

エミール・シオランの神

—— 神の喪失と神への情動 ——

藤 本 拓 也

△論文要旨▽ 二十世紀フランスの思想家エミール・シオランは、無信仰者と自己規定しつつ、一方で神への渴望をしばしば語っている。シオランの神に対するアンビヴァレントな態度は、メランコリー＝鬱という情動と強く結びついたものである。すなわち、メランコリーにおいて神の喪失が悲しまれ、同時に、不在の神に対する憎しみや怒りが吐露されるのである。こうしたシオランの姿勢に窺われるのは、神を感じる主体の情動を問題にする思考である。言い換えれば、シオランは神の「存在」自体を存在論的に思考するのではなく、感じられるか／感じられないかという自身の情動ないし感覚の水準で神を捉えているのである。本稿では、虚無や空虚のような鬱的情動に根差した「無」に関わるシオランの語りを考察することにより、シオランが否定的情動の裡に神をどのように把握していたかを明らかにする。それにより、信仰／無信仰、有神論／無神論という二分法には収まらないシオランの「情動の神秘主義」と、そこにおいて語り出された特異な神観を解明する。

△キーワード▽ メランコリー、神秘主義、情動、無信仰、無神論

はじめに

ルーマニアに正教会司祭の息子として生まれ、亡命地フランスにおいてフランス語で執筆した思想家エミール・シオラン（一九一〇—一九九五）は、一二歳の処女作から晩年の対談に至るまで、神や存在について多くを語ってきた。それは、シオラン自身の経験や情動^①（感情）^②を土台にしたきわめて主観的なものである。ここでは、メランコ

リーとエクスタシーに裏打ちされたニヒリズム的な思索が展開され、その語りは、憎しみや怒り、虚無や空虚といった否定的情動を帯びたものである。シオランは自身のエクスタシーについて次のように述べている。

わたしは今までに三度か四度エクスタシーに触れた、いや経験した。信者の経験ではなく、キリーロフ的な経験だった。しかし、神的経験だった。なぜなら、それらの経験は私を神の上方に運んだのであるから。⁽⁴⁾

シオランは無信仰という自覚の上でエクスタシー経験を回顧し、神自身を越えて「神の上方に」運ばれるような「神的経験」であると意味づけている。「神の上方」ということの意味はこの箇所では判然としないが、いずれにせよエクスタシーは「神的経験」と捉えられ、シオランは神をエクスタシーにおいて感じていることが窺われる。しかるに、シオランは、「私は光輝くエクスタシーを熱烈に欲してはいるが、しかしそれを望まないだろう。なぜなら、エクスタシーはつねに鬱 (dépression) を伴うからだ」⁽⁵⁾と述べるのである。

さらにシオランは、エクスタシーの否定的側面を次のように描写してもいる。

この極端な瞬間に、私の内部では〈無 (Rien)〉への転換が生じる。ひとは狂気に至るまで内的に膨張し、一切の境界の彼方、光が夜から切り離されたところ、光の外に至り、超「充実」へ向かう。そこから、残酷な渦巻きによってまっすぐ虚無 (néant) へ突き落とされる。生は充実と空虚 (vide)、活力と鬱 (dépression) を生み出す。⁽⁶⁾

シオランのエクスタシーとは、シオラン自身を「狂気に至るまで内的に膨張」させるような経験であり、そこにおいては、「〈無〉への転換」が生じるという。エクスタシーにおいて達する大文字の〈無〉は「超「充実」などと言われているが、しかし、シオランは〈無〉を充溢する光の経験として肯定的に理解しているわけでは必ずしも

ない。なぜなら、〈無〉という事態は、「光の外」へ至る極点において、たんなる「虚無」へと反転してしまうからである。つまり、エクスタシーは究極的な〈無〉へ達しながら、翻って、「空虚」と「鬱」という卑小な「虚無」意識をもたらしもする。このように、エクスタシーは、究極的な〈無〉と卑小な「虚無」という両義性を有するものとして感じられているのである。

また、こうした「鬱」の否定的情動は、シオランが神を求めつつ、通常の意味での信仰に安んじ得なかった理由となる。かくてシオランは、虚無や空虚といった否定的情動を感じながら、神の不在や生の無意味を描き出し、その神観も否定的な仕方で語られるのである。もともと、その時々的情動や思考を断片的に記したシオランの非体系的な思索は、矛盾や両義性を抱えてもいる。そこで本稿では、無に関するシオランの語りに着目することで、その神観が、彼自身の情動に基づいていることを考察していく。

繰り返すように、シオランは体系的に記述する思想家ではなく、その著作のほとんどが断章ないしエッセーの形をとっているため、ある宗教や神秘思想を論じる際にも、引用箇所の出典や参考文献を明記することはない。そのため、シオランの宗教（思想）理解の典拠を探ることは容易ではないが、日記『カイエ』のなかで、きわめて稀なことに、インド学者ポール・オルトラマールの一九〇六年の著作 *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*（インドにおける神智学思想の歴史）からの引用を書き記している。⁽⁷⁾そしてまた、書名と著者名が挙げられている宗教学の文献が、もう一冊ある。それは、エックハルトとシャンカラの思想を比較したルドルフ・オットーの『西と東の神秘主義』（一九二六年）である。シオランはこの書物をめぐって、一九八二年の対談で、以下のように語っている。

実際には、宗教と神秘思想は切り離さなければならない。おそらく完全にはいかないでしょうが、しかし神秘思想は独自のものです。西洋の人間は様々な神秘家を介して東洋の人間に合流します。神秘家においても、神秘的ヴィジョンは経験なしでは考えられません。エクスタシー経験をもたない神秘家はいないのです。つまり、エクスタシーを切り抜けた経験がなければならないのです。興味深いのは、神秘経験が、これほど異なつた二つの文明で、ほとんど同じ語彙で表現されていることです⁽⁸⁾。

シオランは、オットーの分析を紹介して、東西の「神秘家」のエクスタシー経験の言語化における類似性を指摘する。さらに、神秘思想を宗教一般とは区別して、それを「独自のもの」として扱い、エクスタシー経験を神秘思想の核心をなすものとして捉えようとする。つまり、シオランは、神秘思想の独自性を、神秘経験に関する東西の「神秘家」の言語表現の類似性、すなわち「ほとんど同じ語彙で表現されていること」から見いだそうとする。言い換えれば、宗教と切り離された「独自のもの」として神秘思想を捉える見方の根拠をなすものとして、宗教の別を超えたエクスタシーの類似性に着目するのである。そして、シオランは自らのエクスタシー経験を思索の根本に据え、そこで開示され自覚された「真理」を否定神学的なスタイルで——つまりは否定的述語によって——論述するのである。

なお、本稿では「神秘主義」ないし「神秘思想」という概念について、その含意するところを、以下のような了解のもとで使用することとする。一九世紀後半から二〇世紀前半にかけての近代的神秘主義論の中心には、総じて「神秘体験」が据えられてきた。つまり、「宗教」を定義する際の要件として、「神秘体験」の共通性が様々な時代・地域で「発見」されてきたという宗教学の西欧キリスト教的来歴とそのオリエンタリズム的志向が、「神秘主義」

概念にも深く浸透している。したがって、「神秘主義」という概念の指示範囲自体はきわめて流動的であり、それらを包括する一義的定義は確定可能なものではない。⁽⁹⁾

一 情動における神の把握

ではまず、先行研究においてシオランのエクスタシーがいかなるものと解釈されているか見ておこう。ニコール・パルフェは、シオランの無信仰とエクスタシーとの関係について以下のように指摘している。「シオランは、長きにわたって、信仰への欲求を抱きつづけてきた」のであるが、「信仰の探求は、意識の否定性を消し去るものではなく、その否定性を激化させる」ために、信仰に安んじることができない。つまり、「神を知らずにいること、あるいは神を愛することは、人間に救済をもたらすが、ただたんに神を「探索する」ことにおいては、神は失われている」のである。それに対して、「神秘的探求は、この意識の反省作用を忘却したいと望む力を掻き立てる」のである。その意味で、「永続的に絶望を無化し神を探求するための「中略」エクスタシーの瞬間的な至福は、無限の反省作用という強迫観念の治療法を見いだすための最終的な戦略である。しかし、エクスタシーに達するため「中略」感覚や意志を抛り所としなければ、神の探求は絶望者に対していかなる慰謝ももたらさない。反対に、神の探求そのものが最終的な絶望となる」のである。⁽¹⁰⁾

また、『シオランの逆説的な神』において、否定神学、グノーシス主義、仏教などの宗教思想的視点からシオラン思想を分析したシモーナ・モドレアヌは、空虚／充溢、光／闇といった対照的な語彙によって記されるシオランのエクスタシーを、対立項の共存として捉えている。モドレアヌによれば、シオランのエクスタシー記述は、それ

自体としては論理的に矛盾である。が、しかし、この経験においては「反対物の共存」が可能になり、さらにかか
る二元性そのものが消滅するという。そして、「シオランの神経経験は、「神の非経験 (inexpérience de Dieu)」に属し
ている。それは、エクスタシーの言語化においてしばしば繰り返される全／無の対のような、弁証法的な対照関係
を含んだ結合である」と指摘される。もともと、この「非経験」という語彙自体に明確な定義はなされていない⁽¹¹⁾。

「非経験」という語で含意されているものを、主体の意識的経験とは別種の水準にある事態と理解すれば、「神の
非経験」は、主体の意識と境界感覚が消失するエクスタシーを説明する言葉として間違っていないだろう。ある
いは、エクスタシーにおいては神の現前のみならずその不在をも経験されるという意味で「神の非経験」を捉える
ならば、神の現前／不在という現れと隠れの動態をシオランの神秘経験として押さえることができる。エクスタシ
ーを経験する主体の側から理解するとしても、開示された内容としてエクスタシーを理解するとしても、「神の非
経験」という語は、シオランのエクスタシーの内実を言い当てていると思われる。その限りで、「神の非経験」と
は、神の現前／不在のいずれもが感じ取られるという逆説的事態であり、それは、神の捉え難さそのものを示して
いると言える。

シオランは神の現前を肯定的に表現するのではなく、きわめて屈折し矛盾した仕方神について表現するのだ
が、シオランの場合、神に対する否定的表現は、メランコリーという情動と切り離すことはできない。たとえば、
「メランコリーは、信仰不可能な宗教的魂の特性である。メランコリーは動かない。つまり、それは神へと前進す
ることではなく、信仰を妨げるのである」⁽¹²⁾と語られるように、沈滞するメランコリーの情動によって信仰が不可能に
なると把握されつつ、一方で、メランコリーは「宗教的魂の特性」であると言われるのである。つまり、シオラン

は、メランコリーの否定的情動によって無信仰におかれ、「神へと前進すること」ができないものの、しかしそれはたんなる無信仰の状態のみをもたらすのではなく、神を求めつつ信仰に安んじることのできない「宗教的魂の特性」として捉えられるのである。さらに、「メランコリーは地上のもつ天上の可能性のすべてを表現する。それは「絶対なるもの」(l'absolu)」のもつとも遠い接近、神の遁走による神的なものの実現ではないか」⁽¹³⁾とも言われ、メランコリーにおいて神が不在であることが感じられつつ、しかしむしろ神の不在を感じるこの情動において、神に近接することが感じられるという逆説的な事柄が語られるのである。⁽¹⁴⁾このような、神をめぐる否定的情動の中心化が、シオランの神をめぐる思想の特徴をなしているのだが、このことを示すために、以下では、シオランの言う全／無という対立概念を手がかりに考えていく。これが、シオランの場合には、アケーディアという情動に結びついて語られるからである。⁽¹⁵⁾

1 アケーディアと「全ては無」

まず、シオランの用いる「無」という語彙について説明しておく。通常のフランス語表現においては、無と虚無との意味上の差異は名辞のレベルでは区別されず、いずれも néant という語によって表記される。ただし、シオランは否定形を作る際に使用される不定代名詞 rien に定冠詞を付して無 (le rien) という名詞として使用する。それにより、たとえば本論冒頭で見たように、エクスタシー後における卑小な虚無意識や空虚感とは別種の意味を含意させるのである。シオランは、無という名辞を単独で使うこともあるが、多くの場合それは全 (tout) とともに用いられる。そして、無と全は、しばしば「全ては無 (tout est rien)」という言い方で定式化されるのである。

聖者たちの嘆くあの「良心の乾燥 (aridité)」は、現実の砂漠の精神的対応物である。全ては無——これが修道

生活の最初の啓示である。こうして神秘思想 (*la mystique*) が始まる。無と神との間には一步の隔たりもないのであり、というのも、神とは無を実定的に表現したもの (*expression positive du rien*) であるからだ。⁽¹⁶⁾

以上は一九三七年の『涙と聖者』からの引用である。「全ては無」ということが、「乾燥」や「砂漠」と結び付けられて語られていることに着目して、第一文から第三文を見ていきたい。まず、聖者たちの「良心の乾燥」とはアケーディアを意味している。アケーディアの状態は、修道院の外の荒涼とした「砂漠」のようなものであると比喻として述べられ、さらに「全ては無」という命題に結びつけられている。つまり、「全ては無」であると感じる情動に「神秘思想」の起源があると押さえられるのである。

引用箇所の後半部では、この「神秘思想」の内実が示される。すなわち、「無と神との間には一步の隔たりもない」と言われ、シオランにとっては両者が近接しているということが示唆される。これに続いて、「神とは無 (*rien*) を実定的に表現したもの」であると、その理由が断定的に述べられる。すなわち、シオランは、「全ては無 (*tout est rien*)」は「神は無い (*Dieu n'est rien*)」ということを示すものだ、無神論的な考えを語っているのではなく、無 (*rien*) と神との近接性を語っているのである。神秘思想においては、「この世の全ては無」と思わせるのは、「神」と対比してのことであり、「全ては無」の「全て」には、神は含まれていない。⁽¹⁷⁾ つまり、「全ては無」という命題において、神はある意味で現前しているのである。しかるに、シオランの場合、喜びを伴うはずのこの命題が、アケーディア——あるいは空虚感やメランコリー——になってしまうのである。

では、「神とは無を実定的に表現したもの」と語られる神観は、どのような意味だろうか。それを考察するため、まずはアケーディアにおける神の不在について考えてみたい。以下に挙げるのは、『涙と聖者』の前年に刊行

された『欺瞞の書』からの引用である。

どんな神秘家も神に満ち足りる (rassasié) とはこういうことなのか知っていたし、内的乾燥について、彼らの神への渴望に由来するアケーディアについて語らなかった神秘家はいない。神秘思想の奇妙な一章を開示する内面の空虚 (vide intérieure) は、神秘家たちの主張にもかかわらず、神の不在 (absence de la divinité) の結果ではなく、神の裡での魂の涸渇 (épuisement de l'âme dans la divinité) の結果である。⁽¹⁸⁾

引用箇所第一文は、理解しやすい。神秘家は「神に満ち足りる」こと、すなわち神との合一を経験し、その後に、「内的乾燥」と言い換えられたアケーディアの苦しみを経験するのである。「神に満ち足りる」神秘経験とは対蹠的に、「内的乾燥」＝アケーディアは遠ざけられた「神への渴望」の段階である。ここでは、アケーディアが「神への渴望に由来する」と、念を押すように言われていることに注意しておきたい。アケーディアとは、たんに信仰を失った修道士の無氣力を表すのではなく、それは「神への渴望に由来する」とシオランは捉えるのである。かくて第一文では、エクスタシーにおいて「神を味わう」ことと、アケーディアにおいて神を「渴望」することの、二つの局面が指摘されるのである。

このことを受けた第二文では、アケーディア＝「内的乾燥」が「内面の空虚」と再び言い換えられる。そして、「内的乾燥」と「内面の空虚」を特徴とする神秘家のアケーディアは、「神の不在」を意味するのではないということとが強調される。アケーディアは、「神の裡」にありながら神を見いだせない「魂の涸渇」として把握されるのである。つまり、シオランの理解では、アケーディアにおいては神が「不在」なのではない。神は「不在」という在り様で感じられている。しかるに、魂は神を現前するものとしては感じ取れず、その魂の苦しみ＝「涸渇」が、ア

ケーディアの「内的乾燥」と捉えられるのである。

ここで重要なのは、アケーディアが「内面の空虚」と言い換えられても、神秘家が対象の「空虚」を感じること、対象の「不在」を意味しないと考えられていることである。対象＝神はいる——のみならず「神の裡」に神秘家はいる——のであるが、それに気づかず「神への渴望」を強く感じるものが、シオランが把握するアケーディアである。こうした観点から、アケーディアによって「全ては無」と感じられ、「神秘思想」が生じるという先の主張がなされたものと考えられる。

以上のことは、次の引用によっても確認できるだろう。それは、「神とは無を実定的に表現したもの」という先述の神観における、「無」の性格について語られたものである。神と「無」との関わりは、アケーディアに苦しむ神秘家や修道士に自らを比するシオラン自身にとって、神はどのように感じられているのかという根本的な問いに通底するものである。

全ては無だ。したがって、全ては何らかの仕方で在り、全ては無として存在する (Tout est rien, donc tout est d'une certain façon, tout existe en tant que rien)。 (この意味で、無 (rien) は論理ではなく感情 (sentiment) に属する。⁽¹⁹⁾)

以上は、『カイエ』の一九七〇年の記述——一九三七年の『涙と聖者』から三〇年以上後の記述——であるが、ここからは、「全ては無」であると感じることが長年にわたり残り続けたことが窺われる。⁽²⁰⁾ また、この情動がシオラン自身によって短いながらも説明され、「全ては無として存在する」と、無という仕方での存在状態が述べられている。すなわち、「全ては何らかの仕方で在」るのだから、無という在り様も想定されうるのであり、したがっ

て「全ては無」とは、無という状態において全てが存在するということを意味するのである。こうしたことは論理的には矛盾を孕んでいよう。だが、「無は論理ではなく感情に属する」として、無とは感じられるもの、のだとする括弧内の主張を手掛かりにすれば、「全ては無」と言われている事態、そして「神とは無を実定的に表現したもの」という先述のシオランの神観も理解することが可能になる。

修道士のアケーディアにおけるように、魂は「神の裡」にありながら神の現前を感じることができず、その不在を苦しむのであれば、修道士にとって神はそれとして感じられていないだけである。それに対して、シオランにとって神とは、感じられるか／感じられないかという情動において把握される対象であり、シオランの思考は、神の存在や神への信仰を前提にした議論とは別種の水準にあるものである。したがって、ここで問題化されているのは、神の存在／非存在、あるいは神への信／不信という二分法ではない。むしろ、シオランの思考は、客観的な意味で神が実在するか否かということを問題化する思考とは異質なものである。つまり、神の現前や不在をどう感じるかという神に対する感受性が、専一に問われている事柄なのである。そのことが「感情に属する」ということの意味である。ゆえに、「神とは無を実定的に表現したもの」ということは、「神は存在しない」という無神論を意味するのではない。それとは逆に、人間が神を無いと感じる情動——無という在り様——において神は現れているのである。すなわち、シオランにとって、神の現前／不在は情動において捉えられる心的現実であり、存在する／しないという事実性が問題にされているのではない。かくてシオランは、「無は論理ではなく感情に属する」と語ることによって、神に関する言説そのものが情動に根拠を置いているということを示すのである。

2 神への情動としての「メランコリー」

前節での分析から、シオランの宗教的思索の独自性として、以下の二点が指摘できる。

第一に、シオランは神の存在／非存在という二分法の外で、自らの情動にポジションを据えて神を捉えているということである。シオランに窺われるのは、神を感じられるか／感じられないか——あるいは無いと感じるか——という、神を感じる主体の情動を問題にする思考である。このように、神に関わる情動が主問題になっているという点で、本稿は、シオランの神に関する思考を、いわゆる「思弁的神秘主義」とは異質な、むしろ「雅歌的神秘主義」に連なるような「情動的神秘主義」と呼びうるものとして把握することにしたい。⁽²¹⁾ただし、神への情動が、「雅歌的神秘主義」におけるような愛や歓びではなく、あくまでもネガティブなものに徹するところが、シオランの独自性であると言えよう。

第二に、修道士（神秘家）のアケーディアにおいて問われていた神観は、自らも鬱的情動を吐露するシオラン自身の神観を反映しているということである。つまり、「神とは無を実定的に表現したもの」という神観は、シオラン自身のメランコリーと強く結びついている。シオランは、神が不在であるということをメランコリーにおいて感じ、またかかる情動において「神を憎むよりほかに愛することはできない！」⁽²²⁾と言われるように、神を愛し、同時に激しく憎むのである。その限りで、このような神に対するアンビヴァレントな態度には、神を不在なものとして——今は感じることをできないものとして——感じるという逆説的な神把握が伴われているのである。こうしたシオランの神への激越な情動は、自らがそこから遠ざけられている神の——シオラン自身にとっての——「存在」感を逆説的に証ししてもいるだろう。なればこそ、否定形であれ肯定形であれ、神への情動が激しいほど、シオラン

が情動の対象たる神に強く固執していることが示されるのである。シオランにおいては、神が失われ不在であるために、神への欲望は一段と募るのである。

二 情動の神秘主義

前章の冒頭で述べたように、モドレアヌは「神の非経験」という言葉でシオランのエクスタシーを説明し、それを全／無や現前／不在などの対立する二項が共存する逆説的な経験として捉えている。たしかにシオランは、以下の引用に窺われるように、様々な情動と感覚が見分け難く重なり合うような経験としてエクスタシーを捉え、そこにおいて神を感じているのである。では、エクスタシーが神的なものとして把握された上で、神がどのように語られているか見ていこう。

修道士の関心事は内容ではなく、強度だ。神は私たちの戦慄の瞬間として規定されるが、私たちが生きている世界は、私たちには平板な瞬間 (*instants neutres*) においてしか考えられないから、宗教的感受性の対象になるのは稀である。〈熱〉がなければ、私たちは知覚野を越えることはない——それはいわば何も見ていないのに等しい。眼は様々な対象を区別しないとき、はじめて神の役に立つ。絶対なるものは個性性を恐れる (*l'absolu craint l'individualisation*)。どのような感覚 (*sensation*) であれ、感覚の激化は、宗教性の徴である。最強度に激化した憎悪 (*dégoût*) は、私たちに「悪」(神への負の道 (*la voie négative vers Dieu*)) の存在を明らかにする。悪徳は正常な本能 (*instinct*) よりずっと絶対なるものに近いが、というのも、私たちは自然を捨て去るその限りでのみ神的なもの (*le divin*) に関与することができるからである。⁽²³⁾

ここではまず、修道士の関心は、神を概念的に定義しようとする（神の「内容」）ではなく、神を感じる感覚の強度にあると述べられ、神を強烈な感覚の強度それ自体として捉える見方が提示される。すなわち、「神は私たちの戦慄の瞬間として規定される」という神観である。ただし、神を経験するのは「戦慄の瞬間」であり、「戦慄の瞬間」を介して——つまりその只中で——神が現前するということが言われているのではなく、あくまでも神はこの「戦慄の瞬間」そのものであると断言される。言い換えれば、エクスタシー経験それ自体が「絶対なるもの」「神的なもの」として感じられているのである。他方で、「戦慄の瞬間」と対置される「平板な瞬間」とは、ここでは通常の「知覚野」によって捉えられた世界を指していると思われる。したがって、感覚や情動が「平板な瞬間」を超えるほど激しければ、それに比例して、エクスタシーの「戦慄の瞬間」が神と感じられる度合いも高まると言っているだろう。つまり、シオランにとって、「絶対なるもの」「神とは」「自然」や「本能」を超えるほど激しい強度をもつ経験そのものであり、あらゆる区別を超えた対象の無差別の中で人間の「個性性」が消失するような経験であることが窺われる。⁽²⁴⁾

次に注目したいのは、「憎悪」のような情動の激化も、「感覚の激化」の中に含意されていることである。つまり、感覚と情動が判然と分けられているのではなく、両者は重なり合い、エクスタシーを生起させていると考えられる。そして情動は、自然的「本能」から離れるほどその強度が激しければ、それだけ一層「絶対なるもの」へ近接すると把握されるのである。ここに、シオランの「情動の神秘主義」の核心を見ることができよう。つまり、苦痛や「憎悪」のように、主体にとっては否定的な感覚や情動であっても、それらが「知覚野を超える」ほどの強度をもつ激越なものであれば、主体に「絶対なるもの」の到来を経験せしめるのである。かくて、「悪」も通

常の「本能」より強烈であるために、「神への負の道」であると言われる。同様に、「悪徳」が自然的なものからの逸脱である限りで、「絶対なるものに近い」と把握されるのである。

こうして、シオランは修道士（神秘家）の経験を、自然的「本能」からの逸脱として捉え、その強度に強調点を置く。ゆえに、シオランにおいては、宗教的な信／不信や善／悪といった倫理的判断は問われないのであるが、むしろその代わりに、神の現前を感じうるエクスタシーの感覚と情動の強度それ自体が主問題となる。では、「戦慄の瞬間」として感じられるシオランの神とは、どのようなものだろうか。

創造者は、外的人間にとっては絶対なるもの (l'absolu) である。これに反し、内的人間は、創造を始末に終えぬ一細部とも、無益な、あえて言えば不吉なエピソードとも見なす。あらゆる深遠な宗教経験は、デミウルゴスの支配の終わるところに始まる。宗教経験はデミウルゴスを必要とせず、それを告発する。それはデミウルゴスの否定である。デミウルゴスが私たちにとり憑いて離れぬ限り、私たちはデミウルゴスと世界とから逃れ、自己無化への衝動に駆られて非創造的なもの (le non-crée) に結合し、そこで消滅を果たす手立ては何一つない。エクスタシー——その対象は属性をもたない神、神の本質——によって、私たちは、至高神それ自身の形象 (forme) よりもはるかに純粹な、ある種のアパテイア (apatie) の形象に向かって上昇してゆく。そして神的なものの中に浸ったとしても、にもかかわらず、私たちは神のあらゆる形象を超えたところにいるのである。これこそ最後の段階、神秘思想の到達点であり、その出発点は、デミウルゴスとの絶交にあり、デミウルゴスとの付き合いを、その作品の賞賛を拒否するところにある⁽²⁵⁾。

この箇所で示された神観は、エックハルト的な神性に近接していると言っていいだろう。しかし、エックハルト

の教説だけではなく、そこにグノーシス主義的思索が加わり、⁽²⁶⁾「至高神それ自身の形象よりもはるかに純粋な、あの種のアパテイア」という「神秘思想の到達点」に達すると言われる。すなわち、ここでは、①エックハルト、②グノーシス主義、③ストア派という三つの異なる文脈を背景として理路が展開されている。まずは、この輻輳した背景を整理しておきたい。

第一に、冒頭の「外的人間」と「内的人間」は、パウロ（コリント人への第二の手紙、第四章十六節）に由来する言葉であるが、シオランにおいてはエックハルト的な意味合いで用いられている。すなわち、エックハルトがドイツ語説教の随所で述べる「内的人間」とは、心の乱れのない内面の不動性とそれに基づく精神的な在り様を示し、「外的人間」とは、感覚的・欲望的な在り様を言う。⁽²⁷⁾第二に、神に関して、「デミウルゴス」と「至高神」というグノーシス主義に基づく区分が示されている。グノーシス主義者は被造世界を、それを創造した旧約聖書の神を含めて拒絶するのであるが、この創造神がプラトン哲学に由来する「デミウルゴス」という語で呼ばれる。彼らは被造世界の外にある超越的な光の世界（プレーローマ）とそこに位置する「至高神」を信奉し、人間は自己の神的本質を覚知（グノーシス）することにより、プレーローマへと回帰し救済されると説く。⁽²⁸⁾第三に、ストア派が目指した「アパテイア」の境地が、神自身よりも純粋なものとして提示される。このギリシア語は、語源的には情念（パトス）の否定形であり、情動や欲望に乱されない無感動の境地、非情念的な心の不動性を意味する。⁽²⁹⁾

では、引用箇所で示された神観について見ていこう。まず、①エックハルトの教説とグノーシス主義的思索とが結びついた神についての語りの生成を跡付け、続いて、②シオランの神観が、グノーシス主義的・二元論から離れエックハルト的な神性へ移行する理路を窺い、最後に、③シオランの神観の究極的な位相を明らかにする。

第一に、(1) 神をめぐる語りのなかで、エックハルトの教説とグノーシス主義との交錯が見られる。「外的人間」にとつては、いわば背後世界としてのプレーローマはなく、この被造世界が欲望の対象である。その意味で、世界とその創造神は「絶対なるもの」として現れる。それに対し、「内的人間」にとつて世界の創造は「無益な、あえて言えば不吉なエピソード」と捉えられるのである。ここでは、「外的人間」／「内的人間」というエックハルト的な区分に、被造世界／プレーローマというグノーシス主義的な区分が重ね合わされていると言える。すなわち、創造神Ⅱ「デミウルゴス」が創造した欠損した被造世界と、プレーローマという区分に、主体の在り様として「外的人間」／「内的人間」が対応しているのである。さらにまた、被造世界の拒否というグノーシス主義的モチーフは、「内的人間」における「離脱」というエックハルト的なモチーフと関連していることも窺われる。

次に、(2) 神観それ自体において、グノーシス主義的な神観にエックハルト的な神観が組み込まれていることが分かる。シオランは、「デミウルゴス」という言葉で、グノーシス主義的な創造神と同時に、この世界の創造者として表象されるキリスト教一般の神も想定している。それは、エックハルトが脱却せよと説いた慣習的な神という像である。シオランの目的が、「デミウルゴスと世界とから逃れ、自己無化への衝動に駆られて非創造的なものに結合し、そこで消滅を果たす」ことであれば、そのためには、あらゆる被造的事物から脱却し、創造者としての神という像からも自由であらねばならないだろう。したがって、ここでは、「デミウルゴス」Ⅱ創造神を否定的に捉えることによって、キリスト教一般の神イメージからも離れ、エックハルト的な神性——「属性をもたない神、神の本質」——が示されるのである。上述したように、シオランはエクスタシーの感覚の強度そのものを「神的なもの」「絶対なるもの」と感じるのであるが、ここにおいて、それは何らかの形象を伴った神ではなく、あらゆる形

象から脱した神性として捉えられている。かくて、シオランは、「デミウルゴス」／「至高神」というグノーシス主義的な表象を用いつつ、そうした区別を超えて、エックハルト的な神性という神把握に至るのである。

もともと、グノーシス主義における「至高神」もまた、否定神学的な仕方では、知解不可能であり、把握できず、記述し難く、名づけられず……といった否定形容詞を重ねることによって示されるものである。しかしそれでも、「至高神」は単独で存在するのではなくプレーローマにあり、そこで「至高神」から複数のアイオーンが流出し、そうした——なかば人格的な——諸アイオーンに取り巻かれているのである。そして、グノーシス主義の代表的な神話の一つである『ヨハネのアポクリュホン』において記されているように、「ソフィアの過失」によって創造神が生じてしまう。したがって、「至高神それ自身の形象よりもはるかに純粋な」という言葉からは、「至高神」に由来するアイオーンによって創造神が生まれ、さらに「至高神」から人間にキリストという救済啓示者が派遣されたことを語るグノーシス主義の物語性や「至高神」というイメージそのものを超えようとしていることが窺われるのである。

(3) こうした理路を経て見いだされるのが、エクスタシーと「アパテイア」という異質の経験が結びつく位相である。エクスタシーの強度の経験は、最終的には「神のあらゆる形象を超え」て、「属性をもたない神、神の本質」としての神性へ至り、しかもそれは、「アパテイア」という境地と捉え直される。そこでは、「アパテイア」が、情念を脱却したものととして、また非形象的なものとして語られるのである。つまり、激烈なエクスタシーにおいて感じられた神が、その極点において、「アパテイア」に直接するという逆説的事態が現れるのである。ここに、シオランの神観の究極的な位相として、神が、あらゆる属性を脱却した神性として現前するに至る。かくて、激越

な否定的情動の対象として神を感じるという「情動の神秘主義」において、神自身が見いだされてくるのである。

結語

本稿では、メランコリーとエクスタシーにおける情動と感覚に着目することによって、シオランの神へのアンビヴァレントな態度が、不在である神を捉えようとする試みであることを考察した。シオランの神把握とは、メランコリーとエクスタシーという経験の水準で、無という在り様において現前する神を掴まえようとするものである。むしろ、シオランによる神把握の核心は、神と明示化することで実体的・實在論的に表象するのではなく、主体に到来する情動や感覚そのものとして神を掴まえようとするところにあると言える。その極限的な在り様として、エクスタシーとアパテイアの相接において神が神性として現前するのである。すなわち、シオランは古典的な神秘主義の文脈を読み換え、自身の情動と感覚それ自体を「神的なもの」「絶対なるもの」の現前として把握するのである。このような神把握に従って、シオランは、信／不信、有神論／無神論といった二分法とは別の位相において、自身の感情や情動にポジションを据えて、「情動の神秘主義」を語り出していくのである。こうしたシオランの思索は、様々な宗教的伝統を背景とした宗教思想と神秘主義の読み換えによる神論として捉えることができるだろう。そして、神への情動が主として否定的なものであるということに、シオランの神把握の在り方の独自性が現れていると言える。つまりシオランは、神への情動の否定的位相にとどまることしかできなかったということの意味を探求したのである。

注

- (1) 本稿では、「経験」と「体験」を区別することはせず、論述においては「経験」の語に統一し、また同様に *expérience* の訳語も「経験」とする。ただし、術語としての「神秘体験」については、その限りではない。
- (2) 本稿は、情動という言葉をも、精神分析学や精神医学における専門用語として厳密な意味で用いるものではなく、感情や情念、欲求などを含意するものとして、より広い意味合いで使用することとする。なお、『心理学辞典』によれば、情動とは「感情 (emotion) の動的側面が強調される場合に用いられてきた用語であり、急激に生起し、短時間で終結する反応振幅の大きい一過性の感情状態また感情体験をさす」(今田純雄「情動」『心理学辞典』有斐閣、一九九九年、四一四頁) という。
- (3) シオランは自身の鬱的情動を、メランコリー、空虚、鬱 (dépression)、倦怠 (ennui) といった語で示している。たとえば、本文で触れられない「倦怠」については、以下のように語られる。「倦怠は、取るに足りない病気とされているが、それは私たちに、祈りへの欲求が生じてくる深淵を垣間見させる」(Cioran, *Œuvres*, Gallimard, 1995, p. 1653. 出口裕弘訳『告白と呪詛』紀伊國屋書店、一九九四年、三三頁)。なお、シオランの著作からの引用は、邦訳書を参照しつつ、私訳したものである。
- (4) Id, *Cahiers*, Gallimard, 1997, p. 137. 金井裕訳『カイエ』法政大学出版局、二〇〇六年、一三二頁。
- (5) Id, *Œuvres*, p. 31. 金井裕訳『絶望のきわみで』紀伊國屋書店、一九九一年、三七―三八頁。
- (6) Ibid., p. 22. 同書、一八一―九頁。
- (7) Id, *Cahiers*, pp. 313-314. 『カイエ』、三〇八頁。
- (8) Id, *Entretiens*, Gallimard, 1995, p. 81. 金井裕訳『シオラン対談集』法政大学出版局、一九九八年、八二頁。
- (9) 鶴岡賀雄「『神秘主義』は『西欧キリスト教』的吗?」(『東西宗教研究』第九号、二〇一〇年)、四―一二頁を参照。
- (10) Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, Desjonquères, 2001, pp. 64-67.
- (11) Simona Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Rocher, 2003, p. 125.
- (12) Cioran, *Cahiers*, p. 632. 『カイエ』、六三二頁。
- (13) Id, *Œuvres*, p. 438. 金井裕訳『思想の黄昏』紀伊國屋書店、一九九三年、一六八頁。
- (14) メランコリーにおいて感じられる神の不在といった事態が、シオランの出自と関わる宗教的文脈においていかなるものであったのかという点については、シオラン自身はほとんど何も語ることがなかった。ルーマニア出身のモドレアヌは、正教会司祭の息子であるシオランが、正教会の思想に失望した理由を以下のように解釈している。「東方正教会にとっては、キリストが主題である。人間の魂へのキリストの内在は疑いえないが、その結果、誰も、魂のために神を求めようとはしない。〔中略〕正教会

の魂は満たされており、控えめで、熱情的でも冷静でもなく、ただ穏やかである。「中略」だが、シオランは正教会的経験の水平性と穏やかさに失望し、なればこそ、神のうちに生きるといふ西方神秘思想の垂直的かつ深遠な不完全性に惹かれたと考えることができる」(Modreanu, op. cit., p. 116)。ただし、正教会という宗教的文脈のなかで、シオランがいかなるかたちで神の不在という事態を経験したかという点については、先行研究においても説明されてはいない。

- (15) シオランが自らの鬱的情動を言い表すために用いるメランコリーとアケーディアという概念の歴史について、宗教的な文脈と関わらせながら、若干触れておきたい。古代ギリシアにおいてメランコリアという語は、黒胆汁(メライナ・コレ)に由来する。それは、紀元前五世紀から四世紀にかけての『ヒポクラテス集典』に最初に出現し、その体液学説においてメランコリアは、血液、粘液、黄胆汁、黒胆汁という四つの体液間の失調の結果、黒胆汁が過剰になった場合であると見なされている。次いでプラトンが、快楽と苦痛という両極を揺れ動く狂躁(マニア)を主に論じる。さらに、アリストテレスは、メランコリアにおける無気力とエクスタシス的高揚の両極性を記述し、この病を天才性と結び付けるのである。こうしたメランコリアの概念とは別に、古代ギリシア語で「配慮の欠如」を意味するアケーディア(*akedia*)が教父たちによって論じられた。アケーディアとは、砂漠の隠修士や修道院の僧侶を襲う病(または罪)であり、それは、教父たちによって八つ(後に七つ)の大罪の一つに数えられ、魂の倦怠、無気力、救済への無関心などとして現れる。アケーディアとメランコリアがいつ合流したかを特定することは容易ではないが、なかば神学的な概念であるアケーディアが、アリストテレスに由来する人文主義的なメランコリアという語に取って代わられたのは十五世紀であるとされる。以上の、メランコリーとアケーディアの概念史については、H・テレンバツハ(木村敏訳)『メランコリー』改訂増補版、みすず書房、一九八五年、二二―四六頁、および、R・クリバンスキー、E・パノフスキー、F・ザクスル(田中英道監訳)『土星とメランコリー』晶文社、一九九一年、二一―二二〇頁、二二五―二五〇頁を参照。

- (16) Cioran, *Œuvres*, p. 304. 金井裕訳『涙と聖者』紀伊國屋書店、一九九〇年、七四頁。
- (17) たとえば、エックハルトは「神を放下すること」と題された説教において、「被造れたものはすべて無である」と語っている(マイスター・エックハルト(上田閑照訳・香田芳樹訳註)『ドイツ語説教集』創文社、二〇〇六年、一三二頁を参照)。ただし、同書の訳註で指摘されるように、「ここでの『無』はエックハルトが『神は純粹な無である』というときの無とは当然のことながら違う」(同書、一二二頁)のである。つまりエックハルトは、神と対比して、「被造れたものはすべて無である」と語るのである。

- (18) Cioran, *Œuvres*, p. 252. 金井裕訳『欺瞞の書』法政大学出版局、一九九五年、二〇〇頁。

- (19) Id, *Cahiers*, p. 874. 『カイエ』、八七九頁。
- (20) この間のシオラン自身の人生経験と思想的変遷について簡単に触れておきたい。二〇代の処女作からシオランは自殺について論じているが、自殺未遂の具体的記述は、五〇代半ばの経験がごく短く『カイエ』に記されている。それによれば、シオランは岸壁から身を投げることなく数時間そこにとどまり、全てが非実在であると確信し、自殺念慮は消えたという。そして、「私たちが空性 (vacuite) におのれを開き、空性が私たちに浸透すればするほど、自分であること、人間であること、生きてあることの宿命の外に出る。もし全てが空 (vide) であれば、この三つの宿命もまた空であろう」(Ibid, p. 1199. 同書、六七頁) という言葉に端的に窺われるように、この経験以後シオランは、仏教の「空」≡非実在性の思想を独自に読み替えることで諦念にも似た自己受容を果たしていく。このことについては、拙稿「シオランの自殺念慮と自己受容」(『死生学研究』第一五号、二〇一一年) において論じた。
- (21) 十字架のヨハネやアヴィラのテレジアらが属するスペイン神秘主義においては、「存在論的あるいは宇宙論的思弁よりは、『魂の神との合一の実現』を目指す修道生活の実践に即した、内省的心理学の領域が、その言説の主な場面となっている」(鶴岡賀雄「スペイン神秘主義」『キリスト教辞典』岩波書店、二〇〇二年、六二四頁)。そこでは、神秘経験の詳細な記述や分析・評価が行われるとともに、「合一」を願う魂の神への愛が雅歌的恋愛の比喻を用いて語られるのである。それとは対蹠的に、ドイツ神秘主義の思想的頂点であるエックハルトは、「思弁的神秘主義の代表者」であり、「その思想はスコラ学と神秘主義との結合と云うべきものである」(中山善樹「エックハルト」『哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、一五八頁)。シオランは、ドイツ神秘主義とスペイン神秘主義の両者から影響を受けているが、その神に関する思索が情動に根ざしているという意味において——スペイン神秘主義に連なるような——いわば「情動的神秘主義」と捉えることができるだろう。
- (22) Cioran, *Œuvres*, p. 318. 『涙と聖者』、一一九頁。
- (23) Ibid, pp. 342-343. 『思想の黄昏』、一八頁。
- (24) ここで留意したいのは、不在としてであれ、あるいは渴望や憎悪の対象としてであれ、神が「感じられる」という経験そのもの、あるいは、経験をそのように記述する際には、神は対象として感じられているのに対し、神が「戦慄の瞬間」それ自体であると言われるときには、もはや神はそのような対象化以前のところで感じられているということの差異をいかに考えるかということである。この差異については、深澤英隆による神秘経験の記述に関する議論の明解な整理を参照しておきたい。深澤によれば、「体験／解釈」という二分法に立つウォルター・ステイスは、「神秘体験」のいわゆる「不可言性」について、それを体験の只中における「同時的」不可言性と体験後における——否定神学に見られるような——「事後的」不可言性とに分けている。ス

テイスの特徴づけに従えば、たとえば、「戦慄の瞬間」という体験の同時性においては、概念的把握の前提である分節性を欠いているために、本来的な意味で「不可言」である。一方で、体験後において分節的な反省意識に戻るときに意識にもたらされるのは想起された体験であり、それは必ずしも完全な「不可言」を意味しない。つまり、否定神学におけるように、否定辞を重ねることもすでに一つの「事後的」な記述と見なされるのである（以上は、深澤英隆『啓蒙と霊性』岩波書店、二〇〇六年、二一九頁を参照）。こうした区別を踏まえて、シオランの「神秘体験」と記述という連関を見るならば、神を感じられる対象として分節し記述することは「事後的」不可言性に対応するだろう。一方で、神を対象化以前の「戦慄の瞬間」であると感ずることもまた、反省意識に立って、体験後にそれを想起しながら記述されたものと考えられる。つまり、「神は私たちの戦慄の瞬間として規定される」というシオランの記述内容は、神は対象化以前の体験そのものであるという「同時的」不可言性を主張しているのであるが、実際にはそれは、体験後の想起においてそのように把握されたものであると言いうる。したがって、シオランが神を対象として感じ記述することと、神が対象化以前の「戦慄の瞬間」という体験そのものであると主張することは、ステイスの二分法に即せば、いずれの場合も体験後の「事後的」な記述である。つまり、シオランの記述の二重性は矛盾ではなく、情動や感覚に基づくシオランの神把握のあり方の多様性を示すものであると言える。

- (25) Cioran, *Œuvres*, p. 1172. 金井裕訳『悪しき造物主』法政大学出版局、一九八四年、一〇頁。
- (26) シオランは、著作において、グノーシス理解の典拠を示すことはないが、『カイエ』には、グノーシス学者H・C・ピュエシユの講義に参加していたことが記されている。
- (27) 田島照久「訳注」(『エックハルト説教集』岩波文庫、一九九〇年)、二七二―二七三頁を参照。
- (28) グノーシス主義の神観念については、大貫隆『グノーシス考』岩波書店、二〇〇〇年を参照。
- (29) 宮本久雄「アパテイア」(前掲『哲学・思想事典』)、二八頁を参照。

On the Formation of Cioran's View of God

FUJIMOTO Takuya

This paper examines how Emil Cioran (1911–1995) conceived of God in his nihilistic thought. Cioran, who was exiled from Romania to France and wrote aphorisms and essays in French, had certain ecstatic experiences which he regarded as religious. His ecstasies were, however, followed with melancholic affects, which discouraged his faith in God. Although Cioran continued to write about God on many occasions in his works and wished all his life to have faith, he was not able to avoid depression and felt emptiness in the world and being itself. Thus, he not only lamented his personal loss of God, but also expressed anger and hate for God himself. From a psychological point of view, it may be said that his concept of God was imbued by these depressive and negative feelings towards the divine. This paper analyzes the relationship of nothingness and God in Cioran's thought by examining his discourse concerning nothingness. That is, the question of how Cioran felt about God is addressed. The paper then proceeds to shed light on his view of God, which does not lie within the dualist framework of faith/non-faith and theism/atheism.