

内的体験のフランシヨ革命

— ジョルジュ・バタイユによる

「無神学」の出発点についての考察—

岩野卓司

はじめに

「内的体験」とはいったい何なのであろうか。バタイユは『内的体験』第一部冒頭で次のような定義を与えている。

内的体験 (*expérience intérieure*) ということでは私はいふところでは神秘体験 (*expérience mystique*) と呼ばれるものを考えている。つまり、脱我 = 恍惚 (*extase*)、法悦、少なくとも瞑想感情の状態である。しかし私が考えているのは、これまで人々がしがみついてきた信仰の体験ではなく、その始まりにおいてすら、いかなる告解との関わりからも自由な裸の体験なのである。だから、私は神秘的 (*mystique*) という言葉を好まない¹⁾。

ここから「内的体験」の二つの主要な特徴を引き出すことができる。

- (1) 「内的体験」は宗教の伝統においては「神秘体験」と呼ばれたものであった。それはキリスト教の神秘家たちが告白している体験となんら変わらない。だから『無神学大全』のなかにディオニュシウス・アレオ

パギトゥスやアヴィラのテレジア、十字架のヨハネやアンジェラ・ディ・フォリーニョの名が頻出するのも何ら奇異なことではない⁹⁾。しかも、バタイユが「無神学」の舞台のうえにのせた例はキリスト教の範囲にとどまってはいない。ニーチェやブルーストの体験、さらにはヨガや禅までに広がっている⁹⁾。キリスト教か非キリスト教かの区別、西洋か東洋かの区別を超えて、体験は探求の対象になっているのだ。その上、この体験に属するのは宗教的脱我だけではなく、笑い、ポエジー、エロティシズムのような非宗教的な出来事もその範囲に含まれる。バタイユは語る、「この体験は、例えば笑い、涙、詩的なもの、不安、脱我のような効果をつねに持つ体験なのだ⁹⁾。」そして、これら全てに共通しているのは、日常的な体験とは一線を画していることである⁹⁾。

- (2) 先の断章のもうひとつの重要な点は、体験についての語彙の変更という点である。脱我体験は伝統的な形容である「神秘的 (mystique)」⁶⁾ではなく、「内的 (intérieur)」という言葉が冠せられなければならないということである。これは何を意味しているのであろうか。それは無神学の思想は神学的伝統による足枷とは縁を切らなければならないということに他ならない。これはキリスト教の内部で「神秘的」という語を蔑むことへの異議提起ではなく、体験を教義に従わせてきた「神秘的」な解釈に対しひとつの転換を求めるものである。この探求がめざすものは、「その始まりにおいてすら、いかなる告解との関わりからも自由な裸の体験」⁷⁾であり、つまり体験そのものなのである。「あらかじめ与えられたある目的に体験を導くのではなく、それが至るところに至るように」⁸⁾、バタイユは望んでいるのである。名称の変更は、それまでの解釈を改めてあるがままの体験を追い求めることを私たちに要請しているのだ。

それでは、どのようにしてバタイユは「内的体験」という考えを思いついたのであろうか。

1) バタイユによるブランシヨ革命

A) 権威, 価値, 目的

「内的体験」それ自体について詳しく考察していく前に、バタイユが伝統的な解釈についてどう理解していたかを把握しておこう。体験の歴史は、外部にある諸前提への従属の歴史である。「内的体験は常に自身以外の目的を持ってきたし、そこに価値や権威が置かれていた」⁹⁾とバタイユは語る。体験の根拠は外部から保証されてきたのである。つまり、外的な権威, 価値, 目的のもとで体験は正当化されてきたのだ。こういった外的なものが何かといえば、『内的体験』のなかで、三つのカテゴリーに分類されている。「教義(道徳的態度)」、「学問」、「豊かになる利益を得る状態の探求(感覚的態度, 実験的態度)」。各カテゴリーを吟味してみよう。

(1) 感覚的権威, 価値, 目的

『内的体験』のなかで、バタイユは「豊かになる利益を得る状態の探求(感覚的態度, 実験的態度)」について言及しているが、感覚的態度についてはほんの少し説明をしているだけで、実験的態度についてはまったく触れられていない。この感覚的態度は「恍惚から引き出される快楽」¹⁰⁾のような外的な価値に体験を従わせることである。仏教という例も挙げている。「仏教教団では苦痛の除去という消極的な目的」¹¹⁾が存在しているとされる。快楽主義も涅槃思想も体験の外部にある価値に重きをおくものとして解釈されているのだ¹²⁾。

(2) 学問的(ないしは科学的)権威, 価値, 目的

バタイユの視点からみると、ハイデッガーの存在論は体験と学問のあいだの階層的な関係をあらわす格好の例となっている。「[...] ハイデッガーの存

在論のように、体験を認識に従属させることもまた可能であったのだ。彼はハイデッガーを次のように引用している。『形而上学とは何か』の一節が私の心に響いた。曰く、「我ら研究者、教授、学生の共同体のなかで、我々の現存在は認識によって規定されている」¹³⁾。ハイデッガーの哲学は体験を学問的認識のために役立てようとしているのだ。しかし、『形而上学とは何か』でこの哲学者がバタイユが主張するような内的体験について考えていなかったことを考慮にいれば、この例証は必ずしも妥当とは言えない¹⁴⁾。われわれの知る限り、科学的権威のもっとも適当な例は『内的体験』のなかにはなく、むしろ1952年の講演である「死の教え」のなかに見つけられる。そのなかでバタイユは自分の探求とピエール・ジャネの科学的アプローチとを区別している。ジャネは「[脱我の]状態に到達することにこれっぽっちも配慮することなくこの状態をそれとは異なる対象として研究している」¹⁵⁾からである。観察と記述の手続きを踏みながら、科学は実験室のなかの研究者専用の対象へと神秘体験を還元してしまい、この体験を実際に生きてみることなく科学的な法則にそれを従わせているのだ。「発作が取り除かれ、障害の要因を除去すると正常な状態が回復するといった、因果の連鎖へと[脱我の]瞬間を押し込めることがジャネにとって重要なのである」¹⁶⁾。彼の心理学が目的として患者の治癒にある限り、体験は科学によって変質させられることになるのだ¹⁷⁾。

(3) 教義（ないしは道徳）の権威、価値、目的

『内的体験』第一部の章「教義への隷属の批判」のなかで、特にキリスト教の教義に依拠する体験解釈を提示している。感覚的な目的や科学という権威とは異なり、教義という権威については神秘神学批判というかたちで最もきちんと言われている。バタイユはこう書いている。「教義という前提は体験に不当な限界を与えてきた。既にして教義を知っている者は既知の地平の彼方に行くことはできないのだ」¹⁸⁾。キリスト教の神秘主義の伝統は、体

験に既知の外的な目的、価値、権威を課しながらそれを束縛し限界づけてきたのである。神秘家の体験告白においても、彼らは決して聖書の権威や教会の権威なしで済ますことはできないのだ。その例として、カトリック神学のなかでも第一級の重要性をもった著作であるディオニュシウス・アレオパギトウスの『神名論』をバタイユは引いている。この神秘家は「言いえぬ光との内密な一体化」の体験について語っているが、それも教義の権威のもとである。「否定することでしか言葉が把握しないこの神」¹⁹⁾を称賛したあと、ディオニュシウスは神の「創造」について次のように書いている。「あらゆる事物が神を自分の原因、原理、目的として認め、その中心として神と結びついている」²⁰⁾。体験のなかでしか接近しえない語りえぬ神はまた万物の「原因」、「原理」、「目的」として解釈された聖書の神でもあるのだ。十字架のヨハネやアヴィラのテレジアといったスペインの神秘家をバタイユは尊敬しつつも、彼らがなおも神の存在に固執しているという点でなおも批判の対象にしている。ヨハネは「形式も様態もないとはいえ」「ある神」を体験で認めているし、テレジアはそこに決して「感覚的」ではない「知的な像」²¹⁾を把握している。彼らの体験解釈はキリスト教の教義を前提にしているのである。

B) ブランショの言葉

こういった外在的な権威の支配に抗して、バタイユは「内的体験」をめぐるひとつの革命を企てる。彼が伝統的な解釈と訣別し「新たなる神秘神学」を宣言できたのは、ブランショの助言のおかげである。この助言は「ブランショとの対話」のなかで次のように示されている。

ブランショとの対話。私は彼に言った。体験にはそれを正当化する目的も権威もない。たとえ目的や権威についての配慮を吹き飛ばし粉々にしたとしても、なおもそこには空虚が残る。目的や権威は推論的思考が

要請するものだということを、彼は私に思いおこさせた。私は体験が最終的にとる形を描きながら主張して、権威も何もなしでどうしてそれが可能なかと彼に尋ねた。彼は言った。体験自身が権威であると。この権威に関して、体験は罪を償わなければならないとも付け加えた²²⁾。

ブランショの答えは『無神学大全』で四回繰り返し引用されている。二回は『内的体験』、一回は『瞑想の方法』、あと一回は、1943年の春の会で発表され、全集第六巻の刊行者が「ソクラテス学院 (Collège socratique)」と命名した死後発表のテキストである。このように頻りに引かれることから、彼の言葉の重要性が推し量れるであろう。体験がいかなる権威も存在理由もなく可能なかという問いは長らくバタイユを悩まし続けていたが、ブランショのこの助言により悩みから解放されたのだ。彼はこう告白している。「はっきりした答えがないことで […] とうとう私は大変な不安にかられるようになった。体験それ自身のせいで私はずたずたになってしまった。答えることができないから、このずたずたがさらに切り刻まれてしまった。 […] そのとき以来、ブランショのこの答えのおかげで私は平静になり、(傷を閉じてもう長くなった跡のように) ほとんど不安の残滓も残っていなかった。序論草案を練った日にこの答えの効力を測ってみた」²³⁾。この友人の助言がなければ、バタイユは外在的権威なしの体験解釈という新たな思考に踏み出せなかったであろう。助言の結果、彼は哲学—神学の伝統の刷新ができるようになる。すなわち、「宗教的実在についてのあらゆる論争」に終止符をうつこと、「思考の行使」についてのコペルニクス的転換、「教会の伝統」や既成の「哲学」²⁴⁾に取って代わることである。かくして、ブランショの言葉から「新しい神秘神学」が始動することになるのだ²⁵⁾。

この言葉がいかに重要であるかを吟味するために、(a)権威としての体験、(b)罪の償いの二点にそってこの言葉の意味を考えてみよう。

(a) 権威としての体験

「体験それ自身が権威である」という表現は何を意味しているのであろうか。それは次のように説明される。

内的体験は、教義（道徳的態度）、学問（知はその目的にも起源にもなりえない）、豊かにする状態の探求（感覚的、実験的態度）のなかに原理を持ちえないから、それ自身以外に関心も目的も持ちえないのだ²⁶⁾。

あらゆる外在的な前提は排除されているから、体験以外の権威の存在は否定されるわけである。体験はあらゆる権威から解放されるわけではなく、自身のなかにのみ権威を見出すのだ。体験を別の権威によって根拠づけてきた伝統的な理論に抗して、「ブランショとの対話」は体験自身の肯定にのみ価値を見出すと言える。それを超えた目的がないから、体験は至高なものとして解釈される。「至高なものとはそれ自身以外の目的を持たないものことなのである」²⁷⁾。「内的体験は権威である」という言い回しは、内的体験についての至高な理解へと道を開いている。いかなる従属もなければ、いかなる媒介もなく、いかなる外在的な根拠づきもないのだ。だから、この至高の思想は神秘主義の伝統からも功利主義の態度からも科学的な探求からも離脱しているのだ²⁸⁾。

こういった排除のもとで、バタイユは「それ自身 (soi-même)」という言葉を使いながら体験自身の重要性を強調している。

権威的な実体という形で外部に諸々の要素を集める価値を構築することを強いる知、感覚、道徳の領域から恍惚 (extase) を引き離すことなのである。そのとき、遠くを求めずに反対にそれ自身に回帰しなければ (rentrer en soi-même) ならない。そうすると、構築物に異議を申し立てた今日、そこにかつて欠けていたものを見出すことになるのだ²⁹⁾。

科学、感覚、教義の諸前提を遠ざけた後には、脱我の体験しか残らない。「それ自身に回帰する (rentrer en soi-même)」という表現に注意しよう。それは体験自身を意味する。別の箇所では、「体験自身 (expérience elle-même)」³⁰⁾ とか「内的体験自身 (expérience intérieure elle-même)」³¹⁾ と言われているからである。だから、体験への回帰とは体験自身への回帰に他ならない。それ故、「それ自身へ回帰すること」とは、ジャン・グレーシュの語るように、現象学の合言葉である「事象そのものへ！ (zu den Sachen selbst!)」に対応しているのではないのだろうか³²⁾。というのも、現象学は形而上学の空虚な構築物やその曖昧な概念を還元して「事象そのもの」を探求するからである。ハイデggerはそれをこう説明している。「すべての宙に浮いた構成、偶然的な発見とは反対に、また外見上証示されたかみえるに過ぎない概念の踏襲とは反対に、それからしばしば幾世代を通じて「問題」として幅をきかしている見せかけの問いとは反対に、「現象学」という名称はひとつの格率を言い表し、この格率は「事象そのものへ！ (zu den Sachen selbst!)」というように定式化されることができる」³³⁾。その前にはフッサールは既にこう語っている。「研究への推進力は、哲学からではなく、事象や問題から発しなければならぬ」³⁴⁾。「いかなるときにでも人は徹底した無前提性を放棄してはならない […]」³⁵⁾。「事象そのものへ」という現象学の格率は、先入観、正当化できない概念、根拠なき俗説を括弧にいれながら事象にアプローチしていくことにある。それは諸々の前提に依拠することなく事象に回帰することなのだ。もろもろの先入観を還元して体験自身を探求する限り、バタイユの態度は現象学のそれと見事に合致していると言えるであろう³⁶⁾。

(b) 「罪の償い (expiation)」

あらゆる外的な権威を捨象して、体験は自身に基づいてしか説明できないし、根拠づけることもできない。それは自己解釈、自己根拠化とも言えるで

あろう。しかし、そこにはもうひとつの条件がある。「罪の償い (expiation)」である。体験の解釈は、その拠り所になっている体験の内的な権威に満足はしない。体験は権威であることの罪を償わなければならないのだ。これはいったいどういうことなのであろうか。「ソクラテス学院 (Collège socratique)」でのバタイユの発表がこの謎めいた言葉の意味の解明に役立つ。

[体験が権威である (しかしあらゆる権威は罪を償う) という文] は, [...] 「体験は体験を疑問に付すことにおいてしか自己根拠化できない」ということを意味する³⁷⁾。

体験の自己根拠化はその疑問への投入とともにしか認められない。言い換えれば、体験は、権威としての自己根拠化とその疑問への投入という二つの条件を同時に要求するのだ。この権威は自身に安住してはならず、繰り返し問われ続けなければならない。だから、「罪の償い」とは「疑問への投入」のことに他ならない。権威と疑問への投入のあいだの逆説について、実際バタイユはしばしば言及している。「体験の権威における逆説。疑問への投入に根拠づけられているから、体験は権威の疑問への投入である」³⁸⁾。「すべてが——権威自身も——限界なき疑問への投入の運動のなかにあるだろう。この運動、この疑問への投入のなかにしかもはや権威は存在しないだろう」³⁹⁾「[...] この瞬間、体験は限界なき異議提起として現れるであろう。だから、それ自身によって存在することを絶えず疑問に付すこととして、内的体験のはっきりした定義は存在するのだ」⁴⁰⁾。このように体験の権威は絶えず異議提起することでしか正当化されえないのである。後年ブランシヨが使う言葉をもじれば、この逆説は「権威なき権威」とも呼べるであろう⁴¹⁾。

それでは、なぜこの権威は罪の償いをしなければならないのだろうか。なぜ権威は疑問への投入を伴い続けなければならないのだろうか。『瞑想の方法』のなかで、バタイユは「罪の償い」がなかった場合のことを語っている。

自身にしかその權威の抛り所を求めない至高の操作は、同時にこの權威の罪を償うのだ。もし罪を償わなければ、至高の操作はある適用点をもってしまい、支配圏と持続を求めてしまうであろう。しかし、本来この操作はそれらを拒むものなのである。無力、持続の不在、自身の憎むべき（ないしは陽気な）破壊、不満足、こういったものでしかないのだ⁴²⁾。

「内的体験」の異名である「至高の操作」⁴³⁾における「罪の償い」がなかったときのことに注意しながら、時間と空間の二つの視点からこの一節を分析してみよう。

(1) 「持続」の不在

罪の償い、つまり疑問への投入がなければ、体験は權威として持続してしまうことになるであろう。このことは体験の本来のありかたに反している。というのも、体験は瞬間の出来事だからである。それ故、バタイユの著作の至るところに「瞬間」に関係する言葉がみられる⁴⁴⁾。体験は瞬間的にしか生起しないから、「持続の不在」や「自身の憎むべき（ないしは陽気な）破壊」といった特徴を持つのだ。確かに体験は外的な權威を拒否することで自立的である。しかし、それは堅固でもなく持続的でもない。体験は堅固な權威として持続することはない。というのも、「[堅固さは]ひとつの対象を他の対象への依存から最大限引き抜く点においてその自律した存続 (*subsistance*) を保証する。[...] 堅固さは [...] 引き離すことや保存の原理によってその自律を保つのだ」⁴⁵⁾。自己破壊する体験にはいかなる永続も持続もない。このように、瞬間の運動に呼応しながら名辞によって決して固定されないものが素描されるのだ。そこからバタイユのテキストを彩る否定辞の数々。「非-知 (*le non-savoir*)」, 「未知なるもの (*l'inconnu*)」, 「非-意味 (*le non-sens*)」, 「不可能なもの (*l'impossible*)」, 「予測できないもの (*l'imprévisible*)」, 「期待されざるもの (*l'inattendu*)」等々。「罪の償い」はあらゆる

意味で体験の実体化 (substantialisation) を阻むのである。

(2) 「支配圏」の不在

「罪の償い」がない場合をこんどは空間軸に沿って考えてみよう。「償い」がなければ、体験は「ある適用点」や「支配圏」をもってしまうことになることだった。体験の権威がその解釈において実体化され固定化されるや否や、概念のように至る所で流通し適用可能なものになってしまうであろう。しかし、そのことは体験の本来のありかたに反する。というのも、体験は現れてはたちどころに消える自己破壊的なもので決して持続しないものだからである。「罪の償い」は体験にひとつの権威を要求するのであるが、この権威は肯定的なものでもなければ、適用可能なものでもなければ、支配的なものでもない。そうではなく、まったく無力なものなのだ。体験の権威が問われ続けることに裏打ちされているから、その思想は権力の行使としての体験に抵抗しなければならない。「至高性は反逆である。それは権力の行使ではない。本来の至高性は拒むのだ…」⁴⁶⁾。まさにこの点にこそバタイユの至高の思想が至高性の古典的な形態としての宗教権力と一線を画す点がある。「至高性の古典的な観念は命令のそれと結びついている。神々の至高性、神の至高性、王制の至高性はあらゆる活動を自らに従属させた。しかし、哄笑や子供の至高性に比べるとそれらはこの点で変質してしまっていた。なぜなら、事物の秩序を巻き込みながら、至高性はこの秩序の存在理由となりもうそれから独立していないからであった⁴⁷⁾」。諸々の事物を根拠づけ支配する「神々」、「神」、「王制」に反して、バタイユとブランシヨが提案する至高の体験は「罪を償う」が故にこの命令する権力と相容れないのである⁴⁸⁾。

ブランシヨの助言に端を発する、神秘思考のコペルニクス的転回の射程をわれわれは測ってみた。体験に権威と罪の償いの両方を求めるバタイユの試

みは、体験それ自身、つまり裸になり純化された体験を考えていくことになる。この意味で、それは現象学が「事象そのもの」を探求する手続きと似ている。結局、内的体験は外的な権威によって正当化されない。快樂の満足、学問の知、教義、神、救済には体験の根拠はない。それは自身によってしか根拠づけられないのだ。しかしながら、この自己根拠化は疑問への投入という条件でのみ可能である。その結果、体験にはいかなる恒常的な実体もなければ、事物を根拠づけ支配するいかなる権力もなくなる。体験は根拠の受容ともその贈与とも根本的に無縁なのである。だから、「いかなるものも充足根拠なくしては生じない」という充足根拠の原理に従って体験を説明することはできないと言えよう⁴⁹⁾。だから、バタイユは、「何故、私の知っているものが存在しなければならないのか。何故それが必然なのか」⁵⁰⁾という問いを発している。ヘーゲル哲学における絶対知による自己根拠化に抗して、この根拠の問いを彼は発するが、そこにはもう答えはない。体験やその知を人間や神の上に根拠づけようとしても、ひとつの結論にしか至らないのだ。非-知 (non-savoir) という。それ故、この問いは「人間の存在や神の存在を…一番深く永劫の闇に入らせる」⁵¹⁾ものなのである。しかも、バタイユに依れば、この問いはハイデッガーの問い「何故、存在者があって無があるのではないのか」⁵²⁾を踏まえ、さらに深化させたものなのである。このことからバタイユの思想の背後には形而上学の伝統が控えていることがわかる。というのも、ハイデッガーが『形而上学とは何か』、『後語』、『序論』のなかでそれを軸にして存在の哲学を深めていったこの問いは、すでにライブニッツやシェリングのなかに見られるものだからである⁵³⁾。形而上学の伝統においては、この問いは、「いかなるものも充足根拠なくしては生じない」という充足根拠律に対応している。ライブニッツは最終根拠を「神」⁵⁴⁾に求め、シェリングは実在する「実存」⁵⁵⁾に求めた。形而上学の哲学者は根拠の問いに最終的な答えを与えてきたのである。それに対し、バタイユの「無神学」は根拠の問いに対する可能なすべての答えを疑問に投入するのである。このことは体

験の根源的な事実性を告げているのではないのだろうか。体験には外在的な根拠もなければ、その自己根拠化も疑問への投入においてしか可能ではない。根拠なしで生起する、生起するから生起するといった、いわば根拠なき根拠がここでは語られているのではないのか。ちょうどシレジウスが薔薇について歌い、後年ハイデッガーによって『根拠律』のなかで引かれた詩「薔薇には根拠がない。薔薇は咲くから咲く […]」のように⁵⁶⁾。この事実性は体験の思考の新しい可能性を示唆しているのであろう⁵⁷⁾。「充足根拠律」の外部を素描しながら、ブランシヨ革命は形而上学の伝統からの別離を告げているのだ。

《注》

- 1) *E. I.*, O. C., V, p. 15. 略号 O. C.: *Œuvres complètes*, I-XII, Paris, Gallimard, 1970-1988; *E. I.*: *L'Expérience intérieure*; *L. C.*: *Le Coupable*; *L. S.*: *La Souveraineté*; *M. D. M.*: *Méthode de méditation*; *S. N.*: *Sur Nietzsche*.
- 2) ディオニュシウス・アレオパギトゥスについては, *ibid.*, p. 16, アヴィラのテレジアについては p. 17, 十字架のヨハネについては p. 17, アンジェラ・ディ・フォーリーニョについては, pp. 122-123 を参照のこと。
- 3) ニーチェについては, *ibid.*, pp. 175-181, ブルーストについては, pp. 156-175, ヨガについては, p. 29 sq, 禅については *S. N.*, O. C., VI, p. 159 et pp. 192-194.
- 4) «Non-savoir, rire et larmes», O. C., VIII, pp. 218-219.
- 5) *Ibid.* 『内的体験』の冒頭でバタイユは次のように書いている。「[...] 消費の様々な形態 (笑い, ヒロイズム, 脱我, 供犠, ポエジー, エロティシズム等々) [...]」(*E. I.*, O. C., V, p. 11)。『瞑想の方法』では以下のように述べられている。「脱我以外にも、酩酊、エロティックな感動、笑い、供犠の感動、ポエジーの感動なのだ」(*M. D. M.*, O. C., V, p. 218)。体験の種類については、『至高者』が一番詳しく例を挙げて説明している。*L. S.*, O. C., VIII, p. 277 を参照のこと。それから、「異質学」、「内的体験」、「過剰」について、体験の種類の表をフランシスマルマンドが作成している。F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1985, pp. 115-116 を参照されたし。
- 6) キリスト教には「神秘的」という語の特異な歴史がある。例えば、『禁欲神秘靈性辞典』には次のように書かれている。「キリスト教が知っている神秘的の宗教的意味、すなわち神の現前の直接的で受動的な体験は 15 世紀以来支配的である。しかし、神秘的という言葉はそれ以前から存在している。教父の時代以来、この言葉は信仰と教会の神秘と関係を持っているもの、例えば秘跡を意味している」(A. Deblaere, «Théorie de la mystique chrétienne A. La littérature

mystique au moyen âge», in M. Villier (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Beauchesne, 1992, p. 1902).

- 7) *E. I., O. C.*, V, p. 15.
- 8) *Ibid.*
- 9) *Ibid.*, p. 9.
- 10) *Ibid.*
- 11) *Ibid.* 仏教に対するこういった非難にもかかわらず、『ニーチェについて』のなかでは、鈴木大拙の影響のもとでバタイユは禅に対して肯定的な態度を取っている。曰く、「禅の敬虔さの根底には瞑想がある。しかし、この瞑想は悟りと呼ばれる天啓の瞬間しか目的に持たない。把握できるいかなる方法も悟りに到達させることはできない。悟りは突然の混乱であり、突発的な開示である。それはある奇妙な予測不可能なものを始動させるのだ」(«L'expérience intérieure et la secte zen», appendice de *S. N., O. C.*, VI, p. 192)。また、バタイユの読んだ大拙の著書は、D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, deuxième série, tr. fr. sous la direction de J. Hebert, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1972.
- 12) 「快楽」や「苦痛の除去」といった例を考慮にいれて、われわれは esthétisme という語を古典的な意味で解釈して「感覚的」と訳した。
- 13) *E. I., O. C.*, V, p. 37, M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?», in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, p. 103, tr. fr. par H. Corbin, «Qu'est-ce que la métaphysique?», in *Questions*, I, Paris, Gallimard, 1979, p. 48.
- 14) 確かにハイデッガーは1928年の『形而上学とは何か』のなかで「学問」について語っている。「認識 (connaissance)」と訳されている語は、原典では Wissenschaft という語に対応している。これは文字通りに訳されれば学問を意味する。この点ではバタイユは間違っていない。しかし、だからといってハイデッガーが内的体験を学問的な目的や権威に従属させたわけではない。バタイユによる二つの「誤解」を示しておこう。

(1) この1928年のテキストのなかで、ハイデッガーは「無とはどういうものか」という問いを立てて「無」の問題に取り組んでいる (Heidegger, «Was ist Metaphysik?», *op. cit.*, p. 27)。しかしバタイユはこの「無」を「神秘体験」や「内的体験」の「無」と同一視している。つまり、「フル通りを横ざると、私は突然この「無」のなかで未知なるものになった […]」(*E. I., O. C.*, V, p. 46) とか、「死に瀕した聖女は奇妙な叫びをあげた、「おお、未知なる無よ!」」(*ibid.*, p. 122) といったかたちで『内的体験』にあらわれる「無」である。ハイデッガーの「無」はこの種の無に還元されることはなく、最終的に——1928年の段階でははっきりとは語られていないが——「存在」と見做される。彼はこう書いてい

る、「存在は存在者のように対象として表象されることも定立されることもない。あらゆる存在者に対してこの端的に他なるものは非（無）-存在者である。しかし、この無が存在として現成するのだ」（M. Heidegger, «Nachwort», in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Fraktur am Main, Vittorio Klostermann, 1978, p. 306）。

(2) 『形而上学と何か』では、ハイデッガーは学問（Wissenschaft）に権威を認めていない。彼の目的は諸々の学問の限界を暴いて形而上学の可能性を探求することにある。諸学は存在者のみを対象として無を問うことを忘却しているからである。それに対して、形而上学はあらゆる存在者を越えて無について思索するのである。だから、形而上学は諸々の存在者や学問を根拠づける可能性をもち、そのいみで諸学に対する優位を誇ることができるのだ。そして、1943年の「後語」と1948年の「序論」を通してハイデッガーが『形而上学とは何か』の思索を深めるにつれて、形而上学の可能性の探求はその超克に移っていくのだ。

この二点においてバタイユはハイデッガーを誤解しており、学問的権威の例としては不適切と言えるであろう。また、バタイユがハイデッガーのテキストをよく理解していないということは一般的に言われていることである。例えば、同時代人のジャン＝ポール・サルトルは次のような証言をしている。「[バタイユは]しばしば時宜をえないでハイデッガーについて口にしますが、明らかにハイデッガーを理解していない」（J.-P. Sartre, «Un nouveau mystique», in *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145）。また、ジャック・デリダはこの指摘に対してイロニーのきいたコメントをしている。「ハイデッガーへの参照についてはここで言うべきことは多々あるだろう。われわれはそれを別のところで試みるだろう。ただ次のことだけを注意しよう。この点でも別の点でもバタイユの「過ち」は同時代の「専門的哲学者」によるハイデッガーの読解が示した過ちを反映しているということを。現存在（*Dasein*）を人間的現実（*réalité-humaine*）とする（コルバンによる）翻訳を採用すること（法外な結果を伴う奇態なことであり、『存在と時間』の最初の四つの段落がすでに警告していたことだ）、この翻訳を言説のエレメントにしていること、「ニーチェと我らの作者 [バタイユ] に共通の人間主義」について力説すること等々はまた、サルトルの側も哲学的に危険にさらされることでもあったのだ」（J. Derrida, «De l'Économie restreinte à l'Économie générale», in *L'Écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, Points, p. 405, note）。バタイユのハイデッガーへの無理解は彼の哲学的無知によるものだけではなく、ハイデッガーの「人間主義」的解釈という時代的制約にも起因しているのだ。

15) «L'enseignement de la mort», O. C., VIII, p. 206.

16) *Ibid.*

17) 『不安から恍惚へ』のなかで、精神科医ジャネは旧来の神秘主義の叙述に対す

る学問＝科学 (science) の優位を主張している。科学的研究は従来の神秘主義的研究にくらべて偏見から自由であるからである。つまり、伝統的解釈が対象を宗教宣伝に従属させてしまうのに対し、彼の心理学的研究は宗教的影響から守られていると考えているのだ。彼はこう述べている。「しかし、こういった現象 [= 恍惚、神との内的な一体化の確信、身体に現れるキリストの聖痕] は宗教と直接的に結びつき、僧院で調べられ、その観察記録の大部分が宗教者によって集められている。記録が不正確に取られており、旧来の研究は大して利用できないなどと結論づける気はさらさらしない。ただ、これらの研究が多少なり特殊な視点からなされており、不完全であるというリスクを背負っていることに心配なのである。患者たちがいる環境による影響、彼らがしばしば引き起こした熱狂、彼らの奇妙な出来事を布教に使おうとするまったく自然な欲求は、いくつかのケースでは、これほどデリケートな現象を変質したかもしれないのだ。これらの現象に対して様々な精神的な影響が支配している。もっと科学的な視点に身を置きながら、伝統が神聖視したあの人々について同じ研究を再びしようと思っている者たちは、もっぱらあの古い記録を使わざるをえない。時たま、彼らは患者自身が書いたものを自由に手にするが、こういった古い記録は、保存されて出版されたものの最初の証人たちによってその一部が大々的に削除されているかもしれないから、相対的に不完全であるという危険性がなおもある。私の観点から見てマドレーヌが示している多少異色な点は、神秘主義の恍惚もキリストの聖痕もない世俗の病院で彼女が何年間も暮らしてきたことであり、また、通常、神秘主義に作用する諸々の影響の外で研究されてきたことである。恐らくいくつかの点では自由でありかつ完璧なこの研究は、これらの現象の奥底にある信仰と宗教感情をも尊重している」(P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, t. I, Paris, La Société Pierre Janet et le Laboratoire de Psychologie pathologique de La Sorbonne, 1975, pp. 1-2, 強調は引用者)。謙虚な言い回しにもかかわらず、彼は科学の客観性と中立性が伝統的な宗教研究に勝ることを確信しているのである。

しかし、『内的体験』の「序論」を起草したときに、バタイユは明らかにこの科学主義者の影響を受けている。彼はこう書いている。「『序論』は三ページにわたっていたが、私はそれを放り出してしまった。私は序文を書いたが、それは予定したものではなかった。大変苦労しながら、私は「教義への隷属」に関することを書き終えた。次に、ジャネを読み始めた。さらに遠くに行くためには、彼の論考の鋭さを参照する必要があると考えたからである。私はそこから出発して発展したものを練り上げたが、それを書くことはしなかった」(E. I., O. C., V, notes par T. Klossowski, p. 430. L. Franco, *Georges Bataille. Le corps fictionnel*, L'Harmattan, 2004, pp. 33-34 et K. Hamano, *Georges Bataille, La perte, le don et l'écriture*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2004, p. 166 note)。ジャネの科学的方法は教義の束縛から体験を自由にするのに役立つのだ。しかし、そ

れはバタイユにとって出発点に過ぎない。彼は体験と科学的分析の間の隔たりに気づいているからである。彼はこう続けている。「ジャンネが十分に正確なものとして私の精神にのなかに存在するとすぐに、私は彼に関心をもたなくなってしまった。忘れてしまったのだ。『内的体験』は生の真理をを絶えざる混乱へとゆだねるのだ」(E. I., O. C., V, notes par T. Klossowski, p. 430)。錯乱した体験と科学的な探求との距離のため、1952年の講演では、バタイユはジャンネの科学的な確信をはっきりと疑問に投じるのである。この精神科医の研究は、神秘体験の特異さを尊重するどころか、実験の対象に還元してしまい、正常な状態の回復といった医学的な目的に従属させてしまうのだ。科学の言説は中立的ではなく、ある特定の視座に従っているが、それについてジャンネは決して問うことはなかった。

- 18) E. I., O. C., V, p. 15.
- 19) *Ibid.*, p. 16.
- 20) Denys l'Areopagite, *Les noms divins*, I, 7, cité par Bataille dans E. I., O. C., V, p. 16.
- 21) E. I., O. C., V, pp. 16-17. ディオニュシウス・アレオパギトゥスや他の神秘家については、パリ第4大学提出の博士論文でもっと詳しく論じた。Takuji Iwano, *L'Expérience et la Divinité chez Georges Bataille*, Université Paris IV, 2007. 特に第6章 Le divin と第8章 L'inconnu et la métaphysique dans la réinterprétation de «Dieu» を参照のこと。
- 22) E. I., O. C., V, p. 67.
- 23) *Ibid.*, p. 19.
- 24) *Ibid.*, pp. 19-20.
- 25) バタイユの伝記作家ミッシェル・シュリヤやブランシヨの伝記研究家クリストフ・ビダン、このブランシヨの言葉をただ引用するのみで、その意味を確定しようと努力しているとは言えない (M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, 2^e édition, Paris, Gallimard, 1992, p. 387 et C. Bident, *Blanchot partenaire invisible*, Paris, Champ Vallon, 1998, pp. 176-177)。彼らにとってこの言葉の意味はあまりに自明なのであろうか。この点で、コウイチロー・ハマノが次のように指摘するのも半分は正しいと思える。「ミッシェル・シュリヤによるバタイユの伝記の出版以来、『内的体験』で報告されている「ブランシヨとの対話」は不当に過小評価されてきた」(Hamano, *op. cit.*, p. 133)。しかし、伝記の出版以前に多くの研究者がこの「対話」を正当に評価していたかという、そういうわけでもない。シュリヤによる伝記の出版の前にも後にも、多くの研究者がこの言葉に注目してきたとは言えないのではないか。
- 26) E. I., O. C., V, p. 18. 別の箇所では、バタイユはまた次のように書いている。「私は体験を人間の可能事の涯への旅と呼んでいる。誰もがこんな旅をしないこともできる。しかし、もしするのなら、前提として既存の価値や権威は否定され

る。というも、これらは可能事を制限しているからだ。体験は他の価値や権威を否定するものだから、肯定的に存在するので、それ自身肯定的に価値であり権威なのだ」(ibid., p. 19)。

- 27) «Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers», *O. C.*, VIII, Annexes, p. 463.
- 28) 体験の権威の解釈については、研究者のあいだで大きな違いは見られない。ロベール・サッソーは書いている。「体験は生じればそれだけで充分だ。体験は自身を正当化する必要はない。その実在がその存在理由だからである」(R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Éd. du Minuit, Arguments, 1978, p. 109)。フランソワ・ヴァランは、「至高の操作には自身以外に権威はない」と述べている (F. Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris, PUF, 1994, p. 246)。酒井健は、「[...] 体験の権威は体験のさなかだけにあって [...]」と述べている (酒井健, 『バタイユ入門』, ちくま書房, ちくま新書, 1996, p. 131)。タクジ・イワノもこう語っている, 「キリスト教で聖書や教義の権威に体験を関連づけてきたように他の権威に体験を依存させることなしに, 体験にのみ権威を認めるべきである」(T. Iwano, «L'expérience intérieure et la communication dans *La Somme athéologique* de Georges Bataille — l'interprétation «intérieure» de l'expérience et le scientifico-objectif —», *Études de Langue et Littérature françaises* (76), Tokyo, Société Japonaise de Langue et Littérature françaises, 2000, p. 182)。コウイチロー・ハマノは, 「[喪失の体験は] 自己を産み出す, いやもう自身にしから属さない」と書いている (Hamano, *op. cit.*, p. 134)。
- 29) *E. I.*, *O. C.*, V, p. 21.
- 30) *Ibid.*, p. 19.
- 31) *Ibid.*, p. 19.
- 32) ジャン・グレーシュはバタイユの思想の現象学的側面を示した。バタイユの無神論神秘主義と現象学の「事象への回帰」の関係について, 大変簡潔にはあるが, 彼は言及している。「それはジョルジュ・バタイユである。また, 『内的体験』という表現でやむを得ず指し示した道である。[...] この意味で, 現象学の格率「事象そのものへ! の回帰」は「神秘的」解釈を受け取ることができる。[...]」(J. Greish, «Philosophie et Mystique», in A. Jacob (ed), *Encyclopédie philosophique universitaire. L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 30)。
- 33) M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 37.
- 34) E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965, p. 71.
- 35) *Ibid.*
- 36) われわれはバタイユの思想の現象学的側面についてひとつの論文をすでに発

- 表している。T. Iwano, «La révélation du non-savoir dans l'expérience intérieure (1): remarques sur l'athéologie de Georges Bataille», *Revue de langue et de littérature françaises* (13), Université de Tokyo, octobre 1995, pp. 247-289.
- 37) «Collège socratique», *O. C.*, VI, annexe 2, p. 286.
- 38) *E. I.*, *O. C.*, V, note, p. 19.
- 39) «Collège socratique», *O. C.*, VI, annexe 2, p. 289.
- 40) *Ibid.*
- 41) 例えば、「未知なるものための友人なき友情」(M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 181)。研究者たちが権威の「罪の償い」と「疑問に付すこと」や「異議提起」との関係を描きしていないのは残念なことである。Sasso, *op. cit.*, p. 109, Warin, *op. cit.*, pp. 246-247, Hamano, *op. cit.*, p. 7を参照のこと。
- 42) *M. D. M.*, *O. C.*, V, p. 223.
- 43) *Ibid.*, p. 219.
- 44) Passim。「罪の償い」に関して、サッソー、酒井、ハマノがその時間的側面である「持続」に注目するのは正しい。サッソー曰く、「しかしながら、体験と結びついた「権威」は、権威それ自体とはならないという留保がつく。権威は体験とともに消えなければならないのだ」(Sasso, *op. cit.*, p. 109)。酒井はこう書いている、「権威は持続せず、自分を否定してゆく、もしくは異議申し立ての運動に自らをさらして滅びるがままになる」(酒井, 前掲書, p. 131)。ハマノも同様に語っている、「[...] 体験の権威はあらゆるものに優先するものであるが、体験自身とともに消えなければ(「罪が償われなければ」)ならない」(Hamano, *op. cit.*, p. 134)。
- 45) *M. D. M.*, *O. C.*, V, p. 215 note, 強調は引用者。
- 46) *Ibid.*, p. 221.
- 47) *Ibid.*
- 48) フランソワ・ヴァランは、「罪の償い」と権力の否定の関係に注目して、次のように言っている。「[...] この権威は罪の償いをしなければならぬ。そうでなければ、この権威の否定である権力を再び導くことになる。だから、至高性がないというこの断言においてその書物全体が頂点に達する。至高性は歴史のなかに曝されながら変質していく。歴史は常に至高性を裏切る。つまり、至高性を売り渡し失ってしまうのだ」(Warin, *op. cit.*, p. 246)。そのうえ彼はこの「罪の償い」をニーチェの『ツアラトウストラ』(「克己」の章)と関連づけているが、興味深い指摘である。彼はこう書いている、「至高性は有用性へのあらゆる執着に対する反抗であり、役に立つことの拒否であり、あらゆる権威の拒否である。それは自身以外の権威をもたないが、ブランショがバタイユに指摘したように、

この権威は「罪の償い」をしなければならない。ニーチェは既につきのように告げしらせていた。「(生きている者)が自身に命令するとき、彼は自分の権威の罪を償わなければならない。そして、彼自身の法の裁き手であり復讐者であり犠牲者でなければならない。」主体はある不在にからしか至高ではない。つまり、その統一性から根こそぎ引き抜きその同一性を破壊する爆発によってのみ至高なのだ」(*ibid.*, pp. 149-120)。

- 49) G. W. Leibniz, «Principes de la nature et de la grâce fondés en raison», in *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison • Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par André Robinet, 3^e édition, PUF, Epiméthée, 1986, p. 45.
- 50) E. I., O. C., V, p. 128. バタイユの「無神学」における「問い」の問題については、前掲の博士論文 *L'Expérience et la Divinité chez Georges Bataille* の「序論」、特に pp. 13-18 を参照のこと。
- 51) E. I., O. C., V, p. 128.
- 52) *Ibid.*
- 53) M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?», *op. cit.*, «Nachwort zu «Was ist Metaphysik?», *op. cit.*, «Einleitung zu «Was ist Metaphysik?», in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976. ハイデッガーはこの根拠の問いを問い続けてきたが、決してこの問いに答えを与えることはなかった。
- 54) Leibniz, *op. cit.*, p. 45.
- 55) F. W. J. Schelling, «Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie Erstes Buch», in *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 775.
- 56) A. Silesius, *La rose est sans pourquoi*, tr. fr. par R. Minier, Édition bilingue, Paris, Arfuyen, 1988. この美しい詩は、ハイデッガーがそこに根拠律によって支配されない思考を発見したことで有名である (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, Neske, 1977, pp. 91-103)。
- 57) 『存在と時間』における現存在の事実性とは別の事実性を考えなければならないであろう。ジャン＝リュック・マリオンが述べていることは、われわれにとつてひとつのヒントになるであろう。「ひとつの事実性が理論に先行する。しかし、現存在の私の事実性がもはや問題ではない。驚きによって私を呼び出す要求によって絶対的に先行しなかつ絶対的に他なるものである事実性が問題なのである」(J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, Epiméthée, p. 301)。