

Into the Abyss

「聖なるもの」と個体の裂開

浅見克彦 所員／表現学部教授

——啓蒙と「聖なるもの」

フィリップ・K・ディックは、『ユービック』の底流には、Präsokratiker、たとえばエンペドクレスのコスモロジーがあるといっている⁽¹⁾。グノーシス的彩りをもつ作品が、世界を「愛」と「憎しみ」の拮抗ととらえ、エトナの聖域へと身を投げたエンペドクレスの思想⁽²⁾と共振しているのは興味深い。だが、ひとまずの問題は、現代のSFの騎手が、スピリチュアルな世界観にコミットする思考を構築したということである。たとえ局限された領域であるにせよ、「聖なるもの」はいまだにその水脈をたもっている。

本稿は、現代文化のなかに立ち現われる「聖なるもの」の内実と、その批判的なポテンシャルを確認する企ての序論である。本論としては、現代文化のなかで蠢く表象と思考を直接に吟味することを予定しているが、その準備作業として、思想史の場面で必要な交通整理をしておくというのが本稿の狙いである。

ストレートに問題に入ろう。まず吟味すべきは『啓蒙の弁証法』である。ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』は、中世の終焉よりもはるか以前に神話と呪術は啓蒙と化した⁽³⁾と主張するとともに、自存性をめざす近代的主体の一方的な勝利を想定していた。「啓蒙はすべてを呑みこむ⁽⁴⁾」というこの主張に対して、本稿は基本的な疑問を抱いている。現代文化のなかにも、神秘的なものやスピリチュアルな世界観は種々の変奏をともなって息づいているのではないか。

(1) Cf., L. Sutin(ed.), *The Shifting Realities of Philip K. Dick*, Vintage, 1995, p.224 (P・K・ディック『フィリップ・K・ディックのすべて』ジャストシステム、p.304)。以下、訳書の紹介は初出のみとし、それ以後は括弧内に訳書の該当ページ数を記す。なお本稿は、訳書のあるテキストの引用にあたって、必要に応じて訳文を変更している。

(2) 斎藤忍随『知者たちの言葉』岩波書店、pp.97-173、参照。

(3) Vgl., M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1971, S.43 (M・ホルクハイマー／Th・W・アドルノ『啓蒙の弁証法』岩波書店、p.69)。

(4) Ebenda, S.10(7)。

そして、ある意味で「聖なるもの」が立ちあがる事態も生じているのではないか。こうした点からすると、『啓蒙の弁証法』は、「聖なるもの」をめぐる、性急に all or nothing の答えを出しているように思われるのである。

たしかに、こうした理解が提出されたのにはわけがある。「オデュッセウスと啓蒙」の箇所からわかるように、『啓蒙の弁証法』は、啓蒙の延長上に出現したファシズムが神話との共犯に手を染めるという状況に、ラディカルな批判の目を向けた。そして、この破滅的状況の背景と基盤を啓蒙の起源に求め、神話や呪術こそが啓蒙を成長させたのだ、というショッキングな理解を提示したのである。本稿は、こうした時代状況への批判の意図に異を唱えるものではない。しかし、その帰結としての「聖なるもの」の理解には与しえない。

『啓蒙の弁証法』は、すでにオリnpos時代⁽⁵⁾に啓蒙の出現を確認し、その啓蒙が「聖なるもの」をすべて呑みこんだと主張する。こうした「整理」に立つなら、現代文化には啓蒙に抗う「聖なるもの」は存在せず、その批判的なポテンシャルなどお笑いぐさだということになる。本稿がまず再検討したいのは、こうした「整理」の問題点である。それは意外にも、ホルクハイマー自身がのちに提出した視点とも重なりあう。彼が「神聖な何かへの関係⁽⁶⁾」に見いだした抵抗のポテンシャルは、本稿の関心の焦点をなしているのである。

さて、具体的な検討にうつろう。まず第一に問題となるのは、呪術的世界のなかでの啓蒙的思考の成長という理解である。随所で『啓蒙の弁証法』は、呪術的世界の消失と転換という構図で、啓蒙の本質を把握しようとしている。

「啓蒙のプログラムは、世界を呪術から解放すること Entzauberung であった。」そして、「世界の呪術からの解放とは、アニミズムの根絶である。⁽⁷⁾」啓蒙は呪術とのコントラストを通じて理解されている。呪術は、事物や自然にデーモンやマナといった不可視の力が宿っているととらえ、その力に諸存在の「類縁関係 Verwandtschaft⁽⁸⁾」を通じて働きかける「ミメーシス」の営みなのである。これに対して啓蒙は、「迷信に打ち克つ悟性」を押し出す。自然の現象の原因として「内に宿った力、そして隠れた属性といった幻想⁽⁹⁾」を想定することなく、事物への操作と製作を通じて自然を支配するというわけである。

だが、『啓蒙の弁証法』には、これとはやや論脈を異にする叙述も見られる。それは、啓蒙的思考の淵源をマナの世界観に見いだす議論にほかならない。

(5) Vgl., Ebenda, S.14(13).

(6) M・ホルクハイマー『哲学の社会的機能』晶文社、p.169.

(7) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.7,(3,5). Entzauberung は、しばしば「魔術からの解放」と訳されるが、ここでは文脈を考慮して、訳書と同じく「呪術からの解放」とした。

(8) Ebenda, S.13(13).

(9) Ebenda, S.9(7).

「主体と客体との分離でさえ、ここに基盤をもっている。樹木がたんなる樹木でなく、ある別のものの証しとして、マナのやどり場所として語られる場合、言語はある矛盾を表現している。すなわち、何かがそれ自身でありながら同時にそれ自身とは別の何かであり、同一のものでありながら同一のものではない、という矛盾が語られている。これが概念と事象Sacheとを分離して客観として規定するやり方、つまりホメーロスの叙事詩のうちすでに広く見られ、近代の実証科学のうちで転化をとげる客観化的規定の原形態であった。⁽¹⁰⁾」

マナ的世界観には、本当に啓蒙の「原形態」があるといえるのだろうか。ここでわれわれは、『啓蒙の弁証法』も参照しえた、M・モースとH・ユベールの議論を確認することにした。モース&ユベールは、マナの観念は「呪術的・宗教的儀礼の全部、呪術的・宗教的霊の全部、儀礼の総体にかかわりあう人格や事物の総体に⁽¹¹⁾」およぶとし、それは人を富裕にしたり病気にしたりもするという。つまり、マナに貫かれた世界は、マナを通じて連結されている（されうる）世界であり、そこに近代科学流の主体と客体との分離があるとはいいがたい。むしろ『啓蒙の弁証法』自身が指摘する、「存在者の間に成り立っていた多様な親和関係⁽¹²⁾」こそ、マナの世界の基本原理なのである。

あるいは、問題の「主体と客体の分離」という言葉は、引用末尾の「概念と事象」の分離のことをさしているのかもしれない。だがそれは、必ずしも科学や啓蒙に固有の事柄ではない。あるものが同時に「別の何か etwas anderes」であるという「弁証法」は、アニミズムの世界にも、いや意味と文化が存立するどんな世界にも見られるのである。ここには、明らかに混乱がある。

『啓蒙の弁証法』は、「プレアニミズム」という概念装置を採用することで、このねじれた議論を通用させようとしているかに見える。つまり、アニミズムを啓蒙の側に引きよせて理解するために、啓蒙とは異質な文化状態を、アニミズム以前として想定する論理がとられているのである。

「未開人が超自然的なものとして経験するのは、物質的実体に対立する精神的実体ではなく、個々の分岐に分かれることなく渾然と一体をなしている自然的なものの状態である。……活動する霊としてのマナは、投影ではなく、自然のもつ現実的な優越した力が、未開人の無力感のうちに呼び起こす反響なのである。生命をもつものともたないものとの区分や、さまざまなデーモ

(10) Ebenda, S.17-8(18-9).

(11) M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p.102 (M・モース『社会学と人類学 I』弘文堂、p.169).

(12) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.13(12).

ンや神的なものが特定の場所に神宿りするといったことも、はじめてこのようなプレアニミズムから発生する。⁽¹³⁾」

まず確認すべきは、しばしばR・マレットに帰せられる「プレアニミズム」という概念の内実である。マレットは、アニミズムにおける「精霊的存在の实在の信仰⁽¹⁴⁾」を宗教の始源だとするE・B・タイラー⁽¹⁵⁾を批判しつつ、この状態に先行する宗教的営みを想定し、それに「プレアニミズム」という名をあたえた。つまりそれは、畏怖をもたらす自然を人格化し、それを宥めようと試みながらも、いまだ靈魂 soul や精霊 spirit を実体的に想定していないような文化状態のことなのである。

ところで、このプレアニミズムの想定は、啓蒙的アニミズムとそれ以前を区別する論理を正当化するだろうか。重要なのは、この「プレアニミズム」でも「概念と事象」は分離されており、「何かがそれ自身でありながら同時にそれとは別のもの」となっているという点だろう。つまり、啓蒙的思考の成長を指摘した先の論点は、「プレアニミズム」にも妥当してしまうのである。このことは、マレットが紹介するマダガスカル的事例にはっきりと見てとれる。

「彼らは……新しいもの、有用なもの、および異常なものは何でも神〔アンドリアマニトラ〕と呼んでいる。絹が最上位の神と考えられ、その名には最上級の形容を付加して、アンドリアマニトラ・インドリンダと呼んでいる。さらに、米・銭・雷・稲妻・地震等はすべてこれを神と呼んでいる。⁽¹⁶⁾」

ここでアンドリアマニトラと呼称される事物と事象は、それぞれに絹、雷、地震でありながら、同時にそれ以上のもの etwas Mehr でもあるといえよう。どれほど原初的な文化であれ、マナの世界が前提されるかぎり、先の「客観化的規定の原形態」を抱えこまないものなどありえないのである。この点で、『啓蒙の弁証法』には明らかに混乱がある。

この混乱の背景には、アニミズムと啓蒙との連続性を強引に主張せんとする構えがある。『啓蒙の弁証法』は、両者の連続性のしめす事柄を何とか確認しようとして、すべての文化に共通する事柄を拾いあげたがゆえに、啓蒙と啓蒙以前との区分に失敗する結果に陥ったのである。それが、啓蒙に対して「別の何か」をつきつける文化と思考を、強引に啓蒙の世界に押しこむ「論理」であることはいうまでもない。

(13) Ebenda, S.17(18).

(14) R・マレット『宗教と呪術』誠信書房、p.17。

(15) E・B・タイラー『原始文化』誠信書房、p.96-122、参照。

(16) マレット、前掲書、p.21。

むしろ私たちは、マナのな世界が、啓蒙とは対照的に「論理的分析に通約しえない異質な用語⁽¹⁷⁾」からなり、経験を超えた(先験的な)存在に浸されていることを銘記すべきだろう。そして、すでに確認したように、こうしたマナ的世界観と啓蒙とを隔てるポイントとして、マナの思考に付随する主体と客体との連結と、諸々の存在者間の「親和関係」を押しだすべきなのである。

第二の論点にうつろう。問題となるのは、『啓蒙の弁証法』の論脈の軸をなす、供儀からの啓蒙の成長というテーゼである。それは、呪術と啓蒙との落差を確認する文脈のなかで、矢継ぎ早にくりだされる。『啓蒙の弁証法』は、啓蒙の態度が生じる文化の転換についてこういつている。

「この転換のうちで、事物の本質はいつも、不変で同一のもの、支配の基体として露わになる。この同一性が自然の統一を形づくる。呪術的な悪魔祓いの場合には、自然の統一も主体の統一も前提されてはいなかった。シャーマンの儀式は、外部の風や雨や蛇、あるいは病人のうちに巢喰う悪霊に対して行なわれたが、物の原質や類例 Exemplare に対して捧げられることはなかった。呪術を使うのは、一つの同一的な霊ではなかった。⁽¹⁸⁾」

啓蒙的思考の焦点は、さまざまな事物を不変で同一的な本質の類例にとらえ、そうした同一性が支配する統一を自然に見いだす態度におかれている。たしかに呪術的世界では、統一的な本質の同一性は想定されていない。たとえば、モースが挙げる「ものの言えない子供に鸚鵡の饒舌を転移させ、函痛に苦しむ者に二十日鼠の歯の強さを転移させる⁽¹⁹⁾」例でも、鸚鵡と二十日鼠に同一的な本質が想定されることはない。呪術は、個々の存在の特殊的な性質と力を、象徴と慣習のルールに基づいて個々の結びつけるという点で、「無定形の、有機的まとまりのない全体⁽²⁰⁾」なのである。

呪術的思考は、自然に同一的な本質からなる統一性を見てとる態度とはいいいがたい。にもかかわらず『啓蒙の弁証法』は、次のようにいう。

「呪術のうちには特定のものとの身代り可能性 Vertretbarkeit がある。敵の槍や髪や名前の上に何かが起これば、同時にそれはその敵本人の上にもふりかかってくるはずである。神の身代りとして犠牲の獣が虐殺される。犠牲にあたっての身代りには、比量論理 discursive Logik への第一歩が表われている。⁽²¹⁾」

(17) Mauss, *op.cit.*, p.116(187).

(18) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.12(11).

(19) Mauss, *op.cit.*, p.68(128).

(20) *Ibid.*, p.81(144).

(21) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.13(11-2).

この「比量論理」とは、普遍的な概念的統一性に基づいて、世界の事物の一般的な通約可能性と代替可能性を体系的に構想する思考をさす。もしこの論理が供儀をささえているのなら、たしかにそこには啓蒙的な同一性の支配があるといってよいだろう。だが実際にはどうなのか。まずは、呪術一般について、「比量論理」の有無を検討することにしよう。

先に引用された呪術は、「共感呪術」(フレーザー)に属するもの、あるいは「共感的連続性⁽²²⁾」に立脚したものだといえよう。つまり、敵の槍や髪や名前と敵自身の存在との連続性(部分と全体とのつながり)を想定し、前者への働きかけによって、後者に意図した効果をおよぼそうとするものなのである。そこには諸事物間に同一的本性を見いだし、それらを連続的統一の下にとらえる思考があるかに見える。だが、モースによれば、「共感呪術」は対立に基づく働きかけも試みる。すなわち、先に引いた鸚鵡と二十日鼠を用いた呪術、あるいは火によって雨を追いやるといった呪術がそれである。だとすれば、呪術的世界に同一的本性の支配を見るのは、少なくとも一面的だといえよう。

私たちはここで、「最初に呪術の表象を体系的に集約したのは哲学者たちであって呪術師ではない⁽²³⁾」というモースの指摘を銘記しなければならない。

「ときとして呪術に見いだされる共感という抽象的表象のゆえに呪術を科学に類比した理論家たちとは逆に、われわれは、事物の具体的特性についての施策や観察のゆえにこそ、ある種の科学的性格を呪術に対して認めようとするのである。⁽²⁴⁾」

呪術的思考を「共感の法則」という抽象的な統一原理によって説明することはできない。共感の前提となる事物に関する象徴的理解は、それぞれに特個的なものであり、「その全体としては支離滅裂でばらばらな様相を失うことはない⁽²⁵⁾」のである。さらにまた、呪術的思考における種別や分類は、「恣意的性格」をもち「選ばれた対象の数が少なく限られている⁽²⁶⁾」ことも忘れてはならない。呪術は、森羅万象を支配する統一的原理を提示した体系でもなければ、その下に「比量論理」を見いだす世界観でもないのである。

さて、議論を供儀における「比量論理」の浸透という点にうつそう。『啓蒙の弁証法』は、犠牲の代替性に焦点をあてながら次のようにいう。

(22) Mauss, *op.cit.*, p.58(116).

(23) *Ibid.*, p.80(144).

(24) *Ibid.*, p.69(130).

(25) *Ibid.*, p.80(143).

(26) *Ibid.*, p.71(133).

「女の児の身代りには牝鹿が、最初の男の児の身代りには子羊が奉納されなければならなかったが、この場合そういった供物は、まだ固有の質をもっていたにちがいないにしても、すでに類を代表していた。それらは任意の類例という性格をおびていた。しかしながら、身代わりにされるものがおびる『今、ここ』の神聖性、選ばれたものの一回性が、それを他のものから根本的に区別されたもの、何かと交換に取りかえたりできないものにする。これに対してとどめをさすのは科学である。科学のうちには、特定のものと身代りの可能性は存在しない。……身代りの可能性は、普遍的な代替可能性へ転化する。⁽²⁷⁾」

身代りの関係は、はたして「普遍的な代替可能性」を育てるような「取りかえ Austausch」の関係なのだろうか。ここでいわれている「任意の類例という性格」は、特個的な存在としての犠牲獣がその「類を代表」していることを意味する。しかし多くの供儀では、犠牲獣が「特別な関係によって神に結びつくもの⁽²⁸⁾」であるかぎり、この代替可能性は明らかに犠牲獣の種を越えた広がりをもちはしない。犠牲獣と他の動物とのあいだには、決定的な質的差異がある。だとすれば、神話ないしトーテムを前提とした犠牲のなかに、諸々の存在のあいだの一般的な通約可能性を見ることはできない。むしろそれは、『啓蒙の弁証法』がいう「比量論理」の否定を条件として存立するものなのである。

『啓蒙の弁証法』は、呪術と犠牲に関する議論のしめくくりで、シャーマンの手段は「等式の原理」であり、「カオスから文明への歩みは、等式の原理に関しては何の変更も加えはしなかった⁽²⁹⁾」と語る。そこには、「啓蒙は通約しきれないものを切りすてる⁽³⁰⁾」という命題を、あらゆる呪術と犠牲にまで妥当させようとする「論理」が見られる。すでにこれが無理筋であることは明らかだろう。ただし、一つだけ重要な問題が残されている。マナの世界的な世界観は、マナという概念によって世界を統一的にとらえ、「比量論理」と同一性の支配をもたらしたとはいえないのか、という点がそれである。

たしかに、モース&ユベールも、「もろもろのマナは非固定的な同一の力でしかなく、それが人間もしくは精霊のような存在や事物、事件……等のあいだに分配されているにすぎない⁽³¹⁾」と論じている。マナの世界は、ある意味でマナという概念で統一されているともいえるのである。しかしそれは、『啓蒙の弁証法』が科学に見るような、普遍的な概念的統一性と同一性の支配とは異なる。モー

(27) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.13(12).

(28) M・モース、A・ユベール『供儀』法政大学出版局、p.35-6.

(29) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.18-9(20).

(30) Ebenda, S.15(15).

(31) Mauss, *op.cit.*, p.104(172).

ス&ユベールは、ヒューイットの研究を引きながら、イロクオイ族の「オレンダ」(マナに相当)が、何らかの効果を生む仮定的潜在力として表象されていることを紹介している⁽³²⁾。たとえば、セミは鳴くことでトウモロコシを成熟させ、野兎の行動は雪の量を決定するとされる。ここで問題となっているのは、近代的な物理学や化学が想定する統一的な原理ではなく、世界を構成する種々雑多な存在の連結関係に関する「象徴的分類」なのである。

セミはトウモロコシに、野兎は雪に相関的な作用をおよぼす。だが、セミが雪に、そして野兎がトウモロコシに作用することはないし、この二つの作用の背後に共通の原因が想定されているわけでもない。二つの作用は、同じく「オレンダ」と呼称されはするが、それぞれに完結しており、同質的であるとはかぎらない。マナの観念は「論理的に分析することは不可能⁽³³⁾」であり、呪術は「有機的なまとまりのない全体」にすぎない。「オレンダ」と呼称されるさまざまなものの背景に、共通の法則性や画一的な性質はないのである。

たしかにマナは、「集合的表象の分類の体系⁽³⁴⁾」を可能にする「範疇」のごときものだともいえる。実際、こうした理解はデュルケム&モースの「分類の原初的諸形態について」に見られる。この著作で彼らは、おもにオーストラリアやアメリカの部族のトーテム表象をとりあげ、個々のトーテムが諸々の事物と事象を分極化させ分類する体系であることを明らかにした。しかし重要なのは、こうした分類が、「感情的な価値」または「情緒的な価値⁽³⁵⁾」に支配されているという点である。たしかにトーテムは世界を全体的に分類する。だが、選好と情緒を基礎とするそのシステムは、「批判的、推論的な検討をもものともしない⁽³⁶⁾」。つまり、世界全体が集合的に分類されはしても、その切り分けの基礎に統一的な論理があるわけではないのである。

少なくとも、呪術が想定するマナは、原子や電子のように、すべての事物と人間の共通の実質なのではない。何よりもそれは、主体から切り離された事物の属性にとどまらない性格をもつ。先に見たように、マナは人間存在も貫いており、人が「あれこれのことを為すマナをもっている⁽³⁷⁾」ともいわれる。とりわけ呪術師においては、マナとは事物のたんなる対象的属性ではなく、主体的な作用であり関係である。それは、人間が呪術的な儀礼と働きかけにおいて世界の存在と主体的に取りむすぶ力の関係やその作用をも意味するといえよう。

(32) Cf., *ibid.*, p.107(176).

(33) *Ibid.*, p.102(169).

(34) *Ibid.*, p.71(132).

(35) E. Durkheim et M. Mauss, 'De quelques formes primitives de classification,' *L'Année sociologique*, sixième année (1901-2), p.70 (E・デュルケム、M・モース『人類と論理』せりか書房、p.157).

(36) *Ibid.*, p.71(159).

(37) Mauss, *op.cit.*, p.101(169).

「この語は、われわれが、妖術使いの力、ある事物の呪術的資質、呪術的事物、呪術的存在、呪力をもつ、まじないをかけられる、呪術的に作用する、といった言葉で表わす雑多な観念を包摂しているのである。⁽³⁸⁾」

マナという概念は、主体と客体との隔絶ではなく、つながりと連動を想定している。まさにこの点において、それは啓蒙と科学から根本的に区別される。しかし、『啓蒙の弁証法』は、この区別を軽視しつつ、マナの遍在をもって、呪術の世界に啓蒙と科学的思考の成長を見いだしているように思われる。実は、供儀に「比量論理」の枠組を押しあてつつ、そこに普遍的な代替性を見いだすロジックにも、同様の歪みがある。主体と客体のつながりと連動という視点からさまざまな供儀を問題にするなら、そこに啓蒙や近代科学との共通性を見ることは難しいはずである。太陽神に捧げられたアステカの供儀は、たしかに太陽神のもたらす生命的フォースが宇宙を全体的かつ統一的にささえているというコスモロジーを想定していた⁽³⁹⁾。『啓蒙の弁証法』にしたがうなら、この世界も啓蒙を成長させたということになるのだろう。だが、主体と客体の距離という観点からとらえるなら、そこには太陽のフォースにささえられた主体と客体との連動、あるいは人間と宇宙の存在の連続性という、啓蒙や科学に対立するコスモロジーが見いだされることになるのである。

「聖なるもの」に関わる『啓蒙の弁証法』の難点は、主体と客体、人間と自然との隔絶を焦点として啓蒙をとらえていないところにある。それは、自立化した主体による「自然支配」という問題を主たるテーマとしているにもかかわらず、主体と客体の関わりを軸として啓蒙と啓蒙以前とを対照させるロジックを貫きえていないのである。そこで最後に、こうした問題がはっきりと顕現している、神話に関する叙述を吟味することにしよう。

神話はしばしば啓蒙の対極におかれる。だが『啓蒙の弁証法』は、家父長的な神話は「優に哲学的啓蒙に匹敵する」と主張する。すなわち、「神話の言語的組織化そのものが、止まるところをしらない啓蒙の進展過程の動因となった⁽⁴⁰⁾」というのである。では、この「言語的組織化」とはどのようなことか。一言でいえばそれは、理論的な説明による整合的な体系化のことである。

「神話とは、報告し、名付け、起源を言おうとするものであった。しかしそれとともに神話は、叙述し、確認し、説明をあたえようとした。……早くから神話は報告から教説になった。どんな儀礼にも、事象についての観念、

(38) *Ibid.*

(39) Cf., P.R. Sanday, *Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge Univ. Pr., 1986, pp.169-84 (P・R・サンデイ『聖なる飢餓』青弓社、p.267-90).

(40) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.14(13).

つまり呪術によって左右されるべき特定の過程についての観念が含まれている。儀礼のもつこういう理論的要素は、諸民族のごく初期の叙事詩のうちで独立した。(41)』

たしかに神話は、神々と世界の起源と構成を叙述し、説明するものだといえよう。しかし問題は、そうした叙述と説明が、すでにして啓蒙なのかどうかである。この点について『啓蒙の弁証法』は、「個々の理論的見解は、いずれも避けがたい必然性をもって、たんなる信仰にすぎないではないかという否定的な批判に服し(42)』てゆくと断定している。たしかに、神話に関する理解が理論であればそうだろう。理論とは、世界に関する理解を、理にかなった根拠づけと整合性を規矩として、あらゆる説明を批判的に吟味するものだからである。だが、神話をめぐる説明とは、こうした理論なのだろうか。

神話が説明であることをもって、そこに理論的性格と啓蒙を見いだすという議論は、理論的ではない。むしろそれは、「批判的な検討をものとしなさい」という点で、モースがいうマナの世界観に類似した言明だろう。「言語的組織化」は、神話が魔術的世界観や神秘的逸話を語ることを排除しない。だとすれば、そこから理論的思考が成長するという理解は根拠がないことになる。たしかに、説明 *Erklärung* とは何かを「明らかにすること」だとはいえるが、それが「批判的、推論的な検討」に堪えるものかどうかは必ずしも定かではない。

たとえば、『ホメロス風ヘルメス讃歌(43)』は、生まれたその日にヘルメスが亀から豎琴を「発明」し、アポロンの牛を盗めた理由を、さらにまた彼のみがハデスの正規の使者となるべき理由を説明しえているだろうか。答えは「否」である。むしろそこに見られるのは、報告、名付け、起源の言明である。理論とはいえない、ある種の説明であることをもって、神話に啓蒙の成長を見るのは性急である。少なくとも、その説明の構成のされ方が説明されないことには、「神話はそれ自身啓蒙である」という言明は理論たりえないのである。

神話一般に啓蒙を見だし、「神話はそれ自身啓蒙である」と断ずる「理論」は、神話が啓蒙に対して異質な世界観と根本的な疑念を突きつける可能性を脇にやる。むしろ、啓蒙の自己批判を構想するときにもっとも重要なのは、神話とのかりそめの同質性の探索ではなく、それが葬り去った神話的世界との落差に焦点をあてつつ、基本的なボタンの掛け違いのポイントを精査することではないだろうか。実は、『啓蒙の弁証法』も、その振幅の激しい多極的なテキストの一部に、この点に関する核心的な叙述を織りこんでいる。それは、神話や呪術が変質し衰

(41) Ebenda, p.11(9).

(42) Ebenda, p.14(13).

(43) L・ハイド『トリックスターの系譜』法政大学出版局、2005年、所収。

退してゆくことを確認するくだりにある。

「それ以後存在は、哲学の進歩につれて、たんなる基準点としてのモノダに収縮してゆくロゴスと、外部に積みあげられてゆく事物や被造物の集積へ分裂する。」

「存在者のあいだに成り立っていた多様な親和関係は、意味を付与する主体と意味を持たない対象、合理的意味と偶然的意味の担い手、このあいだに成り立つ一つ一つの関係によって押しやられてしまう。⁽⁴⁴⁾」

問題の核心は、主体が対象を死んだ客体として操作し支配しようとする関係、つまり主体と客体の分離にある。これこそが、神話的世界と呪術的世界を、啓蒙から分かつ決定的なメルクマールなのである。では、この主体と客体の分離とはいかなる事態なのか。『啓蒙の弁証法』の論脈にも間欠的に見られる通り、神話的世界と呪術的世界は程度の差はあれ、自然と人間、主体と客体、世界と個体のあいだの「親和関係」を特徴としている。マナ的な世界における主体と客体、アステカの犠牲における世界と個体の連続性。これこそが、啓蒙によって世界が再編されるさいのターゲットなのである。

主体と客体の分離は、結局のところ、世界に対する主体の了解と関わり方の問題に帰結する。啓蒙は、広い意味での「計算可能性や有用性という基準に適応しようとしなないもの⁽⁴⁵⁾」に懐疑の目を向ける。つまり、自然と人間、主体と客体のあいだに、主体が左右することのできない、超越的な規矩と原理があるとする世界像を攻撃し、それらを主体自身の利益と目的に従属させる。こうして、自然と客体と世界は、独自の「生命」をもったものとしてではなく、操作し加工されるべき対象となる。主体は、己れの自由と能力を超えたコスモスの規矩と原理を無きものにする構えをとる。この世界への了解と関わり方こそ、主体と客体の分離と呼称されるべき事態である。それは、「対象に対する主体の思考の自立化⁽⁴⁶⁾」といってもよい。世界のすべてを操作の対象と化し、その対象的世界から孤立して、個体としての自立的な「自己保存」と目的追求を全うせんとする構え。これが、啓蒙の根幹をなすポイントなのである。

後段で論ずるように、こうした啓蒙的な主体の構えには、根本的な仮構と自己欺瞞が潜んでいる。だからこそ、「自然を破壊することによって自然の強制力を打破しようとする試みは、いずれにしてもいっそう深く自然の強制力の中に落ちこんでゆく⁽⁴⁷⁾」のである。その仮構と自己欺瞞の構図は、神話的世界と呪術的

(44) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S.11,13(9,13).

(45) Ebenda, S.9(7).

(46) Ebenda, S.14(13).

(47) Ebenda, S.15(16).

世界、そして供儀のコスモロジーとの対比を通じて、問題として自覚される。それらは、古より人間が引きうけてきた、自然、客体、世界との根本的なつながりと連続性を、啓蒙的主体が「自律性」の夢とかりそめの理によって、操作可能なものとして仮構する構図を浮き彫りにする。かくて神話と呪術と犠牲は、啓蒙との等値によって消え失せることなく、自存性を追求する啓蒙的主体を相対化する「何か別のもの」として対置される。

実は、『啓蒙の弁証法』にも、こうした批判的相対化の視点が見られないわけではない。『オデュッセウス』に、主体の自存性を妨げる神話的誘惑と、自己保存の殻に閉じこもろうとする自我との抗争を見るくだりがそれである。

「セイレーンの誘惑は依然として圧倒的である。その歌声を聞く者は誰一人として逃れることはできない。自我が、つまり人間の自己同一的、目的志向的、男性的性格が、創りだされてくるまでには、人間は恐るべき試練に立ち向かわなければならなかった。……自我の全一性を保持する努力は、自我のどの段階にもつきものであるし、自我の喪失をさそう誘惑は、自己保存への盲目的決意につねに付随していた。⁽⁴⁸⁾」

『オデュッセウス』は、「自己意識に基づいてはじめて自分自身を作りあげてゆく「自己」が、さまざまな神話のあいだをくぐりぬけてゆく道程なのである。⁽⁴⁹⁾」ただし、注意されたい。「セイレーンたちの誘いは、過ぎ去ったものなかへ自失することへの誘い⁽⁵⁰⁾」ではない。むしろそれは、世界の連続性を分裂した主体と客体の関係へと仮構する構えに、つねに影としてつきまとう現在のな魔である。自存的であろうとする一方への振幅が、連続性のなかへの自失という逆の振幅を魅惑的なものにする表裏の関係を忘れてはならない。

主体の自己保存と、個体を死へと誘う魔力とのせめぎあいこそが、『オデュッセウス』の核心であり、啓蒙的主体の構えを相対化する神話の批判的モメントなのである。『啓蒙の弁証法』が、オリンポス神話でも、生成と衰滅、生と死は「つながりあってい⁽⁵¹⁾」としているのは、このことと密接に関わる。それは、主体がまさに自存的であろうとするがゆえに、その陰影としてつねに自然および世界との連続性に引きよせられる構えをもち、個体の死へと誘う恒常的な引力にさらされていることの確認なのである。

「聖なるもの」の核心はここにある。そして、その批判的可能性もこの文脈において開かれる。議論はここで、『啓蒙の弁証法』の対岸からファシズムを問題

(48) Ebenda, S.33(43).

(49) Ebenda, S.44(71).

(50) Ebenda, S.32(41).

(51) Ebenda, S.17(17).

化していた思想へと向かうことになる。これまで繰り返し言及されてきたモース、カイヨワらとともに「社会学研究会」に関わり、「聖なるもの」を探究しつづけたG・バタイユの思想がそれである。

——個体の「開かれ」

1986年に雑誌 *October* のバタイユ特集をリードしたA・マイケルソンは、その特集に寄稿した自身の論文で、『啓蒙の弁証法』は、「かなりの部分、バタイユの社会学に対する一種の批判的な評注として読むことができる⁽⁵²⁾」と書いた。たしかに、普遍経済の観点からブルジョア社会における功利性と経済合理性の展開を一種の「同質性」の支配として批判するバタイユの議論には、「道具的な理性」を批判したフランクフルト学派のロジックと重なりあうものがある。だが、両者の思想の交錯点は、もっと鋭いフォーカスでとらえる必要がある。問題の焦点は、ファシズムを生みだした啓蒙と近代の根底にある主体性の構図、つまり自存性を希求するかりそめの個体的存在が、同時に世界の連続性へと引きこまれる誘惑を抱えこまざるをえない構図にある。

こうしてフォーカスを絞りこむと、両者が近代に内在する問題を共有しつつも、異なる応対をしたことも見えてくる。マイケルソンは、『啓蒙の弁証法』が、『オデュッセウス』を個体化と自己の誕生のアレゴリーとして詳細に読み解いた⁽⁵³⁾というが、そこに潜む難点を取りあげてはいない。『啓蒙の弁証法』の「論理」では、自存性を希求する主体性と、個体を死へと誘う魔力とのせめぎあいは、啓蒙が立ちあがった太古の昔（たとえば『オデュッセウス』）に追いやられてしまい、近代の啓蒙的主体にとっては過去の物語となってしまう。この点で、『啓蒙の弁証法』とバタイユの思想とは分かれる。バタイユにとっては、『オデュッセウス』は過去の物語ではなく、近代の主体、そしてファシズムに呑みこまれる個体が直面した、「いまここ」の現実だった。この視座こそが、「聖なるもの」に分け入っていった彼の思想の軸点なのである。

ここでの問題を端的に描きだしているのは、『エロティシズム』である。ただ、議論を根源的な「過剰」または「生の浪費の衝動」から出発させてはならない。最初に押さえられるべきは、『宗教の理論』冒頭のコジューブの引用が示しているように、「欲望」である。

「恋人には、この世でただ愛する相手だけが、私たちの限界が禁止しているものを、二つの存在の完全な融合、二つの不連続な存在の連続性 *continuité*

(52) A. Michelson, 'Heterology and the critique of instrumental reason,' *October* 36, 1986, p.125.

(53) *Ibid.*

を、実現できるように思えるのだ——ただしこの実現は、心情的な結合の可能性に肉体的な結合の可能性を付けたす、定義しがたい合一にもとづいている。⁽⁵⁴⁾」

重要なのは、肉体的結合を下敷きにした心情的エロティシズムが、愛する者たちに融合の実現を保証するかどうかではない。むしろ肝心なのは、不連続な者たちが欲望する存在の連続性なるものが、何を意味するかである。それは、幻想的な一体化の感情に尽きるものではない。そうではなく、この欲望を抱く者たちが、愛の名において、相手または自分自身の死を望むことさえあるという、死の影を背負った融合の欲望、これがバタイユのターゲットである。もちろん、たとえ互いに融合が求められる場合でさえ、そこには「個人の孤立を侵犯する⁽⁵⁵⁾」という意味での暴力が存在していることも忘れてはならない。

だが問題は、生物学的な死をめぐる欲望に限定されるべきではない。

「そもそも死は、不連続な存在の破壊であり、いささかも存在の連続性に触れない。……存在の連続性は個々の存在の根源にあるのだから、死は存在の連続性に到達しない。存在の連続性は死に依存していない。しかしそれでいて、死は存在の連続性を露わにしめすということだ。⁽⁵⁶⁾」

愛する者たちを動かすのは、文字通りの死に向かう衝迫というより、生きる個体の奥底にある求めである。個体は、独立性を追求する不連続な存在の形をとっている。にもかかわらず、その独立性の限界を突きやぶり、個体としての死へ向かおうとすること、これが連続性に向かう欲望の内実なのである。

バタイユのいう「聖なるエロティシズム」は、このことをはっきりとしめしている。しかも、供儀という問題場面で。

「生贄は死んでゆく。このとき、供儀の参加者たちは、生贄の死が顕現させる要素を分有する。この要素は、宗教史家とともに、聖なるものと呼ぶるものだ。……暴力的な死のおかげで、一個の存在の不連続性が破壊されてしまうのだ。あとに残るもの、しのびよる静寂のなかで参加者たちが不安げに感じるもの、それこそが存在の連続性である。⁽⁵⁷⁾」

(54) G. Bataille, *L'érotisme*, Les Éditions de Minuit, 1957, p.27 (G・バタイユ『エロティシズム』筑摩書房、p.33).

(55) *Ibid.*, p.28(34).

(56) *Ibid.*, p.28-9(35-6).

(57) *Ibid.*, p.29(36).

個体に対する存在の連続性の顕現、それが「聖なるもの」であり、エロティシズムとは、この「聖なるもの」を個体が希求することなのである。だが、そこには一つの矛盾がある。主体は、一方で不連続な独立した個性性を追求しながら、他方で存在の連続性を志向するというのだから。しかし、この矛盾した二つの求めの相克にこそ、主体性の理解をめぐる『啓蒙の弁証法』とバタイユとの異同を見定めるポイントがある。そして、この矛盾した主体性の構図をはっきりと確認すること、これが本稿の最大の課題なのである。

だが、バタイユが語る主体の矛盾を明確化するためには、『宗教の理論』を迂回する必要がある。議論は、動物同士の補食の連鎖から説きおこされている。

「食べられる動物と食べる動物とのあいだには、ある客体またはある事物を、人間に——もちろん人間は自分が一個の事物のごとく見なされることを拒む——縛りつけるような従属の関係はないのである。……ライオンは百獣の王ではない。それは水流の動きのうちで、比較的弱小な他の波たちを打ち倒すより高い波にすぎない。……すべて動物は、ちょうど水の中に水があるように世界のうちに存在している。⁽⁵⁸⁾」

水の中の水のような直接性の状態、これをバタイユは「動物性 animalité」と呼び、存在の連続性の概念的なモデルにすえる。もちろん有機的生物は、外界との交渉のなかで自己組織化をなしているかぎり、相対的に区切られた存在にとらえることはできる。だが、「一個の有機体は、自分の周囲に（自分の外部に）、自分にとって内在的であるような諸要素を探し求め、そしてそれらと内在性の諸関係を打ち立てねばならない⁽⁵⁹⁾」かぎり、連続性のうちにあるといえよう。それは、諸々の存在に、一個の主体としてその外の存在を操作し支配する超越が欠けているという点で、「内在性 immanence」とも呼ばれている。

だが人間は動物とは異なる。人間は、世界に対する独立した個性性を追求するかぎり、連続性に背を向け、不連続性を追求する。こうした動物性とのコントラストの背景には、道具による媒介と有用性の浸透がある。

「道具はその目的を目ざして練りあげられていくけれども、ちょうどまさにその過程が進行していく度合に応じて、意識はそれを事物として、判明な区切りのない連続性における断絶として定置していく。……道具はそれを使用する人間に、つまりある一定の結果を目ざしてその道具を意のままに作り変

(58) G. Bataille, *Œuvres complètes VII*, Gallimard, 1976, pp.291-2 (G・バタイユ『宗教の理論』筑摩書房、p.22)。

(59) *Ibid.*, p.292(24)。

えることができる人間に従属するのである⁽⁶⁰⁾。』

こうして自己と他者の存在も、有用性を基盤として分断された世界の格子にはめこまれてゆく。人間は、この配置のなかで、世界から切断された自らの存在を持続せんとする。そのかぎりでは、個体にとっては世界と主体の存在の連続性は隠される。だからバタイユは、この秘められた存在の連続性に、「内奥性 *intimité*」という言葉をあてるのである。

ここには、先に『啓蒙の弁証法』とほぼ同様の啓蒙の主体性の構図が見られる。主体と客体の分裂、そして世界の諸存在のあいだの「親和関係」の解体が、ここでは個体性の持続を追求する主体の構えとして描きだされているのである。だがバタイユは、こうした主体の構えが、神話と呪術と犠牲にまつわる「聖なるもの」を駆逐したとは考えない。たとえば、彼は次のようにいう。

「原始人たちはわれわれよりもずっと、動物に近いかたちで存在していたと考えられる。彼らはたぶん動物を自分自身から区別はしていたが、その区別に関してある疑いを、恐怖とノスタルジーの混じりあったある疑惑をもたないわけにはいかなかったのである。……連続性とは動物に関しては他の何ものとも区別されないことであり、動物にとって即自的にも対自的にも唯一可能な存在の様態なのであるが、人間はその連続性をめぐって、俗なる道具の貧困さ（不連続な物＝客体の貧困さ）に、聖なる世界のあらゆる魅惑を対置するという態度をとったのである。⁽⁶¹⁾」

主体と客体の分裂を生き、分立した存在として独立性の持続を追求する個体も、啓蒙的思考の対極に位置する世界の連続性に吸引されるというのである。それは、「原始人」に限った話ではない。事物の有用性を根本的に否定して暴力的な蕩尽 *consumation* に向かう供儀にも、カソリックの神秘家たちの営みにも、そして産業社会における「物＝客体の限りなき蕩尽」にも、存在の連続性への接近は見られる。『啓蒙の弁証法』との落差は明らかだろう。

独立性の持続を追求する個体の定立と、そうした個体を死にいたらしめる連続性への吸引とは、たがいに絡みあうように「聖なるもの」の希求を沸騰させる。このことを確認するには、独立した個体性を追求する主体がなぜ対極にある「聖なるもの」を希求するのかに目を向けなければならない。バタイユは、個体の生物学的な死が一つの「嘘」を暴く関係に注目する。

(60) *Ibid.*, p.297(35).

(61) *Ibid.*, p.302(45).

「死は無視される、それが現実的な事物たちの利にかなうことだった。死は他のものたちと同じように一つの現実的事物だったのである。しかし突如として死は、現実社会が嘘をついていたことをしめす。……内奥の生を十分なまで私の感受性へと戻してくれるのは、それが不在となることによるのである。死は生をその最も充溢した状態において啓示し、現実秩序を沈みこませる。(62)」

独立性を希求する個体の現実秩序は、主体の思考と行為によって築きあげられた一つの「嘘」であり、内奥の真実としては、存在の連続性が主体の奥底に親密なかたちで潜んでいる。誰かの死は、私たちの存在の足下に隠された内奥性を揺り動かす。内奥性は、親密な何かでもあったということである。

こうした真実のおぼろげな出現に感応する主体は、独立した個性の持続が「嘘」であるという不安を抱かざるをえない。この不安は、個体としての死への恐怖に隣接している。だが、この不安と恐怖は、存在の連続性の否定と死からの逃避によって解決されはしない。存在の連続性はぼんやりとはあるが圧倒的な威力をおびて立ちあがってくるし、何よりも死は個体にとってとらえがたい不在なのである。生きる個体は、むしろ世界の連続性を肯定し、えもいわれぬ魅惑として「聖なるもの」を確認する。死を前にした個体の不安と恐怖こそが、「聖なるもの」の希求へと向かわせるのである。

「人間は、事物たちの秩序と両立せず、和合しない内奥次元を恐れる。そうでなかったとしたら、供儀は存在しなかっただろう。そしてまた人間性もありえなかっただろう。内奥次元が、個体の破壊のうちに、そしてその聖なる不安のうちに啓示されることもないだろう。(63)」

「聖なるもの」はここで、独立性の持続を追求する個体の不安と恐怖の函数として位置づけられている。「内奥性は……戦慄する個体のうちで、神聖な、聖なるものであり、不安という光背をおびているのである。(64)」存在の連続性への求めは、主体と客体の分裂を知らず、世界の「親和関係」に埋もれた人間の状態に対応しているのではなく、むしろ存在の連続性からの離陸を追求する個体の状態に由来する。この論理は、独立した個性を追求する啓蒙の主体にも妥当する。有用性と合理性に縛られ、互いに断絶した事物の集積としての外界を操作し支配する個体、この神話と呪術の対極にいるように思われる主体も、「聖なるもの」への憧憬と畏れから逃れることはできないのである。

(62) *Ibid.*, p.309(61).

(63) *Ibid.*, p.312(67-8).

(64) *Ibid.*, p.312(68).

いや、それだけではない。バタイユは、まさに個体による独立性の追求、連続的な存在と接する「内在性に対しての抵抗こそが、その内在性にふたたび噴出するよう命ずる⁽⁶⁵⁾」という。

「事物の秩序は持続するために聖なるものを拘束し、脈絡づけようとする。しかし、そうした束縛しようとする行為こそが、すぐにまたそれを沸騰状態へと、すなわち激烈な暴力性へと変えるのである。⁽⁶⁶⁾」

そこには、エロティシズムをめぐって、バタイユが「禁止」と「侵犯」の相互補強を確認するロジックと相通ずるものがある。

「侵犯は〈自然への回帰〉とはちがうのだ。侵犯は禁止を消滅させることなく解除する。」「侵犯の瞬間に私たちは不安を感じる。不安がなければ禁止は存在しないのだ。この不安の体験は、罪の体験である。この体験は人を侵犯の完遂へ、侵犯の成就へと導く。⁽⁶⁷⁾」

主体は、個体としての独立性を追求するにもかかわらず「聖なるもの」を希求するのではない。まさに個体的な持続を追求するがゆえに、不安と恐怖を通じて連続性へと引きよせられ、「聖なるもの」の沸騰に身を投げるのである。

そうだとすれば、『啓蒙の弁証法』のように、「啓蒙はすべてを呑みこむ」と考えることはできない。自律性と独立性を追求する近代以降の啓蒙の主体でさえ、「聖なるもの」を秘めた神話的なものや呪術的なものの魔から逃れられない。たしかにそれは、侵犯に向かう欲望、そして禁止の根底にある不安に対する感受性を条件としている。「道具的な理性」と「意識の物象化」に惰性的に身を委ね、己れの存在の内奥性に対する意識のアンテナを降ろしてしまった主体は、「聖なるもの」に触れることはない。この文脈では、「聖なるもの」とは存在の連続性でもなければ、それを顕在化させる儀礼でもない。

「聖なるもの」とは、自らの内奥性に「嘘」をつき、独立した個性性を追求する主体が、隠された存在の連続性の浮上にさいして、不安と恐れに突きあげられながら自らの個性性の覆いを世界の連続性に開くところに立ち現われる。

「真正面から死に近づく力、そしてこの死への接近のなかに、理解し難く認識しがたい連続性への開かれ *ouverture* を見る力が私たちにあたえられる。

(65) *Ibid.*, p.313(69).

(66) *Ibid.*, p.313(68).

(67) G. Bataille, *L'érotisme*, pp.42,45(58,62).

この連続性への開かれこそ、エロティシズムの奥義であり、またエロティシズムだけがこの奥義をもちきたらすのである。⁽⁶⁸⁾」

この意味で「聖なるもの」を、世界の客観的な連続性、あるいは神秘的な儀礼の制度そのものにとらえてはならない。それはむしろ、個性の持続を追求する主体が、世界の連続性に自らの存在を開く関係態度なのである。こうした「開かれ」は、個性性に閉じこもうとする主体にとって、存在の「傷口 *plaie*」であり、「裂開 *fêlure* ⁽⁶⁹⁾」だともいえる。「聖なるもの」とは、この傷と裂開を主体の意識にもたらず関係にあたえられた名なのである。

「性の暴力が傷口を開く。傷口が自然に閉じてしまうことは稀で、傷口を閉じてやる必要がある。……性の無秩序に由来する根本的な不安感、死をはっきりとさしめしている。人間がこの無秩序を体験して死を認識するようになると、この無秩序の暴力は、死がかつてこの人間に明示した深淵 *abîme* を、この人間の内部にふたたび開くのである。⁽⁷⁰⁾」

これこそ、バタイユが提示する主体性の構図にほかならない。己れの内奥性への感受性さえ摩滅していなければ、その矛盾は中世のカソリックにも、市場の「比量論理」が貫徹する産業社会にも顕現する。存在の「裂開」は、中世の司祭であれ、啓蒙の主体であれ、ホモ・エコノミクスであれ、独立した個性性の「嘘」で身をかためる主体に刻まれる。「聖なるもの」への視線は、こうした主体の矛盾しあう対極的な求めが、二つながら人間の存在につきまとうことをとらえる。だとすればそれは、独立した個性性の追求のなかで数々の自己欺瞞と「自然の頽落」に手を染める自己に、批判的な再認識をうながすポテンシャルをもちうるともいえよう。「聖なるもの」のポテンシャルを思想史的に再確認するという本稿の課題は、ひとまずはたされたのである。

——「底なしの深淵」と個体の融解

バタイユの思想に見いだされたことを例解するために、中世のある神秘主義的な宗教思想に目を向けてみよう。

バタイユは、中世のキリスト教神秘主義、とりわけテオパシーや神的存在との身体的な交わりを宣揚する神秘家たちの体験に、「聖なるもの」を見た。たとえ

(68) *Ibid.*, p.31(40).

(69) *Ibid.*, p.115(173).

(70) *Ibid.*, pp.115-6(173-4).

ば彼は、アピラの聖テレジアがその身にこうむった「神秘的恩寵」を、「聖なるもの」ととらえていた。こうした理解は、「性の聖なる性格と神秘的な生がもつ性的な特徴⁽⁷¹⁾」を比較する文脈のなかに見られる。したがって、問題は「神秘性＝聖性」といった単純な構図では理解できない。神秘家の体験は、あくまでエロティシズムとの関わりをつうじて、「聖なるもの」と結びつけられる。つまり、聖テレジアの体験は、あくまで性的な交わりと根底的に通じあうものであるがゆえに、聖なる性格をもつとされるのである。

周知のごとく、彼女の体験は、ベルニーニの「聖テレジアの恍惚」に形象化されている。無防備な体勢で斜面に身を横たえ、意外に無感動な忘我の表情を見せる彼女の傍らには、しなやかな腕でいまにも槍を突き刺そうとする天使がいる。彼女が受けた「神秘的恩寵」の焦点に位置するのは、この槍である。テレジアの自伝によれば、彼女は、この長い黄金の槍で何度も心臓を突き刺され、体を貫かれた。そして、天使がこの槍を引きぬくのと一緒にその内蔵が飛び出すと、彼女は全身が神の大きな愛の火に包まれたような感覚を味わったのである。しかし聖テレジアは、呻かずにはいられない苦痛とともに、甘美な喜びをも享受した。だからこそそれは、神による愛撫でもあったのである⁽⁷²⁾。

バタイユは、この神による *transverbération* [刺し貫くこと] の体験を「死なずに死ぬこと」ととらえ、オルガスムと通底する「小さな死」に比した⁽⁷³⁾。神との神秘的な交わりが、エロティシズムと通じあう点は、この死との接触にある。もちろんそれは、生物学的な死ではない。バタイユが「足場を踏み外し転覆する *chavirer*」欲望がこの体験の核心だと論じ、「自己自身を棄てる死 *la mort à soi-même*⁽⁷⁴⁾」という言葉を用いていることからして、それは、個体としての持続と自律的存在への構えを投げずることだと考えるべきである。

「もはや、いかなる点においても相違がなくなるのだ。主体は距離をおくことができなくなり、宇宙と自分自身の区別のつかない無際限の存在のなかに埋没してゆく。そして感覚しうる時間の流れにも属さなくなる。主体は永遠化した瞬間のなかに吸いこまれてゆくのだ。⁽⁷⁵⁾」

もちろん、バタイユが誘惑を前にした修道士についていうように、こうした死との接触には不安と恐怖がともなう。だが、その不安と恐怖が強まれば強まるほど、個体の足元の斜面は角度をまし、表象不可能な奈落の吸引力は強まる。

(71) *Ibid.*, p.247(378).

(72) Cf., *Ibid.*, pp.248-9(382). また、テレジア『小さな花』新教出版社、p.253-4、参照。

(73) Cf., *Ibid.*, p.264(407).

(74) *Ibid.*, p.256(386).

(75) *Ibid.*, p.275(424).

「恐怖こそがまさに〈性的なもの〉を根底から作りあげているのではないだろうか。そして〈神秘家〉と〈性的なもの〉の関係は、双方の領域に等しく属している深淵の abyssal 特性に、あの不安をそそる暗闇にもとづいているのではないだろうか⁽⁷⁶⁾」。

甘美な悦楽と虚無の恐怖が交錯するところにこそ、「聖なるもの」の場がある。こうした理解は、けっしてバタイユの我田引水ではない。13世紀まで遡ることによって、私たちは、彼のいうエロティシズムとキリスト教神秘主義の接点に立って、テオパシーの奥義を説いた女性を発見する。「愛の神秘主義」の文脈のなかで、キリストとの合一を幻視した、ハードゥウィヒその人である。

Hadewijch of Antwerp と呼称される⁽⁷⁷⁾ この女性は、ベギン *beguin* (仏語では *béguin* 蘭語では *begijn*) と呼ばれる敬虔な女性信者たちの指導者だった。12世紀末の Low Countries (ほぼベネルクス諸国にあたる) では、清貧と陶酔的な祈り、そして聖体拝領 Eucharist を重視する宗教運動が熱をおびていた⁽⁷⁸⁾。だが女たちの多くは、修道院に場所を見いだせず、グループをなして教会の近くに居をかまえた。この女性たちがラテン語では *mulieres religiosae* [敬虔な女たち] と呼称され、庶民のあいだではベギンと呼ばれたのである⁽⁷⁹⁾。

当時、ベギンのコミュニティは、現存するベギナーージュ *béguinage* (オランダではベヒンホフ *beghinhof*) から想像されるような、修道院的空間を生きてはいなかった⁽⁸⁰⁾。彼女たちは、貧しくも威厳ある生活をおくるために、病者の世話などの労働をこなし⁽⁸¹⁾、俗世と祈りの世界とをまたいで生きていたのである。記録で確認できる範囲では、リエージュのベギナーージュ (1177年に1,500人が居住) が最古のものであり、13世紀の Low Countries では、ベギンの存在はきわめてポピュラーだったとされている⁽⁸²⁾。

こうした経緯の背景には、いわゆる「女性問題 *Frauenfrage*」があった。すなわち、結婚せずに信仰に人生を捧げようとする女たちを制度的教会が受けいれず、11世紀に多くの女たちが説教師とともに流浪するといった事態が生じていたので

(76) *Ibid.*, p.247(377).

(77) E・A・ドライヤーは、彼女の用いている方言がブラバンのものであることを指摘しながら、「ブラバンのハードゥウィヒ」という呼称を用いている (E.A. Dreyer, *Passionate Spirituality*, Paulist Pr., 2005, p.170、参照)。

(78) Cf., P. Mommaers with E. Dutton, *Hadewijch*, Peeters, 2004, p.18.

(79) Cf., *ibid.*

(80) Cf., Dreyer, *op.cit.*, p.107.

(81) Cf., C. Wolfskeel, 'Hadewych of Antwerp,' in M.E. Waite(ed.), *A History of Women Philosophers Vol.II*, Kluwer Academic Publishers, p.143.

(82) Cf., Dreyer, *op.cit.*, p.106.

ある⁽⁸³⁾。こうした経緯からすると、ベギンの集団は、制度的な場をあたえられなかった敬虔な女たちの受け皿だったと見ることもできよう。

「信仰における直接性⁽⁸⁴⁾」を追求していたベギンの動きを、エスタブリッシュメントは歓迎しなかった。しかし、1215年に教皇ホノリウス3世は、ベギンのコミュニティに特免をあたえる。この特免をうながしたのは、ワニーの聖マリアの伝記を書いた、ジャック・ドゥ・ヴィトゥリだった。彼は、当時勢力を広げつつあったカタリ派に対置すべき禁欲的献身の事例として、ベギンたちの生活を許容することを教皇に願いでたのである⁽⁸⁵⁾。ここには、ベギンのコミュニティが許容されていった背景に、「女性問題」をめぐる異端派とのヘゲモニー争いがあったことが窺える。

ハードゥヴィヒは、こうした状況のなかで、ゆるやかに連携するいくつかのベギンの組織を導いていたと推測される⁽⁸⁶⁾。彼女には伝記もなく、生没年を特定できる資料もない。だが、その著作からは、彼女がラテン語とフランス語に通じ、フランスの宮廷恋愛詩や天文学や音楽理論にも触れる機会があった人物であることが窺える⁽⁸⁷⁾。おそらく彼女は、こうした教育を受けることのできる上層の家庭の出身だったにちがいない⁽⁸⁸⁾。

さて、彼女の「愛の神秘主義」の思想そのものに話をうつそう。その愛 minne の思想の核心は、神（キリスト）⁽⁸⁹⁾との合一を愛の成就として希求し、その合一をえもいわれぬ恍惚のなかで幻視した点にある⁽⁹⁰⁾。彼女は、ある精霊降臨祭の日に、神と一つになり互いを満たしあおうとする熱望に襲われる。そのとき、祭壇から鷹が出現し、「合一をえたいなら、用意せよ！」と語る。

「彼は、人間の姿をした男で、すばらしい美しさをそなえ、光輝に満ちた顔をしていた。そして、まるでまったく別の素性の者のように、気取りのない様子で私に近づいた。すると慣習どおりに、聖餐における物的な形で私に彼をあたえた。さらに彼は、杯で彼を飲ませた。……そのあとで、彼自身がやってきて私をその腕でしっかりと捕え、抱きよせた。私は体の全箇所彼を感じ、私の心と人間性が欲していた最高の至福に浸った。……だが、そ

(83) Cf., S. Murk-Jansen, *Brides in the Desert*, Wipf & Stock Publishers, 2004, pp.20,22-3; E.W. McDonnell, *The Beguines and Begards in Medieval Culture*, Octagon Books, 1969, pp.81-100.

(84) Mommers with Dutton, *op.cit.*, p.20.

(85) Cf., Murk-Jansen, *op.cit.*, p.24.

(86) Cf., Hadewijch, *The Complete Works*, Paulist Pr.,1980, p.4; Mommers with Dutton, *op.cit.*, p.22.

(87) Cf., Hadewijch, *op.cit.*, pp.5-6.

(88) Cf., Mommers with Dutton, *op.cit.*, p.9.

(89) しばしばハードゥヴィヒは、神という言葉をキリストを意味するものとして用いている (Cf., Hadewijch, *op.cit.*, p.41)。

(90) この点は、S・リラルール『愛の思想』(せりか書房)を通じて、30数年前に日本に紹介されている。

のあとしばらくすると、美しい男の姿は目でとらえられなくなっていた。彼は、完全に無となり、消えさっていた。それと同時に、私の外に認識し知覚できないように融解していた。もはや私は、彼を私のうちで区別できなくなったのだ。そのとき私には、私たちが差異のない一つのものになったように感じられた。……私は、私が愛する者のうちで消滅した状態にあった。そして彼のうちに完全に溶けきり、もはや私自身として残っているものは何もなかったのである。⁽⁹¹⁾」

ハードゥウィヒのミネの思想が、当時のベギンたちに浸透していたフランス宮廷恋愛詩的なスタイルをとっているのは、周知のことである。神ないしキリストを「聖なる恋人」(「私の愛する人 my Beloved」)として希求する語り口は、もともと旧約聖書の『雅歌』にも見られ、12世紀前半にシトー派のクレルボーのベルナルドゥスによって愛の神秘主義として広められていた⁽⁹²⁾。ハードゥウィヒは、こうした状況を背景として、「聖なる花婿」を願望する「婚姻の神秘主義」⁽⁹³⁾のスタイルでミネの思想を展開したのである。だが、宮廷恋愛詩的なスタイルに関しては、ナザレトのベアトリスを先行者として挙げないわけにはいかない。彼女はすでに、ミネという概念を軸としながら、気高き愛 fin'amour の力をトゥルバドールふう語っていた⁽⁹⁴⁾。

このスタイルが、ハードゥウィヒの『連句詩集Poems In Stanzas』に色濃く影を落としていることは、「彷徨う騎士」というくだりに明示されている。

「勇敢で豪腕な騎士……

彼らは愛の鎖に縛られて身を捧ぐ

だが苦痛も悲しみも盛衰も恐れない

彼らが望むのはあまねく国を遍歴すること

めざすは愛する魂が愛に抱かれた愛を見いだせる国⁽⁹⁵⁾」

このほかにも、彼女の詩句のうちには、「淑女」「冒険」といったトゥルバドール的な語り口が現われる⁽⁹⁶⁾。だが、彼女のミネの思想の内容と本質を、宮廷恋愛的精神に求めるなら、浅薄な理解に陥ることになる。C・ウルフスキルがいうように、ハードゥウィヒの著作では「倫理的な理想が美的な理想の形態に

(91) Hadewijch, *op.cit.*, pp.281-2.

(92) J・ルクレール、F・ヴァンダンブルーク『中世の霊性』平凡社、p.528、参照。

(93) 同上、p.526。

(94) Cf., B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, The Crossroad Publishing Company, pp.168-8.

(95) Hadewijch, *op.cit.*, p.153.

(96) Cf., Mommers with Dutton, *op.cit.*, p.9.

覆われている⁽⁹⁷⁾」のであって、思想的な内容を宮廷恋愛詩の形式に帰することはできない。それは、「愛がもつ純粹さと無私の性格⁽⁹⁸⁾」を強調する効果をもつにすぎないのである。

思想的には、ミンネという語の多義性のほうがはるかに重要だろう。ハードゥウィヒは、ミンネという語を神ないしキリストを意味するものとして用いている⁽⁹⁹⁾。だがそれは、神と一つになることを願望する人間の愛 minne をも意味する。さらには、次のようにも言われる。「甘美なミンネ Minne が私を驚嘆させるのはその甘美な性質がすべての存在を征服しているからである。⁽¹⁰⁰⁾」ミンネの核心はこの重層的概念構成にあり、実在の神のみをさすと理解する⁽¹⁰¹⁾ことはできないのである。

ハードゥウィヒは、神が人間に Minne をたむけ、人間も神への minne に燃え立ち、そしてこの動的な関係⁽¹⁰²⁾全体に浸透するように Minne が作用するととらえている⁽¹⁰³⁾。B・マッギンがいうように、「Minne は、想像された宇宙に浸透している神聖な力なのである⁽¹⁰⁴⁾。」この根源的総体性としての大文字の Minne を看過するなら、神と人との関わり方の結節として現われる minne は、静的な実在へと歪められてしまう。ハードゥウィヒが宇宙に遍在する動性としてとらえた Minne は、プロティノスの「ヌース」のように、自らそれ自体に関わることで宇宙を産出してゆく形而上的な根拠に近いのである。

「あなた、Minne を純粹に minne で愛することができたなら！

ああ、Minne は minne を理由として、私が minne になり、Minne をあまねく Minne として知ることを許すのだ！⁽¹⁰⁵⁾」

この点に関わって、あるハードゥウィヒ解釈を問題にしておこう。それは、彼女がいうキリストとの身体的な合一に、「対等性」と「善良な相互性という通常的人間的現象⁽¹⁰⁶⁾」を見ようとする、J・G・ミルハーヴェンの理解である。彼は、キリストとの身体的交わりには、悦びの相互的享受、対等な相互性があるという。だが、ハードゥウィヒが体験した Minne の暗闇は、形而上的な一者であ

(97) Wolfskeel, *op.cit.*, p.145.

(98) Dreyer, *op.cit.*, p.109.

(99) Cf., Wolfskeel, *op.cit.*, p.145.

(100) Hadewijch, *op.cit.*, p.196.

(101) Cf., Dreyer, *op.cit.*, p.109.

(102) Cf., Hadewijch, *op.cit.*, p.8.

(103) Minne と minne の区別立ては、*The Complete Works* に見られる Love と love の使い分けを参考にしつつ、著者の文脈解釈にもとづいてなされている。

(104) McGinn, *op.cit.*, p.202.

(105) Hadewijch, *op.cit.*, p.352.

(106) J.G. Milhaven, *Hadewijch and Her Sisters*, State Univ. of New York Pr., pp.12,32.

り、人格的に分け隔てられた存在を融解させる連続性である。実際、合一の終局に、認識を超えた存在の消失が待ちうけていたことを忘れてはならない。ミルハーヴェンの理解は、Minne の根源的な連続性を見通す神秘思想を切り捨て、耳障りのいい倫理的主張に傾斜するものなのである。

Minne は、個体と神との「相互的な征服」とはほど遠い。ハードゥウィヒは、神の生は「甘美な自己享受」であり、Minne は「自足的に成就している⁽¹⁰⁷⁾」と語っている。P・モマーズが言うとおりに、「彼女が経験した Minne とは、Minne がそれ自身を根拠に存在し、それ自身にとどまるという現実なのである。」この結論は、ミルハーヴェンとは対照的に、冷徹なほど正確である。「ここでは、神の堅固な他者性はほぼ非人格的にしめされ、超越は、変わることなき所与として現われる。神は神であり、人間は人間なのである。⁽¹⁰⁸⁾」だからこそ彼女は、個体の意識を脱し、理解を絶した Minne の連続性へと個体を「開く」ことを余儀なくされたのである。「私は私のものではない。Minne は私の精神の内実を呑みこんだ。⁽¹⁰⁹⁾」彼女の幻視は、この「開かれ」の体験だった。だからこそ彼女の思想は、エクスタシーの奥義を抱えこんだのである。彼女は、9歳のときの幻視についてこう言っている。

「私は精神の力を失い、我を忘れて、神のうちに見たすべてのものも見失った。そして、すべてのすべを失い、Minne の本性に抱かれて成就にいたった。私はその間、呑みこまれてすべを失い、彼と一つになり合一を成就したこと以外に、いかなる知識、光景、精神的理解ももちあわせていなかった。⁽¹¹⁰⁾」

注意されたい。エクスタシーの神秘は、神聖な神との交わりがもたらす感覚のオルガスムにあるのではない。たしかに、身体的な合一の成就をさす *ghebruken* という語には、「悦びの獲得」という含意がある⁽¹¹¹⁾。だがハードゥウィヒは、身体的な悦びの場面から突然に、認識も感覚も溶けさった異質な世界に投げだされた。「そこには、実在の主体と実在の「客体」を媒介するいかなる観念も言葉もありはしない。この接触は、ある人格がもつ感覚や精神の能力のレベルではなく、……神自身の「触れあい」を魂自体に感じさせる、魂の「根底」で起こるのだ。⁽¹¹²⁾」彼女は、外的に区別された存在を合一させる忘我に達しただけでなく、感覚の次元での存在の区別立てが混沌の世界に触れたのである。まさにこの、

(107) Hadewijch, *op.cit.*, p.93.

(108) Mommers with Dutton, *op.cit.*, p.117.

(109) Hadewijch, *op.cit.*, pp.170-1.

(110) *Ibid.*, p.279.

(111) Cf., Milhaven, *op.cit.*, p.20.

(112) Mommers with Dutton, *op.cit.*, p.89.

理解と知覚を絶した根源的連続性に触れた点にこそ、彼女の思想の神秘性がある。Minne は「底知れぬもの⁽¹¹³⁾」なのだ。

ここには、パタイユのいう「聖なるもの」との共鳴が、はっきりと認められる。個体的存在の区別と境界が融解し、Minne の連続性に自己が「開かれる」ところに、「聖なるもの」が立ちあがる。こうした Minne の奥義に、ハードゥウィヒは「底なしの深淵 afgront」という語をあてた⁽¹¹⁴⁾。それは、Minne と神の全能性を讃える、たんなるレトリックではない。あるクリスマスの夜に彼女が体験した幻視は、それが Minne の世界像にほかならないことをしめしている。

「私はとても深く、広大で、限りなく暗い渦が逆巻くのを見た。この深淵のなかには、すべてが含まれてあり、互いにひしめき圧縮されてあった。すべてを暗黒が照らしだし、貫いていた。この底なしの深淵は、誰にもとらえられない深さをもっていた。私は、それがどうやって形づくられたかを説明しようとは思わない。なぜなら……それは語りえないものであり、言葉にできないものだからだ。……それは、私たちが愛する者のまったき全能性だった。⁽¹¹⁵⁾」

映画『2010年』に登場するモノリスの黒点を想起するのは、私だけではないだろう。すべての存在を孕み、暗黒の無区別のなかに凝縮している深淵、ハードゥウィヒがとらえた Minne の真実はこれなのである。

「魂とは、神がその深みからその自由へと移りゆく道であり、神とは、魂がその自由、神の最奥の深みへと移りゆく道なのである。そしてこの最奥の深みは、魂の深淵によってしか触れることはできない。⁽¹¹⁶⁾」

かの「底なしの深淵」は、Minne が自己充足的な自己への関係のなかでその全能をしめす、神の根源的自由の境位でもある。それは、自由の暴力に浸された「生成の無垢」の次元だともいえよう。

そこには、パタイユが描きだした主体性の矛盾がある。かの「深淵」が底なしであるがゆえに、己れの存在が無に帰する危険を恐れながら、しかしまたその危険に引きよせられずにはいない、愛する人間の内なる緊張と相克の熱。ここに彼女が描きだす「聖なるもの」の核心がある。

自足的な全能性をほしいままにする神、この「大文字の他者を所有することが許されるとき、人は、繰り返し強奪に見舞われるしかなく、ついには死〔自己の

(113) Hadewijch, *op.cit.*, p.70.

(114) Cf., McGinn, *op.cit.*, pp.211-9.

(115) Hadewijch, *op.cit.*, p.289.

(116) *Ibid.*, p.86.

喪失] へといたる。⁽¹¹⁷⁾」神と合一し己れの存在で神を満たすという個体としての願望の成就をめざすと同時に、その個体的存在を消失させる暗闇の連続性に身を投げいれようとする主体。ハードゥウィヒのディスクールは、この緊張の高まりが、主体を自己放棄的なエクスタシーへと走らせることを、熱く語りだしている。ここでも「聖なるもの」は、客観的な神的存在のありよう（連続性の深淵）でも、その絶対的な他者でもなく、それらとの内奥の交わりを追求する主体の鬼気迫る形姿にあたえられるべき名なのである。

だが、ハードゥウィヒがこうした主体性の構図を浮き彫りにしえたのは、彼女があくまで個体的に分断された生の世界に身をおいたからだともいえる。彼女にとっての最大の課題は、人間性 *humanity* としてのキリストと、個体としての自己との合一だった。また彼女は、目下のベギンが個体的存在としてキリストとの合一を願望することを咎めはせず、むしろ真理にいたるべき避けがたい通路としてそれを奨励した。それは、あくまで「この世において神の人間性とともに生きるべきである」という彼女の思想の帰結なのだろう。「人間性の真理も神性 *Divinity* の真理もある単一の成就のうちにある。⁽¹¹⁸⁾」

実は、ベギンたちがこうした肉体的合一を熱く求めた背景には、当時の *Low Countries* で、女たちのあいだに広まっていた聖体拝領への渴望がある⁽¹¹⁹⁾。しかし当時、女たちには聖餐式のパンとワインに触れることが禁じられていた⁽¹²⁰⁾。そこで女たちは、男たちが独占する聖餐の栄光を尻目に、別の恩恵をたぐりよせる。キリストの肉体との合一がそれである。正式のコミュニオンとは別のかたちで互いに食べ、味わいあうこと、この秘儀的聖体拝領は、聖職者たちの聖餐式の「代替物」として展開されたといつてよい。

女たちは、個体的に区切られた人間性の世界のただなかで、肉体のイメージを介してキリストと一つになることを切望した。「聖なるもの」は、人間が到達しえない形なき「深淵」からではなく、肉体として区切られた個体的存在が、形ある交わりと形の融合のイメージを沸騰させるなかで出現する。ここでもそれは、区切られた個体が、己れの精神の熱を高めながら、個体的存在の臨界にいたろうとするときに立ちあがる。「聖なるもの」をめぐるパタイユの理解は、ここにもやや姿を変えながら、しかしはっきりと確認できるのである。

(117) Mommers, *op.cit.*, p.120.

(118) Hadewijch, *op.cit.*, p.59.

(119) Cf., C.W. Bynum, 'Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century,' *Women's Study*, Vol. 11, pp.181-2.

(120) Cf., Bynum, *op.cit.*, p.187.

——結びに代えて

バタイユは、1939年9月14日の手帳メモに、「聖なるもの」に触れた体験を記している⁽¹²¹⁾。そこには、前夜の凄まじい体験がつづられていた。彼は、真の意味でかけがえなき女、ロールの墓に足を運ぶ。夜はすべてを呑みつくすほどに黒く深かった。彼は、同じ暗さのなかで道を失いながら、ロールとともにエトナ山の火口を目の当たりにした記憶に迷いこむ。二人は夜明け近くにやっとのことで「巨大な底なしの火口」に立った。そのときロールは、目の前の光景から一刻も早く逃れようと、走りだした。彼女を、そして間違いなくバタイユをも襲った恐怖は、あの「底なしの深淵」に関わるものである。「それは、私たちが呼吸しているこの星の大きく口を開いた傷 *blessure*、裂開 *fêlure* への傾きを前にした、分裂 *déchirement* の時だった。」誤解してはならない。すべてを呑みこむ黒の光景や、めまいをもたらす広大な空洞が「聖なるもの」だということではない。すべてを吸いこむ空虚への傾斜を前にして、二つの存在が自我を喪失する個性の絶壁で体験した狂気と強度こそが「聖なるもの」なのである。

バタイユは、この恐怖の記憶にとらえられながら、かろうじてロールの墓にたどりつく。すると彼は、両の腕に苦痛をおぼえ、自分が二つに分かれてロールを抱きしめているような奇妙な感覚に襲われる。「手で自分のからだを探ると、彼女に触れ、彼女を吸いこむような気がした。」彼は、個性の絶壁を体験したエトナの記憶に突き動かされて、「突然二人の人間のあいだの壁が崩れさり、一つになるような」体験をしたのである。バタイユにあっても、存在の根本に触れる他者との「合一」は、世界の根源に潜む「底なしの深淵」に通じている。彼とロールがエトナとともに体験したのは、「底なしの深淵」が喚起する「事物の恐るべき不安定性」であり、存在の根源を照らすこの「夜の聡明な透明性」こそがバタイユをロールとの融合にふたたび導いたのである。

すべてを、テュポンの名に連なるエトナの神秘に帰着させるべきではないだろう。ことの半分は、バタイユとロールがともにした生の深さと激しさからきている。「苦痛、恐怖、涙、狂気、乱痴気、興奮、そして死。そうしたものがロールと私のともにした日々の糧だった。そしてこの糧は、恐ろしくもすばらしくもある甘美な記憶に変わった。そうした形をもたらしたものの、それは、事物の限界を踏みこえて突きすすむ愛だった。」ロールの墓での不可思議な体験は、バタイユが彼女とともにした日々のなかで、身を引き裂き、互いを吸いつくすような個性の絶壁に立たされたことと無関係ではない。この日常の生に潜む裂開こそが、

(121) このメモは、Georges Bataille, *Œuvres complètes V* の *Le coupable* (p.252) に付された注になっている (pp.499-501)。また、*October* 36, 1986に英訳 ('The Ascent of Mount Aetna') もある。

エトナの体験、そしてロールとの再合一の背景にはある。

本稿で確認してきた「聖なるもの」の批判的なポテンシャルは、決して古の儀礼と未開部族の習俗にのみ関わるものではない。むしろ、現代文化のうちにも「聖なるもの」を立ちあがらせる裂開が潜んでいる現実に向け、そこから私たち自身の生の日常をとらえなおすことこそが、探究の眼目である。追究すべき問いと扱うべき事柄はまだまだ数多く残されている。しかし、続くべき探究は別の論稿⁽¹²²⁾にゆずり、議論の中絶の責めを負うことにしたい。

[あさみ かつひこ]

(122) 『和光大学表現学部紀要』第8号に、続くべき探求の一端となる拙稿、「Being the Skin」が掲載されている。あわせて吟味していただければ幸いである。