

「意味の供儀」と「至高性」 ——言語論から制度論へ——

高橋紀穂

‘Le sacrifice du sens’ et ‘la souveraineté’
— De Derrida à Bataille; de la linguistique à la sociologie des institutions —

Kiho TAKAHASHI

要約

本稿はジャック・デリダの言語論における「意味の供儀」についての考察である。「意味の供儀」とはデリダによるバタイユの読解において示されている。

われわれは、ここに見られる彼の言語論を通して、最終的にはそれらを基礎にした制度論を構築したいと考えている。そして、本稿の考察はその第一段階としてなされたものである。

議論は、以下の手続きでなされる。

まず、「意味の供儀」を分析するために必要だと思われるデリダの「反復可能性」と「差延」とを議論する。「反復可能性」は第一節で、そして「差延」は第二節でとりあげる。続いて、第三節ではそれまでの議論を受けて「差延」が引き起こす「間隔化」が、語の意味の非同一性を担う「異質な」要素と「時間」を生じさせているだけでなく、「人間」あるいは「文化」を引き起こすものであることを明らかにする。そして、第4節ではデリダのバタイユ論から、「意味の供儀」を議論する。そこでは、デリダのバタイユ論が先の「間隔化」を補強する論となっているということ、および、この「間隔」が非同一性を担う「異質な」要素と「時間」を生じさせているだけでなく、言説の臨界領域であること、さらには、この「間隔」が「意味」の地平にとっては破壊的な性質を持つことが導出される。そして、最後に、われわれの今後の課題として、「意味の供儀」を実行過程の「制度」についての議論に結びつける方向が論じられる。

キーワード：差延、反復可能性、間隔化、至高性、意味の供儀

——はじめに——

本稿は、「言語」——さらに広くとらえれば「記号」——のある側面についての考察である。ここで、「言語」を取り上げる理由とは以下のとおりである。

「言語をあらゆる社会制度が依存している一種のメタ制度として把握することは十分に意味のあることではある」⁽¹⁾ というハーバーマスの指摘を待つまでもなく、言語が社会制度の基層にあることは疑いえない。したがって、言語についての考察は制度についての研究と密接に関わると考えられる。これが、われわれが言語に注目する理由である。

また、本稿ではフランスの思想家・哲学者であるジャック・デリダの言語論を取りあげている。そして、われわれが彼の言語理論に注目する理由は以下のとおりである。

第一に、デリダの議論は言語のこれまで考えられてこなかったような性質を明らかにしている。たとえば、デリダの言語論は「時間論」や「コミュニケーション論」だけでなく、社会、文化、あるいは人間にかかわる事象全般に結びつく視点を提示しているとみなすことができる。第二に、にもかかわらずデリダの議論が社会学において取り上げられることはほとんどなかったように思われる。したがって、デリダの議論を分析することにより、制度論に新たな光を当てることができるのではないか、という予測がたつ。そして、これこそがわれわれがデリダを取り上げる理由であり、かつ、われわれの考察の最終目標である。

しかしながら、彼の言語論から制度を論じることが本稿の主題ではない。本稿の主題はデリダの言う「意味の供儀」を明らかにすることにある。なぜなら、この「意味の供儀」こそが言語論から制度論への道をひらくと考えられるからである。たとえば、ジラルルのいくつかの議論は「供儀」に焦点を当てて制度論を立ち上げていると考えることができるが、彼が注目しているのはあくまで、実行過程の「供儀」である⁽²⁾。われわれの最終的な狙いは、こういった供儀論および制度論にデリダの言語論を結びつけることにある。本稿では、その前段階として、「意味の供儀」について明らかにしたいと考えるのである。

この「意味の供儀」とはデリダのバタイユ論においてあらわれている。われわれはその分析にとりかかる前に、まず、彼が利用する「反復可能性」あるいは「差延」といった独特の概念（ならざる概念）を明確にしたい。なぜなら、「意味の供儀」論とはそれらの議論のうえに成り立っていると考えられるからである。そして、それを踏まえた上で彼のバタイユ論、すなわち「意味の供儀」の分析へと向かうことになる。こうした手続きをとることにより、言語論から制度論への道を切りひらく準備をすることが本稿の狙いである。

1

「意味の供儀」の考察への第一段階として、われわれはまず、デリダの「反復可能性[it erabilit e]」を明らかにしておこう⁽³⁾。

その理由とはデリダの議論を理解するには、「反復可能性」と「差延 [différance]」を知っておくことがまずもって重要になると考えられるからである。少なくとも、この二つのキーワードの内容を理解していないとデリダのあらゆる議論は理解が困難であろう。そこで、ここではまず「反復可能性」を取り上げることにする。

デリダ本人がこの「反復可能性」の効果をもっとも明らかにしているのは、いわゆるサール＝デリダ論争においてである。まず、この論争の概略を示しておこう。

デリダは1972年に『哲学の余白』(Derrida [1972=2007])を出版する。そこに収められた論文「署名、出来事、コンテクスト」の一部にオースティンが主張する言語行為理論 [the theory of speech acts] への批判が述べられているとオースティンの後継者たるサールは読み取った。そしてサールは「差異再び——デリダへの反論」を1977年に発表する。その後、同年、再びデリダが「有限責任会社 a、b、c…」を発表し、そこにおいてサールの反論についての再反論を展開……⁽⁴⁾。デリダはこの論争において「反復可能性」を効果的に使用する。したがって、われわれはここでなされているデリダの議論を軸にして「反復可能性」の効果を明らかにしよう。

サールとの論争におけるデリダの主張とは一言で言えば、コミュニケーションの失効性こそがコミュニケーションの成功可能性の条件である、ということにつきる⁽⁵⁾。そして、当の論争においては、この主張が「反復可能性」を軸に展開されているのである。

デリダによれば、記号とはいついかなる場所で発話され、いかなるコンテクストに接ぎ木されようとも再認されうるものである。つまり、「机」という単語は明治時代の小説に出てこようが、現代小説に出てこようが、同じものとして認められうる⁽⁶⁾。通常はここに語の「同一性」なるものを見ることになるのだが、デリダはそうは考えない。たとえば、発話が、いつ誰にそれが発話されたとしてもそれと再認可能であるためには、そこで現われるあらゆる記号が常に反復可能でなければならない、と主張するのである⁽⁷⁾。そして、常に反復可能でなければならない限り、この性質は記号の存立の条件ということになる。ここからデリダは次のことを主張する。いかなるコンテクストに接ぎ木されようとも再認されうるという記号の性質は、当の記号が、常に意味の決定不能性、あるいは無数の意味の可能性にさらされていることに他ならない、と⁽⁸⁾。したがって、発話においては主体が意図する「今ここ」での独自の意味は、常に誤解、誤読、変容される可能性を持っていることになる。他方、このような性質が記号の存立条件である限り、それを利用したコミュニケーションもまた同様にその存立条件として失効可能性を有してしまう。このコミュニケーション理論はオースティン＝サールの言語行為論にとっては致命的な打撃となった。

なぜか。ここで手短かに、オースティンの議論を見ておこう。

オースティンはこれまでの言語学の対象を「事実確認的発言」とし、そこから区別される「行為遂行的発言」を提示している。前者はもっぱら言語の意味と対象との「真偽」関係を問題にしていたが後者が問題にするのはその使用の「適切／不適切」さである。この区別により、コミュニケーション行為としての発話——より広く言えば言語使用——という領域が言語学に開ける。

そして、そこでの問題が「適切／不適切」である限り、この領域からは「真偽」という形而上学的な概念は排除されることができる⁽⁹⁾。さらに、オースティンは最終的にはすべての言語使用が「行為遂行的」であると考え、「事実確認的」「行為遂行的」の区別を捨て去る。

デリダはまず、何よりもオースティンの議論が、形而上学的「真偽」を取り除いたことを評価する。しかし、オースティンの行為遂行的発言とは、まず第一に常にコンテキストを必要とする (Derrida [1990:38 =2002:36])。さらに、そのコンテキストを支えるのは語る主体の「意図 [intention]」であるとされる (Derrida [1990:39 =2002:36-37])。つまり、発語者が発語内容となる「意図」を持ち、「誠実に」発語したかどうか「適切／不適切」を決定する。

ここで賭けられているのは発話者の「意図」の不動性である。このものがオースティンの議論を支える。

上述のデリダの議論はオースティンのこの議論を破壊する可能性を持っていることは明らかである。なぜなら、どれほど確かな「意図」を持とうとも、それが記号を利用したコミュニケーションの中に入る限り、常に「反復可能性」によって「自分が意義する = 〈言おうと欲する〉こととは別のことを (すでに、つねに、同様に) 意義する = 〈言おうと欲する〉ようにさせ」られるからである⁽¹⁰⁾。これは、オースティン＝サールにとっては致命的な批判となる。

われわれは、一通り、デリダのオースティンに対する批判を見たが、この批判が正当かどうかは本稿での問題ではない。重要なのはデリダの記号の性質についての議論である。再びこのものに目を向けよう。

デリダはここで、記号の同一性の不可能性を言っているのではない、ということに注意しておこう。デリダの言いたいのは、同一性の確保のためには「反復可能性」が必須であり、それゆえ、同一性の確保のためには同じ記号のあいだに差異が認められねばならない、と言っているのである。しかし、差異がある以上、それはまったく「同一性」ではないだろう。デリダはこのことを説明するために「同一性」に代えて「同じもの性 [mêmeté]」という語を利用する (Derrida [1990:49 =2002:50])。

ここで一つ例をあげよう。

明治時代の小説の中に出てくる「机」と現代小説の中に出てくる「机」が同じ意味を有する記号であるというためには、二つの「机」をまず区別しなければならない。詳細に検討すれば、まず、われわれは二つの「机」を「明治時代の小説の中に出てくる『机』」と「現代小説の中に出てくる『机』」というように「と」という文字で分けている。そして、区別した上で、初めて二つの「机」の意味が同じである、と認める。つまり、「同じ」ということの確認の直前には「と」で両者を区別している瞬間がある。ということは、二つの「机」のあいだには差異があるはずだ。そして、それを頼りにわれわれは「同じ」を確認する…こういうことである。

この場合、差異を認めた上で両者に「同一性」がある、と言うことは言葉の意味上無理がある。そこでデリダは「同じもの性」という言葉を使う。言い換えれば、差異を認めながら、両者を「同

じ」と認めるときの、「同じ」の性質である。

考えるべきは、「同じもの性」の確証のためには何か「異質なもの」、つまり、「非同一性」が必要である、という事態である。また、通常このような異質な「非同一性」が抹消されている、ということにも留意しておこう。

では、この非同一性はいかにして現われるのか、われわれは次にこのことをデリダの「差延」の理論から考えよう。

2

「差延」とはフランス語の動詞「différer」をいったん「différant」と動名詞化し、さらにそれを名詞形に変化させたものである。フランス語の「différer」には「差をつける」「異ならせる」という意味に加えて「遅らせる」という意味もある。この語にはこれら二つの意味が含まれているのである。このことを踏まえた上で、さらにこの語の意味を明らかにしていこう。

まず、ソシュールの議論を踏まえ、記号は差異のシステムであることを認めなければならない⁽¹¹⁾。また、そこにおける諸記号はそれ自身積極的に示されるのではなく、他の項によって消極的に指示されるということも認めておこう。これらのことを理解した上で「差延」についてのデリダの説明を見てみよう。

「記号作用の運動が可能になるのは、現前性の舞台に現われる「現前的＝現在の」と言われる各要素がその要素以外の他のものと関係を持つ場合、つまり、自己のうちに過去の要素の標記を保蔵し、未来の要素との関係の標記によってすでに穿たれるにまかせている、そうした場合に限られる。差延とはこのような事態を生じさせるものである。そしてなぜそういう事態になるかと言えば、痕跡なるものは過去と呼ばれるものに関係を持つばかりではなく、未来と呼ばれるものにも関係を持ち、そして自己でないものへのこのような関係そのものによって現在〔＝現前者〕と呼ばれるものを構成するからである。自己でないものと言ったが、それは絶対に自己ではないのであって、言い換えれば変容された現在としての過去や未来でさえもない。現在が現在それ自身であるためには、或る間隔が現在を現在でないものから分離するのでなければならない。けれども現在を現在として構成するこの間隔は、同時にまた現在を現在それ自体において分裂させるのでなければならない、かくしてこの間隔は現在を分割するばかりではなく、現在を基点にして思考可能な一切のものを、すなわちわれわれの形而上学の言語で言えば一切の存在者を、特に実体ないし主体をも分割するのでなければならない。力動的にみずからを構成しつつみずからを分割するこの間隔、これがつまり空間化するすなわち時間が空間となること、あるいは空間が時間となること（時間かせぎ）と呼びうるものである。そしてまさしくこうした〈現在の構成〉(中略)、これこそを私は現－エクリチュール

ル、現-痕跡、ないしは差延と呼ぶことを提案しているのである。差延（は）空間化（と同時に）時間かせぎ（である）」（Derrida [1972:13-14 =2007:51-52]）。

ここでは、デリダはまず「差延」と「時間」を関連づけようとしている。冒頭部分が意味しているのは、記号作用が現われるにはまず、それ以外の何ものかが必要である、ということである。その文の後半、「自己のうちに過去の要素の標記 [marque] を保蔵し、未来の要素との関係の標記によってすでに穿たれるにまかせている」というのは、記号がすでにその記号についての「過去」や「未来」と関連付けられている、ということの意味している。

このことをもう少し詳しく見てみよう。

記号は何よりも差異によって成立している。

では、記号作用の役割とは何か。それはまずもって、現象を浮上させる、ということであるだろう。さて、現象は記号作用によって現象化する。そして、デリダによれば、それは記号作用による差異化をもとに可能になる。このものがなければ、現象が現象として浮上しない。ここから現象のはじめには記号作用を生じさせる差異化があると考えることができる。したがって、差異が出来上がった時、記号が形成され、そこで現象が浮上する、といえる。

次に、われわれが記号作用によって思考を行っていることに注意しよう。ここから次のことが言える。つまり、記号作用を可能にする差異を形成する運動はわれわれの意識に現われることはない、と。この差異の運動を思考しようとしても、それ自体が記号作用である限り、必ず、思考は差異化の運動より遅れてしまうだろう。したがってこの差異化の運動を思考は捉えることはできないはずである。ゆえに、差異化の運動がわれわれに現われることはないのである⁽¹²⁾。それは思考を必然的に遅れたものとする。ここで、デリダが注意しているのはこの「遅れ」である。上記の「間隔化」とはこの「遅れ」のことに他ならない。そして、デリダによれば、この「遅れ」=「間隔化」こそが「時間」なのである。少なくとも、それらが「時間」を生起させるであろう性質である。

記号作用一般がこのように生じるからこそ、それは「時間」と関連づけられる。まずもって、これが「差延」のデリダによる説明である。記号は必然的に「時間」を引きずり出している。ただし、われわれは通常この「時間」を認識していない⁽¹³⁾。なぜなら、われわれは現象と記号作用が一致していると考えからである。すぐ後で説明するが、この「時間」は先ほどの「異質性」「非同一性」と同じ特徴を持っている。すなわち、論理的に考えればあるはずなのに意識されていないのである。

記号作用がこういったプロセスで成立しているとなれば、記号作用が成立するより過去にあったと思われる本体を認識しようとしても、われわれは決してそれにたどり着くことはできない（だからその本体は実際にはあるかないかは分からない）。デリダはこの「過去」を指して「かつて決して現在であったことのない、そして未来にも決して現在であることのない過去」と呼んだ

(Deriida [1972:22 =2007:64])。デリダが言うように、時間軸上では、本体は記号より過去にあるはずなのであるが、この過去もまた、記号作用以前には存在しない⁽¹⁴⁾。記号作用が生じなければ、われわれがそれを求めることもないだろうし、何よりもわれわれには現象が生じなかったのであるから。この過去は記号作用の出現によって初めて要請される「過去」でしかない。しかしながら、このような過去の何ごとかがあるからこそ、記号作用が浮上することができた（はずである）。つまり、何ごとかと諸記号のあいだに「間隔」があるからこそ、表象が浮上したはずであるだろう。

続いて、「力動的にみずからを構成しつつみずからを分割するこの間隔、これがつまり空間化するなわち時間が空間となること、あるいは空間が時間となること（時間かせぎ）と呼びうるものである」という言葉に注意してみよう。ここに表れているのは、この「間隔」こそが「時間」だけでなく記号の「異質性」・「非同一性」を生じさせる、ということである。このことを説明してみよう。

第一に、記号が生じ、現象を浮上させる。この時、先ほど述べたように、現象と記号のあいだには差異が構成され、「時間」が生起する。「間隔」のこの側面が「空間の時間化」である。

第二に、上述のように、記号が「同じもの性」を保つためにはみずからを「反復可能」なものとしなければならない。つまり、記号には「反復可能性」が取りつかねばならない。これを支えていたのは先ほど述べたように異質な「非同一性」そして「同じもの性」であった。そして、「間隔」がこの異質な「非同一性」をも引き出す。

詳しく説明しよう。私は何ものかを「机」として意識で把握、あるいは「机」と発話、あるいは「机」と紙に書きつけたとする。いずれの場合にもそこには、必然的に「時間」が経過する。この空間的「間隔」としての「時間」とは、何ものかの察知とそれを「机」という「記号」によって把握・構成する意識作用——先述したように、たとえば「机」という現象とは「机という」記号によって把握された後、廻行的に生じる——、その意識（作用）と「机」という発話、その意識（作用）と「机」という文字、各々の場合における各々の二項を区切り、そのことによって各々の二項を可能にするものである。そして、その限りにおいて、この「間隔」は各々の場合における各々の二項と同一なものであることはできない（何ものかを区切るにはそれとは違うものが必要になるだろう）。この「間隔」は各々二項にとって決定的に「異質なもの」である。そして、この分割領域としての「間隔」があるからこそ「記号」が可能になることは——また、現象がこの「記号」によって廻行的に見出されることも——先に見た。ここから、「記号」とは常にこの「異質」で「非同一」的なものを持っていなければ成立しえないことがあらためてわかるだろう。また、「記号」には「異質」な「非同一性」があるからこそ「反復可能」であることもすでに見た。ということは、「異質」な「非同一性」であるこの「間隔」こそが、「反復」を可能にする当のものであると言えることになる⁽¹⁵⁾。「時間の空間化」とはこのような事態を意味する。こうして、記号は最初から「反復可能性」とかかわっていることがわかる⁽¹⁶⁾。だからこそ、われわれが「机」という語を理

解した時、われわれは右の「机」も左の「机」も「机」という同じ語で把捉するのである。これは「机」という語が異質な「非同一性」を持つからこそ可能となる認識である。また、右の「机」も左の「机」も「机」という同じ語で把捉することこそが、「机」という語の習得を意味している。加えて、われわれはこの時、「机」という語がすでに、過去からこれまでずっと万人によって使われてきた語として、および、これから未来にかけて万人に使われるであろう語として認識するだろう⁽¹⁷⁾。つまり、いかなる過去にも使われてきたであろうし、いかなる未来にも使うことになるだろう「語」として。

したがって、上記引用から次のことが導出される。まず、「空間の時間化」とは「差延」による「時間」の生起を指している。次に、「時間の空間化」とは「差延」の時間の遅れによる異質な「非同一性」の生起を指している。「差延」の「遅れる」と「差をつける」という二つの要素がこうして「時間」と「非同一性」に転写される。ここから、「間隔化」こそが「差延」と「反復可能性」をもたらすと言うことができるだろう。つまり、「記号」、「時間」、「非同一性」、「反復可能性」の生起は一体となっている、ということである。しかしながら、先ほど述べたように、この「間隔化」による「時間」も異質な「非同一性」も明確には意識されない。

ここまでの議論を少しまとめておこう。

- ①現象は記号作用によって生じるが、そこには「差延」の効果がある。
- ②われわれは記号で思考する限り、「差延」の運動を思考、指示することさえできない。このことは、記号に対する本体が不在であると認めることに等しい。あるいはまた、記号には根拠がない、と認めることに等しい⁽¹⁸⁾。何か実体、本体、物質、そういったものがあり、それらを記号が表象していると考えるのは困難である。たとえあったにしても、先に述べたように、われわれの思考が作動するのは、その効果によって記号が形成された後でしかない——だからこそ、デリダは記号をしばしば「痕跡 [trace]」と呼ぶ⁽¹⁹⁾——のだから、その向こうに何かがあったとしてもそれは見えない。あるいは思考不能と言ってもよい。
- ③記号により現象を生み出す「差延」は時間もまた生み出す。記号は現象を生み出すことにより、それ以前の過去を引きずり出すことになる。この過去は、記号自身の「反復可能性」を生み出し、さらに「未来の反復可能」をえるために未来をも引きずり出す。
- ④記号が反復可能性であるためには二つの条件がある。一つは、同一性を持たないこと、もう一つは同一性を持つこと。デリダはこの矛盾を回避、説明するため「同一性」に代えて「同じものの性」という語を選んだ。これは、「異質な」ものに汚染されつつ「同じ」である、という事態をさしている。したがって、反復可能性の条件とは、異質な「非同一性」を持つことと同時に、「同じものの性」を持つという二つのものである、と言い換えられる。

では、いったい、何がこの「差延」、「時間」、「反復可能性」を呼び起こすのであろうか。

ここからは、それを考えてみよう。

3

「差延」、「時間」、「反復可能性」を呼び起こすものとは何か。

デリダの議論を否定神学的にとらえ、何か「理解不能」のものがあってそれが「差延」をひきおこしている、と考えることもできる。何か分からないものがある、それがわれわれの世界の根底にあり、このものが「差延」を引き起こす、と考える方途である。そうすれば、最終的に記号はそこに収束され、体系を持つことができる。デリダの議論をこのようにとらえ、それを否定神学として批判することもできる。確かに、前期デリダにこのような思考を読み取ることもできるだろう⁽²⁰⁾。他方、後期のデリダにこの体系への抵抗を見ることもできるだろう。しかし、われわれは本稿の主題を鑑み、この問題には深入りせずに、前期デリダの議論が含むこの限界を認めただ上で、次へ進もう。

ここで、「差延」・「間隔化」により時間が生成する、という問題を彼のフロイト論から考えてみよう。

「差延の一見したところ異なる二つの価値がフロイト理論では結びつく。二つの価値とはすなわち一つは識別可能性、区別、隔たり、間隔、つまり間隔化としてのdifférer、そしてもう一つは迂回、遅延、保留、つまり時間かせぎとしてのdifférerのことである」(Derrida[1972: 19 =2007: 60]、強調はデリダ)。

この「時間かせぎ」こそが、時間の生成であったはずである⁽²¹⁾。では、この「時間かせぎ」の正体とはいったい何か。

デリダは言う。

「痕跡の運動は次のようなものとして記述される。危険な備給を差延することによって、つまり或る貯蔵＝保留[réserve] (Vorrat) を構成することによって自己自身を保護する生命の努力として記述される…快感原則と現実原則との差異は、迂回[détour] (Aufschieben [押し開くこと、延期]、Aufschub [延期]) としての差異に他ならない」(Derrida [1972: 19-20 =2007: 61])。

デリダが「記号」を「痕跡」と呼んでいることはすでに見た。したがって、「痕跡の運動」とは「差延」であり「間隔化」であることになるだろう。ここでは、この「運動」が「貯蔵＝保留[réserve]」であると述べられている。では、いったい何が「貯蔵＝保留[réserve]」されるのか。デリダの言葉によるとその答えは「危険な備給」であり、さらにその後の言葉を見る限り、それは「快感原則」に従うすべてであろう。フロイトが1920年発表論文「快感原則の彼岸」において「快感原則」と「タナトス」——死の衝動——との密接なつながりを議論していることはよく知られてい

る⁽²²⁾。したがって、「差延」の運動とは、己のエネルギーを死に至るまで爆発、解消、破壊、消費、するのではなく、「迂回」、「保留」させるものであると言えるであろう——フロイト流の精神分析学に照らし合わせれば、これは一種の「抑圧」である——。

他方、別のところでデリダは「死の経済が差延のうちに生起する」とも言っている（[1972:4=2007:35]）。

では、「差延」、「抑圧」、「死の経済」はどのように結びつくのか。

この問題を解くために、デリダの「différer」という語についての説明に注目してみよう。

「ギリシャ語の*diapherein*の意味の配分にはラテン語の*differre*に認められる二つのモチーフのうちの一つが含まれていない。すなわち経済的計算をはらむ操作、つまり迂回、遅延、延滞、保留、^{ルプレザンタシオン}「代理」 [= 表象] をはらむ操作（こうした概念すべてを私はここで時間かせぎ [temporisation] という一語で要約しよう…（中略）…）、そのような操作に際して認められる延期する行為、時間やもろもろの力を斟酌する行為、それらについての計算を行う行為、そういった行為のモチーフがギリシャ語には含まれていないのである。この意味での *différer* とは時間をかせぐことである。言い換えれば「欲望」や「意志」の成就もしくは充足を一時的に中断する迂回、そしてまた成就もしくは充足の結果を無効化ないし緩和するような仕方、「欲望」や「意志」を実現する迂回、そのような迂回に見られる時間の、そして時間かせぎの媒介作用に意識的にであれ無意識的にであれ頼ることである」（Derrida [1972:8=2007:41-42]、強調はデリダ）

ここでデリダが言っているのは「直接性」の留保[réserve]であろう。フロイトの用語で言う「第一次過程」の抑圧のことであると思われる。

フロイトはこの抑圧を「否定 [Verneinung]」とも呼んでいる⁽²³⁾。われわれは、ここで「否定」には二種類あるということに注目しなければならない。まず、「源-否定」と呼べる「否定」である。これは「原-抑圧」といってもよい。この「原-否定」=「原-抑圧」の要諦は、このものによって「否定-肯定」の地平が成立する、ということである⁽²⁴⁾。後に取り上げるバタイユはこれを「動物性」からの「超越性」と呼んだ⁽²⁵⁾。そしてバタイユはここから「死」が、そしてまた「生」が顕現すると考えている。この「生-死」はフロイトの「肯定-否定」に対応する。

「原-否定」、「原-抑圧」、「超越」とはみな、「直接性」の留保を意味している。「欲望」を瞬時に充たさず、それを取っておくこと [résereve]、これである。一方、「直接性」への傾動はフロイトに従えば「タナトス=死の衝動」を意味する。デリダが「差延」を「死の経済」と呼ぶのはこの意味においてである。さらに、これが「迂回」と呼ばれるのは人間が最終的には死ぬからである。「迂回」は迂回でしかなく、終局は「死」に帰着する。注意すべきは、この「死」が意味しているのは実行過程の経験的「死」だけではないということである。後に見るが、それは、

バタイユの言う「動物性への帰着」をも意味している。ここは生死以前の「死」である。

こうして、「差延」とは直接性の「迂回」である、ということが出来る。記号はこの迂回によって、成立させられる。したがって「差延」が引き起こす「間隔」とは「人間」と「動物」あるいは「自然」と「文化」を隔てる「間隔」であることが分かるだろう。このことには留意しておこう。そして、そこで、時間および異質な「非同一性」があらわれる。しかし、通常、これらは忘却されるのである。

これまで、デリダの「反復可能性」および「差延」の議論を追いかけてきた。

ここからはこの議論を軸にして、バタイユの読解を通してなされるデリダの「意味の供儀」の考察を行なってみよう。

4

デリダは「限定経済学から一般経済学へ——留保なきヘーゲル主義——」という論文において、バタイユについて言及している（Derrida [1967a:369-408 =1977-1983:(下) 155-208]）。

そこでの主題は「意味の供儀」である。デリダはそれをバタイユが「至高性」と名づけたものの中に見る。これまで見てきたように、「差延」は「時間」を引き起こす。一方、デリダがバタイユ論で取り上げるのは「至高性」であり、「意味の供儀」であり、それは「瞬間」の中にしかない。「瞬間」とは「時間」の持続の対極にある。つまり、デリダは「差延」と反対のものをバタイユの「至高性」の中に見ているのである。

しかし、デリダが「至高性」を取り上げるのはなぜか。それは、「差延」が必然的に孕むあの「間隔」を明らかにするためであろう。上で見たように、デリダは「差延」と「間隔化」が「記号」や「時間」を可能にすると議論している。他方、上述したようにこれらは「ある」にもかかわらず、「記号」表象不可能、あるいは語りえないものであった⁽²⁶⁾。では、これらを明らかにするにはどうしたらいいのだろうか。一つの方法としては、「語りえないが体験できるもの」の存在に光を当てることである。議論を「体験」の領域へ移す、という方法である。そうすれば、「差延」や「間隔化」のような「語りえないもの」もある、ということの可能性がひらけるだろう。われわれは文学、映画、音楽といったものを介した感動が「語りえないが体験できるもの」であること知っている。しかし、デリダにとってもっとも都合のいいのは、「記号」使用の中で、論理の中で、あるいは論理の延長線上でそれが体験できることである。デリダは、かの有名な「脱構築」という操作について——後に見るがバタイユについてもデリダは「脱構築」的読解をなす——、それが「体験」であることを語っている⁽²⁷⁾。このように考えると、「差延」「間隔」に光を当てようとするれば、バタイユの「至高性」がもっとも適していることが分かるだろう。それは何よりも言語化不能の「体験」でもあるからだ⁽²⁸⁾。もちろん、「至高性」にはさまざまな形態があり（例えば供儀、祝祭等々）、

論理の中やその延長線上だけで起こるものではない。しかし、後に見るように、デリダは「至高性」を言説のただ中で起こるものとしてのみ取り上げるだろう。そうして、デリダは「至高性」をステップにして、「語りえないが体験できる」、「差延」や「間隔」に光を当てることになるだろう。

われわれは、こういったことを上記のデリダ論文「限定経済学から一般経済学へ」において確認していこう。しかし、その前に、まず、バタイユの「至高性」の意味するところを明確にするために、簡単に彼の議論を参照しておこう。デリダ自身は先に見たごとく、バタイユの言語論に焦点を当てているが、話を分かりやすくするために、バタイユが頻繁に取り上げている「供儀」と「至高性」についての議論からそれを見ていこう。

バタイユは、アルカイックな社会における供儀——「死」への接近である——の分析を基礎にし、人間の「動物性」への回帰の「瞬間」に「至高性」を見る。社会学的に言えば、(不浄の)「聖なるもの」が「俗なる」世界を凌駕する「瞬間」のことである。さらに、バタイユは人間が歴史上、常に、この「聖性」を「俗」の傍らにおいてきたことも主張している。

少し詳しく見てみよう。

人間の死の知覚を、バタイユは死体との遭遇に求めている。そして、次のように説明する。

「死者をめぐる人間の振舞いが、はじめて一つの新しい価値の存在を知らせる。死者は少なくともその顔立ちによって生者に魅入り、生者のほうは死者への接近を禁止しようとするにいたるだろう。そして、他の客体には許されているような通常の行き来を死者には制限することになるだろう。禁止とは、人間自身による生物や事物としての運動に課された、この魅入られた制限によって構成される。このような恐怖の感情により留保されたものは、聖化される。はるかな古代から死者に接しつつ人間の示した態度は、客体についての根源的な分類が始まったことを示している。すなわち、聖なる、禁止されたものと、俗なる、取り扱いやすい、制限なしに近づいていいもの、という分類である」(Bataille [1979 [1993]:33-34 =1975:72-73])。

死体との遭遇により、「有用性」の「俗なる」世界、さらには、これを乗り越える「至高性」の「聖なる」世界が構成される。「有用性」の「俗なる」世界とは、死にまつわる禁止と労働の世界である(Bataille [1987:47 =1973:63])。この労働は「死」への接近の「禁止」と直接等号で結ばれている。バタイユの議論では、「俗なる」世界のあらゆる労働とは直接的であれ、間接的であれ、こうした「死」を遠ざける行為として考えられており、彼はそれを荒々しい「死」の領域に対する「一種の緩和作用」と呼んでいる(Bataille [1987:44 =1973:57])。「俗なる」労働の世界は目的と手段、原因と結果を考慮する理性に支配されている。そして理性の只中においてははじめて「自己」意識が獲得され、そのことにより個体の非連続性が開示される⁽²⁹⁾。反して、「聖なる」「至高性」の世界では、個体は意図的に「死」へと近づく⁽³⁰⁾。そしてそれにより、各々の

境界は乗り越えられ、個性は喪失され、連続性の「至高」の瞬間が垣間見られるだろう。すなわち、「死は存在の連続性を顕現する」(Bataille [1987:27 =1973:33]、強調はバタイユ)。バタイユはこのような思考を練り上げ、これが「聖なる社会学」あるいは「至高性の哲学」と呼ばれた。

さて、これまで論じてきたように、デリダは、徹底的に記号の不確定性を暴露し、そこから記号に取りつく「異質なもの」「非同一性」あるいは抹消された「時間」、「死」などをあぶりだそうとしていた。デリダのこの議論にふれる限り、記号とそれによって生起してくる人間の文化、社会、歴史——デリダは「生の経済」(Derrida[1967a:375 =1977-83:(下) 165])という言葉を使っている——などは「死」を抜きにしては成り立ち得ない、と考えることもできる。そしてこの時、デリダの議論に上記で見たバタイユと同様の性質を見ることはたやすいだろう。ただし、上述した如くデリダはバタイユが「言語」と「至高性」について語った部分にしか注目しない。つまり、「意味の供儀 [le sacrifice du sens]」(Derrida [1967a:383 =1977-83:(下) 177])についてののみ論じるのである。バタイユが言語についての議論をとおしてそのようなことを思考していたと考えられる言説は確かに数え切れないほどあるし、実際にデリダは周到にその種の言説を引用している。しかし、デリダがバタイユを通して「意味の供儀」を言い立てる限り、それは別の様相を呈してくる。すなわち、デリダのバタイユの分析とは、あたかもバタイユが意図的に「脱構築」をしているかのごとくに述べられるのである。そこで展開されたのは、バタイユの「至高性」の分析、それ自体が「意味の供儀」——つまり至高性——になっている、ということである。あるいは、記号を利用しながら、当の記号を闇に葬る、という運動を開示させる、と言ってもよい。そうして、デリダはあの「間隔」を浮き彫りにするのである。

どうということだろうか。ここからは、デリダのバタイユ論「限定経済学から一般経済学へ」をみてみよう。

一見するとこの論考はバタイユとヘーゲル哲学との関係についての考察に見える。しかし、上述した如く、その主要テーマはバタイユの「至高性」である。それも上述のように「意味の供儀」から引き出される「至高性」である。それを念頭において、デリダがバタイユのヘーゲル分析をさらに分析している（という体裁をとってはいるがこのヘーゲル解釈がデリダによるものなのかバタイユによるものなのかは判読不能である）箇所を見てみよう。

まずデリダは、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」を引き合いに出し、「意味」の生成について語る。ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」とは、自立を確証しようとする二人の人間が出会ったときにはお互いが死を賭ける「死闘」になり、その後、「死」——ヘーゲルはこれを「抽象的否定性」と呼ぶ——の恐怖に後ずさりした者、そうではない者がそれぞれ「奴隷」と「主人」という地位を手に入れる、という議論である⁽³¹⁾。こういった事態について、デリダは次のように言う。

「(主人の)《支配》には一つの意味がある。《支配》とは生を賭けることであったが、そのこと自体が意味の設定、本質と真理の展開における一契機だからである。つまりそれは、自己意識と現象性との歴史にあって、換言すれば意味の展開の歴史にあっての、必然段階なのだ」(Derrida [1967a:374 =1977-83:(下) 164]、丸カッコ内は引用者による補足)。

ヘーゲルは「主人と奴隷の弁証法」において、「死」を「抽象的否定性」と捉え、それが「労働」、「意味」、「歴史」、「知」そういったものすべての契機となると考える。他方、こうして現われた「意味」と「歴史」はバタイユにとっては「笑うべきもの」となる(Derrida [1967a:376 =1977-83:(下) 166])。

「笑いのみが弁証法と弁証法哲学者を越え出る。というのも、笑いとは、意味の絶対的放棄、死の絶対的危険、ヘーゲルが《抽象的否定性》と呼ぶもの、これあってはじめて爆発するものだからである。(中略)ところで、《笑い》という語そのものも、また、その意味の中核が、至高作用のさまざまな発現の体系(「酔い、色情的発現、供儀による発現、詩的発現、英雄的行為、怒り、不条理」など『瞑想の方法』参照)を指して爆発し、かつ破裂する中でこそ読み取られなければなるまい。こうした爆笑こそ、《至高性》と《支配》の差異に光をあてるものだ。(中略)バタイユは《至高性》の作用を弁証法から切り離して救う。これを、意味と知の地平から引き離すのだ」(Derrida [1967a:376 =1977-83:(下) 166-167])。

デリダが、上記の引用で、二種類の「笑い」——「至高性」の一形態である——について語っていることに注意しよう。一つは「酔い、色情的発現、供儀による発現、詩的発現」等々であり、もう一つは、それらを「指して爆発」する「笑い」である。デリダは前者を「低次」の、後者を「高次」の笑いと呼ぶ。そして、至高作用とは、「こうしたおのれの擬態を笑わなければならない」。換言すれば、「《高次》な笑いが、ある《低次》な笑いを笑う」(Derrida [1967a:377 =1977-83:(下) 168])なのである。したがって、当然のことながら、注目すべきは「高次」な笑いということになる。そこで、問題はどうかしてこの「笑い」を手に入れるか、ということになろう。デリダは「至高性」の領域を提示するためにまず、バタイユの次の言葉を括弧内で引用する。

「しかし人間の知性と《言説的思惟》は、隷属的労働とともに発展してきたものである。無力な美の次元に局限された聖的な、詩的なことばだけが、十全な《至高性》を開示する力を保持してきた。したがって、《供儀》が至高・自律となるための手段なののだとしても、それはあくまで、この《供儀》に形式を与えるものが《意味を持った言説》でないとしてのことである」(Bataille [1988:342 =1994:196]、Derrida [1967a:383 =1977-83:(下) 177-178]、強調はバタイユ)。

にもかかわらず、デリダは次のように言う。

「言説はただひとつ、意味をもった言説あるのみ、この点でヘーゲルをゆがめることはできない」(Derrida [1967a: 383 =1977-83: (下) 178])。

バタイユの言説の引用、抜粋、そしてさらにそれに対するデリダの補足、という過程を経ることにより、デリダは「至高性」を「言説」を媒介としてたどり着くものに限定する。では、それはどうすればたどり着けるのだろうか。すでに「高次」と「低次」の笑いという説明において暗示されていたように、デリダによれば、その手段とは、たとえば、実行過程でなされている供儀を一段上のレベルから言語によって観察、把握、表象、記載するという中で起こるということである⁽³²⁾。しかし、「至高性」を表象することは可能であろうか。この問題に先駆けて、デリダはバタイユにならい「沈黙」という語を例証として出す⁽³³⁾。「この語は意味を沈黙させるかの如く見えて、その実、非=意味を語っているからであり、いわば横滑りして自身を抹消し、自己保持をはからず、沈黙としてではなくことばとして自ら黙している語」(Derrida [1967a: 385-386 =1977-1983: (下) 181]) である。

ここで「沈黙」という語がもつ二重拘束(ダブル・バインド)性に注目しておこう。これはデリダの「脱構築」と同じ質のものである⁽³⁴⁾。そして、デリダが「至高性」と捉えるのはこの種の二重拘束である。デリダはバタイユによりそいながら、「至高性」と二重拘束を結びつける。こうして、デリダは、「至高性」のたどり着くべき「地点」を次のように言う。

「《至高性》は、さらに《支配》を、死の意味の展開をも、犠牲に供するのでなければならぬのだ。そのとき意味は、言説にとって失われたものとなり、したがって絶対的に破壊され、消耗しつくされる。(中略) 意味を犠牲に供することで《至高性》は、言説自体の可能性を埋没せしめる」(Derrida [1967a: 383 =1977-1983: (下) 177])。

こうして、デリダは、「至高性」とは実行過程の供儀などではなく、徹頭徹尾、言語空間の中で生じる、ということを強調する。つまり、デリダの「至高性」とは、言語空間において表象されることが不可能であるということを明らかにされた、まさにその「瞬間」、開示される。このことは、次の言葉からもうかがえる。

「かかる〔バタイユの〕エクリチュール(中略)も、古典的な諸概念を、その必然的不可避性にしたがって、連繋せしめること自体は容認する。結果、これらの古典的概念は、ある種の術策のおかげで、外見上はおのれの通常的法則に従っているように見えるのだが、実を言うと、ある地点に至ったところからは、《至高性》の瞬間、おのれの意味の絶対的喪失、無

際限な消耗、今となつては哲学的にならざらず、もはや否定性とも意味喪失とも名付けえぬものなどに、したがって、絶対意味の彼方、絶対知の地平または領域の彼方にある非=意味にと、関係づけられるのである。こうして、計算しつくされた横すべりに乗せられる結果、概念は非=概念と化し、思惟されえないもの、維持しがたいものとなる」(Derrida[1967a: 393 =1977-1983:(下) 191]、強調はデリダ)。

「言説の破壊もまた、単純な抹消をもってする無性化なのではない。そうではなくて、語をますます増加せしめ、語同士を互いに駆りたて合わせ、さらにはこれを、外=意味的遊戯の至高な肯定を唯一の規則としている無目的で無底の置換作用へと、呑み込んでしまうものなのだ。それは、留保や撤回ではなく、古典的言説の痕跡を抹消していく白紙の言葉の無限のつぶやきでもなく、死の陽気な肯定の内に語そのものを焼きつくし、消滅せしめ、浪費するような、一種の記号のポトラッチを言うのである。つまりは、供儀であり挑戦なのだ」(Derrida [1967a: 403 =1977-1983:(下) 203])。

われわれはすでに「沈黙」という語を例としてみたが、この種の「至高性」が言説の中で起こるのだろうか。このことを開示するためにデリダはバタイユの次の言説を引用する。

「先に私は、至高作用を指して、《内的体験》あるいは《可能事の極限》と呼んでおいた。ここではそれを《瞑想》と呼ぶことにする。用語を変更したのはそもそも語など使用すること自体に嫌気が差してきたからである。(なかでも《至高作用》が一番いけない。《滑稽作用》とでも言っておけば、あるいは誤解を招くことが少ないかもしれない)。今のところ《瞑想》と言っておきたいとは思うのだが、これはこれでまた、ひどく恭しい外観をしてはいる」(Bataille [1973a: 219 =1989: 404-405]、Derrida [1967a: 383 =1977-83:(下) 177-178])。

この部分がひかれるまで、デリダはバタイユの「至高性」の議論について、あまたの引用、補足、考察を行なっている。そして、最終的にバタイユのこの言葉である。それを受けてデリダは次のように言う。

「一体何が起こったのか。結局、何ひとつ語られはしなかったのだ。われわれはいかなる語にも足を停めなかった。鍵をかけられたものも何ひとつない。いかなる概念も要求を満たしはしない。すべての概念が互に限定し合い、同時に破壊あるいは無性化し合っている。しかし、遊戯(賭)の規則、あるいはむしろ規則としての遊戯は、肯定された。(中略)しかしこのような言説の侵犯(言説とは意味の価値あるいはその規則を、言いかえれば適法性一般のエレメントを確立してはじめて自身も確立するものであるから、当然、法則性一般の侵犯)は、

およそ侵犯たるものはすべてそうなのだが、超え出ようとする対象を何らかの手段で保持し確認しなければならない。これこそが、自身を《侵犯》だと確認し、遂には「苛烈な侵害の中で与えられる」あの《聖なるもの》へと到達する唯一の方法なのである」(Derrida [1967a: 403 =1977-83: (下) 204]、強調はデリダ)

こうして「意味の供儀」が明らかになる。われわれは、バタイユのなす「至高性」の考察自体が「意味の供儀」を果たし、したがって、「至高性」を開示しているという事態へと導かれるのである。

しかし、ここで注意が必要となる。バタイユは人間がもともといた世界を「動物」の世界としていたが、上記の「至高性」とはそこへ直接回帰するものではないだろう。なぜなら、デリダはそれを次のように説明しているからである。

「バタイユの言語 [écriture] は、あらゆる意味素、つまりは哲学素を、至高作用へ、意味の全体性の回復なき消滅へと、関係づけるのである」(Derrida [1967a: 396 =1977-83: (下) 195])。

「至高性の言語 [écriture] は、言説を、絶対的な非＝言語との関係状態に置く。それは、一般経済学同様、意味喪失そのものではなくて、先刻見たように、「意味喪失への関係」なのである。《至高性》の言語 [écriture] は、意味の問題を開示する。非＝知そのものを叙述したりするのではない。そのようなことは不可能事というものだ。そうではなくて、非＝知がもたらす効果のほどを叙述するのである」(Derrida [1967a: 397 =1977-83: (下) 196])。

ここでデリダが言おうとしているのは、「至高性」とは「動物性」あるいは「直接性」への回帰ではなく、記号の「開口部」から侵入し——だから「侵犯」と言われる——記号と「動物性」を隔てるあの「異質」な「間隔」へとたどり着く操作である、ということであろう⁽³⁵⁾。これは「時間」そのものを引き起こす「間隔」であるが、「時間」ではない。また、記号を引き起こす「差異」・「異質性」ではあるが、「記号」ではない。さらにいえば、前節で見たように「文化」そのものを引き起こす「間隔」であるが、それ自体は「文化」ではない。

デリダはこうしてこの「間隔」のもう一つの特徴をいっそう明らかにする。すなわち、このものが「記号」・「意味」・「時間」を可能にする「間隔」であるにもかかわらず、そこが言説の臨界領域であるという性質を。デリダはこのものが認識不能のものであることを認め、この性質をわれわれに言説を介して——バタイユ的に言う——「体験」させるのである。こうして、意味が喪失するとは意識がこの「間隔」・「異質性」に出会う「瞬間」のことであることが照射される。諸々の記号達と絶対的に認識不能の「不可能なもの」——それはバタイユ的に言えば「動物性」であり、デリダ的に言えば「かつて決して現在であったことのない、そして未来にも決して現在であ

ることのない過去」となるだろう——を「関係づける」領域とはここしかないであろうし、他方、ここを切り拓き、それら両者を関係づけると「意味の供儀」は起こるであろうが、だからといって記号の体系が破壊されるわけでもないであろう。

デリダがバタイユの「至高性」についての苦心惨憺たる言説を借りてなそうとした（そして実際にやってのけた）のは「差延」が引き起こす「間隔」の浮き彫り化と、そしてまた、その「間隔」の有する破壊的性質の導出である。少なくとも、ここではそう読み取ることができる。

われわれは本稿前半で、「差延」が記号と時間を生起させるというデリダの説明を見てきた。

そこでの「差延」の効果とは「記号」・「意味」・「時間」・「間隔化」・「異質性」・「反復可能性」の生起に関わっていた。そして、本節でそれらをさらに掘り下げた結果明らかになったのは、上記のごとく、この「異質」な「間隔」が言語によって開示されるや否や「意味の供儀」が引き起こる、ということであった。

しかし、こういったことは、デリダの「差延」・「反復可能性」・「間隔化」といった議論があった上で初めて説得性を持つことに注意しておこう⁽³⁶⁾。デリダはバタイユ論において周到に「差延」という言葉を前面に出すのを避けているが、あきらかに「差延」の議論が前提されている。さらに言えば、ここで光を当てられたのは「至高性」と言うよりは、デリダが「差延」の議論の中で提示した「異質」な「間隔」であるとさえ言えるだろう⁽³⁷⁾。

最後に残るのは、このデリダの「バタイユ論」の正当性であるが、この問題を解決することは容易ではない。なぜなら彼の議論の構成が次のごとくであるから。すなわち、崩れ落ちるバタイユの議論をデリダがメタレベルから記述し、そして、それを記述している限り、デリダの議論も崩れ落ち、しかしながら、崩れ落ちるということにおいてデリダ自身の議論の正当性が証明される…という構造、これである。しかし、「崩れ落ちる理論」はもはや理論ではないし、明証性ももたず、そしてまた、「明証性を持たない」ということにおいて、デリダの議論は「明証性を持つ」…。ここにおいて、議論は「持つ」「持たない」という正反対の領域を永遠に往復するだろう。まさに、デリダ的「至高性」、「意味の供儀」、「絶対的引き裂き [le déchirement absolu]」である。この「引き裂き」こそが「脱構築」と呼ばれるのなら、デリダはバタイユを援用しつつこういった運動——そうとしか呼べない。なぜならもはやこれは理論の体をなしていないだろうから——を鮮明に提示したと言えるだろう。そしてさらに言えば、それを取り上げているわれわれの議論もまた、二律背反のダブルバインドの中に取り込まれてしまうのである。

——おわりに——

われわれはここまで、デリダの言語論を中心に考察を進めてきた。

本稿冒頭で述べたように、言語が制度の肝要な部分であることを否定する人はいないであろう。そしてまた、デリダとバタイユの議論の地平をなしていたのが、ヘーゲルの『精神現象学』であっ

たことを想起しよう。両者の言説はこの哲学の周囲をめぐることにより生じたものであった。この哲学は「あらゆる知と社会制度とを人間精神の所産とみなしたうえで、その形成過程をあきらかにしよう」（西 [1995:78]）という意図で書かれたものである。したがって、デリダによって構築されたバタイユ的言語論もまた、制度論として読み取れる可能性はあるはずである。

われわれはデリダの議論に、言語にとりついている「異質なもの」を見てきた。ということは、制度にもこのものが取りついているという予測が可能になるだろう。しかし、われわれが今後明らかにしたいのはそのようなことではない。正確に言うと、そのようなことだけではない。われわれが注目するのは、制度の要である「言語」の運動が「時間」と（記号にとっての）「異質性」である「間隔化」を引き起こしているということ、そしてまた、その「間隔化」への侵入——「瞬間」への取り込まれ——と言語の破壊が等記号で結ばれるということである。この抹消の地点をバタイユは「至高の瞬間」と呼び、それを徹底的に考究した。バタイユ的に言えば、この「瞬間」の顕現は記号の「横滑り」だけによって引き起こされるのではない⁽³⁸⁾。他方、デリダ自身はこの「瞬間」を認めはするものの、そこへ引き込まれる運動・傾向を積極的には議論していない（あくまでもバタイユ論の分析としてでしかない）。

われわれはかつて社会制度と実行過程の「供儀」とが密接なかかわりを持つこと、そしてまた、「聖性」が「制度」に癒着浸透していることを論じたことがある⁽³⁹⁾。このものと本稿の議論をもとに、「意味の供儀」と実行過程の「供儀」および「制度」とを関連づけ、そこから「制度」についての新たな分析を行うことができるだろう。おそらくそこで中心となるのは、実行過程の「制度」とにとって「間隔」あるいは「間隔化」は何か、という問題であるだろう。しかし、それは本稿の射程を超えているゆえ、われわれの次の課題となる。

注

- (1) Habermas [1970:307f =1991:318]。また、上野千鶴子の次の説明も参照のこと。「言語とは集合表象の中でもっとも基層にあって安定したシンボル体系であり、他のシンボル体系は自然言語から二次的・三次的に成立している場合が多い」（上野 [1987:15]）。
- (2) Cf. Girard [1972=1982]。
- (3) 「itérabilité」は、「他化」「汚染」といった内容を含むため、あるいは仏語「répétable」の訳語が「反復可能」であるため、「反覆可能性」と訳されることがある。しかし、われわれは日本語としてより違和感のない「反復可能」を採用する。したがって、本稿では原書において「répétable」（およびその類義語）が利用されている場合はカッコ内に仏語を記載する。
- (4) ここに挙げた一連の論文の翻訳は Searle [1977=1988] が収録されている「現代思想 1988年5月臨時増刊 総特集デリダ 言語行為とコミュニケーション」に収められている。また、Derrida[1990=2002]にはサールの論文が要約となっているがデリダの論文はすべて収録されている。
- (5) たとえば、次の大澤の議論を参照のこと。
「しかしデリダは、(中略) オースティンの基本戦略に対して次のような問いを対置する。言語行為の失効可能性こそ、むしろ他方で、言語行為の積極的な可能性の条件をなしているのではないか？ 言語行為に不可避に付きまとう失効可能性こそ、言語行為の存立にとって欠かすことのできない本質的な条件をなしているのではないか？」（大澤 [1994:223]）。

- (6) デリダは、書かれた記号も発話された記号も差異化によって成立している以上区別しない、という立場を取る。このような思考は以下の言葉に端的に表れている。
「話声言語はまず（中略）エクリチュールである」（Derrida [1967b:55 =1972 [1990]:79]）。
- (7) 以下の引用を参照のこと。
「当の要素（マーク、記号、等々）のある自己同一性は、その要素の再認と反復〔répétition〕を可能にするのでなければならない、と言おう。口調、声、等々（中略）の経験的な多様性を貫いて、いわばシニフィアン形式の同一性を再認できるのでなければならない」（Derrida [1990:31 =2002:28]）。
- (8) 例えば、次の引用を参照のこと。
「反復可能性は他化し、それが同一化し反復可能にする当のものに寄生＝脱固有化〔exproprier〕しているのだ。それはひとに自分が意義する＝〈言おうと欲する〉こととは別のことを（すでに、つねに、同様に）意義する＝〈言おうと欲する〉ようにさせ、自分が言い、そして言おうと欲するだろうこととは別のこと言うようにさせ、…とは別のことを理解するようにさせる、等々。古典的な用語で言えばアクシデントは決して単なるアクシデントではない。われわれがここで互いに語り合い、あるいは告発し合っている誤解の〈誤〉〔mis-〕は、その本質的な可能性の条件をマークの構造の中に（中略）もっているはずなのである」（Derrida [1990:119 =2002:134]、強調はデリダ）。
- (9) オースティンはこの区別をなすことにより、言語学をコミュニケーションの領域に持ち込んだ。
- (10) 脚注（8）を参照のこと。
- (11) デリダはソシュールがパロールよりもラングに重きを置いたことに批判を行ってはいるが、議論を集中化するため、ここではその議論には触れない。
Cf. Derrida [1967b =1972 [1990]]。
- (12) 「つまり思考は、私たちのあらゆる経験は、それが「何か」についての思考や経験である限りで、それらをそのようなものとして成り立たせている差異の到来それ自体にはいつも遅れているのである」（斉藤 [2006:24]、強調は斉藤）。
また、次のデリダの説明も参照のこと。
「意味作用の実証科学は差延作用の結果と事実を、つまり、自身が生ぜしめた特定の差異と現前を、記述することしかできない。活動中の差延作用自身についての〔科〕学は有り得ず、まして現前自信の根源についての〔科〕学、つまりある非＝根源についての〔科〕学は有り得ないのである」（Derrida [1967b:92 =1972 [1990]:125]）。
- (13) 「間隔化〔écartement〕（中略）は、つねに知覚されないものであり、非＝現在であり、無意識的なものである。（中略）それは、生きた現在の現前の中に、また、あらゆる現前の一般的形式の中に、**死せる時間を刻み込む**」（Derrida [1967b:99 =1972 [1990]:139]、強調はデリダ）。
- (14) 脚注（12）を参照のこと。
- (15) 把握、発話、記載これらはすべて時間の中に生起する。ということは、これらを真にもう一度同じように繰り返すことは不可能である。把握（自分の声を聞くことを要素としている）、発話、記載を一分の狂いもなく再生することはできない。だから、差延の「間隔化」こそが反復可能性を生起させると言える。デリダは「反復可能性は（差延、書記素、痕跡など）あらゆる種類の代補〔suppléments〕によって代補される」と「反復可能性」と「差延」の同種性を述べている（Derrida [1990: =2002:152]）。また、このことについては次の引用を参照されたい。ただし、引用内の「意図＝志向」「注意」というタームは、「それらが記号からなる」という含意を持つことに留意されたい。
「ある反復可能なものに向けられ、その反復可能なものによって反復可能なものとして限定された意図＝志向あるいは注意は、たとえいくら顕在的な充実を目指しても、構造的な理由からそれを達成することはできないのである。それはいかなる場合にも、充実し、顕在的で、その対象と自分自身に対して完全に現前していることはできない。それは、反復可能性によって、あらかじめ分割され、他なるものに向けて運び去られており、あらかじめ隔たっている〔écartée〕。この隔たりは、意図＝志向あるいは注意の可能性そのものである。（中略）意図＝志向はアブリオリに（中略）差延的なのである」（Derrida [1990:111=2002:123]、強調はデリダ）。

ここで言われている「隔たり」が「差延」による「隔たり」であることは明らかであろう。また、次の脚注(16)の引用も参照されたい。

- (16) 次の引用を参照のこと。

「この反復可能性は(普通の意味での)一切の話された言語および書かれた言語の機能に不可欠である。そして一切のマーク機能にも、と付け加えよう。反復可能性は、〈同じもの〉[le même]の同一性が他化において、他化を通じて、そして他化を目指してさえ反復可能となり、同定可能となるために最低限の残遺を(制限されているとはいえ最低限の理念化とともに)想定するのである。なぜならば、反復の構造は、もう一つの決定的な特徴として、同時に同一性と差異とを含んでいるからである。最も(純粋な)反復さえも——もっとも、反復が純粋なことは決してない——、自分を反復として構成する差異の隔たりを、自らのうちに含んでいる」(Derrida [1990:105=2002:116]、強調はデリダ)。

- (17) 斉藤 [2006:30-34] を参照のこと。

また、デリダはサルと議論において「署名」(それは「反復可能性」をもっとも端的にあらわすものである)に言及しつつ次のように言う。「サルが、自分は真なること、つまり〈明らかに真なること〉を言っていると言うときに真なることを言っているのであれば、コピーライトは効果をもたず、利益 [intérêt] はない」。さらにこの文は以下の如く続く。「彼の言っていることを万人が複製できるであろうし、前もって、万人が複製できてしまっているであろうから」(Derrida [1990 65-66 =2002:71])。直前の引用は原語のフランス語では「Tout le monde pourra, aura d'avance pu reproduire ce qu'il dit」である。この文に「aura…pu」という前未来形(英語の未来完了形)の表現が見いだせることに注意しておこう。前未来形はある未来の一点を設置し、そこから振り返り、それ以前の出来事を描写する表現形式である。要するに、未来における過去に視点を向けてもいるのである。したがって、この点に注意しながらデリダのフランス語を意識すると次のようになる。「彼の言っていることとは、未来において万人が複製できるであろう、つまり、ある未来の一点から振り返った時、それは、前もって、それ以前に万人が複製できたであろうこととして、捉えられることになるだろう」。ここでデリダが言っているのは、「反復可能性」は未来を引き出す、それはまた、「未来における過去」も同時に引き出しているということである。

- (18) 「表象とは死である」(Derrida [1967a:335 =1977-83:(上) 111])。

- (19) 例えば次の引用を参照のこと。

「この痕跡から出発してこそ記号の無根拠化も可能なのであって、それと共にピュシスとその他者とのそれ以後のあらゆる対立も可能になるのである」(Derrida [1967b:70 =1972 [1990]:98])。

- (20) 東浩紀 [1998]、とくに76頁から94頁を参照のこと。

- (21) 「この時間かせぎはまた時間化 [temporalisation] と空間化 [espacement]」でもある」(Derrida [1972:8 =2007:42])。

- (22) 「快感原則は実際には、死の欲動に奉仕するものと思われるのである」(Freud [1940:69 =1996:199])。

- (23) Freud [1975:373-377 =1969:358-362]。

- (24) とりわけ、次の引用を参照のこと。

「判断機能の作業は否定象徴の提示が思考に対して、抑圧の諸成果から、ひいてはまた快感原則の強制から、思考が独立へと第一歩を踏み出すことを許した時に始めて可能になるのである」(Freud [1975:377 =1969:362])。

また、東浩紀の次の説明も参照のこと。

「時間的順序に従って言い換えればこうだ。ひとは何かを抑圧する。その作業は無意識で行なわれる。そしてそのあとではじめて、意識的思考=判断の地平が成立する。(中略) さてここで私たちが注目すべきは、フロイトが「否定 Verneinung」の概念に与えた奇妙なレベル横断性である。その語は肯定/否定の一項である論理的否定 (Nein) を意味すると同時に、肯定/否定という二項対立そのものの起源(抑圧)を覗かせる否認行為をも指示する」(東 [1998:264-265]、強調は東)。

- (25) デリダもまた論文「差延」においてバタイユの「一般経済学」に言及している (Derrida [1972:20-21

=2007: 63-64]。

バタイユの「超越性」については以下の説明を参照のこと。

「事物たちの、意識に対する超越性（あるいは意識の、事物たちに対する超越性）が現われるのは、ひとえに人間的なものという諸々の限界内においてのみなのである」(Bataille [1973b [1995]: 32-33 =1985: 29])。

バタイユの動物から人間への移行についての議論については、Bataille [1973b [1995]]、第I部を参照のこと。

(26) 脚注(13) 参照。

(27) 「脱構築の関心とは(中略)不可能なもののあるしゅの体験、すなわち他者の体験である」(Derrida [1987: 27])。

(28) 「至高性」が言語化不能のものであること、および「体験」であることについては、以下の引用を参照のこと。

「認識がそうであるような操作は、それが至高性を対象とするやいなや、操作としては自らを停止してしまうのだ」((Bataille [1976c: 253 =1991: 18])。

「この〔至高の〕操作とは、一個の目的であるのだし、体験への道である」(Bataille [1973a: 218 =1989: 402]、強調はバタイユ)。

(29) 「安定し、単一な事物たち、制作することのできる事物たちを決定したことによって人間は、そういう事物たちが現われた面の上に、(中略)動物や植物、他の人間たち、そして最終的には決定を下す主体それ自身といった諸要素を、まるでそれらが長い棒切れや裁断された石片と同列に比較されるかのように定めることになったのである。それが意味することは、別様に言いかえるとすれば、われわれは自分自身を外から一個の他者として認めることができるようになった日に、初めて自分自身を判明かつ明晰に認識するのだということである」(Bataille [1976a: 299 =1985: 37])。

(30) 「至高な世界、あるいは聖なる世界、つまり実行の世界に対立する世界はまさに死の領域である」(Bataille [1976c: 269 =1991: 48])。

(31) 以下の文献を参照のこと

Cf. Kojève [1947 =1987]、および、高田 [1994]。

(32) しかし、バタイユ自身もつばら表象のレヴェルの「至高性」だけを考えていたとはいいがたい。バタイユが富の破壊や人間的な性活動に執拗にこだわったのは、そこに「至高性」を見ようとしていたからであると言えるだろう。

Cf. Bataille [1949 [1967] =1973 [1989]]、および、Bataille [1987=1973]。

(33) バタイユの「沈黙」については、Bataille [1973a: 199 =1989: 368] を参照のこと。

(34) 次の引用を参照のこと。

「『脱構築』的読解は、あらゆるテキストのなかに宿るそのダブル・バインドを暴露するため行なわれる」(東 [1998: 20])。

また、東 [1998]、第一章すべてが参考になる。

(35) 次の説明を参照のこと。

「意味を犠牲に供することで《至高性》は、言説自体の可能性を埋没せしめる。それも、断絶、切断、あるいは傷口(つまり抽象的否定性だ)を言説内部に生み出すだけでなく、こうした開口部から侵入し、突如として言説の限界と、絶対知の彼岸とを見いだすことによってなのである」(Derrida [1967a: 383 =1977-83 (下): 177])。あるいは「《瞬間》——至高性の時間的様態——とは、充実してゆるぎなき現前の一点を言うのではなくて、二つの現前の間に滑り込み、かつ逃れ出るものを言うのだ」(Derrida [1967a: 387 =1977-83 (下): 182])。

(36) 論文「限定経済学から一般経済学」、著書『グラマトロジーについて』そして『声と現象』はすべて1967年に公にされている。『グラマトロジーについて』および『声と現象』では「差延」についての言及がある。また、デリダが論文「差延」のもととなる発表をフランス哲学界においておこなったのは1968年1月である。そして「反復可能性」を軸にした「署名 出来事 コンテキスト」と題された口

頭発表がカナダでなされたのは1972年である。一方、後に『エクリチュールと差異』に収められることになる論文「フロイトとエクリチュールの舞台」は1966年（元になる精神分析学研究所での講演も同年）に発表されているが、そこにはすでに「《反復》の可能性 [le pouvoir de «répétition»]」という概念が利用されている (Derrida [1967a:316 =1977-83:(下)86])。これらを考え合わせると「差延」「反復可能性」などは同時期に練り上げられたものと言えらるだろう。

- (37) 付言すれば、デリダは「詩」が「至高性」をもたらすことの困難を「近代的」といつているが、デリダの「至高性」もまた抽象的な認識、操作を必要とする以上、きわめて「近代的」なものであるといえよう (Derrida [1967a:383 =1977-83:(下)178])。
- (38) バタイユの『呪われた部分』、『宗教の理論』、『エロティシズム』は「至高性」のさまざまな形態を照らし出している。脚注(32)も参照のこと。
Cf. Bataille [1949[1967]=1973[1989]], Bataille [1973b[1995]=1985], Bataille [1987=1973]。
- (39) 高橋 [2007]。

引用・参考文献

(邦訳のある文献の場合、本文中の引用箇所については一部変更したのものもある)

- Bataille, G. 1949 [1967] *La part maudite*, Minuit (= 1973 [1989] 生田耕作訳『呪われた部分』、二見書房)。
——— 1973a *La méthode de méditation*, in *Œuvres complètes* [以下「O.C.」と略記] V, Gallimard, pp. 191-228 (= 1989 出口裕弘訳「沈思の方法」、『内的体験』、現代思潮社、pp. 359-418)。
——— 1973b [1995] *La théorie de la religion*, Gallimard (=1985 湯浅博雄訳『宗教の理論』、人文書院)。
——— 1976a *La limite de l'utile*, in *O.C. VII*, Gallimard, pp.181-280 (= 2003 中山元訳『呪われた部分 有用性の限界』、ちくま学芸文庫)。
——— 1976b *L'histoire de l'érotisme*, in *O.C. VIII*, Gallimard, pp. 7-165 (=1987 湯浅博雄他訳『エロティシズムの歴史』、哲学書房)。
——— 1976c *La souveraineté*, in *O.C. VIII*, Gallimard, pp.243-456 (=1991 湯浅博雄訳『至高性』、人文書院)。
——— 1979 [1993] *Lascaux* in *O.C. IX*, Gallimard, pp. 7-101 (= 1975 出口祐弘訳『ラスコーの壁画』、二見書房), pp. 169-316 (= 1992 山本功訳『文学と悪』、筑摩書房)。
——— 1987 *L'érotisme*, in *O.C. X*, Gallimard, pp.7-270 (=1973 洪澤龍彦訳『エロティシズム』、二見書房)。
——— 1988 《Hegel, la mort et le sacrifice》, in *O.C. XII* (articles II, 1950-1961), Gallimard, pp. 326-345 (=1994 酒井健訳「ヘーゲル、死と供儀」、『純然たる幸福』、人文書院、168-200頁)。
Blanchot, M. 1949 *La part du feu*, Gallimard。
Derrida, J. 1967a *L'Écriture et la différence*, Seuil (=1977-1983 阪上脩他訳『エクリチュールと差異』(上・下)、法政大学出版局)。
——— 1967b *De la grammatologie*, Minuit (=1972 [1990] 足立和浩訳『根源の彼方に グラマトロジーについて』(上・下)、現代思潮社)。
——— 1972 *Marges—de la philosophie*, Minuit (=2007 高橋充昭・藤本一勇訳『哲学の余白』(上)、法政大学出版局)。
——— 1987 *Psyché : inventions de l'autre* (tome1), Galilée。
——— 1990 *Limited Inc.*(présentation et traductions par E. Weber), Galilée (=2002 高橋哲哉他訳『有限責任会社』、法政大学出版局)。
Derrida, J and Caputo, J 1997 *Deconstruction in a Nutshell*, Fordham University Press (=2004 高橋透他訳『デリダとの対話』法政大学出版局)。
Freud, S. 1940 *Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. hrsg. von Anna Freud, Bd.13*, London. Imago Publishing (=1996 竹田青嗣(編)・中山元訳『フロイト 自我論集』(ちくま学芸文庫 フ4-1)、

- 筑摩書房).
- 1975 *Studienausgabe, Bd3*, Fisher (=1969 高橋義孝訳 『フロイト著作集第三巻』、人文書院).
- Girard, R. 1972 *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset (=1982 古田幸男訳 『暴力と聖なるもの』、法政大学出版社).
- Habermas, J. 1970 [1982] *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp (=1991 清水多吉ほか訳 『社会学の論理によせて』 国文社).
- Hegel, G.W.F 1932 *Hegels Ienenser Realphilosophie I, hrsg von J. Hoffmeister*, Felix Meiner Verlag.
- 1927 *Phänomenologie des Geistes*, von J.Hoffmeister (=1955 [1995] 金子武蔵訳 『精神の現象学』、岩波書店).
- Kojève, A. 1947 *Introduction à la lecture de HEGEL, leçon sur la phénoménologie de l'esprit professés de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard (=1987 上妻精・今野雅方訳 『ヘーゲル読解入門』、国文社).
- Plotnitsky, A. 1993 *In the Shadow of Hegel*, University Press of Florida.
- Searle, J.R., 1977 *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida* in GLYPH I, Johns Hopkins University Press, pp.198-208 (=1988 土屋俊訳 「差異再び——デリダへの反論」、『現代思想 1988年5月臨時増刊 総特集デリダ 言語行為とコミュニケーション』、72-83頁).
- 東 浩紀 1998 『存在論的、郵便的 ジャック・デリダについて』、新潮社.
- 今村仁司 1982 『暴力のオントロジー』、勁草書房.
- 上野千鶴子 1985 [1987] 『構造主義の冒険』、勁草書房.
- 大澤真幸 1994 『意味と他者性』、勁草書房.
- 栗本慎一郎 1979 [1990a] 『経済人類学』、東洋経済新報社.
- 1990b 『幻想としての経済』、青土社.
- 斉藤慶典 2006 『デリダ なぜ「脱-構築」は正義なのか』、NHK 出版.
- 高田純 1994 『承認と自由—ヘーゲル実践哲学の再構成』、未来社.
- 高橋紀穂 2006 「死のコミュニケーション論」、『追手門学院大学人間学部紀要』(追手門学院大学人間学部)、No.20, pp. 91-104.
- 2007 「供儀と制度 — ジョルジュ・バタイユにおける二元論の限界点 —」、『追手門学院大学社会学部紀要』第1巻(追手門学院大学社会学部)、pp.35-60.
- 西研 1995 『ヘーゲル 大人のなり方』、日本放送出版協会.