

# 供犠の装置としての文学

## バタイユにおける「文学」の地位

福島 勲

### 序

「文学」とは何か。サルトルの同名の著作を思い起こすまでもなく、明示的な形であれ、また暗黙の裡にであれ、文学関係のテキストを書くもの、そして読むもののうちで反復されている問いではないだろうか。「文学」とは何か。だが、これに答えることは、実際のところ、ほとんど畏の一つに自らはまりに行くようなものでしかない。つまり、「文学」とはこれこれに役立つものである、と答えた瞬間、文学は何かの用途に仕えるための手段となるし、また、「文学」はそれ自体に依って立つものである、と答えた瞬間、現実世界と切り離された象牙の塔としての文学が立ちあらわれる。手段として説明するにせよ、自己目的として説明するにせよ、いずれの場合も何かを取り残されてしまう感は否めない。

「文学」とは何か。人は何故書くのか。また、何故読むのか。この問いは、「文学」という名のもとに曖昧に統合される領域を主要な活動場所としたバタイユにも決して無関係なことではない。というよりも、むしろ、多岐に渡るテーマ、そして多岐にわたる表現形式（理論的な著作、批評的な著作、文学的な著作）を横断的に活動した作家であるだけに、バタイユが「文学」形式に対して一貫して保ち続けた興味こそは、「文学とは何か」という問いに対する密やかなバタイユの答えを描きだしているように思われる。何故なら、理論的な著作をものしながらも、極めて「文学的」なテキスト形態にバタイユがこだわり続けた理由とは、それらの形式でしか表現し得ないもの、それらの形式でなくてはならない「必然性」があり、その「必然性」ゆえ「文学」という総称で括られる特殊な言説の形態に訴えかけることが必須であった、という推論が可能だからである。

もちろん、本稿では、「文学とは何か」という問いに真正面から答えるつも

りはない。それをするとしたら、まず「文学」という言葉で名指される領域の画定をせねばならないだろうし、そして、その上で、その領域がどのような意味を担うものか問うという手順が必要となるだろう。それは、実際のところ、あまりに広大な試みである。本稿で試みたいのは、そのように一般的な「文学」の領域を画定することではない。むしろ、より限定的な研究として、あらかじめ「詩作品、小説、エッセイ、断章形式」という表現形態を、かりそめにではあれ、「文学」として認めた上で、これらの表現形態がバタイユの全著作活動に対して持っている意味を明らかにしてみたいのである。

具体的には、バタイユ中期のキーワードとされる「供犠」、「内的体験」という概念の考察を通して、バタイユにおける「文学」形態の必然性、より精緻に言うならば、バタイユにおける「文学」形態の戦略（タクティクス）を浮き上がらせてみたいと思う。それは、一方では、晦渋で矛盾と逆説を体現しているかに見えるバタイユの著作活動の総体を、「供犠」の装置という分析的視座から眺め直すことで、一貫した意志に裏打ちされた全体として示すとともに、その一貫性が指し示す方向を明らかにすることを目指している。

また、他方では、冒頭で提起した「文学とは何か」というより一般的な問いに対して、決して全面的な答えを与えるものではないにしても、冷徹な情報伝達とは区別される、「文学」という表現形態一般が持ち得る（持つ）かもしれない、一つの特異性の考察となることを目指している。

## 1. 「供犠」の機能：共同体

現代において決して一般的とはいえない儀式形態である「供犠」だが、それがバタイユの思想の核をなしている、と言うのはあまりに早計だとしても、少なくとも、自らの思考をすすめる上でのインスピレーションの源泉として、彼がこの祭祀形態に並々ならぬ興味を示していた、という点に関しては異論の余地のないところだろう。だが、実際、バタイユは「供犠」に何を見ていたのだろうか。経済学的な座標平面では見返りなしで破産的としか計上されないこの操作において、どのような側面がバタイユの関心をとらえ、彼の思考を養っているのだろうか。問題の焦点を鮮明にするためにも、恐らく、まず第一に押さえておく必要があるのは、その機能としての側面である。

すでに定説となっている答えに拘泥するべきではない。（…中略…）オックスフォードのある教授、ジェイムズ・フレイザー卿は、供犠における殺戮の中に豊

作を得るための手段を見た。フランスの社会学者たちの方は、供犠の儀式は人々の間の絆を結び、諸集団の共同体的結合を創始すると考えた。これらの説明は、供犠の「結果」の説明となっている。だが、人々が自分の同類を宗教的に殺すように強いたものの説明にはなっていない。ただし、一番最後の説明は謎を正確に位置づけていることは言っておかねばならない。それこそが、人間の全実存の鍵なのだ<sup>1</sup>。（「有用性の限界」）

ここでバタイユは、供犠に関する一般的な解釈を紹介しながら、「供犠」の意味を考察しようとしている。ちなみに、フレイザーもフランス社会学も供犠の「結果」しか説明していないとして、その射程を限定づけられている。だが、注目すべきなのは、一番最後（「フランスの社会学者たち」）の「結果」の説明に関して、大袈裟とも言える重要性（「それこそが、人間の全実存の鍵なのだ」）を喚起している点である。つまり、論点を整理すれば次のようになる。供犠がバタイユに興味を与えるのは、フレイザー流の「後日のより大きな見返りを期待してのわずかな出費」、つまりは、経済学的（現世的）な損失が宗教的な次元を通過することにより経済学的（現世的）な儲けとなって帰ってくる、という論理に存するものではない。むしろ、バタイユにとっての供犠は、まず第一義に、それが執り行われる人々の間での共同体的な絆を結ぶ、という機能を担うものであった、と結論づけることができるのである。

だが、「供犠」という儀式が共同体の構築を促す、という現象がバタイユが供犠に見ていた最重要の機能だったとしても、果たして、供犠が持つ、共同体を構築する機能とは、一体どのような構造によって導き出されているのだろうか。その道筋を辿るためにも、「結果」である機能から一旦離れて、今度はその「原因」、つまりは、供犠という操作の特異点ともいうべき位置を占める運動を見てみたい。そして、さらには、その「原因」と「結果」を結ぶ道筋を素描してみたい。

## 2. 供犠における対立項：「単独者」と「死」

バタイユにおいて、供犠は、共同体の構築という機能において意味を持つものであった、ということを実に確認した。ただ、問いを繰り返すと、一体、供犠におけるどのような要因が共同体の構築という、バタイユが想定する「機

---

<sup>1</sup> Georges Bataille, *La Limite de l'utile, O.C. (Œuvres complètes)*, t.VII, Paris, Gallimard, 1976, p.264.

能」を生み出すことになるのであろうか。共同体の構築という「機能」が供犠の結果に位置するとしたら、その原因とも言うべき場所には一体何が位置しているのであろうか。

おそらく、供犠という操作が持つもっとも弁別的な要素、供犠の定義そのものとも関係してくる本質的な要素に注目するべきであろう。つまり、「死」である。

供犠とは、とりわけ、死を前にしての態度なのだ。供犠を構成する運動とは、死を現出させることを要求する暴力性なのだ<sup>2</sup>。（「供犠」）

この言葉を信じるなら、バタイユが構想する「供犠」とは、何よりも、供物や供犠に捧げられる犠牲者の破壊である「死」という契機をめぐる集団的な行為として定義される訳である。つまり、供犠とは、「死」の露呈という一点において開始され、そこを起点（特異点）として、何らかの機能の実現が期待されている操作ということになる。

従って、今までの道のりを総括すれば、供犠に関して、その「起点」には本質的な要素をなす死の露呈が位置し、一方、その「結果」には共同体の構築という機能が位置している、という構図を、バタイユの思考の枠組みにおける前提として、確認することができたことになる。

ただし、前提されている最小限の枠組み、つまり、起点としての「死」、結果としての「共同体」、が確認できたからといって、結果である「共同体」と原因である「死」の関係が判明に了解された訳ではない。両者の結びつきを見るためには、さらに、二つの補助線を引かねばなるまい。具体的に言えば、この供犠で現出させられる「死」という契機が「共同体」の構築とどのように関わってくるのかに答えるために、バタイユにおいて、そもそも「死」とはどのような意味を担うものとして構想されているか、また、その「死」が決定的な形で作用を及ぼす対象とは何か、を確認しておく必要がある。

例えば、次の文章は、「死」とその決定的な作用に関するバタイユの基本的な態度を押さえておく上で有用であろう。

我々の誰もが、狭苦しい孤立状態の中に押し込まれているようなものである。その者の目には、自分自身のほかに何も重要なものはない。彼は、外部からやってくるものを感じ取りはするが、往々にして、そこから自分が受けた好都合

---

<sup>2</sup> Georges Bataille, « Le Sacrifice », *O.C.*, t.II, Paris, Gallimard, 1970, p.240.

な印象とか不都合な印象とに還元してしまう。ちなみに、生来のこの孤独が根底的に終わる唯一の時とは、死の時である。この死は、幻想が直面する唯一の深刻な否認であると言える。と、いうのも、私が死ぬとしたら、世界は、それを反映している私の精神に還元可能であることをやめてしまうからである。あらゆるものが私一人が重要なのだと言っていた。しかし、死は、それが嘘だということ私に通告する。なぜなら、(その時、)私は全く重要ではなく、世界こそが重要だからだ<sup>3</sup>。(「有用性の限界」)

この言葉からは、バタイユの思考の枠組みにおいて、人間は各々自分の世界の中に自閉した存在、他から孤立し、かつ共有可能なものを持たない存在、単独者として前提されていることがわかる。そして、さらには、その「孤独」に終止符を打つのは唯一「死」である、という主張を見て取ることができる。

ただ、ここに見られる「人は本質的に孤独である」という主張は、人生論的な意味合いというよりは、認識論的な意味合いにおいて理解するべきであろう。というのも、バタイユは、主体哲学の認識方法に則って、自己の認識の範囲を内在性(つまりは自己の延長)に限った上で、超越物である外界(および他者)は、内在的な認識者にとって永遠に認識不能、把握不可能なものであるという立場を取っており、その意味において、人は本質的に外界世界と遮断されており、ゆえに、「孤独」であると言っているのである<sup>4</sup>。つまり、この観点からすれば、自分が見ていると思っている世界も、結局のところ、自分という多かれ少なかれ歪んだ鏡に映し出された、一主観的な、「孤独」な世界に過ぎないのである。

ちなみに、以上のような認識論に立脚するこの孤独な内在的認識者の帰結は二つあると言える。一つには自己を出発点とした世界像の主観(主体)的構築を肯定する道であり、その場合、内在的認識者は、自らを世界の中心として、意味作用、価値判断の最終審級として定立することになるだろう(「その者の目には、自分自身のほかに何も重要なものはない」)。他方の道は、自らの内的世界の「孤独」、絶対的主観性を悲観し、伺いしれない自分の外部の世界に超越者や超越的な認識を仮構することによって、ひたすら自らの主観的世界を卑下するとともに逆説的に正当化して生きる道である。言ってみれば、「孤独」な認識者の内在的世界とは、最強でもあり最弱でもあるという二面性を持っている訳である。そして、バタイユがここに参照しているのは、

---

<sup>3</sup> Georges Bataille, *La Limite de l'utile*, op. cit., p.268.

<sup>4</sup> Voir aussi « L'Amitié », Georges Bataille, *Le Coupable*, O.C., t.V, Paris, Gallimard, 1973, P.243-286.

とくに、最強として振る舞おうとする内在的認識者のほうである。

ところで、「死」という契機であるが、「死」はこの孤独な内在的認識者に何をもたらすのであろうか。バタイユはそれが、内在的認識者に対して、最終的にその絶対性に終止符を打ち、最強の自己肯定から最弱の自己否定（しかも超越者の仮構なしに）に転落させるものであるとしている。

あらゆるものが私一人が重要なのだと言っていた。しかし、死は、それが嘘だということを私に通告する。なぜなら、(その時、)私は全く重要ではなく、世界こそが重要だからだ<sup>5</sup>。

つまり、死とは、孤立し、かつ主観的な「幻影」の中にその全能の王国を築こうとしていた内在的認識者に、その有限性を知らしめ、内在的認識者の世界の「外部」へと注意を開かせる唯一の契機になる訳である。

ただ、ここで面白いのが、サルトルのバタイユ批判の論点とも関わってくる点だが、内在的認識者は、自らの死を認識できるのか、という問題がある。つまり、死を考える時、人は死んでいない訳だが、死んでいない以上、死は、内在的には与えられていない。ただ、大前提：「人間は死ぬ」、小前提：「私は人間だ」、結論：「よって私は死ぬ」という推論によってのみ、自己の死は構想されている訳である。だが、もし、「今まで何億回と太陽は西に沈みまた東から登った。よって明日も太陽は東から登るかもしれない。だが、それを保証してくれるものは何もない」というラディカルな経験論者流の論理によれば、「私は死なないかもしれない」ということを思う人間がいても、おかしくはない。つまり、「私の死」は、内在的に与えられた所与から出発して推論されているのではなく、外在的な（超越的な）前提から演繹されているだけに過ぎないのである。

しかし、これらの矛盾を褒めてやる理由もない。バタイユ氏が自分自身の中に矛盾を発見したのは、それは、力づくで内在性の中に超越物を導き入れるという操作によって、彼が自分でそれらの矛盾を自分の中に据えたからである。内的な発見という観点を固持していたのであれば、彼は次の事を了解したであろう。第一には、科学の所与はコギトの確信とは何の関係もないし、単に蓋然的であると考えられるべきであること、である。もし内的体験をかたくに遵守

---

<sup>5</sup> Georges Bataille, *La Limite de l'utile*, op.cit., p.268.

するのであれば、我々は外側に出て自分を眺めることなど出来はしないのだ…<sup>6</sup>。  
( J.-P.サルトル「新しき神秘家」)

ひとたび Cogito によって自己を見出したなら、それを見失うことはもはや問題にならない。もはや深淵もなければ、夜もなく、人間はどこにいても身を引き離し、自己とともにあるのである。どこにしようとも、彼は明かりとなるのであり、また、彼は自分の照らし出すものしか見えはしない。つまり、事物の意味を決定しているのは彼自身なのだ。彼が何らかの場所で不条理な存在を見つけて、そして、それが自分自身であったとしても、この不条理さもまた一つの人間的な意味であり、それを決定しているのは、また彼自身なのだ。人間は人間的な事象に内在しているのだ<sup>7</sup>。( J.-P.サルトル、同書)

恐らく、内在的認識の立場を固持するサルトルの批判の論点は決して間違っていない。実際、死の内在的な認識の可能性に関する問題は、その逆説によって、幾多の人に膨大なページを書かせてきたし、書かせ続けることだろう<sup>8</sup>。実際、バタイユ自身も「孤独」な世界から認識できるはずもない「外部」を思うことの不条理について言及している。

従って、もし私が生き続けねばならないとしたら、それは次のような悲劇的な条件下においてであることが私にはわかる。つまり、私のものであるこの生を失う時、私は私を知らないものに、私の外にあるものに身を委ねるといふ条件である。しかし、同時に、逃げようのない私の孤独という観点からすれば、この宇宙全体の無化であるような「私の生という」一つの消滅の不条理さを強く感じもするのだ<sup>9</sup>。(「有用性の限界」)

ただし、ひとまず、この方法における背理を受け入れ、「人間は死ぬ」ということを内在的な所与と仮定して、バタイユにおける「死」の意味を掘り出

---

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, « Un Nouveau mystique », *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p.151. ちなみに、サルトルのこの批判の直接の対象は、バタイユが当時の「科学データ」を「超越的」に援用して自説を展開している点にある。だが、認識における「内在性」と「超越性」という根本的な構図が問題になっている以上、「死」の認識をめぐるバタイユの論旨に深く関わってくることになる。

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Ibid.*, p.172.

<sup>8</sup> 例えば、ブランショの『文学空間』の第四章「作品と死の空間」においても、死の認識、所有は主要なテーマとして扱われている。Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, pp.105-209 (Folio).

<sup>9</sup> Georges Bataille, *La Limite de l'utile*, op.cit., p.268.

す作業を継続するなら、彼の思考の枠組みにおいて、「死」が内的世界の自閉状態から抜け出す契機として捉えられていることは了解されたはずである。つまり、自分の死に直面した単独者は、その自閉した「孤独」な世界の意味と無意味に直面することになり、その結果、終わりゆく自分の世界の「外部」へと注意を差し向ける契機を持つにいたるのである。一言でいえば、内在的な「死」が超越物である「外」を志向させるのである。そして、この図式に基づき、バタイユは、認識できない外部世界を想定することの方法的背理、「不条理」にもかかわらず、「外<sup>10</sup>」を志向することを称揚することになる。

こうして、あらゆる人間は、孤立の中に閉じこもることと同時に、この監獄から逃げ出すことを考えねばならない。彼は、一方では、これがなければ何も存在しなかったであろうもの、基礎づけるもの、つまり、特殊で、エゴイストな、空虚な一つの存在のあり方を見る。他方では、彼は、世界を見るのであり、その光輝は、窯の中の炎のように、また海の波のように、互いに交通しあい、互いに融けあう要素たちによってもたらされている<sup>11</sup>。（「有用性の限界」）

### 3. 供犠と共同体

先に見たように、バタイユの思考の枠組みにおいては、第一に、それぞれの人々は外界と遮断された孤独な単独者であり、第二に、「死」のみがその孤独に終止符を打つ、つまりは、内在的認識の範囲内で生きる個の閉鎖性を露呈し、その注意を自分という「内在性」の「外」に志向させる働きを担う、という前提的構図を見て取ることができる<sup>12</sup>。

さて、上に見てきた個の認識論的に導き出される「孤独」とそれに対する「死」の機能を、懸案である供犠という集団的儀式との関わりにおいて考察してみるとどうなるであろうか。おそらく、バタイユの論における、「供犠」の結果として目論まれている「共同体」は、次のような流れにおいて、実現されるのである。つまり、個々に分かれた「孤独」な内在的認識者たちは、供犠において人為的かつ暴力的に現出させられる犠牲者の死によって、いず

---

<sup>10</sup> バタイユがこの「外」を *rien* や *néant* と呼ぶのは、認識における方法的背理を極力避けるためである。

<sup>11</sup> Georges Bataille, *loc. cit.*

<sup>12</sup> ただ、バタイユは、内在的孤独者が外に向かったからと言って、同じく孤独から出てきた他者たちと直接的に交通する、とは考えていない。



れは己を襲う「死」に思いを馳せる。そして、供犠参加者はその「死」を契機として、自分の孤独な世界の外部、つまりは、自分以外のそれぞれ孤独な世界を抱える他者たちへの、さらには、共同体への顧慮を持つ、という訳である<sup>13</sup>。

まとめるならば、供犠が目的とするのは、供犠に供されるものの個別的な死を通して、より普遍的な「死」というものを、つかの間ではありながら、世界に現出させることにある。つまり、供犠において、参加者は、そこで現出させられる犠牲者の個別的な死を通して、日常では隠蔽されていながら、決して隠蔽しつづけることかなわぬ自らの「死」に否応無しに直面することになるのである。従って、この意味において、供犠とは、自己の内在的な有限性が、赤裸々な、一種のスペクタクルという様相で露呈される場である、とすることができる。

また、この死の看取は、自分の内在的な世界の全能を信じる単独者に対して、自分という個別的存在の限界、つまり、自分の有限性を証しづけ、いつかは自分も目の前の犠牲者（生贄）のように死ぬ、この世界から消滅するのだ、という普遍的かつ逃れえぬ「可能性」を提示する。そして、いずれは訪れる自分の死に「想像的」に直面することで、参加者は、自分という個別的な閉じた「経済」の中に閉じこもっていても何の意味もない、いつかは破産するのだ、という事実を確認すると同時に、「外」への顧慮を得ることになるのである。つまり、「死」を通して、供犠参加者は、自己という内在的世界の輪郭と限界、またその中に埋没することの虚しさを看取し、「外」、つまり、同様に存在する無数の単独者である他者たちと彼らの抱える孤独な世界に対して、志向性を持つ契機を得るという訳である。

そして、以上の段階を押さえることによって初めて、供犠の最終的な意味、つまりは、そこに供犠をめぐる、もしくは、「死」をめぐる、ある種の「共同体」の成立がある、と言うバタイユの言葉の意味が了解される訳である。

---

<sup>13</sup> 従って、集団による罪（ここでは殺人）の成就が共同体の基礎として考えられている訳ではないのである。もし、罪の隠蔽によって共同体ができるとしたら、それはある意味で、功利的とも言える共犯関係による共同体である。また、罪を隠蔽せず、むしろ誇示しながら、罪（例えば、原罪）の連帯責任に基づいた共同体ができたとしても、それはバタイユが供犠に見た「共同体」とは質を異にしている。何よりも、バタイユが供犠が実現するとした共同体は、罪ではなく、参加者自身それぞれの「死」を基盤に据えた、単独者たちの共同体であると言える。

#### 4. 問題提起：死の了解を促す働き

だが、このバタイユの供犠と共同体の理論に関して、問題は二つある。サルトルの批判と関わってくることだが、一つには、ある孤独者の注意が「外」、他者たちに向かったとしても、その「外」、他者たちは否定的 (négatif) な形でしか認識されないということである。さらに、もう一つの根本的な問題として、如何にして、犠牲者の死を自分の死として内面化、内在化できるだろうか、ということがある (「私は死なないかもしれない」)。つまりは、犠牲者を自分と同じ孤独な「同類」と認めること、また、他者たちを「同類」と認めることが可能になってはじめて、上に素描したバタイユの共同体の理論は完成することになる。しかし、端的にいえば、バタイユの出発する理論的な枠組みからして、それを可能にする「根拠」はないのである。単独者は「同類」を持たないのだ。言ってみれば、バタイユの理論は、卑金属を貴金属に変える賢者の石の欠けた錬金術のごときものなのである。

もちろん、この点に関して、バタイユは無自覚であった訳ではない。むしろ、極めて意識的であり、その明確な「意識」こそが彼の論旨を曖昧なものにしてしまっているとさえ言えるのかもしれない。例えば、明示的な形で提示されている訳ではないが、鍵となるのは、次のようなバタイユの言葉である。

もし供犠の最中における個人を描写するとしたなら、極度の不安こそがもっとも彼を表現するものだろう。しかし、供犠が不安を与えるのは、個人がそこに参与しているからなのである。個人は、犠牲者を内在性 (親密さ) へと送り返す突然の運動の中で、犠牲者に同一化しているのだ。しかし、内在性の回帰に結びついた同一化は、それでもやはり、犠牲者がモノ [個人=対象] であるということを前提にしている。それは、供犠執行人が個人であるということを前提にしているのと同じである<sup>14</sup>。(『宗教の理論』)

ここで問題にしたいのは、「(供犠に参加している) 個人は犠牲者に同一化している」という部分である。字義とおりに「同一化」をとらえるなら、それはもちろん、認識論的、哲学的に言ってしまうと、無理な話である。互いに分かたれた存在である個人 (単独者) と個人 (単独者) が、それぞれの孤独な内在的な世界を越えて、互いに直接的に手を取り合い、「同一化」するこ

---

<sup>14</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, O.C., t. VII, Paris, Gallimard, 1976, p.312.

とはあり得ない。言ってみれば、それは、やはり「孤独」な一主観による想像的看取に過ぎない。

ただし、パタイユが問題提起しようとしているのは、まさにそれぞれの孤独な内在的世界で行われる、徹頭徹尾主観的な、その想像的看取の意味を肯定的に考えてみることなのである。もちろん、それは、想像的に、超越的な（「客観的」にも正当な）一体化が実現していると思込むことではない。むしろ、想像的にはあれ、孤独な内在的世界の範囲内（内部）ではあれ、他者への想像的な「投射」、「感情移入」のごとき心的運動が起こり得るかもしれないことこそが問題なのである。

不幸なことにパタイユに好血なサディスト (*sanguinaire*) という早計なイメージを与えることに貢献してしまっている極端な例ではあるが、テキストで何度か繰り返し参照される処刑される中国人を前にしての観想のレポートも、この「同一化」を主眼に据えたものである。

私は対象として神ではなく、人間的に、刑に処せられた若い中国人を選んだ。写真は、血まみれな彼を写し取っていて、まさに執行人が彼の処刑を行っているところであった（刃が膝の骨に入り込んでいた）。この不幸な男に、私は恐怖と友情で結ばれていた。しかし、私がこの写真をずっと、一致するまで見つめていると、その写真は、私が私でしかないことの必要性を消し去ってしまった。と同時に、私が選んだこの対象のほうも無際限の広がりの中に解体して行き、苦しみの嵐の中で失われて行った<sup>15</sup>。（『有罪者』）

この観想のレポート、もしくは対象の選択から、パタイユのサディスティックな欲望を結論するべきではないだろう。むしろ、観想の対象が民族的、言語的にもフランス人とは異質な中国人であることは、違い（つまりは、個々の抱える根本的な孤独）を強調するという意味を、また、極めて残酷な仕方では処刑にさらされている場面を選んでいられるのも、「死」の恐怖をより顕在的な形で表現しているという意味を担っている、と考えるべきである。そして、何よりも確かなのは、この異様な場面によって報告されているのは、ある種の「同一化」という運動であるという点である。

こうして見ると、「供犠」をめぐるパタイユの理論を支えるものとして、一つの心的運動、つまりは「同一化」とも言うべき運動が前提されているのを見て取ることができる。逆に言えば、この賢者の石とも言うべきものを前提

---

<sup>15</sup> Georges Bataille, *Le Coupable*, *op.cit.*, p.283.

にしてはじめて、バタイユの供犠の理論、共同体の錬金術は、その思考の枠組みにおいて、完成することになるのである。(もちろん、繰り返すにはなってしまうが、この「同一化」は、超越的な(客観的な)同一化ではなく、個々の孤独な内在的世界における想像的な同一化であり、バタイユ自身もそのことに極めて自覚的であった、ということは留意すべき点である<sup>16</sup>。)

果たして、この一個人の孤独な内在的世界における、「他者」への想像的「同一化」がどれだけの意味や価値を持つのかは、ここではまだ問わないことにする。ただ一つ確かに言えることは、供犠、ひいては共同体の理論を打ち立てる根拠としては、それは極めて無力なものであり(孤独者の妄想と一蹴され得る)、また、常に発動可能なものと思ってはならないものであるということである(思想であれ、心情であれ、気のそまぬ時に他者への同一化を強いられる時ほど迷惑な時はない。主導権はつねに自発性にある)。ただし、無力ではあれ、もしそれが起こるとしたなら、少なくとも、それは一つの「権威」としての価値を有するのかもしれないのである。

彼〔訳注：ブランショ〕は、体験はそれ自体で権威なのだ、と言う。しかし、彼はこの権威について次の様に付け加えた。それは報いを受けねばならない、と<sup>17</sup>。(『内的体験』)

孤独な一内在的体験は、「権威」であると同時に無力なものである、という逆説的な状況がこの短い言葉の中には集約されている。しかし、無力な「権威」ではあれ、もしこれが指定されるとしたなら、バタイユの思考の枠組みにおいて、供犠の理論、共同体の理論は一応の完成をみることだろう。そして、バタイユが最終的に我々を導こうとしている孤独者たちのコミュニケーションというものも、バタイユの理論上においてという留保つきではあるが、決して途方もない結論ではなくなるだろう。

ただ、この「権威」について考えるためにも、宗教的であったり、流血のイメージのつきまとう、非日常的な「供犠」を直接扱い続けるのは、一孤独者であるバタイユをより深くその孤独な世界の中に沈めることにもなりかねない。バタイユが自分の理論の構築の可否をかけて訴えかけている「権威」

---

<sup>16</sup> つまり、それぞれの孤独者たちが一つの「共同幻想」を透明に共有し得るという訳ではない。

<sup>17</sup> Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, O.C., t.V, Paris, Gallimard, 1973, p.67.

の姿をより一般的な視点から考えるためにも、「供犠」をより広いパースペクティヴの中においてとらえ直してみたい。それはバタイユの本意でもある。

## 5. 供犠の装置としての表象形態：例えば「文学」

私はここで供犠と言う言葉を使っているが、それは、儀式だけではなく、主人公の、より一般的に言えば、一存在の破壊<sup>18</sup>（もしくは破壊の危険）が本質的な役割を果たしている全ての表象や物語を指している。拡大すれば、主人公（つまりは存在）がエロティックな様式において問題にされている表象や物語もそこに含めることができる（従って、私は供犠における感情の発露という言葉で、映画や小説が（失敗ばかりであるが）得ようとしている感情の発露を指してもいるのだ<sup>19</sup>）。（『瞑想の方法』）

ここでバタイユは、明白な形で、供犠を「表象（上演）」、「物語」に結びつけている。その意図とは、つまり、犠牲者＝主人公（もしくは周辺の登場人物）、供犠執行者＝話者（作者）、供犠参加者＝読者、という構造的に同一の舞台装置を両者に見出している点にある。たしかに、話者がその物語において主人公らを再現前＝表象し、そして、その物語において個の限界（例えば、決定的な挫折、死）に曝すとき、読者が一つの情動的な揺れを感じる、ということもない話ではないだろう。それは、供犠において、死にゆく犠牲者を前にして「極度の不安」を覚える（とバタイユがする）供犠参加者の姿と重ならないこともない。いずれにしても、両者の現象に共通しているのは、ともに、対象が現実のものであれ、虚構のものであれ、孤独な内的世界に属する読者、もしくは、供犠参加者側からの「同一化」が想定されるということである。従って、この角度からすれば、バタイユの「供犠」における「同一化」の問題は、そのまま、「表象」の受容プロセスが抱えている問題とも言える。

また、供犠と表象は、「同一化」という動因において結びつけられるのに加え、ある特殊な認識（体験）を可能にするという点においても、必然的に結

---

<sup>18</sup> ここで用いられている「破壊 destruction」という語は、安定した個の存在というイメージを揺るがす契機として了解されるべきだろう。従って、最終的に大団円に向かう英雄劇はバタイユの言う「供犠」にはならない。

<sup>19</sup> Georges Bataille, *Méthode de méditation*, O.C., t.V, Paris, Gallimard, 1973, p.218.

びつけられる、ということも留意すべき点である。というのも、もし「私の死」を体験することがその目的であった時、供犠と表象のみがそれを可能にしてくれるからである。

死の認識はあるごまかし、つまりスペクトルなしには不可能である。

この困難〔死を認識することが必要となるが、死を認識するには死ななければならぬ。だが、死ぬとしたら認識もできない…〕はスペクトル (spectacle) の必要性、より一般的に言えば、表象 (représentation) の必要性を告げている。これらを反復することがなければ、我々は、見たところ動物がそうであるように、死に対して、無縁で無知のままであるだろう。実際のところ、死についての —— 多かれ少なかれ現実から乖離した —— 虚構ほど動物的でないものはないのだ。

「人間」はパンだけで生きるにあらず、自ら進んでだまされる演劇 (comédie) によっても生きている。「人間」において、ものを食べるのは動物的な部分、自然的存在である。しかし、「人間」は礼拝に参加し、スペクトルを鑑賞する。さらに、「人間」は読書をする。つまり、それが至高で真正なものである限り、文学は彼のうちに、悲劇的であったり喜劇的であったりするスペクトルの執拗な魔術を継続 (延長) するのだ。

少なくとも悲劇においては、何らかの死にゆく登場人物に同一化すること、そして、生きながらにして死ぬと覚悟することが問題になる。しかも、純粹で単純な想像力だけでも十分なのである。というのも、そもそも想像力は多くの人 が用いている古典的なごまかし、スペクトルや書物と同じ意味を持っているのだ<sup>20</sup>。(「ヘーゲル、死と供犠」)

簡単に言えば、供犠と表象が構造的に共通に満たしている点として、読者 (= 観客) が、「自らの死」を登場人物 (= 犠牲者) に代理 (= 表象 représentation) させる必要性というものがある。つまり、対象に「自らの死」を代理=表象させながら、というよりも、対象に代理=表象させることによるのみ、対象への想像的同一化、こう言ってよければ、内側からその状況を認識=体験する契機を得ることが可能になるからである。そして、この構造的な迂回によるのみ、孤独な単独者は自分の内在的 (主観的) 世界の限界を露呈する「死<sup>21</sup>」に、生きながらにして、出会うことが可能になるので

<sup>20</sup> Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *O.C.*, t.XII, Paris, Gallimard, 1988, p.337.

<sup>21</sup> ここでは、端的な例として、「死」の体験をその主眼として立論を進めているが、実際のところ、「死」は必ずしも常に必要という訳ではない。本質的な問題は、個の「限界」の露呈、つまりは、「私の外」*ek-stase* へ出る、という運動である。「笑い」や「涙」

ある。

もちろん、以上の考察から、バタイユの言葉を文字通りにとらえ、供犠と「文学」一般が完全な形で一致すると考えるのは早計であろう。一口に「文学」と言っても多様な形態、ヴァリエーションがあり、正直なところ、バタイユの主張で全てが包括されるとは考えがたい。ただ、供犠が表象一般、そして「文学」の祖型をなしているのではないか、というバタイユの主張には、少なくとも、見るべきものがある。つまり、両者のいずれにおいても、想像的「同一化」こそがその十全な効果の発動の鍵を担っている、という点である。そして、より興味深いのは、ひとたび、その「同一化」が起これば、それを「権威」とすることによる「共同体」の成立が考察されている点である。

ところで、文学は諸宗教の後にやって来たものであり、その後継者なのだ。供犠は、血まみれの挿し絵に飾られた、小説であり、物語なのである。もっと言えば、未発達な段階における演劇の上演であり、最終話だけに縮められたドラマなのだ。その舞台では、動物であったり人間であったりする犠牲者のみが演じている訳だが、彼らは死ぬまで演じるのだ。供犠はまさに、決められた期日に繰り返される、ある神話の上演、つまり、ある神の死の上演なのである。こう言ったからといって、驚くにはあたらないはずだ。象徴的な形で、毎日、ミサの供犠も同じように行われているのだから<sup>22</sup>。（『エロティシズム』）

#### 結論にかえて

ブランショは『文学空間』で次のように述べる。「作家は本を書くが、本はまだ作品ではない。作品が作品たりえるのは、作品に固有の始まりの暴力の中で、存在 (être) という語がその作品によって発せられた時である。これは、作品が、それを書く者とそれを読む者との間の親密さ (intimité) になった時に成就される出来事 (événement) である<sup>23</sup>」と。この言葉には、「本」と「作品」の区別に加え、「書く者」と「読む者」の断絶と加担が前提にされている。翻って考えるに、上に見てきた「供犠」をめぐるバタイユの思考とは、まさにこの読者の側の「加担」をこそ問題にしようというものではなかったら

---

に関するバタイユの考察ともあわせて考えて行くべき問題であろう。

<sup>22</sup> Georges Bataille, *L'Érotisme*, O.C., t.X, Paris, Gallimard, 1987 (pour *L'Érotisme*, 1957), p.89.

<sup>23</sup> Maurice Blanchot, *op.cit.*, p.15 (Folio); voir aussi p.35.

うか。もちろん、それは、解釈は無限に許されるという意味ではない。むしろ、読書という操作を通して、読む者が「親密さ」を覚えることが可能かどうか、また、可能だとしたなら、一体その親密さとは何であり、何を指し示し得るか、に関わっているのではないだろうか。もし、文学作品において二つの「神秘」を仮定し、一方の極に「創作」の神秘を立てるとするならば、バタイユは他方の極、「読書」の神秘を追求した人間である、とすることができるとも思えない。

バタイユの視点に立てば、聖書を一編の物語と読み、世界じゅうのカトリック教会に遍在するかたちで十字架上のキリストが表象されている事実を、絶えず再現前される供犠の日常的な装置と解釈することも可能であろう。そして、そのキリストをめぐる伝承や注釈による共同体が世界各地で占めている勢力を思う時、バタイユの視座もあながち一蹴にすべきものでもないように思われる。ただし、これらの現象全ての基盤にバタイユが前提している賢者の石、つまり、他者への想像的「同一化」という運動が理論的な論証に耐えうるかどうかはやはり疑問の残るところである（「我々は、推論によっては、親密さを説明することができない<sup>24</sup>」）。しかし、権利上、不可能だからといって、それが、事実上において、一つの「権威」となり得る可能性が排除される訳ではないのも確かなのである。そして、その「権威」を基礎として、「共同体」をめぐるバタイユの思想全体が思いもよらぬ堅固な姿でたちあらわれてくる、ということもないことではないだろう<sup>25</sup>。

いずれにしても、この供犠の装置としての文学という視座からバタイユの著作活動を振り返ってみることは、彼の共同体の理論の検証という点に加え、バタイユの多岐にわたる活動、具体的には、文学的形式（小説、詩など）の実践を考え直す上でも意味があるだろう。その際、一人称の断章形式で綴られている、「無神学大全」の名で総称される作品群の奇妙なディスコースの意

---

<sup>24</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op.cit.*, p.311 : « On ne peut, discursivement, exprimer l'intimité. »

<sup>25</sup> ちなみに、バタイユが起源（としてのエデンの楽園）であれ、究極目的（としての最後の審判）であれ、ユダヤ＝キリスト教的なメシアニズム的構図を排除している以上、問題は二重に難しくなる。一つには、バタイユは孤独者相互の直接的交流の可能性を排除している（超越的認識の拒否）。さらに、孤独者達を媒介する超越者の存在も排除している。つまり、問題は、常に、孤独者が孤独の中で、それぞれの内在世界での外への志向性が何らかの意味を持つのか、という点にその困難は集約される。また、この心的運動に関しては、可能性とともに、それが孕む危険性（ファシズムやカルトの問題）も射程に入れて行く必要がある。



味も新たな照明のもとに浮かび上がってくることになる<sup>26</sup>。また、他方では、より漠とした見込みではあるが、数式や文字列、言語情報に還元され切れない部分が「文学」と呼び慣ねされているテキスト群にあるのか、また、あるとしたらそれは何なのかをもう一度捉え直す作業ともなるはずである<sup>27</sup>。

---

<sup>26</sup> その際、傍証として「内的体験」と供犠の構造的類似性が重要な示唆を与えてくれるだろう。それは稿を改めて論じることになる。

<sup>27</sup> もちろん、その際だが、ただ単に供犠を表象、実践するだけでは不十分で、想像力を発動させるための供犠の「作法」ともいうべきものが不可欠であることを忘れてはならないし、一つの供犠をめぐるレトリックによるヴァリエーションの自己増殖としての「文学」という視点をも包摂していくことが必要となるだろう。