範例性と文学 —— デリダの論考から（3）

［虚構文学の範例性］

青　柳　悦　子

1．はじめに —— デリダと文学
　1）「文学」をめぐる思考としての哲学 —— いつ文学に「なる」のか
　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

2．「秘密の文学」 —— 自他の反射的結合の場としての虚構文学
　1）文学と「言おうとしない」こと
　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
　3）赦しの懇請
　4）文学における自律性と他律性の結合
　5）不可能な系譜 —— 文学におけるつながりなきつながり

3．「死を与える」 —— 人間存在の範例性と文学
　1）近現代社会における特個性の回復 —— 出発点として
　2）自己の特個性から，他者への開かれへ
　3）他者の特個性から，普遍性への開かれへ
　4）そのつど新たなやり直し
　5）〈自〉の〈他〉性と「非＝知」 —— 非主体性の場における主体性

4．虚構文学の範例性 —— 「タイプライターのリボン」まで
　1）嘘と盗みの開く文学の可能性 —— 初期アルトー論から『滞留』へ
　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」
　3）出来事とマシンの両立
　4）生の哲学としての範例性の思考

むすび —— 文学の範例性

1．はじめに —— デリダと文学

本研究ではこれまで，デリダにおける「例」という概念をめぐる思考を検討してきた[1]。デリダは，特個性 singularité と普遍性 universalité との接続する

---

[1] 青柳悦子「範例性と文学 —— デリダの論考から(1)」『文藝言語研究 文藝篇』49（筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻紀要），2006年，pp.95－151；「範例性と文学 —— デリダの論考から(2)［自己の特個性と普遍性］」『文藝言語研究 文藝篇』50，2006年，pp.25-93。

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。文学こそは，人間的な逆説的原理である特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。そして，そういうものとしての文学を考究することが，実はデリダの哲学作業全体のねらいでもあった。この研究の一応の締めくくりとして，本論文は，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。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ことによってデリダにおける「範例性」と「文学」との本質的なかかわりを考えたい。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）を基盤とした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。

1）「文学」をめぐる思考としての哲学

いくつかの場所で言われていることであるが，『言葉にのって』[2]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，デリダは自分の経歴を振り返って，哲学の活動よりまずさきに，青年期からの文学への志向があったことを語っている。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

---

[2] *Sur parole: Instantanés philosophiques*, Editions 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，2001年）

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，とデリダは語っている[3]。

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[4]があったと指摘している[5]。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[6]。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，最高度の理念性（イデアリテ）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，上利博規が強調するように，デリダ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[7]はきわめて示

---

[3] 「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.

[4] 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。

[5] デリダは，ただ「エクリチュール」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）。

[6] 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.

[7] 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，p.32-33.

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 inscription littéraire」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。「書き込み(アンスクリプシヨン)とは何か？　ある一つの書き込み(アンスクリプシヨン)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？」[8]〔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，「テク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，まさ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と言ってよいかもしれない。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[9]。そして，新修辞学といわれる機能的観点からの修辞技法の再検討もむろんこの潮流の一つである。しかしテクストはいつ，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(およびジェラール・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こでも，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」[10]〔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

---

[8] « 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

[9] 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・保苅瑞穂訳，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, Σημειωτικη : 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；『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・松枝到訳，せりか書房，1984）.

[10] « 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.

質的特徴であることが，ここでも改めて確認されているのである。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，文学テクストを「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」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」を持っている文学は，法を超えているがゆえに，際限がなく責任の引き受けようがない圧倒的な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[11]。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。というのも個人の責任を明らかにするものとしての署名が，虚構性を有する文学においては，“ペンネーム”に象徴さ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」）のテクストには次のような声があるという。

「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

---

[11] 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.

のだ。」[12]〔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』のテクストが，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，このテクストの文章が，これもまたまちがいなく故意に，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ク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つねに話題にされるこの二重の性質をもったテク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，それとは別次元のものとされる文学的な言語行為の，同時出現と両者間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，あるテクストが文学に「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，特個性と一般性ないし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

---

[12] « 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（cf. « Envois », in *La Carte postale*, Flammarion, 1980）

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に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。」[13]

ある書記的発話行為が文学となるとき，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もおこなわれる。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。あるテクストが「文学的」に「なる」ことは，そのテクストがもとの非文学的なテク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，つまり純粋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，文学における背反的な二面性の接合，とくに「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，「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

---

[13] « 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

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」[14]という本質的特性があるという認識をデリダは保持しているのだ。

文学が，とりわけ虚構文学テクストが，「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，いつもながらの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いうことを明かし，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』[15]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，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，本研究で捉えてきた「範例性」の問題そのものにほかならない。

---

[14] 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）．とりわけこのアルトー論「息を吹き入れられた言葉」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を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。

[15] *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。

2.「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」[16]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[17]。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[18]。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[19]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[20]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。

実際，「秘密の文学」では『旧約聖書』の創世記に記されたアブラハムの逸話，すなわち神の命を受けてアブラハムが最愛の息子イサクを生贄に捧げようとした，というエピソードをもとに，個と普遍や，究極の責任や，「責任」と倫理との関係などが考察されているが，そうした問題の十分な展開は，紙数の点でもより大規模な「死を与える」という論考を俟たねばならない。

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」の萌芽的な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

16　« La littérature au secret: une filiation impossible », *ibid.*, pp.159–209.

17　邦訳『死を与える』p.384

18　Cf. *The Gift of Death*, translated by David Wills, The University of Chicago Press, 1995.

19　『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，p.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.

20　Cf. *Donner la mort*, p.185，邦訳 p.312–313

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，「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，重要な論考である。

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を見てみよう。

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（「焼き尽くす捧げものとして pour l'holocauste」[21]）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[22]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.*[23]

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

---

[21] 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。

[22] キルケゴール『おそれとおののき』桝田啓三郎訳，『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.

[23] *Donner la mort*, p.159-161，邦訳 p.273-274

を働かせて用いてきた言い回しであり，たとえばテクストの意味作用が，それが「言わんとすること vouloir dire」すなわちテクスト以前に措定される意図やテクストが向かう目的（テロス）に還元されてきた伝統を批判する文脈で使われることが多い。テクストがこの「言わんとすること vouloir dire」には還元されないものであることは，テク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。

しかしテク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，かえってテク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クスト解釈へと（ある意味で）戻るような研究動向が目立ち始め，またそもそもテクストの意味作用に関する問いを離れて，テク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，一般には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なんら新鮮味をもたない。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。だがデリダは逆に，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，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，文学テク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クストの本質的な意義を見出そうとするのである[21]。

---

[21] たとえばデリダは，「『言おうとしないことにお赦しを……』は見せかけ，虚構，つまりは文学」であるかもしれないと述べる（Cf. *Donner la mort*, p.173）。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。

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クスト，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〔……〕あらゆるテクストである。[25]

言表活動としてもとのコンテクストをもちながらコンテクストの不在のなかにも同時に位置し，言っていながら何も言っていず，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現実存在ではなく，さらに非＝虚構的であるのにまったくの虚構であるかのように立ち現われる，そんなときにテクストは文学的となる。デリダがこの論でとりあげるカフカの「父への手紙」は，まさに実際的な言語行為が「文学的となる」瞬間をみごとに例証するテクストである。

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

「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」[26]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ある自己と他者の重層化について考える特権的なテクストである。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，カフカのテク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い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

---

[25] « peut devenir une chose *littéraire* tout texte confié à l'espace public, relativement lisible 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*, p.174–175, 邦訳 p.294.

[26] 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, p.208–210.

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広げた訴えかけの書状と，まずはこのテク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に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，一方でこのテクストは，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[27]。

このテク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。カフカのこのテク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」[28]など）。さらには，「世界はただ純粋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[29]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

---

[27] マックス・ブロートの解説による。Cf.『カフカ全集 3』p.332-333.

[28] Cf.『カフカ全集 3』p.125，127，128，156.

[29] 『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。

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」[30]。

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「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。それが息子カフカの自己肯定の唯一の方法であるとでもいうように。

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。この不透明なテクストは，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であり，すべてがフィクションであるかの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」[31]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，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。

短編小説「判決」について若干触れておくなら，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－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・虚構的な展開なのか，無限の迷路に追い込まれるよ

---

30 『カフカ全集３』p.133.

31 『カフカ短編集』池内紀編訳，岩波文庫，1987年，pp.13-33.

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ク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，カフカのテク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，このテクストが伝えるのは，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。つまりこのテクストは，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。このテクストが半ば虚構的であることそれ自体が，このテクストの書き手が，全面的にではなく半ば自己否定し半ば自己肯定しながら虚構作家として生きた，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クストを「この息子の〔／という〕擬似（ほとんど）＝文学 la quasi-littérature du fils」[32]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）というテクストの二重性と，このテク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ク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，このテク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」[33]。こうした文学と非文学のせめぎあい

---

[32] *Donner la mort*, p.184，邦訳 p.312

[33] « 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

が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」[34]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[35]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[36]，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」語りかけている[37]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……」[38]）。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」[39]，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クスト・作品を通じても，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 虚構と言えるだろう。

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

---

[34] « moment inouï », ibid.

[35] 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。

[36] 『カフカ全集 3』p.163sq.

[37] « 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

[38] 『カフカ全集 3』p.168

[39] « une sorte de fiction dans la ficition », *Donner la mort*, p.179，邦訳 p.303

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。[40]

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ク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」[41]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「異常なまでの思惟（スペキュラシヨン）。果てのない鏡の作用（スペキュラリテ）」[42]と記すデリダは，この「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（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[43]として排他的に一対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[44]，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こめて素描し，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

---

[40] « 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

[41] *Donner la mort*, p.183, 邦訳 p.308

[42] « Extraordinaire spéculation. Spécularité sans fond. », *Donner la mort*, p.182, 邦訳 p.307

[43] 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 —— 弟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。

[44] 「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。

表現である。

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(スペキュラティフ)で，過剰に反省的＝反射的(スペキュレール)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，自分と同一的でかつ対極的な父[45]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しつけて語るという「腹話術」的な言語行為である[46]。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――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(ほとんど)＝文学」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」[47]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

---

[45] 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。

[46] Cf. *Donner la mort*, p.179，邦訳 p.303

[47] *Donner la mort*, p.184，邦訳 p.311

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を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[48]。

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こと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

「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しを請うという行為をデリダは採りあげ[49]，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い，あるいはおこなっても意味を持たないのと同様，「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

---

[48] 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。

[49] *Donner la mort*, p.182sq. 邦訳 p.307以下.

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極めてよく認知し，このメカニズムにのっとって父のあの創造的な台詞のなかで，父から息子へと放たれる非難を創出していた[50]。

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。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」[51]。赦しを与える者とは不可避的に赦しを請う者となる。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，

---

[50] 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いること」（『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，カフカのこのテクストは，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。

[51] « 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 p.308-309

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」のテク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。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。[52]

「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抽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

---

52 « L'une des causes de cette aporie du pardon, c'est qu'on ne peut pardoner, 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 pardoner, car ce n'est pas pardonner à l'autre *comme tel* un mal *comme tel*. », *Donner la mort*, p.183, 邦訳 p.309

ポリアの究極的な現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」に還元することがない。「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[53]。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をもつ。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射的 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

---

[53] *Donner la mort*, p.190sq. 邦訳 p.320以下

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自己形成（イダンティフィケーション）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，自分への思惟（スペキュレーション）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」[54]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[55]。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）[56]。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，純粋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，純粋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

---

54 « une grammaire spéculative du pardon », *Donner la mort*, p.190，邦訳 p.321

55 Cf. *Donner la mort*, p.198，邦訳 p.334

56 Cf. *Donner la mort*, p.187-188，邦訳 p.316-317

ことを思い出したい。「息子は自分に語る〔／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」[57]。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[58]）の圧倒的な思惟と言語の力だけを，テク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，まさに文学において，他律性は純粋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。

「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。[59]

---

[57] « 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

[58] 父の想像上の台詞のなかで，父は息子について「虫けらは〔……〕自分が生きのびるために，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）。

[59] « Bien qu'il soit comme passivement tenu en fait à ce secret qu'il ignore,

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。それはむろん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」[60]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，長大な論考「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。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

---

comme nous, il prend aussi la responsabilité passive *et* active, décisoire, 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

[60] Ibid.

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 phénoménologique であり怪異現象 phénomène 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綜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，その作品の世界内で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を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，虚構テク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（「〔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」）。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ク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，虚構テクストの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，このカフカのテクストは文学を考えるデリダにとって特権的なテクストなのである。

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[61]がこれも文学の他律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，文学の起源ともされる『旧約聖書』においてもう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

---

[61] « 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，そしてコンテクストによって意味を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。

ばかりでなく，いくばく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）[62]。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を，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」[63]。この撞着語法をなす微妙な言い換えによってデリダが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，不可能なか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，このテク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

---

[62] 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)

[63] « À cet instant, mais depuis ce seul instant, l'autonomie et l'hétéronomie ne font plus qu'Un, oui, plus qu'Un. », *Donner la mort*, p.209, 邦訳 p.350

とを確認しておきたい。

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もあるが，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—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－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－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－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－子関係を，またアブラハムとの父－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－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[64]。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－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ろん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

---

[64] 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なく批判的検討を試みている。cf.『カフカ全集3』p.91-95.

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はっきりと距離をとったほぼ無宗教者であったことが「父への手紙」のなかでもカフカ自身によって明確に示されている[65]。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－子系譜関係のテクストであった。

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[66]。「法的擬制（リーガル・フィクション）」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[67]。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実的・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。ただしその虚構（フィクション）は，単なる絵空事，文学的な虚構（フィクション）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，虚構（フィクション）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。その父－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。

---

[65] Cf.『カフカ全集 3』p.150sq.

[66] Cf. *Donner la mort*, p.183, 邦訳 p.310

[67] 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」。

「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『フィネガンズ・ウェイク』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，亡霊的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加えようとしているわけである。

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ないからだ。

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 のである。文学はこの系譜に対して不忠実である，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。[68]

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」[69]捉えられた文学とは，むろん世俗文学であり，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」[70]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

---

[68] « 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 p.349–350

[69] « la littérature (au sens strict : comme institution occidentale moderne) », *Donner la mort*, p.206, 邦訳 p.346

[70] 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 »).

思考がめぐらされた。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られた。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。

さらに他律と自律が不可分である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があることが指摘された。

ここでその特質の議論が試みられた「文学」とは，むろん一芸術ジャンル（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だろう。

3．「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長大な「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この議論は，そのまま，本研究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，ある仕方で，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，まさに私たちの言葉で言う「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[71]。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，ごく簡略に本研究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』のなかで繰り広げた議論を「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[72]。「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」[73]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

---

[71] *L'Éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don* : colloque de Royaumont, décembre 1990, Essais réunis par Jean-Michel Rabaté et Michael Wetzel, Métailié-Transition : Diffusion Seuil, 1992

[72] « Je ne mourrai pas *à la place de l'autre* », *Donner la mort*, p.66, 邦訳 p.90

[73] « *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

ように，私からそれを奪い取ることもできない」[71]。

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的試論』[75]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取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」[76]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[77]，その姿勢を端的に示すのが「オノノカセル秘儀 mysterium tremendum」というパトチュカの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ほかならない。それをありうべき主体性の鍵として提示するパトチェカの思想にはたしかに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，根底的な差は見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

---

[74] « [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

[75] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Prague, 1975), traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris :Verdier, 1981.

[76] « La mort comme lieu de mon irremplaçabilité, de ma singularité », *Donner la mort*, p.63, 邦訳 p.87

[77] *Donner la mort*, p.37, 邦訳 p.44

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ようである。

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なかったことが，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」[78]）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うているのは，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」[79]。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。むろん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」の枠がいっそう広がった

---

[78] *Donner la mort*, p.70，邦訳 p.98

[79] « 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, p.68）cité par Derrida dans *Donner la mort*, p.70-71，邦訳 p.98

今日では[80]，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，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[81]，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[82]。「異教的試論」と題されていることにも表わされているように，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，パトチュカのテクストは，有限なる自己が（神の）無限の愛の前でみずからの有罪 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人の単一なる意義があるとの主張が浮かんでいる。

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[83]。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

---

[80] たとえば，世界経済に詳しいジャン・ジグレールは，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」を下敷きにしながら，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・ジグレール『世界の半分が飢えるのはなぜ？：ジグレー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。）

[81] *Donner la mort*, p.78（2の最後）

[82] 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る」« L'homme responsable comme tel est un *moi*, un individu qui ne coïncide avec aucun rôle », Patočka cité par Derrida, *Donner la mort*, p.78, 邦訳 p.110–111

[83] « 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

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[84]。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」[85]と言い切る。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＝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入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論じたことがある[86]が，デリダが，ハイデガーやパトチェ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るような，到来するもの（à-venir）の喜ばしき受け入れとしての死の甘受の発想も示唆さ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

---

[84] *Donner la mort*, p.69，邦訳 p.95

[85] « 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

[86] 青柳悦子「『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』文藝篇（筑波大学大学院人文社会科学研究科 文芸・言語専攻紀要）第48号，2005年

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，まさに本研究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。

まずこの節では，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(Søren 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るとおり，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。ここでキルケゴールは，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」アブラハムを繰り返し描きまた論じることで，弁護し自己確認しようとしていると読むことができる。

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持ち，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－息子の強烈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，むろん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[87]。つまり，アブラハムは，神の命

---

[87] 『キルケゴール著作集5』p.50

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[88]。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」[89]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）にほかならない。これが地上的ヒーローたる「悲劇的英雄」[90]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

---

88 『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。

89 *Donner la mort*, p.88，邦訳 p.128

90 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。

仰の騎士」は本質的に「隠れ」のなかにいなければならない[91]。

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 égodicé「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関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，純粋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」は通常の責任＝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 —— またそれに追随して —— 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[92]。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

---

[91] *Donner la mort*, p.90sq., 邦訳 p.130以下

[92] 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る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 Derrida, *Points de suspensions : Entretiens*, Galilée, 1992, p.306（邦訳，「心を通じて学ぶ —— 詩とはなにか」，『総展望フランスの現代詩』（『現代詩手帖』30周年特集版）1990, p.252-253）

そらくとくに『旧約聖書』において)，神の言葉は天使による媒介を経て人に伝えられる。ここに見られる非直接性は，「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，絶対的なるものとの，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個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，一般性と特個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個性が，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，間主体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）自己の特個性から，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抽き出している。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個性が，決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，特個的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[93]。まずキルケゴール自身が前提としているように，信仰者という特個的な個人は，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，私の特個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，特個性が（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[94]。実はキルケゴールがとら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）に応えることは，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[95]。というわけで，他者全体（つまり神と人の両方）に応えること，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。

ところで，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している。繰り返し確認したように人は誰かある他者に応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[96]。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

---

[93] *Donner la mort*, p.97，邦訳 p.141

[94] *Donner la mort*, p.98，邦訳 p.141-142

[95] 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. »

[96] 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

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，すでに本研究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ここにある。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[97]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＝ありふれた commune 体験」なのである[98]。

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もっとも人々に共有された物語であり

---

[97] « 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

[98] *Donner la mort*, p.98, p.97, 邦訳 p.143, p.142. Cf. p.101, 邦訳 p.147-148

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（ジェネリック） générique なものとのあいだの前線 un front がある」[99]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。

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，ま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・ジャンル的（ジェネリック） 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[100]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に存在するか，それとも，アブラハムは空しいか，そのいずれかである」[101]というキルケゴー

99　*Donner la mort*, p.99，邦訳 p.146

100　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[...] »

101　『キルケゴール著作集 5』p.197

ルの結論を支える二分法的テーゼ，言い換えれば —— ある意味で閉鎖的な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る）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。

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他なるものである」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抽きだ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[102]。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

---

[102] « Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne. »「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」, *Donner la mort*, p.97，邦訳 p.141–142

特個性のなかで無限に異なっている」[103]とデリダは述べる。

とりあえず以上二つの解釈が可能なことをみたが，「Tout autre」という一つの表現を絶対神ととることも人間他者たちとと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。

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を意味する――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）」[104]。

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。

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。

---

[103] « chaque autre, tout autre est infiniment autre dans sa singularité absolue », *Donner la mort*, p.110，邦訳 p.161

[104] « tout autre (au sens de chaque autre) est tout autre (absolument autre). », *Donner la mort*, p.110，邦訳 p.162．このあたりの議論については，廣瀬浩司『デリダ』白水社，2006年，p.194sq. も参照のこと。

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。

> 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。[105]

私たちの誰もが，他者からやって来たこと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[106]。「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るだろう)。「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

---

[105] « 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.

[106] « Hospitality, Justice and Responsability, 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）

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。だからわたし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るものの「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'exeption 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[107]。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，脱構築主義などという」[108]デリダへの非難の源として引き合いにだされるこの概念）が，キルケゴールを凌ぐ人間の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）差異的反復 —— 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を意味し，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（ことば）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

---

[107] « 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

[108] Cf. *Donner la mort*, p.118，邦訳 p.174-175

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[109]。

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取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（すなわち私たちの用語でいう「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，万人のあたりまえさとして出現しえる。「封印しかつ締結する scel-ler」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む。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る。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る。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」

---

[109] « 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

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。なぜ彼のテクストは万人にとって「読みえる lisible」ものでありえるのか[110]。それはデリダが言うように，キルケゴール自身のテクストが，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臓しているからにほかならない。彼のテクストこそは異常なもの l'extraordinaire つまり通常を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クストは，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[111]。『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」という考え方と響き合う考え方が示されている[112]。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

---

[110] « 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，キルケゴールのテク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，なお誰もにとって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

[111] *Donner la mort*, p.113，邦訳 p.166

[112] 『キルケゴール著作集 5』p.198-199

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）からまずデリダが抽き出す論点は，ここに示されている「伝達・伝授 transmission」の否定という考え方である。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関係は「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。

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」[113]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

---

[113] « un secret absolu, un secret que nous partageons sans le partager », ほかにも« Partager un secret[...], c'est partager on ne sait quoi : rien qu'on sache, rien qu'on puisse déterminer. », « Qu'est-ce qu'un secret qui n'est secret de rien et un partage qui ne partage rien. », *Donner la mort*, p.112（邦訳 p.164–165）といった表現で同じ考えが強調されている。

にとどまる秘密であるからだ[114]。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[115]。そしてキルケゴールもまたアブラハムのこ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を，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なのである。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。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。

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。私たちが「範例性」という名で呼んでいるこの逆説的真実を，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。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

---

[114] « On peut transmettre un secret, mais transmettre un secret comme secret demeuré secret, est-ce transmettre? »「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？」, *Donner la mort*, p.113, 邦訳 p.166

[115] « 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

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[116]。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，他（ヘテロ）性を受け容れるのである。「ヘテロ＝トートロジー」は，私たちの言う「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[117]。「思考」を表わすためにデリダが使う語が，「spéculation（思惟，思弁）」，つまり「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（スペキュレール）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（ヘテロトートロジー）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」[118]）。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

---

[116] « 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

[117] « Mais nous savons d'expérience que le spéculatif requiert toujours la position hétéro-tautologique. », ibid.

[118] « La position hétéro-tautologique énonce la loi de la spéculation —— et de la spéculation sur tout secret. », ibid.

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」[119]。

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」[120]。デリダは人間の知性と行動の根源に（むろん逆説的に）「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（こと）です，私の事件です，私の責任です」と私に言わせるものが。まったき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がも

---

[119] Cf. « 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

[120] « 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.

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[121]。

「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.」）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。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。

---

[121] « 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 p.186-187

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。

4．虚構文学の範例性――「タイプライターのリボン」まで

1）嘘と盗みの開く文学の可能性――初期アルトー論から『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。その秘密が絶対的秘密である以上，それについて語ること，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，それは不可避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，本研究でもすでに扱った『滞留』（1992年に講演，1996年刊行）である[122]。（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

---

[122] *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）

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，すでにもみたように，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。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「反復可能性 itérabilité」という概念と結び合う。『滞留』から引用してみたい。

> 「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，同時に，同じ瞬間に，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 etc.誰でもが私の証言を確認するであろう。したがって私の証言は秘密であると同時に，無限に公的である。だからこそ私はあらかじめ繰り返すことを誓うのであり，繰り返すことによって始めるのだ。もし証言であるならば，初めて私が言うことは，すでにして繰り返しである。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，同時に，一回における一回以上，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尖端において，常に分割されているのである。[123]

何か重要なことを他人（ひと）の前で言うとき，言い換えれば「秘密」を語り「証言」するとき，つまりは虚構的言語行為と（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り，〈一〉以上の〈一〉となる。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」[124]とデリダが述べている点で

---

[123] *Demeure*, p.48，邦訳 p.57–58
[124] *Demeure*, p.49，邦訳 p.58

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，瞬間の審級そのものが範例的 exemplaire になるように思われる。唯一性の印璽のもとで，それ〔文〕が唯一独自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。そしてこのとき〔……〕，フィクションと嘘の可能性，模擬（シミュラークル）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。[125]

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。

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，テク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クストを読み解いた，デリダ初期の論考「息を吹き入れられた言葉」（初出1965年）[126]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

---

[125] Ibid.

[126] « 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）

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，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（アルトー自身が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」にほかならないが）であり，この力は「ことばのもつ力としての，ことばの根源としての無責任」[127]となって出現する，とデリダは論じていた。

このように嘘言にほ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，さらに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研究では注視したい。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――「範例性 exemplarité」（「批評は例をつくり出す」[128]）を強調しながら，デリダは常識とは異なって，これら特個性と普遍性とが相反しないこと，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[129]。デリダのデビューを飾った重要著作の一つ『グ

---

[127] « 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

[128] « *elle fait un exemple* », *L'Écriture et la différence*, p.255, 邦訳 p. 5

[129] « 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

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ぼ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研究にとっても重要な発言を多く含む，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作品はルソーの『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。デリダはこのテク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」と「マシン」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[130]。

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』が，アウグスティヌスの同名の書（彼の『告白』もまた，しばしば文学の祖とみなされている著作である）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「決定的で範例的な箇所」において，どちらのテクストでも，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，ルソーのテクストは範例的な文学となりえたので

はカリフォルニア大学での，ポール・ド・マンの『美のイデオロギー』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. Paul de Man, *Allegories of reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust,* New Haven : Yale University Press, 1979

[130] *Papier Machine*, p.35–36, 37，邦訳 p.60，p.63

ある。

たとえばルソーは，この著作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。それでいてテクストの冒頭では，自分がなした「よいことも悪いことも」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なく「下劣」であったと述べている[131]。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，読者にこのテク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，その冒頭の紹介においてすでに，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，このテクストでは，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「前代未聞のことに結合され，また両立されている」という点である[132]。「告白」というルソーの（範例的な，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，有罪性をみと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[133]そぶりをみせるという，果てしない「らせん的」な屈折を特徴とする，とデリダは捉える。

この屈折がルソーのテクストを貫いている。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」にこそルソーのテクストの範例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。

---

[131] J.-J. Rousseau, *Les Confessions,* Garnier Frères, 1964, p. 2－4（邦訳『告白』上，『ルソー全集 第1巻』，小林善彦訳，白水社，1979，p.11-14）.

[132] *Papier Machine*, p.52，邦訳 p.93

[133] *Papier Machine*, p.52，邦訳 p.94

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まざるをえないのです。[134]

（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，偽誓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。ところで『告白』によれば，若きルソーは，リボンを盗んだのは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』というテクストにおいてルソー自身が証言する。私の嘘を信じよ（一度目は嘘の内容を，二度目は嘘であったことを），というこの逆接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，このリボンの一件は，ルソーを論じたド・マンが形容し[135]，デリダが繰り返しているようにまさしく「模範的な出来事」である[136]。さらに，ルソーのこのテクストはあるテクストが「文学的になる」という契機をみごとに捉えている点でも，模範的な文学テクストである。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クストを（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。

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」[137]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[138]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体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，

---

134 *Papier Machine*, p.82，邦訳 p.150

135 « a paradigmatic event », De Man, *Allegories*, p.278-279

136 *Papier Machine*, p.84-86，邦訳 p.154-155．デリダは，このルソーの模範＝範例性のもとに，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。

137 *Papier Machine*, p.80-81，邦訳 p.146．Cf. De Man, *Allegories*, p.299

138 *Papier Machine*, p.81，邦訳 p.148

しかしながら，純粋な（言語行為論で言うところの）行為遂行的（パーフォーマティヴ）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[139]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取って）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とも呼ばれる ―― とを重ね合わせて論じる[140]。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「テクストの出来事 textual event」[141]という概念にこだわり，その批判を通じて，文学テクストの本質を語ろうとする。ド・マンの「テクストの出来事」という概念は，本研究がすでに触れた，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。デリダのテクストそのものがこの出来事性・特個性の顕揚として解釈されているのだが，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」に「マシン」を対置していたが，この背反関係を用いながらここでド・マンの主張する（ルソーの）「テクストの出来事」性に対抗して，「テクストのマシン性」を主張しようとする。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

---

139 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，白水社，1981年）

140 *Papier Machine*, p.95，邦訳 p.174

141 De Man, *Allegories,* p.279

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，テクストは，出来事の一回性ではなく，保存庫（アーカイブ）としての永続性をもつ。それゆえに，テクストは書き手の生との切断をおこなう「マシン」ないし「ほとんどマシン的なもの」にほかならない。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，主体の匿名化をおこなう[142]。かくしてマシンたるテクスト（ここではとくに文学テクストが考察されている）は「普遍的な私が特個的な私を横領」してしまう場となる[143]。生からの切り離しをおこなう文学的マシンであるテクストとは，「自己破壊的で，自殺的で，自動的な中性化」[144]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，まさに弁証法的な足どりで展開される。まずルソーのテクストの「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，テクストの「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クストを提示し直す（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[145]。言い換えれば，「出来事」で象徴される一回性・独自性・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，テク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。

> 私はこれまで一度も例のなかった，そして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，自然のまったき真実においてある一人の人間を見せてやりたいのだ。その人間とは私

---

142 *Papier Machine*, p.112-113，邦訳 p.203-204

143 *Papier Machine*, p.113，邦訳 p.204

144 *Papier Machine*, p.113，邦訳 p.205

145 « 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

である。[146]

この部分だけをみても，このテク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[147]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」はまったく独自な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」の姿を明かすものとして）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」[148]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[149]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

---

[146] « 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. », Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, cité dans *Papier Machine*, p.120

[147] 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 vaux 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。

[148] *Papier Machine*, p.120，邦訳 p.219

[149] ルソーは，そしてまた，ルソーのテクストは，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としてことわっていたことにも言及している。デリダがたった一つの「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，ルソーはこのテクストの価値を，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。このテク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，テクストに刻み込みながら。cf. *Papier Machine*, p.123-124，邦訳 p.223-224

いうものの二面を分かちがたく合体させた存在，「例なし性と類例性とのあいだの矛盾」[150]が，つまり究極の特個性と一般性とが，滲みこみあい，解消されることなく維持され，生き延びる場なのである[151]。

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「息を吹きいれられた言葉」において，特個性と普遍性とが相反しないこと，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[152]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，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[153]。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。さきに普遍が設定され，そこに個別事象を合わせていくやり方，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「範例性」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。かくしてブランショの「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

150　« 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

151　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「テクストの出来事」をみるド・マン自身が，そうしたしぐさによって模範的に，ルソーをテクスト一般の例とみなしていることを指摘している。ド・マンのテクストもまた，テクストにおける特個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 p.239-240

152　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』粟津則雄訳，筑摩書房，1976年）

153　*L'Écriture et la différence*, p.255，邦訳，下 p.6.

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[154]。

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連接,「exemplaire（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，とひとは思うかもしれない。だが，なりえるのだ。範例性が独自性と相反するのは，表面においてでしかない[155]。

「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研究ではみなしてきた。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充分に，切実に感じていた。さきに（批評界の大御所たる）ブランショを批判して彼の「批評」のあり方にデリダは限界をみていたわけだが，デリダはそのうえで「例」にもとづく「批評」行為を肯定する道を提示しようとする。

> （美学的，文学的，哲学的，等の）批評は，精神＝医学的な還元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。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，例となって，殉教者となって，まずは本質的な恒常性を解読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してやってくる。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[156]。

---

154 *L'Écriture et la différence*, p.256–258，邦訳，下 p.6–9

155 « 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 p.11

156 « 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*

この引用は次のように敷衍できるだろう――文学批評ないし哲学的思考とは，なんらかの意味を取りだし示そうとする活動であるかぎりにおいて，「例」を作り，提示する活動なのだ（またそれ自身が例となるのだ）。たしかにそれは還元主義的な精神医学が「症例」を立てていくのと，表面的には同じ活動である。だが，芸術や文学や哲学の批評行為は（あるいは作品そのものも），精神の冒険であって，それはみずから「例」というかたちをとりつつ，何ごとかの証言をおこなおうとする。そこで証言されようとするものは，特個的で一般化不可能であるようなものであろうが，（だからこそ）人はそこに恒常的・普遍的ななにものかを見ようとせずにはいられないのである。批評の活動，思考の活動は，目の前にある具体的で特個的な「例」を，現象学的還元によって知的・合理的に片付けてしまうのではなく，あくまでもその「野生」の力にまなざしを凝らし，それに尽きせぬ敬意を払いながら，なお注釈という理念化の作業を試みる活動なのである。

デリダは「例」が特個性と普遍性の双方を保持する形式であることに早くから気づき，そしてまさに，自分のなさんとする思考活動そのものを，この例というかたちと不可分のものとして意識していたことがわかる。還元的なものとしての精神医学や現象学へのデリダの批判的なスタンスも，例を深く尊重しようとする彼の思考活動として立てられようとしている。そして留意しておきたいのは，まず，ここで可能なる批評の観念が対象の特個性の注視とともにその理念性の追求と不可分のものとして考えられていることである。つまりデリダが単に理念的なあり方を批判対象としているのではないことを押さえたい[157]。

---

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*, p.254–255，邦訳 p. 5

[157] 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。

さらに，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このありうべき「批評」のあり方は，対象を病に陥れる（症例をつくる）のではなく，その野生的な息吹をいっそう生き生きとさせるようなものだとデリダが捉えていることを指摘しておきたい。

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歩一歩，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のであろう。その一つ一つの足どりを本研究ではできるだけ丹念にたどり，デリダを魅惑してやまなかったこの「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[158]。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，まちがいなく，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である。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強く揺さぶったのは，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

---

158 Cf. *Papier Machine*, p.107sq.，邦訳 p.194sq.

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，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（アーカイブ）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とき」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。

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。

むすび

「タイプライターのリボン」には次のような文が読める。

> 一般に範例性とは，出来事と書くためのマシン（タイプライター）とのこの困難な結婚のことである[159]

この文は「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」とも訳すことができるが，いずれにしても，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

---

[159] « 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

念性との（困難であるが祝福すべき）接合がこの文によって明示されようとしている。しかもデリダはこの結婚を「範例性」そのものであると，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，抽象的なるもの・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が）。

この論考の最後には，「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・マンのテクストの力のおかげで，また彼のテク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＝政治的なテクストたちの範例性を〔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」[160]。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もる「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，彼のテク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

---

[160] « 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

言を紹介している。「デリダに何が起きるとしても，それは彼と彼のテク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[161]。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。

『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。

*　　*　　*

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だけではない。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が「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状況のなかから普遍的なメッセージを奇跡的に立ち

---

[161] *Papier Machine*, p.146，邦訳 p.264

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。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状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。さらにテク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，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。この研究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視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。

参照文献

【Jacques Derrida の著作】

La Carte postale, Flammarion, 1980（所収の « Envois » の邦訳，「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〕）

« Che cos'è la poesia?», repris dans Derrida, *Points de suspensions: Entretiens*, Galilée, 1992（邦訳，「心を通じて学ぶ —— 詩とはなにか」，『総展望フランスの現代詩』（『現代詩手帖』30周年特集版）1990, p.248-258）

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）

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；英訳 *The Gift of Death,* translated by David Wills, The University of Chicago Press, 1995）

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）

« Hospitality, Justice and Responsability, A dialogue with Jacques Derrida », in *Questioning Ethics, Contemporary debates in philosophy,* edited by Richard Kearney and Mark Dooley, Routledge, 1999（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）

Papier Machine, Galilée, 2001（邦訳，『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）

Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Presses Universitaires de France, 1990。

Sur parole: Instantanés philosophiques, Editions 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，2001年）

【その他の文献】

Blanchot, Maurice, *Le Livre à venir*, Gallimard, 1959（邦訳，モーリス・ブランショ『来るべき書物』粟津則雄訳，筑摩書房，1976年）

De Man, Paul, *Allegories of reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust,* New Haven : Yale University Press, 1979

Husserl, Edmund, *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）

Kafka, Franz, « Lettre au père », dans *Carnets, Œuvres Complètes*, t. VII, éd. et tr. N. Robert, Cercle du Livre Précieux, 1957（邦訳，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；〔旧訳〕「父への手紙」飛鷹節訳『カフカ全集Ⅳ』新潮社，1959年）

Kierkegaard, Søren, *Crainte et tremblement* dans *Œuvres Complètes*, t. V, P.H. Tisseau et E. M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, 1972（邦訳，キルケゴ

ール『おそれとおののき』桝田啓三郎訳，『キルケゴール著作集５』白水社，1995年）

Kristeva, Julia, Σημειωτικη : 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；『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・松枝到訳，せりか書房，1984）

Lévinas, Emmanuel, « La mort et le temps », Cours de 1975-1976, *Cahiers de L'Herne*, n°.38, 1991（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）

Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Prague, 1975), traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris:Verdier, 1981

Rabaté, Jean-Michel et Wetzel, Michael, *L'Éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don* : colloque de Royaumont, décembre 1990, Métailié-Transition : Diffusion Seuil, 1992

Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions,* Garnier Frères, 1964（邦訳，ジャン・ジャック・ルソー『告白』上・下，小林善彦訳，『ルソー全集』第１-２巻，白水社，1979年・1981年所収）

——*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，白水社，1981年）

Todorov, Tzvetan, *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・保苅瑞穂訳，大修館書店，1974年）

——*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年）

Ziegler, Jean, *La faim dans le monde expliquée à mon fils*, Seuil, 1999（邦訳，ジャン・ジグレール『世界の半分が飢えるのはなぜ？：ジグレー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）

青柳悦子「『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 文藝篇』48，（筑波大学大学院人文社会科学研究科 文芸・言語専攻紀要），2005年

——「範例性と文学 —— デリダの論考から(1)」『文藝言語研究 文藝篇』49（筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻紀要），2006年，pp.95-151

——「範例性と文学 —— デリダの論考から(2)［自己の特個性と普遍性］」『文藝言語研究 文藝篇』50，2006年，pp.25-93

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，pp.51-80

——『デリダ』人と思想，清水書院，2001年

池内紀『カフカを読む —— 池内紀の仕事場 第３巻』，みすず書房，2004年

カフカ，フランツ「判決」『カフカ短編集』池内紀編訳，岩波文庫，1987年

林好雄・廣瀬浩司『知の教科書 デリダ』講談社，2003年

廣瀬浩司『デリダ —— きたるべき痕跡の記憶』白水社，2006年

La Bible, Ancien Testament, Édouard Dhorme éd., coll. Pléiade, Gallimard, 1956（邦訳，『新共同訳 聖書』日本聖書協会，1991年）