

## 第 I 部 ジャック・デリダにおける

### 「範例性 *exemplarité*」の概念と「文学」

#### 緒言——“デリダの思想”と「文学」と「範例性」

20 世紀後半を代表するフランスの思想家ジャック・デリダは、単にフランスにとどまらず、現代の世界を代表する哲学者でもあったことは、とりわけ彼ほどのビッグネームとして影響を駆使する思想家・哲学者が見当たらなくなった今では、誰も否定することのない事柄であろう。その思想家=哲学者デリダは、自分の作業を文学と切り離しえないものとして、あるいはむしろ文学へと向かうものとしてしばしば説明していた。彼は自分の哲学者としてのキャリアを振り返るときにはかならずと言っていいほど、文学への志向が最初にあったことを述べている。たとえば、1983 年に行われたインタビューで彼はこのように

語っている。

私の「最初の」欲望はおそらく私を哲学に向かわせるものではなく、むしろ文学へと向かわせるものでした。<sup>1</sup>

ここで彼の言う文学とは、個々の文学作品やそれを論じる文学批評の作業を指しているのではない。「哲学」ないしは「思想 la pensée」すなわち人間の思考活動のもっとも微妙なあり方、それがここで「文学」として名指されているのである。デリダは「文学」という言葉を言い換えてこのように続ける。

いや、文学のほうが哲学よりももっとうまく扱いうるなにものかへと、向かわせるものだったと言えるでしょう。20年来ずっと私はこのなにものかに到達するために長い迂回を続けているという感じです。<sup>2</sup>

デリダは哲学者の仕事と作家（ないしは文学者、さらには批評家・文学研究者）の仕事をとえず対比するが、両者を深奥においては共通するものと考えるとともに、「文学」においてこそ哲学の作業の精髓がおこなわれ、哲学を超える可能性がかいまみられ、哲学の不可能性を補う契機<sup>チャンス</sup>が与えられると考えている。「その純粋さに到達することは不可能だとわかっていてなお私が夢見つづける」<sup>3</sup>という、文学が示すなにものか、これを不器用なかたちで追い求めることがデリダの哲学作業だったということが出来るかもしれない。まさに彼の著作のひとつのタイトル（「文学と呼ばれるこの奇妙な制度」<sup>4</sup>）ともなっているように、「文学」をひとつの「奇妙な制度」ただし人間の本質をなすような重要な逆説や非合理的な論理が最大限に現れる貴重な制度として注視する姿勢が、デリダを貫いていた。文学についてデリダは「世界で最も興味深いもの、もしかしたら世界よりももっと興味深いもの」とさえ言っている。デリダの「文学」への関心を示すこのおそらくもっとも有名な、しかしながらきわめて曖昧な（だからこそもっとも端的に彼の関心のありようを言い表わしている）その台詞を引用しておこう。

---

<sup>1</sup> « Mon « premier » désir ne me portait sans doute pas vers la philosophie, plutôt vers la littérature » (« Desceller (« la vieille neuve langue ») », in *Points de suspension*, Galilée, 1992, p.127).

<sup>2</sup> « non, vers quelque chose que la littérature accueille mieux que la philosophie. Je me sens engagé, depuis vingt ans, dans un long détour pour rejoindre cette chose », *ibid.*

<sup>3</sup> « dont je sais la pureté inaccessible mais dont je continue de rêver », *ibid.*

<sup>4</sup> “This strange institution called literature, an interview with Jacques Derrida”, translation by Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, in Derek Attridge ed., Jacques Derrida, *Acts of Literature*, Routledge, 1992.

おそらく文学はあらゆるものの境界＝縁に、それ自身を含めてあらゆるものをほとんど超えたところに、立っている。文学は世界で最も興味深いものであり、もしかしたら世界よりももっと興味深いものであって、だからこそ文学が定義をもたないにしても、文学の名の下に称揚されたり拒絶されたりするものはほかのいかなる言説とも同一視しえないのだ。それはけっして、科学的、哲学的、対話的ではありえない。<sup>5</sup>

ここから読みとれるのはデリダの文学にたいするきわめて高い関心と同時に、定義し得ないものとして文学が前提されていることである。そしてどうやら定義できないからこそ部文学がデリダにとっては重要なのだ。文学はけっして「言説 discours」として位置づけ得ないものであり、いかなる学術にも、思考にも、そして言語行為論的な言語認識にも抵抗するようなものかとして価値を置かれている。すでに明らかなように、デリダにおいて問題とされているのはある意味では文学そのもの（文学というジャンルにしろ、文学作品にしろ）というよりは、文学という場においてもっとも鮮明に姿をあらわすような、人間的で奇妙なある特殊論理である言ったほうがよいであろう。

本論文が主題とする「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性 exemplarité」はまさにそのような、奇妙なしかし本源的な人間的論理のひとつであり、それはほかのあらゆる場においてもみることができるが、とりわけ文学という場において顕著に現れてくるようなものである。また逆に言えば、「範例性」は文学の内部に限られる特質ではないが、文学の本質とかかわるようなものとして考察しうる特質である。

本論文では、「文学」と切り離しえないものとしての、ただし文学を超えた人間のあらゆる生の領域において働いているからこそ重要であるものとしての「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性」について、デリダの思考を追って検討していきたい。

第1章「「範例性」概念の展開」ではおおまかにデリダにおいて「範例性」という問題意識がどのように醸成され展開されたのか、アウトラインを押さえることを目的として、初期から後期にいたる流れの概略を押さえる。この作業によって、デリダの研究者によってこれまで本格的に論じられたことのないこの「範例性」という概念が、確かに一つの問題設定としてデリダの思想のなかに場を占めていたこと、しかもますます重要な問題とし

---

<sup>5</sup> “literature perhaps stands on the edge of everything, almost beyond everything, including itself. It’s the most interesting thing in the world, maybe more interesting than the world, and this is why, if it has no definition, what is heralded and refused under the name of literature cannot be identified with any other discourse. It will never be scientific, philosophical, conversational.” “This strange institution”, p.47.

て意識されていたことを明らかにしたい。また、「範例性」の概念がデリダ特有の「文学」をめぐる問題意識と不可分のものとして形成されていくこともみることができよう。

第2章「自己」の「範例性」では、「自己」という、あらゆる人間にとってゆるがせにできない概念が、この「範例性」の思考のなかでどのように再布置化されるのかを検討する。すなわち、20世紀後半の西欧哲学において広くおこなわれた「主体の解体」のあとで、ふたたびいかにして主体を立ち上がらせるのか、という困難な課題に対するデリダなりの応答の試みを検証する。この過程で、現代において私たちが人間存在（自己ないしは主体）を認識する際に、「範例性」という観点が不可避免的に援用されることを確認したい。デリダの中期から後期にかけての著作のいくつかを対象とすることになる。

以上の二つの章において、「範例性」という問題設定が、多くの場合、文学テキストの考察という契機を経て展開されることをみることになるが、第3章ではより根源的に、「文学」（という制度）がその本質として「範例性」という概念に立脚していること、おそらく人間存在の本源的な「範例性」をあらわすためにこそ「文学」が存在しているということを見たい。第3章「**虚構文学の「範例性」**」で扱うのは、主にデリダ後期の著作のいくつかであり、デリダの思想活動の到達点ともいえるべきそれらの著作において、“デリダの思想”と「文学」をめぐる問いと「範例性」という概念とがまさに一体のものとして極点に達していることをみることができよう。

## 第1章 「範例性」概念の展開

### はじめに——デリダにおける「範例性」の問題圏の変遷

デリダの思想は大まかに言って進化・発展モデルには合わないという印象がある。67年刊行の初期の三著作（『声と現象』『グラマトロジーについて』『エクリチュールと差異』）を読み返してみれば、その随所に、その後明確に提示され展開される概念や問題意識が萌芽的にあるいはすでに明瞭に表わされていて、驚くばかりである。いわばデリダのその後の30年あまりの活動は、67年の著作ですでに示されていたエスキスを（例を替えながら）敷衍するものであった——と言えそうですらある。したがって、デリダの思考を発展的に捉え、時系列に従って追尾し整理する試みは、あらかじめ齟齬をきたしており、有効性を疑問視せざるを得ない面があることもたしかである。

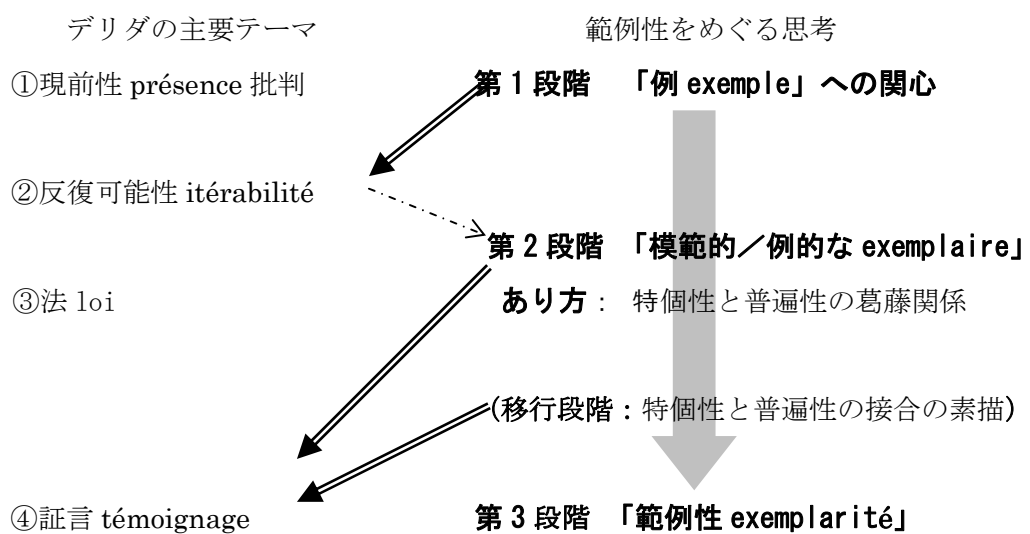
しかし、本章では、範例性の概念をめぐって、クロノロジックにデリダの著作を追いかけてながら、それがいかなる問題設定として現われてくるのかをたどるという手続きを採用することにしたい。その理由（ないし口実）の第一は、この「範例性」の問題は、デリダにおいて重要な概念でありそうなのだがデリダ本人が集中的には論じたことがなく、きわめて拡散的にしか触れられてこなかったことである。デリダにおける「範例性」の概念を対象とした研究もしたがって今のところ極めてまれ<sup>1</sup>で、数においてだけでなく研究内容とし

---

<sup>1</sup> 序章でみたように、主なものとして I・ハーヴェイの二つの論文および M・ホブソンの論文があげられる。Irene E. Harvey, “Doubling the Space of Existence: Exemplarity in Derrida—the Case of Rousseau”, in John Sallis ed., *Deconstruction and Philosophy, The Texts of Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 1987, pp.60-70; “Derrida and the Issues of Exemplarity”, in David Wood ed., *Derrida: A Critical Reader*, Blackwell, 1992, pp.193-217. 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. ハーヴェイの前者は初期のデリダの概念を考える上で、後者はとりわけ『弔鐘』と『絵画における真理』を考える上で非常に参考になった。ホブソンの論文は簡略ながらデリダにおける「範例性」の考え方と「文学」概念との結びつきを示唆している点で重要である。また、『弔鐘』での模範性／範例性の議論についてはほかに、Rodolphe Gashé, “God, for Example”, *Phenomenology and the Numinous*, Duquesne University Press, 1988, pp.43-46 が、『絵画における真理』に関しては Andrzej Warminski, “Reading for example: ‘Sense-Certainty’ in

でも不十分な状態である。それゆえ本論では、範例性概念の研究の端緒を拓くために、まず手探りに、したがって手堅いやり方で、デリダにおけるこの概念の扱われ方を押さえる必要があるのである。第二の理由は、瞥見したところ、範例性をめぐってはデリダの著作群のなかで、概念と問題意識の時間軸に沿った変化・発展がある程度存在するように思えることである。

範例性の問題をめぐって、デリダの著作のいくつかを以下に検討していくが、それに先立って、範例性の概念の展開の背景となるデリダの思考の主要テーマを、杜撰な仕方ではあるが、時系列にしたがって大きく四つ採りあげておきたい。第一は「現前性 présence」批判、第二は「反復可能性 itérabilité」の議論、第三が「法 loi」、第四が「証言 témoignage」の問題である。これらのテーマの大きな流れを参照軸として範例性の議論の展開を捉えると、以下のようなになる。左右（「主要テーマ」と「範例性をめぐる思考」）は、時期的にも議論上でも対応し、深くかかわり合っている。



#### 〈「現前性」批判と範例性議論の第1段階〉

67年に刊行された三著作（『エクリチュールと差異』『声と現象』『グラマトロジーについて』）を第一のテーマをめぐる著作群としてまとめて考えたい。それがそのまま、範例性をめぐる議論の第1段階を形成する。

この時期には「現前presence」の自明性を問うことが中心課題とされたとまとめてよい

---

Hegel's *Phenomenology of Spirit*, *Diacritics*, pp.83-96; "Pre-Positional By-Play", *Glyph* 3, 1978, pp.98-117 がある。

だろう（むろん現前性批判はデリダが生涯あらゆる活動を通じておこなったことではあるが）。存在と自己同一性を保証すると通常みなされているもの——すなわちあらゆる「起源」——に対する徹底した批判が試みられる。たとえば、現前を保証するものとしての「今・ここ」という概念や、アイデンティティのよすがである「名前」などが、いかにして現前の神話を捏造しているのかを、デリダは挑発的に繙いてみせる。そしてその代わりに、私たちの存在が「不在」の上こそ、あるいは自己の死（の可能性）の上こそ——つまり『声と現象』ですでに述べられているとおり「遺言的なtestimentaire」仕方によって<sup>2</sup>——成り立っていることを明らかにしてみせる。

この時期には、反＝「起源」論を展開するなかで、「例 *exemple*」というものへの関心が素描されるにとどまるが、おそらくこの問題意識が刺激の一つとなって、次の主要テーマである「反復可能性」の議論が決然と、精力的に展開されることになったと考えられる。

### 〈「反復可能性」〉

第二の主要テーマとして「反復可能性*itérabilité*」を挙げることに異論はないと思われる。むろんこの問題設定もまたデリダが彼のすべての活動の基盤に据えていたものと言ってよい。中心となる著作は、1971年8月にモンリオールでおこなわれたシンポジウムでの口頭発表「署名、出来事、コンテクスト」（1972年『余白』に採録）とその際の討論会「哲学とコミュニケーション」（1973年に刊行）での発言である<sup>3</sup>。この後絶えず意識されることになるサルールの言語行為論（スピーチ・アクト理論）への反駁が先鋭なかたちでおこなわれ、発話行為の「特個性*singularité*」・一回性への批判が徹底的に開始される。存在がそれ固有の起源に基づき、一回的・特個的なものとして在るのではないということ、それを象徴的に示すものとしてテーマ化されるのが「署名*signature*」である。すでに書かれたものの反復であり、のちに反復されるという可能性によってのみ署名として成立するこの、通常特個的存在の証とみなされる徴は、あらゆる存在の本来的な「反復可能性*itérabilité*」の端的な例にほかならない。

とくに注意しておきたいのは署名のこうした特質をもっとも鮮明に浮かび上がらせる

---

<sup>2</sup> Cf. *La Voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, 1967, pp.107-108 (邦訳、『声と現象』高橋允昭訳、理想社、1970年、pp.182-183).

<sup>3</sup> « Signature événement contexte », in *Marges: de la philosophie*, Minuit, 1972; repris dans *Limited Inc.*, Galilée, 1990 (邦訳、「署名 出来事 コンテクスト」高橋允昭訳、『現代思想』vol.16-6 臨時増刊『総特集デリダ——言語行為とコミュニケーション』、1988 所収). René Schaerer présent « Philosophie et Communication », in *La Communication: Actes du XVe congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Université de Montréal, Editions Montmorency (Montréal), 1973 (邦訳、「哲学とコミュニケーション」廣瀬浩司訳、上記特集号所収).

のが、いわゆる「<sup>カウンターサイン</sup>連署 *contresigne* [反対=署名]」という事例であることだ。「連署 (カウンターサイン)」にこそ署名の本質をみることによって、つまりは存在のあり方の本質をみることによって、存在そのものが本質的にはらむ虚構・偽証・歪曲の可能性と他者への開かれ (連署という制度は“他者”によるサインの肯定でもある) とが議論の俎上に乗ってくるからである。

### 〈「法」の問題と範例性議論の第2段階、およびその後の移行期〉

反復可能性の議論はある意味でそのまま「例」・例証といった事柄と直結するせいか、かえってその議論のなかでは例 *exemple*・範例性 *exemplarité* にまつわる考察はとくにおこなわれていない。むしろ「署名」をめぐる議論が一旦提示されたのちに、例・範例性の問題は新たな側面から採り上げられることになる。それが第三のテーマとしてここで掲げた「法 *loi*」との連関において捉えられる「*exemplaire* 模範的／(範) 例的な」あり方をめぐる議論である。70年代の著作 (『弔鐘』、『絵画における真理』) と80年代のカフカの短篇を採りあげた論考 (「予断——法の前に」) が、デリダにおける範例性の議論の第2段階を示していると考えられる。「法」の概念が、言い換えれば「法」と「個」との関係が問題化されたこれらの議論が、次の段階の「証言」のテーマの準備となっていることも容易に理解することができる。この時期には«*exemplaire*» なあり方とは、傑出した、特個的な、模範的なあり方という方向でおおむね考えられ、「法」に代表される一般性・普遍性との矛盾、対立、葛藤が議論されている。

範例性の議論の第3段階に至る前には、もう一つの準備段階を見てとることができる。それが1987年刊行の『ユリシーズ・グラモフォン』で展開される、新たなかたちでの言語行為論批判、新たなかたちでの反復可能性の議論、もう少し明らかに言えば、言語の (そして存在の) 自己例証的機能に着目した論考である。ここでは自己表示という範例的機能が、特個性の頂点において脱=特個的 (言い換えれば「脱自的 *extatique*」) な動き——したがって一般化・普遍化への動き——をあらわすものと論じられていることが注目される。

第2段階後期からこの移行期にかけて、範例性をめぐる考察がはっきりと「文学」という特殊な制度の特質と不可分のものとして展開されていることにも注意したい (もっともデリダの思想はほかの面でも文学をめぐる考察のかたちをとってはいるが)。まさにこの時期に、アメリカでおこなわれたインタビュー「文学と呼ばれるこの奇妙な制度」は、文学をめぐるデリダの考え方を多角的・総合的に知るための拠り所となる文献である。文学の特殊性の考察と同時に「範例性」という概念が練り上げられていく過程を、私たちはここに見ることができる。



### 〈「証言」と範例性議論の第3段階〉

90年代に入ると、「証言 *témoignage*」という第四の主要テーマが積極的に展開される。これがそのまま、デリダにおける「範例性」の議論のとりあえずの到達点であるとする事ができよう。その舞台となる著作は93年の『パッション』および、とりわけ94年に「虚構と証言」というタイトルでおこなわれた口頭発表である。後者のテキストは98年に『滞留』として単行本化されるが、これが「証言」というテーマをめぐるデリダの論考の中心的著作であり、そして「範例性」をめぐるデリダの充実した議論を読むことのできるテキストである。「範例性 *exemplarité*」は特個性の頂点における普遍化の実現、一般性・公共性のただなかでの個別性・個人性の究極的な高揚、すなわち特個性 *singularité* と普遍性 *universalité* との接合、すなわち特個性の頂点における普遍性の究極的な発現を示す概念となる。

本章では、以上に概略を示したような発展段階を追いながら（もちろん、少しでも理解を深めるための便法とはいえ、こうした段階的整理がある意味で滑稽かつ虚妄であることを知りつつ）、デリダとともに「範例性」というあり方について考えていきたい。

その過程において随所で、「範例性」という概念を用いたときに不即不離の問題として浮かび上がってくる、別の言い方をすれば、「範例性」を考えるための基盤をたえず提供するものである「文学」（および「虚構」）の問題を検討する。デリダにおいて「文学」（「虚構」）とはいかなる意味で価値をもつのか。あらかじめ言ってしまうと、「範例性」の典型的な（範例的な・傑出した）場としての文学の特質についてデリダの言を追ってまとめてみたい。

なお本章ではとりあえず98年刊行の『滞留』までの議論を検討する。再度『滞留』を含め、その後に刊行された著作とくに『死を与える』と『パピエ・マシン』を視野に入れたデリダにおける範例性をめぐる思考の最終的な広がりについては、第3章で論じることにした。

#### 第1節 「例 *exemple*」の問題性

67年刊行の三著作（『声と現象』『エクリチュールと差異』『グラマトロジーについて』）<sup>4</sup> はいずれも、既存の、ほとんど古典とみなされる作家・哲学者たちのテキストを採

---

<sup>4</sup> *La Voix et le Phénomène ; L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967（邦訳、『エクリチュールと差異』上下、若桑毅他訳、法政大学出版局、1977・1983年）；*De la grammatologie*, 1967（邦訳、『根源の彼方に——グラマトロジーについて』上下、足立和浩訳、現代思潮社、1983年）。なお本論文ではできるだけ著作名は既訳を踏襲するが、この最後のものについては原題にならって『グラマトロジーについて』と表記する。

りあげて批判的な論考を展開したものである。初期のこの三作に限らず、デリダの著作はすべて誰かのテキストを典型的な事例として掲げ、論究の対象とすることで、みずからの新しい思想を展開しようとするものである。デリダ自身がこうした自分の思考手続きにはきわめて敏感であり、初期の三著作、とくに、多くの作家のテキストを各章で対象とした『エクリチュールと差異』および主にルソーを論じた『グラマトロジーについて』では、「例にとる」というこの手続きそのものがはらむ問題が強く意識されている。

『グラマトロジーについて』は本論と言える第二部でルソーを批判的对象に据えて精力的に論を展開した著作であるが、そのまえがき（« *avertissement* », すなわち「警告」でもある）の冒頭では、この書の第一部が理論的な原型を素描するものであり、つづく第二部において第一部で提示された諸概念が検証にかけられる、と述べられているが、デリダはここで、この第二部を「例の瞬間 *moment de l'exemple*」だと言い換え、さらにこの「例 *exemple*」という概念がまだここでは「厳密には、受け容れがたいものだ」と但し書きしている。

〔第二部は〕 こういった方がよければ例の瞬間である。ただしこの〔例という〕概念は、ここでは、厳密な意味では受け容れがたいものである。私たちが便宜的にまだ例と呼んでいるものについては、当時、もっと忍耐強く、もっとゆっくりとしたやり方をして、選択を正当化し、必然性を証明しなくてはならなかったはずなのだ。<sup>5</sup>

ここには「私たちが便宜的にまだ例と呼んでいるもの」についての問題意識が強く視える。まだ容認しがたいとは、たしかに続く文章で断られているように、本当はもっと忍耐強く慎重にもっとゆっくりと時間をかけてその（すなわち「例」の）選択を正当化したりその必然性を証明したりしなくてはならない、という選択対象（ここではルソー）の正当化の問題でもあるだろう。だがそれよりはむしろ、「例」というものの機能の仕方、「例」というものの成立要件、なぜあるものが「例」となりうるのか、「例」とされたものはその残りのものに対して正確にはどのような位置づけにあるのか、こうした「例」というものをめぐる根本的な問題意識がここで提示されているのだと思われる。

なぜ「例」を通じてしか考えることができないのか。「*exemple*」とは、思考に現実的基盤を与える「実例」であり、もっともわかりやすく傑出した「典型例」であると同時に、ほかにいくらかでもある類例のうちの「サンプル」にすぎないものでもある。思考を支える、

---

<sup>5</sup> « Moment, si l'on veut, de l'exemple, encore que cette notion soit ici, en toute rigueur, irrecevable. De ce que par commodité nous nommons encore exemple il fallait alors, procédant avec plus de patience et de lenteur, justifier le choix et démontrer la nécessité. », *De la grammatologie*, p.67 (邦訳上 p.11).

思考に不可欠な、それでいて補足としかみなされない「例」は、現前性批判をおこなうデリダの鍵概念である「代補〔代理＝補足〕supplément」のまさに典型事例である。みずからの思考活動の代補的存在であるこの「例」とは、自分の思考にとっていったい何であるのか。ルソーという例をめぐって、代補の様態とは「過剰excèsかつ欠如 manqueである」<sup>6</sup>とデリダが述べる時、デリダは自分が採りあげているルソーという例と自分の思考活動そのものとの関係を考えているに違いない。引用対象であり、自分の思考の直接表現（などというものが可能であろうか）の「代わりに」論じられ、付加であり眼目である例ルソー。この「例」こそは、現前の欠如（思考の現前というものの本来的不可能性）と欠如そのものの現前とを象徴する装置にほかならないだろう。

実際、『グラマトロジーについて』と『エクリチュールと差異』の本文では、ことあるごとに、「par exemple 例えば」という表現が、すなわち例を通じて思考するという手続きが、異様に強調されている。「par exemple 例えば」は、この後、デリダのほとんどあらゆる著作において、ごく普通に、そして不可避免的に、頻繁に用いられるが、そのつどデリダに反省的思考を強いるのである。「例」をめぐると本質的考察は出発点においてデリダに課された宿題であり、「例」という機制は少しずつ先延ばしにされながら持続的に考え抜かれることになる。

『エクリチュールと差異』ではとりわけ『狂気の歴史』のフーコーをめぐると考察「コギトと『狂気の歴史』」のなかで、特権的な「例」という問題が議論されている。フーコーはこの著作で、古典主義時代（フランス十七世紀）における理性と狂気の分割、言い換えれば理性による狂気の排除を論じたわけだが、デリダが問題とするのは、古典主義時代がなぜ特権化されるのか、あるいはある事例・ある時期（「瞬間instant」<sup>7</sup>）の特権化がなぜ可能なのか、という問題である<sup>8</sup>。フーコーの主張するように、そこに決定的な根源的分割線が見出される、とすることはできるのだろうか。デリダはこの点に批判の矛先を向ける。文章はやや長くなるが以下に引用してみよう。

したがって、理性というものが狂気 of 自由な主体性をそこから排除しまたそこから客体化することによって構成されてくるような分割線〔／決定／判断〕、この分割線がまさに歴史の起源にあるならば、それが歴史性そのものであるならば、つまり意味と言語活動の条件、意味の伝統の条件、作品の条件であるならば、排除の構造が歴史性の根源的な構造であるならば、もしそうであるならば、フーコーが記述するこの排除の

<sup>6</sup> *De la grammatologie*, p.265 (邦訳下 p.84).

<sup>7</sup> 「瞬間 (アンスタン) instant」は特権的・特個的事例を示すデリダ的術語として、初期から最後期にいたるまで思考の鍵となる。

<sup>8</sup> *L'Écriture et la différence*, pp.67-68 (邦訳上、p.83).

「古典的な」瞬間は、絶対的な特権ももたなければ原型的な模範性ももたないはずである。それは、<sup>サンプル</sup>見本としての一例なのであって、<sup>モデル</sup>模範としてののではない。いずれにしても、この分割線の特個性——それは疑いもなく深いものであろうが——を明らかにするためには、おそらく〔次のことを強調すべきだったであろう……〕。またその範例性の問題を提示すべきであったろう。すなわち、それが可能なほかのさまざまなもののなかのある一例なのか、「好例」すなわち特権的なかたちで啓示的な力を発揮する一例なのかという問題をである。<sup>9</sup>

解説を加えてみたい。「フーコーが記述するこの排除の「古典的な」瞬間とは絶対的な特権もアーキタイプな模範性 *exemplarité* ももたない」<sup>10</sup>とデリダは述べる。すなわち、フーコーの描き出す構図が有効だとすれば、それが典型的に発見されるこの瞬間は、実は、一回的なものではなく、(歴史的に重要な現象として、その後歴史のなかで) 繰り返されたものでなくてはならない。だから一見そうであるように見えるのとは逆に、あるいはフーコーがそう主張したがる(したがっているように見える)のとは逆に、古典主義時代に見られるこの古典的・起源的瞬間は「絶対的な特権」を有していず、「元型」として機能しうるような「模範的な」もの(比類のない、めざましい、傑出した代表)でもない。すなわち模範的「モデル」ではなく、「サンプル」としての「例」である。つまりは多くの事例の一例にすぎない(「それは、<sup>サンプル</sup>見本 *échantillon* としての一例なのであって、<sup>モデル</sup>模範 *modèle* としてのではないい)。そしてむしろ、連鎖から断ち切られた一回的・特権的「モデル」ではなく“サンプル例”だからこそ、実はこの事例は重要性をもちえるのだ。おそらくこうした複雑な問題意識をこめて、「例」というものの持つ「<sup>エグザンプリテ</sup>模範性 の問題 *le problème de son exemplarité*」こそがフーコーによって問われるべきであった、とデリダは批判的に述べているように思われる。

だがここではまだデリダは「例」のさまざまなタイプを考え始めたばかりである。フーコーの古典主義時代は「一例」、すなわち、ほかにもあるなかの一つの例(「可能なほかの

---

<sup>9</sup> « Par conséquent, si la décision par laquelle la raison se constitue en excluant et en objectivant la subjectivité libre de la folie, si cette décision est bien l'origine de l'histoire, si elle est l'historicité elle-même, la condition du sens et du langage, la condition de la tradition du sens, la condition de l'œuvre, si la structure d'exclusion est structure fondamentale de l'historicité, alors le moment « classique » de cette exclusion, celui décrit Foucault, n'a ni privilège absolu ni exemplarité archétypique. C'est un exemple comme échantillon et non comme modèle. En tous cas, pour faire apparaître sa singularité qui est, à n'en pas douter, profonde, il aurait peut-être fallu souligner [...] Et poser le problème de son exemplarité : s'agit-il d'un exemple parmi d'autres possibles ou d'un « bon exemple », d'un exemple révélateur par privilège? », *ibid.*

<sup>10</sup> ここでは *exemplarité* という語は、本論文が主題化する「範例性」という意味では用いていないので、文意に即して「模範(もはん)性」と訳しておいた。

さまざまなものの中のある一例(un exemple parmi d'autres possibles) なのか？ それとも特権的「好例」([ひとつだけの] “よい例” un « bon exemple ») つまり真理を明かす特権的な例(「特権的なかたちで啓示的な力を発揮する一例 un exemple révélateur par privilège」) なのか？ デリダの意識は、この引用前半部では連鎖のなかでの反復へと連なる可能性をもつ「他の諸例のなかの一例」という「例」概念の方に傾いてはいるのだろうが、ともかく「例」が単なる「échantillon 標本・見本・サンプル」としての型どおりの機能しかもたないならば、「模範的なexemplaire」力をもつことなどありえない、という点においてフーコーの論が批判されていることに気をつけたい。これはもちろんフーコーの著作のうちにある密かな齟齬の指摘にすぎないのであるが、上にも引用した「アーキタイプな模範性exemplarité」という言葉遣いが表わしているとおおり、この段階では« exemplarité » という概念は単に、他よりも秀でた模範となる傑出性すなわち「模範性」の意味において考えられているにすぎないことに注意したい。むしろそれがこの語の通常の意味にほかならない<sup>11</sup>。形容詞« exemplaire » もまた、利用する例の特権的効力すなわち「模範的」な性質を示す語としてここで用いられている。

それでも、引用の末部において「模範性の問題 le problème de son exemplarité」〔下線強調引用者〕こそがフーコーによって問われるべきであった、とデリダが問題提起するとき、『グラマトロジーについて』のまえがきでも明瞭に提示された「例」とは何かという問いが問われようとし、例というものが持つべき模範的・啓発的な力と、例が例であるゆえにもつ凡庸さ、すなわちこの模範性の力に対するマイナスの抗力とが、つまりは「例」を構成する二つの対立矛盾する力の並存が、おそらく背後で気づかれているとみることができよう。

フランス語の« exemple » (「例」) という語を辞書で引いてみればわかるとおおり、その第一の定義は、(他によって)「模倣されるもの」、である<sup>12</sup>。「例」とはまずもって模倣の

<sup>11</sup> « exemplarité » という名詞を掲げている辞書はそれほど多くはないが、たとえば *GDEL* (Larousse, 1983) には以下の説明がある。EXEMPLARITÉ n.f. (bas. Lat. exemplaritas, -atis) : Caractère de ce qui est exemplaire, de ce qui est destiné à servir de leçon en frappant les esprits par sa rigueur : *exemplarité des peines* 「模範的な exemplaire もの、その厳しさによって教訓として人々の精神を打つことを目的としたもの：罰のみせしめ〔懲罰〕性」。

なおここで exemplaire という形容詞は、この辞書でこの語の第一義として示されている「模範的な＝立派なモデル modèle édifiant」のもつ性質すなわち「模範的な」という意味ととってよい。

<sup>12</sup> この方向で典型的な定義が、辞書 *Logos* (Bordas, 1976) に見られる。

exemple : 1. Actes ou comportement susceptible d'être imité 「模倣されうる行為やふるまい」  
2. Objet ou personne digne d'être imité 「模倣されるに値する物または人」  
3. Spécimen, exemplaire caractéristique 「見本、特徴的な個体」  
4. Cas particulier qu'on utilise pour illustrer une démonstration ou une explication 「証明や説明をおこなうために援用される特殊事例」。

対象、モデルつまりは「型」である。すなわち再生産reproductionの運動を喚起するような元のもの、「鋳型」のようなものである。つまり「例」は他のものを生み出すという意味においてのみ価値を持つような、それ自身は空虚なものと言うことができる。もう一方でもちろん、模倣されるとはすなわち、この「例」が特権的な位置づけを与えられ、模範ないし標準として機能する理想的モデル（手本、鑑）とされることである。「例」という事象は特権的なもののいわば空白の実質を、そして他への本質的な依存ないし係累をすでに暗示している。

フーコーが採りあげた古典主義時代という特権的な「例」の問題を通じて、模範的 *exemplaire* で特個的 *singulier* なものが必然的に他との連鎖のなかで位置づけられなければならないという点を問題とするデリダは、「例」というヤヌス的存在を通じて、彼がこの後「反復可能性 *itérabilité*」として定立する存在の本質的反復性の問題に、すでに手を付け始めているのである。また、長い時間をかけて展開される「*exemplarité* 範例性」という概念の全射程がここですでに萌芽的に捉えられているということもできるであろう。

## 第2節「模範的な*exemplaire*」あり方の特権性と「法」

フランス語の « *exemplaire* » という語は、語形的には「例」という名詞から派生した形容詞であるが、すでにみたように、他の模範となる、すなわち完全な、傑出した、めざましい（懲罰の場合は「みせしめとなる」）という意味で用いられる語である。したがって「模範的な」という日本語で、普通訳される。これは「例」のもつ、好例、典型例などといった特権的な側面を引き継いだものである。もう一方で « *exemplaire* » という語には名詞としての用法があり、これは多くの似たようなもの、同一の範疇に属するもの（あるいは端的に「同一」とみなされるもの）のうちの一つ、多くの部数作られた本のうちの一冊、複数あるコピーのうちの一部、動植物の個体・標本などを指す。あるカテゴリーの現実的な「顕われ」を無差別に指すと言ってもよい。こちらの用法では、さきの形容詞の語義とはまったく逆に、模範性・特権性・傑出性の側面はなく、逆に無数にある同種のものの中に匿名的で凡庸な一例という、「例」のもつもう一つの側面、すなわち類例、一例などと言うときの代替可能な特質、置換可能で特殊性を欠いた性質が基礎となっている（ちなみに名詞としての « *exemplaire* » は、もっとも普通の意味では、文脈に応じて、[本の]「一冊」、[コピーなどの]「一部」、[版画などの]「一刷」などと訳されるが、日本語には直接対応する語＝概念がない）。

デリダは 60 年代の著作において、形容詞 « *exemplaire* »（「模範的な」）を用いて、「例」というもののもつ特権的な機能を——批判的なまなざしを伴いつつ——注視していた。70

年代初めに「署名」をめぐる議論を中心として、存在の本質的な「反復可能性 itérabilité」がデリダの思考の中核に置かれるようになったのち、デリダはあらためて「模範的な *exemplaire*」というあり方をめぐる考察を展開する。さらに名詞としての « *exemplaire* » (“部”、顕われ) の用法をここに考え合わせることによって、デリダのなかで « *exemplarité* » という特殊な概念がひとつの根源的なメカニズムとして立ち上がる兆しをみせる。

### 1) 『弔鐘』——神という最良にして唯一無二の例

74年刊行の『弔鐘』<sup>13</sup>は、ページを二分割して左側の段組ではヘーゲルを論じ、右側の段組ではジャン・ジュネのテキストを論じるという、二つのほとんど対照的な性質の議論が同時に並行して展開するような体裁をとった著作である。この著作においても、デリダは自分が、ヘーゲルおよびジュネという「例」に頼ることで自分の思考を展開しようとしていることを強く自覚している。そのことは冒頭近くに置かれた次のような断片的な文章によってはっきりと示されている。

非常に限定された、部分的な、特殊な、二つのパッセージ [移行/くだり]、二つの例。しかしその本性から [／本質というものに対して] おそらく例は遊び戯れる [／悠然と乗り越えている]。<sup>14</sup>

ヘーゲルとジュネという二つの事例を典拠としながら、二つの論<sup>パッセージ</sup>を展開し、そしてその二つの柱の間を交互<sup>パッセージ</sup>に行き来する、と述べているこの文章は、この著作そのものへの前書きのような説明機能を果たしているが、この著作が(「例」を用いた作業を展開しつつ)「例」というものの本性について問うものであることがここに明かされているとみたい。そして、ここで予想されている「例」の本性<sup>エッセンス</sup>とは、「本質」というものに対して「例」がどのような関係にあるのか、という問題に対する答えとして現われてくるようなものであると解釈したい。上の引用によると「例」の本性とは、「本質」をはぐらかしそれと戯れること、そしてまた、「本質」というものに対して超然とした次元に身を置き「本質」など

<sup>13</sup> *Glas*, Galilée, 1974 (rééd., Gonthier/Denoël, 1981). 鶴飼哲による邦訳(『弔鐘』)は、途中までではあるが雑誌『批評空間』第Ⅱ期の15号(1995年)から第Ⅲ期の4号(2002年)まで、13回にわたって連載された。以下の注では鶴飼訳のみを参照し、『批評空間』の巻号を付して該当ページを記す。なお邦訳としてはやはり部分訳であるが、ほかに「*Glas*」庄田常勝・豊崎光一訳、『現代思想』1982年2月臨時増刊「デリダ読本——手紙・家族・署名」pp.180-229がある。

<sup>14</sup> « Deux passages très déterminés, partiels, particuliers, deux exemples. Mais de l'essence l'exemple se joue peut-être. », *Glas*, p.8 (邦訳Ⅱ-15、p.247).

抜きにしたところで思考を展開することである、とされていることが読みとれる。

「例」をめぐる議論としてこの著作においてとくに注目されるのは、ヘーゲルが『精神現象学』で用いる人間と神との対照をデリダが採りあげ、それを「ヘーゲルの模範的 *exemplaire* なレトリック、彼のレトリックの（範）<sup>レエグザンプリスト</sup> 例主義的 [／典型的] *exemplariste* な手法」〔下線強調引用者〕と造語的形容を用いながら表現し、この対照を通じて「例」というものの境位についての考察を始めている部分である。

そのまえに、その前段階として展開される議論を押さえておこう。デリダはまず、ヘーゲル（『精神現象学』）において、動物や植物と異なった「精神」的存在である人間個体の特殊な境位を説明するにあたって、ヘーゲルが「種子」（*Same*, (仏) *semence* : 胚芽、種子、精子、種）という形象を用いている箇所に着目する。ヘーゲルの反復ないし再解釈であるこのくだりで、「種子」は、自己の根源が自己ならざるものであることを明示し、したがって、自と他をつなぎ、存在の反復可能性を象徴する、まさにデリダ的なモチーフとなっている。「種子から植物が始まる。しかし同時に種子はその植物の生命全体の結果でもある。植物は種子を生む(*hervorzubringen*) ために成長する。しかし、種子が〔それ自身の〕始まりであると同時に〔別の〕個体の結果でもあるということ〔……〕、ある個体の所産にして別の個体の始まりであるということ、それは生命の無力にほかならない」<sup>15</sup>。「種子」と「植物」（の生命全体）との関係は、特権的な例とその背景となる全体との関係として捉えられていることがわかる。しかしこの特権的な例（「種子」）は、全体に依存しているのか、それとも逆に全体を生み出しているのか、つまり類例的な一例なのか、根源的な特殊性をもつ唯一のものなのか、それは私たちの世界つまり生命の世界にあっては不明なのである。

しかも前置きとなるこの議論のなかで、「種子」がそれ自身に閉じることなく、おのれの属する系列（＝生命体）から、他の系列（＝生命体）への飛躍を実現するべく運命づけられているものと指摘されていることに注意したい。逆に言えば、個体 *l'individu* の生命は、個体の生命そのものの永続を断ち切ることによってしか存続しない。「種子」は、各個体が、永遠に自己の生命を延長し続けることがないということ、そして同時に、この個体の生の断絶が、逆にその植物全体の生命の永遠の延長を可能にする、ということ象徴する装置である。ここでヘーゲルは（そしてヘーゲルを引用するデリダは）、こうした有限な個体（有限存在すなわち「人間」）とは、まさに「例（*Beispiel*）」であるとする。系列

---

<sup>15</sup> « Avec la semence commence la plainte, mais elle [=la semence] est en même temps le résultat de toute la vie de la plante. Celle-ci se développe pour la produire (*hervorzubringen*). Mais c'est l'impuissance de la vie que la semence soit commencement et en même temps résultat de l'individu [...] produit de l'individu et commencement d'un autre. », *Glas*, p.36 (邦訳Ⅱ・20、p.267).



をなす集合のなかの一例として存在するのが個体であるからだ。

ここですでにヘーゲルがこの「例」(＝人間個体)の逆説を捉えていることにデリダは注意を向ける。ヘーゲルは植物個体と比べ、いかに人間個体が優れているかを論証しようとして次のように述べているという。「個体はそれぞれおのれのうちに正確な例 (*Beispiel*) を持っている。人間はただ教育 [養成、教養 : *Bildung*] によってのみ、訓練 (*Zucht*) によってのみ、そうであるべきものになる」。すなわち人間がすばらしいのは、種子を通じて他の存在のコピーとしてそれぞれの個体を形成するのではなく、(少なくとも文化的には) 個々人は自分で自分を育てていく (それが *Bildung* 「養成、教養」という語＝概念だ) からであるとされている。かくして「逆説的にも人間個体は、植物や動物以上に、おのれ自身の所産である」<sup>16</sup>とヘーゲルは述べる。すなわち「教養＝自分自身の育成」というかたちで自分のなかに自分の本当の核をもっているということ、つまり自分が自分自身の「例」であるということ、これが植物と人間とを分かち重大な差異であり、それが人間の優越の証であるとヘーゲルは論じているわけである。すでにここに、何かほかのものの例であるという普通の「例」のあり方を超える、「自分自身の例」であるという逆説的なあり方が提示されていることに注意したい<sup>17</sup>。

ヘーゲルはこのように、「無限精神」の運動とその現われを考究する際に、以上にみたようにまず個々の人間をその“無限なるもの”の「例」(＝個体例)として論じ、そして次に「神」へと話題を移す。この展開についてデリダは次のような指摘をおこなう。

ヘーゲルは、無限精神の運動と結果の突出の例 (*Beispiel*) として人間個体に重きを置いた後、突出それ自体の無限の動きへと、無限の精神へと移るが、この無限精神の方は、有限ではない以上、ひとつの例ではありえない。<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> « Paradoxalement, il [=l'individu humain] est, plus que la plante ou l'animal, son propre produit, son propre fils, le fils de ses œuvres. », *Glas*, p.37.

<sup>17</sup> またデリダはここから、「人間個体は、自然的推力を中断し、自動的運動性をみずからに禁じたがゆえに、自分に法を与えた」と論じる。さらに、ちょうどこの部分に対応する、右の段組でのジュネについての補足的考察のなかで、みずからをみずからの例とするあり方をジュネにも見出し、そこに法の創出をもみてとっている「だからジュネと署名するものは例となるために、つまりなんらかの普遍的な構造の事例 [ケース] となるために、例となって普遍的構造の鍵を私たちに与えるためにのみ、そこにあることになろう」。さらにデリダは法と例とのアンヴィヴァレントな関係をすでに注視している——「どうやって 事例=ケースが、弁証法的な法則をゆがめるのか、あるいはむしろそれを打ち破る (／強化する) のか」。つまり (本来「法」に準じたものであるはずの) 「例」は、「法」を狂わせ、ゆがませ、さらには、打ち破り、またそれによって新たな仕方で「法」を強化し、高めることをデリダは主張しようとしている。Cf. *Ibid.*

<sup>18</sup> « Après avoir fait cas de l'individu humain comme d'un exemple (*Beispiel*) du mouvement de l'esprit infini et du ressaut du résultat, Hegel passe au mouvement infini du ressaut lui-même, à l'esprit infini qui, lui, ne peut plus être un exemple puisqu'il n'est pas

デリダはここで、有限なる人間は無限精神の発現「例」としてみなすことができるとしても、果たして神は無限精神の「例」として扱いうるのか、という疑問を提出しているわけである。「例」というものが普通考えられるように「あるひとつの集合あるいはなんらかの均質な系列のなかにおけるひとつの個別例／特殊ケース cas particulier」であるならば、それ自体無限の存在である神は「例」ではありえないからだ。

かくしてデリダは「例」のあり方について二つの様態を区別することになる。一つは上記のような普通の理解、ヘーゲルが人間個体を無限精神の運動の例として扱ったときの理解によるものである。この、均質な集合体を構成する個々の事例としての有限的・限定的な「例exemples」（複数形で考えることができる）は、相互に交換可能であり、例どうしを結ぶ一般法則la loi généraleにしたがって整理・分類される——「有限世界においては、例たち（Beispielen）は相互に置換可能であり、だからこそそれらは「例」たち、すなわち一般法則によって分類される個別事象群<sup>ケース</sup>なのである」<sup>19</sup>。これに対して、ヘーゲルの論じる神、すなわち有限的な集合をなすことがなく無限という性質を帯びた存在を通して、もう一つの、別の「例」のあり方が提示される。神が「例」でありうるとしたら、それは上に述べた集合を形成する有限的な例とは異なった、「模範的な理想／理想的な存在l'idéal exemplaire」としてだとデリダは述べる<sup>20</sup>。この絶対的な、理想的な、傑出した存在は、類例がなく、他との比較が不可能な、なんらの限定も伴わない、無限に高尚な、まさに究極的に「exemplaire 模範<sup>もはん</sup>的な」ものである。「exemplaire」という形容詞は（この意味においては）、まさしくこの神のような、ほかのものとの類比が不可能な、限りなく崇高で、完全に特個的なものに対して用いられるべき形容詞であることが理解される。

注意しておきたいのはデリダがそこで、のちの著作での議論を先取りするかのよう、この比類のない神がそれでも「例」となりうるという逆説は、神が「自分自身の例となる」という仕方によって可能となるのだと述べていることである。「exemplaire 模範的な・傑出した・めざましい」というあり方は、他に例のない例となる、すなわちそれ自身が例となるという、言い換えれば（例として）“模範的な＝傑出した例 un exemple exemplaire”

---

fini.», *Glas*, p.37 (邦訳Ⅱ-20、pp.2645-265).

<sup>19</sup> « Dans le fini les exemples (*Beispielen*) peuvent se substituer les uns aux autres et c'est pourquoi ils sont exemples, cas particuliers classés selon la loi générale.», *Glas*, p.38.

<sup>20</sup> « Il le peut [= Le dieu peut être un exemple] si l'exemple est l'idéal exemplaire, le sens absolu dont les exemples finis ne sont justement que des exemplaires approchants. Ce passage de l'exemple à l'exemplarité de l'exemple, ce passage du fini à l'infini [...] », *Glas*, p.38 (邦訳Ⅱ-20、p.263). 「例というものが理想的な存在／模範的な理想 l'idéal exemplaire のことであるなら、また、有限的な例がただその近似的な頭われ des exemplaires approchants でしかないような絶対的な意味のことであるなら、神は例でありうる。例から例の模範性 l'exemplarité de l'exemple へのこうした移行、有限から無限へのこうした移行は [...]」。

となるという事態へと接続する。したがって例というものが自己例示という働きをとおし、本来的に類比と集合とを超越した特個的な例となる可能性をもつことが、ここで示されているのである。

このとき「例」はそれ自身を示すのみで、何も（他のものを）例証・例示しないことをぜひ確認しておこう——自分を例にして示すべき他が存在しないのだから、この例は何の例でもない。したがってそれは空虚な例、空白の例、傑出していながら内容をもたないような例だということになる。このことは、ヘーゲルの著作において、自然宗教の発生時にほぼ普遍的に想定される純粹なる光、その形象としての火、さらに言い換えて「le brûle-tout すべてを焼き尽くすもの／全=焼／焼き尽くす捧げもの」の問題として展開される<sup>21</sup>。この「純粹な例」は、純粹なるがゆえに、そしてその比類なきゆえに、本質というものをもち、法・法則をもたない。「ここでは純粹例がまったく本質を逸れて働き、本質ときわめて距離をとり続けるために、本質をもたなくなる。つまり純粹例とは、本質がなく〔／ガソリン切れで〕、法をもたない。したがって神と同様、例をもたない〔……〕」<sup>22</sup>。

至高の例、純粹なる例とは、例のない例（＝比類のない例 l'exemple sans exemple）であるが、だからこそこの特個性が逆説的にも普遍性へとそのまま通じているのである。まさにそのことをデリダはこの「全=焼 le brûle-tout」の例において述べようとする。『旧約聖書』創世記におけるアブラハムの生贄<sup>23</sup>のことであり、宗教の初源の光ともホロコーストの炎とも受けとることのできるこの「全=焼 le brûle-tout」は、デリダの論述では、一回しか生起しないにもかかわらず無限に反復されるものとされる。

全=焼 le brûle-tout——それは一回しか生起せず、しかしながら無限に反復される——は、あらゆる本質的な一般性から徹底的に隔絶しているために、絶対的な突発事故の〔もつ〕純粹な差異に類似する。<sup>24</sup>〔下線強調引用者〕

本質ないし性質というものを欠き、したがって意味を欠くこの究極のもの（「焼き尽くす捧

<sup>21</sup> *Glas*, pp.265-266.

<sup>22</sup> « Ici, l'exemple pur joue tellement à côté de l'essence, il se tient tellement à l'écart de l'essence qu'il n'a pas d'essence : exemple pur, sans essence, sans loi. Donc sans exemple, comme Dieu [...] », *Glas*, p.266.

<sup>23</sup> 本論文第3章でとりあげる「死を与える」という論考で、デリダが集中的に論じる題材であり、いかにデリダがこの「全=焼 le brûle-tout」という概念＝テーマに執着をもっていたかを知ることができる。

<sup>24</sup> « Le brûle-tout – qui n'a lieu qu'une fois et se répète cependant à l'infini – s'écarte si bien de toute généralité essentielle qu'il ressemble à la pure différence d'un accident absolu. », *Glas*, p.266.

げもの」、始原の劫火、ホロコースト)は、「〈一〉にして無限の〈多〉」であり、「絶対空白」の存在であり、「起こったことのない=起こりえない出来事」にほかならない<sup>25</sup>。ここでは究極の例すなわち、模範的な例 l'exemple exemplaireを通じて、「exemplaire」という性質が、「一」と「多」、「一」と「他」を接合し、非存在の存在を可能とし、虚構(聖書の神話)を現実(起こってはならないが現実には歴史上起こった災厄——あのホロコースト、およびそれに比すべき数々の事態)の基盤として持ち込む動きが素描されている。

神の例でも「全焼=ホロコースト」の例でも、他に類のない究極の存在・出来事が、それ自身を例証するというかたちで「例」となり一般性を持ち始めること、あるいは、ありえないはずの反復が歴史上に生起してある種の一般性を持ち始めることが素描されていた。すなわち傑出した模範的究極例がそれ自身に閉じることがないという議論を上に見たわけだが、同質な系をなす普通の「例」の場合も、実は、有限な体系としてのその集合体に閉じることがないという議論をデリダが展開していることも見ておこう。

今度はジャン・ジュネに関するコメント部分のなかであるが、例のもつ単一性unicitéは、それ自体かならず自己破壊し、より一般的な生成のエネルギーへとつながるとされる。デリダは、ジュネのテキストにあらわれる <sup>グラ</sup> gla という綴り=音が喚起する特有な意味の働きをさまざまな語やその断片を通じて追いかけている途中で次のようなコメントを挿入する

例えば(例の単一性はそれ自体でおのずと破壊し、たちまち一般化器官の力を作り出す)、ある特定のテキストのなかで、私たちが固有語法の働きを捕まえたと言ったまさにそのとたんに [……] glas [グラ] は分類 [クラシフィケーション] の名となる。すなわち無限に入り組み合うようなさまざまな一般性のつくる網の目のなかへの記載となるのである。<sup>26</sup>

ある特定のテキストのなかで、その作者に固有な語法 (idiom イディオム、すなわちその

---

<sup>25</sup> « C'est un Un à la fois infiniment multiple et absolument différent, différent de soi, un Un sans soi, l'autre sans soi qui ne veut rien dire, dont le langage est absolument vide, comme un événement qui n'arrive jamais. » (「それは〈一〉であると同時に無限に多であり、絶対的に差異的であり、自己とは異なっていて、自己をもたない〈一〉であり、何も言わんとしない自己を欠いた他であり、その言語は絶対的に空虚で、けっして生じない出来事のようにある。」), *Glas*, p.266.

<sup>26</sup> « Par exemple (l'unicité de l'exemple se détruit d'elle-même, élabore aussitôt la puissance d'un organe généralisateur), au moment même où nous prétendrions y ressaisir, dans un texte déterminé, le travail d'un idiome [...], *glas* nomme aussi la *classification*, c'est-à-dire l'inscription dans des réseaux de généralités entrelacées à l'infini... », *Glas*, p.169.

作家・テキストのなかでかならず連鎖・反復をなして現われる、そして他所にはみられない特殊な事例)に出会うとき、逆説的にもかならずそこからその作家やそのテキストといった限定枠を超えたより一般的な網の目が開かれることになるということを、デリダはこの例を通じて主張している。個別事例は系列をなし、系列をなすと見えて系列を超えた無限に広く多様な関係網に参入する。だから絶対的に固有な語法などは存在せず、個人のサインもない、とデリダは言う。

類例的な例も、究極的な例も、例たるものは何らかの規定すなわち「法」を前提としそうであるが、法を超える(法則をはみ出す、または法則を排除する)ものでもあるものとして捉えられていることにも注意しておこう。いずれにしても「例」というもののアンヴィヴァレントな存在様態が、機会あるごとに考察されているのである。

## 2) 『絵画における真理』(「パレルゴン」) ——判断の補助車としての「例」

70年代のもうひとつの著作『絵画における真理』<sup>27</sup>に収められた論考についても見ておこう。この書物には絵画や造形芸術および美学をめぐるいくつかの論考が収められているが、本論文にとってとりわけ重要なのは「パレルゴン」と題された章である。カントの著作群、そのなかでもとくに審美論である『判断力批判』のテキストを採りあげながら、芸術(および文学)における「例」を、そのほかの分野における「例」と対比している点が興味深い。

「例」をめぐる考察として、上に『吊鐘』でみた議論と直結し、その後のデリダの考察の基盤となる決定的な考察が提示されている箇所を、長くなるが以下に引用する。

第三『批判』は、他のさまざまな批判と同列に並ぶ批判ではない。この批判の特殊な対象は、ある型の判断力——反省的判断力——の形をとっており、きわめて特個的な仕方で例l'exempleを発動させて(例についての考察となって)いる。反省的判断力と規定的判断力との区別は、よく知られているわりにはっきりしない区別であるが、これがこの書物の内部のあらゆる分割を監視している。[……] 一般に判断力とは、特殊なものを、一般的なもの(規則、原理、法則)に含まれるものとして思考することを可能にするものである。まず初めに一般性が与えられているときには、判断力の操作は特殊なものを包摂し、これを規定する。その場合、判断力は規定的(*bestimmend*)である、と言う。すなわち判断力は、特定し、外延を狭め、包括し、狭く閉じ込める。逆の仮定の場合、判断力は反省的(*reflectierend*)である。この反省的

---

<sup>27</sup> *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978 (邦訳、『絵画における真理』上下、高橋允昭・阿部宏慈訳、法政大学出版局、1997・1998年)。

判断力は、特殊なものをしかり合わせておらず、一般性の方へ向かって遡り、立ち戻っていかなくてはならない。すなわちここでは、例l'exemple（ここで私たちにとって重要なのは、これなのだ）が法則よりも前に与えられており、そして例としての単一性そのものにおいて法則を発見することを可能にさせるのである。学問的言説や通常の論理的な言説は、規定的な諸判断によっておこなわれ、例は後からつけ足されて規定＝限定をおこなったり、あるいは教育的な意図のもとでは、わかりやすい説明をおこなったりする。芸術においては、そして私たちの人生においては、カントによれば、私たちはいたるところで反省的な諸判断をおこなわねばならず、どんなものかもわからないままになんらかの目的性を仮想しなくてはならない〔……〕。このときはいつでも、例が先行するのだ。<sup>28</sup>

まれにみるほど明快な議論であるが、本論文にとっても非常に重要な観点が提示されているのであえて確認してみることにしよう。デリダはカントの著作に見られる二種類の「判断」に注目する。すなわちひとつは、通常の学問的ないし論理的言説にみられる「規定的な判断 le jugement déterminant (*bestimmend*)」である。この場合は、まず最初に一般性が存在し、「例」はその一般性＝法則を実例をもって明確化 (*déterminer*) し、いわば教育的意図のもとに例示してみせる働きをする。したがって例を決まった方向で利用し、足取りのしっかりとした思考＝判断が展開されることになる。しかし芸術と、そして実人生においては事情が異なる。こちらの場合は一般性が先に存在するということがない。ここで起こられるのが「反省的な判断 le jugement réfléchissant (*reflectierend*)」である。こ

---

<sup>28</sup> « La troisième *Critique* n'est pas une critique parmi d'autres. Son objet spécifique a la forme d'un certain type de jugement --- le jugement réfléchissant --- qui travaille (sur) l'exemple d'une façon très singulière. La distinction entre jugement réfléchissant et jugement déterminant, distinction familière et obscure, surveille tous les partages intérieures du livre.[...] La faculté de juger *en général* permet de penser le particulier comme contenu sous le général (le règle, principe, loi). Lorsque la généralité se donne d'abord, l'opération du jugement subsume et *détermine* le particulier. Elle est déterminant (*bestimmend*), elle précise, rétrécit, comprend, resserre. Dans l'hypothèse contraire, le jugement réfléchissant (*reflectierend*) ne dispose que du particulier et doit remonter, faire retour vers la généralité : l'exemple (c'est ce qui nous importe ici) y est donné avant la loi et permet de la découvrir dans son unicité même d'exemple. Le discours scientifique ou logique courant procède par jugements déterminants, les exemples suivent pour déterminer ou, dans un dessein pédagogique, pour illustrer. Dans l'art et dans la vie, partout où l'on doit, selon Kant, procéder à des jugements réfléchissants et supposer [...] une finalité dont nous n'avons pas le concept, l'exemple précède. », *La Vérité en peinture*, pp.59-60 (邦訳上、p.84-85)。デリダのテキストでは、さらに、次の一文が続いている。「ここから一つの特個的な歴史性が、そして〔……〕理論的なものの〔……〕ある種のフィクチャー〔虚構的性質、虚構的構築体、亀裂〕が、結果として生じてくる」。「例」による「法」の創出という考え（それは芸術や人生と不可分である）が、ここで「虚構」（の虚構性）という問題へと接続されていることを読みとることができよう。

の場合は特殊から一般へと、逆の道がたどられる。すなわち例（個別事象）の方が法則以前にあって、その例そのものから一般性が発見されていくのである。このとき私たちは、それについての概念を持ち合わせていないものに向かって思考＝判断を展開することになる。決まった目的地をもたないこの思考法は、迷い、問い返ししながら、そしてたえず例そのものに立ち返りながら、例をなんとか一般法則へと反映させようと努めながら、進めるほかはない。ここでは、ヘーゲルを通じて論じたような神に代表される究極的な例の場合だけでなく、私たちの一般生活において（あるいは人生の重大局面において）、そしてとりわけ芸術の分野において、法則なしの例、「法」に先立って存在する「例」というものが在ること、それどころか、むしろそうしたあり方が当然であることが確認されている。「反省的思考」という哲学そのものの代名詞である思考形態において、「例」は（法則に）先行するのである。「例」こそが「法」を「発見する」、言い換えれば「法」を創出するのである。

別の箇所で開催される、「例は判断力の補助車である」というカントの記述に注目して展開される議論は、「法」に先立つ「例」というこの問題につながっているとと言える<sup>29</sup>。思考（「反省的な判断」）は、よちよち歩きの幼児や足の不自由な者がキャスター付きの歩行補助器具に頼って歩くように、例とともに、例にすがりながら進むほかはない。例は思考にとってなくてはならない支え、それなしでは思考が思考として進むことができないような補助道具にほかならない。このとき「例」が思考にとって、まぎれもなくデリダ的な「代補」として捉えられていることに注意したい。つまり「例という補助車 *les roulettes exemplaires*」は、それなくしては思考が進むことのできない必要不可欠なものであるが、やはりそれは人為的な、余計な、不自然な付加物（すなわち「人工的補助物 *prothèse*」）なのである。このとき「例」は一段とその逆説的な存在規定を明らかにする。「例」（判断の補助車）の援用は、思考が本来もっているとみなされる生来の叡智に代わることはやはりできないからである。これを敷衍してデリダは、置換可能性を本質とするはずの「例」が、実は何ものの置き換えでもありえないと言ってみせる<sup>30</sup>。つまり思考のよすがである「例」は、実は何も例証してはいず、特権的であると同時にそれ自体無力であり空白であることが、ここでも言われようとしているのである。

ところでこの論のなかで、デリダが「*exemplaire*」の名詞的用法、つまり「書物の一冊・一部」などといった用法に注意を払って、例（ないし範例）をめぐる一と他、特殊と

<sup>29</sup> *La Vérité en peinture*, pp.91-92 (邦訳上 pp.128-129).

<sup>30</sup> « *Les roulettes exemplaires sont donc des prothèses qui ne remplacent rien.*», *ibid.*  
「例の補助車はしたがって何ものをも置き換えない人工義肢である」。これに続く議論も参照のこと。ここでは「*exemplaire*」という形容詞が「例 *exemple*」の形容詞形として用いられていると思われることにも注意。

一般、個と普遍の弁証法を論じていることにも注意しておこう<sup>31</sup>。ジェラルド・ジュネットが1990年代に『芸術の作品』と題する2冊の著作を通じて懸命に探求した、ある種の芸術ジャンル（その典型は文学だが）にみられる「*exemplaire* 部・版・顕われ」という作品の存在形態の問題が<sup>32</sup>、デリダによってすでにここで、ほとんど十全なかたちで、ただしきわめて概略的に、提起されていることは注目に値する。

文学作品を考えてみればよい。書物という審美的対象は、現実存在するその「*exemplaires*一部一部たち」の集まり、すなわち実際に手にとって見ることのできる知覚可能な本の集合とは、別物である。審美的対象としての書物は、現実の物理的な一冊一冊の本（コピー）のなかにではなく、その内在的構造のなかに存する。したがって書物とは理念的存在にほかならない<sup>33</sup>。ただしこの「*イデア*理念性*idéalité*」のあり方は、理念性一般とも注意深く区別しなくてはならないし、また（小説、詩といった、あるいは絵画、彫刻、音楽といった）ジャンルごとにそのあり方の違いを捉えなくてはならない。デリダの議論はまるでジュネットの浩瀚な研究の出版予告をおこなう簡略な紹介文のように以上のごとく展開される。長くなるが引用してみよう。

（美的）対象が一冊の書物であるとき、存在するのは何で、もはや存在しないのは何なのか。書物は、その現存するもろもろの部*exemplaires*という知覚可能な多様な顕れと混同されることはない。書物という対象は、それゆえそのものとして、その内在的構造において、そのもろもろの*コピー* [= 冊本] とは独立したものとしておのれを提示する。しかしその場合でも、書物の*イデア*理念性と呼ばれるだろうところのものは、純粹ではない。高度の弁別的分析が、書物の*イデア*理念性を、*イデア*理念性一般から、ほかのさまざまな型の対象の*イデア*理念性から、区別しなくてはならない。そして芸術について言えば、他の部類の書物（小説、詩、など）の*イデア*理念性や、言語によらないもしくは書籍のかたちをとらない芸術対象（絵画、彫刻、音楽、演劇、など）の*イデア*理念性から、それを区別しなくてはならない。それぞれの場合において、範例性の構造*la structure d'exemplarité*（唯一もしくは多数の）は独自であり、したがってそれぞれ異なった一つの感情をあらかじめ指示する。そしてまたそれぞれの場合において、人はどの場合を重んじるのか、外在的 [= 非本質的] な屑としてそれを切り捨てるのか、それとも

<sup>31</sup> *La Vérité en peinture*, pp.57-58 (邦訳上 p.81).

<sup>32</sup> Gérard Genette, *L'Œuvre de l'art, Immanence et Transcendance*, Seuil, 1994; *L'Œuvre de l'art II, La Relation esthétique*, Seuil, 1997.

<sup>33</sup> 芸術作品の存在論的自己同一性についてのこの議論はすでに、「署名 出来事 コンテキスト」の発表がおこなわれたシンポジウムでの討論会でも（そこではフッサールに拠りながら）、熱心に主張されていた（« *Philosophie et Communication* », pp.417-418, 邦訳 pp.57-58）。



内在的〔＝本質的〕な<sup>アイデア</sup>理念性としてそれを保持するのか、これを知らなくてはならない。<sup>34</sup>

ここで私たちが注目したいのは、この議論の末にデリダが、「書物」に代表されるこうした理念的存在のありようを« la structure d'exemplarité »〔<sup>エグザンプレラリテ</sup>“部”性／範例性の構造〕と呼んでいることである。個々の「exemplaire “部”」を超越したこのあり方に対して用いられた« exemplarité »という概念は、「一部一部としての顕れ des exemplaires」というかたちをとってしか現実には存在できない芸術的存在が、その本質においては、そうした個々の現実存在を超えた(決して直接手に触れることのできない)存在としてあること、そうした逆説的な構造そのものを指して言われていることに注意したい<sup>35</sup>。

デリダがここで、この「<sup>エグザンプレラリテ</sup>“部”性／範例性の構造 la structure d'exemplarité」という表現に対して「唯一もしくは多数の unique ou multiple」と舌足らずなかたちで形容を付記している点は重要である。書物ばかりでなく、絵画、彫刻、音楽、演劇にもみられるこの「<sup>エグザンプレラリテ</sup>“部”性の構造」(<sup>エグザンプレラリテ</sup>“部”を通して顕現し存在するという存在の構造)は、こうしたジャンルごとに根本的な差異を伴っているわけだが、ある種の理念的一致によって、さまざまな芸術ジャンルに共通する単一のあるタイプの存在様態を示すとともに、多様であり続けることができる。こうしたことがデリダによって意識されていることが、この「唯一もしくは多数の」という形容から読みとれる。さらにこの形容は直前の「exemplarié “部”性」という語にかかっているとも考えられるため、この「<sup>エグザンプレラリテ</sup>“部”性」(“部”を通じた存在のあり方)そのものが、唯一性と多性との決定不可能性を担うものであることが改めて強調されていることになる。“部”的なあり方が興味深いのは、その一つ一つの顕われが、単独の一例でありながら、全体そのものの代替でもあり、したがってほかの例すべてとの交換可能性・等価性をもつためである。ある小説作品を一冊所有することは、その小説作品をあますことなく所有することであり、ある意味では、同じ作品を 2 冊もっていようと、

<sup>34</sup> « Quand l'objet (beau) est un livre , qu'est-ce qui existe et qu'est-ce qui n'existe plus? Le livre ne se confond pas avec la multiplicité sensible de ses exemplaires existants. L'objet *livre* se présente donc comme tel, dans sa structure intrinsèque, comme indépendant de ses *copies*. Mais ce qu'on appellerait alors son idéalité n'est pas pur, une analyse très différenciée doit la distinguer de l'idéalité en général, de celle d'autres classes de livres (roman, poésie, etc.) ou d'objets d'art non discursifs ou non livresques (peintures, sculpture, musique, théâtre, etc.). Dans chaque cas la structure d'exemplarité (unique ou multiple) est original et prescrit donc un affect différent. Et dans chaque cas reste à savoir le cas qu'on fait du cas, si on le laisse tomber ou si le retient, comme un excrément extrinsèque ou une idéalité intrinsèque. » *La Vérité en peinture*, pp.57-58 (邦訳 p.81).

<sup>35</sup> イスラーム神学における存在論、とりわけ存在顕現論ないし存在一性論といわれる議論がこのデリダ＝ジュネットの「範例性」の概念にきわめて近いことは非常に興味深い。拙論『千夜一夜』における主人公像——無能と人間肯定』、『文藝言語研究』文藝編 48 (筑波大学大学院人文社会科学部研究科 文芸・言語専攻紀要)、2005 年を改稿した、本論文第 8 章を参照。

5冊もってしようと、(作品としては)一つの作品を所有していることに変わりはない。“<sup>エグザンプレール</sup>部”的なあり方は単数性と複数性の区別そのものを(理念的レベルにおいて)無効にするのである。

管見する限りでは、論文「パレルゴン」のこうした議論において初めて抽象名詞としての、テーマ化された«*exemplarité*»という概念が——ここでは“部”性といった観点から捉えられたものはあるが——、本論文でテーマとする「範例性」の特質を暗喩するものとして、用いられている。すなわち、唯一性と多数性、先にも述べた、特殊と一般、個と普遍とを、そして不在と在、現実存在と虚構とを、まさに不可分のかたちで同時に体现するようなあり方を示す概念としてこの「範例性 *exemplarité*」という語が、暫定的かつ未熟なかたちにおいてではあるが、術語的に成立したことを確認しておきたい。

### 3) 「予断——法の前に」——特殊例と一般例の決定不可能性

『弔鐘』および『絵画における真理』(所収の「パレルゴン」)において手をつけられた「例」と「法」の問題とのつき合わせ、すなわち「例」は「法」に従属する(例証する)だけなのか、それともむしろ「法」を生み出すのかという問題が発展されるのが、カフカの「法の前に」<sup>36</sup>という短篇小説作品を採りあげた論考「予断——法の前に」<sup>37</sup>である。これは、1982年にフランソワ・リオタールを發起人としてカントをめぐるおこなわれたシンポジウム「どのように判断するか」での発表の記録である。カントの美的判断力をめぐる論考「パレルゴン」では、「法」を下敷きにする「例」といまだ存在しない「法」へと向かう「例」、あるいは「法」を求めるものとしての「例」と「法」を無効にするものとしての「例」という二重性の問題が、人間の思考・判断の可能性という哲学の究極の課題として論じられていた。その延長に立ってここでデリダは、端的に、まさに討論会のタイトルどおり、「いかにして判断するか?」という問題と真っ向から向き合うのである。

この論でデリダが提起し、出発点とするのは、まさに根源的な問いとしての、人は「いかにして判断するか」という問題であり、それが前提とする判断の不可能性である。人が「どうやって判断しようか」あるいは「どのように判断を下そうか」と迷うのは、判断が

<sup>36</sup> Vor dem Gesetz (仏訳題 *Devant la loi*)。日本では従来、「掟の門前」と訳題が用いられることが多いが、次の注に示す宇田川訳にしたがい、原題に忠実な「法の前に」という訳を本論文では採用した。

<sup>37</sup> « Préjugés, Devant la loi », in Derrida, Descombes, Kortian, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Nancy, *La Faculté de juger*, Minit, 1985 (邦訳、「先入見——法の前に」宇田川博訳、『どのように判断するか——カントとフランス現代思想』国文社、1990年所収)。またほぼ同内容で1983年に東京日仏学院でおこなわれた講演の原稿を訳出した以下の訳書もある。『カフカ論——『掟の門前』をめぐる』三浦信孝訳、朝日出版社、1988年。なお以下の注で仏語原文に対応する日本語訳書の出典箇所を示す際には、国文社版のみを対象とする。

自明ではないとき、すなわち判断が困難、もっといえば判断が本質的に不可能なときにはかならない。したがって「いかにして判断するか」という問いは、「判断することができないのに、あるいは判断すべきではないのに、あるいはそうする方策も権利もないのに、どのように判断したらよいのか」<sup>38</sup>、というダブル・バインド状態にある問いとして再提示される。

基準の不在、ルール of 不在、言い替えれば「法 la loi」の不在において、私たちはどのように判断し、思考するのか<sup>39</sup>。判断が不可能なときに私たちはいかにして判断するのか。これがこの小論の問いである。それゆえにこの小論の表題は« préjugés » すなわち「前＝判断」とされているのである。「前＝判断 préjugés」とは、判断以前の判断であり、普通訳されるとおり「先入見」でもある。そしてこの論の副題にはカフカの短篇のタイトルをそのまま活かして« devant la loi » 「法の前に」が掲げられる。法ないし法則の手前の位置、法の存在以前の状態が、ここで人間の本質的な状況として提示されているとみることができる。なぜならすでに挙げたように、実は「基準の不在こそが法」なのであり、「判断は基準なしにおこなわれなければならない」からである。つまり「法が法なしに」「法の無＝法状態のなかで」成立するという状況のなかに、私たちはいるからである。

私たちは、法の前に出頭するよう命じられ、法の前で、そこに存在しない法の前で、基準論 *critériologie* の不在のなかで、自分についてア・プリオリに「répondre 返答する／責任をとる」よう命じられる。だがそのとき、私たちは一体どうすればよいのか。まさにこのときにおこなわれるのが、« préjugés » にほかならない。デリダは« Nous sommes *prejugés*. » [「私たちはプレ＝ジュジェである」] と述べる。この言葉の解釈は一通りではすまない。私たちは法の不在のなかで、いやおうなく「*préjugés* 予め判断された・裁かれた」存在となるのだが<sup>40</sup>、この意味にこの語をとるばかりでなく、「*préjugés*」という語の別の意味、法律用語としての意味、すなわち「判例」「判決例」(=*judisprudence*) 言い換えれば「先例」「前例」としての意味をここで思い起こす必要があるだろう。

すでに見たように私たちが何事かを判断しなくてはならないとき、かならず法の不在がそこにあり、私たちは基準をもたず、助けとなる規則もなしに判断＝裁定しなくてはならない。だが一旦判断が成立してしまえば、そういう私たち自身が« *préjugés* » すなわち「判例」となり、参照される「前例」となり、今後は法を形づくることになるだろう。

---

<sup>38</sup> « *Préjugés* », p.95 (邦訳 p.155).

<sup>39</sup> 「もしも諸基準が簡単に使用可能なら、もし法がそこに、わたしたちの前に現前していたなら、判断というものは存在しないだろう」(« *Si les critères étaient simplement disponibles, si la loi était présente, là, devant nous, il n'y aura pas de jugement.* »), « *Préjugés* » p.94 (邦訳 p.156).

<sup>40</sup> « *Préjugés* », p.95 (邦訳 p.155).

裁判において実際にしばしばみられるように、基準なしに判断をおこなわなければならないときに、つまり法の不在のもとに法的判断をおこなわなくてはならないときに、必然的に導入されるのが判例・前例である。同様の例を探すこと、これが窮余の策である。同様のものとみなされた前例・判例は(そこでの判断がたとえ根拠を欠いたものであっても)、私たちの判断のほとんど唯一の参照対象となり、判断の手がかりとして機能する。容易に判例がみつからなければ、一見似てはいない例までもが、前例・判例とされるだろう。前例・判例は本質的にその判断内容の是非を問われることがなく、その存在それ自体がその有効性の証とされる。過去の出来事・判断は、無根拠なものであれ、それが前例・判例として利用されようとするときにそれ自身においてただちに前例・判例としての機能を持ち、無根拠であったかもしれないその判断はこのときにみずから判断基準を形成し始め、正当性が付与される。したがって私たちがおこなう判断とは、たえざる「*préjugés* 前=判断、予断、先入見、判例」の連鎖にほかならない。

またデリダは「*Vous êtes par lui [=jugement] pré-jugés*」<sup>41</sup>と(リオタールが言うであろう発言を想定=捏造しつつ)述べるが、これもまた、「あなたがたは判断によって予め判断されている」と(宇田川氏の訳しているように)読むべきとともに、「あなた方は判断を下すということによって〔自らが〕判例・前例となる」、とも解釈するべきであろう。さらにデリダは「*et à son sujet dans le préjugé*」と文を続けているが、これも「判断に関しては予断のうちにある」すなわち(たとえば)判断をおこなう場合には不可避免的に偏った先入見のうちにある——判断の根拠となる基準・法は存在しないのだから——と読む一方で、あなたがた自身が「判例」となる以上、その後におこなわれる判断に関してはすでに判断を受けたものとして位置づけられ、同時に根拠を不問にされて偏見・謬見に浸される、とも読むべきであろう。すなわちあらゆる事例が誤解を受けつつ、“無=法”状態での判断の連鎖のなかに取りこまれるのである。

この直前でデリダは(リオタールの発言を装いながら)この判断不能状態の判断の試みを考えること、すなわち“いかにして判断するか”という現実の対処を考えることが、“判断とはそもそも何であるか”を本質的に問い直す作業になってしまうこと(つまり「何か別の審級への訴えかけ」すなわち提喩的な移行<sup>42</sup>)だと説明し、こうしたパラドックスを、それこそが(ポストモダンの)「署名」とであると述べていた。署名とは言うまでもなく本来

<sup>41</sup> « *Préjugés* », p.97 (邦訳、p.161)。

<sup>42</sup> ここで本論文が「提喩的」と呼んでいるのは、概念レベル間の移動・照応関係である。したがってデリダの「理念性 *idéalité*」という概念は、拙論者の用語で言う「提喩性」の問題と言い換えられる側面をもつ。存在(とりわけテキスト)が内包する提喩的關係をジュネットがいかに自分の根底的問題として考究し続けたかについては以下の拙論を参照していただきたい。「提喩的めまい——ジェラルド・ジュネットにおける文学現象の探究」、日本記号学会編『グローバルバージョン／ナショナルリズム(記号学研究 19)』、東海大学出版会、1999年、pp.167-178。

的な反復可能性の象徴である。これに続いて次の文がある。「実際、判断は*fondateur*〔何かを基礎づけるもの〕でもなければ、*fondé*〔基礎づけられたもの〕でもなく、もしかしたら／たぶん、二次的なものである」<sup>43</sup>。すでに見たとおり、判断は、判断として成立するからといって根拠を提示するわけではないし、何らかの根拠に基づいておこなわれるのではない。どの判断も独自の根拠をもたず、たいていは何ものか、ほかのものに追随し、ほかのものに寄りかかって、ほかのものを判例として利用しつつ、二番目のものとして（二次的に）成立する。根源的な、第一の判断はどこにも存在しない。それは署名と同様、ほかのものの写しとしてのみ有効なのであり、必然的にほかのものによって写しとられ再生産されることになるのだ。

私たちはみずからが判例として、一例として存在することになる。そしてこの自分という一例が、世界で一度きりの特個的で単独な事例なのか、それともその数もわからない不特定のさまざまな一連のできごとの事例の一つなのか、私たち自身は決して知ることができない。

生死をかけた、自分にとってこのうえなく切実な、ほかに経験したこともないきわめて特殊な事柄に接したとき、私たちはその個別性・特個性の頂点にありながら、それが特別なことなのか一般的なことなのかをまったく知ることができない。なぜならそれは、本人にとっては一度きりの初めての比類のない事柄で、その事柄について知識もなければ類例も知らず、その背景も展望も何も分からないからだ<sup>44</sup>。真に特個的な事柄とは、その当事者にとってはもちろん、その特個性を感じとるすべての者にとって、判断が不可能な事柄、すなわち、いったいどのように推測したらよいか分からないのは無論のこと、それが単独無比の事柄なのかほかにもよくある事柄なのかすらもわからない事柄である。このことを見事に主題化した作品としてデリダが採りあげたのが、まさにカフカの「法の前に」という短篇である。

作品の梗概を振り返っておこう。「法」の前に門の番人が一人おり、ある田舎の男がこの「法」のなかに入れてくれるように頼む。門番に今は許可できないと言われた男は、後では許されるのかを訊くと、その可能性はあるとの答えを得る。そこで彼は、いろいろと中へ入るための方策を試しながら、何年も門の前で待ち続け、ついには老いて、盲目となり、死も間際となる。臨終のきわに男は門番に尋ねる「もしも誰もが法を希求しているなら、この何年もの間、私以外の誰も入れてくれるように頼まなかったのはなぜなのか」と。

---

<sup>43</sup> « en effet le jugement n'est ni fondateur ni fondé, il est peut-être secondaire », « Préjugés », p.97 (邦訳、p.161).

<sup>44</sup> こうした問題と文学のかかわりについては、拙論「小説的思考における他者との融合」、土田知則・青柳悦子『文学理論のプラクティス』、新曜社、2001年、pp.55-77でも触れたことがある。

男の死を感じた門番は男の耳に——しかし、もう聞く力を失っているその耳に——、ここにはお前以外の者は入ることができないこと、なぜなら、この入り口はお前のためだけに作られたものであることを告げ、(男の死を悟って)今はもう自分は立ち去ることにし門を閉める、と言う。

デリダが採りあげたこの作品は、まさに個と公、特個性と一般性とが(双方ともにその頂点の状態にあるときに)みせる逆転と接合の関係を象徴するものとして、つまりさきに見たように「範例性 exemplarité」の問題を扱ったものとして読むことができる。

私たち読者はまずこの短篇の異常な設定の前で奇異の感に襲われるだろう。「法」の門(しかもドイツ語原文では文脈にそぐわないことに「ドア Tor」とされている)などというものがあり、そこに屈強な門番がいて、入門を許可しない。田舎から来た男にはどんな動機や期待があるのか不明だが、とにかく彼は入りたいという希望を捨てずに、あれこれ犠牲をはらい、手を尽くして、何日でも、そしてそのまま何年でも門の前に蹲って待ち続ける。ここに生じているこのきわめて特殊な異常事態——明らかに非現実的な事態——を、私たちは私たち自身とはかけ離れた、そして誰にも共有されるこのとのない特個的なケースとして読み進めるのではないだろうか。この異常事態がその特異性を極端にまできわめたところで男の質問が提示される。誰にでも起きるはずのことなのに、なぜ私以外の例がないのかと。

ここで読者は、男が入りたがっていたのが「法」であったこと、すなわち万人に向けられ、万人が望む、また万人がその中にいるべきものであったことに改めて(あるいは初めて)思い至るに違いない。そして男が質問したように確かなになぜ他の誰もこの門にやってこなかったのかを不思議に思い、ここにやってきて「法」に入ろうとしたこの男の行為をほかにも無数にあるはずの事例の一つとみなし始めようとするのではないか。特個性から一般性・普遍性へのこの逆転が生じた(あるいはそれが兆した)その直後に、門番からの驚くべき答えが提示される。これはもともとたった一人の、彼だけのための、特個的に用意された入り口であったのだと。すなわちこの経験は、その前提において、誰とも共有し得ないものだったのだと。「法」へ至ろうとするごく当たり前の行為、少なくとも当人は(また読者である私たちも)ごく当たり前のものと——すなわち(彼が)皆と共有しているものと——みなした(みなしかかった)行為が、実はもともと彼だけにしか起こりえない特個的な事柄であったと再規定されているのだ。本来人々に共有されなくては成立し得ないはずの法とその法の希求が、ここでは田舎男が希求し始める以前から、彼個人だけに限定された(彼にだけ開かれた?)特個的に閉じたケースであったとされる。しかし田舎の男本人はこの答えを聞きとることなく死んでいく。自分の経験したまったく特殊な事態の不条理さと、それが根本においては人々(他者たち)と共有されるはずのものだという前提

と、それなのになぜ自分は独りだったのかという疑問を抱えたまま。

この男がおそらく門番の回答を知ることなく死んでいくという設定は、自分は数ある多くの事例のなかの一例なのか、それとも他には例のない特殊な例なのか——こうした疑問が生じるようなケースとは、すでに十分特異性をもった事例であるはずだが——を本人は知りえない、さらに言い換えればこの特異性が特異な（特個的な）特異性なのか、他の事例との連鎖のなかに置かれる特異な事態なのかを、当事者は絶対に知ることができない、ということを示しているだろう。

しかしこの決定不可能性の問題が一層深刻であるのは、それが当人である田舎の男にとってだけでなく、読者である私たちにとっても同様の謎として突きつけられているからである。門番の解答を知り、この短篇を読み終わってもなお、読者には解消できない謎が残る。すなわち、果たしてこの男の事例が特個的なものであったのか一般例の一つであったのかという疑問である。門番はこの入り口は彼のためにだけ作られたものだと教えた。だが「法」へ至る他の門があるのかないかは、まったく触れられていない。それを考える材料すらない。他の人たちのためにも田舎男と同様にその人だけの門が拵えられているのか、それともその人用の門が用意されたのは彼だけの特異ケースなのか。「法」である以上、男が考えたように、他の人々にも同じ事態が起きているかもしれない。しかし本当に他の門は存在するのか？ こんな変な事態が他にも起こっているのか？ 疑念は大きい。私たち読者はこの突飛な物語を読み終えて茫然とするが（「変な話だった」——まったく特殊な話だ）、その不思議さ・突飛さゆえにこの物語の意味を考え始める。そのとき、この物語を（この男のケースを）私たちはなんらかの意味で応用の利くもの、ほかの事態や出来事と類比されるべきもの、あるいはそれらの置き換え（等価物）、つまりは「例」とみなしていることになる。この小説を読むに値するものとして読むとは、この作品の特異性を享受しつつ、この作品を一般的な相の下に置き、個別性を超えたそのイデアル（観念的・普遍的）な価値を考えることにほかならない。

特個性と普遍性、個と公との不決定の問題、言い換えれば特個性と普遍性とが不可避免的に密着し、特個的であるがゆえに普遍的であり、個がもっとも閉じた個の状態であるそのときにすでに他に開かれ公的性質を潜勢的に実現していること、本論文の用語で言えば「範例性 exemplarité」こそが問題となっていることをデリダは明確に捉えている。同時に、この「範例性」の問題を傑出したかたちで、典型的に（すわなち「模範的な *exemplaire*」かたちで）体現するものこそ文学であることをデリダは指摘している。以下に引用しよう。

作品なくして、〔すなわち〕絶対的に特個的な<sup>ハ・フ・ォー・マ・ン・ス</sup>遂行行為なくして文学は存在しない。この厳格なる代替不可能性はまたもや、あの田舎の男の一連の問いを呼び寄せる。その

とき、特個的なものが普遍的なものと交叉しているのだ。そのとき、カテゴリー的なもの〔／定言的なもの〕が個人語法的なもの〔／慣用語的なもの〕を発動させているのだ——文学というものが常にそれをおこなっていなければならないように。田舎の男は、普遍的であったかもしれないような〔／であったに相違ない〕、そして実際そうであった、ある接近の特個性を、理解する〔／聞きとる〕ことができなかったのだ。彼は文学に関して困難があったのだ。<sup>45</sup>

ひと通りの理解、すなわち単線的な翻訳を拒むこの文章に対しては、多少の解説が必要であろう。まず示されているのは、文学とは、個別的对象でありまさに一つ一つが特個的な存在である個々の作品からなる制度・全体だということである。一つ一つの文学作品は、その存在自体が特個的な作用をおこなうという意味でまさに遂行的＝パフォーマティブであり、代替不可能なものである。個々の文学作品はこれ以上ない特個性を帯び、かけがえのないものとして存在する。それが芸術作品であるということ（あるいは芸術作品として認知されるということ）にはほかならない。しかしその作品が文学作品として認知されるということは、ちょうど田舎の男の問い、すなわちそれが個別的な事例なのか、一般的・普遍的な事例なのかということをめぐる諸々の問いを引き起こす。作品が受け入れられる（＝注目される）のは特個性のゆえであり、一方でそれが受け入れられる（＝理解される）のは理解可能すなわち一般化可能、敷衍可能、応用可能であるからだ。個々の作品は特個的で一つ一つが他のものとは本質的に異なっているべきものだが、それが文学として認知されるのはそれが何らかの型・ジャンルに添い、一般的特質を担ってもいるからだ。作品の機能は、たとえば小説、詩、戯曲、さらに歴史小説、幻想小説、寓話、SF、ミステリーなどというようなカテゴリー性とは無縁でありえないが、こうした超越的な機能に依存する一方で、それと同時に、作品はその作家・その作品独自の特殊性（個人語法）を発動させる。ところでフランス語の« catégorique »〔「カテゴリーック」〕という語には、カテゴリー的という意味とはほとんど逆に、あるいは無関係に、「きっぱりとした」「断定的な」という意味がある（そしてそこから論理学用語としての「定言的な」という用法も生まれた<sup>46</sup>）。後者の意味にとれば、「カテゴリーックなものがイディオム的なものを生じさせる」と

---

<sup>45</sup> « il n'est pas de littérature sans œuvre, sans performance absolument singulière, et l'irremplaçabilité de rigueur appelle encore les questions de l'homme de campagne quand le singulier croise l'universel, quand le catégorique engage l'idiomatique, comme doit toujours le faire une littérature. L'homme de la campagne avait du mal à entendre la singularité d'un accès qui devait être universel, et qui en vérité l'était. Il avait du mal avec la littérature. », « Préjugés », p.131 (邦訳, pp.213-214).

<sup>46</sup> 「定言的な」という訳語は宇田川訳で採用。東京講演のバージョン（三浦訳）では、この記述（« le catégorique engage l'idiomatique...»）は存在しない。



いうくんだり、文学は決定的な断言を提示する一方でそれに慣習語法的な曖昧さを帯びさせる、と解釈できる。あるいは、断言しているのだからはぐらかしているのだから、さらには個人的な責任のもとに提示しているのだから大衆的・集団的な作用のもとに責任の共有を狙っているのだから不明な場が文学である、と解釈することができる。いずれにしても、文学はこうした特個性と普遍性の混乱、ないしは特個性と普遍性の不即不離の結びつきによってこそ成立し、このパラドックスの実現こそを課題とするような装置だということになる。

田舎の男が自分では理解できなかったのは、そして死の間際に門番から聞きとることができなかったのは、自分が法に入ろうとして経験したこの特殊な事態が、もしかしたら普遍的なものであったかもしれないこと、あるいは普遍的なものであらねばならなかったということ、そして門番の台詞が明かしていたように、実際普遍的なものだったということだ。もっと言えば、男がなかなか理解できない事柄として私たちに突きつけてみせたのは、(法への)彼のたまたまの接近というある任意の事態によって示されている「特個性」というもの(一般)が、必然的に普遍性を帯びているということ、だったのだ。デリダがこの短篇を通じて言わんとしているのは、理解されなかったこのことだ。特個性は普遍性を実際帯びていたということ(この話はその実例・判例だったわけだ)、特個性ないし特個的な事態というものは普遍的に存在するということが、普遍的な事柄は特個的な相貌をもって現われ、私たちは自らの特個的な体験を通じることによってしか普遍なるものと触れることはないのだということ、そして普遍・一般と個人的特個性とは常に反転し合う関係にあり、逆に分離不可能なものだということ、である。

一般例と特殊例との判別不可能性(すなわち「範例性」の問題)が、私たちの生と芸術にとっての根底的でかつ切迫した問題であることをこの論考は教えている。これ以後、デリダにおいて「範例性」をめぐる議論が「文学」という対象と離れることなく展開されることになることにも注意しておこう。

### 第3節 特個性と普遍性の接合に向けて

#### 1) 『ユリシーズ・グラモフォン』——過剰記憶と自己例証機能

1987年刊行の『ユリシーズ・グラモフォン』は、ジェイムス・ジョイスをめぐるなされた二つの講演、すなわち82年の「ジョイスに寄せるふたこと」と、84年の「ユリシーズ・グラモフォン——ジョイスの<sup>ワイ=ディール</sup>風聞」とを清稿化して収めたもので<sup>47</sup>、さきの“判断”

<sup>47</sup> *Ulysse Gramophone, Deux mots pour Joyce*, Galilée, 1987 (邦訳、『ユリシーズ グラモフォン——ジョイスに寄せるふたこと』合田正人・中真生訳、法政大学出版局、2001年)。以下

論「予断——法の前に」と同時期の思考作業の成果である。ここでもまた個と普遍、特殊と一般、自と他の逆説的接合の問題、私たちの言葉で言えば「範例性」の問題が（はっきりとこの術語を用いているわけではないが）、さらに新たな観点を導入して、発展的に考究されている。

「ジョイスに寄せるふたこと」では、冒頭から特個性と普遍性の併行の問題が提起されている<sup>48</sup>。すなわち言葉における自と他の重ね合わせ、とくにジョイスのテキスト『フィンガンズ・ウェイク』やあるいは『ユリシーズ』の場合のように、「自」（それ自身の特個性）の頂点において「他」（ほかのものすべて）であること、自己を最高に語りつつ他者を語ること、それらを一緒のものとして言うこと——言語の特性からして不可能なはずのこうしたことが、いったいどうして可能となるのか、という問題提起である。言説ないし発話を完全に特個的な出来事とみなす言語行為論<sup>49</sup>への反駁となるこうした現象を、文学言語を通して明らかにすることがこの論のめざすところと言ってよいかもしれない。

話す主体の特個性からの離脱の現象を、デリダはこの論では文学テキストにおいて顕著に作動する「過剰記憶hypermnésie」という概念をもちいて説明しようとする<sup>50</sup>。書物のタイトルにもとられている語「グラモフォン＝蓄音機」は、一つには文学テキスト（たとえば「ユリシーズ」）をこの過剰記憶装置として提示しようとする意図を示したものと解釈することができる。

ジョイスの作品ならずともある文学テキストを読むこととは、その記憶のなかに入ることだとデリダは述べる。あるテキストのなかで出来事がなんらかの筋を展開する、すると私たちはもはやそこからの出口を失って、「その記憶のうちに在るÊtre en mémoire de lui」という状態に置かれる。実は「その記憶」という表現のなかの「その de lui」が、出来事の、なのか、筋の展開の、なのか、テキストの、なのか、あるいはまた作家＝ジョイスの、なのかは判然としないのだが。しかし重要なのはそのことではあるまい。むしろそれらの区別をとりはらって、読む主体が、読む対象の方が備えている（範囲を画定するこ

---

の二つの論考を収める。「Deux mots pour Joyce», «Ulysse Gramophone, Oï-dire de Joyce».

<sup>48</sup> « Dire quelque chose d'autre sans cesser de parler d'elle [=une parole] même, en y revenant au contraire, deux mots en un ? » 「[パロールが] 自分自身について話すことをやめることなく、それどころか逆に自分自身に回帰しつつ、他について何かを／何か他のことを言う、こと。一つに結びついた二語を／二語をひとまとめにして、言うこと。[どうやってそれが可能か? ]」, *Ulysse*, p.9 (邦訳 p.1).

<sup>49</sup> デリダによって、一般的認識として、次のようにまとめられている。「une situation de parole avec les événements singuliers qui ne s'en laissent jamais séparé」 「発話のある状況は数々の特個的な出来事を伴っており、これらの出来事は発話の状況から決して切り離されることはない」, *Ulysse*, p.10 (邦訳 p.3).

<sup>50</sup> *Ulysse*, p.21sq. (邦訳 p.17 以下).

とのできない) 記憶の海に身を浸すという動きが重要なのである。テキストの読み手が自分の現実生活での記憶や(個人的体験としての) 思い出souvenirを捨てて、“それ”の持っている(個人を超越した) 記憶のうちに住まう、その記憶を生きることが注目されているのである。“それ”が包蔵している記憶とは、文化、言語、神話、宗教、哲学、科学、精神の歴史あるいは文学の歴史、そしてそういったものに似たもの、と列挙されるが、要するに、文学<sup>51</sup>を読むとは(すなわち文学行為とは)、この圧倒的な力をもつ「過剰記憶」に身をゆだねることであり、特個的な出来事として理解されている私たちの生を離れて、自分の生をはるかに凌駕する厚みを持った世界(反復可能性の世界)のうちに身を置くことにほかならない<sup>52</sup>。

「あらかじめ、そして永久に、この過剰記憶はあなたを、あなたが読んでいる本のなか  
に書き込む」<sup>53</sup>とデリダは書く。文学テキストはここで「machine hypermnésique過剰記憶の機械」と考えられているが、この過剰記憶装置のなかに、つまりは個人を超えた反復可能性のなかに、自己の生を移すこと、私たち一人一人の特個的な生よりもはるかに特個的な出来事を通じて、その広がりを知る由もない膨大な集団的記憶のなかに住まうことこそ文学の経験だとされるのである。ここで論じられる「過剰記憶」が私たちの言葉で言う「範例性」の装置であることは、もはや言うまでもないだろう。

文学テキストの享受が他者への開かれを本質的に意味することは、二番目の論考「ユリシーズ・グラモフォン——ジョイスの<sup>ウイ=ディール</sup>風聞」でも基礎的な論点となっている。副題にも掲げられているキーワード「ウイ=ディール ouï-dire」がそれを明確に示している。「ouï-dire」とは耳づて口づてに伝えられる噂、風聞のことを言う。すなわち他者を通じた間接的で不分明な意味の享受のことであるが、これこそ、文学における本質的な意味作用の過程だということである<sup>54</sup>。したがってある意味でこの論は、非直接的な意味作

<sup>51</sup> デリダの語彙では「文学」は「虚構」(虚構作品、虚構テキスト)と置き換えてよい。拙論者の語彙では(叙述 narration と対立するものとしての)「物語」と呼んでもよいものである(拙論「物語における重層話法——試論」『言語文化論集』筑波大学現代語・現代文化学系、第 65号、2004年、pp.171-225)。ただし、デリダは「物語」と訳すほかはない récit という語を、随所で、ほぼ一貫したかたちで、いわば形骸的な筋立て、あるいはおさだまりの叙述の意味で用いて、「文学」や「虚構」と明確に対比させているので、デリダを論じる文脈では、「文学」を「物語」ないしは「虚構物語」と言い換えることは好ましくない。

<sup>52</sup> 『千夜一夜』では、この二つの世界の対立は、夜の世界(反復可能性の横溢する物語世界、夜に語られる世界)と昼の世界(ごくまれにメモされるだけの形骸的な、現実的出来事の世界)の交替として、あからさまに形象化されている。

<sup>53</sup> « D'avance et à jamais elle [=cette hypermnésie] vous inscrit dans le livre que vous lisez », *Ulysse*, p.22 (邦訳 p.17).

<sup>54</sup> デリダはジョイスの『ユリシーズ』、『フィネガンズウェイク』を指して次のように述べる。「cette œuvre que je connais au fond qu'indirectement, par ouï-dire, par des rumeurs,

用についての考察だとみることができる。

« Oui, oui, vous m'entendez bien, ce sont des mots français. » 「[ウイ、ウイ、お聞きとれになりますか、これらはフランス語の単語です]」<sup>55</sup>——デリダみずから執拗に翻訳不可能であると説明するこの文章から開始されたこの論は、反復される « oui » (すなわち « oui, oui ») をめぐる考察にほかならない。それゆえ副題の « oui-dire » という表現も(耳で聞いたのでは同音なので区別のつかない)「ウイ<sup>ディール</sup>と言うこと」をも意味している。

自と他の接合という面をもつ本論文の「範例性」という主題からしても、「oui」をめぐる考察はきわめて興味深い。

Oui 「[はい、ええ、そうだetc.]」は、自分の決断を述べたり、宣言(たとえば宣誓)をしたり、あるいは約束をおこなう典型的な行為遂行的なことばであり、その意味で本源的なアンガージュマンのことばである。また(時に)どんな条件をも設定せずに決定を言い切ることばでもあり、何のものにも従属しない主体の独立性を表わすようにも思われる。この意味で « oui » は、まさに自己の究極の保証であるようなマークである。しかし、断定、肯定、同意、契約に用いられるこの « oui »、言い換えれば自己の署名としての « oui » とは、まずもって返事に用いられることば、すなわち他者に対する「応答」のことばにほかならない<sup>56</sup>。他者のことばを、あるいは他者のなんらかの事情を、みずからが引き受けた上で、たった一語でそれを繰り返して肯定してみせることばである。

そうである以上——たとえ « Oui » から発言を始めるような変則的な場合ですら——、「ouiはい」は、反復の連鎖のなかに発言者とその発話を位置づける働きをもつ。このことばがしばしば——どんな言語においても——反復されやすい (« oui, oui » 「はい、はい」 'Yes, Yes' ) のは、この « oui » のもつ本質的な応答性、反復可能性のせいなのである<sup>57</sup>。したがって « oui » とは、とりわけ反復された « oui » とは、デリダ的な術語としての「署名」そのものである。

---

des « on-dit », des exégèses de seconde main, des lectures toujours partielles.» 「本当のところは私が、風聞によって、噂によって、数々の「と人は言っている」によって、さまざまな二番煎じの注釈、つねに部分的ないろいろの読みによって知っている [だけの] この作品」, *Ulysse*, p.95 (邦訳 p.112).

<sup>55</sup> *Ulysse*, p.57 (邦訳 p.63).

<sup>56</sup> « Le oui a toujours le sens, la fonction ou la mission d'une réponse, même si cette réponse (...) a parfois la portée d'un engagement originaire et inconditionnel. » 「ウイは常に応答としての意味、機能、ないし使命をもっている。たとえその応答が、根源的で無条件的なアンガージュマンの射程をときにもつとしても。」, *Ulysse*, p.70 (邦訳 p.80).

<sup>57</sup> « [Le oui] doit porter la répétition en lui-même pour valoir ce qu'il vaut. Il doit immédiatement et a priori confirmer sa promesse et promettre sa confirmation. » 「[ウイは] それ本来の価値を有するためには、それ自身のうちに反復を備えていなくてはならない。それは、ただちにそしてア・プリオリに、それが保証するところを確言し、さらにその確言を保証しなければならない。」, *Ulysse*, p.89 (邦訳 p.104).

署名は常に「はい、はい」である。すなわち約束と記憶——記憶こそすべての契約の条件である——との統合的〔／共＝定言的〕synthétiqueな行為遂行言語である。<sup>58</sup>

このなぞめいた文章は、次のように解釈できる。一度目に名を書いた時には、名はいまだ「署名」ではない。だがもう一度、「oui」の意味をこめて、それが私の名だと保証するとき、言い換えれば“はいそうです、たしかにそれは私です”、“私が署名したのだと私はこれからも思い返すだろうし、それをお約束します”といった表明に裏打ちされる時、すなわち自己を肯定し、確認し、相手に確証し、約束する「oui」を伴って名が書かれるときに、はじめて「署名」は成立する、と。デリダはすでに（「署名 出来事 コンテキスト」等において）展開済みの「署名」の議論を、もう一度ここで「oui」を導入して繰り返すことで、さきの講演（「ジョイスに寄せるふたこと」）で採りあげた「過剰記憶」すなわち他者の記憶の引き受けとそれへの参入の概念を持ち込むことができるようになる。個人の内部に閉じることのない記憶の作用、それが「oui」とともに「署名」の問題に明確に書き込まれることになる、という点に注意したい。

さて、「ユリシーズ・グラモフォン」でもっとも興味深いことは、冒頭の一句とともに、「範例性」の議論に結びつく重要な観点として、言語の（そして存在の）自己表示という機能が主題化されている点である。

言語の自己表示機能は、論理言語学の伝統でも古くから採りあげられてきたもので、その伝統に立ってオースティンやサールらの言語行為論でも、言語哲学の基本的術語を援用して、ことばの使用（use）と言及（mention）という二つの機能の区別として議論されてきたものである。フランスではとくにレカナティが集中的に論じたものでもあり<sup>59</sup>、デリダの観点はこのレカナティの主張した言語の本源的な「反射性」の考え方にきわめて親縁的だと思われる。すなわち言語は、記号的意味作用significationによって何かを意味するという表象機能のほかに、自分自身が何であるかを自己反射的に示すメタ的な自己言及機能を備えている。たとえば「This is a pen.」という文章は、それが文法の例文であるとか、英語の文章であるとか、4つの単語から成っているということ、意味作用とは別にそれ自体が表示している。この自己表示機能そのものを明示的に言語化したものが「……

<sup>58</sup> « La signature est toujours un « oui, oui », le performatif synthétique d'une promesse et d'une mémoire qui conditionne tout engagement. », *Ulysse*, pp.94-95 (邦訳 p.104).

<sup>59</sup> François Récanati, *La Transparence et l'Énonciation*, Seuil, 1979 (邦訳、フランソワ・レカナティ『ことばの運命——現代記号論序説』菅野盾樹訳、新曜社、1982年)。レカナティは、発話が表象内容とは別に、その発話がなされた事実<sup>レ</sup>に<sup>カ</sup>反射的にか<sup>ナ</sup>かわる<sup>ティ</sup>数々の標識を備えていることに注目し、この自己への「反射性」を言語のもっとも根本的な機能として示した。

という文は英語の文です」とか「……という表現は4語から成っています」という表現であり、いわゆる「言及」をおこなう文章である。この「言及」の対象とされる発話は、デリダが強調するように、意味作用が宙吊りにされるためほかの言語に翻訳することができない。さきに掲げた « *Oui, oui, vous m'entendez bien, ce sont des mots français.* » 「ウィ、ウィ、お聞きとれになれますか、これらはフランス語の単語です」という文章のなかの「ウィ、ウィ」は——あるいはもしかしたら「ヴ・マンタンデ・ビヤン？」という表現も——、だからこそ原理的に言って、他の言語への翻訳が不可能なのである。

言語行為論の議論が、「言及」という言語行為をおこなう方の言葉（さきの例では「これらはフランス語の単語です」という文章）の機能に目を向けたのとは差異化を図るように、デリダは、意味作用が無化される方の言葉（すなわち « *oui, oui* »）の方に考察を集中していることに注意したい。

「これらはフランス語の単語です」という説明の対象となる « *oui, oui* » は、翻訳不可能である。すなわちここでの « *oui* » は、それ自身がフランス語であることの例証として存在しているのである。繰り返して言えば、自己言及的な働きによって、それ自身が「例 *exemple*」ないしは「顕われ *exemplaire*」として機能するような言述なのである。

通常の言語において（そしてあらゆる存在において）も、実は、普通の意味作用とこの自己例証的な作用とがつねに同時に働いているのである。この二重の動きをデリダは、肯定を二度おこなうこと（もちろんその例が « *oui, oui* » である）と説明し、それを「*re-marque* 再＝記入」と呼ぶ<sup>60</sup>。すなわち一度目の記入は意味作用をおこなう（「その言語を話す」）のであり、二度目の記入は、自分が何ものであるかを示す（「どのようにそれが話されたか、を告げる」）のである。

自分自身に反射的に言及し、自分を自分が属するカテゴリーの例として（すなわちデリダの用語で言えば「理念的 *idéal*」に、さらに私たちの用語で言い換えれば「提喻的」に）提示するこの働きを、私たちは〈自己範例的な *auto-exemplaire*〉機能、ないし〈自己範例性 *auto-exemplarité*〉と呼ぶことができるかもしれない。実際、デリダ自身が「範例性 *exemplarité*」を、ここで « *oui* » を通じて明らかにした言語の自己例証性の問題として考えていることは、後の著作『滞留』で見ることができる。デリダは彼一流の謎めかした言い方で、「« *à l'instant, à l'instant même je parle français, nous parlons français* » [“私がフランス語を話しているまさにそのとき、私たちはフランス語を話しています”] という言表は、*exemplaire* [模範的／範例的] な証言である」と述べることになる<sup>61</sup>。そこでは « *exemplaire* » という形容詞はおそらく二重の意味で用いられている。まず「模範的・

<sup>60</sup> *Ulysse*, p.59 (邦訳 p.66).

<sup>61</sup> *Demeure*, p.42 (邦訳 p.51).

典型的・傑出した」という意味で。すなわち、フランス語をしゃべっているときに「私たちはフランス語をしゃべっている」と言うことは、命題として絶対的な正しさを有して一切の誤謬から逃れているばかりでなく、その内容が主体が今まきにおこなっている行為に関する証言であるという意味でも典型的・模範的な（正しい）証言とみなすことができるものである。しかしここにはもうひとつの意味をも見てとることができる。この証言のせりふ（« nous parlons français » [私たちはフランス語をしゃべっている]）はそれ自体がフランス語の表現であるために、単に言語行為論的な意味での「言及」をその直前の言表に対しておこなうばかりでなく、まさにそれ自体について反射的に自己言及をおこなう機能を発揮している。すなわち« nous parlons français »というフランス語の言表は、「私たちはフランス語を話している」ということの例証そのものとなっている。言い換えればそれ自体が述べている事柄についての「例」としての機能をもっている。したがってこの証言は「**exemplaire**例的な・例として機能する」証言だと言えるわけである。

「ユリシーズ・グラモフォン」では、「**gramophonie** <sup>グラモフォニー</sup>書記＝音声性」すなわちある単語の音声面が書記的（文字的）特性を指し示し、逆にまたその語の書記的（文字的）なありようが音声面を映し出すような、語それ自身の反射的自己言及性、あるいは語の書記面と音声面との相互反射性がテーマ化されていたことも、ここで思い出してよいかもしれない。

「グラモフォン」とは蓄音機のことであり、世界有数のレコード会社のことであるが、題にも掲げられているこの語が象徴するようにこの論考は、自らを自らに刻みつけ、自らが自らを再生する自己言及の回路そのものを問題設定の一つの中心としていえることができる。さきにみたように『弔鐘』では「神」が特権的なかたちで自己例示機能を有することが論じられていたわけだが、神ばかりでなくすべての存在にはそれ自身を自分の「例」として示す働きがあり、またこの働きによってその存在は、理念的な超越性を有して他との連鎖に入る。「**exemple**例」、「**exemplaire** (形容詞) 模範的な／例的な、(名詞)部・顕われ」、「**exemplarité**範例性」という概念が、ここで相互に緊密に結びつく。存在はそれ自身を自分の「例」として示すことで、「模範的な」存在となり、同時に他との「(範)例的な」連鎖に入る。このときこの存在は、自己自身の特個的な特質を高めるとともに、理念化・普遍化の動きを内包し、他者との不可避的な連関に身を浸す。この個と普遍の接合、自であって脱自でもあるあり方を私たちはデリダを追いかけつつまさに「範例性 **exemplarité**」と呼ぼうとしてきたのである。

ここで本論文での用語について一度明らかにしておきたい。本論文では、「**exemplaire**」という形容詞や「**exemplarité**」という名詞を日本語に訳すときに「**範例**」<sup>はんれい</sup>という表現を多く用いるが、「範例」と言った場合には、単に「例」という意味ではなく、例を通じて生じてくるような自と他、個と普遍の接合という性質を表わす述語として用いることにする。

日本語の「範」という概念はまさに、一方で模範<sup>もほん</sup>としての特個性を表わすとともに、もう一方では型としての類型性、反復可能性、一般性を示すものにほかならない（「模範」も実は真似されるべき手本、同じものを生産するための型でもある）。

なお、自己例証的な範例性が「ユリシーズ・グラモフォン」では問題化されていたわけだが、この自己例証性はとりわけ文学作品において顕著だと言えそうであることに注意しておきたい。（文学的に高度などと言われるような）文学作品はある独自の世界観を提示するものとみなされるが、文学作品はそれを説明的に提示するのではなく、そのテキストみずからがその独自の世界観の例証であるようなかたちで示す、いわば例示するのである。ジョイスのような前衛的な文学は無論のこと、『千夜一夜』においても、作品自らが自らのルールを体現するような自己例証性が顕著である。本論文第Ⅱ部でみるとおり、とくに『千夜一夜』では冒頭の大枠の物語が自己例証的に示す世界観やテキスト原理が、明らかにその後収録される物語に反映されていく点で、例がルールを生み出し、そのルールが踏襲されていく範例的連鎖が際立っている。また『千夜一夜』においては、それぞれの物語は、たとえば延命のための時間かせぎとしておこなわれるなど、しばしばその表現内容の重要性が低下し、むしろそれ自身が物語であるという事実こそが自己反射的に強調される傾向をもつ。『千夜一夜』の全体がシャハラザードが生き延びるための時間かせぎなのであり、いわばその内容は二次的な価値しかもたない。そのなかで披露される物語もしばしば、なにかの口実（延命の口実、退屈しのぎ、コミュニケーションの支え）にすぎない。このときにかえってそれが「物語」であるということが読者には強く意識されることになる。物語がその内容によってではなく、自己例示機能によって強く機能し、存在を際立たせるのである。実際、私たちは『千夜一夜』の物語を読むとき、その内容を追いかけるよりは（あるいは追いかけると同時に）、とにかくここで物語が披露されている、披露され続けているという事態そのものに注意を払うことがある。この意味でも『千夜一夜』は読み飛ばしが可能なテキストであり、それゆえこの物語集はいわば内容を抜きにした、（物語というものを例証的に提示する側面をもつ）模範的な物語であると言えるかもしれない。『千夜一夜』が物語というものそのものの象徴として、文学史において機能してきたこともこうした理由によるのではないだろうか。

## 2) 「文学というこの奇妙な制度」——文学の「範例性」

1989年4月にアメリカ合衆国のLagunaビーチで二日間に渡ってD・アトリッジによっておこなわれたインタビュー<sup>62</sup>は、デリダの文学をめぐる考察としてもっとも充実した内

<sup>62</sup> “This strange institution called literature ; an interview with Jacques Derrida”, translation by Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, in Derek Attridge ed., Jacques



容をもっていると言える。さらに本論文の関心から言うと、「範例性exemplarité」という概念が文学（という制度）の本質として述べられている点でも、またこれまでに数々の著作のなかで少しずつ練り上げられてきた範例性をめぐるさまざまな問題意識が一度、再確認、再検討されている点でも、きわめて重要である。

デリダはこのインタビューで、自分は昔から文学＝フィクション<sup>63</sup>に関心をもってきたが、その関心は個々の虚構文学作品を読む楽しみというよりも、虚構的制度fictive institutionそのものに対する関心であり、虚構というものの可能性、虚構性fictivityにたいして自分は興味を抱いてきたのだと語っている<sup>64</sup>。すなわち「虚構」をめぐる存在論的な問いが彼の関心の中心にあったと言えるだろう。

その文学制度の特殊性をデリダは、「何でも言ってよい」場であること、「あらゆることを言うことsay everything」が許されているという“自由”に見る。これこそが文学の革命的なパワー<sup>65</sup>であるとされる。何を言ってもよいということはすなわち文学＝虚構が「法」というものを超えていること、ルールから自由であることを意味する。文学は法を超越するような（制度なき）制度なのである。

法すなわち一般性と対峙する文学は、したがって特個性の場である。さきにもみたように文学はそれが描き出す出来事に関しても特個性を特徴とし、個々の作品一つ一つがかけがえのない特個的存在である（／あらねばならない）。こうした強力な特個性を文学の本質に据えたあとで、デリダはそれがもつ「範例的な」作用によって文学が普遍性にも開かれるものでもあることを、デリダにはめずらしく明快に述べている。

言語がもち得る「力」、言語としてあるいはエクリチュールとしてあるという「力」とは、特個的な徴<sup>マーク</sup>が、徴として繰り返され得るものでもなくてはならない、すなわち反復可能<sup>イテラブル</sup>でもなくてはならないということだ。したがってそれはそれ自身から十分なまでに差異化し始め、範例的なものとなり、そのようなかたちである種の一般性を内包するようになるのである。この範例的反復可能性の経済<sup>エコノミー</sup>は [.....]。 <sup>66</sup>

---

Derrida, *Acts of Literature*, Routledge, 1992. 以下“*This strange institution*”と略す。

<sup>63</sup> デリダは文学を虚構と同一視し、随所でそれを *Belles-Lettres* 「美文・文芸」や詩とは別個のものとして位置づけてきた。デリダが関心を持つのは虚構的な近現代小説である。だが付け加えておくと、デリダの論が有効なものとして援用されるのは西欧の近代小説ばかりではないだろう。

<sup>64</sup> “*This strange institution*”, p.36; p.39.

<sup>65</sup> “*This strange institution*”, p.38.

<sup>66</sup> “The “power” that language is capable of, the power that *there is*, as language or as writing, is that a singular mark should also be repeatable, iterable, as mark. It then begins to differ from itself sufficiently to become exemplary and thus involve a certain generality. This economy of exemplary iterability is [...]”, “*This strange institution*”, pp.42-43.

かなり明快な文章ではあるが、本論文がここから何を読みとるのか、この文章はどのようなことを言わんとしているのかについては、それでも説明が必要であろう。まず文学にはそれが言語からなるがゆえに備わる力があることが前提されている。だがこの「力」は、かなり逆説的な「力」である。ただ「ある」(*there is*、おそらくはフランス語の«*il y a*»の英訳語) こと、つまり——充実した存在価値をもつ主体的な「現前*présence*」という仕方での存在として「ある*être*」のではなく——なにものであるかもわからないままに非人称的に「ある(*il y a*)」というあり方が想定されているからだ。この(本来は力を剥奪されているはずの)あり方が「力」をもつのは、「言語として」、ないし「エクリチュールとして」あるということによって、(「力」ならざる)「力」がもたらされるからにほかならない。「言語としてある」ということがなぜ「力」と結びつくのか、デリダは次のように考えているようだ。すなわち、言語としてあるということがその特権的な価値に裏付けられている(たとえば知の器となる、などの理由から)とする通常の憶測とは逆に、デリダは、それ自らが言語的存在であることを自己例証的に示すということ、ただそのことにのみ「力」の源泉を見ているように思われる。何か別のものを表現するのに役立つ特権的な装置であるからではなく、それ自体はなにものでもないが自分が言語であるということだけは不可避的に示すこの機能が「力」なのだとここでデリダは言おうとしているのではないか。そして注意しなくてはならないのは、自分が言語であることを示すことがなぜ「力」となりうるのかと言うと、それは、なによりも言語ないしはデリダの用語で言えばエクリチュールとしてあるということが、本来的な「反復可能性」そのものを例示するようなものとしてあるということだからである。デリダの文章はこの点を、もう少し詳しく説明しようとしている。すなわち、文学テキストのあらゆる要素すなわちマークは、すでに見たように、まず特個的なものとしてある。しかしそれは本質的「反復可能性」を帯びたものにほかならない。マークはそれゆえ自己同一性の内部に閉じることがありえず自分自身から異なっていき、自分自身との差異を生み出す。したがって「*exemplary* 範例的な」ものとなる。すなわち“一例”でもあり“手本・典型・模範”でもあるようなものとなり、こうして「ある種の一般性」を有するようになる。ある種の一般性とは単なる一般性ではなく、特個的であると同時に一般的でもあるようなあり方である。文学において顕著なものである反復可能性は、特個性と一般性とを接合する範例的な特質をもち、それは「経済」的と言える性質を生じさせる。

ここでデリダが文学の経済エコノミーというものをどのような意味で言っているのかを見ておく必要があるだろう。すなわちそれは「可能な限りの極小空間に極大の可能性を出現させる

こと」<sup>67</sup>、極小の1個のなかに無数のものを含めること、一であって一を超えること、である。かくして文学の経済とはそれぞれのものがそれ以上のものでもあるという「範例性」のことにほかならないことを、明瞭に見てとることができる。

文学のこの範例的経済性の説明の続きにおいて、「過剰記憶」として論じられていた文学活動の特質が再導入されることも、ここで補足的に指摘しておこう。デリダにとって自伝とはまさに模範的な虚構であるのだが、「最小のある自伝的特徴のなかに、歴史的・理論的・言語的・哲学的な文化の最大の潜在性が集められうるということ」<sup>68</sup>それこそが文学の経済的パワーであるとされる。

したがってむしろ、文学は主観性のある場ではあるが、それは個人の経験を超えるような主観性となるのであり、間主観的・超越的な共同体の場へとつながるのである<sup>69</sup>。この問題はさらに文学の享受（読み）という行為にみられる他者への開かれとして論じられる。どんなに特殊な比類のない作家（たとえばデリダの好むジョイス、ツェラン、ブランショなど）であっても、作家および作品とは読まれて初めて存在し意味をもつものである。そして彼らの作品を読むとは彼らの「個人語法idiom」を引き継ぎ、それに応答し、それを引用することにほかならない。頭の中で理解し納得する場合も、そうした個人語法を使い、我がものとしていくのである。評論を書く場合にはより顕著に、作家の個人語法を読み手である批評家が受けとめ、それを自分自身の言語（つまり術語）として用いて批評テキストを産出するのである。

ここで作家の個人語法が他者によって反復される、という現象が顕著にあらわれることに注意したい。他者による反復、すなわち「他者による署名」、「他者による「<sup>カウンターサイン</sup>連署」」がおこなわれるのである。文学を読むとは、あるいはそれについて論じるとは、作家のサインに、他者としてカウンターサインすること、つまり元のサインとはまったく違ったサインを加えることで元のサインを偽証しつつ保証することにほかならない。

文学作品の読み、あるいは新たな作品の執筆は、他者のテキストが有する反復可能性によってしかありえない。「iterabilité反復可能性」という独自の術語を説明して、デリダはこの語には« iter » 「他」が含まれていると説明していたが<sup>70</sup>、このインタビューで論じら

<sup>67</sup> 文学作品のパフォーマティヴィティ（＝遂行能力、もちろん言語行為論への暗喩である）が次のように説明されている—— “[to appear] the greatest possible in the smallest possible space”, “This strange institution”, pp.46-47.

<sup>68</sup> “In a minimal autobiographical trait can be gathered the greatest potentiality of historical, theoretical, linguistic, philosophical culture”, “This strange institution”, p.43.

<sup>69</sup> “This strange institution”, p.44.

<sup>70</sup> iter（「もう一度繰り返して」という意味を持つ）は、サンスクリット語で「他」を意味する itara から来ているとデリダは説明していた（« Signature événement contexte », in *Limited Inc.*, p.27, 邦訳、p.20）。討論会においても「反復 itération は、同一と差異、あるいは同一と他を内包している」（« Philosophie et communication », p.402, 邦訳 p.50）という点がたびた

れているように文学という例において、反復可能性がまさに脱自的な運動をおこなうものであることが明示され、「反復を他性へと結びつけるロジックの十全な開発」が成し遂げられたと言ってもよいかもしれない。しかもこの他者を通じた反復可能性は、もともとのテクストの特個性、もとの作家の特個性をむしろ一段と高める働きを当然しているわけである。(よく読まれ、多く論じられるほどその作家・作品は強固な存在となる)。「あらゆる作品は、特個性と一般性との両方を、特個的なかたちで語るという意味において特個的」<sup>71</sup>であるとデリダは述べる。特個性がもつとも高まる瞬間に、特個性と一般性との両方を不可分なかたちで実現する——これがこそが文学のパワー、すなわち文学の有する「範例的反復可能性〔／もつとも模範的な反復可能性〕 *exemplary iterability*」にほかならない。

逆説的構造<sup>72</sup>を本質的に有する制度である文学 (=虚構) においては、「起こる *happen*」とは、起こらないはずの事柄が起こることにほかならず<sup>73</sup>、けっして現前したことのないものを生産するのが文学=虚構である。したがって文学のあらゆる生産活動は、デリダが初期のアルトー論で強調していたように、偽造であり歪曲であり虚偽であり捏造にほかならない。そしてこの偽造・歪曲の可能性こそが、署名の、とくに連署の、つまりは反復可能性の本質的条件であるのだから、まさに不在の在を実現する虚妄の制度である「文学」は、存在のデリダ的本質のもつとも「模範的な例」であることは明白であろう。

#### 第4節 「範例性 *exemplarité*」の構造

##### 1) 『パッション』——アポリアのメカニズムとしての「範例性」

1993年の『パッション』<sup>74</sup>は、『名を除いて』『コーラ』<sup>75</sup>とともに三部作として同時に出版されたのであるが、本論文にとってはほかの二著にまさる重要性を以下の二点においてもつ。まず、「秘密 *secret*」を中心主題とするこの論考が、秘密はその開示の瞬間におい

---

び強調されていた。

<sup>71</sup> “any work is singular in that it speaks singularly of both singularity and generality”, “This strange institution”, p.68.

<sup>72</sup> “This strange institution”, p.42.

<sup>73</sup> デリダにおける、文学=フィクションと「起こらないこと〔／非=場 *non-lieu*」との本源的な関係については以下にも明言されている。「Fors——ニコラ・アブラハムとマリア・トロツクの稜角のある言葉」若森栄樹・豊崎光一訳、『現代思想』臨時増刊デリダ読本——手紙・家族・署名、1982年2月号 (vol.10-3)、p130。

<sup>74</sup> *Passions*, Galilée, 1993 (邦訳、『パッション』湯浅博雄訳、未來社、2001年)。なお、本文冒頭ではこの題の下に副題のようにし「*L'offrande oblique*」 「斜行的な贈りもの」と記されている。

<sup>75</sup> *Sauf le nom*, Glilée, 1993 (邦訳、『名を救う——否定神学をめぐる複数の声』小林康夫・西山雄二訳、未來社、2005年); *Khôra*, Galilée, 1993 (邦訳、『コーラ——プラトンの場』守中高明訳、未來社、2004年)。

て侵されないまま、秘密のままにとどまる<sup>76</sup>という、その後の著作群、とりわけ『滞留』においてきわめて重要な核となるテーマが明示されている点、そしてこの論考がしばしば「文学」をめぐる論となっている点である。なお、1991年刊行の『時間を与える』<sup>77</sup>でも、ボードレールの散文詩「贋金」(『パリの憂愁』第28詩篇<sup>78</sup>)を採りあげながら、「文学的フィクション」が絶対に明かされえぬ「秘密」の場であること(たとえば件の散文詩のなかで、語り手の友人が乞食に渡したのが本物の金なのか贋金なのかは絶対に知りようがないということ)、つまり「文学」が「非=真実non-vérité」の場であることが論じられている点を指摘しておきたい——この「文学の(非=)真実la (non-)vérité de la littérature」こそが「文学の〔文学が隠し持つ／文学という／文学をめぐる〕秘密」であるとデリダはまとめている<sup>79</sup>。こうした文学と秘密をめぐる議論がなされている意味でも、また「贈与のアポリア」(贈与donは受け手が贈与と感ぜないときにしか贈与たりえない、つまり贈与は受け取られては／感ぜられてはならない、言い換えれば、<sup>あつては</sup>現存してはならない<sup>80</sup>)が論じられ、本論文でもこれから触れる「証言」のアポリアや第3章で触れる「赦し」のアポリアにつながる問題意識が提示されている点でも、『時間を与える』はデリダにおける文学=フィクションの捉え方を知り、それと関係しながら展開される90年代の議論を理解する上で重要な著作であると言えよう。こうした背景の上に小著『パッション』を位置づけつつ、以下ではこのいかにもまとまりの悪い著作から、文学と範例性概念との交叉に関心を寄せる本論文が注目する点を指摘したい。

まず着目したいのは、この著作では「秘密secret」というテーマが、言語活動の本質を照らし出すものとして問題化されている点である。問題なのはいわば秘密そのものではなく、「秘密があります」と言うこと、「秘密がある」と証言することである<sup>81</sup>。秘密について述べる、あるいは秘密を証言する場合、その秘密とは(それが「秘密」である以上、必然的に)「内容を欠いた」(秘された)ものにほかならず、「秘密がある」と言う・証言することは、その活動それ自体の表示、すなわち言語活動・証言行為というもののむき出しの例証となる(「私たちは、中身のない秘密について、その遂行的行為の経験と、遂行的な痕跡

<sup>76</sup> « Il [=le secret] reste inviolable même quand on croit l' avoir révélé. » (*Passions*, p.60, 邦訳 p.59)「秘密はそれが暴かれたように思えるときでさえも犯されずに残る」。この意味で秘密は« non-réponse absolue »「絶対的な非=応答／責任」(p.62)だともされている。

<sup>77</sup> *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Galilée, 1991. この著作は1977-78年にフランスおよびアメリカ合衆国でおこなわれたセミナーをもとにし、さらに1991年にシカゴ大学でおこなわれた連続講演を経て著作化されたものである。

<sup>78</sup> Cf. 『ボードレール全集1』福永武彦編集、「パリの憂愁(小散文詩)」「28にせ金」、人文書院、1963年、pp.325-327。

<sup>79</sup> *Donner le temps*, pp.193-194.

<sup>80</sup> *Donner le temps*, pp.26-28.

<sup>81</sup> « Disons qu'il y a là un secret. Témoignons : il y a là du secret. », *Passions*, p.56 (邦訳 p.54).

と切り離すことのできるような中身はもたない秘密について、証言するのである<sup>82)</sup>。さらに推し進めて考えれば、言語活動をおこなうということ自体が、“私には述べるべきことがある”ということの表示であり、つまりは“私は秘密をもっている”ということの宣言にほかならない。そしてそれは内容を抜きにして、ただ言うという行為すなわち言語活動そのものを、自己例証的に示すことに相違ない。

なお『弔鐘』で採りあげられていたありうる最良かつ唯一可能な例としての「神」というカントの議論が、ここで再びデリダによって採りあげられていることも指摘しておこう<sup>83)</sup>。この「最高の例」は不可視のものとして秘密のままに留まり、純粋な法（すなわち例に依存しない法、つまりは「神」の法）と最高の例たるそれ自身（神）との間のアポリアを明らかにする。しかし「最高の例」にまつわるこうしたアポリアは、単にアポリアとしてとどまるのではない。「例とは不可視なるものの唯一の可視性である」とするデリダは、神という例を通じて、例一般がもつ、不可視なるもの（秘密）を不可視のままに私たちに見させるという特質を、もっともわかりやすく模範的に明らかにしているのである。

さて、この小論の末尾では「打ち明け話confidence」と称して、「文学」をめぐるデリダの愛着が語られ、デリダにとって文学ないし文学的エクリチュールがどのような意味で愛＝パッションの対象となるのかが論じられている<sup>84)</sup>。それは、文学が「絶対的な秘密の場 lieu d'un secret absolu」であるためだという（おそらくは、だから絶対的な秘密にもかかわらず au lieu de 文学を愛するのだ、と）。文学が絶対的な秘密の場であるというのは、アメリカでのインタビュー「文学という奇妙な制度」でも語られていたように、「すべてを言う権利 le droit de tout dire」が文学には担保されているからで、この「非＝検閲」の権利と能力によって、文学は何を言ってもその責任が問われない、絶対的な「非＝応答／非＝責任 non-réponse」の場となるからである。ひらたく言えば、文学作品においてどんな不道德なことを書こうと、作家は社会的指弾に応える必要はなく、責任をとる必要もないということである。

だから文学には、「秘密に触れることなくすべてを言うチャンス」があるのであり、したがって文学とは、「exemplaireな秘密」であるとデリダは言う。ここでも形容詞« exemplaire »は二つの意味で用いられている。まず「傑出した・模範的な」秘密だという意味で。もうひとつはおそらく特個性と普遍性とを結び合わせ、一にして一以上、一にして多、一にして他という逆説的存在様態を言う「範例的な」という意味で<sup>85)</sup>。だから

<sup>82)</sup> Cf. « Nous témoignons d'un secret sans contenu, sans contenu séparable de son expérience performative, de son tracé performatif. », *ibid.*

<sup>83)</sup> *Passions*, [note 10], pp.85-87 (邦訳 pp.88-91).

<sup>84)</sup> *Passions*, p.63sq. (邦訳 p.62 以下).

<sup>85)</sup> なお、この論では、「礼儀正しさ politesse」の内的矛盾として、礼儀正しさの規則（ただ単

こそデリダはこのあとに、文学においては、たとえば作家の人格が登場人物によって表象されていないと同程度に一方では表象されているとか、テキスト表層の裏に秘された意味は決定不可能であったり、さらには決定すべき秘密の意味などもはや存在しないとか、秘密にもかかわらずその呼びかけの力が他者へと働きかけ、また私たちが他者へとつなぐとかと、文学における秘密の逆説を論じ立てるのである<sup>86</sup>。

しかし本論文にとってこの著作がとりわけ重要であるのは、本文でごくわずかに一箇所、そしておそらく後から付された注において、まとまりは欠くものの並外れた長さの文章を費やして、「例 *exemple*」と、「模範的／例的 *exemplaire*」であるということと、「範例性 *exemplarité*」とについての考察が展開されているためである。

まず本文で、「例」とはそれ自身のうちに閉じることのないもの、それ自身であってただちに「それ以上かつそれ以外のもの *plus et autre chose*」であることが指摘され、続けて「それそのものとしての例は、みずからの特個性をはみ出し、同様に、みずからの自己同一性をはみ出す」<sup>87</sup>として、「例」というものの存在が（自己が自己に留まるという）アイデンティティの不可能性を象徴することが述べられている。例というものが特個的でありながら特個性と一般性・普遍性・公共性・超越性とを結ぶ働きをすること、すなわち本論文の主題である「範例性」を有していることが、内容としては捉えられているわけだが、この箇所では「*exemplarité*」という用語は、おそらくは「例性」すなわち「例がもつ特質」という意味で用いられているにすぎないと思われる。この段階では、「*exemplarité*」が特殊な術語となる一歩手前のところにデリダはいるように思われる。

その一歩が踏み出されるのが、後注の形式で末尾に付された長大な注においてである。問題となる注 12 は、本文において「文学の範例的 *exemplaire* な秘密」が論じ始められた箇所に対してつけられたもので、この問題についての補言として付記されたものであるが、むしろたっぷり 3 ページにおよぶこの注 12こそが、この著作の到達点をしめす結論（未

---

に礼儀正しかったり、礼儀正しさから礼儀正しかったりするの、礼儀正しくない）が論じされた際に、おそらく特個性と一般性とを結びつつも一般性への傾きの強い「例的」という意味で、「*exemplaire*」という形容詞が用いられていた。「*Cette règle est récurrente, structurelle, générale, c'est-à-dire chaque fois singulière et exemplaire*」「この規則は、回帰的であり、構造的であり、一般的であって、つまりはそのつどごとに特個的かつ〔類〕例的である」、*Passions*, p.24 (邦訳 p.19).

<sup>86</sup> *Passions*, p.67sq. (邦訳 p.66 以下).

<sup>87</sup> « *L'exemple même en tant que tel, déborde sa singularité autant que son identité* », *Passions*, p.43 (邦訳 p.39). したがって、この文の後に続くまったく秘密めいた重畳語法による文章 (« *L'exemplarité de l'exemple n'est évidemment jamais l'exemplarité de l'exemple* » 「例の例性〔範例性〕はけっして例の例性〔範例性〕ではない」) は、少なくとも自同律の不成立を、例というものの本質を通じて例示した文章となっている。

完のものであるが) であるようにすら思われる。この注が『パッション』という書物の末尾を占めていることは、注という補足物がまさに本文のハイライトをなすというデリダ一流の「代補」的な仕掛けであるだろう。いずれにしてもこの注は、デリダにおける「範例性」議論のうえで画期的な進展が見られる、きわめて重要なテキストである。

さて本文において「文学の範例的な秘密 *le secret exemplaire de la littérature*」と述べられたときの«*exemplaire*»は、上にも見たようにまずは「模範的な・典型的な」と解釈できるわけだが、文学が抱えるあるいは明かす、他に傑出した、他の模範となるような、秘密というものの典型であるような秘密とはいったいどんなことなのか。

「ユリシーズ・グラモフォン」という論のなかでデリダは、「«*oui*»をその模範例として(つ)言語が反射的な自己例証機能をもつことを指摘していたが、デリダはここではさらに進んで、言語はこの自己例証機能が何を例証しているのかわからないままにおこなわれること、言語は——とりわけ文学の言語は——何の例だかわからない例として自らを与えるものであることに、はっきりと考え及んだのである。

何かについて話しているとき、その何かについて話しているのか[……]、なんらかの例を、何かの例を与えているのか、私が何かについて話せるということの例を与えているのか、何かについての私の話し方についての例を与えているのか、何か一般的なことについて一般に[たいてい/一般的なやり方で]話すことができるという可能性の例を与えているのか、あるいはそういう言葉を書くことができるという可能性の例を与えているのか、などなど、そのいずれかを決定し得ないときに、何か文学めいたものが始まっているだろう<sup>88</sup>。

私たちはここから、例えばこんな風に考えてみることはできないのではないか。文学の意味作用は多重的でありまた寓意的であるためにそれだけ一層、また作品は作品として存在するだけで解説を伴わないだけになおさら、どのレベルでの例示として自らがあるのかを決定できない。すべての言語に、表象的意味作用とともにそれとは別に提喩的・カテゴリー表示的な自己例証機能が備わっているが、実はこの二つの働きは、人間の実際の言語活動においてはいつでも分離不可能、区別不可能なものとしてある。「私」が自伝を書いたときに、「私は“自伝的な”テキストを書いたのではなく、自伝についてのテキストを書いたの

---

<sup>88</sup> «*Quelque chose de la littérature aura commencé quand il n'aura pas été possible de décider si, quand je parle de quelque chose, je parle de quelque chose [...] ou si je donne un exemple, un exemple de quelque chose ou un exemple du fait que je peux parler de quelque chose, de ma façon de parler de quelque chose, de la possibilité de parler en général de quelque chose en général, ou encore d'écrire cette parole, etc.*», *Passions*, p.89 (邦訳 p.93).



であり、私が書いたこれはその例なのだ、と言っても誰も真剣に反論することはできないだろう」<sup>89</sup>とデリダが言うとおりである。自分について書くこと、自伝こそが、デリダにとって虚構＝文学のもっとも模範的なモデルであったことについても、ここで十分に納得がいく。すなわち自分について書いているときこそ、自分の書いている言語が、なにか自分自身に関する事柄についての表現であることと、自分をその一例とみなしうるようなより理念的なあるものの例示であることと、さらには自分が例示しているそのカテゴリーそのものについての例証的記述であることの区別が原理的に不可能となるからだ。このとき私は「例」であるが、私そのものではないものの例であり、しかも逆説的なことにその「模範的な」代表例としてある。

デリダはさらに続けてこう記している――

次のように言っても [……]、誰も真剣に反論することはできないだろう。私について書いているのではなく“私” [というもの] について書いている、とか、なんらかのある私、あるいは私一般について、ある例を提示しながら書いている、と。私は例にすぎない、あるいは私は<sup>エグザンプレール</sup>例的／模範的 *exemplaire* である。<sup>90</sup>

この最後の文章 « *je ne suis qu'un exemple ou je suis exemplaire* » はとりわけ意味深長であるだろう。自伝執筆という文脈で考えればこの文は、(自伝を書くにあたって、この)「私は例でしかない、言い換えれば私は例的である／だが私は傑出した例である」と解釈できる。しかしより一般的な問題として考えれば、次のようにも解釈できるだろう。“（一般的に）「私」という概念そのものが「例」としてしか存在しない” “「私」という概念こそまさに「例」という概念そのものである” “これを言い換えれば「私」こそ「例」として「模範的」であるということだ”。主体における個と一般の逆説的で本質的な接合が、“私が私について語る” という自伝のはらむ本質的で不可避的な要件として前景化されているわけである。“自己語り” と「範例性」の交叉については次章でさらに詳しく検討することにした。

文学が、そして文学的な主体が、それ自身以外・以上のものとして存在することをさまざまに説明した後、ある意味（「狭義の意味」）がその意味に留まることがありえないよう

---

<sup>89</sup> « Personne ne pourra sérieusement me contredire si j'affirme [...] que je n'écris pas un texte « autobiographique » mais un texte *sur* l'autobiographie dont ce texte-ci est un exemple. », *Passions*, p.89 (邦訳 pp.93-94).

<sup>90</sup> « Personne ne pourra sérieusement me contredire si je dis [...] que je n'écris pas sur moi mais sur « moi », sur moi quelconque ou sur le moi en général, en proposant un exemple : je ne suis qu'un exemple ou je suis exemplaire. », *Passions*, p.89 (邦訳 p.94).

にするメカニズムのことを、デリダがここで決定的に「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性の構造 la structure d'exemplarité」と呼んでいることに注目したい<sup>91</sup>。それは「決定不可能性」あるいは「アポリア」のメカニズムそのもののことである。「私はつねに、私について話すことなく、私について話す」「応答することなく応答する」——こうした事態が絶えず生じざるを得ないのは、この「範例性の構造」こそがすべての存在の根源に働いているからにほかならない。デリダはこの書物の最終ページにあたるこの長い後注の最後に、念を押してこの「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性の構造」を問題化し、それを、哲学の、法の、歴史の、むろん文学の、などなど、どれと決定することはできないがおそらくそのどれにもかかわる根本の問題設定として掲げている。

特個的なことを話しているのか、一般的に話しているのかが絶対にわからないということ、私について話しているのか、あなた又は彼について話しているのか、私一般について話しているのか、その判別が不可能であること、そうした「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性の構造」を代表するものが文学にほかならない。その意味で「文学は〈<sup>エグザンプラリテ</sup>範例的〉」なのだ。すなわち文学は、「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性の構造」を「<sup>エグザンプレール</sup>模範的」に示す「<sup>エグザンプル</sup>例」なのである。

文学は（とりわけ）「<sup>エグザンプレ</sup>範例的exemplaire」である。すなわち、つねに他なるもの、自分自身とは別の他のものであり、他のものを言い、他のものをなす。その自分自身とは、それ、すなわち自分自身とは別の他なるもの〔／自分自身という他なるもの〕にほかならない。<sup>92</sup>

「<sup>エグザンプレ</sup>範例性」そのものである「文学」は、したがってデリダにとって哲学の作業そのものとなるのである。

## 2) 『滞留』——生の原理としての「<sup>エグザンプレ</sup>範例性」

『滞留』<sup>93</sup>は、上に検討した『パッション』の最後の考察の延長上にあり、また本章で

<sup>91</sup> *Passions*, p.91 (邦訳 p.96). そしてこの「<sup>エグザンプレ</sup>範例性の構造」こそ人間の言語活動そのものを可能にしている、と暗示されている。

<sup>92</sup> « la littérature (entre autres choses) est « exemplaire » : elle est, elle dit, elle fait toujours autre chose, autre chose qu'elle-même, elle-même qui d'ailleurs n'est que cela, autre chose qu'elle-même. », *ibid.*

<sup>93</sup> *Demeure*, Maurice Blanchot, Galilée, 1998 (邦訳、『滞留』[付／モーリス・ブランショ「私の死の瞬間」] 湯浅博雄監訳、未来社、2000年)。これは1994年にベルギーのルーヴァン大学でおこなわれたデリダを中心とするシンポジウム *Passions de la littérature* 「文学のパッション」での講演を単行本化したものである。講演は予告では「Fiction et témoignage」 「虚構と証言」とされていたが、シンポジウム記録が書物 (Michel Lisse, *Passions de la littérature, avec Jacques Derrida*, Galilée, 1996) として刊行された折には、デリダの論文は « Demeure,

採りあげたすべての議論の集大成としてみることのできるような著作である。ここで主題化されている「demeure留まること＝滞留」とは、冒頭での説明にあるように、まずもって、「決定不可能なものの中に留まること」、そしてその（決定不可能性の中に留まることの）不可能性という問題と規定されている<sup>94</sup>。ここからもわかるように、「証言」や「虚構」や「瞬間」ないし「審級」をめぐる考察であるこの著作は、さきに捉えた“決定不可能性の構造としての「範例性」”をめぐる論考にほかならないとひとまず言うことができる（だがそうした次元を超えた「範例性」のあり方がすぐに問題とされるのだが）。そしてそれはそのまま——この論考に場を与えたシンポジウムのテーマ「文学のパッション」の通り——「文学」そのものをめぐる論考にもなっている。

この論で考察の対象および基盤とされているのは、モーリス・ブランショが最晩年に発表した、若き日の悲痛な出来事の回想である（らしい）「私の死の瞬間」<sup>95</sup>というテキストである。いかにも短篇小説風の虚構的文学テキストのようでもあり、まるで法廷にあるいは神の最後の審判に引き出された者の斜行的な告白ないし証言でもあるようなこの作品（そもそも「作品」なのだろうか）を通じて、暴露してなお秘密にとどまる秘密を証言する、すなわち証言ではない証言をおこなうという証言の本質を、デリダはほとんど<sup>パステイック</sup>悲愴な感動をこめて論じている。

ある秘密を証言すること、いくばくかの秘密があることを証し立てること、しかしその秘密の核心を明かすことなしに。これこそ決定的に重要な可能性である。[……] われわれは証し立てが可能ではないことを——そして、ここには守るべき秘密があるのだということを、あるいはどうしても守らないではいられない秘密があるのだということを、他者のもとで証し立てる義務を痛感する。つまり秘密のままに留まる秘密の告白である。<sup>96</sup>

半世紀も前に起こるべきであった自分の死について 90 歳を間近にして述べるブランショ

---

Fiction et témoignage » 「滞留——虚構と証言」と題されていた。

<sup>94</sup> 虚構と自伝の区別、すなわち虚構と真実の区別の決定不可能性の中に私たちは留まらざるを得ないことが確認された後、デリダはこう述べている——« On se trouve alors dans une fatal et double impossibilité : impossibilité de décider mais impossibilité de demeurer dans l'indécidable. » 「このときわれわれは避けがたい〔宿命としての〕二重の不可能性の中にいる。決定することの不可能性であると同時に、それでもなおかつ非決定に留まることの不可能性〔という二重の状態のなかに〕。», *Demeure*, pp.10-11 (邦訳 p.17).

<sup>95</sup> Maurice Blanchot, *L'Instant de ma mort*, Fata Morgana, 1994 (rééd., Gallimard, 2002).

<sup>96</sup> « Témoigner d'un secret, attester qu'il y a du secret mais sans révéler le cœur du secret, voilà une possibilité critique [...] nous ressentons le devoir d'attester auprès de l'autre que l'attestation n'est pas possible --- et qu'il y a là un secret à garder ou un secret qu'on ne peut même pas ne pas garder : aveu d'un secret demeuré secret », *Demeure*, p.33 (邦訳 p.40-41).

この作品がもつ切迫した力そのものを、デリダ自身の論考に移し替えたように思われるところがこの著作の特質であると言えるかもしれない。すなわち、これまでも展開されてきた、法や秘密や範例性や言語と存在のアポリアなどが、この著作では、学としての哲学上の議論としてではなく、私たちの生のただなかの切迫した問題として私たちに突きつけられてくるということの特筆しておきたい。

このヴォルテージの高さがまさに、「<sup>エグザンプリテ</sup>範例性」の問題を構成する諸概念の極限化に結びついているように思われる。本論文が着目する「範例性」とは、特個性と普遍性との接合、それ自身と他なるものとの同時顕現のことであるが、『滞留』では、その特個性がまさに頂点に達しているような例においてこれ以上ない普遍性・一般性が顕れてくるようなケース、いかんともしがたいほどに個に閉じまさにそれ自身であるようなときに、それ自身が他のものとして出現してくるようなそうした例が論じられているのである<sup>97</sup>。このとき、ある事柄が特個のか普遍的か、特殊例なのか一般例なのかは、もはや二者択一の問題でなくなり、したがってそのどちらかに決めようと試みる際に生じる「決定不可能性」の問題ではなくなることに注意したい。決定不可能として保留されるのではなく、その両極のどちらをもがその頂点において同時に生きられるという事態が、まさに私たちの生のもっとも切実な瞬間を構成する。原理的には不可能に見えるこの両極の同時顕現としての「範例性」こそ、実は私たちの誰もが生の経験のなかで——とりわけ重大かつ深刻な経験のなかでは——たえず出会っている事態なのではないか。

基本的な確認になるが、人が「証言」という、公共の場のただなかでおこなわれる重大な言語行為を遂行するのは、本来的に「私が証言していることをほかの誰も私の代わりに証言することはできないような瞬間」においてにほかならない<sup>98</sup>。この著作では、特個的な「瞬間instant」とは、この証言の瞬間として（とりわけ私の死にかかわるような瞬間についての証言の瞬間として）問題化されている。その意味で「瞬間 instant」は「<sup>アンスタンス</sup>審級instance」（言語論の用語でもあるが、むしろ裁判制度での用語である）に結びつけられる。この「瞬間instant」および「<sup>アンスタンス</sup>審級instance」は、一般性あるいは個を超えた共有性を不可避的に有するものである。〈審級＝法〉の場とは、まさに個別性の場でありかつ普遍性の場にほかならない。そして特個的であればあるほど、同時に公共性、一般性、普遍性、他者との共有が高まるような行為が、証言である。すぐに気づかれることだが、これは本論文ですでにみてきたように「文学」の特質に一致する。証言＝文学においては、その事例が

<sup>97</sup> 特個性の頂点において一般化（反復）を原理的にはらむという意味では、むしろ「署名」もまた同様の例だと言えよう。署名も個人の証として、その個人にとってまた社会にとってきわめて重要な契機ではあるのだが、「証言」と（少なくとも通常の）「署名」とを比べると、それが背負う深刻さの度合いの違いは一目瞭然であるように思われる。

<sup>98</sup> *Demeure*, p.32 (邦訳 pp.39-40).

代替不可能だからこそ、かえってみなに共有される（すなわち代替可能となる）のである。デリダの言う「*instance*」が*exemplarité*へと私たちを導く」（〈瞬間性＝審級〉が<sup>エグザンプリテ</sup>範例性へと私たちを導く）という言葉は以上のように解釈できるだろう<sup>99</sup>。ここでは、「*instance*」という語が英語で「ケース、実例、事例」を意味することも思い出しておきたい。特個的な<sup>ア</sup>審級＝<sup>ン</sup>瞬間（性）とはそれ自体がもともと「例」なのであり、「例」とは特個性と一般性、個人性と公共性とが結びつくことによって成立するものにほからならない。法の場合での言語行為である「証言」は、逆説的にも自分個人の責任において自分個人の事柄を語ることが公共的な価値をもつこと、特殊例が判例となり「法」を作り出すのに貢献することを典型的に表わす、まさに<sup>モ</sup>模範的な事例にほからない。

以上がすでにこの著作のある面からの要約であるが、もう一度デリダのテキストを参照しながら証言と「範例性」との関係が浮かび上がらせる問題について検討してみよう。

証言とは一般に、ほかではなく特個的なその人が、代替不可能性を資格として特個的な事例について秘密を他者に明かすことである。したがってこの「例」は代替不可能である。

「しかしこの代替不可能性は*exemplaire*〔模範的＝特個的／類例的＝一般的〕でなくてはならない、すなわち代替可能でなくてはならない。」<sup>100</sup> つまり、証言とは代替不可能性と代替可能性との接合なのである。私が見たり聞いたりする唯一の人間であったところで、また私がそれを証し立てる唯一の人間であるところで、私は真実を述べると誓う（／と言う）——それが可能なのは、そしてそれが真実であるのは、それはまさに、私の代わりに誰でもよい誰でもが、あの瞬間に、同じものを見たり聞いたり触れたりしたはずだという限りにおいて、また私の代わりに誰でもよい誰でもが、「*exemplairement*模範的に・みごとに」、普遍的に、私の証言の真実を反復しうるはずだという限りにおいてである。

私一人が見、聞いた事柄において、そしてまた、それを証言することができるのが私一人であるときに、真実を言うと私は誓います、と言う場合、それが本当であるのは、誰でもが、この瞬間に、私の代わりに見たり、聞いたり、同じことを述べたりすることができるに違いないという限りにおいてであり、また、誰でもが、私の証言が真実であることを*exemplairement*に（みごとに）、普遍的に反復できるはずだ、という限りにおいてである。<sup>101</sup>

デリダは続けて、「<sup>エグザンプリテ</sup>範例性」という概念の本質を、鮮明に言いきる。

<sup>99</sup> *Demeure*, p.47 (邦訳 p.56).

<sup>100</sup> « Cette irremplaçabilité doit être exemplaire, c'est-à-dire remplaçable. », *ibid.*

<sup>101</sup> *Demeure*, pp.47-48 (邦訳 p.57).

「瞬間」の範例性〔／模範性〕とは、あるいは「瞬間」を「審級」にするものとは、あらゆる範例性がそうであるように、特個的でかつ普遍的であること、特個的でかつ普遍化可能であることなのだ。特個的なものは普遍化可能でなくてはならない、それが遺言の条件なのである<sup>102</sup>。

ここでデリダが強調するように「範例性」というあり方によって<sup>エグザンプリテ</sup>特個性と普遍性が共起両立するのであって、まったく特殊な個人的な事柄が公共的な力をもつようになる。特個的なものが、特個的なものとしてその力を認められるには実はどこかで公的な認知が必要であり、したがってある種の普遍化に開かれていることが必要となる。たとえば遺言という個人的行為も、それが普遍的な制度にのっとっているとき、すなわち普遍性を帯びているときに、初めて遺言としての有効性をもたらすようになる。ここでデリダがあらゆる言語活動をその発言主体の不在の可能性を本質的に含むという意味で「遺言的 testamentaire」と規定してきたことを思い出せば、特個的なものの普遍化可能性（繰り返しになるが、それは特個性を捨象して普遍性へ移行することではなく、特個性と普遍性との両立である）は、すべての言語活動の条件だと言われていることになる。

証言すなわち「私はそれを誓います、私を信じなければなりません」という発言を私がおこなっているとき、私は、この特個性の普遍化が可能であり必然的であるということを標榜し、要求し、前提に据えている。つまり証言は「無限に秘密であり、無限に公的」なのである。この公共性とは反復可能性と不分離なものでありそれを根拠としている。私はあらかじめ反復することを約束し、反復によって始める。何度でも同じことが言えるということが証言の有効性の根拠であり、起きた事態に忠実にそれをなぞったものであることが証言の真正性の前提であるからだ。だから初めて言うことでも、証言である以上それは反復なのであり、証言は根源的な反復可能性によって成立していると言える。したがって、たった一度きりのものであるかけがえのない証言が、本質的に「反復可能性であり、同時に、一回であって一回以上、一つの瞬間のなかでの一つの瞬間以上」<sup>103</sup>となる。「範例性こそは証言というプロブレマティックにとっての本質的な概念を名指す」<sup>104</sup>ものだとす

<sup>102</sup> « L'exemplarité de « l'instant », ce qui en fait une « instance », si vous voulez, c'est qu'elle est singulière, comme toute exemplarité, singulière et universelle, singulière et universalisable. Le singulier doit être universalisable, c'est la condition testimoniale. », *Demeure*, p.48 (邦訳 p.57).

<sup>103</sup> « C'est déjà une itérabilité, plus d'une fois en une fois, plus d'un instant dans un instant, en même temps », *Demeure*, p.48 (邦訳 p.58).

<sup>104</sup> « l'exemplarité nomme un concept essentiel à la problématique du témoignage », *Demeure*, p.47 (邦訳 p.56).

れるのはこの意味においてであり、「証言者と証言は常に範例的でなくてならない」<sup>105</sup>という言葉によって言わんとされているのは、証言者と証言が、傑出した、比類のない、模範的な特個性を備えている必要性（すなわち<sup>エグザンプレール</sup>模範性）と、その特個性が普遍性へと結びつき個人性が公共性へと開かれているということ（すなわち私たちの言葉で言う——逆説的形象としての——<sup>エグザンプレリテ</sup>「範例性」）との両方であるだろう。

### 〈フィクションと証言との共犯関係〉

言語の本来の機能が何かを表象することにあるばかりでなく、むしろいくばくかは表象しているふりをしているものを否定すること、つまり偽の表象をおこなっていることに存するという、言い換えれば言語の本質は、表象としての言語行為の否定である「虚偽」「嘘」「<sup>フィクション</sup>虚構」の可能性にあることについては、たとえば『声と現象』以来デリダは、ことあるごとに常に、ただし散発的な仕方によってはあるが、確認を繰り返してきた。言語行為の根底にあって言語行為を支える「虚偽、歪曲、虚構」の可能性という問題は、とくに連署（カウンターサイン）という概念を通して、より明確に打ち出され、存在一般の原理として強調されてきた。そして、この存在の根底にすでに在る虚偽・虚構性の積極的な肯定は、まさに虚構性の上に成り立つものである「文学」すなわち制度としての「虚構」を主題化することで、やはり散発的にではあるが、デリダの思想のなかで随時繰り返されてきた。

しかし『滞留』では、存在の本質的側面としての「虚偽・歪曲・虚構」を、一つの芸術ジャンルである虚構＝文学の文脈に限って肯定するのではなく、虚構＝文学を媒介としつつも、より広い生の文脈のなかで見据えることが試みられていると言ってよいだろう。このとき虚偽や虚構は、芸術的なお遊びとしての責任回避のなかにおいてではなく、虚偽や虚構が必然的に随伴する罪や倫理違反の重みを十分に背負いながら、きわめて深刻な生身の切迫感のもとに私たちの存在の背後ないし根底に据えられている、ということに注意しよう。

私に起こったこと、私の身に、私だけに起こったことについての、分かち持つことが可能でまた不可能な秘密を、一人称で言うこと。私が、それを生き、見、聞き、触れ、感じ、実感する立場にあったところのものについての絶対的の秘密を言うこと（あるいは言いつつ言わないこと）、それが証言という行為の本質であるとすれば、本来、虚構が入り込んではいないはずのものが、本質的に虚構の権利を有していることによって実は成り立っていることになる。真正な証言、誠意にみちた自伝、誠実な告白のまさに起源において、フィ

---

<sup>105</sup> « Un témoin et un témoignage doivent être toujours exemplaires. », *ibid.*

クシオン「と」嘘、<sup>シミュラークル</sup>擬制と文学の可能性、文学の権利が生まれてくる——誠実なるものと虚構的なものの本質的な「共可能性compossibilité」として<sup>106</sup>。この点については本論文第I部のおわり（第3章）でもう一度みることにしよう。

ここでデリダにとって文学が不在性と非安定性を本質としてもつようなものとして常に意識されてきたことを思い出したい。『滞留』においてもデリダは繰り返している——文学はそれ自身ではない、本質を持たず機能しか持たない（というせいで苦しまなければならない）<sup>107</sup>。文学には本質も実質substanceもない。文学とは非恒久的で変わりやすく非安定的な存在である。デリダは、文学は「内在的な特性propriété intrinsèque」ですらない、と述べる（あるものが場合によって文学とみなされたり、みなされなかったりするのだから）。文学は本質的に不安定な存在であり、「法的に言って文学は仮設的なprécaire境位にある」<sup>108</sup>〔下線強調引用者〕。文学のパッション（情熱/受苦）は、文学がその規定を自分自身以外のものから受け取るということに存する。まずはこの文学の本質的な受動性を私たちは深く覚えておきたい。文学はさまざまな意味において本質的に外部に開かれており、閉じることのないものなのである。「すべてを言うtout dire」という権利を持ち、もつとも野生的な自立性を備え、不服従である一方で、文学が文学としてその境位を永久に保証されるようなことはない。この矛盾こそが文学の存在そのもの、文学の「脱自的extatique」プロセスにはかならないことを強調しておこう。

### むすび——哲学・文学・人間学としての「範例性」議論

「<sup>エグザンブラリテ</sup>範例性」の議論はこの『滞留』に至ってきわめて切実な人間自身の生の問題としての位置づけを明確に獲得した。

デリダの“脱構築”思想が特に英米圏（その影響圏内に日本がある）での受容のなかでリオタールの言葉を借りて「ポストモダンの思想」というレッテルのもとに軽やかに流布し、破壊＝構築を自在に展開する「戯れ」の思想として喧伝されてきたことには、拙筆者ならずとも違和感を覚えてきた者が少なくないのではないか。おそらくデリダ自身がその一人であったに違いない。彼の思想はもともと存在論的であって、神から人間、物質まで、また文化的存在物である言語や概念に至るまで、存在するとはどういうことであるかを根底から問い直す試みであったと言えるだろう。（彼の言葉遣いがたしかに地口めいたものであるとしても）彼の思想は、決して思想のゲームではない。

<sup>106</sup> Cf. *Demeure*, p.49 (邦訳 pp.58-59).

<sup>107</sup> Cf. *Demeure*, p.28 (邦訳 p.36).

<sup>108</sup> « elle [= la littérature] dépend d'un statut juridique précaire », *Demeure*, p.28 (邦訳 p.37).



だが彼の活動が、在と不在、中心と周縁、自と他などの反転的な関係をいかにも鮮やかに切りとってみせ、ほとんど容易にも言える仕方でするところに代補的關係や差延 *différance* の運動を見出すとき、それが一種の思考のゲームのような印象を与えることになってしまったのも否定すべからざるところである。したがって特個性と普遍性、特殊と一般、一と多、一と他などの逆説的で反転的な接合を意味する「範例性」もまた、このデリダ的思考の戯れの典型的な一例とみなされかねないものであることも確かであろう。

だが当然のなりゆきと言うべきか、思考する自分はいかなる作業をおこなっているかという「哲学者」デリダのほとんど実存にかかわる自問として最初に提起された「例」というものの働き方に関する根源的な問いかけは、『滞留』に至って自分自身ではなく、自分自身にとってのかけがえのない友という具体的な人間存在を前にして、人間が（この世に、社会に）生きるということはどういうことであるかを問うという、戯れの軽やかさとは程遠い緊迫感に満ちた思考へと発展したのである。デリダにおいては常に“私”が私自身について話すという主体自身の問題として言語行為も考えられ<sup>109</sup>、その意味で「自伝 *autobiographie*」が絶えず人間の言語活動の隠喩そのものとして位置づけられてきたのだが、「文学」を契機とした思考のなかで、とりわけ抽象的な作者の芸術創作としてではなく、生身の人間の告白としての「虚構」テクスト（という特異な性質をもつテクスト）に向かい合う『滞留』においては、“私”について話す他者に私がどうかかわりうるのか、という公的、社会的、関係的な開かれを含んだ問いが開かれ、思索されるようになっていることを見逃さないようにしたい。すなわち私にとっての自伝の問題から、他者の自伝の問題への移行と言い換えてもよい。秘密を言う／証言する、ということがたえず問い返されているわけだが、ここには〈秘密を言う／証言する他者に接する〉という他者の言語行為の問題が胚胎され、しかもそれが文学の場を通じて考えられているために、他者の言語行為を自分の体験として生きるという問題として浮上していることに注意したい。直接に自分自身の問題でないからこそ、言語が含む決定不可能な謎と虚偽性が不可避の前提として受け容れられ、困難と感動と尽きせぬ欲求をもって生きられることになるのである。

人はなぜ文学（＝虚構）を必要とするのか。それは虚構としてでしか肯定しえないもののなかに私たちは生きているからである。自分のものと自分のものでないもの、自分個人に属するものと自分というもの一般に属するものと同時に——それらの単なる決定不可能性のなかでではなく——そのどちらでもある、しかもほとんど極限的な強さでそのどちらでもあるあり方において、みずから引き受けて生きているからである。かけがえのない自分の生を、あるいは、いやでも取替えのきかない自分に課された生を、特個的でもあり

---

<sup>109</sup> Cf. *La Voix et le phénomène*, p.105sq. (邦訳 p.178 以下).

人間一般の例でもあるものとして宿命のように生きているからである。生身の身体の内側からはおそらくけっして充分には感じとることのできないこの存在の「範例性 exemplarité」を、心的・精神的存在としての私たちは感知せざるをえないし、そればかりでなく、この「範例的な exemplaire」存在のあり方を強烈に体験することを欲し、必要ともするのである。自分の生が何の例示となっているのかがわからないままに生きていることを、少なくとも私たちはみなすでに知っている。それは必然的に苦悩の感情をともない、地団駄を踏むようなあるいは身をよじるような切迫した意識となって私たちに迫る。だがこれが存在の条件であることを徹底して示す場が「文学＝虚構」なのではないか。「文学＝虚構」を読むとは、いかんともしがたく秘密のままに残る秘密の吐露に触れることにほかならない。何の例なのかが示されないままに何かの例として提示されている人物たちの生に触れること。そこに私たちの虚構の生を見出すこと。虚構の生を体験することで、生が本質的に含む虚構性を体験すること。それは、永遠に謎のままに留まるものとしての生を尊重する唯一の方法であるように思われる。謎のままに留まる他者の生と自分の生を——解明の対象とするのではなく——終わりなく立ち返る場（そこに留まる場）とすること、それが「範例的」主体としての私たちの使命であり宿命であるようなのだ。

## 第2章 「自己」の「範例性」

### はじめに——普遍性の問い直しと「例」の思考

デリダはその活動のもっとも早い時期から「例 *exemple*」とは何か、なぜ人は「例」を用いてしか思考できないのか、その「例」というあり方が示しているのは私たちのどんな本源的性質なのかを問い続けてきた思索者であったことを第1章でみた。

デリダの「範例性」という概念をいくつかの著作を通じて検討した（したがって本論文にとって貴重な先行研究となる）M・ホブソンの論文<sup>1</sup>や、「特個性」〔(英) *Singularity*〕<sup>シンギュラリティ</sup>の概念に着目したデリダ論を展開しているT・クラークの研究<sup>2</sup>で指摘されているとおり、デリダの「例」をめぐる問いは、20歳代半ばにおこなったフッサール研究（『フッサール哲学における起源の問題』）およびフッサールの手稿「幾何学の起源」のフランス語訳の作業とともに展開された長大な考察<sup>3</sup>のなかですでに始められていたと考えることができる。

「幾何学」に代表される普遍的理念体系（普遍的眞実）の存在可能性が、それとは対極にある本質的直観や経験的生活への参照なくしては考え得ないという、普遍と経験（偶有）、あるいは抽象的理念と主観的な直観という相矛盾するものの不可避的接合の問題が、フッサール現象学の中核にあるものとしてこの研究で一貫して注視されているからである。フッサールによる「起源」探究との真剣な対峙のなかから浮かび上がってきたのは、ホブソンが要約するように、「超越論的なもの *le transcendantal*」と「経験的なもの *l'empirique*」（あるいは言語 *la langue*）とのあいだの「まったく特異な *absolument unique*」な関係<sup>4</sup>であり、デリダはその後この問題から目を離すまいとしたのであった。

<sup>1</sup> 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 (esp. pp.378-379).

<sup>2</sup> Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge University Press, 1992.

<sup>3</sup> Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1990. Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, Traduction et Introduction par Jacques Derrida, Presses Universitaires de France, 1962 (邦訳、E・フッサール『幾何学の起源、J・デリダ——序説』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1988年).

<sup>4</sup> Hobson, « L'exemplarité de Derrida », p.378.

この問題意識は、本論文第1章で採りあげたデリダのカント論「パレルゴン」(『絵画における真理』所収)<sup>5</sup>についても見る事ができる。ここでいささか紙数を割いて、デリダを媒介として見えてくるカント美学すなわち『判断力批判』とくにその第一部「美的判断力の批判」の重要性について考えてみたい。

カントについてまず振り返っておけば、「人間のあらゆる心の働き」を統合的に把握しようとした彼が、その第一批判(『純粹理性批判』<sup>6</sup>)において考究の対象としたのは、経験の参照をまったく必要としない「純粹理性」であった。それを補完するかたちで試みられた第二批判(『実践理性批判』<sup>7</sup>)においては、現実の行為における人間の心の働きを検討することに努めたが、彼が関心を集中させたのは行為における「理性」の働きであり、これを通じて一般道徳の成立の要件を探求することが目指された。偶有的な条件を排して普遍的・抽象的に妥当なるもののみを考察の対象としようとするカントのこうした徹底した普遍主義者としての姿勢は、近代「美学」の成立を画した第三批判(『判断力批判』<sup>8</sup>)でも一層顕著となる。普遍的に共有されるもののみを「美」と規定するカントの姿勢は、とくに個人的な創造力や美的感性を重視する現代の普通の読者であれば驚きの念を禁じえないほどである。「美」の普遍性および「美」を判断する「趣味」判断能力の普遍性を初めから前提とし、かつ、その立証にたえず苦悶し続けているような、すなわち普遍主義を救わんがための循環論法が展開されているように思われるカントの美学論を扱うにあたって、デリダはカントの普遍主義そのものを批判する必要などとは感じてはいなかったであろう。デリダのねらいは普遍主義者としてカントを退けることにはなく、むしろいかにカントの美学が普遍主義の不可能性をみずから例証しているかを指摘することであったと本論文では考える。

カントの標榜する普遍主義に対するカント自身の矛盾を明らかにするものとしてデリダが焦点をあわせたのが、第三批判の第1部第1編第1章の§14「実例による説明」(仏訳« Eclaircissement par des exemples »)であった。このセクションの土台となる§13で展開されているのは、普遍的な趣味判断は個人的で偶有的な「魅力」(仏訳 *attrait*)や「感動」(仏訳 *émotion*)とは無縁であるとの主張であり、極端な普遍主義論の典型がここに見られると言ってよい。ところがこのきわめて純粋な普遍志向の表明につづく§14は、

<sup>5</sup> « Parergon », in *La Vérité en peinture*, Flammarion, 1978, pp.19-168 (邦訳、「パレルゴン」、『絵画における真理』上、高橋允昭・阿部宏慈訳、法政大学出版局、1997年)。

<sup>6</sup> Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781)。

<sup>7</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)。

<sup>8</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790)。エマニュエル・カント『カント全集8 判断力批判(上)』・『カント全集9 判断力批判(下)』、牧野英二訳、岩波書店、1999-2000年。フランス語訳は以下を参照した——Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, éd. par Ferdinand Alquié, Gallimard, coll. folio, 1985。

まさに個別的で偶有的であるほかはない「例」(実例)を援用して、カントがみずからの普遍論を補強するものである。この明らかな矛盾こそ、デリダの出発点となる。カントの普遍美学そのものが、「例」(実例)による説明なくしては成立しない。超越論的な「普遍」という概念は、実は(それを思考する私たち人間にとっては)「例」という具有的・経験的なるものに依存せずには存立しえない、という根源的な真実がカントによって証されている——まさに例証されている——と、デリダは主張したいのであろう。フッサール哲学への問いかけと同じ問いの視線を彼はカントに向け、やはり超越的なるものと経験的なるものの不可分性(両者の「代補」的關係)という同じ答えをデリダは見出しているのである。

ところで、§ 14「実例による説明」でカントが美および美的判断の普遍性をより明確に説明するために持ち出した材料とは何であったかと言うと、それは驚くべきことに「パレルゴン(装飾、外<sup>エルゴン</sup>作品) *parergon*」という語=概念=存在であったことにも触れておこう。デリダも説明しているように*ergon*とはギリシア語で作品(英語で言えば*work*)の意味であり、したがって*par-ergon* (*para+ergon*)とは「作品の付属物」「作品ではないもの」(英語で言えば*bywork*)などといった意味になり、「副次的作品」「補遺」「付録」を表わす語として用いられる。すなわち「パレルゴン」とは「作品の外部」「作品には属さないもの」「非本質的なもの」にほかならない。「美しいもの」言い換えれば美的作品ないし芸術作品(すなわち「エルゴン」)の本質的定義を明らかにするために、「作品外の<sup>ゴ</sup>もの」が必要なものとして召喚されているのである。第三批判におけるカントの論証は、論証しようとするものの対立項を常にその内部へと呼び寄せる構造を持っていることが、デリダの採りあげた「パレルゴン」という事例に注目することで明らかになってくる。

さて、カントが「パレルゴン」の具体例として挙げるのは、絵画の額縁、彫像の衣服、建築物の周囲や造園における列柱である。これらはみなそれぞれが——カント自身が説明しているように——、作品(本体)への「外的な余剰」(仏訳*supplément extérieur*)すなわち余分とみなせるようであり、それなしでは本体そのものの存在様態が変わってしまうような、本体の構成部分でもあるものである。まさしく、すでにして典型的にデリダ的な「代補*supplément*」がここでカントによって捉えられているわけである。したがってこれらパレルゴンたちは内と外、本質と余分、中心と周縁の分割そのものをアポリアに追い込む<sup>9</sup>。ここで私たちにとって興味深い問題として浮かび上がってくるのは、こうした「パレルゴン」を援用した説明が、カントの議論全体のなかでどのような位置づけをもっているのかという問題である。

<sup>9</sup> 上利博規「「絵画における真理」をめぐるデリダの言説」、『静岡大学人文論集』54-2、2003年、pp.1-22。とくに第1章。なお、範例性を問題とする本研究の観点からは、デリダが表象芸術家ジェラルド・ティテュス=カルメルの連作を論じた「カルトウーシュ」を扱う第3章の議論も興味深い。

カントによる美学構築の試みを単なる純粹普遍主義の標榜と見るならば、このパレルゴンをめぐる § 14 の考察はセクションタイトルとは逆に美の「説明」とはなっていない、余分な外部だということになる。しかし実は、デリダが注目したこの矛盾したセクションこそまさにカントの美学的探究そのものの「説明」となっていて、広く言えばカント哲学全体の隠れた本質を明かすものではないかと思われるのだ。カントは「美しいもの」の理論化の試みを通じて、人間にとっては、普遍性は純粹なものとしては思考不可能であることを証し、だからこそ「純粹性」を犯すような事例（パレルゴンたち）を代表例として掲げたのではないか。とすれば § 14 は、カントの理論にとって奇妙なねじれによって偶然生じてしまった剰余的な外部ではなく、カント美学の中核に触れるものとして見えてくる。

こうしてカントの美学は、通常理解のように単に純粹に普遍性を標榜するものとしてではなく、実は普遍性と其对立項たる特個性との分割をみずから破綻させようとした試みとして浮かび上がる。たとえばカント自身がその普遍美学の主張のなかで、「あらゆる趣味判断は特個的な判断である」<sup>10</sup>（強調カント）と言い切っている。ここで私たちはもともと第三批判そのものが、一見したところは矛盾する普遍性と特殊性との接合から出発していた（「判断力一般は、特殊なものを普遍的なもののもとに含まれているものとして考える能力である」<sup>11</sup>）ことを改めて発見する。とりわけ美的な判断能力すなわち「趣味判断」をカントは、主観的でかつ普遍的なものと規定していた。たとえば § 1 では「美」とは主観によってとらえるほかはないものであり、なおかつそれが普遍的に共有されるときにのみ「美」と呼びうるのだという定義が掲げられている。また趣味判断（審美的判断）は主観的でしかありえないがその諸表象は客観的である、とも規定されている。審美的判断の根源的な特性は、主観と普遍、主観と客観という対立する二項の逆説的接合に求められている。さらにカントは § 6 でも「美しいもの」を「普遍的な満足の対象」であるとしているが、満足が主観的であることは言を俟たない以上、ここでも主観的普遍性とでも言うべきあり方が強調されているとすることができる。加えて § 8 のセクションタイトルにおいて、「趣味判断においては、満足の普遍性はかならず主観的なものとして表象されずに

---

<sup>10</sup> « [...] tous les jugements de goût sont des jugemens *singuliers* », Kant, *Critique de la faculté de juger*, p.144.

<sup>11</sup> カント『カント全集 8 判断力批判（上）』、p.26（序論、IV）。すでに見たように、この判断力一般をカントは二分する。「普遍的なもの（規則・原理・法則）が与えられている」場合に、特殊なものを普遍的なものに包摂する判断力を「規定的判断力」とし、「特殊なものだけが与えられて」いて判断力そのものが普遍的なものを見出さなければならないときに働くのが「反省的判断力」であるとする。第三批判は、この「反省的判断力」についての考究である。つまり、まさに個別的特殊的な事象を前にして、それを（自明ではない、ほとんど不可能な）普遍性へと接合する思考の作業について説明しようとしたものであり、美的判断力はその代表として考察の対象に採りあげられたのである。

はない」<sup>12</sup>とカントは繰り返しており、普遍性と主観性との合体现象としてこそ審美的判断（趣味判断）が画期的な重要性を持っていることを訴えている。

カントが第三批判を通じて堅持しぬいたこの主観性と普遍性との接合という一見逆説的な主張によって、カント美学は、「例」を通じて普遍性と特個性の接合について考究しようとしている私たちにとって、にわかに奥深く興味深い事例として立ち現われてくることになる。第三批判においてカントは、単に純粋な普遍論（普遍美学）を構築しようとしたのではなく、純粋に普遍的ではないような普遍性のあり方を、あるいは純粋に普遍的ではないような普遍性を思考する人間の判断力（思考力）のあり方を考究する試みを展開したことになる。だからこそ第一批判（悟性のなかでも経験とは無縁の純粋理性を探究）と第二批判（個人を超えた道徳的実践理性を考究）の後に——それらの単なる延長としてではなく——、みずからの理論を根本的に覆しかねない新たな補足として、第三批判が書かれずにはいかなかったのだと考えることができる。いわば第一批判と第二批判という「エルゴン」にたいする、まさしく「パレルゴン」として第三批判があり、それは理性や普遍がそれ自体で純粋なものとしては存在しえないこと、主観や特個性との深い結びつきなくして、つまりそれ自身の外部への開かれなくして、それら（理性や普遍）が成立することはありえないことを論じるために手掛けられたものと言えよう。第三批判第一部のなかのさきのセクション「実例による説明」が、カント美学全体の、さらにはカント哲学全体の説明になっているのではないかというの本論文の見解は、この意味においてである。

普遍性と主観、いかえれば、普遍性と個人・経験・偶有性は、実は私たち人間の心の働き全体のなかでもっとも重要な局面においては、いつも接合しているのではないか。カントはこの相対立するように見える二つの方向性（普遍性と主観性）の連携のさまを凝視するためにこそ『判断力批判』の考察をおこなったのだと私たちは読むことができる。だから超越論的観念論者＝イデア主義者と通常目されるカントもまた、「例」というあり方をクローズ・アップしなくてはならなかったのだ。以上が、デリダを通じて私たちに見えてくるカントの問題である。

普遍性と特個性（個別性、偶有性、経験、出来事）はどのように切り結ぶのだろうか。本来矛盾を含むこの複雑な関係のあり方を、決して単純化せずに考え抜こうとする姿勢が研究活動の最初期からデリダを一貫して支えてきたのだと私たちは言うことができるかもしれない。デリダはまず西欧形而上学の中心課題である普遍性についての思考に触れて、普遍性がはらむ矛盾（すなわち普遍性が経験的なもの・偶有的なものの支えを必要とする

---

<sup>12</sup> « Dans un jugement de goût, l'universalité de la satisfaction n'est représenté que comme subjective. », Kant, *Critique de la faculté de juger*, p.142.

ということ)に突き当たり、この問題から目をそらさないことによって、みずからの思想を構築しようとしてきたのではないだろうか。

本論文で核とする「例 *exemple*」という事象およびその抽象的特性としての「範例性 *exemplarité*」は、この普遍性と偶有性・経験性のアンヴィヴァレンス（単に二律背反するだけでなく、背反的でありながら両者が接合しているという二重性）そのものの象徴である。すなわち「例」は、通常の「例」概念が表わすような系列的・凡例的な側面と、「唯一例」「究極例」のケースが表わすようなめざましい、秀でた、比類のないあり方を示す側面との両方を内包するものとして現われるようになる。つまり「例」は、一般性さらには普遍性と、いかなる通約化にも理念化にも抵抗するような特個性とを結び合わせる。もともと、私たちが一般に「例」というものを用いるとき（たとえばデリダがルソーを例として採りあげるとき）、私たちはその「例」をまさに効果的で、他のものに代替することの不可能な、個別的魅力を備えたものとして用いているはずだ。しかし他方では、この例を使用して何事か一般的・普遍的なことがらの説明とするわけである。逆に言えば、「例」は一般性・普遍性に奉仕しないならば例としての役割は果たせず、一方で、それが際立った、特個性を有していないならば例として採りあげられることもない。

本論文は、「例」のはらむ普遍性と特個性の複雑な接合を「*exemplarité* 範例性」として論じるものである。しかしここで、もう一度、初歩的な段階に戻って諸概念を確認しておきたい。「*exemplarité*」という語は、名詞「*exemple*」およびその形容詞「*exemplaire*」の抽象名詞である。事情を複雑にしているのは（あるいは意味深いのは）、名詞「*exemple*」（基本的には系列をなすまとまり中の任意の「一例」を意味する）とその形容詞「*exemplaire*」（こちらは普通「めざましい、模範的な」の意味で用いられる）が、正反対の含意をもっていることである。ここから抽象名詞「*exemplarité*」の本来的な曖昧さが生じる。「*exemplarité*」は、一方で「*exemple* 例」の通常の意味、すなわち系列をなす多くの類例中の一例がもつ本質的特性を表わしえる。この「例性＝類例性」といった意味合いを仮に①の意味としておこう。しかし「*exemplarité*」という語は、もう一方で形容詞「*exemplaire* めざましい・模範的な」によって示される傑出性・唯一性・究極性を表わす語としても機能しえる。この「傑出性・模範性」といった意味合いを仮に②の意味としよう。デリダは「範例性 *exemplarité*」という語を場合によってこの①の用法で用いたり、また逆に②の用法で用いたりもしており、本論文で主張するようなその両者の複合的な意味合いでばかり常に用いているわけではない。しかしデリダのテキスト全般を見渡して彼の思考の全体を捉えようとしてみれば、デリダが、ときに①の用法で、ときに②の用法でこの「*exemplarité*」という語を用いるということ自体が、この語が矛盾し背反しあう二つの側面を併せもつ語であることを示していることが納得される。総合的に捉えるな



らば、デリダにおいて「*exemplarité* 範例性」という語は、①の任意性や一般性さらには普遍性へと通じる意味合いと、②の特殊性・個別性・唯一性へと通じる意味合いとを、少なくとも潜在的にはかならず併せもつ語だと言うことができよう。

またここから逆に「*exemple*例」の再定義を試みるならば、「*exemplarité*範例性」の具体的な顕われとしての「例」もやはり、本質的に①②の両面を含んでいる、あるいは少なくとも潜在的な可能性としてその両方を備えているものとして捉えられることになる。フーコー批判ですでにデリダが気づいていたように<sup>13</sup>、①の意味での「例」は「*échantillon* サンプル、見本」と言い換えられるが、これとは別に「例」には「*modèle*モデル、模範」と言い換えうる②の意味が存在する。つまり「*exemple*例」は（この②の意味においては）、さきに正反対の含意をもつと指摘した形容詞「*exemplaire*めざましい、模範的な」と合致しえるのである。デリダにとって「*exemple*例」という語＝概念＝存在は、①と②の二種に振り分けられるばかりでなく、早くから両方を兼ね備えたアンヴィヴァレントな存在であることが意識されていたのである。さらには「例」をめぐる考察を随所で積み重ねていくにつれて、デリダは次第に、この両極併合性を基礎として、人間存在の、あるいは人間にとって「意味」あるすべてのものについての、特殊と一般、個別と普遍の接合状態をめぐるさまざまな探究を展開するようになる。これが本研究で言うところの、特個性 *singularité* と普遍性 *universalité* の重ね合わせとしての「範例性 *exemplarité*」をめぐる思考である。

本論文第 1 章での作業から見えてくるとおり、「範例性」あるいは「例」をめぐるデリダの思考手続きには一定の傾向があると言える。デリダは、通常の「例」すなわち①の意味の「例」を直接論じることはなく、②の方の「模範・モデル」としての「例」、しかもいわば例外的で畸形的とも言える「例」、すなわち比類のない傑出した「究極例」ないし「唯一例」にまず着目する。たとえば、『弔鐘』における「“神”という例」をめぐる議論がその典型である。その上で、ただ一つしかない、まったく特個的なものがなぜ「例」となりうるのか、この矛盾した二面性を考え抜くのがデリダの作業である。

ところで究極的な唯一の事例がなぜ「例」となりうるのかという問いに対するデリダの答えは——『弔鐘』においては——、ただそれ一つしかない、至高の、究極的な存在であっても、「自分自身の例となる」という仕方によって「例」となり、理念化を果たし、一般性・普遍性への扉を開く、というものであった<sup>14</sup>。そしてこの「自分自身の例となる」という究極例の不可思議なあり方をさらに詳しく検討することが、これから本論文で見ていくと

<sup>13</sup> 本論文第 1 章第 1 節、参照。

<sup>14</sup> 本論文第 1 章第 2 節 1)、参照。

おり、その後の課題としてとり組まれたのである。本章ではこの、自己と「例」との関係  
を、デリダのさまざまな議論を通じて考えたい。

自分という究極の特個的事例が特個性に留まらずにいかにして普遍性ないし一般性への  
回路を併有するか。デリダはとりわけ文学（的）作品を素材としてこの問題を考える。本  
章ではまず第1節で80年代刊行の著作『シニエポンジュ』を、第2節で『シボレート』  
を採りあげて、特個的な文学テクストを素材にデリダがいかにか普遍性・一般性への複雑な  
接続を見出しているかを検討する。前者のポンジュ論ではポンジュテクストの固有性（＝  
特個性）がその記入と拭い去りの二重の運動によって範例的境位に至っていることが示さ  
れ、後者のツェラン論では特殊な境遇の表現者として位置づけられるこのユダヤ詩人のテ  
クストが、いかにか外部への回路を本質的に具有しているかを明らかにする。この二つの著  
作を本論文は、「一」であることの多重性を詩人の存在を通して明らかにした論考として位  
置づける。次に第3節で、ある仕方での特個性と普遍性の接合の危険についてデリダがは  
っきりと警鐘を鳴らした著作『他の岬』を見る。これによって特個性と普遍性の接合の功・  
罪両面が明確に提示されることになる。この著作はヨーロッパの自己特権化のメカニズム  
を厳しく糾弾したものだが、本論文としてはさらに、特個性と普遍性とを結びつける「例」  
というあり方がいわば薬にも毒にもなるパルマコン的な機構であることがこの著作によっ  
て示されていることに注意したい。この「毒」の面を明確に意識することによって、かえ  
って探求すべき「範例的」回路を丁寧に捉える基盤が提供されることになるからである。  
そして第4節において、自己の特個性を欺瞞に陥らずにいかにか他者に向けて語るかという  
課題への答えをいわば実践によって提示して見せた『他者の一言語使用』（邦訳書題名『た  
った一つの私のものではない言葉』）を検討する。特個性と普遍性の接続がはらむ危険を認  
識した上で、さらにその積極的な価値と可能性を探求する試みであるこの著作を、おそら  
く「例」・「範例性」をめぐるデリダの議論の突端部分をなしていると思われる90年代刊  
行のその他の著作群（『死を与える』『滞留』『パピエ・マシン』）の重要な基礎を提供する  
ものとして位置づけたい。「範例性」の問題を、デリダが彼なり人間学として展開してい  
ることをみるのが本章の目的である。

### 第1節 “無の”「究極例」の究極的な価値——『シニエポンジュ』

本章の第1節と続く第2節では、デリダのポンジュ論とツェラン論を採りあげる。詩人  
であるということ以外にほとんど共通点をもたないこの二人について、ここでいわば並べ  
て論じるに当たってあえて共通点を考えてみるならば、この二人は、それぞれに違った意  
味においてであるが、特殊な詩人とみなされる点が指摘できるだろう。フランシス・ポン

ジュは異端的な「“物”の詩人」として、パウル・ツェランは「ホロコーストを生き延びたユダヤ詩人」として、それぞれの仕方のみずからの特個性の中に堅固に立てこもった作家と一般にはみなされていると言ってよいと思われる。デリダはいわば逆説的な読み直しをおこなって、彼らの詩テキストにおいて特個性が外部へと開かれているさまを論じる。特個性を極めることとそれが外部へと開かれることが両立するということを、デリダはこの二人の実例を通じて論証しようとしていたように思われる。またより絞って言うならば、ポンジュ論は詩<sup>ポエジー</sup>というものが本質的にもつ絶対性を、またツェラン論はユダヤ共同体が本来もっている内閉性を、それぞれ内側から突き崩すことを企図した論考であるとみなすことができよう。

ではまずフランス・ポンジュ論『シニエポンジュ』を検討する。

『シニエポンジュ』*Signéponge*<sup>15</sup> は 1975 年に 10 日間にわたってフランスのスリジー・ラ・サールで行われたフランス・ポンジュについてのシンポジウム<sup>16</sup>での講演を刊行したものである。最初、1984 年に仏語原文・英語訳対照版がアメリカで出版され<sup>17</sup>、仏語版の単行本としては 1988 年に刊行された。著作タイトルは、「署名<sup>シニエチュール</sup> signature」と「ポンジュ」という固有名を接合したものであり、さらに「スポンジ<sup>エポンジュ</sup> éponge」という語や「記号<sup>シニエ</sup> signe」という語も含んでいると読むことができる。

なお付言しておくならば、フランスでの刊行が口頭発表後 10 年以上を経てからとなったためか、デリダの著作として『シニエポンジュ』は一般にはそれほど重視されていないように見受けられる。特に日本では邦訳が存在しないせいもあってその傾向が強いようである。しかしデリダは意外にもポンジュのテキストに自分の問題意識と根源的に接するものを多く見出していたように思われる。もしかしたら逆にこの近さがフランスでの刊行を遅らせたのかもしれない。いずれにしても、1988 年に改めて出版することにより、このポンジュ論は、90 年以降のデリダの活動の重要な基盤となったと推察される。また、デリダのポンジュに対する関心が 75 年のシンポジウムの機会のみで終息したのではないことは、ポンジュをめぐって 1991 年になされた二つのインタビューを収めた書物<sup>18</sup>からも読みとることができる。

---

<sup>15</sup> *Signéponge*, Seuil, 1988.

<sup>16</sup> シンポジウムタイトルは *Ponge inventeur et classique*（「発明家かつ古典作家ポンジュ」とでも訳すことができるだろうか）。

<sup>17</sup> *Signéponge/Signsponge*, Trans. Richard Rand, Columbia University Press, 1984（これより前に、*Oxford Literary Review*, vol.5-1&2、1982 に掲載された版が初期形態としてあり、刊行本はこれに加筆等をおこなったもの）。

<sup>18</sup> *Déplier Ponge : Entretien avec Gérard Farasse*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

## 1) 反=詩としてのポンジュ

フランシス・ポンジュ Francis Ponge (1899-1988) は一般に詩人と称されるが、彼の書いたテキストは詩とも散文ともエッセーとも分類しがたい特異な文章であり、この意味ですでにポンジュは詩人ならざる詩人である。代表作『物の味方』 *Parti pris des choses* (1942)<sup>19</sup>が端的に示すとおり、ポンジュ作品の特徴はその内容も、通常の「詩」が題材とすることはなく、詩趣を欠いた「物」たちであることが多い。たとえばこの『物の味方』で採りあげられるのは、牡蠣やかたつむりや小エビといったつまらない動物たち、あるいは苔や樹木や植物、そして何より籠やろうそくや小石といった無機物たちである。さらに運動家や出産したばかりの若い女性といった人間もそれらと列挙されることによって、「物」の仲間に加えられる。加えて、これらと並列されることで、「秋の終わり」や樹木の経験する「季節の循環」のように出来事や状態もまた「物」の事例に組み入れられる。そして、たとえばこの“詩集”に収められた「かたつむり」という散文詩でも顕著なように、ポンジュはあるときにはこうした「物」たちの側に立ち、あるときにはそれらの傍らに自分を置いて、自在に想像力を働かせながら独自のテキストを紡ぎ出す。こうしたポンジュの創作作業の全体が、人間の操る通常の言語が担う意味作用、言い換えれば強固に慣習化された正当で自然と目される自動的な意味作用との峻烈な闘争を成している。しかもポンジュの場合この闘争はいたずらに言語や意味の忌避に行き着くのではなく、ことばの新たな可能性の開拓へとつながる。ジュネットが『ミモロジック』ですでに採りあげたように<sup>20</sup>、ポンジュのテキストにおいては文字の表記的側面の活用が特徴的である。たとえば「そのGが示しているように、運動家 [gymnaste] はヤギひげと口ひげをたくわえ、大きな房をなすこめかみの巻き毛がそれに届かんばかりになっている」<sup>21</sup>といった文章や、有名な「*14 juillet*」の例<sup>22</sup>（「7月14日」を意味するこの文字列を、この日すなわちフランスの「革命記念日」に槍と旗を先頭に立て、竿や別の槍や熊手をもって帽子を跳ね上げながら行進する群集のさまを表記したものとして読み解く）など数多くの楽しい試みがなされているが、これらは、言語を操る人間主体のくびきを逃れた新たな次元において、

<sup>19</sup> Francis Ponge, *Parti pris des choses* (1942), repris dans *Tom premier*, Gallimard, 1965 (邦訳、フランシス・ポンジュ『物の味方』阿部弘一訳、思潮社、1971年)。

<sup>20</sup> Gérard Genette, *Mimologique : Voyage en Cratylie*, Seuil, 1976 (邦訳、『ミモロジック—言語的模倣論またはクラテュロスのもとへの旅』花輪光監訳、書肆風の薔薇 [水声社]、1991年)。とくに第16章「語の味方」参照。

<sup>21</sup> « Comme son G l'indique le gymnaste porte le bouc et la moustache que rejoint presque une grosse mèche en accroche-cœur sur un front bas. », Ponge, *Tom premier*, p.72 (邦訳 p.63)。

<sup>22</sup> Francis Ponge, *Pièces*, Gallimard, 1961, p.50. Cf. Genette, *Mimologique*, p.389 (邦訳 p.556)。

言語の可能性を提示しようとする活動だと言うことができる。

ここで、「詩poésie」一般についてのデリダの姿勢を確認しておくことにしたい。デリダはちょうどこの『シニエポンジュ』がフランスで公刊されることになった 1988 年に、イタリアの雑誌『ポエジア』に「詩とはなにか？」<sup>ポエジー</sup> 23 という文を寄稿している。ここでデリダはまず、詩というものが本来的に含むものとして、硬直的で自己閉鎖的な性質を指摘する。すなわち詩が私たちに課すのは、「暗記せよ apprendre par cœur」という命令だとデリダは言う。「詩は言っている——私は口述書き取りされたものだ、私を暗記しなさい [=心で学びなさい]、書き写し、寝ずの見張り番をして、私を守り抜きなさい、[私を堅く守って] 目の前で私が口述されるをよく見なさい、と」<sup>ポエジー</sup> 24。詩は読み手に「私の文字 [=手紙] を食べ、飲み、呑み下しなさい」<sup>ポエジー</sup> 25 という命令を課してくるのであり、読み手はひたすら詩を呑み込む者として自動化される。詩のこうした特権的強制力をデリダは、詩の「l'autoroute 高速道路、自己<sup>オート</sup>ルート」と突飛な比喻表現を用いて批判する。詩を前にした読み手は、強い強制力をもつこの詩の「高速道路=自己ルート」にみずから服従し、改変不能・不可侵のものとして詩テキストの絶対的な単独性に身をあずけることになる。「詩について語るならば、君は愛する——それをその特個的な形式において保持することを。言い換えれば代替不可能なことばの字句通りのあり方において。」<sup>ポエジー</sup> 「字句通りに——すなわちこういうことだ。君は絶対的に単独的なある形式、ある出来事を [心に] 覚えておきたいと望むだろう」<sup>ポエジー</sup> 26。繰り返して強調されているとおり、暗記を強制するものが詩であり、詩はみずからの単独性・特個性を、その字句どおりに、そのまま堅固に保持し続けようとする。

こうした一般的な詩のありようとは異なって、詩への反逆<sup>27</sup>の詩人であるポンジュのテキストは、いわゆる詩的な凝縮的表現を退けた、ある意味で簡素な説明文のような散漫な

23 « Che cos'è la poesia? », in *Poesia*, I, novembre 1988. フランス語版は、*Po&sie*, n° 50, 1989 に掲載 (repris dans Derrida, *Points de suspensions : Entretiens*, Galilée, 1992, pp.303-308)。邦訳、「心を通じて学ぶ——詩とはなにか」湯浅博雄・鶴飼哲訳、『総展望フランスの現代詩』(『現代詩手帖』30周年特集版)、1990年、pp.248-258。

24 « Je suis une dictée, prononce la poésie, apprends-moi par cœur, recopie, veille et garde-moi, regarde-moi, dictée, sous les yeux », *Points de suspension*, pp.303-304 (邦訳 p.249)。

25 « Mange, bois, avale ma lettre », *Points de suspension*, p.305 (邦訳 p.251)。

26 « Tu aimes --- garder cela dans sa forme singulière, on dirait dans l'irremplaçable littéralité du vocable si on parlait de la poésie [...] »; « Littéralement : tu voudrais retenir par cœur une forme absolument unique, un événement [...] », *Points de suspension*, p.305; pp.305-306 (邦訳 p.252)。

27 ポンジュの「反=詩」の姿勢は、たとえば——タイトルにもその姿勢が明らかな——『プロエーム』(プローズ=散文とポエム=詩を結び合わせた造語)という散文詩集において、ラ・フォンテーヌやラモーやシャルダンなど歴史上の大詩人たちや、またランボーやマラルメやヴァレリーなど近代詩の巨星たちを退ける主張としても示されている。Cf. Ponge, *Proème*, in *Tom premier*, p.220, 222.

文章からなり、またいわゆる詩的な主題を徹底して排して「物」の、あるいは「物」についての異様なつづやきが記されているために、読み手に暗記ではなく問いかげや抵抗や変奏を喚起する。しかもポンジュのテキストにしばしば現われる言語記号の書記的物質性への愉快的拘泥はまさに暗誦を不可能にし、一直線に展開する詩の<sup>オートレール</sup>高速道路に読み手を乗せる体制との乖離をはっきりと示す。たとえば *14 juillet* という文字列を群集の行進のさまを描くものだと説明するポンジュのテキストは、ポンジュの説明を読み進めながらこの書記表現 (*14 juillet*) を見つめ直すジグザグの運動を読み手に強いるものであるし、さらには読み手を納得させたり、感嘆させたり、あるいは反論や疑念を起こさせたりと、読み手の主体的な受け取りと批評意識を喚起するものでもある。ポンジュの“詩テキスト”の文体の説明的で散文的な特質からも、ポンジュのテキストは読み手を暗誦には導かない。つまり読み手を完全に受動的な受容者とすることがない。言い換えれば、読み手に詩の高速道路に乗ることを禁じ、みずからの足でぎくしゃくと歩かせる力をもっていると言えよう。詩的ではないポンジュの詩テキストはデリダにとって、詩テキストの力を問い直す絶好の材料だと言える。

## 2) 「物」と個性の力——外部へ向けて

さて「物」の味方であるポンジュの「物」とは、一般的な理念化に抵抗する「特個的な *singulier*」存在にはかならないだろう。体系化や普遍的意味作用を嫌うポンジュが示す特個的なものへの傾倒は、すでにみたとおり、普遍的・一般的な意味や価値を逃れる卑近な「物」たちへの執着や、言語記号の書記的物質性への拘泥にも明らかである。なにより体系化や普遍性を創出する人間の主体的意識（およびそうした人間主体の特権意識）への痛烈な批判こそ、ポンジュの創作活動の淵源をなしていると言える。ポンジュは人間の主観をつきはなす物の世界の浸透しがたい厚みをこそ愛す。ここで私たちは、人間にとって異質なるこの「物」たちと接する体験を無限の反復とヴァリエーションという言葉の永久運動を通じて表わす活動をポンジュが「物遊び *objeu*」と呼び、それによって至る至福の境地を「物飲み *objoie*」と名付けていたことを思い起したい<sup>28</sup>。しかしながらデリダがポンジュ

---

<sup>28</sup> *objeu* は「物 *objet*」と「遊び *jeu*」を結合した造語であるが、ここには「偏執 *obsession*」の意味も込められ、言語の本質は際限のない反復とヴァリエーションを通じて完成に至ることのない永久の運動として現われる、とされる。しかもこの倦むことのない反復と変奏は、飲みの源泉である。『表現の執念』はまさにこの「物遊び *objeu*」の実践となっている (Cf. *Rage d'expression, in Tom premier*)。「物飲み *objoie*」という概念にも見られるとおり、言語を開発する活動がポンジュにおいては、人間を無力化するのではなく、人間を幸福にするという野望の表れである点にも注意したい (Cf. *Le Savon*, Gallimard, 1967)。おそらく反復可能性を思想の中核としつつ次第に意識的に人間肯定の議論を展開しようと試みたように思われる後期のデリダは、ポンジュからきわめて強い本質的な影響を受けているように感じられる。

ユの味方であるとするれば、ポンジュが称揚するこの「物」たちの特個性はただ単に特個的・単一的・異質なままに留まっていたはならないはずである。さらに言えば、特異きわまらないポンジュのテキストそのものが、絶対的に単一的なある形式・ある出来事として——単にそうしたものとして——留まっていたはならない。「物」の特個性と、「物」に接する私たちの特個性とを抉り出してみせるまさに特個的なテキストであるポンジュの言語作品が、特個的でありながらいかにみずからの特個性を打ち破っているか、それを見届けるのがデリダの狙いであるはずである。

ポンジュにおける「物」と特個性との本質的なつながりについて、デリダはまず次のように強調する。黙した「物」は「他者l'autre」そのものであり、どんな法にも従わない。だがそれは同時に、それ自身の不可能な法、すなわち不可能性そのものを要求する法を提示してくる<sup>29</sup>（不可能性こそ「要求」というものの条件であるのだからと、デリダはいかにもデリダ的に付け加えている）。デリダはポンジュのテキストを引用したあとで、ポンジュ自身の立場に立つかのようにして、ポンジュ世界のメカニズムを解剖する——「物は私に不可能な要求を突きつけてくる」。このように物はアクセス不能なものとしてあると同時に、執拗に、無媒介的に、直接的に、私に迫ってくるものである<sup>30</sup>（この「私」とはポンジュなのだろうか、ポンジュを代理するデリダなのだろうか、ポンジュとは切り離された存在としてのデリダなのだろうか——おそらくデリダはこの決定不可能性をも狙っている）。つまり物は、特個的でありながらそれ自身の内部に閉じることがないものの模範例と言えるだろう。人間にとってどこか異様な「物」たちの存在様態を採りあげつつ、「物」をめぐる人間の意識と「物」そのものの意識に言及しつづけるポンジュのテキストは、「物」の特個性を強調しつつ、「物」がもつそれ自身の外部との接触の能力を謳っている、とデリダはみる。ポンジュの世界において「物」は決して物質的に凝固しきることはないのであって、触発力に富む「物」の方が人間よりも主導権を握って、変幻に富む認識へと人を誘い出すのである。ポンジュを敷衍して、というかポンジュのテキストから出発して自分の論を繰り広げて、デリダは次のように言う。

言葉もなしに、私に話しかけてくることもなしに、それ〔＝物〕は私に訴えかけてくる、私だけに、私の代替不可能な特個性において、そして私の孤独においても。物に対して私は絶対的な敬意を負っているが、それをいかなる一般的な法も仲介すること

<sup>29</sup> « La chose n'est pas qui se conforme à des lois » ; « La chose reste un autre dont la loi demande l'impossible. », *Signéponge*, p.17; 18.

<sup>30</sup> Cf. « La chose serait donc l'autre, l'autre-chose qui me donne un ordre ou m'adresse une demande impossible, intransigeante, insatiable, sans échange et sans transaction, sans contrat possible », *Signéponge*, p.19.

がない。<sup>31</sup>

物自体がむしろ特個的存在であり、それに接する者もまた特個的な存在となる。しかしその“私の特個性”は、私自身のうちに閉じることがない。物の本質は人間にとっての違和感・他性にあり、接近不能なこの物との対峙は、私を私の外へと無限に連れ出すのである。それが「物」からの「訴えかけ」の力であろう。上に引用した文章につづけてデリダは次のように言う——「つまり物の法は、特個性であり差異でもあるのだ。無限の負債が、果てのない義務が、私を物に結びつける。私がそれを弁済しきることは決してない」<sup>32</sup>。それぞれに特異な「物」は特個性のかたまりであると同時に、それだけでなく常に他を参照して差異の効果を発揮し続ける。また、「物」に惹きつけられ「物」に接する特個的な私は、この特個的であつ差異の乱反射する場の中で、けっして何かを理解しきったり、「物」を前にした）自己を把握しきったりすることがなく、自己自身とのずれを際限なく体験しつづけることになる。

このようにデリダは、特個性の頂点においてその特個性から外部への開かれが生じることを示した場として、ポンジュのテキストを捉えている。デリダのこの著作『シニエポンジュ』はタイトルにも端的に示されているとおり、ポンジュのテキストを題材に、「署名＝サイン」というテーマと「スポンジ（吸収するもの／拭うもの）」というテーマを論じ、さらに両者を組み合わせて——あとにも見るとおり——、署名をスポンジで拭い消す（ような署名の仕方）というテーマを論じたものである。ポンジュの作品は、さまざまな小テキストのほとんど連関を欠いた偶有的な列挙が特徴であり、一つ一つの小テキストが、それぞれ自身の特個性を主張している。その意味で個々の小テキストはおのれ自身の独立した署名を形成していると言ってもよい。だがそれらは全体として、いかにも特異きわまりないポンジュのテキストとしての特質を作り上げている。通約不可能でそのたびに異なる、そのたびごとに代替不可能な特異な小テキストたち（それらのばらばらの署名）が、列挙並存されることによって、不思議にも一つの大きな全く別の署名（フランシス・ポンジュという署名）を形成する。デリダは、ポンジュのテキストが教えているのは署名がテキストとなること、テキストが物となること、物が署名となることだと述べたあと、以下のように説明する。

なぜなら [……] 彼のテキストのおのおのは一つの出来事であるからだ。特個的な、

---

<sup>31</sup> « Sans un mot, sans *me* parler, elle [=la chose] s'adresse à moi, à moi seul dans mon irremplaçable singularité, dans ma solitude aussi. A la chose je dois un respect absolu que ne médiatise aucune loi générale [...] », *ibid.*

<sup>32</sup> « la loi de la chose, c'est aussi la singularité et la différence. », *ibid.*



単独な、特殊語法的な出来事であるからだ——少なくとも出来事というものがおのれの縁<sup>へり</sup>について生じうるとしてのことだが。例や引用を挙げるのが困難であるのはこうした理由による。私はここで苦悩をさらけ出す。もしおのおののテキストが単独であり、けっしていかなるほかのものの例でなく、署名者一般によって模倣されえない署名であり、名前そのものを背負っているものであるならば、論証のなかでいったいどうしてなんらかのテキストを、例を、引用することができようか。それでもしかし、  
〔作家の〕特殊語法の法則なり類型なりが存在する。そこから私たちの苦悩が生じる。発動しまさしく署名を成す劇的事象とは、この執拗で、飽くことなき、いかにも顕著な傾向として際限なく繰り返される反復であり、しかも反復されるものはそのたびごとに代替不可能なものであり続けるのだ。<sup>33</sup>

ここでまず言われているのは、特個的で単独的であったはずのポンジュの小テキストたちが——そのどれかをほかのテキストたちの例として用いることなどとてもできないようなバラバラのテキストたちが——、その特個性を減じることにはないにもかかわらず、ある種の反復をなしているという事態である。際限のない反復のドラマによって、個々の特殊のテキストが一般化される。個々のテキストに署名があるとすれば、それは個々別々の固有名をもつはずだが（したがって「署名者一般によって模倣されえない」）、それらはポンジュという「署名者一般」の署名のもとに置かれることになる。しかも引用の最後の部分で述べられているように、この一般化された署名を付されても、個々のテキストの奇異さ、特個性は失われることがない。このくだりは、特個性の特権的な場であるポンジュのテキストが、個々の小テキストにおいても、その全体においても特個性を有しているがために、特個性の突出とその相殺とが同時に生じていることを説明しようとするものである。特個性の頂点を維持しつつ他との連携が実現されている場として、デリダはポンジュのテキストを援用しているわけである<sup>34</sup>。

<sup>33</sup> « C'est [...] que chacun de ses textes est un événement : singulier, unique, idiomatique, si du moins un événement s'arrive jamais à son bord. D'où la difficulté de donner des exemples et des citations. J'expose ici une souffrance : comment citer un texte, exemple dans une démonstration, si chaque texte est unique, exemple d'aucun autre jamais, signature inimitable par le signataire général et porteur du nom lui-même. Il y a pourtant une loi et une typologie de l'idiome, et de là notre souffrance. Le drame qui agit et construit toute signature, c'est cette répétition insistante, inlassable, tendanciellement infinie de ce qui reste, chaque fois, irremplaçable. », *Signéponge*, p.23.

<sup>34</sup> ポンジュにおける特個性が外部へと開かれたものであることについては、ポンジュをめぐるあるインタビューでデリダが次のように簡潔に述べている。「彼はそれ自身をしか形象しないが、まさにそのことによって、他の何ものかの形象=比喩となるようなある特個的な本質へと視線を定める。」« Il fixe son regard sur une essence singulière qui ne figure rien qu'elle-même et qui, par là même, devient figure d'autre chose. », *Déplier Ponge*, p.102.

### 3) 「スポンジタオル」と“無 rien”の例

特個性の最高度での維持とそれと同時に生じえる外部への反復的な開かれについては、ポンジュのテキスト全体の象徴ともなる「スポンジ=雑巾<sup>タオル</sup> la serviette-éponge」という「物」を鍵としてデリダがおこなう考察を見るのがもっとも分かりやすいだろう。「ポンジュ Ponge」という詩人の固有名をそのまま含むこの「スポンジ<sup>エ</sup> éponge」は、すでに述べたようにデリダによって、すべてを含みこみまた拭い去るものとして読みとられていた。

さきにも軽く触れたが、この著作でスポンジというテーマと表裏一体のものとして展開される「署名」というテーマについてより詳しく見てみよう。まず「一般的署名 signature générale」という概念を用いて、デリダは、署名がもつ、自分自身を署名として自己指示するという機能を確認する<sup>35</sup>。署名はそれが署名であることを入れ子的な折り返し、すなわち自己参照機能によって示す。つまり個々の署名行為は、それ自身が「署名一般」に属するものであることをマークしているということである。ポンジュに関してデリダはここで「スポンジ」を導入する。ポンジュのテキストでは「スポンジ」は（ポンジュという名を含む）「固有名詞<sup>プロプル</sup> nom propre」的性質を含んでいることになるが、「スポンジ雑巾<sup>タオル</sup>」は、汚いものと同時に「きれいなもの<sup>プロブレ</sup> le propre (=固有のもの)」を拭きとるものであるとデリダは指摘する。つまり署名という固有なるものは、ポンジュのテキストにおいて、一方でそれ自身を強調し、他方で自分を消し去ることになる。するとテキストは、署名を消去することによって（作者の延長的存在から）「物」そのものとして立ち現われることになる。ポンジュの場合逆説的にも、「物」そのものとなったテキストは、まさしくポンジュ文学の最高の形象すなわちポンジュの署名そのものとなる。『シニエポンジュ』において「署名」というテーマは、みずからを記すとともにみずからを消去し、そのことによって再びみずからを記すという、記入と消去との何重もの重ね合わせの問題とされているのである。個々の署名が署名一般をも示すという逆説も、これと同じ二重性を表わすものと考えてよいだろう。

ここで、デリダがすでに初期の論考でこうした書き込みと消去の二重性についてすでに関心を寄せていたことを思い出しておきたい。すなわち『エクリチュールと差異』に収められた論文「フロイトとエクリチュールの舞台」において、デリダは、フロイトの「マジックメモ」についての考察を採りあげていた。書いては消すことのできる「マジックメモ」のように、人間の記憶というものは、あるいはもっと広げて人間の知覚のあり方というものは、書き込む行為とその消去の両方をおこなないながら成立するものにほかならない。ポ

<sup>35</sup> *Signéponge*, pp.47-48.

ンジュに見出される「スポンジタオル」の二重の機能も、人間の認識と言語のあり方を象徴的に表わすものにほかならないだろう<sup>36</sup>。

さて、本論文にとって興味深いのは、「署名」のこうした両義的存在様態を明らかにする手立てである「スポンジタオル」を媒介として、デリダが「例」をめぐる考察を展開していることである。

まず「スポンジタオル」は、たとえばポンジュの代表作の一つである『プロエーム』のなかでも言及されているが<sup>37</sup>、デリダの指摘する通り、ポンジュ自身によって「つまらないものの第一例」、「価値のないものの最良の例」とされている<sup>38</sup>。その上でさらにデリダが強調するのは「スポンジタオル」は単に価値がないのではなく、つまらないもの、価値のなさ、なんでもないことそのものの例にほかならないということである。

スポンジタオルは、ほかのものとは比べて否定的な価値をもつこととか価値がないことを表わすのではない。それは、価値のなさ *sans valeur*、なんでもないこと *rien*、ごくくだらないもの *si-peu-de-chose*、ほとんど値打ちのないどうでもよいもの *n'importe quoi de peu de prix* などの例そのものとなるのだ<sup>39</sup>。

つまりそれは、「なさ *rien*」そのものの例という不可能な例として私たちの前に在るのだ。デリダはさらに、この「なさ」の例たる「スポンジタオル」のあり方は、この「物」の奇妙さ、特異性、特個性に由来していると論じ、「スポンジタオル」を通じて、突出した特個性を「価値 *prix* のなさ」と接合する――

それはかくも特殊で、かくも無意味で、かくも特個的で、いくらでも折り返し可能であるがゆえに、価値を持っていず *n'avoir pas de prix*、無価値である *sans prix*。ということは接近不可能な価値しか備えていないということだ。<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. « Freud et la scène de l'écriture », *L'écriture et la différence*, pp.293-340 (邦訳、「フロイトとエクリチュールの舞台」、『エクリチュールと差異』下、pp.53-118)。フロイトの論文「マジックメモについてのノート」については、中山元編『自我論集』、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1996年を参照。

<sup>37</sup> Cf. *Proèmes* (II. Page bis, X), in *Tom premier*, p.234.

<sup>38</sup> « la serviette-éponge est le premier exemple du peu de chose, de la chose [...] : le meilleur exemple du sans prix. », *Signéponge*, p.73.

<sup>39</sup> « La serviette-éponge ne représente plus une valeur négative ou nulle parmi d'autres. Elle devient l'exemple même du sans valeur, du rien ou du si-peu-de-chose, le n'importe quoi de peu de prix [...] » *Signéponge*, p.73.

<sup>40</sup> « Elle n'a pas de prix, elle est sans prix à force d'être si particulière, si insignifiante, si singulière et si multipliable. D'un prix, dès lors, *inabordable*. », *ibid.*

究極例である「スポンジタオル」は、無価値そのものの例として、まさになんでもないもの、存在しないもの、接近不可能なものの例としてあるのである。

ここに見られるのは、たとえば“神”という至高の例とはちょうど逆の、無価値性そのものの究極例という逆説である。しかし“神”もまた結局のところ、人間にとっては確定不可能な、なんだかわからないものの例としてその究極性を保っているとすれば、むしろ無価値そのものの究極例の方が、究極例としてより価値が高いということになる。だからこそデリダは先の表現で、実に巧妙に、「価値のなさ」が「最高の価値をもつ」ことを示す逆説的な表現 (n'avoir pas de prix「価値を持っていない」→「値をつけられないほど高い」、sans prix「価値がない」→「途方もなく高い価値がある」) を用いていたのだ。先の文はしたがって次のようにも読まなくてはならない。

それはかくも特殊で、かくも無意味で、かくも特個的で、いくらでも折り返し可能であるがゆえに、途方もない価値をもち n'avoir pas de prix、最高の価値を有する sans prix。ということは接近不可能なほどの価値を備えているということだ。

なんでもないものの究極例は、まさしく究極例として最高の価値を有するのである。

#### 4) “無”の例の偶有性と反復可能性

このように究極例の最高の価値の根拠を、デリダが、なんでもないこと、無意味であることに見出していることをよく覚えておきたい。

しかもこの「スポンジタオル」という例は究極例でありつつ、もう一方では、偶有的・偶然的に、恣意的に、たまたま挙げられたものとしてポンジュ自身によって位置づけられていることを、デリダは強調する。ポンジュの「世界のかたち」<sup>41</sup>という詩文のなかでも、「スポンジタオル」は水族館の小エビや埠頭の石や鍵の差された鍵穴とともに、ほとんどでたらめに挙げられ、もっとも特殊な形態をもつと同時に偶有的な評価をしかもたないものとして価値づけられている。

だからこそ「スポンジタオル」という偶有的な例は、世界の偶有性そのものを例示する特権的な例となる。デリダは「スポンジタオル」といういわば偶有的特権例を通じて、ポンジュのテキスト全体を「例」の働き場として説明し直す。「スポンジタオル」という例をめぐる、いかにもデリダらしい謎めいた以下のくだりをまず引用してみよう。

---

<sup>41</sup> « La forme du monde », in *Proème, Tom premier*. pp.131-132.

『世界のかたち』の<sup>エグゼンブル</sup>例。世界のかたちに対しての、それ以上でもそれ以下でもない例。しかし例たちのなかの例。かくも特殊的で、ばかばかしい物たちについての〔例〕。それゆえいつも物たちは、何の例でもない〔＝無の例である〕ような例であって、だからこそあまりにも<sup>エグゼンプレール</sup>模範的である。特個性そのもの、恣意性と偶有性の必然性についての比類なき例。それはちょうど彼のテキストそれぞれと同じであり、彼の署名それぞれと同様である。それらはつねに単独で、比類がなく、しかしながら飽くことなく（同じ）物を、同じを反復する。<sup>42</sup>

「スポンジタオル」は「世界のかたち」そのものを例証しているのであり、「例たちのなかの例」である。すなわちすべての事物たちの例である。したがって「スポンジタオル」はこの世界のすべての事物を例証していることになる。逆に言えば、すべての事物が——「スポンジタオル」に例証されるように——「かくも特殊的で、ばかばかしい物たち」であるということになる。あまりにも特殊的で、ばかげたものであるために、それらはどれも「なんの例でもない〔＝無の例である〕ような」例だということになる。だからどれ一つとして突出して「模範的 *exemplaire*」ではありえない（代表すべき諸例を引き連れてはいないのだから）のだし、しかし逆に言えば、一つ一つの事例がすべて過剰な仕方、「模範的 *exemplaire*」だということになる（各々が類例をもたない究極例として）。こうして世界中の「物」たちはすべて「特個性そのものの」例——例なき例、比類なき例——であることになる。それらひとつひとつが恣意性と偶有性の究極例なのだ。特個的でかつ世界そのものの例であるようなあり方、だが何をも例証しないような、あえて言えば無そのものの例であるようなあり方である。それこそが、ポンジュのテキストの様態そのものとされる。先に見たように、固有性を刻み込みつつ固有性を消去し、みずからを署名として一般化しつつ拭い消し去るという仕方しか署名しない、そうしたポンジュの署名行為と同様に。そのつど突飛で特殊・単独的でありながら、同じものの飽くことなき反復でもあるようなあり方、それがポンジュのテキストの本質だとデリダは述べている。

無 *rien* についての究極例は、特個性の極致を形成しながらも、同時にその本質的偶有性ゆえに無数の反復へと開かれている——これがデリダのポンジュ論『シニエポンジュ』での「例」の概念である。難解な思考の遊戯にふけるかのごとき哲学者デリダと軽妙なる物

---

<sup>42</sup> « Exemple de *la Forme du monde*. Pour la forme du monde, ni plus ni moins. Mais exemple parmi les exemples. De ces choses si particulières, *idiotes*, que ce sont toujours des exemples qui ne sont exemples de rien pour être trop exemplaires, exemples sans exemple de la singularité même, nécessité de l'arbitraire et de la contingence, comme chacun de ses textes, chacune de ses signatures, toujours unique, sans exemple et pourtant répétant inlassablement la (même) chose, le même. », *Signéponge*, p.74.

の詩人ポンジュの組み合わせは、おそらく普通は読者にとって意外に思われるだろうが、なんとポンジュはまさにこうしたデリダの考えをそのまま要約したかのような、まさにデリダの哲学的著作の特徴をあらかじめ抜き書きして凝縮したかのような言葉を残してもいる。それは『物の味方』に収められた「小エビ」というテキストの一節であるが、デリダ自身がこのテキストを前にした驚き（すなわち、特個的な問題意識をもつ自分の言葉があらかじめ反復されてある別の署名者のテキストに記されているのを目の前にする驚き）が私たちにもよく伝わってくる。デリダ自身による強調を付しながら、その一節が『シニエポンジュ』に引用されている。

天気の良いときも悪いときも新鮮で *fraîche* 豊かな水のなかで、ある一つの形の再生産をリマーク *remarque* すること以上に、また、同時にいたるところで無数の版 *millions d'exemplaires* へと自然によって散種 *dissémination* すること以上に、いったい何があつた一つの形により多くの興味を付加することができるだろうか。<sup>43</sup>

一つ一つの究極例が本質的に「なんでもないもの」の例であること、それがポンジュを通じてデリダが提示する「例」をめぐる第一の特質である。デリダはこの著作のカバー裏にも採録した文章で、おそらく故意に、ほとんど意味のない「例えば *par exemple*」という表現を用いている。何物か（ここでは「ポンジュの名」）を例であるとして、ほとんど無意味なようにして、だが実は際立たせて提示するこの表現法を通じて、デリダは「例を通す *par exemple*」という手続きが、対象を同時に無化しまた特殊化する運動であることを意識化している。しかもただ一つ、特個的なものとして採りあげられるこの例（ポンジュという名）は、潜在的な類例へと、例がないにもかかわらず、開かれることになる。この反復可能性が『シニエポンジュ』で強調される「例」の第二の特質である。まさしく特個的で例外的なポンジュの詩テキストは（まるで詩テキストではなく事例集のようであるのだが）、デリダによって「例」として論じられることによって、詩テキスト一般の本来的可能性を例証するものとして立ち現われてくる。

## 5) 「非＝絶対」詩

最後にもう一度、1988年の「<sup>ポエジー</sup>詩とはなにか？」というデリダの小論にもどってみたい。そこでは<sup>ポエジー</sup>詩はまず、字句どおりの暗記を強制してくるものであり、自己の単独性に閉じ

<sup>43</sup> « Qu'est-ce qui peut d'ailleurs ajouter plus d'intérêt à une forme, que la *remarque* de sa reproduction et *dissémination* par la nature à des *millions d'exemplaires* à la même heure partout, dans les eaux *fraîches* et copieuses du beau comme du mauvais temps? », cité dans *Signéponge*, p.112. Cf. Ponge, *Tom Premier*, p.100.

こもった強引な装置として位置づけられていた。だがデリダは単に詩をこのように単純に否定しつづけるわけではない。さきに採りあげた引用の続きをみてみよう。

字句通りに——すなわちこういふことだ。君は〔心に〕覚えておきたいと望むだろう、絶対的に単独的なある形式を、触れることの不可能なその特個性が、イデア性、イデア的な意味を、いわゆる文字の身体からもはや切り離すことがないある出来事を。この絶対的な不分離、絶対的な非=絶対の欲望、そこに君は詩的なものの起源を呼吸する。<sup>44</sup>

ここでまず言われているように、詩とは絶対的な単独性を想定されているものであるのだが、重要なのは、その単独性の核心に私たちが直接接触することがありえないということである。詩は「出来事」であり特個性をもつが、その特個性は触れることのできないようなものとしてしかありえない、とデリダはここで規定している（「触れることの不可能な特個性 l'intangible singularité」）。詩という出来事が有する、強引に暗記を強制してくるほどの強固な特個性を、デリダがなぜ「触れることのできない」ものとするのか、ここで私たちは、ポンジュのテキストをめぐってなされた議論を思い出したい。デリダがポンジュに見出したのは、詩は「なんでもないもの rien」の例でしかない、ということであった。「なんでもないもの」あるいは「無」には、直接、手で触れることはできない。特個的な出来事性が本質的に「無」と結びつくことによって、詩は、文字 lettre と理念性 idéalité との新たな関係を出現させているとデリダはみている。一般の理解であれば、（感情や感覚と直結する）詩においては、その文字と概念的・形而上的・哲学的なイデア性とは無縁であると考えられるであろう。また他方では、通常の言語の機能とは、文字とイデア性とを適度な分離の状態に置いたうえでその両者をつなぐもの（それが「意味作用」というものだ）として保証されているだろう。しかしデリダはここで、詩の本質を、いや正確には詩のテキストを前にした私たちの希求を、上記のいずれとも異なって、文字とイデア性とを絶対不分離の状態に置くところにみている。詩は「なんでもないもの」あるいは「ないもの」（rien）についてしか存在しないような言語テキストであるのだから、そのテキストの本体つまり字句とは離れたどこか別のところに抽象的で独立したイデア的な意味を措定するようなことがない。抽象的イデア性に反する以上、詩とは——たとえばヴァレリーが主張し続けたのとは逆に——「絶対性」とは無縁の場、つまりは「非=絶対」の場だということ

<sup>44</sup> « Littéralement: tu voudrais retenir par cœur une forme absolument unique, un événement dont l'intangible singularité ne sépare plus l'idéalité, le sens idéal, comme on dit, du corps de la lettre. Le désir de cette inséparation absolue, le non-absolu absolu, tu y respirez l'origine du poétique. », *Points de suspension*, pp.305-306 (邦訳 p.252).

とになる。「非＝絶対」というあり方を絶対的な仕方を感じるこのことができる場、それが詩なのであり、私たちにとって「詩的なもの」のとは、いかなるアイデア性なのだから絶対にわからないアイデア性が、文字（という身体）に分析不可能な仕方でも密着して絶対的に存在しているはずだと欲望させずにはいないようなものことだとデリダは言おうとしているようである。私たちはこうした「非＝絶対」の可能性をめぐるデリダの議論の根底に、詩は「なんでもないもの rien」についての言語であるという発想があるとみたい。

詩を（絶対的な）「非＝絶対」の場と捉えるところから、詩的言語における特個性の逆説が鮮明となる。詩はみずからを絶対的なものとして読み手に暗誦を命じてくるはずのものであった。詩は、寄り道なしの「高速道路＝自己ルート＝自動ルート autoroute」だという比喻はこうした特質を示していた。だがそれでもなお、人間は詩をその不完全な記憶にとどめ<sup>45</sup>、自分なりに言い直し、翻訳することを欲さないではいられない（こうして人は「高速道路」を離脱することになる）。つまり絶対性を標榜する詩を、非＝絶対のかたちで受容し再生産することを避けられない。たとえば預言者が神の言葉を、直接に伝えることができなると同様に。これこそデリダにとっては詩をめぐる（そして言語をめぐる）恩寵なのだ。詩の絶対性と純粹性はたえず裏切られつづける。詩は特個性をもちつつ特個性を破られる。詩と特個性の関係について、デリダはいつものとおり謎めいた多重的表現を駆使して次のように言う——これから（肯定的な意味で）「詩」と呼ぶべきものは、特個的なマークのなにがなんでもの保持ではなく、「特個的なマークの受難／情熱 la passion de la marque singulière」に対する「情熱」、つまり損傷されるものという条件での特個性への情熱、そして特個性のマークを何かしら迷惑なもの、あるいは思いがけず訪れたものとして受け容れる姿勢、なのだと<sup>46</sup>。

ポンジュが「物」に主導権を与えたことにも見られるような世界に対する人間「主体」（と否定しながら記すほかはないような“主体”）の受動的な態度と、（詩は必然的に特殊的・特個的なものでなくてはならないだろうが）みずからの特個性を純粹な特個性として維持することのないあり方こそ、詩が救われる道だとデリダは論じている。詩に対してデリダは常になんらかの警戒の姿勢をみせるが、逆にそこから肯定のための鍵も見えてくる。

---

<sup>45</sup> 「君は、記憶喪失を祝賀し記念しなければならない」« Il te faut célébrer, tu dois commémorer l'amnésie », *Points de suspension*, p.306 (邦訳 p.253) と述べるデリダは、「純粹詩 « poésie pure »」を不可能にする、わたしたち人間の記憶の不完全さこそ祝賀＝記憶 (commémorer) すべきものだと主張している。

<sup>46</sup> 「今後君は、特個的なマーク、自分の散逸を反復する署名のなんらかの受難〔それらに対する確かな情熱〕を詩 (ポエム) と呼ぶだろう」« Tu appelleras désormais poème une certaine passion de la marque singulière, la signature qui répète sa dispersion [...] », *Points de suspension*, p.307 (邦訳 p.254) .ここにはデリダ後期のひとつの中心をなす未知の「来るべきもの à-venir」のテーマがすでに見出される。



詩である以上は不純なる詩であること、そして自己に回帰することを不可能とすること<sup>47</sup>——そのことによって、詩は自己本来のあり方と目されるものへの裏切りの、すなわち自己反逆の、つまりは脱「アイデンティティ」の象徴ともなりうるのだ。ばかげたもの、なんでもないもの、無意味、無の究極例を提示しつづけたポンジュのテキストは、<sup>ポエジー</sup>詩を不可能にすることによって文学テキストの可能性を提示したと行うことができよう。

## 第2節 「一」の反復可能性——『シボレート』

1984年、アメリカのシアトルで開催されたパウル・ツェランをめぐるシンポジウムで講演されたこのツェラン論『シボレート——パウル・ツェランのために』は、1986年に出版された<sup>48</sup>。

最初にツェランについて簡単に紹介しておきたい。1920年に（旧）ルーマニア北部のブコヴィナ州（現在はウクライナに属す）でユダヤ人の両親のもとに生まれたツェランは、両親をナチスによる強制収容によって亡くし、自身も強制収容所に送られた経験をもつ。一方でドイツ語を母語として育ち、少年期からリルケなどドイツ文学に傾倒し、戦後移住したパリでも高等師範学校でドイツ語・ドイツ文学を教えたツェランは、言語のアンヴィヴァレンスを生きた詩人でもある。その彼が書くドイツ語の詩（すぐれた多言語話者であったツェランはときにさまざまな言語を詩に織り込むことはあるが）は、現代ドイツ語詩のひとつの極点を示すものとして高く評価されてきた。ツェラン自身は自分の詩が西ドイツの教科書に載る事態を、ユダヤ民族に対する裏切りになると苦悶していたとも言われ、それが1970年の自殺の一因をなしているとも考えられている。一般にツェランをめぐる言説においては、なによりホロコーストを実際に生き延びたその体験と、ユダヤ人の悲惨を詩化するユダヤ詩人としてのアイデンティティ、そしてシオニストとしての政治姿勢が、彼を説明する基本要素として用いられる。

しかしデリダはこうした「ホロコーストを生き延びたユダヤ人」ツェランという単純化された像をずらすことを目指して、このツェラン論を書いたのだと考えられる。さらにデリダはツェランを論じるというこの機会を、いわば自分自身のユダヤ性への微妙な姿勢の確認と確立、ユダヤ人のユダヤ性に対する離接的なあり方の提起の機会としてとらえたのではないかと考えられる。

<sup>47</sup> Cf. « il ne se rapporte jamais à lui-même » (「それ〔詩＝ポエム〕はけっして自分を自分自身に関係づけはしない」), *ibid.*

<sup>48</sup> *Schibboleth : pour Paul Celan*, Galilée, 1986 (邦訳、『シボレート——パウル・ツェランのために』飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳、岩波書店、2000年)。

### 〈「共同体」への距離〉

この講演の前年 1983 年の 9 月に、フランスの文芸誌『ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール』は、デリダへのインタビューを掲載しているが<sup>49</sup>、その中でデリダは自分のアルジェリア時代について若干語っている。このインタビューで読み手の注意を喚起するのは、すでにフランスの代表的哲学者と目されるようになってきたデリダがアルジェリアのユダヤ人家庭に生まれたという出自をいかにクリシェ（常套的概念）にからめとられずに語るかというデリダの警戒であり<sup>50</sup>、また彼個人が、そしてアルジェリアのユダヤ人が 1940 年以降に遭遇した出来事を「特個的な経験 l'expérience singulière」として語っていることである。1940 年 6 月にフランスがドイツに対して降伏すると、アルジェリアにおいてユダヤ人のみにフランス市民権を付与することを定めたクレミュー法（1870 年制定）がただちに廃止され、これに伴って、アルジェリアのユダヤ人は突如市民権を剥奪されるとともに、ユダヤ人迫害の空気に一挙にさらされることになった。リセの第二学年を迎えた 1942 年の秋の新学期、12 歳のデリダは、通っていたフランス学校から突如登校を禁じられ、結局 1 年あまり自宅で過ごすことを余儀なくされる<sup>51</sup>。このことによって、デリダは、自分が「ユダヤ人」であること、「ユダヤ（人）共同体」に属す人間であることを、いやおうなく、鮮明に知らされることになったわけである（それまで、アルジェリアという土地の圧倒的多数の住民であるアラブ＝イスラーム教徒に対して明らかに特権的位置に立っていたときには、こうした自己の立場がどうやら全く気づかれなかったらしいこと、アルジェリア＝アラブ人と自分との関係についてはデリダが生涯十分に語ろうとはしなかったことにも留意しておきたい）。

しかしこのときに、そしてこのとき以来ずっとデリダが感じ続けてきたのは、ユダヤ社会への帰属感ではなく、「自分自身のうちに閉じこもるユダヤ共同体」に対する違和感であったとデリダが語っている点にこそ、本論文では着目したい。のちに『言葉にのって』で

---

<sup>49</sup> « Philosophe : Derrida l'insoumis », interview par Catherine David, *Le Nouvel Observateur*, n° 983, 9 au 15 septembre 1983 (邦訳、「不服従者デリダ」浜名優美訳、『現代思想』1983 年 12 月号、pp.56-69) ; repris sous le titre de « Desceller (« la vieille neuve langue ») », in *Points de suspension*, pp.123-140.

<sup>50</sup> デリダはこうした自伝的要素をその後随所で語っている。なかでも 1999 年刊行の『言葉にのって』(*Sur parole : Instantanés philosophiques*, Éditions de l'aube, 1999; 邦訳、林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001 年) に収められた 1998 年のラジオ対談（「肉声で」）は、量的にもっとも豊かな情報を与えている。しかしあとでも見るとおり、自伝的な語りの困難を『他者の一言語使用』でとりあえず克服した後の、多少は自然な語り口を獲得したここでの自伝的発言は、83 年の模索するような簡素な語り比べて、多くの発見をもたらすわけではないように思われる。

<sup>51</sup> こうした経緯は 1998 年におこなわれたラジオ番組のインタビューでは、より詳しく語られている。Cf. *Sur parole, Instantanés philosophiques*, Éditions de l'aube, 1999, pp.13-15 (邦訳、『言葉にのって』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001 年、p.21-22).

より詳細に語っているところによれば、42年10月に「フランス人リセ」であるベン＝ア  
クヌーン・リセから登校を禁じられた後、新設のユダヤ人用のリセに登録することをデリ  
ダは（しぶしぶ？）受け入れたという。だが結局はまともにその学校に通うことなくデリ  
ダ少年はほぼ1年近くをぶらぶら過ごすことになったという。デリダは自分が「ある意味  
でユダヤ共同体に属したくなかった」ということを強調し、「この共同体のなかに閉じ込め  
られることに我慢がならなかった」と、さらには「こうして自分のなかに奥深い感情的な  
亀裂が生じた」と述べている。

デリダがこの経験から学んだのは、ユダヤ共同体はどんなに特殊な共同体であったとし  
てもさまざまな共同体の一例であって、ほかの同種の共同体と同じ位置に置かれるとい  
うことでもあった点に注意したい。

私はそのとき以来ずっと——なんと云ったらよいのでしょうか？——、自分の内側に  
閉じるユダヤ共同体なるものの中で、もう一方の陣営（「カトリックたち」と呼ばれて  
きた）に対してと同様、自分が場違いであるという感じを抱き続けているのです。<sup>52</sup>

デリダはここで自分の出生が結びつけられているユダヤ共同体と、生来のフランス人とし  
て古いかかわりをもつフランス本土のキリスト教カトリックの“共同体”とを並列してい  
ること、つまりある意味で等価なものとみようとしていることが興味深い。逆に言えば、  
ある程度属していながら違和感を感じ、完全には帰属していない自分の共同体として、こ  
の二つのグループをともに自分のものとして標榜しているわけである。

さて、アルジェリアで始まったユダヤ人差別の体験は、デリダがフランスに進学したの  
ちも続き、デリダに、ユダヤ人社会以外への帰属の欲望<sup>53</sup>を生じさせたという。だがそれ  
は、デリダがたとえ多数派＝強者側であるカトリック＝フランス人社会に属したいという  
欲望を抱いたというようなことではないであろう。重要なのは、彼が避け、嫌悪したのは、  
何であれ「自分の内側に閉じる se refermer」集団に参入することだったという点だ。デ  
リダは繰り返して強調している。自分は、「ときに／しばしば、ユダヤ共同体が、ユダヤ共  
同体であることを標榜し、それ自身のなかに閉じこもるように思われたときは、ユダヤ共  
同体に対して居ても立ってもいられないようにくばくかの距離感」<sup>54</sup>を抱いてきたのだ、

<sup>52</sup> « Dès ce moment-là, je me sens --- comment dire ? --- aussi déplacé dans une communauté juive qui se referme que de l'autre côté (on disait « les catholiques »). », *Le Nouvel Observateur*, n° 983, p.64 (邦訳 p.61).

<sup>53</sup> Cf. *ibid.* (« un désir d'intégration dans la communauté non juive »).

<sup>54</sup> « parfois, quelque distance impatiente à l'égard des communautés juives, quand j'ai l'impression qu'elles se referment en se posant comme telles. » *ibid.* (邦訳 pp.61-62).

このデリダが、ツェランを論じるにあたって意図したことは、ツェランをユダヤ共同体の内側に閉じることのない詩人として再提示することであっただろう。すなわちツェラン個人の、そしてユダヤ人の特個的な経験が——あるいは一般に、一回きりの特個的な出来事が——、ツェランの特個的な詩テキストを通して、いかに外部に開かれたものとして差し出されているのか、それを明らかにしてみせることである。

### 1) 「日付」システムにおける「一」の強化と超脱

「一」が「一」に留まらないこと、特個性が特個性に閉じないこと、それがこの著作のテーマである、とあらかじめ言っておこう。その展望のもとで採りあげられるのが、「*fois*」という概念、および「日付*date*」というシステムである。デリダは、「一回*une fois*」が同時に (*à la fois*) 繰り返されるものであること、「一回きり*unique fois*」は何度もめぐってくること、この「特個的で、一回的で、反復不可能な出来事の反復」<sup>55</sup>こそ「日付」というものの本質なのだということを繰り返し強調する。

何月何日という「日付」およびカレンダーのシステムは、くだんの日を、再びめぐってくるものとして規定する。日付のシステムは、ある基点から数え始めて歴史上のすべての日に通し番号を振り当てるというやり方をとらない。年毎にふたたび同じ日付が循環する「環」、それが日付のシステム（カレンダー）にほかならない。日付とは、自と他が交錯する両義的なシステムなのだ。もう一度言い直そう。一方で私たちが日付を付すのは、何か特別な、一回きりと感じられる、特個的な出来事に対してである。そしてさらに私たちは、日付を付してその特個性を強調したくだんの出来事を、年毎の記念日*anniversaire*に呼び起こす。つまり日付を付すのは特個的な出来事に、逆説的にもこうして反復・回帰の可能性を与えるためだと言えるのである。日付とは、出来事の特個性とその（不可能な）反復性——いいかえれば「亡霊的な回帰*la revenance spectrale*」<sup>56</sup>（「ある2月13日は、毎年毎年それ自身の亡霊*revenant*となって回帰する」<sup>57</sup>）——の不可分の結びつきを定めるシステムにほかならない。

一般にツェランのテキストを特徴づけるのはまず、特個性と孤独とであり、「ただ一人

<sup>55</sup> « répétition d'événements singuliers, uniques, irrépétibles », *Schibboleth*, p.13 (邦訳 p.3).

<sup>56</sup> *Schibboleth*, p.38 (邦訳 p.45).

<sup>57</sup> *Schibboleth*, p.42 (邦訳 p.56).

(=孤独者) un seul」であること、この世でただ一つの状況に立たされていることであると言える(詩とは「ただ一人の人間の言葉 *Sprache eines Einzelne / parole d'un seul*」<sup>58</sup>である)。デリダはこの点を確認しつつ、だが一方でツェランが自分の詩にしばしば日付を記したことに注目を促す。いったいなぜ究極の個と孤独が、回帰と反復の装置である日付を呼び寄せるのか。この両極の出会いは、ツェランの詩においてはどのような事態を引き起こしているのか。少し長くなるが以下に引用しながら検討してみよう。

ただ一人——すなわち、特個性、孤独、出会いの秘密。何がこの<sup>ただひとり</sup>孤独者をその日付へと記号づけるのであろうか。

例えば——ある1月20日というものがあつた。こうした日付は、ただ一つの、唯一無二の、反復を免れたものとして書かれるということがありえただろう。しかしこの絶対的な固有性は、その絶対的な特個性のままに、転記され、輸出され、国外追放され〔=強制収容所に収容され〕、接收され、再所有化され、反復されることもありうる。それどころか〔／まさに〕そうでなくてはならない。みずからを晒し、読解可能性の中でみずからを喪失する危険を冒さざるをえないとしても〔／冒さざるをえないのだから〕。<sup>59</sup>

特個性と一般性、例の代替不可能性と反復可能性の問題を論じるときにはつねにそうであるように、デリダのこの文章も両義的な意味を含んでおり、たびたび二重に訳さざるをえなくなる。さて上の引用でデリダは、まずツェランの詩が、詩人の孤独と、他者とは共有不可能な特殊性によって特徴づけられていること、さらに日付を付す行為によって、出来事一つ一つが絶対的な特個性によって徴づけられていることを確認する。しかし日付による出来事の留め置きは、新たな諸効果を引き入れることになる。回帰する日付によって、詩人の孤独と出来事の「固有性 (= [詩人による] 所有性) *propriété*」は——その絶対的な特個性を維持したまま——外部へと広げられもし、他者のもとに明け渡されもし、再び自分自身によってあるいは他者によって所有され直しもし、反復されもすることになる。それは実は、ある特個的事態が詩として提示されるということの帰結であり、他人に読ま

<sup>58</sup> ツェラン『子午線』中の言葉。 Cf. *Schibboleth*, p.18 (邦訳 p.15).

<sup>59</sup> « Le seul : singularité, solitude, secret de la rencontre. Qu'est-ce qui assigne le seul à sa date?

Par exemple : il y eut un 20 janvier. Telle date aura pu s'écrire, seule, unique, soustraire à la répétition. Pourtant cette propriété absolue peut aussi être transcrite, exportée, déportée, expropriée, réappropriée, répétée dans sa singularité absolue. Il le faut même si elle doit s'exposer, risquer de se perdre dans une lisibilité. », *Schibboleth*, pp.18-19 (邦訳 p.16).

れるということの意味である。詩とは絶対的な特個性・固有性を本質としながら、同時にそれをなんら損なうことなく、外部へと移送され反復され他者に共有されうるものでなくてはならない。

デリダは、ツェランの言葉を引用してさらに続ける。

« *Vielleicht darf man sagen dass jedem Gedicht sein "20.Jänner" eingeschrieben bleibt?* » 「もしかしたら、あらゆる詩のなかに、「1月20日」が書き込まれて留まり続けていると言ってよいのではないのでしょうか?」。ここには一般性がある——おのおのの詩の、したがって、あらゆる詩の庇護の下に、ある一つの日付の、まさにこの日付、例えば「1月20日」の、書き込みが託される。しかし法の一般性にもかかわらず、例は代替不可能なままに留まる。そして、おのおのの詩の庇護 [の下に]、言い換えればその真実を約束されて、留まらなくてはならないもの、それはこの代替不可能性そのものなのだ——すなわち、例が例となるのは、いかなる他のものにもそれが当て嵌まらないかぎりにおいてなのだ。しかしまさにそのことにおいて例は例となるのだ。しかも可能なただ一つの例として。すなわちただ一つそれだけが例となるというまさにそのことにおいてである。ただ一つのものとして。<sup>60</sup>

詩的テキストにおける日付は、その詩テキストを歴史的時間上のある一点へと収束させる。特個的な出来事固有性はこの書き込みによって絶対的に保証される。しかしながら、すべての詩がこうした特質を有している以上、詩の本質たる固有性は逆説的にも一般的であることになる。詩という場においては、固有性は一般的であり、どんな特個的なことがらも、詩一般の本質たる特個性の「例」（無数の類例のなかの一例）でしかない。だがここでもう一度逆説的なことに、この無数の類例のなかの一例は——たとえばあらゆる詩に潜在的に書き込まれている（例えば）「1月20日」というような日付は——、一回きりの、代替不可能な、比類なき例すなわち唯一例として詩に刻印され、読み手からもそこでしか触れえない特殊例とみなされる。そういうものとして詩は（とくにツェランの詩は）かけがえない特別の価値をもつ。デリダはさらにここから「例」というものの背反的な二重性

---

<sup>60</sup> « [...] « *Vielleicht darf man sagen dass jedem Gedicht sein "20.Jänner" eingeschrieben bleibt?* », « Peut-être, avancer qu'en tout poème un « 20 janvier » persiste et demeure inscrit? ». Voilà une généralité : à la garde de chaque poème, donc de tout poème, se confie l'inscription d'une date, de cette date-ci, par exemple un « 20 janvier ». Mais malgré la généralité de la loi, l'exemple demeure irremplaçable. Et ce qui doit demeurer, promis à la garde, autrement dit à la vérité de chaque poème, c'est cet irremplaçable même : l'exemple ne donne l'exemple que s'il ne vaut pour aucun autre. Mais il donne l'exemple en cela même, et le seul exemple possible, qu'il est le seul à donner : le seul. », *Schibboleth*, pp.18-19 (邦訳 pp.16-17).

を明確に表現するために、二重化された言い回しを操る。例が「例となる donner l'exemple (例を与える)」という言い回しは、「(類例中の一例として) その例を挙げる」という意味である一方で——ただし「例を挙げる」という場合は不定冠詞を用いて donner un exemple とするのが基本——、成句として「手本を示す」「模範となる」という意味で使われる。ある例があるとき、それは、ほかのいかなるものにも該当しないことによって究極の特殊的な模範例となる。だがしかし、例はもともと、ほかの無数の事例との照応関係によって例として機能する。実は究極的な模範例も同様であって、模範例こそは一方で特殊的・特個的、そしてまた同時にもう一方で潜在的に不特定のさまざまな事例に応用可能でなくてはならない。たった一つでありながら、この両面の機能を果たすこと、それが「例」の引き裂かれた苦悩であり、神秘的な奇跡である。

## 2) 単数的かつ複数的な存在の可能性

デリダによってツェランは、「一」というものの苦悩と奇跡をあらわす詩人として現われてくる。ツェランのなかで「一」は徹底して「一」であるとともに、反復され複数化された「一」ともなっている。回帰する特個性の象徴的装置である日付が頻出するツェランにおいて、私たちは、いわば単数と複数の絶対的な境界（少なくとも西欧的思考においてはもっとも根本的な境界）を乗り越えた往還がおこなわれていることに気づかされる——それはあらゆる「境界」というものの乗り越えの一例でもあり、模範例でもあろう。例えば、まさに日付の表現すなわち「二月十三日」という言葉で始まる詩篇「一つになって In Eins」(マルティーン・ブローダ仏訳 Tout en un 「すべては一つに」)。フランス語訳のタイトルが明確に示しているとおおり、この詩は、本来一つではありえない異なるたくさんの人・事例・時が「一」にもなりうることを詠っていると読むことができる。

一つになって

IN EINS

二月十三日。心という口の中に  
目覚めた<sup>シボレート</sup>合言葉。おまえとともに  
<sup>プーブル</sup>人民よ、  
パリの。奴<sup>ノ・バサラン</sup>ヲ通スナ

Dreizehnter Feber. Im Herzmund  
erwachtes Schibboleth. Mit dir,  
Peuple  
de Paris. *No pasarán.*

この詩では、いくつもの越境が重ね合わせられている。まず言語に関しての越境。すなわちドイツ語の素地のなかにフランス語、スペイン語が交錯し、さらにヘブライ語の（あるいはユダヤ＝アラム語、シリア語、フェニキア語でなくもない——とデリダは付け足して

いる) 単語 « schibboleth » が、言語の境界を乗り越えて再来している。また時代の壁も越境されていると同時に、伝説と現実の壁も越境されている。というのも、いにしへのユダヤ人の伝説的な経験<sup>61</sup>が、20世紀半ばスペイン内乱前夜のフランス・スペイン国境の状況に重ね合わされているからだ。もちろんそれは、あらゆる時代、あらゆる場所で阻まれる経験をもったユダヤ人の記憶の投影であり、また、あらゆる時代、あらゆる場所でおこったあらゆる人の苦悩の経験の投影でもあろう。だからこの2月13日は、20世紀半ばの歴史の日付であると同時に、亡霊的に再来する無数の「日」につけられた名前でもある。

「一」は「一」であって同時に「一」ではない——これが実はツェランの詩のメッセージなのだ。そのテーゼの端的な例が日付であって、日付は単数でありかつ複数的存在でもある(ただ一つの日を指しつつ、同時に、カレンダー上で同じ位置に置かれることになる無数のほかの日にもつけることができ、それらのいくつもの相異なる日たちを一つに括ることができるのだから)。このことをツェラン自身が象徴的に徴した例をデリダはめざとく指摘している。それはツェランがフランス語を用いて記した、「*« Quatorze juillet »* [7月14日たち] という文法的には不正確な表記による日付の記述である。ここでは驚くべきことに、日付が複数形で表記されている。まさにこの複数化された日付 (*Quatorze juillet*) はカレンダーのシステムという環のなかで「唯一uniqueなるものを反復する」<sup>62</sup>。「一」なるものがもつ壮大な反復可能性<sup>イテラビリティ</sup>、単数が複数であり複数が単数であるという確信がツェランの詩を、孤独な個人の詩、特殊なある境遇を押しつけられたある共同体の詩であることから開放して、人間の魂の詩、歴史を横断する人類の詩、あらゆる個人の秘密に共鳴する力をもった詩にしているのだと言ってよいかもしれない。

この例にみごとに示されているように、日付のシステム(環)において、回帰する出来事たち(デリダはこれを「亡霊」あるいは「灰」の比喻で名指す)は、「そのたびごとに一回きり*chaque fois uniques*」<sup>63</sup>の仕方で現われる。この「そのたびごとに一回きり/特異」という表現は、2003年にフランスで刊行された、デリダがさまざまな知人の逝去に際して捧げた追悼文を集めた論集<sup>64</sup>のタイトルにも用いられたように、デリダが最晩年まで終始好み、こだわった表現である。「そのたびごとに・一回きり」はそれ自体が、特個性と反復

<sup>61</sup> 旧約聖書の「士師記」第12章第6節に記されたエピソード。(カナンの地) エフライムから難を逃れて逃亡しようとする(ユダヤの)人々を見分けようと、ヨルダン河畔でギレアド人は「schibboleth」の語を言わせた。エフライム訛りでは「スイ」と発音するために出自を見破られ、多くの者が渡し場で殺された。

<sup>62</sup> *Schibboleth*, p.63 (邦訳 p.103).

<sup>63</sup> *Schibboleth*, p.77 (邦訳 p.136).

<sup>64</sup> Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003 (邦訳、『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』〈1〉・〈2〉、〈1〉土田知則・岩野卓司・國分功一郎訳、〈2〉土田知則・岩野卓司・藤本一勇・國分功一郎訳、岩波書店、2006年)。次の注に記す、アメリカで企画・刊行されたデリダによる追悼文を集めた文集のフランス語版。追加収録もいくつかなされている。



性の共存を体現した表現である。特個性（「unique一回きり／特異」）は何度も何度も繰り返される。そして何度も繰り返されながら、反復される無数の機会ごとになお特個的（「unique一回きり／特異」）であるのだ。デリダが浩瀚なものとなった追悼論文集にこのタイトルを付したことは非常に雄弁にこのことを説明している。一人一人のかけがえのない友人の、とり返しよのない死という、これ以上ない特個的な出来事に際して、デリダというほかの人ではないまさにその人が記した追悼文は、一つ一つが特個性に満ち溢れている。しかしそれらは、アメリカで先に思いつかれたように、こうして追悼論文集として一冊の本に集合させることができる<sup>65</sup>。一つ一つのテキストは、同じ、追悼文というカテゴリーの一例でもある。系列をなす反復例cas répétitifでありつつ、なおその一つ一つは、かけがえのないuniqueなものとして私たちの前にある。uniqueは反復可能であること、しかも反復されて特個性を失うのではなく、反復・回帰、系列化してなお、その反復回帰のつどに新鮮な特個性をもって迫ってくること、この矛盾した事態を「そのたびごとに一回きり／特異 chaque fois unique」という表現は示している。とくに『シボレート』のこの箇所では、主語の複数名詞に対応してchaque fois uniques とuniqueが複数形に置かれている。uniqueは複数でありえること、特個性は特個性を消去されずに反復されること、それがデリダの主張であると読むことができる。

### 3) 出来事の「非＝場」

ここでさらに、この「一」の非＝「一」性が、ポンジュの場合と同様、「一」の（すなわち特個的なものの）「無」性へとつなげられていることも見ておこう。しかもこの「無」性はやはり、ポンジュの場合と同様、無数の他者との連関の可能性へと飛躍するものとして考えられている。デリダの述べるところによれば、ツェランの詩においては、円環する日付のシステムのなかにおかれることで、特個的な出来事への参照はとり消される<sup>66</sup>。だがそれはその出来事が特個的な力を失うことではない。特定の日付への固着した結びつけが断ち切られ、亡霊的な回帰のシステムに接続されることで、たとえばある経験はいつの年の誰の経験だかわからないものになる。すると日付は、特定の出来事ではない、つまりは、「何のでもないde rien [=無の]」、「誰のものでもないde personne」日付に成ることができる<sup>67</sup>。

その帰結として、どんな出来事も、おそらくまったく無意味なとるにたりない出来事も、あるいは重大すぎて把握することが不可能な出来事も、その出来事の内容を特定化するこ

<sup>65</sup> Derrida, *The work of mourning*, edited by Pascale-Anne Brault & Michael Naas, University of Chicago Press, 2001.

<sup>66</sup> *Schibboleth*, p.65 (邦訳 p.107).

<sup>67</sup> *Schibboleth*, p.66 (邦訳 p.108).

となく、この記念＝記憶（*commémoration*）のシステムの庇護に留めおかれることができるようになる、と私たちは言えるのではないだろうか。ツェランの詩に接する者は、ツェランのように特異な体験をしていない以上自分にはツェランの詩を理解することはできないし、またツェランのような詩を書くこともできない、と感じるかもしれない。それが「ホロコーストを生き延びたユダヤ詩人」というレッテルの生み出す効果である。しかしデリダはツェランの詩が、ホロコーストを経験する位置にはなかった例えば北アフリカのユダヤ人にも、何世代にもわたってすっかりフランス化してきたユダヤ人にも、ユダヤ共同体に対して距離感を抱いている者にも、あるいはユダヤ人ではない者にも、切実な力をもって訴えかけ、読み手をして彼の詩の世界に参入させずにはいないものであることを、まさにデリダ自身の身をもって私たちに示している。さらに敷衍するなら、歴史的に特別な経験など何もしていない平凡などんな人間でも、たとえば西欧とは地球上の反対側に生まれ育ち、戦争というものすら体験したことのない人間であっても、その「なんでもない」人生と共鳴させうるものとしてツェランはみずからを晒しているのだと、デリダは言おうとしているのではないか。

詩という、特個性を本質的に記されたテキストが、自己閉鎖的に詩人個人の内部に閉じるのではなく読み手へと開かれるのはなぜかと言えば、それはまさに、詩が、この「何のでもない*de rien*」、「誰のでもない*de personne*」ものへと成ることができるからである。詩はたとえば執筆という、もともとの特個的事態に永遠に縛られることなく、「誰でもない人*personne*」に語りかけることができる<sup>68</sup>。それが文学としてのテキストの可能性である。読み手もまた、自分の特個性を維持しつつ、誰でもない存在に成ることを通して、特個的テキストとの遭遇を生きるのである。

詩において経験的なものと本質的なものは区別不可能であるとデリダは述べる。ヘーゲルやカントにおいて超越論的なものと経験的なものとの関係を問い直したのと同様に——ただし方向は逆にとって——、ここでデリダは、経験的なものへの価値づけを出発点にしながら、経験的なものと抽象的・本質的・超越論的なものとの不可分の関係を提示する。詩のなかには、経験的で個別的な現実との対応に帰されるものと、デリダが「内的系譜*généalogie interne*」と呼ぶもの（普遍性に開かれたテーマと考えてもよいだろう）とが、区別不可能なかたちで存在すること、詩は経験と本質を隔てる場が存在しないような場、すなわち「非＝場*non-lieu*」そのものであるとされる<sup>69</sup>。“場”外の“場”という奇妙な場としてのこの「非＝場*non-lieu*」は、「クリプト」（地下墓所、隠された場）という概念を通じて早くからデリダの問題意識を形成してきた。「*non-lieu*」は「免訴」すなわち訴訟

<sup>68</sup> *Schibboleth*, p.76 (邦訳 p.130).

<sup>69</sup> *Schibboleth*, p.80 (邦訳 p.138).

の棄却を指す。すなわち、「訴訟が起こるべきではなかった」ということ、「訴訟はなされなかった[場をもたなかった、起こらなかった]、なされなかったはずである」ということを示す<sup>70</sup>。あることがらを起こらなかったはずのこととして提示するのがこの「非＝場 non-lieu」の役目であり、この意味では、詩はフィクションと不可分となる。

したがって詩は特定の場に拘束されることのない非実体的な空間であり、また本質的に虚構の可能性を含んだものであるがゆえに(現実的に)「起こってはいない ne pas avoir lieu」ものの場でもある。したがって詩においては、いかなる経験も、ある意味では「起こらなかった」ものとして提示されることになる。そしてこの生じたことのない他者の経験を、読み手は詩のテキストすなわち文学の場において、本質として共有するのである。ここから排除される人は誰もいない。どんな凡庸な人間であろうとも。

#### 4) 自己への非＝回帰

この著作で「ユダヤ人はユダヤ人ではない」<sup>71</sup>とデリダは言う。「シボレート」というユダヤ人共同体のアイデンティティを象徴する言葉は、この語の一般名詞としての意味となったようにユダヤ人たちの「合言葉」であり、一般に「合言葉」とは、違った人、違った状況において、無数に繰り返されるべきものであることを本質とするものである。さきとその冒頭部をみた「一つになって」という詩の中で、1936年のスペイン内乱時の反フランコの立場に立つヨーロッパ人の合言葉としてツェランがこの語を引き合いに出したように、「シボレート」はその語自体の本来の意味(「穂」ないし「流れ」)を超脱し、それが用いられたある特別な状況を離れて、さらにはその民族的・時空間的な境界を越えて、変貌しつつ反復されるものとされる。ユダヤ性の核たるこの言葉はもはやユダヤ性を突破している。ツェランの詩の力を、デリダは、ユダヤ性がユダヤ性への自己閉鎖を突き破る運動に見ている。ユダヤ人の経験が、なんらかの「きわだった・模範的なexemplaire」意味をもつならば、それはユダヤ人の経験が「例exemple」となって、ユダヤ人ではないあらゆる人間の経験として共鳴を生み反復されているからにほかならない。そうであるならユダヤ人とは、ユダヤ人ではないこと・ユダヤ人にとどまらないことをその本質とすることになる。

---

<sup>70</sup> 「Fors——ニコラ・アブラハムとマリア・トロックの稜角のある言葉」若森栄樹・豊崎光一訳、『現代思想』臨時増刊デリダ読本——手紙・家族・署名、1982年2月号(vol.10-3)、pp.123-124(原書« Fors: les mots anglais de Nicolas Abraham and Maria Torok »)。この論は以下の書籍の序文として書かれた。N. Abraham et M. Torok, *Cryptonomie, Le verbiere de l'homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, pp.7-73, 邦訳: ニコラ・アブラハム&マリア・トロック『狼男の言語標本——埋葬語法の精神分析』港道隆・前田悠希・森茂起・宮川貴美子訳、法政大学出版局, 2006年)。

<sup>71</sup> « Juif n'est pas juif. », *Schibboleth*, p.64 (邦訳 p.103)。

ユダヤ人共同体が一般には自己閉鎖のよりどころとするもの、たとえば彼らの特異な経験とその象徴である合言葉を、ユダヤ人が内側に閉じることを不可能にするものとして読み替えること、これがデリダのツェラン論における試みであり、さらにはデリダ後期全体にわたる重要な作業の一つだということができる。ユダヤ人に代表される、選民的・自己特個化的なあり方を、その大元から破碎すること、特個性の根源を外部への、無限の他者への<sup>イテラビリティ</sup>反復可能性として示すこと（だからまちがっても純粹なる特個性の賛美などではない）、排他的な特殊例とみなされていたものを普遍性への回路へと開くことで新たに「範例」として提示すること、それがこの『シボレート』で試みられたことであり、また、本論文第3章でみるとおり、ユダヤ人の祖アブラハムの物語の読み直しの作業（『死を与える』）でも試みられることにほかならない。

「ユダヤ人」という（集団ならざる）集団に限らず、デリダが警戒し嫌悪するのは、自らの特個性に自閉し、排他的な自己特権化が推し進められるあらゆるケースであろう。世界にあまたあるそうした自己特権化の事例の中でも、デリダが強くその危険を意識し激しく批判したのが、この「ユダヤ共同体」の事例にならぶ、もう一つの事例、すなわち「ヨーロッパ共同体」の事例である。なぜ「ヨーロッパ共同体」が採りあげられなければならないかと言えば、それはすでに触れたように、デリダにとって「ヨーロッパ」が「ユダヤ」と並んで、自己の帰属の二つの大きな核を形成しているからであろう。以下本論文の考察において、デリダが自分のヨーロッパ帰属を認めつつ、いかにそれを、内閉を脱した形で実現するかについて、検討していきたい。そのためにデリダによってとられる手続きが、まず徹底した「ヨーロッパ」批判であり、次に新たな自己呈示の試みである。前者を第3節で、後者を第4節で採りあげることにする。

### 第3節 自己例証化の陥穽——『他の岬』における自己選別批判

これまで本論文が見てきたように、デリダの議論は、唯一例・究極例が逆説的にも外部へとみずからを開く運動を内包し、特個的でありながら一般的・普遍的な性質をも持ち合わせる事例に着目する。そしてそこからデリダは、人間の可能性や、差異を認めた上での新たな連帯の模索をおこなおうとしているように思われる。この特個性と普遍性の接合の肯定的なあり方は、とりわけ文学テキストを素材に展開される考究のなかで示されてきた。

<sup>サイン</sup>署名を記すと同時に消すフランシス・ポンジュのテキストも、日付の回帰のシステムを備え一回的なるものを無数の反復の相のもとに提示したパウル・ツェランのテキストも、また——第1章で『ユリシーズ・グラモフォン』を通じて検討した——「過剰記憶」の力

と「自己例証機能」によって字義通りの意味をはるかに超え、音と文字との境界をもたえず揺らがせるジョイスのテキストも、そしてもちろん特個性と普遍性とのアポリアそのものを滞留する謎として提示したカフカのテキストも、みなそれぞれに、これ以上ないというほどの独特で極限的な文学テキストとして在りながら、存在や意味＝記号作用の複雑な様相について一般性に開かれた、広い問題提起をおこなっていた。これらの作家たちの作品は、まさにその奇跡的な普遍的喚起力によって文学作品として不朽の価値を認められてきたと言える。それ自身をしか例証しないようなこうした特殊なテキストたちは、(読解不可能性を保ちつつも) 読解可能であり、議論の対象となり、普遍的な問題を提示してきたのである。特個性の極限状態での維持と反復可能性・一般化可能性・普遍性とが共に並立しえること、唯一例・究極例が「範例exemple」として立ち現われること、それがまさに「文学の秘密」なのだとしてデリダの論考の全体が主張している(「例」のもつ両義的価値を明確化する語として、すなわち「範例性」を体現する「例」という意味で、ここでは「範例」という訳語表現を用いた)。

たとえばデリダの採りあげるこうした文学テキスト——それらは前衛的とはいえ「カノン」を形成するいわば文学的古典とみなされている作家とそのテキストばかりでもあるのだが——に見ることのできる特個性とそれを核にした普遍化への運動は、私たちの日常世界において私たちが置かれやすい閉塞状況を打破する助けともなるだろう。互いの差異を尊重し、孤独の中でも世界との連動を実現しえるような認識のスタンスを支えてくれる何らかの貴重なモデルを、文学テキストをめぐるデリダの論考から取り出すことができる。特個性と普遍性との接続は、個々の人間の尊厳と人々の連帯とを同時に可能にするポジティブな回路であるはずだ。

しかし特個性を核にした普遍化への運動は、反対に自己閉鎖的な回路を生み出し、人と人とを孤立させ、差別を助長し、搾取と侮蔑を正当化し、ファナティックな自己陶醉へと突進する危険をもはらんでいる。それはとりわけ、みずからがみずからを唯一でかつ模範的な例であるとみなすケースにおいて生じる。こうしたケースでは「範例性exemplarité」のメカニズムが、非常に危険なかたちで利用されることになる。その一つのケースがデリダにとっては「ユダヤ共同体」であり、そしてもう一つが「ヨーロッパ」という理念である。この危険な範例性のあり方を厳しく提示してみせたのが『他の岬』<sup>72</sup>である。

この論は、1990年にトリノで開催された「ヨーロッパの文化的自己同一性 L'identité culturelle européenne」をテーマとするコロックで講演されたものであり、いつものこと

---

<sup>72</sup> *L'Autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, 1991 (邦訳、『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)。

ながらデリダはこの学術会議が中心理念として掲げている主題そのもの、すなわち、〈ヨーロッパの＝文化的な＝アイデンティティ〉という観念が前提として含んでいる問題を抉り出してみせる。

1990年はヨーロッパ共通経済通貨の施行へ向けた実質的な動きがスタートし、1993年11月のマーストリヒト条約（ヨーロッパ連合条約）発効によるヨーロッパ連合（The European Union＝EU）創設への流れが鮮明に現実化しだして、賛否両論の活発な議論が沸騰しはじめた時期である。その一方で、とくにフランスでは「文化的同一性」を理由にした移民や移民の次世代やその他の外来者たちの排斥を主張する動きも顕在化してきていた。したがって、EU統合を前にしたヨーロッパ的同一性の顕揚および希求がある一方で、他方では「ヨーロッパの文化的自己同一性」を無害な理念として看過するわけにはいかないという背景も存在していた。

この著作では、「*exemple* 例」、「*exemplaire* 模範的な」、「*exemplarité* 範例性」という、本研究で注目してきた語彙がかなり頻繁に使われている。これらの概念を駆使してデリダは、ヨーロッパ人によるヨーロッパの自己特権化のメカニズムを明らかにし、その欺瞞を厳しく糾弾する。

まずデリダは、1990年にヨーロッパの人々が夢中になって議論している“「ヨーロッパ」とは何か”というヨーロッパ人自身による問いが、歴史上繰り返し問われてきた問いの反復であることを示す。「ヨーロッパ」という概念を自明のものとみなし、さらに自分をその純粋なる構成員とみなし、あらかじめ「ヨーロッパ」を他の地域とは異なる特殊なそして卓越した場として位置づけた上で、ヨーロッパがそれ自身の衰退のあるいは外部からの抑圧の脅威に晒されているとしてその「危機」を喧伝する論法は、ヘルダーに、フッサールに、そしてヴァレリーにみられ、今日では政治家および行政官をはじめとしてさまざまな人々によってさまざまな機会に再生産されている、とデリダは指摘する。こうしたヨーロッパ危機論の典型例として論じられるのがヴァレリーのテキストである。

### 1) <sup>キャップ</sup>岬＝頂点と自己選別

〈フランスの知性〉あるいは〈ヨーロッパの知性〉とも称されたポール・ヴァレリーは、第1次大戦期以降1945年に亡くなるまで、おびただしい数の講演をこなし政治評論などを執筆したが、そのなかでももっとも有名なテキストの一つとして「精神の危機」<sup>73</sup>がある。その全活動を通じて人間精神の「純粋」性を追求したヴァレリーにとって、このテク

---

<sup>73</sup> Paul Valéry, « La crise de l'esprit »(1919), in *Variété*, repris dans *Œuvres 1*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, pp.988-1000 (邦訳、「精神の危機」桑原武夫訳、『ヴァレリー全集 11 文明批評』、筑摩書房、1967年、pp.24-41；松田浩則訳、『ヴァレリー・セレクション (上)』、平凡社ライブラリー、平凡社、2005年、pp.68-90)。

ストはまさに彼のエッセンスを凝縮したものだと言える。ところでヴァレリーは、ナチスドイツおよびヴィシー政権に対する抵抗の姿勢を貫くなど、自由主義的な立場に立つ人民の解放者の側面をもつ。だがその一方で彼はまさしく「第三共和制の思想家」であり、植民地帝国フランスを全面的に擁護する立場に立った。このテキストにはフランスおよびヨーロッパにとっての被植民者に対してヴァレリーが人権を認めてすらいないことが明確に表われており、人種差別主義者ヴァレリーの断固たる姿勢に、あらためて衝撃を禁じえないほどである。

「第1の手紙」および「第2の手紙」から構成される（すなわちヨーロッパ人がヨーロッパ人に宛てた手紙として記された）この論は、最初に（英訳によって）1919年4月と5月にロンドンで発表されたとされている。まさに国境を越えてヨーロッパという場の擁護を主張したこの論では、第1次大戦という未曾有の惨禍を経験したヨーロッパにおいて高まっていた危機感（「軍事的危機」とさらにそれに続く「精神の危機」）が、危機意識によってかえって補強された優越意識とともに鮮明にあらわれている。

ヴァレリーはまず、「われわれ、文明」が死の危機にさらされていることを第1の手紙で繰り返し暗示したあと、とくに第2の手紙で、ヨーロッパの特権的優越性を執拗に強調する。「文化、知性、偉大な作品という考え」は——「私たちにとっては」（すなわちヨーロッパ人にとっては）——「ヨーロッパという考え」ときわめて古くから不可分の関係にあるとされる<sup>74</sup>。ヨーロッパとその他の地域という二分法に立脚して、たえず比較をおこないながら、ヨーロッパの知的・文化的卓越を論じるというのがこの第2の手紙の基調であり、その結論部では、まさに古代ローマの奴隷制（の崩壊）の故事を参照して、非ヨーロッパ地域に対する独裁的な支配をヨーロッパ人の正当なる権利とみなし——むしろ奴隷制の崩壊を嘆くスタンスを掲げているわけだ——、さらにはこうした支配をヨーロッパ人の「自由」の行使として主張するということさえしている<sup>75</sup>。

---

<sup>74</sup> « Une première pensée apparaît. L'idée de culture, d'intelligence, d'œuvres magistrales est pour nous dans une relation très ancienne --- tellement ancienne que nous remontons rarement jusqu'à elle, --- avec l'idée d'Europe.

Les autres parties du monde ont eu des civilisations admirables, des poètes du premier ordre, des constructeurs, et même des savants. Mais aucune partie du monde n'a possédé cette singulière propriété *physique*: le plus intense pouvoir *émisif* uni au plus intense pouvoir *absorbant*.

Tout est venu à l'Europe et tout en est venu. Ou presque tout. », Valéry, *Œuvres* 1, p.995 (邦訳、『全集 11』, pp.33-34; 『セレクション (上)』 p.81).

<sup>75</sup> 「地球の開発の現象、技術の平等化の現象、民主主義の現象は、ヨーロッパの *deminutio capitis* (権利喪失) を予想させるものですが、これらは運命による絶対的な決定と考えなくてはならないものでしょうか。それともわれわれは、もろもろの事柄のこうした威嚇的な謀反に抵抗するいささかの自由を有しているのでしょうか?« Le phénomène de la mise en exploitation du globe, le phénomène de l'égalisation des techniques et le phénomène démocratique, qui font prévoir une *deminutio capitis* de l'Europe, doivent-ils être pris comme décisions

デリダが著作のタイトルにも用いた「岬=頂点 cap」という語はここに現われる。ヴァレリーはこう述べている。「ところで、現代は次のような重大な問いを提示する。ヨーロッパはあらゆる部門におけるその優越性を今後も維持できるだろうか？／ヨーロッパは、現実にそうであるところのもの、つまり、アジア大陸の小さな岬になってしまうのか？／それともヨーロッパはそう思われるところのもの、つまり、この地上世界の貴重なる部分、地球の真珠、この広大な身体の頭脳で居続けることができるだろうか？」<sup>76</sup>。

ヴァレリーはこのようにみずからを「古い大陸のキャップ=岬」として位置づけつつ、キャップすなわち先端・頂点・中枢——「世界文明の、あるいは人類の文化一般のキャップ」<sup>77</sup>——として、みずからを価値づける。具体的な日常世界を超越した「詩的宇宙」や「精神の幾何学」を称揚したヴァレリーにとって、地理現実的にはヨーロッパが矮小な面積しか占めていないことは、むしろその奇跡的な偉大さの逆説的な証拠とみなされていると言えるだろう。

論集『ヴァリエテ』のなかでもこれに続く論として配置されている 1922 年発表の「覚書（あるいは「ヨーロッパ人）」と題される文章でも<sup>78</sup>、ヨーロッパとその他の地域との峻別・対比が前提として提示されている（また、ヴァレリーは「民族的な事実と宿命」を認め、それに逆らうものとして「人種の平等、永遠の普遍的な平和」を否定する<sup>79</sup>）。その上で、すぐれた科学的達成をヨーロッパでのみ実現されてきたものとして挙げ、ヨーロッパに対して先と同じ比喩を繰り返して用いる。「ではこのヨーロッパとは〔現在〕何であるのか。それは旧大陸の岬のようなものであり、アジアの西にくっついた付属物のようなもの

---

absolues du destin? Ou avons-nous quelque liberté *contre* cette menaçante conjuration des choses? », Valéry, *Œuvres* 1, p. 1000 (邦訳、『全集 11』 p.40; 『セレクション (上)』 p.90). 21 世紀を迎えてますます広がっている地球全体の発展への希求を「威嚇的な謀反」と捉え、これに抵抗することを「自由」と名付けてその権利をここで言う「われわれ」すなわち「ヨーロッパ人」に付与するこの主張は、まさに模範的なコロニアリストの言説とでも言うほかはない。<sup>76</sup> « Or, l'heure actuelle comporte cette question capitale : l'Europe va-t-elle garder sa prééminence dans tous les genres?

L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique?

Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? », Valéry, *Œuvres* 1, p.995 (邦訳、『全集 11』 p.34; 『セレクション (上)』 p.82). Cf. Derrida, *L'Autre cap*, p.27 (邦訳 p.18).

<sup>77</sup> *L'Autre cap*, pp.28-29 (邦訳 pp.19-20).

<sup>78</sup> Valéry, « Note (ou L'Européen) », in *Variété*, repris dans *Œuvres* 1, pp.1000-1014 (邦訳、「ヨーロッパ人」渡辺一夫・佐々木明訳、『ヴァレリー全集 11 文明批評』、筑摩書房、1967 年、pp.42-59).

<sup>79</sup> 「〔夢の中には〕物理的な法則に逆らうものや民族的な事実や宿命に逆らうものもある。人種間の平等や永遠で普遍的な平和がそうだ [……].」 « Il en est contre les lois physiques et d'autres contre les données et les fatalités ethniques : l'égalité des races, la paix éternelle et universelle sont de ceux-ci [...] », Valéry, *Œuvres*, p.1003 (邦訳 p.46).



のである。」むしろヴァレリーが主張したいのは、そうした現実の皮相な観察とは逆に、ヨーロッパがいかに人間「精神」の「特権的な場」であったかである——「実現されてきたすべての事績のなかで、もっとも数多くの、もっとも驚くべき、もっとも実り豊かな事績は、人類のうちのかなりかぎられた部分によって達成されてきたのであり、居住可能な土地の総体に比して非常に小さな地域で達成されてきたのである。／ヨーロッパはこの特権的な場であった。ヨーロッパ人が、ヨーロッパ精神が、これらの奇跡の創出者であったのである。」<sup>80</sup>（強調ヴァレリー）。

あまりにも明白で単純な西欧中華思想・コロニアリズムの論調に、今日の非西欧人読者としては憤慨するどころか、ほとんど失笑を禁じえない。デリダはヴァレリーのこうした代表的論文から、容赦なく、ヨーロッパの特権化の主張を引用し、その論理を批判的に分析する。が、気をつけなくてはならないのはデリダのこの論が、単なるヨーロッパ批判の書ではないことである。

「ヨーロッパ」をひとつの典型例として、デリダがこのテキストで批判しようとしたのは、「自分自身への一致」というあり方であろう。そのことは明白すぎるほどに、講演冒頭で示されている。シンポジウムのタイトルともなっているように「ヨーロッパの文化的自己同一性」というものはあるのか、そもそも「文化的自己同一性」というのは矛盾した形容ではないのか。なぜなら「文化〔ないし「教養」] **culture**」というのは、自分自身に対する差異、「自分への非＝同一性 *non-identité à soi*」としてあるからだ、とデリダは主張する（自分が自分を育てるという自己完結を「文化＝教養 **culture**」にみたヘーゲルに対するデリダの断固たる反対の姿勢をここに読みとることができる）。「文化の固有性とは、それ自身に対して同一的ではない、ということである」<sup>81</sup>。優越感そのものよりもそれを可能とする基盤すなわち、ヨーロッパ文化をひとまりのものとして考え、それを単一の系譜で説明し、「ヨーロッパ精神」なるものを単数のものとして想定すること、その上でそこに自分たちを全面的にまた排他的に合致させるという思考法こそが批判されているのである。

これに対してデリダが提示するのは、多元的で、いわば「不純な」「アイデンティティ」のあり方、*アイデンティカル*ではない人間存在のあり方である。

こういうことは、あらゆる自己同一性ないしは自己同一化について言うことができる。

---

<sup>80</sup> « *De toutes ces réalisations, les plus nombreuses, les plus surprenantes, les plus fécondes ont été accomplies par une partie assez restreinte de l'humanité, et sur un territoire très petit relativement à l'ensemble des terres habitables.*

L'Europe a été ce lieu privilégié; l'Européen, l'esprit européen l'auteur de ces prodiges. », Valéry, *Œuvres*, p.1004 (邦訳 p.47).

<sup>81</sup> « *le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même* », *L'Autre cap*, p.16 (邦訳 p.7).

文化なしでは、自分への関係はないし、自分自身への同一化はない。だが（自分への関係を可能にする）自分の文化というのは、他者の文化としてという意味においてだ。二重属格の文化、自分への差異の文化としてだ。

[……] 一つの文化はけっして唯一の起源を有してはいない。単一系譜などというものは文化の歴史においてはつねに欺瞞であるだろう。<sup>82</sup>

したがって、ヴァレリーを代表とするヨーロッパ的言説のもっとも醜悪なる点は、みずからがみずからの存在を自明とし、みずからがみずからに価値を割り当ててその価値に自閉的に立てこもることであり、この自閉的な「自己反復 *auto-répétition*」の運動によって自己と他者を完全に切断してしまうことである。この帰結として、自己にのみ特権を認めて排外的に他者を排斥する姿勢が生み出される。すなわちもっとも問題となっているのは、デリダの言葉を用いて言えば、「自己選別 *auto-distinction*」のメカニズム、すなわち自分を、他者から決定的に区別 *distinction* すると同時に自己にのみ品位 *distinction*（＝特権的優位性）を与えるという、自己閉鎖的回路なのである。

このとき、本論文で追いかけてきた「例」のメカニズムはきわめて欺瞞的なものとして利用されることになる。すなわち、自分自身による自分へのアイデンティティの付与という自己閉鎖は、自分という特個的な例が、それこそが、それのみが、普遍を担っているのだとする主張に直結してしまうのである。「自己による自己同一性の確立＝断定」は、つねに「普遍性の召喚あるいは自己付与」というかたちをとる<sup>83</sup>。これが一つの「法」となっているのだ。自己自身を反復する「文化的同一性」に依拠する自己認識は、みずからの特個性のなかに普遍性を専横的に書き込む<sup>84</sup>。むろん、いかなる反論も受けつけないよう、あらかじめ、他者にはこの普遍性を禁じながら。こうして自分のみが「人類」の「本質」を証言する「唯一の証人」だとする僭称が、いささかの恥らいもなく堂々とおこなわれえることになるのである<sup>85</sup>。

---

<sup>82</sup> « Cela peut se dire [...] de toute identité ou de toute identification : il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi *comme* culture de l'autre, culture de double génitif et de la *différence* à soi [...] une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture », *L'Autre cap*, pp.16-17 (邦訳 p.8).

<sup>83</sup> Cf. « l'auto-affirmation d'une identité prétend toujours répondre à l'appel ou à l'assignation de l'universel », *L'Autre cap*, p.71 (邦訳 p.57).

<sup>84</sup> « [identité culturelle se présente] comme l'irremplaçable *inscription* de l'universel dans le singulier », *L'Autre cap*, p.72 (邦訳 p.57).

<sup>85</sup> 自分のみを「人類の本質の唯一の証言 *le témoignage unique* de l'essence humaine」とみなすことがヨーロッパ人によっておこなわれてきた。Cf. *L'Autre cap*, p.72 (邦訳 p.57).

## 2) <<sup>エグザンプラリステ</sup>範例主義的<sup>な</sup>論理

「例」は、個々の事象、多かれ少なかれそれぞれに特個性を帯びた事象を、採りあげるに値する「めざましい・模範的な *exemplaire*」事象として焦点を当てつつ、その事象を、それ以外の事象に接続し、ある種の一般性、さらには普遍性へと開かれているものとして提示する。とりわけ「法」が不在のときに依拠される事例、類例のない唯一例、極限的な究極例は、特個性と普遍性が——それぞれの最高度の段階において——接合し、私たちが、思考不可能なものについての不可能な思考の冒険に導くものでもあった。それはもともとの個の枠を突き破り、それをなんだかわからない何ものかの例となし、なんだかわからないあるものたちの連鎖へと連れ出し、自を他へと、そのものをそれ以外の他なるものへと、奇跡的にかつ不可避的に接続させるものであった。

しかし、今ここにみた自己閉鎖的な「自己選別 *auto-distinction*」の体制においては、特個性から普遍性への動きは、他とのあらゆる関係を断ち切り、自己のみを模範的なものとみずから断定することによって普遍性を自分にのみ割り当てる。かくして普遍性を僭取・篡奪するのである<sup>86</sup>。デリダはこうしたあり方を、私たちがこれまで見てきた「<sup>エグザンプラリテ</sup>範例性」のメカニズム一般とは区別して、二度、「<sup>エグザンプラリステ</sup>範例主義的 *exemplariste*」な論理と呼んでいる。

ヨーロッパを世界の「岬=頂点<sup>キヤッツフ</sup>」とみなし、この形象のなかで、「自分に対して自分をアイデンティファイし、そうすることによって自分自身の文化を自分でアイデンティファイする」<sup>87</sup>動き、すなわち自分の中にいかなる差異も認めないあり方、自分で自分を反射的に思考 *reflexion* し、自分で自分を提示し、自分で自伝 *autobiographie* を書くやり方、それこそが、先にも挙げたように、ヘーゲルからヴァレリー、フッサールからハイデッガーまでの例に共通した、古い、古くからの、やり方なのである。こうした自己へと回帰する物言いをデリダは「ヨーロッパについての模範的 *exemplaire* で 範例主義的 *exemplariste* な古い言説」<sup>88</sup>（下線強調引用者）と形容している。

再度確認しておきたいが、問題なのは、「特個性の [……] なかに普遍的なものを書き

<sup>86</sup> ヴァレリーの自己選別化は、「ヨーロッパ」だけでなく、「地中海」「フランス」「パリ」「フランス語」の位置づけを通じて表明される。たとえば「フランス」を規定しながら、ヴァレリーは、普遍性の自己付与（排外的な）を典型的なかたちで示している。「わたしたち [フランス] の特殊性とは、自分たちが普遍的であると思ひ、普遍的なものとして自分を感じることである。つまり、普遍の人間だと感じるということだ。このパラドクスにご注目いただきたい。[特殊的な] 特徴として、普遍性の感覚をもつというパラドクスを。」« *notre particularité [...], c'est de nous croire, de nous sentir universels --- je veux dire : *hommes d'univers* [...] Observez le paradoxe : avoir pour spécialité le sens de l'universel.* », Valéry, « *Pensée et art français* » (1939), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, Gallimard, coll. Pléiade, p.1058 (邦訳、「フランスの思想と芸術」菊池映二訳、『ヴァレリー全集 12 現代世界の考察』、筑摩書房、p.196); cf. *L'Autre cap*, p.73 (邦訳 p.53).

<sup>87</sup> *L'Autre cap*, p.30 (邦訳 p.20).

<sup>88</sup> *L'Autre cap*, p.32 (邦訳 p.23).

込む「範例性の価値」<sup>89</sup>（強調デリダ）そのものではない。問題なのは「アイデンティティの自己付与」であり、これが、普遍性をみずからに割り当てる要求と対になっているのだ。

（ヨーロッパに限らず）いかなる文化も、その文化みずからが、その自己への純粋な回帰として自己＝同一化を図るとき、「特個的なもののなかへ普遍的なものを代替不可能なかたちで」（下線強調引用者）書き込むことになる。つまり反論不能の、確定した、自明の事実あるいは絶対的な真実であるかのように、自分という特個的な事例にのみ普遍性を割り当てるようになってしまうのである。ここで逆に思いおこしたい。「例」という回路による特個性と一般性・普遍性との結びつきは、明確で論理的・合理的な結びつきではありえないこと、したがってつねに不安定で「仮設的なprécaire」ものであることが本質的特徴だったはずであることを。この仮設性が忘れられたとき、特個性と普遍性の結びつきは抑圧的なものになってしまう。例における特個性と普遍性の接合の仮設性は、今やきわめて重要な条件とみることができる。

さてデリダがもう一度「範例主義的 exemplariste」<sup>エグザンプリスト</sup>という表現を用いているのは、ヴァレリーによるパリの顕揚に対してである。デリダはヴァレリーが彼の国フランスの首都であるパリを、世界の中でも特権的な都市（「他の一切の大都市から区別される」「世界中でもっとも完璧な都市」<sup>90</sup>）と規定し、またパリを人間「精神」そのものと等価とみなしている<sup>91</sup>ことを指摘する。こうした自己特権化の思考法を、デリダは鉤括弧で強調して「〈範例主義的な〉論理logique «exemplariste»」と概念化している。自分だけに模範性を認め、自分という事例のみを特権化して、特個化された自己がそのまま普遍を体現し、自分のみが普遍の担い手であると断定するこの自己範例化（auto-exemplification）と言ってよいような特権的自己規定のあり方が、ここで明瞭に名指されているのである——「〈範例主義的な〉論理」<sup>エグザンプリスト</sup>として<sup>92</sup>。

この「〈範例主義的な〉論理」を明示しそれへの警戒を促すことがこの論の基調となっ

<sup>89</sup> 「普遍性の価値はここであらゆる二律背反を資本化する。なぜならそれは、特個性の、イデオムの、あるいは文化の固有の身体のなかに普遍的なものを書き込む範例性の価値と結びついているはずだからだ」 «La valeur d'universalité capitalise ici toutes les antinomies, parce qu'elle doit se lier à celle d'exemplarité qui inscrit l'universel dans le corps propre d'une singularité, d'un idiome ou d'une culture», *L'Autre cap*, p.71 (邦訳 pp.56-57).

<sup>90</sup> Valéry, «Fonction de Paris» (1927), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, pp.1007-1010 (邦訳、「パリの機能」鈴木力衛訳、『ヴァレリー全集 12 現代世界の考察』、筑摩書房、1968年、pp.125-128).

<sup>91</sup> Valéry, «Présence de Paris» (1937), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, pp.1011-1015 (邦訳、「パリの存在」鈴木力衛訳、同上訳書、pp.129-135).

<sup>92</sup> パリ同様に、「地中海」もヴァレリーにとっては自己選別化のための範例主義的なトポスであったこと（『他の岬』注8）、さらには「フランス語」がヴァレリーの論では同じ役割を担わされていること（同書注9）をデリダは指摘している。

ているが、この作業を通じて私たちに素描されようとするのは、「〈範例主義的な〉論理」に陥らないようなかたちで、特個性を普遍性へと接合する可能性である。自己が他者のすべてを代表するとみなし、自己の特個性にたいする意味づけの根拠を自己内部の論理にもとめてそれを他者へも押し付けようとするのでは——たとえば“主要国”が世界を動かす方向を決めようとする“G7”などのやり方と言えるだろうか——、単なる自己反復（*auto-répétition* ないしは *répétition à soi*）にすぎないが、自己を他者から隔絶し自己の占有的特権として普遍を僭称する——“超大国”の孤立主義のやり方——のであればこれもまた自己反復にすぎない。この二種の警戒の背後に、この二つの陥穽に陥らないあり方を逆照射しようとする意志が読みとれることを忘れないようにしよう。

かくしてデリダが警戒する二つの陣営が、今や私たちの前にはっきりと提示されている。それらはちょうど対立陣営をなすかのような、しかしともに「自分に閉じこもる *se refermer*」点では相似的な共同体である。一方はユダヤ共同体でありこれは、その選民思想でも明らかなように、自己をあくまで特個化して他との隔絶を強調することにアイデンティティを見出す共同体である。通常その対極とされる「ヨーロッパ共同体」もまた、『他の岬』の分析において明らかなように、実は自閉的な自己反復の概念として成立してきた。

「ヨーロッパ」において標榜される「普遍性」はヨーロッパだけにその権利があらかじめ指定された「普遍性」であり、ここにはいかなる外部への開かれもない。「ヨーロッパ」もまた、(結局のところユダヤ共同体と同様に) 自己をあくまで特個化して他との隔絶を強調することにアイデンティティを見出す共同体にほかならない。そこで持ち込まれる「普遍」の概念は、「ショーヴィニズム *chauvinisme*」<sup>93</sup>、すなわち狂信的な排外的自己讃美の道具立てにすぎない。

いかにすればこの欺瞞的な「〈範例主義的な〉論理」に陥らずに、他へと開かれた範例性が可能となるのか。言い換えれば、存在の特個的、個別的、偶有的で孤独なあり方と、おのれ自身を超えた他との連携とが、いかにして同時に実現するのか。それをより明確に思考しようとする事、これがデリダの課題として、一層明らかに浮上することになる。その際デリダにとって、「文学」および「虚構」こそが、この「〈範例主義〉」に陥らない「範例性」のあり方を私たちに垣間見せてくれる貴重な契機とみなされていることを、付言しておこう。

### 3) 「特個性の詩学 Poetics of Singularity」?

ここで、英訳者ミカエル・ナースによるこの書の紹介について注意を喚起しておきたい

---

<sup>93</sup> *L'Autre cap*, p.45 (邦訳 p.35).

94。なぜならナースは、デリダのこの論考を、きわめて分かりやすく「例の論理logic of example」に対する批判として捉えているからだ。ナースは非常に明快に、この書物が「例と普遍とのあいだのこの共犯関係」<sup>95</sup>を告発したものだとして紹介している。たしかにこの論のケース（すなわちヴァレリーに代表される「ヨーロッパ」言説）においては「例」が「普遍」と欺瞞的な共犯関係におかれている。だがこの欺瞞性は「例」のメカニズムの本質的特性ではないことに私たちは注意したい。なるほど「例」において働く特個性から普遍性への回路は、排外的な自己特権化の思想にいつのまにか使われかねない。特個性が普遍性と共存しえるという「例」のメカニズムを、「政治」的言説が大いに利用することはありえるし、それが現実には——無論ヨーロッパにおいてばかりでなく——おこなわれてきた。だがそこから「例」そのものを本質的に「政治的」だと規定するのはあまりにも狭隘である。ナースは「例の政治性the politics of the example」<sup>96</sup>という表現を用いるが、「例」の戦略的な使用は、「例」の使用の一例なのであって、「例」のメカニズム（言い換えれば「範例性」のメカニズム）そのものの本質ではないし、その必然的な帰結でもない。

デリダがこの書物で展開するヨーロッパ批判の論拠について、たしかにナースは的確に捉えている<sup>97</sup>。しかし本節でもさきに要約したヨーロッパの自己特権化を、「例」の論理そのものと同一視することには慎重であるべきである。ナースは、連綿と繰り返されてきたヨーロッパの普遍性篡奪の主張について、次のように糾弾する。「そして、そのつど問題であるのは例の論理を支持する模範的〔=例的〕な言説、普遍性をめぐる模範的〔=例的〕なヨーロッパ的言説なのだ」<sup>98</sup>（下線強調引用者）。すなわちヨーロッパ的言説とはそのまま「例の論理the logic of the example」への加担であり、「例の論理」とは普遍をみずからに篡奪するための策術であるとナースはみなしている。

ナースの姿勢には、「例 example」をいわば悪玉として否定する単純な二分法の論理が働いている。その二分法で「例」の対極に置かれ、いわば善玉として価値づけられることになるのは、「特個性 singularity」である。しかしこうした捉え方が、デリダの思考そのものを裏切っていることは、本論文を通じてデリダの「例」をめぐる思考をたどってきた者には明白である。「例」は「特個性」と対立するのではない。「例」はその内に「特個性」

---

<sup>94</sup> Michael Naas, "Introduction: for example", in Derrida, *The Other Heading*, Indiana University Press, 1992, pp.vii-lix; repris dans Zeynep Direk & Leonard Lawlor ed., *Jacques Derrida: Critical Assessments of Leading Philisophers*, Routledge, voll. II, 2002, pp.322-341.

<sup>95</sup> "this complicity between the example and the universal", Naas, in *Jacques Derrida II*, p.330.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.336.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.333.

<sup>98</sup> "And so each time, it is a question of an exemplary discourse for the logic of the example, an exemplary European discourse of universality.", *ibid.*

と、「特個性」とは普通、相容れないとみなされる)「普遍性」とを、ともに共存させる装置にほからならない。二律背反する両項を結びつけるこの一見、非合理的で不可思議な回路こそ、人間に、思考不可能なものを思考させてきた、つまり、真の思考を可能にさせてきたのである。

英米の批評界では、デリダが 90 年以降「特個性singularity」の肯定へと方向転換したという捉え方が主流をなしているように見える。とくにティモシー・クラークのデリダ論<sup>99</sup>はこの方向で展開され、彼の二つ目の著作はまさに『特個性の詩学』*Poetics of Singularity*と名づけられ、デリダの、とくに後期の特質を、特個的な出来事への価値づけに見出している<sup>100</sup>。あるいはデリダの翻訳もおこなっているD・アトリッジも、デリダによって「特個性Singularity」が新たな文学的・哲学的価値として提示されているという理解のもとに“特個性の文学論”を展開している<sup>101</sup>。また、最近のデリダをめぐるキーワード辞典<sup>102</sup>でも、見出し項目には立てられていないもののインデックスには「Singularity」が挙げられ、この概念を通じて、随所で後期デリダの「肯定的」思想のありかを見ようとしている。さらにイギリスでも、たとえば文学理論研究の旗手の一人ニコラス・ロイルも、デリダを総括する著作において、「単独性」(＝特個性)の尊重をデリダの重要な方向性として繰り返して強調している<sup>103</sup>。これらの議論ではおおむね、デリダが特個性を全面的に攻撃していた初期・中期から一転して、後期(90年以降)においては特個性への回帰が起こった、とする理解をすでに自明の共通認識としているようである。しかもその際、特個性の対極にあるものとして、「例example」と「範例性exemplarity」が批判の対象に位置づけられる傾向にある。そうした議論では「例」および「範例性」は、いたずらな普遍化・一般化をおこなう装置であり、特個性の純然たる否定だとみなされることになる。

だが、(純粋な)特個性に対するデリダの批判は、「署名 出来事 コンテクスト」で「反

---

<sup>99</sup> Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge University Press, 1992; *The Poetics of Singularity: The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer*, Edinburgh University Press, 2005.

<sup>100</sup> クラークは、英米の文学研究を席卷するカルチュラル・スタディーズとポストコロニアリズムの研究手続きを、あらかじめ規定された普遍的テーゼの確認作業にすぎないとして手厳しく批判し、この硬直状態を脱するために、いまいちど文学テキストに現われる「特個性Singularity」へ立ち戻ることを要請する。この立場に基盤を与えるものとして、後期デリダ(90年以降を指す)の著作群から、「特個性」の「再評価」の議論を抽出する。Cf. Clark, *The Poetics of Singularity*, esp., “Introduction: a school of singularity”; Chapter 1: “Freedoms and the institutional Americanism of literary study”; Chapter 5: “Derrida: a pragmatics of singularity”.

<sup>101</sup> Derek Attridge, *The Singularity of Literature*, Routledge, 2004.

<sup>102</sup> Niall Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackwell, 2004. とくに以下の項目において Singularity をめぐる議論が提示されている——democracy, gift, iterability, proper, trace, undecidability.

<sup>103</sup> ニコラス・ロイル『ジャック・デリダ』田崎英明訳、青土社、2006年、pp.231-232、p.258、pp.287-288、p.293.

復可能性*itérabilité*」の概念を提示したとき以来——むろんもっと前に遡ることができるが——、少しも変化していない。変化があったとすれば、特個性が特個性に閉じない回路すなわち「例」の回路が存在することをデリダがはっきりと認識した点である。この「範例性」のメカニズムによって、特個性は、その反対概念であった<sup>イテラビリティ</sup>反復可能性を内に含むことが可能となる。こうして特個性は、純粹に特個的であるばかりではなくなり、ときに普遍性・一般性そして他性へと開かれうるものとして論じられるようになってきたのだ。

「例」と「特個性」を二分法によって理解することは、デリダのこの問題意識を不可視化する。したがって「特個性」を称揚し「例」をもっぱら批判的対象とする見方に私たちは安易に与してはならないだろう。そうでなくてはとりわけ 90 年以降の「後期デリダ」が何を明らかにしようとしていたのかを完全に見誤ることになってしまうからである。

英語圏への紹介者ナースの語法とは異なって、『他の岬』のなかでデリダは一度たりとも「例の論理」とは言っていない。デリダが批判するのは、例のメカニズムの自閉的な用い方の方であり、それをデリダはわざわざ「<sup>エグザンプラリスト</sup>〈範例主義的〉な論理」と強調していた。ナースも正確に英語に訳して“*exemplariste*” logic」としている通りである。こう命名することによってデリダは、普遍性を自分だけのために強引に篡奪するこのあり方を、一般の「例」的特質（「範例性」）とは区別しようとしていたのである。繰り返して確認すれば、批判の対象となるのは「例」がもつ論理そのものではなく、特個性と普遍性とを遭遇させる「例」のメカニズムを、「自己選別*auto-distinction*」のために奉仕させる姿勢である。ナースの述べるように「ポリティカル」だとして批判されるべきは、自己を他から隔絶すると同時に自己を特権的に優越したものとして提示するこの「自己＝差別化／特権化」のロジックであろう。たしかに「*logic of auto-distinction*」では、攻撃対象を表わす用語としてあまりスマートではない。しかし通りがよくてスマートな（一見わかりやすそうな印象を与えるとともにちょっとした好奇心をも掻き立てる）「*logic of example*」という用語＝概念に飛びつくあまりに、デリダにとって「例」がどのような問題を提示しているかを考える姿勢そのものが放棄されてしまったのはきわめて遺憾である。スマートさを諦め、「難解」と称されることもいとわず、<sup>オート ディステインクション</sup>通りのよくない複雑な事態を粘り強く考え続けようとする、それがデリダの活動全体を貫く本質的特徴でもあったのだから。

私たちは、逆に、いたずらに韜晦趣味に陥ってしまうことのないように自制しつつ、デリダが「例」の論理ないしは「範例性」のもつ可能性をどのように注意深く思考していったかを、以下においてさらに検討していくことにしよう。

#### 第 4 節 特個的な自己をいかに語るか——『他者の一言語使用』



『他の岬』で明確にされた「(範例主義的な) 論理」に陥ることなく、いかにして特個性を普遍性へと開くか、これが、本節でこれから採りあげる著作『他者の一言語使用』(邦訳書題『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』)<sup>104</sup>と、次章で最重要著作として採りあげる『死を与える』<sup>105</sup>、および第1章でひとつの到達点として論じた『滞留』<sup>106</sup>が共通して課題とした点である。デリダはこの同じ問題を、三つのほとんどかけ離れた素材を用いながら考究しているが、それらは相互に補完的に関連しあっている。『他者の一言語使用』では、デリダ自身を例に挙げて、自己のかけがえのない特個性をいかにして語るかという自伝の可能性の問題が考えられている。(二つの論を含む)『死を与える』は『旧約聖書』のアブラハムのエピソードが主たる素材とされていて、ユダヤ人の祖ともされるアブラハムが体現する究極の特個性について考察し、逆説的にもこのエピソードのもつ普遍的効力のありかを明らかにしようとする。『滞留』はすでにも採りあげたように、デリダが敬愛するフランスの現代作家・批評家ブランショの謎めいたテクストを掲げながら、特個性と公共性との問題を「秘密」と「証言」といったテーマを通じて論考したものである。いずれも、他者の排斥や自己特権化に陥らずに、なおかつ、特個性と普遍性の接合を実現する方途の模索とまとめることができるだろう。本論文では特個性と普遍性の接合を「範例性」というキーワードで捉えているわけだが、これら三著作は「範例性」の肯定的なあり方を探る研究だと言い換えることができる。これらの著作では随所で「例」の機能の仕方が問題とされるが、それと同時に、この三著作は「虚構」ないし「文学」の本質をめぐる論考である点でも共通している。本論文では、「例」のメカニズムを考究するこれらの三著作を、まさに「範例性」と「文学」をめぐる論考として位置づけたいと考える。

本節では『他者の一言語使用』を検討して、本章の着目点である自己の「範例性」をいかにして維持するか、言い換えればいかにして自己の特個性を他に開かれたものとして提示するかという問いに対する一応の帰結をみたい。この著作において、特個性を普遍性へと結びつけるにあたって新たな警戒が述べられている点にも注意していこう。

---

<sup>104</sup> *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996 (邦訳、『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)。邦訳書題名は内容を的確に捉えた秀逸なものであるが、本論文では原書タイトルに準じた表記をおこなうことで、タイトルそのものに込められた意味を救いたいと考えた。とりわけ『他の岬』との連関を本論文では重視した。

<sup>105</sup> *Donner la mort*, Galilée, 1999 (邦訳、『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2004年)。

<sup>106</sup> *Demeure, Maurice Blanchot*, Galilée, 1998 (邦訳、『滞留【付／モーリス・ブランショ「私の死の瞬間」】』湯浅博雄監訳、未来社、2000年)。

## 1) 自己を語る困難——自分という例を前にして

デリダにとって自分自身を語ることは常に困難な課題としてつきまどってきたようだ。

哲学研究者である以上当然のことではあるが、他者（のテキスト）に言及し他者（のテキスト）を引き合いにだすことでしか研究を始められなかったデリダは、自分を語る方策をあらかじめ備えてはいなかったと思われる。しかしデリダ自身が「フランス哲学者」として有名になり、また時代動向も変化してポストコロニアリズムに象徴されるように旧植民地との関係があからさまに議論の対象とされるようになってきたこともあって、彼はアルジェリア出身のユダヤ人という自分の出自に対する世間の強烈な関心に晒されることになった。こうした外的事情にとどまらず、デリダの思想そのものにおいても、自己を語るという問題はもともと言語活動の本質として捉えられていた上、(他者の例を利用して議論を展開するのではなく) 自分自身を例として思考を展開することが可能かという問題が「例」をめぐる問いかけからも立ち上がってきたはずだ。『絵葉書』(1980年)<sup>107</sup>での虚構的な装いをちらつかせながらの身辺報告的な断片的テキストの試みも、こうした自己を語ることへの抵抗と困難をよく示しているだろう。自分のことは自分が理解しきっているという自明的な自己意識に立脚して直接的吐露と真実の表明をおこなうというスタンスを退けつつ、なお自分という例を当事者の立場からいかに語るができるのか、それが80年以降のデリダにつきまとう問題となったと言えるのではないだろうか<sup>108</sup>。さらに1990年刊行の『他の岬』で、閉鎖的で自己反復的な自分（の共同体）の語り方の欺瞞を鮮明に告発したデリダにとって、逆に肯定可能な自己の語り方の提示は、責任をもって試みなければならぬ課題となっていたと言える。

むろん自分という例の問題は「例」概念のほとんど必然的な帰結としてもたらされる問題設定の一つである。他者の例を何らかの目的で利用する場合よりももっと逼迫した問題として、自分という例の扱い方が浮上する。なぜならデリダにとって、「例」とは、何だかわからないものの例であるようなときこそもっとも興味深いのであり、考える主体にとっ

---

<sup>107</sup> *La Carte postale*, Flammarion, 1980. この書物に所収の一篇「Envois」は、一人称体の口語的な文体で書かれ、デリダ自身を想定させるある男性が親しい関係にある女性に向けて送り続けたメッセージ集のかたちをとっている。邦訳は、「おくることば」豊崎光一訳、『海』1981年3月号、pp.281-311。さらに、抜粋であるが以下の別訳もある。「『葉書』より」丹生谷貴志訳、『Inter Communication』1992年0号～1993年4号。

<sup>108</sup> デリダが自分自身について語るようになったきっかけとして、1981年のプラハ滞在時におきた投獄事件がある。フランス政府の介入によってこの不当逮捕からデリダは解放されたが、この際のフランスのテレビ局によるニュース報道以降、デリダはマスコミに顔の知られる人物となり、哲学者としての知名度の高さともあいまって、より私的な側面に関心を注がれるようになった。またデリダの活動もこれ以後、積極的に社会的・政治的な次元で展開されるようになる。

て一番わからない対象は何より思考する主体である自分自身であるからだ。このわけのわからない例（すなわち自分）について、そのかけがえのなさや不可知性を損傷せずに、なおかつ自己を放棄したり自己の背負うべき責任を忌避することなく、いかにしてそのありようを他者の理解へと差し出すか。つまり自己を素材に特個性と一般性・普遍性との共存をいかにして肯定しうる仕方で実現するか。この課題こそ、1996年刊行の『他者の一言語使用』でとり組まれたものだと言える。なおこの著作のもととなったのは、1992年4月にアメリカ合衆国でおこなわれたシンポジウムでの口頭発表である。

デリダ自身がテキストの形式を「演劇的対話の虚構」と表現しているように<sup>109</sup>、虚構の装いをまとして提示が試みられたこの「自伝」は、「自己=肯定〔／断定〕 auto-affirmation」に陥らない自己呈示のあり方を模索する試みでもある。タイトルで用いられている名詞「l'autre他」という語は『他の岬』*L'Autre cap*での形容詞「autre他の」と同様に、存在しないし自己そのものが含む本質的他性を提示しようとする著者の姿勢を明示している。この点にも明らかなように、ここでも最も厳しく問題とされ、また退けようとされるのは、自己が自己を<sup>レベテ</sup>反復する「アイデンティティ」という発想そのものにほかならない<sup>110</sup>。

だからこそ冒頭からデリダは、自分を構成する核心が「他」にあることを、虚構的なせりふのかたちを用いて、

「私は一つしか言語をもっていない、それは私のものではない」

と宣する。この謎めいた言い方を解き明かすような説明がそれに続けられる。まず、自分が生まれながらにある一言語（つまりフランス語）を、そしてもっぱらその言語のみを話す者であることが示される——「私は<sup>モノランギスト</sup>一言語使用者です」（むろんデリダは、ドイツ語や英

---

<sup>109</sup> 書物に挿入された著者自身の説明文を参照のこと。「このようにこの本は始まる。同時に、内輪のもの、自己と自己の間のものであり、また、しかしながら「自己の外」のものである。これは一種のおしゃべり、生き生きした告白のつぶやき、しかしまた演じられた呼びかけ、演劇的対話のフィクション、最後に、政治的論争なのである——しかも問題となっている当の言語でなされた。」 Cf. « Prière d'insérer » de *Le Monolinguisme de l'autre*, pp.1-2.

<sup>110</sup> 「私たちの問題、それはつねに同一性=アイデンティティである。同一性とはいったい何だろうか——単一文化主義あるいは複数文化主義、国籍、市民権、帰属というもの一般などをめぐって展開されるあれほど多くの議論のなかでも、それ自身に対する透明な同一性が常にドグマ的に前提されているこの概念とは？」 « Notre question, c'est toujours l'identité. Qu'est-ce que l'identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présumée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en général. », *Le Monolinguisme de l'autre* pp.32-33 (邦訳 p.27). デリダはさらに、人間主体のアイデンティティという問題の枠を超えて、「〈自〉性 l'ipséité」すなわち、何かそれがそれ自身であるというあり方そのものを問題にする（« Et avant l'identité du sujet, qu'est-ce que l'ipséité? » 「そして主体のアイデンティティ以前に、自性（イプセイテ）とは何なのだろうか？」）。

語を使えるのだから、この自己規定はこの論のための前提として、なかば強引に、なかば虚構的に、しかし本質的には真実であるようなものとして提示されていることに気をつけたい)。そしてその言語（通常「母語」と呼ばれる話者にとっての第一言語）の力というのは「私」の存在をも凌駕するものであることが強調される。すなわち、「私」はこの一言語使用のなかで呼吸するのであり、それは「私」にとっての「絶対的環境」つまりそれを乗り越えたりそれに逆らったりすることのできないもの、とされる。一言語使用者の第一言語とは、それなしでは「私」が「私」ではいられなくなってしまうようなもの、私の思考・行動を規定する「私」よりももっと強いもの、「私」以前の「私」であるようなもの——すなわち、よくある言い方をすれば自分のアイデンティティの核——であることが念を入れて確認される。そのうえで先の言葉を再び繰り返して用いながら、「そうです、私は一つしか言語をもっていない、が、それは私のものではない」と改めて主題化がおこなわれる<sup>111</sup>。

フランスの内国植民地であったアルジェリアにおけるユダヤ人のおかれた位置については先にも見た。人口で1%を構成するにすぎない<sup>112</sup>この社会的マイノリティたる（だがまぎれもなく特権者でもあった）アルジェリアのユダヤ人は、クレミュー法の施行（1970年）以前から、すなわち1830年のフランスによるアルジェリアへの本格的な侵出以降早くから、少しでも社会的な優位をめざして、すでに率先してフランス化を選択してきた。代々アルジェに住んできた父エメ・デリダの家系も、また母ジョルジュット・サファールの家系も、フランス語の使用を基盤とするこうした生活と意識のフランス化とともにかなり高い社会的地位を保ってきた<sup>113</sup>。かくして1930年生まれのデリダは国籍としては「フランス人」の両親のもとで、「フランス人」としてこの世に生を受けた。

生活レベルでもフランス語を「母語」として育ったデリダは、だが、ある日突然「フラ

---

<sup>111</sup> デリダが自分の言語（フランス語）に対して抱くアンヴィヴァレントな意識、すなわち、それ一つしかない自分のものという意識と深い愛着と、他方で、それが完全には自分のものではないという意識と居心地の悪さについては、かなり早くから、たとえば1980年のインタビューですでに語られていた。デリダは自分が、スペイン系ユダヤ人を祖先にもつアルジェリア在住の家系の一員として生まれたことを説明した上で、このアンヴィヴァレンスについて語っている。すなわちフランス語はデリダの母語でありながらも、とくに放校の経験以後、彼は「フランス語に対しての外在性のようなもの」を感じてきたのであり、「自分が完全には生来のものと見做すことができない」言語に拠る単一言語使用 *monolinguisme* のなかで自分が生きていくということを、語らずにはいられないこととして触れている。参照、〔対談〕ジャック・デリダ&豊崎光一「誘惑としてのエクリチュール——絵葉書、翻訳、哲学」、『海』pp.256-280, esp. p.260-261。

<sup>112</sup> 1870年のクレミュー法施行時、アラブ人を中心とするアルジェリア在住民約1千万人のうち、ユダヤ人の人口は約37000人と言われ（フランス市民権取得者は33000人）0.4%にも満たない。1954年には総人口はほとんど変わらないが、ユダヤ人は12万6千人ほどに増える。が、それでもようやく1%強である。

<sup>113</sup> デリダは自分の家族環境は「アルジェリア在住フランス人のプティ・ブルジョワのそれだった」と語っている（〔対談〕「誘惑としてのエクリチュール」p.260）。

ンス人」ではなくなる。すでに述べたようにナチスドイツに降伏したフランス政府がクレ  
ミュー法をただちに廃止することになったからだ。こうして 1942 年のある日、リセへの  
登校をも禁じられたデリダは、社会的身分が宙吊りになったままで、それどころか自分が  
誰であるかが宙吊りとなったままで、無為の日々を過ごすことを余儀なくされた。すで  
にも触れたこうした状況はたしかに特異な、特個的なものである。デリダは、こうしたフラ  
ンス統治下のマグレブ人（「フランス＝マグレブ人」）、とくにアルジェリアにおいて特別に  
フランス人の資格を与えられていたユダヤ人（「アルジェリアのフランス＝ユダヤ人」）と  
しての経験を、つねにやや省略的な、あえて言い落としを無数に残すような語り方で、随  
所で語ってきた<sup>114</sup>。その際に問題となるのは、こうした特個的な状況を、語るということ、  
証言するということが一般的にはらむ問題そのものであり、自分自身をその特個的な状況  
の代表者（のひとり）として呈示することのもつ意味である。

デリダの経験は、自分のアイデンティティを決定する権利が自分にはまったく属してい  
ないことを、きわめて鮮明に、苛酷に、思い知らされる体験であったとすることができる  
<sup>115</sup>。だがそれは、デリダのみの、あるいはアルジェリアのフランス＝ユダヤ人のみの特個  
的な条件ではない。たとえば植民地状況と言われる歴史的事態におかれたすべての人々が  
多かれ少なかれ背負わされた条件である<sup>116</sup>。いやそれどころか万人が実はおなじ状況にあ

---

<sup>114</sup> デリダは 1998 年のインタビューで、自分の執筆歴のなかで徐々に一人称的・自伝的な性質  
が高くなってきたこととともに、随所で同じ自伝的要素を語ってきたことにみずから触れつつ、  
それがたえずある種の「ずらし」を伴うようにおこなわれてきたことに言及している。「私は同  
じことを繰り返しつつ、位置を移動させています、私の興味を引くのは反復における位置の転  
移（デプラスマン）だからですが [……]」《Il est vrai que me répétant, me déplaçant ---  
parce que ce qui m'intéresse, c'est le déplacement dans la répétition [...]》, *Sur parole*, p.118  
(邦訳 p.13)。

<sup>115</sup> やはり『言葉にのって』収録のインタビューで、デリダが強調するのは、放校の事態が、  
子供だった自分にとってその理由がまったく不明なものだったということである。「私は、その  
ことをまったく予想していなかったし、何もわかりませんでした。」学校では両親に理由を聞く  
ように言われたが、「私の家でも、どうしてこうした事情になったか説明してくれなかったのです」。  
デリダはさらに広げて言う。ドイツ兵が一人もいない社会状況にいながらなぜ突然厳しい差別  
が始まったのか、当時のアルジェリアの「ユダヤ人にとって、事態は依然として謎に満ちたも  
のであり、何ひとつ説明のない自然の災害のように、おそらくは受け容れられることなしに耐  
え忍ばれたのでしょう」、*Sur parole*, p.13 (邦訳 pp.18-19)。

<sup>116</sup> 『他者の一言語使用』においてエドゥアール・グリッサンらクレオール運動が評価され  
ているが、それは、クレオール性の標榜とその普遍的価値の顕揚が、クレオールのもともとの  
担い手とみなされる者たち以外のあらゆる人々（他者）にたいしてクレオールの権利を委譲す  
ることとたえず結び付けられているからにほかならない。なお、ホブソンは『他者の一言語使  
用』で語られているデリダの言語体験（言語からの疎外の体験）が、植民地においてはより過  
酷な仕方で見られた、しかしながら普遍的な現象であるものとしてデリダによって提示されてい  
ることを指摘した上で、植民地状況という *exemplaire* な（模範的な・見せしめとなる・教訓的  
な）状況が、代替不可能な特個性と普遍的な構造とを結び合わせる契機となることをデリダに準  
じて述べている（Cf. Hobson, « L'exemplarité de Derrida », p.382）。この観点から、『他者の  
一言語使用』とグリッサンやシャモワゾーらの（ときに楽観的すぎるとの批判も多い）クレオ

るのであり、人間誰もが、自分の核とされるような特質を、自分のあずかり知らないうちに、だが決定的なものとして付与されてしまう(そしてときには不意に剥奪されてしまう)。理解することすら不可能なままに。ただひたすら、そうした「アイデンティティ」を受け容れること、これがあらゆる人間が実は普遍的におかれている状況なのである——そのアイデンティティに満足している場合ももちろん少なくないわけだが。「アイデンティティ」なるものを自己決定しうるなどというのは近代社会の神話にすぎない。だからこそデリダは自分のあの特個的な経験を他者に向けて語る・語り出すことができるのである(また私たちはデリダ自身がどうしても語りえないことについても注意を傾けなくてはならないだろう)。

自分の「一回的な」(決して忘れることのできない、ほかには類例がないような、重大な帰結をもたらした)経験が、けっして、ある個人(ないしはある特定集団)とある歴史的状況にのみ限定されるものではなく、他者のものでもあること、他なる状況においても潜在的に起こっていること、そうした前提が証言を促す。自分の特個的な経験を、他者と共有される言語・概念にのせて語り出すことが可能でありまた必要であるのは、自分の特個性が特個性に閉じてはいず、普遍性へと開かれているからにほかならない。

## 2) 自己の通約不可能性

ただし次の引用で疑問形を用いた文面に含意されているように、特個性が普遍性へと接続する動きを、デリダが単純に、手放しで肯定し、それに満足しきっているのではないことには注意しなければならない。デリダは自分を「<sup>エグザンプレール</sup>範例的なフランス=マグレブ人」として提示し、あえて当時の状況の代表者ないし代表的証言者としてみずからを位置づけてみせた上で、次のように展開する。

証明の、さらには証言における範例性の、かくも謎めいたこうした価値に関する、第一番目の問い、おそらくはもっとも一般的な問いとはこれだ。誰かが、特個的なと称されるある「状況」——例えば私のそれ——を記述することになったとき、それについて自分の力を超える言葉を用いて証言しつつそれを記述することになったとき、つまりその一般性がいわば構造的、普遍的、超越論的、あるいは存在論的な価値を發揮するようなことばづかいを用いて証言し記述することになったとき、一体何が起きるのか? 誰でもよいが誰かが次のように言外ににおわせるとき、何が起きるのか?

「代替不可能な私たちで私に当て嵌まるもの、それは万人に当て嵌まる。置き換えは現におこなわれているのであり、すでに実施されたのであって、各人は自分のために

---

ール主義(の普遍的な意義の主張)とを共鳴するものとしてとらえたい。

また自分について〔／おのずから〕同じことを言うことができる。私の言うことを聞くだけで十分なのだ。私は普遍的な人質なのだ。」<sup>117</sup>

私に関して正しいことは、あらゆる人にとって正しい——ここで示されているのは、自己を他者と峻別し自分のみを特権化したヴァレリーとは違うやり方ではあっても、またしても普遍性を篡奪し結局は自己閉鎖的な回路に閉じこもって自己特権化を確保するやり方にほかならない。上の文章で危惧の対象とされているのは、自分の特個性を他人にわかる一般的な仕方で語るときにすでにおこってしまっている事態、すなわち自分という特個的な「例」があらかじめ万人に適応可能だとする暗黙の前提である。自己を万人と等号でつなぐこの前提によって特個的な自己は、結局ヴァレリーの場合と同様に、いつのまにか自分のみを普遍の担い手としてしまう。特個性の普遍性への接続は、自己と万人の等価性（すなわち無＝差異性）を強引に仮定する論法によって、ふたたび危うい内閉的な自己特権化へと人を導いてしまうわけである。

そこで新たに重要となってくるのは、特個性を普遍性に接続しながらも、なおかつ個人間の解消不能な差異を改めて肯定することである。ヴァレリーのように「自己選別化 auto-distinction」をおこなうことなしに、しかも解消不可能なものとして、差異を維持するにはどうしたらよいただろうか。

差異を維持しなくてはならないというのは、自と他の差異こそ「証言」を可能とするからである。「証言」あるいはあらゆる語りの行為の裏には、一般性・普遍性への回路とともに、一層高まる解消可能性を背負った特個的な傷の経験が残存することをデリダは強調する。他者の前で他者に向けて語りつつも、他者と共有することが不可能な、いかんともしがたく自分固有の、特個的な出来事としてその経験があるからこそ人はそれを語りたくと欲し、また証言する責務を覚えるのである（実際、デリダにはまだ語るることのできない問題がたくさん残されていたように思われる）。まさに『滞留』で集中的に論じられた（秘密のままに留まる）「秘密の証言」の問題である。

ただしさらに注意したいのは、ここでデリダがおこなっているのが、「範例性」の最終的な否定と「特個性」への回帰、ではないということである。デリダは、出来事の「一回」

---

<sup>117</sup> « Quant à cette valeur si énigmatique de l'attestation, voire de l'exemplarité dans le témoignage, voici une première question, la plus générale sans doute. Que se passe-t-il quand quelqu'un en vient à décrire une « situation » prétendument singulière, la mienne par exemple, à la décrire en en témoignant dans des termes qui le dépassent, dans un langage dont la généralité prend une valeur en quelque sorte structurelle, universelle, transcendantale ou ontologique? Quant le premier venu sous-entend : « Ce qui vaut pour moi, irremplaçablement, cela vaut pour tous. La substitution est en cours, elle a déjà opéré, chacun peut dire, pour soi et de soi, la même chose. Il suffit de m'entendre, je suis l'otage universel. », *Le Monolinguisme de l'autre*, p.40 (邦訳 pp.36-37).

性、そのむき出しの生きた「傷」のその痛み、特別なこの傷の特個性を、ただ特個性のままに温存することを問題としてはいない。そうではなく、どのようにしてその傷の特個性を解消せずに、なおかつ「証言」をおこなうかを問題とするのである。証言という他者への開かれの中においてこそ、各人の経験は（とりわけ本人にとっては）通約不可能なものとして残るのであり、各人はみな自分の<sup>ジャンル</sup>同類のなかに居ながらも、「たった一人の者」たちであることになる。デリダがこの<sup>ジャンル</sup>孤独者を複数形に置いていること（「たった一人の者たち *seuls*」）にも注意しておこう。ここでも「一」の複数性、つまり単数的な存在のあり方と複数の存在のあり方の接合が、かいま見られているのである。デリダが、さらに付け加える説明を見てみよう。

一つの<sup>ジャンル</sup>類に属しつつもたった一人である者たち——信じがたさをなお一層増すことに、今度はそれが普遍的な例となり、こうして二つの論理、範例性の論理と人質としての客人〔／主人〕の論理を交差させ重ね合わせる。〔そうしたときに、どうやって「この一回」を、「これ」を、描出し、指し示し、画定したらよいのか？〕<sup>118</sup>

ここには特個性と普遍性とのあいだの何重もの往復が記されているように思われる。通約不可能な経験をかかえた「たった一人の者たち」はそれでも——あるいはまさにその点において——一つの<sup>ジャンル</sup>類をなすのであり、通約不可能な一回性・特個性という特殊性が成立させるこのグループないしカテゴリー（＝<sup>ジャンル</sup>類）は「普遍的な例 *exemple universel*」となるのだという。「範例性の論理 *logique de l'exemplarité*」と「人質としての客人の論理 *logique de l'hôte comme otage*」を交錯させることによって。

さてここで、証言という行為を通じて現われてくる、交錯する「範例性の論理」と「人質としての客人の論理」を、それぞれどのようなものと捉えるべきであるかを考えたい。これはかなり複雑である。

まず「人質」は、直前の段落で、特別な受難に遭遇した証言者の特個性を強調する語として用いられていた。だがこの語を用いて「私は普遍的な人質 *otage universel* である」というせりふが作られる。つまり「人質 *otage*」は普遍性の代弁者の地位をみずからに保証する語として用いられていたのだ。したがって「人質の論理」はこの文脈では、特個的な経験を被った者の特個性を強調する論理としても、また自分の特個性を普遍性の自己付与へとつなげる論理としても考えることができるようになっている。

---

<sup>118</sup> « Seuls dans un genre qui, ce qui ajoute encore à l'incroyable, devient à son tour exemple universel, croisant et accumulant ainsi les deux logiques, celle de l'exemplarité et celle de l'hôte comme l'otage? », *Le Monolinguisme de l'autre*, pp.40-41 (邦訳 p.37).



さらに、その上で逆説的に « hôte » (「客人」または「主人」) に結びつけられた「人質としての hôte の論理」とは、どういう意味になるだろうか。「hôte」という語(英語の 'host' にあたる)はしばしば問題とされるように「客人」と「主人」の両方の意味をもつが、どちらの意味においても hôte は「人質」とは対立するものだと考えられる。「hôte」を「客人」ととり「客人としての人質」と解釈すれば特個的な受難者の意味が高まるとも読める<sup>119</sup>。一方 « hôte » を「主人」の意味にとり「主人としての人質」と解釈するならば、「人質」(特個的な受難者)であるがゆえに自分を「主人」(中心者)とみなすという、普遍性の自己付与と自己への内閉の方向が高められているとも読める<sup>120</sup>。

この「人質としての hôte の論理」と交差し重ね合わされるという「範例性の論理 *logique de l'exemplarité*」も、したがってますます複雑である。まず「交差」と「重ね合わせ」がこの二つの論理の対立を含意しているのか、それとも等質性を含意しているのかも、かならずしも明確ではない。対立にせよ等質化にせよ、「人質としての hôte の論理」が、ほとんど対極的な二つの意味合いをたえず反転させながら共存させていたように、この「範例性の論理」も、一方で特個性の維持・強化と他方で普遍性への傾きとの両方を含意しているであろう。特個性と普遍性とのあいだを振り子のようにふれる往復運動のなかで、あるいはおそらくより正確にはその両方への二重帰属のなかで、打ち消しがたい例外性・特殊性をきわだたせる特別な例として現われ続けることを可能にするのが「範例性の論理」の一面であり、どれだけ特殊であってもたとえば一つの類をなすものとして一般性にかかれ普遍の例として現われることを可能にするのが「範例性の論理」のもう一つの面であろう。さらに言えば、そうした両面を抱えるものとしてこそ「範例性の論理」は存在する。しかもそれは、ときに内閉的な欺瞞の論理として利用される可能性を包蔵しつつ、なお、個と他をつなぐ解放の論理であることをも止めないのである。

たとえば、アルジェリアに生まれ育ち生き続ける者(少年デリダ)が、この土地に生き

---

119 あるいは「人質」であるのに「客」として歓迎されるという逆説を意識するならば、自分が特異な他者であるにもかかわらず、別の共同体に受け容れられたという、普遍性の獲得を読むこともできる。

120 それとも、「人質」であるのに——特個的な受難者であるのに、あるいは普遍性の担い手であるのに——、あらゆる他者を喜んで迎え入れる開かれた姿を読みとるべきなのだろうか。

なお、この「人質としての主人/客人」という考えはデリダのなかでその後も、とくに「歓待」をめぐる考察のなかで問われ続ける。1996年のゼミナールにおいてデリダは、レヴィナスの「自我とは他者の人質である」というテーゼを触媒として、(おそらくはとくに無条件の、不可能な)歓待において「主人は客に捕らえられた人質になる」と述べる。主体の受動性を肯定的に捉えるデリダの姿勢をここに見ることができるであろう。Derrida & Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997 (邦訳、『歓待について——パリのゼミナールの記録』(序論)アンヌ・デュフルマンテル)、廣瀬浩司訳、産業図書、1999年、p.118)。Cf. エマニュエル・レヴィナス『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』合田正人訳、朝日出版社、1990年)。

る大多数の者が話すこの土地の主要な言語であるアラビア語を、この土地における学校(彼の帰属する「フランスの」学校)で「外国語」として教育しているという事態に日々遭遇するという特異な体験がある。それを「忘れることのできない、そして一般化可能な」<sup>121</sup>と形容するデリダは、おそらく出来事の痛切な特個性、すなわち他の人に伝えることが決してできないような彼の奥底に留まるいわく言いがたいなにごとかを残存させながら、なおかつ同時にその一般化可能性を認め、そのことを肯定的に評価さえしている。おそらくこの体験が忘れてはならないものとして彼の中に残り続けるのは、一方でこの体験が、ありとあらゆる植民地状況において起こりえた、そして実際に起こったことでもあったからだろう。だから告白してもなお秘密のままに残ってしまうものを保持しつつ、この体験を語る必要と意義があるのだ。

自分自身の同一性を肯定し、自分自身の物語を自分に向けて語るためには、誰に対してなら自分をなおも同一化することが可能だろうか？ まず、誰に向けてそれを語るべきなのか？ 自分で自分を作り出さなければならないにちがいない、モデルなしに、確実な宛先なしに自分を発明できなくてはならない。<sup>122</sup>

先例となるモデルなしに自分という「例」を認識しそれを他者へ向けて「語る」こと、既存のものにものかに自己を同一化させることなく「自分」を発明し、言い換えれば「自分」を仮設的に作っていくこと、この宛先のない運動が自己についての証言を、自己について語ることを可能にするのである。

この書のエピローグにおいて、この「自伝的」著作を総括するばかりでなく、(哲学者である)デリダ自身の全活動を要約して説明するかのよう、デリダは、自分が昔から興味をいだいてきた事柄すべてについてこう述べている。

こうしたことすべては、私自身にとってその場所とその言語が未知のものあるいは禁じられたものである、ある「他所」へのあの奇妙な参照から生じてこずにはいられなかった。<sup>123</sup> [下線強調引用者]

---

<sup>121</sup> « Inoubliable et généralisable. », *Le Monolinguisme de l'autre*, pp.66-67 (邦訳 p.72).

<sup>122</sup> « À qui peut-on encore s'identifier pour affirmer sa propre identité et se raconter sa propre histoire? À qui la raconter, d'abord? Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir s'inventer sans modèle et sans destinataire assuré. », *Le Monolinguisme de l'autre*, pp. 95-96 (邦訳 p.105).

<sup>123</sup> « tout cela n'a pas pu ne pas procéder de cette étrange référence à un « ailleurs » dont le lieu et la langue m'étaient à moi-même inconnus ou interdits », *Le Monolinguisme de l'autre*, pp.131-132 (邦訳 pp.133-134).

具体的にはフランスとフランス語とを念頭において言われているこの言葉は、ヴァレリーとはちょうど対極の位置に彼を置く。自分のものでないからこそ——少なくとも完全には自分のものではないからこそ——、しかもほとんど禁じられたものであったからこそ、(それでいてなおその権利が与えられていたからこそ)、彼はフランスの学問伝統の中に自分を位置づけ、フランス語のなかで思考活動をしつづけることができたのだ、とこの引用は語っている。本論文の立場から注目しておきたいのは、彼の自己参照と(ある種の)自己肯定を可能にしているのが、自分の根拠にある「未知」であるとされていることだ。根源的な「未知」こそが自分の出発点であり、なんだかわからないものとして自己を認識し、なんだかわからないものに向けての情熱こそを自己形成の駆動力としてきた、と彼は主張している。自己のアイデンティティとは、あらかじめ想定すべきモデルなしに追い求め、発明しつづけてはならないものである。結局のところ、スタートにおいても途中においても到達点においても、自分自身に対する絶対的な非=知、無=知の感覚を維持し続けることこそ、唯一、私たちが自己を形成した自己を語る可能性を留めおいてくれる。「他所 ailleurs」は、ここでこの非=知、無=知の言い換えであり、デリダが自分の言語に付す「他者の・他のde l'autre」という修飾は、むしろデリダの置かれた特殊個別的な歴史的言語状況に起因するのみならず、それよりも、誰であれ人間は、自分の言語すなわち自分のものである以上自己の根源的なアイデンティティをすでに形成してしまうその言語を、自分が完全には知りえないもの、自分を超越しているもの、自分のものではないものとして愛し、それに身をゆだね、そのなかで生きるほかはない、という事態を言い表わしている。

### 3) デリダと西欧中心主義

ところで上の引用でも顕著なように、しばしばデリダは自分がフランス哲学にとってもフランス語にとってもよそ者の位置にあることを標榜し強調する。こうした箇所ではデリダの読者は、彼が逆説的なかたちでヨーロッパ文化の中心奪取をひそかにおこない、さらにそのことを隠蔽しつつ自己正当化をおこなっていると感じるかもしれない。デリダ自身とヨーロッパないしは西欧形而上学との関係をめぐる彼の発言に触れた読者は、(無意識のものであれ)彼のそうした策術を読みとって、疑念を、あるいは不快を覚えることもけっして稀ではないにちがいない。この点をめぐるものとして、サイドに依拠した東浩紀の次の指摘は的確である。

エドワード・サイドが指摘するように、デリダの仕事はその主張のラディカルさにもかかわらず、他方で保守的にも機能する。彼が脱構築の対象とするのはつねにヨ

ヨーロッパで評価が確立したテキスト、ヘーゲルやニーチェやハイデガー、あるいはルソーやマラルメやジュネなのであり、その選択そのものが「哲学」「文学」の伝統的領域性を強化してしまうからだ。つまりデリダは形而上学を脱構築すると主張しつつ、まさにその身振りによって形而上学を延命させていることになる。したがって『オリエンタリズム』でヨーロッパの知一般を支える民族中心主義を告発したサイードは、ここにもまた同じ中心主義を見出している。<sup>124</sup>

サイードが『世界・テキスト・批評家』<sup>125</sup>のなかで、再三にわたって指摘しているのは、脱構築的批判の作業をおこないつつもデリダは結局のところ執拗に西洋形而上学の諸概念に依拠し、それを反復し、自分自身をその伝統の中に書き込んでいるということ、そして自分を模範とするある制度の構築をおこなってしまっているように見えることである。デリダはいわば自己の権威を確立すると同時に、「ヨーロッパ」をないしは「西洋」を再権威化、再中心化しているように見えてしまう。なぜデリダの「体系」は「西洋的Western」でなくてはならないのか、とサイードは強い批判を込めて言う<sup>126</sup>。とりわけ、アカデミズムのなかにもあまりにも強い影響をデリダが発揮したアメリカ合衆国の知的環境においては、デリダによる西洋的知の伝統の強化とある種の強固な権威性の発動は（フランスの中でよりも）かなり危険なものとして感じられ、またその不自然さも一層強く感知されたにちがいない。

現にデリダから批判の対象として採りあげられることによって、プラトン、デカルト、ルソー、ヘーゲル、フッサール、カント、ハイデガー、マルクス、サルトル、メルロ＝ポンティ、フーコーといった、並べただけで模範的な西洋哲学史が書けるような大哲学者・思想家たちが、今なお看過し得ないテキストの署名者たちとして、一層強く命脈を保つという効果が生じることは否めない。実際、デリダを読む以上は、これらの西洋哲学者たちのテキストを追いかけ、また西洋哲学史をたえず念頭に置いておく必要に駆られることになる。デリダの読者一人一人が、西洋哲学を批判的にせよ綿密に参照することで、まさに西洋哲学に覇権を（再）付与してしまうのである。

哲学ばかりでなく、文学においても同様である。あるいは文学においてはすでにヨーロッパ以外の作家たちがヨーロッパで議論される現代文学の伝統のなかですらある程度確かな地位を占めていることからすれば、デリダの「選択」はいくばくかの偏向を感じさせずにはいない。デリダが賞賛の意味をこめながら思考の下敷きにする作家たちが、みな例外

<sup>124</sup> 東浩紀『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』、新潮社、1998年、p.43。

<sup>125</sup> Edward Said, *The World, the Text and the Critic*, 1983, pp.210-212 (邦訳、『世界・テキスト・批評家』山形和美訳、法政大学出版局、1995年)。

<sup>126</sup> Said, *The World, the Text and the Critic*, pp.344-347 (邦訳 pp.338-343)。

なく、ヨーロッパの作家たちであることは、やはり驚きを引き起こさないではないのである。デリダが採りあげるのは『告白』のルソーに始まり、カフカ、マラルメ、ジョイスといった近現代ヨーロッパ文学の巨星中の巨星であり、より「マイナー」で前衛的な作家の場合でも、ジャベス、ジュネ、ポンジュ、ツェラン、アルトーなど、フランスを中心としたヨーロッパの作家に限られている。ここにはロシアの作家すら一人も挙がっていないし、中南米の作家も採りあげられることがない（東洋については言わずもがなである）。このデリダと対照させてサイドは、時空を超えた全世界のさまざまなテキストの交錯をイメージしたアルゼンチンの世界的作家ホルヘ＝ルイス・ボルヘスに言及しているが、まさにボルヘスの文学はカフカに並んで、デリダ的なアイデンティティの攪乱と問い直しに絶好の材料でもあると思われるが、結局のところデリダが対象テキストに採りあげることはおよそ想像できない<sup>127</sup>。デリダがシェイクスピアを論じることの方が、やはり彼がガルシア＝マルケスを論じたり、フェンテスを論じたりすることよりも「自然」であるように感じられる。

こうした選択には、言語に強い意識を働かせるデリダにとって、フランス語訳を傍らに置きながらでも直接に原語で読むことができるテキストのみが対象とされてきたという理由が当然あるだろう。したがってデリダの扱うテキストは、フランス語か英語かドイツ語で書かれたもの（および古典ギリシア・ラテンのテキスト）に限られることになる。しかし再度不思議に思われるのは、これらの言語を用いるヨーロッパ以外の書き手たちが問題とされることがほとんどないことだ。たとえば、英語について言えば、アメリカ合衆国にはヘミングウェイやフォークナーをはじめ大作家とみさなれるさまざまな書き手やバースほか前衛的作家として重要な位置を占めるいろいろな書き手がいるが、デリダがアメリカの作家を自分の思考を展開するための本質的な土台として援用することはおよそ考えにくい。ましてや英語やフランス語で書くアフリカの作家などがデリダの俎上に上がってくることはありえないという印象がある（時事的・政治的な問題ではデリダは広く現代社会に目を向けていたが）。

やはりデリダの問題はヨーロッパであったとすることができるだろう。ヨーロッパ人がいかにして自分たちのアイデンティティをより開かれたものにするかが問題なのであって、その他の地域の人間はこの例を参考にそれぞれ応用してもらえばよいという意識がデリダにはあったかもしれない。とりあえず自分が手をつけることのできるヨーロッパから初め

---

<sup>127</sup> ポンジュをめぐるインタビューのなかで、ポンジュと同様にアイデンティティの揺れを特徴とする作家としてボルヘスを話題にしたインタビューアーに応じてデリダはボルヘスの文学に若干言及しているが、興味深いのは、デリダはボルヘスを読んでいてその問題意識も知っているが、ほとんど関心をもっていない様子がここに明白に窺われることである。 Cf. *Déplier Ponge*, pp.105-106.

て、徐々に可能な拡張を試みつつあったけれども、それだけで人生が尽きてしまったということなのかもしれない。

たしかにデリダは自己拡張の途上にあった。『他者の一言語使用』は、アメリカ、ルイジアナ州でおこなわれた、(カリブ海マルチニック島出身の文学者) エドワード・グリッサンをオーガナイザーの一人として開催されたシンポジウム<sup>128</sup>で発表されたものであり、ここでデリダが自分と「フランス語」および「フランス」との関係を、あえて、フランス(本国)に所属しない、いわゆる“フランス語圏”のフランス語使用者の聴衆を前にしておこなったこと、またこの英・仏語「二言語使用」のシンポという場が、デリダのフランス語使用そのものを相対化するチャンスとして当然意識されていたことが指摘できる。またこの著作では同シンポの発表者の一人でアルジェリア出身のアラブ系作家・批評家であるアブデルケビル・ハティビについても言及されていた。あるいは、南半球のシドニーでみずから英語を駆使して講演したり公開質問に応じたりしたデリダは、——ヨーロッパに留まっていたはいない——「旅」の活動を高く評価されるようにもなっていた<sup>129</sup>。『死を与える』ではアメリカの作家ハーマン・メルヴィルの『書記バートルビー』<sup>130</sup>に言及するなど、「アメリカ文学」を視野にいたした考察も手掛け始めていた。また、フランスの哲学者としては先駆的に、そのキャリアの初期から——アグレガシオン(大学教授資格試験)に合格した1956年から——合衆国での定期的な教育・研究活動を展開していたことはデリダの特徴の

---

<sup>128</sup> シンポジウムのタイトルは« *Echoes from Elsewhere / Renvois d'ailleurs* » 「他所からのこだま」。フランス本国外のフランス語使用がシンポ全体を通底するテーマであったことを、刊行書冒頭でデリダ自身が記している。ここで『他の岬』においてデリダが、「私はヨーロッパ人だ」と、おそらくはきわめて意図的に諧謔をこめて述べていたことを思い起こしたい(だがそれが、「まとも」にも受け取れてしまうことは否めないが)。そこでのこの発言は、デリダがあえて、批判対象であるヴァレリーほかのヨーロッパ論者と自分を区別(*distinct*)しない姿勢が提示されようとしていたと言えるのではないか。一方このルイジアナでの講演では、自分を「ヨーロッパ」への帰属者あるいはその代表者としてではなく、「本国外のフランス語使用者」としてグリッサンらカリブ海海外県の人々や、フランス外のフランス語使用者と同じ位置に立たせようとするところからスタートしていると言える。少なくともデリダのヨーロッパ帰属はやはり「純粋」ではないものとして考えるべきだろうし(だからこそヨーロッパへの尽きせぬ執着があるのだろう)、自分をフランスの外部者と見る姿勢にもいくぶんかの真実といくぶんかの虚構をむしろ私たちは読みとるべきであろう。もちろんそれは、デリダ自身がよく認識していたことであるにちがいない。

<sup>129</sup> 1999年のデリダのオーストラリア滞在時におこなわれた連続セミナーの記録は、ヨーロッパという枠の外においてデリダを捉える試みとして、またこうした文脈に対するデリダの前向きの対応が示されている点で興味深い。Paul Patton & Terry Smith ed., *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged, The Sydney Seminars*, Power Publications, 2001 (邦訳、ポール・パットン、テリー・スミス編『デリダ、脱構築を語る：シドニー・セミナーの記録』谷徹・亀井大輔訳、岩波書店、2005年)。

<sup>130</sup> Herman Melville, "Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall-Street", 1853. 邦訳はアガンベンの以下の著作のなかに収録されている。ジョルジュ・アガンベン『バートルビー——偶然性について』、月曜社、2005年。

一つとして無視できない。

それでもやはり、デリダは他の地ではなくまさに「ヨーロッパ」を問題とし、「ヨーロッパ」を考えること自体をみずからの根源的な課題とした、ある意味ではヨーロッパの最後の特権化に与した思想家——「ヨーロッパ」の（「前衛 *avant-garde*」ではなく）「後衛 *après-gardiste*」——だと言えるかもしれない。

だが、こうした「限界」を認めた上でもデリダはなお、私たちに、内閉することのないアイデンティティの模索の可能性を開いてくれるように思われる。自己に閉じてしまう傾向をもつ典型的な場（すなわちヨーロッパ）の中から、他へと開かれ反復可能性に基づくあり方を提示すべく試みること、これがデリダの賭けだったのだろう。おそらく、それが容易でないことをデリダ自身の例が私たちに教えてもいるからこそ、なおさらこの模索は、探求すべき課題として私たちに手渡されるように思われる。デリダを読む者の課題は、デリダをそのまま反復<sup>レベテ</sup>しないことである。その意味で、本論文のとくに第Ⅱ部の作業を通じて試みるように、たとえばデリダが自分の思考と結び付けようとは思ってもいなかった素材にちがいない『千夜一夜』という物語集を通じてデリダを考えること、またデリダを通じてこのアラブ世界を中心とする物語集のテキストを考えるという作業も、デリダの活動が要請していることであるように思われるのである。

### むすび——「非＝知」と「自己」肯定の可能性

本章では、デリダにおける範例性の議論の展開をいくつかの著作を通して捉えた。最初に普遍性や超越論をめぐる議論が純粹に普遍的・超越論的には展開不可能なことを見据えたことがデリダの研究活動の出発点になったことに言及したが、普遍性は経験的なものや偶有的なものと不可分であり、もっと言えば特殊なものや特個的なものによる基礎づけなしには展開できないことが、カント美学を通して確認することができた。まさにこの、特個性を土台にして普遍性への回路を開く装置が、「例」という思考道具である。

大まかな傾向だけを指摘するならばデリダにとって詩は、「暗記せよ」という命令に端的に示されるように）極端に特個性に閉じるか、またはいきなり「本質」（普遍性）を押し付けてくるものとして退けられる方向にある。しかし、何人かの特殊な詩人たちの場合には、むしろ究極的な特個性が外部への開かれを実現し、仮設的な普遍性を浮かび上がらせつつ、個々の「物」や出来事の異質な感触や痛切な痛みを甦らせ続けていることが、デリダによって見てとられていた。すなわちポンジュとツェランのケースである。ほとんど共通点のないように思われるこの二人の詩人は、こうして、「一」が「一」であって「一」ではないという逆説を詩化している点で、たしかに通底するものを有していると見ることが

できるだろう。ポンジュのテキストがみせる署名の記入と消去の反転的な繰り返しの現象も、ツェランに読みとれる日付のシステムを通じた出来事の奇跡的な亡霊的回帰も、存在における単数性と複数性の重ね合わせの可能性を意味している。「一」が「一」でありつつ「他」でもあり「多」でもあるというあり方を「範例性」と名づけるなら、ポンジュもツェランも、それぞれの仕方で、卓越した「範例性の詩人」と言うことができる。

ツェラン論でみたように、デリダの狙いは、自閉的に閉じる存在認識のあり方を打破することである。自分の実人生での経験を引き合いに出して説明するように、デリダはこの自閉的なアイデンティティの典型的な担い手である「ユダヤ共同体」と距離を置こうとする。「ユダヤ詩人」ツェランの読み直しは、外部との無限の照応関係にみずからを開く新たなツェラン像を提示することで、排外的で自己反復的な（例えばユダヤ人の）共同体認識を不可能に追い込むことを狙ったものだと言える。

これと対になる作業として、同様の自閉的共同体認識の批判をデリダは「ヨーロッパ共同体」に対しておこなった。普遍を謳いながらも実は、こちらも自と他を峻別して、自分たちのみを特権化する選民思想的な自己反復のメカニズムにとり込まれていることを、デリダは厳しく指摘した。ヨーロッパの場合は、文化的優位性への確信が肥大していたために、とくに「自己選別 auto-distinction」の傾向が顕著であったが、この自己選別こそ実はあらゆる排外思想の根底をなすものであろう。

このヨーロッパ批判のなかで明らかにされたように、(みずからの) 特個性を普遍性へと直結させる論理が、近代以降の地球に不幸をもたらしてきた。すなわち自己選別にもとづく「例」の論理の行使、言い換えれば、自分という例を自分で価値づけ、みずから特個性を与える一方で、自分のみに普遍性を割り当てるというやり方が横行してきたのである。その代表例がヨーロッパであり、世界規模の圧倒的覇権からしてもヨーロッパこそはその比類なき究極例である(あった)と言えるだろう。こうした問題を論じた『他の岬』では、これまでの議論と違って、「例」の論理が欺瞞的に使用可能であることが、実例をもって明示されることになった。この「例」の論理の欺瞞的使用法をデリダは「<sup>エグゼンプリスト</sup>〈範例主義的な〉論理logique « exemplariste »」と名づけて、とくに警戒を促した。

“みずからを例にとる”というのはしたがって非常に危険な試みである。しかし「例」というものが興味深いのは、実は、その用途がわかっているときに何かの目的のために「例」を援用するケースではなく、なんだかわからない例として例を使用するケースである。例えばポンジュの詩においても、ツェランの詩においても、何ものでもないものの例、つまらないものの例、なんだかわからないものの例、要するに「無 rien」の例としてさまざまな例が用いられることによって、特個性の高揚と外部への開かれの同時実現という奇跡的な事態が生じていたことを思い起こしたい。したがって本来わからないものであるはずの



自分を、なんだかわからないものとして例にとること、それこそ例を考える以上避けて通れない問題設定であり、また人間誰もが自分の生を生きている以上避けて通ることのできない——そしてもっとも魅惑的な——思考運動であろう。これを欺瞞的、搾取的、排外的にではなくおこなうにはどうすればよいのか。それを考え、実践したのが虚構的な自伝的哲学著作『他者の一言語使用』であった。

自己の特個性を認識し主張するとともに自己自身に閉じないこと、特個的な自己のあり方を外部へと開き、他者にも権利を与えること、それがいわば範例性の「倫理」を可能にする。自己の特個性を出発点にして一般性・普遍性への接続を実現するという「範例性」のメカニズムには、排外的な自己選別の欺瞞を招く危険や、安易な自他の同一視による自己の独占的な拡張の危険があるが、これを免がれて範例性の倫理を実現するためのもっとも本源的な鍵は、みずからの特個性の核心にたいする「無=知」、「非=知」の意識である。この「わからなさ」こそを特個性の核にあるべきものとするデリダの主張を確認して、本章を閉じることにした。

### 第3章 虚構文学の「範例性」

#### はじめに——「文学」をめぐる思考と「範例性」

本論文ではこれまで、デリダにおける「例」という概念をめぐる思考、そしてそこから形成される「範例性」という特殊概念をめぐる思想の展開を検討してきた。デリダは、個性 *singularité* と普遍性 *universalité* との接続する場として「例 *exemple*」という概念装置を捉え、この背反的結合を「範例性 *exemplarité*」として主題化し、集中したかたちではないがさまざまな著作を通じてこの問題設定から見えてくる諸問題を考え抜こうとしてきた。その際「文学」がとりわけこの範例性の場として重視されてきた。そこには、文学こそは、人間的な逆説的原理である個性と普遍性の接合を、もっとも特権的に問題化する場なのであるとの確信がつねに潜んでいたように思われる。そして、そういうものとしての文学を考究することが、デリダの哲学作業全体のねらいでもあったと、デリダはときにみずから標榜してもいた。本論文第I部の締めくくりとして、本章では、デリダにおける文学をめぐる思考の位置づけを見定めることを目標とする。そのためにまずデリダが「文学」という制度を考える際に必ずと言っていいほどもちだすいくつかの特徴的な問題設定を確認したい。その上で、とくに90年代以降の重要著作である『死を与える』のなかの二つの論文を詳細に検討しながら、範例性の原理を本質的に体現する場として文学がどのように捉えられているのかを検討する。その作業を通じてデリダにおける「範例性」と「文学」との本質的なかわりを明確化することをめざす。さらに90年代末に手掛けられたルソー再論である「タイプライターのリボン」を、デリダによる範例性と文学をめぐる思考の最後の重要著作として位置づけながら、この問題をめぐるデリダの30年にわたる思考の展開を視野におさめたい。

「範例性」と「文学」をめぐるデリダの考究から浮かび上がってくるのは、自と他の二分法を超えた、しかも生き生きとした人間主体のあり方であり、「非=知」（「わからない」ということ）を基盤とすることで可能となる意志と精神の果敢な活動である。虚構である文学こそは、こうした背反接合的な存在の特権的な場として浮かび上がる。「例」を通じた思考を生涯にわたって展開することで、デリダが辿り着いた地点を素描したい。

## 第1節 デリダと文学——背反的二重性の場として

### 1) 「文学」をめぐる思考としての哲学——いつ文学に「なる」のか

序章でも触れたとおり、デリダは自分の経歴を振り返るときしばしば、哲学の活動よりまず最初に、青年期から文学への志向があったことを語る。『言葉にのって』<sup>1</sup>に収められたインタビュー「肉声で」（1998年12月におこなわれたもの）においても、デリダは次のように語っている。14-15歳の頃には「作家になることを夢見」、生計の手段としては「文学の教師に」なること思い描いていた。だがギリシア語を習っていなかったために文学分野では専門家の資格がとれないことがわかったので、進路としては断念した。それでも哲学なら、文学を放棄せずに研究活動が続けられるという目論見から（サルトルがそのモデルであるように、哲学者になるということは文学と哲学を両立する道だと思われたという）、職業的選択として「哲学」を選んだ、とデリダは述べている<sup>2</sup>。

このインタビューで質問者は的確に、デリダのすべての活動が、文学と哲学と科学の交差のなかでエクリチュールという問題を考えるところから出発していると要約し、そのうえでその原点にふさわしい研究として、フッサール研究<sup>3</sup>があったと指摘している<sup>4</sup>。これを受けてデリダ自身が述べているところによれば、現象学者フッサールの「幾何学の起源」という著作を扱ったデリダの作業（その翻訳と解説）は実は、エクリチュールの問題を扱ったものであり、それも、数学的対象のような最高度に「イデアル（理念的）」な対象がエクリチュールのなかでどのようにして構成されうるのか、という研究としてあった。デリダの活動が、「文学的なものを書くこと」への願望と、「文学および文学的エクリチュールとは何であるかを哲学的に考えること」への願望の二つを調停し、そのどちらもを実現さ

<sup>1</sup> *Sur parole : Instantanés philosophiques*, Éditions de l'aube, 1999 (邦訳、『言葉にのって』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2001年)。

<sup>2</sup> 「文学的エクリチュールをあきらめてしまうわけではなく、職業的には、哲学を選ぶのがよりよい策だと考えたのです」。Cf. *Sur parole*, p.19 (邦訳 p.27)。

<sup>3</sup> デリダによるフッサールの翻訳と解説の作業。Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, Traduction et Introduction par Jacques Derrida, Presses Universitaires de France, 1962 (邦訳、E・フッサール『幾何学の起源、デリダ——序説』、田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1988年)。それ以前に学位論文として執筆した「フッサールの哲学における発生 *genèse* の問題」（エコール・ノルマルの高等教育修了証書 DES のための学位論文、1953年～54年）もあった。これははるか後に刊行された。*Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1990。

<sup>4</sup> デリダは、ただ「エクリチュール」の可能性だけが「イデア的対象」の最終的なイデア性を保証する、とフッサールが明言している箇所を見つけたことが、自分のフッサール研究の始まりだったと述べている。Cf. *Sur parole*, p.21 (邦訳 p.29)。および林好雄・廣瀬浩司『知の教科書 デリダ』講談社、2003年、p.36を参照。

せるあり方を狙おうとするものであることが、こうしたデリダ自身の言葉によって密かに強調されようとしている<sup>5</sup>。ともかく、文学性と分かちがたく結びつく「エクリチュール」の問題を、最高度の<sup>イデアリテ</sup>理念性と不可分のものとして考えるところから、彼の哲学作業はスタートしたと言える。この点で、デリダ自身が明かしているように、彼が最初に企図した博士論文のテーマが、「文学的対象の理念性」をめぐる追求であったこと<sup>6</sup>はきわめて示唆に富む。

ここでさらに注目されるのは、デリダがフッサール研究の背後に抱いていた文学的エクリチュールないし「文学的書き込み<sup>inscription littéraire</sup>」への関心が、より具体的な問いのかたちとしては次のようなものとしてあったということだ。「<sup>アンスクリプション</sup>書き込みとは何か？ ある一つの<sup>アンスクリプション</sup>書き込みは、いかなる瞬間から、またいかなる条件のもとに、文学的になるのか？」<sup>7</sup>（下線強調引用者）。ここには端的に、文学を、それが成立する条件によって捉える（「構成論的」と言ってよい）姿勢がある。この問いは、「テキストはいつ文学になるのか」という問いに書き換えられるものである。そしてそれはデリダが文学をめぐる問題設定として保持し続けてきた問いである<sup>8</sup>と同時に、同時代のほかの多くの研究者たち、言語学・哲学・文学の領域で活動する研究者たちに共有された問いであった。実際この問いの成果として、多くの「文学理論」的著作が生まれた。とくに文学言語のメカニズムを考究するヤーコブソンの諸研究をはじめ、トドロフの『象徴の理論』、クリステヴァの生成論などは端的にこの流れにあるだろう<sup>9</sup>。そして、新修辞学といわれる機能的観点からの修辞技

<sup>5</sup> Cf. « compromis entre l'envie d'écrire de la littérature, de penser philosophiquement ce que sont la littérature et l'écriture littéraire, et de faire les deux à la fois. », *Sur parole*, p.20 (邦訳 p.28).

<sup>6</sup> Cf. « Ponctuations : le temps de la thèse », in *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, pp.442-443. この論、1980年に国家博士号を「L'inscription de la Philosophie, Recherches sur l'interprétation de l'écriture」という論文によって取得した際に、デリダが公開審査会でおこなった発表を文字化したもの。また上利博規は、デリダのこの最初の企図を重視している。以下を参照のこと——上利博規「デリダと文学」、『静岡大学人文学部 人文論集』49、1998年、p.55 ほか；『デリダ 人と思想』、清水書院、2001年、pp.32-33。

<sup>7</sup> « Qu'est-ce qu'une inscription ? À partir de quel moment et dans quelles conditions une inscription devient-elle littéraire ? », *Sur parole*, p.21 (邦訳 p.30).

<sup>8</sup> Cf. « la possibilité du devenir-littérature de tout texte », « La loi du genre », *Parages* [2003], p.244 (邦訳、「ジャンルの掟」野崎次郎訳、W・J・T・ミッチェル編『物語について』、平凡社、1987年所収、p.105)。「ジャンルの掟」は1979年に口頭発表され、英仏二ヶ国語対照によって1980年に雑誌 *Glyph* の第7号に掲載。英訳はその後、W. J. T. Mitchell, *On Narrative*, The University of Chicago Press, 1981にも収録された。

<sup>9</sup> たとえば以下の著作。Tzvetan Todorov, *Littérature et signification*, Larousse, 1967 (邦訳、ツヴェタン・トドロフ『小説の記号学：文学と意味作用』菅野昭正・保莉瑞穂訳、大修館書店、1974)；*Théories du symbole*, Seuil, 1977 (邦訳、『象徴の理論』及川馥・一之瀬正興訳、法政大学出版局、1987)。Julia Kristeva, *Σ η μ ε ι ω τ ι κ η* : Recherches pour une sémanalyse, Seuil, 1969 (邦訳、ジュリア・クリステヴァ『記号の解体学、セメイオチケ 1』原田邦夫訳、せりか書房、1983年；『記号の生成論、セメイオチケ 2』中沢新一・原田邦夫・松浦寿夫・

法の再検討もむろんこの潮流の一つである。しかしテキストはいつ、いかなる条件で文学になるのか、という問いを、長年にわたって執拗に考え続けた研究者としては、このデリダ（および序章で触れたようにジェラルド・ジュネット）が特筆すべき存在であろう。

## 2) 〈すべてを言う〉ものとしての文学と〈何も言えない〉ものとしての文学

ところでデリダはこの 98 年のインタビューでも、アメリカでのインタビュー「文学と呼ばれるこの奇妙な制度」をはじめとしてほかのさまざまな機会に語ってきたのと同様に、文学が有する「すべてを言う権利 *droit de tout dire*」を強調している。「私はたいていは文学に原則的に認められた権利として「すべてを言う」可能性を強調します」<sup>10</sup>（下線強調引用者）。この権利こそが、文学的エクリチュールの本質的特徴であることが、ここでも改めて確認できる。この、訳し換えれば「何を言ってもかまわない」「何でも言える」権利は、さしあたり検閲の忌避を意味し、文学テキストを「自由」と「民主主義」の場にする。しかしその一方で、文学はこの「何でも言える」権利とそれゆえに罪を問われることがないという「自由」とを得ることで、「無責任さ」の場ともなる。ここからデリダはさらにもう一度逆説的に論旨を展開させて、この「無責任な」文学の有する「超=責任 *hyper-responsabilité*」を主張する。

「すべてを言う権利」「何を言ってもかまわない権利」をもっている文学は、法を超えているがゆえに、責任の引き受けようがない圧倒的な責任、際限のない責任を引き受ける可能性を有している。これが文学の「超=責任」である。文学は無責任性と超=責任性とを不可分のものとして同時に引き受ける場なのである。「責任」とその裏切りである「無責任」、この両極の併合性こそ文学の本質であり可能性にほかならない。デリダは繰り返して、「文学は最大限の責任に呼びかけると同時に、最悪の裏切りの可能性でもある」と強調する<sup>11</sup>。デリダの思考においては、文学とは、背反的・二面性の接合が、（思考しえるかぎり）幾重にも重ねられる場である。

ところで「すべてを言う権利」の一つの帰結として、デリダは文学を、署名が署名として機能しない場として、しばしば示す（この意味で、第 2 章でみたポンジュは、デリダにとって文学の模範としての位置を与えられていると言える）。というのも虚構性を有する文学においては、個人の責任を明らかにするものとしての署名が、「ペンネーム」に象徴さ

---

松枝到訳、せりか書房、1984 年）。

<sup>10</sup> « J'insiste en générale sur la possibilité de « tout dire » comme droit reconnu en principe à la littérature », *Sur parole*, p.24 (邦訳 p.34).

<sup>11</sup> Cf. « Je crois qu'il y a dans la littérature le risque de l'irresponsabilité en effet, ou bien de la non-signature [...], tous ces risques-là sont inhérents comme possibilité à la littérature [...] La littérature peut appeler à la plus grande responsabilité mais elle est aussi la possibilité de la pire trahison. », *Sur parole*, p.25 (邦訳 p.36).

れるように) 責任回避の護符のもとになされているからである。だから文学における署名は非=署名non-signatureとなるが、この非=署名性は(文学の無法性・無責任とつながるばかりでなく)、文学における主体の非主体化、発話の発信者と受信者の匿名化をもたらす。デリダは自著を振り返り、『郵便葉書』(所収の「送ることば」<sup>12)</sup>のテキストには次のような声があると語る。

僕がきみに書くものが文学となりはじめるや、僕はもうきみに語りかけてはいなくなる。だから、ほかでもなく〔/特殊的・特個的なかたちでsingulièrement〕きみに語りかけることを命じるあの義務に、僕は背いているのだ。<sup>13</sup>〔下線強調引用者〕

ある言語活動が文学になるということは、発話の受け手もそして発話者も匿名化し始め、その特個性 *singularité* を失うことを意味する。ここで、デリダが強調しているように、この『郵便葉書』のテキストが、文学的虚構であることを故意に匂わせたスタイルで書かれていることにまず注意しなければならない。だが一方で、このテキストの文章が、これもまたまちががなく故意に、現実的な言語行為を記録したかのような設定の下に提示されているということもやはり忘れることはできない。つまりデリダを思わせずにはいない一人称で語る男性「ぼく」がある女性に宛てて送り続けた葉書のメッセージ集という体裁のもとで、ジャック・デリダその人の現実の言語行為と文学的虚構とがときほぐしがたく絡まりあうような具合に、工夫を凝らしてこのテキストが提示されていることを私たちは注視し、その意義を考えねばならない。

実際、手紙でありかつ非人称的な文学であることが常に話題にされるこの二重の性質をもったテキストによって示されようとしているのは、(言語行為論の分析ともなりうる) 現実的な言語行為と、それとは別次元の文学的な言語行為の同時出現であり、また両者のあいだのたえざる移行の運動であると言えるのではないか。そしてここに、あるテキストが文学に「なる」という現象が見定められようとしているのではないか。

葉書を誰かに宛てて書くという行為が文学的行為になっているようなケースにおいては、特個性と一般性・普遍性との重層化が生じる。特個的な個人がやはり特個的なある別の個人に宛てて言語行為をおこないつつ、同時にそれが、特個性を欠いた位相にある匿名

---

<sup>12</sup> « Envois », in *La Carte postale*, Flammarion, 1980 (邦訳、「おくることば」豊崎光一訳、『海』1981年3月号、pp.281-311; 別訳、「『葉書』より」丹生谷貴志訳、『Inter Communication』1992年0号~1993年4号 [いずれも抜粋]) .

<sup>13</sup> « Dès lors que ce que je t'écris devient littérature, je ne m'adresse plus à toi, et par conséquent je manque à ce devoir qui me commande de m'adresser à toi singulièrement. », *Sur parole*, p.25 (邦訳 p.36).

の書き手（すなわち作者となった書き手）がやはり特個性を剥奪された受け手（たとえば『郵便葉書』という著作の読者）に対して宛てた言語活動をおこなっていることにもなるからだ。

上に引用した文章は、完全に相手の特個性を否定しているわけではないことに注意したい。自分の書く文章が、文学的な色彩を帯び始めると、自分は、君という特殊な個人に向けて書いているのとは違うようなスタンスに立ってしまう。その意味では君に向かって書くという信義に違反していることなる。しかしそれが違反だと言えるのは、やはりその瞬間ごとに君に向かって書いているからにほかならない。だから自分と相手の特個的な関係の尊重ということに違反しつつ、やはり自分と相手の特個性の尊重が遂行されている（少なくとも完全には放棄されていない、あるいはほとんど不可能になっているとしてもなお惜しまれている）と言える。それは次の言い換えの微妙なニュアンスによっても見事に示されている。たえざる愛の告白（ややわざとらしい？）であるこのまことに個人的な葉書を書きつつ、『郵便葉書』の主人公はこんな風を感じていたとデリダはインタビューのなかで言い直してみせる。

ほんとうのところは、署名しているのは私ではなくなっている、これが文学市場に乗せられるや、もう私には由来しないし、もう君に向けられたものでもなくなる、痕跡は私から逃れ去り、世間の手におち、第三者の勝手<sup>じゆう</sup>にできるものになっている、そしてこの条件においてこそそれは文学になるのだ。そしてこういうものとしての文学が僕の君への関係を歪めてしまうのだ。——郵便物に署名している主体はこんな不安を隠してはいません。<sup>14</sup>

ある書記的発話行為が文学となる時、そこには特個的な主体の消滅があるのだが、それでもその書き物を通して私から君への訴えかけがなおおこなわれる。それが歪み、倒錯してしまったものであることを嘆きつつ、やはり私から君への特個的な訴えかけたらんとしているのだ。あるテキストが「文学的」に「なる」ことは、そのテキストがもとの非文学的なテキストとしての性質を保持し続けること（ただし侵食され、歪曲された、つまり純粹ではないかたちにおいてであるが）を排除しない。

ここでまたもデリダは、通常、言語行為論によって峻別される日常言語と虚構言語（文

---

<sup>14</sup> « Au fond, ce n'est pas moi qui signe, dès que c'est lancé sur le marché littéraire, ça ne devient plus de moi, ça ne s'adresse pas à toi, la trace m'échappe, elle tombe dans le monde, elle est disponible pour un tiers, et c'est à cette condition qu'elle devient littérature, et c'est cette littérature qui pervertit mon rapport à toi. Le sujet qui signe ces envois ne cache pas cette inquiétude. », *Sur parole*, p.26 (邦訳 p.36).

学言語)との分割を疑問に付し、行為遂行的な言表と記述的な言表との分割をも不可能にしながら、文学における背反的な二面性の接合、とりわけ「特個性」と「一般性」の同時的成立を捉え、執拗に強調していることが確認できる。

文学の権利を「すべてを言う権利」にみるという、さきに引用したデリダ自身のことばのなかで、(下線を付しておいたように)「たいてい」という留保が付されていたことに注意したい。この言い方によって、別の観点、それとは相反する観点をもっていることをデリダが暗に主張しているからである。すなわち文学が(虚構であることによって)もつ「何でも言える」能力とは背反する側面、おそらくそれと不可分で、それを支えてもいる側面のことである。つまり、さきの理解とは逆に文学には「何も言うことができないne peut rien dire」あるいは「何も言うことをもたないn'avoir rien à dire」<sup>15</sup>という本質的特性があるという認識を、一方でデリダは保持しているのだ。

文学が、とりわけ虚構文学テキストが、「何も言えない」というのは、実は少しも奇異なことではない。虚構文学は、結局のところ、絵空事を述べ立てるばかりで、現実的に何の実効力ももたないということは、ほとんど常識の部類に属する事柄である。文学は何万言を費やしてどんなことを表現し、伝えようとも、結局のところ「何も言っていない」し、「何も言うことができない」。文学は、無意味であり、無力である。だからこそ勝手に「何でも言える」のであり、それでも責任を問われないわけだ。

デリダは、文学が本質的に有するこの(結局は)「何も言えない」という性質にこだわり、ある意味でここに文学のもつ、かけがえのない能力を見出そうとする。つまり、いつもながら逆説的な論旨展開によって、この無効力、無能力こそ、文学の積極的な能力の表われなのだとすることを明かし、文学の二重性(無効力でかつ限りない効力をもつ、無意味でありかつ究極の意味を発揮する、無能力でありかつ奇跡的な能力を有する)を示そうとするのである。

単行本『死を与える』<sup>16</sup>のなかに収められた「秘密の文学」はその代表的な試みと位置づけることができる。「すべてを言う」と「何も言えない」がどこまでも表裏一体の形で出現する文学という場は究極の二重性の場であり、デリダはこの「何も言えない」文学がこれ以上ないかたちで表現する存在の二重性を注視しようとする。この存在の二重性とは、

---

<sup>15</sup> Cf. *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967, p.263 (邦訳、『エクリチュールと差異』上下、若桑毅他訳、法政大学出版局、1977・1983年、下 p.17)。引用はアルトーの言語を論じた「息を吹き入れられた言葉」からとったものであるが、このアルトー論では、作家が「言葉を盗まれ」「奪われた」存在、言葉の欠在のなかで語り書く存在(他者からやってくる言葉、外部から耳に吹き込まれる言葉のみずからのものとして産出する存在)として提示されていた。

<sup>16</sup> *Donner la mort*, Galilée, 1999 (邦訳、『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2004年)。



個と一般、特個性と普遍性、そして自と他という両極の接合のことであり、本論文で捉えてきた「範例性」の問題そのものにほかならない。

## 第2節 「秘密の文学」——自他の反射的結合の場としての虚構文学

『死を与える』に収められた論考「秘密の文学——不可能な系譜」<sup>17</sup>は、表題論文「死を与える」の後ろに併録されたもので、付随的な位置づけしか与えられないことが多いように思われる。たとえば日本語訳書の解説者も、「死を与える」とほぼ類似した内容をわかりやすく読みとることができるという点を評価するのみである<sup>18</sup>。またフランス語版単行本より早く刊行された英訳書は「死を与える」のみを独立本としたものである<sup>19</sup>。だからこそ逆にデリダが仏語版刊行にあたって独自の意図を込めたことが推察される。

「秘密の文学」は、たしかに、アブラハムによる息子イサクの犠牲の物語<sup>20</sup>を出発点とした宗教的・倫理的論考としては、「死を与える」ほどの充実をもたない。「秘密の文学」中の記述<sup>21</sup>からもこの文章が、おそらく1988年におこなわれたデリダの三度目のパレスチナおよびイスラエル訪問の直後に書かれたことが推察できる。すなわち1990年のシンポジウムで口頭発表されたより長大な論考「死を与える」と比較すれば、執筆時期の点からも内容の点からも「死を与える」に対して「秘密の文学」は萌芽的な先行論として位置づけられる。

しかし「秘密の文学」という論文は、読者にとって、「死を与える」のエッセンスをわかりやすく捉えるというだけの価値しかもたないものではない。もしそうであるなら、デリダ自身、ほぼ同内容の未熟なヴァージョンであることになるこの論文を、わざわざ単行本刊行の際に併録することはなかったであろう。デリダが「秘密の文学」をあえて収録したのは、アブラハムの問題から出発して、「死を与える」では扱わなかった別の方面への考察がここに展開されているからである。それが、(カフカのあるテキストを契機に展開される)「文学」をめぐる考察である。

範例性すなわち特個性と普遍性、言い換えれば個別性と一般性との同立のありさまが、この論文では「自律(=自立)性 *autonomie*」と「他律(=他立)性 *hétéronomie*」の結合として論じられている。デリダによればそれが文学の本質的特徴を形成する。この意味

<sup>17</sup> « La littérature au secret : une filiation impossible », *ibid.*, pp.159-209.

<sup>18</sup> 「訳者解説」、邦訳『死を与える』、p.384。

<sup>19</sup> Cf. *The Gift of Death*, translated by David Wills, The University of Chicago Press, 1995.

<sup>20</sup> 『旧約聖書』創世記 XXII, 1-19。日本語訳は以下を参照した——『新共同訳 聖書』日本聖書協会、1991年、pp. 旧 31-32。フランス語訳は以下を参照した——*La Bible, Ancien Testament*, Édouard Dhorme éd., coll. Pléiade, Gallimard, 1956, pp.66-68.

<sup>21</sup> Cf. *Donner la mort*, p.185 (邦訳 pp.312-313)。

でこの小論は、「文学」と「範例性」を考えてきた本研究にとっては、きわめて重要な論考だと言える。

以下、「秘密の文学」で扱われている文学の特質について、さきに指摘した、文学は結局のところ「何も言うことができない」という側面を、デリダがどう問題化し、そこから文学の特質をどう読みとったのかという観点から見てみよう。

## 1) 文学と「言おうとしない」こと

「死を与える」については次節で論じるが、この「秘密の文学」も、アブラハムが息子を神への犠牲＝生贄として（「<sup>ホ</sup>焼き<sup>ロ</sup>尽く<sup>ス</sup>捧<sup>ゲ</sup>げものとして pour l'holocauste」<sup>22</sup>）捧げようとしたという『旧約聖書』のエピソードをもとにし、とくにこの挿話を神への忠実さゆえに「秘密」を守りぬき人倫に反して息子殺しを敢行しようとした絶対の「信仰」行為として読み解こうとするキルケゴールの解釈<sup>23</sup>を受け継ぐことから出発している。この「秘密の文学」では、こうしてキルケゴールによって強調された絶対的な「秘密」の絶対的保持の主題が、デリダによって「言おうとしないことにお赦しを」という赦しの懇請の問題へと書き換えられて——そして文学というものの本質を論じる方向で——展開されている。

表題が記された扉から本文冒頭にかけて、一続きのものとして読める文章がある。

“神よ”、私にこう述べさせてください……／ 言おうとしないことにお赦しを。

« Dieu », passez-moi l'expression... / *Pardon de ne pas vouloir dire*.<sup>24</sup>

この「言おうとする vouloir dire」は、デリダが長年にわたって特別な意識を働かせて用いてきた言い回しであり、たとえばテキストの意味作用が、それが「言わんとすること vouloir dire」すなわちテキスト以前に措定される意図やテキストが向かう目的に還元されてきたという伝統を批判する文脈で使われることが多い。テキストがこの「言わんとすること

<sup>22</sup> 周知のようにデリダは、『旧約聖書』のフランス語訳（E・ドルムによる）で用いられているこの表現を、別訳の« brûle-tout »「焼き尽くすもの、全＝焼」という表現とともにさまざまな思索の契機として用いる。

<sup>23</sup> キルケゴール『おそれとおののき』梶田啓三郎訳、『キルケゴール著作集5』、白水社、1995年。デリダは以下の版を参照している——Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement dans Œuvres Complètes*, t. V, P.H. Tisseau et E. M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, 1972.

<sup>24</sup> *Donner la mort*, pp.159-161 (邦訳 pp.273-274)。なお第二の文は、冒頭の Pardon を間投詞ととって行為遂行的な文つまり祈願の意をもつ訴えかけの文として読むのが普通であろうが、他方、名詞文ととって「言おうとしないことのお赦し」（言おうとしないこと自体が有している赦し？）と解釈する余地を残す。一つの文が行為遂行的なものとも事実確認的（記述的）なものともとれる二重性を利用することは、言語行為論の脱構築作業にこだわってきたデリダが用いる得意の戦略の一つである。Cf. « La loi du genre », *Parages* [2003], p.233 (邦訳 pp.91-92)。

vouloir dire」には還元されないものであることは、テキストの意味の複数性を認める現代文学批評ではすでに一般に認められていることであり、デリダもそうした立場に立ってきたと、とりあえず言うことができる。

しかし一般に文学研究の世界では、テキストの意味の複数性の承認が恣意的な解釈の氾濫を生み、かえってテキストの魅力から目をそむけさせるような事態になってきたことも現在では明らかである。80年代後半以降、意味の複数性を認めるような研究そのものを浮ついた議論として忌避してより明快なテキスト解釈へと（ある意味で）戻るような研究動向が目立ち始め、またそもそもテキストの意味作用に関する問いを離れて、テキストの背後に働く権力システムや文化傾向を具体的に論じる研究動向が、ますます顕著になってきたと言えるであろう。

もはやとうに、文学が「言わんとすること *vouloir dire*」をもたないという考え方は新鮮味をもたない。こうした状況にあってデリダは「言わんとすること」に還元されない文学の本質を、ただ繰り返して強調しようとしたわけではないだろう。逆にもはや言い古されたこととしてこの問題を忘れ去るのでもなく、デリダはそこからさらに文学的エクリチュールについての新たな考察の可能性を開くことをこの論で試みたのではないだろうか。デリダの新たな一歩とは、意味の複数性などのかたちで論じられてきた、文学のこの意味不決定性すなわち「言おうとしない *ne pas vouloir dire*」という性質を、文学テキストに内在する根源的な逆説性ないし矛盾のあらわれとして捉え直そうとするものである。言おうとするのに言おうとすることができないというこの不可能な事態の背後に、デリダは虚構文学テキストの本質的な意義を見出そうとするのである<sup>25</sup>。

文学的な何ものかになることができるのは、公共空間に託された、比較的読みえるあるいは解釈しえるあらゆるテキスト、だがその内容、意味、指向対象、署名者、宛先人が十全に限定可能な現実存在ではなく、同時に非＝虚構的〔な虚構であるような〕あるいはあらゆる虚構をまったく含まない〔それでいて純粋な虚構である〕現実存在であるような〔……〕あらゆるテキストである。<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> たとえばデリダは、『「言おうとしないことにお赦しを……」はペテン、虚構、つまりは文学』であるかもしれないと述べる。Cf. « « Pardon de ne pas vouloir dire... », soit une feinte, une fiction, voire de la littérature », *Donner la mort*, p.173 (邦訳 p.294). 祈願を示すこの文が、どこから来てどこに向かうのか、誰が誰に向けて何について発したのかもわからぬ文であること、すなわちコンテクストを欠いた文としていま掲げられていることそれ自体が、この文が「文学的になる *son devenir-littéraire*」ことを定めているとされる。ある文が文学的になるのは、その文がもとの文脈を離れて固定した文脈をもたなくなるときであり、それは、もとの文脈に即して指示していた内容を剥奪され、何も言っていないような文になるときである、とされているのである。

<sup>26</sup> « peut devenir une chose *littéraire* tout texte confié à l'espace public, relativement lisible

言表活動としてもとのコンテキストをもちながらコンテキストの不在のなかにも同時に位置し、言っていないが何も言っていない、その内容、意味、指向対象、署名者、宛先人が現実存在であって十分なかたちでは（「十全に限定可能な」かたちでは）現実存在ではないような、そうしたテキストである。「文学」的ななにものかになることができるそうしたテキストの「内容、意味、指向対象、署名者、宛先人」をデリダは、「非＝虚構的 *non-fictives*」な現実と呼び、「あらゆる虚構をまったく含まない *pures de toutes fictions*」と言い直す。わざわざイタリック体にして強調された言い換えには、注意が必要だろう。デリダの語法ではしばしば « non-A » は、単なるAの否定ではなく、通常想定されるのとは異なるある特異な仕方でAであること、AではないにもかかわらずAの本質を私たちに思考させ、ある意味ではもっとも本来的にAそのものであるようなあり方を示す形容である。たとえば、本論文第2章第2節の3で採りあげた、場ならざる場としての « non-lieu » がそうであったように。したがって上記の引用の場合も、[ ] を用いて付記したように、「非＝虚構的 *non-fictives*」という表現は、通常認識での虚構とは異なる仕方で、つまりは非＝虚構的な仕方で虚構であるような、そうした虚構的現実の様態を想起させるためのものであろう。同様に « *pures de toutes fictions* » も二重の意味をもつ掛詞として読みとらなければならないだろう。あるテキストの「内容、意味、指向対象、署名者、宛先人」が単に「あらゆる虚構をまったく含まない」現実であるなら、文学的ななにものかになることなどまったくなくはらずであり、その場合は、「十全に限定可能な現実存在」でありえてしまう。そうではなくあるテキストの内容も意味も指向対象も署名者も、一方では虚構性を逃れつつ（たとえば少なくとも虚構世界の内部においては虚構内容は「現実的」なステイタスをもつし、文学作品の署名者と宛先人は書き手と読み手というかたちで現実存在する）、一方では虚構というものの粹である（内容が虚構的であるばかりでなく、署名者も宛先人もきわめて匿名的な仮構的存在にほかならない）という両面性こそが、あるテキストをして文学的ななにものかにならしめるのである。

デリダがこの論でとりあげるカフカの「父への手紙」は、まさに両面性をもったテキストであり、現実的・実地的な言語行為が「文学的となる」瞬間をみごとに例証するものである。

## 2) カフカ「父への手紙」にみる自律性と他律性の凝着——鏡像反射的同一化

---

ou intelligible, mais dont le contenu, le sens, le référent, le signataire et le destinataire ne sont pas des *réalités* pleinement déterminables, des *réalités* à la fois *non-fictives* ou *pures de toute fiction* [...] », *Donner la mort*, pp.174-175 (邦訳 p.294).

「秘密の文学」の第2節（「父と息子と文学」）でデリダが採りあげるフランツ・カフカの「父への手紙」<sup>27</sup>は文学の本質としての虚構性について考える、そして虚構性と不可分の事態として在る“自己と他者の重層化”について考える特権的なテキストである。さきに触れた『郵便葉書』ではデリダはこうした問題を擬似文学的エクリチュールの実践を通して浮かび上がらせようとしていたが、この「秘密の文学」では同じ問題を、カフカのテキストについての哲学的批評のかたちでより深く掘り下げたと言うことができるだろう。

まずカフカのこの「作品」についてわかっていることを確認しておこう。これはフランツ・カフカが父親のヘルマン・カフカ宛に1919年の11月に書いた正真正銘の「手紙」であった。「愛する父上」で始まり、「フランツより」という署名で終わるこの長大な「手紙」は父親に渡すように母親に託されたが、母親は結局、夫には渡さずに息子にこれを戻したという。（ちょうどキルケゴールと同様に）婚約と破棄を繰り返してきたカフカは、この年、新たな女性（ユーリエ・ヴォリツェック）と夏に婚約しているが、結局この婚約もカフカは翌年に解消することになる。この手紙にはすでにカフカが婚約破棄の覚悟を固めていることが読みとれる。文学をめざすカフカが結婚を諦めて父親の元にとどまることを決意しつつ、確執の続いてきた父親に抗議と弁解の主張を繰り返した訴えかけの書状と、まずはこのテキストを考えることができる。

しかしカフカの遺稿の編集をおこなったマックス・ブロートがこの手紙を書簡集の巻ではなく文学作品の巻に収めたことにも象徴されるように、一方でこのテキストは、直接父親に宛てたメッセージとはとても思えない、奇妙に虚構文学的な性質を備えている。実際カフカは、この手紙をみずからタイプ原稿化し、さらに修正も加えて保存していた<sup>28</sup>。

このテキストの内的特質としての虚構性は、書き手である「ぼく」と非難の対象である「父」とのほとんど自家撞着的な結合に由来している。カフカのこのテキストを読む読者には、息子の父への憎悪と言ってよい拒絶の姿勢とともに、むしろすべての前提であるかのように提示されている息子の父への一体化の衝動に驚かされることだろう。36歳にもなっているこの息子、「ドクトル」の称号を持ち、保険業務をおこなう官吏としての職業に就き、作家となるほどの知性と感受性を備えたこの男性は、幼い頃からの出来事を事細かに振り返りつつ、現在も父親の絶対的な影響下に自分があることを主張しようとしている（「ぼくはあなたから多くのものをうけ継ぎ、しかもそれをあまりにもみごとに保管してきました」「[自分を無価値なものと感じる感情は]あなたの影響力から発した」「ぼくにとっ

<sup>27</sup> フランツ・カフカ「父への手紙」飛鷹節訳、『決定版カフカ全集 第3巻』マックス・ブロート編集、新潮社、1981年。なおデリダは以下のフランス語訳を参照している——Franz Kafka, « Lettre au père », dans *Carnets, Œuvres Complètes*, t. VII, éd. et tr. N. Robert, Cercle du Livre Précieux, 1957, pp.208-210.

<sup>28</sup> マックス・ブロートの解説による。『カフカ全集3』、pp.332-333を参照。

て、あなたこそ一切の物事の尺度だった」「あなたの精神的な支配」「ぼくの自己評価は、あげて父上に依存していました」<sup>29</sup>など)。さらには、「世界はただ純粹にあなたとぼくだけから成っている」というぼくにはごくなじみ深いあの観念<sup>30</sup>とまで述べ、息子は、自分と父をほとんど一心同体のものと措定する。

息子の側が抱くこの桎梏とも言える父－息子の一体化への強迫的な観念が、父への嫌悪と離反をいっそう掻きたてる。この手紙で繰り返し語られているのはこの父の「家を飛び出す」という選択の問題、「あなたから逃げるため」の試み、「あなたからの脱出」「独立計画」「逃亡計画」である。しかしそれはいつもひき延ばされ、自分のなかで却下されてきた。しかしその決断すら、この手紙の書き手である息子は、無際限の絶対的な価値を保持している父による呪縛的強制とその受け入れの結果であると述べ立てる。あるいは、父が本当に息子の独立を願い結婚しない息子に憤っているとしても、そういう自分を作ったのは(自分ではなく)父であるあなたなのだとして繰り返し主張する——「こうして現在のぼくは〔……〕あなたの教育とぼくの従順との結果なのです」<sup>31</sup>

手紙の冒頭から読者に困惑を抱かせるのは、書き手である息子が想定する父との奇妙なまでの反射的な関係である。カフカは執拗に、まるで20世紀の精神分析理論家ジャック・ラカンの提示した他者のまなざしによる主体像の成立という概念を例証しようともしているかのように、「あなたから見れば私は……なのでした」「あなたの考えではぼくは……」「ぼくについてのあなたの判断を要約すれば……」と、父が自分に向けるまなざしを想起・確認し、また想像的に創出しさえしている。まさにそれが息子カフカの自己肯定の唯一の方法であるともいうように。

ここで補足しておきたいのは、この手紙のなかで息子は、「カフカの」という言葉を自分とは正反対の父の性質を指す言葉として用いていることだ<sup>32</sup>。私たちにとっては「カフカ」といえば、この手紙の書き手であるフランツ・カフカにほかならない。しかし息子にとって「カフカ」とはなによりも一族の姓なのであって、自分はその系譜のなかにあとから参入したばかりの不安定な存在にすぎない。しかもこの家族の場合、カフカ家とは、強い個性とエネルギーをもち一代でどん底から財を築いたやり手の実業家である家長ヘルマン・カフカその人によって代表されており、この手紙で訴えられている最大の問題(あるいは根源的な出発点)は、自分と父の離反、自分が父の性質を受け継いでいないこと、つまりは自分が「カフカの」ではないということにこそある。この作家＝官吏にとっては「カ

<sup>29</sup> 『カフカ全集3』、p.125、p.127、p.128、p.156を参照。

<sup>30</sup> 『カフカ全集3』、p.161。後半の表現については旧版(『カフカ全集IV』、新潮社、1959年、p.339)を参照した。

<sup>31</sup> 『カフカ全集3』、p.133。

<sup>32</sup> [旧版]『カフカ全集IV』、p.299。

「フカ」とは自分には禁じられた性質に与えられる名であり、自分のものではありながら自分のものにはなりえない名として捉えられている。むしろ私たちはここに、きわめてデリダ的な「名」の問題（「名」と主体との逆説的な関係）を典型的にみてとることができる。

さてこの手紙では、具体的な細部を伴って喚起される幼いころからのあらゆる出来事が、父に対して強烈にねじれた感情を抱いている息子の主観を通して提示される。この不透明なテキストは、手紙としての訴えかけの相手である父の姿を私たち読者に示すよりは、むしろ書き手である息子フランツ・カフカの錯綜した意識のありようを、あえて言えばそれだけを私たちに晒しだす。もはや何が事実であるかは迷宮に入れられたかのようにであり、すべてがフィクションであるようにも思えてくる。（デリダは言及していないが）まさしく虚構文学として書かれた「判決」<sup>33</sup>という作品をまるでそのままなぞるかのように、父と息子のおぞましいまでの確執と奇妙に密着した一体性とが両者のあいだの相互反射的な無限の運動を作り出し、ここでも極端に虚構的な世界を、まさに迷宮的な虚構性そのものを出現させていることに私たちは驚かされる。

短篇小説「判決」について若干触れておこなら、この作品は 1912 年に執筆され、カフカの生前（1913 年）に印刷刊行された数少ない作品の一つである。結婚を控えた息子と老いたしかし凄まじい威力をもつ父との（母親はすでに他界しているという設定が、父一子の差し向かいを一層強調している）探り合うような会話のなかで、読者は何が嘘で何が真実か、どこまでが（この虚構内の）現実でどこからが妄想的・虚構的な展開とされているのか、判断する指標を失い、無限の迷路に追い込まれるような感覚を抱かされる。（父の唐突な宣告にしたがって）みずから橋から落下する主人公の、ほとんどありえない不可能な認識を示すかのような結句も、この作品が仕掛けるテキストの虚構性そのものの前景化として機能している。7 年後に書かれる作者カフカの「手紙」がこの虚構作品の反復としてあるのかどうかを考えると、カフカのテキストをめぐる現実性と虚構性との重層化の問題は、より一層複雑となる。

「父への手紙」においても、虚構性と現実性の重層化の問題は鮮烈に表われている。というのも、このテキストが伝えるのは、まさに文学を書き続けることに対して密かなしかし強烈な自負（それと同じくらい強烈な自己否定の感覚に裏打ちされた）をもって生きたフランツ・カフカその人のありようであり、その意味では、この虚構的な手紙は、これ以上ないほど書き手の現実の表白ともなっているからである。つまりこのテキストは、その内容がどんなにねじれていようとも、言語行為論の対象となるような直接的な発話行為の産物とみなされるものであり続けているのだ。このテキストが半ば虚構的であることそれ

---

<sup>33</sup> 『カフカ短編集』池内紀編訳、岩波文庫、岩波書店、1987 年、pp.13-33。

自体が、このテキストの書き手が、全面的な虚構作家としてではなく、虚構の書き手であることを半ば自己否定し半ば自己肯定しながら生きた、その半＝虚構性の結果なのである。実際、この「手紙」で結局のところ問題とされていたのは、なぜ自分が結婚を忌避して父から独立しない道すなわち(父の意向に反して)虚構文学制作に携わる生き方を選ぶのか、という問題である。デリダがこのあいまいなテキストを「この息子の〔／という〕擬似＝文学la quasi-littérature du fils」<sup>34</sup>と呼ぶのは、少なくともこの二重の半虚構性、言い換えれば、二重の二重性を捉えてのことであろう。息子が書くこの「手紙」の内容が半ば現実的半ば虚構的である(それがすなわち文学的ということであるが)というテキストの二重性と、このテキストに映し出されている、専業というかたちをとらずになお虚構文学テキストの書き手として生きようとする、半虚構的で半現実的な生活を選びとるこの息子の生き方の二重性とを。

したがってデリダは、このテキストを何よりも文学と非文学の境界をまたいで揺曳し続けるものと位置づける。「この手紙は文学のなかにあるのでも、文学外にあるのでもない。それはたぶんいくぶんか文学の性質を帯びていようが、文学のなかに閉じこもってはいない」<sup>35</sup>。こうした文学と非文学のせめぎあいをもっとも極点に達し、同時に、この手紙全体を貫く奇妙な自己表出の言語活動の沸騰がみられるのが、デリダの採りあげるこの手紙の最後の部分、「前代未聞の瞬間」<sup>36</sup>とデリダが形容する、書き手による父親の台詞の想像的引用の部分である。息子である書き手はこれまで長々と連ねてきた父への抗議<sup>37</sup>をもしも宛先人である父が読んだら父がどのように自分に向けて反論してくるかをいわば先取りしたかたちで書いて、父に向けて提示しているのである。「あなたがこれを一通り御覧になったら、あるいはこんなふうに答えられるかもしれないと、ぼくは想像します」という前置きで始まる、引用符つきの直接話法の形式で記される父の(息子カフカによる想像的・虚構的な)台詞の部分は<sup>38</sup>、デリダが述べるように、カフカが自分自身に向けて、ただし「虚構的なかたちで、しかもこれまでになく一層虚構性を高めたかたちで」語りかけてい

<sup>34</sup> *Donner la mort*, p.184 (邦訳 p.312). 邦訳で用いられている、この息子の「文学もどき」という訳も秀逸であるが、(文学というものは純粹ではありえず擬似的なものであるから)擬似性まで含めて文学そのものである存在としてカフカを捉えるために、むしろぎこちない訳を考案した。

<sup>35</sup> « Cette lettre ne se tient ni dans la littérature ni hors littérature. Elle tient *peut-être* de la littérature mais elle ne se contient pas dans la littérature. », *Donner la mort*, p.178 (邦訳 p.301).

<sup>36</sup> « moment inouï », *ibid.*

<sup>37</sup> これを書き手であるカフカは「あなたに対する自分の恐怖心がどこからくるか」についての説明だとまとめている。つまり自分は父への恐怖心を抱く弱者であり、そういう自分を作り出したのは父だという主張を繰り返して、父の前での自分の二重の受動性を強調している。

<sup>38</sup> 『カフカ全集 3』、p.163 以下。



る<sup>39</sup>部分だと言うことができる（「おまえの主張によると、わたしがお前との関係を無造作におまえの咎にしてしまうのは、いかにも安直なやり方だそうだ。しかし私が思うのに、お前の方こそ〔……〕」<sup>40</sup>）。すでになかば虚構性を帯びているこの手紙のなかでもあからさまな想像ないし虚構として提示されているこの部分は「虚構のなかの虚構」<sup>41</sup>、すなわち劇中劇のような構造にあることをデリダは指摘するが、あらゆるカフカのテキスト・作品を通じて、虚構とは何かという問題を私たちに考えさせ、またカフカにとっての虚構とはいかなる形態をとるのかをもっとも鮮烈に提示している部分としても、まさに「虚構のなかの虚構」、模範的＝範例的なexemplaire虚構と言えらるう。

息子カフカが書き連ねる父のこの想像的・虚構的な台詞の部分について、デリダはこうまとめている。

息子の半＝虚構的な手紙に挿入された、父のこの虚構的な手紙は不平を並べたてる。

（虚構上の）父は彼の息子に対して、その寄生を非難するばかりでなく、〔それと同時に〕自分すなわち父を同時に責めかつ赦していること、さらにそのことによって父の無罪を言い渡していることを非難している（すなわち息子はそのことを自分自身に対して自分で非難している）、ということになる。<sup>42</sup>

あまりにも多重的で、息子と父のあいだの無限の往還が凝縮されているようなカフカのこの特異なテキストについての説明は、デリダの上の要約にまかせることにしよう。ともかくデリダがこの「前代未聞の」虚構的瞬間から抽きだすのは、カフカの言語活動が生み出している父と息子のあいだの無限の往復運動、デリダの言葉で言い換えれば「鏡像反射的な同一化identification spéculaire」<sup>43</sup>という現象である。

父からの虚構上の反論を長く引用したあとに「異常なまでの<sup>スペキュレーション</sup>思惟。果てのない<sup>スペキュラリテ</sup>鏡の作用」<sup>44</sup>と記すデリダは、（以前からデリダの好む語法ないし連想に従い<sup>45</sup>）この

<sup>39</sup> « Dans les dernières pages de cette lettre, Kafka s'adresse à lui-même, fictivement, plus fictivement que jamais [...] », *Donner la mort*, p.178 (邦訳 p.301).

<sup>40</sup> 『カフカ全集 3』、p.168。

<sup>41</sup> « une sorte de fiction dans la fiction », *Donner la mort*, p.179 (邦訳 p.303).

<sup>42</sup> « Cette lettre fictive du père, incluse dans la lettre semi-fictive du fils, multiplie les griefs. Le père (fictif) reproche à son fils (qui se le reproche donc à lui-même) non seulement son parasitisme mais à la fois de l'accuser, lui, le père, et de lui pardonner et par là de l'innocenter. », *Donner la mort*, p.178-179 (邦訳 p.302).

<sup>43</sup> *Donner la mort*, p.183 (邦訳 p.308).

<sup>44</sup> « Extraordinaire spéculation. Spécularité sans fond », *Donner la mort*, p.182 (邦訳 p.307).

<sup>45</sup> Cf. ブランショの『白日の狂気』を論じた「ジャンルの掟」には、このテキストのあり方を分析した箇所で« Je spéculer sur ma fille. » 「私は私の娘の上に鏡像反射する／娘について思惟する」というデリダによる解説が見られる。さらに spéculer sur という言い回しには、「当て

「spéculaire (鏡の)」という語に、「spéculatif (思惟の・思弁的な)」という意味も重ねて用いていると思われる。カフカにみられる「spéculaire鏡の作用による」自己確立のアイデンティフィケーションの試みとは、たえず父という存在を迂回し、父からのまなざしを想定し、父に応え、父との同一性を主張し（しかも唯一の息子<sup>46</sup>として排他的に一对一の関係による父との一体性を主張し）、しかしまさにその関係を憎悪し<sup>47</sup>、父と自分との本質的な乖離を主張するとともに父からの自分に対する否定を非難し、父へ再反論すると同時に父との不可能な和解を希望を込めて素描し、そうした思考を展開する自分への父からのさらなる批判をみずから想像してさらにそれに応答しようとする——というめまいのするような多重的で果てしない鏡像的反射関係を指した表現である（したがってデリダがここに読み込もうとするものが、「父」の超克という精神分析学のエディプス的な単線モデルとは全く異なるものであることがはっきり指摘できる）。

またこの際限のない往復運動のなかで、執拗に自分をまなざし続けるカフカの自己模索の運動も、この「鏡による自己同一化」という言葉は含意しているだろう。つまりこの極端に思惟的<sup>スペキュラティブ</sup>で、過剰に反省的=反射的な反省は、結局のところ書き手の異常なまでにナルシスティックな自己執着を示している（しかも自己否定という外見のもとでの自己への拘泥であるだけに、一層複雑かつ強固な自己執着である）。だが、どうもカフカは、自分と同一的かつ対極的な父<sup>48</sup>という「他者」という反射鏡に映し出すことによってしか自分を見出すことができないらしい。

したがって彼の言語活動もまた他者の鏡を幾重にも通すようにしてしか展開しえない。それがこの手紙で端的に現われているとデリダが指摘する、他者の代わりに、他者の声を通して、他者に自分の声を押つけて語るという「腹話術」的な言語行為である<sup>49</sup>。文学的言語というものが通常のメッセージと異なって直接に何かを語るのではなく、自分ならざる誰かの声を通して迂回的に語る言語活動であるなら、カフカの自己把握の活動およびそのための言語行為は、必然的に文学的・虚構的な言語となってしまう。実人生を生きる現実のカフカの言語行為と、虚構作家としてのカフカの言語活動は（現代文学理論による

---

にする」の意味もある。すなわち他者を迂回する鏡像反射と思惟の運動は、言うまでもなくその他者への依存を意味する。Parage, p.265 (邦訳「ジャンルの掟」、p.135)。

<sup>46</sup> この手紙のなかでカフカ自身が強調するように、フランツは父ヘルマンの（生き残った）唯一の息子であり——第二人はそれぞれ幼くして死去している——、それゆえに自分を父の 100 パーセントの相続者であらねばならないと感じてきた。父の期待や厳しい叱責もこの閉鎖的な対面関係に由来する面があると思われる。少なくともカフカ自身の文面からは、この過剰な一体感が重圧と反発、その一方で依存と執着を息子の側に生み出していることが読みとれる。

<sup>47</sup> 「父—子という関係だけ」はふさわしくなかった、とカフカは記している。

<sup>48</sup> カフカは自分と父の一体性を強調しつつ、父を体質・性格・生い立ちなどあらゆる面で自分と正反対の人間だとしている。

<sup>49</sup> Cf. Donner la mort, p.179 (邦訳 p.303)。

——あるいは言語行為論による——両者の峻別にもかかわらず)、本質的に不可分なのである。

父という他者と自分とを合わせ鏡のように無限に反射させ合うことによってしか自分を考えることのできない「擬似＝文学」<sup>ほとんど</sup>的な存在者カフカは、したがって、カフカ自身であろうとするかぎり、この父から独立して「自律＝自立autonomie」へと向かうことはありえない。彼の自己は「他律的依存dépendance hétéronomique」<sup>50</sup>抜きには成立しないのである。この「他律＝他立hétéronomie」による存在のあり方、「寄生状態parasitisme」が、デリダの視線のなかで、カフカを一層「文学」そのものの比喩となす。息子と文学とは「寄生状態」にあるために非難を受け、その罪の赦しをたえず請わなければならない。言うまでもなく（虚構的な）文学は実社会の寄生物であり、たえずその無価値を（たわいなさ、くだらなさ、非現実性＝現実ではないこと、を）謝罪すべき負い目として背負っている。これは虚構文学が、内容ないし指示対象の点で現実へのいくばくかの寄生によってのみ成り立つこととも不可分の本質である。

だから文学は本来的に、百パーセントの「現実」や「生活」とは相容れないものなのだ。カフカのように極端に非現実的な虚構文学作品を書く書き手が、まるで運命であるかのように、みずから文学の営為を職業として成立させない生き方をあえて選んだことも意義深い。彼が、原稿を出版社に渡しつつ、矛盾したことに、自分はむしろ採用されないことを望むとたびたび付け加えていたことにも、文学と現実的生活との断絶をあえて望むカフカの姿勢を読みとることができるだろう。彼は職業作家として成功する道のみずからに禁じていたように思われる——一方では、自分の文学的営為にはおそらく強烈な自負を抱いていたにもかかわらず<sup>51</sup>。

文学を選びつつも文学で自立することは拒否するというこの選択の帰結として、結婚を放棄し、父のもとで寄生生活をするを選択したカフカは、文学の寄生性そのものを生きようとした。このぬきがたい、そして自覚的な寄生性が、デリダにとってカフカをして「ほとんど文学そのもの」となしたのである。

### 3) 赦しの懇請——自他の無限反射

「鏡像反射的な同一化なしにはありえない」行為として、ひとを赦すあるいはひとに赦

<sup>50</sup> *Donner la mort*, p.184 (邦訳 p.311).

<sup>51</sup> マックス・ブロートの作り上げたカフカ像に抗して、池内紀は随所でこの見解を強調している（『カフカ短編集』解説など）。『カフカを読む——池内紀の仕事場 第3巻』、みすず書房、2004年、とくに第1章「カフカという人」の記述が詳しい。またこの本には、第4章「カフカの謎」のなかで「父への手紙」が詳細に紹介され、とくにカフカの実人生との対応の点で興味深い指摘が多くなされている。

しを請うという行為をデリダは採りあげ<sup>52</sup>、精力的に論を展開する。

まず確認しておこう。「赦し」は赦しえないものについてしか可能ではないという「赦しのアポリア」が本源的に存在する。これは「責任」や「判断」や「約束」あるいは「秘密の告白」などについて繰り返しデリダが強調しているのと同じ、「可能性の不可能性」あるいは「不可能性の可能性」の構造を端的に示す一例である。すなわち「責任」や「判断」や「約束」あるいは「秘密の告白」が、本来それがなしえない場合にしかおこなわれえない、おこなわれようとしなない、あるいはおこなっても意味をもたないのと同様、「赦し」というものも端的に「赦し」が不可能な場合にしか可能ではない。ひとはあらかじめ赦しえるものをあえて赦しはしない。赦す必要がないからである。ひとは赦しえないものしか赦さないし、また赦しえないものについてしか赦しを請わない。

この赦しのアポリアの一つの帰結として、赦すことが、絶対に、赦すことにならない、ということも確認しておこう。赦すという行為は（赦しえないものについてしか赦しがありえない以上）、かえって相手に対して決定的な断罪をおこない、永久にその罪を刻印することと表裏一体である。赦すことは最終的な有罪宣告なのだ（何かを「赦す *pardonner*」とは、それを「迂回して与える *par-donner*」と分解できる、つまり迂回的に相手にその何かを罪として押し付けるということを意味しえる——という語分解もあながち無意味ではないだろう）。「父への手紙」のカフカはこの背反的なメカニズムをきわめてよく認知し、このメカニズムにのっとって父のあの想像的な台詞のなかで、父から息子へと放たれる非難を創出していた<sup>53</sup>。

だがこの「赦し」の問題は、デリダにおなじみのアポリア（「不可能性の可能性」の構造）の一例以上の触発力をもち、デリダにさらなる思考の展開をもたらしたと言えるのではないだろうか。赦しは本質的な罪の認知なくしてはありえないのだから、赦しはつねに過ちとなる。「したがってひとは罪をおかさないでは赦すことはできない、つまり赦すことの赦しを請わねばならない」。だから赦しを与える場合、必然的にひとは赦しを請わねばならない——「おまえを赦すことを赦してくれ」<sup>54</sup>。赦しを与える者とは不可避免的に赦しを請う

---

<sup>52</sup> *Donner la mort*, p.182sq. (邦訳 p.307 以下).

<sup>53</sup> この台詞のなかで（想像上の）父は、息子に、次のような非難を浴びせていた。——おまえは私に咎がないと言うことによって、ひそかに私を加害者に仕立てている。こうしておまえは三つのことを証明して見せた。「第一に、おまえに咎はないこと。第二に、わたしに咎があること。そして第三には、おまえが度量の大きさからわたしを許す気であること」（『カフカ全集 3』p.169）。こう父親の台詞を案出するカフカは、相手に赦しを与えることが有罪宣告であることを明確に意識していた。それゆえ、カフカのこのテキストは、相手を赦すことに対する罪の意識の表白となっており、赦すことを赦してください、という二重の赦しの懇請を暗におこなっていることにもなる。

<sup>54</sup> « Dès lors, on ne peut pardonner sans être coupable et donc sans avoir à demander pardon de pardonner. « Pardonne-moi de te pardonner » », *Donner la mort*, p.182 (邦訳

者となる。こうして、赦すという行為は、赦す者と赦される者の鏡像反射的な同一化を生じさせるのである。

一方、赦しを請う者もまた、何重もの意味で相手を自分と同一化させる者である。まず赦しを求めるというのは、一般に理解と同情を請うことを意味する。まずこの意味で、赦しの懇請とは同一化の要求であると言える。しかも（赦しがたいはずの自分への）赦しは相手に罪を負わせることになるのだから、今みたように、相手自身を、赦しを懇請する者となす。こうして両者のあいだに、同じ赦しを請う者としての同一化が起きる。私は相手をこのような立場に立たせたことをさらに詫びなくてはならないだろう。

こうして無限に赦しの懇請が反復される。デリダの喝破するところによれば、カフカの「父への手紙」のテキストを成り立たせているのは、赦しの懇請を通じた永遠の「鏡像反射的な同一化」の運動である。息子はなんとか自己肯定を模索している。そのために父に抗議しつつ父の赦しを求める。それと同時に、赦しを求められることによって実は咎人とされることを察知する父を想像する。息子はさらにその父に赦しを求める。もはや息子が父に求めている赦しは、父への謝罪なのか、それとも父の罪の断定なのか、あるいは父と自分の同一化の強制なのか、自己肯定の押しつけなのか、自分と父は不可分のものとして混じり合っているのかそれとも対立的に乖離を鮮明化させているのか、自分と相手が語っているのか、自分だけが独語しているのか、ハウリング現象にも似たこの循環的反射回路のなかで、判別は不可能となる。

こうした赦しのアポリアの原因の一つは、鏡像反射的な同一化なくしては、他者の代わりに、他者の声を用いて語ることなくしては、赦すこと、赦しを請うことも与えることもできない、ということである。この鏡像反射的な同一化のなかでは、赦すこととは赦すことではない。なぜならそれは、他者に対して他者として、なんらかの罪を罪として赦すことではないからである。<sup>55</sup>

「赦し」の問題は、自己と他者の境界を攪乱し、自己と他者を反射的に重ね合わせ、自己を自己ではなくさせると同時に他者を他者ではなくさせる。

キルケゴールは神への忠誠——その端的な姿勢として神に赦しを請うというあり方が

---

pp.308-309).

<sup>55</sup> « L'une des causes de cette aporie du pardon, c'est qu'on ne peut pardonner, demander ou accorder le pardon sans identification spéculaire, sans parler à la place de l'autre et par la voix de l'autre. Pardonner dans cette identification spéculaire, ce n'est pas pardonner, car ce n'est pas pardonner à l'autre *comme tel* un mal *comme tel*. », *Donner la mort*, p.183 (邦訳 p.309).

ある——ゆえに、自己と地上の一般他者をきっぱりと乖離させ、絶対他者たる神との絶対的な関係のなかに孤絶した自己のありようを確立しようとした。この点については次節で詳しく論じるが、デリダはこうしたキルケゴールとは対称的なあり方をカフカから引き出そうとしているように思われる。「父への手紙」で、息子カフカが絶対者たる父親に宛てて果てしなく書き連ねる攻撃的かつ皮肉な非難と赦しの懇請は、まさにデリダの考える赦しのアポリアの究極的な顕われの事例となっており、鏡像反射的な関係のなかで自己と他者の分離そのものが不可能であることがここから読みとられている。ただここで注意したいのは、他律依存的な溶解のなかで自己と他者の既存の壁を崩壊させつつ、なお、これ以上なく強烈なカフカの自己がここに語られ続け、提示されていることである。

赦しを請うこと（すでにみたようにそれは、相手をも有罪化し、よって相手を赦す立場に自分を立たせることと不可分であるのだが）は「他律的な依存」状態を生み、「鏡像反射的な同一化」の現象を出現させるとデリダはここまで論じてきた。だが、この他律性は他律性に留まることはなく、また、鏡像的反射の回路は自己と他者を「一」に還元することはない。「秘密の文学」第3節「〈一〉以上 Plus qu'Un」からこの点を見ておきたい。

ここではデリダは、赦しを請うということが「se pardonner（赦される・赦し合う・自分を赦す）」という再帰的表現によって表わされることに着目し、そこから「赦し」にみられる自己と他者との関係について新たな考察を付け加えようとする<sup>56</sup>。フランス語の代名動詞という形式は、もとの動詞に再帰的な機能をもつse（「自分自身を」あるいは「自分自身に」を意味する）を付加したものである。一般に代名動詞はこの再帰的な用法と、主語が複数の場合に「お互い」という意味を添える相互的な用法、さらに主語に物を立てた構文において動作主を明示せずに表現する受動的な用法があるとされる。デリダはse pardonnerについてまず「非人称的な受動性」の用法、たとえば「Cette faute se pardonne. この過ちは赦される（人はこの過ちを赦す、赦すことができる）」を挙げた上で、se pardonnerが「互いに赦し合う」という人と人とのあいだの相互性を示す可能性、および／あるいは、「自分を赦す」という自己から自己へ向けた反射性の可能性を含んでいることを指摘する。デリダはこの後者二つの用法は、それぞれに「同一化をもたらすものでありかつ鏡像反動的identificatoires et spéculaires」であると述べる。

このことを詳しく考えてみたい。自分を赦してくださいと誰かに赦しを懇請することは、他者への他律的依存の行為である。赦しはかならず他者からもたらされなくてはならない。しかしそれは同時に二つの可能性を必然的にはらんでいる。さきに見たように、赦しのア

---

<sup>56</sup> *Donner la mort*, p.190sq. (邦訳 p.320 以下).

ポリアの徹底的な展開から考えれば、赦しを請うことは相手との相互的な赦しの関係を惹き起こさずにはいない。このとき自と他はほとんど不可分の状態に入る。一方、ひとは赦しを請うとき、すでに自分を（不可能なことであるにもかかわらず）赦しえるものと、すくなくともその可能性があるものとみなしている。赦しを請うとは、自己から自己へと向かうほとんど閉じた運動を内包している。すなわち赦しの懇請が惹き起こす運動のなかで、自己と他者は互いに照らし合いながら相手の <sup>アイデンティフィケーション</sup> 自己形成に寄与し、さらに相互に同一化する。だがまた一方で、自分を赦そうとする潜在的なまた究極的な姿勢によって、ひとは自分へと振り向き、自分への <sup>スペキュレーション</sup> 思惟で飽和し、自己同一化を成就しようとするのである。さらにこの背反し合う相互的な同一化（すなわち自／他の鏡像反射）と自己回帰的な同一化（すなわち自閉的な鏡像反射）は、たがいに照らし出し合い（つまり鏡像反射し合い）、ほとんど同一化して不可分の運動をつくりだす。これがデリダの言う、「赦しの思惟的＝鏡像反射的spéculativeな文法」<sup>57</sup>であろう。ここでは他者への迂回・他者への依存と、徹底した自己への沈潜という、通常は正反対に思われるあり方が表裏一体のものとして考えられていることに注意したい。

デリダはこうした逆説的論理の補強として、創世記において、絶対である神自身が「後悔se repentir」（創世記VI, 5-8）していることを指摘する<sup>58</sup>。この地上に人間とほかの被造物を創ったことを「後悔して」神は洪水を起こすことを決断する。さらには洪水の後でも神は、二度とこのようなことはしないと反省にも似た弁をもらしていた（創世記VIII, 21-22）<sup>59</sup>。いったい神は誰に向かってこれらの後悔や反省の言葉を述べているのか。絶対者である神こそは究極の自律的存在である。その神にしてなお、不可思議なことに、他者に向けて悔悟をもらし、ほとんど謝罪にも似た言明をおこなっていることは、デリダにとって、純粹なる自律性の不可能を示すものと捉えられている。つまり創世記における神もまた、みずからを赦そうとし、かつ赦しを請う行為のなかで、徹底した自律性と他者への依存とが必然的に併立することを証し立てているのである。

#### 4) 文学における自律性と他律性の結合

同様に、カフカの「父への手紙」で指摘されたカフカの他律的依存は、純粹な他律性にとどまるものではない。この手紙は、とくにその最後の部分での父からのありうべき反論を記す箇所が典型的に表わしているように、カフカ自身が虚構的な手法を用いて自分に向けて書いたものだ、とデリダが強調していたことを思い出したい。「息子は自分に語る〔／

<sup>57</sup> « une grammaire spéculative du pardon », *Donner la mort*, p.190 (邦訳 p.321).

<sup>58</sup> Cf. *Donner la mort*, p.198 (邦訳 p.334).

<sup>59</sup> Cf. *Donner la mort*, pp.187-188 (邦訳 pp.316-317).

語られる]。息子は父の名において、自分に向けて語る。息子は父に話させる、父の立場と声を奪い、同時に父に言葉を貸し、また与える」<sup>60</sup>。寄生者でありながら独裁的支配者であるこの息子(息子みずからが自分を父の血を吸い取って生きる吸血鬼としてイメージし、これを父親に非難させている<sup>61</sup>)の圧倒的な思惟と言語の力だけを、テキストを読む私たちは知っている。

デリダはカフカをほとんど文学そのものと捉えていたが、——カフカその人と同様——まさに「文学」において、他律性は純粹な他律性としてとどまることがない。もともと本質的に寄生的である文学においては他律的な依存状態こそ文学の自律性の特権的回路であるからだ。他律性を受動性と言い換え、自律性を能動性と言い換えてもよいだろう。文学と文学的存在にとっては、受動性こそ能動性の特権的なあり方である。文学において主体的な能動性は、直接に主体的な能動性として現われるのではなく、ほとんど絶対的な受動性によって示される。この他律性と自律性の結合、受動性と能動性の一体関係こそ、文学の秘密であるといってもよいだろう(非本質的なものである「寄生状態」を脱し、「父」の位置を奪取して積極的で能動的な「主体」となることを人格の完成とみる精神分析学のエディプス理論との差異がここにも明確に読みとれる)。

「秘密の文学」はまさにこの点を導きの糸として書かれた論だと言ってよい。アブラハムのエピソードをデリダは、アブラハムに課された二重の秘密の問題——息子を生贄として捧げるという秘密を誰にも漏らさないこと、さらに、なぜこのような命が課されたのかその秘密がわからないということ——として位置づけた上で、この自分にもわからない秘密を守るアブラハムに受動性と能動性が結合した人間の生き方そのものをみようとする。

彼〔アブラハム〕は実のところ私たちと同様自分でもわからないこの秘密をほとんど受動的に*comme passivement*守らなければならないのであるが、ヨブと同様、神の要請によって彼にふりかからんとする最悪のことにたいしても神に質問をせず不平も言わないという、みずからの決断による、受動的かつ能動的な*passive et active*責任を引き受けもするのである。<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> « Le fils *se* parle. Il se parle au nom du père. Il fait dire au père, prenant sa place et sa voix, lui prêtant et donnant à la fois la parole. », *Donner la mort*, p.182 (邦訳 p.307).

<sup>61</sup> カフカが創出した父の想像上の台詞のなかで、父は息子に「虫けらは [……] 自分が生きるために、相手の血まで吸いとってしまう」との非難を浴びせていた(『カフカ全集 3』p.169)。

<sup>62</sup> « Bien qu'il soit *comme passivement* tenu en fait à ce secret qu'il ignore, *comme nous*, il prend aussi la responsabilité *passive et active*, décisive, de ne pas poser de question à Dieu, de ne pas se plaindre, *comme Job*, du pire qui semble le menacer à la demande de Dieu. », *Donner la mort*, p.172 (邦訳 p.291).



神の命にひたすら、無条件に従うアブラハムの受動性を、デリダは完全な受動性と見ていない。それはむしろ徹底した受動性ではあるが、ただ「無条件に」引き受けるという不可能なまでに徹底した受動的あり方が含む決然たる主体性をここでデリダはいわんとしているだろう。無謀な受動性をあえて引き受ける積極的な選択、問い返さず不満を述べることもしないという絶対的な受け入れにたいする能動的な決断がそこに読みとられている。こうした受動的な能動性という能動性のあり方、逆に言えば能動的な受動性という積極的な受動性のあり方をデリダはアブラハムに見出そうとしている。

この延長上に存在するのがキルケゴールであり、カフカである。アブラハムのエピソードに、自分でもわからない秘密の厳守と絶対的な受動性の選択とを見てとったのは『おそれとおののき』のキルケゴールであることをデリダは強調する。キルケゴールが照らし出す、神に従うという「受動的決断、受動性の決断 *décision passive*」<sup>63</sup>は、このうえなく主体的な責任の引き受けとなっている。だがキルケゴールについては、より長い論考「死を与える」で展開されるような、さらに詳細な議論が必要となろう。

「秘密の文学」の末尾で、デリダは文学が本質的に「言おうとしない」「言おうとすることができない」ということそのものであると仮定的に確認し、そのうえで赦しの懇請を根底にもつ場として文学を捉えようとしている。これが論文冒頭から繰り返されてきた「言おうとしないことにお赦しを」というフレーズに込められた問題設定である。仮設的に提示された文学のこの本質を論証的に支える材料として、この論考の末部で、デリダは文学についていくつかの特性を提示する<sup>64</sup>。まるで循環論法のようにあえて混乱を招くような叙述方法を用い、しかしそのつど文学の本質を開示し論拠として提示するかのようなそぶりをとりつつ（「*attendu que...* ～のゆえに」という微妙な言い回しを反復して用いながら）デリダは六つの点を挙げている。どれがまったくの仮定でどれが確実な前提なのかはもちろん不明であり、そうした故意の曖昧さによって文学の本質的な寄生性と不確かさが一層浮かびあがるように意図されていると思われる。さてその、それぞれに難解な、また相互に絡み合う六つの論点を以下に簡単に要約しながら、順次みてみよう。便宜的に番号を付してみる。

[1] 文学は原則としてすべてを言う権利とすべてを隠す権利とをもつ。（それゆえ来るべき民主主義と不可分である）

[2] 虚構であるために、一方では（政治的・市民社会的な）責任を免れ、もう一方

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Donner la mort*, pp.206-208 (邦訳 pp.346-349).

では無限大の責任をもつ。アブラハムと同様に、文学の担う責任はゼロかつ無限大。

[3] そうした個々の文学的出来事(=作品)のなかで秘密は〔直接に明示的に記されることなく〕クリプト化encryptéされる(地下墓所クリプトに入れられる/暗号化される)。つまり現実世界のなかで宙吊りにされ、最終的な意味の決定・停止がありえない。その意味で文学は現象学的フェノメノロジックであり怪異現象フェノメーヌである。

[4] 文学は秘密なき秘密の場、深さなきクリプト、呼びかけ・訴えかけであって深淵。作品=活動 *œuvre* であるという出来事の特個性以外の法をもたない。

[5] このように文学には虚構への権利があり、この権利ゆえに〔虚構の〕物語は、出来事を産出するという決断に対する認可 *autorisation* を制定する。また、作者 *auteur* に、責任をもたないと同時にかつ超責任を負う者としてのステイタスを規定する。〔虚構的に〕出来事を産出するという行為は言語行為である以上、訴えかけと応答の行為にほかならない。

ここまでをとりあえずまとめてみるなら、デリダが提示しようとしている文学の本質とは、文学の二面性、すなわち何でも言える権利と、この「秘密の文学」で強調してきた、言わんとしなくても何も言うことができない、何も言おうとしないという特質との総合だといえるだろう。この二面性ゆえに、文学は社会的な責任を免れると同時に、その作品の世界内のみずから法をつくりみずからを律する無限大の責任を負う。一方、文学は何も言わないというかたちで何でも言うことのできる装置である。ここではとくにデリダは、虚構という言語行為の特質に向けて思考を展開させていることが注目される。虚構とは、(現実には何も生み出さないというかたちで)出来事の産出をおこなう活動にほかならない。さきのゼロかつ無限大の責任の問題はここでも顕著である。虚構「作者 *auteur*」(すなわち虚構産出の犯人・張本人)は、虚構を、つまりたわごとを、ニセものを、ありもしないことを生み出す権利を認可されている。そしてこのあらゆる責任をまぬがれる虚構の権利は、作り手に絶対的な正当性を与える(つまり正当化する *autoriser*) のだが、一方で、その虚構作品のまぎれもない責任者としてこの作り手を「作者 *auteur*」となす。「権威者」でもあり「犯人」でもあるこの「作者 *auteur*」は、自分でも何を言っているかわからない絶対的な「秘密」の、負うことのできない責任を負わされる者にほかならない。

さらに上記の列挙のなかで、通常は二極的に分断して思考される現実と虚構、実社会と文学世界の境界の再考が試みられていることにも注意したい。この常識的な二分法は、オースチンやサールの言語行為論において、現実世界内での言語活動と虚構の言語活動とを本質的に別物とする姿勢へと直結するものだ。デリダは、文学言語の特質を虚構性にみながら、虚構的に出来事を産出するという姿勢が現実世界内での一つの行為遂行的な

performative決断であることに言及する。こうして虚構産出の言語行為、虚構テキスト内の言語行為が、そのまま同時に、現実社会内での人々への訴えかけとしても、また逆に応答としても機能している点を強調する（「[文学によって虚構的に産出される] 出来事は、言語行為である以上、訴えかけと応答の行為にほかならない」<sup>65</sup>）。虚構を目指す、虚構にとどまるという選択が、現実社会からの乖離を意味するのではないことを、デリダはここで確認しようとしている。この結論を支えているのは、この論考で展開されたカフカのテキストをめぐる考察である。虚構を生きるという選択が現実においてもつ重みと葛藤との表明として、あのカフカの「父への手紙」はあった。だからこそそれはほとんど必然的に、まちがいなく手紙（もちろん言語行為論の恰好の正統的な素材となりうる）でもあり、他方、虚構テキストの<sup>すい</sup>粋とみなさざるをえない両義的な言語的生産物となるほかはなかった。このように虚構と現実との背反的かつ同立可能な逆説的な接合を明かしているという点で、このカフカのテキストは文学を考えるデリダにとってまさに特権的なテキストなのである。

さて最後の六番目の項目を挙げよう。これこそおそらくは、デリダがこの論考のなかでもっとも論じたかった点を要約したものだろう。デリダは文学における「虚構の権利」を確認したさきの第5項に続いて以下のように述べている。

[6] こうした権利の到来は、極限的な自律性と極限的な他律性のあいだの解消不可能な結合を含意する。

「極限的な自律性」には丸括弧を付して「万人のあるいは各人の民主主義的自由、など」と簡略に説明されているばかりであるし、「極限的な他律性」についてはやはり丸括弧を付してこんどは長々と、文学的規定の外因性について述べられている<sup>66</sup>がこれも文学の他律

---

<sup>65</sup> « des événements qui, en tant qu'actes de langage, sont autant d'adresses et de réponses », *Donner la mort*, p.208 (邦訳 pp.348-349).

<sup>66</sup> « ce droit est donné et peut être repris, il est limité à la frontière précaire du contrat qui délimite le littéraire à partir de critères *externes* : aucune phrase n'est littéraire en soi ni ne dévoile sa « littéralité » au cours d'une analyse *interne* ; elle ne devient littéraire, elle n'acquiert sa fonction littéraire que selon le contexte et la convention, c'est-à-dire depuis des pouvoirs non littéraires) » 「この権利は与えられるが取り去られることもありえるのであって、外的な基準に基づいて文学的なものを規定する取り決めの、仮設的な境界線によって限定される。すなわち、いかなる文もそれ自身では文学的ではないし、内的な分析の過程でその「文学性」が解き明かされることもない。文が文学的となり、文学的機能を獲得するのはただ、文脈と慣習に応じてなのであり、つまりは、非文学的な諸力に基づいてなのだ。」、*Donner la mort*, p.208 (邦訳 p.349).

ここにはデリダが考える文学の本質についての、それぞれに密接に絡み合う、いくつかの要点がこめられている。まず、文学が恒常的な実体としてではなく、「なる devenir」べき状態として捉えられていること。次に、それゆえ文学がさまざまな意味で（この「構成的な」観点からも、また文学の虚構性を考えた場合にも顕著なように、そしてコンテキストによって意味を

性の一つの様相にすぎないことは明らかである。ともかくデリダがおそらくここで提示したかったのは、極限的な自律性と極限的な他律性の結びつきが可能であること、むしろ極限的な自律性は極限的な他律性との接合なくしては実現しないこと、そしてこうした自律性と他律性の解消不可能な結接は、まさに文学言語において典型的に、ほとんど不可避免的に現われてくる、ということであろう。この論考で論じられてきたように『旧約聖書』においてアブラハムはまさに究極的な他律を究極的な自律として選択していた。さらには、また神自身も究極の自律にいくぶんかの他律を交えないではいなかった。その伝統の上で、あきれるほどの他律的依存と驚異的な自律的精神とを鏡像反射的に無限に照応させつづけ、その動きそのものによって自律的な言語空間（ただし他者の言語への虚構的・想像的な依存なくしては成立しない）を生み出すカフカの言語行為が、虚構中の虚構として、文学中の文学として注目された。

極限的な他律性と極限的な自律性の接合は、西欧において文学の起源ともされる『旧約聖書』においても一度確認されている。絶対の神が単に極限的な自律性をもつばかりでなく、いくぶんかの他律性をあらわしていることはさきにみた。デリダはさらに、イサクを犠牲に捧げようとするあのアブラハムのエピソードの最後で、神が「誓い」をおこなっていることを採りあげる（創世記XXII,15-17）<sup>67</sup>。神はいったい誰に向かって「誓う」というのか。絶対者である以上、何者か自分以上の権威者を必要とする誓いは不可能であるはずだ。それでも神は誓っている。ここにはすでに自律性と他律性の不可能な接合があるのだが、さらに驚くべきことに神は「自分自身によって誓う」という不可能な誓いを宣言しているのである。他律依存的な存在のあり方が、ないしは自律と他律の結合が、逆説的なことに自律性を薄弱化させるのではなく、無条件・無際限の責任を自分自身がたった一人孤独に引き受けるという、自律性の不可能なまでの極まりを出現させるということ、デリダはこの例によって示そうとしていると言えよう。

誰にも告げず誰にも（神にさえも）問わず、一人で受け入れ決断するアブラハムは究極の孤独者でもある。しかし自分に向かって神への忠誠を誓うアブラハムは、単なる孤独者ではない。この瞬間において、そしてこの瞬間以降（すべての人間の歴史において、おそらくとりわけ文学の伝統において）「自律性と他律性はもはや〈一〉をしかなさない、そうだ、〈一〉以上のものなすのだ」<sup>68</sup>。この撞着語法をなす微妙な言い換えによってデリダが

---

変じることのできる本質的可塑性の点でも）、「仮設的 *précaire*」な境位にあること。文学はしたがって内部に閉じることのないものであり、たえず外部にみずからの基準を置いていること。つまり文学は内と外との境界が本質的に、たえず、永遠に揺らぎ続ける場であり、その意味で前線・せめぎあいの地帯 *frontière* であること、などである。

<sup>67</sup> Cf. *Donner la mort*, p.209 (邦訳 p.351). フランス語訳では以下の表現がみられる。「Par moi-même j'ai juré」(tr. E. Dhormes), « Je le jure par moi » (tr. A. Chouraqui).

<sup>68</sup> « À cet instant, mais depuis ce seul instant, l'autonomie et l'hétéronomie ne font plus

明かそうとしているのは、「自分自身によって誓う」神にみられるような自律性の高揚である。矛盾した、不可能なたちでの他者依存的な自律主体は、実は、純粋に自律的な主体よりももっと強力でもっと特個性に満ちたものたりえる。神への忠誠によって言われるがままに自分の行動を決したアブラハムは、単に一人の人間として神から認められたのではなく、『旧約聖書』を糧とする三大宗教のあらゆる信徒の祖として絶対的な存在価値を得たのであるし、最初から最後まで父を経由することによって自分を表現し続けた「父への手紙」のカフカは、単に結婚を諦めた一人の寄生的な息子としてではなく、このテキストによって文学そのものであるような存在へとなりおおせた。

デリダの言う自律性と他律性の結合は、自他の平等な融和ではなく、他者の回路を経ることによって自己のより一層強烈な存在を可能にするものであることを確認しておきたい。

なお、この論でデリダがカフカの「父への手紙」について展開する考察と、一般的に精神分析的な議論において前提とされる「父」の権威の問題や、「エディプス・コンプレクス」の完成による息子による父の超克という考えとの違いに今一度言及しておきたい。デリダは一般に精神分析学の議論が前提とする孤立した単位の家族という概念を退けるとともに、抑圧的で権威的な父と無垢で無力な子（それが成長することによって父のポジションを奪い取ることになるのだが）という固定した役割付与を嫌っていると思われる。むしろ典型的にこの精神分析的な「父」と「息子」の関係を示していると必ずや受けとられるであろうこのカフカのテキストを素材に、デリダはむしろ、精神分析学とは違う枠組みに「父—息子」が開く問題圏をずらそうと試みていると本論文ではみた。デリダのこの論で試みられたことの一つは、父と子がはすでにして初めから相互反射的な関係にあること、互いが他者を通してしか存在しないという、父と子の相互反復性と分割不可能性を示すことであろう。この本質的な自—他の鏡像関係ゆえに、父—子の単線的な系譜にのっとった、子による父の超克というモデルは機能しない。さらにここで試みられたこととしては、父—子関係を、一個人にとっての孤立した一単位（家族）内の関係とみず、人類全体という途方もない系譜にまで拡張できるような広いつながりのなかに置こうとする企図を私たちはデリダに読みとることができる。このとき「父」はもはや唯一ではなく無数に発見され、また誰が誰の父で誰に対して息子なのか、もはや画定することは不可能になる。この系譜という問題意識を次節でみることにしたい。

##### 5) 不可能な系譜——文学におけるつながりなきつながり

この論は「不可能な系譜」という副題をもつ。これはあらゆる「系譜」というものに対

---

qu'Un, oui, plus qu'Un. », *Donner la mort*, p.209 (邦訳 p.350).

する警戒の姿勢を表わしたものであり、またユダヤ教・キリスト教・イスラーム教という『旧約聖書』に拠って立つ三つの大宗教間で展開されてきたアブラハムの伝統の争奪戦を意識したものであるが、とりわけ『旧約聖書』を祖とするものとしてヨーロッパ文学の系譜を考えたときに見えてくる、〈系譜の不可能性によって成立する文学的系譜〉という問題をも標している。

この論考のなかで浮かび上がってくるのは、アブラハムからキルケゴールへ、そしてカフカへとつながる一つの（虚構的な）系譜である。それぞれのケースにおいて、父一息子という親子の系列関係が大きな問題であったことが顕著である。アブラハムは神の僕（申し子）となるために、息子イサクを殺すことで父から息子へと受け渡される系譜を破壊・切断しようとする。だがこの一旦放棄された系譜は、突如神からの命によって救われ、むしろアブラハムはユダヤ人の祖となり、アラブ＝イスラーム教徒の父祖となり、キリスト教徒にとっても信仰の父となった。アブラハムにはすでに父一子の系譜の幾重にも重ねられた締立と切断、切断による締立が読みとれる。このアブラハムをみずからの範として神への帰依の道を選ぶキルケゴールは、この想像上の父一子系譜を、みずからの生の原理として生きようとした信仰者である。彼は実際の父一子の連鎖（結婚して妻を迎え、家庭を築き、子供をなすこと）を放棄して、神との父一子関係を、またアブラハムとの父一子系譜を打ち立てることの方を選択した。ちょうどこのキルケゴールと同様に、結婚することによって実人生において父一子系譜の連鎖をなすことを拒否するのがカフカである。カフカはキルケゴールの『おそれとおのき』に傾倒していたことがマックス・ブロートによって指摘されているが、一方でカフカはキルケゴールに対して反論も試みている<sup>69</sup>。デリダが示しているように、世俗を唾棄して神との一対一の関係を望むキルケゴールとは異なって、カフカの場合の結婚の拒否、父一子系譜の拒否は、文学への傾倒につながっている。宗教についていえばカフカはむしろユダヤ人でありキルケゴールとつながりはないが、そればかりでなく、都市化した世代のユダヤ人であったカフカは信仰の道を選ぶキルケゴールとはまったく対比的に（そしてデリダと同様に）、ユダヤ教の生活習慣にも典礼にも距離をとったほぼ無宗教者であった<sup>70</sup>ことが「父への手紙」のなかでもカフカ自身によって明

<sup>69</sup> ブロートの指摘するとおり、「八つ折版ノート、第4冊」のなかの1918年2月に記された文章には、あちこちでキルケゴールの『おそれとおのき』への言及がみられる。カフカはキルケゴールの提示するアブラハム像をただ受け容れるのではなく批判的検討を試みている。『カフカ全集3』、pp.91-95を参照。

<sup>70</sup> カフカとユダヤ教ないしユダヤ社会との関係には微妙な点もある。父親のユダヤ信仰の姿をかいま見たり、みずからも形骸的にはユダヤ的慣習に触れてはいたが、西欧化した生活のなかで育ったカフカは精神的にはユダヤ的世界と無縁であったと言える。しかし29歳のときにイディッシュ語（東欧ユダヤ語）演劇の公演をプラハで見てから、カフカは自分のなかのある種の

“ユダヤ性”にめざめた、とみずからも標榜している。カフカは熱心にイディッシュ語を勉強

確に示されている<sup>71</sup>。このようにキルケゴールとカフカのつながりは、切断に満ちたつながりである。しかも「父への手紙」は徹底的に父を批判しつつ父への一体化をも表明した、矛盾した父—子系譜関係のテキストであった。

デリダはここに系譜というものの、とりわけ父—子のつながりとして表象される系譜というものの、離接的な特質を見ている。言ってみれば、つながりなきつながりこそ、この系譜の本質であると言える。これをデリダは（まるでうまい駄洒落のように）「リーガル・フィクション legal fiction」という概念をもって巧みに、しかし謎めいた仕方で形容している<sup>72</sup>。「<sup>リーガル・フィクション</sup>法的擬制」とは、ある事柄についての推定を、それが実際に事実であるかどうかとはひとまず無関係に、法制上真実とみなすことを言う<sup>73</sup>。デリダは父親と子供との関係が、典型的に、こうした「リーガル・フィクション」すなわち法的虚構によって支えられていると喝破する。子供を出産する母親は自分の子供とのつながりを事實的・身体的に明確に実感している。しかし父親は、自分の子とされる存在と自分とがほんとうに系譜関係にあるのか絶対的には確かめようがない（最近では遺伝子照合によってほぼそれが可能になってきたが）。したがって、父と子とのつながりは、本来虚構的であることを前提として受け入れなければならないものなのだ。ただしその<sup>フィクション</sup>虚構は、単なる絵空事、文学的な<sup>フィクション</sup>虚構ではなく、法的有効性をもち法的拘束力をもつフィクション、もっと言えば、法が命じるフィクションである。デリダにとって、<sup>フィクション</sup>虚構と法とが不可分に結びつく事例として、この父—子関係のリーガル・フィクションは特別な意味をもつだろう。

近代ヨーロッパは男系社会であり、系譜とは端的に、父—息子の系譜を意味する。その

---

したり、ユダヤ人の宗教儀礼を研究したりする。だがカフカの場合、こうした関心は、みずからの「宗教的」意識に基づくものというよりは、高度に「文化的」なものであるように見受けられる。すなわちカフカのユダヤ世界への接触は、（そこから隔てられている者だから抱きうる）学問的・文化的な興味から発しているように思われる。カフカとユダヤ性の問題は簡単には割り切れないが、いわばユダヤ性に対して本質的理解を欠く西欧人の知的なスタンスと、系譜上のユダヤ性との交錯したところに彼の揺れがあったのではないだろうか。「父への手紙」でみられる、素朴なユダヤ教信仰者としての父への揶揄や自分が実行するものとしてのユダヤ宗教儀礼への嫌悪と、他方でカフカが自負をもって語るユダヤ文化への探究心とのあいだの齟齬も、とりあえず以上のように理解することができる。

<sup>71</sup> Cf. 『カフカ全集 3』 p.150sq.

<sup>72</sup> Cf. *Donner la mort*, p.183 (邦訳 p.310).

<sup>73</sup> たとえば会社を「人」とおなじ資格と責任をもつ主体だと想定する「法人」という考えや、未成年でも結婚した者は成人と同等の権利があるとみなす「成年擬制」。

ところで「秘密の文学」の訳者林好雄の記すように、ジェイムス・ジョイスの『ユリシーズ』では、主人公スティーブン・ディーダラスによって『ハムレット』論が展開されており、母—子とちがって父—子は「リーガル・フィクションのようなもの」かもしれないと述べられている。デリダはこの「リーガル・フィクション」という概念を援用することで、亡霊の父親をもつ息子の系譜として、ハムレットと、その作者シェイクスピアと、その読者ジョイスとを、『旧約聖書』のアブラハムからキルケゴール、カフカへといたる（不可能な）文学的系譜に加えようとしているわけである。

父一息子の系譜は、確かめようのない虚構としてしか存在しない。つまり系譜はつねに潜在的に断絶を内にはらんでいる。逆に言えば、直接的な連鎖関係は「系譜」とは呼べないのである。系譜は系譜が存在しないときにしか成立しない。「系譜のアポリア」とでも言うべきものを、アブラハムが、キルケゴールが、カフカが、それぞれの事例のなかで示している。さらにはこの三者をつなぐ関係もはっきりと「系譜のアポリア」の事例となっている。三者にはもちろん直接的な血縁はなく、キルケゴールが標榜しようとしているらしいアブラハムからの系譜は彼の希求でしかないし、カフカはみずからはどんな系譜も要求しようとしていない。カフカの場合、直接的にはアブラハムと無縁であるし、結婚忌避者として以外にはキルケゴールとのあいだに何の相同性もないと言えるかもしれない。しかしデリダがこの論で素描しているように、この三者に系譜をみてとることは可能なのである。なぜなら系譜とは、つまり系譜としてわざわざ指摘するに値する系譜とは、自明のものであってはならず、断絶していなければならぬからだ。

この「不可能な系譜」すなわちつながりのないつながりは、とりわけ文学の系譜というものを考えたときには重要である。それぞれの作品が特個的で、それぞれがみずからの法をもつ文学において、純粋な継承はありえない。文学作品はなんらかの系譜を受け継ぎながらも、かならず受け継ぐ対象をずらし、「裏切る」ことになる。

個々の作品の内部でも継承と裏切りは存在するが、文学的伝統においても「文学」が忠実さではなく「裏切り」の場であることを、このつながりなきつながりという問題を通じてデリダは強調しようとする。「ある不可能な系譜 *une filiation impossible*」という副題を付したこの論考でデリダが試みたことは、西欧的常識にあえてのっとなって『旧約聖書』を（ここではアブラハムのエピソードを）「文学」全体の伝統の祖と位置づけることによって、文学の伝統が、ある意味ではこの起源の継承＝遺産相続であり、それと同時に、この起源への「裏切り」として存在することを明確に示すことであろう。デリダは次のように述べている。

そこで、たしかに、文学は、そのアブラハム的な瞬間が本質的な秘密として残るある聖なる物語を継承＝遺産相続する *hérite*（文学が宗教の残存であり続けること、神なき社会における神＝聖さ *sacro-sainteté* の場でありその引継ぎ所であることを誰が否定するだろうか？）。しかし文学はこの物語＝歴史 *histoire* を、この帰属を、この遺産相続を否認しもする。文学はこの系譜を否認する。文学はこの系譜を、語の二重の意味で裏切る＝暴露する *trahir* ののである。文学はこの系譜に対して不忠実であり、その「真実」を明るみに出しその秘密を暴くまさにそのときにこの系譜と手を切る。つま



り、不可能で可能なものとしての自分自身の系譜と。<sup>74</sup>

文学は本質的に（暴露であると同時に）「裏切り」の場なのである。デリダがわざわざ自分の関心対象を断っているように、「近代西欧の制度として」<sup>75</sup>捉えられた「文学」とは、むしろ世俗文学であり、それだけですでに、みずからの伝統の根源にある神聖さへの裏切りである。また、文学の祖とみなされるこのアブラハムの物語の核が秘密を守りぬくという姿勢の結晶化にあるならば、文学が何かを語りえるということ自体が（それどころか「すべてを語りえる」とすればなおさら）、このアブラハムの物語への裏切りである。しかし、逆に、文学が何も語りえないとしてもこの起源の物語への裏切りとなる。なぜなら、このとき文学は、秘密を守りぬくというこのエピソードの真実（デリダの言い換えによれば「言おうとしないことにお赦しを」という赦しの懇願）をみずからが体現し反復することによって、これを暴露してしまうのだから。かくして文学は、デリダが繰り返し述べているようにそれ自身の起源や系譜の「継承であると同時に裏切り」<sup>76</sup>でもある場にほかならない。まただからこそ文学は、つねに、永遠に、「赦し」を請わねばならないのである。

以上考察してきたように、「秘密の文学」では、アブラハムが息子イサクを犠牲として神に捧げようとする『旧約聖書』のエピソードを、キルケゴールを通じて絶対の秘密（自分にも分からない秘密）を守るという決断として位置づけ、そこから「言おうとしない」（「言うことができない」）文学の本質をめぐる思考がめぐらされた。文学がかかえるこの本質的ジレンマを顕著に体現した存在としてカフカが採りあげられた。とりわけカフカの「父への手紙」を通じて「他律的」な主体のあり方が注視され、この他律性が自律性と不可分のかたちで結びつく場として、「文学」が捉え直されたと言ってよいだろう。「文学」とは鏡像反射的な同一性の空間であり、永遠の赦しの懇請の回路が自他を無限に反射させる空間、しかもそこから強固な自己が立ち上がる空間であることが明らかにされた。「秘密の文学」は、デリダのなかでもかなり直接的に「文学」の考察を試みた著作と位置づけら

---

<sup>74</sup> « alors la littérature hérite, certes, d'une histoire sainte dont le moment abrahamique reste le secret essentiel (et qui niera que la littérature reste un reste de religion un lien et un relais de sacro-sainteté dans une société sans Dieu?), mais elle renie aussi cette histoire, cette appartenance, cet héritage. Elle renie cette filiation. Elle la trahit au double sens du mot : elle lui est infidèle, elle rompt avec elle au moment même d'en manifester la « vérité » et d'en dévoiler le secret. À savoir sa propre filiation : possible impossible. », *Donner la mort*, p.208 (邦訳 pp.349-350).

<sup>75</sup> « la littérature (au sens strict : comme institution occidentale moderne) », *Donner la mort*, p.206 (邦訳 p.346).

<sup>76</sup> Cf. *Donner la mort*, p.205 (邦訳 p.345) : (« l'héritage de cette promesse et cette trahison », « à la fois pour en hériter et le trahir »).

れるであろう。

他律と自律が不可分のものとしてあるこの「文学」という場においては、文学というカテゴリーないし系譜そのものが自律的かつ他律的なものであることが明らかになる。すなわち「文学」の系譜はその内部に断絶を含んでおり、「継承」と「裏切り」とが並存する——もっと言えば、裏切りというかたちでしか継承できず、その起源にすでに絶対の秘密があるかぎり継承すること自体が不可避的に裏切りとなる——という、連鎖と断絶の根源的な接合に依拠していることが指摘された。この系譜は、一例としては、アブラハム—キルケゴール—カフカという離接的なつながりによって、私たちの前に提示された。

ここでその特質の議論が試みられた「文学」とは、むろん—芸術ジャンル（それもデリダが「西欧近代の制度」と規定する）である一方で、カフカを例にとって「ほとんど文学」そのものだと述べられていたように、人間主体のあり方、ないしはもっとひろく存在のあり方それ自体であることは言うまでもない。

### 第3節 「死を与える」——人間存在の「範例性」と「文学」

アブラハムのエピソードから出発して展開された「秘密の文学」を書き終えて、デリダ自身が議論不足だと思った主題、それは今述べたように、人間主体ないし広く存在の問題として「秘密と文学」で言及した諸特質を、より徹底したかたちで考え抜くことであったのではないかと思われる。その作業がおこなわれたのが「死を与える」という論考である。この論考では、より重厚な論述によって、他律的かつ自律的な人間主体（ないし存在一般）のあり方を、明瞭に浮かび上がらせる試みがなされている。通常は二律背反的に捉えられる他律性と自律性がいかに人間において（あるいはあらゆる存在において）——潜在的には——接合しているかをめぐるとこの議論は、そのまま、本論文がたどってきた存在の特個性と普遍性との接合の問題と直結するかたちで展開されていく。すなわち究極の特個性が特個性に閉じることなく、ある仕方、普遍性へと開かれるさまを注視しようとする試みがこの論考を貫いているのである。したがって「死を与える」というこの論文は、まさに本論文で言う「範例性」を問題とした論文と位置づけることができる。デリダはこの論で、とりわけ特個性と普遍性との結合——範例性——が、現在の私たちにとっていかなる可能性を、未来へと向けた可能性を開くのか、それを示そうとしている。つまり「死を与える」は、来るべき世界へと向けた「〈範例性〉論」として読むことのできる著作なのである。

この論考は、1990年12月にパリ郊外のロワイヨモンで開かれたデリダを中心に据えたシンポジウムで口頭発表され、その記録である『贈与の倫理——ジャック・デリダと贈与

の思想』に収められて 1992 年に刊行された<sup>77</sup>。すでに述べたようにデリダの単行本としては先に英訳が出され、フランスでは「秘密の文学」を併録するかたちで 1999 年に刊行された。

### 1) 近現代社会における特個性の回復——出発点として

デリダはこの論で、現代社会において匿名化し磨耗した自己の概念を超克するような、新たな自己の観念を提示する可能性を探る。その第一段階として、究極の個人性ないし個人の特個性を救い出した三人の思想家にデリダが言及していることを、まず押さえておきたい。複雑に錯綜するデリダの議論のなかから、ごく簡略に本論文の視点からかいつまんで見ておくことにしよう。デリダは、この三者ともが主体の特個性を「死」との関わりで考察している点を注視している。

まず一人は、ハイデガーである。デリダはハイデガーが『存在と時間』のなかで繰り返した議論を「私は他者の代わりに死ぬことはない」という主張だとまとめる<sup>78</sup>。「死は、それが『存在する』かぎり、本質的にそのつど私のものなのである」<sup>79</sup>と述べるハイデガーにとって、死ぬことはあくまで「私」のもの、死は「私のもの」である。ハイデガーの主張をまとめればこうだ。たとえ人が私に死を与えるのだとしても「その死はいつまでも私のものであろうし、私は誰からもそれを受け取ったことにはならない。なんとなれば、私の死は絶対に私のものであるからだ——そして、死ぬことは持ち去られることも、借用されることも、移送されることも、委譲されることも、約束されることも、伝達されることもないからである。また、私に死を与えることができないのと同じように、私からそれを奪い取ることもできない」<sup>80</sup>。

次にこの論の前半で集中的に論じられているパトチュカを挙げよう。ヤン・パトチュカ Jan Patočka (1907-1977) はチェコの現象学者で、近代テクノロジー社会の病たるニヒリズムの超克をめざした思想家と位置づけられる。デリダは彼の『歴史哲学についての異教

---

<sup>77</sup> *L'Éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don : colloque de Royaumont, décembre 1990, Essais réunis par Jean-Michel Rabaté et Michael Wetzell, Métailié-Transition : Diffusion Seuil, 1992.*

<sup>78</sup> « Je ne mourrai pas à la place de l'autre », *Donner la mort*, p.66 (邦訳 p.90).

<sup>79</sup> « *Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmässig je der meine* » : « La mort est, pour autant qu'elle 'est', essentiellement chaque fois la mienne », Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 47, cité par Derrida dans *Donner la mort*, p.64 (邦訳 p.93).

<sup>80</sup> « [Même si on me donne la mort,...] cette mort aura toujours été la mienne et je ne l'aurais reçue de personne dès lors qu'elle est irréductiblement la mienne — et que le mourir jamais ne se porte, ne s'emprunte, ne se transfère, livre, promet ou transmet. Et de même qu'on ne peut pas me la donner, on ne peut pas me la prendre. » *Donner la mort*, p.68 (邦訳 p.93).

的試論』<sup>81</sup>の議論をたどり、近代の個人主義が意味する個人とは「役割化」され「平板化」された個人にすぎないとパトチュカが捉えたうえで、彼がハイデガーとの親近性をみせながら、「人間の力」言い換えれば私というものの代替不可能な特個性をとり戻す試みをおこなったことを示す。ハイデガー同様にパトチュカにとっても死とはまさに「私の代替不可能性、私の特個性の場」<sup>82</sup>であるとされている、とデリダは論じる。

ただしハイデガーとわずかに異なって近代の「自我論的な主体性 la subjectivité égologique」——すなわち死から自分を守るように見張る主体、言い換えればバリケード的に自己を守ろうとする主体——に実はパトチュカは警鐘を鳴らそうとしていたのであり<sup>83</sup>、その姿勢を端的に示すのが「オノノカセル秘儀mysterium tremendum」というパトチュカ概念だとデリダは捉えているようである。「秘儀」とは、なんらかのある到達しえない（すなわちその前でひとはおののくことしかできないような）秘密を自分の中に体内化する行為にはかならない。それをありうべき主体性の鍵として提示するパトチュカ思想にはたしかに（自分を越えた何ものかを契機とするという意味で）ハイデガーとは異なる視野が開かれている。だが、やはり純粋に個人的な体験にかけがえのない主体の契機がかいま見られているという点では、根底的な差はみられないとも言うことができる。

最後に『おそれとおののき』のキルケゴールを示そう。アブラハムのエピソードを繰り返し反復しては熟考するキルケゴールは、このエピソードに、神との絶対的な関係に入る「単独者」(=個人 *individu*)を見出す。「信仰者」であるこの個人は、世間の一般的な「倫理」(ないし「普遍性」)に背く。現実世界の法を超脱し、したがって人々から理解されることをみずから放棄し、また絶対の神という理解不可能な存在へと身を捧げるこの個人は、「絶対者との絶対的な関係に入る」究極の特個的単独者として屹立する。

デリダはこうして希求されてきた個人の「代替不可能な特個性 *singularité irremplaçable*」に高い意義を認め、三人の論それぞれに敬意を払っている。しかしデリダにとってここで提供されている主体のあり方は第一段階にすぎない。デリダがここを出発点にして論究しようとするのは、ひとりひとりの人間がこうした代替不可能な特個性を獲得した上で、なおかつそこに閉じこもらないような主体のあり方をどう獲得するか（つまりある意味では自己の「代替不可能な特個性」の超克）である。その点で、三人の論者はそれぞれ限界を露呈しているとデリダにはみなされている。

ハイデガーの場合もパトチュカの場合も、問題とされていたのが結局自分の死でしか

---

<sup>81</sup> Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Prague, 1975), traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris : Verdier, 1981.

<sup>82</sup> « La mort comme lieu de mon irremplaçabilité, de ma singularité », *Donner la mort*, p.63 (邦訳 p.87).

<sup>83</sup> *Donner la mort*, p.37 (邦訳 p.44).

かったことが、二人の主体概念の閉鎖性を端的に示している。デリダはレヴィナスを援用しながら、主体・自分・私にとってもっとも問題となるのは、言い換えればもっともいかんともしがたいものは、自分の死ではなく、他者の死である、と指摘する。自分がではなく、他者が死すべき存在である（「他者が可死的である *l'autre est mortel*」<sup>84</sup>）という事実こそ、私たちにとっての究極の困難なのだ。「私自身が含み込まれかねないほどに私が責任を負っているのは、他者の死についてである [……] 他者の死、それこそが第一の死なのだ」<sup>85</sup>。ある意味では、ひとは自分の死についてはそれを死ぬだけである。しかし他者の死は、私が代わって死ぬことも、私が死ぬことで軽減することもできない。本当に代替不可能であるのは私の死ではなく、他者の死である。このときにこそ私の「責任＝応答 *responsabilité*」は、特個的かつ奇異な *singulière* ものとして発生する。私はそれでもなお死すべき他者の前でなんらかの応答をせざるを得ない。むしろその応答は予め不可能性を刻印されている。この応答不可能な他者の死に対して、私はやはりそれでもある種の責任を負わずにはいられない。おそらくは情報流通が拡大して「想像の共同体」の枠がいつそう広がった今日では<sup>86</sup>、私たちが責任を引き受けずにはいられないと感じる死に瀕する他者および死せる他者は、ますます多くの場合、私たちが実際に会うこともない応答不可能な他者たちなのではないだろうか。この不可能な応答＝責任こそ、誰にも「譲渡不可能〔／停止不可能〕 *incessible*」なものとして、現代に生きる私たち一人一人が背負い続けなければならないものであるにちがいない。

パトチュカからのデリダによる最後の長い引用では<sup>87</sup>、パトチュカにおいて「責任＝応答ある人間 *l'homme responsable*」が、確固とした単一性を基盤に限定された自己として提示されていることが読みとれる<sup>88</sup>。「異教的試論」と題されていることにも表わされてい

<sup>84</sup> *Donner la mort*, p.70 (邦訳 p.98).

<sup>85</sup> « C'est la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort [...]. La mort de l'autre, c'est là la mort première. », Emmanuel Lévinas, « La mort et le temps », Cours de 1975-1976, *Cahiers de L'Herne*, no.38, 1991, p.38 (邦訳、エマニュエル・レヴィナス「死と時間」、『神・死・時間』合田正人訳、法政大学出版局、1994年所収、p.68) cité par Derrida dans *Donner la mort*, pp.70-71 (邦訳 p.98).

<sup>86</sup> たとえば、世界経済に詳しいジャン・ジグレルは、世界の飢餓問題を論じた著作の結論部分で、ベネディクト・アンダーソンの概念である「想像の共同体」を下敷きにしなが、国家という枠組みを超えて、地球規模でひとびとが「われわれ」という共同性を想像しえるということが、世界の食糧配分の不均衡からおきる飢餓問題を解決するもっとも重要な鍵であり、それは十分に可能なことであると論じている。Jean Ziegler, *La faim dans le monde expliquée à mon fils*, Seuil, 1999 (邦訳、ジャン・ジグレル『世界の半分が飢えるのはなぜ? : ジグレル教授がわが子に語る飢餓の真実』たかおまゆみ訳、合同出版、2003年。ただしここに言及した部分は省略されている)。

<sup>87</sup> *Donner la mort*, p.78 (邦訳 pp.110-111).

<sup>88</sup> デリダによる引用の冒頭にも以下の文が読める。「十全な意味で責任ある人間とは、私のことであり、[……] いかなる役割とも一致しない個人のことであり」 « *L'homme responsable*

るように、この歴史的・政治的な哲学書では、ある種の宗教的な発想と近代主体との接合が試みられており、パトチュカのテキストは、有限なる自己が（神の）無限の愛の前でみずからが有罪であること *coupable* を感じることに、人間の救いを見出しているようである。始原において刻印されている「罪 *péché*」にこそ、代替不可能な単独者としての人間個々の単一なる意義があるとの主張が浮かんでいる。すなわちこの「罪」は、(超越的な者との対面の記憶のなかで) 一人ひとりが単独に背負うものであり、これを支えとして個々の特個的な主体性がほとんど内的に自足したかたちで形成される、という考え方をパトチュカは提示しているのだとみることができよう。

しかしデリダは、すでに触れたようにレヴィナスを参照しながらこうした閉鎖的な自己の特個性の主張に異を唱える。ハイデガーの言うように死こそが存在の核を、「私自身の自分性」を与えるのだとしても、それは *自分の死* ではなく、*他者の死* なのであって、自分性とは「他人の前での、他人の死に対しての、他人の死を前にしての責任＝応答」から浮かび上がってくるのだ、と<sup>89</sup>。さきに紹介した「死は奪い取られることも与えられることもない」というハイデガーの主張にしてからが実はすでに、死は他者から奪われることがありえず、他者に与えられることがない、という他者と死についての思考になっていたのだ<sup>90</sup>。デリダは、「他人の死——あるいは他人のための死——」こそが、「私たちの自分と責任＝応答を創設する」<sup>91</sup>と切り切る。すでにここに、アブラハムのエピソードが、自分の死の問題ではなく、他者（息子）の死の問題、すなわち（息子という）他者に死を与え、そしてその他者の死の前に立つということによって現われてくる、根源的な主体の問題であることが暗示的に突きつけられている。この著作で問題となっているのは自分自身の自己反復的な死ではなく、「贈与」としての死、すなわち、*自己と他者をつなぐものとしての死* にほかならない。

この「贈与 *don*」という概念ないし行為の含むものとしてデリダが「非＝知」すなわち「わからない」という点を強調していたことを簡単に押さえておこう。「与えられるもの＝贈与」とは、本来、良きものについてしか言われないことである。そして良きものとは、それを与えられ、受ける側にとって、それが与えられる理由やそれがどこからくるかという源泉がわからないものでなくてはならない。日本語でも「ありがたい」という感情はこ

---

comme tel est un *moi*, un individu qui ne coïncide avec aucun rôle», Patočka cité par Derrida, *Donner la mort*, p.78 (邦訳 pp.110-111).

<sup>89</sup> « la mêmeté du moi-même s'instaure à partir de l'autre, venant à elle-même comme responsable et mortelle depuis ma responsabilité devant autrui, pour la mort d'autrui et devant elle. », *Donner la mort*, p.70 (邦訳 p.98).

<sup>90</sup> *Donner la mort*, p.69 (邦訳 p.95).

<sup>91</sup> « Or la mort d'autrui — ou pour autrui —, celle qui instaure notre moi et notre responsabilité », *Donner la mort*, p.72 (邦訳 p.101).

の「わからなさ」（ある種の非対称性、不釣り合いさ）と根底において不可分であろう。逆に言えばなぜもらえるのかわからないときにひとはそれを贈与と感じるのである。そうであるならば、理解不可能な訪れである死もまた、ありがたい贈与であるだろう。理不尽で受け入れがたいものである死は、（パトチュカが示したように）「自我論的な主体性」からは「自由」と相反するものとして拒絶され警戒の対象とされる。それとは逆に、死は私たちにとって、理解不可能で理不尽であるがゆえに喜んで受け容れられるべきものとしてあるのかもしれない。イスラームに一般的な喜ばしきものとしての死を本論文第Ⅱ部第8章においてみるが、デリダが、ハイデガーやパトチュカを踏まえつつなお彼らを超えて見ようとしている人間と死との関係には、このイスラームの考え方に比肩しうような、到来するもの（à-venir）の喜ばしき受け容れとしての死の甘受の発想も含まれているように思われる。

さて、残る一人の重要な論者であるキルケゴールについてデリダが展開する議論を以下にやや詳細にたどってみる。「死を与える」の最も重要な論及対象はこのキルケゴールであり、デリダが彼の議論の何を肯定し何を批判して超克しようとしているのかを慎重に押さえなくてはならないからである。この作業によって、まさに本論文の明らかにしようとする、特個性と普遍性の接合をめぐるデリダの論点が、より鮮明に浮かびあがってくるはずである。デリダの議論展開はきわめて複雑なかたちで繰り広げられるが、その大まかな流れを予め示しておこう。デリダはまず『おそれとおののき』における個人の特個性の究極化と称揚を確認し、それが他者の拒絶と表裏一体であることを限界として示す。その上でデリダは、キルケゴールを超える試みとして、アブラハムのエピソードの新たな読み直しをおこなう。すなわち、究極の特個性が個人の内側に閉じずに他者へと開かれるものであること、そして特個性を守りながらなおかつ一般性を帯びることが可能であることを示すものとしてこのエピソードを読み替えようとするのである。

まず本節では、アブラハムのエピソードが、いかに特個性の極点を示すものとして読みえるのか、キルケゴールの論点を用いながらデリダが確認していることをみておくことにする。

その前に、『おそれとおののき』という著作とキルケゴールについて、若干の説明が必要であろう。セーレン・オービエ・キルケゴール Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855) は厳格なプロテスタント信仰をもつ父親の影響下に育ち、神学者・倫理学者として生きた人物である。矛盾と苦悩と不安、自由と過ちと葛藤のなかに「個人＝単独者 *Das Individuum*」として生きる人間のあり方を問い続けた彼の思想は、人間の実存を問う後世の思想家たちに多大な影響を及ぼした。デリダがキルケゴールを採りあげることは、ある

意味で、デリダ自身と実存思想との接点を探る試みともなっており、生きる人間主体の苦悩をデリダがいかにか思想のなかで問題化しようとしているのかが窺われて、私たちにとっては興味深い。さて、キルケゴールは——まさにプロテスタンティズムの特徴でもあるが——、こうした単独者としての人間の主体性＝主観性を徹底して重視し、(当時のヨーロッパで絶大な力をもっていた) 客観的・普遍的哲学を構築するヘーゲルの思想と真っ向から対立する。『おそれとおののき』のなかでも、個人の「真実」と、人間社会の普遍的規範や倫理との対立が、鮮明に主張されている。人間は神の前でひたすら畏れ、おののく存在であるべきであり、こうした「信仰」の状態に到達することによって、不合理性そのもの、解消することのない葛藤を生きることがあるべき生の本質とされるのである。

『おそれとおののき』の執筆経緯についても確認しておきたい。この著作は 1841 年の婚約破棄事件を直接の動機として書かれたものの一つである。キルケゴールは、数年の交際ののち 1840 年 9 月に婚約した少女レギーネ・オルセンに対して、翌年 8 月に、理由も告げず一方的なかたちでこれを破棄した。(カフカは文学的理由で婚約を破棄したが) キルケゴールは宗教的な動機によって——とはいえその詳細については永遠の謎であるが——、愛する女性に対してみずから婚約の解消を突きつけたのである。『おそれとおののき』はキルケゴールの代表作の一つであり、重要な哲学・倫理・宗教の書であるのだが、ほかの彼の著作にも見られる特徴でもあり、この論が徹底して個人的な動機をもち、彼自身の主体を考えるためのものであることを特色としている。この著作でキルケゴールは、堅く口を閉ざして理由も弁明もまったく語らずに「信仰」への道を生きようとする自らの姿を、(理解不可能な) 神の命にしたがって息子を生贄に捧げようとした「信仰の騎士」アブラハムに重ね合わせ、その姿を繰り返し描きまた論じることで、自分自身を弁護し自己確認しようとしていると読むことができる。

前節にみたカフカの「父への手紙」とこの『おそれとおののき』には、多くの共通点がある。みずから婚約を解消するという行為を背景にもち、またそのみずからの決断に苦悩するとともにこの決断を堅持する主体の煩悶が表わされていること。なんらかの他者(カフカの場合は父、キルケゴールの場合は神という絶対者)に身をゆだねようとする他律的依存の表明がなされていること。しかしある意味で強烈な自意識がそこに生成されていること。さらに、父－息子の強固な系譜関係が書き手によって内面化されていること、「なる」という経験(文学者になる、信仰者になる)が形作られていること、コミュニケーションの破綻の問題が前景化されていること、など。「秘密の文学」と「死を与える」を併せて読む読者は、カフカとキルケゴールの相互的な系譜関係を考えずにはいられないだろう。カフカはまるでキルケゴールの延長上にあるかのようである(もっとも、むしろ実存的思考の系譜としては、二人のつながりは常識化されているが)。また逆にキルケゴールは、カフ



カのもっと先を行っているようでもある。とくに、知ることも告げることも不可能な「秘密」という問題については、キルケゴールにおいて徹底した考察がみられる。

では、デリダが『おそれとおののき』において確認している事柄を押さえておこう。

キルケゴールは、アブラハムのエピソードに関してまず、イサクを捧げるというアブラハムの決断が、父による子の「殺人」であること、したがってアブラハムは「人殺し」であることを強調する<sup>92</sup>。つまり、アブラハムは、神の命に従うことによって、人の掟を侵犯するのである。こうして「信仰」すなわち絶対者への責任=応答と、「倫理」すなわち社会的規範・一般性とは完全に対立するものとされる<sup>93</sup>。人は神との関係に入るとき、人間社会の他者たちを裏切らざるを得ない。「信仰の騎士」たるアブラハムは息子を殺害しようとしたのだし、妻やほかの家族にも何も説明しない。現実社会での価値体系に背き、人々を拒絶することが、真の信仰者になるための条件である。神への絶対的な責任=応答を果たすためには、地上世界での責任=応答を投げ捨てなくてはならない。

こうしてアブラハムは自分でもなぜだかが分からない神の命に従うことを選び、そしてその秘密を誰にたいしても守りぬく。彼の決断はたった一人で、孤独な単独者としてなされるのであり、秘密を守り続けることによって彼は一層孤独者となる。信仰は「絶対的な特個性=単独性*singularité absolue*」<sup>94</sup>を必要とする。

「秘密」との関係からみても、現実社会あるいは一般性のなかにおける責任=応答のあり方と、孤独な信仰者の責任=応答のあり方は完全な対立をみせる。キルケゴールの考えによれば、特個的な信仰者は本源的な「秘密」の状態のなかにはいなくてはならない。「秘密」こそは信仰の真実である。これに対して地上の一般性の世界においては、秘密がないこと、「顕れ」つまり公表性や明示性が価値の基準とされ真実の証とされる。責任=応答もまた同様であり、倫理的な社会においては責任を果たすとは、自分でよく理解し納得した事柄に対し、明示的で公表性をもったかたちでふるまうこと（「一般性の前で、一般的なものについて」納得・理解し、語ること）にはほかならない。これが地上的ヒーローたる「悲劇的英雄」<sup>95</sup>のふるまいである。悲劇的英雄とは、他人から見て理解可能ななんらかの困難のなかにおかれ、理解可能な苦しみに悩み、目に見えるかたちで行動する人物である。しかし神に応えるという無限の責任、言い換えれば絶対的責任、例外的で途方もない責任におい

---

<sup>92</sup> 『キルケゴール著作集 5』、p.50。

<sup>93</sup> 『キルケゴール著作集 5』、p.90 以下。(地上の) 倫理とは個々の人間を普遍へと向かわせるものだが、これに対して「信仰とは、個別者が普遍的なものより高くある、という逆説」だとキルケゴールは論じる。日本語訳で普遍的なものとして訳されている語は、フランス語訳ではしばしば「一般的なもの *le général*」という語で訳されている。

<sup>94</sup> *Donner la mort*, p.88 (邦訳 p.128)。

<sup>95</sup> キルケゴールの『おそれとおののき』においては、信仰の騎士アブラハムと対極をなす地上の世俗的なヒーロー。他者から理解可能で、みずから説明する言語をもつ英雄。

ては、何も理解したり納得したりできない事柄について、(周囲の) 他者たちの前で何も答えることなく責任=応答がおこなわれなくてはならない。「悲劇的英雄」とは異なって「信仰の騎士」は本質的に「隠れ」のなかにいなければならない<sup>96</sup>。

したがってこの信仰の騎士は絶対的な孤独のなかにある。彼は「神の前に出頭するが人の前には出頭せず」、「話さない」。とりわけ「自己弁護 *autojustification* をしない」。つまりは自分で自分について弁明し語ることがない。自分で自分を聞き書きするような *égotisme* 「自伝」は拒否されるか、あるいは「曲用 *décliner* される」。ところでコミュニケーションを拒否するこの孤独者は、神との一対一の絶対的關係に入ろうとするのであって、神とのあいだの仲介者 *intermédiaire* を侮蔑する。まさに教会と神父を重んじるカトリシズムとは対立するプロテスタント的なキリスト教信仰のあり方である。孤独な個人はそのまま、いかなる仲介・媒介もなしに神と差し向かいになりながら、自分の隠された内部にとどまるべきであるとされる。

キルケゴールが特に主張するのは、この人倫に悖り、誰からも理解されない、またみずからも無知であるような存在者が、一般的なもの、普遍的なものよりも、つまりは倫理規範上の模範よりも「高くある」という逆説的真理であった。ここから読みとれるのは、キルケゴールに顕著な、純粹なる特個性への激しい傾斜であり、至高の価値としての特個性の意義づけである。

デリダはこうしたキルケゴールの論考にある面では賛同し、ある面では批判的であるように思われる。

デリダがおそらく高く評価し賛同しているのは、「絶対的責任=応答 *responsabilité absolue*」は通常責任=応答の否定によって成立するということや、「顕れ」ないし明示性を価値の基準とすることへの懐疑、「わからないこと」をみずからの根幹とするような責任主体のあり方、自己反復的な自己確認の拒絶、そして一般性の前で——またそれに追従して——解消してしまうことのないような個人の特個性の発見、などであるだろう。

もう一方ですでに批判的な視線が感じられるのは、たとえば、一切の仲介者を拒否する信仰のあり方である。デリダはさまざまな著作において、神の言葉がそのまま人に伝えられることがないという間接性に深い意義を見出していた<sup>97</sup>。聖書に見られるように(『新約聖書』でも同様であるが、デリダの場合おそらくとくに『旧約聖書』において)、神の言葉

<sup>96</sup> *Donner la mort*, p.90sq. (邦訳 p.130 以下)。

<sup>97</sup> たとえば「詩とはなにか」でも、「私を翻訳し」かつ「私を護り、寝ずの番をせよ」という間接的媒介による変形と直接的保持の両方を命じた矛盾した要求として「預言 *prophétie*」が語られていた。「*Che cos'è la poesia?*», repris dans *Points de suspensions : Entretiens, Galilée, 1992, p.306* (邦訳、「心を通じて学ぶ——詩とはなにか」湯浅博雄・鵜飼哲訳、『総展望 フランスの現代詩』(『現代詩手帖』30周年特集版) 1990年、pp.252-253)。

は天使による媒介を経て人に伝えられる。ここにみられる非直接性は、「翻訳」という問題設定と通底する。伝達すると同時に変形し裏切るものであるこの媒介活動は、実は言語というものの本質を示すものにほかならない。そして私たちは——言語を用いて生きていることにも象徴されるように——直接知りえないもののなかで、直接知りえないものを基礎としながら生きている。キルケゴールの描き出す、絶対的なものとの、媒介なしの、直接的対面は、デリダの考える生のあり方とは異なっている。

またさらに、普遍性と一般性とに絶対の価値を置くヘーゲルに対抗して論陣を張るキルケゴールは、実はヘーゲルと同様の二分法に陥っているという点で、デリダの批判の対象となるだろう。普遍的・一般性は個人的・特殊性よりも崇高であり、「秘密」はあってはならないとするヘーゲルと、普遍性・一般性をきっぱりと拒絶し神のもとへと向かって孤高のきわみに達することを称揚するキルケゴールは、普遍と個、一般性と特殊性を二極対立の構図に当てはめて考えている点では、等しい。

そして最大の不満は、キルケゴールがまさに彼の思想の根幹である孤独な個別者として人間をとらえ、人間たち（他者たち）と完全に絶縁したところに人間の崇高さの実現可能性をみている点であろう。キルケゴールの称揚する絶対の特殊性が、なるほど個人の価値を再発見し個人主体をかけがえのない尊い存在として支えるものであるとしても、それが、人間の絆の一切の拒否、他者の全面的な無視、人間関係の完全な拒絶を前提としている点は、脱構築の思想家として内と外とを隔てる境界そのものを問い直すことから出発し、間主體的な主体像を探究してきたデリダにとって、まったく受け容れがたいものであろう。

デリダによるアブラハムのエピソードの読み直しは、こうした批判と直結するかたちで展開されることになる。

## 2) 自己の特殊性から、他者への開かれへ

キルケゴールはアブラハムのエピソードをもとにして、（神と差し向かいになるために）完全に人間社会から縁を切り、絶対の孤独のうちに引きこもる人間の姿を抜き出している。これに対してデリダはアブラハムに象徴される人間の特殊性が、けっして他者たちに対してまた外部に対して閉じたものではないことを示そうとする。

デリダはキルケゴール自身の説を利用しながら、特個個人が他者との結びつきをもつことを論証しようとする<sup>98</sup>。まずキルケゴール自身が前提としているように、信仰者という特個個人は、絶対他者たる神との関係に入る。つまり神との対面において、私の特殊性は消えないままに他者との結びつきをもつことが可能であるのだ。すでに、特殊性が

---

<sup>98</sup> *Donner la mort*, p.97 (邦訳 p.141).

(ここでは神という) 他者へと開かれえることが確認できる。

次にデリダは、この「他者」(唯一の絶対他者としての神) と、それとは別の「他者」すなわち「他者一般」(「すべての他者たち」) とを区別する。他者一般とはこの地上に生きる世俗的な周囲の人々、人間界のさまざまな他者たちのことである。人は絶対他者たる神との関係に入るばかりでなく、この他者一般との関係にも入るのである<sup>99</sup>。実はキルケゴールが捉えていたのはまさにこの二種の他者の背反関係であったと言い直すことができる。誰かある他者(=神)に答えることは、ほかの他者(人間界の他者一般)を犠牲にし、蔑ろにすることになる<sup>100</sup>。というわけで、他者全体(つまり神と人の両方)に答えること、言い換えれば完全なる他者への責任=応答は不可能である、というジレンマを人間は抱えているのである。しかしこの(完全なかたちでの)他者への責任=応答の不可能性は、他者との関係の不可能性を意味しているのではない。この微妙な、いかにもデリダらしい逆説的展開を以下にみることにしよう。

まずデリダはこのジレンマに付随して、さらに新たなジレンマを惹起する。繰り返し確認したように人は誰かある他者に答えることによって別の他者を犠牲にし、蔑ろにすることになる<sup>101</sup>。神との関係に閉じこもることは人々を裏切ることになり、人々との関係に忠実であることは神との対面を不可能にする。キルケゴールが強調していたこの背反関係からデリダが読みとる新たなジレンマは、そこでひとは、実はどちらの他者に安住することも不可能となる、という点にある。したがってひとはこの二種の他者との対面を両立することができないし、また、どちらかを選ぶこともできない。つまり(キルケゴールが迷わず神という他者を選ぶことができたのとは違って)本来ひとは、「どの他者を対象とすべきなのか」が決定不可能であるというジレンマのなかにいる。つねに対象の不適切さ *singularité*、選択の突飛さ *singularité* の問題がつきまとってしまう。私はどの他者を選んでもどこか誤りを背負ってしまうのであり、結局選択することができない。私は、両立しない他者たちのいずれを選択することもできない。

この(十全なかたちでの)他者との向き合いの不可能性は、特個性 *singularité* への閉塞と言い換えることのできるものであろうが、デリダはここから、いかにもデリダらしくアクロバティックに、特個性の外部・他者・一般性への開かれを帰結する。デリダの考えによれば、すでに本論文でも何度か採りあげてきたように、人間は選択・決断の不可能性

<sup>99</sup> *Donner la mort*, p.98 (邦訳 pp.141-142).

<sup>100</sup> Cf. *Donner la mort*, p.109 (邦訳 p.161) : « Tout se passe comme si on ne pouvait pas être responsable à la fois devant l'autre et devant les autres ».

<sup>101</sup> したがって、人は他者(たとえば神)の特個性 *singularité* に閉じこもりそこに安住することができない、さらに、それと同時に、他者(たとえば人々)の一般性 *généralité* と向き合うこともできなくなる。Cf. *Donner la mort*, p.98 (邦訳 p.142).

のなかにおり、だからこそ選択・決断をおこなう。したがってここで議論されているどの他者を選んだらいいのか選択不可能であるという状況は、人間にとってきわめて一般的で本源的な状況ということになる。誰かに忠実であろうとすれば誰かを裏切ることになる、というのもごく当たり前に私たちが経験していることにほかならない。したがって、神を選択するか人々を選択するかというキルケゴールが前景化した問題、大切な誰かに対して責任をとろうとすればほかの大切な誰かを裏切らざるをえないという問題は、キルケゴールのような、あるいはアブラハムのような究極の信仰者たる純粋に特個的な人間にのみ生じる問題ではなく、私たち誰もが日常的に経験している事柄なのである。

デリダによるアブラハムのエピソードの読み直しの第一点はどこにある。すなわち、アブラハムの犠牲のエピソードは、これ以上ないまったく特殊なものでありながら、つまり絶対にありえないような特個的なものでありながら、また全歴史の起源にたった一度だけ起きた反復不可能な出来事でありながら、「もっとも日常的なあたりまえのこと」であり「私たちの存在の構造」そのもののなかに刻み込まれているようなものだ<sup>102</sup>と、デリダは論じる。アブラハムは神に従うために最愛の息子イサクを殺そうとし、またそのことを妻やほかの子たちにもまったく告げず、彼らを「裏切る」。だがそれは、「日々、世界中のモリヤ山で起きていること」なのだ。デリダが謎めかして予め告げていたように、〈イサクの犠牲〉が示しているのは、「責任というもののもっとも日常的な、もっとも共有された＝ありふれたcommune体験」なのである<sup>103</sup>。

こうしてアブラハムの犠牲は、これ以上ない、まったく特個的な出来事であると同時に、一般化可能で普遍化可能な出来事として現われてくる。だからこそこの信じがたいエピソードは奇異の念をもって人の心を撃つと同時に、連綿と古代以来語り直されてきた聖書中でもっとも人々に共有された物語であり続けたのだろう。キルケゴールが人間との断絶を描くものとして捉えたこのエピソードは、万人のための挿話として、人間にとっての本質的な何ごとかを模範的に示す物語として、生き延びてきたのである。

それでいてこの挿話の奇異さ、アブラハムのおかれた状況の特個性は少しも減じられることはない。まさにここには「特個的singulierなものと総称的<sup>ジェネリック</sup> génériqueなものとのあいだの前線un frontがある」<sup>104</sup>、とデリダは言う。アブラハムのエピソードは、純粋な特個性の場なのではなく、究極の特個性とこれ以上ない一般性が同居する場、この両極がせめぎあうと同時に共存する場にほかならない。すなわち個と普遍とが出会う「範例性」の場なのである。

<sup>102</sup> « la chose du monde la plus quotidienne », « (l'histoire d'Abraham s'inscrit) dans la structure de notre existence », *Donner la mort*, p.118 (邦訳 p.175).

<sup>103</sup> *Donner la mort*, pp.97-98 (邦訳 p.142-143). Cf. p.101 (邦訳 pp.147-148).

<sup>104</sup> *Donner la mort*, p.99 (邦訳 p.146).

デリダはこの物語で示される特個性を、神という絶対他者のみとの対面を志向した個人の特個性の内部への完全な引きこもりとして読むキルケゴールの解釈に逆らって、究極の特個性が万人という人間他者たちに、そして私たちの日々の日常というありふれた外部へと開かれた（応用可能、反復可能な）ものとして示そうとする。だからこそ「秘密の文学」で論じられていたように、このエピソードはそれ自体まったく奇異で神秘的な一挿話にとどまることなく、「文学」という一つのジャンルを創始するものとして（つまり「類的・ジャンルの *générique*なもの」として）系譜なき系譜のなかで裏切られつつ継承されてきたのである。

### 3) 他者の特個性から、普遍性への開かれへ

アブラハムのエピソードのもう一つの読み替えの要点は、特個性を自分の側、私の側のみに見るのではなく、他者の側に見るという視点を開くことにある。この「他者の特個性」という視点を導入することで、社会における他者たち・人間たちをいわば顔のない一般存在とみなしていたヘーゲルおよびキルケゴールの二分法（神と人との二分法、絶対者と普遍との二分法、個と一般との二分法）が超克されることになる。責任＝応答の場において、私の特個性と「他者の絶対的な特個性」とが結びつく<sup>105</sup>というデリダの発想がこの試みを支える。『おそれとおののき』の末尾にも繰り返されている「かくして、個別者が個別者として絶対者に対して絶対的な関係に立つという逆説が現実是否存在するか、それとも、アブラハムは空しいか、そのいずれかである」<sup>106</sup>というキルケゴールの結論を支える二分法的テーゼ、言い換えれば——閉鎖的に捉えた場合のプロテスタンティズム（個人の内側に沈潜し閉じこもることによって絶対へと至ろうとする態度）を象徴するような——特個的なものとしての自己と一般的なものにすぎない他者というこの二極的理解を、その根底から突き崩し、そこに由来する孤絶の思想の限界を突破することがデリダのねらいであると言えるだろう。

#### a. 他者の特個性

この議論は、「*Tout autre est tout autre.*」という同語反復的で謎めいたフレーズを鍵として掲げることで展開される。この文はさまざまな意味に解釈することができるものと

---

<sup>105</sup> Cf. *Donner la mort*, p.97 (邦訳 p.142): « Je suis responsable devant l'autre [...], je lui réponds [...] Mais bien entendu, ce qui me lie ainsi, dans ma singularité, à la singularité absolue de l'autre[...] » 「私は他者を前にして責任＝応答すべき者である [……]、私は他者に答える [……]。しかしもちろん私をこのように、私の特個性のただなかで他者の絶対的な特個性に結びつけるものは [……]」。

<sup>106</sup> 『キルケゴール著作集 5』、p.197。

してデリダのこの論考で活用されているが、ひとまず「すべての他者はまったく異なるものである」と訳しておくことにしよう。デリダの議論はこの一つの文の多重の意味をたどりながら展開される。

第一に、主語に現われる「他者autre」はキルケゴールの議論でも示されたように、神というまさに単数の絶対他者を表わしうる。そこで、この文を「神という本当の他者は、(ほかの人間たちという他者とは)まったく異なった存在である」、と読むことができる。だから神とほかの他者たち(人間たち)とは相容れない、というキルケゴール的な二分法をここから抜き出すこともできるだろう。それゆえ、この謎めいたデリダの文はキルケゴールによって正当性を保証されていると言ってもよいかもしれない。ともかく神という絶対他者との関係に入るとき、私の特個性はまさに他者の絶対的な特個性と向き合うのである(「私が絶対他者との関係に入るやいなや、私の特個性は、他者の特個性との関係に入る」<sup>107</sup>)。これはキルケゴールが一貫して主張していたことにほかならない。

しかし第二に、この文の主語(Tout autre)は「ありとあらゆる他者は」と解釈することも可能である。この場合、複数の、もっと言えば無数の、無限数の他者の存在が意味されていることになる。つまり地上のすべての人間たちが含意されていると考えられる。述語部分(est tout autre)もさまざまな意味にとることが可能であるが、とりわけ、ありとあらゆる他者は「それぞれにまったく異なっている」という解釈を重視することにしたい。するとここで、さきほど「他者一般」として捉えられていた人間他者たちに対する概念修正が起きる。すなわち地上の「人々」を「一般général」とみなしてきたことの撤回である。

〈他者〉と概括される人々一般を構成する一人一人の他者、一人一人の人間は、実はそれぞれに別であり、各人がそれぞれに置き換え不可能な特個性singularitéをもっている。「おのおのの他者、あらゆる他者はその絶対的特個性のなかで無限に異なっている」<sup>108</sup>とデリダは述べる。

とりあえず以上二つの解釈が可能であることをみたが、「Tout autre」という一つの表現を絶対神とすることも人間他者たちとすることも可能であるということは、両者が等号で結ばれる可能性を示している。これを第三の解釈として押さえておこう。したがって問題の文は、たとえば、「絶対他者(=神)はあらゆる他者たち(=人間たち)のことである」、あるいは、「絶対他者とおのおのの人間他者たちとは等しい」、と解釈することができる。そうすると神とは人々のことであることになり、アブラハムと神とのエピソードはまさに、私とこの地上のあらゆる近親者や他者たちとの関係の物語として読むことができるものと

<sup>107</sup> « Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne. », *Donner la mort*, p.97 (邦訳 pp.141-142).

<sup>108</sup> « chaque autre, tout autre est infiniment autre dans sa singularité absolue », *Donner la mort*, p.110 (邦訳 p.161).

なる。このとき、地上の人間他者たちは、アブラハムの神と同様、絶対的に接近不可能で理解不可能なものでありながら、しかしわからないままにそれに応えることができるような相手、責任をとりえないにもかかわらず応答しなくてはならない相手として捉えられる<sup>109</sup>。

こうしてあらゆる他者たちが（つまり人間の一人一人が）すべて絶対他者の資格をもつようになる。それはあらゆる他者たちがそれぞれに特個的な存在であるということの意味する——デリダは言う、「あらゆる他者（おのおのの他者という意味での）はまったく異なる（絶対的に異なる）」<sup>110</sup>。

ここからさらに新たな展開が導き出される。それは今述べた「あらゆる他者はまったく異なる」という命題とはちょうど逆の真理を提示するものである。人々のそれぞれが絶対的に特個的であるということは、つまるところ、みなが等しい存在だということ、相互に反復し合い、同等性で結ばれた存在だという帰結を導く。特個性による連帯、特個性による一般化、特個性という普遍という逆説がここにはっきりと立ち上がる。個々の「絶対的特個性」を担った存在たちは、その特個性、その「他」性ゆえにバラバラの、交通不可能な関係におかれて孤絶してしまうのでなく、それぞれの絶対的な特個性のゆえに、すなわち絶対的な他者性のゆえに、相互に通じ合う存在となりえる。異なっていながら同じであるような、同じではあるが絶対的に異なっているような存在どうしとして。

#### b. 特個的存在者の普遍性——あらゆる人間の特個性と人間の共通条件

キルケゴールは孤独と絶望の思想家であった。しかし神との関係に入ることは、実はほかの他者つまり人間との関係を拒否することを必ずしも帰結しない。事実、キルケゴールはアブラハムという他者（人間）と自分とを相同的な関係におくことができている。他者（人間）との隔絶を宣言する『おそれとおおのき』において、実はキルケゴールは自分が他の人間（アブラハム）の反復であることを一貫して主張し、またそこにみずからの救いを見出していたではないか。

このキルケゴールばかりでなく、私たちのすべてがアブラハムなのである。すでにみたとおり、あらゆる私たちの行為と決断のなかで、またあらゆる他者たちとの関係のなかで、私たちはみな、アブラハムと同様の存在様態を日々生きている、とデリダは力説する。

<sup>109</sup> 廣瀬浩司はデリダのこうした考えを次のようにまとめている。「キルケゴールにとって他者とは唯一の絶対他者すなわち「まったく他なるもの」としての神であった。しかしデリダにとってはまったく他なるものはどこにでもいる。[……] キルケゴールが絶対他者にのみ認めた他者性が、私たちが出会う潜在的な他者のひとりひとりに散種されるのだ。」（『デリダ——きたるべき痕跡の記憶』、白水社、pp.194-195）。

<sup>110</sup> « tout autre (au sens de chaque autre) est tout autre (absolument autre). » *Donner la mort*, p.110 (邦訳 p.162).



おのおのの決断の瞬間に。そしてまったく異なるものとしての〔／絶対神と同様の〕あらゆる他者との関係において、あらゆる他者〔／他者の全体（つまり神と人々のすべて）〕は私たちにあらゆる瞬間ごとに信仰の騎士として行動するように要請する。<sup>111</sup>

私たちの誰もが、他者からやって来たことや自分が理解できないことを受動的に受け容れてみずからの行動をなし、必然的にある他者を裏切りある他者に応えながら、思いもよらぬ冒険に、自己自身にも逆らうような冒険に身をさらす。

したがってこの万人の条件である決断の受動性はむしろ主体の本質的な能動性を示すものにほかならない。デリダは、1999年のインタビューでまさにこのキルケゴール論を意識しながらこう繰り返す<sup>112</sup>。「私は決断する」とか「私は決断した」とかいった文はスキャンダルだと。「私」が決断するのでなく、「決断がただ起こった」かもしれないのだと（ここに本論文第8章でみるイスラーム神学にも共通する非主体性の存在論をみることができよう）。「決断が決断であるためには、それは私の内なる他者によってなされなければならない」。「私は決断においては受動的である」。そしてこの受動性こそが、決断という主体的で能動的な行為を可能にする。なぜなら通常の意味で能動的であるとき、すなわち「私」が私の決断の支配者であることを私が知るや否や、私は私が何をなすべきかを知っていることになり、「それは決断を解消させてしまう」からである。だから私たちすべての人間は、決断を日々おこなっているかぎり、絶対的非＝知のなかで孤独な決断をし絶対的責任を引き受けたアブラハムなのである。私たちの一つ一つの決断の特個性は、一般性・一般化・普遍性と対立しない。

またここでデリダがこうした特個的なものの「普遍化」の動きを、つまり特個性と普遍性の両立可能性を、「例外l'exceptionや異常なものl'extraordinaireの散種」と言い換えていることにも注意したい<sup>113</sup>。ここでは「散種」という無機的・理論的・形式的概念とのみ受けとられやすいデリダの鍵概念（また——デリダ自身が苦笑まじりに振り返ってみせるように——しばしば「無責任、ニヒリスト、相対主義、ポスト構造主義、脱構築主義など

---

<sup>111</sup> « Au moment de chaque décision et dans le rapport à *tout autre comme tout autre*, tout autre nous demande à chaque instant de nous conduire en chevalier de la foi. », *ibid.*

<sup>112</sup> « Hospitality, Justice and Responsibility, A dialogue with Jacques Derrida », in *Questioning Ethics, Contemporary debates in philosophy*, edited by Richard Kearney and Mark Dooley, Routledge, 1999, p.67 (邦訳、「歓待、正義、責任——ジャック・デリダとの対話」安川慶治訳、『批評空間』II・23、1999年、p.104).

<sup>113</sup> « Mais ce qui semble ainsi universaliser et disséminer l'exception ou l'extraordinaire [...], cela même assume au texte de Kierkegaard une puissance accrue. », *Donner la mort*, p.111 (邦訳 p.163).

という」<sup>114</sup>デリダへの非難の源として引き合いに出されるこの概念)が、キルケゴールを凌ぐ人間肯定のためのキーワードとして示されていることに、そしてまたこの、他者との関係への希望を支えるメカニズムとして提示されていることに注意したい。「散種」とはまさに、特個性を特個性の内部に閉じず、だが否定もせず、他者への(それぞれに特個的な他者への)差別的な反復——まさに「反復可能性*itérabilité*」の関係である——へと開く「範例的な」運動のことであったのだと私たちは考えることができる。

« *Tout autre est tout autre.* » という謎めいた同語反復的な文を出発点にした、特個性と普遍性の接合をめぐるこうした考察を集約するような表現を、私たちは、まさにこの文をタイトルに付した「死を与える」第4節に見出すことができる。

他性を特個性と、言いえれば普遍的例外と呼んでよいものと結びつけることによって、例外の規則(「すべての他者はまったく他なるものである」は、「すべての他者は特個的である」ということ、すべては特個性であるということしたがって、すべてはおのおのであるということの意味し、普遍性と、特個性という例外、つまりは「誰でもいい誰か」という例外とのあいだの契約を締結する〔と同時に閉ざす*sceller*〕命題である)をなす、この文の遊びは、ただ一つの文のなかで、そしてただ一つの言語〔／舌／発話*langue*〕のなかで、同時に暴露されかつ隠されるある秘密の可能性そのものを蔽護する<sup>115</sup>。

デリダらしく過度の凝縮と多義性を含むこの文から読みとれることを押さえておこう——他性は特個性と結びつく。なぜならその特個性そのものが、例外でありかつ普遍的であるという特個性と普遍性の不可能な接合(すなわち「範例性」)によって成り立っているからだ。あらゆる他者が、私たちの誰もが、ごくふつうの誰でもいい誰でもが、一つ一つの奇跡的な例外としてある。一人一人が絶対的に異なるということがすでにその一人一人の結びつきを(不可能にしかつ)保証している。普遍性と特個性とのあいだには、つながり＝契約があるのだ。しかもその特個性とは、「誰でもいい誰か」の性質である。つまり特個性は、(逆説的にも)なんら特別な性質を要求せず、凡庸さとして、万人のあたりまえとし

<sup>114</sup> Cf. *Donner la mort*, p.118 (邦訳 pp.174-175).

<sup>115</sup> « Nouant l'altérité à la singularité ou à ce qu'on pourrait appeler l'exception universelle, la règle de l'exception (« tout autre est tout autre » signifie que « tout autre est singulier », que tout est singularité, donc aussi que tout est chacun, proposition qui scelle le contrat entre l'universalité et l'exception de la singularité, celle du « n'importe qui ») ce jeu de la phrase paraît abriter la possibilité même d'un secret qui se dévoile et se cache en même temps dans une seule phrase et dans une seule langue. », *Donner la mort*, p.121 (邦訳 p.179).

て出現しえる。(関係を)「封印しかつ締結する *sceller*」という二重の運動によって示されるつながりなきつながりによって私たちはつながっているのであり、このつながりは、明かされても明かされても明かされることのないある謎によって支えられているのである。

以上のようにデリダは、この「死を与える」の論考で、自己の特個性をおよそ考えうるかぎり(あるいは、考ええぬほどに)極めたエピソードとしてアブラハムの挿話を読みつつ、同時にそれが、あらゆる他者の他者性をめぐる困難(たとえばどの「他者」を選択したらよいのか決定不可能であるということ)についての物語としても読んでいた。こうして、自己の特個性と同時に、それぞれに異なる「他者の特個性」がこのエピソードから主張された。さらに自己と他者のそれぞれの特個性は内閉と断絶を生むのではなく、普遍性へと接続されているものとして提示された。私たちはここでもつながりなきつながりというあり方が素描されていることに気づく。差異と同一性を同時に含む、言い換えれば連続と断絶、継承と裏切りを同時に含むこのようなつながりによって、それぞれに異なる絶対的な特個性どうしのあいだの関係性が可能となるのである。このときアブラハムの物語は歴史の起源にある特個的なエピソードであると同時に、あらゆる時代のあらゆる人間のありふれたあり方の秘密を明かす「万人の」物語となるのである。

#### 4) そのつど新たなやり直し

ここでデリダとキルケゴールとの関係もまた、このつながりなきつながりすなわち継承と裏切りを同時に含む関係にあることを指摘しておきたい。デリダによるアブラハムのエピソードの読みとりは、絶対神への信仰と人間の拒絶を主張するキルケゴールの読みを、あるいは彼の思想の根幹を否定するものである。だがなぜ私たちは、なおもキルケゴールの著作に惹きつけられるのか。なぜ彼から拒絶されていないように感じるのか。言い方を換えれば、なぜキルケゴールの「孤独者」の思想が人々を揺り動かし、彼が徹底して自分自身を思考するその奇妙な書物たちが私たち自身の思考の場となるのか。なぜ立場の違うデリダが、キルケゴールを通じてものを考えることができるのか。なぜ彼のテキストは万人にとって「読みえる *lisible*」ものでありえるのか<sup>116</sup>。それはデリダが言うように、キルケゴール自身のテキストが、例外や異常なものの散種の運動によって普遍化の力を内蔵しているからにほかならない。彼のテキストこそは異常なもの *l'extraordinaire* つまり通常を

---

<sup>116</sup> « De surcroît, il [le texte de Kierkegaard] nous expliquerait aussi quel est son propre statut, à savoir de pouvoir encore être lisible de tous, au moment même où il nous parle en secret de secret, d'illisibilité, d'indéchiffrabilité absolue. » 「おまけに、キルケゴールのテキストは私たちにその境位がどのようなものであるかも説明してくるものだろう。つまり、それが、私たちに向けて秘密裡に秘密について、読解不可能性について、絶対的な解読不可能性について語るまさにそのときに、なお誰にとっても読解可能でありえる、ということについて。」 *Donner la mort*, p.111 (邦訳 p.163).

はみ出す特個的なあり方が、万人のものでもあることを例証している。こうした特個性の暗黙裡の普遍化可能性があらかじめすでに働いていたからこそ、異常なまでに自己反復的なキルケゴールのテキストは、一般性へと開かれた倫理と哲学の書として成立していたのである。

キルケゴールがまた、そのつど新たなやり直しであるような反復という概念を主張していたこともデリダは見落とさない<sup>117</sup>。『おそれとおののき』の「結びのことば」には、デリダの「反復可能性*itérabilité*」という概念や、「一回ごとにユニーク*chaque fois unique*」という考え方や響き合う考え方が示されている<sup>118</sup>。キルケゴールは各世代が前の世代の延長にありながらも、そのつど新しい局面に立たされていることを強調する。「一つの世代がほかの世代から何を学ぶにしても、ほんとうに人間的なものだけは、いかなる世代も先立つ世代から学ぶことがない。」「それぞれの世代は原初的に始める」「いかなる世代も初めから始める以外にほかの地点から始めることもない」。それでいてなおかつ、(とくに至高の情熱としての信仰において)「いかなる世代も先立つ世代とは違った出発点から始めるということはない」と彼は確認する。

反復性と反復不可能性を同時に主張するこのキルケゴール的反復の概念(これは彼のドン・ジュアン論など、そのつど新たな冒険として飽くことなく反復的な行為を繰り返す人物像への愛着にも表わされている)からまずデリダが引き出す論点は、ここに示されている「伝達・伝授 *transmission*」の否定という考えである。世代間の反復は何ごとかをそっくり移送伝達する *transmettre* という仕方では生じない。つまり世代間の反復、人と人とのあいだの反復的關係は「非伝達性 *intransmissibilité*」を本質としており、したがって直線的なつながりによる「歴史」をなさない(「秘密の文学」での言い方では、「系譜」をなさない)とデリダは説明する。重要なのはこの反復連鎖のなかで、各世代・各人が、「つねにやり直さなければならない」という点である。誰もが最初から再出発しなくてはならないのであり、したがって誰もが「絶対的な初め *commencement absolu*」に立っている。つまり絶対的な初めは人間の数だけ複数存在するのであり、それら複数の絶対的な初めどうしが歴史ならざる歴史を形成する(「絶対的な初めたちの非=歴史[という歴史] *la non-histoire des commencements absolus*」)。こうして、「一歩ごとに新たに発明されるような伝統」が人間の真の歴史のありようとしてイメージされるのだが、ここで示されているのはまさに、絶対的な特個性の連鎖としての歴史、そのつど特個的であることが一般性へと通じ、一歩ごとの新規なやり直しが普遍性を形成する、そうした逆説的な人間的連鎖のあり方なのである。

<sup>117</sup> *Donner la mort*, p.113 (邦訳 p.166)

<sup>118</sup> 『キルケゴール著作集 5』、pp.198-199。

デリダがこうした特個性と普遍性の不可能な結びつきの可能性を語る際には、かならずその根幹に絶対的な「秘密」、「わからない」という基盤があることを確認しておきたい。絶対的な秘密とは、「私たちが分かち合うことなく分かち合う秘密」<sup>119</sup>のことである。そのつど人に初めから始めることを強いるのも、伝えられるものが（もはや伝達というあり方を不可能にする）秘密のままにとどまる秘密であるからだ<sup>120</sup>。こうして生み出される共有なき共有こそ、ほんとうの共有、絶対の共有である。何度も繰り返し強調されているように、アブラハムは他者（神）が知っていることを知ることによって、すなわち知の共有によって神と秘密を分かち合ったのではない<sup>121</sup>。そしてキルケゴールもまたアブラハムのごとは理解できないと繰り返す。知の内容を共有することと、人間的な「理解」とは異なるのだということ、こうした非=知の連鎖が示している。非=知こそが人間の論理の根幹にあり、非=知によるつながりなきつながりこそが人間的なつながりにほかならない。この意味でもキルケゴールは、断絶によるつながりを提示するものとして自らを例示していると言うことができる。彼は、自分は誰からも理解されない、理解されるべきではないとしてあらゆる弁明や説明を拒み、彼一人の神=聖なる世界へと謎めいたしぐさで閉じこもった。しかしその彼の姿勢そのものが、「わかる」ことによってではなく、「わからない」ことによって結びつく人間的なつながりのあり方を私たちのうちに喚起してやまない。私たち読者は、この個絶したキルケゴールがどこかで（そして／あるいは深く）「わかる」ように感じるではないか。キルケゴールはその主張内容とは逆に、「わからない」ままに理解するような人間的な「理解」のあり方を、彼の読者である私たちに促す反語的な存在なのだ。

---

<sup>119</sup> 「絶対的な秘密、私たちが分かち合うことなく分かち合う秘密」« un secret absolu, un secret que nous partageons sans le partager » という表現を参照。ほかにも、「秘密を分かち合うとは [……] なんだかわからないものを分かち合うことである。何もわからないままに、何も決定できないままに」« Partager un secret [...], c'est partager on ne sait quoi : rien qu'on sache, rien qu'on puisse déterminer. » とか、「何物でもないものの秘密であるような秘密および何も分かち合わないような分かち合いとは何であろうか」« Qu'est-ce qu'un secret qui n'est secret de rien et un partage qui ne partage rien. » といった表現で同じ考えが強調されている。Cf. *Donner la mort*, p.112 (邦訳 p.164-165).

<sup>120</sup> Cf. 「人は秘密を伝達することができる。しかし、秘密のままにとどまる秘密であるような秘密を伝達すること、それは伝達することなのだろうか？」« On peut transmettre un secret, mais transmettre un secret comme secret demeuré secret, est-ce transmettre? », *Donner la mort*, p.113 (邦訳 p.166).

<sup>121</sup> Cf. 「秘密を分かち合うとはどういうことだろうか。それは他者が知っていることを知ることではない。なぜならここではアブラハムは何も知らないのだから。それは他者の信仰を分かち合うことではない。なぜなら信仰は絶対的な特個性の運動のなかに留まらなくてはならないのだから」« Mais qu'est-ce que partager un secret? Ce n'est pas savoir ce que l'autre sait, ici, puisque Abraham ne sait rien. Ce n'est pas partager sa foi, car celle-ci doit rester un mouvement de la singularité absolue. », *Donner la mort*, p.112 (邦訳 p.164).

## 5) 〈自〉の〈他〉性と「非＝知」——非主体性の場における主体性

特個性と普遍性とは結びついている。本論文が「範例性」という名で呼ぶこの逆説的眞実を、デリダはこの「死を与える」という論考でさまざまに考え抜いた<sup>122</sup>。自己と他者の関係そのものであるこの「範例性」は、あらゆる「思考」というものの本質をなしてもいるだろう。なぜなら、ものを考えるとはその対象に特個的なまなざしを向けると同時に、概念化・カテゴリー化・意味づけをおこない観念化*idéalisation*をおこなうことにほかならないからだ。このとき思考の対象は、それそのものとして考察されると同時にそれ以外のもの（たとえば、それ自体を超出するカテゴリー）として考察されるという多重性を帯びるだろう。したがって一般に思考とは、対象にとどまることで対象の外部へと出るという逆説的運動にほかならない。

« Tout autre est tout autre. » 「すべての他者はすべての他者である」という同語反復（トートロジー）の文が自己反復的形式をとりながら、けっして主語と述語の単なる反復を意味してはいないことはすでにみたとおりである。しかも、違った複数の解釈を受け容れるこの文は、むしろ極端な差異性の場ともなっていると言うことができる。デリダはこの文を象徴的な例として、「ヘテロ＝トートロジー*hétéro-tautologie*」（差異的同語反復性）という概念を提示する<sup>123</sup>。トートロジーが示す自己が自己へと閉じこもるあり方は、それでいて外部へと開かれ、<sup>ヘテロ</sup>他性を受け容れるのである。「ヘテロ＝トートロジー」は、本論文で議論している「範例性」の類概念だと言えるだろう。

デリダはこの「ヘテロ＝トートロジー」（差異的同語反復）を「思考」そのものの本質と捉える<sup>124</sup>。「思考」を表わすためにデリダが使う語が、「*spéculation* 思惟・思弁」、つま

---

<sup>122</sup> 「範例性」という語そのものはこの論文のなかでは、あまり用いられていない。しかし「秘密の文学」でこの語を用いて思考された究極の特個性と万人の普遍性との両立の問題は、むしろこの用語に頼らないことによって、本章でみたようにきわめて高密度で議論されることになった。ただしつねに「例」「範例性」という概念が背後にあったことは、たとえば次のような文章の微妙な言葉遣いからも読みとれる——「アブラハムは偽証のなかでしか、自分のあらゆる近親者の、そして近親者たちおのおのの単一性の、ここでは模範的＝範例的なことに最愛のひとり息子の単一性の裏切りのなかでしか、神に忠実であることはできない。自分の近親者たち、あるいは自分の息子に忠実であろうとするなら、絶対他者を裏切るほかはない。つまり神を。」〔下線強調引用者〕« Abraham n'est fidèle à Dieu que dans le parjure, dans la trahison de tous les siens, et de l'unicité de chacun de ses siens, ici exemplairement de son fils unique et bien aimé ; et il ne saurait préférer la fidélité aux siens, ou à son fils, qu'un trahissant l'autre absolu : Dieu si l'on veut. », *Donner la mort*, p.98 (邦訳p.143).

<sup>123</sup> Cf. 「この文の秘密は、何も言うことができない〔／何も意味しない〕という危険をつねに抱えるヘテロ＝トートロジックな思惟＝鏡像反射のなかに閉ざされているのかもしれない」« Et le secret de la formule se refermerait sur une spéculation hétéro-tautologique qui risque toujours ne rien vouloir-dire. », *Donner la mort*, p.116 (邦訳 p.171).

<sup>124</sup> Cf. 「思惟的なことはつねにヘテロ＝トートロジックなあり方を要請するということを、私たちは経験から知っている」« Mais nous savons d'expérience que le spéculatif requiert toujours la position hétéro-tautologique. », *ibid.*

り「秘密の文学」で見たように、すでにしてその内に鏡の無限反射的な反復運動を含意する語であることも注意しておきたい。思考というのは自分の内へとたえず回帰する運動であるのだが、現象学が端的に示したようにそれは何ものかについての思考、外部へと、他へと向けられた思考であるほかはない。思惟する運動とは、〈自〉へ向かうと同時に〈他〉へ向かうという逆説的な二重運動なのである。哲学的思弁のみならず、私たちの一般的な思考も、そして神へと向かう宗教的な思惟も、すべてこの二重性を帯びている。この自性と他性の結合そのものである思考という活動は、その根源に絶対の「秘密」をつまりは「非＝知」を抱えている（「差異的同語反復の姿勢は思惟の法則を、そしてあらゆる〔／絶対の〕秘密についての思惟の法則を告げている」<sup>125</sup>）。なぜなら思考というのは、「わからない」ものについてなされるのだから。

ここであらためて「非＝知non-savoir」というテーマについて振り返っておきたい。キルケゴールにならってデリダは、アブラハムが「わからない」ままに行動し、決断したことを強調していた。アブラハムが妻にも一切告げないのは、これから起こることを知っていて告げないのではなく、「ただ彼はわからない〔／知らない〕」からである。この「非＝知は、まったく彼自身の決断をさまたげない。それはこの上なく決然としたものである」とデリダは述べる。デリダによればアブラハムは「知を超えたところで彼の責任＝応答をおこなう。」「彼は決断する、だが彼の絶対的決断はなんらかの知によってガイドされコントロールされたものではない」<sup>126</sup>。「非＝知」とは単なる無知ではなく、「知を超えた」知（もはや「知」ではないのだから「知」とは言えないが）のあり方なのである。

デリダはここに、決断というものの本質を捉える。キルケゴールのようにこのアブラハムの物語を特殊事例とみなすのではなく、あらゆる人間のあらゆる決断が帯びる本源的な真理をみようとするのである——「これが実はあらゆる決断の逆説的な条件なのだ」。決断は知から引き出されてはならず、決断というものは「構造的に知と切断されている」以上、「決断とは要するにつねに秘密なのである」<sup>127</sup>。デリダは人間の知性と行動の根源に（むしろ逆説的に）「非＝知」があることを強調してやまない。

ここに強調されていたように「非＝知」こそ、人間のもっとも責任ある行動、あるいはあらゆる決断の本源的な前提条件であるとデリダは考える。「わからなさ」の上に決然と自

<sup>125</sup> « La position hétéro-tautologique énonce la loi de la spéculation – et de la spéculation sur tout secret. », *ibid.*

<sup>126</sup> « Mais justement il ne sait pas [...] Le non-savoir ne suspend pas le moins du monde sa propre décision qui reste tranchante. [...] Il prend sa responsabilité [...] au-delà du savoir. Il décide, mais sa décision absolue n'est pas guidée ou contrôlée par un savoir. », *Donner la mort*, p.109 (邦訳 p.160).

<sup>127</sup> « Telle est en effet la condition paradoxale de toute décision : elle ne doit pas se déduire d'un savoir [...] Structurellement en rupture avec le savoir [...], une décision, en somme, est toujours secrète. », *ibid.*

分の行動を築き、決断をおこない、責任＝応答の行為をなして生きていく私たちは、受動性のなかで「主体的な」行動や決断をおこなっている。デリダは、宗教において私たちの目には見えない神が私たちに絶対の責任をもたらすことに触れて、さらにそこから次のように、他律的な自己、受動的能動主体としての私たちのあり方を論じる。

このとき、「ça me regardeそれは私の問題です [=それが私を見る]」が実際には立ちあがるs'instaure、あるいは発見されるse découvre。「それは私の事象です、私の事件です、私の責任です」と私に言わせるものが。まったく自由においてそして私が自分に付与する法に基づいて私がおこなうことを自分が見るという（カント的な）自律性においてではなく、「ça me regardeそれが私を見る」という他律性のなかにおいて、しかもまさに、私には何も見えず、何もわからず、私が主導権をもっていないような場所において、さまざまな決断を私がおこなうよう命じてくるものについての主導権を私をもっていないような場所において——だがそれでも、そうした決断は私のものであり、私は独りでそれを引き受けなくてはならないのである<sup>128</sup>。

「秘密の文学」においても見たように、主体は「他律」的である。私の決断、責任の引き受けは、自らの主導権によってではなく、どこともない外から訪れるまなざし（「ça me regarde. それが私を見る／それは私の問題です」）として生じる。この「ça me regardeそれが私を見る」という起源もわからない他＝主導的なあり方を示す文が、そのまま、一人一人の人間のもっとも主体的な決断と責任の引き受けを表わす台詞にほかならない（「それは私の問題です」）——ということが、きわめて有効に、自己と他者の、自律性と他律性の結合を示しているだろう。ちょうど「秘密の文学」で採りあげられた再帰的な代名動詞（とくに「se pardonner 赦される、赦し合う、自分を赦す」）と同様に、「ça me regarde」は、受動性と、他者との相互性と、そして自発性とを同時に表現している（「s'instaure立ち上がる」、「se découvre発見される」という代名動詞の使用は、「秘密の文学」でも議論されたこうした性質を意識したものであろう）。カント的なつまりは純粋な自律性が否定される一方、他律的な主体のあり方が主体の責任ある自律性そのものであること、特個的＝単独的な自律性を備えたものであることが強調されていることに注意したい（「だがそれで

---

<sup>128</sup> « Alors s'instaure en effet ou se découvre le « ça me regarde », ce qui me fait dire « c'est ma chose, mon affaire, ma responsabilité » : non pas dans l'autonomie (kantienne) de ce que je me vois faire en toute liberté et d'une loi que je me donne, mais dans l'hétéronomie du « ça me regarde » même là où je ne vois rien, ne sais rien, et n'ai pas l'initiative, là où je n'ai pas l'initiative de ce qui me commande de prendre des décisions---qui seront néanmoins les miennes et que je devrai assumer seul. », *Donner la mort*, p.126 (邦訳 pp.186-187).



も、そうした決断は「まぎれもなく『私のものであり、私は」あくまでも「独りでそれを引き受けなくてはならない」〔下線強調引用者〕。デリダはここでも〈自〉と〈他〉の逆説的接合を語り、しかも他者への開かれと自己の主体性双方の極点の同時成立をいわんとしている。デリダが見据えようとする人間の姿とは、他者に開かれながら、そして「非＝知」（わからなさ）を根拠に据えながら、なおかつ責任をもって決断し行動する生き生きとした人間の姿にほかならない。

刊行書『死を与える』に添えられた著者による紹介文（*prière d'insérer*）には、この書物のテーマと考えられうるものとして、「ヨーロッパの、責任＝応答の、主体性の、秘密の歴史〔／物語〕、文学の可能性」が挙げられている。ここでもやはり、「ヨーロッパ」がデリダの問題とされていることも注目されるが、「言おうとしない／何も意味しない」ものとしての「文学」を、絶対的な「秘密」と結びつけて主題化し、アブラハムから現代の私たちに至る系譜なき系譜のなかで、私たちの主体のあり方、とくに他者への責任＝応答として現われてくる自己のあり方を論じたのがこの書物である、と上の簡素な表現によってデリダが総括していることは押さえておきたい。この書に収められた二つの論考のなかで、「他律的な自律性」という主体のあり方が明示され、とりわけ論文「死を与える」ではそうした逆説的で多重的な存在のあり方が、アブラハムのエピソードの読み直しを通じて「特個性と普遍性」の接合という問題として明確に論じられていた。私たちの誰もがアブラハムであり、彼の特個的な体験は、日々、世界中のモリヤ山で起きている——私たちの誰もが彼の経験を新規にやり直している。一回ごとに新しいこうした人間の経験のあり方に向けられるデリダの強い視線は、特個的でかつ普遍的でもある、つまり「範例的」な人間存在についてのデリダの肯定に満ちた思想を力強く表わしているように思われる。

#### 第4節 虚構＝文学の「範例性」——「タイプライターのリボン」まで

本節ではこれまで検討してきた「範例性」の概念と、「文学」の概念とがどのように切り結ぶのか、デリダのいくつかの著作を通してより詳細にみることにしたい。初期の論考に立ち戻ってこの問題意識を照らし出すとともに、とりわけ最後期の著作の中からルソー再論である「タイプライターのリボン」に注目する。

##### 1) 嘘と盗みの開く文学の可能性——初期アルト一論から『滞留』へ

以上のようにデリダは90年代の初めにはっきりと、「文学」を、他律性と自律性が接合することによって主体が成立するような場と捉え、そこに特個性と一般性ないし普遍性と

が双方ともにその極点をきわめつつ併立する可能性をみていた。そしてこの特個性と普遍性の両立の根底には、「非＝知」（つまり、わからない、ということ）という「秘密」が据えられていた。その秘密が絶対的の秘密である以上、それについて語ることに、つまりそれについての「証言」は、必然的に裏切りになり、「偽証 *parjure*」になる。自明ではない何ごとかについて語ることに、それは不可避免的に偽証可能性に支えられた証言であること、つまりは「虚構」であることを意味する。

こうした議論が執拗に展開されるのが、本論文第 1 章でもすでに扱った『滞留』（1992 年に講演、1996 年刊行）である<sup>129</sup>。（通常は相容れないものとみなされる）「証言」と「虚構」の本質的な通低関係を詳細に論じるこの研究でも、ちょうど「死を与える」と同じように、特個性と普遍性との関係について三段階の過程がたどられているように思われる。まず、かけがえのない特個性の強調。絶対的の秘密としてとどまる秘密のありようが、代替不可能な特個性を雄弁に示すものとして論じられる。つぎに特個性と普遍性の接合。これは秘密の絶対的な保持者であるほかはないのに公言をおこなう「証言」者の境位として示される。そしてさらに、この特個性と普遍性の接合状態における特個性と普遍性双方の極点化である。これは、一者が一者以上になるという「〈一〉以上」という一の存在様態として語られる。デリダにおける「〈一〉以上」というのは、すでにツェラン論や「死を与える」でみたように、一者である自己がその内部に閉じずに外部へと開かれ一般化の契機をもつことであると同時に、ふつうの「一」以上により強烈な「一」となる、という自他両方向への展開を含む概念である。ツェラン論（『シボレート』）では日付の回帰を通して、存在の単数性と複数性が同時に顕現しつつ存在者（ツェラン）がより強烈に立ち上がってくるさまが捉えられていた。「死を与える」では、壮大な人類の系譜のなかで個別者たちがそれぞれに特個性を保ちながら無数に存在しているさまが捉えられていた。こうして特個性と普遍性の接合という考え方は、より緊密に存在の「反復可能性 *itérabilité*」という考えと結び合う。以下にはこの考えを『滞留』からの引用で示してみたい。「特個性」と「普遍性」の両立を繰り返し強調し、「特個的なものは普遍化可能でなくてはならない」とした（本論文第 1 章でも採りあげた）くだりの続きである。

同時に、同じ瞬間に、「私はそれを誓います、私を信じなければなりません」〔という言葉〕のなかで、この特個性が普遍化可能であり、必然的に普遍化されることを、私は標榜し、要請し、措定する。私の代わりに等々、誰でもが私の証言を確認しようとするればできるはずがある。したがって私の証言は秘密であると同時に、無限に公的であ

<sup>129</sup> *Demeure, Maurice Blanchot, Galilée, 1998* (邦訳、『滞留【付／モーリス・ブランショ「私の死の瞬間」】』湯浅博雄監訳、未来社、2000 年)。

る。だからこそ私はあらかじめ繰り返すrépéterことを誓うのであり、繰り返すことによって始めるのだ。もしそれが証言であるならば、初めて私が言うことは、すでに繰り返してである。すくなくとも繰り返し可能性répétabilitéである。それはすでに反復可能性itérabilitéであり、一回における一回以上、同時に一つの瞬間における瞬間以上である。それゆえ〔そのとき以降〕、瞬間はまさにその先端において、そのエクリチュールの先端において、つねに分割されているのである。<sup>130</sup>

何か重要なことを他人の前で言うとき、言い換えれば「秘密」を語り「証言」するとき、つまりは虚構の言語行為と（真正な）断言の言語行為とを同時におこなうとき、ひとは私的でかつ公的な存在となるし、またそうでなくてはならない（上の訳とは変えて名詞的に言い換えれば、「可能で必然的な普遍化l'universalisation possible et nécessaire」とデリダは言っている）。それは特個的なものの根源的な反復、すなわち反復可能性として、すでにわたしたちの行動に刻まれ、具現している。このとき特個性は特個性をすでにはみ出し、〈一〉以上の〈一〉となる。すなわち、特個性として破綻しながら、より特個性を高め、より特個性を高めることによって特個的なものともなるのだ。また注目したいのは、こうした「特個的な瞬間は、反復可能である限りにおいて、イデアル〔理想的／理念的〕な瞬間となる」<sup>131</sup>とデリダが述べている点である。一回的な出来事の特個性と、抽象的・反復的・普遍的な理念性とは、人間の行為において（とりわけ言語行為において）背反的だが不可分のものとして同立するのである。デリダはさらにはっきりとこうした二極の接合を「範例性」として捉えながら、そこから虚構というあり方の本源性をみようとする。

文が繰り返し可能となるやいなや、つまりその起源直後から、〔言い換えれば〕文が発され、理解可能なもの、したがって理念化可能なものとなった瞬間から、文はすでに道具化可能なものとなっているのであり、テクノロジーに浸されているのである。しかも潜在的に。したがって、範例的exemplaireになっているように思われるのは、瞬間の審級〔瞬間性〕そのものである。つまり、唯一性の印璽のもとで、それ〔文〕

<sup>130</sup> « Simultanément, au même instant, dans le « je le jure, il faut me croire », je prétends, j'exige, je postule l'universalisation possible et nécessaire de cette singularité : n'importe qui à ma place, etc., confirmerait mon témoignage, qui est donc à la fois infiniment secret et infiniment public ; et c'est pourquoi je m'engage d'avance à répéter, et je commence par répéter. Ce que je dis pour la première fois, si c'est un témoignage, c'est déjà une répétition, du moins une répétabilité ; c'est déjà une itérabilité, plus d'une fois en une fois, plus d'un instant dans un instant, en même temps ; et l'instant dès lors se divise toujours en sa ponte même, à la pointe de son écriture. », *Demeure*, p.48 (邦訳pp.57-58).

<sup>131</sup> « L'instant singulier, dans la mesure où il est répétable, devient un instant idéal. », *Demeure*, pp.48-49 (邦訳 p.58).

が唯一<sup>ニ</sup>独自<sup>ニ</sup>なもので代替不可能であるように思われるまさにそのときに例的であるのだから。そしてこのとき、テクノロジーなものととも、<sup>イデアリテ</sup>理念性でもありまた前＝定言的／補助具的<sup>イテラビリテ</sup>prothétiqueな反復可能性として、フィクションと嘘の可能性、模擬（シミュラクル）と文学の可能性、文学への権利の可能性が、真正の証言・率直な自伝・誠実な告白の起源そのものに、それらにとっての本質的な共＝可能性としておそらく入り込むのである。<sup>132</sup>〔下線強調引用者〕

文学とは虚構性を本質として帯びている言語活動であるが、虚構とは嘘・偽証・現実の裏切りの可能性を本来的に内包していることの謂いにほかならない。デリダは虚構における（ないしは文学における、言語における、そしておそらくは人間のあらゆる行為における）嘘と真実の不可分の接合を明かすことによって、「共＝可能性co-possibilité」として、すなわちつねに多重的なものとして、とりわけ背反する極どうしの共起としてしか成立しない人間的事象のあり方を謂わんとしている。嘘と真実が共起し、文が文学になる瞬間こそ、まさに「<sup>エグザンプレール</sup>範例的 *exemplaire*」な瞬間、すなわち唯一性と例性（ここでは一般性を意味する）とが両立する瞬間なのである。

文学的なるもの（それはデリダにとっては虚構と等しい）の本質を、「嘘」すなわち「欺き」（そして、そこに由来するものとしての「赦しの懇請」と「お詫び」）にみるデリダのこうした論点は、彼のさまざまな著作の随所で示されてきた。だがとりわけ、テキストの自己形成の原理が「盗み」「横領」「剽窃」にあり、どぎついまでの自己顕示と激しい自己破壊の運動へと至るものとしてアルトーの演劇とテキストを読み解こうとした、デリダ初期の論考「息を吹き入れられた言葉」（« *La parole soufflée* », 初出 1965 年）<sup>133</sup>は、その 30 年近くも後の『滞留』からの上の引用と密接に対応しあうところがあり、デリダの文学観を貫く発想を見定めるうえで興味深い。言葉は私自身の身体よりも古いものとしてあり、他者から耳に吹き込まれてくるもの、到来するものとして、私にこっそりと指図を与えるもの（つまりは「プロンプター-souffleur」の台詞のようなもの）としてあるという発想から、

---

<sup>132</sup> « Dès que la phrase est répétable, c'est-à-dire dès son origine, à l'instant où elle est prononcée et deviant intelligible, donc, idéalisable, elle est déjà instrumentalisable et affectée de technologie. Et de virtualité. C'est donc l'instance meme de l'instant qui paraît devenir *exemplaire*: *exemplaire* là-même où elle paraît unique et irremplaçable, sous le sceau de l'unicité. Et là s'insinue prut-être, avec le technologique, à la fois comme idéalité et comme itérabilité prothétique, la possibilité de la fiction *et* du mensonge, du simulacre *et* de la littérature, du droit à la littérature, à l'origine meme du témoignage véreux, de l'autobiographie de bonne foi, de la confession sincère, comme leur compossibilité essentielle. », *ibid.*

<sup>133</sup> « *La parole soufflée* » in *L'Écriture et la différence*, pp.253-292 (邦訳、「息を吹き入れられた言葉」梶谷温子・野村英夫訳、『エクリチュールと差異』下、pp.3-51).

このアルトー論でもすでに言語の本来的な非＝自己所属が語られていた。つまり盗まれ、奪われたものとして（私の）言葉は存在する、したがって現に在る私の言葉は剽窃された言葉なのだ。それゆえこうしたアルトーの虚としての言葉は、本来的に（アルトー自身を用いた表現でもある）「非能力impouvoir」を刻印されている。だがこの「非能力」とは逆に豊かな「力」（それは「空無の力」にはかならないが）であり、この力は「言葉のもつ力としての、言葉の根源としての無責任」<sup>134</sup>となって出現する。

このように嘘言（ないし虚言）にかならない文学の無責任性が本来的にもつ「力」をデリダが初期から重視していたことは興味深いが、くわえてこうした文学的言語を通じた論考のなかで、デリダが、特個性ないし「独自性unicité」と普遍性との接合を主張しようとしていたことを本論文では注視したい。一方でアルトーにみられる言語の「独自性unicité」を強調し、一方でたとえば批評にみられる——純粋な概念化・抽象化作用としての、つまり狭い意味での——「例性exemplarité」を強調しながら（「批評は例をつくり出す」<sup>135</sup>）、デリダは常識とは異なって、これら特個性と普遍性とは相反しないこと、そして、この接合が実は「例」という場において生じている事態であることを主張しようとしていた。この点はあとでもう一度採りあげたい。

## 2) 偽証文学としてのルソーの「範例性」——「タイプライターのリボン」

言語のそしてその典型としての文学の奥底に潜んでそれを支える盗みと嘘の可能性を照らし出し、そこから虚構文学の特質を、そして虚構性を本来的に有する言語と存在一般の特質を見極めようとする論考として、1998年に口頭発表され、2001年に刊行された「タイプライターのリボン——有限責任会社Ⅱ」（『パピエ・マシン』所収）がある<sup>136</sup>。デリダのデビューを飾った重要著作の一つ『グラマトロジーについて』でも集中的に論じたルソーを再び30年後に、しかもルソーの文学的テクストに焦点をしばって採りあげたこの論考は、「範例性」をめぐるデリダの思考を追ってきた本論文にとって重要な発言を多く含み、

<sup>134</sup> Cf. « cette fécondité de l'autre souffle est l'impouvoir : non pas l'absence mais l'irresponsabilité radicale de la parole, l'irresponsabilité comme puissance et origine de la parole », *L'Écriture et la différence*, p.263 (邦訳 p.16).

<sup>135</sup> « elle [=la critique] fait un exemple », *L'Écriture et la différence*, p.255 (邦訳 p.5).

<sup>136</sup> « Le ruban de machine à écrire, *Limited Ink II* », in *Papier Machine*, Galilée, 2001 (邦訳、「タイプライターのリボン」、『パピエ・マシン——物質と記憶』上・下、中山元訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2005年、上所収)。最初に口頭発表されたのはカリフォルニア大学での、ポール・ド・マンの『美学イデオロギー』（Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, University of Chicago Press, 1996、邦訳、上野成利訳、平凡社、2005年）を一つのテーマとしておこなわれたシンポジウムにおいてである。ただしデリダの議論はむしろド・マンの『読むことのアレゴリー』第二部のルソー論、とりわけその最終章の「弁解（『告白』）」をもとにして展開されている。Cf. De Man, *Allegories of Reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, 1979.

第 I 部の締めくくりに言及するにふさわしい著作であると言えよう。

この論で主に採りあげられるのはルソーの『告白』である。とくに、いかにも弁解がましく繰り広げられる圧倒的な自意識の書である『告白』は、まさに近代的自己の誕生を告げる著作とも、近代文学の祖とも位置づけられる典型性をもった作品である。デリダはこのテキストをもとに人間にとって本源的な、単独性と反復性、私の特個性と普遍性、受動性と能動性などの両立状態を、さまざまな角度から見定めようとする。この論考でこうした背反的二極性の象徴としてテーマ化されるのが「出来事 *événement*」と「マシン *machine*」である。一回的な出来事と、反復運動を本質とするマシン、また、人間的・有機的なものである出来事と無機的なマシンの運動、などというように、両者は通常対立する。しかしデリダは、この「出来事とマシンを一緒に考える」あるいは「出来事とマシンのどちらも放棄しない」ことによって、「新たな論理」、「前代未聞の概念形式」を創出することをめざす<sup>137</sup>。

デリダは、近代文学の祖でもあり比類ない作品と言われるルソーの『告白』<sup>138</sup>が、アウグスティヌスの同名の書（彼の『告白』<sup>139</sup>もまた、しばしば文学の祖とみなされている著作にほかならない）のある意味で反復であり、系譜関係をなしていること、つまりは「告白の系譜学」が存在することを強調する。この反復関係によって、これらの書物は、まさに「範例」としての価値を得ている。始原からの反復、反復されるものとしての始原という「反復可能性 *itérabilité*」の典型的事例をデリダはここにも見出している。

ところでデリダは、この二つの著作のまさに「決定的な、もっと言えば規定的で パラダイグマティック 範列的 な箇所」<sup>140</sup>において、どちらのテキストでも、盗みの事件をめぐる弁解がなされているところに注目する。とりわけルソーの場合は、単なる盗みの告白ではなく、盗みについての嘘をめぐる告白である点が重要である。デリダのかねての主張どおり、まさしく盗みと嘘によって、ルソーのテキストは「パラダイグマティック 範列的」な文学、つまりは「エグゼンプラリテ 範例性」

<sup>137</sup> *Papier Machine*, pp.35-36, 37 (邦訳 p.60, 63).

<sup>138</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Garnier Frères, 1964 (邦訳、『告白』上・下、小林善彦訳、『ルソー全集』第1・2巻、白水社、1979・1981年).

<sup>139</sup> Aurelius Augustinus, *Confessiones* (邦訳、『告白録』上・下、宮谷宣史訳、『アウグスティヌス著作集』第5巻(1・2)、教文館、1993年).

<sup>140</sup> « en un lieu décisif, voire déterminant et paradigmatique », *Papier Machine*, p.40 (邦訳 p.75). なおデリダは、『絵画における真理』に収めた「カルトーシュ」においてこの「*paradigme*」という概念を大いに援用した。連作というスタイルで芸術創作活動を展開するジェラルド・ティテュス＝カルメルの諸作品を論じたこの論文は、「範列 *paradigme*」という系列が、起源なき反復の現象にほかならないことをみてとる。先例(モデル)なき例(モデル)の連鎖であるようなこの「範列 *paradigme*」の概念は、本論文の立場からすると「範例性 *exemplarité*」の問題圏に直結するものであり、両者はほとんど同じ問題を考察するための概念装置だと考えられる。Cf. 上利博規「「絵画における真理」をめぐるデリダの言説」、『静岡大学人文論集』54-2、2003年、pp.1-22.

を担った文学となりえたのである。

たとえばルソーは、この著作の冒頭に付した序の部分で、みずからを「かつて一度も悪をなさず、またなそうともしなかった人間」として提示している。それでいて自分がなした「善も悪も」この告白のなかにあますところなく記されていることを予告し、過去の自分がまちがいでなく「下劣」であったと述べている<sup>141</sup>。すでにあからさまな矛盾がここに誇示されているわけだが、こうした前置きは、読者にこのテキストをじかに信用することを妨げる効果を発揮する。ルソーのこの著作は、それに付された冒頭の紹介によってすでに、わざわざ信憑性を欠き自己矛盾した告白として、つまりは明らかに部分的な偽証を潜在させたものとして提示されている。虚構性をはらんだ告白であること、告白という虚構文学であることを、もっと言えば虚言文学・偽誓文学であることをみずから宣しているのである。

デリダが強調するのは、このテキストでは、ルソー自身によって（無限のものとして）「告白された、まさに無限の有罪性の感情」と「絶対的な無辜」「非の打ちどころのない無辜のゆるぎない確実性」とが「前代未聞なことに結合され、また両立されている」という点である<sup>142</sup>。「告白」というルソーの（<sup>エグゼンプレール</sup>模範的な、つまりいかにもルソーらしい）言語行為は、無実である事柄を提示するときには際限のない有罪性の感覚を吐露し、有罪性を認めなければならないときには無辜を主張し、さらにそのうえ、無辜を主張することの赦しを請う必要があるかのようなそぶりをみせるという、果てしない「螺旋的な」屈折を特徴とする、とデリダは述べる<sup>143</sup>。

この屈折がルソーのテキストを貫いている。彼が誓って何かを言うたびことに、まさにそれは弁解がましく聞こえる、つまりは嘘が語られているようにしか聞こえない。ルソーが「私は真実を語っている」と誓うごとに、この誓い自体が嘘の証言でありえるという両義性が発生する。まさにこの「嘘の可能性」にこそ、ルソーのテキストの「例＝範例 *exemple*」としての力が潜んでいる。なぜならこの強烈な偽証装置たるルソーの書物はたんにルソー個人の屈折を示しているのではなく、人間の言語活動の本質を明かしているからである。デリダは私たちの言語活動一般についてこう説明する。

私が他者に語りかけるとき、いつも私は信じてほしい信頼してほしいと求めねばならないのです。両義性を払拭することができず、偽誓であることがつねに可能で、ともかく検証することができないまさにその瞬間に、私の言葉に信を寄せてくれるよう頼

<sup>141</sup> Rousseau, *Les Confessions*, pp.2-4 (邦訳、上 pp.11-14).

<sup>142</sup> *Papier Machine*, p.52 (邦訳 p.93).

<sup>143</sup> *Papier Machine*, p.52 (邦訳 p.94).

まざるをえないのです。144

(自分の言うことが真実であると) 誓うことがつねにいくぶんか偽誓となっていて、偽証であり嘘であるからこそ信じてくれるように懇請する、というのが、私たちが通常「信じてください」と言うときに起こっている事態である。嘘だからこそ(少なくとも嘘の可能性を含んでいるからこそ)人は信じてほしいと懇請するのだ。ところで『告白』によれば、若きルソーは、女主人のリボンを盗んだのは自分ではなくマリオンという召使の少女だと言い張った。この過去の偽誓・偽証の行為を今度は『告白』というテキストにおいてルソー自身が証言する。私の嘘を信じよ(一度目——若き日に——は嘘の内容を、二度目——『告白』において——は自分の発言が嘘であったことを)、というこの逆説的な要請をおこなうことが彼の言語行為の特徴であるならば、このリボンの一件をめぐるルソーの告白は、ルソーを論じたド・マンが形容し<sup>145</sup>、デリダが繰り返しているようにまさしく「<sup>パラダイグマティック</sup>模範的な出来事」である<sup>146</sup>。さらに、ルソーのこのテキストはあるテキストが「文学的になる」という契機をみごとに捉えている点でも、模範的な文学テキストである。私の嘘を信じよ、という読み手への行為遂行的な働きかけが、虚構の成立を標し、この本来的な虚構性がおそらくこのテキストを(言語行為論で言う日常言語の活動の産物である)現実的な手記から「文学」へとなさしめたのであるから。

ルソーのテキストが弁解という様相をとっておこなわれる読者に対するルソーの独我的な言語行為の成立であると捉えたド・マンの議論のうえに立って、デリダが強調するように、実は「告白」とは何かを知識として明かし、伝達することではない。つまりルソーの場合だけでなく、一般に「告白」とは純粋な(あえて言えば機械的な)認知的行為ではなく、(人間的な)行為遂行的行為であり、つまりは——ド・マンが正しく捉えたように——「認知的」であるとともに「行為遂行的な」<sup>147</sup>言語活動であるということをデリダは指摘する。この両義的な言語活動は、まさに言語と行動の両義性<sup>148</sup>において成立するものにほかならない。ここで伝達される知は純粋な知ではありえず、それを述べるということ自体がなんらかの主體的な行動となっているのである。その本質において「知」の伝達の体制に所属するのではないこの「告白」という行為は、しかしながら、純粋な(言語行為論

<sup>144</sup> « Dans mon adresse à l'autre, je dois toujours demander la foi ou la confiance, prier d'être cru sur parole, là où l'équivoque est ineffaçable et le parjure toujours possible, justement invérifiable. », *Papier Machine*, p.82 (邦訳 p.150).

<sup>145</sup> “paradigmatic event”, De Man, *Allegories*, pp.278-279.

<sup>146</sup> *Papier Machine*, pp.84-86 (邦訳 pp.154-155). デリダは、このルソーの模範=範列性のもとに、ド・マンの偽証の行為が潜在化されていることを論じている。

<sup>147</sup> *Papier Machine*, pp. 80-81 (邦訳 p.146). Cf. De Man, *Allegories of Reading*, p.299.

<sup>148</sup> *Papier Machine*, p.81 (邦訳 p.148).



で言うところの) <sup>パフォーマンス</sup>行為遂行的な行為でもない。なぜなら「告白」はすでにみたように偽誓にもとづく偽証の、つまりは虚構の可能性を不可避的に含んでいるからだ。行為遂行的でかつ(虚構であるがゆえに、オースチンらによれば)非=行為遂行的である「告白」は、文学を考える者にとってはすでに根本的な問題である(虚構という遂行的言語行為)の本質を考えるための特権的な場、すなわち模範的な事例にほかならない。ルソーの『告白』はまさにその範例である。

デリダは、『告白』だけでなく『孤独な散歩者の夢想』の「第四の夢想」でも繰り返して触れられている<sup>149</sup>リボンの盗みの一件が、循環的に「大量のインクを流させた」と述べる。すなわちデリダは(ド・マンとは別のメタファーを読みとって)、ルソーの盗んだリボンと、回転しながら文字を印刷していく(「みずから回転しながら、このような幻想的な身体をみずからのまわりに巻き取る」)タイプライターのリボン——英語ではまさにリングバンド *ringband* とも呼ばれる——とを重ね合わせて論じる<sup>150</sup>。文学はここでみずからぐるぐる回転しながら、そのつど違う文字を生産し続けるマシンとイメージされている。生きて死んでいった人間ルソーの告白は、永遠に回転して産出活動をおこない続ける文学的機械そのものとなったのである。

### 3) 出来事とマシンの両立

デリダはド・マンがルソーについて語った「テキストの出来事 *textual event*」<sup>151</sup>という表現=概念にこだわり、その批判を通じて、文学テキストの本質を語ろうとする。ド・マンの「テキストの出来事」という概念は、本論文がすでに触れた、アメリカでの最近の潮流である文学における「出来事性」、「特個性」の称揚へと連鎖するテーマだと考えることができるだろう。デリダのテキストそのものがこうした出来事性・特個性の顕揚として一般に解釈されていることを本論文ではすでに指摘したが、こうした傾向に対するデリダ自身の反応として、このド・マン批判の部分は興味深い。

さきにみたようにデリダは「出来事」と「マシン」の常識的対置をとりあえず出発点としていた。まさにこの背反関係を用いながら、ド・マンの主張する(ルソーの)「テキストの出来事」性に対抗して、ここでデリダは「テキストのマシン性」を主張しようとする。デリダのこの論文のタイトル *« Le ruban de machine à écrire »* は直訳すれば「書くためのマシンのリボン」であり、書くこととマシン性とを本質的に連結する論考であることが示唆されている。この論でデリダの主張するところによれば、テキストは、出来事の一回

<sup>149</sup> Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Garnier frères, 1960 (邦訳、『孤独な散歩者の夢想』佐々木康之訳、『ルソー全集』第2巻、白水社、1981年所収)。

<sup>150</sup> *Papier Machine*, pp.95-96 (邦訳 pp.173-174)。

<sup>151</sup> De Man, *Allegories of Reading*, p.279。

性ではなく、<sup>アーカイブ</sup>保存庫としての永続性をもつ。それゆえに、テキストは書き手の生との切断をおこなう「マシン」ないし「ほとんどマシ机的なもの」にほかならないと言いうる。この「擬似マシン」は、生の切断によって逆に書き手の死後の生をうみだし、主体（書き手）の匿名化をおこなう<sup>152</sup>。かくしてマシンたるテキスト（ここではとくに文学テキストが考察されている）は「普遍的な私の特個的な私を横領」してしまう場となる<sup>153</sup>。生からの切り離しをおこなう文学的マシンであるテキストとは、「自己破壊的で、自殺的で、自動的な中性化」<sup>154</sup>の場、生身の生の対極にある場とひとまず言うことができる。

デリダの議論はここでも、弁証法的な足どりで展開される。まずルソーのテキストの「出来事」性を指摘するド・マンの主張を押さえ（正）、次に一旦、上にみたように、テキストの「マシン」性を強調し（反）、さらにそのあとで、出来事とマシンの両立の場として文学テキストを提示し直す（合）。文学を、出来事でありかつマシンであるものとして、その並立の範例として示そうとするのである。デリダの課題は、「〔特個的なものである〕出来事」の思想というものをマシンと和解させること」「マシンと出来事を、機械的な反復と訪れるものを、いかにして一緒に考えるか」である<sup>155</sup>。言い換えれば、「出来事」で象徴される一回性・独自性・個人性・特個性と、「マシン」で示される反復性・一般性・匿名性・普遍性とが同時に出現する場として、テキストを捉え直すことである。

この点でルソーの『告白』はまさに特権的な例をなす。なぜなら「私」の絶対的な特個性と、私を通じて示される「人間」一般の絶対的な普遍性とが、ともどもに、ルソーみずからによって高々と標榜されているからである。デリダも引用する、『告白』冒頭のあの有名な書き出しを見てみよう。

私はこれまでにけっして例のなかった、またこれからもそれをおこなう模倣者が出る  
ことのないであろう企てを試みる。私は私の同類者たちに、ある一人の人間を、自然  
のまっつき真実のままに見せてやりたいのだ。その人間とは私である。<sup>156</sup>

<sup>152</sup> *Papier Machine*, pp.112-113 (邦訳 pp.203-204).

<sup>153</sup> « usurpation du *je* singulier par le *je* universel », *Papier Machine*, p.113 (邦訳 p.204).

<sup>154</sup> *Papier Machine*, p.113 (邦訳 p.205).

<sup>155</sup> « concilier avec la machine une pensée de l'événement, [c'est-à-dire une pensée de ce qui reste réel..., singulier...] », *Papier machine*, p.114 (邦訳 p.207) ; « comment penser ensemble la machine et l'événement, une répétition machinale et ce qui arrive? », *Papier Machine*, p.115 (邦訳 p.208).

<sup>156</sup> « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi. », Rousseau, *Confessions*, cité dans *Papier Machine*, p.120 (邦訳 pp.217-218).

この部分だけを見ても、このテキストの稀にみる異常さが際立っている。すなわちここで書き手は、「私」の絶対的な独自性を主張する<sup>157</sup>一方で、矛盾したことに、その私を任意の「ある一人の人間un homme」として捉え、そのようなものとして示そうとしているのである。そうした矛盾した両極から自分を提示する試みそれ自体において、「私」はまったく独自の例のない人間であるのだが、またもや矛盾したことに、その私を示してやる相手とはまさに（ここでルソーが述べている原理からすれば存在しないはずの）私の「同類・類似者たちsemblables」なのである。このようにルソーは自分を「例」（類例、前例）のない存在とみなす一方で、自分と類例をなす同類者の存在を認め、自分を人間一般の一例として（しかも、その「自然のまったき真実」の姿を明かすようなモデル例として）示そうとする。デリダの言うように、この「例のない／比類のないsans exemple」存在である書き手は「同時に、特個的、唯一無二でありかつ類例的exemplaire」<sup>158</sup>な存在（ただし類例的と言っても模範的特権性を帯びている）にほかならない。この書き手ルソーは、例をもたない<sup>159</sup>が、模範的exemplaireで、したがって反復可能な存在であろうとする。このルソー自体が、「例」というものの二面を分かちがたく合体させた存在、「例なし性sans exempleと類例性l'exemplaireとのあいだの矛盾」<sup>160</sup>が、つまり究極の特個性と一般性との、滲みこみあい、解消されることなく維持され、生き延びる場となっているのである<sup>161</sup>。

---

<sup>157</sup> この引用に続くルソーの宣言にも顕著である。「Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus. J'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre」 「ただ私一人。私は私の心を感じ、そして人間たちを知っている。私は、私が見てきたいかなる人とも同じようには作られていない。存在するいかなる人々とも同じようには作られていないと、私はあえて信じている。私の方がよりすぐれているわけではないとしても、少なくとも私は別なのだ」 (*ibid.*) ここに、こっそりと、「je suis autre」 「私は別なのだ／私は他者である」という私の他者性を暗示する言葉が挿入されていることにも注意したい。

<sup>158</sup> *Papier Machine*, p.120 (邦訳 p.219).

<sup>159</sup> ルソーは、そしてまた、ルソーのテキストは、どこまでも「類例のない」存在である。デリダは『告白』の手稿を、ルソー自身が、たった一つだけしかないもの（「un ouvrage unique et utile」 「ただ一つのそして有用な作品」）としてことわっていたことにも言及している。デリダがこれをたった一つの「exemplaire (原稿)」と呼び代えているとおり、象徴的なことに、この“唯一例”において、ルソーはこのテキストの価値を、唯一無二であることと、人々に対する模範性の両面において提示している。このテキストを保存することを、「私が」「人類の名において」懇願するという、またしても範例的な二重性を、テキストに刻み込みながら。 Cf. *Papier Machine*, pp.123-124 (邦訳 pp.223-224).

<sup>160</sup> 「例なし性と類例性とのあいだの矛盾は相互に浸透しあい、ずれこみ合い、存続し続けることになろう。それは互いを超克しあうことではなくて、それそのものとして持続することである。」 « la contradiction entre le sans-exemple et l'exemplaire va pouvoir s'insinuer, se glisser et survivre, non pas se surmonter mais survivre et durer comme telle[...] », *Papier Machine*, p.121 (邦訳 p.220).

<sup>161</sup> この論考はド・マンのルソー論を批判したものであるが、デリダは、ルソーに「テキストの出来事」をみるド・マン自身が、そうしたしぐさによってまさに模範的に、ルソーをテキスト一般の例とみなしていることを指摘している。ド・マンのテキストもまた、テキストにおける特個

出来事とマシンの両立の例である『告白』のルソーは、まさに「例」というものが内包する両極を接合するメカニズムを、みずからの文学の原理として高々と主張する範例的な存在である。

#### 4) 生の哲学としての「範例性」の思考

デリダは初期のアルトー論「息を吹き入れられた言葉」において、特個性と普遍性とは相反しないこと、そして、この接合が実は「例」という場において生じている事態であることを主張しようとしていた。「例」をめぐるデリダの最も根本的な発想をこのアルトー論に私たちは見出すことができる。

デリダはブランショのアルトー論<sup>162</sup>に言及して、彼の「批評」においてはブランショなりの文学観がさきに存在していること、つまりブランショが設定する「思考の本質」に合わせてアルトーを「中性化*neutralisation*」してしまうことを批判する。そして、このブランショの「批評」の活動のなかでは、アルトーの全冒険が« *exemplaire* » にすぎないものとされている、と批判する<sup>163</sup>。イタリックで強調されたこの« *exemplaire* » という語はここでは「例証的」といった意味で用いられている。先に普遍が設定され、そこに個別事象を合わせていくやり方（カントの言う「規定的判断」のやり方）、すなわち普遍性が特個性を支配する方向での例証的な手続きとしての“例性”をデリダが最初から厳しく批判し、警戒していることがわかる。ブランショの「批評」は、精神医学や現象学とともに、普遍性が特個性を回収する場とされる。

これに対してデリダはまず、アルトーにみられる「どうしようもなくアルトーに帰するもの」、「彼の経験そのもの」、われわれには耐えられるはずもない烈しさの「アルトー固有のもの」、「独自なるもの」を強調し、それを見つめ、それ自体として考察することを要求する<sup>164</sup>。

しかしいつものごとくデリダはここでも弁証法的な論旨展開をみせる。この特個性にとどまるのではなく、さきに一旦否定した普遍性との接続、「*exemplaire*」（例的、範例的）なあり方を、もう一度違うかたちで設定し直そうとするのである。デリダの賭けはここにあるだろう。

定義上、独自なるものは、普遍的な形象の例ないしはケースとはなりえない、とひと

---

性と普遍性の接合を体現していたのである。Cf. *Papier Machine*, p.132 (邦訳 pp.239-240).

<sup>162</sup> Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Chap. II « La question littéraire », ii. Artaud, pp.50-58 (邦訳、モーリス・ブランショ『来るべき書物』栗津則雄、筑摩書房、1976年)。

<sup>163</sup> *L'Écriture et la différence*, p.255 (邦訳、下 p.6)。

<sup>164</sup> *L'Écriture et la différence*, pp.256-258 (邦訳、下 pp.6-9)。

は思うかもしれない。だが、なりえるのだ。<sup>エグザンプラリテ</sup>例性<sup>165</sup>が独自性と相反するのは、表面においてでしかない<sup>165</sup>。

「例」というものの「曖昧さ」つまりはその複雑な多重性を思考することが、デリダの思想的活動の一つの課題であったと本論文ではみなしてきた。自分のその思考活動そのものが、例を作り出す行為と不可分のものであることをデリダは十分に、切実に感じていた。そして「例を作る *faire un exemple*」という思考行為の危険性をも厳しく認識していた。たとえば件のアルトー論の冒頭部では、精神医学の言説も批評の言説も共に、アルトーをもとに「例を作る」という共通の誤謬を犯してきたことを強く非難している。すなわち精神医学ではアルトーは狂気の一症例とみなされ、また文学批評ではアルトーの作品はまったく特異・独自なものとなみなされてきたと確認されるのだが、従来の文学批評によるアルトーの扱いもまたアルトーをして例となす作業にはかならないとデリダは述べる。

(美学的、文学的、哲学的、等の) 批評は、精神＝医学的な還元<sup>166</sup>に抗してなんらかの思考の意味をあるいは作品の価値を守ろうとするその瞬間に、逆の道を通ってだが同じ結果に辿りつくのだ。つまり、例をなす。すなわち、ケース＝症例 (*cas*) を作る。作品ないし思考の冒険は、例のなかに、殉教者のもとにやってきて、何よりもまず本質的な恒常性を解釈することに人が夢中になるある構造について証言をおこなおうとする。批評にとって真面目にやるとは、そして意味や価値を重んじる *faire cas* [= ケースを作る] とは、現象学的かっこ入れのなかに投げ込まれてしまう例のなかに本質をみることである。しかもこれを、テーマ対象の野性的な特個性についてもっとも敬意をこめた注釈をおこなう抑えがたいしぐさでおこなうのである<sup>166</sup>。

この引用はとりあえず次のように敷衍できるだろう——美学・文学批評ないし哲学的思考とは、なんらかの意味や価値を取りだし示そうとする活動であるかぎりにおいては、「例」

<sup>165</sup> « On pourrait croire que, par définition, l'unique ne peut être l'exemple ou le cas d'une figure universelle. Si. L'exemplarité ne contredit l'unicité qu'en apparence. », *L'Écriture et la différence*, p.259 (邦訳、下 p.11).

<sup>166</sup> « La critique (esthétique, littéraire, philosophique, etc.) dans l'instant où elle prend protéger le sens d'une pensée ou la valeur d'une œuvre contre les réductions psycho-médicales, aboutit par une voie opposée au même résultat : elle fait un exemple. C'est-à-dire un *cas*. L'œuvre ou l'aventure de pensée viennent témoigner, en exemple, en martyr, d'une structure dont on se préoccupe d'abord de déchiffrer la permanence essentielle. Prendre au sérieux pour la critique, et *faire cas* du sens ou de la valeur, c'est lire l'essence dans l'exemple qui tombe dans les parenthèses phénoménologiques. Cela selon le geste le plus irrépressible du commentaire le plus respectueux de la singularité sauvage de son thème. », *L'Écriture et la différence*, pp.254-255 (邦訳、下 p.5).

を作り、提示する活動であり、それは還元主義的な精神医学が「症例」を立てていくのと、結局のところは同じ活動である。芸術や文学や哲学の批評行為は、例のなかに恒常的な「本質」を見出そうとする活動にほかならない——その意味で観念論の陥穽におちいつている。

デリダはここで「例を作る」活動あるいは例を基に本質を抽出しようとする思考を批判している。だがすでに確認できるのは、デリダがきわめて早い時点から（この論文の初出は1965年）、「例」が一般的還元の方とまったく独自なものへの注視の両方のかたちをとることに気づいていたことである。さらにデリダは、ここで批評の本質主義を批判しながらも、批評が「テーマ対象の野生的な特個性」に対する尽きせぬ「敬意」を払うしぐさを捨て去ることがないことに言及している。上記の引用を含む前後の流れはとりあえず文学批評がとってきたスタンスへの指弾であるが、本論文の立場からはここに、現象学的還元や純粋な抽象的観念論とは異なる文学批評の可能性が、独自なものに「例」をみるというあり方に垣間見られているのではないかと指摘したい。「野生」の力をもつ特個性へのまなざしを維持しつつ、注釈という理念化の作業をおこなうという両<sup>アングル</sup>面的なあり方の可能性に、デリダはすでにうっすらと気づいている。また同時に、デリダが理念的なあり方を単純に批判対象としているのではないことも押さえておきたい<sup>167</sup>。対象の具体的特質を愛し尊重するとともに、理念的・概念的な意味の探究にも夢中になる「批評」のあり方を認識したことが、さきに引用した「独自なるものは普遍的な形象の例」と「なりうる」、というデリダ自身の主張を準備したように思われる。いわば行きつ戻りつしながら、自分の思考に触発されて、デリダは「例」の問題を考えようとし始めたのではないだろうか。

このアルトー論で「例と存在の厚み *épaisseur d'exemple et d'existence*」という言葉も用いているように、デリダにとって、「例」とは生きた「存在」と等しいものとして捉えられている。デリダは何重もの層をもつその厚みを十全に見定めることを求めていたように思われる。「例」は論証のための便宜的な装置ではなく、経験と観念をつなぎ、思考と人間の生とをつなぐような何ものかとして、初期の時代からほとんど直観的に感じとられていたらしい。ただし、この揺るがせにできない、何ごとか大きな「秘密」につながっているようなこの直観の意味するもの、その十全な射程を捉える作業は、生涯をかけてただ一步一步、機会があるごとに、散発的におこなうことしかデリダにはできなかった。その一つ一つの足どりを本論文ではこれまでできるだけ丹念にたどり、デリダを魅惑してやまなか

---

<sup>167</sup> デリダの活動における文学と哲学の交差をとらえようとした上利博規の論文「デリダと文学」中には以下の文章がある。（『エクリチュールと差異』に収められたジャベス論、アルトー論、バタイユ論は）「いわば理念的なものに挑戦し、それを限界までおいつめて引き裂き、「文学」を動揺させるという *critique* な脱構築的な作業を示している」（上利「デリダと文学」p.67）。エクリチュールをめぐるデリダの思考が、理念的なものに挑戦し、古弊な理念性を引き裂きつつも、理念的なあり方を新たな位相のもとに価値づける作業としてデリダの試みを読むべきだろう。上利の「脱構築的な作業」という言葉に、この方向性を読みとりたい。

ったこの「例」をめぐる思考、すなわち「範例性」の考察を、デリダとともに再びおこなおうとしてきた。できうれば後から来た者の特権として、デリダ自身以上の密度と明晰さで「範例性」を考えることによって、この概念のもたらすものの可能性を捉えたいと願いながら。

ところで、最後期の論考の一つ「タイプライターのリボン」のなかにも、特個性と普遍性を重ね合わせる「例」（ないし「範例性」）の厚みと、人間の存在の厚み——はかない厚み？——とを結びつける印象的な挿話が記されている<sup>168</sup>。ルソー論とはひとまず切り離して、まるで思いつきのように挿入されているこのエピソードは、ある種の強い感銘を読者に残すものであり、まちががなく、デリダの奥深い問題意識に直結していることが感じとられるものである。

邦訳ではわかりやすく「琥珀のアーカイブ」と見出しが付けられているこのくだりは、デリダがこの口頭発表の数年前に、ちょうどルソーの『告白』を読み直しているときに知ったというニュースを発端とする随想だとされている。そのニュースとは、5400万年前の二匹の昆虫の死体が琥珀に閉じ込められて無傷の姿で発見された、というものである。ここでおそらくデリダをまず揺さぶったのは、人類が誕生する前の、誰も（人間は）知ることのできない昆虫の状態という絶対的な秘密が、琥珀という保存装置によって信じられない時間を越えて今日目の前に届けられたという衝撃であろう。デリダはこのめまいのするような時間の隔たりと、人間の知りえぬ秘密を知るという禁忌への直面とに魅惑されるが、さらにそれ以上にもっとも激しく彼を魅したのは、このエピソードが彼に感じとらせた究極の特個性と究極の普遍性の接合であるように思われる。生の瞬間のただなかで琥珀のなかに固定されたこの昆虫たちは、「一回かぎり」のその状態を捕捉された。この生の特個的な瞬間が琥珀という物質のなかに閉じ込められ、そして、永遠にも等しい時間を耐えるこの保管庫のなかで死体となってその生の姿を保ち続けてきた。一方でデリダはこの出来事が私たちの誰にも起こるものだと言い、もう一方では、「空前絶後」の特異な出来事だと言う。

さらにこの前代未聞の一回的なニュースは、ほかのさまざまな遺物保存の出来事たちを思い起こさせるものでもあるとデリダは付け加える。「私」が「あるいは明日、そうではなくても遅かれ早かれ、もはや存在しなくなる時」を頭の片隅で想像しながら、デリダは人間の生とそれを超える知のアーカイブ、一回的な生の瞬間とそれとは矛盾しない普遍的な時間、個々の存在の特個性と模範的な一般性、こうした両極の極点における接合を頭のなかにめぐらせる。

---

<sup>168</sup> Cf. *Papier Machine*, p.107sq. (邦訳 p.194 以下).

人類の歴史そのものの短さやさらにはその人間の「文学の歴史」の極端な短さと、それと対比すべき想像することも不可能な果てしなきもの、こうしたものの凝縮の場として、存在を、人間の生を、(そしておそらくはその終わりを少しずつ感じていたであろう) 自分の生を考えるデリダのこの随想には、哲学的思考の模範的な一例と同時に——いやむしろそうではなく、と言いたくなるが——、デリダという特個的な個人との対面の場が私たちに向けて開かれているように思われる。

ところで「タイプライターのリボン」には次のような文が読める。

一般に<sup>エグザンプラリテ</sup> 範例性とは、出来事と書くための<sup>タイプライター</sup> マシンとのこの困難な結婚のことである。<sup>169</sup>

この文は次のように訳し変えることもできる。

範例性一般、それは、書くための、出来事とマシンとのこの困難な結婚のことである。

いずれにしてもこの文は、書くという行為における、言い換えればエクリチュールにおける、生の出来事性と思考の理念性との(困難であるが祝福すべき)接合を明示しようとしたものであろう。しかもデリダはこの結婚を「範例性 *exemplarité*」そのものであると、すなわち「範例性」一般の特質であると定義づけている。キルケゴールもカフカも結婚を困難なものとして退けたが、書く行為は実は生と背反するのではなく、そのなかで生と、抽象的なもの・神聖なるもの・文学的なものが婚姻を結ぶ場なのだとしてデリダは主張しようとしているように思われる(もしかしたら、だからこそ、著述ないし創作に生きたこの二人には、実人生での結婚が必要ではなくなったのかもしれない)。

この論考の最後には、「<sup>イベント</sup>出来事」のみを見ようとした(そしてみずからの偽証的な思考と言語行為を見まいとした)ド・マンへの批判を展開してきたデリダが、みずからの論述行為を、ド・マンのテキストの力のおかげで、また彼のテキストの力を賞賛するためにおこなったものとして総括している部分がある。ここでデリダは、ド・マンが彼の主張を展開するのに、もしかしたらルソーなど必要としていなかったのかもしれないと述べ、このことの重要性をあえて強調している。「私が<sup>エグザンプラリテ</sup> 範例性について執拗に論じ、またたとえば、ルソーをめぐる [／ついでのような] ド・マンの自伝的=政治的なテキストたちの範例性を

<sup>169</sup> « L'exemplarité en général, c'est ce mariage difficile de l'événement et de la machine à écrire. », *Papier Machine*, p.136 (邦訳 p.246).



〔例として〕執拗に論じながら暗示しようとしていたのはこのことだったのです<sup>170</sup>。ド・マンはルソーを必要としていなかったように見える。つまり彼は、ルソーを「例」とみなすことができなかった。彼はルソーをその特個性の内側に閉じこめる「出来事」としてのみ捉え、ルソーが何の例であるのか、つまりルソーの範例的価値をみようとしなかった。それは、ド・マンが、ルソーを通じて自分が何の例なのかを問うことを避け、自分の範例性を見まい、あるいは見せまいとした姿勢と直結している。デリダは、ベルギーからアメリカへの亡命移住のなかで（ナチスへの加担を示すみずからの著述行為に関して<sup>171</sup>）偽誓にもとづく偽証をおこなわざるをえなかったド・マンが、偽証によって文学を成立させるルソーをみずからの例として肯定できなかったことを単に批判しているのではなく、みずからは「出来事」性から脱することのできなかったド・マンを哀悼し、彼のテキストを言語と主体の偽証可能性の範例として示すことで、この亡き友にある種の救済をもたらそうとしているのではないだろうか。

この直前でデリダは、ド・マンがデリダに向けて以前に書いたやや皮肉な評言を紹介している。「デリダに何が起きるとしても、それは彼と彼のテキストとの間に起きるにすぎない。彼はルソーを必要としてはいないし、ほかの誰も必要としていない」。ある意味で最大限の賛辞ともとれるこの友人の言葉を記しつつ、デリダは反論する。自分にはポール・ド・マンが、ルソーが、アウグスティヌスが、そしてもっとほかの多くの人たちが必要だった、と<sup>172</sup>。ここには、他者たちを「例」として採りあげて、他者たちの「例」を通じることで自分の一生の思考活動をなしてきたことへの心からの満足感が表明されているように思われる。ド・マン自身はなしえなかった、他者たちの例と思考する自己の主体との接合、他律的依存による自律の運動を、たとえば「タイプライターのリボン」というこの論考で展開できたこと、言い換えれば、自分の哲学作業を「範例的」思考として展開できたことに、デリダは自負を見出している。

本論文第1章でみたように『グラマトロジーについて』の序では、なぜ「例」を通じてしか考えられないのかという問いは、苦悶に似たジレンマの様相を含んでいた。しかし、「例」をめぐる問いを30年以上にわたってさまざまに考え詰めることで、「例」の二重性のなかに重層的な生の厚み——そのなかで、生身の生と理念的な思考とが重なり合い、自己と他者が重なり合い、孤独な特個性と一般的な普遍性とが重なり合う——を見るまなざ

<sup>170</sup> « C'est ce que je suggérais en insistant sur l'exemplarité, et par exemple l'exemplarité des textes autobiographico-politiques de de Man à propos de Rousseau. », *Papier Machine*, p.147 (邦訳 p.264).

<sup>171</sup> ド・マンの問題の論文およびその位置づけについては以下を参照。土田知則「『卑俗な』という危うげな一語に託して——ポール・ド・マンの選択」、およびポール・ド・マン「ドイツ占領下時代の新聞記事 四編」、『思想』2006年12月号。

<sup>172</sup> *Papier Machine*, p.146 (邦訳 p.264).

しを確かなものとして育てたデリダにとって、「範例性」はもっとも肯定すべき人間的原理となった、と言えるかもしれない。

### むすび——「文学」の「範例性」

デリダにとって「例」ないし「範例性」の特権的な場は「文学」であった。彼が採りあげたのはそのほとんどが、すでにも述べたように、ヨーロッパ内の、しかもみなそれなりに地位を確立した作家の作品であった。

今日もなお、「範例性」の論理を探究するデリダの文学観をみごとに例証するような、あるいはデリダのこの思想に呼応し、また一層の展開をもたらすような文学作品が続々と生まれているように感じられる。ヨーロッパの中からはない。いやむしろ、ヨーロッパ以外の地域からそうした作品は多く現われているのではないか。自己を他者との連繋のもとにおくことで初めて確立されるような他律的で自律的な存在のあり方を示す作品、他者たちの記憶を引き受けみずから「過剰記憶」装置となって「書く」という作業に身を投じる作品、置き換えようもない特個的狀況のなかから普遍的なメッセージを奇跡的に立ち上らせる作品——ひとことで言って、他者への想像力あるいは他者への共感が、自己の生き生きとした生の唯一の可能なあり方として仮設的に示される作品が、数多く生まれている。たとえばカリブ海のパトリック・シャモワゾー『テキサコ』、西アフリカのアマドゥ・クルマ『アラーの神にもいわれはない』、少し古いところでは、パレスチナのガッサン・カナファーニー「ハイファにもどって」、ケニアのグギ・ワ・ジオンゴ『夜が明けるまで』など。これらの作品において、きわめて苛酷な特個的狀況に追い込まれた人物たちは、むしろ、想像的に（つまり理念的かつ感情的に）自分を他者たちと——しばしば、真っ向から敵対する関係にある他者たちとさえ——範例的な関係に置くような生き方をする。さらにテキストが人間のこうした範例的な生き方を重層的な語りによって示し、特個的な出来事の普遍的な意味を私たちに思考させ、体感させる。

デリダのこの「範例性」をめぐる思考によって抽出されるさまざまな価値観や重要な人間的原理を、本論文第Ⅱ部においては中世アラブ世界のさまざまな時代と地域を経て、またヨーロッパ世界との往還を経て（いかにも虚構性の強い「不可思議」な話を集めて）作り上げられてきた物語集『千夜一夜』において検討したいと考えているが、一方で、「範例性」をめぐるデリダの思考が、現代のさまざまな地域で文学作品を噴出させずにはおかない力とまさにかかわるものであることも指摘しておきたい。文学というものがとりわけ虚構という装置を通じて、生身の人間のあり方からいったん人間を引き離し、人間の意思と意志を閉じた主観性から解放することで他者とのつながりなきつながりを打ち立てるもの

であるならば、「文学」とデリダによる「範例性」の思考とのあいだに、どんな時代にも切り離せないつながりが発見できるのは、むしろ自明のことなのかもしれない。

しかし背反するさまざまな二極のいずれにも偏らず、いずれをも否定せず、その不可能な接合をたしかに見据えつづけることは容易ではない。本論文で拾いあげて検討してきた「範例性」をめぐるデリダのさまざまな試行的な思索は、稀有なかたちでこの不可能な接合のありようと、それが切り拓く射程をつねに少しずつ論点をずらしながら考究しようとしていた。デリダとともに、根源的な「非＝知」すなわち「わからなさ」をどこまでも尊重しながら、むしろこの「非＝知」を原動力に、知的でかつ経験的な形象である「範例性」を「文学」を通じて考える試みは、今後も緻密にまた粘り強くおこなっていかなければならないだろう。

## 第 I 部まとめ 補足と総括

第 I 部では、デリダの展開した「範例性 exemplarité」の概念をめぐる議論を検討し、それがデリダが「文学」ないし「フィクション」にみいだす価値とどのようにむすびついているのかを検討した。本論文では「範例性 exemplarité」を、「特個性 singularité」と「普遍性 universalité」ないしは「一般性 généralité」との同立を指す概念と捉えた。第 I 部を総括するにあたって、これらの概念（「特個性 singularité」、「普遍性 universalité」、「一般性 généralité」）そのものを検討し直して、デリダの「例 exemple」をめぐる思考の位置づけを確認したい。その上で、第 I 部の議論をふり返り、最後にデリダの文学観について補足をおこなう。

### 〈「特個性」と「特殊性」の峻別の先へ〉

柄谷行人は『探究Ⅱ』において、「単独性singularity」（本論文の用いた訳語では「特個性」）を「特殊性particularity」から厳密に区別する必要を熱心に訴えた<sup>1</sup>。「特殊性が一般性からみられた個性であるのに対して」、単独性は「もはや一般性に所属しようのない個体である」<sup>2</sup>。すなわち「犬」を考えてみた場合、特殊particularな個体としての「犬」とは、「犬一般」つまり「類」としての犬のなかのひとつ（個）という意味であって、それは「任意のx」<sup>3</sup>でしかないようなあり方にすぎない。これに対して「この犬」と言う時には、他の犬とはとり替えできない「この性this-ness」が問題とされているのであって、これを柄谷は「単独性」と呼ぶのである。フッサールやハイデgger、あるいはラッセルらに顕著なように、近代哲学の根源的な誤謬は（少なくとも柄谷が感じてきた不満は）、単独性を特殊性に置き換えてきたことである。この単独性の特殊性への還元こそが近代ヨーロッパの哲学を可能にしてきたのだが、これに対して柄谷は、「単独性」の端的な顕現体である「固有名」を中心に据えて近代の思想や言語論の批判作業を展開することで、「単独性

<sup>1</sup> 柄谷行人『探究Ⅱ』、講談社、1989年。とくに第一部「固有名をめぐる」を参照。

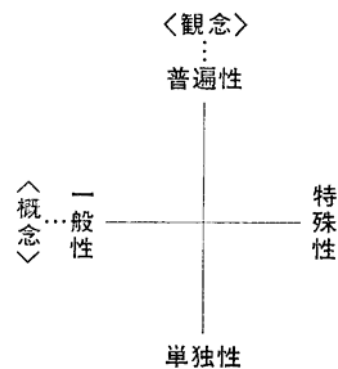
<sup>2</sup> 柄谷『探究Ⅱ』、p.10。

<sup>3</sup> 柄谷『探究Ⅱ』、p.42。

をあらゆる不条理にもかかわらず肯定すること、それを一般性・同一性のなかの特殊性としてかたづけられないこと」をめざす。

本論文が捉えてきた、「特個性」(＝柄谷の「単独性」と「普遍性」ないし「一般性」の同立という「範例性」の思考は、柄谷のこうした議論からみると後退であるとの批判を浴びるかもしれない。デリダの、そして本論文の議論は、「特個性＝単独性」と「特殊性」を再び混同し、「普遍性」と「一般性」を混同するという誤謬を犯しながら、まさに柄谷が攻撃したとおり「単独性＝特個性」の本来有する置換不可能性を無視して、一般性・同一性のなかの特殊性としてかたづけてしまうものではないのか。こうした反論に対して本論文としては、デリダの思考は(そしてデリダを追いながら展開してきた本論文の議論は)、柄谷の問題提起以前の初歩的な混同に陥っているのではなく、むしろ置き換え不可能な「特個性」と、類 vs 個の対立上であらわれる「特殊性」の概念との峻別を前提とした上で、さらにその先へと一步を踏み出したものなのだと答えたい。

柄谷がみごとに整理したように(右図参照)、まず「特殊性」(個) — 「一般性」(類) という対立の軸と、「単独性＝特個性」 — 「普遍性」という対立の軸を区別する必要がある。これはドゥルーズが『差異と反復』でも出発点に据えた、現代思想の重要認識である<sup>4</sup>。その上で、現代の思想家たちは(ドゥルーズにしる、レヴィナスにしる、リクールにしる)この「単独性＝特個性」の有する置き換え不可能性から目を離さない思想作業を模索してきた。すなわち



「固有名」の固有性を還元・消去する動きに抗することによって、近代哲学の超克が試みられてきたと言ってよい。

おそらくデリダはこうした試みの重要性を十分に知りぬき自らも同じ批判的姿勢を基本的に共有しながらも、あえてその先に踏み出さずにはいられない意識を初めからもっていったように見受けられる。彼は「特個性」の特個性に安住してしまうことに警戒を感じてきたのだ。デリダの問題意識を柄谷の姿勢と比べてみよう。たとえば柄谷は近代小説が、個を尊重するかにみえて、実は「単独性」(＝「特個性」)を裏切ってきたのだと述べる。

文学が「この私」や「この物」をめざすようになったのは近代小説においてにすぎないのであって、それは文学の本性とは無縁である。そして近代小説に生じたことは、

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, 1968 (邦訳、ジル・ドゥルーズ『差異と反復』財津理訳、河出書房新社、1992年)。とくに序を参照。

近代哲学に生じたことと平行している。それはアレゴリーのように一般概念を先行させるかわりに、個物をとらえようとする。しかしそれはけっして単独性としての個物に向かうのではない。その逆に、それはいつも単独性を特殊性に変えようとするのだ。いいかえれば、特殊なもの（個物）を通して一般的なものを象徴させようとするのである。<sup>5</sup>

柄谷は、あくまでも単独性＝特個性を、(まさに特個的に) 切り離すことに執心する。すでに何度も確認してきたように、そこには「一般性」(すなわち「任意の x」) と「単独性＝特個性」(すなわち「固有名」) でしか示すことのできない置き換え不可能な「この物」「この私」を、まったく相容れないものとして対立させる思考法が働いている——「特個性」と「一般性」(類一個の発想) は真っ向から正反対に対立するのではなく、対偶的な対立の関係にあるがゆえに、両者は一層相容れない対立を形成する。だが一方デリダは、まったく純粋な置き換え不可能性としての「特個性」をそのまま純粋に維持することにたいして不毛の感覚をもっていたのだと思われる。柄谷のするような区別や特個的なもののもつ置き換え不可能性を十分に知悉した上で、あえて置き換え不可能な「特個性」の逆説的な置き換え可能性を提示すること、言いかえれば「特個的なものの」の「理念化」すなわち潜在的な「普遍化可能性」を素描することを試み続けたのだと思われる。デリダは柄谷の問題意識のさらに先で、柄谷とは逆に、「この私」と「誰でもよい誰か」、「この物」と「どれでもいいどれか」が結びつくようなあり方を思考することを課題としていたのだ。

こうした思想課題はデリダの初期にすでに表わされていた。それはたとえば、高橋哲哉<sup>6</sup>が明確に説明したように、ナンビクワラ族に固有名詞の禁止・末梢しかみなかったレヴィ＝ストロースを批判してデリダが提出する「固有名詞」の根源的な逆説の発見として主張された。デリダは「固有名詞はすでにもはや固有名詞ではない」<sup>7</sup>と過激なテーゼを掲げる。固有名詞もまた原＝エクリチュールの差延の運動のなかにあるとするデリダによれば、固有名詞は独自の存在の現前にあてがわれる独自の名称であったことはない。さらに、固有名詞がある民族社会で禁止されているのが暴力的なのではなく、固有名詞とは根源的な暴力に基づいているものだとデリダは述べる。ここには本論文が「範例性」の概念として焦点を当ててきた特個的なあり方と一般的・普遍的なあり方との接合がすでに問題化されていたのである。

<sup>5</sup> 柄谷『探究Ⅱ』、p.17。

<sup>6</sup> 高橋哲哉『デリダ——脱構築』、講談社、1988年、p.126。

<sup>7</sup> « les noms propres ne sont déjà plus des noms propres », *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, 1967, p.159 (邦訳、『根源の彼方に——グラマトロジーについて』上、足立和浩訳、現代思潮社、1983年、p.222)。

実際、名づけるというある最初の暴力が存在したのだ。名づけること〔……〕、言語活動の根源的な暴力とはそのことなのであって、絶対的呼称を差異のなかに書き込み、クラス分けし、宙吊りにする。体系のなかで独自のものを思考し、体系のなかに独自のものを書き込むこと、それが原＝エクリチュールのしぐさである。すなわち原＝暴力である。固有なるものの、絶対的な近似性の、自己への現前の、喪失である〔……〕。

8〔下線強調引用者〕

つまり名づけること、固有名で呼ぶことは、実はその人の<sup>ユ</sup>独自＝<sup>ウ</sup>唯一性を抹消する暴力性を伴っている（「いわゆる固有名詞はすでに固有なるものを分割＝破碎」<sup>9</sup>してしまっている）のであって、固有名詞は言語活動が典型的に示すような「反復可能性」の相のもとにあるのだ。この引用で注目されるのはデリダがすでに、“「独自のものl'unique」を体系のなかで思考する”、ということ人間言語活動ないし認識の根源的なあり方と考えていたことだ。その暴力的な逆説性を承知のうえで、だからこそ果敢に、人間がいかに独自のものを体系のなかで思考しているのかを、デリダはまなざそうとしたのだ（ここで言う「独自unique」なものとは、本論文の用いた言葉で言えば「特個的singulier」なもののことであって、けっして柄谷の言う意味での「特殊적particulier」なもの——類に対する個——でないことは明らかだろう）。

しかし特個的なものが本源的に一般性のなかにおかれるという逆説を擁護し、それを思想展開の足場とすることは難しい。そこでデリダの思考にとってスプリングボードとなったものが、本論文で注目した「例exemple」という装置にほかならない。通常理解では、「例」とは、さきの引用中の柄谷の表現で言うところの「特殊なもの（個物）を通して一般的なものを象徴させようとする」認識道具にすぎない。しかしデリダは「例」をこのように「一般性のなかの特殊」を代表する装置としてのみ捉える発想を超えて、逆説的にも「例」が「特個性」（柄谷の「単独性」）の装置でもあることを示した。典型的にはヘーゲルにおける「究極例」としての「神」をめぐるデリダの議論を思い出したい。「例」はもちろん「特殊性」（一般と照らし合わせた個）をあらわすものであることをやめないが、まさしく「特個性」の器ともなる。意義深いのは「例」がこうした両義性（「規定的判断」の

---

<sup>8</sup> « Il y avait en effet une première violence à nommer. Nommer, donner les noms [...], telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu. Penser l'unique dans le système, l'y inscrire, tel est le geste de l'archi-écriture : archi-violence, perte du propre, de la proximité absolue, de la présence à soi [...] », *De la grammatologie*, p.164 (邦訳 p.227).

<sup>9</sup> « le soi-disant nom propre qui déjà divisait le propre », *De la grammatologie*, p.165 (邦訳 p.227).

道具としての「例」と、法則なしで「例」から始めるほかはない場合の「反省的判断」の道具としての「例」との二面性)をもつということそのものである。「例」は、「特個性」を解消せずに、なおかつ「特個性」と「特殊性」と通底させ、したがって「一般性」へも通じるというヤヌスの装置にほかならない。デリダが、「例」というものは「まさにこのもの *tode ti*」あるいは、「これ *ceci*」をはみだす何ものであることを確認した上で主張するように、「例」とはその本性上、「自分自身の特個性をはみだす」ようなあり方を代表しているのだ<sup>10</sup>。それゆえに「例」は、個物としての「特個性」を「普遍性」あるいは「<sup>イデアリテ</sup>理念性」とも接合する装置としてあるのである。

柄谷は「文学」のなかでも「この私」や「この物」を初めて問題とするようになった「近代小説」が、実は少しも「この私」や「この物」を捉える契機とはならないことに落胆し、そこに批判を浴びせている（「われわれはある小説を読んで、まさに「自分のことが書かれている」かのように共感する。このような自分＝私は「この私」ではない<sup>11</sup>）。しかし、やはり「文学」には「共感」の装置としての力がある。その共感という体験において人が経験するのは、自分が目の前にしているのは「この私」そのものではないのに、やはり「この私」のこことだ、という逆説的な感覚にほかならない。とりわけ「虚構」文学は、虚の世界になり立っているのであるから、そこで提示されるものは生身の自分とは本質的に位相を異にしたものであるのは自明である。それでもなお「これは私のこことだ」と感じるときのアンヴィアレンスそのものが「文学」体験であるのかもしれない。デリダが「<sup>イデアリテ</sup>文学の理念性」を考察する試みを自分の出発点としていたということは、交換不可能な「他のものではないまさにこのもの」の「特個性」が「理念化」と対立するどころかそれを必要とし、「普遍性」にも「一般性」にも開かれるという奇蹟的な（しかし実はありふれた）事態にたいする根本的な問題意識を表すものであろう。

たとえば「代補 *supplément*」という<sup>12</sup>デリダの概念がデリダのもの（デリダを起源とするもの、デリダの占有物）ではなく、かといって単にルソーだけのものでもないという事例でも明らかのように、デリダの思想は、個への所属が鮮明であるように思われながら個への単純な所属（領有）が否定されて、個（自己）への所属と他者への所属がともに両立するところから発動する。デリダの思想は、特個的なものとしてのこれと、これ一般との

<sup>10</sup> 「私がこの例と言うとき、私はすでにそれ以上またはそれ以外のことを言っている。私は例のまさにこのもの *tode ti* 性、あるいは、これ性をはみ出す何ものであるかと言っているのだ。それそのものとしての例 [まさにそれ本来のものとしての例] は、みずからの特個性をはみ出し、同様に、みずからの自己同一性をはみ出す」 « quand je dis cet exemple-ci, je dis déjà plus et autre chose, je dis quelque chose qui déborde le *tode ti*, le ceci de l'exemple. L'exemple même en tant que tel, déborde sa singularité autant que son identité », *Passions*, Galilée, 1993, p.42-43 (邦訳、『パッション』湯浅博雄訳、未来社、2001年、p.39)。

<sup>11</sup> 柄谷『探究II』、p.17。



問題をつねに提起するが、その二者択一の方向には進むことがない。むしろ（柄谷とはあえて逆に）、「私」について語るとき「この私」と「私一般」が判別不可能であることから出発しようとする<sup>12</sup>。たしかに誰かのものでもあるがその誰かだけのものではなく誰のものでもあるような状態、それが、そのなにかが意味をもつということなのではないだろうか。デリダの思想はこの、誰かのものでもあるが誰のものでもあるという状態を典型的に「文学的ななものか」にみようとしていた。デリダは文学作品の読みは、あるいはその執筆は、ひいてはあらゆるエクリチュールは、他者のものに自己の署名を書き加えていくような、あるいは自己の署名に無限の他者の署名が書き加えられていくような「反復可能性」の上で成り立つことを述べ、純粋な特個性（絶対的な特個性、絶対的に純粋な特個性）は不可能だと主張していた。特個性はそれが示されるためにそれ自身（特個性）を失わなくてはならない。「特個性はけっして一回限りの＝点的なponctuelleものではありえず、閉じたものではありえない」。「特個性は、それが特個性であるためには、そしてまさにその特個性において反復されるためには、自分自身から異ならなければならない」<sup>13</sup>。デリダにとって文学は、特個性が特個性に留まることがありえないことを明確に示す場として意味をもつのであり、特個性が一般性と両立することによってしか可能でないことを体現する場として重要なのである（あらゆる作品が特個性をもつが、それは「特個性と一般性との両方を、特個的なしかたで語る」ということにおいてなのだ<sup>14</sup>）。文学とは、特個性と一般性を同時に語ることに於いて特個的な場であり、 $\bar{\bar{u}}\bar{u} = \bar{u}\bar{u}$ なものとその反復との関係（しかも一回ごとに異なる関係）を語ることのできる場なのである<sup>15</sup>。

<sup>12</sup> 本論文第1章第4節1)でも引用した、次の問題提起を参照。「次のように言っても[……]、誰も真剣に反論することはできないだろう。私について書いているのではなく“私”[というもの]について書いている、とか、なんらかのある私、あるいは私一般について、ある例を提示しながら書いている、と。私は例 *exemple* にすぎない [／私とはまさに例なのだ]、あるいは私は例的／模範的 *exemplaire* である。」(原文は第1章注90を参照)、*Passions*, p.89 (邦訳 p.93)。まさに「例」という概念＝形象が、この多重的状态の器として示されていることも確認できる。

<sup>13</sup> Cf. “It [=An absolute, absolutely pure singularity] loses itself to offer itself. Singularity is never one-off [*poncuelle*], never closed”; “Singularity differs from itself, it is deferred [*se diffère*] so as to be what it is and to be repeated in its very singularity”, “This strange institution called literature; an interview with Jacques Derrida”, in Derek Attridge ed., Jacques Derrida, *Acts of literature*, Routledge, 1992, p.68.

<sup>14</sup> Cf. 「あらゆる作品は、特個性と一般性との両方を、特個的なしかたで語るという意味において特個的である。」“any work is singular in that it speaks singularly of both singularity and generality”, *ibid.*

<sup>15</sup> デリダのすぐれた紹介者でもあり、イェール学派の中心をなす現代文学理論家であるヒリス・ミラーは、デリダの明かした「例」の「奇妙な構造」（すなわち類例性と特個性の両方の側面を判別不可能なかたちで共存させること）と彼における「文学」（あるテキストが「文学になる」という問題）とが密接にかかわることを見抜いている。Cf. J. Hillis Miller, “Derrida’s Topographies”, in *Topographies*, Stanford University Press, 1995, esp. p.300 (邦訳、J・ヒリス・ミラー「デリダの地勢図」、『批評の地勢図』森田孟訳、法政大学出版局、1999年、とくに

ここで、「一般性généralité」と「普遍性universalité」という用語の使用について若干述べておきたい。本論文が扱ってきたこの範例性の議論においては、デリダはどれも「一般性」と「普遍性」とをとくに厳密に隔てようとしていないように思われる。特個的なものの回帰・反復によって、言い換えれば特個的なものが自己の<sup>アイデンティティ</sup>同一性をはみでることによって、特個的なものが帯び始めるのは、一般性でもあり普遍性でもある<sup>16</sup>。

本論文では「特個性」をそれとほとんど区別されないものとしての「特殊性」と並列したり、「普遍性」と「一般性」をほぼ通底する概念として用いてきたが、それはデリダが、これらの区別の上であえてこれらの概念の相互連関の可能性を探ろうとしてきたからにはかならない。「例 *exemple*」とは、こうした「特個性」と「特殊性」、「普遍性」、「一般性」という基本概念の新たな切り結びを思考させる装置であり、「範例性 *exemplarité*」とは、これらの概念が、さきに示した図の整理に収まらずに絡み合うその連繫につけられた名称である。

#### 〈特個性と普遍性の関係〉

ここで、本論文が採りあげてきた「特個性」と「普遍性」ないし「一般性」の「関係」について考えたい。というのも、おそらく本論文の論考に接した多くの読者が、特個性から普遍性がいかに生み出され、普遍性から特個性がどのように引き出されるのか、すなわち、こうした二極間の因果的ないし時間的關係をどのようにデリダが考えているのかという疑問を抱くと思われるからである。たとえばデリダが1990年にモスクワを訪れた際の討論で、質問者の一人は、弁証法論者たちは「抽象的なものから具体的なものに移行することが可能」と考えるとした上で、デリダがこの考え方をとっているのかどうかを問うている<sup>17</sup>。こうした問いは、本論文の圏域に置き直せば、普遍性から特個性への移行をデリダが考えているのかという問いに相当するだろう。こうした問いは、ヘーゲルの「具体的普遍」（英語では*concrete universal*）という哲学概念、すなわち普遍的な観念の現実的な具体物への自己展開という発想を知る者には当然避けられないものであろう。

しかし特個性から普遍性への、あるいは普遍性から特個性への移行ないし展開という発

---

p.397).

<sup>16</sup> 二つの語の併置はしばしばられる。たとえば以下を参照。「こうした一般性ないしは普遍性において、[すなわち] 意味がこのように反復されうるかぎり、詩は哲学素としての価値をもつ」*« Dans la mesure de cette généralité ou de cette universalité, pour autant que le sens est ainsi répétable, un poème prend valeur de philosophème. »*, *Schibboleth : pour Paul Celan, Galilée*, 1986, p.88 (邦訳、『シボレート——パウル・ツェランのために』飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳、岩波書店、2000年、pp.152-153) [下線強調引用者]。

<sup>17</sup> 「哲学と文学」、『ジャック・デリダのモスクワ』土田知則訳、夏目書房、1996年、pp.157-158。

想そのものを「範例性」の議論は退けるものだと本論文は考える。本論文で検討した範囲では、デリダは時間的展開の相とほとんど無縁であった。たしかにデリダのさまざまな哲学議論において時間性的問題は重要である。たとえば「差延*différance*」の概念は（時間的な）「遅れ」を内包するものとして存在のあり方を捉えるものであろう。「<sup>メタファー</sup>隠喩」の問題に焦点を合わせて丹念にデリダの論考を読み解いている赤羽研三<sup>18</sup>は、この時間的展開の相を重視することによって「隠喩的カストロフ」という重要概念がデリダによって提起されていることを抉出した<sup>19</sup>。すなわち、仮に隠喩の様態を単純化して「AはBである」という表現に集約させた場合、通常の命題ならばAというよりわかりにくい概念をBというよりわかりやすい概念を用いて説明するのに対して、隠喩的命題の場合は、A（I・A・リチャーズの用語<sup>20</sup>では「主意*tenor*」）を説明する述部に用いられたB（「媒体*vehicle*」）は、かえって「謎めいた」ものになってしまうというのである。たとえば赤羽の採りあげる「雨は女神である」という表現を考えてみよう。普通はよくわかっているはずの「女神」が、この表現のなかではむしろ得体の知れないものとして怪しい力を発揮し始める。まさにそのことによってこの隠喩命題は効果をもつのだ。「主意」である「雨」をよりわかりやすく説明するからではなく、それを説明するためであるかのように援用された手立てが説明の不可能性を強調してしまうような構成になる場合に、実は隠喩は成立する。以上のようなかたちで、デリダの隠喩論<sup>21</sup>からの確に隠喩の創造性の原理を抽出した赤羽は、加えて、特殊なものから一般的なものへと「波及し」「開かれていく」過程、あるいは「伝染していく」という過程を強調して、この移行過程においてまさに、隠喩という出来事が単に（一般的なほかのものとは異なるという意味での）特殊なものから、「特異」なもの（本論文の用語では「特個的」なもの）となると主張する。こうした時間的展開の相の主張は、むしろ

<sup>18</sup> 赤羽研三『言葉と意味を考える I 隠喩とイメージ』、『言葉と意味を考える II 詩とレトリック』、夏目書房、1998年。

<sup>19</sup> 赤羽『言葉と意味を考える II』、pp.101-113。

<sup>20</sup> I. A. Richards, *The philosophy of rhetoric*, Oxford University Press, [1936], 1965, p.98 (I・A・リチャーズ『新修辞学原論』石橋幸太郎訳、南雲堂、1961年、p.89)。

<sup>21</sup> デリダが（とくにハイデッガーの）哲学における隠喩をめぐる考察を展開した論としては「白い神話」（« *La mythologie blanche* », in *Marges: de la philosophie*, 1972 : 邦訳、「白けた神話」豊崎光一訳、篠田一士編『世界の文学 38 現代評論集』、集英社、1978年所収）およびこれに対するリクールの反論（Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, chap. 8 ; 邦訳〔若干の削除あり〕、ポール・リクール『生きた隠喩』久米博訳、岩波書店、1984年、第6章）に応えるかたちで書かれた「隠喩の退 - 引」« *Le retrait de la métaphore* » (1978) repris dans *Psyché*, 1987, nouvelle éd. t.1, 1998 (邦訳「隠喩の退 - 引」庄田常勝訳、[前半]『現代思想』1987年5月号 pp.32-48、[後半]12月号 pp.200-221) があり、さらに関連する論考として« *Fors* » が挙げられる。« *Fors: les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok* », Introduction à N. Abraham et M. Torok, *Cryptonomie, Le verbier de l'homme aux loups*, Aubier-Flammarion, 1976, pp.7-73、(邦訳「Fors——ニコラ・アブラハムとマリア・トロックの稜角のある言葉」若森栄樹・豊崎光一訳、『現代思想』1982年2月臨時増刊「デリダ読本——手紙・家族・署名」、pp.114-154)。

ん隠喩表現を念頭においていることに由来するものだと思われる。隠喩の研究では、もともと普通の語として使われうる表現が、特殊な隠喩表現へと「転用」されるというプロセスが重要視されるからである。隠喩表現はこの逆転的＝カタストロフィック<sup>22</sup>な「転用」のうえで一般性を獲得するとき、まさに「特異」なもの（「特個的」なもの）として私たちに迫ってくるというのが赤羽の捉えた特異（「特個性」）と一般の関係である。普通（ありきたり）から特殊なものへ、特殊なものから一般的なものへという展開があり、そのプロセス全体から帰結するものが「特異」な（「特個的」な）事態ということであろう。

だが、本論文でみてきたのはこれとは異なるような、特個性と一般性ないし普遍性との関係である。「範例性exemplarité」という概念につながる議論として本論文が検討した諸テキストに現れていたのは、デリダが、あくまでも特異性と一般性・普遍性の「同時」成立を考え抜こうとしていたことである。「と同時にà la fois」、「同時にen même temps」、「同じ瞬間にau même instant」はデリダのテキストに亡霊的に回帰するキーワードであり、デリダ固有の哲学的テーマでもあると言ってよいかもしれない。こうした同時性は、本論文で採りあげてきたデリダからの引用でも執拗なまでに強調されていた。またデリダはみずからを振り返って、相矛盾する二極の同時成立が、彼自身の「自己」のありようそのものだと語り、これを自己の「無＝時間性anachronie」と命名しさえしている<sup>23</sup>。ここには二極の同時成立が強調されるとともに、はっきりと時間性そのものの撤廃が試みられているとみることができるのではないだろうか。さきに言及したモスクワでの討論で、デリダは「特有語法と普遍的な理性、つまりは透明な普遍的な言語とを調停するにはどうしたよいか」「特有語法的な言葉と、普遍的ないしは媒介的な理性とをどうやって調停するのか」つまりは「二つの極を調停するという問題」に言及している<sup>24</sup>。その解決策は個々の状況に応じて考えるほかはないことを強調しつつ、デリダはここで解決の仕方はどうであれ（それはフランスとソヴィエトでは当然異なっているだろうが）、特異な＝特殊的なものとの普遍的なものとの「調停compromis」を図ることそのものの普遍的要請を主張していると思われる。

まさに「調停／妥協compromis」〔理屈ぬきのすり合わせ〕は、本論文でもしばしば目にした語である。デリダが語るみずからの抱いてきた文学的なものと哲学的なものへの欲

---

<sup>22</sup> デリダは「カタス<sup>トロフィック</sup>転喩的 catastrophique」という造語を用いて、転喩の本質がこのカタストロフ（破局的転覆）にあることを示そうとしている。Cf. « Le retrait de la métaphore », in *Psyché*, tome 1, 1998, p.82 (邦訳 [後半] p.207).

<sup>23</sup> « Ponctuations : le temps de la thèse », *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, pp.439-440 (初出は英訳 : “The time of a thesis : punctuations”, in Alan Montefiore ed., *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, 1983, pp.34-50).

<sup>24</sup> 『ジャック・デリダのモスクワ』、邦訳 p.158.

望でも、AでもBでもあり、AでもBでもないというあり方が可能であるばかりかそれを本質とするものとしての文学＝フィクションの説明でも、ほとんどきまって用いられていたのがこの「調停」という語にほかならない。特個的なものと普遍的なものとの「調停」とは、どちらが先でどちらが後とすることができない状況、すなわち特個的なものから普遍が抽出されるのでも普遍性から特個性が帰結するのでもなく、二つの稜角<sup>アングル</sup>をなすように<sup>25</sup>、はじめから同時にその二側面が在ってしまうような状態を肯定することである。ヘーゲルの「神」が絶対的・特個的であると同時に例をなす（一般性をもつ）のも、カフカの「法の前に」で描かれる田舎の男が特個的な状況を生きたのか普遍的な状況を生きたのかが永久に決定不可能であること（おそらくはそのどちらでもあるということ）、「証言」が代替不可能性と代替可能性とを同時に前提とすること、ツェランの詩でみられるようにある特個的な一回が「日付」の刻印のもとに複数回との接続のなかで提示されそこで意味をもつこと、アブラハムは類例のない存在でありながら私たちの誰もがアブラハムであることなどなど、列挙すればきりがなが、本論文で採りあげてきたデリダの議論は、いわば「合理性」を超えて「これかつあれ」<sup>26</sup>というあり方を注視し続けながら、特個性と一般性・普遍性が同時成立する事態を飽くことなく取り出してみせ、この事態を象徴する場として文学＝フィクションを据えようとしていた。「あらゆる作品は、特個性と一般性との両方を、特個的なしかたで語るという意味において特個的」<sup>27</sup>（下線強調引用者）というすでに引いた「文学というこの奇妙な制度」のなかの言葉は、こうしたデリダの姿勢を典型にあらわすものであろう。

特個性と普遍性の二極の関係は因果的でも時間的でもないが、関係がないわけではない。矛盾対立しつつ並存するこの二極のあいだに交わされる関係として提示されるのが、カフカの「父への手紙」で強調された「鏡像反射的關係」であるだろう。「赦しの懇請」の連鎖のように、すでにして存在してしまっている二極どうしのあいだにも因果的・時間的展開を追うことのできる関係の交わり合いがある。たしかに関係を説明し、たどらうとすれば展開として示すことができるとしても、二極はすでにあらかじめ無限に関係を交し合うかたちで存在してしまっていると捉えるべきであるだろう。デリダの考える「反復可能性

---

<sup>25</sup> 論文「Fors」における「稜角をなす <sup>アングル</sup> anglé」という概念を参照のこと。ある物が同時に多面的な複数の相を有することを意味する。

<sup>26</sup> デリダは「差延」の概念も、「これかつあれ」であって、「これ」にも「あれ」にも限定されない以上、「非＝概念」であると述べている。デリダは、とりわけ矛盾するものの同時成立に目を向けることによって、通常の「合理性」を超えた哲学的思考を展開しようとしてきたのだと言えよう。（リチャード・カーニーとジャック・デリダとの対話）「脱構築と他者——ジャック・デリダとの対話」、リチャード・カーニー編『現象学のデフォルマンション』毬藻充・松葉祥一・庭田茂吉訳、現代企画室、1998年、p.197、参照。

<sup>27</sup> 原文は上記注14を参照。

itérabilité」の概念が描き出しているのが、元のものと同様の派生的なものとを区別することのできるような、つまり前=後関係を特定できるような反復概念ではないのと、これはまったく同様である。

隠喩のプロセスを転移・移送transfertとみなす伝統的な解釈に抗して、哲学的ディスクールにおける隠喩の使用に引導を渡し引退 (retraite) を宣告しつつ、隠喩を反=現前的な存在のあり方 (「存在の後退=引きこもりretrait」) を示すものとして位置づけなおす論を展開しながら、デリダが、このretraitという概念を「線の引きなおしre-trait」と捉え返して、パラレルな二つのものが互いに無限に切り結びあい、隣接という契約なき契約を結び合う関係を示そうとしていたことを思い出してもよい。二つの極 (たとえばハイデggerにおける「思惟Denken」と「詩(作) Dichten」) の隣接的並存関係についてデリダはわかりやすく、次のように解説している。切り分け・線引きの運動によって、「それらがまづもってすでにそれら自身であり、しかる後にそれらが互いに引き寄せ (ziehen) られることになるような、そういったある別の場所を起点として接近させるのではない」<sup>28</sup>。デリダは二極が一挙に同時に出現し、しかもその接近・隣接・並存が互いを損ない合うことがない点を強調するのである (さらにこの関係について、*Spiegelspiel* [鏡の戯れ・鏡像反射的な作用] というハイデggerの言葉を援用している点も注目される)。

たしかに 1994 年の発表をもとにした『滞留』でも、すでに引用したように、特個的な瞬間について「特個的でかつ普遍化可能universalisable」(下線強調引用者) であることが強調されていた。こうした表現はたしかにまず特個的な瞬間があり、次にその普遍化の契機があるとする因果的・時間的展開を想定させかねない言い方である。しかし「特個的なものは普遍化可能でなくてはならない、それが遺言の条件なのである」<sup>29</sup>と定式化するデリダは、特個的なものがつねにすでに潜在的に普遍化可能であるということを、あらゆる存在の条件 (出来事であれ言語であれ、存在が意味をもつものとして現われてくるときに必然的にまとう非=現前的な言い換えれば遺言的なあり方を支える条件) として提示しているのではないだろうか。

## 〈第 I 部の概要〉

以上、デリダにおける「範例性」の議論の本質にかかわる基礎的な補足をおこなった上で、以下には第 I 部を振り返って、本論文の立場から要点と思われる点を横断的に再確認

<sup>28</sup> « Cet rapprochement ne les [=Dichten et Denken] rapproche pas depuis un autre lieu où ils seraient déjà eux-mêmes et se laisseraient ensuite attirer (ziehen). », « Le retrait de la métaphore », p.88 (邦訳 [後半] p.215).

<sup>29</sup> *Demeure*, Galilée, 1998, p.48 (邦訳、『滞留』湯浅博雄監訳、未來社、2000年、p.58)。原文は本論文第1章、注102を参照。

したい。

思考における「例 *exemple*」の根源的重要性を感じていたデリダは、「例 *exemple*」という語がもつ類例中の一例という普通の語義を押さえた上で、これと相反するような意味をこの語に見出そうとした。それがとりわけ『弔鐘』において主張されていた（神という）「究極例」、類例をもたないのに成立する「唯一例」という形象である。同時に、上にみたように、ほかの類例とともに系列をなすことのない、つまりは法（ないし規則）をもたないこうした「例」こそ人間の思考活動の創造的な部分を可能にするということが、『絵画における真理』（のなかの「パレルゴン」）において、「規定的な判断」にたいする（芸術や人生における）「反省的＝反射的な判断」として価値づけられていた。デリダの問題意識は、規則のない人生におかれた、類例をもたない人間存在のあり方に向けられるだけでなく、同時に、それぞれに特個的なこうした存在がそれでもやはり「例」を構成するとはどういうことなのか、この逆説を考えるとところに向けられていた。

特個的でありかつ一般的である、究極例でありかつ一般例であるというこの背反結合による逆説的なあり方をデリダは（ほとんどひそかに）「範例性 *exemplarité*」と呼び、概念化した。「範例性」を端的に担うものとしてデリダが思考の対象とするのは、ひとつは言語＝概念＝思考（つまり指向対象と理念性とを併せもつもの）であり、もうひとつは人間のあり方そのものだとまとめられるかもしれない。いずれにせよこの不可思議な形象（「範例性」）がもっとも鮮烈に顕在化する場として「文学」が考えられていた。たとえば、一般例と特殊例との判別不可能性をつきつけるものとしてのカフカの「法の前に」がその典型的なテキストであるように。

『弔鐘』でもこのカフカ論でも、デリダが見据えようとしたのが、「なんの例だかわからない」例という、まさに逆説的な例のあり方である。とりわけ人間は自分自身を「なんの例だかわからない」ままに生きる。そのありようを示すのは、哲学以上に文学である。デリダは、「哲学よりも文学の方がうまく扱いうるなにか」を追い求める作業を続けてきたと自らを振り返って語っていたが、この「哲学よりも文学の方がうまく扱いうるなにか」のひとつが、まさしく「範例性」の問題であったとすることができるだろう。

それが何の例だかわからない、ないし自分がなんの例だかわからない（だがそれでもやはり自分をなにかの例であると感じる）という「非＝知」の認識を、存在ないし自己の基盤に設定し、そこから主体を立ちあげること（「主体」ならざる主体であるのだから「主体」とでもすべきであろうか）、これが文学の核心にある一つの根源的な態度である。ポンジュのテキストにおける「“無rien”の例」という重要なあり方や自分の署名（すなわち存在）を消しながら書くという回路、また、ツェランの詩が示しているこの詩人の特個化と無限の反復可能性との同時的成立は、文学テキストと「非＝知」を基盤にした「範例的」な主

体の構築との根源的な関係を明かすものである。さらにこの「非＝知」の重要性は、自分のことがわかっているとすする「知」のポジションに立つヴァレリーの欺瞞的な自己例証化<sup>30</sup>（他者に対する「自己選別auto-distinction」にもとづく）にたいする厳しい批判を通じて逆に確認された。また「非＝知」の姿勢は、さらにデリダ自身の自己把握と自己表現すなわち自己をいかに語るのかという問題のなかで（『他者の単一言語使用』において）根本的に不可欠のものとして強調されていた。「死を与える」においても、現代における主体性の可能性はこの「非＝知」のスタンスから出発し、なんだかわからないものの上に自己の特個性を築き、また同時にそこから普遍性への回路を見出すところにあるとされていた。特個性と一般性・普遍性を同時に実現する「範例性」という（凡庸な）奇蹟は、自明の知を退けるところから初めて可能になるのである。

「非＝知」に基づく主体性の構築という議論については、これが単なる無知の称揚や、反知性主義の傾向とはまったく異なるものであることを指摘しておく必要があるだろう。

「非＝知」とは知識や知性をもたないことではなく、すでにも触れたように、通常の知を超えた知をもつあるやり方であり、実は知的な探究（それはわからないものをなんとか追い求めようとする活動である）が根本において内包している姿勢である。世間一般に流通する常識的な概念や、諸学問において慣習化された思考を超えて思考しようとするとき、ひとは本来的に、自分が「思考しえないもの *impensable*」に向かっていることを認めるほかはない。みずからを「知」に到達しえない者と規定するところにしか真の思考はないであろうし、自己のあり方にたいする決断も成立しないだろう。本論文第Ⅱ部でも「非＝知」は主要なテーマとなるが、これを（表面的な装いとは逆に）、最高度の（不可能なまでの）知性とある種の主体性につながるものとして理解しなくてはならない。

「範例的」な存在とは、それ自身であってそれ自身ではないもの、あるいはそれ自身であってそれ自身を超えるものだと言うこともできる。まさに文学テキストはこうした性質を本源としていることがインタビュー「文学と呼ばれるこの奇妙な制度」でも触れられていたが、この性質をもつ文学テキストは、それが直接示す字義的意味を超え、また人間個人に通常可能な記憶（ないし思い出）の限界をはるかに超えて、「過剰記憶装置」（言い換えればアーカイブ）として機能することをデリダは強調していた。ジョイスのテキストを素材に提示されたこの「過剰記憶装置」としてのテキストという考え方は、むしろあらゆる文学テキストにかかわる。文学テキストの<sup>パワー</sup>力のひとつはここにあると言えるだろう。

さらにジョイス論では、言語というものが本来的にもつ自己例証機能が指摘されていた。言語に限らずあらゆる存在は、自分がなにであるかを表示する機能を発揮する。それは命

---

<sup>30</sup> 柄谷の言葉で言えば、「私」について言いうることは万人に妥当するとすする「独我論」の立場にほかならない。Cf. 柄谷行人『探究Ⅰ』、講談社、1986年。



題提示という方法（すなわち知の手法）による自己の把握ではなく、それ自身が存在することそのこと自体を通じてなんの命題化もおこなわれないままに実現されるような自己の把握ないし提示の方法である。たとえば«oui»という語は、その意味内容とは別にそれ自身がフランス語であることを示している（すなわち自己例証している）。自己指示機能ないしメタ的機能とも呼ぶことのできるこの自己例証とは、存在が「非＝知」のままに、ただ存在するということを通じて、なにごとかを語り示していくやり方である。そしてこの自己例証という自己の示し方は、他ならぬ「この自己」の特個的なありようを示しつつ、それを純粹に「特個的」なものとして孤立させる道を封じて、理念化や一般性への迂回をすでに起動させる。論証や説明といった哲学的なやり方とはちがった手続きでなにごとかを語ろうとする「文学」にとって、自己例証という機能の仕方はまさに本来的なものにほかならない。

以上にも確認したとおり、それ自身であってそれ自身ではないという存在の仮設性 *précarité* の象徴が「文学」（ないし「<sup>フィクション</sup>虚構」）であるが、「文学」はしたがって意味作用の本源的なゆらぎが顕在化する場でもある。「文学」はなにかを語るが、それを語ってはいない。なにかを語らずして語り、語りつつも語ったことがらをすべて消去してしまう（架空のものとして）。「文学」が「すべてを言うことができる」能力をもつと同時に「なににも言うことができない」場であるという、デリダが強調してやまない発想も、「文学」の本来的な仮設性と直結した考えであるだろう。

そしてこの、存在が画定することがありえないものとしての「文学」という考えからは、「文学」を個々の作品に閉じたものではなく、系譜的な観点から捉える文学観が由来する。またもや逆説的であるが、デリダにおける文学の系譜とは、系譜なき系譜であって、系譜の不可能性として生じてくるような系譜にほかならない<sup>31</sup>。個別の独立した作品たちがなんらかの明示的な規定にそって因果的に連鎖するというのが通常の系譜の概念であるのに対し、デリダが考える文学の系譜性は、たえず裏切りによってつながり、断絶と継承とが同時に起きているような、離接的なある流れのことである。元のを忠実に受け継ぐことによってではなく、はぐらかし、ずらし、違反し、不当な変形をおこなうことによって成立するような連関のことである。そしてこのつながりなきつながりにおいては、系譜が蓄積を形成せず、系譜上の無数の項のひとつひとつが前のものにたいする積み上げではなくて「そのつど最初からのやり直し」であるような、そうした逆説的な連鎖を構成する。

また「文学」がもつ、すべてを言うことが可能であると同時に何も言うことができない、

---

<sup>31</sup> デリダは『旧約聖書』（のアブラハムのエピソード）から西洋近代文学への系譜を素描してみせたが、問題はより本質的に文学の系譜一般であって、それをどこに見出して論じるかは、本論文の立場からは最重要の問題点ではないと考えたい。

という性質は、文学と「秘密」との根源的なかわりへとつながる。文学は、秘密を保持することによってしか成立せず、その生命を保つことがない。たとえば作品の意味が完全に明確に把握されたと思われるようになったら、もはやその作品は存在する意義がない。説明を読めばよいからである。作品が作品として存在する意義をもつのは、読者が汲みつくしても汲みつくしても、逆にテキストが語っても語っても、なお秘密にとどまるものがそこに（秘密として）提示されるからにはほかならない。『パッション』と『滞留』はこのことを飽くことなく繰り返し強調していた。どんなに語っても（告白ないし証言しても）「絶対的な秘密」に留まるということが、秘密を語る者の、ないしはテキストの、特個性と普遍性をともに保証する鍵であることを示しながら。

語ること・告白すること・証言することが、秘密のままに留まる秘密と不可分であるということは、語ること・告白すること・証言することと「虚構」（ないし「嘘」「偽証」）との本質的な通底を意味する。デリダにとって、「虚構」とはなにかという問題は、言語活動の本質、あるいは人間存在の本質、あるいは哲学の意味そのものとかかわる根本的な問題であった。

「虚構＝文学」と人間存在そのものの不可分の関係を示す特権的な例が、「父への手紙」のカフカであった。このテキストは、「文学」の定義を超えた次元で（すなわち日常と文学との分割が不可能な地点に位置することによって）、一層本源的に「文学」の特質と、「文学」と人間存在とのかかわりを思考させるテキストであった。自律と他律の鏡像反射的な関係から生じる他者論的な主体（他者を内に含むものとして成立する間主体的な主体）が、文学的な主体像として提示され、むしろ今日の私たちにかかわるアクチュアルな主体像として考察されていた。

「虚構＝文学」という場は、存在の特個性と一般性・普遍性が、ともどもに極点にまで高められる場である。すなわち「範例性」の場としての「虚構＝文学」において、ひとは特権的でかけがえのない存在であると同時に、一般的で凡庸で匿名的な存在ともなる。言い換えれば、完全な孤独と、他者とのつながりを同時に生きる。自分であって万人でもあるという経験をもつ。「死を与える」では、アブラハムのエピソードに始まる『旧約聖書』以来の文学の系譜を通じてこのことが切実に訴えられていた。さらに後の論文「タイプライターのリボン」では、ルソーという例を通じて、誇張された虚構性＝偽証性のなかで、特個性（「出来事」性）と一般性・普遍性（「マシン」性）とが表裏一体となり、そのことがこの回転するリボン（「文学」という装置）を永遠に（少なくとも今日に至るまで）稼働させているさまが論じられた。

特個性と一般性・普遍性の接合は、論理上は明らかな矛盾であるが、ここに人間的な“真理”がある。そしてこの逆説的な「範例性」の真理こそが、現代においてもっとも必要な

人間観を構成する。間違っても、特個性のみの追求がデリダのめざしたもの、あるいは今日求められているものだと考えてはならない。「文学」を特個性の装置とみるのではなく、特個性と一般性・普遍性の双方が高揚される「範例性」の場とみなすことによって、現代における文学の意味と、その文学が私たちにもたらしうるものとを、私たちは見定めることができる（少なくとも見定めようとすることができる）、とデリダの論考は語っている。

### 〈デリダの「文学」観〉

最後に一点述べておきたい。デリダが述べる「文学」の概念の本質的な曖昧さについてである。

デリダが「文学」として語るものは、個々の作品のことでなくてもなければ、実はその総体としての一つのジャンルでもない。文学作品と呼ばれるものであってもデリダの「文学」の概念に当て嵌まらないものが多数あるだろうし、デリダの考える「文学」（という制度、装置）は、現実の文学の全体とも一致しない。言うまでもなくデリダが「文学」と呼ぶものは抽象的な理念であり、デリダが“文学”の本質であると考えるものに付けられた名が「文学」なのである。結局のところこの同義反復的な「文学」概念からは、文学研究に資するようないかなる寄与を見出すことができるのか、疑問に思う向きも少なくないであろう。デリダの論考は文学作品の研究作業に役立つような具体的ななんらかの道具立てを提供するものではまったくない。

たとえば蓮實重彦は<sup>32</sup>、『滞留』などの著作を採りあげて、文学をめぐるデリダの議論がどこまでも曖昧であり、また、彼が言うところの「文学」が文学という「制度」の全体を扱う姿勢をもっていないことを厳しく非難している（「人類がかたちづくってきた環境としての「文学」の否定しがたい広がり」と深さと濃密さは、〔デリダが主張する〕機能の「不安定」性や地位の「あやふや」さなどあっさり遠ざけるのに充分である）。さらに蓮實は「秘密の文学」を論じて、デリダが『旧約聖書』のコンテクストだけを強引に引きとどめてきわめて的外れな「近代ヨーロッパ文学」の概念を暗黙裡に構築しようとしていると批判している。だが、蓮實の批判は、「文学」とはなにか、もっと正確には、(近代)「小説」とはなにか、を問おうとする蓮實自身のこの著作に凝縮された姿勢がもたらしたものであって、デリダは初めから文学の「全体」などというものを想定すらしていないだろうし、アブラハムから西洋近・現代文学への（仮説的かつ仮設的な）系譜も、近代文学の定義として提出されたものではないだろう。もともと「脱＝構築」の思想家であるデリダの作業はつねに「定義」をおこなうこととはもっとも遠いところで繰り広げられている。デリダの“文

<sup>32</sup> 蓮實重彦「『本質』、『宿命』、『起源』——ジャック・デリダによる「文学と／の批評」」、『表象の奈落——フィクションと思考の動体視力』、青土社、2006年。

学論”は、文学という場において（ほかの場所よりも相対的に）顕著に現われてくるある種の認識のあり方、人間の精神活動・思考活動の（隠された）ありように目を向ける手立てとして展開されたものだと思われる。デリダは「文学とはなにか」という（しばしば不可避的に浮かび上がってくる）問いに真正面から立ち向かうことをつねに回避し、「文学」の包括的な定義や網羅的な記述をめざさない<sup>33</sup>道をとってきた。むしろデリダが関心を抱くのは「文学に属しながら、その限界を歪形する」ような、いまだ名づけることが不可能な、危険なほどに発見的＝創造的な何ものか<sup>34</sup>なのである。哲学にしる、絵画や音楽などの芸術分野にしる、あるいは科学の諸分野にしる、ある程度の組織化がなされたジャンル（ジャンルとは組織化が認められるときに措定されるものだが）はみなそのジャンルの限界を超え出るような活動がある面では必要とし、そうした活動による更新によって存続していると言える。だがたしかに、そのなかでも「文学」は、「秘密の文学」でも強調されていたように）それに属しながらその限界を内破することが、むしろその帰属の条件と言っていいほどに求められる場だと考えてよいのではないだろうか。

文学研究そのものが自明の活動ではなくなった今日、デリダが「文学」をめぐる展開するきわめて本質論的な議論は、いわば最初から「文学」を考え直す契機を私たちに与えてくれる。「人間」と「文学」とはいかにかかわるのかというあまりにも愚直な問いを、こうして私たちは再び問い直すことになるのである。

---

<sup>33</sup> 「文学」の全体をめぐるのではなく、各論（個別の文学テクストをめぐる考察）においても蓮實は、デリダの論考における欠落——デリダによるある種の要素の「排除」——を批判する（『「赤」の誘惑——フィクション論序説』、新潮社、2007年、p.258）。しかしデリダによる文学テクスト（たとえばカフカの「法の前に」あるいはブランショの「私の死の瞬間」）の分析は、もっとも妥当とみなされうるような、あるいは指摘すべき論点をすべて完備した論たることをめざしたものではまったくない。むしろ文学テクストの本質的価値は、それをめぐって生産される二次テクスト（批評）のどれが（より）正しくどれが（より）正しくないか、あるいは、それをめぐって言われることの全体＝リミットというものがけっして定まらないところにあるというのがデリダの主張であった。したがって、デリダによる論（とくに文学テクストをめぐる分析）はすべて彼なりの偏向を強くもち、それがゆえに発見と触発の力をもちえるのである。蓮實が見出したいと思う主題論的な要素（たとえば「赤」のテーマ）をデリダが扱っていないのは、デリダの落ち度ではない。そのテーマは、そのテーマを有効な素材として引き受けたい者が引き受けるべきであって、デリダはその任にはなかつたにすぎない。また、デリダが文学テクスト分析にあたって、一般に「主題論的な」要素を活用しなかつたわけではないことは、本論文第Ⅰ部の検討によって十分に明らかにされたと考える。ポンジュのテクストにおける「物」や「スポンジ」、ツェランのテクストにおける「日付」や「単数＝複数性」をはじめとしてデリダの論は「テーマ」性に満ちている。むしろ蓮實は、デリダを引き合いにだすことで、彼の「有名性」に依拠しつつ、その“すきま”を狙って持論を補強しようとした、ということだろうか。

<sup>34</sup> Cf. “we must invent one [=a name] for those “critical” inventions which belong to literature while deforming its limits”, “This strange institution”, p.52.