

カフカと《ユダヤ性》(I)

—— ベンヤミンのカフカ解読の可能性 ——

中 尾 光 延

フランツ・カフカにおけるユダヤ人性の問題は古くて新しい。

カフカは西ヨーロッパ系同化ユダヤ人として、オーストリア・ハンガリー帝国の領域内のボヘミア王国の首都プラハに生れ、チェコ人の女性を乳母として育ち、ドイツ系ギムナジウム、ドイツ系大学で教育を受け、ドイツ語で書き、ユダヤ人の女性と恋をした。カフカは幾度かの短期間の旅行や療養期間を除いて外国で暮すことはなかったが、プラハという街自体がチェコ人、スロヴァキア人、ドイツ人、スロヴァニア人などの多民族で構成された都市であり、同化ユダヤ人ではあっても、そもそも真の母国をもたぬユダヤ人であったから、生地プラハは、カフカにとっては二重の意味で「外国」であった。カフカはその「外国」を「母国」として生きたが、その「母国」の言語はなんといってもチェコ語であり、それにたいしてカフカが「母国語」としたのはドイツ語であり、自分自身と世界の関係についてのドイツ語による表現を志すようになって後も、たとえばヘブライ語を懸命に勉強し、ヘブライ語で会話が出来るほどになった。にもかかわらず、自己の表現された精神世界の本質的な構成言語がドイツ語以外のものではありえず、自己の言語表象世界の成立と構成そのものがドイツ語とドイツ語文化圏から伝わる伝統と歴史に大きく条件付けられ、規定されているという思いから逃られなかった。が、他方、自己の青年時代から晩年にいたるまでもちこした重要で困難な問題の多くがユダヤ人というマイナーな民族の出自と大きく関連していたことを最終的に確認せざるをえなかった。⁽¹⁾

たとえば、同じユダヤ系の作家ヨーゼフ・ロートが、当時オーストリア・ハンガリー帝国の属国であった生国ガリツィアを離れ、はじめベルリンなどのドイツ語文化圏を中心に著作活動を行ない、のち、ナチを逃れてフランスに亡命し、その後は「母国」オーストリア・ハンガリー帝国を理想の「民族国家」とすることができたのに対して、⁽²⁾青年時代のミュンヘンへの文学旅行やフェリーツェとの関係からベルリンへの移住を考えるなど幾度かのプラハ脱出を試みながら、つい

には「蹴爪を持ったこのおっかさんは僕を放してくれない」と終生プラハから離れることのなかったカフカであったにもかかわらず、カフカがオーストリア・ハンガリー帝国への帰属を素直に肯定していたとか、チェコ人たちの国への同化を望んでいたということは出来ない。すなわち、ヨーゼフ・ロートの場合には、比較的容易に、「民族国家」への帰属を決定できるのに対して、カフカの場合にはそもそもユダヤ「民族」ではあってもその民族の名を被せた民族国家の国民ではない「ユダヤ人であること」だけでなく、その血統、その家族関係、時代、何よりもカフカ自身の帰属志向が容易に決定し難い、という事実などがカフカの帰属の決定を一層困難にしているのである。カフカ自身が自己の帰属、自己のアイデンティティに悩んだのであるから、問題はいっそう複雑である。カフカは、大学での勉学を終えてまもなく、オーストリア・ハンガリー帝国の国家制度の中でも労働者福祉を掲げながら、ある意味でこの「帝国」の国家支配官僚制度の一翼を担っていた「労働者傷害保険局」に勤め、ついには年金生活に入るまで勤め上げる。この役所はドイツでの労働運動に危機感をおぼえた帝国の皇帝派の政治家たちの発想から生れ、後には独立採算制を掲げながら、一方では国民支配のための近代的な官僚管理体制の先駆的な制度として考えられていたのである。カフカは、小党派民族に属しながら、教育を受け、「法学博士」となることでこの体制のなかにくい込み、また組み込まれた、いくなれば、オーストリア・ハンガリー帝国なる「多民族国家」の、ある意味では模範的な「国民」の一人であったにもかかわらず、ヨーゼフ・ロートのごとく、この国家をユダヤ人にとっての、また近代社会の開放と再生の理念を内包する民族共同体と考えることはできなかった。⁽³⁾あるいはまたのちに、第二次大戦後に創立されたイスラエルが、カフカの時代にも、ユダヤ人知識層を含めて一定の勢力を持ち始めていたシオニズムの帰結である、とみなすことの出来たマックス・ブロートなどのユダヤ系知識人層がシオニズム運動を育む母体としての「ドーナウ帝国」の役割を評価する、といった価値判断からもカフカは逃れたのである。結局カフカはその生れながらの境遇そのものを変えること無く、特定民族の一人としても、国家の一員としても、個人としても「どっちつかず」の存在を貫いたのである。そこにこそ、ヨーゼフ・ロートとは異なるカフカ的存在が文学に対してもつ大きい特色が現れる。たとえば、カフカの作品『流刑地にて』などが示すように、「近代国家の理念」を、その社会が必然的に装備し、その装備の合理化を押しすすめた官僚制度がもちきたす非人間性を完膚なきまでに批判しうる観点は生国への帰属を得ることが出来ず、シオニズム運動にも最終的に与することがなかったカフカ的存在によってのみ可

能であったかもしれない。そしてそれは母国への先見的帰属を疑わない民族にとって通常は不可能な立地点でもある。しかしそれは、やや普遍化するならば、国家への帰属感を失わせ、もしくはそのような帰属感を根本的に「非近代的」なるものとして批判する「近代社会」が内包している「個人のユダヤ化」の先駆的現れであったかもしれないのだ。

カフカに関してこの点を検証するならば、その主な原因を、社会学的視点からみた西ヨーロッパ系同化ユダヤ人という範疇に入れられるプラハのユダヤ人の同化の不徹底に帰するひとがある。⁽⁴⁾しかしながら、父ヘルマンはいざしらず、カフカは、同化ユダヤ人の、喉もとまで乾くような自己同一化への憧れに身を焦がされ、渴望の中で絶えず浮び上がってくるもっともユダヤ民族の根源的なルーツの中でも最大の問題であったユダヤ信仰について「およそ開放なるものがあり得るなら、ここにおいてこそ考えられたのです。…だが僕が貴方から手に入れたのは何というユダヤ教であったのでしょうか」(『田舎の婚礼』-197)とあって、形骸化し、ユダヤ人社会への体裁を整えるためだけの父親のユダヤ信仰を告発しているが、そのような記述を見る限り、カフカにとってユダヤ教はある意味で失われた故郷、汚された純潔、失楽園のごみとなっていたように考えられる。確かにカフカは父親をとおして同化ユダヤ人の生き方の一つの模範を示され、しかもそれは生き方の模範という一つの思想となり、その思想は父親という肉親に肉化され、その強靱な肉体と格闘しなければならなかったのであるから、ユダヤ人としてのカフカの同化の不徹底にカフカのアイデンティティの欠如感の理由を求めるのも故がないわけではない。しかしカフカの生き方から、またその作品から、父親や親族たちとの交際の記録の中から浮び上がってくるのは、同化の問題や、あるいはより普遍的であったシオニズムへ思想的帰依などというユダヤ人としての存在の問題であるよりも、むしろ労働者災害保険局での官吏としての人生経験の方がカフカにとってより決定的な重要性を帯びていたとみなすのが正しいようである。もちろんユダヤ人であることがすでに「永遠の存在問題」を抱えて生れることであったから、その上にカフカの個人問題という現存在の問題が重なっていることは無視できないことであり、その限りでユダヤ問題がカフカにとって様々の生の困難をもたらしたことを否定はできない。にもかかわらず、父親との関係でのユダヤ問題はカフカの内部で克服されていたとみなされる。その理由は、カフカが一冊の聖なる書物トーラの解釈の言葉を共有することで、すなわち地域共同体ではなく、信仰信条や宗教心情共同体であることによってユダヤ人であるそのようなユダヤ人であるよりも、より一層、オーストリア・ハンガリー帝国の

一「役人」として、つまり、より普遍的な、「民族国家」の「国民」としての体験に遙かに本質的な影響をうけたといえるからである。さらに、後年に至っては友人たちのシオニズム運動や、東欧系ユダヤ文化に触れることで、カフカにとっての「ユダヤ問題」は極めて大きい意味をもってくるが、およそ西方同化ユダヤ民族であれ、より「正統的」な東欧系ユダヤ人であれ、彼等の共同帰属を構成していたのは、宗教的な書物の言葉の解釈を共有することであり、まさにそのことによってユダヤ民族であったのだから、この点からいえばカフカは同化の不徹底なユダヤ人であるどころか、むしろ非ユダヤ人であったのだ。というのは、カフカは自己のユダヤ人としてのアイデンティティのより所をタルムードの解釈によって探求したのではなく、すなわち、個と絶対者の仲介者をユダヤ教の古典の中に索めたのではなく、むしろ個人の絶対的なよるべなさを、現代社会の、大都會の中の、近代国家の巨大に肥大した共同社会のごみための中に晒し続けたのである。⁽⁵⁾むしろ、西ヨーロッパキリスト教社会の基盤であったヒューマンイズムの崩壊の土埃のなかにおぼろげに浮び上がる神ならぬ絶対者の姿をかいま見ている、とでもいうべきだろうか。いずれにせよカフカは「救いはあるが、われわれのためにではない」と書き記さねばならなかったのである。「救い」という言葉は狭い意味でのユダヤ民族の救済、宗教的な救済とみなされるが、より広い意味での近代的な個人の孤独からの救済という観点からの言葉だと考えられる。カフカはじっさい宗教的存在という視点から見れば、ユダヤのヤハウェの神に遠くかけ離れた地点で、しかもキリストになお遠い地点で＜絶対弧の自己回帰＞に近い軌跡を描き続けた。だからこそ後に示すように、東欧系ユダヤ人の巡回劇団の公演でイディッシュ語によるユダヤ戯曲を知り、俳優のレヴィをとおしてユダヤ正統信仰とハシディズムがユダヤ人の生活の中に生き続けていることを知っても、その衝撃はカフカにたいしては宗教的な回信の契機とはならず、むしろ自己の「ユダヤ性」を決定的に否定化する文学的な影響を与えたにとどまったのである。⁽⁶⁾このような自己の内部に残存するものに対する否定性の獲得こそむしろ文学者カフカを産むことになった。つまりユダヤ信仰を得て真のユダヤ人になることを絶対的に否定された地点でカフカは、あのよるべなさが、真空と化した自己の内部に生き始めたことを知ったのである。すなわち、カフカは文学の根を自己の内部の真空に下ろすことを、そこにしか下ろせぬことを知ったのである。カフカはユダヤ人であることをその生の核として意識し続けながら、ユダヤ人であるよりもむしろ文学者となることを最終的に選択したのである。

文学とくユダヤ性>

カフカが、<同化ユダヤ人>として、西方キリスト教に強く彩られた文化の中で教養を積み、かつスラブ社会の中にあってもくユダヤ人>として生きたことが、カフカを単純にユダヤ作家と規定できない理由になっているのだから、この<反語的生涯>がカフカの文学世界に影響を及ぼさぬはずはない。たとえば、カフカ文学の師は、ゲーテであり、クライストであり、ドストエフスキー、フロベールであり、ディケンズなどであったことが種々の観点から照明され、証明されていることから、「世界文学」がカフカの文学に大きな影響を与えていることは否定のしようもない事実である。かかる影響の文学的受容体としての主体「カフカ」が、主として、ドイツ文学の伝統を中心にした西ヨーロッパ文学に涵養され続けた点からは、ユダヤ信仰、ユダヤ的社会、ユダヤ的存在論、ユダヤの民俗、ユダヤ的超越論などなどのユダヤ的「文学背景」は相対的に少なかった、という結論も出せる。しかし、後に見るように、カフカが自らの西方ユダヤ社会とは異質の東方ユダヤ文化に出会ったときの衝撃の大きさは、カフカ文学の文体の変化をもたらしたほどであった。ということは、カフカの文学主体は、先見的な、むしろカフカの生涯からのみ視点を定められるような解釈からは隔たった、輻輳した重層的なものである、という事実確認が可能である。この事実から、こみいった影響関係を解きほぐし、表層的なもの下により決定的な基盤層を永続的に発掘し続けることがカフカ解釈には要求されるのである。

この課題のためには、主要なものだけでも、たとえば、ユダヤの人間観や世界観、ユダヤ社会とキリスト教社会の相違と相互浸透、多民族国家の中の個人の帰属性の問題のような文学社会学的視点、異質な精神構造を有する世界どうしの衝突と混合などの文学の規範提出的な基盤を掘り起こさなければならない。<文学の規範提出的なもの>を言い換えれば、文学の下部構造とってよいかもしれない。ただし、この場合の下部構造とは、文学の内実そのものに関わる構造体の謂であって、イデオロギー的な価値判断を実体とする先験的な元型理論に基づくものではない。すなわち、文学の自律性を可能なかぎり認めた上での仮説提示である。カフカの文学世界が、経験世界や哲学的、思想的世界から自律しているそのめざましきで自らの普遍性を獲得し、それ自体「世界文学」の一員となりえたのは、まさしくカフカが、文学の自律性そのものを問い続ける形で文学世界の創造を追及したという確固とした事実があるからである。カフカ文学が現代世界に向ってその先駆性と独自性を称える事が出来るのは、ひとつには、文学の根拠を問うという形の新しい文学の芽を内包していたからである。ユダヤ世界の精神性

がヨーロッパ社会に及ぼし続けてきた影響についての研究が次第にその成果を示し始めるにつれて、カフカ研究にも、前述の観点から、特殊限定的条件から普遍的世界性をもつ文学の誕生の秘密の構造とシステムの見なおしが始まっている。それはすでに幾度も、幾種類にもわたって示されてきたカフカ解釈の有力な、あるいは単に一遇を占めるものかもしれないが、カフカ文学の現代性と普遍性が今日の精神世界に問題を提出し続ける限り、至当のものである。

ところでこの問題に関連してカフカ自身が、〈ユダヤ的〉家父長を演じ続けた父ヘルマンと、〈文学の名において〉〈非ユダヤ〉の〈無垢の子〉を主張し続けた〈カフカ〉との相克、葛藤の詳細な記録を書簡、日記のなかに残していることが注目される。またじっさいに父ヘルマンに宛てて書かれながら手渡されることのない『父への手紙』は、カフカの「ユダヤ問題と」「父と子」の問題がカフカにおいて分かち難いひとつの根となってカフカを養い続けたことを証明している。カフカはその中で父親に対して、父が〈真のユダヤ人でないこと〉を論難し、父親が真のユダヤ信仰を息子に伝えていたならば、父と子の争いや葛藤はなかったであろうと哀訴し、「父親とその父親たち」つまりは祖先たち全てを含めたユダヤ民族の罪の存在を父を代表者として恨み言を述べているのだが、その根拠はけっしてこのユダヤ的な家父長の態度、といったものからのみ容易に演繹できるものではない。父親の暴君的な子に対する態度、年長者の権威のおしつけ、家族に対する家父長としての虚勢、父親が自己の権威のより所にして公称している信仰がこけ威しのまがいものとしか思えない見せかけの習俗にしかすぎぬこと、つまりは父の権威がその虚構性をあからさまにしているにも拘らず、その権威の実際的な力の威力に抗することが困難であること、これこそが長子カフカを悩ませ続けたのである。これはカフカがなぜ書かなければならなかったかという問への有力な答のひとつである。カフカはまた『父への手紙』のなかで、父が子の文学を認めなかったことも恨みがましく述べているが、カフカにとってこの問題は、〈カフカ〉なる子の結婚の努力を〈ヘルマン〉なる父が全く評価しなかったこと同様極めて重要な要素をはらんでいた。なぜなら、カフカが自己の文学の世界を創り上げたのはまさしくこの父の存在によって、文学の世界という言語の虚構の世界を対置する動機を与えられたからである。すなわち、父親のもつ強大な権力構造の力とその虚構性のもつはかなさ、すなわち権力といういわば想像力に根拠をおくものの姿をみせつけられることによって、みずから同じく想像力に根拠をおくべき文学の世界の存在根拠を知らしめられたからである。カフカ

は父によって文学を発見したといってもよい。子がもし父に負債を負うならば、カフカは父ヘルマンに二重の負債を負い続けたのである。「父がこの世界に子を産み出すという不正を行なった、という非難を止めることができない」という〈罪〉と、父に対して子がその存在主張の拠りどころにする〈文学〉の根拠を父に教えられ、かつそれが父に対する論難の理由でしか父には受け取れないことの〈罪〉である。カフカが〈原罪〉を「人類が自分には不正が行なわれたとって非難することを止めることができないこと」と定義したときに、カフカの一生涯を通じて終ることのなかったこの父子関係の影がさしていないだろうか。〈原罪〉は人類が人類同志で生きるときに、ユダヤ人がチェコ人やドイツ人と共存して生きなければならぬときに、カフカとその父親の関係から産み出される〈罪〉のごとく、絶えず産み出され、自己を養殖池として再生産されるものとカフカは考えた。〈罪〉は自己の内部からやってくる。あたかもそれは、ユダヤ人の自己反省のなかでは、〈不正義が行なわれ、罰がユダヤ人に下され、ユダヤ人はそれをメシア願望の中で罪ととらえた〉そのメカニズムが、カフカの中で父ヘルマンとの相克を舞台に繰り返されたかのごとくである。

もしもカフカ文学とユダイズムの間にかかる文学的アナロジーを構築できるだけの論拠を示せるなら、カフカ文学のユダヤ性に関してある結論を導くことが可能となる。すなわち、カフカ文学の基本的、かつ本質的な特徴が、重層的な基盤に基づくものであることが様々に論証されている時点で、ユダイズムの潜在的な文学的影響の度合いを図ることが可能になり、またカフカ文学の本質についての解釈に関わるささやかな前提がおけるのではないだろうか。そしてまたさらにより重要な一般化が可能となるだろう。すなわち、祖国や母国をもたず、持つことが出来なかったユダヤ人にとって、また、「一冊の本」の言葉をめぐってその解釈を分かち合うことで「ユダヤ民族」の名を保ち続けてきたユダヤ人にとって、書くという文学行為のみが彼等の祖国であったのではないか、現代の文学が書くという虚構の行為に根ざしているとするなら、文学とは虚無と望郷の狭められたはざまに幸うじて成立するなにかであり、文学とはそれゆえ、書くという行為に対する自問自答とならざるをえない理由をそこに尋ねることが出来るのではないか。カフカの文学が、たとえば、かれにとって究極の書となった『城』で、「城」と「村」の関係性を象徴する「手紙」が「使者」によって運ばれ、「主人公」Kはその手紙の解釈に没頭することがえがかれる。手紙の書体が吟味され、文章の意味内容が推測、憶測される。『城』は結末の書かれることなく、カフカは還

らざる旅に出るが、仮に長寿を得たとしてもカフカはこの作品に暫定的な結末をのみ「書く」にすぎなかっただろう。なぜなら、カフカの存在が、祖国を持たぬユダヤ人であり、＜罪＞によって疎外され、＜罰＞によって自己完結を奪われた存在であり、伝統と歴史から切り離されることによってとどまることのない時間性そのものの存在となり（『猟師グラックス』はそのような存在を髣髴させる）、時間と共に滅びてゆく自然的な生物でもない人間となったからである。オーストリア・ハンガリー帝国が、その虚構性を日々暴露されつつあった「近代国家」の、「諸民族統一」や「異質の要素の融合」などという「象徴」にしがみつぎながら、なお表向きは国家の名前においてたとえば「労働者の福祉」のために創ったという「労働者傷害保険局」でのカフカの労働は、ある虚構体のなかでの、生命がもつ輝かしい上昇と安らぎを与える滅びから切り離されたひからびた、無益の化けものじみたものになり、カフカは死の恐怖を知らないままに、死から疎外される。ちょうど『猟師グラックス』が森の奥深く獲物を追って崖から落ち、死ぬことも出来ず、生者と死者の国の中間地帯を永遠にさまよう運命を与えられたように。

モーリス・ブランショはそのカフカ論の中で、作家が＜書く＞という行為によって深く＜潜る＞ことはユダヤ人の境涯と深い親近性を有しているという。しかしそれだけではない。作家は書くことによって自己自身から疎外され、無人境に追放されるのであり、それゆえ＜書くこと＞は存在の確かな足場から踏み外すこと、生死を支配する象徴の権能を失うことだという。⁽⁷⁾森の奥深く獲物を追いつぎたグラックスが崖を踏み外してしまうのはまさしく作家の運命と似通っているではないか。＜書く＞という行為はカフカにとって読者を愉しませるため、言葉によって未知の土地を切り開き征服することではなかった。誰でもない誰かに向って言葉を繰り返す、漂わすことに過ぎないのだ。現代における文学の陰刻をカフカは築いた、といえるだろうか。パウル・ツェランが「誰ならぬもののためにこそ」咲く薔薇といったのは、作家の書く行為のことでもあったかもしれない。

カフカの＜ユダヤ性＞

さて、カフカにおけるユダヤ性の問題は古くて新しいと前に述べた。事実、カフカの友人にして遺稿の編纂出版者でもあったマックス・ブロートは、1902年カフカと識りあい、同じく法学を専攻していたカフカと1924年カフカが結核で亡くなるまで、長い親交を結ぶ。カフカの死後10年あまり経った1937年、カフカ伝の初版の原稿を脱稿しており、その中でカフカを「ユダヤ民族のシオニズムの聖者に祭り上げた」ときからカフカのユダヤ性、もしくはユダヤ人性⁽⁸⁾についての議

論は始っている。しかしその前1934年に、プロートのカフカ観を強く批判することになるヴァルター・ベンヤミンが『ユダヤ展望』にそのカフカ論を掲載したときに、カフカを「ユダヤ作家」と規定した編者の紹介文が掲載されている。

「…自己の作品の中で殆どユダヤの事柄について述べることのないカフカをユダヤ文学者と呼べるかどうかという問題は今日では不要のものである。…カフカ自身自己をユダヤ人と感じていた。死の床で彼はヘブライ語を勉強した。太古のユダヤの精神、思想、言語の遺産がカフカの作品にその痕を留めていることは、たとえ個々の作品についての分析的な研究が無くとも疑いのないことだ。…」⁹⁾

『ユダヤ展望』誌が「ユダヤ民族」の諸問題を扱った傾向性のある雑誌であることを考慮に入れても、カフカがその登場のしょっぱなから「ユダヤ作家」とみなされるにはそれなりの十分な理由であったのである。当然のことながらその第一の理由というのは、カフカが「ユダヤ人」であり、「ユダヤ問題」を抱えた文学者であるという先入見、カフカの作品がたとえ直接に「ユダヤ」の文字を出すことがほとんど無くとも、例えば『あるアカデミーへの報告』なり、『歌姫ヨゼフィーネ』なり、あるいは晩年の『城』なりが、そこに描かれ、表象され、造形されたものがまごうかたなく、ユダヤ人のヨーロッパ社会の中での「孤絶」を、「他民族」との異邦性を、「ユダヤ精神」と「キリスト教精神」の相違を、ユダヤ人の「よるべなさ」を、ユダヤ人の自己認識の特異性をモデルにしつつ書かれたものであるように見えるときに、しかもそのモデルは一時代、一世代の間に生じて、またそのように消え去るものでないこと、「ユダヤ問題」の根本性格はその永遠性にあることをユダヤ人自身と同様に、非ユダヤ人もまた信じ続けるときに、カフカの作品がユダヤ人のみならず、非ユダヤ人にとっても「ユダヤ問題」を描いた作品であるときみなされても十分な理由があったということである。サルトルが言ったごとく、「ユダヤ人」とは非ユダヤ人によって「ユダヤ人」とみなされた人々である、というのは、まさしくユダヤ人の対自、対他の限界的な境界線上に切り取った自己の映像であったのである。この映像がユダヤ人の間で強く信じられれば信じられるほど非ユダヤ人たちも彼らをユダヤ人と強く看做したのであった。

それゆえカフカの「ユダヤ性」の問題は古くて新しい、いふなればカフカがユダヤ人として生れたときから、カフカが文学作品を書き始めたときからカフカの「ユダヤ性」の問題は生じたのである。というより、カフカが文学を書き始めた

ときから、カフカの「ユダヤ性」の問題は、歴史によっていわば定められてもいたのである。

問題は次の点にある。カフカの境涯から、カフカの生涯の問題の中から、かくもユダヤ問題がカフカにとって重大な問題であったにもかかわらず、カフカ自身がユダヤの文字を意図的に避け、作品をユダヤ問題の解決の場としていると見られることを避け続けていると判断されるのは何ゆえであるか。ある意味でカフカの韜晦であるとみなせるのか。それともより深い意味においてユダヤ問題そのものを扱いつつも、ある大きい普遍的な問題に対して、遠くの獲物をからめとって戻ってくるブーメランのように自己を投げかけ自己に戻ってくるために、あえてユダヤの文字を隠したのであるか。「ユダヤ人」から、非「ユダヤ人」からの様々の観点からのカフカ観を照射し合うことでおぼろげながらカフカのユダヤ性、非ユダヤ性についての像を結ばせることが出来るかもしれない。そのために、前述のユダヤ問題と父子問題の絡みと共に、カフカのうちなるユダヤ性そのものを強く信じた人々、ユダヤ人にしてカフカのユダヤ性そのものではなく、特殊ユダヤ性の中に含まれる普遍性に力点をおかざるを得なかったベンヤミン、あるいはより一般的な思想性の原理の中にカフカを捉えたアドルノ、ルカーチなどの、カフカとほぼ同時代を生き、もしくはカフカの生きた時代の延長線上で時代と格闘した批評家、思想家を検討してゆくのは、時代の光をカフカにあてるというカフカには成し得なかったことが少しは可能であるからだ。

「シオニスト」プロート

ユダヤ人として生れ、ドイツ語で書き、チェコのプラハで生きたカフカの「文学的民族性」、文学的素性が早くから問題であった事が知られる。しかしプロートにとってはカフカのユダヤ性なるものは自明のものであった。プロートはカフカ文学のユダヤ人性のみならず、カフカの人間性を聖性の概念でも括ろうとしたのである。プロートにとってカフカ文学はカフカという生身の人間と切り離し得ないものであった。

同じくユダヤ人のヴァルター・ベンヤミンがプロートのこのようなカフカ観を痛烈に批判したときの論拠の中に、文学者カフカに宗教的な聖性の概念を安易に持ち込むことにたいする批判がある。¹⁰そしてまた、ユダヤ性の観点からのみカフカを見ることに対する反駁がふくまれていた。あるいはベンヤミンの友人であったゲルショーム・ショーレムはそのベンヤミンにカフカをユダヤ神秘主義の伝統の光を当てなおすことを奨めていた。同じくユダヤ人であったエルンスト・

ブロッホやフランクフルト学派のたいとうであり、ベンヤミンの最初の著作集を出版したT. W. アドルノなどは、いわばより文学的なカフカ解釈を展開しており、プロートやショーレムなどのユダヤ主義の立場からのカフカ解釈とは一線を画している。ショーレムやベンヤミン共通の知人であったベルトルト・ブレヒトはしかしカフカ文学の本質にユダヤ人性の問題は深く関わっていなかった、という見解のようである。

「家父の心配」

カフカはユダヤ人の両親の家に生れ、その両親をはじめ、父方、母方の伯父叔母を含めてユダヤ一族がそれぞれ自己のユダヤ人性をめぐってそれを人生の中心的な問題の一つとして生きてきたのであった。カフカはこのような家族祖先関係の中に生れたのであったから、もし作家カフカの自然史的基盤と言うならば、カフカの人となりの形成に深く関係する家族血縁関係の歴史を探ることによって、すなわち、カフカの精神形成に関わる時間軸をきつりつさせることで、作家の精神的基盤の根柢を一つ明らかにすることが出来よう。しかしそのような解き方は直ちに次なる派生的な問題を惹起する。カフカの自然史的基盤なるものは、カフカ一族が生き、またカフカが生きた社会環境や、カフカやカフカ一族のそれぞれが時代の歴史と切り結んできた個々の人間の個人史とどのような関連、どのような相互浸透、どのような影響を持ち合ったかという具体的な問題でも同時にあるという事だ。という事は、文学の民族学的基盤、社会構造という社会学的基盤、文学の歴史的構造、歴史哲学的基盤、個人生成史という心理学的基盤、あるいはまた社会経済史的な基盤などの副次的問題を派生することにもなる。しかしカフカ文学の研究に関していえば、一見このような副次的基盤を顧慮しなくてよいのではないかと思われるほどカフカ文学はその自律性を強く主張されてきた文学である。

文学者カフカというときに、たとえばフランツ・カフカとヘルマン・カフカ父子関係における葛藤が、カフカ文学に多くの影響を及ぼしたことは容易に推測できるのである。形骸化したユダヤ教の倫理を建前にとる家父長的な「父」は、ユダヤ教のみならず、キリスト教の裾にすら捕らまえることのできぬとする「子」に対して、自らの困難なユダヤ人の生から培ってきた人生哲学を強要しようとする。すなわち、同化した西方ユダヤ人としての生き方を父は求め続けてきたのであり、ドイツ系ユダヤ人として生きて成功したその狭い道を息子カフカにも押しつけようとしたのである。その父親の倫理観の中では文学は無価値であるか、も

しくは有害なものであった。ドイツ系大学に進学させた父親の考えの中には、そこで修める法律学は、いうなれば自らが生きてきたその人生航路を保証するかに思えた学問である。父親が息子の経済的基盤を造ってくれるであろうとその人生智からみなした学問は、国家がその存続の基盤を求める学問と一致したのである。しかし当時、さなきだに人種、歴史を異にする各民族をいわば人工的に統合していたオーストリア・ハンガリー帝国は、カフカの青年時代、鋭敏な人々にすでに崩壊の予感を抱かせていたのである。父親が自らの人生体験から築き上げた価値観はそのような予感とは無縁であったのだが、その価値観も実はこの「象徴の帝国」がユダヤ人に強制したものであったことを父は知らなかった。子の敏感なアンテナは、国家の崩壊の予感を越えて、いわばあらゆる価値観の零化される地点を覗き見ていたというのは結論を先取りする事になるかもしれない。

父親が子に対して示したのは、まず何よりも、ユダヤ人の経済的基盤がいかに造られるか、であった。そして、自分がいかにそれをやってのけたか、であった。カフカー族の経済的基盤とはユダヤ人のそれであったのだから、父親の考え方はそれなりに当然である。カフカー族は、母方の系統を除いて、まず、そして、経済によって生きてきたのだから。カフカー族は西方キリスト教社会の中の小数派同化ユダヤ民族の一員であったから、その経済的基盤の揺るぎなきは自明のものではなく、絶えず個人が零から始め、巧くいって辛うじて、もしそうでなければ破滅を覚悟しなければならぬ、といった極限状況に絶えず晒されていた。同化ユダヤ民族の一員として、チェコ民族の海のなか、オーストリア・ハンガリー帝国の属領にしか過ぎないボヘミア王国のプラハなる街道でユダヤ人が生き延びる為には特別な才覚と世間的知恵を必要としたのであった。その才覚と知恵の模範はこのプラハ社会の経済的支配者であるドイツ人社会とその文化の中に求めざるを得なかった。これがユダヤの伝統に意識的に忠実であろうとし、伝統の保持に注意を払い続けた東方ユダヤ人と大きく異なる西方同化ユダヤ人の宿命であった。

息子カフカの将来の経済的保証を考慮した父ヘルマンは、ドイツ系のギムナジウム、ドイツ系の大学、そして法律学へとカフカの道程を準備してきていた。カフカがレヴィイのイディッシュ演劇に入れ揚げると父ヘルマンは猛然と自己防衛に立ち上がる。自己防衛とは、ひとが内部からの異化を拒絶することである。ヘルマンは自己が、炎天下に荷車を引いて行商に青春時代を過し、名前をドイツ系のヘルマンに改め、チェコ語を喋れるドイツ系ユダヤ人として、ドイツ系であるこ

と、ユダヤ系であることとのバランスをチェコ民族のなかで計りながら生きてきたその西方ユダヤ人の宿命と異質の、むしろ西方ユダヤ人の価値観を根底から覆しかねない東方ユダヤ文化に息子が入れ揚げるのは許し難いことだったのである。「ひとはまず経済によっていきる」という父ヘルマンの配慮は「ユダヤ人は経済的産関係の構造物である」という世界観にまで高められる。このカフカは当初はこのユダヤ式の「血統文化」を考慮外におくことは出来ない。一方、文学者の拠って立つべきは、カフカの言うように、「この世界には精神世界の他はなにものも存在しない」のだから、言語の「精神基盤」しかない。だが、

「この世界には精神世界以外の何物もない」(カフカ『八つ折判ノート』)

と言ってみても、このような父親の世界観の圧政下におかれ、文学がかかる世界観に突破口を見出さなければならぬとするなら、この「血統文化」をいかに内面化していくかという問題しか残されぬことになるだろう。カフカの家系は、母方の家系からタルムード学者やラビを多く出し、いふなればユダヤ信仰を生き方の中心に据えていた家系であった。一方、父ヘルマン・カフカは、生地からプラハに出てきた成功した商人であった。彼は最初、自己のユダヤ人の出自を押し隠しながら生きていたが、プラハではドイツ系ユダヤ人として生きることが自己に有利だと見て取るや、むしろユダヤ人であることをあからさまにしてゆく。ユダヤ人であることが、当時のオーストリア・ハンガリー帝国の属領、ボヘミア王国の少数民族の一員であるユダヤ人のひとりとしての生き方を、彼ヘルマン・カフカは当時の経済的支配権力の担い手であったドイツ人たちのそれに似せようと試みたのであった。元のユダヤ系の名前をヘルマンというドイツ系の名前に変え、また息子にもフランツという典型的なドイツ系の名前を与える。息子フランツ・カフカをドイツ系のギムナジウムに通わせ、ドイツ系の大学に入れ、法律学の専攻を強制する。父ヘルマンのユダヤ教に対する態度は伝統信仰と言えるほどのものでもなく、ユダヤ教の祭典の日に教会に行くぐらいのもので、父ヘルマンがその子カフカに伝えようとしたユダヤ人の生き方は、もっぱら社会経済史的観点を優先させたもので、たとえば精神的な永世の観念ではなかった。

西方ユダヤ人と東方ユダヤ人と

カフカは27才のときに、東方ユダヤ人のこの生き方を体現したイディッシュ演劇に触れることによって、自らの西方ユダヤ人としての生き方を異化することに

なる。イディッシュ劇の名優レヴィによる東方ユダヤ人の精神的内発性を文字どおり目の当たりにして、カフカはその内部からの異化に直面することになった。カフカは例によって、その日記、書簡の中に、プラハに巡回公演してくるこの劇団の演しものについて詳細な観察記録を残すことになる。のみならず、その記録の詳細さはカフカがこの演劇芸術から受けた芸術的表現の、文学的表現とは異なる可能性に眼を開かされたという意味でも画期的なものであった。ある研究者によれば、⁴¹⁾以後のカフカの文体は大きく変わり、演劇的な、表出的文体に変化して行くのである。たとえば、ベンヤミンが強く注目した身振りの表象力に多くを委ねた人間描写などはその典型である。⁴²⁾カフカの特徴のある文体を構成する言語的表現の中心の一つを成している「身振り言語」とでも言うべきものの起源がここにあること。⁴³⁾のみならず、カフカ文学の特性にかかわる点にユダヤ性が絡まってくることは無視できないことである。イディッシュ語そのものが既にドイツ文化とスラヴ民族の狭間で生きてきたユダヤ人の言語であったのであり、その言語が理論的に、かつ実践的にも内包していたユダヤ性をカフカは演劇という表出芸術に直面することで対象化することが出来たのであった。カフカがその血統から伝えられ、社会的環境に育まれ、父子関係の葛藤の中の混迷から汲み取った人間性のいわば古代の元型、プラハという具体的時空の中で呼吸した時代の空気などがいわばユダヤ性という民族的にして超民族的、自然的でありながら精神的、時代に縛られる限界性を持ちながら、超歴史的性格を有するものが、いかなる芸術よりも総合的な芸術によって具現される姿を見たのである。

しかしそもそもユダヤ性という場合にひとは仮に、たとえば、日本人性、フランス人性などという表現で言表されるものと同一視してよいものかどうか、が問われる必要がある。なぜなら、少なくとも日本人性、フランス人性などという表現の背後には、暗黙の裡の民族国家という概念から導かれる多くの共通的な前提を了承し合っているからである。民族国家に住む人間は民族国家という神話を知らない。知る必要がないと思っている。神を見失い、自然を破壊する新しい文明が生れたときに民族国家の神話は生れてきた。ユダヤ民族はかかる神話を知らなかった。シオニズム運動があり、カナンへの帰郷運動があった。多くの近代国家が自らの民族国家の神話をそれぞれ創り上げたときに、ユダヤ人たちもまたそのような国家の神話を創ろうとしたが、地上にその神話の地を発見することは出来なかった。それゆえ、民族国家という神話は、ユダヤ人にとっては、失われた神話であり、来たるべき将来の神話でしかなかった。ユダヤ人の地上での根なし草の存在とは実は失われた、もしくは来たるべき未生の神話的存在でもあった。

ユダヤ人は故郷の国土を追われ、一度は与えられた国土から自ら逃亡した。離散の民の名は、歴史上、ユダヤ人のみに創られた言葉ではなかったにもかかわらず、ヨーロッパの、またアジアの各地に散らばり、ディアスポラはユダヤ人の専売特許であるかのごとく使われるようになった。ユダヤ人はディアスポラの中でユダヤの名を保ちながら生き永らえてきた。

近代国家と象徴

近代的な民族国家が、「国民」の統合をはかるために、「民族」を「国家」と結びつけるために、ことさらに幾多の「象徴」を必要とし、産み出してきたことはその歴史にめざましい。「象徴」の機能の一つは、異質なものを、相反するもの、敵対するもの、さらに価値の違うものどうしをより高い次元において統合し得ることである。例えば、近代国家が多くの紋章をひねり出し、国旗を造り、「国民」に制服を着せて規律によって支配の合理化を図るのはよく知られているとおりである。国家という象徴の王の前に跪くことは、個人の王の前に跪くことよりも遙かに易しいのである。近代国家とは象徴の帝国であり、象徴の帝国は権力を背後に備えることで容易に神話化され得たのである。その神話の中に民族の古い神が呼び出され、もしくは創作され続けてきたことはいまでもない。良き「近代国家の国民」であるとは、この象徴の帝国を支配する権力者に対して、その象徴そのものの起源を真剣に問わないことである。たとえばナチズムはこの原理を知っていた。それゆえ「民族の尊厳と高貴」の起源そのものを問うことに対しては徹底的に弾圧した。のみならず、非アーリアン民族であるという理由だけでユダヤ人を迫害する論拠を打ち立て得たのである。

ヨーゼフ・ロートの例―「象徴はなお生きて」―

東欧系ユダヤ人であるヨーゼフ・ロートは『放浪のユダヤ人』¹⁴⁾のなかで、19世紀から20世紀にかけての近代国家の凄じい自己主張と争いを批判して、異質な諸要素と超民族国家的なヒューマニズムによって成り立ったヨーロッパ文化を、「西ヨーロッパの御用学者たちが創り出した虚構」であるところの近代国家が破壊し、この成り行きは「ヒューマニズムから民族主義を経て野獣性」への道を転げ落ちることに過ぎず、近代国家は中世の超民族主義的、超国家的社会に較べて時代逆行的な思想であると批判する。彼のこのような近代国家に対する批判はその出自に根拠が在った。ヨーゼフ・ロートは、1894年、ガリシアのブローディに生まれ、ガリシア・ヴォルヒーニア地方はオーストリア・ハンガリー帝国の直轄

領にして、まさしくこの帝国の辺境、境界地帯であり、多民族、多宗教、多言語の混合地域であり、ドーナウ帝国オーストリア・ハンガリー帝国の雛型であった。ヨーゼフ・ロートは1933年パリに亡命し、『美の勝利』（1934年）、『皇帝の胸像』（1934年）『千二夜物語』（1939年）などで、すでに滅びたオーストリア・ハンガリー帝国を、異質な要素が溶けあい、その異質性を互に尊重し合う人々が住むアルカディアとして美化することになる。ヨーゼフ・ロートが美化したオーストリア・ハンガリー帝国の内部では、現実には多民族がいがみあい、他を滅ぼして自己を生かそうとする弱肉強食の「野獣性」の咆吼に満ち満ちた「帝国」であったのである。オーストリア・ハンガリー帝国もまた「象徴の帝国」であったのであり、ロートに言わせれば、「西ヨーロッパの学者の虚構した」「象徴国家」に破れ去ったのである。そこには、西ヨーロッパ文明・文化によって押し潰された東方系ユダヤ人の哀しみと恨みが込められているが、ロートが批判した近代国家主義の鬼子としてのナチに押し潰されたのは、東欧系ユダヤ人だけでなく、西欧ユダヤ人も同じだったのである。すなわち、ロートが批判した近代国家主義なる「象徴」は、ナチの時代、ユダヤ人、ドイツ人、ポーランド人などと言った民族的差違をものともしない力を有していたのであった。

カフカの例—「象徴」の退化—

この象徴の意味を考えさせる興味深い議論をマルト・ロベールが展開している。⁽⁴⁾「カフカは辺境に生れ、境界地帯に生き、歴史的境界を生きた。カフカはそれゆえ、ドイツ語で書きドイツ語で考えたが、にもかかわらず、ドイツ語は真の自国語ではなく、借り物であり、ドイツ語という母国語の客でしかない。」「性質からいって、好みからいって、彼をあらゆる事物に自己同一化させるあの内的な性向からいって、彼はいってみれば象徴に運命づけられており、その帰結を受け入れる。」、にもかかわらず、「真実と事物との直接的な交感を可能し、直接的で絶対的な意味をこの世界に賦与する力を有したアナロジックな思想であるところの象徴によってこの世界にかかる価値を世界に授ける力をカフカは有していない。」「現代の人間にとっては象徴は遠い遺物であり、ましてカフカにとっては何倍も遠いことだろう」「ドイツ語という＜母国語＞によって生き、書きながら、言語はカフカの所有物ではない。…であるとするなら、カフカが行なう一つ一つの身振り、カフカが述べ、あるいは書く一つ一つの言葉のなかで、言語を所有せず、しかも語ることを強いられる者となることのほかには自分自身を表現する手段をもたない。事実彼の作品の中に読者が本当に捉えることのできる唯一の象徴

があるとすれば、それは彼自身、彼がこの不可能性のイメージに自分を見、自分を描写している通りの彼自身なのである。」マルト・ロベールはここで現代における「象徴の退化」について述べているのである。カフカが象徴の退化を共有していたとするなら、それはオーストリア・ハンガリー帝国の崩壊が明示しているように、「近代」国家の理念の頹廃と崩壊の予感の時代に生きたからこそである。ヨーゼフ・ロートは、あろうとことか時代錯誤的にも、オーストリア・ハンガリー帝国を、近代民族国家の理念、民族主義の台頭によって危機に瀕した汎ヨーロッパ的ヒューマニズム再生の理念としたのであったが、カフカにはかかる理念もなかったのである。たしかに当時のユダヤ人知識層の多くの人々同様、カフカはシオニズム運動に一定の関心を示しはするが、それが自己の問題の解決に役立つとか、あるいは「ユダヤ問題」の究極的な解決であるとは信じなかったようである。シオニズム運動はユダヤ人が苦しめられた近代国家の理念をユダヤ人たちの民族主義の中に採り入れたものであって、ヨーゼフ・ロートですらこれを否定したものであった。ここでもカフカは時代から疎外され、同朋から疎外され、みずからの言語からも疎外されていたことが明らかである。しかし、自己のアイデンティティの欠如と「民族の連帯」からの脱落こそカフカをして、まさしく反語的に、真の言語象徴の回復と再生への思念に駆り立てたものであった。カフカ文学の根本的性格に時代と特殊な民族と、渾沌として混合した各民族文化が融け合っているのは以上の様な理由によるものと推定できるのである。

ユダヤ人の<罪性>

さて、A・ケイジンはその著『ニューヨークのユダヤ人たち』¹⁰のなかで、1943年当時アメリカにいて、ナチのユダヤ人迫害について書き残している。

「ユダヤ人はむかし同様たんなる呪われた民族だったのだ。自らの罪を痛感することだけを使命とする民族だった。民族全体がヨーロッパ最強の国家に支配されて、執行停止の望みもなく、改宗して助かる見込みもなく、お前たちの歴史全体が罪の歴史であり、そのためお前たちぜんたいがいけににえになるべきなのだ、という汚名をこうむって死を宣告されていた。」

ユダヤ人は他の民族に迫害されるときに、その迫害が厳しければ厳しいほど強く「罪」を感じとるのである。なぜなら、迫害が行なわれるのは、ユダヤ人に対する「罰」の執行であり、その罰はユダヤ人の「罪」に対して行なわれるもので

ある、というわけだ。とりわけ「国家」の名において迫害されるときに、そのような自虐から起きる心理的倒錯が極限まで行き着くであろう。「国家」にたいして心理的な「大罪」を感じとるのである。迫害が神の罰であるなら、この心理的な倒錯の作用の背後には、ユダヤの神の正義、大義が行なわれるのはユダヤ人のみを対象とする、という選民意識が裏うちされている。「罪」に苦しみ、迫害に耐えなければならないのは、神の審きが行なわれるそのときまでである、という論理がユダヤ人たちの間に生れても不思議でない。一方、神の最後の審判が行なわれ、約束の地にユダヤ人が自らの国家を建設できるときが無限の未来であるという絶望感は、「罪」を、ユダヤ人たちの祖先、祖先の祖先の罪＝原罪へと結びつける動機となった。ユダヤ人は「故なくして逮捕された」（カフカ『審判』）のである。

「法」が国家の名において普遍性をもつとき、この男は「法」の外の境界帯に追放された男であり、ユダヤ人が自分たちの内部に「不壊のもの」として抱き続けてきた神の正義という「法」からも追放された男である。ソール・ペローが「宙ぶらりんの男」の罪として、祖先の伝統から疎外され、近代文明から疎外された境界探求者の使命というよりは呪いを挙げたのは正しかった。この宙ぶらりんの男の宿命は変らぬユダヤ人の運命であった、といってよい。すなわち、ユダヤ人の「罪と罰」はユダヤ人の生そのものであったのである。

ベンヤミンのカフカ解釈

ベンヤミンのカフカ解釈を見てゆく前に、まずベンヤミンのカフカ解釈に対する批判を見るのは本末転倒であるかもしれない。しかしそれには理由がある。ルカーチ・プロッホ・ゼーガース論争が文学の社会性をめぐって、一時期の文学論争の一つの頂点をなすなら、ベンヤミンのカフカ解釈をめぐっての論争は、カフカのユダヤ性をめぐっての論争でありながら、一方で、いうなれば「現代文学のユダヤ性」をめぐる論争であったからである。その当事者たちはまず第一に、ブレヒトであり、アドルノ（＋その弟子ティーデマン）であり、ショーレムである。ベンヤミンをその死後世界にはじめて紹介したのは、フランクフルト研究所のT. W. アドルノであった。ベンヤミン著作集二巻がそれであるが、それはアドルノがベンヤミンの精神的な指導者をもって任じていたからであり、アドルノが死後のベンヤミンについてそのベンヤミン論の中で思想的な近縁関係を誇示していたからであり、資料がフランクフルト研究所に多く所蔵されていたからでもあった。さらにベンヤミンは1927年モスクワから戻るや、ただちにパリへの旅行を思い立

ち即座に実行する。「ドイツ悲劇の根源」(1925年論文, 28年出版)後のベンヤミンの主要な関心は、周知のごとく、「パッサージュ」研究であり、その主要部分の構想は1927年のパリ滞在間に育まれたものと推定されている。⁴⁷⁾またその構想から派生的に構想されたものとはいえ、あの多くのボードレール論考が生れてくるのである。このパッサージュ研究とあいまっていや増したのがベンヤミンのカフカに対する関心である。事実この時期にベンヤミンのカフカ関係ノートが書かれ始める。ベンヤミンのこのカフカ論は実にカフカの死後僅か10年目のことであり、勿論プロートのカフカ伝は出版されていない時期のことである。この時期パッサージュ論を中断しながらベンヤミンの頭を占めていたのはマルクシズム受容の問題でもあった。

そのことから、ベンヤミンのいわばライフワークであったパッサージュ研究とカフカ研究との何等かの関連が考えられるのであるが、後に見るように、パッサージュ研究とはすなわち現代の大都会研究であり、一方ベンヤミンの1934年のカフカ論の中心をなすものは、古代的なもの、古代的憂鬱とでも称すべきものの現代都市の住民によみがえったという問題であり、おそらくこの両者の研究は相互補間関係にあるというよりは、カフカの著作に接して以来執拗な関心を持ち続けたカフカに対するある態度決定をパッサージュ論が助けた、と看做すのが正しいのではないか。大集落をなして住む多数の人間生活とは、もちろん古代人の知らぬものであったにもかかわらず、ベンヤミンのカフカ論の中ではそれが極めて大きいファクターを占めるのである。すなわち、ベンヤミンのカフカに対する関心はいわば、パリやベルリン等での生活とともに平行して深まっていったのである。パッサージュ論とカフカ論との関連はベンヤミンの生活体験とその思想の関連を媒介項にして出来上がっていったことが考えられるのである。

ベンヤミンは、18世紀末、ロシアの女帝、エカテリーナ二世の寵愛を受けて権勢を揮った、ポテムキン将軍の逸話を引く。宰相ポテムキン将軍の署名無くしては決済できぬ書類の山が出来た。ところがポテムキンはしばしば鬱病の発作に悩まされ、わけても今回はその病が長引いていた。困じ果てた高官たち、枢密顧問官たちの泣き言を偶然に聞きつけたそそかし屋の下級官吏の書記のシューバルキンは書類の束を抱えてポテムキンの部屋に赴く。シューバルキンはペンにインクをつけてポテムキンの手に握らせる。

と、ポテムキンは放心した様な眼ざしをこの闖入者に向けていたのであるが、「夢でも見ているかのように」つきつきと署名をし終えたのである。意気揚々と

書類を振りながら戻ってきたシュウバルキンの手から書類を奪い取って見た高官たちが認めたのはポテムキンではなく、シューバルキンの名であった。

ベンヤミンがこの逸話の中に見ているのは、官庁と書類、黴臭い住みふるされた部屋の中にすむ古い強大な権力、全てを軽く受取って行動するが、結局は成すところも無いどころか取り返しのつかないしくじりの中で立ち尽くす無力な個人などである。さらにいえば、人々から遠く隔たった日の当らぬ黴臭い部屋の中に住み着いていてなお強大な権力を有し、人々とこの世界を支配し、表面的には畏れられつつ軽んじられながら、ときとして思いもかけない古い力の在りかを見せつける権力の真の姿が示されているというべきか。ポテムキンの署名は、この古い権力の、粗笏な文明の名の下に古い権力を蔑ろにするものに対する意図せざる復讐となっている。これはカフカの『死刑判決』で、ぼろぼろの掛布団を跳ね上げて息子に死刑の判決を下す父親の姿と通底する。ポテムキンとシュウバルキンの関係はカフカの『死刑判決』では父と子関係として描かれる。

ポテムキン＝父は古い権力の体现者であり、シュウバルキン＝子（ゲオルク・ベンデマン）はこの権力との関係を真に掴み得ない粗笏者、あるいはこの権力の実態を知ってか知らずか正面から立ち向かうドン・キホーテである。権力の表向きは、虞鈍、零落、不潔、臆病、沈黙、鬱病である。この権力との相対者の外見は粗笏、剽軽、無思慮、短慮、無垢、焦燥を呈する。従って両者の関係からは読者の思いもかけない結末が生れることがある。権力者の常として、権力者は支配する者を罰する人であり、子の罪を告発する父である。支配される者はしかし権力の発生に責任があり、父はこの罪の原因であるとするなら、罰も罪も実は権力を遡り、父―子―父と伝えられてきた発生過程を遡った太古の「沼地」に「第一原因」をもつ。この「沼地」＝Sumpfweltという言葉はベンヤミン自身の言葉であるが、この沼地から立ち上る瘴気がその生臭さを失い、大都会の古い家屋の部屋の片隅で乾ききった埃となってよみがえる。カフカの『審判』のレーニは手に水搔きをもっているが、あの沼地から現代に生き延びてきた両棲類の一人である。もっともこの両棲類は古代の沼地に生きていたであろう祖先の不気味さを失ってはいるが。

ポテムキンの与える罰とシューバルキンに与えられた罪の話の中には、判決の中の父が子に与えた罰と子の引き受けた罪に共通するものがある。罰は思いがけない視点から実行され、罪もまた、帰罪の根拠を罪人が奪われたと看做しているか、もしくは不問に付した重大な根拠からおしつけられる。それゆえ罰と罪は表裏一体のものでありながら、罪と罰の因果関係をゲオルク・ベンデマンやシュー

バルキンのなかに探そうと努める読者もまた現実と非現実のあいにおしつけられる。

ベンヤミンはここでカフカの罪に関する表現を引用する。日く、「原罪、人間の犯したあの最古の過ちは、人間が、自分には不当なことが起り、原罪が犯された、といって非難し、その非難を止めることが出来ない点にある。」子は父に、父はその父に罪を帰罪することが出来ず、しかし一方罪が犯されたといって非難することを止めることの出来ぬ、すなわち生は止むことのない時間であるならば、子の生は永遠の訴訟であるだろう。しかし一方、父も子を断罪するというその行為に於いてまさに子の訴訟に巻きこまれているのであり、父の生もまた永遠の訴訟のなかに生きていることだろう。カフカのこの定義の中には微妙ではあるが、知の劫罰を受けた人間の存在に対する呪いの言葉が感じられる。しかし半面、父が子であり、子が父であるこの永遠の劫罰の体系と、罪の普遍性のなかでは、帰罪の根拠を非難できない子の無知もまた罪である。「ひとはただ無罪の宣告だけでなく、無知の宣告を設けることがある、というのがこの法廷組織の特質である。」であるなら、生の全体系は罪という聴衆に取り囲まれた訴訟と裁判所の舞台の上にある。そしてそれが避けることの出来ない子の生き方であるなら、まさしく父と子は運命によって結ばれた関係である。運命とは「避けることの出来ない洞察」である、というヘルマン・コーヘンの古代ギリシャ文明のなかの運命感を述べた言葉をひいて、ベンヤミンは父と子の罰と罪の最低部に古代的なものの魅りを見るのである。

他方、「権力はつねに腐敗する」の言を待つまでもなく、ポテムキンがその中心に座っている権力も、『審判』のヨーゼフ・Kが召喚される「法廷」の権力もまた腐敗している。仮に法廷が成文法に基ずく判決を下すことはあっても、「被告」はこの法律の条文を覗き見ることは出来ない。「ひとはただ無罪の宣告だけではなく、無知の宣告をも受けることがある、というのが、この法廷組織の特質である。」とヨーゼフ・Kは推測せざるをえない。ところがこの法廷が拠って立つ権力も、その権力が規範とする法も、太古から伝えられているものであれば、ヨーゼフ・Kが巻きこまれている訴訟は、実は、彼と彼の同時代人たちの「運命」であったのであり、ひとは自己の運命には従うまでという態度をKはとる。しかしこのKの秘密は読者には隠された儘であるので、読者はあたかもKが何等かの罪とがを犯したのではないかと、という疑問に襲われてそれを探し回ることになり、それがカフカの物語を尋常に読もうとする際のえもいわれぬ緊張感を産むのである。

<訴訟は>永遠か

この永遠の訴訟という概念の高潮するところ、それが「掟」として絶対的な支配原理、非神学的な意味での「第一原因」と捉えられた例が『掟の門の前』である。田舎から出てきた男は、掟への入門許可を門番に歎願し、ついには賄賂を使い果たし、門番の着物の蠶にも歎願しようとする。無情にも男の死の寸前、うすれゆく男の眼前で門は閉められてしまうが、男の罪が明らかにされるのはその瞬間であって、男の罪は、その男だけに設定された門をそれと知らなかったばかりでなく、門番とついに真の人間の関係、(たとえそれが賄賂によって辛うじて成り立つかもしれぬものであっても)、を結ぶことが出来なかったことにあった。そこにベルリンに生れ、パリにパッサージュ論の想を得たベンヤミンの生の反映を見たとしてもはずれはしない。あるいはすでに言い古されたように、近代社会のなかの人間の疎外を見、取り返しのつかぬ故郷喪失を夢見たとしても外れはしない。

ベンヤミンが、この、個人がけっして満たし得ぬ掟と永遠の訴訟としての生という観念をユダヤ神学思想、あるいはユダヤ的な自己の生から汲み出したものであるかどうか、がベンヤミンのカフカ解釈を判断する重要なポイントの一つである。それはまた、ゲルショーム・ショーレムのベンヤミンのカフカ解釈に対する批判の中心点にあったものである。しかしまたショーレムほどユダヤ神秘思想のユダヤ人知識層に対する影響の強さを強弁せずとも、ベンヤミンがまさしくユダヤ人の宿命を生きたことから演繹して、ベンヤミンのユダヤのカフカ解釈を見る視点も発生するだろう。

ショーレムのカフカ

ショーレムのカフカ解釈の核心はすでに1931年、ベンヤミンのカフカ論が書かれる前にあらわれている。この点に関する資料の重要部分、そのほとんどが『ヴェルター・ベンヤミン、ゲルショーム・ショーレム往復書簡集』(1980)に集中しているのであるが、1931年8月、ショーレムはベンヤミンに宛てた手紙のなかで、彼の後まで変ることのないカフカ解釈の本質的な部分を明らかにしている。

「カフカにとって重要であったことは、完璧な正義という理想の妥当性を人間存在の具体的な現実に対峙させることであった。」と。この完璧な理想とは、ユダヤの伝統の中では信義に拠る裁判、神の裁判において宙ぶらりんになっている

ものであるにしても。すなわちこの完璧なるものを、神の裁定と等記号で結ぶ地点にカフカがいたかという問題が生じる。マックス・ブロートがいわゆるプラハグループ (Prager Kreis) のなかでも、カフカの作品を滅亡から救い、生前からの友人としての体験を基に、ユダヤ教神学の立場からカフカ解釈を打ち出した重要人物として、早くからこの視点からのカフカ像を押し出してきたことはよく知られている。一方、ショーレムはユダヤ教神秘主義の立場から、ブロート同様、カフカの作品群の解釈において、徹頭徹尾自己の立場を守りとおしていることでも知られる。ショーレムの立場からは、カフカ文学の根本問題が、「神の審判の可能性の解明」にあることは、この往復書簡集からもまごうかたなく見て取れるのである。

ショーレムはカフカの『審判』の中の僧侶とKの、「掟の門」の門番の伝説についての様々な解釈可能性についての論争の在りようがまさしくユダヤのラビ達の間で繰り返され、繰り返される論争に似ていること、しかもその論理は直線上を進んで行くのではなく、弁証法的な論理に従うもので論争の一方の仮定的結論は論敵によって暫定的結論としてふたたび前提に置かれるという具合であって、螺旋の線上を果てしなく辿る形をとっていることを指摘する。僧侶の主張はKによって反駁され、Kの主張は僧侶の論拠によってくずされる、という工合に果てしなく続けられるのであり、結論はつねに暫定的なものに留る。では最終結論は不可能の中に置かれているのであろうか。すなわち、ショーレムの視点からすると、最終結論、つまり神の正義が最終的に発話されることがあるのかどうか、について次の様に言う。「神の正義、人間にとっての真実の言葉」がカフカの口からはけっして洩れることが無いのであれば、そしてまた、「仮にそれが可能であっても（もし可能ならば、それはヒュブリス、神の前に置かれた人間の傲慢による仮説にしか過ぎぬと言えるであろう）神の審判を言葉によってパラフレーズしようと試みるモラリストの自省の様相を呈しているに違いない」と。

モーゼスの解釈

シュテファーネ・モーゼスはこの点に関して、ジャック・デリダを引用して、カフカにおける法の到達不可能性はそれがあまりに困難であるとか、込み入っているとかという理由からではなく、単に法という概念そのものが今日では正当性を失っているからにすぎないと結論している。ニーチェは神の死を宣告し、フロイトは人間存在の根拠の中から超越性を奪い去った。それゆえ、カフカの「法」もしくは「掟」からはすでに超越性が奪い去られているのだ、と。つまり法の法、

真実は存在を許されない、というのである。

「真実とは顔をそむけた神の顔に当たった光のこと」とのカフカの言葉をショーレムは次の様に解釈する。「神が上階の部屋に移り住んだのではなく、神が他処に引越し、見出し得ないにすぎぬ。されば、これは底なしの深淵の絶望であり、そこにこそ神は見出される」と。これは殆どかの「絶望の神学」あるいは「神無き神学」と呼ばれるものに等しい。

モーゼスはショーレムのカフカ解釈の基礎にあるテーゼを総括して次のごとく纏めている。

- 1) カフカはありとあらゆる伝統的な価値観が危機にさらされた時代に生き、カフカはその危機を表現したのである。
- 2) この伝統的価値観の一般的危機をカフカは、現代的なユードントゥームのなかに伝承された内面的問題を背景として体験した。
- 3) このようなユードントゥームの危機は、しかし同時に永続的、かつ根本的な矛盾とパラドックスをあらわにした。それらは、ユダヤ神秘主義の中に表れている。ことにそれが極端なたちをとって、異端 (Heresie) と境を接するところまでいった場合にことにそうである。
- 4) カフカは彼自身の作品がこのようなユダヤ神秘主義のある種の傾向と近縁関係にあることを意識していなかった。
- 5) カフカの作品とこのユダヤ神秘主義の急進的な顕現相との接点は以下の点にある。
 - a) 法というオブセッション
 - b) それも神の存在しない世界でのものであり、
 - c) それゆえ法についての際限のない解釈可能性が生れ、
 - d) 解釈の不可能性を生じ、
 - e) 真実への到達不可能性を結論する。

カフカの作品は、ショーレムにとっては、この、実は現代のユダヤ神秘主義の問題だけではなく、ユダヤ神秘主義の古来からの問題が新しい形をとって表れたものであり、よしそれが今日的な現実問題に関連させられた文学的仮構であっても。

ショーレムは、モーゼスによれば、カフカの作品を単にユダヤ神秘主義に演繹出来ると言っているのではなく、むしろ、カフカのカバラのラディカルでほとんどニヒリスティックな傾向に新しい現代性を見出したのである。モーゼスはさらに、この点にショーレムとベンヤミンの重要な接点を仮設するのである。すなわ

ち、ショーレムが、カフカとカバラを結びつけたその方法は、まさしくベンヤミンの用いた弁証法、「かつてあったものが今と結ばれて稲妻の様に瞬間的に星座となる」との近親性を提示することになる。

ショーレムによれば、まさに「カフカの弁証法的論理」は、カフカの自ら知らざりし、内部のカバラから発する弁証法的論理なのであり、ベンヤミンもまた「世界とはあの御名の聖化の舞台である」という「ユダヤ的確信」においてハラカーおよびハガダーの諸範疇を見出した、とするのである。この点においてショーレムはベンヤミンとの共通項を自ら作り出した。もとよりショーレムにとっては、カフカの著作はユダヤ的靈感の下に立ったものであって唯物的弁証法に支配されたものではない。

ショーレムがベンヤミンのカフカ解釈の中に見出したのは、ハラカーやハガダーだけではなく、「あらゆる瞬間に新しく無数の軍勢によって創り出され、神の前でその声を高くした後に打ち壊され、無に帰するというタルムード的天使像」が、カフカの作品では、助手や学生などの現世的な姿に身をやつして現れる。さきに、ショーレムがカフカの作品に見出したニヒリスティックな傾向といったのは、ほとんどこの否定的で、破壊的な論理を内包した黙示文学的な傾向のことを指しているのである。ユダヤ的なメシア思想の中の創造的な面のみの強調ではなく、その創造的な面はそれが内包する絶滅的な、破壊的な要素によって絶えず内部から変革され、変容させられていく、というのがいわばユダヤ的弁証法の発生の拠点の一つである、というのがショーレムの結論である。ベンヤミンがプルーストと並んで生涯カフカの理解と解説にとらわれ続けたのも、このユダヤ的弁証法を巡ってである、というのがショーレムの見解で、事実、ベンヤミンの思想の中に、「この崇高にして積極的な破壊の力が現世の人間の営為の歴史の中で救済の力として完遂される」、として、ベンヤミンがこの力のことを「叛逆的なるもの」(des Subversive)という名で呼び、この叛逆的なるものの内在と作用を、カール・クラウスやプルースト、カフカに見透かそうとする。カール・クラウスならばともかくその外面的な文筆活動のありようからさもなりなんとひとは思うだろう。しかし、プルーストやカフカに見られる創造的なるもののなかの「破壊的性格」とは何か。

参考文献

- 1) Gershom Scholem : Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a. M.
- 2) Gershom scholem : Die judische Mystik—in ihren Hauptströmungen, Zürich, 1957
- 3) Gershom Scholem : Judaica I, II, Frankfurt a. M. 1970
(邦訳 : I は『ユダヤ主義の本質』(高尾利数訳), II は『ユダヤ主義と西欧』(高尾利数訳))
- 2) Prêjugés, devant la loi 《 : J. Derrida u. a La Faculté de juger, Paris 1985
- 3) Stephane Moses : Zur Frage des Gesetzes : Gershom Scholems Kafka—Bild
- 4) Franz Kafka : Gesammelte Werke
- 5) Schmucl Hugo Bergman : Tagebuer und Briefe, Bd. 1, 1901—1984, 1985,
- 6) Heinrich Pleticha : Das Bild des Juden in der Volks—und Jugendliteratur vom 18. Jahrhundert bis 1945
- 7) Gustav Radbruch/Heinrich Gwinner : Geschichte des Verbrechens, Stuttgart, 1951 特にそのⅣ, XIV章には東欧系ユダヤ人に対する迫害の問題と西方に逃れてきたユダヤ人の西ヨーロッパ社会に於ける生き方の問題が詳しく述べられている。
- 8) Cecil Roth : A History of the Jews, Union of American Hebrew Congregation, 1961 (邦訳, シーセル・ロス : ユダヤ人の歴史 (長谷川, 安積訳, 1972年, みずさ書房) ヘブライ民族の誕生から始るユダヤ通史だが, 力点は「ヨーロッパ時代」に置かれている。
- 9) Josef Roth : Juden auf Wanderschaft, in : Romane, Erzählungen, Aufsätze, 1964
- 10) Peter Gay : Freud, Jews and other Germans, Oxford University, 1978 (邦訳 : ドイツの中のユダヤ人, 河内恵子訳, 思泉社, 1987年) 原題は Freud, Jews and other Germans : Master and Victims in Modernist Culture で, 近代現代のドイツ文化の中のユダヤ文化に関する緒論文集である。
- 11) Werner E. Mosse : Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916—23, 1971 東欧ユダヤ人文化が西方 (ドイツ) ユダヤ人に世帯した影響について述べる。
- 12) Allen Guttman : The Jewish Writer in Amerca, Oxford University Press, 1971
(邦訳 : アメリカのユダヤ作家たち, 佐々木肇訳, 1979年, 研究社出版)

アメリカのユダヤ系作家ソール・ベローの『宙ぶらりんの男』を論じて, 「現代のユダヤ人は, みずからの不十分であるが, しかし, ひとに譲ることにできぬ遺産と, 現代文明のかげろうのような約束との間に—ときには意にそまぬまま, ときには快く—捕えられた二重に疎外された人物, つまり境界人間であるという理論を一般に広めたのは, ベローの友人, アイザック・ローゼンフェルドであった。ケベック州のラシーヌに生れ, シカゴで育ち, アイディッシュ文学と西洋文化の古典に精通しているソール・ベローは, 彼自身, 古いものと新しいものにはさまれている人間と, みずからの不確かな主体性を探求する喜劇的で悲劇的な人物に関心を抱いている, 特にぬきんでた境界性の探求者である。

ベローの最初の小説である『宙ぶらりんの男』(1944年)は, もしも境界性の研究でないとしたら, 結局なんなのであろうか? 「宙ぶらりん」ということは, 比喩的には「根の無い事」よりももっと極端なことである。語り手の絶望的な状況は, フランツ・カフカとジャン・ポール・サルトルの人物のそれに比すことのできるものである。ジョゼフはカフカのヨーゼフ・Kと名前において関連があり, サルトルのアントワーヌ・ロカンタンと状況においてつ

ながりがある。これらの疎外の例の背後には、それらの影の原型であるドストエフスキーの地下人間がいる。『宙ぶらりんの男』に見られる文学的影響は議論されてきているが、しかしペローの最初の小説には、カフカの『審判』やサルトルの『嘔吐』には見られぬ現実主義的な性質がある。小説の筋は、まさしくエミール・デュルケームの社会学における事例研究のように思える。…」（佐々木肇訳）と述べて、「ひとに譲ることのできぬ遺産と現代文明のかげろうのような約束との間に捕えられた二重に疎外された人物、境界人間」の探求者というイメージによって、ユダヤ人の宿命を捕えている。

- 13) Günter Stemberger : Epochen der jüdischen Literatur, München, 1982
- 14) Karl Erich Grözinger/Stephane Moses/Hans Dieter Zimmermann : Kafka und das Judentum, Frankfurt am Main, 1987
- 15) 『現代思想』特集=アドルノ, モダニズムの往還, vo 1. 15-13, 1987
- 16) 『ユリイカ』特集=ユダヤのノマドたち, 極限のアジア極限のヨーロッパ
- 17) Walter Benjamin/Gershom Scholem Briefwechsel 1933-1940, Frankfurt a. M. 1980
- 18) Leo Sievers : Juden in Deutschland—Die Geschichte einer 2000 jährigen Tragödie, Hamburg, 1981,
 著者は「ユダヤ人たちはドイツ語に対して特別の深い結びつきを有していた。…ユダヤ人は幾つかの典型的にユダヤ的な本質的メルクマールをドイツ語にもたらした。それは何かといえば、憂鬱と侮蔑, 優しさ, 辛辣さなどの特別に入り交じったものである。」として, Heinrich Heine, Alfred Kerr, Arthur Schnitzler, Joseph Roth, Franz Kafka の名前を挙げている。
- 19) Jacques Derrida : Préjugés, tire du livre La faculté du juger, 1985
 (邦訳: カフカ論—「掟の門前」をめぐる, 東京, 1986)
- 20) Hans Mayer : Walter Benjamin und Franz Kafka über eine Konstellation, in “Kafka—studien”, New York, Bern, Frankfurt a. M.
- 21) Eduard Goldstücker : On Prague as Background, in “Kafka—Studien”,
- 22) Marthe Roberts : Kafka de tout temps, in “Kafka—Studien”,
- 23) Erich Fromm : You Shall Be As Gods (邦訳: エーリッヒ・フロム 『ユダヤ教の人間観』 飯坂良明訳)
- 24) Maurice Blanchot : L' espace littéraire, 1955 (邦訳: モーリス・ブランショ 『文学空間』)
- 25) Maurice Blanchot : le Livre à Venir, 1959 (邦訳: モーリス・ブランショ 『来たるべき書物』 粟津則雄訳)
- 26) Walter Benjamin : Werke, Frankfurt a. M. (邦訳: ヴェルター・ベンヤミン: 『ベンヤミン著作集』, 全十五巻, 1969年—)
- 27) 清水多吉 『ベンヤミンの憂鬱』, 1984年
- 28) Max Weber : Das antike Judentum, in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (邦訳: マックス・ウェーバー 『古代ユダヤ教』, 内田芳明訳, 1962年)
- 29) Jean Paul Sartre, Reflexions sur la question juive, Paris, 1954 (邦訳: 『ユダヤ人』, 安堂信也訳)
- 30) Theodor W. Adorno : Aufzeichnungen zu Kafka, in “Die Neue Rundschau” 1953
- 31) Jens Tismar : Kafkas Schakale und Araber (im zionischen Kontext betrachtet)
- 32) Klara Pomeranz Carmely : Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen

- 33) Walter Röll, Hans-Peter Bayerdorfer : Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur—die Assimilationskontroverse

脚注

- (1) ユダヤ人は、東西ヨーロッパの各地に住んでいたのだが、ドイツ語に対する特別な結びつきが指摘されている。カフカは、当時のプラハの経済的支配者であるドイツ人社会に接近して経済的基盤をつくらうとした同化ユダヤ人を父にもったから、ドイツ語との結びつきはいわば当然と言えるが、東欧系ユダヤ人ヨーゼフ・ロートが生まれたガリツィアのブローディの街は、1894年当時、18,000人の人口のうち、15,000人がユダヤ人であったとされている。しかも、そのユダヤ人たちはイディッシュ語を日常言語としていたのであるから、ドイツ語との格別な結びつきがスラブ社会であるここにも見られたのである。
- (2) カフカは1908年から1922年まで14年間「労働者傷害保険局」に勤務、「法学博士」として法律の知識を必要とする専門職に就き、労働者に対する保険制度の改革にも参加する。保険局での勤務を通じて、カフカは、「近代国家」を支えるための産業の現場で、傷つき、救いを求める多くの労働者に出会った。オーストリア・ハンガリー帝国の「役人」としての言動、その勤務上書き残した文書はクラウス・ヘルムスドルフ編『役所文書』に集成してある。この文書集から、「近代国家」の官僚制度の内部からのカフカの告発を読むことが出来る。
- Klaus Hermsdorf : Amtliche Schriften, Berlin, 1983
- 中尾 光延 : 「カフカの職業生活」— (I) —, —『役所文書』をめぐる—山口大学教養部紀要第19巻人文科学篇参照
- (3) Joseph Roth は、オーストリア・ハンガリー帝国の属領 (Kronland) である Galizien の Brody の街に、正統派ユダヤ教の家庭の子として生れた。カフカとの接点は1913年イスラエルの土地にユダヤ系の大学を建設することを主な討議課題としたシオニスト会議にカフカと共に参加したことにある。シオニズムの創始者 Theodor Herzl がそうであったように、ロートもまた新しく創られるべきユダヤ国家の言語はドイツ語であることを当然だと思っていたという。ただしロートは後に、シオニズム運動をあらたな民族主義とみなして否定するようになる。
- (4) 谷口茂『フランツ・カフカ論』—ユードントゥームとの関係を中心に—1983年。
- (5) マックス・ブロートがカフカの否定性をユダヤ信仰の不足、ユダヤ信仰によるユダヤ民族共同体への「非帰属」と見たのに対して、ヴァルター・ベンヤミンはむしろここに述べたように、カフカの「よるべなさ」をブロートやゲルショーム・ショレムなどがユダヤ信仰への非帰属に帰そうとする態度を批判しているようである。そしてこの点こそ以下の論評の主要問題である。
- (6) Evelyn Torton Beck : Kafka and the Yiddish Theater—Its impact on his work, madison, Milwaukee, and London, 1971は、イディッシュ演劇の公演がカフカの文体に永続的な影響を与え、「人間カフカを苦しめ続けた問題に形を与えることを助けた」としてその文学的影響、文学技法的な面に限定した影響を述べる。イディッシュ演劇を維持し続けたのは確かに正統派や、ハシディズム派も多かった東欧系ユダヤ人であっても、それはそのままユダヤ信仰のプロパガンダではなかったのである。すなわち問題は演劇という表象芸術の性格にあり、受

容主体にあるのだ。

- (7) Maurice Blanchot : L' espace littéraire (『文学空間』粟津, 出口訳。) その中でもとくに、「マラルメの経験」と「カフカと作品の要請」, 「リルケと死の要請」が, 文学作品と死の関係を, 時間と存在の関係を扱っている。
- (8) ユダヤ性, ユダヤ人性の術語は Judentum の訳語として考えられるものであるが, その内容は, ユダヤ教, ユダヤ民俗, ユダヤ民族がヨーロッパ各地で生きてきたその社会史と歴史などという一般的なもののほかに, ユダヤ民族については, たとえばスペイン人, ドイツ人, 東欧スラブ民族国家国民などという生き方も考えあわせねばならず, 学問領域としては, 社会学, 歴史学, 心理学, 民族学, 民俗学, 宗教学, などなど多面に亘る事はいうまでもない。ここではカフカ文学に関連する, 同化西ヨーロッパ系ユダヤ人で, チェコに住んだドイツ系ユダヤ人に限定し, カフカに大きい影響を与えた東欧スラブ系ユダヤ人文化についてもドイツ系ユダヤ人文化に関連する範囲内で触れる。そもそも各地に離散して住みながら, 「ユダヤ民族」の名を残している事自体がこの言葉の定義を困難にしているのであり, 単に経済的な, 社会的な集団化志向がユダヤ人をディアスポラ以来, 「ユダヤ人」をユダヤ人としてきたのではなく, 他民族との抗争の中で, その事を中心になっているのが, キリスト教社会の中のユダヤ信仰の問題であることから事態の把握がさらに複雑困難になる。
- (9) Walter Benjamin : Gesammelte Schriften II - 3,
- (10) Walter Benjamin-Gershom Scholem Briefwechsel 1933-1940, Frankfurt a. M. 1980 (以下, Benjamin-Scholem Briefwechsel と略記)
とりわけ, 1938年6月12日付けのベンヤミンのショーレム宛の手紙では詳細にプロートのカフカ観が批判されている。
- (11) E. T. Beck : Kafka and the Yiddish Theater
- (12) Walter Benjamin : Franz Kafka
- (13) カフカの「身振り言語」については, イディッシュ演劇の影響からの指摘, すなわち, 劇的言語の表象言語への移入という観点からだけでなく, ベンヤミンのように, 人間の原型的存在への注目から逆にカフカの文学作品の演劇性を指摘する例もある。
- (14) Josef Roth : Juden auf Wanderschaft
- (15) Marthe Robert : La Bibliothèque idéale, 1960 (邦訳 : マルト・ローベル『カフカ』宮川淳訳)
並びに Marthe Robert : Seul, comme Franz Kafka, Coll. 《Diaspora》, 1979 (邦訳 : マルト・ローベル『カフカのように孤独に』)
- (16) Alfred Kazin : New York Jew, 1978 (邦訳 : 『ニューヨークのユダヤ人たち』
—ある文学の回想 1940-60—, 大津栄一郎・筒井正明訳)
- (17) Michel Espagne, Michael Werner : Vom Passagen-Projekt zum “Baudelaire” : Neue Hand-schriften zum Spätwerk Walter Benjamins