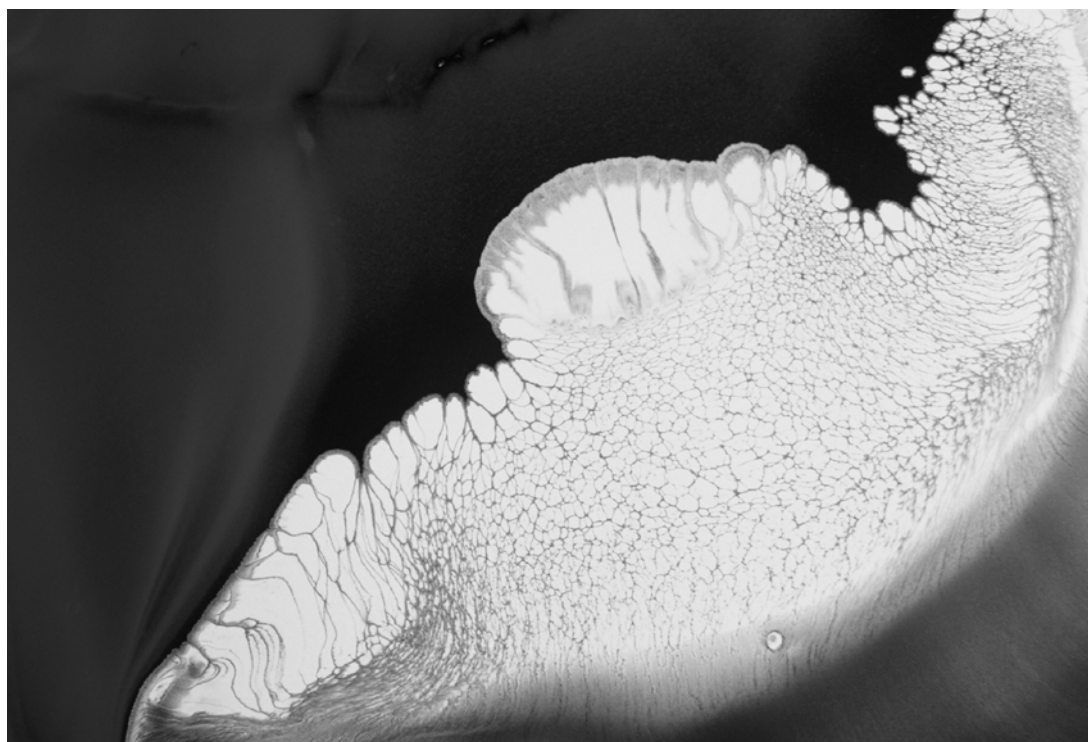


Résonances

レゾナンス
REVUE EN LIGNE

東京大学大学院総合文化研究科フランス語系論文集



石野慶一郎／中田峻太郎／福井有人／白尾安紗美／陰山涼／小城大知

ISSN 2435-8371

<https://resonances.jp/revues/13/>

n° 13
octobre 2022

マクロとミクロのあわいで

ジョルジュ・バタイユにおける「核」と科学の位置づけについて

石野慶一郎

『Résonances』第13号

2022年10月発行

1-18 ページ

ISSN 2435-8371

マクロとミクロのあわいで

ジョルジュ・バタイユにおける「核」と科学の位置づけについて

石野慶一郎

はじめに

ジョルジュ・バタイユの思想における自然科学の影響について考えてみたい。バタイユと自然科学という取り合わせは、一見すると馴染みがないように思われるが、ひとたびフランス国立図書館の借り出し記録を見れば、ポール・ディラック『一般相対性理論』(*Les Principes de la mécanique quantique*) や¹⁾、ポール・ランジュヴァン『微粒子および原子の概念』(*La Notion de corpuscules et d'atomes*)²⁾、ジョルジュ・ルメートルやアーサー・エディントンらによる『宇宙の進化についての討論』(*Discussion sur l'évolution de l'univers*) など³⁾、当時としては最新の自然科学に関する著作を、とりわけ 1934 年から 35 年にかけて、少なからず借り出していることがわかる⁴⁾。1934 年から 35 年といえば、バタイユがコジューヴのヘーゲル講義を受け始めた時期であり、同時期は 36 年からの秘密結社アセファル、および 37 年からの社会学研究会の活動へ向けての準備期間に当たるといえよう⁵⁾。ただし、準備期間というだけでバタイユが自主的に自然科学に関心をもったというよりは、アセファルや社会学研究会などで活動をとみにした物理学者ジョルジュ・アンブロジーノとすでに 1933 年に出会っていたことをふまえ、同氏から何らかの手ほどきがあったと見るべきだろう⁶⁾。とりわけアンブロジーノがバタイユ『呪われた部分 全般経済学試論・蕩尽』の執筆に大きく貢献した事実に鑑みれば⁷⁾、その影響関係を考えるうえでも、1930 年代後半におけるバタイユのなかの自然科学の位置づけについて検討しておくことは詮無きことではあるまい。そう思って 1930 年代後半にバタイユが書いたテキストを眺めてみれば、そこには自然科学の著作がいくつか参照されている痕が見て取れる。われわれはそのなかから、明確に自然科学の著作が指示されているものを中心的に検討したい。すなわち、1936 年に雑誌『哲学研究』(*Recherches philosophiques*) に発表された論攷「迷路」(*« Le labyrinthe »*)、1938 年に雑誌『ヴェルヴ』(*Verve*) に発表された論攷「天体」(*« Corps célestes »*)、そして 1937 年 11 月に行われた社会学研究会の講演「聖社会学および『社会』『有機体』『存在』相互の関係」(*« La sociologie sacrée et les rapports entre “société”, “organisme”, “être” »*) がそれに当たる。

これら 3 つのテキストに共通する鍵語をあらかじめ言うなら「核 (noyau)」となろう。この「核」こそが、自然科学からバタイユが譲り受けたモチーフであり、自然科学とバタイユの思想を取り結ぶ結節点でもあると考えられるのだ。以下、バタイユが参照した自然科学の原典を参照しながら、バタイユがどのようにそれを論じたのか、あるいはそこからどう「核」にまつわる思想を展開したのかを考察する。そうすることで、1930 年代後半におけるバタイユの科学の

位置づけについて一定の見解を示すことを目標としたい。

1. 個と全体、個別性と複雑性——ランジュヴァンの粒子論から

はじめに論攷「迷路」について検討してみよう。あらかじめ「迷路」の主題を述べるならば、それは個と全体の関係であり、バタイユはそこで、個が全体を志向する欲望をあらかじめ備えていることを主張する。この論攷に、一冊の自然科学書が参照テキストとして指示されている。それが、前述したランジュヴァンの『微粒子および原子の概念』である。つまり、そこには勃興したばかりの相対性理論を広めたランジュヴァンによる、当時としては最新の知見が導入されているのである。では、バタイユはそこから何を謂おうとしたのか。

フランスの物理学者ポール・ランジュヴァンは、磁性理論や超音波の研究で知られている⁸⁾。前者は原子の電子構造に着目して磁性の原理を追究したものであり、後者は水晶の結晶構造を応用し、初めて超音波を発生させることに成功したものである。原子も結晶も、それを構成するのはつまるところ粒子であり、上記の功績はランジュヴァンによる粒子構造そのものの追究の成果と言える。

バタイユが参照した『微粒子および原子の概念』は、そうしたランジュヴァンの粒子への関心の、ある種の総決算といえる。同書は、1933年に開かれた物理化学会議での報告「原子と粒子」を元にしており、同報告はそれまでの約30年におよぶ光の粒子説の展開を概観したものとなっている。したがってその内容は科学史の概説なのだが、ここでそれを簡潔にまとめておくのも無駄ではあるまい。というのも、粒子を「個別性 (individualité)」でとらえるのではなく、「複雑性 (complexité)」でとらえるということ、すなわち個ではなく全体でとらえるという、当時としては最新の統計力学の考えこそが、バタイユの議論でも重要になってくるからだ。

今日われわれは、光が粒子としての性質と波動としての性質の両方をあわせもつということ、すなわち粒子と波動の二重性を知っている⁹⁾。だがランジュヴァンやバタイユが生きた20世紀前半は、まさにそのことが明らかになる量子力学の黎明期、物理学史の大きな転換点であった。それ以前、つまり19世紀までは、光は波動であるという説が有力であったが、20世紀に入ると、粒子モデルの有効性を裏づける成果がつぎつぎと確認された。たとえば、1905年にはアインシュタインが、光を $E=h\nu$ (h はプランク定数、 ν は振動数) のエネルギーをもつ粒子として定義することによって、それまで不十分だった光電効果 (物質に光を照射した際に電子が放出されたり電流が流れたりする現象) の解釈を十全なものにした。次いで1923年には、コンプトンがX線 (X線も可視光ではないが光の一種である) は粒子として電子に衝突していると考えすることで、異なる周波数をもつX線が出てくることにうまく説明をつけた。これらの粒子モデルによる説明に加え、ド・ブロイが光には波動性に加えて粒子性も付随することを実証し、最終的にはシュレディンガーやハイゼンベルクなどによる量子力学解釈によって、1930年代には光が粒子と波動という二重の性質をもつことがほぼ確実なものとなった。

ランジュヴァンは以上のような歴史を概説しつつ、「現行の表現の枠組みに組み込むことが

できないほど急速な実験的情報の並外れて急速な発展からくる困難」に冷静に目を向けるよう呼びかける¹⁰⁾。その「困難」とはすなわち、未知の領域である「微視的世界」に対しては、「巨視的世界において成功していた概念や考え」はもはや通用しないという問題である¹¹⁾。

では、この未知の領域をどう解すればよいのか。結論を言えば、粒子に関しては結局、「個体として識別しうる粒子を導入しようとしたこと」が誤りであり、それを個別性としてではなく複雑性として、つまり個別的にではなく全体的に把握する必要があるとランジュヴァンは説く¹²⁾。したがってランジュヴァンは以下のようにまとめる。

私としては、物理学における個別的な特徴は、生物学と同様に、構造の複雑性 (complexité) から生じる特徴であり、分離可能で認識可能な個別性はある程度の複雑性からしか現れないと確信している¹³⁾。

すなわち、ランジュヴァンは微視的世界の粒子には「個別的な特徴」があるとしても、それは「複雑性」を考慮しなければ、つまり、全体として把握した後でなければ識別できないと主張しているのである。

これには微視的な世界のもつ根源的な不確定性が関わっている。その不確定性はとりわけ、粒子たちの巨視的な性質をあきらかにする統計力学の領域において問題となる。なぜなら、微視的な世界の粒子のなかには、大きく確率に依存するふるまい (量子的なふるまい) を見せる粒子が存在するからだ。そのような粒子をひとつひとつ個別のものとして数え上げるような古典的な統計の仕方では、量子的に別々の姿を見せる粒子たちのふるまいをはかり切れないのである。

ランジュヴァンはそこで、ボルツマンとギブスによる古典的な統計法が最新の実験結果にはそぐわないことを指摘し¹⁴⁾、「個別性によってではなく、数によってのみ特徴づけられる」ような粒子の分布ではかるボーズ-アインシュタイン統計やパウリー-フェルミ統計に優位性を主張する¹⁵⁾。

両者の違いを理解するために、たとえば、二つの部分に分かれた一つの箱の左右に粒子が同数入っていて、A 群と B 群に分かれていることを想定してみよう。このとき、古典的な統計においては、粒子の個別性を考慮するため、右側に A 群、左側に B 群がある状態と、左側に B 群、右側に A 群がある状態とを区別するが、ボーズ-アインシュタイン統計やパウリー-フェルミ統計では、同種粒子 (原理的に区別できない粒子のこと。原子や中性子、電子などがそれに当たる) は区別されないため、その二つはまったく同じ状態として統計される。粒子を単一的・個別的にとらえるのか、複合的・全体的にとらえるのか、それが決定的な重要性をもってくるのである。以上のような統計法を踏まえ、ランジュヴァンは最後にもう一度、光の粒子性についての困難が「原子内の世界に、外から個別的な粒子の概念を導入した」ことに由来することを強調し、論を終える¹⁶⁾。

さて、ランジュヴァンの議論をやや詳細に記載したところでバタイユの話に戻ろう。バタイ

ユがランジュヴァンの文献を指示するのは、「迷路」全5節のうちの第2節である。そこでは、『微粒子および原子の概念』の「35 ページ以下」、つまり、上述した粒子にまつわる記述のうちの粒子説以降の内容を参照せよという指示がなされている。その指示がある段落は、以下のようになっている。

存在は電子のなかに内包されうる。もし自己性 (ipséité) というものが、この単純な要素〔電子〕に欠けていないのならば。原子は、それ自体あまりに多くの元素からなる複雑性 (complexité) を有しているため、自己的に (ipséellement) 決定されない。ひとつの存在を構成する諸粒子の数が、その自己性 (ipséité) の構成に十分重要的意味をもって明白に干渉するのである¹⁷⁾。

ランジュヴァンを参照するよう註が付されているのは、正確には、「自己的に決定されない」という一節の後である。

ではバタイユはここで、ランジュヴァンを参照することで何を謂わんとしているのか。注目したいのは、「複雑性 (complexité)」という語である。繰り返せば、ランジュヴァンは微視的世界の粒子には「個別的な特徴」があるとしても、それは「複雑性」を考慮したうえでなければ、つまり全体として把握した後でなければ、識別することができないと主張していたのだった。その実践が、ボーズ-アインシュタイン統計やパウリー-フェルミ統計であって、それらは粒子を数ではかることによって、「複雑性」を考慮し、粒子のふるまいを統計することに成功したのである。

以上をふまえればバタイユが謂わんとしていることがわかる。バタイユによれば、原子はそれ自体多くの粒子（電子や中性子など）から成っているが、そのことによって「複雑性」を孕み、したがって個々別々の要素で単独的には決定できない。その意味でバタイユは、原子は「自己的に (ipséellement) 決定されない」と言っているのである。したがって、そこで問題になるのは「諸粒子の数」であり、それが原子を一個の全体として把握するさいの「自己性 (ipséité)」に影響するのである。

その後につづく一文も、「ひとつの存在を構成する諸粒子の数」と、粒子ひとつひとつの個別性ではなくて「数」が「自己性」の構成に介入することを強調しており、ボーズ-アインシュタイン統計やパウリー-フェルミ統計のような「数によってのみ特徴づけられる」分布の文脈を踏まえている。つまりいずれも、何らかのまとまりの特徴が、個々の性格というよりはそのまとまり全体によって決定づけられていることを主張しているのである。

原子のような諸粒子に適用されたこの議論を、バタイユはさらに人間の論理へと展開する。すなわち、「ひとりの人間は、不安定で絡みあった諸全体のなかに挿入されたひとつの粒子にほかならない」と言うのである¹⁸⁾。これにはいささか飛躍を感じるが、それ以前にそもそも「人間の生の根底には不充足の原理がある」ということ¹⁹⁾、「実際存在はどこにもなく (NULLE PART)」²⁰⁾、「存在は世界のなかで非常に不確実なので、私はそれを望むところに、すなわち

自己の外部に投企することができる」ことなどがあらかじめ論じられてはいる²¹⁾。だがそうだと
しても、そもそもそのバタイユの議論自体には確固たる後ろ盾があるわけではない。

しかし、だからこそむしろそこから読み取れるのは、バタイユはランジュヴァンの議論を、
今日言われるようないわゆる科学的エヴィデンスとして利用していたというよりは、自らの思
い描く存在像に適うようなものの実例として、あるいはその存在観を明確に思い描くための図
式的な発想源として利用していたということである²²⁾。その意味で、ここでのバタイユの科学
に対する態度は非常に曖昧＝両義的ではある。

バタイユは、そこからさらに一見すると飛躍があるような議論を展開している。

きわめて一般的に考えて、宇宙のあらゆる孤立しうる要素は、その要素を超越する一全体
のなかに、構成要素として入ることのできる粒子のようなものとしてつねに現れる。存在
とはつねに諸粒子の一全体であるが、その粒子の相対的な自律性は維持されている²³⁾。

ここでバタイユは、さきの粒子の議論を「宇宙」規模にまで拡大している。だがここでは、た
しかに、部分がつねに「一全体」ではあるものの、「総体的な自律性は維持されている」とされ
ている。議論を先取りすれば、この逆説的な点、すなわち、個は全体として特徴をもつものの、
あくまで個の「自律性」、つまり個の自由度が担保されている点に、バタイユがのちに社会学研
究会で展開したような共同体論がありうる余地がある。つまり、全体のなかでも個が固定され
ていないからこそ、「核」のような求心力に引き寄せられてそこに共同体が生じる余地があるの
だ。実際バタイユは「迷路」のなかでも以下のように言っている。

〔粒子のように〕個々別々の (particulier) 存在は、構造を欠いた不定形の一全体 (取るに足
らない諸「知識」の世界の一部、無駄話の一部) の要素としてふるまうだけではなく、存
在がそこで確固たるものになる核 (noyau) の周りに、〔引力で〕引き寄せられる (gravitant)
周囲の要素としてもふるまうのである²⁴⁾。

ここでもやはり、個に自由度が担保されていることに力点がある。さらに注目したいのは、「核
(noyau)」、〔「引力で」引き寄せられる (gravitant)〕という言葉遣いである。さきの「宇宙 (univers)」
と併せて考えれば、すでにしてここに、ミクロコスモスがマクロコスモスと接続する萌芽があ
る。そして実際、「迷路」以降の論攷でバタイユはマクロコスモスの方にも眼を向けることにな
る。

2. 「回転運動」から「全体運動」へ——エディントンの宇宙論から

1938 年春に発表された論攷「天体」(« Corps célestes ») は、バタイユにしては珍しく、いわ
ば宇宙論のようなものとなっている。その途上でバタイユは、先に国立図書館の借り出し記録

のなかでも名前が挙がっていたイギリスの天文学者アーサー・エディントンの見解を参照する。エディントンも、ランジュヴァンと同様に、自らが専門とする天文学分野の最前線で研究をしていた科学者であり、現在でも 20 世紀前半の天文学者としてはたいへん重要な存在である²⁵⁾。では、それほどのプレゼンスをほこる科学者から、バタイユはいったい何を読み取ったのか。

まずは「天体」の内容を確認しよう。同論攷の全体を通してバタイユが強調しているのは、人間がふだん想像さえしないような、宇宙の巨大なスケールである。そのスケールは、具体的に、天体の凄まじい速度やその長大な公転周期といったパラメータで示されている。たとえば、「太陽は、自分の周囲を渦のように回る惑星たちを従えながら公転しているのだが、その公転は驚異的であって、秒速 300 キロメートルで少なくとも 2 億 5 千万年の間つづいているのである」といったふうに²⁶⁾。天体がそのような驚異的なスピードで運動するなら、当然そこに住むわれわれ人間もまた、壮大なスケールで運動しているはずである。だが、「この旅に加わっている人間たちに、感動的な興味を心底抱かせるためには、この旅の速さと軌道を思い描くだけではまだ不十分である」と、バタイユはいう²⁷⁾。

では、何を思い描けばよいのか。バタイユはそこで、太陽が属する銀河系——「銀河系」といえば、それは一般に、われわれの地球が属する「天の川銀河」を指す——もまた、宇宙空間のなかを壮大なスケールで運動しているということに目を向けさせる。地球が太陽の運動に巻き込まれているように、太陽もまた、それが属する銀河系の大規模な運動に取り込まれているというのである。バタイユは、「太陽とその惑星たちが銀河系を中心に描いている」その運動を、「回転する爆発現象のように宇宙のなかに放り出されている」と表現する²⁸⁾。

むろん、われわれの地球を含む銀河系のほかにも、銀河は数多く存在する。なかにはメドゥーサの髪のように、中心から渦を巻いて延びる光の腕を何本も旋回させているような渦巻星雲も存在し、この渦巻星雲もまた、銀河系と同様に爆発しながら「回転」しているように見える。

バタイユがこうして盛んにもちいる「回転」というモチーフの出处と考えられるものが、前述した科学者エディントンの著作『銀河系の回転』である。『銀河系の回転』は、それまで不規則で静態的な分布としてとらえられていた宇宙像に抗し、銀河を規則的に回転しながら膨張する動的な総体としてとらえた革新的な著作である。バタイユはそれを受けて、以下のように述べている。

実際、渦巻星雲の一つ一つは、「星状ガス」と呼びうるものの塊でできている。この「星状ガス」は無数の太陽の集合でできている光り輝く物質であるのだが、これら無数の太陽は、われわれがじかに接する天空が銀河系の恒星たちと隔たっているのと同程度に遠く相互に隔たっている。この円盤の全体性は、われわれの光の祝祭日の回転上昇花火を思わせる。数瞬の間に夜のなかへ消えて行ってしまう花火のまばゆい爆発を、この円盤は特徴として持っているように思えるのだ。このようなイメージは誤っているのかもしれない。それに明らかなのは、こうした束の間の激しさは、旋回する巨大宇宙に対応する天文年代学に移して捉え直してみると、数十億年かかる——数十回の公転がこれだけの年数を要している

——ということなのである。しかし、エディントンの見解（『銀河系の回転』オックスフォード、1930 年）を尊重するのなら、われわれの銀河系に似た諸宇宙の現実の不安定さはそれらの外観に対応しているのであり、われわれがその内部で回転している渦巻星雲の「爆発」時間の長大さは運動状態にある渦巻星雲の比類なき巨大さをもっぱら物語っているということになる。すなわち、われわれが属している宇宙の深い本質は、やはり、物質のほとんど爆発的なまでの運動からなる回転運動（la rotation d'un mouvement）にあるのだ²⁹⁾。

バタイユはここで、「エディントンの見解」を参照しつつ、宇宙の「深い本質」を、広大な宇宙の静止したイメージにではなく、「物質のほとんど爆発的なまでの運動からなる回転運動」に見出している。

これは間違いなく、エディントンの見解に則った主張である。というのも、エディントンはその著作において、宇宙の「定常状態」が、偶然さえもそのバランスを崩さないような、はるか未来でも不変である「統計的平衡」の状態にあるのではなく、個々の星々は動いていながらもひとまずの安定状態を保っているという「力学的平衡」の状態にあると唱えたからだ³⁰⁾。つまり、一見安定しているかのような銀河系の形状も、実際には永続的なものではないというのである。それを踏まえてエディントンは、「われわれがもっているどんな工学的直観も、そのような円盤型の配置は不安定であり、その安定性というのは信頼できるようなものではない」と主張する³¹⁾。バタイユがエディントンの見解だとする「われわれの銀河系に似た諸宇宙の現実の不安定さはそれらの外観に対応している」とは、まさにそのことを踏まえた記述であろう。こうしてバタイユは、当時としては最新の科学の成果に基づいて宇宙論を展開する。エディントンの名前が登場するのは上記の箇所のみだが、バタイユが挙げた太陽の移動速度「秒速 300 キロメートル」や銀河の公転周期「2 億 5 千万年」といった具体的な数値は、エディントンの著作のなかに登場する数値と完全に一致しており、「天体」全体がそうした科学的データに依拠していることがわかる。ではそうだとすると、つまりバタイユがエディントンによる科学の成果を参照したとして、バタイユはその科学をどう扱っているのか。全幅の信頼を置いているのか、それともあくまで批判的に継承しているに過ぎないのか。その位置づけをより正確に看取するため、もう少し「天体」の議論を追ってみよう。

「天体」のうち、先に確認した部分まででバタイユは、人間が想いも及ばない宇宙のスケールを強調し、「宇宙の深い本質」が「物質のほとんど爆発的なまでの運動からなる回転運動にある」としていた。そうした形でバタイユは、「不動の大地」という誤謬しか見ようとしないう人間に、爆発的なエネルギーで「回転運動」する天体に眼を見開かせようとする。

要するに、バタイユがそこで批判しているのは人間中心主義なのである。バタイユによれば、「人間中心主義と銀河系宇宙との関係は、地方の一封建領主の権力とそこからあまりに離れた帝国の中央権力との関係に似ている」³²⁾。中央権力からあまりにも離れている封建領主は、中央のことなど気にも留めず身勝手にふるまうことができる。それと同じように、人間が地上で好き勝手にふるまう分には、銀河系宇宙のことなど考えもしない、というわけだ。

ここで興味深いのは、天体間の力関係が地上の権力関係と相似的な図式でとらえられているということである。そのようにバタイユは、マクロコスモスの論理を地上の原理に当てはめるようにして論を発展させている。こうして、宇宙の論理はだんだんと地上における社会の論理へ、「回転運動」の概念は「全体運動 (mouvement d'ensemble)」の概念へと横滑りしてゆく。

「天体」後半部からバタイユは「全体運動」という用語を盛んに用いるようになる。曰く、渦巻星雲や銀河系たちは「無数の星々、あるいはひとつの『全体運動 (mouvement d'ensemble)』のなかに集結している恒星系で構成されている」³³⁾。つまり「全体運動」という言葉でバタイユがイメージしているのは、字義通りのことで、個々がばらばらの動きではなく、複数の個が集まって全体としてなんらかの動きを形成しているという、その集団性である。これはバタイユのなかでは「人間社会は単なる個人の加算ではない」とするデュルケムからモースへ引き継がれてゆく社会思想と通じているのであり、共同体思想を追究する社会学研究会においても「全体運動」が鍵語となるのだが、ともかくここでバタイユは、まさしく「全体運動」という語で星々の運動の集団性をとらえている。だがその「全体運動」もまた、銀河というレベルにおいてのみ考えられるものではない。つまり個々の星々もまた、それぞれ固有の「全体運動」を形成しており、太陽は太陽に固有の、地球は地球に固有の「全体運動」を形成しているのである³⁴⁾。

では、それぞれどのような「全体運動」を構成しているのか。太陽のようなシステムの「中核 (noyau central)」を形成している恒星は、宇宙空間に向けて自分の一部を光と熱にして絶えず放出し、莫大なエネルギーを消費している³⁵⁾。これに対して、地球は冷却しており、光を発していない。つまり、恒星の表面の光り輝く「原子たち (les atomes)」は——バタイユはここで改めて、天体がどのようなものであれ「原子たち」で構成されているとミクロコスモスを想起させる——、その恒星の「星全体の質量とその中心的な運動の権力内に収まっている」³⁶⁾。しかしながら、反対に地球上の原子は「その権力から解放されている」³⁷⁾。こうして、地球上の「原子たち」はその権力を逃れ、もはや供与者ではなくなる。そこで「原子たち」は、逆に力を貪ること、「貪欲さ」を課せられている³⁸⁾。だから各粒子は、無限に手に入る太陽エネルギーや、まだ自由な地球エネルギーを渴望するだけでなく、ほかの粒子のなかに蓄積されているエネルギーすべてをも渴望する。こうした「普遍的な貪欲さの運動」こそが、地球の「全体運動」なのである³⁹⁾。

肝要なのは、この「全体運動」がまた、そこに属する個々の存在に影響を及ぼすということである。つまりこの宿命づけられた「貪欲さ」のおかげで、人間は道具と生産材料と労働によって「有用なもの」を无尽蔵に生産するようになったのだという。しかしまた、この「貪欲さ」の運動の頂点に、人間中心主義のようなある種の盲目もある⁴⁰⁾。あるいは人間は、この「貪欲さ」を(キリスト教道徳のように)「呪われた (maudit)」ものとして見るよう自らを強いることになってしまう⁴¹⁾。そこで、「はけ口=解決策 (issue)」はひとつだけしかない。それは、「貪欲さ」の頂点で惜しげもなく消費するということ、余剰を爆発的に消尽するということである。そうしたまったくの無益な消費、「真の自己贈与、恍惚」こそが、「冷たい運動から逃れ、太陽

たちと渦巻星雲たちの祝祭をもう一度見出すことのできる可能性を明示してくれる」⁴²⁾。こうして、余剰の際限なき消費の重要性を唱え、「天体」は幕を閉じる。

さて、「天体」の内容を確認し終わったいま、改めて指摘しておきたいのは、前節で確認した「迷路」のときと同様に、バタイユが「核」や「原子たち」といった言葉遣いで、「核」のような何らかの中心とその周りを「回転」する運動という図式、いわば天体的な図式を描いているということである。加えて、やはり「迷路」のときと同じように、つまりマイクロコスモスの原理を人間にも応用したように、「天体」ではマクロコスモスの原理を労働や権力やキリスト教といった地上の原理に関する事柄に応用している。

つまりバタイユは、エディントンの著作を参照しつつも、話が天体的図式や地上の原理に集束することからわかるように、科学をある種のエヴィデンスとして用いているというよりは、自説を広範に示すためのひとつの例示のようなものとしてそれを応用している。実際バタイユは、科学の知識を用いることに、あくまでも慎重である。

われわれの何たるかに関する以上の考察は、知識の発展ゆえに可能になったのである（そして、科学の今後の発展のなかでわれわれの知識が変わるのに応じて、以上の考察も変化する運命にあるということも認めねばなるまい）⁴³⁾。

ここに見られるようにバタイユは、一方では自らが論じていることは「知識の発展ゆえに可能になった」が、他方では、「以上の考察も変化する運命にあるということも認めねばなるまい」とある種の誠実さを見せている。

ここでもバタイユは科学を利用しながらもその知識が移り変わることに自覚的であり、その意味でバタイユの態度は曖昧＝両義的なものである。だがそうした暫定的な知識の発展としての科学を、変わりゆくことに自覚的でありながらも応用してしまうバタイユの態度は、むしろそうした限界を抱えた科学を超えて、何かを訴えようとしている証なのではないか。すなわち、「迷路」で見せたようなマイクロコスモスから人間社会へのジャンプ、「天体」で見せたようなマクロコスモスから地上の理論へのジャンプというのは、通常の「科学」では跳び越えられない距離を一足飛びに飛ぼうとした結果なのではないか。この仮説を検討するために、最後のテキストを見てみよう。

3. 厳密な科学から曖昧な「科学」へ——プロの宇宙進化論から

最後に扱うのは、社会学研究会の初回でバタイユが行った講演「聖社会学および『社会』『有機体』『存在』相互の関係」(« La sociologie sacrée et les rapports entre “ société ”, “ organisme ”, “ être ” ») (煩雑さを避けるため、以下「第1回講演」と略記する)である。そこでバタイユは、これまで「迷路」や「天体」で小出しにしてきたような「核」を中心とした一全体、ひいては

共同体の問題を正面から取り扱う。

「第 1 回講演」は社会学研究会の活動の開始を告げる第 1 回例会で行われた講演であり、そのため、会としての導入のような役割も担っている⁴⁴⁾。そこでまずバタイユは、「聖社会学」の目的を語る。すなわちそこでは、聖社会学が「社会の共同運動 (mouvement communiel) 全体を研究するもの」と定義されたうえで、「聖社会学は、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運動 (mouvement d'ensemble) が存在することを認めます」と宣言される⁴⁵⁾。

ここに、「迷路」や「天体」にも見られるような個と全体の図式、そしてそれを社会に応用しようとする所作が見て取れる。とりわけ前述したように天体に見出された「全体運動」という様態が、ここでは社会の「共同運動」に見出されている。つまり、ここでもバタイユは、自然科学的な知見と社会的な知見を同じ水準で融合させているのである。

だがそれもそのはずである。なぜなら、「聖社会学」においては、「科学」一般を包括するような活動、つまり「共同性の価値をもつかぎりでの、すなわち一体性を創り出すものとしてのかぎりでの人間のあらゆる活動——科学、芸術、技術——を研究しようとする」と宣言されているからだ⁴⁶⁾。

したがって、「社会の共同運動」を研究すると宣言されたあとにつづく節でも、「現代物理学が考えるような原子」を例にとった「存在」に関する考察が始まる⁴⁷⁾。そこでなされる説明は以下のようなものである。まず、原子は多数の電子から成っているが、電子が原子核に結合することにより、ひとつの原子として全体で運動している。同様に、分子も多数の原子から成っているが、原子たちが寄せ集まることで、全体としては原子とはまったく異なる性質を示す。さらに、分子が集合したミセルもまた、ミセル全体としては異なる性質を示す。こうしてバタイユは、「個」の集合としての「全体」が、しかしながら「全体」としては「個」とまったく異なるふるまいを見せるということを、「現代物理学が考えるような原子」から出発して説明しているのである。

さらにこの議論は、「存在」についての、以下のような「一般化」へと導かれる。

実際にはいくらかの留保が必要であるにしても、こうした列挙は以下のような一般化を促します。つまり、一個の存在がそれより単純な諸存在から構成される過程は、いたるところに見られる過程であり、生物であれ非生物であれ、あらゆる存在物の基本的な形成過程にほかならないということです（その証拠に、星々の大規模な集合も、それを集めた諸銀河も、そのような様相から逸脱しないことは言うまでもありません）。そうであれば、社会を一個の存在として語ることはもはや不条理でも何でもありません⁴⁸⁾。

「一個の存在がそれより単純な諸存在から構成される過程」が、「いたるところに」見られ、「星々の大規模な集合も、それを集めた諸銀河も」その例外ではないのだという。そしてその延長線上として、バタイユは社会をも「一個の存在」として語る。

では社会はいかなる「存在」か。バタイユに従えば、社会は「複合存在 (êtres composés)」である⁴⁹⁾。「複合存在」とは、「1. それを構成する集積以上の何か、線状動物や社会の場合には少なくとも『共同性運動』と呼びうるような特殊な運動を見せる。2. 似てはいるが複合化されていない諸要素から成る集積に対して多かれ少なかれ相違を見せる」と定義されるものである⁵⁰⁾。

そしてバタイユは、この「複合存在」に共通する発生論上の一致を見た論攷として、エミール・ブロ「宇宙進化論における天体物理学の決定的役割」(« Le rôle capital de l'Astrophysique dans la Cosmogonie »)を引用する。ブロのこの論文は、順を追ってまとめれば、「宇宙進化論 (cosmogonie)」に依拠した宇宙の誕生と進化やそうした宇宙論に対する物理学の役割、最新の宇宙物理学に基づく新星、そして惑星系における電気や磁気、放射能など、おおよそ宇宙に関する事物について論述したものである⁵¹⁾。

だが最終節だけはやや毛色が異なり、宇宙進化論はあらゆる存在に共通する生物学・生物発生学の一般法則に到達すべきだという主張がなされたうえで、そうした「存在」についての発生論的な法則が記述されている。こうして、ブロの論文自体のなかで、あらゆる「存在」、つまり地上の動植物だけでなく、星々などの「宇宙存在」も含めた発生論的な一致が語られる。バタイユが引用しているのはまさにこの最終節すべてであり、すでにしてそこにマクロコスモスとミクロコスモスの一致を見出しているような論文を、自らの理論に取り込んだのである。

だがしかし、バタイユはブロのこの議論を無批判に継承したわけではない。すなわち、ブロは「あらゆる錯誤の可能性を非常に慎重に排除したあとではじめて歩み始める学者の部類に入るとは言えない」が、かといって「神秘主義の仲間に入れるわけにもいかない」という⁵²⁾。ただそうは言っても、「エミール・ブロが科学の名において語っている」ということは認められる⁵³⁾。だがさらに翻って、ブロの議論は——「天体」のときと同様に——科学の発展とともに覆されるだろうとも断られており、「自然 (nature)」それ自体が「曖昧 (vague)」で雑然としており、さまざまな形態に変わり得る可能性に満ちているために、そうした「曖昧」な「自然」に、人間の知性は翻弄されるのだという⁵⁴⁾。

では結局、バタイユがこうして曖昧な態度で科学を取り入れる目的は何なのか。バタイユは自らがブロを引用しながら導入した「複合存在」の概念の「曖昧な特徴 (caractère vague)」にこだわったという⁵⁵⁾。なぜなら、その「曖昧さ」は、通常の議論に見られるような実際には不正確な厳密さに比べれば、結局は「明確な (précis)」ものでもあるからである⁵⁶⁾。つまりバタイユは、現行の科学の奇妙な厳密さに頼ってブロのような議論を繰り広げるよりは、むしろ本来「曖昧」である「自然」に寄り添って、「曖昧」なままの概念を導入したほうが、むしろ「明確」ですらあると考えているのである。

こうした「曖昧さ」は、とりわけ「複合存在」の「共同性運動」を考えるうえで非常に重要である。なぜなら、「複合存在」においては「意識」が問題となり、その「意識」が「共同性運動」の形成に大きく関わるからである。だが問題は、「他者の意識を認識する方法は、実際、科学によっては決して開発されえない」ことにある⁵⁷⁾。つまりバタイユは、これとは異なる「科学」を、「聖社会学」として立ち上げようとしているのである。したがってバタイユはその「聖

社会学」の観点から、「曖昧さ」を担保しようとする。

私がこだわるのは、われわれが意識と呼ぶものについての知識からはきわめて曖昧な概念しか出てこないし、したがって社会自体が意識をもつことを否定する権利はわれわれにはまったくないと示すことにほかなりません⁵⁸⁾。

こうしてバタイユはプロによる「科学」を持ち出しながら、「科学」が「自然」によって翻弄されることを見越して、あるいは「科学」が考察し得ない「意識」について検討するために、「曖昧さ」を孕んだ「聖社会学」という名の別の「科学」を打ち建てようとする⁵⁹⁾。

したがって、ここから展開される「聖社会学」は、とりわけ「意識」を中心に据えた「複合存在」の「共同性運動」についての研究となる。だからバタイユが自然科学の知見とともに語ってきた「核」という語も、そこに「意識」が介入する形で用いられる。バタイユは「第1回講演」の後、つづく社会学研究会の講演「牽引力と反発力I」および「牽引力と反発力II」においてさらに「核」についての思想を先鋭化させてゆくのだが、そこにおいて「社会の核 (noyau social)」は、単に人を惹きつける「牽引力」だけを備えたものではなく、人が怖れ=畏れをなす「反発力」を発揮し得るもの、「タブー、すなわち触れえないもの、名付けえないものにほかならない」⁶⁰⁾とされる。

したがって、「牽引力と反発力I・II」においては、明らかに「核」を中心とした原子のような、ないしは「回転運動」する天体的な図式が想定されているが、そこにはやはり人間に特異な「意識」への作用が考慮されている。

人間の相互牽引力は直接的ではなく、それはまさに言葉通りの意味で媒介されたものであり、つまり、二人の人間のあいだの関係は、彼ら両者が中心核の影響圏のなかに位置しているという事実によって深い変質をとげているのです。彼らひとりひとりの生がその周囲を回っているところのその核の内実は、本質的に人に恐怖を与えるものなのですが、それが彼らの関係に不可避の中間項として介入するのです⁶¹⁾。

ここでも人間間の「核」が決定的な重要性をもたされているが、その内実に「恐怖」のような「意識」への作用が措定されている。あるいはもちろん、こうした「反発力」のほかにも「牽引力」も想定されているが、「牽引力」もまた「性的な相互牽引力」や「笑い」といった人間の心的な作用を前提としている⁶²⁾。こうした「聖なるもの」の左右、浄穢の両面を備えた「核」こそが、人間を「媒介」するもの、「不可避の中間項」として措定されているのである。

ここに、バタイユが「厳密な科学」を利用しながらも、それとは異なるほうへとずらしてゆく理由が読み取れる。すなわち、それはバタイユがとらえる人間という、意識的な存在、「感覚」に左右される存在の共同性を考えるためなのである。バタイユ自身、自らの手法をこう省みている。

実際、こうした理論の練り上げ方は、認識に正当に許されたさまざまな手続きと比較して、いったい何を意味しているのでしょうか。それはほかの科学と同じようなひとつの科学——生物学や天体物理学があるのと同じような意味での社会学——の展開として考えてみてもいいのでしょうか。[...] 私がいま使ったばかりのイメージは、生物学でも物理学でも出会わないひとつの要素を導入するように思われるのです。その要素とは、いま使ったイメージについて、そこに本質が感覚に訴えるような形で表現されていると述べたときに、私が明確に性格づけることをためらわなかったような要素です。なるほど厳密な科学にも感覚的なものがけっして介入しないとは言いきれません。法則の言表には、現象に関する何らかの直観的な表象がつきまとうものですが、しかしそれは学者が陥る一種の弱さにすぎず、感覚を最小限にしようと努める固有の意味での科学に対して、それはいわば外部に出ることにほかなりません。私はこれとは反対に、私が記述を試みる現象がわれわれによって生きられたものであることを強調しましたし、これからも強調し続けるつもりです⁶³⁾。

バタイユはこうして、「感覚」に依らない既存の「厳密な」科学に抗して、感覚的なものを考慮する新たな「科学」を、「生きられたもの」としての体験を追求する別の「科学」を、打ち建てようと夢見たのである。

おわりに

われわれは 1930 年代後半に書かれたバタイユの著作のうち、自然科学に関する著作が明示的に参照されているテキストを検討してきた。「迷路」では、個別性よりも複雑性を、個よりも全体を重視するランジュヴァンの議論を引き継ぎ、「核」の周りに引き寄せられる一全体のふるまいを、存在についての宇宙規模の法則に拡大した。「天体」では、一見安定しているように見える銀河系という全体も、実は個々の星々が動きながら平衡状態を保っているというエディントンの見解を引き継ぎつつ、そうした全体の「回転運動」に宇宙の本質を見出し、そうした考察が科学の発展とともに移りゆくことは認めつつも、その論理を地上の「全体運動」にも適用した。あるいは「第 1 回講演」では、マクロコスモスとミクロコスモスに発生論的な一致を見るプロの議論をそのまま引用するものの、やはりそれが科学の発展とともに覆され得ることを認め、「厳密さ」でむしろ誤ってしまう現行の科学ではなく、「曖昧さ」を担保し、「意識」や「感覚」に左右される「核」を中心に形成される、「複合存在」についての新たな「科学」を打ち建てようとした。そうしてバタイユは、マクロとミクロのあわいで、「厳密な」科学と神秘主義めいた非科学のあいだで、思索を進めていたのである。

バタイユの以上のような所作から看取されるのは、現行の科学という枠組みがやがては変遷をたどるであろうことを見通し、また、それでは語れない人間の「意識」や「感覚」を加味した別の「科学」について論じるために、むしろ最新の科学を引き合いに出してそれにアイロニ

カルに応答する姿勢である。だがアイロニカルにといえども、「核」を中心としたきわめて図式的な共同体のイメージは、今回参照したような自然科学の諸著作から明らかに継承したものというよりむしろ、そのイメージが見られるものをバタイユが選り分けてきた、という印象を受けざるを得ない。そう正確に判断するには、同時代に流布していた自然科学思想についてもう少し広く検討する必要があるが、科学を利用しつつ乗り越えようとするその曖昧な姿勢こそが、後に『内的体験』に対するサルトルの「新しい神秘家」批判、とりわけ科学の濫用に関する批判などを呼び込んだとも言える。

ただし、以上のことが社会学研究会や雑誌投稿論文のような表向きの活動であったことには注意が必要である。いわばその裏側で行われた活動、つまりアセファルの活動などについては別の議論が必要であろう。それに加えて、「聖社会学」の試みが挫折したあとで、最初に述べたような『呪われた部分 全般経済学試論・蕩尽』におけるアンブロジーノとの共同作業などが行われることなども踏まえ、さらに 1940 年代におけるバタイユの「科学」との関わり方について検討してゆくことを、今後の課題としたい。

Notes

- 1) Emprunt du 27 décembre 1934 : voir les « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 12 vol., 1970-1988, t. XII (1988), p. 598. 以下、バタイユの全集は *O.C.* と略記し、巻数とページ数のみを記す。なお、バタイユの著作の翻訳は既訳を参考に筆者が行い、日本語訳がある場合は該当箇所を併記する。
- 2) *Ibid.*
- 3) Emprunt du 23 avril 1935, *ibid.*, p. 601.
- 4) ほかに例えば、モーリス・ブド『動物界の進化と社会形成についての試論』(*Essai sur l'évolution du règne animal et la formation de la société*) やエミール・メイヤーソン『量子論における実在と決定論』(*Réel et déterminisme dans la physique quantique*) などを借りている (Emprunt du 22 décembre 1934, *ibid.*, p. 598 ; Emprunt du 25 février 1935, *ibid.*, p. 600)。同時期には、とりわけ前者のような動物における進化論と社会形成に関する著作の借り出しが多く、数年後の 1938 年に行われた社会学研究会における講演では、動物の社会形成と人間の社会形成を比較している (Georges Bataille, « Attraction et répulsion. I. », *Le Collège de sociologie 1937-1939*, textes de Georges Bataille et al. Présentés par Denis Hollier, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, p. 174-175)。
- 5) バタイユがヘーゲルのコジエヴ講義を受けていたのは、正確には 1934 年 1 月から 1939 年 5 月までとされている。バタイユの伝記的事実に関しては以下を参照した。Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.
- 6) バタイユとアンブロジノの関係については以下を参照した。Georges Ambrosino, *Georges Bataille, L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, édition établie, présentée et annotée par Claudine Frank, Meurcourt, Les Cahiers, 2018.
- 7) Cf. Georges Bataille, *La Part maudite, Essai d'économie générale* [1949], *O.C.*, t. VII (1976), p. 23 (『呪われた部分 全般経済学試論・蕩尽』酒井健訳、ちくま学芸文庫、2018 年、20-21 ページ)。
- 8) ランジュヴァンの伝記的事実に関しては以下を参照した。スタロセリスカヤ・ニキーチナ『ポール・ランジュヴァン伝』伊藤隆訳、水曜社、1996 年。
- 9) 物理学の史実に関しては、標準的な学説史として以下の 2 冊を参照した。小山慶太『物理学史』、裳華房、2008 年；物理学辞典編集委員会編『物理学辞典 3 訂版』、培風館、2005 年。
- 10) Paul Langevin, *La Notion de corpuscules et d'atomes*, Paris, Hermann, 1934, p. 3-4.
- 11) *Ibid.*, p. 35.
- 12) *Ibid.*, p. 36.
- 13) *Ibid.*, p. 36.
- 14) *Ibid.*, p. 38.
- 15) *Ibid.*, p. 38.
- 16) *Ibid.*, p. 44.
- 17) Georges Bataille, « Le labyrinthe » [1936], *O.C.*, t. I (1970), p. 435. 原文でイタリックの箇所を傍点で示した。以下とくに断りのない場合、傍点強調はすべて原文による。また、〔 〕内は筆者による補足を示す (以下すべて同様)。
- 18) Georges Bataille, « Le labyrinthe », *op. cit.*, p. 437.
- 19) *Ibid.*, p. 434.
- 20) *Ibid.*, p. 435. 「どこにもなく」の原文は、「NULLE PART」と、すべて大文字で記され強調されている。すべてが大文字で示されるのは「迷路」全体のなかでもこの箇所のみであり、その意を汲み取るとすれば、ランジュヴァンの議論をふまえて原子のように人間を全体のなかの一部に挿入された粒子として定位させることはできるが、根本的には、人間のような存在者は「どこにもない」ということが基底にある、と強調しているということになろうか。
- 21) *Ibid.*, p. 435.
- 22) 「迷路」はのちに、『内的体験』(*L'Expérience intérieure*) (1943) の第 3 部「刑苦の前歴」に大幅に改稿されて収録されるが、そこでは「迷路」以上に科学に対してアイロニカルなバタイユの態度が見て取れる。『内的体験』におけるランジュヴァンの受け止め方、および科学の位置づけに関しては以下を参照。石野慶一郎「バタイユと粒子 ジ

ヨルジュ・パタイユにおける科学の位置づけについて」『Phantastopia』第1号、Phantastopia 編集委員会、180-186 ページ、2022 年。

- 23) *Ibid.*, p. 437. 原文では「きわめて一般的に考えて」以下の文章はすべてイタリック体で示されている。
- 24) *Ibid.*, p. 438.
- 25) エディントンの学説史上の位置づけについては以下の 2 冊を参照した。『天文学大事典』天文学大事典編集委員会編、地人書館、2007 年；鈴木敬信『改訂・増補 天文学辞典』、地人書館、1991 年。
- 26) Georges Bataille, « Corps célestes » [1938], *O.C.*, t. I, p. 514 (「天体」『ランスの大聖堂』酒井健訳、ちくま学芸文庫、2005 年、46 ページ)。
- 27) *Ibid.*, p. 514 (同上書、46 ページ)。
- 28) *Ibid.*, p. 514 (同上書、46 ページ)。
- 29) *Ibid.*, p. 515 (同上書、48 ページ)。
- 30) Arthur Stanley Eddington, *The Rotation of the Galaxy*, Oxford, Clarendon Press,, 1930, p. 21-22.
- 31) *Ibid.*, p. 30.
- 32) Georges Bataille, « Corps célestes », art. cit., p. 516 (「天体」、前掲書、49 ページ)。
- 33) *Ibid.*, p. 516 (同上書、50 ページ)。
- 34) 以下を参照。「かくして太陽は恒星であり、地球はその惑星であり、月はその衛星ということになる。このサイクルに彗星を加えるならば、四つの種類の天体が、銀河系の『全体運動』の内部にありながら太陽系という孤立している一つの固有の『全体運動』のもとに集束しているように見える。が、またこれら四種の天体がそれ固有の『全体運動』をもっているのである」(*Ibid.*, p. 516-517 (同上書、50 ページ))。
- 35) *Ibid.*, p. 517 (同上書、50-51 ページ)。
- 36) *Ibid.*, p. 517 (同上書、51 ページ)。
- 37) *Ibid.*, p. 517 (同上書、51 ページ)。
- 38) *Ibid.*, p. 518 (同上書、51-52 ページ)。
- 39) *Ibid.*, p. 518 (同上書、52 ページ)。
- 40) *Ibid.*, p. 518 (同上書、53 ページ)。
- 41) *Ibid.*, p. 519 (同上書、54-55 ページ)。
- 42) *Ibid.*, p. 519 (同上書、56 ページ)。「天体」のこの最後のくだり、とりわけ「呪われた」、「贈与」といった言葉遣い、あるいは地球の「全体運動」に課された、ほかのエネルギーをも欲する「食欲さ」は、のちに出版される『呪われた部分 全般経済学試論・蕩尽』(*La Part maudite Essai sur l'économie générale*) の萌芽とも受け取れる。実際、これは謂れのないことではない。というのは、「天体」は『呪われた部分』の草稿として書かれたもののうち、その第一章第一節とほぼ同内容となっているからである。それら草稿は、パタイユの死後ガリマール社より『呪われた部分 有用性の限界』として全集に収録された。草稿のヴァージョンや成立事情などについては以下を参照されたい。Georges Bataille, *La limite de l'utile* [1976], *O.C.*, t. VII (1976), p. 502-507, en note (『呪われた部分 有用性の限界』中山元訳、ちくま学芸文庫、2003 年、15-28 ページ)。
- 43) Georges Bataille, « Corps célestes », art. cit., p. 516 (「天体」、前掲書、48-49 ページ)。
- 44) ただし、社会学研究としてはこれ以前にすでに、『社会学研究会』設立に関する声明や「社会学研究会のために」と題されたマニフェストに当たるもの——そのなかには論攷「魔法使いの弟子」も含まれる——が『NRF』誌に公開されている。
- 45) Georges Bataille, « Rapports entre “société”, “organisme”, “être” (1) » [1937], *Le Collège de sociologie 1937-1939, op. cit.*, p. 140-141 (「聖社会学および『社会』『有機体』『存在』相互の関係」ドゥニ・オリエ編『聖社会学 パリ「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 年、134-135 ページ)。
- 46) *Ibid.*, p. 140 (同上書、134 ページ)。
- 47) *Ibid.*, p. 142 (同上書、135 ページ)。
- 48) *Ibid.*, p. 143 (同上書、136 ページ)。
- 49) *Ibid.*, p. 146 (同上書、138 ページ)。
- 50) *Ibid.*, p. 146 (同上書、138 ページ)。

- 51) Emile Belot « Le rôle capital de l'Astrophysique dans la Cosmogonie », *Scientia*, vol. LXII, Bologna, Zanichelli, 1937, p. 74-82.
- 52) Georges Bataille, « Rapports entre « société », « organisme », « être » (1) », *op. cit.*, p. 149 (前掲書、140 ページ) .
- 53) *Ibid.*, p. 149 (同上書、140 ページ) .
- 54) *Ibid.*, p. 149 (同上書、140-141 ページ) .
- 55) *Ibid.*, p. 149 (同上書、141 ページ) .
- 56) *Ibid.*, p. 149 (同上書、141 ページ) .
- 57) *Ibid.*, p. 150 (同上書、141 ページ) .
- 58) *Ibid.*, p. 153 (同上書、143 ページ) .
- 59) 「聖社会学」を試みる社会学研究会が科学的であらねばならないことは以下のように強調されている。「今日の発表を終える前に、あとひとつだけ言っておきたいことがあります。『社会学研究会』の企てが科学的客観性の次元にのみ立脚すべきことは言うまでもありません」(*Ibid.*, p. 149 (同上書、146 ページ))。
- 60) Georges Bataille, « Attraction et répulsion. I. » [1938], *Le Collège de sociologie 1937-1939, op. cit.*, p.194 (「牽引力と反発力 I」、前掲書、186 ページ) .
- 61) *Ibid.*, p. 195 (同上書、187 ページ) .
- 62) *Ibid.*, p. 196 (同上書、187 ページ) .
- 63) Georges Bataille, « Attraction et répulsion.II. » [1938], *Le Collège de sociologie 1937-1939, op. cit.*, p. 210-211 (「牽引力と反発力II」、前掲書、201 ページ) .

Entre la macro et le micro

Sur le « noyau » et la relation avec la science chez Georges Bataille

Keiichiro ISHINO

Cet article examine l'influence des sciences naturelles dans la pensée de Georges Bataille. À la fin des années 1930s, Bataille a introduit des connaissances scientifiques provenant de ces disciplines dans ses articles. Parmi eux, nous examinons les textes dans lesquels des références explicites sont faites aux œuvres traitant des sciences naturelles. Ces textes incluent certaines caractéristiques communes. Ils présentent un concept clé le « noyau ».

En premier lieu, dans « Le labyrinthe » (1936), Bataille aborde le problème de l'individu et du tout, en se référant à Paul Langevin, *La Notion de corpuscules et d'atomes* (1934). Dans cet article, les entités composites telles que les particules sont considérées en termes de complexité plutôt que d'individualité, et Bataille applique cette logique à celle de la manière d'être de l'homme.

Ensuite, dans « Corps célestes » (1938), Bataille trouve l'essence de l'univers dans la rotation d'un mouvement, en référence à Arthur Stanley Eddington, *The Rotation of the Galaxy* (1930). Ici, la question de l'individu et du tout continue d'être débattue, tandis que le sujet de discussion évolue vers la formation de la communauté et de la société autour d'un « noyau ».

Enfin, dans « La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme", "être" » (1937), on cite Emile Belot « Le rôle capital de l'Astrophysique dans la Cosmogonie » (1937), dans lequel un principe commun se retrouve dans le macrocosme et le microcosme. Ce que Bataille en tire, c'est une manière d'« être composé », formant une communauté autour d'un « noyau ».

Comme décrit ci-dessus, Bataille a activement introduit les connaissances des sciences naturelles afin de nourrir sa pensée, mais il n'a pas utilisé les sciences comme une preuve de sa pensée. En examinant la démarche de Bataille dans ces textes, il est possible de discerner cette façon qui lui est propre d'aborder la science naturelle.

「神話」をめぐる係争の現在

ミシェル・シュリヤ『なおさら (À plus forte raison) モーリス・ブランショ、1940-1944 年』書評

中田峻太郎

『Résonances』第 13 号

2022 年 10 月発行

19-23 ページ

ISSN 2435-8371

「神話」をめぐる係争の現在

ミシェル・シュリヤ『なおさら (À plus forte raison) モーリス・ブランショ、
1940-1944 年』書評

中田峻太郎

「神話 (mythe)」とは、作家であれ共同体であれ、その存在の起源や本質なるものとして機能する物語である。ブランショという作家の「神話」とは、彼が 1944 年 6 月にナチスによって銃殺されかかったという逸話であり、これは、自伝的作品『私の死の瞬間』(1994 年)で語られ広く知られることになった。すなわち、ブランショは戦時中にナチスに対する何らかの抵抗運動に関与していたことにより、致死的で極限的な体験をしたということが、ブランショ——「死」と「抵抗」を思考した作家——の「神話」として語られることになった。たとえば作家の松浦寿輝は文芸誌での座談会のなかで、「抽象性の極点を示しているような彼 [ブランショ] の思考に、第二次世界大戦中の彼の切実な実体験の裏打ちがあることを忘れてはならない」¹⁾と発言しているが、まさに思考が体験によって「裏打ち」されているという構造そのものが「神話」の形式に他ならないのである。

まずは本書²⁾の成立事情をまとめよう。著者のミシェル・シュリヤはジョルジュ・バタイユの研究で知られる作家であるが、自身が編集主幹を務める『リーニュ』誌での 2014 年の特集「モーリス・ブランショの諸政治」³⁾からブランショに対する極めて批判的な仕事に乗り出し、2015 年の『もうひとりのブランショ』(*L'autre Blanchot*)⁴⁾では戦前の極右ジャーナリスト時代のブランショを「もうひとりのブランショ」として名指し、我々が知るブランショはその過去の「もうひとり」の自分の抑圧と否認の上に成り立っていると主張した。そして 2021 年に出版された本書は『もうひとりのブランショ』の「補遺」⁵⁾として位置づけられているが、そこではまさしく上記のブランショの「神話」の解体が企てられている。

また本書にシュリヤ宛の書簡が収録されているジャン＝リュック・ナンシーについて言えば、彼は『リーニュ』誌でのブランショ特集と同年の 2014 年に出版された『否認された共同体』⁶⁾においてブランショの共同体論および彼の思想全体に対してかなり手厳しい考察を行うなど、近年はブランショに対する批判的姿勢を強めていたことが知られているが、2011 年の『モーリス・ブランショ 政治的パッション』⁷⁾で彼が公開したブランショの書簡は、シュリヤがブランショの政治的過去についての一連の仕事に取り組むきっかけとなったようだ⁸⁾。共同体をめぐるナンシーとブランショの「係争」⁹⁾は、1983 年のナンシーの論文「無為の共同体」以降、ブランショの死後も続いていたことが知られているが、本書、つまりシュリヤとナンシーによる連名の書物は——刊行の直前にナンシーがこの世を去ったという点も含めて——「係争」の帰結のひとつとして位置づけられるだろう。

シュリヤによる「神話」の解体の要点をまとめよう。まず提起されるのは、「ブランショの

生命は個人的に脅かされていなかったし、銃殺のために壁に追い立てられていたわけではなかっただろう」¹⁰⁾ということである。シュリヤが切り込む『私の死の瞬間』の伝記的妥当性の問題についてはこれまで、同時代人であるピエール・プレヴォ宛の書簡（1944年11月30日付）の参照などによって、その妥当性は概ね確証されてきた。ブランショの浩瀚な伝記を著したクリストフ・ビダンも、銃殺未遂事件が1944年6月（特に可能性が高いのは20日あるいは29日）に起こったことを確言している¹¹⁾。だが2014年に、事件の直後である7月5日付のジャン・ポーラン宛の書簡が新たに公開された¹²⁾。その書簡では、事件は「戯れの、ほとんどおどけた調子で」語られており、そこに「悲劇的なところは全くない」とシュリヤは診断する¹³⁾。ブランショの「神話」、つまり『私の死の瞬間』で語られた話は、実際に起こった事件とはかけ離れているのではないかというわけだ。

ただ、言うまでもなく、『私の死の瞬間』がどれだけ「自伝的」と見なされようが、それは文学作品であり、シュリヤが重視するのも『私の死の瞬間』の虚構性そのものではない。「重要なのは、この『私の死の瞬間』の著者が、それを伝記的なものとして正当化することに努めなければならないと思っていたということである。少なくとも書簡を用いて、つまり彼が送り、今や我々が知っている書簡、我々に知ってもらうためにこそ彼が送った書簡を用いて」¹⁴⁾。つまり、シュリヤにとって『私の死の瞬間』の伝記的妥当性が問題になるのは、その妥当性を「ブランショは確証することを差し控えているが、彼の友人たちには自らのためにそうするように助長させた」¹⁵⁾からなのである。ここでシュリヤの批判の矛先はブランショを中心とする人々の「共同体」へと向かう。

ブランショからの書簡を用いて『私の死の瞬間』の伝記的妥当性を主張した顕著な例はジャック・デリダだろう。彼は、いかなる真正な証言（自伝）にも虚構が入り込む可能性があり、純粋な証言（自伝）は存在し得ないと論じながら、同時にブランショからの書簡を「文学的でも虚構的でもない想定される証言」として引用することで、「文学というかたちでの証言」——つまり『私の死の瞬間』——が物語る出来事の真実性を主張した¹⁶⁾。このデリダの振る舞いについては、シュリヤに先立って『私の死の瞬間』の伝記的妥当性の問題を論じたジャック・ルカームが述べているように、「デリダは、[...] ブランショの右翼の過去が問題にされるのに直面して、『私の死の瞬間』で語られた物事の正確さをどうしても保証したいと思っているのだ」¹⁷⁾と言えるだろう。戦前のブランショ（シュリヤが「もうひとりのブランショ」と呼ぶことになるもの）には反ユダヤ主義的な言説が読み取れるとして80年代に論争を巻き起こした「反ブランショ派」に対する応答の必要性に駆られ、デリダはともすれば自らの理論の整合性を危うくしてしまうような身振りでもって、『私の死の瞬間』の証言の真正性、つまりブランショの「神話」へと訴えかけたのである。

「神話」は（それがブランショの極めて個人的な体験である限りで）証言の問題を孕むため、その真正性には必然的に決定不可能な部分がある。「神話」の解体にしても事情は同じである。そこでシュリヤは占領時代のブランショに関する端的な事実注目していく。それはブランショが1941年4月から1944年8月まで『ジュルナル・デ・デバ』誌で文芸時評を執筆していた

という事実、つまり「対独協力 (collaboration) によって最も身を落とした新聞のひとつで執筆することに——そして実際のところ、死の際まで＝ぎりぎりまで (*in extremis*) ——頑として努めていた」という事実である¹⁸⁾。まずシュリヤが「死の際まで＝ぎりぎりまで」と言うのは、ブランショによる文芸時評の掲載が、連合軍によるパリ解放の約1週間前、同誌が発行を停止する直前の8月17日まで続いていたからである。また、同誌はヴィシー政権から財政的に援助を受け、当局からの情報を宣伝する典型的な対独協力のプロパガンダとして機能していたことが知られている。ただ同誌でのブランショの文芸時評は当時の政治状況に対する「鷹揚さ＝無関心 (*indifférence*)」¹⁹⁾に貫かれていたこともまた知られている。ではなぜシュリヤは改めてこうした事実に着目するのか。彼の狙いは二つある。

まず第一に、これらの文芸時評を編集・校訂し、2007年に時評集²⁰⁾として出版したクリストフ・ビダンに対する批判がある。ビダンは、同誌でのブランショについて、「彼はそこで制限されながらも同時に比類のない発言の自由を有していたようである」²¹⁾との判断に基づき、ブランショのテキストだけを発表順に収録するにとどめている。シュリヤはここに重大な削除、隠蔽を見る。「たしかに諸々のテキストはすべてそこにあり、何も抜き取られてはいない。しかしながらそれらが最初に姿を見せた時のコンテキストは何であれ最も些細な情報も含めて欠如しているのだ。[コンテキストとは]つまり、場所、新聞、新聞の構成、そのイデオロギー、その新聞が仕えていた利益、最後に、その新聞が陥っていた、取り返しのつかないほど猛り狂って常軌を逸した状態である」²²⁾。現在のブランショの「共同体」を牽引する研究者であるビダンのうちに、隠蔽によって「神話」を維持しようとする身振りをシュリヤは見出しているのだ。そしてシュリヤは、実際に当時の紙面上においてブランショの文芸時評の周りに書かれていた記事の内容を約6ページにわたって暴露し、共産党員やユダヤ人を「テロリスト」として処刑したという記事など、ナチスのイデオロギーに同一化した新聞の実態を明らかにするのである。

そして第二に、『もうひとりのブランショ』以来シュリヤが一貫してこだわってきたブランショの「思想の矛盾＝非一貫性 (*l'inconséquence de la pensée*)」²³⁾への批判がある。彼は上述の「コンテキスト」を暴露した直後、1996年のある出来事を喚起する。それはブランショの著作も出版していたファタ・モルナガ社が極右の理論家・活動家であるアラン・ド・ブノワの著作を刊行したことに対しブランショが公然と抗議し、同社からの自著の出版を停止した事件である。ブランショは、ブノワが反ユダヤ主義的な雑誌に寄稿していた事実を受け、「彼[ブノワ]は彼が書き出版していた場所によって反ユダヤ主義者なのである」²⁴⁾と述べていた。シュリヤはこの言葉をそのままブランショ自身に向けようとする。

なおさら (*à plus forte raison*) 致命的な、この言葉を発するその人にとっては致命的な言葉である。この言葉は裁き (*jugement*) の規則を打ち立てているが、我々が今しがた読んだことのすべて、つまり戦争の全期間を通じて彼[ブランショ]自身が『ジュルナル・デ・デバ・ポリティック・エ・リテレール』誌の紙面で書いたものに付随していたことのすべて

が彼に対して降りかかり、そのことによって彼をその裁きの規則に従わせ、今度は彼を断罪する (condamnant) のである。彼は他でもなく彼自身から見て反ユダヤ主義者であることになるだろう²⁵⁾。

他者に対する批判が自己言及となってブランショ自身への批判として回帰してしまうという矛盾=非一貫性 (inconséquence)、シュリヤが固執するのはこれである。たとえばマイケル・ホランドは『もうひとりのブランショ』におけるシュリヤに「倫理的な裁き (jugement moral) の身振り」を見出し、批判しているが²⁶⁾、これに対してシュリヤは「私はブランショ自身が打ち立てた裁き (jugement) の条件だけにとどめておいた」²⁷⁾と反論し、自らはブランショを倫理的に断罪したわけではなく、その主張の矛盾=非一貫性を提示しただけだと述べている。つまりブランショ自身の基準に照らして、『ジュルナル・デ・デバ』に寄稿していた彼は反ユダヤ主義者だというわけである。

ナンシーの書簡について詳述する余裕はないが、彼はシュリヤの議論に賛意を示しながら、『否認された共同体』においてと同様にブランショの「思想の貴族主義 (une aristocratie de la pensée)」²⁸⁾を指摘している。つまり、ブランショの思想は、「謎」「孤独」などの「明かし得ぬもの (l'inavouable)」への志向によってあらゆる「伝達=交流 (communication)」や「分割=分有 (partage)」を拒絶する、権威的な「神話」として成立している——「明かし得ぬものを認めることは、神話 (mythe) への訴えを認めることである」²⁹⁾——という旨の批判である。

本書が行っているのは実証的な研究というよりも、ブランショとその「神話」を中心とする人々の「共同体」に対する全般的な批判であり、その主張の当否をめぐっては慎重な議論が必要である。ただ少なくともナンシーとシュリヤという卓越した知性がブランショに対する何らかの根本的な不信感を共有し、好戦的な批判を展開したという事実を無視することはできないだろう。レスリー・ヒルは、ナンシーやシュリヤへの批判的応答を『政治的ブランショ』(2020年)³⁰⁾などで精力的に展開しているが、本書に対しては2021年10月に詳細な反論³¹⁾をネット上で公開するなど、係争は現在も続いており、この係争をどのように受け止めるかは、ブランショを読む我々一人ひとりの今後の課題となっている。

Notes

- 1) 『群像』2021年7月号、376ページ。
- 2) Michel Surya, *À plus forte raison Maurice Blanchot, 1940-1944*, Paris, Hermann, 2021. 以下ではAPと略記する。
- 3) *Lignes*, n° 43, « Les Politiques de Maurice Blanchot 1930-1993 », mars 2014.
- 4) Michel Surya, *L'autre Blanchot*, Paris, Gallimard, 2015.
- 5) AP, p. 23.
- 6) Jean-Luc Nancy, *La Communauté désavouée*, Paris, Gallimard, 2014.
- 7) Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique. Lettre-récit*, Paris, Galilée, 2011 (『モーリス・ブランショ 政治的パッション』安原伸一郎訳、水声社、2020年)。
- 8) Michel Surya et Éric Aeschmann, « Entretien. Quand Blanchot soutenait Pétain », *Nouvel Observateur*, n° 2575, le 13 mars 2014, p. 100.
- 9) 両者の間の「係争」は以下の論文で明確に整理されている。郷原佳以『『すべて』をめぐる断片の運動 ブランショにおける共同体の(非)実践的射程』、岩野卓司編『共にあることの哲学と現実：家族・社会・文学・政治』書肆心水、2017年。
- 10) AP, p. 21-22.
- 11) Christophe Bident, *Maurice Blanchot-partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 229 (『モーリス・ブランショ 不可視のパートナー』上田和彦ほか訳、水声社、2014年、501-502ページ)。
- 12) *Cahiers de l'Herne Blanchot*, Paris, L'Herne, 2014, p. 157.
- 13) AP, p. 25.
- 14) AP, p. 28.
- 15) AP, p. 22.
- 16) Jacques Derrida, *Demeure-Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p. 64-65 (『滞留 [付/モーリス・ブランショ 「私の死の瞬間」]』湯浅博雄監訳、未来社、2000年、75-76ページ)。
- 17) Jacques Lecarme, « Demeure, la question de l'autobiographie », Christophe Bident et Pierre Vilar (dir.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago, 2003, p. 458.
- 18) AP, p. 36.
- 19) Christophe Bident, *op.cit.*, p. 181 (『モーリス・ブランショ 不可視のパートナー』前掲書、162ページ)。
- 20) *Chroniques littéraires du Journal des débats. Avril 1941-août 1944*, Christophe Bident (éd), Paris, Gallimard, « NRF », 2007 (『文学時評 1941-1944』郷原佳以ほか訳、水声社、2021年)。
- 21) *ibid.*, p. 9 (同書、7ページ)。
- 22) AP, p. 39. また以下の論文では、ビダンの編集による時評集所収のテキストと雑誌初出時のテキストの間に不可解な相違が見られるとして、時評集の信頼性そのものに疑問を投げかけている。Takeshi Matsumura, « Sur les Chroniques littéraires de Maurice Blanchot éditées par Christophe Bident », *Glaliceur*, n° 61, 2022.
- 23) Michel Surya, *L'autre Blanchot, op.cit.*, p. 14.
- 24) AP, p. 48.
- 25) AP, p. 49.
- 26) Michel Holland, « N'en déplaise. (Pour une pensée conséquente) », *Cahiers Maurice Blanchot*, n° 3, Automne 2014, p. 150.
- 27) AP, p. 15.
- 28) AP, p. 60. Cf. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désavouée, op.cit.*, p. 131.
- 29) Jean-Luc Nancy, *La Communauté désavouée, op.cit.*, p. 134.
- 30) Leslie Hill, *Blanchot politique : Sur une réflexion jamais interrompue*, Genève, Furor, 2020.
- 31) Leslie Hill, « À moindre frais : réponse à une polémique de Michel Surya », Espace Maurice Blanchot (<https://blanchot.fr/a-moindres-frais-reponse-a-une-polemique-de-michel-surya-leslie-hill/>)。

或る身体の詩学

ミシェル・ド・セルトーの未完の構想をめぐって

福井有人

『Résonances』 第 13 号

2022 年 10 月発行

24-28 ページ

ISSN 2435-8371

或る身体の詩学

ミシェル・ド・セルトーの未完の構想をめぐって

福井有人

1982年に出版された『神秘のものがたり』第1巻は、ミシェル・ド・セルトー（1925-1986）の主著として名高い。この集大成というべき書物において主題的に論じられるのは近世の神秘主義文献であり、十字架のヨハネやスラン、シレジウスといったビッグネームの作品から、「未だアーカイヴの奥底に存在し続けている」¹⁾無名に近いイエズス会士たちの自伝的な「報告書 (relation)」まで、取り上げられるテキストは多岐にわたる。あるときには神秘主義の歴史叙述、またあるときには神秘家の意志や欲望をめぐる哲学的思索、さらにはセルトー自身の自己言及的なパッセージといったように、書物は所々で見せる姿を変えている点も興味深い。

全9章からなる第1巻の終幕を飾るエピローグは「或る身体の詩学への序曲 (ouverture à une poétique du corps)」と題されており、そこではカトリヌ・ボッジの詩「祝詞」^{アーヴェ}に分析が施される。同一の音素の反復 (« mou / meu / mais / mé / moi / mon », 等々) や同一単位のシラブルの度重なる再登場に耳を澄ましなが、セルトーは、「読むことはできないが聞くことはできるもの (ce qui est audible mais non lisible)」²⁾を探り当てようとする（そこで聴き取られるのは、「記憶 (mémoire)」と「歴史 (histoire)」の感応における「わたし (moi)」と「あなた (toi)」のデュオであるという）。しかしながら、セルトーが第2巻を書き上げぬまま亡くなってしまったため、「身体の詩学」という構想の内実は謎に包まれており、草稿などの関連資料は依然として未刊行である。そこで本稿は、『神秘のものがたり』におけるいくつかの記述を取り上げながら、セルトーの「身体」論の骨格を示し、そこから「身体の詩学」という未完の構想の基本的な方針を浮き彫りにすることを試みたい。

はじめに注目しておきたいのは、『神秘のものがたり』の初めに置かれている自己言及的なパッセージである。冒頭の叙述は以下のとおりである。

本書は、或る無能力の名のもとに自らを差し出している——自らが取り扱うものから追放されているのである。(神の) 現前をめぐる (あるいは、現前についての) 神秘家の言説にわたしが捧げているエクリチュールは、そこには属していないという地位にある。本書のエクリチュールはこうした喪から生まれている。ただしそれは、隔たれているという病と化してしまった、受け入れられない喪なのであり、おそらくは、16世紀においてすでに思考の隠れた原動力となっていた病であるメランコリアと類似したものだ。欠けているものこそが、ひとを書かせるのである。³⁾

この本の出生の地は「受け入れられない喪 (deuil inacceptable)」、すなわちメランコリーにあるという。或る喪失がエクリチュールを生むというテーゼは、本書の各所でパラフレーズされ反

復されている。自らが取り上げている神秘家たち（が書いたもの）とは同じ場所にはいないと初めに告白する以上、神秘家の位置に自分のそれを素朴に重ね合わせたり、同一化をおこなうといったことをセルトーは自らに禁じている。別の角度から言い直せば、神秘主義文献の専門家というオフィシャルな立場にもかかわらず、自分こそがテクストをより熟知しているとはみなさないということだ。ただし、事態は少し混み入っている。というのも、セルトーが取り扱う作家たちもまた、不在——唯一者の不在——に苦しみ、そこからエクリチュールを生み出した者たちであったとされており、そこにセルトーは自らとの状況的な共鳴関係を読み取っているように思われるからである。つまりセルトーは、神秘家たちからの距離を明示するとともに、ある意味では神秘家たちと同じようなしかたで思考を展開させようとしている⁴⁾。

第1巻第3章「新たな学知」の第1節では、こうした「不在」や「喪失」といったテーマが「身体」と結びつけられ、さらに広いパースペクティブのもとで展開される。そこでは、近世の神秘主義についての歴史叙述という書物全体のコンセプトを超えて、キリスト教という宗教的運動そのものの核心に身体の喪失が読み込まれる。セルトーは大胆にも以下のように主張する。

実際、キリスト教は、或る身体^{レ・コルプ}の喪失の上に創設された——イスラエルという「身体」、「国民」とその血統の喪失の上に重ねられた、イエスの身体^{レ・コルプ}の喪失の上に。たしかに、これは創設的な消失である。このことは、ユダヤの民に与えられている保証、すなわち彼らを生物学的、社会的な現実へと根付かせる保証に対して、キリスト教的経験を特徴づけるものである。つまり、選びによって他のさまざまな身体から区別され、場所を固定され、切り離された身体、歴史によって傷を負い、聖書の刻印を刻まれた一つの現前する身体に対比されるとき、浮かび上がる特徴である。キリスト教のことばが「カトリック」（普遍的）かつ「ペンテコステ的」（霊的）な形態を取るのとは、自らの民族的起源と継承権から切り離される、離脱という仕方においてである。[.....] キリスト教の伝統においては、身体^{レ・コルプ}の原初的な剥奪が絶えず制度や言説を生み出しているものであり、それらはこの不在の効果であり代理なのだ——教会という身体、教義という身体、といったように。⁵⁾

キリスト教を根本的に規定するのは、身体^{レ・コルプ}の喪失という事態にほかならない——これが『神秘のものがたり』全体のプロットを支えているヴィジョンである。ここでセルトーは、ユダヤ教の民の「身体」と対比する形でキリスト教的な「身体」の特殊性を浮かび上がらせている。もちろんセルトーは、ユダヤ教ないしイスラエルの民の歴史的経験には普遍性が欠けていると述べたいわけではない。そうではなく、両者の間では普遍性への通路がまったく異なっているのである。セルトーは、「キリスト教的経験」あるいは「キリスト教のことば」において、そうした普遍性への通路は「身体^{レ・コルプ}の喪失」、それもほかならぬ「イエスの身体^{レ・コルプ}の喪失（*perte du corps de Jésus*）」にあると考える。どういうことか。

第一に、引用文において大きな対立軸となっているのは、現前／不在、起源や系譜的な連続

性による保証の有無である。イエスの歴史的身体は、残された者たちから失われた。このことは、「イエス＝キリストという出来事」⁶⁾の意味への問いが歴史的な探究として形をとるとき、それは創始者の身体の不在に行き着かざるをえない、ということの意味する。この起源への到達の不可能性が、翻って、いかなる民族的言語的な境界をも超えて拡がってゆくことのできる運動——失われた「身体」を世界のうちに探し求める続ける「過剰さ (excès)」⁷⁾——をキリスト教にもたらすのである。

だが、以上を指摘するだけでは、セルトーのテーゼの内実のうち、半分しかとらえたことにはならないだろう。上の引用文の直後で、セルトーは読者を「ヨハネによる福音書」に報告されている以下のエピソードへと送り返している。イエスの遺体が葬られた場に赴いたマグダラのマリアは、「墓から石が取りのけられてある」(20,1)のをみて、事態を弟子たちに伝えに行く。弟子たちは、墓から遺体が消えており、イエスの頭を包んでいた亜麻布以外にも残されていなかったのを確認し、その場を去る。マグダラのマリアは空っぽの墓の外で悲嘆に打ちひしがれ、不意に現れた天使に「わたしの主が取り去られました」(20,13)と述べるが、そこに復活したキリストが姿を見せる——という場面である。

以上の「ヨハネによる福音書」の記述が「身体の喪失」の根幹にあるイメージであるとすれば、それはキリスト教的な普遍性といかなる関係にあるのだろうか。セルトーは、「ヨハネ福音書」ヘリファーする直前にこう述べている。

いかにして^{ベロー}ことばによって「身体をつくる (faire corps)」か。この問いは、[遂行することが]不可能な喪をめぐる、忘れえぬ別の問いを引き寄せる——「あなたはどこにいるの？」という問いを。この二つの問いが神秘家を突き動かすのである。⁸⁾

「あなたはどこにいるの」とは、直接的には十字架のヨハネ「魂と天の花婿との間にかわされる歌」の詩行が念頭に置かれた言葉であるが、セルトーはそれをマグダラのマリアの言葉と織り交ぜている。つまりセルトーは、マグダラのマリア、『霊の賛歌』の詩文における花嫁、さらには十字架のヨハネをはじめとした数多くの神秘家の間に「身体の喪失」という共通の状況を読み取り、この根源的な喪失によって駆動される言語こそ、キリスト教的な普遍性を実現する形態の一つであると考えてるのである。ここで、マグダラのマリアが「空っぽの墓」⁹⁾の前で悲嘆にくれる件のエピソードは、神秘主義の原場面というべきものになっている。言い換えれば、不在の神を呼び求める愛の言葉を書き綴るとき、神秘家は、根本的にはマグダラのマリアのポジションに身を置いている。

以上をまとめるならば、キリスト教をその根源において特徴づけている「身体の原初的な剥奪」は、セルトーの結語ではなく、むしろその思索の出発点であるといわねばならない。『神秘のものがたり』をはじめとした諸テキストにおいて多くの紙幅を割かれているのは、不在そのものの地位ではなく、この不在によって引き起こされるエクリチュールのほうであるからだ。「[身体の不在に苦しむ]あらゆる者たちが待ちのぞむ「誕生」は、いずれにせよ、或る愛の身

体を言葉によって発明（inventer au verbe un corps d'amour）しなければならない¹⁰⁾、と述べられるように、ここで生み出されるべきなのは、「身体」を呼び求め、「身体をことばによってつくり出す」愛の言語である。セルトーが「身体のパロウ学」という言葉で予告していたのは、そうした愛の言語が取るさまざまな文学的形態と、それら一つひとつを貫いている論理についての探究であったのだろう。すでに述べたように、『神秘のものがたり』の続巻を書き上げぬままセルトーは亡くなっているため、「身体のパロウ学」というプロジェクトにおいて具体的にいかなるテキストや固有名が取り上げられる予定であったのかは定かではない。ただし、決定的な不在に突き動かされながら他者へとむかってゆく言語、それも本質的に多元的かつ共同的な言語について、セルトーがいたところで示唆を与えているのも事実である。例えば、ポッジの「祝詞」^{アイヴ}のほかに、十字架のヨハネにおける詩／散文のカップリング¹¹⁾、アビラのテレサ『魂の城』におけるテキスト空間のイメージ¹²⁾、異言（グロッソラリア）¹³⁾、オキシモロン¹⁴⁾、『ラウソス修道者伝』における狂人と賢者の邂逅の物語¹⁵⁾、共観福音書とヨハネ書との間の「対立物の結合（complexio oppositorum）」¹⁶⁾、「なしにない（pas sans）」という定式¹⁷⁾などがそれに当たるだろう。これらはどれも、二項の相互の送り返しによって或る中間的な場所（「間（entre-deux）」）を創出し、そこにおいて「不在の現前」という逆説的な仕方で不在者を現出させる実践である。以上に挙げたすべてのケースを「身体のパロウ学」として厳密に括ることは難しいと思われるが、いずれにせよ、セルトーのさまざまなテキストにおいて共通して展開される思考や実践をより集め、その思想（史）的な意義を測ることは、依然として解釈者たちの手に委ねられている。

Notes

- 1) Michel de Certeau, *La Fable mystique I, XVI^e-XVII^e siècle* [1982], Paris, Éditions Gallimard, « Tel », 2003, p. 357.
- 2) *Ibid.*, p. 409.
- 3) *Ibid.*, p. 9. 強調は原文による。なお、「無能力 (incompétence)」はフロイトの『モーセと一神教』から借り受けられた表現であると考えられる。cf. Michel de Certeau, « Le “roman” psychanalytique. Histoire et littérature » [1981], in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 205, n. 4.
- 4) 「[.....] 音楽的な意味で「解釈する＝奏でる (interpréter)」こと、それは、[神秘主義のエクリチュールを] 私たちから離れている過去としてみなすことであり、私たちがそれらの文献と同じ場所にいるのだと想定しないことである。同時にそれは、[そのエクリチュールの] 運動を、今度は私たちが引き受け、実践しようと試みること (essayer d'en pratiquer à notre tour le mouvement)、或る仕事の痕跡を、遠くからではあっても辿り直すことであり、過ぎ去ってゆく際に、書かれた言葉を謎めいた文字へと変えていったあの何がしかを、知の対象に同定しないことである。」*Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 29.
- 5) *Ibid.*, p. 109-110. 強調は原文による。
- 6) Michel de Certeau, « La rupture instauratrice » [1971] in, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 211.
- 7) *Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 411. cf. *Id.*, « La misère de la théologie, question théologique » [1973] in, *La Faiblesse de croire, op. cit.*, p. 262 ; *Id.*, « Du corps à l'écriture, un transit chrétien », in *La Faiblesse de croire, op. cit.*, p. 292-293.
- 8) *Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 110.
- 9) 「空っぽの墓 (tombeau vide)」をめぐる思索は、すでに 60 年代のテキストにおいて現れている。cf. *Id.*, *La Faiblesse de croire, op. cit.*, p. 41, 213, 300, etc.
- 10) *Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 108.
- 11) *Id.*, *La Fable mystique II, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2013, p. 123-147. こちらは、セルトー本人のメモに基づき、遺稿管理者のリュス・ジアールの編集によって刊行された『神秘のものがたり』の第 2 巻である。
- 12) *Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 257-273.
- 13) *Id.*, *La Fable mystique II, XVI^e-XVII^e siècle, op. cit.*, p. 337-357.
- 14) *Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 198-199.
- 15) *Ibid.*, p. 48-70.
- 16) *Id.*, *La Faiblesse de croire, op. cit.*, p. 215.
- 17) *Id.*, *La Fable mystique I, op. cit.*, p. 9 ; *La Faiblesse de croire, op. cit.*, p. 112, 123, 213, 216.

一歩引いて見る宗教事象教育

感情的なものとの関係を問う

白尾安紗美

『Résonances』第13号

2022年10月発行

29-33 ページ

ISSN 2435-8371

一歩引いて見る宗教事象教育 感情的なものとの関係を問う

白尾安紗美

フランスの公教育で宗教に関する知識を盛り込む必要があるという認識が知識人の間で高まるきっかけは 1980 年代に遡る。85 年のピエール・ブルデューの提唱を皮切りに、歴史学者のフィリップ・ジュタールによる報告書や¹⁾、哲学者レジス・ドゥブレによる宗教事象教育に関する報告書などが発表され、以来多くの研究が蓄積されてきた。同時に、教育現場への反映も早くから試みられてきた。宗教的な知識の教育が社会的課題として浮上してから 30 年以上経つが、今日、宗教と教育をめぐる状況はいかなる様相を見せているのか。現実的に実施は停頓を見せているという見解を示す研究者も少なくない。宗教社会学や哲学の分野で模索されてきた道を簡単に振り返り、教育現場での行き詰まりの背景にあるものに少し焦点をあててみたい。

＊

19 世紀末に制定されたフェリー法から 100 年を経て、公教育と宗教の問題が社会的な議論として再燃した理由は主に二つある。ひとつは 80 年代半ば頃から目立ち始めた、自国の文化と歴史に対する若者の無知と無関心が顕著になったことがあげられる。こうした状況に対する教育関係者の危機感が、さまざまな分野の専門家が関わる議論のきっかけとなり、宗教知識教育のあり方が検討されはじめた²⁾。当初は、キリスト教やユダヤ教など、フランスに長く根づいている伝統的な宗教に関する知識の伝達に重きが置かれた。

ほどなくして、グローバル化の進展や移民の増加などの影響からフランスの宗教風景は大きく変わり、とりわけ従来の伝統宗教には含まれないイスラーム教の存在が議論を新たな方向へと舵を切らせる。同じアブラハム宗教に属してはいても、ユダヤ教やキリスト教とは異なる風習や生活習慣をもつイスラーム教の人々の社会的統合に、公教育が一役買うだろうという期待が高まった。これは何もフランスに限った話ではなく、ヨーロッパ諸国で共有される課題だった。そして「共生 (vivre ensemble)」や「他者理解 (comprendre autrui)」などの言葉が謳い文句として掲げられ、宗教的知識の必要性を訴える声は次第に大きくなる。90 年代以降の宗教と公教育に関する議論は、何のための宗教知識教育かという具合に、その目的を強調する傾向が強くなる³⁾。

フランスが他のヨーロッパ諸国と一線を画するのは、原則として宗教に特化した科目を公教育のカリキュラムに設けない点である。周辺の国々では、必修や選択科目というかたちで宗教科の授業があるが⁴⁾、フランスの場合はライシテの観点から、いかに既存のカリキュラムの中だけで宗教的な知識を扱うかということがまず大きな争点である。こうした制限があるなかで伝

統宗教を教育で扱うにあたり、最も適しているとして当初注目されたのは歴史の科目であり、その枠組みで宗教史 (*histoire des religions*) を取り上げることで十分だという見解が専門家の間で多かった。そうした機運のなか、冒頭であげたドゥブレは、2002 年に当時のジャック・ラング国民教育大臣から要請を受け、既存の公教育のカリキュラムの中に「宗教事象 (*fait religieux*)」を盛り込むことがライickな公教育に適うフランス式の宗教知識教育だと強調した⁵⁾。とりわけ彼は「知的理解のためのライシテ (*laïcité d'intelligence*)」と「無知のライシテ (*laïcité d'incompétence*)」を対置して前者の推進を提唱し、宗教事象に対して無関心でいることはもはや時代にそぐわないとして宗教事象教育を積極的に支持した。この後に蓄積されていく研究は、ドゥブレの議論をたたき台にした方法論に関するものが多くなっていく⁶⁾。

＊

宗教事象教育をめぐる議論が、その内容や目的、アプローチに集中してきたのはある種必然的なことである。公教育の領域ではまずライシテの原則という大きな壁があったため、これに抵触しないための理論的枠組みの構築に注力されてきた。ただしここには、時代の変化に伴うライシテの新しい解釈や、共生社会に向けた理念を理論的に提示できれば、共和国の市民は宗教事象教育に対する理解を示すだろうという専門家の希望的観測も見受けられる。目的やアプローチと同様に精緻化する必要のあった論点は、世俗化が進んだフランス社会がこの教育の実施を受け入れられるかどうかという感情的な問題であり、従来の宗教事象教育研究はこの点を十分に考慮してこなかったように思われる。おそらくこの点になかなか踏み込めなかったのは、ヴェールやブルキニに関する社会的議論や、相次ぐテロ事件、近年起こった中学校教員のサミュエル・パティー氏の殺害事件など、国民感情を刺激する出来事が相次いだ影響もあるだろう。宗教事象教育の必要性はその都度再確認されてきたものの、国民の間の抵抗は依然として強く見られる。

この分野の研究を牽引する一人、イザベル・サン＝マルタンも、近年のル・モンド紙のインタビューで、宗教事象教育に関する社会的議論が「明らかに感情的な負荷」を帯びていると指摘しており、そこでは信仰に関するものと知に関するものとの混同が頻繁に見られるという⁷⁾。この「感情的な負荷」の仕組みに少し分け入っていく必要があるだろう。この「負荷」はほとんどの場合、実際に宗教事象教育を受ける子どもではなく、すでに共和国の市民教育を受けた大人によってかけられていることが多い。そこにはカトリック教会のような伝統宗教が再び学校に侵入してくることへの抵抗感や、イスラーム教のような「外来の」宗教によって共和国のあり方が変容してしまうのではないかという不安などがあるだろう。こうした感情の抑制が難しい状態は、その感情を誘発する特定の事象との適度な距離が取れない、すなわち一步引いて見ることが困難なことを示している。そこでは「共生社会を実現するため」という理想主義的な謳い文句もほとんど効力がない。

宗教事象教育において「距離をとること (*distanciation*)」が重要であることは宗教社会学者の

ミレイユ・エスティヴァレーズも早い段階から指摘していたし⁸⁾、ムスリム知識人の哲学者ラシッド・バンジーヌも、宗教事象教育に直接言及したわけではないものの、宗教的な事柄を客観的に分析するための「一歩引いて見る教育(éducation à la distance)」の必要性を説いている⁹⁾。一見すると、さまざまな事象、とりわけ宗教事象から「距離をとる」あるいは「一歩引いて見る」ための課題の対処として、まず適切な知識の伝達を考えられるが、宗教事象教育を通してそのような姿勢を教育することは果たして可能なのか。宗教事象教育は、共和国の市民教育の新たな側面として期待されてきたが、エスティヴァレーズによれば、どうやらそれは少々望みをかけすぎているようである。共和国の市民を育成する「ライシテの神殿」としての学校は、知識の光による無知の克服や、寛容な精神の涵養を掲げているかもしれないが、真に他者を尊重するためには、それだけでは不十分だという¹⁰⁾。

＊

無知の闇に対する知の光という二項対立的な図式は、市民教育の原点にあるコンドルセのような啓蒙の世紀の思想を想起させるだろう。特にこの時代においては蒙昧な宗教に対して理性の光が讃えられたが、歴史学者のアントワヌ・リルティは、この啓蒙の思想をめぐって現代で見られる一つの傾向を指摘する。近年、とりわけテロ事件など国民感情を揺さぶるような出来事があると、政治家は党派の垣根を越えて「啓蒙の伝統」や「フランスは啓蒙の国」などと、共和国の一体感を再確認するかのようによく強調することが多い。実際は啓蒙の思想家の立場にも様々あり、時に相互的な緊張関係もあったにもかかわらず、このような文脈で言及される「啓蒙」とは、理性の力、表現の自由、寛容、科学の優位性などの象徴的な概念がひとまとめにされた「近代のクレド」のようだとリルティはいう¹¹⁾。クレドとはフランス語で「信条」の意味で用いられることが一般的に多いが、これは必ずしも合理的な判断のみに依拠しているとは限らず、環境的な変化に柔軟に対応するというよりも、同じものを堅持していく姿勢を表す。注目したいのはその語源がラテン語の「我信ず」にあり、キリスト教における信仰告白を意味する点である。「啓蒙」の力を信じるあまり、その姿勢がかえって宗教的(あるいは狂信的)に見えてしまうという現象は、ライシテにも馴染みあるものである¹²⁾。

共和国の基本的原則であるライシテも、市民のアイデンティティに訴えかけるようなかたちで政治的な言説などを通して「フランスはライシテの国である」と言及されることが少なくない。主に1905年の法律で規定されるライシテは、大まかに言えば公的な次元において政教分離として機能し、個人の次元では「信じる自由」と「信じない自由」を良心の自由として保障している。ところでこの「信じない自由」は、ときに「(宗教事象について) 知らずにいる自由」とも捉えられる。これはいささか厳格なライシテ(あるいはドゥブレの言う「無知のライシテ」)の捉え方だが、実際にこうした立場も良心の自由の一つのあり方であり、宗教事象教育の議論にも関わってくる点である。宗教事象教育自体、当初は宗教に関する科学的かつ客観的な知識を公教育の枠組みで生徒に教育し、知的に啓かれた共和国市民の育成が目されていた。しかし、

そもそも「知る必要がない」あるいは「宗教事象に触れないでいる自由もある」という、ほとんど反宗教的な立場や宗教を敵対視するような感情と親和性が高い「共和国のクレド」のようなライシテは、マジョリティに共有されているものではないものの一定の影響力を持っている¹³⁾。すなわち、サン＝マルタンが指摘したような「信じること」と「知ること」に関する知を身につけ、一歩引いて宗教事象を見ることが出来る力を培う教育そのものが、宗教事象との絶対的な距離を保つ権利の主張によって足踏みを強いられているという状況が生じている。ライシテに関する言説は、殊に政治的なものと宗教的なものとの関係に焦点が当てられるが、個人と宗教的なものとの関係も再考の余地がある。感情的なものはその一つの手がかりとなるかもしれない。

＊

歴史的に見れば、理性は感情に対置されることが多く、それはほとんど科学と宗教との関係に近いものがある。ここで問うべきは、人間は科学的知識を身につければ、それをもって感情的なものも制御できるのかということである。知識を得ることによって、物事をより多角的にそして合理的に見ることができるようになることは間違いない。ただしそれに伴って感情的なものもより高度なかたちで制御できるようになるかということ、必ずしもそうではないと思われる。すなわち知識を身につけることそれ自体は、人間が自らの感情から完全に自由になることを意味せず、それらは別個の問題であると捉えるのが妥当であり、今後の宗教事象教育の議論ではこのような点も考慮する必要があるだろう。

Notes

- 1) Philippe Joutard, « L'enseignement de l'histoire des religions à l'Ecole », Paris : Ministère de l'Education nationale / La Documentation française, 1989.
- 2) 本稿における「宗教知識教育」というのは、いわゆる信仰心を育む宗派教育や宗教情操教育とは一線を画す、科学的な知見に基づいて宗教的な知識を教育現場で扱うことを指す。
- 3) Cf. Jean-Paul Willaime (dir.), *Des maîtres et des dieux, écoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005.
- 4) 詳しい分布は、伊達聖伸編著『ヨーロッパの世俗と宗教 近世から現代まで』（勁草書房、2020年）の資料編「4. 公立校における宗教教育」（xvii-xix ページ）を参照されたい。
- 5) Régis Debray, « L'enseignement du fait religieux à l'école de la République », Paris : Ministère de l'Education nationale / La Documentation française, 2002.
- 6) Cf. Jean-Paul Willaime, *Europe et religions, les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004 ; Philippe Gaudin, *Vers une laïcité d'intelligence? L'enseignement du fait religieux comme politique publique de l'éducation depuis les années 1980*, Aix-en-Provence, PUAM, 2014 ; Isabelle Saint-Martin et Philippe Gaudin (dir.), *Double défi pour l'école laïque. Enseigner la morale et les faits religieux*, Paris, Riveneuve, 2014.
- 7) « Pourquoi l'enseignement du fait religieux reste un sujet hypersensible ? », Le Monde, 25 octobre 2020. https://www.le-monde.fr/le-monde-des-religions/article/2020/10/25/pourquoi-l-enseignement-du-fait-religieux-reste-un-sujet-hypersensible_6057288_6038514.html [最終閲覧日：2022年7月29日]
- 8) Mireille Estivalèzes, *Les religions dans l'enseignement laïque*, Paris, PUF, 2005, p. 257.
- 9) Delphine Horvilleur, Rachid Benzine, *Des mille et une façons d'être juif ou musulman. Dialogue.*, Paris, Edition du Seuil, 2017, p. 140-141.
- 10) Mireille Estivalèzes, « L'enseignement du fait religieux à l'Ecole, un faux problème ? », *Spirale. Revue de recherches en éducation*, n° 39, Laïcité, croyances et education, sous la direction de Jean-Paul Martin, 2007, p. 93-105.
- 11) Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières*, Paris, EHESS / Gallimard / Seuil, 2019, p. 383.
- 12) Cf. 伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学 もうひとつの19世紀フランス宗教史』勁草書房、2010年。
- 13) たとえば哲学者のセバスティアン・ユルバンスキは、公教育のカリキュラムの複数の科目を通して、生徒に半強制的に宗教事象を学ばせることに反対の意を示す有識者の一人である。

本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（20J21514）の助成を受けている。

もう一つのアニメ大国？

マリー・プリュヴォ＝ドゥラスプル編『フランスにおける日本アニメ
受容・普及・再活用』書評

陰山涼

『Résonances』第13号

2022年10月発行

34-37 ページ

ISSN 2435-8371

もう一つのアニメ大国？

マリー・プリュヴォ＝ドゥラスプル編『フランスにおける日本アニメ
受容・普及・再活用』書評

陰山涼

フランスにおける永井豪の人気ぶりには、どこか意外なところがある。もちろん、1970年代から「マジンガーZ」や「デビルマン」といった作品を発表し、テレビアニメとも強く結びついた活動を展開してきたこのマンガ家の名は、日本でも広く知られている。とはいえ、かつて大友克洋や谷口ジローが受けたフランスの芸術文化勲章を鳥山明とともに2019年に受章しているとなると、その位置づけは日本における評価とはいくらか異なるようにも思われる。2021年にも、パリ日本文化会館で永井の原作によるアニメ「UFOロボ グレンダイザー」の回顧展¹⁾が行われ、記録的な盛況となったという²⁾。どうやら永井は、現在の日本において以上に、フランスのマンガ・アニメファンにとって重要な存在となっているようなのだ。

このような人気の背景を理解し、フランスにおける日本のポップカルチャー受容の見取り図を得るのに役立つのが、2016年に出版された『フランスにおける日本アニメ 受容・普及・再活用』³⁾だ。本書は、日仏のアニメ史の研究者であり現在パリ第8大学で教鞭をとるマリー・プリュヴォ＝ドゥラスプル⁴⁾を編者として、多くの研究者やジャーナリストの参加を得て実現した、フランスにおける日本アニメ受容の歴史に関する論集である。東映動画が1958年に製作しフランスでも1962年に公開された映画『白蛇伝』に始まり、70年代終わりから80年代にかけての第一次アニメブームの展開、その後のビデオテープやDVDさらにはインターネットによるアニメ流通の実態まで、その内容は多岐にわたる。日本マンガの研究者であるジュリアン・ブヴァールが寄せた序言にあるように、「よく気づかぬうちに『もう一つのアニメ大国』になっていた」⁵⁾というフランスの歴史を一望できる。

本稿ではそれぞれの論文を詳しく検討する余裕はないが、その代わりに、これらの議論が全体として示しているいくつかの傾向を確認しておこう。まず指摘すべきは、本書がその多様な論考を通して、日本のアニメ作品の内容的な側面と、それを受容したフランスの、あるいはグローバルな文脈での社会経済的な背景の両方に目を向けるよう促していることだ。例えば、「NARUTO」シリーズが共有する作品世界の構造からそのマルチメディア展開を支える条件を探ったジェレミー・デリの分析⁶⁾や、フランスで1991年に公開された『アキラ』から2006年公開の『パプリカ』にいたる日本アニメへの批評的言説の変遷を明らかにしたマチュー・アンデルソンの論考⁷⁾は、アニメ作品の内容やそれに対する評価に注目している。一方、アニメ配信ビジネスをめぐる比較的近年の動向を検討したマリー・プリュヴォ＝ドゥラスプルの論文⁸⁾や、イタリアとフランスを中心にヨーロッパにおける第一次アニメブームの展開を扱ったマルコ・ペリテッリの議論⁹⁾は、アニメが流通し消費される社会的な場のあり方や経済的背景に、

より強く関心を寄せたものだ。

前者のような作品内容に注目した議論では、日本アニメがその「日本性」や「東洋性」、あるいは西洋にとっての「新しさ」という観点で注目を集めながら、次第に独自の文化的領域としての地位を確立していった過程が描き出されている。現在に至るまで、フランスにおける日本アニメの受容に、多かれ少なかれエキゾティズム的な側面が残されていることは否定できない。とはいえ、特に 2000 年代以降、宮崎駿や今敏といった監督による作品を中心に、日本アニメが映画批評のような既存の言説的枠組みのなかで評価されることも増えており、そこでは個々の作品の内容がより注目されるようになってきているという¹⁰⁾。フランスにおける日本アニメへのイメージは、この数十年にわたって大きく変化してきたのだ。

一方、後者の論考における社会的背景への関心は、フランスにおける日本アニメの受容という現象を、その固有の歴史において捉えることを可能にしている。例えばマルコ・ペリテッリの論文では、ヨーロッパとアメリカにおける日本アニメの位置付けの差が強調されているのだが、その背景にあるのは、それぞれの地域におけるテレビ放送の制度的な位置づけといった、非常に具体的なレベルでの違いだったという。このような分析を通してこそ、「ソフトパワー」といった曖昧な力に還元することなく、特定の時期に特定の地域で日本アニメが広く受容された経緯を理解することができるはずだ。そこでは、複数の論文が指摘しているように¹¹⁾、当時の日本アニメが安価に放送枠を埋めることのできる素材として重宝されたという、身も蓋もない事情も浮き彫りになってくる。とはいえ、そこから生じたポップカルチャーへの関心が、その後のファンコミュニティの形成へと繋がっていったこともまた確かである。

このようなファンダムによる活動への注目も、本書に収められた論文の多くが共有するものだ。当初、主に子供たちへの悪影響という観点から、教育者や親たちによる批判にさらされることの多かった日本アニメを擁護するべく、この新たな文化の美的な価値や社会的な意義を主張していったファンの活動は、本書の関心において欠かすことができない。一方、これらのファンによる言説がしばしば不正確な認識や偏った歴史観を生み出してきたことも指摘されている¹²⁾。編者自身もまた、本書の結論となるテキストのなかで、ヘンリー・ジェンキンズによる一連の研究¹³⁾に言及しながらこの観点の重要性を強調したうえで、ときに不和や対立にも発展しかねないファンダム内部の多様性にも目を向けるべきだと指摘している¹⁴⁾。日本でも、ポップカルチャー研究におけるファンコミュニティの重要性はますます強く認識されるようになっており、本書の記述は、このような観点からの国際的な比較の材料としても有意義なものとなるだろう。

「クールジャパン」の標語のもと、日本のマンガやアニメといったポップカルチャーを国家的な戦略として推し出す動きが活発になって久しい。しかし、本書の議論を通して感じるのは、海外における日本アニメのブームといった現象が、様々な条件を背景として成立した極めて歴史的な出来事だったのではないか、ということだ。1978 年に「ゴルドラック」というタイトルで放送された「UFO ロボ グレンダイザー」のヒットをきっかけとする第一次アニメブームの後も、しばらくの間は、主にヨーロッパ側のテレビ局などが日本アニメを求める、いわば「ブ

ル戦略」の時期が続いた。日本のアニメ業界の側も作品の国際展開に力を入れるようになり、「プッシュ戦略」が前面化するの、90年代以降だという¹⁵⁾。いずれにせよ、アニメブームのような文化的現象を国家や企業が意図的に引き起こすのは、容易ではないはずだ。果たして、「文化」なる厄介な領域を戦略化する方法はあるのだろうか。まずは歴史を理解し、その困難を認識するところから始めるべきかもしれない。

一方、そのような「戦略」の成果か否かはさておき、70年代終わり以降のアニメブームがフランスにもたらした日本のポップカルチャーへの関心は、今もなお新たな展開を生み出し続けている。本書もその一つだが、他にも、編者のマリー・プリュヴォ＝ドゥラスプルが2021年にフランスで出版した『日本アニメの源流 東映動画(1956-1972)』¹⁶⁾のような日本アニメそのものに関する研究も重要だ。博士論文に基づく研究書で、大川博が社長を務めた時期の東映動画における経営と制作、技術の歴史を描き出している。2020年刊行の木村智哉『東映動画史論 経営と創造の底流』¹⁷⁾とあわせて、日本のアニメ研究においても参照されるべき文献である。また、より実践的な事例としては、2019年に公開され日本でも話題となった実写映画『シティーハンターTHE MOVIE 史上最香のミッション』や、フランスで2021年、日本でも2022年に公開された谷口ジロー原作のアニメ映画『神々の山嶺』といった、日本のポップカルチャーに基づく作品の制作が挙げられるだろう。その背景には当然、フランスにおける日本のアニメ・マンガ受容の長い積み重ねがある。

このような動きを見れば、今や事態が日本のポップカルチャーのフランスでの受容という一方的な現象に留まらないことは明らかだ。実際に、例えば谷口ジローのようなマンガ家は、フランスを中心とする国際的な評価を経由することで、いわば日本国内でもその価値を「再発見」されてきたようなところがある。本書が描き出している歴史は、双方向的に影響しあい、互いに変容していく現代のポップカルチャーのダイナミズムを捉えるための基礎にもなるだろう。日本においても、これらのポップカルチャーの海外での展開や、逆に海外からのコミックスやバンドデシネ、アニメや映像といった大衆的な文化の受容の歴史を研究し、体系的に整理していく必要があるはずだ。本書を通して遠くフランスから投げられたボールは、再び投げ返されなければならない。

Notes

- 1) « GOLDORAK – XPERIENZ : Maison de la culture du Japon à Paris », <https://www.mcjp.fr/fr/agenda/goldorak-xperienz>.
- 2) 「フランスの日本アニメブーム元祖、永井豪さん原作「グレンダイザー」 パリでの回顧展に 40 年来のファン殺到」、東京新聞 (TOKYO Web)、<https://www.tokyo-np.co.jp/article/135224>。
- 3) Marie Pruvost-Delaspre (dir.), *L'Animation japonaise en France : réception, diffusion, réappropriations*, Paris, L'Harmattan, 2016. 以下、本書の参照は論文著者名とタイトル、ページ数を記す。
- 4) « Marie Pruvost-Delaspre : ESTCA », <https://www.estca.univ-paris8.fr/marie-pruvost-delaspre/#1478456266234-0820defc-bb8b9173-1cd1>.
- 5) Julien Bouvard, « Préface », p. 19.
- 6) Jérémie Derhi, « Éléments d'analyse culturels d'une marque audiovisuelle en France : le cas de la franchise *Naruto* », p. 77-98.
- 7) Mathieu Anderson, « Le cinéma d'animation japonais en France : l'évolution d'un regard, de *Akira* (1991) à *Paprika* (2006) », p. 175-200.
- 8) Marie Pruvost-Delaspre, « Au nom des fans : l'animation japonaise sur les chaînes de télévision françaises », p. 141-157.
- 9) Marco Pellitteri, « Le boom des *anime* en Italie, 1978-1984 : L'exceptionnel succès de l'animation japonaise en Italie et les parallèles avec la France », p. 59-76.
- 10) Mathieu Anderson, art. cit., p. 192.
- 11) 例えば、Julien Bouvard, art. cit., p. 17、Mathieu Gaulène, « Une découverte de la culture populaire japonaise sans mode d'emploi : l'arrivée en France des dessins animés de la Tōei », p. 55、Marco Pellitteri, art. cit., p. 70 を参照。
- 12) Julien Bouvard, art. cit., p. 18.
- 13) 2021 年に邦訳が出たヘンリー・ジェンキンズ『コンヴァージェンス・カルチャー ファンとメディアがつくる参加型文化』（渡部宏樹・北村紗衣・阿部康人訳、晶文社、2021 年）を中心に、ジェンキンズの研究は近年日本でも注目を集めている。
- 14) Marie Pruvost-Delaspre, « Conclusion », p. 210-212.
- 15) Marco Pellitteri, art. cit., p. 61.
- 16) Marie Pruvost-Delaspre, *Aux sources de L'animation japonaise : le studio Tōei Dōga (1956-1972)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2021.
- 17) 木村智哉『東映動画史論 経営と創造の底流』日本評論社、2020 年。

『鹿島パラダイス』における
映画監督クリス・マルケルのナレーション
資本主義化する 1970 年代の日本へのまなざし

小城大知

『Résonances』第 13 号

2022 年 10 月発行

38-43 ページ

ISSN 2435-8371

『鹿島パラダイス』における 映画監督クリス・マルケルのナレーション 資本主義化する 1970 年代の日本へのまなざし

小城大知

はじめに

1940 年代、ジャン・コクトーに憧れ「偉大な作家」¹⁾になることを夢見て『エスプリ』誌に詩や小説、時事評論などを寄稿していた青年クリスチャン・ブッシュ・ドゥヌーヴ、後のクリス・マルケル（1921-2012）はアンドレ・バザンとパリ第 6 区の「労働と文化」²⁾の事務所で出会ったことにより、写真家としてのキャリアをスタートさせ、後に映画作家へと転身する。実質の処女作³⁾『彫像もまた死す』（1953）を共同制作したアラン・レネをマルケルに引き合わせたのも、他でもないバザンであった。

映画監督に転身したクリス・マルケルは 1970 年代 SLON（ISKRA）⁴⁾での労働運動に携わりながら共闘関係を築いた映画作家の作品に様々な形で参加する。そのなかで本稿は、『鹿島パラダイス』（ヤン・ル・マッソン⁵⁾ & ベニー・デズワルト、1973）のためにクリス・マルケルが執筆したナレーションに着目する。

『鹿島パラダイス』（1973）は、マッソンとデズワルトの共同監督作品として 1973 年に制作され、同年のカヌ国際映画祭批評家週間で上映された。この作品はクリス・マルケルがナレーション原稿を執筆し、ジャックリーヌ・タウスとジョルジュ・ルキエの二人が交互にナレーションを行う形式で進行する。本作品の意図は、1970 年代の高度経済成長期の日本を舞台に大阪万博から始まる都市の繁栄とその陰に隠れた鹿島の農村の様子、そして三里塚闘争を対比しながら、資本主義化された日本社会を考察することである。

クリス・マルケルと日本の関係性を概観していくと、マルケルは 1964 年東京オリンピック開催期間の東京の様子を映し出した『不思議なクミコ』（1965）を監督して以降、数回にわたり来日し、『もしラクダを 4 頭持っていれば』（1967）、『サン・ソレイユ』（1982）、『レベル 5』（1996）といった作品を制作した。日本を舞台とした作品のテーマは多岐にわたり、記憶、戦争、写真などが挙げられる。そのなかで本作品は、マルケルが 1970 年代の日本をどのように捉えているかを考えるうえで重要な位置を占めている。

『鹿島パラダイス』のナレーション

以下、ナレーション原稿の分析を行う。本作品は、万博と東京都市部、鹿島、三里塚、結論という4つのパートに分けることができる。

第1部の冒頭で、マルケルは日本という場を以下のように定義している。この定義は、後に鹿島という場を思考するために重要である。

この映画は日本で撮影された。日本、素朴にして矛盾を孕んだイメージを喚起する国——不可解なアジア的哲学、オートメーション、エレクトロニック、先端技術、エキゾティックな伝統とアメリカ風のモダニズムの共存⁶⁾。

以上の引用は、日本において伝統と資本主義社会が共存しているというマルケルの認識を示しているが、この二重状態の破壊を描くことが本作品の意図である。かくして、すでに述べた構成のもと、マルケルは、アメリカ的な資本主義社会が日本の伝統の中に「ブルジョアジーという社会を支配する階級⁷⁾」を持ち込んだこと、その一方で日本の人々が階級存在を意識しないようにしていたこと、またそれと同時に、彼らが日本という共同体の外を、空虚で自由の存在しない場として認識し始めたということを提示していくのである⁸⁾。

同時に、マルケルは学生運動に参加する学生がいる一方で、運動に参加せずに無為に過ごす学生や若者が多く存在する日本の現状について、皮肉を込めながら以下のように記している。

ヒッピーたち⁹⁾は理解しようとしめない。彼らは誰の話にも聞く耳を持たず、確立された秩序内部での自由という夢を生きている。彼らはこの社会から逃避できると思い込んでおり、共産党の穏当な論説にも、革命左派の扇動的な論説にも、等しく耳を傾けない¹⁰⁾。

マルケルは1960年代以降、南米や欧州の武装闘争に参加しその様子を撮影していることもあり、そのような経験から日本の闘争を一步引いた視線で見つめていることがうかがえる。マルケルは政治的言説に対抗するために、あたかも非政治的であるかのように装う言説の欺瞞を批判しているが、その批判のうちには、確立された秩序に抗えない日本の状況に対する歯がゆさも見て取ることができる。

鹿島を取り扱う第2部において、中心的に描かれるのは、「ゼンザエモン (Zenzaemon)」という農民である。当時、鹿島に製鉄所、石油化学のコンビナートが多く建設され、工場労働者に転身する農民が増加していた。そのなかで、ゼンザエモンを含む一部の農民は、なおも農業に従事しつづけた。マルケルがフォーカスをあてたのは、後者の抵抗をつづけた農民の側である。

まず、日本における稲作について、マルケルは日本国政府の生産調整政策に触れながら以下のように記している。

米はただの生産物の一種類ではない。長らく、まず第一に米こそが生産物だったのであり、つまりは価値の指標だったのである。[...] 米は実際の価値以上の価値を持っている。政府が、消費者が払う以上の金額で米を買い取るのだ。それゆえ、安定した収入が見込めるとして、日本の農家はみな米を育てる¹¹⁾。

だが、実際には、米農家の経済状態が見込み通りに安定しつづけていたわけではない。たとえば、マルケルは、機械化による生産効率の改善が必要であるにもかかわらず、その資金を持たないためにゼンザエモンが苦境に陥るさまを描いている¹²⁾。

ナレーションが対比的に提示するのは、コンビナートで働く農民、工場労働者に転じるべきかを逡巡するゼンザエモン、そしてコンビナート建設のため立ち退きを強要された農民の三者の様子である。

鹿島の農民はコンビナート建設のために土地をすぐに売却したことが語られる。

それほど昔のことではない、3、4年前にはまだ、そこに村があり、田があり、ゼンザエモンが所有しているような農地があり、自分の土地を売るという考えに彼のように武装して反抗する農民がいた。だが、彼らも土地を売り払った。[...] 農民らは、土地の徴発には抵抗しなかった¹³⁾。

コンビナート建設に際し、会社側が農民との間に結んだ契約は、農民が思うかたちでは守られなかった。なぜなら、借地耕作が契約の例外となっていたために、多くの農民が補償を受けることができなかったからである。

自分が耕作する土地を所有していない貧農は、補償の対象外である。貧農たちはブルドーザーの只中を立ち退いていく。彼らこそが、はじめて、そしてもっとも残酷なかたちで、下層無産労働者階級にさせられた者たちである。だが、彼らで終わりではあるまい¹⁴⁾。

そして農業をやめて工場で働くことを余儀なくされる農民の状態を、マルケルは以下のように示している。

ほとんどの農民が、遅かれ早かれ、外での仕事を求めて村を去らねばならない。そうして、「内部の移民」の数を増大させていくのだ¹⁵⁾。

このようにマルケルは、農民が職業を変えるよう強いられる状況について、欧州における産業革命期との類似を示唆しつつ、「内部の移民 (immigrés de l'intérieur)」と呼ぶ。この印象的な表現が意味するのは、地理的に移動することはないまま、もとい共同体から切り離され、産業資本体制に組み込まれていく農民たちの変化である。

だが、鹿島の村落共同体は、産業資本体制による分断に抵抗する。このことが焦点化されるのが、「屋根祭 (La fête traditionnelle du Toit)」における「義理 (GIRI)」を扱う場面である。「屋根祭」は、権力の介在によって、村民に自らが共同体の構成員であることを意識させ、そのことによって共同体の拘束力を改めて強化する機会である¹⁶⁾。

マルケルに即せば、「義理」の負債関係から共同体の構成員が逃れることは不可能である。

人々は、家族によって溜め込まれた義理を抱えて生まれ、その義理をより多くしたり、報いたりしながら生きて、ついにはその義理を子孫に残して死んでいくのである。ここでは、義理はごく単純な形態をとって現れる¹⁷⁾。

「義理」の「ごく単純な形態」とは、贈答品のことである。マルケルは「義理」の負債は、送られた品物の数に比例して増大すると指摘している。そして、伝統を背景とする「義理」の力が最大のはたらきを見せるのは、冠婚葬祭の場である。したがって、たとえば鹿島の共同体において、結婚は「義理」の負債関係のシステムに組み込まれており、自由な結婚は認められない¹⁸⁾。

第3部では、三里塚の農民が扱われる。三里塚の農民は、産業資本に抵抗した点において、鹿島の農民とは対照的な存在として描かれている。

鹿島と同様、県職員たちは国益の名の下に農民らの土地を買い上げようとしたが、ここ「三里塚」では農民たちは売却を拒否した。これを受け、政府は徴発を決定し特例法を採択した。農民の大半はそれには従わず、「三里塚芝山連合空港反対同盟」に結集した¹⁹⁾。

農民が土地を売却してしまった鹿島とは異なり、三里塚の農民は権力による土地の買い上げに武装的に抵抗した。マルケルは、その抵抗に参加した新左翼の学生たちに注目する。

農民の闘争の政治化に寄与したのは学生たちだ。はじめは、所有するわずかな農地を守るための保守的な力による闘いであったものが、専有と繋がる権力との闘争へと変化した²⁰⁾。

権力者の状況についてマルケルは、以下のように示す。

恐ろしいものであることが期待されたスペクタクルが、実は説得的なものであることが明らかとなる。そして大手メディア (grande information) は結局、いずれ消滅すると信じていた数々の思想を拡散させるのである。その闘争の場では、農民とその仲間が、会社とその用心棒、あるいは用心棒に代表される会社——というのも権力者の特性は常に雇った警官を用いて争い合うことにあるからなのだが——と対峙していた²¹⁾。

三里塚における農民・学生の開かれた闘争に、マルケルは、権力の状況を知らしめるための大手メディアとは異なる方法を見出している²²⁾。農民、学生は開かれた闘争を行うことで、権力の状況を知らしめることが可能であるとマルケルは考えていると言えよう。それは土地を売却した鹿島との明確な違いであり、マルケルは三里塚の闘争に対する賛意を「観客の良心に刻み込まれる」という表現を用いながら示している。そこから闘争における武力衝突の様子がナレーションを排する形で10分程度映し出される。

結論部でマルケルは、鹿島の様子を以下のように表現している。

鹿島は資本主義の楽園である。昼夜我々は生産し、消費する。狂った競争が続いている。神々は受け取った奉納物に喜び、高炉やクラッキング作業を行う塔に目を配っている。[…]
知事や有力者は穏やかに眠ることができる²³⁾。

このように、抵抗が行われなかった鹿島は資本主義のための土地と化し、伝統を保持するという形で抵抗をしていた農民たちの行動も資本主義に組み込まれ利用されていくことが示される。ゼンザエモンの状況について、マルケルは「今どこへ向かっているかがわからない (il ne sait pas où il va)」²⁴⁾ という表現を残している。この言葉が示しているように、伝統が資本主義によって空虚な形に再生産されるとマルケルは考えていたのである。

おわりに

『鹿島パラダイス』のナレーションを通して、マルケルは印象的な表現を用いて資本主義を強烈に批判している。そこには、マルケルの70年代の作業の核となる部分、すなわち抵抗へのまなざしが存在している。本稿の分析を踏まえ、今後自らの作品ではなく、共闘した映画作家の作品へのナレーション提供を通してマルケルがいかなる抵抗を表象したのかについて、本作品以外の映画作品も含めて検証を加えていきたい。

Notes

- 1) Florence Delay, « L'invention de Marker », Raymond Bellour, Jean-Michel Frodon, Christine Van Assche (éds.) *Chris Marker*, cat. exp., Paris, La cinémathèque française, Actes Sud, 2018, p. 20-24.
- 2) 「労働と文化 (Travail et culture)」は、1944 年のパリ解放に触発されて創刊された文化団体。アンドレ・バザンやアラン・レネなどが所属し映画批評、シネクラブを主な活動としていた。
- 3) マルケルは 1952 年にヘルシンキ・オリンピックの様子を撮影した、『オリンピア 52 (Olympia52)』という作品を発表している。しかしマルケル本人の意向により本作品はお蔵入りとなった。その為 1953 年に発表した『彫像もまた死す』が実質の処女作品である。
- 4) SLON (Société de Lancement des Œuvres Nouvelles) は 1967 年に設立され、ブサンソンに位置したルノーのロディアセタ工場におけるストライキの様子を撮影した『また近いうちに』(1968 年)を制作するなど、労働者主体の映画制作を行った。
- 5) クリス・マルケルの監督作品におけるヤン・ル・マッソンとの共同作業の一例として『空気の底は赤い』(1977)、『サン・ソレイユ』(1982)の両作が挙げられる。マッソンは 2 つの作品で映像の一部をマルケルに提供した。
- 6) Chris Marker, *Commentaires de Chris Marker pour Kashima Paradise*, Cinémathèque Toulouse, 1973, p. 1. 以下、訳出による引用にさいして伊藤連氏から多くのご教示を得た。
- 7) *Ibid.*, p. 2.
- 8) *Ibid.*, p. 3.
- 9) ただしここでの「ヒッピー」は映像に映し出されているように無気力に街をさまよう若者の意味として取られており、一般的なカウンター・カルチャー文化を担う意味としてのヒッピーとは異なるため、マルケルの日本に対する知識の不足が見られる。
- 10) Marker, *op. cit.*, p. 4.
- 11) *Ibid.*, p. 5.
- 12) *Ibid.*, p. 6.
- 13) *Ibid.*, p. 7.
- 14) *Ibid.*, p. 7.
- 15) *Ibid.*, p. 8.
- 16) *Ibid.*, p. 8.
- 17) *Ibid.*, p. 8.
- 18) *Ibid.*, p. 8.
- 19) *Ibid.*, p. 13.
- 20) *Ibid.*, p. 13-14..
- 21) *Ibid.*, p. 13. 尚、本箇所の訳出については大屋戸しおり、桐谷慧の両氏のご教示を受けた。
- 22) ここには、マルケルが SLON で制作した『報告集』というテレビシリーズとの類似した思想を読み取ることができる。
- 23) Marker, *op. cit.*, p. 16.
- 24) *Ibid.*, p. 17.