モチーフを否認したり隠喩的意味しかないと相対化したりすることはナンセンスだろうが、その一方、潜在している神学をいわば化学的に純粋なかたちで蒸留精製し、あわよくばそれをユダヤ的伝統という根本原因に帰そうとしても事は済まない」<sup>1</sup>と述べているが、裏を返せばこの指摘は、ベンヤミンの神学的なモチーフが従来どのように扱われがちであるかを雄弁に物語っている。たとえばスーザン・ハンデルマンの『救済の断片』<sup>2</sup>は、その第一部でベンヤミンのメシアニズムを詳しく論じており、このテーマをめぐる代表的先行研究の一つである。ユダヤ教的救済概念の現代的意義をめぐる洞察を核とした、ハンデルマンの丁寧な議論の展開は、利用可能な原典資料に不可避的制約があったという弱点を補って余りある説得力を持つ。しかしながらこの著作も、ベンヤミンのメシアニズムはユダヤ的メシアニズムの一形態であるという前提の上に、ベンヤミンの記述を再三にわたるゲルシヨム・ショーレムとの比較をつうじて意味画定するという手法に頼っている。その上ハンデルマンは、少なからぬ箇所、ベンヤミンのテキストがポール・ド・マンらポスト・モダンの批評理論家たちがいかに誤読されているかを論難することで自身の説明を補強する、という手法さえとっている。したがって『救済の断片』は、ベンヤミンのメシアニズムを純粋に彼自身のテキストから再構成するものとはなっていない。

また、メシアニズムという切り口でベンヤミンの思想にアプローチするならば、検討対象となるテキストは「言語一般および人間の言語について」か「暴力批判論」および「神学的・政治的断章」、ショーレムとのあいだで交わされたカフカについての書簡、そして「歴史の概念について」と相場が決まっている。場合によって『ドイツ悲劇の根源』や「ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念」が部分的に参照される程度で、これらのテキストと同時期に執筆された他のテキストがあっても、歴然とした結びつきがない限りはほ

---

<sup>1</sup> Andreas Pangritz : “ *Theologie* ” in *Benjamins Begriffe*, hrsg. von Michael Opitz und Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, Bd.2, S.775.

<sup>2</sup> Susan Handelman : *Fragments of redemption ; Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

とんど言及されない。その上、用いられるテキストの組み合わせも固定的であって、たとえば言語論やロマン派論が「暴力批判論」に対して持つ関係には触れられることが少ない。たとえば「暴力批判論」は、＜神学と政治の危うい関係＞といった紋切り型の枠組みで論じられがちであり、ロマン派論や言語論との連関が問われることよりも、カール・シュミットやジョルジュ・ソレルの著作と比較されたり、ジャック・デリダの解釈を引き合いに出して云々されたりすることのほうが圧倒的に多い（論文集『神学と政治——ヴァルター・ベンヤミンとモデルネのパラダイム』や『暴力と正義——デリダとベンヤミン』は、その典型例である<sup>3)</sup>）。また別の例をあげるならば、ロマン派論や『親和力』論で展開されるベンヤミンの批評概念にかんしてはウーヴェ・シュタイナーの浩瀚な研究書『芸術の精神からの批評の誕生』<sup>4)</sup>が優れた先行研究として挙げられるものの、その批評概念が「暴力批判論」や「歴史の概念について」における政治的主張とどのように結びついているのかという問題は、そこでは論じられていない。

さてしかし、ベンヤミン自身のテキストの内在的読解のみによって彼のメシアニズムの特質を把握しようとする場合、避けがたい問題が一つある。それは、一作品のみを取り上げて論ずるだけでは到底事足りないけれども、とはいえベンヤミンが生涯に書き残した文章すべてを網羅的に取り上げることも残念ながらまた不可能であって、扱うテキストを何らかの方針に沿って取捨選択する必要性が生ずるということである。またその際、各作品のあいだにありうる緩やかな連関を完全に無視することは問題外の挙措であるが、それぞれの作品に現れる微妙な論理の揺らぎやニュアンスの相違も、無視されてはならない。

こうした諸般の事情を考えあわせて本論文がとるテキスト選択の基本方針は、原理的に言えばすべての作品が言及されてよいのであるが、全体の見通しがきくように取り上げるテキストの数を抑え、しかも、先行研究においてしばしば選ばれてきたような安直なテキストの組み合わせをできるかぎり避けるというものである。そして、従来は相性が良くないと判断されてきた作品同士も無理のない仕方で架橋しようという可能性を示すとともに、すでに親縁性が指摘されてきたテキスト間にも、さらに新しい関係を浮かび上がらせることが企図されている。ただし、本論文の各章は、併せて完成された厳密な体系を形作るようには構想されていない。本論文が目指すのは、ベンヤミンのメシアニズムを完璧な一貫性を持った原理として均質的に捉えることではなく、様々な時期に取り組みされていた諸々のテキストのなかで彼のメシアニズムがその都度どのような表情を見せているかを、各章においてすくい取ることである。

この序章の後半部では、まず、出発点として『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』を取り上げる。そして第一章では、このロマン派論と隔絶した地点にではなく、ロマン派論の着想を進化させた地点に「暴力批判論」を位置付けることを試みる。第二章では、ベンヤミンの 1920 年前後におけるメシアニズム的思考の基本構図が凝縮されたかた

---

<sup>3)</sup> *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, hrsg. von Bernt Witte und Mauro Ponzi, Berlin: Erich Schmitt, 2005.  
*Gewalt und Gerechtigkeit ; Derrida – Benjamin*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

<sup>4)</sup> Uwe Steiner : *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den Frühen Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989.

ちで示されている、「神学的 - 政治的断章」を取り上げる。その基本構図が持つ時間論的構造は、一方ではロマン派論において論じられていた反省理論のそれと相通ずるものであり、他方では「歴史の概念について」で展開される歴史主義批判へと結びついてゆくものである。第三章では「ゲーテの『親和力』」を取り上げ、ベンヤミンの「神話的自然」観と、救済や希望といったテーマについての彼の叙述を検討する。続く第四章では、改めて法や暴力というテーマが見出される批評「フランツ・カフカ——没後十年を迎えて」を分析し、とくにそのなかに登場する〈せむしの小人〉というモチーフに着目する。そして最終章では、第四章の議論をうけるかたちで『1900年頃のベルリンの幼年時代』のなかから〈せむしの小人〉が再登場する部分を取り出して検討し、さらに、その第一テーゼにおいて〈侏儒〉が重要な役割を果たしているベンヤミン晩年の著作、「歴史の概念について」に論及することになる。

### 幻の「ロマン主義的メシアニズム」

それは、1919年春のことであった。当時スイスに居を構えていたヴァルター・ベンヤミンは、友人エルンスト・シェーンに宛てた書簡のなかで、ようやく完成間近となった自らの博士論文について次のように語った。

何日か前に、僕は博士論文の下書きを終えた。僕の論文は、かくあるべしと計画したとおりのものに仕上がっているよ。つまり、文献の上では全然知られていなかったような、ロマン主義がもつ真の本質を指摘するものにね。といっても、間接的にだけれど。なぜかという、要求されるわずらわしい慣習的な学問的態度——僕はそれを真の学問的態度とは別物だと思っている——と手を切ることができないのでは、僕にはロマン主義の核心であるメシアニズムに取り組むことなんて無理な相談だったし——僕は芸術観だけを扱った——、同じように、僕の前に目下立ちをだかっている別のある問題に着手することも無理だったからだ。そういうわけだから、僕としてはただ、いま書いたような実情を人が論文の奥底から察知できるというところまで、自分がこの論文のなかで到達できていればよいがと願うだけだ<sup>5</sup>。

このときベンヤミンは、26歳であった。ほどなく実際に提出された論文「ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念」（以下では「ロマン派論」と略記する）はベルン大学から見事「優秀」の認定を受けたのであったが、残念ながらこの作品は、現在までのところ、ベンヤミンの他の著作に比べて多くの読者を獲得しているとは言い難い。しかしそうではあるにせよ、ベンヤミンにとってはじめての大作となったロマン派論は、ごく短い論考がほとんどである彼の初期著作群のなかで、格別の位置を占めている。

さきほど引用した書簡は、この博士論文がおおむね仕上がったことと同時に、そのなかでは思うように取り組むことのできなかつた問題が二つあることを報告するものだった。

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin : *Gesammelte Briefe* (=GB.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd. II, S.23.

その一つ目は「ロマン主義の核心であるメシアニズム」であり、二つ目は「別のある問題」であるとベンヤミンはいう。後者にかんしては、ゲーテについて考えていた事柄を指すのではないかと推測されている。なぜならば、翌月のシェーン宛書簡でベンヤミンは、「僕は博士論文のために、僕がそれを僕の仕事として報告したかった人たちにむけて秘教的な後書きを書いたよ」<sup>6</sup>と述べており、この「後書き」とはおそらく、ロマン派論の末尾を飾る補論「初期ロマン主義の芸術理論とゲーテ」を指していると思われるからである<sup>7</sup>。それにベンヤミンは、1918年3月のゲルショム・ショーレム宛書簡に、「ゲーテについて僕はおおいに言いたいことがある」<sup>8</sup>とも記している。したがって、ゲーテについて論じたい事柄を博士論文の本文に組み入れられなかったため、その一部分を補論にまとめたのではないかと考えられるわけである。事の真偽はベンヤミン本人にしか分からないが、これはなかなか説得力のある仮説だといえよう。

さてしかし、ベンヤミンのメシアニズムについて考察するという本論文の課題からすれば、直接に大きな関心をひくのはむしろ一つ目の問題、すなわち「ロマン主義の核心であるメシアニズム」のほうである。いったい、ベンヤミンが見出したメシアニズムとはいかなるものであったのだろうか。この点についてある程度の見通しを得ることは、実はそれほど難しいことではない。というのも、ベンヤミンはロマン派論のなかでロマン主義的メシアニズムについて三回言及しており、その記述の含意は、ロマン派論で展開される反省理論および批評理論を厳密に踏まえることによって十分に理解されうるからである。したがって、まずはその反省理論について、次いで批評理論について、そして最後に「ロマン主義のメシアニズム」について、駆け足でまとめてみよう。

ベンヤミンによれば、フィヒテにとって反省の無限性とは、思惟する自己と思惟される自己との不一致が無際限に続くという意味でしかない。彼は、『知識学の新たな叙述の試み』（1797年）のなかで次のように述べている。「君は、君がただ君のことを意識するものとして意識しているかぎりにおいて、君のことを意識されたものとして意識している。けれどもその際、意識しているのはまた意識されたものであり、君はまたこの意識されたものを意識しているものを意識しなければならず、これはこのようにして無限に続く。このようにしてゆけば、君がどのようにして君の最初の意識に到達するのか、君には分かる筈なのである。／しかしながら要するに、このようなやり方では意識というものは全然説明されたことにならない」<sup>9</sup>。このような立場からフィヒテは、実践哲学においては絶対的自我を目指しての無限の自己定立——つまり、事行——という概念を保持するものの、理論哲学においては、「自己を意識する自己を意識する自己を……」といった思惟過程の非完結性

<sup>6</sup> ibd., S.26. 斜体は原文でイタリック表記の箇所を示す。

<sup>7</sup> 書簡集でこの箇所に付されている註（Siehe ibd., S.27）は、旧版書簡集で编者（ショーレムとテオドア・W・アドルノ）が付けた以下のコメントをそのまま引用している。「これは印刷された版の最終章のこと、つまり「初期ロマン主義の芸術理論とゲーテ」を指している。ベンヤミンは、当時思想的に彼を惹きつけていた事柄の多くをこのなかに取り入れたのだった」（Walter Benjamin: *Briefe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, Bd. I, S.211, Anm.1）。

<sup>8</sup> GB. Bd. I, S.442.

<sup>9</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre; Fichtes Werke*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, Bd. I, S.526f.

に別れを告げることができるような、「主観的なものと客観的なものとが、全然分けられず、絶対的に一であり、同一であるような意識」<sup>10</sup>を模索する（そして、こうした模索によってフィヒテが見出すのが知的直観である）。

実際のところ、フィヒテは実践哲学をないがしろにして理論哲学の下位に置いていた訳ではないのだから、こうしたベンヤミンの整理はやや一面的ではある。しかし、こうした議論の運びは、フィヒテと初期ロマン主義者たち（ここでは主にフリードリヒ・シュレーゲルやノヴァーリス）の認識理論における分水嶺を際立たせるために、敢えて戦略的に選び取られたものであろう。通常、思想史の教科書等では、初期ロマン主義者たちはフィヒテからの多大な影響の下に出発したと指摘されており、ベンヤミンもこの点については否定していない。しかしベンヤミンは、こと反省の無限性については初期ロマン主義者たちがフィヒテとまったく違って積極的な評価を与えていると見、まさにその無限性理解こそが彼らの反省理論総体の要石なのだと主張する。

反省の無限性とは、シュレーゲルとノヴァーリスにとっては第一に、進行〔Fortgang〕の無限性ではなく連関〔Zusammenhang〕の無限性である。このことは、進行の時間的な完結不可能性——これは、空虚な完結不可能性とはまた別に理解されるのでなくてなるまい——と並んで、そしてこれに先行して、決定的に重要である。（中略）シュレーゲルとノヴァーリスは、反省の無限性を連関の満たされた無限性として理解することで、ヘルダーリンと同じことを考えていた。それはつまり、反省の無限性においては一切のものが、今日われわれが体系的にと言うであろうような、そしてヘルダーリンがより簡潔に「厳密に」と言っているような無限に多様なあり方で、連関しているということである。こうした連関は、さらなる反省すべてが段階的に四方へ徹り抜けられてゆくあいだに、媒介的に、反省の無限の階梯から把握される<sup>11</sup>。

ベンヤミンによれば、ロマン主義的反省理論の画期的な特徴は、反省というものをたんなる思弁の連続体と見るのではなく、それまでは切り離されていた何かと何か互いの自己として見出して結ばれ、その連関が果てしなく展開してゆく過程と捉えていることである。よってそれは、自我が<認識する自己>と<認識される自己>とに分裂してゆく過程でもなければ、自我が対象を自らのうちに取り込んで肥大化してゆく過程でもない。

しかも初期ロマン主義者たちは、反省主体たる自己である資格を、人間のみ限定していない。つまり、世界の内にある一切が反省しうるのだし、また現に反省しているのだと彼らは考える。「一切の認識は思惟する存在の自己認識であるが、この存在が自我である必要はない。ましてや、非我すなわち自然と対立するようなフィヒテ的自我は、シュレーゲルとノヴァーリスにとっては、自己が持つ無限に多くの諸形式のうちの、たんなる低次の一形式でしかない。ロマン主義者たちにとって、非我などというものは、つまりおのれ自身になることのない存在という意味での自然などというものは、絶対的なものという見地

<sup>10</sup> ibd., S.527.

<sup>11</sup> Walter Benjamin : *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik; Gesammelte Schriften* (=GS.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd. I -1, S.26.

からすれば存在しない」<sup>12</sup>。このため初期ロマン主義者たちは、自然を自我によって反定立される非我と見なすフィヒテとは異なり、万物がそのなかで関連しあうような、一つの大きな反省過程を想定する。そして、その過程における反省を、狭義の主体としての有限的自我がいわば大いなる自我性 (Ichheit) たる絶対的なものへと回帰する運動として捉えるのである。

また同時に彼らは、その運動の広義の主体は実際には絶対的なものそれ自体であり、つまりところ絶対的なものとはその運動の過程総体たる世界そのものである、と考える。つまり有限的自我としての万物は、絶対的なもの＝大いなる自我性＝世界そのものが無限に自己展開していく過程における、一階梯、一表現なのである。ベンヤミンは、初期ロマン主義者たちのこのような徹底して包括的な反省理論にあつては、反省過程総体である絶対的なものが「媒質 Medium」という性格を備えている、と指摘する。

この絶対的なものは、それ自体、最も正確に言えば反省媒質と呼びあらわされるだろう。この反省媒質という術語でもって、シュレーゲルの理論哲学全体を包括的に呼びあらわすことができる。(中略) 反省は絶対的なものを構成する。それも、ひとつの媒質として構成するのだ。絶対者もしくは体系というものは、どちらも現実的なものの連関として、その実体においてではなく(この実体はいたるところで同じものである)その明確な展開の度合いにおいて解釈されねばならないのだが、シュレーゲルは、この絶対者もしくは体系における不断の一樣な連関にこそ、彼の論述のなかで、媒質という表現そのものはあてていないにしても、最大の重要性を認める<sup>13</sup>。

そしてベンヤミンの見るところでは、初期ロマン主義者たちの芸術理論はこうした特徴的反省理論を忠実になぞりかえすような形で構築されており、芸術の理念こそは、「おそらく反省媒質がこれまでに受けとったもっとも実り豊かな一規定」<sup>14</sup>である。個々の芸術作品が有限的自我(個物)に相当するものであるならば、芸術という理念が絶対的なものに相当する。そしてベンヤミンは、こうした対応関係に基づいて、初期ロマン主義者たちの志向する芸術批評を芸術作品の反省的自己認識と位置づける。

批評というのは、いふなれば芸術作品の実験なのであって、その実験をつうじて芸術作品の反省が呼び起こされ、芸術作品は実験をつうじて己自身を意識し認識するようになる。(中略) 反省の主観とは、根本においては芸術形成物〔＝芸術作品〕そのものなのであり、実験の本質は、ある形成物についての反省にではなくて――このような反省は、ロマン主義的芸術批評が意味するところの反省とは異なり、本質的には形成物の質を変えることができないだろう――、反省の展開に、すなわち、ロマン主義者シュレーゲルにとっては形成物のうちの精神の展開に、存している<sup>15</sup>。

---

<sup>12</sup> ibd., S.55.

<sup>13</sup> ibd., S.36ff.

<sup>14</sup> ibd., S.63.

<sup>15</sup> ibd., S.65f. 斜体は原文でイタリック表記の箇所を示す。〔 〕内の補足は白井による。

かくのごとき見方に従うならば、批評とは——少なくとも、それが本質的なものである場合には——つねに、芸術作品についての批評（外在批評）ではなく、芸術作品のうちでの批評（内在批評）であることになる。つまりベンヤミンによれば、初期ロマン主義者にとっての芸術批評とは、誰かが外在的な評価基準に基づいて作品を毀誉褒貶することではない。そうではなくて、「批評とは芸術作品の認識であるかぎりにおいて芸術作品の自己認識であり、批評が芸術作品の価値判断をするという場合、批評は芸術作品の自己価値判断という仕方になされる」<sup>16</sup>のである。しかも、芸術作品が自己認識ないし自己価値判断をするということは、個々の作品が硬い殻のうちに閉じこもり自己完結するという意味ではまったくくない。反省は自閉的自我の内部で進行するものではなく、個々ばらばらであるかに見えていたもの同士が互いを自己であると認識することで結ばれる連関の拡がりであり、そのような連関総体としての絶対的なものが見出されてゆくことなのであった。これと同様に批評もまた、芸術作品が各々の叙述形式の境界を越えて互いを見出しあい、諸形式を絶対形式へ向けて止揚するということを意味する。

この批評の重点は、個別的な作品の評価という点にあるのではなくて、個々の作品がほかの全ての作品に対して持っている関係を、そして究極的には、それが芸術という理念に対してもっている関係を叙述するという点にあるのだ。（中略）したがって批評とは、その本質の今日的解釈とはまったく対照的なことに、その中心的な意図においては価値判断ではなく、一方では作品を完成し、完全化し、体系化するということであり、他方では絶対的なもののうちに作品を解消するということなのである<sup>17</sup>。

このような反省的自己認識としての批評の狭義における主体は芸術作品それ自体であるわけだが、そのようにして展開されるものは、つまりその芸術作品の精神ないし内的形式の実体は芸術の理念（すなわちポエジー）なのであるから、批評の広義の主体は、芸術の理念であるともいえる。

さて、それでは、このような批評理論と（その土台であるところの）反省理論を下敷きにして、ベンヤミンがロマン主義のメシアニズムについてどのようなことを述べているかを検討してみよう。「ロマン主義的メシアニズム」という表現が最初に登場するのは、この論文の導入部で差し挟まれた次の註においてである。

こうした視点〔＝ロマン主義の歴史的な本質にかんする一つの視点〕は、ロマン主義的メシアニズムという形で探求されて良いだろう。「神の王国を実現しようという革命的な望みは、累進的な形成においてバネとなるものであり、現代史の始まりである。現代史においては、神の王国になんの関係も持っていないような物事は第二義的な物事でしかない」（「アテーネウム断片」第 222 番）。…（中略）…「無限において実現されつつあるような完全なる人間、という理想についての考えが斥けられ、むしろ＜神の王国＞は、今このときに、地上において求められる。（中略）存在の各瞬間における完全性（成就）、生の各段階において現実のも

---

<sup>16</sup> ibd., S.66.

<sup>17</sup> ibd., S.78.

のとされる理想、シュレーゲルの新たなる宗教はこうした定言的要求から生まれ出てくるものだ」(ピングド、52～53頁)<sup>18</sup>。

ベンヤミンはこの註に対応する本文のなかで、「ロマン主義の歴史的本質を叙述しようという、たびたび不十分な方法でおこなわれてきた試みは、この論文においてはなされない。いいかえれば、歴史哲学的な問題設定は考慮の範囲外にとどまる」としつつ、「とはいえ、以下の論述のなかで示される諸見解——とりわけ Fr.シュレーゲルの思索がもつ独特の体系性と、初期ロマン主義の芸術理念とについての見解は、なんらかの〔ロマン主義の歴史的〕本質規定に対しても判断材料を——視点を、ではないにしても——与えるだろう」<sup>19</sup>と慎ましく書き添えている。これを念頭に置きながら、注に引用されているシュレーゲルの文章とピングドの文章とを読み合わせると、二つながらに主張されているのは、歴史上におけるあらゆる瞬間・地上のあらゆる箇所において神の王国への扉が開かれている、ということだと整理できる。したがってこのくだりからは、ベンヤミンがまさにこうした信念を「ロマン主義の歴史的本質」に深く関わるものとして——より端的に言えば「ロマン主義の核心であるメシアニズム」の正体として考えていたらしいことが、了解される。

「ロマン主義的メシアニズム」という語の第二・第三の用例は、こうした了解を後押しするのに十分である。

〔累進的普遍ポエジーという場合に〕いわれているのは、空虚なものなかへ前進することでも、漠然と詩作をたえず改善することでもなく、ポエジーの諸形式が絶え間なくいっそう包括的になりながら展開し高まってゆくということである。時間的無限性というのも——上述の過程はこの時間的無限性のうちで生ずる——同様に、媒質的かつ質的なものである(\*)。ゆえに、さきに述べた累進可能性とは、「進歩」なる近代的な表現のもとに理解されるもの、すなわち文化の諸段階が互いに結ぶなんらかの相対的關係などではない。累進可能性とは、人類の生全体と同様にひとつの無限な成就過程であって、たんなる生成過程ではないのである。それにもかかわらず、こうした思考のなかでロマン主義的メシアニズムがその十全な力を発揮していない、ということは否めない。しかしそうであるにしても、やはりこの思考は、進歩というイデオロギーをめぐるシュレーゲルの原理的立場とまったく矛盾していない<sup>20</sup>。

(\*印の箇所に付された註) このことはロマン主義のメシアニズムから帰結されるもので、ここでは根拠づけることができない<sup>21</sup>。

すでに見たベンヤミン流の解釈による初期ロマン派的反省理論、および批評理論に従うならば、反省ないし批評の各段階(個物あるいは芸術作品)は、あらかじめ質的に満たされ

<sup>18</sup> ibd., S.12, Anm.3. [ ] 内の補足は白井による。後半に引用されている論文の典拠は以下の通りである。

Charlotte Pingoud: *Grundlinien der ästhetischen Doktrin Fr. Schlegels*, Stuttgart 1914, Münchener Diss.

<sup>19</sup> ibd., S.12. [ ] 内の補足は白井による。

<sup>20</sup> ibd., S.92f. [ ] 内の補足は白井による。

<sup>21</sup> ibd., S.92, Anm.268.

ている。というのも、反省ないし批評はある点からある点への連続的移行ではなく、絶対的なものが各段階にある自己を露わにすることであり、またただちにその自己を破碎していっそう高次の段階の自己を展開することであるからだ。つまり、この場合に言われる反省ないし批評とは、無からの獲得でも移行でもなく、秘め隠されていた可能性の中断なき成就であると了解されうる。

これを踏まえて、ここまでに整理してきた反省理論および芸術批評理論の図式を歴史に当てはめてみると、歴史における個々の出来事や個々の集団や個人の営みは、反省における個々の有限的自我、批評における個々の作品に相当する。そうとすれば歴史過程総体は、たんに出来事や集団や個人が数珠つなぎに連なってゆくというイメージによっても、勝者が敗者を駆逐してより大きな覇権を獲得してゆくというイメージによっても、捉えられるものではない。歴史過程は、空間的・時間的に切り離されてあった世界内の万物やすべての出来事同士が決して無関係ではなく本質的に一体のものであるという認識の明澄さの高まりそれ自体として、つまり、それら一切の連関が「絶え間なくいっそう包括的になりながら展開し高まってゆく」過程として、理解されねばならないということになるからである。

また、念のために言い添えるならば、万物の連関をめぐるそうした認識はもちろん、主体としての人間が客体としての世界について持つ一方的な認識ではありえない。それは、世界そのものによる反省的自己認識——すなわち、自己を見出し、自己となり、自己を顕すこと——なのであって、人間が自己と世界とに対して持つ認識は、そうした世界そのものによる反省的自己認識の展開における一契機と位置付けられるであろう。その場合、ある時点と別のある時点を、またはある地域と別のある地域を比較するとどちらがより洗練された文化を有しているかなどといった相対的優劣を云々することは、まったく重要ではない。ところが「進歩」という概念は、往々にして、そのような恣意的な語りの道具となる。したがって、ベンヤミンが初期ロマン主義者たちの反省理論に見出した構図がそのまま歴史理解に適用される場合、古いものを捨てて新しいものへと流れる「進歩」という概念と相容れないことは、まったくもって理の当然というべきであろう。

だがしかし、ベンヤミンのいう「ロマン主義のメシアニズム」は、常識的なメシアニズム概念とはずいぶんかけ離れたものである。第一にそれは、メシアの存在について語っていない。第二にそれは、救済を未来のいつかに訪れるものではなく、今・ここにおいてつねにすでに成就されつつあるものと見なしている。第三にそれは、最後の審判についても死者の蘇りについても、何ら触れていない。そうとなると、かろうじて残されているメシアニズム「らしさ」といえば、神の王国の実現についての信念を含んでいる、という一点のみである。そして、そうであるにもかかわらずなぜベンヤミンが「メシアニズム」という語を用いているのかは、もはや、ユダヤ教的伝統やキリスト教的伝統の延長線上にベンヤミンの述語系を置こうとするようなやり方では、説明がつかない。

本論文が「ロマン主義のメシアニズム」を出発点としたのは、実はこのことを示したいがためである。ここで重要なのは、通常の語の意味範囲からは大きく逸脱しているにもかかわらず、ベンヤミンが敢えてそれを「メシアニズム」と呼んでいるという、動かしようのない事実である。「ロマン主義的メシアニズム」とベンヤミンが呼ぶ歴史観に彼自身が親近感を抱いていたか否かさえ、さしあたり問題ではない。ともかくもベンヤミンは、それ

を紛れもない「メシアニズム」であると捉えたのである。そうであってみれば、＜それはメシアニズムとは呼べないのではないか＞という凡庸な疑問に対しては、＜ベンヤミンがここでメシアニズムという語のもとに思い描いているのは、伝統や常識の物差しでは測ることのできないような、新たな概念内容なのだ＞と答えるよりほかはない。

それゆえ本論文は、議論を始めるにあたり、メシアニズムという語の明確な定義を与えないことにする。予め＜メシアニズムとはこのようなものだ＞という固定観念を持ち、それをベンヤミンのテキストのなかに追い求めるのではなく、われわれもまた、若き日のベンヤミンに倣ってメシアニズムという言葉に被っている錆びついた装甲すべてをいったん取り外し、メシアニズムとは成就への確信であるという以外には何の前提もない地点から、総ての議論を一步ずつ進めて行くことにしよう。そうしてただ、テキストのなかでベンヤミンのメシアニズムが自ら展開してゆく過程に、寄り添うことにしようではないか。

# 第一章

## 媒質としての世界における「神的暴力」の顕現 ——「暴力批判論」をめぐって——

### テキストと関心の所在

「暴力批判論」（1921年発表）<sup>22</sup>は、ベンヤミンの初期著作のうちでは比較的多くの読者を獲得してきた作品である。しかし「暴力批判論」に対する評価は、単純に好意的なものが多いとはいえない。察するにそれは、「暴力批判論」の核心である「神的暴力（göttliche Gewalt）」概念をめぐるベンヤミンの叙述が、留保なしには受け入れがたいという困惑や警戒感を読み手の多くに感じさせるからであるようだ。その理由は、なんであれ暴力を擁護するとは穏やかでないとか、「神的暴力」概念の定義が抽象的過ぎるという単純な反撥に過ぎない場合もあろう。しかし、より深刻な疑念が理由の場合もある。それは、「神的暴力」概念を提示するベンヤミンの手つきに、なにやらいかがわしい雰囲気はまとわりついていないか、という疑念である。

このような疑念が表明されるときにはしばしば、そのいかがわしい雰囲気とは決断主義的傾向であると指摘され、カール・シュミットとの関係が取り上げられる。こうした見方を代表しているのが、ジャック・デリダの講演集『法の力』である。そのなかでデリダは、「暴力批判論」というテキストはシュミットやハイデガーとの類似性を思わせる様々な問題的要素を含んでおり、「われわれが反対を示す働きかけや思考、行動や発言をなさねばならない当のものにあまりにも似すぎている」<sup>23</sup>と見る。そして彼は、「神的暴力」概念の破壊性には応答可能性というテーマを見出すことができない、と結論付けたのであった。デリダの解釈がベンヤミン研究にもたらした衝撃は甚大であり、多くの論者がこの解釈の再検討を試みている<sup>24</sup>。また、爾来ベンヤミンとシュミットを並べて論じる研究が増加して

<sup>22</sup> Walter Benjamin : “Zur Kritik der Gewalt”; GS. Bd II -1, S.179-203.

<sup>23</sup> J・デリダ『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版局、1999年、194頁。

<sup>24</sup> デリダの解釈を誤読と見る論者の筆頭、G・アガンベンは、以下の著作でベンヤミンとシュミットとの関係を検討し、直接・間接にデリダへの応答を行なっている。

G・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳訳、以文社、2003年、および同『例外状態』、上村忠男・中村勝己訳、未来社、2007年。

その他、たとえば以下のような研究がある。

Bettine Menke : “Die „Kritik der Gewalt“ in der Lektüre Derridas”, in *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, hrsg. von Klaus Garber und Ludger Rehm, Bd.III, München: W. Fink, 1999, S.1671-1690.

Burkhardt Lindner : “Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der „Kritik der Gewalt“”, in *ibid.*, S.1691-1723.

Vittoria Borsò : “Walter Benjamin - Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung”, in *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, hrsg. von Bernd Witte und Mauro Ponzi, Berlin: Erich Schmitt, 2005, S.58-69.

なお筆者は、デリダによって引き起こされた一連の議論が先入見として働き、「暴力批判論」の読まれ方を型にはまったものにしつつあると考えている。以下では、こうした

いる<sup>25</sup>のも、この衝撃の余波によるところが大きいのではないと思われる。

ベンヤミン自身が明らかに「神的暴力」概念を強く前面に押し出して「暴力批判論」を締めくくっているのである以上、「暴力批判論」をどのように論じるにしても、「神的暴力」概念の解釈を避けて通ることはできないはずである。そうであるにもかかわらず、近年の先行研究を見ると、上記の経緯によって、「暴力批判論」について論じる際にはジョルジュ・ソレルやシュミットとの比較によってその特性を相対化するとともに「神的暴力」への言及は最低限に切り縮め、むしろ「暴力をまったく寄せつけないほどに非暴力的な、人間的合意の圏域」<sup>26</sup>たる「言語」の探求こそがベンヤミンの本領であろうと結論付けるのが常套的手法となりつつある。もちろん、「言語」をめぐる検討も重要ではあろう。しかし、ほかでもない「暴力批判論」を研究対象として選びながら、他の著作にない特徴的概念である「神的暴力」への深入りを避けてあたりさわりのない着地点を探すとというのは、本末転倒である。加えて、まさにこの「神的暴力」概念の計りがたさが、ベンヤミンが他の著作で提示しているさまざまなキーワードと「神的暴力」概念との関係を見通しにくくし、また「暴力批判論」が彼の歴史哲学的プログラム全体のなかでいかなる位置を占めているかを見究めにくくしている、直接の原因であるとみて間違いない。

本章の狙いは、第一に、こうした状況から一步踏み出すべく「神的暴力」概念をめぐる積極的な理解の可能性を模索することである。そして第二に、いま述べたような作業を通じて、「暴力批判論」執筆当時にベンヤミンが思い描いていた救済のプログラム——われわれの桎梏とは何であり、それは何によってどのように取り除かれうるのか——を再構成することである。そのために提案したいのが、序章で触れた博士論文「ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念」に登場する「媒質 (Medium)」という概念を下敷きにして、「神的暴力」概念を検討することである。

すでに見たとおり、ベンヤミンはこのロマン派論の執筆過程で、当人いわく「ロマン主義の核心であるメシアニズム」<sup>27</sup>を見出した。ところが彼は、芸術批評概念を主題としたこの論文の枠内では初期ロマン主義の歴史哲学的側面を掘り下げることができず、数箇所読者に「ロマン主義的メシアニズム」への注意を促すのみに終わったのであった。しかし、これも繰り返しになるが、ベンヤミンが「ロマン主義的メシアニズム」という語のもとに考えていただろう事柄は、初期ロマン主義の反省理論および芸術批評理論にかんする独特な説明を追うことによって、ある程度までは推測可能であるように思われる。そして、

---

文脈と切り離された地点で「神的暴力」概念の新たな解釈を開拓することを目指し、デリダの見解の当否や、ベンヤミンの論理的構えと脱構築理論との共通性や差異を検討する作業は行なわない。

<sup>25</sup> たとえば、以下を参照。ただしウェーバーの研究は、「暴力批判論」をではなく、『ドイツ悲劇の根源』における主権権力論をシュミット理論と比較したものである。

Samuel Weber: *“Taking Exception to Decision. Theatrical-theological Politics. Walter Benjamin and Carl Schmitt”*, in *Walter Benjamin 1892-1940 Zum 100. Geburtstag*, hrsg. von Uwe Steiner, Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992, S. 123-137.

Susanne Heil: *》 Gefährliche Beziehungen ‹‹. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart: J.B.Metzler, 1996.

<sup>26</sup> “Zur Kritik der Gewalt”, S.192.

<sup>27</sup> GB. Bd. II, S.23.

このロマン派論の論理構成上きわめて重要な機能を担っているのが、媒質という概念なのである。

ロマン派論は従来、青年運動から退き兵役を逃れてスイスに隠棲中だったベンヤミンが、ひたすら哲学的・美学的思弁に没入して執筆した論文と見なされてきた。そして、その殻を打ち破って真正面から政治的問題を扱ったのが、「暴力批判論」だということである。しかし、主題の表面的相違のみを見て両者のあいだには極端な断絶があると速断するのではなく、ロマン派論のなかからも「暴力批判論」へとつながっていった可能性のある萌芽的発想を拾い上げることができたならば、「暴力批判論」を読解するための貴重な示唆をえられるはずである。そしてそれは、逆にいえば、これまでベンヤミンの歴史哲学や政治哲学との関連で論じられることの少なかったロマン派論に、新たな観点から光を投げかけることにもつながろう。

本章は、こうした立場から、「ロマン主義的メシアニズム」とはどのようなものであったかについて前章で提示した理解を踏まえ、「媒質」概念を梃子として用いることで「神的暴力」概念を再検討せんと試みるものである。ただし、こうした手法をとるということは、「ロマン主義的メシアニズム」という語のもとに考えられていた事柄が「暴力批判論」に展開される救済のプログラムと寸分違わず同じ内容を持つと見なすことを意味してはいない。後者には、前者から受け継がれた発想もあろうけれども、同時に変化した要素や新たに付け加えられた要素もあるだろうことが当然予測される。したがって、こうした点についても十分配慮し整理せねばならない。また、ときに指摘されるように「暴力批判論」に挫折したドイツ革命への感慨が込められている<sup>28</sup>として、一体どのような意味でそうであるのかという点についても、いま述べた作業をつうじて筆者なりの見解を示したい。

## I 「神的暴力」概念の規定

さて、まずは「神的暴力」概念が登場する文脈を整理したいのだが、紙数の都合上、多岐にわたる「暴力批判論」の内容全てについて詳細な注解を施すことは不可能である。したがって以下では、自然法と実定法、法措定的暴力と法維持的暴力、そして神話的暴力と神的暴力という、三対をなす六つのキーワードに焦点を絞り、それらを順に確認してゆくことにしよう。

### 1. 自然法と実定法

「暴力批判論」は、法秩序に関わる手段として暴力をとらえる二通りの立場を、批判的

---

<sup>28</sup> 市野川容孝は、以下の論文において「暴力批判論」をローザ・ルクセンブルクへの追悼文として解釈している。市野川容孝「暴力批判試論——R・ルクセンブルクとW・ベンヤミン」『現代思想』第33巻12号、青土社、2005年。筆者は「暴力批判論」がローザ・ルクセンブルクのみ捧げられているとは考えないが、彼女の理論と死とを多分に意識して書かれたであろうという点では市野川に賛同する。「暴力批判論」を執筆していた時期にあたる1920年12月末、ゲルショム・ショーレム宛書簡のなかで、ベンヤミンは彼女の獄中書簡を読んだ感激を伝えている（Siehe GB. Bd. II, S.120.）。

に検討するところから始められている。その二通りの立場とは、自然法的な考え方および実定法的な考え方である。

自然法の見地からすれば、ある生がもつ自らの生命活動の維持・発展という自然的目的は絶対的に正しい目的であり、その正しさを別の何かによって根拠づける必要はない。そして、そのような目的のためならば、暴力的手段に訴えることもやむをえないこととして——あるいはむしろ、当然のこととして容認される<sup>29</sup>。したがって、自然法の立場が問題にするのは、「あの事例やこの事例において、暴力が正しい目的のための手段であるか、それとも正しくない目的のための手段であるか」<sup>30</sup>という一点に絞られる。

それでは、実定法は暴力をどのように捉えているであろうか。自然法の立場と同様、実定法もまた、すべての暴力を否定する訳ではない。しかし、実定法が暴力に持ち込む区別はそれが自然的目的のための暴力であるか否かではなく、「歴史的に承認された——いわば認可された暴力であるか、認可されていない暴力であるか」<sup>31</sup>の区別である。つまり、考えてみればごく当然のことではあるのだが、実定法の見地からすれば、暴力が手段として容認されるか否かは、それが現行の法秩序に照らして合法的と見なされるかどうかのみに拠るのである。もちろん、ある暴力が歴史のなかで法的に認められるにいたる根拠として自然法的な観点が取り入れられることはおうおうにしてあり（たとえば法的概念としての正当防衛を考えてみればよい）、特段の言及こそないものの、ベンヤミンもこの点は承知していたであろう。しかしいずれにせよ、実定法の立場からすれば、仮に自然的目的追求のための行為であっても、非合法的と判断されたならば現行法秩序の規定に基づいて厳正に処断されねばならない。

こうして見ると、手段としての暴力をめぐる自然法的な見方と実定法的な見方とは、異なる判断基準をそなえているかに思われる。しかし、ベンヤミンの意見ではそうではない。

正義こそが諸目的の試金石であるのに対し、諸手段の試金石は合法性である。しかし、こうした対立関係を損なうことなしに、両派〔＝自然法の立場と実定法の立場〕は、以下の共通する根本的ドグマにおいて一致する。それは、正しい諸目的は当然の権利を認められた諸手段によって達成されるだろうし、当然の権利を認められた諸手段は正しい諸目的のために用いられるだろう、というドグマである。自然法は目的の正しさによって手段を「正当化」せんとし、実定法は手段に当然の権利を認めることによって目的の正しさを「保証」せんとする<sup>32</sup>。

---

<sup>29</sup> 一点補足すると、ベンヤミンは自然権と自然法という語を、ホッブズのようにもロックのようにも区別していない。しかし、これは思想史上の常識の欠如ではなく、当然のことであると思われる。というのも、ベンヤミンにとっては、いかなるものであれ自然法に基づく国家理論は批判の対象にほかならないからである。以下に詳しく見るように、ベンヤミンは、暴力を自然的所与と自明視する立場から出発することに疑義を呈する。そして何よりも彼は、現在の法秩序が、自然権を制限するため、あるいは自然権を守るために必然的に要請され、人々の自発的な合意に基づいて形成されたものだなどという物語は信じていない。

<sup>30</sup> “*Zur Kritik der Gewalt*”, S.179.

<sup>31</sup> *ibid.*, S.181.

<sup>32</sup> *ibid.*, S.180.

つまり、両派はともに目的と手段とを矛盾なき相関概念として前提しており、それゆえ法的目的自体の批判基準と手段としての暴力自体の批判基準とを区別せず、曖昧なままにしている——彼はこう指摘する。

この指摘の意味は、自然法的な見方と実定法的な見方とは実は矛盾せず、逆に都合よく結び合わされて、法における目的および手段をめぐる問いを避ける逃げ口上に用いられているということである。〈正しい手段とは何か?〉と問われれば〈(自然本性に適うという意味で)正しい目的に資するもの〉と答え、〈それでは正しい目的とは何なのか?〉と問われれば〈(現行法に照らして)正しい手段によって目指されるもの〉と答える——これでは子供だましの循環論法に過ぎない上に、二つの異なる正しさを相互嵌入させてしまっている。そして、このような論法では、〈そもそも正しい手段と正しい目的は本当に両立するのか?〉という問いに対し、説得的な答えを導き出せない。ベンヤミンは、この問い質しこそがきわめて重要であると強調しているのである。

## 2. 法措定的暴力と法維持的暴力

ベンヤミンは、以上のように指摘したうえで、実定法が孕む暴力性に対する批判を展開する。彼が第一に着目するのは、法秩序というものは総じて、自然的目的を追求する権利を独占しようとする強い傾向を持っているという点である。しかもそれは、ある目的のために法が制定され、その目的に反する行為が法に基づいて取り締まられるということではない。ベンヤミンは、「個人に対抗して暴力を独占したいという法の関心は、法的目的ではなく、むしろ法そのものを保持しようという意図によって説明されるのではないか」<sup>33</sup>という可能性に注意を促す。そして、このことを明快に示す例として挙げられるのが、ストライキに対する法の姿勢である<sup>34</sup>。

法は、一定の限度内で労働者にストライキ権を認める。しかし、革命的ゼネラルストライキに対峙した場合、法はそれを非合法的権利の濫用であり暴力であると判断し、一転して容赦ない取り締まりの対象とする。ベンヤミンはその理由を、ストライキの秘めている

<sup>33</sup> *ibid.*, S.183.

<sup>34</sup> 「暴力批判論」に見られる、ストライキをめぐるベンヤミンの記述を読むとき、次の事実は一考に価する。彼がそれまで研究生活を送っていたスイスのベルンを去り、故郷ベルリンへ戻った1920年の春、同地で、暴走した義勇軍の一部による「カップー揆」が起こったのである。ベンヤミンがベルリンに入ったのは、おそらく、この一揆が鎮圧されてから半月ほど後であったろうと推定される (*Siehe GB. Bd. II, S.81ff.*)。カップー揆は、反発した労働者のゼネストによって出鼻をくじかれ、一週間で潰えた。反革命義勇軍を用いてドイツ革命を圧殺した張本人でもあった当時の大統領エーベルトは、このときには、右派の突出を労働者のゼネストでもって鎮圧したわけである。この事件は、間違いなくベンヤミンにも強い印象を与えただろう。4月半ばのショーレム宛書簡には、「簡潔にしてきわめてアクチュアルな覚書『生と暴力』」を完成させたとあり、さらに「これについて言えるのは、ぼくの胸の内をそのまま書いたということだけだ」と付け加えている (*Siehe ibid., S.85.*)。この覚書の内容が「暴力批判論」に直結するものであったろうことは、想像に難くない。なお、書簡集の編者注では、旧版全集第Ⅶ巻第二分冊所収の断片がこの覚書の一部かもしれない、と示唆されている (*Siehe ibid., S.86.*)。

機能に国家が恐れを抱くからだと分析する。

仮に暴力というものが、さしあたりそう見えるように、いままさに求められている任意の何かを直接に確保するための手段に過ぎないとすれば、それはたんに略奪する暴力として己の目的を果たすことしかできまい。そのような暴力は、相対的に安定した仕方で諸々の関係を築いたり修正したりするには、まったく不適格であろう。ところがストライキは、たとえ暴力を用いることによって正義感がひっかかりを覚えるかもしれないにせよ、暴力にはこうしたことが可能だということ、すなわち暴力には法的関係を築いたり修正したりする能力があるということを示している<sup>35</sup>。

革命的ゼネラルストライキにおける暴力は、たんなる突発的な破壊衝動の噴出ではない。それは、異なる法秩序の存在可能性を現行法秩序に突きつける<sup>36</sup>。だからこそそれは、現行法秩序にとって恐るべき暴力と見なされるのである。このように、新たな法として自己を措定しつつ、旧来の法あるいは他の法にいわば廃位をせまるような法的暴力を、ベンヤミンは「法措定的暴力 (rechtsetzende Gewalt)」と呼ぶ。

そして法は、いったん承認を勝ち得た後も、他の可能的な法および法主体を牽制して支配を強化する。このとき、「法維持的暴力 (rechtserhaltende Gewalt)」が発動する。法は、自らを唯一絶対の法として措定する身振りを何度でも繰り返すことによって、自らを維持するのである。このように考えるならば、法秩序はその存立の基盤を、他の可能的な法と、それを支持する人々に対する暴力——それも一回限りのではなく、繰り返され持続される暴力のうち持っているということになる。

暴力が、それも運命という王冠をかぶった暴力こそが法の根源であるならば、以下の事柄を推定するにいたるまではそう遠くない。暴力が法秩序において姿をあらわすさいには、それは最高位の暴力——すなわち、生死を統べる暴力という形で姿を現わすのだが、法秩序の根源はそうした形をとって、[あらゆる力を] 代表するもののような振りをして現にあるものうちへ鋭く食い込み、そこにおいて戦慄すべき仕方で顕れる<sup>37</sup>。

ベンヤミンは、法維持的暴力の顕著な働きを、とくに徴兵制と死刑制度とに看取している。まさしくこれらは、人間の生死を支配しようとする法の典型例であるといえよう。そして、こうした「生死を統べる暴力の行使において、法は、他のどの法執行におけるよりも一層強く自らを強化する」<sup>38</sup>。つまり徴兵制度や死刑制度には、生死を支配する運命的暴力としてあらゆるものを服従させ、ますます自らの特権的地位を強化するという法的暴力の本質があからさまに現れているというのである。こうしてベンヤミンは、実定法は人間の生

<sup>35</sup> “*Zur Kritik der Gewalt*”, S.185.

<sup>36</sup> ただしベンヤミンは、法措定的なゼネラルストライキとは別に、権力奪取を目的としないゼネラルストライキも存在するといひ、前者を「政治的ゼネスト」、後者を「プロレタリア・ゼネスト」と呼んで区別している。Siehe *ibd.*, S.193ff.

<sup>37</sup> *ibd.*, S.188.

<sup>38</sup> *ibd.*, S.188.

を守るために機能するものではなく、実のところ根本的に自己目的的であり、人間の生を自己顕示の道具的手段に貶める暴力性を持っているということを――すなわち、「法のうちにある何か腐ったもの」<sup>39</sup>の正体を、鋭くえぐり出して見せる。

一種異様な暗さと血腥さを感じさせるこの前後のベンヤミンの筆致には、第一次世界大戦と革命の記憶が、直接に反映されているように見受けられる。ベンヤミンは、しばしば法の起源として、そしてその揺るぎない正当性の源泉としてまことしやかに語られてきた事柄――すなわち、<法とは人間が元来持っている獣的な暴力性に歯止めをかけるべく必然的に理性によって要請されたものであって、それゆえ、仮に現行法のうちに若干の誤謬が含まれているとしても、理念としての法は理性それ自体と合致するはずである。また、国家はそのようなものとしての法を己が礎とするかぎりにおいて、正義を具現化する機構である>といった虚構について、もはや触れることすらしていない。それほどまでに彼の眼には、実定法の暴力性が、そして法治国家なるものの素性のいかがわしさが、明らかであったに違いあるまい。結局のところ、われわれの知る法は、いわば残酷な勝者の法に過ぎないのである。一世紀が経過した今日においてもなお、実定法の根底に潜む暴力性をめぐるベンヤミンの指摘は、重い意味を持っている。

### 3. 「神話的暴力」と「神的暴力」

さて、ベンヤミンはさらに、ここまでに見てきたような実定法的暴力とは異なる種類の暴力について議論を展開している。この新たに存在を提起された暴力の特徴は、それがもはや何らかの目的のための手段であるにとどまらず、むしろ強大な力の存在自体の顕現である点に求められる。そしてそのような暴力の現われは、まずは神話のなかに見出される。

神話においては、神々の存在の顕現は、運命が人間の身に圧倒的に降りかかるという仕方でおこる。このとき立ち現れる「神話的暴力 (mythische Gewalt)」は、神々の存在の顕現が人間には太刀打ちしようもない一つの法を出現させるという点で、まさに法措定的である。ベンヤミンはこのことから、たたみかけるように決定的見解を導き出す。

法措定における暴力の機能は、以下の意味で二重である――法措定はたしかに、法として制定されるものをその目的として、手段としての暴力でもって追求する。しかしながら法措定は、目的とされたものが法として制定された瞬間、暴力を退かせはしない。そうではなくて法措定は、その瞬間、暴力から自由で独立したある目的をではなく、必然的かつ緊密に暴力と結びついた目的を力 (Macht) の名において法として制定することによって、暴力をまさにはじめて厳密な意味で、しかも直接的に、法措定的暴力へと変化させる。法措定とは力の措定であり、またその限りにおいて、法措定は暴力の直接的顕現のひとつなのである<sup>40</sup>。

神話的法措定の場面における暴力は、法措定へ到る手段であるばかりではない。むしろ暴力は、真の意味においては、まさに法が措定されるその瞬間に顕現する。したがって、法措定とは、生死を支配する運命的暴力が自己自身を圧倒的な法として打ち立てるというこ

---

<sup>39</sup> ibd., S.188.

<sup>40</sup> ibd., S.197f.

と以外のなにものでもない——これが、神話的暴力をめぐるベンヤミンの考察が明らかにする真実である。

この場合、予め法が措定されており、次いでその法に背いた者が罰せられるというのではない。つまり神話においては、書かれざる法としての運命はつねに、人間が知らぬ間に犯した過ちを断罪する暴力として姿を現す、という仕方で自己措定するのである。ここにいたって、法と暴力とはそもそも語の最も厳密な意味で同一物であるということが露呈する。ベンヤミンが実定法のうちに嗅ぎ取っている「何か腐ったもの」というのも、神話的暴力がもっとも顕著に示している、この法暴力の自己目的的な本質にほかならない。実定法は、いふならば神話的暴力の模造品なのである。

そして、あらゆる法の原像ともいべきこの神話的暴力の本質への洞察は、ベンヤミンをして以下の確信に至らしめる。「より純粋なある圏域を切り開くには程遠く、直接的暴力の神話的顕現は、その最も深いところであらゆる法暴力と同一であることを示すとともに、それが歴史上担ってきた機能がいかに腐ったものであるかについての予感を、確信へと変える。これにより、その腐った機能を撃滅することが課題となる。まさにこの課題が、最終審において一度、神話的暴力を阻止しうるだろうようなある純粋な直接的暴力への問いを提起するのだ」<sup>41</sup>。かくして、同じく強大な力の存在自体の顕現でありながら神話的暴力とは対照的な暴力の概念が、ついに召喚される。それこそがすなわち、「神的暴力 (göttliche Gewalt)」である。

ベンヤミンは、あらゆる点で神話的暴力と真逆な方向性を持つものとして、この「神的暴力」概念を形容してみせている。やや長くなるけれども、引用しよう。

神話的暴力が法措定的であるなら、神的暴力は法破壊的である。神話的暴力が境界を設けるなら、神的暴力は限界なしに破壊する。神話的暴力が罪を負わせると同時に贖罪を強いるなら、神的暴力は罪を浄める。神話的暴力が脅かすなら、神的暴力は打ち倒す。神話的暴力が血まみれであるなら、神的暴力は血を流すことなく死に至らしめる。(中略) それというのも、血はたんなる生の象徴なのだ。なんといっても法暴力の発動は、本稿ではより厳密に詳解されえないけれども、たんなる自然的生の過ち (Verschuldung) に端を発する。その過ちが生ける者を罪なくして (unschuldig) 不幸にも贖罪へと委ねるのだが、贖罪はその過ちを「贖う」——それも罪人を罪から浄めるというのではなく、法から浄めるのである。なぜなら、たんなる生と同時に、生ける者に対する法の支配が終わりを迎えるからである。神話的暴力は、それ自体のための、たんなる生に対する血塗られた暴力であるが、神的暴力は、生きとし生けるもののための、総ての生に対する純粋な暴力である。神話的暴力は犠牲を求めるが、神的暴力は犠牲をうけいれる<sup>42</sup>。

ここで繰り返し「たんなる生 (das bloße Leben)」あるいは「たんなる自然的生 (das bloße natürliche Leben)」と言われているのは、一体どのような生であろうか。これについて、ベンヤミンは明確な定義を与えていない。しかし、解釈の手掛かりはある。ベンヤミンは、

---

<sup>41</sup> ibd., S.199.

<sup>42</sup> ibd., S.199f.

今しがた引用したくんだりよりも少し後の箇所、クルト・ヒラーの「ある存在の幸福や正義よりも、存在それ自体のほうが価値は高い」<sup>43</sup>という発言を取り上げ、「存在が正しい存在より高い価値を持つという命題は、存在というのがほかでもないたんなる生を意味しているならば間違っており、下劣である——そして、さきの論述において同命題はこうした意味で言われている」<sup>44</sup>と酷評しているのである。さしあたりこの点から見るに、正義や幸福とは何であるかを真に問う／問われることなくただ生きているような者の生を指して「たんなる生」と呼ばれているらしきことが分かる。

加えて、「たんなる生」が「たんなる自然的生」とも言われている点に着目するならば、1916年の言語論「言語一般および人間の言語について」がわれわれに重要な示唆を与えてくれる。それによれば、自然の諸事物は、人間によって名づけられることを——換言すれば、自らの沈黙が人間によって聞き取られ、人間の言語に翻訳されることを待つ存在と位置づけられる。しかしベンヤミンは、人間が知恵の実を食べて善悪の認識を獲得したことで、人間の言語は自然の沈黙を無視して事物を一方的に裁くような非本来的なものに変質してしまい、あろうことか自然の諸事物を奴隷化するという愚行に走ってしまったのだという<sup>45</sup>。こうした自然観を踏まえて察するに、「たんなる自然的生」とは、一方的に裁かれ支配される奴隷のごとき状態にみずから甘んずるような生、すなわち、事物に対して人間が持つ優位性の根拠たる言語（より高次の審級への与り）を放棄し、むざむざ罪をおし着せられるがままになるような生のことであろうと推定できる。

神話的暴力を始祖とする法の暴力は、人間の生に対して刃を向け、それを「たんなる生」へと貶める。これに対し「神的暴力」は、法暴力を解体し、あらゆる生を「たんなる生」という貶められた状態から解放する力と位置づけられる。こうしたベンヤミンの見方によれば、ヒラーのように「正義や幸福など追求せずともただ生きているだけで十分だ」と「たんなる生」を肯定することは、実際には、人間の生に一方的に罪を着せては贖罪を要求する、運命的な法の暴力に加担することではしかない。そして逆に、人と人との関係においては致命的暴力とみなされる行為も、生を法のくびきから解放する行為でありえたならば義と認められ、その罪を浄められることになる<sup>46</sup>。

このような神的暴力の顕現によって法暴力の腐った機能を撃滅するということは、たんに既存の法秩序にかわる別の法秩序を打ち立てるということではない。ベンヤミンは、今までにも繰り返されてきたそのような交代劇を「神話的な法形式に呪縛された堂々巡り」<sup>47</sup>と見なし、それを打ち破ること——すなわち「もろもろの暴力に依存している法を法に依存しているもろもろの暴力ともどもお役御免にすること、したがって、とどのつまりは国家権力（Staatsgewalt）をお役御免にすること」<sup>48</sup>こそが、新たな歴史の一時代が築かれるための礎となるのだと力強く宣言している。しかもその場合、「新たな歴史の一時代」と

<sup>43</sup> ibd., S.201.

<sup>44</sup> ibd., S.201.

<sup>45</sup> Siehe “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”; GS. Bd. II -1, S.140-157. なお、このように自然を沈黙のうちに罪ある状態とせられて嘆き悲しんでいると捉える見方は、のちの『ドイツ悲劇の根源』にも見出される。

<sup>46</sup> “Zur Kritik der Gewalt”, S.200ff.

<sup>47</sup> ibd., S.202.

<sup>48</sup> ibd., S.202.

というのは、いつかこの地上における歴史が終焉を迎えた後などといったように、宗教的観念のベールに包まれた曖昧な形で想像されてはいない。現行法秩序の暴力に抗し、あくまでも「神的暴力」を求める立場を明らかにしたベンヤミンは、それが革命によって近い将来に顕現する可能性に断固たる確信を示し、「暴力批判論」を締めくくっている。

## II 「神的暴力」概念の発展的理解

### 1. 「神的暴力」概念への疑問

さて、「神的暴力」のかくもラディカルな概念規定をきけば、少なからぬ数の読者が、ある疑問を抱くのではなからうか。その疑問とは、たとえば革命時に顕著化する暴力——特にテロリズムについて考えるとき、抑圧に抵抗するためであるとしても、過激な暴力行為が本当に義とされてよいのかというものである。なぜなら、「神的暴力」概念が既存の法の暴力を根絶するための対抗的暴力として提示されていることは明明白白であり、となれば、ベンヤミンはテロリズムを是認している<sup>49</sup>のだ、否それどころか必要だとさえ思っているのだと考えても無理はないからである。この疑念は、平和主義的な立場に立つ読者を躊躇させ、その心証を害するに十分だろう。ベンヤミンが槍玉にあげたヒラーの発言も、テロリズムへの批判を意図したものであった。

はたして「神的暴力」は、その顕現を渴望する者たちが解き放ってしまう暴力を正当化するのであろうか。自然的権利を護持する手段として暴力を認める論法は、戦争やテロルの暴力を必要悪として容認する人々がとりがちな論法である。こうした論法とベンヤミンの理論に、違いはあるのか。おそらく、暴力を行使する主体が前者の場合には各個人や集団であるのに対し、後者では人知を超えた存在が想定されているようだ、という指摘はありえよう。しかし前者の場合にも、特定の個人や集団の一時的な思惑を超えた、普遍的な何か（「生けるもの皆が持つ当然の権利」「より良き世界への必然的前進」「神の意思」等々）が動機ないし旗印として主張されるのがつねではないか。つまり大抵の場合、自分たちの行為こそは（広い意味での）真の「神的暴力」に連なるものであり、対立する相手が掲げている正義は偽物であると、主張されるのではないか。

それに、ベンヤミンのいうように「神的暴力」がいつどのように現われたかをすぐ判定する術が人間にはない<sup>50</sup>ならば、なにが真の「神的暴力」なのか判らず、「神的暴力」概念は、互いに異なる信条を掲げての暴力の応酬以外、何も意味しないことになる。それでは結局、<どの信条が正しいかは、闘争の末に勝者が決定するか複数の立場が妥協しあっ

<sup>49</sup> 実際ベンヤミンは、ある断片においてこう述べている。「例えば防御の場面において問題となるだろう暴力のような根源的暴力は、非難すべきものでは全然ない。ある行為についての判断は、その行為が身体的暴力を伴って遂行されようがそれ抜きに遂行されようが、なんら問題としない。したがって、暴力の撤廃をアナーキスティックに要求することは、ただ管理された暴力に矛先が向けられているときに有効なのであるから、その要求をテロリスト的な実践行動へ移すこともまた、自らの理論と矛盾はきたさない」（GS. Bd. VII-2, S.791）。なおこの断片は、本章の註 34 において触れた、失われた覚書「生と暴力」の一部であるかもしれないと目される断片である。

<sup>50</sup> Siehe “Zur Kritik der Gewalt”, S.203f.

て決定するかしかない>、という冷めた価値相対主義に行き着くことになる。しかし、産声をあげてまもないヴァイマル共和国議会がすでに露呈していた欺瞞を、「自らの存在のおかげをこうむっている革命的な力（Kraft）を意識し続けなかったために、今日の議会は公然の惨めつたらしい茶番を演じている」<sup>51</sup>と告発するベンヤミンは、そうした価値相対主義が招く思考の麻痺状態に苛立ちを覚えていたのではなかったか……？

ここで、もつれた疑惑の糸を解きほぐすために思い返すべきは、正しい目的が手段を正当化するという論法自体、ベンヤミンの批判する自然法的法解釈の形式そのものだということである。つまりベンヤミンにとってみれば、<神的暴力の顕現という大義は、それに付随する手段としての暴力を正当化しうるか？>という問いの立て方そのものが、出発点からして隘路にはまり込んでしまっているのだ。論理を一貫させてこの隘路から脱け出すためには、「神的暴力」の顕現と、それを切望する闘争のなかで生じる暴力との関係は、目的一手段の関係とは根本的に異なるかたちで考えられる必要がある。「神的暴力」は、ベンヤミンが与えた定義から見て、権力を奪取し新たな法秩序を打ち立てるための手段ではありえない。さもないと、それは法暴力と区別されなくなってしまう。加えて「神的暴力」は、自己目的化して人間の生を自らの手段とすることからも、遠くあらねばならない。さもないと、それはただちに神話的暴力へと転化してしまうだろう。

ここで提案したいのが、ロマン派論の鍵概念のひとつである、「媒質（Medium）」概念<sup>52</sup>の導入である。つまり、世界は「神的暴力」がそこにおいて顕現する媒質であり、暴力をともなう闘争といったことも含めた歴史上の出来事ひとつひとつに、いわば媒介項の役割を果たし得る可能性が備わっている——しかし、そうした暴力行為が「神的暴力」という目的のための手段として正当化されうるのではない、と考えてはみてはどうか。

## 2. 「媒質」概念の導入

だがその前に、「媒質」とはロマン派論のなかでどのような意味で用いられている概念なのかを、駆け足で確認しておかねばなるまい。ロマン派論においてベンヤミンは、シュレーゲルやノヴァーリスの芸術理念と批評概念とを、厳密に、彼らの反省理論に基づいて打ち立てられたものとして分析した。そして彼は、その反省理論の特異性は、反省の構造が持つ無限性をめぐる以下のような理解に由来していると説明したのであった。

シュレーゲルとノヴァーリスは、反省の無限性を連関の満たされた無限性として理解することで、ヘルダーリンと同じことを考えていた。それはつまり、反省の無限性においては一切のものが、今日われわれが体系的にと言うであろうような、そしてヘルダーリンがより簡潔に「厳密に」と言っているような無限に多様なあり方で、連関しているということである。こうした連関は、さらなる反省すべてが段階的に四方へ徹り抜けられてゆくあいだに、媒介

<sup>51</sup> ibd., S.190.

<sup>52</sup> 媒質という概念が重要な位置を占めている著作はもう一つある。それは、「言語一般および人間の言語について」である。そこでベンヤミンは、「ある存在の言語とは、その存在の精神的本質がそこにおいて自己を伝達する媒質である。この伝達の途切れることのない潮流が、最も低次の実在物から人間まで、そして人間から神へと自然総体を貫いて流れている」（GS. Bd II-1, S.157.）という独自の言語観を示している。

的に、反省の無限の階梯から把握される<sup>53</sup>。

これによれば、初期ロマン主義者たちの場合、反省は思惟の単線的進行としてではなく、世界のうちにある諸事物が織りなす多様な有機的連関として把握されている。つまりそれは、時間的な無際限性においてのみならず、空間的拮がりにおいてもイメージされているのである。そして万物は、反省する自己として、低次の段階から高次の段階へ体系的に秩序づけられているとされる。より高次の反省段階に進むごとに、自己は、自らを局限していた狭い形式を破壊してより大きな形式を獲得するとともに、自らの内実を無限に充実させてゆく。したがって初期ロマン主義者たちにとって反省の無限性は、自閉的な自我の思弁的操作がもつ未完結性などという消極的な代物ではなかったのだ、とベンヤミンは論じる。こうしたベンヤミンの説明によれば、初期ロマン主義の反省理論は、認識論でありながら同時に、存在論——あるいはむしろ、「創造論」とでも呼ぶべき理説——としての性格も併せ持っていたといえる。

そしてベンヤミンは、初期ロマン主義者たちによって思い描かれた、すべてを包摂する反省過程総体としての絶対的なものを、「媒質」という述語でもって説明したのであった。

この絶対的なものは、それ自体、最も正確に言えば反省媒質（*Reflexionsmedium*）と呼びあらわされるだろう。この反省媒質という術語でもって、シュレーゲルの理論哲学全体を包括的に呼びあらわすことができる。（中略）反省は絶対的なものを構成する。それも、ひとつの媒質として構成するのだ。絶対者もしくは体系というものは、どちらも現実的なものの連関として、その実体においてではなく（この実体はいたるところで同じものである）その明確な展開の度合いにおいて解釈されねばならないのだが、シュレーゲルは、この絶対者もしくは体系における不断の一樣な連関にこそ、彼の論述のなかで、媒質という表現そのものはあてていないにしても、最大の重要性を認める<sup>54</sup>。

ここで重要であると思われるのは、ベンヤミンが、ロマン主義者たちは絶対的なものを反省の最終極点にあると考えてはいなかった、と見ている点である。反省の「実体はいたるところで同じものである」のだから、低次の段階にある個々の反省もまた、絶対的なものの現われだということになる。これは、いいかえれば、個々の反省段階すなわちあらゆる個物において、つねにすでに絶対的なものが懐胎されているということである。つまり反省の展開とは、内に無いものがどこか外から獲得されることではなく、すでに懐胎されているものが次第に明確さをうることを指している。本質的に劣った段階があり、それを捨てたところにまったく別のより優れた段階がある、と考えるのは間違いである。絶対的なものがどれほど明確に展開されているかが、各段階に応じて異なるだけなのだ。したがって、反省の各段階はその都度すでに絶対的なものを含んでいるということによって満たされているのであり、個々の反省段階の実体である絶対的なものは、実は、つねに一切のものの中に顕現しているといえる。そうであってみれば、おろそかにされてよいような反

---

<sup>53</sup> *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*; GS. Bd. I -1, S.26.

<sup>54</sup> *ibid.*, S.36f.

省段階＝個物はひとつたりとて存在しない。

こうした理解に、初期ロマン主義者たちにとって絶対的なものが無窮の世界と同一視されていたことを補足すれば、彼らの反省理論がその世界観とどれほど結びついていたかは見やすい。整理してみよう。最高度の反省段階であり、しかも反省過程の総体でもあると位置付けられる絶対的なものは、全段階における反省の「媒質」である。そしてこの絶対的なものは、生き生きとした世界そのものと等しい。そうであってみれば、この世界とは、媒質としての世界において反省すると同時に反省されるもの（反省によって生み出されるもの）の総体であり、そこでは、切り離された主観と客観などというものは存在しない。そして、こうした反省理論が初期ロマン主義的芸術批評の基礎であると主張するベンヤミンは、芸術作品による反省的自己認識こそがロマン主義者たちの考えた内在的芸術批評の本質であり、その場合の媒質であり絶対的なものと位置づけられるのが、芸術の理念ないしポエジーの理念である、と論じたのであった。

実は、ベンヤミン自身も認めているように、シュレーゲル自身が「媒質」という表現で彼の発想を説明した文章は見当たらない。しかしながら、シュレーゲルはたとえばこんなことを述べている。「ただ一人の仲保者（Mittler）だけしか存在してはならないなどというのは、きわめて排他的で不遜なことだ。完全なるキリスト教徒——このような観点からすればあの比類ないスピノザがそれにもっとも近いということができよう——にとっては、おそらくあらゆるものが仲保者でなくてはならないだろう」<sup>55</sup>。「仲保者」というのは、神と人とのあいだに立ってとりなしを行う存在のことであり、通常はイエス・キリストひとりのことを指す。しかるに、シュレーゲルは「あらゆるものが仲保者でなくてはならないだろう」というのである。これは、一切のものが神的領域への結びつきをもった媒介項としての座を占めている、という意味に解釈できるのではないだろうか。万物が、世界という反省媒質のうちで体系的に連関しあい、世界を媒介的に構成しつつ、果てしなく自己展開する——ロマン派論執筆当時においてベンヤミンが見出した、初期ロマン主義者たちの世界観は、おおよそこのようなものであった。

### 3. 媒介項としての万物における「神的暴力」の顕現

さて、それでは「暴力批判論」に話を戻そう。媒介項としての万物における絶対的なものの展開、という世界把握の図式を踏まえることは、＜神的暴力の顕現はいかにして知られるのか？＞という問題を考えるために役立つ。

たしかにベンヤミンは、われわれにとって「神的暴力」は、確実には識別不可能だと述べている。しかし、これを粗雑な不可知論と決め付けるのは早計である。というのも、ベンヤミンは神的暴力を「印（Insignium）であり徴（Siegel）であるもの」<sup>56</sup>と表現しており、これに注目するならば、彼が言わんとしているのは、神的暴力はわれわれにとってつねにそれ自体としてではなく「しるし」として現れる、ということだと解釈可能だからである。では、そのしるしは何において現れるのか。前節に見た議論を下敷きにして考えるならば、それは、媒質としての歴史を媒介的に構成しているすべてのもの——すなわち様々

<sup>55</sup> Friedrich Schlegel: “*Athenäums-Fragmente*”; *Kritische Schriften und Fragmente*, Bd. II, Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988, S.127.

<sup>56</sup> “*Zur Kritik der Gewalt*”, S.203.

な出来事であり、また、その渦中にある個人や個物であろう、と考えられる。それら媒介項が法の暴力に囚われている以上、神的暴力は、現世の法秩序を打ち砕く破壊的暴力として現われざるをえない。だが、それが顕現するということは同時に、われわれに潜勢的にそなわっている媒介項としての可能性の開花でもある。

注目すべきは、自己を措定し、また自己措定の反復を通じて自らを練成するという反省的構造が、神話的暴力にもはっきりと認められる点である。しかし、神話的暴力が展開する際の自己目的的構造にあっては、人間の生は、暴力が自己顕示するための道具的手段に過ぎない。つまりこの場合、生は、媒介項としての可能性を押し殺されてしまっている。そして、世界をこうした構造を持つよそよそしいものとしてのみ捉える限り、人はその力の展開運動に自らも参与しているという認識を欠いたまま、ひたすら運命ないし自然的必然性の前に拝跪し、神話的暴力のパロディともいべき法暴力を再生産し続けることになる。「神的暴力」は、神話的暴力のこうした閉じた構造をうちひらき、森羅万象の豊かな関係性へのあざかりを取り戻すという課題をも見据えて提示された概念だったのではあるまいか。とすれば、既存の法秩序を排撃すべしという意図で持ち出された過激な概念でしかない、と短絡的に理解しては、ベンヤミンの術語系全体におけるその位置も見失われてしまう。

個人や個物・個々の出来事を、歴史過程において理性の狡知によっていわば使い捨てにされる手段とはけっして見なさない点に、ベンヤミンの歴史哲学の際立った特徴があると筆者は考える。当然これは、他の諸著作で展開されている歴史哲学的思索を隅々まで読み解く作業を待たずに、本章の範囲内で論証することは不可能な事柄である。しかし、「暴力批判論」を第一次大戦やドイツ革命のただなかで斃れた者たちへの思いが込められた書として読むとき、こうした理解は一定の説得力をもつだろう。歴史の進歩によって要求された犠牲的手段のひとつと見なされたとして、死者がどうして救われようか。歴史のうちに現われる神的な力は、個人や個物・個々の出来事を贅として聖別しながら、その実それらを踏みしだいて前進するのではない。もしそうだとすれば、歴史の運動は畢竟、神話的暴力そのものでしかないということになるだろう。神的な力は移ろいやすいそれらひとつひとつをその都度のかげがえのない媒介項として顕現するのであり、どの人もどの物もどの出来事も神的な力を媒介する潜在的可能性を秘めているのだと、ベンヤミンは信じていたのではなかったか。

以上のように解釈すれば、ベンヤミンが挙げている紛争解決の非暴力的手段としての「言語」と「神的暴力」の関係を、隔絶していると決め付けずに再考する余地も出てこよう。彼は、神話的暴力と「神的暴力」とについて論じる直前の箇所、「一つ残らず暴力である、あらゆる種類の合法・違法な手段には、純粋な手段として非暴力的手段が対置されてよい」<sup>57</sup>とし、「暴力をまったく寄せつけないほどに非暴力的な、人間的合意の圏域というものが存在する——すなわち、『意思疎通』(Verständigung)の本来の圏域、言語が」<sup>58</sup>、と述べている。非暴力的手段である「言語」と非手段的暴力である「神的暴力」とは、一見結びつかない。そのため、「神的暴力」に懐疑的な読者には、「言語」こそが「暴力批判

---

<sup>57</sup> ibd., S.191.

<sup>58</sup> ibd., S.192.

論」の唯一現実的な活路ではないかと受け止められてきたふしがある。だがもし、さきに提案したように「神的暴力」を世界に内在する批判的な力の現れの一形態と位置付けるならば、そうした批判的な力は、「神的暴力」として顕現するほかにも様々な仕方でわれわれの生にとって望ましく作用するのではないかと問うことができる。そして、その様々な仕方と「言語」の圏域に通いあうものがあるのではないかと問うこともできる。

安易にあれもこれも十把ひとからげに論じられると断定することは禁物であるが、いずれにせよ、「言語」と「神的暴力」との関係を問い直すことは、一筋縄ではいかない魅力的な課題として残される(ただし、この課題はあまりに大きなものであるため、残念ながら、本論文の枠組みのなかでこの課題に取り組むことはできない)。付言すれば、「媒質」なる術語が1916年執筆の論文「言語一般および人間の言語について」のなかですでに登場していることも、おおいに注目し得る。また、「神的暴力」と「言語」との関係の再考作業は、この作業をまっぴらして、「言語一般および人間の言語について」や『ドイツ悲劇の根源』、パサージュ論構想、「歴史の概念について」などとの緊密な連関において「暴力批判論」を読解することが可能になるだろう、という意味でも、重要である。そして、その連関を意識した上で考えるならば、「暴力批判論」は、ただ第一次大戦やドイツ革命における死者たちへの哀悼の書であったというにとどまらず、哀悼と救済の方法をめぐるベンヤミンの模索の始まりの書であった、と広く理解するほうが、より適切であるように思われる。

### III 「神的暴力」概念の帰趨

#### 1. 「ロマン主義的メシアニズム」からの距離

さて、このようにロマン派論から世界把握の図式を借り受けることによって、いっそう鮮明に浮かび上がってくるように思われる論点がある。それは、もしかりに「暴力批判論」をロマン主義者たちの一元論的世界把握に最大限ひきつけて解釈するならば、まったく対照的な性格を持つはずの「神的暴力」と「神話的暴力」との関係も、やや違ったものとして見えはすまいか、という点である。

この点に深く関連して留意すべきは、「神的暴力」は法暴力ないし神話的暴力の外部に立ってそれらと対立するのではなく、あくまで、それらに囚われてある世界の困難な状況の内部から立ち現れてくるだろう、ということである。「神的暴力」概念は、既存の法枠組み内での制度改良といった意味には矮小化されえない。しかし、「神的暴力」が地上の法暴力と無関係に天空の彼方から突然降ってくるものなら、人間にできるのは、それを待ち望むことだけとなる。それでよしとしないならば、「神的暴力」は、法暴力を内在批判的に解体しつつ顕現するのではなくてはなるまい。

そこで想起されるのが、ロマン派論で論じられている批評概念である<sup>59</sup>。ベンヤミンによれば、ある芸術作品の批評とは、何者かが作品に対して外から攻撃を加えることではないのであった。そうではなくてそれは、作品自体が、自らを限界付けているものを反省的

<sup>59</sup> Siehe *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, bes. S.62-87.

自己認識によって解体してゆく一連の過程であるという。「神的暴力」のはたらきは、こうした批評概念の規定を念頭におくことで、よりよく理解されるだろう。比喩的に表現すれば、「神的暴力」とは「神話的暴力」を祖型とする法暴力というまどろみからの目覚めである、というのが筆者の提案したい解釈である。つまり、「神的暴力」と神話的暴力との葛藤を、そもそも歴史における一つの神的な力の運動として把握することも、実は可能なのではないか。ベンヤミン自身が神話的暴力と「神的暴力」とを包括する上位概念を提示しているのではない以上、これは、一つの読み方に過ぎない。しかし仮に、世界に内在する批判的な力、いいかえれば創造的な否定性が、法暴力を粉碎するべく世に現われるとき「神的暴力」と呼ばれるのだ、と捉えれば、神的暴力の顕現とは、媒質としての世界史が法暴力の跋扈という形で現れた歪みを自ら正すことだ、という整理が可能になる<sup>60</sup>。

ただし、あまりロマン派的な世界把握図式にひきつけすぎてしまえば、「神的暴力」による「神話的暴力」の超克は論理上の予定調和であるかのように受け止められてしまい、実際の革命的状況が抱え込まざるをえない困難が過小に見積もられることになる。しかしながら、国家権力が刃向かう民衆に対していかに残酷な仕方でも鞭をふるうか、そして革命勢力がたったひと握りの権利を獲得するためにいかに死に物狂いで抵抗せねばならないか、ということを目の当たりにした者にとって、そのような甘い見通しでもって歴史を云々することなど、不可能だったはずだ。

「神的暴力」概念が持つ熾烈な否定性は、ロマン派論と「暴力批判論」とのあいだの距離——あるいは、こう言ってよければ、ロマン派論においてベンヤミンが描き出したロマン主義者たちと「暴力批判論」執筆時点でのベンヤミン自身とのあいだの距離を、雄弁に物語っている。「神的暴力」と「神話的暴力」との峻厳な対立図式は、やはり無視してはならない「暴力批判論」の特徴を成しているのである。

## 2. 論理的空白

最後に、『法の力』でデリダが提示している問題について一言触れておこう。本章の冒頭でも言及したが、それは、ベンヤミンの「神的暴力」概念のうちには、かの最終解決という発想に近似してしまうような決断主義的危険性が伏在している、というものである。デリダは、これに思い至るならば「ホロコーストを、神的な暴力の解釈不可能な顕現として考えたいという誘惑」<sup>61</sup>にかられ、読み手として恐怖を感じずにはいられない、とまで述べている。

察するに、デリダのような読解が可能であるとすれば、それはベンヤミンが、「目的という領域についての問いは、そしてまた正義の批判基準についての問いは、吟味作業からさしあたり除外する」<sup>62</sup>としたこと——つまり、〈正義とは何か?〉という点について明

---

<sup>60</sup> 市野川は前掲論文において「正義に至る道は常に、法の内破によってしか与えられない」と指摘しているが、この見解は示唆的である。また、以下の論文では、ベンヤミンの *Entsetzung des Rechtes* という表現から「法／権利を既存の枠組みから解放し、救出すること」という意味を読み取ろうとしており、興味深い。市野川容孝「法／権利の救出——ベンヤミン再読」『現代思想』第三四卷七号、青土社、2006年。

<sup>61</sup> デリダ前掲書、193頁。

<sup>62</sup> “*Zur Kritik der Gewalt*”, S.181.

確に説明せず、かわりに「神的暴力」という厄介な概念を指し示したことに起因する。正義が正義たるための条件、「神的暴力」が「神的暴力」たるための条件について具体的アイディアが示されていたならば、デリダのような解釈は防がれたかもしれない。したがって、デリダ的疑念の払拭を試みるのであれば、まずその前に、既存の法の彼方にある正義の批判基準としてベンヤミンがどのようなことを想定していたかを問わねばならない。しかし、それが「暴力批判論」の中で語られず、大きな空白として残された以上、本章ではこの点についてこれ以上の議論を展開することができない。

この空白を埋めるべきものが何であったか、という点をめぐって有力な手がかりを与えてくれると思われるテキストが、通称「神学的 - 政治的断章」である。「神学的 - 政治的断章」については次章で詳しく検討するので、ここでは、「暴力批判論」との関連においてごく大まかにその内容を予告するにとどめよう。この断章の冒頭には、「神の国は歴史的な潜勢態の最終到達点 (Telos) ではない」から、「世俗的なものの秩序は、神の国を頼みに構築することができない」<sup>63</sup>と記されている。これは、神的暴力は現世的手段によって目指される目的ではなく、既存の法に代わる新たな支配原理を地上にもたらしはしない、という「暴力批判論」の見解とも論理的に整合する主張である。しかし注目すべきは、そこでベンヤミンが、さらに「暴力批判論」には見られない新機軸を打ち出しているということである。彼は、こう述べている——「世俗的なものの秩序は、幸福の理念に依拠して打ち立てられねばならない」<sup>64</sup>、と。

ベンヤミンによれば、われわれ人間には、神の国それ自体を目標として直接に手中におさめることは不可能である。われわれは、幸福へと手を差し伸ばしながら、あくまで地上において生き、滅びゆく定めにある。幸福を追求しながらはかなくも没落してゆくという、人間の世俗的秩序がもつベクトルは、神の国の秩序がもつベクトルとは真逆を向いている。しかしベンヤミンは、それにもかかわらず、前者は后者の強度を増すことができるのだという。そして彼は、人間にとってもはや幸福と同義であるところの移ろいやすさ (Vergängnis) を追求することこそ「世界政治の使命」<sup>65</sup>である、と結論付けている。つまり彼にとって、永遠なる神の国の秩序を現世において実現しようと喧伝し、そうすることで政治的権力を握ろうという目論見は、虚妄でしかないのである。

この断章からは、ベンヤミンがこうした虚妄を退け、現世的制約の枠内における幸福理念の追求を焦眉の課題として見据えていたことが了解される。あくまで地上において捜し求められる幸福という理念は、われわれの生の貧しさに対応して、きらびやかな装いでではなく、軽んじられ、傷つき歪められた姿で、しかし恐らくはいたるところで、出会われるだろう。法の彼方にある普遍的正義とは、もしや、この幸福という理念そのものではなかっただろうか。そうとすれば、次章以降においては、ベンヤミンにとって幸福という理念が持っていた内実が、追々問われねばなるまい。

---

<sup>63</sup> 〈*Theologisch-Politisches Fragment*〉 : GS. Bd. II -1, S.203.

<sup>64</sup> *ibid.*, S.203.

<sup>65</sup> *ibid.*, S.203.

## 第二章 幸福の律動 ——「神学的 - 政治的断章」をめぐって——

### テキストと関心の所在

ベンヤミンの「神学的 - 政治的断章」は、わずか三段落、旧全集の紙数でいえば一頁ほどの、非常に短い作品である。それは自身のための覚え書き、ないし本格的に何かを執筆し始める準備としての下書きといった様子の文章であって、このままの状態で公表する心づもりがベンヤミンにあったかどうかは、非常に疑わしい（実際、彼の生前にこの断章が何らかの媒体に掲載されることはなかった）。また、実は「神学的 - 政治的断章」というタイトルさえもテオドア・W・アドルノが記憶に基づいて主張してから定着した通称に過ぎず、本当にそう呼ぶべきであるかは誰にも分からない。

かてて加えてこの断章は、執筆の日付も特定されていない。アドルノは、これは1937年から1938年への年の変わり目にベンヤミンが新作として語り聞かせたものだと主張した。それに対して、ロルフ・ティーデマンが1920年ごろに成立したものではないかと疑義を呈し、さらにゲルショム・ショーレムは1920年から1921年に成立したものだろうと推定した。それぞれの根拠については旧版全集の编者（ティーデマンとヘルマン・シュヴェッペンホイザー）による注解<sup>66</sup>に詳しく述べられているので省略するが、筆者は、ティーデマンらも指摘している「暴力批判論」（1921年発表）との内容的関連性や複数の書簡にみられる記述等から見て、この断章はやはり1920年から1921年にかけての冬に、「政治」という仮題の下にひとまとまりの論文（ないし連作）を準備する過程<sup>67</sup>で成立したも

<sup>66</sup> Siehe GS. Bd. II -3, S.946-949. この注解自体は、「神学的 - 政治的断章」を1920年から1921年にかけて成立したものと見る立場を支持している。また、『ベンヤミン事典』における「神学的 - 政治的断章」の項目を執筆したヴェルナー・ハーマツヒャーが指摘しているとおり（Siehe Werner Hamacher: *“Das Theologisch-politische Fragmernt”*, in *Benjamin Handbuch*, hrsg. von Burkhardt Lindner, Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006, S.175）、旧版全集编者は、ベンヤミンの「精神自然学の問題のためのシェーマ」（*“Schemata zum psychophysischen Problem”*; GS. Bd. VI, S.78-87）に付した注解（GS. Bd. VI, S.678f.）のなかで、やはり未完成・未発表に終わったこの断片と——とりわけ、「I」から「VIの続き」までであるうちの「III」と——「神学的 - 政治的断章」との内容的親縁性を示唆している。「精神自然学の問題のためのシェーマ」には明らかにルートヴィヒ・クラークの著作『宇宙進化論のエロス』（1922年出版）を踏まえた記述があり、その執筆時期は1922年か1923年頃と推定されている。しかし、「神学的 - 政治的断章」の前か後にしか書かれえないと断定できる文章や語彙は、この断片に登場しない。したがって、これが「神学的 - 政治的断章」の成立時期を知る決め手になるとは考えられない。

<sup>67</sup> 1920年12月初めのショーレム宛書簡には、次のように記されている。「ブロッホの本の弱点を非常に容赦なく暴いた、大変注目すべき重要な書評が『ツィール』誌最新号に載った。S. フリートレンダーによるものだ。この書評については、〔パウル・シェーアバルトの小説〕『レザペンディオ』の哲学的批評であるぼくの「政治」第三部で言及することになると思う。もう一冊必要な本がフランスから届き次第、「政治」第二部

のであろうと考える。またその時期は、ベンヤミンが友人エルンスト・ブロッホの著作『ユートピアの精神』<sup>68</sup>についての書評を書きあげてから一年近く経過した頃でもある<sup>69</sup>。

それではここで、本章の狙いを説明する前に、「神学的 - 政治的断章」の全文を紹介しておこう。

#### ＜神学的 - 政治的断章＞<sup>70</sup>

メシア自身をはじめ、歴史上の出来事すべてを完結させる。それも、歴史上の出来事がメシア的なものに対して持つ関係をメシアがその手ではじめて救済し、完結させ、達成するという意味においてである。したがって、歴史的なものは何であれ、自身をみずからメシア的なものへ関係づけようとすることができない。したがって、神の国は歴史的潜勢態の最終到達点 (Telos) ではない、つまり、神の国は目標 (Ziel) に措定されえない。歴史にとってみれば、神の国は目標ではなく終わり (Ende) である。したがって、世俗的なものの秩序は、神の国を頼みに構築することができない。したがって、神政政治なるものにはいかなる政治的な意味もなく、ただ宗教的な意味しかない。神政政治の政治的意味をあらん限りの強度で否定したことが、ブロッホの『ユートピアの精神』が挙げた最大の功績である。

世俗的なものの秩序は、幸福の理念に依拠して打ち立てられねばならない。世俗的秩序がメシア的なものに対して持っている関係は、歴史哲学の教義を構成する本質的要素のひとつである。しかもその関係からは、ある神秘主義的歴史観が導出される。この歴史観が考えている事柄は、以下のような比喻でもって説明されうる。つまり、世俗的なものの潜勢態がそこへ向かって作用している目標を一本の矢印の方向が表し、もう一本の矢印の方向がメシア的な張力 (messianische Intensität) の方向を表しているとするならば、自由な人類が幸福を追い求めることは、たしかにあのメシア的な方向からは離れてゆくことである。しかし、一方の力が己の方向を進んでゆくことによって、逆方向を目指している他方の力が進んでゆ

---

にとりかかるつもりだ。第二部のタイトルは「真の政治」で、「暴力の解体 Abbau der Gewalt」と「最終目的なき目的論 Teleologie ohne Entzweck」の二章構成だ (GB. Bd. II, S.109)。そして 12 月 29 日付ショーレム宛書簡には、「真の政治家」の清書が終わり、「真の政治家」と併せて「政治」を構成するはずの続きの文章二つを年明けから書くつもりだとある (Siehe ibd. S.119)。ところが、翌年 1 月にショーレム宛書簡 (Siehe ibd. S.130f.) で「暴力批判論」の完成が報告された後は、「暴力の解体」や「テロスなき目的論」の構想に一切触れられなくなる。「真の政治家」も現存していない。仮に「暴力の解体」の構想が発展して成立した作品が「暴力批判論」であるとする、「神学的 - 政治的断章」は「テロスなき目的論」のために準備されたメモであった可能性が考えられる。

<sup>68</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923); ders. *Gesamtausgabe*, Suhrkamp Verlag, Bd.3, 1963.

<sup>69</sup> 複数の書簡からうかがえる経過をまとめると、ベンヤミンは 1919 年 9 月には『ユートピアの精神』の書評を書くことに決め、12 月に執筆を開始し、翌年 2 月には完成させたようである (Siehe GB. Bd. II, S.44f. u. S.62 u. S.72)。しかしこの書評も現存しておらず、内容の詳細は不明である。「神学的 - 政治的断章」は、この書評の執筆過程で成立した可能性も十分にある。あるいは、書評が完成してから「真の政治家」や「真の政治」に取り込まれるまでの期間に成立した可能性も、排除できない。

<sup>70</sup> Walter Benjamin: *〈Theologisch-Politisches Fragment〉*; GS. Bd. II-1, S. 203f. 下線は白井による。

くのを促進することが可能であるのと同様に、世俗的なものの世俗的秩序もまた、メシアの国の到来を促進することができるのだ。それゆえ世俗的なものとは、たしかにメシアの国のカテゴリーではないが、メシアの国の最もかすかな接近を示すカテゴリー、それもその最も適切なカテゴリーのひとつなのである。なぜならば、地上的なもの一切は幸福というかたちで己の没落を追求するわけだが、しかしながら地上的なもの一切にとって己の没落は、幸福のうちのみ見出されるように定められているからである。他方ではもちろん、心——すなわち内的な個々の人間——が抱え込んでいる無媒介的なメシア的張力（*messianische Intensität*）が、苦悩という不幸を通り抜けていくことになるのだけれども、である。不死へと導く霊的な原状回復（*restitutio in integrum*）には、没落の永遠性へと到る、ある現世的な原状回復が対応している。そして永遠に移ろいすぎてゆく、つまり空間的総体においてもまた時間的総体においても移ろいすぎてゆくそのリズム、すなわちメシア的自然のリズムこそが、幸福にほかならない。なぜならば、自然がメシア的であるというのは、その永遠的で総体的な移ろいやすさ（*Vergängnis*）ゆえなのだから。

この移ろいやすさを追求すること、この移ろいやすさをまさにあの自然という人間の段階のためにも追求することこそは世界政治の使命なのであって、その方法は、ニヒリズムと呼ばれなくてはならない。

「したがって」（*darum*）というそっけない接続表現の繰り返しによって次々に新たな主張があらわれる第一段落、それらの主張を前提とした独特の歴史観が示される第二段落、そしてほとんどアフォリズムといってよいような謎めいた一文で構成される第三段落——どの部分の記述を取ってみても内容が濃く、文と文との連繋が緊密で、この断章の要約など不可能であることは一読すれば明らかであろう。また、こうした形式と内容であるだけに、他の著作をまったく参照せずにこの作品のみを材料にして断定的に論じられるような事柄は、ほとんどないといってよい。しかしながら、このような不確定要素の多さとボリュームの小ささにもかかわらず、ここで「神学的 - 政治的断章」をあえて取り上げて詳しく論じようとするのは、おおまかにいって三つの理由による。

第一の理由は、メシアニズム的発想がうかがえるといった程度にとどまらず、メシアないしメシア的なものと世俗的秩序との位置関係を正面から論じているという点で、この断章がベンヤミンの他のどの著作と比べても際立った性格を持っていることである。

第二の理由は、前章の末尾において指摘したように、「暴力批判論」では明確な答えが示されなかったある問題について、この断章では端的な答えが示されていることである。その問題とは、「もろもろの暴力に依存している法を法に依存しているもろもろの暴力ともどもお役御免にすること、したがって、とどのつまりは国家権力をお役御免にすること」<sup>71</sup>が新時代を築く上で必要不可欠だとするベンヤミンにとって、われわれの世界の秩序は法に代わる何に依拠して構築されるべきなのか、というものである。「神学的 - 政治的断章」第二段落の、「世俗的なものの秩序は、幸福の理念に依拠して打ち立てられねばならない」という文章は、この問いに対応する答えとなっている。そこで、ベンヤミンにとって幸福という語は何を意味するのか、われわれはいかにすれば実際に幸福の理念に依拠して世俗

---

<sup>71</sup> “*Zur Kritik der Gewalt*”; GS. Bd II -1, S.202.

的秩序を打ち立てることが可能であるのかを問うために、この「神学的 - 政治的断章」の読解は欠かせない。ただし結論を先取りすると、こうしたさらなる問いに対しては、あまりにも短い「神学的 - 政治的断章」のみによっては暫定的答えが得られるにとどまるから、本論文第三章以降においても引き続きその答えが探し求められることになる。

そして最後の理由は、この断章におけるベンヤミンの主張を統合的に理解するためにはその時間論的前提を汲み取らねばならないというのが筆者の主張なのであるが、その時間論的前提の輪郭を承知しておくことが、後年の作品「歴史の概念について」の読解にあたって非常に役立つからである。「歴史の概念について」に見出される歴史主義批判の意味は、ベンヤミンの歴史観を基礎づけている時間論的前提を踏まえてこそ、遺漏なく理解される。本論文では、最終章において「歴史の概念について」を取り上げる。それゆえ本章は、論文の構成上、最終章に直結する伏線を準備する役割も担っている。

以下では、まずこの「神学的 - 政治的断章」の概要を把握し、その展開に沿って特徴的な主張を整理する。(I)。続いて、その時間論的構造を分析したうえで、「神学的 - 政治的断章」をめぐるヤーコプ・タウベスの解釈と、それを踏まえて展開されているジョルジョ・アガンベン議論を取り上げ、この断章に示されているベンヤミンのメシアニズム的構図がもつ特性をいっそう深く掘り下げることを目指したい(II)。

## I 「神学的 - 政治的断章」の概要と特徴

### 1. 「神政政治」の虚妄

さて、第一段落では、ある種の図式的な歴史理解が頭から否定されている。その図式的な歴史理解とは、簡単にまとめるならば、<人類は遠い将来、長い長い歴史の経過を経た末に、最高度に理想的な状態という目標地点へ到達する>、といった類のものである。太古の昔に楽園時代があったと想定する場合とそうでない場合があるなど、細かな違いは多々あるにせよ、こうした図式に沿った歴史理解においてはしばしば、過去は過ちへの無自覚や野蛮といった暗いイメージを伴って語られ、未来は解放や人間性の完成といった明るいイメージを伴って語られる(図 a 参照)。



われわれは、この図式の信奉者を二派に分類できるだろう。すなわち、神や預言者の存在を信じる伝統的宗教の信奉者と、人間性や世界の必然的な進歩に期待を寄せる、世俗化された近代的宗教の信奉者との、である。救世主がいつの日か地上に降臨すると真剣に信

じているにせよ、神や預言者などいなくとも人間本性の回復・向上や科学技術の進展によって世界は未来のある時点で完成すると考えているにせよ、歴史を劣った段階から優れた段階への不可逆的な移行過程と見なす点で、両者の発想は共通している。

そしてこのタイプの考え方は、現在を、目標としての神の国へと——つまり世界の最高度に理想的な状態へと進んでゆく通過地点であると捉える。しかしこの考え方は、一方では、現在の状況に見られる様々な不都合をいずれ自然に解消されるものと楽観視することに結びつく。そして他方では、そうした不都合を神の国へ到達するためのやむをえない犠牲と見なすことに結びつく。つまり、このような立場をとるならば、現在はそれ自体としての責任も意味も何ら担ってはならず、未来における世界の完成という目的によってのみ説明され、正当性を保証されることになる。さらに極端な仕方で表現すれば、現在の人間の営為はせいぜいのところ、未来に措定された目的に近づくための一手段に過ぎず、過去になされた営為はもはや無効であると宣告され使い捨てにされた手段でしかない、ということになるだろう。そのようにして、過去や現在における人間の営為がもつ価値は、未来との比較によって相対的に低く見積もられる。そして同時に、人知を超えた仕方で歴史を支配している客観的必然性が、至高の原理と位置付けられるのである。東西の別なく、またいつの世も、聖職者であれ錬金術師であれ、芸術家であれ学者であれ、そうした客観的必然性に何らかの仕方でアクセスできる（とされる）人物が世俗的な秩序に収まりきらない特別な存在として敬われたり恐れられたりしてきたのは、このゆえによる。

かくして、このような立場からすれば、神の国または完成された世界への道を知っているということが、現在の世界においてその者が他の者たちよりも大きな影響力を持つことを正当化し、他の者たちがその者に従属する根拠となる。世界の秩序が今どのようなべきかは、将来の目標が何であるか、その将来の目標を知っているのが誰であるかによって決まるとされる。そして、このような論理が個々人の内面における信仰生活を規定するのみならず、政治的支配権の確立と維持とに用いられる場合、その政治形態をさして神政政治と言われる訳である。

こうした発想に対してベンヤミンは、「歴史にとってみれば、神の国は目標ではなく終わりである」と反論する<sup>72</sup>。ほかでもない「メシア自身がはじめて、歴史上の出来事すべて

---

<sup>72</sup> ベンヤミンのこうした主張は、新約聖書研究の泰斗として名高いルドルフ・カール・ブルトマンの著書、『歴史と終末論』に見られる以下の記述と、驚くべき符合を見せている。「ユダヤ教的終末論においては宇宙論的な見方と歴史にかんする見方とが一体化せられているが、宇宙論の見方が優勢であることは、終末 (end/Ende) が、より正確にいうならば世界とその歴史との終末であるということに示されている。このように考えられる終末は、もはや歴史それ自体には属さない。したがって、終末は、歴史経過がそれへと向かって歩を進めていく目標 (goal/Ziel) とは呼ばれえない。終末は歴史の完成ではなく歴史の途絶であり、いふなればそれは、歳をとったがための世界の死である」(Rudolf Karl Bultmann: *"History and eschatology"*, Edinburgh: The University Press, 1957, p.30. )。なお、この著作はブルトマンがイギリスでおこなった講義に基づいて英語で執筆されたものであるが、翻訳されて翌年にドイツでも刊行されている。英語版とドイツ語版とを比較検討すると細かな加筆や文章構造の変化が散見されるものの、内容上の重大な変更は無い。したがって、この著作から引用する際には、ドイツ語版も参考にしつつ原則的には英語版から引用することとする。さきに引用したくぐりはドイツ語版においては以下のページに認められるが、後半部分の

を完結させる」のに対し、「歴史的なものは何であれ、自身をみずからメシア的なものへ関係づけようとするのができない」のであって、レンガを積み重ねて天に届く塔を作ろうと試みるバベルの人々のように、世俗的秩序のうちにあるわれわれが直接に神の国を目標とすることは不可能なのである。歴史の完結とは、世俗的秩序の外部にある力による、歴史の切断にはかならない。そうであってみれば、神の国という審級は現世的な意味連関の外に存するのであるから、目的一手段という関係において歴史的出来事に意味付与して欲しいなどという期待は空しいものでしかない。

ゆえに、いわば“錦の御旗”として神の国を持ち出して歴史上の出来事を正当化したり弾劾したりすることは、政治の原理としてはまったく実を欠いている。それは、宗教の威を借りてする政治であるというよりもむしろ、それ自体、神＝必然性の全能を盲信しその衣の裾に取りすがる、ひとつの宗教なのだと言えよう。ベンヤミンが「世俗的なものの秩序は神の国を頼みにしては構築されえないのであって、それゆえ神政政治なるものにはいかなる政治的な意味もなく、ただ宗教的な意味しかない」というのは、こうした意味においてである。

ただし、第一段落の最後に見られる『ユートピアの精神』への言及から、第二段落以降を待つまでもなく、ベンヤミンがここで批判の矛先を向けているのは狭義の宗教ではないとわかる。というのも、ブロッホがそこで頑なに拒絶しているのも狭義の宗教ではなく、むしろ、同時代における神を欠いた近代的宗教としての進歩主義的傾向——とりわけ、俗流マルクス主義のそれ——だからである<sup>73</sup>。そして、これに対応して、〈神政政治〉という概念もやはり、ベンヤミンのこの断章においては、辞書的な用語法と異なる意味で使用されているのだということが読み取られねばならない。神政政治（神権政治）と聞けばただちに特定の宗教——たとえば、ローマ・カトリック教会や国家神道など——と特定の国・地域との関係を思い浮かべてしまいがちであるが、統治者が神あるいは神の意思の代行者を名乗ったり、それらを名乗る誰かの承認を受けたりという古式ゆかしき手続きを踏んでいなくとも、〈神政政治〉は進歩主義的世界観に依拠するという仕方でも密かに存立しうるのである。

ここで筆者が進歩主義的世界観と呼ぶのは、近代科学という看板を掲げ、客観的必然性が自動的に歴史を最終段階まで発展させてくれると吹聴するような世界観のことである。このような傾向を有する者たちは、過去に夢見られてきた事柄の多くを古びた空想として切り捨てる一方、自らの目指す目標のみが唯一の客観的・現実的真理であり、自らの推し進める方法のみが唯一の合理的道程であると強調する。しかし、目先の些事にとらわれずに大局を見ているのだと称する者たちが他の人々を圧迫し、自分たちの現在の行いを将来の目標でもって権威づけることによって政治権力を掌握し維持しようとするならば、それは改頭換面せる〈神政政治〉でなくして何であろう。そのような者たちのいう客観的必然性とは、畢竟、偽装された神にかならない。

ベンヤミンは、他でもないこのような在り方をもって現われる〈神政政治〉をこそ、現実に同時代の世界がそこへ陥りかかっている危険な罠として見据えていたのではなかった

---

文章がやや異なる表現となっている。“*Geschichte und Eschatologie*”, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958, S.33.

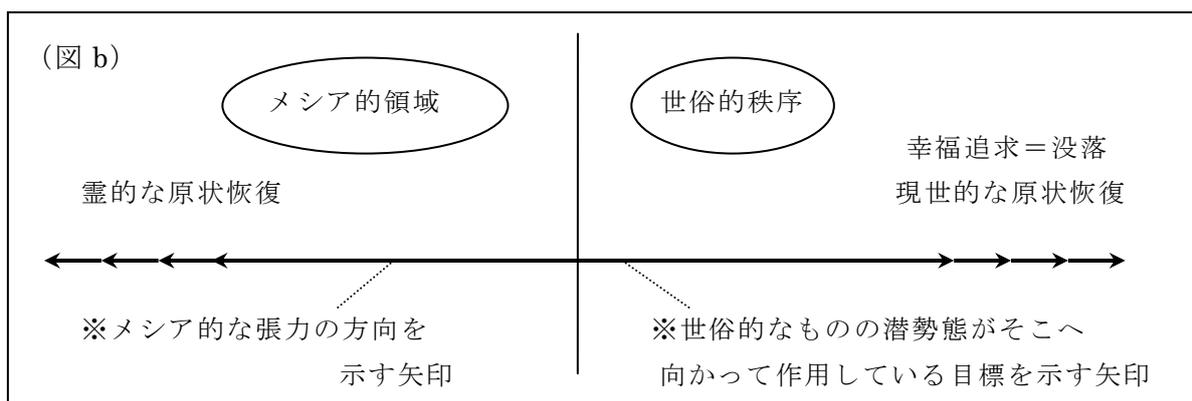
<sup>73</sup> Siehe *Geist der Utopie*, S.293-307.

か<sup>74</sup>。こうした彼の痛烈なく神政政治>批判は、ネオリベリズムが自らの正当性を主張する際の論理構造が少しも新しいものではないことに気づかせてくれるという意味で、往時の俗流マルクス主義の威勢が衰えた今日においてもなお、そのアクチュアリティをまったく失っていない。

## 2. 神の国と世俗的秩序との関係

続いて、第二段落の検討に移ろう。第一段落で言われていたように「歴史的なものは何であれ、自身をみずからメシア的なものへ関係づけようとすることができない」のだとすれば、地上で起こる様々な出来事は、メシア的なものと一切関係を持ちえないのだろうか。――否、歴史上の出来事がメシア的なものに対して関係を持つということ自体は、決して否定されていない。第一段落ではあくまで、その関係を完結させるのがメシア自身であると強調されているに過ぎない。

それでは一体、世俗的な秩序とメシア的なものとのあいだには、どのような関係があるのだろうか。第二段落では、まさしくその、世俗的な秩序とメシア的なものとの関係が論じられている。しかし、この問いをめぐってベンヤミンが提示する答えは、一見したところではいささか人を困惑させるようなものである。下線を引いた箇所がその答えにあたるのだが、無理をおしてその内容を図式化すると、例えば図 b のように示されうるだろう。



「世俗的なものの潜勢態がそこへ向かって作用している目標」とは、潜勢態 (Dynamis) という語の一般的定義からして、その潜勢力のあますところなき現勢化であるはずだ。そしてこの図に示された考えによれば、人類が幸福を追い求めることもまた、そうした目標へと方向づけられている。そして、幸福を追求すればするほど、人類はメシア的な力の働

<sup>74</sup> このように考えるならば、第一段落最後の一文は二通りに解釈可能である。文字どおりに受け止めるならば、ブロッホは神政政治の政治的意味を否定しており、その点をベンヤミンは高く評価しているのだということになる。しかし『ユートピアの精神』を見るに、問題はそう単純ではない。たしかに、進歩主義的歴史観と一線を画した新たな政治神学を追求すべしとする点で、ブロッホとベンヤミンの立場は共通している。しかし、ベンヤミンと異なり「神の国は歴史的潜勢態の最終到達点ではない」という点を明確化しないまま、俗流マルクス主義の歴史観が錯誤と見なす宗教的観念に政治戦略上の意義を取り戻そうとするブロッホは、見方によっては、むしろ神政政治の政治的意味を肯定している。ベンヤミンがこうしたところに『ユートピアの精神』の欠陥を見ていたとすれば、先の一文は痛烈な皮肉であった可能性もあるだろう。

く方向と正反対の方向へ進み、没落の一途をたどるということになる。しかしそれにも関わらず、同時にまた、幸福を追い求めることでメシア的な力を助長することが可能となるのだとベンヤミンは言う。つまり、地上的存在に過ぎない人類にとって、メシア的領域への境界を自在に踏み越えることができないのであってみれば、まさに人類がそのうちへと限界づけられた世俗的秩序における没落のみが、間接的に——つまり己の限界の内に留まったままの状態で——メシアの到来を促す唯一の方途だということのである。

興味深いのは、「地上的なもの一切は幸福というかたちで己の没落を追求するわけだが、しかしながら地上的なもの一切にとって己の没落は、幸福のうちにのみ見出されるように定められている」というくだりである。「没落を追求する」という、一見すると奇抜な言い回しが示しているとおりに、ベンヤミンは、人類の幸福追求と没落とをたんに不可分であるということにとどまらず、完全に一体のものと捉えている。

ここでとくに慎重な理解を要するのは、ベンヤミンが考える幸福追求と没落との一体性が、<幸福を誤った方法で追求した結果、没落する>という意味でも、<誤った幸福を追求した結果、没落する>という意味でもないという点である。つまり彼は、幸福と没落との関係を、理念的目標と現実的結果のそれとして記述してはいない。幸福も没落もともに、目標や結果として未来に属するものではなく、幸福を追い求めつつあり没落しつつある現在に属しているのである。つまり、幸福と没落とはどちらも、図 b に照らしていえば、右へと向かう矢印の先にあるものとしてではなく、右へと向かう矢印のどの任意の点を取って見ても本質的に含まれているものとして、理解されねばならない。さればこそ、<世俗的秩序における人類の没落が、同時に、メシア的領域における神の国の接近として見出される>という逆説<sup>75</sup>をさらに推し進めた第二段落終盤の主張も、了解可能となるだろう。その主張とはすなわち、移ろいややすさゆえに自然はメシア的なものであり、幸福とはそうした自然のリズムにほかならない、という主張である。

移ろいややすさや没落という言葉は、一見したところ、メシアという語から連想される不滅や復活といった輝かしいイメージとは、かけ離れている。しかしこの断章においては、すでに見たとおり、神の国すなわちメシア的領域がわれわれの歴史の「終わり」と位置付けられていた。そうであるとすれば、人間も含む世界内の万物に定められた移ろいややすさとは、実は、世俗的秩序の隅々にまで密かに浸透しているメシア的張力の不断の作用に他ならない。そしてベンヤミンは、他でもないこのメシア的張力の不断の作用を——すなわち「メシア的自然のリズム」を、幸福と名付けている。

したがって、この断章において「幸福を追い求める」という際に彼が考えている事柄は、通常思い描かれるだろう事柄とは異なる。幸福が自然万物の運動を貫いている律動の謂い

---

<sup>75</sup> ベンヤミンのこうした逆説的図式は、『ドイツ悲劇の根源』においても重要な役割を果たしている。このことを如実に示す以下の一文によって、この悲劇論の展開は最高潮を迎えるのである。「この時代の幾千もの銅版画や記述からアレゴリー的図像の原型として読みとることができるような、髑髏が散らばった場所の慰めのない混乱状態は、人間存在すべての荒廃を表す比喻像であるだけではない。そのような慰めのない混乱状態という形で無常が意味され、アレゴリー的に表現されているというよりはむしろ、無常であることそれ自体が意味を持ち、アレゴリーとして呈示されているのだ。すなわち、復活のアレゴリーとして」(*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS. Bd. I -1, S.405f.)。

であるとすれば、人間が幸福を追い求めるとは、富や権勢を獲得しようと目論むことでも、できる限り面倒に巻き込まれずにただ命を永らえたいと望むことでもない。幸福を追い求めるとは、移ろいやすいこの世のすべてを原理的に規定しているそうした律動に、耳を澄ませることである。そしてそれは同時に、滅びの定めが持つ真義を認識し、この世においてメシア的なものの徴を見出そうとする、われわれにとって唯一可能な方法に他ならない。

### 3. 移ろいやすさの追求

さて、ベンヤミンは、「心——すなわち内的な個々の人間」が「無媒介的なメシア的張力」を抱え込んでいると述べている。ここからもまた、〈世俗的秩序のうちに生きる個々の人間のうちにもメシア的張力が宿されている〉、と考えられていることが確認されうる。そしてベンヤミンによれば、幸福を追い求めながらとどめようもなく没落してゆく歴史過程は、そうした個々の人間の内にあるメシア的張力にとっては、絶えざる苦悩という不幸を投げかけずにはおかない。この場合の不幸とは、実は幸福それ自体であるところのメシア的張力の作用、ないし「メシア的自然のリズム」が真の意味を解き明かされず、潜勢力を発揮しえないままである状態を指すと考えられる。こうして多くの人々は、幸福を追い求めながらも果たせず、運命の暴力によって傷つき、斃れてゆくことになる。

しかし、個人の生命はたかだか百年もすれば尽きてしまうにせよ、次々に新たな個体・新たな世代が生を享け、人類の営みは連綿と続いてゆく。いってみれば、傷つきやすい心としての個々人がまとう肉体は短期間に滅びても、集団的身体としての人類は、歴史が終わりを迎えるその日まで幸福を追い求め続けるのである。ベンヤミンが「原状回復」という語によって考えていただろう事柄を推し量るためには、おそらく、『ユートピアの精神』のなかでブロッホが死と魂の輪廻について主張していた内容<sup>76</sup>が参考になる。

ブロッホの考えでは、死とは、われわれが閉じ込められている「生きられた瞬間の暗闇」<sup>77</sup>からの脱出を——いいかえれば、自己との出会いを可能にする決定的な契機である。したがって死は、われわれが見出すべき自己にとっては、終わりではない。人間ひとりひとりの身体は滅びるしかないが、類としての人間の身体は、かえってそのようにして完成されてゆくのである。「たしかにわれわれは、持って生まれた身体を、ではないがしかし、表現に富んだ身体を自分たちにふさわしく構築するのである。(中略) 生においては一回的なものなど何もなく、取り返しのつかない偶然事の一つもないのであり、五人の愚かな乙女たちは真夜中を過ぎた後にも油を手に入れられるだろうし、途上 (status viae) は死を乗り越えてさらに続くのであって、石のように硬く刻まれた終着 (status termini) に行き着きはしない」<sup>78</sup>。魂は、死によって個々の肉体を超えて拡散しては、新たな肉体をま

<sup>76</sup> Siehe *Geist der Utopie*, bes. S.307-331.

<sup>77</sup> *ibd.*, S.13.

<sup>78</sup> *ibd.*, S.329f. 斜体は、原文でイタリック表記されている箇所を示す。文中にある五人の愚かな乙女は、マタイ福音書 25 章 1-13 節で語られる例え話に登場する。十人の乙女が花婿を待っていたが、真夜中に花婿が到着したとき、まえて灯りのための油を用意していた賢い五人は花婿とともに宴席に入ったのに対し、準備不足の愚かな五人はやむなく油を買いに出たため花婿を出迎えることができず、戸外に締め出されてしまう。花婿はメシア、宴席は神の国、賢い乙女たちは終末への備えを怠らなかつた者、愚かな乙女たちはそれを怠った者の喩えである。

とって再びこの世に生まれ出る。そして、その繰り返しのよって歴史の内を経巡ること、すなわち輪廻 (Seelenwanderung) によって、魂は成熟し、人類総体の身体が構築されてゆく。ブロッホは、そのような輪廻によって真にわれわれの生が生きられるならば、軽んじられていたものは見直され、取り返しが見つからないと思われた過誤さえも正されうると主張する。

それゆえ彼にとって、「生きられた瞬間の暗闇」への実存的問いかけを忘れて、与えられた制約下にただ甘んじているときには、人は真に「生きている」とは言えない。

われわれは常にではなく断続的に、とりわけ生が最期を迎えるときに、完全な生としての、すなわち広範な生、歴史的な生、「人類」総体に割り当てられた生としての生を生きる。換言すれば、われわれが何度も現れ出る限りにおいて、われわれの存在ははるかに歴史を超えて展開することができるのだ。そう、われわれ人間は、別々のあの世紀やこの世紀に同じ人間として現れえたであろうし、たとえ自分たちの最も奥深い主体を経験的に知りえず、そのためいかなる想起によっても自分たちが同一であるという意識を持つことがないにせよ、われわれにとって、自らの歴史を体験することはきっと可能である。(中略) 万物が移ろいすぎてゆくことだろう。しかし、人類の家は欠けるところなく保たれ、輝き続けるに違いない。それでこそ、いつの日か戸外で没落が猛威をふるうとき、獲得されたものらがその家に棲んでいてわれわれを助けるということが可能なのだ。——そうして人類の家は、輪廻から出発して、真の社会的・歴史的・文化的イデオロギーの意味へと向かうのである<sup>79</sup>。

さきに「表現に富んだ身体」ともいいあらわされていた、個体の死を超えて続く人類総体の生は、ここでは「人類の家」と呼ばれている。この文章の後半部分、とくに「万物が移ろいすぎてゆくことだろう。しかし、人類の家は欠けるところなく保たれ、輝き続けるに違いない」という箇所には、ベンヤミンの「原状回復」をめぐる記述との興味深い呼応関係が見出される。ベンヤミンが「不死へと導く霊的な原状回復には、没落の永遠性へと到る、ある現世的な原状回復が対応している」というとき意味されているのも、個々の被造物ははかないものであるにせよ、被造物総体にとっては過誤によって損なわれてしまったものの請戻しが可能である、ということだと考えられるからである。

しかし、そうとあって、ベンヤミンの見解とブロッホの見解とが完全に一致すると断ずることはできない。そもそも、ベンヤミン自身は「神学的 - 政治的断章」のなかで輪廻という言葉を用いていない。また、魂の不死ではなく「輪廻」を主張する——この差異は断じて軽微なものではない——という、ユダヤキリスト教的通念からすれば異教的なブロッホの教説を、ベンヤミンがどの程度の共感をもって受け止めていたかも定かでない<sup>80</sup>。さらに重要であるのは、ブロッホの記述は人類総体の生が歴史において次第に完成に近づ

<sup>79</sup> *ibid.*, S.330f. 斜体は、原文でイタリック表記されている箇所を示す。

<sup>80</sup> この点についてはニーチェの永劫回帰概念の影響（加えて、その背後にある古代ギリシアの「世界年」という考え方）が顧慮されるべきであるし、「神学的 - 政治的断章」を材料とするよりも、のちにベンヤミンがパサージュ論構想のなかでブランキの『天体による永遠』に触れている箇所などを検討するほうが多くの収穫を期待しうるだろう。

くという意味に読めるのに対し、ベンヤミンの場合にはそうでない、という点である。ベンヤミンの主張によれば、地上的なもの一切は、その無常によってのみメシア的張力をいやますることができるのであって、世俗的秩序の中で進化し完成を目指すのではない。あくまで「永遠的で総体的な移ろいやすさ」ゆえに自然はメシア的なものであり、「永遠に移ろいすぎてゆく、つまり空間的総体においてもまた時間的総体においても移ろいすぎてゆくそのリズム、すなわちメシア的自然のリズムこそが、幸福にほかならない」のであった。つまりベンヤミンは、ブロッホのように人類総体の生における原状回復の可能性を予見するだけではなく、その原状回復が没落という徹底して否定的な仕方でのみ可能だということに、重きをおいている。

ベンヤミンが移ろいやすさの追求を「世界政治の使命」とし、その方法を「ニヒリズム」と名付けるのも、こうした理由によるだろう。彼の考える没落は、人類の家にとっても戸外の嵐ではない。個々の人間のみならず人類をも含めた被造物一切がつねにすでに滅びつつあるということ自体は、彼にとって動かしがたく確信された大前提なのである。しかし、再三強調しているように没落しつつあるということがメシアの国の接近を示す間接的証左なのであって、避けがたく滅びつつある自然のリズムこそが幸福にほかならず、それゆえ「世俗的なものの秩序は、幸福の理念に依拠して打ち立てられねばならない」と宣言されるのであってみれば、その方法たる「ニヒリズム」は、自暴自棄や自己憐憫に墮する悲観的態度とは一線を画するものであるに違いない。

そこで「ニヒリズム」の意味をより明確化しようとするならば、移ろいやすさの追求が「まさにあの自然という人間の段階のためにも」世界政治の使命である、という但し書きを見過ごしてはなるまい。たんに「自然」とのみあれば、霊的なものと対をなす肉的なもの、被造物一切のことと考えられるが、「自然という人間の段階」なる表現は、読み手にもう一步踏み込んだ解釈を要求する。そして、何の説明もなく「まさにあの」といわれるとき思い浮かべられていただろう内容を推察するためには、「たんなる生」をめぐる「暴力批判論」の記述<sup>81</sup>を思い起こす必要がある。

前章で見たとおり、「暴力批判論」のなかでは、「たんなる生」は「たんなる自然的生」とも言い換えられていた<sup>82</sup>。ベンヤミンによれば、神話的暴力やそれを祖形とする法の暴力は、たんなる生に対して一方的に罪を宣告し贖罪を要求する。逆に言えば、たんなる生とは、運命的暴力の前になすすべもなく罪過を負わされた状態にある生のことである。そしてベンヤミンは、そのような生の状態が止むのは、神的暴力の顕現によって法の支配が

---

<sup>81</sup> Siehe "Zur Kritik der Gewalt", GS. Bd. II-1, S.199f.

<sup>82</sup> これに加え、小論「運命と性格」（1919年秋に成立）の以下の記述も興味深い手掛かりとなりうる。「運命とは、生あるものたちの罪の連関である。罪の連関は生あるものたちの自然的状態に、すなわち、いまだ完全には解消されていないあの仮象に対応しているのだが、人間は仮象と距離を置いているのでそのなかに浸りきってしまうということはなく、仮象の支配下にあっても、人間はかえって自身の最良の部分に目立たない仕方でも踏みとどまることができたのだった」（"Schicksal und Charakter", GS. Bd. II-1, S.175）。「運命とは、生あるものたちの罪の連関である」というテーゼは次章で取り上げる「ゲーテの『親和力』」（1921年成立）に再登場するが、ベンヤミンはこの批評において、自然的生の罪や仮象について一步踏み込んだ仕方で改めて論じることになる（Siehe "Goethes Wahlverwandtschaften", GS. Bd. I-1, S.138f.）。

終わりを迎えるそのときであると説明していた。これを踏まえるならば、「人間の自然という段階」なる表現の意味が「たんなる生」のそれとほぼ重なりあうものであるとすると、前者もまたメシア的な力の顕現によって終わりを迎え、罪から浄められるはずである。

そうとなれば、「人間の自然という段階」のためにも移ろいやすさを追求することが使命であると結論づけられていることは、筋が通っている。第一段落で主張されていた事柄も踏まえつつ、ベンヤミンの志向する「ニヒリズム」の定式化を試みるならば、それは、いずれやってくる神の国を漫然と待ち暮らす怠惰さをではなく、＜移ろいやすくかけがえない現在におけるわれわれの幸福追求の努力によってこそメシア的なものの現れが把握されうるのだ＞、という自覚を前提とする。「ニヒリズム」とは、そうした自覚をもって世俗的秩序を構築するための原動力とするような、きわめて積極的な姿勢のことであると整理できよう。そして、そのように幸福の理念に依拠して世俗的秩序を構築しようとするかぎりにおいて、メシア的なものへの生の与りを圧殺する隠微な暴力を解体せんとするニヒリズム<sup>83</sup>は、旧来の神政政治的発想の虚妄を塵ひとつ残さず滅却する、まったく新しい一つの政治神学として要請されているのだと捉えられる。

## II メシアの到来

### 1. 「神学的 - 政治的断章」における時間論的構造の分析

さて、それでは、「神学的 - 政治的断章」の内容整理によってここまで把握された三つの要点を、改めて確認しよう。第一に、ベンヤミンの考える神の国は、地上の国が遠い未来に改良され終わって変化したところの状態、すなわち歴史の目標を指すものではない。そして第二に、地上的なもの一切によるますますの幸福追求という営為は、それ自体としては没落という定めをまぬがれえないものであるが、しかし同時にメシア的な力の緊張をいや増すことに寄与しうるとベンヤミンは主張する。ここから、幸福とは実は移ろいすぎてゆく自然のリズム以外のなにものでもないという大胆な命題が導き出され、このような逆説的状况をわが身に引き受けるニヒリズムによって移ろいやすさを追い求めることが、世界政治の使命であると宣言されたのであった。

しかしながら、改めて第一と第二の要点（つまり第一段落および第二段落の主張）について慎重に検討すると、ベンヤミンの説明には時間論的に見て曖昧な点があると気付かされる。図 a と図 b を再度比較してみよう。図 b に表された二つの矢印のうち特にくメシア的な張力の方向を示す矢印＞のみに注目した場合、その起点あるいは途中が現在であり、矢印が向かう終点が未来であるかのように解釈することが可能である。しかしそう解釈してしまうならば、その意味は、図 a に表されるような歴史の単線的進行の終点に神の国をおく発想と、奇妙にも似通っているように見えはじめる。ベンヤミンは、それとは異なる

---

<sup>83</sup> ベンヤミンの「ニヒリズム」についてハーマッヒャーは、前述の『ベンヤミン事典』の中で、ロマン派論において主張されていたイロニー的批評概念の破壊性を参照するように指示し、「取り壊すことを通じて築き上げるというのがイロニーのメシアニズムにベンヤミンが与えた公式である」（“Benjamin Handbuch”, S.190f.）と述べている。けだしの確な指摘といえよう。

ヴィジョンを打ち立てようとしているはずであるにもかかわらず、である。

問題は、歴史と神の国を連続体として一本の線上に表現するような考え方を捨てたとしても、地上における営為の作用とメシア的張力の作用を真逆の方向へ向かう二本の矢印とかたちに表現しなおしただけでは、どうしても矢印の起点と終点から途中経過と最終到達点という誤った表象が生み出されてしまうため、第一段落で主張されていた事柄がうまく反映されないという点にある。むろん、矢印を直線状から螺旋状に書き直したとしても事態は変わらない。したがって、矢印の終点＝未来＝神の国、という誤解の余地を完全に消し去るためには、矢印を比喻に用いること自体があまり適切ではないと結論づけざるをえない。

それでは、一体どのように考えれば、このアポリアから抜け出すことができるのだろうか。問題解決のヒントは、ここまでは便宜上「張力」という訳をあててきた、*Intensität*なる語にある。*Intensität*とは、集約性、強度、内的緊張などとも訳されることから了解されるとおり、方向と大きさだけではなく、いふならば満たされた質を持つ力なのではなかろうか。つまり、世俗的秩序（われわれがそのなかで生きている時間・空間）における潜勢力の高まりとしての *Intensität* と、救済の可能性の高まりとしてのメシア的な *Intensität* は、どちらもある点からある点へと進行してゆくようなものとしてでなく、そのうちにある可能性を顕在化させながら強度を増してゆくような、力の緊張状態ないし力の充溢として捉えうるのである。通常われわれは、世俗的秩序における潜勢力の高まりを、自らがそこへ制約されているところの時間的・空間的形式を介して把握している。その結果、われわれは、把握したものを単線的に進行する歴史段階としてのみ知るようになるため、メシア的な潜勢力の高まりをも同様の図式にあてはまるものとして理解しようという錯誤に、つい陥ってしまうというわけである。

かつまた、このように *Intensität* という語を理解することによって鮮明となる、一つの重要な論点が存在する。それは、ベンヤミンの神秘主義的メシアニズムにおけるメシアとは、メシア的な力それ自体を指しているということである。つまりメシアとは、少なくとも世俗的秩序との関係においてみるかぎり、メシア的な力と同義であり、それは、一方では歴史を終わらせる一回的で超越的な力である。しかし他方でそれは、滅びの定めという形で、歴史の隅々にまで浸透している内在的な力でもあるのだ。メシアの存在について考える際には、必ずしもそれを人格化して考える必要はない。つまり、メシア的な力の働きの見出されたならばその時点でわれわれはメシアを認識したとすることができるのであり、その力の背後にいる黒子としてのメシアの姿を把握しようと足掻く必要はまったくないのである。

だがしかし、矢印の比喻から生じうる誤解を取り除いたとしても、ベンヤミンの説明には、なおまだ不明瞭な部分が残っている。それは、メシアはいつ到来するのかが示されていない、という点である。繰り返しになるが、第一段落の冒頭では「メシア自身をはじめ、歴史上の出来事すべてを完結させる」と明言されていた。しかしそれでは、メシアが到来するまでの間、われわれは世の無常をメシア的な力の徴と見なすことで、辛うじて慰めを得ることしかできないのであろうか。一体、いつになったらメシアは到来し、歴史は終わりを迎えるのであろうか。この問いに対して「いつの日か、遠い未来に」という曖昧な答えしかえられずメシアの到来が順延されるのであれば、われわれは結局、あの歴史の

単線的進行というイメージのもとへ再び連れ戻されてしまう。

## 2. 超越か、内在か

### a) タウベス『パウロの政治神学』における解釈

メシアニズム的教理の本質的部分に属するこうした問いに対し、間接的に、しかしこれ以上ないほどに明快な一つの回答を提示しているのが、ヤーコプ・タウベスである。彼は、『パウロの政治神学』の第二部第三章（「世界政治としてのニヒリズムと美的メシアニズム——ヴァルター・ベンヤミンとテオドア・W・アドルノ」）で「神学的 - 政治的断章」に言及し、これを非常に高く評価している。彼の解釈の特徴は、この断章には複数のパウロ書簡に見られるメシアニズムと極めて近い発想が含まれている、としている点である<sup>84</sup>。

タウベスはまず、ベンヤミンが断章の冒頭から「メシア」という語を少しも臆することなく用いている点に着目し、次のように述べる。

なによりまず明白なのは、メシアが存在するという事です。いかなる空疎な言い回しも、つまり<メシア的なもの>であると<政治的なもの>といった中性名詞化もされておらず、メシアと言われている。これははっきりさせておかないといけません。ここではキリスト教的なメシアがどうこうというのではありませんが、メシアが話題となっている。啓蒙主義のオブラートに包むような、あるいはロマン主義的な中性名詞化はされていないのです<sup>85</sup>。

たしかにベンヤミンは、「神学的 - 政治的断章」において、メシアや神の国という語をより曖昧な表現に置きなおして宗教色を弱め、そうすることで近代人に受け入れられやすい路線——いわゆる「現実的な」路線——へ自分の議論を近づけようとはしていない。序章で取り上げた「ロマン主義的メシアニズム」にかんする数少ない言及のなかにも、メシアが存在するとベンヤミンが間違いなく考えていることを裏付ける表現はなかった。また前章で分析した「暴力批判論」のなかでも、「神的暴力」の必然性は強調されていたにせよ、これがメシアそのものであるとは言われておらず、メシアについてベンヤミンがどのように考えているかは、必ずしも明らかでなかった。しかるにこの断章では、歴史に終わりをもたらすメシアの存在がはっきりと語られている。したがって、タウベスの指摘はもっともである。

さらにタウベスは、ベンヤミンが幸福を没落と同一物と見なしていることを重要視し、ベンヤミンはメシアの到来を揺るぎなく確信しているだけでなく、「ゲーテの『ファウスト』におけるような〔時間の〕引き延ばしの、つまり〔この世に〕とどまり続けることに対する憧憬の怖ろしさを知っている」<sup>86</sup>と指摘する。タウベスの解釈では、ベンヤミンの立場は地上における永生や間断なき実践といったドグマに対立するものであり、メシアの到来という出来事の絶対的超越性を正しく理解したものにほかならない。

<sup>84</sup> 大貫隆は『イエスの時』（2006年、岩波書店）において、こうしたタウベスの解釈や後段で取り上げるアガンベンの解釈を踏まえつつ、聖書学専門家としての立場からイエスやパウロの思想とベンヤミンの思想との親近性について考察をおこなっている。

<sup>85</sup> Jakob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, München, W. Fink, 1993, S.98.

<sup>86</sup> ibd., S.100. [ ] 内の補足は白井による。

ベンヤミンは、カール・バルト的な頑迷さの持ち主です。その頑迷さにかかれば、内在的なものなど何の意味もありません。内在的なものから出発しても、どうにもなりはしない。跳ね橋は向こう側からかけられるのです。そして向こう側へ招かれるかどうかは、カフカが描いているように、当人の自由になりません。魂の高層建築の上層階へエレベーターで昇ることができる、などという考えは無意味です。はっきりした断絶があるのです。そこから得られるものはありません。向こう側については、人が解放された状態だとしか言いようがない。ドイツ観念論のモデルから距離を取って自由になってさえいれば、つまり私と同年代で私が立っているような状況にあれば、「大学教授連中以外にも誰か、まだそんなことを真面目に受け取るような人がいるなんて」と首をひねるしかないでしょうね。そんなものは、ドイツ観念論やドイツ古典哲学のアウラです。ゲーテ教です。「絶えず懸命に励む者」だか何だか知りませんが。(中略) 神がおよそ神であるならば、神はわれわれの魂から引っ張り出されるようなものではありません。そこにあるのは一つのヨリサキニ (prius) であり、アプリアオリです。それは向こう側から起こるのであって、われわれの蒙が開かれて、それからわれわれの目が見えるようになる。そういう次第で、われわれの目には、何も見えないのです<sup>87</sup>。

タウベスが「ドイツ観念論のモデル」というとき念頭においているのは、たとえばフィヒテの事行概念であろうか。また、「絶えず懸命に励む者」云々とあるのは、『ファウスト』の終盤で天使たちが歌う、“*Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.*”<sup>88</sup> (「絶えず懸命に励む者を、私たちは救済することができます」) という詞に対する皮肉である。このようにタウベスは、メシアは経験的地平を超絶した「向こう側」から到来するのだという旨の主張を繰り返し、内在的原理による救済の可能性を全否定する。

地上において「絶えず懸命に励む」ことで救済が可能になるといった見方を一蹴するタウベスの議論は、一方では、「神学的 - 政治的断章」が持つ時間論的特性の理解を後押しする。ここで想起されるのは、序章で触れた、1919年のロマン派論である。その第一部「反省」のなかでベンヤミンは、初期ロマン主義者たちの考える反省の無限性が、数珠つなぎに連なった思惟の無際限性といった平板な代物ではなかったと力説していた(またその際、初期ロマン主義者たちとは異なり無限性に消極的な意味しか付与しえなかった論者として挙げられていたのは、誰あろうフィヒテであった)。そしてベンヤミンは、初期ロマン主義者たちの歴史哲学もそうした認識論的前提を厳密に踏まえて構築されたものであったろうと見、それゆえ、彼らは歴史を点から点への無際限な移行としてではなく世界そのものの自己展開として把握していたと解釈したのであった。ベンヤミンが見出したこのような「ロマン主義的メシアニズム」は、起点から終点への単線的進行として歴史を表象する進歩主義的歴史観を明確に否定するものである。そして、「神学的 - 政治的断章」に登場する *Intensität* という語をさきに提案したような意味と解釈することが許されるならば、この断章を直接に「ロマン主義的メシアニズム」との親縁性において考察する可能性が開けて

<sup>87</sup> *ibid.*, S.105f. 太字で示したのは、原文でも太字になっている箇所である。

<sup>88</sup> Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*; ders. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, I Abteilung, Bd.7-1, S.459.

くる。

しかし他方で、タウベスの議論には重大な欠陥がある。それは、メシアの到来という出来事の超越性ばかりが強調されるあまり、世俗的秩序における幸福追求がメシア的張力を促進することができるというベンヤミンの主張が、一顧だにされていないという点である。タウベスは、「世俗的なものの秩序は、幸福の理念に依拠して打ち立てられねばならない」という一文に少しも触れない。そのかわりに彼が読者の注意を促すのは、滅びゆく定めにある被造物の嘆きについて、パウロ同様にベンヤミンも言及しているという点である<sup>89</sup>。たしかに、「神学的 - 政治的断章」第二段落から第三段落の議論の鍵となっているのは、自然の移ろいやすさであった。しかし、まさにその自然の移ろいゆくリズムこそが幸福なのであり、それゆえむしろ移ろいやすさは追い求められてしかるべきなのだ、という逆説的な論理の運びがこの断章の特徴であることは、すでに見たとおりである。この力強い逆転を無視し、滅びゆく被造物の悲しみという要素だけを取り上げるならば、ベンヤミンの「ニヒリズム」は悲観主義的な不可知論と見なされることになってしまうだろう。

タウベスは、このベンヤミン論のなかで直接に「メシアはいつ到来するか」という問題への回答を示してはいない。しかし、メシアの存在と到来は絶対的に確信しつつ、「跳ね橋は向こう側からかけられる」のであって「向こう側については、人が解放された状態だとしか言いようがない」、と断言するタウベスから期待できるだろう答えは、ただ一つである。彼は、淡々とうるさく答えるだろう——「われわれの目には、何も見えないのです」と。

## b) アガンベン『残りの時』における解釈

さて、タウベスとはまったく異なる仕方で、「メシアはいつ到来するのか」という問題に対する卓抜な回答を打ち出しているのが、アガンベンの『残りの時——パウロ講義』である。この書は、副題にもあるとおり、直接的にはパウロの書簡の分析を通じてそのメシアニズムの独特な論理構制を解明することを主眼にしている。しかし、アガンベンはタウベスの『パウロの政治神学』における「神学的 - 政治的断章」への言及をはっきりと意識しており、それゆえ『残りの時』は、ベンヤミンのメシアニズムをめぐる間接的ではあるが優れた解釈の書となっている<sup>90</sup>。それでは、そのアガンベンは、「メシアはいつ到来するのか」という問題にかんしてパウロ（そしてベンヤミン）のメシアニズムからどのような答えを引き出しているのだろうか。ここで結論を先取りしてしまおう。アガンベンはこう答えるのだ——メシアは、すでに到来しているのである、と。

アガンベンは、<メシア的な時間>（「終わりの時」）と<終末論的な時間>（「時の終わり」）を厳密に区別する。その定義によれば、<メシア的な時間>（「終わりの時」）とは、メシアが到来したのち、終わりへと向かって収縮しつつある時である。これに対し<終末

<sup>89</sup> Siehe *Die politische Theologie des Paulus*, S.101f.

<sup>90</sup> G・アガンベン（上村忠男訳）『残りの時——パウロ講義』（岩波書店、2005年）参照。この著作では、パウロを中心的に扱った本論においてベンヤミンの名がたびたび召喚されているだけでなく、パウロの書簡とベンヤミンの「歴史の概念について」の関係に着目した補論が（非常に短いものではあるが）付されている。以下で紹介するパウロのメシア的時間論をめぐる議論については、特に101～126頁を参照されたい。なお、引用文中の傍点は、参照した上記翻訳のそれをそのまま再現したものである。

論的な時間>（「時の終わり」）は、さらにその<メシア的な時間>（「終りの時」）が終わる時、すなわち、地上の時間が尽きて来るべき永遠という別の時間へ完全に移行する時を意味する。この区別により、<メシア的な時間>を、時系列上の点という誤ったイメージから解放することが可能になるのである。

さらにアガンベンは、この<メシア的時間>の構造を理解するためのヒントとして、「操作時間」なる概念を持ち出す。簡単に説明すると、それは表象が成立するのに必要とされる時間のことである。クロノロジカルな時間——均質な外的時間——における出来事ないし存在をうけてわれわれのうちにその表象が成立するには、クロノロジカルな時間の尺度によっては計りがたい遅延が生ずる。とはいえそれは、中枢神経への情報伝達やフィードバックにかかるタイムラグの謂いではない（そうしたタイムラグは、クロノロジカルな尺度によって計測可能である）。「それ〔操作時間〕は、いわば、クロノロジカルな時間の内部にある一つの時間——それに付け加わるのではなくて、内在する時間——であって、クロノロジカルな時間にたいするわたしの位相のずれ、わたしがわたしの時間表象にたいして断絶および不一致の状態にあることをしか測定せず、しかしまた、まさにこのために、わたしがわたしの時間表象を完遂し把捉することを可能にしてくれるものでもある」<sup>91</sup>。

遅延は、クロノロジカルな時間と、クロノロジカルな時間（およびその時系列上に配置されうるような出来事ないし存在）を把握しようとするわれわれとのあいだに、位相のズレとして生ずる。そしてこのズレそのものが、クロノロジカルな時間とは異なる操作時間としての、ひとつの特殊な時間——すなわち、<メシア的時間>と呼ばれるのである。「それ〔=メシア的時間〕は時間の終わりへと私たちを向かわせる時間——あるいは、より正確には、わたしたちが私たちの時間表象を終わらせるために、完遂するために、雇い入れる時間なのだ」<sup>92</sup>。

アガンベンは、この「操作時間」としての「終りの時」といういささか奇妙にも感じられる考え方を、さらに、キリスト教における復活の概念がはらむ分裂を例として取り上げることによって分かりやすく説明している。

周知のように、パウロはメシア的出来事を二つの時間に分けている。復活と、パルーシア（Parousía）すなわち時間の終わりにおけるイエスの臨在である。ここからパウロにおける救済の観念を定義する「すでに」と「いまだ」のあいだの逆説的な緊張が出てくる。メシア的出来事はすでに起こっている。信徒たちにとって、救済はすでに成就している。しかしまた、救済は真に成就されるためには、さらなる時間を必要とする。メシア的なもののうちに構成上の遅延を持ち込むように見えるこの特異な分離を、どのように解釈すべきなのか。問題は決定的である<sup>93</sup>。

誰もが知るように、イエスはゴルゴダの丘で磔刑に処せられた三日後「すでに」一度復活しており、それ以来、再びの復活と最後の審判とが「いまだ」来ぬものとして待望されている。したがってたしかに、メシア的な出来事は二つに分離されているように見える。し

<sup>91</sup> 上掲書、109頁。

<sup>92</sup> 同上、109～110頁。

<sup>93</sup> 同上、112～113頁。

かし、「メシア的なもののうちに構成上の遅延を持ち込むように見えるこの特異な分離」は、過去に起きた復活と来るべき訪れとのあいだにある時、すなわち無限に引き伸ばされうる「過渡の時間」として現在を考えるような認識に結びついたらとたん、いつか来る最後の日を待ち暮らすという怠惰な姿勢へ転落する危険を、背負い込むことになる。

アガンベンもまた、『過渡の時間』というの、あらゆる過渡がそうであるように無限に延長される傾向にあり、こうしてそれが産出しなければならない当の終わりを把握不可能なものにしてしまいかねない<sup>94</sup>と正しく指摘し、ありうべき誤解に釘をさす。

ここでの誤りは操作時間をクロノジカルな時間に付加されてその終わりを無限に順延するような補足的時間に変えてしまうことである。それゆえ、パルーシアという用語の意味を正確に理解することが重要である。それはイエスの「再臨」、最初の到来に続いてやってきて、それを補完する第二のメシア的出来事を意味するのではない。パルーシアは、ギリシア語では、単純に臨在（文字どおりには、para-ousia＝傍らに在ること、いまの場合には、存在するものがいわば自分自身の傍らに存在していること）を意味する。（中略）メシアはすでに到来している、メシア的出来事はすでに成就している、けれども、その臨在はその内側にもうひとつの時間を含んでいて、パルーシアを遅延させるためではなく、逆にパルーシアを把握できるものにするために、パルーシアを引き延ばすのである。このために、ベンヤミンの言葉によれば、あらゆる瞬間は「メシアの入ってくる小さな扉」でありうるのだ。メシアはつねにすでに自らの時間を形成している——すなわち、時間を自らのものとすると同時に、それを成就しているのである<sup>95</sup>。

終りの時は、メシア的出来事その一とその二のあいだに、線分としてあるのではない。じつはすでにメシアが到来しつつに傍らに存在しているのだということ（臨在）をわれわれが完全に把握するために、その時間は必要なのである。

したがって、「メシアが到来して歴史的出来事が完結するのはいつなのか」という問いに対するアガンベンの答えは、以下のように要約しうるだろう——すなわち、それは終わりの時が満ちる時、いいかえればメシアの臨在にわれわれの認識が追いつく時、またそれによってメシアの到来が完了する時である、と。それは、さらに別様に表現すれば、すでに終りの時が訪れている現在にあっては、あらゆる瞬間・あらゆる場所がメシアの到来が完了する可能性を持っている、ということにほかならない。つまりアガンベンは、パウロと同じくパウロの書簡を考察対象としながら、メシアの絶対的超越性を強調するパウロとは対照的に、徹底してメシアの現在時における内在性を主張している訳である<sup>96</sup>。そ

---

<sup>94</sup> 同上、113頁。

<sup>95</sup> 同上、114～115頁。

<sup>96</sup> さきにも触れたブルトマンの『歴史と終末論』（1957）には、興味深い記述が見られる。「パウロにとってもヨハネにとっても、現在時（present time / jetzige, hiesige Zeit）はくはざまの時（time-between / Zwischenzeit）である。パウロにとっては、それは、キリストの復活と世の終わりに期待されたパルーシアとのはざまの時である。（中略）両者にとってこのくはざまには、クロノジカルな意味のみならず、本質的な意味がある。それは、キリスト教者の実存をくもはやない>とくいまだない>のはざまとして特徴づける、弁証法的なくはざまなのだ」（“History and eschatology”, p.49.

してアガンベンは、いましがた引用した文章の最後の部分から察せられるとおり、ベンヤミンもまた「メシアはすでに到来している」という見方を支持する主張を行った思想家なのだ、と暗に示唆する<sup>97</sup>。

### 3. 開かれた扉、そして敷居

パウロのメシアニズムが持つ構造をめぐるこうしたアガンベンの解釈は、常にすでに終末へと方向づけられている限りにおいて世俗的秩序におけるわれわれの儚い生もまたメシア的な力（Intensität）に与っているのだ、という「神学的 - 政治的断章」の発想を理解せんとするとき、非常に有益な示唆を与えてくれる。

またベンヤミンは、世俗的秩序は幸福の理念に依拠して打ち立てられねばならぬと言明し、さらこの主張を、ニヒリズムという方法によって移ろいやすさを追求することが世界政治の使命だとも言い換えていた。しかしながら、メシアの到来という出来事は人知を超越しているとするタウベスの議論からは、この世界においてわれわれがなすべき事柄について何の手がかりも得られない。これに対して、アガンベンが『残りの時』において提示しているような、メシアの臨在をわれわれが把握したときにようやく時が終わるのだとする立場はどうであろうか。『残りの時』のパウロ解釈にも、ベンヤミンのいう世俗的秩序の構築について、あるいはニヒリズムによる幸福追求について、その内実を具体的に教えてくれるような記述はたしかに無い。しかしアガンベンの議論は、ベンヤミンの、われわれにも遍在するメシア的な力を認識することは可能だという確信、否むしろそれは必ずや認識されねばならぬのだという確信と合致する方向性を持っている。つまり、メシア的な力を世俗的秩序のうちにあるながら間接的に促進し、よってメシアの到来という出来事を完了させるためにわれわれに必要なのは、メシアの臨在を何らかの仕方で認識することだ、という一応の答えが——抽象的水準に留まるとはいえ——、示されているのである。この点においてもやはり、タウベスの解釈よりはアガンベンの議論のほうが、ベンヤミンのメシアニズムを理解する上ではより優れた手引きとなりうる、と筆者は考える。

こうした点に加え、ごく基本的な事柄ではあるがここで念のために指摘しておかねばな

---

*l"Geschichte und Eschatologie", S.56.)*。ブルトマンはパルーシアという語を通常の語法に従って「再臨」の意に用いており、その限りにおいては、アガンベンと見解を異にするかのように見える。しかしながら、『歴史と終末論』におけるブルトマンの主張の核心は、弁証法的緊張のうちにあるはざまの時としての現在においてすでに終末は来りつつある、という発想を——すなわち、「現在において生起しつつあるものとしての終末論的できごとの概念」(p.47./S.53. 原文もイタリック表記で強調されている)を、現代のキリスト教信仰のうちに呼び戻すべきだという点にある。ブルトマンは、『歴史と終末論』を次のように締めくくっている。「歴史の意味は常に現在に存しているのであって、キリスト教徒の信仰によって現在が終末論的現在として了解されるとき、歴史の意味が実現される。(中略)あらゆる瞬間のうちに、それが終末論的瞬間である可能性がまどろんでいる。あなたは、その可能性を目覚めさせねばならない」(p.155./S.184. 斜体で表した箇所は、原文ではイタリック)。

<sup>97</sup> ただし、ここでアガンベンがさりげなく引いているのは「神学的 - 政治的断章」ではなく、20年ほど後の作品「歴史の概念について」である。引用されているベンヤミンの言葉は、「歴史の概念について」の補遺 Bに見出される。Siehe *Über den Begriff der Geschichte*, GS. Bd. I -2, S.704.

らないのは、アガンベンのように、メシア的な出来事がすでに起こった復活と待ち望まれる再来とに分離しているように見えるというところから＜本当はすでにメシアは到来しており、その到来にわれわれの認識が追いつくのが待たれているだけ＞という結論を導き出す手法は、そもそも解釈の土台を正統的ユダヤ教のメシアニズムに求めたならば不可能だという事実である。というのもユダヤ教においては、メシアを名乗る偽者は多く世に現れたけれども真のメシアはまだ訪れていない、と信じられているからである。パルーシアを臨在（＝傍らに在ること）として捉えるアガンベンの解釈はどこかスピノザ主義的汎神論との図式的類縁性を感じさせもするが、ともあれ、ベンヤミンのメシアニズムがあくまでユダヤ教的メシアニズムの教理に全面的に依拠して組み立てられたものだとして疑わない論者にとっては、アガンベンの議論展開は思いも及ばぬものであろう。

そしてアガンベンの解釈は、われわれを再びあの「ロマン主義的メシアニズム」へと引き戻す。ロマン派論におけるこの言葉の第一の用例を、再び確認しよう。

こうした視点〔＝ロマン主義の歴史的本質にかんする一つの視点〕は、ロマン主義的メシアニズムという形で探求されて良いだろう。「神の王国を実現しようという革命的な望みは、累進的な形成においてバネとなるものであり、現代史の始まりである。現代史においては、神の王国になんの関係も持っていないような物事は第二義的な物事でしかない」（「アテーネウム断片」第 222 番）。…（中略）…「無限において実現されつつあるような完全なる人間、という理想についての考えが斥けられ、むしろ＜神の王国＞は、今このときに、地上において求められる。（中略）存在の各瞬間における完全性（成就）、生の各段階において現実のものとなる理想、シュレーゲルの新たなる宗教はこうした定言的要求から生まれ出てくるものだ」（ピングド、52～53 頁）<sup>98</sup>。

このくだりで引かれているシュレーゲルの文章とピングドの文章を総合すると、それらが主張しているのは、神の王国は無限に引き延ばされる時間のなかで少しずつ接近される目標ではなく、今・ここに求められるものなのだとしたことであつた。とりわけピングドの論文からの引用部分がアガンベンのメシアニズム解釈と親近性を示していることは、あれこれ言葉を費やすまでもなく容易に了解されうる。そしてまた、メシア的時間をめぐるアガンベンの説明を媒介することによって、ここまでに詳しく検討してきた「神学的 - 政治的断章」の独特な神秘主義的歴史観が、＜地上における歴史を超越したところに想定されるはずの神の国は、しかしまさにその歴史のあらゆる瞬間に、この世界のあらゆる場所で見出されうるのだ＞とするような逆説的信念——「ロマン主義的メシアニズム」とベンヤミンが呼んだ信念ときわめて似通った論理に拠っているということも、いっそう容易に了解されるであろう。

とはいえ、アガンベンのいうように「メシアはすでに到来している、メシア的な出来事はすでに成就している」と捉えるにしても、「神学的 - 政治的断章」におけるメシアニズムの不明瞭な点がすべて氷解するかといえば、決してそうではない。なぜならば、メシアがす

---

<sup>98</sup> *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* ; GS. Bd. I -1, S.12, Anm.3.

でに到来しているとして、われわれがそれを真に認識するのはいつ・どのようにしてなのか、という問いが結局は再浮上することになるからである。法暴力を解体することの積極的な意味が幸福の理念に基づく世界の構築であると明示されたことによって、われわれはベンヤミンのメシアニズムを解明するための重要な鍵を手に入れた。さりながら、われわれはいまだ開かれた扉の前によく立ったに過ぎない。つまり、この断章に対する「メシアが到来し歴史を終わらせるのはいつなのか」という当然の疑問に対し、「メシア的な力（Intensität）は移ろいやすさ＝幸福の律動として万物のうちにあまねく臨在しており、われわれがその律動を汲み取ろうとすることによって、累進的にメシア的な力が高まってゆくのだ」と答えたとしても、そのように移ろいやすさ＝幸福を追い求める努力が具体的にはいかにしてなされるべきであるのかが明快に語られない限り、真に有効な答えを提出したことにはならないのである。しかし、あまりにも短い「神学的 - 政治的断章」の枠内においては、これ以上、この高い敷居を越えてベンヤミンのメシアニズムの核心部分へと歩を進めてゆくための手掛かりをうることはできない。

いま述べたような問題が踏み込んだ仕方に取り上げられたことにより、ベンヤミンのメシアニズム的世界観が飛躍的に展開してゆく重要な転機になった作品であると思われるのが、1921年の秋ごろから――すなわち、おそらくは「神学的 - 政治的断章」が書き下ろされてから一年も経たぬまに――執筆された、「ゲーテの『親和力』」である。したがって次章では、この長大な批評に注目し、「暴力批判論」や「神学的 - 政治的断章」に示されていたメシアニズム的発想のどの部分が引き継がれているか、またどの部分が変化を遂げているか、そしてどのような新たな伸展が見出されるかを、吟味することにしよう。

### 第三章 希望の内実 ——「ゲーテの『親和力』をめぐって——

#### テキストと関心の所在

##### a) 「ゲーテの『親和力』<sup>99</sup>について

1921年11月8日付のショーレム宛書簡の中で、ベンヤミンはある批評の仕事に取り組みつつあると告げ、その仕事を「模範的批評としても、ある程度純粋に哲学的な論述をおこなうための準備としても、僕にとっては重要だ」<sup>100</sup>と評した。このとき彼が批評の対象に選んだ<sup>101</sup>のは、ゲーテの長篇小説『親和力』*Die Wahlverwandtschaften*であった。

1919年に論文「ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念」で博士号を取得してから教授資格申請論文「ドイツ悲劇の根源」の執筆に集中して取り組み始める1924年ごろまでの数年間は、ベンヤミンにとって、進むべき道を見定めようとする試行錯誤の時期であったといえよう。彼個人の状況について詳しくいえば、青年運動と完全に距離をおいてスイスで博士論文を書き上げた後、心機一転、ドイツに戻ったころである。当時の書簡からは、ベンヤミンがいずれ大学でポストを得るべく教授資格申請論文の構想に着手しようとする反面、(おそらくはイスラエル移住の可能性も遠く視野に入れつつ)ヘブライ語を学ぼうと考えたり、当面は書店や出版社で働こうか、あるいは自ら書店を運営できないかなどと迷ったりしていたことが分かる。妻子を抱えて金銭面で難儀していたらしく、ときには古書の転売や特技の筆跡鑑定で糊口をしのいでいたことも記されている。

他方、社会状況に目を転ずれば、ちょうどワイマール共和政が成立してまもなくの混乱期である。このころドイツでは、第一次世界大戦による国力の深刻な疲弊に加え、敗戦によって背負い込んだ莫大な賠償金のせいもあって財政が逼迫する一方、党派間の激しい勢力争いのために議会は紛糾し、復員兵の失業問題や治安回復の遅れ、昂進するインフレーションが、人々の生活を脅かしていた。ベンヤミンの当時の書簡から窺い知れる、明日のわが身がどうなるか分からないという不安や、それでもどうにか明日を切り開かねばならないという張り詰めた思いは、こうした混沌たる情勢とも深く関係していただろう。

すでに取り上げた「暴力批判論」や、ボードレールの詩集『パリ風景』の翻訳とその巻頭論文「翻訳者の使命」、結局は創刊されず企画倒れに終わった雑誌のための趣意書「雑誌『新しき天使』の予告」などは、すべてこの時期の仕事である。そして、いずれ劣らぬ力

<sup>99</sup> Walter Benjamin: "Goethes Wahlverwandtschaften"; GS. Bd. I -1, S.123-201.

<sup>100</sup> GB. Bd. II. S.281.

<sup>101</sup> 旧ズーアカンプ版全集の编者によるコメントールでも指摘されているように、裏付け資料が乏しいため、ベンヤミンが『親和力』論をいつ書き始め、いつ書き終えたかは厳密には特定できない (Siehe Anmerkung zu "Goethes Wahlverwandtschaften" S.811f.). 筆者は前掲のショーレム宛書簡から、ベンヤミンが集中的にこの作品の執筆に打ち込むようになったのは1921年秋と推測するが、この見方は、「ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念」補論が書かれた1919年から予備的作業が継続されていた可能性を否定するものではない。

作ぞろいであるこれらの多彩な作品のなかでも、ベンヤミンにとってはじめての本格的な文学批評であったという点で特筆すべき位置を占めているのが、「ゲーテの『親和力』」（以下では『親和力』論と呼ぶ）なのである。

ベンヤミンは、この『親和力』論以前にも、文学批評の範疇に属する複数の文章を手がけている（「ヘルダーリンの二つの詩作品」、「シュティフター」、「『白痴』」など）。しかし、それらの批評文はみな、あまりに短い。短いがゆえに、それらのなかでは、ベンヤミンが批評とはそもそもどのようなものであるべきと考えていたかが直接かつ詳細に示されていない。他方、博士論文「ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念」（以下、ロマン派論と略記する）では、フリードリヒ・シュレーゲルやノヴァーリスの批評概念をめぐる独自の解釈をつうじて、批評の原理にかんするベンヤミン自身の持論が展開されている。したがって、その限りにおいては確かに、このロマン派論こそベンヤミンのはじめての本格的な批評の実践例であるといえる。とはいえ、ロマン派論は高度に専門的な哲学的議論が土台となっている学術論文であるから、分析対象とされているのは特定の文学作品ではなく複数の理論的著作であり、眼目はあくまで、初期ロマン主義者たちのいくつかの概念と、特徴的な思考図式とを解き明かすことに置かれている。

さきに『親和力』論をベンヤミンの「はじめての本格的な文学批評」と形容したのは、こうした意味においてである。ベンヤミンが志向する批評の原理について明確に論じられ、しかもその原理に則って具体的にひとつの文学作品が詳論されたのは、『親和力』論が最初であった。また、『親和力』論は三部構成になっており、各部の冒頭部分に、批評の原理についてのまとまった記述が置かれている。とりわけ、批評の原理にかんする記述のなかでも、第一部の冒頭——つまり全体の劈頭——で主張されている事象内実と真理内実との区別は、この論考全体を成立せしめている最も重要な要素、いわば屋台骨であるといつてよい。『親和力』論の構成が持つ明快さは、他のどの著作に比べても際立っている。

さて、本章で注目したいのは、この『親和力』論ではベンヤミンのメシアニズム的思考がどのようにあらわれているか、という点である。より細かく限定するならば、主な関心は、『親和力』論の執筆時点において（1）ベンヤミンが「神話的なもの」という語のもとに考えているのはどのようなことか、（2）その「神話的なもの」からの脱却の可能性にどのような道筋を見出そうとしているか、（3）「暴力批判論」に見られた〈神話的／神的〉という二項対立図式にどのような変化が起こっているか、という三点にある。

そこで『親和力』論の構成を見てみると、第一部には「テーゼとしての神話的なもの」、第二部には「アンチテーゼとしての救済」、第三部には「ジュンテーゼとしての希望」という小見出しがつけられている。さらに議論の流れ全体を俯瞰すると、ベンヤミンが『親和力』という小説のうちに見出した三つの要素が、これら各部において順番に論じられていることが分かる。その三つの要素の第一は、物語世界を支配している「神話的なもの」である。第二の要素は、『親和力』のなかに挿入されたノヴェレ〈ふうがわりなご近所同士の子どもたち〉に示される、「神話的なもの」からの脱却の可能性である。このことから見て、第二部の小見出しにある救済という語は、「神話的なもの」からの脱却を直接に意味すると捉えてよからう。そして第三の要素は、ヒロイン・オッティリーエが体現している美の仮象が消滅してゆくとともに姿を現す、極限的希望——すなわち、希望なき人々のためにわれわれが抱く希望である。

したがって、先に示した三つの問いのうち一つ目の問いに関しては、第一部「テーゼとしての神話的なもの」に答えが見出される（Ⅰ）。次いで二つ目の問いに関しては、自然に対するゲーテの葛藤について言及している第一部終盤の記述と、第二部「アンチテーゼとしての救済」とを主に検討することで、答えを整理する（Ⅱ）。そして三つ目の問いに関しては、第三部「ジュンテーゼとしての希望」におけるベンヤミンの個性的な議論を読み解いた上で、『親和力』論全体をあらためて概括しつつ、一定の見解を導き出したい（Ⅲ）。

## b) 小説『親和力』について

しかし、ベンヤミンの『親和力』論に立ち入るまえに、『親和力』という小説自体がそもそもどのような作品であるかをここで簡単に確認しておく必要があるだろう。

『親和力』<sup>102</sup>は、上流階級の男女四人が織りなす破滅的な四角関係の物語である。その四人とは、情熱的な男爵・エドゥアルトと聡明な妻・シャルロッテ、シャルロッテの内気な姪・オットーリエ、男爵の親友である大尉（のちに少佐）である。男爵夫妻の館に大尉が長逗留し、続いてシャルロッテ以外に身寄りのないオットーリエが引き取られたことから、仲睦まじかった男爵夫妻の関係に危機が訪れる。エドゥアルトがオットーリエと惹かれあうようになり、この事態を危ぶむシャルロッテと大尉もまた、互いを恋慕うようになるのである。思慮深い大尉が館を去り、エドゥアルトが妻に離婚を承諾してもらおうと出奔した数ヶ月後、シャルロッテはエドゥアルトの子を出産する。オットーリエは複雑な思いを抱えつつもこの赤ん坊を慈しむが、ある日エドゥアルトと思いがけず再会した後、彼女は湖で不慮の事故を起し、赤ん坊を溺死させてしまう。衝撃を受けたオットーリエは館を去ろうとするが引き止められ、それ以来まったく口をきかなくなる。やがて彼女は、絶食によって命を落とす。彼女の亡骸は後を追うように衰弱死したエドゥアルトの亡骸とともに小さな礼拝堂に安置され、二人によりやく永遠の安息が訪れる――以上が、『親和力』の簡単なあらすじである。

この小説は、1809年に刊行されている。ゲーテは1749年生まれであり、一躍その名が世に知られるきっかけとなった『若きヴェルテルの悩み』は1774年に、教養小説の代表作『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』全四巻は1795年から1796年に刊行されている。そして、彼のライフワークであった『ファウスト』の第一部は1806年に完成し、『親和力』刊行の前年、つまり1808年に発表されている（第二部はゲーテが死ぬ前年にあたる1831年に脱稿、1833年に刊行）。ゲーテは、『親和力』の執筆時にはすでに、作家としての名声も社会的地位も獲得して老年期にさしかかりつつある、成熟した書き手であった。

『親和力』は本来、『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』の続編、『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』にはめこまれるべき小話のひとつとして構想された<sup>103</sup>。計画が変化していった過程での草稿類が残されていないため詳細な経緯は不明だが、『親和力』は当初の想定をこえて『遍歴時代』の枠組みを大幅にはみだし、最終的には独立した長篇小説

<sup>102</sup> Johann Wolfgang von Goethe : *Die Wahlverwandtschaften* ; ders. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I Abteilung. Bd.8. S.269-529. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

<sup>103</sup> この点にかんしては編者によるコメントールに詳しい（Siehe Anmerkung zu *Die Wahlverwandtschaften*, S.973f.）。

となったのであった。肝心の『遍歴時代』はといえば、初版が世に出たのが 1821 年、さらに改稿版（現在広く普及している版）が刊行されたのが 1829 年であるから、構想段階から数えると、完成までにかかなりの時間を要したことになる。ともあれ、『親和力』の原型がどんなものであったのかは分からないし、『遍歴時代』をみても、『親和力』がどのような仕方で組み込まれるはずだったのか推定することは非常に難しい。そのためかベンヤミンも、『親和力』をあえて積極的に『遍歴時代』との関連において分析しようとはしていない。

## I 神話的なもの

### 1. 事象内実と真理内実

さて、それでは前置きを切り上げて、いよいよ『親和力』論をひもとくことにしよう。ベンヤミンはその第一部冒頭で、批評家がわきまえるべき事柄として、作品の事象内実と真理内実とが区別されねばならないと主張する。

批評は芸術作品の真理内実（Wahrheitsgehalt）を追い求め、注釈は芸術作品の事象内実（Sachgehalt）を追い求めるものだ。文献の根本法則が真理内実と事象内実との関係を規定しており、その法則にしたがって、ある作品の真理内実は、作品が優れたものであればあるほどいっそう目立たないかたちで、かついっそう緊密に、事象内実と結びついている。したがって、その真理が最も深くみずからの事象内実のうちに沈んでいるような作品こそが持続するものだとして証明されるとすれば、そうした持続の過程で、観察者にとって事実、この世でその事実が死に絶えてゆけばゆくほど、作品のなかでいっそうはっきり目に映るものとなる。しかし同時に、作品の成立した頃には統一されていた事象内実と真理内実とは、作品が持続するにつれて別々に現象するようになる。というのも、事象内実が前面に出てくるときに、真理内実はつねに隠れたままだからである<sup>104</sup>。

芸術作品のなかで描かれる事実は、現実世界においては時が移ろうとともに変化をこうむる。そのため後の世に生きる者の目には、時がたてばたつほど、そうした事実は際立ったものとして映る。そして、この変化につれて前面に出てくるのが、事象内実であるとベンヤミンはいう。事象内実なる語の定義は与えられていないが、文脈から推し量るに、ひとまずそれは、作品に描かれた事象から直接に汲み取られうる意味のことであろうかと思われる。これに対して、隠れたままであるとされるのが真理内実である。真理内実という語にも定義は与えられていない。したがってここでは仮に、事象内実との対照を考慮して、それは事象内実のさらに奥底に隠されている、作品が志向している真の主題ないし意味のことであろうかとだけ推定しておこう。そして、この真理内実の探求がベンヤミンの考える批評の役割である。

しかしベンヤミンは、事象内実を見極めるのは簡単だとか、事象内実はいつでもよいか

---

<sup>104</sup> “Goethes Wahlverwandtschaften”, S.126.

ら一足飛びに真理内実を捜し求めるべきだ、などと主張しているわけではない。引用箇所を注意深く読めば分かるように、真理内実はもともと事象内実と結びついていると考えられているからだ。また、ベンヤミンは、こうも述べている。

事象の内実、事象が存続しているかどうかについての洞察からは導き出されえないし、事象がどこへ向かうかを探ることによっても、内実の予想からさえも、導き出されえない。事象の内実、事象に刻まれた神的刻印の哲学的経験においてのみ把握可能なのであり、神の名についての至福の直観にとってのみ明らかなのだ。それほどまでに、持続のうちにある諸事物の事象内実についての完璧な洞察は、せんじつめればそれらの真理内実についての洞察と一致する。つまり、真理内実とは事象内実の真理内実なのだということが判明するのである<sup>105</sup>。

「神的刻印の哲学的経験」や「神の名についての至福の直観」といったいさか唐突な表現の含意を精確に理解することは困難であるにせよ、このくだりを見るに、少なくとも、ベンヤミンの見立てによれば事象内実を十全な仕方では洞察することが結局はわれわれを真理内実へと導くのであるらしい、ということが分かる。「真理内実とは事象内実の真理内実なのだ」という一文が端的に表わしているように、ベンヤミンのいう真理内実とは、事象内実と無関係に見出されるのではなく、まずはその事象内実を精確に把握できてこそはじめて明らかになるような何かなのである。「後代のどの批評家にとっても、奇異に感じられるもの、怪訝に思われるものの解釈が——つまり事象内実の解釈が、ますます批評のための先決条件となる」<sup>106</sup>とされるのは、このためである。

このようにしてベンヤミンは、たしかに批評が目指すべき仕事は真理内実の追究であるけれども、そのためにも、まずもって事象内実の解釈（すなわち、注釈）が不可避の課題となる、と説き起こす。そして、このような前置きに続いてすぐに、彼は『親和力』における「神話的なもの」の分析に入ってゆく。この展開によって我々は、彼がこのロマンにおける事象内実と目しているものが「神話的なもの」であるらしいことを知るのである<sup>107</sup>。『親和力』論の議論が展開するにつれて、事象内実と真理内実との区別を求めるベンヤミンの意図はいっそう明らかになってゆくが、これについては追々述べることにしよう。

## 2. 事象内実としての「神話的なもの」

さて、「神話的なもの」とは何であろうか。ベンヤミンが『親和力』論において「神話的なもの」という語のもとに捉えているのは、一口に言って、物語の主要な登場人物たちを翻弄する、人知を超えた力である。ベンヤミンは、作品世界におけるそうした力の顕著な現れを、一方では登場人物たちを束縛する法的関係としての婚姻のうちに、そして他方では登場人物たちを取り巻く自然のうちに見出している。

---

<sup>105</sup> ibd., S.128.

<sup>106</sup> ibd., S.126.

<sup>107</sup> 140 ページになってはじめて「神話的なものこそが、この本 [= 『親和力』] の事象内実である」と明快に述べられるが、それ以前の記述からも、間接的にではあれ十分に、このことは理解されうる。

まずは婚姻についてであるが、ベンヤミンは以下のように論じている。

作家[ゲーテ]にとっては、この作品に法規範を鑄込むことがどうしても必要であり続けた。それは彼が、ミットラーのように婚姻を根拠づけたかったのではなく、むしろ、婚姻が崩壊してゆくなかで前面化するかの諸力を指し示そうとしたからであった。その諸力とは、いうまでもなく、法の神話的暴力である。婚姻が没落を決定付けるのではないのだが、法の神話的暴力の渦中にあるのは、婚姻はまさに没落の執行である。[その場合]婚姻の解消は、最高次の諸力がそれを実現させるのではないがために、墮落したものである<sup>108</sup>。

ミットラーとは、婚姻関係の神聖にして犯すべからざることを説く元聖職者で、男爵夫妻の隣人である。しかし、彼のお節介は空回りに終わる。愛情による絆が失われ、婚姻がたんなる法的関係に墮して夫婦を縛り付けるとき、「かの諸力」——すなわち「神話的なもの」がその関係のうちに姿をあらわす。エドゥアルトとシャルロッテの婚姻関係がずるずると続くのは、彼らが問題の根本的解決を先延ばしにして状況に流された結果でしかない。また、二人の婚姻が解消に向かうのは子どもの死を契機にしてであり、実際にそれが解消されるのはエドゥアルトが衰弱死したためである。つまり、そこにあるのは決断ではなく、彼らを押し流してゆく抗いがたい力のはたらきだけである。

興味深いのは、「暴力批判論」で論じられていた神話的暴力としての法というテーマが、ここでも顔をのぞかせている点である。「暴力批判論」のなかでベンヤミンは、実定法とは人間の生を「たんなる生」へと貶める神話的暴力の再生産品にほかならないと断じ、そうした神話的暴力を粉碎する革命的可能性を、神的暴力なるものに求めていた。そしてここでも、「法の神話的暴力」という表現がなされている（ただしここでは、複数形になっている）。さらにいえば、「婚姻の解消は、最高次の諸力がそれを実現させるのではないがために、墮落したものである」という一文の意味を解釈する際、「神話的なもの」の力とは異なる積極的な意味が込められているらしき「最高次の諸力」という語について、神的暴力との何らかの関連を想像することもあながち不可能ではない。

他方、自然において「神話的なもの」の力ほどのように姿を現すのか。一読すれば明らかであるが、小説『親和力』においては絶えまなく、エドゥアルトの領地内でなんらかの土木工事が進行している。遊歩道やあずまやを作ったり、土手を固めなおして池を連結し大きな湖にしたり、別館を基礎から建てたりと、登場人物たちはせっせと働いて、自分たちの環境を意のままに作り変えようとする。エドゥアルトと大尉（のちの少佐）が測量と地図作成に熱中するのも、自然環境にたいするこうした働きかけの一環と見なしうるだろう。数世紀前の建造物である領内の教会と礼拝堂とをオッティエリエが好きなように改修し、ほとんど私物化するのも（最後には本当に占領してしまう——彼女はエドゥアルトと永遠に二人きりでここに眠ることになるのだから）、広い意味でいえば、こうした自然にたいする恐れをしらぬ振る舞いのうちに数えいれてよいかもしれない。ベンヤミンは、シャルロッテが軽率にも美観を良くしたいというだけの理由で古い墓地を再整備してしまうことを例に挙げ、こう述べる。

---

<sup>108</sup> ibd., S.130.

先祖の墓から離反すること以上に断固とした、伝統からの離反というものは考えられない。先祖の墓は、神話的意味においてのみならず宗教的な意味においても、生者たちの足下の大地の礎となっている。このような行ないをする者たちを、彼らの自由はどこへ導いてゆくというのだろうか。新たな洞察へ目を開くのはほど遠く、その自由は彼らを、畏怖されてきたものに実際に備わっているものにたいして盲目にしてしまうのである。この事態は、その自由が彼らには不相応であるということからくる。儀礼への強固な結びつきのみが（中略）かの人々に彼らがそのただなかで生きている自然と相対するときの支点を約束するのであり、神話的自然のみがそうであるように、この自然は超人間的な諸々の力をもって、脅威を与えながらその役割を發揮するのである<sup>109</sup>。

迷信に惑わされない近代的理性と教養の持ち主たる『親和力』の登場人物たちは、伝統にたいする結びつきを深い考えもなしに断ち切ってしまう。しかし、その不遜さが彼らを盲目にし、自然の「超人間的な諸々の力」から身を守ることを不可能にする。自然を容易に克服できると考える驕りが、ますます人を神話的なものの呪縛圏の奥深くへと誘い込むのだ。

こうして、「愛しあう者たちは、しっかりした大地の祝福を軽侮したとき、静まりかえった湖というかたちで大昔のままに現れる底なしの深みへと落ちてゆく」<sup>110</sup>。皮肉なことに、大工事によってつなげられる三つの池は大昔にはひとつの湖だったのであり、人間たちが自分たちのためと思ってした骨折りは、じつは湖が持っていた本来の姿を取り戻させることでしかない。人間を取り巻く自然の恐るべき本質を象徴するこの湖は、理性によっては抑えきれない欲望という、内なる自然の力をも象徴していると見ることができるだろう。そもそもゲーテは、自然界の様々なエレメントを結び付けたり遠ざけたりし、物質を構成したり分解したりする不思議な力について、それが自分たち人間のあいだにも働いていると登場人物たちに語らせている<sup>111</sup>。その力こそすなわち、小説のタイトルともなっている親和力である。こうした点から見て、『親和力』という小説では、人間もまた自然の一部であること、それゆえ内的自然と外的自然は連続的であることが前提されているものと考えてよかろう。ともあれ、自然に対抗しその脅威から自由であろうとすればするほど、ロマンの登場人物たちは、まるでオールを奪われた湖上の小舟のように、自然の力によって右へ左へと揺さぶられ、思いもよらぬ方向へ押し流されていってしまうのである。

### 3. 罪の連関

さて、「神話的なもの」がそうした抗いがたい力を指す概念であるとすれば、一見それは、「運命」の完全な同義語であるかのように思われる。実際ベンヤミンは、婚姻関係の崩壊において顕在化するこうした力を、「その力とはまさしく運命の力である」<sup>112</sup>とも述べている。しかし厳密には、ベンヤミンのいう運命とは、「神話的なもの」それ自体であると

---

<sup>109</sup> ibd., S.132.

<sup>110</sup> ibd., S.133.

<sup>111</sup> Siehe *Die Wahlverwandtschaften*, S.301-307.

<sup>112</sup> ”*Goethes Wahlverwandtschaften*”, S.139.

いうよりは、「神話的なもの」の力の圏内にとらわれている人間のありようを指す概念であるといったほうが正しい。というのも、ベンヤミンは次のようにも述べているからである。

技巧の原則のみならず、とりわけ運命的存在というモチーフが、〔ゲーテの表現に見られる〕類型のうちに把握されねばならない。現存在のこうした運命的なありかたが、罪と贖いの連関のうちに生きていた自然物を包圍しているのだが、そうした現存在の運命的なありかたをこそ、ゲーテはこの作品によって繰り広げて見せたのだ。(中略) ひきとどめようもなく、運命は罪を負った生において展開する。運命とは、生あるものたちの罪の連関である<sup>113</sup>。

類型云々というのは、ゲーテが『親和力』の舞台となる場所や年代、登場人物たちの名前等の設定をあまり細かくつくりこまず、物語に一種の寓話性を持たせていることを指している。たしかに地名も時代も触れられていないし、登場する固有名も驚くほど少ない<sup>114</sup>。ベンヤミンの理解では、それは偶然ではない。登場人物たちが自然の力によって翻弄される物語を、特殊な事例としてではなく、どこの誰の身にもいつでも起こりうる話であるかのように描くことをつうじて、運命的存在が重要なモチーフとされているというのである。そして、「運命とは、生あるものたちの罪の連関である」と言われている。ベンヤミンの運命概念の特徴を理解するためには、この「罪」(Schuld) という語がどのような意味で用いられているかを確認せねばならない。

「罪」の本質とは何か。この問いに対するベンヤミンの答えは、溺死する子どもをめぐる記述の中に見出される。彼は、「運命の秩序のなかへと生まれつき、大人たちを引き裂かれた状態から浄罪しはしない子どもが、彼らの罪を引き受けながらこの世を去っていかなければならないということは、運命の秩序に完全に対応している」<sup>115</sup>としたうえで、次のようにいう。

ここで言っているのは、倫理的罪のことではない。(中略) そうではなく、自然的な罪、人

<sup>113</sup> ibd., S.138. [ ] 内の補足は白井による。

<sup>114</sup> 浩瀚なゲーテ事典『ゲーテ便覧』の『親和力』の項目において、ノルベルト・ボルツは、「ゲーテは、物語の舞台が匿名であり登場人物に名前がないことを、自らの時代の刻印と考えていた」と述べている。これは興味深い解釈である。ボルツは、時代が「再び自然の諸要素 (Elementen) となるにいたった」というゲーテの言葉と、小舟に乗ったオットーリエが櫂を流され湖上に取り残される場面の「あらゆるものから引き離されて、彼女は非情でよそよそしい物質 (Element) の上を漂流した」というくだりを並べて引用し、「この場合には自然という根本概念が歴史を意味する純然たるメタファーの役割を果たしているのだ」と指摘する。つまりボルツは、ゲーテがかつては認められていた世界の統一的意味が見失われてしまったという同時代認識を持っており、それゆえ自然の暴威に翻弄される名もなき人々を描いたのだ、というのである。ベンヤミンの『親和力』論では、ゲーテの同時代認識について直接には論及されない。しかしボルツが指摘している論点は、ベンヤミンがゲーテをどのような時代の作家と考えていたか、そしてゲーテの描き出した神話的世界について 1921 年に論じることによってどのような意義を見出していたかを推し量るとき、一つの手掛かりとなりうるだろう (Siehe Norbert Boltz: "Die Wahlverwandtschaften", in *Goethe Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1993-1996, Bd.3. S.155)。

<sup>115</sup> "Goethes Wahlverwandtschaften", S.138.

間が決断と行為をつうじてではなく躊躇し手をこまぬくことをつうじてそこへ落ち込んでゆく罪のことを言っているのだ。人間が人間的なものを軽んじて自然の力の手中に落ちると、人間のうちにある自然的生は、ある高次の生に結びついていなければもはや自らを維持することができず、高次の生をひっぱり下ろしてしまふ。人間のうちにある超自然的生の消滅にともない、人間の自然的生は、行為において倫理にたいする過ちをおかさずとも、罪となる。それは、もはやこのとき自然的生が、たんなる生に属するものとなってしまうからであり、人間においてたんなる生への帰属は罪なのだということが露呈する。人間は、罪が人間のうえに召喚する不幸を免れはしない。人間のどんな内なる感情の動きも新たな罪を引き寄せ、同様に、人間のどんな行為もその者の身に災いを引き寄せる<sup>116</sup>。

四人の登場人物たちを不道德だとそしるのは容易だが、ベンヤミンはそうした不毛な議論を省く。ベンヤミンの批判的まなざしは、「神話的なもの」に対する認識が致命的に欠如した彼らの生のありように、一直線に向けられている。何かしたことが問題であるというより、すべきことをしない怠慢さが問題なのだ。つまり、「神話的なもの」を直視せずひたすら「躊躇し手をこまぬく」ことによって、人間が己のうちにある「高次の生」をひっぱり下ろし「超自然的生」を消滅させてしまうこと、己の生を「たんなる生」へと貶めてしまうことが、はじめて罪を罪にするのである（この「たんなる生」という表現が「暴力批判論」にも登場していたことを想起されたい）。残念ながら、「高次の生」、「超自然的な生」についての踏み込んだ解説はされていない。それでもこのくだりからは、「高次の生」ないし「超自然的な生」への与りが保たれてこそ人間の生は「たんなる生」への帰属という罪を免れるのだ、というベンヤミンの基本的発想が了解される。

こうしたベンヤミンの主張を受けて物語を振り返ってみると、たしかに登場人物たちは、物事の都合の悪い部分がおのずと解決してくれるのを期待してばかりいる。恋心を抑えきれなくなったエドゥアルトの出奔は思い切った行動に見えるかもしれないが、彼は子どもじみた方法でシャルロッテが根負けするのを願ったに過ぎず、その振る舞いは決断をとまなう行動と呼ぶには値しない。シャルロッテとオッティエーリエは、エドゥアルトが戻れば問題を直視せねばなくなることは明白であるのに、その点について蓋をしたまま、一緒に彼の帰りを待ちわびる。一度はシャルロッテへの愛を胸の奥深くに封印して去ったかと思われた大尉も、彼女が夫と離婚してくれるよう期待し続ける少佐として再登場する。子どもの死を契機にオッティエーリエが城館を去ろうとしても、結局、四人での欺瞞的な共同生活へと引き戻されてしまう。そして、オッティエーリエの心が癒えるのを他の三人が待っているうちに彼女はこの世を去り、最終的にはエドゥアルトまでも衰弱死する。こうして、ついには三人もの死者が出てしまうのである。

さきにもひいたとおり、ベンヤミンは、「運命とは、生あるものたちの罪の連関である」と定義する。これは、決断から逃げて「神話的なもの」に引き回されるがままになることで生じる罪がさらに深刻な罪を連鎖的に呼び起こす過程総体を運命と呼ぶ、ということだろう。そして「運命の秩序」とは、罪はさらなる罪を呼び起こすとともに必ずや災いを招く、ということであると考えられる。そう解釈すると、ベンヤミンが溺死する子どもを「運

---

<sup>116</sup> ibd., S.138f.

命の秩序に完全に対応している」と述べる意味もはっきりする。哀れな子どもは、大人たちの欺瞞や優柔不断による罪連関のうちに生まれつく。この子どもは、エドゥアルトとシャルロッテの子であるにもかかわらず、奇怪にも大尉とオットーリエに似ている。それは、エドゥアルトがオットーリエを、シャルロッテが大尉を密かに思いながら同衾したこと——つまり心のうちに隠された不義によって、この子どもが生まれたからである。そしてこの子どもの死は、やがて間接的にオットーリエとエドゥアルトの死を招くことになる。

## II 決断による救済

### 1. ゲーテと自然の関係をめぐる分析

さて、しかしベンヤミンは、『親和力』の事象内実たる「神話的なもの」を抉り出すことで批評の仕事が終わりになるとは考えていないのであった。繰り返しになるが、彼がめざす批評は真理内実を追い求めるのであり、事象内実を追い求める注釈作業はあくまで批評の先決条件である。事象内実としての「神話的なもの」に目をこらすことをつうじて、さらにその奥底に見出されるべき真理内実とはなんであるか——それを問うことが、第二部以降の課題となる。こうした意図にもとづき、第二部では、既存のゲーテ論に対する批判とノヴェレくふうがわりなご近所同士の子もたちとの意義をめぐる解釈とが展開されるが、第一部の終わりに置かれているゲーテの自然観についての分析は、第二部における議論の前提となっている。

ゲーテが生涯をつうじて自然科学的研究に熱心に取り組んでいたことは、周知の通りであるが、ベンヤミンは、ゲーテが芸術的創作活動においても自然科学研究においても同じ目的を追い求めていた、と論ずる。

ゲーテの場合、自然という概念は、知覚可能な諸々の現象の領域を意味すると同時に、直観可能な諸々の原像の領域をも意味する。けれどもゲーテは、それらのジュンテーゼについて釈明することができなかった。(中略)ゲーテは「真なる」自然を概念的に規定しなかったので、豊穡な直観の核心に到達したことは一度もなかった——その直観はゲーテに、彼が芸術作品において前提したように、自然の諸現象のうちにも「真なる」自然が原現象として現に存在しているということについて探求せよと命じたのであったが<sup>117</sup>。

芸術においても自然科学研究においても「知覚可能な諸々の現象の領域」のみならず「直観可能な諸々の原像の領域」を探求しようとしたゲーテの試みに対して、ベンヤミンが下す評価は消極的なものである。第一に、「ゲーテは自然に拠って自分の作品をいつでも実証しうると信じていたのだが、まさにこうした自然理解が、批評に対する彼の冷淡ぶりを徹底的なものにした。批評は無用の長物であった」<sup>118</sup>。つまり、ゲーテが自然と芸術とを何

<sup>117</sup> ibd., S.147.

<sup>118</sup> ibd., S.147. この前後の箇所で開催されているゲーテ解釈は、「ドイツ・ロマン主義に

人の介入も許さない合わせ鏡のように位置づけた結果、批評の持つ意義と可能性とが無視された、というのである。

第二にベンヤミンは、人間にとって直接に触れることのできる対象としての自然と「真なる」自然とを結びつけることに、ゲーテが失敗したと見なす。前者は通常自然科学研究の対象となる自然であり、後者はゲーテが芸術作品の中で捉えようと努めた理想的自然である。ベンヤミンに言わせれば、芸術においてのみ直観可能なものを経験科学の領域においても同じ仕方で獲得しようというのは誤りであり、「純粹領域と經驗的領域とのこうした混交」<sup>119</sup>からジュンテーゼをえることは不可能でしかない。

ベンヤミンは、ゲーテによる「純粹領域と經驗的領域とのこうした混交」こそ、ゲーテの自然概念が無際限に神秘化される原因だと指摘する。「ゲーテにとって感覚的自然が呈する神話的な様相は、まさしく象徴の混沌状態である」。<sup>120</sup>そしてついには、「現に在るものが区別なく自然概念に取り込まれ、(略)自然概念は途方もない姿にまで成長する」<sup>121</sup>にいたる。つまり、知覚可能な自然の現象すべてがゲーテの眼には「真なる」自然の謎めいた象徴と映ったため、拡張され絶対化された神秘的な自然概念に何もかもが飲み込まれてしまった、というのである。こうなると、この世の事物も出来事もみな、それは人知を超えた自然のなせる業であるという一言で片付けられてしまう<sup>122</sup>。

そして、自然に対するゲーテの偶像崇拜は、傍目には奇妙とすら映る行動を呼び起こす。万物のうちに秘められた意味を見出さんと必死になるあまり、資料の収集整理や日記・覚書の作成に尋常ならぬ労力を費やし、他人の目にはどうしてもよいと見えるものを宝物のように大事がり、前兆やお告げを信じる、という具合である。一見すると、自然に対するゲーテのこのような畏れや迷信深さは、『親和力』の登場人物たちとは正反対の性格であるかのように思われよう。しかしベンヤミンは、こうした振る舞いの根底に、責任を取ることに対する不安を見た。彼は、この不安こそは「ゲーテが自らの気性のせいであらわれていたあらゆる不安のうちでも、最も根本的な精神的基調をなす」<sup>123</sup>ものだと看破する。自ら

---

おける芸術批評の概念」の補論において展開されているそれと、完全に合致している (Siehe *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, S.110-119.)。

<sup>119</sup> *ibid.*, S.148. 「純粹領域と經驗的領域とのこうした混交」を失敗と見なすここでの指摘は、しかし、真なるものあるいは純粹なものが経験とはまったく無関係にのみ論じられる、という主張を意味してはいないだろう。つまり、ジュンテーゼに到達するのではなくたんなる混交に終わってしまったことが、問題視されているのだと考えられる。なぜなら、ベンヤミン自身が事象内実への完璧な洞察は真理内実と合致すると断言しているからである (また本稿の問題関心からすれば、こうした基本的発想が、われわれにもかすかにメシア的な力がそなわっているという「歴史の概念について」の主要命題へと変奏され引き継がれてゆく点も注目に値する)。

<sup>120</sup> *ibid.*, S.148.

<sup>121</sup> *ibid.*, S.148.

<sup>122</sup> ベンヤミンが引用しているゲーテの以下の言葉が、すべてを物語っている——「自然が私を内へと歩み入らせた。そしてまた、自然は私を外へと解き放つだろう。私は自然に身をまかせろ。自然は私を思うがままにすればよい、自然は自らの所産 (Werk) を憎みはすまいから。私が自然について語ったのではない。まったくのところ、真なることも偽なることも、すべては自然が語ったのだ。すべては自然のせいであり、自然のおかげである」 (*ibid.*, S.149.)。

<sup>123</sup> *ibid.*, S.154.

の責任において決断することを避けてすべてを自然に委ねようとするこうした姿勢が、『親和力』の登場人物たちに指摘されたそれと完全に合致することは、見やすい。

## 2. 既存のゲーテ解釈に対する批判

ところが第二部に移ると、ベンヤミンは、ゲーテがただ盲目的に神話的自然の前に拝跪することで満足していたわけではない、という一步踏み込んだ見解を示す。

ゲーテの最晩年の作品によって証言されるのは、ゲーテの現存在にみられる、神話的な世界によって包囲されている状況を打開せんとする奮闘である。ゲーテの〔晩年の〕小説においては、そうした神話的世界の本質が証言されているのに劣らないくらい、この奮闘が証言されている。(中略) 結婚から一年後に——その結婚は、運命にプレッシャーをかけられる歳月のなかで、ゲーテに無理強いされたものだった——、彼は『親和力』を書き始めたのだが、それによって彼は、男盛りであったときに協定を結んだかの〔神話的な〕世界に対して、彼の後の作品でも衰えることなく展開される抗議を申し立てたのだ<sup>124</sup>。

神話的なものの力に翻弄される『親和力』の登場人物たちの姿は、ウェルテルやファウストと同様に、ゲーテ自身の自画像であったかもしれない。しかしベンヤミンは、それでも、『親和力』には神話的世界に対するゲーテの異議申し立てが認められるというのである。

ただし、彼はここで、雄々しく己が運命に立ち向かった悲劇の英雄として、ゲーテ像を美化しようとしているのではない。むしろ、逆である。ベンヤミンは、責任を取ることに對するゲーテの不安について以下のように釘を刺し、それを悲劇的なものと呼ぶことに反対している。「しかしながらこの神話的意識は、人々がそうした言い回しをすることでしばしば、オリンポスの神に比せられる傑物の生のうちに悲劇的なものを見出して喜んでいるような、くだらない決まり文句でもって云々されてはならない。悲劇的なものは、演劇的(dramatisch)な人物の、すなわち自らを語り出す(sich darstellend)人物のありようのうちにのみ存在し、一介の人間のありようのうちには決して存在しない。少なくともそれは、ゲーテのような人の、語り出る(darstellend)契機がほとんど見当たらない静寂主義者のありようのうちには、決して存在しない」<sup>125</sup>。

ベンヤミンは、英雄がどのような存在であるかを具体的に規定している。それによれば、英雄は人類の代表者として使命を担うのであり、その生における苦難との闘いには象徴的な意味が認められる。しかるに、「詩人の生においては(中略)一義的に明確な使命が見出されないばかりか、一義的に明確ではっきりそれと認められるような闘いも認められない」<sup>126</sup>。ベンヤミンは、こうした点を見誤っているとして、グンドルフらによる既存のゲーテ

<sup>124</sup> ibd., S.164f. [ ]内の補足は白井による。

<sup>125</sup> ibd., S.154.

<sup>126</sup> ibd., S.160. 詩人の英雄視を退けるこの前後の記述は、かつて「ヘルダーリンの二つの試作品」においてベンヤミンが英雄的詩人像を描いて見せた記述からは、ずいぶん遠く隔たっている。このヘルダーリン論には、以下のように記されている。「死せる英雄の世界とは、危険に満ちた、ひとつの新たな神話的世界である。そしてこれこそ、二つ目の詩の世界なのだ。この世界においては、英雄的詩人と世界との一体化という

研究を批判した。繰り返しになるが、ベンヤミンにとっては事象内実としての「神話的なもの」を把握することは最終目的ではない。「神話から伸び出て自立し始めたものを支離滅裂な仕方神話のほうへ曲げ戻そうとするようなやり口ほど、取り返しのつかない思考法はない」<sup>127</sup>というのに、悲劇の英雄ないし神の如き創造者としてゲーテを崇め奉り、神話的なものをゲーテの生と作品に宿る真理と見なすことは、ベンヤミンから見れば錯誤でしかなかったのである。

だがしかし、「神話から伸び出て自立し始めたもの」とは、一体この作品のどのような要素を指しているのだろうか。あるいは、ベンヤミンは『親和力』をいかに暗く神話が支配しているにしても、すでにこの作品のうちにはある純粋な約束を見て取ることが可能である<sup>128</sup>とも述べているが、その約束とは一体いかなるものであろうか。そして、具体的にはどのあたりにそうした約束が認められるというのだろうか。ベンヤミンはこう主張する——「グンドルフのそのような考察は、その約束を解明しはしない。グンドルフの考察は、その他の論者たちの考察と同じく、〈ふうがわりなご近所同士の子どもたち〉というノヴェレについては、ほとんど説明しないのである」<sup>129</sup>。つまりベンヤミンの考えでは、「ある純粋な約束」なるものが解明しうるか否かは、〈ふうがわりなご近所同士の子どもたち〉の解釈いかに拠っているというのである。

### 3. ノヴェレ〈ふうがわりなご近所同士の子どもたち〉

それでは、このノヴェレの内容を簡単にまとめてみよう。ご近所同士に生まれ、周囲からは将来さぞ似合いの二人になるだろうと期待された少年と少女がいた。ところが二人は事あるごとに反発しあったので、親たちは諦めて彼らを引き離れた。やがて少女が妙齢の娘に成長したころ、別の場所で教育を受けた少年は軍人となって里帰りし、二人はすぐに打ち解けあう。娘は、かつての反発が子どもらしい恋心のあらわれであったことを自覚し、青年への愛に苦悩する。彼女は他の男性と婚約していたのである。青年が任地へ戻るときが近づいたある日、彼はくだんの娘やその婚約者、家族や親戚たちと舟遊びに出かける。青年への愛と家族や婚約者に対する義務との板ばさみになり思いつめた娘は、川に飛び込んでしまう。青年は彼女を追って流れに身を投じ、岸边へ泳ぎ着いて懸命に娘の蘇生を試みる。そして、息を吹き返した娘と青年は愛を告白しあう。心配して彼らを探しに来た家族や親類縁者たちが目にしたのは、救命措置の手伝いをした親切な若夫婦がとっさに用意した服に着替え、一同の前に身を投げ出して許しを請う二人の姿であった。二人が身につけていたのは、なんと結婚衣装であった。皆が青年と娘を祝福したらしきことが示唆されて、物語は締めくくられる。

このノヴェレは、エドゥアルトの不在中に、シャルロッテとオットーリエが留守を

---

ひとつの精神原理が、一貫して支配的になっている。詩人は死を恐れてはならない。詩人は英雄である。なぜならば、詩人こそはあらゆる関係の中心を生きるのだからである」(“Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin”; GS. Bd. II-1, S.124.)。文中の「二つ目の詩」とは「臆心」と題されたヘルダーリンの詩で、この詩の一部分は『親和力』論のなかでも引用されている (Siehe “Goethes Wahlverwandtschaften”, S.166.)。

<sup>127</sup> ibd., S.163.

<sup>128</sup> ibd., S.167.

<sup>129</sup> ibd., S.167.

預かる城館にやってきた旅人によって語られる。語り手は知らなかったのだが、この話は  
大尉の過去と関係しているらしいこと、伝聞の過程で事実と少しばかり違ってしまっ  
たらしいことがほのめかされている。おそらく大尉は、このノヴェレに登場する青年か、娘の  
婚約者だったのだろう。このノヴェレのどのあたりが世間の人々によって脚色されてい  
るのかは分からない。しかし、大尉は少なくとも現在は独り身なのだから、大尉が娘を救助  
した青年であり、かつ事故ののち娘と結ばれ、以来ずっと幸せに暮らしているという可能  
性だけは、確実に排除される。

ベンヤミンは、ノヴェレの娘と青年に、ロマーンの登場人物たちには欠落しているもの  
が備わっている点に注意を促す。それは、決断である。

この者たちは誤った仕方です了解された自由のために一切を賭そうとしたのではないので、彼ら  
にあっては犠牲が出るのではなく、決断がなされる。実際、救助しようという青年の決断と  
自由は、前者と運命がそうであると同様に、遠く隔たっている。ロマーンの人物たちの身  
の上に運命を召喚するのは、自由を求めるキメラ的な傾向である。ノヴェレの恋人たちは自  
由や運命の彼岸におり、彼らの勇気ある決断は、その頭上に凝集する運命を引き裂くのに十  
分なものであるし、また彼らを選択という無のなかへ引きずりおろそうとする自由の正体を  
看破するのに十分なものである<sup>130</sup>。

ノヴェレの青年と娘は、しがらみから自由ではない。他方でロマーンの登場人物たちは、  
世間や親類から離れたところで、一見すると気ままに生きている。たとえば、ノヴェレの  
娘が愛と義理の間で悩むのにたいし、オッティエリエには、不倫の恋をしているにもかか  
わらず、(少なくとも赤ん坊を死なせてしまうまでは)良心の呵責を痛切に感じている様子  
がない。決死の覚悟で川に身を投じ、最後には家族や親類縁者たちの前に投げて率直に許  
しを請い祝福を勝ち得るノヴェレの青年と娘のありようは、自由に生きているように見え  
ながら結局は何も決断せずに災禍を招くロマーンの登場人物たちの姿勢と、対照的である。  
ロマーンの登場人物たちに可能であるのは、せいぜい運命が差し出した選択肢のいずれか  
を選択することくらいであるが、それは偽りの自由に過ぎない。

したがってこのノヴェレの意義は、神話的なものの呪縛から身をもぎ離すためにはロマ  
ーンの登場人物たちに何が欠けているかを、鮮やかに浮かび上がらせている点にある。彼  
らには閉ざされていた神話的世界からの救済の可能性が、ノヴェレの青年と娘には開かれ  
ているのである。「ロマーンの神話的モチーフに、ノヴェレのモチーフは救済のモチ  
ーフとして対応している。したがって、ロマーンにおける神話的なものがテーゼと呼ばれ  
るならば、ノヴェレにおいてはアンチテーゼが看取される」<sup>131</sup>。

誰もが気づくように、ベンヤミンがロマーンとノヴェレのあいだに指摘する、神話的な  
もの／救済、テーゼ／アンチテーゼという対照関係は、そもそも『親和力』論の第一部が  
「テーゼとしての神話的なもの」、第二部が「アンチテーゼとしての救済」と題されていた  
ことに、完全に対応している。しかし『親和力』論は三部構成であって、その第三部は「ジ

---

<sup>130</sup> ibd., S.170.

<sup>131</sup> ibd., S.171.

エンターゼとしての希望」と題されているのであった。それでは一体、その第三部では何が語られているのか。

### III 極限の希望

#### 1. 仮象的存在としてのオッティエーリエ

すでに見たとおり、『親和力』論第二部においては、「神話的なもの」の呪縛圏からの脱出が可能だという「ある純粋な約束」がノヴェレのうちに看取された。そこで析出された救済の可能性は、事象内実の奥底に目をこらすことによってはじめて把握されうる、『親和力』という作品が持つ真理内実の一端である。第三部では、この作品のさらなる真理内実が明らかにされる。それは一言でいえば、この作品が持つ、仮象に包まれてしか存在しないような本質である。ベンヤミンは、オッティエーリエこそがこの作品の仮象的性格を如実に具現化した存在であると見、第三部では集中的にオッティエーリエという人物像の特性を論じている。

まずベンヤミンは、オッティエーリエを悲劇の乙女として神聖視する解釈を一刀両断する。彼によれば、彼女を美しく見せている様々な要素——純真さや操の正しさなど——はすべて、仮象 (Schein) にほかならず、彼女のそうしたうわべの特徴は、決断によって選ばれたものでない。たとえば、彼女の清らかさを見る者の欲望を掻き立て、色恋を知らぬ純真さは彼女を知らぬまに欲望へのめりこませてしまう。また、彼女が沈黙を守って絶食により命を落とすことは意志の堅固さを示しているかのようであるが、ベンヤミンに言わせればそうではない。「オッティエーリエの死への決断は、完全に秘め隠された状態で、当人にも自覚のないまま生じているように思われる。そしてこのことは、彼女の死への決断がもつ道徳性たるやいかなるものかという問題の根幹に触れている。なぜなら、道徳的世界に属する言語精神が自らを明らかにすることがあるとすれば、それは決断においてだからだ。いかなる倫理上の決意も、言語的形態をとらずには (中略) 成立しない。したがって、オッティエーリエが完璧に沈黙しているという点で、彼女に満ちている死への意志が道徳的であるかどうかは疑わしくなる。本当のところ、その意志の根底にはいかなる決断もない。そこにあるのは、衝動である」<sup>132</sup>。

オッティエーリエを神聖視する解釈に対するこうした批判は、さきに触れた、ゲーテを神聖視する解釈に対する批判と完全な相似形を成している。すでに見たとおり、ベンヤミンの定義では、“sich darstellend” な人物——つまり自らを語り出す (叙述する) 人物、あるいは舞台上へと現れ出て己を明らかにする人物のみが、悲劇の英雄と見なされうる。英雄は決断を下すことによって真正面から運命に立ち向かい、その結果として命を落とすからこそ悲劇的なのである。こうした定義にのっとりならば、自らを露わにすることを厭い決断を避けたまま落命するオッティエーリエは、悲劇的でも神聖でもない。

グンドルフが神聖だと称するオッティエーリエのありようは、彼女が崩壊してゆく婚姻を侵害

---

<sup>132</sup> ibd., S.176.

したからというよりも、光芒を放ち成長してゆく過程で、彼女が死にいたるまで運命の暴力に屈従して決断をせずに漫然と生きているせいで、神聖なものになっていない。彼女が運命の支配する空間にそうした罪深い罪のなさでもってとどまっているということが、一見、彼女に悲劇的なものを付与している。(中略) 英雄が発する悲劇の言葉においては、足下で神話の罪と潔白とが絡み合って破滅の淵をなしている決断という山の稜線が、絶頂まで登りつめられている。もはや過失を犯したか潔白であるかが問われない地点に善悪が問われる場所が築かれるのだが、そこに辿り着くことができるのはただ英雄のみであり、意気地のない娘がそこに辿り着くことは決してない<sup>133</sup>。

運命に押し流されてみずから罪ある状態に陥ってゆくオッティエーリエの生は、「たんなる生」である。しかるに、悲劇の英雄の英雄たるゆえんはまさにそうした生のありようから身をもぎ放そうと苦闘する点にあるのだから、オッティエーリエの「たんなる生」を悲劇の英雄のそれのように、あるいはむしろ殉教者のそれのように神聖視することは、倒錯でしかない(ここで、「暴力批判論」におけるヒラー批判を想起されたい)。

さらにベンヤミンは、美のみならず、彼女に約束されたかに見える宥和もまた仮象に過ぎないと指摘する。たしかに、なかんずく末期のオッティエーリエの静謐な優美さは、彼女が人々に許されてあの世でエドゥアルトと結ばれるという宥和のイメージを、多くの読者の胸裡に呼び覚ますだろう。実際に彼女は、近隣住民たちに聖女のごとく崇められ、エドゥアルトと二人で礼拝堂に眠ることを許される。しかしベンヤミンによれば、「オッティエーリエが死ぬときの様子から苦痛なものや暴力的なもの一切ができるだけ遠ざけられているのと同様に、彼女の仮象には、真の宥和がともなう壊滅的なもの一切が一貫して欠落している」<sup>134</sup>。真の宥和がともなう破壊性とはどんなものであるかを考えるには、ノヴェレの娘が取った極端な行動を思い起こせばよい。真の宥和が、あの娘が取ったような断固たる決断に基づく行動によってのみ手が届くかもしれないものであるならば、この作品あるいはオッティエーリエの姿に見出される宥和は、真の宥和ではなく、宥和の仮象にほかならない。

## 2. 象徴としての星が示すもの

さて、ここまでの論理展開を見るに、まるで仮象とは人目を欺く偽装のようである。ベンヤミンは美の仮象を滅ぶべきものと位置づけ、「オッティエーリエの美において立ち現れるあの仮象は、凋落してゆく仮象である」<sup>135</sup>と断定する。しかしながらこれは、仮象が取り除かれるべき悪しきものだという意味ではない。

芸術の美はすべて、仮象なくしては存在しない。しかし、仮象が美の本質のすべてであるという訳ではない。美の本質はむしろ、いっそう奥深いところで、あるものを指し示す。すなわち美の本質は、芸術作品にそなわっている、仮象の対極にあって表現なきものと呼ばれて

<sup>133</sup> ibd., S.176f.

<sup>134</sup> ibd., S.184f. 「暴力批判論」における「神的暴力」概念が持つ極端なまでの破壊性が、ここで想起されてよいだろう。

<sup>135</sup> ibd., S.193.

しかるべきもの——それでいて、仮象との対立関係を離れては芸術のうちに存在することもはっきり認知されることもないものを、指し示す。どういうことかということ、表現なきものは仮象に対立しているのだが、しかしそのように対立するという仕方では必然的関係を結んでいるため、仮象が美から消えてゆく時には、ほかでもない美しいものが——それ自体は仮象ではないにせよ——本質的に美しいものであることをやめてしまうのだ。つまり、仮象は美に被いとして属しているのである。これにより、<そのような美は被われたものという形をとってのみ立ち現れる>、というのが美の本質を規定する法則であることが判明する<sup>136</sup>。

ベンヤミンの見立てによれば、美は、それを被う仮象と不即不離の関係にある。そして、「確かに芸術の本質から仮象を切り離すことはできないが、しかしそれらの混淆を妨げる、批判的な力 (kritische Gewalt)」または「真なるものの崇高な力」と形容される「表現なきもの」は、いわば美の本質の内側から外側へ向かって働く斥力であり、「混沌の遺物としてあらゆる美しい仮象のうちに残存しているもの、つまり偽りの、あやまてる全体性——絶対的全体性を打ち砕く」<sup>137</sup>。しかし、そうであるとするならば、ヘルダーリンの言葉を借りてベンヤミンが言うところの「中間休止 (Cäsur)」に至ったとき——すなわち「どんな芸術的手法においても表現をもたない力に席を譲るべく、[美の仮象の] あらゆる表現と調和が止む」<sup>138</sup>ときには、仮象を打ち砕かれた美は、もはや美ではない何かになってしまうであろう。そうなれば、「表現なきもの」もまた、消えてゆくしかあるまい。

それゆえ、美の仮象と美の本質とをともども把握せんとする批評の課題は、非常に困難なものとなる。

美は、仮象でもなければ、なにか他のものための被いでもない。美それ自体は、現象 (Erscheinung; うわべ) ではなくどこまでも本質である。そしてそれはいうまでもなく、根本的に被いの下でのみ自己同一性を保つような本質である。(中略) 芸術批評たるもの、被いをめぐり上げようとしてはならない。そうではなく、被いを被いとしてきわめて厳密に認識することを通じてはじめて、美の真なる直観へと自らを高めるのでなければならない<sup>139</sup>。

この文章には、ベンヤミンが美や真理について考えていた内容が、高密度に縮約された形で表現されているとあってよい。批評が目指すべきものは作品の真理内実であり、美の本質である。したがって、仮象を仮象として見極めようとせず、仮象を本質と混同してしまうことは厳に慎まねばならない。ところが、美や真理というものは仮象をはぎ取ろうとすれば雲散霧消してしまう。その本質が、「根本的に被いのもとでのみ自己同一性を保つような本質」だからである。それゆえ批評は、対象の目に見える部分を偽りであると暴露して

<sup>136</sup> ibd., S.193.

<sup>137</sup> ibd., S.181.

<sup>138</sup> ibd., S.182.

<sup>139</sup> ibd., S.195. 他の箇所に見られる「ある作品の真理は問い質されるものとしては認知されないだろうが、しかし、こいねがわれるものとして認知されるだろう」という記述も、ここで引用した文章の、「芸術批評たるもの、被いをめぐり上げようとしてはならない…」とある箇所以降の部分とほぼ同趣旨であろう (vgl. ibd., S.173.)。

その背後に真理を指摘するような手法とは完全に手を切らねばならない<sup>140</sup>。こうした批評観は、事象内実と真理内実との関係をめぐるベンヤミンの主張——つまり、事象内実の精確な把握がなされてこそ真理内実へ手を差し伸ばすことが出来るという主張とも、寸分たがわず合致している。

ここにいたって、オッティエリエが体現している美しき仮象なるものが、なぜ第一部でも第二部でもなく第三部で新たに提示されるのかが、了解される。オッティエリエの儂い美は「神話的なもの」に深く根ざしているが、その呪縛圏において永遠に咲き誇り続けるものではない。しかし同時に、それにとって「神話的なもの」からの自力救済の可能性は閉ざされている。さらには、救済されぬまでも運命に体当たりすれば悲劇的であるといえるが、そうではない。つまり、「神話的なもの」の呪縛圏に囚われつつ滅びてゆく美の仮象と、仮象的な美が消えゆく間際につかのま姿を顕すだろう「表現なきもの」とは、第一部と第二部でベンヤミンが提示したどのカテゴリーにも場所を持たないのである。

かくして、ようやくわれわれは、この作品において美の仮象ないし宥和の仮象に包みこまれて「表現なきもの」とは何か、という問題の核心に足を踏み入れることになる。ベンヤミンは、ズルピーツ・ボワスレーが報告している、『親和力』について語った時のゲーテの様子に触れている。それによると、「星々が空に昇っていた。ゲーテは自分とオッティエリエの関係について、彼が彼女をいかに愛したか、そしていかに彼女が彼を不幸にしたか語った。話すうちに彼は、しまいにはほとんど謎めいて予感に満ちた様子になった。(中略)かくして私たちは疲れ、過敏になり、半ば予感に満ち、半ば眠気に襲われつつ、この上なく美しい星々の光に包まれてハイデルベルクへ到着した」<sup>141</sup>。ベンヤミンはこの報告で言及されている星々に注目し、ゲーテをして『親和力』について語らしめたものはまさにこの星々であって、それというのも、『親和力』に星が「ゲーテが恋人たちのために抱かずにはいられなかった希望」<sup>142</sup>の象徴として登場する場面があったからだという。ベンヤミンがこの作品における「中間休止」だと断定するその場面とは、オッティエリエが子どもを死なせてしまう直前の場面である。

「天から降る一つ星のごとく、希望がエドゥアルトとオッティエリエの頭上を駆け去った」。無論、彼らはこの希望に気づかない。そしてこのくだりは、極限の希望というとき、それはその希望を胸に抱く者にとって極限的な希望だという意味ではなく、希望を抱かれています者にとってそれが極限的な希望であるという意味なのだということを、なにより明白に物語っている。これにより、「物語る者 (Erzähler) の姿勢」のもっとも内なる根底が明るみに出る。希望という感情において出来事の意味を成就しうる者は、物語る者のみなのだ<sup>143</sup>。

出奔していたエドゥアルトは密かに領内へ戻り、そこで赤ん坊を連れ戻したオッティエリエ

<sup>140</sup> このような認識論上の姿勢は、『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序章」において再び明確に主張され、後々まで堅持されることになる(資本主義化してゆく社会が繰り広げるファンタスマゴリーの分析としての『パサーージュ論』は好例である)。

<sup>141</sup> ibd., S.199.

<sup>142</sup> ibd., S.199.

<sup>143</sup> ibd., S.200.

と鉢合わせをする。エドゥアルトはオッティエリエを激しくかきくどき、二人は別れ際に抱擁しあう。そして「天から降る一つ星のごとく、希望がエドゥアルトとオッティエリエの頭上を駆け去った。彼らは、互いのものになるのだと想像し、そう信じた」<sup>144</sup>。このくだりを読めば大概の者は、星のように駆け去った希望とはエドゥアルトとオッティエリエが自分たちのために抱いた希望だと解釈するだろう。しかしベンヤミンは、この星が象徴しているのは「ゲーテが恋人たちのために抱かずにはいられなかった希望」であると解釈する。ここに、ベンヤミンの着眼点の独創性がある。

さながら太陽が姿を消すと薄暗がりのなかで明星がのぼり、夜を徹して瞬き続けるがごとく、これ以上ないほど逆説的で儚いかの希望が、ついには宥和の仮象のうちから姿を現す。もちろん、明星のかそけき光を放つのは金星である。あらゆる希望はそうした本当にささやかな微光に拠って成るのであり、最高度に豊かな希望さえも、ほかでもないこの微光からのみ成り来る。(中略) 宥和の仮象は望まれて良い、否、それどころか望まれるべきなのだ。というのも、宥和の仮象だけが、窮極的希望のすまう場所なのだから。(中略) ノヴェレのなかの愛しあう者たちが土産物として得る、<自分たちは祝福された>という確信こそは、すべてのいまは亡き人々のために我々が抱く救済への希望に報いるものだ。いま述べたような救済への希望を抱くことが、不滅を奉ずる信仰に認められる唯一の権利である。そうした信仰には、自分たちの命の灯火を燃え立たせようとすることは許されていない<sup>145</sup>。

ほどなく恐ろしい事故が起ころうとしていることも知らずに恋人たちが思い描く幸福な未来は、結末を知った者の目から見れば、空しい幻に過ぎない。しかし、その幻がもっとも狂おしく光り輝くこの一刹那、ゲーテの想いもまた最高潮に達する。ベンヤミンによれば、語り手のこうした強い想いのなかでのみ出来事の意味は受け出されるのであり、そのように第三者ないし後世に生きる者たちの想いの中で救われることこそが、現実においては救われぬまま滅び去ってゆく者たちにとっての窮極的希望なのである。

いましがた引用した部分の後半では、再びノヴェレに触れられることによって、救済をめぐる第二部での議論が、窮極的希望をめぐるここでの議論へと大きな弧を描くように結び付けられている。たしかに第二部では、ノヴェレの青年と娘は決断によって神話的世界を抜け出し、周囲の人々から祝福を得ることに成功したとされ、二人がロマーンの登場人物たちといかに対照的であるかが強調されていた。しかし見過ごすことができないのは、どうやら実際の事の顛末は異なっていたらしいという点である。ということは、結局彼らはロマーンの登場人物たちと同じく決断しきれなかったのかもしれないし、果敢に運命に抗って誰かが命を落としたのかもしれない。あるいは、いったんノヴェレに語られたとおりに結ばれたのだが、その後何らかの事情で別離したのかもしれない。この点を踏まえて考えるに、このノヴェレは、首尾よく実現する救済の見本であるというより、私たちが「このようであったならどんなにかよかったろうに」と切なく思い描く、多くの場合現実には叶わない救済の理念型なのではあるまいか。

<sup>144</sup> *Die Wahlverwandtschaften*, S.493.

<sup>145</sup> ”*Goethes Wahlverwandtschaften*”, S.200.

そうであるならば、この青年と娘の逸話を語り伝えるうちに事実とは異なる形へと変えていった人々の想いと、抱擁しあうエドゥアルトとオッティエの姿を描き出したゲーテの想いとをあいだに、質的差異はない。さらに一步踏み込んで考えるならば、物語のあちらこちらに破滅の予兆を感じ取りつつも、愛しあう者たちの姿に「ああ、彼らが幸せになってくれるとよいのだが」とかすかに期待しながらページをめくり、小説を読み終わった後は「彼らにもっと幸せな別の生き方があったならよかったのに」とため息をつくような読者もまた、彼らとまったく同じ種類の想いを抱いていると言えるのではないだろうか。自分たちを決断によって救うことのできなかった希望なき人々にとっては、ありえたかもしれない救済に第三者が想いをはせるということが、最後の希望なのである。誰かによってそのような強い想いを抱かれるならば、その想いのなかで、滅び去った者たちは永遠に生き続けることができる。

そして『親和力』論は、次のよう簡潔な言葉でもって締めくくられている——「希望なき人々のためにのみ、希望はわれわれに与えられている」<sup>146</sup>。われわれが持つ希望は他の希望なき誰かのための希望であり、決して、自分たち自身のための希望ではない。したがって、こうしたベンヤミンの考え方に拠るならば、もしわれわれ自身が決断によって自らを救い出す以外の仕方では救われることがあるとすれば、それは、他の誰かがわれわれのために抱く想いの中においてのみ可能だ、ということになるであろう。

### 3. 『親和力』論によって拓かれた新局面

さて、『親和力』論には、それ以前の諸著作にはない論点がいくつも見出される。

第一に、たとえば「暴力批判論」では、「神話的暴力」を祖形とする法秩序を「神的暴力」が打ち破ると主張されたが、その際に人間のひとりひとりが何をなすべきなのか、あるいは何をなしうるのかが判然としなかった。しかし『親和力』論では、「神話的なもの」からの自力救済には人間の主体的決断が必要であるとされている。1919年のロマン派論において示されたような、世界の反省的自己展開というモデルにおいて万物の連関を考える一元論的世界把握と異なり、「暴力批判論」では「神的暴力」の破壊性が前面に押し出されて極端な二項対立図式が示されていた。しかし、「神的暴力」の顕現を摂理と見なすならば、革命状況は自然発生的に生ずるものなのかという疑問が浮上せざるをえない。つまり、「神的暴力」という概念を打ち出すだけでは、ただ待っていれば世界は進歩するのかという問いを封じられないのである。しかるに『親和力』論では、何かが起こって状況が変わるのを待つだけでは「たんなる生」のうちに留まることにしかならないという見方が明快に示され、事態を打開するための決断という契機が救済のプログラムに導入されることによって、この問題があっさりともたぎ越されている。

第二に、『親和力』論では「神話的なもの」と決断による救済とは単純な対立関係にはなく、ジュンテーゼが用意されている。つまり、神話的なものの暴威に打ち倒されてしまうエドゥアルトとオッティエのような人々のためにも（つまり、「たんなる生」のためにも、といてよかろう）希望はあると結論づけられていることで、構図が複雑化しているのである。こうした視点は、『親和力』論より先に書かれたベンヤミンのどの著作にも

---

<sup>146</sup> ibd., S.201.

見られないものだ。ローマンの登場人物たちは、自分たちがいかに恐ろしい状況に陥っているかを自覚しておらず、その状況を生じせしめている力が——現象形態こそ違え——どれほど昔から大勢を飲み込んできたものかも知らない。いってみれば、彼らの姿を借りて描き出されているのはごく平凡な人々のありようである訳だが、『親和力』論よりも前に書かれた作品には、神話的暴力の支配下で破滅の淵へと追い詰められてゆくそうした人々についての直接的言及が、見当たらない。それゆえ当然ながら、現在を生きるわれわれがすでに滅びていった人々に対してどのような関係にあるかも、論じられていない。

しかるに『親和力』論のなかで第三の道が提示されたということは、「神学的 - 政治的断章」において具体的には示されていないが、幸福という理念に基づいて世俗的秩序を構築するために必要な具体的方法が、少なくとも一つ、示されたということでもある。つまり、決断によって運命的暴力との対決がなされるべきであるのみならず、そのような運命的暴力に膝を屈することによって何が見失われてしまうのかを正しく認識し、今は亡き者たちを想いの中で救済することが必要だと明らかにされたのである。

第三に目を引くのは、人間が自然に対して持つ関係が誤ったものに墮するといかなる災厄が引き起こされるか、という論点が提示されていることである。『親和力』論においては法のみならず自然のうちにも「神話的なもの」の働きが見出され、自然に対する人間の不遜な振る舞いによって増幅される「神話的なもの」の危険が指摘されている。ローマンの登場人物たちは自然を好き放題に加工可能であるかのように考え、その脅威を克服して多くを得たつもりでいながら、自然がいざ牙を剥けば驚き悲しむ以外の策を持たないのだった。加えてベンヤミンは、自然の謎を解明しようとするほど深みにはまり、何でも自然の神秘に帰してしまうゲーテの病的傾向に言及していた。ローマンの登場人物たちとゲーテは、いわば一枚のコインの裏表である。しかし、われわれのうち一体誰に、彼らに向かって石礫を投げる権利があろう。彼らの姿は、自然と人間との関係が技術の飛躍的發展によって不可逆的に変質してゆく時代、すなわち近代の入り口に立つ人々のそれにほかならない。そして、ベンヤミンが同時代の人々に放った、自然の力を軽侮した過ちを命でもって贖う羽目になるのでも、自然を絶対視するあまり虚無主義的不可知論と迷信の狭間に落ち込むのでもない道はどこにあるのかという問いは、今日もわれわれの問いであり続けている。

希望なき者にとっての極限的希望、そして自然と近代的人間との関係——これらの論点が、その源泉を第一次世界大戦とドイツ革命がベンヤミンに与えた深甚な衝撃のうちに持っていたらうことは想像に難くない。自然と人間との関係をめぐる問いは、しばしば技術の誤った仕方を使用する戦争への批判という形を取って、後年まで繰り返し取り上げられることになる。他方、希望なき者にとっての極限的希望という発想にかんして言えば、もしかするとそれはベンヤミンが経験したある出来事に由来していたかもしれない。その出来事とは、年少の友人フリードリヒ・ハインレの死である。ベンヤミンは、彼の詩才をこの上なく高く評価していた。しかし1914年8月8日、第一次世界大戦の開戦に世が騒然とし若者たちが続々と軍への入隊を志願するなか、絶望したハインレは、ベンヤミンが青年運動の活動拠点として借りていた部屋で女友達とともに命を絶ったのであった。

後にベンヤミンは、このころまで取り組んでいた運動について、「悪しき学校や悪しき両親の家を必要とする国家を粉砕しない者には学校や両親の家を改善することなどでは

しない、という認識が熟するまでには今少し時間がかかったにせよ、私たちがこうした障壁を感じていたということは言えよう」<sup>147</sup>と述べている。無論、ベンヤミンの著作にあらわれた様々な変化を彼個人の性格やその時々的心情に還元できると考えることは、ナンセンスである。しかし、未来を囑望されていた友を無残にも失ったことは、ベンヤミンにとって、青年運動の限界を象徴する出来事だったのではあるまいか。第一次世界大戦以降の激動する社会情勢は、親世代の微温的態度を変えさせようと息巻くだけでは社会構造が孕む矛盾を根本的に解消することなどできない、という現実を、彼に痛感させることになったのだった。

「暴力批判論」に見られる国家権力の廃絶という矯激な主張は、遅くとも 1920 年には、ベンヤミンがかつての自分たちの限界を明確に意識し、それを克服しようとしていたことを物語っている。そして『親和力』論においてベンヤミンは、自分たちが囚われている「神話的なもの」をただ悪しきものとして排撃すべくむやみに拳を振り上げるのではなく、「神話的なもの」ないし仮象が厳密に把握されてこそその内奥から真実が姿を現すのだという、地に足のついた認識論的図式を明示している。そして、爾後こうした図式は根本的変更を被ることなく堅持されることになる。ということは、1920 年代後半からはマルクス主義的な問題構制が取り入れられることになるといった変化もあるものの、そうしたさらなる論理武装に先んじて、すでにこの時点で彼なりの内在批判の基礎的方法論がほぼ確立されていたと言って差し支えあるまい。

だがしかし、われわれが「物語る者」として成すべき実践は——すなわち、今は亡き希望なき者たちのために救済を希うことはどのようにすれば真に可能であるのか、という点については、『親和力』論において語りつくされているとは言い難い。そして、まさしくこの点をめぐるさらなる模索が、これ以降（とりわけ 1930 年代、彼が 1940 年に世を去るまで）のベンヤミンの歴史哲学的探求における、中核をなすことになるのである。

---

<sup>147</sup> “*Berliner Chronik*”; GS. Bd. VI, S.479. ベンヤミンは同じ文脈でハインレの生前の思い出と衝撃的な死について振り返っているが、そこで次のように記している。「私たちが心に懸ける一切のことに對し都市によって設けられている限界を、墓地までもが私たちに指し示した。一緒に死んだ二人のために、同じ墓地の一つの墓を用意することができなかつたのだ。」(ibid., S.480)。ベンヤミンは、一つの礼拝堂に眠るエドゥアルトとオッティエの姿に、亡き友人たちには痛ましくも許されなかつた宥和を見出したのかもしれない。

## 第四章 歪められたものたちの原像 ——せむしの小人、あるいは侏儒（1）——

### テキストと関心の所在

ベンヤミンの著作群に登場する様々な鍵概念の分布を概観すると、神話・運命・法・暴力といった語が鍵概念となっている作品は、比較的前期（1922年頃まで）に多いことがわかる。たとえば「運命と性格」（1919年）や、すでに取り上げた「暴力批判論」（1921年）、「ゲーテの『親和力』」（1921～22年）などである。なにやら不穏な響きをもつこうした諸概念の形をとってこの時期のベンヤミンの思考を縁取っているのは、第一次大戦以降の世界情勢が彼の上に落とした暗い影であろう。後になると、それらは直接に鍵概念として登場するのではなく、歴史的現実におけるその具体的な現象形態を様々な角度から分析する、という間接的な手法で、粘り強く追求されてゆくことになる。

その一方で、中期以降——とりわけ後期には、記憶にまつわる語や物語・伝承といった語が鍵概念となっている作品が増加する。たとえば「物語る者」（1936年）、「プルーストのイメージについて」（1924年発表、1934年〔?〕改訂）、「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」（1939年）などである。随筆集『1900年頃のベルリンの幼年時代』（1932年～1938年執筆）<sup>148</sup>も、記憶を語る可能性を実践的に模索した作品という意味で、これらの作品群に数え入れてよかろう。中期以降のこうした変化は、1933年に故郷・ベルリンを永遠に去って亡命生活に入ったこととも関係があるだろうが、何より、ベンヤミンが歴史哲学を深化させていった過程と軌を一にしている。

こうしたことを踏まえてみたとき、とくに興味深い作品のひとつが、批評「フランツ・カフカー——没後十年を迎えて」（1934年）<sup>149</sup>である。この作品の執筆時期は、比較的後期に分類される。しかしその特徴は、伝承や物語といった問題圏にかんする思考が、神話・法といった問題圏に関する思考と複雑に絡み合った仕方で提示されていることである。したがってこの作品は、ベンヤミンの思想全体の有機的連関を把握するための重要な手掛かりとなりうる。そして、そこで展開されている分析を理解する上で不可欠となるのが、〈せむしの小人（bucklicht[e] Männlein）〉というモチーフの検討である。

そもそも、ベンヤミンの作品には、〈せむしの小人〉が登場するものが三つ存在する。講演原稿「フランツ・カフカー——『万里の長城が建設されたとき』」（1931年）<sup>150</sup>、「フランツ・カフカー——没後十年を迎えて」、そして『1900年頃のベルリンの幼年時代』である。これらのなかで〈せむしの小人〉が登場する部分の記述には顕著な共通性や重複があり、

<sup>148</sup> Walter Benjamin: *“Berliner Kindheit um Neunzehnhundert”*; GS. Bd. IV-1, S.235-304. 『1900年頃のベルリンの幼年時代』のなかでも「せむしの小人」の部分は、遅くとも1933年2月末にはすでに執筆されていたと見られるので、順番からすれば1934年のカフカ論よりも先に取り組みされたことになる。

<sup>149</sup> id.: *“Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”*; GS. Bd. II-2, S.409-438.

<sup>150</sup> id.: *“Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer”*; GS. Bd. II-2, S.676-683.

またすべてにおいて、ベンヤミンがある民謡から着想を得たことが明記されている。その名も「せむしの小人」という民謡である。ここで、その全文を紹介しておこう。

### DAS BUCKLICHT MÄNNLEIN<sup>151</sup>

Will ich mein Gärtlein gehn,  
Will mein Zwiebeln gießen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Fängt als an zu niesen.

Will ich in mein Küchel gehn,  
Will mein Süppelein kochen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Hat mein Töpfelein brochen.

Will ich in mein Stüblein gehn,  
Will mein Müslein essen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Hat's schon halber gessen.

Will ich mein Boden gehn,  
Will mein Hölzlein holen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Hat mir's halber gstholen.

Will ich in mein Keller gehn,  
Will mein Weinlein zapfen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Tut mirn Krug wegschnappen.

Setz ich mich ans Rädlein hin,  
Will mein Fädlein drehen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Läßt mirs Rad nicht gehen.

Geh ich in mein Kämmerlein,  
Will mein Bettlein machen,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Fängt als an zu lachen.

Wenn ich an mein Bänklein knie,  
Will ein bißlein beten,  
Steht ein bucklicht Männlein da,  
Fängt als an zu redde[n] :

„Liebes Kindlein, ach, ich bitt,  
Bet furs bucklicht Männlein mit!“

### せむしの小人

私のちっちゃなお庭へ行って、  
私の球根に水をやろうとすると、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
すかさずくしゃみをしはじめる。

私の台所へ行って、  
私のスープをちょっぴり作ろうとすると、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
私の小鍋を割っちゃった。

私のちっちゃなお部屋へ行って、  
私のお粥をちょっぴり食べようとする、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
すでに半分食べたところ。

私の屋根裏部屋へ行って、  
私の薪をちょっぴり取ろうとすると、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
私から半分盗ったところ。

私の貯蔵室へ行って、  
私のワインをちょっぴり注ごうとすると、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
私の酒壺取っちゃうの。

私のちっちゃな糸車の前に座って、  
私の糸をちょっぴり紡ごうとすると、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
輪っかが回る邪魔をする。

私のちっちゃな寝室へ行って、  
私の小さな寝床の支度をすると、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
すかさず笑いはじめるの。

私のちっちゃなベンチにひざまずき、  
ちょっぴりお祈りしようとする、  
そこにはせむしの小人がいてね、  
すかさず話しはじめるの。

「可愛い子どもよ、ああ、お願いだ、  
せむしの小人のためにも祈っておくれ！」

<sup>151</sup> Achim von Arnim u. Clemens Brentano : *Des Knaben Wunderhorn : alte deutsche Lieder*, München: Winkler, 1966.

これは、ロマン派の作家・アルニムとブレンターノによって編まれた民謡集、『少年と魔法の角笛』に収められた作品である。語り手である「私」は、家事全般を任されており（とくに糸紡ぎは伝統的に女性の仕事である）、最終聯で“Liebes Kindlein”と呼ばれている。こうしたこと考慮すると、「私」は少女か、非常に若い女性であろうと推定される。日本語訳に反映させることは残念ながら困難であるが、原文では、一見してすぐに分かるおと、巧みに韻が踏まれている。「小さな」あるいは「愛らしい」という意味を名詞に与える後綴りの“-lein”が頻繁に用いられると同時に、これに近い音を持つ“mein”（「私の」）という語があちらこちらに散りばめられ、茶目っ気あふれる内容ともあいまって、全体に可愛らしくこぢんまりとした雰囲気ただよう。結論を先取りしていえば、ベンヤミンは、この作品に登場する小人のうちに、忘却のなかで姿を縮められ、歪められてしまったものの原像を見出した。そして彼は、この小人はメシアの訪れとともに姿を消すだろうという、意味深長な言葉を残したのであった。

さて、他方で、1940年のベンヤミンの死によって遺作となった「歴史の概念について」（通称“歴史哲学テーゼ”）を見ると、冒頭に置かれた史的唯物論にかんする印象的な比喩のなかに、せむしのく侏儒（Zwerg）が登場する。チェス人形＝史的唯物論はテーブルの下に操り手たる侏儒＝神学を隠しており、侏儒＝神学をうまく働かせることさえできれば、チェス人形＝史的唯物論はつねに必ず勝負に勝つ、というのである。侏儒は、一般的な語義からすると小人とほぼ同義である。しかし、小人が登場する上記の三作品にはこうした比喩は見当たらない。また逆に、「歴史の概念について」のく侏儒＞にかんしては、「民謡に由来する」とは一言も書かれていない。となると、くせむしの小人＞とく侏儒＞という両モチーフは似て非なる別物かとも思われよう。また、この比喩が真に何を意味しているのかは解釈者によって見解が分かれており、く侏儒＞＝神学には人目をはばかるものというマイナスの意味しかない、とされることさえある。

しかし筆者は、くせむしの小人＞との強い関連性を示すことができれば、こうした見解を覆す積極的な解釈をく侏儒＞に与えることができ、またそれにより、「歴史の概念について」に結晶されたベンヤミンのメシアニズム的歴史哲学の本質をより明確に理解することができる。本章の狙いは、こうした戦略にのっとって「歴史の概念について」におけるく侏儒＞の比喩が持つ意味を検討するためにも、まずはカフカ論においてくせむしの小人＞なるモチーフが担っている意味を把握することにある。次章、すなわち本論文の最終章においては、このカフカ論と同じくくせむしの小人＞が登場する『ベルリンの幼年時代』（以下では『幼年時代』と略記する）の一部分について触れた上で、「歴史の概念について」におけるく侏儒＞というモチーフの意味が解明されることになる。したがって本章での作業は、それ自体としても、ベンヤミンが考える救済の希望とはいかなるものであったかを知るために大いに有益であるが、同時に、本論文の構成上は最終章の基盤を成すべきものとして位置づけられる。したがって、あくまで最終章を待ってはじめて、ここで行う読解作業の意義が画定されるであろう。

以上の意図に基づいて、本章は次のような構成をとる。まずは、予備作業としてヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』と、ヤーコプが弟ヴィルヘルムとともに編んだ『ドイツ伝説集』とを参照し、それらにおける、侏儒やコーボルト（人家に住む小人で、アルニムとブレンターノの民謡に登場する小人もこれに属すと考えられる）の存在規定を整理する

(I)。続いて、カフカ論に見られる、暴力を孕んだ掟（ないし運命）とその支配を免れる可能性とについての考察を検討する。そして最後に、カフカ論においてベンヤミンが〈せむしの小人〉について論じている箇所を取り上げ、次章への橋渡しとしたい (II)。

## I Zwerg と Kobold

### 1. ヤーコブ・グリムによる Zwerg 分析

さて、グリム兄弟を参照するにあたり、この予備作業の目的を述べておく。それは、ベンヤミンの〈せむしの小人〉や〈侏儒〉というモチーフを吟味する前に、「そもそも伝統的には、小人や侏儒とはどんな存在なのか？」という点について基本的な情報を仕入れ、イメージを豊かにすることである。そうしておくことで、ベンヤミンが〈せむしの小人〉や〈侏儒〉に与えた意味づけを理解しやすくなる。というのも、先取りしていえば、ベンヤミンの意味づけは突拍子もない代物ではなく、ある程度、一般的理解の脈絡にも沿ったものだと考えられるからである。

ただし、参照先にグリム兄弟を選んだのは、ベンヤミンが彼らを直接に発想の源としていた確証があるからではないし、彼らが実証的にもっとも正しいことを述べているからでもない。そうではなく、彼らの叙述スタイルが、少ない情報から固定的な一般的結論を出すのではなくて、きわめて豊富な情報（収集された各地の伝説や比較言語的考証）を緩やかに結び合わせて推定される事柄を示すというものであり、イメージをできるだけ柔軟に脹らませるための材料収集には格好と思われるからだ。ここで行なうのがあくまで予備作業であることを、重ねて強調しておく。

それでは、ヤーコブ・グリムの『神話学』を見てみよう。Zwerg と Kobold（そして Hausgeist）についてのまとまった記述は、第十七章に見出される。この章は、“Wichte und Elbe”（“妖精および精霊”）と題されている。ここでは Zwerg をめぐる記述が Kobold をめぐる記述よりも前に置かれているので、その順番にならい、まずは Zwerg にかんするグリムの興味深い指摘を抜き出すことにしよう。以下、本節では、語源学的観点からのグリムの指摘を理解しやすくするために「侏儒」という訳語はできるだけ用いず、Zwerg（複数形：Zwerge）という表記を通すことにしたい。

グリムがまず提示するのは、Elbe と Zwerge との錯綜した関係である。Elbe というのはここではエルベ川のことではなく、章題にもあるとおり、精霊的な存在のことを指す。グリムが一貫して用いている Elbe という語形は複数形で、現在ならば Elfen（男性単数：Elf、女性単数：Elfe）と綴るところである。これと、トールキンの『指輪物語』等のファンタジー小説の読者にはなじみ深い「エルフ」、すなわち英語の elf の語源が近いことは、一見して明らかだろう<sup>152</sup>。一方、Zwerg の語源は、北欧神話に登場する小人族 dvergr（複数形：dvergar）に見出される。こちらも、やはりファンタジー小説にしばしば登場する「ドワーフ」、すなわち英語の dwarf と同語源であることは見やすい。

<sup>152</sup> ちなみに、Elben の祖形として見出される中高ドイツ語の alp は、現在のドイツ語の辞書を引いてみると、夢魔や物の怪を意味する語 Alp として残存している。

では、Elbe と Zwerge とが錯綜した関係にあるとは、どういうことか。グリムによれば、一方では、両者はまったく対照的な存在として把握可能である。グリムは、古エッダにおける *álfar* (単数形: *álfr*) と *dvergar* との対照についてこう述べている。「*albs*, *alp*=genius という言葉に固有な語義とは何か。当然ひとは、ラテン語の *albus* を参照してみようという気になる。(中略) *albs* とは、もともと、光を放つ白くて善い精のことなのではないかと思われる。特に、*álfar* と *dvergar* とが互いに対立している場合には、前者は白い精を、後者は黒い精を示しているが、これは、*álfar* が非常な美しさをそなえ、輝いているということとじっくり噛み合う」<sup>153</sup>。ここでグリムが、*álfar* と *dvergar* との対立をそのまま Elbe と Zwerge の対立として考えていることは、言うまでもない。文中で参照指示されているラテン語の *albus* とは、「白い」という意味の形容詞であり (たとえばアルビノ [albino] という語もここに由来している)、「明るい」「良い」という意味もある。ここから察するに、*álfar* ないし Elbe にはたんなる精霊ではなく白い精霊であるとか輝く精霊であるとかいう意味があって、これと対立的に黒い精霊という意味を担わされているのが *dvergar* ないし Zwerge だ、というのである。

しかし他方で、グリムは、これと異なる分類法も示している。つまり、新エッダを編んだスノッリ・ストゥルソンに従えば、ひとくちに精霊 *álfar* といってもじつは光の精霊 *liosálfar* (Lichtelbe) と闇の精霊 *döckálfar* (Dunkelelbe) とがおり、前者は天上の第三界に住んでいて太陽よりも明るく光っているのに対し、後者は地中に住んでいて瀝青よりも黒く、黒い精霊 *svartálfar* (Schwarzelbe) と言いかえられる、というのである。しかも、スノッリいうところの闇の精霊=黒い精霊は *dvergar* と明らかに同一であるとグリムはいう<sup>154</sup>。そうとすれば、*álfar* と *dvergar* の二分法は成立せず、後者は前者の一種ということになる。しかし、グリム自身の見解はいっそう込み入っている。グリムは、闇の精霊と黒い精霊 (= *dvergar*) とを同一視するスノッリに異を唱え、暗いということと黒いということには若干の相違があるとして、光の精霊/闇の精霊/黒い精霊 (= *dvergar*) のトリオロジーが成り立つことを主張するのである。

グリムが考証した限りでは、「光の精霊 *liosálfar* と闇の精霊 *döckálfar* は、キリスト教でいう天使と悪魔にかなりよく似ている」<sup>155</sup>。そしてグリムは、「光の精霊 *liosálfar* は天に住み、闇の精霊 *döckálfar* (ナールもであろうか?) は黄泉の国すなわち異教の地獄に住み、黒い精霊 *svartálfar* は黄泉の国(地獄)とはけっして同じ意味で使われることのないスヴァルトアルフヘイム *svartálfaheim* に住む」<sup>156</sup>とする。その上で、エッダに登場す

<sup>153</sup> Jacob Grimm : *Deutsche Mythologie*, Wiesbaden: Drei Lilien, 1992, Bd. I , S.367. 以下、引用文中で斜体を用いている箇所は、原文ではイタリックの箇所を示す。

<sup>154</sup> Siehe *ibd.*, S.367f.

<sup>155</sup> *ibd.*, S.369.

<sup>156</sup> *ibd.*, S.369. 文中にある「ナール」Nair とは、エッダに登場する *dvergar* のひとりで、その名は「死者」を意味する。この直前の部分でグリムは精霊の仲間を三種に大別し、それぞれに対応する色として白・褪めた色(灰色や茶色)・黒を挙げている。そしてグリムは、二番目のグループに属する者たちに、地中世界からやってきた戦士に近い者、という位置づけを与える。興味深いのは、この「地中世界からやって来た」ということでグリムが考えているのが、死との強い関連性であるという点である(いましがた「褪めた」と訳した形容詞 *bleich* は通常「蒼ざめた」と訳されるが、この形容詞もま

る **dvergar** の大方が鍛冶の巧みに秀でていることから、彼らが黒く煤けたような外見を持っていることは簡単に説明可能であるし、また彼らの鍛冶場は（地獄ではなく）山や洞穴にある、とたたみ掛ける。こうしてようやく、グリムとわれわれは、山奥で何か掘ったり精錬したりしている精霊という、おそらくもっとも広く定着しているだろう小人のイメージの原型に、辿りついたことになる（グリムはさらに、様々な文献を渉猟しつつ **Zwerg** に付随する色や性質などのイメージについても詳細に論じているが、これに立ち入ることは本論の主旨から外れてしまうため、ここでは割愛する）。われわれが思い描く、童話に登場する一般的な小人——例えば、白雪姫と森で楽しく暮らしていたあの七人の小人たちには、このようなルーツがあったわけである。

しかしもちろん、北欧神話の小人族のイメージの、現在にいたるまでの継承と変容とは、ただ自然に時の流れに任せてなされてきたわけではない。いずれも名著として名高い『精霊たち』（1834～1837年）および『流謫の神々』（1853年）において、ハインリッヒ・ハイネが鋭く指摘して見せたように<sup>157</sup>、キリスト教の伝播に伴って、民間で古来信じられてきた精霊の類やギリシャ・ローマの神々は存在を根本的に否定せねばならないものと見なされ、駆逐されていった。当然ながら、このようなキリスト教の勢力拡大は、山の小さな鍛冶屋一族にも多大なる影響を与えたに違いない。もとより本報告の枠内では、その「多大なる影響」について歴史学的に厳密な検証を行うことはできないけれども、グリムの次の言葉は、**Zwerg** の側から見た事態の本質を端的に物語るものだと思われるので、引用しておこう。

彼ら [=Zwerge] の持つ特性には、おずおずした、と同時に異教的な何かが、刻み込まれている。このことが、彼らをキリスト教との交流から遠ざけたのだった。彼らは、人間の不誠実さを恨んでいる。人間の不誠実さというのは、本源的にはもちろん、異教に背を向けたことの謂いである<sup>158</sup>。

キリスト教によって、土着の信仰は異教ないし迷信と見なされた。そして、一部分はキリスト教的枠組みにはめ込まれるなり同化吸収されるなりして無害化され、また一部分は排除され忘れられていった。これは推測にすぎないが、もしかすると、白い精霊と闇の精霊は天使と悪魔に座を奪われたためにそれ自体として生き延びることができず、黒い精霊 = **dvergar** は、キリスト教がそれにびたりと対応するものを持ち合わせなかったために、かえって辛くも民間伝承の中に生き残ることができたのかも知れない。ともあれ、完全消滅

---

た、死を連想させる)。グリムは闇の精霊が、ナールと、あるいはヴァルキューレと関連があるのではないかと示唆している。いうまでもなくヴァルキューレは、オーディンの命により終末戦争にそなえて死者たちの軍勢を集める役割を担う存在である。また、グリムはとくに触れていないが、これに関連して **dvergar** の出自も念頭に置かれるべきかもしれない。つまり、そもそも **dvergar** は、最初の巨人ユミルがオーディンとその兄弟たちによって殺され解体されて天地創造の原材料とされたとき、屍に湧いた蛆から作られたとされているのである。

<sup>157</sup> Siehe "Elementargeister" u. "Die Götter im Exil" von Heinrich Heine; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Hamburg: Hoffman und Campe, 1973-, Bd.9.

<sup>158</sup> *Deutsche Mythologie*, S.380.

は免れたもののキリスト教と融和的な関係を結ぶこともできず、「異教」的な残滓をとどめたまま、おずおずと恨めしげに人間の方を見やっている——そんな **Zwerg** の姿を、グリムの筆は巧みに描き出しているように思われる。

## 2. グリム兄弟による **Kobold** の紹介

続いて、**Kobold** について見てみよう。**Kobold** とは、以下で見ていくとおり **Hausgeister** すなわち家の精たちの一種であるが、日本語にはこれに過不足無く対応するような概念が見当たらないため、以後はコーボルトとカタカナ表記する。

グリムは、コーボルトや家の精全般をめぐる分析に先立って、「コーボルト、侏儒 (**Zwerg**)、親指小僧 (**Däumling**)、人形 (**Puppe**)、そして神像 (**Götze**) という諸概念は、互いに幾重にも入り混じっている」<sup>159</sup>と指摘している。「歴史の概念について」第一テーゼの読者であれば、ここで人形が登場していることに、興味をそそられるのではなかろうか。というのも、第一テーゼにおいては、侏儒と人形とはそれぞれ、混同するわけにはいかない重要な意味が担わされているからだ。一体なぜ、グリムはここで人形を持ち出しているのか？——それは、コーボルトを含む家の精が、人家に棲む守護霊的存在である点で古代の守護神信仰に接点を持っており、人形や神像を家に置く風習もまた、同じ守護神信仰に由来するのではないかと考えられるからである。

いまでも木製のくるみ割り人形や、侏儒をかたどった他のたんなる玩具や、神像があるように、かつて人は、ツゲ材から小さな家の精の木彫りを作って戯れに自分の部屋へ据えていた。だがこうした慣習は、住居のもっとも奥まった場所が割り当てられた小さなラールに対する、一種の古代異教的な崇拝と関係があったとしてもおかしくない。つまり、大真面目であったことが戯れに変化し、キリスト教の立場は古い慣習が保たれることを許容したのであった<sup>160</sup>。

ラールとは、ローマで崇拝されていた精霊である。グリムの記述が正しいとすると、ここでもまた、かつては信じられていた異教の精霊的存在が凋落し、キリスト教に「許容」されるまでに姿形を変えられてしまった有様が語られていることになる。

だが、人形についてはここまでにし、肝心のコーボルトに焦点を絞ろう。グリム曰く、コーボルトの語源は、ギリシャ語で「悪漢」や「いたずら者」を意味するコバロス **χόβαλος** に見出される。「ゴブリン」すなわち英語の **goblin** も、ここに由来する。コーボルトを他の小人や精霊と明確に区別する特徴は、人間との距離が近いということである。コーボルトはしばしば人家に棲みつき、人間のために働いてくれる。「コーボルトは役に立つ働き者の精であり、彼の友人になった者は、家事にさいして下男や女中を助けにとんできてもらえたり、こっそり家事の一部分をやってもらえたりする。コーボルトは、馬にブラシをかけてたてがみを櫛ですき、家畜に餌をやったり井戸水を汲んできて飲ませたりし、飼育小屋を掃除する。女中のためには火をおこし、鉢を洗い、薪割りや薪運びをし、掃いたり清めたりしてくれる。コーボルトがいてくれることはその家に幸運と繁栄とをもたらすが、

---

<sup>159</sup> *ibd.*, S.414.

<sup>160</sup> *ibd.*, S.414.

コーボルトがいなくなると、幸運と繁栄も去ってしまう」<sup>161</sup>。

ヤーコプが弟・ヴィルヘルムとともに編んだ『ドイツ伝説集』にもコーボルトにかんする伝説が何篇か収められていて<sup>162</sup>、そこでもやはり、小さな働き者としてのコーボルトが登場する。しかし、コーボルトの親切には限界と条件がある。コーボルトが腹を立てた場合にどんなことが起こるかについては、この『ドイツ伝説集』のほうがいっそう具体的な説明を行なっているので、そこから典型例を拾い出してみよう。例えば、コーボルトに働いてもらっている料理女がお供えの用意を忘れると、こうである。

一度でもそれを忘れると、それからというものの料理女はふたたび自分で仕事をせねばならないばかりか、手を出すあれこれに不運が重なり、熱湯で手に火傷を負ったり、鍋や食器を割ったり、料理をひっくり返したりして、その結果とうぜん、主人にどやしつけられる羽目になる<sup>163</sup>。

この仕返しの内容が、『少年の魔法の角笛』に収められた、あの民謡に登場する〈せむしの小人〉の所業と似通っていることに注意されたい。しかし、これはまだ可愛いほうだろう。誰かが軽い気落ちでお供えを失敬したりすると、命さえ危なくなる<sup>164</sup>。また、コーボルトを侮辱し苛めた料理番の少年の末路はというと、「精は少年を絞め殺して細かく切り刻み、すっかり大鍋に放り込んで火にかけた」<sup>165</sup>というから、なんとも陰惨である。仕返しといってもちょっとした悪戯や嫌がらせ程度ですめばよいが、コーボルトには、こうしたおどろおどろしい一面もあるのだ。それは、コーボルトの正体をめぐる、ある恐るべき仮説と関係があるのかもしれない。

コーボルトは、こう信じられている——彼らは人間の一種で小さな子ども程の体つきをしており、綺麗な色の小さな上着を着ている、と。それに、こう言う人たちもいる。コーボルトには、背中に刃物が刺さっている者や、他にも、かつてどれが使われたかによって違うあれやこれやの凶器がそのままになっている恐ろしい姿の者がいる、と。なぜなら、そう言う人たちは、コーボルトを以前にその家で殺害された者たちの霊魂であると考えているからだ<sup>166</sup>。

体つきや服装については、さほど他の小人や精霊の類と変わらない特徴づけがなされているが、注目すべきは、コーボルトが人間の一種だという説、しかも殺された者の霊魂だという説である。コーボルトが妖精の一種だとすると、それと人間の幽霊とは簡単には結び

---

<sup>161</sup> ibd., S.422.

<sup>162</sup> ちなみに、ここに収録されている伝説とハイネが『ドイツにおける宗教と哲学の歴史について』で紹介している話は、かなりの部分で重なっている。Siehe Heinrich Heine: “Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Bd.8-1, S.22-26.

<sup>163</sup> J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Deutsche Sagen*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S.103.

<sup>164</sup> Siehe ibd., S.104-106.

<sup>165</sup> ibd., S.110.

<sup>166</sup> ibd., S.103.

つかないもののようにも感じられるかもしれないが、そもそも、日本語の「精霊」という語もそうであると同様、ドイツ語の Geist (複数形: Geister) という語には死者の霊という意味が含まれている。それゆえ、家の精 (Hausgeister) が人家に出没する亡霊だと考えても、語義的にはなんら矛盾が生じない<sup>167</sup>。

また、グリムは、広く家の精たちの系譜に連なると考えられる存在を取り上げていくなかで、イングランドのロビン・フッドの名をも挙げている<sup>168</sup>。周知のように、ロビン・フッドは、もともとノルマン人に土地を奪われ森へ追われたサクソン人であったと語り伝えられている。森は共同体の法の外部である。神出鬼没の義賊ロビン・フッドのイメージのうちには、心正しい弱者を超人的能力でもって手助けしてくれる存在、という側面が見出される。しかし同時に、そのイメージのうちには、たしかに亡霊に通じる側面も見出される。というのは、現に力を持っている者たちにとっては、ロビン・フッドは幾度追い払おうとしても再び姿を現して執拗に自分たちの存在基盤を揺るがす、恐るべき存在だからである。こうしたことを考え併せるに、コーボルトは、たんに人間と住む場所が近いとか頻繁に遭遇するとかいう意味でのみならず、強者によって通常の生活圏の外へ締め出された人間でありうるという点で、人間に近い存在なのである。人間でありながら人間でないという意味で、人間に近い存在——それが、コーボルトなのだ。

前節で取り上げた Zwerg との関連でいえば、dvergr の末裔たる Zwerg が神に近い格付けを完全に奪われた結果、人間に近いコーボルトの仲間たちに姿を変えていったのか、あるいは実在の集団や個人についての記憶や畏怖の念が、人間離れしたコーボルトの仲間達を想像の中で生み出していったのか、それとも Zwerg とコーボルトとはまったく出自を異にするものとするべきなのか、それは分からない。しかしどうやら、コーボルトという存在には何らかの理由で居場所や命を奪われた者のイメージが強く結びついている、ということだけは言えそうである。そして、そうであるならば、キリスト教によって居場所を奪われた Zwerg とコーボルトとは、そもそも一方が他方の原型であるのか、あるいは別々のルーツを持ちながら混じり合っているのかはさておき、外見的類似以上の深い同質性を

---

<sup>167</sup> ハイネは『精霊たち』のなかで、コーボルトは Zwerg やその他の名で呼ばれる小人の仲間およびエルフとは区別せねばならないとし、はっきりと、コーボルトたちは幽霊 (Gespenster) だと述べている (“*Elementargeister*”, S.12f.)。『精霊たち』と同じく批判校訂版著作集第 9 巻に収録されている断片でも、『精霊たち』の完成稿よりもやや詳しく、次のように記されている。「ハウスコーボルトについては、真性の侏儒たちやエルフたちと区別されねばならない。後者はどちらも精霊であって、ほかでもなく、種属が違うという点とより華奢な体躯であるという点で、人間とは異なっている。これに対してコーボルトは幽霊であり、呪われた人間の霊魂である。彼らは生きているのではなく化けて出るにすぎない。通常、侏儒たちが山に棲み、エルフたちが森に棲んでいる——つまりどちらも自然界に棲んでいるのとは違って、たいていの場合コーボルトは人間の住まいで活動する」(Bruchstücke zur “*Elementargeister*”, S.258)。

<sup>168</sup> Siehe *Deutsche Mythologie*, S.417. グリムは、イングランドのコーボルトにあたるものとして、ロビン・グッドフェロー Robin good fellow に触れている。たんに「ロビン」とも呼ばれるこの妖精は、緑の服を着たひとなつっこい精で、人間と妖精のあいだに生まれたとされることもある。グリムは、ロビン・フッドにはこのロビン・グッドフェローが混じりこんでおり、Hood (すなわち頭巾ないし帽子) はドイツのコーボルトのひとり Hôdeken (ヘーデケン) を思い起こさせると指摘している。

持っていることが了解されえよう。

## II カフカ論における〈せむしの小人〉

### 1. 書かれざる法

さて、前節では、侏儒とコーボルトとについて、その来歴と、来歴に起因する性質とはどのようなものであるかを素描した。これを踏まえて本節では、ベンヤミンのカフカ論における〈せむしの小人〉モチーフについて分析してゆく。以下では主に、1934年のカフカ論を中心的に分析する。なぜなら、1934年のカフカ論は1931年のそれより長いいため単純に検討材料が豊富であるし、後者が部分的に前者へ組み入れられていることを見ても、1934年のカフカ論は、1931年のそれをいっそう展開させたものだと解釈可能だからである。もちろん、1931年版にしか見られないが重要な意味を持つのではないかと判断した表現については、触れることとする。

1934年のカフカ論は、「ポチョムキン」、「一枚の子どもの写真」、「せむしの小人」、「サンチョ・パンサ」の四章から構成されている。各章はそれぞれある程度独立した作品として読むことが可能な仕方で叙述されており、互いに関連し響きあう記述を含みつつも、全体のまとまりは緩やかである。以下では、こうしたテキストの性格を顧慮し、全ての論点を詳細にかつ順を追ってなぞり返すことはせず、あくまで、最終的に〈せむしの小人〉モチーフに込められた意味を明らかにすることに主眼をおいて、ベンヤミンの分析を再構成することにしたい。

ベンヤミンは、「役所における状況と家族における状況とは、カフカの場合、様々な接点を持っている」<sup>169</sup>と述べている。カフカ作品の読者であれば、この「接点」がどのようなものであるかは、容易に了解しうるだろう。というのも、カフカの物語の主人公はしばしば謎めいた強制力によって翻弄されるのだが、たしかに、彼をがんにがらめにするその強制力は大抵の場合、家族(ないし彼を家族関係や恋人／夫婦関係へ引き込もうとする人々)か役人という形で不気味な姿を現わすからである。つまりカフカの物語世界においては、ある日とつぜん権力者(役人ないし父)が理不尽としか思われぬような仕方で主人公(息子)に何らかの宣告や命令を下す、とか、主人公が知り合った女性とのっぴきならない関係におちいるなかで家族の非合理的な呪縛に絡め取られていく、とかいった物語の型があって、読者は、複数の作品においてそうした型が執拗に繰り返されるのを目撃することになる(例えば『判決』『審判』『変身』『城』)。

ベンヤミンは、カフカの物語世界にまわりついているこうした特徴を、太古の世界が持っていた暴力——すなわち、書かれざる法の暴力を示すものとして捉えようとする。

「人が無実なのに裁かれてしまうだけでなく、知らないうちに裁かれてしまいもする、というのがこの裁判制度の流儀なのだ」と、K[=小説『審判』の主人公]は推測する。掟(Gesetz)や回りくどい規則の数々は、太古の世界における書かれざる掟そのままである。人は、書か

<sup>169</sup> “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seinen Todestages”, S.413.

れざる掟について予め何も知ることなしにそれを侵犯し、そのために罪を贖わねばならない羽目に陥ることがありうるのだ。しかし、である。贖罪という事態は何も知らない者たちにきわめて不幸な仕方而降りかかるのではあるが、とはいえそうした事態が生ずるのは、法が持っている意味からすれば、偶然ではなく運命なのである。ここに運命は、自らが持っている両義性において姿を現わす<sup>170</sup>。

ベンヤミンの解釈によれば、カフカの小説の哀れな登場人物たちのように知らず知らずのうち不文律を犯して罪を宣告されるというのは、偶然の不幸ではない。それは、太古の掟が持っていた本質的な意味に照らせば、必然的運命なのである。書かれざる掟はつねに、自らに背く者を生み出しながら姿を現し、その者を自らの支配下へと縛りつけることによってその力を誇示する。まず掟があり、次にそれに背いて罪を犯す者があらわれて、贖罪が求められるというのではない。人は掟に背く行いをしたと突然に断罪され、そうされることでもってはじめて、本当のところ自分はずいぶん前から贖罪を求められていたのだと気づく。ベンヤミンがカフカの作品に見出した運命とは、一方ではつねにすでに侵犯されたものとしてのみ見出される掟であり、他方では抗いがたい贖罪への強制力であって、罪と贖いとは不可分の一対をなしている。不条理としか言いようのない状況に追い込まれた者は、自身がまっとうな道を踏み外したかのように感じて戸惑うが、実はそれこそが唯一の道、運命なのだ。これが、ベンヤミンのいう運命の「両義性」である。

さらには、カフカ作品の舞台は古代ではなく現代なのであってみれば、次のように言うこともできるだろう。すなわち、カフカの作品が読者に教えているのは、太古の世界の掟は成文律の登場によって消滅してなどいないという、恐ろしい真実なのだ、と。いや、それどころか、われわれはみな遍在する掟によってつねにすでに捕らえられており、(死という結末以外には) 際限の無い訴訟手続きに巻き込まれているにもかかわらず、ただそれを理由の分からない不安としてしか自覚していないだけで、とさえ言えるかもしれない。1931年のカフカ論では、こうも述べられている。「あいだを仕切る壁なしにあらゆる等級の被造物はひしめきあい、密かに、ただ不安という唯一の感覚において連帯しあう。(中略) その不安は、太古のもの、いつともしらぬ大昔のものについての不安であると同時に、またそれと同じくらいに、すぐそこまで来ているもの、のっぴきならず差し迫っているものについての不安でもある。ひとことでいえば、未知の罪についての不安で、贖罪についての不安である。その贖罪には、贖罪が罪を教えてくださいよ、という祝福しか与えられていない」<sup>171</sup>。

こうした議論はただちに、「暴力批判論」における神話的暴力をめぐる記述と、「ゲーテの『親話力』」における神話的なものをめぐる記述とを想起させる。「暴力批判論」では、実定法がすべからく自らを唯一の法として確立せんとする排他的暴力性を持っていること、なかんずく法が人の生死を統べる力として自己顕示するさいにその暴力性が最も露骨に示されることが指摘されていた。また、その際に法の根源が「運命という王冠をかぶった暴力」<sup>172</sup>とも形容されていた点は特筆に値するだろう。そしてベンヤミンは、神話において

<sup>170</sup> ibd., S.412.

<sup>171</sup> “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischer Mauer”, S.681f.

<sup>172</sup> “Zur Kritik der Gewalt”, S.188.

絶対的存在としての神々が人間の前にたちはだかることを「神話的暴力」の顕現と呼び、ほかでもないこの神話的暴力のうちに、実定法の原型を見出したのであった<sup>173</sup>。また『親和力』論においては、自然万物のうちに働いている人知を超えた力が「神話的なもの」と名付けられ、決断を避けてこの「神話的なもの」の支配下に甘んじることこそが、罪であるとされた。そしてベンヤミンは、このような罪が逃れることのできない災いを連鎖的に呼び起こすのだとし、運命とは「生あるものたちの罪の連関」<sup>174</sup>であると定義した。カフカ論でベンヤミンが掟や運命について述べている事柄とこれらの記述とのあいだに内容上の共通性ないし連続性が存在していることは、誰の目にも明らかである。

しかしながら、すでに確認したとおり、人間の生を絡めとる呪縛——法・暴力ないし「神話的なもの」——に対する批判という点ではおおむね方向性を同じうしながらも、「暴力批判論」と『親和力』論は、結論を異にしているのであった。改めて二つの論考の結論部分を手短に比較してみよう。「暴力批判論」では、神話的暴力およびそれを祖形とする実定法の暴力が、まったく対照的な本質を持つ暴力、すなわち「神的暴力」によって打破されると主張されていた。ただし、その「神的暴力」の顕現をわれわれがいかに関わりを持ちうるのか、またわれわれがその瞬間にいかに関わりを持ちうるのかという点について、必ずしも明確にされていなかった。これに対し『親和力』論では、「神話的なもの」からの救済が決断という主体的契機によって可能となるだろうことが、ノヴェレ「ふうがわりなご近所同士の子どもたち」の分析を通じて語られた。しかもベンヤミンは、「暴力批判論」の極端な二項対立図式を脱し、第三の道を指し示していた。つまり、単純に決断の重要性を強調して結論とするのではなく、決断しえぬままに運命に押し流され、破滅していった者たちのためにわれわれが抱く希望——もしかすると彼らにも別様の生を生きることが可能だったのではないかという希望——こそが、希望なき者たちのための窮極的希望なのだという主張によって、議論を締めくくったのであった。

そうとすればただちに浮かぶ問いは、「暴力批判論」および『親和力』論と提起されている問題に共通性があるこのカフカ論においては、どのような結論が導き出されるのだろうか、ということである。カフカの物語世界において際限のない訴訟手続きに巻き込まれていく者たちにとって、何らかの手段によって窮地から脱する可能性は残されているのだろうか。ベンヤミンは、こう述べている——『『審判』から分かるのは、被告人たちにとってこうした訴訟手続きには希望がないのがつねだ、ということである。無罪放免が言い渡される希望が残されている場合ですら、彼らにとってこの手続きに希望はない。カフカが創り出したものとしては唯一、被告人たちだけに美を現出せしめているのは、こうした希望のなさかもしれない。』<sup>175</sup>。このくだりからは、ベンヤミンが、無罪を勝ち取る希望を被告人にとっての希望に数えいれていないということがわかる。つまりベンヤミンの考えでは、いったん「被告人」として「訴訟手続き」に巻き込まれてしまったら、その者にとって「訴訟手続き」には希望がないのだ。

<sup>173</sup> さきにカフカ論の 412 頁から引用したくんだり（注 23）の途中から数行後までの文章とほぼ同じ文章が、「暴力批判論」にも見られる。ベンヤミンは「暴力批判論」から自己引用しているのである（vgl. “Zur Kritik der Gewalt”, S.198f.）。

<sup>174</sup> ”Goethes Wahlverwandtschaften”, S.138.

<sup>175</sup> “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.413.

論理的には、「被告人」の希望は「訴訟手続き」以外のところにはあるのか、当事者以外の誰かにとっては「訴訟手続き」にも希望があるのか、という問いがなおも可能であるが、これらの点についてベンヤミンは明確な答えを出していない。ともあれ、「被告人」となってしまったら最後、無罪放免となるかどうかは問題ではなく希望がなくなってしまうのだとすれば、遍在する掟の下にありながら希望が残されるのは、被告人席に座ることを免れる者だけであろう。だが、そもそもそのような者は存在するのだろうか。一体、希望というものが存在するとすれば、それは誰の、どのような希望なのであろうか。ベンヤミンは、さきほど引用した文章のあとに、カフカとその友人・ブロートの次のような会話を紹介している。

「私が思い出すのは」——と、マックス・ブロートは記している——「カフカとのある会話である。それは、今日のヨーロッパと人類の没落という話題から始まった。「僕たちは、」と彼が言った、「神の頭に浮かんだ、虚無的な考え、自殺しようという考えの中身なのさ」。この発言は、私にまず、悪しき造物主としての神やその墮罪としての世界という、グノーシスの世界観を思い起こさせた。「ああ、そうじゃないんだ、」とカフカは言った、「僕たちの世界は神の気まぐれとか、調子が出ない一日に過ぎないってことだよ」。「じゃあ、希望は僕らが知ってるこの世界の現象形態の外にあるのかな」。すると彼は微笑んだ、「ああ、希望は十分にある、無限に多くの希望がね——僕らのための、ではないけれど」<sup>176</sup>。

希望はたくさんある、しかし「僕ら」のためにそれがあのではない、というこのカフカの発言が実際に述べられたとおりのものだとすると、一体誰のための希望ならばたくさんあるというのだろうか。その者が、被告人席に座ることを免れている者なのだろうか。

## 2. 愚か者たちの勝利

ベンヤミンは、いま引いたカフカの言葉についてこう述べる。「この言葉は、カフカが造形した、あの最も特異な者たちへの橋渡しとなる。それは、家族のふところから唯一逃れており、彼らのためには希望があるかもしれないような、そんな者たちである。それは動物たちでもなければ、猫羊やオドラデクのような、あの雑種や糸巻き状のものたちでもない。いま言ったようなものは皆、むしろ、まだ家族という呪縛のなかで生きている。(略)しかし「助手たち」は、実際のところ、このような輪から抜け落ちる」<sup>177</sup>。——「助手たち」というのは、小説『城』に登場するイエレミアスとアルトゥールの二人組のことである。ベンヤミンはさらに、この「助手たち」と同じグループに数えいられるキャラクターとして、短編『詐欺師の正体を暴く』に登場する詐欺師、長編『アメリカ』(『失踪者』)に登場する学生、短編『国道の子どもたち』で言及される南の町の住人を挙げている。

これらの人物に共通している点の一つ目は、家族という呪縛の輪から——もっと広く言えば、役人の姿をとって現れることもあるあの太古の掟の圏内から、抜け落ちていることである。これはつまり、被告人にならずに済むというのと同義であり、それゆえ彼らには

---

<sup>176</sup> ibd., S.414.

<sup>177</sup> ibd., S.414.

希望があるだろうとベンヤミンは言う。この指摘を受けて物語をのぞいてみると、実際、彼らの存在は主人公を苦しめる家族や役所から離れた地点に置かれている。そのため、彼ら自身が理不尽な命令や宣告、逃げ場のないしがらみといったものに追い詰められることがないだけでなく、主人公をはじめ、誰か他の人物を直接に追い詰めるようなこともない。こうした人物たちが謎めいたキャラクターではあるにせよ、その不可解さは、主人公にとって深刻な害をもたらす危険性を感じさせるような種類のものではない。二つ目の共通点は、このこととも関わっている。つまり彼らは皆、程度の差はあれ、愚かしさを感じさせるような人物として描かれているのである。助手たちは、主人公 K の指示で持ってくるようになっていたはずの測量器具を持っておらず、測量の経験もなく、当然まったく役に立たない。詐欺師は「私」にまとりついてヘラヘラするばかりで、結局「私」に正体を見抜かれ、逃げられてしまう。南の町の住人は、疲れを知らず眠ることもない愚か者であると設定されている。バルコニーに机を置いて夜更けに勉強する学生の姿は、そのあまりの一心不乱さゆえに、読者の眼にはどこか滑稽にさえ映る。

しかし、こうした愚か者たちはなぜ、訴訟の埒外にあることができるのだろうか。カフカの描く世界は、一見したところ、人が（時には半神さえも）抗いようのない運命によっておしひしがれる神話の世界に似ている。そうだとすれば、そこから逃れ出るには、たとえば超人的な活躍であるとか、天才的な機略であるとか、神の心をも動かすような犠牲的献身であるとか、ともかくも何か特別なことをしてのける能力が必要なのではないかと考えても、おかしくはあるまい。けれども、そうではないのだ。愚か者たちは、最初から訴訟の埒外にあるのであって、特別な能力や努力によって訴訟に勝つのではない。ベンヤミンは、「カフカは神話の誘惑に乗らなかった」<sup>178</sup>と看破している。彼は、カフカの短編『セイレーンたちの沈黙』によせて、次のように論ずる。

なんととってもオデュッセウスは、神話とメールヒェンとを分断する敷居の上に立っている。理性と策略が神話の中にはったり（Finte）を持ち込むと、神話の暴力は打ち勝ち難いものではなくなる。メールヒェンこそは、その暴力に対する勝利をめぐる伝承なのだ。カフカは、伝説に取り組んで、まさしく弁証法家のためのメールヒェンを書いたのである。彼は、ちょっとしたトリックを伝説のなかに取り入れた。そうして彼は、伝説から、「万端整っているとは言いがたい、そればかりか幼稚でさえあるような手段もまた、救出に寄与しうるだろうこと」の証明を見て取る<sup>179</sup>。

カフカ版オデュッセウスは、耳栓をしたり身体をマストに縛り付けたりしても本当は無意味であるにもかかわらず、愚かにもそのように支度を整え、意気揚々とセイレーンたちのそばを通り抜けようとする。結果としてたしかに彼は無事に岩場を通過できるのだが、実は、セイレーンたちは歌っていなかったのだった。セイレーンたちの沈黙に接した者は自分が彼女たちを黙らせたのだと勝ち誇りたい気持ちに負けてしまうという意味で、沈黙は歌声よりも手強いはずだった。しかし、セイレーンたちが歌っているものと思い込んだオ

---

<sup>178</sup> ibd., S.415.

<sup>179</sup> ibd., S.415.

デュッセウスは、何も知らずに通り過ぎる。「ちょっとしたトリック」とは、カフカが物語にほどこした、このひとひねりのことを指している。こうした点において、カフカの手法は安易に神話のパロディに流れるやり方と一線を画している、というのが、先に引用したベンヤミンの指摘の意味であろう。カフカの世界のうちには、太古の掟という基調音が恐ろしげにとどろいているのみならず、その呪縛を軽やかにすり抜けて生きているような者たちの姿も、このように描きこまれているのである。

ベンヤミンが「助手やその同類、すなわち未熟な者たちや不器用な者たちにとって希望は存在する」<sup>180</sup>と見るわけは、こうした者たちが、ある種のメールヒェンの主人公たちと同じ性質を持っているからである。つまり、彼らの愚かさや駄法螺——当人はそう意識していないのがつねなのだが——の前には、困難が困難でなくなってしまうのである。ベンヤミンが挙げている例ではないが、トルストイの「イワンの馬鹿」などを思い起こしてみればよい。さきにあげた共通点の二つ目（愚かしさ）こそが、一つ目の共通点（掟から逃れてあることができるという希望）を可能にしているのだ。

### 3. 流罪、あるいは歪んだ生

さて、ここで立ち止まり、「被告人」や動物たち、そしてあの奇妙な生き物たちについてももう一度考えてみよう。ベンヤミンは、ヴィリー・ハースのカフカ論における、ある興味深い指摘に着目している。それは、カフカの作品においてはつねに、忘却（*Vergessen*）が問題となっている、という指摘である。ベンヤミンはこれを受けて、以下のように述べている。

忘却されたものについて認識することで、われわれは、カフカ作品のさらにひとつ奥の敷居の前に立つ。忘却されたのは、けっして、たんなる個人的な事柄ではない。忘却されたものはどれも、太古の世界の忘却されたものと混ざり合い、数多の不確かで変化に富んだ仕方で結び合わさっては、繰り返し新たな姿をとって生まれ出る。忘却とは器であり、その中から、カフカの物語における汲めども尽きせぬ中間的世界（*Zwischenwelt*）が、白日の下へとひしめき出てくるのである<sup>181</sup>。

カフカの描く「被告人」は、自分がいったい何の咎で責められているのか分からない。しかし、書かれざる法の暴力の恐ろしさは、＜私は何も知りませんでした＞などという弁明を一切受け付けないところにある。カフカの作品世界においては、人が知らないうちに掟を破ると、重大な罪を犯した上にそれを忘れて平然と生きているとはけしからぬ、という形で断罪されることになる。掟を忘れたこと、そして掟を忘れてそれを破ったという己の罪を忘れていること——この二重の意味での忘却が、彼らを希望なき「被告人」にするのだ。ベンヤミンは、こうも述べている。「忘却が織りなす綾（*Konfigulation*）に——どうぞこれからは、忘れているということをなんとか私たちに思い出させてください、という声なき懇願に——、カフカ文学は完全に満たされている」<sup>182</sup>。

<sup>180</sup> ibd., S.415.

<sup>181</sup> ibd., S.430.

<sup>182</sup> “*Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer*”, S.682.

被告人の忘却は、たんなる私的な記憶の忘却ではない。なぜならば、すでに見たような太古の世界の書かれざる掟が、根源的などころで忘却されているのだからである。またここで、ほとんど自明の事柄ではあろうけれども、この掟の忘却というテーマにはユダヤ神学的な世界観との密接な関連があるだろうということをはっきり指摘しておくべきであろう。ベンヤミンはこの文脈で、「最も忘却されているよそよそしいもの（die vergessenste Fremde）とはわれわれの身体（Körper）である」<sup>183</sup>と述べている。Fremde という語に「異邦」という意味があることから見て、これは、忘却についての記述に先立って触れられている、あるタルムード伝説を直接に念頭においた発言であろうと判断できるのだが、その伝説とは、以下のようなものである。

その伝説は、ある王女について語っている。王女は、流罪となって自国の人々から引き離され、彼女には理解できない言葉が話されている村で苦しみやつれていた。ある日、王女に一通の手紙が届く。王女の許婚は彼女のことを忘れてはおらず、出立して彼女のもとへ向かう途上にあるというのだ。——ラビ曰く、許婚とはメシアであり、王女とは魂であって、彼女が流罪となった村とは身体である<sup>184</sup>。

この簡素なたとえ話は、ユダヤ教的救済観念がどのようなものであるかを端的に物語っている。魂にとって、身体は本来あるべき場所ではない。身体は魂にとってはあくまで異邦なのであり、囚われていた魂が身体から脱することが救済であるとされるのである。そして、もう一步踏み込んだ見方をすれば、身体とはわれわれの世界、地上における歴史を比喩的に表現するものにほかならない。

こうした図式をカフカ作品に当てはめてみると、主人公たちが陥る不条理な状況は王女が流罪となった村＝身体であり、メシアの到来とともにいずれは滅ぶべきわれわれの世界であると解釈可能である。したがって掟の忘却とは、われわれが罪深くも身体にとらわれているということを忘れ、来るべき裁きの日への備えを怠っているというゆゆしき事態を意味する。こうした神学的構図を踏まえていえば、カフカ作品における主人公の忘却や流離はわれわれ皆の忘却や流離を寓話的に表現したものだ、ということになる訳である。「Kが城のある山里で暮らすように、今日の間人は自分の身体のうちで暮らしている。その肉体（Leib）をより高くより広大な諸秩序へと結び付けている諸々の掟については何も知らないまま、異邦人として、追放者として」<sup>185</sup>。

さきに引用した文章のなかでは「カフカの物語における汲めども尽きせぬ中間的世界（Zwischenwelt）」という表現が用いられていたが、これは、ユダヤ・キリスト教的歴史観に深く根を下ろしている世界理解、すなわち、われわれの世界を来るべき救済の手前にある中間状態 Zwischenzustand と見なす理解が念頭にあつての言い回しであろう。念のた

---

<sup>183</sup> “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.431. 以下では便宜的に Körper を「身体」、Leib を「肉体」と訳し分けたが、少なくともこの前後の文脈に限って言えば意味されている事柄は同じであると思われるから、一貫して「肉体」という語をあてることも可能である。

<sup>184</sup> ibd., S.424.

<sup>185</sup> “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.680.

め付言すれば、周知のとおり、このようにわれわれの世界を罪深い状態と考え、そこからの完全なる脱却を希求する志向がとりわけ強いことを一つの特徴としているのが「グノーシス主義」と呼ばれる諸派である。ブロートは、さきに紹介したカフカとの会話のなかでカフカの見解をグノーシス主義的な考え方ではないかと問うていたが、それはカフカが現世を徹底して否定的なもののように語ったからであり、カフカ自身の自己理解がどうであるにせよ、ブロートの問いかけ自体はしごく妥当なものであろう。

ベンヤミンは、「法における腐ったもの、それこそが動物たちの想念における不安である」<sup>186</sup>と述べ、カフカ作品に登場する動物たちがしばしば落ち着きなく何かを考え不安に苛まれるのは、この忘却ゆえであると論じる。動物たちを不安にさせるのは、書かれざる法の暴力が背後に忍び寄っているという予感——いやむしろ、すでに自分はその法の手の中にあるという予感なのだが、哀れな動物たちにはその予感のはっきりした正体が分からないので、一心にあれこれと考え迷い続ける。被告人の忘却や流離がわれわれの忘却や流離であると同様に、動物たちの不安は、被告人の、そしてわれわれの不安以外のなものでもない。

そして、忘却という器からは奇妙に歪んだ姿をした生き物たちが産み落とされ、怪しげな交雑が繰り返されてはまた新たな生き物たちが殖えてゆく。ベンヤミンの洞察によれば、「カフカの世界にきわめて特徴的である非常に鮮明な歪みは、まさしく、かつて在りしものが見破られ認識され脱ぎ棄てられたのでない限り、現時点では大いなる新しいもの・解放をもたらすものが贖いという姿をとって立ち現れることに由来する」<sup>187</sup>。しばしば畸形的な生き物たち（たとえば、猫羊、オドラデク、毒虫など）という形をとって読者の前に姿をあらわすのは、いわば忘却の鬼子なのである。キリスト教的比喩を用いるならば、彼らの背中を屈ませ、姿を歪めさせている十字架は、われわれの忘却である。いいかえれば、この生き物たちが歪んでいるのは、忘却というわれわれの罪を贖うための受難の証なのだ。

したがって、さきに見たように、ベンヤミンが被告人や動物たちと同様この歪んだ生き物たちにも希望はないとしているのも、当然のことである。そしてベンヤミンによれば、このような生き物たちの原像こそ、ほかでもない<せむしの小人>なのである。

オドラデクというのは、忘却のうちにある諸事物が取る姿である。忘却のうちにある事物は、歪んでいる。誰もそれが何なのか知らない「家父の心配の種」 [=オドラデク] は、歪んでいる。われわれの誰もがそれはグレゴール・ザムザだとよく知っているあの虫は、歪んでいる。それにとっては「肉屋の包丁が一つの救い」かもしれない、半分は子羊で半分は子猫であるあの大きな動物は、歪んでいる。しかしながらカフカのこうした造形物は、一本の長い列を通じて、歪みの原像に——すなわち、せむしに結びついている。(略) せむしの小人は、歪んだ生に収容されているのだ<sup>188</sup>。

こう述べた後、ベンヤミンはあの民謡から数節を引用している。かくして、忘却によって姿形を不恰好に歪められてしまった者たちの原像としてついに<せむしの小人>が登場し

<sup>186</sup> “*Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*”, S.431.

<sup>187</sup> “*Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer*”, S.682.

<sup>188</sup> “*Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*”, S.431f.

たわけであるが、ここに、前章で見た侏儒やコーボルトのありようを——すなわち、別の何かを取って代わられて居場所を失い、矮小化され、疎外されているというありようを重ね合わせることは、さほど困難なことではなかろう。そして小人は、自分を忘れたまま先へ進もうとしている者たちに、つまりわれわれに、待ったをかけるのである。「こうした〔民謡に出てくる〕せむしの小人は、われわれがかつてはそれを知っていたような、そしてその頃には平和であったような、それだのにいまや未来へ続く私たちの行く手を遮るような、そんな小人である」<sup>189</sup>。グリムが描き出した、人間の裏切りを恨み嘆く *Zwerg* の姿が、改めて思い起こされはすまいか。

さて、前節で見たようにベンヤミンは、ある種の愚か者たちにとっては、神話的な書かれざる掟の暴力に巻き込まれずにすむ希望があると論じていた。しかし、ここで改めて問おう——カフカのいう「たくさんある」希望は、本当に、愚か者たちだけのものなのだろうか。たとえばあの被告人や動物たちは、本当にどこまでも希望から締め出された存在でしかないのか。なんとなれば私たち自身、多くの場合には災いをやり過ぎるために愚か者のようでありたいと願ってみてもそうはいかず、知らぬ間に被告人とされて破滅の淵に立たされているかもしれないのであってみれば、愚か者たちにしか希望は無いと即断する前に、この点についてとくと熟慮せねばなるまい。

そこで、改めて「ゲーテの『親和力』」を思い返すならば、ベンヤミンは、神話的なものの威力の前になすところを知らぬまま破滅してゆくロマーンの恋人たちにとって、ゲーテやわれわれ読者が抱く想いこそが、極限の希望として残されるとしていた。その想いとは、たとえば、<彼らにも幸せに満ちたもう一つの生が可能であったと思いたい、否、できることなら私たちの手で、どうにかしてそのような生を可能にしてやりたい>といったような、切なる願いである。もし、『親和力』論の末尾で高らかに掲げられていた「希望なき人々のためにのみ、希望はわれわれに与えられている」<sup>190</sup>という言葉がここでも効力を持つとすれば、カフカの作品世界においてゲーテのロマーンの恋人たちと似た窮境に立たされている被告人たちや動物たちにも、極限の希望が残されてよいはずである。カフカのいう、われわれのためにではないがたくさんある希望とは、愚か者たちのための希望であるというよりはむしろ、被告人たちや動物たちのためにわれわれが抱く希望のことではなかろうか。

それでは、あの畸形的な生き物たちはどうであろうか。とりわけ、それらの歪んだ生き物たちの原像である、<せむしの小人>はどうであろうか。強いていえば<せむしの小人>は、オッティーリエの過失によって溺れてしまう、あの哀れな子ども——運命の秩序にうちに生まれ落ち、小さな背中には背負いきれないほど多くの大人たちの罪を贖うかのようにして命を落とす、あの子どもに比することができるかもしれない。はたして、<せむしの小人>がメシアの到来によって救われる可能性は、あるのだろうか。——この点に関して、ベンヤミンは以下のようにだけ答えている。「この小人は、メシアが訪れたときに、姿を消すであろう。そのメシアについて、ある偉大なラビはこう語っている——メシアは暴力でもって世界を変革しようとするのではなく、ごくわずかな点で世界を正すだろう、

<sup>189</sup> “*Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer*”, S.682.

<sup>190</sup> ”*Goethes Wahlverwandtschaften*”, S. 201.

と」<sup>191</sup>。

この文章はあまりにも短いが、その実、多くのことを語っている。さきに触れたあのタルムードの伝説では、王女＝魂を村＝身体から救い出しにやってくる許婚こそが、メシアなのであった。メシアが訪れるとき、つまりメシア的な力の現れが見出されるときにはじめて、被告人は、自らの忘却から救い出されることになる。そうなれば、われわれの忘却によって歪んだ生へと収容されていた<せむしの小人>は解放され、姿を消す。――これこそベンヤミンが被告人と<せむしの小人>とのために思い描いた救済のプログラムであつたろうことが、この文章の前半からは察せられるのである。

---

<sup>191</sup> “*Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*”, S.432.

終章  
メシアの救出  
——せむしの小人、あるいは侏儒——

*Vielleicht ist alles Schreckliche im tiefsten  
Grunde das Hilflöse, das von uns Hilfe will.*  
—— R. M. Rilke : *Briefe an einen jungen Dichter*

テキストと関心の所在

さて、前章の末尾において、「この小人は、メシアが訪れたときに姿を消すであろう。そのメシアについて、ある偉大なラビはこう語っている——メシアは暴力でもって世界を変革しようとするのではなく、ごくわずかな点で世界を正すだろう、と」というベンヤミンの記述を引いた。そして、この記述の前半部分は、「カフカ論」においてもやはり、希望なき者たちのための希望が——『親和力』論の第三部においてなされていたのと同程度に、はっきりと要請されているのではないにしても——担保されていることの証左なのではないか、という筆者なりの解釈を提示した。

しかしながら問題は、「メシアは暴力でもって世界を変革しようとするのではなく、ごくわずかな点で世界を正すだろう」という後半のくだりをいかに解釈すべきかである。ひとまずは、〈せむしの小人〉が——ということは、おそらくあの畸形的な生き物たちもすべて——メシアの到来によって姿を消すだろうというベンヤミンの言葉を、そのままの意味で受けとめるとしよう。そして、姿を消すということは、忘却という器から解き放たれること、救済されることと同義であるとしよう。しかしそうだとすると、メシアは果たしていつ訪れ、われわれはそれをどのように認識するのか。そして、この場合にはかつて「暴力批判論」で主張されていたように暴力をもって世界が正されるのではない、とするならば、何によって、また「ごくわずかな点で」とは一体どのような点で、世界が正されるというのであろうか。さらにいえば、このように世界が正される瞬間に、われわれ自身には具体的に何ができるのか。こうした大問題に対するベンヤミンの回答は、カフカ論においては、直接的に明示されてはいない。

それでは、カフカ論とかなり近い時期に執筆された随筆集『1900年頃のベルリンの幼年時代』所収の、「せむしの小人 *Das bucklichte Männlein*」ではどうであろうか。結論からいえば、それらの大問題に対する回答は、この随筆においても明確に示されているとは言えない。ただし、小人についてはカフカ論に比べて少し長く記述されており、また小人には新たな意味が付け加えられてもいるから、いま挙げたような大問題についてわれわれが推測してみるための材料をえるには、この随筆の検討が不可欠である。したがって、最終章となる本章では、まずはこの「幼年時代」に小人が登場する箇所を検討するところから出発し、〈せむしの小人〉とはどのような存在であるのかについて、やや思い切った一つの仮説を提示する（I）。

そして、そのようにして〈せむしの小人〉というモチーフの輪郭をあたう限りはつき

りと描き出した上で分析の対象に据えたいのが、ベンヤミンの遺作であり、また彼のメシアニズム的歴史哲学の集大成とも呼ぶべき性格を持つ、「歴史の概念について」（通称「歴史哲学テーゼ」）である。ただし、その際に目指されるのは無論、「歴史の概念について」のあらゆる文章について等しく委曲を尽くした注解を施すことではない。前章冒頭で予告したように、とくに第一テーゼにおいては神学としての侏儒という特異な比喩が用いられている。そしてこの比喩の意味の正確な把握は、「歴史の概念について」という作品全体の理解にとっても決定的な鍵となるばかりでなく、ベンヤミンの救済プログラムにおいてメシアの到来という出来事が持つ意味を完全に解き明かすための、絶対に欠くことのできない鍵となる。ゆえに、本章の二つ目の課題となるのは、〈せむしの小人〉というモチーフに託されたイメージをこの神学としての〈侏儒〉というモチーフの上に重ね合わせて読み、まずは後者に込められていたであろう意味を深く掘り下げることである（Ⅱ-1）。またその作業によって、同時に、ベンヤミンの見据えていた史的唯物論者の使命とは何であるかが、明らかとなるはずである。

「歴史の概念について」の議論展開は、その主な内容から、三つのパートに大別することが可能である。すなわち、第一テーゼから第八テーゼまで、第九テーゼから第十三テーゼまで、そして第十四テーゼから第十八テーゼまで（および補遺 A・B）である<sup>192</sup>。そして、その一つ目のパートにおいて史的唯物論者の課題とは何であるかが論じられた上で、二つ目のパートで社会民主党への手厳しい批判がなされ、最後に、三つめのパートにおいて、彼らの進歩主義信仰に真正面から対決するために必然的に要請されるような新たな時間概念が示されている。本章の三つ目の課題は、このように構成された「歴史の概念について」のなかで、われわれがここまでに検討してきた彼の様々な作品の中でも再三再四——しかし、その都度少しずつ異なるアプローチでもって——粘り強く試みられてきた問いが、すなわちこの世界におけるメシア的な力の現れはわれわれにとっていかにすれば認識可能かという問いが、またもや繰り返されている事実を確認する作業となる。例えば、とりわけ主に第九テーゼから第十三テーゼで繰り返される、通俗的進歩主義に毒された歴史観を政治に持ち込もうとする者たちへの攻撃が、あの「ロマン主義的メシアニズム」なる発想や「神学的 - 政治的断章」における神政政治批判にも胚胎されていた進歩主義信仰への批判と同じ根を持つものであることは、言を俟たない。われわれは、紆余曲折を経ながら持続的に取り組まれてきたベンヤミンのメシアニズム的探求が、最後に行き着いた地点を見届けることになるはずである（Ⅱ-2）。

そして最後に、ここまでの議論全体を改めて振り返り、ベンヤミンのメシアニズムが持つ特徴を概括する（Ⅲ）。本章最終節は本論文全体の締めくくりともなるため、そこでベンヤミンのメシアニズムの特徴を改めて整理し、筆をおくこととしたい。

## I 『1900年頃のベルリンの幼年時代』<sup>193</sup>における〈せむしの小人〉

<sup>192</sup> 「歴史の概念について」にはいくつかの異稿が存在するが、以下では旧版全集第一巻第二分冊所収の稿を用いる。

<sup>193</sup> この作品は、それぞれ表題を持つ短い随筆の集積からなっている。うち 32 篇が生前に発表された他、未発表の草稿も、現在までのところ 9 篇知られている。実現する

## 1. 忘却されたもの——「ただいつも、私のことを見ていた」

幼かった時分、私は、散歩をしているときに、地面に取り付けられている例の格子を覗き込むのが好きだった。ずっと下のほうにある地下室の小窓へ光や空気を供給するための堅穴がちょうどショーウィンドウの足元に開いていようものなら、私はその前に突っ立ったものだ。天窗は、穴の外へ向かって開いているというより、地中へ向かって開いていた。だから私は、地階のカナリアやランプや住人を覗き見るために、ちょうど足を乗せている格子の鉄棒を透かして見下ろしたい好奇心に駆られるのだった。そんな真似はいつでも可能というわけではなかったが、日中いたずらにそれを狙ったときには夜に逆襲されることがあって、私は夢の中で、そういう地下室の小窓から私に狙いを定めている視線に把捉されるのだった。それはとんがり帽子を被ったノームたちだった。けれども、私が身の毛もよだつほど仰天したかと思うと、ノームたちはもう姿をくらましてしまっているのだった<sup>194</sup>。

随筆「せむしの小人」に最初に登場するのは、ベルリンの地下に潜むノームたちである。ノームたちは通常、コーボルトのように人間の暮らす家やその周辺に住みつくのではなく、彼らたちだけの王国を人里離れた山奥の地中深くに作り上げて暮らす存在と見なされている。したがって、大都市の喧騒のすぐ足下に（コーボルトの類ではなく）ほかでもないノームたちが潜んでいるというのは、奇妙に響くかもしれない。しかし、幼いベンヤミンにとっての都市ベルリンは危険な魅力に満ちた密林や広大な山野のごとき場所であったのだろう、と考えれば、その疑問も容易に解決されえよう。カナリアやランプという言葉は、地下へと明かりや空気を運ぶ堅穴の奥深くに拡がる空間が、ベンヤミン少年にはあたかも好奇心をくすぐる採掘抗か何かのように感じられていたことを示している。

そしてそこには、夜の夢の中にしばしば姿を現すような、しかし少年をひどく怯えさせるだけで消えてしまうような、捉え難い存在としての小人たちが住んでいるのであった。つまりこの小人たちが住んでいる場所は、ベルリンという大都市の秘め隠された深層部であると同時に、ベンヤミン少年自身が胸の奥深くに抱え込んでいる、仄暗く曖昧な夢の世

---

ことは結局なかったのであるが、ベンヤミンは最終的にこれらのうち 30 篇ほどを選んで一冊の本として刊行することを望んでいたので、各篇に細かく加筆・削除を行ないながら配列しなおす作業を数年間にわたって幾度も繰り返した。今回扱う「せむしの小人」も同様で、最終稿と目される稿（GS. Bd.VII-1, S.385-433.）では大幅に削除されている部分がある。旧版全集の編者注によれば、この稿はタイプ原稿で、表題紙にはベンヤミン自身の手で「自家用完本（Handexemplar komplett）」とメモ書きされているといい、このことがこの稿こそ「最終稿」であったろうと考えられている根拠の一つでもある（Siehe Anmerkungen, GS. Bd.VII-2, S.691f.）。しかし、さきに述べたとおりこの作品は結局刊行されずに終わったのであるから、この「自家用完本」がもはや一文字の訂正も必要としない揺るぎない完成形という意味での最終稿であったとは、確実には言いきれないのではあるまいか。何より、上述の削除の意図は必ずしも明らかではない。こうした事情もあり、しかも本論文の問題関心にとっては重要な内容を持つ記述が削除された部分にも含まれているため、以下では、その部分が削除されていない稿（アドルノ・レクスロート稿）を用いることにする。

<sup>194</sup> “Berliner Kindheit um Neunzehnhundert”, S.302f.

界でもある<sup>195</sup>。

私にとっては、日中この小窓の向こうに広がっている世界と、夜に夢の中で私に襲いかかるべく小窓の向こうで待ち伏せている世界とに、確たる違いはなかった。だから私は、ある日ゲオルク・シェーラーの『ドイツの子どもの本』のなかで以下のような箇所にいきあたったとき、私が経験したものが何だったのかすぐわかった。「私の貯蔵室へ行って、／私のワインをちょっぴり注ごうとすると、／そこにはせむしの小人がいてね、／私の酒壺取っちゃうの」。私は夢中でぶち壊しにしたり悪ふざけにしたりするこうした輩を知っていたし、彼らが地下室を自分の家だと感じていても不思議ではなかった。それは「ならず者」だった。そして私はすぐさま、遅くに戸外で雌鶏や雄鶏と同道する夜の仲間たち、二人して「すぐ真っ暗になってしまいます」とがなりたてる縫い針とマチ針を思い出した。縫い針とマチ針は夜に彼らを泊めた宿屋の亭主にやらかした悪さもちょっとした冗談だと思っていたが、私は恐ろしかった。せむしの小人は、彼らの仲間だったのだ。けれども小人は、私に近寄ってはこなかった。今日ようやく、私は彼がなんという名前だったか分かる。そんなこととは知らず、私の母がその名前を私に漏らしていたのだ。私が何かを壊したりつまずいて転んだりすると、母はいつも「不器用さんがよろしくと言ってるわ」と言うのだった。そして今や私は、母が何のことを言っていたのか理解できる。母が言っていたのは、私をじっと見ているあの小人のことだったのだ。小人に見られると、人は注意というものを失くなる。自分自身についても、この小人についても。そしてその者は、がらくたの山を目の前にして立ちつくし、困惑する羽目になるのだ。「私の台所へ行って、／私のスープをちょっぴり作ろうとすると、／そこにはせむしの小人がいてね、／私の小鍋を割っちゃった」<sup>196</sup>。

ベンヤミンは、夢の中で出会う地下室のノームたちを、前章で取り上げたあの民謡のくせむしの小人>と同種の存在だという。そして、複数形で「ノームたち」と語られていた時には曖昧だったその正体が、この段落以降で単数形のくせむしの小人>へと話題が展開するとともに、少しずつ解き明かされてゆく。

ベンヤミンは、地下室のノームたち＝民謡に登場するくせむしの小人>は「ならず者」の仲間だったのだと述べ、グリム兄弟の『子どもと家庭のためのメールヒェン集』<sup>197</sup>——いわゆる

<sup>195</sup> 大都市の地下に対してベンヤミンが格別の関心を抱いていたことは、「パサージュ論」構想に含まれる引用断片のうちに地下道や下水道網、カタコンベに言及したものが複数残されていることにも示されている（Siehe z.B. [C2,1],[C3a,2],[C5a,2],[C5a,3]）。無論そこで述べられているのはベルリンの地下についてではなくパリの地下についてであるが、重要であるのは都市の別ではなく、ベンヤミンが歴史的現在を密かに準備し支えている古層ないし無意識のメタファーとして都市の地下構造物を眼差しているという点であろう。

<sup>196</sup> ibd., S.303.

<sup>197</sup> Gesammelt durch J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Kinder - und Hausmärchen* (Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1837]), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985. 以下でグリム童話に触れるときには、つねにこのテキストを参照するものとする。グリム童話研究においては国際的に、引用の際には使用した版と通し番号 (KHM) を典拠として表記することが慣例的に認められている。よって本論文でもこれにならい、掲載頁はとくに記さない。

グリム童話——所収の「ならず者」 *das Rumpengesindel* (KHM10) に登場する縫い針とマチ針に触れている。実際にこの物語を読むと、宿の亭主をさんざんな目に合わせる悪党は縫い針とマチ針というよりは鶏夫婦なのだが、ともあれ、哀れな宿の亭主はタオルに埋もれていたマチ針のせいで顔に引っかき傷を作り、ソファに潜んでいた縫い針が体に突き刺さって、おおいに憤慨することになる。つまり、民謡の小人も縫い針やマチ針も、必要な警戒や注意を怠った者がそれに遭遇すると思わぬ失敗や不運に見舞われるような厄介な存在であるという点で、共通する性格を有しているのである。

ベンヤミンは、そんな「ならず者」の仲間である小人の名前を「不器用さん」だという。「不器用さんがよろしくと言ってるわ *Ungeschickt läßt grüßen*」と直訳した彼の母の言葉は、自然な日本語に置きなおせば「あれまあ、やってしまった」といったような意味で用いられる、ドイツ語表現である。おそらく彼の母は、失敗の原因があたかも「不器用さん」にあるかのようなこの愉快的言い回しをすることによって、失敗してしまった息子が意気消沈しないように優しく気遣ったのであろう。ベンヤミンは、かの小人の名前は実は「不器用さん *Ungeschickt*」であり、彼があらわれて人間を見つめるとき、人間は思わぬ過誤によって戸惑う羽目になるのだとユーモラスに語る。しかし、それはベンヤミンが大人になってようやく悟った真実であり、幼い日の彼は小人の名前——つまり小人という存在の本質——に思い至っていなかったのだった。

この場合に重要であるのは、「思い至っていなかった」といってもそれは「少しも知らなかった」という意味ではない、という点である。彼は、小人の名前を母から告げ知らされていたのにもかかわらず、それを認識することができずにいたのである。そして、このように本当は知っているはずの事柄を見失った状態にあるとは、これすなわち、忘却しているということに他ならない。前章で〈せむしの小人〉について論じられていた忘却のうちでの歪みという事態について再び言及されるのは、続く第三段落においてである。

小人が現れるとき、私は小人〔の仕業〕をただ見過ごしていた。事物は私のもとから去ってゆき、年月を経るごとに、庭はちっちゃな庭へと、私の部屋はちっちゃな部屋へと、ベンチはちっちゃなベンチへと、様変わりしていった。それらの物は縮んでしまい、こぶが生えたかのようなだった。事物そのものを、この先ずっと小人の世界へと取り込んでしまうこぶが。小人はどこにいても私の機先を制した。先に来ていて、邪魔をしたのだ。とはいえしかし、この小人つまり灰色の監視人は、私が手に入れたどんなものからも忘却という半分を徴収するという以外に、私に対して何もしなかった。「私のちっちゃなお部屋へ行って、／私のお粥をちよっぴり食べようとする、そこにはせむしの小人がいてね、／すでに半分食べたところ」。そんな風に小人はしばしば現れた。しかし、私は、その小人を見たことがついぞなかった。彼のほうが、ただいつも、私のことを見ていた。私がこちらから見ていなければいけないほど、それだけいっそう鋭い眼差しで、私のことを見ていたのだった<sup>198</sup>。

何もかもが、小人の世界へ取り込まれるがごとく縮んでいってしまうということ——これは、時の移ろうなかで事物や出来事がいやおうなく忘却にさらされ、記憶間違いや事後的

198 “*Berliner Kindheit um neunzehnhundert*”, S.303f. [ ] 内の補足は白井による。

な意味づけによって歪んでしまうことの表現であろう。カフカ論では、小人の姿が歪んでいること、そして、小人がその他の歪められた生の原像と呼ぶべき存在であることが、論じられていた。しかるに、ここではさらに、小人は彼自身が歪んだ姿をしているだけでなく、他の事物を収縮させ、その形を歪めてしまう力さえ持っているのだと語られている。

しかし実際には、小人が好んで歪んだ姿を選んでいるわけでもなければ、彼が悪戯をして事物を自分の世界に取り込み、縮ませ歪めているのでもない。本当のところ、われわれが手に入れたものの半分を小人が忘却という名目で奪い去っているのではなくて、われわれ自身の忘却が、彼や事物の姿を歪ませているのだ。せむしの小人は、時の流れの中で次第に忘れ去られ、記憶間違いや後付けの意味によって歪められてゆく、かつて在ったものすべての代表である。小人があまりにも深く忘却の内に囚われた存在であるがために、われわれには、彼の姿を見ようとしても（つまり思い出そうとしても）容易にはできないのである。「私は、その小人を見たことがついぞなかった。彼のほうが、ただいつも、私のことを見ていた。私がこちらから見ていなければいけないほど、それだけいっそう鋭い眼差しで、私のことを見ていたのだ」とあるのは、忘却されたものすべてがたえずわれわれを無言のまま見ているということ、しかも、こちらから見ようとしていない場合（つまり忘却しているということ自体に無意識である場合）にはますます鋭い眼差しで見ている、ということであろう。

## 2. 記憶の化身——「せむしの小人のためにも祈っておくれ！」

さて、カフカの物語世界の特徴についてベンヤミンが述べていたことを、ここでいまいちど想起されたい。前章で見たとおり、そこでは、希望なき被告人は自らが罪を犯したことも掟の存在そのものも完全に忘れており、それゆえにいっそう仮借ない仕方では彼の上に掟がのしかかってくるのであると論じられていた。それではもしや、つねにわれわれの先回りをして、こちらを鋭く眼差しで見ている小人とは、この忘れられた掟や罪の比喩なのであるか。そして、その小人が過ぎ去ってゆくあらゆるものを代表する存在なのであるからには、ある日突然に被告人の足下をすくう恐るべき運命の正体とは、実はかつて在ったものすべてなのであるか。

——答えは否である。改めて問題を整理してみよう。カフカ作品に登場する被告人は、知らず知らずのうちに不文律を犯し、贖罪を要求されるという窮地に陥るのであった。そして、一方では、被告人がおかれたそのような状況を仮にユダヤ神学的世界観の比喩的表現として理解するとすれば、被告人の姿において描き出されているのは、魂が罪深い身体という非本来的な場所へ流罪に処されているというのにそのことを認識せず、身体に留まっているような人間のありようである。また他方では、「暴力批判論」や「ゲーテの『親和力』」において論じられていた内容を踏まえて考えると、被告人の姿は、幸福や正義を（とはつまり、メシア的な力の立ち現れを）積極的に乞い求めることをせず、運命的暴力によって一方的に罪をおし着せられて破滅してゆくような「たんなる生」のありようそのものであると言える。

このような被告人が陥っている忘却は、それゆえ、二重の忘却であることが了解されねばならない。つまり被告人は、第一には自らが圍繞されている運命的暴力についての認識を致命的に欠いているのであるが、同時に、己が身も含めて滅びゆくすべてのものの内に

メシア的な力の働きを見出そうと願い努めることを、いつの間にか放棄してしまっているのである。忘却され、それゆえ姿を歪められてしまった〈せむしの小人〉とは、密かに人間を呪縛する運命的暴力を示すモチーフではない。仮にそうであるとするならば、せむしの小人はただ黙ったままこちらを見つめるだけではないだろう。小鍋を割ったりお粥を半分食べたりするという呑気な仕方ではなく、もっと荒々しい仕方でわれわれの生活全般に介入し、生死をさえ弄ぶことであろう。そうではなくて、〈せむしの小人〉とは、むしろ運命的暴力からわれわれが救い出さねばならないもの、そうであるにもかかわらず、われわれが二重の忘却によってないがしろにしているものを表しているのだ——すなわちはなくも滅び去っていった在りしものたちの記憶を、さらには語り手によって救われるというそれらにとっての窮極的な希望を、そして在りしものたちの記憶から歪みを取り除くことができるという、語り手としてのわれわれ自身の秘められた力を。

したがってわれわれは、忘れられたものすべての代表である〈せむしの小人〉、というモチーフのうちにも、完全なる記憶の化身、という裏返しの積極的な意味を読み込むことが可能である。ベンヤミンによれば、かの小人は、あらゆるものの記憶像（*Bilder*）を保持している。

死にゆく者の目の前を、その者の〈一生〉が通り過ぎてゆくと言われる。私には、あの〈一生〉というのは、小人がわれわれ皆にかんして持っている、次のような像 *Bilder*（イメージ、形象）が集まってできているのだと思われる。それらの像は、かつては私たちが用いている映写機の前駆けであった、堅く製本された小さな本の各頁のように、矢のように通り過ぎていく。そっと押さえながらこの本の小口に沿わせて親指を動かしてみると、互いにさほど違わない像が、瞬時に見えるようになるのだ。すばやく通り過ぎてゆくことで、試合中のボクサーや波と格闘するスイマーの動きが見えるのだ。小人は私の像も持っている。彼は、隠れ場所でも、かわうその檻の前でも、冬の朝も、裏廊下の電話の前でも、蝶と一緒にいたブラウハウスベルクでも、吹奏楽が流れていたスケート場でも、裁縫箱の前でも、私の引き出しを覗いていたときも、ブルーメスホーフでも、病気で寝ていた時も、グリーンニッケでも、駐車場でも、私を見ていたのだ。いま、小人の仕事は終わった。しかし、ガスマントルのジジジという音を思わせる小人の声が、世紀と世紀の間の敷居越しに、私にささやくのだ——「可愛い子どもよ、ああ、お願いだ、／せむしの小人のためにも祈っておくれ！」<sup>199</sup>と。

後半部分の「隠れ場所でも」とある箇所から「駐車場でも」とある箇所までの記述の意味は、『幼年時代』全体を通読すれば、ただちに明らかになる。というのも、これらの場面はすべて『幼年時代』所収の他の随筆のなかに描きこまれているものであって、その一つ一つが、ベンヤミン自身のかけがえのない記憶の断片なのである。そして「いま、小人の仕事は終わった」という一文は、この「せむしの小人」が『幼年時代』の末尾を飾る随筆として位置付けられているのであってみれば、ほかでもないこの『幼年時代』という随筆集それ自体が小人の保持する記憶像の集積であり、「小人の仕事」なのだというベンヤミンの

---

<sup>199</sup> ibd., S.304.

見立てを明示している<sup>200</sup>。「隠れ場所でも、かわうその檻の前でも、……」と矢継ぎ早に様々な場面を振り返ってみせるベンヤミンの記述は、まさにその直前の箇所では一生というものを説明する比喩として持ち出されている、「堅く製本された小さな本」の頁が流れ動く様子を思わせる。

ここで改めて確認しておかねばならないのは、『1900年頃のベルリンの幼年時代』という作品にベンヤミンが与えた、ある根本的な性格である。『幼年時代』は、確かに一方では、著者自身の幼少期の思い出が綴られた随筆集である。しかしながら、タイトルに明示されているとおり、そこに描かれているのはベルリンの幼年時代でもあるのだ。1900年頃といえば、帝政ドイツ時代（1871～1918）が後期にさしかかり、安穩たるビーダーマイヤー的生活様式の名残がついに消えてゆこうとしている時期であると同時に、植民地政策が推し進められ、他の列強諸国との軋轢がとどめがたく増していた時期でもある。そしてベンヤミンは、まさにこの時期を都市ベルリンの幼年時代と捉え、山の手の上流家庭に育った自らの幼年時代を、意識的にそれと重ね合わせて語っている訳である。

したがって彼は、当時の何気ない日常風景や、それらに対して自らが抱いた感情とその時々を示した反応（たとえば陶酔や執着、躊躇や生理的嫌悪など）のすべてを、たんに一個人の思い出話として記しているのではない。その後ベルリンが（そしてベンヤミンが）体験することになる波乱——第一次大戦への突入と革命の勃発、帝国時代の終焉と共和政の幕開け、インフレーションから一転しての黄金時代到来、そしてファシズムの台頭へと続いてゆく歴史のうねり——を知った上で振り返って見るならば、一見物質的には非の打ちどころなく満たされているはずのベンヤミン少年が家庭内で、学校で、そして街路で出会う矛盾は社会の矛盾であり、彼が恐れつつ予感しているものは時代が抑圧しているもの、しかしもはや隠しきれなくなりつつあるものにほかならない。

そうであるからには、『幼年時代』で行われている「小人の仕事」とは、ベンヤミンにひとり彼自身の人生における記憶の一切を取り戻させることにとどまらない。それはまた、ベルリンという都市の記憶（それはもちろん、いわゆる「ベルリン史」ではない）を回復すること、つまり、われわれの歴史が1900年頃のベルリンという媒介項において経験したものを、残りなく現前化せしめることでもあるのだ。

そしてベンヤミンは、死に臨む者には、小人が持っているわれわれの一生分の記憶が見

---

<sup>200</sup> ただしこの一文は、最終稿では削られている。その正確な理由はいまや知る由もないが、敢えて推測を試みるならば、この一文を入れてしまうことによって二つの疑問が生じうるからかもしれない。一つ目の疑問は、「それではベンヤミン自身が今まさに死にゆく者であると自己規定することにならないか」というものである。移ろいやすい自然のリズムにメシア的な力の現れを見出すという「神学的 - 政治的断章」の議論を思い起こすならば、われわれはつねに最期を迎えつつあるのであるし、今まさに死に臨もうとしているということはそのまま、ついにメシア的な力を認識するチャンスを掴んでいるということであると捉えうるから、上述の疑問に対しては「然り」と答えてもよからう。しかし、こうした文脈を知らない読者にとっては、自分は死に近づいているというに等しい表現は、奇異な印象を与えかねない。第二に考えられる疑問はより本質的であって、「本当に小人の仕事は終わったのか」というものである。なぜなら、真の意味で小人の仕事が終わるときとは、世界の歴史総体が小人によって見届けられ、その記憶像が一つも欠けることなく小人によって拾い集められたときであろうからである。

えるのだという。しかし、である。死にゆく間際に走馬灯のごとくあらゆる記憶が甦るのだとしても、少なくともそのときまでは、われわれには日に日に記憶を失ってゆくことをとめられない。毎分、毎秒、忘れてゆくのである。とすると、メシアは一体いつ到来するというのか。よもや、死の瀬戸際に立ったほんの一瞬だけ、われわれ全員のもとにその都度メシアが訪れるというのでもあるまい。

そしてまた、集団の記憶にかんしてもまったく同様のことを指摘しうるであろう。様々な資料や伝承によって伝えられて来た人類の歴史は、その総体からすればほんのわずかな一部分にしか過ぎない。しかもそれは、ある時には明確な思惑をもって、またある場合にはさほど深い考えもなしに、粉飾されたり、曖昧化されたりしている——つまり、歪められている。ベンヤミンの記述は、〈人類の歴史総体は、いつか未来に人類が滅亡する時に、はじめて完全な姿で蘇る〉という意味であると解釈してよいのであろうか。

この問題を解きほぐすために、ここでひとつの仮説を提出したい。それは、じつは〈せむしの小人〉こそが、忘却のなかで矮小化され、いつしか真の姿を見失われてしまったメシアなのではないか、というものである。誰もが知るごとく、何らかの理由で醜い化け物や動物に変えられていた者が勇敢な青年や美しい娘の愛によって魔法が解けたおかげで元の姿に戻る、というのは、メールヒェンの定型の一つである。同じように、「この小人はメシアが訪れたときに姿を消すであろう」というカフカ論の言葉は、メシアはわれわれの忘却によって歪んだ姿の〈せむしの小人〉となってしまうているが、忘却という過誤が正されるときにははじめて本来の姿でもって現れるだろう、という意味ではないだろうか。すでに前章でも引用したけれども、ベンヤミンはこう述べているのではないか——「カフカの世界にきわめて特徴的である非常に鮮明な歪みは、まさしく、かつて在りしものが見破られ認識され脱ぎ棄てられたのでない限り、現時点では大いなる新しいもの・解放をもたらすものが贖いという姿をとって立ち現れることに由来する」<sup>201</sup>。

もしこの仮説が正しいとすれば、第二章において取り上げたアガンベンの著作『残りの時』によるパウロ解釈において主張されていたように、やはりメシアは、厳密にはまだ到来していないのではなく、つねにすでにわれわれの傍らに在るにもかかわらず、われわれがそれに気づいていないだけだ、ということになるろう——「私は、その小人を見たことがついぞなかった。彼のほうが、ただいつも、私のことを見ていた」。

## II 「歴史の概念について」における〈侏儒〉

### 1. 神学としての〈侏儒〉

周知のとおり、チェスの対戦者がどんな手を打っても、自分が試合に勝利することを確実にする手でやりかえすよう組み立てられた、自動人形 (Automat) があつた。トルコ風の装束に身を包み、口には水煙管をくわえた人形 (Puppe) が、広々したテーブルの上に置かれたチェス盤の前に鎮座していた。複数の鏡でこしらえた仕掛けによって、どの側からもテーブルの向こうが見えるような目の錯覚が引き起こされていた。しかし本当のところ、そのな

<sup>201</sup> “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.682.

かには、チェスにかけては名人であるせむしの侏儒 (buckliger Zwerg) が入っていて、人形の両手を紐で操作していたのだった。人は、哲学においてこの装置に対応するものを、思い浮かべることができる。いつでも勝つというその人形は、<史的唯物論>と呼ばれる。今日みなも知るように小さく醜くて、人目に触れさせてはいけない神学をうまく働かせるならば、史的唯物論という人形は、どんな敵手をもやすやすと迎え撃つことができるのである<sup>202</sup>。

ここに引いたのは、「歴史の概念について」第一テーゼの全文である。冒頭でも触れたとおり、ここでは、人形 (=史的唯物論) を密かに操って勝利に導く侏儒 (=神学)、という比喩が示されている。そして、この比喩を解釈するときに見逃すことのできない要点は、二つある。

第一点は、この比喩には、浅薄な進歩主義的見方によって「自動人形」だと思われされている史的唯物論は本当のところまったく自動人形などではない、という批判が込められているということである。もちろん、ベンヤミンは史的唯物論を力強く擁護しようとしているのであって (このことは第二テーゼ以降を読めば誰の目にも明らかである)、その限りでは、史的唯物論をおしなべていかさま呼ばわりしたいわけではない。そうではなくて、ここでベンヤミンが主張しているのは、<したり顔をして私は史的唯物論の勝利を確信しています>という人物がいたとしても、その人物が信じている中身が歴史的必然性というゼンマイによって放っておいても勝つだろう自動人形でしかないならば、その人物の目は節穴なのであり、そこで信じられている思想は、実際には史的唯物論でもなんでもないのである。

第二のポイントは、「今日みなも知るように小さく醜くて、人目に触れさせてはいけない神学」という表現をどのように理解するかである。このくだりを、いかがわしいイデオロギーか何かのことだとも読めば、それを働かせて勝つ史的唯物論もまた、きわめてネガティブなイメージで捉えられることになるのは避けられない<sup>203</sup>。しかし、<侏儒>という比喩が<せむしの小人>というモチーフのそれと重なり合う意味を込めて用いられているのだとすれば、それは、いかがわしいイデオロギーだとか、内容空虚な形而上学だとかいったような、われわれが捨て去るべき何かを指しているとは考えられない。むしろ反対に、<侏儒>とは、われわれがその本質を見失ってしまったことにより歪められてしまったもの、そして、われわれが自分たちを取り巻いている運命的暴力を直視せずにいるがために、その罪の代償を支払わされているものだと考えられるはずである。

たしかに、「小さく醜くて、人目に触れさせてはいけない」神学、という形容はなされている。だがしかし、そのまえにさりげなく「今日」と書かれてあるのを、見落としてはならない。つまり、そのような貶められた在り方は、侏儒 = 神学の本来の姿とは異なるの

<sup>202</sup> “Über den Begriff der Geschichte”, GS. Bd. I -2, S.693.

<sup>203</sup> 現在までのところ、目にした中でもっとも低い評価を神学に与えているのは、以下の文章である。「人目をはばかりほどであるから、この神学はみずばらしい道具的なものに過ぎない神学である。それはなぜか？マルクス主義から生まれた歴史的唯物論という理念は、神学とはそもそもからして対立する宿命にある。歴史的唯物論が優位に立てば絶つ (原文ママ) ほど、神学は人目をはばかりものになっていく」(柴田育子、「ヴァルター・ベンヤミンにおける『せむしの小人』——『歴史哲学』への序奏曲」、『倫理学』(筑波大学倫理学研究会編) 18号、2001年、43頁。

である。神学はあくまで、今日の趨勢によって力を奪われ、周縁へ追いやられ、姿形を歪められてしまっただけなのだ——異教徒によって居場所を失ってしまった、あの侏儒のように。あるいは、無念のうちに命を落とした者の哀れな亡霊であるかもしれない、あのコーボルトのように。したがって史的唯物論が神学を働かせるためには、まずは忘却によって蔑ろにされ歪められてきたそれに本来の可能性を取り戻させ、自身の駆動力とするのでなくてはならない。

そしてまた、〈せむしの小人〉および〈侏儒〉のモチーフが担う意味の射程をこのように理解するなら、〈侏儒〉＝神学とは、『親和力』論において論じられていたような、神話的なものの威力になぎ倒され滅びていった者たちのための、ありうべき希望の比喻とも解することができる。なぜならば、あのロマーンの恋人たちもまた希望なき被告人たちの一人であり、そのような希望なき被告人たちの十字架を一身に担わされている存在こそが、〈せむしの小人〉であるからだ。

第二テーゼは、こうした解釈を力強く裏づけてくれる。ベンヤミンはそのなかで、次のように述べている。

幸福のイメージのなかには、救済 (Erlösung) のイメージが、譲ることのできないあり方で共振している。歴史が己の本分とする過去のイメージにかんしても、同様のことがいえる。過去はある秘められた索引を道連れとしており、その索引は、過去に、救済へと到る道を指し示している。そう、かつていた人びとの周りに漂っていた空気のかそかな心配が、われわれ自身にそっと触れてはいないだろうか？われわれが耳を傾けている声や声のあいだには、今となっては沈黙してしまった声のこだまが混じってはいないだろうか？われわれが愛を乞う女たちには、彼女たちがもう知りあうことのなかった姉妹たちがいたのではなかろうか？そうであるならば、かつての諸世代とわれわれの世代とのあいだには、あるひとつの秘密の約束が存在していることになる。そうであってみれば、われわれに先行したどの世代とも等しく、われわれにも僅かながらメシア的な力が付与されているのであり、過去はこの力に対して働くよう要求する権利を持っているのだ。この要求を適当に扱うことはできない。史的唯物論者は、このことをよく分かっている<sup>204</sup>。

過去が「ある秘められた索引を道連れとしている」という記述は、「幼年時代」に登場する〈せむしの小人〉がわれわれみな記憶像を持っているとされていたことを、思い起こさせる。救済へと至る道を示す索引を携えているのが、未来ではなく過去であるという主張は、決定的である。過去は、われわれにその索引を指し示し、われわれが持つメシア的な力に対して働くよう要求する。では、そのメシア的な力が働いたとき、何が起こるのか。「神学的 - 政治的断章」の第二段落で述べられていたことを思い返してみるならば、われわれのうちにも宿されているメシア的な力 (Intensität) とは、歴史を終わりへともたらず力なのであった。そしてそれゆえ、われわれもまた、移ろいやすさのうちに幸福を追い求めることによって、メシア的な力をいや増すことに寄与しうるのであった。とすれば、過去が望んでいるのは、歴史が切断され、終わりへともたらされることである。

---

<sup>204</sup> “Über den Begriff der Geschichte”, S. 693ff.

そして『親和力』論によれば、過ぎ去りし者たちの希望とは、われわれが「あのものたちにも、また別の可能性がありえたのではなかったか」と想い願うことなのであった。さらに、カフカ論や『幼年時代』における小人のモチーフを検討することによって明らかとなったのは、メシアが訪れるとき（つまり歴史が終わるとき）には、記憶の化身である〈せむしの小人〉あるいは〈侏儒〉が、歪みから解放されるはずだということである。そして最後に、さきに示した仮説をここに接続するならば、メシアの到来という出来事をめぐった主張のすべてが、以下のごとくひとつに結びあわされる。すなわち、メシアの到来とは、すねにすでに世界の内にあり、滅びの定めという形でひそかに万物を規定しているメシア的な力が、媒介項であるわれわれにおいて顕現することである。それは同時に、われわれ自身が自らの内にも流れ込んでいるメシア的な力を認識することでもある。そのときわれわれは、一方では、自分たちのメシア的な力への与りを阻害しているもの（たとえば国家権力）やそれをまやかしによって覆い隠しているもの（たとえば進歩主義的歴史観に支えられた神政政治）に対し、断固たる否を突き付けることになるだろう。また他方でわれわれは、メシア的な力への与りを認識しないまま「たんなる生」として生きることを強いられ、この世を去っていった者たちや、現に支配権を握っている勝者によって歪められた姿で語られている者たちに想いをはせることになるであろう。そのようにしてわれわれの目から鱗が落ちたとき、小人は、侏儒は、その本来の姿であるメシア的な力それ自体として、歴史のうちに顕現するのだ。

そして過去は、われわれが自身の内にあるメシア的な力への与りを認識する時を待ち望んでいる。「花々が太陽のほうへその頭の向きを変えるように、密やかな向日性の力が、在りしもの（das Gewesene）を、歴史という天にいま昇っている太陽のほうへと向きなおらせる」<sup>205</sup>。勝者に踏みしだかれて歴史の脇道に屑同然に掃き捨てられてしまったような「在りしもの」には、侏儒やコーボルトたちの面影が——あくまで比喩的にであるが——重なり合う。そして、このような過去からの要求に応えようとすることを、ベンヤミンは、史的唯物論者の課題として見据えるのである。

## 2. 歴史主義批判

こうした立場に立つベンヤミンの目には、小人が、過去が、そしてメシア的な力がつねにわれわれの傍らにあり、われわれが今ここにおいてそれらをしかと認識することを待っている、ということを見逃している進歩主義的歴史観は、たんに誤っているだけではなく、害悪であると映る。それゆえベンヤミンは、以下のように手厳しく社会民主主義の進歩主義的迷妄を指摘している。

社会民主主義の理論は——そしてその実践はさらにいっそう、現実に根ざさずあるドグマ的な要求を携えているような進歩概念によって規定されていた。社会民主主義者の頭の中に思い描かれていた進歩とは、まず第一には、（人類のもつ技能や認識の進歩というだけではなく）人類自体の進歩であった。また第二にそれは、（人類の無限なる完全化というものに対応するような）完結することのない進歩であった。そしてそれは、第三には、（自動的なも

---

<sup>205</sup> ibd. S. 694.

のとして、一貫して直線状ないし螺旋状の軌跡を描いて進む) 本質的に止まることのない進歩と見なされたのであった<sup>206</sup>。

進歩というものを完結することのない無限な課題として想定することは、一見、神の国という観念を欠いた思考であるように見える。しかし、実際には、神の国を決して手の届くことのないほど遠い彼方に措いただけである、と考えることが可能である。ここでベンヤミンが社会民主主義を標的として展開している進歩主義批判は、すでに本論文第三章で予告したとおり、「神学的 - 政治的断章」の第一段落で展開されていた批判と、寸分たがわず重なり合うものとなっている。いいかえれば、〈人類は無限に進歩してゆく筈である〉というドグマを大衆に鼓吹し、〈必然的進歩〉という張子の神の威光でもって自分達の理論と実践を権威づけようとする社会民主主義者たちによる神政政治が、ここでは、具体的な批判の対象とされているのである。

そして、歴史的唯物論者たるものは、こうした進歩主義にこびりついている「均質で空虚な時間が一貫して進んでゆくという歴史の表象」<sup>207</sup>を粉碎し、これに代わる新たな歴史概念と時間論とを打ち立てねばならない、とベンヤミンは強く主張する。彼は、進歩主義者が思い描く、まるで引き延ばされた粘土の塊のような時間に代えて、そのような歴史の連続を打ち砕くものとしての「現在時 (Jetztzeit)」という概念をわれわれの前に提示する。「歴史とは構成の対象なのであって、均質で空虚な時間ではなく、現在時によって満たされた時間がその構成の場 (Ort) を形成する」<sup>208</sup>。

現在時とは、クロノロジカルな時間感覚を今ここにおいて切断し、刹那に停止させるような契機として――スラッシュのようなものとして、という比喩がふさわしいのではないだろうかと思われるのだが――現われる。ゆえに現在時は、それ自体としては単線進行する歴史のうちには回収されることのない、一種の空白である。しかし他でもないこの切断において時は満ち、救済の可能性が顕在化するのである。したがって、われわれの歴史は、その一つ一つをとってみるとすべてが前後の瞬間に対する切断であるような瞬間によって、構成されているのだと捉えられる。そのようにして、われわれを媒介項としてメシア的な力が顕現した瞬間に、今ここにおける出来事が同じ今ここにおいてその満たされた内実に合致し、それと同時に、過去のあらゆる歴史的出来事もまた完遂へともたらされ、その意味を取り戻すことになるのだ。その瞬間こそが、歴史の終わりが終わる時である。

途中経過ではなくて、そこにおいて時間の天秤衡がつりあい時間が停止に達しているような現在、という概念を、歴史的唯物論者は放棄することがない。なぜならば、このような現在の概念が、まさしくそこにおいて彼自身が歴史を記述しているところの現在を定義しているからである。歴史主義は過去の〈永遠の〉イメージなるものをぶち上げるが、歴史的唯物論者は、過去をめぐる、唯一一回的に今ここに在る経験を提示する<sup>209</sup>。

---

<sup>206</sup> ibd., S.700.

<sup>207</sup> ibd., S.701.

<sup>208</sup> ibd., S.701.

<sup>209</sup> ibd., S.702.

第一テーゼで述べられていたように「過去はこの力に対して働くよう要求する権利を持っているのであって、この要求を適当に扱うことはできない」ということをよく知っている歴史的唯物論者は、感情移入によって作りあげられた過去の、幽霊のようなく永遠のイメージを大量に寄せ集めて一直線に並べ、「これが事実そのままの歴史ですよ」と示してみせる歴史主義者とは、完全に袂を分かち。彼は、自分自身が生きている現在において過去をも経験するのである——あるいは、アガンベンの言い回しを借りるならば、過去の臨在（過去が現に今ここに在るということ）を知るのである。

ここで第一テーゼに登場した人形と侏儒という比喻について考えてみると、もし仮に、本当にからくり仕掛けによって自動的に動くことを売り物にして観客を集めている人形、オートマタがあるとすれば、それは、理論も実践も進歩主義によって隅々まで規定されているような人々であろう（そしてこの場合、それはベンヤミンが糾弾している、社会民主主義者たちであろう）。たしかに操り人形＝史的唯物論者も、革命の必然性を客観的・科学的に実証しようという熱意ばかりが目立って見えたような場合には、時としてオートマタ＝社会民主主義者と混同されることもありうる。しかし、操り人形＝史的唯物論者の内部には、ついまいしが触れたメシア的な歴史概念と時間論とが世界政治の原理たるひとつの神学として隠れているのであり、この神学が力を発揮できなければ、勝利はないのだ。したがって、この人形とせむしの小人密かな共働という奇妙な比喻でもって語られているのは、進歩主義で着飾った空疎な社会民主主義に真正面から対抗する、メシアニズム的歴史神学を核とする史的唯物論、という構想なのである。

さらに、過去、すなわち忘れられてきた在りしものたちが望んでいることとは何なのかを、もう少し考えてみよう。ここまでに見てきた「歴史の概念について」における議論からは、ベンヤミンが、過去はたとえば具体的な個人の名誉回復や生き返りを望んでいると考えているのではないらしいと分かる。そうではなく、かつて在りしものうちに懐胎されていたながら、けっして成就することのなかったような、そしていまも、われわれによって忘れられたりないがしろにされているだけで、実は密かに遍在しているような、現世での幸福を求めるといふ普遍的な人間の希望こそが、真に望まれていることなのではなかろうか。

そういつてしまえば、それはあまりにも平凡な、移ろいやすい質の希望であって、なにも大げさなものではない。しかし、それを胸に抱き続けること、互いのそれを傷つけないことが、いかに困難なことであるかも、われわれは皆知っている。おそらくベンヤミンにとっては、逆説的にも、われわれがいつかどこかでメシアによって救済されることが問題なのではなく、われわれがメシアを、〈せむしの小人〉を、侏儒を、いまここで救済することが問題だったのである。われわれの救いとなるべきものが原型をとどめぬほどに歪められ、それゆえ力を封じられているのであるとしたら、ただ手をこまぬいて待っていても誰も救われはしない。否、それどころか事態は悪化するばかりだろう。そうであるならば、何よりもまずわれわれ自身が、われわれの救いとなるべきものを自らの胸に取り戻さねばならない。だからこそ、この詩句が改めて心に響く——「愛しい子どもよ、ああ、お願いだ、小人のためにも祈っておくれ！」

### III 総括——祈りの作法

グリム童話に、「歌う骨」 *Der singende Knochen* (KHM28)<sup>210</sup>という話がある。あらすじはこうだ。あるところに、貧しい男を父に持つ二人の兄弟がいた。兄は狡猾で抜け目がなく高慢で、弟は純真で愚かで善良だった。暴れ猪を退治した者に姫をやろうという王のお触れを知った兄弟は、二手に分かれて猪を追うことにする。そして、兄が森の入口で景気づけに酒を飲んでいるあいだに、弟は森で出会った小人に授けられた槍で首尾よく猪をしとめる。ところがこれを知って嫉妬に駆られた兄は、人知れず弟を川から突き落として殺し、遺体を橋の下に埋めて、手柄を横取りしてしまう。そうして、弟は猪に殺されてしまったのだらうとうそぶく兄の言葉を皆が信じこみ、兄は目論見通り姫を妻にする。しかし年月が過ぎて、橋をとおりかかった牧人が一片の骨を拾い、これを角笛の歌口にすると——あな不思議、角笛は事件の真相を歌いだす。かくて兄の悪事は王の知るところとなり、兄は生きたまま袋に縫いこまれて水中へ投げられる溺死刑に処される。一方、掘り出された弟の骨は、教会墓地の美しい墓で安らかな眠りにつく。

一見、どうということもない話である。ひととおりのグリム童話を読んだことがあっても、「歌う骨」が強烈に記憶に残った読者は少なからう。語り口はこれ以上ないほど淡泊で、唐突に小人が登場したり、あっけなく弟が殺されてしまったり、都合よく牧人が骨を拾ったりと、話を膨らませることのできそうなすべての部分でそうされていない。姫がどんな女性なのか、兄弟の貧しい父親や小人のくれた槍がどうなったのかも、一言も書かれていない。奇跡でも起こって哀れな弟が生き返るのかといえば、それも否である。そもそもグリム童話には、罪なき者が邪まな者に虐げられたり陥れられたりするものの最後には悪人に天罰が下る、という展開の話があまりに多く、「歌う骨」は目立たない。

しかし繰り返し読めば、この物語にも簡素さ以外の特徴があると気付かされる。それは、まさにその簡素さによっていっそう引き立てられている、おとぎ話というよりは神話や伝説に近い象徴的性格である。この物語には、旧約聖書にあるカインとアベルの逸話を想起させるところがある。弟の骨を見つけるのが牧人 *Hirt* であるという設定にも、偶然以上の意味があろう。周知のとおり牧人（牧者）なる語には宗教的指導者という比喩的意味があり、とくに「善き牧者」*der Gute Hirt* といえばイエス・キリストを指すからである。そうとすれば、カインとアベルの物語がたんに一人の兄が一人の弟を殺してしまうというだけの話ではない象徴的意味合いを含んでいるのと同様、「歌う骨」もまた、たんなる兄弟殺しの物語ではないのではなからうか。つまりそこに描かれているのは、富や権力をえるために同胞同士で争い殺しあう、われわれ人間の姿そのものなのではないか。

童話というものが総じて、民衆の胸の内にある根源的な願望や不安をなんらかの仕方で表現しているとすれば、「歌う骨」に示されているのは、一方では、必ずや「弟」たちの骨は拾われねばならない、「弟」たちの歌は聞き届けられるべきだという切なる願いであろう。しかし、他方でそこには、一体われわれのうち誰が自分は「兄」でないといえようか、私

<sup>210</sup> Gesammelt durch J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Kinder – und Hausmärchen* (Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1837]), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

たちの生存や繁栄は暴力によって盗みとったものではないかという深刻な不安も隠されている。さらには、そうした不安に、われわれは足元の「弟」たちの骨を気付かないうちに（もしくは、気付かないふりをして）踏みつけにしていらないか、本当のところ骨の歌に耳を塞いで暮らしているのではないかという負い目も付け加わってこよう。

死者の無念は忘れられてはならないという信念も、われわれの生が断罪される日が来るのではないかという恐れも、普遍的なものである。さきに「歌う骨」がカインとアベルの物語を想起させることを指摘し、キリスト教的文脈では特別な比喩的意味を持つ牧人が骨を拾うという設定に注意を促したのは、決して「歌う骨」の本質が特定の宗教や文化に限定的なものだと主張したかったからではない。たしかに、たとえば森が暗に共同体の法の外を指すだろうことや、当時のキリスト教徒にとって弔いもなく橋の下に埋められるとはどれほど耐えがたい仕打ちであったかを知ってはじめて、森から帰還する途中で弟が殺され橋の下に埋められるという展開の恐ろしさを理解できよう。しかし、語り手や聞き手の様々に異なる背景によって語られ方が規定されるとしても、語られている事柄の本質は普遍的でありうる。自分の生存は他の誰かの犠牲のうえに成り立っており、それを忘れると恐ろしい災いが訪れるのではないか、という想念は、仮に人間同士の争いをあとう限り回避したとしても、そもそも他の生き物たちの生命を奪って食糧にせねば生きられないわれわれ人間にとっては逃れ難いものであり、このことには国境も時代も関係がない。

われわれは今日も、「弟」たちの骨の上に生きている。あるいは、今日も骨は歌い続けている。もしかすると、われわれはこのことを無意識のうちに知っているからこそ、「骨は拾われよ、歌は聞き届けられよ」とこいねがうのかもしれない。もしそうであるならば、骨を拾ってついにその歌を世に響きわたらせるあの牧人は、「弟」たちにとってのみならず、「兄」たるわれわれ皆にとっても救いをもたらす存在であるに違いない。

ほかでもなく、ベンヤミンの思想に含まれるメシアニズム的傾向の特徴には、このメールヒェンと通底するものがある。序章に見たロマン派論は、第一次世界大戦の中で友を失い、ドイツの参戦を支持した恩師と決別し、異郷の地で執筆されたものであった。その時彼は、決して周囲の暗澹たる状況に目をつぶり、ひたすら哲学的思弁に没入しようとしていたわけではなかったであろう。まさにこの時期に萌された、今この時にこそ救済への突破口が見出されねばならないという切迫した発想が、時を経て遺作である「歴史の概念について」にいたるまで引き継がれてゆくことを思えば、この点には少しも疑問の余地はない。そしてまた、「暴力批判論」に示された、「神的暴力」と「神話的暴力」との峻烈な対立という図式は、やや性急であることは否めないにせよ、メシアニズム的歴史哲学をようやく模索し始めたばかりであったこの時期には、必然的にとられた思考の形であったのではないか。ベンヤミンのメシアニズムが、一貫して、運命的暴力によって破滅へと追い込まれてゆく者たちへの哀悼に満ちているのは、おそらく、この頃の経験に拠っているのではあるまいか。

驚くべきは、それからさほど間をおかずに執筆されたと思われる「神学的 - 政治的断章」と、さらにその後に取り組みされた『親和力』論において、「暴力批判論」の二項対立図式を完全に克服する新たな思考形式が打ちたてられている、ということである。人格化された神やメシアを超越的な高みに置き、いつの日か訪れるその到来を待つ、といった凡庸なメシアニズムとは一線を画したところに、ベンヤミンはそうした思考形式の基礎を据えてい

る。端的に結論づけるならば、ベンヤミンのメシアニズムの特徴は、以下の点に存する。すなわち、歴史を終わらせるものとしてのメシア的な力はたしかに超越的かつ一回的な力であるが、しかしそれがわれわれの世界の世俗的秩序において閃く可能性は、つねに存在すると見なされるのである。つまり、超越的な力が世界の内にあまねく臨在しており、それゆえわれわれ自身のうちにも、メシア的な力は流れ込んでいるとベンヤミンは考える。それゆえ、幸福もまた未来に求められるのではなく、われわれの世界を根底から規定しているものでありながらわれわれにとって未だ認識されていないもの、と位置付けられるのである。

たしかにベンヤミンのメシアニズムは、滅びという定めをつねに忘れないという点で、そしてすでに滅び去っていった者たちの存在がたえず背後に感じられているという点で、濃厚に死の香りを漂わせている。しかし、移ろいやすい自然のリズムこそが幸福であるとし、また一度ははかなく世を去り忘れ去られたものにとっても、救済は可能なのだとするその逆説性により、彼のメシアニズムは、暗闇のなかに灯る一本の蠟燭のようにわれわれを惹きつけ、勇気づけてくれるのである。

< 使用文献表 >

1. ベンヤミン

*Gesammelte Schriften* (=GS.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd.1-7.

*Gesammelte Briefe* (=GB.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd.1-6.

*Briefe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, Bd.1-2.

2. その他の原典資料

Achim von Arnim u. Clemens Brentano : *Des Knaben Wunderhorn : alte deutsche Lieder*, München: Winkler, 1966.

Ernst Bloch : *Geist der Utopie* (Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923); ders. *Gesamtausgabe*, Suhrkamp Verlag, Bd.3, 1963.

Rudolf Karl Bultmann : *History and eschatology*, Edinburgh: The University Press, 1957. (*Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958.)

Johann Gotlieb Fichte : *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre; Fichtes Werke*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971. Bd. I .

Johann Wolfgang von Goethe : *Faust* ; ders. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, I Abteilung, Bd.7-1.

Ders. *Die Wahlverwandtschaften* ; ders. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, I Abteilung, Bd.8.

Jacob Grimm : *Deutsche Mythologie*, Wiesbaden: Drei Lilien, 1992, Bd. I .

J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Deutsche Sagen*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

Gesammelt durch J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Kinder - und Hausmärchen* ( Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1837]), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

Heinrich Heine : “*Elementargeister*” u. “*Die Götter im Exil*” ; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Hamburg: Hoffman und Campe, 1973. Bd.9.

Ders. “*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*” ; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, 1973, Bd.8-1.

Friedrich Schlegel : “*Athenäums-Fragmente*” ; *Kritische Schriften und Fragmente*, Bd. II , Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988.

3. ベンヤミン研究

Norbert Boltz : “*Die Wahlverwandtschaften*”, in *Goethe Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1993-1996, Bd.3.

Vittoria Borsò : “*Walter Benjamin - Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung*”, in *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, hrsg. von Bernd Witte und Mauro Ponzi, Berlin: Erich Schmitt, 2005.

Susan Handelman : *Fragments of redemption ; Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Werner Hamacher : “*Das Theologisch-politische Fragment*”, in *Benjamin Handbuch*, hrsg. von Burkhardt Lindner, Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006.

Susanne Heil : *》 Gefährliche Beziehungen 《. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart: J.B.Metzler, 1996.

Burkhardt Lindner : “*Deridda. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der „Kritik der Gewalt“*”, in *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, hrsg. von Klaus Garber und Ludger Rehm, Bd.III, München: W. Fink, 1999.

Bettine Menke : “*Die „Kritik der Gewalt“ in der Lektüre Derridas*,” in ibd.

Uwe Steiner : *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den Frühen Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989.

Andreas Pangritz : “*Theologie*” in *Benjamins Begriffe*, hrsg. von Michael Opitz und Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Jakob Taubes : *Die politische Theologie des Paulus*, W. Fink: München, 1993.

Samuel Weber : “*Taking Exception to Decision. Theatrical-theological Politics. Walter Benjamin and Carl Schmitt*”, in *Walter Benjamin 1892-1940 Zum 100. Geburtstag*, hrsg. von Uwe Steiner, Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992.

G・アガンベン 『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳訳、以文社、2003年

同上 『残りの時——パウロ講義』、上村忠男訳、岩波書店、2005年

同上 『例外状態』、上村忠男・中村勝己訳、未来社、2007年

市野川容孝 「暴力批判試論——R・ルクセンブルクとW・ベンヤミン」『現代思想』第33巻12号、青土社、2005年

同上 「法／権利の救出——ベンヤミン再読」『現代思想』第三四巻七号、青土社、2006年

大貫隆 『イエスの時』、岩波書店、2006年

柴田育子 「ヴァルター・ベンヤミンにおける『せむしの小人』——『歴史哲学』への序奏曲、『倫理学』（筑波大学倫理学研究会編）18号、2001年

J・デリダ 『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版局、1999年