

[論 文]

キリスト教と戦争：平和主義とキリスト教戦史の矛盾

～ジョルジュ・バタイユによる一考察～

松 平 功

Isao MATSUDAIRA

要 旨

「だれかがあなたの右の頬を打つなら左の頬をも向けなさい (マタイ 5 : 39)」というイエスの教えは、無抵抗・無暴力主義の基礎であると言っても過言ではあるまい。つまり、破壊をもたらす暴力に訴えることなく、全てを包み込む愛の力を説くキリスト教が戦争を肯定することなどあり得ないはずである。しかし、キリスト教の歴史には平和主義と隔絶した史実が多いことを否定することはできない。この闘争の歴史は旧約聖書に記されている「聖戦」や「聖絶」と何らかの関係があるのかもしれない。また、キリスト教が戦うのは何故なのだろうか。本論は、そのような初歩的な疑問点から出発し、旧約聖書の聖戦等の検証と、それにつながっていくキリスト教の戦争観について考察するものである。また、哲学者ジョルジュ・バタイユの著書から抽出された戦争と蕩尽との関係の究明によってキリスト教戦史の矛盾について推察することを目的としている。

はじめに

キリスト教は愛の宗教だと言われている。確かに新約聖書の各所に語られているのは、他者を自分と同じように愛することであり、愛ゆえの平和がその教えの中核に据えられているのは事実である。例えば、イエスの語った「あなたの頬を打つ者には、もう一方の頬

キーワード：戦争, ジョルジュ・バタイユ, キリスト教倫理学, 宗教社会学, 蕩尽

をも向けなさい。上着を奪い取る者には、下着をも拒んではならない」(ルカによる福音書6章29節)という言葉はその最たるものといえるだろう。そのように考えるならば、キリスト教が愛すべき他者に攻撃を加えるなどありえないことで、絶対平和主義こそが真のキリスト教の倫理感であると受容することも容易である。実際、初期キリスト教徒の動きを知っていたとされるユダヤの歴史家ヨセフスの著書中には、大変な迫害の渦中にあったにもかかわらずキリスト教徒たちによるユダヤ教徒に対する暴動や闘争などは、一切記載されていない¹⁾。

しかしながら、コンスタンティヌス帝以後から西欧キリスト教の歴史は戦いと争いが絶えることなく、現在の21世紀に至っても戦争の全くなかった時代を探すのが困難なほどである。キリスト教だけではなく他の宗教においても、程度の差はあるものの、民族同士の争いや国家間での戦いの歯止めとなったといえるような宗教は、すぐには思い浮かばない。むしろその逆で、宗教が民族紛争や戦争の要因になったと思しき事象の数の多さに驚かされる。

特に、平和を求めるはずのキリスト教が十字軍を結集してイスラーム教徒に戦いを挑んだことは周知の史実である。この戦いを契機として、その対立は現在に至るまで連綿と続いているのである。近年、頻繁に行われるイスラーム原理主義によるテロ行為について、多くのキリスト教徒たちは自分たちがあたかも一方的な被害者のように訴えているが、その元凶を作り出したのはキリスト教の方だということを忘れてはならない。

そのような戦いの歴史を見れば多くの疑問が湧いてくるはずである。現実社会における戦争という観点から、愛の宗教であるはずのキリスト教は、戦争についてどのように考え、またどのような概念の軌跡を辿って来たのであろうか。また、キリスト教は本当に平和主義の立場をとっているのだろうか。もし平和主義であると言うのなら、何故戦うのだろうか。

本論は、まず上記の疑問に応えるべくキリスト教の戦争についての考え方、特に旧約聖書と新約聖書から検証される聖戦論(Holy War)に関する戦争観を取り上げ、考古学的調査を含めた旧約聖書の聖戦観とその信憑性を熟慮しつつ、現代社会の戦争観にどのような影響を与えて行ったのかを社会的に考察する。また、第二に、哲学者であり宗教社会学者であるジョルジュ・バタイユの戦争に関する哲学的考究から、キリスト教と戦争の関係性についての究明を試みる。なお、本論において言うまでもないがキリスト教国家やキリスト教の関係する宗教的対立、あるいは、過去から現在に至るまでの歴史的宗教戦争など、すべての戦争について言及するわけではない。また、キリスト教側からの意見なども、

西方キリスト教会の一部におけるもので、ここで取り扱われる議論がすべてのキリスト教教派に関係するものではないことを理解されたい。

第1章 旧約聖書における聖戦論（Holy War）の信憑性

「聖戦」とされているイスラエルの「約束の地」奪還の物語は、旧約聖書の中に度々登場する。例えば、「ヨシュアは、山地、ネゲブ、シェフェラ、傾斜地を含む全域を征服し、その王たちを一人も残さず、息ある者をことごとく滅ぼし尽くした。イスラエルの神、主の命じられたとおりであった。・・・ヨシュアがただ一回の出撃でこれらの地域を占領し、すべての王を捕らえることができたのは、イスラエルの神、主がイスラエルのために戦われたからである」（ヨシュア記10章40節～42節）といった記述や「万軍の主はこう言われる。イスラエルがエジプトから上って来る道でアマレクが仕掛けて妨害した行為を、わたしは罰することにした。行け。アマレクを討ち、アマレクに属するものは一切、滅ぼし尽くせ。男も女も、子供も乳飲み子も、牛も羊も、らくだもろばも打ち殺せ。容赦してはならない」（Iサムエル15章2節～3節）などは、その一部であり、その他に例をあげればきりがないうほどである。

古代イスラエルの「聖戦」の特異性は、神の命じる戦争であり、かつその戦いはイスラエルの神が戦う戦争という概念である。旧約学者ユリウス・ウェルハウゼンは「イスラエル」という名称は、「エルが戦う」を意味し、ヤハウェは正に戦う神「エル」であり、民たちはその思想の表れとして自らをイスラエル人と呼んだと説明している²⁾。つまり、「聖戦」は自らをイスラエル人と呼んだ人々のアイデンティティそのものであったと言えるのかもしれない。また、マックス・ウェーバーによれば、ヤハウェは、イスラエルの誓約連合の契約神であり、連合戦争神であったと考える。そして、その「人的共同態」であるイスラエルの連合招集軍は、契約を共同に持つことによってヤハウェの民として結合されたと主張している³⁾。この説に加えて、聖書学者マルティン・ノートによると、王国成立以前のイスラエルの諸部族が全体で歴史的な行為を共同して行ったことはほとんどなく、もしあったとしても長い期間ではなかった。また、彼らはパレスチナの地域を自分たちだけのために占領したことはなく、まとまったひとつの地区を居住地として形成したこともない。ただ、同じ地域で本質的に同じ歴史的状況におかれたことと、歴史的共通の体験とによって民族として結ばれたのだと考えている⁴⁾。ウェーバーとノートの説から推測すれば、

王国成立前の諸部族の共通の体験が「聖戦」であったと安易に断言することはできないが、戦争がイスラエル民族の結集の重要な要素であったことは確かであろう。

しかし、「聖戦」がイスラエル民族の結集の重要な要素であったとはいえ、ヤハウェがイスラエルに対して侵略戦争を行わせたのではなかったようである。むしろ、それらは敵からイスラエル諸部族を守るための防衛戦であった。旧約学者ゲアハルト・フォン・ラートは、古代イスラエルの「聖戦」について以下のように述べている。

もしわれわれがそれらをかの周知の意味での信仰の戦いとして、すなわち信仰のための自覚的闘争として理解しようとするれば、この戦争をひどく誤解することになるだろう。それらはいずれにせよ敵の神々とその祭儀に立ち向かうという意味ではなかった。デボラの歌やその他の古い伝承の中で敵の神々やその祭儀が視野に入っていないということは特徴的である。これらの戦争があらゆる攻撃的感情に欠けているということも既に見た。聖戦を行うきっかけあるいは対象となったのは、ヤハウェ信仰とは相容れないアマレク人、アンモン人その他の祭儀ではなく、イスラエルあるいは諸部族という外面的な政治的存在に対するこれらの民族による攻撃であった。換言すれば、聖戦においてはイスラエルがヤハウェ信仰を守るために立ち上がったのではなく、ヤハウェがイスラエルを守るために立ち上がったのである⁵⁾。

つまり、ヤハウェは戦いの神ではあったが、イスラエルの守護神としてのそれだったのである。そして、すべての戦いがそうだったとは断言できないものの、古代イスラエルの「聖戦」は他民族から土地を奪うための侵略的蛮行ではなく、敵から身を守るための自衛行為であっただろう。また、戦争によってイスラエル民族が結集したという本質的な意味は、ノートが先に述べているように同じ地域で定住地を求めていた異なった民たちが、他民族からの危機という同じ状況におかれたことによって、ヤハウェを中心として結集されたアンフィクチオニー（諸部族）であったということである。そのアンフィクチオニーの招集が自らのアイデンティティを、「エルが戦う」という意味の「イスラエル」としたとすることである。

また、「聖戦」の記事に度々登場する「聖絶」（ヘレム）と呼ばれる殲滅行為についても、史実に基づいたものであるのかどうか、その信憑性自体が疑わしい。例えば、ヨシユア記8章には「主はヨシユアに言われた。『恐れてはならない。おののいてはならない。全軍

隊を引き連れてアイに攻め上りなさい。アイの王も民も町も周辺の土地もあなたの手に渡す。……』……イスラエルは、追って来たアイの全住民を野原や荒れ野で殺し、一人残らず剣にかけて倒した。全イスラエルはアイにとって返し、その町を剣にかけて撃った。その日の敵の死者は男女合わせて一万二千人、アイの全住民であった。ヨシユアはアイの住民をことごとく滅ぼし尽くすまで投げ槍を差し伸べた手を引っ込めなかった。……ヨシユアはこうしてアイを焼き払い、とこしえの廢虚の丘として打ち捨てた。それは今日まで残っている」(1節～28節)とあるが、考古学者の遺跡発掘調査によって土地取得時代に「アイ」には人が住んでいなかったことが判明しており、イスラエルの「聖戦」によってアイの住民が聖絶されたという記事の歴史的根拠は乏しいと言わざるを得ない⁶⁾。また、ヨシユア記6章の「エリコの占領」という出来事について、イギリス人考古学者キャスリーン・ケニヨンが1950年代に遺跡の発掘を行い、後期青銅器時代に破壊の跡があったとし、ヨシユア記の「エリコ占領」の記事がこの破壊に言及している可能性を述べている。しかし、旧約学者長谷川修一はエリコが最盛期を迎えた中期青銅器時代と比べ、破壊の跡の見られた後期青銅器時代末期には規模の小さな町になっており、ヨシユア記に描かれているような堅固な城壁に囲まれたエリコとはかなり様子が違っていたのではないかと推測する。このことから「聖戦」や「聖絶」がまったく行われなかったとは断定できないものの、ヨシユア記の記述自体が実際とはかなりかけ離れた内容になっていることは否めないと考えている⁷⁾。

さらに、ヨシユア記10章に登場する「エルサレム」、「ヘブロン」、「ヤルムト」、「ラキシユ」、「エグロン」の五人の王たちとの「聖戦」と「聖絶」の記事に関しても、その真実性の一部が小首を傾げるものとなっている。エルサレム以外に現時点で場所が同定されているのはヘブロンとラキシユの2か所だけである。ヘブロンに関しては土地取得時代に人が住んでいなかったことが判明しているため、この町での「聖戦」と「聖絶」が無かったことは明らかである。一方、ラキシユの遺跡を発掘したところ、後期青銅器時代には町が非常に反映していたことと、その時代の末期には破壊されてしまったことが判明している。これはイスラエルの土地取得時代と重なり、ヨシユア記とおおむね一致するのである。ただし、遠すぎる過去の出来事であるため、この破壊がイスラエルによるものであったのか、あるいは他民族による攻撃であったのかの判断を裏づけるような証跡は遺されていない。

このような研究調査から、イスラエルにおける「聖戦」と「聖絶」が全く存在しなかったとは言えないものの、史実として受け取ることが困難な出来事も多く、イスラエルの戦闘回数や場所、その規模等という点において、後代でかなり手が加えられたのではないか

と考えるのが妥当な判断と言えよう。フォン・ラートは、イスラエルによるカナンの土地取得時代やそれ以前に戦争が起こらなかったわけではないとしつつも、イスラエル諸部族の居住地がパレスチナの山岳地帯であり遊牧生活から定住生活に移行していった発達段階においても、武力衝突の可能性は殆んどなかったのではないかとさえ考えている。何故なら「聖戦」の語り手が、歴史をかなり後代のイスラエルのアンフィクチオニーの立場から描いているからだと断定している⁸⁾。

さて、「聖戦」における「聖絶」(ヘレム)と呼ばれる殲滅行為に関してさらに言えば、古代イスラエルは敵を神に捧げるといふ祭儀の一過程として考えていたようである。その理由として、フォン・ラートはイスラエルにとって「聖戦」が祭儀的行為であったからだと推考している。旧約学者山吉智久はフォン・ラートの「聖戦」の祭儀的特徴とその骨子となる要素を、以下のように要約している。1) 角笛の吹き鳴らしによって軍隊が招集される。2) 招集は自発的に応じられ、各部族から軍隊が群れをなして陣営に集合する。3) 招集された軍勢は「ヤハウエの民」あるいは「ヤハウエの軍勢」と呼ばれ、聖別される。武器も聖別される。4) ヤハウエの臨在のもとで、軍勢は禁欲状態におかれ、祭儀は行われる。5) 神託が求められ、神の返答が「ヤハウエは・・・を我々の手に渡された」と完了形で告げる。6) 招集軍は進軍し、それに先立ってヤハウエが進む。7) 鬨の声によって戦闘が開始される。8) ヤハウエの介入によって「神の恐怖」が敵を襲う。戦闘への参加は、「ヤハウエを助けに来る」と表現される。9) 「聖絶」によって戦闘は終了する。敵と敵の所有する家畜類は殺害され、金銀などは聖なるものとして宝物庫に奉納される。10) 「イスラエルよ、あなたの天幕に帰れ」の言葉で招集軍は解散し、「聖戦」は終結する⁹⁾。

上記のように「聖戦」による祭儀的なヤハウエとの結びつきによって、諸部族はイスラエルとしてヤハウエに保護され、諸部族の統一体として政治的な領域に及ぶ広範囲なヤハウエによる影響力を経験したのかもしれない。そして、この祭儀的「聖戦」による結びつきによって「イスラエルはひとつの民となった」と推測することは可能であろう。ただ、先に説明したように、そのような記述を史的事実として、そのまま受け入れてしまうのは早計でもある¹⁰⁾。また、旧約聖書における「聖戦」の記述が、イスラエルの民族神ヤハウエと他民族の神々との闘いであり、イスラエル民族が神から与えられたと主張する「約束の地」を奪還するための、大義名分としての聖なる戦いであったと解釈してしまうと大きな誤解が生じる。つまり、先述した通りこの時代における「聖戦」とは、他民族の侵略から自分たちを守るための防衛的な戦闘行為に他ならないからである。

しかし、この祭儀的要素を含んだ「聖戦」は、サウルの王国成立後から徐々に変化しながら、ソロモンの王国時代には衰退してしまったと想察できる。その理由は、傭兵の雇用にある。実の所、傭兵制自体はパレスチナでは古来より行われていたらしく、古代イスラエルのような農民の招集軍による戦争の方がむしろ新しかったらしい。しかし、王国を守る王にとってみれば、戦の度に農民を招集するのは機敏性に欠けるだけではなく、不便の上ない。そのような理由からも「サウルは勇敢な男、戦上手の男を見つけると、その者を召しかかえた」（サムエル記上14：52）のだろう。また、ダビデは招集軍と傭兵軍の二分立を形成し、まず傭兵軍によって敵を攻め、続いて招集軍が攻撃して圧倒的な勝利をイスラエル軍に得させた。そして、ソロモンの王国時代には合理的な税制が国民に課せられ、その税金によって傭兵制が賄われるようになる。この職業軍人の雇用によって、アンフィクチオニーの祭儀的招集軍が不必要となっていった。つまり、古い宗教的様式の中にあった祭儀的「聖戦」の時代は、王国時代の幕開けと共に終焉したのである¹¹⁾。

しかし、古代イスラエルの祭儀的「聖戦」を復活させた王が現れることになる。しかもこの「聖戦」は防衛のみではなく「約束の地」を奪還するための「聖戦」でもあった。それが、ヨシヤ王（在位紀元前640-609年）である。彼はアッシリアの勢力が衰微したことを好機として、ダビデの大国を回復しようと力を注いだ。しかし、他国によって蹂躪され疲弊しきった王国が、経済手段の欠如の中で新たな国防軍を構築することは、ある方法を除いて不可能だった。その方法が、古代イスラエルで行われていた、ヤハウエ・アンフィクチオニー招集軍の復活である。つまり、領土の回復と国家防衛のために、彼は王国以前の古い宗教秩序の領域に国家権力を介入させたのである¹²⁾。この介入とは、申命記の編纂やヨシュア記などの戦争の記事を、ヤハウエを中心とした祭儀的「聖戦」として強調することによって、イスラエル民族を情熱的に「聖戦」という古きイデオロギーに立ち返らせる試みであった。ヨシュア王の宗教改革は、忘れ去られていた招集軍という祭儀を強調することを通して、王国に新しい生命を呼び覚ます復興運動だったのである。その努力が功を奏し、比較的短い時間でヨシヤは軍事勢力の構築に成功するのである¹³⁾。しかし、ヨシヤ王のこの成功は新たな勢力が台頭するまでのほんの一時的なものであり、この時の「聖戦」の概念は改革時に方便として生み出されたにすぎず、軍事力を整えるために利用した便宜上の手段でしかなかった¹⁴⁾。つまり、ヨシヤ王の時代に古代イスラエルの防衛としての「聖戦」概念が曲解されて、後のユダヤ教に国土回復のために他国を攻撃して「聖絶」する「聖戦」が伝えられるようになったのである。

第2章 新約聖書以降における聖戦論 (Holy War) の変遷

しかし、イエスの教えを受け継いだ初期キリスト教は、ユダヤ教における聖戦論的概念を受け入れることはなかった。むしろ、どのような戦いからも遠ざかり、ローマ帝国によるエルサレム包囲の時さえ、ユダヤ民族として立ち上がることをせずエルサレムから遁走している。ただ、この時代のキリスト教はユダヤ教のイエス派と呼べるような教派のひとつに過ぎず、彼らの思想が絶対平和主義であったから戦争を避けたというわけではなく、ユダヤ民族よりも個人の救済を優先するセクトであったからだと考える見解も無視できない¹⁵⁾。

その後、コンスタンティヌス帝によるキリスト教の公認以降、アンブロシウスやアウグスティヌスがストア派の思想に影響を受け「正当な戦争 (Just War)」の思想を展開して、教会は「正戦」の遂行を承認するようになっていくが、ヨシヤ王によるユダヤ的「聖戦」の思想がキリスト教に受け継がれるのは、スペインにおけるイスラーム教との戦いまでなかったようである。これについては、歴史的背景を説明する必要があるので以下にその概要を述べながら検証する。イスラーム国家であるウマイア朝は北アフリカを手中に治めた後、ジブラルタル海峡を越えてキリスト教勢力である西ゴート王国を攻め、720年までにピレネー山脈以北を占領する。このウマイア朝に対して、732年、フランク王国のカール・マルテルがトゥール・ポワティエの戦いで勝利し、ムスリム勢力の北上を阻止している。この時代から、イベリア半島におけるムスリム勢力最後の拠点であったグラナダが1492年に陥落するまでを、いわゆる「レコンキスタ (国土回復運動、再征服)」と呼ぶ。しかし、実際に北方のキリスト教徒たちが南方のムスリム勢力と争い始めるのは、聖ヤコブの巡礼地としてサンティアゴ・デ・コンポステラの大聖堂が献堂された899年以降である¹⁶⁾。しかも、その争いはイスラーム教とキリスト教といった宗教戦争という意味合いのものではなく、キリスト教同士の争いも含まれていることから単なる陣地の取り合いであって、キリスト教の組織的関与はまだ希薄であったと考えられる。その理由としては、この時点におけるローマ教皇の影響力が、スペインにはまだ浸透していなかったことがあげられる。

ところが、サンティアゴ・デ・コンポステラへの巡礼が活発化するにしたがって、クルニュー修道士が巡礼路に点在する修道院に対する支配を確立していき、それに伴いローマ教皇の影響力がスペインにまで及ぶようになっていく。1064年、ローマ教皇アレクサンドル二世は、スペイン北方の王侯たちを組織して半島南部のムスリムを攻撃させて領土を奪還するが、これが司教座からの最初の十字軍だったのかもしれない。もしその歴史的認識

が正しいなら、これが正式なキリスト教の名のもとに攻撃を主導した、キリスト教で初めての「聖戦」であった¹⁷⁾。しかし、この「聖戦」的理解は、イスラーム教などの異教徒だけに向けられたものではなく、同士であるはずのキリスト教にも向けられる。ウィリアム征服王は1066年のイングランド攻略時において、教皇アレクサンドル二世から祝福され旗を受け戦いに臨んだのであるが、この軍事行動も司教座からの正式なキリストの名による戦争、つまり「聖戦」であったと言えるだろう¹⁸⁾。

アレクサンドル二世の政策を継承し、次代ローマ教皇ウルバヌス二世は武力による異教徒排斥を目論むようになる。フランスのクレルモンにおいて、異教徒からの聖地エルサレムの奪還を唱えた際、その訴えを聞いた聴衆たちは、後に「クレルモンの神秘」と呼ばれる程の熱狂に包まれたという。これを契機として、キリスト教徒たちは聖地奪還という大義名分のもと十字軍を編成し、イスラーム討伐という「聖戦」に向かっていくのである¹⁹⁾。十字軍が配備された当時のキリスト教の主張は、ヨシヤ王の時代に国土回復を念頭に攻撃するという曲解されてユダヤ教に伝えられた「聖戦」概念がベースとなっていたことは言うまでもない。この十字軍が受け継いだ、討伐意識を含めた訝しい「聖戦」概念は、近現代においては1991年に勃発した湾岸戦争におけるキリスト教側とイスラーム教側との対立の構図を彷彿とさせることになった。

平和的解決を求めるべきキリスト教が、逆に何故イスラームに戦いを挑んだのかについては、時代的な切迫した状況が生み出した結果であるというような曖昧模糊な見解しか導き出せないが、宗教社会学者ピーター・バーガーは以下のように推測している。

世界を維持するための概念化の発達を促す主要なきっかけは、ひとつの社会が非常に異なった歴史をもつもうひとつの社会と出会うときにあらわれる。そうした出会いによって引き起こされる問題は、典型的には社会のなかの異端派によって引き起こされる問題よりも深刻なものとなる。というのも、ここには〈正規〉の伝統をもつもうひとつの象徴的世界が存在するからであり、その伝統のもつ自明化した客観性は自己自身の伝統がもつ客観性と同格のものだからである²⁰⁾。

つまり、バーガーはキリスト教が自己のものとは異なるもうひとつの象徴的世界であるイスラームの出現を世界維持の脅威になると結論づけたため、攻撃に踏み切ったと説明しているわけである。

十字軍が編成されてから約430年後、ヨーロッパ各地でキリスト教による戦争や紛争が始められるようになる。これは1517年の宗教改革が導因となったカトリックとプロテスタントとのキリスト教同士の闘いである。ドイツでは聖職者であるトマス・ミュンツァーの反乱を含むドイツ農民戦争（1524年）が勃発し約10万人の死者を数えた。スイスではプロテスタント側のツィングリとカトリック側のキリスト教連合がカッペル戦争（第一次1529年、第二次1531年）を引き起こし、1598年にはユグノー戦争が勃発した。イギリスにおいてもカトリックとプロテスタントの争いが激化し、カンタベリー大主教であったトマス・克蘭マーをはじめとする多くの聖職者が火刑に処せられ、国教会側とスコットランド側では主教戦争（第一次1639年、第二次1640年）が起こるなど、キリスト教による戦火は歯止め効かない状態が長く続いたのである²¹⁾。

産業革命前後になると宗教戦争の意味合いが薄まり、国家同士の覇権争いへと変化していくのだが、中東地域での利権争いが激しくなるにつれイスラーム教国とキリスト教国との対立のような様相を呈し始める。例えば、先述の湾岸戦争においてはブッシュ大統領が著名なキリスト教の巡回宣教師であったビリー・グラハムをわざわざホワイトハウスに招いて、カウンセリングを受けていることを報道させた直後にイラク攻撃を行うなど、演出された宗教戦争が醸し出された。バーガーは、このような現代における戦闘行為そのものが政治的目的によるものであり、キリスト教という一定の宗教外の責任において行動されたのだとして以下のように説明している。

キリスト教(これは本来は下層中産階級のイデオロギーとでも言うべきものであった)は、その宗教的内容とはほとんど関係なく、政治的目的のための強力な関心によって利用されたように思われる。キリスト教以外の宗教でも同じ役割を十分に果たせたかもしれないのだ。キリスト教はなにか重大な決定が行われたとき、たまたまそこに存在していたというだけのことに過ぎないのである。イデオロギーは、ひとたびそれが当該集団によって採用されると(もっと正しく言えば、ひとたびある特定の教義が当該集団のイデオロギーになると)、それがいまや正当化しなければならない利益に合致するような形に修正されることはいうまでもない²²⁾。

バーガーの論理は現代社会における戦闘行為に類する推測としては正しいが、旧約聖書における「聖戦」や中世の司教座からの攻撃命令など、そして宗教改革後のキリスト教同

士の戦争について、他者を愛するという教えを基本とするキリスト教が何故戦いに挑むのかという問いかけを推量する包括的根拠とはならない。これについて、哲学者ジョルジュ・バタイユはどのように考えるのだろうか。

第3章 ジョルジュ・バタイユによる一考察

A バタイユとキリスト教

ジョルジュ・バタイユは1897年にフランスで生まれた哲学者である。梅毒を病んで失明した父を持つ家庭に育ったことから、貧しく不幸な幼少期を過ごしたようである。その苦しみの影響によるものかどうかわからないが、17歳の時にカトリックに入信して洗礼を受けている。その後は修道士になることを熱望して神学校に入学するほどキリスト教に傾注したが、入信してから10年ほどで棄教してしまう。その理由は多々あったようだが、哲学的探求を深める中で、キリスト教信仰が彼にとって不徹底で到らないものに思えてきたからだろう。そして、キリスト教の教義が小さな戯れに感じてくるようになり、さらにはキリスト教が拘束、不自由、欺瞞の体制とすら感じるようになり、キリスト教信仰に何の魅力も覚えなくなっていくようである²³⁾。特に彼はフリードリヒ・ニーチェに強烈な感化を受けていた。ニーチェは牧師の家庭に生まれてキリスト教信仰に染められながら育ったが、後に激しくキリスト教批判を繰り返して「神の死」を唱えるまでになる。しかし、ニーチェ自身はその批判がキリスト教の懐疑精神の誠実な現れであり、それを徹底させた結果であるとして「超キリスト教」という見方からの展開なのだと自負していた。バタイユもニーチェの「超キリスト教」に触発されて「超道徳」といった言葉によって自身の思想を特徴づけているのである²⁴⁾。そのような概念的変遷から導き出された、自分にとっての神をバタイユは以下のように吐露している。

神という言葉。孤独の底にまで至り着くためにこの言葉を使ってみて、さて、私にはもはや知ることができず、神の声を聞くこともできない。私は神をもはや知らない。神というこの最後の言葉は、もう少し先へ進めばすべての言葉が欠落することを意味する。・・・もっと先へ行けば頭は割れてしまう。人間は瞑想ではない（遁走しながらでなければ彼に平和はない）、人間は嘆願であり、戦争であり、不安であり、狂気である²⁵⁾。

ニーチェをはじめとする哲学者たちから得た感化は、バタイユに懐疑の思想を深く植えつけていった。例えば、デカルトはすべてを疑い最終的にどのようなにも疑い得ることのない「考える我」に行き着き、これを哲学の土台にしたが、バタイユは「考える我」をも疑い土台となるものが何もない境地へと達するのである。この概念の探求は彼に「私は神をもはや知らない」と言わしめるようになったのである²⁶⁾。

また、バタイユが棄教した理由は、キリスト教が神を実体化して聖なるものを概念化してしまったからであると推測できる。彼は「聖なる物は内奥性を外在化させる。聖なる物は、本来、内部にあるものを外部へ顕示する」と語る²⁷⁾。これは供犠について述べられた概念であるが、神についても同様で、聖なるものは本来主体の意識の中にしか存在しないにもかかわらず、キリスト教は教義の中で神を固定化してしまったのである。そのため、彼は「教義に対する信仰が長続きしえないということは改めて言うまでもない・・・そのことに何の意味を認めることもなく、私はいっさいの信仰から癒えてゆきました。・・・わたしが最も重視する基本的な考え方は、いっさいの前提を置かない」ことであると吐露している²⁸⁾。

実際は徐々にキリスト教会と疎遠になっていったようだが、棄教後のバタイユはマルクス主義的な『社会批判』誌に参加するなど共産主義への接近姿勢を鮮明にしていった。『社会批判』誌ではファシズムの原理の解明を目指した「ファシズムの心理構造」などの論文を掲載するなど、中心的な課題が「共同体」へと向けられるようになり、彼の研究は人々がどのようにして社会へと編成されていくのかという問いかけへと展開していくようになる。そして、人間の内面における動的な変化に着目し、その内面の価値の変化を考慮に入れながら宗教的把握に努めようとした。その考究はイスラームやヨガ、インドの宗教、アステカ人の奴隷供犠、インディアンのポトラッチ（贈与）など、幅の広いものとなっていった。ただ、教棄したとはいえ、バタイユの哲学の根底にはキリスト教がしっかりと概念の土台として据えられていた。確かに彼は、人を畏怖させ、戦慄させ、不安に陥らせると同時に人を魅了して引きつける「聖なるもの」の感覚を引き起こす存在を、キリスト教の神から切り離して一般の事物の中に見ようとしてはいるが、そこには昭然たるキリスト教の片鱗が必ず存在している。彼がキリスト教に執着したのは、キリスト教が概念化されながらも神の愛と救済の教義の中だけに収まりきることがないこと、そして、死と恐怖を浄化してしまったような芸術的な宗教でありながら、イエスの十字架刑を礼拝の対象として保持し、イエスの血をブドウ酒として肉をパンとして摂取する聖体拝領をし続けて、原初の暴力と死の経験を存続させているからである²⁹⁾。

B 宗教の本質：戦争との関連における供犠と蕩尽

原初の暴力とは供犠に現わされており、その供犠とは俗化されてしまったものを聖なる世界へと復権させる行為なのである。動植物の供犠に例えるなら、人間が人間自身のために動植物を物に変えて破壊する暴力である。絶たれていた俗化された個人と生贄との内的な癒合関係を回復する暴力、それが供犠である³⁰⁾。そして、人間は供犠や儀式を通して生の内奥性を引き起こすのである。

この「内奥性とは、生命の根底的な在り様のことだ」とバタイユは述べる³¹⁾。そして、一人の人間が人間ではなく一個の「物」に俗化してしまったと指摘する。人が「物」に俗化してしまった理由は、内奥性を求めるべき人間が欲望によって現在の瞬間の真実を重視することなく、あたかも奴隷のように生産に心血を注ぐようになってしまったからである。「この墮落をどの時代の人間も回避しようと努力した。人間はその第一歩から、不可思議な神話や残虐な儀式を通して、失われた内奥性を追い求めていた」のだと、「物」として俗化した現代人をバタイユは嘆くのである³²⁾。そして、宗教とは人間の内奥性を追い求めるための努力そのものであり、手探りの探求なのだと言明する。つまり、彼にとって宗教で常に求められていたのは、俗化した人間を神的な次元へと返すことなのである。

では、バタイユの所見する内奥性を取り戻すための方法とは、如何なるものであろうか。その方法とは様々な宗教で執り行われる供犠の原理に示されているという。供犠の過程で犠牲として用いられる動植物が内奥の世界の真実へ返され、この動植物から聖なるコミュニケーションを受け取り、このコミュニケーションが人間を内面の自由へと返していくという破壊の本質がその方法なのである。つまり、この供犠で捧げられる破壊や殺害の本質が内奥性の回復に必要不可欠ということである。そして、その本質とは、「役に立つ制作物の連鎖の中に留まりえたものを利益なしに蕩尽することにある」とバタイユは論じる。バタイユにとって蕩尽と破壊は同意義として考えられており、そして、その蕩尽が利益追求の活動の世界との絆を断ち切るのである。聖別された供え物が現実の次元に戻ることはないが、蕩尽によって俗化された人間が崇高な内的世界の真実へと引き戻されるという、内奥性への道が開かれるのである³³⁾。供犠は失われてしまった価値を、その価値の放棄という手段によって復元する力を持っている。しかし、供犠には必ずしも死が伴うわけではない。犠牲として捧げるという行為は、殺すというひとつの手段を選ぶことではなく、その捧げものを放棄することであり、贈与するという内面からの沸き起こる作用のことなのである。それは現実の利益となるように創り出す世界と秩序から離脱して、無条件な蕩尽

という激烈さ＝暴力性へと移行することなのである³⁴⁾。

バタイユは無条件な蕩尽の例を中世の教会堂に見る。教会堂は物ではあるが、納屋などの他の建造物とは違い生産的という意味での有用性に適合されてはいない。しかし、それは内的な感情を表現する内奥性追求のシンボリックな存在となる。この場合の蕩尽は建造物であるため死を伴わないが、功利的な有用性を保持することはない。教会堂内部の多くの空しい装飾や、無意味に巨大な鐘楼は労働力の蕩尽であり「物」や商品などとは反対の、明白な利益から解放された内奥の感情を表現する供犠そのものなのである³⁵⁾。

現代人が考える有用性や生産性を度外視した蕩尽、つまり消費を行うところに供犠の本質があるわけだが、それは「合理的な経済を支える判断に逆行することである」³⁶⁾。確かに現代人は合理的に行動する際に、その行動の有用性を考える。そして、その有用性とは現状維持するなり増加するなり、必ずそこに利点の追求を前提とする。何が役に立ち、何をどのように生産すればより多くの利潤を得ることができるのかを考える。「生産力を増すことこそが人間の活動の理想的な目的だとする考え方に慣れてしまっている」からである³⁷⁾。しかし、そのような合理的な経済的観念は、先に述べた通り、一人の人間をひとつの「物」にしかなりえない世界に存在させるのである。そういう意味においてバタイユは、経済学が「孤立した一個の状況を一般化するだけで満足してしまっている」と既存の経済学の偏狭さを批判する。そして、利益追求思考の影響が、富を富自身の役割である贈与や見返りのない浪費へ返そうとする根本的な動きを覆い隠すのだと指摘する。蕩尽することを知らないのは、自由を叫びながら艶も特徴もない外見をまとってしまい、蕩尽するという本質的な自由の意味を見失っている人間なのだという。それゆえに富の過剰が人間の呪われた部分となっているのだと以下のように述べている。

富を蕩尽するように求めている動きは、今や二様に変質させられて、呪うという感情に結びつけられている。一方では、富の蕩尽は戦争という醜悪な形態をまともされて、反感の対象になっている。他方では、贅沢な浪費の伝統的な形態が今や不正義とみなされて、贅沢な浪費への反感になっている。富の過剰がこれまでにないほど膨大になっている今日、この過剰は、これまで何らかの仕方でいつも持たされてきた呪われた部分という意味を我々の眼前でこの上なく帯びているのである³⁸⁾。

利益を獲得することに固執する貪欲さは呪いを引き起こすが、その反対に富を浪費する

ことは至高性を生み出すとバタイユは考える。そして、メキシコ先住民のアステカ人が信仰した太陽神話と人身御供の行為を例に挙げる。彼らは太陽が神々の犠牲によって生み出されたという神話から、人間の心臓を捧げなければ陽光が途絶えると信じた。アステカ人は戦争で得た捕虜を生贄にしてその心臓を捧げ続けたのである。バタイユはアステカ人の戦争に対する蕩尽の必要性を以下のように記している。

彼らは戦争で捕らえられた捕虜をピラミッドの高みで生贄として殺害した。・・・太陽へ掲げるのである。・・・太陽の生命に必要な戦争という考えは正当化された。戦争は、征服ではなく、蕩尽という意味を持っていた。戦争がなくなると、太陽が地上を明るく照らすこともなくなるとメキシコ先住の人々は考えていた³⁹⁾。

また、その儀式において差し出されるのは生贄の心臓だけではなく、広く富も流出した。王は民衆に料理や飲み物をふるまい、貴重な品々を贈与した。そして、王と同様に貴族や金持ちも消費への期待に応えねばならず、各人が自分の力の及ぶ範囲で富を提供したのである。王たちは捕虜獲得のための戦士を投入するだけではなかった。彼らは石造りの神殿を建て、そこにいくつもの神像を飾った。儀式の挙行的ために高価な奉納物が山積みされ、儀式を行う者も生贄も豪華に着飾り、祭りの宴会は莫大な出費であった。

つまり我々の思考のなかでは生産が重要な場所を占めているのに対して、彼らの思考のなかでは逆に同じほど蕩尽が重要な位置を占めているのである。我々は働くことに心を配っているが、彼らは供犠を行うことに心を配っている⁴⁰⁾。

そして、このような捕虜の供犠は、戦争による死の危険を引き受けるという条件と切り離して考えることはできない。戦闘行為によって捕虜を獲得するのは容易なことではないからである。もしかすると、逆に命を奪われてしまう危険性を孕んでいるのである。「メキシコ先住の人々は、彼ら自身が死の危険に直面するという条件のみ、供犠での流血を引き起こしていた。彼らは戦争と供犠のこのつながりを意識していた」のである⁴¹⁾。

C バタイユの理論と「聖戦」の関連性

バタイユの語る戦争と供儀のつながりは、古代イスラエルの「聖戦」と供儀のつながり

と酷似している。第1章で論じたように、古代イスラエルの「聖戦」の特異性は神の命じる戦争であり、「聖戦」そのものが自らを「エルが戦う」を意味するイスラエル人と呼んだ人々のアイデンティティであった。「人的共同態」として組織されたイスラエルの連合招集軍は、契約を共同に持つことによってヤハウェの民として「聖戦」に迎合していった。その結集の理由は他民族から身を守る自衛行為ではあったものの、同じ危機的状況下におかれた同じ地域で定住地を求めていた異なった部族がヤハウェを中心として集められたアンフィクチオニー（諸部族）であって、守護神ヤハウェと共に戦うという祭儀的行為だったのである。つまり、古代イスラエルの「聖戦」は、その戦い自体が神に捧げられた供儀そのものだったのである。

また、防衛戦であるとはいえ戦争は富を費やす行為でもある。異民族の集結によって構成されたアンフィクチオニーであったからこそ、それぞれの民族が同様の出費を課せられたことは想像に難くない。蓄積財産をすべて使い果たした民族もあったはずだが、戦いで得た金銀は分配することなくすべて宝物庫に奉納されたわけで、戦争の見返りや利益を追求するための投資ではなかったことがわかる。ここでバタイユの理論から推知できることは、古代イスラエルの「聖戦」は供儀であり、そこには戻ることのない費消行為があった。つまり、アステカ人が行っていたと同様の蕩尽が行われていたということである。

D 騎士道と十字軍

それでは、十字軍の場合はどうであろうか。バタイユは十字軍に直接焦点を当てて論じてはいないものの、それについての見識を「騎士道的倫理と情熱」の論考に見出せる。ただ、バタイユの説明が騎士道に馴染んでいる西欧人に向けて書かれているためなのか、騎士道を知らない人間には少々理解し難いという感は否めない。バタイユによると、騎士道の精神がゲルマンの諸民族に由来するものであって、キリスト教的な諸制度の起源とは根本的に異なっていたという。騎士道精神は、ゲルマン民族の荒々しさの伝統から由来する「自分の生を闘争に捧げつくす」という理想めいた義務づけがその中核となっている。この精神がキリスト教に多大な影響を与えていくことになる。元来、この闘争的な威信はキリスト教が定義づけた倫理的態度とは真逆であって、平和を唱える福音書の精神に組み入れることは困難であった。しかし、当時のゲルマン社会における騎士道精神が必要欠くべからざるものであったため、騎士道精神を呪詛するかわりに、聖職者階級は理想的な使命感のしるしを識別することで、それを善に仕立てあげたのである⁴²⁾。十字軍はこの騎士道と

の関係性の中から生み出されたということをバタイユは以下のように示唆している。

騎士道に対する「教会」の処置は、福音書の言葉より、むしろより全般的な原理に対応するものだった。「教会」は、本質的には、聖なるものと善との調和を体現していた。それは、つぎの公理の上に成りたっていたのである。すなわち、世界で崇高な外見を具えているものは、理性的に正当化されるし、それこそ善だ、というのである。まさにその意味で「教会」は、戦士としての身分に包まれている難題として、戦うという事実と善、荒々しさと理性、といった明白な諸矛盾を、同一化する義務をみずからにひきうけたのだ。「十字軍」は、そのつとめをしやすくするものだった⁴³⁾。

騎士たちは「教会」を守護し、非キリスト教徒を撃退し、攻撃して国内を平定することが義務づけられるようになった。このことから、十字軍は古代イスラエルの「聖戦」のような供犠性を伴うことのない、ゲルマン文化の騎士道との融合過程に沸き起こった宗教文化的要素のひとつと言えるだろう。また、彼らは騎士道精神にのっとり「教会」を守護するだけではなく、教会に守られている寡婦や孤児、弱い者、恵まれない者、不幸な者たちをも保護するようになっていく。「教会」にとって必要不可欠な存在であって、供犠や蕩尽から隔てて理解すべき存在と言えるだろう⁴⁴⁾。

先述したバーガーの、「キリスト教が自己のものとは異なるもうひとつの象徴的世界である、イスラームの出現を世界維持の脅威になると結論づけたため、攻撃に踏み切った」という推論をバタイユの騎士道精神から湧き出た十字軍の出没という見地と融合して考えるなら、イスラームからの脅威に切迫されたキリスト教にとって、騎士道の浮上が時期的に合ったことで騎士道が活用されたと理解できる。

E 宗教改革からの宗教的価値観の移行

さて、ここで再度、バタイユの取り上げているアステカ人についてであるが、彼らの価値観は後にアステカ人を征服するヨーロッパ人とは真逆にあった。ヨーロッパ人は利益を重視する商いの原理で動いていた。これは当時のヨーロッパ人のみならず、現代人にとっても当然なことであるが、商人とは高価な品物を安価に買い受け、それをより高く売りさばくプロフェッショナルである。しかし、アステカ人商人は交渉者の名誉を保つために、値切るなどの値段交渉をせずに商品を買っていた。そして、驚くべきことにその商品

の売買を行わず贈与による交換を行っていた。つまり、贈与された側は、その見返りとして王のためにそれ以上の贈与を行うという、現代の商業活動とは正反対の習慣を守っていたのである⁴⁵⁾。そして、この習慣は浪費することによって得ることのできる栄誉として受け止められていた。この行為をバタイユは「たわむれ」という言葉で以下のように表現している。

たわむれ—最大の資産をないがしろにする行為—は、至高な形で卓越するありかたであり、いっさいの目的に対する無関心しか目的とせず、豪奢な破壊や贈与を通じて、有益性への心配りを超越しているという心意気を証明する機会にほかならないが、副次的な効果として、目に見える形で他人とおなじくらい、あるいはそれ以上に、卓越したいという欲望を内に孕んでいる。虚栄心が問題なのではない。人間は、これかあれである場合、たしかにそうだと他人すなわち同類が認めるのでなければ、十全にそれであることはできないのだ⁴⁶⁾。

このように、アステカ人は「たわむれ」という行為を栄誉であると心得る至高性を保っていたのである。それは、太陽が有り余るエネルギーを放出しているのと同様に、自分たちの富を蕩尽することで生の内奥性を求めたのである。そうすることによって、アステカ人は太陽の神が生み出した自然の体系と同様に、自分たちの生を区別することなく自らの行動のサイクルと秩序を保っていたのである。

宗教改革までは、キリスト教もアステカ人と同様に蕩尽による至高性を得ていたのだとバタイユは述べる。そして、この蕩尽がもたらすものは、超過エネルギーの解消なのである⁴⁷⁾。見返りのない蕩尽は社会に快意をもたらす。例えば、先述した中世の聖堂やピラミッドと同様にバタイユはアルコールを含めて、それらは単純に快意を与えるものであるとする。「それらは必要性なき選択に応じており、じっさい我々はそれらを必要のないまま選んでいる」のだと著して蕩尽の必要性を強調し、以下のように宗教の本質的な性質を解説している。

中世の経済社会を定めていたものは神学者たちの理論ではない。そうではなく、この社会が、大聖堂、大修道院、司祭、無為の修道士に対して快意に引かれながら持っていた欲求なのである。言い換えれば、神に快意を与える慈善の仕事の可能性が、使用可能な資源の蕩尽の在り方を全般に決定していたのである。このような経済の宗教的決定は驚くにあたらない。この決定は宗教を定義さえしている。宗教とは、一個の

社会が富の余剰を使用して引き起こす快意のことなのである⁴⁸⁾。

宗教には見返りや利益なしに蕩尽するという奢侈が必要不可欠なのである。しかし、宗教改革がキリスト教の奢侈の性格を一変させたとバタイユはプロテスタンティズムを批判する。キリスト教の救済は生産的な活動の領域から人々を解放することにあつたが、宗教改革はキリスト教徒をその生産によって救済するように仕向けて行った。すなわち信徒たちの職業を天職と位置づけ、その仕事に励んでいることが神から選ばれていることの証しであるとみなした。プロテスタントのキリスト教徒は質素であり、儉約家であり、働き者でなければならなかった。それが神の栄光を表す手段と信じられたからである。また、プロテスタントは、それまで宗教活動に必要な不可欠であつた供犠、祭儀、礼拝堂などの贅沢な施設への蕩尽をあり得ない無駄であると考えようになった。そして、プロテスタントは現世での至高性や栄誉などをすべて放棄することを勧め、浪費を敬虔さと対立するものとして定義してしまった。バタイユは、マックス・ウェーバーの推考と同様に、中世までのキリスト教の価値観は転換されて、宗教改革によって派生した資本主義が人間を「物」に変えてしまったと考える。つまり、宗教改革によって、社会の超過エネルギーを解消するという本質的な宗教活動の存在意義が失われてしまったのである⁴⁹⁾。

富に心が奪われ、有益性と利潤しか追求しなくなった、俗化したキリスト教は、バタイユが「呪われた部分」と名づけた超過エネルギーを別の形で放出するようになる。それが、戦争であり征服なのである。これは古代イスラエルが供犠とならんで行っていた「聖戦」とは真逆の行為であり、人間のおぞましさを表れでしかないと、以下のように現代の宗教戦争を否定する。

軍事秩序は、蕩尽が大饗宴さながらに頻繁に繰り返される状況に應じていたあの漠然たる不安感や不満の感情に終止符を打った。それは諸力を合理的に用いるよう命じ、そうすることで権力の絶え間ない増大を計つたのである。征服という方法的な精神は、供犠の精神とは正反対なものであり、そもそも初めから軍事社会の王たちは供犠に捧げられるのを拒むのである。・・・原始的な社会は、戦争においても、奴隷を掠奪することに限定していた⁵⁰⁾。

軍事秩序によって統括されている社会とは、一種の企業社会のように考えることができ

るとバタイユは述べる。そのような社会において戦争は、国益を得るために国の勢力を拡大するなど、自国の秩序だった発展という利益追求の役割を担っているのである。その利益のために、この社会は目的を未来に設定する企業の理性的な原則を社会の習慣に取り入れることが必要不可欠となる。つまり、見返りのない浪費などは最も無意味なことであり、供犠のために蕩尽するなどということは狂気でしかない。宗教的供犠のための富の浪費ほど軍事的組織に逆行するものはなく、不必要な供犠による蕩尽是排除されてしまったのである⁵¹⁾。

宗教改革以降、蕩尽による供犠の必要性を放棄したキリスト教は、自らの正当性を主張し合い各地において死闘を繰り返すようになっていった。至高性と内奥性を求める手段を失ったキリスト教は供犠のために蕩尽するという行為を戦争による浪費に移行してしまったのである。キリスト教で行われる聖体拝領は、ワインをイエスの血として飲み、パンをイエスの肉として食すわけだが、この食物が通常の摂取に還元しえない意味を持つということを理解しなくてはならない。「供犠の生贄は、自動車のエンジンが燃料を消費するのと同じように消費されなくてもよいのである」。このような儀式は、供犠執行者と生贄との間の内的な融合関係を回復できれば十分にメリットになるはずであるにも関わらず、キリスト教は供犠の重要性を放棄したままその価値を忘却してしまったのである⁵²⁾。そのため、キリスト教を前提とする「たわむれ」の哲学の可能性は失われ、キリスト教は戦争という苦痛と死の代弁者でしかなくなってしまうのである⁵³⁾。バタイユは蕩尽の持つ大きな意味を捨て去ったキリスト教が、西洋社会を戦争という混乱の渦に巻き込んでしまっただけでなく、キリスト教ではないその他の多くの人々も、数ある選択肢の中から戦いという殺戮を選び取ったのだと以下のように綴っている。

文明を基礎づけている不安や心くばりは、つねに諸活動の総体を必要としており、それらの活動を推進せざるを得ないあれこれの国家は、いかなる場合にもその活動を放棄することはできないのである。それぞれの文明化された単位（つまりは文明）は、いかなる感性的な思惑よりもみずからの諸計画（それによってみずからの未来を確保しようとするもの）の優位性を主張している。これは、戦争のおぞましさと、ある社会がみずからの未来を確保するために行っている活動のひとつを断念することとのあいだで、社会は戦争の方を選んでいるということを意味している⁵⁴⁾。

供犠としての戦争に関しては至高性と内奥性を追求する蕩尽のひとつの形として、バタイユは肯定しているが、その他の戦闘に関しては社会のひずみと位置づけ否定している。特にキリスト教が関わる戦争は宗教改革からの蕩尽の持つ価値観の倒錯によるものとして批判するのである。また、現代の戦争、特に第一次、第二次世界大戦に関しては宗教性の問題として問わず、社会学的見地から観察しつつ悲惨な殺戮を批判している。そして、国家の防衛処置といったような戦争に対する間違っただけの価値判断が、労働者としての戦士を輩出して悲惨な死を選ばせているのだと訴えている⁵⁵⁾。バタイユは現代における戦争について反対するだけでなく、以下のように戦争が共同体の悪影響の権化であると警告する。

一点においてだけ、完成の惑乱と国家の理性的な利害とが一致していることがある。生の破壊は、単に個人が死ぬ瞬間にだけかわるものではなく、共同体に混乱と衰弱とを齎（もたら）し得るものなのである⁵⁶⁾。

おわりに

キリスト教は愛の宗教である。しかし、その教えを受け取る側の人間に限界があることは言うまでもない。愛さなければならないと言われても、愛することのできる人とできない人がいることも確かである。宗教社会学者の石川明人が述べているように、そこには「愛せよという命令があるだけなのである」⁵⁷⁾。その意味においてバタイユが言うように、人間社会は平和を祈りながらも戦争を選んでいるのである。イエスの教えから安直に考えれば、絶対平和主義がキリスト教の倫理観なのだろうとは思えるが、人間側がその教えを受け入れられる可能性は高くはない。つまり、キリスト教の教えに問題があるのではなく、受け入れる人間側の問題なのである。

さて、旧約聖書に記されている「聖戦」や「聖絶」に関する記事を検証した結果、その信憑性は低いのではないかという結論が出た。ただ、その結論とバタイユの論考を掛け合わせて考えたところ、アステカ人の供犠と戦争の関係性との類似から、古代イスラエルにおける「聖戦」自体が恐らくヤハウエへの供犠であったのではないかと推考できた。そして、そこにはアンフィクチオニー（諸民族）による蕩尽があったであろうとも推測できる。これは、見返りを期待しない本質的な宗教的儀式であり、彼らの行った戦争自体が神への捧げものであったという意見は肯首できる考えだろう。

しかし、十字軍に関しては、供犠としての意味はなく内奥性や至高性の追求などとは無関係であり、ゲルマン諸民族から受け継がれてきた騎士道精神の影響によって構成されたのだと考えられる。この戦いに蕩尽が全くなかったとは断言できないものの、ゲルマン人の文化的攻撃性とキリスト教との融合文化の発生過程に現れた現象だったと言えるのかもしれない。また、イスラームに戦いを挑んだのは、他宗教をキリスト教社会に対する脅威と認識した西欧人が、命を捧げて戦うという騎士道精神にのっとって武力行使に踏み切ったという見方が妥当であろう。

キリスト教と戦争の関係性を考える中で、最大の問題点が宗教改革である。カトリックの時代には宗教が人々に内奥性を求めるための蕩尽による供犠を施していたにもかかわらず、プロテスタンティズムが利益中心の生産第一社会へと価値観を移行し、人間が求めるべき栄誉の追求を放棄させてしまった。これにより、人間は一人の「者」からひとつの「物」へと俗化してしまったのである。生産力の向上と利潤追求が中心となった社会は産業革命へと突き進み、蓄積された財と余剰エネルギーは社会を戦争へと向かわせていくことになる。バタイユが指摘しているように、この歯止めの効かなくなった俗化社会の先行きはさらなる闘争による蕩尽となり、最終的には国々が混乱し衰亡の局面を迎えてしまうのかもしれない。

後注

- 1) ジョーン・ヘルジランド、ロバート・J・デイリー、J・パウト・バーンズ著（小阪康治訳）『古代のキリスト教徒と軍隊』教文館、1988年、pp. 20-27。
- 2) ゲアハルト・フォン・ラート（山吉智久訳）『古代イスラエルにおける聖戦』教文館、2006年、pp. 139-140。
- 3) マックス・ウェーバー（内田芳明訳）『古代ユダヤ教』みすず書房、1987年、pp. 190-223。
- 4) マルティン・ノート（樋口進訳）『イスラエル史』日本基督教団出版局、1983年、pp. 23-30。
- 5) フォン・ラート、p. 45。
- 6) 長谷川修一『聖書考古学』中公新書、2013年、pp. 112-113。長谷川によると、ブライアン・G・ウッドの指揮でこの遺跡の西側にある「ヒルベット・エル・マカティル」という遺跡が1990年代に発掘され、小要塞が出土した。ウッドはこの要塞がヨシュア記に登場するアイであると主張しているが、アイの同定や破壊年代をめぐる議論は平行線のままである。
- 7) 同上、pp. 110-112。キャスリーン・ケニヨンによる発掘調査で、エリコの大城壁の破壊が紀元前15世紀にはすでに起こっていたことが判明され、この大破壊の時代をイスラエル人の入植の時期と関連づけるのには無理があると結論づけた。この結果を受け「エリコの占領」は創作と考える学者に軍配が上がる。その後ケニヨンは後期青銅器時代にも破壊の跡が見られたことを認めたが、「聖戦」によるエリコの占領が実際にあったという確証には至っていない。
- 8) フォン・ラート、pp. 27-28。
- 9) 山吉智久、「解説 古代イスラエルにおける『聖戦』思想をめぐる研究小史」（ゲアハルト・フォン・ラー

- ト著、山吉智久訳)『古代イスラエルにおける聖戦』pp. 139-187、教文館、2006年、pp. 143-145。
- 10) フォン・ラート、pp. 31-32。
 - 11) 同上、pp. 55-80。
 - 12) ノート、pp. 342-349。
 - 13) フォン・ラート、pp. 111-128。
 - 14) ノート、p. 350。
 - 15) 上村静『宗教の倒錯—ユダヤ教・イエス・キリスト教』岩波書店、2008年、pp. 273-286。
 - 16) マイケル・デイヴィッド・ノウルズ、デIMITリ・オボレンスキー（上智大学中世思想研究所、編訳・監）『キリスト教史3 中世キリスト教の成立』平凡社、1996年、p. 435。
 - 17) 同上、p. 436。
 - 18) 同上、p. 414。
 - 19) 土井健司『キリスト教は戦争好きか キリスト教的思考入門』朝日新聞出版社、2012年、pp. 139-140。
 - 20) ピーター・L・バーガー、トーマス・ルックマン、(山口節郎訳)『現実の社会的構成 知識社会学論考』新曜社、1977年、pp. 163-164。
 - 21) W. ウォーカー（野呂芳男、塚田理、八代崇訳、竹内寛監修）『キリスト教史 全4巻』第3巻 近・現代のキリスト教』ヨルダン社、1986年、pp. 255-275。
 - 22) 同上、p. 188。
 - 23) ジョルジュ・バタイユ、(西谷修訳)『新訂増補 非—知 閉じざる思考』平凡社、1999年、pp. 75-76。
 - 24) 酒井健「ジョルジュ・バタイユと哲学 — 『ドキュマン』の時代へ向けて」、『言語と文化』法政大学言語文化センター、2015年1月、12巻、pp. 3-4。
 - 25) ジョルジュ・バタイユ、(出口裕弘訳)『内的体験—無神学大全』平凡社、1998年、pp. 93-94。
 - 26) 同上、pp. 406-408。
 - 27) ジョルジュ・バタイユ、(酒井健訳)『呪われた部分—全般経済学試論・蕩尽』筑摩書房、2018年、p. 297。
 - 28) バタイユ、『新訂増補 非—知 閉じざる思考』、p. 76。
 - 29) バタイユ、『内的体験—無神学大全』、pp. 158-184。
 - 30) バタイユ、『呪われた部分—全般経済学試論・蕩尽』、pp. 84-85。
 - 31) 同上、p. 87。
 - 32) 同上、pp. 87-88。
 - 33) 同上、p. 88。バタイユの用いている“la consommation”を訳者の酒井健は「蕩尽」と翻訳している。聞きなれない言葉ではあるが、単なる「消費」と訳してしまうような意味ではないことから極めて妥当な訳出である。
 - 34) ジョルジュ・バタイユ、(湯浅博雄)『宗教の理論』筑摩書房、2002年、p. 63。
 - 35) バタイユ、『呪われた部分—全般経済学試論・蕩尽』、pp. 202-204。
 - 36) 同上、p. 31。
 - 37) 同上、pp. 30-31。
 - 38) 同上、p. 58。
 - 39) 同上、p. 74。
 - 40) 同上、p. 69。
 - 41) 同上、p. 79。
 - 42) ジョルジュ・バタイユ、(山本功訳)『神秘/芸術/科学 社会科学論集2』二見書房、1973年、pp. 269-277。

- 43) 同上、p. 280-281。
- 44) 同上、p. 281。
- 45) バタイユ、『呪われた部分－全般経済学試論・蕩尽』、pp. 96-101。
- 46) バタイユ、『神秘/芸術/科学 社会科学論集2』、p. 20。
- 47) バタイユ、『呪われた部分－全般経済学試論・蕩尽』、p. 182。
- 48) 同上、pp. 181-182。
- 49) 同上、pp. 176-195。
- 50) バタイユ、『宗教の理論』、pp. 85-86。
- 51) バタイユ、『呪われた部分－全般経済学試論・蕩尽』、p. 83。
- 52) 同上、p. 85。
- 53) バタイユ、『内的体験－無神学大全』、p. 55。
- 54) ジョルジュ・バタイユ、(山本功訳)『戦争/政治/実存 社会科学論集1』二見書房、1972年、p. 26。
- 55) バタイユ、『神秘/芸術/科学 社会科学論集2』、p. 38。
- 56) バタイユ、『戦争/政治/実存 社会科学論集1』、p. 26。
- 57) 石川明人『キリスト教と戦争－平和と愛を説きつつ戦う論理』中公新書、2016年、p. 222。

参考文献

- 石川明人『キリスト教と戦争－平和と愛を説きつつ戦う論理』中公新書、2016年。
- 上村静『宗教の倒錯－ユダヤ教・イエス・キリスト教』岩波書店、2008年。
- ウェーバー、マックス、(内田芳明訳)『古代ユダヤ教』みすず書房、1987年。
- ウォーカー、W. (野呂芳男、塚田理、八代崇訳、竹内寛監修)『キリスト教史 全4巻』「第3巻 近・現代のキリスト教」ヨルダン社、1986年。
- 酒井健「ジョルジュ・バタイユと哲学－『ドキュマン』の時代へ向けて」、『言語と文化』法政大学言語文化センター、2015年1月、12巻。
- 土井健司『キリスト教は戦争好きか キリスト教的思考入門』朝日新聞出版社、2012年。
- ノウルズ、マイケル・デイヴィッド、デイミトリ・オボレンスキー (上智大学中世思想研究所、編訳・監)『キリスト教史3 中世キリスト教の成立』平凡社、1996年。
- ノート、マルティン、(樋口進訳)『イスラエル史』日本基督教団出版局、1983年。
- バーガー、ピーター・L、トーマス・ルックマン、(山口節郎訳)『現実の社会的構成 知識社会学論考』新曜社、1977年。
- 長谷川修一『聖書考古学』中公新書、2013年。
- ヘルジランド、ジョン、ロバート・J・デイリー、J・パウト・バーンズ著 (小阪康治訳)『古代のキリスト教徒と軍隊』教文館、1988年。
- フォン・ラート、ゲアハルト、(山吉智久訳)『古代イスラエルにおける聖戦』教文館、2006年。
- バタイユ、ジョルジュ、(山本功訳)『戦争/政治/実存 社会科学論集1』二見書房、1972年。
- バタイユ、ジョルジュ、(山本功訳)『神秘/芸術/科学 社会科学論集2』二見書房、1973年。
- バタイユ、ジョルジュ、(出口裕弘訳)『内的体験－無神学大全』平凡社、1998年。
- バタイユ、ジョルジュ、(西谷修訳)『新訂増補 非－知 閉じざる思考』平凡社、1999年。
- バタイユ、ジョルジュ、(湯浅博雄)『宗教の理論』筑摩書房、2002年。
- 山吉智久、「解説 古代イスラエルにおける『聖戦』思想をめぐる研究小史」(ゲアハルト・フォン・ラート著、山吉智久訳)『古代イスラエルにおける聖戦』pp. 139-187、教文館、2006年。