

「幽霊の神学」、あるいはミシエル・ド・セルトーにおける 〈他者〉の問題について

須納瀬淳

1 〈他者〉の問い

ミシエル・ド・セルトーの晩年の著作『神秘的寓話・第一巻 一六一―一七世紀』¹⁾を貫いているのは、〈神〳他者〉(L'Autre) について／へと語るとはどのような経験であるのか、それと語る主体とはどのような関係にあるのか、という問いである。(寓話[anecdote]はラテン語動詞「faci[「語ること」]」に由来する)。ヨーロッパにおける神秘的諸言説の歴史家であると同時に、自身もまたキリスト教徒であったセルトーにとって、その問いは、彼の生そのものに関わるきわめて重大なものであったと考えら

れる。またキリスト教が〈他者〉との関係を軸に組織化されてきた長い歴史を持つことを考えれば、その問いは必然的に、その宗教全体のある方をも問い直すものであるだろう。

ここで問題となる様々な神秘的語りにおいて特徴的なことは、それが厳密な意味において〈絶対的なもの〳解き放たれたもの〉(l'Absolu)としての〈他者〉を扱うということにある。それは、いかなるものによっても規定されえない比類なきものとして定義される。それゆえ〈他者〉とは正確に言述不可能なものであり、神秘的語りは必然的に「否定神学」的な言語表現、すなわち「〈他者〉は〜でもなく〜でもない」という否定的言

辞の積み重ねという様相を帯びるようになる。

また、それらの語りは歴史的状况のなかで形成されたものである。それらは中世の末期、教会的諸制度の権力が強化され神学的知が専有化されてゆく過程へと応じる形で生じ、〈啓蒙〉の時代が始まるとともに消滅してゆく（寓話）は〈啓蒙〉にとっての「虚構」でもある。その消滅の原因は、セルトーの考えによると、それらの語りの対象にある。すなわち、そもそも〈他者〉は、その性質上、知の対象とされるようなものではないのである。それゆえ一七世紀に「神秘学」[a mystique⁽²⁾]という名称が生まれるとともに、様々な語りを統一する一つの「学問」[science]が構想されたまさにその時に、その構想と対象との間の根本的な矛盾によって、神秘学は消滅するのである。セルトーは次のように評している。「それ（「神秘学」）はその起源において消失する。その誕生は、それを不可能なものへと運命づけており、あたかも、始まりからすぐに絶対的なものの病にかかったかのように、神秘学は結局、それを形成した疑問によって死んだ⁽³⁾」。つまり、自らが目指すものによって己を死にいたらしめるもの、それこそが、神秘学の拠って立つ歴史的かつ理論的な特異性に他ならない。

さて、ここでわれわれが目じりたいのは、セルトーが自身の試みを「幽霊の神学」として規定していることである。彼は自

らの試みを次のように表現する。「〈一者〉は、もはやそこにいない。「彼らはそれを奪ってしまった」と、いくつもの神秘的な歌は述べる。（……）おそらく、幽霊の神学は、それが消失したところとは別な場面において、どのように再出現するのかを分析することができようであろう。その神学は、この新しい身分についての理論であろう⁽⁴⁾」。

この一見して奇妙な「神学」によれば、比類なき〈一者〉はすでに不在であり、神秘的語りにおいて「幽霊」として回帰してくるものとされる。ここでは「或る欠如したものが書かされる⁽⁵⁾」のである。しかし、幽霊とは何であろうか。ここで少なくとも言えるのは、幽霊とは、それが〈一者〉のように見えるとしても、それそのものではありえないような何かだということである。したがって幽霊とは曖昧な形象である。それはこの世界において現前してはいないものの、かといってそこに完全に不在であるとも断言し難いようなものである。あるいは、このような特徴を持つものをこそ、われわれは幽霊と呼ぶのではないだろうか。だとすれば、それは不在と現前という区別によって捉えられないような場、そのような区別の〈彼方〉に、その住処を持つのではないだろうか。もちろん、これは現時点で為しうる推察に過ぎない。

とはいえセルトーが神秘学から導きだした「理論」の独自性

は、まさにこうした問いに関わっているように思われる。すなわちそれは、伝統的なキリスト教における〈他者〉の場を問い直す試みとして、神秘的語りを位置づけるのである。

したがって『神秘的寓話』においては、〈他者〉へと語ることは、この「幽霊の神学」という着想をもとに理解し直されることになる。本稿の目的は、こうした議論の枠組みを明らかにすることにある。具体的に言えば、それは以下のような二つの問いを通じて為されるだろう。第一に、神秘的語りにおいては、なぜ〈他者〉が幽霊の場に置かれるのか、ということ。第二に、〈他者〉の場にそのような変化がもたらされるとき、〈他者〉へと語ることはどのような経験として理解しうるのか、ということである。

これらの問いに応えるために、ここではとりわけ、神秘的語りにおける「嘘」の問題に着目したい。セルトリーの考えるところでは、あらゆる神秘的語りは、「嘘」のない「天使の言語」を目指している。だがそれにも拘わらず、それらは絶対的に「嘘」をそこから取り除くことができない、というジレンマにも囚われているのである。この問題は、これまでの研究において中心的なテーマとしてほとんど論じられてこなかったが^⑥、本稿では、すべての発話を「嘘」にするこの構造的な問題こそが、語る主体と〈他者〉との関係性を「幽霊」的なものとして

規定していることを示す。

以下の議論では、まず、神秘的語りが出現するその歴史的過程を概観するとともに、神秘的諸言説に対するセルトリーのアプローチの立ち位置を、他の諸研究との比較から（非常に大雑把な形ではあるが）明示する。次に、「天使の言語」の探究という文脈における神秘的語りの試みと、中世後期のスコラ学との間にある連続性と違いを指摘することによって、神秘的語りの特異性を示すことを試みる。そこでわれわれは、とりわけ対話の根源に一つの「意志」を据える「意志主義」という共通性があることを指摘する。またそれと同時に、発話における「嘘」の構造がそれらの間に重大な違いをもたらしていることを指摘する。そして最後に、その「嘘」の構造と「幽霊の神学」という見方との関連性を論じることによって、神秘的語りにおける〈他者〉の場を明らかにしたい。

2 神秘的語りと解釈の問題

セルトリーは、様々な神秘的語りが形成される歴史的過程を捉える際に、一三世紀に一つの区切りを設定する。この時に決定的だったのは、二度のラテラン公会議（第三回＝一一七九年、第四回＝一二一五年）による教皇権力の強化と、エリート階級

による神学的な知識の専門化と専有化という事態であった。こうした潮流に対抗ないし対応する形で、子供、女性、文盲、狂気、天使、そして身体たちの諸言語と連帯し、新たな言語の創出に取り組んだのが、「神秘家」や「靈性家」と呼ばれた人々である。

したがってセルトリーの考えるところでは、歴史的に見て真に新しいこととは、エリートの言語に対する「民衆」の言語の出現それ自体ではなく、むしろそれら異なる諸言語の同時併用、すなわち「バイリンガリズムの一般化^⑦」であった。そしてこの事態を象徴する者たちの一人がマイスター・エックハルトである。彼は専門的神学者たちの領域とベギン会修道女たちとの間を往復しながら、ラテン語と通俗的ドイツ語との両方で考え、書き、話した。神秘的語りとは、このように異なる諸言語、異なる諸言説の間で言語的実践を積み重ねながら、「他者」への通路を模索する諸活動を指している。

さらにここに、一五世紀から一七世紀にかけて生じた三つの「切斷」が付け加わる。一、都市の「聖職者」と田舎の群衆を分ける切斷。二、ヨーロッパを北と南に分裂させ、プロテスタント教会と対抗宗教改革との間に様々な対立を生じさせた切斷。三、アメリカ大陸の発見にともなう「旧」世界と「新」世界との間の切斷。これらの歴史的切斷を通じて、この時代において

は、徐々に「異端」が不可能なものとなり、様々な教会あるいは小規模のサークルのような「隠れ家」が増殖する。というのも、「信仰分裂の時代^⑧」とも呼ばれるこの期間においては、周縁的となったものを「異端」として名づけ、排除することができる中心的な権力が崩壊しているからである^⑨。ここに、中世とそれ以降の時代とを分ける一つの決定的な分岐点がある。神秘的語りとは、信仰に値する唯一の権威が喪失したこのような状況に対する、一つの応答であったといえるだろう。

ところで、ここで扱われる神秘的語りの諸言説は、宗教史においては一般に「神秘主義」と呼ばれている。それら諸言説が、教会制度から距離を置きつつ「体験」に〈神〉認識の基盤を据えること、その「体験」についての語りにおいては、〈神〉との直接的合一や受動性、「体験」の言述不可能性といった諸要素が強調されることから、「神秘主義」についての諸研究は概して「体験」の解釈を軸に展開されてきた。そこで中心的な問題となってきたのが、神秘家たちにとって言述不可能なものとなる「体験」を、後代の研究者たちがどのように解釈しえるのかということである。

最も極端なタイプの解釈は、「神秘主義」と呼ばれる様々な言説の中から、政治的・文化的・歴史的な偶然性に条件づけられた表現（解釈によって多様化した表現）から区別可能な、唯

一普遍の核、無媒介で純粹な単一の「体験」を取り出すことができる」と主張する。W・ジェイムズやW・T・ステイスらに代表されるこうした主張は、「神秘主義」のうちに固有の特徴・性質を求める点において、本質主義的アプローチと呼ぶことができる¹⁰⁾。

このような見方に対する画期的な批判としてしばしば参照されるのが、S・T・カツツの議論である¹¹⁾。カツツは、本質主義的アプローチに見られる「体験」と解釈の二分法を問題視し、実際には無媒介で純粹な「体験」といったものはありえず、それらのすべては彼が「伝統」と呼ぶ文化的状況によって先行的に規定されたものである、と主張する。この場合、カツツは「伝統」と「体験」とを因果関係によってとらえているため、後者の意味は前者と関連づけることによって解釈可能である。先行する諸条件が「体験」を規定すると考えるこのカツツの立場は、「構築主義」的な見方とみなされている。

しかしカツツの主張にも拘わらず、この本質主義と構築主義はいずれも「体験」と解釈という二分法、および記述主義的な言語観を共通の前提としていると、深澤は指摘している¹²⁾。この二つの前提は相互依存的なものである。というのも、どちらにおいても、言語は「体験」を記述し伝達する透明な媒体と考えられており、この言語観があるからこそ「体験」は解釈可能

なものとして言説から取り出すことが可能となるからである。たとえこのような前提のもとで数多くの研究が既に行われ、また現に行われているとしても、それら前提を受け入れる研究の数は減りつつある。近年ではウィトゲンシュタイン的な言語観を宗教研究に取り入れるなどの動きを通じて、宗教的言説の見方が、根本的に変化しつつあるのである¹³⁾。こうした状況から「神秘主義」研究における一つの困難な課題が導きだされる。すなわち、その「体験」が普遍的なものであれ文化的に規定されたものであれ、語られた「体験」とその解釈という二分法的な思考をいかにして克服するか、ということである。

セルトールはといえば、この「体験」という概念自体を一般的な意味においては受け入れず¹⁴⁾、神秘家たちの言語を（オーステイン的な）行為遂行的発話として分析することによって、こうした解釈学の問題を乗り越えようとしている。彼の見方の特徴は、一般的に「神秘主義」と称される諸言説の総体を論じるにあたり、語られる「体験」ではなく、言語を使用する際の「語り方」に目を向けることにある。

ここで「神秘的な」語り方とは、或る言葉や概念を新たに発明することではなく、「紋切り型の言語を別なように実践する一つの方法¹⁵⁾」とされる。すなわち神秘的語りの最たる特徴とは、発話者独自の使用法を言葉に適用する「破格語法 barba-

取されることであるからだ²²⁾。(他者)や様々な対話者＝読者たちとの間に、或る対話の空間を創設すること、それこそが神秘的語りによって絶えず希求されていたことであつた。

この「対話」という見方を受けて、セルトーは、以下のよう
な一つのテーゼを提示する。「神秘学とは、反イバベルである。
それは、崩壊した共通の語りの探究、人間の諸言語の分散を取り繕う、「 \langle 神 \rangle 」の」、あるいは「天使たちの」言語である²³⁾」。

ここで示唆されているのは、「天使たちの言語」の探究という文脈における、神秘学と中世後期のスコラ学における試みとの間の連続性である。「天使的博士」と呼ばれたトマス・アクィナス、「熾天使的博士」と呼ばれたボナヴェントゥラといった一三世紀におけるスコラ学の代表的な学者たちには、人間のものと明確に区別された天使の言語についての記述がある。それらの考え方には当然いくつかの差異が認められるものの、天使たちの言語に共通するものとして一つの特徴が挙げられる。それは、その言語が思考の伝達のためにいかなる記号の媒介にも依拠しないということである。なぜなら人間と異なり、天使は、思考を覆い隠す身体を持たないからである。それは言語と呼ばれながらも、記号としての言葉を必要としない。

注目すべきは、こうした事情によって、天使の言語の直接的な伝達の働きが唯一天使の意志にのみ依存するとされることである。

ある。それゆえその言語は、天使の意志による自由な裁量によって、それが示そうと欲するものを過不足なく十全に示すことができる。その意味で、それは隠蔽や嘘のない「率直なコミニケーション」として構想される²⁴⁾。したがって、スコラ学者たちの言説のうちには、天使たちの言語を可能にする条件を彼らの「意志」とみなす、一つの「意志主義²⁵⁾」が見てとれるのである。

神秘学についてのセルトーの議論に、スコラ学的な天使の言語についての議論との連続性が見られるのは、まさにこうした「意志主義」においてである。そしてそこに至るために、まず彼は、神秘学における対話の様々な内容ではなく、その対話的空間がいかにして始まるのか、その場所は何によって基礎づけられるのかという問題を設定するのである。「宛て先人たちとの協定を打ち立てるにあたり、言説の送り手(あるいは作者)のもとには、彼がそこから語るところの場所を基礎づける、必要性が付け加わる。[……]その価値は、 \langle 話者 \rangle 、 \langle 霊 \parallel 精神 \rangle 、*el que habla*が語るまさにその場所においてそれが生みだされているという、その事実のみによって支えられている。それは、「体験」という語彙によってもまた示されるような、そうした「靈感を受けた」言表行為の場であることによってのみ権威づけられるのである²⁶⁾」。

ここで示されているように、神秘的発話と他の神学的諸言説との間にある決定的な差異とは、それが自らの権威を、あらかじめ権威づけられた教義や制度、社会的地位といったものに依拠しないことにある。言い換えれば、それは自身の権威を自らの語りそのものによって創出するのだ。そしてこの発話する場所の基礎づけという問題に対する一つの回答として、あらゆる対話的空間を可能にする一つの「意志」が見出されるのである。

この対話的な空間の数々を確立するために、第一の、必要不可欠な一つの条件がある。その条件は、いたるところで、ある排他的な制限の形態（……でなければ……な、ne...que...）をとる。関係は、完全に決断した者、あるいは「それを欲する」者でなければ許容しない。或る「意志（欲する）volonté」が、知のものはや与えることのできないア・プリオリを構成する。それは現在（いかなる過去の決定あるいは認識も、過去のそれを埋め合わせることはできない）、実践（それは一つの行為である）、具体的（ここで今、それは「私」を関与させる）、絶対的（いかなる制限もなしに）でなければならぬ。それなしには霊的コミュニケーションはない。それは「……なしに……ない pas sans」というハイデッガー的なカテゴリー、すなわち *Nicht ohne* 「……なしに……ない」

に属する。すべては、それぞれの話者に固有の *volonté*（「我欲す」）において演じられる。*volonté* はあらゆる言葉の闕なのである⁽²⁸⁾。

「それなしにはない」という二重否定においてのみ指し示される *volonté* とは、発話の場を基礎づけるもの、それを通過して初めてあらゆる対話が可能となるような発話の根本的条件である⁽²⁹⁾。それは、「私は意志する」と語ったマイスター・エックハルトに始まり、「〈神〉に対して何もものをも拒まないと決断した一つの意志」を対話者たちに求めたジャン・ジョセフ・シュランへと至る一つの歴史を貫いている⁽³⁰⁾。ここで重要なのは、意志が絶対的な〈他者〉へと方向づけられるために、その意志自体もまた絶対的なものとなることが要求される、ということである。この「意志主義」の最も極端な形の一つは、〈神〉の意志と人間の意志との完全な一致を説いた、十字架のヨハネのうちに見いだすことができる⁽³¹⁾。要するに、ここで絶対的な意志は、〈他者〉との同一化への欲求と分かちがたく結びついているのである。このとき、その意志によって可能とされた天使の語りは、等しく〈神〉の言語でもあるだろう。

ところで、この「意志主義」において特徴的なことは、語りにおける意志の現前である。*volonté* においては、私という主体

と、現在という時間性が特権視される以上、そこでは欲する私と、意志そのもの、そしてそれらと現在という瞬間との間の完全な一致が想定されている。欲せられたその瞬間に、言葉は宛て先である〈神〓他者〉へと届けられる。それは私が語ることに、〈他者〉に聞き届けられることとの無媒介的な一致を意味する。それこそが天使の言語にとって目指すべき状態なのである。

4 神秘的語りと「嘘」

とはいえ、スコラ学と神秘学との間に完全なる一致が見出されるわけではない。前者においては、天使の言語とは望むことをそのまま十全に伝達するものであり、そこに虚偽や曖昧さが入る余地はないとされる。だがセルトーの考えでは、後者においては、*sois* があらゆる発話を可能にすると同時に、それこそがそれら全てを「嘘」にするというのである。つまり率直さこそをその本質とする天使の言語は、この「嘘」によって、結局のところ絶対的に実現不可能なものとされるのである。

実のところ、この「天使のような」発言が嘘に打ち勝つことはない。それは嘘を退却させない。逆説的にも、あたかも

偶然の病によって嘘が言語の一構造となったかのように、それは嘘を一般化する。実際、*sois* は、デカルトのコギトのように、真理の価値を割り当てることのできる明白で判明な諸命題のための一領野を、創設したりはしない。或る「固有のもの」を構成するどころか、それは、言語に属さずにそこに跡付けられようとする何ものかの名において、言語の一般的な隠喩化を引き起こす。どこかに嘘があり、それを見つけ出し、追いつくことによって言語の真理（および潔白さ？）を回復することができると想定する代わりに、神秘的な前提条件は、あらゆる言語を嘘つきとして使用するよう導く一つの行為を据えるのである。*sois* を出発点とした時、あらゆる言表は、言述において述べられることに関して「嘘をつく」。対話者たちの間で相互理解があったとしても、それは認められた或る真理によって支えられているのではなく、意図の際限なき欺瞞として言語を実践するやり方、あるいは語り方によって支えられているのである³⁸。

それが天使の言語をを目指すものであるにも拘わらず、なぜ神秘的語りにおいては、嘘が発話における一般的な構造とされるのか。実のところ神秘的語りは、率直な天使の言語であろうとするがゆえに、こそ、嘘や曖昧さとつねに分かちがたく結びつい

てしまうのである。神秘学の特質を理解するには、この逆説について考えなくてはならない。

ここで確認しておきたいのは、この場合「嘘」と呼ばれるものが、或る真なる命題がある時にそれと対置される、虚偽や誤謬といった概念と同じものではないということである。セルトーは、先の引用に続ける形でその定義を次のように書き換えている。「嘘はこうして性質を変える。それはもはや、話者にとって、他の命題の代わりに或る命題を主張すること——言表に属する問題系——ではなく、終わることなく、言語の他者であること——言表行為に属する問題系——にある。それは諸命題における一方と他方との関係（*p*は誤謬である、なぜなら、*p*が真であるから）によって定義されるのではなく、語る主体と彼が述べることとの関係によって定義される。そのようにして、嘘は、或る真理を主張するために闘わねばならない敵であることをやめる。それは、「言うこと」が「言われた」とことと連結される戦略的な場なのである²³⁵」。

ここで嘘は、命題の真偽ではなく、語る主体と語られたこととの関係性に属する。嘘や曖昧さのない率直な伝達作用とされた天使の言語とは、いわばこの両者が完全に一致した状態を指している。そこでは「私が（他者）を」欲する」という一つの発話行為の場面における、語る主体の意志の充溢した現前が

想定されているのである。だとすれば、嘘とは、語る主体と言表との間のずれから生じるものとして考えられるであろう。

このずれが生じる理由は、以下の引用のうちに表示される *vol* の性質のうちに求めることができる。

最終的に、それが特定の対象を持たず、それが何も「つなぎとめて」いないがために、この *vol* はその反対物——何も欲さない——へと反転し、したがって欲することの、肯定的な領野と否定的な領野、全ての領野を占拠する。意志は、それが或る特定の対象（それを、「私は欲する」あるいは「私は欲さない」）に結び付けられていない限り、またそれゆえに区別がない限り、（肯定において、あるいは否定において）安定しない。いったん特異性への結び付きを奪われてしまうと、それは自転し、その反対物へと自らを同一化させる。「すべてを欲する」と「無を欲する」が一致する。それがもはや何かについての意志ではないとき、そしてそれが明確な諸主体と諸対象の配置によって組織化された軌道にもはや従わないとき、*vol* は「その意志を諦める」という行為でもある。それは等しく欲さないこともある。たとえば、マイスター・エックハルトの「放下」(*Gelassenheit*) あるいは

「離脱」(Abgescheidenheit) においてのように。補語の根絶(私は無を欲する)は更に、主語へと逆流してゆく。結局のところ、誰が欲するのか? 欲する「私」とは何なのか? 残るのは、膨張した、欲するという行為、生まれいずる力である。動詞は「何にも結び付けられて」おらず、誰にでも適用可能である。それは様々な契機や場を通過する。はじめに、動詞の欲するありき³⁴⁾。

「絶対的なもの」解き放たれたものである。Tosは、いかなるものにも結び付けられていない。その性質がゆえに、それは自らの反対物、すなわち「nihil nullo³⁵⁾」へと同一化する。例えばエックハルトは、〈神〉への祈りにおいて「離脱した心は何一つとして望むことがない」³⁶⁾と述べている。さらにこの事態は、Tosの絶対的な性質に由来しているがゆえに、それ自体が無条件的で不可避のものである。J・デリダは、セルトーの『神秘的寓話』を扱った論考においてTosのこうした性質に着目しつつ、それが次のような帰結を引き起こすと述べている。「もし意志の無条件性そのものが、それを非-意志へと裏返し、そのことが或る内的かつ本質的で、それ自体無条件的な必然性に従っているとすれば、いかなる「意志の形而上学」も厳密には同定可能ならぬとどまることはない。意志はそれ自

体と同一ではないのだから³⁷⁾。デリダが示唆しているように、絶対的な意志それ本来の性質が、それをそのようなものとして同定不可能なものとする以上、それは理論的な分析の「主題」になどなりえず、それをそのようなものとして正確に発音することも、思考することさえもできないことになる。発話行為の観点からいえば、「私が〈他者〉を」欲する」というその言表行為は、それが発話されるやいなや(あるいは「内面」において思考されたその時においてさえ)、〈他者〉へと正しく、真つ直ぐに、差し向けられることがその対象の性質上、あらかじめ不可能となっている。そのために、その発話行為はつねにすでに〈他者〉を裏切る「嘘」になる。その意味で、セルトーの議論は単なる「意志主義」の反復ではなく、むしろその理論的な可能性をこそ示しているのである。

このとき、語る主体としての私でさえも、あるいはそれこそが、この痕跡から生じる一つの効果であることをセルトーは示唆している。明確な主体/対象の区別を欠いた絶対的なTosが、私の発話を構成するのであり、その逆ではない。J・J・シュランがその長い沈黙と狂気の期間で示したのは、私は、〈他者〉によって(待ち望まれていない限り、決して語らない、ということに他ならない。その意味で、私とは「一種の言い間違い」に過ぎず、私は、常に自身を語らせる〈他者〉の

代わりに語っているに過ぎないのである³⁸⁾。つまりこの *nóto* から見た場合、語る主体としての私が、「〈他者〉を」欲する」ということ、すなわち意志が私に固有のものであるとすることは、一見して最も疑いような真理であるように見えながら、実際には〈他者〉に対する最も根源的で避けようのない裏切り、発話行為における一つの「嘘」とならざるをえないのである。

では結局のところ、それ自体が絶対的な〈他者〉でもある *nóto* は、神秘的語りにおいてどのような場を占めるのか。意志と非―意志、肯定と否定その両方の領野を占めるとされる *nóto* は、そのどちらでもあると同時にそのどちらでもない。それは「これでもありあれでもある」と「これでもなくあれでもない」との間で、決定不可能なままである。とはいえそれはまた、「存在」や「ロゴス」のような、あらゆるシニフィアンが指示せねばならないものとして措定された最終的シニフィアンでもない。それはむしろ、肯定と否定、現前と不在といった諸々の区別に先立ち、そのような差異がそこから産出される場なのである。その特異な場は、あらゆる神秘的語りが織り成す「対話」の起源として想定されながらも、私が欲するその度ごとに、決して現前しえなかった出来事のずれとして、発話のうちにそこからの差異の感覚をもたらずだろ。それは、あらゆる発話に付きまといながら、起源としての自らを抹消しつつ、

そのようなずれとしての差異を生ぜしめる。 *nóto* は——あたかもプラトンにおいて、いかなる対立措定のカップルにも属さない第三のジャンルとされるコーラのように³⁹⁾——語る主体と〈他者〉との間に、一つの間隔化の関係をもたらすのである。

ここでもまた、エックハルトによる次のような表現のうちにこの関係の端的な形を見出すことができるだろう。彼は聖パウロに言及しつつ、「神のために神を捨て去ること」について語っている⁴⁰⁾。そこで示唆されているのは、比類なき〈他者〉へと向かうことが同時に、それから離れ去ることでもあるという、極めて逆説的な事態である。このような逆説こそが、神秘的な語りの実践を規定するのである。

5 神秘学、あるいは歩き続けること

実際、『神秘的寓話』には、こうした発話行為における「嘘」を示唆する表現がいたるところで見出される。たとえば、ヒエロニムス・ボスの絵画『快樂の園』を論じた第二章を見てみよう⁴¹⁾。そこでは、絵が様々な謎めいた形象によって隠されたもの（意味から隠された一つの差異）を喚起し、「その差異を生産することによって、それが意味から隠すものを信じさせる」一つの発話行為として捉えられると同時に、それが一つの「騙

し絵 *troupeau*」でしかないということが示唆されている。

「隠されたもの」とは、そこを通じて像が記号に対する差異のうち構成されるところの騙し絵である。『快樂の園』は、それが見るために与えるものとは別の、理解するためのものを与えるということ仮定させる。その「嘘」、悪魔的な誘惑(隠していると思わせること、それは言説を誘惑することであり、それを生ぜしめると同時にそれを誤らせることである)とはまさしく、絵の他者性を据え、解釈する植民地化の裏をかき、意味から護られた状態で、見る快樂を保つためのその手法なのである⁽⁴²⁾。

絵が一つの「嘘」としての言表行為であるということは、それが解釈と知の問題系ではなく、誘惑と信の問題系に属していることを示している⁽⁴³⁾。ところで、この引用に加えて本の中で何度か登場する「悪魔的な *diabolique*」という表現は、「象徴的な *symbolique*」との対比において用いられている。セルトーによれば、後者は「一致を生産する虚構」を、前者は「名付けることのできないこのモノ *chose* による象徴的なものの抑止」を指している⁽⁴⁴⁾。「象徴 *symbole*」はギリシア語の「*sumballain* (一緒に投げる)」に由来する言葉で、元来は、身元を相互確認するための割符を意味している。つまり「悪魔的な」誘惑とは、この割符の一致を抑止することであり、そこに

おいては言葉とモノとが決して一致しないような発話のことである。J・ランシエールの表現を借りれば、それは「接合しない象徴 *symbolon*」もはやいかなる他者にも付け加わらない言語の、あるいは素材の破片、母なき子供、身体から切り離された声、場から切り離された身体⁽⁴⁵⁾である。それは母なる象徴から切り離されてしまった発話なのである。

とはいえ、その発話においては象徴との関係が完全に無くなるわけではない。そこではむしろ、それと切り離された形での関係、すなわち関係なき関係として、象徴との関係が保たれ続けるのである。その意味で「悪魔的なもの」は「象徴的なもの」の反対物ではない。そこに含まれる「嘘」は、象徴そのものの否定ではなく、それを「見せかける」行為に関わっている。セルトーは、はっきりと秘密と欺瞞との必然的な結びつきについて書いている。「行為者たちは、存在 *être* と見かけ *paraitre* との間の差異のうえで、同様に戯れる。[……] 秘密は、見かけのない一つのモノとして特徴づけられる。しかし、まさにそのこと自体によって、秘密は嘘あるいは虚構、すなわち存在なき見かけであるものとの危険な隣接を維持する。隠そうと望むものは、一つの見せかけ *simulacre* にしかなれない。この事実によって、或る秘密の指示対象を自らに与えながら、様々な「神秘的語り」は(……)それらが目指す宛て先人たちに、そこに

欺瞞だけを認めてしまう可能性を常に与えているのである⁽⁴⁶⁾。

ここで述べられているように、「見せかける」行為において、存在と見かけという二項対立が突き崩される。そのとき、隠されたものとして語られる「見かけ」なき一つのモノ自体に、差異を産出する間隔化の場が置き換わるのである。

最終的に、*no* がもたらすこの構造、全ての発話を「見せかけ」にする嘘の構造が、存在でも非・存在でもない「幽霊」としての〈他者〉を規定しているように思われる。今一度、その箇所を引用しておこう。

おそらく、幽霊の神学は、〈一者〉が、それが消失したところとは別な場面においてどのように再出現するのかを分析することができであろう。その神学は、この新しい身分についての理論であろう。かつてハムレットの父の幽霊は、彼がそこから消え失せた王宮の掟となっていた。同様に、もはや天空にも大地にもいない不在のものは、奇妙な第三項（これでもなくあれでもなく）の領域に住まう。〈一〉はその死によって、この中間部に置かれてしまった。これが、われわれが今日、近似的なものとして神秘的な作者たちを描く領域なのである⁽⁴⁷⁾。

すでにここには、〈他者〉がとる奇妙な場が示されている。そこに〈一者〉が父の幽霊として、帰還するのであれば、神秘家たちには、その父の息子を重ね合わせることもできるだろう。

「The time is out of joint. [時間の蝶番がはずれてしまった]」と嘆くハムレット同様に、神秘家たちもまた〈他者〉と自身とを繋ぐ蝶番が外れ、それを正さねばならないという切迫や不安に駆られ続けている。それと同時に彼女／彼らは、その不安が決して解消されることがないということ、つまり自らが嘘をつき続けなければならぬこと、をも意識しているであろう。すでに死んだはずの父は姿を変え、正体不明なものかとして発話のうちに帰帰してくる。この時間錯誤、致命的な間隔に対する感覚こそが、神秘家たちをして、常に今いる場所とは別な場所へと歩かせ続けようとするのである。かくして、『神秘的寓話』の最後の頁において、「神秘的な者」は次のように定義されている。「神秘的な者とは、彼であれ彼女であれ、歩くことを止められない者、自身に欠如したものの確信とともに、あらゆる場所や対象に至る度ごとに、これはあれではない、ここに留まることもあそこ、に満足することもできない、ということを知っている者のことである⁽⁴⁸⁾」。

一見して、これは単なる否定の身振りの機械的反復と思われるかもしれないが、決してそうではない。なぜならここで主体

は、自身に固有の自由な意志によって否定の所作を行うのではなく、他所へと歩き出すように命じる〈他者〉との緊張関係に常に置かれているからである。このとき〈他者〉とは、一つの宗教や一人の発話者によって固有のものと主張できるようなもの、すなわちわれわれの、あるいは私の〈神〉と言えるような一つの存在ではない。

エックハルトによれば、「〈神〉のために〈神〉を捨て去る」とき、〈神〉は人に何かを与えることも与えられないこともない、そのような計算不可能な〈他者〉である^④。〈他者〉へと語ることは、今いる場所から他所へと常に歩き続け、このような未知なる他者たちへと己を曝し続けるという試練に耐え続けるということなのである。

旅を愛し、それを自らの思想的源泉としたセルトーは、動

くことをやめない神秘家たちの姿に、自分自身の足取りをも重ね合わせているのだろう。たとえば、自身の所属を変え続け、いくつもの土地を渡り歩いた「ノマド」ジャン・ド・ラバディと題し、そこに「神を越えて荒野へと私は行かねばならない」と書き記したアンゲルス・シレジュウス^⑤。こうした事例は、神秘家たちが動き続けることに与えていた大きな価値を端的に示している。この時、神秘的発話が「幽霊」と取り持つ「嘘」の関係は、そうした動きを生ぜしめる積極的な契機として考えられるだろう。セルトーが神秘的発話のうちに、ひいては実践としてのキリスト教のうちに見出すのは、自身に固有の場所を持たず、常に未踏の地へと踏み出そうとする、その一步の重みなのである。

註

(一) Michel de Certeau, *La fable mystique, tome I, XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, 1982. なおこの著作の第二巻が本稿執筆直後に出版された。Michel de Certeau, *La fable mystique, tome II, XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, 2013.

(二) 『神秘的寓話』の英訳者は、名詞「la mystique」の翻訳の難しさを表明しつつ、その訳語として「mysticism」という語を避け（フランス語に「le mysticisme」が存在するため）、「mathematics」（数学）や「physics」（物理学）と同じような

意味で、「ミステリック体の「mystics」という語を「知の知りのこと」で採用したと述べている。「La science expérimentale」(J・L・シヤノン)とらった表現があるように、神秘家たちが自身が自分たちの言説を「学問」として構想していった側面があることから見て、その翻訳には一定の妥当性がある。その本稿では、「la mystique」の訳語として「神秘学」を使用する。それは少なくとも「神秘主義」や「神秘神学」よりは適切であるように思われる。Michael B. Smith, «Translator's Note» in Michel de Certeau, *The Mystic Fable Vol. 1. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, ix-x.

(3) Certeau, *op. cit.*, pp. 105-106.

(4) *Ibid.*, p. 10.

(5) *Ibid.*, p. 9.

(6) 『神秘的寓話』を中心に扱った種考をこの本にや著述を導く。Françoise Champion, «La «Fable mystique» et la modernité», in *Archives des sciences sociales des religions*, 58, 1984, pp. 195-203; Daniel Vidal, «Figures de la mystique: le dir de Michel de Certeau», in *Archives des sciences sociales des religions*, 58/2, 1984, 187-194; Guy Petidemange, «L'invention de commencement. La Fable Mystique, de Michel de Certeau. Première lecture», in *Recherche de science religieuse*, 71, 1983, pp. 497-520; Guy Petidemange, «Michel de Certeau et le langage des mystiques», in *Études*, 365, 1986, pp. 379-393; Guy Petidemange, «Michel de Certeau. La Fable mystique», in *Études*, 390, pp. 343-356. なお以下の著作では、ホルタの議論を踏襲しつつ「セルトールの神秘的発話における「嘘」の問題への言及が為われ

る」と Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 256-266.

- (7) Certeau, *op. cit.*, p. 160-161.
- (8) クラレン・チロベールほか『キリスト教史の信仰分裂の時代』上智大学中世思想研究所編訳、平凡社、一九九七年。
- (9) Certeau, *op. cit.*, pp. 30-36.
- (10) W・シヤノムズ『宗教的経験の諸相(上)(下)』梶田啓三郎訳、岩波書店、一九六九年、一九七〇年。Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan & Co. Ltd, 1961.
- (11) Steven T. Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, 1978, pp. 22-74; Steven T. Katz, «Mystical Speech and Mystical Meaning», in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 3-41.
- (12) 添澤英樹『啓蒙と靈性』岩波書店、二〇〇六年、二一三-二一三三頁。
- (13) 例えば、星川啓彦『宗教と〈他〉なるもの 言語とリアリティをめぐる考察』春秋社、二〇一一年。
- (14) 宗教研究における「体験」とそのカテゴリーの問題性について、本稿を参照。Robert H. Sharf, «experience», in Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 94-116; Timothy Fitzgerald, «Experience», in Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, New York: Cassell, 2000, 125-39.

- (15) Certeau, *op. cit.*, pp. 28-29.
- (16) *Ibid.*, pp. 201-204.
- (17) その名の「mystique」という語は、ギリシア語における「muo [眼を閉じる]」に由来する「mystikos」にまで遡るが、それは端的に秘教における儀式の秘密を意味していた。次いでその言葉がキリスト教に採り入れられた初期の頃には、聖書の秘められた意味を明かす「霊的な」読解、アレゴリカルな解釈を指すようになる。Louis Bouyer, «Mysticism / An Essay on the History of the Word», in Richard Woods (ed.), *Understanding mysticism*, New York: Image Books, 1981, pp. 43-55.
- (18) Certeau, *op. cit.*, p. 73.
- (19) *Ibid.*, p. 132-137
- (20) 「それ〔破格語法〕は或る体験を「説明する」のではない、なぜならそれはその体験そのものであるのだから」。 *Ibid.*, p. 203.
- (21) *Ibid.*, p. 27.
- (22) *Ibid.*, Chap. 5, «Le «conversar», pp. 216-242.
- (23) 「語るごとと聴くごと」の二項が、「聖人たち」(人はこのように神秘家たちを呼んだ)の様々な歩みが実行される空間を決定する」 *Ibid.*, p. 217.
- (24) *Ibid.*, p. 216.
- (25) Jean-Louis Chrétien, «Le langage des anges selon la scolastique» in *Critique*, n° 387-388, 1979, pp. 674-689.
- (26) 「意志主義」はこの天使的言語のヒュートピアの本質的な特徴である」ニコレティヤンは書こうとせよ。 *Ibid.*, p. 680.
- (27) Certeau, *op. cit.*, p. 244.
- (28) *Ibid.*, p. 227.
- (29) ハイデッカーは、あらゆる存在者を可能にする条件を指し示す

- ためにライプニッツ経由のこの表現を用いている。ハイデッカー「根拠律」辻村公一／ハルトムート・ブフナー訳、創文社、一九六二年、一〇頁。
- (30) Certeau, *op. cit.*, p. 228.
- (31) 「二つの意志 (Voluntad) は一つの意志、すなわち神の意志になり、神の意志はまた、その人の意志ともなると、われわれは言うのである」。十字架の聖ヨハネ『カルメル山登攀』奥村一郎訳、ドン・ホスコ社、一九六九年、七〇—七二頁。
- (32) Certeau, *op. cit.*, p. 241.
- (33) *Ibid.*, p. 241.
- (34) *Ibid.*, p. 232.
- (35) *Ibid.*, p. 228.
- (36) 『エックハルト説教集』田島照久編訳、岩波書店、一九九〇年、二五〇頁。
- (37) Jacques Derrida, «Nombre de oui» dans *Psyché: inventions de l'autre*, tome 2, Galilée, 2003, p. 246.
- (38) Certeau, *op. cit.*, «le «je», préface de «La science expérimentale» (J.-J. Surin)», pp. 245-256.
- (39) ジャック・デリダ『ローラ——プラトンの場』守中高明訳、未來社、二〇〇四年。
- (40) エックハルト、前掲書、八九—九二頁。
- (41) Certeau, *op. cit.*, Chap. 2, «Le Jardin: délires et délices de Jérôme Bosch», pp. 71-99.
- (42) *Ibid.*, p. 74.
- (43) ショニヤナ・フェルマンは、言表行為の問題系における誘惑の行為と信仰の行為との間の分かれ難い結びつきを明らかにしている。S・フェルマン『語る身体』スキヤンダル ドン・ジュ

- アンとオーステインあるいは二言語による誘惑』立川健二訳、勁草書房、一九九一年、二八一—三〇頁。
- (44) Certeau, *op. cit.*, p. 58. なおこの形象はクロード・ライシユールによる以下の研究から借用されている。Claude Reichler, *La diabolie. La séduction, la remartie, l'écriture*. Minuit, 1979.
- (45) ランシユールは「心性史 Histoire des mentalités」を批判する文脈において、セルトリーの『神秘的寓話』を肯定的に参照しつつこの表現を用いている。Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*. Seuil, 1992, p. 139.

- (46) Certeau, *op. cit.*, p. 134.
- (47) *Ibid.*, p. 10.
- (48) *Ibid.*, p. 411.
- (49) エックハルト、前掲書、九〇頁。
- (50) Certeau, *op. cit.*, chap. 9, «Labadie le nomade», pp. 374-405.
- (51) シレシウス『シレシウス瞑想詩集(上)』植田重雄／加藤智見訳、岩波書店、一九九二年、九頁。なおこの訳書の原題は「Cherubinischer Wandersmann [ケルビムのような旅人]」である。
- (すのせ じゅん／博士後期課程)