

歴史の天使が現れる世界——あるいは、ベンヤミンのメシアニズムにおける二つの時間構造について

山口裕之

1 二つの時間概念

ヴァルター・ベンヤミンが一九四〇年に自ら命を絶つたのち、彼の思想の受容が史的唯物論かメシアニズムかという両極に分裂した陣営の対立のうちにあつたのはそれほど昔のことではない。一九五五年にアドルノによる最初の『ベンヤミン著作集』(二巻)が刊行され、六八年世代のコンテクストのなかでベンヤミンが読まれていった後もなお、少なくとも一九八〇年代初頭までは唯物論とメシアニズムを対置する標題は自然な風景の一つであつたように思われる。こういった二項対立そのものは、その後、ベンヤミンの思想をとらえるうえで有効なものともみなされなくなっていくのだが、ベンヤミンの思考を確かに構成しているこの両極的な要素は、現在でもなお、基本的には、それぞれ別々のコンテクストで理解され続けている¹⁾。

この両極を架橋する最も重要な接点は、何よりもベンヤミンの「弁証法的唯物論」と「メシアニズム」のそれぞれがもつ構造性のうちにある。これらとともに、ユートピアからの離反の状態を現状のうちに見て取り、そこから「救済＝解放」を想定するという思考の枠組みをもつと見ることができるといえる。しかし、ベンヤミンの思考をどのように読む場合、救済＝解放され

た状態はある時間的流れの先に達成されると想定されているように見える。つまり、ユートピアからその離反を経て新たな理想的到達点へといたるといえるという展開において、「救済」はその最終段階に置かれていくものであり、例えば、複製技術論でとりあげられるようなメディアの展開は実際に時間軸の上で進行していくものである以上、救済はそういった展開がたどるクロノジカルな時間的経緯の最終地点に待ち望まれているものであるということになる。

しかし、われわれはベンヤミンの思考のうちに、それとは異なるもう一つの救済に関わる時間の概念を知っている。それは「真のイメージ」が閃光のようにひらめき、さつとすすむ過ぎてゆく瞬間、「歴史の概念について」のなかで「いまこのとき (Jetztzeit)」という特別な言葉で言い表されているあのメシア的な時間である。この「いまこのとき」は、線状的にイメージされる時間、つまりわれわれの世界のうちで一般的に想定されている「均質で空虚な時間」の流れのなかのごく短い時間を表すものではない。そうだとすれば、それは「均質で空虚な時間」の一部を占めているに過ぎない。ドイツ語そのものとして日常的に普通使われることのないきわめて特殊な言葉 Jetztzeit は、線状的に流れるものとしてイメージされる時間のなかに、言葉

そのものとしてもまったく異質な瞬間として切り込んでいる。

その「瞬間」は、歴史哲学テーゼをはじめとしてさまざまテクストのなかで、いわば時間が凝固したものの、時間が停止したものととして、多彩な表現をとって現れている。「出来事のメシア的静止」（「歴史の概念について」第一七テーゼ）であり「メシア的時間の破片」（同、補遺A）である「いまこのとき」が、「救済」という神学的連関と結びつくものであることはいうまでもない。「時間のうちの一秒一秒が、メシアがそこを通過してやってくるかもしれない小さな門」（同、補遺B）であるといわれるときも、その「一秒一秒 (jede Sekunde)」とは、われわれの世界の通常的时间の流れのなかに含まれる一秒であるというよりも、その時間の流れのなかのどの時点にでも入り込む可能性のある異質な瞬間としての「メシア的時間」である。

そのような時間の停止のイメージをとまなうメシア的時間は、また歴史哲学テーゼのなかで「引用」という概念のかたちをとって現れている。ベンヤミンは第一四テーゼのなかで、古代ローマを引用するフランス革命期のロベスピエールについて言及している。ロベスピエールが古代ローマを引用することは、ベンヤミンにとって「均質で空虚な時間」のなかに出来事の連鎖を並べることではなく、「いまこのとき」によって満たされた時間を構成する作業である。ここでベンヤミンが描き出しているイメージは、理念の構造化にしたがってわれわれのこの世界のなかの現象を特定の「布置」へもたらすという『ドイツ悲劇の根源』のアレゴリーの思考と、それを引き継いでいるクラウス論の「引用」の概念に直接関わっている²。ロベスピエールが「そのような過去を歴史の連続性から打ち壊して取

り出した」というとき、このテーゼの冒頭にカール・クラウスの「根源が到達点である」という言葉が掲げられているように、その「破壊」の行為は、クラウス論での「引用」というコンテクストで理解されるものである。ただし、その引用の対象となるもの、構成の対象となるものは、任意のものではない。もとも理念的なものユートピア的なものうちに含まれていたがゆえに、この世界においても「根源」の徴をもつもの、この世界のなかで「アレゴリー」として存在するものが本来、引用の対象となるはずのものである。アレゴリーはこの罪の連関にとらわれた世界のなかで、時間性が空間化されたもの、時間の流れとしての「歴史」が「自然」という空間に凝固した「自然史 (Naturgeschichte)」として存在する。「いまこのとき」に充たされたローマ時代を引用するということは、時間性が空間化したアレゴリー像をもとの連関から「引用」して破壊的に取り出すこと、そしてそれをあらたな「到達点」としての「根源」へもたらすことである。こういったコンテクストから考えると、²「引用」もまた時間の停止の連関のうちにある。

2 歴史概念の神学性

ベンヤミンの歴史哲学テーゼは、一方で、われわれが通常考えているような、この世界のなかのできごとの連鎖として描き出されるものとしての歴史を想定するとともに、他方では、神の世界への救済を待つ状態としての、時間に規定された人間の世界という神学的な意味での歴史に焦点が当てられている。ベ

ンヤミンの時間論のテクストでもあるこの「歴史の概念について」を読むときにおそらく最も大きな躓きとなるのは、ベンヤミンが「歴史」というときのこれら二重のコンテクストのうち、世俗化された世界に住むわれわれが神学的コンテクストをものはや読み取ることができなくなっている、あるいは読み取ろうとしなくなっているということではないだろうか。もちろん、だからこそベンヤミンは歴史哲学テーゼの冒頭で「今日では周知のように小さくて醜く、そうでなくとも人目に姿をさらすことのできない神学」について語る必要があったのである。しかし、まさにこの冒頭のテーゼに象徴される史的唯物論とメシアニズムの対立関係が、ブレヒトとシヨールムの対照的な理解の仕方を引き継ぐかたちで、とりわけ一九七〇年代のベンヤミン受容のプロセスで展開されていった³。今日このテクストを読むものは、神学については言うまでもなく、史的唯物論をめぐる論議そのものにもはやアクチュアリティーを求めるところはおそらくない。歴史哲学テーゼにせよ、他のテクストにせよ、ベンヤミンが世界を捉えるそのまなざしのあり方や思考の方法は、しばしば現代のわれわれの世界の思想や政治的・歴史的状况の「アクチュアリティー」のために動員される。確かにベンヤミン自身、その時々⁴の危機的な歴史的状况のなかで思考を展開してきた。しかし、そのような意味での現実の歴史のみを問題にするとすれば、歴史哲学テーゼのなかでは顕在的に現れているはずのもう一つのコンテクスト、つまり神学的な意味での「歴史」をとらえることはできなくなってしまうだろう。あるいは、そのような「歴史」はある種のメタファーとして、現実的な歴史とわれわれが考えているものを捉える視点から排

除されてしまうことになる。「歴史の天使」について語られるテーゼ九、そして、それと緊密に呼応する「神学的・政治的断章」は、そういった神学的なコンテクストが強力に現れているテーゼである。

「新しい天使」と題されたクレアの絵がある。そこには一人の天使が描かれており、その天使は、彼がじつと見つめているものから、今まさに遠ざかろうとしているかのように見える。彼の目は大きく見開かれており、口はひらいて、翼はひろげられている。歴史の天使はこのように見えるにちがいない。彼はその顔を過去に向けている。われわれには、出来事の連鎖と見えるところに、彼はただ一つの破局を見る。その破局は、次から次へと絶え間なく瓦礫を積み重ね、それらの瓦礫を彼の足元に投げる。彼はおそらくそこにしばしとどまり、死者を呼び覚まし、打ち砕かれたものをつなぎ合わせたいと思っているのだろう。しかし、嵐が菜園のほうから吹きつけ、それが彼の翼にからまっている。そして、そのあまりの強さに、天使はもはや翼を閉じることができない。この嵐は天使を、彼が背中を向けている未来のほうへと、とどめることができないうまに押しやっ

てしまう。そのあいだにも、天使の前の瓦礫の山は天に届くばかりに大きくなっている。われわれが進歩と呼んでいるものは、この嵐なのである。⁴

このテーゼで語られている瓦礫の風景は、場合によっては、ベンヤミンの時代の第二次世界大戦における破局の風景と重ね合わされ、そういった特定の歴史状況のメタファーとして感

じとられることがあるかもしれない。しかし、この瓦礫の風景は人間の歴史のすべての時点に当てはまる。人間にとって「出来事の連鎖」であるもの、それはこの人間の世界において、しばしば「進歩」という肯定的なコンテキストで「歴史」として語られているものである。同じものが歴史の天使にとつて「破局」として現れるとき、それもまた「歴史」である。ただし、その歴史とは、神学的な視点でとらえるならば、人間が自ら時間の流れのなかにありながらとらえ、意味を与えようとしている歴史ではなく、「歴史」の外部（天使のまなざし）からとらえられる総体としての、その意味で「ただ一つの」歴史である。歴史のただなかにある人間のまなざしと、歴史の時間性とは異なる秩序から「歴史」の世界を見る天使のまなざしが完全に異なる次元に属しているということは、テキストから読み取ることができるとは、しかしそれでも、自ら歴史のなかに身をおく人間の読者は、この歴史の世界のなかで瓦礫を積み上げようとする天使の姿を、往々にして人間の歴史の世界の視点から見してしまう。

人間の世界の出来事の流れとしての歴史を、歴史の外部からとらえようとする神学的なまなざしは、一九一四年（つまり、のちにベンヤミンに対してユダヤ神学的な影響を与えるシヨールムと出会う前年）に書かれたテキスト「学生の生活」の冒頭ですでに姿を現している。ベンヤミンはここで「時間の無限性に信頼を置く」歴史観を否定し、「完全性という内在的状态を純粹に絶対的な状態へと形成し、この状態を現在において可視的で支配的なものとするのが歴史の課題である」⁵と述べている。ここにはむしろ初期ロマン主義的な思考も強く現れているが、

これは実際にベンヤミンの神学的思考と融合してゆく要素である。「この状態は、メシアの王国、あるいはフランス革命の理念のように、形而上学的構造においてのみ理解することができる」⁶。この初期のテキストのうちに現れている歴史認識、神学的枠組みを持つ思考は、『パサージュ論』や歴史哲学テーゼの歴史概念に至るまで、基本的にベンヤミンのなかで保持されていると見ることができよう⁷。

ただしそれは、この人間の歴史を「救済史」としてとらえる神学的思考と共通するまなざしの構造を持つものでありながら、救済によつてもたらされるものは、ベンヤミンのテキストのなかでは救済の喜びや期待ではなく、しばしば暗鬱な色彩をもなつて現れる。一九二〇年から二一年に書かれたと考えられている「神学的・政治的断章」は⁸、そのような特徴を最も明確に帯びた、ベンヤミンの神学的思考の中心に座すテキストである。ここでは「メシア的なもの」と「歴史的なもの」、あるいは「メシアの国」と「世俗的なものの秩序」という二つの異なる領域が明確に対置されている。このように位置づけられるとき、「歴史的なもの」の世界とは「世俗的なものの秩序」の支配する場であるとともに、あくまでも「メシア的なもの」の視点からとらえられるものである。ベンヤミンが「歴史」について語るとき、そこにはつねに神学的なまなざしが組み込まれている。この二つの異なる秩序において、人間の世界のうちにある「歴史的なもの」、そして「世俗的なものの秩序」にとつて最も大切な「幸福」がそれぞれどのように位置づけられるかが、このテキストの焦点の一つとなっている。人間の「世俗的なもの」の秩序」から見るとき、「歴史的なもの」のなかで追

求められているものは「幸福」である。しかし、「メシアの国」のまなざしにとつて、人間の歴史の世界におけるその同じ「幸福」は、「自らの没落」として浮かび上がってくる。「なぜならば、あらゆる地上的なものが幸福のなかで追い求めるものは自らの没落なのだが、地上的なものは、ただ幸福においてのみ没落を見出すことになる」と定められているからだ。¹⁰ この言葉が混乱を招くのは、ここでは人間の価値とメシアの視点が一つの文の中で混在しているからだろう。人間の視点、つまり「世俗的なものの秩序」からすれば、「地上的なもの」が幸福の中で没落を追い求めることはない。そのように「地上的なもの」の営みをとらえるのはメシアのまなざしである。

ベンヤミンにとつて「メシアの国」といわれているものは、彼が「矢印の方向」の比喻によって言い表しているように、人間のこの歴史の世界の秩序が追い求めるものとは完全に異なるものを目指している。「ある矢印の方向が、世俗的なものの可能態が力を及ぼす到達点をあらわし、もう一つの矢印の方向がメシア的な力の凝集する方向をあらわすとすれば、自由な人類の幸福追求はもちろん、あのメシア的な力の方向から外れて進んでいく。しかし、ある力が自分自身の進む方向によって、反対の方向に向かう別の力を強めることができるように、世俗的なものの秩序もまた、メシアの国の到来を促進することができる。」¹¹ 「世俗的なものの秩序」、つまり人間の一般的な思考は、メシアによる救済を、人間が「幸福」だと考えているものの延長上にとらえている（これはもちろん、例えばキリスト教において、現世の価値と神の国の価値が異なると考えられていることとは別の話である）。われわれはおそらく、あまりにも「歴史的

なもの」のなかで「歴史的なもの」を見ることだけにとらわれ、そこでの「幸福」を追い求める「世俗的なものの秩序」が自明なものであると考えているために、あるいはベンヤミンのメシアニズム的思考を単なるメタファーとしていわば無害化しようとするために、ベンヤミンが語る意味でのメシア的なものまなざしによる「歴史」の像をなかなか受け止めることができない。

歴史の天使について語られる歴史哲学テーゼ九が描き出しているのもまた、この二つの異質な秩序である。幸福を追い求めて突き進む「進歩」は、「メシアの国」にある天使の視点からすれば、瓦礫を積み上げる行為、「破局」でしかない。そしてまた反対に、メシアによる「救済」も、「世俗的なものの秩序」にとつてはおそらく「幸福」の反対物として理解されるものとなるだろう。「神学的・政治的断章」の末尾近くで述べられているように、それは「自然」が滅んでゆくことでもあるのだから。

3 メシア的時間と歴史的時間

それではその「救済」は、いつどのようなかたちで現れることになるのだろうか。言い換えれば、「メシア的時間」はわれわれの世界の「歴史的時間」とどのような関係にあるのだろうか。ベンヤミンはすでに青年期から神学に依拠する思考の枠組みを形成している。そして、最後の「歴史の概念について」にいたるまでそれを完全に保持している。¹² ベンヤミンの神学的

思考は、一九二〇年代の後半以降マルクス主義に深く取り組んでゆく際に、史的唯物論の枠組みと融合してゆく。それはしばしば指摘されるように神学的思考の「世俗化」したかたちであるとともに¹³、史的唯物論のメカニズムの下に身を隠すために「反転した」姿、あるいは「歪められた」思考像という姿をとることになる¹⁴。一九三一年に発表された「カール・クラウス」は、そういった融合のプロセスのなかで、このエッセイの三部構成そのものによって弁証法的唯物論の図式が神学的思考とかなりの程度明示的に重ね合わされた、その意味で例外的でもあるが、一つの分水嶺といえるドキュメントである。このような融合がベンヤミンにおいて可能であった一つの大きな理由は、例えばすでに初期の「学生の生活」の冒頭でも見て取れるように、彼が神学的思考をきわめて構造的な仕方でもとらえていたことにまず求めることができだろう。その際、ベンヤミンの思考において神学的特質が史的唯物論と融合して以降、その弁証法的展開が歴史のなかでたどる時間性のために、「救済」が時間軸のなかで進行していくという外観がほぼ必然的に生じていくことになる。

マルクス主義と取り組む以前の「秘教的」傾向を強く示していたベンヤミンについても、例えば初期の言語論や翻訳論のなかで彼が言語の墮罪と救済を示そうとするとき、そのモデルはある程度、時間的契機を含む展開というかたちをとらざるをえない。しかし、救済された（あるいはユートピアのうちにある）言語として思い描かれる「神の言葉」や「純粹言語」は、ある現実的な到達点というよりも、むしろ一つの理念的な思考モデルにとどまっている。それに対して、史的唯物論の展開の構図

では、きわめて単純に図式化するならば、「救済」の段階はある特定の現実の形態をとるかのように描かれることになるだろう。それは例えば「無階級社会」であり、あるいは「技術的複製可能性」が達成されたメディアとしての「映画」である。あるいはまた、理想的には「引用」が言葉の救済の場となるはずの「新聞」である。こういった構図は、ベンヤミンが神学的思考を潜ませつつ弁証法的唯物論を展開してきた枠組みそのものであることに間違いはない。しかし、時系列的な展開をともなうこれらの具体的形態を救済の到達点に据えるとすれば、それはベンヤミンの理論にとつてのアポリアともなる。ショーレムの日記によれば、ベンヤミンはすでに一九一七年の時点で「メシアの国はつねにそこにある」という言葉を口にして¹⁵いる。ユダヤ教においてもキリスト教においても、神学にとつて最も根本的なこの問題は、ベンヤミンの身を隠した神学的ななかでつねに保たれ続けてきたものだった。ベンヤミンにおいて「救済」と呼ばれるメシア的時間が、この歴史の時間とどのように関わっているかを、ステファヌ・モーゼスは次のように端的に要約している。「ベンヤミンが〈救済〉という名で呼んでいるのは、歴史的時間性のこの断絶であり、予見不能なものこの湧出である。とはいえ、〈救済〉は時間の終末のどこかに位置づけられているのではない。逆に時間の各瞬間、それも絶対の特異なものとして把握された各瞬間が世界の新たな状態を現出させる限り、〈救済〉はどの瞬間にも到来する（もしくは到来しうる）。」¹⁶

4 アガンベンの『残りの時』

メシア的時間についてのこの縮約された表現は、アガンベンが『残りの時』のなかで描き出しているメシア的時間の構造をたどってゆくとき、さらに明確なものとなつて浮かび上がる¹⁷。アガンベンはこの著作（講義録）のなかで、パウロ書簡（おもに「ローマ人への手紙」）におけるメシアニズムを分析し、その最後にいわば補論のようなかたちで、ベンヤミンの歴史哲学テーゼがパウロ書簡の影響のもとにあつたことを立証しようとしている。しかし、パウロにおけるメシア的時間の構造について述べるとき、アガンベンは徹頭徹尾、ベンヤミンのメシアニズム的な時間概念を重ね合わせて考えているとみてよい。そのように読むとすれば、アガンベンがほぼ冒頭に掲げている次の言葉は、彼にとってはそのままベンヤミンについても当てはまる。「時間の収縮、へ残っているもの」（『コリント人への手紙』七章二十九節——「時は縮まっています。残りは、……」）は、パウロにとつては、すぐれてメシア的な状況であり、唯一の現実的な時間なのである、と。¹⁸

アガンベンは、ユダヤ教の伝統における「オラーム・ハゼー（*olam hazeh*）」（創造から終末までの世界の持続期間）と「オラーム・ハツバー（*olam habba*）」（来たるべき世界、この世の終わりに続く無時間的な永遠性）という二つの時間・世界（*olamim*）の区別が、パウロのテクストに現れる。「このアイオーン、このコスモス」と「来たるべきアイオーン」という二つのアイオーン（時間・時代）に対応するものであることを確認する。しかし、パウロにとつてメシアがこの世界のうちに現れる時間は、この二

つの時間のいずれにも属さないいわば「残りの時」である¹⁹。イエスをメシアとみなすユダヤ人および異邦人（つまり「キリスト教徒」）にとつて、イエスの復活という「メシア的出来事」のあとの時間は、キリストの再臨パラスティンおよび最後の審判までのあいだのいわば過渡的な時間である。この時間はわれわれのこの世界の時間（クロノス、オラーム・ハゼー）のなかで動いているものだが、パウロにとつてそれは「メシアの時間」が生まれる特別な時間となる。「ここで、時間は収縮し、終わり始める。が、この収縮した時間——これについては、パウロは「今の時」（*en kairos*）という表現でもって言及する——はパルシーシア、すなわちメシアのまつたき臨在に至るまで持続する。」²⁰

しかし、この時間概念の説明は、アガンベンにとつては思考過程のなかでの暫定的なモデルにすぎない。あるいは、「終末論的時間」と「メシア的時間」が混同されたモデルといつてもよい。これは、初期の段階のパウロの思考も含め、原始キリスト教においてしばしば思い描かれていた考え方でもある。しかし、アガンベンは最終的に、同じように「世俗的」でクロノロジカルな時間のうちにあり、かつ「時間の収縮」という特質をもつ、別のメシア的時間のイメージを提示する。アガンベンは「臨在」というパルシーシアの本来の意味（*Para-ousia* 傍に在ること）に立ち返りつつ、クロノロジカルな時間の流れのうえにあるのではないが、それを内側から完成にもたらす異質な時間の秩序としての「今の時」をパウロのメシアニズムのうちに読み取る。つまり、クロノロジカルな時間の延長にあるキリストの再臨の彼方にメシア的出来事の完成を見るのではなく、現在のこのクロノロジカルな時間のどの瞬間のうちにもメシア的時間が現

れる可能性があるとする。「メシアはすでに到来している。メシアの出来事はすでに成就している。けれども、その臨在はその内側にもうひとつの時間を含んでいて、パルーツシアを遅延させるためではなく、逆にパルーツシアを把握できるものにするために、パルーツシアを引き延ばすのである。このために、ベンヤミンの言葉によれば、あらゆる瞬間は「メシアの入ってくる小さな扉」でありうるのだ。」²¹アガンベンの言葉は、パウロのメシアニズムについて語りつつ、ベンヤミンのメシア的時間をここで完全に二重写しにしている。

アガンベンがメシアニズム的思考において区別する三つの時間の関係は、さらに、シヨールムがまとめている「革命的」メシアニズムと「変容的」メシアニズムという二つの異なる潮流それぞれの時間概念と合わせて考えることができるだろう。「革命的」メシアニズムにおいては、メシアはこの世界の時間の終わりに現われる。そのとき世界は没落し、最後の審判が行われる。このような思考においては、「アティド・ラヴォ (atid la-vo)」「到来する未来」メシア的時間」と「オラーム・ハッバー (olam ha-ba)」（未来の世界・新たな創造）とが区別されることはない。未来として思い描かれるものは、われわれが経験している世界の時間的延長上にあるものとして理解される。それに対して、「変容的」メシアニズムと呼ばれるものでは、自然の変容はあくまでも内的なものであり、世界の没落が起こることもない。そこでは、アティド・ラヴォ (atid la-vo)」（到来する未来）メシア的時間」と「オラーム・ハッバー (olam ha-ba)」（未来の世界・新たな創造）は別の時間として区別されることになる。このメシアニズム的思考においては、世界の終末は「今日」であり、メ

シアの未来はわれわれが経験している世界とは異質なものとして理解される²²。

「革命的」メシアニズム（黙示録的メシアニズム）には、現在の世界（オラーム・ハゼー）と、現在の世界が更新され、新たに生まれる世界（オラーム・ハッバーとアティド・ラヴォが区別されていない状態）の二つの時間概念しかない。このメシアニズムは、メシアによって救済された未来もいわば現世的なものとして思い描いているという点で、もちろんキリスト教のメシアニズムと根本的に異なる。しかし、「オラーム・ハゼー」に對置されるものとしてメシア的時間を特別に想定しないという点で、キリスト教においてメシア的時間と終末論的時間（イエスの復活というメシアの出来事とイエスの再臨・最後の審判という終末とのあいだの過渡的時間）を区別しない立場と時間論については似た立場にある。アガンベンが提示する最初の時間構造のモデルは、これに對應するものである。

それに対して、「変容的」メシアニズムとシヨールムが呼んでいるものは、アガンベンが最終的に示すメシア的時間のイメージとまさに一致する。ベンヤミンがシヨールムから受けたユダヤ的メシアニズムについての影響を考えるとすれば、それはこのようなものとして想定することができるだろう²³。

『残りの時』は、ベンヤミンの「いまこのとき」(Jetztzeit)という概念が、言葉そのものとしても対応するパウロの「今の時」(ho nyn kairos)に由来するというきわめて刺激的なテーゼを掲げている。しかし、アガンベンがパウロとベンヤミンのメシアニズムを重ね合わせてゆく手つきをたどるとき、「メシア的時間を表すための専門用語」として「今の時」(ho nyn kairos)という

言葉をパウロのメシアニズムの中心に据えるというアイディアは、むしろ逆にベンヤミンのメシアニズム的思考から着想を得たのではないかと思えるほどである。²⁴

5 「救済」における時間概念の二重性

さて、もう一度先の問いに立ち返ることになるが、「救済」と呼ばれるメシア的時間がわれわれのこの歴史的時間性のどの瞬間にも到来しうるものであるとベンヤミンが思い描いているとすれば、本来この世界の時間・空間の秩序とは全く異なるものであるはずのメシア的時間は、歴史的時間のなかで具体的にどのようなようにして現れることが可能なのか。それはまた、一方でベンヤミンにとってメシア的救済の場である「アレゴリー」の形象」と、他方で「救済」を目指しながらも歴史的時間性のなかで展開せざるをえない史的唯物論とが、互いにどのような関係にあるのかという問いでもある。

ベンヤミンはこのことを「歴史の概念について」を書いてある時点でも明確に意識していた。歴史哲学テーゼの覚書には次のような記述が見られる。「一連の階級闘争によって人類は、歴史的発展の経過のなかで、無階級社会に到達する。しかし無階級社会は、ある歴史的発展の終着点として構想されてはならない。この誤った構想から、とりわけ亜流のものをたちにおいて、〈革命的な状況〉というイメージが生じてきたのだ。周知のように、そのようなものがいままさにやって来るということは決してなかったのだが。無階級社会の概念には、真正

なメシアの相貌が再現されねばならない。それも、プロレタリアート自身の革命的政治という関心のもとに。」²⁵ 史的唯物論の構図にしたがって到達点に達したときに救済された状態となるのではない。それはここでのベンヤミンの言い方にしたがえば「亜流のものたち」の考えということになる。実際には、それは「史的唯物論」を抛り所として現実の政治活動を進める人たちの（神学的要素はもちろん除外して）大半の見解に相当するものであり、むしろベンヤミンの「史的唯物論」こそきわめて異端なのだが。無階級社会は「終着点」ではない。しかし、その概念にはメシアの特質が備わっている。ベンヤミンはメシア的なものが現実のこの世界の特定のものと関わっていることを指摘しながらも、ただし、それが現実の世界のなかで到達されたときにメシア的なものが現れたことになると考えているわけではない。しかし同時にその一方で、史的唯物論の到達点としてベンヤミンが思い描くものへと、つまり「無階級社会」や、プロレタリアートの政治的・美的手段となるべき「映画」や「新聞」の理想的な姿へと到達する構図が語られている。

ベンヤミンの「救済」のコンテクストは、この二重構造のうちにある。メシア的なものがこの歴史的時間のなかに姿を表すとき、それは「アレゴリーの形象」となって現れる。ただし、それがアレゴリーであることを見て取ることができるのは、そのように世界をとらえる「アレゴリカー」だけである。その救済の可能性を胚胎するアレゴリーとは、時間がそこで空間性へと凝固し、それによって時間が静止状態にある形象・像である。一九三〇年代のベンヤミンにとって、それはまた本来ならば時間的契機をもつはずの弁証法的な両極が静止状態となって空

間化されたものでもある。こういった「静止状態にある弁証法」による「アレゴリーの形象」は、歴史の時間性のうちにあたりまえのように存在するものでありながら、時間の停止というイメージで思い描かれるような、まったく異質な時間秩序を自らのうちに含みもっているということになる。それは「門」や「パサージュ」、あるいは『一方通行路』のなかで小標題として掲げられているような、ごくありきたりのさまざまな都市の形象でもあり、映画のなかの「ファーストモーション」や「スローモーション」、ブレヒトの演劇におけるさまざまな「中断」のかたち、新聞における「引用」でもある。

他方、これらの救済の可能性を胚胎した形象たちは、一九二〇年代後半以降に神学的思考が史的唯物論へと組み込まれていくことにより、史的唯物論のもつ歴史的時間のなかでの展開というコンテクストのうちにも位置づけられている。ベンヤミンは確かにその展開の終着点と考えられているものを目指す。というよりも、人間の歴史的時間はその終着点を目指して進んでいると考えている。そしてとりわけ、「映画」をはじめとする技術的なものの領域では、時間の停止のイメージにかかわる形象・像は、新たに到達された段階において生み出されるものである。その意味で、歴史的時間のうちにある史的唯物論と重ね合わされた救済のコンテクストは、メシア的時間を潜在的に含みもつアレゴリーの形象とも関わりをもっていることになる。しかし、繰り返し起こることになるが、その展開の終着点に到達したときに、あるいは到達したという事実によって「救済」が成し遂げられたことになるわけではない。史的唯物論における到達点は、いずれにせよ歴史的時間のなかにとらわ

れたままの世界なのだから。

註

* 本稿は、学術振興会科学研究費・基盤研究(B)「西欧アヴァンギャルド芸術における知覚のパラダイムと表象システムに関する総合的研究」(研究代表者：山口裕之、二〇一四―二〇一六年度)の助成を受けた研究成果の一つである。

1 「唯物論かメシアニズムか」という二項対立がしばしば明示的に掲げられていた一九八〇年代頃までのベンヤミン研究においては、弁証法的唯物論とメシアニズムを重ね合わせるといふ、ここで掲げる前提自体が矛盾に満ちたものと見えることになっただろう。本稿は、例えばダニエル・ヴァイトナーが「宗教的転換(religious turn)」のうちにベンヤミン研究の位置を再確認する立場と視点をある程度共有している。Cf. Daniel Weidner, Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the “Religious Turn”, and the Poetics of Theory. In: *New German Critique* 111, Vol. 37, No. 3, Fall 2010, pp. 131-148; D. Weidner, Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart. In: *Profanes Leben*. Walter Benjamins *Dialektik der Säkularisierung*. Hrsg. v. Daniel Weidner. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2010, pp. 7-35. ヴァイトナーは「宗教的転換」がベンヤミン研究にもたらした成果の一つとして、Bernid Witte u. Mauro Ponzi (Hrsg.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin 2005. をあげているが、もちろんヴァイトナー自身の編纂する *Profanes Leben* 自体がその流れにあることはいうまでもない。ちなみに、ヴァイトナーの最も重要な研究テーマの一つは「世俗化」をめぐる問題であり、

彼が中心メンバーの一人として所属している「ベルリン文学・文化研究センター Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)」では、その所長のジークリト・ヴァイゲルとともに、宗教とその世俗化をめぐる研究テーマやプロジェクトが次々と展開されている。二〇〇六年秋にはここで国際ヴァルター・ベンヤミン協会の学会が開催され、*Profanes Leben* はその成果にもとづく論文集となっている。さうだった意味では、この *Profanes Leben* という論文集は、ベンヤミンにおける神学という主題の受容史にとって特別な位置を占めるものといえる。

- 2 山口裕之『ベンヤミンのアレゴリーの思考』人文書院、二〇〇三年参照。
- 3 それらが集約的にまとめられている論集が Peter Bulthaupt (Hrsg.), *Materiahen zu Walter Benjamin's Thesen 'Über den Begriff der Geschichte' - Beiträge und Interpretationen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975. べあぬ。歴史哲学ブーゼの受容史として、cf.: Andreas Pangritz, *Theologie*, in: *Benjamin's Begriffe 2*, pp. 817-821.

4 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Band I, S. 697-698. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991. *ドム*。この全集はGSの略号をローマ数字に示る巻数のもつアラビア数字に示るページ数を示す。(『ベンヤミン・アンソロジー』山口裕之編訳、河出書房新社、二〇一一年、三六七―三六八頁。)

- 5 GSI, 75. (『ベンヤミン・コレクション5』浅井健二郎編訳、ちくま文庫、二〇一〇年、六七頁。)
- 6 GSI, 75. (『ベンヤミン・コレクション5』、六八頁。)
- 7 Cf.: Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag, 1994, p. 87-89. (ステファヌ・モーゼス『歴史の天使』九八―一〇〇頁) また、三島憲一『ベンヤミン』講談社、一九九八年、二二―二三頁参照。

8 このテクストの成立時期については、アドルノ等は一九三〇年代であると主張しているものの、現在多くの研究者は一九二〇頃とする見方が大勢を占めている。Cf. Burkhardt Lindner (Hrsg.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2011, p. 175. (Werner Hamacher, "Das Theologisch-politische Fragment")

9 Elke Dubbels は「神学的・政治的断章」を分析する論文のなかで、この二つの「秩序」とともに「自然」の秩序も加えて、三つの秩序を区別している。Dubbels はこの断章の末尾近くで述べられている、「過ぎ去ってゆくこと」はかなた (Vergängnis) のうちにある「メシア的自然」を、人間の「世俗的なものの秩序」やメシア的ではない自然とは別のものとして想定している。確かに「自然」は「歴史」と対置される概念として考えられているとはいえず、この人間の世界のうちにあるものとして、ベンヤミンのテクストのなかでとくに「歴史的なもの」の関わる領域と区別されて論じられているものには見えなくもないと思われる。Elke Dubbels: *Zur Logik der Figuren des Missianischen in Walter Benjamin*. In: *Profanes Leben*, S. 39-65, bes. S. 42-43.

- 10 GSI, 203. (『ベンヤミン・アンソロジー』八四頁。)
- 11 GSI, 203-204. (『ベンヤミン・アンソロジー』八四頁。)
- 12 ステファヌス・モーゼスは、一九一四年 (ベンヤミン二二歳) の「学生の生活」における神学的歴史概念の枠組みが一九四〇の「歴史の概念について」とも対応することを述べる文脈で次のように指摘する。「これらの主題はすべて、きわめて性格な意味で、二五年後に最後の著述の中心に再び見出される主題にほかならない。その間、ベンヤミンは、彼を神学的直観に培われた思考から、マルクス主義から着想を得た世界観へと彼を導く広汎な哲学的軌道を踏破することになる。」モーゼスはまた、ベンヤミンの思考全体のうちに「神学」「政治」「美学」の三つの基本的範疇を見て取っ

- ているが、「通時性の観点からすると、神学的範型が最も安定していた」と指摘する。(モーゼス『歴史の天使』、一〇〇、一〇三頁) また、こういったモーゼスの見解を踏まえながら、Andreas Pangritz も同じ立場を表明している。「神学」というキーワードだけではなく、それによって特徴づけられた彼の思考モデルもまた、ベンヤミンの展開全体にわたって存在していた。」(Andreas Pangritz, *Theologie*, in: *Benjamins-Begriffe* 2, p. 804.) それに対して、とりわけ一九七〇代に史的唯物論かメシアニズムかという二者択一の論議が展開されたときには、最も極端な立場としては、ハーバマースの論文に代表されるように、史的唯物論を受容したベンヤミンは初期の秘教的傾向と断絶したと主張された。Cf.: Jürgen Habermas, *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in: Siegfried Unseld (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, p. 175. (ハーバマース「意識化させる批評か、救出する批評か」、高村富士彦監訳『ベンヤミンの肖像』、一二二頁。)
- 13 そのことはベンヤミン自身の言葉のうちにたゞいふことが出来る。「マルクスは無階級社会というイメージのなかで、メシアニズムの時間的イメージを世俗化した。」(GSI, 1231. 『ベンヤミン・コレクション』五七九頁) Cf. Hermann Schwepenhäuser, *Praesentia praeteritorum. Zu Benjamins Geschichtsbegriff. In: Materialien zu Walter Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, pp. 15-16.
- 14 Cf.: Norbert Bolz, Willem van Reijen, *Walter Benjamin*. Frankfurt / New York: Campus Verlag, 1991, pp. 31-40 (ボルトン・ヴァン・レーイェン『ベンヤミンの現在』一二五―一二七頁); Sigrid Weigel, *Enstehende Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schriftweise*. Frankfurt/M.: Fischer, 1997, pp. 52-79.
- 15 Gershom Scholem, *Tagebücher 1917-1923*. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 2000, p. 70.
- 16 モーゼス、『歴史の天使』一五九頁。(ちなみに、ドイツ語版にはこの引用箇所は含まれていない。)
- 17 ショルジョ・アガンベン『残りのとき パウロ講義』上村忠男訳、岩波書店、二〇〇五年。(Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un Commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000; *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006.) このなかのメシア的時間について扱った四日目の講義「ポストロス」とほぼ同じ内容は、次の論文としても発表されている。Giorgio Agamben, *Die Struktur der messianischen Zeit*. In: Nikolaus Müller-Schöll, Saskia Reither (Hrsg.), *Aisthesis. Zur Erfahrung von Zeit, Raum, Text und Kunst*. Edition Argus, 2005, pp. 172-182.
- 18 アガンベン『残りの時』九頁。(Agamben, *Il Tempo che resta*, p. 13; *Die Zeit, die bleibt*, p. 16.)
- 19 「残りの時」という言葉はパウロの書簡における「残りの者 (*Zeignio*)」(ローマ二: 5) と「時は縮まつつらまぢ」(コリント七: 29) を拡張してアガンベンが作り出したものである。後に取り上げるように、「時は縮まつつらまぢ (*Il tempo si è contratto*)」はアガンベンがギリシア語のテクストを戦略的にこのように訳したものと考えらるる。
- 20 アガンベン『残りの時』一〇四頁。
- 21 アガンベン『残りの時』一一五頁。
- 22 Gershom Scholem, *Tagebücher 2. Band 1917-1923*, p. 380.
- 23 Cf.: Elke Dubbels, *Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins "Theologisch-politischem Fragment"*, in: *Profanes Leben*, 48-49.
- 24 そのように思えるもう一つの大きな理由は、アガンベンがクロノシカルな時間のなかに到来しうる「今の時」へと向かう「時間の収縮」を、きわめて重要な要素として強調しているからだ。この「時間の収縮」は、

ベンヤミンが「ファーストモーション」(Zeitraffer)のうちに時間の停止のイメージを見て取っていること、あるいはより根本的に、ベンヤミンにおける「形象・像」(Bild)が時間性の空間化という思考に支えられたものであることと響き合う。アガンベンがパウロにおける「時間の収縮」という特質を、コリント書一の「時は縮まっています。残りは、…」という言葉から読み取るようにしている。しかし、この箇所を「tempo si è contratto (時は縮まっています)」という言葉で言い表しているのは、おそらくイタリア語翻訳の聖書からの引用ではなく(少なくとも現代一般的に用いられているカトリックの翻訳ではない)、ギリシア語の *ho kairos synestalménos estin* を意図的にそのように解釈してアガンベン自身がこのように訳したものであるように思われる。アガンベンは「*systema* は、帆を巻く行為をも、動物が跳躍前に体を緊張させる行為をも指す」(一一頁)とわざわざ注釈している。ちなみに、この箇所は日本語の新共同訳では「定められた時は迫っています」と訳されているが、ヴルガータ訳、英語、ドイツ語、イタリア語等の翻訳ではこの箇所は単純に「時は短い」という意味のみであり、そこに「縮まる」という意味が加わることはない。アガンベンがこの箇所でベンヤミンをどれだけ意識していたかはともかくとして、「時の収縮」という発想はパウロのテキストそのものに内在するというよりも、*systema* という語の解釈を通じてアガンベンによって作り出されている印象を受ける。ちなみに、この「時は縮まっています」という箇所および「今の時に」という箇所は、ベンヤミンが読んでいたと思われる一九一二年のルター訳聖書では、それぞれ *Die Zeit ist kurz* と *jetzt zu dieser Zeit* となっている。少なくとも、このパウロ書簡の箇所がそれ自体で直接的にベンヤミンが時間の停止や「いまのとき」(*Jetztzeit*)につながる発想を得たとは考えにくい。

25 GSI, 1232. (『ベンヤミン・コレクション7』五八一―五八二頁。)