

論文

## 「聖俗」理論の視角について

——デュルケムとバタイユの理論をめぐって——

古市 太郎\*

—目次—

問題の所在

- 1 社会統合としての聖
  - 1-1 デュルケムの聖俗理論
  - 1-2 聖と俗との交錯
- 2 ルドルフ＝オットーによる‘聖’の系譜
  - 2-1 「聖なるもの（ヌミノーズ）」
  - 2-2 バタイユのみるフランス社会学の伝統
  - 2-3 ファシズムの心理構造と企図
- 3 エロティシズムとしての聖
- 4 結び：「聖俗」の視角による「他者性の共有」

問題の所在

聖俗というに概念はすでに使い古されてきた。その成果はM・エリアーデの一連の研究に表れており、その中でも文字通りのタイトル、『聖と俗』に結実している。そこでは「聖俗」が宗教学として考察され、聖なる時・空間、その歴史、神話などが中心に研究されている。しかし、宗教の世俗化、合理化が進んだ現代社会において、聖について考え、問うこと自体があまりなされない。それは、近代が聖を非合理的な

ものとしてとらえ、現在もそのようにとらえる立場が自明となっているからである。では聖は無くなってしまったのか。そもそも聖とは何であろうかという疑問が起こる。

本論文では、聖俗のカテゴリーを用い、社会の共同性を分析したフランスの社会学者E・デュルケムから始める。その理由は、個人と社会との関係を考察する上で、聖俗を提示し、過度に個人主義化した状況下で、いかに社会の共同性が形成されるかを問題にしているからである。

そして、なぜ聖自体が問われなくなったのかという問題が、デュルケムによる聖のとらえ方にひとつの原因があり、そのために聖俗が交錯し、聖俗のカテゴリーが無効化するという状況を検討する。そこで、R・オットーやR・カイヨワ、そしてG・バタイユを検討することで、聖をとらえ直し、個人主義化の進展した社会で、新たな共同性のあり方の試みを探る<sup>(1)</sup>。

### 1 社会統合としての聖

#### 1-1 デュルケムの聖俗理論

社会現象を分析するに際して、「聖俗理論」を提唱したのはフランスの社会学者エミール・

\*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程2年

デュルケムである。なぜデュルケムはこの聖俗のカテゴリーをだしたのか。その問題意識は『社会分業論』から始まるが、それは功利主義的個人主義への批判からである。デュルケムはこれを、個人主義を押し進めていくことで陥ってしまう社会のアノミー状態を克服するために提唱した。社会のアノミー的状况に対して個人と社会の関係を考えるために、この聖俗のカテゴリーを持ち出した。それは未開・近代社会を問わず、社会成立の根源を探るためのものである。

さて聖（なるもの）と俗（なるもの）との両者の関係はどうなっているのか。

「……聖と俗とは、常にいたるところで、異なる綱、互いに何も共通的なものをもたない二つの世界である、と人間精神は考えているのである」<sup>(2)</sup>。

特徴は、両者の関係が完全に分離しているという点にある。このように聖俗の異質性は絶対的なのである。さらに、

「世界を一つはあらゆる聖なるもの、他はあらゆる俗なるものを含む二領域に区別すること、これが宗教思想の著しい特徴である」<sup>(3)</sup>。

そして聖俗の区別をすることは人間の思考様式である。つまり、その区別をすること自体が、人間に内在化された思考様式である。

では聖と俗とはそれぞれどのような領域か。デュルケムは、俗をもって一般的な日常生活を指している。

「それは、毎日行なわれ、本質的に功利的で物質的な欲求をみだし、われわれの世俗的生活の一部をなす」<sup>(4)</sup>。より具体的に言えば、

「……これは労働が俗的活動の顕著な形態

だからである。それは、ただ、生活の一時的必要に応じることを明白な目的としている。それはわれわれを世俗的事物と関係づけるだけである。これに反し、祭日には、宗教生活が異常な強度で現れる。したがって、これら二種類の存在間の対照はこのときに特別に著しい」<sup>(5)</sup>。

この引用から分かるとおり、俗が労働領域のことであり、その俗ではない領域というのが聖であると考えられる<sup>(6)</sup>。

デュルケムがいう労働領域<sup>(7)</sup>は功利主義的個人主義から成る領域である。つまり、各個人が自分自身の利益、利害に基づいて活動すれば、予定調和として秩序が保たれる領域だ。その功利主義に基づいて形成される領域が社会全体に蔓延するときに、

「……今日の経済的状态の特徴である無秩序……」<sup>(8)</sup>、「・アノミーにともなってどこにでも発生するこの無限という病……」<sup>(9)</sup>という「アノミー」=無規制状態に社会が陥ってしまう。その無規制状態に陥った社会に秩序をもたらすのが聖ということになる。どのようになされるのか、それは、

「聖なる存在と関連している集合的表象を更新する唯一の仕方は、聖なる存在を宗教生活の源泉そのものに、いかえれば会合した集団に再び浸すにある」<sup>(10)</sup>。

聖はアノミー化した社会に再び規範、秩序をもたらす働きがある。ここでは功利による経済活動が社会を構成する一機能としてとらえられ、その機能を結び付ける役目が聖である。つまり社会があるからこそ、経済活動が機能するのである。

なぜ社会が統合する役目を果たせるのか。そ

れは、「……社会は個人に優越した唯一の道徳的な権威であり、個人はその優越性を認めているからである。社会は布告し情念にこえてはならない限界を画するうえで、必要にして唯一の権威である。また社会だけが共同の利益を最大限」にはかるからである<sup>10)</sup>。以下の引用では、社会の個人に対する道徳性が明らかとなる、

「……法と道徳とは、われわれを相互に、そしてまた社会に、むすびつけ、諸個人の群衆を一個の凝集的集合体につくりあげる諸連鎖の総体である。道徳は、連帯のすべての源泉である。それは、人間に、他人を考慮し自らの利己主義の衝動とは別のものに基づいて自らの行動を律することを強制する一切のものである。また道徳性は、これらの連鎖が多数で強力であればあるほど、それだけ強固になる……道徳性は、むしろ依存状態のうちに存在している……道徳性は、個人を一全体の統合的構成部分とする」<sup>11)</sup>、「……人間は社会内で生活していることによってのみ道徳的存在であるにすぎない。なぜなら、道徳性は、一つの集団の連帯的状态にあることに存在しているからであり、そして道徳性は、この連帯と同じように変化するからである」<sup>12)</sup>。

したがってデュルケムによれば、社会は道徳的要素をもち、各個人に社会への依存感情をもたらすことで、社会を統合し、維持する。またその感情を社会への「集合感情」とも呼ぶ。つまりこの諸個人を一個の凝集体に統合する働きが聖である。だから経済活動は、聖という統合機能があるからこそ社会の一機能として働き、同様に諸個人も、社会という存在があるからこそ各々生活することが出来る。

## 1-2 聖と俗の交錯

だが果たしてデュルケムがいうように聖と俗とは絶対的に分離されたものなのか。また俗がもたらす無規制状態に対して聖は秩序をもたらすのか。結論からいえば、聖と俗は交錯しており、さらに俗が聖性を帯びてしまうという状況が起こっている。

その聖と俗の交錯している状況を、アブラハム・モール『生きものの迷路』を参考にして、明らかにしよう。近代社会の成立には合理性を求める科学的思考（悟性的思考）が大きく関与した。それは対象を科学的に証明し、非合理的要素を科学的に証明していくことで、「呪術からの解放」<sup>13)</sup>を成し遂げた。つまり、人間を超越し、凌駕し、説明できない、非合理的なものをも科学的に説明していくのであり、それは人間の支配の及ばない領域を克服しているともいえる。

だが問題は、その科学的思考に基づき、外界・対象を支配していく中で、不透明であるものを透明にさせていくはずの科学が、逆にその外界を複雑化させ、不透明化させてしまう。手段であるはずの科学が目的化し、自律化していくことで、人間の支配の及ばない、畏れられるものへと変身してしまう。その説明箇所をみると、

「合理性がうまく侵入しないところ、合理性が精神に不透明なところ、われわれが前にいったように、人間が自分の環境の諸要素と諸力を全的に支配できない至るところに、「神」は存在するのである」<sup>14)</sup>。また、  
「神々、聖なるものは、科学がまだ確立されていなかったところで、そうした理解したいという欲望から人間がうみだした産物

であった」<sup>94</sup>。そして、

「ほとんど操作的でない論理下のものから出発して機能する、いわゆる未開社会から、普遍的論理と、きわめて操作的な技術に基礎づけられた現代社会への移行も、「聖なるもの」の、ますます増大する複雑化によって、世界の中での「聖なるもの」の量を減少させるようには見えない。何故なら、世界の複雑性は、個人の無能さをにじみ出して、なおもいくらかの「神秘」と「聖なるもの」を再生するからである」<sup>95</sup>。

以上の論述から明らかなどおり、聖を支配しえたはずの合理性が反転して非合理性へと変わる。聖とは道徳的要素をもったものではなく、人間を超越したものに対しての理解・把握したいという欲望からうみだされたものである。さらに彼は、

「……「聖なるもの」は……R・オットーの「まったき他者」に賦与される一切の特徴、つまり、極度の恐ろしさ、超越性、神秘、越え難い闘といったものを保持しているのである」という<sup>96</sup>。そして、「自分を凌駕するさまざまな力を前にした人間は、そうした実存的な「聖なるもの」をふたたび見出す」ということである<sup>97</sup>。

その聖は人間の恐怖、畏怖といった感情に結びついたものであり、現代社会においてもモールのいうように聖は再生し続けているという。

「わたしが地下鉄のホームにいて電車を待っているとき、操作上の観点から見て、その電車が理性的な運転手によって操作され、その電車が聡明な技術者によって、ほとんどコンピューターや、テクノロジーと組織的機関の複合によって、計画的に運行

されているという事実も、わたしにとっては、かつて雨や嵐が未開人にとって救いであった以上の、大きな救いであることはないのである」<sup>98</sup>。

このように、人間の支配の及ばないものに対しての畏怖から聖は生じる。デュルケムは、思考様式として聖俗は絶対的に分離・異質としてとらえていたが、モールの分析をみれば、現状での聖俗は交錯している。現状は、聖なるものと程遠い、科学技術の産物であるコンピューターやテクノロジー・システムなど、俗なる領域までが聖化している。

聖俗の問題、特に「聖」の考察にあたって、科学の聖化という交錯状況をみれば、注目点は、「畏怖・怖れ」という人間の感情であった。もちろん科学の聖化とは科学化（脱魔術化）する前の「神秘なるもの」や「聖なるもの」へと回帰することではない。モールによれば、聖化なりえたのは、科学が道徳的存在であるということではなく、人間の感情、「畏怖・怖れ」によるものだ。だからこそ聖と俗は容易に交錯するといえよう<sup>99</sup>。

## 2 ルドルフ＝オットーによる「聖」の系譜

### 2-1 「聖なるもの（ヌミノーズ）」

バタイユもデュルケムと同様に、「聖なるもの」を人間がもつ独自のもの、人間特有のものだと考え<sup>100</sup>、両者は、個人を越える力をもつものを聖としている。しかし、それに対するとらえ方が両者において決定的に違う。聖をデュルケムは社会を尊敬させる源泉だと捉えるが、バタイユは畏怖・魅了を引き起こすものとして捉えている。なぜバタイユがそう捉えるかといえば、カ

イヨワもそうであるが、ルドルフ＝オットーの「聖なるもの」に依拠しているからである<sup>23</sup>。

ルドルフ＝オットーに従えば、「聖（なるもの）」という言葉の古代的用法に遡っていくと道徳的要素は全く含まれていないか、もしくは本質的部分を占めていないことがわかる。オットーの有名な造語である「ヌミノーゼ」das numinöse もその点を注意して造られ、それは道徳的要素を含めない、より根源的な宗教的意味に限定した「聖なるもの」を表現しているのである。

オットーのように「聖なるもの」を限定的にヌミノーゼと規定する場合、それは宗教経験の対象の特質を表す言葉として用いられる。その言葉の元となっているラテン語「ヌーメン」numen は神または神々の力を意味する。オットーはこのヌーメンからの造語、ヌミノーゼによって「聖なるもの」の本質を説き明かした。

ヌミノーゼ的な意味での「聖」は、それを体験するものに、シュライエルマッハー的な「絶対的依存感情」<sup>24</sup>、あるいはオットーが用いる「被造者感情」を感じさせる。「聖」の体験は、怖れや恍惚といった人間のもつ根源的原始的本能に訴える。つまりそれは人間を、人間存在の根底から揺り動かす宗教的体験として捉えられる。

またその体験は人を畏れかきこませる「畏怖」の感をも引き起こし、それは人を気味悪がらせ、ぞっとさせる感情をもたらす。さらに、この「畏怖」は「絶対的接近不可能」という感をも伴い、「優越」、「魅惑的なもの」といった感情さえも引き起こさせる。このようにして、

「聖」は道徳的要素を含むよりも、根源的宗教的感情を、人間存在の根底を揺り動かす畏怖を

与える。この体験はどのように生まれるのか。彼は、典型的には、伝統的な宗教信仰においてみられるという。

このオットーのヌミノーゼ的「聖」を踏まえて、聖の領域はいわゆる宗教的な世界だけに限られるのではなく、現代社会のうちにも顕現するとして、「聖」を分析したのがロジェ・カイヨワであった。その視点は、現代社会、世俗化した社会だからこそ生じる「聖」に向けられている。彼の分析には、

「だいたいひとつの文明は、はたして聖の感情に拠ることなしに、存続できるものであるかどうか。もともと聖をいちばんに排除しようとする文明（近代文明）では、この聖がどんなマスクをとって現れるのであろうか<sup>25</sup>（ ）筆者」と、どんな社会においても聖なる感情が無くなることはなく、形を変えて現れるという見方が読み取れる。この視点はモールと同じである。

具体的に見てみると彼は『聖なるものの社会学』において、戦争と祭りの中に聖なる感情を発見しようとした。まずその戦争に関する記述から、

「戦争は、すぐれて聖の本質的な性格を帯びている」<sup>26</sup>、「聖は魅了と畏怖の根源だと見られている。戦争もそれが魅了的・畏怖的な存在として示されるかぎり聖なるものとして受けとれる」<sup>27</sup>とある。

さらに、戦争の持つこの性格は、それが近代社会で果たしている機能からすると、どうやら未開社会における祭りと同じ働きであると見抜く。その比較理由を、

「戦争が聖の特徴的な反応を、こうはっきり打ちだしてくるのは、いったいなににお

いてであろうか。またなんのためであろうか<sup>89</sup>と述べ、この関係を考えるために、カイヨワは祭りとの比較を行う。その両者の関係をこう述べている。

「戦争と祭りとは、どちらも動揺と喧噪、そして大いなる会合の時期である。そしてその間、貯蓄経済は濫費経済によって代られる。そこでは交易や生産によって蓄積され、営々として手に入れたものが、惜気なく消費され、破壊される<sup>90</sup>」。

両者を比較すると、周期、道徳律、そして参加意識という点でその関係が分かる。周期についていえば、戦争期間と戦争以外の期間（平和）との周期は、祭礼と祭礼以外の時期（俗なる時期）の周期を再現し、どちらも激しい情動の期間だといえる。道徳律でいえば、戦争期間は、人を殺すことができるし、また殺さざるを得ない。がしかし、戦争が終われば、殺人は最も重い罪となる。祭礼に關すれば、その期間は熱狂的に振る舞い、物事を濫費することができるが、その期間が終われば、その物は濫費から貯蓄へとうつり日常の規則的な生活に戻る。そして参加者の意識では、祭礼に参加する者はそこで自己の高揚を感じ、意識する。同じく、戦争へと参加する者も、自分の現状から抜け出ることを可能にさせるものに高揚を感じる。

こうした三点において、祭礼と戦争の類似性を表している。そこから分かることは、聖として意識するとは、人間を超越し、自分自身が現状から抜け出ることを可能にさせるもの、自分を高め、限界へと追い込むもの、このような存在を意識するということである。それゆえ「聖はいつも不可解・圧倒的・不可拒否的なものとして現れる<sup>90</sup>」。

だが他方、両者の相違点もある。「本質的なのは、祭りが本来的にく融合への意欲」なのに対して、戦争はまずく「保身への意欲」だという点にあらう<sup>91</sup>。祭りの場合は、人々が自身の高揚を意識し、互いの関係を建設的にする可能性がある。それに対し、戦争の場合は、他の人々に勝利し、従えよう意識し、互いに関係を破壊する可能性が強いという点である。

カイヨワはこの他にも、アメリカ映画、ラテン・アメリカにおける日常経済と賭、カリスマ的権力などに、聖なるものの顕現例を見ている。先程の例でいえば、普段の日常生活と戦争・祭りとの間には一種の価値転換が起った。経済的な面から見れば、戦争・祭りはその限度のない濫費の中で、労働をする日常生活での蓄積した資源を消費することで、その転換がなされた。

カイヨワの分析から見えることは、戦争・祭りが日常生活を侵犯する時、そこに聖が顕現する。日常生活（俗なる世界）が、戦争・祭りを押さえ込んでいる。人間社会は日常生活とその侵犯、つまり俗なる世界と聖の世界により、交互にあるいは順次に構成されることになる。

## 2-2 バタイユのみるフランス社会学の伝統

未開社会では祭りで、近代社会では戦争によって、「畏怖・怖れ」の人間感情を噴出させ聖を顕現させる。このカイヨワの分析は、聖を社会統合するものとして捉えるデュルケムの視点とは全く違う。デュルケムからみれば、カイヨワのように聖の顕現を突き進めれば、社会を破壊させてしまうことになる。

ここで、カイヨワの視点を含めて<sup>92</sup>、バタイユがみるフランス社会学の特筆すべき点を検討

しておく。バタイユはその点を、精神分析学の役割と比較することで説明している。フランス社会学が聖なるものと俗なるものとの間に打ち立てた視点と、また精神分析が意識と無意識の間に打ち立てた視点とを同じように捉える<sup>83</sup>。

精神分析学によると、精神分析が登場する前は、意識は意識自体から成り立ち、意識は自律しているものだと考えられていた。精神分析導入後、意識の自律性は打ち壊され、実は意識が無意識という背景に支えられており、意識は無意識という大海原の小島に過ぎないということが分かり、意識はリビドー・欲望に支配されていることも判明した。おそらくバタイユには、フランス社会学の聖俗理論も、フロイトの精神分析学での「意識と無意識」と同じような視点を備えているという発見があった。それこそが、バタイユの解釈するフランス社会学である。

フランス社会学は社会を聖と俗から成立し、その俗を功利的個人主義から成る領域、つまり自分の利益に基づいた個人達による社会とみた。しかし、俗も聖があつて初めて成立するという点に主眼を置いた。聖とは個人を越えた目に見えない力、社会であり、個人の行為・活動は、その個人を越えた目に見えない力、社会に支えられて、初めて意味をもつという<sup>84</sup>。

しかしこのようなフランス社会学以前には、社会は個人の総和から成り、個人の活動の延長線上に社会が成立すると考えられていた。「俗」から成る社会である<sup>85</sup>。

フランス社会学、とくにデュルケムはこれに反論した。社会は単に個人の総和から成るものではなく、個人を越えた目に見えない力に支えられ、拘束されているのだと批判した。この視

点は、社会を「聖俗」で捉えようとする考えを表している。確かに、デュルケムの分析は鋭い。例えば、自殺、宗教など個人の心理に還元してきた問題を、社会現象として科学的に取り扱い、その個人を越えた目に見えない力＝社会という存在を浮き彫りにした。

その考えを受けたバタイユも「社会を構成する諸個人に加えて、さらにその性質を変貌させる全体の運動が存在する」ことを認め、「社会の共同性運動 (mouvement communiel)、全体を研究するものとする」と<sup>86</sup>と、自分もフランス社会学の伝統を継承していると述べる。つまり、社会が単なる個の総和ではなく、そこに個の総和以上のもの、共同性・一体性を生みだすものがあり、これを研究する<sup>87</sup>。

端的にいえば、個々バラバラの個人がいかに社会となるのか、個の総和でない社会に決定的に重要な「共同性」とは何かを研究するのがバタイユの社会学＝聖社会学である。聖、つまり個人を越えた見えない力を自覚することで、個人を越えて働く運動＝共同性があつて初めて、社会の成立が自覚できるようになる。誰も気づかなくなっている聖、その存在が支える限りない大きさに気づいていない。それを意識化させるのがバタイユである。

また俗は聖のほんの一部分であるともいえる。しかもその俗は、生産的、持続的思考から成る領域である。また持続可能な領域、未来の要請から成り立つ領域でもある。だが、それが聖の一部分であるということは、それを越える過剰な部分があるということであり、さらに、その過剰分は生産的には扱えない部分でもある。したがって生産的領域＝俗が持続し続け、また拡張され続ければその過剰分は隠ぺいされ

ながら、莫大に存在していることになる。

そしてその過剰は生産的消費、拡大再生産に取り込まれた消費の視点からは見えない。それは「消費（濫費）＝共同的行為」に注目することによりみえてくる<sup>69</sup>。社会は、過剰を、共同的行為によって消費することで成立しているといえよう。

このように社会学と精神分析学とはそれぞれ、「社会の無意識」と「個人の無意識」とに光を当てている学問といえる。精神分析は、意識に取り込められる領域（同質性）とは異なる領域の存在を指摘した。これはその意識には取り込まれないという意味での異質性である。実際に生活する上では、この意識を中心にした同質的な領域のなかで生活することがほとんどだが、しかしフランス社会学や精神分析学の分析によると、それを支える異質な領域＝無意識に比べれば、それは大海原の小島に過ぎないという。

社会学は、生産的尺度で測られる「俗なる領域」の同質性と、これとは異なる領域の「過剰なるもの」とを指摘した。生活においては、生産的思考に基づいた行動が幅を占めているが、社会学が示したのはその俗を支える聖の存在である。

バタイユのみたフランス社会学の成果、伝統とは何であったのか。それは社会の共同性・凝集性に照準を合わせていることだ。その照準を個人主義的問題状況の克服に置いており、バラバラになった個人がどう社会を形成していくのかという問題である。だから社会統合と考えたデュルケムも、畏怖と魅了の根源としたカイヨワもその照準に拠った理論だといえる。そしてバタイユによれば、「過剰なるもの」を濫費す

ることで社会性・共同性が生じ、過剰なるものを濫費することで社会が形成されるのである<sup>69</sup>。

### 2-3 ファシズムの心理構造と企図

バタイユも過度の個人主義化に対して批判的であった。とくに問題にしたのは、個人主義化の進展により、バラバラになった各人がファシズムへと回収されていくことであった。デュルケム的にいえば、アノミー状態に陥った社会が皮肉な形でひとつに凝集されたといえる。その回収過程をまとめると次のようになる。

近・現代産業社会は生産活動の「生産—拡大再生産に役立つ」という価値尺度に基づいた社会であった。だが、1930年代の大恐慌により揺らいだ資本主義経済から、資本主義経済の価値尺度の同質性から排除されていた部分、抑え込まれていた要素が吹き出した。その吹き出したものの受け皿となったのがファシズムであり、コミュニズムである。それはどのようにして吸収されるのか。この点に関してバタイユは指導者、指揮官の存在に注目する。

なぜファシズム指導者、軍事指揮官が「光輝ある性格」を構成し、大衆を引き付けたのか。兵士の大多数は下層の民衆に属しており、経済的尺度から排除されてきた者たちである。彼等は、軍隊に組織され規律・訓練され、目的意識に服す。彼らは指揮官の命令に服すことで無秩序から秩序へと再生させられる。軍隊内部では「同質的なもの」へと組み換えられる。

このような同質性をうみだすのは何なのか。それは「至高性を有する審級」、つまりそれ自体においてのみ価値を持ち、体現する審級であろう。それは首長の父ごとき人格であり、超自我



といってもよい。普段の日常生活では人を殺すことは、残虐極まりないもので、処罰される対象であるが、いくら残虐な行為であったとしても、その審級が命令・肯定した場合は、社会的行為とみなされる。つまり、「肯定された社会的行為は権力に統一される」。

要するに資本主義経済の生産活動を尺度にした社会が、大恐慌の出現により、その尺度が揺るがされていった。それに基づいて区分されていた者たちはある種異質な存在となる。その彼らを新しく枠付け、同質化し、そして再生させたのがファシズムでありコミュニズムである、とバタイユはいう。

もちろん、バタイユはファシズムやコミュニズムの登場に積極的な解決を求めていたのではなく、結局両者は同じ論理に服すると批判する。その批判理由はどちらもキリスト教から由来する「企図の観念」に基づいた主義だからである。

バタイユは企図の観念こそが西欧的理性主義そのものであると述べる<sup>40</sup>。その企図とは何か。それは「今この時」に何かをすること、活動することが、常に「後に来るはずの時」になれば、その成果を手にしうる、ある物を所有できると期待してのみ実行される様式である。つまり、現在の活動が常に未来の要請に従ってなされるということである。

この企図の中でも最大なものが、キリスト教の教義にある「救済」の観念である。未来においての救済という目的から、現在の活動が支配され、また未来の救済目的に対して、現在はその手段としての地位に貶められる。

バタイユが目にするのは神への信仰が薄れたにもかかわらず、この「企図の観念」は相似形

のままで続いているという点である。理性や科学、進歩のイデオ、労働や生産的労働など、いずれも企図の観念に依存し服している。その観念は有用性の論理に従っている。それらは、理性的に合理主義的に振る舞うことが、外界や対象をある目的に役立つように、扱うという確信に基づいている。「生産活動」でいえば、利潤・利益を上げるという目的のために、外界を対象化し隷属化させて、その目的に合わせ同質化していく<sup>41</sup>。つまり、外界を対象化し同質化するのは、それらを自分に帰属し内在しているものに結び付け、外部を内部へと取り込んでいくことであり、それは外部の外部性を無視することになる<sup>42</sup>。

### 3 エロティシズムとしての聖

過度に個人主義化した状況の中で、いかに社会の共同性を形成していくかが大きなテーマである。デュルケムによると、社会の連帯の源泉が各個人の行き過ぎを統合し、それが絶えず個人を抑制し、社会の枠内に抑える。このような社会が実在するからこそ社会学のアイデンティティがある。だが問題は、功利主義に基づく俗なる領域（生産・労働）と、聖なる領域（非労働）とが交錯し、反転することだった。功利主義的行為は直接に労働や生産に関わるため、生産的領域を形成し、他方で聖はそれに関わらない。デュルケムの聖の特徴もまず内在化されたものであり、次に非生産的なものであった。ではどうして両者が交錯するのか。それはバタイユの「企図」から説明できる。聖、つまり内在化しているものに俗を取り込んでいく企図の論理が働くからだ。たとえ二つの領域は区別できるとしても、背後に働く論理が同じであるた

め、デュルケムの社会の共同性とは同質化によるものである。

ではバタイユはどうか。彼も個人のレベルを越えた「社会」の存在意義を重視している。それは功利主義的行為・労働だけで成立するのではなく、社会の共同性は労働には回収され得ない非生産的領域・呪われた部分（生産性から排除された部分）を濫費することで生じるという指摘である。そもそもこの呪われた部分の消費があるからこそ、労働の世界の重要性もわかる。この点について有名な「ポトラッチ」の例を使って説明しよう。

ここで先の俗なる領域と聖なる領域、生産的領域と非生産的領域の枠組みの問題から始めなければならない。一般には「労働—生産的領域、濫費—非生産的領域」と明確な区分が前提とされ、それに対してバタイユは「ポトラッチ」等の例をあげ、生産物・貯蓄物を破壊し使い尽くすことで生産的領域を非生産的領域へと変え、生産・有用とは違う消費のあり方を提示した、といわれる。

どのような点からバタイユの濫費を再考できるのだろうか。確認のためにポトラッチを説明するとそれは、もともと北米大陸北西部のインディアン諸部族が行っていた儀礼のことで、族長間の名誉を賭けた競争的な饗宴の応酬のことである。「大抵の場合、侮辱し、挑発し、債務を負わせる目的で、ある首長からその競争者に提供される、莫大な富の公式贈与のかたちをとる。受贈者は屈辱をそそぐべく、挑戦に応じざるをえず、受納によって負わされた義務を果たさねばならない」<sup>43</sup>。そして、この富の消費のあり方は、再生産過程（有用性の論理）に接続しない財の集中的な消尽、という意味をもつ。

このような形の消費は有用性の論理につながらない。それゆえそれは卓越、優越、誇示のための消費として分析され、ヴェブレン的な誇示的消費として語られるが、これではポトラッチの真意をとり損なってしまう。そうではなく、この消費は、拡大再生産に役立つように生産物を消費するという、そこに取り込まれた従属的な位置付けとしての消費行為、生産構造に組み込まれた消費を壊すのである。濫費は消費行為による有用性・企図の論理の破壊が最初であり、互いの有用性を破壊し合い、限界を示す中で、互いの限界を共有するという共同性を得ていく行為である。つまり誇示・卓越は付属的なもので、帰属しているものを破壊しあい、逆説的に共同性を生み出す点が重要なのだ。さらに消費行為だけでなく、生産対象という面でしか捉えなかった対象に対して、有用物とは違う、味わいや魅力について示唆している<sup>44</sup>。

この濫費という破壊へと向かわせるのは何であろうか。それは、人間特有の欲望で、人間を人間自身に対立させる「エロティシズム・聖なる感情」である。エロティシズムの出現は、人間が習慣的な行為や判断と同時に、明白にそれらに対立する一つの行動様式をとる際には、必ずみとれる。その習慣的な行為や判断とは、無自覚に自明化された行為、ここでは有用性に基づいた行為といえよう。しかもその行為は、神への信仰からずっと相似形をとりながら、現代に至るまであり続けている企図の観念に貫かれたものである。したがって、濫費という消費行為は、単に生産的消費のみ対立する「消費」という次元の問題でなく、人間存在に関わるものなのだ。だからエロティシズムは、人間を人間自身に対立させるものなのだ。エロティシズ

ムは人間に帰属するものを露呈し放棄し、それに属する世界を越えようという可能性に引かれることである。それゆえ、企図とは違う逆説的な共同性のあり方を含むのだ。

#### 4 結びにかえて：「聖俗」の視角による「他者性の共有」

冒頭の聖がなくなってしまったのかという問いは、近代以降合理化している状況では問われなくなっている。確かに聖は、功利に基づいた行為がもたらすアノミー状況を抑える機能として働く。だが聖も人間に帰属・内在化しているため、企図の観念に基づく働きとなり、聖と俗は交錯したのであった。したがって聖を、人間の帰属・内在として捉えるのではなく、エロティシズムとしてとらえる。それは、内在しているものを露呈、破壊することで、帰属・内在しているものを拡張させる企図の観念に基づいて形成されてきた世界を超えようという可能性に魅惑を感じるものなのである。帰属・内在しているものを拡張させる企図の観念に基づいて形成されてきた世界から、超えようとする。このエロティシズムがあるからこそ帰属しない外部へ、新たな共同性のあり方の可能性が開かれる<sup>49</sup>。

聖俗理論を考察することで新たに何が問題視されてくるのか。従来、それを問題にすることは、合理化と非合理化や生産と非生産ということが焦点であった。これらを通じてみえてくる問題は企図の観念に基づく世界の他者や外部との関わりである。先の例によれば、過度に個人化した状況、アノミー化した状況において、指揮官・指導者の「光輝なる性格」の下に大衆が同化されることで、デュルケムのいう社会統合

が、ファシズムという皮肉な形で現れたことが問題であった。

同様の状況に対して、バタイユは別の視点を提示している。それは、現代社会においてポトラッチが具体的行為としてありえないと考えられるが、個人主義化した状況の中で共同性のあり方のヒントを提示していた。バタイユは、個人主義化した問題状況を考えると、その問題原因として共同体の喪失を想定し、共同体が崩壊したことで、アノミー状況が生じたと考える、この自明化している思考過程を問題視しているのだ。その状況を解決する手段として、共同体や聖による社会統合という解決策に一元化することを批判する。確かに、問題を一つの原因に還元することで説明はつくが、過度の個人主義化は、単に共同体崩壊のみに原因があるのではない。むしろ個人化している状況ならば、どう互いが個人化し、そこに限界や差異が生じるのかを共有することが重要となる。したがって、そこでの共同性は、互いの限界を提示し、自分の状況をカミング・アウトし<sup>49</sup>、限界・差異を共有する共同性である。重要な点は、他者を自己へと同化、また他者へと自己を同化するのではなく、他者の他者性の共有を目指すことである。

また言説面においても、聖俗カテゴリーが問われなくなっている理由が考えられる。それは、従来から「聖俗」が自明なものとして受け入れられてしまっているからで、今、そのカテゴリーに異議申し立てることにより、聖俗に関連する言説を捉え直すことが必要とされる。なぜなら、そのカテゴリーを無反省に受け入れることは、聖という言説が語られる時代状況や歴史的な文脈といった問題が見過ごされてしまう可

能性があるからだ。例えば、『啓蒙の弁証法』が、その問題を見過ごさなかった顕著な例であるといえる。それは、『啓蒙の弁証法』では、近代化（啓蒙化）という歴史過程を考慮に入れて、俗化（世俗化）している社会の中で、なぜ神話（聖）が語られるのかが、分析されているからである<sup>47)</sup>。そこでの問題の焦点はナチズムであり、つまり啓蒙化が進展していくことと、神話への回帰（ナチズム台頭）を同一視する彼らの歴史観、進化的歴史観が問題視される。ホルクハイマーとアドルノは、この問題を、フロイトの抑圧理論を援用し、近代化という歴史過程を考慮することで、ナチズムが抑圧過程から生じたと批判した。この例を通じて、聖という言説が語られる時代状況や歴史的文脈を考察することの重要性が示されている。

今後の課題として、われわれが聖を単純に、無自覚に、‘あるべき共同体’や‘古き良き社会’への回帰として、また社会統合のシンボルとして語り、結び付けてしまうメカニズムや思考過程を考察することとしたい。

〔投稿受理日2004.5.25/掲載決定日2004.6.10〕

#### 注

- (1) 現在バタイユに関する著書は多数あるが、ひとつは Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt 1985 三島憲一他訳『近代の哲学的ディスクルス』岩波書店, 1990に代表される近代と反近代とテーマで、もうひとつは「共同体」を論じる形で Jean-Luc Nancy, *La communauté Desdeuvree*, Christian Bourgois Editeur, 1999 西谷修, 安原伸一朗訳『無為の共同体』以文社, 2001と、それに応える形で書かれた Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Editions de Minuit 1983 西谷修訳『明かすえぬ共同体』ちくま学芸文庫, 1997とに大きく分けられる。またバタイユとデュルケ

ムに関しては、宮島喬「バタイユとフランス社会学」(『現代思想』1982 vol 10-2 青土社)が、両者の関係を「功利主義」批判という視点からまとめている。

- (2) Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Felix Alcan, 1912 吉野清人訳『宗教生活の原初形態上 下』岩波書店, 1942。上・74頁。(以下『原初形態』)。
- (3) 同上, 上・72頁。
- (4) 同上, 下・126頁。
- (5) 同上, 下・127頁。
- (6) 同上, 下・128~129。
- (7) Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Felix Alcan, 1893 井伊玄太郎訳『社会分業論上 下』, 講談社学術文庫, 1989。下・84頁。(以下『分業論』)。
- (8) Émile Durkheim, *Le suicide: Étude de sociologie*, Felix Alcan, 1897 宮島喬訳『自殺論』, 中公文庫, 1985。317頁。(以下『自殺論』)。
- (9) 同上, 337頁。
- (10) É・デュルケム, 『原初形態』下・201頁。
- (11) É・デュルケム, 『自殺論』305頁。
- (12) É・デュルケム, 『分業論』下・261頁。
- (13) É・デュルケム, 『分業論』下・262頁。
- (14) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist* 《des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, 1920, ss.17-206 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 岩波文庫, 1988。157頁。
- (15) Abraham Moles & Elisabeth Rohmer: *Labyrinthes Du Vecu-L'espace: matière d'action*, Librairie des Meridiens, Klincksieck et Cie, 1982 古田幸男訳『生ものの迷路』, 法政大学出版局, 1992。35頁。
- (16) 同上, 31頁。
- (17) 同上, 56頁。
- (18) 同上, 41頁。
- (19) 同上, 41頁。
- (20) 同上, 39頁。
- (21) ノルベルト・ポルツは非合理的なものを克服していく合理性に基づいた科学自身が陥った状態,

- 複雑化に対して意味づける働きを「再魔術化」とよぶ。その再魔術化の働きとして宣伝・広告を分析する。Norbert Bolz, Die Sinngesellschaft, Econ Verlag GmbH, 1997 村上淳一訳『意味に餓える社会』東京大学出版会, 1998。
- (22) Georges Bataille, Théorie De La Religion, Euvres complètes, tome VII Gallimard, 1973 湯浅博雄訳『宗教の理論』, ちくま学芸文庫, 2002。45~46頁。
- (23) 『神秘／美術／科学—社会科学論集 2—』(ジョルジュ・バタイユ著作集第15巻) 山本功訳 二見書房, 1972。235頁。(以下『論集 2』)。
- (24) Rudolf Otto, das Heilige, 1917 山本省吾訳『聖なるもの』岩波書店, 1968。23頁。
- (25) Roger Caillois, Quatre Essais De Sociologie Contemporaine, Paris, Olivier Perrin Editeur, 1951 内藤莞爾訳『聖なるものの社会学』, 弘文堂, 1971。25頁。
- (26) 同上, 100頁。
- (27) 同上, 104頁。
- (28) 同上, 211頁。
- (29) 同上, 212頁。
- (30) 同上, 218頁。
- (31) 同上, 222頁。
- (32) Georges Bataille, L' Érotisme, Edition de Minuit, 1957 澁澤龍彦訳『エロティシズム』(ジョルジュ・バタイユ著作集第7巻) 二見書房, 1973。94頁。
- (33) Denis Hollier, Le collège de Sociologie, Gallimard, 1979『聖社会学—バリ1937—1939「社会学研究会」の行動 言語のドキュマン』兼子正勝, 中沢信一, 西谷修訳 工作舎, 1987。205頁。(以下『聖社会学』)。
- (34) G・バタイユ, 『社会学』『論集 2』, 352頁。
- (35) デュルケムが批判していたのが, スペンサーの社会進化論であった。その進化論は各人が功利的に利益に基づいて活動すれば, 自ずと社会に秩序が形成されるという社会観である。この考えは分業においてもみられる。これに対して, デュルケムは, 分業を単なる経済的な面だけで捉えるのではなく, 「社会」分業として再考し, その社会観を批判する。『社会分業論 上・下』。
- (36) G・バタイユ, 「聖社会学および「社会」「有機体」「社会」相互の関係』『聖社会学』, 134, 147頁。
- (37) その研究対象として権力や軍隊(時代背景により), 芸術・技術・科学などが挙げられており, その核心をつくため, 「ファシズムの心理構造」や「軍隊の構造と機能」などで戦争, 祭礼, 儀式, 贈与を扱っている。
- (38) G・バタイユ, 「現代世界の聖社会学」『聖社会学』, 276頁。
- (39) ここでバタイユがみたデュルケム社会学の問題点は何であろうか。その問題点は科学を標榜することで, 「聖俗」を取り扱えていないという点である。その理由は, 科学は科学的尺度に取り扱える対象, 共約可能な対象を扱い, それ以外はもちろん排除しているからである。またそうしなければ成立しないのが科学だ。だから, バタイユの社会学は伝統は受け継いでいるが, またひとつ次元が違う。相違というよりは社会学の弱点についている。それは, 社会学からはみ出る部分, 科学的思考からの余白部分, それこそが彼のいう「聖なるもの」であり, それを研究するのが聖社会学である。
- (40) Georges Bataille, L' Expérience intérieure, édition revue et corrigée, suivie de Méthode de Méditation et de Post-scriptum 1953, Gallimard, 1954 出口裕弘訳『無神学大全内的体験』現代思潮社, 1978。305頁。(以下『内的体験』)。
- (41) 同上, 376頁。
- (42) 何故こうして, 企図の観念・有用性の論理が形を変えて存在し続けているのであろうか。バタイユはそれを「私はいつも, 私として存在している」, 自己同一性を信じているからだ指摘している。つまり, 私の存在が自明であり, 安定している。その自明な存在である私の尺度に応じて, 外界・対象に対し, その尺度に応じ対象化していく。そしてバタイユの取り組みはその自明性・安定性を問い直すことにある。
- (43) Georges Bataille, La part maudite, Edition de Minuit, 1949 生田耕作訳『呪われた部分』(ジョルジュ・バタイユ著作集第6巻), 二見書房, 1973。89頁。(以下『呪われた部分』)。
- (44) Georges Bataille, Documents et La Critique Sociale (Euvre Complète De Georges Bataille tome

1), Editions Gallimard 1970 片山正樹訳『ドキュマン』((ジオルジュ・バタイユ著作集第10巻), 二見書房, 1974. 98~111頁。(以下『ドキュマン』))。

「低い唯物論とゲノーシス」において、人間と非理性的な力の発露への注目及び肯定をする。唯物論は観念論を否定して、物質に物質的世界の本質をみる立場である。その論者のいう「物質」とは頭の中で「物質とはかくあらねばならぬ」と思い込まれている一形態、物質の理想主義的な一形態だ。つまり、一切のものの根源には本来的な同一性があると信じている。バタイユはその理性や科学的真理によって把握され得ないものがあることに、無自覚なまま上のように考えるのはまさに「信仰」だ、とする。そして事物には人間を嫌悪させると同時に引き寄せる力をも発するものである。その両犠牲を感じるのは客体の方ではなく、主体の意識の中に現れる。つまり、聖なるものは客体の方ではなく、主体の意識の中に現れる。この両犠牲を主体のなかに呼び起こすのが『ドキュマン』である。

(45) Georges Bataille, *La Souveraineté* (Euvres Complètes, tome VIII), Editions Gallimard, 1976 湯浅博雄 中地義和 酒井健訳, 『至高性 呪われた部分—普遍経済論の試み: 第三巻』, 人文書院, 1990. 24頁。(以下『至高性』))。

さらに人間存在の両犠牲の考察を進めて、個人と社会との図式に問題を投げかけ、もちろんバタイユはその個人を超える社会の存在を認めるものの、人間存在の両犠牲に注目しながら、その「社会」との関係をみる。まずその両犠牲とは何であろうか。人間は死の回避を目的とした理性・労働の世界と死に関わる、死に至るまでの称揚としての暴力の世界とを生きる。そして現在は前者の世界が支配し続け、自明化している(デュルケムという功利主義的個人からなる世界といえよう)。

しかし、人間存在は両義的である。どちらかが欠けてしまうと人間ではなくなる。そして人間は死の回避だけの、労働だけの世界を生きるだけではなく、その世界を超えてやうという可能性・挑戦のうちの魅惑を求める存在でもある。このエロスの存在、聖なる感情を抱く存在だからこそ、呪われた部分を濫費することができる。

「ひとはパンのみを必要としているのではない、ひとはまた奇蹟にも渴えているのだ」。

(46) この用語は田崎英明氏がM・フーコーの「告白」と対照するために用いている。告白は、私についての真理を誰か、そのふさわしい所有者に捧げようとする。……他人についての真理を一あることないこと—べらべら喋りまくりながら、遂行的にこう語るのだ。これでおわかりでしょう、私がどれほどあなたに忠実なのか。カミング・アウトは、秘密を明らかにすることとはちがう。カミング・アウトは、私的な領域と公的な領域の境界をつくり直すことだ。それは、生き方の、生の様式の発明抜きには語れないだろう。(田崎英明「生の様式としてのセイファー・セックス—エイズとアイデンティティ」『現代思想』1992 vol.20-6 6青土社)。告白は自分に内在しているものを明らかにすることでカム・アウトと同じあるが、相違点は告白が相手への同化を目指し、後者は新たな相手との関係のあり方探る行為としてとらえられている。

(47) Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dislektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 1947, Querido Verlag, Amsterdam 徳永徇訳『啓蒙の弁証法』, 岩波書店, 1990。清水多吉は、フランクフルト学派と「社会学研究会」との関連にふれており、従来のヴァルター・ベンヤミンとの関係だけでなく、デュルケム学派との関連に注目している。清水多吉「引き裂かれた弁証法」『情況』1991/7・8月号 情況出版。