

代理表象としての供儀 ——差延と至高性——

高橋紀穂

Le sacrifice comme représentation: la différance et la souveraineté

Kiho TAKAHASHI

要約

本稿の目的はバタイユの供儀論をデリダの言語論から読み解くことにより、社会学における制度論の可能性を見出そうというものである。

議論は以下のように進められる。

第1節と第2節においてはバタイユの供儀論の概略を述べる。そこでは、おもに供儀の相反する性質が二律背反性や決定不能性を有していることが述べられる。

第3節においては、供儀を代理表象として捉えつつ、このものをデリダの言語論から考察する。デリダが提示した差延という表象生成の運動の示す効果が、供儀のそれと同質であることを明らかにする。

第4節においては供儀を対象としてなされる「語り」すなわち「神話」に注目する。第一に、この「語り」もまた二律背反性や決定不能性を持つことに光をあてる。第二に、この二律背反性や決定不能性をデリダの言語論から分析し、表象における「同一性」と「非同一性」の近接性を明らかにする。第三に、これらの議論を参照しながら「俗」の世界がつねに「死」を近接させていなければ成立していないという事実を指摘する。

第5節においては、「贈与」を取り上げる。まず、バタイユが贈与と供儀の同質性を議論したことを確認する。次に、デリダの贈与論における「時間を与える」という議論に注目する。そして、贈与物を保持する時間が、「至高性」を迂回、延長、抑圧、待機する時間であることを検討する。

「おわりに」においては、これらの議論から導かれる、制度論における今後取り上げられるべき課題を検討する。

キーワード：供儀、表象、至高性、差延

— はじめに —

本稿の目的はジョルジュ・バタイユの供儀論をジャック・デリダの言語論から読み解くことにある。

バタイユの供儀論は共同体論と結びついた制度論と読み取ることができる。そして、この論考は、デリダの言語論からバタイユの供儀論を見ることにより、後者に含まれる制度論をより明るい場所へ連れ出そうとするものである。

デリダはフッサールやハイデガーの現象学の批判的読解から研究者としての道を歩み始めた。その後は、ヘーゲル、ルソー、レヴィ＝ストロース、フロイト等々さまざまな人々の理論を研究対象にしているが、彼の思想的背景にバタイユの影があることは否めない。無論、バタイユのみが彼の思想に影響を与えているわけではない。しかし、彼が自身の論考においてしばしばバタイユに言及していることは確かである⁽¹⁾。デリダがバタイユに影響を受けた理由とは、バタイユの思想の中心にあるのが西洋思想批判だからであろう。この態度はデリダにも共通している。だからこそデリダはバタイユを吸収したと考えることができる。

ただし、批判の角度が異なる。

バタイユはおもにニーチェとヘーゲルの哲学、フロイトの精神分析学、デュルケムやモースの社会学という三つの源泉から自身の思想を練り上げた。この思想はときには社会学的であり、ときには経済学的であり、ときには人類学的である。一方、デリダは上述のように、最初は現象学研究者として名を知られたが、その知的背景は広大である。それは哲学全ジャンルにとどまらず、精神分析学、神学、文学、はては生物学のような自然科学にまで及ぶ。しかしながら、彼——特に初期——の批判的言説が依拠したのはおもに言語理論であった。彼はこれまでの言語理論を批判的に継承し独自の言語理論を練り上げ、それをテコにすることによって、西洋思想を根底から震動させた。したがって、デリダの議論の大部分には「言語」がきわめて重要な位置を占めていると言える。「脱構築」「差延」「代補」などの議論は彼の独特の言語論の中で生み出されたものであると言える。われわれはこの言語論に注目する。そして、この言語論からバタイユを読み解き、そうすることによりバタイユの制度論に新たな光をあてることを目指す。同時に、制度論自体の新たな可能性を探ろうとするものである。

1

バタイユの議論は「至高性」「聖なるもの」「内奥性」といった概念を中心にして構成されている。これらの概念は近代社会に顕著に見られる計算合理性、功利性、有用性といった概念の対極に位置づけられる。彼によれば、合理性、功利性、有用性は人間を未来に譲り渡す労働の地平に

において重要視される価値である。そして、その範疇にいる限り人間は「今、ここ」を生きることができない。対して、人間が「今、ここ」を生きる瞬間こそが「至高性」「聖」「内奥性」という言葉で表現される⁽²⁾。バタイユはこれらを「死の領域」とも言う⁽³⁾。したがって、「至高性」「聖」「内奥性」へ向かう人間とは死に接近する人間と言うことになる。

このようにバタイユにとっては死は重要な意味を持つ。彼によれば、人間は死を知ることにより「今、ここ」という直接性を生きる「動物性」の世界から離脱する。そして、この離脱により、労働を中心にすえ、諸制度をはりめぐらした「俗」の世界がきりひらかれる⁽⁴⁾。「俗」の世界は「事物の秩序」の世界、「有用性」の世界とも呼ばれる。「俗」には「聖」が、「事物の秩序」には「内奥性」が、「有用性」には「至高性」が、各々の反対概念として対応している。「聖」「内奥性」「至高性」の局面において、人間は死へ向かう。そして「動物性」に還帰しようとする。これはバタイユにとって、「人間の本性を定義づける事実」とされている (Bataille [1993 : 215=1992 : 69])。「動物性」の離脱が死の知覚を契機としている以上、そこへ戻るには死を乗り越えなければならない。だからこそ死が重要な意味を持つ。

バタイユが提示するこのような「至高性」とは認識の領野にはない (Bataille [1976d : 253=1991 : 17-18])。バタイユによれば、認識とは労働と結びついている。認識とは合理性、功利性、有用性の地平にしかない。つまり、それは「俗」の領域にある。そして、「俗」と「至高性」「聖」「内奥性」は相容れない。したがって、「至高性」「聖」「内奥性」は認識できない。また、認識をつかさどるのが言語であるとすれば、「至高性」「聖」「内奥性」が言語の領域にない、ということにもなる⁽⁵⁾。つまり、それらは明確な意識によって認識もされないし、言語でも捉えられない、とされている。「至高性」はいわば意味の消失領域としてある。

このような議論はデュルケムの「聖俗理論」のバタイユ的変更と捉えることもできる。デュルケムは「俗」における制度の局面と「聖」における制度の活性化の局面を重視したが、バタイユは「俗」の労働や認識とそれを乗り越える「聖」、すなわち死への接近の局面に力点を置いた。そう考えることもできる。だからこそバタイユにとって、あまたの「聖」なる宗教儀礼の中、もっとも重要となるのが供儀なのである⁽⁶⁾。

バタイユによれば、ネアンデルタール人は死を知覚し労働を行うが、供儀という宗教的体験を持たない。その後にあられる、(ラスコー人を代表とする) ホモ・サピエンスだけが供儀を行う (Bataille [1979a : 17-42=1975 : 35-95])。人間、すなわちホモ・サピエンスと呼ばれる動物があられるには、死を知覚し、労働するだけでは不十分なのである。このものがあられるには、さらに宗教的体験が獲得されねばならないのである。このように考えるバタイユは供儀を詳細に検討し、次の二点を浮き彫りにする。まず、それは禁止の侵犯により「至高性」をあらわす。同時に、それはその只中において制度を顕現させる。こうして、彼が供儀の中に制度とそれを超えるものという相反する二つの局面を見ていることが分かる。このような視点から練り上げられた彼の議論は、われわれに制度と人間とのかかわりをより深く教えることになるだろう。以下では、

彼の供儀論をさらに詳しく検討する。

2

まず、この儀礼がバタイユにとってどのようなものとして映っていたのかを確認しよう。

「人間が最終的に自分自身を自分に明示するためには、死なねばならないのであるが、しかし生きながら——自分が存在しなくなるを見つめながら——死なねばならないのである。言い換えれば、死それ自身が、意識的な存在を無化するまさにその瞬間に、意識（自己への意識）にならねばならないということである。このことは、ある意味で、ごまかしの手段の助けを借りて、起きる（少なくともまさに起きようとしている、あるいは刹那的に、捉えがたい形で、起きる）ことである。供儀において、供儀を執行する者は、死にみまわれる動物と自己同一化する。そのようにして彼は、自分が死ぬのを眺めながら、死んでゆくのだ。それも、いわば、自分自身の意志で、供儀の凶器に共感を覚えつつ。これは明らかに喜劇である！」(Bataille [1988c : 336=1994 : 185])。

上記の引用から、供儀が動物の死によって、人々がおのれの死を垣間見る行為として捉えられていることが理解できる。第一に、犠牲に供される動物の死は「至高性」を切りひらく。

しかし、この犠牲は「至高性」を開くだけではない。それはまた、「俗」「事物の秩序」「有用性」の世界の支柱ともなる宗教的・社会的・制度的なるものを存立させる。デュルクームとモースは供儀のこの性質に注目していた⁽⁷⁾。つまり、犠牲は、あるいは供儀の儀礼そのものもまた「聖」と「俗」の相反する二つの性質を顕現させるのである。供儀の持つこの二つの性質をバタイユも無視することはできない。

バタイユは「聖」と「俗」の相反する性質の関係を次のように捉える。

「聖なるものは、本質的に、感染性の危険な荒れ狂う諸力のまじわりであり、交通である。そして、生の実利的で理性的な諸活動の世界はそれから保護されねばならないのである」(Bataille[1988a : 203=1973 : 235] 強調はバタイユ)。

バタイユにおいては、実利的性質を強く持つ「俗」が維持されるためには供儀が表象する死、「至高性」「聖」「内奥性」を禁止、遠隔化、排除しなければならない。しかし、供儀が相反する二つの性質を持つとはどういうことだろうか。

この疑問を代理表象としての供儀、という側面から考えてみよう。

犠牲が代理表象として出現しているという事実は、それが記号として参加者の前に現れている

ということをも示唆する。記号・表象とは何かの代理として、何かを指し示すためのものである。その代表例が言語であることは言うまでもない。バタイユにおいては、供儀における犠牲の動物とは、まず、自己の代理表象である。つまり、それによって「表象されるもの」あるいは「意味されるもの」とは、参加者各々にとっての「自己」である。ゆえに、それが殺戮されるということは「自己」という表象が殺戮されるということになる。「自己の表象」が消失すれば、当然、この表象によって「表象されるもの」も消え失せる。すなわち、自己が消え失せる。自己が消失するならば、その時、表象の領野が維持されることはもはや不可能である。したがって、その領野自体もまた消失する。要するに、バタイユの供儀とは自己、自己意識、意味の領野といった、「俗」「事物の秩序」「有用性」に属する性質がすべて消え失せる瞬間を指している。だからこそ、この瞬間に「至高性」「聖」「内奥性」があらわれるのである。犠牲の動物はこれを引き起こす契機である。

他方、供儀はこのような制度の終着点だけでなく、始点も表象している。ひとたび殺戮が終了してしまうと、この儀礼はきわめて制度的色彩を色濃くする⁽⁸⁾。デュルケムとモースが読み取ったのは供儀のこの性質といえるだろう。「至高性」の瞬間を終えると、人々は再び動物を認識し、恐怖の眼差しでそれを捉え、そしてまた、それを制度の根源である何ものか——デュルケム流の「吉なる聖」——と見なすであろう⁽⁹⁾。

供儀という儀礼行為の全体を眺めるとすれば、それは一方では制度外の何ものかを生起させ、他方では制度の象徴を生起させる。そして後者により集団の紐帯が活性化されるのである。このように、供儀の儀礼は相反する二つの性質を持つ。ここに供儀の二律背反性、決定不能性、二重拘束性を提起することができるだろう。

ここで、プロトニツキーのバタイユの一般経済学についての説明を参照してみよう。

「バタイユは注意深く次のことを主張している。すなわち、絶対的な非生産的消費と同様に絶対的な生産的消費も存在しない、つまり、絶対的な獲得と同様に絶対的な損失も存在しないということ。このような意味において、一般経済学のいう還元不能損失が示唆しているのは、何物かが常に——常にすでに——損失する以上、われわれは利用可能なエネルギー資源をもれなく利用することなど決して不可能である、ということなのである。こうして、この一般経済学的損失は絶対的な損失や消費とも一線を画し得ることになる。そしてまた同時に、それはあらゆる利用可能なエネルギーが浪費されていることも意味しているのである。したがって、どのようなエネルギーの形式およびメタファーが議論的になるにしても、われわれは全き保存ができないのと同様に全き浪費もできないということなのである。一般経済学的な根源的損失というものが意味するのは、何よりも、こういった「絶対性」の喪失である」(Plotnitsky [1993: 19])。

この指摘は先述した供儀の二律背反性、決定不能性、二重拘束性に対応している。

上述のように供儀もまた「生産的」な性質、すなわち、「俗」の性質をあわせ持つ。それを供儀の制度的性質と考えることもできる。

この制度的性質は、実行過程に照らし合わせ、次のように考えることもできる。バタイユにおいては、「聖」が死と結びつけられている。このことは「俗」が生と結びついていることを示唆するものである。そして、供儀が「俗」の性質を含み持つということは、供儀にも生の部分がからみついていると考えることもできる。供儀における生の部分とは、この儀礼において参加者の誰ひとりとして死なない、という事実としても指摘できる。ここには生の執着としての死の不安や恐怖が少なからず残っているのである。したがって、供儀が代理表象としての犠牲を持つ理由を、人々が死にたくないからに他ならない、と言うこともできる。実行過程の死を避けて代理表象を死へ導くのである。しかし、供儀において「聖」「至高性」「内奥性」の体験が起こりえないわけではないだろう。バタイユも指摘しているようにそれは生じる。にもかかわらず生への持続もある。したがって、ここにも供儀の二律背反性や決定不能性を浮き彫りにすることができる。

3

前節でわれわれは、バタイユの供儀論を「代理表象としての供儀」という視点から一瞥した。この視点をより徹底させるためにここからはデリダの言語論を援用する。デリダの視点の導入はバタイユの供儀論を明確にするであろう。

デリダは記号——ここまでのわれわれの言葉で言えば表象——のもつ、決定不能性を詳細に検討している。その際、彼は基本的には狭義の意味での文字(エクリチュール)と話声言語(パロール)を区別しない⁽¹⁰⁾。なぜなら、それらはどちらも「差延」「痕跡」「代補」という独特の運動を持つからである⁽¹¹⁾。そして、この「差延」により生じる記号が広義の意味での「エクリチュール」と呼ばれる⁽¹²⁾。誤解を怖れずに言えば、「差延」とは記号あるいは広義の「エクリチュール」——デリダは「エクリチュール」「記号」「表象」という用語が含みもつ歴史的に構成された概念・アイデア性をさけるため、しばしば「マーク」という用語を利用するのだが(Derrida [1990: 15-51=2002: 7-56])——の生成運動である。デリダはこの運動を緻密に思考することにより、記号の持つ独特の性質を浮き彫りにする。

まず、差延作用の二つの特徴を確認しておこう。一つは差異化すること、もう一つは遅れること、である。記号が差異を重要な要素としていることは記号論あるいは言語学の領野においてはありふれた議論であるだろう。したがって、前者の特徴にはここでは触れずに、後者の特徴を追究しよう。

記号とは「何か」を表象する媒体である、と考える限り、表象よりも先に現実に存在(現前)する「何か」がある、と考えることが妥当であるように見える。この意味では確かに記号は「何

か」から遅れている。しかし、デリダはここに疑義を差し挟む。その「何か」が表象化の前であったことは確かであろうか、と。ここで、デリダは次のように考える。その「何か」とは、表象化によってはじめてあらわれたのではないのか、したがって、「何か」があって、次に表象化があった、という順序は間違っているのではないか、と⁽¹³⁾。ここで表象化以前の「何か」の身分規定が問題となるだろう。デリダはそれを「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」と言う (Derrida [1972: 22=2007: 64])。差延はこのように「おくれませ」の過去——これは「表象されるもの」である——を構成する⁽¹⁴⁾。

ここで、新たに差延作用の第三の特徴をあげておこう。

「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])。

「危険な備給」を差延することが「自己自身」を保護することであるならば、それを差延しないことは自己を保護しないことになるだろう。すなわち、それは死ぬこととなるであろう。実際、デリダは差延のない状態を「死」と捉えている⁽¹⁵⁾。このことはまた「自然的直接性は同時に起源でもあり終点でもある」と言うデリダの言葉からもうかがえる (Derrida [1967b: 332=1990(下): 177])。したがって、「危険な備給」を受け取ることは死ぬことであり「自然的直接性」への還帰である。一方、バタイユは「動物性とは直接性である」と言う (Bataille [1973b: 23=1985: 19])。バタイユが「動物性」への還帰を死と捉えていることはすでに見た。「動物性」と「自然」とが同じ事態を指しているとすれば、両者の死に対する思考が同質のものであると言えるだろう。「差延」とはこの「直接性」を迂回、延期させ、抑圧する運動である⁽¹⁶⁾。

ここからは、代理表象としての供儀を、上記の「遅れ」と「迂回」・「抑圧」という差延の特徴から考察してみよう。

まず、迂回と抑圧の性質へと目を向けよう。

供儀が、死、「至高性」「聖」「内奥性」の迂回、抑圧として働いていたことは明らかであろう。なぜなら、前節で見たように、犠牲が「自己」の代理表象である限りそれは生の持続を求めるものだからである。したがって、供儀が参加者の死を先延ばしにしていることは言うまでもない。また、視点を変えれば、この事態は一種の禁止作用とみなすこともできるだろう。すなわち、供儀という表象化が死、「至高性」、「聖」、「内奥性」を迂回、抑圧、遠隔化させているとするならば、この儀礼はそれらの直接的顕現を禁止していると考えられることもできるはずである。

ここで、禁止についてのバタイユの説明を見てみよう。

「禁止は、おのれが攻撃を加える相手に、禁止される行動がそれ自身において持っていなかった意味を与える。禁止は、侵犯へと引き込むのであって、その侵犯なしには、われわれをひきつける悪い微光を持たなかったであろう（中略）。／この微光は（中略）完璧の強烈さ、死が犠牲者の喉を切り裂く——そして、生を終わりにする——瞬間に働く、強烈さが行動し始めるたびごとに、宗教的な生命を照らす。／聖なるもの!」(Bataille[1987b: 607=2001: 88-89]強調はバタイユ)

ここから、迂回、抑圧、禁止される領域とは「聖」化される領域であり、同時に、それはわれわれをひきつける、すなわち、欲望の対象となる領域であることが理解できる⁽¹⁷⁾。つまり供儀とは「至高性」を顕現させる一方、それに対する禁止と欲望を構成するということである。

「至高性」とそれに対する禁止と欲望のあらわれに関して、デリダもまた、差延作用が同種の現象を引き起こすことを指摘している。

「差延作用は自身が禁じるものを生み出し、自身が不可能にするまさにそのものを可能にする」(Derrida [1967b: 206=1990(下): 5])。

「代補は不在である現前をその像を通して**獲得する**力を持たないだけではない。それは、記号の獲得によってその現前を獲得させつつ、それを遠くに離しておき、抑制する。というのも、この現前は欲望されたものであると同時に恐れられているものでもあるからだ。代補は禁止に背くと同時にそれを尊重する」(Derrida [1967b: 223=1990(下): 28-29] 強調はデリダ)。

記号化作用——差延（あるいは代補）作用——の「先延ばし」により、禁止の対象が生み出されるというデリダの説明に注目しよう。そして、先延ばされたものは欲望されている、とも言われている。先延ばしされるものとは差延、代補、痕跡なき「直接的現前」である(Derrida[1967b: 226=1990(下): 32])。先に述べたように、これは「死」である。欲望の対象が死——「死の欲動としての差延」(Derrida [1972a: 20=2007: 62])——である限り、この欲望の対象とは、バタイユのいう死、「至高性」「聖」「内奥性」と同質のものである。差延はこのものを禁止する。しかし、一方で差延はそれを獲得させようとする——「現前を獲得させつつ」——差延が表象化の運動である以上、「直接的現前」は限りなく不可能であるにもかかわらず——。また、当の欲望に目を向けると、このものを可能にするものもまた表象である。この点について、デリダは次のように言う。

「代理表象は（中略）欲望、享樂の条件そのものとして現前に住まっている」(Derrida [1967b: 439=1972: 323])。

したがって、差延は表象化を行うことにより「直接的現前」へと向かわせる欲望を(再)産出していると言えることになる。こうして、デリダの議論から差延の表象生成作用により、「直接的現前」への欲望とそれに対する禁止が生まれる、ということをはきだすことができる。翻ればバタイユは、供儀により「至高性」とそれに対する禁止と欲望が生じる、と論じていた。こうして両者の議論の同質性が指摘できることになる。

次に、もう一つの特徴である「遅れ」の性質を供儀について検証していこう。デリダの議論から考えると、供儀もまた表象化である限り、この作用は(自己の)死、「至高性」、「聖」、「内奥性」を表象として「おくれさせながら」(再)生産していると言えることになる。そしてこの「おくれさせながら」の供儀という表象化作用によって、意味としての宗教や制度——が顕現することになるだろう(これはデュルケムが重視した供儀の特徴である)。なぜなら、デリダの議論に従えば、この作用の前、「至高性」は「何ものでもない」ものとしてあるだろうから。しかし、表象化されたものは意味の領野に入りこむ。結果、このものは意味を持つことになる。この意味はさらに横滑りし、犠牲は豊穡、贖罪の捧げ物という意味を与えられるだろう。あるいはまた、供儀自身もそのような目的、さらには、共同体の繁栄、持続といった目的を持つ儀礼という意味を与えられるだろう⁽¹⁸⁾。

以下では、われわれはこの事態を供儀の「語り」に注目しつつ検証しよう⁽¹⁹⁾。

4

前節ではおもに、バタイユの供儀論をデリダの差延作用から検討した。今、デリダ的視点からのみ制度を眺めるとすれば、それを存立させているのは「差延」あるいは「痕跡の運動」である、と言うことも許されるだろう⁽²⁰⁾。つまり、記号の運動が、あるいは、「語り」や「書き」が制度の存立を可能にする、と考えることもできるだろう。このことは、供儀の「語り」に注目すると明らかとなる。そしてまた、デリダの理論とバタイユの議論はこの「語り」に注目する時、よりいっそう緊密に結びつくと言えるのである。ここからはこの点を検討しつつ、「代理表象としての供儀」をさらに掘り下げてみよう。

人々は、供儀をしつつ生き延びる。「至高性」を感知し、他方ではその遠隔化と抑圧を行う。供儀の終了後、人々は「俗」の世界へと生き延びている。そして、ここでは、供儀が言葉によって語られ、意味づけられるだろう。それは「神話」と呼ばれるだろう。

神話は「生の経済」が支配する「俗」において語られる⁽²¹⁾。すなわち、神話は表象としての供儀をもう一度延期、迂回させる。あるいはまた、再度の抑圧を行うとも言える。したがって、死、「至高性」、「聖」、「内奥性」、「なにもものでもないもの」、といった、どのように言おうが不十分にしか表現できないこれら——これらを迂回、抑圧することが記号・エクリチュール・痕跡・差延・代補の運動となるのだから——は、二度、抑圧・迂回される。そして、この神話こそが「俗」

の制度の安定に大きく寄与することになるだろう。なぜなら、マッケナが説明するように「文化的制度が生き残り、信憑性を獲得するか否かは、その暴力的起源を隠匿することにかかっている」からである (McKenna [1992 : 33=1997 : 45])。彼は神話について次のように端的に指摘する。

「神話の目的は (中略) 暴力的排除の痕跡と犠牲者の礎としての役割を消去することにある」 (McKenna [1992 : 40=1997 : 55])。

しかしながら、これらの抹消は完全ではありえない。その理由とは、まず、前節で確認したように、供儀自体が、相反する二つの方向性を、決定不能の意味を、あるいは意味の決定不能性を持つからである。

このような二律背反性、決定不能性、二重拘束性は、第二の隠蔽である供儀の「語り」の際にはさらに顕著になる。英語のsacredやフランス語のsacréの語源となったラテン語のsacerが「聖なる」という意味とともに「呪われた」あるいは「忌まわしい」という意味を持つことがこのことを示唆するはずである (吉田禎吾 [1976 : 245])。あるいはまた、あまたの神話が制度的側面とともに死と暴力という反制度的側面をもつこともこのことを例証するだろう⁽²²⁾。

デリダはもっと徹底している。彼はあらゆる記号に二律背反性、決定不能性、二重拘束性を見る。この見解は差延を「間－化」と捉えることにより可能となる⁽²³⁾。それは「言語活動の根本的無意識と意味作用の根源を構成する」ものであると述べられる (Derrida [1967b : 99=1990(上) : 139])。差延は表象化を起こさしめるが、それが「間－化」である限り、「表象」と現象、「表象」と「表象されるもの」、さらには現象と「表象されるもの」、各々が決して連続的にはつながっておらず、それぞれのあいだには「間」が開いているのである⁽²⁴⁾。あらゆるものと同様に、表象もまた周囲を穿たれていなければ項として成立しない。したがって、この「間」は表象の宿命である。しかしこの穿ちがある以上、表象は十全に意味に満たされないことになる。それゆえ、このものは意味を拒否する非－意味の領野、あるいは意味の同一性を持たない非同一性の領野として表象につきまとう、影のごときものとなる。デリダはこの「間」を「死」・「不在」・「非－現前」・「他なるもの」とも呼ぶ⁽²⁵⁾。あるいはまた、このものは意味の同一性にとっての「汚染」とも呼ばれる (Derrida [1990 : 116=2002 : 129])⁽²⁶⁾。

この領域が死であり、非－意味である限り、それはバタイユ理論から言えば「至高性」の領域である。こうして、デリダ的「至高性」の領域とは、記号、表象、意味に「汚染」としてからみつくものとして理解されることになる。

さらに、デリダはこの非同一性こそが記号にとっての必要不可欠な要素であることを主張する。このことはデリダが記号の「反復可能性」という性質を取り上げる時によりはっきりと浮き彫りになる。

「反復可能性」についてのデリダの議論を簡略化すると次のようになる⁽²⁷⁾。記号とは、いつ、

いかなる場所で、誰に、いかなるコンテクストに接ぎ木されて利用されようとも再認されなければならない。このことを換言すれば、たった一人にしか、ただ一つの場所でしか、唯一の時間でしか、唯一のコンテクストでしか利用できない記号とは記号ではない、ということになる。したがって、記号は「反復可能」なものでなければならないのである。確かに、記号は意味の同一性のある程度は持つだろう。しかし、記号が前述した反復を可能にする性質を持つことも確かである。そうである限り、記号とは、一方で、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のではないか。さらに言えば、このような意味の決定不能性こそが、記号の反復を可能にするのではないか。デリダはこのように指摘する。ならば、記号の利用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含んでいることになるだろう。こうして、意味の非同一性が記号に解きほぐしがたくからみついていることが主張される。そしてそれゆえ、表象の意味は決定不能となる。それは、常に「言おうとすること」と違ったことを伝える可能性をはらんでしまう⁽²⁸⁾。

差延作用は、表象、記号、意味を構成するが、同時に、非同一性を携えているのである。そして、デリダの議論に従う限り、このものこそが表象の反復を可能にし、そしてそれゆえ意味の領野そのものを可能にしていると言えるだろう。

バタイユは表象、記号、認識、労働を「俗」の領野に置いた。そこには、禁じられたもの、すなわち、「至高性」、「聖」、「内奥性」が必要不可欠であろう。それらがなければそもそも供儀も「俗」の世界も作動しないのだから。ここで重要なことは、禁止と禁じられたものが「近しく」結びついている、という事実である。「俗」の領野において、禁じられたものとは死のおよぼす脅威として感じられる。たとえば、N・O・ブラウンはヘーゲル哲学とフロイト理論を比較しつつ——ヘーゲル哲学に関しては、A・コジェーヴの講義内容を編纂した著書『ヘーゲル読解入門』も参照しながら——、人間と他の動物とを分かちつものとは「死からの逃走」である、と論じる (Brown [1959 : 87-109=1970 : 97-118])。これまでの議論から理解できるように、バタイユ——彼はコジェーヴの講義に出席していた——はブラウンと同様の見解を有する。次のバタイユの説明は、彼の思想がブラウンのそれと共鳴していることを示唆するだろう。

「労働は、恐怖と結びついた死についての意識の結果であり、人間は死なないために働くのである」 (Bataille [1976c : 508=1973 : 106])。

働いても働かなくても人間は死ぬ。にもかかわらず、「俗」の領野において人々は、常に死を意識しながら、死を恐れ、死をたずさえて労働するだろう。働けば働くほど、成果を持てば持つほど、あるいは未来の成果を期待すればするほど、死は人々に不安、恐怖としてとりつくだろう⁽²⁹⁾。そしてまた、不安、恐怖が取りつけば取りつくほど、そこから逃げようと人々は労働するだろう。それゆえ、人は労働する限り死から逃れられず、死から逃れられない限り労働を反復

しなければならない。死と労働は分かちがたく結びつく。労働が死からの逃走である限り、それは「至高性」、「聖」、「内奥性」を遠ざける一種の禁止として作用するだろう。そもそもこの恐怖によって人々は供儀の場面で二の足を踏んだのである。そこから開かれた「俗」の領野において「至高性」、「聖」、「内奥性」が遠ざけられることは必然である。しかし、この禁止はそれが禁止するもの——死——を常に近くに置かざるをえないこともまた明らかである。別言すれば、両者が近接的に結びついていなければ、禁止、制度、労働といった死の遠隔化である「俗」の領野は可能とならない。だからこそ、禁止は「貯蔵＝保留 [réserve]」と呼ばれる⁽³⁰⁾。

しかし、死、「至高性」、「聖」、「内奥性」は恐怖の対象であるだけではない。上述のように、それは人々の欲望の対象ともなる。それは人々を惹きつけもする。したがって、逃走は牽引力が消滅しない程度の遠隔化でしかない。この死の近接的遠隔化こそが「俗」を可能にする。他方、牽引力が保持される程度の距離を保持し、すなわち、近接している死は供儀をも反復させるだろう。死、「至高性」、「聖」、「内奥性」が「俗」の時空においても人々に影響を及ぼし、怖れさせるだけでなく、惹きつけていなければ供儀は反復されないだろう。人々がこのものを完膚なきまでに忘却すれば、供儀は可能とはならず、それと手を結ぶ制度も、それと手を結んでのみ可能となるヒトという種も終わりを告げるだろう。

かくして、デリダにおける記号の非同一性は、バタイユにおける死の影と反響する。表象の消滅と生成としての供儀は反復される。手をかえ品をかえ。しかし、そこで人々が死に飛び込むことはないだろう。そして、やがて、この表象としての供儀は音楽、絵画、演劇、文学等の芸術を生み出す⁽³¹⁾。このように、痕跡化は進みゆく。しかし、われわれはその前に「贈与」を考察しなければならない。そこにおいて、人々が死、「至高性」、「聖」、「内奥性」の待機の中で、それを保持しながら労働するという事実を再び見ることになるだろう。

5

バタイユとデリダは両者とも贈与についての関心を共有する。くわえて、両者とも贈与を議論する際には、モースの『贈与論』を重視している。

バタイユはモースの説明する宗教儀礼の一形態であるポトラッチに注目しつつ、モースにならない、それと供儀が同じ性質を持つものと考え⁽³²⁾。したがって、彼の贈与についての議論は供儀と歩みを同じくする。彼は、ポトラッチを死、「至高性」、「聖」、「内奥性」を開くと同時にそれらを不可能にする二律背反性、二重拘束性、あるいは決定不能性を有するもの——もちろんバタイユは前者の特徴に重きを置くが——と説明する⁽³³⁾。

一方、デリダは贈与と「時間」を結びつけている。

ここからは彼の贈与理論を見ていこう。

デリダはまず、贈与が「不可能なもの」であることを指摘する。贈与とは本来、返礼があつて

はならないものである。もし返礼をされればそれは交換となる。また、たとえ返礼がされないにしても、受け取り手が負債の感情を持ってしまえば、それは返礼を意識されるのだから純粋な贈与とはならない。したがって、贈与は受け取り手にそれと認識されてはならない。それどころか、与え手もまた贈与をそれと認識してはならない。与え手が贈与を贈与として認識しているとすれば、それはもはや交換が意識されており、その限り、それは贈与ではないのだから。デリダはこうして贈与の不可能性——二律背反性、決定不能性、二重拘束性——を指摘する(Derrida[1998 : 29ff=1989 : 64ff])⁽³⁴⁾。デリダはこの「贈与という出来事」をハイデガーに言及しながら、「人間とか、意識、等々としての諸規定の手前」におく(Derrida [1998 : 39=1989 : 79])⁽³⁵⁾。

この説明は錯綜しているように見えるが、バタイユの供儀論を参照し、贈与を死、「至高性」、「聖」、「内奥性」と「俗」を切りひらく契機として捉えれば、把握するのはそれほど困難ではないだろう。死、「至高性」、「聖」、「内奥性」は生起しない。その完遂は死に至るのだから。にもかかわらずある。これと同質のものをデリダは表現しようとしている。そしてこのように考える限り、バタイユとデリダは贈与についてほぼ同じことを言っていることになる。しかし、デリダは贈与をこのように規定した後、贈与が「時間を与える」と言う⁽³⁶⁾。

デリダが目するの、贈与が時間差をもって返礼をされる事実である。そして、モースにとって贈与が交換と矛盾しないのはこの時間差があるからである、と指摘する⁽³⁷⁾。換言すれば、時間差を持った交換が贈与なのである。では、この遅れをもたらすものは何か。デリダはモースの説明を受け、それは贈り物に宿る「力」であるとする⁽³⁸⁾。モースがこの力を「ハウ」と指摘したことはよく知られている⁽³⁹⁾。モースはこれを「霊や力」と呼ぶ(Mauss [1950 : 158(note.4) = 1973 : 241 (注(6))])。これは、ポリネシアのマオリ族の贈与物(「タオンガ」と呼ばれる)に宿るものである。贈与物と霊との関係は、北米のポトラッチにもあてはまる。そこで贈られ、時に破壊される物もまた霊の宿る「聖なる物」である(野口 [1992 : 237-238])。そして、これらが返礼を待機、迂回、抑圧、先述ばしさせる。こうして贈与が「時間」と結びつく。

他方、この「聖なる物」とは表象でもある。何を表象しているのか。この物が何よりも贈与、受容、返礼の「義務」をもたらし、かつ、この「義務」を基礎にした諸儀礼が「全体的社会事実」の支柱となるとすれば、それは宗教的「意味」、あるいは制度的「意味」を表象することになるだろう⁽⁴⁰⁾。モースが指摘した原住民が読み取る「力」の意味とはこのような「俗」をつかさどる「聖」の意味である。他方で、デリダの差延作用を参照すれば、これが表象である限りその意味を可能にしているのは、意味の非同一次性であり、「間」である。これは表象の宿命としてある。一方、儀礼において、この贈与物は手放される。あるいは、しばしば破壊される。ここで、表象としての贈与物は消失する。これは「俗」をつかさどるものの消滅であり、その消滅は意味の領域の消滅を引き起こす。この時、死、「至高性」が溢れ出す。したがって、バタイユにならない、贈与が供儀の代理として作用していると考えることが許される。供儀が犠牲の流血のさなかに死を開くとすれば、贈与においては物を贈る瞬間に「至高性」が垣間見られるということである。だとすれば、

それは痕跡——供儀——の痕跡、あるいは代補の代補ということになる。そして、この表象の喪失は、上述のように意味の領域自体の崩壊をもたらすだろう。

モース自身もまたポトラッチが死者の霊や神々への「贈与」であること、したがって、それが一種の「供儀」という性質を持つことは認めている⁽⁴¹⁾。一方、贈与がはらむ死、「聖」、「至高性」の局面を、デリダは次のように説明する。

「贈与をめぐる問題全体が贈与の超過的な、アプリオリに過度な本性に由来するのです。超過的ないしは過度でない、アプリオリに度はずれていないような贈与もしくは贈与的实践、すなわち節制のある、度を越さない贈与、それは贈与ではないでしょう」(Derrida [1998 : 56=1989 : 89])

「度はずれな」贈与とは、死、「聖」、「至高性」を切りひらく瞬間であろう。デリダはこれが贈与にとって必然のものだと議論している。

ここで再び贈与と「時間」の問題に目を向けよう。

前述のようにデリダは、贈与と時間の生成との結びつきに着目し、贈与とは、時間を与えると考えている⁽⁴²⁾。あるいはまた、贈与においては「時間化が待機に変貌する」とも言われる(Derrida [1998 : 59=1989 : 92])。待機とは、迂回、抑圧、先延ばしである。これらの性質は「俗」の領野に属する。したがって、贈与とは「至高性」だけでなく「俗」を切りひらく儀礼でもある、と言えることになる。また、時間がこのような性質を持つ待機の時間であるとすれば、それはすなわち、死、「至高性」、「聖」、「内奥性」の待機ということになる。なぜなら、贈与の瞬間にはそれがあらわれるのであるから。

贈与物を受けとるやいなや「至高性」は差延される——「待機的差延 [la différance temporisatrice]」(Derrida [1998 : 58=1989 : 91])。この先延ばしこそが「俗」の時間の意味である。人々は、贈られた物を保持し、かたわらに置き、それがはらむ死の不安の中で待機の時間を過ごす。それは「聖」の威力のもとで制度に従い生を営む時間となるだろう。一方では、記号の体系と同様、「俗」の時間もまた汚染されている。そもそも保持される贈与物の意味が非同一性と結びついている。そこから宗教的あるいは制度的意味が発するのだとすれば、「俗」は汚染されていると言わざるをえない。「聖」が「俗」へ転化する要素を含んでいるように「俗」も「聖」の要素を含んでいるのである。この迂回の時間においても死、不在、「他なるもの」、「至高性」、「内奥性」がつきまとう。抑圧が十全に完遂されることはないのである。「絶対的な獲得と同様に絶対的な損失も存在しない」のだから。ここにデュルケムが見た「聖なるもの」を中心に営まれる「俗」の生活を見ることもできる。きわめて制度的、宗教的色彩が強い領野、コスモスとしての「俗」なる世界である。ただ、それを支える「吉なる聖」には死、不在、「他なるもの」、「至高性」、「内奥性」がからみついているのである。そして、ここにおける時間こそが「時間」の本質となるだろう。

「俗」の領野にはこのように死がとりついている。そして、この死は「私」の死以外のものではない。つまり、死こそがこの「私」を可能にする。この「私」は死におびえながら未来にも「この私が存在する」という期待を持ち労働するだろう⁽⁴³⁾。言うまでもなく、未来の期待の核となるのは「今」、「私は存在する」という確信である。しかし、この確信にも死がまわりついていることは自明である。そもそも、「私」という表象は死によってしか可能にならないのだから。

たとえば、デリダはフッサール現象学を解釈しながら、何ものかが「存在する」ということを認めることとは、原理的には、それが私の不在の時にも生前にも死後にも存在する可能性を認めるということである、と説明し、その後、次のように言う。

「現前性、イデア性、絶対的復讐可能性としての、こうした存在規定の中で隠されているものは、私の死への(私の消滅一般への)関係である。記号の可能性は、この死への関係である。(中略)／現前性一般への関係が確立されるために、私の消滅一般の可能性がなんらかのし方で体験されなければならないのだとすれば、もはや、私の絶対的消滅の(私の死の)可能性の経験が到来して私を触発し、私は存在するのあとからやって来て、主体を変容させるのだと言うことはできない。私は存在するは、私は現前しているとしてしか体験されないのだから、それはそれ自身のうちに現前性一般への関係、〈現前性としての存在〉への関係を前提としている。だから、私は存在するの中で、私が自分自身に立ち現われること[＝現出]は、根源的に私自身の消滅可能性へとかわることなのである。したがって、私は存在するは、根源的に私は死すべきものだということを意味している」(Derrida [1967c : 60-61=2006 : 121-122] 強調はデリダ)。

これを近代社会の「私」でしかない考えることもできよう。しかし、贈与が供儀と同じ性質を持つとすれば、前者が人々にこのような「私」を与える一契機とならなかったと言うこともできないだろう。贈与が、死の影を保持して労働がなされる、抑圧の時空を与えなかったなどとは言えないであろう。贈与の瞬間、人々は死、「聖」、「至高性」の瞬間へと赴くにもかかわらず、この儀礼はその一方で、死の影響のもと、時間の中で、持続的な迂回、抑圧、待機の時間を過ごす「俗」をも切りひらく。デリダは少なくともそう考えた。贈与のはらむ、この二律背反性、決定不能性、二重拘束性は、供儀と同質である。また、贈与が開く労働現象にまつわる二律背反性、決定不能性、二重拘束性の性質も供儀が開くそれと同質である。バタイユが「俗」の領野に労働を見て取る一方で、デリダはそこに待機の「時間」を見た。両者の見解は統合可能である。なぜなら、デリダの「時間」とは「至高性」の迂回、延期、待機、抑圧の「時間」と捉えることができるからである。それは、死の不安を感じながら労働する時間である。あるいはまた、「至高性」を待ちながら労働する時間でもある。このように、バタイユの議論はデリダに接続することにより、その説得性をより増大させることになるだろう。

—— おわりに ——

バタイユの供儀論をデリダのそれから読み取った時理解されるのは、この儀礼の示す表象の消滅と生成の運動である。供儀において犠牲という表象は自己の身代わりなのであるが、しかし、それが消失した瞬間、そこには意味の消失が生じる。表象の消失後、「表象されるもの」(意味)が残ることは不可能であろうから。その瞬間、犠牲の死体はただの物質となるだろう。しかし同時にまた、この操作によって、犠牲の死体も供儀という行為も宗教的あるいは制度的意味を付与される。それらは「聖」の表象となるのである。そしてそれはやがて神話となりゆくだろう。

バタイユの贈与論をデリダのそれから検討した時に見えてくるのも、ほぼ同様の事実である。ただし、デリダは「時間」という現象を取り出すことにより、「俗」の領野が死に汚染されていることをよりいっそう明らかにした。

これまで述べてきたバタイユとデリダの考察を省みるまでもなく、制度と言語体系とは密接に結びついている⁽⁴⁴⁾。このことを考えれば、上記の供儀と贈与の議論から、われわれは制度について次のような考察を引き出すことができるだろう。

第一に、制度が常に非-制度的要素を近接的に保持しているということ。第二に、その一方で、制度は非-制度的側面を抑圧しているということ。第三に、制度の妥当性は事後的に構成されるということ(いかなる行為が制度に妥当するのかを行為前に十全に把握することは不可能であるということ)。

これらの三点については、さらに次の事柄が指摘できる。

第一の項目については、すでにバタイユが多く議論している。すなわち、供儀や贈与の破壊的側面である。彼の説明からは、制度が常に崩壊する危険性をみずからのうちに宿していることがよく分かるはずである。ただし、制度と非-制度的性質の近接性の側面についてはもっと詳細な議論が必要となるだろう。

第二の項目については、バタイユもデリダも議論している。バタイユはおもにキリスト教と資本主義システムを射程に入れて議論し、デリダは記号の領野において西洋形而学が抑圧してきたものについて議論している。デリダの分析は完成度が極めて高いゆえ、これ以上の分析の必要性は感じないが、実行過程(とりわけ現代)における抑圧については、議論すべきところは残っているであろう。同一性に回収できない「他なるもの」と制度についての関係についてはもっと議論の余地はあるはずである。

第三の項目に関しては、理論的にはヴィトゲンシュタインの研究を思い浮かべることができるが、デリダの「法」についての議論も参考になるであろう。ここから、道徳、倫理、あるいは宗教についての議論を発展させ、より深い社会学理論を構築することもできるであろう。あるいはまた、これはコミュニケーションの規範問題にも接続できるであろう。

したがって、今後残された課題とは、制度と非-制度の近接性の議論の緻密化、「他なるもの」の抑圧と制度の妥当性、そして、コミュニケーションの規範にかかわる問題となるだろう。

注

- (1) たとえば、論文「限定経済学から一般経済学へ」(Derrida [1967a : 369-408=1983 (下) : 155-208]) はバタイユの議論を主題にしたものである。あるいは、論文「差延」(Derrida [1972a : 1-30=2007 : 31-76]) においてもバタイユが取り上げられている。また、デリダによる次の説明も参照のこと。
「あなた〔鼎談相手の一人であるウッドピース〕が言及された諸テキストは（とくには「二重の会」、「散種」、「白い神話」、しかしまた「プラトンのバルマケイアー」、およびその他いくつかのテキストも）ことさらに、そしてはつきりとバタイユとの関連で位置づけられており、またある仕方でのバタイユ読解を明確に提案しているものである」(Derrida [1972b : 89(note.25)=1981 : 158(注(25))] 強調はデリダ)。
- (2) Cf. Bataille [1995]、とりわけ、[1995 : 68-71=1985 : 64-67] を参照のこと。
- (3) 次のバタイユの説明を参照のこと。
「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 [1976d : 269=1991 : 48])。
- (4) 次のバタイユの説明を参照のこと。
「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 [1979a : 33-34=1975 : 72-73])。
- (5) バタイユは「至高性」「聖」「内奥性」といったものが言語表現をすり抜けるものであることを力説している。たとえば、次のバタイユの説明を参照のこと。
「聖なるものの積極的な描写は、ずれなしには行われえない」(Bataille [1988d : 496=1973 : 176])。
- (6) 次の吉田裕の説明を参照のこと。
「バタイユは（中略）おそらくはとりわけロバートソン・スミスの『セム族の宗教』の読書から、キリスト教が、唯一絶対の宗教ではなく、トーテミズムに源泉を持つ、中近東に広く存在した供儀宗教の集約されたかたちであると考えた。古代宗教において、祭儀は祖霊、神、あるいは王（それはトーテム動物の場合もあれば、人間の場合もあり、また人間の代理としての動物の場合もあった）の殺害とその共食をめぐるなされた。バタイユは殺害という様態での過剰な力のこの奔出、およびそれによって作り出される恐怖と脱我的、そして共同性の経験を、宗教の根本的な姿だと考える」(吉田裕 [2007 : 58-59])。
- (7) 次のデュルケムとモースの説明を参照のこと。
「いずれにしても、供える行為が、精神のうちに、ある道徳的主体——供物はこれを満足させるためにある——の観念を、当然にもよび醒ますことは明瞭である」(Durkheim [1912 : 491=1991(下) : 197])。
「供儀に含まれている自己放棄の行為はしばしば個人の意識に対して集合的力の存在を想起せしめることにより、まさしくそれらの理想的存在を維持する。これらの一般的な食材と浄化、これらの聖体拝領、集団の聖化、都市の守護神の創造は、定期的に、その神々によって代表される集合体に、あらゆる社会的人格の本質的特徴の一つである、善良、強力、謹厳、恐怖という特性を与え、さらに反復的にそれを更新している」(Hubert et Mauss [1968 : 306=1983 : 110])。
バタイユもまた供儀の制度的性質を認めている。もちろん「至高性」に重きを置くデュルケムやモースの視点には批判的ではあるが。例えば、次の説明を参照のこと。
「強烈な生の瞬間が社会的な結びつきを強固にするために必要だとする解釈は、ただ二義的な価値しかもたない。なるほど、この結びつきは強固にされなければならないし、それが供儀を通じて実現さ

- れるものあることは容易に理解できる。しかし、人間存在がその融合点に到達しようと目ざしたのは、彼らが社会を（中略）形成しなければならなかったからではない」（Bataille [1979b : 215=1992 : 70]）。
- (8) 次のバタイユの説明を参照のこと。
 「祝祭において生じる内奥性は結局のところ解消されてしまい、その儀礼に関り、活動する全てのものが現実的に、かつ個体として定置されることへと帰着するのである。ある現実的な共同性を目ざして、一個の事物のように与えられた社会的事象を目ざして——後に来るはずの時間を目がけた共同の操作のために——、祝祭は限界づけられるのである。（中略）いずれにせよ積極的には豊穡を希求することにおいて、消極的には贖罪を願うことにおいて、まず事物として——つまり決定的な個別化と、持続を目ざした共同の仕事という意味で事物として——共同性が祝祭のうちに出現する」（Bataille [1973b : 74-75=1985 : 70-71] 強調はバタイユ）。
- (9) 上記の注（7）を参照のこと。また、次のモースの説明も参照のこと。
 「亡骸は宗教的な尊敬の念をもって取り扱われ、人々から光栄の賞賛を付与されるのであった」（Hubert et Mauss [1968 : 237=1983 : 42]）。
- (10) 次のデリダの説明を参照のこと。
 「われわれは、話声言語はすでにこの書差ラング・オラルに属していると考える」（Derrida [1967b : 81=1990(上) : 112]）。
- (11) 「差延」「痕跡」「代補」が同質のものであることについては次のデリダの説明を参照のこと。
 「痕跡は差延作用である」（Derrida [1967b : 92=1990(上) : 125]）。
 「代補とは差延作用の別名である」（Derrida [1967b : 215=1990(下) : 17]）。
- (12) グラマトロジー第1部では、狭義の意味での文字（エクリチュール）とパロールがともに「差延」の運動によるものであることが指摘される（Derrida [1967b : 9-142=1990(上) : 13-200]）。同時に、西洋形而上学がその存立のためにエクリチュールがパロールの下位概念とされてきたことが述べられている。たとえば、次のデリダの説明を参照のこと。
 「むしろわれわれは、文字言語のいわゆる派生は、いかに現実的であり実質的であろうと、ただ一つの条件の下においてしか可能でなかったということを示唆したいと思う。その条件とはつまり、「根源的」、「自然的」、等々の話声言語がこれまで決して存在したことがなかったということ、またそれが書差によって手をつけられずに無傷のままであるなどということがけしてなかったということ、そしてそういった言語それ自身がつねに一つの書差であったということ、である。われわれはここで、原＝エクリチュールの必然性を指摘し、この新たな概念の輪郭を描いてみたい。われわれがそれを依然としてエクリチュールと呼ぶのは、ただそれが本質的に文字言語の通俗的概念に相通じるのもっているからに過ぎない。この概念が歴史的に幅をきかせることができたのは、ただ原＝エクリチュールの隠蔽によってだけであり、また自身の他者と分身を追い払い、自身の異種〔différence〕を切り捨てんと努力する音声言語の欲望によってだけであった。われわれがこの異種〔différence〕をエクリチュールと呼ぶのに固執するのは、まさしく文字言語が、歴史的抑圧の辛苦の中でその成り行き上、異種〔différence〕のもっとも恐るべきものを意味するはめとなったからである」（Derrida [1967b : 82-83=1990(上) : 114-115]）。
- (13) 次の説明を参照のこと。
 「意味作用は差延作用の裂溝においてしか、つまり現われぬものの非＝連続と秘匿との、迂回と保蔵との裂溝においてしか、形成されないのである」（Derrida [1967b : 101=1990(上) : 141]）。
- (14) しかもこのような操作は意識されない。次のデリダの説明を参照のこと。
 「間－化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」（Derrida [1967b : 99=1990(上) : 139]）。
 「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、まして現前自身の根源についての〔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=1990(上)：125]。

さらに、デリダはこの差延作用を人間の文化の起源（ならざる起源）に置こうとする。「一方ではいわゆる感覚的なものである音声的要素や語や充溢などというものは、自身に形式を与えてくれる差延作用や対立がなければ、そのものとして現れないであろう。(中略)ところでこの場合、差異の現れと働きは、どのような絶対的単純性にも先行されない或る根源的综合を前提する。まさしくそのようなものが根源的痕跡であるだろう。(中略)問題なのは、構成された差異ではなく、あらゆる内容規定に先立って差異を生む純粋な運動である。(純粋な)痕跡は差延作用である」(Derrida [1967b: 91-92=1990(上)：124])。

- (15) 次のデリダの説明を参照のこと。

「差延作用なき生命——それは死の別名である——(後略)」(Derrida [1967b：104=1990(上)：144])。

- (16) 次のデリダの説明を参照のこと。

「抑圧なくしてエクリチュールを考えることはできません」(Derrida [1967a:334= 1977-1983:(下)109])。

これはまた、人間の自然の直接性からの離脱をも意味する。デリダは次のように言う。「記号が現われるや否や(中略)「現実」、「唯一性」、「独特性」という純粋さにどこかで遭遇するといういかなる機会も存在しないのである」(Derrida [1967b：139=1990(上)：190])。

- (17) 次のバタイユの説明を参照のこと。

「わたしたちはわたしたちの命を危険にさらすものを断固として欲望する」(Bataille [1987a：88=1973：124])。

- (18) 注(8)を参照のこと。

- (19) 供儀には「至高性」「聖」「内奥性」の体験とその抑圧という二律背反性、決定不能性、あるいは二重拘束性があった。差延の抑圧の側面はすでに見た。また、差延が「至高性」の領域とそれに対する欲望と禁止を生み出すことも確認した。では、差延作用の中に「至高性」の「体験」はあるのだろうか。供儀と差延の議論を終わる今、このことを確認しておく。

まず、デリダの次の説明を参照する。

「ここでわれわれは差延の最大の暗がりの地点に、差延の謎そのものに触れる。すなわちまさしくこの差延の概念を或る奇妙な分割によって二分するものに触れる。決定を急いでではない。一方には同じもののエレメントのうちで、計算(意識的なものであれ無意識的なものであれ)によって差延された現前性への取り戻しをつねに目指す経済的迂回としての差延がある。他方には、不可能な現前の関係としての差延、保留なき支出としての差延、すなわち取り戻しのつかない現前喪失、不可逆的なエネルギーの消耗としての差延、そればかりか死の欲動としての差延、一見したところ一切の経済を妨げる《まったく他》への還元としての差延がある」(Derrida [1972a：20=2007：61-62])。

ここでは、差延にはエコノミーを超過するものがあることが指摘されている。

それは何か。

これはデリダのバタイユ論、「限定経済学から一般経済学へ」の中においてうかがい知ることができる(Derrida [1967a：369-408= 1977-1983(下)：155-208])。われわれはかつてこのことを詳細に論じた(高橋 [2010])。それゆえ、ここではその概略だけ述べておこう。デリダはバタイユの言説における次のような特徴を指摘する。表象が横滑りさせられ、デリダの言う「間」の領域を開示し、さらにはその領域と記号とが関係づけられる、という特徴である。この「間」はある一つの項ではない。それは「至高性」の領域である。デリダは、表象とこの領域との関係を「非-関係」と呼ぶ。この間隔を露出すべく表象が横滑りさせられ、この「非-関係」づけがなされる瞬間、表象は「表象されるもの」を欠き、ただの物質となるだろう。これが「意味の供儀」と呼ばれる。ここでは意味の不在が露出する。ただし、それはまた、同じ瞬間に、「意味」を構築する。いかなる場所にもまったく損失はありえないからである。その「非-関係」により、表象のシステムが瓦解するわけではない。たとえば、「至高性」の開示と同時に意味の不在が「意味の不在という現象の意味」とされるだろう。

ここでデリダの議論から二つのことが指摘できる。一つは、実際にはあらゆる表象がその使用の際にこういった運動に陥る可能性があるということ——記号は「言おうと欲するだろうこととは別のこ

とを言うようにさせる」(Derrida [1990:119=2002:134] ——。もう一つは、バタイユがこの表象の供儀的操作を自覚的になそうとしている、ということ。上記二つの要諦から、表象の差延作用そのものの内に「至高性の体験」の契機を見ることができよう。本稿では実行過程の供儀や贈与を扱ってはいるが、生贄の動物や贈り物が「表象」であることには変わらない。だからこそ、バタイユとデリダの議論をつき合わせると、両者の議論がより鮮明になると予測できるのである。

- (20) 次のマッケナの説明を参照のこと。

「したがって、どの点からみても、差異の体系、差異の表現としての文化の起源に、エクリチュールが位置づけられる。それが文化というものである。文化とは差異の制度、言語が可能とされ、言語が可能にする差異の制度である。この制度を、自然環境と恣意的関係を結んでいる記号の制度を表現する——実際、体現する、具体化する——ものは文字である」(McKenna [1992:89=1997:123])。

- (21) 「生の経済」とは差延作用の「死」の抑圧・迂回の側面を指している。たとえば、次にあげる、デリダによるヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」についての説明を参照されたい。そこではヘーゲル哲学が「生の経済」の中にあることが述べられている。

「[入念に練り上げるとは]、自身の欲望を抑制し、<物>の消滅を延期せしめることだ。賭けた生を失わぬようにすること、行き続けること、労働すること、快樂を延期すること、危険な賭けを制限すること、死を真っ向から凝視してしかも威圧すること。(中略) / 自ら危険にさらす生をお保持することが<主人>にとっていかに必要であるか、そのことは、すでにヘーゲルが明快に述べてくれている。こうした<生の経済>を前提とするのでなければ、「死を手段とする至上の証明であったはずのものが、同時に、一般的な自己の確実性までも抹殺してしまう」であろう」(Derrida [1967a:375=1977-1983(下):165] 強調はデリダ)。

- (22) 山口 [1975]、とりわけ、第2章を参照のこと。

- (23) たとえば、デリダは「(前略)書かれたもの、間-化としての差延作用、現在の意味の中に書きとめられた他者の非-現前、生きた現在の具体的構造としての死への関係(後略)」を同質のものとしている。(Derrida [1967b:103=1990(上):143])。

- (24) 注(13)を参照のこと。

- (25) 注(23)参照のこと。後期には「幽霊」あるいは「亡霊」という用語で表現されるだろう。この用語の変遷とその含蓄については、東 [1998]、とりわけ第三章に詳しい。

- (26) 他方、デリダは意味の同一性を「意味のイデア性」とも呼ぶ(Derrida [1967b:93=1990(上):126])。

- (27) 以下の概略は、おもに、Derrida [1990:15-198=2002:7-236]を参照している。

- (28) 次のデリダの説明を参照のこと。

「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[exproprié]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を言うようにさせ、……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)。

- (29) 次のバタイユの説明を参照のこと。

「人間はつねに、多少とも不安のうちにあるが、それは、人間がつねに期待のうちにあるからである」(Bataille [1976c:514=1973:119])。

- (30) たとえば近親婚の「禁止」をバタイユは「自分が所有するものを自分自身に禁じる人間の留保*réserve*」と言う(Bataille [1987a:216=1973:321] 強調はバタイユ)。また、経済学的な観点からは「至高性」を富の無制限の「蕩尽*dissipation*」と指摘した上で、次のように言う。

「もし、私たちがこの蕩尽に制限を設けるなら、他の諸瞬間のための留保が存在することになるだろうし、そうすれば、直接的な瞬間にかかわる至高性を制限づける——ということは、取り消す——ことになるだろう」(Bataille [1973a:215=1989:399] 強調はバタイユ)。

ここで言われている「制限」づけは禁止と同義であるだろう。さらに、「蕩尽」を制限づけて未来の別の瞬間のために「留保」し、取っておく、という操作を行った者はその時「今、ここ」から離脱することになるだろう。つまり、その者は俗なる「労働」の領野へ移行してしまうだろう。ただし、そうなったところで、ここで取り消された「至高性」は消滅するわけではない。「迂回」「延期」されているだけである。だからこそ「留保」なのである。

- (31) 次のバタイユの説明を参照のこと。

「わたしたちは、さらに、意志して——私たちの欲求に正確に対応するものとして——死の影（もちろん影なので、死そのものではない）をあらわれさせないではいられないのだ。ところで、この目的のためには、諸芸術がわたしたちの役に立ってくれる。それというのも、劇場での芸術の効果とは、わたしたちを苦悩の最高の段階にまでつれて行ってくれるものだからである。諸芸術——少なくともそのいくつか——は、たえずわたしたいの目の前に、わたしたちの行動性のすべてをあげて回避しようとするあの混乱と分裂と失権とを如実に描き出して見せてくれるのだ（この命題は喜劇芸術にも妥当する）」(Bataille [1979b : 213-214=1992 : 66-67] 強調はバタイユ)。

「わたしたちの悲劇や喜劇は昔の供儀の延長でしかない」(Bataille [1979b : 214=1992 : 68])。

「崇高なものは、悪や醜の反対物ではなく、事物の(中略)反対物なのである。逆に、事物でないものはすべて、崇高なものである(中略)。／おそらく芸術の秘密は、この命題のうちに示されている。すなわち、供儀における生贄のように、芸術はその対象を事物の世界から剥離するのである」(Bataille [1988b : 421=1973 : 267] 強調はバタイユ)。

- (32) モースが指摘する供儀と贈与の同質性については以下の説明を参照のこと。

「人々が契約を結ばなければならない存在、また人々と契約を結ぶためにある存在の最初のもは、死者の霊と神々であった。したがって、それらは地上の物や財貨の真の所有者であった。つまり死者の霊や神々と交換することが最も必要であり、交換しないことは極めて危険であった。しかしながら、それらと交換することは最も容易で最も安全であった。供儀における破壊の目的はまさしく贈与であり、それには必ずお返しがある。アメリカ北西部やアジア北東部のポトラッチのあらゆる形態は、この破壊の主題を伴っている」(Mauss [1950 : 167=1973 : 248])。

バタイユについては以下の説明を参照のこと。

「たとえポトラッチが供儀の行為とあらゆる点において類似する行為に至らないにしても、それでもなお、それは制度の相補的形態、すなわち、生産的消費からの〔富の〕奪還を方向づけるそれとしてあることに変わりはない」(Bataille [1949 : 122 = 1973 : 102] 強調はバタイユ)。

- (33) たとえば、Bataille [1949 = 1973]、「第二部 歴史的資料(二) 対抗的贈与」においてなされているポトラッチについての次の説明を参照のこと。

「それ〔ポトラッチ〕は(中略)自ら掌握不可能たらしめんと望んだものを掌握せんと、自らその有用性を拒否したものを役立てようと努める。われわれの左手にとっては右手が与えるものを知るだけでは十分でない。遠回しに、それを取り戻そうと努めるのだ」(Bataille [1949 : 119 = 1973 : 98] 強調はバタイユ)。

- (34) たとえば、デリダの次の説明を参照のこと。

「贈与の不可能とダブルバインドというのは、つまり次のことです。贈与があるためには、贈与は現われさえしてはならず、贈与として知覚されてはならず、取られたり保有されたりさえしてはならないのです」(Derrida [1998 : 29=1989 : 76-77])。

- (35) 邦訳はデリダが読み上げた講演のテープを原稿にし、それを日本語にしたものと思われる。そして、この邦訳書は原書より早く出版されている。このような事情から邦訳と原書の文章が完全には一致していない(講演においては時間の関係上読まれなかった部分もあるだろうし、デリダ本人がその後原稿に手を加えた可能性もあるだろうから)。本稿の当該部分では、邦訳 79 頁「そんなわけで、もし贈与があるなら、贈与は、物的ないしは象徴的諸対象を交換する諸主体のあいだではもはや生起しえませんが。そしてほかならぬこのことが、ハイデッガーの言う *Es gibt Sein und Zeit* において起こっているのです。なぜなら、彼はそのとき、実体、主観、客観としての、人間とか意識、等々としての存在

の諸規定の手前にさかのぼるのですから」という部分を参考にしている。なお、この部分は原書の文章と邦訳の文章との異同が多いゆえ、以下に原書の相当部分をできるだけ忠実に和訳しておく。ただし、当著書のそれ以外の引用および参照部分には邦訳書と原書に大きな異同はないと思われるので、基本的には邦訳をそのまま引用させていただいた。

「それゆえ、もし贈与があるとすれば、贈与は客体、物あるいは象徴を交換する諸主体のあいだではもはや生起できない。そうして、贈与の問題はその根拠〔lieu 場所〕を主体、主体の意識的あるいは無意識的な自己へのかかわり以前にもとめなければならないだろう。そして、ハイデガーが実体、主体、客体としての存在の諸規定の手前にさかのぼるとき、彼に起こっているのはまさにこのことである」(Derrida[1998: 39=1989: 79])。

- (36) 次のデリダの説明を参照のこと。

「贈与が与えるもの、それは時間であります」(Derrida [1998: 59-60=1989: 93])。

- (37) 次のデリダの説明を参照のこと。

「期限というこの価値——しかも（中略）この遅れこそが贈与と交換のあいだの矛盾をモースが感じないでいることを可能ならしめるものなのです」(Derrida [1998: 58=1989: 91])。

- (38) デリダが目目しているのはモースの『贈与論』における次の説明である。

「メラネシアやポリネシアでは、贈り物が循環する場合に、その確実な返礼は引き渡された物——この物自体が《保証》となっているが——の効力により担保されている。しかし、いかなる社会においても、期限付きで返礼をなす義務が贈り物の性質から来ている。あきらかに、饗宴、カウカワ酒の分配あるいは身につけられる護符はただちに返礼されることはできない。すべての反対給付がなされるためには、《時間》が必要とされる」(Mauss [1950: 198-199=1973: 290])。

- (39) 周知のように、レヴィ＝ストロースはこれを「議論の水増し」として批判した(Mauss [1950: XXXVIII =1973: 30])。しかし、この批判には今村仁司による次のような反批判がある。

「レヴィ＝ストロースは神話的言葉を、それが幻想や妄想であるといつて、すべて切り捨てる。われわれの社会哲学的観点は、神話的な言葉を相互行為の決定契機として重視する。想像的「知」は社会生活の現実の不可欠の構成契機であるからだ。人間は相互行為を想像的に表象しつつ、その表象によって自己を位置づけ、他者（人間的他者と人間でない他者を含む）との関係を解釈し理解する。交易としての相互行為の構成契機の一つが解釈と理解であることについては前に指摘しておいたが、ここでふたたび強調しておかなくてはならない。レヴィ＝ストロースには解釈と理解の契機が不在であり、いわば構造形成的な相互行為の想像的「翻訳」過程が欠如している。／レヴィ＝ストロースは、ハウとカナは原住民の主観的錯覚であるといい、呪術理論におけるマナ、贈与論におけるハウは無用なものであるという。モースがハウやマナをもちだすのは、民族学者が自分を欺くことにひとしいと批判する。しかし、レヴィ＝ストロースが言うところの幻想、錯覚、妄想こそが重要ではないか。それなしには社会構造または相互行為は動かないし、社会生活にならない。モースがこうした想像的思考や交易にともなう感情を重視したのはむしろ正しいのである」(今村 [2000: 157-158])。

- (40) モースは次のように贈与儀礼が制度と切り離せないと考える。

「われわれがいままで研究してきた諸事実はすべて全体的社会事実（中略）である。言いかえれば、これらの諸事実は、ある場合には、社会やその制度（中略）の全体を動かし、またある場合、とくに、これらの交換や契約が概して個人に関係する時には、きわめて多数の制度だけを動かすのである」(Mauss [1950: 274 =1973: 391])。

あるいは、彼はクラ交易で交換される贈り物「ヴァイグア」が「卓越した神聖な性格」を持つと言う。そして、このものを中心にした義務的贈与交換であるクラが「経済的、法的、道德的複合現象」であるとみなす(Mauss [1950: 180-181=1973: 265])。こうした贈与の儀礼が贈り物をめぐりものである限り、この物もまた制度とは切り離せない「神聖」な意味を持つことになる。

- (41) 注(32)を参照のこと。

- (42) 注(36)を参照のこと。贈与と「待機」についてより詳しくは、Derrida [1998: 56-60=1989: 89-94]を参照のこと。

- (43) デュルケムも下記のように「俗」の生活が労働を中心になされることは認めている。
「労働は俗的活動の顕著な形態である」(1912: 439=1991(下): 127)。
- (44) たとえば、次のハーバーマスの説明を参照のこと。
「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」(Habermas [1970: 307f=1991: 318])。

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 《Le paradoxe de la mort et la pyramide》, in *O.C. VIII*, Gallimard, pp.505-520 (=1973 山本功訳「死の逆説とピラミッド」、『神秘／芸術／科学』、二見書房、99-132 頁)。
- 1976d *La souveraineté*, in *O.C. VIII*, Gallimard, pp.243-456 (=1991 湯浅博雄訳『至高性』、人文書院)。
- 1979a[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)。
- 1979b[1993] *La littérature et le mal* in *O.C. IX*, Gallimard, pp. 169-316 (= 1992 山本功訳『文学と悪』、筑摩書房)。
- 1987a *L'érotisme*, in *O.C. X*, Gallimard, pp.7-270 (=1973 渋谷龍彦訳『エロティシズム』、二見書房)。
- 1987b *Les Larmes d'Eros*, in *O.C. X*, Gallimard, pp.573-628 (=2001 森本和夫訳『エロスの涙』、ちくま学芸文庫)。
- 1988 a 《Du rapport entre le divin et le mal》, in *O.C. XI*, Gallimard, pp. 198-207 (=1973 山本功訳「崇高なものと悪との結びつき」、『神秘／芸術／科学』、二見書房、226-242 頁)。
- 1988b 《la laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature》, in *O.C. XI*, Gallimard, pp. 416-421 (= 1973 山本功訳「芸術および文学における美しい醜さ、あるいは醜い美しさ」、『神秘／芸術／科学』、二見書房、259-268 頁)。
- 1988c 《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)。
- 1988d 《La religion préhistorique》, in *O.C. XII* (articles II, 1950-1961), Gallimard, pp. 494-513 (= 1973 山本功訳「先史時代の宗教」、『神秘／芸術／科学』、二見書房、172-205 頁)。
- Brown, N. O. 1959 *Life Against Death*, Wesleyan University (=1970 秋山さと子訳『エロスとタナトス』、竹内書店新社)。
- 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)。
- 1967c *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France (=2006 林好雄訳『声と現象』、ちくま学芸文庫)。

- 1972a *Marges — de la philosophie*, Minit (=2007 高橋充昭・藤本一勇訳 『哲学の余白』(上)、法政大学出版局).
- 1972b *Positions*, Minit (=1981 高橋允昭訳 『ポジション』、青土社).
- 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).
- 1998 *Donner le temps: 1. La fausse monnaie*, Galilée (=1989 高橋充昭編訳『他者の言語』、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).
- Durkheim, E. 1912 [1994] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France (=1991 古野清人訳『宗教生活の原初形態(上・下)』、岩波文庫).
- Habermas, J. 1970[1982] *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp (=1991 清水多吉ほか訳『社会科学の論理によせて』国文社).
- Hollier, D. 1979 *Le collège de sociologie*, Gallimard (= 1987 兼子正勝・中沢信一・西谷修訳 『聖社会学』工作舎).
- Hubert, H et Mauss, M 1968 《Essai sur la nature et la fonction du sacrifice》, in *Oeuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Minit, 193-324 (= 1983 小関藤一郎訳『供儀の本質と機能についての試論』、『供儀』、法政大学出版局、1-190 頁).
- 1929 《Préface》 in *Mélanges d'histoire des religions*, Felix Alcan, pp.I-XLII (=1983 小関藤一郎訳『若干の宗教現象分析への序論』、『供儀』、法政大学出版局、191-258 頁).
- Kojève, A. 1947 *Introduction à la lecture de HEGEL, leçon sur la phénoménologie de l'esprit professés de 1933 à 1939 à l'École 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).
- Leroi-Gourhen, A. 1964 *Le geste et la parole*, vol. 1(Technique et langage), vol. 2 (La mémoire et les rythmes), Albin Michel (=1973 荒木亨訳『身ぶりと言葉』、新潮社).
- Mauss, M. 1950[1995] *Sociologie et Anthologie*, Presses Universitaires de France (=1973 [1988] 有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳『社会学と人類学 I』、弘文堂).
- McKenna, A.J. 1992 *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, University of Illinois Press (=1997 夏目博明訳『暴力と差異—ジラール、デリダ、脱構築』、法政大学出版局).
- Plotnitsky, A. 1993 *In the Shadow of Hegel*, University Press of Florida.
- Staten, H. 1984 *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press (=1987 高橋哲哉訳『ウイトゲンシュタイとデリダ』、産業図書).
- 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 2000『交易する人間 贈与と交換の人間学』、講談社.
- 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』(No.20)、追手門学院大学人間学部、91-104 頁.
- 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、35-60 頁.
- 2008『私的な聖—空の青み』のトロップマンに元気がないのはなぜか?—』、『追手門学院大学社会学部紀要』(第2巻)、追手門学院大学社会学部、41-51 頁.
- 2010『「意味の供儀」と「至高性」——言語論から制度論へ——』、『追手門学院大学社会学部紀要』(第3巻)、追手門学院大学社会学部、33-56 頁.
- 野口 隆 1992『モース社会学の研究』、葦書房.
- 山口昌男 1975『文化と両義性』、岩波書店.

吉田禎吾 1976 『魔性の文化誌』、研究社出版。

吉田裕 2001a 『異質学の試み バタイユ・マテリアリストⅠ』、書肆山田。

吉田裕 2001b 『物質の政治学 バタイユ・マテリアリストⅡ』、書肆山田。

吉田裕 2007 『バタイユの迷宮』、書肆山田。