



岡本太郎によるジョルジュ・バタイユの思想の継承と決別

安井, 健

(Citation)

神戸大学大学院人間発達環境学研究科研究紀要, 5(1):19-29

(Issue Date)

2011-09

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81003435>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81003435>



岡本太郎によるジョルジュ・バタイユの思想の継承と決別

Continuity and Discontinuity between Taro Okamoto and Georges Bataille

安井 健*
Takeshi YASUI*

This paper attempts to point out what is the divergence in the thought of Taro Okamoto and Georges Bataille. In this paper, I mainly referred to the records of Bataille's activities in the 1930s, and analyzed the ideas of negativity and subjectivity. Okamoto and Bataille have the idea of negativity in common. They accepted it from the lecture on *Phänomenologie des Geistes*, which was given by Alexandre Kojève. This lecture has had a great effect on the acceptance of Hegel's philosophy in France. In the 1930s, Bataille expanded his idea of the unproductive expenditure in the three activities: *Contre-attaque*, *Collège de sociologie sacré* and *Acéphale*. Okamoto devoted himself to these activities. Bataille's concept of negativity finally arrived at de-subjectivity. Okamoto broke with Bataille and declared his original idea, Antipodalism, in postwar Japan. Though the idea of negativity was continuity between Okamoto and Bataille at first, it also attained discontinuity in the end. In point of including the criticism of the rational subject, Okamoto's thought is de-subjectivity, too. Okamoto's de-subjectivity is, however, a different style from Bataille's de-subjectivity.

1. はじめに

2008年、渋谷に「明日の神話」という大壁画が設置され、話題を集めた。作者は、20世紀を代表する日本の芸術家・岡本太郎(1911~1996)である。2009年には小学生向けの優れた児童書として長年愛されてきたポプラ社の偉人伝シリーズに岡本太郎が登場する¹⁾など、その注目度は高まってきている。加えて、本年(2011年)は岡本太郎生誕100周年に当たる年であり、さまざまな事業が企画されている²⁾。しかし、「明日の神話」に代表されるような芸術家・岡本太郎の再評価は進みつつあるものの、思想家・岡本太郎にスポットを当てた研究はまだ緒についたばかりである。1948年に岡本太郎とともに「夜の会」を発足し、また最高の親友でもあった花田清輝は、岡本太郎を次のように評している。

「いかなる仕事を手がけても・かれが・かれでありつづけることができるのを・かれの個性や才能やセンスのせいにはならない たぶん・それは・かれに思想があるからだろう³⁾」。

岡本太郎という人物は、芸術家であると同時に、その芯に確固たる思想を持ち合わせた「思想家」でもあったのだ。ところで、岡本太郎の思想を語る上で欠かせない概念がある。それは岡本太郎自身が提唱した「対極主義」である。そこで、岡本太郎の文章

を引きながら、その骨子を見ておくことにしたい。岡本太郎が、自身の「対極主義」を自覚したきっかけは1930年代のフランスにあるという。次の文章を引いておこう。

「その芽を自覚したのは、パリ時代、ソルボンヌのオートゼチュード(特別学科)で週に一回、哲学関係の教授や専門家たちが数名集まるヘーゲルの「精神現象学」の講義に参加した時だった。強烈な弁証法論理にふれて、情感的なショックを覚えたが、しかし、結果として何か私には問題が残った。それは彼の最終哲学の概念、「テーゼ、アンチテーゼ、ジンテーゼ」、弁証法の結末となるジンテーゼ(合)の哲学概念が納得できない面があったからだ⁴⁾」。

岡本太郎がパリに留学していたころの状況については後で詳しく触れることにするが、彼はジョルジュ・バタイユを始めとする当時の最先端の知識人たちとともに、アレクサンドル・コジェヴによるヘーゲル『精神現象学』の講義に出席していたのだ。そして、そこで学んだヘーゲル哲学への疑問が「対極主義」の萌芽として岡本太郎の中に現れてくる。

「私自身の生命的実感として、いま、なまなましく引き裂かれながら生きている。「正」の内にまた相対立する「反」が共存しており、激しく相克する。「反」のうちにまた闘争する「正」がゆるぎなくある。その矛盾した両極が互いに激烈に挑みあい、反撥す

* 神戸大学大学院人間発達環境学研究科博士課程後期課程

(2011年4月15日 受付)
(2011年4月16日 受理)

る。人間存在はこの引き裂かれたままの運命を背負っている。ヘーゲルのように理論を前提としたのではなく、この永遠の矛盾に引き裂かれてあることの方がはるかに現実的な弁証法。弁証法は正・反・合の歴史的時間ではない。対極は瞬間だ⁵⁾」。

岡本太郎が「対極主義」を唱えたのは、終戦直後の日本だった。それは、岡本太郎が戦後日本の美術界と対決していくための、決意の表れでもあった。次の文章も引用しておこう。

「私は終戦直後のころ、「対極主義」を唱えた。日本の文化界、美術界の惰性的状況に挑んだのである。そして以来ずっとそのスジを貫いてきた⁶⁾」。

以上のように見てくれば、岡本太郎の「対極主義」がパリ留学時代に学んだヘーゲル哲学に端を発し、以後の日本での彼の活動の核心になっていたということが理解できるだろう。そしてもう一つ、岡本太郎の思想に大きな影響を与えた人物がいたことをここで指摘しておかなければならない。フランスの思想家、ジョルジュ・バタイユ [Bataille, Georges] (1897~1962) である。

岡本太郎の思想がバタイユの影響を受けていたことは、これまでに先行研究の多くが指摘してきた。例えば赤坂憲雄は、「対極主義の源流を辿ってゆけば、まっすぐに一九三〇年代のパリに到り着くだろう。決定的な鍵となる人物は、疑いもなくジョルジュ・バタイユその人である⁷⁾」と述べている。また、榎木野衣も同様に、岡本太郎の「対極」について論じながら、「バタイユそのひとと、その思想ほど、岡本太郎に生涯消えることのない決定的な影響を与えたものも、ないように思われる⁸⁾」と述べている。その他にも、バタイユが岡本太郎に大きな影響を与えていることを指摘する研究が散見される⁹⁾。

以上のことを踏まえ、本稿の目的を述べておきたい。本稿の目的は、ジョルジュ・バタイユの思想が岡本太郎の思想にどれほど受け継がれ、また、どの部分において決別しているのかを明らかにすることである。

岡本太郎の思想におけるバタイユの影響をどのように見るのか、これは、研究者によっても立場が分かれるところである。例えば、赤坂憲雄は、「バタイユの言葉の群れを、きっと太郎はバタイユからの無償の贈与として受け取ったにちがいない。戦後の太郎はまさしく、バタイユの弟として生きたのである¹⁰⁾」と指摘する。これは、岡本太郎の思想のあらゆる面にバタイユの影響を見ようという立場だといえるだろう。しかし、「対極主義」を核とする岡本太郎の思想のすべてに渡って、バタイユの思想が継承されていると断言することはできない。事実、岡本太郎は日本に帰国する前にバタイユと決別している。岡本太郎自身の言葉を、ここでも引いておこう。

「だがやがて私はなんともいえず矛盾を感じはじめた。純粋で精神的なこれらの運動にしても、結局のところそれは「権力の意志」だ。しかし、ひたすら権力意志を貫こうとする彼らのあり方に、私はどうしても調整できないズレを感じるのだ。もっと人間的な存在のスジがあるのではないか¹¹⁾」。

「認めさせたい、と同時に認めさせたくない、させないという意志。それが本当の人間存在の弁証法ではないのか。私はその疑問を率直に手紙に書いて、バタイユにぶつけ、運動への訣別を告げたのだ¹²⁾」。

伊藤徹は、「対極主義的自己は、実存主義的色彩の強いものだが、そうした色合いを、バタイユ、あるいはサルトルなどの思想家との間の影響関係に還元しても、さして意味があるわけでもなく、思想の実質に十分接近できるわけでもなからう¹³⁾」という風に、「対極主義的自己」について注釈している。これは、明らかに岡本太郎の思想とバタイユの思想に一定の距離をおく立場を取っている。しかし、後にも触れるが、岡本太郎はバタイユが作った秘密結社に参加するほどバタイユと接近しており、バタイユから影響を受けたことは明らかである。また、岡本太郎もバタイユが自身の実存的な決意に大きな自信をもたらしてくれたことを語っている¹⁴⁾。

榎木野衣は「戦後、太郎が日本で繰り広げた創作や実践活動には、どこを見てもバタイユの影響が色濃く落ちている¹⁵⁾」としながらも、「にもかかわらず、バタイユと太郎のあいだの決定的な違いも確認しておかなければならない。というのは、けっきょく太郎は、バタイユの思想にも、かつてのヘーゲル同様、どうしても解消できない違和感を感じることとなり、最終的には訣別しているからだ¹⁶⁾」と一定の留保も付けている。榎木が、岡本太郎とバタイユの決別を汲みつつも、バタイユの影響を色濃く読み取るべきであるという立場に立っていることがわかるだろう。この榎木の指摘は非常に示唆に富むものではあるが、しかし、まだ十分に検討しつくされているとは言い難い。バタイユの思想との接点および決裂は、岡本太郎がその後に独自の思想を拓いていくための出発点であり、この点を丁寧に検討しておくことが岡本太郎の思想の核心を見極める上で欠かせない必須の課題であることはいうまでもない。そこで本稿は、岡本太郎自身の証言はもとより、岡本太郎とバタイユが直接に接触していた時期におけるバタイユの活動の側からも十分に検討を加え、岡本太郎の思想の原点を描き出すことにしたい。

2. 1930年代におけるジョルジュ・バタイユの活動

まず、検討の足がかりとして、1930年代のパリにおけるバタイユの活動を中心に概観することにした¹⁷⁾。1929年、バタイユは『ドキュマン (Documents)』という雑誌を刊行し、多岐にわたる批評を展開していた。同時に、『眼球譚 (Histoire de l'œil)』などの著書の執筆も開始する。1931年に『ドキュマン』誌は廃刊となってしまうが、バタイユは『社会批評 (La critique sociale)』誌において批評活動を続ける。1934年1月からは、アレクサンドル・コジェーヴによるヘーゲル『精神現象学』の講義に参加する。こうした動きの一方で、バタイユは政治的な発言も強めていく。1935年、反ファシズムの知識人たちの同盟「コントロール・アタック (Contre-attaque)」を結成する。この「コントロール・アタック」の集会において、バタイユと岡本太郎は初めて対面している。その後、「コントロール・アタック」はすぐに崩壊してしまうが、1936年には『アセファル (Acéphale)』誌を創刊し、翌年には同名の秘密結社を結成する。バタイユとの親交を深めていた岡本太郎は、この秘密結社「アセファル」にも参加する。1937年には「アセファル」とは異なる表向きの組織として「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ (Collège de sociologie sacré)」(聖社会学研究会)

を創設し講演や討論会を行っている。しかし、第二次世界大戦の勃発を前にしてコジェーヴの講義も終了し、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」も解体せざるを得なくなる。

一方、慶応普通部を卒業した岡本太郎は、1929年4月に東京美術学校（現在の東京藝術大学）に入学する。しかし、その年の12月にはフランスのパリへと旅立つことになる。1930年代の前半は、「アブストラクション・クレアション（Abstraction création）」という抽象芸術協会のメンバーになって活動する。しかし、抽象と具象の絡み合った代表作「傷ましき腕」（1936）を描いた頃を境に、次第に抽象芸術から離れていく。この頃、「芸術、そして芸術家とはいったい何かという根本的な問いにぶつかっていた¹⁸⁾」という岡本太郎は、その疑問を知的に探求する道を選んだ。1938年頃には民族学のマルセル・モースに師事し、絵を描くこともやめていたほどであった。

前述したように、岡本太郎とバタイユが出会ったのは1936年の「コントロール・アタック」の集会においてであった。これはちょうど「傷ましき腕」を製作し、芸術の根本問題にぶつかっていた頃にあたる。そしてバタイユと意気投合した岡本太郎は、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」に参加し、さらには秘密結社「アセファル」にも参加している。また、コジェーヴのヘーゲル『精神現象学』の講義にも通った。このように、20代の岡本太郎は「芸術」に悩みながら、人類学やバタイユらとの活動へと邁進していった。

以上のような概観をもとにするならば、岡本太郎とバタイユの接点となっていたのは、バタイユが主催した「コントロール・アタック」、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」、そして「アセファル」の活動ということになる。であるとすれば、この1930年代の時期に、バタイユがどのような思想を抱き、どのようなことを企図して活動を行っていたのか、そのことを詳細に検討することが必要不可欠となる。以下、それぞれの活動について見ていく。

3. コントロール・アタック

「コントロール・アタック」の活動期間は、1935年秋頃から1936年春頃までであり、非常に短期間であった。巖谷國土によると、「《コントロール・アタック》の活動は、バタイユが生前に関わった唯一度の政治体験であるというのみならず、すでに彼の思想にそなわっていた本質的に過激な一面がそれを通じて露わになった¹⁹⁾」ものだという。「すでに彼の思想にそなわっていた本質的に過激な一面」とは、巖谷によれば、1931年から1933年までにおける『社会批評』誌上での執筆活動、それもとりわけ『「消費の概念」』（一九三三年一月、『社会批評』7号）を想起せずにはいない²⁰⁾という。

この「消費の概念（La notion de dépense）」の核としてバタイユが構想しているのは「非生産的消費（dépense improductive）」の概念である。バタイユは、人間の活動における消費を二つに分けるべきであるとして次のように述べている。

「第一の部分は、還元可能であり、一定の社会の個人にとっては、生命維持および生産活動の継続（la continuation de l'activité productive）のために必要な、最小限の品物の使用

（usage du minimum nécessaire）という行為によって代表される。従って、問題になるのはひとえに生産活動の基本条件のみである。第二の部分はいわゆる非生産的消費によって代表される。奢侈（luxe）、葬儀（deuils）、戦争（guerres）、祭典（cultes）、豪華な記念碑（constructions de monuments somptuaires）、遊戯（jeux）、見せ物（spectacles）、芸術（arts）、倒錯的性行為（l'activité sexuelle perverse）（すなわち生殖目的からそれた）などはいずれもみな、少なくとも原始的条件のもとでは、それ自らのうちに目的をもつ行為を代表している²¹⁾」。

そしてバタイユは、実際に宝石や生贄、競技賭博、そしてモースが『贈与論（Essai sur le don）』（1924）の中で論じたポトラッチ²²⁾などを例に取りながら、人間が富を生産し獲得するという行為が、非生産的消費に比べていかに副次的な意味しか持ち得ないかを論証していくのである。そして、「消費の概念」の中には、やはり巖谷が指摘するように「コントロール・アタック」へと通じる「革命的打倒（destruction révolutionnaire）」への意志が語られている。

「いかばかり猛威を振るおうと、人間の貧困が社会全体を牛耳り、その結果、保存（conservation）への配慮が、生産に目的の様相を授け、非生産的消費への配慮よりも上位に立ったという前例はいまだかつてない。この優位を保持すべく、消費階級（classes qui dépensent）は権力を行使し、貧困は社会活動の全域から除けものにされてきた。そして貧者は権力の圏内に戻るためには、有権階級の革命的打倒、すなわち血みどろな無制限の社会的消費（dépense sociale）以外に手だてを持たない²³⁾」。

バタイユはこのような「無制限の社会的消費」による階級闘争を、「公共的消費（dépense sociale）の最も壮大な形態²⁴⁾」だとしている。巖谷の言葉を借りるなら、これは「貧者による富者の権力の奪取を、無制限の破壊的消費活動としてのみとらえ、プリミティヴな供儀の壮大な現代的爆発として称揚する革命観²⁵⁾」であり、このような「革命観」が「コントロール・アタック」へと流れ込んでいるのである。

さて、もう一点、「コントロール・アタック」に重要な影響を与えたものを指摘しておかなければならないだろう。それは、バタイユが1934年から参加していたアレクサンドル・コジェーヴのヘーゲル『精神現象学』の講義である。1936年より定期的に刊行される予定であったコントロール・アタックの機関紙『手帖（Cahier）』の予告紹介パンフレットの中には、「主人と奴隷とのヘーゲルの弁証法」という文章が載せられている²⁶⁾。この「主人と奴隷の弁証法」は、コジェーヴがヘーゲルの『精神現象学』を読解するにあたって重要視した部分である。コジェーヴの思想は、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」にも深く影響を与えているので、ここではこの点を指摘するにとどめて後ほど詳しく触れることとしたい。

4. コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレとアセファル

「コントロール・アタック」の崩壊後、バタイユが次の活動として模索したのが「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」であり、「アセファル」であった。この時期のバタイユはこの2つの活動を

並行して行っていた。しかし、その活動の性格は異なっていた。

バタイユらによる「『社会学研究会』設立に関する覚え書き (Note sur la fondation d'un collège de sociologie)」には、「この共同体も、既成の学問の共同体と同様、誰にでも門戸を開いており、(中略)誰もがそこに個人的な見解を持ち寄ることができる²⁷⁾」とある。一方、「アセファル」は秘密結社であり、その核心部分には謎も多い。吉田裕によると、「宗教的儀礼を中心に持つ組織であることで、秘密の保持を会員に強いたし、またそこにはたしかに反社会的な何かがあって会員たちも進んで語ろうとはしなかった²⁸⁾」という。「アセファル」に関する資料を収集し編纂したマリナ・ガレットは、「アセファル」におけるバタイユの活動について、「彼の経歴の上でおそらくもっとも強く嫌悪を催させる階梯として現れてくるもの²⁹⁾」だと説明している。このようなバタイユの活動に周囲の人物たちも当然、全面的に従ったわけではなかった。岡本太郎は、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」と「アセファル」の両方に関わっていたようだが、例えば「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」の中心メンバーであったロジェ・カイヨワやミシェル・レリスは、「アセファル」の活動にはまったく関わっていない³⁰⁾。

以下、この2つの活動について見ていくことにしたい。

(1) コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ

「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」は1937年から1939年まで行われた。参加者も多岐に渡るが、ここではバタイユと共に「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」の中心人物であったロジェ・カイヨワ [Caillois, Roger] (1913~1978) と、コジェーヴに関わる部分を中心にして、その活動を見ていきたい。

「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」の資料を編纂したドゥニ・オリエによると、「社会学研究会の理事会は、年上から順にバタイユ、レリス、カイヨワの三巨頭 (triumvirat) で構成されていた³¹⁾」とのことである。特にカイヨワの「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」への貢献は、その講演の回数からもよくわかる。オリエ編による『聖社会学』に収録されている「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」での講演記録 (20回分³²⁾) のうち、カイヨワは7回の講演を担当している。これは、バタイユの8回に次ぐ多さである³³⁾。特に「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」の設立1年目 (1937年11月~1938年5月) に行われた講演のほとんどはバタイユとカイヨワが担当しており、この2人の情熱が伝わってくる。

このように圧倒的にバタイユとカイヨワの名が占めている講演記録の中で一際目を引くのは、やはり第2回目 (1937年12月) の講演者としてコジェーヴの名がそこにあることである。理事会メンバーではないコジェーヴが、この第2回目の講演者として登場しているという事実は、この時期のバタイユにとってコジェーヴの思想がかなり重要視されていたことの証左だと言えよう。

アレクサンドル・コジェーヴ [Kojève, Alexandre] (1902~1968) は、ロシア生まれであるが、1920年にドイツに亡命し、パリには1926年にやって来た。そして、1933年、パリの高等研究院 (École pratique des hautes études) において、本稿でも何度か触れているヘーゲル『精神現象学』の講義を開始することになる。

このコジェーヴの講義に関して西山雄二は、「フランスのヘーゲル受容を決定的なものにしたのは、言うまでもなく、一九三三-一九三九年に高等研究院で開催されたコジェーヴの『精神現象学』講義であった³⁴⁾」と述べている。この講義には、バタイユ、岡本太郎の他にも、カイヨワ、アンドレ・ブルトン、ピエール・クロソウスキー、レイモン・クノー、ジャック・ラカン、メルロ＝ポンティからも出席していたという³⁵⁾。またこの講義はのちに、クノーの編集によって『ヘーゲル読解入門 (Introduction à la lecture de Hegel)』(1947)として出版されている。

宇波彰は、「コジェーヴのヘーゲル論の特徴は、ヘーゲルとコジェーヴの一体化であるといわれてきたが、そうではない。ヘーゲルがコジェーヴに乗り移っているというのが、乗り移られたコジェーヴは、ヘーゲルとは違う方向に向かった。コジェーヴのヘーゲルへの「傾倒」は「祖述」とはまったく異なる³⁶⁾」と指摘している。バタイユも岡本太郎も、コジェーヴからヘーゲル思想を受容している。宇波の指摘に従うならば、それはもはやヘーゲルの思想ではなく、コジェーヴの思想であったといえるだろう。そして、このようなコジェーヴの講演が、おそらく「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」でも行われたに違いない。しかし、残念なことにこの講演について、コジェーヴは原稿を作成しなかったらしい。従って、この講演の詳細を知ることは、今となっては不可能である。

だが、バタイユによる他のテキスト、あるいはオリエによる『聖社会学』の資料のおかげで、コジェーヴと「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」の関係性を垣間見ることができる。オリエはこの点について、「彼はわれわれの話聞いてはくれましたが、われわれの考えに賛成はしてくれませんでした。彼にとってわれわれは、手品を使って彼に魔術 (magie) の存在を信じ込ませようとする手品師 (prestidigitateur) に見えたのです」というカイヨワの証言を引用している³⁷⁾。ところで、コジェーヴがここで「魔術」と揶揄したものは何だったのだろうか。

これについて、オリエは、「バタイユが話したのは他でもない魔法使いの弟子のことだった」というカイヨワの証言を引きながら、「コジェーヴは事実、研究会の加担者たち、なかでもバタイユを、魔法使いの弟子を気取ろうとしていると非難していた」と指摘している³⁸⁾。この「魔法使いの弟子 (L'apprenti sorcier)」の話は、後に『新フランス批評 (NRF)』誌の1938年7月号にエッセイの形で発表されている³⁹⁾。バタイユはこの中で、学者や政治家や芸術家を「人間たろうとする欲求を失った人間 (L'homme privé du besoin d'être homme)」として非難する。つまり、「活動の大部分は有用な富の生産 (production des biens utiles) に従属したまま、決定的な変化の起こる兆しもなく、人間はただただ、労働の隷属状態 (esclavage du travail) を越えてはならない限界とみなしてしまう傾向にある。それなのに、かくも空虚な実存の不条理は、芸術や政治や科学がかくあれかく信ぜよと要求するものに、律儀にこたえることによってその生産を補完せよと、なおも奴隷に促すのである⁴⁰⁾」というのである。そして、バタイユは実存というものは、芸術や学問や政治に分断できるものではないと主張する。「生命とはそれを構成する諸要素の雄々しい統一性 (unité virile) なのだ。その内部には斧の一撃 (un coup de hache) のよ

うな単純さがある⁴¹⁾」というのである。

このあたりの論調にも「非生産的消費」が、しっかりと根を張っている。そして、この「非生産的消費」の先にバタイユが見るもの、それは「恋人たちの真の世界」、つまり性愛の世界である。

「この世界の性格は、実際の行動の属する断片的で空虚な世界の性格とは違い、むしろ隷属的なものになりはてる以前の人間の生 (vie humaine) に属している。恋人たちの世界は生と同じように、貪欲で力強い存在への意志に対して、望みの答えを与える偶然の総体 (ensemble de hasards) から構成されている⁴²⁾」とバタイユは述べる。つまり、芸術や学問や政治が実存に分断的な意味しか与えることができないのに対し、性的な恍惚は奴隷的な世界から人間を解放するのである。しかし、それは同時に「偶然の総体」でしかないということをも、人間に悟らせる。そのような恋人に会えた奇跡によって人間は、「自分が偶然に支配されたものだということに気づく⁴³⁾」のだという。

そしてバタイユは、このように「偶然の総体」である世界に生きる人間に残された道は、「神話 (mythe)⁴⁴⁾」であると述べている。偶然に支配されている以上、人間の生はみずからを幸運な出会いに賭けるしかない。つまり、「神話だけが、ひとつひとつの試練によって打ち砕かれてしまった者に、人々の集まる共同体 (communauté) にまで広がる充溢のイメージを与えてくれる⁴⁵⁾」というのである。男女間の性愛は、その2人にしか共有できない。バタイユの目指すものは、もっと多くの人間が集まる「共同体」のイメージであった。「共同体」によって体験される「恍惚」、それは神秘的な世界、つまり聖なる世界を体感することによって達成される。聖なる場所でのさまざまな儀礼は、まさに供儀のような「非生産的消費」に彩られる。そして、それは自らの生を賭すかのような熱狂の中で「偶然」によって動かされる世界であり、このようにして富の生産から解放された「神話」の世界へとバタイユは向かおうとしていたのである。そして、そのような体験を現代において実現しようとする者、それが「魔法使いの弟子」なのである。

このようなバタイユの思想に対して、コジェーヴは「魔法使いの弟子を気取ろうとしている」と非難していた。このことを踏まえるならば、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」で行われたコジェーヴの講演にも、バタイユへの批判が多分に込められていたことを予想させる。そして、結果として、コジェーヴのバタイユに対する指摘は正しかった。事実、バタイユが神秘主義的な指向を推し進めるほど、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」は崩壊へと向かっていった。オリエは、「バタイユの研究と体験の神秘主義的な指向性 (orientation mystique) は、今日距離を置いて見るほどには、当時はっきりしていなかった。しかし、カイヨワがその重みを予感することができていたならば、研究会の企画にもっとためらいを見せたということも大いにありうることである⁴⁶⁾」と指摘する。もちろん第二次世界大戦という時代的狀況も背景としてはあっただろうが、結局、バタイユは、みずからが作り出した「神話」に翻弄され、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」の活動を崩壊させていったのだと行うことができるだろう。

(2) アセファル

次に「アセファル」の活動についても見てみることにしたい。先にも触れたように、「アセファル」は謎の多い組織である。マリナ・ガレットティによるアセファル資料集 *L'apprenti sorcier* (邦訳『聖なる陰謀』) (1999) により明らかにされた部分も多いが、暗黒の森で行われたという儀式などの全貌を知ることは不可能に近いだろう。ただ、前項で取り上げたバタイユのエッセイ「魔法使いの弟子」の中には、秘密結社に関する次のような一節がある。

「彼が踏み込んでゆく領域の中では、エロティシズムの忘我 (transports) の場合と同様に、秘密がその異様な歩みにとっては不可欠なのである。(神話の全体の世界、存在 (être) の世界は、聖なるもの (sacré) を俗なるもの (profane) から分離するあの限界そのものによって、分解された世界から切り離されている)。「秘密結社 (société secrète)」とはまさに、こうした歩みが織りなす社会的現実の呼び名なのである⁴⁷⁾」。

冒頭の「彼」とは、もちろん「魔法使いの弟子」のことである。ここで「秘密結社」とは、バタイユにとって、芸術、学問、そして政治といったものに分離された「俗なるもの」の世界から、実存の全体性を保った「聖なるもの」の世界へと足を踏み入れるための、現実的な共同体として企図されている。ガレットティ編の『聖なる陰謀』の中には、この「アセファル」の活動に関するメンバー間での書簡を始めとして、多くの貴重な資料が収録されている。ここでは、「アセファル」のメンバーであったパトリック・ヴァルドベルグの証言を中心として、その活動の一端を覗いてみることにしたい。

パトリック・ヴァルドベルグ [Waldberg, Patrick] (1913~1985) は、1932年にバタイユが参加していた「民主共産主義サークル (Cercle communiste démocratique)」に参加し、そこからバタイユとの親交を深めている。岡本太郎とも、1933年ごろから交流を持っていた。時代が下って1976年にパリで岡本太郎の個展が開かれた際には、画集 *Taro Okamoto: Le baladin des antipodes* (『岡本太郎—バラダン・デ・ザンチポード (対極に遊ぶ男)』) を出版している。また、「アセファル」には、1938年に参加している。「アセファル」の活動に関する彼の貴重な証言は、『聖なる陰謀』に所収のエッセイ「アセファログラム (Acéphalogramme)」や先に紹介した岡本太郎の画集の中に見ることができる。ヴァルドベルグによると、「アセファル」の一員となるものには加入儀礼が課されたという。ヴァルドベルグ自身も、この儀礼を受けた。そのときの様子について、次のように証言している。

「新しい加入者は、象徴的な絵の中でディオニュソスが振りかざしているものに似た三角形の短刀に、自身の前腕を出さねばならなかった⁴⁸⁾」。

この「三角形の短刀」によって腕を傷つけられるという加入儀礼を通過したメンバーたちには、日常生活においても規則が課せられていたという。ヴァルドベルグは、次のように述べている。

「加入儀礼 (initiation) だけがアセファルの唯一の独創性 (originalité) なのではなく、生活の規則 (règles de vie) にも同じように存在した。その共同体に属することを選択した者にとって、その後の時間は緊張 (tension) と放埒 (licence) という2つの時期に分けられた⁴⁹⁾」。

「アセファル」のメンバーは、「緊張」の時期には、神聖なものを汚すすべてのことに対して沈黙することを求められ、逆に「放埒」の時期においては、あらゆる過剰 (excés) が許され、大騒ぎし放蕩することが勧められたという⁵⁰⁾。「アセファル」は、このようにして生活においても規則を敷き、秘密結社としての活動を推し進めようとした。しかし、それは「アセファル」崩壊の序曲でもあった。メンバーたちは、このようなバタイユの思想について行くことができず、次第に活動から離れていった。例えば、ヴァルドベルグは、「戦争が勃発すると、「アセファル」は揺れ動いた。内部での対立によって崩壊し、おそらくは世界を巻き込む災厄のただ中で自分たちのやっていることの突飛さに気づいて、打ちのめされたのである。森の中での最後の集会の時、私たちはたった四人だった⁵¹⁾」と述べている。この最後の集会において、「バタイユは荘厳な口調で、ほかの三人に向かって、自分を死に処してくれるようにと求めた⁵²⁾」という。もちろんそれは謝絶されたが、これは、「アセファル」的な「神話」の共同体が、その主催者であるバタイユ自らを供儀にかけられることを案出することで一つの極限に達した瞬間であった。しかしそれは同時に、「アセファル」の崩壊をも意味していたのである。

5. 岡本太郎によるバタイユの継承と決別

さて、ここではまず、1930年代のバタイユがどのような思想を持っていたのかを簡潔に整理しておくことにしたい。そして、その後で、岡本太郎がバタイユからどのような思想を学び取り、そして、どの地点において決別を図ったのかを検討していくことにしたい。

(1) 1930年代のバタイユの思想

1930年代のバタイユは「非生産的消費」の概念に端を発し「コントロール・アタック」、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」、そして「アセファル」を企画する。また、「非生産的消費」の概念と並んで、これらの活動に大きな影響を与えたものは、コジェーヴによるヘーゲル『精神現象学』の解釈だった。「コントロール・アタック」に見られた貧者による富者の権力奪取の革命観という思想も、『精神現象学』の中にある「主人と奴隷の弁証法」に強い影響を受けている。コジェーヴによる『ヘーゲル読解入門』の中には次のようにある。

「無為徒食の主であることが一つの袋小路であるならば、刻苦精励する奴であることは逆に人間的、社会的、歴史的なすべての源泉である。歴史とは労働する奴の歴史である⁵³⁾」。

「コントロール・アタック」におけるバタイユの革命観は、まさにこの「労働する奴の歴史」、つまり奴による主の打倒を実現しようとするものだった。しかし、先にも述べたように、コジェーヴの語ったヘーゲルはもはやヘーゲルの思想ではなく、コジェーヴの思想であったということに注意を向けおかねばならない。西山雄二は、「ヘーゲルは僕が主に勝利するとは書いていない⁵⁴⁾」と指摘する。つまり、バタイユがコジェーヴから受け取ったものは、コジェーヴ化したヘーゲルだったのである。

しかし、活動が「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」や

「アセファル」へと至ると、バタイユは神秘主義的な傾向を段々と強めていく。恋人同士のエロティズムによって体験される忘我を、「共同体」によって体験される「恍惚」へと拡張し、最終的には「秘密結社」という形でそれを実践していくのである。吉田裕も「アセファル」の活動について「人間を個体の外に連れ出す経験であって、脱我状態を経験させ、人間を共同性へと導き入れる」ものであったと指摘している⁵⁵⁾。「非生産的消費」の概念から「主人と奴隷の弁証法」を経てバタイユがたどり着いたのは、この「脱我状態」による「共同性」という思想であった。しかし、最終的にその思想は誰にも受け入れがたいものとなった。やはりコジェーヴの言ったとおり、「魔法使いの弟子」を気取っていたに過ぎなかったのである。

(2) 岡本太郎の思想—「対極主義」

では、ここからは岡本太郎の思想を繙きながら、バタイユの思想の影響とその異同を見ていくことにしよう。岡本太郎が「対極主義」を自覚したきっかけは、「ヘーゲルの『精神現象学』の講義に参加した時だった⁵⁶⁾」と自身で振り返っている。もちろん、この講義とはコジェーヴの講義である。そして、コジェーヴがこの講義で語ったヘーゲルの哲学について、次のように述べている。

「彼のところで窮極の完成に達し、世界史は終わるといふのだ。この絶対感をもったロマンティズムはすばらしいけれど、歴史は彼のところで終わってはいない。いや終わるはずはないのだ⁵⁷⁾」。

コジェーヴは、ヘーゲルの哲学が「歴史の終末において自己を実現する完全な人間を開示する⁵⁸⁾」と説いた。「弁証法は正・反・合の歴史的時間ではない。対極は瞬間だ」と言い放った岡本太郎の言葉は、このようなコジェーヴのヘーゲル解釈に対する真向からの批判と受け取ることができよう。岡本太郎は、戦後日本でこの「対極主義」を掲げてさまざまに活動を展開していく。その例をいくつか挙げてみよう。

1956年に出版された『日本の伝統』には、岡本太郎の「伝統」論が余すことなく語られている。ここで岡本太郎は、われわれが一般に日本の伝統だと思っているものに強烈な一撃を見舞う。「『伝統』『伝統』と鬼の首でも取ったような気になっているこの言葉自体、トラディションの翻訳として明治後半に作られた新造語にすぎません⁵⁹⁾」、「伝統という言葉が明治時代に作られたように、内容も明治官僚によって急ごしらえされた。圧倒的な西欧化に対抗するものとして、またその近代的体系に対応して⁶⁰⁾」と言い放ち、「伝統とは創造である」と宣言するのである。では、「伝統を創造する」とはどういうことなのか。岡本太郎は次のように語る。

「伝統はわれわれいっばん素人のものでなければなりません。特殊な専門家の権威的なおせっかいをすっぱり切りすてるべきです。つまりモーレッツに素人であることを決意した人間の手にとりかえさなければならぬのです⁶¹⁾」。

専門家でなければわからないような「伝統」は、本当の伝統ではない。しかし、われわれは知らぬ間に、それこそが「伝統」であると思込まされている。岡本太郎に言わせれば、それは「子供の時から教育され、身にそなわった西欧近代的なシステムによって、われわれは判断し、生活し、世界観を組み立てている⁶²⁾」に過ぎない。しかし、そんなものはきっぱりと捨てて「モーレッツに

素人」になる「決意」をしなければならない。そのときに触れてくるものが「伝統」のはずであると岡本太郎は言うのである⁶³⁾。

これを「対極主義」の観点から捉えなおしてみよう。「モーレッツに素人」となることは、つまり、われわれが「正」だと思込んでいる事に対して、「反」を思いっきりぶつけてみることから始まる。そうすることで、われわれの中に「伝統」を「創造」することができるのである。しかし、ただ単に「反」をぶつけるだけではいけない。岡本太郎は次のように述べる。

「もし、われわれを強力に限定し、規制するものがあるとすれば、それは逆に現在、現実にかこまれているのです。逆説的に聞こえるかもしれない。しかしそれこそ実際であり、そこに今日の伝統、そしてそこからうちひらかれて行く芸術の大きな問題があると思います⁶⁴⁾」。

「伝統」は、過去の特殊な条件によって規制されていくのではなく、現在という特殊な条件によって規制されていくのである。開かれた過去を、現実の条件の中で生きている「われわれ」という特殊な存在によって見かえすとき、「伝統」は「創造」される。しかしそうすると、当然「われわれ」は現実を捉えておかねばならない。ただ排除するのは訳が違うのである。「反」のうちにまた闘争する「正」がゆるぎなくある」のでなければならない。「伝統」を「創造」するときには、「このパティキュラーな現実にもともにぶつかり、そこを通して実現しなければ嘘⁶⁵⁾」なのである。「対極主義」とは、一方の極にひたすら挑むことで、それとは迎合できないもう一方の極を呼び覚まし、その両者を自分自身の中にしっかりと掴み取っておくことなのである。

あるいは、1971年に出版された『美の呪力』に目を向けてみよう。この中に、「石積み」に関する一節がある。恐山を参る「おがさま」と呼ばれる女性たちが、死者の供養のためにいたるところに石積みを行うことを挙げながら、岡本太郎は次のように論じる。

「空しいことは誰にでもわかっているはずだ。しかしあえてする。空しいが故に積み上げる。それ自体人間の、生活そのものと対応する切実なリズムである。小石を拾うのだが、それはやはり虚無を積むのだ。たしかに願いであり、いのりだ。しかし希望をもって祈るのではない。それが崩れさるのを知りながら、ただ積む。……われわれは日常の暮しにおいて、毎日毎日、積んでいるわけだ。なんだかわからない、何かを⁶⁶⁾」。

われわれは日々何かを積み重ねるように生きている。それは、われわれの中に日々何か蓄積され、そして、昨日の自分より今日の自分、そして明日の自分へと成長しているかのようなのである。しかし、岡本太郎に言わせれば、それは何かを積んでいるようである。「なんだかわからない、何か」を、つまり、「虚無」を積んでいるのである。ここで、「正」と「反」が「合」によって止揚されるなどということは、真っ向から否定される。そしてそれでもなお、積むのをやめるわけにはいかない。「空しいことは誰にでもわかっている」のであるが、積むのをやめることは自分自身の「死」を意味する。ここで、「対極主義」の真価が発揮される。空しさに絶望するのではない。「あえてする。空しいが故に積み上げる」のである。いつか崩されるといふ現実、それを掴み取りながらも、なお積み上げることでむしろ力強く生きていく。人間とは、そうした矛盾の中で生きているのであり、矛盾を抱えているからこそ

力強く生きていけるのである。

以上、「伝統」、「石積み」、という2つの例を取り上げながら岡本太郎の思想を見てきた。次に、バタイユの思想と照らし合わせながら、岡本太郎がどの点でバタイユの思想を継承し、また決別しているのかを見ていくこととしたい。

(3) 継承と決別

まずは、岡本太郎の思想においてバタイユの思想がどの点において継承されているのかを見ていこう。例えば、岡本太郎は、針生一郎との対話の中で次のように発言している。

「バタイユたちの社会学研究会に入って、そのなかで得たことは「ノン」ということ。つまり、与えられた社会に対して、犯罪者として、「ノン」といわなければならない、ということだ。社会条件に乗っかっちゃうんじゃなくて、敵になるんだということ。孤独でも敵にならなければいけない、というような信念をそのなかで強くもつことができた⁶⁷⁾」。

この発言から考えると、岡本太郎がバタイユの「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」から学んだこと、それは「与えられた社会に対して、犯罪者として「ノン」といわなければならない」ということである。岡本太郎は、「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」について、次のようにも述べている。

「中心テーマは「聖なる神聖」と「邪なる神聖」との弁証法。その研究である。社会にはその時代に力を持ち、権威と認められた公の神聖がある。と同時に、それに挑み、くつがえす信念と戦いがある。既成勢力から見ればそれは邪であり、犯罪者だ⁶⁸⁾」。

そもそも「対極主義」は、日本の文化界、美術界の惰性的状況に挑むためのものだったと岡本太郎は言っていた。その権威に対して「犯罪者」として「ノン」をつきつけること、これが岡本太郎がバタイユの思想から得たことだった。

この「ノン」について、榎木野衣は、バタイユの「ヘーゲル、死と供犠 (Hegel, La mort et le sacrifice)」(1955) という論考に着目しながら以下のように分析している。バタイユはこの中でヘーゲルの『精神現象学』の序文にある「精神は、絶対的な引き裂きのなかに自分自身を見出してはじめて自分の真実を手に入れるのである⁶⁹⁾」という一節を引いているのだが、これに関して榎木は次のように述べる。

「太郎は、講壇哲学化されたヘーゲル像にいったんは叛旗を翻しながら、いつのまにか、バタイユというヘーゲル主義者を通じて、ヘーゲルからの決定的な影響を受けていたことになる。なによりも、ヘーゲルのテキストに書き付けられた「絶対的な引き裂き」という一節——これこそ、バタイユを経由して太郎に流れ込んだ「対極主義」の、あるいはプラスとマイナスが総合されないまま火花を散らす、あの「芸術は……爆発だ！」の源ではないか⁷⁰⁾」。

なるほど、この「絶対的な引き裂き」の一文だけを読めば確かに「対極主義」的な匂いがする。そして榎木は次のように続ける。「いまや、太郎が自らの表明に反して、より根源的な意味でヘーゲル主義者であり続けたことはあきらかだ⁷¹⁾」と。しかし、これはあまりに性急すぎる。なぜならば、岡本太郎とバタイユに流れ込んでいたヘーゲルは、「コジョーヴ化」されたヘーゲルだったから

である。榎木もその点には気がついている。そして、バタイユのヘーゲル理解がコジュエヴによって導かれたものであったことを指摘しながら、次のように続けている。

「コジュエヴの解釈によってバタイユに受け継がれたヘーゲル哲学では、人間が人間であるべき否定作用の現れとしての、「死」の持つ虚無的な力が極端に重視されている⁷²⁾」。

実際に、バタイユ「ヘーゲル、死と供犠」のテキストに眼を向けてみよう。先の『精神現象学』の一節を引用した直後、バタイユは「コジュエヴの解釈を援用しながら」と断りを入れつつ、「人間は、〈自然〉を否定する人間であるだけでなく、何よりもまず一個の動物なのである。すなわち自分が否定している当の事物なのである。したがって、人間は、自分自身を否定せずに〈自然〉を否定することができないのだ⁷³⁾」と解釈を施す。つまり、人間は動物であり〈自然〉の一部でありながらも、その〈自然〉を否定している。だからこそ、人間はこのような「自己否定」によってしか生きることができないということになる。そしてバタイユは、人間がこの「自己否定」の先に「死」を発見するとして、この論考のタイトル（「ヘーゲル、死と供犠」）どおりにヘーゲル哲学を「死」の哲学として受け取り、それを具現化するものとしての「供犠」の考察へと入っていくのである。先に取り上げた榎木の引用は、この一連の流れを汲んでのものである。そして榎木は、岡本太郎にもこの「否定作用」が流れていると述べる。

「おそらく太郎もまた、人間が人間たるゆえんは、矛盾と妥協し、半端に融和する動物的自然にはなく、死を賭けても対象に「否！」を突きつける、悟性的な、あまりに悟性的な「行動」にあると考えていたにちがいない⁷⁴⁾」。

しかし、ここでバタイユの言う「否定作用」と岡本太郎の「ノン」の間にある大きな隔たりについて指摘せざるを得ない。

岡本太郎とバタイユの決別について榎木は、「認めさせたい、と同時に認めさせたくない、させないという意志。それが本当の人間存在の弁証法ではないのか。」——そう、率直にバタイユへの疑問をぶつけた太郎は、ある意味で、バタイユ以上に徹底して「絶対的な引き裂き」への意志に貫かれていた⁷⁵⁾」のだと考えているが、本当にそうだろうか。あくまで榎木が引用したバタイユ「ヘーゲル、死と供犠」に依って立つならば、「絶対的な引き裂き」とは、「自己否定」なしでは生きられない人間という存在のことであった。つまり、バタイユが述べている「否定」とは、徹底した「自己否定」なのである。それをもっともよく表している文章を引いておこう。それは、あの「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」でのコジュエヴの講演のあと、バタイユがコジュエヴに送った手紙の中にある。

「もし行動（《すること (faire)》）が——ヘーゲルの言うように——否定性 (négativité) であるならば、《もはや何もすることがない (plus rien à faire)》人間の否定性は消滅してしまうのか、それとも《雇用=用途なき否定性 (négativité sans emploi)》の状態で存続するのか、という問いがあらためて発せられるはずだ。個人的には、後者だと断定せざるを得ません。というのも私自身がまさにその《雇用=用途なき否定性》であるからです⁷⁶⁾」。

《雇用=用途なき否定性》とは、弁証法的に止揚されることのない否定性のことである。そして、バタイユは「私の生は——あ

るいは私の生の流産 (avortement) は、もっと明確に言えば、私の生というこの開いた傷口 (blessure ouverte) は——それだけでヘーゲルの閉ざされた体系への反駁 (réfutation du système fermé) になるのではないかと、私は考えます⁷⁷⁾」と述べるのである。ヘーゲル的な弁証法へと統合されることなく、「聖なるもの」の世界を開いていこうとするこの「私」という存在そのものが、ヘーゲル哲学への反駁になるというのである。このように、バタイユは徹底的に「自己否定」を行い、非合理的存在として自分を規定していった。そしてその後、バタイユは秘密結社「アセファル」を通じて、「自己否定」によって人間を個体の外へ連れ出し脱我状態を経験させるような共同体を組織することに情熱を注いでいくことになる。

しかし、ここに至って岡本太郎はバタイユの活動を「権力の意志」と批判し、そこに調整できないズレを感じたと言うのである。岡本太郎と共に「アセファル」に参加していたピエール・クロソウスキーは、「その秘教的な雰囲気、儀礼というだけでなく、夜、森の中で瞑想を無言でおこなう儀式の規則を作りだす、こういったことがすべて岡本太郎を魅了したと同時に、他方ではそれと同じだけの慎重さを彼のうちに惹起させずにはおこななかった。当時バタイユは、そういう規則の案出にとりつかれていた。それは一種の猛烈な折伏熱 (prosléyisme) であり、その熱にかされてバタイユはわれわれのうちの何人かに、その固執観念 (hantise) を鼓吹したものである⁷⁸⁾」と述べている。ヴァルドベルグの証言を思い浮かべれば、バタイユがとりつかれていた規則の案出というものがどのようなものであったか、容易に想像がつくだろう。「アセファル」を組織するに至り、そのような儀式の規則をメンバーに鼓吹しようとしたバタイユを、岡本太郎は「権力の意志」だと非難したのだ。

ここでもう一度、岡本太郎がバタイユの「コレージュ・ド・ソシオロジー・サクレ」から学んだことを振り返ってみるならば、その決別点が見えてくる。岡本太郎が「ノン」と言ったのは「自分」に対してではなく「与えられた社会」に対してであった。つまり、岡本太郎の「ノン」とは「自己否定」ではないのである。そして、「対極主義」は、われわれが「正」だと思い込んでいるこの「与えられた社会」に対して、「反」を思いっきりぶつけてみることから始まるのであった。しかし、ただ単に「反」をぶつけるだけではない。「反」のうちにまた闘争する「正」がゆるぎなくある」のでなければならない。「対極主義」は、自身が「否定」する「与えられた社会」に自分がゆるぎなくあるという「絶対的な引き裂き」の中にある。つまり、バタイユのように「自己否定」へと向かったりはしない。もし「自己」を「否定」してくるものがあるとすれば、それは自分自身ではなく「与えられた社会」の方である。針生一郎との対談の中で岡本太郎は、「与えられた社会で無視されたんでは、自分はないと同じようなものだけど、そういうときに、だからこそ、おれのレーズン・デートルはあるし、ますます自信が出て来るんだ⁷⁹⁾」と語っている。「与えられた社会」に対して「ノン」を突き付ける、そして「与えられた社会」に自分も「ノン」を突き付けられている。その状況においてこそ、矛盾に引き裂かれながらも生きている自分の存在理由があるのであり、むしろ自分を「肯定」できるのである。つまり、「否定」と

いう概念は、岡本太郎とバタイユの思想をつなぐ接点であると同時に、その後の展開で決定的な決別をも導くものであったと言わざるを得ないのである。

6. おわりに

バタイユは、最終的に秘密結社「アセファル」を通じて、「自己否定」によって脱我状態を経験させるような共同体を組織しようとした。言うなれば、これは徹底的な「脱主体」の理論である。本稿においては、1930年代に的を絞ってバタイユの活動を見てきたが、「アセファル」の崩壊後のバタイユは、この「脱主体」の理論を著作活動という形で展開し続ける。1940年代の前半には、『内的体験 (*L'expérience intérieure*)』、『有罪者 (*Le coupable*)』、『ニーチェについて (*Sur Nietzsche*)』のいわゆる『無神学大全 (*Somme athéologique*)』と呼ばれる三部作を刊行している。これらの著作は、非常に断片的で詩的な文体に満ちているが、これは、バタイユの「自己否定」の思想と大いに関係している。つまり、「自己否定」によって個体の外へ連れ出される「脱我状態」とは、もはや言説化することが不可能な状態なのであり、バタイユはこの自らの思想を表明するために、文章を判読可能なぎりぎりのところまで解体したのである。ところが、その後1949年に刊行された『呪われた部分 (*La part maudite*)』は打って変わって明晰な文章で「非生産的消費」の概念について論じられている。この変化について酒井健は、『無神学大全』に対する読者の無理解が影響していると述べつつ、「不可知な内奥性と一般の読者との間に距離が増したため、バタイユは取り急ぎ明瞭な推論的表現に頼ったのだ」と指摘する⁸⁰。つまり、『呪われた部分』においてバタイユは、人間の「不可知な内奥性」のそのものを描くのではなく、「非生産的消費」の概念に焦点を当て、有用性の限界を示すことで、その一端を、言い換えるならば「不可知な内奥性」が現実の世界にもたらすひとつの効果を垣間見せることに留め、その限りにおいては明晰に論じることができたのである。以上のことから考えると、「アセファル」という共同体を失ったバタイユは自らの活動を執筆活動へと移していくなかで、言説化不可能なものを言説化するというアポリアに常にさらされることになり、その構造からして非常に困難な問題に直面している。

しかし、それでもなおバタイユの思想には、重要な問題が含まれてもいる。それは、「脱主体」の理論が西洋近代の合理的「主体」への痛烈な批判を提起しているからである。バタイユのこの問題提起は、現代社会が合理的精神によって生み出してきた数々の負の遺産、つまりバタイユの言う「呪われた部分」を鋭く抉り出しているという点において、今日においても再考の余地のある重要な思想であることは疑いない。バタイユの思想は、決定的な困難に直面しながらも、我々人間が不可知で非合理的な部分によってどれほど大きく駆動されているのかということを訴えかけてくるのである。

岡本太郎の「対極主義」ももちろん合理的「主体」を示してはいない。近代的な合理的「主体」を軸に考えるならば、「対極主義」は常に矛盾に引き裂かれているという点において同一性を保つことができているのであり、やはり「脱主体」、あるいは「主

体」の解体であると考えることができる。しかし、バタイユの「自己否定」とは異なり、岡本太郎は「否定」を契機としてむしろ「自己」を肯定していく。「与えられた社会」に「ノン」を突きつけ、また逆に向こうからも「ノン」を突きつけられながらも自分の存在意義を見出す。そして、バタイユが、徹底的な「自己否定」によって自己を完全に解体してしまうのに対し、「対極主義」的「主体」においては必ず相反する二つの極が存在し、それによって引き裂かれている。この点において、「対極主義」はバタイユの思想とは異なる型の「脱主体」の理論を成しているということができる。

では、バタイユの思想の核である不可知で非合理的な領域は「対極主義」において、どのように捉えられているのだろうか。本稿で取り上げた「伝統」論において、岡本太郎は「モーレッツに素人」になること、つまりあらゆる既成概念に「ノン」を突き付けた上で触れてくるものこそが「伝統」であると主張した。しかし、その「伝統」がなぜ触れてくるのか、それは人間性の根源に潜む何かがあるからとしか説明できない。石積みの例でも、「空しいことは誰にでもわかっている」にもかかわらず積むのか、誰にもわからない。その点で、「対極主義」は不可知な領域を本質的に含んでいるのである。しかし、一方で、「対極主義」は人間の生活という現実を強烈に立たせて目いっぱい逆方向に引っ張ろうともする。「伝統」を「創造」するには「パティキュラーな現実」にぶつかなければならず、石積みもまた「生活そのものと対応する切実なリズム」なのである。これは、あたかも不可知な領域に引き込まれることを拒否するかのようである。つまり、岡本太郎は「対極主義」によって、バタイユのように不可知で非合理的な「脱主体」の世界に没入し「権力の意志」へと陥ってしまう事態を打開しようとしていると考えられるのであって、この点でもやはりバタイユの思想とは決別している。

しかし、岡本太郎の「対極主義」がどの点で「権力への意志」を打開していると言い得るのか、そしてそもそも、当時のファシズム的権力に対する反抗をその根底に持っていたはずのバタイユの思想が、なぜ「権力の意志」へと陥ることになってしまったのかという点については、また稿を改めて論じる必要がある。

注

- 1) プロジェクト新・偉人伝『この人を見よ！歴史をつくった人びと伝5 岡本太郎』ポプラ社、2009。
- 2) 生誕の日である2月26日には、六本木ヒルズアリーナでパースデーイベント「TARO100祭」が行われた。また、NHKでは生涯を描いたテレビドラマ「TAROの塔」が放映されている。その他、100周年記念企画の書籍の刊行、復刊も数多く予定されている。
- 3) 花田清輝「岡本太郎論」、岡本敏子編『太郎神話—岡本太郎という宇宙をめぐる』二玄社、1999、76頁。
- 4) 岡本太郎「対極」『呪術誕生』みすず書房、1998、135頁。
- 5) 同上、135頁。
- 6) 同上、134～135頁。
- 7) 赤坂憲雄『岡本太郎という思想』講談社、2010、142頁。
- 8) 榎木野衣『黒い太陽と赤いカニ』中央公論新社、2003、49～

- 50頁。
- 9) 例えば、塚原史「岡本太郎とバタイユー太陽の塔読解の試み」(『國文學』vol.52、2007)や、酒井健「夜の遺言—岡本太郎とジョルジュ・バタイユ」(『ユリイカ』vol.30、1999)など。
- 10) 赤坂、前掲書、162頁。
- 11) 岡本太郎「バタイユとの出会い」『呪術誕生』みすず書房、1998、230頁。
- 12) 同上、230頁。
- 13) 伊藤徹「岡本太郎・主体性の神話—対極主義とその亀裂」『京都工業繊維大学学術報告書』第4巻、2010、88頁。
- 14) 岡本太郎・針生一郎「万博の思想」、岡本敏子・川崎市岡本太郎美術館共編『対談集 岡本太郎発言!』二玄社、2004、178頁などを参照。
- 15) 榎木、前掲書、76頁。
- 16) 同上、76頁。
- 17) バタイユの経歴に関しては、主にM・シュリヤ『G・バタイユ伝(上)』(西谷修・中沢信一・川竹英克訳、河出書房新社、1991)などを参考にした。
- 18) 岡本太郎『『痛ましき腕』の誕生』『呪術誕生』みすず書房、1998、223頁。
- 19) 巖谷國士訳編「《コントロール・アタック》資料」『季刊パイディア』第8号、竹内書店、1970、34頁。
- 20) 同上、35頁。
- 21) Bataille,G., "La notion de dépense," *La part maudite*, Minuit, 1967, p.28 (邦訳「消費の概念」『呪われた部分』(生田耕作訳)、二見書房、1973、267~268頁)。
- 22) 「ポトラッチ」とは、北西部のアメリカ・インディアンの間に見られた競争的な贈与交換のことである。贈与を受けたものは、受けた富と同等以上の富を持って返報する責務を負うために、贈与の果てしない応酬が繰り返されていく。
- 23) Bataille,G., "La notion de dépense," pp.31-32 (邦訳、272頁)。
- 24) Ibid, p.41 (邦訳、284頁)。
- 25) 巖谷、前掲論文、36頁。
- 26) 前掲の巖谷國士訳編「《コントロール・アタック》資料」(『季刊パイディア』第8号、竹内書店、1970)に収録されている〈資料II〉「《コントロール・アタック》手帖」の46頁を参照。
- 27) Bataille,G., "Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie," Hollier, D., *Le collège de sociologie*, Gallimard, 1979, p.24 (邦訳「『社会学研究会』設立に関する覚え書き」、オリエ, D. 編『聖社会学』(兼子正勝、中沢信一、西谷修訳) 工作舎、1987、24~25頁)。
- 28) 吉田裕「解説 結社「アセファル」をめぐる」、ガレットィ, M. 編『聖なる陰謀』(吉田裕他訳) ちくま学芸文庫、2006、486頁。岡本太郎についても同様であり、「アセファル」について初めて口を開いたのは1968年の針生一郎との対談においてであると思われる。前掲の岡本太郎・針生一郎「万博の思想」、179頁を参照。
- 29) ガレットィ, M. 「序文 森の王」『聖なる陰謀』(吉田裕他訳) ちくま学芸文庫、2006、21頁。
- 30) Hollier,D., *Le collège de sociologie*, p.22 (邦訳、23頁)。
- 31) Hollier,D., "A l'en-tête d'acéphale," *Le collège de sociologie*, p.16 (邦訳「無頭人の頭書きに」『聖社会学』、16頁)。
- 32) 吉田裕によれば、「『社会学研究会』は、三七年一月から開始され、基本的に月に二度の講演会を開催し、最初の年度は一回、次の三八—三九年度は一三回の講演会(数は必ずしも明確ではない)が行われた」(吉田、前掲論文、486頁)とのことである。
- 33) バタイユとカイヨワの講演回数には、それぞれ共同担当の回(2回分)も含む。
- 34) 西山雄二「欲望と不安の系譜学」、谷口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』社会評論社、2008、84頁。
- 35) 宇波彰は「サルトルが出席していたとされることが多いが、それは事実と異なる」(宇波彰「コジェーヴからヘーゲルへ」、谷口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』社会評論社、2008、41頁。)としている。
- 36) 宇波彰「コジェーヴからヘーゲルへ」、谷口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』社会評論社、2008、44頁。
- 37) Hollier,D., *Le collège de sociologie*, p.165 (邦訳、155頁)。
- 38) Ibid, p.37 (邦訳、35頁)。
- 39) *La nouvelle revue française*, n° 298, Gallimard, 1938, pp.8-25.
- 40) Bataille,G., "L'apprenti sorcier," Hollier,D., *Le collège de sociologie*, p.39 (邦訳「魔法使いの弟子」、37頁)。
- 41) Ibid, p.47 (邦訳、43頁)。
- 42) Ibid, p.51 (邦訳、46頁)。
- 43) Ibid, p.53 (邦訳、48頁)。
- 44) オリエは「神話は時代の流行だったのである。神話については、現代生活がその秘密を失ったことを批判する者もいたし、逆に現代生活がそこに逆戻りしたと告発するものもいた」(Hollier,D., *Le collège de sociologie*, p.294 [邦訳、278頁])と指摘している。
- 45) Bataille,G., "L'apprenti sorcier," p.55 (邦訳、49頁)。
- 46) Hollier,D., "A l'en-tête d'acéphale," p.16 (邦訳、16頁)。
- 47) Bataille,G., "L'apprenti sorcier," p.58 (邦訳、51頁)。
- 48) Waldberg,P., *Taro Okamoto: Le baladin des antipodes, Différence*, 1976, p.109. またここで触れられている「象徴的な絵」とは、雑誌『アセファル』に掲載されていた挿絵のことであろう。
- 49) Waldberg,P., *Taro Okamoto: Le baladin des antipodes*, p.110
- 50) Ibid, p.111. 同様の記述が,"Acéphalogramme," Galletti,M., *L'apprenti sorcier, Différence*, 1999, p.595 (邦訳「アセファログラム」『聖なる陰謀』、471頁)にもある。
- 51) Waldberg,P., "Acéphalogramme," pp.596-597 (邦訳、472~473頁)。
- 52) Ibid, p.597 (邦訳、473頁)。
- 53) コジェーヴ, A. 『ヘーゲル読解入門 『精神現象学』を読む』(上妻精・今野雅方訳) 国文社、32頁。
- 54) 西山、前掲論文、89頁。
- 55) 吉田、前掲論文、488頁。

- 56) 岡本太郎「対極」『呪術誕生』みすず書房、1998、135頁。
- 57) 同上、135頁。
- 58) コジエーヴ, A., 前掲書、132頁。
- 59) 岡本太郎『日本の伝統』光文社、2005（原著は1956年）、271頁。
- 60) 同上、271～272頁。また、鈴木貞美は、「この明治官僚ということばは、おそらく岡倉天心を指さしている」（『生命観の探究』作品社、2007、669頁）と指摘する。
- 61) 同上、58頁。
- 62) 同上、274頁。
- 63) 例えば、岡本太郎は、「縄文土器」のグロテスクな美を「伝統」として「創造」してみせた。「縄文土器」の美は、技術的に格段に進歩しているはずの現代人にも触れてくるものを持っている。それは縄文人と分かり合える何かをわれわれも持っているからであり、岡本太郎はこれを「四次元との対話」とであると述べた。（「縄文土器—民族の生命力」、同上、73～101頁）。
- 64) 同上、277頁。
- 65) 同上、279頁。
- 66) 岡本太郎『美の呪力』新潮社、2004（原著は1971年）、41頁。このテキストから連想されるのは、ニーチェの「永劫回帰」ではなかろうか。岡本太郎は中学生のころに、「永劫回帰」の思想にふれて戦慄したという。また、十九世紀という人間の運命の裂け目の時代を生きたニーチェが、その強烈な精神によって今日の虚無的な状況を予感していたと考え、その十九世紀を見かえして、現代にアンチテーゼをうち出すことが自身の芸術活動だと述べてもいる。詳しくは、岡本太郎「予言者ニーチェ」『宇宙を翔ぶ眼』みすず書房、2000、275～277頁を参照のこと。
- 67) 岡本太郎・針生一郎、前掲書、178頁。
- 68) 岡本太郎「バタイユとの出会い」『呪術誕生』みすず書房、1998、229頁。
- 69) バタイユ, G 「ヘーゲル、死と供犠」『純然たる幸福』（酒井健訳）人文書院、1994、176頁。また、榎木、前掲書では65頁。
- 70) 榎木、前掲書、66頁。
- 71) 同上、68頁。
- 72) 同上、70頁。
- 73) バタイユ, G 「ヘーゲル、死と供犠」『純然たる幸福』（酒井健訳）人文書院、1994、177頁。
- 74) 榎木、前掲書、70～71頁。
- 75) 榎木、前掲書、78頁。
- 76) Bataille, G., "Lettre a X., chargé d'un cours sur Hegel," Hollier, D., *Le collège de sociologie*, p.171（邦訳「ヘーゲルに関する講義担当者 X 君への手紙」『聖社会学』、161頁）。
- 77) Ibid, p.171（邦訳、161頁）。
- 78) Klossowski, P., "Préface," Okamoto, T., *L'esthétique et le sacré*, Seghers, p.11（邦訳「解説・混沌の中の「美」と「聖」」（久米博訳）『岡本太郎著作集第6巻』講談社、1980、392～393頁。）
- 79) 岡本太郎・針生一郎、前掲書、178頁。
- 80) 酒井健『バタイユ』青土社、2009、106頁。