ベンヤミンのカフカ論における挫折

中　村　明日建

序章

1　はじめに

本稿は、ドイツの哲学者・文芸批評家ヴァルター・ベンヤミン（1892-1940）による、フランツ・カフカ（1983-1924）論についての研究を主たる目的としている。のちに示すようにベンヤミンの彼に対する発言は多い。それに加え、親友であったゲルショル・ショーレム（1897-1982）に送った1925年の書簡において、初めてベンヤミンがカフカに言及した際も、彼はカフカの短編「掟の前」を「この10年にドイツにある作品で、最も優れたのひとつ」[1)]と絶賛している。おそらくカフカの作品を初めて目にしたこの直後から、ベンヤミンが自殺を遂げるまで、カフカが彼にとって執拗なる思案の対象であった。親友であったショーレムはベンヤミンの回想録において、彼とカフカの密接な関係性を示す証言を多々述べている。印象的な一節を引用しよう。

> かなりの長い期間、少なくとも2年間、研究所（アドルノらが運営する「社会研究所」、ベンヤミンはこの時パサージュ論の執筆を彼らと契約している）と全く無関係に仕事ができるなら、彼（ベンヤミン）としてはずいぶん解放されるのだが、というのだった。ヨーロッパにいては無理だろう。もしそういう独立性を保証するような注文仕事を、どこかからもらえるならば、研究所との関係をかなりの期間であれ、完全にであれ、解消することをためらいはしない。いまショッケン書店からカフカの著作集が刊行されている。カフカ論の本の執筆を彼に依頼するようにショッケンにもちかけて、なんとかそれを実現させることは、不可能だろうか？そのような仕事でなら、その仕事のあいだじゅうパレスティナへ赴く用意は、いつだってある。そんな風に彼は言った[2)]。

彼の生涯のライフワークであった「パサージュ論」を放棄し、あれほど固執していたヨーロッパでの活動を、カフカ研究のためならば断念してもいいと漏らしているのだ。結果的にここで提案しているようなパレスチナへの移住は実現しなかったため、その真偽は問えないにしても、ベンヤミンの思考の布置にあってカフカは重要な位置を占めていたことは疑いえないであろう。

ベンヤミンのカフカ論の全体像を素描するとしたら、彼自身が述べるように「一方に神秘的経験、他方に現代の大都市の人間の経験という2つの遠く離れた焦点をもつ楕円」[3)]である。もしくはショーレムの言うように、一方をベルトルト・ブレヒト（1898-1956）に、他方をショーレ

ムに顔を向けた「双面神ヤーヌスの顔」[4]であり、ブレヒトの影響による社会批判的な読解とショーレムの影響によるユダヤ神秘主義的な読解が組み合わさった形で、独自のカフカ論が形成されている。一見相容れないように思われる、この２つの宗教的な要素と現代的な要素を根底の部分で繋げているのは、ベンヤミンがカフカの創作過程にみた挫折である、と筆者は考える。彼はこの挫折こそがカフカ読解の最も重要な契機であると見なしているのだ。このことを示すようにクラフトに宛てた書簡で以下のように述べている。

> 私は、カフカの挫折者としてのモチーフについて考えている。[…] じじつ僕は、[…] まさにその著作自身の感覚から、その彼の正しさから、そして必然的な挫折の諸理由から出発せずに、その代わり、カフカによって神秘的な文学が実現されたとする仮定から出発しているような解釈は、悉く全作品の歴史的な結節点を逸することになるだろう、と信じている[5]。

この挫折の内実は、ベンヤミンがカフカ作品の問題設定とみなしている２つの問題と綿密に関わっている。第１に、ベンヤミンが初期の論文をはじめとして考察しているような罪という問題である。しかし、罪がどのようなものであるかは、ある日突然理由もわからないまま「訴訟」に巻き込まれ、最後までその理由がわからないヨーゼフ・Ｋのように、不可知なままである。第２の問題は、ブレヒトがカフカの作品に垣間見ていた、現代社会に根を下ろす組織化の負の側面、つまりはベンヤミンが断言しているように「人間の共同体における生活と労働の組織化の問題」[6]である。この人間にとって根本的である、組織化とそれに伴う身体の疎外という問題は、カフカの作品で中心に位置するにもかかわらず、カフカ自身にとっても不可解なまで理解できないものであった。なぜなら、これらの問題は絡み合い、同時にそれら問題の性質上、不可知的なものとしてカフカの前に立ちはだかったからである。それゆえ、それを扱う作品は必ず挫折するという確信をカフカは抱いていた、とベンヤミンは論じるのである。また加えてベンヤミンは、この確信がユダヤ神秘主義的な伝統に担がれてきたものであったとも述べる。言い換えれば、彼はこの問題をそれ自体として理解せずに、自らの感覚から挫折を確信していたのである。しかしながら、この絶望的な問題設定とそれに対する姿勢や希望は、以下の要旨紹介でも述べるように、ベンヤミンのカフカ諸論考の中で必ずしも論理的な形をとって現れず、それぞれでバラバラにモチーフが並べられているだけである。本論は、カフカ諸論考の中からいくつかのモチーフを抽出して内容を整理し、これらの問題設定のうち後者、つまりは組織化と身体というモチーフを本筋として、それを明確化することで、ベンヤミンのカフカ諸論考における中心的なテーマである、挫折の必然的な過程を示そうと試みるものである。

本論は以上の内容を明らかにするために、「第１章：太古の世界と忘却」、「第２章：身体と身振り」、「第３章：挫折」という３章構成をとる。第１章では、ベンヤミンがカフカから読み取った、組織化における権力を考察する。この発想は、ブレヒトに多大な影響を受けながら、それが「太古の世界」というベンヤミン特有の概念に結びついている。しかしながら、この太古の世界

の法則である掟が被造物に知れることはなく、むしろその世界は忘却されており、歪曲された形でしか現れてこない。第2章では、ベンヤミン・カフカ論の中に現れる、身体論について述べる。人間の存在にとって根本的でありながら、どこまでもどこか不可解で、疎外されている身体の不思議な在り方が、カフカの小説にはたくさん出てくる。とりわけその身体で行われる、被造物の多種多様な身振りを記述していくことがカフカの寓話の形式であるとするベンヤミンの発想を紐解く。第3章では、ここまでで述べられてきた太古の世界の暴力や身振りといったモチーフがカフカ創作過程の挫折とどのように結びついているかを考察する。ここでいう挫折はまた宗教的な物語作者としての確信と結びついており、それが必然的であるカフカの挫折と関連していることを示す。

2　先行研究の検討と本論の意義

ベンヤミンのカフカ論については、それを主題として扱ったものに絞ったとしても、これまで数多の研究がなされてきた。野村（1971）、Allemann（1987）、中尾（1988）、大宮（1990）、三原（1990）、園田（1994）、小林（1999）Weidner（2002）、Erbertz（2004）、石光（2004）、工藤（2007）、小林（2009）、Moran（2018）などのように、そのほとんどが、ベンヤミンのカフカ論の中のいくつかのモチーフを抽出し、他の思想家やベンヤミン自身の概念などと連関させたり、その歴史的背景とつき合わせながら論じるものであった。この論じられ方の多様さは、ベンヤミンのカフカ論において、様々な思想家の影響とそれに伴う内在するモチーフの多様さ、そしてそれらが必ずしも明解ではない形で一緒くたに展開されていることに起因するのであろう。しかし、筆者の視点からすれば、彼のカフカ論の複雑な構成の中でも、1つの通底する根本契機としての「挫折」が存在していると考えられ、むしろこの契機が明らかになることによってはじめて、様々なモチーフのカフカ論全体に対する関係を明らかにすることが可能になるのである[7)]。

勿論、ベンヤミンのカフカ論における「挫折」については幾たびか言及されてきた。Witte（1973）、Mayer（1979）において、ベンヤミンが論じる挫折とは、カフカがその創作過程に陥った失敗であると同時に、その不可能性が投影されたベンヤミン自身の挫折であると主張された。つまり、ベンヤミンのカフカに対する批評は失敗しており、それは当時のベンヤミン自身の状況を反映しているという、挫折に対する消極的な見方である。しかし、この見方に対しベンヤミンの批評を擁護する立場のMüller（1996）は、ベンヤミンの論ずる挫折は、カフカのテキストの欠点を指摘しているものでも、それによってベンヤミンの批評自体が失敗していることの弁明を表しているのでは決してなく、むしろ伝承文学の衰退を危惧したカフカの革新的な試みの顛末であるとしている。Hamacher（1998）、モーゼス（2002）、Schiffermüller（2011）においても、このように挫折を、文学や宗教の危機を乗り越えるための、ある種の積極的なものとして捉える見方が見られ、本論の第3章の物語作者としてのカフカ像も同様のものである。しかしながら、その積極的な見方も、カフカの挫折という問題を寓話論に押しとどめてしまっている点で限定的であり、そのままではベンヤミンが中心的に描こうとする挫折の論述が、宗教的な範囲までしか広

がりをもたない。上で述べたように、ベンヤミンのカフカ論は宗教的な要素と現代的な要素が同居していることに特徴があるのであり、その中心テーマである挫折は、カフカ作品に現れる社会的な問題にまで波及しているのである。したがって本論は、彼のカフカ論に見られる「挫折する問題設定」を確認することで、ベンヤミンの挫折の内実とそれのカフカ論全体への関係を検討することを試みるのである。

3 ベンヤミンのカフカ諸論考の成立と要旨

本題に入る前にベンヤミンのカフカ諸論考の成立過程と、それぞれの論考の概要を確認する。まず1929年、カフカの友人であったマックス・ブロート（1884-1968）がカフカの遺言に反して、彼の遺稿を破棄せず、『城』、『訴訟』などの著作を出版したことへ批判が寄せられたことに対し、ベンヤミンは「紳士の道徳」（Kavailiersmoral）を執筆する。そこで彼は、カフカの作品がひとつの「事態」（Tatbestand、行為結果としての実体[8]）をなしているとしてブロートを擁護する。つまり、カフカの遺言は、ブロートが遺稿を公表する可能性を視野に入れたひとつの事態として、慎重に吟味すべきであるとベンヤミンは述べるのだ。しかし、これはブロートが提示する安易な神学的解釈によるカフカ像を容認するものではなかった。カフカの短編集『万里の長城の建設に際して』の出版にあわせて行われた1931年のラジオ放送「フランツ・カフカ『万里の長城の建設に際して』」（Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer）で、ベンヤミンは初めて上記のものとは異なった独自のカフカ像を提示する。つまりは、太古の時代から残る、掟を知らない被造物の忘却され歪められた世界を、知らぬまに探求し、描こうとする物語作者、というカフカ像である。このテーマはベンヤミンの全てのカフカ論考で一貫していると言えるが、本論でこの像について仔細に検討するため、ここでは詳述しない。さしあたっては、ブロートらのカフカ像のように無理に特定の神学的な理解を嵌め込むのではなく、ベンヤミンは、カフカが不可知的な問題に取り組み、結局未完成のままに終わった作品自体の可能性を、引き出そうとしていると、理解していただきたい。

そしてその後の1934年、ショーレムの尽力により『ユダヤ展望』誌からカフカについてのエッセイの注文が来たことを契機に書かれたのが、「フランツ・カフカ没後10年を迎えて」（Franz Kafka ── Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages、以下「1934年カフカ論文」と略す）であり、ベンヤミンのカフカ論考のかなで随一の長さと密度をもっている。この論文は、カフカについてのベンヤミンのメモや断片をつづり合わせたパッチワークのようなものであり（三原1946）、論理的に立証しようとするというよりはむしろ、話の流れで現れた言葉やモチーフから次々と別のモチーフが、あたかも掴み所なく続いてゆく日常会話のように展開されてゆく[9]。要約を試みるならば、まずこの論文は「ポチョムキン」「ある子供の写真」「せむしの小人」「サンチョ・パンサ」という4つ章から構成されており、それぞれ章がカフカ論にモチーフに絡んだ小咄から展開してゆく。第1章「ポチョムキン」では、カフカ論考全体のにおける問題提起のような形で、カフカ作品で扱われる数々のテーマが提示される。列挙すれば、太古の暴力と掟、父

と子、罪と訴訟、神話とメルヘンなどである。第2章「ある子供の写真」では、カフカの寓話の形式としての「身振り」の描写と、それに関わってカフカ作品に垣間見える身体論が述べられる。第3章「せむしのこびと」では忘却と歪曲がテーマとなり、それに即してカフカの様々な登場人物（動物、半動物、学生、助手など）が分析される。第4章「サンチョ・パンサ」では上記の分析を踏まえて、カフカの絶望的な状況のなかでどの登場人物に希望があるかが考察される[10)]。このように多様なモチーフが相互に影響を与え合いながら、「1934年論文」はカフカをめぐるひとつの問題圏を作り上げているが、ベンヤミン自身が述懐するように論文の形式はまだ疑問の余地があり、その完結を望んでいない[11)]。むしろ、結果的に『ユダヤ展望』誌に掲載された1、3章以外はまだ書き換え可能であり、まだ探求可能であると考えていたということは一瞥に値するだろう[12)]。

このような複雑で未完成といえる構成にもかかわらず、その独創性はショーレムやテオドール・アドルノ（1903–1969）らに大きな影響を与え、1934年を皮切りにショーレムにおいては主にカフカのユダヤ的観点から、アドルノにおいてはカフカのもつ弁証法的観点から述べられた、多数の書簡がベンヤミンのもとを往来することとなった。「1934年カフカ論文」が『ユダヤ展望』誌に分載されると、この論争は沈静化するが、ベンヤミンが自殺にいたる2年前の1938年、ブロートのカフカの伝記に対する書評[13)]を書いたことにより、ベンヤミンのカフカへの関心は再燃し、形となりつつあったパサージュ論の作業を中断して、突如ショーレムにカフカについての書簡型エッセイ（以下、「1938年書簡エッセイ」と略す）をしたためる。その中で、ベンヤミンは今回のエッセイのことを「これまでの省察からは多かれ少なかれ独立した新しい観点」[14)]に基づくものであると述べ、事実その内容は大戦当時の悲惨な現実に直面し、更なる挫折をしたかのように悲観的なものへと変貌してゆく。これらに加えて、亡命先のスウェンボルにおいてブレヒトと交わした対話を綴った手記、そして、これらを巡る思索を書き留めた、カフカについての膨大な量のノートが存在する。

第1章　太古の世界と忘却

1　太古の世界と組織化

ベンヤミンのカフカ論の独創性はまず、カフカの描く世界が太古の世界であるということから始まる。「カフカにとって自分が生きている時代の年齢（Zeitalter）は、原初の時代を超えて進歩してきたものを全く意味しない」[15)]のであり、むしろ「カフカは世界の年齢（Weltalter）で考えている」[16)]のである。この時代の年齢と世界の年齢の対比で語られているのは、前者が通説の歴史のように古代、中世、近代と変遷、もしくは進歩して現代に至る時代の捉え方だとすれば、後者は、それら各時代で変わらない普遍的な1つの時代が存在しているだけだとする捉え方である。無論、カフカの小説の主人公が登場するのは、後者の世界の年齢としての太古の世界であり、その世界は、ベンヤミンがヨハン・バッハオーフェン（1815–1887）の雑婚制の議論を援用しな

がら「沼地の世界」（Sumpfwelt）と名付けるように、端的にカオスである。そこでは女性が容易に誰にでも身を委ねる、人間が未だ自然や動物に近い原始社会のようなものである。

この太古の世界は、ルソーの考える自然状態のように平和なものではなく、むしろ様々な権力者たちに圧迫されながら生きることを我々に強いる。この権力者たちとは、ベンヤミンが挙げるところによれば、役人と父であり、彼らは幾重にも重なり合い、連帯しながら、太古の世界で幅を利かせている。彼らがそれぞれ官僚制と家父長制において権力を持つ存在だと考えると、それらの制度は古代から現代まで依然として残ってきたものであるので、彼らを世界の年齢としての太古の世界の例とするのには合点が行く。これらの権力は畢竟、人が集まり共同体や家族という組織を作り上げる時に必然的に生じるものであって、ベンヤミンはこの組織化という現象を「運命」（Schicksal）とまで言っている。カフカにおいて組織化は『訴訟』や『城』の至る所に見られる役人の階層秩序や、「万里の長城の建設に際して」における途方も無い建設計画のような形で姿を現す。そしてこの組織化の弊害としての役所のたらい回しや、その事務的な物言いの不気味さというのは、至ってオーソドックスなカフカ解釈のモチーフではあるが、ベンヤミンにおいてそれは、被造物としての人間が常に接している太古の暴力の一部であり、同時に彼自身の時代の惨禍にまで通じている。晩年の「1938年書簡エッセイ」でベンヤミンは以下のように述べる。「私人としてのカフカの経験に対応するものは、おそらくは大衆を大量に処分する時代になって初めて、彼ら大衆から期待されることになるだろう。」[17]ファシズムを担った警察組織はすべて官僚組織の発展であるという事実を、ブレヒトやベンヤミンは決して見逃さず[18]、またそれ故にカフカが「予言的な作家」であるということを主張したのだ。

2　掟

しかしながら、現代にまで繋がっているこの太古の世界が、なぜこのような権力で溢れているのかということを問うことはできない。なぜなら、この世界に住むすべての被造物は、太古の世界の法則である掟（Gesetz）に支配されているにもかかわらず、それを知ることができないからである。前節で述べたのような、計り知れない官僚機構の飲み込まれている公民はもちろんのこと、その官僚自体もその役所の目的や中心を知らないまま盲目的に処理をこなし、公民はその処理にただ従っている。現実の現代社会にそのまま当てはまりそうな図式だが、ベンヤミンのカフカ読解によれば、このような密集と腐敗はすべて、被造物たる我々が掟を知らないという事実に起因する。

> しかしながら、この掟を欠いた状態は、すでに（太古の時代から）ひとつのすでに成り来たってしまっている状態である。［…］上級の（役所の）者たちも、最下級の者たちと同じレヴェルに現れるほどに、あまりに甚だしく掟を欠いている。そして、全序列の被造物たちが隔壁もなく皆お互いに群がっているが、不安というこの唯一の感覚において、彼らは密かにただ連帯しているのだ[19]。

この世界を支配していると思われる、絶対的で普遍的法則である掟を誰も知らないという事実は、被造物たる我々にとって不安の種でしかない。このような状態であって不安を解消する方法は、組織を形成して連帯することぐらいしかないのだが、その組織化の法則でもある掟すらしらないので、ただ巣を作る虫のように群れているだけであり、この点で人間も他の生物もカフカにとって大差がない。それゆえにカフカは人間の巣としての社会と動物の世界をどちらも単なる被造物として同一視しているし、逆に、自身と同じように群れから疎外されたかのように隙間や地中に潜んでいる、モグラや毒虫などに彼の視線が向かうのだ、とベンヤミンは考察している[20]。一般的に言えば、組織化の結果としての官僚制は国家の行政的な役割を担うものとして、ある種の合理的な理由に基づいたものと考えられるが、カフカのように一旦その不可解さに触れ、その根本的な存在理由を問わずにいられなくなると、一般的な世界観に歪みが生じ始めるのである。言い換えれば、官僚自身にその仕事の理由を聞いてみても、独特の専門用語の混じった長広舌しか返ってこない『城』でのKと役人の問答のような、世界観が歪み始める経験は、何らかの掟や法則に支配されてるようにみえるながら、その法則について何も知らないという歪みであり、カフカはその歪みに対し不安や驚きを生み出す以外にないのだ。

3　忘却と訴訟

またベンヤミンは、この掟を欠いている不安とは同時に、「太古のもの、人間の記憶の及ばぬものを前にした不安」[21]、つまりは忘却されていた太古のカオス的な世界の在り方を感知したときの不安であるともする。野蛮である古代の風習が、近代の啓蒙もしくは、合理化によって克服されたと我々が普通理解しているように、よく分からない掟（Gesetz）に支配されていた太古の世界は、書かれた法（Recht）が成立し、克服され、過去のものとなったように見える。しかし、むしろそのようにこの世界が忘れられていることで、太古の世界が現在と無関係になるのではなく、むしろそれが現前してくるのである[22]。ここでいう掟と法の違いは、前者がこれまで述べてきたように、すべての被造物を支配しているにもかかわらず、その内実は不可知である絶対的な法則であるのに対し、法は成文化しうるのであるが、結局のところ読むことが許されない、見かけのものである。この法のあり方は、『訴訟』の中でその罪を知ることなく、またその根拠となる法すらも知ることできないKになぞらえることもできるが、同様に現実世界に適用しても分かりやすいかもしれない。法とは何かという包括的な問いを発したところで、実務に励む法曹や、法学者・哲学者でさえ答えてはくれないだろうし、『訴訟』の世界のように答えをいつまでも先送りされるだけである。その割になぜか、実際には黙々と機能しているように思える法だが、それは掟と違って絶対的なものではないため綻びが生まれる。それゆえ、言ってしまえば被造物が勝手に作った恣意的な法から生まれる（そしてそれが生まれる訳さえ知ることのできない）歪みや腐敗に、被造物たちは不安を抱くのである[23]。この借り物の法の下であっても、実は過去のものとして忘却された古代の掟は機能しているのであって、むしろその現代的な法の支配する世界と古代的な掟の支配する世界は忘却の中で混ざり合って、カフカの前に現前したのだ。それゆえ

にベンヤミンはこの状況を以下のように述べる。

> ここ（Kの訴訟）ではたしかに書かれた法は法律書に載っているのだが、しかし秘密にされていて、これに守られてながら、太古の世界はいっそう放縦に支配するようになるのだ[24]。

カフカが陥ったこの状況の中で、ベンヤミンが強調するのは、彼がこの状況に陥ってしまう理由を決して突き止めることができない、という事実である。つまり、どうしてこの太古の世界の暴力に晒されているのか、そしてどうしてそれを忘却しているのかと問うこと、その真相は『訴訟』の中で突如裁判にかけられたKの罪と全く同じように、いつまでも分からないままに係争中なのである。カフカについてノートの中でベンヤミンは、「罪としての忘却」[25]とも書き残している。被造物は、太古の世界で犯した罪があるのであろうと考えるしかないのだが[26]、その罪がなんであるのかは太古の世界が忘却され、歪んだ形でしか現れないために、知ることができないのだ。その罪を咎めようとしても、いつまでも終わることのない訴訟＝過程（Prozess）に巻き込まれるだけで、何を得ることもできない。なぜなら、裁判所にいる役人も忘却の中にある被造物なので、その罪が何であるかなど知る由も無いのだ。彼らにせいぜいできることは、その答えを先延ばしにして、罪を背負った被告人をたらい回すことくらいである。つまり、ベンヤミンが解釈するところによると、『訴訟』の中でKが背負った罪は、ただの法律を破ったなどによって発生する明確な罰がある罪では決してなく、むしろ現代の法と忘却された太古の世界とが混じり合い歪曲されているために、決して知ることのできない罪なのであり、その存在は贖罪によってわずかに反証的に確かめられている程度のものに過ぎないのである。

ここまでの内容をまとめるば、ベンヤミンの見方からすると、カフカは太古の世界を描いているが、その中に登場する様々な被造物たちは掟を失っている。そのため、不安にかられて組織を作ろうとするが、むしろそれによって疎外されたりするし、その組織が実際何をしているのかも知ることさえできない。加えて、太古の世界は忘却されるという形で、現代の法規範に混ざり合いながら浸透しているのであって、被造物はその太古の時代の暴力に晒されいる。この様をカフカは、歪みとして認識しているため、普通の世界観に戻ることができないでいる。この忘却は被造物にとって罪に等しいものだが、なぜこんな罪を犯したのかを問おうとしても、『訴訟』の中のKのように知ることはできない。結局、カフカは掟や罪の存在に気づいてそれを探求しているが、それを知っているものなどいるはずもなく、たらい回されるだけのの終わらない過程の中にいるのである。

第２章 身振りと身体

1　カフカの形式としての身振り

カフカは、上で述べた組織化と忘却の問題を扱うために、「身振り」というものに着目して創作を行なっていた、とベンヤミンは考える。彼はカフカの長編小説『アメリカ』（原題は『失踪者』（Der Verschollene）[27]）に出てくるオクラハマ野外劇場を取り上げながら、以下のように述べる。

> この野外劇場の最も重要な機能のひとつは、出来事を身振り的なものへと解消することである。いやさらに進んで、カフカのすべての小さな習作や物語は、これをいわば演目としてオクラハマ野外劇場に移すことによってはじめて、その完全な姿を見せるのだと言っていい。そうしてはじめて、カフカの全作品は身振りの法典を描き出していることが、確信をもって認識されることになるだろう[28]。

たしかにカフカの小説には、登場人物の不気味な振る舞いを異様なほど丹念に描写している箇所が多い。ベンヤミンは、カフカのこの描写方法が発展していき、もはや身振りの描写が具体的な周囲の状況を説明するものですらなくなっていくという過程、つまりは身振りだけが独特な仕方で現れてくるようになる様を、初期の短編『変身』と遺作の長編『訴訟』の文章を並べて比較しながら論じている。この身振りの描写の具体例として、当該の箇所を見てみよう。

> 『変身』では次のように言われている。「斜面机の上に腰掛けて、高みから見下ろしながら部下と話すとは、これまた奇妙なやり方だ。部下はその上、耳の遠い上司のために、すぐそばまで寄って来なければならないのである。」こうした理由づけを、すでに『訴訟』は遥か彼方へ置き去りにしてしまった。その終わりから２つ目の章で、Kは「最前列のベンチのところで立ち止まった。けれども僧にはまだ遠すぎたらしく、手を伸ばして、鋭角に曲げた人差し指で説教壇のすぐ前を指差した。Kはこれにも従ったが、この場所で僧をなんとか見ようと思えば、もう頭をうんと後ろに倒さなくてはならなかった。」[29]

遠耳のために対話者が近づく際の身振りの描写は、もはや遠耳であるという理由を介さないで独立して語られるようになる。このように突如として語られる不可思議な身振りが書き連ねられるのがカフカの特徴であるが、読者からすれば、どうしてそんな身振りをするのか想像しなくてはならないし、ザムザが突如虫になる理由のように、その理由がわかるとも限らない。カフカの作品を読んだ時に感じる雲を掴むようなところは、そこに端を発しているのであり、驚くほど細かい身振りの描写が、その理由の何の説明もなく文字に起こされていて、読者にそれをおぼろげながらに想像させることを強いるのだ。まさにベンヤミンの言う通り、「身振りからカフカの文学

は生まれてくる」[30]のである。

ところで、なぜカフカにとって身振りが重要であったのだろうか。それはおそらく、カフカ自身がなにかしらの行為の背後に、それを根拠づけするものをもはや見つけることができず、すべて被造物の行いは単なる不可思議な身振りにしか見えなくなっていたからであろう。先述の通り、カフカの見る世界は歪まないではおらず、忘却の中で太古の世界と混じりあっているため、人間の行動であれ、動物の行動であれ、それは掟を欠いた被造物の不安にかられた不可解な身振りであるとカフカの目には映るのだ。よって、人間の身振りも動物のそれと大差ない。ベンヤミンは以下のように述べる。

> 動物の身振りとしてのこうした身振りは、最大級の不可解さを最大級の単純さに結びつける。読者はカフカの動物譚を、それが人間の話では全然ないことにそもそも気づかないまま、かなり先まで読んでいくことがある。［…］けれどもカフカの場合はつねにそうなのだ[31]。

『変身』においては人間が虫のような身振りをするが、短編『ある学会報告』では猿が人間の身振りをする。カフカにとって人間と動物の身振りが入り混じっているのであり、どちらも際たる理由もなく行われる不可解さを備えている。彼の世界の被造物は、どんな威厳のある行動であろうとも、単に身振りをするものとしてしか描かれない。その威厳をもたらす理由も彼にとっては根無し草のため、単なる身振りにしかみえないからである。よって彼は「人間の身振りから彼は伝来の支えを外し、そうしてこれを終わることのない熟考の対象とする」[32]のだ。

しかし、カフカ自身はこの身振りを描く際に、それが何かしらの意味を体現するように書き記していたのだろうか。それは疑わしいと言えるだろう。カフカにとって身振りはどこまでいっても「最も見極め難いもの」[33]であったのだ。ベンヤミンはカフカの身振りがもつ意味について考察している。

> とはいえこれらの（カフカの作品の）身振りは、作者にとって最初から確かな象徴的意味を持っているわけでは決してなく、むしろ繰り返しちがった連関と試行的配置において、そのような意味を与えるよう要請されるものなのである[34]。

カフカの身振りの描写のひとつひとつに確固たる意味があるわけでなく、それらはとりあえずカフカが太古の世界の歪みにぶつかった時に、断片的にそれを綴ろうと試みたものに過ぎない。それが小説となって集積していくと、それらの身振りについての文章群が相互に連関しあってある意味を作り上げようとするのである。ではその意味とはなんなのかといえば、畢竟は現在の状況における掟の不在の暗示でしかない。何度も述べるように、被造物たる我々もカフカ自身も、その掟の内実を知ることは決してない。よってベンヤミンの言うように、カフカとその作品の読者は、「現存在のほとんど理解しがたい歪み、これらの掟の到来をそっと漏らしている歪みに、驚

きをもって答える」[35]ことしかできないのである。カフカの執筆は、構成を緻密に考えてからと言うよりは、ペンをとった途端にほとんど直しも句読点もなく流れるように一気に書き進める、スピード感のあるスタイルだったと言われているが[36]、彼はその創作過程のなかで出会った様々な世界の歪みを、といあえず身振りとして書き連ねていっただけなのかもしれない。そしてその小説が書き終わった、もしくは断念されたところに我々読者が読み取れるのは、明確なテーマや内容というより、様々な身振りや歪みによってかろうじて暗示されてるにすぎない掟の不在だけなのである。

2　身体

加えて、カフカの身振りへの「終わることのない熟考」が、どうして「終わることがなく」、不可解なままにとどまるのかということは検討に値する。なぜなら、その理由はカフカを挫折に導いた問題設定の性質と、ベンヤミンの独特な身体論が関わっているからである。これらのことは、ベンヤミンがカフカの身振りの中で、最も強い身振りであると例証する「羞恥」（Scham）についてを明らかにすることが手がかりとなるだろう。ベンヤミン曰く、羞恥を感じることは個人的な反応であると同時に、社会的な関係性を多分にもった反応である[37]。例えば、現実の羞恥を考えてみても、他人に対して恥ずかしく思うこともあれば、他人に代わって恥ずかしく思うこともあるし、そもそもなぜ恥ずかしいと思ったりするかも分からないのに、突如抑えがたく現れる感情のひとつである。ベンヤミンは、このような感情により起こる不可解な身振りを我々人間に強いているのは、「未知の家族」（unbekannte Familie）[38]であるとする。この未知の家族とは、言い換えれば、前述した太古の世界に掟を欠きながら巣くっている被造物の群れである。我々人間の個人的な行動や思考も、カフカに言わせれば、忘却の中で太古の世界の暴力の支配下にあるのであって、それら被造物と渾然一体となっている。つまり、我々は個人として恥じるのではなく、群としての被造物の一部として恥じるのだ。このカオスとしての太古の世界に自己が混じり合っているということ、その中では個人的なものなど確立しようがなく、自己がどこまでかも本来分からないということ、この認識はベンヤミンのカフカ論にとって決定的な契機である。

このカオス的な身体論は一般論から離れてはいるが、よくよく考えてみると、一理あるともいえる。「自分」の身体がどこまでかという問いは、明確に答えられない。例えば、今自分の小指の爪を剥がしたら、その爪はもはや「自分」ではなくなるが、その爪を飲み込んで消化されればまた、「自分」に戻る。だがそれが分解されて、排泄されればまた「自分」でなくなる。この変遷は、他者としての他の生命や物を食べた時にも現れるだろう。科学におけるように、自己や主観といったものを、「自分」の身体というものを肉体的特徴や理論的定義で定めたとしても、その中を出入りする他者を無視することになるという意味では、その身体の定義は恣意的な規定にすぎない。自己と他者は絶えず相互浸透し合っているのだ。このカオスの中で、自分の身体がどこまでかを定めることは、ベンヤミンのカフカ論でいえば、掟の不在の中で恣意的に制定される法とパラレルである。ベンヤミンは、「1934 年カフカ論文」で掟について触れた直後に、「どの

被造物にも自分にとって確固とした場所、確固とした、交換不可能な輪郭というものがない」[39]と言っている。ベンヤミンはその初期から通底して、このような１つの確固たる自己の身体というものが確定し得ず、他の被造物と絶えず浸透し合っているという認識を持っているが[40]、それがカフカ読解の中で重ね合わせられているのだ。

ベンヤミンはカフカの『城』の解釈に、このカオス的な身体論をもってしている。まず『城』で測量士としてやってきたＫをたらい回しにする麓の村を、タルムード伝説にでてくるある村になぞらえる[41]。その伝説では、ある女王が流刑にされ、異国の言葉の通じない村で過ごすことになるのだが、彼女の婚約者は彼女を忘れておらず、今迎えに行くという手紙だけが彼女の元に届く。たしかにこの状況は、突如村に送り込まれ、仕事を可能にする招待状の承認を待ち望みながらも、村の役人たちに不可解な官僚的な言葉で振り回されるＫに重なる。ここから進んで、ベンヤミンは、ユダヤ法学者のラビたちの、婚約者がメシア、女王は魂、そして村は身体であるという伝説の解釈と重ね合わせながら、城山の麓の村は身体であるという解釈をする。

> このタルムードの物語から少しアクセントをずらせば、私たちはカフカの世界の只中にいることとなる。Ｋの城山の村のなかで生活するのと同じように、今日の人間は自身の身体の中で生きている。つまり今日の人間は、この肉体をより高次の更なる諸秩序と結びつける掟について何ひとつ知らない、余所者、追放されてある者なのだ[42]。

前述のカオス的な身体論をもってすれば、掟を知らない被造物としての人間は、自己もしくは自分の身体の範囲を確定することができない。自分の存在の唯一の実体である身体がどこまでか分からなくなることは、自分の身体がとてつもなく不可思議に感じてしまうことにつながるだろう。加えて、普通の意味でいう限定された一個の身体という考え方は本来には不可思議なもので、それを維持できないのならば、自分のまわりの環境すべてを含んだものが自分の身体であるという考え方も、さしあたって不思議ではないと、ベンヤミンは考えているようでである。それゆえベンヤミンは上の引用で、掟を知らないはずの被造物たちが作り上げた組織の不気味さや、組織の中で自身が不和を感じたりすることは、現代の身体にも当てはまると言うのである。自分の身体がどこまでか分からないということは、あの不気味な村と自身の身体がどこか繋がっているということであり、ここにおいてその村の不気味さと自己の身体の不気味さが重なるのである。つまり、村という社会的な組織と身体という物質的な組織において、それらから感じる不可解さ・不気味さは、カフカにとって同じ根源をもっており、それは、被造物の村も身体もどちらも絶対的な掟を欠いていて、端的にカオスであるからなのだ。また、この掟を欠いているという経験からすれば、突如不可解な村に放り込まれるのも、今日の普通のサラリーマンの身体が突如虫になるのも、同根の問題である。異郷としての村＝身体が自己の支配者になってしまっていることに、突如として気づいただけなのだ。この観点からすれば、「最も忘却されている異郷とは、われわれの身体、自分自身に特有のの身体なのだ」[43]というベンヤミンの供述にもいくらか納得できる

だろう。ここで述べられているのは、ある種の実存主義的な自己存在の不思議さや身体といったテーマだが、そこにベンヤミン流の忘却や掟といった概念が深く結びついて、独特のカフカ読解に基づいた身体論が展開されているのだ。

以上のことから、カフカが用いた「身振り」という形式を振り返れば、彼の探求の過程の不可能性が垣間みえてくる。動物も人間も一概に行う身振りを探求しようにも、その身振りの裏にはいかなる根拠もないであろうし、あったとしてもその身振りは忘却され、歪曲された古代の世界と渾然と繋がっているようにも思える。そもそも、それら掟を失った被造物の間には隔壁などないようであり、どこまでが彼ら自身の身体であるのかすら分かりはしない。そんなカオス的な身体から次々と繰り出される身振りを探求しようにも、見極めがつくわけはない。そもそもその試みには、挫折が烙印されていたのである。

第 3 章　挫折

1　挫折する問題設定

ベンヤミンがカフカから読み取った問題設定は、大きさが定められないほど大きく、何かしらの前提が立てられないほど根本的であったがゆえに、カフカに挫折を運命付けていたと言える。これまでの議論では、カフカの問題設定を一言で表せば「組織」であり、それは普遍的な法則としての掟を欠いている被造物たちが不安に駆られて群れていることである。しかし、組織化はまさに掟を欠いているがゆえに歪んでいて、カフカのようにその歪みからもはや目をそらすことができない人物は、組織化がもたらす疎外や暴力に晒されることとなる。しかし、この暴力は太古の時代から現代にまで忘却されながらも続いているものであり、現代的な経験の中に様々な形で入り混じりながら、カフカの前に姿を表す[44]。なぜこんな世界になっているのかと訴えることは決してできない。この忘却は罪を背負った被造物の証なのであり、その罪を追求しても、他のどんな被造物が答えられる問題ではなく、答えを先送りされ、K のように終わらない訴訟に組み込まれるだけである。この時点からして、組織や罪と言った問題設定は結論のでない、挫折するしかない問題のようにも思われる。ここでカフカが着目せざるを得なかったのが「身振り」である。被造物の全ての行動や出来事は、掟を欠いたことによる不安に駆られた、その場しのぎの、不可解な身振りに還元されてしまうからだ。しかし、この「身振り」を探求することも結局挫折する運命にある。なぜなら、身振りを行う身体自体も、掟を失っているがゆえにカオスでだからである。どこまでが自己の身体か確定できないのであり、その身体は太古の暴力で満ちた組織とつながっているのだ。このようなカフカの挫折の必然的な過程は、その問題設定の内に内包されていたと言えるだろう。

これを踏まえて、ショーレムのカフカについて詠んだ詩[45]への返答として書いた 1934 年 7 月

20 日の書簡を見てみれば、ベンヤミンのカフカ論の挫折としての問題設定がまとめられていることが分かるだろう。

> 僕が思うに、カフカはこの問い（最後の審判や罪というカフカが立てた問題設定）に対する答えをもっていなかった。しかし、彼が立ち向かったこうした問い形式は、── 僕は舞台的や身振り的な要素が彼の著作でどのような役割を果たしているかを詳しく論ずることによって、この形式を規定しようとしたのだが ── こうした問いを発する場をもはやもたない世界状況への指示を含んでいる。というのも、その問いに対する答えがあったとしても、その答えはその問いに対する解答を与えることとは程遠く、（むしろ）問いを余計なものにするからだ。カフカが探し求めていたのは、こうした問いを余計なものにする構造である。ときに空中でのように、あるいは夢の中でのように、一瞬それをつかんだことはあるかもしれないが、いずれにせよ、彼はそれを見つけ出したとは言えない。それゆえ、彼の作品が分かるということは、なによりも彼が挫折しているのだと言うことを率直に認めることと結びついているように思う[46]。

ここで議論の中心になっているのは、ユダヤ神秘主義的な神学のモチーフだが、その問題設定は上で述べたような挫折を強要する組織＝身体論と重なっているのは明らかだろう。まさに罪とは何か、自己とは何かという問い、前提すら立てられないがゆえに一瞬で消えていってしまうような問い、問いそのものがなんであるかをも問い続けること、このような哲学的な態度で行われる問いが、カフカの文学の根本であったのだ。ここで前提が立てられないというのは、もちろん掟を失っている被造物は自身の範囲すら確定できないからである。なにかの前提に基づいて（例えば、主客の区別、実験や理性への信頼）物事を明らかにしようとする科学者などとは違って、挫折している者としてのカフカは、何かを論理立てることができず、出会った歪みを試行錯誤を繰り返しながら書き連ねていくだけの、終わりの見えない寓話を作り上げていく。ここでの両者の対立は、ベンヤミンが述べる「展開」（Entfaltung）という言葉の二重の意味に当てはめることが可能かもしれない[47]。一方で、折り紙の船を分解して一枚の平たい紙へと「展開する」ような意味がある。他方で、タネが成長して花開くように「展開する」という意味である。前者は、科学者のように何か複雑な現象をある法則に基づいて、明確化・単純化しようとする試みだとすれば、後者はカフカにあたり、彼が寓話で行うのは単純であるはずの身振りの叙述がどんどんと不可思議な、大きなものへと変わっていくのである。カフカがそのようななんらかの前提をもった科学者の発言を聞いても、その前提を全く共有できないがゆえに、『城』の不慣れな村の役人の不可解な言説のようにしか思えないであろう[48]。つまり、カフカは確実な知の在り方が存在できないほど根本的な経験、どこまでも「経験の揺れ動く性質」[49]の問題に拘っていたのであり、常にその地平から、そして挫折しながら、寓話を作り上げていたのである。

2　挫折する確信

しかし、カフカは偶然にこの問題に直面したから、掟を欠いている科学などの全ての価値にさえ疑問を抱くようになったと言うわけではない。そこが、現代のポストモダン的な相対主義やニヒリズムと大きく違うところである。むしろカフカはその問題を問題として認識せぬまま挫折を確信しており、それを念頭に文学を創出していたのであると、ベンヤミンは考えているのだ。そしてこの確信には少なからず、伝承文学の伝統とユダヤ人としての宗教性が関わってくる。

カフカは、ベンヤミンが上で述べたような太古の世界の暴力を、それ自体をなにか概念化して理解しているということは決してなかった[50]。彼はこれが古代のものか、現代のものか、ましてやこの暴力自体をそれとして知らなかったのだ。ただ彼がこの暴力に囲まれてできたことは、その暴力に対する答え、解決策を出すことを遅らせることだけであった。ベンヤミン曰く、カフカ作品における「あの一風変わった、しばしば実に目立つ詳細さの本来の意味は、先延ばし」[51]である。つまり、Kが城山の麓の村や屋根裏の裁判所で体験する不気味な身振りや不可解な言説は、何かを意味しているというよりはむしろ、その何かをだだ先送りすることなのである。ベンヤミンはこの先送りを目的とした叙事文学を、処刑を免れるために毎晩、王へ物語をする『千夜一夜物語』のシャハラザードになぞらえているが、それと全く同じように、カフカは掟を欠いている被造物の１人として何を言うべきかも分からず、その場しのぎとして、周りの不可思議な歪みを入念に語り続けているだけなのである。

この時ベンヤミンの念頭にあるのは、「物語作者」（1936）の議論である。そこでは個人の孤独などを述懐する「長編小説」（Roman）と対比させられて、伝承文学やメルヘンなどの昔の人々の経験や知恵が語り継がれる「物語」（Geschichte）が考察されるが、とりわけカフカとの関連で重要なのは、物語はその語る内容に規定されるものではないということである。瞬時に自らの内容を披瀝しなくてはならない新聞などにおける「情報」とは違って、むしろ「物語」は自らの内容をすぐに語りつくすことはなく、長い時間の中で様々な人によって語り継がれ、解釈されながら展開してゆく[52]。そしてベンヤミンによれば、カフカは、自己の苦しみや経験を書くだけで完結するような「長編小説」を書く近代的な作家ではなく、長い時間の中で様々な人が解釈しながら語り継げるような「物語」を作る「物語作者」なのだ。それゆえ、彼の寓話やそこに出てくる身振りや言説の解釈などは無限にあるものだし、その解釈が時間をかけて様々な人の口から語られることにより、なにかの寓意を生み出してゆくのだ。

> それゆえ、カフカの詳細さは、例えば長編小説においてエピソードがもつ意味とは、まったく別の意味をもっている。長編小説は己自身で事足りている。カフカのもろもろの本は、決してそうではない。それらの本は、なんらかの寓意を、およそこの世に生み出すことなく懐胎している、そういったものなのだ[53]。

これまでにも述べてきたように、カフカの詳細な身振りの叙述などには、それ自体として意味は

ない。それは、カフカが歪みに面したときにそれを自身が、もしくは読者が理解するまでの時間稼ぎなのであり、その長ったらしい文章が集まった寓話もまだ、なんらその内容としての寓意を備えてはいない。むしろ、その先延ばしするような文章を後世の人々が読み解いていき、展開されていくことではじめて、その寓意は現れる可能性が生まれるのである。

さらに、物語作者としてのカフカの特異な点は、その寓意さえも見捨ててしまったことであり、この点をベンヤミンは、カフカをユダヤ的な要素から分析することにより明らかにしようとしている。ベンヤミンはカフカの特異性を「最新の経験世界が、まさに神秘的な伝統（伝承、Tradition）を通して彼に運ばれてきた」[54]ことであるとしている。彼によれば、カフカの寓話・作品とその内容である教義の関係は、ユダヤ教のタルムードにおけるハガダーとハラハーの関係に相当する[55]。ハガダーや伝承としての物語のあり方は、「物語作者」に言われている通り、衰退してきており、瞬時に理解できる内容としての固定的な真理で満足するようになる。上で述べた通り、伝承としての物語に重要なのは即時に理解されることではなく、時間をかけて様々な話者がそれぞれの解釈でその内容が展開されていくことであった。これに対し、カフカが直面した「伝統の病んでいること」[56]とは、このような物語のあり方としての伝承可能性がなおざりにされ、人間が安易なわかりやすい内容だけを取り込もうとすることに他ならない。そこで彼は文学において革新的な試みを行うことになる。つまり、「伝承可能性、ハガダー的な要素に固執するために、真理を見捨てた」[57]のである。言い換えれば、現代の人間が飛びついてしまいそうな、簡単に理解されるような定まった真理を寓意とし、それが理解されてしまうことで伝承が止まってしまうならば、いっそ寓意自体をなくしてしまい、いつまでも誰にも理解されないものとして、どこまでも伝承される物語を作ることを試みたというのである。つまり、カフカの物語は寓話でありながら、それの内容の対応する寓意が不在なのである。

しかしながら、その寓話から現れてくるのは、その寓意がないという事実であり、つまりは掟や教義の不在ということを暗示するだけである。カフカの寓話をハガダーとして捉えようとも、ハラハーに対応する教義など出てきようがない。なぜなら、その寓話は何も示しておらず、伝承されることだけを目的とした先延ばしの文学なのだから。ゆえに、カフカは自らの文学をなんの教義も持たない失敗した文学とみなしたのである。

> カフカの（作品を公表せず捨ててほしいという）遺言は次のことを物語る。［…］彼の文学はその作者を満足させなかった、彼は自分の努力を失敗したものとみなした、彼は自分を、挫折しなければならなかった者たちのひとりに数えていた、ということである。挫折したのは、文学を教義へと移行させ、文学に寓話としての堅牢さと慎ましさを回復してやるという、その偉大な試みである。理性に照らしたときに、彼にはそのような文学だけが、唯一ふさわしいものに思われたのだった。「汝偶像をつくるべからず」という掟を、彼ほど厳密に守った作家はいない[58]。

寓意を捨てると判断した時点で、彼の寓話はもはや寓話であることすら疑わしいし、その時点で普通の意味での文学を作り出すことは挫折するということを、カフカは確信していたといえるだろう。彼は秩序だった世界観は決して作れないであろうことは確信していたし、事実彼の描く世界はこの世のカオスを偽りなくそのままに体現していると言える。上の引用にある、「汝偶像をつくるべからず」というユダヤ教の神の図像化禁止の理は、ここでは神だけに限らず、安直に固定的な真理を求めるな、という風に解釈すべきであろう。掟を欠いた被造物には世界はカオスでしかないはずで、そのようなソリッドな真理内容は当然認められない。したがってカフカは、わかりやすく、理解されるような内容を語らないことで、逆に深みのない文学を作ってしまうよりも、伝承される文学としてのあり方を探求したのであった。

これまで示した挫折の内実を振り返ると、ベンヤミンが示すカフカの扱っていた問題設定は、その問題自体が問わせることを挫折させるような、根本的な問題であり、カフカはそれに盲信的に従事していた。なぜなら、カフカはその問題自体をそれとして認識しておらず、ある種の文学的・宗教的な挫折の確信から、その問題に取り組んでいたからである。これが「最新の経験世界が、宗教的な伝統に担がれてきた」ことの謂いである。言い換えれば、社会的・身体的組織の不可知性と伝承文学に教義を持ち込むことの不可能性が重なり合っているのであり、これらを前にした挫折こそがベンヤミンのカフカ論の中心テーゼなのである。しかしベンヤミンにとって、その挫折は単なる敗北ではなく美しさなのだ。彼がカフカについてまとまって最後に論じた、「1938 年書簡エッセイ」は以下のような文章で閉じられている。

> カフカ像を、その純粋さとのその独自の美しさにおいて正当に扱うには、次の一点から決して目を離してはならない。それはつまり、カフカ像とは挫折した者の像である、ということだ。この挫折にはさまざまな事情が関係している。こう言っても良ければ、彼は最終的に失敗することをまずもって確信したとき、それから途上で彼にはすべてが、夢の中でのように成功したのだと。カフカが自身の挫折を力説した際の、その情熱ほどに重要なものはない[59]。

結語

カフカが接した絶望にのめり込むと、出口が見えなくなるというのは、よく言われることだ。ベンヤミンは「カフカに歩み寄りすぎた」[60]と漏らすように、この絶望に深く共感し、そして飲み込まれた人物のように思う。かく言う私もここ数年来、背後からカフカの視線をずっと感じている。ベンヤミンのカフカ論にその出口を読み取ろうとしたのがこの研究の発端であるのだが、本稿では残念ながら、絶望としての問題を明らかにしようとすることに終始してしまった。ベンヤミンにとって希望とはなんであったのか、それは今後の研究の課題としたい。

注

1）Benjamin, W. (1978) Walter Benjamin Briefe 1, Hrsg v. Scholem, G. u. Adorno, T., Frankfurt a. M., Suhrkamp, S.397.

2）ショーレム，G.（1978）『わが友ベンヤミン』、野村修訳、晶文社、p. 256、括弧内は筆者による補足。

3）Benjamin, W und Scholem, G. (1980) Walter Benjamin Gershom Scholem Briefwechsel 1933-1940, Scholem, G., Suhrkamp, Frankfurt a. M., S.269.［以下この書簡集からの引用は Scholem Breifwechsel, S.269 のように略す。］

4）ショーレム，G.（1978）『わが友ベンヤミン』、野村修訳、晶文社、p. 240。

5）Benjamin, W. (1978) Walter Benjamin Briefe 2, Hrsg v. Scholem, G. u. Adorno, T., Frankfurt a. M., Suhrkamp, S.629.

6）Benjamin, W. (1977) 'Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer', Walter Benjamin Gesammelte Schriften II, Suhrkamp Frankfurt a. M. , 1991, S. 420.［以下ベンヤミン全集からの引用は、GS II, S.420 のように略す。ほかの場合も同様。］

7）Allemann（1987）、三原（1990）、工藤（2007）などにおいても「挫折」に関する言及はあるが、どれもそれぞれの主題に対して周辺的、もしくは否定的な要素としてしか検討されていない。

8）GS IV, S.467、括弧内の説明は浅井健二郎訳を参考にした訳者による補足。

9）この点に関しては、「ニーチェのスタイルで日記風の文章」（ブレヒト）、「重要なものと断片的なものが入り混じっている」（アドルノ）、「あんなに省略が多くては、理解できっこない」（ショーレム）など、多方面から難癖を付けられる始末だ。ベンヤミン自身、カフカの物語を「沈んだり、浮かび上がったりするゆるやかな動き」と形容しているが、それに自身の叙述を近づけたものなのかもしれない。

10）ここで述べられる、希望もしくはメシア的なものというモチーフはカフカ論の中で最も重要なもののひとつであるが、残念ながら本論では論旨を明確化する必要上扱うことができない。むしろ本論の狙いは、その希望が必要となる理由となった、絶望の内実を示すことである。

11）Benjamin, W. (1978) Walter Benjamin Briefe 2, Hrsg v. Scholem, G. u. Adorno, T., Frankfurt a. M., Suhrkamp, S.628.

12）Adorno, T. und Benjamin, W. (1994) Theodor W. Adorno Walter Benjamin Briefwechsel 1928-1940, Lonitz, H., Suhrkamp, Frankfurt a.M., S.99.

13）GS III, S.526.

14）Scholem Briefwechsel, S.269.

15）GS II, S.428.

16）GS II, S.410.

17）Scholem Briefwechsel, S.271.

18）ブレヒトとの会話をベンヤミンが綴った手記に以下のようにある。
「ブレヒトは［…］カフカの予言的な側面を強調する。「カフカはひとつの、ただひとつの問題を抱えていた。そして、それは組織という問題だ。彼を捕らえていたもの、それは蟻の国家を前にした時の不安、すなわち、人間たちがその共生の諸形式によってどのように自分自身を疎外することになるかという、不安だった。そして、この疎外の特定の形式を彼は予見していた－たとえばG・P・U（ソ連の秘密警察）のやり方を［…］。」」（GS VI, S.526 カッコ内は筆者の補足）

19）GS II, S.681、括弧内は筆者の補足。

20）GS VI, SS.433-434.

21）GS II, S.681.
22）GS II, S.428.
23）GS II, S.431.
24）GS II, S.412、括弧内は筆者の補足。
25）GS II, S.1210.
26）罪を必然的・運命的に背負った被造物というモチーフは「ゲーテの『親和力』」、「運命と性格」、「暴力批判論」などの論考に通底している。とりわけ「暴力批判論」では、贖罪と運命の関係性についての、カフカ論文と全く同じヘルマン・コーエンの引用がなされている。また、本章の後の文章にある罰と贖罪の区別（犯した法を知ることができるのが罰、できなものは贖罪）も同じく「暴力批判論」より（GS II, SS.198-199）。罪とは何であるかという問いは、ベンヤミンとカフカに共通する重要なテーマであるが、本論では紙幅の都合上、その内実を詳述することは控え、罪は被造物が運命的に背負うもの、とだけ規定しておく。
27）戦前のベンヤミンが読んでいたカフカはブロート版である。よって本論では、ベンヤミンの思想研究に主眼を据えているため、ベンヤミンのカフカ論を扱う上ではブロート版を参照する必要がある。また、彼のカフカ論が、批判版全集が底本とされるような現代のカフカ研究の中でどのような問題を抱えているかは別個の研究であるとして、その点に本論は立ち入らない。
28）GS II, S.418.
29）GS II, SS.418-419.
30）GS II, S.427.
31）GS II, SS.419-420.
32）GS II, S.420.
33）GS II, S.419.
34）GS II, S.418、括弧内は筆者の補足。
35）GS II, S.678、ここでいう「到来」（Heraufkommen）は勿論、掟そのものが理解できるようになるというのではなく、その掟の存在が暗示される程度の意味である。存在し被造物にとって決定的であるのにも関わらず、理解はできないという、この掟の二重性については Hamacher（1998）、Müller（1996）I.3.Das geheime Gesetz を参照。
36）カフカ（1994）『流刑地にて』、池内紀訳、白水社、p. 178、あとがきより。
37）GS II, S.428.
38）Ebd.
39）GS II, S.415.
40）GS II, SS.172-173.
41）GS II, S.424, o. S.680.
42）GS II, S.680.
43）GS II, S.431.
44）GS II, SS.426-427.
45）1934 年 7 月 9 日のショーレムによるベンヤミン宛の書簡に添えられた詩。最後の審判や罪というものに対する被造物の無知、不可知といったモチーフが、ショーレムのカフカ論として色濃く反映されている。「無条件に僕のものにできる」とベンヤミンが言うほど、彼の問題意識と通底している印象的な箇所を引用すれば、「終わることのない裁きの場に／我らは何者かが映し出される。／この道をすべて知っている者などいない。／その一歩一歩が我々を盲目にしているからだ。」（第 7 節）（Scholem Briefwechsel, SS.154-156.）

46）Scholem Briefwechsel, S.160、括弧内は筆者の補足。

47）GS II, S.420.

48）「1938年書簡エッセイ」に出てくる物理学への長大な皮肉は、この科学の前提に対する無知による不可解さと、その科学技術を駆使した現代の異常なまでの暴力という、２つの観点から考察されるべきであろう。（Scholem Briefwechsel, SS.270-271）

49）GS II, S.429.

50）GS II, S.427.

51）GS II, S.679.

52）Der Erzähler, GS II, SS.438-465, i.b. SS.443-445.

53）GS II, S.679.

54）Scholem Briefwechsel, S.271.

55）GS II, S.420、ハラハーとはユダヤ教の律法に関する教理で、ハガダーはそれ以外の寓話的な物語や逸話。ラビたちの著作の中で、ハガダーはハラハーの説明に用いられる。

56）Scholem Briefwechsel, S.272.

57）Ebd.

58）GS II, SS.427-428、括弧内は筆者の捕捉。

59）Scholem Briefwechsel, S.273.

60）Benjamin, W. (1978) Walter Benjamin Briefe 2, Hrsg v. Scholem, G. u. Adorno, T., Frankfurt a. M., Suhrkamp, S.629.

参考文献一覧

Adorno, T.

———— (1994) Theodor W.Adorno Walter Benjamin Briefwechsel 1928-1940, Frankfurt a. M., Suhrkamp（『ベンヤミン／アドルノ往復書簡』、(1996)、野村修訳、晶文社）

Allemann, Beda (1987): »Fragen an die judaistische Kafka Deutung am Beispiel Benjamins«, in: Kafka und das Judentum , hg. v. Grözinger, Moses, Zimmermann 1987, 35-70.（「ベンヤミンの例にみられるユダヤ学的カフカ解釈に対する問い」、(1992)、清水健次訳、『カフカとユダヤ性』、教育開発研究所）

Benjamin, W.

———— (1974) Goethes Wahlverwandtschaften, Walter Benjamin Gesammelte Schriften I.1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.123-202

———— (1974) Schiksal und Charakter, Walter Benjamin Gesammelte Schriften II.1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.171-179,

———— (1974) Zur Kritik der Gewalt, Walter Benjamin Gesammelte Schriften II.1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.179-203

———— (1977) Franz Kafka:Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages, Walter Benjamin Gesammelte Schriften II.2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.409-438

———— (1977) Der Erzähler, Wiederkehr seines Todestages, Walter Benjamin Gesammelte Schriften II.2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.438-465

———— (1977) Frank Kafka:Bau der Chinesischen mauer, Walter Benjamin Gesammelte Schriften II.2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.676-683

———— (1977) Anmerkungen zu Seite 409-438 Franz Kafka, Walter Benjamin Gesammelte Schriften II.3,

Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.1153–1276

———— (1985) Kavaliersmoral, Walter Benjamin Gesammelte Schriften IV· I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.466–468

———— (1991) Max Brod, Franz Kafka. Eine Biographie, Walter Benjamin Gesammelte Schriften III, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.526–529

———— (1991) Autobiographische Schriften, Walter Benjamin Gesammelte Schriften VI· I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS.213–544

（『ベンヤミン・コレクション 1 近代の意味』（1995）、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫
『ベンヤミン・コレクション 2 エッセイの思想』、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫
『ベンヤミン・コレクション 4 批評の瞬間』（2007）、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫
『ベンヤミン・コレクション 7〈私〉記から超〈私〉記へ』（2014）、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫）

———— (1978) Walter Benjamin Briefe 1, Hrsg v. Scholem, G. u. Adorno, T., Frankfurt a. M., Suhrkamp

———— (1978) Walter Benjamin Briefe 2, Hrsg v. Scholem, G. u. Adorno, T., Frankfurt a. M., Suhrkamp

———— (1981) Benjamin über Kafka. Texte, Brief-zeugnisse, Aufzeichnungen, hg. v. Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Erbertz, C. (2004), Der blinde Spiegel. Überlegungen zu Walter Benjamins Kafka - Exegese. Orbis Litterarum, 59: 114–135. doi:10.1111/j.0105–7510.2004.00800.x

Hamacher, W. (1998) Die Geste im Namen: Benjamin und Kafka, in: Entferntes Verstehen, Suhrkamp, Frankfurt a. M., SS.280–323.

Kafka, F.

———— (1935) Erzählungen und kleine Prosa, Gesammelte Schriften / Franz Kafka; herausgegeben von Max Brod; Bd.1, Schocken Books, Berlin

———— (1935) Amerika: Roman, Gesammelte Schriften / Franz Kafka; herausgegeben von Max Brod; Bd.2, Schocken Books, Berlin

———— (1935) Der Prozess: Roman, Gesammelte Schriften / Franz Kafka; herausgegeben von Max Brod; Bd.3, Schocken Books, Berlin

———— (1935) Das Schloss: Roman, Gesammelte Schriften / Franz Kafka; herausgegeben von Max Brod; Bd.4, Schocken Books, Berlin

———— (1946) Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass, Gesammelte Schriften / Franz Kafka; herausgegeben von Max Brod; Bd. 5, Schocken Books, New York,.

———— (2006)『カフカ・コレクション 流刑地にて』、池内紀訳、白水社

Mayer, H. (1979) Walter Benjamin und Franz Kafka. Bericht über eine Konstellation, in: Literatur und Kritik 140, SS.79–97.

Moran (2018) Politics of Benjamin's Kafka: Philosophy as Renegade, Palgrave Macmillan, London

Müller, B. (1996) Denn es ist noch nichts geschehen. Walter Benjamins Kafka-Deutung, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien.

Schiffermüller, I. (2011) Franz Kafkas Gesten: Studien zur Entstellung der menschlichen Sprache. Tübingen: Francke Verlag.

Scholem, G.

———— (1980) Walter Benjamin/Gershom Scholem Briefwechsel 1933–1940, Frankfurt, Suhrkamp（『ベンヤミン–ショーレム往復書簡』、（1990）山本尤訳、法政大学出版局）

――――（1978）『わが友ベンヤミン』、野村修訳、晶文社

Weidner, D. (2002) Jüdisches Gedächtnis, mystische Tradition und moderne Literatur. Walter Benjamin und Gershorn Scholem deuten Kafka, in: Weimarer Beiträge 46, H. 2, SS.234–249.

Weigel, S. (2011) Zu Franz Kafka, Benjamin-Handbuch:Leben-Werk-Wirkung, Hrsg. v. Linder, B., Stuttgart, J.B. Metzler, SS.543–557

Witte, B. (1973) Feststellungen zu Walter Benjamin und Franz Kafka, in: Neue Rundschau 84, SS.480–494.

石光泰夫（2004）「カフカによるベンヤミン批判（特集 カフカと現代思想）」『大航海』（50）：128–135.

大宮勘一郎（1990）「ヴァルター・ベンヤミンのフランツ・カフカ」『ドイツ文学』84，78–88.

工藤達也（2007）「カフカにおける〈叙事的なもの〉：主としてヴァルター・ベンヤミンのカフカ論を元にして」『獨協大学ドイツ学研究 = Dokkyo Universität Germanistische Forschungsbeiträge』（58）：49–78.

小林哲也（2009）「「空虚で愉快な旅」── ベンヤミンがカフカに見た「騎行」──」『文明構造論：京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集』（5）：53–83.

小林雄一郎（1999）「「太古の世界」と「野外劇場」── ベンヤミンのカフカ論について」『セミナリウム』（21）：49–69.

園田尚弘（1994）「W. ベンヤミンのカフカ像をめぐって」『長崎大学教養部紀要 人文科学篇』34（2）：117–125.

中尾光延（1988）「カフカと《ユダヤ性》(i) ── ベンヤミンのカフカ解読の可能性」『山口大学独仏文学』（10）：87–116.

野村修（1971）『スヴェンボルの対話』、平凡社

三原弟平（1990）『カフカ・エッセイ カフカをめぐる七つの試み』、平凡社

モーゼス，S.（2003）『歴史の天使 ── ローゼンツヴァイク、ベンヤミン、ショーレム』、合田正人訳、法政大学出版局