

神話の可能性、供犠の必然性

バタイユ「魔法使いの弟子」における共同体の設計図

福島 勲

序

本稿は、「社会学研究会」(1937-1939)における活動の一環として1938年にバタイユが発表したテキスト、「魔法使いの弟子」の読解を行うものである。ところで、その目的は二つある。一つは、テキストの論旨に沿って、テキスト執筆時におけるバタイユの主張内容を明らかにすること、つまりは、社会や共同体をめぐる思想的模索の時期にあった当時のバタイユが、政治、科学、芸術といった道を退けて、一つの可能性として「神話」に期待を託すことになったその論旨を確認することである。この作業は、従って、1930年代後半におけるバタイユの興味の対象を描き出す、一つの線を確保する作業として位置付けることができよう。

他方、もう一つの目的は、別の興味に属するものであるが、バタイユが行った「供犠」をめぐる思索の通時的な展開の中において、テキスト「魔法使いの弟子」の位置を検討すること、具体的に言えば、このテキストにおいて「神話」の可能性が主張される一方、その神話を生成する装置として、「供犠」=儀礼行為の必然性が導き出されている点を明確にすることである。つまり、「神話」の可能性を主張しつつも、やはり最終的に「供犠」の必要性へと収斂していくバタイユの歩みを浮き彫りにすることで、「供犠」をめぐるバタイユの思索が描く軌跡の一地点を標定する、これが本稿の二つ目の眼目である。

だが、問題のテキストの読解に入る前に、まずはその背景となる「社会学研究会」というグループの概観を眺めることから始めておきたい。

I. 社会学研究会 (Collège de sociologie) と「聖なるもの」

ドゥニ・オリエによれば、「社会学研究会は、文学、政治という道を閉ざして、行動と夢のジレンマから逃れようとする者に与えられた最後の出口であ

る（そして、一番リスクの少ない）「科学へと向かう¹」ものであったと言う。つまり、具体的な名前を挙げるならば、この「研究会」はランボー（文学）やマルクス（政治）ではなく、ヘーゲル、フロイト、デュルケム、モース、コジェーヴ、デュメジルといった「学者」たちを思想的後ろ盾に掲げた活動として規定することができることになる²。もちろん、最終的にレリスが科学的厳密さの欠如を指摘しながら研究会の方向性（とりわけ、パタイユの方向性）を否認したことが示しているように³、この会の活動内容の全体を「科学」の一語で総括することには若干の留保が必要だろう。だが、いずれにしても、この研究会は「社会学」を第一に標榜し、とりわけ「聖なるもの」に関する社会学を行う「聖社会学 (sociologie sacrée)」として自己規定するところから出発しているのは確かである。

例えば、雑誌「アセファル (Acéphale)」の第3号 (1937年7月) に掲載された「社会学研究会創立のための覚え書き」においては、「人間」を究明する上で社会学という学問分野が担う重要性を指摘することから始められている。ただし、同時に、当時の社会学の発展の方向性に対する不満（例えば、同時代の社会への応用の不十分さ）が主張されることになり、その結果、社会学における現状の不十分さを補う研究者の共同体を組織する必要性が結論される。つまりは、この共同体こそが「社会学研究会」なのであり、この計画されている研究会はその活動内容を次の様に規定している。

予定されている活動対象を明確にするならば、それは「聖社会学」と呼び得るものである。もちろん、この「聖社会学」という名称は、社会的実存 (existence sociale) の研究、しかも、聖なるものが積極的に現前している、あらゆる社会的実存の発現形態においての、社会的実存の研究を含意していなければならない。つまり、この活動は、個人心理に見られる基本的な強迫的性質と、社会の組成に大きく関与し、その運行を統御している指導的機構との間に一致点を打ち立てることを目指しているのである⁴。

¹ *Le Collège de sociologie, réuni et annoté par Denis Hollier, Folio Essais (Gallimard), 1995 (1979), p.20.* (邦訳『聖社会学』ドゥニ・オリエ編、兼子正勝、中沢信一、西谷修訳、工作舎、1987年)

² *Ibid.*, p.21.

³ *Ibid.*, pp.829-832.

⁴ « Note sur la fondation d'un collège de sociologie », *ibid.*, p.27 (in *Acéphale*, n°3-4, juillet, 1937, p.26, réimprimé chez Jean-Michel Place, 1995). 署名には、Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra, Jules Monnerot の名前が見られる。

堅さの見られる文章だが、少なくとも、ここには「研究会」の進む基本的な方向性を見て取ることができる。まず、この「聖社会学」という名で示される研究活動は、「聖なるもの」という日常とは異質な要素の存在を前提としており、さらには、個人心理レベルで確認される「聖なるもの」への感情と反応が、社会構造レベルにおいても様相を変えて見出されるとの観点に立っている。これは、デュルケムが『宗教生活の原初形態⁵』で示した態度とほぼ同じであり、およそ「社会」と呼び得る構造の核には「聖なるもの」が存在しているという彼の考えを継承するものであるが、社会学研究会は、「未開社会」という理想化されたモデルの分析からその構図を抽出するのではなく、とりわけ、現在時の社会組織の中にその構図を浮かび上がらせることに重点を置くことになる。つまり、社会学研究会とは、「聖なるもの」を核として個人を束ねる「社会」が組成されるという展望の下、その「聖なるもの」の顕示が見られる社会的現象の分析を通じて「社会」組成の仕組みを探求し、現在時における社会構造の在り方を考察しようとする研究活動であったと言えるのである。

II. 研究会の実践的側面

以上に、社会学研究会とその研究対象である「聖社会学」の大枠を素描してみた訳だが、とりわけ、ここで注目したいのは、この研究会の「現在時」へのこだわりの意味である。というのも、この研究会は、当時の社会体制への危機意識（ファシズムの脅威に対する民主主義勢力の抵抗力の低下）をその出発点に持ち、以上に掲げた分析作業にとどまらず、研究内容を同時代の現実社会に積極的に適用することを射程に据える、極めて実践的な性格を持っていたという点である。つまりは、強烈な社会的凝集力を持つファシズム勢力に対して、いかなる形で、それに対抗しうる社会＝共同体を形成することが可能なのか、という問いに答えることが社会学研究会の重要な急務の一つであったのである。

例えば、それは、1938年にN.R.F.誌上で行われた彼らの示威行動の中でより鮮明に表現されている。1937-1938年の研究会第一期終了後の1938年7月、

⁵ Emile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 1960. (邦訳『宗教生活の原初形態』、古野清人訳、岩波書店、1941年初版、1975年改訳)

当時ジャン・ポーランが編集長を務めていたN.R.F.誌は、その第298号上の巻頭に「社会学研究会のために」と題された特集にスペースを割いたが、これは社会学研究会の事実上のマニフェストとなった。この特集は、カイヨワ「序論」、パタイユ「魔法使いの弟子」、レリス「日常生活の中の聖なるもの」、カイヨワ「冬の嵐」によって構成されているが、先の「社会学研究会創立のための覚え書き」の前後に加筆して作成されたカイヨワの「序論」では（特にその加筆部分において）、研究会の実践的性格がより強調されることになる。その前年度に研究会が扱った研究内容の概観を得る意味でも、少し長いが引用しておきたい。

人間は、個人的な内密な体験の中に見られる、まれで、つかの間であるけれども、激しさを提示する瞬間のいくつかを最も大事にするものである。「社会学研究会」はこの所与から出発し、社会的実存の核心部分において、つまり、社会を支配している引力と斥力〔引用者注：聖なるものは浄、不浄の区別に従い、二つの相反する力を有するとされている〕という基本的な現象の中に、また、教会、軍隊、友愛会、秘密結社といった最も際だった、最も意味深い社会的複合体の中に、個人の内部に見られるのと等価の動きを明るみに出すことに尽力する。この研究においては、三つの主要な問題が重要となる。つまりは、権力、聖なるもの、神話という問題である。これらの問題の解決は、単なる情報提供や注解の次元に留まるものではない。さらには、この解決が存在の全的な活動（l'activité totale）を包括することが必要なのである。なるほど、問題の解決には、共同研究こそが必要であり、その際、不確定な結果の裏付けとなるばかりか、研究の当初から尊敬を勝ち得ることをも可能にしてくれる堅実さ、偏りのなさ、批判的厳密さが必要となる。しかしながら、この解答を得ようとする試みの中には、別の次元の、計画にその十全の意味を与えることになる一つの願いが隠されている。つまり、かくして形成された共同体が当初の計画を踏み越え、知への意志から力への意志へと滑り行き、より広大な陰謀の核とならんとする大望が、そして、この団体＝肉体が魂を持って動き出すための慎重な計算が隠されているのである⁶。

カイヨワは、この加筆部分において、前年度の活動の中で扱われた研究対象を再び取りあげながら、それらを「権力」、「聖なるもの」、「神話」といった三つの問題系に収斂させている。そして、特筆すべきなのは、この「社会学研究会」が単なる研究者の共同体の集合にとどまらず、その研究対象である社会と同じような形で、つまりは、「聖なるもの」に裏打ちされた形で、研

⁶ Roger Caillois, « Introduction », *ibid.*, p.300 (in N.R.F., n°298, juillet 1938, p.7).

究会そのものが、その研究が明るみに出していく「聖なるもの」を中心に結束する社会＝共同体となること、つまり、知識であるよりは、力を創造する共同体となる野心が強調されている点である。

もし、後に先鋭化することになるカイヨワ、レリスの選ぶ方向性とバタイユの選ぶその違い(権力/悲劇、科学/儀式)を括弧に入れるとするなら、このカイヨワの言葉は、社会学研究会にバタイユが込めた意図をも十分に説明するものであろう。つまり、当時のバタイユの興味もまた、いかにして個人主義による社会的凝集力の低下(社会や公共性への、他者への興味の低下)という社会の現状を乗り越えることが可能なのか、具体的には、いかにしてファシズムに抵抗しうる強い凝集力を持つ社会＝共同体が可能なのかという問いに答えることにあったのである。そして、このカイヨワの「序論」に続いてN.R.F.誌に掲載されたバタイユのテキスト「魔法使いの弟子」は、まさに「聖社会学」の行動的側面、つまりは、共同体を生み出す核の模索を中心テーマとして展開していくことになる。

III. 「魔法使いの弟子」と三人の病人

ゲーテの詩に由来するタイトルを掲げた、この「魔法使いの弟子⁷」というテキストの主題は、一言で言えば、社会的機能に還元されていると分析される人間的生(=実存 *existence*)の救済であり、また、この人間的生(=実存)の「全体性(*totalité*⁸)」を毀損しない社会像の提示、そして、その形成方法の模索である。

テキストの具体的な論点として、第一に指摘しておきたいのは、その方法論において、バタイユが、政治的(行動的)アプローチ、文学(芸術)的アプローチ、さらには、科学(認識)的アプローチの三者を明確に退けている点である(「社会学」を自認する社会学研究会の名の下に発表されたテキストにおいて、バタイユは「科学」を名指しで退けていることになる⁹)。また、

⁷ Georges Bataille, « L'apprenti sorcier », *ibid.*, p.304-326 (in *N.R.F.*, n°298, juillet 1938, p.8-25).

⁸ *Ibid.*, p.307.

⁹ Voir la note en bas de la première page, *ibid.*, p.302 (*N.R.F.*, p.8) : 「もし社会的事実が生の全体性を表現する唯一のものとしたら、断片的な活動でしかない科学は、社会的事実を考察しても、その対象に到達することはできない。つまり、科学がその対象に到達した途端、その対象は自らの原理原則を否定するものになってしまうのである。従って、おそらく社会科学に必要なのは、自然をそれぞれ分離した側面から検討する学

第二には、バタイユが、自分の主張する「生（＝実存）の全体性」が生きられる瞬間の例証として「恋人たちの共同体」を提起している点である（ただし、この「恋人たちの共同体」をバタイユが理想とする社会のモデルとすることはあらかじめ放棄されている¹⁰）。そして、第三には、人間を機能に還元することしかできない目下の社会を、「全的な生¹¹」が生きられる社会へと変容させることを可能にする鍵は「神話」であるという結論に辿り着いている点である。

では、以上の論点に留意しながら、以下、社会における人間の疎外という認識から神話という結論に到るバタイユの論旨を確認してみたい。まず、出発点となる現状への危機意識は、次の様に表現されている。

苦痛を引き起こすことなく気管支を破壊する肺結核は、間違いなく、最も悪質な病気の一つである。このことは、目立った徴候もなく、意識化することなど思いもよらぬままに破壊していくもの全てに当てはまる。人間を襲う病の最たるものは、おそらく、その生を従属的な器官に還元してしまうことである。しかし、誰も政治家とか作家、学者になることが絶望的なことは気付いていない。従って、全的な人間（*homme entier*）になることを諦め、もはや人間社会の中の機能の一つとなることを受け入れている人間を貶めている不十分さを治療することは不可能となるのである¹²。

つまり、人間の生とは、それ自体以外の目的に従属（分割）されることのない「全的な生」として生きられることこそが理想である訳だが、現状においては、人間は生産に捧げられた日々の労働の中に埋もれてしまい、それを果たせずにいる。しかも、最悪なことには、この「全的な生」を欲求することすら忘れてしまう状態に至ってしまう（「欲求の不在こそは訪れ得る最悪のものであるにも関わらず、これが至福状態として感じられてしまう¹³」）。この状態をバタイユは病と呼ぶのである。

この状況下において、一見すると、学問（知識）、政治（行動）、芸術（虚構）こそは、この現状に警鐘を鳴らすとともに、「全的な生」への道を開いてくれるかのように感じられる。だが、このテキストのバタイユにとって、この三者もまた「器官」や「機能」に還元されてしまっている、つまりは、病

間領域（ディシプリン）とは別の条件なのである。」

¹⁰ *Ibid.*, p.317.

¹¹ *Ibid.*, p.313.

¹² *Ibid.*, p.305.

¹³ *Ibid.*, p.307.

に罹っているのである。つまり、三者は病に意識的でそれを治療する側に位置していると一般にみなし得るが、バタイユによれば、実際のところ、彼らもこの病に罹っており、病人が病人を診るといふ悪循環の中に組み込まれていることになる。従って、全員が同じ一つの病の中に閉じこめられている以上、もはや、その悪循環の外へ逃げ出すこと、つまり、「生の全体性」への意志が目覚めることはその世界で不可能になる、とバタイユは主張するのである。

しかし、バタイユが学問（知識）、芸術（虚構）、政治（行動）を病気と診断する理由とは具体的にどの様なものなのだろうか。まず、科学に関してだが、バタイユは「科学の責務を引き受けた人間は、生きるべき人間的運命[全的な生]への顧慮を、発見すべき真理（*vérité*）への顧慮と取り替えてしまった¹⁴」と診断している。つまり、科学は客観的な「真理」を目指すかゆえに、主観的に生きられる「人間的運命」の方を排除する羽目に陥っていると診断されるのである。では、別の患者、芸術へ下される診断とはどのようなものか。芸術は、科学と違って、主観的に生きられる人間的運命（全的な生）との関係を否定されていない（「往々にして、人間的運命は虚構の中でしか生きられない¹⁵」）。しかしながら、この芸術の「虚構性」こそが、結局のところ、治癒できない病根とされてしまうのである。

科学の従者たちは真理の世界から人間的運命を締め出したが、芸術の従者たちは、不安に満ちた一つの運命が彼らに出現させるように強いたものを真実（*vrai*）の世界にすることを諦めた¹⁶。

つまり、「科学」は真理＝客観を追求するが故に主観を無視することになるが、主観を表現する「芸術」は虚構（≠真理）であることを受け入れねばならない、という袋小路をバタイユは両者の病状として分析するのである。ただし、結局の所、両者の陥っている状況は、対照的であると同時に、相補的なものであると言える。両者は、ともに、科学＝客観＝真理（現実）、芸術＝主観＝虚構という二項対立を前提的枠組みとし、両者の病状はそこから演繹されているに過ぎないからである。言わば、両者がそれぞれ入れられた病室はその奥で繋がっているのである。

¹⁴ *Ibid.*, p.307.

¹⁵ *Ibid.*, p.310.

¹⁶ *Ibid.*, p.309.

だが、それに対して、第三の患者が入れられる病室は、科学と芸術のそれと同じではない。何故なら、政治＝行動にとって、前の二者たちが追いこまれた袋小路は乗り越え不可能ではないのである。

科学のように現実を映すことに自らを限定するのは無益であり、虚構のように現実から逃避するのも無益である。ただ行動だけが世界を変えること、つまりは、世界を自分の夢に近づけることを自らの課題とするのである¹⁷。

政治＝行動において、先の二者において見られた主観と客観との切断、虚構と真理（現実）の対立は、言わば、「止揚」されることになるのである。何故なら、政治＝行動は、世界という現実を自分の夢に従って加工する、つまり、客観と主観の間の距離を埋めていく作業として位置付けられるからである。もはや、政治＝行動にとって、客観と主観、真理（現実）と虚構の二項対立は問題にならない。行動には、両者の差異をなくし、現実＝夢、客観＝主観、真理＝虚構という状態を来るべき未来において打ち立てる可能性が残されているのである。しかしながら、カルテはここで終わらない。バタイユは、政治＝行動に特有な病状を指摘するのである。

彼は自分の夢に合わせて世界を加工すると信じていたが、実は、自分の夢をも貧しい現実と釣り合った形に加工したに過ぎないのである。彼が「行動」を起こせるようになるためには、持っていた意志を自分の内部で窒息させてしまうしかないのだ¹⁸。

結局の所、バタイユは、自分の目的とする「全的な生」との関係において、行動＝政治もやはり病に罹っており、先の可能性を果たせないと診断するのである。第一には、政治的行動に伴う理論がすでに「科学」的であり、「人間的運命に虚構以外の活動領域を与えようという考えは政治の教条主義者から軽蔑される¹⁹」という症状を指摘し、第二には、「彼らが〔既成システムの〕破壊をする時、実際、人間的運命が彼らをとりえている。しかし、彼らが、自分たちの顔のない世界を秩序だてようとする意志しか持たなくなるや否や、人間的運命は彼らから離れて行ってしまうのである²⁰」とする。詰まるところ、科学や芸術と同じく、政治＝行動もバタイユが擁護したい「人間的運命」、

¹⁷ *Ibid.*, p.311.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, pp.311-312.

²⁰ *Ibid.*, p.313.

「全的な生」へ辿り着けない病人として判断され、退けられることになるのである。

こうして、現状を改善する役割を担っているかに見える三つの可能性をバタイユは退けて見せる。だが、ここで、バタイユに医師としての超越的な立場を取らせる根拠となっているものは何なのかを問うておく必要がある。というのも、他人を病気＝異常と診断するためには自分は必然的に医師＝正常という超越的な立場に立つ必要があり、そして、超越的な立場に立つためには、自分の正常さの裏付けとなる根拠＝権威を持たねばならないはずだからである。しかし、バタイユは、自分の超越性を保証してくれる、権利上のものであれ、事実上のものであれ、外的な根拠を提示することはない。というのも、バタイユの主張の根拠となっているのは、唯一、彼の内在的な確信、つまり、自分の経験として生きられた「全的な生」への確信だけなのであり、この確信こそが、当時の社会や、政治、科学、芸術を診断する立場をバタイユに選ばせるのである。ところで、この内在的な確信の核をなしているのが、先に第二の論点として指摘しておいた「恋人たちの世界」なのである。

IV. 恋人たちの世界

バタイユは先の三つの道（科学、芸術、政治）を退けた後、それらに代わる自分の方法論を提示するに先だって、「恋人たちの世界」という個人レベルで成立する関係性に参照を促すことになる。ただし、先にも触れたように、それは、それを単純に拡張することによって社会が成立する原型として提示されているのではなく、あくまで自己の主張を裏付けてくれる一つの「例証的な」価値を有するものとして位置付けられている点に留意しておく必要がある。

このテキストにおける「恋人たちの世界」の描写は、しかしながら、例証的な価値を持つに過ぎない。この世界は目下の生活における希な可能性の一つをなすものであり、この世界の実現は、芸術や政治の、また、科学の世界より、はるかに生の全体性に近い性格を示すものである。しかしながら、この世界が人間的生活を成就する訳ではない。それを社会の基礎的な形態として考えることは、いずれにしても間違いとなる²¹。

²¹ *Ibid.*, p.317.

なるほど、バタイユが「恋人たちの世界」への参照に託した効果の範囲は以上のように了解されるべきであろう。つまり、それは、人間の「全的な生」が生きられる瞬間の例証、また、その説明としての参照を求められているに過ぎないのである。では、この「恋人たちの世界」は「全的な生」をいかなる形で「例証」することになるのだろうか。例えば、そもそもの「全的な生」は、まず、次のように示されていた。

機能への従属によってまだ破壊されていない、単純にして力強い生は、その生が行動するとか、描写するとか、測定するといった何かの特定の計画に従属していない時にこそ可能なのである。生は運命のイメージに、つまりは、生が沈黙の内にて一体であると感じている、誘惑的で危険な神話に従うのである²²。

社会を構成する一つの「機能」に還元されている時、また、現在時を未来に従属させる「計画」の連鎖の中にいる時、人は「全的な生」を失う、逆に言えば、「機能」への還元や「計画」への埋没から自由な時、「全的な生」が見出されるとバタイユは主張している訳である。ところで、この失われた「全的な生」が再び見出される、経験的かつ具体的な場として示されるのが、まさしく「恋人」との関係性なのである。

それ自体としては意味のない有用な労働に身を捧げている時、人間は解体されている。人間が全的な生を十全に見出すのは、誘惑されている時である。[...] この解体した世界において、「恋人 (L'ÊTRE AIMÉ)」は生の熱情へと送り返すことのできる唯一の力なのである²³。

社会において失われた「全的な生」が再び見出される場としての「恋人たちの世界」。つまり、この構図の提示こそが、幾分唐突ながらも、バタイユが「全的な生」を語りながら「恋人たちの世界」を持ち出した理由なのである。しかし、さらに問いを進めてみる必要があるだろう。何故「恋人たちの世界」において、この「全的な生」が再び見出されることになるのだろうか。ここで、とりわけ興味深いのは、バタイユの「恋人たちの世界」への参照において、その焦点が、個人と個人がそれぞれの差異や孤独を解消して「融合」や「合一」に達するといったファンタズムを説くことに置かれているのではなく、むしろ、両者の関係を成立させたその決定的な「偶然性」に、つまり、その

²² *Ibid.*, p.314.

²³ *Ibid.*

関係が手段と目的という連鎖の網目を逃れて成立する点に置かれていることである。

恋人の選定を決定しているものは、例えば、論理的に想像される他の選択の可能性が恐怖感を引き起こすように、実際、偶然の集合に還元されるのである。単なる偶然の組み合わせこそが、出会いを準備し、男性が時にはそのことで死んでしまいたくなるほどまでに結ばれていると感じてしまう運命の女性像を作りあげるのである。[...] ひとたび、結ばれるか、失うかすれば、運命が示したつかの間のイメージは偶発的な形象ではなくなり、運命を決する現実となるのである²⁴。

確かに、人と人の出会いは、事後的に「必然的」と形容することが可能であるにせよ、結局のところ、「偶然的」と呼ぶしかない要素によって左右されると言える。しかも、その出会いが愛情関係と一般に形容される関係に発展するか否かは、殆ど運次第のもの（つまり、運命の赤い糸といった決定論的な前提や、打算といった要因を排除するとするなら）、予測不可能な状態で投げられる賽子にも似た「偶然性」を持つと言えらる。例えば、この観点からすれば、運命の相手とか生涯の伴侶との出会いと語られる現象にしても、結局のところ、事後的な観点から述べられた表現に過ぎないと言える。つまり、その「運命性」を形作るのは、過去の事実を目的論的に配置し、偶然を必然に変換する転倒した心理的作用でしかないからである²⁵。

ところで、バタイユの主張する「全的な生」とは、まさしく、ある目的から必然的な形で演繹された計画 (projet) や割り当てられた機能への従属といった目的論的な次元の論理とは異質な、この「偶然性」の中に身を置いた時にこそ見出されるものなのである。

偶然や、運というものは、目的論的な準備や、手段-目的という配列と生を奪い合い、神的な熱情で不意に現れ、かくして勝利を収めるのである。[...] 生が自分を満天の星や死に応じるものと考えさえすれば、生は偶然に身を委ねられた

²⁴ *Ibid.*, p.318.

²⁵ このテキストにおいてバタイユが「運命」と言う時、それは、あらかじめ定められていた必然性という意味ではなく、あくまで、一人の人間によって引き受けられた偶然性という意味である。つまり、人は、無数の組み合わせの可能性の中から「偶然」がたまたま生みだした結果の総体、無意味な羅列を自分のものとして引き受け、自分の「運命」とするのである。

自分を認めることだろう²⁶。

つまり、「全的な生」とは、目的論、手段と目的の連鎖と手を切ることで初めて見出されるものであり、バタイユは「恋人たちの世界」という形象によって、「偶然性」を原理とする空間、関係が現実的に存在することを示そうとしているのである。

しかも、「恋人たちの世界」の形象がバタイユにとって重要なのは、それが「全的な生」の実現に必要な偶然性を例証してくれるからだけではない。つまり、そこには、「全的な生」を疎外しない形で実現する、一つの合意が成立する期待が託されてもいるのである。言ってみれば、そこは、偶然が形成した個々の差異が露呈する場であると同時に、その同じ偶然が実現するかもしれない、その一致の可能性が期待される場でもあるのである。

従って、「存在しようとする貪欲な、力強い意志」こそが真理の条件となる。しかし、孤立した個人では世界を作ることはできない（それを試みる者がいるとしたら、彼は自分を一人の疎外された者（＝精神病者 *aliéné*）、狂人としてしまう力に捕らわれているのだ）。人間的世界の誕生には、偶然の絵札 (*figures*) の偶然的な一致ばかりではなく、意志の偶然的な一致も不可欠なのである。恋人たちの合意だけが、賭博者のテーブルにおける合意のように、未だ形を持たなかったやり取りに生き生きとした現実を与えることができるのだ（もし、同意が得られなかったとしても、その不幸において愛は現実であり続けるし、その不幸が最初の共謀関係の結果であることに変わりはない²⁷）。

なるほど、「恋人たちの世界」に見られる「偶然性」とは、乱数表からはじき出される結果にも似た無意味さを示すものである。だが、同時に、その完全なる無意味さゆえに、むしろ、その無意味さに裏打ちされているからこそ、そこに「合意」が実現するとしたら、それは、因果の編み目を逃れた「幸運」としての性格、こう言って良ければ、営為の外から訪れる「恩寵」の論理が持つのに似た、奇跡的な性格を帯びた関係であると言える。つまり、バタイユが「恋人たちの世界」によって描こうとしているのは、まさに、この偶然＝恩寵的な仕方（因果や計画の論理に従属することなく）訪れる他者との関係であり、しかも、「全的な生」、個人の差異、自由意志を疎外しない形で、また、他者との敵対、搾取に辿り着くのではないような関係成立の可能性な

²⁶ *Ibid.*, p.320.

²⁷ *Ibid.*, pp.318-319.

のである。

もちろん、後年のテキストにおいて、「恋人たち」の関係への参照をバタイユが行う時、そこでも、このテキストで見た論点と同じものがイメージされているか否かを見極めるためには、それらのテキストの詳細な検討が必要となろう。ただ、少なくとも言えるのは、偶然性の中から一つの「幸運」を見出そうという態度は、『無神学大全』に見られるエクリチュールを導く原理であるということである。ともあれ、本テキストにおいては、「恋人たちの世界」への参照によって「偶然性」から他者との合意を見出す可能性を示したバタイユは、この可能性を、社会＝共同体レベルにおいては、「神話」によって実現することを提案することになる。

V. 神話の可能性

先に述べたように、他者との関係を成立させる一つの方法として「恋人たちの世界」を例証に用いながらも、それを「社会」、共同体レベルに拡大することはバタイユの意図ではない。つまり、個人レベルと共同体レベルには画然として差異が設けられているのであり、別のアプローチの必要性が意識されているのである。この課題に対して、バタイユが可能性を託すのは「神話」である。

神話だけが、芸術、科学、政治では満足させられない者の手に残されたものなのである。なるほど愛はそれだけで一つの世界を構築するが、その外の世界には影響を及ぼさない。むしろ、愛の経験のせいで明晰さが増し、受苦が増すことにさえなる。それは、結局、居心地の悪さや解体した世界との接触で感じる虚しい疲労感を強めてしまう。ただ、神話だけが、一つ一つの試練によって打ち砕かれた者に、充足感のイメージを投げ返してくれるのであり、このイメージこそは、そこに人々が結集する共同体にまで届くものなのである²⁸。

なるほど、社会レベルにおいて、「恋人たちの世界」と他者との関係を成立させるのは「神話」である、ということがここで主張されることになる。しかし、何故、「神話」が社会、共同体レベルにおいて有効な可能性として選ばれるのだろうか。バタイユの神話への意志を理解するためには、まず、バタイユが見た、神話と共同体の深い関わりに着目する必要があるのである。そ

²⁸ *Ibid.*, p.322.

れは、神話と共同体が同時生起、相互干渉するというダイナミズム（神話→共同体、共同体→神話）である。

神話だけが、それが結びつける人々の身体の中に入り、彼らに同じ期待を持つこと要求するのである。神話は舞踏の一つ一つが表明する性急さなのであり、生を「沸騰点」へと到らせる。神話は生に悲劇的な感情を伝え、この感情は神話の内奥にある聖なるものへの接近を可能にするのである。というのも、神話というのは、単なる運命の神的な形象やこの形象が動き回る世界ではないからである。神話とは共同体の事実であり、共同体は儀礼行為によってこの神話の支配的な力を自分のものとするのである²⁹。

まず、ここでバタイユがイメージしている神話とはそれ自体として存在するものではない。つまり、神話とは何よりもまず肉体を持っているのである。曖昧な言い方を避ければ、神話とは、何よりも、人々によって信じられ、儀礼的行為（舞踏や供犠）によって生きられる限りにおいて、神話としての十全な価値に達することになるのである。従って、神話はテキストや口承の中に自立的に存在するのではなく、それを現働化する人々、つまりは、その神話を共有する共同体を必要とするのである。もし、神話を現働化し、それを生きる共同体がなくなれば、その神話は干からびた過去の遺物となるか、「虚構」となるのである。

もし、人々が祝祭の喧噪の中で示す同意 (*l'accord*) によって、神話が生きた人間的現実となるのでなければ、神話は虚構でしかないだろう。神話は多分寓話なのであるが、その寓話を踊り、それを活かし、また、寓話によって自らの生きた真実の表現を得ている人々を眺めてみれば、この寓話は虚構の対極に位置するものなのである³⁰。

しかも、興味深いのは、神話は肉体としての共同体を必要とするわけだが、逆にこの肉体の方もまた神話を必要としている点である。

自分の神話を儀式行為によって活性化させていない共同体には、もはや衰退する真実しか残されていない。共同体が生きてるのは、存在しようとする意志が、自らの内密な生を描き出す神話的偶然の総体に生命を与える時なのである。従って、神話を、解体した集合の散逸的な断片と同一視してはならない。神話は、

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, pp.322-323.

それが可感的な表現である、全的な生と分かちがたく結びついているのである³¹。

神話が共同体によって生命を得るように、共同体もまたその神話によって成立しているのである。神話は、一つの共同体に対して「全的な生」の表現を与え、それを舞踏などの儀礼によって成員に生きさせることにより、共同体に活気を与えるのである。もっと言うならば、それは不定形な散逸した状態の中に、重力の中心を作り出し、一つの共同体という形を与えるのである。共同体が神話を作り、神話が共同体を作る。まさしく、この共同体と神話のダイナミズムこそが、社会＝共同体を構成するための手段として、バタイユが「神話」を持ち出している理由なのである。

当然のことながら、この方向性は、バタイユが神話の創出を眼目に据えていることを含意するものであろう。ただし、この「神話」の創出に際して、留意すべきは、それが自然発生的でなければならないということである。つまり、「恋人たちの世界」の合意において偶然性がルールであったように、「神話」においても、「全的な生」を疎外しないためには、偶然性をその創出のためのルールとする必要があるのである。何故なら、例えば、先に何らかの神話が作られ、それを成員となるべき人間に与えるという形では、教条主義的となり、「全的な生」を疎外することになるのである。しかも、その神話は「虚構」と区別される内在的根拠を全く持っていない。つまり、それは、現実を変える能動的な力を獲得するよりも、現実に対して受動的な地位を占める「芸術」であることを免れないことになる。バタイユが神話に期待するのは、現実に対して能動的な働く主体となることである以上、この方法では「神話」の神話性は獲得されないことになる。

しかし、芸術が最終的な現実と、人間を縛りつける現実世界の優越性を認めるのに対し、神話は、下位の現実が自分の支配に屈することを要求する力(force)として、人間的生の中に入り込んで来るのである³²。

この意味において、バタイユの神話とは、任意の宣言によって可能になる神話ではない³³。つまり、「虚構」に回収されることなく、現実に対して有効に機能する神話であるためには、その「内容」と形成「方法」において、「全

³¹ *Ibid.*, p.323.

³² *Ibid.*, p.324.

³³ Cf. 鈴木雅雄、真島一郎編『文化解体の想像力、シュルレアリスムと人類学的思考の近代』、京都、人文書院、2000年、pp.17-19.

的な生」に呼応する神話であることが必要されるのである。では、バタイユが選ぶその創出方法とは、一体どのようなものか。それは、先に神話があるのではなく、また、先に共同体があるのではなく、偶然的な形で、神話と共同体を同時生起させることなのである。

試みるべき実験 [=体験 expérience] に関する体系的な説明書によれば、その実験 [=体験] には実現可能な条件しか求められていない。「魔法使いの弟子」に課される要請は、スタート地点においては、彼が芸術の困難な道を選べば出会ったであろう要請と異なるものではない。虚構の脈絡のない形象は、干からびた神話の形象と同じく、決定された意図というものを排除してくれる³⁴。ただし、神話創出の要請は「芸術や虚構のそれよりも」より厳密なのである。神話発明の要請は、初歩的な見解ならそうするのもかもしれないが、共同発明という曖昧な能力を前提としない。他方、神話創出の要請は、聖なるものの感情に固有な厳密さでもって、わざとらしい整頓という部分が遠ざけられていない形象に対して、一切の価値を認めることを拒否するであろう。そもそも「魔法使いの弟子」は、徹頭徹尾、この厳密さに慣れなければいけない（もしこの厳密さが彼の内奥の命令と一致していないならば、である³⁵）。

ここには、バタイユたち「魔法使いの弟子」たちが進むべき道が示されている。つまり、芸術、虚構との親近性や過去の世界に属する神話に負う部分を認めながらも、より「厳密」であることによって、つまり、「わざとらしい整頓」への意志を排することによって、神話＝共同体を創出することを目指しているのである。別様に言えば、先験的に「同意」がプログラムされていることを前提とする集合的無意識や「集団的発明の能力」といったものへの遡及を試みるのではなく、バタイユは、今、此処から行われる賽子の一振りが生み出す可能な無限の組み合わせの中から、「偶然的」な「合意」を引き当てようとしているのである。この、偶然の結果に生み出されるかもしれない「合意」という形での神話形成こそが、「全的な生」を阻害しない関係性（社会、共同体）生成の方法としてバタイユが提起するものなのである。

だが、神話から始めるのではなく、もちろん共同体から始めるのでもないこの新たな関係性は具体的にどこを出発点とするのだろうか。言い換えれば、偶然の中に全面的に身を投じて幸運＝神話＝共同体を引き当てるための賭けとは、実際、どのような賽子によってなされるのだろうか。結論を言ってし

³⁴ つまり、バタイユは、芸術、虚構を完全に否定している訳ではない。

³⁵ « L'apprenti sorcier », *op. cit.*, p.325.

まえば、「神話」を導きだす賽子として、神話＝共同体の特異点にバタイユが据えているのは、まさしく儀式行為なのである。

神話は解体した社会の静的な卑俗さから逃れた儀式行為 (les actes rituels) の中から生まれる。しかし、神話につきものの暴力的なダイナミズムが目指すのは失われた全体性の回復に他ならない³⁶。

バタイユの試みとは、まさしく、社会から逃れつつ、社会を生産することであると言ってよい³⁷。そして、それを可能にするのは神話であり、その神話を生み出すのが儀式行為となるのである。だが、この方法論には問題がないわけではない。というのも、儀式行為が行われるためには、それが行われる何らかの場＝共同体があらかじめ存在していなければならないし、また、儀式行為の対象となる信仰＝神話が事前に必要であるように思われるからである。なるほど、前者に関しては、新たな共同体の生産を古い共同体の枠を借りながら、それを内破する形で行うということで了解することは不可能ではない³⁸。しかし、後者の問題に関して、バタイユは決して抜け出せない悪循環の中に閉じこめられている。つまり、それは、信仰と儀礼行為のどちらが先として宗教が生まれるのかという問いに答えるのと同じ論理的円環の中に入ることなのである。このテキストにおいて、この論理的円環は解決されていない。ただ、少なくとも確かなのは、バタイユが後に行う研究会の講演の中で、この儀式行為は、とりわけ供犠として焦点化されるとともに、バタイユの興味の前景を占めていくことになるということである。

結び：魔法使いの弟子

ゲーテが描き出した「魔法使いの弟子」の姿とは次の様なものである。魔

³⁶ *Ibid.*, p.326.

³⁷ Cf. *Ibid.* «「秘密結社」というのが、まさにこれらの歩みが構成する社会的現実の名前となる。しかし、この小説的な表現を、通常、理解されるような「陰謀団」という卑俗な意味で理解されては困る。というのも、秘密とは、魅力的な生を構成している現実のことを指しているのであり、国家の安全に反する行動を指しているのではないからである。」

³⁸ 例えば、キリスト教は、ユダヤ教を先行宗教とするが、キリストの供犠を境に、それを継承するとともにそれを切断することを果たした。言い換えれば、キリストの供犠 (=儀式行為) は、先行宗教の継承点でありながら、キリスト教における特異点という位置を占めることになる。

魔法使いの弟子は、師匠の留守をこれ幸いと、覚えてた魔法を試して箒に掃除させることを思い立つ。しかし、魔法をかけることに成功したはいいが、自分で発動させた魔法を制御できず、それどころか箒に逆に翻弄され、散々な目に遭わされる。おそらく、儀式行為から神話を生みだし、その神話から共同体を生成させようとする、先に眺めたバタイユの方向性は、この弟子の「魔法」の発動にも喩えられるものである。未熟な「魔法使いの弟子」が陥ることになった、自分の魔法に自分が翻弄されるという喜劇的な状況とは、まさしく、自分が信じるための神話を創造しようとするバタイユの置かれた状況と軌を一にしている。そして、実際、自分の試みへの明確な意識こそが、彼にこのテキストのタイトルを選ばせているのである。

このバタイユの方向性に関連して、例えば、ドゥニ・オリエは「魔法使いの弟子」のテキストに先立って、カイヨワが伝える A. コジューヴとバタイユのやりとりを紹介している。そのカイヨワの証言の中では、「魔法」を発動させて、それが自立性をもって勝手に動き出すことをバタイユが本気で考えていたのに対し、コジューヴは「手品師」の例を出して応じたというエピソードが伝えられている。

バタイユは毒性のある、荒廃を引き起こす聖なるものを再創造しようという意図をほとんど隠そうとしなかった。それは、その疫病的な伝染力でもって、その芽を蒔いた者にも及び、熱狂させることになるはずのものだった。私的な集まりの際、バタイユはコジューヴニコフ（後に彼は自分の名を縮めてコジューヴとした）にそのことを打ち明けた。コジューヴはバタイユに言った。魔法使いが自分で故意に発動させた聖なるものによって自分自身が翻弄されるなんてことは、手品師が自分で出したり消したりするその自分の手品に驚嘆して、魔法の存在を信じてしまうのと同じぐらいあり得ないことだ、と³⁹。

ここで問題になっているのは、その「魔法」が、それを発動させた主体のコントロールを離れ、逆にその動作主をも巻き込むものになり得るのかどうかという点である。コジューヴは「自分の手品に騙される手品師」という別の喜劇的状况を示しながらその可能性を退けて見せる。それに対して、バタイユは、このテキストにおいて「魔法使いの弟子」を自認することで、敢えて「魔法」に翻弄される可能性を選ぶのである。おそらく、バタイユが、コジューヴの描き出す「自分の手品に騙される手品師」という喜劇的状况に

³⁹ Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, 1974, pp.58-59.

陥ることを避けるためには、当初の仕掛けが導くはずのものよりも、より大きな力が結果として生じることが必要なのである。言い換えれば、それは、「神話」を発動させる原因となるものが、予定された結果を導くだけの手品の種であってはならないということである。この意味からすれば、バタイユが、「神話」を生み出すものとして「儀式行為」を選んでいるのは興味深いところである。

ところで、ゲーテが自分の「魔法使いの弟子」に与えた結末は次の通りである。つまり、魔法使いの弟子は、散々な状態に陥って途方に暮れているところ、折良く帰宅した師匠に泣きつき、その「魔法」を回収してもらうのである。もちろん、バタイユが「魔法使いの弟子」に与える結末は、ゲーテのそれと同じではない。バタイユが発動させることを意図している「魔法」とは、魔法使いの師匠が登場することによって簡単に回収される魔法ではない。むしろ、そこで構想されている「魔法」は一度発動されるや、弟子と師匠との区別なく、関わる者全てを取り込み、翻弄し、抗いようのない形でその現前を認めることを要求するものとして構想されているのである。

神話から共同体の生成へ。この図式に辿り着いたバタイユに残された問題は一つである。つまり、共同体を生成させる魔法を発動させるための儀式行為とは何かを考察することである。その結果、魔法使いの弟子の一人は、自分が仲間からどんどんと離れていくのにも気付かず、「供犠」の方へと吸い寄せられていくことになる。