

# 内的体験をめぐる

吉田 裕

## 4. キリスト教との関係

『内的体験』で記述された体験の履歴を検討したあと、私は今、体験の内部に踏み込もうとするところに来ている。入り口は多く提示されているが、どれから入るべきだろうか。私は、まず宗教という問題を選ぶ。なぜなら、先に引用したように、内的体験は神秘体験——宗教体験のもっとも強いもの——であるとされたからである。中でもキリスト教との関係に注目したい。キリスト教は、任意の一個の宗教というのではなく、パタイユの中枢に通じる道であろうからだ。

周知のように、パタイユには強い宗教的関心があった。それは信仰を持たない両親の元で育ちながら洗礼を受け、聖職に就こうとするほどの信仰を得ながら棄教する、というアンビヴァレントな経路をとったが、この振幅の中から、かならずしもキリスト教に向かうだけではない広範な宗教的関心が形成される。彼は人類学、社会学、民族学を涉猟し、仏教からイスラム、そして世界各地の土俗的宗教に至るまで、また原始時代にまで遡るまで視野を広げる。しかしながら、彼の関心は、拡がると同時に、原点に還帰してくるようでもある。『内的体験』のなかにはヨガ、ヒンズー、禅などへの言及があるが、それでも彼の関心がいちばん強く引き寄せられているのは、キリスト教に向かった。これは彼において、キリスト教に関する知見がもっとも深く、しかも彼自身と不可分なたちで結びついていたことから来ているのだが、それだけではなく、彼の目から見て、キリスト教とは、宗教の原理をもっとも良く示す宗教であったからだ。その上で、古代と中世を経て近代に至る歴史をもっとも深く経験した宗教でもあった。だから、私たちは、パタイユを知るためには、また『内的体験』を正確に読むためには、彼のキリスト教への関心を検討してみなければならない。これは東洋の異邦人にとってはなんとも困難な問題だが、まずはバ

タイユ自身の述べていることを、できる限り広い背景の上で把握することを試みたい。

戦後の『聖ナル神』の一章をなすように構想されながら、草稿のまま放置された「エロチスムに関する逆説」のなかで、パタイユは 私は革命を起こそうという意図を持ってはいない。反対に、私は深い伝統、いくつかの革命——その最初がキリスト教だった——が忘れさせることになったあの伝統に戻りたいのである<sup>(1)</sup>と語っている。「伝統」と言われているのは何か。私たちは今はよく知っているが、それは供犠という暴力と破壊を通して高揚の瞬間を追求する宗教の最初の姿である<sup>(2)</sup>。パタイユは、フレーザーの『金枝篇』、デュルケムの『宗教生活の原初形態』、フロイトの『トーテムとタブー』、とりわけロバートソン・スミス『セム族の宗教』の読書から、キリスト教が、唯一絶対の宗教ではなく、おそらくトーテミスに源泉を持つ、中近東に広く存在した供犠宗教の集約されたものであると考えた。古代宗教においては、祭儀は祖霊、神、あるいは王（それはトーテム動物での場合もあれば、人間の場合もあり、また人間の代理としての動物の場合もあった）の殺害とその共食をめぐるなされた。パタイユは殺害というかたちでの過剰な力のこの奔出、およびそれによって作り出される恍惚と恐怖の経験を、宗教の根本的な姿だと考える。彼はそれを『内的体験』では、私たちは神を殺害することでしか神を把握できない<sup>(3)</sup>（「前歴」）という単刀直入な言い方で主張している。イエスの処刑の理由については、ユダヤ教正統派による弾圧、ローマの政治的事情、あるいは贖罪など、さまざまな解釈がなされているが、パタイユの解釈は、古代的な宗教性の最後の現れと見なすものだった。パタイユによれば、イエスの処刑は、神の子というもっとも高貴な存在の破壊という暴力性によって、神的なものをこの上なく強烈に経験させるという意義を持っていた。イエスの虐殺は王たちの虐殺と同じく黄金時代（天の王国）を取り戻させた（「追伸」）と彼は言う。また これを最後として十字架上で遂行されたあの供犠は、あらゆる犯罪の中でもっとも暗黒のものだった（「追伸」）とも言っている。

しかしながら、この古代的な宗教体験は、初期教会の教父たちによって、人間の生まれながらの罪を背負った贖罪の行為であると読み変えられてしまう。イエスの死は、救済のためとみなされ、古代的な死と恐怖の宗教は、愛の宗教

へと変容する。これは確かに、宗教を、法悦の経験から、発達してきた社会のもたらす矛盾や民族間の軋み合いの中で、原始時代また古代とは異なった輻輳にさらされるようになった人間の悩みに応えることへの変更であった。また、この読み変えによって、一民族の宗教であったユダヤ教が最初の理念宗教となり得たことも確かである。バタイユが「最初の革命」というのはこの変化のことを指す。だが、彼はそれをただ拒否する、というのではない。先の引用に続けて彼は次のように言う。私はこれらの革命の価値を否定することに執念を燃やしているというのではない。社会の変化は不可避であり、それに対してはどうしても応じねばならなかった。しかし、その中で、宗教の基本的な姿が曖昧にされること、あるいは変質させられることがあった、と彼は考える。だから彼はまず、失われた原初的な宗教の経験に立ち戻ろうと試みるのだ。

それに、実を言えば、この「革命」は、キリスト教において完全に遂行されたわけではなかった。キリスト教は、愛と救済の教義のなかに収まりきってしまうことはなかった。この宗教は、死と恐怖から浄化されたようでありながら、磔刑像を礼拝の対象として保持し、典礼のうちで、刑死者の血を葡萄酒として、またその肉をパンとして摂取し続けたからである。立ち返ってくる不断で不可欠の供犠。私たちは一度決定的に神を磔刑に処したが、しかしながら、私たちは日々あらためて磔刑を行う（「前歴」<sup>(4)</sup>）。彼がキリスト教に執着したのは、この宗教が深く象徴化されながら、このように原初の暴力と死の経験をその内部に存続させているのを見たからである。

同じ理由から、彼はプロテスタンティズムよりもカトリシズムに好意を持つ。偏愛と言うべきこの傾斜は、人間の富の使われ方がどのように変わっていったかを包括的に考察した一般経済学の構想のうちに、明瞭に見ることができる（「消費の概念」および『呪われた部分』）。死の暴力に集約される破壊という性格は、中世のキリスト教では、富を有用でないもののために消費する——聖堂や僧院の建築に、そして免罪符のために——というかたちを取って実践され、そのことが神の体験に結びつくと思われていた。だが、免罪符というかたちを取って現れたこの消費形態——たしかにそれは頹廢した形態であった——を、プロテスタンティズムが批判したとき、この批判は総じて、共同的で無用な消費という神に至るための媒介の方法を傷つけることになった。そして、結果として、

人間は神との直結性を求め、信仰を内面の問題とすることになった。さらに個人は共同体から引き離され、処刑の残酷さは希薄となり、富を再生産に向けることが可能となった。それは生まれつつあったブルジョワジーの要求にもたしかに合致することになったが、富の贈与とその共同的な消費によって神を顕現させるという、カトリシズムが持っていた体験の可能性（その可能性の掉尾を飾ったのがジル・ド・レだった）を、キリスト教から奪ったのである。

「革命」がもたらしたこの変化が、古代的世界を終わらせ、近代という時代と相即して必然的であることを認めながら、なおそれを遡って神的な経験を回復すること、それをもっとも宗教らしい宗教であるキリスト教を対象として行うこと、これがバタイユの試みである。

## 5. 聖者たち

ところで、典礼のなかに供犠の痕跡が浮かび上がってくるのと同じく、キリスト教の歴史そのものの上で、隠されてしまった原初の宗教的高揚が復活してくることがあった。そのような事態が生じたのは神秘家と呼ばれる人々においてである。『内的体験』あるいは『有罪者』には、フォリニョのアンジェラ（アンジェラ・デ・フォリニョ）、アヴィラの聖テレジア、十字架のヨハネ（サン・ホアン・デ・ラ・クルス）、イグナチオ・ロヨラ、エックハルト、スウェデンボリら（呼称については日本で一番流通している言い方に従う）など、多くの神秘家の行跡が引かれているが、バタイユから見ると、彼らはキリスト教の信仰のなかにありながら、みずからの意図を越えて原初の宗教経験に再び火を点じてしまった人々である。彼らの言動のなかには、キリスト教の中にある救済と愛という性格を覆してしまう動きが現れる。すくなくとも、バタイユが着目するのは、そのような動きである。

引用される神秘家は数多いが、バタイユにとってより重要だったと思える幾人かの人々について、どのように読まれたかを検討してみる。フォリニョのアンジェラ（1248-1582、フォリニョは地名で彼女の生地）、カトリックの位階では、彼女は聖者 *sainte* ではなくその下の福者 *bienheureuse* だったが、バタイユは彼女のことを聖女と呼んでいる（「追伸」）。これは一般的な意味で言っているのだろう。彼女は商人の妻として数人の子供をもち、豊かな生活を送った後に、修

道院に入り、数々の見神体験を持ったことで知られる。『有罪者』は、開戦直後の満員の汽車の中で、立ったままバタイユが彼女の『体験の書』<sup>(5)</sup>を読むところから始まる。彼女の著書の引用、また彼女への言及は数多い。その中で重要なのは、『内的体験』の「刑苦への追伸」での次の引用であろう。

ある時私の魂は高められ、かつて一度も、そのように満ち足りたかたちでは味わい知ったことのない明るさと豊かさのうちに、私は神を見た。しかも私は、そこにどんな愛も見ることがなかった。私はそのとき、私のなかに抱いていたあの愛を失ったのだ。私は非=愛となった。そしてそのことのあったあと、私は神を暗黒のなかに見た、なぜなら、神はあまりに偉大な善であるので、思考されることも理解されることもできないからである。思考され理解されるような何ももの、神に至り着くことはなく、接近することもない。(『体験の書』<sup>(6)</sup>)

バタイユはこの一節に、神とは愛であるという通念が壊されていくありさまを見ている。神とは暗黒であって、思考と理解を超える。彼は次のようにいう。

キリスト教は、たちまち心の萎えてしまう者たち、明日なき陶醉を(エロチスムの、祝祭の陶醉を)持ちこたえられぬ者たちの水準にある。横溢の一点で、私たちはキリスト教を見捨てる(『有罪者』「天使」<sup>(7)</sup>)。彼は、キリスト教的な神の定義の限界の向こう側に溢れ出る経験がありうることを見る。

バタイユにとって次いで重要だったのは、アヴィラの聖テレジア(1515-82、アヴィラはスペインの地名、彼女の生地)であろう。彼女は宗教改革の嵐の中に生まれ、カトリシスムのなかの改革者として活動した。おそらくそのために、キリスト教の最初の経験に遡ろうとする傾向が強く現れる。彼女はカルメル会を刷新し、女子跣足カルメル会を設け、アヴィラにサン・ホセ修道院を創立した。また男子跣足カルメル会を創立し、そこに属する十字架のヨハネの協力を得て、多数の修道院を設立した。彼女は次のように言う。

私を愛の思いで戦慄させたのは、御身の約束された天国ではありません、身の毛のよだつ地獄も私を戦慄させることはないのです。……たとえ天国がないとしても、私は御身を愛することでしょうし、また地獄がないとしても私は御身を畏れるでしょう。<sup>(8)</sup>

ここには神への愛のためには、天国も地獄も意味をなさないことが述べられている。つまり、救済の教義が捨てられたのだ。この一節についてバタイユは、

キリスト教の信仰において、この余のものはすべてただの便宜である（「序論草案」）と言っている。重要なのはただ神への愛だけだ。だがそのとき、神への愛はもはや愛と言えるものではなくなっている。それは神的なものについての戦慄の体験となるからだ。

聖テレジアの傍らには、十字架のヨハネ（1542-91）が現れる。彼は彼女の年少の友人であり、改革の協力者であったが、強い神秘体験を持つ修道士でもあった。彼については、引用や言及は短いものが多いが、「刑苦」の次の一節は、バタイユが彼から大きな示唆を受け取ったことを示している。

イエスをまねること。十字架の聖ヨハネによれば、私たちは神（イエス）において、その失墜の、不安の、「レマ、サバクタニ」というあの「非＝知」の瞬間を模倣してみなくてはならない。底まで行きつけば、キリスト教とは救済の欠如であり、神の絶望である。キリスト教は、息喘がせて目的を達したところで、失神に陥る。人間の人格personneという形をとった神の死の苦悶は運命的なものだ。この苦悶は、めまいが神をこの深淵に転落すべく促した深淵である。ひとりの神の苦悶は、罪というものを説明するのみである。それは天を（心情の暗黒の白熱を）正当化するだけでなく、地獄（子供っぽさ、花々、アフロディテ、笑い）をも正当化する。<sup>(9)</sup>

問われているのは、イエスの処刑の場面である。キリスト教に対するバタイユの評価と批判は、この磔刑の場面の解釈に集約されて現れる。彼が取り上げるのは、マタイとルカの福音書での以下のような記述、少なくとも最初に接する者には不可解というべき記述である。さて、昼の十二時に、全地は暗くなり、それが三時まで続いた。三時頃、イエスは大声で叫ばれた。「エリ、エリ、レマ、サバクタニ。」これは、「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」という意味である（マタイ伝福音書、新共同訳）。

この部分は、神からの救いが来ないことを嘆いているように読めるが、教会は、多くの人々を躓かせた部分だと認めた上で、それは磔刑以上の神からの罰であって、これによってイエスは神から裁かれ、人間の罪を背負い得たのだと

する<sup>(10)</sup>。

バタイユの上記の一節では、罪を贖っての死とされるこの場面が、十字架のヨハネにとっては、「非 = 知」の瞬間また苦悶の経験として受け取られた、とされている。彼はこの神秘家にしたがって、「レマ、サバクタニ」は神との断絶、神と見なされたイエスの絶望、神の不在とそこから来る不安の頂点を示す、と考える。「近接不能の死」の中にはもはや神はない。閉じられた夜のなかにはもはや神はない。聞こえるのはレマ、サバクタニだけだ。すべての言葉の中で、人間がことさらに聖なる恐怖を担わせたあのささやかな章句だけだ（「前歴」<sup>(11)</sup>）。他方で救済の教義は断固として放棄される。救済はもはや問題にならない。それは多々ある遁辞の中でも、いちばん醜悪なものだ（序論草案」<sup>(12)</sup>）。

バタイユによれば、十字架のヨハネは、非 = 知の夜に墜ちて可能事の極限に触れた人（「序論草案」<sup>(13)</sup>）である。そして聖テレサと十字架のヨハネが並べられるとき、バタイユのうちに、カルメル会に対する傾倒が明らかになってくる。ジェズイット会士よりもいっそう烈しく内的体験を追求したカルメル会士たちの、あの形も様式もない神*Dieu sans forme et sans mode*（「序論草案」<sup>(14)</sup>）という言い方にそれを見ることができよう。彼はこの表現をしばしば用いる。そしてバタイユの創作の上で、主人公たちを教団のどれかに結びつける必要があるとき、たいていの場合、カルメル会とされるのである<sup>(15)</sup>。

キリスト教に対するバタイユの批判と闘争は、こうした神秘家たちの経験を鑑みながら、イエスの死の解釈の上に集約される。彼はこの死を、神の殺害として読みとる。その解釈は同じ「刑苦」のなかで、祈祷文をまねて、つまり神を仮構して、次のように記述される。

苦痛の中の嘆願 (supplication) の意味——私はそれを次のように、祈りのかたちで表現する。「おお父なる神よ、絶望の夜のただ中で御子を十字架につけられた御身、あの屠殺の夜のなかで、断末魔の苦しみが——叫ぶことも不可能になるにつれて、御身自身が「不可能」と化し、戦慄するまでに不可能性を感じ取られた御身、絶望の神よ、その心を我に与えたまえ。御身の心、自らも衰弱し、過剰となり、もはや自分が存在することさえ受け入れられなくなった心を、我に与えたまえ。（「刑苦」<sup>(16)</sup>）

バタイユは、イエスの処刑劇は、死と破壊というかたちで、巨大なエネルギーが何ものにも還元され得ないまま消費され、そこから来る戦慄を通して恍惚に達することを目的とすると考えたが、この戦慄は、イエスの死を見守る群衆だけでなく、神にまで届くことが考えられている。子たるイエスだけでなく、神そのものも震撼され、絶望し、不可能へと崩壊していく。そこからはかつてない暗黒の輝きが放射されるだろう。これが宗教的経験の根源とバタイユが考える事態である。

## 6. 神秘体験から内的体験へ

しかしながら、バタイユは、神秘家の体験がそのまま彼の言う内的体験であると考えたわけではない。先に引用した（本論の第1節）ように、「序論草案」で、彼はこれら二つがほぼ等しいことを認めた上で、にもかかわらず、内的体験は、信仰告白に縛られない体験であって、そのために自分は神秘的という言葉を好まない、と言った。

神秘神学との距離ということでは、ニーチェに関する見方を参照できるだろうか。バタイユがもっとも親近性を抱いた思想家はニーチェだったが、彼と神秘主義の関係について、ニーチェの作品は神秘主義の探求とはほとんど関係がない（「ニーチェと内的体験」『ニーチェについて』収録<sup>(17)</sup>）と言っている。だが他方で自分と較べて、私はニーチェよりも深く非=知の夜に傾斜してきた人間であろう（「序論草案」<sup>(18)</sup>）と言う。また彼は「追伸」の章に、エピグラフとして「新しい神秘神学」という表現を加えている。これらの言明から考えれば、バタイユは神秘主義からの脱却を考えながら、なおそれに強く惹かれていたと言えるだろうか。

それにしても、信仰告白に縛られることのない体験とは、実際にどんなものだろう。同じ「序論草案」の第二節の終わりで、彼は次のように述べている。架空の、しかし神を切断され白紙状態をもたらす神秘神学の後継者*héritière d'une théologie mystique fabuleuse, mais mutilée d'un Dieu et faisant table rase* <sup>(19)</sup>。これが彼の漏らしたもっとも簡潔で示唆的な表現だろう。問題は神秘神学の中から神を切断すること、消去することだ。

カルメル会の修道士や修道女に対する敬意が、彼らの神が救済や愛の神でなく、形も様式もないものであることに理由づけられるとしたら、ではなぜ、それはなおも神という名前で呼ばれるのか。バタイユはこの性格をいっそう強めようとして、彼の愛用する表現さえ越えられてしまうことを次のように言う。

同様に私は、神の把握を、形も様式もないもの（中略）であるとしても、私たちを未知のもの——いかなる点でももはや非在と識別できぬ現存——を奇怪なやり方で理解することの方へ導いていく運動の中では、ひとつの休止としてしか見なさない。（「序論草案」<sup>(20)</sup>）

神の把握を、形も様式もないものだとしても神と名づけられるものところで停止させてはならない。絶対の未知へと通じる、終わることのない運動があるのであって、それを肯定することの必要が説かれている。であれば、かつて神と考えられていたものはいったい何だったか。

もし私が思いきって「私は神を見た」と言うなら、私の見るものは質を変えてしまおう。想像もできぬ未知のものかわりに——私の前に荒々しくも自由な姿を見せ、みずからの前で私を荒々しくも自由な者たらしめるあの未知のものかわりに——死んだ客体が、神学者の持ち物が顔を出すことになる。（「序論草案」<sup>(21)</sup>）

つまり、かたちとは認識不能なものを堰止めるために、既知のものに関連づけ、認識が届くようにするための方策なのだ。だからそれは、手に余るものを骨抜きにし、懐柔するのであって、恐怖すべきものからの逃走なのである。神秘家たちの探究と経験は、固定されて神と名づけられたものをもう一度その認識不能性に差し戻す意義を持った。それがしばしば繰り返される 問いへの投入 賭への投入 という表現の意味だ。しかしながら、バタイユはなお、彼らの探究が一定の限界のうちにあったこと、神という概念のうちに回収されてしまうことを見出す。十字架のヨハネに対しては、形も様態もないものとして神をとらえるにもかかわらず、それを経験する自分を 首尾よく全一者の域にまで 押し上げようとしてしまう、と批判される<sup>(22)</sup>。だが批判がもっともよく見

えるのは、もっとも強い共感の対象であったアンジェラ、死に際して「おお未知なる虚無！」と繰り返したと伝えられるアンジェラ対してである。バタイユは彼女においても 信仰がいかに体験の障害となるか（「追伸」<sup>(23)</sup>）という事態を見出す。バタイユはアンジェラの次の言葉を引いている。

神はその愛する息子に、彼がかつて知らなかったはなはだしい貧しさ、彼に匹敵する貧者は二度と出るまいと思われるほどの貧しさを与え給うた。しかもなお、彼は「存在」をその所有物として持っていた。彼は実質を所有していて、この実質はまことに深く彼のものであったので、この帰属関係は人間の言葉を越えたところにあった。しかもなお神はその息子を貧者たらしめた、あたかも息子には実質などなかったかのように<sup>(24)</sup>。

これについてバタイユは、次のように言う。

「人間の言葉を越えたところにある帰属関係」……何という逆立ちぶりだろう！「実質を所有すること」「帰属関係」は、実際には「言葉 parole」においてしか存在しない。神秘体験や幻視は、単独で言葉の向こう側に位置し、しかも言葉によってしか喚起されない。ところで、幻視とか体験とかいう彼岸は、「しかもなお神は御子を貧しき者とした」に関わるが、帰属関係には関わらない。後者はひとつの言説上のカテゴリーにしかすぎない。帰属関係がそこにあるのは、幻視の持つ逆説性をいっそう増大させるためである（「前歴」）

アンジェラが神の息子をこの上なく貧しい者と見なしたことは評価される。しかし、存在するものを限定することはできず、神であればなおさらできないにもかかわらず、それを行い、神の息子という神的なものに「存在」と「実質」を与えてしまうこと、それによって一個の実体と見なし、「帰属関係」の中に取り入れてしまうことが批判されている。そしてこの変質は、ここでは「言葉」の作用だとされている。キリスト教の神学化がそこから始まるのだ。

## 7. 笑い、エロチックなもの、言説批判

バタイユは、神的なもののこのような固定化を越えようとする。ではどのようにしてか。彼が考えた方途は、主なものとしては三つあったと私には思われる。笑い、エロチックなもの、そして言語批判である。

笑いは、おそらくきわめてバタイユ的な主題であるのだろう。『内的体験』で、笑いに関する記述はそれほど多くはないが、それでも、あのフル通りでの体験の回想を思い出さないわけにはいかない。私は神々しく笑っていた。それは内的体験のもっとも鮮烈な記述だが、そうであれば、内的体験は笑いとは不可分であることは確かだ。また、笑いが共に笑うときに形成される共同性の作用として取り上げられていることが目につく。笑いの共同的な性格は、『内的体験』の直前に書かれていた『有用性の限界』で詳細に分析されている<sup>(25)</sup>。だが『内的体験』でたどってきた経緯からすれば、笑いの意義は次のようなものだろう。

私たちの分け前たる人間のこの生の一端から他の一端までの上で、僅かばかりの安定しかないという意識、本物のどんな安定性も欠けているという意識が、笑いの魅惑を解き放つ（「前歴」<sup>(26)</sup>）。笑いは、身体的には全身を内部から揺り動かしてこわばりを解くが、同じように、心理上の窒息状態を、そしてある場合には神学的な硬直をも動かすものと考えられている。

エロチズムと神秘主義が、バタイユにおいて、エネルギーの暴力的な消費という共通性によって強く結びついていることは周知であろう。エロチズムが代表する禁止と違反の運動のメカニズム、性的なものと聖なるものの背馳しながらも不可分である関係については、すでに「消費の概念」のころから彼には明らかだった。だが、これも先に引いた（第1節）が、『エドワルド』と「刑苦」は、深い関連を持ちながらも、悲しむべき便宜上の理由から一緒に刊行されることがなかった。通常の書店に並べられるべき書物としては、当時は性的な言及を避けねばならなかったということだ。一年後の出版である『有罪者』では、具体的な記述は避けられているが、言及はもう少し多くなっているから、そこに視線を移してみる。私たちは娼家は私の真正の教会だった（「夜」<sup>(27)</sup>）という告白に出会う。これは確かにバタイユにおいてエロチズムと宗教が深く結ばれていたことを示しているだろう。この点では、書物としての『内的体験』からは少し離れるが、『エロチズム』のなかで、聖テレジアが見神体験を語る時

に示した有名な「貫通感」を取り上げて、それが激しい性愛のオルガズムでないと断言することは、何をもってしても出来そうにない と言っていることを指摘しておかねばなるまい（「神秘家と官能」）。だが同じ方向性を持ちながら、とかく美化および昇華の方向に走りがちな宗教（神秘主義でさえそうだ）に対して、エロチックなものは、特異な解毒作用というべきものを持った。

.....神秘主義の地平とは光明への約束である。私にはそれに我慢がならず、すぐさまエロチックな反吐に立ち戻る。（『有罪者』「夜」<sup>(28)</sup>）

女を愛することは.....男にとって神にならない唯一の方法だ。（『ニーチェについて』「日記」）

バタイユは 神の動物性は神の本性に本来的である（「前歴」<sup>(29)</sup>）とさえ言っている。いきなり言われると突拍子もない主張のように聞こえるだろうが、宗教が供犠から由来し、生命体の死を中心に置いているなら、この死に由来する苦痛と残酷は、宗教に本質的であるはずだ。ところが、宗教はこの残酷さを覆い隠し、また贖罪へと昇華していくことで成立した。だから、エロチスムが動物性からけっして離れないこと、むしろ動物性を目的とするなら、エロチスムは宗教性の持ちがちなの背馳に対する抑止として働くのである。

だが『内的体験』の中で、キリスト教批判のためのもっとも中枢的な働きを課せられているのは、言説discours、言語langage、言葉mot, vocable, paroleに対する批判であろう。「刑苦」が 私は論理的釈明によってではなく、感性的体験によって生きている<sup>(30)</sup>という宣言から始まるように、そしてすでにフォリニョのアンジェラに対する批判の中に見えていたように、言語化された表現に対して体験が優位にあることを説いた箇所は多くある。しかしながら、これは単に感情的な反撥ではない。そこにははっきりとした理由がある。なぜなら、言葉を使用すること、名づけることは、運動状態にあるものを停止させることであるからだ。その作用が一番明瞭になるのは、もっとも恐怖すべきものを「神」と名づけた場合だった。だから、逆に運動の開始——あるいは再開——は、神という言葉から始まる。つまりこの言葉をもう一度流動性の中へと差し戻すのである。

「諸世界の底」は神ではない。この「諸世界の底」が垣間見られるならば、神という笑止な呼称の告げる、不易の停滞の可能性は決定的に消去される。(『有罪者』「恍惚の点」<sup>(31)</sup>)

これは先ほどの形も様式もないものとしてとらえられた神の経験の記述に呼応する記述だが、先に「逃走」あるいは「停止」という言い方でとらえられた出来事は、ここでは「呼称」として取り出されている。形のなさ様式のなさとして現れてくる体験を停止させ、認識可能なものにするのは、言語の作用である。その最初——あるいは最後——にあるのが、捕捉不可能なものを神と名づける行為だ。そこで体験そのものがヴェールに覆われ始め、宗教という思弁の体系化の発端となる。バタイユによれば、キリスト教は、この過程をもっとも徹底させた宗教にほかならない。キリスト教は、煎じ詰めれば言語の結晶作用にすぎない(『有罪者』「補遺」<sup>(32)</sup>)。

しかしながら、これは単純な経験至上主義ではない。そうであればわかりやすい話だ。だがそうでないのは、言語によっては不可能なものに出会うためには、ただ言語に依るほかないという倒錯があるからだ。ただ言語を極限まで使用することによって(それが可能事を極める、ということだ)、言語が不能になるところに達することができる。キリスト教が言語の構築物だとすれば、この原則はなおさらのことである。言語は越えがたい障害であると同時に、形も様式もないものへ達する唯一の導きの糸だという両義性を持つ。それはひとつの分水嶺である。バタイユは次のように言う。

神は私たち自身においてまず、——有限の認識から無限の認識へと移行したあとで——まるで限界の拡大によるかのように、別の非言説的な認識様式へと移行することを本質とする、そういう精神の運動である。(「追伸」<sup>(33)</sup>)

だから、先ほど神という呼称が最初の逃走あるいは停止となった同じその場で、それらの言葉は形も様式もないものへの最後の里程碑となる。

神というこの最後の言葉は、もう少し先に進めばどんな言葉も欠落することを意味する。（「刑苦」<sup>(34)</sup>）

パタイユは、神は自身の虚無についてしか認識を持たない、だからこそ神は深く無神論者なのだ（「追伸」<sup>(35)</sup>）と言っている。神の持つこのパラドックスこそ、パタイユの「無」神学の核心にあるものだ。そしてこの性格は、神学（あるいは哲学）の集約点をなしつつ、彼の探究が入り込むあらゆる領域で作用する。今は『内的体験』に言及を限るが、たとえば文学がそうである。パタイユはブルトン——直前まで激しく対立してきた——について、詩の無為徒食、企ての中に置かれた詩、アンドレ・ブルトンが生のままでは許容し得なかったもの、彼の文章の計画的な出まかせがヴェールで覆わねばならなかったもの（「刑苦」<sup>(36)</sup>）と言ったとき、それはポエジーが形も様式もないものに対して隠蔽として働いたことを言っている。しかし、言葉がまたこの形も様式もないものへの回路として働くこともあるとすれば、たとえばランポーについては次のような事態が見出される。ランポーの言葉のない異議提起からは、何も、あるいはほとんど何も残らなかった（「追伸」<sup>(37)</sup>）。それは言葉が隠蔽あるいは障害となることを批判するに急であるあまりに、それが「回路」として働くのを見失ったことへの批判である<sup>(38)</sup>。これら二つの流れは、せめぎ合うままに保持されねばならない。このせめぎ合いがあると見なされたのは、プルーストである。『失われた時を求めて』を純粋なポエジーの表現だと言いたいわけではない、と言う保留をつけながらも、パタイユは次のように言う。この作品には崩壊したポエジーの要素さえ見出される。そこでは認識への欲望が、反対の欲望に、つまりすべての事象からその内包している未知のもの部分を引き出すという欲望に、絶えず混じり合っている（「追伸」<sup>(38)</sup>）。パタイユ自身についてならば、私は文章を嫌悪している（『有罪者』『友情』<sup>(40)</sup>）という告白よりも、何を書こうとも私は失敗に終わる（「刑苦」<sup>(41)</sup>）という高らかな宣言に注目すべきだろう。形も様式もないものになお向かうとすれば、その試みは「失敗」以外のありようを持たないからだ。

これは哲学的な観点からは「企てprojet」をめぐる述べられていることとも同一である。企ては目的を掲げて行動を起こすことであるから、供犠という無

償であるべき消費とは相容れない。しかし、供犠はまず企てられることによって始められるほかには不可能である。とはいえ内的体験は企てだ、何を望もうとも（「序論草案」<sup>(42)</sup>）。けれども、供犠はその破壊と残酷さによって企ての性格を超える。だから企ては企ての外に至る唯一の道なのだ。企てによって企ての外に出ること（「刑苦」<sup>(43)</sup>）、これがバタイユの求めるところである。こうしてバタイユは、宗教的にはキリスト教が、文学的には言語が、哲学的には企てが、それぞれその外部へと崩壊しようとする地点へと接近したのである。

この節終わり

## 注

- (1) 以下引用は基本的に、*Œuvres complètes de Georges Bataille*, éd Gallimard, 1973-1988（全十二巻）による。邦訳がある場合は、書名と章題を追記するが、前後の記述から明瞭なときは省略する。『内的体験』については、書名をほぼ省略した。訳文については、『内的体験』と『有罪者』に関しては出口裕弘氏のもの（現代思潮社、1970年および1971年）を多く借用させていただいた。ただ文脈により修正したところがある。この箇所引用の出典は、全集第4巻396ページ、邦訳は『聖女たち』（吉田裕訳、書肆山田、1993年）12ページ。
- (2) この点については、拙論「エクスターズの探求者」（『人文論集』39号、早稲田大学法学会、2001年）を参照していただきたい。
- (3) 続く三つの引用はいずれも『内的体験』からである。全集第5巻104, 154, 156ページ、邦訳203, 298, 301ページ。
- (4) 全集第5巻104ページ、前出邦訳203ページ。
- (5) アンジェラの体験は、彼女が語るのをフランススコ会修道士のアルナルドが筆記し、ラテン語に訳したのをまとめたもので『幻視と教えの書』と題されている。アンジェラについては、上智大学中世思想研究書編『中世思想原典集成』第十五巻「女性の神秘家」（平凡社、2002年）のアンジェラに関する宮原真弓の解説を参照した。バタイユがここで典拠としている訳（*Livre de l'expérience*）については不明。
- (6) 全集第5巻122ページ、前出邦訳235ページ。次の引用も同じ箇所から。またアンジェラのテキストは、『有罪者』の「夜」の章にも引用されている。
- (7) 全集第5巻259ページ、前出邦訳45ページ。
- (8) 出典は不明。バタイユの引用は『内的体験』からで、全集第5巻32ページ、前出邦訳56ページ。次の引用も同じ箇所から。

- (9) 全集第5巻 61 ページ、前出邦訳 114 ページ。
- (10) 「ラマ・サバクタニ」についての教会の解釈の一例を示しておく。「わたしをだれと言うか—『マタイによる福音書』講解」、大槻勝、聖イエス会、221-222 ページ。筆者は いったいこの言葉の神秘をどれほど私たちは理解することができるでしょうか。その当時のユダヤ人と同様に、現代人もまた、このイエスのお言葉を理解することができません といった上で、イエスの叫びを次のように解釈する。
- イエス・キリストは、永遠のはじめからすでに御父と共におられ、御父と全く一体であり、その内面的な一致、交わりを一瞬も失われたことはありませんでした。その御父との一致、交わりが、十字架上で、一瞬完全に絶たれてしまったのでした。なぜでしょうか。それはイエス・キリストが全人類の過去、現在、未来、すべての罪を身に負って、罪人として、罪そのものと見なされて、神から呪われて捨てられたもうたからです。その瞬間に、全世界の罪の重荷が、私の罪、そしてあなたの罪がイエスの身に負わされたのです。そして、イエスは罪そのものと見なされて、神から罰せられたもうたのでした。 私たちは、この叫びのゆえに、主イエス・キリストが確かに私たちの罪を背負って身代わりとなり、私に代わって、御父に呪われ裁かれてくださったのだということを理解するのです。
- (11) 全集第5巻 86 ページ、前出邦訳 167 ページ。
- (12) 全集第5巻 24 ページ、前出邦訳 38 ページ。
- (13) 全集第5巻 24 ページ、前出邦訳 37 ページ。
- (14) 全集第5巻 26 ページ、前出邦訳 42 ページ。
- (15) この例については、拙論「淫蕩と言語と——聖ナル神をめぐる」(『聖女たち』、書肆山田、2002年再版)を参照していただきたい。
- (16) 全集第5巻 47 ページ、前出邦訳 87 ページ。
- (17) 全集第6巻 189 ページ、邦訳『ニーチェについて』、酒井健訳、現代思潮社、1991年、327 ページ。
- (18) 全集第5巻 39 ページ、前出邦訳 72 ページ。
- (19) 全集第5巻 21 ページ、前出邦訳 32 ページ。
- (20) 全集第5巻 17 ページ、前出邦訳 22 ページ。
- (21) 全集第5巻 16 ページ、前出邦訳 21 ページ。
- (22) 全集第5巻 35 ページ、前出邦訳 61 ページ。
- (23) 全集第5巻 122 ページ、前出邦訳 236 ページ。
- (24) 第4章という記入がある。たぶん『経験の書』。引用は全集第5巻 104 ページ、前出邦訳 203 ページ。次のバタイユからの引用も同じ箇所から。またアンジェラのテキストは、『有罪者』の「天使」の章でも引用されている。
- (25) この点については、拙論「謎を解くこと、謎を生きること」(『人文論集』第38号、

2000年、早稲田大学法学会)を参照していただきたい。

- (26) 全集第5巻112ページ、前出邦訳219ページ。
- (27) 全集第5巻247ページ、前出邦訳23ページ。
- (28) 全集第5巻247ページ、前出邦訳24ページ。
- (29) 全集第5巻86ページ、前出邦訳166ページ。
- (30) 全集第5巻45ページ、前出邦訳81ページ。
- (31) 全集第5巻272ページ、前出邦訳71ページ。
- (32) 全集第5巻382ページ、前出邦訳71ページ。
- (33) 全集第5巻126ページ、前出邦訳244ページ。
- (34) 全集第5巻49ページ、前出邦訳89ページ。同じことを『マダム・エドワルダ』への序文でも言っている。また「神」と並んで「沈黙」という言葉も同じ意義を与えられている。滑走する言葉の一例のみをあげるにとどめよう。私は言葉と言った。言葉の挿入される文章でも良かったのだが、私としては沈黙という言葉にとどめておこう「序論草案」、全集第5巻28ページ、前出邦訳47ページ。
- (35) 全集第5巻121ページ、前出邦訳233ページ。
- (36) 全集第5巻62ページ、前出邦訳117ページ。
- (37) 全集第5巻171ページ、前出邦訳331ページ。
- (38) ヒンズー教徒への批判も同じ事態を指している。インド人たちが不可能事の中へ深く入っていくということを私は疑っているわけではない。だが、最高段階で、彼らには、私にとっては大切なものが、つまり表現能力がなくなってしまう（「序論草案」）。
- (39) 全集第5巻169ページ、前出邦訳326ページ。
- (40) 全集第5巻277ページ、前出邦訳81ページ。
- (41) 全集第5巻51ページ、前出邦訳94ページ。
- (42) 全集第5巻35ページ、前出邦訳63ページ、次は同じく60ページ、邦訳112ページ。
- (43) 全集第5巻、60ページ、前出邦訳112ページ。

# A Z U R

本記事は、成城大学フランス語フランス文化研究会の  
機関誌『AZUR』第5号(2004年3月発行)に掲載されました。

成城大学フランス語フランス文化研究会

Société d'étude de la langue et de la culture françaises  
de l'Université Seijo

[http://www.seijo.ac.jp/graduate/gslit/orig/areas/europe/azur\\_index.html](http://www.seijo.ac.jp/graduate/gslit/orig/areas/europe/azur_index.html)