

裏がえしの神学 あるいは

## ベンヤミンの「せむしの小人」

三 原 弟 平

はじめに

ベンヤミンとショールムの往復書簡（一九八〇年刊）を読むと、カフカ歿後十年に書かれた一九三四年のエッセイも、一九三八年のあの書簡形式によるカフカ・エッセイも、いずれもショールムが書くチャンスをつくり出していること、つまり、ショールムの骨折りによるものであること、それがよくわかる。

すでに一九三三年二月二八日のベルリンからの手紙でベンヤミンは、パレスチナでカフカについての注文をさがしてくれるようショールムに謎をかけているが、その微妙な言い回し部分<sup>(1)</sup>は、一九六六年刊のあの二巻本のベンヤミン書簡集（以下 B. と略記）では省かれている。ともかく、一九三四年にベンヤミンが、当時まだドイツで出していた「ユダヤ展望」誌のローベルト・ヴールチュからカフカ・エッセイの注文を受けることになったのは、このベンヤミンの謎かけにショールムが応じてくれた結果なのだ。

さらに、往復書簡を読んであらためて感じるのは、いずれのカフカ・エッセイも、その前後に、パサージュ論、および、その仕事を後援させようとした社会研究所とかかわるなかで生まれてきていること。たとえば、一九三四年一〇月一七日のショールムあての手紙でベンヤミンは、カフカ・エッセイを仕上げたのち、つぎの仕事として自分がパサージュ論に向うことを述べているが(以下)ではこの部分省略)、事実、翌三五年四月末に「研究所の幹部の一人」フリードリヒ・ポロクと会ったことをきっかけに、一九二八年以来、外部のあらゆる影響から慎重に保護するかのよう構想されてきたパサージュ論の草案が、まるで急激な結晶作用をうけたかのように、五月の数日間で「パリ―十九世紀の首都」というかたちで結実する。

しかし、とりわけ一九三八年の書簡形式によるカフカ・エッセイの場合は、畢生の大作パサージュ論の一角をしめるというか、パサージュ論全体のいわばミニアチュア・モデルともいうべきボードレル論(さらにくわしくは、その第二部をなす「ボードレルにおける第二帝政期のパリ」)をまとめるための忙しい下準備のさなか、カフカに関する本を一冊書くチャンスが生まれるかもしれないというので、このボードレル論の仕事を一時中断して書きおくれたものであったことがわかるのである。

しかし、カフカ論とパサージュ論のこうした関係が、たんに時間的な先後関係ではなく、仕事の段取りとして、ある必然的な関係にあったことは、一九三四年一月一七日にカフカ・エッセイを読まれた時点でつとにアドルノの感じとっていたことであって、どうやら、自分のカフカ・エッセイを未完のものであると言ってアドルノに送ってきたらしいベンヤミンにたいし(この手紙は未発表)、

作者であるあなたがこの仕事を「未完」とみなし、もしわたしがそうじゃないといって反論するなら、まっ

裏がえしの神学 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

たぐお定まりの馬鹿げた話になってしまいます。この仕事においては「重要なもの」が「断片的なもの」といかに密接な間があるかということ、あなたはあまりにもよく承知しておいでだ。しかし、このことはこのエッセイに未完成の個所が指摘されうるということを締め出すものではない——なぜなら、まさにこの仕事のパサージュ論に先立つ位置にあるがゆえに。というのも、パサージュ論に先立つということが、この仕事<sup>(8)</sup>が未完であるということの意味だからです。

つまり、このカフカ・エッセイで手をつけられたことは、パサージュ論において完成されることになるだろうことを、すでに一九二九年にベンヤミンの朗読によってパサージュ論の第一草稿なるものを聞かされて知っていたアドルノは、たちまちのうちに見抜いたのである。

ちよつと筆が先に走りすぎたかもしれない。ぼくらはあのシヨールムとの往復書簡中にみられるベンヤミンの二つのカフカ・エッセイのことに話をもどそう。ともかく、カフカに関してシヨールムが注文をとってきた、あるいはとうとうとした二つの時期が、一九三三年から四〇年にわたるベンヤミンシヨールムの往復書簡中においても、二こぶ<sup>ふた</sup>ラクダのこぶのごとく二つのヘーエ・プンクトをなしていること。そして、一九三八年・三九年にわたるシヨールムのシヨッケン書店社主ザルマン・シヨッケンへの働きかけが最終的に破産するなかで、二人の書簡のやりとりも、おのずと収束していつているような、そんな感じさえいだかされるのだ。

## I

一九三四年の四章からなるベンヤミンのカフカ・エッセイの「ユダヤ展望」誌への掲載は、遅れに遅れ、一二

月二一日になってようやく第一章の「ボテムキン」が、一二月二八日号に第三章の「せむしの小人」が出る。遅れただけでなく第二章と四章は省略されてしまうのだ。ようやく完全なちで公刊されたのが一九五五年の『著作集』第二巻においてというのだから、その獨創性を考えるとやはりひどい話だといいたくなる。

そのかわりといつてはなんだが、一九七七年に出たベンヤミン全集のⅡには、ベンヤミンが遺したおびただしメモや断片、草案などが、注として一二三ページの長きにわたって集められている。それらを見ていて気づくのは、ちょうどB 6判ぐらいの普通のカードに例の蠅の頭のような微細なベンヤミンの文字で書くところとちょうどそれくらいになるかと思われるぐらいの分量で、カフカにかんしひらめいた思考が書きとめられた手稿が、ほとんど前後の脈絡のない断片的なちでおびただしく集積していることである。こうしたものを見てみると、一九三四年のあのカフカ・エッセイは、これら断片的なカードをつづり合わせた思考のパッチワークのようなもの、思考のブロックを構成してなったものではないかということが自然と納得されてくる。であるがゆえに、あのエッセイには普通の論文のように、表面の字面上にはヤ、マ、というか自然なもりあがりというか、そうした、読者からみた場合のちどころ、おさえどころといったものが欠けている。ただ、最後にオチ、めいたものだけはいっているようだが。

たとえていえば円周のようなものとしてあのカフカ・エッセイの文章はあるのではないか。円周というものは、その線上看るかぎり、どこにも中心といったものはなく、いずれの点も等価なものでしかない。しかし、それは軌跡の内がわにある目に見えない定点としての中心にたいし等距離なるがゆえに等価なのであって、この書かれていないがあらわれてきている中心を問題にしなければ、という、そういう力線があつたエッセイには働い

ている（ところで、こうした円周のようなもの、というのは、まさしくカフカの作品の特徴でもあるわけだが）。あるいは、こう言ったほうがカフカ・エッセイの場合実情に近いのかもしれない。この中心は、目に見える点としてこの円周上に記されているのだが、パッチワークというその技法ゆえに同等の価値のスポットライトしかあてられていないため、読者にはそれがこの円の中心であることがわからないのだ、と。

それはいずれにせよ、ベンヤミンのカフカ・エッセイには、この定点としての中心なるものが存在するという仮説からばくらは出発しよう。便宜上その中心をキャッチフレーズめいたものでまとめようとすれば、〈裏がえしの神学〉(die umgekehrte Theologie)といったものになるのではないかと思われる。これは一九三四年七月二〇日のベンヤミンのショールームあての手紙に見られる言い方から取り出されてきた概念であるが、ベンヤミンのこの手紙は、ショールームによって七月一〇日から一二日のあいだに書かれた手紙に載っていた自分のカフカ・エッセイについてのショールームの最初の反応と、それに同封してあった「カフカの『審判』の一部を手にして」というショールームの詩に反論するかたちで書かれたものである。ショールームのカフカ像を理解するうえで、これは詩というかたちにとめられているため、ある意味ではひじょうにコンパクトな便利さをもつものなので後の注に拙訳で全文掲載しておくが、このショールームの詩の四聯目に

あなた（＝神）を否認した時代に

ただひとつ啓示の光がさしこむ

あなたの虚無だけが

あなたから 時代が受けとることをゆるされた経験なのだ

という文句が出てくる。それにたいし、一九三四年七月二〇日のベンヤミンは、

「神の虚無のみが時代が神についてもちうる経験である」ときみが書くなら、つぎのようなことばで、それとばくの解釈とを連結させることができよう。カフカがこの「虚無」の裏がわに、その裏地に救いを手探りしようとしたそのさまを、自分は示そうとするのだ、と。(5)(強調は引用者)

この裏地 (Futter) という言い方にはきわめて具体的に生々しい手ごたえがあるようにおもふ。

さらにベンヤミンは、この手紙でプロットたちの神学を、「かれらが考えているような虚無の克服は、カフカにとっては Grand 1 (おぞ毛のふるうようなもの!) だったろう」という言い方で、自分たちの「神学」とプロットたちの「神学」の差異をあきらかにしようとする。それがいかにおぞ毛のふるうものであるか、この論文のあとの方でプロットの『カフカ伝』(一九三七年プラハで刊行)の巻頭にかかげられた「カフカの日記からの三つの文章」なるものを引用するつもりなので、それを見てもらってもわかるのであるが、プロットの意図はともあれ、その実態たるや安手の人生論・宗教論で読者を瞞着しようとする手ひどいものだ。プロットがカフカにみとめる神学は、否定神学や危機神学以前の神学なのである。

で、問題となるのは、ショーレムの「神学」とベンヤミンの「裏がえしの神学」の差異であろう。

ショーレムによるカフカの神学的解釈というのは、ある面ではきわめてナイーブである。彼はそれを『審判』を中心に考えており、以下は往復書簡中、一九三四年七月一七日のショーレムの手紙の注3に細い活字で付してあることだが、伽藍の章に出てくる僧を「暗号で書かれているところのハラハー主義者」(ein chiffrierter Halachist)「たしかに〈掟〉ではないにしても、〈掟〉についての寓話にかんして流布している伝統」(Tradition)

裏がえしの神学 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

については伝えるすべを知っている、そうしたラビである」とする。「人びとがこの〈掟〉という概念を如何にとるにせよ、この僧が〈掟〉となんらかのかかわりのある〈法廷〉の役人——たとえそれが監獄つきの司祭という地位であるにせよ——であるということは理由のないことではないのだ」というのが、この注をつけた一九七九年にいたるまで一貫して変えることがないと言っているシュールレムの考え方なのである。

これはソングアタリが言う、まさに「Aは本当はXなんですよ」という、きわめて罪のない、が、じつはきわめて罪のある読解であり、こんなふうにカフカの作品にたいしキメ打ちをしてしまっているのだから、カフカ解釈というあの屍しかばねのいるいの戦場あとに、新たにユダヤ神秘主義による解釈という屍しかばねをさらす結果にしかなりえていないのではないかと思うのだが、それでもユダヤ神秘主義だけはカフカの読解にあって特権的位置を占めるのだろうか。

ともかくシュールレムにしてみれば、あんなにもはっきりとしたかたちでありと出てきているユダヤ的なものを何故にベンヤミンは無視するのか、「掟の問番」のところできわめて強い説得力をもってハラハー的、タルムード的な省察が出てくるが、あれについて扱った章をせびきみのカフカ・エッセイはもう一章つけ加えるべきだ、いや、それどころか、このエッセイはあまりにも省略ということの度が過ぎていて、ほとんど読む者の誤解や理解不能を挑発しているものとは思えない。そうしたものを避けようと思うのなら活字を小さくするかして、エッセイ全体の量を二倍にしろ、なんてことを、一九三四年八月一四日のベンヤミンあての手紙で言っている。

こうした強い要望が出るのも、シュールレムの生涯の仕事において、このカフカという存在が占めていた位置を考えれば無理もない。いかに枢要な、のつびきならない位置を占めるものであったか。——ところで、それを示す

恰好な資料がデイヴィッド・ピアールの『カバラと反歴史——評伝ゲルシヨム・シヨールム』（一九七九・邦訳は晶文社一九八四）のなかで初公開されている。それは、一九三七年、ザルマン・シヨッケンの六〇歳の誕生日を祝ってシヨールムが、「わたしのカバラ研究の真の動機についての卒直な言葉」と題しシヨッケンに書き送った「アフォリズム的な書簡」であって（この一九三七年の時点でシヨールムがこうした手紙をシヨッケンに送っていたということは、あとで見てゆくことになる一九三八年のベンヤミンの書簡形式によるカフカ・エッセイとのからみでもある意味をもってくるのであるが、それはまたそのときに述べることにしよう）、書簡の原文はドイツ語だそうだが、残念ながらいまだ入手できておらず、そのため部分的にはっきりしないところもあるが、それはそのままにして、シヨールムの言わんとするところをパラフレーズしながらピク・アップしてみる。

自分（『シヨールム』は「カバリスト」になろうなどと思ったことは一度もなかった。自分が文献学者の帽子をかぶって、数字と認識論から手を引き、さらにずっと不可解な領域に入ろうとしていたとき、自分には専攻主題についての知識がほとんどなかった。が、自分には充分な「洞察力」というものがあつた。

一九一六年から一八年までの三年間は、自分の全生涯にとって決定的な時期だった。そのかんだ多くの刺激的な諸思想が、自分を、宗教とニヒリズムの間の微妙な線上を歩いている神秘主義的な諸命題にたいする直観的な肯定へと導いてくれたが、同時にまた、自分の研究領域についてのもっとも合理主義的な懷疑へも導いた。

自分は後に、この宗教とニヒリズムの間の微妙な線のもっとも完璧かつ卓絶した表現を、カフカの中に見い出したが、それは現代的精神におけるカバラ的世界感情の世俗的な表現として、カフカの諸作品を正典的なものの

量で包んでいる表現のように自分には思われた。

しかしながら、それは後のことであって、一九一六年から一八年当時の自分を非常に魅きつけたのはポツペラウアーの所で入手したシェリングとバーダーの弟子フランツ・ヨーゼフ・モーリトアの奇妙な本『歴史哲学、あるいは伝統について』全四巻だった。(シヨレムの生涯の転機となったこの本はベンヤミンも一九一七年六月に入手している)。この本は歴史的には根拠がなかったかもしれないが、ユダヤ教の秘密の生命が、かつて宿っていたところを自分に教えてくれた。

こうして自分は歴史ではなく、カバラの形而上学を書く気になったのだ。自分はユダヤ教哲学と呼ばれているものの貧困性に衝撃を受けた。とりわけサアディア・ガオン、マイモニデス、ヘルマン・コーヘンには強い怒りをおぼえた。彼らは自分たちを高い水準に引き上げることには関心をもっていたが、自分たちの主なる課題を、神話と汎神論に対するアンチテーゼを構築し、それらを論駁することにあるとみなしていた。

しかし、神話と汎神論が「虚偽」であることを明らかにすることなど何ら偉大な業績ではない。自分は、カバラが哲学的議論においては完全に歪曲されてしまったにもかかわらず、神話や汎神論に含まれている本質的なものが高い水準でカバラのなかにあるのを感じた。自分の世代には知覚することはできないが、自分たち自身のもっとも人間的な経験に触れざるをえない関係の領域がここに存在しているように思われた。

これらの事からを理解する鍵は、たしかに、ユダヤ人学者たちが提供せざるをえなかった啓蒙主義の鈍感な規準に従うなら失われてしまったように思われる。ところが、自分がまったく何も知らずに読んだカバリストたちの初期の書物の中に、驚いたことには、いまだはっきりと安住の地を見い出してはいなかった思考方法があるこ

とに自分は気がついた。フランツ・フォン・バーダーの構想が、それが出てきたところからまったく逸脱してしまっていたにもかかわらず、モーリトアの深い洞察力は、いつわりではなかったのだ。おそらく失われていたのは鍵ではなく、勇氣——深淵の中へ思いきって飛び出す勇氣だったのだ。その勇氣は、いつの日か「わたしたち」自身の中で終焉することだろう。しかし、それは象徴的な平原や、歴史の壁をも貫通する勇氣なのだ。

山、すなわち事実（真実？）の集積にとっては鍵はまったく必要ない。霧に蔽われた歴史の壁こそ貫通せられるべきものなのだ。それを貫通することが、自分が自分自身に課した課題だった。自分は霧の中に突き刺されるのだろうか？ 自分はいわば「職業的な死」を被るのだろうか？ しかし、歴史的な批判と批判的な歴史の必要性は、たとえ犠牲を要求しようと他の何ものにもかえがたいものなのだ。

歴史は、根本的に幻想のように、たしかに見えるかもしれない。が、それは一時的な現実の中で事物の本質を洞察することが不可能なことではない、そうしたたぐいの幻想なのだ。今日の人間にとって、「真実」の神秘的な全体性は、それが歴史の時間の中へ投げ出されたときにとりわけ、その存在は消失するが、注釈の正当な学問と文献学的批評原理の奇妙な鏡像の中でのみ、そうした全体性はもっとも純粹に見えてくるのだ。今日、自分の仕事は、その発端においてと同様この逆説の中に、すなわち、山からの真の伝達への希望の中に、また、「発展」の幻想から真実を生じさせる歴史の目につかないような微小な変動への希望の中に存在している<sup>(17)</sup>。

シヨールムのドイツ語による原文を、ビアルが英語に訳し、さらにそれを日本語訳したものしか扱えないため、隔靴搔痒の感はまぬがれないが、まさしくこのアフォリズムの書簡は、シヨールムの一生を極端な遠近法で

もって見事なまでに縮尺しきったものといえるだろう。最後に出てくる「歴史」の概念の理解のためには、「哲学者ではなく歴史家が形而上学的真実へ至る鍵を有している」というのがショーレムの信念だとするビールのコメントが役に立つかもしれない。

ところで、それ自体いかに興味あるものとはいえ、かくも長々とこの書簡の内容をパラフレーズしてきたのは、これにつづけてビールが次のように言っているからである。

この書簡の中でショーレムがカフカについて述べていることに關しては、特に言及する価値があるように思われる。最近公表されたショーレムとペンヤミンの間での書簡が明らかにしているように、一九三〇年代のショーレムは、カフカの諸作品の意味を考察することに夢中であった。その書簡の中には、ショーレムがカフカの『審判』に關して書き、ペンヤミンに送った詩（本論文では注3ですでに紹介済み——引用者注）までも含まれている。ショーレムはまたヘブライ大学でも、何度もカフカに關するゼミナールで教授し、哲学者ナタン・ローテンシュトライヒのような若い学者たちにカフカの作品を紹介した。

このヘブライ大学の講義録でもあれば、ショーレムがどんな議論をしたのか見てみたい気もあるが、そんなものがあるのかどうかさえ筆者は寡聞にして知らない。御存知の方は御教授願えばありがたい。さて、ビールはさらにつづけて、

ショーレムは、ペンヤミンへの手紙で書いたように、カフカを啓示された律法の意味について関心を持っていた卓越した「ユダヤ人」作家として扱っていた。啓示の問題はカフカにとっては中心的な命題であった、と彼は考えていた。従ってショッケン宛の手紙の中で言及されていた「山」——非常に明瞭にシナイ山を暗

示している——はまた、カフカの作品『城』の中の城についてそれとなく言っているのかもしれない。カフカにとつては、ユダヤ教神秘主義者にとつてと同様に、律法の淵源は、霧に蔽われて隠れた不可思議な形のままであつた。この淵源への直接的な道が見い出される可能性はまったくない。それゆえに人は、啓示の意味をかううじて一瞥できるほどの間接的な道を通して、世界をさまよい歩かねばならないのである。われわれは本書（『カバラと反歴史』——引用者注）の最終章において、神的なるものとの直接的な交流の不可能性と、間接的な道の必要性に関してのシヨールム自身の神学的考察を検討するつもりである。シヨールムはすでに、カバリストとカフカとの間のこの暗示的な関連の中で、彼自身の神学をほのめかしている。<sup>(8)</sup>

これだけを聞いていると、カフカの『城』や『審判』にたいし、こうした読み方に終始できれば、さぞかし精神衛生上いいだろうと思うのだが、それはともかく、ビアルは、シヨールムがユダヤ教神秘主義の立場からカフカを現代におけるカバリストとして解釈した、というにとどまらず、シヨールム自身の神学（もしそうしたものがあるとしたら）の構成にさいしても、いや、シヨールムという人間の一生から見ても、カフカという存在がいかに大きな比重を占めているかということを指摘するが、シヨールムの意向はともあれ、これは事実からそれほど隔っているとは思われないのである。

かくのごとく、まだ大ざっぱなかたちでしかシヨールムのカフカにかんする解釈については触れていないが、ひとまずここでシヨールムを離れ、いよいよわれわれはベンヤミン自身の〈裏がえしの神学〉に入つてゆくことにしよう。

## II

ペンヤミン全集Ⅱの注に集められたカフカにかんするペンヤミンの遺稿である、メモや断片、草案、異稿などを見てゆくとき、ペンヤミンの心を一番執拗にとらえ、何度もそこに回帰してゆくような感じで繰り返し彼が書きとめるのは、あの希望についてプロートとカフカがかわした会話（プロートのカフカ伝ではこの会話は一九二〇年二月二八日のこととして記録<sup>(9)</sup>されている）の一節である。

ぼくは、今日のヨーロッパと人類の没落という問題からはじめられたあるカフカとの対話を思い出す。カフカは「われわれは神の頭のなかにうかびでる虚無的な考え、自殺の思いつきそのものである」といった。これは、ぼくにデミウルゴスとしての神、この神の墮罪がこの世界であると説くゲノーシス派の世界像を想定させた。「いやそうじゃない」とカフカはいった。「われわれの世界は神の不機嫌の一例、どうもおもしろくない一日、という程度のものにすぎないんだ」「じゃあ、われわれの知っているこの世界という現象形態のそとに希望がある、とでもいうのかい」——かれはほほえんだ。「あるとも、あるとも、希望は大ありだ——ただ、われわれにとってではないんだ」<sup>(10)</sup>。

ペンヤミンがカフカを考えるときは、つねにこの会話を手がかりにしているとぼくには思えるのだが、しかし、手がかりにするにしても、これは根拠というか、プロートが聞いたというだけで、べつにカフカが書きのこしているわけでもなく、それほど出典の由緒の正しいものではないのである。われわれがカフカについて語るさいに、ヤノーホとの対話から引用するときにおぼえるうしろめたさなるものを、当然この場合のペンヤミンも感

じてしかるべきだと思ふのだが、ベンヤミンはそんなものはふつとばしてみせる。彼にとっては、自分が思考する契機にさえなれば、出所などどうでもいいのだろう。

ところがしかしプロートは、ここでは後に<sup>のち</sup>そうとういかがわしいことをやっているのである。右に引用したカフカとプロートの会話は、そのままのかたちで一九三四年のベンヤミンのカフカ・エッセイの中にも引用されているのであるが、しかし、じつはこれはぼくらの記憶していた内容とは少し違っているのである。ぼくらはこの会話の最後の部分を、現行のプロートのカフカ伝（一九五四年版、一九三七年にプラハから出た版は残念ながら参照できなかった）によって、「あるとも、あるとも、神にとつてはね。希望は大ありだ。ただ、われわれにとつてはないんだ」（Viel Hoffnung—für Gott—unendlich viel Hoffnung—, nur nicht für uns.）というふうに読んできた。ところが、ベンヤミンのカフカ・エッセイには「神にとつてはね」の一句がないのである。いったいどちらが正しいのか。いや、それよりもまず、ベンヤミンは一九三四年の時点でこの会話をどこから引いてきたのか。そう思って調べてゆくと、これは一九二一年の「ディ・ノイエ・ルントシャウ」誌に掲載されたプロートのエッセイ「詩人フランツ・カフカ」から引用<sup>引用</sup>されていることがわかった。そこでは何<sup>い</sup>時のときの会話ともなっていないが、しかしまた、「神にとつては」という句も書かれてはおらず、ベンヤミンが一九三四年のカフカ・エッセイに引用したそのままである。

ではどちらのほうの言い方が正しかったのか。

「ディ・ノイエ・ルントシャウ」誌の出た一九二一年という時点ではカフカは存命中であり、まだ『城』さえも書かれていない時期である。当然このプロートの記事にカフカが目を通すだろうことを意識してプロートがこ

れを書いておくことは必定であって、となると、間違ったことを書けばクレームのつくこちらの方が正しいとみなされてしかるべきだろう。そして、カフカの死後、かつて「神にとっては」という一句をでっち上げ挿入したわけである。おそらくプロットにも、この個所はきわめて重要な、しかも、直接的な謎をはらんだものとして感じられたのだと思われる。それで、プロットなりに「神にとっては」と、早まった解決を出してしまったわけであろう。ちょっとおそろしい手口ではある。しかし、ベンヤミンはこの会話を「ディ・ノイエ・ルントシャウ」に掲載された正しいかたち(?)で受けとったわけであり、そのため以下のような思考をつづけてゆくこともできたわけである。

つまり、「神にとっては」という解決のついていないこの会話を手がかりにして、では希望はだれにあるのかということを、カフカを考えるさいベンヤミンは執拗に問題にし、一九三四年のあのカフカ・エッセイとは、そうした視角からカフカの全登場人物たちを交通整理したもの、というのが、その本体だったとぼくは思う。そのはてにベンヤミンが希望をさぐろうとするのは助手たちであり、『観察』に出てくる「さぎ師」、「アメリカ」に出てくる「大学生」、「観察」に出てくる「南の町に住む愚人たち」である。突きつめて言えば、かれらの身ぶりのなかに教えの先ぶれをさぐろうとすること、これこそがベンヤミン独自の独創的、かつ、独断的カフカ解釈であり、<sup>122</sup>「裏がえしの神学」なのである。以下、章にそいながら、この〈神学〉の詳細をちょっと見てゆくことにしよう。

まず第一章の「ポテムキン」では、かれら助手たちの特徴は、一、「家庭の圏域にいないこと」、二、「他のいかなる人物群にも属していないが、まったく無縁でもなく、かれらのあいだにはさまれて使者の役目をつとめる」もの、とされる。「敵とも隣人ともみましがえられ」、「生物としては発育不全な、未熟なものたち」である

かれらにこそ、希望があるという、文学解釈としてはきわめてきわどいことにベンヤミンは手を出しているのだ。第一章では、だから、そう書いたレトリック上そうなるのかもしれないが、カフカにおける動物や雑種、オドラデクや毒虫は、家庭の圏域にあるものとして、希望のあるグループからははずされてしまうが、聴衆がいれば、さしずめここではブーイングがおこるところだろう。

第二章の「一枚の子どもの写真」では、〈裏がえしの神学〉という縦系に「しぐさ」「身ぶり」という横系がかけられることによって、さらにいっそうこの神学は、具体的、かつ、精妙なものにされている。ベンヤミンは〈裏がえしの神学〉における「身ぶり」を、「カール・ロスマンに、あるいは中国の賢人にみられる感情のなまのまの純粹な (eine ganz elementare Reinheit des Gefühls) とは、とりわけ鋭敏な秤の皿のような身ぶり (eine ganz besonders feine Waagschale des gesüßten Verhaltens) としてあらわれてくるもの」であるというふうな言い方で導入してき、以下、カフカにおける「身ぶり」の意味を長きにわたって深めてゆくのだが、これは、ほくの粗雑な要約の手をこばむ性質のもので、直接原典あるいは邦訳にあたってもらうしかない。が、ベンヤミンが「身ぶり」という概念を「感情の純粹さ」と対<sup>つ</sup>にしてもち出しているということだけはおさえておきたいと思う。

人物の交通整理としては、第二章では、「しぐさ」をふくんだ〈裏がえしの神学〉の救済の場として、カフカの野外劇場 (Naturtheater) が導入されてきたこともあって、「天使」たちのことが語られ出す。だが、明らかにこの天使は『アメリカ』のファニーらの線で考えられており、それ以上に深められたものではない。そして、これに連なる者として、「最初の悩み」に出てくる興行主、「兄弟殺し」の警官 (Schutz—Mann) (かれは守護天

使(Schutz—Engel)とされる」が挙げられている。ファニーらのように天使の扮装をしたものを天使としてうけとるのは簡単だが、興行主や警官に天使を見るところに、ぼくらは、遺憾なくベンヤミンの獨創性を感じさせられてしまう。そして、この章の最後は、ことばも通じない流謫の地の村にいて、喜びを告げるすべもないので村人たちのために饗宴のしたくをする(という身ぶりをする)王女の話が、カフカの『城』の村にかやうものとして引用されるが、むしろ「皇帝の密使」の対型、ないしは陽画<sup>ポジティブ</sup>ともいえるこの話は、みように人の心をひきつけるものを持っている。

第三章の「せむしの小人」。ここでは「裏がえしの神学」に「忘れる」という横糸がかけられる。「裏がえしの神学」は忘却の弁証法のもとで語られるのだ。しかし、まず、第三章では、第二章で導入されてきたことがらをさらに展開させる方向性で叙述をすすめてゆこうとする姿勢が目につく。たとえば「身ぶり」については、「カフカにとってはつねに身ぶりのなかにのみ、何かがはっきりと掴みとることができた。この身ぶりがかれに理解できなかったとき、かれの寓話のあの雲をつかむような個所がつくられる。カフカの文学はこの身ぶりから出発する」と言い切られるし、また、あの「感情のなまのままの純粹さ」については、「カフカの「感情のなまのままの純粹さ」にもあたるこの羞じらい(Scham)は、カフカのもっとも力強い身ぶりである」というふうに、前章で「感情の純粹さ」とつながられていた「身ぶり」が、カフカにおいてもっとも力強い身ぶり、という言い方<sup>かた</sup>で、さらに「羞じらい」(Scham)へと展開されてゆく。見事だと思ふのは、このSchamというものに二重の貌<sup>かた</sup>があることをベンヤミンが指摘するところで、「人間の内密な反応」として「他人のままで感ずるScham」というだけでなく、「社会的に要求される反応」、すなわち、「他人のかわりに感ずるScham」というものがあると

し、カフカの一九二〇年に書かれた「彼」系列のアフォリズムの一つである「未知の家族」のアフォリズムを紹介して、後者の意味での Scham を感じざるをえないこの「未知の家族のために、カフカはその作品の世界を太古の時代へと移さざるをえないのだ」という言い方で、Scham は「太古の時代・先史時代」へとつながられ、むしろこうした太古の時代のあり方は「忘れさられることによって現前しているともいえる」という言い方で、ついにわれわれは「忘却」の概念へとたどりつくのである。

Scham から太古の時代、太古の時代から忘却へといたる論理の展開にはこじつけめいたところもあって、必ずしも十全に納得のゆくものではないが、そうした導き出し方はともあれ、へ裏がえしの神学<sup>13</sup>のなかでいかに「忘却」の概念が豊かな働き方をしているか、ということは、以下に見てゆくところからでも十分にうかがわれるに足ると思うのだが、それに反し、ベンヤミンがここだけに限らず、このカフカ・エッセイ全体の中かで、現代を太古史として語るさいの平板さといったものは、たとえそれを「静止状態の弁証法」(die Dialektik im Stillstand)として、ベンヤミンは太古史と現代を爆発的に併置させているのだと割り引いて考えてみても、やはりどうしても否みがたく、この章でも、忘却の概念を引き出すための媒介的なもの以上の展開は見せてはいない。

事実、人物の交通整理においても、太古史の概念だけでそれが行なわれる場合、たとえば、カフカに出てくる女たちをベンヤミンは太古史的なもの、すなわち「バッハオーフェンのな雑婚的段階にある」ものだという言い方をするが、それは、そう指摘するだけにとどまっておき、何らそれ以上に力動的な展開はとげていかないのだ。しかし、忘却ということにまでからめてそれが行なわれるとき、それらの人物群はある可能性をもつてくる。「すべての忘れさられたものは、太古の世界に忘れさられたこととまじりあって、それとのあいだに、無数

の、不安定な、かわりやすい化合をおこなっては、たえず新たなできそこないを生み出す」。そうしたできそこないたちとして「断食芸人」、「巢穴」の動物、「巨大なむぐらもち」、「グラックス」があげられ、「かれらは忘れたものを思いだそうと思考し、不安になる」。事態の成り行きを、あとで出てくる「せむしの小人」のように台無しにするこの不安こそ、唯一の希望にみちたもの（Hoffnungsvolles）なのだ、とされる。こうして、キルケゴール以来つとに有名になった「不安」も、このようなベンヤミン的なたちでへ裏がえしの神学へのなかへ拾い上げられる。

さらにベンヤミンの交通整理は進められ、カフカにおいてもっとも忘れられているものとしての「肉体」（これは、そうした作品があるわけではない。最近では「身体論」などという言い方で忘却の淵から浮かんできつてあるようだが、そうした肉体一般のことを言っているのだ）、「オドラデク」、「ザムザの毒虫」、「雑種」など、第一章で排除されたものが挙げられ、こうした「忘れさられたもの」の取るかたちはみにくいのだとして、かれらの共通項としての「醜悪さ」が取り出される。そして、この「醜悪さ」を手がかりにして、ベンヤミンがあのクレメンス・ブレンターノ、アヒム・フォン・アルニム編の『少年の魔法の角笛』（一八〇五—一八〇八）におさめられている民謡「せむしの小人」にまったく独自にこめてきた思い入れと関係させ、かれら（オドラデクや毒虫や雑種）にみられる醜悪さの原像としての「せむしの小人」像を、ベンヤミンはカフカになりかわって刻み出す。

「救世主がきたらこの小人は消えるだろう」とベンヤミンは言う。ちなみに、ここでベンヤミンがカフカの希望と結びつけて言う、「忘れられたものがとるかたち」としての醜い「せむしの小人」は、一九四〇年のベンヤミンが「歴史哲学テーゼ」のテーゼ一で言う、チェスボードの下にかくれて人目をはばからねばならない神学とし

ての「せむしの小人」にかやうものであるようにぼくには思える。一九四〇年に言われる、この歴史的唯物論を操る「神学」の具体的な像を理解するには、一九三四年に剔抉されたこの〈裏がえしの神学〉にこそおもむく必要があるだろうと思うのだ。

最後に第三章を離れるにあたって一言。第一章とのかねあいでは、「せむしの小人」に連らなるオドラデクたちは、ここでは醜いとか、いまだ家庭の圏域にいろとかいった、否定的な色合いのもとで見られすぎている気味があるが、「忘却」というものが弁証法的なものであるかぎり、ベンヤミンが整理した人物たちのなかでも、そうした契機をもつ彼らにこそ、もっとも強い希望がやどっていると見るべきではないのだろうか。しかし、ぼくらのこうした異論も、まさにベンヤミンによって挑発されているような、そんな気もするのではあるが。

第四章の「サンチョ・パンサ」では、第三章の終りで「救世主<sup>メシア</sup>」ということばが出てきたことを受け、〈裏がえしの神学〉は「メシア的なもの」とからめられてゆく。そこではまず、メシア的なものとかかわる歪んだ時間の概念を導入するために、ハシディズムの「こじきの話」がもち出される。これは、メシアがきたらせむしの小人が消えるように、こうした時間はなくなるであろうが、しかし、今はメシア的な希望をいばん色こく証言している時間でもある。こうした歪んだ時間に「隣り村」の老人も生きており、また、カフカの作品の中には、この老人のように、人生の短かさを計算に入れ、未来にむかつては禁欲し、過去の方にむかう一族がいる。こうした言い方で、第一章に登場した人物たちが再度登場し、それは南の町の馬鹿たちであり助手たちであるとされるが、第四章では、この一族の発言代表者（Wortführer）かつ、首領（Regent）としてあるのは『アメリカ』に出てくる大学生である、とされる。では、なぜ大学生が首領なのか？

それは、かれがただ目ざませておくだけの勉強、そうした無にひとしい勉強、老子的な大虚、「現実にはハンマーを打つことであると同時に無にひとしいハンマー打ち」<sup>14</sup>をするからだ。そういうしかたで、まさしく大学生は「ことば」(Wort)にかかわるからである。しかし、「しぐさ」にかかわる野外劇場の俳優は救済されているが、この大学生はまだ救済されていない、とされる。にもかかわらず、この大学生のあり方には、「歴史哲学テーゼ」のテーゼIXに出てくる「新しい天使」とひじょうに似ているところがあって、ベンヤミンは、この大学生のする勉強をこうまとめあげる。「忘却から吹きよせる風はすさまじいあらしであり(これは「新しい天使」における樂園から吹いてくる強風であろう。この関係からも忘却のもつ弁証法的な性格が、別角度からうかがわれるかもしれない——引用者注)、勉強とは、このあらしに抗しておこなわれる過去に向っての騎行のごときものである」と。

つぎには、この勉強の性質を語るにプルタークのことばがもち出され、宇宙には二つの本性、二つの力があって、一方は右側へまっすぐ通じているが、左側の道はもとに追いつ返す道であり、「現存在を文字に変形させる勉強の方向は一種の逆転(Umkehr)である」とされる。ここで言われる逆転(Umkehr)は、ベンヤミンの神学が裏がえし(umgekehrt)であることと、おそらくどこかでつながっているであろうが、この逆転としての勉強をするものとして、いちばん典型的なのは新弁護士のカフファルス博士である、という言い方で、大学生の勉強はブケファルス博士の研究へとつながられてゆく。そして、カフカ的な意味での新しさはブケファルスのする勉強のしかたにこそあるとされ、「もはや実地には用いられず、ただ研究されるだけの法律、それは(正義ではなくて——引用者注)正義への門である」とされる。おそらくこの「正義への門」は、「歴史哲学テーゼ」XVⅢ-B

に語られる、「そこをとってメシアが出現する可能性がある小さな門」なのでもあろう。

さらに、この勉強、無としての勉強のいちばん楽しい局面は、「むなしく楽しい旅」としてとらえられ、そうした相のもとにある代表者が、遍歴の旅をするサンチョ・パンサとしてとり出されてくる。サンチョ・パンサも、こうした勉強をする者の系譜に連らなる。「なぜならサンチョ・パンサのありかたは、たとえそれが愚かなドン・キホーテ的なものであれ、自らの生活を再読することから本質的に成り立っているから」<sup>15</sup>。

以上、第四章で語られる人物群——大学生、ブケファルス、サンチョ・パンサは、直接書く人としてのカフカに連らなる形象であり、そこに即希望があるとは言えないと思うのだが、ベンヤミンはしかし、それらを、生物として発育不全な、未熟なものである助手たちに連らなる一族として見ている。歪んだものに希望のサインがあるとすれば、それらを書く者、勉強する者にも希望があることになるのかもしれないが、しかし、このへん、猫も杓子も希望のある方に導いていって、ベンヤミンは甘いというか、ベンヤミンの思考は、まだ発見の興奮状態にあるといえるのかもしれない。

ところでしかし、こうしたぼくらの見方からすれば、ベンヤミンのカフカ・エッセイを締めくくる最後の一句は、偽りのオチというか、惑わしの一句ということになる。背中から荷物をおろされてしまっている馬たちこそ、カフカの生きている状況にかやうものなのであるし、そこにこそメシア的なものの予感もあるわけだから、「背中から荷物をおろされてしまえば、もうそのひとも馬もさして重要ではない」という最後の言い方は、〈裏がえしの神学〉からそれ、読者をフレーズ的な思考におしもどしてしまう契機をもらんでいる。あまりにも明解に「重要ではない」と言いすてられてしまうが、〈裏がえしの神学〉に連らなろうとするわれわれは、重要さ

を失っている彼らにこそ希望があると言わねばならないはずである。ひょっとしたらベンヤミンは、このことばをもつてさらにもう一段高次の謎をかけることで、自らの思考の痕をくらまそうとしているのではないか。ちょうど、カフカが遺稿の焼却を遺言したことに、どうしても解けぬ謎を感じて頭にきていたベンヤミンが、このカフカ・エッセイの第二章で、「おそらく生涯毎日のごとく、謎のように解きたい不明瞭な言動を目のまえにしてきたカフカが、せめて死ぬときぐらいは同時代のひとびとにおなじような謎めいた言動で仕返ししたかったのだらう」と妙な考え方を披瀝したように、ベンヤミンは解けないカフカのこの謎のかけ方に、ひょっとしたら最後のこれでもって自分もならったつもりでいたのではあるまいか。

以上、われわれは、ベンヤミンがカフカの作品からとり出してきた〈裏がえしの神学〉の像をざっと彫りあげてみたわけだが、つぎにわれわれは、ベンヤミンとショーレムのやりとり、すなわち、ショーレムからのこのエッセイに対する批判と、それに対するベンヤミンの反論を見てゆくことによって、異なる二つの光源からの投射光が交錯するなかで、この像をさらに立体的にうかがひあがらせてみたい。

### III

ベンヤミンから送られてきた改稿前のカフカ・エッセイの最初の稿（これは現存していない）に対し、ショーレムが最初の感想をしるした手紙の一枚目というのが、よりにもよって欠けているのである。ちなみに二人の往復書簡中その一部が欠けているのはショーレムの出した二通だけなのであるが、そのうちの一つが、ある意味で

はいちばん興味深いといえる、この一九三四年七月一〇日から一二日のあいだに出されたとおぼしき、往復書簡番号五七番目の手紙であることを知ったとき、われわれはそこに何か目に見えぬものの手の介在を感じさせられてしまう。本当に、よりもよってという感じなのである。いちばん肝腎ともおもしろいところで、ベンヤミンはこれを別に持ち歩くかどうかとして失くしてしまったのだろうか、それとも東ベルリンの芸術アカデミーのベンヤミン・アルヒーフのどこかに、今もってまぎれこんでいるのだろうか——いろいろな想像がたくましくされるところだ。

以下、論述を明確にするために、この前半部の欠けているショーレムの最初の反応である書簡番号五七の手紙（これにはまた、あの「カフカの『審判』の一部を手にして」の詩が同封されていた）を反応Ⅰと呼ぼう。ショーレムの推定によれば、これは七月一〇日から一二日のあいだに書かれていた。これに対するベンヤミンの返事を受けとるまで待つこともせず、ひきつづき七月一七日にショーレムが出した書簡番号五八の手紙、これを反応Ⅱとしよう。この二通の手紙に対し、ベンヤミンは一九三四年八月一日に、七つほど項目に別けた箇条書きの反論の手紙（書簡番号六三）を出す、これをベンヤミンの反論と呼ぶことにしよう。それに答えてショーレムは、九月二〇日に手紙（書簡番号六六）を出す、これをショーレムの反応Ⅲと呼ぶことにする。これらを、書かれた日にち順に見てゆくというのでは煩雑なことになって手に負えなくなってしまうので、われわれとしてはベンヤミンの反論が七項目にわたって列記された八月一日の手紙を軸にすえ、それからめるかたちでショーレムの三つの反応を見てゆくことにしよう。

ところで、〈裏がえしの神学〉からのシヨールムへの反論である八月一日のこのベンヤミンの手紙は、項目1)で尽されているように思う。「きみ(＝シヨールム——引用者注)は『無としての啓示』から、『日どりのきめられた訴訟手続き』という *hilfsschlichtlich* (一応「受難史的」と取っておくが、人間に向け、人間のために、人間とともにおこなわれた神の行為としての歴史が *Hilfsschichte* の原義であるからには(六巻本ドゥーデン)、当然「救済史的」という含意もあるだろう——引用者注)な展望から出発している。ばく(＝ベンヤミン——引用者注)は『小さな不合理な希望』(*Kleine widersinnige Hoffnung*)から、ならびに、一方では希望があてはまり、他方では不合理さを反映している動物たちから出発している」。つまり注意すべきは、カフカ・エッセイにおいてはその希望に種々の濃淡づけがされていたように思うのだが、このまとめの時点でのベンヤミンは、第一章で出てきた馬鹿たちや助手たちも、第二章の天使たちも、第三章の、みにくいものであるオドラデクや動物たちも、第四章の大学生、ブケファルス、サンチョ・パンサも、すべていっしょくたにして希望につらなるものとして考えていることで、ああした濃淡づけは別に本質的なものではなく、単なる叙述上のレトリックとして考えられるべきものであったことがわかってくる。そしてまた、遺稿として残されたものにも、これらはすべていっしょにして希望あるものとして書かれているのである。<sup>100</sup>

ところで、「無としての啓示」(「白紙の啓示」?)から出発したシヨールムがたどる方向を、ベンヤミンはこの手紙の項目6)で、「カフカが不断に掟をめざしていること、それはカフカの作品のデッド・ポイントであって、その点からの解釈では動きがとれまい」としている。しかし、こうした言い方はまだ穏当な方で、ヴェルナー・クラフトにあてた一九三四年一月一二日の手紙では、「いずれにしろシヨールムは、たしかに現在の稿(改稿——

引用者注）にあっても踏みこえようとしていない一線の所在をはっきりと感じとって、よくがカフカの〈掟〉の概念を見て見ぬふりをしていると非難している。ばくは——今後のある時点で——カフカにおける〈掟〉の概念が、〈教へ〉の概念とは対照的に、ほとんど見せかけだけのものであることを明らかにしようとするだろう」とさえ言い切るのだ。〈裏がえし〉の方向をとるかれの神学の姿勢が、いかに修正不能の断固たるものであるかを示している、これは文章だと思う。

こうしたベンヤミンの〈裏がえしの神学〉に「羞ずかしさ」(Scham)というものが最も強い身ぶりとしてかわってくるものであることは、カフカ・エッセイの第三章のところですでに見てきたが、項目2)ではこのSchamが、ショーレムの論難から防御するかたちでまとめられている。ショーレムは、あの前半部が失われた最初の反応の手紙で、ベンヤミンのSchamの指摘を、「的のど真中を射抜いている」ものとして、ひじょうに認めている。どうやら反応Ⅰでのショーレムは、ベンヤミンの神学的考察がScham（これはいい）とGesetz（ここではきみは苦境に落ち入っている！）にふれるだけで打ち切られてしまっていることだけを難じているみたいなのである。ところが反応Ⅱのあとに、じつはまだ一つ、ベンヤミンの項目別の反論の手紙が届かないうちに書かれたショーレムの手紙（八月一四日付・書簡番号六四）があって、例の言い方をすれば、さしずめこれは反応Ⅱとも呼ばれるべきものであろうが、そこでは、「傑出しているのは野外劇場の個所だが、それに反し、きみの書いたものをそかくされた部分において知らないすべての者にとって、完全に不可解なのは、身ぶりのものについてのほめかしだ」としている。つまりショーレムは、ベンヤミンがSchamとペアを組ませるようなかたちで語っていた身ぶりのものの指摘の意図をおしはかりかねているのだが、このショーレムの疑問は、ばくの

疑問でもある。

また、エッセイでのベンヤミンは、この *Scham* を、「二重の貌をもつ」という言い方で個人的なものと社会的なものが結びつく結節点として見ていたが、そうしたところからベンヤミンのショーレムへの反論の項目<sup>2)</sup>は、「ぼくが、カフカのもっとも強い反応(身ぶり)となっていないことに注意——引用者注)として羞じらいを挙げることとは、ぼくのそれ以外の解釈と何ら矛盾しない。むしろ先史時代——カフカの秘められた現在——は、私的な心身の状態から、こうした羞ずかしさという反応を引き出してくるところの歴史哲学的な指標 (Index) なのだ」という言い方になるが、それにつづけて唐突に、「トーラの働きは——カフカの叙述をかりるなら——無効にされてしまっているのだ」とされ、ショーレムへは書かれなかったが、全集の注にこの手紙の草稿として残されているものを見ると、「かつてモーゼによってなしとげられたすべてのことが、われわれの時代においてもとりもどされねばならないであろう」という文章がつづいている。つまりベンヤミンは、カフカの先史時代としての現代は、トーラ以前の世界と言いたいのだろう。それはそれでいいのだが、カフカ・エッセイにあんなにしくくほめかされていた身ぶりのものについての説明は、完全にオミットされるどころか、エッセイでは「身ぶり」となっていたところまでもが「反応」(Reaktion) といふかたちでしか書かれなくなっている。ショーレムの不審は、やりすごされてしまうのだ。

項目<sup>2)</sup>の終りでトーラをもち出してきたことによって<sup>3)</sup>では文書(Schrift)の問題があつかわれる。このSchriftを、ぼくらはトーラ(聖典)とみなしてもいいだろうが、ベンヤミンに言わせれば、「生徒たちにSchriftが失われていることも、Schriftが解説できずにいることも同じだ。というのもSchriftは、それを解く鍵がなければ、

まさに Schrift ならぬ Leben (生) なのだから。(このあたりからしたいに Schrift の概念がねじられてゆき、メビウスの輪のごとく《反転》してゆくので注意が必要——引用者注)。城山のふもとの村でいとなまれているような生だ。生を文書に変換する試みのなかに、ぼくはカフカの数多くの比喩がめざしている《反転》(Umkehr)の意義を見てとる。サンチョ・パンサのありかたは模範的だ。なぜならサンチョのありかたは、たとえ愚かなドン・キホーテ的なものであれ、自らの生を再読することから成り立っているからだ」。

この後半部で言われている「生を文書に変換する」という場合の Schrift は、もはや聖典としての Schriftではなく、『城』で秘書たちがおびただしく書きとめる文書や、カフカ自身が「ひっかく」ことによって成るものをさしていると思われる。これらはもはや聖典ではなく、ブケファルスやサンチョ・パンサのように、主人をさせていない帰り道にある Schrift だと思うのだが、何度も言うように、ここらあたりにベンヤミンがカフカの文書に〈裏がえしの神学〉を見てとることの深い根拠もひそんでいるのだろう。

ところで、表の神学にいるショーレムが執拗にこだわるのは、〈裏がえしの神学〉の核心をなすこうした後半部ではなく、ベンヤミンの発言の最初の部分なのである。ベンヤミンのこの項目別の反論を受けて書かれたショーレムの反応Ⅲの手紙(九月二〇日)で、「Schrift が生徒たちから失われてしまっていることも、生徒たちがそれを解読できずにいることも同じことだ、というきみの見解に、ぼくは、まったくもって組することはできない。そして、同時にぼくは、その点にきみが突きあたったとみられる、きわめて重大な誤りを見ている。ぼくが無としての啓示というぼくの言い方でもって捉えようとしているのは、まさしくこの二つの状態の違いなのだ」としている。ベンヤミンの反論(八月一日の手紙)が来るまえの反応Ⅱの手紙(七月一七日)では、それはもって赤裸々

に語られていた。

カフカの世界は啓示の世界である。もちろんその場合の啓示は、無としての啓示に還元されうるというパースペクティブにおいてだが。きみがこの啓示の局面アクトを否認していること——シュープスの輩ゆかしやブロートの族を論駁するさいにきみが呼び出しているものが、たんなるぼくの誤解だけではなく、それをぼくがほんとうに否認とみなさなければならぬとしたら——に、ぼくはけっして味方することはできない。啓示されたものの成立不能性（die Unvollziehbarkeit des Geoffenbarthen）は、正しく理解された神学（ぼくがぼくのカバラにふけりながら考え、そして、きみがその表現を、あのシュープスに反対しているぼくの公開書簡——きみも周知のものだが——のなかに、いくらか責任あるかたちで与えられているのを発見できるところの神学）と、カフカの世界への鍵となっているものが、まさにドンピシャリと落ち合っているところの合流点なのだ。ヴァルター君、前アニミズムの世界（神話以前の太古の世界としての現代？——引用者注）においては神学の不在不在がなく、神学の成立不能性が問題なのだ。この点に関しては、ぼくらは了解し合ねばならないだろう。Schrittがなくなってしまう生徒たちじゃない——しかも、そうしたことがおこるのはバッハオーフェンの世界ではありえないにもかかわらず——、きみが最後に語っているあの大学生たちは、Schrittを解読できない生徒として存在しているのだ。事物があんなに不気味なまでに具体的で、歩みという歩みがあんなにまで成立不能（unvollziehbar）になるそうした世界は、永却の罰を受けている光景を示しているのであって、けっして牧歌的な光景を示すものではないこと（理由がわからないのだが、きみはこれを「神学的」解釈に対する異論の根拠として見ているようだ。というのも、何時から高い「秩序」による裁判が屋根

裏部屋で開かれるようなものとして呈示されるようになったのだろうと、きみは驚いたように質問しているからだが、これは、もちろんぼくには、きわめて当然のことであるように思える。一方、もちろんきみは、ひじょうに広範囲な規模でおこなわれているいろんな登場人物たちの分析において、正しい。これらの登場人物たちは、そうしたきみのやり方でのみ自らを主張できるのだ。ぼくはそれを否定する気はまったくない。そうしたなかには、〈娼婦的〉な層がいくばくかひそんでおり、それをきみはまったく信じられないくらいの見事さで取り出してきている。

いろんな登場人物たちの分析において正しいという言い方で、ショールームは〈裏がえしの神学〉を認めているわけだが、しかし、ショールームはそれを〈神学〉とは思わないであろう。ショールームにとつての神学は、あくまで Gesetz や Schrift にかかわるものなのだから。そうした「Gesetz において、きみ（＝ベンヤミン）は苦境に落ち入っている」と、すでに七月一〇―一二日の最初の反応Ⅰの手紙で言っていたことはすでに引用したが、じつはそれにつづけてさらに、「秘された Gesetz の存在が、キマイラ的な雑種の前神話的世界のなかには Gesetz は存在しないというきみの解釈をつぶしてしまっている。Gesetz が自らの存在することをまさに知らせるさいのそのやり方が、ひじょうに独得なものであることは言わずもがなだが。そこでは、きみは神学をしめ出すことに急なあまり、お湯とともに赤ん坊まで流してしまう結果になっている」という言い方をしていたのだ。これらのことは、八月一日のベンヤミンの反論の手紙に書かれていた最後の項目である7)を契機に再浮上してくるであろうので、項目3)については、これでひとまず打ち切ることにしよう。

4)については、もう何も言うことはないだろう。再確認のため、引用だけしておこう。「生徒たち——『Schrift

をなくしてしまった』生徒たち——が娼婦の世界に属していないことは、最初からぼくが強調していたことだ。ぼくは生徒たちを、助手たちと同様、カフカの言葉によれば『無限に多くの希望』がそれらのもののために存在しているという、あの動物たちの位置においている」。

5) においてベンヤミンが言っているのは、自分はカフカにおける神学的解釈を否定するものでもないし（「ぼく自身が神学的解釈をそっと入れている」、啓示というアスペクトも否定するものではない。啓示を「歪んでいる」(entstellt)）として説明することで、自分は啓示にメシア的なアスペクトを認めている。さらに、カフカにおけるメシア的なカテゴリーとして、「反転」ないし「研究」を自分はみている、とするのだが、これも、これまで見てきた者にとっては単なる繰り返しにしかすぎまい。

6) は、項目1)のところですでに述べた。

7) は、こういう問題だろう。もしショールムの神学的解釈がプロートやシェープス流のそれとは違うというのなら、それはどこなのか。そうした気持が、「ぼくはきみに、カフカが『啓示の世界を、そこではそれが虚無に還元されるようなパースペクティブのなかでえがいている』というきみの釈義の説明を乞う」というきつい表現を、最後にベンヤミンにとらせたのだろう。

ベンヤミンのこの逆襲をうけ、ショールムからの最後の反応である九月二〇日の反応Ⅲの手紙で、ショールムはこう答えている。

きみはぼくが「無としての啓示」ということで何を考えているのか、とたずねてきている。ぼくが考えているのは、そこでは啓示が意味空疎にあらわれ、たしかにまだ啓示が自己主張しており、通用しているが、し

かし、何も意味していないという、そうした状態を考えている。意味というゆたかさが剝落し、自らの内実の零点に還元されているようにしてあらわれてくるものが、にもかかわらず、消滅していない場合、そこでは、その無が出現していると言えるだろう。宗教という意味では、現実成立可能 (vollziehbar) なものなのかどうか、ひじょうに疑わしいままであるところの、これは、一つの限界状況的なケースであることはもちろんだ。

以下、項目3)の説明のところすでに引用した、〈Schmitt が生徒から失なわれたか、解説できないかのあいだには重大な違いがある〉という文章がつづくわけだが、この「無としての啓示」の説明を聞いていると、何となくベンヤミンの〈裏がえしの神学〉と似ているような気持もするのである。「カフカの『審判』の一部を手にして」の詩にみられるごとく、シヨールムがプロートやシュープスのようにヨーゼフ・Kの視点から見ていることは明らかだが、二人の処刑吏や動物の視点から出発しているベンヤミンの見解に似てきている点もたしかにあるようだ。「無としてのハンマー打ち」である大学生の勉強と、この「無としての啓示」はぜんぜん次元の違うものなのか、それともどこかでつながってゆくものなのか。

自らがいだいている「無としての啓示」について、一九三四年九月二〇日のシヨールムは、右に見たような言い方でしかベンヤミンには伝えていないが、それから二十三年後（ベンヤミンが命を絶ってからでも十七年がたっている）、二人がかわしたこうした反応と反論はそのままもちこされ、シヨールムが一九五七年の『エラノス年鑑』に載せた「宗教的権威と神秘主義」では、再度この問題が取り上げられている。われわれはそれにそって、シヨールムがカフカのうちに見ている〈神学〉をさらに追ってゆこう。

シヨールムはこの論文「宗教的權威と神秘主義」のⅡで、神秘主義者ミステイカー（これはカバリストとして見ていいだろう）がおのれの伝統である聖典（heilige Schriften）と出合うとき、そこに生ずるのは「der heilige Text」の解体と、その新しい次元の発見である」と言う。「聖典はその形態（Gestalt）を失い、神秘主義者の目のまえで新しい形態を取る」。これを意味（Sinn）の次元から見ると、「それまで堅固だった、いわば一義的な誤解の余地なき啓示の言葉が、いまや無限の意味にみちあふれるようにな」<sup>64</sup>ってくる。「至高の權威たる位置を要求する言葉が開かれ、みずからをあげ放ち、神秘主義者の経験を親しくむかえ入れる。無限の内部へ通じる道が開かれ、そこにたえず意味の新しい層が姿を現わす」<sup>65</sup>。

シヨールムに言わせれば、「Text」の神聖さというものは、「まさにこのような変容をなしとげるその能力にこそひそんでいる」のだとする。「神の言葉は無限でなくてはならない。あるいは別の言い方をすれば、絶体的な言葉とは、それ自体にはまだ意味がないが、ただし、意味を孕んでいる。それは無限の意味層にわたって拡がっているのだが、人間から見ると意味にみちた有限なたち（Gesallen）になつてあらわれる」<sup>66</sup>。神の言葉が、まさにこうしたものとしてあるとき、神秘主義者のする「Text（＝啓示の言葉）」への新しい解釈は、鍵の比喩でその本質的性格に触れうるのではないか、として、シヨールムはここで鍵の比喩をもち出す。「啓示を解く鍵——神秘主義者に授けられる新しい啓示は、そのような鍵として現われるのである」<sup>67</sup>。

以上、新しい啓示をうけた神秘主義者の表現としては、じつに、美しいまでに見事なものだ。しかし、問題はいくまで「無としての啓示」であり、山嶺ではなく谷間にいる神秘主義者のケースである。シヨールムはそれについて次のように語る。

いや、むしろ鍵そのものは失われるかもしれない——が、依然として消えることがないのは、その鍵を求めようとする無限の衝動である。これは、今日神秘的衝動というものがいわば零点に達し、しかも消えうせてゆくかに見えるその零点においてすら、まだあれほど無限の働きを示しているカフカの著作 (Schriften) にかぎった話なのではない。すでにそれはタルムード時代のユダヤ神秘主義者たちの事態なのであって、すでに一七〇〇年もまえに、名まえは不詳ながら彼らのひとりが、ごくめだたぬ個所で見事に定式化している。

これらの感想はあとで述べることにして、ショーレムの思考の跡を先に追うことにしよう。ショーレムに言わせれば、すでに一七〇〇年まえにカフカの先輩がいたことになる。その先輩とはオリゲネス (一八五—二五四) の『詩篇』注釈』に出てくるヘブライ人学者で、彼はオリゲネスに、『聖書』は数多くの部屋をもった大きな家にたとえられる。そして、どの部屋にも一本の鍵が置かれている。ところがそれは正しく合う鍵ではない。すべての部屋の鍵がとりかえられていて、部屋をあげる正しい鍵を見つけたすが、むずかしくも偉大な課題なのだ』ということを書いてかせる。ショーレムに言わせれば、この比喩こそカフカ的事態を見事に描いてみせてくれたものであり、「結局カフカ的世界というものでさえ、どれほど深くユダヤ教神秘主義の系譜にたづなるものか、その点に目を開かせてくれる比喩だといえよう」となるのだが、なんと短絡的、なんとオーソドックス、そしてユダヤ帝国主義的という思いは、やはりおさえきれない。ただ、救われるのは、このときのヘブライ人学者の態度であり、「この比喩によってオリゲネスにあればと深い感銘を与えたそのラビは、これまた、まだ啓示は掌中に行っているというのに、はやくも正しい鍵は持っていないことに気づき、捜しに出かけるのである」。

最後にショーレムは、heilige Schriftと鍵の関係についての、ルリア派のカバリストたちに広く見られた考え

方を紹介するが、こちらの方がよっぽどカフカ読解に裨益するようにぼくには思える。「トーラ」のひとつひとつの言葉には、シナイ山のふもとに立ったイスラエルの子の数に應じて六〇万の〈顔〉、つまり意味の層、あるいは入口がある。どの顔も、それぞれ彼らのうちのただひとりにしか見えない。どの顔もただひとりに向けられているだけで、そのひとにしかその顔が判読できない。どのひとにもほかの者とは代えられないそのひとだけの啓示へいたる可能性<sup>80</sup>がある」。

こうして見てくると、ショーレムがそれでもって考えようとしていることをいくら好意的におもんばかってみても、やはり「無としての啓示」というとらえ方のまずしさ、つまらなさは否めないのである。ともかく、こうした零点とか無という考え方では、ベンヤミンが帰り道としてとらえているカフカの Schrift の転回的な意味、しかもそうしたものとしてまさしく六〇万の解釈をひきおこしているカフカの Schrift の相にまではとどきかねるのだ。それともショーレムのうちには、それを語ってはならぬ禁忌のようなものでも働いていたのだろうか。ショーレムにとってカフカの Schrift とは、あくまで heilige Schriften に向っての往路の途上にある Schrift にしかすぎないのである。

以上でベンヤミンのカフカ・エッセイにたいするショーレムの反応を打ち切ろうと思うが、最後に反応Ⅲでもう一つ問題となってくるのは女たちのとらえ方にたいするショーレムの論難で、反応Ⅱでは娼婦的なものの指摘がすばらしいといったふうな言い方ではめていたように思うのだが、反応Ⅲにおいては、「きみはたえずカフカのしている証言に抗して解釈しなければならないのだ。それも、ぼくがそれについてきみに書いた掟の件だけでなく、たとえばまた女たちの件についても。女たちの機能を、きみは、まことに大規模だが、完全に一面的で、

しかも公然たる証拠に抗し、ただバツハオーフェン流の局面からのみ規定している。しかし女たちは別のしるしをも身におびており、きみは、それにはあまりにもとどまることをしなさすぎるのだ。そのつながりかたの定義しがたさは悽然とするばかりだが、しかし、女たちが密接なつながりをもっているところの城、あるいは当局とは、きみの言う太古の世界だけではまさにはない——そうではなく、へ太古の世界へがまず最初に関係づけられねばならないところの、そうしたなにかなのだ」としている。

引用最後のしちめんどない言い方でショールームが何を言いたいのかははっきりしないが（想像はできるものの）、たしかにこの批判は、女たちのとらえ方が一面的だという点においては正鵠を射ている。これはアドルノがベンヤミンに出した一二月一七日の手紙にある、太古的なものの指摘がパサージュ論の草案においてと同様カフカ・エッセイにおいても抽象的なままで弁証法的な展開をとげてゆかない、という批判と通ずるものであろう。そうした言い方でショールームはベンヤミンの不備に的確にふれてはいるものの、しかし「裏がえしの神学」の本質自体には何らふれるものではなく、この批判も枝葉末節の印象はぬぐいがたいのである。

この反応Ⅲの手紙を受けとったベンヤミンは、一〇月一七日スヴェンホルのsgウスポ海岸からショールームに向けて、「ほかの仕事からは期限がくれば離れたのに、この仕事（「カフカ論」）にはぼくは今後ともたずさわることだろう」と書きおくる。そして、本論文の冒頭でも述べたように、つぎの仕事として自分がこれからパサージュ論に向かうことをつけ、それは翌一九三五年の五月に、「パリ―十九世紀の首都」というかたちで一応の結果をみるのであるが、しかし、あくまでこれは自らのパサージュ論に社会研究所の興味をひきつけておくために鳥瞰図的に書かれた「梗概」にすぎず、以後もベンヤミンはライフワークという考え方でひきつづきこの仕事にかか

わってゆき、一九三八年九月には、そのミニュア版（の一角）ともいうべき「ボードレールにおける第三帝政期のパリ」が書かれることになるが、一方カフカの仕事の方はその後どうなっていたかというところ、一九三四年のエッセイによってカフカの作品は壊死するどころか、ベンヤミンの予測どおりカフカへの興味はベンヤミンの内部で燃えつづけてゆき、一九三八年六月になって、あるきっかけをもとに、急に書簡エッセイのかたちで再噴出してくるのである。

#### IV

一九三八年六月の書簡によるカフカ・エッセイの直接の出発点になっているものは、一九三八年四月一四日のシヨーレムあての手紙で、以下に引用するこれは、ユダヤ神秘主義の講義とその地にあるカバラ文献の研究を兼ねてアメリカに行っているシヨーレムに向け、パリのドンバル街から出されたものである。

実際にメルスィー（シヨッケン書店でベルリンからカフカ全集を出せなくなったため、プラハの Heinrich Mercy Sohn のもとで第五巻目の『ある戦いの手記』と第六巻目の『日記と書簡』が、それぞれ一九三六、三七年に出されたが、そのメルスィーである——引用者注）は、多くの頼みにこたえプロートのカフカ伝と、さらにそれに加え、「ある戦いの手記」から始まっている巻を送ってきた。これでいまや六巻となった（一九三七年に同じメルスィーのもとから出たブロードのカフカ伝もその一巻に加えているのだ——引用者注）多くの版に欠けているものは、もう『書簡と日記』の巻だけのようだ。これはすでに出たんだろうか？ 出たとしたらどこから？ どうか至急返事を乞う。

ここでカフカに話を移そう。というのも上述の伝記が、カフカの無知(Nichtwissen)をプロートの知慧(Weisheit)と織りまぜることによって、白魔術とペテンとがまことに敬虔にもまじり合う、霊界の一区域を開いてみせているようだからだ。ちなみに、ぼくはまだ十分に読みこむことができていないが、しかし、ここからただちにぼくは「天使たちに仕事ができるように行爲せよ」というカフカの定言命令の定式化をつかみとった。

少し先ばしっていえば、この書簡エッセイをとく鍵になっているのは、この天使たちのイメージだとぼくは思うのだが、これは一九三四年のエッセイにみられた天使たちとは少し次元を異にしていると思うのだ。ともかく、一九三四年のカフカ・エッセイの見えない中心点をなすのが、「希望はあるのか」ということでカフカが一九二〇年にプロートとかわした会話であったとするなら、一九三八年の書簡エッセイでそれに見合う役割をはたしているのは、カフカ伝のなかでプロートが引いている一九一八年のカフカからの手紙の一節であろう。ここでもおそらくベンヤミンは、プロートのカフカ伝の文脈を越えて、ある決定的な何かをつかみとったのであろうが、しかしわれわれとしては、いずれにせよベンヤミンが読まれたように、プロートがこの手紙の一節をうかび上げようとする、その手つきから追ってゆくことにしよう。プロートはまず、その引用を導くための前置きとして次のようにのべる。

この本の(プロートのカフカ伝——引用者注)の巻頭にかかげたカフカの日記から引用した三つの文章は、ひとつの明瞭な言葉を語っている。読者はこの本を先へ読みつづける前に、その引用をもう一度お読みになつていただきたい。これらの巻頭の言葉がないと、カフカの宗教的態度を理解することはけつしてできな

いと思う。カフカのこういったような言葉の中にみられる希望に満ちた調子をいかげんに見逃してしまつてはならない。<sup>(88)</sup>

プロートがあんまりすすめるので、この巻頭にかかげられたというカフカの日記からの三つの文章なるものを挙げておくと、「絶望しないことだ、おまえが絶望しないことについても。すべてが終つたように見えても、まだ新しい力が湧いて来るものなのだ。それが人生だ」。『村医者』のような作品ならばくもしばしの満足感が得られないこともない……。でも幸福とは、ぼくがこの世界を純粹なもの、真実なもの、不変なものに高めることができたとき、そのときだけに味わえるものなのだ。『激しい雨。この雨に身をさらして立ち、鉄くろがねの雨足のつらぬくにまかせよ。おまえを押し流そうとする水に身をまかせよ。でもちょっと立ち止まれ。身体をまっすぐに起して待つがよい、とつじよとして無限の光をふりそそぐ太陽を」。

この三つでカフカの宗教的態度をフォローしようというのだから、やはり無理な話である。が、ともかくぼくらはプロートの前置きをさらに追つてゆこう。

このような積極的な方向をもった命題を読み落したからこそ、カフカを「危機神学」——神と人間のあいだ、人間と、人間の力によって成就されうる行為とのあいだに、けつして閉じることのない深淵が口を開いているのを見るあの信仰——と同列に置くようなことになったのである。フランツが私にアテたある手紙の中で、人間の無力ではなく、人間の善良な道德的な能力と影響力とを説いているキルケゴールのそうした文章の一つをわざわざ指摘しているのは、いかにも彼らしくて面白い。(カフカは「次の箇所はタルムードからの引用ではない」と前置きして、キルケゴールを引用しているが、このカフカの前置きは、私が手紙で言い

送っていたことと関連させると、「この個所は、タルムードではなく、まさしくキルケゴールにある言葉であるにもかかわらず、ユダヤ教のものの見方と一致する」という意味に解釈することができる<sup>84)</sup>。

このキルケゴールからの引用を含んだ手紙が書かれた一九一八年四月上旬、療養のためチューラウにいたカフカは、当時『異教・キリスト教・ユダヤ教』を構想・執筆中（公刊は一九二一年）のブロートと、キリスト教とユダヤ教の差異を〈現世の否定〉と〈現世の奇蹟〉ということで裁断しようとするブロートの考え方をめぐって（ちなみにブロートは異教を〈現世の継続〉としてみる）、手紙で論をまじえていたのだが、そうしたとらえ方を誤りだとするカフカは、ブロートのそうした考えの反証として、キルケゴールの日記からの一節をブロートに書きおくれたのだ。

前置きが長くなったが、一九一八年にカフカがこうした経緯でブロートに書きおくり、一九三七年にブロートが、巻頭の三つの文章に通ずるものとして彼の『カフカ伝』にのせ、一九三八年にそこからベンヤミンが、たちまちのうちにカフカの定言命令（*der kategorische Imperativ*）なるものを読みとった、キルケゴールの日記からのカフカの引用を、ベンヤミンが読んだ『カフカ伝』にそって挙げることにしよう。

原始的なもの（*etwas Primitives*）をひきずっている人間——したがってその人間は「この世をそのあるがままに受け取らねばならない……」とは言わずに、「この世がどうであれ、わたしはわたしの根源性（*eine Ursprünglichkeit*）に固着する。わたしはそれをこの世の判断に従って、変えようとは思わない」と言うわけだ——が現われるやいなや、かれのこの言葉が聞かれるやいなや、その瞬間に全存在のなかでひとつの変化がおこる。この言葉が発せられると、おとぎ話<sup>メルヒェン</sup>において何百年のあいだ魔法にかけられていたお城が開い

て、すべてが生きて生きとするように、そのように存在は全身これ耳となつてきき耳を立てる。天使たちには仕事ができ、かたずをのんでどうなることかと見まもっている。なぜならそれが天使たちの仕事だからだ。長いことを為すことなくすわって指をかじっていた、陰鬱で不気味な悪霊ども（Dämonen）は、跳びおきて手足をのばす。どうやらおれたちにも仕事がありそうだというわけで、云々。<sup>88</sup>

ここからただちにベンヤミンは、「天使たちに仕事ができるように行為せよ」というカフカの定言命令を自分がつかみとったことをショールームに手紙で伝えるが、それが何であつたかはまたあとで考えてみることにして、このベンヤミンの手紙（書簡番号一〇七）を受けとったショールームは、一九三八年五月六日ニューヨークのホテル・パリから次のような返事（一〇八）をベンヤミンに寄す。

ぼくは、カフカについてぼくらのかわした話をきみに思い出させたい。さらに、必要とあらば人前に出せる手紙を、きみはプロットの伝記が出たことにちなんでぼくに書くつもりにしていたということも。このことはあまりなおざりにしておかないよう。というのも、ヨーロッパにいたときにぼくがショックと会って、それを使うことができることもありうるから。もしできたら、一種のプログラムめいたものの輪郭を述べ、聞いていて、あまりにもあたりさわりがなさすぎる、といったものじゃないものを、三枚から四枚ほど書いてきてほしい。

日記の巻（カフカの『日記と書簡』——引用者注）も、もう一年前に出ている。——そのなかのほとんどが未発表のものだったから、この巻はきみにとってももちろん重要な意味を持つだろう。

この引用にある「ぼくらのかわした話」ということについては少々説明が必要だろう。ショールームがユダヤ神

秘思想の講義を一九三八年二月下旬からしてくれるようニューヨークから招待を受けたことは、まえに少しふれたが、エルサレムで自らの大学の講義を終えてアメリカに渡るまでのあいだ、じつはショールームはヨーロッパに滞在し、二月中旬にベンヤミンと会っていたのだ。十一年ぶりの再会。「活発な、ときには激烈な議論がなかったわけではない」とショールームが言う再会のさいに、カフカにまつわることがかれらの話題の一つにのぼったのである。さきほど、一九三八年六月一二日の書簡エッセイ（書簡番号一〇九）の直接の出発点になるものとして一九三八年四月一四日のショールームあての手紙（書簡番号一〇七）をあげたが、もっと精確に言えば、二人が二月中旬に会っていたことが、じつはこの件の前史をなしていたのである。これについてはショールームの『ヴァルター・ベンヤミン、ある友情の歴史』（一九七五）に詳しい報告があるのでそれを見ると、二人のあいだでベンヤミンと社会研究所との微妙な関係のことがひとしきり話されたあと、ショールームが話題を、ベンヤミンにとって本質的なものだが、研究所の観点からするとむしろ逆行的、ないし腑におちぬ性格をおびざるをえないはずの諸テーマ、たとえばベンヤミンが持続的かつ情熱的に関心をいだいているカフカの作品のことに移していくと、ベンヤミンは思いがけないことをショールームに打ち明けたというのだ。「かなりの期間、少くとも二年間、研究所とまったく無関係に仕事ができるなら、自分としてはずいぶん解放されるのだが。ヨーロッパにいたのでは、それは考えられまい。もし、そういう独立性を保証するような注文仕事を自分におぜん立てしてくれる道がきみにみつかるものなら、自分としては研究所との関係を、かなりの期間であれ、完全にであれ、解消することにためらいはしない。いまショック書店から、カフカの大がかりな著作集が刊行されている。カフカについての本の執筆を自分に依頼するようショックンにもちかけて、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チナへ赴く用意はいつだってある」。

このベンヤミンの話を聞かされたときのショールームは、ちょうど「一週間まえにチューリヒでショッケンに会っていて、かれの出版社の方向に坎んして、またショッケンがわたしの仕事に示した活発な関心について、話し合ってきたところだった。わたしがショッケンの六〇歳の誕生日のために、かれのコレクションのなかの重要な一写本についてヘブライ語で書いた本を、かれは出版したばかりでもあったし、わたしが推薦すれば、ショッケンは耳をかすかもしれないとわたしには思われた。こうした話のなかでわたしには、ベンヤミンがわたしの思っていたよりもきびしい状態にあることがわかってきたので、わたしはかれに、近くマクス・ブロートのカフカ伝が刊行されるのを機に、話をショッケンにもちかけてみよう、と提案した。かれはその案に心から同意した」。

事情はこういうことだったのだ。ところで、ショールームはベンヤミンには伝えていないが、ここで言っている写本についてのヘブライ語の本とは別に、ショッケンの六〇歳の誕生日を祝って、「わたしのカバラ研究の真の動機についての卒直な言葉」なるあのアフォリズムの書簡をも書いていたのであり、まさにこの時点でショールームは、本論の最初のほうでふれたような自らのカフカの解釈をすでに築きあげ、しかもそれをショッケンに伝えていたのである。そうしたことはつゆ知らず、「あたりさわりがなさすぎる、といったものじゃないものを、三枚から四枚ほど書いてくれ」というショールームの五月六日の手紙にそのとおり答えるようにして、いよいよ書簡形式のカフカ・エッセイが、一九三八年六月一二日にドンバル街からニューヨークに向けて出される。

手紙はカフカ伝におけるブロートへの弾劾からはじまっているが、文字通り歯に衣きせぬ彼の舌峰がいかに牙えわたったであろうとも、この弾劾自体はベンヤミンのカフカ理解に直接関係しているものではないから、心をひ

かれた一句——「カフカの人となりや創作にみられる奇妙さは、プロットが言うような『うわべだけ』のもではけっしてないし、カフカの叙述は、それが『真実以外のなにものでもない』というふうな認識をもってしては手にあまるものである」——を引用するだけで、この部分は通過することにしよう。

かくして、いよいよベンヤミン自身のカフカ論に入るわけだが、かれはまず、例の有名な「楕円の比喩」で語ろうとする。カフカの作品は楕円の線上のようなもので、書かれてはいないが透視しうる二つの焦点がある。その一つは大都会に住む人間の経験。もう一つは神秘的な経験、しかし、それは何よりもまず伝統(Tradition)に関する経験であるとする。ところで、ショーレムは、一九七九年にベンヤミンのこの書簡に付した注の2で、神秘主義と伝統をこのように同一視する考え方を、文字通り「伝統」を意味し、ベンヤミン自身もよく知っている「カバラ」という術語からベンヤミンは受けついでいるのだ、とする。つまり、ベンヤミンがこのエッセイのなかで伝統と言うとき、それは即カバラという意味なのだとショーレムは言いたいのだろうが、それらを過不足ない等式で結ぶことはできないにしても、そうした含意がそこにあることは認めねばならないのであろう。

ベンヤミンは、この現代の大都市住民の経験ということで、自分が、現代の官僚機構のこと、現代の物理学がきりひらいた世界像などを考えていることをいうが、ところが、ベンヤミンのこの楕円構造論の独創性は、たんにカフカの作品に働いている二つの焦点をつかみ出した、というだけではない。二つの焦点のあいだに強烈な緊張関係が働いている、といっただけではだめなのであり、そうした単なる静止図形的な楕円構造をこえるものとして、ベンヤミンは、「カフカにあって本来的に、かつ厳密な意味でとっぴょうもないことは、こうした最新の経験世界が、ほかでもない神秘的な伝統を通じてかれにもたらされた、ということなのである」とする。

となるとカフカの作品は図像的にはどういふことになるのか。情円の軌跡自体はかわらないまでも、三次元的、四次元的にはそうとうゆがんだものになるはずだと思うのだが。

「要するにこうである。もしある個人が（かれはフランツ・カフカという名まえだった）、理論的にはたとえば現代物理学のうちに、実践的には戦争技術のうちに投影されているばかりのこの現実と対決させられるようなことになったら、あきらまにかかれは、ほかでもない、まさにこうした伝統のもつ諸力にうったえざるをえないのだ」。

これを身近かな例で考えれば、たとえば日本の文化伝統にある者たちが、真言密教やチベット密教に、あるいは曼陀羅に、むしろ現代科学がきりひらいた世界像とかやうものを発見し、それにとりすがって生きようとする、そうした姿勢と同じものとしてとっていいのだろうか。それがユダヤ人の場合、カバラとか、『ゾーハルの書』となるだけで、たかの知れた弱い人間のやることに本質的な違いはないということになるのだろうか。

「この現実とは、もうほとんど個人<sup>の</sup>経験能力をこえていること、そして、幾重にも澄みわたっていて、天使たちが織りこまれていくカフカの世界は、この惑星の住民たちを今まさに大量に廃棄しようとしているかれの時代と正確な補角関係をなすものである、とぼくは言いたい」。

ベンヤミンのこの補角<sup>(Komplement)</sup>という考え方、あるいは、「クレーの同類として補角的<sup>(komplementar)</sup>な世界にカフカは棲んでいる」という言い方は、一九三四年にみられた〈裏がえしの神学〉と通うものであろう。いや、それどころか、その言いかえ、といってもいいかもしれない。一九三四年のカフカ・エッセイにもられていたもののなかで、一九三八年の書簡エッセイで清算されている、というか、すっかり姿を消しているように思

えるのは、アドルノたちの反対もあってか、あのカフカにおける太古史、先史の時代としての現代という概念である。しかし、「虚無」の裏がわに、その裏地に救いを手探りしようとした「裏がえしの神学」は、補角的な世界という言い方（いや、むしろこの *komplementäre Welt* は、補色的な世界と訳した方がいっそうあざやかで具体的に理解できるかもしれない。赤としてあるところに、描かれていない緑が無としてあらわれてくるというイメージを考えれば）で、ひきつづき生かされていつている。

では、一九三八年のカフカは、そのほかにどのような変貌をとげているのか。

この新しいエッセイでしきりと目立つのは、「カフカは自分をと、まいていたものには気づかず、その補角をなすものに気づいていた」（強調は引用者）とか、「カフカの経験の根底にあったのは、かれが没頭した伝統だけだった。いかなる先見の明も、『予言者の才能』も、そこにはなかった。カフカは伝統に耳をかたむけていた。そして、緊張して耳をかたむけているものには目は見えないのだ」とするその姿勢である。しかし、これはまずいのではないか。まるで、過去にのみ耳をかたむけ、未来にたいしてはきびしく禁欲するユダヤの敬虔な聖者めいたカフカ像だ。これでは伝統にだけ、カバラにだけ沈潜しているカフカを示すだけで、くもりのない眼で自分をとりまくものを見ており、しかも、ベンヤミンのあげる現代物理学の世界像にもなみなみなならぬ造詣と関心を持ち、しかも、まさしく未来にたいする「先見の明」といってもいいようなものを持っているカフカを、まったく見すごすことになっている。そうしたカフカの面は、たとえばヤノーホとの対話にはっきりと現われてきている。あきらかにベンヤミンは、パサージュ論やボードレー論にたずさわるなかで抱懷された「歴史の天使」としての「新しい天使」像に、カフカを重ね合わせようとしすぎている。プロクルステスの寝台同様、そこからはみ

出してしまふ余分な手足は切り落されてしまふのだ。

こうした変化とかかわるにせよ、かかわらないにせよ、とにかくわれわれとしては〈裏がえしの神学〉自体がどうなっているかを追ってゆこう。

一九三八年のベンヤミンは、カフカを説明するに三四年と同様、再びあのハラハーとアガダーの概念<sup>(4)</sup>をもち出してくる。三四年のエッセイでは、この概念の導入につづけて、「そこ（＝カフカの作品）には、カフカの用いる多くの比喩にともなう教え、Kの身ぶりや動物たちの挙動のなかで解明される教えというものが、はたして存在するのだろうか。教えなどはありはしないのだ。せいせい、教めいたものを暗示させる個所が時折散見している」としかいえない。カフカは教えの遺物<sup>レリグツス</sup>をのこしたのだといったかたであらうが、われわれから見れば、カフカは教えの先づきを準備したのだとも言えることができる」とした。一九三八年のベンヤミンは、この概念を導入するに先だち、耳をかたむけてみても「そこ（＝伝統）には学べるような教えもないし、保持できるような知識（Wissen）もない。……カフカの作品は、伝統が病んでいることを示している」とする。

未来性から過去性へと叙述の方向こそかわっているが、カフカの教えにかんし、〈裏がえしの神学〉自体に変化はないとみるべきだろう。いやむしろ、一九三四年では、せっかくハラハーとアガダーを導入しても、「カフカは教えの先づきを準備したのだとも言えることができる」とするだけで、この概念から離れてゆくのにたいし、一九三八年の書簡エッセイでは、伝統（Tradition）とからめることによって、ベンヤミンはこの概念で行けるところまで行こうとするのだ。その分〈裏がえしの神学〉は、よりはっきりとしてくるが、しかし、以下につづく部分はひじょうに微妙、かつ、こみ入った言い方になっている。

「ときとして、知慧 (Weisheit) を、真理 (Wahrheit) における叙事詩的側面として定義しようとする人がいたが (これはしらばっくれているが、『物語作者』の著者である自分自身のことをさしている——引用者注)、それにのっとっていえば知慧とは伝承財 (Traditiongut) とみなされよう。知慧とは、アガダー的な堅牢性のなかにある真理 (Wahrheit) なのだ。しかし、真理のもつこうした堅牢性 (Konstanz) は失われてしまった」。だが、これに気づいていたのは、何もカフカだけではない。「多くの人たちがこうした真理に、あるいは、そのつど、彼らが真理とみなしたものにしがみつきながら、この事実になんとか適応してきた。重たい心で、あるいは、わりあい軽い心で、真理の伝承可能性 (Tradierbarkeit) のほうは断念しながら適応してきた」。これを思いきって言いかえれば、多くの人々はハラハーにしがみついていた。そのつど、そのつど、真理らしきものとしてあらわれてくるものを、ハラハー的なかたちのものとしてしがみついていた。一方、アガダーの方は、断念していった。ということとは、つまり、Weisheit (知慧) の方も断念していった。

ところが「カフカにあつて真に天才的なところは、かれがあるまったく新しいことをためてみたことである。すなわち伝承可能性 (Tradierbarkeit) に、アガダー的な要素にしがみつくために、真理 (Wahrheit) のほうを犠牲にしたのだ。……カフカの文学は、アガダーがハラハーの足もとにひざまずくようにあっさりとは、教え<sup>レ</sup>の足もとにひざまずくこうとしない。たとえ身をふせてはいても、それはズシリと重い前足を、とつぜん教え<sup>レ</sup>に向つてふりあげるのだ」。

疑問は雲霞のごとく湧きおこってくる。Tradition というのはわかるにしても、Tradierbarkeit という言い方であらわされているものは何か？ わかるようでわからない概念だ。その Tradierbarkeit にしがみつくために断

念した Wahrheit とは、丸ごとの Wahrheit を断念したのか？ ハラハー的な意味での Wahrheit を断念したというにすぎないのではないか？ ともかく、カフカがたんにハラハー的なものを断念し、アガダー的なものにしがみついたということなら事は簡単なのだが、ベンヤミンはそうした言い方はしないのである。

さて、次に見てゆくことになるのは、《裏がえしの神学》を語るものとしての一九三八年のカフカ・エッセイのなかで、一番独創的な部分であるようにぼくには思える部分だが、真理 (Wahrheit) はアガダー的な堅牢性、ないし、安定性 (Konstanz) のなかに存在しなくなったわけだから、「アガダー的な安定性のなかにある真理」であるところの Weisheit (知慧) も、もちろんこの世から、あるいは少くともカフカの作品世界からはなくなっている、あるいは、少くとも変質してしまっていることになる。ここでこそ、「カフカの Nichtwissen にプロットの Weisheit を織りまぜることで白魔術とペテンとがまじり合う」云々と言っていた一九三八年四月一日のベンヤミンの手紙の意味するところが明らかになってくる。カフカは Nichtwissen の世界に住んでいるのであって、現今の世界に Weisheit をもち出してくるプロットなんてのはペテンのやからだ。Weisheit なんでものは、現今の状況からするなら、それは一つのペテンにすぎないのだ、ということになる。それは、きわめて首尾一貫した思考なのである。

「それゆえ、カフカにあっては、もはや知慧が語られることはない。のこっているのは、たんに知慧の崩壊にもなつて生まれてきたものにすぎない」。

この Weisheit の崩壊にともなつて生まれてきた生成物は二つあるとベンヤミンは言う。一つは真なるもの (die wahren Dingen) についての「らわち」(Gerucht)、「評判の悪いことや時代遅れのことや問題となる一種の

神学的口コミ新聞」であるとする。ところで、ベンヤミンの思弁のすごさは、もう一つの生成物として「愚かさ」(Torheit)をあげることだ。愚かさ、「それはなるほど知慧が有している内実(Gehalt)はことごとく失っている。が、しかし、そのかわりに、知慧がもっていた好ましい落ちつき(das Gefällige und Gellassene)を保持しているが、こうしたものはへうわさ」からはつねに脱落してしまっているものだ。愚かさこそ、ドン・キホーテから(サンチョ・パンサとはなっていないことに注意——引用者注)、助手たちをへて、動物たちにいたる、カフカのお気に入りたちの本質である」。

ここで、一九三四年のエッセイで何故助手や学生や南の町の愚者たちに希望があるとされたかが、〈裏がえしの神学〉としてはっきり定式化されることになったわけだ。何故ならかれらの愚かしさは、Weisheitの崩壊にもなつて生まれてきたものであるのだから。しかし、一九三八年においては、〈裏がえしの神学〉はさらにもう一段ほど深化させられることになる。

「カフカにおいて確かだったのは、第一に、助けるためには人は愚か者でなければならぬ。第二に、愚か者の助けだけが、ほんとうの助けであること。しかし、不確かだったのは、そうした助力は、まだ人間にとって役に立つものであるのだろうか、ということ。ひょっとしたら天使たちを助けるだけなのかもしれない(仕事ができる天使たちについての個所参照)」。

ここで言う天使たちの仕事とは、一九三三年にベンヤミンが「アゲシラウス・サンタンデル」の中で言っているような、「無のなかに溶解するまえに一瞬玉座のまえで神への讃歌をうたう」という仕事ではない。原始的なものをひきずっている人間が、「わたしはわたしの根源性に固着する。この世の判断に従ってそれを変えるつも

りはない」と言いながら出現したとき、その成り行き如何と見まもること——それが仕事であり、かれら原始的な人間が現われたことにより、天使たちには仕事ができるのだ。すなわち、この原始的なものをひきずっている人間、根源的な人間とは、ベンヤミンの言葉で言うところの愚者たちとなり、天使とは、ベンヤミンの「愚者ドン・キホーテ」観につなげて言えば、たとえばサンチョ・パンサがその位置にたつことになるのであるが、しかし、ここで言われている「天使」は、一九三四年のカフカ・エッセイにみられた「天使たち」とは少し次元が異っているのではないか。この天使をどう考えるかが、一九三八年の書簡エッセイがいたりえた気圏の核心をつくことになるかと思われる。すなわち、一九三四年の「裏がえしの神学」で、メシア的な可能性がひょっとしたらあるかもしれないと思われる愚者たちや助手たちも、もはや人間にとってはそれを役立たせることはできず、天使の役に立つものではないのではないかと、ベンヤミンは思う。いや、「天使にとっても、そうはいかないかもしれない」と一九三八年のベンヤミンはさらに釘をさす。デーモンたちも手足をのばしはじめているのだから。ゆえに、ますます人間たちにとっては希望はない。希望があるのは天使たちだけ、ということになるのであるが、これはある意味ではベシミズムのきわみだ。

一九三四年のエッセイでは、愚者たちや助手たち、「この生物として發育不全な未熟なものたちにとっては希望がのこされている」という言い方で、直接的にそうした者たち自身、そうした形象たち自体に希望をたくしていたが、一九三八年の書簡エッセイにおけるベンヤミンは、助手たちに、大学生に、愚者たちに希望があるという、そうした自分の言い方自体にだめなものを、いい気なものを感じたのではなからうか。そうした希望は、自分をもふくめた人間たちには、もう役に立たないというか、使えこなせなくなっているのではないか。種として

の人類の破滅的狀況は、そこまで進んでしまったのではないか。このように、かれら愚者たちの助力を受けとる者の問題にまで、ベンヤミンの目は行きとどかされる狀況にたちいたらされたわけだ。この書簡エッセイの中でベンヤミンは、「一九三四年のカフカ論でいちばん自分に反感をいだかせるところは、あそこに内在していた弁護論的 (apologetisch) な性格だ」というが、あそこでは、あれもこれもという感じで希望あるものを掘り出していくのに急で、それがまだ人間にとって、あるいは自分にとって、役立つものであるかどうかまでは考えてもみなかった、ということになるのだろうか。

〈裏がえしの神学〉は、Weisheit や Wahrheit 崩壊後の Torheit を導入することで一層はっきりしたものとなったと思うが、「希望があるのは天使だけ」と、カフカの希望は天使へと繰りこされることで、その部分では、少くともぼくにはわからなくなってきている。

この天使をクレーの天使たちと近づけ、クレーの描く天使たちの〈未熟さ〉、〈おさなさ〉を、助手たちの未熟さやおさなさにつなげて即希望あるものとして考えるというのでは、一九三四年のカフカ・エッセイと同じことであり、もはやこの天使は、そうした読解では收拾がつかなくなっているのではないか。(しかしベンヤミンは、そんなふうにこの天使を考えているむきもあるようだ)。

あるいはこの天使を、シヨール・レムが「ヴァルター・ベンヤミンと彼の天使」(一九七二)で言ったように、ベンヤミンやカフカのアルター・エゴ (Alter Ego) 天にある自己、「その名は人間に隠されたままだが」、「神の王座のまえのカーテンに織りこまれている」という個人ひとりひとりの天使、というふうにとれば事は簡単だが、それではまったく拍子抜けしてしまう。

しかし、ベンヤミンには、この天使をカフカという人間そのものへと近づけようとするきらいもある。「天使たちにとっても事態は別なふうにするむかしれぬが」で、われわれは引用を途切らせてしまったが、それは最後にこう続くのである。

そういうわけで、カフカの言うように、かぎりなく多くの希望があるが、ただ、それはぼくらのためのものではないのだ。実際、この言葉にこそ、カフカの希望がふくまれている。この言葉こそ、カフカのかぐやばかりの晴れやかさ (seine strahlende Heiterkeit) の源なのだ。

ベンヤミンはあきらかにカフカのこの晴れやかさを、天使の晴れやかさの意味で言っていると思われる。というのも、ベンヤミンはまえの方で「補角」の概念を導入するにあたって、「幾重にも澄みわたっていて、天使たちが織りこまれていくカフカの世界」(Kafkas vielfach so heitere und von Engeln durchwirkte Welt——強調は引用者)と言っているからだ。しかし、カフカはけっして自分を Engel としては見なかっただろう。カフカなら、「ぼくらには希望はない」と言い切るだろう。それこそが Engel 性がある証拠だとベンヤミンのように言われるとドウドウめぐりになるが、カフカのあの言い切り方には、そんな甘い受け取り方を自他ともに許さないような迫力のようなものがある。

ベンヤミンが言うように、カフカのこの希望は天使にしかないものだとするれば、その天使には、あくまで人間ではあらざるものとしての〈非人間〉の属性と、人類が全滅する日の「補色」色の空にあらわれてくるという、それ以上のことは言えないように思うのだが……。しかし、ベンヤミンはこの天使のなかに、かれが一九二一年の六月初めにクレーの画「アンゲルス・ノヴス」を手に入れて以来十七年間にわたる、自らのきわめて個人的な

経験の総量をそそぎこんでいるのかもしれない。おそらくベンヤミンは、一九三七年ブロートのカフカ伝に例の個所を見つけたとき、たちまちのうちに、この天使と自らの抱懐してきた新しい天使<sup>アンゲルス・ノブス</sup>とが嵐のようにドッキングするのをおぼえたのだろう。しかし、一九三八年の書簡エッセイに書かれた天使が、このようにきわめて個人的な経験として言われているとしても、ぼくらはそれを共同経験として読まざるをえないし、読むべきだと思う。もはやベンヤミンの天使とは何か、ではなく、われわれの天使とは何かが問われるのかもしれない。

## V

ところで、こうしたベンヤミンの一九三八年のカフカ像は、ぼくにはブレヒトの方向から離れて、ショールムの方に近づいて行っているように思われる。であるから、一九三八年六月二七日にこの書簡エッセイをアメリカで受け取ったショールムが、「カフカについてのきみの論評はひじょうにすばらしいと思う」と、何の留保もつけずに書くのはもつともだと思ふのだが、それでも、アメリカからヨーロッパ経由で、(ベンヤミンとの再会が「ボードレールにおける第二帝政期のパリ」執筆でスヴェンボルから離れなかったため成らずに)帰ってきたエルサレムから、一九三八年一月六日・八日に書かれたショールムの手紙(書簡番号一一五)では、それもユダヤ神秘主義に依拠する立場から相対化している。

そこでのショールムは、「きみがあの考察のなかで採った道は、きわめて価値のある、前途有望なものであるようにぼくには思える」としながらも、「きみが言っているようなアガダー的なものの二律背反性はカフカのアガダーだけに個有なものではない。むしろ、そうした二律背反性は、アガダー的なものの本性それ自体に根づいた

ものだ。カフカの作品は、ほんとうにきみの言う意味で、『伝統が病んでいること』を表わしているのだろうか。しかし、そうした病みというものは、ぼくに言わせれば、神秘主義的な伝統の本性それ自体のなかにやどされているのだ。伝統において、伝えるということだけが、まだその生きた部分として残っていることは、伝統が衰微しているとき、伝統が波の谷間の部分にあるときは、当然のことにはすぎない。——だから、カフカは何もペンヤミンが言うほどのすごいことをしているわけじゃないとショーレムは言いたいわけだ。さらに引用を続けよう。

「きみには、あのカフカ討論とのかかわりで、似たようなことをすでに一度書いたことがあったように思う。何年前だったかは知らないが、ぼくは、そうした単に伝えることという問題について素描<sup>スケッチ</sup>したにちがいないのだが、よるこんでそれをここでもう一度こころみよう。義なる者の『本質』を問う問題と関連して、衰微したユダヤ神秘主義における『聖なる者』の本質を問う問題が出現してくるようにぼくは思う。——知慧が伝承財であることは、もちろんまったくもって正しい。知慧にはあらゆる伝承財がもつ本質的に構成不能なところがある。知慧とは、それがひらめくときには、認識するのではなく注釈するものなのだ。実際にカフカが描き出している知慧についての限界状況的ケースを、きみが真理において、たんに伝承可能性(Tradierbarkeit)だけが危機に瀕している状態として描き出すことに成功するなら、きみは、きわめて素晴らしいことをなしたことになる。——しかし、それは無理な注文だ。カフカから真理の内実をとり出せ、といっているのだろうか。ともかくこれは、ペンヤミンの言い方とはまったく逆である。ペンヤミンの言い方では、カフカの知慧のケースとは、Tradierbarkeitだけを救うために真理を断念したわけだから。ショーレムの言葉をさらに聞こう。

「カフカというこの注釈者は、たしかに聖なる書物をもっている。が、それは彼にとって役にたたなくなっている。それゆえ、彼はこう自問する。自分に注釈できるものは何なのか、と。きみはこうした問いに、きみが説明したパースペクティブのもとで答えることができるであろうとぼくは思う」。

カフカも注釈している人、それを注釈しているベンヤミンとショールム。そして我々。まさに注釈という行為だけが救出されている。しかし、このことはけっきょくベンヤミンの言い方が正しいことを証明しているのではないか。注釈するという行為で *Trüderbarkeit* だけが救われているということになるのではないのか。が、ともかくショールムは、カフカのようなアガダーとハラハーのあり方は、ユダヤ神秘主義の伝統内にすでにあったのだと、ユダヤ神秘主義の射程のほうを広げること、そのなかにカフカをとりこめようとするのである。

しかし、そうしたショールムにわからないのは、ベンヤミンがカフカの挫折を強調することである。この挫折は、すでに一九三四年のカフカ・エッセイにも出てきていたのだが、一九三八年の書簡エッセイで、それが強調されていることは確かである。「だが、なにゆえ『挫折』なのか——真理の無であれ、あるいは、そこに現われてくるものが何であれ、カフカがじつさいに注釈したのであるのなら」。あるいは、最初に引用した、「きみの採った道は、きわめて前途有望なものであるようにぼくには思える」という文章につづけてショールムは、「そのさい、きみによって、きみの新しい考察の潜在的な中心に置かれているカフカの根本的な挫折ということできみが何を理解しているのか、ぼくはとても知りたい。だって、きみはこの挫折するということ、なにか予測もつかないこと、啞然とさせることを理解しているようにおもわれる。なぜなら、挫折することがもろもろの努力の対象だったということは、そうした努力というものは、首尾よくいったときに、それが当然挫折するものであるこ

とは、見やすい真理だからだ。そうしたことをきみが考えていたということはいえまい」。このへん、いかにも数学を研究した人が言いそうな論理のような気がするが、この〈挫折〉は、Schachとかかわり（はずかしさを知らない者はそもそも挫折しはしまい）、またHumorともかかわってくるもので、それ以上に「予測のつかない啞然とすること」をベンヤミンが意図していたとはぼくには考えられない。ただショーレムの場合、そういうものに対する感受力が弱かったとは言えるだろうけれども。

ところで、ショーレムがエルサレムからこの手紙を書いた一九三八年一月六・八日の時点では、まだあの書簡エッセイを、ショーレムはショッケンのもとに披瀝するところまでは至っていない。「ぼくはショッケンと、ぼくがのぞんでいたようにスイスで、（しかも落ち着いて）話をするのができなかったので——世界史が突然そのあいだに割りこんできたのだ——ぼくはこれまでのところ、まだプロットとカフカについてのきみの書簡にたいし、ショッケンの如才ない決定を下させるところまでもってゆけていない」。

それともう一つ、この手紙でショーレムは、「驚いたことにきみの友人のブレヒトがカフカの忠実な弟子であることをぼくは発見した。ぼくがスイスで読んだ『三文小説』の最終章においてだ」というふうに、ベンヤミンに謎を一つかけている。

これに対するベンヤミンの応答となるものは、年が改まって一九三九年二月四日にドンバル街から出された書簡番号一一七の手紙である。「本質的なものから目をそらす気になれば、シュЕСТフからカフカへの道は遠くない」と、ここではまずシュЕСТフのことが持ち出されるが、これは、そのころある医師を通じてシュЕСТフ未亡

人のことを間接的に知ることがあって、亡き夫のおびただしい売れ残りの著作の山にかこまれて暮している彼女が、その部屋のあまりの殺伐さに嫌や気がさして、ときどき夫の本を処分するので、ベンヤミンの手におのずとシュストフの本がたまってくるようになっていたわけである。そういうわけで、ある日ふと思いたってシュストフの『アテネとエルサレム』を手にとることになったベンヤミンは、シュストフの哲学をこうイメージする。

大都市の市域のなかでも最も見捨てられた片隅の、その最も汚れた袋小路を、ある日まったくの気まぐれから、道も杜絶した深山幽谷——その谷の岩の壁は、もとの安アパートのファサードそのまま直角に切れおちている——に変じてしまう憐れみぶかい妖精、といったものを想像してもらえば、ばくのいだいているシュストフの哲学のイメージになる。思うに、この哲学はかなり讃歎すべきものであるが、しかし、何の役にも立たない。

外から形態だけを眺めれば、たしかにシュストフのこれも一種の〈裏がえしの神学〉であり、「補角の世界」であると言えるのかもしれないが、しかし、この「補角の世界」には、カフカの「補角の世界」における本質的なものが欠けている。「このごろ、ますますばくに、カフカにおける本質的なものとして見えてきているものは、それはユーモアだ。もちろん、かれはユーモリストではなかった。むしろ、かれはユーモアをその職業とするクラウンたちに、いたるところで出くわすという運命にある人間だった。とりわけ『アメリカ』は一大道化芝居だ。——しかし、これはおかしい。ばくはカフカをユーモリストと言っていると思う。事実ベンヤミンはこの次に言うことで、カフカをそうしたクラウンたちの一人とみなしている。思うに、この個所を書いたときのベンヤミンは、いたるところでクラウンたちに出会うカフカの小説の主人公たちを、そのままカフカとして見る、という混

同した見方に、わざわざいわれているのではないか。

そして、ブロートとの友情に関しては、ローレルとしてのカフカは、かれのハーディ——それがブロートだったのだ——をさがすというやっかいな義務を自分に感じていたのだと言ったら、ぼくは、自分が真実に近いところに触れたような気になる。

これは正しい見方だ。ベンヤミンは、カフカがよりにもよってブロートと友情をむすんでいたことがどうしても合点がゆかなかったみたいだが、だからといってカフカとベンヤミンが友人になる目はなかったと思う。しかし、ここでは、カフカとブロートの友情を、二人組のクラウン芸のようなものと言う。相方<sup>あいかた</sup>が見つからずに生涯を終えるクラウンたちが大多数だろうが、カフカのように、相方が見つかったクラウンもいよう。クラウンにとって、こうした相方とは、自分にはない要素がある

というだけではなく、自分のうちにあって抑圧しているものを顕在化させている存在でもある。たとえて言えば、やはり「補角関係」ということになるのかもしれない。事実、ベンヤミンが残した遺稿中には、このローレルとハーディという言い方につづけて、「ひょっとしたらカフカは、ブロートおよびその深淵な（*tieft*）ユダヤの哲学上の学説にたいし、ちょうどサンチヨ・パンサがドン・キホーテおよびその騎士道という憂愁なる（*üefsinng*）キマイラにたいするのと同じように対していたのかもしれない。カフカは、かなり堂々たる悪魔的衝動の数々



オリヴァー・ハーディ（左）、スタン・ローレル（右）

(Teufeleien) を自らの体からだのなかに住まわせていた。そして、それが、場所柄をわきまえないことや、ヘマや、下品な状況とかたちをとって自分のまえではしゃぎ回るのを見て、楽しむことができた。カフカはおそらくプロットにたいし、少くとも自分自身にたいして感じるのと同じほど——いや、それ以上の——責任感を感じていたのだらう」としているのである。

Klowmerie (道化芝居) ということから、カフカとプロットの関係の方に少し話がそれて行ってしまったが、ともかく、ベンヤミンがカフカから取り出してきた「裏がえしの神学」にはフモールという要素が本質的には含まれていること、それをここでベンヤミンは述べているわけである。しかし、それは何もシュストフとのかわりだけで言われているのではない。ここには、ショーレムに向けてかくされたトゲがあるのであって、ベンヤミンは二月四日のこの手紙をこう締めくくる。

いずれにせよ——カフカへの鍵はユダヤ神学からその喜劇コメディ的な側面を取り出してこれらの手におちるだろうとぼくは考えている。そのような人はこれまでにならなかろうか？ それとも、こうしたことをやってのけられる人とはきみなんだろうか？

これは、ベンヤミンからのせいといっぱいの皮肉になっているのではないかと思われる。どうもショーレムとは、そうしたことができない人であるようだからだ。というのも、ちょっと先に話は飛ぶが、一九三九年七月三〇日のショーレムの手紙(書簡番号一二三)を見ると、この間かん、パレスチナのユダヤ人たちがショーレムの理想を裏切ったような状況があったらしいのだが、それに対しショーレムは、ユダヤ人にはベンヤミンの言うような愚鈍の論理、愚鈍の戦略が使えないこと、ショーレムにとっては愚者たちはあくまでも愚者たちでしかないこと

考えていることがほの見えるような、そんなユダヤの現況を憂<sup>うれ</sup>うる激情的な手紙を書いているからである。しかし、これはこれでまた、シヨールムからの〈裏がえしの神学〉への皮肉をも含んでいるようにばかりには思われるのだが。

さらに、ベンヤミンのこの手紙から離れるにあたって、もう一つ申し述べておくと、二月四日のこの手紙の追伸で、ベンヤミンはシヨールムにブレヒトの謎をといてくれと書いている。

それに対し、一九三九年三月二日にシヨールムがエルサレムから出した手紙（書簡番号一一九）では、ブレヒトの『三文小説』の末尾は、あれは『審判』の伽藍の章を唯物主義的にイミテートしたもの「じゃないかというかたちで、シヨールムは自分のかけた謎をとく。ところで、ベンヤミンの書簡エッセイをシヨッケンに見せる件については、彼がシヨッケンに、ベンヤミンがブロートの伝記にとどめを刺したと言ってもいいこのつてなこと、どうやらシヨッケンは自分のところで出したブロートのカフカ伝も読んでないことを告げる。

ところが、のつてこないどころか、このときすでにシヨールムは、シヨッケンから、さんざんにベンヤミンの悪評を聞かされていたのである。以下は、シヨールムの『わが友ベンヤミン』からの引用である。

わたしは年末か一九三九年初めになってようやく、ベンヤミンにカフカ論の本の執筆を依頼するというわたしの提案にかんしてシヨッケンと話し合うことができた。だが明らかにしたことは、ベンヤミンの未刊のゲーテ論や、当時半分しか印刷されていなかったカフカ論の完全原稿や、わたしへのカフカ書簡をふくめての種々の仕事に眼を通させたのに、かれを理解するセンスをシヨッケンがぜんぜん持ち合わせないことだっ

た。ショッケンのような人間には当然ベンヤミンの精神がわかるものと決めてかかっていたわたしには、それは思ひの外だった。わたしは二度か三度長時間にわたって、わたしがベンヤミンのなかに見ているものを説明し、かれの生産のなかの明白な分裂を解消する方途とわたしが考えるものを説いたが（この方途とは、おそらくベンヤミンをパレスチナに呼びよせ、アメリカの社会研究所と手を切らせようというものだったのだらう——引用者注）、ショッケンのほうは悪口を並べて、ベンヤミンを援助することを拒否した。あげくは、ベンヤミンなんてあなたの考え出したお化け人形（Popanz）のようなものさ、とまでショッケンはいった。わたしは、ショッケンとわたしのあいだのこの憂うつな会談を正直に伝えれば、ベンヤミンの感情を害することが必定なので、結果だけを知らせることにした。<sup>(4)</sup>

そうとは知らないベンヤミンは、「傷つけないように結果だけ知らせる」この手紙を見ても、ショールムの努力が不首尾に終ったとは受け取らず、一九三九年三月二〇日のグレート・アドルノあての手紙では、すでにショールムの手紙を一週間まえに落手していたにもかかわらず、それにはぜんぜん触れずにこう書いている。

こちらでは、ひきつづき仕事がないのは疑いない。きみが触れていた英語を学ぶ必要性に、ぼくは耳をかさないでおくことはできない。この夏からそれをはじめよう。問題はアメリカにたどりつくことだ。——今のところぼくはショールムの方に向かってる。きみにもわかるだろうが、ショールムはショッケンにある程度影響力をもっている。ぼくが天びん皿に投げ入れねばならないものはカフカについての本だろう。しかし、こうした方法でショッケンの注文を得る見込みは、かれのユダヤ主義への固着と、かれに向って、ユダヤ的な立場をとる作家たちから殺到している大変な量の売込みを考えれば、大きくはない。

それで、ぼくとしては、ほとんどすべての希望（ぼくがひびょうに必要としている）を、海のむこうで研究所がぼくのために払ってくれている努力にかけざるをえない<sup>(4)</sup>。

しかし、それから四週間後の四月一日ホルクハイマーあての手紙では、

今、何よりもぼくの心にかかっているのは「……」アメリカへのすみやかな移住だ。「……」シヨールムは、シヨッケンがますますドイツ語系の著作家たちから顔をそむけてきていると書いてきた。シヨッケンは今日にいたるまで、自分の社で出したブロートのカフカ伝すら読んでいないのだ。であるから、カフカについての活字になっていない文章に、どれくらいシヨッケンの興味をおこさせられるものか、疑問だ<sup>(5)</sup>。

と、シヨールムからの手紙のことも書きとめ、よりいっそう悲観的にはなっているものの、それでも今だ一縷の望みはつないでいるのである。

最後に、このあと、ペンヤミンのあの書簡エッセイと、カフカについての本をパレスチナで書くという計画がどういう末路をたどったかを、ざっと簡単に述べておこう。一九三九年二月一五日にシヨールムがエルサレムからペンヤミンに出した手紙（書簡番号一二六）によると、シヨッケンは、この時、パレスチナの大学の財政状態の危機を打開するためにアメリカに行っているのだが、そのシヨッケンが「アメリカに出発する少しまえ、『人類最後の日々』の原稿を買いとったことで、ささやかなカール・クラウスの夕べを催したとき、その講演者としてかれ（シヨッケン）はクラフトとぼく（シヨールム）を招待したが、ぼくは激しい雷鳴のもと、自分の意見はさしはさむことをせず、きみのエッセイの大部分を朗読してきかせた。ほんとうにすべての者がきみに深い感銘をおぼえた——が、かんじんかなめの、その人が感銘を受けてくれることこそが問題だった当の人だけ

は別だった。どうやらデーモンたちが一枚かんで、直接きみに対する防衛行為をやっているんだ！」と書く。

それに対し、再度年が改まって一九四〇年一月二日のベンヤミンからの手紙（書簡番号一二七）では、「きみがシュツケンのところでの例の朗読の夕べについて、ばくに書き送ってくれた記述は、きわめてばくの気持をとらえるものだった」としながらも、しかし、そんなにすぐにデーモンのしわざというふうに考えることのできない自分は、シュツケンに復讐してやる。次にシュツケンが本を出したら見てろ、こっぴどく批評してやるから、という意味の、こわい手紙を書くことで、ともかくもこの書簡エッセイの一件は落着し、と同時に、エルサレムでカフカについての本を書くという計画（どれだけ本気でその可能性を考えていたかとなると疑問だが）も霧散し、二人の往復書簡も、このあと一九四〇年二月に、シュールームから、社会研究所紀要に載ったホルクハイマーの論文「ユダヤ人とヨーロッパ」をこっぴどくけなす手紙が書かれ（この手紙のオリジナルは失われているが、一部がコピーのかたちで発信者シュールームの手もとに残っていた）、最後に、一九四〇年春にベンヤミンから、かれの「歴史哲学テーゼ」と、それに同封して私信をシュールームに送ったようだが、それはもはやシュールームのもとにとどくことはなく、二人の往復書簡自体が終焉を迎えてしまうのである。

おわりに

ところで、こうしてベンヤミンが二つのカフカ・エッセイのなかで取り出してみせた〈裏がえしの神学〉こそ、ベンヤミンの「歴史の概念について」のテーゼⅠに出てくる「神学」、すなわち、歴史的唯物論という人形をひそかに操っている「せむしの小人」であるだろう。逆に言えば、歴史哲学テーゼで述べられているあの「せむ

しの小人」なる「神学」のくわしい内実を知りたければ、われわれはまずベンヤミンのカフカ論におもむくべきだ、ということである。というのも、テーゼそれ自体や、全集Ⅰの注におさめられているテーゼについてのメモ、下書き、異稿等をみても、この「せむしの小人」としての神学は、もっぱら、「回想」(Eingedenken)と、その回想の主体が「戦鬪的な被抑圧階級」であるという核心的な部分にのみ集中・収斂していつているみたいであるが、ベンヤミンのカフカ論にあっては、この神学がゆたかに肉づけされたかたちで描きだされているように思うからである。ともかく強調すべきは、この二つのカフカ論は、決して、カフカ論だけのものとして、それだけ弧立させて独立的に考えられていたものではなく、ベンヤミンの思考の全星座のなかで、ある一つの確固とした、しかも、他のものと連動してゆく位置を占めるものであった、ということである。

しかし、ベンヤミン自身が、チェス・ロボットのテーゼⅠで言うように、「今日では周知のように醜く小さくて、どっちみち顔を出すことを禁止されている」ものを、ベンヤミンの意図にさからって白日のもとにさらしてしまった感はいなめない。こうした神学自体を、人形のなから切りはなしてしまえば、それは単なる醜い矮人ではないだろう。問題は、この矮人が歴史的唯物論をいかに操るかを、歴史哲学テーゼがその認識論的序論としてあるところの『パサージュ論』をくぐらせることで見てゆくことだろう。なんといっても、ベンヤミンのうちには、〈裏がえしの神学〉をもって歴史的唯物論を動かす、すなわち、生けるカフカをもってマルクスを動かすというきわめて遠大な戦略が抱懷されていたわけだから。

しかし、そのさいこの歴史的唯物論を、ショーレムのように、「ベンヤミンにとって歴史的唯物論はその生涯の終りには、神学という隠れた親方に雇われることによってのみ歴史という試合に勝つことができる〈人形〉に

すぎなくなっていた」というふうに貶めて見る取り方はまずいと思う。人形と、それを操るものの比喩は互換性のきくものであって、おそらくベンヤミンのあの二つのカフカ論をひそかに操っていたのは、「今日では周知のように醜く小さくて、どっちみち顔を出すことを禁止されている」歴史的唯物論だったかもしれないからである。

しかし、こうしたベンヤミンの独創的なカフカ論は、にもかかわらず十全な意味でカフカをとらえているとはいえない。ベンヤミンの個性とベンヤミンの志向性の枠でしか、あるいは、自らの「新しい天使」像の枠でしか、カフカを見れていない。意地悪く言えば、『パサーージュ論』を構成しようとする自分の自画像をカフカのうちに見ているにすぎないとも言えよう。ベンヤミンにとって、カフカおよびカフカの作品とは、自らの〈裏がえしの神学〉を取り出してくるための宝の山としか見ていないところがあるのではないか。そうしたものが取り出せたとしても、いまだ取りつくされたというわけではないこの山自体は、依然としてのこっている。だから、ここからはじまるのはカフカ論ではなく、ベンヤミン論である。

## 注

- (1) 以下一九三三年から四〇年にわたるベンヤミン＝シュローテム間の手紙の引用は、すべて

Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933-1940* Herausgegeben von Gershom Scholem, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980 (以下「Briefwechsel」と略記)

による。そのさい往復書簡番号ないし日づけを付すことによって、すべては参照可能にしているので、以下、特に必要と思われるもの以外ページ数を指示する注はつけない。それ以外のベンヤミンの手紙からの引用は

Walter Benjamin, *Briefe I, II* Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor

Wallerstein, *Briefe I, II* Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor

裏がえしの神学 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

一一八

W. Adorno (edition suhrkamp 930), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978 (以下 Br. へ略記)

に<sup>よ</sup>め。ちなみにこの謎かけの部分は Briefwechsel, S. 40

(2) Briefwechsel, S. 196

(3) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften Band II.3* Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977 (以下 Band II へ略記) S. 1175

(4) カフカの『審判』の一部を手にして

われわれは あなたから完全に離れてしまったのだろうか。

神よ、われわれにはそうした夜に

あなたのやすらぎのかすかないぶきすら

あなたの音信のかすかないぶきすら あたえられることはないのか。

そんなふうにあなたのことばがシオンのむなしさのなかで

きえてしまっている などということがありうるのか。

あるいは、仮象からなるこの魔の領域に

あなたのことばがまったくきとおらない などということがありうるのか。

屋根のうえにいたるまで すっかり完成しているのだ、

その大がかりな欺瞞の世界は。

さあ 神よ、あなたの虚無に撃ちぬかれてしまったものの

目をさましてくれ。

あなたを否認した時代に

ただひとつ 啓示の光がさしこむ。

あなたの虚無だけが

あなたから 時代が受けとることをゆるされた経験なのだ。

仮象をうちくなく教えが

ただひとつ 記憶のそこからうかびあがる。

隔された法廷という

もっともたしかな遺産こそそれだ。

毛すじほどの狂いもなく ヨブの秤<sup>はかり</sup>で

われわれの立場ははかられてしまった、

最終審判の日のように慰めもなく

われわれはどこまでも知られているのだ。

おわりのない審級で

われわれがそうであるところのものがうつしだされる。

だれも全体のなかでの道を知らず、

部分は どれもわれらを盲<sup>めい</sup>にする。

救いは だれの役にもたたない、

この星は あまりに高みにありすぎる、

たとえあなたがそこにとどいていたとしても、

あなたじしんが あなたの道のさまたげとなるだろう。

裏がえしの神学 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

裏がえしの神学 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

一一〇

みずからのうちへ沈んでいない生は

ひろがってゆくことはできない、

もはや悪魔扱いも調伏できないような

もろもろの権力の犠牲となつて。

ときおり破壊の中心から

おそらく 一条の光がほとぼしりでる、

だがその光も 掟がわれわれに命じていた

方向をさし示してはくれない。

この悲しみにみちた知識が

われわれのまえに 触れることもできずに立ちはだかつてきたが

ひとつのおおいが とつぜんひきさかれてしまった、

神よ、あなたの尊厳さのまえで。

あなたの訴訟は地上ではじまった。

それは あなたの王座のまえでおわるのか？

あなたは弁護してもらうことはできない、

ここでは どんな幻想も通用しないのだ。

ここでは だれが告発されたものなのか？

あなたか、それとも被造物か？

たとえ あなたがそれを問われたとしても

あなたは　ただ沈黙のなかにすみこんでいるだけだろう。

そのような問いが　生まれることは可能であるのか？

その答えは　未決のままなのか？

ああ、われわれはそれでも生きていかなければならない

あなたの法廷が　われわれに尋問を開始するその日まで。

(5) Briefwechsel, S. 160

(6) Br. I, S. 136

(7) デイヴィッド・ヒアール『カバラーと反歴史——評伝ゲルシム・ショーレム』（木村光二訳・晶文社）一三四―六頁  
を参照

(8) 同右、一三八頁

(9) Max Brod, *Über Franz Kafka—Franz Kafka: Eine Biographie*, Franz Kafkas Glauben und Lehre, Verzeufung und Erlösung  
im Werk Franz Kafkas Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1974, S. 71

(10) Band II・2 S. 414（晶文社『ベンヤミン著作集』高木久雄訳・一〇一頁）

(11) *Die neue Rundschau XXXIIter Jahrgang der freien Bühne 1921 Band 2*, S. Fischer Verlag, Berlin und Leipzig, S. 1213

(12) Band II・2 S. 409―438

(13) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften Band V・I*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag 1982, S. 55

(14) Franz Kafka, *Gesammelte Werke, Beschreibung eines Kampfes—Novellen—Skizzen—Aphorismen aus dem Nachlaß* Frankfurt am  
Main 1954, S. 294

(15) これは一九三四年のカフカ・エッセイからの引用ではなく、一九三四年八月二日のベンヤミンのショーレムあての手  
紙（Briefwechsel, S. 167）から引用

(16) Band II・3, S. 1216

(17) Br. II, S. 629

裏がえしの神学　あるいは　ベンヤミンの「せむしの小人」

- (8) Band II-3, S. 1246
- (9) ハンス・ヨアヒム・シェープスの著書『この時代におけるユダヤ人の信仰』（ベルリン・一九三二）を論駁したシュレームの公開書簡は『*Bayrische israelitische Gemeindezeitung*』（Nr. 8）に出たそうだが、これは今ではシュレームの手もとにも保存されていないことが、ベンヤミン＝シュレームの往復書簡中の書簡番号七の手紙（一九三二年九月）の注2（S. 27）に書かれている。
- (10) *Eranos-Jahrbuch, 1957 (Band XXVI)* S. 252
- (11) a.a.O. S. 253
- (12) a.a.O.
- (13) a.a.O.
- (14) a.a.O.
- (15) a.a.O.
- (16) a.a.O.
- (17) a.a.O.
- (18) a.a.O. S. 254
- (19) a.a.O.
- (20) a.a.O.
- (21) a.a.O.
- (22) Max Brod, a.a.O. S. 150（みすず書房『フランツ・カフカ』辻、林部、坂本訳・一九三頁）
- (23) a.a.O. S. 11（みすず書房『フランツ・カフカ』一頁）
- (24) a.a.O. S. 150
- (25) a.a.O. S. 150f.
- (26) Gershom Scholem, *Walter Benjamin—die Geschichte einer Freundschaft* (Bibliothek Suhrkamp) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975 (23) Die Geschichte einer Freundschaft 484頁 S. 255（晶文社『わが友ベンヤミン』野村、修訳・

二四九頁)

(37) a.a.O., S. 262

(38) a.a.O., S. 262f.

(39) 補角とは、二つの角の和が二直角であるときの、一方の角の他に対する称。このとき、これら二つの角は互いに補角をなすという。(小学館『国語大辞典』より)

(40) 補色とは、混合した時に無彩色となる二つの色。また、その二色の関係のこと。(同じく小学館『国語大辞典』より)

(41) エマニュエル・レヴィナスの『タルムード四講話』(内田 樹訳・国文社 一九八七年)によれば、ハラハーとアガダーはタルムードのテキストを分類するさいの名称であり、それゆえ同一のテキストが同時にハラハーにもアガダーにも属することもあるという(同書一一頁)。また、訳者内田 樹氏の明解な注によれば、ハラハーとは動詞「ハラ」(歩む)の派生形で「践むべき道」を意味し、戒律を主題に論じた部分、それに対し、アガダーの原義は「伝説」「寓話」であって、タルムードにおける法的記述以外、すなわち、歴史、逸話、科学的記述(天文学・医学・数学など)らを含む総称であると考えられている(一七頁)。

(42) Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel* In: Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin herausgegeben von Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins* (subtkamp taschenbuch 150) Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1972 (以下 Walter Benjamin und sein Engel と略記) S. 99

(43) a.a.O., S. 108

(44) 原文では「波のもりあがり」(Wellenbergen)となつてゐるが(Briefwechsel S. 286)シエーレムがそのあと注8で「わつづけるように」(S. 288)「あちらかにこれはシエーレムの書き間違ひであつて、文章の意味からいって「波の谷間」(Wellentalern)「ちくちく」(「波のもりあがり」としてしまつたのである)。

(45) Band II・2 S. 427

(46) Band II・3 S. 1120

(47) Briefwechsel S. 308

(48) Die Geschichte einer Freundschaft S. 270 (国文社『わが友ベンヤミン』二六三—四頁)

裏がえしの神字 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

裏がえしの神学 あるいは ベンヤミンの「せむしの小人」

㉟ Band II・3 S. 1187f.

㊿ a.a.O. S. 1188

㊿ Band I・3 S. 1235

㊿ a.a.O. S. 1243

㊿ Walter Benjamin und sein Engel S. 130