

回文／擬態としての聖なるもの〈と〉 批判理論

上野俊哉 所員／表現学部教授

聖性とは苦痛を役立たせることである。

それは悪魔に神であることを強制することだ。

それは悪の感謝をかちうることだ……

ジャン・ジュネ

聖なるものと批判理論を対置するとき、その論理的な含意としてはいくつか想定することができる。つまり、この対置からはじまる議論は、「聖なるもの」についての「批判（批評）理論」なのか、あるいは「聖なるもの」を端的に批判し、論難する議論なのか、それともまた「聖なるもの」を梃子や根拠にした批判（批評）の論理なのか、というふうに。

この二つの言葉を並べてみると、さしあたり念頭においていたのは20世紀前半期、とりわけ「大戦間期」からファシズムの台頭、第二次世界大戦が激化するまでの時期に、ヨーロッパの大陸がわの諸国には「聖なるもの」に関心を向けた思想家や理論家が何人かいたという事実であった。

たとえば、フランスではジョルジュ・バタイユを中心として、文字どおり「聖社会学研究会」（聖なるものについての社会学研究会）が1930年代に組織されていたし、30年代後半から40年代初頭にかけてドイツのフランクフルト学派、まさにいわゆる「批判理論」の名で呼ばれる潮流が「聖なるもの」ないし「神秘的なもの」と、社会や政治におけるそれらの位置について様々に言及している。前者の「聖社会学研究会」（およびこの会のアンダーグラウンドな半身であった秘密結社「無頭派／アセファル」）には、中心人物であったバタイユのほかに、ロジェ・カイヨワ、ジュリアン・バンダ、ピエール・クロソウスキー、ヴァルター・ベンヤミン、岡本太郎……といったシュルレアリストや社会学者、批評家、芸術家が結集していた。知られるように、彼らは高等学術法院におけるマルセル・モースの民族学・社会学の講義を受けており、「社会学年報」に載ったモースやデュルケムの「聖なるもの」をめぐる議論にも親しんでいた。

ヨーロッパ2000年以上の文明の極限、近代の啓蒙の果てに、なぜファシズム、強制収容所、ユダヤ人虐殺……のような野蛮が回帰したのか、神話や神秘を用済

みにしたはずの啓蒙の進歩ののちに、なぜファシズムの神話が回帰するのだろうか？ この問いこそ、アドルノ＆ホルクハイマーが『啓蒙の弁証法』を書いた動機であり、この書物の主題にほかならなかった。

すでに別のところ⁽¹⁾でも指摘したことがあるように、『啓蒙の弁証法』では自然に聖なる力の作用としてのマナやアニマを見いだす啓蒙以前の世界観、神話の枠組みを論じる狙いで、モースやユベールへの言及が見られる。

「活動する霊としてのマナは、投影ではなく、自然の持つ現実的な優越した力が、未開人の無力感のうちへ呼びおこす反響なのである」⁽²⁾

「かつてアニミズムが事物に心を吹き込んだとすれば、今は産業化が心を事物化する」⁽³⁾

だが言及対象が同じだからといって、フランクフルト学派と聖社会学／アセファール派が同じことを思考していたことには決してならない。拙論でこの部分に着目した理由は、社会を批判（批評）的に——つまり、ものごとをその臨界点において——とらえる論理が、政治や社会において、いつのまにか「聖なるもの」や「神秘（主義）的なもの」、「神話」といったものに誘われ、牽引されるという事情にあった。そしてこの事情は、ファシズム（全体主義）に対してどのような態度をとるのか、また大衆はなぜしばしばファシズムに誘惑されるか、といった問いと無関係ではありえない。

ファシズムが政治の美学化（ベンヤミン）であるかぎりにおいて、それは集合表象となるカリスマ的個人への崇拝を含み、「聖なるもの」の問題圏と触れ合っている。何よりもファシズムが啓蒙（主義）以降の時代における「神話の回帰」であるとすれば、このことに間違いはない。しかし、これこそフランクフルト学派の思想のなかに「聖なるもの」についての考察や参照が様々なかたちで変奏されている理由ではなかろうか。

かつてヴァルター・ベンヤミンは、シュルレアリスムについてのエッセイのなかで「陶酔の力を革命のために獲得すること」と述べた⁽⁴⁾。この文脈では「聖

(1) 上野俊哉『アーバン・トライバル・スタディーズ——クラブ／パーティ文化の社会学』月曜社、2005年。

(2) M.ホルクハイマー、Th.W.アドルノ『啓蒙の弁証法』、岩波文庫、2007年、42頁。
Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment—Philosophical Fragments*, translated by Edmund Jephcott, Stanford University Press, 2002, p.10.

(3) 同上、64頁。Ibid, p.21.

(4) ヴァルター・ベンヤミン「シュルレアリスム」『暴力批判論』野村修訳、岩波文庫、1994年、215頁。
Walter Benjamin, “Surrealism,” *Reflections—Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, edited by Peter Demetz.

なるもの」については語られていないが、批判＝批評と神秘的なもの、陶酔的なものとの潜在的なつながりについて、明らかに彼が関心を注いでいたことがうかがわれる。彼の記念碑的な論文「複製技術時代の芸術作品」や「翻訳者の使命」においても、彼自身のユダヤ神秘主義への関心と合わせて、「聖なるもの」そのものではないが、批判理論と神秘的、超越的なものとの交錯が明らかに見てとれる。特に前掲の論文では、複製技術とそれまでの技術の違いを説明しようとして、ベンヤミンは魔術師／呪術師の比喩をひんばんに用いている。

つまりテクノロジーやメディアを論じるときにも、ベンヤミンの思考は「神秘的なもの」を横切っていた（メディアの語源がそもそも「霊媒／メディウム」であることを思いおこそう）。三島憲一の卓抜な言い回しを借りれば、ベンヤミンは「神話の暴力を否定しながらも、神話の中にあるエネルギーをユートピアへ組み替えようとする」⁽⁵⁾。神話的暴力の否定とは、例の「暴力批判論」における全体主義の政治、非常事態、例外状態の社会の批判のなかで語られていたモチーフであった。制度や権力を措定する神話的暴力への対抗軸としてベンヤミンによってもちだされる撰理による「神的暴力」には、「聖なるもの」、あるいは少なくとも「神秘的なもの」を契機とした批判の論理と力が期待されている。ベンヤミンの議論のなかにはメシア的批判＝批評とでも言うべき態度があつて、このモチーフはベンヤミンがエルンスト・ブロッホからひそかに受け継いだもの、あるいは彼なりにリミックスしたものとされている。

『神話と科学』などの著作で上山安敏が的確に紹介しているように、19世紀末から20世紀初頭、1920～30年代にかけて、パハオーフェンの「母権制」についての議論の広範な影響によって「女性」や「母性」への関心が強くなっていたことが知られている。それによれば、太古の世界は「大地母神」、「グレートマザー」への信仰（カルト）に依るところが大きく、文明における科学や技術、啓蒙といった側面へのアンチテーゼ、あるいはいくぶんか批判の意図をこめて、「地下の神」としての「大いなる母／聖なる女」が、一種のフェティシズム的（あるいは物象化的）崇拝の対象となっていた。パハオーフェンの見るところ、死は大地に帰郷することを意味し、母権制とそこでの墳墓信仰が生と死の交換の磁場を引き受ける。この歴史のアルカイックな層への関心はまた、想像上ないし幻想上の「アジア」や「オリエント」に地政学的に重ね合わせられる。ニーチェの『悲劇の誕生』に合わせて言えば、この関心は知性のアポロ的な光の秩序と、暗い陶酔や闇を表わすオルギアとの対立関係の顕われとしておさえることができる。

陶酔、恍惚（エクスタシー）、文化のディオニュソス的な契機を引き受ける後者の次元への関心が、なぜか前ファシズム期に強く高まっており、保守革命の立場からも逆のユートピア的な解放の視角からもともに、「母権制」や「オルギア／

(5) 三島憲一『ベンヤミン』講談社、1998年、23頁。

オーギー（乱交）のなかの女性」という形象が召喚されていたのである。言いかえれば、この時代には「女性」と「聖なるもの」が左右のイデオロギーをこえてヨーロッパ中心の技術文明や社会、規範や道徳に対抗する契機として期待され、見られていた面がある。さらにここでは酒神祭／乱交（オルギア／オーギー）における「聖なる娼婦」の形象がつけ加えられることがしばしばである。この点については、アドルノ&ホルクハイマーのサド論との関連でもう一度ふれることになるだろう。

フランクフルト派ではやや傍流のエルンスト・ブロッホは、1922年に『トマス・ミュンツァー、革命の神学者』という著作を発表し、自身の「千年王国論的ユートピア主義」に沿って、終末論とメシア待望の論理から、革命のなかに「神学的／神秘的／神話的なもの」をもちこもうとした。この著作については、より現代的な視点からリオタールが論じたこともある。「いまだない」時間のなかに、「もはやない」時間が挿入され、交錯する。もとより、神学、神秘、神話のそれぞれは全く異なる事象でしかなく、これらを同列に論ずることはできない。しかし、フランクフルト学派内部の「異端／異教派」でもあるブロッホのなかに、「聖なるもの」の否定としての批判＝批評ではなく、「聖なるもの」を梃子にした批判＝批評を模索する思考があったことは、このさいはつきり指摘しておかなくてはならない。ナチス政権成立後に発表された1935年の『この時代の遺産』でのブロッホは、ファシズムの魅惑、つまり人々がファシズムに対して抱く夢やユートピア、「(反) 革命」のメルヘンのなかに民衆の「神話」がひそんでいる可能性を示唆していた。

さて同時期の隣国フランスでの議論を見てみよう。バタイユは戦後に出版された「消費の概念」において、宗教や神秘主義と結びついた社会運動のありようを「陶醉」のタームでおさえている（この視角がデュルケム派の「集会的沸騰」や、カントがフランス革命に対して用いた「熱狂」といった概念に由来するにしても、その意義は変わらない）。ファシズムを批判し、これに追われたフランクフルト学派の思考の周縁部と、半ばファシズムそのものに魅惑され、これを擬態しているかに見えるバタイユら聖社会学派の間には、多くの共通項やつながりが隠されている。

1933年に「社会批評」誌に発表された「消費の概念」で、バタイユは次のように言っている。

「階級闘争を終わらせる方法の一つしか考えられない。すなわち〈人間性〉を撲滅せんと努めてきた連中の撲滅である。

しかし当面の発展形態はどのようなものであるにせよ、革命的であれ隷属的であれ、一八世紀以前にはキリスト教の宗教的陶醉によって構成され、そして今日では労働運動によって構成される普遍的痙攣は、社会に迫って階級

間の相互排斥を活用させる決定的衝動と一方において見なすべきであり、その目的はなるだけ悲壮で奔放な消費形態を実現すること、同時にまた極めて人間的で、それに比べれば伝統的形態が蔑むべきものに思えるほど聖なる形態を導入することである」⁽⁶⁾

このようにバタイユは、聖なるものや神秘的なもの、それらに向かったさいの人間の陶醉や痙攣のなかに、革命や抵抗を活性化する動きのようなものが歴史的に認められてきた経緯をふまえている。もちろん、聖なるものに即そのままで社会批判の機能があるとは言えない。しかし、バタイユの無神論と唯物論は、ファシズムという魔物めいた権力に対して聖なるものや宗教的陶醉の力をぶちあてる、あるいは当の権力を擬態しながら、これに対抗するという動機を担っていたふしがある。聖なるものと批判理論はただの思考実験としてではなく、現実の歴史の出来事のなかでもすでに交差していた。

このことはバタイユ周辺の人間の発言からもうかがわれる。「聖社会学研究会」や「アセファル（無頭派）」のメンバーでもあり、バタイユらの友人でもあった岡本太郎は、あるエッセイで30年代の聖社会学一派との交遊について次のように言っている。断片的な書きものではあるが、やや長く引用するにあたいする。

「ここで彼を中心として提出された課題は、〈神聖の社会学〉。

〈右の神聖と左の神聖〉その弁証法である。右の神聖は既成勢力であり、公認された諸権威である。ブルジョア的な道德、無効になった宗教、すべてがこれだ。

それをおかすものが左の神聖である。だから右にとって、左の神聖は常に破壊者、犯罪者、加害者だ。

右の神聖はおかされるものとしてある。否定される条件において神聖なのである。だからわれわれの意志は左の神聖としてそれをうち倒さなければならない。ニーチェの〈神は死んだ〉は第一の命題であった。しかし、空虚な残滓は現実のいたるところに残っている。

徹底的な否定は絶対的な肯定を前提とする。われわれ自身によって新しい神（神聖）が創造されなければならない。それはたしかに過去に絶望し、現代に裏切られた当時の若い世代が情熱をもってぶつかり、解決しなければならないギリギリの課題であった。

そこには二つの方向が考えられる。一つは思想的な体系であり、これはコレージュ・ド・ソシオロジーで追求される。もう一つは実践だ。犯罪の意志

(6) ジョルジュ・バタイユ『消費の概念』『呪われた部分』生田耕作訳、二見書房、1973年、287頁。

George Bataille, *The Bataille Reader*, edited by Fred Botting and Scott Wilson, Blackwell, 1997, p.179.

によって結ばれた、エリートの神聖なコミュニティ。

新しい神は、夜の暗い混沌の中で、死に直面することによって現前する」⁽⁷⁾

バタイユたちの思想や発想を明解に要約した一文であるとも言えるし、岡本自身による自由な変奏をうかがうこともできる。「聖なるもの」を右と左に分けるのは、いささか単純にすぎるように思われるが、バタイユたちがファシズムに対抗する動機から全体主義やブルジョワの道徳が想定するものとは別の「聖性」を求めていた点を岡本は大胆につかみとっている。あえて「破壊者、犯罪者、加害者」のがわに立つことによって、既成のブルジョワ的な権威や道徳、ひいてはしのびよる全体主義に抵抗しようとする発想は興味ぶかい。ファシズムが神話を回帰させ、政治を「聖なるもの」にするというのなら、ここでは逆にこれを擬態し、「聖なるもの」をパロディ的に創り出すという転倒の実践がこめられている。言いかえれば、「聖なるもの」の模倣、あるいは擬態という主題系が、岡本のこの文章にはすでに見てとれるのである。

アドルノ&ホルクハイマーは、同時代の人類学や民族学、とりわけマルセル・モースやアンリ・ユベールなどフランスのデュルケム系の「社会学年報」に依った論者たちの議論をおさえながら、「啓蒙」の極限における「神話」の回帰を批判／批評的に分析しようとしていた。だから、『啓蒙の弁証法』の著者たちは聖なるものを語るにあたって、モースが『贈与論』(1925)以来提示してきたマナ の概念をそのまま彼らの批判理論に流用している。

「マナが生まれる源となった戦慄は、民族学のうちに出てくるかぎり、つねに少なくとも種族の最長老によってすでに聖なるものと認められていた。非同一的で流動的なマナは、人間によって固形化され、強引に物質化される。やがて呪術師たちは、マナの流出する至る所に住みつき、各種各様の聖域に各種各様の聖なる儀礼を所属させる。呪術師たちは、精霊の世界とその特性を身に体して、彼らの本職の知識と支配力とを広げていく。聖なる本質は、それと交渉を持つ呪術師に乗り移る」⁽⁸⁾

もともと、このマナという言葉はポリネシアの原住民が彼らに贈与をうながす超自然的な精霊の力を示そうとして使った言葉であった。モースは『贈与論』において彼が提出した三つの義務、つまり「与える義務」「受けとる義務」「返礼する義務」を作動させる力を概念化するために、この語をほとんどそのまま用いた

(7) 岡本太郎「わが友——ジョルジュ・バタイユ」『呪術誕生——岡本太郎の本1』みすず書房、1998年、202頁。

(8) ホルクハイマー&アドルノ、前掲書、52頁。Horkheimer & Adorno, *op.cit.*, p.15.

のだった。『啓蒙の弁証法』でも引用されているユベールとの共著『呪術論』でも、やはりこの語は使われている。モースにとって、マナは力にして行為、性質にして状態、同時に名詞や形容詞、動詞のそれぞれでありうるような奇妙なシンボル（象徴）、あるいはシンボルの零度にあたる何かであったのだ。引用文からもわかるとおり、アドルノ&ホルクハイマーも、マナに流動的な性格と移動／転移する動きを明らかに認めている。

のちにレヴィ=ストロースは、このモースの態度に一種、理論（化）の放棄を嗅ぎつけ、このマナの「力」を「浮遊するシニフィアン」として再解釈してみせる。世界は一挙に意味のあるものになった、すなわち言語は「贈与の一撃」としてもたらされた、とするならば、シニフィアン（意味するもの）はシニフィエ（意味されるもの）に対して、つねにすでに過剰でなければならない。この世界に聖なるものや超越的な何かが認められるにしても、それはそもそも世界やモノに「それ以上の何か」が過剰に見いだされる、あるいはそのような過剰な意味が与えられる（贈与される）からである、というふうに、レヴィ=ストロースはその考えを進めたことになる。

他の西欧哲学と同様に、『啓蒙の弁証法』の著者たちも理性の根底に「自己保存」、つまりは生のはたらきを見いだす。理性の主体たる自己は、目の前にある自然を自らの生に都合のよいように変形し、その成果や生産物を享受する。この生存／生き残り（サバイバル）のために、自分以外の他者もまた一種の手段として、操作され利用される対象として位置づけられる。啓蒙の主体は、自己保存と自己支配によって世界と他者を馴化していくプロセスを生きていることになる。

一方、バタイユの場合には「自己贈与」あるいは「自己供犠」が主体の根幹にすえられる。自己保存より自己犠牲や自己贈与が先に立つ世界がバタイユの生きるそれであった。というより、バタイユにとってこれは世界そのものの、少なくとも自然の原理にほかならなかった。太陽が地球上の人間の生存にとって必要「以上に」、むしろ過剰にエネルギーを注いでいるという事実がそれである。『呪われた部分』の最も有名な箇所では次のように言われている。

「生命の最も普遍的な条件について簡単に触れておきたい。決定的重要性をもつ一事実に注意を惹くだけにとどめよう。つまり太陽エネルギーがその過剰発展の根源であるということだ。われわれの富の源泉と本質は日光のなかで与えられるが、太陽のほうは返報なしにエネルギーを——富を——配分する。太陽は与えるだけでけっして受け取らない」⁽⁹⁾

(9) バタイユ『呪われた部分』、35頁。Bataille, *op.cit.*, p.189.

バタイユにとって、この世界が聖性から切り離すことができない理由がここにある。絶対的な贈与が、ある絶対的な懸隔とずれ、差を生みだしている（与えている）。聖なるもの（サクレ）は分離されたもの（セパレ）を自ら語根に織り込んでいる。無神論者たるバタイユはもはやこの原理を〈神〉とは名指さない。しかし、その存在のあり方は依然として神的なものであり、また聖なるものに関わっている。というより、聖なる現実こそが人間に自らを無限かつ無条件に贈与するように要請し、そのことによって人々を結びつける。世界の存在あるいは現実としての贈与は、こうして人間の自己贈与／自己犠牲と混じり合う。人間の生は根元的に自己の贈与を志向している。死の苦悩や聖なる恐怖とともに、人間は企てと労働とは別のものに向かおうとする。人間主義（ヒューマニズム）ではないところに、バタイユの人間存在は位置づけられる。

「ただ、人間の生は自己の贈与を望むものであること、この自己の贈与は死の苦悩をもたらすものであることは指摘しておきたい。わたしは人間とは、絶えず増大しつづけるだけの生産活動とは異なるものに向かう存在であり、聖なる恐怖のもとで、こうしたものをあらわにする存在であらざるをえないと考える」⁽¹⁰⁾

過剰分の消費が先にあって必要は後から決定される。侵犯があってはじめて、禁制が打ち立てられる。これは常識に反しているように聞こえる。しかし、マーシャル・サーリンズの仕事など実証的なデータをともなったいくつかの人類学的研究は、過剰消費（分）が必要消費（分）よりも先行して決定されている社会が多くある事実を告げている。バタイユが太陽の営みから導いたテーゼは、自然の原理であると同時に社会性の論理としてつかまえることができる。さらに言えば、マルクスの剰余価値、つまり搾取を可能にする労働や生産の過剰性とはそもそも何か？ という問いを立てて、これとつなげることもできる。

もう一つ、読解の補助線を指摘しておく。日本の18世紀の江戸時代の思想家である安藤昌益は、「天道は与えることをして取ることをせず」という文を残しており、バタイユの思想との不思議な共振を示している。「天道」という概念は、朱子学的な自然の「理」であり、同時に社会性の論理を指している。ただし昌益の場合は「聖人」、つまり宗教に携わる特権者に対する弾劾があるために、天道がそのまま「聖なるもの」と位置づけられはしない。しかし、それは自然の運行、運動である「転定」（てんち）として、非宗教的（ライック）でありながら、なお超越的なものとして神聖な特異性であったことに間違いはない。

太陽による、報酬や返礼なき過剰贈与を強調するバタイユの議論だが、これは、

(10) ジョルジュ・バタイユ『呪われた部分 有用性の限界』中山元訳、ちくま学芸文庫、2003年、184頁。

たとえば今日の消費社会を礼賛する議論ではない。バタイユの言う非生産的消費や消尽は、むしろ消費社会のなかの生き方や考え方に対して、ある種の転回を求める概念であることに注意しなくてはならない。太陽エネルギーの生物や植物、地球表面に対する過剰は、無限の資源をもたらすことを意味しない。

太陽が無限の、無償の贈与をしているからといって、バタイユは人間にとって、この環境のなかでの資源が無限ないしは無尽蔵であるとは一言も言っていない。自然は贈与されている。だが、それが資源として人間の手段となるためには、人間の労働、力の支出がどうしても必要である。経費（コスト）なしに、この太陽の無限の贈与は受けとることができない。ここでの議論の要は、労働を自然の領有化、労働による支配と考えるのではなく、労働を犠牲（あるいはコスト）をともなった力の支出、もうひとつの（対抗）贈与ととらえる視点である。

このように考えると、先にふれた安藤昌益が、一方で「取ることをしない」天が、「直耕」という名前の労働、天が与える営みを人間が自然に対して行なう営みを要請すると主張していることの意味が見えてくる。「直耕」は土地を耕せ、という労働の命法にとどまらない。長い間、昌益の思想は「働かざる者、食うべからず」という、土に生きる農本主義のようなものとして解釈されてきた。しかし、これは宇宙（コスモス）としての自然の営みである「贈与」を人間に要請する命法、聖なるものから見た社会性の論理として読まれなくてはならない。贈与に対立する労働／生産ではなく、太陽の贈与を模倣する「直耕」、「贈与」がありうる。

他のものに仕えない純粋な使用と消費、それじたい以外に目的をもたない、過剰な生の遊びをもつ消費をバタイユは「消尽」と呼んで通常のそれとは区別した。通常の意味での経済は「限定経済」であるが、彼が問題にするこの「一般経済」における贈与の過剰性は、植物をふくめた自然界がひそかに実行し、享受している過剰性を指している。昌益の「直耕」概念が自然の運行や植物の生長をモデルとしているように、「消尽」は生産と消費のサイクルをこえたはたらきなのである。この場合の植物モデルは、太陽エネルギーと光合成の均衡をもたらす過剰性とでも言えるだろうか。奇妙な言い方になるが、この均衡にもとづいた消尽は単なる資源の濫費とは異なることになる。つまり、それは自然の資源の無制限な収奪や、他者の社会からの収奪を意味しない。あらゆる効用の彼方にある消費と（サド的意味に近い）他のモノ／他者の使用が、バタイユ的な倫理、つまり生産や企ての（禁欲主義的）道徳の彼方にある自由の領域を切り開くのである。何かを使う、受けとることの享受の喜びではなく、生そのもの、モノそのものの喜び、享樂こそがバタイユの思想においては賭けられていた。

したがって、バタイユの説く「呪われた部分」の過剰性は、一方では他者を極限まで手段化するサド的な原理、言い換えれば、アドルノ＆ホルクハイマーがかつて見てとったように、近代の市民社会のかくれた原則である利己的なふるまい

として展開されつつも、他方では共生的（コンヴィヴィアル）な生と必ずしも矛盾するものではない。持続可能性（サステナビリティ）の視点から、「呪われた部分」を位置づけなおす試みは無駄ではない。事実、近年そのような研究も出始めている⁽¹¹⁾。

しかしながら、『啓蒙の弁証法』の著者たちとてまっぴら「自己保存」の原理だけを論じ、社会や文化における「自己犠牲」の契機をまるきり無視していたわけではない。「自己犠牲」、贈与や放棄を迂回路として実現される「自己保存」の試みをアドルノとホルクハイマーは「詭計」としておさえている。それは神々の魔術的な呼び声、セイレーンの歌声に魅惑されながらも、それに支配されないでいるだけの周到な準備をしていた、あのオデュッセウスの企みのことである。

帆柱に身を縛り、セイレーン／自然の呼び声に身をゆだね、その誘惑に屈しながら、同時にこの誘惑を断ち切り、自然をねじふせる詭計を仕掛けるオデュッセウスは、植民者や文明人が未開人をペテンにかけ、ガラス玉で象牙を手に入れるように、神々を出し抜こうとする。このとき自己の放棄と犠牲に見えるものは、実は獲得と保存のための戦略となっている。それは「未発達な保険」であり、「合理的交換の呪術的図式」にほかならない⁽¹²⁾。

「文明の歴史は犠牲の内面化の歴史である。換言すれば、諦念の歴史 the history of renunciation である。諦念の人はみな、自分の生命を返される以上に多くを与え、自分の守る生命より以上のものを与える」⁽¹³⁾

この諦念 renunciation というふるまいのなかに、アドルノ＆ホルクハイマーは、人間が神々に仕掛ける詭計 cunning を見いだした。そしてこの諦念と詭計は犠牲が交換に、放棄が保存に転ずる蝶番とされるのである。全体主義に屈すること、ファシズムの魅惑に身をゆだねることと、この転換点はつながっている。

バタイユら聖社会学派は、この読み換え、贈与から交換への転換を拒否しようとしたが、モースからの影響によって同じ点を自覚していた。バタイユによれば、そもそも供犠は非生産的消費の一形態であり、労働や生産、つまりは企て（投企）一般と対立する。それは個人を集団的沸騰にたたきこみ、その呪術的な力、技によって、対象世界たる自然のなかでの／に対する主体の自己保存を貫徹しようとする。自己は自己の自己性を、その同一性をゆるがしかねない犠牲、供犠を経由

(11) Allan Stoekl, "Excess and Depletion : Bataille's Surprisingly Ethical Model of Expenditure," *Reading Bataille Now*, edited by Shannon Winnubst, Indiana University Press, 2007, pp.252-282.

(12) ホルクハイマー＆アドルノ、前掲書、112頁。Horkheimer & Adorno, *op.cit.*, p.40.

(13) 同上、119頁。Ibid., p.55.

して自らを保存しようとする。自己保存の迂回した経路として、その戦術や策略としての自己放棄、かりそめの供犠、内容のない儀礼に堕ちた犠牲が使われる。しかし、まさにそのことによって、儀礼は聖なる世界と俗なる世界を媒介することができる。これはバタイユの独創ではなく、むしろ聖社会学派が前提としていたマルセル・モースとアンリ・ユベールの供犠論に由来する（すでに述べたように、アドルノ&ホルクハイマーは『啓蒙の弁証法』において、数カ所で彼らの『呪術論』に参照している）。

モース&ユベールによれば、どんな供犠であっても生贄と犠牲には何らかの神的特点が認められる（第五章、「神の供犠」）。なるほど犠牲獣は神の代わりに殺され、また神に捧げられるのであるが、実際のところ、犠牲になるものと神の間にはひそかに同一性が打ち立てられている。供犠は最初にあったかもしれない神の犠牲の反復であり、記念にほかならず、神のものになった犠牲獣は神に捧げられ、贄として生かされる（聖化される）ことで、今度は神が神自身に対立し、犠牲にされることになる。何かが代わりに死んだり、殺されたりするのではなく、供犠においては、つねに神が犠牲になっている。いかにこれがキリスト教的、あるいは唯一神教的な観念に見えようと、この驚嘆すべき論理こそがモース&ユベールの供犠論の核心であった。

殺されるときを待って生かされる犠牲獣は、なるほど普通のモノや生き物と分けられて（聖別されて）神的な特徴を帯びようになると普通には思われている。しかし、モースたちが「供犠の本質と機能についての試論」の結論部分で述べている内容によれば、供犠という儀礼の遂行／パフォーマンスこそが神の力を犠牲に与えると解されている。聖なるものに犠牲が捧げられるのではなく、犠牲が聖なるものを作り出す。破壊と暴力、殺戮という媒介作用をへてはじめて、聖なる世界と世俗の世界の間の伝達（コミュニケーション／伝え合い）は可能となるのである。というより、この伝達の回路が聖なるものを生みだし、あるいはまた招き寄せる。この論理の線に沿って、モース&ユベールは神の自己犠牲と、功利的な有用性を狙った供犠をぎりぎり区別している。

「すべての供犠には、自己犠牲の行為が含まれる、というのは、祭主は禁欲をし、献身をするからである。この自己犠牲でさえもがしばしば彼らには義務として課せられるのである。……しかし、この自己犠牲、この服従には利己的な部分が伴わないわけではない。祭主は自己の何物かを捧げるのであるが、自己全体を捧げるのではない。彼は用心深く自己を留保するのである。というのは、彼が献供するのは、一部お返しを貰うためである」⁽¹⁴⁾

(14) マルセル・モース&アンリ・ユベール『供犠』小関藤一郎訳、法政大学出版局、1983年、第六章および結論、107頁。

功利的な目的をもって何かの代償を払う犠牲と、ただ端的に精神的＝道徳的な義務に応答しようとする犠牲の二つがある。供犠はこの二重性、両義性をもっている。なにがしか契約や取引の側面をもたない供犠は存在しないからである。オデュッセウスの犠牲が神をだます取引、犠牲と放棄のかたちをとった自己保存の戦術でありえたように、功利的な供犠の側面をたしかにモースたちも認めてはいたのである。ただし、供犠の核心は神による神自身の自己犠牲にあった。

「しかしながら、まったく利己主義的打算がはいらない場合が一つある。それは神の供犠である。なぜなら、自らを犠牲にする神は、永遠に自己を捧げるからである。それは、この場合、媒介者がいないからである。同時に祭主でもある神は犠牲とも一体であり、ときには供犠祭司とも一体なのである。普通の供犠に関係する諸々の要素は、ここでは相互にいきりくみ、混合してしまっている」⁽¹⁵⁾

引用の後半部分を読むと、ほとんどバタイユの「交流＝交感」(コミュニケーション)の概念の原型にあたるのではないかと思えてくる。モースのいくつかの主要な仕事を読めばすぐにわかることだが、彼は人やモノ、観念、神などの混じり合い *melange* についてしばしば語っている。「全体的社会的現象」という彼独自の概念も、道徳的、審美的、社会的側面が一つになった現象として練り上げられていた。社会のなかの様々な要素の混じり合いは、この意味でモースにとってカギとなる何かであった。これがバタイユの「交流」概念の一つのルーツである可能性は捨てきれない。

そしてこの混じり合いにおいて、個人の力の放棄が社会的、集団的な力、精神的＝道徳的エネルギーの集合となる。神々は世俗者たち(祭司や祭主)を儀礼や祝祭のために必要とするし、聖なるものが存在しうるのは俗なる者たちの分け前を集める、供することが必要である。贈与であり、同時にまた搾取でもあるような過剰な分け前の徴収が聖なるもののエコノミーをなしている。実際、『呪われた部分』の草稿でバタイユは次のように言っている。

「すべての聖なる現実、人間にみずからを無条件に贈与するように求めながら、人々を結びつける。

こうした現実、この贈与そのものと混ざりあう。現実はこの贈与のうちに生きるから、である。自己の贈与から生まれたものは、たえず自己の贈与によって養われる必要がある。供犠が聖域を作り出し、あらたな供犠が聖域

(15) 同上、108頁。

によって流れ、聖域は供犠の流れと同じものになる。〈聖者の交感〉は、これを作り出す供犠の生によって作り出されるものである」⁽¹⁶⁾

ここまでの整理で言えることは、おそらく次のことである。つまり、明らかにバタイユら聖社会学派は、モース&ユベールのこの「神の供犠」という観念に強く影響されている。媒介のない供犠はないが、同時に供犠は無媒介の混じり合いや交流を志向する。神と祭司、そして犠牲はそれぞれが別々のものでありながら、それぞれを結びつけ、また全てを分離する。何のためということなしに、歓びと荒ぶる力によって行なわれる自己贈与と自己犠牲が集団的一体性や共同性を立ちあげるという図式に、聖社会学派は惹かれていると言ってもいい。もちろん、これはファシズムが巻き起こす熱狂の魅惑と紙一重のものでもある。

他方、『啓蒙の弁証法』でアドルノ&ホルクハイマーが考えている諦念と犠牲、それは放棄のかたちをとっていながら、実は利己的な利益を「留保」したレヴェュエルでの贈与、交換の取引として事後的に翻案可能な自己贈与となっている。彼らが「ホメーロスにおける贈り物は交換と犠牲の中間にあたるものである」⁽¹⁷⁾と言っていたのは、何よりもそういう意味であった。贈り物は等価報償として解されてしまう。本来、贈与と交換、犠牲と等価交換は同じものではないにもかかわらず、彼らはそれが同じものとされてしまうことに支配と権力のはたらき、ひいては「自己保存」の根源的な暴力を見いだすのである。

弁証法やヘーゲル主義において、認識と労働は交換、詭計としての交換にもとづいている。供犠や犠牲（象徴的交換）は、等価交換に翻訳されてしまう。つまり、ぎりぎりのところでバタイユ的な意味での「一般経済」、贈与や犠牲による消尽にもとづく経済活動は、アドルノ&ホルクハイマーによっては「限定経済」によって回収されてしまう。しかし、にもかかわらず「限定経済」と「自己保存」、つまりは有用性と生産の世界に穴をこじ開ける、ないしは転倒する「一般経済」と「自己犠牲」の回路は残されている。

フランクフルト派にも聖社会学派にもともに、ヨーロッパの父権的な文明に残存するアルカイック（太古的）な母権制へのロマン的憧憬が見てとれることはすでに述べた。母や女性の聖化や神聖視、そして崇拜は、前ファシズム期あるいは大戦間期のヨーロッパにおいては女性の世界史的な敗北としての差別や服従と同じメダルの裏面として現れる。先に見たように、ここには女性や母性による抵抗や救済の夢すら込められる。アドルノ&ホルクハイマーも、サドの「ジュリエッ

(16) 同上、262頁。

(17) ホルクハイマー&アドルノ、前掲書、111頁。Horkheimer & Adorno, *op.cit.*, p.40.

ト物語」に参照することでこのあたりの事情を考察している。

サドの『閨房哲学』はカントの『実践理性批判』の8年後に出版されている。この事実には彼らは敏感に気づいていた。なんびとも他人の所有物にはなってはならない。道徳的な自律性がうちたてられるには、これが前提となるとカントは考えた。「汝が自らに適用する格率を万人に適用せよ」という定言命令はここから出てくる。自らに対する規則を他者にも、その尊重とともに適用するということである。

定言命令 categorical imperative がまさにカテゴリー重視であるのは、それがその内容の中味にかかわらず守られるべき命令だからである。逆に言えば、内容のいかんに関係なく、この命令はほとんど自動的にその枠組みを反復する。命令の中味ではなく、指令が形式としてカテゴリーカルに、枠組みとして課されるのである。それは空虚な形式であるがゆえに、何でも代入できる範疇となる。このことをふまえているからこそ、アドルノ&ホルクハイマーは、次のように言うことができた。「理性は、目的を欠いた、それ故にまさしくあらゆる目的に結びつく合目的性になった」⁽¹⁸⁾「純粹理性は非理性になり、誤りもない代りに内容もない処理方式になった」⁽¹⁹⁾

しかし、これはカント的知性の真実であると同時に、サド的欲望の真理でもあった。カントの「善における幸福」は、サドにおいては「悪における幸福」として、あるいは「悪意のなかの最高存在」として、自らに他者に行使する倒錯的欲望が、万人が自己に行使する欲望の権利として同時に保証される。道徳が誰か指導者に与えられるものではなく、定言命令によって自律的なものでありうるように、「誰もが自分の身体を自由に享楽することができる」という権利がカテゴリーカルに万人に適用される。サドの場合、倒錯や暴虐、放蕩にそっくりそのまま、この同じ論理が適用される。どんな享楽、欲望のなかにも、いつも少しだけ「聖なるもの」に従うこと、あるいは偶像化がある。サド的な自然が、疎外された市民社会の欲望の自然であるかぎり、聖なるものは欲望と享楽のなかにもひそんでいる。崇拝する何かが聖なるものなのではなく、そこでは他者への自己放棄と屈従が、聖なるものを生みだすのである。パタイユによるサドの重視も、たんなる侵犯や倒錯の文学としての評価にはとどまらず、まさにこの論点があったからであった。

パタイユの最初の夫人であったシルヴィ・パタイユを「寝取った」とされている精神分析学者、1962年にジャック・ラカンも「カントとサド」Kant avec Sade (サドとともにあるカント) という論文を発表しており、ほぼここで述べたような

(18) 同上、190頁。Ibid., pp.69-70.

(19) 同上、194頁。Ibid., p.71.

論脈でカントとサドの同時代性、また両者の論理の類似について語っている。ゴシップめいた私生活上の関係を度外視したとしても、ラカンとのつながりは無視できるものではない。というのも、アレクサンドル・コジェーヴによる「ヘーゲル哲学講義」を聞いていた受講生と聖社会学派はほぼ重なっており、この意味ではラカンもまたバタイユたちのサークルの近くにいたと言っても不当ではない。

カント自身の言葉使いで言えば、主体のなかのパトローギッシュ（情熱的／病理学的）なものから目を背けないことが重要である。普遍的な理性と道徳の下に、啓蒙のプロセスの影に普遍的な狂気あるいは病理がある。ニーチェのディオニュソスのものに先立って、カントは情熱的／病理学的な次元が、カテゴリー的な命令と「我が内なる星空」のなかにあることを知っていた。カントとサドは「ともに」（avec）在るのである。棒を引かれた（去勢された）実践理性の主体とは、自己放棄や諦念、自己犠牲によって生き延びて自己を保存する主体なのだ。人間をモノとしてあつかうシステム——全体主義であれ、資本主義そのものであれ——において、自然や神々との闘争に使われた手管（自己犠牲）が使われる根拠はここにある。

そしてアドルノ＆ホルクハイマーのサド論であるこの章に、聖社会学派との接点もはっきり記されている。彼らはロジェ・カイヨワの祝祭論についての論文を引用し、祭りにおいては通常の秩序が転倒される、というカーニヴァル論、聖俗二元論の基本をおさえている。さらに興味深いことに、彼らは文明の発達につれて「祭りの茶番（ファルス）化」⁽²⁰⁾ が起こると述べている。享楽からは毒が抜かれて、自然に支払う税金として、自然の支配のために使われる。祝祭や秩序転倒をただちに批判の契機とは見ない彼らの姿勢がここにはっきりと現れており、また人為的に茶番となった祝祭はむしろ全体主義やファシズムのメディアになりうる、というするどい洞察がここにはある。同じ意味で「聖なるもの」の茶番（ファルス）化、あるいはスペクタクル化も考えなくてはならないし、祝祭論が「文化産業」批判に接続する点であることも指摘しておかなくてはならない。

たとえば、ここで彼らが指摘するように、休暇はファシズムや全体主義によってラジオや新聞などのメディアの娯楽や、ベンゼドリンなどの化学物質によって「集団的疑似陶酔」の補完の道具とされる。道徳や実践理性の底にあった主体のパトローギッシュな側面こそが操作の対象となり、またむしろ主体のモデルとされるのである。ここでは精神を病んでいることが、すでに近代人そのもののモデルとなっている。「心を病む（メンヘル）の現代人」という図式は、この事実を無視しないと出てこない。

だから、この節ではジュリエットの倒錯的性行為、彼女が受ける暴虐や苦難は

(20) 同上、218頁。Ibid., p.83.

集団スポーツとして見られている⁽²¹⁾。サドの小説における倒錯的な性愛がスポーツと重ねられ、その神聖視が問題にされる。いささか奇異な対置だろうか？しかし、ナチがベルリン・オリンピックを巨大なスペクタクルとして利用し、メディア（ラジオや映画）と群集を巻き込み、動員するイベントとして組織してみせた歴史的事実をふまえると、この議論は決して突飛なものには見えないだろう。

かくてサディズムは個人の性的嗜好ではなく、近代的理性の爛熟の果ての典型的な社会的、集団的現象であり、表現であった。「……つまりマルキ・ド・サドの著作は、〈他人によって指導されることのない悟性〉、すなわち後見から解放された市民的主体の姿を提示している」⁽²²⁾。このようにサドを読むアドルノ＆ホルクハイマーは、カントのなかの「パトローギッシュなもの」、そして「認識と企画（プランニング）」の重なりを見逃していない。それはニーチェが文化、文明の重要な一契機として見いだした「ディオニュソス的なもの」と同じものである。平等の裏にはむき出しの自由、他者のあくなき手段化や道具化と自己保存の追求があり、同情や共感、つまり弱者や少数者といった「他人の身になってみる」だけでは、それらを救うことができないという冷徹な事実を彼らは知っていることになる。第三章の末尾で「同情」を敵とするニーチェが同情を拒否するまさにその身ぶりによって「ゆるがぬ人間への信頼を救った」と述べているのは、その意味においてである⁽²³⁾。

もともとは文学に由来し、性倒錯現象を指す用語となったサディズムとマゾヒズムは、フランクフルト学派のなかでもE・フロムやW・ライヒといった、フロイトの精神分析とマルクスの階級分析を接合しようとした人々によって、ファシズムに動員され、また牽引される欲望やメンタリティを考察するさいに参照された。しかし、アドルノ＆ホルクハイマーによる「ジュリエット物語」の分析は、そうした「人間主義的」な批判理論の関心や問題意識とは端的に異なっていることが以上のように読むと確認できる。そもそも「自己保存」を原理とする理性そのもののなかに、サドの影が刻まれているからである。第三章の面白さは、侵犯や祝祭が茶番（ファルス）となる時代に、男女関係に「聖なるもの」がもちこまれる機制を論じているところである。この点は、端的に祝祭と侵犯の衝撃力に頼る聖社会学派が論じきれていない部分である。

「女性の事実上の隷従がつねに新たに聖化された。この隷従の承認に基づいて両性はつねに和解を繰り返してきた。女性は進んで敗北を受け容れ、男性は女性に勝利を与えることを認めるように見えた。性の階層制、つまり男性

(21) 同上、190頁。Ibid., p.69.

(22) 同上、188頁。Ibid., p.68.

(23) 同上、239頁。Ibid., p.93.

の所有秩序が女性の性格に負わせている軀は、キリスト教をつうじて、結婚における心と心の一致へと聖化され、それによって家父長制以前にあった性のよりよい過去への思い出は慰撫された」⁽²⁴⁾

かくて恋愛における熱狂、あるいは女性への崇拜が、キリスト教以前の異教的でアルカイックな想像的な過去、パハオーフェンが思い描いたような母権制へと人間を連れ戻す⁽²⁵⁾。聖なるものは、男女間の抗争や対立の視角の消失点として、宗教以外の形式でも社会のなかに埋め込まれたのである。さらに言いそえておけば、母権制や女性への物神崇拜から自らの文学を立ち上げていく、という意味では、グラーツ出身のザッヘル・マゾッホにもあてはまる。マゾッホの『毛皮を着たビーナス』の冒頭では女主人公にして男性を責め苛むワンダは、ヘーゲルの歴史哲学に読み耽っていたのだった。マゾッホとサドは、クラフトエーヴィング以来の性の倒錯や異常行動という枠組みからのみならず、理性そのもののなかのパトロジー、19世紀末から20世紀、さらには現在までの社会的、精神的危機との連関で読み解かれる必要がある。そのとき、聖なるものと批判理論を並行して読む態度は、一つの前提となるだろう。

すでにふれたように、前ファシズム期によく読まれていたパハオーフェンは、やはりアルカイック（太古的）な女性崇拜が「乱交」と「雑婚（制）」を介して「娼婦性」と関わっていたと想定している（たとえば、聖社会学派の一人であるピエール・クロソウスキーは『古代ローマの貴婦人たち』でこのモチーフを追っている。実際、『啓蒙の弁証法』の英訳を見ても、娼婦には prostitute ではなく、高級娼婦 courtesan という語が当てられている）。娼婦と聖なるものとのこの重なりは、パタイユがかつて別名で発表した小説『マダム・エドワルダ』にもうかがわれるし、クロソウスキーの思想や小説の重要な主題でもあった。

はたしてこの奇妙な対置は彼らのようないささか異端的にして逸脱的な書き手たちに特有なものであったろうか。そうではない。というのも、中世のキリスト教文学たる『アベラールとエロイズ』のなかにすら、「ローマ皇帝アウグストゥスの皇后であるよりも、あなた（アベラール）の娼婦と呼ばれる方が私には愛しい」という表現があることが一般によく知られている。また、日本の中世社会を例にとっても、網野善彦の一連の仕事が示すように漂泊の白拍子や遊女、周縁的な芸人、もしくは巫女（シャーマン）が売春の担い手（娼婦）であり、同時に誰にも所有されることのない彼方、俗なる世界に帰属をもたない「聖なるもの」のがわにいる者として見られていたことがわかっている⁽²⁶⁾。

(24) 同上、220頁。Ibid., pp.83-84.

(25) 同上、224頁。Ibid., p.86.

(26) 網野善彦『中世の非人と遊女』講談社学術文庫、2005年、『日本中世に何が起きたか』洋泉社MC新書、2006年、など。

アドルノ & ホルクハイマーがオデュッセウスの母親の背後にすかし見て、「太古の高貴な女性」⁽²⁷⁾、あるいは「光の宗教によって追放されたあの母権制の影像たち」⁽²⁸⁾と呼んでいる神話的人物形象は、こうした女性をめぐる幻想と重なっている。実際、アドルノ & ホルクハイマーは『啓蒙の弁証法』の第二章で、かなりはっきりと乱婚と娼婦性のつながりを「娼婦的女神」たるキルケーの人物形象に即して語っている。

「彼女のうちで、火と水との二元素は未分化状態にあり、自然のある特定側面の優位性——それが母型的面の優位であれ、家父長的面の優位であれ——に対する対立としてのこの未分化こそ、乱婚の本質を、娼婦的なものを、形づくるものであり、それは〈水面に映える星影〉のような売春婦のまなごしのうちにも影を宿している。この娼婦は人に幸福を授けるとともに、幸福を授けられた者の自律性を破壊する」⁽²⁹⁾

オデュッセウスはキルケーとの間に、セイレーンとの間に行なった詭計のやりとりを反復する。女性の世界史的敗北（女性差別のはじまり）は、『オデュッセイア』では娼婦的女神であるキルケーの敗北と詭計のかたちで語られている。オデュッセウスは、あのセイレーンのときと同様に見かけ上、女神の誘惑としての呪いに屈する。男性の女性に対する両義的な態度、「憧憬と命令」が「交換」という形態を受け入れる。またしてもそれは「諦念」renunciation という放棄を通してのことであった⁽³⁰⁾。「婚姻とは、互いに妥協をはかるためにとられる、社会の中道である」⁽³¹⁾。オデュッセウスは抗いながらもキルケーと床を共にする。その前に彼は彼女に誓いをたてさせようとするが、実際にはオデュッセウスの方が彼女の罠にはまっている。「キルケーは彼女の与える快楽に対して、他の快楽はしりぞけるという代価を求める。最後の娼婦が最初の女性的性格を発揮する」⁽³²⁾。乱婚は禁止され、しかし同時に「永遠の衝動放棄」と「自己去勢」が男性につけられる。

贈与論的な宇宙とは異なって、より多く与えることが不当とされる交換の世界では、他者を支配せずに愛するならば、犠牲や放棄を払わなければならない。あるいは逆に諦念が支配の最初的手段となっている。こうして一体どちらが勝利し

(27) ホルクハイマー & アドルノ、前掲書、153頁。Horkheimer & Adorno, *op.cit.*, p.264.

(28) 同上、153頁。*Ibid.*, p.264.

(29) 同上、144頁。*Ibid.*, p.55.

(30) 同上、147頁。*Ibid.*, p.56.

(31) 同上、147頁。*Ibid.*, p.56.

(32) 同上、148頁。*Ibid.*, p.56.

たかわからなくなるような放棄のシーソーゲームを通して、娼婦と妻の両義性じたいが物神化され、カルト化される。

「ペーネロペイアとの本来の婚姻はキルケーの場合と想像以上の共通点をもっている。娼婦と妻とは互いに家父長制の世界における女性の自己疎外の両極をなし合うものである。妻には、生活と所有の確固たる秩序に対する喜びが窺われ、他方、娼婦は、妻の所有権から取りのこされたものを妻の隠れた同盟者として改めて所有関係に取り込み、快楽を売る」⁽³³⁾

神話の宇宙における女性の敗北の寓意に見えたものが、同時に女性の誘惑の戦略の勝利にもなってしまう。むしろこの両義性じたい、まだ強く「男性中心主義」を帯びている。しかし、この両義性を帰結するはたらきそのものが、オデュッセウスの詭計のひそかな対応物、そう言ってよければ模像のようなものであることに注意すべきではないのか。

乱交＝狂宴（オーギー）と雑婚、そして宗教の関わりについては、驚くべきことにマックス・ヴェーバーも多くふれている。なるほど一般にヴェーバーの宗教社会学では、あまり「聖なるもの」については直接の学問的対象として語られていない。しかし、「世界宗教の経済倫理」の序論および中間考察などをよく読むと、ヴェーバーが様々な（キリスト教から見て）異教的、異例的な宗教現象をあげていることがわかる。イスラムのスーフィー、グノーシス礼拝の自慰行為、クリシュナ崇拜の乱交、「有毒の麻酔剤とか舞踏によってつくりだされるオルギア的、エクスタシス的〈憑神〉状態」などをいくたびもヴェーバーは考察の対象にあげているのである⁽³⁴⁾。呪術は「端的に代償を払って神々の好意を買いとること」⁽³⁵⁾としている点など、やはり祝祭や聖なるものについての議論が、大戦間期の最重要トピックであったことがうかがわれる。一連の論文におけるヴェーバーによる「騎士的恋愛」（ミンネ）の対象は、まさに「聖なる高貴な貴婦人／娼婦」となっており、彼は「他人の妻である女性への臣従奉仕」という言い方で騎士道恋愛を語っている⁽³⁶⁾。

しかしよく考えてみれば、これは不思議なことではない。一連の論文では、ニーチェの名前が散見され、すでにヴェーバーが文化のディオニュソス的な契機に注意を向けていたことが近年の研究では常識となっている。そして何よりも「母

(33) 同上、150頁。Ibid., pp.57-58.

(34) マックス・ヴェーバー「世界宗教の経済倫理、序論」『宗教社会学論選』大塚久雄、生松敬三訳、みすず書房、1972年、63頁。

(35) 同上、63頁。

(36) 同上、「中間考察」、139頁。

権制」をめぐる議論がまさに流行していた時点（1920年）前後に、ヴェーバーがこれらの論文を書いているのだから。ヴェーバーのニーチェ的契機を見つめることがようやく常識となったのであれば、ヴェーバー社会学と批判理論のみならず、バタイユらパリの聖社会学派との連関も今後の課題の一つとなって不思議はない。

しかしながら、フランクフルト派の正嫡の後継者たるハーバーマスは、ひたすら市民的公共性と「理想的対話状況」を重視し、その議論の核心に維持しつづける。これらの概念はたしかに近代のメルクマールたりうるが、まさにニーチェが生涯、思想的に敵視した「同情」——反感＝怨恨／ルサンチマンの裏面であり、同時にその資源＝手段となるもの——が社会哲学的に表明されたものでしかない。

対して、「非知は恍惚＝脱自を交流させる」と述べ、むしろ逆に犠牲や供犠をもとにコミュニケーション、交感をとらえようとするバタイユは、たしかにハーバーマスが現代の悪しきニーチェ主義として嫌悪と批判の対象としただけのことはある⁽³⁷⁾。しかし、ファシズムと見かけ上は異なる現代の全体主義を批判し、「聖なるもの」の現代的な意味合いを考えると、ハーバーマスの「正しさ」はあまりにも力をもちえない。

ミメシス（模倣）、ミミクリ、擬態などについての関心が、大戦間期の思想にはある。それはフランクフルト派の批判理論と聖社会学の一派の議論が重なりあう面の一つでもあった。アドルノ＆ホルクハイマーは、この「模倣」と理性の根元的な結びつきに目を向けている。

「自然に対して意識的になされた適応の働きによってのみ、自然は肉体的弱者の支配下に置かれる。この模倣（ミメシス）の働きに取って代る理性（ラチオ）は、たんにミメシスの反対物につきものではない。理性はそれ自身ミメシスである。つまり、死せる存在の模倣である」⁽³⁸⁾

かくて模倣は、理性や認識と同一ではないにせよ、その根幹、はたらきのはじまりに置かれるかぎりにおいて、他のもの（他者やモノ、自然の全て）の同化による支配の道具となる。少なくとも合理的認識と支配のはじまりにはミメシスがある。言い換えれば、自己保存の基本である他者支配は、他者を自らに暴力的に同（一）化することであり、模倣や類似の強調はそのための第一歩になりうる。

模倣への関心は、同じフランクフルト派では他にも「模倣の能力について」（1933）というベンヤミンの特異な初期言語論が必ずあげられる。直接に支配関

(37) ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクール』三島憲一訳、岩波書店、1999年。

(38) ホルクハイマー＆アドルノ、前掲書、122頁。Horkheimer & Adorno, *op.cit.*, p.44.

係を語るものではないが、理性の根源に模倣をおく点では共通の枠組みのなかにある。ベンヤミンは、この論文の冒頭ですでにこう言っていた。

「自然はもろもろの類似を作りだす。動物の擬態（ミミクリ）のことを考えてみるだけで十分だ。しかし、類似を生みだす最高の能力をもっているのは人間である。類似を知るという人間の所有にかかる能力は、似たものになろうとし、また似た態度をとろうとする、むかし強制された激しい力の痕跡にほかならない。ひょっとすると人間は、模倣の能力によって決定的に制約されぬような、いかなる高次の機能も所有していないのかもしれない」⁽³⁹⁾

人間のコミュニケーション能力の根幹に模倣や擬態を位置づけるこの考え方は、聖社会学派のなかでもロジェ・カイヨワの「聖なるもの」や「神話」をめぐる議論にも見いだせる立場である。近代の啓蒙主義以前の世界観は、類似と模倣の織りなす宇宙であった。言いかえれば、そこでは自然のなかに交信＝照応（コレスポンドンス）をうけとる態度がとられている。

ベンヤミンの考えでは、類似性を読みとることは自然にひそむ言葉を人間のそれに翻訳することであった。しかし彼にとってより大きな問題は、近代になると徐々にこうした類似や交信を見いだす能力が衰えるか、あるいは変容することによって、およそその「わずかな残滓」しか見られなくなってしまう、という点にあった。ベンヤミンはただ単に模倣と類似の能力の衰微を歎いているのではない。彼は占星術の例をとって天空の星々と人間の間の連関が目に見える（感性的で知覚可能な）類似では必ずしもなくて、むしろ「非感性的な類似」⁽⁴⁰⁾ になっていることを指摘する。感じとることのできない類似という迂回を通して、つまり記号の作用と模倣のはたらきを無理に接続することによって、人間は類似を作り出す、そして類似が見いだされる（知覚される）という逆説から、模倣の能力の秘密にベンヤミンは向かっている。それは「まったく書かれなかったものを読む」全ての読みに先立つ読みとして把握される。星座や踊り＝舞踏を読むとは、たとえばそういう営みにあたる。

魔術的なものが言語／記号的なものに場をゆずっていく過程を、ベンヤミンは綿密に辿っている。この論考には異なるヴァージョンがあり、結論には違いがあるけれど、この流れのトーンの基本は変わらない。模倣と類似の網の目で世界を

(39) ヴァルター・ベンヤミン「模倣の能力について」『言語と社会——ヴァルター・ベンヤミン著作集3』久野収、佐藤康彦編、晶文社、1981年、113頁。

Walter Benjamin, "On the Mimetic Faculty," *Reflections—Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, translated by Edmund Jephcott, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p.333.

(40) 同上、116頁。Ibid., p.335.

覆うことは、世界を通常の認識や知覚から外れた驚愕と戦慄、ある種のショックによって感知し、受けとることであり、明確な差異によって合理的に分節化された宇宙の秩序（コスモス）が瓦解する瞬間に居合わせることである（あれとこれが似ている、あれとこれが「ほとんど同じ」であることの驚きと衝撃）。つまり、論理にもとづく認識が、昔日の魔法の力にふれる、あるいは揺り戻される瞬間に近いだろう。このように「聖なるもの」は一般に、そのヌミノーズ（非合理性と自他未分化の浸蝕状態）解釈にも見られるように、人間を世界、宇宙との合一や連続性に投入するが、この意味で模倣（ミメシス）と相似の系列は、同時に通常の世界の枠組みをぐらつかせる力をもっている。「聖なるもの」に批判＝批評の力があるとすれば、それはこの連続化の衝動力に由来することになるだろう。あるいは「聖なるもの」が政治や社会にもちこまれるさいに、立ち上がる批判＝批評の力があると言ってもよい。

同じ聖社会学派でもカイヨワと違って、バタイユになるとミメシスやミミクリという用語を直接には使っていない。しかし、バタイユは自らの「秘密結社アセファル」（無頭派）の活動、つまり「聖なる陰謀」のなかにひそかに模倣のモチーフをもちこんでいる。アセファルの活動は、古代や中世に存在したかもしれない秘密結社や陰謀結社のパロディーであり、真似にほかならなかった。それはファシズムの男性結社や中世騎士団のパロディーでもあり、アセファル結社の諸活動がファシズムの擬態、模倣によってこれをのりこえる、というモチーフをもっていたように見える⁽⁴¹⁾。この秘密結社には岡本太郎も参加していた。

彼らはフレイザーが『金枝篇』でふれた「ネミの森」の儀礼や、それまでに知られた模倣魔術の原則にもとづいた祭りを、ブローニュの森などパリの各所で演じていた。決められた時間の列車に乗り、前もって予定してあった目的地に向かう。それぞれが一人一人で無言のまま、決められた手順で森などの約束の場所で落ち合う。そこで彼らは火に手をくぐらせたり、腕に刃物で軽い傷をつけたりするなどの「儀礼」を行ない、再び同じような手順で街に戻る。全体主義が理想視する神話的男性結社のパロディーや模倣を、とてつもない悪ふざけとしてやっていたのが、アセファル（無頭派）の「聖なる陰謀」ではなかったか、と思いたくなるほど奇妙な活動である。

岡本太郎の有名な作品である『森の掟』や『夜』を見ると、彼らの活動がすこし具体的に想像できる（『夜』の少女はその手にナイフをもっている）。少なくとも、ファシズムに対する真面目な茶化し、悪ふざけとしての秘密結社、あるいは聖なるものの擬態とでも呼べそうな動機を無視してはバタイユの思想について考えることはできないのではないか？

聖社会学派の一人であり、アセファルの活動にも参加していたクロソウスキー

(41) ジョルジュ・バタイユほか『聖なる陰謀』吉田裕ほか訳、ちくま学芸文庫、2006年。

もまた、「擬態」という用語によってフランス革命前の時代の思想と、サドの「無神論／共和制」論をつないでみせている。「全的人間にとって、神ほどの敵はない。ところで、神の現世における代理者たる王を殺すことは、同時に人々の意識の中において神を殺したことになる」⁽⁴²⁾。「人民の主権は親殺しから生まれた。それが礎石としているのは、神殺しの擬態たる王の死刑執行である」⁽⁴³⁾

そもそも「内的体験」という「脱自＝恍惚」(エクスタシー)の経験、および自らを失いながら互いに存在が伝達しあい、共有しえないものを共有しようとする「交流」(コミュニケーション)の経験そのものが、「神」のまねび(模倣)であるという考え方が、たしかにバタイユのなかにはあった。彼はそれをミメシスやミミクリという用語で語らなかっただけである。

しかし、ミメシス(模倣する／される)のそれとは別の対立項を「ファシズムの心理構造」という論文でバタイユは使っている。すなわち、「異質性」と「同質性」という対である。科学的合理性は、前近代的な世界における模倣と類似の交信＝照応を否定し、解消するにあたり、同一性と差異性という対立をもちこむ。それによって科学や合理性の根柢となる分節化から閉め出される部分がある。バタイユはこれを「異質的分子」と呼んだ。

「科学の目的は、諸現象のあいだに同質性を確立することである。ある意味では科学は同質性の秀抜な機能のなかの一つである。従って同質性から閉め出される異質的分子は、同時に科学的関心の領域からも閉め出されている。その原理自体からして、科学は異質的分子をあるがままに認識することはできないのである」⁽⁴⁴⁾

科学は自らの知的企てをもって対象を同化しようとする。世界や自然を対象として立てることは、科学が自らとそれらとの間に同質性の秩序、分節化された枠組みを確立することである。科学はミメシスとは全く違った手続き、合理性にのっとってこれを行なおうとする。これに対して異質性は科学的合理性から排除されている。精確に言えば、合理的分節を可能にするためには、全ては同じでありえ、また互いに類似し、交信＝照応しあっているというアニミズムやマナの枠組み、ミメシスの連関を断ち切らなければならない。世界を活気づけるアニマやマナが否定されるとき、模倣と類似の世界においてモノに見いだされる「モノ以上の何か」である精霊や力のたぐいは、この同一性と差異による分節、つまり

(42) ピエール・クロソウスキー「サドと大革命」『わが隣人サド』豊崎光一訳、晶文社、1969年、69頁。

(43) 同上、178頁。

(44) ジョルジュ・バタイユ「ファシズムの心理構造」『ドキュマン』片山正樹訳、二見書房、1974年、230頁。George Bataille, "The Psychological Structure of Fascism," *The Bataille Reader*, edited by Fred Botting and Scott Wilson, Blackwell, 1997, p.126.

「同質性」にもとづく世界からは排除され、「異質的存在」となり、畏怖や聖化の対象に位置をずらされる。

この意味で、聖なるもの——および、論理的には穢れたもの——は、ミメシスの排除の結果であると同時に、ここで聖化されたり排除されたりするはずの異質的存在は、類似の残余、ベンヤミンの名指した「わずかな残滓」であり、さらには合理性によって抑圧されたミメシスの呪われた回帰ではないのか。理性を「死せる存在の模倣である」とするアドルノ&ホルクハイマーによるすでに引用した主張は、この把握を逆のがわから、すなわち合理的（理性的）分節のがわから語っていることになる。

「奴隸的用途が下落させ、俗化させたものを、供犠は聖なる世界に復権せしめるのである。主体と、根底において、同質であるもの、すなわち、内的参与の関係のなかで主体と合一するものを、奴隸的用途はもの（客体）に変えてしまった」⁽⁴⁵⁾

科学はこの意味で奴隸的用途に貢献する「労働」であり、「生産的消費」や「有用性」の世界にのみ従属している。パタイユによれば、同質性は生産や蓄積に関わる社会の部分である。「同質的社会とは生産的な社会、つまり有用な社会のことである」⁽⁴⁶⁾。しかし、この社会的同質性は本質的に不安定でもあって、いつも自分とは異なる命令的分子を必要とする。たとえば、無意識は人間の心のなかの「異質的なものの一側面」であるし、社会的に排除されたり差別されたりする階層や身分、祝祭やカーニヴァルによって生じる集合的沸騰（デュルケム）のような時空は、社会のうちにある「異質的なもの」ということができる。つまり、再びこう言えるだろう、「聖なるものは異質なものの制限された形態である」と⁽⁴⁷⁾。だからこそ、異質的存在は非生産的な消費、消尽の対象や犠牲的放棄の宛先となりうる。そして聖なる世界と俗なる世界の媒介は、それじたい異質的存在として世俗の世界を揺り動かすショックとなる。

「異質的現実」は、力あるいは衝撃の持つ現実である。それはあたかも変化が、物の世界ではなく単に主体の判断の中で発生するかのように、かなり恣意的に一つの物から他の物に移行する跳躍力として、あるいは価値として表現される。……ところで主観というものには、思いがけないかたちでもって、あ

(45) ジョルジュ・パタイユ『呪われた部分』、72頁。

(46) ジョルジュ・パタイユ『ファシズムの心理構造』、223頁。George Bataille, *op.cit.*, p.122.

(47) 同上、232頁。Ibid., p.126.

る要素の刺激的な価値をそれに類似するあるいは隣接する要素に移行させる可能性がある」⁽⁴⁸⁾

したがって、ヴェーバーが支配の三類型でとりあげたカリスマ的指導者の人格や、ファシズムの扇動者は異質的存在に属しているとされる。あれとこれを分節しておく合理的な世界、同質性の秩序を破産させると——少なくとも幻想的に期待される者には「神秘的で非人格的な力」としてのカリスマが付与されるのである。だが、それはフェティッシュな錯視であり、また「同質性に固有な構造が異質の実存の中に最も深く入った投射」である⁽⁴⁹⁾。パタイユはこのような存在を「至高者」と呼び、通常の意味での支配者や指導者よりも上位の概念としたのだった。そしてファシズムに人が惹かれる理由は、まがいもの、ニセモノとしての至高性や超越性、異質的存在による同質的秩序の攪乱にあった。だからこそ、パタイユたちは「疑似ファシスト」にも見える。

ファシズムについて論じるなかで、パタイユは「異質的存在」に到達し、これと「聖なるもの」との交差を見ようとした。ファシズムは、西欧的な理性、同一性や同質的存在を打ち立てた思考の体系がいったん排除したはずの異質的要素の取り込み *introjection* でもある。「それはまた異質的要素と同質的要素との、つまりいわゆる権力と国家との、完全な統合でもあるのだ」⁽⁵⁰⁾。

アドルノ & ホルクハイマーにとっても、模倣という言葉はファシズム批判のキーワードであった。ユダヤ人虐殺をもたらした野蛮、啓蒙の果ての神話の回帰のなかに、彼らはミメーシスのねじれた回帰を見てとっている。そして彼らも模倣のなかに「神のまねび」、人間によって「擬人化された神」があることを読みとっていたので、「模倣は支配のために役立つ」⁽⁵¹⁾と断言することができた。反ユダヤ主義についての、つまりファシズムの排外主義、特定民族に対する差別のなかにも、ミメーシスがあることを確信していたのである。

「驚愕も、ミミクリー（擬態）の一形式として防御の働きをする。人間に見られるあの麻痺反応は、自己保存の古代的形式である。生命は、死せるものへ同化することによって、自分の存続のための税を支払うのだ。

文明は、他者への有機的適合という本来の模倣（ミメーシス）的行為を廃止し、その代りに、まず呪術的段階ではミメーシスの組織的操作を、そし

(48) 同上、235頁。Ibid., p.128.

(49) 同上、258頁。Ibid., p.138.

(50) 同上、263頁。Ibid., p.140.

(51) ホルクハイマー & アドルノ、前掲書、122頁。Horkheimer & Adorno, *op.cit.*, p.45.

てやがて歴史的段階では、合理的な実践つまり労働を置きかえる。コントロールされないミメーシスは追放される。……教育は、社会的なものであれ個人的なものであれ、人間たちに、労働する者の客体的処理行動様式を強化させ、彼らがふたたび周囲の自然のたゆみに同化するのを防ぐ。あらゆる気分転換、いやあらゆる放心がミミクリーのある様相を帯びている。それに対して感情抑制のうちでは自我が鍛えられる。自我の構成する働きをつうじて、反射的なミメーシスからコントロールされた反省作用への移行が行なわれる」⁽⁵²⁾

なるほど驚愕や不安、恐怖はミメーシスやミミクリの機制の一つである。自分を守り保存するために、異なったものと似ようとする。これは同化や取り込みによる同一化ではなく、模倣や擬態による防衛である。しかし、歴史の進展に応じて、合理的知性はミメーシスのもつ感染力、転移の力を恐れる。ミメーシスは知性のような分節化をされていないので、気散じのように安定しないものでしかない。反省／自己参照としての知性の手前にあるこの機制は、だから抑圧されるようになる。異質的存在に感染する模倣を脱して、反省と労働の世界に人間は向かわなくてはならない。このあたり、言葉使いは異なるが、バタイユの「ファシズムの心理構造」とほぼ同じ問題に接していることに注意したい。

ファシストの犠牲者たちは「恐るべきミメーシスが生み出した偽の模造品」であり⁽⁵³⁾、それでいてファシストもまた異質的存在のカリスマ性を纏おうとする。他者やよ者が存在するだけでファシストは我慢がならない⁽⁵⁴⁾。自分が恐れている当のものをファシストは自ら再生産し、模倣する。本当は自分のなかにある要素を自分のものとしては認めたくないのも、その事実を抑圧したまま、その要素は外的な対象／客体、犠牲者に押しつけられる。「彼らはユダヤ人を我慢することができない。それでいて絶えずユダヤ人の真似をしてみせる」⁽⁵⁵⁾。ユダヤ人でなくても、自由を体現する者、遊牧民や芸人はそれだけで排除と模倣の両方の対象になりうる。こうしてファシストや排外主義者は、ミメーシスを排除の道具にできる。

「ファシズムの儀式愛好癖や儀礼規則、ユニフォーム、あらゆるまやかしの非合理的な道具立ての意味は、ミメーシス的な行為を可能にすることにある。あらゆる反革命的運動につきものの、人工的にしたてられたさまざまなシン

(52) 同上、374頁。Ibid., p.148.

(53) 同上、379頁。Ibid., p.150.

(54) 同上、379頁。Ibid., p.150.

(55) 同上、380頁。Ibid., p.151.

ボル、どくろや覆面、野蛮な太鼓の響き、言葉や身振りの単調な反復といったものは、ひとしく魔術的行為の組織的模倣であり、ミメーシスのミメーシスである」⁽⁵⁶⁾

どくろや仮面、ドラムやビートなど、カーニヴァルの運動や政治の手法は、左右のイデオロギーにかかわらず、ファシスト的もしくは全体主義的になりうる。現代においてもカーニヴァル的な形態の運動が、すぐそのまま都市空間や公共圏の解放になるとはかぎらない。ミメーシスの伝染性、とりわけミメーシスの二重化が起こるとき、身ぶりの単純化が内容の陳腐化を招くことがないわけではない。ここにはファシズム批判の出発点があるだけでなく、カーニヴァル的な文化／政治運動の陥穽もあることになる。

バタイユは異質的存在の同質性への取り込み *introjection* に「ファシズムの心理構造」を見たのだが、アドルノ & ホルクハイマーは反ユダヤ主義の核心を、累乗化したミメーシス、偽の投影行動 *projection* に見いだすのである。この投影も認識や知覚の次元での水平な交換を前提としている。「物をありのままに写すためには、主体は物から受け取る以上のものを物に返さなければならない」⁽⁵⁷⁾。もしも物や対象から主体が自ら受け取ったものを返すことができなくなるとすれば、そこで主体は貧しくなる。主体は自己についても他者をめぐっても反省できなくなる。

返すこと、与えることもしないことは、結局、自分のなかにもともとあったものを外界に放り出す、あるいは単に投射するだけになる。しかし、それは対象に何かを返すのではなく、単に自己と対象の区別を失い、対象にラベリングをすることになる。ここで「受け取る」や「返す」という言葉が贈与や交換の話に響くとしたら、それはそれで間違っていない。これは認識と知性のなかの「一般経済」であるからだ。バタイユであれば、主体と客体の交流と呼ぶはずのものである。バタイユにおいて「交流」は自己の喪失をうながすものであるが、アドルノらにとっては認識もまた等価報償であり、自己を保存するための手管とされる。

このように、返礼に挫折した投射こそ、他者に対するパラノイアの起点となる。自分の整理のつかなさ、分節化の失敗や挫折を他者に投影し、事後的に他者を恐怖の原因に仕立て上げる。陰謀論が生じ、他者を排除するための「秘密結社」が立ち上がるのはここからである。「各種の客観化作用が架橋しなければならないあの不確定性の深淵のうちに、パラノイアが巣くう」⁽⁵⁸⁾。やはり、バタイユの秘密結社志向や、「陰謀」という共同体形成のモチーフは、ファシズムをパロディ

(56) 同上、382頁。 *Ibid.*, p.152.

(57) 同上、389頁。 *Ibid.*, p.155.

(58) 同上、398頁。 *Ibid.*, p.159.

ーとして擬態していたと見るのが適切なのかもしれない。

聖なるものの設定が超越的、あるいは垂直的に、つまりは上方に他者を押し上げることであり、それを真似することが聖なるものを分有する模倣であるとするなら、差別や排除の対象は、異質性の残余、もしくはそこで模倣しそこなった部分と言える。五感のなかでも、この排除に最も関与するのは、匂い、嗅覚である。このことをアドルノ & ホルクハイマーはこう言っている。

「匂いを嗅ごうとする欲望のうちには、さまざまな傾向が混じり合っているが、そのうちには、下等なものへの昔からの憧れ、周りをとり巻く自然との、土と泥との、直接的合一への憧れが生き残っている。対象化することなしに魅せられる匂いを嗅ぐという働きは、あらゆる感性の特徴について、もっとも感覚的には、自分を失い他人と同化しようとする衝動について、証しするものである。だからこそ匂いを嗅ぐことは、知覚の対象と同時に作用であり——両者は実際の行為のうちでは一つになる——、他の感覚よりは多くを表現する。見ることににおいては、人は人である誰かにとどまっている。しかし嗅ぐことにおいて、人は消えてしまう。だから文明にとって嗅覚は恥辱であり、社会的に低い階層、少数民族と卑しい動物たちの特徴という意味を持つ」⁽⁵⁹⁾

この引用部分で最も見逃せないことは、「匂い」や「嗅覚」についての考察である。すなわち、どれほど西欧の思考や文明が視覚を優位に置いてきたか、匂いや嗅覚を哲学的思考から排除してきたかという点を、短いながらも彼らは的確におさえている。同時に、この感覚や認知におけるヒエラルキー（階層関係）が、特定の民族や「人種」の差別や排除と対応している点を考えようとしている点が重要である（『啓蒙の弁証法』の第二章においても陶酔と覚醒、とりわけセックスと嗅覚に密接な関係があることがふれられている）。

匂いは環境や他者への合一、連続性へのベクトルをはらんでいる。嗅覚の物理的接触性が、模倣／ミメシスとそもそも近いのかもしれない。連続性が身体的かつ物理的に強く喚起されるからこそ、自分を失いそうになるのに、それはアイデンティティに強く関与する感覚たりうる。視覚は対象化を目指すのが、嗅覚では対象も主体も一つに融け込んで消えてしまう。鼻の粘膜で外部と内部が出会い、そのぶつかり合いそのものの連続性が対象の捕まえがたさ、甘美さ、あるいはおぞましさを喚起する。民族や人種の差別や排除が作動するとき、視覚的な要素よりも、食べ物や衣服、排泄にまつわる匂いの感覚が大きく作用する。匂いや嗅覚は、「聖なるもの」をめぐる思考における対立点が、単に「俗なるもの」のみならず、「穢れたもの」（汚れとみなされているもの）との関係にあることを端的に告

(59) 同上、381頁。Ibid., p.151.

げている。匂いは視覚以上に、牽引と反発の両面性を強くもっているので、差別の場となりうる。下層階級や異民族（異「人種」）、動物があげられているのはなるほどと思わせる。視覚の政治学が監視など権力のまなざしであるとするなら、匂いと嗅覚の政治学は誘惑と差別のそれにあたるだろう。

他にもこの引用部分にはいくつか重要な論点がもり込まれている。興味深いことに、そのどれもがバタイユはじめ「聖社会学研究会」の参加者たちの思考のモチーフと響き合っている。まずミメーシス（模倣）のもつ「からかい」「嘲笑」の機能について。

次に自己と他者、あるいは主体と自然の合一や連続性という問題系が関わってくる。バタイユは水のなかに水があるように動物は世界に「内在」していると考えた。言いかえれば、〈人間的ではない〉世界のありよう（存在）に、「連続性」や「内在性」、ひいては「動物性」を見いだし、この〈人間にとっては存在しない〉連続性の方に向かっていくことに欲望やエロチシズムの意味を探ろうとした。

バタイユが笑いについていろいろと書いていることはよく知られている。笑いは、企てや生産、労働の世界にはない。自己の喪失において他者との交流になっているからである。笑うとき、われわれはちょうどあの神の供犠のように自己を失っている。供犠は不安を交流させ、笑いは不安を逓減するが、笑いの極限では自己の輪廓が失われる。笑い／哄笑は恍惚（エクスタシー）のように非知、主体性も企てもない状態を互いに交流させる。笑いは生をゆたかにする、植物にとっての花のようなものであるとバタイユは言う。しかし、また笑いは不安と目眩をとまなうものでもある。笑いは、われわれを破壊し、駄目にするものと、われわれの歡びが一致し、響き合う契機であるからだ。

「一人の女性がころげのを見た人々は、その女性と同じように、すべてのものが安定している世界から、滑る世界に移行するのである。すべての仕切りが倒れ、笑う者たちの痙攣するような運動が解き放たれ、反響して、ひとつのまとまった笑いになる。だれもが宇宙の無限のきらめきに参与するだけでなく、他者の笑いに混じりあう。部屋のうちにもはや、たがいに独立した笑いがあるのではない。ただひとつの哄笑の波が生まれるほどだ。笑う人は、自分のよそよそしい孤独が奪いとられたかのように、だれもが急流の中でさざめく川の水のような生の一刻を過ごすのである」⁽⁶⁰⁾

この川の水のような流れのなかで、笑いの痙攣が狂ったようにほとばしる。この笑いはすでに恐怖や不安とも連動している。笑いの対象となった倒れる者の転

(60) バタイユ『呪われた部分 有用性の限界』、203頁。

倒は、「輝ける聖性」⁽⁶¹⁾のようなものだ。笑うことは神をまねぶようなものであり、この流れのなかで人は互いに模倣しあっているかに見える。パタイユは模倣を主題化することなく、不安や恐怖、笑いや恍惚の伝染性、模倣性において、いつのまにかそれについて語っていたし、この笑いと犠牲が出会う地平に「聖なるもの」を呼び込んでいたのだった。

一般に社会理論では、からかい、嘲笑をもたらすミメシスが最も有効に機能し、花開くのは、被植民地支配者が植民地支配者を模倣する場合であると考えられている。この問題は、知られるように、フランツ・ファノンらによって徹底して思考され、ポスト植民地主義の理論によってしばしば主題化されている。抑圧された者が支配者の身ぶり、習慣、趣味を模倣する。この擬態は政治的な挑戦になりうる。ヴェールをかぶること、あるいは脱ぐこと、その二重のリズムが植民地支配者に対する抵抗や転倒の戦略となる。実際、ホミ・バーバは、「植民地的擬態とは、ほとんど同一だが完全には同一でない差異の主体としての、矯正ずみで認識可能な〈他者〉に対する欲望ということになる」⁽⁶²⁾と述べていたはずだ。

匂いのがわから考えると、感覚の連続性は差別と排除の政治にかたむく可能性があることはすでに見た。パタイユは笑いやからかいに供犠に似た企ての反対物、転倒や批判としての根元的な茶化し (mockery)、聖なるものの擬態を見ていたのである。

はたしてこの機制を知ってか知らずか、フランツ・ファノンの『黒い皮膚、白い仮面』には奇妙な指摘がある。この著作の要所要所を読んでもとすこぶる面白い事実に気づかざるをえない。というのも、ファノンは同書でサンゴールを引用しつつ、「反ユダヤ主義」と「ニグロ嫌い」の類似を論じ、人種主義の言説の根幹に「リズム」、それも自己を失う放棄のリズムがあると述べており⁽⁶³⁾、のみならずこの放棄を自己犠牲や供犠の比喻で語り、この集団の一体性に帰属しない者を排除するために「秘密結社」や魔術が使われることを明言しているからである⁽⁶⁴⁾。ファノンが引用するサンゴールによれば、「ニグロ」の態度は「欲求にもなりうる自己放棄 abandon である。すなわち客体の作用（むしろ客体の人格と言いたいところだが）が少しでも強ければ、交感 (communion) を、さらには同一化を求める能動的態度である。リズム的態度である」⁽⁶⁵⁾というのだから。

ファノンは、マノーニを通してラカンの「鏡像段階」論を知っていたし、シュルレアリストを介してカイヨワの「擬態」論を知っていた。そしてファノンの作

(61) 同上。

(62) ホミ・バーバ、前掲書、148頁。

(63) フランツ・ファノン『黒い皮膚、白い仮面』、海老坂武訳、みすず書房、1998年、143頁。

(64) 同上、147頁。

(65) 同上。

業に「黒いオルフェ」という一種のオマージュをつきつけたサルトルは、同じ時期にバタイユを「新しき神秘家」としてあついていたことはフランス語の思想圏では常識であった。

ここで言いたいことは、聖なるものと批判理論の遭遇をポスト植民地状況にずらそうとか、この問題への応用に向かおうということではない。そうではなく、ここでファノンの例をあげたのは、「ほとんど同じだが完全には同一ではないもの」あるいは「何かに似ているのではなく、端的に似ていること」というカイヨワにはじまる擬態論が、フランクフルト派の模倣（ミメーシス）／差別論にも、聖社会学派の犠牲論にも交差しており、ここにはすでにもう一つの批判理論のオルタナティヴが提示されているかもしれない、という可能性を主張したいということである。

そもそも「聖社会学研究会」でバタイユらとベンヤミンの間に交友があったことはよく知られている。ベンヤミンの「複製技術時代の芸術作品」を最初に仏訳したのは同じ研究会のメンバーであったピエール・クロソウスキーであるし、今日『パサージュ論』という著作のかたちでわれわれに知られる膨大な草稿群を、パリで亡命直前に預けた友人の図書館司書はほかならぬバタイユその人であった。知られるように、この研究会でロジェ・カイヨワは「擬態」や「模倣」について発表をしているので、ベンヤミンの言語論、とりわけ「模倣」や「類似」をめぐる議論は、聖社会学の文脈と横断的に読むことができるし、そうすべきである。ベンヤミンは『パサージュ論』のなかで、カイヨワがかまきりをめぐる神話について論じている文章を引き、さらにかまきりの擬態能力と、「自動人形」や「機械仕掛けの女」の話につなげている。

カイヨワの擬態論は今日では『神話と人間』という著作で読むことができる。初版は1938年に出ており、この本に収められた「擬態と伝説的精神衰弱」という論文は、聖社会学研究会で発表されたものである。

擬態と神経衰弱を並べて、「原始人」における模倣の欲望や接触や類似の原理による魔術について語るカイヨワのこの論文は、かなり込み入った議論になっており、要点も必ずしもつかみやすくない。しかし、30年代に彼がこの主題に目を向けていること、昆虫や植物の擬態と神話や魔術の世界について語っていることは、この時期のファシズム、全体主義の「神話」と無関係に読むことはできないのではないかと、とりわけ彼が聖社会学研究会の主要メンバーであり、秘密結社アセファルの構成員でもあった以上、彼の擬態論にもっとかくされた意図や狙いがあったと読み込んでも、そう不当ではないように思われる。たとえば、次のような一文を見てみよう。

「コノハチョウの先祖には皮膚器官の働きによって、葉の欠け損じを模倣できるのがあったらしく、その模倣の機構は消滅してしまっただろうが、いっ

たん獲得した形態的特性（すなわち、この場合には、いったん獲得された類似）は、ラマルクの法則そのものによって残る。そうすれば形態的擬態は、色彩的擬態にならって、真の意味の写真、それも形と浮彫りの写真であり、心象面でなく、物象面での写真であり、充実した三次元空間での複製である。それは写真彫刻、というより、語の心靈学的な内容は一切とり去った意味での〈遠隔造形〉teleplastie であるといえよう」⁽⁶⁶⁾

生物のかたちは可塑的／プラスチックである、つまり、それは変容しうる。そして変容には母型やモデルがあるときがあって、それが模倣や擬態になる。しかし、モデルは一つとはかぎらず、部分がところどころ似ていれば類似は生じる。「何かに似ているのではなく、ただ似ている」というカイヨワの言い回しはここから来ている。ラマルクの進化説による形態の伝達と、写真映像の光学的な複製の比喩を経由した擬態を、くはなれた遠くに形態を移し、擬態する（テレプラスチックな）ものとして提起しているのが、カイヨワの議論である。

この一文はベンヤミンの複製論、バタイユの供犠論、そしてアドルノ＆ホルクハイマーのミメシス論とほぼ同じ時代に書かれており、同じ時代の空気を呼吸している。「形態の写真」というアイディアはややトンデモに見えるが、生物の変容可能性や形態の可塑性に、生物の「意志による模倣」を読み込もうとするカイヨワは、はたしてただ単に「神話」や「生物」を論じていただけであったのか？ ここで昆虫や植物の擬態や模倣は、人間の政治的、社会的、集団的位置における擬態や目くらましとしての転向を全く念頭におかずに考察されているとはどうしても考えにくい。

空間や環境に同化したい、あるいは物質と同一視されたいと考えることは、文学や芸術表現、あるいはメルヘンやファンタジーに内在する汎神論の主題である。自己を世界規模にまで拡大、拡張したいというロマンの欲望もここに属する。しかし、自我が、あるいは主体が「皮膚の境界を越えて、五感のむこう側に住む」ときに、身体はほとんどブラックホールようになる。模倣の宛先が無数にありすぎるからである。このとき身体や主体は「何かに似ているのではなく、ただ単に似ている。そして身体は空間をつくりだすが、その空間は身体を〈痙攣的に所有する〉のである」⁽⁶⁷⁾

擬態（ミミクリ）はカイヨワには神経衰弱になぞらえられている。擬態動物が環境にまぎれて、敵の目を避ける場合には「かくす色やかたち」によるミメシスが生じていることになる。対して、遊び論などで強調されるミミクリとしての擬態は、むしろ積極的かつ能動的に敵の目を誘い、あえて「目立った色やかたち」

(66) ロジェ・カイヨワ『神話と人間』久米博訳、せりか書房、1975年、109頁。

(67) 同上、117頁。

を提示することによって成立するものとして理解される。「ミメシスは環境に自らを似せるが、虚偽の投影は自己に環境を似せる」と述べたアドルノ & ホルクハイマーの言葉を、この擬態論のかたわらでもう一度読んでみるべきである。

カイヨワが問題にしているのは、「生物学的でもあり、魔術的でもある擬態の諸現象」⁽⁶⁸⁾ なのであるが、この視点があやまった自然科学の用い方や、単なるトンデモ論でない一つの意味は、彼が「生物は〈環境〉のなかにいるのではなく、生物もまたその〈環境〉なのである」⁽⁶⁹⁾ 点を自覚しているところにある。この環境（ミリュー）は、社会的、また政治的なものでありうると読むところに、聖なるもの〈と〉批判理論の離接の点である〈と〉が打たれている。全体主義やファシズムという環境で、何を語り、夢見ることができるだろうか？

ここで本稿の暫定的な結論らしきものを述べることにする。この考察の主たる目的は、アドルノ & ホルクハイマーらの批判理論と、バタイユやカイヨワの聖社会学をただ単に比較検討するためではなかった。実際のところ、『啓蒙の弁証法』には聖社会学派の試みへのアンサーソングという趣きが皆無というわけではない。議論の対象こそ異なるものの、両者が「ほとんど同一だが完全に同じではない」類似の網の目のなかにあることは間違いではない。しかし、どこまでも理性の「自己保存」（コナトゥス）の原則に「放棄」や「諦念」の所作すらも回収、翻案されてしまう冷徹な現実を記述しつづけたフランクフルト派を代表する精鋭と、ファシズムや理性、一切の企てそのものを笑い、愚弄する「自己犠牲」というおよそ不可能な倫理を繰り返し変奏する聖社会学派の間の対立、異同を示すことだけに、この考察は向けられてはいない。

むしろ、今や次のように言うべきであろう。聖なるものと批判＝批評（臨界点に向かうこと）は、一種の回文をなしている、という点である。聖なるものを観察し、思考しようとするれば、今ここにある社会や文化の批判＝批評にどこかで向かわざるをえないし、また批判的に社会、とりわけ文化の支配や操作を見ようとするれば、否応なく聖なるものの系譜に相対するほかはない。このことを両派、この二つの陣営は、お互いが模像のように照らし合い、ときにそれとなくかすめるように参照し合うことによって、お互いの思想やふるまいを自分たちでも知らないうちに思想の「回文」として形成してきたのではなかったか。取り込みと投射／投影の違いを見せるようにして。

つまり、対立でも同一性でもない横断しあう照応としての回文としての聖なるもの／批判理論という結節点がある。もちろんこの点は離接点でもあって、類似が無数に裏切りあう模像となって見えてくる点でもある。

(68) 同上、125頁。

(69) 同上。

聖なるものと批判理論の対立が、あるいは応答があるのではない。「自己保存」と「自己犠牲」の対立、交換が提示されたのでもない。まして「神話」と「啓蒙」のいずれかの優位が論理的に争われているのでもない。両者がともに、ファシズムあるいは全体主義という、それじたい聖なるものと批判＝批評——保守革命の多くの議論、ハイデッガーやユンガーを一読すればわかるように、ファシズムには文化の革命が夢見られていたことはすでに一般的な見解となっている——のいびつなパロディー、ファルス（笑劇）にしかすぎないものを前にして、「神話」のみならず「啓蒙」のもう一つ別の模像、もしくは擬態を提出しようとしているところに、大戦間期から戦後直後にかけての「聖なるものと批判理論」の系譜、両者をつなぐ接続詞の部分に最大限の注意を払い、その点を離接と可逆性の場として生きる二重の思考の系譜があったと読むことはできないか。批判理論と聖社会学は、相補性でも対立でもない別の仕方での遭遇をすでにしてしまっていると考えることからはじまる思考がありうる。

少なくとも、このような視角からすると、両者の思想や運動の流れや過程を、今までのようにそれぞれ個別の文脈で論じていてすむ話ではなくなってくる。批判理論は聖なるものを概念に還元して汲み尽くすことはできないし、聖なるものはその転覆と侵犯の力によってただちに批判理論の梃子となることもできない。このことは本稿の様々な比較対照の作業から確認できたと思う。

かりに両派が互いに補完しあっているにせよ、それが代補 supplement であるかぎり、いつもすでにその互いの補いは過剰で、また同時に足りないものでしかない。互いの何かやどこかが似ているか、異なっているかを示すことではなく、両者の「ほとんど同一だが、完全に同じではない」点を徹底して追っていくことで、これまでそれぞれが読まれてきた地平とは、同じでありながらどこかずれた（逸脱）した限界や縁を想定することはできる。聖なるものと批判理論という布置は、言わば地図のない土地で地図があるかのようにふるまい、歩むための仕掛けになりうるのではないか。フランクフルト派と聖社会学派の間の間隙や空隙は、それじたい、ある豊かな資源＝手段の空間として開かれている。

[うえの としや]