

脱構築研究会オンラインジャーナル

Suppléments

No. 2

目次

ジャック・デリダによる中国語

ジャック・デリダによる中国語

ヘクター・G・カスターノ

翻訳：森脇透青……1

「義絶」される「中国語」／「私産」^{しざん}する「日本語」のグラマトロジー
——漢字と仮名を使用する「日本人」による斜めからの問い

大杉重男……22

脱構築における抹消された「東方」
——マオイズム、ソレルス、デリダ

森脇透青……37

ロドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード』を読む

——ポール・ド・マンと／のテキストについて

ポール・ド・マンをたんに読む

——ロドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード』というプロセス

吉国浩哉……55

絶対的な単独性を救うこと

ロドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード——ポール・ド・マンについて』を読む

宮崎裕助……65

ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム』合評会

「ゲシュレヒト」をどう読めばいいのか

——『哲学のナショナリズム』藤本一勇訳 合評会報告——

檜垣立哉……76

言葉の種の散らばる性

ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム』合評会に寄せて

串田純一.....81

伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』合評会

誰でもよいあなたへ

——伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』へのコメント

安藤歴.....89

伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』から発して

小田麟太郎.....95

主体の脱構築をめぐる

林宮玉.....102

応答、あるいは入れ墨を彫ること

伊藤潤一郎.....106

書評

Stewart Motha, *Archiving Sovereignty: Law, History, Violence*

植田将暉.....113

Elsa Högberg, *Virginia Woolf and the Ethics of Intimacy*

松本夏織.....116

Michaela Fišerová, *Event of Signature. Jacques Derrida and Repeating the Unrepeatable*

高波力生哉.....120

ジャック・デリダによる中国語¹

ヘクター・G・カスターノ（国立政治大学）

翻訳：森脇透青（京都大学）

※ 角括弧 [] は著者カスターノによる補足・省略、亀甲括弧 [] は訳者による補足を示す。

イントロダクション

西洋とその「他者」との関係についての再概念化にデリダの哲学が寄与する以上、他なる思想的伝統との交流という問題は、脱構築にとって不可避のものでさえある。この観点から「デリダと中国」というトピックについて多くのことが（大抵はデリダによる中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}についての使用そして誤用についての批判という形式において）書かれてきた。この哲学者〔デリダ〕自身も、「中国の友人の友人の署名」と題されたテキストで、中国語を学んでこなかったことの後悔について触れている（Derrida 2005a, ix）。このテキストは、リュシアン・ビアンコへ捧げられた共同刊行物への序文である。ビアンコはフランスの中国学者で、デリダの友人であり、パリの高等師範学校のルームメイトでもあった。デリダ自身、『グラマトロジーについて』における中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}についての記述には念頭にビアンコがあったことを認めている。とはいえ私はデリダのテキストにおける中国への参照を伝記的な語り口で再構築するつもりはない。デリダによれば、ビアンコの中国への関心は、私たちが「中国を学び、そこで起きていることを遅れなく理解し、私たちのヨーロッパ中心主義の狭量さから自由になり、すでに中国から私たちのもとへと到来し続けているもの、さらに将来的にはますます、いっそう強く、いっそう速く到来するだろうものを観察」しなければならない、という信念から生じている（Derrida 2005a, ix）。

「中国の友人の友人の署名」でデリダが「中国の問い」と呼ぶものに彼自身が言及するのは、『グラマトロジーについて』を除けばごくまれな機会においてのみである。この問いは彼の世代にとっては、「私たちの夢のすべての、そして私たちの不眠についての、さらには私たちの政治的な悪夢の固有名かつ換喩的形象」（Derrida 2005a, iv）であった。これはハイオット（2011, 184）が「中国の夢」と呼んだものである。それは現実存在する場所とその固有名（中国）についての言及ではあるが、そこには「実際の知的関係」が存在せず、「その観念はほとんど完全に自己への、そして自己ではないものへの言及によって産出される」のだ。デリダは「中国の夢」を悪夢として提示することによって、この夢に対する自身のコミットメントの両義性を確証する。『グラマトロジーについて』以後に薄れていったデリダの中国への期待にもかかわらず、彼の生の終わりごろに、そして彼の著作の中国語への翻訳がはじまったときから、中国は決定的なイシューとして

¹ Héctor G. Castaño, 'A Chinese Word by Jacques Derrida', in *Derrida Today*, vol. 14, No. 2, November 2021: pp. 148-168.

戻ってきたのである (Derrida and Zhang 2020; Zhang N. 2002)。デリダが中国語を学んでいたら、この「中国への問い」は、西洋形而上学の脱構築において主要な役割を果たしたのだろうか？ デリダは、『グラマトロジーについて』における中国語^{スクリプト}文字^{文字}についての彼自身の注記を再考したのだろうか？

先ほど引用した中国語を学ぶことの重要性についての一節は、本稿で検討するいくつかの問題を導入している。デリダは中国から「私たち」ヨーロッパ人——「ヨーロッパ中心主義の狭量さ」とデリダが呼ぶものに苦しむ「私たち」——へと「到来するもの」の強まるリズムについて強調する。「すでに中国から私たちのもとへと到来しているもの」の「すでに」は、私たちがそのリズムと力をもはや無視しえないような出来事の不可避性を記述するように思われる（「いっそう強く、いっそう速く」）。主な困難は、いかにしてこの出来事を評価するのか、というものだ。それは、中国が絶対的他者の「実際の」名であるかのように、根本的に異なり、「私たち」には翻訳不可能で不可知な、そのような出来事なのだろうか？ そのような考えはデリダが中国について思考するやり方ではない、というのが私の主張である。引用中の「すでに」が暗示するように、この出来事はその固有の歴史性を備えている。その上、のちに分析する『グラマトロジーについて』の非常に限られた一節（そこでデリダは中国文明をあらゆるロゴス中心主義の「外部」だと示唆している）が引き起こす混乱にもかかわらず、この著作における中国への参照は、全体として、ジャン・フランソワ・ビルテールが「哲学的中国」と呼んだもの——ライプニッツの時代以前から現代に至るまで、哲学者が使用するために想像された中国の概念——（Billeter 2014, 43）への一貫した批判である。〈différance〉〔差延〕という語の中国語翻訳の概念的な含蓄〔implications〕のみならず、多くのヨーロッパ人哲学者に共有されている中国の「幻影」についてのデリダの明示的な批判を分析することによって、いかなる仕方でデリダの対象、絶対的他者としての「中国」よりもむしろ、西洋形而上学における中国語「クリプト〔crypt〕」であるかを示したい。長くそして錯綜した歴史過程から生じたこのクリプトは、東洋と西洋、内部と外部、表音的と非表音的、などなどといった頑強な区別のありふれた組み合わせを確認するのではなく、むしろそれに逆らうのである。

1. 非ロゴス中心主義的エクリチュール？

中国へのデリダの主な言及は『グラマトロジーについて』に現れる。とりわけ「実証科学としてのエクリチュール」では、デリダは現に存在する書記システムのあいだの差異を理解しようというフランスの学者たちによる同時代的な企てのいくつかを論じている。ジャン・ジェルネによる討議会「中国、エクリチュールの心理学的様相と機能」についてコメントしながら、デリダは中国語エクリチュールが「あらゆるロゴス中心主義の外部で発展する文化の強力な運動の証言」（Derrida 1967, 137–38; 1998b, 90 [上 189] ²）を私たちに提供するという、問題含みな主張を行う

² [訳註] ジャック・デリダ『根源の彼方に グラマトロジーについて』(上)・(下)、足立和浩訳、現代思潮社、1972年。以下、邦訳文献のあるものは訳註で対応箇所を指示するが、『グラマトロジーにつ

のである。当の文脈から離れてこの文章を読むとき私たちは、デリダにとって非ロゴス中心主義的な文化が、西洋の伝統とその経済的、政治的、知的な支配の「脱中心化」の外的な支柱でさえあった、と考えるかもしれない。つまりデリダはあらゆるロゴス中心主義の、そしておそらくは音声中心主義の外部の領域というファンタジーを中国語エクリチュールに投影しようとしたのだ、と。こうした考えこそ、デリダにおける中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}についての言及をめぐる論争の核心であり、結果として何人かの批判者は、この点が脱構築のアキレス腱〔弱点〕だ、と訴えているのである。

最も素直な批判の形式から出発してみよう。この批判によれば、デリダは中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}を非表音的かつ表意文字的であると考え、さらに、それゆえ、ロゴス中心主義の「脱構築」のためにアルファベット^{スクリプト}文字^{スクリプト}よりもいっそう適したものだと考えている (Jung 1984; Chang 1988; Cheng 1995; Jim 2015)。この類の批判者たちは読解の根拠を『グラマトロジーについて』のわずかな一節に置いており、この著作のほかの議論を考慮しておらず、デリダによる他の仕事にも言及しない。こうした学者たちは、中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}の定義という観点からシノグラフ [sinograph; 中国文字]、漢字エクリチュールについてのデリダあるいは他の西洋的観念を批判するが、この観点はジョン・デフランシスの影響力ある仕事に由来する。デフランシスは西洋における中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}についての多くの神話を批判する点で正しいが、とはいえ彼はシノグラフを「表音文字の極端に悪しき例だが、それでもやはり表音文字」(1986, 130)へと還元している。この還元については、より細かくさらに発展した^{グラマトロジカル}文字学的^{スクリプト}な調査の見地からの吟味に値するが、これはこの論考の範囲を超えている。

批判者たちが注目し強調しているのは、中国文明と中国語エクリチュールの「外部」を主張した後、すぐさまデリダがエズラ・パウンドとアーネスト・フェノロサへと言及していることである。この両者は中国学者にとって何十年にもわたって強迫的な執着の対象となってきた。たとえばファ・ヨウ・ジョンは、フェノロサとパウンドを念頭におき参照しつつ、デリダの哲学は「西洋のアルファベットエクリチュールを超えた東洋の象形文字的あるいは表意文字的エクリチュールの優越性へと傾倒している」(Jung 1984, 220)と断言する。言い換えれば、デリダの中国語^{スクリプト}文字^{スクリプト}についての説明はオリエンタリストのそれだということになるだろう。

おそらくデリダによる一節の全文は引用するに値する。というのも、これこそが長い一連の誤解の源泉だからである。

必然的な脱中心化は、それ自体が哲学的あるいは学的な行為であることはできない。というのもここで問題になっているのは声とエクリチュールとを結びつける別のシステムへの接近を通じて、エピステーメーの言語と文法との基礎的カテゴリーを脱臼させることだからである。[...] 突破 [la percée] が、文学と詩的エクリチュールの側でいっそう確実かつ鋭敏な

いて』からの引用のみ、文中で邦訳頁数でのみ示している。なお文中のデリダの著作からの引用は、原文およびカスターノの使用する英訳を参照しつつ、邦訳を改変したことがある。

ものであったのも当然であった。そして同様に突破が、ニーチェがそうしたように、エピステーメーの超越論的な権威と支配的カテゴリー、すなわち存在に第一に訴えかけ [qu'elle sollicitât]、そしてそれを揺るがせにしたのも、当然である。これがフェノロサの仕事の意義であり、その仕事がエズラ・パウンド自身そしてパウンドの詩に与えた影響はよく知られている。還元不可能に ^{グラフィック}表記的な彼の詩は、マラルメの詩とともに、西洋のもっとも根強い伝統からの最初の切断であった。パウンドのエクリチュール上で中国的な表意文字が発揮する陶醉作用 [fascination] は、このようにして、そのあらゆる歴史的な重要性を与えられている。

(Derrida 1967, 139–40; 1998b, 92 [上 192])

ジェーウェイ・チェンの主張 (Cheng 1995, 137) とは逆に、この一節におけるデリダの主な関心は「表意文字」の概念にあるのではない。後述するが、デリダは他の場所でこの概念を扱っている。ここでの主なトピックは、文学 (マラルメにおいてそうであったように、エクリチュールの ^{グラフィカル}表記的な次元への現代的関心を伴う) といくつかの哲学的企図 (つまりはニーチェのそれ) が、『グラマトロジーについて』が西洋形而上学の現代的な形式として識別する当の「エピステーメー」の核心をいかにして問題としているか、である。形而上学の「突破」にとってのフェノロサあるいはパウンドの重要性についての評価という点で、あるいは中国の「表意文字」による彼らの「陶醉」の意義という点でデリダが間違っていようがまいが、それが自動的にデリダを「表意文字的な」詩の大なる支持者にするというわけではない。このことは二つの理由による。第一に、『散種』の小さな節で、デリダは彼自身を中国語エクリチュールに適用される「表意文字」の概念から遠ざけている。彼はソレルスの『数』が、パウンドの詩に反して、いかに中国語をエキゾチックで根本的に異なる ^{スクリプト}文字としてではなく、「さまざまなエクリチュールの異質性がそれ自体エクリチュールである」ことの証拠として扱っているかを示そうとしてさえいるのだ。

これまで、中国語の ^{グラフィック}表記的な形態を導入することは——とりわけ「パウンド」のことが思い浮かべられるだろう——、少なくとも、陶醉作用という補足的〔代補的〕効果でもってテキストを飾り、ページに彩りを添え、言語的表象のある種のシステムの拘束から詩学を解放しながらそのページに向き合うという効果があった。最上の場合には、機能の規則を知らない人にもすぐに発揮されるようなデッサンの力を作動させるという効果があった。(Derrida 1972, 433; 1981, 356) ³

デリダは「パウンド」に抗してソレルスを肯定するが(彼の名が引用符にくくられていること、そして「陶醉作用 [fascination]」という語の使用に注意しよう。この語は上記に引用した『グラマトロジー』の一節でも表れていた)、パウンドの「限定された」^{スクリプト}文字理解がいかに西洋詩と西洋文学の言語の変容に寄与したかを考慮する場合には、中国語 ^{スクリプト}文字のパウンドによる用法がた

³ [訳註] デリダ『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2013年、575頁。

んに装飾的なものでしかなかったという〔デリダの〕示唆は誤解を招くものだ (Claro 2012, 418–19)。

第二の理由は、デリダが「表意文字詩 [ideographic poetics]」のひとりの支持者であり続けることはできないというものである。というのも、そうした支持者は、究極的には、漢字が諸事物の有契的 [motivated] な「図像」(それは有契的な象徴である) であって、現実と言語のあいだのある種の自然な紐帯に根拠づけられていることを前提しているからである。このことはフェノロサにとっては真実であっただろう——その上、フェノロサによる「自然」あるいは「像」のような概念への言及や、漢詩における音の分析はより閉じた分析を要求している。フェノロサの分析は、記号の素朴さという形式に対する反省からは遠く隔たっているからである (Saussy 2008, 39–40)。しかしながら、こうした前提はデリダのアプローチを理解するための適したフレームワークではない。実際『グラマトロジーについて』は中国学者ジャン・ジェルネを批判している。ジェルネにとっては、漢字は「それ自身に似た、単独かつ唯一の現実の象徴」として働く ^{グラフィカル} 表記的な記号である (Gernet 1963, 38; quoted in Derrida 1967, 138; 1998b, 91 [上 190-191])。デリダにとっては、フランス語であれ中国語であれ、いかなる記号も単独の实在を参照してはいない。なぜならシニフィアンはその固有の反復可能性として現実存在しており、「いかなる場所においても純粋な「現実」、「単一性」、「単独性」に出会うような機会はない」(Derrida 1967, 139; 1998b, 91 [上 190]) からである。これは(有契的な)象形文字的記号と(恣意的〔無契的〕な)表意文字的記号とのソシュールの区別に対するデリダの批判のうちに、すでに暗示されている考えである。

それゆえ、デリダが二種類の象徴(表音的象徴と非表音的象徴、アルファベットの象徴と表意文字的象徴)に区別を設けていた、あるいはデリダが彼自身にとっての「表意文字」概念を用いていた、とは誰も断言できないのだ。記号作用の一般構造を、さらにこの構造が彼が「痕跡」と呼ぶものへと依存していることを参照して、デリダはいかなるアルファベット ^{スクリプト} 文字についても中国語のような非アルファベット ^{スクリプト} 文字と同様に、分析の同じレベルに置くのである。この視座からすれば、実際に象形文字的な起源を持つ(すなわちある「实在」の形状の表象から「有契化」された)数少ない漢字についてさえ、その構造においては、他の記号と同じくらい恣意的なのである。さらに、形而上学の「表記的な突破」(これはデリダがパウンドあるいはフェノロサのうちに見出す最も興味深いものだろう)は、マラルメあるいはニーチェのような詩人と哲学者のみならず、精神分析学者たちも考慮している。『散種』の同じ箇所は、メラニー・クラインから非常に長い引用句を引いているが、ここでクラインはアルファベット ^{スクリプト} 文字の ^{グラフィカル} 表記的な次元の非表音的な諸々の可能性を強調している (Klein 1985, 64; quoted in Derrida 1967, 132–34; 1998b, 333–34 [上 194-196])。それゆえ、この小さな節を中国語エクリチュールについてのデリダの疑わしい誤解という視点からのみ読解するのは不正確である。

さらにエクリチュールの歴史家たちが ^{スクリプト} 文字システムの発展における ^{グラフィズム} 表記の役割にデリダが言及する際、デリダは中国語のみならずアステカ語、マヤ語やその他の ^{スクリプト} 文字も参照している。彼の議論によれば、エクリチュールの歴史家にとっての主要な問題とは、实在のエクリチュールのシステムを手段として、彼の対象を決定することにある。デリダにとってこのことは二次的な問

題ではないし、たんに循環論的開始点を明示的にするだけで、簡単に解決される問題でもない。哲学者、言語学者、あるいは人類学者が、いくつかの文字^{スクリプト}は表音的であり、それ以外は非表音的だ、と主張するとき、[デリダによれば]しばしばある目的論的な評価が含意されている。こうした評価は、あらゆるエクリチュールのシステムが、表音的あるいはアルファベットのシステムに対して必ず先立つか、必ず遅れるものとなることを前提する。こうした理解はデリダの議論において決定的な側面であり、だからこそ、中国語文字^{スクリプト}の非表音的な質を選び好みしているという点でデリダが非難されることはありえないのである。彼は明示的に次のように述べているからだ。「表音的」と「非表音的」は[...]ある種のエクリチュールのシステムの純粋な質では決してありえない。それはあらゆる記号作用一般の内部で、多少なりとも数の多く、支配的な典型的要素の、抽象的な特質である」(Derrida 1967, 135; 1998b, 89 [上 186])。

結局のところ、十七世紀・十八世紀を通じた中国語文字^{スクリプト}についての「ヨーロッパ的幻覚[hallucination]」へのデリダによる批判は言及に値するものである。非表音的な普遍記号法というライプニッツの企図から、「私たちの時代に対してさえ、正当化された仕方で及びうるような[その企図の]あらゆる誘惑にもかかわらず」(Derrida 1967, 117; 1998b, 78 [上 162])自身の原^{アルシ}-エクリチュールを区別するデリダの努力が示すのは、彼が彼自身の中国モデルを産出しようと試みてはいない、ということである。ライプニッツならびに彼の同時代者へのデリダによる批判において、デリダはマドレーヌ・V・ダヴィッドの分析を忠実に追いかけている(ダヴィッドへの参照は、[批判者たちが]デリダの「幻覚」批判をデリダ自身に対して向ける際、体系的に無視されている)。ダヴィッドにとって、「中国的」そして「エジプト的偏見」は、その文字^{スクリプト}を歴史から切り離し、話される言語との本質的な関係を忘却することから帰結する(Derrida 1967, 113; 1998b, 76 [上 157-158]; V-David 1965)。デリダはこれを非常に明示的に述べている。ライプニッツにとって、「中国語文字^{スクリプト}を声から解放するものは、恣意性とその発明の策略によって文字^{スクリプト}を歴史から引き抜き、哲学に与えるものでさえある」(Derrida 1967, 113; 1998b, 76, translation modified [上 157-158])。デリダはライプニッツの「偏見」の「ロゴス中心主義的」本性を強調している。この「偏見」は、中国語並びに中国語エクリチュールの制限された理解から帰結するのではない。むしろ、中国語文字^{スクリプト}の「ドメスティックな表象」を産出するその時代のあらゆる言語学的発見を形成する、あるひとつの解釈(Derrida 1967, 117-18; 1998b, 79 [上 162])、すなわちイエズス会的言語学によって導入されたいわゆる「表意文字」の概念を反映したものである。デリダの観点においては、記号学[characteristica]におけるパロールという媒質^{メデイウム}の除去は、経験的言語によって導入された誤謬から〈理性〉を解放することによって、思考とその表^{グラフィカル}記的表現との失われた結びつきの回復を企てていたのである。

もちろん、デリダによるライプニッツ読解はまったくフェアなものではない。自身の記号学に対して中国語文字^{スクリプト}がモデルとして果たしうる役割を考慮する際、ライプニッツは彼の全人生において、評価と拒絶のあいだで揺れ動いている(Widmaier 1983, 82)。そのうえ、ライプニッツの記号学の精緻さへと、さらには(書かれた記号を含む)記号が思惟の構成要素であるという彼の確信へと、いっそうの注意を払うのであれば、エクリチュールについてのライプニッツの哲学的考

察がデリダが呈示するほどには「ロゴス中心主義的」ではないことは明白である。しかしデリダのライブニッツ読解に欠点があるとはいえ、『グラマトロジーについて』におけるパウンドとフェノロサへの参照が、デリダによるこの明示的な「ヨーロッパ的幻覚」から分離して考察されえないことは明らかである。

ここまで私は、中国語文字の「外在性」についてのデリダによる問題含みの肯定というコンテクストを要約してきた。論争のもととなった一節にはこうある。

中国語あるいは日本語のような非表音的^{スクリプト}文字は、非常に早くから、大いに表音的要素を含んでいた。こうした^{スクリプト}文字は表意文字と代数学によって構造的に支配されており、このようにして、私たちはあらゆるロゴス中心主義の外部で発展する文明の力強い運動の証言を持ち合わせている。(Derrida 1967, 137–38; 1998b, 90 [上 189])

事実、デリダはここで「表意文字」と「代数学」の概念を再導入している（この概念についてデリダは、ライブニッツあるいはソシュールの読解において明白に批判している）。しかしデリダは即座にその重要性を相対化するのである。「エクリチュールは〈声〉を自身へと還元するのではなく、システムのうちに組み入れたのである」(Derrida 1967, 138; 1998b, 90, translation modified [上 188])。

ここで再登場する「表意文字」概念と、中国語文字^{スクリプト}がパロールを組み入れた〔incorporated〕という考えとのあいだにはいくらか緊張がある。しかし、いかなる純粋な「表音的」あるいは「非表音的」^{スクリプト}文字も存在しない、という考えがこの著作におけるデリダの議論にとって決定的であることを考慮すれば、ここには漢字^{シノグラフィ}の表意文字的理解のためのわずかな余地が残されている。デリダがここで主張しているのは、中国語のような歴史的なエクリチュールのシステムが、パロールのアルファベットの再現前化とは異なる仕方を通じて、声との関係を編成するという可能性であり⁴、その可能性はアルファベット^{スクリプト}文字にも同様にあり、とデリダは考えているのである。このことは、中国語を表意文字と取り違えたデリダの誤解なるものをめぐる論争が間違っていたことを証明している。しかし、本当の問題ははまだ解決されていない。「あらゆるロゴス中心主義の外部」という考えには、どのような意味が想定されているのだろうか？

⁴ [原注] デリダが言及しているジェルネの討議会に続いて、中国語のローマ字表記化に関する議論が行われたことは注記に値する (Gernet 1963, 45–49)。当時、当時、中国では pīnyīn 拼音によるローマ字表記化が実施されており、西洋の学者の多くはこれが漢字を完全に置き換えることになると考えていた。デリダの『グラマトロジーについて』のもう一つの源泉であるジェームズ・フェブリエ (James Février) の『エクリチュールの歴史』では、1956年に中華人民共和国の漢文改革委員会〔Committee for the Reform of the Chinese Written Language〕が発表した「若き中国学者への手紙」が引用されている。この手紙では、日常的に使われている漢字に代わって、拼音 [pīnyīn] が使われるようになると断言している。漢字は、文学的遺産のローマ字版の出版を保証するために、中国の歴史と文学の部門でのみ教えられることになっていたのである (Février 1984, 560–61)。そのたった二年後、中国首相の周恩来はアルファベット改革プロジェクトの中止を発表した (Zhong 2019, 7, 157)。

2. ロゴス中心主義の「内部」

ローラン・ミレシ (2018) は「他者を幻惑するデリダを幻惑させる」このやり方の背後にひそむ論理を分析しているが、私はここで、この批判のより洗練された説、つまり非西洋の文脈における脱構築受容の困難さを示唆する説を評価したいと思う。レイ・チョウ (2001, 70-71) が言うように、デリダの中国語知識の不十分さに対する糾弾は、デリダの思想に対する必要な知的対決を回避する手段でさえある。彼女は、デリダにとって中国語が表意文字であり非表音的言語であった、と断言しながら他の批判者たちに追随しているが、デリダの「誤り」がいくらかのポテンシャルを持っていることをも考慮している。「デリダのケースが示すのは、ステレオタイプは認可されうるということだ。すなわち、表意文字言語としての、無音のわずかな図像からなるエクリチュールとしての中国語というクリシェがなければ、脱構築として知られるラディカルな認識論的切断は、おそらくそのような形で生じることはなかっただろう」。確かに、チョウは脱構築に対する中国語の重要性を過大評価している。彼女はデリダの表意文字的幻覚への批判を無視してさえいる。ここで、チョウの論考に対するボームとステーテン (2001, 657-60) による短い洞察に満ちた応答に立ち返る必要はない。しかし、彼女のデリダ読解は、私たちを決定的な問題へと誘っている。すなわち、脱構築の「ラディカルな認識論的切断」が、(中国であれ、その他いかなる種類であれ)「外部」の存在を前提しているかどうか、という問題である。

デリダは『グラマトロジーについて』における中国へのもうひとつの参照において、外部の存在を前提しているように思われる。ヘーゲルを評する際、デリダは「パロールに対する」エクリチュールは、「ヨーロッパに対する中国である」と主張する。この一文が属する文脈に対しては、今一度十分な注意を払う必要がある。脱構築的な意味における「エクリチュール」は、パロールに対する外的な存在としては理解されえない。というのもこのことはまさに形而上学が主張することだからである。したがって、このアナロジーにおいて、中国がヨーロッパに関して単なる外的存在として理解されることはありえない。しかしながら、中国と西洋のこのいくぶんか月並みな対立が、実際には中国についてのステレオタイプの語法を暴露するのである。これは、ガヤトリ・C・スピヴァクによる英訳版『グラマトロジーについて』の序文で提起された問題である。彼女は、ロゴス中心主義の民族中心主義的帰結に対するデリダによる告発が、裏返しの民族中心主義を伴うということを確言している。この裏返しの民族中心主義は、デリダによる「ロゴス中心主義は西洋に固有であり […]、『グラマトロジーについて』第一部で西洋による中国への偏見のようなものが論じられるにもかかわらず、デリダのテキストにおいては一度も、東洋が真剣に探求されたり、脱構築されたりすることはなかった」(Spivak 1998, lxxxii) ⁵。

ここでの争点は、ロゴス中心主義が「西洋に固有」と考えられうるかどうかである。おそらく

⁵ [訳註] ガヤトリ・C・スピヴァク『デリダ論 『グラマトロジーについて』英訳版序文』田尻芳樹訳、平凡社ライブラリー、2005年、191頁。

この点を明確にするために、デリダはかなり後のテキストで、『グラマトロジーについて』ではそのものとして明示的に定式化されていなかった「ロゴス中心主義」と「音声中心主義」のあいだの区別へと立ち戻っていた。

ロゴス中心主義と音声中心主義とを私が区別したとき——かなり昔のことです——、次の事実が明確に標記されていました。すなわち、ロゴス中心主義は、ロゴスのそのシニフィアン、その語への参照によって、それは私が先ほど定義していた歴史的-文化的な地域（アブラハム的、福音的宗教と哲学）に固有なものだという事実であり、このロゴス中心主義は人類史におけるこの地域あるいはこの時代を規定するように私には思われました。しかし、音声中心主義は、すべての文化において口語的パロールと表音エクリチュールに与えられる権威や覇権を定義するという点で、[...] ヨーロッパを越えて、非音声的なタイプのエクリチュールを用いる文化でも、すべての文化で、つまりは明らかに非アルファベットの、非音声的な文化においても普遍的なものであるように思われたし、そして今もそのように思われます。ご存知のように、たとえば中国文化においては、そこには表音的要素があるにもかかわらず、エクリチュールは表音的なタイプのものではありません。とはいえやはり、声 [vocal] の公認された権威のしるしの数々が存在しており、このことは私の見解では、音声中心主義は普遍的であるが、ロゴス中心主義はそうではない、ということの意味しています。(2011, 347-48) ⁶

デリダは音声中心主義の普遍性についての言明を、中国語エクリチュールへの新たな参照とともに描いている。中国語エクリチュールは、「明らかに非アルファベットの」（事実、後続する「非表音的」という語は、この議論にとってあまり有益ではない）であるにもかかわらず、しかし音声中心主義的なままであり、「声の公認された権威」に結びつけられたままなのである。このことは、デリダにとって、「ロゴス中心主義の外部」の存在が、脱構築の免除を意味しないことを示唆している。もちろん、「音声中心主義」がつねに特定言語に結び付けられている以上、脱構築の課題はメタ言語学的観点から取り組まれることはできないが、『グラマトロジーについて』がすでに警告しているような、狭い相対主義的観点から考察されることもできないのである (Derrida 1967, 11, 26; 1998b, 3, 14 [上 16-17])。ここでの課題は、音声中心主義の脱構築が、異なる言語やエクリチュールのシステムの特異な構造の中からのみ着手されることを理解することだ。結論に向けて主張するように、「翻訳」は、言語の異質性を脱構築するための哲学的な可能性を考えることができるフレームワークである。

ここで、文化的に規定された「ロゴス中心主義」に対する中国語エクリチュールの疑わしい「外在性」をどのように評定すべきだろうか？ スピヴァクによる評論を彫琢しつつ、チャン・ロ

⁶ [訳註] 『ジャック・デリダ講義録 獣と主権者 I』西山雄二・郷原佳以・亀井大輔・佐藤朋子訳、白水社、2014年、428頁。

ンシーは脱構築の戦略を、ロゴスというギリシャ的概念と ^{ミオ}道 という中国的概念との比較から分析している。チャンは比較的アプローチのなかで、老子と荘子の双方を参照しつつ、デリダがロゴス中心主義（すなわち内部／外部の対立を作り出す、エクリチュールの排除）に帰すロゴスがさらに、中国の伝統をも規定していることが示そうとしている。彼は次のような帰結に達する。「ロゴス中心主義は思考のヨーロッパ的方法に宿るのではなく、まさに思考それ自体を構成する」（L. Zhang 1992, 30）。シーン・メイグー（2008, 206）のような学者たちによって共有されている主な関心事は、脱構築の「普遍性」、他の文化地域において生み出されたテキストに対する脱構築の応用可能性についてのものである。チャンの議論の問題点は、彼が最終的に、中国語エクリチュールは、「どんな表音エクリチュールよりも、エクリチュールにおける痕跡の本性や質をよりよく」提示する、と結論づけていることである。この代補の「幻覚」にもかかわらず、チャンは脱構築とタオイズムを比較することを通じて「あらゆるロゴス中心主義の外部」を評価する別の方法への道を切り拓いており、この方法は他の学者もまた取り組んでいるものである（Wang 2003; Burik 2010）。

以下では、チャン、スピヴァク、チョウによって共有されている考え（「中国語エクリチュール」はデリダの『グラマトロジーについて』の限界とポテンシャル、その双方の名である）を別の方向に展開したい。私は、中国の「外部性」とされるものは、中国語エクリチュールの「幻惑された [hallucinated]」考え方ではなく、むしろ西洋哲学のテキストの内部にある、「クリプト」に立脚したものと主張する。

3. 中国語「^{スクリプト}文字」

「すべてのロゴス中心主義の外部」に関して、実際の問題は、中国や日本やマヤの文明がロゴス中心主義の地理的、文化的、言語的限界を構成するかどうかではなく、ロゴス中心主義が外部を持ちうるかどうか、である。『グラマトロジーについて』が執拗に疑問を呈している概念のうちのひとつは、実際、まさに「外部」であり、その対義語である「内部」である。この二つの概念は、『グラマトロジーについて』が脱構築しようとしている二重の対立のうちのひとつを構成している。

ライプニッツに関する説明においてデリダが強調するのは、「中国」が他者そして外部として呈示されればされるほど、「中国」はいっそう「家内化され [domesticated]」、つまりは西洋のもっとも基礎的な諸前提をいっそう強固にするということである。しかし、エクリチュールの他なる諸形式に対するデリダの関心は、そうした諸形式がその存在論的背景——ロゴス中心主義とアルファベットエクリチュールを結合させることによって、西洋が自己自身の権利を主張する存在論的背景——を問いに付す、ということによって動機づけられている。他なるエクリチュールの形式が確証するのは、西洋が自身の根拠を持たない、というわけではないにせよ、少なくとも自身が排除するものの上に根拠づけられている、ということである。すなわち、エクリチュールの非アルファベットの形式の排除、あるいは、それどころかアルファベット ^{スクリプト}文字 の非表音的側面の排除である。「外部」の観念は、この排除のメカニズムに属する。もちろん、デリダは哲学的テクス

トの内部に漢字を書き込むだけで、より形而上学的ではなくなるのだ、と示唆しているのではない。さらにデリダは、中国語を話したり書いたりすることで、自動的に「あらゆるロゴス中心主義の外部」に出られるだろう、とも主張していない。「パロールとエクリチュールをつなぐもう一つのシステム」（デリダは中国語エクリチュールをこのように特徴づける）という考えは、「まったく他者としてのすべての他者 (tout autre comme tout autre)」という後の公式に照らして理解されるなら、より理解可能になる (Derrida 1999, 110; 1996, 78) ⁷。還元不可能な他者ではあるが、絶対的な他者ではない。言い換えれば、エクリチュールはつねに、歴史的そして文化的に決定されている (中国語、フランス語、アラビア語などなどとして)。しかし私たちは、どのようなエクリチュールの形式についても、特定の言語の固有性として識別することはできない。いかなる文字^{スクリプト}においても、還元不可能な他者性の次元が戯れつつ存在するのである。パウンドやフェノロサと並ぶマラルメへの参照を忘れてはならない。『骰子一擲』について、デリダは三十年後に書いている。「私は、それぞれに異なる文字の大きさや、間隔の組版上の配置を破壊することなしに、このテキストを声に出して、つまりは時間性の直線的な継起のなかで読みあげることができません。この間隔はもはや、ページの割り振り上の分割や不可逆性を尊重してはいないのです」(2005b, 9) ⁸。「間隔 [spacing]」。外部はすでに内部にある。

「同一性」と「差異」、あるいは「内部」と「外部」の伝統的対立と異なる術語で他性を概念化するために、デリダは「クリプト」概念を持ち出す。この概念はすでに「豎坑とピラミッド」(1982, 69–108) ⁹でその輪郭を描かれており、1976年のデリダによる〔ニコラ・〕アブラハムと〔マリア・〕トロークの読解〔「FORS」〕において明確に発展させられている。クリプトは死者のための容れ物であり、喪のプロセスに属している ¹⁰。デリダはこの概念によって、言語、生と死に関する「特異性」の問いを展開することができるのだ (Lamy-Rested 2017, 123–45)。ここでは、この概念のトポロジカルな構造を焦点化したい。というのも、クリプト概念は、言語、文化、あるいは哲学的システムにおける自己を含む、あらゆる「自己」の逆説的条件を描出するからである。自己は、必然的にそれが排外するもの、あらかじめ外部に置かれていた、内部に持ち込まれるべきものを含意している。アブラハムとトロークはクリプトを構成するプロセスを「体内化 [incorporation]」と呼んでいる。死せる他者は、その「取り入れ [introjection]」（「正常」ではあるがゆっくりとした、労苦を伴う喪のプロセスの結果）がなされていない時、喪のプロセスを通じて体内化される。「体内化」は、「取り入れ」とは異なり、他者の喪失を認めると同時に、喪の作業を拒絶する二重で逆説的なプロセスから帰結する。体内化においては、死せる他者は自己のうちに他者として保存され、同時に自己から排外されるのである。ベニントンが注記しているよ

⁷ [訳註] デリダ『死を与える』、廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年、162頁。

⁸ [訳註] デリダ『パピエ・マシン』(上) 中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年、32頁。

⁹ [訳註] デリダ『哲学の余白 (新装版)』(上) 藤本一勇訳、法政大学出版局、2022年、139–195頁。

¹⁰ [訳註] crypt は語源的にはギリシャ語 〈kryptein〉「隠す」に由来し、「地下納骨堂」、「遺体安置所」を意味すると同時に、〈cryptogram〉(暗号文)、〈encrypt〉(暗号化)、〈decrypt〉(解読)のような語では「暗号」の意味で用いられる。

うに、「それゆえ、それが支えている内部に潜むもの、外部に現実に存在することのない外部 [...] クリプトは自己にとって異質な空間であり、したがって、導入されてはいるが、外部に保たれていたほうがよい異質なものの空間、排外的包含 [exclusionary inclusion] だろう」(Bennington 1993, 147)。したがって、クリプトは「内部」と「外部」というカテゴリーをぼやかすものだ。一方では、クリプトは自己にとって外的である。というのも「他」であり続けるためには、クリプトは到達不可能なものでなければならないからである。クリプトの内容は暗号化された [encrypted] ままである。もし脱暗号化 [decrypted; 解読] されれば、クリプトはもはやクリプトではないだろう。他方、この「体内化」は自身にとっての外在性を制御下に置こうとする自己に由来するのだから、クリプトは自己の内部に属するものでもある。言い換えれば、クリプトは「別の場所に含み込まれていながら、そこから厳密に分離された場所」であり、「内部の内側において排除されたある外部」である (Derrida 2005c, xiv) ¹¹。

同時期のテキスト「スクリプル (権力/書くこと)」では、デリダはクリプトの概念化を、ウィリアム・ウォーバートンの『モーセの聖なる派遣の証明』(1737)における象形文字エクリチュールを扱った節の、レオナルド・ド・マルペンヌによる影響力ある翻訳の読解を通じて展開している。しかしライブニッツ読解の場合もそうであったように、デリダはマルペンヌあるいはウォーバートンを現代考古学あるいは現代言語学の見地から批判する訳ではない。デリダの興味を惹くのは、西洋科学が、その内部とその外部をエクリチュールについての省察を通じて決定する、その仕方である。クリプトは、デリダによるウォーバートン読解においては、現存しない異郷の文明の謎めいた象形文字ではなく、むしろ解読の科学的プロジェクトに覆い隠された無意識的な力である。デリダが問いに付すエクリチュールの歴史にかんする主流の理解においては、エジプト語の象形文字は権力の秘教的道具の役割を果たし、一方ギリシャ語のようなアルファベットシステムは透明性と普遍主義に貢献するとされている。しかしアルファベット言語は決して純粹に表音的であることはなく、クリプト化の重要な部分、すなわち外部 (文字あるいはシニフィアン) と内部 (音あるいはシニフィエ) の区別によっては支配され得ない、諸力の戯れを含んでもいる。エクリチュールの特定の形式が権力の特定の形式に貢献しているという断言は、究極的には、あらゆるテキストを構成する諸力の衝突の空間 (クリプト化の遊び) を否定するやり方である。それゆえデリダは、象形文字とアルファベット文字を対立させるのではなく、象形文字の価値を一般化し、それを「エクリチュールの範例的な中心なのであり、エクリチュールの中間媒体であり、原基であり、種でありかつ属でもあり、部分でもあり全体でもあり、一般的エクリチュール」とみなす (1979, 128) ¹²。

これは、デリダが『グラマトロジーについて』で中国語エクリチュールについて述べていることと大きく異なるものではない。ライブニッツ、パウンド、あるいはジェルネのような中国学者

¹¹ [訳註] ニコラ・アブラハム/マリア・トローク『狼男の言語標本：埋葬語法 of 精神分析/付・デリダ序文 «Fors»』 港道隆ほか訳、法政大学出版局、2006年、178-179頁。

¹² [訳註] デリダ『スクリプル——権力/書くこと 付・パトリック・トール「形象変化 (象徴的なものの考古学)」』 大橋完太郎訳、月曜社、2020年、42頁。

のテキストでさえ、中国語^{スクリプト}文字はクリプトとしても機能しており、諸々のエクリチュールの体系間の「表音的」、「非表音的」という概念的区別に抵抗しているのである。この中国語「文字」^{スクリプト}は、「外部」と「内部」というカテゴリーがデリダの中国への言及で問題となっていることを全面的にカバーしてはいない、ということをお知らせしてくれる。デリダによるライブニッツ、ウォーバートン、パウンド、あるいはソーシャル読解のポイントは次の点の提示にある。デリダが示すのは、西洋の長い伝統が「中国語^{スクリプト}文字」を慣習的な概念のフレームワーク（「恣意的〔無契約〕／有契約」、「表音的／非表音的」、「表音文字／表意文字」など）を通じて理解しようと試みるとき、つまりは家内化し排外しようとするときすでに、もはや制御不可能なクリプトを産出してしまっていることである。私は、西洋哲学のテキストの内部におけるこのクリプトのもっとも産出的な（そして問題含みの）徴候のひとつが、まさに、絶対的な他者としての中国、というオリエンタリスト的な考えであることを示したい。中国語エクリチュールが「あらゆるロゴス中心主義の外部」であるというデリダの示唆は、この暗号化された論理の偏在を確証する。しかし彼の哲学が脱構築するのもこの論理である。

4. 差延 [Différance] : 中国語？

事実上、〈différance〉概念はすでに、クリプトの論理を露呈している。純粹に表音的でも、純粹に非表音的でもないこの語の逆説的な諸性質は、この語を一種の象形文字あるいはシノグラフにしているのである。

デリダが述べているように、「e と a の^{グラフィック}表記上の差異が機能しうるのは、ただ表音的エクリチュールのシステム内部においてのみであり、また表音的エクリチュールならびにそれと不可分な文化全体に歴史的に結びついている^{ラング}言語もしくは文法の内部においてのみである」(Derrida 1982, 4)¹³。デリダがアルファベット^{スクリプト}文字だけが表音的でありうると示唆していようがいが、それにかかわらず、ここで重要なのは以下のような結論である。「いわゆる表音エクリチュールの内部でのみ機能するこの沈黙 [silence]こそが […] きわめて時宜を得た仕方、或る巨大な偏見に反して、表音的エクリチュールなるものは存在しないということを告げている」(Ibid.)。

〈différance〉は、表音的記号と非表音的記号の言語学的区別を問いに付すだけではない。〈différance〉は、^{グラフィカル}表記的な変種として、また無言のままにとどまる概念的な操作として、クリプトとしてのフランス語に「所属している」。『グラマトロジーについて』におけるデリダの中国語に対する手短かな言及の要点を、〈différance〉の観点に照らして考察するならば、彼の述べることのほとんど全てが〈différance〉の働きにも当てはまることがわかる。(1) アルファベットという純粹な概念は〈différance〉を説明することができない。というのもアルファベットの文字群は読解行為において、その固有の空間性を中性化〔無力化〕し、その意味するところである言語的シニフィエの純粹に表音的な次元を回復することで、消失することが前提されているからである。しかしながら、〈différance〉の〈a〉は声に出して表現されえない差異を^{グラフィカル}表記的に、つまりは空間的に

¹³ [訳註] デリダ『哲学の余白』(上)、36頁。

位置づけるのである。(2) しかし、〈différance〉の働きは表記的ではあるが、その働きは他のフランス語の単語と同様「音声的」なものであって、エクリチュールとパロールとの関係を分裂させはするものの、廃棄するわけではない。(3) したがって、デリダが中国語エクリチュールについて主張すること(そしてあらゆる他の^{スクリプト}文字についても同様に主張しうること)は、〈différance〉にも当てはまる。すなわち〈différance〉においては、「エクリチュールは〈声〉を自身へと還元するのではなく、システムのうちに組み入れたのである」(Derrida 1967, 138; 1998b, 90, translation modified [上 188])。 (4) 結局のところ、この〈a〉の接ぎ木は、ヤコブソンが「言語内翻訳」と呼んだもの(1959, 182; cf. Derrida 2007, 198)¹⁴、あるいは単一言語——〈différance〉のケースにおいてはフランス語——の内部での翻訳の限界を露呈させる。〈a〉は(différ-er、différ-ant、diffé-enceのように)同じ形態素根「differ-」のさまざまな偏差の意味を統合するだけでなく、^{グラフィック}表記上かつ意味論的なバリエーションを純粹に音声的な等価物へと「翻訳」することの不可能性を示すのである。〈différance〉はある程度の範囲まで「あらゆるロゴス中心主義の外部」にあり翻訳不可能であるが、「内側」にもあり、翻訳可能でもある。いずれにせよ〈différance〉は、言語内翻訳と言語外翻訳のあいだの境界は、決して純粹なものではないことを示すのである。

読者の中には、私が〈différance〉を中国語と見做し、実際にはデリダの誤った中国語観を再生産し、中国語エクリチュールを非表音的なものと仮定しているのではないかと考える者もあるかもしれない。しかし、〈différance〉はいまだなお音を再現前化するシニフィアンである。非表音的なのは、ただ〈différence〉[差異]と〈différance〉[差延]の差異のみである。この差異は聴き取られえない。フランス語のエクリチュールは、デリダが中国語に投影したとされている特徴〔traits; 描線〕のすべてをすでに体現している。そういうわけで、エクリチュールに関する西洋哲学的な諸概念を脱構築するために、デリダがとりわけ中国語^{スクリプト}文字の幻惑させる概念に頼る必要はないのである。

〈différance〉が中国語であり、フランス語が中国語クリプトを含んでいると主張することは、さらに、次のことを思い起こさせるものである。すなわち、ヨーロッパの思想の伝統において——その言語とエクリチュールは、歴史上のある時点で中国語(および他の非アルファベット^{スクリプト}文字)との対立によって定義されたのだが——拒絶されたエクリチュールの属性(代補性、技術性、空間性など)が、すでに西欧の科学思想と形而上学の体系にそのクリプトとして「属している」ということを。そして、〈différance〉がもしフランス語における外来語としてとどまったままののだとすれば、その翻訳が問題とすることは、ある言語から別の言語へと意味を通過させる〔passing〕ことがではない。むしろ、問題は言語とエクリチュールの間の境界の多孔性を探ることなのである。

¹⁴ [訳註] ローマン・ヤコブソン『一般言語学【新装版】』川本茂雄監修、みすず書房、2019年、57-58頁。以下も参照のこと。デリダ『プシュケー 他なるものの発明 I』藤本一勇訳、岩波書店、2014年、291頁。

5. 「^{スクリプト}文字」を翻訳する

他のあらゆる「^{スクリプト}文字」と同様、この〈différance〉という語も、この語をフランス語と中国語の双方に置き入れることなしには、「フランス語」にも「中国語」にも翻訳されえない。多くの翻訳者は、この言葉をフランス語の「^{スクリプト}暗号的 [cryptic]」な形態のままにしておくことを選ぶが、〈a〉の戯れを対象となる言語で再生産しようと試みる者もある。たとえばデリダを最初にスペイン語に訳した翻訳者は、〈différance〉を〈diferancia〉または〈diferenzia〉と訳した (Derrida 1975; 1989)。前者は発音を変じさせて〈a〉を接ぎ木し、それに対し後者は非表音的なもの、表記的なもの、無音の差異をリテラルに翻訳している (スペイン語では〈c〉と〈z〉は同じ音素を表象する)。ギリシャ語の翻訳者も、差異を表すギリシャ語の〈διαφορά〉 (diaphorá) を〈διαφωρά〉 (diaphôrá) に変形させることで同様の方途をたどっている (Derrida 1990)。このように〈a〉への参照かもしくは無音の差異を再現するような翻訳の戦略は、アルファベット言語の境界内でのみ可能であり、中国語はリテラルな仕方でも、アナロジーによっても翻訳することができない。これは中国語^{スクリプト}文字が非表音的だからではなく、それが別の仕方でも表音的だからである。仮に、中国語における /a/ の音を表象するいくつかの音の構成要素を用いて、〈différance〉の〈a〉を表現するために新たな文字を作るか、既存の文字を借りることができたとしても、参照されるのは母音ではなく音素であり、さらにそれは「無音の差異」でさえない。二十世紀にローマ字表記のシステムと注音符號 (zhùyīn fúhào) の半音節文字が導入されるまでは、中国語エクリチュールのアルファベットの分解は存在しなかったのである (紀元前三世紀に辞書編纂の目的で導入された反切 (fǎnqiè) 法のみ存在し、これは、ある文字を用いて他の文字の近似した発音を示すことができた)。しかし、繰り返すように、これは中国語が非表音^{スクリプト}文字であることを意味するのではなく、中国語が文字を通じてパロールを伝達しないということを意味するに過ぎない。

ここで、〈différance〉の標準的な中国語訳である〈yányì〉 (延異) という新語を考察してみよう。この語はミシェル・イエが、デリダと荘子の先駆的比較の文脈で作り出したものである。〈yányì〉は、中国語の〈chāyì〉 (差異) (同一性と対立する差異) と〈shùnyán〉 (順延) (時間的な意味での差異、延期すること) の 2 つの単語を結合したものである (Yeh 1982, 15; 1983, 106; 同様の 2 つの単語を結合する戦略は、ブルガリア語の翻訳の場合にも見られる Tenev 2020 参照)。

この二つの単語を組み合わせることで、翻訳者は、フランス語において〈différance〉が伝達するこの二つの主要な意味的次元 (すなわち、フランス語の〈différance〉の語源であるラテン語の〈differre〉が持つ二つの意味。遅延することならびに「空間的」意味で同じではないこと、延期することと相異なること) を訳出している。この翻訳は、英語、スペイン語、イタリア語、ドイツ語のどの翻訳よりも、意味という観点から見ればいっそう忠実である。しかし、〈a〉を犠牲にすることで、この翻訳はいっそうリテラルではなくなり、あたかもフランス語の〈différance〉ほどには「中国語」ではないものになっているかのようなのである。

もはや明らかかなように、ここでは翻訳の問題が本質的なものとなっている。アルファベットであろうとなかろうと、ロゴス中心主義的であろうとなかろうと、(中国語を含む) すべての言語や^{スクリプト}文字は、デリダが「音声中心主義」と呼ぶもの——既に見たように、それを限られた文化圏に同

化させることはできない——に縛られているように思われる。しかし、「音声中心主義」の概念は、〈différance〉の概念と同様、中国語にもフランス語にも同一的に翻訳されるものではないのであって、その脱構築は伝統的な意味で「普遍的」なものではないのである。

デリダの^{トランス・カルチュラル}文化越境的な哲学への真の貢献の一つは、他者との関係を翻訳の観点から理解することに存している。〈deconstruction〉という語の翻訳の仕方についてデリダにアドバイスを求めた日本のイスラム学者、井筒俊彦に宛てた手紙の中で、彼は次のように述べている。

私は翻訳がもとの言語やテキストに対して副次的で派生的な出来事だとは思いません。[…]
「脱構築」(なるもの) にとっての^{チャンス}好機、それは、同じ事柄(同じことでありながら他であるもの)をいうために、脱構築について語り脱構築を他の場所へ連れ出すために、脱構築を転写するために、他の語(同じでありながら他である語)が日本語で見つけ出され、発明されることでしょう。(2008, 6)¹⁵

「別の言葉」は、翻訳において、「^{スクリプト}文字」のポテンシャルを高めている。「別の言葉」は、ここでは日本語、そこでは中国語というように、他者の言葉によって、さらに他者の言葉を通じて呼ばれるのだ。デリダは次のように述べることでさらに先にいく。デリダによれば、他者のエクリチュールがより美しくなるのは、その^{エキゾチシズム}異国趣味によるのではない。それが美しいのは、彼が「翻訳」を「詩と同様のリスクと^{チャンス}好機とを伴うもの」として理解しているからなのである。

別の日本の学者、豊崎光一はヴィクトル・セガレンについて省察しつつ、「^{スクリプト}文字」の問題について興味深い指摘をしている。セガレンもまた中国語エクリチュールの「突破」のポテンシャルを信じていた詩人である。豊崎によれば、『碑 [Stèles]』[セガレンの著作]の日本語訳は中国語の縦書き^{スクリプト}文字とフランス語の横書き^{スクリプト}文字とのあいだの緊張関係を再現することはできない。日本語は漢字を自身のエクリチュール・システムに結合しており、そのため『碑』の原典におけるフランス語^{スクリプト}文字と中国語^{スクリプト}文字間のあいだのギャップは、セガレンのテキストとその日本語訳のあいだのいっそう大きなギャップへと転じるのである。翻訳への抵抗は、中国語そのものに由来するのではなく、その音声的あるいは^{グラフィカル}表記的な次元から由来するのでもない。それはフランス語のアルファベットを、パロールを表象＝代理するための単なる道具とみなす慣習に由来するのだ。それはあたかも、フランス語の「^{スクリプト}文字」が日本語のテキストの内部で作用しているかのよう。したがって、豊崎によれば、「翻訳者は、ぜひともそれを削減〔還元〕しようと努めるのではなくて、そのギャップを単に主張しなければならない」(Toyosaki 2013, 248, my translation)。

『グラマトロジーについて』における中国語(ひとつの「^{スクリプト}文字」、西洋哲学のテキストにその「外部」の形象として所属している)への参照は、この観点からすると、すでにギャップを主張する方途であった。もっと後のテキスト、『他者の単一言語使用』は、翻訳の論理をクリプトのそれに非常に近い術語系で描写している。翻訳は他者を所与の言語の内部へと連れていくが、しか

¹⁵ [訳註] デリダ『プシュケー 他なるものの発明Ⅱ』藤本一勇訳、岩波書店、2021年、9頁。

しその内部でさえ、他者は異郷のものにとどまっており、「言語の自己自身への関係」の一部にはならないのである。したがって、「外部」とは「あらゆる言語の自己への非-同一性」にほかならず、あらゆる「内的翻訳」は、自己の内部に他者を刻印する（Derrida 1998a, 65）¹⁶。あらゆる言語のこうした構造的次元は、たとえそれがいわば「形式的原理」にとどまるとしても、還元不可能な他者性を導入する。「表意文字」、「表音文字〔phonograph〕」、さらには「原-エクリチュール」などの諸概念を用いてこの原理を脱暗号化〔解説〕しようと試みるや否や、その身振りは発見、概念、理論、解釈の歴史に結びつけられるが、こうしたものの文脈化は、それがもたらす絶対的的他者性という幻覚を解消するのに十分である。

翻訳の逆説的論理によれば、「翻訳不可能なもの」は何もないが、「あるいは、さらに言えば、翻訳可能なものも」何もない（Derrida 2001, 178）。この論理が、同一性と同一化、差異と差異化、排除と家内化の諸効果を産出し、西洋哲学のテキストにおける——そしてさらにはその文字の素朴な中国的理解における——中国語エクリチュールの長きにわたっての暗号化を特徴づける。この観点から、中国語文字を「あらゆるロゴス中心主義の外部」に位置づけることは、我有化〔appropriation〕の身振り（批判者たちはこの点において正しい）であると同時に、この我有化に対する批判でもある（あるいは、最低でもそれを避けようとする試みである）。単純化すれば、翻訳が逆説的なのは、それが二つの極を産出するからなのだ。一方の極は諸言語のあいだの差異の本質化であり、他方の極はこうした差異の透明性あるいは中性化という幻覚である。だからこそ、『グラマトロジーについて』においても、またピアンコに関するテキストにおいてもデリダが要求するのは、翻訳（自己の言語に対する他者の到来）が生じるその歴史的状況の考察である。したがって、脱構築にとって、「中国語文字」はヨーロッパの無意識の固有名ではありえないし、「中国語」は西洋の絶対的的他者ではありえない。たとえこの文字が、「オリエンタリズム」、「オクシデンタリズム」、「文化越境主義」、「家内化」、「受け入れ」、「投影」などといった、私たちにとってすでに身近な、排除から歓待までのあらゆる反応（しばしばその両方を同時に）を産出する、ある種の中国的暗号化であったとしても、である。

マティアス・オーバート（2009, 316, 318）が、デリダの「ひとつならずの言語＝もはや言語はない〔plus d'une langue〕」という似た着想を引用しつつ指摘するように、他者との接触におけるこの内的ギャップの経験は、東アジアの、とりわけ中国語使用の文脈における哲学の現実である。オーバートは、「西洋」哲学が中国語で読み書きされている台湾で既に起こっているように、文化越境性〔transculturality〕を出発点として、西洋哲学における他者との関係を再考することを提唱している。私たちは文化越境性を、デリダ的な術語で、翻訳のための「準-超越論的な」条件として解釈することができる。今日、経験的・歴史的な文脈なしには、中国哲学あるいは文学のいっそう速い「私たちへの到来」は生じえないのである。このことが意味するのは、脱構築が西洋哲学に対して、翻訳し続けること、そして翻訳を通じて、「絶対的な外部」というファンタジーに抗

¹⁶ 〔訳註〕 デリダ『たった一つの、私のものではない言葉——他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、2001年、124頁。

議し続けることを要求しなければならない、ということである。脱構築とは、複数の他者とのあいだで、さらには複数の他者と複数の自己の内部で、ギャップについて交渉する、批判的（そして歓待的な！）方途を見つけ出すことでなければならない。

この論文で私は、したがって、「哲学的な中国」、つまり西洋思想による利用やその脱構築のために作られた「中国」の観念をデリダが再生産しているという告発に対して、デリダを弁護しようとしたのではない。私が示そうとしたことを違ったやり方で翻訳するのであれば、中国語エクリチュールが「すべてのロゴス中心主義の外」である、というデリダによる多義的な主張が、おそらく、中国語翻訳における西洋的クリプトの「ギャップを主張する」方途にほかならないということである。

参考文献

- Bennington, Geoffrey (1993), 'Derridabase', in Jacques Derrida, by Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Chicago: University of Chicago Press.
- Billeter, Jean François (2014), *Contre François Jullien*, Paris: Allia.
- Bohm, Arnd, Henry Staten, and Rey Chow (2001), 'Derrida and Chinese Writing', *PMLA* 116:3, pp. 657–660.
- Burik, Steven (2010), *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*, Albany: State University of New York Press.
- Chang, Han-Liang (1988), 'Hallucinating the Other: Derridean Fantasies of Chinese Script', working paper presented at Representations of Otherness: Cultural Hermeneutics, East and West Conference, Center for Twentieth Century Studies (University of Wisconsin–Milwaukee).
- Cheng, Jiewei (1995), 'Derrida and Ideographic Poetics', *The British Journal of Aesthetics* 35:2, pp. 134–144.
- Chow, Rey (2001), 'How (the) Inscrutable Chinese Led to Globalized Theory', *PMLA*, 116:1, pp. 69–74.
- Claro, Andrés (2012), *Las vasijas quebradas: cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'*, Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Dascal, Marcelo (1978), *La Sémiologie de Leibniz*, Paris: Aubier Montaigne.
- DeFrancis, John (1986), *The Chinese Language: Fact and Fantasy*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Derrida, Jacques (1967), *De la Grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit.
- (1972a), *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil.
- (1972b), *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit.
- (1975), *La diseminación*, trans. by José Martín Arancibia, Madrid: Fundamentos.
- (1979), 'Scribble (Writing-Power)', trans. by Cary Plotkin, *Yale French Studies*, 58, pp. 117–147.
- (1981), *Dissemination*, trans. by Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.

- (1982), *Margins of Philosophy*, trans. by Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- (1989), *La escritura y la diferencia*, trans. by Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos.
- (1990), *Περί Γραμματολογίας* [Peri Grammatologias], trans. by Kostis Papagiorgis, Athens: Gnose.
- (1996), *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press.
- (1998a), *Monolingualism of the Other, or The Prosthesis of Origin*, trans. by Patrick Mensah, Stanford: Stanford University Press.
- (1998b), *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak, corrected edition, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1999), *Donner la mort*, Paris: Éditions Galilée.
- (2001), 'What Is a "Relevant" Translation?', trans. by Lawrence Venuti, *Critical Inquiry* 27:2, pp. 174–200.
- (2005a), 'Signé l'ami d'un ami de la Chine', in *Aux origines de la Chine contemporaine: en hommage à Lucien Bianco*, edited by Marie-Claire Bergère, Paris: L'Harmattan.
- (2005b), *Paper Machine*, trans. Rachel Bowlby, Stanford, Stanford: Stanford University Press.
- (2005c), 'Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok', in *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, by Nicolas Abraham and Maria Torok, trans. by Nicholas Rand, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2007), *Psyche: Inventions of the Other. Volume I*, trans. by Peggy Kamuf and Elizabeth G. Rottenberg, Stanford: Stanford University Press.
- (2008), *Psyche: Inventions of the Other. Volume II*, trans. Peggy Kamuf and Elizabeth G. Rottenberg, vol. II, Stanford: Stanford University Press.
- (2011), *The Beast and the Sovereign. Volume I*, trans. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques, and Zhang Ning (2020), 'Entretien avec Jacques Derrida en préface à la traduction chinoise de *L'Écriture et la différence*', *Revue ITER*, 2.
- Février, James (1984), *Histoire de l'écriture*, Paris: Payot.
- Gernet, Jacques (1963), 'La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture', in *L'Écriture et la psychologie des peuples*, Paris: Armand Colin.
- Hayot, Eric (2011), *Chinese Dreams: Pound, Brecht, Tel Quel*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Jakobson, Roman (1959), 'On Linguistic Aspects of Translation', in *On Translation*, edited by Reuben A. Brower, Cambridge: Harvard University Press.
- Jirn, Jin Suh (2015), 'A Sort of European Hallucination: On Derrida's "Chinese Prejudice"', *Situations* 8:2, pp. 67–83.
- Jung, Hwa Yol (1984), 'Misreading the Ideogram: From Fenollosa to Derrida and McLuhan', *Paideuma, A Journal Devoted to Ezra Pound Scholarship* 13:2, pp. 211–228.
- Klein, Melanie (1985), 'The Role of the School in the Libidinal Development of the Child', in *Love, Guilt*

- and Reparation: And Other Works: 1921-1945: The Writings of Melanie Klein, vol. 1, London: Hogarth Press.
- Lamy-Rested, Élise (2017), *Excès de vie, Derrida...*, Paris: Kimé.
- Meighoo, Sean (2008), 'Derrida's Chinese Prejudice', *Cultural Critique*, no. 68, pp. 163-209.
- Milesi, Laurent (2018), 'Chinoiseries : Hallucinating Derrida Hallucinating China', *Oxford Literary Review* 40:1, pp. 95–107.
- Obert, Mathias (2009), 'Begegnung mit der chinesischsprachigen Welt heute. Weder komparativ noch interkulturell!' *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3:2, pp. 313–21.
- Saussy, Haun (2002), "The Prestige of Writing", in *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge: Harvard University Asia Center.
- (2008), 'Fenollosa Compounded: A Discrimination', in *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: A Critical Edition*, by Ernest Fenollosa and Ezra Pound, edited by Haun Saussy, Jonathan Stalling, and Lucas Klein, New York: Fordham University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998), 'Translator's Preface', in *Of Grammatology*, by Jacques Derrida, corrected edition, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tenev, Darin (2020), 'Derrida in Bulgarian', *Revue ITER*, 2.
- Toyosaki, Koichi (2013), 'Traduction', in *Les Fins de l'homme: À partir du travail de Jacques Derrida*, edited by Philippe Lacoue-Labarthe, Edith Heurgon, and Jean-Luc Nancy, Paris: Hermann, pp. 245–253
- V.-David, Madeleine (1965), *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris: École Pratique des Hautes Études.
- Wang Youru (2003), *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking*, London: Routledge.
- Widmaier, Rita (1983), *Die Rolle der Chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Yeh, Michelle Mi-Hsi (1982), 〈解結構之道：德希達與莊子比較研究〉 [“*Jiěgòu zhī dào: Déxīdá yǔ Zhuāngzǐ bǐjiào yánjiū*”], *Chung Wai Literary Quarterly* 11:6, pp. 4–31.
- (1983), 'The Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu', *Journal of Chinese Philosophy* 10:2, pp. 95–126.
- Zhang, Longxi (1992), *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*, Durham: Duke University Press Books.
- Zhang Ning (2002), 'Jacques Derrida's First Visit to China: A Summary of His Lectures and Seminars', *Dao* 2:1, pp. 141–62.
- Zhong, Yurou (2019), *Chinese Grammatology: Script Revolution and Literary Modernity, 1916–1958*, New York: Columbia University Press.

[日本語の参考文献]

・デリダの著作

ジャック・デリダ『根源の彼方に グラマトロジーについて』(上)・(下)、足立和浩訳、現代思潮社、1972年

デリダ『たった一つの、私のものではない言葉——他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、2001年

デリダ『死を与える』、廣瀬浩司／林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年

デリダ『パピエ・マシン』(上) 中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年

デリダ『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2013年

『ジャック・デリダ講義録 獣と主権者 I』西山雄二／郷原佳以／亀井大輔／佐藤朋子訳、白水社、2014年

デリダ『プシュケー 他なるものの発明 I』藤本一勇訳、岩波書店、2014年

デリダ『スクリップル——権力／書くこと 付・パトリック・トール「形象変化(象徴的なものの考古学)」』大橋完太郎訳、月曜社、2020年

デリダ『プシュケー 他なるものの発明 II』藤本一勇訳、岩波書店、2021年

デリダ『哲学の余白(新装版)』(上) 藤本一勇訳、法政大学出版局、2022年

・その他の文献

ガヤトリ・C・スピヴァク『デリダ論 『グラマトロジーについて』英訳版序文』田尻芳樹訳、平凡社ライブラリー、2005年

ニコラ・アブラハム／マリア・トローク『狼男の言語標本：埋葬語法 of 精神分析／付・デリダ序文 «Fors»』港道隆ほか訳、法政大学出版局、2006年

ローマン・ヤコブソン『一般言語学【新装版】』川本茂雄監修、みすず書房、2019年

Reprinted by permission of Héctor G. Castaño.

「義絶」される「中国語」／「私産^{しざん}」する「日本語」のグラマトロジー
 ——漢字と仮名を使用する「日本人」による斜めからの問い

大杉重男

1. 「距たり」を「際立たせる」ことをめぐるアポリア

日本人は古代において中国文明と出会い、日本語を漢字で表記すると同時に、一部の中国語を表記は元の漢字のまま発音を日本的に変容させて日本語の中に取り込み、更に漢字からより表音的な文字としての仮名文字を派生させた。以後一九世紀における西欧文明の本格的な到来まで、日本人は日本語を漢字と仮名を併用して記述して来た。明治維新以後日本が急速に近代化したことと平行する形で、日本語の文章はまず定型化された訓読体に統一され、そこから言文一致運動によって新たに人工的に作り上げられた標準的な話し言葉を中心に再構成される。そして西欧の文献が大量に翻訳される過程の中で、漢字を日本語から追放し、ローマ字のようなアルファベットの表記法に変えるべきだという考えが起こったが、文学者たちの抵抗(森鷗外や芥川龍之介)もあり、帝国期には実現しなかった。しかし一九四五年の日本の敗戦とその後の民主改革を契機に、新仮名遣いと新漢字に基づく表音主義的文字改革が遂行される。そこでは旧漢字や仮名遣いは、日本を敗戦に導いた封建主義的因習の象徴のように考えられた。しかし一九八〇年代以降、日本が「先進国」としての自己認識を確立し、これ以上近代化しなければならないという強迫的衝動が薄れ、またとりわけワープロの発明以後の情報技術の発達によって難読漢字の表記が容易になったことも相まって、現在では漢字仮名併用という表記法は、日本語の文章の表記形式としてむしろ以前より安定した地位を得ているように見える。

しかし問題は何一つ解決していない。日本人と日本語にとって漢字と仮名とは一体何か、それは思考や思想(の翻訳)にどのような屈折を与えているのか(あるいはいないのか)を問うことは、日本と中国や朝鮮といった東アジアの他の文化との関係を考えることであり、漢字文化圏¹

¹ 齊藤希史『漢字世界の地平 私たちにとって文字とは何か』(新潮社、2014年)によれば、「漢字文化圏」という用語は1963年に出版された『日本語の歴史2 文字とのめぐりあい』第三章「ひろがりゆく漢字文化圏」において亀井孝が用いたことから普及した。齊藤は、この言葉は、「同文同種」という「日本による東アジア統合という政治的野望と深く関わっている」言葉を想起させるので、代りに「漢字(文)圏」という概念を用いることを提唱する。しかし「同文同種」的イデオロギーは、日本だけではなく現代中国にも見られるので、その政治的文脈を単に削除して別のニュートラルな言葉に置き換えるのではなく、むしろ過去と現在の政治的文脈を記録しつつ脱構築するために、ここでは「漢字文化圏」という言葉を使い続けたい。

が現代においてどのような思想的意味を持つのか（あるいは持たないのか）を考えることにもなるはずである。

ここではヘクター・G・カスターノの「ジャック・デリダによる中国語」²を出発点として、この問いを考えてみたい。デリダは『グラマトロジーについて』において、プラトン以来の西欧形而上学を「音声中心主義」と「ロゴス中心主義」を結合したイデオロギーとして分析し、その過程で、西欧的思考において、中国の漢字による文字システムが、アルファベットに比較して、声に対して非現前的であるが故に、劣ったものと見なされることを批判的に論述した。しかしこのデリダの漢字への言及は、デリダが中国語文字の「音声中心主義」「ロゴス中心主義」に対する「外在性」を実体的に考えていたとの批判を招いた。カスターノはそうした批判を検討した上で、カスターノはジャック・デリダの思考における「中国への問い」を分析し、「中国の「外部性」とされるものは、中国語エクリチュールの「幻惑された [hallucinated]」考え方ではなく、むしろ西洋哲学のテキストの内部にある、「クリプト」に立脚したものだ」と述べる。カスターノによれば「デリダは、象形文字とアルファベット文字を対立させるのではなく、象形文字の価値を一般化し」ていたのであり、〈différance〉というデリダの有名な造語は、アルファベット文字の中に象形文字性を現出させる言語的实践として解釈できる。

このカスターノのデリダ理解は、アルファベット文字システムの内部の側からのデリダ解釈としておそらく洗練された周到なものであるだろう。しかし、象形文字（漢字）と表音文字（仮名）がハイブリッドに組み合わせられた日本語という文字システムの内部にある私は、デリダ／カスターノがフランス語の側から中国語へ向けて演じて見せる文化的・言語的越境が、フランス語と中国語の間にある日本語を盲点とすることになっていないかどうかを、斜めの位相から問わざるを得ない。

翻訳は、基本的に二つの言語（自国語と外国語）の間で遂行される。しかし日本語は、もともと中国語を制度的に外付けしているために、日本語への翻訳は三つの言語（和語、漢語、外国語）の間で起きているように見える。そしてその場合の外国語に中国語が含まれる場合、翻訳はある種の危機に見舞われる。カスターノが紹介する豊崎光一は、中国古典の引用を本質的な要素として含むヴィクトール・セガレンの詩集「碑」を日本語訳することの困難性を次のように記述している。

それはこうです、日本語の文は通常かなり多くの漢字を含んでおり、そしてすでに申し上げたように、シナ語のエピグラフとフランス文とは翻訳の関係にあるために、日本語訳がエピグラフにあるのと同じ漢字を含んでいるということが起ってくるのです。シナ語のエ

² 本稿は、2022年4月22日に開催された脱構築研究会セミナーにおけるヘクター・G・カスターノの講演原稿「ジャック・デリダによる中国語」（森脇透青訳）と、それに対する私のコメント草稿「漢字を使用する日本人からの反転した問い」を踏まえ、セミナーでの質疑応答で得られた知見に基づき新たに書き下ろしたものであり、日本の文脈における文字学的思考のはらむ諸問題を素描することを試みている。

ピグラフとフランス文とは翻訳の関係にあるために、日本語訳がエピグラフにあるのと同じ漢字を含んでいるということが起ってくるのです。シナ語の文中の単語が教養ある日本人にとってはほとんど完全に理解可能なものだということを付け加えねばなりません。したがって翻訳者はそれらの単語をそのままにしておくことになる。言うまでもないことながら、こうした状況下では、対立の、「エグジティスム」の効果は、無に帰されるとまではいかなくとも、少なくとも目に見えて滅殺されてしまうこととなります。また、シナ語も日本語同様上から下、右から左へと書かれるということをも知っておく必要があります。そこからしてシナ語とフランス語とのあいだに結果する対照の効果もまた失われる。こうして ^{オリジナル}原文の——と云ってすでに引用 - 翻訳であったオリジナルの——裡に存在していた還元＝縮減不能なあの距たりを危険なまでに還元＝縮減してしまったこととなります³。

セガレンの詩は、「シナ語のエピグラフ」をフランス語の本文が自由に読み解いて行く形をとっている。しかしそのエピグラフは漢文なので、日本語への翻訳者は、エピグラフは訳さずにそのまま引用し、フランス語文のみを訳して提示するという選択をすることになる。セガレンの「エグジティスム」は「漢字とフランス文とのあいだの極めてはっきりした距たり、対立」の「還元＝縮減不能」性を詩において提示しているが、日本語訳はその「距たり」を「還元＝縮減」してしまう危険をはらんでいる。

翻訳とは、理解できない文を理解できるようにするという意味で、原文との「距たり」を「還元＝縮減」する行為であると通常は見なされているが、豊崎はベンヤミンに倣って「翻訳者は、あらゆる方途をつくして距たりを還元＝縮減しようと努める代りに、思いきってその距たり自体を際立たせるべきです」と主張する。豊崎は「碑」を部分的に日本語に訳しているが、詩集全体を訳する前に急逝した。残された訳業から、豊崎がどのように「距たり自体を際立たせる」作業を行ったのか具体的に検証する能力は私にはないが、豊崎は日本語と「シナ語」との間の「距たり」について、「漢字とフランス文とのあいだの極めてはっきりした距たり」ほど明確な認識は持っていなかったようには見える。そのことは「シナ語」という言葉の選択に徴候的に現れている。

「シナ」は「支那」と当て字されることの多い言葉であり、語源的には英語の China やフランス語の Chine と同じとされ、明治維新以後第二次大戦の敗戦以前の帝国主義時代の日本で広く使われた呼称である。しかし中国側は侮蔑的ニュアンスの強い「支那」の呼称を好まず、一九三〇年国民政府の抗議を受けて浜口内閣は常則として「中華民国」との呼称を用いる旨を決定し、更に敗戦後の一九四六年日本外務省は申送り文書「支那の呼稱を避けることに關する件」を出して、中華民国代表者からの要請により「今後は理屈を抜きにして先方の嫌がる文字を使はぬ様にした」と表明した。だがその後も、一部の日本人は、さまざまな理由（政治的・美学的・慣習的・差別的）で「支那」「シナ」という語を使い続けている。

³ 「翻訳と／あるいは引用」、『他者と〔しての〕忘却』（筑摩書房、1986年）所収。

中国を「支那」「シナ」と呼ぶか「中国」と呼ぶかというこの争いは、中国と日本とが、漢字を少なくとも部分的に共有していることにおいて、お互い十分に距離の取れた他者ではないことを示している。「支那」という言葉の侮蔑的ニュアンスは、漢字語であるが故に中国人に容易に（誤解を含めて）伝達され得る。他方「中国」という漢字語もニュートラルではなく、世界の中心が中国にあるという中華意識をそれを使用する者に意識させる（同様に「倭」と「日本」の間にも、「支那」と「中国」の関係に類似した構造がある）。

豊崎がなぜその文章の多くで「シナ」という語を用いているのか、豊崎自身による説明はない⁴。豊崎が保守主義者やナショナリストではないことを踏まえて、理由を美学的に推測すると、それは日本語と中国語との間の「距たり」を「際立たせる」実践の一環であったと考えられるかもしれない。漢字ではなく片仮名で書いていることも特徴的である。しかし理由はどうあれ、「シナ」という語を用いることを、中国人の読者が差別だと感じる可能性は常にそこに開かれている。それはセガレンの「エグジテニスム」が、彼の批判する西欧植民地主義的エキゾティシズムと本当に区別できるものなのかを問うことにもつながるかもしれない。そしてこれは特殊な問題ではない。他者との「距たり」を「際立たせる」ことは、その際立ちそのものの効果によって、常に他者を「差別すること」と隣り合せの関係にあること、そしてだからといって逆に「距たり」を「還元＝縮減」し、「距たり」が目立たないように曖昧化することも、やはり別の「差別」につながるかもしれないことを常に考える必要がある。

2. 「思想絵画」としての漢字

フランス語と「中国語」の間の絶対的な距離はあまりにも明瞭で錯覚の余地がない（それ故にフランス語の中に「中国語」と呼べる何かを埋め込み暗号化もできる）が、「日本語」と「中国語」との間の距離は、幻惑的なまでに捉えがたい。近代において西洋人は、しばしば「日本」を「中国」への通路と考えた。デリダが「音声言語パロニールと文字言語エクリチュールとを結びつける別の体系に接近することによって、言語と文法というエピステーメの基礎的カテゴリーを解体」し、「マラルメのそれとともに、最も根本的な西欧的伝統の最初の決壊であった」と評価した⁵フェノロサは、自身の中国研究における日本の寄与を最大級の賛辞をもって語っている。

わたくしは、たぶんわたくしの仕事に、一つの価値があるだろうと主張したい。それは日本式中国文化研究法をはじめと取り入れたことだ。これまでヨーロッパ人たちは、なんとなく、現代の中国研究の学説を鵜呑みにしてきた。数世紀前に、中国はその創造的自我の多くを失い、自分自身の生の根源を洞察する力を失った。しかし、そのオリジナルな精神は、すべてのオリジナルな新鮮さをとどめて、日本に移植され、なおも生き、生長し、意

⁴ 足立和浩によるデリダ *De la grammatology* (Paris:Minuit,1967) の訳『根源の彼方に—グラマトロジーについて』（現代思潮社、1972年）は、一貫して「中国」ではなく「支那」という訳語を用いている。

⁵ 『根源の彼方に—グラマトロジーについて』上191頁。

味を伝えているのだ。今日、日本人たちは宋王朝下の中国の文化に、ほぼ匹敵する文化の段階を示している。わたくしは幸運にも、ながい年月のあいだ、森槐南教授の個人的生徒として学ぶことができた。教授は、たぶん、現存の、中国詩の最高の権威であろう⁶。

フェノロサは、中国本土では失われた「中国文化」が「オリジナルな精神」のままに「すべてのオリジナルな新鮮さをとどめて」「移植され」た空間として日本を語る。「数世紀前に、中国はその創造的自我の多くを失」ったとあるのは、おそらくモンゴル帝国による宋王朝の征服以後、中国は文明的に停滞に陥ったという考えを指している。フェノロサは明治時代の日本を、失われた「中国文化」の正統的な継承者として位置づける。ここにはフェノロサが学んだ森槐南の中国観が投影されていると見られるが、日本帝国主義（槐南は、伊藤博文暗殺事件の際に負傷している）と西欧オリエンタリズムの共犯関係をそこに見るのは容易である。

フェノロサは槐南を「たぶん、現存の、中国詩の最高の権威であろう」と述べることで、中国と日本との間の「距たり」をほとんどないものとして描き出す。「中国」を代補するものとして「日本」を見るこのフェノロサの態度は、フェノロサの遺稿を整理し、『漢字考』を編集出版したエズラ・パウンドによって増幅・発展されている。

パウンドは北園克衛宛の書簡の中で次のように述べている。

いずれにしても私は、表意文字 (ideogram) を必要としています。私はそれを私の仕事の中で、また仕事のために必要とし、また発音と音声学をも必要としているということです。半端な教育しか受けていない幾人かの愚か者たちは、表意文字を読むために日本の発音を用いるフェノロサの用法を続けている私を鼻であしらってきました。私は続けるつもりです。全き音として、「ダイ・ガク」(Dai Gaku=大学) は「ター・ツゥー」(Ta Tsü) よりも良く響くのです。東洋から西洋へ伝達する問題となると、中国語の発音の大半は全く役に立ちません。私たちは中国語の発音の一部は聴き取らず、残り〔の大半〕はシューツという音か、モグモグ言う音なのです。フェノロサは（私は正しいと思いますが）、日本で『詩経』の古い発音が保存されてきたのに対し、中国では北方からの様々な侵略が古い発音を破壊した後長い時間が経過していると書きました⁷。

パウンドは、表意文字=漢字の発音として中国語よりも日本語の方が優れていると見なす。これは日本語そのものをパウンドが評価しているということではない。同じ手紙でパウンドは仮名文字のことを「不器用で面倒」(clumsy and cumbersome) であると述べ、少なくとも最も良い詩

⁶ 『アーネスト・フェノロサ=エズラ・パウンド芸術詩論 詩の媒体としての漢字考』、高田美一訳、東京美術、1982年。

⁷ 1940年11月15日付。引用は *Ezra Pound & Japan* (Forgotten Books, 2012) より引用者による訳。訳にあたっては高田美一の訳文（『漢字考』解説、前掲フェノロサ=パウンド『漢字考』所収）を参考にした。

を一篇ローマ字に音訳して北園が主宰する詩誌『VOU』に掲載するべきと北園に助言している。パウンドによれば、表音文字としてはアルファベットの方が仮名文字よりも覚えやすい。

またパウンドは日本語の発音がイタリア語に良く似ているとも述べているが、日本語はイタリア語の代補として漢字にふさわしい発音とされているのかもしれない。パウンドがムッソリーニを支持していたことも偶然ではない。パウンドにとって重要なのは「東洋」(EAST)であり、中国と日本の区別はそこにはない。『漢字考』でフェノロサが中国詩の例として、菅原道真の漢詩の第一句「月耀如晴雪」を挙げていることはそのことを端的に示している。パウンドは自分の望んで想像した「東洋」を鏡として「イメージズム」詩を創造し、それによって西洋文学に革新をもたらした。

カスターノは、フェノロサの漢字観は「究極的には、漢字が諸事物の有契的〔motivated〕な「図像」(それは有契的な象徴である)であって、現実と言語のあいだのある種の自然な紐帯に根拠づけられていることを前提している」としているが、実際フェノロサは中国詩を次のように特徴付けている。

中国詩は絵の迫力と、音声の可動性をもって、同時に話すのだ。ある意味で中国詩は両者がかねて、いっそうオブジェクティブで、いっそうドラマティックなのだ。中国詩を読むとき、われわれは心中の対象物をいつわりおもい浮かべるのではなく、物(things)が物自身の因果を産み出すのを見守っているようにおもうのだ⁸。

中国詩は絵と音声によって同時に話す。この二重性の認識は、読むことが音声的であると同時に視覚的行為でもある漢文訓読によって漢詩を読む体験に、発想の起源があるのではないか。少なくともフェノロサやパウンドの漢字受容の源泉になった森槐南が、距離なく「中国詩」に接することができたのは、漢詩文を中国語の発音を知ることなく日本語の発音で読み下すことのできる訓読というシステムによってだった。

日本の特異な漢字学者である白川静は、訓読による漢字研究について次のように語っている。

わが国での研究は主として訓読法によって資料の解読がなされているが、それはいわば国語化による訳読である。そのため音読によって理解のないまま通過することを許さない訓読的、語法的な厳密さが要求されているのである。よむことが同時に解釈することであり、理解することである。文字言語としての甲骨文、金文も、われわれの言語領域とするところである。それは漢字の使用が、わが国においては義訓をもつことによって可能になっているのと同じ事情である。音読論が漢字廃止論に連なるのは、音声言語と文字言語を混一する言語学的無知に由来する。また漢字の音と訓とをきりはなし、その一部を制限的に用いようとするいわゆる音訓表は、国字としての漢字の性格を無視するものである。わが国

⁸ 前掲フェノロサ＝パウンド『漢字考』11頁。

において、漢字は音訓の併用によって、はじめて国字として機能するものであることを、知らねばならない⁹。

白川によれば訓読とは、漢字によって書かれた古代中国語の文、すなわち漢文の「国語化」である。それは通常の翻訳ではなく、古代中国語をそのまま翻訳することなく日本語に変質させることである。「漢籍はわれわれには文字言語として存在するのであり、「それは訓読法によって、容易に国語化しうる」。

古代中国語はそのまま日本語になり得る。しかしその逆は成立しない。白川は、「中国の文献はわれわれにとっていわば「国語」であるが、その逆は成立しない」とも指摘している。「われわれは中国の漢字を共有するが、中国人はわが国における漢字を共有しているとはいえない」。漢字において、日本から中国に至る道は開かれているが、中国から日本に至る道はない。この一方通行の関係の認識の上に立って、白川文字学は展開されている。白川によれば、このことは日本の中国に対する「一種の文化的従属」（白川は中国人にそう考える傾向があると述べている）ではなく、漢字廃止論者のように「文化的劣等感」を持つ必要も無い。漢字は、中国語を知らずとも訓読だけでその本質に至り得る。

白川のこの訓読観は、フェノロサやパウンドが準拠した森槐南の中国文化観と地続きにあるように見える。白川の前初の漢文経験が、大正期に刊行された『国訳漢文大成』だったこと¹⁰は、白川の文字学を考える上での一つの鍵に見える。そして白川による文字の解釈の方法が、フェノロサの漢字解釈の方法と類似していることは、両者が漢文訓読的なものに由来すると考えると偶然ではない。

たとえば白川は「道」という字を次のように解く。

路は神霊が人に和らぎをもたらすものであるのに対して、道は人が識られざる神霊に挑むことを意味している。道の古い字形は、首を携えて進む形であり、いまの字形からいえば、導と積すべき字である。識られざる神霊の支配する世界に入るためには、最も強力な呪的力能によって、身を守ることが必要であった。そのためには、虜囚の首を携えて行くのである。道とは、その俘馘の呪能によって導かれ、うち開かれるところの血路である¹¹。

この視覚的に印象的で、不気味とも言える解釈が実証的にどこまで正しいかは別に、このような解釈の仕方そのものが、フェノロサが漢字を「思想絵画」(thought-picture)としてとらえる思考と似ていることは指摘しなければならない。フェノロサは、一つ一つの漢字の語根に「行為する動詞的概念」(verbal idea of action)を見るが、白川の字解は、まさに「虜囚の首を携えて行

⁹ 「漢字と文化」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三巻 229 頁。

¹⁰ 「白川静略年譜」、『ユリイカ』2010 年 1 月。

¹¹ 「道字論」、「文字逍遙」所収、『白川静著作集』第三巻 33～34 頁。

く」というように文字の中に物語的な行為を読み込むものである。白川の文字学が専門領域を越えて一般読者に魅力的なのは、その字解の物語的性格に依るところが大きい。

そしてその物語が可能なのは、漢字がその本質において「文字言語」であると白川が見なすからである。「文字言語」である限りにおいて、漢字は自らを語ることはなく、ただ見せるだけである。そしてその見せられたものが何であるのかを物語るのは、読者の側ということになる。カスターノが言及しているチャン・ロンシーは、中国的「tao」（道 dào）の概念とギリシア的「logos」の概念の間に並列性があると主張し、その根拠として、「tao」に「考えること」（thinking）、「話すこと」（speaking）の意味があることを指摘しているが¹²、日本語における「道」には「考えること」、「話すこと」の意味がない。白川の解字に依拠するなら、「道」はむしろ「考えること」、「話すこと」を絶ち、斬首によって口を利けなくすることによって切り開かれる道ということになるだろう。日本において「道」は無思考と沈黙に結びついている。何も考えず頭を空にして黙って歩くのが「道」である。その無念無想の沈黙は原初的には暴力によるものだが、後には自発的なものとして肯定的に神秘化される。

フェノロサやパウンドのオリエンタリズムは現在では明白に見えるが、彼らのオリエンタリズムを可能にしたものが、日本における中国に対する西欧オリエンタリズム到来以前のオリエンタリズムであること、この言わばオリエンタル内オリエンタリズムの構造は、まだほとんど解明されていないように見える。

3. 「書」を「読む」ことと「見る」こと

白川の言う「音読によって理解のないまま通過することを許さない訓詁的、語法的な厳密さ」が、日本において思想的に意識化されるのは一八世紀と考えられる。日本は古代から中国文化を受容して来たが、中世の戦乱を経て、徳川幕藩体制の確立による社会の安定化と連動する形で、朱子学が幕府の公的イデオロギーとなった。そして一八世紀の儒学者や国学者たちは、朱子学への批判において日本語と中国語との関係を本格的に思想的に問題とするようになる。

丸山真男は、ヘーゲルが歴史哲学で主張した「持続の帝国」としての「シナ歴史の停滞性」は、儒教と密接な関係にあると指摘し、「儒教に対抗するに足る思想体系は清に至るまで遂に興らなかった」「シナ帝国と同じくシナ学界も真の思想的対立を経験しなかった」と述べる¹³。丸山は、これに対して徳川期の日本は、儒教を官学化したにもかかわらず、「徳川封建社会」が中国的「持続の帝国」ではなかったことと平行する形で、「儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程」＝「朱子学的思惟方法」に対するアンチテーゼの成長」がそこに見られるとする。丸山によれば、この「アンチテーゼの成長」は荻生徂徠において頂点に達し、そしてちょうどヘーゲル哲学がその観念論体系の絶頂に

¹² Zhang, Longxi (1992), *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*, Durham: Duke University Press Books.

¹³ 『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952年。

においてマルクスの唯物論によって転倒されたように、本居宣長の「国学」は「徂徠学における思惟方法を継受しながら之を全く転換せしめた」¹⁴。

丸山は近世日本についてのこの思想的見取り図を展開するに当たって、言語の問題を直接は扱っていない。しかし徂徠も宣長も、自説を展開するに当たり、まず古典への注釈学的分析と解釈から始めた。これは近世日本思想の特徴的な知の形態であり、柄谷行人はかつてそれを「注釈学的世界」と呼び、フランス現代思想における西欧形而上学の脱構築と類比した¹⁵。柄谷によれば、朱子の「理」とプラトンの「ロゴス」との間には「家族的類似性」があり、従って「理」への批判は「西洋におけるプラトン主義（ロゴス中心主義）への批判」と類似する。伊藤仁斎・荻生徂徠・本居宣長は、朱子学と別の理論を提示するのではなく、それぞれ『論語』、「五経」、『古事記』の「テキストの注釈」という脱構築的実践によって「理」の批判を遂行した。「注釈学的思考」とは、「理」すなわち「意味」（理念）が囲い込んだ「言」＝「事」をとりかえずことである。「理」が「異質な“他者”との対話性をなくして、自己の内部の対話（モノローグ）にしてしまった言葉」であるのに対して、注釈とはテキストに「対話性」を回復することとされる。柄谷は特に仁斎を高く評価し、仁斎の「注釈学」の核心を「教」に見る。「教」とは「教義（doctrin）」ではなく「教え（teaching）」であり、「教える—学ぶ」関係を前提しているのであって、「孔子の「教」は、仁斎にとって、対関係としての他者に対する実践のうちにはしか普遍的な「道」などありえないということの意味した」。

この柄谷の「注釈学的世界」論に、江戸時代の「封建的身分社会」を再評価する側面があることは留意しなければならない。柄谷は仁斎の私塾古義堂の「自由な気風」を称揚し、「仁斎の塾に権力関係がないのは、彼が「教える—学ぶ」関係を拒否したからではなく、「その逆」に「この関係なしに人間の普遍的な同一性などありえないという認識をもっていたからである」と述べている。これに対して朱子学は、「身分・階級をこえた普遍的な人間性を前提している」ので、身分制を前提として生きている者に比べて「過酷に理念を追求する」が、「人間の本来的な同一性、真理あるいは完全な解放に到達する可能性という理念は、逆に、他者に対する「残忍刻薄」に転化する」。これは朱子学そして近代個人主義的な人間観への批判として一定の説得力を持つが、その明察は、「教える—学ぶ」関係の「権力関係」的性格に盲目であることで導かれている。「教える—学ぶ」関係は「教える」主体と「学ぶ」他者との関係の非対称性を含意する。それは「教える」者から「学ぶ」者への一方通行的な「道」の開通による「上下」「先後」関係である。

その意味で「教える—学ぶ」関係は、柄谷の言う「異質な“他者”との対話性」と必ずしも等しくはなく、「教え」の成功も失敗も「自己の内部の対話（モノローグ）」への回帰に帰着する可

¹⁴ 『日本政治思想史研究』「英語版への著者の序文」によれば、丸山は1940年に第一章の雑誌初出原稿を書いていた時「徂徠学と宣長学との思想構造の連関を、ヘーゲルとマルクスのそれにととえる意図があった」が、保守派を刺激することを心配した指導教授の南原繁の助言で、マルクスを思わせる表現を改変したという。

¹⁵ 「注釈学的世界——江戸思想序説」、『文藝』1986年春季号・夏季号・秋季号。

能性がある。「教える一学ぶ」関係は対称的な双方向ではなく非対称的な一方通行であることを本質としており、そしてこの一方通行性は、「注釈学」という方法の一方通行性につながり、ひいては訓読における日本語の中国語に対する一方通行性と連動する。

一八世紀日本思想が発見したのは、この日本語の中国語に対する一方通行性だった。荻生徂徠は「先王の道」を知るためには、中国語の本来の言葉を知らなければならないと考え、この観点から、訓読を否定し、「崎陽之学」を構想した。

故に予嘗て蒙生のために学問の法を定む。先づ崎陽の学をなし、教ふるに俗語を以てし、誦するに華言を以てし、訳するに此の方の俚語^{りご}を以てして、絶して和訓廻環の読みを作さず。始めは零細なる者を以てす。二字三字もて句をなし、後書^{のち}を成す者を読みしむ。崎陽の学既に成りて、乃ち始めて中華人たるを得^う。而して後に稍稍^{せうせう}に経・子・史・集四部の書を読まば、勢^{いきおい}破竹の如し。是れ最上乘なり¹⁶。

徂徠の「崎陽の学」は、日本の「俗語」によって中国古典を教え、声に出して読む時は「華言」＝古代中国語の発音で読み、それを日本語に訳する時は「俚語」で遂行することを推奨する。酒井直樹は、「崎陽の学は、言語の不透明性を除去しようとして、読みを会話に従属させるよう戦略的に打ち建てられた学問であった」と述べている¹⁷。しかしここで確認しなければならないことは、「崎陽の学」は「世未だ甚だしくは流布」しなかったことであり、そのために徂徠は「第二等の法」として、日本の俗語によって漢文を読む「訳文の学」¹⁸を唱えた。

吉川幸次郎は、徂徠が中国語を日本語やその他の言語よりも優越していると考えていたと指摘している¹⁹。吉川によれば、徂徠は、仮名が「音バカリニシテ意ナシ」（「いくつかの音を合わせて意を作る」＝「複綴^{ポリシラビック}」）であるのに対して、漢字は「音アリ意アリ」（「単綴^{モノシラビック}」）であると指摘し、このことを根拠として「これ中国の語は文にして密、日本をも含めて夷の語は質にして疎なる所以であり、そうした点からも、唐土は文物国であり、中華である」と主張した²⁰。

¹⁶ 「訳文筌蹄初編巻首」、『荻生徂徠全集』第五卷、河出書房、1977年。

¹⁷ 『過去の声 十八世紀日本の言説における言語の地位』、以文社、2002年、346頁。

¹⁸ 「訓訳示蒙」、『荻生徂徠全集』第五卷。

¹⁹ 「徂徠学案」、『仁斎・徂徠・宣長』（岩波書店、1975年）所収。

²⁰ この徂徠の中国語観は、白川の中国語観とも通じている。白川によれば、漢字は「単音節語」であるために「漢字以外には表記の方法をもたない」中国語を表記する「固有の文字」であり、そこでは「ことば」と「文字」は直接的に結合する（「漢字と文化」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三卷 217頁）。白川にとって「ことば」とは中国語であり、そしてその中国語を表記するのに最もふさわしい文字は音声的性質によって漢字とされる。白川によれば「漢字は一つの概念を一つの字形のうちに表現するが、それは「不動なものを対象とする」という単純化、固定化と、必然的に結びつくものではなく、「表音文字が一定の約束によって音を綴り合わせることと、本質的に異なるものとはしがたい」。そして漢字は「文字としての集中性」「視覚的な印象の明確さ」において表音文字に優越するが、「しかしそのような漢字の構造法は、他に音声的な表記法をもたない単音節語としては、むしろア・プリーオリーなことであり、「殆んど選択の余地のないこと」だった。漢字を擁護するた

しかし当時の日本人は、その「華言」を習得して「中華人」とはなれなかった。徂徠は西洋語の習得は困難（「荷蘭^{とう}等^{とう}の諸国、性稟常に異なるが如きは、^{まさ}当に解し難き語、鳥鳴獸叫の如く人情に近からざる者あるべし」）としつつ、中国は「人情世態」が日本と同一であるために、「華言」を習得できるはずだと考えたが、現実の日本人にとって中国語の発音はオランダ語などと同様「^{まさ}当に解し難き語」だったように見える。

そして「崎陽の学」を断念した徂徠が「第二等の法」として採用した「訳文の学」は、「華言」を音声的に把握することを断念し、専ら視覚のみによって、沈黙のまま「華言」を了解しようとするものだった。

中華の人多く言ふ、読書読書と。予は^{すなわ}便ち謂へり、書を読むは書を見るに如かずと。此れ中華と此の方と語音同じからざるに縁りて、故に此の方は耳口の二者、皆力を得ず、唯々一双眼、三千世界の人を合せて、総て殊なることあるなし。一たび読誦に涉れば、便ち和訓、廻環顛倒あり。

「書を読む」とは、書を声を出して音読することである。多くの日本人は「華言」を音読できないし、また音読されても聴き取れる耳を持たない。唯一可能なのは訓読によって音読することだけであるが、それは中国語の語順を致命的に破壊（「廻環顛倒」）してしまう。しかし声を発さずに「一双眼」で「書を見る」ことは、このような困難を乗り越えて、普遍的に古代中国の「本来の面目」²¹にたどり着くことを可能にする。

結果的に徂徠は「華言」を称揚しようとして、逆にそれが従来日本語の中で持っていたオーラを剥ぎ取ることに貢献した。吉川は徂徠が「和訓」を破除するのは「無用にかめしくむつかしい雰囲気を作る日本語だからである」と述べているが、この「無用にかめしくむつかしい雰囲気」こそが、漢文に神秘的なオーラを与えていたものだった。徂徠は、自身が考えていたのは違う意味で漢文の「本来の面目」を露呈させ、そのことにおいて、本居宣長における古典中国語から独立した日本語・日本人のイメージの立ち上げを準備した。

4. 「義絶」と「私産」^{しぎん}

めにそれが中国語の表記に最も適していることを強調する白川の「ロゴス中心主義」（白川は「文字はロゴスをうちに宿すものでなければならない。ロゴスとして、存在のあらわれであることばを、その全体系において受け止めうるものでなくてはならない」と述べ、ロゴスを宿した特権的な文字として漢字を称揚する（「漢字のなりたち」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三巻 139 頁）は、結果的に漢字が表音文字の変種であることを暴露して、象形文字と表音文字の区別の無効性を露呈させてしまう。白川が言う漢字の「視覚的な印象の明確さ」は、「単音節語」である中国語との結びつきの強さの反映に見える。白川の一見「文字中心主義」的漢字論は、音声的な概念を代補的に導入することで、自らの主張を自ら動揺させる。

²¹ 徂徠は前掲「訳文筌蹄初編卷首」において、「故に学者の先務、唯ただ其の華人の言語に就きて其の本来の面目を識らんことを要す。而して其の本来の面目は華人の識らざる所なり」と述べている。

宣長に代表される国学は、儒学を徹底的に否定し、儒学からの影響関係も否認した。しかし少なくとも宣長は、漢文訓読的なものの拒否という態度を、徂徠から受け継いでいる。宣長は『古事記伝』において次のように述べる。

先凡て古記は漢文もて書たれば、文のまゝに訓ときは、たとひ一ツの言は古言にても、其ノツヅキ 言ごまは、なほ漢文のふりにして、皇国のにはあらず、故書記の古き訓なども文に拘らずて、古語のふりのまゝに附たる処おほし、然れども、彼訓も、後人の所為のまじれりとおぼしくて、猶漢文訓のおほきこと、上に論へるが如し、(中略) 此たがひめをよく弁へて、漢のふりの廁らぬ、清らかなる古語を求めて訓べし、かにかくにこの漢の習氣を洗ひ去るぞ、古学の務には有ける、然るを世々の物知人の、書記を説るさまなど、たゞ漢の潤色文のみをむねとして、その義理にのみかゝづらひて、本とある古語をばなほざりに思ひ過せるは、かへすがへすもあじきなきわざなり、語にかゝはらず、義理をのみ旨とするは、異国の儒仏などの、教誡の書こそさもあらめ、大御国の古書は、然人の教誡をかきあらはし、はた物の理などを論へることなどは、つゆばかりもなくてたゞ古を記せる語の外には、何の隠れたる意をも理をも、こめたるものにあらず、まして其文字は、後に当たる仮の物にしあれば、深くさだして何にかはせむ、唯いく度も古語を考へ明らめて、古のてぶりをよく知こそ、学問の要とは有べかりけれ、凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、上代の万の事も、そのかみの言語をよく明らめさととりてこそ、知べき物なりけれ、²²

宣長は『古事記』や『日本書記』といった日本の最も古い原初的の古典の中に「清らかなる古語」が「漢文訓」によって汚染されつつも埋め込まれている状況を見出し、それを除染して古語を再生することを主張する。「其文字は、後に当たる仮の物にしあれば」とあるように、宣長にとって文字は言葉より後に付加された深く考えるに値しないものであり、「人のありさま心ばへ」に最も近いのは「言語」である。これは一種の音声中心主義的論理であるが、それはロゴス中心主義的とは言えない。宣長にとって「ロゴス」的なもの＝「コトワリ」（「義理」）は、漢字の側にあり、「清らかなる古語」は、「コトワリ」によって理解できるものではなく、「物の理」ではなく「もののあはれ」をはらむものである。

酒井は、一八世紀日本の思想家が古代日本語を発見した時の言語的「距たり」の体験を、「死産」という修辞によって隠喩的に表現している²³が、私はむしろ古代日本語は「私産」したと考える²⁴。そしてそれは古代中国語の「義絶」と連動している。日本人にとって長い間中国的な

²² 「古事記伝一之巻」「訓法の事」、『本居宣長全集』第九巻、筑摩書房、1968年、32～33頁。

²³ 学術文庫版『死産される日本語・日本人』（講談社、2015年）244～245頁。

²⁴ 「私産する」という動詞は、通常の日本語には存在しない。「私産」という漢字語は通常「しさん」と読み、「私有財産」という意味しかない。しかし私は、敢えて私生児をプライベートに出産するという意味で「私産する」という言葉を造語した。自然主義文学の代表作の一つである徳田秋聲の私

文物は漢字が「真名」と呼ばれることが示すように、正統的で嫡出的なものだった。宣長は漢字を「仮の物」とすることでその嫡出性を否定した。しかしそれは即座に古代日本語を新たな嫡出子として認めることではない。というより嫡出という発想そのものが「カラゴコロ」的な「コトワリ」であるだろう。宣長が評価する『源氏物語』は、源氏の姦通や柏木の姦通によって非嫡出的な子が生まれることを繰り返し描いているが、宣長はそれを「コトワリ」によってではなく「もののあはれ」によって肯定する。宣長にとって古代日本語は、嫡出的なものではなく、嫡出性を否定する私生児的なものとして「私産」したと言える。

この意味で宣長の国学は、そのままの形では政治的ナショナリズムには接続しなかった。ロゴスなき音声中心主義は、美的ナショナリズムの次元に終始する。政治的ナショナリズムは、自己の「国民」的嫡出性をロゴス＝「コトワリ」によって正統化することによって初めて成立する。この新たな嫡出性の論理を提供したのは、徂徠学を否定した「寛政異学の禁」以後のポスト徂徠的な朱子学的論理だった。宣長が「コトワリ」を否認した後、その空白を埋める代補的「コトワリ」が後期水戸学や平田篤胤以降の国学において展開され、「カラゴコロ」と「ヤマトゴコロ」は新たに編成し直されて、西洋列強の到来と共に、尊皇攘夷運動による明治維新に最終的に帰結する²⁵。そこでは天皇の存在が、朱子学における中国的皇帝＝天子の位置を占めることになる。

だが儒教的皇帝の理念は、「天下」にただ一人の皇帝しかいないことを絶対命題としている。「天下」とはどこを指すのかに、実体的な定義は存在しない。それは日本列島だけではなく東アジア全体を潜在的に含み得る。そして天皇は中国的皇帝＝天子である限りにおいて、東アジア全体の皇帝たりえる。「天皇」という漢字表記の概念自体、古代中国以来の「皇帝」概念と切り離せない以上、日本は帝国主義国家と古代的専制君主国家の二面性を持たざるを得なかった。

明治維新後の日本に生じた「アジア主義」は、明治維新が日本だけの中で完結しないものであることの具体的表現だった。明治期には訓読文体が公的領域において確立すると同時に、大量の西欧語が新しく造語された漢字語に翻訳されるが、これらの翻訳語（後に中国に逆輸入される）は、「義絶」された「中国語」ではなく、新しい「日本語」として了解され、「日本語」が嫡出化されるための基礎となる。朱子学的「コトワリ」と西欧的ロゴスは、漢字語を媒介として「日本語」の中で矛盾をはらみながら接合される。

小説『徼』（1911年）には、ヒロインお銀が発する「愈々妊娠となれば、私が巧く私と産^{モツ}んぢまひますよ」（十五）という言葉があるが、私の「私産」という造語は、この「私と産^{モツ}」むという用例と響き合っている。

²⁵ 前掲『日本政治思想史研究』において丸山は、「宣長を以て国学の思想史的使命は完全に果され、篤胤に於ては方法論的に新たな方向が踏み出され、むしろある意味で儒教的なものに復帰した」（275頁）と述べている。丸山は会沢正志の『新論』から吉田松陰に至る幕末の「前期的国民主義思潮」を分析し、「政治的権利の下部への浸透の主張はつねに超すべからざる一線によって限界づけられ、国家的独立の責任を最後まで担う者は誰かといふ決定的な点に立到ると、水戸学に於て典型的に示されてゐる様に封建的支配層以外の国民大衆は忽ち問題の外に放逐されてしまふ」（360頁）とその限界を指摘する。丸山にとって明治維新における「国民大衆」の役割は受動的なものであり、維新とは「封建的支配層」自身による自己革命だった。

この観点から見れば、明治の言文一致運動は、単に「日本語」の「口語文」を創出する運動だったのではなく、明治期に完成した「文語文」という「父」の正当な「嫡子」としてそれを位置づけ、漢字語と平仮名語とを共に嫡出的「日本語」として正統化するための運動だったと考えられる。言文一致を主導した自然主義文学は、「文語文」の否定という「父殺し」を遂行しようとしたと言えるが、その自然主義文学を批判した漱石や鷗外、谷崎や芥川らは、「文語文」との父子関係を再構築して言文一致の制度を確立したとも言える²⁶。白川は言文一致が成立した後の近代日本文学を高く評価し、「明治以後の文章は、非常に好ましい展開をしていたように思う。特に文学の分野で、それが推進されていた。多くの作家たちがそれぞれの様式をもって活動し、多彩なうちに、全体として一つの流れが生まれていた。戦争の影響もあまりなかったように思う。漢字は自在に消化され、有効な表現の方法であった。魯迅のあのような文体さえも、漱石の影響が著しいように思われる」と述べる²⁷。この白川の近代文学観は、典型的に大正教養主義的な発想に基づいている。

白川は一九二四年十四歳で『国訳漢文大成』を愛読し、その同じ年に『万葉集』を味読し、『詩経』との比較研究を夢見たと言う。『国訳漢文大成』は白川にとって「国語」としての漢文の原点であり、「中国語」と「日本語」との間の「距たり」を否認し訓読的なものを肯定してくれる言語的ユートピアだった。しかしこのユートピアは、明治以後の日本が東アジアを侵略しつつ西洋からの東アジアの解放をスローガンとした矛盾した運動と連動してもいた。

第二次世界大戦における日本の敗戦＝「八月革命」は、このユートピアを破壊し、ディストピアに変えた。すなわち「漢字制限」（白川はそれを強く批判している）と「新かなづかい」の施行は、「現代日本語」を「古代中国語」からも「古代日本語」からも距てられ切り離された「孤児」として生成した。欧米語からの翻訳は漢字語よりもカタカナ語による翻字が担うようになり、「日本語」は英語の言わば「養子」のような存在を目指すようになる。白川の文字学は、この戦後の「孤児」＝「養子」的の文字空間に対する抵抗として展開されたように見える。それは戦後の国語改革によって「現代日本語」から切り離され塞がれた「古代中国語」への通路を再び切り開くことと言えるが、この通道は、白川自身による「道」という文字の解釈のように暴力的な契機をはらんでいる。

²⁶ 齊藤希史『漢文脈と近代日本』（角川ソフィア文庫、2014年）は、明治の「訓読体」＝「浪漫主義」を「脱＝漢文脈」、「言文一致体」＝「自然主義」を「反＝漢文脈」と規定し、「言文一致体や自然主義は、あくまで漢文脈の外部として、それに回収されることを拒否して成立した」と述べている。だが問題は、この「反＝漢文脈」が、「大逆」事件（1910年）を政治的契機として、挫折したことである。齊藤は「教育勅語」や「法律の条文」など「戦前の日本において訓読体が公式の言語としてもった政治性」を指摘し、それを「言文一致体が成立してしまっただけに訓読体がもち得てしまった政治性」と言うが、その「政治性」は「言文一致体」がもたらしたのではなく、政治的暴力による「言文一致体」の挫折がもたらしたものである。そして齊藤がたどる森鷗外・永井荷風・夏目漱石・芥川龍之介・谷崎潤一郎の「漢文脈」の系譜は、「大逆」事件以降確立した「訓読体の威信」への帰順として読むことができる。

²⁷ 「国語雑感」、「漢字の諸問題」所収、『白川静著作集』第三巻 242頁。

実際戦後の日本の民主改革が中途半端だったのと同程度に、文字改革も中途半端だった。日本文はローマ字化に至らず（キーボード上におけるローマ字入力が普及して来ていることにより、書くことと書かれたものの分裂がそこでは恒常化する）、現在の日本語は漢字という表語文字（logogram）と、仮名という音節文字（syllabary）のハイブリッドな使用によって表記されている。もともと漢字を起源とする仮名は、漢字よりは表音的だが、アルファベットのような音素文字（segmental script）に比べれば非表音的で、それ故に漢字から離れきれていないように見える。

第二次世界大戦後、日本だけではなく東アジアの漢字文化圏全体で、文字革命が起きたが、その帰趨は未だ明確ではない。中国は革命後に一度は pīn yīn による表記を目指しながら、間もなく中止した。他方北朝鮮や韓国は、漢字をほぼ全廃しハングルという表音文字に移行したが、ハングル一元主義となった南北朝鮮は、デリダが音声＝ロゴス中心主義の徴候として挙げた「自己の充溢性」「自己への現前」と結びついた「民族主義」にとらわれているようにも見える。逆に中国や日本においては、漢字使用の存続が、「少数民族」を帰順させ包摂する「中華民族」意識や、単一民族意識と連動しているのでは（アイヌ語の地名が漢字表記されることは徴候的である）と仮説的に考えられる。実際 pīn yīn 表記を徹底したら、中国人のパロールの言語的多様性が現前化してしまい、民族的な一体性が壊れるのではないか。

酒井は「植民地体制下で、被支配者が、植民地支配によって篡奪され抑圧されていた自らの文化に目覚め、本来性を取り戻そうとする空想のなかで、自らの民族語あるいは国民語（もちろん植民地支配以前に民族語や国民語が存在したわけではないだろう）を構想する術を学びとってゆくように、一八世紀の日本語論者は、漢語あるいは中国大陸からの文明を抑圧的な支配体制に見立てることによって、篡奪と奪回の比喩を用いつつ、自らの民族的本来性の空想を編み出していた」と述べているが²⁸、同じことは、第二次世界大戦中・以前の日本に侵略を受けていた諸地域でも戦後の「解放」の中で起こったように見える。朝鮮語も中国語も日本の侵略以前には「民族語」でも「国民語」でもなかった。それらは「植民地支配によって篡奪され抑圧されていた自らの文化に目覚め、本来性を取り戻そうとする空想」の中で、「民族語」「国民語」として「私産」した。もちろん中国も南北朝鮮も、自身の「国語」を「私産」ではなく「嫡出」のものとして意味づけているが、それは日本による侵略とそこからの解放という「篡奪と奪回の比喩」によってのみ可能だった。しかし暴力によって犯されない無垢の「民族語」「国民語」が原初的に存在するという空想もまた、それ自体が暴力的である。

一九六八年革命前後にデリダが行ったことがフランス語を内在的に中国語化することによって西欧の音声＝ロゴス中心主義を脱構築することであったとすれば、二一世紀の現在再び専制主義の問題が問われつつある東アジアにおいては、中国語や朝鮮語、日本語を内在的に他者化し、互いの「距たり」を可視化する思想的プロジェクトが求められている。それが具体的にどのようなものになりうるのかについては分からないが、少なくとも統制的理念として必要ではないかと、私は考える。

²⁸ 前掲『死産される日本語・日本人』264～265頁。

脱構築における抹消された「東方」

——マオイズム、ソレルス、デリダ

森脇透青

1. 脱構築の「オリエンタリズム」？

ジャック・デリダが、西洋の伝統を「ロゴス中心主義」、「現前の形而上学」、「音声中心主義」の三位一体として規定し、批判したのはよく知られている。しかしデリダは単にこうした歴史の「外部」へと出ていこうとしたのではない。デリダは、〈西洋〉がつねに、ロゴスや現前性やパロールとは異質な原動力——差異、痕跡、エクリチュール——によって駆動してきたこと、にもかかわらず西洋哲学がこうした原動力を隠蔽しようとしてきたことを示し、西洋文化にすでに潜んでいる「外部」の諸力に訴えかける。その戦略は一般に脱構築と呼ばれている。したがって、脱構築をもっともミニマルに定義するならば、内部における外部、自己における他者——「クリプト」——を発見し、その力を増幅する試みとして特徴づけられるだろう。

本稿は、本誌所収のヘクター・G・カスターノ¹による『グラマトロジーについて』論、「ジャック・デリダによる中国語」から出発して、彼の論文を解説しつつ、この論文を通じて触発されたいくつかの問題提起を行うために書かれている。論文の前半部ではカスターノ論文について要約とコメントを行い、後半部では1968年のフランスにおける「中国」とデリダの関係および「散種」読解を中心として、カスターノの問題系を私なりに発展させている。

さて、脱構築を上述のように（「内部における外部」による「内部」批判として）定義する以上、デリダが、「東洋」や「第三世界」にロゴスの外部を発見・投影するような身振りに対し非常に慎重であり、批判的でさえあったのは当たり前のように思われる。こうしたデリダの微妙な身振りが、のちのポスト・コロニアリズムの研究分野に影響を与えたのも自然なことだろう。にもかかわらず、一方でデリダは迂闊にも、素朴な「外部」を語ってしまっているのではないだろうか。デリダはある種の「オリエンタリズム」に陥っているのだろうか？ カスターノの論考は、この疑念をめぐって展開される。

長年にわたって問題になってきたのは、『グラマトロジーについて』における「中国」の取り扱い

¹ スペイン生まれの研究者ヘクター・G・カスターノは、パリ・ナンテール大学でペーター・サンディのもと学び、デリダにおける身体の問題に関する博士論文で博士号を取得した。彼はかつてデリダの創設した国際哲学コレージュ（Collège international de philosophie）のディレクター（2019-2025）であり、現在、台湾で国立中山大学の教員および国立政治大学の「華人文化主體性研究中心」（Research Center for Chinese Cultural Subjectivity）研究員として活動している。道教と現象学を比較するなど、トランス・カルチュラル（文化越境的）な哲学を中心に論文を執筆。

いである。長くなるが、カスターノも引用するデリダの文言を再度、やや詳細に引用しておこう。

[非-表音的な文字の] こうした構造の複雑さは、いわゆる「原始的な」諸々のエクリチュールのなかに、さらに「エクリチュールを持たない」とひとが信じている諸文化のなかに、今日私たちが発見しているものである。長きにわたって私たちが知っているのは、中国語あるいは日本語のエクリチュール中国語あるいは日本語のような非表音的^{スクリプト}文字が、非常に早くから、大いに非表音的要素を含んでいたことである。こうした^{スクリプト}文字は表意文字と代数学によって構造的に支配されたままだったのであり、このようにして、私たちはあらゆるロゴス中心主義の外部で発展する文明の力強い運動の証言を持ち合わせている。エクリチュールは〈声〉を自身へと還元するのではなく、システムのうちに組み入れたのである。(DG137-38 / 上 189)

エクリチュールを、言葉の栄光の不意を撃ち、それを害しに到来する蝕とみなすことをやめるべきではないだろうか。そしてもし蝕、すなわち影と光、エクリチュールとパロールの関係に何らかの必然性があるのだとすれば、それはそれ自体別の仕方で現出するべきではないだろうか。／別の仕方で。というのも、必然的な脱中心化は、それ自体が哲学的あるいは学術的な行為であることはできないからだ。なぜなら、ここで問題になっているのは声とエクリチュールとを結びつける別のシステムへの接近を通じて、エピステーメーの言語と文法との基礎的カテゴリーを脱臼させることだからである。理論 [théorie] ——エピステーメーにおいて哲学と科学とを統一するもの——の自然的傾向は、閉域をこじ開けるよりはむしろ裂け目を埋めるほうへと向かうだろう。突破が、文学と詩的エクリチュールの側でいっそう確実かつ鋭敏なものであったのも当然であった。そして同様に突破が、ニーチェがそうしたように、エピステーメーの超越論的な權威と支配的カテゴリー、すなわち存在に第一に訴えかけ、そしてそれを揺るがせにしたのも、当然である。これがフェノロサの仕事の意義であり、その仕事がエズラ・パウンド自身そしてパウンドの詩に与えた影響はよく知られている。還元不可能に^{グラフィック}表記的な彼の詩は、マラルメの詩とともに、西洋のもっとも根強い伝統からの最初の切断であった。パウンドのエクリチュール上で中国的な表意文字が発揮する陶醉作用は、このようにして、そのあらゆる歴史的重要さを与えられている。(DG139-40 / 上 192)

長年の論争を引き起こしてきたこの箇所において、実は中国への言及は非常に限定的で短くかつ間接的なものである。それは一見、『グラマトロジーについて』の議論全体にとっては重要なものではないようにも見える。しかし、脱構築がまず素朴な「外部」を禁欲するところから出発している以上、この一節はきわめてセンシティブな問題を提起するだろう。さらに後年のデリダの仕事——異邦者の歓待、「ヨーロッパ」の責任といったより実践的な問題系に接近したデリダの動向——や、デリダを批判的に継承したポスト・コロニアニズムの議論の文脈、デリダの死後ますます加速するグローバリゼーション＝世界化（デリダのいう「世界ラテン化 *mondialatinisation*」)

の傾向を考慮するならば、カスターノの議論は、その射程において非常に野心的なものと受け止めるべきものである。

2. ログス中心主義の「外部」とその「証言」

以下では論文全体について要約し、その内容に即してコメントする。カスターノはデリダの記述に対する批判の数々を精査しており、とりわけ中国語圏のデリダ研究への言及は非常に示唆的で新鮮なものである。カスターノはこうした数々の批判のある種の妥当性を認めつつ、そこに含まれる誤解を解き、デリダを擁護するというよりはいつそう生産的な読解へとシフトしようとする。

この解釈の課題を要約するならば、それは脱構築を二重の罠から救い出す試みとしてまとめられるだろう。(1)「中国」に対する素朴な羨望や偏見、西洋の投影。(2) 接触不可能な絶対的他者としての「中国」という規定。前者について、デリダはマドレーヌ・V・ダヴィッドの研究を援用しつつ、ライプニッツを代表的な例に挙げて批判的に例証している(『グラマトロジー』第一部第三章)。しかし他方、後者の問題はより複雑である。少なくとも見かけ上、デリダにおける脱構築はいつも大文字の〈西洋〉の脱構築であって、「非-西洋」そのものは議論の対象にならないように見えるからだ²。かりに脱構築にとって「他者」との関係が根幹をなすものであるにせよ、素朴に「他者」を規定し、絶対化し、沈黙を貫くならば、その身振りこそがむしろ、実際には他者を「家内化する=飼い慣らす *domestiquer*」ための方便に陥りうる。したがって、「他者」概念そのものの複雑化を通過しなければ、脱構築の「テーゼ」のひとつである(あるいは脱構築そのものである)「歓待」は、その力を失うことになるのである。

「非-西洋」への接触可能性と接触不可能性をめぐるとした二重の罠(あるいは「ログス中心主義の脱構築」という企図そのものが抱えるアポリア)をかいくぐる方策として、カスターノはデリダの翻訳論を参照している。デリダは内在的にはその初期の仕事から(『幾何学の起源「序説」』)、明示的には80年代以降(「バベルの塔」、『ユリシーズ・グラモフォン』、『シボレート』、『他者の単一言語使用』など)、止むことなく「翻訳」の問いを考察し続けた。デリダの翻訳論は狭義の(言語学的な)翻訳にのみ捧げられたものではなく、哲学的、さらに政治的な含意をもつ。たとえば、それぞれの国語(national language)あるいは確固たる「固有言語」^{イデオロギ}が先に存在し、そうした諸言語が「共通の意味」というメタ言語的地平を通じて他の固有言語とコミュニケーションする、というコスモ・ポリタニズム的モデルを、デリダは一貫して拒否する。だがデリダはコミュニケーションの不可能性をただ言うだけではない。もし単にそのようにのみ主張するならば、それは諸言語の独立性、価値や概念の言語的な相対性を主張すること、裏返せばナショナリズムに寄与する主張(普遍的なものではなく、それぞれの国語ごとの価値だけが独立して存在する)を

² こうした身振りがむしろ〈西洋〉の覇権を再肯定してしまうのではないか、という疑義は、繰り返し提出されてきた。Cf. Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983, pp. 344-347. (エドワード・サイード『世界・テキスト・批評家』山形和美訳、法政大学出版局、1995年、338-343頁)

なすことになるだろう。しかしデリダによれば、諸言語はそれ自体が翻訳不可能な固有言語でありつつ、同時につねにすでに翻訳を希求し必要としている。かくして私たちは「翻訳者の課題」（Cf. 「バベルの塔」、『プシュケー』所収）を負っており、完全には不可能であると知りつつつねに翻訳をなさねばならない。

翻訳の運動は、このように一方では特定の固有言語と固有言語のあいだで（たとえば、日本語とフランス語のあいだで）生起し、ときに言語の「詩的発明」の好機を与える（Cf. デリダ「日本の友人への手紙」、『プシュケー』所収）。しかし他方では、翻訳の運動はひとつの固有言語の内部においても働いている。言い換えれば、「他者」は固有言語の内部で、カスターノが着目した概念で言い直せば「クリプト」としてすでに潜伏している（Cf. デリダ「For」、アブラハム／トローク『狼男の言語標本』所収）。カスターノが主張するように、〈différance〉という翻訳不可能な語³は、まさに、フランス語というラングの内部においても外部においても、他者としてその「ギャップを主張」（豊崎光一）しているのである。

したがって、デリダが中国語に言及したのは、何らかの外的現実を指し示すためでも、表記的言語の理想的モデルとしてでもなかった。カスターノの結論によれば、デリダの目論見は、パロールとエクリチュールの異なる関係、異なる歴史を示唆する中国語といくつかの固有名（ライブニッツ、パウンド、フェノロサ、マラルメなど）を参照することで、西洋式の表音文字システムの内なるクリプト——エクリチュール——の存在を強調し、浮き彫りにすることだったのである。

ところで、カスターノはとくに強調していないが、先に引用したデリダの文章において、おそらくもっとも重要なのは、「私たち」という主語ならびに「証言、証拠 [témoignage]」という文言ではないだろうか（DG137-38／上 189）。この節でデリダは、アルファベットとは異なる様々な記号体系についての民族学的・歴史学的議論を詳細に引用しており（「こうした構造の複雑さ」とは、そうしたエクリチュールの複雑さを指している）、当該の段落はその途中に挟まれている。この前後の文脈を意識するなら、デリダが言う「ロゴス中心主義の外部で発展する文明の力強い運動の証言」は、中国語や日本語（あるいはさらにヒエログリフやアステカ文字）を特権化して理想化しているのではなく、あくまで当時における異文化研究の豊富な成果を指しているに過ぎないように思われる。

だとすれば、良くも悪くもその「運動」は現前するものではないだろう。それはあくまでひとつのドキュメント、エヴィデンス、表象として、あるいはすでに「翻訳済みの」ものとして——「西洋的」な、「学問的／理論的」あるいは「詩的」なテキストの内部で——現れるにすぎない。もう一度強調しておこう。デリダによれば、非西洋的エクリチュールの非表音文字的性格は「今日私たちが発見している」ものであり、中国語あるいは日本語のエクリチュールにおける非表音的要素については「長きにわたって私たちが知っている」ことであり、「ロゴス中心主義の外部で

³ （1）différence と différance の発音上の区別不可能性と（2）différer の二重の含意（「異なる」・「争う」／「遅れる」）を同時に実現するような日本語は存在せず、「差延」という不自然な造語さえもその完全な翻訳語ではない。またカスターノが検証しているように、スペイン語、ギリシャ語、中国語においても、この二重性を同時に体現する翻訳語は与えられていない。

発展する文明の力強い運動の証言」は、「私たちが持ち合わせている」ものなのである（DG137-38/上 189：傍点はすべて引用者）⁴。この「私たち」という主語が、「非-西洋」を素朴な「外部」とするような態度とデリダの立場を隔てる留保として機能するのである。

他方で、デリダが指摘するように、そうした諸研究の成果にも限界がある。たとえば「非-西洋」文化における文字の諸科学の成果は、デリダにとってあくまで西洋的な「エピステーメの閉域」に幽閉されたものでしかない。閉域に対する裂開の力という水準でそれを測る場合、それがいくらか（デリダ自身が高く評価するような）実りある成果を残していようとも、最終的には学知そのものの「無能性 [incompétence]」（DG142/上 192）を認識するほかはない。それは〈西洋〉の伝統と根本的に癒着した「理論」（ギリシャ語「テオリア」に由来）というスタイルでのみ、つまりはエピステーメの内部でのみ展開されるのだから、外部を外部として提示することの「無能性」とアポリアが、学知そのものの限界として浮上するだろう。おそらく、そうしたアポリアは『グラマトロジー』第二部において、レヴィ＝ストロースにより具体的かつ批判的に見出されている。

したがってデリダが思考するよう要求するのは、〈西洋〉に侵入しつつ内在する他者の異質さを〈西洋〉の理論的／学問的／哲学的言説とは「別の仕方」で思考すること、「声とエクリチュールとを結びつける別のシステムへの接近を通じて、エピステーメの言語と文法との基礎的カテゴリーを脱臼させる」その力を最大限に増幅させることである。それは「グラマトロジー grammatologie」にすら潜伏している「ロゴス」の限界に身を投じることにはほかならない。デリダが『グラマトロジー』でパウンドとマラルメの文学に留保つきで可能性を見出したのは、それが「ロゴス中心主義の外部」だからではなく、「ロゴス中心主義」の内的な裂開をより効果的に「証言」するものだったからなのである。

中国語という「ロゴス中心主義の外部」の「証言」は、やはり西洋的テキストに所属しているという点で純粋な外部ではない。そしてだからこそ、それを内的に裏切ってもいる。つまり〈西洋〉は「中国」をたしかに我有化しているが、しかしその所有によって〈西洋〉の内的統一は変質＝他化 (*s'altérer*) してしまう。デリダは他者を「内部における外部」ないしクリプトとして、言い換えれば体内化＝同化吸収されつつ完全には吸収されえない異物として、翻訳されたもののうちの翻訳不可能なものとして理解する。カスターノはその事情を適切に要約している。「還元不可能な他者ではあるが、絶対的な他者ではない」。

脱構築が遭遇するのは、この我有化と他化の二重性あるいは絡みあいである。この意味で、カスターノが示唆した奇妙な可能性、すなわち、〈différance〉は一個の「中国語」であるという可能性は、脱構築の戦略を適切に言い表したものだと言えるだろう。中国語としての〈différance〉は、〈西洋〉の変質＝他化の歴史的「証言」なのだ。

⁴ なお、『グラマトロジーについて』日本語訳での当該箇所は「われわれは、あらゆるロゴス中心主義の埒外で展開される文明の強力な運動を眼のあたりにする」（傍点引用者）と訳されている。この翻訳では、「運動」の現前と「証言」をめぐるこの微妙なニュアンスはかき消えてしまう。なお原文は « nous avons ainsi le témoignage d'un puissant mouvement de civilisation se développant hors de tout logocentrisme. »

3. 「中国」という形象の必然性：マオイズムとデリダ

カスターノの議論を通じて明らかになったのは、デリダにおける「中国語」が、西洋文化の内部にある異種性 (hétérogénéité) を示す隠喩だということである。デリダが中国語や日本語を論じたとしても、実在する特定の場所を指示し、論評しようとしたわけではない。だがカスターノの議論がやはりリスクを伴うのは、「中国語としての〈différance〉」というカスターノの挑発的な文言において、中国が奇妙に概念化された隠喩、あるいは差異やクリプトの構造を示す「換喩」になっているということである。そのことは、デリダのテキストの暴力性を免責するわけではない——その「暴力性」においてしか「他者」との交渉がありえないとしても。言い換えれば、もしそれが完全にレトリカルなものだとすれば、デリダのテキストにおいて「中国」という名称と形象は、「内部における外部」一般を示す隠喩として、きわめて恣意的かつ暴力的に運用されていることになる。

クリプトという、いわば構造一般の抱える性質（構造はかならず異質なものを自己のうちに含みもつ）に対して、なぜ「中国」という「実在的な」名が適応されねばならないのだろうか？ おそらくここでむしろ示さなくてはならないのは、デリダが「実在する特定の場所」の名を使う状況に対する歴史的考察である。〈différance〉がフランス語における内在的な他者であったとしても、それを「中国」と名づけ名指すことには別の必然性がなければならない。事実、デリダにおいて「中国」という選択はまったく偶然のものではなく、それ自体として固有の必然性を伴っており、『グラマトロジーについて』における中国語が他の「非-西洋的」言語のどれでも置き換え可能だったとは考えにくい。それが置き換え可能だとすれば、それは西洋にとっての異質な文化をすべて「他者」として一般化する、反転した西洋中心主義に帰結してしまうだろう。しかし他者は「他者」概念のもとには一般化されえず、それぞれの他者において、それぞれの特異な関係性を〈西洋〉とのあいだに保つはずである（「すべての他者はまったく他者 *tout autre est tout autre*」というデリダのトートロジーを思い出してもよい）。

したがってまず「中国」をめぐる、『グラマトロジー』にとって内在的な必然性を挙げておこう。カスターノも指摘しているように（またすでに言及したように）、デリダはデカルトやライプニッツやヘーゲル、さらにフェノロサやパウンドやマラルメを召喚しつつ、「中国語」と「哲学」ないし「文学」の内的な摩擦の歴史を参照している。「デカルトによって要請され、キルヒャー神父、ウィルキンス、ライプニッツなどなどによって素描された普遍エクリチュールと普遍言語[...]の哲学的企ての全体は、そのとき発見された中国語エクリチュールのなかに哲学的言語のモデルを見るようそそのかした」（DG112-113／上 157）とデリダが総括しているように、中国語は少なくとも十八世紀以降——デリダは十八世紀という時代が「ひとつの断絶を刻印する」（DG111／上 156）と述べている——哲学史のうちで「発見」される。このように中国語をめぐる言説の歴史が「西洋」の内部に存在している以上、それは哲学にとって完全に無関係な他者ではありえない。そこには、内的な摩擦と交渉の歴史がすでに存在している。繰り返すが、デリダが参照しているのはエピステーメーに内部化された「中国」であり、エピステーメーの検証のなかで「中国」は

必然的な位置を割り振られるのである（異なるコンテキストにおいて、同様の必然性がヒエログリフにも見出される）。

他方で、「中国」の形象をより具体的に検証するならば、そこにこうした伝統とは違う状況的必然性も想起される。それは当時のフランスの「マオイズム（毛沢東思想）」的状況である。『グラマトロジーについて』が出版された1967年は、文化大革命（1966）の直後であり、スイユ社版『毛沢東語録』——いわゆる『小さな赤い本』——がフランスでベスト・セラーになった年でもある。この年、サルトルとボーヴォワールが中国を訪問したことも話題を呼んだ。また、デリダと同年生まれのゴダールが、『中国女』でマオイズムへ傾倒していく若者たちを描き、『毛沢東語録』の赤い表紙をポップ・アートのように撮影することでその文化的魅力をアピールしたのもまた1967年である。つまり『グラマトロジーについて』は、「フランスにおけるマオイズム元年」に刊行された書物なのである。

たしかに、『テル・ケル』（1960-1982）との接近にもかかわらず、デリダは彼の近くにいた知識人たち（サルトル、ブランショ、アルチュセール、ドゥルーズ、フーコー、ソレルス、クリステヴァ、バディウら）と異なり、いくつかの例外を除けばマオイズムにほとんど——批判的にすら——言及しない。だが、1967年出版された書物において「中国」に言及することは、偶然にせよ必然にせよ、それ自体がそれなりに政治的な含意を持たざるをえなかったはずである。このことは、デリダにおける「非-西洋」との迂遠な関係性を説明するのに寄与するだろうか。

この事情をまずは「伝記的に」（つまりカスターノがその論文の初めに排除したやり方で）再構成し、当時の状況を外観しておこう。当時、フルシチョフによるスターリン批判（1956）、それに引き続いた中ソ対立の最中、当時の多くの新左翼青年にとって、中国はアメリカでもソ連でもない場所（「第三世界」）から出発するオルタナティブな反体制思想の期待と幻影を投影する場所だった。たとえば程映虹は、マオイズムの西洋への影響を「中国では『毛沢東語録』の中の指導者の存在、規律、秩序、服従などの内容を学習するように求められたが、西側では「造反」など下克上、叛逆、対抗などが強調された」⁵と総括している。その流行（あるいはプロパガンダ）は世界的に伝播したが、リチャード・ウォーリンが整理しているように、ことフランスにおいてマオイズムによる「新たな」抵抗は「国立高等師範学校でルイ・アルチュセールの学生たちの間で始まった」⁶。

当時の高等師範学校（ENS）にはすでにアルチュセールの影響下ラディカルな左翼学生が集っており⁷、1966年には、スターリン主義に固執するフランス共産党に反発した学生たちが、明ら

⁵ 程映虹『マオイズム（毛沢東主義）革命——二〇世紀の中国と世界』劉燕子編訳、集広舎、2021年、456頁。

⁶ リチャード・ウォーリン『1968 パリに吹いた「東風」 フランス知識人と文化大革命』福岡愛子訳、岩波書店、2014年、125頁。

⁷ 1964-1965年度には、ENSでアルチュセールの弟子筋ら（バリバール、マシュレ、ランシエール、エスタブレ）が、有名な「『資本論』を読む」セミナーを行っている。その「裏」で、デリダは「ハイデガー：存在の問いと歴史」を講義していた。ペータースの伝記がまとめるところによれば、デリダ

かにマオイズム色の強い「マルクス・レーニン主義青年共産主義連合」(UJCml)を結成する。ウオーリンによれば、アルチュセールが共産党、構造主義、マオイズムのあいだの距離や矛盾を理論的に解決しようとしたのに対し、共産党に反対する「アルチュセールの学生たちは逆に、そうした拘束なしに活動した」⁸。言うまでもなく、デリダもまた当時の ENS で教えていた教員のひとりである(1963-1964年度より)。したがって ENS の左翼学生たちはアルチュセールと同時にデリダにも教えられていたことになる。しかしデリダは党を批判し分派していく過激派グループからはイデオロギー的には距離を置いた⁹。事実、デリダは公刊著作ではマルクスにさへほとんど言及していない。デリダは脱構築とマルクス主義の連帯について否定しなかったものの、実際には「マルクスはヘーゲルの形而上学にまだ囚われている」と控えめに指摘した以上のことはほとんどしなかったし(Cf.『ポジション』)、ましてや毛沢東への言及はいくつかの例外を除けば皆無である。

この時期のデリダは特定の党派への帰属きわめて慎重に避けていた(つまり共産党派からも反共産党派からも距離を置いていた)。ソ連崩壊後『マルクスの亡霊たち』を書くことになるこの思想家は、この当時、きわめて政治的な場所と文脈のなかにいたのにもかかわらず——少なくとも表面的には——「非政治的」な態度を貫いた。この時期のデリダのテキストの表面的な政治的中立性は、現在においても、一部のラディカルな左翼がデリダを敬遠する理由の一つを構成しているように思われる。事実、デリダは後年のいくつかのインタビューで「68年5月」の運動に対して、それがとりわけ大学教育にとって大きな変革だったことを認めつつも、冷やかな距離感を表明している。たとえば1991年のフランソワ・エヴァルドとの対談では、デリダ自身も進捗に参加し集会を組織したことを認めつつも、とりわけその当時の「ある種の自発革命主義的 [spontanéisme]、融合主義的、反組合主義的陶醉」、「ついに「解放された」パロールとか、取り戻された「透明性」などなどの熱狂」について、「私はこうした事柄を決して信じません」とはっきり拒絶している¹⁰。少なくとも「解放された」パロールや「透明性」の哲学的批判が67年のデ

の関心と問題設定はこうした学生に比べて明らかに「古典的」——ヘーゲル、フッサール、ハイデガーあるいは超越論哲学、現象学、存在論——であり、デリダは一部の左翼学生たちに嘲笑さえされていた。ブノワ・ペータース『デリダ伝』原宏之・大森晋輔訳、白水社、2014年、191-204頁。

⁸ 同上、130-131頁。

⁹ 同上、198-201頁。

¹⁰ Jacques Derrida, « Une “folie” doit veiller sur la pensée », in *Points de suspension : Entretiens*, Galilée, 1992, p. 358. (デリダ「私はまだ生まれていない デリダ、デリダを語る」鈴木啓二訳、蓮實重彦ほか編『ルプレザンタシオン』二号、筑摩書房、1992年、20頁) デリダは後続の箇所でも、同時にそれが正統化された「制度」一般に対する不信を生んだという点で大きな出来事であったこともまた認めている。とりわけその出来事は哲学と教育のスタイルにおいて不可逆な変化であり、とりわけ GREPH 結成はその影響のなかにある。「とりわけ大学の内部におけるもっとも保守的で、さらには反動的な諸勢力によるルサンチマンと再奪取の光景に対して、私はその後、より敏感になりました。私が教師としての仕事に、より目に見える、いわば「戦闘的」な形式を与えるようになったのは、まさにそれより後 [68年以後] のことなのです。GREPH の結成は、その時期に日付を持っています……」(pp. 358-359.) (邦訳 21頁)。

リダのテキストのあらゆる箇所に見出される以上、このインタビューにおける証言はさしあたり、デリダの哲学的首尾一貫性を担保するものと受け止めるべきである。

ウォーリンは、UJCml がさらに分派した「プロレタリア左翼」(GP) ——グリュクスマンやアンリ＝レヴィらのちの「ヌーヴォー・フィロゾーフ」が所属したグループで、サルトルが1970年以降支援した——について次のように総括している。「彼らはルソーと毛沢東の融合を目指した。かの有名なジャン＝ジャック・ルソーのように、人は本来『善』だ、とマオイストは信じた。彼らの使命は、労働者階級が自らの声を発見することを援けることだった」¹¹。つまり彼らにとってマオイズムの実践とは、もっぱら当時の労働者階級からのボトム・アップな政治参加を誘引することだった¹²。デリダの「自発革命主義」批判はこの状況に向けられているようにも思われる。

ただしこの点には留保が必要である。テキスト検証的なレベルで見れば、当時のデリダが「制度の外部の自然」というようなモデル、あるいは「ルソー」の名と明示的に結びつけ批判していたのはむしろアナキズムだからだ。たとえば『グラマトロジー』のレヴィ＝ストロース批判は、この文脈において読まれねばならない。エクリチュールないし「法」の機能による社会の成立を嫌悪し、「エクリチュールなき」民族の幻想を見たこの民族学者の「現前の形而上学」は、まさに「法と抑圧とを意図的に混同するアナキズムの調子」(DG191/上263)において告発されるのである。しかし「〈法〉、〈権力〉、〈国家〉一般へのアナキーで自由主義的な抗議」はデリダによれば実際には「古典的」であり、「プラトンの」かつ「ルソー的」な伝統のうちにある(DG200/上275)。

だが、「毛沢東語録とアルチュセールの本を持つてるとというのが、[フランスの]68年世代のスタイルとしては一つの典型だった」¹³という市田良彦の総括を前提とするなら、当時におけるデリダの立場は確定可能である。デリダは人間主義的-自発革命主義的な方向の全般に、一貫して疑義を提示する。デリダは表象システムないし「法」の破棄ではなく、むしろそのシステムの分析と内的変革こそを課題として引き受けている(このことはGREPH以降のデリダの活動とも一貫している)。だからこそデリダはアルチュセールの反ヒューマニズム的なマルクス読解の理論的達成には、無批判ではなかったにせよ、一定以上の共感を示していた(「アルチュセールや彼に続く人々によって同時的に成し遂げられた、あの数々の決定的な進歩」¹⁴)。デリダは、「68年」の両義性的一方、つまりヒューマニズム批判としてのアルチュセール哲学を引き継ぎ、その他方を

¹¹ ウォーリン、前掲書、210頁。

¹² Cf. ミシェル・フーコー「人民裁判について マオイスト(毛沢東主義者)たちとの討論」菅野賢治訳、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編『フーコー・コレクション4 権力・監禁』所収、ちくま学芸文庫、2006年、96-154頁。

¹³ 柄谷行人・浅田彰・市田良彦・小倉利丸・崎山政毅『マルクスの現在』とても便利出版、1999年、49頁。

¹⁴ ここでは1965年の『マルクスのために』と『「資本論」を読む』が暗示されている。Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, p. 87. (デリダ『ポジション』高橋允昭訳、青土社、2000年、95頁)

切断したと言ってもよい。

他方ここで「ヒューマニズム」の極はまた、サルトルによって代表されうるだろう¹⁵。68年5月は、そのある側面において、すでに構造主義によって批判されていたサルトル的ヒューマニズムの復権であったとも言える。そしてよく知られる通り、68年10月ニューヨークでデリダが発表した「人間の終わり」では、サルトルが「戦後フランスで君臨していた思想」としてのヒューマニズムを代表する思想家として扱われ、サルトルによるハイデガーの人間主義的「誤読」が批判される¹⁶。また、1991年のインタビューにおけるデリダの「融合主義 [fusionism]」批判のなかに、『弁証法的理性批判』（1960年）にいうところの「溶解した集団 (groupe en fusion)」への冷徹な目線を読み取ることも不可能ではない。

デリダは68年の運動の「出来事」としての巨大さとそれを通じた変化を（後年になって）認めはするものの、その運動全般の「疎外論的」あるいは「人間主義的」な素朴さ・無垢さ、その集団的な高揚を拒絶していた。こうしたデリダの立場を加味したうえで「外部」の観念（「中国的」偏見）批判や、ルソー読解やレヴィ＝ストロース批判を通じた「自然」概念の脱構築を読むならば、『グラマトロジー』はきわめて具体的な状況介入の書物としても読むことができる。この前提から出発して、そこに「第三世界革命」や「自発革命主義」へのデリダによる批評を透かし見ることもできるだろう。

4. 抹消された「東方」—デリダ、ソレルス、ハイデガー

しかし、上記のような読解が可能であったとしても、やはりその批判の範囲は広く曖昧であり、デリダのテキストにおける「中国」が、当時のマオイズム的状况とは無関係に現れているという印象を拭い去るものではない。ここで、デリダが具体的に毛沢東に言及している「いくつかの例外」、つまりは『散種』（1972）における毛沢東の二度の唐突な登場を見ておくべきである。デリダは「書物外」の注で毛沢東の形式主義批判をヘーゲルに重ね合わせつつ引用しており（Dis30/33-35）、また「散種」の冒頭でデリダが「われわれの家の図書室の呪われた巨大な余白」と称して数々の固有名を列挙する際、そのなかに（マルクス、レーニンと共に）毛沢東が含まれている（Dis328/474）。

この二度の登場は、いずれも当時マオイズムへと傾倒し、政治化していた《テル・ケル》派への目配せとして解釈しうるだろう。「散種」はソレルス『数』からの膨大な引用とパラフレーズか

¹⁵ 以下に詳しい。上利博規「フランスにおけるマオイズムは誤読だったのか？ コミュニンの起源と行方をめぐって」『アジア研究』別冊4「中国文化大革命と国際社会」所収、静岡大学人文社会科学部アジア研究センター、2016年、29-40頁。また、以下も参照せよ。ウォーリン、前掲書、183-236頁。

¹⁶ 「ヘーゲル、フッサール、ハイデガーの人間主義的読解は、その読解そのもののある面全体においてひとつの誤読、おそらくはもっとも深刻な誤読であった。戦後フランス思想にその最良の概念的資源を提供していたのは、まさにそうした誤読だったのである」。Jacques Derrida, *Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 139. (デリダ『哲学の余白』（上）高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、2007年、210頁）

らなるテキストであり、『散種』は《テル・ケル》叢書（スイユ社）から刊行されている。しかし実際のデリダは、リュシアン・ビアンコを通じて 1966 年の文化大革命の内実について少なからず詳細な知識を持ちえたこともあつてか、マオイズムには距離をとっていた。マオイズムへのデータメント（そしてラカンに関する評価の差異）が結果として 70 年代初頭の《テル・ケル》派との摩擦や離別にも反映されていることは、ペータースが伝記に記した通りである¹⁷。

事実ここでもデリダのふるまいは曖昧だが、とはいえその方向性は明確である。「書物外」でデリダが引用しているテキストで、毛沢東は形式主義（党八股）を「薬局」の整理戸棚に降られた様々の番号や記号に空虚に固執する様に例え、揶揄し、「事象を〔記号によってではなく〕その内的結びつきにおいて」¹⁸捉えることを重要視する。この脚注の直後でデリダがヘーゲル弁証法を逸脱するものとしての「数の他なる実践、すなわち散種」（Dis31/35）を提起していることは重要である。散種は「ある薬局〔pharmacie〕を舞台にあげなおす」のだが、「その薬局においては、一によっても二によっても三によってももはや計算をなすことはできず、すべてが対から始まる」（Dis31/35）。ここでデリダは「プラトンのパルマケイアー」を毛沢東の薬局と対置しているのである。

ふたつの形式主義批判——ヘーゲルの「数」批判と毛沢東の「薬局」批判——を重ね合わせつつ、デリダはそれとは異なる仕方で駆動する『数』と「パルマケイアー（薬局）」の散種を主張している。それは、こう言ってよければ形式主義の徹底による弁証法の脱構築である。思弁的弁証法が「一」（正）と「二」（反）の対立を「三」へと止揚するとすれば、「数」あるいは「パルマケイアー」は「三」への終着を差延し、「内的」でも「外的」でもあるような仕方でそれに抵抗する。散種は「あの絶対的他性へ連れ戻す。二／四」（同上）。それはすなわち、「三」の予定調和に対する不足分（二）あるいは余剰分（四）である。

結論を先取りすれば、デリダはソレルス自身のマオイズムからは距離をとりつつ——毛沢東に潜むヘーゲルを暗示することでそれをいったん「ロゴス中心主義化」して留保しつつ——しかし他方でソレルスのエクリチュールにはロゴス中心主義を裂開する力を認めていたことになる。ここでデリダは、ソレルスのテキストを「脱政治化」し、中立化していると言っても過言ではない。ソレルスの目論見が彼の提唱する「テキスト的エクリチュール *écriture textuelle*」と言うテキスト的革命（＝革命的テキスト）を通じて「デリダのグラマトロジーとマルクス主義を折衷させること、グラマトロジーをマルクス化し、マルクス主義をグラマトロジー化する」¹⁹ことに存していたとすれば、ここでのデリダによる「脱政治化」とヘーゲルの登場は、いわば肩透かしのさえ

¹⁷ ペータース、前掲書、316 頁。またより詳細な内情については、以下を参照。阿部静子『「テル・ケル」は何をしたか アヴァンギャルドの架け橋』慶應義塾大学出版会、2011 年、312-314 頁。

¹⁸ Mao Zedong, *Écrits choisis en trois volumes II*, Maspero, 1969, p. 142-143. (毛沢東「党八股に反対しよう」『毛沢東選集 第三巻』所収、外文出版社、1968 年、77-78 頁)

¹⁹ 阿部、『「テル・ケル」は何をしたか』、293 頁。その様子については、ソレルスとジャック・アンリックの 1968 年の対談「エクリチュールと革命」を参照。Philippe Sollers, « Écriture et révolution (entretien avec Jacques Henric) », *Théorie d'ensemble*, Seuil, 1968.

ある。そのすれ違いは 1971 年のジャン・ルイ＝ウドビース——《テル・ケル》に参加していた——とデリダの対談においても顕在化する（「ポジション」）。

だが、この切断と評価のアンビヴァレント、デリダによるソレルスの「脱政治化」は、たんにデリダの当時置かれていた板挟みの状況を証言するだけではなく、さらに西洋-東洋という巨大な歴史的-文化的問題系にさえ拡張されうる。というのも、漢字の形象への強い興味を隠さないソレルス『数』のなかに、デリダは^{エキゾチスム}異国趣味の克服をたしかに見てとるからだ。デリダによれば、『数』のエクリチュールは、「西洋に対してあらゆる統御の幻想（もろもろの幻想の統御の幻想までも）を保証している「である＝東方 [est]」の転覆」（Dis391/568）である。ここで est は、動詞の「存在する」の三人称単数現在（est）とともに名詞として、「東」（est）という方角を示す。このデリダの戦略は、〈différance〉の場合——表記において区別可能だが発音において différence と区別不可能——と同じでありながら、逆の方向を辿る。est は、表記においては区別ができないが、発音においては区別可能だからである（/ɛ/あるいは/ɛst/）。

したがって、「脱政治化」は、それ自体が間接的な仕方でデリダの読解の政治的射程を喚起する。カスターノは「散種」におけるエズラ・パウンドの扱いに触れるのみで、デリダにおけるソレルスに対する（過剰な？）この評価を詳述したわけではなかった。しかし事実、カスターノが引用した直後の箇所、デリダはソレルスのテキストに散りばめられた漢字の作用を、エズラ・パウンドから差異化する。ここである意味では、中国語エクリチュールと文学の関係が——さらには西洋と東洋の関係が——『グラマトロジー』よりいっそう詳細に説明されるとすら言えるだろう。

ここでの操作はまったく異なるものだ。ここにはいかなる異国趣味もない。テキストは別の仕方で侵食され、^{グラフ}文字から別の力を引き出す。そうした文字〔漢字〕がテキストの末尾で残余として、またひとつの文として垂れ下がるそのとき、文字はテキストに侵入＝汎濫し、規則的で、強迫的で、ますます大量に、無視できぬ仕方で、鏡の彼方から——「である＝東方」から——テキストに到来し、いわゆる音声的なシークエンスのなかで作用し、テキストに働きかけ、現出し後から承認されるその以前にみずからを翻訳する。その翻訳が、つねに進行中ではあるがいったん終了した仕事につけておく印のように、あなた方のテキストの終わりを区切るとき、こうした活動的な翻訳は秘密裏に受精させられたのであり、あなた方の家内的な〔domestique〕テキストの組織と歴史をはるか昔からむしばんでいたのである。／この作用の力は、その孤立した文字ではなくその諸々の「文」、すでにテキストであるもの、ひとつの引用に帰される。これほどまでに引用が作動する〔mise en mouvement〕（「動かす」の反復態——*ciere*）ことを言おうとしたことはこれまでになかっただろう。さらにここでの作動とは、文化と歴史をその基礎的なテキストにおいて震動させるということであり、ひとつの全体に刺激を与え、揺るがすということなのだ。／かくして、テキストの厚みはひとつの全体の彼方、外部の無ないし絶対が開かれている。それゆえ、その深みはゼロであると同時に無限である。（Dis396-397/576）

少なくとも上記箇所においてデリダは、三人称単数現在の「存在」(est)に支配された「現前の形而上学」と「ロゴス中心主義」とに対する裂開の力を、さらに伝統的な「東方」(est)への「異国趣味」を乗り越えるような新たな可能性を、

ソレルスの表記的^{グラフィカル}な文学に見出している。デリダによれば、ソレルスのエクリチュールに表層的に、さらには暴力的に接ぎ木・移植され、「引用」された漢字（「テキストの末尾で残余として、またひとつの文として垂れ下がる」——【図】²⁰参照）は、「陶醉作用という補足的効果でもってテキストを飾り、ページに彩りを添え、言語的表象のある種のシステムの拘束から詩学を解放しながらそのページに向き合う」という漢字の「パウンド」的効果（Dis396/575）とは異なり、「侵入してくる文字から別の力を引き出している」（同上）。

ところで、ソレルスは68年の対談ではパウンドの漢字使用を「装飾的、異国趣味的、アルカイック、封建的な意図により多く対応する」と批判的に考察した上で、自身の『数』においてはその表記性そのものが「語りの一部になっている」²¹と差異化している。カスターノは指摘していないが、実のところデリダの「パウンド／ソレルス」の比較は、ほとんどこのソレルス自身による解説の反復であり、デリダ自身の独創的な見立てとはいえない（またそもそも《テル・ケル》が61年の時点でパウンドの『詩篇』の翻訳を掲載していることを鑑みれば、『グラマトロジー』におけるパウンドの登場さえも《テル・ケル》からの影響と考えることは可能である）。「ジャック・デリダによる中国語」と「フィリップ・ソレルスによる中国語」は、少なくとも「伝記的」な水準では、切り離しえない。

『数』における中国語は、アルファベットの「還元不可能な他者」として、ある種の解読不可能な暗号（クリプト）として、まさに文のなかに内蔵されつつ露呈しており、西洋言語に翻訳されつつも翻訳不可能な残余としての表記を頁に刻印する。デリダによればこの形象の表層性と形式の戯れが、「家内的なテキストの組織と歴史」を揺さぶる「外部」の力である。ソレルスによれば、『数』においては表意文字が「文の要素がフランス語から中国語に飛躍 [saute] するような仕方」で、「音声のエクリチュールがそこで碎ける基本的なグラフィックの力として働いて」いる²²。

このような「表層的」な、あるいは徹底して形式的なテキスト読解において、デリダはテーマ系ないし意味の連鎖を尊重するテーマティスム批評を批判し、いわゆる脱構築的読解へと移行する（Dis389-391/564-567）²³。この点については、『数』というきわめて多義的（正確には散種的）

Ne comptant pas pour les habitants blancs du monde qui croient à un autre monde... Ne comptant pas pour les appareils dépassant le son et portant le message du créateur... Ne comptant pas pour les montagnes témoins maintenant d'une révolution sans peur —
革命 —

【図】ソレルス『数』における「垂れ下がる」漢字使用。

²⁰ Philippe Sollers, *Nombres*, Seuil, 1968, p. 53. (ソレルス『数』岩崎力訳、新潮社、1976年、57頁)

²¹ Sollers, « Écriture et révolution », *op. cit.*, p. 77.

²² *Ibid.*

²³ 以下を参照。立花史「ジャック・デリダのマラルメ——「二重の会」を中心に」、『フランス語フランス文学研究』107号、2015年、187-201頁。

テキストの詳細な検討を通じてさらに詳論されねばならない。だが、あくまで本稿ないしカスターノ「ジャック・デリダによる中国語」の問題系に留まるならば、ここで重要なのは、「散種」でデリダがハイデガーを引用していることである。おそらくこのことは文化越境的哲学における「存在の問い」を提起する²⁴。

ここでデリダはこの引用について説明していないため、解釈には限界があるが、少なくともデリダはここでハイデガーにおいて存在が抹消線（十字交叉）のもとに置かれることを喚起している。

しかしながら、つねにナルシズムの彼岸を言わんとしてきた「である＝東方 [est]」は鏡の中に捕らえられている。それは隔たりのなかに読み取られるが、それは決して到来しない。鏡が「である＝東方」の方を向いているかぎり、円積法のように、存在はこの抹消線のもとにとどまっているのである。それは四叉の格子のもとでしか書かれない。(Dis393/570)

したがって、「東方」もまた抹消線の下に置かれていることになるだろう。それをクリプトと呼ぶかわりに、抹消線の下「東方」、抹消された「東方」と呼ぶことはおそらく可能である。est の同音異義性に依拠することで、「~~存在~~」の場合と同様に「~~東方~~」と表記することができる。だが、もちろんデリダにおいて重要なのは、この「到来しない」、「鏡の彼方」の隔たった「である＝東方」を否認することではない。たしかに「隔たり」はつねにナルシスティック（ナルキッソス的）な鏡映のなかに——西洋的な「イメージ」あるいは「仮象」のなかに——歪められ、「現前」という「エーテル」(Dis349/505)のなかに、あるいは「われわれの家の図書室の呪われた巨大な余白」のなかに捕縛されている。「である＝東方」のもつ散種的な作用と転覆の必然性は、つねに「欲望」によってその表層の奥の「意味」へと再固有化されることで、「存在の意味」という「限界づけられ、安心させる」もののなかに囲い込まれるのである (Dis391/567)。

しかし、その囲い込みはまた不安化に晒されることにもなる。「この不確かな検腔鏡 [speculum]

²⁴ ここで引用されているのは「線」を超えて、「有の問いへ」、「建てる 住む 思考する」である。デリダがこのことを念頭に置いていたかは定かではないが、ここで登場する「四方界 Geviert」概念（1949年のブレーメン公演「物」以降用いられる）については、老子からの影響が指摘されている（ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』、昭和堂、2021年、260頁）。さらにハイデガーが1946年以降『老子』の独訳を企てていたという事実をも鑑みれば、「散種」のこの箇所には、ソレルス／ハイデガーという固有名を通して、また毛沢東／老子という固有名を通して（ソレルスもまた老子に傾倒していた）、見かけ以上に西洋と東洋の緊張関係が、さらに文化越境的な「翻訳」の問題が現れていることになる。だとすれば、タオイズムと脱構築の「翻訳的」かつ「文化越境的」比較というカスターノの研究方針には、まずハイデガーという先行者、並びにソレルスという同時代者をいかに解釈するかという大きな問題が横たわることになる——老子の「道」思想と後期ハイデガーの親和性はしばしば指摘される（『ハイデガー事典』525頁）。阿部静子 は実際にソレルスとハイデガーを老荘思想の受容という観点から比較している（阿部静子『ソレルスの中国 オリエンタリズムの彼方へ』水声社、2022年、66-73頁）。

の構造において、鏡と鏡以上 [oultre-miroir]、包含と外出がともに要請される」(Dis350/506)。鏡の反射、ナルシシズム、意味、現前性——〈西洋〉——は、構造的にそれを裏切る破局を内包している。その破局は〈西洋〉のロゴス中心主義がたえず我有化しようとしてきたテロスとしての「存在」そのものであり、それと同時に、〈西洋〉の還元不可能な他者としての「東方」である。

ここでデリダの議論はある種のリスクを背負っている。なぜなら、est というアルファベットの文字列の同形性を根拠として「存在」と「東方」を同居させること——フランス語においてのみ可能な戦略——は、「存在」と「東方」のあいだに共通の、「超文化的な」意味の地平、深層、「見えないもの」、共通性、普遍性といった「安心させる」ものを発見し、差異を抹消する身振りと似通うからだ。しかし、事態はまったく真逆である。デリダによればソレルスのエクリチュールにおけるアルファベットと漢字の関係は、あくまで徹底して表記的なものにとどまるのであって、その深層において意味を現前させることはない。

『数』において、「である=東方」の諸力はたんに消去されているのではない。それは列挙されている [énumérés; 数え上げられている]。ひとはそれらを位置づけ、枠づけることで説明する [rend compte]。地平として。存在の意味として。[...] 存在するという動詞の直接法現在の優位は、まさしく、いまや枠づけられた [encadrée] 存在から隔てられて [écartée] ——すなわち賭け [jeu] に投じられて——、存在から引き裂かれる [écartelée]。[...] そこで〈西洋〉の全体はみずからを分割する。(Dis391-392/568)

『数』における漢字はアルファベットの地平のなかに取り込まれ、前もって翻訳ないし「意味化」されつつも、後続部分で実際の形象として出現することで、その翻訳を事後的に不安化する(ソレルスは多くの場合、漢字の「意味」を先に配置し、その後に形象を配置している。【図】を再度参照)。重要なのは共通の意味の地平を仮構することでない。むしろ表面につねに滞留している意味の裂け目に着目すること、「つねに隔たりを維持し、隔たりにチャンスを与える」(Dis394/571) ことである。ここでデリダはソレルスの漢字使用のなかに、存在をエクリチュールとしては残余させつつ、その表面に交叉を配置するハイデガーの戦略——デリダ自身もパロディしていた、可読性を残余させつつ抹消する戦略——に似たものを発見している。

もちろん、こうした箇所では「東方」が論じられるにせよ、『グラマトロジー』が問題としているのがあくまで中国語エクリチュールであり、「散種」がソレルスの『数』というエクリチュールをめぐる批評だという事実を忘れてはならない。というより正確に言えば、むしろこの「事実」そのものが、脱構築における「非-西洋」に対するきわめて迂回的で困難な関係を説明している。デリダは「散種」において、遮蔽幕を取り払い、鏡の向こうにじかに「開く」という身振りについては、それ自体が「一枚の鏡によって秩序づけられている」(DG349/504) ことを指摘し警戒する。こうした態度は『グラマトロジー』以来、やはり一貫しているのである。

「である=東方」、それは見えているが接近を禁じられている(=抹消線のもとに置かれる) という仕方では「隔たりを維持」しており、無視することも、意味に回収して安心することもできな

い異物なのである。だが、こうしたデリダにおける「東方」に対する「禁欲」が、ソレルス自身と一致するものかどうかは留保が必要だろう。ソレルスはマオイズム以前から、またそれ以後も中国への直接的な関心を隠していない（《テル・ケル》では毛沢東の詩をみずから仏訳し、論じ、またパウンドやブレヒトやバタイユらの中国論を取り上げている）。ここで現在にまでいたるソレルスの中国へのシンパシーを詳論することはできないが、それを精密に検討した阿部静子によれば、ソレルスのエクリチュールは「中国をも含むあらゆる文化を吸収することによってのみ成り立つ双方向性のもの」であり、それは中国への一方的で暴力的なまなざし（「オリエンタリズム」）ではなく、「各声部が独立した旋律とリズムを持ったまま調和するポリフォニーの世界」²⁵と形容されねばならない。

しかし、その隠喩に重ねて言うのであれば、むしろその（バッハ的な）対位法の「安心させる」調和にこそ、デリダは〈西洋〉の反転した（鏡面的）ナルシズムを見出している。むしろデリダ的な意味での「他者」は、不可避な暴力のなかにしかありえない。事実、『数』に見出されたのは、各声部の不調和を露呈させることで全体の調性を揺らがせ、食い破るようなダイナミックなエクリチュールの力ではないだろうか。だとすれば、デリダはソレルス自身の態度を括弧に括弧することで、その「隔たり」を抽出しえたときえ言いうる。

しかし本稿にとってソレルスとデリダの比較よりも重要なのは、「散種」のソレルス評価、あるいは、「存在する」の三人称単数現在と結合された「東方」の扱いである。それが隠喩的なものであり安易な実在化を禁じているとしても、やはりその戦略には賛否がありうる。まず、「東方」という曖昧な地理的用語は危険であり、たとえばそのときは中国（語）以外はどうなるのか（そしてこの時さらに「南／北」はどうなるのか）、という単純な批判がまず可能である。またより言説的な水準で見るにしても、それはつねに、「異文化理解」のアポリアにおいて「異文化理解」を推進するような逆説の構造に帰着するのみで、実践的ではないという批判も可能だろう。

少なくとも、「散種」におけるデリダの戦略は普遍的に妥当し、いつでも反復・応用しうるような「理論」ではない（デリダ自身が何度も警告していたように、安全な方法は存在せず、戦略はそのつどの状況のなかで繰り返し編み出されねばならない）。ソレルスのエクリチュールにおいて漢字が意味ないし音の裂け目として到来するのは、あくまで（当時の？）フランス語を母語とする人間にとってのことであり、『数』はたとえば中国語や日本語に訳されることでその裂開の力を失うかもしれない。それはたとえばジョイスの多言語的テキストと同様の困難を翻訳者に課すのである。

だがいずれにせよ、デリダによる「中国語」を論じる上で、哲学のみならず文学へのデリダの態度、さらに当時の政治的・文化的状況は排除しえないファクターである。こうした考察を通過しないかぎり、「デリダによる中国語」の問題はきわめて抽象的な隠喩のままにとどまってしまう。本論の提示した論点はいずれも示唆にとどまるが、「クリプト」としての中国語、あるいは中国語としての〈différance〉というカスターノの結論がこうしたパースペクティブにおいて考察される

²⁵ 阿部、『ソレルスの中国』、145頁。

なら、『グラマトロジー』における「中国」の必然性を、より多角的に、具体的な内実を持って解釈することが可能となるのではないか。

終わりに—「脱構築の地理学」？

カスターノ論文の功績のひとつは、脱構築の「地理的」境界についての核心的問題提起がなされたことである。デリダが一貫してロゴス中心主義を〈西洋〉の伝統、文化、宗教、言語に結びつけ、それが「非-西洋」には見られないと主張していた以上——カスターノも論じていたように、他方でデリダは音声中心主義については「普遍的」という判断を下していた——こうした地理的問題は晩年までデリダにつきまとう。『数』に対するあの難解で手の込んだオマージュに比べれば、こうした歴史的地理性に関するデリダの主張は意外なほどに具体的かつ直接であり、そこにはデリダらしい留保が見られない。このことは、とりわけ「非-西洋的」言語を通じて、つまり素朴な意味において「ロゴス中心主義の「外部」」において脱構築を考える者たちにとって、つねに無視できないトピックとして浮上する。

さらに、デリダの主張がある意味で中国以上に問題を含むのは、ヨーロッパに隣接し、同じく西洋的な文化圏に属しながらも摩擦を起こしつつ別の伝統を紡いできた地域においてである。ロシア²⁶、そしてさらにイスラム文化圏は西洋にとって「他者」だろうか。そうだとしたら、それはいかなる意味で？ こうした「境界画定」の問題をデリダは否認していたわけではなく、後期の宗教論（「世界ラテン化」時代の宗教論）をはじめとしたテキストでは少なからず主題化されている。しかしそれはいまなお、相変わらず脱構築に対して具体的に突きつけられることになる問いなのである。

「世界ラテン化」の加速とそれに比例したバック・ラッシュが顕著に思われる現代において、脱構築と「非-西洋」のあいだに生じる「文化越境的な」コンフリクト、脱構築の「地理学」的諸問題は、きわめて論争的な論点である。このような状況下においては、脱構築的な文化越境性——それぞれの歴史／文化がそれぞれの歴史／文化に対してまったき「他者」であることと、それぞれの文化がつねにすでに交渉し「翻訳」しあっていることの双方を同時に要求する——は、抽象的な哲学言説の水準のみならず、カスターノも言うように、具体的な歴史的・地理的条件のもとで探求されねばならない（それはたとえば、日本語においても同様である）。こうした課題は、ある意味ではデリダ自身のテキストを超えている。しかしデリダ没後の脱構築がこの特異かつ異種混淆的な「普遍性」を發明しうるとすれば、そうした諸条件を真剣に受け止めるかぎりにおいてのみである。

²⁶ かつて私は表象文化論学会ニューズレター〈REPRE〉において、1991年のデリダのモスクワ訪問（Cf. 『ジャック・デリダのモスクワ』）について簡略に論じたことがある。なお、この論点は、2021年12月5日表象文化論学会第15回研究発表集会書評パネル（宮崎裕助『ジャック・デリダ 死後の生を与える』）における乗松亨平（ロシア思想）の発表を通じて触発されたものである。「書評パネル 宮崎裕助『ジャック・デリダ 死後の生を与える』（報告文）」、表象文化論学会ニューズレター〈REPRE〉44号、2022年（<https://www.repre.org/repre/vol44/meeting15/shohyo/>）。

※

次の著作からの引用は、(略号・原著頁数／邦訳巻数・頁数) で示す。

(DG) : Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967. (ジャック・デリダ『根源の彼方に グラマトロジーについて』(上)・(下)、足立和浩訳、現代思潮社、1972年)

(Dis) : Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, 1972. (ジャック・デリダ『散種』藤本一勇／立花史／郷原佳以訳、法政大学出版局、2013年)

※本稿は JSPS 科研費 (22J14798) の助成を受けた研究の一部である。

ポール・ド・マンをたんに読む

——ロドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード』というプロセス

吉国浩哉

ロドルフ・ガシェの『読むことのワイルド・カード』は、その副題が示すとおり、「ポール・ド・マンについて」書かれた書なのだが、興味深いことに、ガシェ自身がそのド・マンの著作を「少なくとも最初は、何も理解できなかった」と告白することから始まっている¹。もちろん、このような理解の失敗から始まり、徐々にド・マンの「理論」を理解することへとガシェの思索は向かうことになる。そして、このような動向自体が本書の中で一つのナラティブを形成しているともできるかもしれない。しかし、この冒頭の「理解」失敗の余韻は、奇妙な仕方である。このテキストに最後まで漂っている。その後の本論におけるガシェの論点がすこぶる明白であるとしてもである。それはド・マンのテキストを「理解」すること、ないしはそこに「意味」を見いだすことの可能性自体がポール・ド・マン論では問題となっているかのようである。この理解の挫折の質そのものに関わる問題が。

ガシェ本人も述べているように、彼の著作はいつも何らかの論争に向けられて書かれている²。ゆえにまず、『読むことのワイルド・カード』出版の状況を確認しよう。1966年にボルティモアのジョンズ・ホプキンス大学でラカン、バルト、トドロフ、デリダらを招いた「批評の言語と人間の科学」が開催され、そこから北米にフランス現代思想の本格的な導入が始まった。そこで紹介された思想家たちには広い意味で構造主義以降に活動していたという共通点はあったが、個別には哲学、精神分析、文化人類学、歴史などさまざまな学問分野にわたって活動していた多様な知識人たちであった。にもかかわらず、これら多様な思想動向を積極的に受け容れようとしたのはおもに文学科のみであった。その結果として、70年代から90年代初頭にかけて、哲学などの思想書を自由——あるいは個々の文脈を無視して——参照しながら文学テキストについて語ることがこれらの文学科で隆盛を誇ることとなり、そのような研究方法は漠然と（フランクフルト学派とはほとんど関係なく）「批評理論」ないしは「文学理論」と呼ばれるようになった。その

¹ ロドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード』吉国浩哉、清水一浩、落合一樹訳、月曜社、2021年、9頁。以下、本書からの引用は括弧内に示す。

² ロドルフ・ガシェ「思考の密度」『いまだない世界を求めて』（吉国浩哉訳、月曜社、2012年）183頁。

中でも構造主義以降の文学批評を席卷した文学「理論」がいわゆる「脱構築批評」であった。1966年のジョンズ・ホプキンスでデリダと出会い、その後親密な関係を築いていたポール・ド・マンは、この哲学者の「脱構築」を応用し、文学「理論」におけるデリダの代弁者と見なされていたが、その最初の成果が1971年発表の『盲目と洞察』であった。

このような北米の状況に対して、ベルリン自由大学で博士号取得後、1975年に渡米したガシェの最初の介入が1979年発表の「批評としての脱構築」である。ここではド・マンを脱構築批評に含めつつ、それとデリダの脱構築を区別することが試みられている。すなわち「脱構築批評」ならびにド・マンは、結局のところテキストの自己参照または自己参照性を指摘しているだけであり、それはデリダの哲学的企図とは異なることをガシェは明らかにしたのである³。（他方で、文学理論とともに北米に導入されたデリダは、当時は風変わりな文芸批評家、ないしは「文学的詐欺師 literary humbug」として扱われており⁴、その意味でこの時点でのガシェの介入は文学による脱構築の専有への抵抗でもあった。そして、後の『鏡の裏箔』では、デリダをドイツ観念論以降の哲学の伝統に位置づけることが試みられことになる。）

しかし、そのようなガシェの、ド・マンに対する態度に変化が見られることになる。そのあらわれが本書の第一章をなす、1981年発表の「措定と翻訳」である。ここでは、デリダのみならず、いわゆる「脱構築批評」からもド・マンをさらに区別することが試みられている。つまり、彼の思想そのもののユニークさ、特異性についての考察である。そしてド・マンの死後、1987年には、ドイツ占領下で彼が親ナチス的な新聞に寄稿していたこと、しかもそのうちの数編にはあからさまな反ユダヤ主義的な表現が含まれていたことが明らかになったが、この事件がド・マンならびに文学「理論」に対して潜在的に抱かれていた嫌悪感を顕在化させることとなる。それまでド・マンを「道徳的に間違っている」、「ニヒリスティック」、あるいは「風変わり」と形容してきた批判者たちに、彼の著作を読まずして非難する口実を与えてしまったのである（9）。しかもそれだけにとどまらず、この事件とともにド・マンや文学「理論」だけではなく、そこに結びつけられていたデリダや脱構築もひとまとめに葬り去られようとしていた（実際にこれ以降、文学研究における「理論」的な関心は一挙に低下することになった）⁵。ガシェの関心は明らかに哲学者としてのデリダならびにその哲学的伝統との交渉にあるが、しかし、この脱構築の危機に際し、デリダとの差異を強調することによってド・マンを見棄てるようなことをガシェはしなかった。ド・マンの仕事をデリダとの関連ではなく、あるいは「脱構築批評」との繋がりでもなく、それ自体として単独で正当に評価すること、そしてそのことによって「ド・マンの著作に公正であろう」とすること（15）、それが『読むことのワイルド・カード』で彼が目指したこと

³ ロドルフ・ガシェ「批評としての脱構築」『脱構築の力』宮崎裕助編訳、月曜社、2020年を参照。

⁴ Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, 1986, p. 3.

⁵ ガシェ「思考の密度」、203頁。

である。その意味で、ド・マンに関してガシェの戦略は両面的である。すなわち、一方ではド・マンの親ナチ記事を口実にしてその仕事すべてを黙殺しようとする勢力に対抗してド・マン思想の意義を再び問い、他方では（良くも悪くも）ド・マンの思想をデリダと、あるいは「脱構築批評」と混同して評価する勢力に対して両者をはっきりと区別しようとしたのである。このようなガシェの企図の中で、デリダ哲学の文学エピゴーネン、または「脱構築批評」ないしは「批評理論」そのものの権化とみなされたポール・ド・マンが、実はそのような文脈とは文字通り無関係であることを示し、彼自身として真にユニークな存在として際立たせることが目指されたのである。

その意味で、本書はロドルフ・ガシェがポール・ド・マンを「理解」しようとする試みである。「どのような原則にもとづいてド・マンが一見したところ哲学的、言語学的、または文学的にみえるモチーフを結びつけたのかを見極める」のである（12）。ド・マンの思想を、彼の提唱する文学理論を「理解」することがガシェの動因であることはまず言える。それは、まずは脱構築の敵対者、黙殺者——脱構築を意味不明の詭弁であるとみなす人々——への反駁でもあるとみなされるだろう。しかしだからといって、ガシェの「理解」への衝迫は、「理解」という概念自体に懐疑的なド・マン自身への反発でもない。「理解」へと誘うのは、つまり「応答を要求」しているのはまさしくド・マンのテキストそのものである（11）。「理解」なるものは不可能であるとして読むことをやめ、その不可能性をもって結論とするのではなく、むしろその不可能性をも読みこもうとすることによって、さらにラディカルに理解不可能性を追い込む。それはまた、「不可能性」を理解することにより、そしてそれに破綻することによって、その「不可能性」のさらに向こうへと突き進み、それとはまた別のもの、「不可能性」とはまた異なるものを惹起させることになる。しかし、このプロセスは理解不可能性や理解の失敗を実演、劇化、パフォーマンスすることと同じではない。これはあくまでも理解不可能なものを理解しようとする試みであり、そのことを通して理解そのものが徐々に変化を被っていくのである。

そのようなガシェの企図において、ド・マンをして単独的と呼ばしめることになる、その特異な思考がまさしく「読むこと reading」である。本書において、ド・マンが「読むこと」について展開した議論が、愚鈍なまでにガシェによって丁寧になぞられることになる。まず第一章「措定と翻訳」においてガシェはド・マンの『読むことのアレゴリー』を慎重に読みとくが、ここではとくに「修辭的読解」とド・マンが呼ぶものに焦点が合わされる。この「読解」は、文学批評における方法の対立、すなわちテキストを内的に完結したものとみなしてその形式に注目するニュークリティシズムと、テキストが指示するテキスト外の存在との関連に注目する伝統的批評との対立、すなわち「参照主義と形式主義」との対立を乗り越えようとする試みである。ヴラド・ゴズィッチが後に語る、ド・マンを初めて読んだ「当時の印象」、すなわち伝統的批評に

「蔓延していた自己満足」とニュークリティシズムの「気の抜けた教条主義」両方に与さず「それ自身を探し求める思考」（20）とはまさしくこの「修辭的読解」によるのである。そして、ガシェはまず「修辭的読解」、修辭的に読むことを次のように説明する。

すなわち修辭的読解とはまず第一に、テキストの文法的・概念的・主題論的な全体化が、いかにして当のテキストのイメージ・譬喩・修辭によって脱構築されつつあるのか、それを示してみせる読解なのだ […]。 (38)

この読解は、テキストの内部であれ外部であれ、そこに結びついている——あるいはテキストそのものである——とわれわれが思いなす、意味や概念またはテーマなどが、譬喩、修辭などのテキストを構成する諸要素によって破綻させられているということを露わにする、そのような読解である。テキストの意味をテキスト自体が裏切る、そのことを明らかにする読み方ということだ。つまり、読むことによって、テキストが全体として一つの意味をなすのではなく、全くその逆にそのような全体性が解除される——脱構築される——ことになる。テキストの意味と考えていたものが、誤りであること、テキストからはその意味が導き出せない——つまり断絶している——ことが、読むことによって明らかになるのである。ようするに、ド・マンのいう修辭的読解とはテキスト自身によるテキストの全体化の解除のことであり、そして、テキストがひとつの全体としては「読解不可能」であることを明らかにするような読解である (39)。それによって、テキストを読んでいるつもりだったのが実は読めていないなかった——読んでいなかった——ことに気付くのである。

しかし、ガシェはさらに問う、「テキストを当のテキスト自身に折り返すような修辭的読解は、まさにテキストを全体化するもうひとつの身振りではないだろうか」と。つまり、「読解不可能」なもの、読解不可能なものとしては読解可能なのである。テキストの修辭的構造は、そのテキストのものとされる主題や概念という幻想を破壊するが、そのことが暴露されるやいなやこの構造自体が「新たな統一原理へと転じてしまう」 (39)。ゆえに、ド・マンの脱構築、修辭的に読むこととしての脱構築はここで留まることはできない。それは「第二に、テキストの修辭的次元の全体化効果をも脱構築する読解」でもある。テキストは読めないという否定的洞察が修辭の水準で凝結せんとする瞬間に、この読解はテキストの「いっさいの可能な自己回復を回避する」のだ (41)。

文学的テキストにとって構成的な自己脱構築のプロセスとは、あらゆる脱構築が再全体化に転じ、かくして再び脱構築される必要が生じるという終わりなきプロセス [endless process] である。 (41)

第一の修辞的読解が、「テキストを当のテキスト自身に折り返す」ことによって、結果的にテキストを再び全体化する「もうひとつの身振り」であるとすれば、それはまさしくテキストの自己参照という意味で、「いわゆる脱構築批評」を特徴づけるものであった。ド・マンの脱構築としての「読むこと」は、それとは異なるのである。

ド・マンにとっての脱構築は、指示性や意味、自らの解釈学的実践の権威、それが生み出す主体性という幻想等々への逆戻りを、終わりなく問い続けねばならない。他方で、いわゆる脱構築批評は、自らの（否定的）洞察の絶対的な安全性・確実性に安んじて落ち着いている。
(45)

脱構築としてのド・マンの「読むこと」には終わりが無い。そのことは、『読むことのアレゴリー』において、とくにそのルソー論において、一つの章で到達した洞察が次の章でまた疑問に付されつつテキストが進展していく有様からも見て取れるかもしれない。ただ、この「エンドレス」であること自体に批判がないわけではない。たとえばクレア・コールブルックなどもこの終わりのなさ、ないしは永続する脱構築について否定的に言及しているが⁶、「エンドレス」であること自体は一つの否定的洞察としてその「安全性・確実性」に安んじることも可能だからである。

しかし、ド・マンの読解の理論によれば、このような「エンドレス」であること自体も統一原理であり、それもテキストそのものによって脱構築されることになる。ガシェはド・マン自身の表現を用いて、読解されるテキストとは「それ自身の脱構築のアレゴリー的なナラティブ」であると述べ、修辞的読解という無限のプロセスが何らかの統一性を持つとすれば、それは「時間的なものであるほかない」ことを指摘している。つまり、この統一性は、

[たとえば参照主義と形式主義など] 二つの異なる読解の相互脱構築的な働きを含み込み、また両者の読解を構造化する全体化原理をも含み込むようなナラティブであるほかないのである。(47)

読むことのアレゴリーは、脱構築を物語る。あるいは、読むこととは、脱構築の物語としてのアレゴリーなのである。そして、このエンドレス・プロセスを脱構築する物語が起こるのがテキストにおいてであるとすると、テキストが時間的なものにもみえてくる。譬喩や修辞など、あるいは言語自体がこのような「修辞的読解」の推力となっているとされているので、ド・マン的脱構築は構造的なもの、時間とは関係がないかのように理解してしまいそうなのだが、興味深いこと

⁶ Claire Colebrook, "Introduction," *Theory and the Disappearing Future*, Routledge, 2012, p. 21.

に、実は時間こそが物語としてこの修辭的読解に深く関与していることをガシェは指摘している。時間によってのみ最低限、アレゴリーという言葉で「読むこと」を把握することができるのである。

アレゴリーとは、ひとつの形象として自身を自己完結させるような自らの潜在的な効果を、終わりなく転位させ続けることの形象である。それは時間へと転位された全体性であり、それとして出来ることのない全体性のナレーションである。アレゴリーとは、不可能な自己完結へと駆り立てられ続ける全体性なのである。(48)

しかし、これは通常の意味でのナラティブやアレゴリーとは大きく異なっている。ガシェによれば、このアレゴリーが物語るのは、「脱構築のナラティブを全体化することの不可能性」である。ゆえに、その全体化とここで呼ばれているものの働きは「脱構築という顛倒した働き」であり、そのためこのアレゴリーは「いっさいの認識論的把握を逃れ」ることになる(50)。つまり、このアレゴリーは、始め、真ん中、終わりを兼ね備えているような認識の形式としての物語ではないとガシェは考えているのである。「読むこと」やアレゴリーをはじめとして、ド・マンが論ずるさまざまな概念はすべて「時間化の大渦巻きに例外なく」巻き込まれている。しかしこのことは、逆に言えば、「読むこと」やアレゴリーなどの「脱全体化された形象が、テキストの諸契機の時間的継起にしか当のテキストの安定性を基礎づけられない」ことでもある。「閉じていないことの形象としてのアレゴリーは、テキストの諸契機を、それらの諸契機の時間的展開としてしか要約できない」のである(51)。時間のみがアレゴリーをアレゴリー(なる一つ概念)たらしめる唯一の統一性であり、時間以外にはいかなる関係もこのアレゴリーとは切り結ぶことはできない。

継起的な契機と反復的な契機とのあいだのギャップも、いかなる対立関係の両項のあいだのギャップも、アレゴリーは架橋しないということだ。テキストにおける二項対立の両極のあいだのギャップ、あるいは継起的な諸契機のあいだのギャップを架橋することの拒否が、最も徹底した隠喩の排斥としてアレゴリーを特徴づける。(51)

二つのことが前後して起こるだけであり、そこには何の連関も存在せず、両者は断絶している。全く無関係の二つのことが続いて起こるだけなのだ。そこにあるのは、いわば全体性なき全体であり、断絶や孤絶があらわれるためにのみ要請されるような貧しい全体である。テキストが一つのテキストであることの保証は、このような時間による統一性しかない。つまり、脱構築が何度か起こる、そのような場所ないしは容れ物としてのみの同一性である。

ここまでの議論から分かるように、ド・マンにとって「読むこと」とは、人間的な主体による行為ではない。むしろ、テキストあるいは言語の自己展開である。その意味で、「文学批評家がテキストを読んでいるというのは妄想」であるということであり、それどころか、歴史的、形式主義的な旧来のさまざまな読解方法とは「読むことをお払い箱」にしようとするある種の防衛機制である。そのような読解は、実は文学のテキストを読んでいるのではなく、テキスト以外の事柄——たとえば、教育的価値や情報の伝達——を読むことの目的としているのだ。それに対して、純粋にテキストによるテキストを目的とする読解という意味で、ガシェはド・マンの読解を「たんなる読解」とも呼んでいる（156。ただし、このフレーズ自体は『理論への抵抗』のある箇所でのド・マン自身の表現に基づいている）⁷。

上で示したように、ド・マンの「読むこと」はいわゆる「脱構築批評」とは異なるものだが、デリダの脱構築ともまた異なっている。しかもそれは、「読むこと」に関しては自己反照性の問題だけにとどまらない。ガシェは『散種』におけるデリダの『パイドロス』分析にふれて、デリダの脱構築がテキストを代補的に読むとしても、その脱構築こそが「テキストの下部構造的母型を生産」し、そのような読解の「基礎を築く」ことを指摘している。それに対して、ド・マンの読解は、テキストについて「いかなる認識も提供しない」（248）。それはテキストを読むことはできない、という読解不可能性自体を物語るアレゴリーであり、それ以上でもそれ以下でもない。デリダの脱構築が「読むべく与える」のだとすれば、ド・マンの「たんなる読解」はテキストに何も与えることはしない。ド・マンにすれば、読解によって何かを付け加えることはテキストへの不当な介入であり、厳密には「読むこと」ではない。なぜならば、テキストを読むこととは、「意図と意味とから独立した言語それ自体の自律的潜勢力の顕われ」だからだ（277）⁸。そこでは、「関係しないことの力としての言語が、美感的なものとは知性的なものとを結びつけたという夢のいっさいを掘り崩してしまう」（280）。人間に意味の確定を許さない力、理解しようとする意図をくじけさせる力、関係づけるのではなく関係性を攪乱する力、それがド・マンの言う「言語の自律的潜勢力」である。そして、たんなる読解は、このような言語の潜勢力をつぶさに見つめるような読解であるということになる⁹。

しかし、「たんなる読解」にとって、テキストとは言語の力を呈示するようなものだとすると、別の疑問も出てくる。「ド・マンの理解するようなテキストは、あらゆるテキストで作動し

⁷ ポール・ド・マン『理論への抵抗』大河内昌、富山太佳夫訳、国文社、1992年、24頁。

⁸ 別の箇所でガシェは、このド・マンのいう「潜勢力」をアリストテレスの「非の潜勢力」との関連で分析し（177）、さらにアガンベンのバートルビー論を参照している（197）。ここからも、デリダの脱構築とド・マンの「読むこと」との違いについてアガンベンを通して（あるいはベンヤミンを通して）考察することもできるだろう。

⁹ これほどまでに非人間的な力に対して人間主体がそれを操作したり利用したりすることは全く想像できないが、実は見つめることさえ可能なかどうかともあやしい。

ている普遍的な言語操作として読まれるのに加えて、そのような言語操作に関して（「特殊性」という言葉を避けて言えば）何か単独的なものとしても読まれうるのだろうか」（288）。つまり、書かれたものであれば何であれ「テキスト」として、言語の自律的潜勢力を発揮しているのかという問いである。言い換えれば、個々のテキストはそのような言語の「普遍的」な力を示す例に過ぎないのか、あるいはそこには何か「単独的」なものがあるのかという問いである。この疑問は、文学作品を読むときにより明確な形で深刻な問題となる。一般的な言語の力を示すために、ド・マンは個別の文学作品を事例として利用しているのかどうかということである。

ここで問題となっているような「テキスト」のあり方を念頭に置きつつ、ガシェは、ド・マンのボードレール論である「抒情詩における擬人化と比喩」を読む。ここでド・マンは「照応」と「忘執」という『悪の華』所収の二つのソネットの関係について語っている。そこでは「忘執」とは「照応」の読解であり、後者を理解しようとする試みであるとされる。「忘執」は、「読んで理解すべき他方のテキストを必要」としており、それが「照応」である。その意味で「照応」を読むのは、「その反転した鏡像的な他者」としての「忘執」である（299-300）。けれども、今まで見てきたように、このような「理解」を目指す「読解」は失敗することを構造的に定められており、読むことは端的に不可能、あるいは読むことは読解不可能性を読むことでもある。その意味で、「忘執」が読むのは、「照応」を読めないという事態である。「照応」は「第一次テキスト」とされ、その「点的性格」としての単独性を、ガシェは次のように説明する。

これまでに遭遇したいっさいの対称性にもかかわらず、「照応」による叙情的な「妄執」読解、すなわち「妄執」を理解する読解は可能でない。[...] いかなる様式においても「照応」が「妄執」から派生していることはありえない。「照応」は第一次テキストである。これは、「照応」が「妄執」よりも先に書かれたという意味ではない。ド・マンがはっきり述べているように、たとえボードレールが「経験的な時間において「妄執」の後に「照応」を書いたのだとしても、それは何も変えはしない」。むしろ「照応」が第一次テキストであるのは、それがテキスト以外の何ものでもないから、テキストという出来事にほかならないから、テキストとして現に存在していることの点的性格において説明不可能だからである。そのような第一次テキストとして「照応」は「妄執」を含意し、そもそも「妄執」のようなテキストがなぜ存在するのかを明らかにしている。（301-302）

「照応」のような第一次テキストは、自らを「照らし出す解釈を生産する」ように「誘惑」する。理解へと誘っているのである。そして「忘執」はそのような誘惑に対する応答である。しかしその解釈は「欺瞞的な付け加え」でしかない。それは、「テキスト自身と議論しながら理解にいたったのだと信じるように不可避免的に騙されているのであって、当のテキストに到達することはけ

っしてない」。デリダの脱構築とは異なり、このような解釈としての読解が「付け加えられる糸」は、決して第一次テキストの「織物に編み込まれはしない」（303）。ド・マンはこのような読解を「叙情的読解」と呼び、それが読解の失敗を通して主体性の回復を目論んでいることを指摘している。そしてそれは「穢れなき」純粋な読解である「たんなる読解」とは全く異なるものである。

たんなる読解は付け加えるのではなく、無感覚な列挙の「のように」のように反復する。これは、ド・マンの言葉で言えば「散文的」読解であり、ほかならぬ言語の恣意的な措定力こそを反復する読解である。かくしてたんなる読解は、たんなる読解それ自体になる。したがって原テキストと同じく説明不可能となり、説明の責任を免れる。つまりたんなる読解は、第一次テキストという縮減不可能なまでに理解不可能な出来事を再演する […]。 (304)

ここで柄谷行人が証言する「私が“テキスト”と呼ぶものは限られている、何でも書いたものであれば、“テキスト”だということはない」というド・マンの言葉を想起してもいいだろう¹⁰。あるいは、デリダは「ルソーを必要としていませんし、他の誰も必要としていません。私はそれらをひどく必要としています」というド・マン自身の言明について考えてみていいかもしれない¹¹。すなわち、ド・マンが見るところボードレールやルソーの著作は数少ない（第一次）「テキスト」なのである。そして、ガシェの言葉で言えば、「テキスト」とは「何らかの問いに対して自らが出す応答の特殊性ゆえに唯一的なものでなければ、自らの形式において問いを解決する様式の特異性ゆえに唯一的なものでなく、ほかならぬ当のテキストであるという言語的出来事としての質ゆえにこそ唯一的である」（308）。それほどまでに特別な「テキスト」が、少数ながらこの世には存在しているという信念をド・マンが抱いていることがわかる。ただし、繰り返すが、このような「テキスト」は「唯一的」という言葉で理解できるものではない。それは、もともと根本的な意味で理解や読解を寄せ付けられないものなのである。それ自体は何も付け加えられることなく、そのままそれ自身であり続けるにもかかわらず、欺瞞と誤謬ではあっても、なんらかの応答を求め続ける。それがテキストである¹²。

¹⁰ 柄谷行人「ド・マンは何を隠したのか」『思想』1071号、2013年、297頁。

¹¹ ド・マン『理論への抵抗』、233頁。

¹² このテキスト概念——じつは概念ですらないのだが——は、インターテクスチュアリティなど、複数性や他者性に深く関わるテキスト概念とは大きく異なっている。「テキスト text」という言葉は、さまざまな糸によって織られたもの、布地にその語源を持つために、他者への開かれこそがその本質をなしていると考えられるだろう。これに対して、それ自体は認識を逃れつつも、副次的な諸テキストに影響を与えるという、まるで反物質のようなド・マンの「テキスト」は、不毛であるとまでは言えないまでも生産性という価値判断の観点からはまさにその正反対にあるだろう。しかしそうであっ

『読むことのワイルド・カード』において、ド・マンの仕事に対するガシェ自身の評価は——必ずしも前面には出ることはないものの——各章の執筆時期にしたがった変化している。おおまかにいえば、第一章のみが好意的でありその他の章では批判的である。ただ、ことド・マンの「特異性」や単独性について考察する限り、筆者ガシェの評価はさほど問題にはなっていない。彼にとって、ド・マンの仕事は「説得力があるのではないが不気味にも首尾一貫している「理論的プロジェクト」であって（92）、それに対して同意はできないものの、敬意を払わざるをえないものである。ド・マンについてガシェがとる立場はそのようなものであって、そのド・マン読解も一筋縄ではいかない。

ヴァレリーがどこかで言っていたように、すでに考えられたことは十分に考えられたことではないので、考えることとは再考することを意味するのならば、ド・マンの仕事についての十年以上にわたる私の評価の変遷は驚くべきことではない。本書において、ド・マンの著作についての私の評定の揺れが修正されていないとしたら、それは主に次のことを強調するためである。すなわち、ド・マンの独特な仕事にふさわしい探求法とは、一連の「プロセス」であり、そこにおいて思考は彼の仕事についてくりかえし再考する必要性へと開かれたままでないなければならない。（22）

ガシェ本人は認めないだろうが、ド・マンの仕事が「第一次テキスト」であるとも言えるのかもしれない。しかしそうだとすると、それを理解することはできない。読むことはできず、単独的なものとして、「テキスト」とともにド・マンも理解の彼方に消えゆく。しかし、テキストはたしかにある。認識はできないし、「存在」しているとさえも言えないのかもしれないが、失敗を運命づけられた読解をわれわれから求めている。「ド・マンとその著作が表している単独的な出来事は何らかの応答を要求している」のである（11）。ガシェは「知的理解へのすべての試みを拒むような単独性の思想家として」理解することを試みるが（14）、そのような試みの結果、ド・マンの仕事の単独性がはっきりと呈示されて見えてくるのではなく、むしろそれは理解の地平の彼方に消尽する。しかもそれはもっともラディカルな意味で消え去る。つまり、消え去るという意味が消え去る。消えることさえも消えるのである。それほどまでの意味の零度なかで、この『読むことのワイルド・カード』というプロセスは動き続ける。消えることさえも結論とはならず、さらなる読解へとその必要はつねに——われわれに——要請され続けている。

でもその位置の点を想定することはできるかもしれない。ここから長さも広がりも持たない、全く内容がないもの、点としてのテキストにかかわる新たな形式主義を構想できるかもしれない。

絶対的な単独性を救うこと

ロドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード——ポール・ド・マンについて』¹を読む

宮崎裕助

ポール・ド・マンという人物はいかなる存在として知られているだろうか。通例、文芸批評家ないし文学理論家であり、1970年代から80年代にかけてイェール大学の比較文学科を拠点としたイェール学派の領袖として、合衆国に「脱構築批評」を広めた人物であると説明されている。

言うまでもなく、脱構築は、ジャック・デリダの思想の鍵語として認知されている。他方、ド・マンの著書に『読むことのアレゴリー』という書物があり、たしかに脱構築という言葉をくり返し用いている箇所がある。ド・マンが、デリダに由来する脱構築という言葉が自著に援用していたことは事実である。70年代以降のデリダのアメリカでの活躍、そしてド・マンによる脱構築の援用、彼らの影響のもと、脱構築が合衆国の人文学界を中心に広まる過程で、それは文学テクストを読む方法論へと歪曲されていった。結果、脱構築はひとつの知的流行として消費され形骸化していく、といったところまでが一連のストーリーをなしている。

反面、次のような見方も出てくる。要するに、アメリカで流行った脱構築は偽物であり、デリダの脱構築こそ、本家本元である。脱構築はデリダという天才的個人だけに帰されるべきであり、英語圏で流行ったディコンストラクションはその貧しいミメシスにすぎず、エピゴーネン、亜流にすぎない、云々。

そうした認識が支配的であったためか、実際、日本語圏では1980年代、90年代までポール・ド・マンの著作はデリダに比べて積極的に読まれてこなかったし、ド・マンの著書たる『盲目と洞察』や『読むことのアレゴリー』の日本語訳が出たのもようやく2012年になってのことにすぎない。

1980年代の日本ではすでにフランス現代思想の受容が盛んであり、ポール・ド・マンの名も、デリダとの関連、柄谷行人や水村美苗と交流のあった書き手として知られていないわけではなかった。しかしデリダ研究者を含め、日本の現代思想の研究者は、ド・マンをほとんど読んでこなかったし、他方、しばしば理論的なド・マンの著作は、日本語圏の文学研究者にも十分に受容されることはなかった。つまり、ド・マンは実際には読まれることなく、曖昧な偏見や誤解に基づいてやり過ごされていたのである。

1987年の事件はその傾向を決定づけるものであったと言えるだろう。青年ド・マンが戦時中に対独協力下にあったベルギーの有力新聞『ル・ソワール』に寄稿し続けていた記事のなかに反ユダヤ主義的な文章が含まれていることが発見され、大きなスキャンダルとなった。この事件は、

¹ ロドルフ・ガシェ『読むことのアレゴリー——ポール・ド・マンについて』吉国浩哉・清水一浩・落合一樹訳、月曜社、2021年（原著は、Rodolphe Gasché, *The Wild Card of Reading: On Paul de Man*, Harvard University Press, 1998）。本文中の丸括弧内の頁数は、この訳書の参照ページを表す。

脱構築の敵対者にとって、もともと曖昧な理解に包まれていたド・マンの著作を性急に葬り去るのに好都合であった。すでにド・マンは死去しており、本人の反論の機会にはもはやなかった。これを機に、ド・マンの存在はますますきな臭いものとみなされるようになり、日本語圏ではド・マンの仕事を紹介し十分に検討する機会はいっそう少なくなっていくように思われる。²

最初に述べたように、ポール・ド・マンの理解にとって「脱構築」の語は切り離すことができない。しかしその受容とは別に、まず、デリダとド・マンについて事実関係を明確にしておく必要がある。ド・マンは、1919年にベルギーに生まれ、1983年に亡くなっている。デリダよりも11歳年上であり、ド・マンは、デリダが60年代末に哲学者として有名になる以前から、フランスの著名な批評誌『クリティック』等でブランショ論やヘルダーリン論を寄稿するなど、すでに自律した書き手であった。ド・マンは戦後間もない1948年に渡米し、フランス語教師をしながら糊口をしのいでいたが、他方で、アメリカで比較文学の研究者としてハーヴァード大学で1960年に博士号をようやく取得したという背景がある。

そもそもデリダを70年代半ばイェール大学の比較文学科に客員教授として招聘したのはド・マンであり、デリダがアメリカで脱構築の哲学者としてデビューできた、あるいは少なくともその後アメリカで持続的に活動し続けるモチベーションを得たのは、ド・マンという導きがあつたことだといっても過言ではない。ド・マンがヨーロッパと合衆国のあいだにすでに切り開いていた道のうえでデリダは活躍できたのである（デリダの思想が当初米国で哲学というより文学読解のひとつの手法として受容されたのはそのためである）。

ド・マンのほうはといえば、デリダの脱構築に寄生しこの言葉を流用していたかのようにみなされることも少なくなかったが、実際は逆のことも多く生じていた。つまり、ド・マンが先駆けてデリダを受け容れる土壌や文脈をつくっていなければ、脱構築というものがそもそも生じなかったとさえ言えるのである。事実デリダははじめから脱構築を提唱していたわけではなく、アメリカで自分の思想を英語で分かりやすく説明するなかで、くり返し脱構築という言葉を使うようになっていったという経緯がある³。

² 日本語での受容については、1996年ド・マンの遺稿集『美学イデオロギー』の刊行に伴い、翌年雑誌『批評空間』で本書の翻訳の連載が始まったことが、現在から振り替えれば、最初の転換点であったかもしれない。2000年代に入ると、マーティン・マックイランの良質な入門書（『ポール・ド・マンの思想』土田知則訳、新曜社、2002年）や、クリストファー・ノリスの研究書（『ポール・ド・マン——脱構築と美学イデオロギー批判』時実早苗訳、法政大学出版局、2004年）が翻訳され、『批評空間』に連載されていた『美学イデオロギー』（上野成利訳、平凡社）も2005年に単行本で刊行された。その後、先ほど述べたように2012年の『盲目と洞察』（宮崎裕助・木内久美子訳、月曜社）と『読むことのアレゴリー』（土田知則訳、岩波書店）の翻訳の刊行、訳者土田氏による研究書『ポール・ド・マン——言語の不可能性、倫理の可能性』（岩波書店）、翌年の雑誌『思想』のポール・ド・マン特集号（2013年7月号）が出たことによって日本語圏においてポール・ド・マンを取り巻く状況は大きく変わったと言えるだろう。

³ たとえば、1979年『他者の耳』の討議での発言を参照。「私が「脱構築」という語を使ったとき、それも稀に、はじめはごく稀に一度か二度使っただけなのですが […] その当時の私の印象としては、それは他の多くの語のうちのひとつであり、テキストに属する二次的な語であって、いずれ消え去る

だからといってしかし、脱構築の真の起源はド・マンにあるということにはならない。ここで強調したいのは、脱構築は、デリダにもド・マンにも還元できるわけではなく、少なくともその狭間、デリダとド・マンのあいだに生じたのだということである。そして、ド・マンもデリダも亡くなっただけでもなお、脱構築とその展開にかんしては、この「あいだ」で考察しなければならないという点に変わりはない。デリダはその「あいだ」に「アメリカ」という名を見いだしている（「アメリカ、それは脱構築なるものだ」）⁴。そしてこの「あいだ」を切り拓いたのがド・マンなのであり、この点でド・マンの著作は、依然として検討されるべき余白を残したままにとどまっている。

この「あいだ」を思考するためには「デリダなき脱構築」をひとつの仮説として立ててみなければならない。そのもっとも不可欠にして顕著な極にド・マンが存在している。「ド・マン的脱構築」という言い方ができるとすれば、これを問うためには、ド・マンの思考の特異性を徹底的に追究しなければならない。ロドルフ・ガシェの大著『読むことのワイルド・カード』（1998年）がねらいとしているのはまさにこの点である。あらゆる影響関係から隔絶したド・マンの絶対的な単独性（シンギュラリティ）——あるいは本書の言葉を借りていえば「イディオシンクラティック（特異体質的）」なもの——を解明すべく、ド・マンの著作を、彼が活躍した北米を中心とするさまざまな理論的・批評的・哲学的な文脈へとあらためて置き直して検討してみることで、それが本書の企てをなしている。

1 ド・マン的脱構築の三つの段階

本書の主題は、タイトルに含まれているように「読むこと」についてである。これは、前言を撤回するようだが、たんに脱構築やデリダとの関係で問題になることではない。ド・マンの思考のラディカルさが端的に現れている主題であり、文学・哲学・思想等々の人文学、ひいてはあらゆる学問にかかわる者が一度は立ち止まって考えなければならない根本的な問いである。つまりテキスト——教科書であれ文学作品であれなんであれ——を「読むこと」なくしては、いかなる

だろうし、とにかくある一定の体制のうちに位置を占めるにしても、そこで支配的なものになることはまずないだろう、そういった語だったのです。私にとっては、それは痕跡、差延といった他の多くの語とともに形成されるひとつの連鎖の内部に、さらにはまた、たんにひとつの——こう言ってよければ——語彙集に限定されることのないある仕事全体の内部に含まれる、そういった語にほかならなかったのです。そこで次のような事態に立ちいたったのです […] つまり、私が一度か二度しか書いたことのないこの語、正確にはもうどこでだったかもはっきり思い出せませんが、その語が突然テキストの外へ飛び出し、他の人々がそれを横取りして、ご存じのような境遇にその語を置いたわけですが、こういう事態に直面して、私としてはそれ以後、自己正当化や説明を余儀なくされ、また戯れを試みざるをえなくなったのです。」C1・レヴェック、C・V・マクドナルド編『他者の耳——デリダ「ニーチェの耳伝」・自伝・翻訳』浜名優美・庄田常勝訳、産業図書、1988年、150頁。

⁴ 1984年のポール・ド・マンをめぐる連続講演での発言。ジャック・デリダ『メモワール——ポール・ド・マンのために』宮崎裕助・小原拓磨・吉松覚訳、水声社、2022年、46頁。

学問も始まらない以上、ここで問われているのは、あらゆる人間的活動にとって不可欠な条件なのである。

ごく概略的になるが、ド・マンの「読むこと」の理論——とすら本来は簡単には言えないものだが——から、ガシェが明確に抽出しているド・マン的脱構築の三つの段階を、主に本書第I章にそくして要約してみよう。

[1] ド・マンの「読むこと」の理論は「修辞学的読解」（あるいは端的に「たんなる読解」）と呼ばれており、まず、テキストの修辞的なレベルに着目する。そもそもどんなメッセージにも、文字通りの意味と、修辞的な意味とを想定することができる。たとえば、相手を尊重する敬語や褒め言葉も、度が過ぎるとよそよそしくなったり慇懃無礼になったりすることがあるし、「ほめ殺し」のような皮肉になることもある。反対に「バカ！」というような単純な罵倒語も、友人や恋人同士であればむしろ親しみや愛情を示すための唯一無二の言葉にさえなるだろう。

テキスト＝作品はつねに複数の水準で読みうるのであり、言葉の文字通りの文法・指示的レベルではしばしば理解・解釈を完結することができない。それは別のレベル、たとえば、作者の意図、作者の生涯（リアリズム）、主題やモチーフ群の関連性や集合（テマティズム）、作品そのものの構造や形式（形式主義や記号論）、同作者の他の作品や同ジャンルの諸作品との関係（関係主義）、それが置かれている社会や時代状況（社会反映論）、あるいは読者独自の思い入れ（読書感想文から大作家の直感的な批評まで）等々、さまざまな上位レベルによって補完されることを要求している。かくしてこれらの諸レベルに応じて各々の読解の方法論が形成されることになる。

これらは当然のことながら、各々の基準の優位をみずから主張するが、その一貫性を主張するさいには必ず当のレベルで対象となる作品の総体を説明できるとする全体化の幻想を引き起こす。ド・マンによれば、そこには必ず全体化を正当化するメタファー（隠喩）的な作用が見いだされるのであり、ド・マンのいう修辞的読解が目指す脱構築の第一段階は、テキストの文字通りの意味を括弧にくくったうえで、そうした全体化を引き起こす修辞的作用に焦点を合わせることにより、その全体化作用の幻想を暴露することである（たとえば、ルソーにおける「自然」の修辞）。

「修辞」と言われるのは、もちろんさまざまなレトリックやトロープ（文彩）を分類・定義してきた修辞学の伝統を背景にしてのことである。しかしド・マンが企てているのは伝統的な修辞学が行なうようなさまざまなレトリックやトロープの分類ではない。ド・マンが問題視しているのは、当の言葉が何を意味するのか（文字通りの意味）ではなく、どのように意味するのかにかんして、そうした意味に価値を付与する諸審級やレベル（作品解釈の諸方法論）が一定の修辞に依存しているということであり、そのような隠れた契機を明るみに出すという意味で「修辞的読解」が主張されているのである。

[2] では、全体化を批判するような「修辞的読解」そのものは自身の洞察と立場を再全体化する危険はないのだろうか。ド・マン的脱構築の第二段階はこの水準に向けられる。修辞的読解による第一の脱構築は、文字通りの意味が、それらを取り囲む文脈や諸関係といったメタレベルの諸水準には還元しえないことを暴くべく、テキストの修辞的な水準に積極的に着目し、その

全体化作用の幻想を解明するものであった。しかしその種の批判を打ち出す修辭的読解は、みずからがそう主張するほど積極的に主張しうるものなのだろうか。

否である。一方で、全体化の批判を通じていったん括弧にくくったはずの文字通りの意味があらためて回帰してくることになる。他方では、メタレベルにある修辭的な意味が完結しえないことが明らかになる以上、修辭的読解は、文字通りの意味と修辭的な意味のあいだで、さらには言語の諸水準をなすもろもろの意味の諸層あいだで決定不可能性のうちに置かれてしまい、その身分の一貫性が引き裂かれることになるのである（『読むことのアレゴリー』の有名な例として、アーチ・バンカーが発した「What's the difference?」の修辭疑問が、文字通りの疑問文とのあいだで機能不全に陥る一幕を想起することができるだろう）。

一見して修辭的読解は、こうした決定不可能性そのものを主張する否定的洞察のようにもみえる。しかしこれはそのものとしては一貫しえず、ひとつの包括的な主張たりえないというのがド・マン的脱構築の第二の段階の帰結である。というのもこれは、論理的に言って、字義の意味／修辭的意味の決定不可能性の主張がみずからの修辭的意味にも言及せざるをえないかぎり、当の否定的洞察はそうした主張そのものにも及ぶからである。ガシェがド・マンのいささか舌足らずな議論を展開して明確にしているように「脱構築は、あらゆる統一審級についての否定的洞察を言い表す」（44頁）。この洞察は、脱構築自身のプロセスを含めていかなる全体化の原理も許容しないのである。

[3] ド・マン的脱構築の第三段階というものがあるとしたら、それは自身の否定的な形式化すら破壊する以上、脱構築のプロセスがけっして終らないという点にある。ド・マンは、こうした無限のプロセスを、メタファーの全体化作用に抗する修辭的形象たる「アレゴリー」によって特徴づけた。しかしまさにここでの議論は、そうした形象へと要約することすら許さない自己破壊的な働きにある。このような（脱形象的な）形象をド・マンは「アイロニー的アレゴリー」と呼んだのであった。

かくしてド・マンが読むことの理論を探究するなかで打ち立てた修辭的読解は、読解理論の行なう一貫した主張のいかなる全体化も斥けつつ、そうと主張するみずからの否定的な主張すらも斥けるという「永遠の破綻」としか言いようがない読解の（理論ならぬ）理論へと逢着する。このような事態が、ド・マンのいう「読むことのアレゴリー」であり、正確にいうなら、読むことの根底的な不可能性のアレゴリー（49頁）である。ひとは長い労苦の果てにテキストを読んだと思ったまさにその達成の瞬間にまったく読めていなかったことがわかるという転落、そのように一転して奈落へと真逆さまに突き落とされるというシシュフォスのようなプロセスに置かれるのである。

この終わりなき「理論」はひとつの特定の立場を打ち立てることなく、あらゆる立場に介入しうる批判的な理論を主張しながら、まさにそのことによってみずから消え去ってしまう反-理論である。ド・マンの言葉でいえば「理論への抵抗」そのものを理論化することで理論たることを自己抹消する働きを担うのであり、この意味で「ワイルド・カード」（鬼札、ジョーカー、ババ）のような何ものかとして現れてくる。ガシェはまさにこの点に注目し、これを本書のタイトルと

したのであった。

2 修辭的読解から美学的読解へ

それにしてもド・マンは、このような戦慄させる自己破壊的帰結を導き出すことによっていったい何をしたいことになるのだろうか。ド・マンにとってはたして読むことは何であったのか、何をもってテキストを読んだことになるのか、そもそも何のために読むのか、とド・マンの読者は反問せざるをえない。実際のところ、ド・マンのテキストには、そのような問いを読者に突きつけたまま煙に巻くようなところがある。

本書の冒頭、ガシェは序論を「ポール・ド・マンの著作を読んだことのある者のなかで、少なくとも最初は、何も理解できなかったという経験を免れた者はほとんど——あるいはまったく——いないのではないだろうか」（9頁）と吐露することによって書き起こしている。この「ほとんど全面的な無理解」は、しかし、ガシェがこれからド・マンに近づこうとする読者にむけた謙遜や譲歩を言い表したものではない。この「無理解」は、本書ほどまでにド・マンの手のうちを明るみに出す徹底した論述を尽くしたあとでも、ガシェはあらためてそのまま同意するにちがいない。われわれにとって「読むこと」は理解のための最初の行為であるはずが、ほかならぬ「読むこと」によってあらゆる理解の最終的な根拠を打ち砕く結論——かつそうした結論の理解すら許さない結論——を出してしまったのがド・マンのいう、アレゴリーとしての読解理論だからである。

こうした「結論」に対してド・マンの読者は、懐疑主義、ニヒリズム、シニシズム、頹廢主義、ペシニズム、否定神学等々、あらゆる否認と揶揄の言葉を投げつけることができるだろう。しかしド・マンの読むことの理論が権利上こうした見方を斥けることができないジレンマを抱えながらも、ガシェが本書によって達成した議論によれば、これらの見方がすべて早計であり、間違っただけだということになるだろう。

ド・マンの著作について本書がとるアプローチは、原則的にはきわめてオーソドックスなものだ。冒頭にも述べたように、ド・マンの著作の独自性——そのシンギュラリティ、イディオシンクラティックなもの——を解明するために、そのテキストが取り囲まれている既存の批評理論や哲学思想に照らしてそのテキストを精読していくことだからである。

第I章では、ド・マンが『読むことのアレゴリー』で援用している言語行為論に対してド・マンが実のところいかに変形的に介入しているのが明らかにされる。そのためにガシェは、ド・マンそのものからはいったん離れ、ガシェ自身の観点から言語行為論を批判的に検討し、言語行為論の革命（とオースティンが呼ぶもの）が、分析哲学の伝統に、全面的言語行為の観点から、自己反省と自己言及の観点を持ち込んだことにある点を解き明かしている。ガシェによれば、こうした反省性の観点そのものはいささかも革命的ではない。というのもこの観点は、まさにデカ

ルト以来のコギトの問いを行為論へと翻訳した議論とみなしうるからであり⁵、その後、カント、フィヒテ、ヘーゲル、そしてハイデガーというドイツ哲学の伝統によって問い直される自己「措定」概念の問いに直結するものだからである。

ガシェは、ド・マンのパフォーマティヴ概念の再錬成を、ドイツ・ロマン主義の伝統におけるフリードリヒ・シュレーゲルのパラバシス概念の拡張という線から捉えることにより、ハイデガーが古代ギリシア語への遡行から説き起こしたテシス概念に匹敵するものと評価している。そのことを通じて「読むことのアレゴリー」を提示するド・マンの企てを「形式と内容とをともに生成し同時に両者をとともに破綻させる「行為」の詩学（ポエティクス）」「ポイエーシス（創作）の過程の詩学」（67頁）であると結論づけるのである。

この第Ⅰ章は、本書全体のド・マン読解のマトリックスを構築しているとともに、初出において「今日ド・マンのテキストについてのもっとも豊饒で鋭敏な読解」⁶とデリダに評価されたように、いまやすべてのポール・ド・マン研究にとって不可欠なド・マン的脱構築の基本的骨子を提供するものとなっている（本書は大著で読み切れないという人も、第Ⅰ章にだけは取り組むべきである）。

ド・マンの遺稿集である『美学イデオロギー』は、カントやヘーゲルの美学を論じるものであり、いっけん修辭的読解の企てから離れているようにみえる。しかし第Ⅱ章で明らかにされているように、修辭学の領域を美学の領域へと拡張するかたちで前者の延長線上に「美学的読解」が企てられていることがわかる。この読解は、カント『判断力批判』における認識や道徳に対する美的判断力の先行性を通じて、美学の問いの不可避性を確認するとともに、そこから生じる全体的幻影——カントでは体系の統一を保証する接合点——が「美的なもの」のカテゴリーそれ自体によって内在的に批判されていることを証示するのである（脱構築の第一段階）。

これはド・マンが「視覚の物質性」として剔抉しているように、いかなる美的現象性をも拒むものである。つまり、このとき美学はひとつの自己崩壊的なカテゴリーとしてしか説明しえないことになる。ド・マンはこれを「文字の散文的な物質性」という言語唯物論的な観点から指摘しているが、それ自体としては、まったく無意味なランダムネスとして現れてこざるをえない（脱構築の第二段階）。にもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ、このような唯物論——ド・マン＝ガシェはカントにそくして（美的目的論的内容を欠いた）「形式的唯物論」と呼ぶ——そのものも脱構築されなければならない。というのも、ド・マンがそもそも呈示せんとしていたものは——これはもともとはカントの美的判断力の対象である——は、そうした唯物論として提示されるようないかなる概念の一般性、いかなる普遍と特殊の弁証法からも解放されたときにのみ浮き彫りにされる単独性（シンギュラリティ）だったからである（脱構築の第三段階）。ガシェは、ド・マンのこの美学的読解を、差異をつくりだす哲学的差異化そのものに対する終わりなき（無）

⁵ この点についてガシェは言及していないが、ヤーッコ・ヒンティッカの有名な論文「コギト・エルゴ・スムは推論か行為遂行か」（デカルト研究会編『現代デカルト論集Ⅱ——英米篇』勁草書房、1996年、21–35頁）を参照。

⁶ 前掲『メモワール』284頁。

差異の立場として特徴づけている。

3 読むことの言語的窮境

第I章と第II章で打ち立てられたド・マン的読解の修辞学／美学批判を基礎としつつ、本書はこの問題をより広いコンテクストへと展開している。ここからは特筆すべき論点をごく手短かに指摘しておこう。第III章では、クルティウスの『ヨーロッパ文学とラテン中世』で掲げられている修辞学の復権が、ド・マンの「無情動（アパテイア）の修辞学」によって掘り崩されていることが明らかにされている。クルティウスの顕揚する修辞学から導かれた統合と普遍のパトスは「ヨーロッパ」「西洋」「精神的なもの」といった保守伝統的な（こう言ってよければ右派の）自由主義と結びつく。ド・マンがカントの『判断力批判』を經由して見いだした形式的唯物論は、そうしたパトスを根底から疑問に付す。ガシェによれば、ド・マンのこうした徹底した批判が示唆しているのは、個人を媒介する普遍的全体性を基盤としないような、普遍と個物の弁証法を逃れるもうひとつの共同体の可能性なのである。

第IV章は「読むこと」という主題にかんして音読と黙読との対立が扱われている点が興味深い。近代の読解概念は、読み取るべき真理への近さという点で、声を必要とする音読（韻文）ではなく、明らかに黙読（散文）を重視している。ド・マンが『理論への抵抗』で述べていた「たんなる読解」もまた現象主義への抵抗という点では、ヘーゲルも同じ言い回しでそう述べたように黙読の側にある。しかしガシェによれば、ド・マンの「たんなる読解」は「黙読以上に沈黙して」（164頁）おり、無音であるだけでなく「意図的に盲目」を実践しさえするのである。それが企図しているのは、名と指示対象との自然なつながりがあるとするあらゆるクラチュロス主義を排することであり、そうすることにより、ド・マンが「文学性」と呼ぶものの「言語の自律的な潜勢力」を解放することを目指すのである。

第V章においてようやくデリダとド・マンとの関係が明示的に問題となる。第I章には、すでに「ド・マンは脱構築の概念を明示的に適用するところではデリダと違って、むしろデリダという名にまったく言及しないところでこそデリダに近い」（39頁）という指摘があった。第V章では、デリダの「プラトンのパルマケイアー」の検討を通じてデリダとド・マンのあいだの「読むこと」の違いを解明している。ガシェによれば、デリダのプラトン『パイドロス』読解は、パルマコン（薬＝毒）のような言語の決定不可能性に着眼することで、プラトン主義の母型を解明すると同時に、なぜそのことがテキスト読解にとって盲目でありつづけるのか、その問いによってさらなる読解の可能性を開くエクリチュール（書記行為）の生産へと通じている。それに対して、ド・マンは、そうした母型を構築すべくロゴス／ミュトス、知性的なもの／感性的なもの、概念／隠喩といった差異のネットワークに依存するデリダの分析自体に美学イデオロギーの残滓を見いだすだろう。「そのような〔差異化の〕最小限の連絡関係という想定は、ド・マンにとっては、言語と現象世界との宥和という哲学的幻想の最後の隠れ処にはかならない」（239頁）。

デリダにとって決定不可能性は、解釈の新たな決定や生産の境位ないし媒体でありうるが、ド・

マンは、そのような「逃げ道」をすら許さない。ド・マンの決定不可能性は「決定の絶対的な不可能性」（249頁）にほかならず、解消不可能な「言語的窮境」なのである。そこから出てくる最終的なパラドックスは、ガシェによれば、次のようなものである。すなわち、言語を通じた「一切の認識が無効になることによって、奇妙にも、当の言語の決定不可能性がいっそう遠ざかることになる」（250頁）。

かくしてガシェは、言語行為論、ドイツ観念論、解釈学や修辞学（クルティウス）、そしてデリダ的な脱構築からも断絶し、それらに抵抗するド・マン的脱構築の特異性を描き出している。しかし、そうした言語的窮境へとみずからを追い込み、あらゆる理解、および理解不可能性それ自体の理解からも遠ざかるような読解はいったい何をしようとしているのだろうか。「そもそもなぜ読むのだろうか」（250頁）。いかなる理解や認識をも無効にしてしまう読解によって、読解の企てを他の行為と区別して取り組むこと、そうしたこと自体が無意味になってしまうのではないだろうか。そのような袋小路に行き着くぐらいなら、はじめからド・マンのいう読解を引き受けないほうがよいのではないか。あらためて当初の問いが回帰してくることになる。それも今度は伝統や同時代の理論との対決を経て、いっそう深刻な重みをもって当の問いは反復されることになるだろう。

筆者のみるところ、ガシェは、ド・マンの企てをめぐるといった問いに対して明確な回答を与えていない。というのも、そうした問いに一般的な回答を与えてしまえば、まさに当の読解のもくろみを裏切ってしまうことになるからである。すなわち、いかなる概念の一般性からも逃れる、当のテキストの単独性を救い出すこと、そのイディオシンクラティックなものを呈示するというもくろみである。ガシェによれば、このような単独性の救出によってこそ、当のテキスト固有の出来事の歴史性、ド・マンが「言語の唯物論的な歴史性」（304頁）とほのめかすものを明らかにできるのである（これはハイデガーやデリダの出来事概念とのさらなる峻別を要求するものであり（本書314頁註32参照）、ド・マンの歴史概念を論じるには機会を改める必要があるだろう）。

ガシェは、最終的にテキストの単独性を救い出すというこの課題を、ド・マンのボードレール読解である「叙情詩における擬人法と譬喩」の分析によって果たそうとしている。これはまさに読者が実際に読むことによってしか享受しえない経験であり、ド・マンによる読むことの現場をつぶさに見届けることが第VI章の要諦をなすだろう。そのために、ここでこの章の解説めいた記述に甘んじることなく、ぜひ本章のガシェの読解を通じてド・マン的読解プロセスそのものに身をゆだねてみられたい。

4 全体主義への抵抗

本稿を締めくくる前に、本書最後に付加された「補遺」の章について述べておきたい。冒頭でも述べたように、戦時中青年期ド・マンが占領下でのベルギーにおいて対独協力的だった新聞紙上で反ユダヤ主義的な一節を含む記事を寄稿していたことがド・マンの死後に合衆国の新聞紙上で暴露され、大きなスキャンダルとなった。本章はこの一件についてのガシェの考察である。

この一件はスキャンダルとなったが、ド・マン自身が反ユダヤ主義者であったという事実はなく、大局的にみれば、20代はじめの若者が当時の政局のもとで圧力を受けていた困難な状況——妻子を養わねばならない身で「解雇や強制労働をちらつかせられていた」（321頁）——のなかで執筆された記事だということは留意されるべきである。明確に差別的と言える記事は、占領下の記事の二百編近くのうち一篇にすぎず（「現代文学におけるユダヤ人」）、ガシェが指摘するように、明示的でなくとも読み方によっては反ユダヤ主義的と解釈しうる類いの言葉遣いをしているものが他に二篇みつかるとのみである。

また、ガシェが本章の冒頭からはっきりさせているように、ド・マンは、戦後のベルギー新政府によって設置された公機関から戦時中の活動にかんして有罪判決を受けることはなかった。また、ド・マンが渡米後（1955年）に受けたハーヴァード大学の給費研究員制度による尋問でも、ド・マン自身がこうした寄稿をしていた過去を公的に釈明しており、そのうえで問題視されることはなかった。この一件は知っている人は知っていたし、ド・マンにとって、これは隠し続けたとか沈黙し続けたとかというより⁷、法的にはケリがついたことであったのだ。

それでもしかし、これは、ポール・ド・マンの無罪を意味しないという点に変わりはない。ガシェが綿密に分析するように、青年期のド・マンの一連の新聞記事は、ベルギーのフランドルの独立を守るべくしてナショナリズム、ヨーロッパ主義、国民性の類型といった当時の右翼・保守的な議論のさまざまなステレオ・タイプにからめ捕られたものであり、それらはけっして直接に対独協力のイデオロギーを主張するわけではないものの、そうしたイデオロギーに抵抗できないまま連累する可能性を否定できない。

これらの記事と後年のド・マンの著作を並置したときに明白になるのは、ガシェによれば「ド・マンの成熟期の作品こそ、まさに彼が破滅的なイデオロギーと妥協することを許した諸概念、観念、カテゴリー、イデオロギー素への容赦なく痛烈な批判にほかならない」（325頁）ということである。つまり、ド・マン的脱構築においてテキスト理解のあらゆる全体化を断ち切ろうとする徹底して否定的な言説、すなわち「決定の絶対的な不可能性」にとどまり続けようとする仮借なき探究は、むしろ青年期のド・マンの新聞記事と対照させることでその射程が明らかになる。要するにこれは、理論であれ実践であれ全体主義のいかなる要素とも手を切ろうとする、あたらかぎり厳格な身振りなのである。もちろんそうした身振りを「初期の新聞記事での主張に対する一種の償い、罪滅ぼし」（352頁）とまで言うことは慎まなければならないともガシェは述べている。

⁷ ド・マンの「沈黙」が過去の隠蔽ではないことについて、柄谷行人は次のように記している。「彼の死後、同僚の教授が、ド・マンが何も言わなかったことで衝撃を受けたと語ったそうだ。しかし、ド・マンが「隠して」いたと言うなら、間違いだ。彼が黙っていたのは、誰も私のように尋ねなかったからだ。これは、理解しそうなにもない相手に、わざわざ自分から話すような事柄ではない。ド・マンが私に話したのは、私が尋ねたからだ。そして、誰もド・マンにそのことを聞かなかったのは、そんなことに興味がなかったからだ。彼らがド・マンに求めていたのは、フランスの最新理論にすぎなかった。一方、フランスでは、占領下ベルギーの知識人のあり方に興味を持つものはいなかった」（柄谷行人「ド・マンは何かを隠したのか」『思想』2013年7月号、296頁）。また、この「沈黙」についてのデリダの見解は、前掲『メモワール』258頁以下を参照。

それ自体ド・マンの著作を一人の実人生の贖罪へと全体化する解釈はド・マンの企図そのものに反することになってしまうだろう。テキストの単独性を救い出すド・マンのテキストそのもののイディオシンクラティックな核心を踏みにじることになってしまうだろう。

デリダは「ポール・ド・マンは肯定の思想家であった」⁸と彼の死後にその著作を讃えていた。ロドルフ・ガシェのド・マン論は、デリダのようにド・マンの身振りの肯定性そのもの——デリダはそれを「約束の記憶」として取り出す——を強調することはないが、本書がド・マンとともに、そしてド・マンのテキストのうちに一貫して追究している「絶対的に単独的なもの」こそが、ド・マンの読解そのものにそくして、実際には肯定されていることがわかるだろう。

そもそも肯定しうるものを肯定する必要はない。そうした肯定はたんなる追認であり、すでに肯定されているも同然だからだ。そうではなく、その絶対的な単独性ゆえにいかなる一般的な理解にもテーゼにも還元しえない不可能なもの、このかけがえのない不可能なもののみが唯一肯定するに値するのである。そうした肯定の次なる一步をいかにド・マンの読者は踏み出すことができるのか——本書の圧倒的な達成を前にして、われわれはそのような問いに応答する責任を課されることになる。それこそが、本書がそれ自身の単独性のもとでポール・ド・マンのテキストを通じてわれわれに対して突きつけている応答責任の使命にほかならない。

⁸ 前掲『メモワール』49頁。

「ゲシュレヒト」をどう読めばいいのか

——『哲学のナショナリズム』藤本一勇訳 合評会報告——

檜垣立哉

本稿は、2021年8月7日に、ジャック・デリダ著、藤本一勇訳『哲学のナショナリズム 性、人種、ヒューマニティ』岩波書店を巡る Zoom 合評会（大阪大学人間科学研究科共生の人間学分野主催、脱構築研究会共催）の檜垣による発表の報告である。合評会の対象は Jacques Derrida, *Geschlecht III, Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, 2018. を藤本が翻訳したものの合評ということで、下記の引用は藤本の日本語訳のページ数を示す（他の文献も邦訳で示した）。

デリダのゲシュレヒト論考については謎が多い。ゲシュレヒトという多義的なドイツ語（性・人種・血統・類・人類・国民……）を巡って繰り広げられるデリダの一連の論考は連作としてさまざまな書物に収められ、これまでⅢが欠落していた。具体的にはⅠとなる「性的差異・存在論的差異」（1983）とⅡ「ハイデガーの手」（1984）が『プシュケーⅡ』に所収され、Ⅳ「ハイデガーの耳」（1989）が『友愛のポリティクス』に所収されている。Ⅲは基本的にはⅡの延長ともいえ、EHSS における「哲学の国籍と哲学のナショナリズム」という題目の連続講義およびシカゴ・ロヨラ大学での講義から成りたっているとのことである。またデリダは『精神について』（1987）を刊行している。一連のゲシュレヒトの連作と『精神について』は、著述時期もつながっており、主題としてもハイデガー、トラークルの詩、そして *Leiblichkeit* をあつかう点において明確に共通点がある。とりわけこの時期の連作が、「動物性」という最後期の主題につながる過渡期性をおびていることは注目されるべきであるとおもう。

そうした問いを軸に、檜垣は本発表において、三つのテーマをたてた（もうひとつ、とりわけこのゲシュレヒトⅢにおいて、トラークルの詩との関連で、「調性」「鳴り響き」が主題になっていることもテーマとしてとりあげたかったのだが——とりわけカントの書物のパロディでもある『最近の哲学における黙示録的語調について』（1983）とのかかわりも想定されるため——与えられた時間の関係で割愛せざるをえなかった。だがこうした鳴り響きや調性の問題は、デリダのいわばハイデガーの脱構築的な継承において、重要なテーマであるだろう。

以下、発表したテーマを順番に記していく。

第一に、ゲシュレヒトの連作という、80年代の一時期に集中的におこなわれている議論が一冊の本にまとめられておらず、バラバラに刊行されたのは何故かということがある（『精神について』も同系列と考えるのであれば、なおさらである）。ゲシュレヒト論考はそれぞれ読解に困難なものであるが、まさにゲシュレヒトというドイツ語の多義性を巧妙に利用しながらも、議論にはある種の収斂がみられる。Ⅰの主題が「性的差異」であることも含め、そこでは生物的・身体論的なデリダもいべきものが、エクリチュールに固執していたそれ以前の時期とは異なり、姿を現しは

じていることにはとりわけ留意すべきではないか。性的差異を論じる I は、ハイデガーの思考における現存在(Dasein)の性のなさ(Geschlechtlosigkeit)としての中性性＝中立性と、とはいえ空間化的契機において不可欠になるその「分裂」とを論じるものであり、身体性を看過することはできない。IIが「手」を、IVが耳をあつかうことは、手が「書く器官」であり、耳が「聞く器官」であることにおいて、エクリチュールを焦点とするデリダとむすびつきながらも、どこか「身体的なデリダ」、さらにいえば身体を政治や国家と絡ませ(ハイデガーの手は、ヒトラーの手と関連させられる)論じる「生政治的な」デリダへの先駆がみてとれる。90年代の『法の力』を中心とする正義論や、それを「人間の境界」を超えて「動物」に向けて論じだすデリダの思考の萌芽を、そこにかぎとすることは可能ではないか。

それだけではない。デリダの「ゲルマニスト」ぶりは、もちろん初期の論考がフッサールのテクストの細部を執拗に対象にし、70年代の『吊鐘』でさらにヘーゲルへ固執しているなどからも明瞭であるが、ゲシュレヒトの連作においては、そのあり方がとりわけ際だっているとおもわれる。ハイデガー、フィヒテ(『ドイツ国民に告ぐ』)、とりわけトラークルという、ドイツ的なものへの傾倒は、無論それを内部から突き崩すことを目指しながらも、顕著である。デリダがその活動の途上で、やはり明らかにゲルマニスト的なジャン＝リュック・ナンシーやフィリップ・ラクー＝ラバルトと交錯していくこともかさなるのかもしれないが、題名そのものをドイツ語で提示するこの連作は、デリダのゲルマン性への極限的な露呈ともおもえる。

とはいえ、では何故これをデリダは、「統合」させなかったのであろうか。繰り返すがゲシュレヒトの連作は、超越論性、記号論性、脱構築のパフォーマンスから、正義論、動物論へ向かう「通過点」に位置するともいえる。ゆえにそれは、70年代のデリダそのままに、パフォーマンス的なテクストの分散がなされているだけのこともかもしれない。だがそれにしてもゲシュレヒトのこのあり方(ことさらにIIIを欠損させてIVを先に発表する姿勢も含めて)は検討されるべきではないか。

第二の発表のテーマは、ゲシュレヒトを論じるデリダが、単純にハイデガーやフィヒテの「性なき現存在」「ナショナルなもの」を批判し、「分散」の契機を描きだすだけでないという点にかかわる。これはゲシュレヒトの読解をきわめて困難なものとすると同時に、まさに問題を宙づりにするデリダの振る舞いがそのまま示されてもいる。ゲシュレヒト全体を通じて最大の問題は「一」と「二」(重大な哲学的問題だ)の謎であり、その両者を調和的に描かないデリダの姿勢である。

確かにデリダは、ゲシュレヒト I の「性的差異」において、ハイデガーの現存在のゲシュレヒト(性的差異)への無自覚に触れるが、とはいえ最後までハイデガーが描きだした「中立性」のゲシュレヒトにこだわり、最後において判然としがたい「一」への回帰に近いことをのべたててもする。

遠ざかり、内と外、こことそこ、誕生と死、誕生と死の間、共一存在と言説、こうしたものに頼らないような「性的」言説もしくは「性現象に関する」言説はいったどのようなものになるだろう(『プシュケー 他なるものの発明 II』、38頁)。

とすれば、分散と多数化へと連れ戻すことによって、二によって封印されていないような性

的差異（否定性なき差異、とはっきり言おう）を思考し始めることが可能なのではないか（同上）。

デリダはハイデガーを批判しつつも、同時にそこで「他なる性的差異への道」（同上）を求めてもいる。そして、こうした事情は、ゲシュレヒトⅢの論考において、Ⅱでも主題化されていたフィヒテ的なナショナリズムにそくして、より強固に提示されることになる。

フィヒテは他の民族に対して〈ドイツ的なものがあなたがたを治し、あなたがたを贖うために今から到来する〉などと言っているのではない。彼はドイツ人たちに語っているのであり、それはある意味ではいまだ到来していない……ドイツ国民に向けた演説の言説なのである（『哲学のナショナリズム』、162頁）。

それはこの論考が、はじめから「場所」（Ort）の「考究」（Erörterung）にむすびつき、そこで「ドイツ的なものの」「余所者性」が強調されることにもかかわる。探究は場所を定位することであるのだが、その場所は存在しないがゆえに探られるともいえる。

もちろんデリダは、以下のようにのべてもいる。

しかしながら、この歴史的な住まいの故郷である存在のこのような近さから、祖国を、《ドイツ的なもの》を消し去ってはならず、空虚な普遍主義、すなわちナショナリズムの対称的かつ否定的な逆転としてもコスモポリタニズム、啓蒙主義にしばしば結びつけられるコスモポリタニズムに屈してはならない。つまるところコスモポリタニズムもナショナリズムも、インターナショナリズムもナショナリズムも、同じヒューマニズム的な形而上学の対称的な二つのヴァージョン、根本的には違いの無いヴァージョンにすぎないとされる（同上、162-163頁）。

とはいえ、これを〈一〉と〈二〉という主題に関連させるとき——とりわけそれは、トラークルが主題化される場面であるが——デリダの主張はかなり謎めいたものとなる。

……詩の多義性を結集させる唯一無二の一義性、詩の一義性のこの唯一無二性は、散種や還元不可能な多調性よりも……高次である。逆接的にも、散種は、科学や技術、そして最終的には形而上学……と同じ側に、つまり下側に位置づけられるのである（同上、127頁）。

ゲシュレヒトは対象ではない……ゲシュレヒトにおいては〈一〉と〈二〉は対立しない……「一つのゲシュレヒト」の「一」が〈二〉の代わりの〈一〉ではないとしても「さらにそれは無差異性のことでも、色あせた画一性の同質性のことでもない……性的差異がない状態でもない（同上、198-199頁）。

こうして語られる一にも二にも還元されない一つのゲシュレヒトとは一体何なのか。また、政治

的な問題としても、ナショナリズムとコスモポリタニズムの対置を超える戦略をデリダがとりたいことは常識的にみても十分に理解できるが、そこで提示されてくる「夢想」の「一」とされるものはいったいどう解釈すればよいのか。

現存在の中性性（ゆえに〈一〉であること）、ナショナリズムの〈一〉への収斂、場所性への固着の保守性を批判して、分散、分裂、散種をのべたてるだけであれば、ある意味でそれは容易に理解できるだろう。だがトラークルをもちいて「高次の一」を語ろうとする言明は、上述のような単純な批判ではないし、そうした姿勢をとることへの疑念の表明でもある。これは、デリダの議論としては検討すべき余地がおおきいだろう。それがとりわけゲシュレヒトのⅢで強調されている点はみのがせない。

第三のテーマは、一連のゲシュレヒト論考と『精神について』を総合的にとらえるときにほのみにてくるデリダの「生政治学」の可能性についてである。もちろんトラークルの読解においても、一貫してデリダもハイデガーも「生物学主義」を否定してはいる。しかしながら身体性（*Leiblichkeit*）へのこだわりが、この連作（および『精神について』でのハイデガーの『形而上学の根本諸概念』での生物性への言及）においてみいだせるかぎり、デリダの生政治学の可能性を探ることは十分に可能であるとおもわれる。とりわけ着目したいことは、ゲシュレヒトⅢにおいて「蒼き野獣」という主題が現れることにある。

ここで言われている動物は、獣的なものや、それにともなう乱暴さや暴力的な野蛮さを一切含まない動物性をもっている。ハイデガー曰く、この動物はおそらく獣ではない（同上、81-82頁）。

またニーチェとの連関で「猿の *Greiforgane*（掴む器官）」（同上、83頁）という語り方をおこなひ、こうした動物についての論述を、デリダはさらに技術と記憶とむすびつけていく。以下、引用を列挙する。

ここで問われているのは、記憶、技術、そして動物性の間であり……（同上、219頁）。

ところでハイデガーは、二つのものを切り離そうと、しかも二回切り離そうと欲するだろう……一方には異質な二つの本質として〈技術〉と〈思考する記憶〉とでもいうべきものがあり、他方には、動物と人間、〈獣としての動物〉と〈人間的な動物〉がいる。〈獣としての動物〉は、記憶を、思考する記憶をもたず、〈人間的な動物〉は、思考する記憶の力といったものによって区別される（同上、221頁）。

〔ハイデガーのトラークル論「詩の中の言語」『言葉への途上』のデリダによる引用〕この蒼き野獣とは誰のことか……蒼き野獣とは、おそらくその動物性が獣性のうちにあるのではなく、詩人が命じる〈見守りの記念〉のうちにあるような動物である（同上、222頁）。

ハイデガーは、この動物が思考するものであると決定をくだし、この思考する動物への突破口を理性的動物から切り開こうとするのである。とはいえその理性的動物とは、形而上学のなかではまだ確立されていないものであり……（同上）。

デリダはハイデガーを利用しながらも、ハイデガーが『存在と時間』で明確に否定する「理性的動物」という規定をとらえなおし、むしろ人間の動物性にこだわっていく。もちろん、獣は言葉がない（理性がない）ことをのべつつも「蒼き野獣」がある種の「見守り」をなすことを主張する。この点からみても、ゲシュレヒトⅢでより明確化されるのは、「高次の一」という、〈一〉と〈二〉の対立に解消されない、人間の動物性や獣性の問いといえるのではないか。さらにそれはゲシュレヒトⅠの性的差異・存在論的差異の議論とそのまま絡みあいはいらないか。

80年代の同時期に、フーコーが「生権力」や「生政治学」を論じはめていたことと、デリダが「動物」的なものに着目しつつナショナリズムや民族性を考えていたことは、やはり留意すべきだろう。もちろん、フーコーの生政治学が、ナショナリズムやレイシズムの成立の記述をおこないなしながらも（『性の歴史Ⅰ 知への意志』）国家という問題系に踏みこまないことと、ナショナリズムを表面化するデリダとのあいだにははっきりした相違がある。デリダには、フーコーののべる「マイクロ・ポリティック」的な政治性へのかかわりは薄く、それは、正義論においてまさにそうであるように、いささか大上段に構えた議論であるといえる。とはいえ、ある時代のなかで、生命／動物／政治が焦点化された事情について、より踏みこんで考えられるべきではないか。

『哲学のナショナリズム』が刊行されたことにより、われわれには、80年代におけるデリダ自身の思考の過渡期の問題性、Leiblichkeitの主題による、たんなる〈二〉の分散を求めただけではなく高次の〈一〉という不思議な主題を展開するデリダ、そして人間の動物性という点で、フーコーと同時代に、しかしフーコーとは異なった仕方で生政治学的な議論に接近するその姿勢がより鮮明になったとおもわれる。

上記を巡る Zoom では上述のテーマについて、さまざまな広がりにおいて討議がなされた。今後は自分の問題として、一連のテーマへの考察をさらに深めていきたい。

引用文献

ジャック・デリダ著 藤本一勇訳『哲学のナショナリズム 性、人種、ヒューマニズム』岩波書店、2021年

ジャック・デリダ著 藤本一勇訳『プシュケー 他なるものの発明Ⅱ』岩波書店、2019年

言葉の種の散らばる性

ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム』合評会に寄せて

串田純一

今回日本語訳が出版された本書、ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム』¹を読み、そしてその射程をさらに探ろうと試みる時——私たちは現にそうしようとしているわけだが——最も気になる事柄の一つはやはり、その主な読解対象であるハイデガーの側がまず動物（あるいはより一般に人間以外の生物）の「Geschlecht」に関して何を言っているのか、という点であろう。そして、よく知られた 1929 年冬の講義『形而上学の根本諸概念』であればこの問題に触れていてもおかしくないと思われるのだが、実際には Geschlecht という語をそこに見出すことはできない。その代わりに現れるのは「Art」である²。

個々の動物の個体 [Individuum] における生の過程にはどんな Art [様式] の歴史 [Geschichte] が見られるだろう？ Art [生物種] はいなかる歴史を持つというのか？ 種とは現実のおよび可能的な個々の個体を包摂する単なる論理的な枠にすぎないのではない。種性格はむしろ生きているものの存在の一つの本質的な性格なのであり、このことはまさに、動物性の根本構造として私たちが学び知ったところに刻印されている [ausprägt]。そのものとはすなわち捉われていること、脱抑止の環を巡る取り組み合い、である。種への帰属性によって個々の動物の囲みの環は、種に帰属せず孤立していると仮定された場合よりもずっと広く張り巡らされているばかりでなく、種そのものもそのことで自分の環境に対してより一層庇護され、より一層優位に立っているのである。ではどんな歴史を種は持つのか？ 動物界 [Tierreich] 全体はどんな歴史を？ そもそも我々は動物の存在に対して歴史などといったことを語るができるのか？ できないとしたら、その有為転変をいかに規定すればよいのだろうか？³

残念ながら、自ら提起したこうした問いにハイデガーがこれ以上深く立ち入ることはない。曰く、

¹ ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム』藤本一勇訳、岩波書店、2021年。

² Art (種) は、より上位の Gattung (属) や Ordnung (目)、Stamm (門) などとともにドイツ語における生物学の専門術語体系の一角を成している。

³ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, S. 386. また、「捉われ」や「脱抑止」といった存在論的機構の詳細については、串田純一『ハイデガーと生き物の問題』(法政大学出版局、2017年)も参照。

「有機体の本質規定という私たちの課題の中では、生きている物そのものの変動性格 [Bewegtheitscharakter] への問いを、意図的に遠ざけておいた。しかし、この問いが決して任意のものでなくまた後から付け足すなどという仕方ではとても片付けられ得るものではないこと、そうではなくこの問いは生の本質への問いと最も内的に組み合わせられているということ、これらのことを示すには、生の最も内的な本質に属し、私たちが死として記し付けるあの契機を指摘すれば十分である」⁴。そして『存在と時間』におけるよく知られた論が繰り返されることになる。「生の根本構造としての捉われは、死の、死一へと一至ること [Zum-Tode-kommen] の、まったく特定の可能性を予描している。動物の死 [Tod] は死ぬこと [Sterben] なのか命果てること [Verenden] なのか？ 動物は、その本質に捉われが属しているゆえに、死ぬことはできないのであって、我々が死ぬことを人間へと割り当てる限り、動物はただ果てることしかできない」⁵。

このように、普段その構造に注意が払われることなく流通している諸現象を〈世人や人間以外の生物にも共通する存在者的・日常的な次元〉と見なした上で、その奥に〈人間的現存在のみが関わる存在論的・根源的な次元〉を見出し、この二つに別々の術語を与えるというハイデガーの一般的な仕草が、Art と Geschlecht においても、結果的に、働いていると言うことができそうである（そしてデリダも指摘する通り前者の語彙はラテン系、後者はゲルマン系となる傾向が強いが、Sterben と Verenden は共にゲルマン語であり、最も重要な Zeitlichkeit と Temporalität においては逆転が生じていた）。そしてこれによって——もちろん Art にもそれ固有の複雑な意味の拡がりがあるとは云え——Geschlecht が湛えている多義性が、とりわけ性別と生殖の問題が、表立たなくなってしまうのである。実際、まさしく「生の本質」に属しているはずのこうした現象に関してハイデガーは何も語っていない——つまり「現存在が性を持たない」のとは別の意味で生物一般の性も軽視されている——ように見える。少なくとも差し当っては。

「種」が存在論における根本問題の一つである以上、生物学においてもその「定義」が確立されているわけではないが、現在最も流通している暫定的な考えは、「それに属する健康で成熟した任意のメスとオスが交配した場合に繁殖能力を持つ次世代が生まれうるような全ての個体とその子孫の集合」といったものである⁶。つまり種は根源的に「可能性」や「仮想性」を抱えているわけだが、議論の場を整えるため、いささか煩雑だがまずは有性生殖という事象の基本を確認しておきたい。

まず、ある生物の生存に最低限必要な遺伝子（染色体）のセットはゲノムと呼ばれ、これはしばしば n と書かれる（ヒトのゲノムは常染色体 22 本と性染色体 1 本）。基本的にどの生物種の生活環（世代の一サイクル）においても、ゲノムを 1 セットしか持たない単相 (n) の時期と、両親

⁴ Ebd., 387.

⁵ Ebd., 388.

⁶ Mayden R. L. A hierarchy of species concepts: the denouement in the saga of the species problem. In: Claridge M. F., Dawah H. A. and Wilson M. R. (eds), 1997. *Species: the Units of Biodiversity*. Chapman & Hall, London, pp. 381-424.

からそれぞれ1つずつ受け継いだセット⁷を持つ複相(2n)期とが別々に存在しており、後者の2つのゲノムには互いに微細な差異がある。そして単相の細胞が複相細胞から生成する際には、減数分裂という複雑なプロセスがとられるのだが、そこではまず、2セット(正確には、前もってそれぞれが複製され倍加している)ある染色体の相同なものどうしが密着(対合)し、その一部分で乗り換え(交叉)が起こる。そしてこれらが次の(分裂して4つになった)娘細胞⁸に1セットずつ分配されることで、単相細胞は親世代のいずれとも異なるパターンのゲノムを持つことになる。

動物の場合、複相世代は多細胞のいわゆる個体、単相世代は単細胞の配偶子(卵子か精子)で、両者の違いは顕著である。しかし植物では、単相世代もまた本質的に多細胞で、生活環はより複雑になる。私たちが普通目にする大きな植物は複相で、これは単相の胞子を形成するため「孢子体」と呼ばれる。一方それら胞子のうち、適地へ飛散できたものは発芽して、単相の多細胞からなる「配偶体」へ成長し、この配偶体内に改めて造卵器・造精器が形成される。そしてそこで分化した配偶子(卵子と精子)が接合(受精)することによって複相の受精卵となり、これが成長して孢子体へ戻ることになる⁹。

この一般的なサイクルのもとで、脆弱な配偶体が孢子体の内部に住み込んで庇護される状態となっているのが、陸上の大半を占める種子植物である。その花粉はもはや——同種ないし近縁の——雌蕊の先(柱頭)でしか発芽できないが、それでも花粉はあくまで雄性胞子であって配偶子ではない。被子植物の花粉は核を3つに分裂させ、栄養核を持つ花粉管を伸ばして2つの精核(これが配偶子)を運び、雌蕊の根元に包まれた雌性配偶体の卵細胞と中央細胞をそれぞれ受精させる(重複受精)。そして両細胞はそれぞれ胚とその栄養源としての胚乳へと成熟するのであり、種子は既に複相の多細胞体である。

このように有性生殖とは極めて複雑な過程であり、単純な分裂や単為生殖に比べてコストとリスクの両面において短期的には非常に不利である。それにもかかわらずこうした仕組みが進化の「歴史」を通じて選択され存続してきた理由については、様々な考えがありうるが、以下の基本は維持されるだろう。即ち、組み替えや接合とは遺伝的多様性を能動的かつランダムに生成させるプロセスであり、それによって、未だ到来していない別の環境や新たな生存条件——それ自身絶えず変異し続ける病原体はその典型である——への適応可能性を広げることができる。これはい

⁷ 植物ではしばしば1つのセット自体が倍数化して、四倍体や六倍体ないしはそれ以上ともなる。

⁸ 最も近縁の単系統群どうしを姉妹群と呼ぶなど、生物学用語ではどちらかと言うと女性のジェンダーが優先しているように見える。

⁹ 種によって、孢子段階で既に性別とサイズの差がありそれらから発芽した配偶体が各々造卵器か造精器だけを形成する場合もあれば、同型の胞子からできた一つの配偶体が造卵器と造精器の双方を持つ場合もある。シダ植物の多くは後者で、その配偶体は前葉体とも呼ばれ、非常に小さく繊細であり十分に湿った土壌や強すぎない光といった条件のもとで短期間生存することしかできない。しかし海藻では孢子体と配偶体のサイズや自立性に大差がない場合も多く、コケ類などは単相の配偶体の方が主体で、孢子体は配偶体に付着して一時的に発生することとどまる。また、真菌類や単細胞の原生的生物もそれぞれ独特の核相交代と接合の様式を持つ。

わば、「現在の共時的な環境へではなく、未来的通時的な変化への、先回りの高階の適応」であり、この事態は「己れに先立って諸可能性をあらかじめ企投する」という私たち現存在の在り方とも構造的に共通するのではないかとも思われるのだが、この点は置いておく。いま考えたいのは、ハイデガーの次のような言葉は事実上、有性生殖の効果を述べているに等しいのではないか、ということである。

有機体 [Der Organismus] は、既に独自の或るものであってしかる後にさらに自分を適応させるということもする、のではなくて、逆である。有機体はそのつど或る特定の環境を自分によく嵌めこむのである。¹⁰

もしもここで言われている「有機体」を個体だと考えれば、ハイデガーの見方は科学と整合せず、目的論的でもあり、何よりも「脱抑止の環への捉われ」という動物個体に関する彼自身の解釈にも反する。しかし、この定冠詞付きの「有機体」はむしろ或る抽象的もしくは集合的なものとして考えることもでき、またそうすることによって今のような問題は解消するであろう。つまり、確かに生物個体は自分に行動様式を割り当てる「脱抑止の環」を担わされそれに捉われているだけなのだが、種という集団は或る範囲内の差異を帯びた複数の環を含んでおり、それらの個々が生成消滅しても、種という単位としては同一性を保ちつつ環境との関係を徐々に変化させることができるのである。

ただし、一般に子供世代の数は親（二個体）よりもはるかに多く、そして環境は常に有限なのであるから、有機体の種による「嵌め込み」には、その際にこぼれ落ちる個体たちの膨大な死があらかじめ組み込まれているということにもなる（いわゆる寿命もその一端であろう）。これらを考え合わせると確かに、ハイデガーは或る面で一貫していると言えよう。先ず、彼は人間以外の生物における Art と Individuum の間に本質的な矛盾・相克を見出している気配がない。そしてそれは何と云っても、「(人間以外の) 生物個体が死を死として理解することはない」と断定していることの帰結であり、また根拠でもある。加えてこのことは、死を孕んだ多数性をもたらす雌雄の間の分裂・葛藤もまた、存在理解を刻印された人間という「崩壊した種族 (Das verfallene Geschlecht)」に固有の事態だということの意味する。「崩壊した種族は分裂し、粉碎されてしまった (entzweit und zerschlagen)。この種族は、正しい打刻のなかで (in den rechten Schlägen) 再び見つけ出すこと、自分を見つけ出すことがもうできない」¹¹。

だがそうだとすれば、ハイデガーの所在究明 [Erörterung] がトラークルの詩作に見出す次のような Geschlecht の運動は、むしろ非人間的な生命における亀裂なき種-性-個の存在 様式^{アート}へと回帰することであるようにも思えるのである。「正しい打刻が与えられるのは、自分の二重性 (Zweifache) が闘争的な不和から脱し、逃れ、遠ざかる (aus der Zwietracht weg) ようなゲシュレ

¹⁰ Heidegger, Ebd., S. 384.

¹¹ Martin Heidegger, Die Sprache im Gedicht, in: *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Band 12, 1985, S. 46. デリダ、前掲書、93 頁。

ヒトにのみである。[…] この種族は、単一の二重性、襞なき襞の穏やかさや平和へと導くような移住運動のなかを進む (voraus) 12。そしてこうした揺らぎはまさしく、デリダの言う「散種/dissémination」の効果にはかならないのだろう。

私が散種という語を使用するのは、かつて私が特別視した単語へと事態を再中心化するためではない（その単語は再中心化だけは絶対に指さない）。それは、性的であると同時に系譜的な場面、つまり子作りと世代の舞台としてのゲシュレヒトという局面と、それよりも狭い言語上の問い、すなわち私が〈散種/多義性〉と呼ぶ不可能なカップルに潜む言語上の問いとのあいにある、私が必然的と考える関係をいっそうよく出現させるためである。13

そうするとしかし、今度はデリダに向けても一つの問いを投げかけてみたくなる。それは、言う所の「dissémination」において散布されるのは、果たして単相の孢子/精子/花粉なのか、それとも複相の種子なのか、ということである。先に有性生殖の諸相をやや詳しく見ておいたのはこのためであった。確かに近代以前においては、ギリシア語の σπέρμα やラテン語の semen でも 14、また大和言葉の「タネ」でも 15 同様であるように、男性の精（液）と植物の種子はたいてい同じ語で呼ばれ、概ね相同と見なされていた（これに対応して女性の腹は「畑」に喩えられた）。そしてデリダのテキストにおいてもやはり、両者はしばしば交錯しているのである。例えば「プラトンのパルマケイアー」から引くと、「したがっていまや、エクリチュールとパロールは二種類の痕跡、痕跡の二つの価値である。一方のエリチュールは迷った [失われた] 痕跡、生育力のない種子であり、精液において留保なく [貯蔵なく] 浪費される一切のものである。それは生の畑の外で彷徨う力であり、産出力のない、立ち上がる [止揚する] 能力のない、自己自身を再生させる能力のない力である。反対に、生き生きとしたパロールは資本に実りをもち、種子の力を父^{セミネール}子関係なき享樂へと逸らせることはない。パロールはその種子の神学校^{セミネール}において法を遵守するのだ」16。

もちろんデリダからすれば、このようなそれ自体の多様性こそまさしく dissémination にふさわしい行為遂行性^{パフォーマンス}だ、ということにもなるのかもしれない。しかし他方で、遺伝^{インフォメーション}情報——これは^{フォーム}形相に極めて近接している——への雌/女性の対等以上の寄与¹⁷が明らかとなっている

12 Ebd., 同所。

13 デリダ、前掲書、117-118 頁。

14 「植物は、加工済みの栄養物を土から得るのであって、無用な余剰物 [引用者注：排泄物] の代わりに「種子 (スペルマ)」と果実をもたらす」(アリストテレス『動物部分論』第 2 巻第 10 章 656b、島崎三郎訳、岩波書店、1988 年、152 頁)。

15 「落とし胤」や「皇胤」などの語句を参照。

16 Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon*, in: *La dissémination*, Paris, 1972, p. 176, ジャック・デリダ「プラトンのパルマケイアー」『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2013 年、245 頁。

17 よく知られているように、X 染色体には生存や健康に必須の遺伝子も乗っているが、Y は基本的に雄化を導く情報しか持たず、このことが様々な遺伝性疾患と性によるその発生率の差をもたらす。

今日、semi- のもとで精（液／子）と種子を気付かぬうちに混合させることが、差異に潜む可能性を覆ってしまうような局面もあるのではないか。

精子のような単相の配偶子が散布されて生命をつなぎうるのは、同じないし近縁の種の異性配偶子と出会って接合が成立する場合のみであるが、それら配偶子はもとより寿命が短く、乾燥すれば即座に死ぬ。それに対し、既に接合を経ている複相の種子は多少の土壌と水および適当な温度のパターンさえあれば発芽する上、そうした条件に遭遇するまで相当の期間生きて待機することができる（単相でかつ或る程度の耐久性を持つ胞子は両者の中間と言える）。そしてこれら生物学的な現象が、「言語上の問いとのあわい」で何らかの「必然的な関係」を結んでいるのだとされる。おそらくは、撒き散らされた言葉のたどる遍歴が、当の言葉が帯びている種子性と精子性の度合いを、そして同時に散布先の無機性と有機性の配合を、事後的に開示するということになるのだろう。そして、既に触れつつある通り、この事態は他ならぬ *dissémination* という語自身にも生じている。

東方の漢字圏においては、〈タベの国〉から飛び散ったこの語が降着した地点には「散種」という記号が生じる訳だが、これが既に存在していた単語に新たな意味が接合されたものか、それとも土壌から新たに生え出てきたものなのかは、必ずしも明確でない。原語の多義性に対応させるにはむしろ大和言葉の「タネまき」がより適しているようにも思えるが、いずれにせよ漢字の「種」が呼び込まれた時点で、種^{しゅ}という別の一般的・抽象的な概念が重なってくる一方、semi- が孕む動物性は植物性によってほぼ覆われることになる。（禾偏は主にイネ科の穂である（こうしてまた禾が増殖する））¹⁸。

こうなると、ハイデガーの或る別のテキストにも言及せねばならないだろう。それは他でもない、論集『言葉への途上』の中であのトラークル論「詩における言葉」のすぐ次に収められている「言葉についての対話より」である¹⁹。ドイツ語を使う〈日本人〉と〈問う人〉の間で、言語が

¹⁸ ハイデガーは *Erörterung* [究明] という語に含まれる *Ort* [場所] が元々は槍 [*Speer*] の先端を意味すると指摘しているが (*Unterwegs zur Sprache*, S. 33、デリダ『哲学のナショナリズム』、50 頁以下参照)、この部位を指す大和言葉は「穂先」に他ならない。穂はまさに *Geschlecht* の諸力が集中して花や実が形成される切っ先であると同時に、散種の開始点として高く掲げられる場所でもある。現に、隠れていた事情、とりわけ性的なそれが公に知られることは「穂に出づ」と言われる（『古今和歌集』仮名序などを参照）。さらに、^ほトラークルの歌う「精神 [*Geist*]」は「炎」であるとされるのだが (*ibd.*, S. 56)、「ほのお」は「火の穂」の転訛である（そもそも二つの「ほ」も同源ではないだろうか）。西から飛来してきたタネたちは、東の地で見通しのきかない錯綜した藪を茂らせている。

¹⁹ Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Band 12, S. 79-146、高田珠樹訳『言葉についての対話』、平凡社、2003 年。この小編は、とりわけ日本の研究者にとって非常に貴重なテキストであるはずなのだが、必ずしも十分に研究が進んでいるとは言えない。その最大の理由は構造上の扱いにくさにあると思われる。というのも、この対話は決して現実に生じた事の記録などではなく、語り合う二人は共にあくまでも創作された人物であって、ハイデガー自身の思考や言葉は〈問う人〉だけでなく明らかに〈日本人〉の側にも浸透しているのである。しかも「対話」という形式の本性上、発言はしばしば相互の疑念や補足を受けて変転し、内容としてなかなか確定しない。読者・解釈者はいわば、多様な話題ごとに二人へ配分・散種される知と非知のモザイクを、そのつど戦略的に組み直す必要がある。この厄介なテキストを当然デリダも読んでいたはずで、読みの

持つ様々な力と困難を巡って行われるこの錯綜した対話は、次のやりとりで一つの頂点を迎える。

問う人 「Sprache」に当たる日本語の単語は何と言いますか？

日本人 (さらに躊躇ったあと) それは「こと・ば」と言います。

問う人 いったい、それはどういうことを言っているのですか？

日本人 ばとは葉 [Blätter]、またとりわけ花びら [Blütenblätter] を指します。

桜の花や梅の花を考えてみてください。²⁰

「ば」に花を含めるのはやや異例かもしれないが²¹、いずれにせよ日本——あるいは東アジア一般——では、世界理解や存在論を担う語彙のシステムにおいて、植物性が卓越している。ごく大まかにそう言えそうではある。ただし〈問う人〉の次の発言が、この事態を再びヨーロッパへと折り返し、接ぎ木するだろう。「ことから生い育つ花びら。このような語が言うことを始めると、想像力はつい未経験の領域の内へあちこちとそぞろ歩いて行きたくなります」²²。

よく知られているようにハイデガーは『カントと形而上学の問題』において、「想像力／構想力 [Einbildungskraft]」を存在理解の根源としての時間性と重ね合わせる大胆な解釈を展開しているが²³、その際に拠る所とされているのが、「我々には知られていない共通の根から生い育ってくる、感性と悟性という人間的な認識の二つの幹」²⁴というカント自身の表現であった。そして今、葉や花が問題となっている所で再び「想像力」が地表に現れて来るのは——テキストにおいては常にそうであるように——偶然のことではありえまい²⁵。他ならぬ人間の(ないし一般に有限な)理性＝ロゴス＝言葉そのものの構造の図式として植物体が引き合いに出されてくるという事態、これはいったい何を意味しうるのだろうか。

「人間と植物の方がむしろ、人間と動物よりも、また動物と植物よりも、互いにより近い(ことがありうる)」という視点は、「最近類と種差」の階層的かつ連続的な構造から成るアリストテレス的な存在論のシステムを根本から攪乱する。確かに。しかし他方でこの視点は、超越論的すなわち特異な仕方で人間中心的たらざるを得ない近代の形而上学が持つ一面を、敏感に反映した

達人である彼の見解をぜひとも聞いてみたかったところである。

²⁰ Ebd., S. 134.

²¹ とはいえ、花は「はな」である。そして「日本人」によるこの語釈が「やまと歌は人の心を種としてよろづの言の葉とぞなれりける」という『古今集』仮名序に連なるものであることは明らかである。

²² Ebd., S. 138.

²³ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3, 1991.

²⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A15, B29. ハイデガーはこの「知られていない根」を(超越論的な)想像力と見なすのである。「この[カントによる]根拠づけは、もしそれが置かれた根拠を単純に受け取るに止まらず、この根がいかにして二つの幹にとっての根であるのかを開示するならば、より根源的になるだろう。しかしこれが意味するのは、純粹直観と純粹思考を超越論的想像力へと連れ戻すこと以外の何ものでもない」(Heidegger, ebd., S. 138)。

²⁵ 心理学や人間学にも親しいという点で警戒を要する「想像力」をカントとの関連以外でハイデガーが使う例は他にほとんどないと思われる。

ものとも考えられる。つまりこの時代・世界においては、「人間は理性を持つ動物である」というよりもむしろ「動物は理性を欠いた（しかし快苦は持つ）人間である」と言う方が適切であり²⁶、対する植物の側は、初めから理性を失う可能性すら持たないがゆえに、まさしく「非理性的ではない（そして快苦を問題としない）」という性格／述語を「(理念としての)人間」と共有しうるのである。別の面から言えば、動物性あるいは獣性を切り離れた理性—ロゴス—言葉といえども「自らを保持して成長・繁殖する」という生命一般の「植物的」な基底を脱することはない。

もちろん、光合成や独立栄養といった植物特有の卓越した能力を知っている今の私たちは、〈単なる生存機能としての植物性が動物や人間をも包括する〉といった古代的な見方をもはや維持することはできない（植物を「生物を食べない生物」と再定義することもできるかもしれない）。しかしだからこそ、「まだ確固たるものとなっていない」²⁷人間と植物との捻れた接触には、これから改めて実らせるに足る何かが胚胎されているに違いないのである。その可能性はハイデガーにもデリダにも摘み残されたまま、彼らが引く詩人たちの言葉のなかで静かにさざめいている。

魂は地上にありて余所者なり。

刈り込まれた森にかかる薄明は靈気を帯びて蒼みがかかり、
長く鳴り響くは村の荘重な鐘の音、すなわち平和の伴侶なり。
死者の白きまぶたの上に、静謐な銀梅花が咲き誇る。

沈みゆく午後に水は声低く

湖畔の森はいっそう緑に燃え、バラ色の風のなかに喜びあり。
夕べの丘に響くは、兄弟の穏やかな唱歌。²⁸

²⁶ この「保有可能性の内部での剥奪」こそまさに、ハイデガーが「(動物は世界が) 貧しい」という形容に込めた含意であった。Vgl., Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 284ff. . そしてそれはさらに、アリストテレス『形而上学』(特に第5巻第22章)における「欠如」の分析にまで遡る。

²⁷ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 41, デリダ『哲学のナショナリズム』、82頁。

²⁸ Ebd., S. 78, デリダ前掲書、242頁。強調は引用者。トラークルの諸編はちょっとした植物図鑑のようでもあり、ハイデガーによって引用された部分だけを見ても、以下のような種名が見られる。「夜というヤグルマギク」「ケシに酔ったお前」「ヒヤシンスの如き声」「小径を覆うカシ」「銀のヤナギの枝」「ニレの木陰」「黄ばんだアシの歌」「揺れ動くアカマツ」……。

誰でもよいあなたへ

——伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』

へのコメント——

安藤歴

1.

伊藤潤一郎氏の著書『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』は、ナンシーの哲学的営為を彼の初期キャリアから言語に着目して読み解いている¹。本書は、「不定の人称」という論点から「不定の二人称」、言表行為の存在論への拡張といったナンシーの哲学的変遷を明快に浮かび上がらせている点で、ナンシー哲学の根幹を提起しており、今後のナンシーの哲学研究の基本的視座になるような仕事である。特に、人格主義の影響（1章）やアルチュセール『マルクスのために』の書評をきっかけとしたデリダとの出会い（2章）から論を起こしており、単に「共同体」の哲学者であるというだけでない、ナンシー独自の問題系を描き出している。

本稿において、評者は主に3章から5章までで論じられる「不定の二人称」に注目したい。この「不定の二人称」は、伊藤が本書でナンシーの哲学の核心として取り出す重要概念であり、「誰でもよいという不定性と『あなた』という二人称性が結びついた、誰でもよいあなた」であると定義されている（18頁）。伊藤はこの「不定の二人称」を鍵として70年代以降のナンシーの哲学的展開を論じていく。伊藤の議論の道筋は次のようなものだ。彼は『文学的絶対』、『エゴ・スム』といった70年代の著作からナンシーの「不定の人称」という視角を取り出し（第3章）、80年代の著作『声の分有』や『無為の共同体』から「他化の運動」やその存在論化へと向かう彼の哲学的軌跡を追う（第4章）、それが90年代以降には「世界」の変容をめぐって展開されていく（第5章）。

2.

最初に、伊藤の述べる「不定の人称」がどのようなものなのかを確認しておこう。本書第三章では、「不定の人称の空間」がデカルトの主体論の読解から導き出されている。伊藤は、『文学的絶対』（1978）において問題にされる「空虚な主体」すなはち経験的な表象を排した形式としての主体が、主体概念の限界を成していると指摘している（第3章第1節）。この限界をナンシーはどのように思考するのか。伊藤は、ナンシーがハイデガーの主体批判、すなはち主体の思考という表象作用によって客体が立ち上がるという図式において存在論的差異が見落とされてしまう、と

¹ 以下、伊藤の著書からの引用・参照ページ数は本文中（ ）内にて示す。

いう批判を前提としながらも問いを進め、むしろ表象する主体が出現する以前の「前-コギト的」なものを問う点に注目している（第3章第4節）。ナンシーはこの「前-コギト的」なものについて、「Cogito ergo sum」という命題の内容よりも、むしろそれを発話する行為に注目する。ナンシーはこの命題を主体を開始する地点を成す言表行為として捉えようとしているのだ（第3章第5節）。しかし、こうした言表行為は、主体の開始点以前になされる点で、主体を基礎づけることのできない「深淵」や「混沌」でなされるものであることになる。では、それはいかなるものか。伊藤はこれを「主体ならざるエゴ」の言表行為によって開かれる空間であると解釈し、それを「不定の人称の空間」だとする（第3章第6節）。この空間は、物理的空間や感性の形式としての空間とは違って、言表行為の中でそのつど新たに出現するような異質性（外部性）としての空間である。「私」が言葉を口に出す際に、「私」は「私」ならざるものに触れている。そこに生起する空間のことが「不定の人称の空間」である。

こうした伊藤の議論は主体の成立に先立つ「他者」を問うている。ただし、ここではデカルト論から議論を始めることで、自己に先立つ言表主体としての他者性が問われている。伊藤が本書の各所で注意するように、こうした「不定の人称」は「非人称的なもの」ではない、という区別が重要である。すなはち、主体の開始以前を問うことでナンシーが取り出すものは、三人称で言い表されるような誰のものでもない非人称的な空間ではなく、誰のものでもよいという意味での「不定の人称の空間」である。

以上を前提としたうえで、本書がスリリングなのは、「不定の人称」を二人称とつなげる点である。すなはち、「誰であってもよいがあなたであって欲しい」と述べられるような「不定の二人称」が論じられる。「不定の人称」による言表行為は、無根拠に始まるにもかかわらず、宛先を持っている。この宛先は誰なのか。伊藤に従えば、それが「不定の二人称」である。すなはち、この言表を差し向ける相手であるところの誰でもよい「あなた」のことである。ここで、伊藤は「私」という主体の成立に先立つ「主体ならざるエゴ」という問題設定から、他化の運動を取り上げることで、各特異性を持つ言表主体に潜む他者性から複数性を思考することを可能にしている。

不定の二人称は、本書第4章1節と2節において共同体論を説明する上で取り出されている。ここで伊藤は他化（差異化）の運動と特異性という2点を整理しながら、ナンシーの共同体を特徴づけている。ナンシーは『声の分有』（1982）において解釈学批判を行いながら共同体論の素描となるような仕事を行う。伊藤は『声の分有』における言表行為の特異性を言表行為の主体の特異性と行為の特異性（あるいは一回性）に区別し（182頁）、その言表行為の「告知」という側面に目を向けながら言語の伝達が同一性をではなく、「他性」を伝達するものだと論じる（185頁）。さらに、この「他性」は同一性に回収されないような、他化（差異化）する運動であるとされる。伊藤のまとめでは、「他化」する単独性、言表行為の一回性、意味の他化という3つの特異性がある（187頁）。その上で、この意味（sens）の「他化」（差異化）の運動のメカニズムとして、言表行為の有限性に着目される。同一の意味そのものは存在せず、意味は常に分割され、部分化されるという点で有限性に曝されざるを得ない。すなはち、ある意味が形成されると同時に意味が他化する、すなはち部分に分割されてしまう。以上が他化の運動であり、伊藤はこれを特異性とし

て捉えるのである。

しかし、他化の運動には分割と部分化というだけではなく、伊藤が目する「出立」というある移動や推移の側面もある。ここで「特異性の分かち合い (partage)」、すなわち他化の運動としての特異性のみを分かち合う共同体の捉え方が検討される。こうした共同体について、次の引用を見てみよう。

...「無為の共同体」における「呼び止め」は不定の二人称へと向けてなされていると考えることができるのではないだろうか。つまり、誰でもよい君、誰でもよいあなたへと「呼び止め」がなされているのである。言表行為を行う者からすれば、誰でもよいあなたである私へと向けられた「呼び止め」を受容することによってはじめて、私は誰でもよいあなたへと向けて「呼び止め」を発する。言表行為において生起しているのは、こうした不定の二人称に対する相互的な差し向け関係である。(205-206 頁)

特異性の分かち合いは、このように言葉が誰でもよい「あなた」に相互に向けられるという事態において生じている。共同体とは、こうした相互の差し向けを通して、意味の他化可能性を分かち合うものとして提起される。「不定の人称」から「不定の二人称」、共同体論にまで至る伊藤の議論展開は、以上のようにまとめられる。

3.

本書について、評者が最初に関心を持ったのは、二人称複数の「あなたたち」(vous) はどのように位置付けられるのかという点である。言表行為は単数形の「あなた」(toi/tu) だけでなく、複数形の「あなたたち」(vous) に向けられうるのであるから、「誰でもよいあなたたち」も原理上は可能であろう。伊藤が注意しているように、「不定の二人称」にむけて語りかける行為は、具体的な「あなた」に向けたものであるわけではない。それは、「あなた」だけではない別の「あなた」へ差し向けられてもいる。では、言表行為は単数形の「あなた」(tu) ではない「あなたたち」(vous) が言表を相互に向け合うということは可能なのだろうか。この時に、その言表行為は、誰でもよい複数形の他者への語りかけである、と言えるのだろうか。もちろんナンシーは「あなた」(toi/tu) を鍵語として用いており、またそのニュアンスも特有であるのだが、伊藤の「不定の二人称」という定式自体には包含しうると思われる。そこで、この「誰でもよいあなたたち」を伊藤はどう捉えるのか。

ナンシーが「あなた」と「あなたたち」を併記していることがあることから、そこには何か共通した含意を持っているように思われる。とはいえ、二人称かつ親称の tu/toi のように重要な論点としては、容易に取り出せそうだとも思われない。また、「あなた」へ向けられる言表行為は、あなただけに届くわけではなく、散種され分かち合われるものであるのだから、不定かつ複数の二人称に向けられるものとなるだろう。ここで評者にとって疑問として残るのは、なぜ「あなた」であるのか、最初から特異な「あなたたち」に向けた言表行為が主題化されないのはなぜなのか、

というものである。

こうした重要性の違いは、ナンシー自身が議論を「主体ならざるエゴ」あるいは自己性 (ipséité) を起点としているところにあるだろう。あくまでナンシーがそこから論じようとする出発点は、他者の審級ではなく、「私」 (moi) という所在が成立する以前であるが、しかし「私」と切り離せない「エゴ」である。言表行為がなされるある空間性がこのエゴにおいて開かれる。

評者にとって気になるのは、では言表行為が向かう先の「私」あるいは「あなた」は何をしているのかということである。発せられた言葉を受け取る側、声を聞く側において何が生じているのか。呼び止められるこの「私」や「あなた」は、受け取るという行為において主体であるのか、それとも受け取るということ自体が不定の空間においてなされるものなのだろうか。この点は、「分有」や「私たち」において何が起こっているのかを考える上でも重要な問いであるように思われる。

4.

次に評者が気になったのは、伊藤の述べる「不定の人称」はどこまでハイデガーの「ダス・マン」と同一のことを語っているのか、どこが異なっているのかという点である。この違いは一見自明であるようで、自明ではない。なぜなら、本書第1章でムーニエの人格主義を論じる際、伊藤は「ダス・マン」の仏語訳である「ひと」 (on)、すなはち「匿名の誰でもない人称」を「不定の人称」と呼び、その全面化をムーニエが批判したのだと論じているからだ (42頁)。ムーニエは人間の無差異性を忌避し、神によって担保される特異性と対置したのだと思われる。ここにおいて評者が気になったのは、「不定の人称」の位置付けである。というのも、伊藤は本書の第3章で不定の人称をナンシーのデカルトの「エゴ・スム」を言表行為として捉える観点から論じられているからだ。そこにおいて特異的 (単独的) 実存が無化・均一化されてしまう大衆社会における「不定の人称」 (on) と主体の成立を可能にする言表の空間としての「不定の人称」 (主体ならざるエゴ) では、議論の重点が異なるように思われる。伊藤はムーニエの実体としての特異性に対して、ナンシーの特異性を「非実体的な特異性」として特徴づけながら、ナンシーの人格主義からの継承と差異を明らかにしているが (第5章)、それではハイデガー由来の「ひと」とナンシーの「不定の人称」はどのような関係において理解すればよいのか。

この点は、おそらく特異性が、すなはち「あなた」という二人称が不定の空間に織り込まれることで両者の違いが浮き彫りになるのだと思われる。「誰でもよい」というだけでは不十分であり、「あなた」でもなくてはならない。

「不定の人称」という伊藤の議論を、評者は群衆・大衆論と結びつけながら理解していた。伊藤自身が第4章の注3において、ナンシーとラクー＝ラバルトの共著論考である「政治的パニック」が「不定の人称」についてのナンシーのデカルト読解の核心を精神分析との関連で言い表したのだと述べている (171頁)。この論考で扱われているのは、フロイトが自我分析から集合的

無意識に展開していく中で扱われた群衆・大衆論であった²。パニックは、無定形な集合である群衆・大衆に溶け込んでいた個人が、身の危険を感じて個人に戻ってしまうという現象である。フロイトにおいては、群衆・大衆は指導者などへの同一化によって組織化・形態化されている軍隊や教会などの事例において扱われているが、そこにおいて前提となるのは集合的無意識である。

「不定の人称の空間」も集合的無意識と同じ問題系にあるように思われる。

もちろん、ナンシーは例えば『無為の共同体』において彼自身の提起する共同性を「集合的無意識」と区別している（無意識自体も三人称的なものだ）。ナンシーは、バタイユが述べる「明晰な意識」すなはち脱自において抱かれる内在性や内奥性が見出されえないということへの意識が「集合的無意識」と「似ている」と述べる³。とはいえ、それは囲い込まれた自己意識の裂け目や主体の裏側ではなく、「自己の意識を持っていることが意識の自己の外にいることだ」という自己意識の中断についての意識であるとする⁴。こうした議論を「主体ならざるエゴ」と結びつけて理解してみると、「不定の人称の空間」は、そこを囲い込んで自己意識を成り立たせるような意識の裂け目ではなく、自己意識それ自体が外部にあるというキアスムを言い表したものであろう。

伊藤の述べるように、ナンシーは神であろうと、集合的無意識であろうと、実体的なものとして機能する前提を避けているように思われる。そこで重要になるのが、「主体ならざるエゴ」（不定の私）と「不定のあなた」の間での言表行為を通じた分有なのであろう。

5.

それでは、なぜ言表行為は宛先を持つのだろうか。なぜ私たちはある誰かに向かって語りかけるのか、あるいは語りかけざるをえないのか。評者が提起したい第二の問いはこれである。

本書の第5章で世界の自己変容、自己脱構築の運動と存在者の言表行為はどのように関係しているのか、という問いに対して、伊藤は両者をとともにあわせ持つ概念として「意味」(sens)を分析している。すなはち、90年代ごろからナンシーが「他化」の運動を世界論として展開し、世界そのものの変容運動として提起することに対して、伊藤はそこで言表行為はどのような位置を占めているのかという問いを立て、「意味」の概念がその両者をとともにあわせ持っていたのだと論じる。

その上で、存在者の言表行為に関する特異性が「真理」の現前化という観点から分析される。この際に伊藤は、ナンシーのテキストにおける「いかに語り、いかなる言葉を書き込むか」という問いを「古名の戦略」として取り上げる。すなはち、ある伝統的な概念を選択し、その意味を

² ナンシーは群衆論・大衆論と問題意識を共有しながらも、エリートと大衆という二分法やそこで扱われる形態を与えられる不定形な集合という措定に批判的である。Ignaas Devisch は、大衆的なものとしての「ダス・マン」とナンシーの違いを生活世界（日常生活）における共同性への視点の違いとして言及している [Ignaas Devisch. *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London & New York : Bloomsbury, 2013, p. 105.]。

³ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgois, 1999, p. 52. [『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』、西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、36頁。]

⁴ *Ibid.* [同上]

ずらしていくことでその概念を成り立たせるシステムを変革していくという戦略にナンシーによる真理の現前化を読み取っている。この点について異論はないが、先に述べたなぜ私たちは誰かに語りかけてしまうのかという点をさらに問う余地があるように思われる。

伊藤は5章の最後でこの問いへの答えを端的に与えている。伊藤がツェランにならって述べた「信」あるいは欲望のことである。伊藤は次のように言っている。

人間はどのような状況にあっても、言葉が誰かに届いてほしいという欲望を捨てることができない。誰でもよいけれどもあなたへと届いてほしい。ナンシーの不定の二人称が捉えているのは、言葉を発する人間のまさにこうした欲望にほかならない。(294頁)

伊藤が述べるこの「欲望」、いわば言表行為の条件をなすような力動性がなぜ人間に、あるいは存在者にあるのか。言表行為の主体にとっての条件をなすこの「欲望」とは何なのか。さらに言えば、この問いは二つに分けられると思われる。第一は、なぜ私たちは言葉が誰でもよいから誰かに届いて欲しいと欲するのか、というものだ。そして第二に(繰り返しの問いになってしまうが)、この誰かが「あなた」(tu) でなければならないのはなぜなのか。

6.

評者自身の感覚として言えば、私自らが呼び止められるような言葉は特定の誰かの言葉ではなく、むしろそうした個人の発話に直接は現れない「誰かたち」から発せられたものであるように感じる。言葉が個人のものではあり得ないことからしても、ある「私」の言表行為はどこか「私たち」の言表行為でもあるように思われる。特に政治的言語としては、言葉は指導者や代表者によって語られ流通する。政治家たちは国民であれ民族であれ有権者であれ住民であれ、「私たち」としてこの「私たち」に含まれる「あなたたち」に向かって語る。ある特定の集団における人物として、その集団に向かって語りかける。ナンシーの述べる「神話」の語り手として振る舞うわけだ。

本書ではナンシーについて盛んに議論されるどころの「政治的なもの」についての議論はほとんどない。とはいえ、ナンシー自身の哲学的営為が同時に政治的な議論であったように、ナンシーを通して伊藤が取り出す「不定の人称」とそこでの言表行為は、こうした神話的語りとは違う言語の作用を浮かび上がらせていよう。誰でもよい者(たち)による誰でもよい者(たち)に向けられる言表行為とその分有は、別の政治的言語のあり方を、別の民主主義のあり方を照らし出しているように評者には読めた。

伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』から発して

小田麟太郎¹

はじめに

本稿は、伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』（2022）²の議論に対する応答を試みるものである。まずは、ナンシー研究全体における本書の立ち位置を確認することから始めたい。

本書の中でも述べられているように、現代フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシー（1940-2021）は、取り分け1983年の論文「無為の共同体」によって共同体論の論客として注目されるようになり、日本においても1985年に西谷修による邦訳『無為の共同体——バタイユの恍惚から』が出版されて以来、バタイユ、ブランショ、デリダといったフランス現代思想の論客との関係において、その議論が多く取り上げられて来た。現在に至るまで30冊以上の訳書が（それでも彼の残した膨大なテキストの一部に過ぎないとはいえ）出版されているということが、その関心の高さを示していると言えよう。

それでは、彼の哲学はその内実に釣り合う程に十分研究されて来たのかということ、決してそうではない。日本国内に限って言えば、ナンシーのテキストにフォーカスを絞った著作は、本書の他に澤田直『ジャン＝リュック・ナンシー——分有のためのエチュード』（2013）が見られるのみであり、ナンシーのテキストを軸に据えた研究は、先述のバタイユ、ブランショ、デリダといった哲学者が好んで取り上げられている状況に比して、決して多いものとは言えない。国外に目を転じて、入門的な著作は多く見られるものの、その哲学の核心を捉えんとする研究は少ない。寧ろ、個別のトピックや他の哲学者との関係を巡って、彼の議論は多く取り上げられて来た。ナンシーが政治、宗教、芸術と多様な、そしてアクチュアルなテーマに関して、「書くという衝動に駆られた」（9頁）かのように無数のテキストを生み出し続けたことを考慮するならば、こうした受容状況は決して誤ったものというわけではない。

しかし、哲学はそれが哲学である以上、多様なテーマへと応答しつつも、何らかの核を有したものと見なされなくてはならない。以上のような研究状況において、ナンシーの思考の核を捉えんとする本書の刊行は、その研究の新たな段階を印づけるものなのだと言えよう。

ナンシーの記した無数のテキストに分け入りつつも、本書の狙いは極めて明確だ。本書は取り分け「無為の共同体」に先立つナンシーのテキストに着目し、そこに共同体論へと至る彼の思考の核を見て取る。そうした思考の核は「不定の二人称への言表行為」、即ち「誰でもよいあなたへ

¹ 日本学術振興会特別研究員 DC2。本研究は JSPS 科研費 JP22J10025 の助成を受けたものです。

² 伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』、人文書院、2022年。以下、本書からの引用は頁数のみを記す。

と宛てられた言表行為」として定式化される（第一章から第三章）。本書が力点を置くのはこのようにナンシー初期のテキストであるが、そこで提示される解釈の枠組みは後年のテキストにまで拡大され、彼の哲学全体が一貫した解釈を施される（第四章から第五章）。とはいえ、本書で指摘されているように「無為の共同体」以降のナンシーの議論の内にはそうした「言表行為の理論」に対して緊張関係を有するような議論も見受けられる。以下では、本書第四章以降の議論に焦点を絞り、本書において「存在論」や「世界の自己脱構築の理論」などとして示されているそうした議論と「言表行為の理論」との緊張関係に関して、本書の議論から発しつつも、それとは別様な解釈を試み、本書に対する応答としたい³。

1. 「自己脱構築」と「言表行為」の関係について

第四章、第三節以下では、1990年代以降のナンシーの議論の内に、「世界は「世界になる」という絶えざる生成の運動のうちであり、この運動によって世界はあらゆる対象化を免れ、自己脱構築していく「主体」となる」（226頁）とするような世界の自己脱構築の理論が認められ、こうした理論が一方で初期から一貫して見受けられる言表行為の理論とどのような関係にあるのかという点が検討されている。

こうした自己脱構築の理論は1990年代前半頃から「キリスト教の脱構築」の議論として展開されて行くのだという点が指摘されているが、そうした「キリスト教の脱構築」のプロジェクトに対する批判として、著者はデリダによる批判を取り上げ、次のように解釈している。それは「ナンシーの記述にしたがえば、まずキリスト教の本質が措定され、その本質のうちには超過の運動が見出されるという論理的順序でキリスト教の自己脱構築は進むことになり、このような本質の措定を経る限り、キリスト教の自己脱構築はキリスト教の強化でしかない」（276頁）というものである。即ち、「固定したキリスト教の閉域を超過する脱閉域化の運動は、キリスト教そのものから生じる」（同）とする限り、それは「キリスト教の自己救済の過程」（275頁）と何ら変わらないものになってしまうという批判である。著者はこのような批判に関して、2003年以降の「ナンシーの議論がキリスト教の自己脱構築から、言語の発話に重点を置くようになっていった」（277頁）という点に、デリダの批判に対するナンシーの実質的な応答を見て取っている。

確かに、著者の指摘するように、『アドラシオン』（2010）などの著作においては、言表行為というテーマが非常に重要なものとなっている。しかし、同様に指摘されているように「それまでの自己脱構築の議論が完全に消えたわけではない」（同）のも事実である。本書では、「自己脱構築から言表行為へというナンシーの思考の重点の変化」（278頁）として、「アドラシオン」や「サ

³ 書評とは本来、批判的な指摘を試みると同時に、当該著作の有する豊かな可能性を紹介するものでなければならない。しかし、本稿は、限られた時間内で発表された原稿をもとにしており、また同一誌上で著者自身による再応答が予定されているという特別な事情もあるため、敢えて限定的な箇所に関する批判的な介入のみに徹しているという点を予めお断りしたい。無論、一つの学術書の真価は、そこで述べられた主張に対する無批判な賛同の数によってではなく、それに対する批判的応答の豊かさによってのみ測られるべきであろう。

リュ！」といった、著作『アドラシオン』においてテーマ化されている言表行為が取り上げられているが、本稿では更にナンシー自身による言表行為に着目し、2018年の著作『私たちの内なるユダヤ人を排除して』までを視野に含めることで、「自己脱構築」と「言表行為」の関係には別様な相貌も認められるのだという点を示したい。

本書で取り上げられている「言表行為」というモチーフは、三つの側面を有しているように思われる。まずは、ナンシーが『エゴ・スム』(1979)において、「デカルトが[「私はある、私は存在する」という]かの命題を提示するという行為そのもの」(147頁)に着目してデカルトの議論を解釈したように、取り分け1970年代のナンシーが「テキストの振る舞い方、パフォーマンス」(148頁)に着目して他の哲学者の議論を解釈しているという点である。次に、ナンシーが言表行為のあり方を理論的に検討しているという、議論の主題としての「言表行為」である。そして三つ目が、「ナンシーのテキストがいかなる現前化＝プレゼンテーションをおこなっているか」(249頁)というナンシー自身の「言表行為」である。

この三つ目の側面に着目すると、本書で取り上げられている「古名の戦略」(「共同体」、「特異存在」、「意味」といった語のナンシーによる選択)の他に、「キリスト教」という語そのものに対するナンシーの態度の変化を指摘することができる。『脱閉域』(2005)から『アドラシオン』、そしてその邦訳にかけて、「キリスト教」という語に対してナンシーは明確な態度変更を行っているのである。

『アドラシオン』は『脱閉域』に続き、「キリスト教の脱構築 2」という副題を有しているが、2014年の邦訳においては、「著者と訳者の完全な合意のもとで」(A, [1]頁)、副題が「キリスト教的西洋の脱構築」へと変更されている。この点に関してナンシーは、「というのもこれまでの副題では、本書の対象がある宗教〔つまりキリスト教〕そのものであり、そしてそれがユダヤ教、イスラム教、神道、ヒンズー教、仏教あるいは「アニミズム」といった他の宗教形態とは異なるとされるその特性に於いて考察される、と理解されてしまいかねない」(A, [1-2]頁)のだと説明している。更に、仏語原文とその邦訳に共通する本文の中でも、次のように述べられている。「キリスト教」はここで、「私たち」にとって、一つの(それも極めて一時的な)名に過ぎない」(A, 39[64]頁)、「キリスト教から、私たちが身ごもり生み出したものを引き出さなければならない。そして可能であれば、宗教的な事柄の地盤よりもさらに奥深い地盤から、宗教がそこから姿を取るであろうと共に、誤認されるであろうものを引き出さなければならない」(A, 40[65]頁)。こうした主張から、ナンシーにとって「キリスト教」という名自体が次第に不十分なものとなって行ったのだという点が確認できる。

加えて、2018年の著作『私たちの内なるユダヤ人を排除して』⁴は、『アドラシオン』において予告されたテーマ、「後になって、ユダヤ人に対するキリスト教的憎悪を引き起こすことになるようなものの第一の可能性の条件は、パウロのもとにあったのかもしれない。私はそれを自己憎悪

⁴ 『私たちの内なるユダヤ人を排除して』、及び後述の『ハイデガーの凡庸さ』を巡る解釈に関しては、拙論、小田麟太郎「反ユダヤ主義に関するジャン＝リュック・ナンシーの批判的考察について」『フランス哲学・思想研究』第27号、2022年、179-190頁を参照。

として特徴付けんと試みるつもりである」(A, 54[86]頁) というテーマを引き継ぐものであるが、そのタイトルにおいて、ユダヤ人を排除する「主体」であるはずの「キリスト教」、あるいは「キリスト教的西洋」という名はもはや見られない。

この著作においては、キリスト教的西洋がその創生からユダヤ的他律という内的異物を抱え込んでいるのだという点が指摘されているが、そうした内的異物はもはやデリダの批判するような「キリスト教の本質」などではなく、「キリスト教」が常に「キリスト教そのもの」などではあり得ないという自己免疫性を告げるものなのである⁵。

以上の点を踏まえるならば、「キリスト教」という名に対して次第に距離を取るようになるナンシーの言表行為は、「キリスト教の脱構築」の原理がもはや原理とは呼びえないような自己免疫性にまで深化して考察されることに対応したものであり、「自己脱構築」と「言表行為」の関係は「言表行為の優位」(278 頁) であるよりも、寧ろ相互参照的なものだと言えるのではないだろうか。

2. 「存在は言語に先立つ」というテーゼについて

第四章、第二節においては、論文「無為の共同体」の内に「存在は言語に先立つ」というテーゼが看取されている。この点を検討するために先ずは2015年の著作『ハイデガーの凡庸さ』を迂回したい。というのも、この著作においてナンシーは「存在」という語に対する明確な態度決定を示しているからだ。『ハイデガーの凡庸さ』において、ナンシーは「いかなる実体的あるいは名詞化可能な所与（正に、「存在 [l'être]」のような）にも還元されない、来ること、到来、出来事（*Geschehen*）そして送り（*Geschick*）として[動詞としての]「存在 [être]」を活動させておくことの中に、ハイデガーの思考における第一の、そして本質的な力が存している」(BH, 14 頁) のだと述べるが、しかしハイデガーは「彼が「存在」と名付けたものに対して常に非常に確信的であった」(BH, 72 頁) がために、そうした動詞的であるはずの「存在」を名詞的、主体的なものとしても捉えるという畏にはまってしまったのだと指摘している⁶。そのため、「存在 [être] がいかなる「存在論」にも服しないことを理解するだけでは十分でない。それを、あらゆる命名からと同様、*Seyn* という命名からも引き離さねばならない。そして、おそらく全ての名が引き連れているであろう宛先から引き離さねばならない」(BH, 85 頁) のだと主張している。このように確認する限り、少なくとも2015年時点のナンシーにとって、動詞としての「存在」に忠実であることは、それをもはや「存在」というかたちで名詞的に名指さないことなのだとと言えるだろう。

勿論、本書でも指摘されているように、ナンシーが「存在」の動詞性に明確に着目し始めるのは1990年頃からである。また、『ハイデガーの凡庸さ』においては（おそらく2013年に出版されたデリダの講義録『ハイデガー——存在の問いと歴史』の内容も念頭に置かれつつ）ハイデガーの思考と「存在論」が厳密に区別され、後者に否定的なニュアンスが認められているが⁷、例えば

⁵ EJ, 22-25, 46-52 頁参照。

⁶ こうしたナンシーの解釈の立場は『ハイデガーの凡庸さ』全体を通じて見て取れるものであるが、この点がより端的に述べられたものとして、E, 193 頁も参照。

⁷ BH, 15 頁参照。

『複数にして単数の存在』（1996）などそれ以前の著作においては、「従って、必要なのは表現の正典的な意味における一つの「第一哲学」、つまりは存在論である」（ESP, 45[67]頁）と述べられ、更には「基礎存在論を作り直さなければならない」（同）とまで言われている。このように、「存在」や「存在論」に対するナンシーの態度には、事実、年代ごとの変化が認められる。

しかし、それでは1980年代、90年代の著作においては「存在」や「存在論」の語が無批判に用いられていたのかといえれば決してそのようなことはない。『複数にして単数の存在』においても「基礎存在論を作り直さなければならない」と述べられた直後に、「私は自分がその実行者であるなどという馬鹿げた自負を有してはいない。定義によって、そして本質によって、この「第一哲学」はマルドロールの詩のように「一人によってではなく、万人によって作られ」ねばならない」（ESP, 45[68]頁）のだと述べられ、更に2013年版の序文においても「本書は従って、そのプログラムを完成してはならなかった」（ESP, 8頁）のだと主張されているように、そこでは完成された「存在論」を提示することではなく、寧ろ存在論を「作り直す」という完了することのない行為が問題とされているのだと解釈することができる。また、本書で参照されている箇所に関しても、決してナンシー自身によって「存在は言語に先立つ」という明確なテーゼが示されているわけではない。そのため、この時期のナンシーの議論において言語に先立つ次元が問われているとはいえ、それを「存在」と名指し、定式化することには慎重であるべきではないだろうか。また、同様の理由から、著作『無為の共同体』（1986）において「これまで言表行為に関して述べられてきたことがそのまま存在のレベルへと移されているのだ」（215頁）とする解釈にも疑問が残る。そのように「言語」と「存在」を二分することは、『ハイデガーの凡庸さ』においてナンシーその人が批判する、「存在」を名詞的、主体的なものとして捉えるという危険性に通じていると思われるのだ。

3. 「言表行為の理論的存在論化」について

とはいえ、第四章、第三節や、第五章、第三節において、「言表行為に端を発する議論の存在論化」（215頁）として指摘されているように、1980年代後半以降のナンシーが人間とは異なる事物にまで「分有」や「差し向け」といった、言表行為に関して持ち出されたモチーフを適用していることは確かである。取り分け、本書でも引用されているように、『アドラシオン』においては「実存は意味をなす、あるいは実存は意味である。そして、実存とともに、次から次へと、「サリュ！」から「サリュ！」へと、世界全体が意味をなしうる。それは朝日、芽生える植物、あるいは動物のまなざしが私たちへと差し向ける「サリュ！」ではないだろうか」（A, 29[49]頁）と述べられている。

しかし、1990年頃の著作に関して言えば、そうした雄弁さとは異なる仕方で「物」が特徴づけられてもいることを確認できる。取り分け『有限な思考』（1990）所収の「諸物の核心」においては、ハイデガーの講演「物」が参照されつつ、「とはいえ、ハイデガー自身が物を指し示すとき、問題とされるのは常に、音による、あるいは意味による、意味としての音による、音を出す物としての意味による交信であり、調律され、我有化された応答である。しかし、諸物の核心 [= 心臓] が鼓動さえ打たず、諸物の任意の核心が、呼びかけも、問いも差し向けさえしないとしたら

どうだろうか」(PF, 211[248]頁)と述べられ、物をその雄弁さにおいて描き出すハイデガーが批判されつつ、諸物はその核心において黙したものであるということが主張されている。確かに、そこでも「その代わりに、諸物の奇妙な固有語があることになるのだろう」(同)と述べられているが、それらは「絶対的に私秘的な、馬鹿げた、意味をなさない言語」(同)であるとされ、いわゆる人間の言表行為とは決定的に区別されているのである。そのため、「言表行為に端を発する議論の存在論化」が認められるとしても、そこでは「これまで言表行為に関して述べられてきたことがそのまま存在のレベルへと移されている」(215頁)わけではなく、人間の言表行為においては捉え切ることのできない諸物の「不動の核心」(PF, 197[231]頁)が考慮されているのである。

そして更に、「諸物の核心」では、「この物が存在すること、そしてそれが何らかの物であること、それは思考そのものにおいてあらゆる思考に先行する絶対的な知の内容である。それは、自由の経験としての、実存の必然性の経験である」(PF, 209[246]頁)とも述べられている。即ち、「思考に先行する絶対的な知の内容」が「自由の経験」であるとされているのである。確かに、それは「実存の必然性の経験である」とされているのであるから、思考に先立つ「存在」が問題にされているようにも見受けられる。しかし、『自由の経験』(1988)に目を向けるならば、そこでは次のようにも述べられている。「存在の自由は存在において存在よりも古い。これが存在についての最後のテーゼである」(EL, 210[288]頁)。即ち、ナンシーは思考に先立つものとして「存在よりも古い」、その「自由」を挙げているのである⁸。そのため、言語や思考に先立つとされる次元を明らかにするためには⁹、こうした「自由の経験」なるモチーフに照準を絞った検討が更に必要とされるのではないだろうか。

おわりに

本稿では『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』の議論から発して、粗削りではあるが更に可能ではないかと思われるいくつかの解釈を提示せんと試みた。本書でも指摘されているように、取り分け「ナンシーにおいて言語論と存在論がどのような関係にあるのか」という問題は、今後より明確にされるべき点だろう」(279頁)。とはいえ、本書はナンシーの言語論に焦点を絞り、その重要な諸相を明らかにすることに成功している。本書の末尾で示された「投壘通信」のモチーフは、現在、著者自身の手によってナンシー論に留まらない更なる展開がなされてもいる¹⁰。また、ナンシーの思考をその最初期にまで遡りその生成過程を明らかにせんとする試みは他に類

⁸ より端的に次のようにも述べられている。「自由は思考に先行している。何故なら、自由から思考が生じるからであり、思考を与えるのが自由だからだ」(EL, 73[94]頁)。

⁹ 本書でも言語と思考が同様のものとして論じられている(189頁)が、こうした解釈を支持するものとして、『有限な思考』の次のような記述を挙げることができるだろう。「言説、判断、意味作用、そしてまた直観、降霊、呪文の一切の可能性に反旗を翻す思考。しかし、思考はそれが暴力をふるう言説や語によってしか現前せず、思考が言説や語の暴力なのだ。そのため、この思考はまた「エクリチュール」とも呼ばれる」(PF, 18[13]頁)。

¹⁰ 伊藤潤一郎「投壘通信1 「あなた」を待ちながら」『群像』2月号、講談社、2022年、237-245頁をはじめとする連載を参照。

を見ないものである。本書では扱われていないナンシーの著作も含め、本書の解釈を更に吟味し、敷衍して行く研究が今後も必要とされているのだと言えよう。

最後になるが、著者が「あとがき」において述べているように、こうした先駆的な研究を後押しする雰囲気は必ずしも日本の哲学界において未だ十分には育まれていないように思われる。固有名ごとのテキストの纏まりを重視する所謂「大陸哲学」の分野であれば、解釈状況の整ったメジャーな研究対象が若手には「無難なもの」として推奨されがちである。しかし、時として思い切った跳躍が予期されない成果を掴み得ることこそ研究の醍醐味ではないだろうか。本書がその一つの好例となったことを讃えたい。本稿の執筆者（＝小田）自身、初期キャリアからナンシーのテキストを研究する身として、伊藤をはじめとする先例なしにはその研究を開始することができなかつたであろう。本書は、それ自身の成果の豊かさに関しては無論のこと、来るべき哲学研究へと向けた一つの風穴を開いている。

凡例

仏語文献に関して、邦訳の有るものは [] 内に頁数を併記した。引用文の訳は全て筆者による。引用文中の [] 内は筆者による補足。原文における斜体による強調箇所には傍点を付した。ナンシーの著作は引用の際、下記略号を用いた。

Nancy Jean-Luc,

A: *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010. (『アドラシオン—キリスト教的西洋の脱構築』、メランベルジェ 眞紀訳、新評論、2014 年。)

BH: *Banalité de Heidegger*, Galilée, 2015.

E: « Entretien », *Derrida lecteur de Heidegger (après les Cahiers noirs)*, par Cristina de Peretti et al., Palimage, 2018, pp. 191-210.

EJ: *Exclu le juif en nous*, Galilée, 2018.

EL: *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988. (『自由の経験』、澤田直訳、未来社、2000 年。)

ESP: *Être singulier pluriel*, 2ème édition, Galilée, 2013[1996]. (『複数にして単数の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005 年。)

PF: *Une pensée finie*, Galilée, 1990. (『限りある思考』、合田正人訳、法政大学出版局、2011 年。)

主体の脱構築をめぐって

林宮玉

本書は、「不定の二人称への言表行為」を軸にし、1960年代から2010年代までの50年を超えるスパンで、ジャン＝リュック・ナンシーの思想の生成過程を丁寧に辿り、その細部の思考まで検討する議論の精緻さと思想の全貌を提示する明晰さを兼備している。本書は大きく以下の二点において意義深いものだと考えられる。

一つ目は、ナンシーが彼と緊密に結び付けられてきた「不可能な共同体論」から解放された点にある。本書は、共同体論を中心とした従来のナンシー研究では見落とされてきた「無為の共同体」以前のナンシーを掘り上げ、彼の共同体論を1960、70年代で行われた思考の延長線に位置付けることによって、「不可能な可能性としての共同体」として流通しているナンシーの共同体論についての新たな解釈を提示した。ナンシーの共同体論をその思考の到達点ではなく、思想の生成過程における重要な通過点として位置付け直すことで、共同体以前の「言語」に対する関心から、晩年におけるナンシーの思考が到達した「意味」という概念まで、「不定の二人称への言表行為」という一貫した筋が浮き彫りにされている。この点において、「不定の二人称への言表行為」という解釈格子は非常に有効であると考えられる。

二つ目は、ナンシーの思考をデリダが打ち出した「脱構築」という思想の流れに寄せて読み解き、「共同体論」が開いた政治・倫理的問題の議論よりも、言語なるものに対する関心を核心として持つ彼の哲学そのものに回帰した点である。この意味では、ナンシーとデリダとの間の思想的影響関係もまた本書を貫く影のテーマである。そこで、ナンシーがいかにデリダの議論を引き受け、デリダからの問いかけに対していかに応答したのかについての記述から、ナンシー自身の哲学の生成もまた一つの「脱構築」の過程として描かれ、その中で「脱構築」という戦略の抱える困難と危険性も明らかにされている。本書は時系列でナンシーの思想を追うが故に、テキスト上のナンシーの思想の生成過程はまさに生きられた思考の過程として読むことができた。

普段ジョルジュ・バタイユの思想研究を専門分野としている評者にとって、ナンシーについて議論する際は常にバタイユとの影響関係が想起される。そこで、ここではあえてバタイユとナンシーの関係を掘り起こすことでコメントとしたい。本書は共同体論やバタイユ、ブランショとの関係といったよく知られたナンシー読解を脇に置いているため、評者のコメントが筆者の意向に沿うかは判らない。だが、バタイユという観点は、ナンシーの議論の特異性を際立たせるうえで有効な手段の一つとなるだろう。

本書において、バタイユが詳しく論じられた箇所は二つある。まずは、第三章における主体の解体する地点としての「口」という表象についての議論である。次に、共同体論が論じられる第四章であり、そこでナンシーはバタイユの「至高性」という概念を「分有」として読み替えてい

くことが論じられている。

ここで注目したいのは、前者の「口」についての議論から引き出されうる、バタイユとナンシーの議論の相違点である。第三章では、著者はカント以来の主体定立の問題という哲学的コンテキストと、ヌーヴォー・フィロゾフによる主体への再帰という時代的コンテキストとを交差させ、主体の問い直しの課題に対してナンシーがいかにかに思考したのかについて展開している。そこで、近代的な主体を創出したと言われるデカルトのコギトに対してハイデガー、デリダ、メルロ＝ポンティがいかにかに批判したのかを丁寧に追った上で、著者は言表行為論を軸にしたナンシーのデカルト批判を読み解き、ナンシーによる「主体の脱構築」について論じる。著者によれば、ナンシーは「エゴ・スム」という命題が成立する根拠を言表内容ではなく、言表行為に見出している。「エゴ・スム」、すなわち主体の成立を言表行為として捉えることによって、主体の成立と開始は言表行為という瞬間的な身振りにおいて同時に打ち立てられているということがわかる。つまり、主体は実はいかなる根拠も持っておらず、言表行為という身振りとして現れるのでしかない。こうした主体は最初から自己充足する主体ではありえず、むしろ常に崩壊の契機を抱えている。

ナンシーは主体の崩壊する地点において異質性という絶えざる運動を見出し、この異質性の運動を「誰か」という不定の人称と結びつける。著者によれば、ナンシーはこの不定の人称である異質性の運動が生じる空間を「口」として捉えている。口とはまさに人間が言表行為を行う器官であるが、ナンシーによれば、人間は口を通して意味を現実化しながらも、同時に現実化されえない、意味をなしえない余剰部分を持ってしまう。こうして、ナンシーの「口」は、「「現実態」への「関」としての言表行為の場の形象」である¹。

バタイユが言及されたのはこうした文脈においてである。そこでは、1930年の『ドキュマン』における「口」というバタイユの論考が引き合いに出されている。この論考において、バタイユは人間の口を理性的な言語を発する器官であるが、また時には「叫び」を発することで人間における動物性を露呈させる境界のような位置づけであるとしている。著者はバタイユの「口」という論稿をナンシーのそれと同じく、口が占めている境界線という特殊な地点を強調するものとして参照している。しかしながら、主体を動物性と結びつけているが故に、ナンシーの議論とは直接的な関係が薄いものとして横においている。

バタイユの「口」について、ここではもう少し論じたい。というのも、この「口」の議論の背後には、「主体の崩壊」という問題をめぐるナンシーとバタイユの分岐が控えているからだ。

上述した「主体の崩壊」という文脈からすれば、『ドキュマン』の「口」はまた、「傷口 (déchirure)」として読み替えられるだろう²。つまり、それはヘーゲルの主体が絶対知に到達する瞬間において

¹ 伊藤潤一郎、『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』、京都、人文書院、2022年、162頁。

² 『ドキュマン』における「口」という短文は1930年に書かれたものであり、バタイユがコジェーヴの『精神現象学』入門講義に参加し始めたのは1934年からであった。タイムラグがあるとはいえ、「口」と「傷口」という二つの表象は同じく人間性／動物性という対立項の間の境界線をなしていることを鑑みれば、この連想はまったく強引なものとは言えない。

発した「なぜ私の知っていることが存在しなければならないのだ」という問いに隠されている「極限的な裂傷 (*extrême déchirure*)」である³。バタイユの「口」を「主体の引き裂き」と結びつけることで、彼の主体に対する思考をまず確認しよう。

よく知られているように、バタイユはコジェーヴのヘーゲル読解から多大な影響を受けた。コジェーヴがヘーゲルの主奴弁証法を自身の独自の枠組みで再構成する際に用いた一つの枠組みとはまさに人間／動物という二項対立であった。コジェーヴによれば、真の人間として他者に承認されたいという人間的欲望が自然に没入し自らの生命を維持しようとする動物的欲望に打つ勝つことは、自分が真の人間であるという自己意識（絶対知）を手に入れるための必要条件である。しかし、ここでは人間的欲望の可能性はまた動物的欲望によって生かされているという現実的な困難がある。こうして、自己完成を目指すヘーゲルの主体は必然的に他者との承認をめぐる闘争において自らの死に直面することになる。ヘーゲルは哲学的言説体系によって死の契機を隠蔽することで主体（絶対知）を完成させるが、バタイユはその完成する瞬間にむしろ主体は死の乗り越えられなさを体験し、非知に陥る。つまり、死（への不安）という言説によって乗り越えられない「絶対的な引き裂き (*déchirement absolu*)」が主体に導入される。

「口」についての議論をナンシーがバタイユを参照していないとはいえ、主体の解体という問題をめぐって、ナンシーは「無為の共同体」においてバタイユの「引き裂き」について論じている。ナンシーによれば、主体（ナンシーは絶対者という表現を使う）における引き裂きはその自己完結不可能性を意味し、自我として主体に他者へと開かれることを課す⁴。この点で、ナンシーは主体の引き裂きが共同体を可能にする一契機であると認めている。一方で、ナンシーは「主体の引き裂き」という契機を以下のように批判している。彼によれば、「主体の引き裂き」に固執することはバタイユが暗黙のうちに主体を既に成立した実体と捉えるような思考に閉じ込められていることを示しており、したがって、「引き裂き」によって主体は他者とのコミュニケーションへと開かれるのと同時に逆説的にもまた主体自身に立ち戻ってしまう⁵。要するに、バタイユが問題とした主体における「引き裂き」は主体の崩壊をもたらすと同時に、主体の成立をも証言している。以上から、ナンシーは主体の解体という問題をめぐって、主体の引き裂きによってその成立に呼び戻されるバタイユと袂を分かとうとするのである。

主体の成立する瞬間に崩壊の契機を読み込むナンシーと、主体の解体する瞬間に主体の成立に投げ返されるバタイユは逆方向の議論を展開しているように見えるが、両者が同じ「瞬間」に迫ろうとする姿勢が読み取れる。この「瞬間」は主体の崩壊について語ることに、すなわち「主体」の思考を避けて語ることに困難さに繋がると考える。既に述べたように、本書の第三章ではナンシーによる「主体の脱構築」の作業が展開されている。ここで主体の崩壊をめぐるナンシーのバタイユ批判はナンシー自身にも向けられるだろう。本書の内容に即せば、151 ページにおける「主

³ ジョルジュ・バタイユ、『内的体験』、出口裕弘訳、東京、平凡社、1998年、250-251頁。

⁴ ジャン＝リュック・ナンシー、『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』、西谷修・安原伸一朗訳、東京、以文社、2017年、13頁。

⁵ 同上、42頁。

体の崩壊」という内容では、主体が成立する時点で常に崩壊の契機を内包していると述べられているが、主体の成立がその崩壊の前提となっていると理解することも可能であろう。また 162 ページのナンシーによる「口」の議論では、口という境界線において、意味の現実態が産出されると同時に、現実化されえない余剰部分も持っているということは、固有の主体と不定の人称の同時発生、あるいは表裏一体的な関係も読み取られるだろう。

このような言語の戯れは主体が崩壊する「瞬間」の接近不可能性（語り得ないこと）に我々を導く。ナンシー、あるいは脱構築の方法はこの「瞬間」を、主体の成立と崩壊の同時発生という二重の動きとして捉えることで、主体の解体によって、固定な意味から解放される不定な他者への交流の可能性を開いた。しかしながら、同じ二重性がゆえに、ある主体による特定な対象との対話によって生み出される具体的な意味内容は必然的につきまとう。したがって、誰でもよいあなたへの言表行為は常に具体的な意味の産出を伴うある主体の行為に転じることが可能である以上、その発話する主体の倫理性や社会性が問われるべきであり、つまり今度はあえて主体の成立する条件を問う必要性が現れているのではないか。

応答、あるいは入れ墨を彫ること¹

伊藤潤一郎

1. 方法論をめぐって

あるひとりの哲学者がその死後も長く読まれつづけるとき、そこで重要な役割を果たすのは無批判な賛同者や生前の取り巻きだろうか。それとも、テキストを編みなおしつつ批判的な解釈を重ねていく者だろうか。短期的には前者が力となりうるかもしれないが、それはよくても「最大瞬間風速」のようなものにすぎず、長い目で見ると、肉体が朽ちたあとに死者を生き延びさせるのはまちがいなく後者である。きわめて具体的な局面に即しているなら、生前に親交のあった者たち以外によって、その哲学者が真摯に読まれるかどうかはひとつの分水嶺となるだろう。その点で、拙著『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』をめぐって、筆者よりも若い世代の評者三名と議論をする機会を得たことは、私自身にとっての喜びであるだけでなく、2021年にこの世を去ったナンシーがその死後も生き延びていくひとつのきっかけとなりうる悦ばしい出来事だった。

これまで何度か書いてきたのでくりかえしになってしまうが、私はあえてナンシー氏とはほぼコンタクトを取らないようにして研究を進めてきた。私がナンシー研究を志した時点で（2010年ごろだったであろう）、すでに哲学者本人は日本の多くの研究者と交流をもっており、非常に豊かな対話が生み出されていたのだが、そのような状況のなかに「後発」の者として参入するにあたって定めた方針が、本人と直接の対話はしないというものだった。そのような選択は何も正当化されるべき類のものではないだろうが、私としてはナンシーとデリダがストラスブールではじめて直接会ったときのエピソードが頭をよぎってしまう。

思い出すのは、イル河畔を散策していたときのことだ。フィリップがジュネットとともに前を歩き、そのあとをデリダとともにジャン＝リュックが歩いていた（リオタールはまだ到着していなかった）。知り合いだったジュネットとフィリップがおしゃべりをしていたのに対し、そのときジャン＝リュックが発見していたのはデリダの沈黙する能力の高さだった。ジャン＝リュックは、会話がロアン宮や大聖堂や旧税関を指し示すだけになり、ほとんど反応が返

¹ 本稿は、同号に掲載されている安藤歴、小田麟太郎、林宮玉の三氏の論考に対する応答である。拙著『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』（人文書院、2022年）に対する三氏の評は、2022年6月18日にオンラインでおこなわれた合評会（主催：大阪大学人間科学研究科共生の人間学講座、共催：脱構築研究会）での報告をもとに執筆されているのに対し、本応答論考は合評会における筆者の応答を活字化したものではなく、三氏の原稿をもとに新たに執筆したものであることをお断りしておく。また、この場を借りて、合評会を企画してくださった安藤歴氏と当日の司会を務めてくださった檜垣立哉氏、またフロアから質問を寄せてくださった方々に感謝申し上げる。

ってこないことに軽い不安を覚えていた……。一転してデリダが饒舌になったのは、彼のまだ小さな息子が無断で自転車に乗って国道へ飛び出していったという最近のエピソードを語ったときである。デリダはそのときに感じた恐怖をなおありありと感じているようだった。私たちがかすかな驚きとともに学んだのは、哲学者とともに話すのは必ずしも哲学についてではなく、仕事はテキストを経由するということだった。²

1970年の春、ナンシーとラクー＝ラバルトは、ジェラルド・ジュネット、ジャン＝フランソワ・リオタール、ジャック・デリダを招いてストラスブールで修辞学をめぐる小さなシンポジウムを開いた。それ以前から手紙のやり取りはしていたものの、ナンシーとデリダが直接会うのはこのときがはじめてであり、この回顧談からもわかるように、両者の会話はうまく弾まなかったようだ。「仕事はテキストを経由する」という最後の一文が、その実感を鮮明に物語っている。

拙著に至るまでの私自身の研究が忠実であろうとしてきたのは、「仕事はテキストを経由する」という態度だったとあってよいだろう。周知のように、かのシンポジウム以降、ナンシーとデリダはテキストのやりとりにとどまらない友愛関係を結んでいくのだが、私のほうは頑ななまでに、哲学者そのひとと直接話すのではなく、書かれたテキストを読み、解釈することにこだわって研究をつづけてきた。しかしそれは、対象と距離を取って客観的な仕方で研究を進めるためではない。むしろ、研究をはじめた当初はテキストだけを読み込むことがアカデミックな研究として正しい方法であり、当事者にしか知りようのない証言に依拠するよりも、テキストという誰にでも開かれた証拠を示して論文は書かれるべきだと思っていたが（いまでも基本的にはそう考えている）、ナンシーのテキストを読み込んでいくうちに、テキストだけを読むことによって、逆にアカデミックな約束事を食い破る瞬間をも捉えられるようになるのではないかと思うようになっていった。そのための鍵となったのが、「不定の二人称」という独特な人称にほかならない。

拙著が「不定の二人称」という読解格子とともに（いささか乱暴とも思われかねない仕方で）提示した「投壘通信」のモチーフは、書き手の肉体が朽ちたあとであろうとテキストさえ残りつづければ生じうる出来事である以上、同じ時空間を共有する対話ではなくテキストにこだわるという研究方法から見出されてきたものだといえる。そして、私には「投壘通信」について語る哲学者としてナンシーを読むということは、そのような解釈を提示する行為がひとつの「投壘通信」とならなければならないように思えたのだった。またしてもナンシーとデリダの関係を参照すれば、ナンシーによるデリダ論である「省略的な意味」の冒頭は、ナンシー自身の方法論に関してきわめて示唆的である。

ジャック・デリダについて書く。それは、私には暴力的なことに思える。誰かに「ついて」書く、つまりある作品や思考に関して書くことほど凡庸なことはない。デリダ自身がそのよ

² Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, « Derrida à Strasbourg » in Jacques Derrida et al., *Penser à Strasbourg*, Galilée / Ville de Strasbourg, 2004, p. 14-15.

うな行為をしなかったわけではないのだが、デリダについて書くことが求められるようなこうした機会には、彼によって仕掛けられた罫がある。デリダの言葉の用い方、言葉を最大限に利用せんとする情熱^{パッション}、言葉に——つねに荒々しく——触れようとする狂気、こうしたことから即座に課されるのは、彼のうえに書き、彼の身体^{コルパス}のうえに書くということだ。資料体について書くのではない。身体^{コルパス}のうえに書くのだ。身体を『流刑地にて』の機械の下に送り込み、身体に入れ墨を彫るのである。³

フランス語の前置詞 « sur » は、英語の « on » と同じく、「ついて」という対象を示すと同時に、「うえに」という接触をも意味する。同じ語によって、距離を取った関係と距離をあらんかぎりなくした関係の双方が示されるという事実を踏まえながら、ここでナンシーは明らかに「うえに」のほうを重視し、デリダについて論じることを、デリダのうえに書くことへと横滑りさせている。それは、デリダから距離を取って論じるのではなく、入れ墨を彫るようにしてデリダのテキストのうえに別のエクリチュールを書き込んでいくような作業である。これこそ、ナンシーが誰かについて論じるときの方法論にほかならない。そして重要なのは、ナンシーが彫った入れ墨がデリダの意に染まないものだったという事実だろう。ナンシーが「省略的な意味」で書き込んだのは、タイトルが示すとおり「意味 (sens)」という名の入れ墨であり、いうまでもなくこれはデリダが忌避する名のひとつだった（拙著第5章参照）。

暴力的なように思われようと、私が「投壘通信」というモチーフを拙著の末尾に書き込んだのは、まさにナンシー自身の方法論に従って、ナンシー自身に入れ墨を彫ったのだといえる。その意味で、いわば拙著はナンシーについての研究書であると同時にナンシー的な研究であろうともしたわけだが⁴、これはアカデミックな哲学研究の基準からするとおそらく逸脱的とみなされるところだろう。「研究者なのだからナンシーのように書くな」という声が聞こえてきそうだが、アカデミックな方法論に則ることとナンシー的であることは両立しうるはずなのだ。その成否は評者や読者にゆだねるほかないが、「来るべき哲学研究へと向けた一つの風穴を開いている」という小田論考の結びは、以上のような問題意識とともに研究に取り組んできた者としては望外の喜びであった。

「結局のところ、暴力なしに書くことは無駄なのだ」⁵。無批判な賛同者が身体を無傷なままに保存しようとするのに対し、少なくとも解釈が暴力をともなわずにいられないことを否認せず、その暴力を自覚しながら入れ墨を彫るとき、入れ墨を彫られた身体は新たな意味へと向かって生き延びるだろう。三名の評者それぞれが彫った入れ墨に対し、以下ではさらなる応答を試みたい。

³ Jean-Luc Nancy, *Derrida, suppléments*, Galilée, 2019, p. 13. 強調は原著者に属する。

⁴ 拙著と共鳴する方法論的意識から著された研究書として以下を参照のこと。坪光生雄『受肉と交わり——チャールズ・テイラーの宗教論』、勁草書房、2022年。また、『福音と世界』2023年4月号掲載の同書に対する拙書評も参照されたい。

⁵ Nancy, *Derrida, suppléments*, p. 14.

2. 言表行為をめぐる——小田論考、林論考への応答

拙著は、ナンシー哲学の軸を言表行為に見て取るものだった。言葉を発するという行為が、1960年代の最初期の論考から晩年の著作にいたるまでナンシーの思考を貫く問題であり、1970年代の主体の脱構築ともいうべき仕事や1980年代以降の有名な共同体論、さらには1990年代から展開された「キリスト教の脱構築」のプロジェクトも、すべて言表行為というテーマのさまざまな変奏として理解しうる。

そのような見通しのもとにナンシーを読み解いていくと、とりわけ1980年代以降のテキストにおいて、言表行為と存在論が緊張関係に置かれているようにみえてくる。拙著では、1986年の『無為の共同体』以降のナンシーの著作は、[……]言語論に端を発する議論の存在論化をさらに探究するものだと言っても大きく外れてはいないだろう」(215頁⁶)として、言表行為の理論から存在論へと重心を移しつつも、依然としてナンシーは言表行為についての議論の枠組みのもとに存在論を作ろうとしていると指摘した。

簡潔に言えば、拙著は存在論や自己脱構築などさまざまな関連テーマに対して、言表行為論中心（優位）で解釈を進めているのだが、小田論考ではこの点が批判的に検討されている。拙著では扱えなかったテキストを含めて議論を展開している小田に対して、反論すべきポイントはないように思える。言表行為という光源から強烈な光を当てることによって成り立つ拙著においては、当然、その強すぎる光によって見えなくなってしまうナンシーのテキストの襞や窪みが存在する。小田はそのような陰影を丹念に描き出しており、その批判的指摘の先には、言表行為という枠組みからは零れ落ちてしまうナンシーの姿が垣間見えている。とくに「自由の経験」を軸にしたナンシー像は、おそらく言表行為中心のナンシー解釈とは異なる哲学者の思考のありようを浮かび上がらせるものであるだろう（拙著では、ナンシーの主著のひとつである『自由の経験』をほぼ論じることができていない）。

いうまでもなく、ナンシーのように書くことに取り憑かれ、縦横無尽に多様なテーマを語った哲学者のテキストは一枚岩ではありえない。拙著が描き出しえたのは、言表行為というひとつの視点からみた（言表行為というテーマのみを強烈にクローズアップした）ナンシーにすぎず、解釈者それぞれの視点からみた多数多様なナンシーが今後現れてくるにちがいない。小田論考はそれを予感させるものだといえる。

また、言表行為と密接に関連する問いとして、拙著の第5章では「古名の戦略」を論じた。あらためて確認しておけば、既存の名を残しつつその意味をずらして言語システムへと介入するこの戦略においては、いかなる古い名を残すのかという以下のような問いが生じてくる。

「古名の戦略」は選択の問題とならざるをえない。いかなる名を戦略的に選択し、言語システムにおける闘争に介入するのか。こうした名の選択と決断の問題が、「古名の戦略」からは

⁶ 伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』、人文書院、2022年。以下、拙著からの引用は（ ）内に頁数を記す。

必然的に提起される。(255 頁)

このような「名の選択と決断」の問題こそ、ナンシーとバタイユの関係から主体の脱構築の問題を追う林論考の末尾における、「発話する主体の倫理性や社会性が問われるべき」という指摘に応答しうるポイントだろう。「古名の戦略」においていかに意味が変容され、言語システムが揺れ動いていようと、現に古い名は残りつづけており、そこからは不可避的に既存の意味が形成されてくる。そのような古い意味に対して、いかなる倫理的態度が必要とされるのか。おそらく、「意味」という語に対するナンシーとデリダの態度の違いはこの点に関係している。ナンシーが選択する「意味」という古名は、デリダの目にはあまりにも危険に映ったわけだが（拙著第 5 章第 3 節参照）、両者の古名の選択の差異は両者の語彙選択の倫理の差異に等しいだろう。

ただし、名の選択が決断である以上、そこにはいついかなるときも通用する普遍的な規則は存在しない。「今度はあえて主体の成立する条件を問う必要性が現れているのではないか」と指摘する林とともにその必要性を認め、名の選択に関する倫理を状況に応じて思考しつづけなければならないだろう。それは、ナンシー的に思考することであって、ナンシーと同じ語彙を選択することではない。私たちひとりひとりが巻き込まれている歴史と場の状況のなかで、一般的規則の通用しない倫理を編み出していかなければならないのだ。まさにそのような行為が、入れ墨を彫り応答するということにほかならない。

3. 不定の二人称をめぐる——安藤論考への応答

拙著の議論から発展的な論点を導き出す安藤論考に対しては、まず二人称複数について応答することからはじめたい。

タイトルのとおり、拙著はナンシー哲学を解釈するための読解格子として「不定の二人称」という独特な人称を提示している。簡単に振り返っておけば、「誰でもよい」という不定の人称と「あなた」という二人称が組み合わさった「誰でもよいあなた」へと言葉を差し向けることが、ナンシーの言表行為論の核となっている、というのが拙著のテーゼだった。このような不定の二人称という考え方に対し、安藤は「誰でもよいあなたたち」についてはどのように考えられるのかと問うている。

不定の二人称単数と不定の二人称複数のちがいについては、「誰でもよいあなた」への言表行為において生じている事象に立ち戻る必要があるだろう。拙著の結論からの引用によって確認しておきたい。

私たちはそれと知らずにこのような誰でもよいあなたへと向けて投壘通信としての言葉を投げており、それがどこかのあなたに漂着したとき、投げ手の意図を超えて意味は変容するにちがいない。一義性をもたえないこうした意味の開けにおいてのみ、私たちは共同体を形成するのであり、ナンシーが語る共同体とは、実のところ投壘通信の共同体にほかならないのである。(302 頁)

重要なのは、不定の二人称への言表行為において生じるのが意味の変容だという点である。別の言い方をすれば、意味の変容においては、意味が投げ手にも受け手にも所有されていない。誰にも意味を占有されない言葉が、逆説的にも共同性を生む言葉なのである。このように意味が変容して所有から切り離されるためには、「あなたたち」という複数ではなく、「あなた」という単数が必要とされるのではないか。つまり、意味の変容が生じるのは、ほかならぬ私というひとりの受け手によって言葉が受け取られるときなのではないか。この点に関しては、拙著でも引用した『アドラシオン』の次の箇所を思い起こしたい。

感嘆は、沈黙を横切って彼方へと向かうかもしれない。感嘆はみずからを消し去り、その全体がある固有名詞のうちへと滑り込むかもしれない。そのときこの固有名詞の意味の全体は、「君がそこにいるなんて！」ということだ。⁷

意味が所有の体制から離れるためには、言葉を受け取る側に単数の固有名詞が必要なのである。そのように考えられるがゆえに、ナンシーの哲学は「特異性 (singularité)」をキーワードにしているのだろう。「誰でもよいあなたたち」ではなく、「誰でもよいあなた」でなければ、言葉を受け取るときにそれが「ほかならぬ私」となることはなく、意味が所有から解放されることもない。それゆえに、ナンシーが語るような共同性を形成する言葉は、不定の二人称単数へと宛てられなければならないのである⁸。

また、不定の人称についての指摘にも応答しておきたい。安藤論考では、「誰か」という不定の人称とハイデガーが語る「ひと (das Man)」のちがいについていかに理解すべきかと問題提起がなされている。この点を明確にするためには、〈計算可能／計算不可能〉ないし〈交換可能／交換不可能〉という対立軸を考慮に入れる必要があるだろう。ハイデガー的「ひと」とは、いうまでもなく計算可能で相互に交換可能な「誰か」だが、それに対し拙著で論じたナンシーの「誰か」は計算不可能で交換不可能な「誰か」だといえる。これについて十分に論じるには、とりわけ『世界の意味』の「誰か」の章を子細に検討する必要があるが、さしあたり指摘しうるのは、「quelqu'un」というフランス語の単語には、「誰か」という日本語では訳しえない「一」のニュアンスが含まれており、ナンシーがそれを「特異性 (singularité)」と結びつけて思考しているということである⁹。

以上を踏まえると、安藤論考の指摘は、いずれもナンシーにおける「特異性」と結びついた「一」をいかに把握するかという点に関係しているともいえるだろう。そしてそれは、論考末尾で述べ

⁷ Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, p. 112. [『アドラシオン—キリスト教的西洋の脱構築』メランベルジェ眞紀訳、新評論、二〇一四年、一七〇頁]

⁸ この点に関しては、「一人の思想は、一人の幅で迎えられることを欲する。不特定多数への語りかけは、すでに思想ではない」と語った石原吉郎を思い起こしたい。以下の拙稿を参照のこと。伊藤潤一郎「一人の幅で迎えられる言葉」『群像』2022年10月号。

⁹ Cf. Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, 1993, p. 111.

られているように、「別の政治的言語のあり方」、「別の民主主義のあり方」へと向かう道なのかもしれない。

おわりに

これまでナンシーについて論じた日本語の著作は、澤田直による先駆的な『ジャン＝リュック・ナンシー——分有のためのエチュード』（白水社、2013年）があったのみで、拙著は日本語でのナンシー論としては二冊目となる。くりかえしになるが、ある哲学者のテキストが長く読まれつづけるかどうかは、解釈者たちが哲学者の多様な姿を立ち上げられるかどうかにかかっている。それゆえ、拙著とはまったく異なるナンシー像が今後打ち出され、さまざまなナンシー論が登場してくることを願ってやまない。

とはいえ、この点に関して私自身は楽観的な見通しをもっていることも記しておこう。今回、拙著の合評会をとおして実感したのは、評者三氏の目にはそれぞれ異なるナンシー像が映っているということだった。三氏の手によって、これまで見たことも聞いたこともないようなナンシーの相貌が遠からず現れてくることを楽しみにしている。

【書評】

**Stewart Motha, *Archiving Sovereignty: Law, History, Violence*
(The University of Michigan Press, 2018)**

植田将暉

スリランカの浜辺で過ごした幼い時代の回想に始まる本書は、まず米軍基地の置かれたインド洋の島々をめぐる外交文書の分析に取り組み、かと思えばオーストラリアの難民政策や先住民問題に話題を移し、さらにはアパルトヘイト以後の南アフリカの政治状況を検討する。「旅のカatalog」(xi 頁)のように、著者はインド洋をとりまく複数の土地と哲学者や裁判官、詩人、アーティストらによるさまざまなテキストを取り上げながら、法や主権、暴力、歴史をめぐる思考を広げていく。

扱う話題の広さは、ともすれば論点を詰め込みすぎているとか、どの専門分野の文献か不明瞭であるといった批判を招く要因となる。けれども評者はそのような手数之多さこそ本書の魅力であると考え。本書の著者は批判法学や「法と人文学」の領域に位置づけられる法学者であり、その論述のスタイルには法学の内部にとどまるのではなく他分野へ議論を開いていこうという意欲があらわれている。

実際、本書は法学者以外にも広く受け取られているようである。裏表紙に掲載された推薦文は法学者だけでなく歴史学者と社会学者、哲学者によって書かれている。関心を惹くのは、そのひとりがジャン＝リュック・ナンシーであることだ。著者はナンシーから大きな影響を受けているらしい。ナンシーの死の直後に著者が書いた追悼文をインターネット上で読むことができるが¹、そこでは博士課程の頃にナンシーの著作を読みふけたこと、そして 2005 年にロンドン大学で開催されたデリダ追悼の連続講義のために来訪したナンシーと交わした会話が印象深く思い出されている。本書の議論は現代哲学と法学が交わるところで形成されてきた。

著者のスチュワート・モータは、現在ロンドン大学バーベック校で教授をつとめる法学者である。その関心を的確に言い表す分野名はあまり見あたらないが、移行期正義論やポストコロニアル法学などが当てはまりそうだ。法と主権、暴力、歴史といった著者の関心は、かれ自身の経歴のなかで培われてきたものであるようだ。生年は明らかにされていないが、著者は幼少期をスリランカで過ごしたのち、1983 年に始まった内戦によって一家でオーストラリアへ逃れることを余儀なくされ、1990 年代のシドニーで法学を学んでいる。スリランカでの民族紛争の経験、そして

¹ Stewart Motha, “Being-with: Farewell, Jean-Luc Nancy,” 8 Sep. 2021, *Critical legal thinking: law and the political*. URL=<https://criticallegalthinking.com/2021/09/08/being-with-farewell-jean-luc-nancy/>

オーストラリアで目の当たりにすることになった苛酷な難民政策と先住民政策が、本書に結実した著者の関心を形づくる契機となった。

さて、本書の主題は、法がいかにして歴史にかかわるかということである。法は将来適用される規範や理論の収蔵庫になるという意味で「アーカイヴ」であるが、それは未来をつくりだすと同時に暴力や収奪、民族虐殺などの過去を内部にかかえこんでいる。すなわち、一方では体制移行や脱植民地化をもたらす法が、他方では植民地時代の制度や暴力をそのなかに存続させるのである。法のアーカイヴ的な機能と主権の暴力の結びつきに関心をもつ著者は、それを具体的に検討しうる場として「インド洋」に注目し、各地に見られる法現象や理論的な言説を幅広く取り上げていくことになる。特筆すべきは、このような本書の構想をつくりだしたのが、ジャック・デリダの『アーカイヴの病』であるということだろう。

大きく6つのパートからなる本書では、まず Introduction で理論的な枠組みが設定され、続く4章と Epilogue で理論的な言説と具体的な出来事がひと続きに検討されていく。Introduction が指摘するのは法のアーカイヴ的機能と主権の暴力の核心に「フィクション」の問題があるということである。そこでカントやハンス・ファイヒンガー、フランク・カーモード、デリダ、ナンシー、ハンス・ケルゼンらの法とフィクションをめぐる議論が整理されていくのだが、興味深いのは、そこに南アフリカ憲法前文が差し挟まれることだ。法をめぐる理論的な言説とインド洋地域における具体的な出来事を行き来しながら論述が展開されていくのが本書の特徴である。

第1章では、アメリカ軍の基地が置かれ、島民の帰還が争われているインド洋の中央に浮かぶ英国の海外領土・チャゴス諸島が舞台となる。まず海洋保護区の設定と島民たちの帰還をめぐる外交文書や訴訟記録が分析され、その読解が主権と「孤独」をめぐるルソーやデリダ、カール・シュミットらの言説に架橋されるのだ。第2章で取り上げられるのはオーストラリアの難民政策「パシフィック・ソリューション」である。その政策によって南太平洋の島国ナウルに移送され勾留された一人の難民の「身体」が、国境や主権をしるしづけるものとして、難民の地位をめぐるオーストラリアの裁判所の判決とアガンベンやバトラー、マラブーらの理論的な議論をつうじて読み解かれることになる。第3章では、国家的な政策によって家族から引き離されたアボリジニの「失われた世代」に目が向けられる。法と「事実」の問題を論じるために、ここでは先住民による訴訟と法学者の言説、そしてジェノサイドや記憶法をめぐるアルメニア出身の哲学者マルク・ニシヤニアン (Marc Nichanian) らの議論が参照される。第4章では、アパルトヘイト後の南アフリカの状況が、国家に「帰属する者たち」をめぐる問題として、脱植民地化を目指す社会運動や訴訟、憲法に含まれる「ウブントゥ」の哲学、そして著名な作家アンキー・クロッホらの著作に見出される「黒人になる」というテーマとともに考察される。

Epilogue では、著者のスリランカ再訪を入り口として、本書をつらぬく問題がふたたび開き直される。そのなかでひととき目を引くのは、タミル人の芸術家 T. シャナーサナン (Shanaathanan) によるアートブック *The Incomplete Thombu* の画像である (149 頁)。Thombu は「土地台帳」を意味している。シャナーサナンは内戦で住まい = 故郷 (home) を失った人びとのもとを訪ね、記憶を「台帳」のなかに書き込んでゆく。シャナーサナンがつくる「土地台帳」は国家のそれとは異

なり不安定なものだ。著者はそこにアーカイヴの未来をみる。それは直線的な歴史を拒み、複数の表象を立ち上げるべきものなのだ。

ここに見てきたように、本書はポストコロニアルな時代状況のなかに生まれ育った法学者が、法学と人文学を架橋させながら来たるべき法と歴史のありかたを構想する意欲的な書物である。評者にとって本書の最も大きな魅力が領域横断的な手数の多さであることはすでに述べた。さらに記すべきことがあるとすれば、単著としてのまとまりの良さである。たしかに扱われている論点はかなり幅広いが、それらを響き合わせ呼応させる言説の場が本書にはしかと用意されているように感じた。その場とは、言うまでもなく「インド洋」という地域のことである。

最後に、表紙について触れておこう。本書の表紙をかざるのは、ルイズ・フォーミターク (Luise Vormittag) による地図のコラージュである。異なる地図が切り貼りされ、ひとつの島の形をつくっている。インド洋を論じるにあたって、著者はベンヤミンの「弁証法的イメージ」に言及する。幼い時代には楽しく自由な場所であった海は、主権の暴力と残酷さにみちた空間でもある。島は難民たちの勾留施設であると同時に人びとの住まい=故郷でもある。著者にとってインド洋は弁証法的イメージの場にほかならない。そしてインド洋をとりまく島々や大陸をめぐるながら法と主権、暴力、歴史にかかわる複数の出来事と言説を紡ぐ本書は、表紙の島があらわしているように、それ自体ひとつの弁証法イメージを出現させる試みであるともいえるだろう。

本書は、法制度に存続する植民地主義の残滓を取り払ったり、法学と人文学を批判的に架橋させたりしようとする現代的な試みに取り組む研究者が、いま何に関心を持ち、どのような見通しを抱いているのかを鮮やかに浮かび上がらせている。著者と同じく法学を専門とし、現代哲学や人類学、歴史学などから多大な影響を受けてきた評者は、まさしく自分自身の「旅のカタログ」として、本書に思考の道筋や訪ねるべき場所を教えられた。

【書評】

**Elsa Högberg, *Virginia Woolf and the Ethics of Intimacy*
(Bloomsbury Publishing, 2020)**

松本夏織

審美的モダニズムか政治的フェミニズムか——英国作家ヴァージニア・ウルフ (Virginia Woolf, 1882-1941) 研究は、このような二項対立的構図に長らく支配されてきた。1970年代、第二波フェミニズム運動の高まりと共にフェミニズム批評が一旦は優勢を見せるも、70年代後半にはウルフの政治的見解を文体から分析する折衷的議論が見られるようになる。このとき、モダニズムとフェミニズムの対立を統合へと導いたのがポスト構造主義の視座であり、その批評の多くはジャック・ラカンの修正を行ったジュリア・クリステヴァに拠るものであった。ウルフの文体を「女性の言語」の模索と捉える初期の論考として、Gillian Beer と Mary Jacobus による *Women Writing and Writing About Women* (1979) が数えられ、その後も、英米フェミニズム批評からポスト構造主義への転回を企図する Toril Moi の *Sexual/Textual Politics* (1985) や、Makiko Minow-Pinkney の *Virginia Woolf and the Problem of the Subject* (1987) と、ウルフによる「女性の文体」(feminine writing) を象徴界 (the symbolic) と原記号界 (the semiotic) の裂け目と捉える研究が続いた (Minow-Pinkney 64-65)。

Elsa Högberg による *Virginia Woolf and the Ethics of Intimacy* は、このようなフェミニスト精神分析の潮流に位置付けられる。本書は先行研究が依拠していた 20 世紀ポスト構造主義理論を 21 世紀にまで拡大し、ウルフの戦間期作品における主体性 (subjectivity)、倫理 (ethics)、美学 (aesthetics)、情動 (affect)、政治 (politics) が交差する地点を詳らかにする。

第 1 章は、クリステヴァの「黒い太陽」(the black sun) とジュディス・バトラーのメランコリー論から、実験性を高く評価される最初のモダニズム小説『ジェイコブの部屋』(1922) を論じる¹。まず Högberg はヴァルター・ベンヤミンの「物語作者——ニコライ・レスコフの作品についての考察」(1936) を引用する。ベンヤミンは「ものがたり」(storytelling) を社会的な絆が構築される場と捉え、大戦を契機とした近代小説の台頭と共にものがたることが減少し、ひいては親密な共同体の崩壊を招いたと記す。Högberg によると、このような前時代との断絶をウルフはよりメランコリックに語ると言う。ウルフが悲観的に記したモダニズムの「現在」は紛れ

¹ 『ジェイコブの部屋』が出版された 1922 年は、ジェイムズ・ジョイスの『ユリシーズ』と T・S・エリオットの『荒地』が出版され、まさにモダニズム文学の幕開けとも呼べる画期的な年であった。

もなくメランコリーと逆行性に満ちており、モダニティからは根源的かつ時間的に切り離されていると論じる。次に Högberg は、伝統的なリアリズム文学と軍事化・ナショナリズムの共犯関係を示し、反リアリズム的・断片的 (fragmented) な語りを、戦争と結託する国家主義的・家父長制的語りの崩壊と分析する William R. Handley の論考を紹介する。『ジェイコブの部屋』におけるリアリズム文学の転覆に政治性を見出した上で、Högberg は戦間期に見られる文学的伝統の「喪失」、特に書き言葉によって結ばれる親密な絆の「喪失」を俎上に載せ、フロイトの「喪とメランコリー」(1917) に接続する。その際、『幕間』(1941) や未完の作品 “Anon” など、ウルフの晩年の作品との比較を通して、いかにして前近代の文化が周縁化されていったのかを明らかにしている。また、親密さと暴力とが絡み合う場として『ジェイコブの部屋』における手紙に着目する。Högberg は、手紙を個人の内面や感情の親密な交換であると同時に、書き手を知識や確実性へと結び付ける営みと位置付け、確立された文体の慣習を問題化する。そして、知ることを拒み、ただ相手と一体になることのみを望んだ『灯台へ』(1927) のリリー・ブリスコーを補助線に、近代に構築された親密さの拒絶が、文語的親密さの非暴力な形態につながると論じる。以上の分析を通して、『ジェイコブの部屋』のメランコリックな文体に非暴力の倫理と政治の交差性を読み解いてゆく。

第2章は、焦点化 (focalisation) や自由間接話法 (free indirect discourse) を用いた実験小説『ダロウェイ夫人』(1925) を取り上げ、クリステヴァの「内なる抵抗」 (intimate revolt) とバトラーの「自分自身を説明すること」 (giving an account of oneself) から論じる。「悲しみ」や「喪失」によって彩られる『ジェイコブの部屋』に対し、本作を象徴するのは喜び、つまり「享楽」 (jouissance) である。Högberg は『ダロウェイ夫人』を「内なる抵抗」の美的実践と捉え、詩的な内省に特有の快楽を通じて構造的暴力に抵抗したと論じる。詩的散文の戯れは、『自分ひとりの部屋』(1929) において描かれる男性的で独断的な「I」の輪郭を揺るがし、自己の再構成を促すと言う。続けて Högberg は、イヴ・K・セジウィックの『タッチング・フィーリング』(2003) を参照し、『ダロウェイ夫人』におけるパラノイア的読解と修復的読解が重なる地点を分析する。シェル・ショック患者であるセプティマス・ウォレン・スミスを構造的暴力の被害者と捉え、社会的不正義を「暴露」する批評が主流の中、近代が暴力的なまでに排除した「感情」を修復する文体を提示することで、完全なる自律性を要請する社会システムに抵抗し得ると論じている。また、戦間期における人間間の暴力と、感情を支配・抑圧しようとする公的暴力とを結び付けたウルフの鋭い視点を前景化する。さらに、Högberg 曰く、自己の主人たれという政治的理想への疑念は、間主観性 (intersubjectivity) と倫理の問題を提起すると言う。Högberg はバトラーの「責任=応答可能性」 (accountability) とクリステヴァの「詩的言語」 (poetic language) を援用し、象徴界を問いに付すと同時に、「私」と「あなた」の境界が揺ら

ぐ前主体性への一時的な回帰を試みる。それにより、絶対的「I」、ひいては「I」を生み出す社会規範を宙吊りにし、既存の権力に対する異議申し立てを非暴力な仕方で行うのである。

第3章は、リュス・イリガライの「愛と情動の倫理」(ethics of love and affection)に着目し、ウルフの自伝的小説『灯台へ』を取り上げる。イリガライは、エマニュエル・レヴィナスの「絶対的に他なるもの」(absolute alterity)と他者と「一体になる」(inextricably one)欲望とを結び付け、親密さを間主観性の境界が溶解するような原初の様態への回帰と定義した。イリガライ・ウルフ両者に共通する親密な表現に「触覚」を提示した Jessica Berman を受け、Högberg はウルフとロジャー・フライが継続的に芸術について議論を交わしていた事実を提示し、ウルフがポスト印象派の美学、つまり「視覚」表現も文体に取り入れようとしたと論じる。そして、ウルフの「他者と一体化する欲望」(the desire for intimacy)を視覚に接続し、コミュニケーションや間主観性を妨げる要素として視覚を排除したイリガライの哲学を問い直す。以上の分析を通して、イリガライの哲学とウルフの『灯台へ』の交差性を示しつつ、リリーがラムジー夫人の肖像画を描くこと、つまり他者を表象することの困難さの中に倫理的問いを見出してゆく。

第4章は、バトラーの「可傷性」(vulnerability)とクリステヴァの原記号界から、ウルフの最高傑作と名高い『波』(1931)を論じる。全知の語りの廃止や登場人物の徹底した内面描写によってリアリズム文学との断絶を図った本作は、モダニズム文学の極北とも評され、非政治的作品の代表格として読まれてきた。1991年、Jane Marcusによる革新的な論考“Britannia Rules The Waves”を契機に『波』の政治性を分析する研究が続くものの、「独白」(soliloquy)技法が政治的要素として提出されることはほとんどなかった。このような背景のもと、Högberg はウルフが「独白」のアフォーダンスをラディカルに拡大したと論じた Caroline Levine を引き継ぎ、「独白」を議論の中心に据えることで『波』に新たな視座を与えることに成功している。また、『波』の政治性を可視化するために、論調が大きく異なる『三ギニー』(1938)と並べた点も本書の新しさである。Högberg は『三ギニー』の草稿を丁寧に読み込み、『自分ひとりの部屋』に登場する専制的モチーフ「I」が、『波』においても家父長制・ナショナリズム・ファシズムと共に問題化されていると指摘する。「I」や国家のように、人工的に分断された境界の脆さにこそ非暴力な関係性を夢見る礎があるとし、『三ギニー』が追求した関係性の倫理的発露こそが『波』であると、Högberg は結論付ける。続けて Högberg はバトラーの可傷性の概念を引用し、他者への根源的な曝されと依存を伴う主体の脆さを説明する。自らの可傷性を認識することを反戦の立場に接続し、6人の登場人物が「独白」によって混ざり合う様子を描いた『波』の倫理的側面を浮き彫りにする。さらに、このような自己の境界を宙吊りにする詩的文体にクリステヴァを重ね、書くという行為を通じて自らの主体性が絶えず問いに付される作者の存在に照射することで、作品から作者ウルフにまで分析の射程を広げている。このように、Högberg はリアリズム文学からの分離を象徴する「内的独白」(interior monologue)を、台頭するファシズムやナシ

ヨナリズムに対する非暴力な応答として論じることで、暴力や体制順応主義に抵抗し得る芸術の可能性を描出している。

ウルフ研究の伝統的な二項対立を揺さぶりつつ、本書が一貫して追求したのは、暴力に陥らない仕方でいかに暴力に抵抗するかであった。迫り来る戦争の気配の中、他者と共に生きることを描き続けた作家としてウルフを眼差す Högberg の研究は、戦争が決して遠くはない時代を生きる私たちに、暴力を拒み、祈りにも似た仕方で他者と生きる道を照らしてくれるだろう。過去の文学を通じて現在を考える契機となる、有益な一冊である。

参考文献

Minow-Pinkney, Makiko. “Psychoanalytic Approaches.” *Palgrave Advances in Virginia Woolf Studies*. Edited by Anna Snaith, Springer, 2007, pp. 60-82.

【書評】

**Michaela Fišerová, *Event of Signature. Jacques Derrida and Repeating the Unrepeatable*
(State of University of New York Press, 2022)**

高波力生哉

『署名の出来事』というタイトルと、副題にあるジャック・デリダの名を目にした瞬間、本書が「署名のアポリア」について考察した一冊だとある程度予想することができるだろう。すなわち、たった一度の出来事を刻印する署名が、署名として機能するためには反復されることによつてのみ可能であるという事態を分析した書物であると。事実、本書はこうした署名の性質がどのように生み出されるのかという前提から議論を始めており、その不可能性が「署名の出来事」と名指されている。だが他方で、署名の性質を単なるアポリアとして提示するだけではなく、一つの哲学的な問題として議論を展開している点が本書の大きな特徴である。以下、順を追ってその内容を見ていきたい。

著者のミカエラ・フィシェロヴァはプラハメトロポリタン大学の准教授であり、デリダ、ドゥルーズ、フーコー、ランシエール、ナンシーを中心とした現代フランス哲学、視覚研究、美学を専門としている。スロバキアのコメンスキー大学で哲学の博士号を取得しており、現在までに『目に見えるものを分有する——フーコー再考』(*Partager le visible: Repenser Foucault*, 2014)、『イメージと権力——フランスの思想家たちとの対話』(*Picture and Power: Interviews with French Thinkers*, 2015) など、チェコ語、英語、フランス語で執筆された4冊の単著がある。本書は2016年にチェコ語で執筆された『署名の脱構築』に改訂を施し、著者自身によつて英訳されたものである。

署名の出来事を哲学的な問題として議論する際に軸となるのは、三つの形而上学的期待 (metaphysical expectation) である。その三つとは (1) 手書き署名 (handwritten signature) が、署名者の心 (soul) を明らかにする。(2) 手書き署名は署名者の痕跡 (trace) の真正さ (authenticity) を保証する。(3) 手書き署名によつて、第三者が署名者の同一性 (identity) を認識することができるというものである。本書がデリダの著作の読解を通して取り組むのは、こうした前提がいかにか不可能であるかの解明である。七つの章からなる本書は、大きく二つのパートに分けることができ、前半 (第一章から第三章) は、形而上学的期待がどのように生み出されているかの分析に、後半 (第四章から第七章) は、デリダの議論を用いて、いかにかこうした期待が裏切られるかの分析に充てられている。

前半の議論では、まず署名者の生 (life) と署名の法 (law) との間の隔たりが確認される (8頁)。署名の法は署名者本人の同一性を確認するために、自身が以前に記した署名と全く

同じ署名をするよう署名者に求めるが、署名者はそれをみずからの手を使って繰り返すことはできない。その理由は当然、全く同じように署名をしようと努めたところで、手書きではその都度異なった署名しか記せないからである。しかし、それぞれ 19 世紀と 20 世紀に発達した筆跡学 (graphology) と法医学的分析 (forensic analysis) は、その都度異なる署名であっても、署名から署名者を必ず同定できるという前提に基づいた科学であった。そして筆跡学、法医学的分析が持ち得るこうした言説的期待 (discursive expectation) は、三つの形而上学的期待によってであるということが明かされる (63 頁)。そして、三つの形而上学期待がそれぞれ、(1) 類似性、(2) 痕跡の真正さ、(3) 反復というキーワードで提示され、これらがデリダの著作の読解を通して脱構築されることになる。

後半はこうした三つのキーワードの分析にそれぞれ三章が充てられている。「類似性 (similarity)」については、デリダのバンヴェニスト読解に基づき、類似性と同一性の間の同等な関係を生み出す連辞の使用に焦点を当てている (102 頁)。デリダにおいては、署名が認識可能となるのは、署名者の以前の痕跡が断片的、亡霊的類似性を生み出しているからであり、それは署名者自身の自然な表現ではなく、むしろ自己-模倣の代補なのである。「痕跡の真正さ (authenticity of trace)」においては、主にデリダによるオースティンの言語行為論批判が検討されており (118 頁)、寄生的な反覆可能性によって、あらゆる「書く」という行為は、散種された痕跡を生み出すという必然性が確認される。「反復 (repetition)」については、「類似性」と「痕跡の真正さ」の議論を踏まえ、手書き署名の不可能な条件が明らかにされる (152 頁)。その条件とは、一方には署名者が自身の以前の署名を意図的に模倣するという反復があり、他方には模倣や反復を意図しない偶然的な反覆があり、この両者が認識可能な署名のスタイルを成り立たせているというものである。最終章では、こうした署名のスタイルについて、デリダによるルソー読解の分析を通して、「反復不可能なものの反復 (repeating the unrepeatable)」という「署名のアポリア」を結論づけるに至る。

以上が概観となるが、一言で述べてしまえば本書はあくまでも署名論であり、デリダ論ではない。すなわち、「署名のアポリア」がいかに解決不可能かという問題圏の中で全体の議論が進んでいく。そのため、本書をデリダ論という期待のもとで読み進めると若干の物足りなさを感じてしまうことは否定できない。だが、第四章以降で展開されるデリダ読解は極めて堅実であり、論の運び方も実に丁寧になされているため、後半のパートを一つのデリダ論として読むことができることもまた事実である。いずれにせよ、今後「署名のアポリア」をめぐって考察を行う際、必ず参照されるべき一冊である。

『Suppléments』編集委員会

伊藤潤一郎 桐谷慧 松田智裕 横田祐美子

Suppléments (シュプレマン) No. 2

2023年3月15日発行

発行 脱構築研究会

編集 『Suppléments』編集委員会

E-Mail : decon.supplements@gmail.com

ISSN 2758-0628

A close-up photograph of blue denim fabric, showing the characteristic twill weave pattern. The fabric is slightly wrinkled and occupies the entire background of the page. The lighting is soft, highlighting the texture of the threads.

Association for Deconstruction

Suppléments no. 2

2023

ISSN 2758-0628