

■第23回「哲学系読書会(仮)」

■日時：2003年01月24日(火) 18:00より21:30まで

■場所：北区民センター会議室第6会議室

■課題書：G・バタイユ『エロティシズム』序論・第1部まで(ちくま学芸文庫)

■報告：山本(S)

●バタイユ(1897.9.10~1962.7.8)

フランスの哲学者、思想家、作家。フリードリヒ・ニーチェから強い影響を受けた思想家であり、後のモーリス・ブランショ、ミシェル・フーコー、ジャック・デリダなどに影響を及ぼし、ポスト構造主義に影響を与えた。

バタイユが思想的にとりわけ影響を受けたのは、1920年代に読み始めたフロイトおよびニーチェ、そしてコジェーヴの講義以降終生彼を捉えることとなるヘーゲル、そして西欧の神秘家たち(アンジェラ・ダ・フォリーニョ、ディオニシオス・アレオパギタ、アピラの聖テレサ、十字架の聖ヨハネ、etc.)である。

ジャック・デリダ「限定経済学から一般経済学へ—留保なきヘーゲル主義—」(『エクリチュールと差異』下)、ミシェル・フーコー「侵犯への序言」(フーコー・コレクション2)

●1920年代に書かれた著作・論考・文学作品

『眼球譚』"Histoire de l'œil"、『W.C.』

●1930年代に書かれた著作・論考・文学作品

雑誌『ドキュマン』(1929-1931)所収の各論文(日本語訳『ドキュマン』バタイユ著作集第11巻、2002年(第八版))、  
『太陽肛門』(1931)

雑誌『社会批評』所収の各論文(ex.「ヘーゲル弁証法の根底批判」(1932年3月)、「消費の概念」(1933年1月)、「国家の問題」(1933年9月)、「ファシズムの心理構造」(1933年11月、および1934年3月)

『空の青』(1934年) "Le Bleu du ciel"、雑誌『アセファル』所収の論考

『社会学研究会』(聖社会学)で発表した論考(講演含む)

●1940年代に書かれた著作・論考・文学作品

『内的体験』『無神学大全』1(主要部分は、1941-1942に書かれた。刊行は43年。) L'experience interieur、『マダム・エドワルダ』(1941年12月)、『有罪者』『無神学大全』2(1944年出版)

『ニーチェについて—好運への意志』『無神学大全』3(1945年2月出版)

『有用なものの限界』(1930年代後半から45年までに書かれた草稿)

『呪われた部分—有用性の限界』『呪われた部分—普遍経済の試み』1(45-49年に書かれた。49年に刊行)

『宗教の理論』(推定48年頃に書かれた。生前刊行されず、1974年にガリマールから刊行。)

●1950年代に書かれた著作・論考・文学作品

『C神父』(1950年)

『エロティシズムの歴史』『呪われた部分—普遍経済の試み』2(51年頃に書かれる。『呪われた部分』の第二巻となるよう予定されていた草稿。)

『ラスコー』(1953年から執筆され、55年に刊行)、『マネ』(1953年から執筆され、55年に刊行。)

『わが母』(1954-55に書かれた)、『文学と悪』(1957年ガリマールから出版)

『エロティシズム』(1957年ミニュイ社から出版。)

●1960年代に書かれた著作・論考・文学作品

『エロスの涙』(61年出版)

★キーワード：連続性と不連続性、死と生、禁止、侵犯、暴力、内的体験、性の充溢、過剰、浪費、横溢 聖なるもの(悲劇的なもの—ニーチェ)

(■印は山本の感想、▲印は波澤龍彦・訳)

★原書は1957年刊

まえがき

人間の精神はきわめて驚くべき禁止命令にさらされているが、それは人間が人間自身を絶えず恐れていることから生じている。

人間は人間の性の衝動に脅えている。好色漢(▲遊蕩児)の恥ずべき情念と聖女自身の情念は同一であることを聖女は知らずにいる。

人間精神の可能性は聖女から好色漢までの広がりの中で、その一貫性を探究することはできる。←

私（バタイユ）は、聖女と好色漢という対立する可能性が繋がっているのが（▲同格のものとして）見える見地に立っている（▲見地に身を置きたい）。

この二つの可能性を一つに還元するのではなく、両者が否定しあう地平の彼方に出て、両者が一致する究極の可能性をつかみたい。（■ヘーゲルの弁証法的）

「自分を脅かすものを少しでも解き明かしたいと思うのなら、人間は、そのものをまず支配しなくてはならない。（……）これはなにも、恐怖すべき理由がもはやないような世界、エロティシズムと死が一つの機械の連続装置のようにある世界を人間が期待すべきだということではない。そうではなく、人間は人間を恐怖させるものを乗り越えることができる、人間は人間を恐怖させるものを真正面から見据えることができる、ということなのだ。」（p.9～10）→ はじめて人間は、（▲今日までに形成された人間という概念の）”人間自身に対する奇妙な無理解”（▲奇妙な過小評価）を脱することができる。

私はただ、語られた多様な事実のなかに一貫性を探し出し、多様な行為の全体に一貫性ある見取り図（▲方向性）を与えようとした。

一貫性ある全体を探究したために、私の努力は科学の努力とは対立することになった。科学は個別的・専門的に分化した仕事の積み重ねだが、エロティシズムは科学のやり方では到達できない意味を持っている。

エロティシズムを考察しながらそうしている当の人間が考察されている、このようになってはじめてエロティシズムは考察されたことになる。（■自己言及的、対象でありかつ自己＝フーコー的）

また、労働の歴史・宗教の歴史と分離して考察できない。そのために性の現実から遠ざかったり、他の多くの問題を無視してしまっている。人間精神の一体性が見える見地に視点を得るために、他のすべてを犠牲にしたのだ。

本書においては一つの個別の問題が問題全体を含んでいる。（一即全）

本書においてキリスト教の躍動とエロティックな生の躍動は両者の統一性において立ち現れることになる。

## 序論

### 1) エロティシズムの定義（★エロティシズムを以下 [E]と略す）

「エロティシズムとは、死におけるまでの生を称えることだと言える」が、これは厳密には定義ではない。（■冒頭の定義）

正確な定義を求めるには、生殖のための性活動から出発しなければならないが、Eはこの特殊な一形態なのだ。生殖のための性活動は有性動物と人間に共通のものだが、人間だけが性活動をエロティックな活動にした。

Eは、生殖の目的（種の保存・繁栄）とは無関係の心理的な探究であるということ。（■基本的定義）

この基本的な定義から冒頭の定義に立ち返る理由。

Eな活動は生の充溢であるにしても、生の繁殖（▲再生産）とは無関係の心理的探究は、死と無縁ではない目的に向けられているから。

ここに生と死のあいだのたいへん大きな矛盾（▲逆説）がある。

「死を淫蕩な発想に結びつけることほど、死と慣れ親しむための良策はない。」（サド）

死と性的興奮のあいだの関係、殺人を見たり想像したりすることによって、少なくとも病人は性的快楽への欲望をかきたてられることがある。しかし病がこの死と性的興奮の関係の原因だと言ってすますことはできない。→ サドの矛盾した表現のなかに一つの真実が現れている。→（悪徳の世界に限定されるのではなく）この真実は生に関する私たちの表現の根底だとさえ私は思っている。→ この真実から離れて存在について考えることはできない。私は、断じて存在を情念の運動の外にあるものと思い描いてはならないと言いたい。（P.19）（■人間存在は情念に突き動かされている！）

### 2) 不連続な存在（p.19）

哲学の誤りは生から遠ざかることだが、私の考察はもっとも内的な仕方で生に関係している。

生殖は不連続な存在を危険にさらす（▲生殖は不連続な存在に活を入れる）。★La reproduction met en jeu des êtres discontinus

各存在は自分以外の他の存在と異なっている。この存在だけが生まれ死んでゆく。一個の存在が他

の存在とのあいだには深淵があり、不連続性があるのだ。私たち、すなわちあなたと私は、不連続な存在。(P. 19～20)

### 3) 連続性 (という意味) としての死 (p. 20)

生殖は存在の不連続性につながるが、他方では存在の連続性を惹起する。→ 生殖は密接に死と結びついている。死と存在の連続性が一致していることを明示する。

死も存在の連続性も、ともに魅惑するものだ。この双方の魅惑こそがEを支配している。

#### 3-1) 無性生殖の分裂 (p. 21～22)

二つの存在が現われるやいなや再びそれぞれの存在の不連続性が生じることになるが、しかしこの過程のさなかに、一瞬の連続性が二つの存在のあいだに生じている。最初の存在は死につつまがあるが、その死のなかに二つの存在の連続性の重要な瞬間が出現する。

#### 3-2) 有性生殖 (p. 22)

有性生物の死のなかに、無性生物のような連続性は生じない。

有性生殖も生物細胞の分裂を惹き起こして、不連続性から連続性への新たな種類の移行を生じさせている。→ 基本的には不連続な精子と卵子が合体、その結果両者の間に連続性が生じる。つまり精子と卵子の消滅(死)から出発して一つの新たな存在が形成されてゆく。→ この新たな存在も不連続であるが、この存在は自らのなかに連続性への移行を宿している。

#### 3-3) 内部的存在 (p. 21～22)

犬も昆虫も微生物も私たちが存在しているものは、孤立している限り内部において存在している。

一個の存在がどれほど単純にできているとしても、下限の境界線、つまりこの線の上から内部における存在が現れるといった下限の境界線はない(▲内部にある存在が露出してしまおうような出口はない)。内部における存在は、複雑さが増したことの結果ではありえない。(P. 24)

### 4) 連続性へのノスタルジア (p. 24～25)

生の根底には、連続から不連続への変化(▲過程)と、不連続から連続への変化とがある。私たちは不連続で孤独に死んでゆく固体、他方で私たちは、失われた連続性へのノスタルジアを持っている。

滅びゆく固体性が少しでも存続してほしいと不安にかられながら、同時にまた、私たちが広く(▲すべてをふたたび)存在へと結びつける本源的な(▲最初の)連続性に対し強迫観念を持ってもいる。→ 自分が無数の波に消えてゆく一つの波のようにこの世界の中に存在していないことで苦悩するということはありうる。(■この箇所を見田宗介は「波頭＝自我の切実さ」としてパレフレーズしている)→ このノスタルジーが原因して、すべての人間のなかに三つの形態のEが生じている。→ 肉体のE、心情のE、聖なるE ← この三つの形態(▲形式)のなかで常に問われているのが、存在の孤立を、存在の不連続性を、深い連続性の感覚(▲意識)へと置き換えることをしかと明示したい。

(■cf;本質 (essentia) — 存在 (esse) — 存在者 (ens) ★存在の三項式、存在は連続性か?)

### 5) 肉体のE、心情のE、聖なるE (p. 25)

聖なるEという表現自体、いかなるEも聖なるものであるのだから、曖昧だと言わざるをえない。

→ 厳密な意味での聖なるものを追求してゆくこと、つまり身近な世界の彼方で体系的に存在の連続性を追求してゆくこと、これは本質的に宗教的な性格を持った運動になっている。

**聖なるエロティズム：**

西洋では、神の探究、正確には神への愛と一体化している(▲神への愛と混同されている)。

東洋では、神という表象を持ちださずに、似たような探究が行われている。とくに仏教は神という観念なしですませている。

私が力説したいのは、この連続性という観念なしには、Eの総体的な意義とEの諸形態の統一とが私たちに理解できなくなるだろうということ。

### 6) Eの神秘(秘密)というもの

があって、私は今それをしつて侵そうと（解明しよう）しているのである。むろんこの行為は、まず存在の深奥部へ、存在の核心へと赴かなくては可能にならないのである。

#### 7) Eの衝動 (p. 26~27)

この衝動はどのようなものであれ、暴力に衝き動かされており、**暴力の領域、侵犯の領域**なのである（▲下等な生きものには、どんな種類の運動であれ、Eの運動を活発ならしめる。基本的な暴力の感覚が欠けているのだ）。不連続性から存在が引き離されることがもっとも暴力的な事態。→**最も暴力的な事態とは死である。**

不連続性から連続性への移行において危機にさらされているのは、根本的な存在の全体なのである。唯一暴力だけが、暴力および暴力に関係した名前なき混乱だけが、すべてを危機に投じること（▲活をいれること）ができるのだ！

私たちは、確立した存在——連続性において自ら確立した存在に——への侵犯なくして、ある状態から本質的にまったく異なる状態へ変化する移行を思い描くことができない。

#### <肉体のE>

極微動物たちの移行変化は、肉体のEの局面で私たちを息苦しくさせる暴力の根源を再発見させる。肉体のEとは、相手の存在に対する侵犯（■性交）、死に隣接した（▲死に等しい）、殺人に隣接した（▲殺人に等しい）侵犯でなくて何であろう。

#### 8) Eの完全なる実行 (p. 28)

最も内的なところで、意識が失われんとするところで、存在（▲存在の深奥部）に到達することを目的にしている。通常の状態からエロティックな欲望の状態への移行が生じるためには、私たちにおいて、不連続性のもとで確立していた存在がある程度溶解（▲解体）することが求められる。（「溶解」という言葉は、エロティックな活動に関係した「放埒な生活」という俗語（日常）表現に対応）

存在の溶解の動きにおいて、男性は能動的、女性は受動的の役割を演じ、確立した存在として溶解するのは、おもに受け身の女性側だ。（■役割としての男性性/女性性？）

二つの存在は最終的にともに同一の溶解の地点へ到達。Eの完全なる実行は、閉じた存在の構造を破戒することを原則にしている。

#### 9) 裸にすること (p. 28~29 )

裸は「閉じた状態＝不連続な生の状態」に対立している。裸とは「交流の状態」→ 存在のありうべき連続性を追い求めること。猥褻な舞いによって、二つの肉体は連続性へと開かれる。猥褻さとは、持続しえて確固としている固体性を所有するのに適した肉体の状態をかきみだす混乱のことである。

男女の性器の動きのなかでは、自己所有とは逆の事態、自己喪失が起きている。→二つの性器は流失して融合状態を再生させる。

裸にすることとは、これが完全なる意味を持っている諸文明のなかで見ると、死なせる行為の相似物とは言わないまでも、死なせる危険性を伴わない殺人の等価物なのだ。古代においては、性愛行為と供犠の比較が正当化されるほどに、Eの根底たる剥奪（あるいは破戒）は明瞭になっていた。

強調しておきたいのは、Eの女性のパートナーは供犠の生贄のごとく現れ、男性パートナーは供犠の執行者のごとく現れるということ。→ 男女の性愛行為がなされてゆくあいだ、破戒の最初の一撃でできあがっていた連続性のなかへ、自分を消し去ってゆくということである。

#### 10) 性愛行為と供犠の比較

性愛行為の破戒には危険が少ないため、やや価値がない。せいぜい言えるのは、もしもエロティックな行為に侵犯の要素、さらに侵犯を成り立たせている暴力の要素（▲強姦ということも含めて）が欠如しているならば、エロティックな行為は絶頂に達するのがますます困難になるということ。とはいえ、本当の破戒、殺人が先に語った曖昧な等価物（裸にすること）よりももっと完全なEの形態をもたらすことはないだろう。

#### 11) 人が通常的生活態度からエロティックな欲望に打ってゆくとき

そこには死の根源的魅惑が作用している。← Eの中で作用しているのは、常に、確固とした形態

の溶解ということ。

Eにおいては、サドの発言にもかかわらず、消滅を余儀なくされるというわけではなく(▲生命は単に討議に付されるだけだ)、不連続な生は、ただ危機にさらされるだけなのである。せいぜい混乱させられ、調子を狂わせられる程度。

連続性への追求はあるが、原則として不連続な存在の死だけが決定的に作り上げることができるような連続性が勝らないという条件下でのことにすぎない(▲Eは原則として、連続性が勝利を占めない場合にしか成立せず、連続性が決定的に勝利を占めるのは、非連続の存在が死ぬ場合だけなのである)。

要は、不連続性に立脚している世界の内部に、この世界が許容しうる連続性のすべてを導入するということなのだ。サドの常軌逸脱はこの可能性を越えてしまっている。

## 12) 過激さは私たちに次のことを想起させる恐ろしい兆候

私たちは不安感から個人の不連続性に釘付けされているのだが、死はそのような不安感を破戒するものであり、生よりもっと優れた真実として私たちに迫ってくる。

## 13) 肉体のEには、何かしら重苦しくて忌まわしいところがある。

つまり、肉体のEは、個人の不連続性をまだ留めているし、しかもそれは反世間的な利己主義という意味合いを帯びてのことなのである。

### 心情のE (p. 31~)

心情のEはもっと自由だ。但し、表向き肉体のEの物質性(肉体の生々しさ)から離脱しているが、しかし肉体のEから発しているのである。心情のEは肉体のEの一樣相でしかない。→ 恋人たちの愛情によって安定化したものにすぎない。

それは根本的に、恋人たちの情念は肉体の融合を延長させたものか、肉体の融合の序奏になっている。→ とはいえ、この情念が肉体の欲望よりもっと暴力的な意味を持つことがある。→ 恋人は、愛する相手を自分のものにすることができないときには、愛する相手を殺すことも考える。しばしば恋人は、愛する相手を失うよりは殺した方がましだと思ったりする。ときには自分自身の死を望んだりする。(■無理心中というケースもある)

## 14) 男女二人の恋人の結合が情念の結果だとしても、(p. 34)

この情念は他方でもう一つの可能性、つまり死を、殺人への、あるいは自殺への欲望を、惹き起こすということ。

死の輝きが恋の情念を指し示している。この暴力——不連続な固体性を絶えず侵犯しているという感覚はこの暴力から生まれるのだが——の下に二人の習慣とエゴイズムの領域が始まる、→ これは不連続性の新たな形式にほかならない。

個人の孤立を侵犯する——死の高みにおいて——ときだけ、愛する相手の連続性のイメージ、恋人にとって存在するものすべての意味を持つあのイメージが現れるのだ。

恋人にとって愛する相手は世界の透明さである。愛する者のなかに透けて見えるものは、私があとで神聖なもしくは聖なるEに関して語る予定のものである。→ もはや個人の不連続性によって限界づけられない完全な、無際限の存在である。← 解放と映る存在の連続性こと。

愛する相手は存在の真実に匹敵する。偶然のおかげで、愛する相手を通して世界の複雑さが消え、恋人は存在の奥底を、存在の単純さを見出すようになるのだ。

## 15) 今私が強調したいこと (p. 36)

存在の連続性は個々の存在の根源にあるのであって、死は存在の連続性に到達しない。存在の連続性は死に依存しない。しかし、死は存在の連続性を露わに示すということ。

↓

この見解は宗教的な供犠を解釈するための基礎になるはずだ。

エロティックな行為は供犠に似ている。→これに関わる者たちを溶解し、彼らの連続性を顕現させる。→ 供犠において生贄を殺す/破戒する → 供犠の参加者たちは、生贄の死が顕現させる要素を分有する ← この要素は、聖なるものと呼びうるものだ。

聖なるものとは、厳粛な儀式の場で不連続な存在の死に注意を向ける者たちに顕現する存在の連続

性のことなのである。

暴力的な死のおかげで、一個の不連続性が破壊されてしまい、あとに残るのは、静寂のなかで参加者たちが不安げに感じるもの、それこそが存在の連続性。→ 生贄は連続性に戻された。

未開民族の聖なるものが、本質的に現代の諸宗教の神 (le divin) の類似物と思えてくる。

**聖なるE (p. 38～)**

対象が直接的な現実の彼方に位置するEは、神への愛に限定できない。

キリスト教神 (Dieu) の位格 (父・子・聖霊) が有するある程度の不連続性を別にすれば、諸宗教の神 (le divin) は、本質的に聖なるものと同一のものである。

キリスト教神は、私が語る連続性を、感情の次元で根源的にすら持っている混成の存在である(▲神とは、そもそも感情的な面から言うならば、私の言う存在の連続性を含んだ一種の混合物なのである)。→ 但し連続性を持つと言っても、キリスト教の表象は、聖書神学においても純理神学においても、存在するものの全体と異なる創造者に結びつけられている。

実証神学が、神秘体験に基づく否定神学の面を合わせ持つことを (▲裏づけられていることを) かたときも忘れるべきではない。

神秘体験は、事物の体験に関係した、知的な思考世界の場へ、この知的思考の構築物のなかで場を持つことのない (あるいは、否定的に知的な思考の限界を確定するものとして場を持つ) 要素を導入する。

私たちが自分の不連続性を破壊する力を内に持つ限り、神秘体験は私たちの内部に連続性の感覚を導き入れる。肉体のEや心情のEとは違う遣り方でそうするのである。

神秘体験は、意志によらないような偶然の手段には頼らない (▲意志の支配を受けない手段を追放するのだ)。

エロティックな体験は現実の事柄に関係し、偶然的なものを待望しているが、これに対して聖なるEが神秘体験のなかで起きた場合は、望んでいるのは、何ごとも主体がかきみだされないことだけだ。

#### 16) 「死におけるまで生を称える」ということは (p. 40)

心情のEでも肉体のEでも、平然と死に挑むということなのだ。生は存在への接近である。生はいずれ死ぬはずのものではあるが、存在の連続性はそうではない。連続性への接近と連続性の陶酔の方が死についてあれこれ考えることよりも勝っている。

第一段階として：直接的なエロティックな混乱が、すべてを上回る感覚を与える。不連続な存在にまつわる陰鬱な展望が忘却できる。

第二段階として：若々しい生に開かれた陶酔を越えて、真正面から死に近づく力、この死の接近のなかに、理解しがたく認識しがたい**連続性への開け** (▲抜け道) を見る力が私たちに与えられる。

**この連続性への開けこそEの奥義であり、Eだけがこの開けの意義をもたらすのだ。**

#### 17) 次の文章の意味をEの諸形態の統一という視点で明瞭に理解するにちがいない。(p. 41～42)

「死を淫蕩な発想に結びつけることはほど、死と慣れ親しむための良策はない。」

自閉への意志を拒むことによって私たちに開かれるEの領域の一体性を、その内部において理解できるようになる。

Eは死へと開かれている。死は人を個体の存続の否定へと開かせる。

私たちは、**内面の暴力**がなかったならばはたして、私たちを可能なこといっさいの限界へ導く**否定** (■サド的?) を引き受けることができるだろうか。

#### 18) 私が導きたかった場所は、根源的な暴力が交差する四つ辻 (▲暴力の十字路) なのである。

最も暴力的な詩人のひとりであるランボオの次の詩句によって、私が強調したかった、神学者たちの神の観念とは最後まで混同しえない、連続性の観念をよりいっそうはっきりと感じとらせることができるだろう。

見つけ出すことができたんだ。

何をだい？ 永遠さ。

それは、太陽と

いっしょになった海なんだ。(■いっしょに=溶け合った)

詩は、人をEのそれぞれの形態と同じ地点へ、つまり個々の明瞭に分離している事物の区別がなくなる所へ、事物たちが融合する所へ、導く。詩は私たちを永遠へ導く。死へ導く。死を介して連続性へと導く。詩は永遠なのだ。それは太陽といっしょになった海なのである。

(■太陽＝過剰、海＝連続性 → 過剰＋連続性＝永遠／死)

## 第1章 内的体験におけるE

### 1) 内的体験の《直接的な》様相としてのエロティシズムは動物の性活動と対立する

内的体験の《直接的な》様相としてのEは動物の性活動と対立する(p. 46～47)

Eは、人間の内的な生の諸様相のうちの一つ。→ 欲望の対象は欲望の内面に応えた結果。人間の(対象の)選択は動物とは異なり、人間の本性である複雑な内面の変化に依拠している。

人間のエロティシズムは、人間の意識のなかであって、人間内部の存在を揺るがすものことなのだ。

人間の性活動はつねにエロティックであるとは限らず、原始的でない、単純に動物的でないときに(▲初歩的な、単なる動物的段階から離れて)、人間の性活動はエロティックになる。

### 2) 動物から人間への進化(▲過程)の決定的な重要性(p. 47～49)

人間は労働によって動物と異なるようになった。と同時に、人間は禁止という制約を自らに課した。

禁止は、主として(間違いなく)死者にに対する態度に向けられていた。また同時に(同じ頃に)、性活動にも向けられた。

労働は必然的に(▲論理的に)、死に対する態度を決定する反応を生み出したのであるから、性活動を規制し制限する禁止もその余波(▲反動)として生まれた。

人間の根本的な振る舞い——労働、死への意識、抑制された性活動——は古代の同時期に遡ると考えるのは理にかなっている。

労働すること、死にゆく者であることを理解することによって、さらに人間は恥じらいのない性活動から羞恥心のともなった性活動——Eはこれから(▲羞恥心を知った性欲から)生まれた——へと移行することで、根本的な動物性から脱け出たのだ。

私たちの同類と呼んでいる本来の意味での人間(▲人類)は、洞窟壁画時代(後期旧石器時代)から出現したのだが、この人間は、宗教の次元に位置する変化の全体によって生み出されたであり、おそらくこの変化に支えられていたのである(▲この変化は宗教の面に位置づけられるが、もちろん、宗教の面の背後にも及んでいた)。

### 3) 客観的資料と歴史の視野——この視野のなかで客観的資料は私たちの前に現れる——との関係しているE、およびその内的体験、その交流(p. 50～51)

Eの客観的研究を二次的レベルに留めておく。私の意図は、人間の内的な生の様相、人間の宗教的な生の様相をEのなかに見てとることなのだ。

Eとは、存在が意識的に自分を揺るがすこと。存在は客観的に滅んでゆく(▲失われる)が、このとき主体も滅んでゆく客体と合体しているから、Eのなかで私は私自身を滅ぼしている、とも言える。

← Eに自発的な滅びが含まれていることは明白。

私ははじめのうちは客観的な考察を導入するにしても、主体の名において単刀直入に自分の考えを述べたい。私たちがEの動きを客観的に語るのは、内的体験を何らかの明白に客観的な様相と結びつけたものとして見出すからなのだ。

### 4) Eの生起は(▲決定)はもともと宗教的であり、それゆえ私の考察は学問的な要素よりも〈神学者〉に近い(p. 51～57)

(■考察の方法論について述べている)

私は、神学者が神学について内側から語るのと同様に、宗教について内側から語る。

私が語る宗教は特定の宗教ではないという意味で定義される宗教なのである。

本書は主題がEに向けられている。どの点においてもEは宗教の領域の外にはない。だが、キリスト教こそは、Eに対立(▲反対)し、大半の宗教を断罪してきた。キリスト教は、おそらくもっとも宗教的でない宗教なのだろう。

私は自分の立場が正確に理解されることを望む。

本書で私は、何であれ特定なものに依拠せず、この孤独な体験を表現する。私は、既成の諸宗教から離れて内的体験を（宗教的体験）を伝達しようと根本的に思っている。

このようなわけで、本質的に内的体験に基づく私の探究は、宗教史家や民族誌学者、社会学者の仕事と根本的に異なるのである。

私たちの宗教体験に内的に依拠することなしに宗教について語ろうとすれば、それは生命なき作業に行き着いてしまう。

Eにおける肉体は、歴史のなかでその意味を（エロティックな価値）を持ったのであり、そういう歴史的な視野のなかでのみ私たちは、肉体の体験を肉体の客観的形態、その外面の姿から切り離すことができないし、肉体の歴史上の出現からも切り離すことができない。Eの地平において肉体自身の変容は、私たちを内的に高揚させる生き生きした欲望の動きに対応しているのだが、他方で有性の肉体の魅力的で驚くべき外観（▲局面）にも関係している。

体験は、たとえ現実世界の客観性に結びついてはいても、恣意的なものをどうしても宿命的に取り入れてしまう。また、体験の再来（▲反復）は事物（▲対象）に関係しているのだが、もしも体験が事物の普遍的性格を有していなかったなら、私たちは体験について語ることはできないだろう。同様に、体験がなかったら私たちはEについても宗教についても語ることはできないだろう。

##### 5) 客観的(▲非人格的)な内的体験の条件——禁止と侵犯が対立しあっている体験(p. 57~63)

互いの可能性を律する、天秤の揺れ動くのような禁止と侵犯の運動が明かでなかった時代には、Eや宗教が問題になっても、その明晰な内的体験は不可能だった。Eあるいは宗教を認識するためには、禁止と侵犯が対等で対立しあっている個人的な体験が必要。

しかし、禁止と侵犯を二つながらに体験することは稀にしか起きない。

エロティックなイメージ/宗教的なイメージは、ある者には禁止の振る舞いを、他の者には侵犯の振る舞いを惹き起こす。

禁止の振る舞いは昔からあるが、侵犯の振る舞いは(禁止が対立していた)自然への回帰というかたちで一般的。しかし侵犯は≪自然への回帰≫とは違う。侵犯は禁止を消滅(▲除去)させず解消する(▲高める)。←ここにEの原動力が隠されている。また宗教の原動力がある。

掟と掟の侵犯の共犯関係について語る前に、体験の交流の二重の障害について：

二重性とは、掟の淳守と違反、禁止と侵犯を両立させる性質こと。

a)禁止が働いていて体験が生起しない、もしくは人目を忍んでしか行われぬ場合：この場合、体験は意識の外に留まり続ける。

b)禁止が働いていない(精神の内側で作用していない)。

科学において禁止は正当化されておらず、病理に属する神経症のなせるものとみなされている。禁止は外側から認識されて、体験に低次の意味を与えることになる。→その結果、禁止と侵犯は事物のように叙述される。←歴史家、精神科医、精神分析医の描写がそうである。

宗教とEは、知性によって事物のように考察されると、本当に一個の物体/事物として捉えられる。私たちがEと宗教を内的体験の地平に断固として位置づけられない限り、それらは私たちに閉ざされる。恐怖とは別の状況で遵守されている禁止は、禁止の深い意味であるところの欲望の対立項になっている。

いちばん困る(▲悪い)のは、禁止を客観的に扱うように求める科学がまさに禁止(■主観的であることを禁止)から生じているのに、その禁止を不合理だとして拒絶していることだ。←内側の体験だけが唯一、禁止が最終的に正当化される禁止のグローバルな面を提示するのである。

明らかに科学の根底になっている宗教(Eを断罪する道德宗教)を断罪するならば、私たちはEと合法的に(▲当然の権利をもって)対立することをやめる。Eを、物体/外部の事物にしなくなる。→Eを内部の運動として捉えるようになる。(■Eを科学的-客観的对象にしないということ)

しかし禁止が十分に働いているならば、これは(■上述のこと)は難しい。禁止が前もって科学の仕事をしてしまっているからだ。禁止は客観的な世界の明晰性には必要だった。禁止がなかったならば、禁止が優越していなかったならば、人間は科学の基礎になっている明晰判明な意識に到達することができなかつただろう。

禁止は暴力を排除する。意識がすでに禁止に守られて成立できていることが必要であり、私たちが意識の光を禁止それ自体へ、それなしには意識が存立しえぬだろう禁止それ自体へ向けることができるということが必要なのである。→そうなったとき意識は禁止を、私たちがその犠牲者であるよ



うな一つの錯誤と捉えることはできず、人類が従った**根本感情の結果**と捉えるようになる。→ **禁止の真理は私たちの人間的態度を解く鍵なのだ。**

**禁止が外部から課せられているのではない**ということ**を正確に知らねばならないし、またそうすることができる。**→ このことは、禁止を侵犯している瞬間、禁止が働いているにもかかわらず、禁止を阻止していた衝動に私たちが従うという曖昧な瞬間に、不安のなかで、(▲それと反対の衝動に屈服するというの時に、何となく後ろめたいような気持ちになることによって) 私たちに明らかになる。禁止を守り、禁止に従っているならば、私たちはもはや禁止に気づかない。だが、侵犯の瞬間に私たちは不安(▲後ろめたさ)を感じる。不安がなければ禁止は存在しないのだ。この不安の体験は罪の体験である。→ この体験は人を侵犯の完遂へ、侵犯の成就へと導く。← **侵犯は、禁止を享受するために禁止を維持する。**

Eの内的体験は、その体験者が、禁止の侵犯へかりたてる欲望に対して、さらに禁止の根底をなす不安に対しても、多大な感受性を持つことを要求する(▲Eの内的体験は、禁止の基礎をなす後ろめたさに対する感受性ととも、また禁止を破りたいという欲望に対する感受性を体験者に要求する)。

この感受性は、欲望と恐怖、強烈な快感と不安をつねに緊密に結びつける宗教的な感受性である。

不安感(▲後ろめたさ)、嘔吐感、恐怖感といった、これらの感情には病的なものはない。これらの感情は、人間の生においては、成虫に対する蛹のようなもの。人間の内的体験は、人間が蛹の殻を破って自分自身を引き裂くこと(外部から課せられた抵抗としてではなく)を意識する瞬間に生じる(▲成就する)。蛹の内壁は客観的な意識の限界になったいるから、このように殻を破って自分自身を引き裂いてゆく変化(▲瞬間)は、客観的意識を乗り越えてゆくということにも関係しているのだ。

## 第2章 死に関係した禁止

### 1) 労働もしくはは理性の世界と暴力の世界の対立 (p. 64~66)

禁止と侵犯をシステムティック(▲系統的に)に考察する。人間はこの禁止と侵犯の両方に属しているのであり、人間の生はこの二つの世界で引き裂かれている。

労働と理性の世界は人間の基礎だが、労働に完全に没頭しているわけでも、理性に無制限に服従というわけでもない。人間は自らの活動によって合理的な世界を築いたが、**人間の内部にはいつも暴力の基礎が存続している**(■内面の暴力：序章参照)。自然もまた暴力的である。

(▲自然そのものが暴力的なので) どれほど理性的になっても、暴力が再び支配することがある。その暴力は、もはや自然の暴力ではなく、**一個の理性の存在の暴力(▲理性的存在の暴力)**なのである。理性が制御しきれない、**存在の暴力**なのだ。

つねに**限界を超え出**て、部分的にしか減じえない(▲転化されえない)運動が自然のなかにはあるし、人間のなかにも存続している。→ この運動は本性上、何ものによっても決して説明しえないもの。→ だが、この運動の支配下で私たちは生きている。

私たちは理性と無限の過剰(つねに世界を超え出でる)——その前面に私たちの理性は存在——とを無分別に結んでいる。(▲私たちが包含している宇宙は、理性によって限定されるどんな目的にも釣り合う大きさではない。かりに私たちが理性を神の大きさに匹敵させようと努力したとしても、私たちは無限の過剰をこれに非理性的に組み合わせることしかできない。私たちの理性は、この理性は、無限の過剰を前にして為すところを知らないのである。)

私たちの生の領域では、過剰は暴力が理性に勝る限りで現れる。

労働について：生産効率に基づく一定の行為が必要、祝祭や遊びの混乱した衝動の制御(理性)が求められる。→ 衝動を支配した人には後日の利益が約束される。また、労働は太古の昔から一種の緊張緩和を生じさせてきた。→ そのお陰で人間は欲望の暴力が命じる直接的な衝動にゆだねずすんだ。← 集団は労働にあてられた時間の間は、伝染性の過剰の運動に対抗しなければならない。→ ある部分労働に専念する人間集団は、禁止という面で定義される。人間集団とは本質的に労働の世界なのだが、もしも禁止がなかったならば人間集団はこの労働の世界にはならなかっただろう。

### 2) 禁止の根本的対象は暴力である (p. 67)

禁止を全体として、また宗教の面で守っている禁止を対象にするならば、禁止の意義は一つの単純な要素に還元できる。→ 労働の世界が禁止によって排除したものは暴力。

Eの領域では、性による再生産(生殖)と死が同時に問題になる。表向き正反対のものが深いところで一致していることを私が立証するのはもっと先のことだが、両者の外面的結合ならばもうすでに

サドの世界で明示されている。→ 生殖を惹き起こしている過剰と死という過剰とは、相互に参照されることではじめて理解されるようになる。→ 最初から明らかなことは、二つの禁止が死と性の活動を対象としていたことだ。

### 3) 死に関係した禁止の先史時代のデータ (p. 68~72)

①「汝殺すなかれ」、②「肉の交わりは、ただ結婚においてのみ果たされるべし」。← 聖書が伝え、私たちが本来、絶えず守っている二つの根本的命命。

①の禁止は、死者に対する人間の態度の結果。

ネアンデルタール人について：全体からすると、この人間はまだなお暴力の領域に留まっていたが、部分的には暴力の支配から脱し、労働をしていた。労働における道具の発展から暴力への対立を証するわけではないが、埋葬の跡は暴力への対立を証している。そして労働と共に、恐ろしくて驚天動地の、さらに素晴らしくさえあるものとして、彼らが知ったものは死だった。

現在の人類が宗教的に行っている埋葬は、中期旧石器時代の終わり頃に出現。← ネアンデルタール人が消滅する直前のこと。ホモ・サピエンスが出現する直前のこと。

**埋葬の習慣** → 死者および死者に関する私たちの禁止と類似の禁止があったことを証している。← この禁止の誕生は、論理的に言って埋葬の習慣より以前に起きていた。また、この禁止は労働の誕生と同時に起きたと認めることさえできる。

ここで本質的に重要なこと：私たちが死と呼んでいるものは、

①私たちが死に対して持つ意識のこと、死体は不安をかきたてる物体(▲気味のわるいもの)としての他者の死体。

②死体は自分の運命の写し絵。死体は暴力を証し、今後のあらゆる人間の破壊に通ずるので、死体を見て、他の人々は暴力の禁止にとらわれる。禁止(▲他の者に屍体を見せまいとする禁止)は、暴力を斥け、暴力から身を離す後退りなのである。

暴力の表現は、理性によって律せられる労働の運動と必然的に対立する。

人間の労働は、労働の対象と労働それ自体との根本的一致、そして道具との相違(この相違は労働に由来)があることを前提にしている。同様に、人間の労働は道具の有用性への意義、および労働に関する原因と結果の連鎖への意識を必要としている。→ 道具を支配する原理は理性の原理 ← 原始の人間は、暴力に対立する労働/理性を言語化せずとも、思い描くことはできていた。→ 労働の秩序づけが自分に属した事柄であり、逆に死の無秩序は自分を超え、自分の努力を無意味にすると感じていたにちがいない。

### 4) 暴力のしるしとしての死体、および暴力が伝染する脅威としての死体の恐怖感 (p. 72~74)

暴力を意味している死の二つの面

①生への執着心と結びついている恐怖感が私たちに後退りさせる。

②厳粛かつ恐ろしげな要素が私たちに魅惑し、至高の混乱(▲この上もない不安感)を惹き起こす。この両義性についてはあとで語る。

死に関する禁止の動きは、暴力を前にしての後退りの本質的な面を示す。

埋葬は、おそらく太古から死者を動物から守りたいという願望を意味していた。← しかしこの願望だけで埋葬の習慣に結論できない。死は、暴力(▲死)が滅ぼすことができる世界へその暴力が導入されたしるし(▲兆候)だ、死は、死者を襲った暴力の性格を帯びていた。→ 暴力の《伝染》が及ぶなかにあったものは、すでにその死者が犠牲になった破滅に脅かされていた(▲死者を屈服せしめた破滅の原因によって、自分もまた、脅かされているわけだった)。→ 死者を埋葬せねばならないのは、死者を守るためというよりは、この《伝染》から自分たち自身を守るため。

《伝染》という考え方は、しばしば死体の変質に関係している。→ 生物学でいう死後の腐敗は、真新しい死体と同様に運命の写し絵(イメージ)なのであるが、それは無秩序でありそのなかに脅威がをはらんでいる。→ 古代の諸民族にとって、死者の白骨が最終的に表すのは暴力の鎮静化と映る。

### 5) 殺人に対する禁止 (p. 75~77)

死体をもたらす暴力が人を魅惑するのはある場合だけ、人を殺したいという欲求が私たちに捕らえる場合だけのこと。← 殺人の禁止は、暴力への広汎な禁止のなかの特殊な様相。

禁止の次の二つの側面：①私たちが死を避けねばならない。②私たちが死に棲まう荒れ狂う力から

自分たちを守らねばならない。

禁止は、(労働によって作り上げられた) 共同体の内部でこそ十全に働く。← しかし、一定の時間外、共同体の枠外では、共同体は暴力に舞い戻ることもあるし、他の共同体との戦争で殺人に専念することもある、一定の条件、一定の時間内では、一定の部族の成員を殺すことも認められているし、必要でさえある。

しかし「汝殺すなかれ」、この禁止は無意味だとみなすのは間違い。→ 禁止は打ち破られ愚弄されても、侵犯のあとに生き残っている。殺人者にとって、呪詛は彼の栄光の条件である。侵犯は、何度繰り返されても禁止に打ち勝つことはできないが、しかしあたかも禁止は、禁止が排除するものに栄光の呪詛を与える手段にすぎないかのようだ。

上記の論点に、**根源的な真理**がある。→ **恐怖に基づいた禁止は、私たちにこれを守ることをだけを課しているのではなく、その反対のことが必ず起こる。**→ **障害を打ち破ることはそれ自体、何かしら魅惑的である。**禁じられた行為は、この行為から遠ざけていた恐怖心がこの行為を栄光の輝きで包んだときに、それは以前には持っていなかった意味を帯びることになる。

サド:「放蕩を押しとどめるものは何もない……。放蕩の欲望を増幅伸張させる真の手段は放蕩に限界を課することなのだ」。→ むしろ一般的には、暴力を減じるものは何一つ存在しないということだ。

### 第3章 生殖に関係した禁止

#### 1) 私たちの内部では普遍的な禁止が性生活の動物的な自由に対立している(p. 78~81)

中期旧石器時代の(終わりの頃) 埋葬の跡はあるが、性活動の証拠は後期旧石器時代より以前にはない。芸術(表象)は、ネアンデルタール人の時代には現れず、ホモ・サピエンスとともに始まる。→ その図像はきわめて少ないが、たいがい勃起した陽物である。→ そこから死と同様に性活動も早くから人間の関心を引いていたことが分かる。→ 死の場合とは違ってこのような曖昧なデータからは明確な指針を導き出すことはできないが、労働と違って**性活動は暴力であり直接的衝動として労働を混乱させると**ということだけである。→ 勤労共同体は労働のときに性活動を野放しにはできないので、今日の名で禁止と呼ばれる制限があったと考えられる。← 但し、その制限が適用された具体例については何も言うことができない。→ 大昔から人間は**一定の規則・制約に従った性行為によって限定された**という事実だけはあった。

人間は、死に対しても性の交わりに対しても**「禁じられた」状態にいる動物**であり、他の動物の反応とは違っている。

性に対する制約は時代と地域によって大きく違うが、私たちの内部で性の自由に対立している禁止は一般的であり普遍的なのだ。個々の特殊な性の禁止は、この普遍的な禁止の変化しうる外面なのだ。

このことをはっきり語ったのは私が最初だということに、私は驚いている。

たとえば近親相姦の禁止は特殊な禁止であり、普遍的で根本的な禁止の一つの**「外面」**にすぎない。そのような特殊な**「禁止」**を個別に捕らえ、さらにこの特殊な禁止の説明をもつば普遍的な根底——性活動を対象にした不定形で普遍的な禁止——の外にのみ求めようとする傾向がある。しかしそうではなく、**「不定形で普遍的な禁止」**はつねに同一である。

**性活動であろうと死であろうと、この禁止が狙いとして定めているのはつねに暴力なのだ。人を恐怖させ、しかしまた魅惑する暴力なのだ。**

#### 2) 近親相姦の禁止(p. 82~85)

近親相姦の禁止は性の禁止二劣らず普遍的であるが、近親相姦の禁止は明確な慣習として現れており、一般的な定義もなされている。それだから多くの研究の対象にもなった。しかし、近親相姦は性の禁止の特殊事例にすぎないのであり、この性の禁止からは一貫性のない諸禁止の総体が生まれているのだが、そのことを人間の行為を研究する人々から見過ごされている。

レヴィ＝ストロースの偉大な功績は、古代の家族構造の無限に入り組んだ迷路のなかに、もろもろの特殊な禁止の根源を見出したことにある。これらの特殊な禁止は、動物的な自由に対置された掟を守るように駆り立てたあの曖昧で根本的な禁止からだけ唯一的に生じたものではない(▲曖昧で根本的な禁止から派生したもの)である。

近親相姦に関する規定が第一に応えようとしていたのは、暴力を規則で縛っておこうとする欲求だった。しかしこのような根本的要因とは別に、男たちに女を分配するための公平な掟が必要だった。

← この掟は性の暴力による秩序の危険とも何ら関係のない二次的な関心事への応答として決定されたのだ。

レヴィ＝ストロースは結婚の規則の既存の一面がどのような根源をもっていたのか示さなかったが、確かに近親相姦の禁止の意味をこの一面に求めてはならないという理由はなかった。この一面は、女の贈与による分配の問題を解決したいという欲求(▲配慮)に単に応えた。

近親相姦を禁じる一般的な運動(▲衝動)に意味を与えるならば、第一に執拗で強い感情(恐怖感)のことを考慮せねばならない。← しかしこの感情は根本的ではなく、さまざま事情(ex, 女の分配)に合わせてこの禁止のもろもろの形式は作られたのだし、その都合というのも根本的ではなかった。

禁止の原因[強い感情、恐怖感]は、禁止の制約の原則を秩序として確立することができず、その場その場の目的にこの原則を用立てることしかできなかつた。それだから私たちは、特殊事例を相も変わらず受け入れている《宗教的禁止の全体》に関係づけなければならない。私たちの内部で、近親相姦の恐怖よりも確固としたものが何かあるだろうか。(私はこの恐怖に死者への敬意を結びつけるのだが、禁止のすべてが結びついているように見えるこの根源的な結合(▲最初の一致)については、もっとあとの論述でしか示せない。)

中心にあるかなり単純で恒常的な核と、周辺にある複雑で恣意的な変化、この二つが近親相姦の禁止という基本的な禁止を特徴づけている。世界のいたるところでこの堅固な核は見いだせると同時に、この核を取り囲む流動的な変化も見いだせるが、この周辺の変化が核の意味を隠している。この核それ自体が触れることができないというわけものではない(▲神聖不可侵のものではない)。

この核を考察すれば、ときとしてでたらめに反響し、また特定の時代・地域・の都合に合わせて響くこともある根源的な恐怖を、より知覚することができるようになる。

つねに本質的問題なのは、冷静で理性的な行動を支配している領域と性の衝動の暴力との両立不可能性なのだ。禁止の諸規定はこの両立不可能性由来するのだが、それらの規則は、さまざま時代のなかで変化しやすく恣意的な形式主義なしで確定(▲定義)されえたであろうか。

### 3) 月経の値と出産の血 (p.86)

(▲性欲に結びついた)月経の血や出産の血に関係した禁止も、近親相姦と同様に、暴力の不定形の恐ろしさに還元できるように思える。こうした液体は、体内の暴力の表出とみなされる。血液自体からして暴力のしるしなのだ。

月経の血 → 性活動の意味と性活動に発する汚れ(穢れ)の意味 ← 汚れは暴力の結果の一つ  
→ 出産それ自体 → 引き裂かれること → 秩序ある行為の流れを超える過剰、なのではないか、度を越すということがなければ何も無から存在へ、存在から無へ移行できないが、**出産とはまさにこの度を越すという意味を持っているのではないか。**← こうした見方には根拠がないところがある。→ だから月経血や出産の血の汚れにまだ敏感であるにしても、それらに対する禁止は私たちには無意味なものと映る。安定した核が問題なのではなく、このような付帯的な外見は、あのうまく定義できない核を取り囲む還元可能な要素に含まれるものなのだ。

## 第4章 生殖と死の類縁関係

### 1) 死、腐敗、生命の復活 (p. 87~91)

禁止が日常の現実の流れから暴力を排除する必要に応えたこと、これは自明なことだ。暴力については、私は明確な定義はせず、そうする必要もないと判断していた。禁止の意味の一貫性は、禁止の多様な面の論述からいつかは判明するはず。

根本的と私に思える禁止は、死と生殖対象にしたものだったが、**死と生殖は対立する関係にある。**

**ある者の死は別の者の誕生を予告し、その条件になっている。**この意味で死と生は関連がある。生はまず死に依存し、死が生のために場所を残す。次に生は死のあとの腐敗に依存している。腐敗は、新たな存在が生まれるための養分を循環。**<死→腐敗→新たな生→死→腐敗→新たな生>**

生き残った者たちは、腐敗によってかきたてられた不安のなかに、死者が彼らに抱く激しい恨みと憎悪の表現を感じ取る。**葬儀はこの恨みと憎悪を鎮めるために行われる。(■日本の神社は死者の鎮魂)→ 白骨(■という記号)はこの憎悪の鎮静化を表している**と生き残った者は考える。白骨は、死の慎みある、厳粛かつ耐えられる、最初の外観であり、まだ不安をかきたてはするが、腐敗が示す過剰なほど強力な毒性はない。

生物を生み出すという腐敗の力というのは素朴な信仰。腐敗が私たち内部に呼び起こす恐怖感腐

敗に魅惑される気持ちとないまぜになったものだが、この素朴な信仰はこうした恐怖感に由来している。

うごめき(…)醜悪な外観で生が発酵している、腐敗のさなかの卵、微生物(……)のあれらの物質こそ、私たちが吐き気、胸のむかつき、嫌悪となづけている決定的な反応の根源にあるものなのだ。

死は、私という未来を無化するものだが、しかしそのことを超えて私の生が腐敗へ帰ることを告知している。それだからこそ私は、(前もって私のなかで吐き気の勝利を祝う事態として)、あのどんだん広がる腐敗を予感することができる——その期待にのなかで生きることができるのだ。

## 2) 吐き気、および吐き気の領域の全体 (p.91～94)

他者が死んだとき、その他者が生き続けるようにと願っていた期待は無(rien)に帰すが、死体は無ではない。この物体は最初から無のしるし(兆候)を帯びている。この死体は、私たちが生存中に抱いていた期待にはいっさい応えないが、逆に恐れに答えている。だからこの死体は無より劣っていて、無より悪い。

この恐れは、嫌悪感の根底であるが、死体のこうした特徴と対応しているのであって、客観的な危険によって惹き起こされるのではない。死体に対して抱く恐怖感、私たちが人間の下腹部の排泄部に対して抱く感情に近い。この関連は意義深い。というのは、私たちが”猥褻”など形容する性の快楽の諸様相に対しても似たような恐怖感を抱くからだ。性器の管は排泄物を出している。この管を《恥部》と形容し、また肛門と関係づけている。→ 糞便、腐敗、性活動は横滑りによって一つの領域を形成したのであり、その結びつきは明瞭なのだ。原則として、外から見て場所的に近いという実際上の隣接関係がこの領域の全体性を決定した。

死体はもはや無であり、実体ではなく客観的には吐き気を催せない。私たちの嘔吐感とは空無感なのであり、吐き気で気を失いそうになるとき私たちは空無を感じているのだ。

しかしこの悪臭を放つ者が無であると言えようか。そのように抗議するのは、私たちはその物に辱められて深層を拒んでいるからだ。排泄物は悪臭ゆえに胸をむかつかせると私たちは思っているが、最初に私たちの嫌悪の対象になっていなかったら、果たしてそれは悪臭を放っていてだろうか。

私たちの本質であり私たちを人間存在たらしめた嫌悪感(逸脱)は、最初の人類から何世代にもわたって身振りによって、必要とあらば暴力によって教えられてきたのだ。私たちの誤りは、数千年来、子供に伝えてきた侵すべからざる教え、かつては違った形態をしていたこの教えを軽視していることだ。嫌悪感と吐き気の領域は、全体的にみてこの教育の結果なのである。

## 3) 生の浪費の衝動とこの衝動への不安 (p.94～98)

本書を読むことによって私たちの内部に空無(un vide)が開かれるかもしれない。私が語っていることには、この空無よりほかに意味がない。だが、この空無は、ある特定の点で開かれる。たとえば、死、死体、腐敗。腐敗に対する私の恐怖を猥褻に対する私の気持ちに関連づけることができる。→ すなわち嫌悪感、恐怖心は私の欲望の根源である。恐怖心を惹き起こす対象が死に劣らず深い空無を私の内部に開くならば、その限りこの対象は、私の欲望をかきたてる。私の欲望は、まず恐怖心という反対物で形づくられるのだ。

こうした考えは、最初的一步から常軌を逸している。

Eの意味である(▲他の者に屍体を見せまいとする禁止)生の約束と、死の奢侈な(浪費な)面との結びつきを見抜くためには多大な力が必要。死が青春でもあるということ、人類は一致して無視している。ほとぼしりがなければ生は衰退してゆくが、唯一死だけがこのほとぼしりを保証しているということを私たちは見まいとしている。生が均衡に対して仕掛けられた罫であり、生が全面的な不安定、不均衡であり、そこへ人をすぐに投げ込むものであるということを見まいとしている。生は、絶えず爆発を惹き起こす攪拌の運動なのだ。

但しこの爆発は絶えず生を汲み尽くしてしまうので、爆発力が尽きてしまった存在は新たな存在の輪舞の和に加わる神聖の存在たちに場を譲る、という条件でしか生は続かない。

生はこのような莫大な浪費、想像力を打ちのめす無化の贅沢を求めずとも、生は簡単に再生産されてゆくだろうが、この莫大な量のエネルギーは他のさまざまな可能性をの発展を許している。(自然界の食物連鎖を経て)生を生み出す方法が浪費的になるほど、新たな生の産出にエネルギーがかかるほど、ことは成就したということになる！ わずかな費用で何かを産出しようという欲求は貧しい人間的欲求であり、人類においては資本主義の狭隘な原理であり、《会社》の管理者の原理であり、こ

の儲けを転売する孤立した個人の原理（■不連続性）なのである。人間の生は、不安に陥るまで不安がもはや耐えられなくなる限界まで浪費を渴望している。明敏な私たちにどうしてこのことが見てとれないというのか。万事が私たちにこのことを示している！ 私たちの内部の熱い攪乱は、死に対して私たちを犠牲にしてまでその猛威を奮ってほしいと願っているのだ。

私たちは、若い世代に代替わりするときに繰り返される試練、あの無益な再スタート、あの力の濫用に身をさらしているが、それらに由来する認容しがたい条件、つまり無化への恐怖と運命づけられている孤立した存在の条件を、心底から欲しているこの条件への吐き気〔嫌悪感〕がなかったなら、私たちは満足を得ることができないのだ。私たちを生み出す痙攣の絶頂では、この痙攣を止めさせようとひたすら願う素朴さは不安（▲苦悩）をよりいっそう募らせることしかできない。全面的に無益な運動を余儀なくされている生は、この不安のおかげで、そうした運命にさらに、責め苦を愛すると言ってよいエネルギー浪費の贅沢を付け加えるからだ。人間にとって浪費が不可避であるならば、不安（▲苦悩）が贅沢であるとうことについても、べつだん何か言うべきことはないだろう。

#### 4) 自然に対する人間の〈否〉(p. 98~100)

原則として、人間の態度は浪費の運動への拒否だ。人間はこの運動に従うまいと刃向かったが、かえってこの運動を加速させることしかできなかった。

もし本質的な禁止のなかに、生き生きとした力の濫用としての自然、無化の狂躁としての自然に対する人間（▲存在）の拒絶を見るならば、私たちはもはや死と性活動の相違を設けることはできなくなる。性活動と死は、自然が無数で尽きることのない存在たちとおこなう祝祭の強烈な瞬間にほかならない。すべての存在の特性である存続への欲求に抗って自然が行う無際限の浪費という意味を、性活動も死も持つのである。

生み出す者たちは、ただ自然界の無化の規模を拡大するためにのみ生み出しているということになる。人間の精神のなかで腐敗と性活動の諸相とが類似のものに見られてゆくと、この二つに向けられた吐き気〔嫌悪感〕も混同されるようになる。すなわち死に関する禁止と生殖を対象にした禁止に同一の反応が形成される。但し形成時期としては、同時ではなく相次いで形成されたのだろう。← それらが一つの分割しがたい複合体であることが重要。これらの禁止において人間は、自然が持つ不可能な面（私たちに与えられている面）を、まるで無意識裡に一度で捉えたかのようなのである。自然は存在たちが従うこと（▲屈服すること）、いや跳び込んでくること（▲躍り出すこと）を強要した（▲期待した）が、人間の可能性は、一個の存在が、克服しがたい目眩に襲われながらも、否と答えようと努力したときに決定されたのだ。

一個の存在が努力したのではなく、じっさい人間とは暴力に対し（あの過剰に対し）**決定的な否**をたたきつけたわけではなく、力が萎えたときに、人間たちは自然の運動に対して自分を閉ざしたのだ。それは一時の停止であって、最終的な静止ではなかった。

### 第5章 侵犯（▲違反）

1) 侵犯は、禁止に対する否定ではなく、禁止を乗り越え、禁止を補って完成させる (p. 101~105)

禁止について語るのが難しいのは、禁止の対象が変わりやすいからということだけではなく、禁止の非論理的な性格にもよる。同一の対象に対して、禁止を守れ、禁止を犯せという正反対の提言がなされているし、規則として定められてさえいる。

ex、キリスト教における「汝殺すなかれ」のあとに、軍隊の祝福。殺人の禁止のあとに露骨に殺人との共犯関係が続いているのだ！

**理性の世界は禁止のうえに築かれているとはいえ、禁止は理性的ではない。**暴力への対立それ自体が何らか暴力を帯びていなかったならば、否定への何かしら暴力的な感情がなかったならば、暴力の世界への侵入の制限を十分に権威をもって画定することは、理性にひとりではできなかったはずである。

度外れた暴力を前にして、唯一存続できたのは非理性的な嫌悪、恐怖心だけだったのだ。これこそタブー（禁忌）の本質。タブーは冷静さと理性の世界を可能にするが、しかしタブー自身は大本では恐怖の震えなのだ。この震えは知性にはではなく感性に強く働きかける（人間の暴力は本質的に合理的計算の所産ではなく、怒り、怖れ欲望など感性的状態の所産）。禁止の非理性的な性格を考慮にいれなければ、禁止につねに結びついている、論理への無関心という事態を理解できない。

だから、私たちは非理性的領域で考察を行わねばならず、次のように言うておかねばならない。

「侵犯してはならない禁止がときして侵犯されることがある。だがこれは、その禁止が不可侵でなくなったということを意味しているのではない」。「禁止は侵犯されるために存在している」という主張は、二つの正反対の情動のあいだの避けがたい関係を正確に言いかえている。私たちは、消極的な情動下にあるときは禁止に従わざるをえないが、逆に積極的な情動下であるならば、私たちは禁止を侵犯する。だが禁止が侵犯されても消極的情動の可能性と意義は消去されるわけではない。それどころか、侵犯はこの消極的情動を正当化し、またこの情動の源泉にもなっている。

暴力が私たちを最悪の事態へ導きうるということを知らなかった、あるいは漠然と意識していなかったとしたなら、私たちは暴力に恐怖しなくなってしまうだろう。

「禁止は侵犯されるために存在している」という主張は、殺人に対する禁止が、世界の何処においても戦争と対立しなかったという事実を理解できるようにするはずである。禁止がなかったなら戦争はありえず、考えられもしないということまで私は確信している！

戦争は目的を持った組織化された暴力であり、禁止の侵犯は動物的な暴力ではない。禁止はそれを超えると唯一殺人だけが可能となる境界なのだ。戦争は集団規模でこの境界を越えられるとうことによって定義される。

本来の意味での侵犯は禁止に対する無知とは異なるが、もしもそのような限定された特徴を持っていなかったら、侵犯は暴力への——暴力の動物性への——回帰になってしまうだろう。組織された侵犯は、禁止とともに社会的な生活というべき一つの全体を形成している。侵犯は、頻りに定期的に生じるがそのことによって禁止の不可侵の堅固さは損なわれない。それどころか、侵犯が生じることが禁止を完全なものにする事態として待望されている。この真実は新しい事柄のように見えるが、それは論理的思考とは相容れないものだが、モーアの教えに基づいてロジェ・カイユワは《祝祭の理論》のなかで、はじめて侵犯の入念にできあがった面を提示した。

## 2) 無制限の侵犯 (p. 105~112)

禁止の侵犯も、禁止と同様に規則に従っている。侵犯とは自由の問題ではない。「ある時期に、ある程度まで、それはやってもよい」というのが**侵犯の意味なのだ。**

しかし例外として、無制限の侵犯は考えうる。暴力が禁忌から溢れ出るといふことがある。掟が無力になると、以後、確固とした何ものも暴力を抑止できないかのように見える場合がある。根底的な暴力である死が禁止を超え出るが、たいていの場合は比較的小さな混乱しか起こさない。但し、その本性によって死に勝ったと思われていた絶対者(■?、後述される王のことか?)に対し死が勝ってしまうと、あの破砕感も勝ってしまい、無秩序は際限がなくなってしまう。

以下、カイユワによる事例紹介。「社会と自然の生命が、一人の王の神聖な人格のうちに縮約されている場合には、その王の死はまさに危機的な瞬間を惹き起こし、儀礼的な乱行を開始させる。この乱行は、まさに突発した大異変に匹敵する様相を帯びる。(……)」

どれほど確固とした制御も、王の死が解き放つこの「最高の瀆聖行為」を秩序立てることはできない。王の死体が清らかな骨に返ってはじめて、この乱行の雑然たる侵入はやむのである。侵犯は、動物の生の原初的自由とは何の関係もない。侵犯は、ふだん守られていた制限の彼方へ人々を近づけるが、それでも侵犯はこの制限を残存させておく。侵犯は俗なる世界を破壊せず、これを超え出る。**侵犯は俗なる世界の補完物なのだ。俗なる世界と聖なる世界は、人間の社会の相補的な二つの形態。**俗なる世界は禁止の世界であり、聖なる世界は制限された侵犯行為に開かれている。聖なる世界は、**祝祭の、至高者たちの、神々の世界**なのである。

根本的には、**禁止の対象であるものが聖なるもの**。禁止は聖なるものを否定的に指し示して、私たちに宗教の次元で、恐怖感、戦慄感を惹き起こす力を持つ。→ 極端な場合には信仰心に変化、崇拜心に変化。聖なるものを体現している神々は、この神々を崇めている人々を恐怖で奮わせる、人々は同時に二つの運動に従っている。①対象を押し返そうとする恐怖の衝動、②魅惑されながら尊敬するように仕向ける魅惑の力。

禁止と侵犯は、この二つの矛盾した運動に対応している。→ 禁止は押し返し。魅惑の力は侵犯を惹き起こす。禁止、タブーは一面でのみ神的なものと対立しているだけで、**神的なものは禁止の魅惑的な側面であり、変容した禁止なのだ。**

禁止と侵犯は、経済的な側面から眺めたときのみ、明瞭で理解可能な区別が立ち現れる。

対応関係：禁止 → 労働 → 生産

労働(俗なる時間) = 生活資源の蓄積 消費 ← 生産に必要な量に限定

祝祭（聖なる時間）→ ふだん禁止されていることが許されるし、ときに強要される。

日常の時間から祝祭の時間へ移行すると価値観の転倒が生じる。（■cf;ハレとケ）

カイヨフによれば、経済の視点から見ると、祝祭はその度外れな浪費によって労働によって蓄積された生活資源を蕩尽するもの。

禁止より侵犯が宗教の基礎だと即座には言えないが、浪費は祝祭の根本であるし、祝祭は宗教的活動の頂点なのである。蓄積することと浪費することは宗教を成立させる二つの局面。この見方からするならば、宗教は後退（■侵犯する際の後退り＝後ろめたさ）が新たな飛躍を促す舞踏の動きを作り出している。

人間にとって、自然の運動の暴力を阻害するのは本質的なこと。しかし拒否は破棄ではなく、逆により深い合意の前触れ。暴力への合意は、暴力を拒否した感情を背後に残存させておく。この感情はしっかり保存されているので、合意を導く衝動はいつも眼がくらむほど激しいものになる。暴力への嘔吐感（嫌悪感）、嘔吐感の凌駕、目のくらむような合意、これらが宗教的態度が律する矛盾した舞踏の諸相である。

これらの運動からわかる意味は、宗教は本質的に禁止の侵犯を銘じているということ。

恐怖（■畏れ）なしに宗教は考えられないが、飛躍するには後退が必要で、その後退が宗教の本質と見なされてしまうが、この見方は不完全。← しかしこの誤解を解くのは容易ではない。

というのは、深い倒錯が合理的・実利的世界の意向とつねに合意しながら、同時に内的な跳躍に基盤として役立っているから。

キリスト教・仏教のような普遍的な宗教においては、恐怖と嘔吐感が熱き霊的生活の展望の序曲になっており、この霊的生活が抛って立つのは基本的な諸禁止を強固にするという事態（禁欲）なのであるが、しかし祝祭の意味も持っていて、掟の遵守ではなく掟の侵犯になっている。キリスト教でも仏教でも、法悦は恐怖感の凌駕に基づいている。恐怖と嘔吐感がもっと深く心を責めさいなんである宗教においては、万物を流転させる過剰さへの合意はときとしていっそう強烈である。

無(le néant)の感覚ほど圧倒的な力で人を横溢へ投げ込む感覚はない。だが、横溢はいささかも無化ではない。横溢は恐怖に打ちのめされた態度を凌駕してゆくということ。横溢は侵犯なのである。キリスト教や仏教の横溢は侵犯の成就を示している。

次に複雑でない侵犯の諸形態について語る。

## 第6章 殺人、狩猟そして戦争

### 1) 人肉食い (p. 113~115)

無制限の侵犯は例外的であって、そこまで至らないところで禁止は儀式的／習慣が定め、規則に従って平凡に侵犯されている。

「禁止 → 侵犯 → 禁止」へと交互の活動はEにおいては最も明瞭に見て取れる。この交互の活動はEにおいて正確な見解をもたらす。また逆に、この活動——宗教の領域全体の特徴——から出発しなければ、Eについて一貫した見解を持ち得ないだろう。

フロイトの解釈によれば、禁止は明白に脆弱な対象を過剰な欲望から守るために防禦するという原初的な必要性に基づく。→ 死体に触れる禁止についてフロイトは、タブーは死者を食べてしまいたいという生者の欲望から死者を守っていたと表現した。この人肉食いの欲望はもはや私たちのなかでは活動していない。旧弊な（非近代な）社会生活では、人肉食いへの禁止とこの禁止の解除が交互に行われていたし、しばしば宗教上の規則に従って食される。人はこの根本的禁止を知りながら、宗教的に侵犯する。供犠のあとの共同の食事はその意義深い例である。食された人間の肉体はこのとき聖なるものと見なされる。

人間の欲望が向かう対象は、《禁止》されているのであり、この対象は聖なるもの。この対象に重くのしかかっている禁止が、この対象を人間の欲望に差し向けるのである。

《敬虔な》食人習慣者は、禁止ゆえに、人肉を食する。禁止が対象に魅力を作り出すという逆説を、Eにおいてももう一度見出すことになるだろう。

### 2) 決闘、仇討そして戦争 (p. 115~117)

人を殺したいという欲求は、殺人の禁止と関係している。それは、性行為への欲求が性行為を制限する諸禁止の複合と関係している。

殺人は、決闘、仇討、戦争の場合は、規則に従って容認されている。



近代の懲りすぎた決闘は、ただ宗教的にのみ禁止の侵犯を考えていた原始の人々とはほとんど関係がない。原初において決闘は、個人的な側面を持つてはならなかった。決闘がこの側面を持つようになるのは中世以降のこと。決闘は当初、戦争の一形態だった。規則に則って集団で闘ったあと、代表者同士の一騎打ちへと向かうが、この一騎打ちは集団で殺し合っていた人々にとっては見世物として供されていた。

### 3) 狩猟と動物殺害の贖罪 (p. 117~121)

まず殺すこと自体を禁ずる掟が先に出来て、人間と動物を分かつ区別の方があとから出来た。最初、人間は自分を動物の同類とみなしていた。→ 狩猟は、原初であれ古風なものであれ、決闘、仇討、戦争と同様に侵犯の一形態だった。

狩猟は労働の成果なのであり、石器と石の武器がそれを可能にした。禁止は一般に労働の結果であるにしても、この結果は長い期間。動物殺害の禁止が人間の意識を見舞うことなく狩猟は発達したと考えるべきなのだ。しかし、禁止の支配が先にあって、そのあとに断固たる侵犯が起こり、それに続いて狩猟への回帰が生じたと考えざるをえない。性活動の禁止を理解するためには、まずもって狩猟民族における狩猟の禁止を考察すべき。

禁止は、生が必要とする諸活動を消滅させることはできず、それどころかそれらの活動は宗教的侵犯という意味を与えることができる。禁止は、諸活動で有罪になった者に贖罪の機会を与えることができる。殺害という行為ゆえに、狩猟者、人殺しの戦士は、聖なる存在になっていた。俗なる社会に帰還するために、贖罪の儀式的目的は狩猟者、戦士を浄化することにあった。往古の社会は、これらの儀式的の諸例を慣習として取り入れた。

旧石器時代の洞窟壁画について、先史学者は呪術的使用という意義を与えている。描かれた動物は狩猟者の欲望の対象であって、欲望の画像がじっさいに欲望をかなえてくれるという期待のなかで描かれたという解釈。しかしバタイユは、侵犯の宗教的性格が間違いなく狩猟の意義になっていたのであり、洞窟の密やかで宗教的な雰囲気がこの侵犯の性格に応えることができたということ、侵犯の衝動に凶像を描く衝動が応えていたという解釈。

禁止と侵犯の交互の繰り返しという視点に立てば、先史学者も人類の揺籃期における宗教の重要性に合う見方も出てきただろう。

ラスコーの洞窟の”井(せい)”と呼ばれる壁画の主題は、殺害と贖罪(宗教的解釈)なのだ。

### 4) 戦争の最古の証言 (p. 121~124)

狩猟のなかに、戦争に先立って存在していた原初の侵犯の形態を見るべきなのだ。

後期石器時代の人類の直接の祖先にとって、少なくとも戦争は第一義の重要性を持っていなかったようだ。洞窟壁画の作者たちは戦争を経験していなかったようだ。

最初に戦争を描いたのは、後期石器時代の末に、一部はそのあとの時代に描かれた。戦争は禁止への侵犯の組織化をしはじめた。それまでの禁止は、人間と同一視されていた動物への殺害を原則として禁じていたが、この頃になるとさらに、人間それ自体への殺害を禁ずるようになるのだ。

性に関する禁止およびそれへの侵犯は、有史時代以降にならなければ、私たちには明瞭には分らない。Eを対象にした考察において、侵犯一般を第一に問題化すること、とくに殺害の禁止の侵犯を問題化するのは、いくつかの理由があつたこと。侵犯の全体を考慮に入れてはじめてEの運動の意味を捉えられるようになる。このEの運動がもっと明瞭に、もっと古くから存在している領域に問いかけて、この運動の矛盾した現れを見ておく必要がある。

古代社会の戦争においては、最低限の規則を必要とした。①敵対する集団の画定と事前の《宣戦布告》、宣戦布告は侵犯の精神に適っているように思われた。②戦争の展開も規則に従った。→ 古代の戦争の特徴は祝祭の特徴を想起させる。戦争は一種の贅沢だった。戦争は、主君/種族の富を増やすための征服行為の手段ではなく、気前のよい豊かさを保持している攻撃的な豊かさだったのである。

(■cf;ポトラッチ)

### 5) 戦争の儀式的形態と打算的形態との対立 (p.124 ~ 126)

戦争は残虐であったにせよ、第一には祭式のとき見られるような配慮(儀式的形態)に従っていた。ホメロスの詩にあるように、戦争は真正の遊びだったが、その結果があまりに深刻だったので、すぐに遊びの規則が遵守よりも利害の方(■打算的形態)が重視されるようになった。騎士道風の古い戦

争（■儀式的形態）→ 容赦のない集団の闘い（■打算的形態、クラウゼヴィッツ『戦争論』）に移行（■儀式的形態においては墮落している）。

戦争の人道化という事態は、それは戦争の根本的な伝統と混同してはならない。伝統的な規則は、戦闘の損害や戦闘員の苦痛を制限しようとする人道主義的な近代的配慮にはもともと対応できるものではなかった。

#### 6) 戦争の組織化された特徴に関係した残虐さ (p. 126~130)

戦争は、動物的な暴力とは異なって、動物たちがあずかりしらぬ残虐さを発展させた。こうした残虐さは、戦争の際だって人間的な側面だ。モーリス・ディヴィの本から捕虜の残虐な扱いを引用。

戦争はそれ自体では残虐ではないのだが、侵犯において暴力を組織化する者が出てくると残虐になる。残虐さは、組織化された暴力の諸形態の一つ。残虐さは必ずしもエロティックであるわけではない。残虐さもEも、禁止の制限を越えたいとする決意に憑かれた精神のなかで秩序づけられている。この決意は普遍的ではないが、つねにある領域から他の領域に横滑りする可能性がある。それらの領域は隣り合っていて、それぞれ禁止の支配から決然と脱したいという興奮のうえに築かれている。この決意は、安定した状態へ舞い戻る可能性が残されているだけにいっそう強い力を発揮する。安定した状態がなかったら、そもそも逸脱などありえないだろう。

（■横滑りによって）残虐さはEの方へ移行しうる。

最も残虐で忌まわしい戦争の形態でさえ原初の野生に必ずしも関係しているわけではない。組織化のおかげで、効果的な軍事行動は規律のうえにのせられ、戦士集団は制限を超え出る喜びなど味わえなくなるのだが、そのようにして組織化は、戦争を欲する衝動とは無関係のメカニズムへ戦争を組み入れてゆく。← 近代戦争はなんとも嘆かわしい逸脱なのだが、政治的な狙いが鍵を握っている。原初の戦争は近代戦争の到来を予告していた。唯一現代の組織化（第二次世界大戦後の冷戦構造）だけが、侵犯固有の原初の組織化を越えて、人類を袋小路へと放置しているように見える。

### 第7章 殺人と供犠

#### 1) 死に関する宗教的解除、供犠、そして神的動物性の世界 (p. 131~139)

戦争は人を殺したいとする欲望が総合的に荒れ狂う事態であって、宗教の領域を越え出ている。供犠は殺人の禁止の解除だが、宗教的な行為として際立っている。

供犠は何よりも神への奉納とみなされている。最古の供犠は動物を生贄にしており、人間の生贄の代用として動物供犠が行われたわけではなかった。人間の供犠の方がもっとあとに出現している。動物と人間を分ける見方は、新石器時代に動物の家畜化以降に生じたい。それ以前は、むしろ動物が人間よりも神聖な性格を持っているとみなされた。

最古の神々の多くは動物であって、その動物は人間の至上権を根底で制限している禁止などとは無縁であった。当初、動物の殺害はおそらく強い瀆聖感を人間に惹き起こしていたと思われる。供犠が犠牲になった動物を聖別し神格化していた。

原初の人間の眼には、動物は根本的な掟を知っているはずだと映っていた。そして動物は暴力がこの根本的な掟への侵犯であるということを知っているはずだと映っていた。動物は、本性上、意識的かつ至高の仕方での掟に背くものだと、原初の人間は見ていた。死という暴力は神的に暴力的であって、この暴力のおかげで生贄になった動物は人間の打算的な平板な生を高めた。

死は、動物の本質である侵犯の特性を完全なるものにし、動物という存在の深部に含まれている。流血の祭儀においておいては、この深部が開示されるのだ。

供犠における死は<存在の連続性>を顕現させる。

「暴力的な死のおかげで、一個の存在の不連続性が破壊されてしまう。あとに残るのは、しのびよる静寂のなかで参加者たちが不安げに感じるもの、それこそが存在の連続性である。生贄はそこへ戻されたのだ。(……) 未開民族の供犠の聖なるものは、本質的に現代の諸宗教の神 (le divin) の類似物と思えてくる。」(序論より)

目下の本論の展開で定められた地平では、神的な連続性は、不連続な存在者の秩序を基礎づけている掟への侵犯に関係している。人間という不連続な存在者は、死によって少なくとも死を見つめることによって、不連続な存在者は連続性の体験へ引き戻されるのだ。

以下のことは本質的である。禁止の衝動において人間は動物から分離した。動物は、全面的に死と生殖（暴力）との過剰な戯れの支配下に置かれているのだが、人間は禁止によってこの戯れから逃れ

ようと試みたのだった。

しかしそれでいて人間は、侵犯という二次的衝動において、動物に近づいた。人間は動物のなかに、死と生殖の世界を命じる暴力(過剰さ)に開かれているものを見ていたのである。おそらく、このような侵犯における人間と動物の二次的協和、新たな展開は、洞窟壁画を描いた人間に対応した出来事だったのだろう。

人間がある意味で動物性と協和すると、その瞬間から私たちは侵犯の世界に入り、侵犯は禁止を維持しながら動物性と人間の統合を形成する。こうして神的世界(聖なる世界)になかへ入るのである。侵犯の精神は、死につつある動物神の精神、死ぬことで暴力をかきたてる動物神の精神である。この動物神の精神は、人間を対象にした禁止の制限を受けない。この生まれたばかりの世界の精神は、一見して理解しがたいものだ。というのも、この世界は、神的なものが混ざった自然の世界だからだ。しかし、[ヘーゲル弁証法の]運動に従った思考の持ち主にとっては理解しやすい世界。すなわちこの世界は、動物性あるいは自然への否定のなかでまず形成され、次いでそうした自分自身を否定してゆく人間世界なのだ。但し、この第二の否定においてこの人間世界は、自分自身をさらに乗り越えてゆくのであって、けっして自分が最初に否定した自然へ舞い戻ったりはしない。(■動物的自然の否定を経てさらに人間的な否定を経て超出する運動)

この世界においては、動物性がいわば大聖堂[壁画洞窟のこと]を作り上げていた。人間の暴力はそのなかに隠れて自らを凝縮させていたのである。

## 2) 不安を乗り越える (p. 139~143)

不安に駆られた態度が禁止を作り上げたのであり、原初の人々に生の盲目的な運動を拒絶——後退り——させた。生は再生(生殖)と死が繰り返す巨大な運動。生は絶えず生み出すが、しかし自分が生み出したものを無化するためにそうしている。このことについて原初の人々には不快感を持っていて、死に対し再生の眩惑に対し、禁止という拒絶を対置させた。不安が人間というものを形作っているように思える。また、不安を乗り越えるのことが人間を形作っているように思える。生は本質において過剰さだ。生とは生の浪費のことだ。生は自分の力と資源を使い尽くし、自分が創造したものを際限なく滅ぼす。生はこの運動のなかで受動的、しかし極限において、私たちの生を危険にさらすものを決然と欲す。しかしこの欲す力ををいつも持っているわけではなく、欲望とはときとして萎えてしまう。しかし運よく力に恵まれたなら、人間はたちどころに自分を消費し、危険に身をさらしださるのだ。

以上の主張は普遍的に価値がある。

不安の顛末はいつも同じだ。最大の不安、死に至るまでの不安でさえ、人々はこれを欲する(▲可能の限界で、不安は犠牲を要求する)。但し、最終的に不安を乗り越える可能性を死と破滅の彼方に見出すために、欲するのである。不安を乗り越えることは、一つの条件の下で可能になる。その条件とは、不安が不安を求める感受性に釣り合う程度に存在しているという条件。

不安は供犠の局面で、可能性の限界において欲せられている。だがこの限界が達せられてしまうと、後退が避けられなくなる。(……) 供犠には死という過剰まで行く生の豊饒と合体できることが必要だったのだが(▲死の豊かさを条件とするような、一種の過剰との一致を見出すことが必要であり、さらにまた)、しかしそのため力を持つこともまた必要だったのだ。それがうまくできなかつたので、嫌悪感が勝って禁止の支配を強化させる結果になった。

### 第1部 禁止と侵犯(▲違反)

#### 第1章 内的体験におけるエロティシズム

#### 第2章 死に関係した禁止

#### 第3章 生殖に関係した禁止

#### 第4章 生殖と死の類縁関係

#### 第5章 侵犯

#### 第6章 殺人、狩猟そして戦争

#### 第7章 殺人と供犠

### 第8章 宗教的供犠からエロティシズム

#### 第9章 性の充溢(▲充血)と死

#### 第10章 結婚と狂躁(▲躁宴)における侵犯

#### 第11章 キリスト教

#### 第12章 欲望の対象 売春(▲売淫)

#### 第13章 美