
ジャック・デリダと「国語」の発明

自伝、翻訳、国民国家

森脇透青

序

ジャック・デリダ (1930-2004) はフランス領アルジェリア出身のユダヤ系哲学者である。この思想家はその生涯において一貫して「言語」の問題を提起し、何かを語り、書くという言語行為についての考察を展開し続けた。その考察は、哲学的概念操作にも、狭義の言語学の議論にもとどまらない。デリダにおいて言語は、政治・歴史・文化からなる一種の「刺青」として、みずから選び取ることはできない一種の強制として、私たちの生に否応なく刻まれたものとみなされるからである。本稿の問題設定に則してより一般的にいえば、デリダが問いなおしているのは、何かを「国語」において思考し、語り、書く「私」の所与性であり、その際「国語」がもつ——植民地的な——強制力である。

本稿では、デリダによる「国語」についての批判的思考を詳細に検討するために、おもにデリダの植民地経験が記述された自伝的テキスト『他者の単一言語使用——起源の補綴』(1996年刊行、以下『単一言語』)に着目し、デリダの見る言語における政治性と歴史性を検討する。このテキストは、ルイジアナ大学でのシンポジウム「他所からの反響 Echoes From Elsewhere」で1992年に発表されたテキストである。このシンポジウムは全体としてフランス本国以外におけるフランス語使用が焦点化されており、デリダはその応答として自身の幼少期の経験を比較的率直に語っている。

しかし、デリダの自伝は素直なエピソードの記述としては書かれてはおらず、特有の一般化と迂遠なレトリックの多用による読みづらさを伴っている。したがって本稿はまず、(1): デリダの自伝を解釈する上での困難がどこにあるのかを確認し、その解決のための方途を探り、そのうえで、(2): それをより一般的な植民地主義批判に結びつける可能性を確認したい。こうした考察全体の大きな目的は、結論部で述べるように、それを日本語という言語環境の問題として捉えるための最低限の導入をなすことである。デリダは、「普遍的な」哲学的なテキストを読み・書くときでさえ、つねにすでに言語の歴史が、さらにその制度の歴史が前提とされている事実を主張する。それは日本語のエクリチュールの場合も例外ではない。ある国語で哲学すること、たとえば「日本語で哲学する」ことは、いかなる事態なのだろうか。デリダとともにこうした問いの出発点を探ってみたい。

第一章 他者の言語、強者の言語

まず言語と国家の関係について、最低限の前提を導入しておこう。すでによく知られているように、ベネディクト・アンダーソンは、国民-国家 (nation-state) を近代ヨーロッパの発明と診断し、「国民意識の起源」を「資本主義による革命的俗語化 [revolutionary vernacularizing] の推進」¹に求めた。この帰結は三点挙げられよう。

(1) : フランス語や英語やスペイン語といった「出版語」——ラテン語とは異なる、俗な書き言葉——の登場。「出版語」の登場により、人々は会ったこともない他者たちとの意思疎通の土台を獲得することになる。しかし資本は言語の多様性というバベル的な「宿命 fatality」を克服しえたわけではない。諸言語のあいだには境界、すなわち了解可能な言語とそうでない言語の区別が残存する。アンダーソンによれば、この諸「国語」の境界がそのまま (想像上の) 諸「^{ネーション}国家」の境界として機能するようになる。

(2) : 言語の「固定性 fixity」の獲得。印刷された言葉——複製可能かつ物質として半永久的に持続する形態——の一般化は、言語の変容速度を遅らせるものであり、その持続性は「国民」の歴史性と連続性を担保する。

(3) : 「革命的俗語化」以前、口語としての諸言語は未だ標準化されておらず多様であったが、その俗語化の過程では、出版語の標準として採用された特定の口語が権力を持つ。

出版資本主義、宗教改革、「国民文学」の成立、教育といった複数の要素が絡みあうなかで進められた「革命的俗語化」は、いくつかの相において言語の再標準化を行い、18世紀後半における国民-国家の成立を準備した。こうしたアンダーソンの構築論的観点は、アーネスト・ゲルナー (『民族とナショナリズム』1983年) とともに世界的に影響を持った。日本では政治学者や言語学者はもちろん、文学者や文芸批評家にも受け継がれている²。

たとえば日本語学者の安田敏朗は、アンダーソンの議論を引き継ぎつつも「国民国家と近代帝国との間の本質的な差」³を強調し、帝国日本と東南アジア圏の関係を検討した。安田によれば国民国家が帝国主義へ変じていく時期、「国語」は「帝国公用語」へと発展し、みずからを普遍的、合理的、文明的なものとして再定義しつつ、植民地の「開化」を建前として広がっていく⁴。この分析のなかで、安田は言語の「配電システム」なる興味深い比喻を導入している⁵。帝国主義国家は、「配電システム」を整備することで「内部」の統一を強化しつつ、言語同化主義政策によって、植民地という「外部」(外地) にその言語のシステムを拡張し、同化しようとするのである。

¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Revised Edition, 1991, p.39. (ベネディクト・アンダーソン『定本 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳、書籍工房早山、2007年、77頁)

² たとえば、以下を参照。柄谷行人『定本 日本近代文学の起源』岩波現代文庫、2008年／桂秀実『日本近代文学の〈誕生〉』太田出版、1995年／水村美苗『増補 日本語が亡びるとき 英語の世紀の中で』ちくま文庫、2015年。

³ 安田敏朗『近代日本語史再考III 統合原理としての国語』、三元社、2006年、94頁。

⁴ 同上、102頁。

⁵ 同上、158-168頁。この語そのものはアンダーソンから引用されている。Cf. Anderson, *op.cit.*, p.160. (アンダーソン、前掲書、266頁)。

安田によれば、「配電システム」という「インフラ」が一度「外部」に移植され整備された地域では、仮にその国家の支配者が代わろうともその「インフラ」を次の世代の支配者が引き継ぐことになる。植民地は支配から脱したとしても、元・宗主国の「配電システム」を相統する。帝国主義国家における「国語」を通じた「同化」の暴力と「配電システム」の設置は、一定以上「世界的」である⁶。フランス領アルジェリアに生まれたユダヤ人であるデリダもまた、その歴史的な影響を被ることになる。

さしあたり、デリダのテキストをこうした同化経験のひとつの「証言」として正面から受け止めることから始めよう。ゲルナーが指摘するように、デリダが生まれたこの土地は権力の絶えざる移動を経験してきており、固有の、統一的な伝統と呼びうるものを持ってはいない⁷。古代にはベルベル人たちの居住地であった北西アフリカのマグリブ地域は、ローマ帝国に侵略されローマ化が進んだが、7世紀にアラブ人が侵攻して以降はアラブ文化が浸透し、イスラム化していった。しかし1830年にフランスの復古王政が当時の支配者であったオスマン朝への「報復」を建前としてアルジェを侵略し、1847年にはアルジェリアはフランスに「県」として併合され、実質的には植民地となる。アルジェリアが独立するのは独立戦争を経た1962年であり、この年にデリダはパリで故郷喪失を経験している。

この非均質的な地に1930年に生まれた「フランス-マグレブ-ユダヤ人」であるデリダは、自身の属していたコミュニティを「三重の分離」(MA95/105)から説明している。

(1) : マグレブの言語および文化からの分離。アルジェリアのユダヤ人は1870年のクレミュー法により市民権を付与されていたため、棄教し完全に帰化しなければ市民権を持ちえなかったムスリムたち(「原住民 *indigènes*」ないし「臣民 *sujets*」と呼ばれていた)とは身分が異なり、別のコミュニティに属していた。

(2) : フランス「本国」の、さらにはヨーロッパの言語と文化から距離。デリダは1949年にパリに出るまで「本国」に行ったことはなかった。たとえばフランス文学はデリダにとって、自身の生活環境との連続性を何ら持たないものであった。

(3) : ユダヤの歴史と言語からの分離。アルジェリアのユダヤ人たち(当時の人口の1%にも満

⁶ 言語的同化政策は、第二次大戦下においてフランスと日本の植民地政策に典型的な仕方で見られる(それぞれの歴史的・文化的差異を無視してはならないにせよ)。三浦信孝・糟谷啓介編『言語帝国主義とは何か』(藤原書店、2000年)所収の諸論文を参照。本論は全体としてこのテキストを参考に行っている。とりわけ、小熊英二「日本の言語帝国主義【アイヌ、琉球から台湾まで】」(55-65頁)および西山教行「フランス語は『フランス人』を創出するか【植民地帝国におけるアリアンス・フランセーズの言語戦略】」(132-149頁)およびイ・ヨンスク「『国語』と言語的公共性」(337-350頁)を参照。フランスと日本が、その植民地支配において地理的な類似性をもつことも見逃してはならない。矢内原忠雄の1937年の論文によれば、とりわけフランスと日本の植民政策は、海(地中海/日本海)を隔てた他国(北アフリカ/中国・韓国)に対する支配という「地理的ブロック形成」の点で、他の西洋諸国以上に似通っていた(ただし矢内原は「然しその政治地理学的意味が異なる」と指摘する)。『矢内原忠雄全集』第五巻「植民政策研究」、岩波書店、1963年、305頁。

⁷、「[二〇世紀の] ナショナリズムの覚醒以前、もともとアルジェリア人という国民=民族は存在しなかった」。Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, Cornell University Press, 1983, p. 73. [アーネスト・ゲルナー『民族とナショナリズム』加藤節監訳、岩波書店、2000年、123-124頁]

たない)は植民地での同化政策によりヨーロッパ化されており、デリダは伝統的なユダヤの生活を知らずに育った。デリダの属するコミュニティは同時「先住ユダヤ人 *Juif indigènes*」と呼ばれていたようだが、彼らはユダヤ文化からほとんど切り離されつつあったので、「固有の仕方でおのれの身元を識別する＝同一化する [*s'identifier*] ことができなかった」(MA87/99)。デリダによれば、自身をユダヤ人と認識したのはむしろユダヤ人差別の経験においてはじめてであったという(1940年にヴィシー政権はクレミュー法を廃止し、1943年までの間デリダは市民権を失っている)。

したがってデリダは「フランス-マグレブ-ユダヤ」という三重のアイデンティティのいずれに対しても明確な帰属意識を持つことができなかった。とりわけ言語に関して言えば、デリダは幼少期よりフランス語を第一言語としており、終生、アラビア語も、ヘブライ語も、ベルベル語も解さなかった。唯一のフランス語に対しても、それが「他者の言語」——「入植者の言語」——であるという印象を持ち続けることになり、それゆえ『単一言語』では幾度となく「私はひとつしか言語を持たない。けれどもそれは私のものではない」(MA13/4)という「失語症」的なフレーズが繰り返される。

私が語っているこの単一言語話者、彼は、自身から奪われたひとつの言語を話している。フランス語、それは彼のものではない。したがって、あらゆる言語を奪われているがゆえに、
[...] この単一言語話者がいわば失語症であるがゆえに（おそらく彼は失語症であるがゆえに書くのだ）、彼は、絶対的翻訳、参照項なき、起源の言語なき、出発点の言語なき翻訳のうちに投げ込まれている。彼にとっては到来者の諸言語だけがある。(MA117/116)

とりわけ教育に対するデリダの不信は大きい。『単一言語』の中でデリダは象徴的な出来事として、アラビア語が選択外国語として認可されていたこと、ベルベル語がその選択肢にすら上らなかったことを語っている(MA66-67/72)。フランス語という「配電システム」は、独立後公用語がアラビア語に制定された現在も強い影響力を持っており、初等教育より必修科目として教えられている(なおベルベル語が公用語として認められるには2016年まで待たねばならなかった)。こうして、「国語」は、言語を奪うよりもむしろ自明のものとして強制する仕方で、ある人間のアイデンティティを規定している。デリダが自身の唯一の言語を「私のものではない」と否認するのは、この強制に対する抵抗である。

ここで補助線を引き問題を具体的にするために、1985年に発表されたデリダのデカルト論を一瞥しておく⁸。デリダはこのデカルト論で、フランスの制度、「国語」(フランス語)、哲学の関係を検討している。デカルトに焦点が当たるのは、『方法序説』(1637)がラテン語の権威から離れ、「大衆」に開かれた「国語」で哲学書を書くという試みにおいて、哲学の俗語化＝国語化を「革

⁸ このデリダのテキスト「翻訳したほうがよいとすれば」IおよびII(『哲学への権利』1990年所収)は、連続セミナー「哲学の言語と制度」の前半二回分を占めるデカルト論である後半二回はカントとシェリングが扱われる。この二つのテキスト(「空位の講座」、「翻訳の神学」)については、以下で取り扱った。森脇透青「哲学的大学の使命と「翻訳者の義務」——デリダにおけるカントとシェリングの哲学体系の差異」、日仏哲学会編『フランス哲学・思想研究』28号、2023年、294-305頁。

命的」に推し進めたテキストだからである⁹。

つまりここで論じられるのは「国語」の黎明期であるが、デリダが焦点化するのには、『方法序説』のおよそ百年前にフランソワ一世の制定したヴィレル＝コトレ勅令（1539年）とフランス哲学の関係である。ラテン語使用を堅持しようとするカトリック、それに対してキリスト教の「俗語化」を推進するプロテスタントの対立のさなか、フランソワ一世は行政や法律に関する文書においてフランス語を用いることを制定した。ヴィレル＝コトレ勅令の条文（110条）によれば、法的文書からラテン語を廃する目的は、「いかなる多義性も、不確実さも、解釈を要求する余地もありえないほどに諸々の判決が、明晰に [clairement] [...] なされ、また書きこまれること」（DP298 / 下19：デリダからの孫引き、強調デリダ）である。デリダによれば、それはラテン語という難解で誤解を生みやすい権威的言語（死語）から、口語的・平明で、「国民」ないし「臣民 *sujet*」であれば誰でも理解可能な——つまりは明晰かつ判明な——生きた「国語」へと移行するための勅令である。

ここでデリダはヴィレル＝コトレ勅令のなかに、自明性というデカルト哲学のプログラムの先取りを発見する。デカルトのフランス語使用は、それがラテン語という「閉じた」言語とは異なり、より多くの大衆に「自明に」理解可能である、という構図に依拠している¹⁰。これに対し、デリダはこのテキストで「フランス語」ないし「普遍言語」に依拠しようとするデカルトが直面する事実上の不可能性を強調する。当時あらゆる臣民が「フランス語」を「明晰かつ判明に」解しえたわけではない以上、通俗語こそがより純粋で普遍的な価値を持つという図式は、「哲学的想像」が夢見ているところの「純粋な言語」に過ぎない（DP341 / 下63）。それを示すために、ここでデリダは法的なケースを例に取っている¹¹。

ヴィレル＝コトレ勅令はすでにあつた「自然な」「国語」に追従したのではなく、制定という行為遂行を通じて「国語」を創設した。したがって「国語」の誕生の背景には、一方には「ラテン

⁹ ただし、デリダも触れているようにペトルス・ラムスはデカルトに先んじて哲学書をフランス語で書いたと目される。彼は反教会・反スコラの哲学者にして愛国者であり、コレージュ・ロワイヤルでフランス語を用いた授業を行ったことで物議を醸した。以下を参照。久保田静香「ペトルス・ラムスの国語意識——『古代ガリア人の慣習』(1559)とフランス語頭揚——」日本フランス語フランス文学会『関東支部論集』23号所収、2014年、15-28頁。

¹⁰ 「私の教師たちの言語であるラテン語ではなく、私の国の言語であるフランス語で私が書いているのは、古い書物しか信じない人々よりも、まったく純粋な自然理性しか用いない人々の方が私の意見をいっそう正しく判断してくれるだろうと期待するからである。そして、私が自身の審判者としていたいのは、良識と学究とを接合させる人々だけである。そういった人々は、私が自身の論拠を通俗語 [langue vulgaire] で説明したとしても、それを聴き理解する [entendre] のを拒むほどにラテン語に偏向してはいないと私は確信している」。 *Œuvres de Descartes, Tome VI : Discours de la méthode et Essais, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1996, p.77-78* [デカルト『方法序説』山田弘明訳、ちくま学芸文庫、112頁]

¹¹ たとえば訴訟された臣民は、彼が普段話す言語が標準的な「国語」とかけ離れた「地方語」である場合、教育を受け標準語を学び「強者の言語」（DP300 / 下22）に自身の言葉を翻訳することで弁明する必要があつた。このとき弁明が成功しようがしまいが、そのとき国語は支配領域の拡大に成功する。こうした見立ての背後に、デリダ自身の具体的な植民地経験を見ることはそれほど不適切ではないだろう。

語」から「俗語」への、他方には「地方語」から「標準語」への翻訳ないし権力集中が存在する。その方便はつねに、「自然な母語」の「普遍性」である。

第二節：「アプリアリに普遍的な真理」？—失語症と記憶喪失

「国語」は、「普遍性」をひとつの建前としながらその同化を反復し、その領域を拡大する。「私はひとつしか言語を持たない。けれどもそれは私のものではない」はひとまず、この同化の暴力的経験を具体的に指すフレーズとして理解される。このテキストは、さしあたりは植民地状況でなされた「国語」の同化的抑圧の「証言」として読むことが可能である。これまでもなされてきたように、この「証言」を、別種のコロニアルな暴力の歴史的分析に敷衍し、別の「証言」の分析への経験の共鳴を確認することは可能だろう¹²。しかし、他方でこのデリダのテキストを精密に読み取ろうとすると、そこには想定以上の扱いづらさがあることがわかる。デリダの「証言」は奇妙に一般化されており、それを単なるドキュメントとして読むことを拒んでいるからである。

デリダによれば、喪失されるべき本来性や「故郷」をそもそも持たない根源的な「失語症」あるいは「記憶喪失」という事態は一般的であり、「アプリアリに普遍的な真理」(MA110/113)ですらある。この前提はいわゆる疎外論に近づいているが、しかし、そもそも当初から喪失すべき故郷を持たないのだから、それは「いかなる自己性も、固有性も、いかなる自己をも疎外していない」(MA47/46-47)。したがってそれは厳密には疎外論とも故郷喪失でもなく、むしろ故郷喪失の喪失、固有性の疎外からの疎外を主張するものである。それは依拠すべき原典そのものを喪失した翻訳、「絶対的翻訳」に準えられる。

デリダが「いわゆる母語は、決して純粋に自然なものでも、固有なものでも、住みやすいものでもない。[...] ひととは自らが「住む」と呼び慣れているもののなかに住むことはない」(MA112/110)と宣言するとき、ここでデリダは「言語と故郷」、「住むこと」をめぐるハイデガールの図式に反旗を翻している。この視座からすれば、あらゆる言語は「私のものではない言語」の押しつけ、『単一言語』で繰り返し「刺青」に喩えられるような身体への刻印から開始することになる。デリダが自身のコロニアル経験を一個の「範例」としつつ明らかにしようとしているのは、言語、文化、経験一般の「アプリアリに普遍的な」受動性、「植民地性」である。この「本来的に非本来的」な状況以前には、「思考する〈私〉なるものは存在しなかった」(MA55/56)。

『単一言語』の訳者である守中高明は、その著書においてデリダの議論を「クレオール文学」、さらにはドゥルーズ＝ガタリのいう「マイナー文学」に敷し、結論部においてはツェランおよび

¹² たとえば西成彦は『他者の単一言語使用』を念頭に置き、日本の植民地政策下におけるアイヌ語や朝鮮語の諸相を描き出している(西成彦『バイリンガルな夢と憂鬱』人文書院、2014年)。西は「他者の単一言語使用」を「植民地主義が「宗主国の言語」をともなって暴力的に植民地の言語環境に介入し、まずは現地語話者を二重に(あるいは三重)言語話者に仕立て上げたあげく、そうやって生みだされた複数言語使用者を、みるみる「二級国民」「三級国民」への貶め、ゆくゆくは「他者の言語」による「一言語使用」への絡みとっていこうとした歴史的プロセス」を暗示するものと一般化している(268頁)。

金時鐘の詩をデリダと近づけている¹³。しかしこうしたデリダの「証言」を引き受けて「マイナー文学」を語ることは、それほどスムーズに行われうるだろうか。厄介なことに、デリダの「自伝」は彼自身の私的な経験の告白にも、一般的な「植民地批判」にも収まらない。むしろここには、一種の困難を見てとられるべきではないか。

(1) : この脱構築の思想家があえていう「失語症」と「記憶喪失」の「アプリアに普遍的な真理」は、いかにして正当化されるだろうか。なぜ、あるひとつの生が、ほかのすべての生の真理を明らかにしうるのだろうか。この問題は、「範例」という概念に集約される。『他者の単一言語使用』でデリダは、「あえて範例的な、しかし無防備なフランス-マグレブ人として」(MA39/36 : 傍点引用者) 自身の生を証言しようとしており、そこには「証言における範例性のかくも謎めいた価値」(MA40/36) に関する葛藤が繰り返し表明されるのである。私たちはある時代の「フランス-マグレブ-ユダヤ人」の私的で特異な経験が、ひとつの「範例」として普遍的な「アプリア」へと通ずるその道筋を確認しなければならない(第三節・第四節)。

(2) : 植民地支配を批判するとしても、たとえばその営為が「原住民」の本来の生活の回復や、本来の「母語」へと向かうとすれば、それはデリダの方針に背いている。事実、デリダはアルジェリアのナショナリズムにも、シオニズムにも厳しい態度をとっていた。デリダは植民地主義への批判を加えつつも、同時に、そもそも「本来的」で「自然な」母語や故郷など存在しえない以上、「」という語の濫用さえも危険だと留保するからである。むしろその語源の共通性に遡りつつ、デリダは「すべての文化 [culture] は根源的に植民地的 [colonial] である」(MA68/74) と断ずる。

植民地的でない文化はない、というこのラディカルな立場は取り扱いが難しい。かりに、植民地主義を批判する営為(いわゆるポスト・コロニアリズムやカルチュラル・スタディーズ)のうち、植民地主義に対抗して原地住民の文化を擁護・記述するという性格が否めなく存するとすれば、デリダの方針はこの営為とあきらかに抵触するものだからだ。ここでデリダの批判を踏まえたうえで改めて植民地主義的な「国語」を批判しうる可能性を模索するとすれば、それはいかなる理路を辿るのだろうか(第五節)。

第三節 : 「範例主義」批判

第一節で論じたようにデリダはデカルトに普遍性とナショナリズムの共犯を発見したが、この共犯性のモチーフは直後の「哲学のナショナリティとナショナリズム」と題された連続セミナー(1984-1988年)においてさらに明確化され、デリダは哲学的テキストのなかに陰に陽に現れるナショナリズムを執拗に問い詰めていくことになる。こうした研究の結果、西洋哲学におけるナショナリズムとコスモポリタニズムの共犯性というモチーフは、興味深いことに、まさに「範例主義的な exemplariste」論理として名指される。その内実については1990年に発表された『他の岬』から引用しよう。

¹³ 守中高明『脱構築』岩波書店、1999年、43-66頁。

国民的^{ナショナル}な「自我」ないし「主体」の核心的言明は、図式的に言えばこうである。「私は（われわれは）ヨーロッパ的であるからこそますます国民的であり、超ヨーロッパ的・国際的であるからこそますますヨーロッパ的であり、この者以上に、つまりあなた方に語っているこの〈われわれ〉以上に、世界市民的で真に普遍的な者は存在しない」。どんなに逆説的に見えようと、ナショナリズムとコスモポリタニズムはいつもよろしくやっているのである。フィヒテ以来、多くの範例がそれを証明しているだろう。(AC49/36)

デリダは、ヨーロッパ的自己肯定（「自己主張」）のなかに、まさにその国民であることによつて国民を超えて普遍的であり、「人間性」一般を代理するというナショナリズムとコスモポリタニズム（インターナショナリズム）の共犯を発見する。

特定の歴史と文化を背負ったが自身を肯定し、その在り方を徹底することで普遍性にとって範例的＝模範的たりうるというこの論理の「多くの範例」を、デリダは「哲学のナショナリティとナショナリズム」の連続セミナーで具体的に研究してきた。たとえば新カント派のユダヤ人哲学者ヘルマン・コーエンを読解したテキストによれば、コーエンにおける「コスモポリタニズム的命題」を担保するのは「ドイツの国民性としてのドイツ観念論の、範例的な〔模範的な〕優越性」（傍点引用者）であり、そこから「ドイツ精神は人間精神である」という命題が演繹されることになる¹⁴。さらにコーエンにおいては、ゲルマン性はカント主義的普遍主義のみならず、ユダヤ的なメシアニズムとも深い親和性を持つ。「カント、ユダヤ人、ドイツ人」はロゴスというもっとも普遍的な地点において合一するのであり、コーエンの精神主義的態度において、ドイツにおけるユダヤ人の解放と世界のユダヤ人の解放は類比的である。

批判哲学的な態度、超-国家的態度がむしろ国家と戦争の肯定に結びつくという「範例的単独性の逆説」¹⁵に着目するデリダのこの読解は、「国語」の問題とも分離不可能である。コーエンの、そして『他の岬』においてはヴァレリーのそれが分析されるように（AC98-101 / 80-83）、デリダはこのような普遍主義がつねにある特定の「国語」を優遇することに注目しているからだ。この論理はデカルトとそれぞれ異なる筋道で同じ結論に達する。つまり「普遍的な透明性」を体現し、根源的な理性の働きを表現しうる特定の——範例的な——「国語」こそが、人間のもっとも普遍的な存在様態を可能にする、という結論である。

しかし、この「範例主義」とデリダ自身の「フランス-マダガスカル-ユダヤ人」という「範例」の採用は、いかなる関係にあるのか。青柳悦子はデリダの文学論および『単一言語』を読解し、その範例の論理を「証言」という行為遂行における特異性の他者への開かれとして精緻に解釈した

¹⁴ Jacques Derrida, *Psyché : inventions de l'autre. : II*, Galiléé, 2003 [Nouvelle édition], p.291. [ジャック・デリダ「戦時中の解釈 カント、ユダヤ人、ドイツ人」、『プシュケー 他なるものの発明II』所収、藤本一勇訳、岩波書店、2019年、424頁]。

¹⁵ 鶴飼哲「法の砂漠——カントと国際法の〈トポス〉」『抵抗への招待』所収、みすず書房、1997年、318頁。鶴飼は「戦時中の解釈」の議論をブーバーのシオニズムおよびカントの正義論読解へと敷衍した。またデリダの「範例」論をドイツ・ユダヤ思想および文化的シオニズムの文脈で整理したのとして、早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだ——民族／国民のアポリア』青土社、2008年、133-144頁を参照。

が、そこでナースをはじめとした英米系デリダ研究における傾向（デリダによる範例主義の乗り越えを「特異性 *singularity*」の絶対的擁護として結びつける傾向）を批判している¹⁶。青柳の指摘通り、実際にはデリダは「範例」概念を棄却し絶対的な特異性を擁護したのではない。むしろデリダの企ては、「範例」概念にとどまって普遍と特殊、類と個の関係を再構築することに存する。

第四節：「一般化された誇張癖」

しかし、青柳はいまだ「範例主義」を範例の論理の「欺瞞的使用」¹⁷としており、デリダの議論との関係あるいは本質的な差異を記述するには至っていない。こうした点については、「ユダヤ性」をめぐる 2000 年の論考「アブラハム、他者」（『最後のユダヤ人』2014 年所収）を見ることでより明確になるだろう。ここでデリダは『単一言語』の記述を自身でなぞりながら、範例主義と自身の思考との関係性を明確に説明している。再度確認しておけば、ユダヤ的範例主義とは、「ユダヤ人がユダヤ人であればあるほど、彼は人間に対する人間の責任の普遍性をいっそう代表するようになり、いっそう責任を持たなければならなくなる」という論理である（DJ87/93）。

デリダによれば、これに対して彼はいっそうユダヤ的でないことによって、つまりはユダヤ共同体から自身を切断することによっていっそうユダヤ的な「普遍性」を体現するという「掟」を守ろうとしている。重要なのは、それが範例主義の「残余」に属しているということである（DJ90/97）。デリダはたしかに範例主義の「欺瞞」を批判しているが、それに寄生しつつ論理的に反転させることで自身の「方法」を確立する。具体的には、デリダは範例主義の論理を「A であればあるほど、ますます B である *plus A, plus B*」と規定しながら、それに対して「A でなければいっほど、ますます B である *moins A, plus B*」というレトリックを提案する。つまりデリダは、自身はその文化的-歴史的なアイデンティティを受け継いでいないこと、ユダヤ的共同体から距離をとり、それに対して「他者」として振る舞うことにより、普遍性への無限の責任というユダヤ的なモチーフをむしろ過剰に（誇張的に）引き受けると主張するのである。

この破格の論理をいかに解釈すればよいのか。デリダはまったくユダヤ的ではない（「最後の=最低のユダヤ人 *Le dernier des Juifs*」である）がゆえに「ユダヤ的」である。しかし、このとき「ユダヤ的なもの」は過剰に強調され位置をずらされたものであって、すでに「ユダヤ以上 *plus que juive*」のものでもある。この「誇張法 *hyperbole*」においては、あるアイデンティティへの所属と逸脱の対立が比較級の戯れのなかでつねに反転し、互いに矛盾しあうような決定不可能な状況を生み出す。だから『他の岬』のような著作で彼が「ヨーロッパのユダヤ系知識人」の責任を——誇張的に——引き受けるとしても、それはデリダが純粋なユダヤ人でもヨーロッパ人でもないという条件においてのみなのである。

デリダは「模範的」な在り方とは対極に位置する例外的なもの、一種のこそが、逆説的にも一

¹⁶ 青柳悦子『デリダで読む『千夜一夜』 文学と範例性』、新曜社、2009年、18-22 および 136-139 頁。また、以下も参照。Michael B. Naas, “Introduction: for example”, in Derrida, *The Other Heading*, tr. Naas, Indiana University Press, 1992, p. vii-lix. および Marian Hobson, « L'exemplarité de Derrida », in *Jacques Derrida [L'Herne 83]*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Editions de l'Herne, 2004, pp.378-384.

¹⁷ 同上、156 頁。

般性を説明しようと主張する。範例主義を反転する仕方で主張されるこの「誇張主義、誇張癖 [hyperbolisme]」(MA82/93) が、もっともアイデンティティを持ちえぬ者こそがアイデンティティ一般の「ア priori に普遍的な真理」を語りうるという、『単一言語』におけるあの「大げさな」命題——「私はいつも大げさにものを言う」(MA81/91) ——を的確に説明している。『単一言語』によればデリダの人生と仕事に行きわたっていたというこの「誇張」は、さらに哲学史を遡り、プラトンの「超越」——プラトンは『国家』(509b-c) であらゆる「存在の彼方」(epekeina tes ousias) に、それ自体は存在しない〈善〉を、太陽のような「神的な超越」(hyperbole) として見出す——にさえ結びつけられる¹⁸。

したがってこのデリダの議論は、類と個、普遍と特殊(特異性)をめぐりきわめて正統な哲学の議論に棹さしている。ただし、同時に留意しなければならないのは、この誇張のレトリックが「あたかも、もっとも少ないものがもっとも多いものをなしうるかのように」(DJ88/95) という、比喩(「あたかも...のように *comme si*」)のレトリックによって成立することである¹⁹。この比喩が結びつけられるのは、正統な哲学よりもむしろ、「詩的あるいは文学的」なものである(同上)。

1989年のインタビューで語られたように²⁰、デリダはしばしば文学的なテクストのなかに、自伝的な特異性において歴史の一般性を「凝縮」させる虚構的な「範例性」を見出す。この特異性から普遍性への過剰な競争の先に見出される「ア priori に普遍的な真理」は「かのように」の虚構的・想像的な様態でのみ存在しうるものであり、このとき「A でなければならないほど、ますます B である」のふたつの項はたとえば「本質」や「実体」の次元において統一されたり、他方によって基礎づけられるわけではない。「誇張」はいくつかの本質を想定し、その共-根源性を探るようなものではない。事実、『単一言語』の冒頭近くでは、「フランスなるものとマグレブなるもの」の統一はけっしてありえず、「ただ単に約束され、口実として持ち出されたただけだということになる」と語られている(MA27/22)。

誇張法は諸々の特異性と普遍性のギャップを残したまま同居させることで、「互いに追いかけあい、追跡しあい、責め立てあう過剰なものの競争 [surenchère]」(DJ94/102)を生み出す。誇張法はけっしてその諸項の和解、調和、「同化」を生み出すことはない。私たちはデリダのこうした方法を、本質論的範例主義と区別することができる。それは本質論的範例主義が脱構築された様態としての、誇張的範例主義である。

¹⁸ この「誇張」概念の背景には、同じくプラトンを参照しつつ誇張を方法としたレヴィナスが念頭に置かれているように思われる。ここで議論しえないレヴィナスの誇張法およびデリダとの差異については、以下を参照。関根小織「形而上学批判の言語技法」関西哲学会編『アルケー』18号、2010年、43-59頁。またこの論点は、デリダ『名を救う』(1993年)にも登場する(デリダ『名を救う——否定神学をめぐり複数の声』小林康夫・西山雄二訳、未来社、2005年、とりわけ65-66頁)。

¹⁹ アリストテレスは『弁論術』で誇張法をすでに比喩との関係で整理している。『アリストテレス全集 18 弁論術 詩学』堀尾耕一ほか訳、岩波書店、2017年、287-288 (1413a21-b2)

²⁰ 「最小限の自伝的特質 [trait] において、最大の歴史的、修辭的、言語的、政治的文化的潜在性が結集させられうる——それが実際のところ私の興味を引くものなのです」。“This Strange Institution Called Literature: An Interview with Jacques Derrida”, in Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, Routledge, 1992, pp.42-43.

第五節：固有言語への欲望と約束

しかし、このきわめて込み入った修辞と論理から、いかなる「国語」批判が可能となるだろうか。ここでもう一度デリダのフランス語への態度を見ておこう。デリダはフランス語を入植者の言語、押しつけられた言語と見なしながらも、同時に「私はつねに言語に屈服している」(MA80/89)と告白し、「純粋なフランス語」への愛と欲望を語っていた。デリダによれば、「純粋なフランス語」の「神経症的」(MA98/105)な強迫によって、彼は私的な場面でアルジェリア訛り^{アクセント}のフランス語を話すことはあれ、公的な場あるいは著作ではそれを抑圧し、嗅ぎ取らせないよう警戒していたという。

デリダは純粋な「国語」のオブセッション、固有言語への嫉妬、欲望のなかで、フランス語を含むどんな言語にも翻訳不可能な彼自身の「固有言語」を幻視している。翻訳には他国語を自国語に取り込み、「同化」し、我有化するという側面が逃れがたく存在しているが²¹、デリダはこれに対する抵抗を「翻訳不可能なもの」の概念で語るのである。しかし「翻訳不可能なもの」は、言語「以前の」主体のなかに、表現不可能な実体的な「意味内容」としてうずくまっているわけではない。もしそうであるとすれば、『声と現象』以来の彼の主張が覆されることになる。むしろ「原典の力に見合うだけの十分な言説を費やし拡張する時間を少しでも投げれば、翻訳不可能なものなど何もない」とはっきりデリダは述べており、「翻訳不可能なもの」はそれを前提とした上でもなお「滞留する」(MA100/106)と主張されるのである。

この箇所においてデリダは翻訳者に対して挑発するかのよう(『単一言語』はフランス語と英語で同時に出版されている)、きわめて翻訳しづらい一節を実際書き留めている²²。こうした一

²¹ Cf. Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, 1984. [アントワーン・ベルマン『他者という試練 ロマン主義ドイツの文化と翻訳』藤田省一訳、みすず書房、2008年]

²² 「原典の力に見合うだけの十分な言説を費やし拡張する時間を少しでも投げれば、翻訳不可能なものなど何もない。だが「翻訳不可能なもの」は滞留する [demeure] ——それは残余しなければならない、私の法が——つまりは固有言語の詩的エコノミーが、そう私に語っている。それは私にとって重要である。というのも、それがなければ私はもっと早く死んでいただろうから。規定の形式的な「音の長さ [quantité; 量]」は、原典 [=起源] の特異な出来事を復元するのにつねに失敗する。すなわち、この「量」は、ひとたび記録されれば、その出来事を忘れさせることにつねに失敗し、原典の数、原典の定数という韻律の陰影を運搬することにつねに失敗する。この地点において、固有言語の詩的エコノミーは私にとって重要であり、私自身にとって、私自身が重要なものとなる」(MA100/106)。「Mais « intraduisible » demeure – doit rester, me dit ma loi – l'économie poétique de l'idiome, celui qui m'importe, car je mourrais encore plus vite sans lui, et qui m'importe, moi-même à moi-même, là où une « quantité » formelle donnée échoue toujours à restituer l'événement singulier de l'original, c'est-à-dire à le faire oublier, une fois enregistré, à emporter son nombre, l'ombre prosodique de son quantum. » 翻訳が難しいのは「数 nombre」と「陰影 ombre」の言葉遊びだけではない。「それは私にとって重要である celui qui m'importe」は、後続する「運搬する emporter」とかけられている (importer と emporter は発音上かなり近い)。importer は「外から(物資、思想、病気など)を取り入れる、輸入する」ニュアンスの語をもつがゆえに、最後のフレーズは、無理矢理訳せば「それが私を輸入する、私自身に私自身を(外から)取り入れる」とも取れる。なお、「翻訳 traduction, translation, Übersetzung」とは「(向こう岸に)運搬する」の意であり、

連の文章は、意味上はぎこちないながらも翻訳可能だが、音韻の数、リズム、「固有言語の詩的エコノミー」（同上）において翻訳不可能である。詩の翻訳においてしばしば立ちどころこの韻の翻訳不可能性は、まさに他言語への翻訳において、「発音の拍 [temps] におけるアクセントと長さ [quantité]」（MA102 / 107）において生じる形式的な障壁である（デリダが造語した「差延 *différance*」という翻訳不可能な語と同じく²³）。

翻訳不可能性はここではさしあたり、原文と翻訳のあいだに起きる不均等性を指している。しかしその翻訳不可能性が翻訳の停止や禁止を意味するとすれば、それはひとつの「国語」の特権化、「わが家」への自閉を意味し、類比的には——デリダ自身が言うように——愛国主義に帰結するだろう。だがデリダは逆に「万国の同郷者たち、詩人-翻訳者たち、愛国主義に抵抗せよ！」（MA108 / 108）と扇動する。というのも、逆説的にも、「国語」としてのフランス語そのものを含むあらゆる翻訳に抵抗する詩的エコノミーを駆使して「私のフランス語」（MA99 / 106）を練り上げるとき、デリダはまさに自身の言葉に「インターナショナル」な性格を見るからである（MA108 / 108）。

この、固有のイディオムの発明——もつとも翻訳に抵抗するもの、翻訳可能でないもの——こそが翻訳を誘発し、インターナショナルリティを獲得しようというロジックのなかに、またも私たちは誇張的な論理を発見する。しかしより重要なのは、この箇所でもデリダが繰り返し用いる「発明 *invention*」の概念である。井筒俊彦に宛てた「日本人の友への手紙」（『プシュケー』所収）ですでに述べられていたように、翻訳は等価な置換の不可能性を前提とするがゆえに、各々の言語における新たな固有言語の「発明」を要請する。デリダが翻訳者に課す「課題」とは、「君の言語のなかで発明せよ」さらには「私の言語を [...] 君のものとして発明せよ」（MA106 / 108）という命法である。

たしかに、誇張された「アプリオリに普遍的な真理」としての記憶喪失と失語症は、「系譜学的欲動、固有言語への欲望、アナムネーシスへの切迫に満ちた運動、禁じられたものへの破壊的な愛を荒れ狂わせる」（MA116 / 114）。だが、このプリミティヴな「最初以前の言語」（MA118 / 117-118）への神経症的で危険な欲望は、デリダにおいては過去への退行や隠された本来性の開示ではなく、むしろ未来への約束に関係づけられる。存在しない固有言語への欲望は、むしろ未来にそれを実現するという、果たされない約束の行為に変わるのだ。それこそが、「支配者ないし入植者の言語としての他者の言語」（同上）とは異なる「他者の言語」、すなわち新たな「固有言語」の「発明」を促すのである。

デリダから出発した植民地主義への批判、「国語」批判は、この点から考えられねばならない。つまり、アプリオリな固有言語の喪失と「国語」の強制はつねに、「純粋な固有言語」への欲望と愛を惹起するのであって、それを否認することはできない。だが、その危険な欲望こそが、植民地支配を超えた新たな「他者の言語」の発明、詩的発明の好機ともなりうる。「到来する *venir*」との語源的な関係を保っているこの「発明 *invention*」は、まさに予測不可能なものの「到来」と

emporter はこの語を喚起するかたちで挿入されている。

²³ 「差延」概念については以下で検討した。森脇透青／西山雄二／宮崎裕助／ダリン・テネフ／小川歩人『ジャック・デリダ「差延」を読む』読書人、2023年。

して規定される。「国語」は、そのような詩的発明の好機を呼び寄せ、「他者の言語」を呼び込むために必要な場所なのである。

起源以前の言語の、最初以前の時間は現実存在しない。だからそれを発明しなければならない。他なるエクリチュールの厳命であり、督促 [mise en demeure] である。しかしとりわけ、そのエクリチュールを、こう言ってよければ諸言語の内部で書かなくてはならない。所与の言語の内部にそうしたエクリチュールを呼び寄せなければならない。私にとってはそれが、生まれてから死ぬまで、フランス語だったということになるだろう。(MA122 / 122)

記憶以前の絶対的な固有言語への欲望が結びついているのは、しかし純粋な言語への回帰ではない。それはむしろ所与の言語の諸規範と法則を変更し、そこから逸脱する異質性を「出来事」の形象において到来させ、「国語」の再発明を引き起こすのである。

ここでデリダにおける「国語」の暴力批判論は、二重の戦略をとる。第一の戦略はもっぱら過去と記憶に結びついており、国民国家が「修正」し、あるいは忘却させようとする同化の暴力を証言し、再解釈し、つねに再想起することに存する。第二の戦略は来への希望に結びついている。ここでは、固有言語への欲望は「国語」を無際限に変容させ、再発明する基点として見なされるだろう。それはたんなる告発を超えて新たな創設に賭けることであり、そのために、自身の「国語」に対して一種の異邦人としてふるまうことである²⁴。この地点において、「私はひとつしか言語を持たない。けれどもそれは私のものではない」というあのフレーズが、そして数々の「畸形的な」造語を用いたデリダの戦略が理解できるだろう。

デリダの自伝という「範例」は、この地点においてこそ私たちの誇張的に「普遍的」な在り方を要求する。だが、またもや事態は複雑である。いわゆる後期デリダの著作において繰り返し焦点化される「メシア的なもの」と響きあうこの「発明」の概念に関してデリダは、それがまさに予測不可能であるがゆえに、到来するものは救世主とは限らないという点を留保している。その「到来者」の形象において、「メシア的なもの」と植民地に上陸し支配を始める入植者、救済の希望と暴力の恐怖は決定不可能である (MA119 / 118)。

すべての言語が他者ないし「他所 elsewhere」から移り住んでくるものである以上、厳密にはふたつの「他者の言語」を区別することはできない。だがデリダが強調するのはこの危険なしにはいかなる出来事もないということであり、まさにこの決定不可能性のなかで決定=決断が下されねばならないということだ。デリダの屈折した自伝は、この発明への決断を肯定するにおいて「国語」を批判している。「書くことあるいは読むことのあらゆる瞬間において、詩的経験のあらゆる

²⁴ この後者において、たしかにデリダの戦略は、「自分を作り上げた言葉を、意識の澱のような日本語を、詩のフィルターで漉す」ことで詩を書いた金時鐘のあの「報復」と共鳴しあっている。「あくせく身につけたせちがらい日本語の我執をどうすれば削ぎ落とせるか。納々しい日本語にあくまでも徹し。練達な日本語に押れあわない自分であること。それが私の抱える日本語への、私の報復です。私は日本に報復を遂げたいといつも思っています。日本に押れあった自分への報復が、行き着くところ日本語の間口を多少とも広げ、日本語にない言語機能を私は持ち込めるかもしれません。その時、私の報復は成しとげられると思っています」(『金時鐘コレクションVIII』藤原書店、2018年、158-159頁)。

契機において、決定不可能なもの地から、決断が引き抜かれねばならない」(MA119/118)。

結論に代えて

本発表には、証言論や記憶論や宗教論のより詳しい分析という、デリダ研究上の課題がある。しかしそれ以上に「序」で触れた課題に関して最後に指摘しておかねばならないのは、フランス語と日本語のあいだの違いである。たとえばデリダはフランス語の歴史を批判的に検討する際に——その統一性を批判するにしても——デカルトにまで遡ることができた。他方、統一体としての「国語」が18世紀以降になるまで意識されなかった²⁵日本語は、幕末期・明治期にフランス以上にドラスティックな変化を被っている。その帰結として、現在の日本語はフランス語以上に明確に多くの矛盾を抱えている。

こと哲学語の翻訳という面から言えば、ここでは西周による種々の概念語の翻訳という出来事を想起するべきであろう²⁶。西周はその留学経験を経て「他者の言語」としての西洋語と対決し、世界との交通の回路を開いた。西自身が一個の哲学者としてアンガージュマンする仕方²⁷で行われたこの「発明」には、さらに漢語という別の「他者の言語」、中国哲学という別の「他者」との対話といった、多数の伝統を編み合わせ比較する作業を必要とした²⁸。それが同時に「国語」の創出という(デリダがデカルトに見出したような)原初的な暴力²⁹に否応なく紐づけられるとしても、その営為はやはり、日本語を他言語によって刺激し挑発することで日本語を「発明」するひとつの実験にほかならなかったのである。

サイドやスピヴァクが批判したように³⁰、デリダはヨーロッパが「他者」に開かれていると言いつつ、「非-西洋」を具体的に・直接的に語ることは慎重に留保した。したがってこの言語環境において、デリダのラディカルな翻訳哲学を私たちが「引き受ける」ことはなかなか難しい。ヘクター・G・カスターノによれば、すでに中国などではタオイズムとの比較などを通じてその作業が進められているが³¹——その帰結はしばしば問題含みだが、ここでは措く——、日本では

²⁵ Cf. 酒井直樹『過去の声——一八世紀日本の言説における言語の地位』酒井直樹監訳、以文社、2002年

²⁶ Cf. 石井雅巳「翻訳と日本語：西周の言語哲学」、島根県立大学北東アジア地域研究センター編『北東アジア研究』29号、169-181頁。

²⁷ Cf. 上原真由子「西周の哲学——翻訳的探究を経て新たな知の創造へ」、藤田正勝編『思想間の対話 東アジアにおける哲学の受容と展開』、法政大学出版局、2015年。

²⁸ Cf. 張厚泉「西洋近代の抽象概念の受容における西周の翻訳および思想」、日本通訳翻訳学会編『通訳翻訳研究』20巻、2020年、67-79頁。

²⁹ Cf. 安田、前掲書、およびイ・ヨンスク『「国語」という思想 近代日本の言語認識』岩波現代文庫、2012年、

³⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface," in Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, 1976. [ガヤトリ・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]

Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983. [エドワード・サイド『世界・テキスト・批評』山形和美訳、法政大学出版局、1995年]

³¹ Cf. ヘクター・G・カスターノ「ジャック・デリダによる中国語」森脇透青訳、脱構築研究会オンラ

ほとんど進められていない。しかし、脱構築のもつ地理性と歴史性の拡張、脱構築そのものの翻訳こそが、デリダ没後の脱構築の未来に関わるように思われる。

そうした翻訳の作業は、「哲学的日本語」という「配電システム」そのものに対する徹底的な洗い直しから始まるだろう。すでに挙げた西周はそのメルクマールであるが、幕末・明治期の「国語」をめぐる議論、言文一致運動の全体（言語学者や文学者や批評家たちがすでにこれまで問いを投げかけてきた）が、再度哲学の立場から問い直されなければならない。いずれにせよ本稿は、「君の言語のなかで発明せよ」、「私の言語を […] 君のものとして発明せよ」（MA106 / 108）と語るデリダの命法を受け取り、日本語と哲学をめぐる歴史的思索を開始するためのひとつの出発点であった。

凡例

引用中の傍点は原著者、下線は引用者の強調である。[] は引用者による補足・省略を示す。次のデリダの著作からの引用は、(略号・原著頁数／日本語訳巻数・頁数) で示す。

DP : *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990. [『哲学への権利』、西山雄二ほか訳、一卷・二巻、みすず書房、2015年]

AC : *L'autre cap*, Minuit, 1991. [『他の岬 ヨーロッパと民主主義』高橋哲哉・鶴飼哲訳、みすず書房、1993年]

MA : *Le monolinguisme de l'autre : ou le prothèse d'origine*, Galilée, 1996. [『たった一つの、私のものではない言語』岩波書店、2001年]

DJ : *Le dernier des Juifs*, Galilée, 2014. [『最後のユダヤ人』渡名喜庸哲訳、未来社、2016年]

インジャーナル『Suppléments』2号、2023年、1-21頁。また同号37-54頁所収の森脇透青「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」も参照。