

残余と永遠

——受難の文芸序説——

奥野政元

—
ジョルジョ・アガンベンは「残りの時」(上村忠男訳、二〇〇五、九、岩波書店)で、律法の原理は分割であると言ひ、ユダヤの律法の基本的区分は、ユダヤ人と非ユダヤ人—パウロの言葉によれば、「ユダヤ人と異邦人」—の区分であるとした上で、パウロがその書簡、ローマ人への手紙やコリント人への第一の手紙などで、肉によるユダヤ人とか霊によるユダヤ人といひ、ユダヤ人/非ユダヤ人という律法上の区分を無効にしていくな所にふれて、「メシヤ的分割は、もろもろの民の律法上の一大分割に、ユダヤ人と非ユダヤ人とが構成上『すべてではない』ようなひとつの残余を導き入れるのである」(同書八四頁)と述べている。つまり「ユダヤ人ならぬユダヤ人と、非ユダヤ人ならぬ非ユダヤ人が存在することになる」(同八三頁)というのである。しかもその残余とは、それまでの分割とまったく等質的なものではなく、

数量的でも実質的実体をもった残基でもなく、「むしろユダヤ人/非ユダヤ人という二極分割を切断するものであって、このようにして直観的なタイプの別の論理へ移行していこうとするものがある」(同八四頁)と言ふ。アガンベンは、こうした論理を説明するために、クザールヌスが、「他ならざるもの」(日本語訳では「非他なるもの」松山康国訳、一九九一、一、創文社)で用いた類の論理だともいふ。「そこでは、A/非Aの対立は、Aでないのではない、という二重否定の形式を採る第三項の存在を許す」(同八四頁)というのである。このパラダイムの喚起は、コリント人への第一の手紙九章二〇節から二三節に見られるパウロの言明「律法のもとにない者、神の律法をもっていないわけではなく、救世主の律法に従っている者」に定義されているとして、それを「メシヤ的律法のうちにありつつける者は、律法のうちにないのではない者なのである」(同八四頁)と述べている。

ではクザールヌス自身は、「非他なるもの」の言説によって、何

を言い表そうとしているのか。かれは次のように述べている。

私が「非他なるもの」それ自体として見做しておりますものは、他なる何ものかによつては、また、何らか他なる仕方では、表現され得ないものなのです。何故なら、もしくかりに、何らか他なるものによつて、ないしは、他なる仕方によつて説明がなされると致しまして、そのような説明はすべて、「非他なるもの」あつて後にあるものなのであり、また、まさしく、「非他なるもの」の下位にあるものなのであります。すなわち、精神が、「非他なるもの」それ自身を介して視ようと試みているものは、およそ語られ考えられうる一切のものに先んじてありますが故に、そのようなものは、「非他なるもの」としてでなければ」他に、一体、如何ように表現されるでありますか。実際、すべての神学者たちは、神を、それが考えられうる以上に、偉大なものと見做しておりました。したがつて、彼らは、神そのものについて、それが、「超実体的なもの」であり、かつ、「一切の名称を超えるもの」である等々、と主張しました。その際、彼らは、彼らの謂わゆる、「超」、「不」、「無」、「非」、「先」によつて、その都度、神についての異なつたものを、私たちに語つたものではありません。と言いますのは、神自身は、超実体的実体でもあれば、また、実体なき実体でもあり、さらに、無実体的実体でもあれば、非実体的実体、ないし実体に先んずる実体でもあるのです

が、これらの語は、全く同じ事柄を示すものであるからなので、ここで、いま貴方が、どのような表現をなさいますとも、貴方のお話になる事柄自身は、同じ一つの事柄に他なりません。故に、「この場合、この他ならないものたる」「非他なるもの」こそが、より純一にして、より原初的なものであり、また、それが、他なるものによつては、語りつくされ得ず、言葉では叙述され得ないということは、明白であるのです。(前掲書、一五から一六頁)

つまりクザーヌスは、「非他なるもの」によつて、神自身を語るうとしていたのである。それは人間の生きる世界や宇宙に先んじてあるものの言表のあり方について、人間の認識が否定の極みに達する一点でのみ示されるものだというのである。私たちはこうした超越的な存在について、「超」とか、「非」とか「無」とかの言葉で表そうとするが、それは私たちの想像し思い描き得る有としての、あるいは自己同一性に支えられた言表でもあつて、たとえ「無」と言つたとしても、それは私たちの認識に捉え得るといふ意味で有でもあると言えよう。

そのことは、クザーヌスが研究に没頭していた神学者ディオニシウス・アレオパギーテスの書簡として引用された次の言葉、「もし或る人が神を見て、しかも自分の見たものを知性的に理解したとすれば、その時、彼の見たものは神ではなく、彼は、何ら

か或る物を見たのである。：神は認識されることなく、また存在することなくして、超実体的に存在し、かつ、超精神的に認識せられるのである。：認識されうるかぎりの一切のものに卓越せる神についての認識は、全き無知である」(前掲書、七九頁)によく示されている。クザールヌスの著者の題名が「知ある無知」であることも思い合わせられるが、人間の認識が否定され尽くす究極の残余の部分に、踏みとどまろうとする所に、神と人間との正しい位置を置かんとする彼の信仰もよく示されていると言えよう。

二

しかし、この残余の部分とは、必ずしも単純に普遍を意味するのではない。アガンベンが、パウロのユダヤ人／非ユダヤ人の分割に拘って注目したのも、そのためであって、ユダヤ人であろうが、ギリシア人であろうが、「原理としても、目的としても、普遍的な人間あるいはキリスト教徒は存在しない。そこにはひとつの残余があるにすぎない。ユダヤ人やギリシア人が自己自身と一致することの不可能性があるにすぎないのだ。メシアの召命は、あらゆる召命を自己自身から分離し、それらにさらなる自己同一性を供給することはないままに、それらを自己自身との緊張に置くのである」と言った上で、ブランショの言葉「人間とはかぎりなく破壊されうる破壊されえないものである」を解説して、次のように述べる。

この定式化に含意されている逆説の構造をよく考えてみていただきたい。人間が限りなく破壊されうる破壊されえないものであるとすると、このことは、破壊すべき、あるいは見いだしなおすべき人間の本質なるものは存在しないこと、人間とはかぎりなく自己自身に欠ける存在であること、つねにすでに自分自身から分かれた存在であることを意味している。しかし、人間がかぎりなく破壊されうるものであるとすると、このことは、この破壊を超えたところに、また、この破壊のなかにあって、つねになにものが残っていること、人間とはこの残りのものであること、それらをも意味していることになる。(前掲書、八七頁)

つまり残りのものとは、すべての切断や分割を超えるための差異を廃絶する原理としての、言葉を換えて言えば、同一性を保障する普遍性の、場を与えるようなものではないということである。このことを先にあげた排中律の論理に結びつけて考えるならば、「あるものはAであるか、非Aであるかであって、第三のものとは存在しない」というのが排中律の論理であったが、実際は非Aでないものという第三の存在があり得るのである。この第三のものを、しかも普遍的なものとして理念確立の論理学、つまり弁証法を立てたのがヘーゲルであった。彼は、排中の原理によって、「矛盾を避けようとしながら、しかもそうすることによって

矛盾を犯す、有限な悟性の命題である」と述べ、Aは+Aか-Aでなければならぬというが、+でも-でもなく、しかも+でも-でもあり得るAそのものが言い表されていると言う。またプラスとマイナスでさえ、ゼロを第三のものとして持っているということもできるとし、「+と-のような空虚な悟的対立でも、まさに数や方向などのような抽象物においては、その場所を持っているということは否定できない。」(「小論理学 下」松村一人訳、二九頁、一九七八、九、岩波文庫)と言っている。ヘーゲルにとってこの第三のものは、対立するものが統一する普遍の場でもあった。定立、反定立、総合の総合とは、こうした普遍の場への帰還と統一でもあったのである。

この時、弁証法を基礎づけるのにヘーゲルが用いた言葉が、Aufheben (止揚)であったが、この言葉が、パウロの手紙を訳したルターの翻訳を通じてであったことを、アガンベンが強調している。それはローマの信徒への手紙七章五、六節の言葉、「わたしたちが肉に従って生きていた間は、罪へ誘う欲情が律法によって五体の中に働き、死に至る実を結んでいました。しかし今は、わたしたちは、自分を縛っていた律法に対して死んだ者となり、律法から解放されています。その結果、文字に従う古い生き方ではなく、“靈”に従う新しい生き方で仕えるようになっていくのです。」(新共同訳)の中の「死んだ者となり」にあたる部分のギリシア語原文の言葉 Katargethemen に基づくというのである。

この動詞カタルゲオー (Katargeo) は、ステファヌスの「語彙宝鑑」によって、「行為になく無効な状態に引き戻す、行いを停止させる、取り除く、廃止する」という意味で、本質的に新約聖書のものだという。アガンベンはさらにそれを強調して、純粹にパウロのものだと言っている。そしてパウロの手紙同文中の「欲望が律法によって五体の中に働き」の働きのギリシア語原文 *energatio* (作動させる、活性化する) との語源的対置として示されてあるのに注目して、「カタルゲオーはエネルギーア(現勢化)から逃れ出させること(受動形では、もはや働きにないこと、宙吊り状態にあること)を指し示している」と指摘している。つまり「メシア的なカタルゲーションは、たんに廃棄するのではなく、保存し、成就へともたらすのである」(前掲書、一五七頁)とも言う。

ところが、「わたしたちは信仰によって、律法を無にするのか。決してそうではない。むしろ、律法を確立するのです」(ローマの信徒への手紙三章三一節)というパウロの言葉は、純然たるメシア的な用語であり、信仰と福音の可能態の効果による律法の変容を表現したものであるのに、ヘーゲルは止揚されたものが、無に向かうのではなく、そこに無限の順延としての時間、つまり普遍を付加させるのであって、これが、キリスト教神学の世俗化であると言われるのだと、アガンベンは述べている。廃棄、保存、成就というメシア的時間とは、「いま」の不可把握性として、

表象された時間に断絶と遅延をもたらすものであるが、それは時間に補足あるいは無限の順延を付加するものではなく、われわれの時間表象の表出を完了させ、終了させることが可能となる「突破口」なのだと言うのである。

三

また彼は、メシア的時間について、特にパルシーシア(Parosia(傍らに在ること))というギリシア語に注目し、「メシア的臨在(パルシーシア)は、自分自身の傍らに存在している」と言い、さらに「メシアはすでに到来している、メシアの出来事はすでに成就している、けれども、その臨在はその内側にもうひとつの時間を含んでいて、パルシーシアを遅延させるためではなく、逆にパルシーシアを把握できるものにするために、パルシーシアを引き延ばすのである」(前掲書一一五頁)と述べている。つまりカタゲオーという語義に含まれる廃棄とは、たんにそこで自己が「死んだ者」となって無化されるだけではなく、その無化の状態のまま保存されることによって、メシア到来の事実であるパルシーシアを把握できるように成就される、このメシア的時間の全体にかかわるものであって、その契機となる否定でもあったということである。それが否定でもあるということは、自己同一性そのものが、そこでは廃棄、無化されることが前提となっていることが、依然として要請されているからである。

メシアの到来は、神の律法の完成でもある。そしてその出来事はすでに成就しているのであり、残された時間というのは、その臨在の把握に至るための引き延ばしであるということになる。この引き延ばしの時間とは、クロノロジカルな瞬間とは一致することのないカイロソ的(アガンベンは操作時間という概念を考えている)時間である。たとえば旧約聖書「創世記」第二章二節に、神が天地創造を完成して安息に入ったという記述がある。「第七の日に、神は御自分の仕事を完成され、第七の日に、神は御自分の仕事を離れ、安息なさった」この文言には、明らかに矛盾があり、それを避けるため、七十人訳聖書では、創造の作業が終わった日を、別の「第六日に」として修正していることについて、『創世記ラバー』として知られるラビの注釈書は、「およそ時なるものを知らない人間は、世俗の時間からなものかを取り、それを聖なる時間に付与する。しかし、聖人は、ありがたいことにも、時なるものを知っていて、ほんの肌一枚のところでは安息日に入ったのであった」と注釈しているそうである。それに続けて、アガンベンは、「安息日—メシア的時間—は、他の日々と均質なもうひとつの日なのではない。それはむしろ、時間のうちにあって、一肌一枚のところ—時間を把握し、それを完成に導くことができる内的な断絶なのだ」(同書一一六頁)と述べている。このような内的な断絶の瞬間、あるいは時間、それが「残りの時」なのでもあったのであろう。

四

しかし、あるいはにもかかわらず、こうした「残りの時」は、メシア臨在の可能性、それに目覚める人間の側からの信仰を保障する希望を与え得るものであるのだろうか。自己同一性が否定され、廃棄され、無化されることが、未来に保障されたメシア到来に結びつくときには、可能かも知れないが、問題はそれほど単純ではない。たとえばそれは、最も根源的には、イエス・キリストの十字架上の「刑死」という事実深くかわる事柄でもある。大貫隆は、「苦難を『用いる』——パウロにおける十字架の苦難の神学」（『受難の意味』宮本久雄、大貫隆、山本魏編著、二〇〇六、七、一〇、東京大学出版会、所収）で、原始エルサレム教会の贖罪信仰が、十字架による凄惨な刑死である事実を消して、イエス・キリストが「わたしたちの罪のために」死んでくださったという、出来事の有意味性の方へ重心を移動させたと指摘し、「イエスの『死』は贖罪の出来事、つまり救いの出来事だということが強調されていた。そのことが強調されればされるほど、そのイエスの死は残酷極まりない方法での処刑であったという『死の形』が忘却されていき、逆にイエス・キリストの『死』という抽象的な表現が定着してしまっただ」と言う。（同書三二二頁）これに対して、パウロは、イエスの十字架上の死は、モーゼ律法で言えば、木にかけられて呪われた者の死であり、ローマ市民の

目からは奴隷の処刑法による唾棄すべき死であったことを強く意識していたとし、イエスの刑死は、律法の枠外にイエスを棄却したことであり、それは神自身が自らを棄却した行動でもあって、律法の拘束力が棄却される、この棄却を、パウロはカタルゲオーという動詞で表して、罪に死すべきこの体に存在の命を与える神との出会いの契機としたのであると言う。（同四八六頁）

また特に、イエスの死は、そのまますぐに贖罪として理解されるべきものではなく、十字架上の呪われた刑死という苦難の極みでもあったことを、パウロの言及に沿って強調したのは、青野太潮であった。（『十字架の神学』の成立）一九八九、六、二〇、ヨルダン社、一二五頁）十字架上のイエスの死が、人間の罪の贖い、救いの出来事として、いわば栄光に満ちたものであったとする教義の成立は、制度としての教会存立にとって、実に分かりやすく信徒を安心させ信頼させるものであるが、同時にイエスを実体的なしるしとし、あるいは卓越した「人格性」の完成という御札のような虚像にもしてしまうこともある。

十字架の苦難とは、青野も強調するように、「弱く愚かで、悲惨の極み」でもあった。その一面は、マルコ、マタイ両福音書に、十字架上的のイエスの絶叫として明確に記されている。マタイでは「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」（二七・四六）、マルコでは「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」（一五・三四）。新共同訳聖書では、この訳として共に、「わが神、わが神、なぜわた

五

しをお見捨てになつたのですか」があげられ、その後再び高く叫ばれて死んだとなっているが、ルカではこの絶叫が「父よ、わたしの霊を御手にゆだねます」(二三・四六)となつており、ヨハネでは「成し遂げられた」(一九・三〇)と言つたと記されている。

十字架のイエス、その最後の叫びに見られる、これら福音書の対極的な証言の記述には、神と人との渡り得ない裂け目、あるいは深淵を前にした人間の驚愕と絶望と歓喜とが、交々反響し合っているとも言えよう。ただマルコ、マタイ両福音書では、十字架上のイエスの苦難のすべてを見た証人として、百人隊長をとりあげ、「本当に、この人は神の子だつた」という証言を置いていて、この深淵への架け橋をわずかに引きつなごうとしている。しかしこの架け橋は、己の弱さ、愚かしさ、苦難とおのき、そうした悲惨さからの解放として見えてくるのだとすれば、それは幻想でもあろう。そうではなくて、それらの悲惨さのただ中で、絶望的な叫びであつたとしても、神を意識し続けること、たとえば架け橋の存在不可能性によつてのみ、その可能性が明らかにになるといふ逆説的な出来事として、踏みとどまるところに、実は架け橋の上を歩んでいたという出来事も出現するようなものではないか。架け橋は単純にそこや彼処に在るのではなく、むしろ不可能性の中にこそある。そして不可能性の可能性というところにこそ、自由の本来の意味もあると言えるのではないか。

十字架上のイエスの最後の姿が、四つの福音書で、まさに引き裂かれているという事実は、この意味で重要である。それは旧約聖書の天地創造の第七日目の神の安息に見られる、すでに触れた「肌一枚のところでの」内的時間、その断絶の瞬間を改めて思い起こさせる。証言がこのように分かれるということは、すべてが言い尽くされた後でも、残された時間は、どこまでも残され続けるということでもあろう。この残余が永遠でもあつたのではないか。

意識と時間、可能と不可能、この逆説に満ちた裂け目について、レヴィナスは、「全体性と無限」の中で、次のように述べている。

意識とは暴力への抵抗である。なぜなら、暴力を回避するのに必要な時間を意識が残すからだ。人間の自由は、不自由が未来であること、最小限であつてもいつでもなお未来であることにあつて、つまり、なおも残されている時間をかいて切迫する、暴力を予見していることにあるのである。意識的であるとは時間を有していることである。未来を先どりし、それを早めることで現在をあふれ出るのはなく、現在からの隔たりを有していることにはかならない。それは、到来すべき存在と関係するかのように関

係し、存在による圧迫をすでにこうむりながらも、存在に対して隔たりを確保する。自由であるとは、暴力の脅威のもとでじぶん自身が失墜するのを避けるために、いくばくかの時間を有していることなのである。……苦しみによって、自由な存在は自由であることをやめるのであるけれども、不自由なものであるこの存在もおお自由なのである。苦しみはそれがほかならない苦しみの意識であるがゆえに苦痛に対して隔たりをもちつづけ、したがってまた苦しみが英雄的な意志に反転することもありうる。運動の自由をすべて奪われた意識が現在に対してなお最小限の隔たりを有しているこの状況、それでも絶望的になしかたで行為と希望に転じようとする、この究極的な受動性が「忍耐」である。それは、こうむるといふ受動性でありながら、それにもかかわらず統御にほかならないのである。忍耐において、巻き込まれている（アンガジュマン）ただなかで身を引き離すこと（デガジュマン）が達成されている。（「全体性と無限・下」熊野純彦訳、岩波文庫、二〇〇六、一、一七、一三三～一三五頁）

レヴィナスが、ここで言うアンガジュマンとデガジュマンの同時達成とは、忍耐であると共に、十字架上のイエスに引きつけて言い直すならば、悲惨と栄光との同時達成でもあるのではないか。この同時達成のなかに、苦難のただなかにありつつも、その苦難を「用いる」という距離感が生じる余地もある。大貫隆は、

パウロが「苦難を誇る」と語る言い方（ローマ五・三、一二…一
二、コリントⅡ二・五、その他）のうちに、独特の弁証法的な「距離感」があることを指摘し、苦難を嘆き悲しむことによって「所有される」状態から脱する道は、唯一それを逆手にとつて「用いる」ことであると述べている。（「イエスの時」、岩波書店、二〇〇六、五、二三、一八三頁）確かにパウロはその伝道途上において、実に様々な苦難にさらされ、それらを具体的に列挙しながら悲惨と栄光についての弁証法的な叙述を繰り返している。たとえば、コリント人への第二の手紙六章八節から十節である。

栄光と恥辱とによって、悪評と好評によって「己を示している」。私たちは、人を惑わす者でいて、同時に真実な者であり、人に知られていない者でいて、同時に認められた者であり、死んでいる者でいて、同時に、見よ、生きている者であり、懲らしめられている者でいて、同時に殺されることのない者であり、悲しんでいる者でいて、しかし常に喜んでいるものであり、貧しい者でいて、しかし多くの人を富ませる者であり、何もたない者でいて、同時にすべてをもっている者である。（ここでは岩波書店版新約聖書第四分冊、「パウロ書簡」一九九六、八、一三七頁、を使用）

またパウロは、ローマ人への手紙八章二六節で、苦難と苦痛の

極みにあるわたしたちについて、「『靈』も弱いわたしたちを助けてくださいます。わたしたちはどう祈るべきかを知りませんが、『靈』自らが、言葉に表せないうめきをもって執り成してくださるからです」と言っている。この時の言葉に言い表せない靈のうめきを、意識による距離感をもって用い、言葉によって問い続け、向き合うところに、特にキリスト教文芸にとつてのアポリアもあり、またその故の文芸的意味もあると言えるのではないか。