

最期のイエスの叫びとジョルジュ・バタイユ の刑苦：『内的体験』の一断章をめぐって

SAKAI, Takeshi / 酒井, 健

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

13

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

21

(発行年 / Year)

2016-01-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00012476>

最期のイエスの叫びと ジョルジュ・バタイユの刑苦 ——『内的体験』の一断章をめぐって——

酒 井 健

1. はじめに

フランスの思想家ジョルジュ・バタイユ（1857-1962）は、キリスト教と複雑な関係を持ち続けた。若いころには、彼自身、敬虔なカトリックの信者であったし、棄教後もキリスト教への関心を捨てず、多様な角度から考察をおこなった。その角度の例をあげると、キリスト教神秘主義と神秘家たちの特異な体験、聖体拝領などのミサの儀式、村落共同体における教会の意義、キリスト教の神概念と人間の自我の関係、罪の問題、性愛に対するキリスト教道徳の否定的な見方など、じつに多岐にわたっている。

この小論では十字架刑に処されたイエス、とくにその死の間際に発せられた最後の言葉を中心にしてバタイユとキリスト教の接点を検討してみたい。極限的な内的体験が検討の中心課題になるが、イエスの死に対するバタイユの見方がキリスト教史から見てどれだけ妥当なのかという点も合わせて考えていきたい。

ここで問題にするイエスの最後の言葉とは「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」という天上の神への絶望的な問いかけである。もともとは旧約聖書の「詩編」第22編の冒頭にある言葉だが、これをイエスは処刑場において十字架刑の苦悶の極みのなかで叫んだとされる⁽¹⁾。新約聖書におさめられた4福音書のうち最も早く書かれた「マルコによる福音書」にはアラム語で「エロイ、エロイ、ラマ、サバクタニ (Eloi, Eloi, lama sabachthani)」(第15章34)とあり、次いで書かれた「マタイによる福音書」にはヘブライ

語で「エリ, エリ, レマ, サバクタニ (Eli, Eli, lema sabachthani)」(第 27 章 46) とある。

バタイユは『内的体験』(1943) の第 2 部「刑苦」(Le supplice) の断章でこの言葉を「マルコによる福音書」のアラム語で引用している(ただしフランス語の原文では lamma sabachtani となっていて lamma に m が二度重ねられ, sabachthani の後半 h が抜けている)。以下, この断章を訳出しておく。

「イエスに^{なら}倣うこと。十字架の聖ヨハネによれば, 我々は, 神(イエス)における失墜を, 死の苦しみを, 《ラマ サバクタニ》の《非-知》の瞬間を, 模範にしなければいけない。キリスト教は, ビン底の澱まで飲み干されてしまうと, 救済の不在になる。神の絶望になってしまうのだ。神は氣を失った。息も絶え絶えに自分の最後に達したという意味で, だ。人間の姿をした神の死苦は運命的で避けがたい。神の死苦は深淵なのであって, 神は目がくらんでこの深淵の底へ落ちていかざるをえなかったのだ。神の死苦は, 罪の説明などまったく必要にしていない。この死苦は天上(心の暗い白熱)を正当化しているだけでなく, 地獄(子供らしさ, 花々, 美の女神, 笑い)をも正当化している」(バタイユ『内的体験』第 2 部「刑苦」IV)⁽²⁾

一読して理解が困難な断章である。イエスに倣うとはどういうことなのか。《ラマ サバクタニ》の《非-知》の瞬間とは何のことなのか。神による救済を語るキリスト教が救済の不在へ行きつくとはどういうことなのか。イエスの十字架刑を人類の罪に対する贖罪行為とみなすのがキリスト教の要諦であるのに, 「罪の説明などまったく必要にしていない」と強弁する根拠はどこにあるのか。地獄が子供らしさや美の女神と同一視されているのはなぜなのか。

説明を要する文言が, わずか 10 行ほどの断章の最初から最後まで散在している。本稿はこの断章を考察の中心に据えて議論を進めていく。狭い意味での註釈に留まらずに, できるだけバタイユの思想, キリスト教の思想へ視野を広げていきたい。

2. 十字架の聖ヨハネ

バタイユは、1939年9月、第2次世界大戦の勃発とともに、日記をつけ始めた。戦争の推移を記録しておくためではない。戦争という不穏な状況下で揺れ動く自分の内面の動きを記しておくためだった。

当時彼が住んでいたパリ郊外のサン＝ジェルマン＝アン＝レは戦場からはるかに遠いところに位置していたが、フランスの世情は決定的に戦争に入った。ドイツ軍は1939年9月1日にポーランドに侵攻し、ポーランドの同盟国であったフランスとイギリスが9月3日にドイツに宣戦布告して、第2次世界大戦は始まっている。

バタイユはそれまで二つの共同体を軸にして思想活動を展開していた。講演会形式の「社会学研究会」と密儀秘祭を实践する秘密結社「アセファル」である。この二つの共同体は1939年の夏前にはすでに内部分裂をきたして崩壊寸前であったが、戦争の勃発とともに完全に消滅した。それぞれの会の首謀者であったバタイユは、ひとり、神秘的な体験にふけりだしたのである。

それに応じて彼はキリスト教の神秘主義者の言葉に関心を持ち始めている。1939年9月には中世イタリアの女性神秘家フォリーニョのアンジェラ（1248-1309）の『見神の書』を読み始め、熱い共感の念を日記に書きとめた。やがてこの日記から「友愛」という論考が生まれ、ディアヌスの筆名で『ムジュール』誌に発表された（1940年4月15日）。アンジェラのフォリーニョの体験が中心主題であったわけではないが、彼女の過激な神秘的体験の言葉は神なきあとに恍惚体験を展開しようとするバタイユを大いに啓発した。この論考「友愛」は、さらに書き変えられて『有罪者』（1944）の最初の章「友愛」を構成することになる。

バタイユは『有罪者』を刊行するまえに、『内的体験』を書き上げ1943年に出版した。そこでもキリスト教神秘主義は重要なテーマを形成し、アンジェラに言及する断章も少なからず存在する。しかしよりいっそう重視されているのは、16世紀スペインの神秘家であった十字架の聖ヨハネ（1542-1591）である。

この小論の冒頭で紹介したバタイユの断章には十字架の聖ヨハネの作品名はあげられていない。しかし内容から推してまず間違いなく『カルメル山^{どうはん}登攀』⁽³⁾の一節が典拠元である。じっさい、フランスのCerf社版の全集によれば、現

存するこのスペインの神秘家のテキストのなかで、イエスに倣うことの必要性がイエスの磔刑での苦悶の言葉とともに語られる個所は『カルメル山登攀』の一節にあるのみ、第Ⅱ部第7章第11節にあるのみである。

『カルメル山登攀』は、修道士に向けて、天上の神との霊的合一へ至る道を語った信仰と教導の書である。十字架の聖ヨハネは神にいたる道を進んでいくことについてこう述べている。「進歩は、キリストにならう以外には見いだされ得ないもので、そのキリストは、聖ヨハネを通していわれているように、「道であり、真理であり、生命である」(ヨハ 10・9)。キリストを通さなければ、決しておん父のもとにゆくことができない」(『カルメル山登攀』第Ⅱ部第7章第8節)⁽⁴⁾。さらに第9節でこう述べる。「私は、キリストが道であり、そして、この道は、感覚的にも精神的にも、われわれの自然の本性に対して死ぬことであるといったのは、キリストはわれわれの模範であり光であって、そうした死がキリストの模範に従うことにおいて、どのように示されているかを説明したいと思うからである」(同上書、第Ⅱ部第7章第9節)⁽⁵⁾。

そして第11節でこう語るのだ。

「その死が迫ってきたとき、その心は何の慰めも安心もなく、全く廃墟にさらされたことも確かなことで、次の叫びが出るまでに、その心の縁^{ふち}は、おん父からも全くの乾燥のうちに投げ捨てられておられたのであった。

「わが神、わが神、どうして私を見捨てたもうたのですか」(マタ 27・46)と。これは、キリストがその御生涯で最も強く身にしみて経験された死の遺棄であった。

しかも、まさにこの時こそキリストは、その全生涯にわたる多くの奇跡や、み業よりもさらに大いなる業、天にも地にもいまだかつて起こったことのない大いなる業、すなわち、恩恵による神と人との和解と一致という業を成し遂げられたのである。

そしてそれは、ここで言うように、主がすべてにおいて最もはじめなまでに打ち砕かれたもうたその時、その刹那であったのである。というのは、人間的に見て、人々は事実キリストが息絶えられたのを見て、何かの尊敬の意を示すよりもあざ笑ったのであり、また、自然的に見れば、死によって無に帰せられたのである。おん父の霊的な保護と慰めということからいえば、あの刹那に負い目をことごとくかえして、人間を神と一致させるた

めに、おん父はキリストをお見捨てになり、そのようにしておん子は全く打ち砕かれ、無に帰せられたのである。そこでダビデはキリストについて次のように言った。「私は無に帰せられ、もう何もわからなかった」（詩72・22）と」。（『カルメル山登攀』第Ⅱ部第7章第11節）⁽⁶⁾

ここに記されたイエスに倣うという考え方をバタイユはある程度まで共有する。バタイユは、イエスの死が意味づけされる手前のところまで、つまりイエスの死は単なる非業の死ではなく「恩恵による神と人との和解と一致という業」を成し遂げたものとみなされる以前のところまで、十字架の聖ヨハネとともにイエスの死への道を同道する。言い換えれば、イエスの死が「おん父」による理由づけを受けると、バタイユは十字架の聖ヨハネと別離する。つまり「おん父の霊的な保護と慰めということからいえば、あの刹那に負い目をことごとくかえして、人間を神と一致させるために」見捨てられたと理由づけされると、バタイユは、十字架の聖ヨハネと別れる。そして彼はイエスの死そのものへ向かうのである。「おん父」の恩恵のないところまで、死の理由がわからずただ「おん父」から見捨てられるところまで、「全くの乾燥のうちに」進んでいくのだ。十字架のヨハネが見出した道をこの神秘家以上に奥へ進んでいくのである。

もっと分かりやすくいうと、イエスの絶望的な死を、イエスのあずかり知らない「おん父」の計らいに接続したのが十字架の聖ヨハネなのである。この神秘家は、最後のイエスが陥った「全くの乾燥」を「おん父」の愛につなげたのである。バタイユからすれば、このような接続はまだイエスの死の手前の出来事にすぎない。イエスの究極の苦悶の前段階の事態にすぎないのだ。だからこそ次のような批判が生じるのである。

「恍惚のなかで人はだらしなくなげやりになってしまうことがある。充足、幸福、凡庸さという事態である。十字架の聖ヨハネは人の心をそそのイメージや法悦感を拒絶している。だが彼は、テオパティックな状態のなかで安らいでしまっている。私は、彼の乾燥化の方法をその果てまで従ったのだ」（バタイユ著『内的体験』第2部「刑苦」IV）⁽⁷⁾

バタイユは十字架の聖ヨハネが提示した「乾燥化の方法」を極めたという。この方法は、先ほど引用した『カルメル山登攀』第Ⅱ部第7章第9節の言葉を

借りれば、「感覚的にも精神的にも、われわれの自然の本性に対して死ぬこと」に向かう方法である。つまり感覚的な世界に対して認識とその成果を空無にするということであり、精神的な面では何の希望もない状態へ自分を追い込むということなのである。そうして魂を何もない空虚にしておいて、神の直接的な介入を待つというのがこの乾燥化の方法の最終段階にほかならない。バタイユが言う「テオパティックな状態」とはこの神の介入を待つ受動的な状態を指す⁽⁸⁾。十字架の聖ヨハネはこの状態に安らいでしまったとバタイユは批判する。彼自身はひとり「乾燥化」の極限へ向かうのだ。この極限まで最後のイエスを行ったのだと彼は考えている。

3. 瞑 想

「テオパティックな状態」へ至る「乾燥化」の道をもう少し十字架の聖ヨハネにそってみておこう。この段階で生じる神への関係は、この神秘家に言わせると「瞑想」（フランス語で表記すると *méditation*）となる。「乾燥化」の果ての「テオパティックな状態」における神に対する関係は「観想」（*contemplation*）となり、「瞑想」と識別されている。ちなみにバタイユは、この両方の言葉を区別することなく用いて、自分の神なき内的体験を語っている。ただし「観想」という言葉では「見る」行為が強調されている。

十字架の聖ヨハネにおいては「瞑想」の段階を否定していくのが「乾燥化」の道である。先ほど引用したバタイユの言葉「十字架の聖ヨハネは人の心をそるイメージや法悦感を拒絶している」（註(6)の引用文）はこの否定の姿勢を念頭に置いている。十字架の聖ヨハネ自身に言わせると、こうなる。

「以上、二つの能力〔想像力と空想〕に基づくものが瞑想で、これは、上に述べた感覚によって作りだされた、映像や形やイメージなどによる推理の働きである。例えば、十字架のキリストや、柱につけられて鞭打たれたもうたキリストや、その他の場合を想像してみるように、あるいはまた、大いなる威厳をもって坐したもう神のことやあるいは、その光栄を非常に美しい光のように想像したり、要するに、神的なものにせよ、人間的なものにせよ、想像の中に起きてくるそれに類したものを考えたり、頭の中に描いてみたりすることである。

神との一致に至りつくためには、
このようは感覚に対して目を閉じ、
これらすべてのイメージに、自己
の関心をなくしきってしまわなく
てはならない」(『カルメル山登攀』
第Ⅱ部第12章第3節)⁽⁹⁾

十字架の聖ヨハネ自身、達者な素描家で、磔刑に処され今まさに死につくあるイエスのイメージを描いている【図版1】。パタイユはむしろ想像力やイメージに頼る神秘家の体験の方に好意的で、イグナチオ・デ・ロヨラ(1491-1556)の『靈操』(1548)に依りながら「演劇化」(dramatisation)という内的体験の方法を提示している。パタイユが十字架の聖ヨハネの「乾燥化」で注目しているのは、「推理の働き」それ自体である。つまり理性によって理を推して事態を説明していく「推論」(フランス語で discours)を十字架の聖ヨハネとともに批判し、超えていこうとしている。パタイユがとりわけ呼応するのは、十字架の聖ヨハネがおこなう次のような理性批判である。



【図版1】 十字架の聖ヨハネによる磔刑図素描 1577年頃の作。

「また、信仰は、上記のたとえによって理解されることよりもはるかに越えている。なぜなら信仰は、われわれに概念も知識も与えないというだけではなく、信仰をよく見分けることができるように、それ以外の概念や知識を奪い取って、何も見えなくしてしまうものだからである。

というのは、ほかの知識は理性の光をもって獲得されるけれども、信仰の知識は、信仰によって理性の光を否定し、この光なしに獲得されるもので、自分自身の持つ光を暗くするものでなければ、その知識は失われてしまうものである」(『カルメル山登攀』第Ⅱ部第3章第4節)⁽⁹⁾

十字架の聖ヨハネは、信仰の知識を、理性による知識と区別しているが、バ

タイユにとっては知識であることに変わりなく、これをも「乾燥化」の批判の対象にしていく。ということは神についての知識、例えば神が人類を愛するという知識も批判されていくということだ。さらにバタイユからすれば、神という存在すらも人間の理性の推論によって捏造された概念にすぎない。神学の正体とは人間学だとするフォイエルバッハ（1804-1872）のテーゼの延長線上にバタイユもいる。「私に対する神の愛は私の自己愛が神化された以外の何物でもない」⁽¹¹⁾ というのがフォイエルバッハの観察である。バタイユによれば、神の役割は人間の自我を守ることにある。

「私は神を信じない。自我を信じることができないからだ。

神を信じること、それは自分を信じることなのである。神は自我に与えられた保証なのである」。(バタイユ『有罪者』『友愛』第VI節「未完了のもの」)⁽¹²⁾

磔刑の苦しみの中でイエスが叫んだ言葉「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」は、イエスがこの保証を見失ってしまった状況を示している。彼においては、肉体ばかりでなく、自我も崩壊の危機に瀕していた。「神とは最後の言葉であり、意味するところは、いかなる言葉ももう少し先にいくと存在しなくなるということなのである」(『内的体験』第2部「刑苦」I)⁽¹³⁾。言葉だけではない。概念も知識も消えていく。知るという行為もうまく機能しなくなる。「私は無に帰せられ、もう何もわからなかった」(詩72・22)。先ほどの引用文(5)にあったように、十字架の聖ヨハネは旧約聖書のこの言葉を最後のイエスにあてた。自我の崩壊直前の段階で、「非-知」に最後のイエスは達していたのだ。

フランスの研究者ジャン・バリュージュはその大著『十字架の聖ヨハネと神秘的体験の問題』(1924)の第4章「深淵体験」で、最期のイエスに倣ってこの神秘家が達した極限の状況をこう説明する。自我の崩壊という意味でこの神秘家が用いた難解なカスティーリヤ語 *desharcimiento* に注目しての一節だが、非-知 (*non-savoir*)、刑苦 (*supplice*)、不安 (*angoisse*) といったバタイユの内的体験の関連用語が見出せて興味深い。

「内面のむなしい液状化。そして我々のすべての肉体の支え、我々のす

すべての知識が中断される状況なのだ——、十字架の聖ヨハネは、我々を締めつける刑苦を、呼吸ができないほどに宙吊りにされた人が覚える不安に例えている。我々の存在の「自我解体」(desharcimiento)が完遂されるのは、ただ我々の実体においてだけなのだ。それも、この世の事物たちから遠く隔たった状況においてだけなのだ。この状況は、多くの場合、まさに文字通り、宇宙的な忘却なのであり、非-知であり、諸能力の緊張から解かれた状況なのである。それは、我々が、我々の諸能力もろともに沈んでいき、飲み込まれていく深淵なのだ。ただしこの深淵の深みにおいて我々の諸能力は再生するのだが」(ジャン・バリュージ『十字架の聖ヨハネと神秘的体験の問題』第4章「深淵体験」)⁽¹⁴⁾

古代ローマにおいて十字架は政治的な反逆者を死刑に処するための道具だった。このときの受刑者の死因は呼吸困難だとされている。手足を打ち付けられた体勢で宙づりにされると、筋肉が徐々に締め付けられていき、数時間後には呼吸ができなくなり絶命に至るのだという。この小論の冒頭で引用したバタイユの断章でイエスについて「息も絶え絶えに自分の最後に達した」とあるが、このような死に方を指しているのだろう。

バタイユは『内的体験』の執筆時とほぼ同じ頃に、つまり1941年12月に勤務先のパリ国立図書館からこのバリュージの研究書を借り出し、『内的体験』の出版後の1943年3月に返却している。読んで啓発された可能性は高いと思われる。

4. 非-知

バタイユが『内的体験』で多用している概念の典拠元としてカール・ヤスパース(1883-1969)の『哲学』(1932)の第2巻『実存開明』が挙げられている(バタイユはこの『哲学』も1941年9月にパリ国立図書館から借り出している)が、十字架の聖ヨハネの著作、およびジャン・バリュージの研究書の存在も看過できないだろう。

バタイユは、今しがたあげたバリュージの研究書とともにこの研究者が編纂した十字架の聖ヨハネの『断章集』も同時にパリ国立図書館から借り出している。そのなかには非-知(non-savoir)に関する注釈も書き込まれて、関心を

引く。十字架の聖ヨハネの考える非-知はけっして知への軽視ではないと述べられていて、バタイユの非-知と通じるところがあり興味深い⁽¹⁵⁾。だがそれでもバタイユの非-知は十字架の聖ヨハネのそれとは異なる。

バタイユの非-知は無知のことではない。知するという行為を限界まで発揮させたあとに知の行為とその成果を打破し、不可知のものに出会って、交わることを内実に行っている。この交わり（communication）をバタイユはしばしば主体と客体の融合（fusion）だとした。「体験は最終的に主体と客体の融合に達する。主体としては非-知、客体としては未知なるものの融合ということである。体験はそうして知性による攪乱行為をただ碎けるままにしておくことができるのだ」（『内的体験』第1部「内的体験序論草案」Ⅱ）⁽¹⁶⁾。主客の融合ということでバタイユの念頭にあるのは、十字架の聖ヨハネ以下歴代のキリスト教神秘家たちが語ってきた人間と神との「神秘的合一」（*unio mystica*）であるが、バタイユは、知性の介入、つまり知る主体の介入、理性的な自我の介入を厳密に阻止しようとしている。彼はさらに、非-知としての主体を、推論的な思考と言語を成り立たせている「私」（*Je*）ではなく、非理性的な「自己」（*ipse*）だとし、客体もまた同じように、未知なる「全体」（*tout*）——非理性的な被造物世界——と言い換えて、両者の融合を語っている。イプセは最終的に「全体」のなかへ自己放棄し、「全体」もただかりそめにそう呼ばれているにすぎない。「イプセの自己放棄において融合が生じる。この融合においてはイプセも全体も存続していない。人々が沈んでいった深淵、究極的な《未知なるもの》以外のものはすべて無化されるのである」（『内的体験』第Ⅳ部「刑苦追記」Ⅳ「恍惚」）⁽¹⁷⁾。バタイユは神なきあとの「神秘的合一」を語るのに、名称による実体化、それを行う知的な主体に対して厳密は批判意識を持っている。

十字架の聖ヨハネは人間の知にとって不可知なものを神と名指して実体化してしまう。バタイユの非-知はさらに神という言葉をも剥ぎ取って不可知なもののそれ自体を露呈させる。「非-知は裸にする」（『内的体験』第2部「刑苦」Ⅳ）⁽¹⁸⁾というのがバタイユの言い回しだ。神概念の衣を引き裂いて、その内実をむき出しにさせ、交わるというのである。「裸にする」という言葉と発想も十字架の聖ヨハネから継承しているのだが、意味するところはこの神秘家よりも激しい。

「乾燥化」の果てに十字架の聖ヨハネは非-知に達する。カスティーリヤ語で動詞 *saber*（「知る」）の不定詞否定表現 *no saber*、現在分詞形の否定表現 *no*

sabiendo を彼はよく用いた。とりわけ詩において⁽¹⁹⁾。ただし、このような非-知系列の発想は、十字架の聖ヨハネが端緒ではなく、彼に影響を与えた 14 世紀ライン・フランドル派のキリスト教神秘主義者、とりわけヨハネス・タウラー（1300 頃-1361）、その師のマイスター・エックハルト（1260 頃-1328 頃）に遡ることができる。とはいえ彼らはみな、人知の否定される状況を、神を知る状況とみなしている。人間の知とその成果をすべて否定しきった状況、理性の光がまったく差し込まなくなった暗闇こそ、神を知る環境だと考える。この暗闇は神の光の現れなのだと考えるからである。神は光であるのだが、その光はあまりに崇高であるために人間には暗闇としてしか映らない。そこに人間の知の劣悪な光が少しでも差し込めば、神の光は見えなくなると考えるのである。否定神学の祖、紀元 5 世紀ごろにシリアにいたとされる修道士、偽ディオニュシオス・アレオパギテス以来の逆説的な神の認識である。この神秘主義の開祖の言葉を引用しておこう。『神秘神学』と題された文書の第 1 章にある言葉である。

「神秘なる観想の対象に対して真剣に取り組むために、感覚作用と知性活動を捨て去り、感覚と知性で捉えうる一切のものを捨て去り、あらゆる非存在と存在を捨て去りなさい。そして、できる限り、あらゆる存在と知識を超えている合一へ無知によって昇りなさい。実際、あなたは、自分自身と一切のものからの完全に無条件で絶対的な超脱によって、あなたが一切のものを除去するとともに一切のものから解放されることによって、存在を超えている、神の闇の光へと引き上げられるであろう」（偽ディオニュシオス・アレオパギテス『神秘神学』第 1 章）⁽²⁰⁾

このように「捨て去る」行為が徹底されていても、神にまでは及ばない。十字架の聖ヨハネは、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」という神へのイエスの最後の疑問を重視している分、神を疑義の対象のぎりぎり手前のところまで導いている。そこが十字架の聖ヨハネの独創性であり、バタイユがこの神秘家に注目した所以である。だが、そこまで行ったにもかかわらず、十字架の聖ヨハネは、このイエスの死を無意味な死にせず、意味ある死に転換させてしまった。この小論の最初に引用した文（注 5）にあったように、「恩恵による神と人との和解と一致という業」をイエスの死につなげるのである。「あの刹那に負い目をことごとくかえして、人間を神と一致させるた

めに」というふう理由づけするのである。

では、どうしてそうなるのだろうか。これはひとり十字架の聖ヨハネだけの問題ではない。キリスト教を立ち上げたパウロにこそ責任がある。ただしバタイユの「無神学」の真の標的はパウロその人ではない。キリスト教神学ではない。不可知な「未知のもの」をも「既知のもの」に関係づけて、認識していく姿勢。人間中心にこのように「知る」行為を発揮する姿勢こそバタイユの批判の対象である。「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」と問いかけて不可知のものに出会った最期のイエスをパウロは、既知の「神の愛」に結びつけて一個の知に変えてしまったのだ。その知のなかにのちのキリスト教徒は収まってしまったのである。

5. パウロと十字架の神学

イエスの死を意味づけたのはパウロ（生年不明-68年ごろ）にほかならない。パウロはイエスに直接師事していたわけではない。生前のイエスに合ったことはなく、イエスの死後においてはイエスの教えを信じる人々を迫害さえしていたのである。その彼が180度宗旨替えしてイエスの弟子たちを中心にした集団（「エルサレム初期共同体」と呼ばれる）に加わるのである。

パウロはたいへん聡明な人で、イエスの教えの要諦は理解していた。イエスが当時のユダヤ人社会を支配していた律法主義者と神殿主義者に抗して「神の支配」（新約聖書のギリシア語で *basileia tou theou*, 日本語訳では「神の国」）を説き、神の全面的で直接的な介入の日が近いことを語っていたこと。それゆえに律法主義者と神殿主義者の反感を買い、彼らの陰謀の犠牲になって処刑されたこと。このイエスの死がイエスの活動と教えに反していたこと。つまりイエス自ら神の聖霊を放って奇跡を起こし死者を甦らせ、病人を快癒させたりなどして神の介入を立証していたのにもかかわらず、肝心の彼自身の死に神は介入してくれなかったこと。こうした事情をパウロは熟知していた。

イエスの教えを信じる者にとって最大の矛盾、すなわちイエスの非業の死をどう解釈したらよいのか。弟子たちのあいだですでに一つの解釈は定着していた。イエスは復活したという見方である。イエスは苦悶のうちに死んだが、その後3日して神の「聖霊」が介入してイエスは甦ったというのである。パウロはこの復活という解釈を知っており、重視もしていたが、それでもまだ矛盾の

解決には不十分だと思っていた。だからこそ彼は、復活の前に遡ってイエスの死それ自体が神の良き介入だったと解釈したのだ。

パウロの解釈は「十字架の神学」と呼ばれるもので、供犠の考え方を基本にしている。新約聖書におさめられたパウロの書簡は全部で14通あるが、そのなかの一つ『ローマの信徒への手紙』によれば、「わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました」（「ローマの信徒への手紙」4-8）。「一人の正しい行為によって、すべての人が義（正しいこと）とされて命を得ることになったのです」（同書、5-18）。

供犠とは、ユダヤ教にも異教にもあった宗教行為で、神に対して人間が生け贄を捧げて、神からのご利益を期待することを基本にしている。人間が神に何かを与え、それに応じて神が人間に何かを与えるというギブ・アンド・テイクの関係だ。ただし人間を始点にした、つまり人間の願いに発する関係である。供犠は人間が働きかけて神を動かすという人間中心の行為なのだ。パウロの「十字架の神学」は、神がまず動いて、イエスを生け贄にして十字架上で滅ぼしたというのである。人類の罪を購^{あがな}うために、イエスを身代わりにして罪滅ぼしをさせたというのだ。根底にあるのは人類に寄せる神の愛である。だから人類は、神と、身代わりになったイエスとに感謝せねばならず、愛を返礼として両者に返さねばならないとなる。

ここでは二つの点が新しい。一つは供犠の主体が神であることだ。神がまず人間のために動くのだ。これはイエスの唱えた「神の支配」の考え方にも沿っている。

二点目は、愛という精神性を重視していることである。当時、ユダヤ教でも異教でも、生きた動物が生け贄として生々しく屠^{ほふ}られた。そして見返りとして神から求められているのは物質的な御利益^{ごりやく}だった。とりわけ異教ではそうであった。農作物の豊かな実りだとか、天候不順の原因を神の怒りに帰してその怒りを鎮めるだとか、生活に具体的に資することが求められていた。対して、「十字架の神学」ではイエスの死は生々しかったが、それは一回きりのことであり、信者は想像してこれを反復し、しかもそこに人類への神の愛、犠牲になったイエスの愛を読みとって、愛の返礼をすることが求められている。愛のギブ・アンド・テイクなのである。愛という精神的な次元に供犠を設定したため、反復が容易になったのである。

6. 神の直接的介入

ともかくパウロの十字架の神学のおかげでイエスの非業の死は神による所作と理由づけされた。十字架のヨハネの解釈「恩恵による神と人との和解と一致という業」、「あの刹那に負い目をことごとくかえして、人間を神と一致させるために」という理由づけの端緒はパウロにこそあるのである。だからこそ逆にまた、イエスの死苦は、「罪の説明などまったく必要にしていない」というバタイユの強弁も妥当性を帯びてくるのだ。

イエスは自分の死の意味が分からずに死んでいったのである。人類の贖罪を考えて人類のために死んでいったわけではない。十字架にかけられることすら予想していなかったと思われる。だがその後のイエスの信奉者は、パウロの解釈を採用し、十字架がこの信奉者たちのシンボルになっていった。キリスト教なるものが生誕するのは、パウロの死後のことである。古代ローマに対するユダヤ人の独立戦争（紀元 66-70）においてユダヤ人が敗北し、ユダヤ教が保守化して律法主義に固まり、イエスの教えのような改革派の思想を外へ排除したことにキリスト教の誕生は拠っている。このときイエスの信奉者たちはパウロの「十字架の神学」に走っていったのだ。

この小論を締めくくりに当たり、最後にイエスその人の思想がバタイユの思想とどの程度噛み合うのか少しく検討しておこう。

イエスは神を神自身に即して信仰することを説いたのである。「神の支配」という言葉を用いながら、人間本意の神の性格を否定していたのだ。律法主義と神殿主義が神に与えていた性格、すなわち人間が神に働きかければ神は人間のために動いてくれるという性格を否定していたのである。

律法主義、神殿主義は、「神の支配」を、言い換えれば神の自律性を、損なう発想なのである。律法を守れば神はその人のために動いてくれる、神殿に詣れば、献金すれば、神は動いてくれるという発想は、人の力で神を動かそうとする傲慢で不遜な考え方なのだ。人間中心のエゴイスティックな考え方なのである。反対に、「神の支配」を説く立場は、神に対して神であることをそのまま尊重した立場、人よりも偉大であるという神の根本条件をそのまま肯定した立場なのである。

イエスは、あってしかるべき神への信仰を語り、律法主義、神殿主義をあか

らさまに批判した。最初はパレスチナのガリラヤ湖畔の漁村や農村で。そして果敢にも律法主義と神殿主義の牙城である都市エルサレムへ乗りこんでいて、処刑の憂き目にあったのだ。

このような律法主義と神殿主義を支える人間中心主義を批判したという面はバタイユの思想と合致するところがある。しかし他方でイエスは矛盾をおかしていた。彼自身、人間的な判断を神へ投影させていた。すなわち「悪霊」との対比で「聖霊」を良き霊と捉え、その介入を人間にとって好ましいと肯定する姿勢に問題があるのだ。つまり神の「聖霊」は良き霊だという彼の見方、神は人間の働きかけに関係なく一方的に地上に介入して人間を救ってくれるという見方にはまだ人間の考えが投影されているのである。神はさらにもっと自由なのではなかろうか。人間のために動かない自由。地上に介入せず断絶したままでもいっこうにかまわないという自由。イエスが叫んでも沈黙している自由を持っているのではなかろうか。日本のすぐれた聖書学者の見解に耳を傾けよう。

「神の支配」という事態は、「神が一方的に動く」というエッセネ派の結論の方向に沿ったものになっている。しかし「神が一方的に動く」ならば「神の支配」というあり方においてのみ神が必ず動くとは思われない。神は、この世との断絶を修復するのではなく、黙示思想で考えられていたように、この世を全面的に滅ぼしてもよかったのかもしれない。神の介入の方法には、他にもいろいろとあり得るだろう。神の選択が場合によっては変化するという可能性もある。また神は、いつ動かねばならないということもないのだから、世界をそのまま放っておいてもよかったのかもしれない。人間が考えただけでも、神の動きにはさまざまなものがあり得る。したがって、「神の支配」という方向に神が動くというイエスの主張については、神は動かないという場合も含めて、神は他の選択をしている可能性を排除しきれるのかという問題があることになる」。(加藤隆『一神教の誕生 ― ユダヤ教からキリスト教へ』)⁽²¹⁾

これより前のところで加藤隆氏はこう述べている。

「しかし黙示思想で考えられている神の自由には限界がある。それはもし神が自由ならば、その神は罪を滅ぼさねばならないという論理に必ずし

も従う必要もまたないのではないかという点である。罪の世界を滅ぼすというのも一つの可能性である。しかし自由な神は罪の問題についてはほかの方法で対処する可能性もあるのではないだろうか。このことを気づかせる役割を果たした点で、黙示思想はたいへんに大きな意義をもっているとされねばならない」。(同上書)⁽²²⁾

この最終行の言い方を借りれば、イエスの最後の言葉は神の自由を教えたという点でたいへん大きな意義があったということになる。人間本意の神の像を批判したイエスの姿勢が、イエスの考え以上に徹底されたということになる。

冒頭で引用した断章でバタイユはこう述べていた。「キリスト教は、ビン底の澱まで飲み干されてしまうと、救済の不在になる」。イエスの人間中心主義批判をイエス以上に徹底するならば、神の自由に行き着く。そしてこの自由は、救済の不在をも可能性として含意している。

7. 結びに代えて ― 好運の方へ

バタイユの内的体験は「好運」を待ち望むという構造を持つ。その発端から恍惚に至るまで運まかせなのだ。運には不運も良き運もある。良き運だけを肯定し、その原因を神に求めるのならば、この運はキリスト教の恩寵になる。運の良し悪しは人間にとっての識別である。バタイユはそのような人間的な介入を排して、良き運も悪しき運も肯定した。運それ自体を好ましいものとした。『内的体験』から『有罪者』、そして『ニーチェについて』に至る彼の『無神学大全』三部作は、好運の体験と思想を極めていく道行きである。病いも春の訪れもともに不可知なるものとの出会いとして寿がれている。ニーチェの「運命愛」の教説の一掃結と言えるかもしれない。ともかく「乾燥化」の苦しみである「刑苦」それ自体が好運であり、「運命愛」の対象なのだ。

十字架刑に処されて死の苦しみを味わわされ、最期に「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」と叫んだイエスは運の良し悪しの人間的判断を超える直前のところまで来ていたのだろう。彼の死苦は「善悪の彼岸」を指示している。そこではエロティシズムをもたらす「心の暗い白熱」も、「子供らしさ、花々、美の女神、笑い」もともに天国と地獄の識別なしに正当化される。イエスの「死苦は天上（心の暗い白熱）を正当化しているだけでなく、

地獄（子供らしさ、花々、美の女神、笑い）をも正当化している」というバタイユの言葉は、イエスの死苦を極めて、天国と地獄の区別を錯乱させながら、これらの人間の内実をともに肯定しようとする意図に貫かれている。

（了）

《注》

- （１） この詩編の言葉をイエスが叫んだことに関しては様々な解釈がなされているが、この小論では断末魔の叫びと理解する。十字架上で苦しむイエスに、長々とこの詩編を末尾まで読み上げる余裕はなかったし、意味深長な含みを持たせる知の働きもなかったと思われる。「マタイによる福音書」の注釈をおこなった橋本滋男氏の次の言葉を支持したい。この叫びの語られる同福音書の第 27 章第 46 節についての解説である。

「イエス絶望的な叫びは詩 22・2 の言葉。この詩編は最後に神への賛美となるので（22 節以下）、彼はこの詩編全体を朗読しようとして最初の節だけで力尽きたとする説がある。しかしその考え方は、絶望は救い主イエスの最期にふさわしくないという考えを前提にしており、42 節 [「マタイによる福音書」第 27 章] の見物人たちの考え方に近いのではないだろうか。むしろ事態はもっと深刻であり、記者 [マタイと称されるこの福音書の作者] が記すとおりにイエスは絶望の只中で神への最後の疑問を投げかけたと解すべきであろう。それはゲッセマネでの苦闘の祈りを思わせる。しかしイエスは「神はわたしを見捨てた」と断定的に言っているのではなく、《わが神、わが神》と神への呼びかけを続け《なぜ》と問いかける。ゲッセマネの祈りと同様、ここでも神からの直接的な答えはない。また一方、イエスのこれほどの弱さを伝承に語り継ぐことのできた初期教会の強さも指摘できよう」（「マタイによる福音書」（橋本滋男）、『新共同訳 新約聖書略解』山内真監修、日本基督教団出版局、2000 年、111 頁）。

- （２） Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, in *Œuvres complètes tome V*, Gallimard, 1973, p. 61.

以下、*L'Expérience intérieure* は EI, *Œuvres complètes* は OC と略記し、V 61 のように巻号のローマ数字、ページ数のアラビア数字のみを記す。

- （３） 現存する十字架の聖ヨハネの文書は 4 つのジャンルに分類される。詩、信仰論文、書簡、公的文書の 4 つである。『カルメル山登攀』はこのうちの信仰論文に入る。原語は、彼の他の信仰論文と同様に、ラテン語ではなく当時のカスティーリャ語である。『カルメル山登攀』は、おそらく 1578 年か 1579 年に、カルメル会女子修道士たちの求めに応じて書き始められ、1587 年にいったん書き終えられたが、完成にはいたらなかった。彼が執筆した文書のうち生前に刊行されたものではなく、信仰論文の文書がまとめて 1618 年にスペインのアルカラで出版されている。詩作品およびこれに関係する文書は 1627 年にブリュッセルで出版された。フランス語訳は 17 世紀以来、何度も上梓されてきたが、拙稿では以下に記す 1990 年刊行の Cerf 社版の全集に拠っている。

Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement carmelite déchaussée, Édition établie, révisée et présentée par Dominique Poiriot carme déchaux. Les Éditions du Cerf, Paris, 1990.

また拙稿での引用にあたっては以下の邦訳に典拠した。

十字架の聖ヨハネ著『カルメル山登攀』奥村一郎訳, ドン・ボスコ社 2013 年改訂版第 2 刷 (1969 年初版)

- (4) 十字架の聖ヨハネ著『カルメル山登攀』奥村一郎訳, ドン・ボスコ社, 154 頁。イエスに倣うことの必要性について第 I 部第 13 章第 3 節でも語られている。よく典拠される文章なので引用しておこう。

「第一には、何ごとにおいても、すべてキリストにならって、その御生涯に則ろうとする不断の望みをもつことで、キリストにならうためには、その御生涯を考察し、すべてのことにおいてキリストと同じ態度をもって臨まなくてはならない」(『カルメル山登攀』前掲書, 105-106 頁)。

- (5) 同上書, 155 頁。

- (6) 同上書, 155-156 頁。

- (7) *EL*, OCV 66-67.

- (8) テオパシー (théopathie) とは神秘家の恍惚境を示す言葉であって、意味するところは「神を観照することによって引き起こされる受動的な交流状態」である (*The Oxford English Dictionary* の theopathy の項目による)。「テオパティックな状態」(état thépathique) という言い回しは、ジャン・バリュージの大部の研究書 *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924) によく用いられている。とりわけその最終章にあたる第 5 章は「テオパティックな状態」と題され、この問題に差し向けられている。バタイユはこの研究書を勤務先のフランス国立図書館から 1941 年 12 月 8 日に借り出し、1943 年 3 月 22 日に返却している。ちょうど『内的体験』の執筆と出版に関わる期間である。

なお、バタイユは、2 年後出版の『ニーチェについて』(1945) ではこの「テオパティックな状態」および「テオパシー」について別な角度から考察し、『内的体験』での言及の狭さを批判して訂正している。つまり、好運の到来を待つ受動的状態を幅広く捉えるようになったということである。以下、ブルーストの無意識的な回想や、日本の禅の体験まで視野を広げて、こう述べている。

「ブルーストが体験した神秘的状態におけるこうしたテオパシーの側面、私は、1942 年に彼の神秘的体験の本質を解明しようとしていたときに (『内的体験』第 4 部「刑苦への追伸」)、この側面にまったく気がつかなかった。あのときは私自身まだ引き裂きの状態にしか到達していなかった。最近になってはじめて私はテオパシーのなかへすべりこんだのである。それからすぐに私は、この新たな状態、禅やブルースト、そしてアヴィラの聖テレサや十字架の聖ヨハネなどの神秘家たちが体験していたこの状態の単純さについて考えをめぐらしたのだった」(『ニーチェについて——好運への意志』第 3 部「日記 1944 年 6 月-7 月 時間」第 V 節, *Sur Nietzsche — volonté de chance*, OCVI 160)。

- (9) 『カルメル山登攀』, 前掲書, 184 頁。奥村一郎氏の訳語では「瞑想」ではなく「黙想」という言葉が用いられている。

- (10) 『カルメル山登攀』, 前掲書, 125-126 頁。
- (11) フォイエルバッハ著『キリスト教の本質』 船山信一訳, 岩波文庫, 1980 年, 上巻, 228 頁。「神学においては, 人間が神の真理, 實在性である」(フォイエルバッハ『哲学改革のための暫定的命題』, 松村一人・和田楽訳, 岩波文庫, 1981 年)。
- (12) *Le Coupable*, OCV 282.
- (13) *EI*, OCV 49.
- (14) Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Librairie Félix Alcan, 1924, p. 620-621.
- (15) バリュージが編纂した断章のなかで十字架の聖ヨハネはこう書いている。「人生の道は, きわめてわずかの動乱と事件からなっている。だからこそ人生の道は, むしろ多くの知よりも苦行の方を必要にしている」(Jean de la Croix, *Aphorismes*, texte établi et traduit par Jean Baruzi, Bordeaux, Feret et fils, 1924, p. 27)。

この「多くの知」に関してバリュージは, 「非-知とは苦行が作りだし, 恍惚のなかで成就する」としたうえで, 十字架の聖ヨハネの立場をこう説明している。

「人間の知は, 人間の次元では, まったく拒絶されてはいない。十字架の聖ヨハネはこの点について説明していないが, 彼の作品のなかで, 彼が技術を軽視した例は皆無である。しかも, 彼が, 霊的な生活においては「多くの知」よりも苦行の方が必要だと我々に語っているときでさえも, 知は軽視されないことを暗に伝えている。知に対する彼の否定は別次元にある。この否定によって排除されるのは, 神について何らか知ることを欲し, 知によって神に達することを欲し, 神秘的な交わりによって得られたものを決まり文句やイメージ, 概念のうちに集めることを欲する人々の野心なのである。したがって彼の批判が差し向けられているのは, 習慣的な宗教姿勢のうちにある呪術的な残滓のすべてにほかならない。そしてまた我々が, 知識を寄せ集めて得る知的な収穫物と, 知覚されたり考えられたりするいかなる与件をも超えて, 非-知のなかで練り上げられていく我々の霊的な教育との間の混同にほかならない」(*Ibid.*, p. 71-72)。

- (16) *EI*, OCV 21.
- (17) *EI*, OCV 135.
- (18) *EI*, OCV 66.
- (19) 十字架の聖ヨハネの詩を引用しておく。「いと高き観想の恍惚について」と添え書きされた詩の第 4 連から最終連までである。非-知は神への知に結びつけられている。

「この地に真に達する者は,
自分の感覚を喪失し,
それまで自分が知っていたことを喪失する。
そういったことはすべて彼には知られていないかのようになる。
彼の学は上昇し, 彼は知らないままそこに留まる。
すべての学を超えながら。

彼が昇れば昇るほど
彼は分からなくなる。
どんな暗雲が夜を徐々に夜を照らしだしていることを。
これを知った者は
いつも知らないままに留まる。
すべての学を超えながら。

彼は知る非-知になる。
この非-知はかくも強い力を帯びているので
賢者たちが論じても
この非-知から成功を導きだすことは絶対になかろう。
というのも彼らの知はすべて
理解しながら理解しないということ
すべての学を超えてそうすることができないのだから。

そしてこの最上の知にはいと高き優越があるので
どの能力も学もこの知に挑む力を持たないのだ。
知る非-知とともに自分から勝利を得る者は
つねに超えて進む。

もしもそなたが聞きたいのなら、さらにこう言おう。
この至高なる学は、
神の全本質へのいと高き感性からなる。
すべての学を超えながら
理解しないままで存続させる、
これは神の寛大さの御業なのだ」

フランス語訳も付けておこう。

「Qui en ce lieu parvient vraiment,
De soi-même a perdu le sens,
ce qu'il savait auparavant
tout cela lui semble ignorance,
et tant augmente sa science
qu'il en demeure ne sachant,
toute science dapassant.

D'autant plus haut il est monté
et d'autant moins il a compris
quelle ténébreuse nuée
peu à peu éclairait la nuit ;

ainsi qui savoir en a pris
demeure toujours ne sachant,
toute science dépassant.

Il est ce non-savoir sachant
Chargé d'un si puissant pouvoir
Que les sages argumentant
n'en tireront jamais victoire,
car il ne peut, tout leur savoir,
ne point comprendre en comprenant,
toute science dépassant.

Et une si haute excellence
est en ce suprême savoir,
que ni faculté ni science
de le défier n'a pouvoir ;
qui de soi tirera victoire
avec un non-savoir sachant,
il ira toujours dépassant.

Et si vous désirez l'ouïr,
cette souveraine science
consiste en un très haut sentir
de la toute divine essence ;
c'est une œuvre de sa clémence
faire rester ne comprenant,
toute science dépassant.]

« Couplets du même » faits sur une extase de très haute contemplation
Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, *Œuvres*, bibliothèque de la pleiade,
Gallimard, 2012, p. 881.

- (20) 偽ディオニュシオス・アレオバギテス著『神秘神学』今義博訳, 上智大学中世思想研究所翻訳・監修『中世思想原典集成 3』平凡社, 1994 年, 449 頁。
- (21) 加藤隆『一神教の誕生 ― ユダヤ教からキリスト教へ』, 講談社現代新書, 2002 年, 179-180 頁。
- (22) 同上書, 147 頁。

(フランス現代思想／芸術論・文学部教授)