

脱構築研究会オンラインジャーナル

Suppléments

No. 3

目次

いま、国家の脱構築？

——デリダ、レヴィナス、中上健次と「国民国家（ネーション・ステート）」

初期デリダにおける暴力の主題

——植民地主義とアルジェリア戦争を背景として——

小川歩人.....1

レヴィナスのライシテ論と「イスラエル」

——キリスト教批判の観点から

若林和哉.....17

シオニズムに対するレヴィナスとデリダの距離

早尾貴紀.....32

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.....38

たった一つの、私のものではない「日本語」

——ジャック・デリダ、中上健次、『批評空間』——

松田樹.....53

中上健次の地政学的壊像力

——東アジア的「アウトロー」の交通空間

大杉重男.....69

ジャック・デリダ『生死』を読む

デリダと生物学主義の問い

——デリダ『生死』講義を読む

亀井大輔.....89

Reproduction、あるいは私生児になること
——『生死』講義第4-6回へのコメント

吉松覚.....100

ハイデガーのニーチェに抗する
——『生死』講義第7回から第10回について——

小川歩人.....110

生死をめぐる第三の環
——『生死』を読み解くために——

松田智裕.....117

デリダ『生死』に見る「生きるもの」と「真理」の問題について

田中祐理子.....125

円環の粉碎
——デリダとの距離——

十川幸司.....131

書評

Nicolas Murena, *Le « mime de rien » de Philippe Lacoue-Labarthe*

若杉直人.....137

Ginette Michaud, *Lire dans la nuit et autres essais. Pour Jacques Derrida*

嶺村慧.....139

初期デリダにおける暴力の主題

——植民地主義とアルジェリア戦争を背景として——

小川歩人

われわれは絶対的に平和な、とは言わない。超越論的で前 - 倫理的な暴力、非対称性（一般）が存在しているのであり、[……] しかるのちに、逆の非対称性、倫理的な非暴力が可能になるのである

Jacques Derrida, « Violence et métaphysique »

占領者と被占領民の出会いはずべて虚妄なのだ

Frantz Fanon, *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*

ごく間近にして限りなく遠いということ——それこそが、こう言ってよければ、われわれがその経験をたたき込まれた隔たりであった。それは忘れがたく、一般化可能なものである

Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*

はじめに

本稿ではジャック・デリダ（1930-2004）における植民地主義の問題について、とりわけその出自であるアルジェリアをめぐる同時代的な政治性とともに論じることを試みる。

はじめに、ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクによる指摘、つまり、デリダの思想的核を端的に「移民」としての経験によるものであるという指摘を引いておきたい¹。こうした指摘

¹ 「デリダ自身の、フランス系マグレブ人——アルジェリア・ユダヤの血を引いているので、彼は自分をこのように形容する——としての立場は、グローバルな闘争へと、一般的な流儀においてではなく、むしろ脱構築的なやり方で向かう。すなわち『マルクスの亡霊たち』で提起されているように、経済的に意識された人間の権利についてのヴィジョンを呼び求めるというやり方である。デリダのより練り上げられた主張点は移民経験から引き出されている。新しいヨーロッパの二重の責任（『他の岬』、一九九一年）、「オントポロジー」——一種の（多）文化主義的同一性主義のようなものであって、「現在していること [オン (on)]」の存在論的価値をその置かれている状況に、場所性、つまりは領土、生地、都市、身体一般といったトポスのもつ安定した現前可能な規定態に、解きがたく結びつけようとする公理主義（*Specters*, p. 82）のことをいう——の批判、そして絶対的な到来者（*arrivant*）の諸形象（なんらかの計算可能なディアスポラとして生きられる脱構築不可能な他性の形象）等々。デリダがアルジェリアにおける彼の若き日々と言及するとき（「割礼告白」『ジャック・デリダ』所収、一九九一年）、彼は民族解放を最近経験した国のことを語っているのではない。したがって、彼はいかなる

はともすれば非常に「素朴」であり、デリダの思想をその伝記心理的要素を還元しかねないものなのかもしれない。

しばしばデリダの思想を区分けする際に「倫理・政治的転回」なるものが喧伝される。1980年代末を境に増加する政治的主題をあつかった著作がそのような転回の存在を解釈者に想像させてきたのである。ただし、そうした想像は虚妄だということは明らかである。というのも、デリダ自身がそのような「転回」について「一九八〇年代ないし九〇年代に「脱構築」の、少なくとも私がその経験をしているような「脱構築」の、政治的転回ないし倫理的転回なるものはけっしてなかった」と明確に否定しているからである²。

しかし、デリダの膨大な著作を探訪するにあたって一応の見通しをつけるために、しばしば、ひとはデリダのテキストに時期区分を設ける。そうすると、ひとは理論的著作を著した初期、前期、実践的著作群を書いた中期、政治的・倫理的主題をあつかう後期、晩期といった区分を手にするようになるだろう。

たとえば宮崎は政治的・倫理的な主題変更をしていく後期という区分を一応はマークしつつ、「主題上の外面的傾向が示している相対的な特徴として取り出しうる指標」としてのみ、これを取りあげる（宮崎裕助（2020）『ジャック・デリダ 死後の生を与える』岩波書店、33頁）。その上で、「思想の内在的ないし本質的な点で「転回」や「断絶」が生じたという見方」をデリダとともに否定する（同上）。政治的主題は明確に増えているが、理論的には一貫している。このような見方はデリダ研究に精通していればいるほど、慎重で正当な身振りである。それゆえに、たとえば松田は「戦争」を初期デリダの主要な語としつつも、「国家、民族、企業、市民を問わず、複数の集団間で生じる武力衝突や政治的な緊張関係」としての「戦争」は、デリダにおいて問題とはならないとし、「生成の原理」としての「ポレモス」こそがデリダの主題だと「正当に」解釈をおこなう（松田智裕（2020）『弁証法、戦争、解説：前期デリダ思想の展開史』法政大学出版局、10頁）。確かにデリダの暴力についての思考は「現実の戦争」に尽きるものではない。「より深い」水準の暴力に対する鋭敏な分析がデリダの真骨頂だと言っておく必要はあるのだろう。しかし、そうした迂回は、デリダの政治的態度、その理論的実践をテキストの表面ないし奥行きから消し去ることになるのではないだろうか。しかし、理論と実践の相即なし、というのは本当か。そこにはむしろある種の抑圧と緊張関係があったのではないのか。

実際、デリダの証言やブノワ・ペータースによる伝記を紐解けばみてもとれるが、「理論的」と称されてきた初期デリダの政治的実践に対する距離は自身の出自であるアルジェリアとの微妙な関

正確な意味においても「ポストコロニアル」ではないのである」。Gayatri Chakravorty Spivak (1999) *A Critique of Postcolonial Reason Toward A History of The Vanishing Present*, Harvard University Press, p. 431.

（「脱構築への仕事のとりかかり方」『ポストコロニアル理性批判』上村忠男・本橋哲也・高橋明史・浜邦彦訳、月曜社、2003年、609頁）

² Jacques Derrida (2003) *Voyous Deux essais sur la raison*, Galilée. (『ならず者たち』鶴飼哲・高橋哲哉訳、みすず書房、2009年、85頁)

係を反映していた³。確かにデリダは「戦争／平和」の表面的な二項対立を語ることを避けていた。しかし、「暴力と形而上学」において、たとえば全体性の暴力たる戦争に対し、言葉によって切り開かれる他者との平和の次元を主張したレヴィナスへ、デリダはむしろ「最小限の暴力」と「戦争」という主題を衝突させていた。彼の脳裏に当時の中東戦争、アルジェリア戦争という背景があったことは想像するにたかくない。このような言い方は、現実的な戦争の水準から距離をとり、存在論的な水準における抗争をハイデガー読解において示そうとしたデリダの意図を裏切るものであることは承知しているが、少なくともそう言うべきだと考える。時局的な発言をおこなう媒体をもたなかったデリダにとって、哲学的な水準で解釈を提示することは政治的応答として二重性を帯びていたのではないだろうか。このような二重性を語ることでこそ、冒頭のスピヴァックに対する応答は可能になるのではないか。本稿ではあえてデリダの思想をその伝記的背景に紐付けながら解釈をおこなうことで、初期デリダの理論枠組みの射程を、そのコンテクストに局限し、そこから政治的・倫理的なポジショナリティを析出させることを試みよう。

本稿の流れをみておく。まず先行研究に即して、デリダの政治的立場をフランスのリベラリストの立場との近縁性から捉える。本稿では、エドワード・ベアリングの論文「自由主義とアルジェリア戦争：ジャック・デリダのケース」（2010）が参考になる。同論文では1952年の学生時代のレポート、1962年のピエール・ノラへの手紙、1963年の「コギトと『狂気の歴史』」初出といった初期テキストの検討がなされているが、ここに見出されるのはあくまでアルジェリアの「フランス人」として、フランスに帰属しながらアルジェリアにおける植民地支配の是正、多民族共生の可能性を探るデリダの位置である。次いで、こうしたデリダの位置どりがカミュなどの先行世代の「アルジェリアのフランス人」を追うものであることを確認しつつ、同時にカミュに対するエドワード・サイードの批判をみたい。サイードは、植民地主義イデオロギーを内面化したカミュのエクリチュールを、アルジェリアの独立をめぐる政治時評とともに批判している。こうしたサイードの批判は一面で、初期デリダの政治的立ち位置およびその理論構成への批判でもありうる。そして、「アルジェリアのフランス人」イデオロギーの植民地主義親和的性格を確認した上で、初期デリダの核となる立論のひとつ、超越論的ヨーロッパとして形象化される西欧理性に対する外部性の共属というアイデアをとりあげる。デリダのフッサール、レヴィナス、アルトー、レヴィ=ストロース批判が範例的である。デリダは西欧理性の自民族中心主義を批判しつつ、そこから切断された外部を肯定的にくりだそうとする諸論理の限界を指摘する。西洋批判と、西洋の外部の独立の困難を同時に指摘する論理は、デリダのアルジェリアをめぐる立場、つまりフランスからの政治経済的独立とは別の仕方での国際関係の構築を志向する立論と類比的に理解可能で

³ 松葉は松田前掲書に対してデリダが同時代的に第二次世界大戦後のフランスの戦争状況やアルジェリアでの兵役や引き上げが思想の転回点となりえた可能性を指摘している。松葉祥一（2021）「戦争の弁証法？ ——『弁証法、戦争、解説』を読む」『立命館大学人文科学研究紀要』、128号、立命館大学人文科学研究所、41-52頁。ただし、松葉も1950年代のデリダが、「政治的な活動から距離をとっていたこと、政治的なテキストがないことははっきりしている」とし、「デリダが初期から政治的だったと主張するつもりはない」と述べている。

ある。そうした西洋への参照の不可避性をデリダはおそらく「暴力」と呼ぶだろう。本稿では、これを西洋的なものへの原事実的所属による暴力性の胚胎として理解してみたい。

「アルジェリアのフランス人」「リベラル」の「なまぬるさ」？

デリダの記述の位置付けにくさは、彼の政治的記述の少なさと、その中間的な記述にある。たとえばデリダのハイデガー解釈では、しばしば保守的か、革命的かという二者択一に乗らない態度がみられる。同時代的にみればナチスドイツとの関係からハイデガーの「保守性」については批判もあったが、デリダの記述にはそうした批判を潜り抜けるハイデガーの読解軸を探ろうという意図が見出せる⁴。こうした右派左派問わない仕方で、抵抗や自己固有化の契機が見出されうるという論点自体は後年のインタビューでもしばしば現れる⁵。

さて、こうした右派左派の二分法にのらない揺れ動きはある面で「なまぬるい」⁶ものかもしれないが、これを考える際に重要なのはアルジェリアでの経験である。デリダの「アイデンティティ」は極めて複雑であるが、本稿ではそれをまず「アルジェリアのフランス人」という表現においてみてとることにしたい。まずこの表現を引き受けること、つまり、デリダという人物をひとまず「アルジェリア人」ではなく「フランス人」と名指すことから、スピヴァクによる「ポストコロニアル」でない」という指摘が再検討できるように思われる⁷。

デリダはフランス領百年を記念する 1930 年のアルジェリアに、父ハイム・アーロン・プロスペール・シャルルと母ジョルジェット・スルタナ・エステル・サファーのあいだに三男として生まれた。デリダ家は 1830 年のフランスによる占領以前にスペインからたどり着いたユダヤ系移民であった。本稿では、さしあたり占領以前の非フランス的ルーツを有しながら、占領以後、

⁴ 「Entschlossenheit の本来的な自己-伝承なしには、歴史に対するあらゆる関わりは、非本来的なものとなるでしょう。そもそもそれが保守的な伝統主義の形をとるか、革命的な取り壊しの形をとるかにかわりません」。Jacques Derrida (2013) *Heidegger – la question de l'Être et l'histoire. Cours à l'ENS-Ulm 1964-1965*, édition établie par Thomas Dutoit avec la collaboration de Marguerite Derrida, Galilée, p. 281 (『ジャック・デリダ講義録 ハイデガー——存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社、2020 年、265 頁)

⁵ 「抵抗はいつも可能です。抵抗は時には、開放的な精神のなかにつくられ、時には反動主義者や旧套墨守、凝り固まったナショナリズム支持者たちによって引き受けられ、事態はイデオロギー的に複雑なものです」(ジャック・デリダ、アイサ・ケラティ (1999) 「最悪の抑圧の一つ、言語の禁止について」吉田晴海訳、『現代思想』第 27 巻第 3 号、青土社、104-115 頁)。

⁶ 1962 年のアルジェリア独立直前、フランスの極右民族主義組織 OAS (Organisation de l'armée secrète、秘密軍事組織) とアルジェリアの FLN (民族独立戦線) の双方から、アルジェリアを離れようとするデリダの兄、ルネの家族は問い正しを受け、どちらの側にもつくことが曖昧なものとして「なまぬるい奴 tièdes」とみなされたという。Cf. Benoît Peeters (2010) *Derrida*, Flammarion, p. 156.

⁷ アルジェリアにおいて「フランス人である」という点については後年のインタビューでも重要な視点だということが指摘できる。「パラドックスは、自分自身フランス人であり、アラブ人あるいはカピリー人であったアルジェリア人の排除のことも気掛かりであった私が、アルジェリアのフランス人側にいたということで、そしてこのことこそが今日の私の表明の仕方なのだとすることを改めて言っておきます」(ジャック・デリダ、アイサ・ケラティ (1999)、111 頁)。

「フランス人」として組み込まれていったアルジェリアの中流ユダヤ人家庭の風景を確認して、デリダのテキストの検討に移りたい。まず重要なのは「コギトと『狂気の歴史』」の雑誌掲載時の記述である。

「反植民地主義革命は、超越論的ヨーロッパ、すなわち〈理性〉の名においてのみ、経験的ヨーロッパないし西洋から自らを解放し、その価値、その言語、その科学、その技術、その武器によって勝利するのである。いかなる叫び[cri]も、それがどれほど純粋で、妥協しない[intransigent]ものであろうと——わたしはファノンのそれを考えているのだが——還元不可能な汚染ないし非一貫性を排除できないのである」(Jacques Derrida (1964) « Cogito et histoire de la folie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, PUF, <http://www.jstor.org/stable/40900776>, p. 466.)

「コギトと『狂気の歴史』」は1963年4月にコレージュ・フィロゾフィックでおこなわれた講演であり、同年 *Revue de Métaphysique et de Morale* に掲載された後、加筆修正を経て1967年に『エクリチュールと差異』へ収録された。大枠としてはフーコーの『狂気の歴史』の長大な書評であるが、理性が排除するとされる大文字の狂気が実のところ極限においていかに理性と絡み合うのかについて、デカルト『省察』解釈を範例としつつ論じられるテキストである。上記の引用箇所はヘーゲルを参照しながら理性に対する革命がいかにして理性と絡み合うかを論じる文脈であるが、ここでデリダは類比的にフランツ・ファノンの名前を出し、反植民地的暴力が超越論的ヨーロッパの理性から自由でないことを想起させている⁸。

ファノン『アルジェリア革命第五年』(1959)において、1954年からのアルジェリア独立戦争について記述しているが、最終部において、フランスの植民地主義に対してアルジェリア人民が打ち立てる民族解放の革命こそが、「人間を変え、社会を一新」する真の革命であり、新たな人類を創造し準備するものだとして主張する。そのまさに結論部において「理性 *raison*」という語を召

⁸ 具体的にどのようなファノンのテキストを想定しているかは不明だが、たとえば『アルジェリア革命第五年』(1959)の結論部における次のようなセンテンスをデリダは想定しているように思われる。「植民地化の歴史に対して、今日アルジェリア人民は民族解放の歴史を対置する。まだ知るべきことがある。果たしてフランス政府が今日なお可能なことを考慮しているかどうかということだ。本書において [……] 植民地現地人が自己開放の道をいかに辿ってきたかをあとづけてみた。厳格に人間的な面で、つまりその驚くべき精神の昂揚の面で、もはや逆戻りはできぬ根本的な一革命が、絶えざる探究のなかで、確かに作りだされたのである。いまや、ことばは理性に立ち戻るべきであろう。たとえフランス政府が事態を1954年前かあるいは1958年にまで戻したくとも、以後それが不可能だと知るのが賢明である。逆にもしフランス政府が、ここ五年来アルジェリアの意識の中に起こった変化を考慮し、世界の隅々からこの革命をはげまし、自由の勝利のために流血も苦痛も顧みなかった一民族の闘争のなかに、己の姿をみとめているあの友情溢るる不屈の人々の声に耳を貸す気があるならば、その時は、まだなお全てが可能だと申し上げよう。」(Frantz Fanon [1959] (1972) *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*, Maspero, p. 151 (『革命の社会学 アルジェリア革命第五年』宮ヶ谷徳三・花輪莞爾訳、みすず書房、1969年、151頁、下線部強調引用者)。

喚する。事実的な西洋に対する反対運動のただなかで、西洋において発生した「理性」という理念的価値が再び参照されることで、アルジェリア革命が捉え直されるのである。ここで事実上の植民地主義的国家から区別される仕方で、不可避的に参照される権利上の「西洋」という起源的価値が「超越論的ヨーロッパ」と呼ばれるのである。

「コギトと『狂気の歴史』」初出が興味深いのは、ファノンへの参照を通して、初期デリダの「超越論的ヨーロッパ」の不可避性という論点がアルジェリアの文脈に紐づけられるからである。この超越論的ヨーロッパ、西洋の理性との関係の不可避性という論点は、「幾何学の起源」「序説」のフッサール解釈以後、「コギトと『狂気の歴史』」だけでなく、「暴力と形而上学」におけるギリシヤ的思考とユダヤ的外部、アントナン・アルトー、レヴィ=ストロース論における西洋と脱植民地主義という論点としても反復されている。『エクリチュールと差異』改稿時には消去されているものの、「コギトと『狂気の歴史』」におけるファノンへの言及は同時代のデリダのテキストのなかではほぼ唯一アルジェリアを参照する箇所であり、デリダの哲学理論的なテキストの背景に同時代的な政治的関心がうかがえる重要なポイントである。ベアリングが指摘するように、この初出時のテキストのなかでは「革命的」や「騒乱」といったモチーフがアルジェリア問題によってフレーミングされており、また同時にアルジェリアのフランス人リベラルの信条の再確認がおこなわれているのである¹⁰。

⁹ 「(理性) (一般) が打ち勝つことのないようなトロイの木馬は存在しない。理性の秩序の乗り越え不能で、代替不能で、堂々たる大きさ、この理性を事実的な一つの秩序ないし構造、ある特定の歴史的構造、ありうべき数々の構造のうちの一つの構造ではないものになっているもの、それは、この理性に訴えることでしかそれに抗議できず、この理性はそれ自身の領野には我々に策略や戦略の依拠しか残さないとすることだ。これは〈理性〉一般の法廷に理性のひとつの歴史的規定を出廷させることに等しい。理性に反対する革命、理性と言ってもそれはもちろん古典的理性の歴史的形式としてあるのだが（この古典的理性は〈理性〉一般のある特定の例でしかない。〈理性〉のこうした単一性のせいで、「理性の歴史」という表現は思考困難なのだが、結局は「狂気の歴史」という表現も同様である）、このような理性に反対する革命は当の理性のなかで、あるヘーゲルの次元に即してのみなされるのであって、フーコーの書物のなかにはヘーゲルへのあからさまな言及は不在であるとはいえ、私はこの次元をはっきりと感知した。口に出されるや否や理性の内部でしか遂行されないもので、そのため、理性に反対する革命は、まさに内部を司る内務省の言語で騒乱とよばれているものがそうであるように、つねに限られた範囲にとどまる」（Jacques Derrida (1967) *L'écriture et la différence*, Seuil, p. 59 (『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013年、72頁)。

2023年12月29日に南アフリカは国際司法裁判所においてイスラエルをパレスチナ自治区ガザ地区における「ジェノサイド」の疑いで提訴した。このとき、南アフリカは特定の国家、文明、文化が独占可能な普遍的なものはないのだとしつつ、「普遍化可能なもの」の価値を問うている (Edwy Plenel, « L'Afrique du Sud au secours de la Palestine : le renversement du monde », 12 janvier 2024, *Mediapart* https://www.mediapart.fr/journal/international/120124/l-afrique-du-sud-au-secours-de-la-palestine-le-renversement-du-monde#at_medium=custom7&at_campagn=1047)。デリダは大文字の理性の名を絶えず超越論的ヨーロッパとの関係において問わざるをえなかったが、今日、ヨーロッパを越え出る「普遍化可能なもの」をヨーロッパの名から切り離すことが問われているとすれば、いかにしてデリダの議論を引き受けるべきだろうか。

¹⁰ Edward Baring (2010) “Liberalism and the Algerian War: The Case of Jacques Derrida”, *Critical Inquiry*, 36,

こうした論点は、前後のデリダの資料からも補強されうる。デリダは1962年に出版されピエール・ノラの『アルジェリアのフランス人』出版に際して書簡を送っている。デリダはノラの「アルジェリアのフランス人」リベラルに対する厳しい批判に対して、むしろフランスと脱植民地運動とのあいだで動くリベラルのあり方について長文の手紙を送り、反論をおこなっている。ベアリングによれば、ノラへの手紙から読み取れるのは、植民地主義、アルジェリア民族独立戦線、フランスか、アルジェリアかといった二項対立を避けながら、ありうべき公正的態度を探ろうとするデリダの努力である。

時代背景を確認しておこう。デリダは1949年にはじめてフランスに足を踏み入れ、ルイ＝ル＝グラン校文科受験準備学級へ入学し、1952年に高等師範学校へ入る。アルジェリア戦争がはじまるのは1954年11月1日である。1962年3月18日にエビアン協定が結ばれることで独立戦争は終結となるが、デリダは1957年から1959年にかけてはアルジェリアでの兵役も経験している。デリダは1952年の高等師範学校入学から非共産党系左派グループ「自由の擁護のための知識人行動委員会」に加わり、植民地の抑圧、拷問、チュニジアやマダガスカルなどでのフランスの行動への反対運動に関与していた。

当時デリダはカミュの立場に近い仕方脱植民地主義的立場をもっており、また同時にFLN（民族独立戦線）のテロ攻撃を恐れてもいた¹¹。1962年のノラへの手紙のなかに読むことができるデリダの「リベラル」としての立ち位置は、カミュのアルジェリアにかんする連載がおこなわれた『エクスプレス』誌を購読していた時期のものである¹²。政治的態度を書き込む書簡のなかで注目されるのは、デリダがカミュへの共感を前面に押し出している点である。カミュはアルジェリア独立の機運が高まるなかで、植民地主義内部での差別やヒエラルキーを問題としながら、同時に必ずしもアラブ、ムスリムコミュニティが中心となる民族独立の方向を最重視しなかった。

The University of Chicago, p. 257.

¹¹ Cf. Peeters (2010), p. 99.

¹² 「一三〇年来つづいてきたフランスのアルジェリア政策を、アルジェリアのフランス人のような特定の何かに背負い込ませることはできないのではないのでしょうか（もちろん彼らが大勢でずっと罪を犯してきたことは看過できませんし、その有罪性を等しく負わせるとしても罪が薄められるわけでもありませんが）。もしも君の言うとおりに、アルジェリアのフランス人がたしかにその歴史とその不幸の「作製職人」であったとしても、同時に、歴代政府と軍隊（フランス民衆全体の名においてある政府、軍隊）がいつもすでに「主人たち」であったことを正確にしなければ、その真実さは失われます」。Jacques Derrida (2012) « Lettre de Jacques Derrida » dans Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Christian Bourgois, pp. 274-275.

「戦前に政治労働組合活動を活気づけたのは共産主義者であるかどうかに関係なく、これらの〔ノラがリベラルと蔑称する〕ひとびとであるし、その中心にはアレグ、オーダン、そしてカミュのような人物がいて、考え、行動したのです。四五年の終戦以降、アルジェに進歩主義-共産主義の（ええ、そうですとも）自治体を選挙で実現したのもあなたのいうリベラルたちです。さらに、アルジェリア人議員たちと共闘し、立派な仕事をしました。公然たる独立民族主義者、ナショナリストの党たちとです。五七年〔のアルジェリア戦争〕まで、独立民族主義者たちと接触を保っていたのは、これらリベラルの人々です。五七年とは、戦争、鎮圧、テロが多くのことを不可能にし始めた時期のことです」（*ibid.*, p. 285）

彼はむしろ「住民のあらゆる部分に対して公平」であろうとする態度をとり、「純粋にアラブだけのアルジェリア」の限界を指摘し、フランス植民によって可能になった経済開発についても一定程度評価していた¹³。デリダはアルジェリアの独立運動を「新しいアラブ帝国主義のあらわれ」とみなさねばならないとしたカミュの主張を退けつつも、「アラブの要求に対してどれほど好意的であるにせよ、アルジェリアに関する限り、民族独立はまったく感情的な常套句に過ぎないということをしかしながら認めるべきである」というカミュの文言を引用し¹⁴、革命的なアルジェリアのナショナリズムが、感情的エネルギーを動員する妥協なきナショナリズムへ向かうことに疑念を呈している。極めて微妙な態度である。カミュのようなアルジェリア民族独立運動への距離感の表明は、しばしばフランスの植民地主義的「ウルトラ」に利用され、フランス共産党とアルジェリア民族独立戦線がともに非難するところのものであった。このことにデリダは自覚的である。しかし、カミュのようなフランスのアルジェリア人リベラルの中間的態度を評価するなかで、デリダはナショナリズムへの熱狂とは別の仕方でも反植民地主義、社会主義を前進させる方向を模索していたのだと言える¹⁵。

カミュの議論は一面で「アルジェリアのフランス人」とムスリム、アラブコミュニティの共生に対してありうべき解決、つまり「すべての者にとって公正な立場」を探ろうとするものであった。しかし、そのような立場設定自体が植民地主義的言説から切り離せないのではないかという疑念はありえる。サイドは「カミュとフランス帝国体験」において、カミュのエクリチュールと、政治的時評を重ねながら、その植民地主義的意識の浸透を厳しく批判している¹⁶。同化政策の

¹³ 「A アラブの要求の中で正当な点 [……] 一、植民地主義、およびその制度上の弊害。二、常に提案されるが決して実現した試みのない、同化という繰り返して口にされる嘘。三、土地割当と所得配分（下層プロレタリアート）の明らかな不公平。[……] 四、心理的苦痛。[……]。B アラブの要求の中で不当な点 立派で自由な生活を再び見出したいという願望、フランスによって保障されたあらゆる政治的解決に対する信頼の全的喪失、それに、年端のゆかぬ、政治にうとい反徒にありがちなロマンティスムも手伝って、若干の闘志とその首脳部は民族独立を要求するに至った。アラブの要求に対してどれほど好意的であるにせよ、アルジェリアに関する限り、民族独立はまったく感情的な常套句に過ぎないということをししかしながら認めるべきである。アルジェリア国家というもののかつて一度も存在した試しが無い。ユダヤ人、トルコ人、ギリシャ人、イタリア人、ベルベル人は、この潜在的国家の管理を要求する同等の権利を有することになる。現在、アラブ人だけがアルジェリアのすべてを形づくっているわけではない。フランス植民の重要性とふるさとはとりわけ歴史において比べるものがないほどの問題を生み出すのに十分である。アルジェリアのフランス人もまた、しかも言葉の最も強い意味で土着民なのだ。純粋にアラブだけのアルジェリアでは経済的独立を達成できないだろう、ということも付け加えておかなければならない。経済的独立がなければ政治的独立など幻にすぎないのだ。フランスの努力が、たとえどれほど不十分であるにせよ、それは、いかなる国も、現時点においては、その肩代わりを承諾することはないほどの大きさに達している」（Albert Camus (1958) « ALGÉRIE 1958 » dans *Actuelles, III, Chronique algériennes 1939-1958*, Gallimard, pp, 200-202 (「アルジェリア一九五八年」鷺見洋一訳『カミュ全集 10 追放と王国・悪霊』佐藤朔・高島正明編、新潮社、1973年、320-321頁、下線部強調引用者)。

¹⁴ Derrida (2012), p. 293.

¹⁵ Ibid., p. 294.

¹⁶ 「カミュの物語は、アルジェリアの地理に対して、かたくなに優先権を主張していた。アルジェリ

肯定から植民地主義者カミュという像を描くことの是非は本稿の射程を超えているが¹⁷、その上で、本稿はさしあたりポストコロニアルな批判を初期デリダへ接続することを狙っている。サイード的な批判、少なくともカミュを代表とする「アルジェリアのフランス人」リベラルに対する

アにおけるフランス植民地の拡大について、まがりなりにも知っている者にとって、フランス側のこの種の主張は、一九三八年にアルジェリアではアラブ語を「外国語」あつかいにするとしたショータン首相の宣言と同じくらい荒唐無稽なものである。カミュは、こういう主張に口当たりのよい半透明のオブラートをかぶせ、長く流通するようにした張本人だとしても主張そのものは、カミュに特有のものというわけではない。彼はただ、アルジェリアに関する植民地主義的言論の長い伝統のなかではぐくまれてきた紋切り型の思想を受け継ぎ、無批判に受け入れたまでである。この間の事情は、カミュの読者や批評家たちからは忘れられたか、無視されたかのいずれかである。ほとんどの読者や批評家にとって、カミュの作品を「人間の条件」を語る実存主義的なものとして解釈する方が、ずっとたやすいことなのである」(Edward W. Said (1994) *Culture and Imperialism*, Vintage Books, p. 180 (「カミュとフランス帝国体験」『文化と帝国主義 1』大橋洋一訳、みすず書房、1998年、326-327頁)

「現在、北アフリカの指導的歴史家のひとりアブドゥラ・ライルにとって、フランスの植民地政策は、アルジェリア人国家そのものを破壊すること以外、なにも意図しなかった。アルジェリア国民というものはかつて存在しなかったとカミュが宣言した裏には、フランスの政策による徹底した破壊が、すべてをきれいさっぱり生産してくれるという前提があったはずだ。けれども、再三わたしが述べているように、ポストコロニアル的出来事の数々によって、わたしたちは、これまでよりも長い歴史にかかわる物語、そしてこれまでよりもっと包括的でごまかしのない解釈を要求されることになった」(ibid., p. 183/331-332)

「社会的状況を語るときのカミュの平明な文体と気取らぬ報告口調は、うずくような複雑な矛盾を隠すものであった。この矛盾は、カミュが感じていたフランス領アルジェリアへの忠誠心を、人間の条件に関する寓話に——多くの批評家たちのように——潤色したところで解決できなかった。人間の条件、いまでも、カミュの社会的・文学的名声は、この人間の条件というテーマに依存している。しかし、フランスの領土強奪と政治的統治権を、それがアルジェリアのナショナリズムに対する共感も共通の認識をも阻害する点をみすえて判断し、つぎに拒絶するという、もっと困難で挑戦的な選択肢は存在しないわけではなかった。このことを考えるとカミュがとらわれていた限界は、もう救いようがないほど麻酔的なものにみえてくる。同時代人におけるフランスとアラブにおける脱植民地文学——たとえばジュルメヌ・ティヨン、カテブ・ヤシン、ファノン、ジュネ——を参照してみると、カミュの物語は、力強いが否定的な役割しか演じていない。カミュの物語のなかで、植民地のいとなみの悲劇的で人間的な真摯さは、脱植民地化運動の破壊がそれを転覆する前に、最後の光芒を発することになった。カミュの物語は、わたしたちがまだ完全には理解していないし、またそこから立ち直ってもいない、ある種の荒廃と悲哀を表現しているのである」(ibid., p. 185/335)

¹⁷ Cf. 猪又俊樹 (2006) 「「アルジェリアのフランス人」のモラル——「客」をめぐる」『一橋研究』、第31巻第2号、一橋研究編集委員会、23-36頁。本稿の範囲を超えてしまうが、カミュやファノンを問題にする以上、サルトルやメルロ＝ポンティといった周辺の思想家との関係についても当然問題にするべきだろう。さしあたり指摘しておくべきは反植民地運動にかんするサルトルの立ち位置の一般性である (Cf. 澤田直 (2022) 「サルトルと第三世界 (2)」『立教大学フランス文学』第51巻、43-69頁)。デリダはしばしばサルトルの反植民地主義的主張やユダヤ人問題に対する基本的方向性に同意を示しつつ、その図式の単調さに批判的なコメントをおこなっている。おそらく「アルジェリア人民の側に立って、植民地主義の暴政からアルジェリア人とフランス人とを同時に解放すべく戦う」というサルトルの主張に大筋で同意しつつも、アルジェリアのフランス人デリダは、フランス本土から「アルジェリア人」と「フランス人」を分割するサルトルではなく、カミュの政治的立場への共感を隠すことがないだろう。

政治的立ち位置への批判はある程度、デリダにも当たるものではないだろうか。おそらくこうした懸念を、若きデリダの1952年のレポート「一八八四年から一九一四年までのフランスにおける植民地化の原因と性質、最初期の諸帰結」は強化する。ベアリングが指摘するように、まず同レポート内のデリダは自身を「入植者」側に位置づけているように思われる。デリダは非ヨーロッパのアルジェリア人口を無視し、植民者を支持する「アルジェリア人」ということばを用いつつ、「われらのアフリカ帝国」における学校や大学の整備、アフリカにおける鉄道網の発達をフランスの植民地による「利潤」だと考えていたようである¹⁸。デリダは、アルジェリアの自律への願いをもっていたものの、それは必ずしもアルジェリアの独立を意味しておらず、あくまでフランスという大国の経済開発とのバランスのなかでアルジェリアが繁栄し、そのなかで植民地主義的差別、不正が是正されることを希望していた¹⁹。脱植民地化を支持しつつ、民族独立の理念よりも、植民地主義の効用を計量しようとする態度は、後年の自身の学生時代を振り返る発言のなかでも確認できる²⁰。アルジェにいたころのデリダは政治的に活発な「左翼」グループに属していたが、ここでいう「左翼」は民族独立運動の「極右」に対する「左」、つまりアルジェリアのリベラルを指すものである。サイドの指摘は、フランス占領以前の人口編成についてあまりに簡略化していると思われるかもしれない。しかし、植民地主義的言説へ譲歩する態度をどうするのかという批判はシンプルに、アルジェで生まれ育った「フランス人デリダ」の揺れ動き（あるいは「なまぬるさ」）を問うものではないだろうか。

いったんまとめよう。まず1950年代から1960年代のデリダの政治的ポジションは、アルジェリアにおける植民地主義的ヒエラルキーの是正を求める脱植民地運動にコミットしつつも、民族独立ではなくあくまで自律を求めるアルジェリアのフランス人リベラルと親和性の高いものであった。この立場はフランスにおいて植民地主義を支持する右派とは異なるが、アルジェリア民族独立戦線やフランス共産党によるアルジェリア民族独立革命を純粹に支持する立場でもない。若きデリダの残したテキストに植民地主義政策の効用を一定程度評価し、独立を支持しないことで、植民地主義を正当化する立場へと吸収される傾向があったことは否定できず、独立以後、ポストコロニアルな視点からの強烈的な批判を受けうるものであろう。こうした政治的背景は、超越論的

¹⁸ デリダはノラへの書簡においてティオンに対する経済主義という批判に対して、むしろマルクス主義的な経済帝国主義、「植民地システム」における「利潤 profit」の概念が不十分であり、より複雑な分析を有するべきではないかと指摘している（Derrida 2012, p. 290）。

¹⁹ Cf. Baring (2010), p. 248.

²⁰ 「アルジェリアの問題は少し遠いものとなり、複雑化しました。物事は私の中でも他の場所においても解決していないとは確かに感じていました。望郷の思いと同時に恐ろしい場所から逃れたという感情がありました。それは、放棄したという、わずかながら後ろめたい気持ちを伴ったものでした。アルジェの準備学級文科一年次クラスにいた時には、私はアルジェのいくつかの「左翼」グループにぞくするようになっていました。[……] アルジェリアの独立に賛成してはいませんが、われわれはフランスの厳しい政治には反対していました。変革を通じてわれわれは、アルジェリア人に割り当てられた地位の脱植民地化のために闘っていました。要するにパリに着いた時には、こうしたことのすべては現実的には少し遠ざかったものとなっていたのです。しかし、私にはアルジェリアを去ったという良心のやましさがありました」（ジャック・デリダ、アイサ・ケラティ 1999, 112-113 頁）。

ヨーロッパとその外部、脱植民地主義運動との共属関係を強調するデリダの理論的立論にも浸透しているように思われる。

「理性」への共属から、「自民族中心主義」と「原暴力」へのシフト

先に述べたように、「コギトと『狂気の歴史』」初出においてファノンへの参照が興味深いのは、初期デリダの理論枠組みにみられる「超越論的ヨーロッパ」の不可避性という論点が、アルジェリアの文脈に紐づけられるからである。この超越論的ヨーロッパ、西洋的理性との関係の不可避性という論点は、「幾何学の起源」「序説」のフッサール解釈以後、「コギトと『狂気の歴史』」だけでなく、「暴力と形而上学」におけるギリシャ的思考とユダヤ的外部、アントナン・アルトー、レヴィ=ストロース論における西洋と脱植民地主義という論点として反復される。

デリダの立場を際立たせるために比較しておくべきは 1960 年代初頭のフランス思想の「告発の調子」との差異である²¹。加國は 1961 年に出版された『狂気の歴史』、『全体性と無限』、『地に呪われた者』が「西洋（とりわけ西洋近代の思想）を、西洋にとっての「他者」の観点から、その排他性、暴力性にかんして告発する」ものだとまとめている。フーコーにおける「狂人」、レヴィナスにおける「ユダヤ人」、ファノンにおける「アフリカ」、「アラブ」、「被植民地現地人」がまさしく西洋の「他者」なのである。こうしたなかで、後続世代のデリダの位置は少々奇妙である。デリダが記述するのは繰り返すが革命的外部による告発という以上に、まず理性とその外部の共属関係という論点（「序説」、「コギトと『狂気の歴史』」）である。本稿は、こうした 1960 年代に書かれたテキストのなかで反復される構図が、もっぱらフランスとアルジェリアの関係においてリベラルな改良主義的理想を表現しているとみている。

たとえば 1964 年のレヴィナス論「暴力と形而上学」では、「ギリシャ的発語の歴史と渡り合わんとする強固な意志」によって、ヨーロッパの理性の祖たるギリシャ的な同の思考を相対化するヘブライ的な他の運動が検討される。このとき、ヘブライズムとヘレニズムという二つの起源はある意味で、互いに乗り越え合うものであり、ジェイムズ・ジョイスの『ユリシーズ』から「ユダヤギリシャ人はギリシャユダヤ人である。両極端は出会う」というセンテンスによって象徴的に接合されている。また「植民地化の問題」(Derrida 1967, p. 283/384) が間接的な仕方であつかわれるのは 1965 年冬に『テルケル』誌に発表されたアントナン・アルトー論である。アルトーは古典的な西洋演劇の外へ脱出するために、バリ島、メキシコ、ヒンドゥー、イラン、エジプト等々の「ヨーロッパの外」(ibid., p. 390/286) を参照することで、西洋形而上学とは異なる「植民地状態から脱出した演劇」(ibid., p. 285/388) を目指す範例である。このとき、西洋文明を破壊しようとしたアルトーの行為は、同時に「容赦ない戦いの傷跡」を刻まれ、「最も批判的となる瞬間に、西洋形而上学を成就」してしまう境界的試みだと評価される (ibid., p. 291/396)。1965 年以降には明確に西洋の「自民族中心主義」の主題があつかわれるようになる。とりわけレヴィ=ストロース

²¹ 加國尚志 (2005) 「アルジェリア戦争以降の思想——ファノン、サルトル、フーコー、サイード」『立命館大学人文科学研究紀要』第 85 号、立命館大学人文科学研究所、81-96 頁。

論において、デリダはレヴィ=ストロースが自民族中心主義を告発する態度を高く評価しながら、即座に西洋から現地を分離して理想化する傾向のある修辞を抜き出し、これを批判する。自民族中心主義批判を激化させながらも、西洋的暴力を引き受けざるをえないことへの「批判的責任」が問われることになる²²。植民地主義の告発の流れのなかで、デリダの告発は植民地主義に対する批判から即座に植民地主義批判に対する批判へと折り返す。外からなされるのではなく、あくまで西洋のなかでしかない場所に執拗にとどまるデリダの態度には、「アルジェリアのフランス人」という立場設定が背景としてみえるのである²³。

アルジェリア戦争はアルジェリアのひとびとを「フランス人」と「アルジェリア人」に分割した。1960年代初頭、アルジェリアの独立に賛成してはいなかった「アルジェリアのフランス人」デリダはフランスからも独立運動からも遠ざかることとなる。その上で、「アルジェリアの」「フランス人」としてフランスとアルジェリアの外にいるしかなかったという事実は、被植民地への同一化や理想化を自らに厳しく禁止した上で、(おそらく植民地主義的、自民族中心主義的ロゴスの)暴力の担い手でしかないのだというデリダの理論的自覚をも特徴づけているように思われる。デリダは西洋の著名なテキストしか脱構築しないことで逆説的に西洋のロゴス中心主義を強化するというサイド的な批判が頭に浮かぶかもしれない。しかし、自身を西洋の外部に浸すのではなく、むしろ切り離しながら西洋に内属することで、西洋のロゴスへの脱構築的な戦略は先鋭化したのであり、脱構築的戦略の精度と限界をみるためには、まずこの内属の意味を見極めなければならぬだろう。

²² 「民族学は——あらゆる科学と同様に——言説というエレメントのなかで生み出される。そして、民族学はまず最初はヨーロッパの科学であり、やむをえずとはいえ伝統に属する諸概念を使用する。したがって、民族学者の意図に関係なく、またこのことは民族学者の決断にも依存しないのだが、彼がまさに民族中心主義を告発する瞬間に、彼は自分の言説の中で、民族中心主義の諸前提を受け入れてしまうのである。かかる必然性を避けることはできない。[……] しかし、たとえ誰もそこから逃れられないのだとしても、それゆえ、たとえどんなにわずかであれこの必然性に屈することに関しては誰も責任がないのだとしても、だからといってこの必然性に屈する仕方がすべて同等の正当性を有しているということにはならない。言説の質と豊かさはおそらく、形而上学の歴史と相続された諸概念とに対する関係が思考される際の、批判的な厳密性によって計られる。ここでいう関係とは、人間科学の言語に対する批判的関係であり、言説の批判的責任である。ある遺産の脱-構築のために必要な資源を、その遺産それ自体から借り受ける言説に関して、その資格問題を明確に体系的に提起しなければならないのだ。」(Derrida 1967, p. 414/572-573)

²³ 前出したファノンも『アルジェリア革命の五年』第五章の「アルジェリアにおけるヨーロッパ人少数派」において「アルジェリアのユダヤ人」という節を設けているが、ここで描かれるユダヤ人は植民地支配に結びつけられるフランスからの優遇を受ける官吏や商人、アラブ化したユダヤ人大衆、民族解放闘争へ積極的に参加しているユダヤ系アルジェリア人という類型である。そうした区分におそらくデリダは属しきれていない。デリダはそうした「属しきれなさ」から議論を立てることもおそらく可能だっただろう。しかし、ここで関心を引くのは、やはりデリダがそうした仕方ではなく、あくまでフランス/アルジェリアという植民地主義/脱植民地主義という対比的構図、つまり「アルジェリアのフランス人」がもつパラドクスを関心の中心におきながら、ありうべき立場を探ろうとしていたということだと思われる。

その上で、1960年代初頭に提示された「超越論的ヨーロッパ」、すなわち、ありうべき権利上の西洋的価値への所属の不可避性という問題は、上記のギリシャ的の思考、植民地主義、自民族中心主義といった主題を通過していきながら、議論の焦点を移していくことへも目を向けるべきだろう。超越論的ヨーロッパの不可避性という論点は、理性との共属という以上に、ロゴスの暴力の不可避性に、つまり、フランス人でしかなかったという状況を引き受けさせられる「暴力的」事実性の認識として捉えられるのではないだろうか。議論の強調点の変化は、倫理的選択、倫理的非暴力に絶対的に先行する起源的で超越論的な暴力の引き受けという初期デリダの論点の練り上げへつながっているのではないか²⁴。

後年にいたるまでデリダの政治的主張はおそらく一貫しているのだが、アルジェリア独立をめぐっておそらく反省がなされたと思われる部分がある。まず、少なくとも後年のデリダはアルジェリアのフランス人リベラルの動きを認めつつ、その無力についても自覚的である。そして、植民地主義的共属という観点以上に、まず独立運動における対抗暴力を認めるべきだと考えていた。そして、植民地支配の暴力に対して対抗暴力は行使しうるのであり、「アルジェリアのフランス人」の多数が国を追われるとしても、まずもって独立の大義を認めるべきであると直接的に語りもするだろう²⁵。この植民地主義の暴力と民族独立の対抗暴力の次元の自覚が、1950年代から1962年

²⁴ 「われわれは絶対的に平和などと言わない[Nous ne disons pas absolument pacifique]。われわれはエコノミックなどと言う。超越論的で前-倫理的な暴力、非対称性（一般）が存在しているのであり、この非対称性の根元（archie）は同であって、しかるのちに、逆の非対称性、レヴィナスが語っている倫理的非暴力が可能になるのである」（Derrida 1967, p. 188/250）

²⁵ 「暴力と反対暴力については、どれほど問題が難しいかお分かりでしょう。当時も今も、わたしはこう考えています。植民地に対する暴力は単に土地の収用という物理的な暴力ではなく、文化的・言語的・イデオロギ的・象徴的暴力だったのであり、それは許し難い、と。そして、その犠牲になった人々には、もうひとつの暴力によってそこから逃れそれに応酬する以外に手段がなかったのだ、と。一般的に言えば、当然、暴力は許容しがたい。しかし、非暴力へのあらゆる訴えが底をついたとき、残るのは悲劇的解決だけです。こう主張するのは、解決は悲劇的であっても、それが——はっきり言う必要があります——テロリズムという名の反対暴力だといって批判することは難しいからです。アルジェリアでも別のところでも、テロリズムは最初に加えられた暴力を後退させるための唯一の有効な手段として現れたのです。これはモラルの上では是認できないとはいえ、かといって、暴力回避を義務として自己に課すべきだと言うのがモラルに適うとも思いません。それは暴力を蒙らない者の視点からしか言えないことです。したがって、アルジェリアの悲劇がどんなものだったにせよ——これをわたしは個人的に、同時にいくつもの場面から体験しました。アルジェリア解放運動を支持しながらも、双方が行使する暴力にはぞっとしました——わたしはテロリズムだけを弾劾するのは難しいと考えます。フランスのテロ、軍事テロ、国家テロがあり、暴行や拷問があった以上、解放運動のテロリズム暴力を弾劾することはできないと考えます」（ジャック・デリダ（1987）「自伝的な“言葉”——pourquoi pas (why not) Sartre」生方淳子・港道隆訳、『現代思想』第15巻第8号、73-74頁）

「アルジェリア戦争の勃発、つまり一九五四年の最初の蜂起の前に、長い年月にわたってアルジェリア人の側とフランス人リベラリストの側から、暴力に訴えずに状況を変えようとする数多くの努力があったことは周知の事実です。しかし、それらの努力はみな、アルジェリアで権力を握っていた連中に無視され、あなどられ、ないがしろにされてしまいました。したがってわたしは、アルジェリアに生きた者の悲しみの中でこう言わなければなりません——わたしは長い間、アルジェリア戦争のさな

のアルジェリア独立を境として²⁶1990年代にいたる議論の変化となるだろう²⁷。

まとめよう。「フランスの子ども」であることを引き受けざるをえなかった「アルジェリアのフランス人」デリダにとって、アルジェリア戦争、そして独立は、フランスにおける左派、アルジェリアにおける民族独立運動のいずれにも同一化不可能な、それ自体、根こぎの経験であった。自身が植民地主義的空間において同一化しえた「コロニ」への再同一化は戦後、ポストコロニアルな批判のなかで禁じられており、その不可能性はデリダに反対暴力そのものの不可避免的な消極的肯定と、保守／革新の二者択一が提示不可能な、理念的解決を希求させたように思われる。1963年のテキストにおいて書き込まれたフランス占領下のアルジェリアにおける反植民地主義的暴力とヨーロッパ的理性の相即という主題は、アルジェリアのフランス人デリダがフランス国家と独立運動のあいだで揺れ動いた経験と無縁ではなく、アルジェリアの民族独立ナショナリズムに対するアンビバレントな態度はデリダの思索に絶えずつきまとうだろう。デリダの理論的枠組み、脱構築的所作は、容易に保守親和的になりうるし、実際のデリダの政治的立場も同期している。このことは指摘してしすぎることはない。後年、デリダはフランス、ユダヤ、アラブからの三重の隔たりを語ることになるが、1950-60年代においてデリダはむしろ絶えず自分が「フランス」から切り離されていながらも「フランス人」でしかないことを自覚しているように思われる。そし

かでも、独立に向けてアルジェリア人が展開している戦いを是認しつつもなお、アルジェリアのフランス人の大半に残留を許すような独創的な政治的解決を希望していました。けれども到来したのはそのような解決ではなく、アルジェリアのフランス人は何がどうあれ国外退去せざるを得ず、つまり言われるように本国（メトロポール）に帰らざるを得ませんでした。これは、もちろん苦痛と悲しみをもって体験した事実です。しかしそれでも選択できるなら、選択の余地があるなら、わたしはこう言わねばなりません——独立の大義こそ正義に適ったものであり、不可避だったのだ、と」（同上、74頁）
²⁶ Jean Luc Nancy は、デリダにとって 1962 年というアルジェリア独立の日付を、「幾何学の起源」「序説」というデリダのはじめての出版物とともに、ひとつの変節点とみている。彼は 1967 年に「コギトと『狂気の歴史』」へ加筆された「裂開」という表現に注目している（Jean-Luc Nancy (2019) « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida » dans *Derrida, suppléments avec un texte d'Alexander García Düttmann*, Galilée, pp. 145-150）。「いつものように軋轢は内的である。外は内（であり）、内で傷つけられ、ヘーゲルの分裂（Entzweiung）の裂開 [la déhiscence] にしたがって内を分割する」（Derrida 1967, p. 62/77）

²⁷ ベアリングは最終的に、「アルジェリアのフランス人」から「フランコマグレブ」への移行とともに政治的沈黙を破る 1990 年代以降のデリダを「サバルタンの状況」として読解することに慣れてしまっているとしても、そこには「アルジェリアのフランス人リベラル」の植民者／被植民者のジレンマが反復されているのだと指摘する（Baring 2020, p. 259）。デリダの言説自体は一貫しており、1950-60年代に極右に早急に同化される傾向さえあったアルジェリアのフランス人リベラルのポジションはマルクス主義の退潮とともに、1990年代にはごく自然な仕方、ラディカル左派、ポストコロニアルな思想家の立場として理解されるようになっていく。ベアリングは、政治的二項対立を拒否し、時代状況のなかでさまざまな解釈に晒されてきたデリダの思想をさしあたり代補やパルマコンといった脱構築的理論と並べながら、必ずしも政治的でないわけではないだろう、と主張する（ibid., p. 260）。ベアリングによる理論接続の仕方はいささか控えめではあるが、デリダの思索に「サバルタン」よりもむしろ「アルジェリアのフランス人」性をこそみてとろうとする姿勢には同意できる。

て、フランス人デリダの政治的態度が、まずフランスという国家内解決を優先させたという事実、その鉤括弧付きの「保守性」は指摘されておくべきであろう。植民地主義的国家としてのフランスと、アルジェリアの民族主義的独立運動のいずれかという選択肢が与えられたとき、少なくともデリダは前者にシンパシーを感じたのである。

その上で、独立運動に直接身を投じたファノン、またフランス本土において独立運動の理想を支持しえたサルトルとも異なる、カミュ的な「アルジェリアのフランス人」としての「なまぬるさ」をどう評価するか。本稿では、アルジェに生まれながら「フランス人」であることから逃れられない状況、原暴力を引き受けざるをえない事実性を強調することで、民族主義的ナショナリズムから距離をとりながら国民国家の力を自覚しつつ、自民族中心主義批判を練り上げていったプロセスをみてとった。こうしたデリダのポジショナリティ、またそれと類比的な理論装置は、一定程度、現地と関係を持ちながらもネイティヴインフォーマントから自らを切り離し、「移民」的な流動的視点から、国際的力関係を問い直すとする後年の倫理・政治的態度を準備するだろう²⁸。

「ごく間近にして限りなく遠いということ——それこそが、こう言ってよければ、われわれがその経験をたたき込まれた隔たりであった。それは忘れがたく、一般化可能なものである」。デリダはアルジェリアにおける自身の経験をこのように評している²⁹。アルジェリアを語ることからの遠さ、遠くからの対抗暴力の肯定、そして、ありうべき理想的解決の希求。デリダの出自と彼が辿った歴史的経緯は、デリダの政治性と暴力への態度を確かに規定しているように思われる。端的に言えば、条件としての暴力という論点は、「アルジェリア」ネイティヴインフォーマントへの同一化の可能性と不可能性と不可分であり、その遠ざかりの中で思考されるべきものであるように思われる。今日、デリダのテキストを読解しつつ、「脱構築」という所作をひとが引き継ぐとして、デリダが有した遠ざかりの罪責感にただ乗りし、外から曖昧な連帯を示すだけだとすれば、そのような「なまぬるさ」に意味はあるだろうか。しかし、そのような遠ざかりのなかでしか、つまるところ接近することができないこと、その接触ならざる接触に賭けることがさしあたりデリダにかろうじて可能であったのだとすれば、われわれはどのような仕方で彼のテキストに近づくことができるのだろうか³⁰。

²⁸ 実際、アルジェリア内戦に際して作成された「アルジェリアの市民的な平和のためのアピール」を踏まえて1994年にデリダが発表したコメントはそれがいかに自分自身のうちの「アルジェリア的なもの」を背景としていたとしても、それはかつて「アルジェリア人」でありえた自分などではなく、あくまで「アルジェリアで生まれたフランス籍の市民」として外から発せられている。「孤立した国家」における内在不干渉、民族自決ではなく、あくまで国民国家を超える新たな国際的連帯のなかで政治的責任が問われうるし、問わねばならないとされる (Cf. Jacques Derrida (2001) *Papier Machine*, Galilée, p. 223)。

²⁹ Jacques Derrida (1996) *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, p. 66 (『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、72頁)。

³⁰ こうしたデリダの自伝的経験のある種の当事者性をめぐる立論として考え直すことができるだろうか。宮前良平は、ある興味深い学生の卒業論文を引きながら、東日本大震災の被災者のなかで、同

じく「被災した」「当事者」であるにもかかわらず、その被害の濃度が当事者共同体の内部で測られることで、(そして、おそらく自身の経験を「なまぬるく」感じてしまうことで) むしろ当事者であることから遠ざかろうとする「半分被災者」というアイデンティティへ言及している。当事者であることからの遠ざかりは同様の出来事に触れた人々のなかでも語りうることの濃淡をもたらすのである。

「「半分被災者」と「被災者」のあいだでは、家族の話は決して語られないのだと、彼女[宮前氏の論文を参照し卒業論文を書いたとされる学生]は指摘します。なぜなら、家族を亡くした人の痛みは、それを経験していない者には決してわからないし、生半可にわかろうとしてはいけないことが暗黙の了解となっているからです。被災者にとっては触れてほしくない、半分被災者にとっては触れてはならない話題であるため、お互いに沈黙しあっている。しかし、そうしたことを知らない全くの部外者である非被災者(論文には東京の大学で出会った同世代の学生が出てきます)は不用意に、「ご家族は？」と聞いてしまう。彼女はそのたびに、自分の友人のように家族を亡くした人が同じ質問を受けたらどう思うだろうかと想像します」(宮前良平「空白と傷; 役者解題のためのノート」、カイ・T・エリクソン(2021)『そこにすべてがあった バッファロー・クリーク洪水と集合的トラウマ』宮前良平・大門大朗・高原耕平訳、夕書房、325頁)。おそらくデリダにとって脱構築は当事者であることからの退きから生まれる、隔たりにおける交渉の契機なのではないだろうか。宮地尚子はトラウマからの回復をめぐる、当事者や支援者の動きうるサバイバーマップを内海-尾根-外海によって構成される環状島のトポグラフィとして描いた。内海中央がトラウマのゼロ地点であり、そこにサバルタンの当事者性が位置付けられる(宮地尚子(2018)『環状島=トラウマの地政学』みすず書房、9頁)。脱構築はこのゼロ地点と外海のあいだを揺れ動いている。

レヴィナスのライシテ論と「イスラエル」

——キリスト教批判の観点から

若林和哉

はじめに

ユダヤ人哲学者エマニュエル・レヴィナスの思想において、哲学と宗教はどのような関係にあるか。本稿は、こうした根本的な問いを視野に入れつつも、その考察のささやかな一歩として、「ライシテ／脱宗教性 (laïcité)」¹の問題に焦点を当て、レヴィナスにおける哲学的普遍性によってユダヤ教という「宗教」の特殊性がもたらす意味を明らかにしようとするものである。

ライシテとは、一般的にフランス革命以来の共和国において「政教分離 (la séparation de l'Église et de l'État)」の原則とともに形成されてきた理念ないし制度である。その複雑な歴史的経緯を留保して言えば、ライシテは信教の自由を私的領域において保障しつつ、同時に普遍的な、つまり特定の宗教的な立場から分離された公的領域において社会的関係を開こうとするものである。リトアニアに生まれ、1930年にフランスに帰化して以来、イスラエル国家にも移住しなかったディアスポラのフランス・ユダヤ人、すなわち「イスラエリット (israélite)」であるレヴィナスにとって、共和主義の普遍的理念はこの哲学者の活動そのものを可能にした制度的条件であったと言っても過言ではないだろう。しかしながら、レヴィナスはライシテをそのままのかたちで受け容れてはいない。西洋哲学の全体に対して批判的にかかわりつつ、ユダヤ的伝統を再活用することによって哲学そのものをラディカルに変容させようとするレヴィナスの思想において、西洋近代のライシテもまた、批判的受容の俎上に載せられることになる。普遍的なライシテが問いに付されるとき、またそこにユダヤ教がかかわるとき、どのような問題が生じるだろうか。本稿が取り組むのはそうした普遍性と特殊性のアポリアにほかならない。

本稿は主にレヴィナスのライシテ批判を扱う前半部と、ライシテ受容を扱う後半部に分かれている。前半部では、初期のユダヤ的テクストを中心にレヴィナスのキリスト教批判が政教分離やライシテに対する異議申し立てに通じるという点を検討する。後半部では、論考「ライシテとイスラエルの思想」(1959年)および「イスラエル国家におけるライシテ」(1959年)²をもとに、

¹ 本稿では laïcité を「脱宗教性」、laïque を「脱宗教的」と訳すが、カタカタ表記のまま用いる場合もある。ライシテの歴史やその「宗教性」という観点については伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学——もうひとつの19世紀フランス宗教史』勁草書房、2010年を参照。

² Emmanuel Levinas, « La laïcité et la pensée d'Israël », Centre de sciences politiques de l'Institut d'études juridiques de Nice, *La Laïcité*, Paris, PUF, 1960, pp.46-58. rpt., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Le Livre de poche, 2000, pp.155-173., « La laïcité dans l'État d'Israël », *La Laïcité, op.cit.*, pp.549-562. rpt., *L'Intrigue de l'Infini*, textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret, Paris, Flammarion, 1994, pp.289-305.

ライシテが西洋世界の外部としてのユダヤ教からたんに批判されるのではなく、むしろ徹底化されているという点を明らかにする。最後に、ライシテと「ノアの裔」の関係性にも着目しつつ、「普遍主義的特殊主義」というレヴィナスの立場がもつ意味について問いなおすことにしたい。

1. ライシテに対する異議申し立て

本章の目的は、1930-50年代のユダヤ的テキストの通時的な読解から、ライシテに対するレヴィナスの見解を引き出すことにある。だが、「ユダヤ」と「ライシテ」という結び付き自体がすでに自明ではない。なぜユダヤ教に関する宗教的なテキストにおいてライシテが問題になるのか。この点を明らかにするためには、まずは初期レヴィナスのユダヤ的なものの位置付けを確認しておく必要があるだろう。レヴィナスは1930年代に「世界イスラエリット連盟」の機関誌『平和と権利』にいくつかの論考を発表しているが、「連盟の宗教的精神性」（1935年）はまさしく「イスラエリット」としてのレヴィナスの立場をはっきりと反映する論考である。

19世紀の間に進行したあらゆる霊的価値の世俗化（*sécularisation*）とともに、ユダヤ・ナショナリズムの教条化と、ユダヤ人の純粋な消滅のみをもたらす安易な同化主義が誕生した。これらはディアスポラの事実から逃避し放棄する二つの仕方である。³

ひとことで言えば、レヴィナスはユダヤ人ないしユダヤ教の意味を、諸国家への「同化主義」にも、自民族の「ナショナリズム」にも還元されることのない存在として捉えようとしている。「ディアスポラ」という形象は、「同化主義」と「シオニズム」、あるいは「フランス」と「イスラエル国家」のあいだで第三の道を探る、以後のレヴィナスの企図を導いていく指標にほかならない。ユダヤ・ナショナリズムに対する批判は次章で検討することにして、本章で着目したいのは「同化」に対する批判である。一般的に、近代のヨーロッパ世界における世俗化ないしライシテ化の趨勢は、ユダヤ人にとってはゲトーからの「解放」であるとともに、諸国家への「同化」として経験されていた。レヴィナスの立場はそうした「解放」と「同化」をめぐるフランス・ユダヤの近代史を背景としつつ、もはや西洋近代の世界への「同化」に希望を見出すことも困難となった歴史的状況を正面から受け止めようとするものだと言えるだろう。ここにレヴィナスのユダヤ的テキストの特徴が現れている。すなわち、ユダヤ的なものの意味の探求が、あくまでも「西洋的なもの」や「非ユダヤ的なもの」についての批判的省察を不可分な同伴者としつつ行われるという特徴である。この点を踏まえれば、西洋近代のライシテが問題になる必然性も見えてくる。以上のことがより明確なかたちで示されるのが、以下で詳細に検討していく1947年の論考「ユダヤ的存在」にほかならない。

なお引用にあたっては二論考が再録された著作をそれぞれ参照する。

³ Emmanuel Levinas, « L'inspiration religieuse de l'alliance », C.Chalier et M.Abensour(dir.), *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Lévinas, Paris, L'Herne, 1991, p.146.

この論考の前半部では、「ユダヤ的存在」についての考察に先立って「近代世界」あるいは「非ユダヤ的世界」の意味を明らかにするという目的が明示されている。レヴィナスによれば、この企図はゲルショム・ショーレムの歴史学的考察に対抗するものである。ショーレムが「同化」を準備した要因をシャブタイ派に象徴されるユダヤ神秘主義のメシア運動のなかに見てとろうとするのに対して、レヴィナスはむしろ「同化が行われる非ユダヤ的世界」(EJ,53)の解明作業を通じて、そこから逆照射するかたちで「ユダヤ的存在」の根本的な意味を明らかにしようとする。このとき、レヴィナスに独自のものは「同化」が行われる西洋世界を「キリスト教的自由主義的世界」(EJ,50)として捉える点である。レヴィナスは以下のようなキリスト教理解をもとに考察を展開する。

キリスト教の最も衝撃的な特性は、国家の宗教になることができ、政教分離以後も国家の宗教であり続けることができたという点にある。(EJ,54)

歴史的には一枚岩ではないものの、国家の公的領域から宗教的権威を切り離す政教分離の原則によって、フランスにおけるカトリック教会がもはや「国家の宗教」の地位を罷免されることになったのはたしかだろう。にもかかわらず、レヴィナスはキリスト教が政教分離「以後」も「国家の宗教」であり続けることができると述べている。そのことが政教分離のたんなる不徹底を意味するのではないという点に注意されたい。むしろ、ここで問題になっているのはキリスト教の本質それ自体である。レヴィナスによると、近代世界を特徴付ける「非宗教的なもの」はいまだに「宗教的なもの」と類縁性を有しており、それゆえキリスト教は「非宗教的な現れの宗教」(ibid.)と言わなければならない。このような逆説的な特質によって、「俗世的な生 (la vie profane)」と「霊的／内面的な生 (la vie intérieure)」は不可分に結び付いたものと見なされるのである(EJ,55f)。

それでは、「霊的生」と「俗世的生」という相矛盾する二つの形式は、どのような仕方で結び付いているのだろうか。レヴィナスが着目するのは、両者を貫く「自由」というあり方である。一方で、キリスト教的な「霊的生」の核心には〈父〉との絶対的な関係を副次的なものとし、受肉した〈子〉の「現前 (présence)」を特権的な契機とする教義がある。キルケゴールが信仰によって「ゴルゴダの神秘を反復し、この神秘の同時代人になる」(EJ,59)必要性を説いたように、キリスト教においては「過去」の出来事を「現在」から受けとり直すことが要求される。そうしたキリスト教の根幹にかかわる教義そのものにレヴィナスはたえず新たな「現在」へと立脚しうる「自由」の原理を看取する。また他方で、そもそも「自由」や「自由主義」という観念自体が近代の産物であり、近代世界における「俗世的生」を根本的に規定するものだと言える。具体的には、「歴史を知らない」(EJ,62)ままだに営まれる近代的生活や「近代科学」(ibid.)の世界観、さらには「自己自身を出発点とする」同時代の「実存哲学」(EJ,61f)が挙げられ、そのすべてに「自由」という存在形式が見てとられる。「キリスト教的自由主義的世界」という一見すると逆説的な表現は、この「自由」の観念の根底性に基づくかぎりにおいて理解可能なものとなるのである。

もちろん、このような語りはその背後にある「宗教的生」についての実存哲学的な考察を精査することなしには粗雑な類型化にもとどまりかねない。だが、ここではあえてその理路をたどることはせず、むしろレヴィナスの大局的な語りによって見えてくる論点に着目したい。すでに1930年代の時点で、レヴィナスは「自由」を鍵語に西洋文明を捉えようとする考察を展開していた。ここで「自由」とは「過去」の重荷から「解き放たれ (*se libérer*)」、それを無かったことにするほとんど魔術的な力能である。レヴィナスによれば、キリスト教における原罪からの救いや、啓蒙主義における非合理的なものからの解放など、古代から近代に至る西洋文明のあらゆる局面において、この「自由」が原理として作動してきたという⁴。ここで着目すべきは、この観点の極端なまでの包括性である。西洋世界とその歴史の「全体」を批判的に視野に収める文明論的観点においては、「キリスト教的自由主義的世界」とは端的に「世界」そのものと一致する。レヴィナスは「キリスト教」と「自由主義」の逆説的な結合を「世界の弁証法の本質」(EJ,55)とも呼んでいるが、こうした規定の背後にヘーゲル的な「世界史」とその全体性との関連性を読み込むこともできるかもしれない。いずれにせよ、論考「ユダヤ的存在」は、以上のような歴史哲学的な枠組みのもと、「非ユダヤ的世界」を最大限に広く見積もったうえで、ユダヤ教の意味を浮き彫りにしようとする試みであると言えるだろう⁵。

以上の議論を踏まえたところではじめて、論考「ユダヤ的存在」の後半部の趣旨が明らかになる。一方で、キリスト教の存在形式は「自由」を出発点に「世界と交渉をもつ」ことができる。他方で、ユダヤ教のそれは「過去」における〈父〉との関係に受動的な仕方で結び付けられており、「ただ現在のであるだけのこの世界から手を切る」(EJ,65)。つまり、レヴィナスはキリスト教を「世界」と一体化するものとして捉えるとともに、ユダヤ教を「世界」から端的に分離されたものとして提示するのである。この文脈において、「選び」や「創造」、「聖史」における「系譜性 (*filialité*)」といったユダヤ的な諸形象が参照されているが、それらは「世界」へと自らを解き放つことができないユダヤ人の同化不可能性を証示するものである。言い換えれば、ユダヤ的な事実性とは「世界の内への宗教的出来事の到来それ自体」(EJ,63)であり、「キリスト教的自由主義的世界」のなかでどこまでも異質なものととどまるあり方を体現している。このような特異性こそ、レヴィナスが1947年時点で与えていたユダヤ的なもののステイタスであると言えるだろう。

だが、ユダヤ的なものの特異性は、たんに諸国民から孤立して、自らの内に閉じこもることと、いかなる点で異なると言うのだろうか。「世界から手を切る」ことの積極的な意味を明らかにしないかぎり、このような疑念がつき纏うにちがいない。考察のための手がかりは、『困難な自由』

⁴ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivage Poche, 1997. pp7-8.

⁵ それゆえ、レヴィナスによれば「世界」のなかに「避難所」を求めることも無意味となる (EJ,50)。ミーズはテオドール・ヘルツルの「避難所国家 (*l'État-refuge*)」に対する批判に、1935年以来認められるローゼンツヴァイクからの濃厚な影響を指摘しつつ、ユダヤ・ナショナリズムに対するレヴィナスのラディカルな批判を読み取っている (Françoise Mies, « Levinas et le sionisme (1906-1952) », Joëlle Hansel (dir.), *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, pp. 207-228.)。

第VI部「いまここで」に収められたいくつかの論考のなかに見出すことができる。レヴィナスは「同化の今日」（1954年）において、国家とキリスト教の癒着関係をより具体的な仕方に取り上げつつ、その問題点を検討している。

キリスト教徒の諸個人の無宗教は、国家の懷で演じられている。国家はたとえ脱宗教的 (*laïque*) であっても、その世俗化 (*sécularisée*) された本質のうちに宗教的生活の諸形態をとどめている。(.....) 政治的な生そのものがキリスト教的な雰囲気浸っており、ひとがこの宗教的な雰囲気のことを考えないのは、それを自然に呼吸しているからである。この雰囲気は教会と国家の法的分離というたんなる事実によって消え去るものではない。国民精神 (*esprit national*) には、幾世紀にもわたって日常の生活習慣に浸透してきた宗教史が深く刻み込まれている。(DL,382)

ここで「雰囲気」とは、伝統的な形態での「宗教」としては意識されないが、生活や文化などの日常的なリズムのなかで無意識的に生きられた「宗教的」な場のようなものを意味していると言える。たびたび用いられる例を挙げるなら⁶、それは「カトリックの祭日」によって鼓動される時間のリズムや、「大聖堂」によって方向付けられた都市の空間など、「ライクな国家においてさえ至るところに現存する」(DL,367) キリスト教的な時空間である。この「雰囲気」が宗教的に中立であるはずの「政治的生」にまで浸透している以上、政教分離は見かけのものでしかない。端的に言えば「今日、教会は生へと回帰している」(DL,369) のである⁷。ところで、ユダヤ人の「同化」とは「脱宗教化」された国家のなかで「自由」を認められることを意味していた。だが、当の国家がそのようなものなのだとすれば、「同化」は「無意識的なキリスト教化」(DL,383) に帰結する。レヴィナスのやや誇張的な表現を借りるなら、同化ユダヤ人は脱宗教化された生そのものによって、いつの間にか「棄教」し、キリスト教に「改宗」させられているというのである (*ibid.*)。

それに対して、「同化の今日」では「諸国家の生へと受肉した宗教」に抗する存在として「ディアスポラにおけるユダヤ人」が提示される (DL,384)。この存在は「諸国家の生」の内部に浸り切っているかぎり気づくことのできない「雰囲気」そのものに対して意識的であるための条件

⁶ 「ユダヤ教はいかにして可能か」を参照。なお、同様の事例は「イスラエル国家におけるライシテ」にも見られる (LI,302)。

⁷ ここにはローゼンツヴァイクとの類縁性が見られる。ローゼンツヴァイクは後期シェリングにならってキリスト教の年代区分を行っているが、その最終段階の「ヨハネ的完成」——フランス革命以後と重なる西暦 1800 年代——では、キリスト教の宣教はいまや「生」全体へと拡がっている。その宣教は「教会」の形態をとらず、かつてはキリスト教的ではありえなかった仕方、つまり「世俗的 (*weltlich*)」ないし「異教的 (*heidnisch*)」な仕方世界へと拡散されるという (Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften, Bd.2 Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p.315-321、および Stéphane Mosès, *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Seuil, 1982, pp.164-174.を参照)。

だと言える。さらに、「ユダヤ教はいかにして可能か」（1959年）では、ユダヤ教が「諸国家の生」には消え入らない「火」として「一般に受け入れられた宗教の範疇とは異質な精神性を証言する」（DL,371）ことが示唆される⁸。それゆえ、ユダヤ教を「世界から手を切る」ものとして規定することは、国家とそのライクな時空間に浸透したキリスト教に対して批判的でありうるような、別の「宗教の範疇」を再規定することと不可分のものとして捉えられなければならない。それについてはすぐあとで検討するが、ここで確認しておくべきは、レヴィナスのキリスト教批判が西洋世界のライシテに対する明白な異議申し立てとして理解しうるという点である。だが、そうしたライシテ批判はレヴィナス自身によるライシテの受容によってただちに両義性を帯びたものとなるだろう。以下では、この両義性をめぐるレヴィナスの思考をさらに辿っていくこととする。

2. ライシテのユダヤ的受容

以上の議論を踏まえるとき、ライシテのあり方に異議を唱えるかのように見えるレヴィナスの立場は、政教分離の原則からけっきょくは逸脱し、究極的には神権政治の擁護に帰結するものであるのかという疑念が生じてくるかもしれない。実のところ、レヴィナスはライシテそのものをたんに否定してはいない。とはいえ、ライシテがフランス的な「宗教的中立性」の観点から擁護されるわけでもない。また先に見たように、レヴィナスはユダヤ的な「ナショナリズム」に対して否定的な立場にある。とはいえ、「イスラエル」の語が無条件に手放されることもない。レヴィナスの立場は一見したところユダヤ的特殊主義と西洋的普遍主義のあいだで引き裂かれているように見える。このような事態をどう捉えるべきだろうか。本節では、1959年に発表された二つの論考「ライシテとイスラエルの思想」および「イスラエル国家におけるライシテ」をもとに、以上の問題について検討していくこととする。

まずはレヴィナスのライシテ理解について確認しよう。論考「ライシテとイスラエルの思想」によれば、そもそもライシテとは、特定の宗教的権威に依拠することなく「人間と人間との関係」（IH,159）そのものに自律した価値を認めることにかかわる。これに対して、ある種の宗教におけるファナティックな態度は「神と人間との関係」を「聖なるもの（le sacré）」（IH,160）として特権視することで、人間の社会的関係に不和の種をまく。ライシテはこの「聖なるもの」を分離することで、「平和」（IH,159）を実現するものでなければならない。人間関係の和合を「神」なしで希求すること、これがレヴィナスによるライシテ理解の特徴である。

さて、ライシテが特定の歴史的由来をもつ概念であることは言を俟たない。実際、論考の冒頭では、この概念が「西洋的才能に特徴的であるような、政治的経験とその理性的省察」（IH,155）

⁸ ここにもローゼンツヴァイクとの類縁性が見られる。「二つの世界のあいだで」によれば、「われわれはライシズムが闘争する宗教概念とはまったく異なる宗教概念を思い起こすことについて、[.....] ローゼンツヴァイクに借りがある」（DL,281）。実際、『救済の星』の「宗教」批判は、ユダヤ教を世界史から分離された「火」として形象化し、世界に遍く拡散される「光」としてのキリスト教と対比することを目的とするものである。

によって培われてきた「制度」であることが強調されている。だが、この論考の趣旨は、例えばフランスで具体的に実践されているライックな諸制度について論じることにあるのではない。レヴィナスの態度には明らかに「哲学的」な傾きがある。というのも、ライシテはたしかに「人間と人間との関係」を神的な権威から自律したものとして位置付けようとするものであるが、そうした自律がそれはそれで「形而上学的な使命に呼応する」(IH,159)のでなければ、ライックな諸制度も自らの根拠を積極的な仕方ではもちえないとされるからだ。したがって、「ここで考察すべきは間違いなく、今日のライックな諸制度を可能にした精神のあり方のほうである」(IH,158)。つまり、レヴィナスは「近代のライシテ」(IH,160)の手前に遡行し、その根本的な「条件」を問おうとするのである。

ところで、こうした問いは二論考のタイトルからも明らかなように、ライシテを「イスラエル」⁹という言葉との関係からとらえ直そうとする試みとパラレルなものとなっている。レヴィナスはライシテという考え方がユダヤ的伝統に対して異質なものであることを指摘しながら、あえてこの観念は「イスラエルの思想のうちにもユダヤ的源泉 (source)、あるいはその等価物を有していたのだろうか」(IH,155)と問いかける。そして、その答えは驚くべきものだ。「ユダヤ教の特殊主義は普遍的社会に抵触するものではなく、その存立条件である」(IH,162)。逆説的にも、ライシテという普遍主義的な理念は、ユダヤ教という「宗教」の特殊主義によって可能になるというのである。この主張は明らかに矛盾しているように見えるだろう。その意味は「宗教」概念そのものを再規定しないかぎり明らかにはならない。実際、この文脈においてレヴィナス自身に取り組んでいるのが、「宗教」概念のいわば脱構築的なとらえ直しの作業なのである。

以上の観点から二論考を見比べると、ある共通の論点が浮かび上がってくる。それはユダヤ教を「教会としての宗教」(LI,291)から切り離そうとする作業、言い換えれば「教権主義 (cléricalisme)」ないし「神権政治 (théocratie)」に対する批判の試みである。「ライシテとイスラエルの思想」の冒頭において、レヴィナスはフィラウィウス・ヨセフスの『アピオン反駁』を参照しながら「神権政治という語は妥当だが、それはユダヤ思想家たちにとっても、古代ユダヤ国家の諸制度においても、統治が聖職者たちによって行使されるような政治体制を意味していたのではない」(IH,155)と述べる¹⁰。祭司が国政に干渉することは、けっきょくは人間関係の秩序に「聖なるもの」という「神」の秩序を招き入れることを意味する。だが、「トーラーの解釈は

⁹ ただし、二論文のタイトルの差異 (イスラエルの思想／イスラエルの国家) に見られるように、この語には聖書的な意味に加えて、「道徳範疇」としての規範的概念と「近代国家」としての歴史的概念の二つの意味がある。以下で論じるように、前者は後者およびそれに与する「シオニズム」に対して批判的に対置されるものであるため、ここでは前者を「イスラエル」、後者を「イスラエル国家」と分けて表現する。渡名喜庸哲「イスラエル」、レヴィナス協会編『レヴィナス読本』所収、法政大学出版局、2022年、64-66頁を参照。

¹⁰ なお「イスラエル国家におけるライシテ」では、「古代」のみならず「現代」、すなわち1948年に建国された「イスラエル国家」についても視野に入れられる。レヴィナスは「イスラエル国家」におけるユダヤ教が「宗教政庁」として国家と癒着している現状を批判しつつ、「ユダヤ的な宗教的精神」が神権政治への「失墜」に陥らない仕方で「ライシテへの熱望」が語られうることを指摘する (LI,292)。

祭司の役目ではないし、ユダヤ教における聖職者は教会的 (ecclésiastique) ではない (IH,158)。この点で、ユダヤ教を「聖なるもの」という宗教社会的範疇から捉えることも、政教分離において前提とされる「教会」という宗教のあり方から捉えることもできない。それでは、ユダヤ教とは何を意味するのか。

レヴィナスによれば、ユダヤ教は「道德意識の表現そのものとしての宗教」(LI,291)、より端的に言えば「倫理としての宗教」である。ここで「倫理」とは、「聖なるもの」との神秘的な合一から切り離された人間関係そのものを意味している。ところで、ライシテもまた「神と人間との関係」に対して「人間と人間との関係」を絶対的に優先させるものであった。それゆえ、狭義の「宗教」概念(教会としての宗教)を切り離したところではじめて見出されるこの「倫理としての宗教」は、ライシテの理念に限りなく接近する。いっさいの「聖なるもの」を「分離」すること自体が、逆説的にもすぐれて「宗教的」であり、「聖潔 (saint)」であること。それはいわばライクな「宗教」概念とも言えるかもしれない¹¹。このようにレヴィナスは「宗教」を「倫理」と著しく同一化することで、ユダヤ教が政教分離に抵触しないどころか、ライシテの理念そのものであることを提示するのである。このことは次の文に端的に言い表されている。

ユダヤ教においてはライシテとの確執は起こりえない。というのも、ユダヤ教にとっては、神との関係はいかなる時にも人間たちとの関係の外では考えられないものだからである。
(.....) 狭義のいかなる宗教的合一からも独立した、人間同士の諸関係こそがある意味で至高の典礼行為であり、この行為は儀礼的敬虔のいかなる顕現からも自律している。(IH,160)

それでは、「倫理」としてのユダヤ教はいかなる意味でライシテの「形而上学的な使命」に呼応しうるのだろうか。この点を明らかにするためには、レヴィナスにおける「倫理」の内実をより正確に踏まえておく必要がある。ライクな倫理的関係とは、そこに神を介在させない関係、あたかも「頼るべき神が不在であるかのような」(IH,161) 関係とされるが、逆に言えば、それはライシテにおいては人間自身のほかに頼るべき者はなく、「人間はこの関係について全面的に責任を負っている」(ibid.) ことを意味する。そしてレヴィナスによると、そうした神なき社会の「責任」のあり方こそ「近代のライシテをも含めたライシテの条件」(ibid.) にほかならない。どういうことか。具体的には次のように言われる。

人々が衝突することなく歩み寄り、人間としての尊厳を相互に承認し合い、それによって平等となるためには、誰かが自分に対してはこの平等を拒絶するほどまでに、「無限に多く」、

¹¹ ブリアンソンはこうした立場が共和国のライシテおよび公教育と「非両立性」をもたらしうるという疑念に応答するかたちで、レヴィナスから「普遍主義的でライクな精神性 (spiritualité laïque)」としての新しい「宗教」概念を引き出している (Muriel Briançon, « Le sens du projet lévinassien : une spiritualité athée universelle pour un nouveau paradigme ? », *Philosophiques*, Société de Philosophie du Québec, vol.45, 2018, pp.365-390.を参照)。

「つねによりいっそう」のことを自らに要求するほどまでに、この平等に責任を負った者として自らを感じ取るのではなければならない。これが選ばれるいは選民の定義にほかならない。結局のところ、このあり方は道德意識そのもののあり方と一致する。(ibid.)

ライクな社会が存立するためには、その実現に対して「全面的」に責任を負った〈誰か〉が存在しなければならない。まず注意すべきは、そのような責任を負う特殊な主体のあり方が「道德意識そのもののあり方と一致する」とされる点である。この点はレヴィナスの立論の普遍性志向を理解するうえで重要なものとなる。実際、引用直後には「〈私 (je) 〉とは唯一権利をもたない者のことである」(ibid.)と述べられるが、ライセンスを拒絶するほどまでに責任を負う特殊な〈誰か〉とは、まさしく〈私〉と名乗るすべての者にほかならない。つまり、ここでは「道德意識」という普遍的範疇を成り立たせている主体性そのものが問題になっているのである。

ここで前提とされているのが、ライセンス論と同時期に発表された主著『全体性と無限』(1961年)における「倫理的主体性」をめぐる哲学的思索であることは明白だろう¹²。レヴィナス的な「倫理」ないし「形而上学」の筋道において基本となるのは、〈私〉とは「他者」との関係のなかで「無限責任」を負うものとして、絶対的に「受動的」な仕方で構成されるという考え方であった。〈私〉を「唯一権利をもたない」ものとする上記のような姿勢も、主体を受動性の相のもとで捉えるこうした考え方に呼応している。ただし、このことは自由や権利をたんに拒絶することには帰結しない。もしそうであれば、責任を負う主体性そのものも成り立たなくなってしまうからである。それゆえ、厳密に言えば、主体は自らの自由や権利がそのままでは「不当」であると感じる「道德意識」をもつかぎりにおいて、自由であることが「正当化」(TI,80ff)される。そうした自由は「任命された自由」(TI,337ff)とも表現されるが、そのような「任命 (investiture)」あるいは「命令 (commandement)」こそ、応答責任に呼び出された〈私〉として自らを意識する倫理的主体性を成り立たせる条件なのである。

しかし、先の引用文にはさらなる論点が含まれている。いっさいの責任を負うかたちで「任命」された〈私〉という、すべての人間に妥当するはずの倫理的主体性の構造そのものが、「選び (élection)」というユダヤ教の観念からとらえ返されるのである。一般的に、「選び」の観念はイスラエル民族の選民思想と不可分に結び付いたものと考えられている。だが、ユダヤ教が「宗教を当の宗教の名において括弧に入れる」(IH,163)ことで、翻ってライクな人間関係の条件となるという逆説に注意しなければならない。この点を踏まえれば、「選び」の言説がユダヤ民族の優越性を護教するものではないことは明らかだろう。レヴィナスによると、「選び」の観念は「個人的もしくは民族的なエゴイズムや利己主義を道德意識の使命に変容させる」(IH,161)

¹² 渡名喜はこうした点に「西洋的な価値への同化のリスク」を看取するベニ・レヴィによる批判に対して、「ノアの裔」と「兄弟関係」の関係を再検討することによって、特殊主義と普遍主義のあいだの矛盾を論究している。Tonaki Yotetsu, « Emmanuel Levinas et le problème de la laïcité. Place de la judéité en France contemporaine », 『フランス語フランス文学研究』日本フランス語フランス文学会、102号、2013年、pp.137-152.を参照。

ように作動する。付言しておけば、この変容作用は「国家」としての「イスラエル」にまで及ぼされることになる。つまり「イスラエル国家」もまた、シオニズムを解かれ、「道德意識」そのものに変容しなければならない。同時期の別の論考を援用して言えば、「イスラエル」の概念は「あらゆる歴史的、国家的、地域的、人種的な観念から分離」(DL,44)された「道德範疇」としてのみ成立する。「イスラエルの思想」とは、いかなるナショナリズム的な実体化からも遠いところで、「道德意識」において要請される主体性そのものの範例と化し、ライシテとして開かれるのである¹³。

それでは、「宗教を当の宗教の名において括弧に入れる」(IH,163)というユダヤ的ライシテは、いかなる意味で「普遍的」なのか。ここで注目すべきは、レヴィナスがタルムードに由来する「ノアの裔 (noachide)」の形象を再活用しながらライシテを表現しているという点である。創世記9章は大洪水を生き延びたノアとその子孫、および「すべての生き物」に立てられた契約を記しているが、バビロニア・タルムード「サンヘドリン」篇ではここに「法廷の設置義務」(Sanhedrin,56a.IH,164)を唯一の肯定命令とする計7つの戒律が示されていると解釈される。この「ノアの七戒 (sept commandements des fils de Noé)」は、シナイ山で与えられる十戒や、アブラハム契約に先立つものとして、イスラエル民族のみならず「ノアの裔」、すなわち「全人類」にかかわる法とされてきた。実際、レヴィナスは「ノアとアダムの父性」に連なる「人類という理念」(IH,163)が「人間社会の惑星的次元」(IH,162)を肯定するという点を強調する。この「惑星」規模の普遍性を保証するのは、「ノアの裔」が非ユダヤ的な「異邦人 (étranger/guer)」を統合するという考えにほかならない。タルムードにおいて、「ノアの七戒」を遵守する「寄留異邦人 (guer tochav)」は、非ユダヤ人であっても市民権が認められると考えられ、このことが17世紀には「国際法」の発想源の一つにもなった。レヴィナスはこの点を引き受けつつ、「ノアの裔」が「特定の信仰をもたない人間存在」(IH,164)も含め、「いかなる宗教的忠誠とも無関係」(ibid.)な仕方で結ばれる「友愛／兄弟関係 (fraternité)」を意味すると敷衍する。レヴィナスが戒律の詳細については括弧に入れるのは、この極度に普遍主義的な志向ゆえのことだろう。「ノアの七戒」は端的に「道德」、戒律で禁じられる「偶像崇拜」も「反道德」と言い換えられ、「人間の人間性」(ibid.)に遍く妥当する射程を純化しながら引き出すような解釈が施される。それによって、「ノアの裔」というユダヤ的形象は先述したレヴィナス的な「道德意識」に基づく人間関係としてライシテの普遍主義へと転写されるのである。

¹³ ブーレッツは「古来の経験としてのイスラエルの観念」による「イスラエル国家の現在の存在」に対する批判を看取り、フランス的なライシテによるシオニズム批判と「イスラエルの観念」によるライシテ批判との二重性があることを指摘している(ピエール・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家』第三卷、合田正人ほか訳、みすず書房、2013年、336頁)。なお、「イスラエル」から「国家」概念を分離することは必ずしも「国家」概念そのものの放棄には帰結しない。松葉は1950年代初頭から「国家」概念にかんして両義的な態度が見られることを指摘している(松葉類「レヴィナスにおける「国家」の概念化——「自由と命令」における政治的な問い——」『京都ユダヤ思想』第14号、2023年、52-69頁)。

以上のようなライシテの再規定は、①キリスト教と②ヘーゲルに対する二重の批判を映し出すものとして解釈することができる。それぞれについて見ておこう。

①まず、異邦人が「ノアの裔」に組み入れられることは、決して「改宗」(ibid.)の強要を意味してはいないという点が重要となる。この文脈において批判の俎上に載せられるのが、キリスト教的な普遍性(カトリシテ)のあり方である。

重要なのは、キリスト教におけるように、不信仰者にまで慈愛を拡大することではなく、合法的な仕方では不信仰者を厳格な正義に統合(intégrer)することである。(ibid.)

ここでキリスト教は「不信仰者」を「改宗」を通じて包摂する愛の社会として捉えられる。ラビ・ユダヤ教の歴史において、「ノアの裔」の観念はユダヤ教から改宗したユダヤ人キリスト教徒の緊張関係を背景として、両者の共生の条件を探求するなかで形成されてきたものと言われるが¹⁴、レヴィナスはそうした係争の記憶に訴えかけるかのようにこの観念をキリスト教に対置させている。ここで想起すべきは、キリスト教が公的領域にも浸透した「雰囲気」として「無意識的なキリスト教化」をもたらすという、第一章で見たレヴィナスの批判である。この点を敷衍すれば、「改宗」に基づく統合の原理はたんにキリスト教の宗教的世界のみならず、西洋近代のライシテ化された世界にも当てはまるということになるだろう。それに対して、ユダヤ教においては「ある人格の権利はその者の国家の宗教への支持とは無関係に基礎付けられる」(IH,163)。「ノアの裔」は「不信仰者」を「不信仰者」のまま統合することで、いわば「改宗」することなく「友愛」を結ぶことを可能にする。この点において、それは厳密な意味でライシテを形象化するものと見なされるのである。

②以上のように、「ノアの裔」はユダヤ的な源泉に立脚しながら、むしろそのことによってライシテの普遍主義の存立条件になる。それは「普遍主義を目指すユダヤ的特殊主義」(IH,161)、あるいは「普遍主義的特殊主義(particularisme universaliste)」(DL,141ff)と定式化され、同時期の別の論考ではヘーゲル的な「具体的普遍」との対比で語られている。周知のように、ヘーゲルは諸民族ないし諸国民が普遍的精神によって具体的現実へと選び出され、裁かれる弁証法的展開を「世界法廷としての世界史」と呼んだ¹⁵。この歴史哲学的な枠組みにおいて、ユダヤ民族の特殊性は「世界史」の普遍性において止揚されるものと捉えられる。それに対して、レヴィナスの「普遍主義的特殊主義」は、たんに特殊主義を批判する普遍主義の立場ではなく、むしろ特殊主義にとどまることで普遍主義それ自体に対して極度の警戒を保持するような立場である。ユダヤ教は

¹⁴ Shmuel Trigano, « La doctrine des lois de Noé face à l'identité chrétienne », *Pardès*, no.35, In Press, Paris, 2003, pp.151-158.なお、キリスト教批判の妥当性については「愛」の概念をめぐる批判的考察を踏まえて再検討する余地があるだろう。Emmanuel Levinas, « Le moi et la totalité », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de poche, 1991, p.31.を参照。

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7., Frankfurt am Mein : Suhrkamp, 1986. §340.

「世界史」の舞台から撤退し、逆に「世界史」そのものを裁く (DL,148)。それゆえ、「イスラエル」が「道徳範疇」そのものであるという先述の主張も、ヘーゲルとの対決において本質的な意味を帯びてくる。「イスラエル」は「国家」という諸国民の範疇から分離されることで、「戦争」 (IH,163) を原理とした「世界史」の普遍性とは異なる、倫理に基づく新たな普遍主義へと差し向けられなければならない。この点で、「ノアの裔」は「人類」の普遍的社会を基づけるディアスポラ的な形象として、「国家」とは別の仕方での共生の可能性を示唆しているとさえ言えるかもしれない。

以上二点から、レヴィナスの議論は西洋近代のライシテに残存するキリスト教的要素を批判しつつ、ライシテの理念がもともと内蔵していた普遍主義をいっそう徹底化させるものだと言えるだろう。言い換えるなら、ライシテを批判/受容する「二重の運動」¹⁶は、キリスト教とライシテの癒着関係 (いわゆる「カトラシテ」) を脱キリスト教化しつつ、「ライシテのライシテ化」¹⁷とも言うべき徹底化の運動へとライシテ自身を目覚めさせる。この運動がユダヤの源泉を起点とするからと言って、そのことがライシテの不徹底を意味するのではないことは、すでに明白だろう。「ノアの裔」は「ユダヤ的」であること自体がそのまま「非ユダヤ的なもの」に開かれることを可能にする形象として、たんなる特殊主義にも、その弁証法的展開によってヘゲモニーを拡大させる具体的普遍にも陥らない仕方で、ラディカルな普遍主義を構想するのである。最後に、このような普遍主義の語り方に関して、レヴィナスはバビロニア・タルムード「メギラー」篇における議論を参照している。それはユダヤ教が偶像崇拜に対して容赦ない態度を取るにも関わらず、聖典の「翻訳」に相応しい言語として異教のギリシア語を承認するという議論である (IH,167)。「メギラー」篇の当該箇所によれば、その承認の論拠は創世記 9 章 27 節「神がヤペテを広げ、彼がセムの天幕に住むように」に帰され、この聖句が「ヤペテの言葉はセムの天幕で語られる」 (Megillah,9b) ことを示していると註解される。ユダヤ的ライシテの本質はノアの息子たちの「兄弟関係」をめぐるこのアフォリズムに表現されているのではないか¹⁸。「ヤペテの言葉」、すなわち異教のギリシア人ないしキリスト教徒の言葉である「ライシテ」は、「セムの天幕」、すなわちユダヤ人の社会的関係において受容され拡張される。ヨーロッパ的ライシテをユダヤ的「天幕」に導き入れ、ライシテ本来の普遍主義をラディカルに拡張するレヴィナスの立場は、そうした「翻訳」作業の豊かな可能性の一つを証示するものだと言えるかもしれない。

本稿の議論をまとめよう。第一節ではレヴィナスによる「キリスト教的自由主義的」な「世界」に対する違和感の表明が、政教分離への異議申し立てとして理解しうることを示した。その批判は「世界」から撤退したユダヤ教によって可能になる。だが、このことはライシテの拒絶に行き

¹⁶ Mark Cauchi, « Otherwise than Laïcité ? Toward an Agonistic Secularism in Levinas », *Levinas Studies*, vol.10, 2015, pp.187-220.

¹⁷ Emmanuel Housset, « La crise de la laïcité et la philosophie », in *Vie Sociale*, Laïcité et travail social. Du principe aux pratiques, no.21, 2018, pp.55-68.

¹⁸ Donatella Ester Di Cesare, « Athènes et Jérusalem – Sem et Japhet – Hokhma et Torah : Trois modèles pour la philosophie juive », trad. Marion Lafouge, *Pardès*, No.56, In Press, Paris, 2014, pp.27-40.

着くものではない。そこで、第二節では 1960 年頃のレヴィナスが「倫理」の哲学的思索を背景に、ユダヤ教をライシテの存立条件としてとらえ直そうとしていることを確認した。それを通じて、ライシテそのものに「形而上学的な使命」を見出そうとする認識と、ユダヤ的伝統そのものにライシテの源泉を見出そうとする探求が、レヴィナスのなかで互いに交差しつつ深められていることが明らかになった。こうした両義的な立場は「普遍主義的特殊主義」と規定され、「ノアの裔」によるライシテの翻訳的再形象化によって具体化される。このように、レヴィナス哲学におけるユダヤ教は普遍主義をたえず開きなおよす源泉として理解できるだろう。

おわりに

以下では論考「イスラエル国家におけるライシテ」を踏まえつつ、やや実践的な観点からいくつかの問いと展望を示すことで結論に代えることにしたい。

まず、レヴィナスの立場はライシテをめぐる今日的な論争において、どのように位置付けることができるだろうか¹⁹。現代フランスにおけるライシテが、国内第二の宗教としてのイスラームとの関係から問い直されていることは周知のとおりである。共和主義の「統合」と多元主義の「承認」とのあいだで緊張関係が生じており、その軋轢がさまざまなかたちで現れている²⁰。レヴィナス自身、「イスラエル国家におけるライシテ」において、フランス的な「宗教的中立性」（人間を国家に帰属するたんなる理性的存在と見なすこと）は「東方においては別の意味をもつ」（LI,300）とし、ユダヤ的ライシテの「多元主義」（人間を伝統と宗教の代表者と見なすこと）をはっきりと対立させてもいる。だが、上記の状況はこのような対比にひそむ解きほぐしがたい緊張関係をいっそう深刻なレベルで浮き彫りにしているのではないか。そうであるならば、本稿で見てきた普遍主義と特殊主義の関係についても、その困難な結び付きの条件をめぐってさらなる探求が必要となるにちがいない。

また、同論考の「宗教的マイノリティ」と題された節において、レヴィナスは当時のイスラエル国家における「非ユダヤ人」の存在について言及している²¹。ライシテは多元主義である以上、「ユダヤ人」のみならず「アラブ人」をはじめとする他民族を「マイノリティ」として孤立させ

¹⁹ 増田はライシテの議論におけるユダヤ教の「不在」を指摘しつつ、レヴィナスの政教分離批判について言及している（Masuda Kazuo, « Laïcité et intégration : Quelques réflexions à partir de la « Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle » », Haneda Masashi(dir), *Sécularisation et Laïcité* (UTCP Booklet 7), UTCP, 2009, pp.59-69.)。

²⁰ 伊達聖伸「フランスにおける「承認のライシテ」とその両義性—ムスリムの声は聞こえているか」磯前順一・川村覚文編『他者論的転回—宗教と公共空間』ナカニシヤ出版、2016年、175-200頁。

²¹ 「非ユダヤ人」の内実としては、人口の約 11%を占める「ムスリム (7.7%)、キリスト教徒 (2.5%)、ドゥルーズ派 (1.1%)」（LI,299）が挙げられる。レヴィナスによれば、「ライシテの問題は若き国家において多数の非ユダヤ人がいるために、今度はイスラエル国家にとって別の、より差し迫った仕方では提起される」（ibid.）。多元主義的ライシテの意義については Françoise Mies, « Religions, laïcité et Écritures Saintes selon Emmanuel Levinas. Réflexions pour notre temps », *Nouvelle revue théologique*, tome133, 2011, pp.266-279.を参照。

ることも、「同化」に仕向けることもあってはならないという (LI,301)。実際、「ノアの裔」はまさしく、非ユダヤ人との社会的関係を条件付けるユダヤ的な形象であった。では、本稿が扱った時期をこえて、今日にいたるまでのイスラエル国家における「アラブ人」あるいは「パレスチナ人」の現実を踏まえたとき、以上の観点はどのように評価できるだろうか²²。「ノアの裔」において「イシュマエル」がいかなる存在であるのかについてあらためて問われなければならない。

歴史的観点の細部は措くとしても、レヴィナスのライシテ論に固有の美質はやはりそのラディカルな批判作用に見るべきだろう。同化不可能なユダヤ的源泉を再活用しながら、真にライシクな普遍主義を解放させること。しかもそれは、ある宗教をたんに公共領域に包摂するリベラルな立場ではなく、むしろ当の「自由」や「公共」そのものを問いただし、批判的に徹底化させるものだと言える²³。そのようなライシテと「ノアの裔」の出会いから引き出されうる意義については、チャールズ・テイラーやタラル・アサド、ジュディス・バトラーといった思想家たちによる、宗教的伝統とその「翻訳」をめぐる一連の論争から評価することで、いっそう有効な位置付けが可能になるかもしれない²⁴。いずれにせよ、現実の試練のもとでレヴィナスのライシテ論からリスクとポテンシャルを慎重に選り分ける作業が求められることだろう。

【凡例】

以下のレヴィナスのテキストからの引用は略号に続けて頁数を表記する。外国語文献からの訳は筆者によるが、適宜既刊の邦訳を参照した。

EJ : *Être juif. Suivi d'une Lettre à Blanchot*, Payot/Rivage, 2015.

DL : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche, 1976 .

IH : *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Le Livre de poche, 2000.

LI : *L'Intrigue de l'Infini*, Paris, Flammarion, 1994.

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

²² 渡名喜はバトラーにおける「非ユダヤ人との共棲のユダヤ的価値」の問題をレヴィナスのライシテ論のなかに積極的に読み込んでいる（渡名喜庸哲「レヴィナスにおける〈東方〉についての極端な思考——ジュディス・バトラーからの批判に対して」杉村靖彦・渡名喜庸哲・長坂真澄編『個と普遍——レヴィナス哲学の新たな広がり』法政大学出版局、2022年、70-92頁）。バトラーによる批判については David Banon, « Levinas mécompris : l'inutile polémique de Judith Butler », *De l'être à la lettre : Philosophie et judaïsme dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann, 2022, pp.622-630. も参照。

²³ 普遍主義的特殊主義のこうした試みは「ユダヤ」のみに限定されず、複数化されるべきものであるだろう。ブリアンソンはレヴィナスのライシテ論に通じる近年の実例として、アブデヌール・ビダールの名を挙げている (Muriel Briançon, *op.cit.*, p.366.)。ビダールはフランスのムスリム系哲学者であり、スーフイズムを再活用しつつライシテを新たにとらえ直している。伊達聖伸／アブデヌール・ビダール編『世俗の彼方のスピリチュアリティ——フランスのムスリム研究者との対話』東京大学出版会、2021年を参照。

²⁴ 「翻訳」については後藤正英「世俗と宗教の翻訳可能性」『宗教哲学研究』第32号、2015年、42-54頁。坪光生雄「普遍主義のポスト世俗的な条件——宗教の翻訳について」『宗教哲学研究』第40号、2023年、15-28頁を参照。

※本稿は JSPS 科研費（特別研究員奨励費 22J23418）の助成を受けたものである。

シオニズムに対するレヴィナスとデリダの距離

早尾貴紀

このコメント論考は、若林和哉氏の「レヴィナスのライシテ論とイスラエル——キリスト教批判の観点から」、小川歩人氏の「初期デリダにおける暴力の主題——植民地主義とアルジェリア戦争を背景として」に対する応答であり、またそれを通してエマニュエル・レヴィナスとジャック・デリダそれぞれのシオニズムに対する距離を見定めるものである。

1、若林氏論文およびレヴィナスのシオニズムについて

若林和哉氏は、ユダヤ人のエマニュエル・レヴィナスが、ヨーロッパ近代の国家とキリスト教との関係における政教分離つまり「ライシテ／脱宗教性」に異議を唱え、ユダヤの実存をユダヤ教国家としてのイスラエルとの緊張関係において慎重に捉え直そうと試みている、とする。キリスト教的ライシテに批判的である一方で、レヴィナスは単純に国家と宗教を一致させる神権政治に行くことはなく、また若林氏によると、「イスラエル」の語を手放すことをしない一方で、レヴィナスはシオニズムに対しては否定的な立場にあると言う。

では、レヴィナスにとってユダヤ教とは何かと言えば、それは狭義の「教会としての宗教」ではなく「倫理としての宗教」であり、「ライクな宗教」と逆説的に位置づけうるものだと若林氏は言う。その逆説は、ヨーロッパ近代の「普遍性」とユダヤ教の「特殊性」との対立を乗り越える「普遍主義的特殊主義」と表現することもできるのだ、と。

たしかにユダヤ教を土台としつつヨーロッパ哲学へと昇華させたかのようなレヴィナスには、上記のような重層的な思想を読み取ることができ、またそれはマルティン・ブーバーに代表されるような「精神的シオニズム」ないし「文化シオニズム」にも通ずるものがある。すなわち、たんに宗教としてのユダヤ教でもなく、宗教を脱した「政治シオニズム」でもない。世俗的政治権力による国家としてのイスラエルは支持しないが、ユダヤ人の民族的アイデンティティの精神的な拠り所として思想上の〈イスラエル〉を持つ、というものだ。

しかし、レヴィナスその人のまさに政治的な発言を追いかけていくと、若林氏の言うようにレヴィナスが「シオニズムに対して否定的」ということはできないし、そのシオニズムというのも、精神的シオニズムや文化シオニズムではなく、むしろ政治シオニズムそのものと言うほかない。具体的に見ていこう。

「イスラエル国の重要性は、ユダヤ教の社会法を実現するためにようやく与えられた機会にある。…イスラエル国は、まさに自己を国家として認めさせる行為そのものによって宗教的であらねばならない。」(1950年「イスラエル国とイスラエルの宗教」、『困難な自由』所収)

時代は1950年、イスラエル国家が建国された1948年からわずか2年後であり、ここで言うイ

イスラエル国は、政治シオニストの世俗的な政治権力と軍事力で打ち立てた近代国家のことだ。レヴィナスにあってはユダヤ教の法や倫理は、近代の世俗的普遍主義との緊張関係においてではなく、政治シオニズムによるイスラエル国家との共謀関係にあるのではないか。次の引用、「シオニズムとイスラエルの創設は、ユダヤ思想にとって、語のあらゆる意味での自己回帰と千年を超える疎外の終わりを意味している。イスラエル国は、正義の世界を実現することで歴史を越えるための、初めての機会である。」(1961年「今日のユダヤ教」、『困難な自由』所収)ということからも明らかなように、レヴィナスの語るシオニズムは、思想上の〈イスラエル王国〉なのではなく、眼前のイスラエル国家を創設した政治シオニズムなのだ。

さらにレヴィナスの引用を重ねる。「一神教徒たちに見合った政治理論を忍耐強く練り上げていくこと、かかる営為をアブラハムの後継者たちに許すはずのもの、それは、アブラハムに約束された土地に対して行使される、近代国家(イスラエル国家)の責任のみなのである。」(1971年「カエサルとダヴィデの国」、『聖句の彼方』所収) このテキストは1971年のものだが、それはイスラエルが1967年に第三次中東戦争でヨルダン川西岸地区とガザ地区とを軍事占領した後のことであり、全面的に「エレット・イスラエル」つまりパレスチナの全土が手に入ったことが神懸かり的なこととして、露骨な軍事的拡張主義が極右的な宗教言説によって意味づけられ正当化されるようになった時期である。ちなみに、「アブラハムの後継者」には、ユダヤ人の祖とされるイツハク(イサク)と、アラブ人の祖とされるイスマーイール(イシュマエル)とがいる以上、そして古代ユダヤ教徒はのちに改宗してキリスト教徒やムスリムとなっていた現代のパレスチナ人である以上、いずれにせよその直接的な「後継者」はパレスチナ人であって、シオニズム運動を始めたヨーロッパからロシアにかけてのユダヤ人(中世の改宗由来のユダヤ教徒)ではない。「約束の地」を、ヨーロッパ出身のシオニストによる近代国家に直結させるのは、宗教でも倫理でも民族でもなく、たんなる政治的篡奪、植民地主義的かつ人種主義的な暴力と言わざるをえない。

同じく、「一握りの不毛な土地は、今から三千年前にはイスラエルの民に属していた。…今世紀の初めには、自分たちの労働によってこの土地を甦らせたのだ。」(1979年「政治は後で!」、『聖句の彼方』所収)も同様に、政治シオニストが捏造した典型的な政治プロパガンダ「土地なき民に、民なき土地を!」そのままなのだが、しかもそれが「政治は後で!」という題名のもとで語られることの歪さも指摘せざるをえない。1979年、時あたかも、イスラエルがエジプトと和平条約を結び、その国家的正当性をアメリカ合衆国の支援を得て、アラブの盟主に承認させた、極めて政治的な行為の余波のなかで、レヴィナスは政治シオニズムを語りながら、「政治は後で!」という題名で政治プロパガンダを復唱したのである。

さらにレヴィナスはこう続けた。「この国家を築き、防衛しようとする努力は、すべての近隣諸国の異議と脅威にさらされている。…土地はイスラエルにとって掛け金であり袋小路である。…以上のことから、サダトの偉大さと重要さが帰結する。…サダトはまた、イスラエルとの友好関係がもたらす数々の好機をも理解した。」(1979年「政治は後で!」『聖句の彼方』)と。サダトというのは当時のエジプト大統領であり、この大いなる政治的妥協をした人物を、レヴィナスは「政

治は後で！」のなかで政治的に絶賛したのである。皮肉と言うほかない。

さらにレヴィナスは、1982年にイスラエル国家がレバノン侵攻を行ない、その過程でサブラーとシャティーラの難民キャンプの大虐殺を煽ったことで、大きな国際的批判にさらされているその最中で、公然とシオニズムを正当化してみせた。曰く、「シオニズムは倫理的な正当性をもった政治的理念であり、ユダヤ人が多数を占める政治的単位がどこでもよい場所にはなく存在することが必要。」(1982年「イスラエル——政治と倫理」)これは、まさにイスラエルがその倫理性に批判が差し向けられていることに対する弁護であり、そして、政治的イスラエル国家の擁護である。レヴィナスが、政治シオニズムおよびイスラエル国家に関してその正当性と必要性をもって擁護しようとするとき、その振る舞いは徹頭徹尾「政治的」なのであって、それは哲学思想的な議論とは無縁のものになっている。

このように見てきたときに、レヴィナスは、若林氏が言うようにシオニズムに対して批判的と言えるのだろうか、という点については根本的な疑問がある。むしろレヴィナスの言動は、そのタイミングと内容とにおいて、政治シオニストの振る舞いにしか見えない。しかも、レヴィナスの哲学者としての立場とその倫理的な主著の存在のために、政治的に見られづらいということを利用して、周到に政治的発言を重ねてきたと言えるだろう。大事なことは、レヴィナスがシオニズムに批判的であったと言い募ることよりも、レヴィナスにおける断固としたシオニズムの支持と、レヴィナスの主著における倫理思想とが、どのように内在的に関連しているのか、あるいは矛盾しているのかを探ることではないだろうか。

2、小川氏論文およびデリダとイスラエル／パレスチナ紛争

小川歩人氏は、デリダ研究において一般に言われている、「後期」デリダの「政治的・倫理的転回」という区分への疑念を示し、いわゆる「初期」デリダの鋭敏な哲学的解釈に自らの出自であるアルジェリアとの緊張関係が反映されている点を重視する。このフランス思想とアルジェリアとの関係では、1952-1964年のアルジェリア戦争が無視しえない背景をなすのは言うまでもなく、超越論的ヨーロッパとして形象化される西欧理性に見いだすことのできる自民族中心主義を批判的に思考する際に、「暴力」や「狂気」が主題化されることになる。とはいえ、それは西欧とその外部、あるいは理性と狂気というように分割できるものではなく、むしろその分割不可能性においてこそデリダは思考を深めることになる。

かくしてデリダの1963年の「コギトと『狂気の歴史』」(フーコー論)や64年の「暴力と形而上学」(レヴィナス論)、さらにアントナン・アルトー論などが重要なテキストとして俎上に載せられるのだが、小川氏は、のちに『エクリチュールと差異』に収録される前の「コギトと『狂気の歴史』」初出テキストに、フランツ・ファノンの名前が刻まれていた(単行本収録時に削除された)ことを指摘する。これは、デリダが哲学的解釈を深める論考において、アルジェリア革命を意識していたことを示すほぼ唯一の明示的な証拠であり、またそれを削除した所作も含めて、ひじょうに興味深い指摘である。

フーコーにおける「狂人」は、レヴィナスにおける「ユダヤ人」に該当し、西洋的理性の「他

者」として、理性の暴力性を告発するものとされるのだが、デリダはヨーロッパの「外部」たる植民地を肯定的に括り出すことに批判的だったように、理性の「他者」の実体化やそうした「他者」への同一化をも拒否する。ギリシャ的ヘレニズム（同の思想）とユダヤ的ヘブライズム（他の運動）が相互浸透し接合すること、そして西洋に内属しながら西洋的理性を脱構築すること、そこにこそデリダはこだわる。そこにはすでに、最晩年のデリダが自らを「最後のユダヤ人」（最もユダヤ人らしくないユダヤ人）と規定したのと共通する一貫した思想があるように思われる。こうした諸点において、小川氏の論旨に異論はない。

むしろ私が世の多くのデリダ研究者たちに疑問を提したいのは、初期／中期／後期などという区分、政治的転回や倫理的転回、さらにユダヤ的転回とされるものなど、全くないのではないか、ということだ。ここで挙げたいのは、デリダ研究のなかで論じられることがほとんどない、「エドモン・ジャベスと書物の問い」である。『エクリチュールと差異』の所収論考のなかで、著名で長大なフーコー論とレヴィナス論のあいだに置かれた小さなジャベス論だ。緻密な論理で名だたるヨーロッパの哲学者たちを内在的に読解しながら鋭く批判していく他の諸論考と異なり、デリダ自身と同じく地中海の南岸（ジャベスはエジプト）出身のユダヤ人で亡命者としてフランスに渡り国籍を取得したジャベスに対して、デリダの眼差しはむしろ全面肯定的であり、そしてそもそもデリダのジャベス論は、論理的に追及する文章ではなくジャベスのポエジー（架空の無数のラビたちが呼応する声）にデリダがポエジーで応答するような不思議な文章だ。

そうしたなかでもデリダは時折、ユダヤ人と国家つまりシオニズムと、そして戦争や暴力に関して、原則的な考察を提示する。

〈場所〉や〈大地〉への懇請は、領土や地所に対する情念的執着とは何の関連もない。この懇請が経験的「ナショナリズム」と結びつかないのは、少なくとも、〈大地〉に対するヘブライ的郷愁がそうしたものと結びつかない、あるいは結びつくべきではないのと同じで。……

ユダヤ人や詩人が〈場所〉を声高に主張するとき、彼らは戦争を布告しているのではない。なぜなら、記憶の彼方からわれわれを呼び起こす、この〈場所〉、この大地はいつであっても〈向こう〉であるのだから。〈場所〉は領土に属する経験的で国家的な〈ここ〉ではない。

（1964年「エドモン・ジャベスと書物の問い」、『エクリチュールと差異』所収）

ここでデリダが、ユダヤ人やヘブライズムを現実の領土国家、つまり政治シオニズムやイスラエル国家に結びつけていないことは明らかだ。この点は、つねに明確に政治シオニストとしてイスラエル国家を肯定し続けたレヴィナスとは対照的である。デリダやジャベスにとって、ユダヤ人の〈場所〉は国境線に画定された国家ではなく、むしろ北アフリカの出身者らしく砂漠的な曖昧な広がりイメージされる〈向こう〉、あるいはトーラー（モーセ五書）に対してラビたちが解釈に解釈を重ねた「書物」の〈向こう〉なのだ。

とはいえデリダは、彼方の理想郷を求めたわけではない。小川氏も指摘するように、それでもなお「フランス人でしかない」デリダは、フランスという植民地主義的な国家を引き受け、それ

に対する脱構築的改良主義のビジョンを持っていた。この点で、暴力なき世界、完全な非暴力を倫理として打ち出したかのようなレヴィナスに対して、デリダは「いかなる非暴力の哲学であっても決して、歴史のなかでは、暴力のエコノミーにおける最小の暴力を選択することしかできない。」(1964年「暴力と形而上学」、『エクリチュールと差異』所収)として批判し、「最小の暴力」を、場合によっては対抗暴力も含めて、次善として受け入れた。

このわずかな初期のテキストからの引用でも明らかにされるのは以下のことだ。すなわち、ユダヤ性や国家をめぐるこうした主張は、デリダ最晩年の「最後のユダヤ人」まで一貫して見られるものであり、「初期が理論的、中期が実験的、後期が政治的」といった区分が全くの的外れであるということ、また政治的転回とともにユダヤの転回も同じように通俗的な偏見にすぎず、デリダは初期からずっとユダヤ人として、しかもアラブ世界、地中海の南岸の出身のユダヤ人として自覚的に発言している、ということだ。出身地のアルジェリア、まさにフランスの植民地から独立戦争をへた国への眼差しに反映しているのも、このデリダの越境的な立場性であると思われる。

3、レヴィナスとデリダの捻れ、そしてガザ攻撃

またあらためてレヴィナスを振り返ったときに、上記のデリダと対比して、次のことが気になる。つまり、レヴィナスは「他者の顔」を前にした暴力批判の倫理を提唱しながら、しかし現実政治においては、アラブ・パレスチナ人という「他者」を弾圧し排除することでしか成り立ちえない政治シオニズムの立場を取り、ユダヤ人の排他的な近代領土国家イスラエルを擁護した（文化シオニズムであれば排他的領土を主張しないという点でパレスチナ人の排除を含意しない）。レヴィナスにおいて、この倫理思想と政治的立場とはどのように両立するのか、しないのか。逆にデリダは、ユダヤ人の〈場所〉としては領土的なユダヤ人国家を、政治シオニズムを否定しながら、他方では非暴力の絶対的倫理のようなものも批判し、「最小の暴力」を肯定した。この整理で言えば、レヴィナスとデリダは、その思想と政治の関係において、完全に捻れているように見える。

この捻れは、端的に言えば、二人がともに「アブラハムの一神教」のことを思考し論じているときに、一方でレヴィナスが他のヨーロッパ・ユダヤ人の思想家たちと同じように、ユダヤ教-キリスト教的紐帯のみを想定しているのに対して、他方でデリダはユダヤ教-キリスト教-イスラーム的紐帯を想定していることに由来する。この差異は、デリダにおいては意識的であり、そして決定的に大きい。

のちにデリダはこのことを次のように述べている。「マイモニデスは自分のことをむしろユダヤ-アラブ的だと感じていたのだが、その彼がポスト・ルターのドイツとの同盟に知らないうちに署名させられた」(1988年「戦争中の諸解釈」、『プシュケーII』所収)。すなわちドイツ・ユダヤ人の哲学者らは、歴史的にひじょうに重要な翻訳的な役割を果たしたアラブ・イスラームの介在を黙殺することで、ギリシャ-ユダヤ-ドイツの紐帯を、あるいはギリシャ哲学-ユダヤ教-キリスト教の紐帯を本質化したのだとデリダは指摘したのだ。そして、その反アラブ・反イスラーム的操作がレヴィナスその人まで共有していることをデリダは指摘し、自分との違いを明示した。「レ

ヴィナスとは異なるユダヤ教の岸から、地中海の対岸からやって来たユダヤ人 [デリダ自身のこと] は、ユダヤ-カトリック-プロテスタントというアブラハムの三角形のうちに、イスラーム-イブラーヒーム的なものの不在を指摘するのです。」(1998年「告白する」、『最後のユダヤ人』所収) 言うまでもなく、イブラーヒームはアブラハムのアラビア語読みで同一の預言者を指している。

このレヴィナスとデリダの差異は、現在まさに猖獗を極めているイスラエルによるガザ地区攻撃でのパレスチナ人ジェノサイドを欧米諸国が支持・支援しているという事態を生み出す思想的基盤をなしている。すなわち、西洋世界=欧米諸国に深く根ざしている、反アラブ・反イスラーム的な思考である。イスラエルのイツハク・ヘルツォーク大統領とベンヤミン・ネタニヤフ首相が揃ってガザ侵攻を「西欧文明を守る戦いである」と宣言し、欧米諸国の支持・支援を求めていることは、このジェノサイドの最も根源的な思想的背景を公言している。

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力を持った。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」なる興味深い比喩を導入している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『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的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「哲学のナショナル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*, Galilé, 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と主張されるこの「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——「私はいつも大げさなものを言う」(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、政治的文化の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。

たった一つの、私のものではない「日本語」

——ジャック・デリダ、中上健次、『批評空間』——

松田樹

一、一九八六年のシンポジウム——ジャック・デリダと中上健次

一九八六年、パリのポンピドゥー・センターにて「前衛芸術の日本」展(86・12・9～87・3・2)が開催され、それを祝して中上健次とジャック・デリダによる公開対談が行われた。先立つシンポジウムには柄谷行人、浅田彰、蓮實重彦、フェニックス・ガタリらが登壇し、彼らに見守られる形で対談は進められた。対談は翌年に「穢れということ」(『文学界』87・5、訳・宮林寛)と題して日本の文芸誌に掲載され、中上の国際的な活動の広がりや西欧を代表する知識人として振る舞うデリダの姿が一般読者に伝えられることとなった¹。後年、浅田はデリダの追悼文でも八六年のシンポについて回想し、「異国の作家とも腹蔵なく話してくれるような人になっていた」「ある種の社会的責任」を引き受け始めた八〇年代のデリダの方針転換を同時代人として感慨深げに振り返っている²。

だが、その場に居合わせた批評家を除けば、中上とデリダとの奇妙な取り合わせは、八〇年代日本の現代思想の興隆——いわゆる「ニュー・アカデミズム」——に連なる一現象としてのみ消費され、両者の発言の内容や活動の対応についてはこれまで検討が加えられてこなかった。中上とデリダを同じ議論の俎上に載せた唯一のものである守中高明の論考でも、そもそも対談の存在には触れられていないばかりか、中上の活動の分析は主に七〇年代までに限定されている³。中上はデリダとの対談に先立ち、八五年には「三島由紀夫をめぐって」と題して「二つの種類のアウトカースト」である「天皇」と「部落」についてパリ高等師範学校にて講演を行っていた⁴。八〇年代以降、中上は被差別部落の出自とそれが日本文化の下で持つ意味を異国の聴衆を前に問い直してゆく。デリダとの対談もまた、八〇年代日本の論壇を彩る一出来事として理解するのではなく、同時期中上の活動の延長線上に位置付けられねばならない。

さらに言えば、両者の対談はそれを取り囲んだ批評家たちの問題意識を明かすものとしても読解することができる。例えば、司会を務めた浅田は討議の場で「正の天皇主義者である三島に対して、負の天皇主義者として自己規定された」と中上の関心をパラフレーズした上で、「そういうナルシスティックな閉域から逃れて、一種の遊牧のほうへ向かっていった」ジャン・ジュネの存在を示唆している。それはジュネ論『吊鐘』(原著 74)を上梓したデリダと青年時代ジュネに傾倒していた中上との間に議論の回路を作り出そうとする配慮であるとともに、同年四月に亡くなったジュネの活動を精力的に日本で紹介していた浅田自身の批評的実践に連なる発言であった。後に浅田と柄谷が立ち上げた雑誌『批評空間』(第一期 91・4～94・1、第二期 94・4～00・4、第

三期 01・10～02・7) では、まさにその『弔鐘』の翻訳(訳・鶴飼哲)を始めとしてフランス現代思想の日本の論壇への本格的な移植が試みられてゆく。同誌の第一期終刊号に当てられた特集「中上健次をめぐる」(柄谷行人、浅田彰、蓮實重彦、渡部直己)にてシンポを囲んだ批評家らが「中上健次は『批評空間』の準備段階で深く関係していました」と明かしている通り、デリダと中上を対峙させる試みは後に『批評空間』へと結実するある時期の日本の論壇の雰囲気証言しているのである。

本稿は、一九八六年のジャック・デリダと中上健次との奇妙な邂逅を、当時の作家を取り囲む文学史的・批評史的なコンテクストから改めて捉え直すことで、その場で交わされた議論や両者の間で展開され得たかもしれない論点を再考するものである。先に挙げた守中高明は、被差別部落民である中上とフランス系ユダヤ人であるデリダの出自を重ね合わせ、「いかなる空虚な中心にも回収されることのない、散種としての市民たちの終わりなく脱中心的で不連続な結び合い」(傍点原文)を「デリダ＝中上の思考」と呼ぶ。だが本稿では、むしろそうした政治的な態度決定から敢えて撤退をしながらも、文学という営為自体に政治性を看取しようとしたところに中上とデリダに、そして両者を取り囲んだ批評家たちに共通する問題意識を見出したい。例えば、当時の浅田が劇作やパレスチナ運動との関連を含めてジュネの活動を盛んに紹介していたのも、汚辱に塗れた生を言葉の美学によって反転させるという戦後文学的な^{アンガジュマン}参加の論理に鑄造されたジュネ像を批判し——そうした姿を日本に定着させた立役者は三島由紀夫である——⁵、「運動との不思議な連帯、熱い連帯であると同時に、ある意味では微妙な距離を残した傍観者としての立場でもある」と政治状況からの遠さの自覚にこそジュネの倫理を見出していたからに他ならなかった⁶。まず次節では、中上・デリダ対談を検討する前に、その下準備として当時の作家を取り巻いていた論壇の状況を概観しておこう。

二、「政治と文学」から文学の政治へ——柄谷行人における中上健次

「私は、中上がいるから「文学」とつながっていた」⁷。九二年に中上健次が没した際、批評家の柄谷行人はこう述べた。柄谷と中上は六七年に群像新人賞の落選組として『三田文学』の編集室で出会い、その後は折に触れて影響を与え合いながら活動を展開してきたことが知られている。『中上健次全集』(全15巻、集英社、95・5～96・8、柄谷行人、浅田彰、四方田犬彦、渡部直己編)や『中上健次発言集成』(全6巻、第三文明社、95・10～99・9、柄谷行人、桂秀実編)など、中上が没した後に残された資料のアーカイブ化を積極的に押し進めたのも柄谷であった。柄谷は中上の死後、「中上健次の死は総体としての近代文学の死を象徴する」⁸と彼の活動に文学史的な意味付けを与えてゆくことになるが、ここでは主に七〇年代に限定して両者の活動の並行性を確認しておきたい。

すでに別稿で明らかにした通り⁹、柄谷行人の批評家としての出発は、戦後文学者には自明視されていた「政治と文学」という命題、つまりは文学者における政治参加の問いを宙吊りにしたところに始まる。東浩紀が戦後批評の文脈で整理しているように、六八年に群像賞を受けた柄谷の

デビュー作「意識と自然」は、吉本隆明や江藤淳といった戦後文学者には連続性が自明視されていた「倫理的問題（政治）」と「存在論的問題（文学）」との「乖離」を主題としていた¹⁰。同評論を収めた『畏怖する人間』（冬樹社、72・2）や『意味という病』（河出書房新社、75・2）は、戦後派からは非政治的と退けられていた一群の新人作家——古井由吉・後藤明生・黒井千次ら「内向の世代」——を擁護し、彼らの作品に見られる「内向性」をむしろ「現実を回復する道を自らの「方法的懷疑」によって切りひら」いていると評価する¹¹。「政治と文学」というような問題も、またそれに似ている。[...] それらをおおっていた観念的な外被が消えてしまったとき「政治」という奇妙なもの、参加するとか逃避するとかいった言葉が通用しないような「政治」というものの本質があらわにみえるようになった¹²。このように柄谷は学生運動の高揚が日常的な停滞に取って変わろうとしていた七〇年代初頭、作家たちは政治的な主題から敢えて撤退し、文学の領域において日常そのものの自明性を問い直すことからのみ政治への道を回復し得ると説いていたのである。

七七年三月から翌年一月にかけて柄谷が連載した文芸時評『反文学論』（冬樹社、79・4）は、巻頭に連載中であった中上健次『枯木灘』（河出書房新社、77・5）を取り上げている。柄谷によれば、作家自身の血縁と故郷の風土を基盤に据えた本作は、しかし「自伝」¹³（吉本隆明）や「自然主義文学」¹⁴（江藤淳）として捉えるべきではない。ここに見られるのは「内向の世代」にも共通した「方法的」な懷疑に他ならず、「中上氏はおそらくより内向的な作家として徹底し、あたかも「私、そのものが破壊されたかのような逆説的相貌をもってあらわれた」からである。日常性への問いから出発した「内向の世代」が自然主義文学の伝統へと回帰していったのとは対照的に¹⁵、彼らの後に登場した中上はそうした近代文学の伝統に否定を突きつけていると柄谷は言う。これは柄谷自身の問題意識の変遷を裏書きしている。『意味という病』を刊行した後、柄谷は七五年九月にイェール大学に研究員として赴任し——そこでポール・ド・マンと出会い、のちにド・マンからデリダを紹介されることになる¹⁶——、八〇年九月からは約半年に渡ってアメリカに滞在する。日米を往復しながら執筆されたのが、同時代の文芸評論『反文学論』と明治二〇年代における近代文学の成立を問うた『日本近代文学の起源』（『季刊芸術』78・夏～79・夏、『群像』80・1～80・6→講談社、80・8）である。「現実があり、風景があり、内面があり、私がある、と彼らはいうだろうが、それらは、近年に作りだされた、そしてそのことが忘れられた一つの制度にほかならない。[...]「文学」の外に政治があるのではなく、「文学」が政治なのだ。「政治と文学」という考えはすでに「文学」である」。『反文学論』の末尾にこう書き付けられている通り、七〇年代末の柄谷は日本とアメリカ、同時代と明治期を往還しながら、政治に対置される文学という発想こそ近代文学の成立時点から続く制度的思考に他ならないことを問うていた。

「柄谷氏の批評をみていると、小説とはなにかと思う」¹⁷。一方、中上健次もまたこう柄谷からの問いかけに応答しつつ、近代文学の伝統に対する懷疑を深めてゆく。「柄谷行人大兄、十五年前に出会った時の新宿、紀伊國屋書店三階の喫茶店で何を話したか覚えているだろうか？ [...] 二人に共通してあったのは、政治的な文学などあってたまるか、文学的な政治などあってたまるかという認識だった」¹⁸。柄谷と同時期にデビューした中上も戦後派からの切断を出発点として共

有しながら、他方で「内向の世代」と蔑称される作家たちの何人が、内向する内部とは、近代の病気の産物だ、と自覚しているだろうか¹⁹と「心理や意識」といった近代的な制度に無自覚な先行世代に批判を向けてゆく。七〇年代末に刊行された柄谷との対談集『小林秀雄をこえて』（河出書房新社、79・9）は、両者の間で一連の問題意識が分け持たれていたことを窺わせる。

柄谷 日本での批評が小林秀雄という一つのパラダイムの上にあるということがみえてきた。

たしかに、吉本隆明も江藤淳もそれぞれ小林秀雄に対立するだろうが、それらもふくめて結局一つのパラダイムがあって、そのパラダイム自体に違和を感じはじめた。[...]

現在では、小林秀雄がどうの、白樺派がどうのということではなくて、むしろ小林秀雄というプロブレマティック、あるいは近代の「文学」とか、「人間」とかいうものの制度性を根こそぎ問題にしようということになってきている。

中上 [...] つまりもともと日本には物語しかなかった。文明開化といわれる明治期にキリスト教と結びついた西欧種の近代がやって来て、キリスト教と重なるような形で入って来、その翻訳語としての文学、異物としての文学がはじまったんですよ。

柄谷行人も転倒がおこった明治期を「告白という制度」（『日本近代文学の起源』所収）で論じていることだし、物語を考えつづけている僕も、あなたの仕事から啓発されながら、考えている事なんです、小林秀雄は錯覚しているわけです。

（中上健次・柄谷行人『小林秀雄をこえて』）

明治二〇年代に形成された書記制度が「文学」や「人間」といった概念を作り出したとすれば、それをあたかも自明のように捉える我々は未だ近代文学の伝統の下に閉ざされてしまっている。江藤や吉本といった戦後文学者さえも、「小林秀雄という一つのパラダイム」に幽閉されたままなのである。批評家が近代文学の成立時点へと遡ることでその自明性を掘り崩そうとするならば、小説家に可能なことは近代以前の書記制度を自身のエクリチュールへと積極的に取り込んでゆくことである。『化粧』（講談社、78・3）という短篇集中中上は、私小説を思わせる身辺雑記的な内容を採用しながらも、そこにいささか強引にも古典の翻案を接合することで近代文学の枠組みを乗り越えることを試みている²⁰。さらに、『日本近代文学の起源』を後追いつけるかのように中上は、「物語の系譜」（『国文学解釈と教材の研究』79・2～85・6、渡米のために一時中断を挟みながら断続的に連載）と題した評論を執筆し——上記の対談集にもその一部が収められていた——、「告白、真理、人間」といったものから自由な「物語作家」（佐藤春夫、谷崎潤一郎、上田秋成、折口信夫、円地文子）に焦点を当てている。同時期中上の仕事について柄谷は、「僕は、昨夏、『日本近代文学の起源』を出版する前にアメリカへ発った。[...]それが漢字や律令制が導入された奈良時代における「転倒」の上に累積されたものである以上、僕は次の仕事としてそれをやるべきはずだった。そうすれば、君がやっていることと重なり合うことになっただろう」と記している²¹。七〇年代末に柄谷と中上が共有していたのは、「政治と文学」を対置する前世代の発想を歴史的に問い直し、その相補関係を乗り越えたところから新たな言説空間を立ち上げねばならないと

いう認識であった。

蓮實重彦との対談「文学と思想」(『群像』95・1)にて柄谷は、「一九六八年」あるいはそれに象徴されるものは、きわめて両義的でした。[...] 美学的なものの氾濫です。と同時に、それに対する決定的な批判もその時点からはじまっている」と文学の自明性を問う自らの批評を六八年という歴史的な符号の下に位置付ける。のみならず、同時期にデビューを果たした蓮實に「われわれの批評の開始をそこにおくことができる」と呼びかける。柄谷から同志的な連帯を求められた蓮實もまた「戦後派が持っていた政治と文学という図式は全くなかった」と六八年にやはりある種の切断を見出すばかりか、「全共闘運動がなおとどめていた文学主義に対する批判」と「政治と文学」の相補関係への批判にこそ自身の批評家としての出発を求めている。次節では、柄谷とともに中上の強力な擁護者であった蓮實重彦が八〇年代をどう準備していたのかを検討し、中上・デリダ対談を取り巻く言説の状況を今少し確認しておきたい。

三、「政治と文学」から文学の政治へ——蓮實重彦における中上健次

「なぜ「表層」でなければいけないのか。[...] この三つのものが「制度」によって分断され、隔離されてしまうがはやいか、その一つ一つが自分自身ではない多くのことがらをいっせいに代弁しはじめるからだ。「人間」が精神を、「言葉」が思想を、「紙」が賛否をもっともらしい顔で代弁してしまう」(傍点省略)。蓮實重彦の批評家としてのマニフェスト『表層批評宣言』(筑摩書房、79・11)は、こう記号そのものへの注視を歌う。書かれた言葉の背後に書き手の「思想」を、投票用紙に政治的な「賛否」を見出すのは「代弁者的=媒介者的な思考」に我々が馴致しているためであり、言葉の表面に目を向ければその欺瞞が顕にされることになる。蓮實によれば、吉本や江藤らに見られるのも、実は勇ましい政治参加の論理ではなく、記号そのものとの出会いに戸惑う書き手の姿に他ならない。『論註と喩』の吉本隆明は、そうした記号との遭遇に誰よりも敏感な存在である²²、「みずからの失語を他者に提供する江藤淳。いったい、「文学」は、かつてこれほど美しい犠牲者を持ったことがあるだろうか」²³。柄谷とは異なって明示的に批判を向けられてはいないものの、蓮實もまた戦後派には自明視されていた「政治と文学」の連続性に切れ目を入れ、我々が日常的に縛られている政治制度への懐疑を文学という営為自体に求めてゆくのである。

柄谷とは別の仕方で文学を政治化しようとする蓮實の戦略は、彼の文学史への態度にもよく表れている。蓮實初の日本文学論を収める『「私小説」を読む』(中央公論社、79・10)は、日本近代文学の伝統的なジャンルである私小説に焦点を当てつつも、「あの白樺派の中心人物としての小説家志賀ではなく、こうした「作品」や「存在」と親しく戯れうる非人称的な言葉の体験者」としての「私」に焦点が当てられる。『夏目漱石論』(青土社、78・10)でも文学史上で構築されてきた「漱石神話」を「そ知らぬ顔でやり過」ごすことが目論まれ、あくまでも漱石作品に書き付けられた言葉にのみ視線が注がれる。蓮實が中上に注目するのも、彼の作品もまた日本近代文学史を別様に読み直していると言えるからである。「中上健次は、明らかに漱石と直哉の系譜上に

自分を位置づけながらも、[...] 記号の残酷な双極的磁力を、苛酷な暴力装置としての物語の磁力の双極性と重ねあわせることを選んだ結果、少くともその意識においては、二人の小説家が達した成果を遥かに越えた地点にまで踏み込んでいる」²⁴。蓮實においておよそ書くという営みは、我々が日常的に縛られている言語体系を攪乱するものとして位置付けられているのである。

蓮實と中上の対談「制度としての物語」（『カイエ』79・1）によれば、中上が蓮實の批評に触れたのは「翳る鏡の背信——古井由吉の『水』を繞って」（『三田文学』73・9）からであり、蓮實もまた「補陀落」（『季刊芸術』74・4）以降中上に着目していたという²⁵。さらに、中上は蓮實の「物語としての法——セリーヌ、中上健次、後藤明生」（『現代思想』77・8）について「あの批評はつまり、ここまでいわれるとヤバイな、と思った」と述べている。同評論は「中上健次の『枯木灘』の素晴らしさは、というより説話論的空間に波及させうる刺激性は、それがすんでのところで「物語」になりそびれた「小説」自身の反復譚としてあるからだ」と、江藤や吉本とは異なって『枯木灘』を自然主義文学の延長線上に捉えるのではなく、「物語」に対する「積極的な倒錯性」を身に纏うことで「不可視の「制度」」を脱臼する試みとして論じている。

「制度」や「法」といった蓮實の用語の参照源になっているのは、同時期に彼が訳書を刊行していたジル・ドゥルーズ『マゾッホとサド』（蓮實重彦訳、晶文社、73・7）である。ドゥルーズは我々を拘束する「法」や「制度」を侵犯することで「反・言語」を志向するサドと「法を観察し、法と一体化する」マゾッホを対置し、規範に拝跪しながらもそれを内在的に書き換えてしまう後者の戦略に共感を寄せる。『フーコー・ドゥルーズ・デリダ』（朝日出版社、78・12）でも蓮實が「ドゥルーズ的」と名指すのは「反＝冒険者のディスクール」、すなわち「法」や「制度」を辿り直すことこそを「創造的な運動」とするマゾヒストの振る舞いであった。柄谷のように、日本近代文学への批判的眼差しを獲得したとしても、小説家はその上に作品を書き継ぐことはできない。例えば、サドのエクリチュールを政治制度の永久革命として捉えた三島が、しかし最終的には言語を否定し自決という行為によって制度批判を行わざるを得なかったように²⁶。三島以後の作家に残された余地は、制度や規範を引き受けながらもそれを骨抜きにしまうマゾッホ＝蓮實的な倒錯の戦略である。蓮實の批評への共感も口にされていた通り、中上もまた連作評論「物語の系譜」で谷崎潤一郎に見られる差別表象を「法・制度へのマゾキズム」として論じている。

端的に言えば、谷崎の耽美やマゾキズムが人間の持っている原基への耽溺でもマゾキズムでもなく、法・制度へのマゾキズムであったからである。花は桜、魚は鯛。その妙に味の悪いコードからも導き出せる事だが、谷崎潤一郎の差別主義というものである。

先にこの谷崎は近代文学をおおっている人間中心主義、「文学」主義の迷妄から自由であったと言ったが、人間中心主義とは顕在化の仕方として貴族も平民も賤民もつまるところ同じ人間という平等思考を持ってくる。だが果たしてそうか。日本語が日本的法や制度、物語を作っているのは自明だが、差別が日本的法や制度の一つであるなら近代文学の範囲での人間中心主義の平等思考は迷妄の最たるものである。

（中上健次「物語の系譜——谷崎潤一郎」）

中上によれば、谷崎は「人間中心主義、「文学」主義」とは無縁な書き手であるものの、彼のエククリチュールには日本の文化に連綿と継承されてきた「法・制度」に対する「マゾキズム」がある。日本近代文学の書記制度から自由な谷崎が、しかし「近代文学唯一の差別主義者」であるのは、彼の作品には古典や芸能から「賤なるもの異形なるもの」の表象が受け継がれているからである。こう論じる中上は、自身の出自を俎上に乗せるに当たって近代文学の範疇での「平等思考」を「迷妄」と斥けながらも——そこで真っ先に批判されるのは島崎藤村『破戒』である——、同時に伝統的な「賤民」表象を内在的に書き換えようとする。前節で言及した『化粧』でも、作家の身辺雑記的な内容には古典の翻案を通じて導入される死穢や不浄のイメージがない混ぜにされていた。続く短篇集『千年の愉楽』（河出書房新社、82・8）でも、「高貴で穢れた中本の血」と時代錯誤的な血縁差別があえて題材に取られつつ、その舞台である被差別部落「路地」は南米やアイヌといった地域にまで拡張されていた。「あえて物語のもっとも深い地層にまで下降し、そこで自分の生命を賭けてまで物語から自由になるために、『千年の愉楽』を書かねばならなかった」²⁷と蓮實が評している通り、中上は柄谷から近代文学批判の問題意識を継承しつつも、蓮實のいわゆる「積極的な倒錯性」を身に纏い、古典や芸能に関わる差別表象をむしろ進んで引き受けることで自身のエククリチュールを立ち上げてゆくのである。

以上の通り、中上の活動には同時代の文学を政治化しようとしていた批評家たちの問題意識が張り付いている。七一年に行われたある講演で吉本隆明は「もう、政治と文学の関係とか、政治と文学の関わり方はどうあるべきかという問題については、卒業したつもりできました」と述べ、「三島由紀夫さんが、政治と文学について、非常にショッキングな在り方を提供してくれました」²⁸と前年に生じた三島の自決を戦後文学者に課せられてきた政治参加の問いに対する最終回答として位置付けていた。江藤淳と蓮實重彦との対談でも「三島由紀夫が死んでからものを書きはじめたんです」と三島前後の断絶が繰り返言及されているばかりか、あくまでも「記号」の手触りのみに固執する蓮實に「蓮實さんはその、文学は好きなんですか」と江藤は素朴にも問いかける²⁹。三島以後に登場した書き手は、吉本や江藤のように「政治と文学」の領域を二者択一化し、いずれかに活動の拠点を求めることをあらかじめ放棄している。むしろ二つの領域を等号で結び、読み書く営みに政治性を看取するとともに、政治制度への抵抗の契機を自身の執筆活動のうちこそ求めてゆくのである。

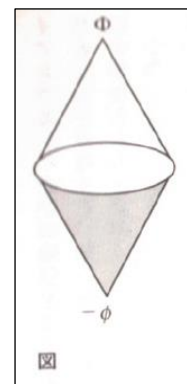
八四年に行われたある対談で柄谷行人は、文学の持つ政治を攪乱する力を「言葉の自己免疫疾患」と病——とりわけ当時社会問題化していた「エイズ」——の隠喩で説明し、それを端的に「ディコンストラクション」と呼ぶ³⁰。柄谷がこの用語を獲得する契機となったデリダやド・マンとの出会いは、後年、「同じようなことを考えていて、しかもそれを別の角度から精密にやっている人間がいたのか、という驚き」と述懐されることになる³¹。ここに戦後文学の決算として七〇年代に提出されていた論点が、八〇年代へと至って現代思想的なタームへと上書きされてゆく様子が垣間見えよう。実際、先の対談で柄谷は「全共闘のころはそれに近い状態があった。つまり大学の自己免疫状態があった」「天皇制のようなものは自己免疫的に自壊させたい」とも述べているが、六八年、天皇制、病としての文学といった話題は中上・デリダ対談へと引き継がれることになる。

次節では、中上の周囲の批評家によってデリダがどう受け止められていたのかを簡単に紹介しつつ、八六年のシンポについて検討を加えてゆこう。

四、松阪牛とフォアグラ——中上・デリダ対談について

「私をもっとも注目しているフランスの思想家ジャック・デリダは、ヨーロッパ中心主義・音声中心主義・ロゴス中心主義を解体しようとしているのだが、私の眼にはそれはフランス中心主義の解体にほかならないようにみえる」。デリダの登場が与えた衝撃について柄谷は『反文学論』にてこう記し、「日本の文学者はいま自分の思考の自明性を根こそぎ疑わねばならない時期にきている」とデリダを経由する形で日本近代文学の問い直しを主張する。蓮實もまた『反＝日本語論』（筑摩書房、77・5）にて「デリダのきわめて難解な言語的戦略とは、「音声言語」の圧政から「文字言語」を解放せんとする試み」とした上で、「こうした認識は、日本語を母国語として語り、話し、書き、読み、思考するわれわれにとっては、ほとんどその想像をこえたものだ」とやはりデリダの論を日本語という言語体系への問いへと送り返す。藤本一勇は蓮實や豊崎光一ら七〇年代にデリダを翻訳・紹介していた書き手を「デリダの受容史」「第一世代」と分類しているが³²、その初期受容者たちに共有されていたのはデリダの提起を同時代人として日本語の環境の下で引き受け直そうとする姿勢であった。

それはデリダに対峙した中上の態度にも通じている。対談の冒頭から中上は、部落問題と天皇制を日本文化の盾の両面として示し、その伝統を引き受けようとする自身の立場を「デリダさんなんか提唱している〈ディコンストラクション〉、そういうものがひょっとすると有効かもしれません」と述べる。例えば、被差別部落を追い出された老婆らが皇居へと姿を消す自作『日輪の翼』（新潮社、84・5）は、「天皇とアウト・カースト、要するに部落民がほとんど背中合わせにくっついている、という意図のもとに書かれた小説」であり、両者の関係性を問う際にデリダの議論は有効であると説く。守中高明によれば、七〇年代末から中上が繰り返してきた同様の日本文化論は、「差別者＝天皇が被差別者＝被差別部落民なしにはみずからをそれとして定位し得ない」——【図】³³のような形で説明される——という天皇と被差別部落の間の階層秩序の転倒の試みである。



【図】

だが、デリダは中上の主張を「疎外された人間の貴族主義」と呼ぶばかりか、そこに「一種の国粹主義」さえ看取している。デリダは中上の主張は天皇制に代表される「既存のフィールドにすんなり回収されてしまうような文学」に過ぎず、むしろ来るべきは「フィールドに回収され得ない別種の文学」、つまりは「文学としての部落民サイドのようなもの」（傍点引用者）ではないかと投げかける。デリダの批判は部落民の存在を文化的に基礎付けてしまう中上の語りとともに、日本社会を天皇制という象徴秩序の下に一元化する守中の論の危険性をも問いただしている³⁴。しかし、そのデリダに対して中上は、自身の説いている日本文化の姿は「中心と周縁という単色

に還元できない「霜降り肉」のようなものであり、デリダは「簡単な図形に還元してしまっている」と反論する。確かに守中の読解とは逆に、作家が例示している『日輪の翼』は、部落民と天皇の間の階層秩序そのものを無化してしまうような作品であった。

ワゴン車の中いっぱい響き、外にもれ出るロックの調子のよいリズムを耳にしながら、二十二歳のツヨシは、路地の中で生きた他の若衆もこんなつかみどころのない不安に時に捕えられたのだろうか、と思う。ツヨシは、その不安は、自分だけのものだと思った。何しろ自分の物ではない冷凍トレーラーを改造して、路地を後にして来た。冷凍トレーラーに乗せた七人の老婆にも、ツヨシにも、路地から遠ざかる道はあるが、路地に帰りつく道はないと覚悟している。眼を転じてみれば冷凍トレーラーで行くところ、すべて純無垢の路地になった。

(中上健次『日輪の翼』)

山口昌男のような論者の場合、故郷の被差別部落「路地」を舞台とする中上作品は「被差別の空間が、逆に制度＝物語＝文化を異化し詩的言語を発生させる」、つまりは天皇に代表される中心の政治権力を周縁的な被差別民が活性化させる物語として読み解かれる³⁵。だが、作中に描かれるのは実のところ最終目的地である皇居に行き着くまでの果てしない散文的な流浪の過程であり、「冷凍トレーラーで行くところ、すべて純無垢の路地になった」と被差別空間はむしろ階層化されることなく日本全域に入り込んでゆく。だからこそ、中上はデリダの批判が「フランスいやヨーロッパにあまた存在する」聖と賤、あるいは中心と周縁を選別する「フォアグラ」的発想に基づく誤解であり、自身が主張しているのはあくまでも両者を分け難く含み込んだ「霜降り肉」だと説くのである。ただし残念ながら、作家の比喩的説明はデリダに受け止められることはなく、対談は平行線のまま締め括られることになる。デリダが提起した「文学としての部落民サイド」という示唆的な文言も、中上によってその場で応答されることはなかった。

一方、「国粹主義的」とのデリダの指摘は、いみじくも八〇年代以降に中上が抱え込む困難を言い当てていた。作家が主張する通り、部落問題が天皇制との相補関係の下にあるならば、「路地」とは日本という閉ざされた空間の中でしか意味を持ち得ない。「女らの一人は道の果てまで来て、冷凍トレーラーが本当に空に翔けあがるのを想像したし、或る者は四方を海に囲まれた日本だから果てまで来て海の中へ乗っている人間もろとも沈み込む姿を想い描いた」(『日輪の翼』)。『日輪の翼』の放浪も結局のところ皇居を中心に日本列島を周回し続けるだけであり、「路地」を舞台とする八〇年代の中上作品は出口のない閉塞感に付き纏われる。そこに頻出するのは、「円環」や「縄」の主題である。『千年の愉楽』の主人公は「頭から足の先まで十重にも巻きついた龍の蛇腹におおわれて」亡くなり(「六道の辻」)、別の作品でも青年らは作の終盤で「口と眼と耳をマスクンテープでおおわれ、一目でタツヤは生命を奪るも奪らないも相手の気持ち一つだという瀬戸際」(『異族』)や「目隠しされ、口を塞がれ、身動き出来ないように手足を縛られている」(『奇蹟』)状態に置かれる。七〇年代には伝統的な部落表象への倒錯の戦略を綴っていたが、それを日本文

化の問題として引き受けた後は、あたかも作品に書き込まれた「路地」の青年の姿のごとく書き手自身がそれに自縄自縛されてゆくのである³⁶。

デリダとの対談で司会を務めた浅田は「負の天皇主義者」と名指すことで中上が逢着した困難に危惧を表明するとともに、天皇を通じた自己措定というその三島も囚われた「ナルシスティックな閉域」から逃れる方途をジュネの「遊牧」によって示唆しようとしていた。実際、浅田は中上の死後に『日輪の翼』に寄せられてきた「賤と聖の反転という定型」を「表面的な見方」と退けた上で、「どこへ、何のために。目的などないし、必要もない。ただ移動することだけがある」と中上が囚われた一国主義的な限界を乗り越える読解を提供していた³⁷。だが、周囲の危惧とは裏腹に、八六年のシンポを経た直後から中上は「天皇主義者」としての振る舞いを先鋭化させてゆく。分断を象徴するのは、昭和天皇崩御の日に発売された『文学界』に、中上・岡野弘彦の対談「天皇裕仁のロゴス」と浅田・柄谷の対談「昭和の終焉に」が同時掲載されたことである。後に柄谷は「この時期の君の言動には、よくわからないものがある。特に、天皇に関してね」と昭和末期に中上が示した言動に当惑の声を漏らしている³⁸。その後、昭和の終わりや冷戦崩壊を経て周囲との関係性を修復しようとしていた矢先、九二年に中上は急逝することになる。最後の節では、九〇年代以降、中上が早逝しなければあり得たかもしれないデリダとの再交錯の可能性を示唆して本稿を締め括ろう。

五、たった一つの、私のものではない「日本語」——デリダと中上の遺産継承

私は十八歳のころから、母や兄や姉たちや近隣の人びとを、文字で、その言動を描き続けてきました。しかし、怒りはときどき噴き上がります。文字の世界、文学の世界で、私のこの怒りは時に短絡し、日本近代文学批判になります。端的に言えば、近代文学の世界、この豊かな文字の国の表記に、私たちは含まれていない、ということです。[...]

あらためて問うしかないわけです。〈日本〉と〈私〉は、どうつながるのか。重なっているのか、切れているのか。私の書くのは〈日本〉なのか。私は〈日本〉人なのか。そう問うわけです。

(中上健次「私は〈日本〉人なのか」³⁹)

一九九〇年、ベルリンの壁崩壊直後のドイツに招かれた中上は「私は〈日本〉人なのか」(於・フランクフルト市議会ホール、90・9・30)と題した講演を行い、異国の聴衆を前にして被差別部落の生まれを日本語からの疎外体験として位置付け直す。批判的に参照されているのは、六八年にノーベル文学賞を受けた川端康成による講演「美しい日本の私」である。川端の講演が西欧の聴衆に向かって古典から戦後へと連なる日本の伝統的な美意識を寿ぐものであったとすれば、中上は「豊かな文字の国の表記に、私たちは含まれていない」とそこから疎外されてきた部落民の側こそを代弁しようとする。「〈日本〉と〈私〉の間に越えられない距離がある」と繰り返す中上は、もはや八〇年代のように天皇と被差別部落を戴く日本文化の特殊性を引き受けようとはして

いない。逆に、「私の書くのは〈日本〉なのか。私は〈日本〉人なのか」と部落民の出自を日本という共同体への絶えざる距離感として措定し、母語から疎外された異邦人としてむしろ外との連帯可能性を求めていくのである。

「私は一つしか言語を持っておらず、しかもそれは私のものではない。私の「固有の」言語は、私にとって同化不可能な言語である」。こう述べるのは、デリダの著作『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』（原著 96、訳・守中高明、岩波書店、01・5）である。デリダはここでフランス系アルジェリア生まれのユダヤ人という自身の出自を、フランス語という母語への距離感として語っている。のみならず、冷戦崩壊後の言語ナショナリズムの勃興に抗して、その疎外感を言語の条件そのものとして差し出すことで固有の言語という神話の脱構築を試みる。一度きりの対談は不首尾に終わってしまったものの、九〇年代に彼らが示した振る舞いは両者が相見える可能性があったことを思わせる。デリダの講演はクレオール作家エドゥアール・グリッサンらのコロックで発表されたものであったが、大江健三郎が晩年の中上をクレオール文学者に擬えていたこともその傍証となろう⁴⁰。あるいは、亡くなる直前の中上が部落民を亡命者と読み替え、「路地」をベンヤミンの「パサージュ」に重ねようとしていたことも想起させる⁴¹。

ただし、九〇年代にはすでに中上を取り囲む言説空間もまた変質を遂げていた。文学を政治化する試みとしてデリダを頭揚していた柄谷も、冷戦崩壊後は「ディコンストラクションは、米ソの二項対立、冷戦構造という歴史性の中で見るべき」と脱構築という実践を冷戦時代の遺物として語り始める⁴²。同時期に柄谷が率いた「湾岸戦争に反対する文学者声明」（91・1）でも、仮想敵とされていたのは「大学で主流であるディコンストラクショニスト」、すなわち「何もしないにもかかわらず、そのことがあたかも最も革命的で過激であるように思い、かつ思いこませる」と非政治主義的なラベリングが貼られたデリダ派であった⁴³。蓮實もまた九〇年代以降は自身がアカデミズムの内部で権威化してゆくことに相即するかのように、脱構築批評が一種の理論的な枠組みへと鑄造される過程で葬り去られたテマティスム批評の豊かさにこそ言を費やすようになってゆく⁴⁴。

むしろ言語ナショナリズムへの批判意識は、九〇年代以降に活躍する小説家たちによって引き受けられていくことになる。例えば、『千年の愉楽』の英訳者から作家に転身したリービ英雄は「在日」という用語を積極的に用い、日本語を母語としない立場から言語と国民意識の結び付きを問うてゆく。多和田葉子は、しばしばツェランなど亡命作家に示唆を受けつつ、日本語の言語体系に揺さぶりをかけ続けている。近年では、台湾生まれの温又柔がデリダの『たった一つの、私のものではない言葉』を参照し、やはり日本語との距離を計り直そうとしている⁴⁵。こうした傾向は、中上が没した直後にもすでにその萌芽が現れていた。九二年十月号の『批評空間』編集後記には、「八月十二日、中上健次が世を去り、日本近代文学は事実上終わった。[...] その彼がパリでデリダとやった公開討論は今も忘れられない」と浅田によって回顧的な文章が書き付けられている反面、柄谷の欄では「実は、中上健次が創刊号から小説を連載したいと申し出ていた。[...] いよいよ、今号から、水村美苗の小説が開始される」とバイリンガルの立場から日本近代文学の歴史を捉え直す水村美苗「日本近代文学 私小説 from left to right」（『批評空間』92・10～94・10）

の連載が予告されている。中上とデリダが再交錯し得たかもしれない論点は、彼以後の作家によって継承・展開されてゆくのである。

ところで、中上が初めて部落問題を取り上げたルポルタージュ『紀州 木の国・根の国物語』（朝日新聞社、78・7）には、被差別部落の出自ゆえに言葉の規範につまずく青年の様子が素描されていた。フーコーによる『ピエール・リヴィエールの犯罪——狂気と理性』（岸田秀、久米博訳、河出書房新社、75・9）を参照しながら、書き手の「私」は「たとえばミシェル・フーコーの「ピエール・リヴィエール」やカミュの「ムルソー」を見るからである。彼がつまずいているのは言葉であり、これからつまずくだろうと予測するのも言葉である」と、ある部落青年の境遇に日本語という規範への不適合を見る。

青年を、ここで紹介してよいか、どうか分からぬ。[...] 年齢二十五歳。新宮の篇で紹介した少女の兄である。彼は、今、運転免許証を取得のため、勉強している。同世代の二人の青年が、ほとんど、毎日、二時間ばかりつききりで勉強をみている。「速やかに」「妨げる」という言葉の意味が分からなかった青年は、学習の成果により次第に成績が上がり、仮免許をパスする。しかし、つまずいたのは本検である。合計七回落ちた。いや、つまずいたのは言葉である。 [...]

私は、その何度も運転免許の試験に落ち、学習しているにもかかわらず、言葉につまずいて、成績が下落しはじめる青年の感性に興味をもつ。言葉の書き手たる私とよく似ている、と思うのである。

（中上健次『紀州 木の国・根の国物語』傍点引用者）

書き手によれば、青年の抱える生活上の困難は「社会に対する^{ミスマッチ}不適合」ではなく、「言葉＝社会的規約^{コンベンション}」への不適合である。彼の不幸な境遇は「言葉の意味を正確に考えよう」とすることに起因するものであり、言葉に固執し過ぎるあまりに規範につまずく青年の様子は「言葉の書き手たる私とよく似ている」。後年の講演で主題化されることになる日本語からの疎外とは実は作家の部落問題に対する関心の出発点から潜在しており、作を追うに連れて「彼」と三人称で語られていたその問題が次第に書き手の「私」自身のもものとして引き受けられてゆくのである。

書くこととは日本語につまずくことである、と中上は言う。「中本の悲運に無自覚な所作を繰り返しながら、他の者とくらべると圧倒的に短い生の時間のうちで、右にぶつかって一つ知り、左にぶつかって一つ知るといふ具合に接近していかざるをえないのを知っていた」（『千年の愉楽』）、「タツヤの率る皇統会という党は、てんのうを天に頂いた正しい社会をめざし、綱領の細部が欠けている分だけ、一つ動いてはつまずき、一つ動いてはぶつかりしながら経験を積み、一人前になってゆく」（『異族』）。蓮實は「右にぶつかって一つ知り、左にぶつかって一つ知る」という言葉ほど、小説を書こうとする者の苛酷な歩みにふさわしい修辭学的な表現もまたとあるまいと、上記の一文を小説家の書くという営みに重ねている⁴⁶。だがより正確に言えば、そうした様々な作品に描かれる部落青年の境遇を書き手自身の問題として引き受けようとするからこそ、そのエ

クリチュールはつまずかざるを得ないのだ。日本語という母語で書きながらもそこに自身を同定しないこと、日本語を用いながらもそれにつまずき続けること。このような跛行を強いられる試みが中上健次の執筆活動であった。それは彼の前に来るべき作品への期待を「文学としての部落民サイド」と語ったデリダの実践とも、どこか似通いながら展開されていた。

¹ 『文学界』掲載時に付された「はじめに——編集部」には、以下のような注記が添えられている。「昨年12月12日～13日、パリのポンピドー・センターで日本文化についてのシンポジウムが行われた。日本からは、柄谷行人氏、蓮實重彦氏、浅田彰氏が出席、それに中上健次氏が特別参加した。シンポジウムの二日目、フランスの哲学者、ジャック・デリダ氏と中上健次氏の討論が多くの聴衆を前にして行われた。中上氏がまず「熊野」について語り、それをもとにして、デリダ氏との間に興味深い討論が交わされた。ここに掲載するのは、その日の討論の記録だが、聴衆が参加した一部は削除してある。なお、掲載にあたって尽力いただいたポンピドー・センターのジュフロア氏に感謝したい」。

「前衛芸術の日本」展に関しては、コミッショナーを務めた岡部あおみによる『ポンピドゥー・センター物語』（紀伊國屋書店、97・11）がその舞台裏を明かしている。なお、対談中の発言によれば、デリダは八四年に来日した際にも中上と顔を合わせている。記録が残っていないので定かではないが、その会合は、デリダ、浅田、柄谷による鼎談「超消費社会と知識人の役割」（『朝日ジャーナル』84・5・25）に前後する際のものではないかと推定される。

² 浅田彰、柄谷行人、鶴飼哲「Re-membering Jacques Derrida」（『新潮』05・2）。ここで浅田は、注1に挙げたデリダを囲む鼎談について、「『声と現象』の邦訳は七十年に出ていますが、この『朝日ジャーナル』のインタビューが日本の一般読者がデリダに触れた最初のきっかけなのではないでしょうか」と述べている。中上との対談を含め、浅田と柄谷がデリダの紹介を意欲的に行っていたことを窺わせるエピソードである。

³ 守中高明「ファロス・亡霊・天皇制——ジャック・デリダと中上健次」（『現代思想 総特集デリダ』15・2）

⁴ 中上健次「三島由紀夫をめぐって」（85・11・13、於・パリ高等師範学校→『現代小説の方法』、高澤秀次編、07・2）

⁵ 例えば、三島由紀夫「ジャン・ジュネ論」（『群像』53・8）など。ジュネの『泥棒日記』邦訳刊行時に三島は帯文を寄せており、「『泥棒日記』の受容を促進するにあたっての最大の功労者は、しかしながら石川淳ではなく、三島由紀夫である」とされている（岑村傑「ジャン・ジュネの受容史のために——朝吹三吉訳『泥棒日記』と三人の守護聖人 石川淳、三島、安吾」（『藝文研究』11・12）。

⁶ 浅田彰、渡邊守章「舞台の上の政治学 一九八六年十一月二十四日京都大学」（『GS 特集ジュネ・スペシャル』浅田彰責任編集、5 1/2号、87・6）。浅田が執筆している同号の「編集後記」でも、「最後に、再びパリに戻ろう——あの学生デモの熱気もさめやらぬ一九八六年十二月のパリに。そのとき私はポンピドー・センターのホールにいた。柄谷行人・蓮實重彦氏の両氏とシンポジウムを行ったあと、それに続く中上健次とジャック・デリダの対談を聞いていたのだ」とジュネをめぐって議論を交わしたことが回顧されている。

⁷ 柄谷行人「追悼・中上健次」（『文学界』92・10）。一方、中上もまた柄谷との交友をエッセイ「わが友 柄谷行人」（『日本読書新聞』74・11・18）に記している。なお、この時期に柄谷や中上に『日本読書新聞』で執筆の機会を提供したのが、同誌の編集者を務めていた桂秀実である。桂はのちに蓮實にも誌面を供しているの、本稿で取り上げた中上をめぐると言説空間の影の立役者とも言えよう。

⁸ 柄谷行人『近代文学の終り』（インスクリプト、05・11）

⁹ 拙論「政治と文学」再考——ケーススタディ・井上光晴と大西巨人」（『国文論叢』第59号、特集「政治と文学」再考、22・3）

- 10 東浩紀「柄谷行人について」(『ヒューモアとしての唯物論』解説、講談社学術文庫、99・1)
- 11 柄谷行人「内面への道と外界への道」(『東京新聞』夕刊、71・5・9～10)
- 12 柄谷行人「平常な場所での文学」(『東京新聞』夕刊、73・5・17)
- 13 吉本隆明、中上健次「文学と現在」(『海燕』83・11)。また、吉本は「中上健次私論」(『吉本隆明〈未収録〉講演集9 物語とメタファー』筑摩書房、15・8)でも、『枯木灘』を始めとする中上作品の自然描写を「体験的描写」と捉えている。
- 14 江藤淳「文芸時評」(『毎日新聞』77・2・24)。江藤はここで「『枯木灘』を通読して、私は、日本の自然主義文学は七十年目に遂にその理想を実現したのかもしれないという感想を抱かざるを得なかった」と絶賛している。
- 15 古井由吉『東京物語考』(岩波書店、84・3)、後藤明生『小説いかに読み、いかに書くか』(講談社、83・3)など、「内向の世代」は時代を追うにつれて積極的に日本近代文学の伝統の継承者として振舞ってゆくことになる。
- 16 柄谷行人『日本近代文学の起源』(講談社文芸文庫、88・6)に寄せられた「著者から読者へ ポール・ド・マンのために」には、「私が本書の大半を構想したのは、一九七五年から七六年末にいたるまで、イエール大学で日本文学を教えていたところである」との経緯とともにド・マンの思い出が記されている。
- 17 中上健次「『意味という病』書評」(『週刊読書人』75・3・31)
- 18 中上健次「柄谷行人への手紙」(『韓国文芸』81・秋)
- 19 中上健次「小説の新しさとは何か」(『日本読書新聞』76・2・16)。中上の初期作品に見られる日常的な停滞感とそれに対する苛立ちに早くから注目していたのが、「内向の世代」に属する批評家の秋山駿である。拙論「上京青年の犯罪——中上健次「十九歳の地図」論」(『国文論叢』53号、18・3)を参照。
- 20 柄谷行人「『化粧』解説」(講談社文芸文庫、93・8)は、まさに本作を「私小説」と「物語」の統合として捉えている。詳しくは、拙論「熊野への帰郷——中上健次『化粧』論」(『国語と国文学』20・8)を参照。
- 21 柄谷行人「中上健次への手紙」(『韓国文芸』81・秋)。『小林秀雄をこえて』でもすでに柄谷は、「実は、もっと根本的な転倒が前にあるわけだよね。それは古代に中国の文字・法制度が日本に来た時におこっている」と発言している。後年、柄谷は中上から引き受けたその仕事を『日本精神分析』(文藝春秋、97・11)にて取り組んでゆくことになる。
- 22 蓮實重彦「吉本隆明『論註と喩』——矛盾について」(『国文学解釈と教材の研究』81・3)
- 23 蓮實重彦「物語＝書物＝文学」(『季刊・現代批評』79・4)。蓮實における戦後批評家への対抗意識については、梶尾文武「批評と歴史意識——蓮實重彦における政治と文学」(『ユリイカ 総特集蓮實重彦』17・10)が詳しい。
- 24 蓮實重彦「中上健次『鳥のように獣のように』解説」(角川文庫、78・12)。なお、興味深いのは、柄谷と蓮實、さらには江藤や吉本までも、周辺の批評家が共通して漱石を論じているにもかかわらず、なぜか中上においては終生漱石が主題化されなかったことである。漱石から中上へと連なる文学史的なカノンをめぐる問題に関しては、大杉重男『アンチ漱石 固有名批判』(講談社、04・3)が示唆的な検討を加えている。
- 25 ただし中上が蓮實と出会う以前に、テマティズム批評を摂取していたことに関しては、拙論「少年の想像力——中上健次「一番はじめの出来事」論」(『阪神近代文学研究』18号、17・5)を参照。
- 26 三島が影響を受けたサド解釈は、「サドにとって革命とは、せいぜい自分の文学の検証のための鏡のようなものにすぎなかったにちがいない。社会的な事件にまったく無関心であった彼が、最も見事に革命と一体化した文学を築き上げたのは、一に「自由の塔」のおかげであったろう。[...]書くことによって、自分自身の可能性である絶対的な自由のすべてを祭壇に供したのである」とする澁澤龍彦(『サド侯爵の生涯』桃源社、65・8)によるものである。

例えば、これを受けて三島は以下のように書いている。「澁澤龍彦氏の「サド公爵の生涯」を面白く読んで、私が最も作家的興味をそそられたのは、サド侯爵夫人があれほど貞節を貫き、獄中の良人に終始一貫していながら、なぜサドが、老年に及んではじめて自由の身になると、とたんに別れてしまうのか、という謎であった。この芝居はこの謎から出発し、その謎の論理的解明を試みたものである」

(三島由紀夫「跋 サド侯爵夫人」河出書房新社、65・11、旧字は新字に改めた)。上記の通り、三島は戯曲『サド侯爵夫人』でサドを眺める夫人の位置から澁澤的なサド像を捉え直しながらも、最終的には認識者たる夫人と不在の行為者たるサドとの統合を求めていったとすることができる。

²⁷ 蓮實重彦「路地と魔界——中上健次『熊野集』『千年の愉楽』(『中上健次全集 5』月報、集英社、95・7)

²⁸ 吉本隆明「政治と文学について」(於・三田文学文芸講演会、71・5・8→『敗北の構造——吉本隆明講演集』弓立社、72・12)

²⁹ 江藤淳、蓮實重彦『オールド・ファッション』(中央公論社、85・10)

³⁰ 柄谷行人、小林登「自己免疫あるいは不均衡な世界」(『現代思想』84・12)

³¹ 柄谷行人「ド・マン、デリダと語り合った日々——私の謎 柄谷行人回想録 11」(『じんぶん堂』ウェブサイト、24・1・15)。ここでは、ド・マンの叔父のアンリ・ド・マンについても、「アンリ・ド・マンの本は、スターリン主義時代にプロレタリア文化運動を厳しく批判しているもので、日本の思想家、例えば吉本隆明なんかに視点が似ていると思った」と述べられており、やはり柄谷のイェール体験は戦後文学史の蓄積を国際的な文脈から捉え直すものであったと言える。

³² 藤本一勇、立花史、郷原佳以「デリダが〈散種〉したもの」(『週刊読書人』13・4・15)

³³ 図1は、注3に挙げた守中の論による。

³⁴ 守中の議論の問題は、「ネイションと内的「差異」——天皇制イデオロギーのもとでの在日朝鮮人」(『終わりなきパッション——デリダ、ブランショ、ドゥルーズ』未来社、12・3)という別の論考では在日朝鮮人が部落民と同じ位置に構造化されている点に表れている。デリダがまさに「疎外された人間の貴族主義」と呼ぶように、そこでは天皇制批判の下に二つのマイノリティが背景を違えたまま同一の水準へと置かれ、構造的な要請に組み込まれてしまっている。

³⁵ 山口昌男「グノーシスの精霊」(『中上健次全集 9』月報、集英社、96・2)。山口とともに『へるめす』(岩波書店、84・12~97・7) 同人であった中村雄二郎も、『日輪の翼』を「路地」の遊行者たちが定住者の日常的な規範を揺り動かす作品として論じている(「場所・通底・遊行——トポス論の展開のために」『へるめす』創刊号、84・12)。この時期、影響力が大きかった『へるめす』と『批評空間』二誌の間の立場の違いを窺わせる。

³⁶ 遺作に至るまで中上に「円環」の主題が取り憑いており、そのため後期と言われる作品が膨大に膨れ上がらざるを得なかったことに関しては、拙論「大東亜共栄圏とサブカルチャーへの欲望——中上健次後期作品・『異族』『南回帰船』をめぐる」(『マンガ／漫画／MANGA——人文学の視点から』神戸大学出版会、20・3)を合わせて参照。

³⁷ 浅田彰「移動と変身 新たな旅立ちのために」(『中上健次全集 7』月報、集英社、95・12)

³⁸ 柄谷行人、中上健次「路地の消失と流亡」(『国文学』91・12)。「批評的確認——昭和をこえて」(『すばる』89・6)と題した別の対談によれば、二人の間で交際が再開されたのは、八九年二月の駒場寮での柄谷を囲む自主ゼミに中上を訪れたことによる。その際、中上を招いたのは一九歳の学生であった王寺賢太である(王寺賢太「中上健次、一九八九年」『中上健次発言集成 6』付録、柄谷行人、桂秀実編、第三文明社、99・9)。

³⁹ 中上健次「私は〈日本〉人なのか」(於・フランクフルト市議会ホール、90・9・30→『中上健次発言集成 6』柄谷行人、桂秀実編、第三文明社、99・9)

⁴⁰ 大江健三郎、パトリック・シャモワゾー「文学の力——クレオール的未来のために」(『群像』13・2)。ここで大江は、「シャモワゾーという作家が書いた小説で、あなたのオリュノオバを思わせる人物の語りで、小説の鑑と言えらうくらいうまくいっているものがある」と九〇年代初頭の中上にクレオ

ール文学の示唆を与えたことを明かしている。

⁴¹ 中上健次「小説家の想像力」(於・国際日本文化研究センター、91・12・26→『中上健次発言集成 6』前掲)

⁴² 注 2 に同じ。なお、ここでは『トランスクリティーク——カントとマルクス』(批評空間、01・9)から提唱され始めた柄谷独自の概念「トランスクリティーク」が、「ディコンストラクションの否定ではなく、その徹底化である」と説明されている。

⁴³ 柄谷行人「『湾岸』戦時下の文学者」(『文学界』91・4)

⁴⁴ 例えば、蓮實重彦へのインタビュー集『「知」的放蕩論序説』(河出書房新社、02・10)では、ジャン＝ピエール・リシャールらのテマティスム批評の蓄積をデリダが切断したことが「リシャール殺人事件」と名付けられている。その他、後年の蓮實によるデリダ批判には、『表象の奈落 フィクションと思考の動体視力』(青土社、06・12)や『「赤」の誘惑——フィクション論序説』(新潮社、07・3)に収められた所論がある。蓮實によるデリダとの微妙な距離感に関しては、郷原佳以「理論のフィクション性、あるいは、「デリダ派」蓮實重彦」(『ユリイカ 総特集蓮實重彦』17・10)が詳しい。

⁴⁵ 温又柔「デリダの文章と出会って 日本語の住人として」(『毎日新聞』23・8・6)

⁴⁶ 注 27 に同じ。

*中上健次作品からの引用は、『中上健次全集』(全 15 巻、集英社、95・5～96・8)による。本稿は、小川歩人・若林和哉・森脇透青と開催したシンポジウム「いま、国家の脱構築?——デリダ、レヴィナス、中上健次と「国民国家」」(於・京都大学、23・3・26)における口頭発表をもとにしている。コメーターをお引き受けいただいた、鶴飼哲・大杉重男・早尾貴紀氏や会場でご教示いただいた方々に感謝したい。執筆に際しては、科研費研究活動スタート支援「中上健次作品におけるアジア志向の再検討」(課題番号 22K20024)の助成を受けた。

中上健次の地政学的壞像力

——東アジア的「アウトロー」の交通空間

大杉 重男

1 日本の「責任」の東アジア的特異性

日本の戦争責任・植民地責任の問題は、常に欧米のそれとの比較において、論じられてきた。そもそも「戦争責任」・「植民地責任」という概念そのものが欧米由来であり、日本は、欧米との戦争に敗北することで初めて、「責任」という概念を原爆や空襲の炎によって焼き付けられ、その概念によって過去の歴史を遡及的に再構成した。

だがこの時、その再構成は、もとの「責任」の問題系から、原理的にずれざるを得ない。たとえば日本においては、戦争責任と植民地責任は一体のものとして把握されるが、その在り方は、ヨーロッパとのアナロジ的比較によっては整合的に図式化できない。実際日本の戦争責任に関して比較の対象になるのは、ナチス・ドイツのそれであり、他方植民地責任に関して比較の対象になるのは、イギリスやフランスのそれである。比較は常に折衷的になる。ドイツは第二次世界大戦については全き加害者として戦争責任を負うが、植民地はほとんど持っていなかったために植民地責任の問題が中心化されることはない。他方逆に英仏は第二次世界大戦については戦争責任を負わないが、戦後独立して行くアフリカやアジアの植民地については植民地責任を問われる。そしてアメリカとソビエトは、第二次世界大戦について戦争責任も植民地責任もないが故に、戦後において無責任に勢力圏を拡大し、冷戦構造を作り出した。

これに対して日本は戦争責任と植民地責任の双方を負わされ、同時にそれを負うことから逃避して来たと批判されても来た。この日本と朝鮮・中国との関係は、たとえば同様に一衣帯水とも言えるフランスとアルジェリアとの関係とは全く異なっている。その差異はさまざまあるが、ここで注目したい差異は、フランスにとってアルジェリアはいかなる意味でも自身の文化的・精神的起源ではなく、単に野蛮な外部であったのに対して、日本にとって朝鮮・中国は、フランスにとってのギリシア・ローマのように、自身の文化的・精神的起源の少なくとも一部と関わるものであったことである。

福澤諭吉の「脱亜論」が象徴的に示すように、日本の西洋化は、朝鮮や中国という旧「友」との絶交、裏切りにおいて遂行された。この裏切りは、訂正可能なのか。可能であるとすればどのように訂正できるのか。そして訂正した時、かつての「悪友」はいかなる意味において「友」たり得るのか。この問いは同時に、日本は西洋文化到来以前の「東洋文化」（というものがそもそも存在したのかも含めて）といかなる関係を結び直せば良いのかという問いにつながらざるを得ない。フランスにとってアルジェリアやその他旧植民地の「文化」を植民地主義の贖罪として「多

文化主義」的に許容することは、西欧文明の精神の寛容さを示すことで、西欧の価値をさらに（「誇張的に」？）高めることにつながるだろう。しかし日本にとって、朝鮮や中国に対する「戦争責任」「植民地責任」を引き受けるとはどういうことなのか。それは戦後において日本が受容したふりをしてやり過ぎそうとした（そのことは天皇の「戦争責任」「植民地責任」を曖昧化したことに象徴される）西欧的価値観を、改めて全面的に受け入れ、言葉の真の意味において「脱亜」することなのだろうか。それとも「帝国主義戦争」と「植民地主義」を本質とする西欧的価値観（言論の自由や民主主義はそれを美化し糊塗するためのブルジョワイデオロギーに過ぎない）から脱却し、中国共産党政権や朝鮮労働党政権が「共産主義」の仮面の下に体現している東アジア的専制主義（それはそもそも大日本帝国が、前近代の中華思想を継承して発展させたものでもある）に回帰して「脱欧入亜」することなのだろうか。

中上健次の文学は、こうした問いを考えるための一つの試金石となり得る。中上は被差別部落出身をカミングアウトしつつ、自らを最も「日本」的な「日本語」を駆使する「日本人」作家として演出し、日本の中で「周縁」的ではなく「中心」的に活動しようとした。ここでは、初期の青春小説から、紀州の路地の物語、そして路地を出て世界を彷徨する人々の物語へと、その長くない創作活動の中で、急速に変貌拡大した中上の小説世界の試行錯誤の過程を反芻しつつ、「日本」と「日本語」について考察することを試みる。

2 「勇気」という「日本語」

中上はその最初期の短篇『日本語について』¹を、次のような日本語についての問いかけで始める。

日本語をまったく理解できない外国人に出あった時、あなたはいったい日本語のどの単語から教えるのだろうか？

さよなら、こんにちは、さけ、おんなのこ、それとも毒どくしい原色で彩どられた絵葉書を見せ、これがかの有名な FUJIYAMA だと教え、日本国及び日本がすばらしい抒情詩にみちているのだと説明するのだろうか？

勇気、たぶんそれだと思います。

『日本語について』の語り手「僕」は、「不良少年」だった十九歳の時、「R 学院の学生統一戦線」を名乗る左翼学生に「五日間、一日三千円の報酬で」雇われ、これから「ベトナム」に行くために東京に滞在している米軍の二一歳の「黒人兵」ルドルフに「精神的影響をあたえ、軍人としての士気を腐蝕させるアルバイトを」したことを回想する。三日目に「僕」から「アメリカでおこなわれているベトナム反戦運動や黒人暴動に関する君の意見はどうなのか」と問う。するとルドルフはそれまで日本で見聞したことを「下手くそな英語」で書き記した「メモ帳」を「僕」

¹ 初出『文藝首都』一九六八年九月。

に渡し、「君のいま思っていることを書いてくれ」と頼む。それを讀んだ「僕」は、「勇氣、たぶんそれだと思います」と日本語でメモ帳の続きに記す。

この「勇氣」とは何に対する勇氣なのか。「僕」の「アルバイト」は、ルドルフから祖国アメリカのためにベトナム戦争に参加しようとする勇氣を奪ったのか、それともルドルフを正義のない戦争への「出征拒否」という「英雄的行為」（実際にルドルフが行ったのは、オーバードーズによる自殺未遂だったが）に導く勇氣を与えたのか。しかしこの問いを考える以前に問われなくてはならないのは、そもそも「勇氣」とは、いかなる「日本語」なのかということである。

すなわち「僕」は、他の「日本語」の例として、「さよなら」「こんにちは」「さけ」「おんなのこ」「FUJIYAMA」を挙げている。それらは「日本国及び日本がすばらしい抒情詩にみちている」ことの説明に使用できるが、「僕」はそれらに対して根本的に異質な「日本語」として「勇氣」を対置する。両者の違いは何か。視覚的に明瞭なのは、後者が平仮名あるいはアルファベットで表記された「和語」であるのに対して、前者が漢字で表記された「漢語」であることである。

実際「勇氣」は、その表記だけ見るなら、「日本語」であるか「中国語」であるか（更に言えば朝鮮語であるか）区別できない。「勇氣」は『春秋左氏伝』に由来する由緒正しい古典中国語であり、日本では中世以後に用いられるようになる。小説の最後で警察の事情聴取を受けた「僕」は、ルドルフが最後に発した「Help me!」という言葉の思い浮かべ、「Help me!」という英語を僕たちが使う日本語におきかえることができるのか？ 僕は日本語の**勇氣**という言葉も十分に理解できぬまま、黒人兵に教えた」と考える。

「僕」は「勇氣」という「日本語」を「十分に理解でき」ていない。その理解のなさがどのような意味においてなのかも理解できていない。そもそも「勇氣」という言葉を「黒人兵に教えた」という認識そのものが「僕」の誤認あるいは虚言であるのかもしれない。なぜなら「僕」はそれを英語で口頭で伝えたのではなく、ルドルフが理解していない漢字仮名交じり文でメモ帳に書いたからである。小説では、「僕」がルドルフに、その文章の意味を説明したとは書かれていない。その気であれば「僕」は「ゆうき」あるいは「YŪKI」という音声語を口頭で説明できただろう。しかし「僕」は「勇氣」と漢字で書き記すことで、ルドルフに「教えた」。

この「日本語」に対する認識の混乱は、その盲目性において、一つの明察を内包している。それは「日本語」には少なくとも「さよなら」「こんにちは」「さけ」「おんなのこ」「FUJIYAMA」といった「抒情詩」系統の言葉と、「勇氣」といった非「抒情詩」系統の言葉があり、両者は対等の関係ではなく、どちらかを優先しなければならず、そしてその選択は、個々の「日本語」使用者の決断に委ねられているということである。『日本語について』の「僕」は、「勇氣」という語を選んだが、しかし「僕」の語る物語は、この選択が間違いだったような印象を読者に与える。すなわち「平和憲法日本、民主主義日本の若者のシンボル」と目される「僕」も、その「僕」を使ってルドルフの「士気を腐蝕」させようとする「R 学院の学生統一戦線」の学生たちも、そしてベトナムの戦場に行くことも脱走することもできず「卑怯者」と「僕」に罵られて自殺未遂するルドルフも、「勇氣」を持っていない。『日本語について』は「勇氣」の不在をめぐる物語であり、それは「勇氣」という「日本語」の不確定性と結びついている。

この小説は第11回群像新人賞に投稿され落選したが、その選評で野間宏は「大江健三郎の影響が、はっきり見てとれる作品である」と述べている²。その影響は、脱走アメリカ兵という題材だけではなく、「勇氣」というキーワードにも見ることができる。すなわち大江は『日本語について』の前年に発表した『万延元年のフットボール』³において「勇氣」という言葉を印象的に使用している。『万延元年』は蜜三郎と鷹四という根所家の兄弟の物語であるが、「勇敢」な人間として若者たちに崇拜され、「谷間の村」で「想像力の暴動」を起こした鷹四は、蜜三郎に「おれはごく微細な勇敢さもない、厭らしい策謀家で、正直な妹にあたいたしなかった」ことを告白する。その告白の内容は、鷹四が「白痴の妹」と近親相姦して妊娠させ、それを知った伯父が妹に墮胎と不妊手術をさせた時も、妹に自分との関係を口止めしたこと、そして手術の後で妹が、鷹四との性交の継続を求めるが、恐怖を感じた鷹四に拒まれ殴られたために、自殺したことである。

蜜三郎はこの鷹四の告白に対して、「たとえば明日の朝、谷間の他人どもの前でもういちど、妹の死について告白する勇氣が君にはあるのか？ それこそもっとも危険な勇氣だが、それはありはしないだろう」と、鷹四の「勇氣」を否定する。そもそも鷹四の告白は、彼が妹と真摯に向き合う「勇氣」を持てなかったことの告白だったが、蜜三郎はその告白を兄に対してしかできず、肉親以外の他者には話す「勇氣」が持てない鷹四を批判する。そして批判された鷹四は、「オレハ本当ノ事ヲイッタ」と赤鉛筆で壁に書き付けて自殺する。

鷹四は「勇氣」があったのかなかったのか。『万延元年』はその点について揺れ動いているが、それは大江自身の「あいまいさ」^{アンビギュイティ}でもある。大江が『万延元年』に先行するエッセー「絶望的な蛮勇氣」⁴において、岩野泡鳴の「絶望的な蛮勇氣」に対して共鳴を表明していることは、そのことを考えるための参考になる。この言葉は、泡鳴五部作の一作『毒薬を飲む女』⁵において、主人公義雄が、自身も痔の痛みを感じつつ同棲する愛人の清水お鳥（紀州出身で、その臭いから義雄は「部落民」ではないかと疑っている）を看病し、「絶望的な蛮勇氣」を出して「死にたくはない——今、一度、この女を完全なからだに返して、その全身の愛を本統に自分に捧げさせて見ないじやア置かないぞ」と考える場面で用いられる。泡鳴の主人公が「部落民」と想像している女に自分が移した性病を治した上でもう一度彼女の愛を獲得しようと「絶望的な蛮勇氣」を出したのに対して、鷹四は自分のために性器が傷ついた妹を癒すどころか、傷のイメージに怯えてその愛を拒絶し自殺に追い込んでしまう。

『万延元年』では「勇氣」は、「本当ノ事ヲイ」うことと結びつくことにおいて「パレーシア」（フーコー）の問題系とつながっている。『日本語について』が大江の模倣であることは否定できないが、そこに新たな要素が付け加えられているとすれば、「翻訳」という媒介的行為の必然性で

² 「「三匹の蟹」を迎える」、『群像』一九六八年六月。

³ 一九六七年九月、講談社刊。

⁴ 『新潮』一九六五年一月。引用は『大江健三郎 同時代論集3』（岩波書店、一九八一年）による。大江と泡鳴の「絶望的な蛮勇氣」との関係については、「絶望的な蛮勇氣について——大江健三郎と岩野泡鳴」（『論樹』二〇二四年三月）で詳述する。

⁵ 引用は大江が読んだと見られる新潮文庫版『泡鳴五部作 上巻』（一九五五年）による。

ある。『日本語について』において、「本当ノ事」を「パレーシア」の問題として考えるとは、「勇氣」という日本語をいかに外国人に翻訳できるのか、また逆に「Help me!」という英語をいかに日本語に翻訳できるのかを問うことにつながる。江藤淳は、群像の選評で『日本語について』を「私がいいたいことは、まずその英語についてである。小説に英語の会話を挿入するなら、ちゃんとした英語にしてもらいたい。わざとビジン・イングリッシュを使いたければ、ちゃんとした (!) ビジン・イングリッシュを使ってもらわなければ困るのである」と批判した⁶。この批判には、後に丸谷才一が谷崎賞の選評において中上の『奇蹟』を「文章が彫琢を欠くこと」の故に批判した⁷ことと同質の権威主義的（そして差別的な）言語観が内在している。中上は「ちゃんとした」言葉で小説を書くことができなかった。それは単にメジャーな「標準語」を「ちゃんと」書けなかっただけではなく、マイナーな「方言」やスラングも「ちゃんと」書けなかったということでもある。そしてこの「ちゃんと」書けないことの根源には翻訳の問題がある。中上の文学はこの問いをめぐって複層的に展開することになる。

3 丑松の告白と中上のカミングアウト

『日本語について』以後中上は、「勇氣」という言葉を使わなくなる。しかし「勇氣」の問題系は、中上の文学において潜在的に問われ続けている。たとえば『千年の愉楽』⁸において、オリウノオバは次のように考える。

オリウノオバにはそんな意地も屈託もない青年団の若衆よりも、同じように頼りないが飯場で手に入れた金を一晩出かけた博奕であらかたなくし、残った金で一寸亭に置き去りにしたままの女に流行の柄のゆかたを買って使い切り、花火のように燃え上がればいいと思っ
ている三好の方が数段女としては惹かれると思ったのだった（『六道の辻』）。

オリウノオバは、「城下町の材木商」の正月の振る舞い酒の習慣を、そこに刻まれた差別の歴史を知らずに「真似」する「意地も屈託もない青年団の若衆」を否定し、それとの比較で無目的に無頼生活を送る三好を肯定する。実際未成年で盗人となり放蕩無頼を尽した三好は、「どいつもこいつも気が小さくしみたれて生きていると思ひ、体から炎を吹き上げ、燃え上るようにして生きていけないのなら、首をくくって死んだ方がましだとうそぶ」き、その直後に縊死する。三好は他の路地の人間を勇氣がないと批判しているように見える。しかし三好は死を恐れないとしても、その恐れのはなさは「罪に気づかないだけ無垢」という無知によるものであり、それはたとえば島崎藤村『破戒』⁹の丑松の次のような「勇氣」とは本質的に異なっている。

⁶ 「未知数のすご味」、『群像』一九六八年六月。

⁷ 「選評」、『中央公論』一九八九年十一月。

⁸ 河出書房新社、一九八二年。

⁹ 上田屋、一九〇六年。

告白——それは同じ新平民の先輩にすら躊躇したことで、まして社会の人に自分の素性を暴露さうなぞとは、今日迄思ひもよらなかつた思想なのである。急に丑松は新しい勇気を掴んだ。どうせ最早今迄の自分は死んだものだ。恋も捨てた、名も捨てた——あゝ、多くの青年が寢食を忘れる程にあこがれて居る現世の歡樂、それも穢多の身には何の用が有らう。一新平民——先輩が其だ——自分も亦た其で沢山だ。斯う考へると同時に、熱い涙は若々しい頬を伝つて絶間も無く流れ落ちる。実にそれは自分で自分を憐むといふ心から出た生命の汗であつたのである。(第20章)

丑松は、「新平民」であるという自己の出自を「社会」に対して隠せという父の命令に忠実に生きてきたが、カミングアウトして「社会」と戦っていた先輩の政治家猪子蓮太郎の暗殺を契機に、自分も「告白」して「自分の素性を暴露さう」という「新しい勇気を掴む」。この「新しい勇気」はパレーシア的と言える。

中上は、『破戒』について「丑松は、今の時点から読んでみますと、外側からは被差別部落のいわゆる部落民と言われているけど、一度として部落民であったことはなかったのではないか。つまり、それはたまたま被差別部落ということで、人から差別されたりしている状態だけで、自分で部落民になったことはないのではないか」と批判的に論評している¹⁰。絳秀実は、この発言をとらえ、丑松と中上の間の差別に対する態度の差異を論じている¹¹。絳によれば、明治政府は「解放令」(1971年)において、部落民の存在を否認し、以後日本には部落民は存在しないことになっていた。しかし『破戒』において、猪子蓮太郎は、「彼が応援する友人弁護士が立憲君主制下の選挙に立候補し、ほとんど当選が確実になった時に」、猪子を部落出身者として蔑視する者によるテロに遭って殺される。このテロは、差別の衝動が合理的に説明できない(というより合理性そのものを可能とする)非合理的な「もの」であることを露呈させるが、このテロに触発されて丑松が行う「懺悔」は、この「もの」としての差別を隠蔽する機能を果たし、『破戒』はそのことで「近代日本の「国民文学」としての位置を与えられた」と絳は批判する。そしてこれに対して中上は、「論理的には存在しえない部落民に積極的になることによってその論理性を動揺させ、「もの」を四散させることで、享樂のなかに「逃走線」(ドゥルーズ/ガタリ)を引くこと」を遂行したと評価される。

しかしこの絳の分析は、丑松の「懺悔」が「新しい勇気」を持つことで初めて可能になったことの意味を捉え切れていない。なぜ丑松は、告白するために「勇気」を必要としたのか。それは告白することが、絳の言葉で言えば「もの」としての差別を露呈させ、それが猪子を殺したのと同質のテロを引き起こし得る危険な行為だからである。絳は丑松的「懺悔」が「もの」を温存し隠蔽すると批判するが、丑松の「懺悔」は決して「もの」を隠蔽してはいない。むしろそれがし

¹⁰ 「開かれた豊かな文学 部落青年文化会連続公開講座」第一回、柄谷行人・渡部直己編『中上健次と熊野』(太田出版、2000年)所収

¹¹ 「性の隠喩、その拒絶——中上健次の『紀州』以降」、『絳秀実コレクション2 二重の闘争——差別/ナショナリズム/1968年』(blueprint、2023年)

ばしば批判されるその「卑屈さ」において、「もの」を露呈させ続けている。

むしろ「もの」を隠蔽しているのは、中上の方であるとも言える。絳は「差別、被差別は文化、芸術において美でありエロティシズムであり暴力であるが、一旦それが文化、芸能のわくを越えると、猛毒のように人を畏れさせ誰彼なしに屠る」という中上の言葉¹²を引用しているが、中上はまさに「人を畏れさせ」る存在になること、「もの」になることを目指していた。そしてこの時特徴的なのは、中上の主人公たちが、そのことを「無頼」的存在となることで実践することである。絳が中上の主人公たちに見る「享楽」とは、基本的に「無頼」的な享楽であり、それは後期になればなるほど「やくざ」的なものと重なっていく。

「無頼」とは暴力の主体として「市民」社会から意味づけられることにおいて、「市民」を脅し、「市民」から怖れられる「もの」である。「市民」はその怖れにおいて、自身に「勇氣」がないことを自覚させられ、ヘーゲル的な主人と奴隷の弁証法の中で奴隷の自意識を持つ。しかしそれでは「無頼」自身は「勇氣」を持っているのか。中上は上田秋成の「樊噲」の「それ何事かは」という言葉に「無頼の本質」を見るが¹³、それは「罪に気づかないだけ無垢」という「六道の辻」の三好の無知と同質のものである。「勇氣」とは、「法」への「おそれ」を知った上で、それを乗り越えることであるとすれば、「法」への「おそれ」を知らない「法の外」としての中上の主人公たちは、「勇氣」もまた知らないと言える。

だが中上自身は少なくとも「法」（中上はそれを「物語」と呼ぶ）への「おそれ」を知っていた。中上は「切って血の出る物語を経過しているのだから、パスする、通り過ぎて素知らぬ顔で暮らしてよい」と語り、「島崎藤村の『破戒』という物語が決定的に通俗なのは、パスしきらず戒めを破らせるところにある」と藤村を批判するが¹⁴、注目すべきなのは、その後中上自身が「パス」しきらずに、ある意味で丑松を反復する形でカミングアウトしてしまうことである。

中上が明確に自分の出自を告白するのは、立松和平との対談においてである。中上は次のように語る。

俺自身が紀州ではアウトキャストだからさ。ここはわかってほしい。小説家というのはいまは一種、社会の上にはみ出してる存在だけど、それ以前に俺は下のほうのアウトキャストだよ。俺は、路地を書くんだとずっと言ってきたし、『枯木灘』で秋幸は「俺は路地に生きる」なんて言ってるけれども、要するに路地っていうのは被差別部落のことだけれど、そのことしか俺は書いていないし、ほかには何も書きたくはない。となれば、あそこに住めるわけがないんだよ。俺が言えば言うほどみんな混乱するし、俺自身もいやだよ、人が混乱するのを見るのは。¹⁵

¹² 『紀州』（朝日新聞社、1978年）「終章 闇の国家」。

¹³ 「坂口安吾」、『中上健次全集』第十四巻（集英社、1996年）所収。

¹⁴ 『紀州』「有馬」。

¹⁵ 「われら二人、この生ぬるい時代に屹立する」、『すばる』一九八二年一月号。

丑松が告白によって学校を去るように、中上は路地について書くことで、「紀州」から離れる。しかし丑松を地域社会から排除するのが、非部落民たちであったのに対して、中上を「紀州」から排除するのは、中上の親族をはじめとする部落民たちの社会である。これは、大日本帝国下の『破戒』の世界と、戦後民主主義下の中上の世界との間の根本的な差異を示していると言える。

戦後日本において、「パスする、通り過ぎて素知らぬ顔で暮ら」すとは、もはや『破戒』の時代のように、部落民としてのアイデンティティを強固に持ちつつ、そのことを非部落民に対して隠し続けるということではない。むしろ自分自身も部落民ということのを忘れ、非部落民に同化し、部落民としてのアイデンティティの喪失を受け入れることである。「部落民は存在しない」という結的な命題は、戦前よりは戦後日本の仮初めの「市民」社会において現実的に効力を持ち始める。中上のカミングアウトは、この意味で、丑松のそれとは対照的である。すなわち丑松の「懺悔」が、小学校の生徒たちをはじめとする非部落民たちに向けられていたのに対して、中上のカミングアウトはむしろ身近な部落民たちに向けてなされている¹⁶。そして丑松が非部落民たちの世界から排除されてアメリカのテキサスに向かうのに対して、中上は「部落民」宣言をすることでかえって部落民たちの世界から少なくとも主観的に排除され（「そこに住めるわけがない」）、「紀州」以外の場所を転々と移動する。

中上の「告白」は、非部落民たちよりも部落民たち（とりわけ「パス」して生きようとする）に向けてなされている。『枯木灘』¹⁷において、秋幸が同父妹のさと子との性交を生みの父である浜村龍造に告白することは、その中上の身振りの典型である。

秋幸は謔言のように、「さと子と姦った」と言った。秋幸は男が苦しみのあまり呻き叫ぶのを待った。頭を壁に打ちつけて血を流し、秋幸とさと子を別々の腹に作ることになった自分の性器を引き裂き、そぎ落とすのを待った。男は二つの眼を潰す、耳をそぐ。それが父親だった。その父親として、秋幸を打ちすえ、さと子を張り倒してもよかった。

「しょうないことじゃ、どこにでもあることじゃ」男は言った。低く声をたてて笑った。「そんなこと気にすんな。秋幸とさと子に子供が出来て、たとえアホの子が出来て、たとえアホの子が出来ても、しょうないことじゃ、アホが出来たらまあ産んだもんはつらいじゃろうが」「アホをつくったるわ」さと子は言う。

結婚差別による兄妹相姦というテーマは明治期に小栗風葉『寝白粉』において語られていたが、直接言及してはいないものの、秋幸は絳の言う「部落民になる」ことの実践として、さと子と交わり、それを龍造に突きつけたと言える。しかし龍造はそれを「どこにでもあること」（つまり特に「部落民」に限った話ではない）と一笑に付して相手にしない。

¹⁶ 連作『熊野集』（講談社、一九八四年）の一篇『鴉』において中上は、「家ノ恥ヲ何デモ世間ニサラシテ金ヲモウケルト小説家ノ私ヲケナシツヅケテイタ姉トソノ娘」に二年ぶりに会い、路地解体の工事を請け負ったことで俗悪な成金になった姉一家のグロテスクな様子を、愛憎半ばに描いている。

¹⁷ 河出書房新社、一九七七年。

この告白の顛末は『万延元年のフットボール』の鷹四の蜜三郎に対する告白と対照的である。蜜三郎が鷹四の告白を勇気のないものと烙印を押すのに対して、龍造は秋幸の告白を無意味なものとして否認する。鷹四が白痴の妹と愛し合い、妊娠させて中絶させてしまうのに対して、秋幸はさと子を意志的に買春し、しかも「アホをつくったわ」というさと子の言葉にもかかわらずさと子は秋幸の子を妊娠しない。「中絶」が存在せず、とめどない性交の結果としてとめどなく子供が生まれ続ける中上の作品世界の風土において、妊娠しないさと子の存在は異質である。

守中高明は「「秋幸」は腹違いの妹「さと子」と交わることによって、一方における父「龍造」—母「フサ」—息子「秋幸」という家族の三角形、他方における父「龍造」—母「キノエ」—娘「さと子」という家族の三角形を組織解体した」と読むが¹⁸、単に交わるだけでは既存の「家族の三角形」は解体せず、さと子が秋幸の子を現実に産むことで初めて脅かされ得る。しかし中上はさと子を妊娠させないことでなお「法」の内側にとどまっている。

4 「思い」を翻訳すること

中上にとって「部落民になる」とは、本質的に「部落民」のコスプレをすること、仮装することであり、それは「部落民である」ことをパレーシア的に「告白」することによっては達成できない。『枯木灘』において秋幸が「部落民になる」ことに成功したように描かれるのは、次のくだりにおいてである。

言ってみれば秋幸はその路地が孕み、路地が産んだ子供も同然のまま育った。秋幸に父親はなかった。秋幸はフサの私生児ではなく路地の私生児だった。私生児には父も母も、きょうだい一切ない、そう秋幸は思った。

秋幸は自分を「路地の私生児」だと「思」う。「告白」が他者に向けて語られる言葉であるのに対して、「思」うとは究極的なモノログであり、あるいはモノログですらない前言語的行為である。従ってその「思い」はそのままでは他者には伝わらない。それを伝えるのは、秋幸自身ではなく（秋幸は誰にも伝えようと思っていない）小説の筆記者である。この筆記者は、秋幸自身が持っていない語彙や知識を用いて秋幸の「思い」を日本語化する。その言葉は、紀州弁的あるいは口語的要素が混じるとはいえ、基本的には日本近代文学の標準的な文体に則っている。筆記者はあくまで登場人物たちの「思い」を「翻訳」して書いているのであって、語っているのではない。中上の文学はしばしば「語り」の文学として称揚されるが¹⁹、むしろ注目すべきはそこに「思い」はあっても「語り」は徹底的に不在であるという唯物的現実であり、そしてその「思い」

¹⁸ 「ファロス・亡霊・天皇制 ジャック・デリダと中上健次」、『現代思想総特集 デリダ』（二〇一四年四月）所収。

¹⁹ たとえば渡邊英理『中上健次論』（インスクリプト、二〇二二年）は『『千年の愉楽』の語り手であるオリウノオバは、「賤民解放令」の記憶を度々想起し、その記憶を繰り返して語る」といったように、オリウノオバを「語り手」と呼んでいる。

を何とか文字化して「翻訳」しようと試行錯誤する筆記者のエクリチュールの悪戦苦闘である。

このことはオリュウノオバが「語り手」「語り部」として意味づけられることが多い連作短篇集『千年の愉楽』を読む上でも、決定的に重要である。テキストに即する限りオリュウノオバは「語り手」ではない。

たとえば『千年の愉楽』の一篇『ラプラタ綺譚』は次のように始まる。

オリュウノオバは或る時こうも考えた。自分の一等好きな時季は春よりも生きとし生ける物、力のありったけを出して開ききり伸び切った夏、その夏よりも物の限度を知り、衰えが音もなしに量を増し幾つもの管が目づまりし色あせ、緑色なら銀色に、紅い花なら鉄色に変わり始める秋、その秋よりも枯れ切った冬、その冬より芽吹く春。オリュウノオバは時季ごとに裏山で鳴く鳥の声に耳を澄まし、自分が単に一人のオリュウではなく、無限に無数に移り変わる時季そのものだと思っていた。

オリュウノオバは、ただ「思っ^てい」るだけである。これは他の短篇でも基本的に変わらない。オリュウノオバは誰にも何も語っていない。テキストの筆記者はオリュウノオバが思っていることを文字化するが、それはオリュウノオバが実際に話す言葉とは一致しない。事実「字の読み書きが出来ない」(『六道の辻』)オリュウノオバは、たとえば引用文の「時季」という言葉を使えるはずがない(「ジキ」という言葉は使ったかもしれないが、それに「時季」という漢字を当てているのは、オリュウノオバではなく筆記者である)。それは筆記者がオリュウノオバの「思^い」を標準的な日本語に「翻訳」したものと考えられる。

にもかかわらずオリュウノオバを「語り手」と解釈する言説が根強いのは、オリュウノオバには田畑リュウという実在のモデルがいるという作品外の実実に引きずられているからであるとも考えられる。実際中上はリュウに取材している。そのテープは現存していないが、その一端は中上の講演において次のように引用されている。

オリュウ 昔のおじさんが……。

中上健次 ああ、そうですか。元々、じゃあレイジョさんは、靴屋をしゃったんか。

オリュウ しゃったよ。得度しての、五十五で坊さん^{おつ}しゃったん²⁰。

このリュウの現実の方言の言葉は、そのままでは中上の小説の地の文たりえない。中上は『紀州』において、自分の母親の語る「キンジニヤニヤ」の物語を筆写し、「語られた物を、書き写すのは難しい、と改めて思う」と感想を述べていたが、自身の小説においては、「語られた物」ではなく言わば「思われた物」を書くことに終始している。オリュウノオバはこの意味で決して「語り手」「語り部」ではなく、強いて言えば「思^い手」「思^い部」と言うべき存在である。

²⁰ 前掲「開かれた豊かな文学 部落青年文化会連続公開講座」第一回。

中上の小説の登場人物たちは、自らの「思い」を自身の「紀州弁」の言葉で言語化できない。中上の小説の筆記者は、それらの「思い」を標準的な日本語に「翻訳」するが、それはあくまで「翻訳」であって、「思い」そのものではない。オリウノオバが「無限に無数に移り変わる時季そのもの」といった言葉を用いることは考えられないが、そう「翻訳」できるような「思い」は持っていたと筆記者は示して見せる。中上は、その小説において登場人物たちの「思い」を書くことを通してその固有の領域から引き離し、外の思考へと「翻訳」する。そのためにその言葉は方言や語り物の伝統とは本質的に切り離された居心地の悪い「日本語」にならざるを得ない。後藤明生や古井由吉は、中上の短篇『水の女』の文体を「一種の通訳的な翻訳口調」と評して²¹、中上から強く反発されたが²²、この「翻訳口調」はむしろ積極的に評価する必要がある。

『地の果て 至上の時』²³における浜村龍造の「遺書」は、中上の小説の登場人物たちの語ることのできない「サバルタン」性をパロディ的に示している。

浜村龍造のポケットから世の中を愚弄しきったように、ローマ法王にあてた何通もの封筒に続き漫画の切り抜きがみつかった。最初は浜村龍造特有の考えから出た言語の違う人間にもわかる直訴状だと解説した。続き物漫画の四分の三まで戦乱の時代の忍者の苦闘の歴史だったし残りの四分の一は現在の退廃極まりない風俗画だった。ローマ法王に向って神と仏の違いはあるが墮落した現代をただす為共に闘おう、共に助けあおうという呼びかけだと言った。そのうち、ローマ法王殿とただ書いた封筒も漫画も浜村龍造の手によるのか疑わしくなった。死体のポケットにローマ法王あての漫画とは突拍子すぎる。さながら何者かが、死体は狂気におち入り、ローマ法王と対等であり、ローマ法王の治めるような仏の国を自分も治めていると信じていた、その狂気の果の自殺だと言いたいように、擬装したとみえる。

ここで龍造の遺書の意味をさまざまに解釈しているのが誰なのか（「龍造の嫁や娘、友一」あるいはそれを秋幸に伝える「若衆」か、小説の筆記者か）は判然としないが、その最初の解釈が「言語の違う人間にもわかる直訴状」であることは注目される。『日本語について』の「僕」はアメリカ兵に対して自分の「思い」をどう翻訳するのか問いかけていたが、龍造は言葉による翻訳を諦めており、「漫画」というイメージによってそれを伝えようとしている。漫画の「戦乱の時代の忍者の苦闘の歴史」は孫一伝説、「現在の退廃極まりない風俗画」は龍造が「蠅の糞の王」として成り上がった歴史と対応しているが、これは龍造が秋幸に語った「孫一の生きた時代とおまえの生

²¹ 後藤明生・坂上弘・高井有一・古井由吉「座談会 文芸時評」、『文体』一九七九年三月号。

²² 「物語の系譜 上田秋成」(『風景の向こうへ』(冬樹社、一九八三年)所収)において中上は、後藤や古井の「通訳」「翻訳」という批評に強く反応し、「翻訳的、通訳的とは、つまり一人の作家が抑圧にさらされたあげくに持った法・制度が他の法・制度に浸蝕され差異化されるという意味である」と積極的に捉え直した上で、「『文体』とは、文章にもまぎれもなくあらわれた法と制度とエクリチュールの合致であるなら、文章のアジア的法・制度化であり、文体とは作家を生かしていた原基である自由の死の事である」と、古井らの「文体」概念を否定する。

²³ 新潮社、一九八三年。

きた時代は違うというかもしれないが、それこそ草木でなしに人間に生き死にがある限り、一に幾つ足しても一じゃし、幾つの数から幾つ引いても一があるだけじゃよ」という思想とつながっている。

前述の守中²⁴は、この龍造の特異な「計算法」について、「一たす一は一」であり「三引く一は一」、すなわちすべての存在が「同じ一じゃ。同じ種じゃ」と言うとき、「龍造」は決して弁証法によっては総合されぬ単独性たち、デリダならばさしずめ「散種」と呼ぶであろう「決して父のもとに立ち戻らない」特異性たちの存在を肯定している」と述べているが、「同じ一」「同じ種」であるのは、すべての存在ではなく、「女の穴借りなんたら種を残せん宿命」の孫一の血統に属する男子のみであり、「五百年ぐらい、雄しべと雌しべという自分の物だけで種つくって枯れてまた種つくって生き続ける」「草木」とは本質的に異なっている。

そしてこの何を足しても引いても「一」に帰着する加減法を考える上でまず参照されるべきなのは、デリダよりもまずサルトルであるように見える。すなわちサルトルの最後の戯曲『アルトナの幽閉者』²⁵には、ゲルラッハ・フォン・フランツが父親と心中する前に録音した遺言の中で、「一プラス一は一である」と述べる場面がある。フランツの父親はナチスに協力しながら戦後ドイツでも自身の造船会社を繁栄させ、長男のフランツは、ナチスに協力して戦争犯罪に加担し、戦後は妹のレー二と近親相姦関係にありながらゲルラッハ家の二階に自分で自分を幽閉していた。劇の最後にフランツは父親に有罪を宣告して、二人でポルシェに乗って橋から河に飛び込み心中する。

中上が『アルトナ』を意識していたかは分からないが²⁶、悪を体現する「父」という「王」と、その共犯者＝被害者である「王子」との葛藤という構図において、(妹との近親相姦という構図も含めて)『地の果て』は『アルトナ』に似ている。フランツは秋幸、フランツの父親は龍造に対応する。フランツは「決して父のもとに立ち戻らない」存在ではなく、むしろ父のもとから離れたふりをして、父の家の二階に十三年間自らを幽閉している、決して父から出発できない存在と言える。同様に秋幸も龍造の嫡出の息子秀雄を殺して刑務所に服役するが、出所後は龍造との関係が深まり、後継者に擬せられる。

『アルトナ』のフランツはナチスに協力した自分の中に「残忍な太古以来の敵、被告の滅亡を誓った肉食類、毛の無い魔性の野獣、すなわち人間」を発見し、その心の中の「野獣」との終わりのない戦いを「一プラス一は一である」と形容した。フランツのナチスへの協力は作品外の文脈でアルジェリア戦争に加担したフランス知識人の悪と重ね合されるが、『地の果て』では、「路

²⁴ 前掲「ファロス・亡霊・天皇制 ジャック・デリダと中上健次」。

²⁵ 『サルトル全集』第二四巻、永戸多喜雄訳、人文書院一九六一年。『アルトナの幽閉者』については、宮澤桃子の東京都立大学人文科学研究科提出の修士論文「倉橋由美子の初期テキストにおけるサルトルの模倣と超越」（二〇二四年一月一〇日提出）に示唆を受けた。

²⁶ 中上は「飢えた子供たちの前で文学は可能か？ サルトルの発言について」（『中上健次全集』第十四巻、集英社、一九九六年）において、サルトルの〈政治参加〉よりサドの〈人間参加〉を支持しているが、当時の文学青年の一般的教養としてサルトルの作品をある程度読んでいたことは十分考えられる。

地」という被差別部落が公共事業によって抹消されることに龍造を始めとする秋幸の近親者たちが加担したことの問題性が問われている。秋幸は「秋幸は路地が消えたのと同時に死んだ（中略）わしは確かに浜村孫一の血を受けつぐ浜村龍造の子じゃが、獸同然の四つじゃ、ユダヤ人より一つ劣る十一^{ジュウイチ}じゃ」と、被差別民としての自覚を自罰的に表明するが、この「四」＝「ユダヤ人より一つ劣る十一^{ジュウイチ}」という被差別意識を帯びた自虐的数式に込められた「獸」意識は、フランスとは異なり、無垢性を帯びていて、龍造を納得させるものではない。

そして龍造は「一たす一は一じゃし、三ひく一は一じゃと思とる」というすべてを「一」に還元する「仏の国」の「計算法」を秋幸に提示するが、これはフランスのそれとは対照的である。フランスが「三十世紀」という未来から「二十世紀」を裁き、その「責任」を負うのに対して、龍造は孫一という「五百年」前の過去から現在を見る。秋幸が「鉄男が歌っていた歌を思い出」すことを契機として、この龍造の思想を相対化する思いを持つことは特徴的である。鉄男の歌とは、龍造の朋輩ヨシ兄の息子鉄男がギターを弾いて歌うボブ・マーリーの歌“Guiltiness”の〈Woe to the downpresser They'll eat the bread of sorrow〉という英語の歌詞である。これを耳にした秋幸は「誰が抑圧された者なのか、何に抑圧されているのか」「しかと分かりかねたが、鉄男の歌う文句が耳に風の渦巻きのようにこもる」のを感じる。そしてこの歌に導かれる形で「もし遠つ祖^{おや}、浜村孫一が幾つ足しても引いても一であることを仏の国と言ったのなら、あたうる限り持つ物が少く、弱く、疎まれ蔑まれる路地跡の浮浪者や傾斜地の元路地の住人がそれで、浜村龍造も自分も一であるはずがない」という、龍造や秋幸と路地の人々との間の不平等性についての自覚的な「思い」を獲得する。

だが秋幸はその「思い」を自分の「言葉」によって龍造に伝えることができない。秋幸は、「半畳を入れようと思ひ、言葉を呑み込」む。秋幸の批判的「思い」は、英語の歌に触発されたものであり、そしてそれを日本語の中に「翻訳」することができなければ、言葉は発せられることなく呑み込まれざるを得ない。『日本語について』における失語経験が、ここでも反復されている。

秋幸は龍造を突き放し、離れるための言葉を自分自身の中に持たない。龍造の方が秋幸を突き放すように一人で縊死する。その光景に対して秋幸は「違う」と「一つの言葉しか知らないように叫」ぶが、秋幸が龍造の「一」の思想を否定するためには、「一つ」ではなく複数の言葉を知り翻訳することができなければならない。

5 「孫一」の物語と「ジンギスカン」の物語の差異

この意味で『地の果て』において龍造の思想を真に否定できるのは、秋幸ではなく、龍造の朋輩ヨシ兄の息子鉄男である。『地の果て 至上の時』では、秋幸と龍造の父子関係の葛藤という本線の物語と絡み合う形で、もう一組の父子関係、ヨシ兄と鉄男の物語が展開される。龍造が織田信長に破れて有馬に落ちのびた孫一という祖先の伝説に依拠するように、ヒロポン中毒で無為の生活を送るヨシ兄は、元寇の際に前もって日本に派遣された先遣隊の子孫を自称し、ジンギスカンの末裔を主張する。絃はヨシ兄のジンギスカン妄想について次のように述べている。

あるいは、路地の消滅を策す佐倉や龍造、竹原らに対して、ジンギスカン（の末裔）を自称して抵抗する「シャブ中」のヨシ兄の夢ににしても、しかりである。いうまでもなく、モンゴル帝国がおこなった、いわゆる「元寇」は、日本の歴史において最も可能的な「大逆」事件であった。秋幸のみならず、龍造でさえ、このジンギスカンという夢には共感を示す。彼らはすべて「元寇」に際して、先に送り込まれたジンギスカンの末裔だとさえいうのだ。しかし、それが夢でしかないことも、『地の果て』にははっきりと記されている。『地の果て』という父殺しの不可能性という圏域にあって、ただひとり「父」として殺されるのが、ジンギスカンを自称するヨシ兄だからである。ヨシ兄は龍造の自殺と前後するように、息子の鉄雄（彼自身もジンギスカンを自称する）に銃に撃たれて死亡するのだ。これもまた、秋幸の「違う」という言葉に包摂されざるをえない、「大逆」の挫折である。²⁷

「いわゆる「元寇」は、日本の歴史において最も可能的な「大逆」事件であった」とは、元が日本を征服していれば、天皇制を滅ぼすことができたであろうという意味だと思われる。しかし「大逆」という概念は、「臣下」が「君主」に叛逆することを本質的に含んでいる。モンゴル帝国は、日本の「臣下」であったことはなく、従ってモンゴル帝国が日本を征服したとしてもそれは「大逆」ではない。

絳は、龍造が信奉する浜村孫一の落ち武者伝説とヨシ兄が夢想するジンギスカン伝説とを、同じ「大逆」の物語として区別せず扱っている。しかし両者は本質的に異なっている。前者は、確かに日本の内側から天皇制を倒すこと（「大逆」）の不可能性を語っているが、後者が示すのは、日本の外部からの一撃が天皇制を倒し得ることの可能性である。モンゴル帝国の日本征服が失敗したのは、天皇制の力によってではなく、単なる歴史的偶然に過ぎない。

絳はヨシ兄のジンギスカン妄想を矮小化している。絳が言うように『地の果て』という父殺しの不可能性という圏域にあって、ただひとり「父」として殺されるのが、ジンギスカンを自称するヨシ兄であることは、むしろ「ジンギスカンという夢想」が単なる夢想ではないことを明瞭に示している。孫一の物語が体現するような日本の内部において「父殺し」が不可能であるとしても、ジンギスカンの物語が指し示す日本の外部においては「父殺し」は可能であり、それは何の感傷もなくあっけらかんと生起する。秋幸は「仏の国をつくろうと一向宗と共に織田信長と戦い敗れ教団からも百姓からも裏切られ、落ちて有馬にたどりついた浜村孫一より、単に女を強姦したいため、いい女を味わいたいため戦い侵略したジンギスカンを言うほうが、痛ましさは少なかった」と、ジンギスカンを孫一より上位に置く。絳は「ヨシ兄は龍造の自殺と前後するように、息子の鉄男（彼自身もジンギスカンを自称する）に銃に撃たれて死亡する」と述べるが、正確に言えば、まずヨシ兄が鉄男によって撃たれ、それに衝撃を受けた龍造が自殺し、その後ヨシ兄は傷によって死ぬ。

龍造の自殺は鉄男によるヨシ兄銃撃が引き金になっている。鉄男によるヨシ兄殺しは、絳の論

²⁷ 『「帝国」の文学』（以文社二〇〇一年）「エピーローグ、あるいは地の果てへの「道艸」」。

に反して「秋幸の「違う」という言葉に包摂され」ない。既述の通り秋幸の言葉はそれが「ただ一つの言葉」であることにおいて「龍造が反復してしまう佐倉的=天皇（制）的同一性」を否認しきれていないが、「父殺し」を遂行する鉄男はこの同一性の外に出る。鉄男が「父殺し」を遂行できたのは、ヨシ兄が依拠するジンギスカンの物語が天皇制の外部にあったからである。これに対して秋幸は天皇制の内部にある孫一の物語に依拠する龍造を殺せない。そもそも龍造は秋幸の生物学的な「父」であっても法的な「父」ではない。『枯木灘』で秋幸に秀雄を殺された龍造は、『地の果て』では出所して来た秋幸を息子のように可愛がるが、龍造が縊死した後に露呈するのは、法的には秋幸は龍造の子ではないということであり、龍造の占めていた「王」の位置は、認知されていない私生児である秋幸ではなく法的に正統な息子である友一に引き継がれる。「天皇制」の構造があるとすれば、そこにこそ機能している。

『地の果て』についての従来の批評は、龍造と秋幸の関係性のみ注目し、ヨシ兄と鉄男のサイドストーリーの意味を理解していなかった。前者を統合する孫一の物語は、天皇制への「敗北」の物語であるが、後者を意味づけるジンギスカンの物語は「敗北」ではなくむしろ「勝利」の物語である。『地の果て』では、大逆事件という「敗北」の物語が重要な背景として機能しているが、大逆事件と不可分の関係にある韓国併合という「勝利」（大日本帝国から見た時）の物語は言及されない。しかしジンギスカンの物語を導入することで、中上は「日本」が「日本」以外のものを内部に取り込むことで「日本」となったことについて、直観的かつ経験的に触知していたと言える。中上は小島信夫との対談で「ジンギスカンのことを書いたのは、この小説の初めの四分の一を韓国で書いた影響があるかもしれませんね。書き終えたのはアメリカですから、韓国—日本—アメリカという土地のもきとあるはずですよ」と述べている²⁸。『地の果て』が刊行されたのは、「遊牧民」的思考を説くドゥルーズ=ガタリの思想を称揚した浅田彰『構造と力』と同年であり、四方田犬彦は「ジンギスカンになること。遊牧民に、起源を欠いた存在になること」が『地の果て』において秋幸が到達した「地点」だったと述べている²⁹。

しかし、秋幸は「遊牧民」になれるのか。実際「紀州」を出て「アジア」を旅した中上が至る所で直面するのは、「遊牧民」的な「平滑空間」ではなく、「専制国家」的な「条理空間」である。そもそもジンギスカンは確かに「遊牧民」だったには違いないが、同時に東アジアの専制主義の化身でもあった。そしてこの東アジア的専制主義は、天皇制の上位概念でもある。

中上は、丑松の「懺悔」を「あれは白の側に行くんじゃないで、むしろ逆の方にパスしようとして、すみませんと逆にあやまるべき」³⁰と批判している。「白の側に行く」とは、丑松がテキサスというアメリカの白人社会に行くことを指していると考えられる。アメリカに行けば丑松はただの日系人であり、「部落民」というアイデンティティは意味を失う。丑松は「むしろ逆の方にパス」するべきだったと中上は考える。「逆の方にパス」とは、綯的に言えば「部落民になる」

²⁸ 「血と風土の根源——『地の果て 至上の時』をめぐる」、『波』一九八三年四月号。

²⁹ 『貴種と転生・中上健次』、ちくま学芸文庫二〇〇一年。

³⁰ 野間宏・安岡章太郎との対談「市民にひそむ差別心理」、『差別その根源を問う〈上〉』（朝日新聞社、一九七二年）所収。

ことである。中上は「ブラック・イズ・ビューティフル」という美的観点から「部落は残すべきだ」と発言しているが、それは「差別」を美的に肯定し、被差別者に積極的になろうとすること（それは「逆差別」者になることでもある）であり、一般社会と融合し「パス」しようとしている通常の「部落民」を傷つけることにもつながるだろう。

丑松は、自分の素性を隠していたことについて非「部落民」社会に謝罪するが、中上は自分の素性を書くことについて「部落民」社会と衝突しながら書くことになる。そして「信州」を離れた丑松がアメリカに行くのとは対照的に、「紀州」から離れた中上が行こうとしたのはアメリカと逆方向と言える「アジア」である。中上は「丑松はこのアメリカへ来て、じゃあ本当に生きられるのか」³¹と問うが、この問いは中上自身にも跳ね返る。中上は「アジア」で本当に生きられるのか。

6 「汚染」的思考とそのリミット

守中高明は「日本国憲法」下における「日本国民」が、かつての「元首」たる天皇による「臣民」化から解放されるどころか、天皇という唯一の「象徴」する主体＝《symbolisant》による汚染を依然として免れていない」と指摘している³²。しかし「汚染」されているとすれば、それは「日本国憲法」下における「日本国民」だけではない。かつて「大日本帝国憲法」下にあったすべての旧植民地（朝鮮、台湾）ならびに満州国を継承した国々（大韓民国、朝鮮民主主義人民共和国、台湾、中華人民共和国）もまた、現在もなお天皇による臣民化によって「汚染」されていると言わなければならない。教科書問題や靖国問題でこれらの国々が日本に対して見せる拒絶反応は、逆にまだ東アジア全体が、天皇の「臣民」であることから精神的に解放されていないことを示している。日本人は日本政府の閣僚の靖国参拝を批判する中国や韓国を「内政干渉」として批判するが、これは中国や韓国にとって日本がまだ十分に「外国」ではないことを示してもいる。

守中は「なぜわれわれは天皇制を温存することをやめ、きっぱりと完全なる共和制へとこの国を移行させることができないのか」と問い、日本人における「喪の作業」の欠落、そしてその結果としての「秘密」の諸世代における無意識における継承」を批判する。「秘密」とは、守中によれば、戦後の日本人が天皇の戦争責任を知らながら、その責任を追及せず、そのことを隠蔽してきたことを指す。しかし「この国」と限定的に名指すことで、守中は、戦後日本と旧植民地とを分割し、戦後日本のみを「完全なる共和制」への移行対象として特権化してしまう。それは脱亜論のねじれた反復である。実際少なくとも朝鮮民主主義人民共和国と中華人民共和国は、共に「共和」と称しているにもかかわらず「共和制」とは到底言えないし、大韓民国や台湾は、朝鮮民主主義人民共和国（以下北朝鮮と呼ぶ）や中華人民共和国（以下中国と呼ぶ）を自らの半身とし続ける限りで、仮初めの民主制を維持できているに過ぎないように見える。

これらの東アジア諸国（とりわけ北朝鮮や中国の専制主義体制）は大日本帝国による東アジア

³¹ 前掲「開かれた豊かな文学 部落青年文化会連続公開講座」第一回。

³² 前掲「ファロス・亡霊・天皇制 ジャック・デリダと中上健次」、『現代思想総特集 デリダ』（二〇一四年四月）。

征服の試みなしでは成立しなかった。そのことを東アジア諸国は暗黙に知っている。しかしそれは、認めるとそれらの国々の現在のアイデンティティが解体してしまう「秘密」でもある。守中は「ヒトラーと同じく国民が「共通に分け持った自我の理想」であり、それゆえに集团的同一化の中心であった天皇が、その責任を問われることなく、またみずからも問うことなく生き延びたということ、のみならず、象徴天皇制という政治的・文化的装置を通して、「特権的シニフィアン」としてのその諸効果を遍く及ぼし「日本国民」という共同表象を形成し維持し続けているということ」を、戦後の日本人が「秘密」として保持し続けていたとみるが、このような「秘密」があるとすれば、それと対となる形で生じる東アジア諸国の「秘密」（自分たちが、日本の天皇が処罰されなかったことを口実に、自国内の専制主義体制を維持し続ける「抗日」の共同体であるという秘密）が存在しなければならない。韓国併合と「大逆」事件が連動していたように、植民地解放と日本の民主化は連動している。

従って「来るべき共和制」への移行があるとすれば、それは「この国」＝第二次世界大戦後の日本だけのものであってはならず、少なくとも旧大日本帝国の支配圏全体においてしか起り得ない。守中は「来るべきわれわれの引き受ける名が、最もポジティブな意味での「非国民」であることは言うまでもない。いかなる空虚な中心にも回収されることのない、散種としての市民たちの終わりのなく脱中心的で不連続な結び合い——それをこそ今日、デリダ＝中上の思考は呼び掛けているだろう」と述べるが、この「非国民」たる「われわれ」は現在日本国籍を持つ日本人だけであってはならず、少なくとも大日本帝国が支配した領域の「人民」すべてでなければならないだろう。

ただしその「われわれ」を守中のように「散種としての市民たち」と呼び得るかどうかは、留保が必要である。少なくとも中上が描き続けた「非国民」たちは、「市民」（法の内にある者）という形容にふさわしくない暴力に身を任せた「アウトロー」（法の外にある者）たちに見える。彼らは「無垢」ではあっても守中の言うような意味では「正義」ではない。守中は「天皇制という象徴による汚染を拭き去り、真の共和制へ歩みを進めたいと願うわれわれ」と言うが、「汚染」を排除し「汚染」なき清潔な世界を現前させるという論理によっては、天皇制の論理は乗り越えられない。中上の「非国民」たちは、「汚染」そのもの、「もの」そのものでしかありえない非「市民」的存在である。「中上の思考」というものがあるとしたら、それは「汚染を拭き去る」とことは正反対の思考の運動であるだろう。この思考は「想像力」（イメージを形成する力）ではなく「壊像力」（イメージを破壊する力）と言うべきものである。そこでは「汚染」を肯定しつつ、いかに交通空間を開き続けるかが問題となる。

しかしこのとめどない思考の運動には、リミッターがかかっている。中上の死によって未完に終わった後期の長篇『異族』³³は、路地出身の青年タツヤが、^{チエイルキョッポ}「在日僑胞」のシム、「アイヌ族」のウタリと「義兄弟の契り」を交わし、右翼の黒幕の老人榎野原の下で満州国再建を目指す物語として始まる。タツヤたちは胸に青アザがあり、榎野原はそれを満州国の形であると意味づける。

³³ 講談社、一九九三年。

しかしその後青アザは、取り巻きの少女ヤスコが産むBボー、黒人との混血児マウイ、「琉球王朝の末裔キヤジンの配下」のウガジン、「台湾の高砂族の青年」カンカン、ダバオの「腰の曲がった白髪の老婆」に拡大し、ダバオの老婆は、榎野原が日本人ではなく、清朝皇帝の従弟であると暴露する。

四方田犬彦は『地の果て 至上の時』がその「地の果て」という言葉からも明白であるように、満州国やその彼方にあるモンゴルへの日本人のノスタルジアを基調とし、北方的な想像力に牽引されているとすれば、『異族』は逆に沖縄、台湾、フィリピンと、どこまでも南方へと向かおうとする意志に裏打ちされている」と述べ、「そのいずれもが旧日本帝国が植民地支配下に置いたり、戦時中に侵略を行った東アジアの地域であること」を指摘している³⁴。だが植民地支配や侵略戦争によって最も被害を受けたにもかかわらず、両作品において、まともには言及されない東アジアの地域がある。それは北朝鮮と中国である。これらの地域は、ともに社会主義国家であり、ドゥルーズ＝ガタリ的に言えば「条理空間」の典型と言える。中上の思考の「汚染」力は、北朝鮮と中国までは及んでいない。『異族』では「在日僑胞」＝在日韓国人は登場しても、「在日同胞」＝在日朝鮮人は登場しない。

これは中上の思考がまだ東西冷戦構造に規定されていた事を示している。シムの恋人で同じく強制徴用された在日韓国人の二世であるミス・パクは「教条主義者」で、「榎野原を戦争犯罪人として許せないと」言うが、榎野原を崇拝するシムは彼女を殺してしまう。タツヤたちを監視していた公安はその理由を「ミス・パクが二つに割れた国の北側の工作分子だったらどうだろう」と推測するが、それが事実かは明らかにされない。このミス・パクの扱いは、中上の思考における北朝鮮の排除の構造を示している。いずれにしろ中上の死後に本格的に政治問題化する従軍慰安婦問題や靖国問題に対して、中上が生きていればどのように対応したかを考えることは、無意味ではない。

四方田が中上に見る「北方的な想像力」と「南方へと向かおうとする意志」の双方が回避しているものが、北朝鮮と中国である。とりわけ「中国的なもの」に対する中上の態度は揺れ動いている。すなわち中上は「国文学」という概念を批判し、「漢字が中国で発明されたものであるなら、この文字、この言語を使う限り、われわれに敷島の大和心はない。中華思想の下にいる中国人でもある」と述べている³⁵。ハングルが「表音」であり漢字が「表意」とすれば、平仮名やカタカナは「表音であるが、表意でもある」のであり、中上はそのことを「不快」に感じる。本居宣長にとって平仮名やカタカナは「アイデンティティ」だったが、宣長の論敵上田秋成にとっては「差異」であり、中上は秋成を「中国人認識」を持った作家として評価する。「中国人というのは、出生の謎を持つ秋成に異民族の血が入っていたというのではなく、漢字や漢字から派生した平仮名やカタカナを使って文章を書き、その文章で思考する人間という意味である」。

中上は「日本的などと言うものはない」と言い、秋成に「アジア的法・制度＝物語」への批評

³⁴ 前掲『貴種と転生・中上健次』。

³⁵ 前掲「物語の系譜 上田秋成」。

を見る。しかし中上はこのように漢詩文的な前近代の古典的中國と日本との不可分の結びつきを強調する一方で、現前する現在の「中国」を考察することはない。この中国と北朝鮮に対する沈黙は、「共産主義」に対する沈黙でもある。

中上は「日本で共産党神話の崩壊の後に青春期をすごした者」と自らを規定している³⁶。中上が全共闘運動と関係があったかどうかについては不明だが、『日本語について』に登場する「R 学院の学生統一戦線」の否定的な描かれ方は、中上と左翼運動との距離を示している。後に韓国に行った中上は、韓国の反体制知識人を「両班の新種」と見なし、「端から大衆の実像を直視する気などないのに観念として大衆をつくり出し、民主主義や人権というヨーロッパ経由の「文学」的な口に甘い言葉を操っているのではないか」「どんな事をいおうと新種両班が幅をきかす文学的な政治、つまり王朝政治を夢みているのだ」と述べている³⁷。

中上は「法」の過剰な守護者たちとしての左翼的「市民」を拒絶し、「法の外」に立とうとする。中上の北朝鮮や中国に対する沈黙は、それらの世界が、絶対的な「法」の世界であり、「法の外」を認めないことにつながっている。しかし、にもかかわらずこれらの世界はまさに絶対的な「法」の世界であることで、絶対的な「法の外」（少なくとも欧米的な「法」は通用しない）でもある。

米ソ冷戦構造がベルリンの壁崩壊で解体したことで、東アジアでもあたかも冷戦構造が消滅したような幻想が振りまかれ、天安門事件は否認された（事件後に最初に中国に手を差し伸べたのは日本だった）。慰安婦問題や靖国問題・歴史認識問題はこの透明化した冷戦構造の持続の中で展開された。それを主導した韓日の知識人たちが、中上の言う「両班の新種」あるいは「バラモン左翼」³⁸（トマ・ピケティ）でなかったのかどうかは今後検証されるべきだろう。中上が九〇年代以降生き延びていたとしたら、その「壊像力」は東アジア的「アウトロー」の交通空間をどのように切り開いたのだろうか。新たな「異族」として、ウイグル人やチベット人、あるいは北朝鮮に拉致された韓国人や日本人の子孫、中国残留孤児などが、その列に加わったのだろうか。中上の盟友柄谷行人は「帝国」「周辺」「亜周辺」という図式を立て、「帝国」としての中国を暗黙に擁護したが³⁹、中上の「壊像力」を突き詰めるなら、「周辺」「亜周辺」による「帝国」の解体は不可

³⁶ 「柄谷行人への手紙」、前掲『風景の向こうへ』所収。

³⁷ 前掲「柄谷行人への手紙」。

³⁸ ピケティは『資本とイデオロギー』（山形浩生・森本正史訳、みすず書房二〇二三年）において、先進諸国において左派政党が労働者の党から高学歴の人々の党に変貌したという社会仮説を立て、この「高学歴で恵まれた新興の階級やその子弟」の人々を「バラモン左翼」と名付けている。

³⁹ 柄谷は『帝国の構造——中心・周辺・亜周辺』（岩波現代文庫二〇二三年）において、「中国に必要なのは、近代資本主義国家に固有の自由民主主義を実現することではなく、むしろ「帝国」を再構築することです。もし中国に自由民主主義的な体制ができるなら、少数民族が独立するだけでなく、漢族も地域的な諸勢力に分解してしまうでしょう。いかに民主主義的であろうと、そのような事態を招くような政権は民意に支持されない」と、現在の中国の専制体制を支持している。柄谷は大澤真幸との対談『『世界史の構造』への軌跡、そして「日本論」へ』（柄谷行人・見田宗介・大澤真幸『戦後思想の到達点』（NHK 出版、2019年）所収）において、「チベット、ウイグル、満州から香港や台湾に及ぶ異質な諸要素を、包摂するのが帝国です。それらを同一化して支配するのが帝国主義です」と、「帝国」と「帝国主義」を区別して前者を肯定し後者を否定するが、この区別は極めて恣意的である。

避である。

デリダと生物学主義の問い

——デリダ『生死』講義を読む

亀井大輔

はじめに

ジャック・デリダの1975～76年の講義録『生死』は、2019年の刊行前から注目され、多くの読解がなされてきた。とりわけデリダの遺伝生物学についての議論の内実が本講義の登場によって明らかとなったことは、デリダにおける生と死や動物の問題について考えるための重要な契機となるであろう。

この全13回の講義は大きく三つのパートから成る。第1パートは第1～6回（ジャコブ、ニーチェ、カンギレム）、第2パートは第7～10回（ニーチェ、ハイデガー）、第3パートは第10～13回（フロイト）である。一応のところ、各パートあるいは各回の内容は独立して読むことができ、実際に生前のデリダが本講義の一部を抜き出して改稿し、独立して刊行したテキストもいくつかある。しかし連続講義として執筆されている以上、そこには一貫した主題がある。もちろん「生死」というタイトルがそれを表しているわけだが、本稿ではもう少し焦点を絞って、この講義に迫ることにしたい。

本講義を眺めると、この講義を貫通するひとつの問いに、生物学主義の問題があることが浮かんでくる。もちろん通読すればわかるように、この問題は、直接的には第2パートの第7～10回において、ニーチェとハイデガーをめぐる展開されているものである。しかしこの関心から読解を進めていけば、それだけではなく、第1パート（および第3パート）もこの問題と関係するものであり、ひいては、この問題は講義全体に通底するものであるように思われる。本稿は、こうした視点から、講義の読解を試みる。

結論的には、本稿は次のことを明らかにする。すなわち、『生死』講義は、デリダが初期から展開してきた現前の形而上学の脱構築という思考のひとつの反復ないし変奏という性格を持つということ。そして、それは具体的には、デリダの言う意味での「生の哲学」の、すなわち生物学主義の脱構築というかたちで展開されている、ということである。そのために、以下、第1節では、デリダが「生の哲学」と呼ぶものについて検討し、第2節ではデリダの生物学主義をめぐる議論を考察し、第3節では生物学主義の脱構築について論じる。

1. 「生の哲学」

先に述べたように本稿は、生物学主義の問題に注目し、そこから『生死』講義を読解しようとしている。まずはこの視点を明確化するために、第1回の講義から、デリダの問題設定の構図を

描き出しておきたい。

デリダはまず「生死」という主題についての説明から始めている。それによれば、この主題はアグレガシオンの当年度の課題「生と死」に由来しており、デリダが選び出した主題というよりは、デリダに課せられた主題である。しかしデリダは、「生と死」というアグレガシオンのプログラムを「このセミナールの——脱構築されるべき——対象としたい」（25/25）と述べ、「生と死」の「と」を外して「生死」と表記し直す。ここにデリダの問題の構図が示されている。

デリダは「生と死」の「と」に、定立、並立、対立、矛盾、弁証法といった関係を見出す。こうした定立的・対立的な論理のなかで、ひとは生と死の境界を考えてきたとされる（20/20）。その論理の典型に当たるのがヘーゲルである。ヘーゲルにおいては、生と死の対立は止揚されて、生は死であるという同一化にいたる。

これに対し、デリダは「生死」と表記することで、定立的な関係の背後に、「ある「生死」の論理」（20/20）があるのではないかと考える。「生死」の論理」とは、定立の論理に対立するもうひとつの論理ではなく、定立の論理を「効果」として生み出すとともに、自らは定立の論理の背後に身を隠すような、非定立的な論理である。デリダはそれを、対立でも同一化でもないような「もうひとつの他なるトピック」（25/24）と呼んでいるが、後の回で「同一性の論理でも対立の論理でもない論理、すなわち差延」（144/136）と明言しているように、生死の論理とは差延の論理の別名である。

このようにデリダは、〈生と死という形而上学的な概念対立を、生死の論理（差延）によって脱構築する〉という構図を打ち出している。それによって問い直されるのは、生と死の「境界」である。デリダはこの境界を対立として考えることを拒否する、なぜなら「対立の働きはつねに、差異性を消去する効果を持つ」（38/36）からである。デリダはむしろこの境界を差異性の働きとして思考する。「私は諸境界や諸対立（…）をとばす、したがって、同質のものに場を残すためではなく、異質性や差異性に場を残すためにこの対立をとばす、境界-除去〔*dé-limitation*〕の支持者なのでしょ

うか。ここから分かるように、これは現前の形而上学の脱構築という、1967年以來のデリダ自身の問題構成のひとつの反復であり、変奏である。そうすると、『グラマトロジーについて』で提起されたような〈現前の形而上学の時代〉というデリダの歴史的な視点が、『生死』講義でも受け継がれているということになる。では、本講義では、デリダのこの歴史的パースペクティヴがどのように変奏されているのであろうか。

これを考えるために別の著作を参照すると、デリダは『声と現象』（1967年）で、フッサールの現象学を「生の哲学」¹とも呼んでいた。その理由は、フッサールにおいて「つねに意味一般の源泉が、生きるという作用として、生きているという作用として、*Lebendigkeit*〔生きていること〕として明確に規定されている」からだとされる。ここでの「生」とは生物学的な生の概念ではな

¹ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p. 9. (『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年、20 - 21頁。)

く超越論的な生であるが、ともかくデリダは「生の哲学」という語によって、フッサールの現象学が生概念に依拠していることを示唆している。周知のように、「生の哲学」(philosophie de la vie / Lebensphilosophie)とは一般に、一九世紀末から二〇世紀前半にかけて登場した一連の哲学——ニーチェ、ディルタイ、ベルクソンなど——を指し示す語である²。しかし上記のようにデリダがこの語を用いるとき、フッサールがこの「生の哲学」の思潮に含まれると言いたいわけではないだろう。『声と現象』はフッサール現象学が現前の形而上学に所属することを打ち出した著作であることをふまれば、ここで登場する「生の哲学」とは、むしろ現前の形而上学の有する特徴を表す言葉であり、形而上学のひとつの別名であると受け取ることができる。

『生死』講義に戻ると、実はデリダも本講義で「生の哲学」という語を取り上げている。それは、ジャコブのプログラムの概念を批判的に検討したデリダが、ジャコブのその概念について結論的に述べる指摘のなかにある。

プログラムの一般概念と類比の価値とを再び練り上げていなかったのも、それらはロゴス中心的な目的論によって、人間主義的な意味論によって、生の哲学と私が呼ぶだろうものによって標記されるがままになっている。(41/38)

デリダによれば、ここでの「生の哲学」は、ジョルジュ・カンギレムの「現代生物学は、ある読み方をすれば、何らかの形で生の哲学なのである」³という一文の引用だという。参照元を一瞥すれば、カンギレムは、遺伝を情報伝達だとみなす現代生物学をアリストテレスへの回帰とみなし、「生の哲学」だと呼ぶ。ただしカンギレムは、「生体はずっと前からエクリチュールなしに、エクリチュールよりずっと前に、エクリチュールとは無関係に、人類が素描、彫刻、文字、印刷を通じて探求してきたこと、すなわちメッセージの伝達を行なっている」⁴と述べて、遺伝システムからエクリチュールを排除している。それに対しデリダは、『グラマトロジーについて』での「今日生物学者は生きた細胞内の情報の最も基本的な過程に関して、エクリチュールとプロ・グラムを語る」(DG 19/上 27)という自らの文章を対置したうえで、遺伝学における非音声的エクリチュールへの訴えは、アリストテレスへの回帰ではなく、ロゴス中心的機械のあらゆる脱構築を含意していると主張するのである(44/41)。

このように、ここでもデリダは「生の哲学」という語を、現前の形而上学と重なる意味で用いており、それは『声と現象』での用法と同じである。つまり、ジャコブとカンギレムのこれらの言説も、生の哲学に属する、すなわち現前の形而上学の歴史に属するということを、デリダは示唆しているのである。

以上のことを確認することで、デリダはこの講義で、現前の形而上学を生哲学と捉え、生死

² 日本において、大正期に生命主義が隆盛となったことも、西洋の動向と関連する同時代的な動きである。

³ カンギレム「概念と生命」、『科学史・科学哲学研究』金森修監訳、法政大学出版局、1991年、428頁。

⁴ 同上、425頁。

の論理でそれを脱構築しようと試みているのだということが理解できる。この確認をふまえて、次節で「生物学主義」を取り上げたい。

2. 生物学主義の問題

本節では、デリダにおいて「生物学主義」の問いとはいかなるものかを明らかにする。

歴史上、一九世紀の終わりに登場した「生の哲学」には、生物学主義という批判がつきまどってきた。すなわち、当時の生物学がもたらした知見——進化論など——を無批判的に利用した、あるいはそれに依拠した思想だという批判である。そのひとつとしてニーチェの生物学主義をめぐる問題をデリダは議論していく。本節ではその議論を検討するが、そのためにまず、デリダによる生物学主義の説明を確認しておこう。

以下が、デリダによる生物学主義の定義を述べる文章である。

生物学的科学の真理、その内容と形式が、ひそかにあるいは明白に、他の諸言説の究極の準拠、根拠ないし規範となる(…)。そのとき、すべては生物学的認識へと整序され、すべてはその認識の効果になり、すべての諸言説はそのなかにそれらの最終審級を見出すのです。それこそが先の世紀の終わりから生物学主義の名の下でしばしば指し示されてきたものなのです。(182/173-174)

すなわち、ある言説——たとえばある哲学的言説——が、生物学の真理・内容・形式に準拠しており、生物学的認識がその言説の最終審級となっていること、これがデリダによる生物学主義の定義である。

続いてデリダは、生物学主義の可能性が「形而上学の歴史のすべてに結びついている」という重要な考えを述べている。

歴史的可能性としての生物学主義の可能性はそこで生—プュシス—存在の等価性がつねに働いている以上、形而上学の歴史のすべてに結びついていると思われるのですが、この歴史的可能性はその度ごとに特異な仕方で自らを差異化し、規定しています。(182-183/174)

つまり生物学主義は、形而上学の歴史全体と結びつきながら、歴史上それぞれ特異なものとして登場する。ここから、前節で見てきたようなデリダの「生の哲学」という呼称が、生物学主義と重なっていることが判然とする。要するにデリダにおいて、「生の哲学」と「生物学主義」は、互いに重なり合って、形而上学全体を表すとともに、その特異的な出現——たとえば一九世紀末の生物学主義——をも含む名称なのである。

そして、デリダは次のように述べるが、この一文はきわめて注目に値する。「私は、今日、私たちがいまだ前世紀[一九世紀]の終わりに、生物学的科学のあれこれの獲得物との関係において、形成され、停止され、構成された諸規定の歴史的可能性に帰属していると考えています」(183/174)。

以上から、次のようにまとめることができよう。デリダは、西洋の知の歴史という広い視点で見れば、現代のヨーロッパの学問も現前の形而上学（という意味での広義の「生の哲学」）に所属する——と同時にその脱構築も起こりつつある——と考えるが、より近い視点で見れば、現代の学問は一九世紀末からのいわゆる（狭義の）「生の哲学」に依然として属していると考えるのである。その徴候として、デリダは、生物学主義とみなされてきた「ニーチェの、さらに別の視点からはフロイトのような諸言説」が、「現代の生物 - 遺伝学の最新の獲得物を前にしてもなお喚起的な力能ないし正当化を保持している」（174-175 頁）という点を挙げている。『生死』講義の後半で、ニーチェとハイデガーおよびフロイトが議論の俎上に載せられるのは、こうした歴史的パースペクティヴにもとづいてのことである。

このように、デリダにとって生物学主義は、広義の「生の哲学」としての現前の形而上学と重なり合っている。したがって、形而上学の脱構築は、生物学主義の脱構築でもあることになる。それはどのようになされるのであろうか。この問いを踏まえつつ、生物学主義をめぐるニーチェとハイデガーについてのデリダの議論の検討に入ろう（フロイトについては本稿で取り上げる余裕はない）。ハイデガーは生物学主義的なニーチェ読解を批判するが、デリダはその批判を吟味することで、そこに潜む問題を指摘するのである。

デリダは第7回から第10回までの議論（本講義の第2パート）で、ニーチェの著作と、ハイデガーの『ニーチェ』（クロソウスキーによる仏訳）を読解している。生物学主義をめぐる直接には第10回で論じられるが、その前に、ハイデガーのニーチェ読解に対するデリダの基本姿勢を見ておこう。そもそもデリダにとって、ニーチェは形而上学の解体=脱構築の思想家のひとりである。それゆえ、『グラマトロジーについて』ですでに語られているが（cf. DG 31-33/上 46-48）、ハイデガーのニーチェ論のように、ニーチェを形而上学の完成者として形而上学に閉じ込めることはできないのであり、こうしたハイデガーのニーチェ読解からニーチェを救出しなければならない。この見方が、『生死』講義にも反映されている。

それは「署名」をめぐる議論に見出される。デリダの読解によれば、ハイデガーがその書物を『ニーチェ』と題したことには、以下の考えがある。すなわち、ニーチェという名前は唯一の思想の名前であって、ニーチェの思想の統一があり、それは単一性に起因するものであり、その単一性は西洋形而上学の統一と結びついている（203/195）、というものである。これを突き詰めると、ニーチェの名前は唯一の名前として、西洋形而上学の統一の名前と化してしまうであろう。つまり、ニーチェのテキストにおいては、ニーチェという名の下で、西洋形而上学が自己を語っている、ということになる。そしてその反面として、ニーチェの「単一的固有名、伝記的なもの、心理学的なもの」（208/200）は非本質的なものとされてしまうであろう。デリダが第2回の講義で、ニーチェの署名を複数化するような議論を繰り広げたのは、まさにこうしたハイデガーのニーチェ読解とは対極的な読解を、みずから展開するためであったと思われる。それは、ニーチェの名を西洋形而上学の名前としようとするハイデガーと、それに抵抗するデリダとのあいだで、ニーチェの形而上学への所属をめぐる争いの一場面だと言える。

では、生物学主義に直接関わる議論を検討しよう。ハイデガーは『ニーチェ』で、生物学主義

的なニーチェ読解——たとえばナチのイデオログによってなされたような——を批判して、ニーチェを偉大な形而上学者とみなそうとする。デリダはその議論に注目して、ハイデガーの生物学主義批判の仕方を検討する。デリダが指摘するのは、ハイデガーの議論は「非常に強力な古典的な図式」(267/255)によって支えられているということである。ハイデガーは『ニーチェ』の「ニーチェのいわゆる生物学主義」という節で、およそ次のように述べている⁵。すなわち、生物学はその科学に固有の対象領域——生けるものの領域——によって画定された科学であり、その科学の研究対象として、規定された対象を有する。他方、その領域を画定するのは、生物学の役割ではなく、あらゆる存在者について問う哲学ないし形而上学の役割である。それゆえ生物学者が「生命とは～～である」という領域の画定に関わる命題(領域命題)を提起する場合、生物学者ではなく、その領域を侵犯して、形而上学者として振る舞っているのだということになる。生物学主義とは、こうした領域侵犯のことであり、生物学が形而上学によって基礎付けられることに対する無知のことであり、こうした図式にもとづいてハイデガーは、ニーチェは形而上学へと領域侵犯した生物学者ではなく、そもそも形而上学者なのだと主張する。

このような、生物学などの諸科学と形而上学とのあいだの、役割および序列関係を明確にした「分業」体制——「分業」とはデリダによる呼称(第10回講義のタイトル)である——にもとづく古典的な学問観を、ハイデガー自身は維持しないであろう。彼は、存在の思考の観点から、存在者を扱うにとどまる学問を批判し、ひいては近代科学全般を批判しているからである。しかしながら、生物学主義的なニーチェ読解に対しては、この古典的な図式を前提にした批判をおこなっている——というのが、デリダによる検討の要点である。そこからデリダは次のように結論する。

ここで逆説的なのは(…)一方で、この図式を支える形而上学的存在 - 論を脱構築しながら、しかしニーチェの読解をこの図式に従属させ、この脱構築をニーチェに認めようとしなないということです。彼はニーチェを偉大な形而上学者にするためにしか、しかも「生物学主義」を形而上学の効果にするためにしかニーチェを生物学主義から救わないのです。(269/257)

このようにして、デリダにとって、ハイデガーの生物学主義批判のあり方は、結局のところ形而上学を頼りにするがゆえに問題含みである、ということが明らかになる。

では、デリダは生物学主義をどのように脱構築しようとするのか。この問いには、第10回講義では答えが見当たらない。そこで次節では、第4～6回のジャコブ読解に立ち戻り、あらためてこの問いに取り組むことにしよう。

3. 生物学主義の脱構築

⁵ マルティン・ハイデガー『ニーチェII ヨーロッパのニヒリズム』細谷貞雄監訳、加藤登之男・船橋弘訳、平凡社ライブラリー、1997年、63 - 75頁。

前節で見たように、デリダの定義する生物学主義とは、生物学の真理に準拠する言説のことである。これを言い換えれば、ある言説が生物学の知見をモデルにしているとき、そこに生物学主義があるということになる。ここには「モデル」というものが重要な機能を果たしている。

実際、『生死』講義において生物学主義の問題が出てきたのは、この「モデル」の問題の延長線上のことである。デリダが言うには、「生物学主義の問いはすでに」、モデルをめぐる議論のなかに「ある仕方で、その命令のなかで手をつけられ、前もって書き込まれ、知られていたのです」

(182/174)。よって、モデルをめぐるデリダの議論を検討することで、生物学主義の問いに対するデリダの思考も明らかにできよう。本節では、第4～6回のジャコブ読解に立ち戻って、この課題に取り組むことにしたい。

デリダがその講義でとりあげるのはフランソワ・ジャコブである。ジャコブはフランスの分子生物学者であり、彼自身——1961年にモノーとともにオペロンモデルを提出することによって⁶——プログラムの概念を遺伝学に持ち込んだ人物である。その彼が、生物学・遺伝学の歴史を構造主義的な視点から描き出したのが、1970年の著書『生き物の論理』である。

ここで注意しておきたいのは、この著書は、この講義がなされた当時(1975～1976年)にはまだ新しい、同時代のものであったということである。なぜそのことに注意を促すかと言うと、デリダはこの講義で、一貫して「現代」という時代のことを考えているように思われるからである。少し詳細になるが、そのように考えるための手がかりを列挙しよう。デリダは第1回で、「現代 [modernité] ——私は急ぐために差し当たりそう呼びますが——」(40/37)という言い方で、講義と同時代のことを留保つきで「現代」と呼んでいる⁷。そして第5回では、生産／再生産という語は、ジャコブの語であるとともに「すべての現代の言説と同様に」(135/127)と述べて、ジャコブの言説をより広く「現代の言説」のなかに位置づけている。また、「この生産なる語ないし概念は、(…)時代において何らかの仕方で(…)」(137/129)というように、現代を「時代 (époque)」という語でも表し、さらには、「「時代」と言うとき私は——他の呼称を用いることを差し控えつつ——別の仕方で名づけることができないような、ある総体を指しています。そして、この時代なる観念を、時代や存在の時代についてのハイデガー的な言説に付随するものとはしていません」(137/129)と念押ししている。さらに決定的なことに、「生産という観念が、現代的な言説の空隙に至るところで埋めている」(136/128)と述べつつ、この生産／再生産をめぐる問いを——たんに「歴史的 [historique]」だけでなく——「歴運的 [historiale] な問い」(136/128)と呼び、その理由も説明しているのだ。

これらの語彙は、『グラマトロジーについて』での議論を想起させる。デリダはそこで、形而上学の歴史の総体をひとつの「時代」と呼び⁸、それについての問いを「[historiale な] 問い」(DG

⁶ 遺伝学の歴史におけるジャコブの位置付けについては、ジャン・ドゥーシュ『進化する遺伝子概念』佐藤直樹訳、みすず書房、2015年、147 - 157頁を参照。

⁷ modernité は日本語で「現代」とも「近代」とも訳しうる。ここでは講義の文脈上、「現代」と訳すことにする。

⁸ 「時代」については、次の拙著で詳しく論じたので、ご参照いただければ幸いである。『デリダ 歴

38/上 55)⁹と呼んでいた。この捉え方が『生死』講義にも受け継がれていることは以上から明らかである。それゆえデリダが照準を合わせる先は、ジャコブの書物というより、ジャコブの言説もそれに属するところの、より大きな、その時代の言説の総体である。デリダはジャコブの書物を「この書物（ないしはこの言説、もしくはジャコブが今日、いわば高濃度の、卓越した代表者となっている言説の総体）」(114-115/108) と言い換えているし、明らかにしたいのは「気づかぬうちにこの書物に対して指令を出している機械」だとも述べている。ちなみに第2回でも同じような捉え方がニーチェをめぐるなされていたのであり、そこではニーチェの諸々の解釈全体に働く「強力な論理機械」ないし「強力な「論理的」プログラム系 [programmatrice]」(70/67) が語られ、それは「政治 - 経済的ないしイデオロギー的な歴史の全体の問題」(70/68) だとされている。そのことも併せて考えると、デリダにとって「現代」とは、ジャコブの名前で代表されるような、ある言説の総体であって、その言説を働かせている論理機械ないしプログラム系、およびその言説をとりまく政治 - 経済的、イデオロギー的な歴史全体のことである。逆に言えば、こうした「現代」の特徴を示すものが、現代の生物学の言説なのである。

こうした見方にもとづけば、デリダがジャコブを読解するのは、まさにこの現代の生物学の言説のなかで脱構築が働いていることを描き出すためであろう。デリダは、生命をテキストとみなすジャコブの議論をさらに徹底化させることで、ジャコブの言説に依然として残存する形而上学的な要素を暴き出すとともに、その生き物の論理を生死の論理（すなわち差延の論理）へと変貌させるような読解を繰り返している。

そのデリダの読解のポイントを二点にまとめておこう。第一点は、テキストという概念を梃子にした、差延の論理の全般化である。ジャコブによると、「今日、遺伝は情報、メッセージ、コードという言葉で記述されている」、「有機体は遺伝によって書き込まれたプログラムを実現するものになる。プシュケーの意図はメッセージの翻訳に置き換えられたのである」¹⁰とされるように、現代の生物学は、情報科学の諸概念を用いて遺伝を記述している。これを受けてデリダは、「彼〔生物学者〕の究極の指示対象である生き物 [le vivant] および生産的 - 生殖的 [productive-reproductive] な構造はいまや、テキストとして分析されている」(110/103) と考える。たとえば、二〇世紀の生物学が発見した DNA においては、四つの単位が「ちょうどテキストに並んだアルファベットの文字のように、鎖に沿って並び替えられている」¹¹ (113/106 に引用)。遺伝とは、この DNA が一連の指令を伝え、それが解読されることで、生き物の計画を次の世代にメッセージとして伝達するシステムのように考えられる。このように見れば生物学の研究する対象は、たしかにテキストである。

史の思考』法政大学出版局、2019年、53 - 60頁。

⁹ *historiale* というフランス語は、ハイデガーの *geschichtlich* の訳語として「歴運的」と訳されることがある。ただし引用箇所ではデリダは、ハイデガー用語としてではなく、ハイデガーから距離をとって、この語を用いている。

¹⁰ フランソワ・ジャコブ『生命の論理』島原武・松井喜三訳、みすず書房、1977年、1~2頁。

¹¹ 同上、260頁。

しかしデリダはそれにとどまらず、生物学の対象としての生物だけでなく、生物学それ自体も、生物学の主体たる生物学者も、(広義の、デリダの用いる意味で) テキストだと捉えるのである。これは生物学の「テキスト化 (textualisation)」と呼ばれる。

テキストは生物学者と生き物の関係における第三項ではなく、それは——生き物としての——生物学者および生の産物としての科学、そして生き物それ自体に共通の構造としての、生き物の構造そのものなのです。(114/107)

こうしたデリダの見解はいささか突飛なようにも見えるが、しかしデリダの過去の議論を振り返れば、デリダがなにを言おうとしているのかは理解できる。デリダがジャコブ読解で大いに活用する「テキスト」の概念は、周知のように彼が初期から用いていたものである。『グラマトロジーについて』によれば、テキストとは、単なる紙の上の文字や文章だけではなく、「諸々の痕跡の連鎖とシステム」(DG 95/上 128) のことである。そのことを説明するために初期のデリダは、通常の意味でのテキスト(文字情報、文章など)と、差延や痕跡の織物としての「一般的テキスト」(あるいは「テキスト一般」)¹²とを区別している。『生死』講義でも同様に、「狭義のテキスト(これを——通俗的ですが——人間による生産のテキストと呼びましょう)」(160/152)と、「一般的」と言われるテキスト(明らかに危うい、論争を引き起こすだけの表現です)」(159/151)というかたちで二つのテキストを区別している。後者の一般的テキストとは、言語だけでなく、生き物の再生産にも見られるような「再標記、二重の標記等としての標記のシステム」(158/150)である。こうしてデリダは、「テキストを標記するテキスト以外の参照項を持たないために、外的な参照項を、完全に外部にある参照項を持たないテキスト」という状況こそ、「遺伝生物学のテキストが置かれている状況」(159/151)ではないかと考える。まさに、「テキスト外というものはない」(DG227/下 36) という定式を、ジャコブにおいて例証するのである。

こうした読解の帰結として、生物学の領域は境界 - 除去される。というのも、生物の学 (biologie) は生の記述=伝記 (bio-graphie) でもあり、生や生き物を対象とするあらゆる科学的言説が——人間に関するものを対象とする人文諸科学を含め——生物学と同じテキスト構造を有していることになるからである。こうして、前節で見たような学問の分業体制はもはや維持できないことになる。

第二点として、モデル概念の脱構築である。デリダはジャコブの論証に用いられるモデルの論理に注目して、「モデル概念に対するある種の内的な(つまり内的かつ代補的な)脱構築」(177/168)を論じていく。ここでは読解の詳細は省いて簡単に押さえておこう。ジャコブはテキストをモデルとして生命を捉えているが、その前提には、テキストと生き物は別のものだという考えがある。

¹² 「一般的テキスト」(あるいは「テキスト一般」)については、次を参照。Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, p. 61, 82. (『ポジション』高橋允昭訳、青土社、1992年(増補新版)、65、88頁) および、Jacques Derrida, *Marges - de la philosophie*, Galilée, 1972, p. xix. (『哲学の余白(上)』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、2007年、19頁)

しかしデリダが明らかにしたように、テキストも生き物も、共通してテキスト構造を有している。そうすると、テキストも生き物をモデルにするという循環構造が生じ、もはやテキストは特権的なモデルではなくなる。デリダは以上を「モデルの循環」として明らかにしている。これを生物学主義の問題に当てはめると、次のようになる。生物学主義とは、生物学の真理を究極的モデルとする言説であるが、以上の議論によれば、生物学は特権的なモデルではなく、モデルの全般的な参照システム（モデルの循環）のなかでひとつの項を占めるにすぎなくなる。

以上の二点の議論を、デリダによる生物学主義の脱構築とみなすことができる。まとめれば、現代の生物学的言説は、第一にテキストの全般化によって、第二にモデルの循環によって、自らを脱構築している。現代生物学をモデルとする生物学主義もまた、その脱構築に巻き込まれ、もはや生物学的真理はモデルとして成り立たないことが明らかとなるのである。

おわりに

以上、生物学主義の問いをめぐるデリダの議論を明らかにした。最後に、それでも残りうる疑問を取り上げて、稿を終えることにしたい。

すでに見たように、デリダの講義は、「現代」の生物学的言説を分析することで、生物学主義の脱構築を浮かび上がらせた。しかし、そのようなデリダの言説もまた、動物や遺伝について語ることで、生物学主義に陥っているのではないか。さらには、デリダの脱構築的言説はこれまで「モデルの論理」によって成り立ってきたのであり¹³、本講義でも、まさにジャコブの言説を現代の言説の「モデル」として扱っているのではないか。このような疑問はつねに起こりうるであろう。デリダ自身、次のように自問している。

さらにいっそう重大なことに、私自身、そうした生物学主義に屈したのではないのでしょうか。生は自らを再生産する、すなわち自らをモデルとして再生産する力能そのもの〈によって〉定義されるゆえに、他の数あるモデルのうちのひとつではないのだということ、あるいは他方で生としてのテキストないしテキストとしての生は数あるモデルではないと主張すること——このことはおそらく、これら〔生とテキスト〕を諸々のモデルの究極のモデルにしてしまいます——によって。(187/174)

デリダがおこなってきた多くの議論において、何らかの「モデル」を用いることはおそらく不可避であっただろう。しかし、デリダの議論が明らかにしたのは、現代において、単純な（ハイデガーの提示する図式にもとづく）生物学主義批判は成立しないということである。生物学の領域を画定する諸境界はさまざまに外へと開かれているし、単純なモデル関係（あるモデルと、それをモデルとするところのもの、という二者関係）は破綻し、モデルの循環構造をなしている。

¹³ 実際、デリダは何かをモデルとして議論を進めることが多い。『グラマトロジーについて』では「ルソーの時代」が「モデルの有効性を保有する」(DG 8/上 12) と述べている。

デリダの議論の意義は、現代の時代を総体として捉え——言い換えれば、そのために、現代という時代から一步離れた地点へと進み——、現代の言説が有するこのような状況を示しえたという点にある。

そもそもデリダの思想は、自ら現前の形而上学の時代に属しながら、その時代を超出して、形而上学の脱構築を標記する試みである。本稿の文脈に絞って言い換えれば、デリダ自身も所属する生の哲学の時代のなかで、生物学主義の脱構築的状況を標記する試みである。まさにこの点で、デリダは生物学主義を回避しえていると思われる。

デリダはこの講義以後、ますます生物、動物、遺伝等について語っていくことになるが、そうした言説が生物学主義のような姿を呈する恐れは、つねにつきまとうであろう。デリダが『生死』講義でおこなった以上の議論は、そのような疑念が生じるたびに、振り返って参照されるべきものとしての価値を持つように思われる。

参考文献

デリダの下記の著作からの引用については以下のとおり。なお引用にあたっては日本語訳に従いつつ、論旨の都合上、一部変更をさせていただいた場合がある。

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minit, 1967. (『根源の彼方へ グラマトロジーについて』 足立和浩訳、現代思潮社、上下巻、1972年) *略号 DG の後、フランス語原書／日本語訳のページ数を本文中に記す。

Jacques Derrida, *La vie la mort. Séminaire 1975-1976*, Seuil, 2019. (『ジャック・デリダ講義録 生死』 吉松覚・亀井大輔・小川歩人・松田智裕・佐藤朋子訳、白水社、2022年) *無記号で、フランス語原書／日本語訳のページ数を本文中に記す。

Reproduction、あるいは私生児になること

——『生死』講義第4-6回へのコメント

吉松 覚

本稿は2023年4月22日に金沢大学でおこなわれたワークショップ「ジャック・デリダ『生死』講義を読む」での発表に基づくものである。筆者が翻訳を担当した第4-6回の各回に、コメントをしながら解説をしていき、最後に問題提起をするという構成になっている。

1. 第4回

『生死』講義の第4回から第6回にかけての議論は、第3回までにすでに予告されていたフランソワ・ジャコブの著作『生きものの論理』の読解を中心に構成されている。とりわけこの講義録において興味深いのは、デリダが直接的に同時代の科学書を直接的に読解対象とすることが珍しいということだけではない。ジャコブもまた、遺伝子情報を一種のテキストとみなし、テキストとしての生命という考え方を構想しているという点である。しかし、デリダはジャコブ読解の冒頭から、ジャコブにおけるテキストと生命の関係性、その距離と、自らの思考におけるテキストと生命の関係性についての一定の留保を挟んでいる。

「現代」の生物学者が、自らが専攻する科学について書いたテキストにおいて(…)、これ以上なくはっきり読み取れるもの(…)それは以下のような事態です。すなわち、彼はテキストの外にあるものについての、つまり非-テキスト的なものについてのテキストや、またその存在や構造において、いくばくかのテキスト性とは無縁な性質をもつ指示対象を形成するものについてのテキストを書いていないということ。しかしそれとは反対に、彼はテキストについてのテキスト、いくばくかのテキストについてのテキストを書いていて、それによって自らの対象はテキストの構造を持っていることを示し、思い起こさせ、書いているということ。そして科学的な対象としての自らの科学もしくは研究の対象には、メタテキスト的なものはもはや存在しないということです。¹

この講義に先立つ1967年刊の『グラマトロジーについて』において、デリダはすでにサイバネティクスと原エクリチュールの関係について言及している。それゆえに、エクリチュールないしテキストについて論じる生命科学は格好の読解対象であったことだろう。しかし、テキスト(と

¹ Jacques Derrida, *La vie la mort, Séminaire 1975-1976*, Seuil, 2019, p. 109-110. 『ジャック・デリダ講義録生死』吉松覚、亀井大輔、小川歩人、松田智裕、佐藤朋子訳、白水社、2022年、103頁

しての生命) もしくは (テキストとしての) 生命についてのテキストを書くことはできるのか、そしてテキストは生命を記述するためのモデルたりうるのか。デリダはこれらの問いを常に念頭に置きながら、ジャコブの論述——とはいえ、『生き物の論理』の、DNA の発見以降の章における論述に読解対象は限られているが——を読み進めていく。

まずデリダは、〈テキストとしての生命についてのテキスト〉の読解のための導きの糸を二つ提示し、それらに沿って読解することを宣言する。第一に、「イメージ、類比、比喩、モデル」というライン、第二に「生殖=再生産(reproduction)、コピー、複製」というラインである。とりわけ reproduction はこの講義全体のテーマであると同時に、ジャコブが生物を他の事物から分けるもの、「生きているシステムの内在的性質」(112 頁) としても定義しており、重要である。そして第 4 回ではとりわけ生殖について検討されている。

ジャコブは機械論を採用することで、生命の背後にある^{フッシュケ}魂のような形而上学的なもの、そして生氣論的なるものを排除しようとしている。しかし、生命を特徴づける力のようなものを提示することには否定的でありながらも、ジャコブには生殖こそが生き物の本質であるかにも読める記述がされている箇所も見られる。

ジャコブは本質についての哲学的な言説とただ単に袂を分かっただけでなく、彼は生殖する傾向および生殖への性向としての性の本質とともに、存在の力学やエネルギーとしての本質の根源や目的を——いわば本質だけでなく、本質の本質性を——再発見したのです。²

なお、引用中に登場するエネルギーという問題系も、このセミナーにおいて繰り返し問われる問題である。第 4 回においてデリダは熱力学や自由エネルギーについても触れているが、第 11 回で参照されるジャン・ラプラシユ『精神分析における生と死』でも、フロイトにおける自由エネルギーの問題が論じられている。実際第 11 回ではまさにラプラシユ名が挙げられ、ラプラシユの議論への目配せもされていることも注目しておきたい³。

そして本題としての生殖という問題もさらに掘り下げられていく。デリダはジャコブが *supplément* という語で死と性を形容していることに注目する。まさに *supplément* とは、デリダが『グラマトロジーについて』以来用いてきた語であった。性と死はいかにして生を代補するのか。第 5 回では、この生とその代補という問題が展開される。

2. 第 5 回

第 4 回講義でも予告されていた通り、第 5 回では (同じものの) 再生産というテーマに沿って進められていく。デリダは以下のように述べている「自己の同一性、もしくは自己から自己への同一性は、何がしかの再生産可能性なのです」(126 頁)。この再生産というテーマは、前年度

² *Ibid.*, p. 121. [『生死』 114 - 115 頁]

³ *Ibid.*, p. 289. [『生死』 275 頁]

の講義『理論と実践』においても取り上げられていたものであり、第5回講義でもマルクス主義における生産／再生産の問題についても触れられている。しかし、「生死」というテーマにおいて注目すべきは、やはり生物の生殖＝再生産（reproduction）であろう。ジャコブはまさに、全く同一のものを再生産する、バクテリアの単性生殖をモデルにして生殖を思考しようとしているかに見える、とデリダは分析する。そこで鍵となるのが、代補としての性^{セクシュアリテ}（交）と死である。ジャコブは以下のように述べている。「雌雄性^{セクシュアリテ}は生殖における一種の補助手段 [auxilaire]、ある余分のもの [superflu] である」⁴。つまり、性（交）とは本来は不要なものであると記述されている。死も同様である。すなわち、「小さなバクテリア細胞は、その系全体が20分ごとに一回程度で増殖できるように組み立てられている。バクテリアにおいては、増殖が有性的でなければならない生きものとは反対に、その出生は死によって補償されていない」⁵。死に補償されない生。つまり生命は死を経験する必要がないと言うのである。こうした生きものが「死ぬ」ようなことがあったとしたら、それらは事故によってしか死なず、分裂して同じ個体を作り出すことを規範にしているとデリダは述べるのである。このジャコブの思考に対してデリダは以下のように分析する。

雌雄性と死は、ジャコブによると唯一の「代補」です。バクテリアもまた、有性生殖を知らないかぎり […] この性を持たない […] バクテリアは死ぬことはない、とジャコブは述べます。⁶

ちなみにバクテリアの生殖において、細胞は分裂前が母細胞、分裂後が娘細胞というように同性で表象されていることもデリダは指摘している。デリダの読みでは、ジャコブの論述を敷衍すると、あたかも雌雄性^{セクシュアリテ}が生きものの生を有限化している、単性生殖のバクテリアたちは無限の生を得ているかのようなものであるという考えにさえ行き着いてしまうとされる。

有性生殖／単性生殖という対と、有限の生／無限の生、死／生についてのデリダの分析は、ジャコブの書物の分析にとどまらない。この講義ではヤコブの階梯の伝説までもが言及されている。この伝説は旧約聖書に収められているもので、天まで届く梯子について語られている。ヤコブは一族の嫡子の地位を奪ったことで兄に命を狙われるのだが、その道中の夢で、天まで届く梯子を夢見る。そこを行き来する天使には性器がないこと、そしてジャコブ (Jacob) とヤコブ (Jacob)、日本語では異なる表記だがアルファベット表記においては同じであることに注目して（少々言葉遊びのようにも思えるが）、デリダは生と性と死についてさらに掘り下げて行こうとする。

ジャコブの尺度＝ヤコブの階梯では [À l'échelle de Jacob] おそらく、同じものの夢のなかで、この梯子の頂上为天まで届いていて、天使たちが——ヤコブ＝ジャコブは天使たちに性があ

⁴ François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 330. [フランソワ・ジャコブ『生命の論理』島原武、松井喜三訳、みすず書房、1977年、305頁]

⁵ *Ibid.*, p. 317. [ジャコブ『生命の論理』293頁]

⁶ Derrida, *op. cit.*, p. 144-145. [デリダ『生死』136頁]

るのかどうか述べていません——ひっきりなしに登り降りしています。神は梯子の上方から夢想者に向かって、子孫が地上で塵芥の如く繁殖すると約束します。その前日だったかと思いますが、ヤハウエは彼にこう告げています。「汝、カナンの娘たちから妻を娶ることなかれ」、と。⁷

ヤコブは地上での子孫繁栄を約束されることとなる。これと不死の天との対比を考えると、無性こそが至高という言説を図式化したものとも読むことができよう。さて、この有性生殖／単性生殖の問題系は、「生死」講義において通りすがりの的になされたものではない。デリダはこの問題を、聖書の記述や生物学の書物内の記述にとどまらず、哲学史における問題として取り組むことを目論んでいた。講義と同時期に出版された『弔鐘』において、デリダは以下のように記述している。ここで重要なことは、ヘーゲルにとって家族の本質は親子関係、ひいては父子関係（*filiation*）である。

（キリスト教的）愛による家族は無限である。この家族はすでにして、思弁的家族とでも呼ぶこともできたであろうものである。さて、この思弁的家族は父／息子という親子関係の無限に循環する行程を辿る。欲望の、婚姻、内的な掟の無限性は父と子のあいだで保たれる。短い迂回を措いて、非本質性という些細な例外を除いて、思弁的な婚姻の本質は、そこから帰納しうるような体系的な帰結を伴いつつ、父と息子の結合を不滅のものとする。⁸

『弔鐘』では、母を経由する出産、ないしは生殖が「迂回」「非本質性」として形容されている。先のジャコブのバクテリアの増殖について注目するデリダは母細胞と娘細胞という女系の単性生殖を思わせる記述を引いていた。他方、先に引用した『弔鐘』での記述で焦点を当てられているのは男系を志向する思考だが、いずれにしても単性生殖をモデル化しているという点は注目に値するだろう。一方では、哲学がホモセクシャルを否認してきたことについてもデリダは『弔鐘』で指摘しているし、他方ではヘーゲルが『法哲学』末尾で展開している、有性生殖と死についての記述を読解してもいる⁹。さらに性的差異については『ゲシュレヒト』シリーズをはじめ、のちのデリダにおいて頻繁に論じられることとなるが、雌雄性＝性と生殖や死が重ねて論じられるのは、この講義録および『弔鐘』など、1970年代半ばに特有の問題系と言ってもよいかもしれない。

『生死』講義に戻るなら、この死に脅かされることのない純粹な生を志向する思考において、性や死が代補となっているとデリダが述べる場合、ただそれらが生に付加されるものという意味ではない。むしろ、性や死が生を脅かしつつもその内奥で生を可能にするという意味で捉えられるべきだろう。デリダはそのように読める箇所をジャコブに見出している。例えばそれは、バクテリアが「死んでしまう」場合、それは「本来の意味での死」ではない、あるいはバクテリアが

⁷ *Ibid.*, p. 146 [デリダ『生死』137 - 138頁]

⁸ Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, 1974, p. 44a.

⁹ *Ibid.*, p. 124a-135a.

有性生殖に似た仕方で増殖するときに、それは「真の雌雄性＝性行為」ではないとジャコブが述べている箇所である¹⁰。このような「本来の意味での」「真の」という表現は、ジャコブすらも性や死を前提としてしまっているとデリダは解釈しているのだ。この点については本稿の第4節で再論したい。

続く第6回では、この生殖と、テキストとしての生命との関係について掘り下げられる。

3. 第6回

第6回講義を始めるにあたり、デリダは以下のような言葉を引用する。

Par le mot « par » commence donc ce texte...

「よって」という語によって、それゆえにこのテキストは始まる¹¹

これは、デリダが好んで読解していたフランシス・ポンジュの「寓話」という詩の冒頭部であり、この詩は以後、「プシュケー」や『ポンジュを展開し説明する／ポンジュの襞を開く (*Déplier Ponge*)』などでも引用されることとなる。この一節は見ての通り、自己言及的な構造を成している。すなわち、「よって (par)」という副詞句を構成する語 (コンステイティヴな次元) が、実際に詩を始めている (パフォーマティヴな次元) という構造となっている。そして、この自己言及的な入れ子の構造が示す記述を、デリダはジャコブの『生きものの論理』のなかに二箇所見出している。

- すなわち
- 1). 「遺伝のメッセージは、その固有の翻訳から生まれる産物そのものによってしか翻訳されえない」¹²。
 - 2). 「ゲーデル以来、ある論理体系が当の体系そのものを記述するのに十分ではないということが知られている」¹³。

である。これらの記述について、デリダは以下のように分析している。

この状況——すなわちテキストを註記するテキスト以外の参照項を持たないために、外的な参照項を、完全に外部にある参照項を持たないテキスト——は、結局のところ、遺伝生物学のテキストが置かれている状況なのではないでしょうか。¹⁴

デリダはこの構造に着目しつつ、ジャコブにおけるテキストと生きものとの類似性についてさらに読解を進めていく。ここでデリダが取り上げるのは、ジャコブにおける「モデル」という概念

¹⁰ Derrida, *La vie la mort*, p. 152. [デリダ『生死』143頁]

¹¹ *Ibid.*, p. 156. [デリダ『生死』147頁]

¹² Jacob, *op. cit.*, p. 326. [ジャコブ『生命の論理』301頁]

¹³ *Ibid.*, p. 337. [ジャコブ『生命の論理』312頁]

¹⁴ Derrida, *op. cit.*, p. 159. [デリダ『生死』151頁]

であった。例えばそれは、『生きものの論理』において次のように記述されている。デリダも引いている箇所である。

生物学の歴史において、理論と呼べるものはごく僅かだった。数少ない理論も、理論として長く妥当するためには、具体的なモデルに依拠しなければならないかのようだった¹⁵。

ここでの「モデル」とは、生きものの生殖を、工場における生産の比喩で記述することなどを指す。ただ、ジャコブは逆に機械について述べる場合も動物をモデルに記述しており、それを踏まえてデリダは『生きものの論理』において「モデル」という概念をめぐる循環が生じてしまうことを強調する。そしてデリダは以下のように述べて『生きものの論理』読解を締め括っている。

類比の問えないしはレトリック——モデルの問題系を支えているものです——を、内部そのものに、最終的にジャコブが生き物の内的な特性、すなわち自己を再生産する能力の内部と呼ぶものに導き直すのがよいでしょう。¹⁶

つまり、このモデルや類比という思考法こそが、生きものの生殖になぞらえられるというのがデリダの読解である。そして、この問題を踏まえつつ、第7回以降で論じられるニーチェにおける生物学主義の問題やハイデガーによるニーチェ読解への布石として、ジャコブの次のような記述を引用している。

知識が蓄積していくにつれ、人間は進化の産物のなかで初めて進化を支配できるようになった。関心を寄せる種を優遇することで、邪魔になる種を排除することで、他の種の進化を支配しているだけではない。自らの進化をも支配しているのだ。[...] 特定の個人——たとえば政治家、芸術家、美しき女王、アスリート——の正確なコピーを、思うがまま、望む数だけ作り出せるようになるかもしれない。[...] いずれにしても、独創性、美、体力などの複雑な質に関与する遺伝のファクターを知る必要があるだろう。そして何よりもまず、選択する基準に対して意見が一致することが望ましいだろう、だがそれは、もはや生物学だけの問題ではない¹⁷。

これを踏まえて、デリダは以下のように述べる。

生物学だけが関わるべき問題など存在するでしょうか。[...] 私はこれらの問いを、生物学主義の概念のほうに方向づけようと思います。すなわち、生物学的なものをモデルにすること

¹⁵ *Ibid.*, p. 162 [デリダ『生死』154頁], cf. Jacob, *op. cit.*, p. 22. [ジャコブ『生命の論理』15頁]

¹⁶ *Ibid.*, p. 174-175. [デリダ『生死』166頁]

¹⁷ Jacob, *op. cit.*, p. 343-344. [ジャコブ『生命の論理』318頁]

は正当なのか、そして生物学におけるモデルではなく、「生の - 論理の」[bio-logique] モデルについて論じることは正当なのかを問う概念のほうに方向づけようと思うのです。そしてこれらの問いの持ち筋の上で、ニーチェやハイデガー、フロイトのテキストに遭遇するでしょう。¹⁸

このようにして、ニーチェ読解へと移っていく。

4. 疑問点とディスカッションに向けて

筆者はこの担当回をめぐっての論点として、シンポジウム当日に次の二つの問題を提起した。第一に、このセミナーは大きなテーマとして、「再生産 (reproduction) とそこからの逸脱」という主題を掲げていて、それゆえに多義的な reproduction の意味の一つとしての生殖について論じているという点は十分に理解できる。しかしながら、このタイプの生殖論はその後、デリダにおいて見られなくなっているように思える。それではなぜデリダはこのような議論を展開したのだろうか、という点である。この点についてはディスカッションでは触れることができなかったが、仮説として、先にも触れた『弔鐘』のもととなったセミナー「ヘーゲルの家族」が 1971-1972 年に行われており、家族の問題や性の問題がデリダにおいて前景化していた可能性があることを挙げておきたい¹⁹。

第二の論点として、生殖と性についての関連としては、第 11 - 14 回でも論じられる『快原理の彼岸』におけるプラトンの『饗宴』に言及している箇所——そこでは雌雄同体のアンドロギュノスが逸話として登場する——や、『快原理の彼岸』第六章でフロイトが参照するヴァイスマンによるソーマ (非生殖細胞) / 生殖細胞についての議論についても関連があるように思える。しかしこれらの箇所に対するジャコブ読解との関連付けは、予告されていながらも、うまく回収されていないように思える。また、第 11 回でも登場する自由エネルギーの問題も、ジャコブ読解で論じられた内容からはクリアな繋がりがあるようには思えない。この問題は、第一の論点とのつながりで、1970 年代におけるデリダの思想形成について更なる調査の必要があり、別の機会に譲ることとしたい。

また、シンポジウム以後に考えた問題もここに付加したい。それは果たして単性生殖は死に脅かされることのない、純粋な生の形態と言えるのか、という問題である。

田崎英明はジェンダーおよびセクシュアリティについて思考するなかで、まさにデリダおよびジャコブが問題とする性と死が生に対して持ちうる影響について記している。田崎は生物学者のリン・マーギュリスおよびその息子で科学ライターのドリオン・セイガンの論を引きながら、生殖と性の関係性について述べている。マーギュリス+セイガンも、ジャコブと同様に生物を原核

¹⁸ Derrida, *op. cit.*, p. 180. [デリダ『生死』172 頁]

¹⁹ ちなみに、デリダの『生死』講義における reproduction の問題が教育と生殖の両面にわたることに注目し、デリダにおける家族の問題に関連づけた論考として、以下のものがある。森脇透青「誤配と「再生産」『25 年後の『存在論的、郵便的』』読書人新書、近刊予定。

生物と真核生物の二つに分けて説明している²⁰。原核生物は、細胞核やミトコンドリアなどの細胞小器官を持たない生物である一方で、真核生物は、細胞核やミトコンドリアなどの細胞小器官を持つ生物である。両者は以下の二点において、大きく異なっている。

第一に細胞の構造である。原核生物の細胞は、細胞核やミトコンドリアなどの細胞小器官を持たず、細胞質の中に DNA が直接存在している。一方、真核生物の細胞は、細胞核やミトコンドリアなどの細胞小器官を持ち、DNA は細胞核の中に隔離されている。

第二に生殖能力において差異がある。原核生物の生殖は、細胞分裂や融合などによって行われ、雌雄の区別がない。一方、真核生物の生殖は、有性生殖と無性生殖の両方が存在し、多くの場合、雌雄の区別がある。

それでは、生殖能力と、真核生物にのみ存在するという雌雄性はどのように関連しているのか。一方で原核生物は、細胞分裂や融合によって生殖する。前者は母細胞が二つの娘細胞に分裂する生殖方法である。後者は、異なる細胞が結合して一つの細胞になる生殖方法である。デリダが注目した箇所ジャコブも、こうした原核生物の生殖を論じていた。他方で真核生物は、有性生殖と無性生殖の両方が存在する。有性生殖では、雌雄の細胞が融合して受精卵を形成する。そして真核生物の無性生殖では、親細胞から子細胞が直接形成される。そして多くの真核生物は、有性生殖を行う。有性生殖によって、遺伝子の多様性が生まれ、生物の進化につながる、というのが定説である。

だが、マーギュリスは「^{セックス}性」についての新たな定義を行い、原核生物にも「性」が存在すると主張している。性は「二つ以上の源泉に由来する DNA の組み替え」であり、それに対して生殖とは「個体数の増加」である。性なしで個体数を増加させることができることばかり注目されてきたが、逆に個体数を増加させることなくセックス (=DNA の組み替え) をする、という現象が見られるという。すなわち細菌などの単細胞生物は、他の細菌の死骸やウイルスから DNA を取り込むことがあるのだ。これは別個体に由来する DNA の組み替えに該当し、そこでは個体数は増加しない。デリダのジャコブ批判、有性生殖を行わないとされる生物に「セックス」のようなものが見られるという指摘の枢要はここにあったとも言えよう。だが、デリダの批判にもかかわらず、こう問うてみよう。それでは原核生物のこうした「セックス」は何のために行われているのか、と。

この問いに答えるために、続くマーギュリスとセイガンの論を見てみよう。二人によれば、原核生物のセックスは紫外線によりダメージを受けた DNA の修復を目指すものである²¹。つまり、一般的には生殖は種の存続のためのものであり、そのためにセックスをするとされるのだが、そうではない。個体存続のレベルでセックスが要求されるのだ。こうした主張を受けて、田崎は以下のように述べている。

²⁰ デリダも『生死』講義において、ジャコブがこの真核生物／原核生物の区別に触れている箇所を引用している。Derrida, *op. cit.*, p. 151. [デリダ『生死』142頁]

²¹ リン・マーグリス、ドリオン・セイガン『性の起源』長野敬、原しげ子、長野久美子訳、青土社、1995年、245 - 246頁。

私たちのような多細胞生物では、体細胞は細胞分裂は可能なものもあるが、性的能力（DNAの融合）は失っていて、それは生殖細胞（精子と卵子）に任されている。私たちの性は生殖（新たな個体の出現）に先だって行われるものにかぎられている。それだから、私たちはついつい性と生殖が切り離せないように思うてしまうが、生物学的にはこれは間違いであり、私たちがたまたま多細胞生物に生まれついたことからくる一種の偏見（多細胞生物中心主義？）にすぎない。²²

まさに、この田崎が仮に名づけているところの「多細胞生物中心主義」に嵌りこんでしまっている者こそ、『生死』講義のデリダではないのか。あくまでジャコブは、マーギュリスとセイガン（および彼らを引く田崎）の論じる筋を説明していたにすぎず、それに対してデリダは有性生殖を行う真核生物としての人間からの視点を投影していたのではないか。少なくとも筆者は「生死」講義をアーカイヴで調査していたとき、同講義の原書が発行されて読解していたとき、そしてこの翻訳を作成していたとき、それぞれの段階で毎回デリダの論述にどこか重箱の角をつつき、言葉尻を捉えているかのような印象を持っていた。無論筆者の読解力不足もあるだろう。しかし、拭いきれぬこの肩透かしをされたような感触は、デリダによる投影もしくは悪しきアナクロニズムのようなものが見られ、議論が噛み合わないまま進められた点にもあったように思える²³。

仮に、先に言及したヴァイスマンにおける生殖細胞と体細胞の区別を参照する『彼岸』へのデリダの注目が、田崎が観取した「多細胞生物中心主義」の括弧入れという視点のうえに据えられたうえで詳述されていたら、どうなっていたか。あるいは本稿の本文解説でも触れた『弔鐘』における有性生殖と死についてのヘーゲル的思考——そしてその背後に控えるバタイユのエロティシズム論へのデリダの眼差し——と関連づけられて、哲学における生と死と性の三者の関係についてのデリダの思考がさらに練り上げられていたら、どうなっていたか。このデリダ（とフロイト）の見果てぬ夢の続きは、現代生物学——エピジェネティクスなど、生物学における革命を知った現代——の知見を取り込んだ哲学²⁴を参照しつつ、別の機会に見ることとしたい。

²² 田崎英明『ジェンダー／セクシュアリティ』岩波書店、2000年、45頁。

²³ 田崎はその後、単細胞生物の「不死性」についても、セックスを行って若返りを果たしたところで、別個体になってしまったと捉えるなら単細胞生物として有限な生しか持ちえないということを生物学者の高木由臣を参照して述べている。田崎『ジェンダー／セクシュアリティ』51頁および高木由臣『生物の寿命と細胞の寿命——ゾウリムシの視点から』平凡社、1993年。この問題設定は、デリダや（少なくともデリダが読むかぎりでの）ジャコブが争点とする「死に補償されていない生」という前提そのものを覆すものでもあるように思われる。また高木由臣は後に有性生殖や寿命について、以下の書物を著しており、それぞれデリダの想定する前提とは大きく異なる視点が据えられている点にも注目したい。高木由臣『寿命論』NHK出版、2009年および『有性生殖論』NHK出版、2014年。

²⁴ カトリーヌ・マラブーは『明日の前に』で、カントにおける後生説（épigenèse）とエピジェネティクス（épigenétique）を論じながら、哲学における超越論主義を擁護しようとしている。Catherine Malabou, *Avant-demain*, PUF, 2014. [カトリーヌ・マラブー『明日の前に』平野徹訳、人文書院、2018年]

デリダが想定していたジャコブ——実のところこの批判自体がクリティカルでないことはすでに示したとおりだが——、誤読された「ジャコブ」なる人物における純粹化された生命を、すなわち変化に脅かされることのない生命を求め、同じものの再生産を希求する思考の影には、父に回帰せぬ私生児が、不気味なものとして抑圧され潜んでいるはずだ²⁵。デリダと面識のない東洋の一人の学徒がこの見果てぬ夢の続きを見て、途絶されたプロジェクトを批判的に引き継ぐこと、思考の私生児となること。それは一種の思考の散種であり、思考の生き延びであり、とりもなおさずデリダがこの講義で試みた **reproduction** であろう。

²⁵ このデリダによる講義録はジャコブ批判としては不発だったものの、純粹なるものが不純なものを抑圧しつつ、自らの内部に含んでしまっているという事態はデリダが一貫して指摘してきたものであったことは言うまでもない。

ハイデガーのニーチェに抗する

—— 『生死』 講義第 7 回から第 10 回について ——

小川歩人

第 6 回までで生物学とモデル、つまり、真理の範例的モデルとしての生の科学の位置について論じられてきた。『生死』講義の後半からはニーチェ（第 7 回から第 10 回）とフロイト（第 11 回から第 14 回）という特権的事例があつかわれることとなる。彼らにはともに科学主義、生物学主義として批判がなされてきた経緯があるが、デリダは、彼らのテキストがむしろ現代の生物遺伝学の成果を受けてなお、喚起的な力能をもっていると指摘しようとする（こうしたデリダの態度は、1960 年代の「差延」の思想家としてのニーチェ、フロイトという評価を延長している）。

『生死』後半部がもとになっている『絵葉書』はハイデガーとフロイトの出会いについての書物であったが、1970 年代のデリダにとってハイデガーのニーチェをどうするかという観点も重要なものであった。デリダのテキストは発表時と出版時に時差があるが、ニーチェについて書かれたテキストの初出時期を並べてみれば、「タンパン」（1972）、「エプロン——ニーチェの複数の文体」（初出「文体の問い」1972, 出版 1978）、「生死」（1975-76）、「ニーチェの耳伝」（初出 1979, 出版 1982）、「権力への善き意志 (II) 署名を解釈する (ニーチェ/ハイデガー)」（初出 1981, 出版 1984）と 1970 年代を通したデリダのニーチェへの関心がみえてくる¹。

ハイデガーのニーチェということで念頭におくべきは、いわゆる最後の形而上学者「ニーチェ」というハイデガー的解釈である。1960 年代のデリダはハイデガーに大きな影響を受けながら、そのニーチェ解釈に対しては両義的な態度をとっていた。一方でデリダは「古典的形而上学に対するニーチェ的破壊」を引き立てつつ、あくまで価値としての存在者の形而上学にとどまった人物としてニーチェを批判的に捉えるハイデガーの議論を引き継いでいる²。こうした視点は講義録や

¹ 『生死』講義第 8 回、第 9 回は一部、ガダマーとのコロックの原稿「権力への善き意志 (II) 署名を解釈する (ニーチェ/ハイデガー)」の元となるテキストとなっている。

² 「この講義 [「ニーチェの言葉『神は死せり』]」は、ニーチェの〈形而上学〉についての省察です。古典的形而上学に対するニーチェ的な破壊にもかかわらず、ニーチェの形而上学があるのです。それはたんに彼の美学や認識論等の一面ではありません。あらゆる形而上学と同様に、この形而上学は、存在者を存在者として規定しようとしています。ここでは、それは価値としての存在者の形而上学、価値の形而上学です。ハイデガーは、この価値の形而上学についての説明を追跡することによって、存在者それ自身がその本質において力への意志であり、その実存において「〈同じものの永劫回帰〉」であることを示そうとしています。しかし、この本質 *essentia* と実存 *existentia* の分離は、この遺産を糧にする形而上学によって熟考されることはありませんでした。形而上学は、エンスとしてのエンス、すなわち存在者としての存在者が、本質および実存として分裂する以前の、存在の意味の統一についての問いを提起することはないのです。[...] ニーチェはこのような形而上学の限界に囚われています」

『グラマトロジーについて』といった著作のなかで繰り返し指摘されているものだ。しかし、同時にデリダは形而上学の中に単にとどまり続けるのではないニーチェの徹底性を救おうともしていた³。このとき、ニーチェはハイデガーによる批判以後にハイデガーの解釈を超え出る差延の思想家としてのポテンシャルを引き立てられる。たとえば「差延」論文では、ハイデガーによる現前性や意識への批判が、むしろそれ以前にニーチェやフロイトの挙措であったことが指摘される⁴。そして、現前性と結びつく真理の開示ではなく、むしろ不断の読解と能動的解釈のテーマ系が、また真理なき暗号、真理によって支配されていない暗号システム、迂回の兆候学がニーチェ的な主題として提示される。このとき、デリダにとってニーチェは形而上学者であるどころか、形而上学の文法やそれが支配する文化、哲学、科学に対して諸力の軋轢を対置する差延の思想家なのである⁵。

本セミナーで直接的にニーチェのテキストを読解する第7回では、これまでに展開された範例的学としての生物学、生の／による科学についての批判から、ニーチェのテキストの検討へと移っていく。デリダは、ニーチェのテキストにおいて真理の問題構成が生を参照することに注意を促し、『哲学者の書』における「真理の衝動」、そして「真理なるもの」というよりも「真理の

(Jacques Derrida, *Heidegger – la question de l'Être et l'histoire. Cours à l'ENS-Ulm 1964-1965*, édition établie par Thomas Dutoit avec la collaboration de Marguerite Derrida, Galiée. 2013, pp. 42-43 (『ジャック・デリダ講義録 ハイデガー——存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社、2020年、38頁))。

「[...] ニーチェ的破壊は依然として独断的であり、それが打倒すると称している壮大な形而上学的体系にとらわれているからである。この点について、またこういった類の読解においては、ハイデガーとフィンクの論証には反駁の余地がない」(Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit. 1967, p. 33 (『根源の彼方に グラマトロジーについて』足立和浩訳、現代思潮社、2012年、48頁))。

³ 「解釈、パースペクティブ、評価、差異といった諸概念や、「経験論的」あるいは非哲学的なあらゆるモチーフ [...] を徹底化することによって、ニーチェは、形而上学の中にたんに留まり続ける [...] どころか、シニフィアンをロゴスに対する、また真理、最初のシニフィエ——どのように解かれてもよい——と密接に関連している、依存、派生の関係から解放することに大いに力を尽くしたように思われる」(ibid., pp. 31-32 (同上 46-47頁))。

⁴ *Marges——de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 19 (『哲学の余白』上巻、高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版社、2007年、58頁)

⁵ 「こうした差延としての同じものの展開から出発してこそ、永劫回帰において差異と反復が同じものであることが告知される。ニーチェではそれらのテーマはいずれもみずからの差延のうちで変装するある審級の迂回ないし術策を診断する兆候学と関係づけられる。あるいはさらにそれらのテーマはいずれも、事柄そのものがその現前性において現前化されることという真理の開示に代えて不断の読解をすすめる能動的解釈のテーマ系全体と関係づけられる。真理なき暗号、あるいは少なくとも真理の価値によって支配されていない暗号システム。そのとき真理の価値はこの暗号システムの一つの機能、包含され書き込まれ一定の区域のなかに閉じ込められた機能にすぎなくなる。[...] ニーチェは形而上学の文法が文化、哲学、科学を支配しているいたるところで、そうした形而上学の文法システム全体に対して、さまざまな異なった力のあいだの、そしてまた諸力の差異のあいだの、運動中の「能動的な」軋轢を対置する。われわれはその軋轢を差延と呼んでよいだろう」(ibid., pp. 18-19 (同上、59-60頁))。

諸効果」、「生の諸効果」について語ろうとするニーチェに焦点を当てる。そして、生と真理についての二つの命題「生は自らを守る、ないし保存するために真理を欲する」／「生は自らを守る、ないし保存するために真理を逃す」によってニーチェのテキストにおける生をめぐる両義的な運動を示しつつ、ニーチェにおける複数の真理の問題を指摘する。「生が真理を欲し、真理を逃れるものでもある以上、自らを守り、自らを失い、自らを破壊するさまさまの異質な複数の生、水準、質、生の諸力があるのです」⁶。すでにデリダはスリジ＝ラ＝サールでのコロックで発表された「文体の問い」において、ニーチェの女性蔑視的なテキストから女性の真理、真理の複数性をニーチェのテキストから引き出し直すことを試みていた。本セミナーでは、ニーチェにおける構築する偽装、嘘、暗号学、クリプトポグラフィといった系列が、生き生きした自然、ピュシスを参照する真理／自殺としての真理という二重性として、生ではなく、生死として描き直されていると言える。また第7回で中心的に読解される「真理への衝動」、「偽装 *Verstellung*」の主題は『哲学者の書』所収の「道徳外の意味における真理と嘘の理論的紹介」から導入されているが、真理とは異なる偽装や暗号の思想家ニーチェについての具体的な読解箇所であり、1960年代のデリダのニーチェ記号学への注目と合わせて再検討されるべきである⁷。

「偽装 (*Verstellung*) は生に到来する何かではなく、生き物の組織＝器官としての知性に到来するものです。この偽装はそれによって生が（ニーチェが言うには、最も弱い、「最も弱い諸个体」だが常に有限で、どこかつねに弱い力）、つまり、この偽装はそれによって（弱く、強い）生が自らを守り、自らを維持するところのものです。したがって、真理に反して、しかし真理が偽装によって構築される限りで、真理によって、偽装の生産物が存在するのです。それゆえ、諸々の真理があるのです。そして、これからみていきますが、それらは守りかつ殺すものなのです。[……]もし偽装が生き物のひとつの操作、生き物のひとつの行動ならば、もし生き物のハビトゥス、生き物の組織＝器官としての知性の存在や行為の仕方へのように、すべてが偽装へ回帰するならば、効果を算出する偽装は、真-偽の語彙ではなく、当然、テキストのタイトルが示すように、道徳外の意味におけるもっともらしさ-嘘によって翻訳されるべきです。その操作における言語活動の役割がそれを確証します。つまり、人間においてニーチェが言うように、偽装の技術はその頂点に達します。というのも言語活動、言説はその嘘 - 存在あるいは誤謬の仮面へ、こういった方がよければ、その最も偉大な「真理」を与えるからです」⁸

第7回においてデリダはニーチェのテキストにおける鍵の隠喩の分析もおこなっている（この

⁶ ジャック・デリダ『ジャック・デリダ講義録 生死』吉松覚・亀井大輔・小川歩人・松田智裕・佐藤朋子訳、白水社、2022年、177頁。

⁷ Cf. たとえば『ハイデガー講義』第3回における『ギリシア悲劇の時代における哲学の誕生』、『権力への意志』やニーチェへの参照など。

⁸ 『生死』、178頁

箇所でのサラ・コフマンへの言及については本イベントでのファヨル入江の発表に詳しい)。デリダは真理や無意識を開示する「鍵語」、「マスターキー」ではなく、自然によって（≠経験的あるいは超越論的主体）投げ捨てられ、隠されうる鍵の運動へ注目していく。哲学的テキストにおける操作的隠喩の機能の分析は脱構築の中心的技法であろう（Cf.『声と現象』、「白い神話」）。真理へアクセスする特権的な「鍵」の隠喩をずらすことは、本セミナーと同時期の『吊鐘』においてサルトルの実存主義的精神分析やラカンの超越論的シニフィアンに対して試みられていた戦略であったが、これも本セミナーでのニーチェ読解と再度合わせて検討されるべきであろう。

第8回から第10回までで新資料として注目すべき点の一つは、デリダによるハイデガーの『ニーチェ』読解であろう。1971年にクロソウスキーによって仏訳された同書を、デリダは1972年のスリジ＝ラ＝サルでのコロックにおいて参照していたが、その言及は重要なものとはいえ断片的であった。本セミナーではとりわけ8回「ことがら（ニーチェ）」、9回「解釈について」、10回「分業についての思考——そして固有名の感染」において当該テキストを註解しながら、形而上学者ニーチェとは異なる「複数のニーチェ」を読むデリダの姿が見出せる。

先に述べたように、ニーチェは科学主義、生物学主義という観点から批判がなされてきた経緯があるが、ハイデガーのニーチェ読解はいわゆる生物学主義を超える論理をニーチェのテキストのうちに見出そうとする点で範例的なものである。第8回以降では、ハイデガーの『ニーチェ』における生物学主義批判の読解（「いわゆるニーチェの生物学主義」、「ニーチェの〈認識の〉生物学的解釈」が中心）がおこなわれ、ニーチェのテキストの統一性をめぐる読解が検討されていく。

各回を簡単にみておこう。第8回で特徴的なのは『ニーチェ』の序文へのこだわりである。デリダは「Niet sche」という誤植に注目しながら、ハイデガーによる一文「「ニー チェ」——この思想家の名は彼の思考のことがら Sache をここで表示する」を、クロソウスキーの仏訳とともに解釈していく。デリダはハイデガーが伝記主義、心理学主義、還元された経験論、生物学主義、生の哲学から距離をとりながら、ニーチェの思想の本質的統一へ向かうことを評価する。その上で、ニーチェが単一の名しかもたないのだと主張するハイデガーに対して、デリダはニーチェが複数の名をもつことを指摘しようと試みるのである。より具体的には、デリダは、ハイデガーがニーチェの思想、形而上学を「生物学主義」から区別しつつ、同時に、「生物学的なもの bio-logie」「伝記的なもの bio-graphie」、「自伝的なもの」を削ぎ落とし、非本来的なものとみなしながら、ニーチェの思想の統一を繰り出そうとする操作性に注目している。ハイデガーはまずニーチェの思想の統一を前提しているが、これは、また、『ニーチェ』を執筆するハイデガーの思想の統一を支える統一性でもある。この統一を揺り動かす係争関係が本セミナーにおける大きな課題の一つである。「おそらく一挙に、複数の小文字のニーチェとマルティン・ハイデガーとのあいだの、あるいは複数の小文字のニーチェといわゆる西洋形而上学なるものとのあいだの係争事項、Streitfall、戦争、ないし Auseinandersetzung があります」⁹。

⁹ 『生死』、213頁。

ハイデガーにとって、ニーチェは、存在者の全体についての問いとして、「力への意志」と「永劫回帰」を調停することで、「全体性における存在者の規定」、存在者の全体についての思考、つまり最後の形而上学者となる。しかし、生死の思考において、ニーチェは全体性についての形而上学的思考から遊離していく。第9回では、『力への意志』および『悦ばしき知識』の二つの相反する生と死にかんする引用から発して、ハイデガーとは異なる非-全体的なニーチェの姿が注目される¹⁰。

「私たちの世界全体は、無数の生物の灰である。そしていけるものは全体と比較してどれほど僅かであるにしても、それでもすべてのものはすでに一度は生へ転換されたことがあるのであり、今後もそういうことが続くのである」（第12巻、112番）

「死は生に対立しているなどと言わないように気をつけよう。生ける者は死せる者の一種にすぎず、それも非常に稀な種類なのである」（109番）

デリダによればハイデガーのニーチェ読解は、ニーチェを形而上学の内部に投げ捨てると同時に、形而上学の彼方へ向かわせるような戯れのなかにある。第9回では、こうした戯れを整序しようとするハイデガーの解釈的操作について「混沌」、「存在」、「人間化」、「否定神学」といった論点に注目する読解がおこなわれる。

第10回でも引き続きニーチェの署名、思考の単一性を主張するハイデガーによる読解の批判的検討がおこなわれる。ハイデガーにおいては、ニーチェの「永遠回帰」の思考と「力への意志」の思考は「統一」のもとで思考され、「力への意志」の思考がニーチェの唯一の思考であり、本質的思想家、形而上学者の先端としての「ニーチェ」像が描かれるのだった。こうした「統一性」や「本来性」の価値づけを構成していくハイデガーの身振りへの疑念は「ゲシュレヒト」連作や『アポリア』といった後年のテキストでも反復されるものである。

この統一的価値づけを問うために、本セミナーでデリダは繰り返しハイデガーによるニーチェの生物学主義的解釈についての批判を検討する。ハイデガーは、ニーチェにとって価値が生 conditions であり、生が生であるための前提条件であると注釈することで、生物学に還元されない、生の原理、自己強化の問いをニーチェの中に見出そうとする（このとき、「存在者の全体」は「生」であり、「生の本質」は「力への意志」として、命令の力（アルケー）と、詩化する力（超越論的構想力）から理解される¹¹。この力の水準にいかなる動きを見出すのかが、これ以後のデリダによるハイデガー読解の争点になるだろう）。ハイデガーの態度は両義的である。ハイデガーは、ニーチェが依然として正当性、合致という古典的真理概念を保持していると批判しつつ、同時にニーチェのいう「生」が個別科学に回収されないものだということも強調する。個別科学はあくまで

¹⁰ 『生死』、217頁。

¹¹ 『生死』、242頁。

領域的なものであり、対象性ないし存在者の領域にしかかかわることがないのに対して、哲学者は規定された領野の意味や全体性について問いを提起することができるのである。

ただし、デリダはこのようなハイデガーの解釈には、科学／哲学ないし形而上学という古典的な分業の図式があると指摘する。

「ニーチェが生について語る時、ハイデガーによれば、彼が生として存在者の全体性を規定するとき、ニーチェはそもそも諸概念を生物学と呼ばれるひとつの領域科学から借りてきてはいない。彼のアプローチは、ひとつの領域の帝国主義的な横溢ないし侵犯としての生物学主義と、形而上学的諸根拠を無視し、自ら自身の根拠を確固たるものにできると信じる科学的素朴さとしての生物学主義、そのどちらにも属さない。ニーチェは形而上学的に、生と生の諸条件を存在者の全体性として思考しているのです」¹²

ハイデガーは、形而上学的存在論を脱構築しながらも、ニーチェを偉大な形而上学者にするためにしか、しかも「生物学主義」を形而上学の効果にするためにしかニーチェを生物学主義から救わない。対して、デリダの読解は、ハイデガー的な図式に包摂されない複数の「ニーチェ」の可能性を模索するものだと示唆される。

第10回の最終部では他のセミナーでもしばしばみられるように「かなり恣意的に、正当化し得ない仕方」でデリダはハイデガーの読解を放棄し、次回以降でフロイトの『彼岸』の読解へと向かうことになる。

以上で簡単に第7回から第10回の前提と概要を追ったが、内容と周辺のテキストとの関係をもう少し敷衍して論述を終えよう。

『ニーチェ』はニーチェのカント批判にもかかわらず『判断力批判』とニーチェを接合する読解を提示するものであったことを鑑みれば、1970年代のデリダによる『判断力批判』への注目、とりわけとりわけ1973-74「芸術（カント）」、『エコノミメーシス』、『絵画における真理』等にみられる美学論的方向はハイデガーの『ニーチェ』との関係を踏まえて検討すべきかもしれない¹³。のちの著作との関係ということ言えば、1980年代以降のテキストとの関係からも『生死』の段階でニーチェ／ハイデガー論との関係が指摘できる（たとえば『火、ここになき灰』（1987）で印象的に配置される生と死、灰にかんするニーチェからの引用、『コーラ』（1987, 1993）等でも再収録される論点としての「混沌」についての論点など）。

また「保守的」とみなされたテキスト群をどのように読み解くかというデリダの関心から検討することもできるかもしれない。デリダは本セミナーと並行して、大学、国家、教会の再生産

¹² 『生死』、260-261頁。

¹³ 「ハイデガーはこの書『芸術作品の根源』で『判断力批判』をそれと名指していないが、他の箇所でもニーチェの読解に対して『判断力批判』を弁護している」。La vérité en peinture, Flammarion, 1978, p. 41（『絵画における真理』上巻、高橋允昭・阿部宏慈訳、法政大学出版局、1997年、56頁）。

にかんする哲学的イデオロギーを分析していた（GREPH にかんするセミナー、大学論など）。「危険な」テキストをその臨界点でどのように読み解くのかという関心は、それ自体ハイデガーがニーチェを読む身振りそのものでもあっただろう。こうしたデリダのスタイルは 1980 年代以降ではヘルマン・コーエン、ポール・ド・マンらのテキストを読む際にも重要な論点だが¹⁴、その範例としてハイデガーを読むニーチェを読むという理論的作業も位置付けられるはずである。『生死』の論点は多岐に渡るが、本セミナーに見出されるハイデガー／ニーチェとの対決は、改めてデリダのテキストを読み直す大きな契機であることは間違いない。

¹⁴ 「戦争中の諸解釈、カント、ユダヤ人、ドイツ人」(1988) (『プシュケー 他なるものの発明II』所収)、『メモワール——ポール・ド・マンのために』(1988) など。

生死をめぐる第三の環

——『生死』を読み解くために——¹

松田智裕

はじめに

1975-1976年度にデリダが ENS で行った講義『生死』（全14回）では、そのタイトルが示すとおり、生と死の不可分な絡みあい問われている。ところで、この講義を理解するうえで、大きく分けて二つの軸があるように思われる。

ひとつは、デリダにおける「生と死の絡みあい」という主題の位置を知る手がかりとしてこの講義を読むという軸である。生と死の絡みあいというテーマ自体はフッサール現象学における記号の問題を論じた『声と現象』（1967年）のなかにすでに見られるが、1970年代の著作や論考ではこの主題が後景化していることもあって、『声と現象』のような60年代の著作とそれ以降の著作との連続性には不透明な点多かった。これに対して、『生死』ではニーチェやフロイト、ジャコブやカンギレムといった多様なコーパスをとおして生と死の問題が考察される。とくに、ジャコブとカンギレムを論じた箇所は長らく非公開だったこともあり、この点で『生死』は前期以降のデリダにおける生と死の問題を考える貴重な資料という側面をもつ²。

もうひとつの軸はこの講義の背景にある、哲学教育をめぐる当時のフランスの政治状況である。当時デリダは「哲学教育研究グループ」（以下、GREPHと略記）をとおして、ジスカル・デスタン政権による教育改革案への反対活動を行っており、編者が述べるように、こうしたGREPHでの活動が『生死』の文脈にある（VM, 11/11）。事実、講義の第1回では、アグレガシオン試験の制度を「このセミナーの——脱構築されるべき——対象としたい」（VM, 25/25）と語っており、この点で『生死』は学校教育をめぐる当時の政治情勢のなかで彼がどのように哲学教育とその制度を問い直したのかを探るための重要な資料でもあるということになる。

本稿ではこうした二つの軸を頭の片隅におきながら、この講義全体の構成、そして筆者が翻訳を担当した第11回と第12回の内容を紹介することで、『生死』の射程を考えるための論点となり

¹ 本稿は、2023年4月22日に開催されたワークショップ「ジャック・デリダ『生死』を読む」（主催：脱構築研究会、科研費基盤研究（C）「20世紀後半のフロイト派における構造概念の用法と応用精神分析の展開の解明」（研究代表・佐藤朋子）、金沢大学）での発表に基づくものである。有益なコメントをくださった各氏には記して御礼を申し上げる。

² 『生死』講義を軸に、生物学的な意味での「生」だけでなく、社会的な次元での「生」も視野にいれながら、『声と現象』から『生死』を経て『ならず者たち』の政治論にいたるデリダの生の思想を一貫した視点から辿った研究として、吉松覚『生の力を別の仕方でも思考すること——ジャック・デリダにおける生死の問題』、法政大学出版局、2021年がある。

うるものを考えることにしたい。

『生死』の構成と主要論点

まず、講義の第1回に依拠しながら、『生死』全体の議論構成を簡単に概観しておこう。

第1回は、「生と死」と言われるときの「と (et)」がなにを意味しているのかと問うことから話が始まる。こうした話の切り出し方は、この講義がアグレガシオンの受験生向けの授業であったことと無関係ではない。编者によれば、1976年の哲学のアグレガシオン試験の主題 (sujet) として予告されていたのは「生と死 (la vie et la mort)」であったという (VM, 12/12)。試験では、課された主題の意味やそこに潜む問題を自分なりに説明することが求められる。それを見据えてデリダも主題の意味を吟味することからはじめる。曰く、「生と死」と言われるとき両者の関係は並立を意味するのか、対立を意味するのか。それを並立ないし対立と捉える場合、生と死はそれぞれ別個に存在するなにかということになるが、はたして両者の関係はそうしたもののなにか——こういう具合に話を切り出すことでデリダは、一応は試験の作法に則って、問いの立て方を自ら実演するわけである。そしてこの主題の意味をひととおり論じたあと、彼は講義で扱う内容を3点にまとめている。

① まず、「生と死」というアグレガシオンの主題に「生死 (la vie la mort)」という言葉を対置することで、講義全体の方向づけが行われる。「生と死」という主題の「と」を並立 (juxtaposition) や対立 (opposition) と考える場合、そこには死との関係をとおして生が自己を措定するようなヘーゲル的な定立 (Setzung/position) の論理が作動している。しかし、デリダによれば、生や死は「もはやこの定立の意味における何ものかではないような何ものか」 (VM, 20/20)、つまり定立の秩序に属さないようななにかを示してもいる。このように、対立や矛盾によって自己と他が総合されていく同一化のプロセスに属さないものを指示するために、デリダは「生と死」という主題から「と」を取り去り、「生死」という表記を提案する。そして、生命を自己の再生産かつ根源的な分割 (Ur-teil) として語るヘーゲルの『大論理学』、さらにジャコブの『生き物の論理』を中心に、生死という問題の輪郭を素描することが予告される。

② さらにデリダは、「生死」という言葉で問題になるものを別の角度から語り直すことで講義の狙いをあらためて説明している。彼によれば、たしかに自分は並立や対立の関係にはない生ないし死の関係を検討しようとしているが、だからといってそれは生と死を同一視するためではない。「生は死である (la vie est la mort)」と言う場合、それは「である (存在 : être)」を介して生と死という対立物を総合するという図式になってしまう。むしろ、そうした図式とは異なる「他なる論理」 (VM, 25/24) を模索することはできないか。その可能性を一方ではハイデガーのニーチェ解釈、他方ではニーチェとフロイトにおける「彼方／彼岸 (Jenseits)」の問題をヒントに、検討していくと予告される。

③ 最後に「プログラム (programme)」という語をとおして、講義のメインテーマである生死が学校教育に関連づけられる。現代の生物学において「プログラム」は、有機体の増殖 (再生産 : reproduction) を指令し、遺伝現象を構造づけるシステムという意味で用いられる。ところで、「プ

プログラム」は大学制度を記述するうえでも用いられる言葉であり、たとえば大学は「そのプログラム、その支配、その強制によって、その組織の再-生産を保証することを目指すシステム」(VM, 26/25)として語られる。とすると、現代生物学においても学校制度の記述においても、再生産を指令するシステムという意味の外縁——デリダの言い方では「隠喩的構造」——が「プログラム」という概念を枠づけていることになる。では、「プログラム」という概念をめぐるこうした枠組みをどう考えるべきか——こうして彼は、ジャコブの『生き物の論理』とニーチェの「私たちの教育施設の将来について」をとおして、「プログラム」という概念の枠組みを検討していくと予告する。

講義の各回もこの3つの内容におおむね沿ったものとなっているが、考察の順番は③→①→②の順になっている。講義第1回～第3回は、ニーチェ、ジャコブ、カンギレムに依拠しながら生物学と大学教育におけるプログラムの問題を扱い(内容③)、第4回～第6回ではジャコブに焦点が絞られ、ヘーゲルの生命論やマルクスの再生産論を交えながら、生き物の増殖(再生産)の問題が考察される(内容①)。そして第7回以降で、ニーチェ、フロイト、ハイデガーの三人をとおして、弁証法的な同一化とは異なる生死の「他なる論理」が模索される(内容②)。編者が述べるように、第2回のニーチェを論じた箇所は後に『耳伝』(1984年)として、第8回～第9回はガダマーとの討論で知られる「権力への善き意志」(1986年)として、第11回～第14回は「思弁する——フロイトについて」(『絵葉書』所収:1980年)として公に発表されることになる(VM, 13-14/12-13)。

以上が、『生死』全体の流れである。これを踏まえると筆者が翻訳を担当した第11回と第12回は内容②、とりわけフロイトとニーチェの関係を考察するパートに属する。そこで次に、内容紹介も兼ねて、第11～12回でどのような議論が行われているのかを概観することにしたい。

生死をめぐる三つの環

すでに見たように、講義第1回で予告された内容①～③のうち②では、ニーチェ、フロイト、ハイデガーをとおして、それまでとは異なるかたちで生死を語る仕方(「他なる論理」)を模索することが主な論旨となる。ところで、この問題に本格的に取り組むうえで、デリダは次のように語っている。

私たちの最初の問題設定においてニーチェから——生死から——出発して、私たちは(生の現代科学を経て)環ないしリングのうちに巻き込まれなければなりません。その環の結び目、接合部が私たちを今日再びニーチェへと送り届けるのです。私たちは、ニーチェの生死から、もうひとつの(ハイデガーの)環-リングを記述していきますが、この環ないしリングの接合部、結び目は私たちを生-死へ連れ戻し、それからもうひとつの(フロイトの)[環-リング]へ連れていくのですが、そうして春になるでしょう(VM, 184/175)。

ここでデリダは、生死を語るための新たな身振りを模索するうえで参照することになるニーチ

ェ、フロイト、ハイデガーの3者を「環」のイメージで語っている。「環」の原語であるフランス語の «boucle» は「バックル」や「留め金」「輪の結び目」という意味で用いられる言葉である。要するに、ニーチェ、フロイト、ハイデガーの3者を、相互に連結した3つの環に見立てたうえで、ひとつの環を取りあげることは必然的に接合部を介して他の2つの環に向かうことになる、というわけである。以降でデリダは第一の環としてニーチェ、第二の環としてハイデガー（のニーチェ解釈）、第三の環としてフロイト（とニーチェ）を取りあげていく。ここからもわかるとおり、内容②ではニーチェを中心としつつ、ハイデガーとフロイトを迂回しながら生死の問題を考察するという構成になっている。

この三つの環のうち、講義第11回～第12回が属するのは第三の環である。すでに確認したように第三の環で検討されるのはフロイトであり、これに対応するパートが『快原理の彼岸』を読解した第11～14回講義だが、そのなかでも第11回と第12回はこのパートの実質的な導入部となっている。では、どのような観点からデリダはフロイトを取りあげているのか。この点について講義第11回の冒頭で彼は、次のように語っている。

私の選別的で篩にかけるような読解 [lecture sélective, criblante] は、本質的にこのテキストの非-定立的、非-主題的な構造を現れさせることを目指しています (VM, 275/263)。

この箇所ではデリダは、自分の『快原理の彼岸』読解の狙いが、このテキストの「非-定立的、非-主題的な構造 [structure non positionnelle, non thématique]」を現れさせることだと述べている。ここで「非-定立的」という表現は、ヘーゲルの定立の問題を想定してのものだと思われる。講義第1回の冒頭で語られていたように、デリダはヘーゲルの定立概念のなかに、対立物（死）との関係をとおして生が自己を措定（定立）していく弁証法的な同一化の論理を見ている。この点で、「非-定立的 [...] な構造」が指すのは、講義第1回で語られていたような、弁証法的な総合とは異なる仕方で語られる生死の「他なる論理」であり、先の引用が言わんとしていたのも、その論理を『快原理の彼岸』のなかに読み取ることが今後の講義の主旨である、というわけである。

ここからデリダは、生死をめぐる「他なる論理」もしくは「非-定立的な構造」を「自己の生を書くこと (auto-bio-graphie)」ないし「自己の死を書くこと (auto-thanato-graphie)」として考察していくことになる。ところで彼は、『快原理の彼岸』を読解するうえで、フロイトの「レトリック」に注意を向けている。

ここで、フロイトのレトリックに注意を向けなければなりません。レトリックとはつまり、彼の舞台設定や身振り、動きであり、さらにはある手続きを篩にかけ、選別するような能動的な戦略であって、この戦略は科学や穏健な哲学の規制を受けてはいません (VM, 288/274)。

ここで明確に語られているように、デリダが「レトリック」という言葉で想定しているのは、戦略的で行為遂行的な言説の身振りである。彼によれば、言説や理論の内容は中立的で透明なも

のでは決してなく、ある特定の状況（行政、職場、学校、専門家集団、出版社、家族関係など）との力関係のなかで著者がなにかを篩にかけるように、あるものを選択するとともに他のものを排除するという戦略と不可分であり、そのことは、言説の枠組み（舞台設定）や言葉遣い、あるいは自身の言説を補強する際の例示のなかに現れている。1977年の論考「スクリッブル」のなかでデリダはウォーバートの『エジプト人のヒエログリフに関する試論』に依拠しながら、「[… …] なにかを選び、選別し、一方を好み、価値評価し、ヒエラルキーを作り、選出するような機能」(S, 8/ 12) としての篩 (crible) を語ったが³、1975-1976年度の『生死』においてはその発想がすでに姿を見せていると言えよう。

こうしてデリダは、『快原理の彼岸』の舞台設定、その言説の流れと身振り、その背後にある利害と戦略を問題にしていく。吉松覚が「訳者あとがき」で述べるように⁴、第11回では、主に『快原理の彼岸』の第1章が取りあげられるが、その際に彼は、哲学を回避するというフロイトの身振りに光をあてている。デリダは1925年の「自らを語る」を取りあげながら、ショーペンハウアーとニーチェをとおして哲学を回避すると同時に思弁に向かおうとするフロイトの両義的な態度に着目する。デリダによれば、これは『快原理の彼岸』における「思弁」という言葉の使い方にも現れており、「思弁」は哲学的な意味での思弁ではないのはもちろん、古典的な実験科学でもないという点で、「哲学にも形而上学にも実験科学にも属さないような反省の概念」(VM, 284/271) を示している。このような「哲学に対する立場表明」(VM, 284/271) との関係から『快原理の彼岸』第1章で快と不快、快原理と現実原理、抑圧を語っていくフロイトの身振りを問題にしていく。

第12回でも引き続きフロイトの身振りに焦点があてられる。『快原理の彼岸』の第2章では、戦争神経症や「いない／いる (fort/da)」という子どもの糸巻き遊びの例をとおして反復強迫に言及されるが、デリダによれば、ここでフロイトは「一見すると数歩も前進しているように見えて、実は一歩も前に進んで」(VM, 299/285) いない。つまり、「いない／いる」の遊びや反復強迫に言及することで第1章から前進しているように見えて、その実、それらをとおしてフロイトは第1章で扱ったような快原理の問題を取りあげ続けているのであり、このように前に進んでいるように前に進まないフロイトの「特異な歩み方 [démarche]」(VM, 299/285) が問題となる。その際、デリダが着目するのは、フロイトの家族関係である。「いない／いる」の遊びをしている子どもとは、フロイトの娘のゾフィーの息子エルンストであり、そこにはフロイトが「家族で場を占めていたような経験」(VM, 304/289) がある。この点で、「いない／いる」についての一連の分析は家族の経験をめぐって「際立って自己の生を書くひとつの物語 [une histoire particulière autobiographique]」(VM, 314/298) でもある。このような観点からデリダは、E. ジョーンズの『フロイトの生涯』を参照しながら、「いない／いる」や反復強迫を語るフロイトの足どり、そしてそ

³ この点については以下の拙論を参照。Cf. 松田智裕『「スクリッブル」を読むために』、『Suppléments』no. 1、脱構築研究会、2022年、152-159頁。

⁴ ジャック・デリダ『生死』吉松覚、亀井大輔、小川歩人、松田智裕、佐藤朋子訳、白水社、2022年、349-350頁。

の足どりを背後から杵づける、家族をめぐる彼の利害関心を問題にしていく。

問題提起

以上を踏まえたいうえで、問題提起に移りたい。あらかじめ断っておくと、『生死』についての筆者の問題関心は、その内容や体系性というよりは、この講義のなかで行われているデリダ自身の身振りにある。そうした観点から、この講義を読み解くうえでの可能な論点を2点提示することにした。

(1) ひとつめの論点はこの講義の第11回にかかわる。すでに述べたように、この回の主眼はフロイトの『快原理の彼岸』読解が主眼ではあるものの、その途上でマルクスとハイデガーとの関連から「脱構築」という言葉について言及されている箇所がある。『快原理の彼岸』でフロイトは、生命を維持する性欲動(生の欲動)と死に向かう自我欲動(死の欲動)の対立を「構築(aufbauen)」と「解体(abbauen)」の二元性に重ねているが、デリダによれば、この「解体」を「フランスの教条的なハイデガー主義者たちは大胆にも「脱構築」と翻訳しよう」(VM, 279/266)としているという。こうした動きに対してデリダは、マルクスの『ドイツ・イデオロギー』に登場する「解消(auflösen)」という語を「脱構築」と訳出したジョルジュ・ラビカの論文を引きあいに出しながら、「彼ら[フランスのハイデガー主義者]がこの語の占有権を持つわけではないことはたしかです」(VM, 279/266)と語る⁵。

この一連の議論には、当時のフランス思想界の動向に対するデリダの抵抗がはっきりと現れている。デリダの言う「フランスの教条的なハイデガー主義者」が具体的に誰を指すのかは定かではないとはいえ、少なくとも彼がここで問題にしているのは、一方で、『快原理の彼岸』に登場する「解体」という言葉をわざわざ「脱構築」と訳すことで、あたかもこの箇所でフロイトがハイデガーと同じことを語っているかのように見せかける翻訳の機能である。「脱構築」という言葉がもともと『存在と時間』における「解体(Destruktion)」の訳として登場した経緯もあって、フロイトにおける哲学の回避という身振りに光をあてようとするデリダからすれば、それは受けいれがたい翻訳なのだろう。しかし他方で、この言葉がフランスのハイデガー主義者たちの占有物ではないと言われていることからして、ここで彼は、「脱構築」という言葉の所有権をめぐるフランスのハイデガー派に抵抗しているようにも見える。知られるとおり、はじめはデリダも「脱構築」という言葉をハイデガーの言う「解体」の訳語として用いたものの、次第にハイデガーから距離をとり、独自の意味でこの言葉を使うようになる。それを踏まえるなら、第11回の当該箇所でデリダは、翻訳の問題をとおして「脱構築」という語をハイデガーの文脈から独立させようとしている、そう考えることができるかもしれない。

では、こうしたデリダの身振りをどう考えたらよいか。すでに見たように、第11回の冒頭で

⁵ ただしラビカの訳についてデリダは、「脱構築」を、実践的な転覆のない机上の空論に仕立てあげる「あまりに狡猾で少々ひどい策略」(VM, 280/267)であるとも述べている。

デリダは自分の読解を「選別的で篩にかけるような読解」と形容していた。要するに、『快原理の彼岸』をつうじてフロイトの身振りを検討するというデリダ自身の読解もまた、なんらかの利害を背景としており、取捨選択をともなう戦略的なひとつの態度決定であるというわけである。そして、フロイトにおける哲学の回避に焦点をあてる途上で先ほど確認したような翻訳の問題についての言及が登場することをあわせて考えるなら、フロイトのレトリックに着目するという解釈の方針そのものがフランスのハイデガー主義と無関係ではないということになるのだろうか。

(2) ふたつめの論点は、『生死』と学校教育の問題にかかわる。冒頭で確認したように、この講義はデリダが GREPH の活動に参加していた時期のものであり、彼はアグレガシオン制度をこの講義の主題にしていた。このような流れをみると、『生死』において学校教育は決して外在的な問題ではなかったことがわかる。本稿の第一節でも見たように、学校制度の問題はプログラムや再生産という主題をつうじて内容 ③のなかに組み込まれている。この講義と同時期に書かれた論文「教員団体はどこではじまり、いかに終わるのか」（1976年）でデリダは、当時自分が ENS で職務についていた復習教師を例にとりながら、省庁や各種委員会をとおして国家のイデオロギーを再生産し、「教育全体を厳選し規範化する諸機構」（DP, 126/ (1) 113）としてのプログラムを語っていたが、これもまた、『生死』と響き合う問題だろう。そして、この問題が『生死』において生死の「他なる論理」の問題とゆるやかに連結していることも考慮するなら、学校教育は GREPH の活動をしていたデリダが余談として授業で言及した話題では決してなく、むしろ『生死』全体の議論構成にかかわる中心的な主題のひとつだったと言えるだろう⁶。

とすれば、この講義において「生死」と「学校教育」という二つの主題がどのようなバランスで共在しているのか、が当然問題となる。そのヒントとして、デリダが講義でたびたび触れる「自己の生を書くこと」という主題を挙げることができるだろう。この主題は、教育制度の観点からニーチェの「私たちの教育施設の将来について」を取りあげた講義第2回ではじめて登場し（Cf. VM, 48/ 46）、それがフロイトを論じた第11回以降で重要なテーマとなっていたことはすでに見たとおりである。ところで、興味深いことに、1977年の GREPH の論集『誰が哲学を恐れるのか』に掲載された論文「ヘーゲルの時代」のある注には、当時のデリダが取り組んでいた19世紀フランスの哲学教育についての研究（ヴィクトル・クザンとヘーゲル、イデオロギー学派とコンディヤック）の一環として、「1975-1976年度に行ったニーチェと教育についてのいくつかの研究」⁷が

⁶ たとえば、デリダは『生死』の第1回で次のように述べてすらいいる。「私のタイトルにおける、セミナーのタイトルにおける〔「生と死」の〕との保留は、今年度、とても伝統的に、「生と死」——まず生、次に死——〔というタイトル〕を冠するアグレガシオンのプログラムへの、とても控えめな——さほど暴力的でない、とみなさんは言うでしょう——介入を構成しています」（VM, 25/24）。ここで語られるとおり、アグレガシオンの主題であった「生と死」から「と」をとって「生死」としたのも、アグレガシオン制度への「とても控えめな [...] 介入」の一環なのであり、この点で、この講義において生死という主題の設定そのものが教育や制度の問題によって成り立っていると考えることができる。

⁷ GREPH, *Qui a peur de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1977, p. 76n1.

行われ、近く出版される予定だと記されている。もちろんこれは、後に『他者の耳』として出版される『生死』の第2回講義のことである。とすれば、「自己の生を書くこと」という主題も、当時の GREPH の活動の延長線上にあるということになるだろう。では、「自己の生を書くこと」を生死と学校教育をつなぐ結節点と考えた場合、生死と学校教育という二つの主題の関係をどのように理解できるのか。この問題を検討することは、『生死』を当時デリダが取り組んでいた哲学教育論の文脈から位置づけることにもつながるだろう。

略号

デリダの著作からの引用は、以下の略号とともに頁数を原書・日本語訳の順で記す。

Jacques Derrida,

DP : *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990. [ジャック・デリダ『哲学への権利 1』西山雄二・立花史・馬場智一訳、みすず書房、2014年]

S : « Scribble (pouvoir/écrire) », *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens* de William Warburton, traduit par Léonard des Malpeines, édition et notes par Patrick Tort, Paris, Aubier Flammarion, 1977, p. 5-43. [ジャック・デリダ『スクリブル——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]

LM : *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, édition établie par P. -A. Brault et P. Kamuf, Paris, Seuil, 2019. [ジャック・デリダ『生死』吉松寛・亀井大輔・小川歩人・松田智裕・佐藤朋子訳、白水社、2022年]

デリダ『生死』に見る「生きるもの」と「真理」の問題について

田中祐理子

本稿では、2023年4月22日のワークショップ「ジャック・デリダ『生死』を読む」に参加した際の「読書メモ」に基づき、拙いながら当日の発表の再構成といくらかの補足を試みたい。

内在的にデリダを読むには、評者は「デリダ読み」としての素養を欠くと言わねばならない。そのような限定的な立場ながら、評者は『生死』を特に二つの関心から読んだ。まず第一に、これが「講義原稿」だということから、そこでのデリダの言葉は「草稿」であり「生成」的なものであるとともに、受講生に対して彼の議論を「聴けるもの」にするための「サービス」が含まれうること。つまり彼が論じる題材のイメージを受講生のなかに喚起する誘いの効果を、強調的に想定すべきだろうということ。そして第二には、そこでのデリダの議論の背景には、冒頭「编者による覚書」で示される通り、「アグレガシオンの準備セミナー」かつ「対抗セミナー」(『生死』11頁；以下、書名併記しない頁数はすべて同書からの引用箇所)という特性が存在するということである。

上の二点から、本テキストには、聴衆としての学生たちと共有されている同時代的な知的情報をいわば「なま」に近い鮮度で読むことができるのではないかと期待される。すなわち、たとえばそこには哲学教育における「プログラム」「試験制度」を体現する名前としての「カンギレム」や、このセミナーが開講された1975—76年における「フランソワ・ジャコブ的な生(き物)と死」という「テーマ」の、いわばタイムカプセルのような保存を見ることができるのではないか。

このように、評者はむしろ「20世紀生命科学(思想)史研究」や「カンギレム読み」の立場に内在しながらデリダの言葉を読む者だが、その立場から以下、本書を通じて大きく三つの「75-76年」を考察する機会を得たことについて述べてみたい。一つめは60年代後半から70年代にかけてのカンギレムによる「真理」に関する態度が、デリダにどのように見えていたかということであり、二つめは、第一の点との関連から、そこでの「ニーチェを読むカンギレム」の不在に驚かされたということである。そのうえで、最後の点はごく粗い言及のみに留まるが、今日でも十分に議論が尽くせていない論点としての「生殖細胞の不死」の視座から、もはや正答など存在しないはずの「生-死」という主題が制度的に問われる倒錯に向けられる、デリダの「対抗」を確認したい。

I. カンギレムの言葉遣いについて——「科学的作業をはかどらせる概念」が *adéquat* である

『生死』の導入が主にカンギレムとジャコブの「粘り強くも辛辣な分析」(14頁；「编者による

覚書)で構成されることは、1965年ノーベル賞受賞者で70年の著書 *La logique de vivant, une histoire de l'hérédité* (Galimard)によって一時期の生命に関する哲学的思考に大きな影響を及ぼしたジャコブと、この「生命」のテーマの「専門家」と見なされるとともに、大戦後の哲学に関わる大学的制度の構築・運営・管理に大きな力を揮ったカンギレムという、二つの「同時代的背景」がここで教師と学生たちとの間で共有されていたことを想像させる。そのように読むときには、デリダが第一回の授業で繰り返す「プログラム」への反発と、それへの抵抗のとしての「セミナー」の——séminaire の語には *seminale* および *sperma*、すなわち胚種の意が既にごめられており、つまりそこには埋めこまれた種子と生殖・増殖の力能がありうることをデリダが論じているのもまた「偶然にではなく」「無視してはならない事実」(25頁)として確認すべきだろう——位置づけがあるとするなら、デリダがここでジャコブとカンギレムの名で「そのプログラム、その支配、その強制によって、その組織の再生産を保証することを目指すシステム」(同前)を学生たちに想起させており、この「システム」のもとで生き延びる＝哲学教師の資格を付与されるための情報を供給しながら、それと同時に、彼らに異議と抵抗の「種子」を埋めこむことが目指されていることは明らかだろう。その際にデリダがとりあげるカンギレムの66年の講演「概念と生命」は、それ自体が非常に読み解きにくいテキスト(だと私には感じられるの)だが、確かにそこにはジャコブ的な「現代生物学」のありようが、「哲学」と「真理」をめぐる、この時期にカンギレムにもたらしていた一つの特徴的態度を読みとることができる。その態度は、このセミナーのデリダによっては、次のように(非常に見事に)要約される。

私たちの読解をさらに進める前に、次のことをすでに認識すべきであり、することができます。カンギレムにとって、概念の適合とは、判断における、*adaequatio intellectus ad rem* [真理と事物との一致]における、対象に思考がぴったりと合う、という多少とも観照的な意識によって伝統的に判定された価値ではないということです。(95-96頁、強調は田中)

このようにデリダが提示するカンギレムの態度は、このセミナーの10年前にアラン・バディウと出演したテレビ番組『哲学と科学』において、「私は哲学的真理というものはないと言うでしょう」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome IV, Vrin, 2015, p. 1204)と発言していたカンギレムのそれと同じものである。このときカンギレムにとっては「科学的認識は冗語です。「真の認識」も同様です。」(ibid., p. 1203)という事態も成立しており、したがってデリダが言う通り、カンギレムにおいては、あたかも「科学の実践」に「真」がすっかり合流しおえているかのように見える。

多かれ少なかれよく選ばれた「適合的概念 [concept adéquat]」という語で彼 [カンギレム] が呼ぶものを、彼の文脈のなかで理論的实践において——それはその実践的機能です——理解しなければなりません。(96頁)

確かに、このときカンギレムが見ていた「概念」とりわけ「正しい/真の・概念」とは、むしろ

る既に形をなしてしまった「実践」と対になった「機能」そのものにおいてのみ、成立しうる何かだったと言えるだろう。そしてそれは、別の箇所でもデリダが提示するジャコブの「生物学」を存在させ、稼働させ続けることのために「機能」するものである。

ジャコブはプログラムの名のもとに、生物学が「もはや真理を追究しない。生物学は自らの真理を作っている」と書くのです。「他の自然科学のように、生物学は今日その幻想の多くを失ってしまった。生物学はもはや真理を追究しない。生物学は自らの真理を作っている」。
(117 頁)

この「自らの真理を作っている」ような「学知」に対するカンギレムの態度は、つねに明快には示されることはなかったため、それはどこか掴みがたい両義的な「ペシニスム」と評されたこともある (B. Saint-Sernin, « Georges Canguilhem à la Sorbonne », *Revue de métaphysique et de morale*, 90-1, 1985, p. 84-92 ; p. 84, « ce pessimisme tonique ... »)。その一方で、「幻想の多くを失」いながらなお「真理を作」ると表明するような「知ること」こそは、カンギレムの経歴のごく初期から彼の哲学的問題であり続けたものだということも、一つの事実として示してよいのではないかと思う。「概念と生命」と同様に決して読みやすすくないテキストである、「思考と生体」というタイトルの 1952 年の著書 *La connaissance de la vie* (Hachette ; 邦訳『生命の認識』杉山吉弘訳、2002 年)の序説の導入部で、カンギレムは「知るために知ることの方が道理にかなっているなどということはずまずないのであって、それというのもその答え方は、知がある意味をもっていなければならないという告白であると同時に、知にそれ自体とは別の意味を見出すことを拒否することだからである」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome II, p. 339 ; 邦訳 4 頁)と書いている。

「知 (savoir)」に「見出される」ものとしての「別の意味」とは何だろう——その問いに対するカンギレムの応答に連なるものとして、デリダが述べた「操作機能」があったことは確かだろう。

それゆえカンギレムは「理論的有効性」や「操作機能」とも述べています。「適合的な概念」とは、彼にとって、科学的作業を可能にし、それをはかどらせ、それを妨げない有効な概念なのです。「それはその〔概念の〕操作機能である」と述べた後で、彼は付け加え、明言します。「それは結局、それ〔概念〕が提供する知の発展と進歩の可能性である」。(96 頁)

「概念が提供する発展と進歩の可能性」に「有効性」を認め、その「有効性」ゆえに「概念」を自らの／自らという「学知」の「真」に正しく「適合」するものと判断することは、しかしカンギレムにおいて「幻想を失う」程度の穏当な文言で名指されてはいなかったことにも、ここで注意を向けておきたいと思う。自身の目の前にある諸「概念」を「機能でしかないもの」と呼ぶことは、「道理にかなっているなどということはずまずない (ce n'est guère plus sensé)」、つまり、むしろ「分別を失った」知の姿を前にした、一人の哲学者の応答としての態度でもあったと考えた

いからである。

II. ニーチェ的カンギレムのデリダにおける不在

上述の立場からすると、デリダが次のように述べて、カンギレムの言葉に読みとれたかもしれない「ニーチェ的なもの」をこのセミナーでは論じなかったことには、強く関心を惹かれる。

これまた私を驚かせるのは、私の知るかぎり、彼らはけっしてニーチェを引用しておらず、彼を考慮に入れていないということです。興味をそそり、関心を引くもののように、私をさらに驚かせるのは、彼らが、概念と隠喩のあいだの境界に触れることは科学的客観性を危険にさらすことだと、暗黙のうちに考えていることです。(94 頁)

ここでの「彼ら」は「カンギレムのような生の哲学者あるいは科学認識論者＝エピステモローク」を指している(93 頁参照)。生前のカンギレムが「けっしてニーチェを引用しない」かのように振る舞ったのは確かであり、「カンギレムがニーチェをいかに読んでいたか」は、むしろ 1995 年の彼の死後に前景化した「カンギレム読み」たちにとっての新たな問いの一つである。75 年の時点で「ニーチェを考慮に入れていない」ものと見えた「エピステモローク」の姿が示されていることは、評者にとっては、一個の非常に興味深い史的証言として響く。

1975-76 年のこのセミナーを講じているデリダが、71 年にカンギレムが生前ほとんど一度だけ発表したものと考えられるニーチェ論の存在を知っていたのか否かは、評者にはまったくわからない。78 年に、英語版の『正常と病理』に寄せた序文においてフーコーがカンギレムを「ニーチェに遠く近い者 (lui qui est loin et proche de Nietzsche à la foi)」(Foucault, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Quarto/Gallimard, 2001, p. 441) と評したという事実ほどには、フーコーとカンギレムがともに 71 年に刊行されたジャン・イポリット追悼論集にニーチェ論を寄稿していたことは、今日でもあまり知られていない(そしてフーコーの「ニーチェ、系譜学、歴史」のように、カンギレムのテキストの方は知られていない) かもしれない。

さらに、カンギレムは彼のニーチェ論「科学と反科学 (De la science et de la contre-science)」(*Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 173-180) を生前に刊行された自らの論文集のいずれにも再録せず、他の論考や講演に明示的に発展させることもしなかった。そのために、このデリダのセミナーにおいて「ニーチェのように生命と真理を語るカンギレム」が姿を現さず、したがって、デリダが「生死」を論じるために必ず参照すべき哲学者としてニーチェとハイデガーをジャコブに対比させながら学生たちに示すときに、この機に可能だったかもしれない「デリダのニーチェ」と「カンギレムのニーチェ」との対話に結びつくことができなかつたのだとすれば、それは「カンギレム読み」にとっては惜しいことと思える。

71 年のカンギレムの「科学と反科学」には、次のようなニーチェの断章が引かれている。「われわれの器官 (生命のための器官) は、誤謬を得るようになってきている。[...] 生は認識の条件であ

り、誤謬は、しかも最奥における誤謬は、生の条件である。[…] われわれは誤謬を愛し、育まねばならない。それは認識の母胎なのだ」(三島憲一訳「遺された断章」『ニーチェ全集』白水社、第一期 12 巻、92 頁)。これらの断章の反響を、66 年の「概念と生命」の末尾の記述に聴きとることはできないだろうか。「認識の歴史をどう説明できるというのだろうか？ すなわち、誤りの歴史であり、また誤りに対する勝利の歴史である認識の歴史というものを？ 突然変異、すなわち遺伝における誤りによって、人間が現在のようなものになったのだと認めなければならないのだろうか？ ならば生命とは、誤りによって、このような〈誤ることのできる生きもの〉に到達したのかかもしれない。実際には、人間による誤りというものは、〈彷徨 errance〉に起因する誤りしか生み出さない」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome III, p. 746 ; 邦訳『科学史・科学哲学研究』金森修監訳、法政大学出版局、2012 年 [新装版]、428 頁)。カンギレムはこれを、「ニーチェの引用」として論じてよかったのではないか。あるいは、そこには既に「ハイデガーのニーチェ」との対話があったのだろうか。

上記の事柄をさらに展開する準備はいまの評者にはなく、これらの情報はただ、このデリダのセミナーの周囲にあったいくつかの異なる哲学的状況を想像させるものに過ぎない。いずれにせよ、これらの主題は「アグレガシオンの準備」としての「生死」の枠を離れるものであり、デリダの意図的な判断として「カンギレムのニーチェ」がそこで確認されるべき「生命の哲学」や「エピステモロジー」に含まれなかったとしても、不思議なことではないかもしれない。

そのうえで、デリダのセミナーが問う問いは、カンギレムにおいても問われていたはずだと主張しておくことはできるだろう。「生物学的ないし有機体的隠喩」(25 頁) がどうして「知」でありえるのか——それは間違いなく、「カンギレムのようなエピステモローグ」にとっても、疑うべき問いであるはずだからである。「生命の認識において、事は知性から生命へと進むのだろうか。それともわれわれは生命から知性へと進むのだろうか。前者の場合なら、知性はどのようにして生命に出会うのだろうか。後者の場合なら、知性がどうして生命を捉え損なったりしうるのだろうか。そして結局は、概念がほかならぬ生命だったとしたら、われわれは概念そのものによって知性にアクセスできるようにするのがふさわしいかどうかを疑わなければならない」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome III, p. 712 : 『科学史・科学哲学研究』 390 - 391 頁)。

III. ヴァイスマンの「生殖質」と「不死」／フロイトの「迂回」と「個体の生」

第 13 回の講義には、「(つねに死を定められた) 物体であるソーマ」と「不死の生殖質」というアウグスト・ヴァイスマンの「モデル」がとりあげられている (319 頁)。ヴァイスマンが 1880 年代に展開した「生殖質説/Germ plasm theory」は、「生き物」の実体を形成する細胞のなかに、「体/Soma」として「生きる」部分と、「胚/Keim=germ」として「生きる」部分という区分を挿し入れたものである。これ以降、「一個の生体」と見えるもののなかには、二種類の「生きるもの」と「生きられる時間」とが並存することになる。「死ぬ」／「限りある時間を生きる」のは「体」でしかなく、そして、この「体」の「時間」に起こる現象のすべては、「胚」の「生」に対していか

なるアクセスを持つこともない。このようにして、ヴァイスマンは「生きている個体の経験」つまり「獲得形質」から、「種」の同一性を切り離れた。

そのとき「体」は生じた瞬間から死に向かっているが、同時にそれは生じた瞬間において、そこに「胚」を保存しえた一個の存在として、その役目を既に十分に終えているものでもある——つまりそれは、「真の意味」では、死ぬためだけに「生きている」存在となる。そしてその傍らには、発生も死もない「生態」において、「種別」を生むプログラムとしての、「生殖細胞」の「生」あるいは「不死」が浮かびあがる。

デリダがセミナー初回の冒頭から繰り返し強調する通り、したがって生物学が用いるような「体」に関わる「再—生産」という用語には、「生きているもの」を「死のなかに凝固させる」(25頁)、不注意さの契機が孕まれている。それとともに、このように何らかの特定の「死」に「生」をつなぎとめようとする熱意は、あきらかな倒錯に見えながらも、それこそが「人間」の「精神生理学」であるとも言えるのかもしれない。

そして、「生きている」ことのいかなる「正しさ」も認められないのに「生き続ける」これらの奇妙な細胞のことを、デリダは「芸術や科学」と結びつく存在として論じている。

「ナルシス的な」細胞は、他のどのような対象にもほんのわずかのリビドーすら転移したがらず、リビドーのすべてを自らのために取りおき、場合によっては構築的な活動（たとえば芸術や科学）のためにそれを取りおきます。(319頁)

ここに「構築」される「活動」は、「道理にかなっているなどということはずない (ce n'est guère plus sensé)」とされるような「知」の出自を、はっきりと言い当てているものではないだろうか。

円環の粉碎

——デリダとの距離——

十川幸司

1

デリダの『生死』は、大きな射程を持った魅力的な講義録である。私はこの本を、コロナ禍が始まる前年に、パリに数日旅行したさい書店で偶然見つけ、すぐさま買ってホテルで読み始めたことを覚えている。今回、この講義録の邦訳を機に合評会を開くので、コメンテーターとして参加して欲しくないかという依頼があった。私はこの数年、フロイトを生命や動きの観点から読んでいたこともあり、この企画は魅力的でもあった。とはいえ、本講義録の主題は、フランソワ・ジャコブ、カンギレム、ニーチェ、ハイデガーなど数多くの生物学者、哲学者への参照があり、それらに言及することは私の力に余る。また私は、この20年近くはほとんどデリダを読んでいないので、デリダの講義録を巡ってどのような議論が展開されているのか表面的にしか知らない。それゆえ、あくまでフロイトに関する箇所についてのコメントならば、という条件でコメンテーターを引き受けた。

そして、改めてこの講義録を読んだ私の印象は、デリダのテキストに対するかつて感じたことのない違和感であった。この感じはきわめてパーソナルなものである。本稿は合評会のさいに話そうと思って用意した短いメモの内容を、文章化したものである。『生死』の合評会コメントとしては不適切かもしれないが、本稿で私はあくまで一人の分析家として、本講義録を読んださいに感じたデリダに対する「距離」を述べることにした。その点をあらかじめお断りしておきたい。

2

個人的な話から始めることにする。精神科医になって5年頃に、私は大学病院で勤務をしながら、ラカンのテキストを集中して読んでいた。1年ほどテキストに向き合っているうちに、思想家もしくは精神病理学者としてのラカンの理論は理解できるようになった。だが、そこに精神分析家としてのラカンを読み取ることはできなかった。「精神分析的な」治療経験なら若干あったが、その程度の経験ではラカンが精神分析と呼ぶ実践にはとても届かない。私は精神分析家としてのラカンを理解したいと本気で考えるようになった。その熱はいっそう高まり、私は大学病院をやめて、エーヌ県のカトリック教会を改装した精神病院で働くことにした。その病院には、フランスで唯一ジャック・ラカンの名が付けられた病棟があった。1991年の夏のことである。

当時 ECF (École de la cause freudienne) の実力のある分析家、精神科医が、その病院で勤務しており、症例提示のさいには、ラカンの観点からコメントが行われていた。しかし、それらの見

解は、ラカン理論に準拠するなら一応の妥当性を持つが、その目の前にいる患者が体験していることの間には大きな乖離があると思えなかった。どの分析理論も、分析家の経験とそこから引き出された「仮定」に依拠して論を構築している。したがって、その帰結は必ずしも個別の患者の病理あるいは「実存」に沿ったものではない。特にラカンのように抽象度が高い理論の場合、現実との乖離の傾向は顕著なものとなる。デリダは『真理の配達人』というテキストを「精神分析は、自らを仮定することで、自らを見出す」という有名な一文から始めたが、私は ECF の分析家らの解釈は、デリダが批判しているような「仮定」に基づいた円環の中でのみ成立している教義体系に見えた。

精神分析経験の具体性を掴み取るには、自分が傍観者に留まるのではなく、その経験のなかに身を投げ入れなくてはならない。それが、私が2年ほど回り道をして辿り着いた結論である。翌年から、私は約6年間、ECF とは対立する AFI (Association freudienne internationale) を設立した分析家との分析を行うことになる。誰に分析を受けるかという選択は、決める際に結構悩むものだ。だが、数年間、パリの分析家の講義や症例提示に参加するなかで、私は一人の分析家に魅了されていた。彼の講義の内容が私にとって説得的だったというわけではない。それより患者を前にしたさいの彼の寛容な態度、毅然とした立ち振る舞い、声や姿、つまりは生きているその姿に魅了されたのである。ある日、決心して、彼に直接電話をすると、明日来ようと快活な声が響いてきた。分析は、週4回、ときには週5回行われた。その詳細は、本稿とは別の話なので、ここでは述べない。

フランスに長期、滞在するには、当然、滞在許可書が必要になってくる。その場合、手っ取り早いのは、大学に入ることだ。私はまずはラカン派の拠点であるパリ第8大学精神分析学科に入学した。いくらフランスの滞在許可書のためとはいえ、大学に居続けるには、何もしないわけにはいけない。私は今回の合評会の『生死』講義をもとにして書かれた La Carte postale (Flammarion, 1980) を題材に「デリダとラカン」というテーマで、150枚程度の DEA 課程の論文を書いた。『絵葉書 I, II』は、現在、水声社から信頼できる翻訳が出ているが、当時はどう読めばいいのかも見当がつかない代物であった。だが、すでに分析作業を始めていた私には、セッションで起きていることよりも、デリダの架空の手紙と緻密なテキスト読解から構成されたこの書物が、精神分析の本質を示しているように思えた。論文は一応受理されたものの、ラカン批判の論文はパリ第八大学では冷遇される傾向があった。

その翌年、私は EHESS の博士課程に所属を変えた。当時の EHESS には、フロイト批判の先鋒であるジャック・ブーヴレスやヴァンサン・デコンブが活躍していて、私にはその自由な雰囲気心地よかつたのである。そしてそこでは、デリダが華々しく、エネルギーに講義を行っていた。私は6年間の分析期間中、毎週デリダの講義に出ていた。デリダは私の分析家のことを、『絵葉書』の中で(原著 p543)、ラカン派の「郵便配達人 (mailman)」との中で皮肉っている (mailman とはその分析家の名前の振りである)。その箇所に私が気がついたのは分析を始めて、かなりの時間が経ってからである。

3

『生死』講義でも明らかなように、デリダの思考は精神分析との強い緊張関係から繰り広げられている。とりわけ、70年代、80年代のデリダの著作には精神分析の影響が顕著である。彼自身、「精神分析の助けなしに、脱構築が今のような形を取ることはなかった」と明言している。とはいえ、デリダが取り扱うフロイトのテキストは、1920年前後のいくつかの論考[「喪とメラニコリー」(1917)「不気味なもの」(1919)『快原理の彼岸』(1920)「マジックメモについてのノート」(1925)]に限定されている。

『生死』講義で取り上げられるのも、デリダが「最もフロイト的な思考」を示していると考えられる『快原理の彼岸』である。第11回から第14回までの講義では、『彼岸』の逐語的でアクロバティックな読解が行われている。後に著作化された『絵葉書』では、デリダは『彼岸』を、フロイトの自伝的な要素(娘の死など、家族の問題)が織り込まれた「小説的な」論考として読んでいる。さらに『彼岸』について書かれた、デリダのテキストは、『彼岸』の詳細なテキスト読解でありつつ、当時デリダ家で起きた厄介事(妻と別の女性との関係、これもまた家族の問題だ!)を、半自伝的な形で組み入れた哲学的小説と読むこともできる。

『絵葉書』における、デリダの『彼岸』の読解は、反復強迫を前にして逡巡するフロイトの単独的な「破行」の驚異的に詳細な分析であると同時に、その「破行」のリズムの反復である。さらに、この『講義』をもとにした『絵葉書』においては、デリダはフロイトの反復不可能な「破行」を、フロイトの歩みをなぞりながら別のリズムで反復している。図式的な整理を一切拒否しているように見えるこの著作の内容を、乱暴なことを承知の上で、このように要約しておこう。

私は当時は、デリダの複雑に入り組んだ、緊張に満ちたテキストに魅了されていた。そしてフロイトの『彼岸』でなされる思弁と解釈が、精神分析経験の核心だと思い込んでいた。しかし『彼岸』の思考方法は、好意的に見ても、たかだか「一つの」精神分析に過ぎず、それが精神分析の「すべて」というわけではない。このような誤解は、理論的テキストから精神分析経験を考える場合に陥りがちな罠である。実際の精神分析のセッションは、混乱と重苦しさが続く、単調で退屈な繰り返しである。私は沈黙がちな分析家に対して、「あなたはやはり郵便配達人(mailman)なのだ」と、呟いたことがある。言うまでもなく、これは私の陰性転移である。そのさい、分析家は、私の不満を、私の生活史の文脈に組み入れて解釈をした(私の父は、離婚してから、私に会いにくることなく、しばしば遠方から短い絵葉書を送ってきた。つまり、私の父こそが mailman だったのだ!)

分析が進むにつれて、私は精神分析理論よりも、精神分析経験の中で生じる、感情や感覚の変化、さらには自分の身体の変化に敏感になっていった。精神分析とは、「精神」を変化させることだと、私たちは誤解している。精神分析が変えるのは厳密に言えば「精神」ではないだろう。それよりも「精神」を包み込む「身体」を変化させるのである。精神分析は、自分が生き延びるために用いている巧妙な防衛体制を崩す。それによって、私たちの精神は一旦カオスに陥る。そしてそこから帰還するさいに、私たちは別の「身体」を獲得している(この「身体」とは後で述べる「枠組み構造」とほぼ同義である)。分析作業において、私たちは分析家とともに、新たな「身

体」を作り直すのである。精神分析経験の核心には、このような「身体」の経験がある。

あるテキストが人の生を変えることはよくある。テキストにはそれだけの力がある。しかしテキストはテキストに過ぎない。フロイトが書いた全ての著作、ラカンの著作、デリダの著作、これらはすべてテキストなのであり、そこから精神分析経験そのものには入り込むことはできない。そのような当たり前のことを、私は何年もかけて肌身をもって知ったのだ。

デリダの精神分析に対する根本的な関心は、哲学と精神分析の境界が持つ豊穡な可能性へと向けられている。国際哲学コレージュの設立のさいにも、デリダは「哲学/精神分析」という講座を作り、両者の境界から生じる諸問題を哲学的な問いへと洗練させた。私もこの境界から生じる問いに長らく囚われていた。しかし、自らの分析治療の終盤で、私はこの境界に留まるのではなく、境界の外部へと出ようと思った。その方向へと舵を切ったのも、また分析経験の力である。私は、唯一、日本語で書いた最初で最後の論文を、デリダが「抵抗」と題した論文で引用した『ファウスト』のメフィストフェレスの言葉で論を締め括った¹。

「思考の工場は実際機織り仕事のようなもので、一足踏めば幾千もの糸が動き、杼は絶えず上下し、糸は目にも止まらぬ速さで流れ、一打ちすれば幾千もの結び目ができる。そこへ哲学者が入ってきてあなたに論証してくれる。これはかくかくしかじかのものであると。第一段はこう、第二段はこう、だから第三段と第四段はこうなると、もし第一と第二が存在しなければ、そもそも第三と第四は存在しないだろうと。どこの学生もこの手の話をありがたがる。だが、彼らのうちで機織りになった者は一人もいない」。

つまり、私は機織りになろうと決めたのである。

だが、ひとまず自分の分析を終えたからといって、分析家になれるわけではない。ラカンの精神分析は、理論面においても実践面においても多くの欠陥をかかえている。そこから私の真の苦闘が始まったと言える。私は帰国後、短期間、別の分析家の分析を受け、それに平行して長年にわたり、スーパーヴィジョンを受けた。とりわけクライン派の分析家とのスーパーヴィジョンは、私にとっては決定的なものだった。このように精神分析経験を積み上げるなかで、私は私なりの理論的、実践的な土台を持つことができるようになったと思う。ラカンは、分析家になるものは誰もが自分で精神分析を作り上げなくてはならないと強調したが、90年代後半から私が試みたのは、私なりの精神分析の *réinvention*（再発明）である。このような破壊と創造の試みは、私のようにラカン派からラカン派の外部に出る場合はもちろんのこと、ラカン派の分析を受けて、ラカン派の分析家になるさいも通過しなくてはならない過程である。理論は一旦解体され、新たに作り直されることによって、はじめて「一つの」独立した固有の分析理論に生まれ変わる。

4

さて再び、『生死』講義に戻ろう。私は冒頭で、『生死』講義を読んださいの「違和感」に触れ

¹ 拙論「『抵抗』の思考——デリダと精神分析」(『精神分析への抵抗』(青土社、2000年)に収録)。

た。私は分析家として働き始めて、すでに1万数千時間以上のセッションをおこなっている。この経験が、分析家としての私をすっかり変えてしまっている。『生死』講義を読んださいの「違和感」とは、「もはやここには私の問いはない」という実感でもある。かつて、分析を受けながらテキスト読解に明け暮れていた頃は、『生死』講義で繰り広げられている問いが、まさに私の問いであった。だが、長年分析家として仕事を続けているうちに、かつてあった問いは、なくなっている。問いが解けたのではない。私の変化とともに、問いが変わったのだ。私の問いは、今は別のところにある。それは例えば、ドナルド・ウィニコットのテキストの中に、あるいはアンドレ・グリーン⁴のテキストの中であって、デリダの『講義』の中ではない。

とはいえ、この『講義』の中には、私の現在の問いと結びついた論点が二つある。それを最後に簡潔に述べておこう。

一つは、『彼岸』で論じられている拘束のメカニズムから引き出された *stricture* という概念である。これは *structure* (構造) と掛け合わせた概念で、『絵葉書』では締付構造と訳されている(『講義』では「緊縛構造」、『絵画における真実』では、絵画の「枠」と関連づけたうえで「縛り」と訳されている)。*Stricture* は、拘束し、締め付ける作用(構造)のことである。

拘束 (*Bindung*) とは、一次過程を二次過程へと移行させるものであり、現実原理を通じて、快原理の支配を可能にする。この拘束という作用を、フロイトは初期から用いているが、『彼岸』においては拘束作用の考察を前面に展開し、生と死を論じている。そこでの拘束のメカニズムは初期に比べはるかに複雑なものになっている。

まずフロイトは傾向と機能を峻別し、機能を一次的なもののみならず、快原理は快に向かう傾向だが、拘束は傾向ではなく、機能である。そして拘束という機能は、快原理という傾向に奉仕するという関係にある²。拘束は、快原理から独立した、より高次のメカニズムだということが重要な点である。「拘束は、心的装置の最も根源的で決定的な機能であり、それは快原理の支配を導入し、確実にする準備的行為である」³。拘束は快原理から独立しているゆえに、拘束は快原理に奉仕すると言っても、必ずしも拘束が快をもたらすわけではない。拘束が強すぎると、緊張が高まり、不快となる。しかし、拘束がないと心的装置は破壊してしまう(例えば、外傷刺激を拘束する機能がなければ、主体は破綻してしまうだろう)。したがって、拘束という機能は、ダブルバインド的に、つまり締めすぎず緩めすぎずという二重性を維持しなくてはならない。

この締付構造をフロイトのテキスト解説からではなく、臨床経験から構築したのは、アンドレ・グリーンである⁴。彼は、人間がカオスから逃れ、この世界に住むためには「枠組み構造」(*structure encadrante*) という機能が不可欠であることをウィニコット、ビオンに依拠しつつ、理論化している。

そして、もう一つはデリダが、『生死』講義の第14回で、急ぎ足で展開しているリズム論である。デリダは、リズムを備給の時間的変化の中で出現する形(リュトモス)と関連づけて論じて

² 『生死』講義、332頁。

³ 『快原理の彼岸』、122頁(『フロイト全集』17、岩波書店)。

⁴ André Green, *La folie privée*, Gallimard, 1990.

いる。しかし、このリズム論は十分に深められることなく、「リュトモスの概念は哲学による思考を免れるものだ」と述べられた後、唐突に議論が打ち切られ、ニーチェのリズム論を断片的に論じて、この講義を終えている。

ここでデリダは、フロイトが『彼岸』においては、欲動が時間の中で変動するリズムを持つものとみなしていることを発見している。欲動がリズムを持つことは、フロイトの「正当な」読解からは出てこない。フロイトは、欲動の特徴を「恒常的な力」だと考えている⁵。またラカンも「欲動は恒常的な力であり、減衰はしない」と強調している⁶。しかし、デリダは『彼岸』の緻密な読解から、フロイトが欲動にリズムを想定せざるを得なくなっていることを看破している。

この拘束とリズムという二つの主題から、私たちは精神分析を新たに構想できる⁷。乳児が初源に経験する欲動のカオスは、欲動に内在するリズムによって、リュトマス（形）を持ったものとして枠付けされる。それがグリーンという枠組み構造である。枠組み構造は、*intrapsychique*（精神的）な側面から見た主体の誕生である。しかし、欲動が過剰な場合や、リズムがバランスを欠いているときは、枠組み構造は、バランスを欠いたものとしてしか構築されないだろう。分析治療が目指すのは、主体の脆弱な枠組み構造を、分析家との *interpsychique*（間主体的）な関係から生じたリズムを内在化することによって、より柔軟で強固なものへと再構築することにある。

この二つのテーマは、ラカン、ビオン、ウィニコット亡き後の、今後の精神分析理論の賭金ともなる課題である。この課題は、デリダのテキストをテキストとして読んでいただけでは生まれてこない。そして当然のことながら、この課題を解決できるのは、テキスト上ではなく、分析実践においてでしかない。それを理論的テキストとして組み立てるのは、その後の作業だ。このようにデリダを「転用」することは、デリダ読みからすれば牽強付会的な歪曲に見えるかもしれない。しかし、このようなアプローチこそが、今の私には最も魅力的で生産的に思えるのである。

⁵ S・フロイト『メタサイコロジー論』、講談社学術文庫、2018年、11頁。

⁶ J・ラカン『精神分析の四基本概念』、岩波書店、2000年、218頁。

⁷ 私はこのテーマを「リズムの精神分析」と名づけた連載で展開している（『思想』2021年第8号、2022年第9号、2023年10月）。

【書評】

Nicolas Murena, *Le « mime de rien » de Philippe Lacoue-Labarthe*
(Hermann Éditeurs, 2022)

若杉直人

本邦において、フィリップ・ラクー＝ラバルトという人物の存在が殊更に注目されることは少ない。少し上の世代のジャック・デリダや、ラクー＝ラバルトと同世代で何冊もの共著を出したジャン＝リュック・ナンシーの研究は盛況のうちにあるが、ラクー＝ラバルトの思想については十分に研究されているとは言い難い状況である。ただ、彼の著作は邦訳も出版されており、代表的なものを挙げれば、ハイデガー問題を扱った『政治という虚構』やミメシスの脱構築を企てた『近代人の模倣』、さらには最近邦訳された『文学的絶対』などを挙げるができるだろう。では、これらの著作から浮かび上がってくるラクー＝ラバルト像とはいかなるものだろうか。ハイデガーに抗い続けた哲学者か。それともミメシスの問題を研究した哲学者か。あるいはドイツロマン主義文学をフランスに紹介した文学者だろうか。

Nicolas Murena による *Le « mime de rien » de Philippe Lacoue-Labarthe* が提示するラクー＝ラバルト像は、上記のいずれでもない。著者は冒頭で、「フィリップ・ラクー＝ラバルトは詩を書く哲学者だと思われがちだが、哲学書を書く作家 (écrivain) であったとしたらどうだろうか (p. 1)」という問いを立て、彼を一人の作家として提示しようとする。確かに、彼が遺した作品の中には、*L'« Allégorie »* (2006 年) や *Phrase* (2000 年) といった詩作品が存在し、このことを踏まえてラクー＝ラバルトを「詩を書く哲学者」と呼ぶことは可能であろう。しかし本書は、彼を「哲学書を書く作家 (écrivain)」として捉え直そうとしている。

さて、著者である Nicolas Murena は「創造に関する比較研究センター (CERCC)」の研究者であり、本書は彼が 2019 年にリヨン高等師範学校で博士号を取得した際に提出した博士論文をもとにして刊行されたものである。本書の内容を概略しておく、第一部「ミメトロロジーからの哲学の脱構築」は、哲学的伝統の中で果たすミメシスという概念の役割についてのラクー＝ラバルトの分析を参照しつつ、彼が「無 (rien) の模倣 (mime)」を定式化していく中で、模倣という概念が変質していく過程を記述している。第一章ではデリダのマラルメ論「二重の会」を適宜参照しつつ、「無の模倣」とはいかなるものであるかを描き出し、その論点をまとめている。第二章ではラクー＝ラバルトが「無の模倣」を構想したのにはハイデガーの影響があったということを、続く第三章ではラクー＝ラバルトがハイデガーとその歩みを異にしている点を、それぞれ *Darstellung* という語彙を鍵語としながら示している。そして模倣という概念の脱構築が、最終的に悲劇的舞台の脱構築に結び付くことを示している (第四章)。

第二部「舞台と詩の脱形象化」は第一部で行った作業をもとにして、ラクー＝ラバルトの詩集

Phrase の分析を行っている。第五章、第六章ではラクー＝ラバルトがヘルダーリンの翻訳を手掛けたことを取り上げ、この翻訳の実践は「書く」ことの実践と同じく、そこにモデルは不在であるということを示し、さらに翻訳の作業が *Phrase* の執筆にどれほどの影響を与えたのか、その射程を明らかにしている。また、ラクー＝ラバルトのオペラに関する考察を持ち出し、その中で彼がオペラからオラトリオ（演技を伴わない楽曲）へと移行していることを踏まえ、*Phrase* を一種のオラトリオとして解釈することを試みている（第七、八、九章）。

そして第三部「人生 - 記からの迂 - 路 (LE DÉ-TOUR DU BIO-GRAPHIQUE)」は、ここまでの研究内容を、書き表す際の主体の問題へと収束させていく。第十章では、ラクー＝ラバルトとフランソワ・マルタンの共著で、自画像をめぐる実験的著作の *Retrait de l'artiste, en deux personnes* (1985 年) を、第十一章では、ラクー＝ラバルトが自らの死を目の当たりにした青年期を回想した *Préface à La Disparition* (2009 年) を取り上げ、それらが bio-graphie であるということ、つまりハイフンを使用することによって主体と書くことの間にある完全な結びつきを示すと同時に、書くという行為において「主体」を自分自身から切り離す隔りがあるということを示そうとする。そして、最終的には *Phrase* を作品体験における書く主体であるところの「無」が定式化された作品集として読むことを試みている。

さて、本書の特徴としては、冒頭で述べた通りラクー＝ラバルトを哲学者ではなく作家 (écrivain) として捉えようとしている点を挙げるができるだろう。これは、本書が *L'« Allégorie »* や *Phrase* といった詩作品を取り扱っているからというわけではない。著者が主張するところによると、ラクー＝ラバルトのテキストは決して哲学を構成するものではないためである (p. 355)。彼が定式化しようとする「無の模倣」の「無」とは、模倣するものとも模倣されるものとも理解することができるものであり、それゆえに哲学を根底から脅かすものである (p. 9)。すなわち「無」とは哲学と存在論が崩壊する一種の「消失点」であり、この「模倣」を定式化しようとするラクー＝ラバルトの作業を、彼の哲学的著作だけでなく、詩作品をも参照しながら分析することによって、彼が（何らかの存在論を打ち立てようとする）哲学的意志を停止させる過程を描き出している。そして、そこで我々が目にするラクー＝ラバルトの姿は、「無力さ」や「挫折」を認めながらも言葉を紡ぎ出そうとする作家としての姿である (p. 75)。このようにしてラクー＝ラバルトを作家として捉えたうえで、そこから *Phrase* の分析を試みる本書は、新たなラクー＝ラバルト像を提示する著作であるといえるだろう。

【書評】

Ginette Michaud, *Lire dans la nuit et autres essais. Pour Jacques Derrida* (Les Presses de l'Université de Montréal, 2020)

嶺村慧

闇に沈んだ部屋がある。そこでは誰かが、一筋の月明りを頼りに書物を読んでいる。淡い月光に照らされた文字が暗闇に浮かび上がる—そのようなイメージが鮮明に浮かんだのは、タイトルに含まれた「夜 *nuit*」という言葉に影響されたから、だけではないと思う。さらにこの暗い部屋のイメージは、修道士あるいは修道女の孤独な祈りをも連想させる。

「デリダのために」捧げられたこの著作のキーワードは詩であり、ごく単純化して言えば本書のテーマは「デリダと／における詩」ということになるのだろうが、一つの学術書であると同時に、あるいはそれ以上に、著者とデリダとの果たされなかった対話の痕跡であるようにも感じられるのである（その点、鶴飼哲氏による『ジャッキー・デリダの墓』や『いくつもの砂漠、いくつもの夜』と共鳴するところがあるように思われる）。

著者の Ginette Michaud は、現在カナダのモントリオール大学の名誉教授で、同校にて 30 年以上教鞭をとったフランス語文学研究者である。文学のみならず哲学や芸術などその学術的関心は広く、数多くの著作を発表している。デリダについて論じたものも多く、セミナー『偽誓と赦し』の講義録の校訂にも携わるなど、国際的なデリダ研究者の一人である。デリダが遺した膨大なテキストを渉猟し自らのエクリチュールを紡ぎ出す著者は、ジャック・デリダという哲学者の善き、あるいは忠実な遺産相続人と呼べるにちがいない。

本書を構成する 10 の論考は、その日付のもっとも古いものが 2002 年、新しいものが 2020 年となっており、そのことから明らかな通り、本書は著者の約 20 年に及ぶ研究の成果である。冒頭、Michaud 氏は、デリダがあらゆる形式及びジャンルのもとで「文学にもっとも関心を寄せてきた哲学者である」と断言する (7)。わけても詩に関する、あるいは詩という問いはデリダの関心を惹き続けたのであり、長きにわたり「あらゆる表現、あらゆる象徴化に抵抗するものに声を与えるべく詩人によって発明された固有語 *idiome* の可能性について思考を巡らせてきた」という。文学には、政治的主権の幻想について思考し、それを打ち砕く力が備わっている。このようなものとしてデリダは文学について考え続けていたのであり、彼がもつ文学への情熱に捧げられているのが本書に集められた論稿であると Michaud 氏は述べている (8)。そしてそれらのテキストをまとめる導きの糸、あるいは綴じ糸となっているのが文学であり詩なのである。

では本書の内容について簡単に紹介していくことにしたい。まず第 1 章及び第 2 章が内容的には一つのブロックになっており、前者では主にツェランとプリーモ・レーヴィが参照されながら（ラクー＝ラバルトやナンシーも繰り返し参照されている）、詩とは何か、という問いが取り組ま

れることになる。後者では、デリダが Emmanuel Hocquard と Claude Royet-Journoud の求めに応じて書いた一行詩「生命線から解き放たれるための祈り *Prière à desceller d'une ligne de vie*」の分析が行われる。想起と忘却の相反する呼びかけをする奇妙な祈りの構造が見出され、詩と記憶や生死の間いとの結び付きが示唆される。これら二つの章は、いずれも 2004 年（デリダが亡くなった年でもある）に最初のバージョンが発表されたようであるが、評者としては、ここに著者のデリダとの長い「対話」の始まりがあるのではないかと感じる。

第 3 章と第 4 章では文学と（来るべき）民主主義との関係が論じられる。前者においてはエレーヌ・シクスの『マンハッタン』を主な参照項としつつ、あらゆることを言うと同時に隠しもする文学の「力」と、権力（主権）と抵抗の関係性が問われることになる。第 4 章においてもシクスの作品を取り上げながら、今度は主体 *sujet* の分析（我有化の主体であると同時に他者に従属しているという二重性）から、作者 *auteur* の脱構築的分析が行われる。次いで第 5 章では文学の責任／無責任という問題が、アポリアと倫理の関係を糸口に、法や正義の問題系へと接続される。

第 6 章は表題にも採用されている「夜の中で読むこと *Lire dans la nuit*」で、著者はデリダの『条件なき大学』を反響させながら「条件なき文学」について論じていく。彼女によれば文学は、「真理について語ることなく、自然と制度の、自然と法の、自然と歴史の間にあるすべての伝統的な差異に疑義を呈する力をもつ」のであり（150）、「デリダの文学 *La littérature de Derrida*」は「果てしなく自らの位置をずらし続けるもの」なのである（152）。

第 7 章と第 8 章ではそれぞれ性差と歓待が中心的な考察対象となっており、デリダ的な新しい歓待のコンセプトの中心には詩的な発明が必要不可欠であるということが主張される。文学あるいは詩がもつ「すべての伝統的な差異に疑義を呈する力」の賦活、及びその（再）発明的な実践が、現実的な文脈においても重要な役割を果たすことが示されるが、このような実践の重要性は近年ますます高まっているように見え、その射程は現在より一層アクチュアルである。

第 9 章と第 10 章はいずれもアフォリズム的に書かれており、初出はそれぞれ 2014 年と 2005 年。前者は 10 の、後者は 25 の断章から構成されている。第 10 章では主として生き延び *survie* あるいは生と死の問題が中心に据えられていたが、第 9 章では、二つのテキストの間にはおよそ 10 年 *dix ans* という時間が経過していることをおそらく踏まえて、デリダの思想がもつ反時代性（あるいはそれは錯時性と呼ばれてもよいだろう）が論じられている。ここにはデリダの「不時のアフォリズム」の残響があるようにも見える。

以上きわめて大雑把にはあるが、本書の内容について概観してきた。本書が今後、デリダと詩について論じる際の必読文献の一つとなることは間違いないが、冒頭でも述べたように、評者にはこの著作自体が一つの対話の実践、もっと言えばある種の「喪の作業」のようにも感じられた。デリダを「読む」とはどのような営為であり得るか。その一つの応答が示されていると言えらるだろう。

『Suppléments』編集委員会

伊藤潤一郎 小川歩人 桐谷慧 松田智裕

Suppléments (シュプレマン) No. 3

2024年3月31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

Association for Deconstruction

Suppléments no. 3

2024

ISSN 2758-0628