

## 社会学およびシュルレアリスムの道徳的意味

モヌロとバタイユがすれちがうところ

丸山真幸

戦前からさまざまな雑誌に関わってきたフランスの作家ジョルジュ・バタイユ（一八九七—一九六二年）は、第二次世界大戦後に、いよいよ一から企画した本格的な書評誌を創刊する。

彼の生涯で最も成功したといえるこの『クリティック』を主たる媒体として、自らもそれまで以上に健筆を揮ってゆく。一九四六年六月の創刊号にヘンリー・ミラー論と同時掲載されたのは、「社会学の道徳的意味」と題する論文である。書評対象として掲げられるのは、ともに雑誌を立ち上げたジュール・モヌロの『社会的事象はものではない』（一九四六年——以下、

「真にシュルレアリスム的な詩は流れる水のように不定形である」。

——ジュール・モヌロ『現代詩と聖なるもの』

『社会的事象』とする）。表題からはフランス社会学派の租であるエミール・デュルケムに対する強烈な反発心が見てとれるが、このマルティニック出身の社会学者は前年にも、シュルレアリスム論たる『現代詩と聖なるもの』を上梓していた。

一九〇九年生まれのモヌロとバタイユは、シュルレアリスムの影響下に文学的な自己形成を果たした点で共通している。二人の「元シュルレアリスト」は、距離を置いた後に改めてシュルレアリスムを評価するポイントも近い。

たとえばモヌロはモリス・ナドールの『シュルレアリスムの

歴史』(一九四五年)に寄せて、シュルレアリスムを「宗教」から遠ざけようとする著者に反駁する<sup>①</sup>。これに対してバタイユの方でも、『現代詩と聖なるもの』への短評において、モヌロが差し出すシュルレアリスムの「宗教的な渴望 aspiration religieuse」に着目しており<sup>②</sup>、一九四八年二月には、自らも「シュルレアリスムの宗教」と題した講演をおこなう<sup>③</sup>。またモヌロの著作を連想させる「シュルレアリスムと聖なるもの」と題された講演が、一九四九年の二月におこなわれたという記録もある<sup>④</sup>。さらには一九四八年一月二十九日付、書肆であるガリマール宛の手紙では、『シュルレアリスムの哲学と宗教』という著作が予告されていた<sup>⑤</sup>。

ならば、「宗教」や「聖なるもの」の問題圏に引き寄せてシュルレアリスムを評価する狙いはどこにあったのだろうか。本稿で私たちは、シュルレアリスム評価において、あるいはそれ以外の場合にも、どちらがオリジナルなのかと見定めるのが難しいこともあるモヌロとバタイユであるが(あの「異質的なもの」の概念でさえ、実はそうである)、それでもこの二人が決定的に相違する地点をまずは画定したい。そしてこの作業を通して、バタイユの「共同体の思想」といわれるものの、少なくとも戦後における源泉を明らかにしたい。それが、フランス社会学とシュルレアリスムにほかならない。

その結果、バタイユの「共同体の思想」がシュルレアリスムを抜きにはありえないこと、しかし「共同体」という言葉を前提にしたのではそれが見えてこないこと、むしろ、重要な、聖なるものや宗教であるということが、過剰さを投影された変わらぬバタイユ思想としてではなく、彼が戦後の段階で新たに獲得した成果として確認されるはずだ<sup>⑥</sup>。

## 1 フランス社会学、シュルレアリスムと戦後

バタイユは「社会学の道徳的意味」を、モヌロと共有する過去を踏まえてか、両大戦間期に成年に達した世代にとっての社会と個人の関係を回顧的に記述することからはじめている。それはまるで世代論といった趣であり、話題の中心は、何を隠そう革命である。とはいえ、そこでなされているのは革命を擁護することではなく、個人と社会のいわば弁証法的な関係を辿ることで浮かび上がってくる、革命のパラドクスを喚起することである。それはすなわち、既存の社会に対して個人の価値を掲げて新しい社会の設立を目指すとうるとき、革命の大義を名目に個人の沈黙が強いられるに至るといふ、そんなパラドクスである。これはきつとバタイユに、革命から遠ざかることを余儀なくさせた理由の一つであったはずだ。

そして、この社会から歴史の名のもとにやって来る圧力に対して、従来の個人主義を強化するのではなく、それとは別の仕方での道を、芸術活動を主たる舞台として果敢に切り拓いていたのがシュルレアリスムであった。バタイユはその意義を強調する。「両大戦間には、詩が孤立した個人にそなわる至上の卓越性であるとはされなくなった。この意味において、シュルレアリスムは詩的テクストを夢が啓示するものに似た万人共通の諸要素の表現とすることによって、断固たる決定力となった<sup>⑦</sup>」と。

しかしなぜバタイユはこんなことを、論文の冒頭から長々と語り出したのだろうか。それも体裁としては、シュルレアリスムを直接に扱う『現代詩と聖なるもの』ではなく、社会学的な著作である『社会的現象』の書評だというのに。

ここで一旦、戦後のこの時期にシュルレアリスムとフランス社会学がともに置かれていた状況を想起しておく必要がある。つまり、大学制度の内と外という違いはあれども、いずれも集団的作業に基礎を置くこの二つの流派は、すでに「時代遅れのもの」という認識を、少なくとも知的界限において甘受していたのである。前者に関しては、シュルレアリスムの「終焉」を告げた、前述のナドローの著作がすぐにも思い浮かぶだろう<sup>⑧</sup>。また後者に関しては、第一に、フランソワ・シミアン、セレス

タン・ブーグレ、ポール・フォコネなどデュルケム学派の主要なアクターが戦争中にほとんど没してしまったという事実を指摘できる（マルセル・モースの没年は一九五〇年）。そして第二に、高等師範学校内にブーグレの主導によって設置された「社会資料センター」（一九二〇—四〇年）を通して奨学金の機会を与えていたロックフェラー財団の意向とといった外的要因も多大に作用し、社会学に求められるものもはや書齋に籠っての哲学的思索ではなく、アメリカ社会学の手法を模範とした、社会調査にもとづく貢献へと移行したことが挙げられる<sup>⑨</sup>。

だからモヌロが一方で、『現代詩と聖なるもの』においてナドローに反駁しているとはいえ、結局はすでにその最盛期を過ぎた運動としてシュルレアリスムを総括していることに変わりはなく、そして他方で、それにつづく著作で、ドイツの現象学や社会学を援用する立場からとはいえ、おそらくサルトルのバタイユ論にある言葉から書名を借り受けフランス社会学に無効を宣告しているとすれば<sup>⑩</sup>、バタイユはまさにこのモヌロに向けて、デュルケム学派とシュルレアリスムに共通してそなわる有効性を力説しているのである。バタイユはモヌロの名前をついに一言も出さずにつづけた冒頭の部分を、このように終えている。

革命的活動に対する欲望は当初から、ソ連の革命的社会に、またマルクス主義的社会学に、注意を惹きつけていた。そして、エキゾチックな諸民族が有するさまざまな神話や宗教的活動に対する関心は、個人的な創作活動に対する集団的な創作活動の卓越性に、ひいては、社会学や民族誌学に、とくに、宗教的活動や神話は個人に優越する集団的な一存在としての社会の現れである、と定義づけるデュルケムの理論に、注意を惹きつけたのである<sup>11)</sup>。

モヌロの著作を機縁として、バタイユはシュルレアリスムとフランス社会学が共有する射程をこのように言語化できた<sup>12)</sup>。

モヌロ個人に反論するというばかりか世の趨勢にあえて抗って、シュルレアリスムとフランス社会学のいまだ汲み尽くしえぬ可能性に注意を促すこと。これこそが、論文「社会学の道德的意味」に込められた狙いにはかならない。

## 2 (聖) 社会学

ここで、社会学とは何だったのかということ振り返っておこう。もっと正確には、バタイユがモヌロを含めた仲間たちと夢見た社会学とは何だったのか、ということである。

モヌロにとっては、「社会学は、状況と日付をもった人間の条件とわれわれが呼ぶ粒子を動かす牽引力〔attraction〕と反発力〔repulsion〕の運動に対して、意味を与える試みのうちにある<sup>13)</sup>」と自ら語っているように、社会学とは何よりもそうした諸力を解明することにあった。そしてこのような立場をとることは、それ自体がデュルケムに対立することを意味する。すなわち、「社会現象はものであり、もののように扱われねばならない」、「社会現象は、それらを表象する意識主体から切り離して、それ自体において考察されねばならない<sup>14)</sup>」、といった社会学の方法論的規則を厳密に課そうとするデュルケムである。モヌロはこれと異なる社会学像を提示しようと、何とか模索しているのである。

しかしバタイユからすれば、モヌロのように唱えるだけでは、生物学者エティエンヌ・ラボーが描き出す動物の世界の、人間への安易な適用としか映らなかった。すでに社会学研究会での講演「牽引力と反発力」(一九三八年)においてこのラボー流の世界観を批判していたバタイユであるが、「社会学の道德的意味」においても、いまだラボーを援用しつづけるモヌロに対して、「彼はラボーの理論を受け入れて、相互牽引力という生理学的な現象を社会的現象の基礎として」と指摘する。そうした上で、ラボーの不十分さを論難するを通して、モヌ

ロの所論を間接的に批判する。「社会を弁別するものは次の事実にある。すなわち、社会は類似した個人同士の相互的な牽引力からなる群衆とは根本的に異なっており、それは群衆とはまったく異なる一つの全体を形成する諸個人によって画定される総体である<sup>15)</sup>」と。

要するに、たとえそこに「反発力」という要素をつけ加えたところで、モヌロは社会を社会たらしめる「社会の核」、すなわち「聖なる核 *noyau sacré*<sup>16)</sup>」の重要性に気づいていない。他方のバタイユにとっては、これを対象とするものこそ（聖）社会学なのであった。

ゆえにこの聖なるものに対する意識の差異が、戦前から戦後を通してモヌロとバタイユを隔てつづけることになる。実際にモヌロは同じ一九四六年に、「社会学の道徳的意味」に先立って発表されていた「ジョルジュ・バタイユについて」の中で社会学研究会に触れており、ここでも社会学について、それを「人間という粒子に影響を与えているように見える牽引力と反発力の運動を、ありとあらゆる手段をかき集めて研究するものである<sup>17)</sup>」としていた<sup>18)</sup>。バタイユはこの変わらぬモヌロを前にして同意を与えることはせず、反論もできず批判に晒されるばかりのデュルケムの側に立つ。そのときバタイユは、彼がいうところの「デュルケムの教義の核心および土台」を二つのテー

ゼにまとめる。曰く、一、「社会はその部分の総和とは異なる一つの全体である」、そして二、「宗教、より正確には聖なるものは、結びつき (*lien*)<sup>19)</sup>」である。すなわちそれは、社会にほかならない全体の構成要素である<sup>18)</sup>。

こうやって抽出したデュルケム像に忠実であろうとするバタイユは、別の場所でも、おそらく科学の枠内に踏み止まろうとする社会学者の姿勢に留保を示すことは忘れずに、このように擁護を重ねる。「エミール・デュルケムは今日不当に貶められていると私には思われる。私も彼の教義からは距離をとっているが、しかしその核心を手放すことなどありえない<sup>19)</sup>」と。そしてバタイユは、結びつきが生起する契機としての聖なるものをめぐって、今度はそれを自らの課題とするのであった。

### 3 黒人の生体験

ではここで、『社会的事象』の概略を辿ってみよう。この著作は、短い「補遺」を除くと、「社会学は今日いかなる条件下で可能なのか」「社会学的カテゴリーに関する概論」「あらゆるイデオロギーの実践的解明のための一般綱領」という三部から構成されているが、ここではデュルケムへの直接的な批判となっている第一部と、その代替案を掲げる第二部を検討したい（第

三部は、彼の共産主義批判へと連なる著述となっている。

そこでモヌロの批判を改めて確認すれば、それはもっぱら、「社会的対象はものとして扱わねばならない」とするデュルケム流の社会学に向けられる。なぜならそれでは、「体験 *le vécu*」ないしは「生体験 *expérience vécue*」をとり逃してしまいうからである（ここでもモヌロは「サルトルがバタイユ論の『Evidents』の訳語として提案する『*expérience vécue*』を踏襲している<sup>(23)</sup>」）。

そのさい、体験における「牽引力」および「反発力」からなる「情動性」を重視するモヌロは、そうした間個人的なコミュニケーションこそが社会をかたちづくるものであるとするのだが、やはりモヌロの論に脆弱なところがあるとすれば、それは社会を個人の延長でしか考えることができいない点に尽きるのだろう<sup>(24)</sup>。ただしそれは単に、モヌロによるデュルケム、理解社会学、現象学の内容の問題であるという以上に、彼個人の「実存」にこそ強く規定されているのかもしれない。というのも、モヌロは自らの立場を抽象的に普遍化しうる「ユダヤ人」「デュルケムを前にして、そうした「同化」が叶わぬ身体性を有する黒人としての実存を強烈に意識しないわけではない。「黒い皮膚」の存在ゆえに、この二つの「マイノリティ」は決して同じ社会的地位にはないからだ。実際に、五年後に「黒人の生体験」を搾り出すように語るフランツ・ファノンを俟たずとも、

すでに一九三九年には、モヌロも関与していた『ヴォロンテ』

誌上で、「黒人シュルレアリスト」エメ・セゼールは『帰郷ノート』の第一稿を発表していた<sup>(25)</sup>。モヌロはこれらの同郷人とは対照的に、あのような著作をどうしても書かざるをえなかった黒人としての、あるいは黒人シュルレアリストとしての、つまり端的に彼自身の生体験を語らずに済ませている。「立場なき観察者など存在せず、観察者とはその立場のことである。私とは私の状況<sup>(26)</sup>のことである<sup>(27)</sup>」と自ら主張していたように、もし本当に「社会学の意味」が「生体験」と密接不可分であるというのであれば、なぜ自分の体験に則して語らないのだろうか。バタイユは、このデリケートでありながらも見過ごすことのできない疑問点を、控え目にも指摘するのを忘れない<sup>(28)</sup>。きつと言行の乖離を見せるそうした不徹底さが、モヌロはその情熱とあまりに不釣り合いな結果しか残せていないという、そんな印象をどこか一般に与えてしまう大きな理由であるのだろう。

#### 4 ゲマインシャフト、ゲゼルシャフト、ブント

そしてそうした「個人」から出発して、社会を理解する「純粹社会学」的な格子となるカテゴリーを提示するのが、第二部の「社会的カテゴリーに関する概論」となる。そこでモヌロが

依拠するのは、おそらくレーモン・アロンの『現代ドイツ社会学』（一九三五年）を通して知りえた<sup>28</sup>、かの地の社会学的成果である。彼はフェルディナント・テニエスが提示する「ゲマインシャフト（共同社会）」および「ゲゼルシャフト（利益社会）」といういまではよく知られた分類に加えて、ヘルマン・シュマーレンバッハを介して「ブント」なるカテゴリーを導入する。

通常はそれぞれ「共同体 *communauté*」および「社会 *société*」とフランス語で訳出されるゲマインシャフト／ゲゼルシャフトであるが、モヌロは前者を宗教色が強いという理由で「帰属関係 *appartenance*」なごしは「血族社会 *société consanguine*」とし、後者をあまりに一般的であるとして「契約社会 *société contractuelle*」とする。またブントに関しては、モヌロは「交感的結束 *alliance communiale*」とも訳しているが、『現代詩と聖なるもの』では、「その成員が選択の結びつきによってのみ結ばれている集団<sup>29</sup>」という簡潔な説明が付されている。そもそも『社会的事象』の論述は非常に錯綜しており、その粗削りであるがゆえの豊饒さを秘めた思考を縮減せずに整理するのは至難の業でしかないが、それでもここでの要点を抽出すれば、それは以下のようになるだろう。すなわち、ゲマインシャフトのように生まれによって規定されるのではなく、かといって、

ゲゼルシャフトのようにすべてが交換可能であるような同質的な経済原理が支配する資本主義社会でもない。両者の狭間にありながら、モヌロが何よりも重視する親密な情動性にもとづく「親和力」を保持し、社会に対してある異質的な影響力を行使しうる集団がブントなのである<sup>30</sup>。

このようにしてモヌロがドイツの現代思想を援用しながら繰り広げてみせるカテゴリーは、しかしながら、社会学研究会においてカイヨワと共同でおこなった講演の担当部分でバタイユが示していた分類との照応関係を見せている。その三つとは、一、「伝統的共同体」、二、「個人主義の諸原理」、そして三、「秘密結社 *société secrète*」——直訳すれば「秘密の社会」——たる「選択的共同体」のことであった<sup>31</sup>（実際に、秘密結社はドイツ語で「ゲハイムブント *Geheimbund*」である）。

ただしここでは、そうした形式上の類似から、オリジナルの発想がどこにあるのかと執拗に問いつづけるだけでさしたる成果を残さずに終わる、といった不毛な事態を回避するために、その内実の方へと目を向けてみたい。そうすることで、ある程度のところまで共通性が顕著な両者の考えのうちで、真に検討すべき相違が見えてくるだろうからだ。そのときまず気づかされるのは、ブントはモヌロにとって社会の理念的モデルだということである。「ブントは〔……〕最も純粹な社会形態である

ように思える。すなわち、最も純粋に社会的な形態であるということだ<sup>(28)</sup>。

そして第二に、表立ってのデュルケム批判をよそに導入されるながらも、『社会的事象』ではそれほど展開されない要素を一つ指摘できる。つまりモヌロは、聖／俗の区分よりも異質性／同質性の方がより全般的なものであると触れるくだり、異質性の形象の一つとして「大いなる個人 grand individu」という形象をもち出すのである。ただし当の異質性の特徴として、清浄／純粋／不浄／不純といった両義的性質をモヌロはしっかりと把握しているが<sup>(29)</sup>、「大いなる個人」がどちらの極に属するものとされているのかは直接には明示されない。しかしモヌロがそれ以前の第一部で、「大いなる個人」とは社会学の出現と同時代的な現象であり、危機の時代においては両者ともに秩序の回復という目的を担うものであったと論じていたことを考え合わせると、やはり「大いなる個人」には、社会における純粋志向の役割が与えられていると考えるのが妥当ではないだろうか。

こうした理論的操作からは、社会とは牽引力と反発力からなるとしていたモヌロが、その不在の焦点として「聖なるもの」を置くという——『人間と聖なるもの』（初版は一九三九年）のカイヨワのみならず、フロイトの「トートムとタブー」（一

九一二—一三年）やオットーの『聖なるもの』（一九一七年）

といった複数の先達がすぐにも思い浮かぶ——図式に留まらず、そこからさらなる一步を踏み出して、実は聖なるものを具現化した実体としての「大いなる個人」を想定している様子が見えてくる。バタイユもこの点、それとなく懸念を表明していた<sup>(30)</sup>。ところでモヌロがこのように指し示そうとする社会集団とは、カイヨワが「純粋社会」と見なしていた「セクト」に対応しているのではないだろうか。彼は一九四三年にこう書いていた。

「社会の内部では、その社会から決然と分離しているように思えるさまざまな集団が形成されるが、それらの集団は、その社会と本質的な敵対関係にあるとはいえないまでも、その社会とは異質なものである。しかしそれは、社会そのものよりもはるかに社会的なものであって、いわば純粋社会とでもいうべきものなのだ<sup>(31)</sup>」。ゆえにもし上述の類推が正しいとすれば、残る問題は、次の疑問に答えることであるように思える。すなわち、カイヨワが「セクト」の事例として差し出す社会学研究会、あるいはアセファルと、シュルレアリスムはその一つであるとモヌロが主張する「ブント」がほぼ等価であるといつてよければ、この二つのカテゴリーと、バタイユが戦後にシュルレアリスムのうちに見ようとした可能性——社会的可能性——は、どの点において袂を分かつことになるのだろうか。

## 5 現代詩と聖なるもの

ここでもう一度、アセファールと社会学研究会の時代にバタイユの最も近いところにいたカイヨワによる、後の時代の証言に耳を傾けてみよう。それは一九七〇年のことである。「バタイユは、まさしく儀礼中心に偏ったセクトを、社会学研究会と表裏一体の關係にしたいとつねに考えていた。彼にとって聖なるものとは、ほかならぬ儀礼執行によってこそ再びその姿を現すものであったようだ<sup>⑧</sup>」。セクトがアセファールのことを指すのかどうかは厳密には不明であるし、そもそも秘密結社としてのアセファールにカイヨワがどの程度まで関与していたのかというのは結局のところ曖昧なままであるが<sup>⑨</sup>、いずれにせよこの発言からは、「儀礼」に執心するバタイユの姿が浮かび上がってくる。

しかしそれは、戦後のバタイユということに特段の関心を寄せる私たちからすれば、まったくの不当だとはいえないまでも、一面的にすぎる姿であるように思える。バタイユは、アセファールや社会学研究会が失敗に終わった後、以前の立場に変更を加えているように見えるからだ。ここでは、変わらない強さをもつモノクロに、変わる、勇気をもつバタイユの姿勢が対置される。

バタイユは、それまでの直接行動が戦争の勃発とともに破壊を迎えるのと前後して、同志であり恋人であったコレット・ペニョの死に直面する（一九三八年一月）。そして彼はその後の一九三九年に、「聖なるもの」という一文を公にする（実際の執筆は、本人によれば一九三八年の八月から一月にかけてのこと<sup>⑩</sup>）。ここでは聖なるものが芸術とともに考察されているにもかかわらず、その二年前に「ヘーゲル講義担当者」アレクサンドル・コジュエヴ宛の手紙で語られていた「否定性」や「承認」という概念を軸にしてはもはや問いが立てられないことに、まずは気づかされるのではないだろうか。またあの「消尽」<sup>デパンス</sup>の経済に依拠した供儀的なものとは異なる詩的構想が展開されかけていることから、これはバタイユにとって、確実に一つの転機となっているテクストであるように見える<sup>⑪</sup>。事実そこでは、聖なるものへの探究が結局は宗教的茶番となってしまう、そうした袋小路から抜け出る視座が確認される。そのようなしてバタイユが辿った精神の行程の末に獲得されたものを、「自己意識」ならぬ聖なる意識と名づけることもできるだろう。

ところが宗教史に関する知見が掘り下げられたおかげで、本質的な宗教活動は一個または複数の人格的超越的存在に向け

られていたのではなく、ある非人<sup>アン・ヒューマン</sup>格的な現実に向けられていたという事実が判明した。キリスト教は聖なるものを実体化したのだ。しかし今日宗教の燃えたぎる存在が認められる聖なるものの本性とは、おそらく人間のあいだで生起することなく捉えがたいものことなのだろう。というのも聖なるものは、交感的一体性 [unité communiale] の特権的な瞬間、普段は抑圧されているものによる痙攣するコミュニケーション・シヨンの瞬間にほかならないのであるから<sup>(37)</sup>。

ここからは、バタイユの関心において、「神話」をはじめとする表象と「儀礼」からなる実践を通じた「聖なるものを管理する制度 administration du sacré」<sup>(38)</sup>である、いうなれば「本物の」宗教、すなわち「無頭人」<sup>アノセフア</sup>の形象を掲げた供儀の宗教が後景に退き、それに代わって、結びつく契機としての「聖なるもの」が、来るべき現代詩論のテーマとして準備されつつあることが予感される。

加えて彼は、『シュルレアリスムの歴史』の第二巻として刊行されたナドールの『シュルレアリスムの資料』<sup>ドキュメン</sup>（一九四八年）に寄せて、「実をいえば、私は、すでに初出の段階でこれらのテキストをどれも読んでしまっていた<sup>(39)</sup>」と吐露していたが、「社会学の道徳的意味」では、「シュルレアリスムの外部 exté-

rieure au surréalisme」にあった「ある失敗した試み une tentative avortée」に言及するのと同じ場所で、ブルトンが避難先のニューヨークで関わっていた雑誌『VVV』<sup>トリプル・ヴェー</sup>までフォローしていたことを明かしていた。一九四二年の創刊号に発表された「シュルレアリスム第三宣言か否かのための序論」には「神話」に寄せるブルトンの関心が認められると、バタイユは紹介している。しかしそこではそれ以上に、「今日の最も明晰で最も大胆な精神のうちに数えうる人々」としてバタイユやカイヨフの名前が挙げられているほか、彼らに共通する関心は、「社会的神話なくして社会はない」という公理をめぐる問いであると述べられていた。そしてそうした中にブルトン自身も合流し、最後にそれを「新しい神話 un mythe nouveau」の問いとして差し出している<sup>(40)</sup>。

このような経緯を背景として、バタイユはそれまで依拠していた過激至上主義的な考え方の根本的な見直しを余儀なくされ、それが戦後に、シュルレアリスムをそれ自体として積極的に擁護しはじめる潜在的動因となる。その結果、バタイユの目にシュルレアリスムは、聖なるものを神話によって到来させる、アン・ガジュマンとして立ち現れてくる<sup>(41)</sup>。

これに対して、「ブントは非常にしばしば、（外部の敵ならびに社会の内部の他者に対する）戦争を目標しての人間集団とな

る」<sup>42</sup>と主張するなどして、究極には戦争への覚悟を「プリント」に求めているほどであることから、モヌロの社会構想においては、文学的集団が主要な役割を演じるという想像はとてつかない。そこからは、儀礼なき神話は、単なる文学である、と切り切る『神話と人間』（一九三八年）でのカイヨワが彷彿とされるかもしれないが<sup>43</sup>、実際に、「プリント」であるはずのシュルレアリスムに対してモヌロが強調する距離感も、そこに現実的な有効性を何ら期待できないという理由による。それは宗教でなく呪術であり、しかも「希望なき呪術」でしかなかった。

しかし詩がもはやそれ自身でしなくなると、詩作品を生み出す側にとっても、生み出された作品に身を委ねる側にとっても、その行為は、呪術を科学に似せている、あの結果に対する期待をとまわらないものとなる。詩は呪術のための呪術、希望なき呪術となり、詩人はといえば、儀礼のための儀礼に没頭するだけで何ものも期待しない呪術者となる<sup>44</sup>。

他方、アセファル、社会学研究会の失敗を経験したバタイユが戦後のシュルレアリスムへと寄せる関心は、たしかに現代詩と聖なるものであり、この点に限れば、モヌロとは他の誰にもまして近い存在同士であるといえる。実際にバタイユは、戦後

にシュルレアリスムを評価するにあたって、モヌロから「宗教」や「聖なるもの」、そして「プリント」というモチーフを得たことを繰り返し強調しており、これをめぐっての齟齬は一つ見当たらないように思える<sup>45</sup>。しかしながら、詩をそれ自体として価値あるものとするバタイユが、シュルレアリスムのうちに実体化を阻む詩、すなわち「神話」として指し示されるや否や「神話の不在」と化するような不定形、詩を見ると、二人の社会学徒の立場は相容れないものとなる。次に掲げる引用からは、先駆者たるモヌロの貢献だけが語られている印象を受けるかもしれないが、私たちがこれまで辿った分析を踏まえれば、後半部分では、そうやって肯定的な目配せを送ったモヌロから離反するバタイユを確認できるはずだ。

もちろん、シュルレアリスムを一つの教会になぞらえるというのは逆説的である。それでもモヌロが最初に『現代詩と聖なるもの』において「そうやってなぞらえ、グラックが（先に引いた記事「アンドレ・ブルトンあるいは「運動」の魂」、『フォンテーヌ』誌、第五八号、一九四七年三月）において）その後につづいた。どうして力説せずにいられようか。どうしていわずにいられようか。ある意味でロマン主義は、それを凝縮したものであるシュルレアリスムの内部では宗教

である、と。そしてシュルレアリスムの集団はその宗教の教会であり、詩はその神（あるいは悪魔）である、と「……」。詩の聖なる性質について、どんな異論も出されはしないだろう。すなわち、詩が自律的なものとなり、すでに聖なるものとされているような現実を表現することだけにもはや甘んじなくなる瞬間から、詩はそれ自体で聖なるものの戦慄の一切をもたらし、詩作品を通してこの戦慄を交流コミュニケーションさせるのだ<sup>(46)</sup>。

バタイユはモヌロのように、「聖なるもの」を受肉した「大いなる個人」を語ろうとはしない。それは、「閉じた共同体」である限りのセクトやブントへの道である。あるいは、ファシ

ズムへの道であるのかもしれない。そうではなく、イデオロジックの「アセファル」と訣別しえたバタイユが語るのは、「大いなるシュルレアリスム、*grand surréalisme*<sup>(47)</sup>」となる。しかしそこでは、「大いなる個人」としてのブルトンが問題でない。このシュルレアリスムの宗教において「聖なるもの」の位置を占めるのは「詩」であり、それはそのつど「結びつき」が生起する痙攣する、コミュニケーションの場となる。そしてこのようなコミュニケーションこそが、純粹形態における優れた「社会的現象」なのであり、それはまた「社会学の道德的意味」というばかりか、まさしくシュルレアリスムの道德的意味なのであった。

## 註

- (1) «Une histoire du Surréalisme?», *Confluences*, n° 7, septembre 1945, pp. 774-775.  
(2) Cf. «La Révolution surréaliste», dans *Gures complètes* (desormais OC), XI, Gallinard, 1988, p. 18. 初出は一九四五年四月一日—五日付の『ロンドン』紙と指示をわけてくるが、現物を探して当てることはできなかつた。これとは別に、バタイユの『全

- 集』にはときおり断りのないテクストの改変が認められること、また時系列が容易に辿れることから、本稿では初出を重視し、それを可能な限り使用してゆく。  
(3) «La Religion surréaliste», dans OC, VII, Gallinard, 1976, pp. 381-405.  
(4) Cf. Marina Galletti, «Chronologie», in Georges Bataille, *Romans*

et récits, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2004, p. CXXV.

- (5) Cf. OC, VII, *op. cit.*, p. 610: «Lettre à Gaston Gallimard, du 29 décembre 1948», dans *Choix de lettres, 1917-1962*, édition établie, présentée et annotée par Michel Surya, Gallimard, 1997, p. 392.

- (6) 本稿の先行研究として、フランス文学研究の分野では、まだ稀有な「ホムナー」ロドリガル批評』とやらを、永井敦子「ホムナー・フロロの転成」『現代詩手帖』第四四巻第四号、思潮社、二〇〇一年四月、八九-九七頁）のほかに、ハタムーカイヨローフロとらう、いわば「思想の共同性」をある時期生きていたアリオの存在に気づかせつけられる点で他に得がたな、ジャン＝ミシェル・フロの一連の著作を挙げてきた（Jean-Michel Heimonet, *Négativité et communication*, Jean-Michel Place, 1990; *Politiques de l'écriture, Bataille / Derrida. Le sens du secret dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Jean-Michel Place, 1990; *Jules Monnerot ou la démission critique, 1932-1990. Tryptique d'un intellectuel vers la fascisme*, Kimé, 1993）。またホムナーの研究は、「社会学の道徳的意味」を論じながらもその書評対象たる『社会的事象』を読まずに済ませているものが目につく中で、その点をおぼえて、たしかに貴重な成果である。ただし彼は、戦後のシムレーアリスムにおけるシムレーアリスム評価をそれとして扱っていない。私たちが少しでも埋めてゆきたいのは、この研究上の空白である。またそれを経ることによって、ホムナーとの齟齬も、すつと鮮明になるはずだ。

- (7) «Le Sens moral de la sociologie», *Critique*, n° 1, juin 1946, p. 40.

- (8) 一九四六年の五月に避難先のニューヨークから帰国したブルトンの巻く状況については、次を参照。Mark Polizzotti, *André Breton*, traduit par Jean-François Sené, Gallimard, 1999, pp. 610-645; Michel Surya, *La Révolution rêvée. Pour une histoire des intellectuels et des œuvres révolutionnaires, 1944-1956*, Fayard, 2004, pp. 287-300.

- (9) Cf. Johan Heilbron, «Les Métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940», *Revue française de sociologie*, 26 (2), 1985, pp. 203-237; Loïc Blondiaux, «Comment rompre avec Durkheim? Jean Stoetzel et la sociologie française de l'après-guerre (1945-1958)», *Revue française de sociologie*, 32 (3), 1991, pp. 411-441; Jean-Christophe Marcel, *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, PUF, 2001.

- (10) 「デュルケムの有名な教えである「社会的事象をものとして扱うこと」が、我知しく想起される。(これこそが、ハタムー氏を社会学におびく魅惑するものなのだ。(……)だが不幸なことに、われわれの著者にとってデュルケムの社会学は死んでしまっただ。とらうの、社会的事象はものではないのであるから(……)」(Jean-Paul Sartre, «Un nouveau mystique» (1943), dans *Critiques littéraires (Situations, D)*, Gallimard, «Folio», 1993, pp. 172-173)。

- (11) «Le Sens moral de la sociologie», art. cit., p. 40.
- (12) 戦後のシムレーアリスムを論じる場合、彼のシムレーアリスム評価と社会学評価は別々に扱われる傾向にある。それぞれに該当するものとして、たとえば次の二つの研究が挙げられる。Antoine Compagnon, «Évaluation du surréalisme: de l'«illisible» au «ponctif»», in *André Breton*, dirigé par Michel Murat, L'Herrne,

- 1998, pp.413-426; Octave Debary et Arnaud Teller. «Le Tournaunt ontologique de la sociologie». *Les Temps modernes*, n° 602, décembre 1998-janvier-février 1999, pp. 168-180.
- (13) *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, Gallimard, 1946, p. 21.
- (14) Emile Durkheim. *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), Flammarion, «Champs Classiques», 2010, p. 130 et 131.
- (15) «Le Sens moral de la sociologie», art. cit., p. 46 et 47.
- (16) «Attraction et répulsion I», in Denis Holler. *Collège de Sociologie, 1937-1939*, Gallimard, «Folio», 1995, p. 128.
- (17) «Sur Georges Baraille (II)», *Confluences*, n° 9, février 1946, p. 1016.
- (18) «Le Sens moral de la sociologie», art. cit., p. 46.
- (19) *Théorie de la religion*, dans OC, VII, *op. cit.*, p. 358. 「タイヌにおける」といわけその戦後におけるチャルケム受谷に着目した研究は、アンリ・ユニールとの共著である「供養の本質と機能に関する試論」(一八九九年)や「贈与論」(一九二五年)を中心とするマルセル・モリスからの影響が語り尽くされた観があるとは対照的に、不釣り合いなまでに少ない状況にある。「供養」と「贈与」という、あまりに人目を引きやすいテーマに隠されてしまったかたちである。そうした中で、比較的早い時期の先駆的な仕事として、宮島喬「バタイヌとフランス社会学」『現代思想』第一〇巻第二号、青土社、一九八二年二月一〇八—一九頁)を掲げておきた。
- (20) Cf. Jean-Paul Sartre, art. cit., pp. 144-145.
- (21) Cf. Jean-François Lyotard. *La Phénoménologie* (1954), PUF, «Quadrige», 2011, p. 92.
- (22) Aine Césaire. «Cahier d'un retour au pays natal», *Volontés*, n°

- 20, août 1939, pp. 23-51; Frantz Fanon. «L'Expérience vécue du Noir», *Espiri*, n° 179, mai 1951, pp. 657-679.
- (23) *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit.*, p. 82.
- (24) Cf. «Le Sens moral de la sociologie», art. cit., p. 46.
- (25) Cf. Jean-Michel Heimonet. *Jules Monnerot ou la démission critique, 1932-1990*, *op. cit.*, p. 67.
- (26) *La Poésie moderne et le sacré*, Gallimard, 1945, p. 190, note 37.
- (27) Cf. *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit.*, pp. 14-175. これは第三部のうち「ブアンニャントとゲゼマンニャント」および「結束と交感——「バンド」という項目の部分であ<sup>る</sup>。
- (28) Cf. «La Sociologie sacrée et les rapports entre «société», «organisme» et «être»», in Denis Holler. *op. cit.*, pp. 52-54.
- (29) *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit.*, p. 161.
- (30) Cf. *ibid.*, pp. 132-133.
- (31) これはおそらく、ニーチェ解釈と密接に関わる事柄である。バタイヌは「社会学の道徳的意味」の中で、「大いなる個人」の一人としてニーチェを数え上げるモヤロに対して、「ニーチェの個人主義は共同体の思想である限りにおいてこそ十全な意味をもつものであると語りかけている。そしてシュレアラリスムこそが、そうした共同体の問いを引き継ぐものであるとする (cf. «Le Sens moral de la sociologie», art. cit., p. 45)。このことから、バタイヌが『ニーチェについて』(一九四五年)をブルトンに送り届けたときに添えた「この本はおそらく(深<sup>く</sup>)シュレアラリスム的です」という献辞を「単なる社交辞令以上のものとして、まずは文字通りに受けとってみる必要がありそうだ (cf. André Breton, 42, rue Fontaine, livres

