九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ベンヤミンの歴史感覚 : 〈東方〉へのまなざし

江藤, 正顕
立徳管理學院

https://doi.org/10.15017/16059

出版情報 : Comparatio. 11, pp.48-60, 2007-11-20. Society of Comparative Cultural Studies, Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University
バージョン :
権利関係 :

KYUSHU UNIVERSITY

ベンヤミンの歴史感覚

――〈東方〉へのまなざし――

江藤正顕

一、「路地」から「歴史哲学」へ

ベンヤミンの著作にはいわゆる「東洋」に関する記述が時折見られる。例えば、「フランツ・カフカ」では、老子への言及があり、ブレヒト宛書簡では、囲碁についての言及が見られる。囲碁を論じるベンヤミンには、実際、亡命中のブレヒトとのチェスを介した交流があった。この二人が、食後、毎日のように一緒にチェスを楽しんだというエピソードは、ブレヒトの演劇作法にとっても、ベンヤミンのそれからの思想形成にとってもきわめて意味深いものと思われる。その頃のベンヤミンの日常生活をうかがわせる叙述がいくつかの書簡に残されており、その中で、チェスも「気晴らし」とは言っているが、それが、閑寂なたたずまい、大きな庭、海峡を通る小舟とともに、彼の思考を活性化させる重要な要因となっている。「路地論」の構想も、もうすでに、このときはっきりと萌していると言ってよい。もっとも、「めったに勝たない」と書いているように、チェスそのものは決して強くはなかったようだが、このような中から彼独自の概念のいくつかが徐々に胚胎してきたのは、確かだろう。しかも、それらが彼の中で緊密な連関をもって把握されてくる。

> もうきみは気づいているだろうが、重要ないくつかのモティーフ――新しくて不変のもの、流行、永劫回帰、星、ユーゲント様式――は、たしかに打ち出されてはいるが、詳しく論じられてはいない。基本思想が路地論プランとはっきり一致してゆくのを証明することは、第三部にゆだねられている。テオドーア・W・アドルノあて　スヴェンボル経由、スゴウスボ海岸　1938.10.4（『ヴァルター・ベンヤミン著作集15　書簡II　1929-1940』野村修編集解説、晶文社、一九七二年六月三〇日、二二七頁）

このような書簡のほとんどが一九三八年の春から秋にかけて書かれていることは、注目される。この年六月から十月にかけて、彼はスヴェンボルのブレヒトのもとに滞在している。当地滞在はこのときが三度目であり、一度目は、三四年の六月から十月にかけて、二度目は三六年の七月から九月にかけてである。そして、実際、この三回にわたる長期滞在のおりに、いずれも早くも一九二七年より始められていた「パリの遊歩街」研究に関する構想が練られ、また、そのような時期に、パリに関する論文（「パリ――十九世紀の首都」、「ボードレールにおける第二帝政期のパリ」）が執筆されてもいるのである。デンマーク、スヴェンボルの地、ブレヒトとの交友、こうしたものが、彼にとって果たした役割は

大きい。

彼にとってのチェス、またそれからの連想としての囲碁という古代中国のゲーム、それらは、気晴らしや寛ぎという意味だけでなく、そこから無尽の発想を得る元ともなっていた。それは、すなわち、空間の把握の仕方のみならず、時間概念の発想にも及んでいる。彼は囲碁やチェスへの関心を通して、演劇や歴史や戦略といったものと同列に捉える視点を獲得し、彼特有の関係や運動の概念を構築していったと考えられる。(二)

ベンヤミンが抱いた〈東方〉への関心は、以上のような遊戯を初めとして、演劇や書画、文学、哲学全般に及んでいた。彼はそこに、ヨーロッパの伝統的な思考回路にはないものが潜んでいると感じ、そのような観点からヨーロッパ思想の再構成を企んでいた。しかも、こうして見てくると、彼の著述に現れる古代中国関連の事項は、その殆どがブレヒトがらみのものであることが分かる。そこからも、ベンヤミンにとってブレヒトの存在がいかに大きかったか、ブレヒトから受けた刺激が彼の思考に決定的なまでの影響を与えたか、そして、その中でも、殊に、〈東方〉の思想への関心が彼の中に意識され、喚起されていったかが、あらためて知られる。「路地」というものをその思考の核心に据えようとしていた彼にとって、囲碁をはじめとする〈東方〉の思考様式は、さまざまに新しい発想を得る源泉となっていった。「路地」は単に現実の「路地」であるに留まらず、言語の「路地」、テクストの「路地」、また、筆写の「路地」、翻訳の「路地」へと展開する。線描、模様、文様といったデザインも然りであり、「路地」はまた戦略的面も備えていた。

テクストとは、しだいに濃密になってゆく内面の森林を通り抜ける街道なのだが、それがどのように切り拓かれていったのかは、たんに読む者には分かりようがない。なぜなら、読む者は夢想という自由な空域にあって、自分の自我の動きに従っているのだから。しかし書き写す者のほうはその自我の動きを、テクストの動きに従わせている。したがって、中国人の筆写の作業こそは、文筆文化を比類なく保証するものだったのであり、写本は、中国という謎を解明するひとつの鍵である。(「一方通行路(抄)」『暴力批判論』野村修訳、岩波文庫、二〇〇〇年五月二五日、一六六-一六七頁)

このような発想から、ベンヤミンの、多数の引用語句が鏤められたテクストが生まれてきたとも言える。「読む」ことではなく、「書き写す」という作業のもつ意味に、彼は独特の意義を与えている。『パサージュ論』は、たとえそれが未完成のものであったとしても、彼のこのような「写本」への意思と無関係ではない。この指摘は、以下で言及する親鸞の『教行信証』とも通底していると思われる。親鸞もまた、漢訳された経典から、それに新たな光を当てるべく、引用と再構成を行った。

「路地」はさらに、奇異とも思えるかたちで、何度も「出会い」を呼び出す。ベンヤミンにとって、「出会い」もまたそのような展開のひとつとしてやってくるものなのであった。すなわち、「路

地」とは、彼にとって何よりも人間同士の関係の仕方に関わるものであった。そして、「路地」論への構想の中に萌しているこれら多くの叙述から、後に彼が改めてテーゼ化して描くことになる歴史哲学まではそう遠くない。ブレヒトからきっかけを得た〈東方〉的な発想法は、以前のアレゴリー概念とも結びつき、結び直しながら、新たに甦る。(二)法然と親鸞とが出会ったのもいわばそのような「路地」であった。

二、ベンヤミンと親鸞

ベンヤミンと〈東方〉の思想との関わりという点では、彼自身の論考にいくつかの断片的な言及が見出せるが、こと仏教についての言及は、見当たらない。(三)しかし、すでにベンヤミンと仏教の関連性を指摘した議論は提出されている。そしてまた、仏教との関係については、管見によれば、これ以外には見当たらないようだ。すなわち、今村仁司は、ベンヤミンと清沢満之を比較することによって、ベンヤミンの歴史哲学と仏教の時間論の共通性を見出している。今村はこう指摘している。

> 今村　(前略)ベンヤミンの中では、現在生きている人間のヒューマニスト的な立場から、過去の死者を救済しようという発想は全然ありません。そこに私は仏教との共通点を感じます。仏教の場合、世俗と切れた人間＝死者と自らを位置づけているのですから、ずっと素直に、単純な死も含めて、直接に引き受ける立場に本来はあるので、戦争協力者になるはずは原理上ないわけです。それがあったということは、私は出世間者ということを日本の仏教者が実に曖昧に考えて、他界の観念に引きずられていたと思います。(今村仁司・末木文美士、対談「清沢満之と仏教の今日的再生」『思想』岩波書店、二〇〇四年一一月号、一三八頁)

今村　ベンヤミンでもう一つ強調しておくのは――意外と仏教と絡んでいるのですが――彼の時間論です。勝者の歴史観は等質的で連続的な時間意識に基づく。同質な時間の流れの中に、事件をあてはめていくわけです。それに対して、彼は連続時間からからパッと飛び出るという。その瞬間を**Jetztzeit**という造語で単なる現在(**present**)から区別しています。／私は、この連続時間が社会的世俗的時間だと考えるのです。そこから切れる、その切れ方は瞬間だとか、亀裂だとかであり、要するに、世俗時間を自覚的に放り出すということです。彼はそれを過去に向ってのタイガージャンプだという言い方をする。歴史が話題なので過去へ向かう話になっているけれども、ベンヤミンという認識者自身が、己の今あるあり方から全くの自己変革をしないとそれはできない。それがあって初めて、われわれの認識の目がメシアの目に変わるというユダヤ教的な言い方を彼はしているけれど、仏教においても、自己を世俗人間でないあり方に変える努力の中で初めて、現実の中にあるものはむろんのこと、既に終わっ

たものである死とか死者に別の目線で対応できると思うのです。（今村、同、一四三頁）

清沢満之は近代の真宗系統の仏教者である。今村は、ベンヤミンと清沢を結びつけ、ベンヤミン論の視界をこれまでになく大きく旋回させるきっかけを作り出している。しかし、ベンヤミンの「歴史哲学」との比較考察の可能性は、その真宗の祖である親鸞まで行きつくのではないか。何も清沢を引かなくとも、直截的に親鸞を呼び出すのが、思想の可能性を開く点では大であろう。今村はここでは「仏教」という用語でひと括りに論じているが、むしろ、親鸞の「仏教」には容易には収まらない、「非仏教」的な部分を見ることの方が、よりベンヤミンの思想の特異性をも浮び上がらせられると思われる。そしてまた、彼自身も「ユダヤ教」というものへの同化を拒んでいた。むしろ、その体系の内部に別様の光を与えたと言ってよい。

ここで、親鸞の『教行信証』と唯円の『歎異抄』を取り上げ、他方、ベンヤミンの『パサージュ論』と『歴史哲学テーゼ』を取り上げてみる。先に「写本」という観点に触れたが、親鸞とベンヤミンとは、『教行信証』でも『パサージュ論』でも、ともに大量の「引用」を行っているという点で共通している。また、親鸞の口伝と伝えられる『歎異抄』と『歴史哲学テーゼ』とは、聞いた物と書いた物という大きな違いはあるが、その長さも、偶然ながら十八の短章から成る点で（テーゼXVIIはA、Bよりなる）、スタイルが似通っている。また、死後あるいは晩年という成立時期にも近いものがある。以上は、単純な外面的共通点にすぎないとも言えるが、しかし、「引用」という行為一つをとっても、そこには何らかの意思が働いているだろう。「引用」によって自説を展開するというスタイルは、同時にそのテクストの微妙な解釈のずれを引き起こす。すなわち、親鸞の場合も、ベンヤミンの場合も、「引用」がなされた瞬間、もともとのコンテクストの配置が変り、そこに、あらたな布置が行われるのである。

今村はここで「タイガージャンプ」に喩えているが、ここで問題にされている「瞬間」「亀裂」という歴史認識の方法は、ベンヤミンに通常の時間的流れや順序や長短を一気に跳躍させる。彼にとっては現在も過去も決して直線的な単調な時間系列ではない。

> 抽象のなかにアレゴリー的なものは生きており、抽象として、言語精神そのものの一能力として、アレゴリー的なものは堕罪を故郷としている。というのも、善と悪は名づけえぬものであって、名をもたぬものとして、〈名‐言語〉(Namensprache)の埒外にあるからである。（『ドイツ悲劇の根源』下、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九九年六月一〇日、一七五‐一七六頁）

かつてベンヤミンが述べた、このような発想の仕方は、『歎異抄』冒頭の次のような箇所と根源を一にしていると言えるのではないか。

弥陀の本願には、老少善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは、罪悪深重、煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへにと、云々。(『歎異抄』金子大栄校注、岩波文庫、一九八七年二月二〇日、四一頁。なお、金子大栄は清沢満之の弟子でもある。)

このような善悪という概念の無限拡張と現世的な善悪の規範の無化は、ベンヤミンと親鸞(ないし唯円)の双方に同時に見られる発想である。彼らはともに、現在(の情況)に対して、時間系列の順逆に即応するのではなく、それとは異質な次元からの照射によってそれを見据えようとする。しかも、それは原生的な価値においてむしろ「悪」と見なされる「敗者」(あるいは「弱者」)の価値を逆転せしめるものでもある。親鸞が繰り返し述べ、こだわりつづけたことの神髄もここにある。親鸞は、歴史の根源から、すなわち彼の言葉で言えば、「真仏土」からの逆照明によって現世を照らし出そうとした。さらに言えば、現世を逆撫で(梵語では、アヌローマに対するヴィローマで、ヨーガの概念でもある)しようとしたとも言い得る。これは「ベンヤミンは歴史を逆撫でする」と評したショーレムの言葉に呼応する。

『教行信証』は引用だらけで親鸞独自の考えに乏しい退屈なものと見なすならば、ベンヤミンの『パサージュ論』もまた引用に埋め尽くされた論文準備段階の研究ノートということになろう。現に、それは「覚え書および資料」として整理されている。ともに、若干の註釈が書き添えられたところの「引用」の嵐、洪水である。しかし、そのような準備過程のものとしてではなく、「引用」という方法による思想表明であると見れば、その姿勢はにわかに活気を帯びたものとなる。親鸞は膨大な量の仏教経典から「顕浄土真実教行証文類」を「引用」しているが、それは、巨大な仏教体系の内部に深く分け入り、そこからその体系そのものを打ち砕く試みでもあった。正当と見なされていたそれまでの伝統的仏教体系は、先の法然を上回って、親鸞によってまさに根底的に破壊し尽くされた。それは、仏教の教理を徹底化した末に辿りついた極限的姿でもあった。「肉食妻帯」を行った彼は、「破戒坊主」と非難されることになるが、その時、親鸞の言動を支えていたものは、以上のような認識の仕方ではなかっただろうか。親鸞の云う「真仏土」にせよ、ベンヤミンの云う「根源」にせよ、それは実は現実界のどこにも存在しないのかもしれないが、しかし、それは意識において存在する。次の二つの文章もそのような観点から理解されよう。

またのたまはく、善男子、われもて経のなかに如来の身をとくに、おほよそ二種あり。ひとつには生身、ふたつには法身なり。生身といふは、すなはちこれ方便応化の身なり。かくのごとき身は、これ生老病死、長短黒白、是此是彼、是学無

学といふことをうべし。わがもろもろの弟子この説をききおはりて、わがこころをさとらざれば、となへていはく、如来さだめて仏身はこれ有為の法なりととかんと。法身はすなはちこれ常楽我浄なり。ながく一切生老病死、非白非黒、非長非短、非学非無学をはなれたまへれば、もしは仏の出世および不出世につねに動ぜずして、変易あることなけん。善男子、わがもろもろの弟子この説をききおはりて、わがこころをさとらざれば、となへていはく、如来さだめて仏身はこれ無為の法なりとときたまへり。(『教行信証』「真仏土巻」金子大栄校注、岩波文庫、一九九二年三月五日、二九九‐三〇〇頁。)

理念的なものとして、真理の存在は、諸現象のありようとは異なっている。それゆえ真理の構造は、無志向性という点では諸事物の単純な存在に似ているが、しかし恒存性という点でそれよりもまさっているであろう、そのような存在を必要とする。経験を通して規定されるであろう志向としてではなく、こうした経験の本質をまずもって形成する力として、真理は存立している。この力は一切の現象性から切り離された存在にのみ特有のものなのであって、そうした存在とは、名の存在にほかならない。この名の存在こそが諸理念の所与性を規定している。だが、諸理念が所与のものとして与えられているのは、原‐言語においてではなく、原‐聴き取りにおいてである。この原‐聴き取りのうちに、言葉は、認識を担う外的意味〔人間が認識を通して与える意味〕に尽きてしまうことなく、名づける〔名で呼ぶ〕ものであるというみずからの高貴なる素姓を保持しているのだ。(『ドイツ悲劇の根源』上、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫、三七‐三八頁)

ベンヤミンも、親鸞にとっての法然の専修念仏の思想のように、マルクス思想の懐深くに分け入りながら、そこから独自の歴史認識の方法を生み出していった。しかも、それは通常のマルクス主義の歴史観を「破壊」するものとしてである。

過去を歴史的に関連づけることは、それを「もともとあったとおりに」認識することではない。危機の瞬間にひらめくような回想を捉えることである。歴史的唯物論の問題は、危機の瞬間に思いがけず歴史の主体のまえにあらわれてくる過去のイメージを、捉えることだ。(以下省略)」(ベンヤミン「歴史哲学テーゼ(歴史の概念について)」VI、野村修訳、今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』(岩波現代文庫、二〇〇〇年一一月一六日、六〇頁)

こうして見てくると、親鸞とベンヤミンの間には遠い隔たりがあるにも関わらず、その時空の落差をものともせずに近づき合う認識の様態がうかがわれる。このような比較の仕方は、むろん難がないわけではないが、その難点はあくまで彼等がともに否定した歴史認識そのものが主張しようとするところに立つものであり、むしろその観点そのものを覆すことが必要なのだ。そうでな

ければ、ベンヤミンが言ったように、「〈死者もまた〉危険にさらされる」（同、VI）のである。

三、ベンヤミンの時間意識

「歴史の概念」について論じながら、ベンヤミンがそこで語ろうとしているのは、〈場〉の問題である。起源にさかのぼることではなく、発生してくる様態を見極めることである。それは「歴史の概念」そのものを危うくさせるものを秘めている。いかなる物的なものの痕跡といえども、その実証的な位置づけの作業を行なううちに、そこに現れてくるのは、歴史の元の姿ではなく、また個別的な事象間の因果関係でもなく、それらが遺物として、また記述として残され、ある構造を生み出していく、といった運動を認識することにある。彼の歴史への眼差しの際立った特徴の一つは、仮死状態にあるものに息を吹き込もうとすることだ。希望とは希望のない人のためにのみある、と彼は言う。あるいは破壊と殺戮と瓦礫のなかで、歴史はその時を停止する。

たとえば、同じ二十世紀前半に現れたアインシュタインの方程式は、時間と空間を別のものとは見ず、時空というひとつの融合体と捉えた。そしてそこには〈特異点〉というものが存在し、それはこの宇宙の発端に関わっているということも示している。しかしながらその後、物理学はこの〈特異点〉をめぐって宇宙の開始を探求するが、現在のところ決定的なかたちでは、この問題は解かれてはいない。ベンヤミンが「歴史の概念」と呼ぶものも、比喩的に語れば、この〈特異点〉によって導き出されるものに他ならない。それはベンヤミンその人を捨象して成り立つことはありえない。彼が過去のある時空と関係を持つとき、その〈特異点〉は生まれる。それは容易に普遍化せず、また合法則化できない。「歴史の概念」は計量化されることを嫌がる。そしてこの解決を拒む〈特異点〉こそが彼の「歴史の概念」の核として存在するのである。それゆえ、〈特異点〉はまた単なる「比喩」でもなくなる。全存在の歴史そのものに関わっているからである。

ベンヤミンの捉えていた「歴史の概念」とは、一体どのようなものであったのか。改めて考え直してみる。彼はマルクスが「ルンペンを屑階級とけなしたのとは全く反対に」（今村仁司『ベンヤミンの〈問い〉――「目覚め」の歴史哲学』講談社選書メチエ、一九九五年）それを「歴史の救済者の寓意」として評価しようとする。ここで彼は決して経済活動へと解消しえない歴史の運動を見ている。「歴史家とは、最も貶められた境地にたつのでなければ、過去と個物を救うことはできない。物と知り合い、つき合う仕方とはそれ以外にない」（今村、同右）と彼は考える。彼にとって歴史と翻訳とは別個のものではなく、認識の仕方において両者は決定的に結び付けられるものである。「文学の本質は伝達ではない、とベンヤミンは言う。」（今村、同右）、ベンヤミンが聖書解釈学を援用しているように見えるとしても、それは単に見かけであって、彼は別の物を目指そうとしている。

時空はひとつの経験である。この経験において、歴史は覚醒する。では、歴史をいかに目覚めさせるか。太古や根源と彼が呼ぶ

ものは、決してそれが実在するという歴史的概念ではない。そうあってはならないようなあり方を強いられている。しかしベンヤミンはその実在しえないものを彼の歴史哲学に導き入れる。彼が目論んでいるのは、旧約の預言者たちの系譜に立つことである。彼らが絶えず根源からの声に耳を澄まし、そこからの呼び声を聴き取ろうとしたことに連なることである。時間が過ぎ去るとは、どういうことなのか。過ぎ去った時間はどこへ消えていくのか。過去は実在するのか、否か。彼が試みているのは、過去の再現でも再発見でもなく、現在の復元なのである。しかも、それは希望によって行なわれる。「確信や勇気やユーモアや智慧や不屈さとして」、階級闘争のなかに、「繊細な精神的なもの」は生きている。（「歴史哲学テーゼ（歴史の概念について）」Ⅳ、前掲書、五七頁）それはいわば敗北の歴史であり、それに対して疑問を投げかけることにより、いったん敗北したものたち（それは敗れ去ったのではない）を救出しようとする。根源がそれを指示する。「真実」は逃げ去る。「過去の一回かぎりのイメージは、そのイメージの向けられた相手が現在であることを、現在が自覚しないかぎり、現在の一瞬一瞬に消失しかねないのだから。」（同右、Ⅴ）過去は瞬間瞬間において立ち上がってくる。そして現在もまたそうである。しかしその現在が過去を瞬間において掴むことができなければ、現在は過去として葬られる。現在とは根源に他ならない。つまり現在というものは存在しえない何かである。ただ過去を立ち上がらせ、それを掴みえたとき、現在もまた可能なのだ。

「歴史的唯物論」とは何か。この概念にこだわるベンヤミンにはマルクスやエンゲルスの、とくにエンゲルスからの影響が濃厚である。「すべての弁証法的な歴史叙述は歴史主義に特徴的な静観的態度を断念することによってこそ得られる」（「エードゥアルト・フックス――蒐集家と歴史家」『ベンヤミン・コレクション2』浅井健二郎編訳、ちくま学芸文庫、一九九六年四月八日、五六二頁）と彼はエンゲルスの文章について語る。また、こうだ。「歴史的唯物論者は歴史の叙事的要素を放棄しなければならない。」（同頁）そして、こう続ける。

> 歴史的唯物論者は事物めいた〈歴史的連続〉を打ち砕いてそのなかからこの特定の時代を取り出す。同じようにして、彼はまたこの時代から特定の生を、そしてこの生のなしたすべての仕事（すべての作品）から特定の仕事（作品）を取り出す。（同、五六二頁）

さらに、彼は次のように主張する。

> 歴史的唯物論は、歴史の関する理解を、今日に至るまで脈動を感じさせている〈かつて理解されたもの（das Verstandene）の、その〈死後の生（das Nachleben〔故人が記憶のなかに生き続けること〕）〉として把握する。（同、五六三頁）

ベンヤミンの「歴史哲学」は、一見ユダヤ的な歴史観を呈しているように見えながら、実はそうではない。むしろそれは、あえ

て言えば、タントリズムの感覚に近い。そのマントラ（呪）を唱える行法は、称名念仏や、西方浄土の日想観にも流れ込んでいる。つまり透視図法によって構成される時空間がそこにあるのではなく、見る人、関わる人間が、その関わりの中で刻々に見出していく、あるいは生み出していくもの、彼の歴史の根源なのである。その根源というもの実際に存在しているわけではない。ただ関わっているということがそのような時空を作り出すのである。それは炎のように見るものと見られるものとを合体、融合させる。そこでは、時空は古典力学のように静的に観察するものと観察されるものとを分け隔てることはなく、むしろそのような分離が不可能なように両者は不可分で、また相互に影響しあうのである。彼は歴史の外部に立つことはできない。彼が立つ現在はそれ自体すでに歴史的な現在なのである。彼は言う。「過去を歴史的に関連づけることは、それを「もともとあったとおりに」認識することではない。危機の瞬間にひらめくような回想を捉えることである。歴史的唯物論の問題は、危機の瞬間に思いがけず歴史主体のまえにあらわれてくる過去のイメージを、捉えることだ。」（ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」Ⅵ、前掲書、六〇頁）

ベンヤミンが歴史を見るとき、その視線を常にその見えないところに届かせようとして見る。「それが文化の記録であることには、それが同時に野蛮の記録でもあるということが、分かちがたく付きまとっている」と彼は言う。「この事実の根底にあるものを、これまでまだどの文化史も、正当に取り扱ってはこなかった」（「エードゥアルト・フックス」前掲、同頁）という言葉も、単に「文化史」のみに限るものではあるまい。打ち捨てられたものが、彼の手によって復活する。そのようなかたちで彼は、歴史の中に分け入り、それを現在化する。それはすなわち「均質」に平準化された空間設定を拒否することにつながっている。

> 歴史のなかで人類が進歩するという観念は、均質で空虚な時間をとおって歴史が進行するという観念と、切り離されえないものである。こういう進行の観念にたいする批判が、一般に進歩という観念にたいする批判の土台を形成せねばならぬ。（前掲、XIII、七三頁）

「進歩」に対するベンヤミンの絶え間ない異議申し立て。彼は歴史を考えながら、実は詩を考えているのだ。カール・クラウスの「詩となったことばI」の「源泉こそ目標だ」（前掲、XIV、七四頁）という言葉を添えながら、次のように切り出している。

> 歴史という構造物の場を形成するのは、均質で空虚な時間ではなくて、〈いま〉によってみたされた時間である。（前掲、XIV、同頁）

いかなる時代、時間にも〈今〉によって満たされている、というベンヤミンの考え方。「流行は、アクチュアルなものへの嗅覚をもっている」というのも、そうだ。「歴史の連続を打破する意識」（前掲、XV、七五頁）が歴史を切断し、歴史を更新する。「過渡ではない現在、そのなかで時間が立ちどまり停止した現在の概

念を、歴史的唯物論者は抛棄することはできない。というのは、この概念がほかでもなく、かれがかれ自身の手で歴史を書いているその〈現在〉という時間を、定義するものだからだ。」（前掲、XVI、七七頁）時間の停止ということを彼はしきりに取り上げる。時間の停止、それは歴史の根源にふれる瞬間でもある。〈いま〉という現在の時間、無時間にさらされて、あるいはまた、吹きちぎられるようにしながら、彼は歴史を現在化し、現在を歴史化する。彼にとって「過渡」という観念は悪しき観念だ。なぜなら、それは歴史を均質化し、目的化し、空虚化する。彼にはプルーストの翻訳から得た、時の充溢の観念が作用しているに違いない。ある超越的、特権的な時間、それは超時間的な、時間の死滅、廃止となって現前する。そのような瞬間を彼は、歴史の根源と呼んでいるのだ。連続の観念は破砕されなければならない。

> 歴史主義は過去の「永遠の」像を提出するが、歴史的唯物論者は、過去という現に在る唯一のものの経験を提出する。（前掲、XVI、同頁）

一回的な時間。生の一回性。そのような時間の生きたうねりの中で、歴史は形成される。「一般史」とは決して相容れない、鋭く対立するものが彼の考えている歴史というものである。「唯物論的歴史叙述の根底にあるのは構成の原理だ。」（前掲、XVII、七八頁）思考の運動と思考の停止は、その極で同様の結晶作用を及ぼす。その時、歴史は現在になる。この凝縮された特定の時間の中にその人間、その時代が折り重なって息づく。それは、歴史の核としての時間である。それは創造の第一日、原初形態としての〈いま〉なのである。「諸事件を数珠のように順ぐりにつまぐること」（前掲、XVIIIA、八一頁）をやめた歴史家は、「かれ自身の時代がまったく特定の過去の一時代と出逢う局面を、とらえる。」（同右）そこに彼は、「メシア的な時間のかけらが混じえられている〈いま〉としての現在の概念を、基礎づけるのだ。」（同右）「均質なもの」「空虚なもの」として経験されるのではない時間はいかにして回復されうるのか。「回想のなかで過去の時間がどのように経験されたか」（前掲、XVIIIB、八一頁）ということについてベンヤミンはこう述べている。

> 回想が、予言者に教示を仰ぐひとびとを捕えている未来という罠から、かれらを救いだす。とはいえ、ユダヤ人にとって、未来は均質で空虚な時間でもなかった。未来のあらゆる瞬間は、そこをとおってメシアが出現する可能性のある、小さな門だったのである。（同右）

ここに彼の歴史認識の様態が示されている。未来は現在に向かってやってくるのである。現在が未来に向かっているのではない。人間は未来、進歩へと進むのでは断じてない。回想が過去を発見し、過去を回復させる。

ベンヤミンは、彼が拠って立つ現在の分析を一時たりとも手放すことはなかった。そこでは過去は過去でありながら、現在の呼

びかけに応じて、立ち上がってくる時空なのである。そしてこの過去と現在の絶え間ない応答が〈特異点〉を形成する。彼のいう「歴史的唯物論」は、エンゲルスのいうそれとは似て非なるものだ。エンゲルスが歴史を自然科学化し、法則化するのは、ベンヤミンとは対極にある考え方である。彼は歴史を抽象的運動にさせることでも、歴史をあるがままの相において観ることでもない「歴史の概念」を取り出そうとしている。彼にとって歴史とは、何よりも経験の時空なのである。経験されることが、現在と過去との間に〈特異点〉を結ぶ契機となっている。(四)

世界を、また歴史をひとつの「凋落」として位置づけていたベンヤミンは、それゆえに、そこにさまざまのアレゴリーを見出すことになる。彼は寓意性の緊張を張り巡らせる。彼は、「歴史的唯物論」というものを人形に見立てて、それがいつでも勝つことになるのは、それを「こびと」が操っているからだ、と言う。しかもその「こびと」は巧妙に隠れている。そしてその隠れた場所とは、「鏡面反射のシステムによって生み出されるイリュージョン」(前掲、I、五三頁)を作り出すテーブルの下である。彼はここでチェスの名手の「こびと」が「歴史的唯物論」なる人形を操っていることについて、決して「歴史」それ自体の運動に帰してしまうことなく、あるいはまた、「常識」を持ち出すこともなく、「こびと」が「チェスの名手」である点に関心の中心を置こうとしている。それは言わば、「歴史的唯物論」などという、カール・ポパーが批判したような反証不可能な「歴史主義」へと閉ざすようなロボットをいささかも信じていないということであり、かと言って、「均質」の判断に寄りかかるものでもない。そのようなスタンスをベンヤミンは取り続けている。そこが彼の「歴史の概念」の立つ〈場〉である。

そこに引用されるゴットフリート・ケラーの「真実はぼくらから逃げ去りはしない」(前掲、V、五九頁)と言う言葉は、きっぱりと斥けられる。「歴史主義の歴史像において歴史的唯物論に叩きのめされ」(同頁)るとするベンヤミンが、そのような「歴史的唯物論」にそのまま立っているはずはない。そうでなければ、次の言葉は出てくることは不可能だろう。

> なぜなら、過去の一回かぎりのイメージは、そのイメージの向けられた相手が現在であることを、現在が自覚しないかぎり、現在の一瞬一瞬に消失しかねないのだから。(同頁)

ベンヤミンが絶えず意識しているのは、この部分である。彼独特の「一期一会」の考え方と云うべきか。それはすぐ次の章へと、すぐに持ち越される彼の言葉が、批判的に語っている。

> 過去を歴史的に関連づけることは、それを「もともとあったとおりに」認識することではない。危機の瞬間にひらめくような回想を捉えることである。歴史的唯物論の問題は、危機の瞬間に思いがけず主体のまえにあらわれてくる過去のイメージを、捉えることだ。(前掲、VI、六〇頁)

そしてまた次のような言葉が続く。

過去のものに希望の火花をかきたててやる能力をもつ者は、もし敵が勝てば〈死者もまた〉危険にさらされる、ということを知りぬいている歴史記述者のほかにはない。そして敵は、依然として勝ちつづけているのだ。（同頁）

ベンヤミンにおいては、それらの現象が、現象にとどまらず、また瞬間瞬間が、「未来からの」救出の門として認識されているのである。そのことは『パサージュ論』でも次のように述べられている。

過去に現在が衝突して過去へと喰い込むこと。（『パサージュ論』第3巻、N7a、3、今村仁司・三島憲一ほか訳、岩波現代文庫、二〇〇三年八月一九日、二〇六頁）

ベンヤミンが到達した「歴史哲学」のその濃厚なメシアニズム的要素は、けっして単独でそうなのではない。これまで注目されなかった、政治亡命中のブレヒトとのチェスの時間、そのひと時が、はるか〈東方〉の思考を彼に届ける一因になっていることを忘れることはできない。〈東方〉へと開かれたベンヤミンのまなざしは、その〈東方〉からの視線とクロスする。アジアの歴史の底の薄暗い路地裏の迷路を抜け、幾多の文筆、写本を経巡り、法然から親鸞へと受け継がれ、また、終局的には変容・解体されていった「称名」の念仏も、その根源の名の保持をもって〈西方〉の「浄土」をまなざし続けているのである。

ベンヤミンのこれらの諸論考は、一見、西洋からの「オリエンタリズム」的視線のようにも見えるが、しかし、彼の場合、それは、西洋を起点として異国趣味的に憧れる対象としての〈東方〉ではなく、むしろ、〈東方〉を介して西洋近代社会を逆照射する作用を持っている。ベンヤミン自身のモチーフの中に、もとよりヘーゲル、マルクス流の歴史哲学から脱皮しようとする彼独自の歴史認識の方法が潜んでおり、それを〈東方〉がいわば活性化したと考えられるのである。

注

（一）『ヴァルター・ベンヤミン著作集15　書簡II　1929-1940』前掲書、九三頁、同、二一三-二一五、二一九、二七五頁には、チェスや囲碁への言及が見られる。そこで、ベンヤミンは、碁とブレヒトの劇作との「戦略的機能」における共通性を見出している。

また、ベンヤミンにとってチェスや碁がもっていた意味を考えるとき、多木浩二が「触覚の人ベンヤミン」と呼び、「ベンヤミンは、ほんとうにくつろいで見ることを正当だと思っていたし、芸術理論の根源を議論するのに必要な伏線でもあった」（『ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」精読』岩波現代文庫、二〇〇〇年六月一六日、一一六頁）という指摘は示唆に富む。

（二）ベンヤミンがブレヒトの演劇作法からヒントを得ていたことは、「叙事演劇とは何か」、「ベルト・ブレヒト」、「ブレヒトの「三文小説」」、「ブレヒトの詩への注釈」などさまざまなテクストから窺われる。

（三）ベンヤミンが〈東洋〉、ことに中国に関して言及したものは、先述の囲碁のほかにも少なからず見出せる。老子（「フランツ・カフカ」、「ブレヒトの詩への注釈」）や孔子（「ベルト・ブレヒト」、「ブレヒトの「三文小説」」）、中国演劇（「叙事演劇とは何か」）、中国文学（「ベルト・ブレヒト」）、中国陶磁器、模様（「一九〇〇年頃のベルリンの幼年時代」）、中国絵画（「複製技術の時代における芸術作品」）、唐代の彫塑（「エードゥアルト・フックス――蒐集家と歴史家」）、唐代の空想の動物（「唐代の彫塑」）、タオ（「フランツ・カフカ」）などがそうである。

（四）「ベンヤミンが『複製技術時代の芸術作品』を書いた前年、一九三四年にフランスの思想家シモーヌ・ヴェイユは『自由と社会的抑圧』を書いている。これはベンヤミンのコミュニズムへの希望的接近とは対照的に、マルクス主義への仮借ない冷厳な現実認識に立って書かれた社会分析論であった。この時のヴェイユには、すでにマルクス主義的な勢力や政党に対するいかなる幻想も存在していなかった。」（矢野静明（「笑わず、泣かず、憤らず、ただ理解せよ」『ベンヤミン　救済とアクチュアリティ』河出書房新社、二〇〇六年六月二〇日、一九〇頁）この指摘のように、ベンヤミンのマルクス主義への、批判的ではあるが、一定の評価の仕方（「歴史的唯物論」 **historischer Materialismus** という言葉に対して、その概念変換はなされても、用語そのものは踏襲するといったところ）には、なお先入見のようなものがちらついて見える。この点で、ヴェイユのような幻滅的な政治過程を経ていない分、ベンヤミンは彼女のような吹っ切れた認識にまでには至らず、「マルクス主義」に対しても、あくまでもその内部からの批判に留まっている。