

## 生と死の交錯

——リクールとデリダ——

杉 村 靖 彦

本年度の『実存思想論集』の共通テーマは「信仰と実存」である。二〇一四年六月の当学会の第三〇回大会において、茂牧人氏と深井智朗氏を講演者としてこのテーマで講演会が行われたのであるが、その際に司会を務めた縁で、筆者も何か書くようにとの依頼を受けた。筆者の専門は宗教哲学であり、その限りでは、信仰も実存も守備範囲に入ってくるはずである。にもかかわらず、筆者はこれまで信仰も実存も主題的に論じたことがない。その理由の一端は、筆者の宗教哲学的探究が、哲学と宗教を自明のものとした上でその関係を問うのではなく、哲学と宗教が根底から問いただされる地点において、その問いただしの中で両者が参照しあう様子を浮きぼりにしようとするものであったことにある。<sup>(1)</sup>

この探究において筆者が主要な発想源としてきたのが、リクール、レヴィナス、デリダ、アンリ等々、ハイデガー哲学のラディカルな批判的受けとり直しを通して独自の思索を展開してきた現代フランスの哲学者たちである。「現存在」を着手点にして存在の問い自体を想起し直すことから始めたハイデガーは、ついには「哲学の終わり」を語り、「別の始源」からの思索を標榜するようになる。ハイデガーは、この自らの道程がキリスト教神学

を「由来」とすることを認めつつも、自らの思索世界から「信仰」やそれに関連する主題系を注意深く遠ざけてきた。それに対して、今挙げた現代フランスの「ポストハイデガー的」哲学者たちは、現存在の実存論的分析からの哲学の刷新というハイデガーのアプローチから決定的なインパクトを受けながらも、ハイデガー的「実存」の片寄りや欠落への鋭い批判を起点にして、ハイデガーの道程に対するオルタナティヴを提示していく。そして、こうして形成される各々の思索において、ハイデガーが存在の問いをめぐる思索から慎重に切り分けた「信仰」をめぐつて、屈折し捻じれた仕方で独特の考察を繰り広げていったのである。<sup>(2)</sup>

このように見るとき、これらの哲学者の思索は、必ずしも信仰と実存という主題を直接的かつ明示的に展開していないとしても——むしろそうであるからこそ——、この二つの主題と抜き差しならぬ関わりをもち、この種の主題を間接的にしか問えないような思想状況において、宗教哲学のありうる姿を探っていく上での指針となるように思われる。そのように考えて、信仰と実存という両語がほとんど出てこないことを承知の上で、リクルとデリダをめぐる筆者のささやかな考察をここに掲載させていただくことにした。これは、ちょうど「信仰と実存」をめぐる当学会の講演会の二日後に、韓国と日本のリクル研究者を集めた国際シンポジウムで筆者が行ったフランス語講演の日本語版である。あえて対応関係をいえば、リクルとデリダの交錯を描くためのキーワードとした「生・死」が実存という主題に対応するのに対して、両者がハイデガーの現存在分析の内在的批判を通して開く「死者と生者」という問題圏域が、信仰という主題に接することになるだろう。

# 1 問題の所在

二〇〇三年の末に、近づく死を前にしつつ、デリダはリクールへの「讃嘆と忠実の証言」として、短い文章を発表した。これは翌年に『カイエ・ドウ・レルヌ (Cahier de l'Herne)』のリクール特集号に掲載されたテキストであるが、次のような感動的な一節で締めくくられている。

「リクールへの」讃嘆と忠実の証言であるこの文章に署名をするにあたって、最後に「生きた」隠喩を記しておく。私にはこう思われるのだ。私たちはいつも、ある一つの信を、信という徳を分かちもつてきたのだと。二人ともそれぞれ自分なりの仕方、自らに固有の場所、その生誕の地、その「パースペクティヴ」(そうなのだが)、唯一無二の「死の門」から、そのようにしてきたのだと。この信は、約束の言葉〔贈られた言葉〕(parole donnée)として私たちを拘束している。それが与えられることによって、それに呼びかけられることによって、私たちは単純で信じられないような事柄を知るのだ。その姿を描くならば、こういえるだろう。私たちが名づけられなかった踏み越えられない深淵を跨いで、あるいはその深淵を介して、それでも私たちはたがいに話し、聞くことができる。そしてまた——これは私が彼から受けとったもう一つの贈物だが——、私たちはファーストネームで呼び合う〔前もって名づけあう〕(se prénommer) ことさえもできるのだ、と。<sup>(3)</sup>

このような信念、このような約束〔贈られた言葉〕を「分かちもつ」ことによって、二人の偉大なフランス哲学者は、「踏み越えられない深淵をまたいで、あるいはその深淵を介して」終わりなき思想的交流を続けてきたのであった。だが、この深淵それ自体をどのように名づければよいのだろうか。この問いは、二人の個人的な関係だけ関わるのでもなければ、二人がその代表者とみなされてきた解釈学と脱構築という二つの「思潮」の関係だけに関わるのでもない。とりわけそれは、二人が共に、しかし「それぞれのやり方で」問うてきた哲学の根本問題に関わる問いである。

この根本問題への特権的な通路となるのは、彼らが一九九〇年代以来それぞれの仕方で開催してきた証言の観念だというのが、筆者がこれまで立ててきた仮説であった。この点については、すでにさまざまな機会に論じたことがある。<sup>(4)</sup>だが、一体この証言は何を証言しているのか。ここで提示しようとする答えは、まさに本稿の題名に示されている通りである。生と死の交錯、というのがそれである。「交錯」という形容語——絡み合いとか縫れ合いといった方がよいかもしれないが——が含意するのは、二つの項の単なる二分法が問題なのでもなければ、何らかの仕方で両者を結びつける関係だけの問題でもない、ということである。唯一無二の現れざる現象、把握不可能な現象に内属する本質的な複雑性、ほとんど自己矛盾的ともいえるべき錯綜、それが問題なのである。この現象を一息に「生―死」と呼んでもよいだろう。リクールとデリダが辿ってきた交錯する道は、その交錯それ自体によって、この「生―死」という事象の本質的な錯綜を照らし出してくれるのではないか。以下の考察において、そのことを示していきたいと思う。

## 2 解釈学は生を賦活し、脱構築は死を与える？

リクールとデリダ。二二世紀の初頭に相次いで亡くなったこの二人の大思想家は、今述べた通り、解釈学と脱構築という、二〇世紀後半の哲学における重要な二大潮流の代表者と目されている。この二つの思潮はたびたび交差し合ってきた。まず、両者は批判対象を共有している。どちらの立場も、現象学における究極的基礎づけの探究に対する根底的な批判を出発点として自己形成してきた。現象学的還元によって純化された意識に与えられた現象の必然性に対して、解釈学はつねに不可避的に生じる先行・理解を対置させる。脱構築はいえば、現象学が会う「生き生きとした現在」のただ中に、それに無制限の自己差異化、自己不在化を強いるような先行・条件 (pre-condition)——ないしは無・条件 (in-condition)——が作動しているのを暴露するのであった。

だが、どちらの場合も、単に相対主義的な立場をとるということではない。というのも、そもそも現象学が標榜する現象の現出それ自体の絶対性というのが、単なる独断論的な絶対主義ではないからである。これはいわば作動的な絶対性であって、現象学的意識の作用、すなわち「還元された」現象を記述する自らの作用自体を確認する作用によってのみ支えられるものである。まさしくこの「超越論的生」の自己確認のただ中に、解釈学と脱構築はけっして「還元」できない何かを識別する。注目すべきであるのは、どちらの場合も、この「還元不可能」な何かが言語に関わるものだということである。リクールとデリダの一九六〇年代のテキストから、この点に関わる文章をそれぞれ引用してみよう。

まずはリクールが『悪の象徴系』(一九六〇年)の結論「象徴は思考を引き起こす」の中で記した一節を引く。こ

れは、リクール思想の「解釈学的転回」のマニフェストともいべき文章である。

始まりへと接近するには、まずは思考が言語の充実の内に住まわねばならない。……前提なき哲学はない。象徴についての省察はすでに生起した言語、全てがすでに何らかの仕方で言われている言語から出発する。それは前提を伴った思考であることを欲する。この省察にとつて、まず第一にすべきことは、始めることではない。言葉という境域から発してもう一度思い出すこと、始めるためにもう一度思い出すことである。<sup>(5)</sup>

次に、デリダの『声と現象』(一九六七年)から、この著作の根本的な狙いを雄弁に語った一節を引用する。

言語の言語自身に対する戦争という代価を払ってこそ、意味とその起源の問いは思考されるであろう。お分かりの通り、これは他の戦争と等し並みの戦争ではない。意味と世界の可能性をめぐっての論争であるこの戦争は、先に見たような差異において生起する。それは世界ではなく、ただ言語の内に、超越論的な不安〔定〕(*inquiétude transcendentale*) というあり方で住まう差異である。実を言えば、この差異はただ言語に住まうだけではなく、言語の起源であり住处でもある。言語は差異を保持し、その差異がまた言語を保持するのである。<sup>(6)</sup>

以上の二つの引用文には、すでに解釈学と脱構築の間の微妙だが本質的な差異、ないしは係争点が表れている。言語に対する哲学の関係という面では、解釈学の立場は、「全てが何らかの仕方ですでに言われている」場であ

る言語の贈与を受けとることである。その場合、哲学が無前提の地点から絶対的な仕方で開始するという夢を断念しなければならなのは、いつもすでに与えられている象徴的な言語との接触によって「再び想起する」ためである。たしかにそれは、単に失われた始原へと戻るということではない。哲学的解釈学は与えられた言葉を聴くことから始まるが、言語によって開かれる「疎隔 (distanciation)」を不可避の条件としている。とはいえ、根源的な喪失というこの条件を受け入れねばならないとしても、解釈学は、言語がこの疎隔のおかげで可能ならしめる「意味の革新」に参加することができる。したがって、解釈学における「再・自己化 (ré-appropriation)」とは、再活性化の、ひいては「復活」のプロセスなのであり、そこでは人は自己を失うことによって自己を得るのである。

さて、デリダが「言語に住まう差異」という言い方をする時、脱構築は解釈学と見解を共有しているような印象を与えるかもしれない。つまり、哲学に対して言語が根本的に先行しているという考え方である。たしかにデリダにとつても、「意味の可能性」を決定するのは言語である。だが、デリダは差異が言語に住まうだけというだけではなく、言語の「始原であり住処である」とまでいう。それによって全てが変わってくる。言語の問いが、私たちを言語そのものよりもさらに根源的な差異へと導くのだとすれば、そこで私たちは「超越論的不安 (定)」にとらわれざるをえない。この不安 (定) は私たちを際限のない彷徨へと引きこみ、「テキスト世界」も含めて、世界を「生き直す」という可能性を私たちから完全に奪い去ってしまう。言語は構造的、根源的に——あるいはむしろ根源——以前の——「死を与える」ものであり、その意味で「遺言」なのだということ、そこに脱構築的な差異概念、すなわち「差延 (différance)」という発想の核心がある。この限りにおいて、解釈学が生を賦活するのに対して、脱構築は本質的に死を与えるものだ、といったくなる。

両者のこのような対照性を模範的な形で表現しているのが、一九七〇年代半ばに、隠喩をめぐる、より正確に言えば哲学的なものと隠喩的なものとの関係をめぐって二人が交わした批判の応酬である。『生きた隠喩』(一九七五年)の第八研究で、リクールは哲学的言述と隠喩的言述の交差に関する自らの主張を提示しているが、その際、デリダの長大な論文「白い神話論」(一九七一年)<sup>(8)</sup>で展開される「隠喩の摩滅」という考えに批判を加えながら、自らの立場を打ち出すのである。これに対して、デリダは三年後に「隠喩の退引」という論考によって反論している。そこでデリダは、リクール側の「誤解」を説明しながら、自らが隠喩の問いを扱う際の狙いを明確にしようとするのである。この一連の論争はきわめて複雑な内実を持っているが、両者の対立点は少なくとも表面的には明確であるように見える。すなわち、リクールが隠喩によって「隠喩の産出自体に新たな概念の産出を接木」させるような哲学の「若返り」が可能になることを強調するのに対して、デリダは隠喩の内に「原初の意味の不断の消耗」<sup>(11)</sup>が作動していることを暴露し、「隠喩は意味論的なものの彷徨を開始させる」<sup>(12)</sup>というのである。「白い神話論」の末尾でデリダはこう結論する。「ゆえに隠喩はつねにそれ自身の内に自らの死を携えている。そして、おそらくこの死は哲学の死でもあるのだろう。」<sup>(13)</sup>要するに、あたかもリクールが生(13)の門から隠喩に近づくのに対して、デリダは死の門から隠喩に近づいているように見えるのである。

### 3 解釈学のアポリア化と脱構築における肯定

とはいえ、二人の思索のその後の展開を辿れば、両者を決然と対立させるこのような印象は、根本的な再検討を要するものであることが直ちに了解される。

リクルールの側では、『時間と物語』（一九八三—八五年）以来、彼の解釈学的哲学の「アポリア的」な面が際立たせられる。なるほど、リクルールは言語——ここでは「物語的」言語ということになるが——の「詩的」(あるいは「ポイエシス的」)な力への信頼を失ってはいない。時間経験と物語ることとの間に「循環的」な関係を見えるというのがこの書の主導概念なのである。<sup>(14)</sup>だが、ここでは私たちの時間経験は、もはや単に前提や先行理解を帯びたものとして特徴づけられてはいない。リクルールは時間性の「アポリア的性格」を強調する。アリストテレス、アウグスティヌス、カント、フッサール、ハイデガーと、この問題を論じる上で必須の哲学者たちを網羅的に再読した結果、彼は私たち自身であるところの時間性を貫くアポリアを見出すに至った。それは、一言でいえば、人間の時間性を構成する二つの要素である魂の時間と世界の時間を総合することの不可能性である。なるほど、時間を物語るとは「アポリアを詩的に解決すること」だといわれている。だが、それは単に「アポリアを解消する」ことではなく、「アポリアをその麻痺させる効果から引き離して産出的なものとする」ということである。<sup>(15)</sup>人間の条件のアポリア的構造というこの論点は、以後のリクルールにおいてますます顕著になっていく。彼の思想の総合の書である『他者としての自己自身』（一九九〇年）の「自己の解釈学」では、その全論述が、人格的自己同一性のアポリア、すなわち自己性（「誰」の問い）と同一性（「何」の問い）に引き裂かれたその有りように貫かれている。『記憶・歴史・忘却』（二〇〇〇年）では、記憶のアポリアが全ての考察の現象学的地盤になっている。それは、「かつてあった (avoir-été)」と「もはやなく (n'être-plus)」という二つのエレメントの間で引き裂かれていくという有りようである。

ここで、同じ時期のデリダの歩みへと目を転じてみよう。そうすると、それが以上のリクルールの歩みと奇妙な対照関係を描いていることが見えてくる。デリダの方は、にわかに脱構築の「肯定的」な面を強調し始めるので

ある。一九八四年の講演「他者の創発 (L'invention de l'autre)」には次のような一節が記されている。

脱構築とは創発的なものであり、さもなくば存在しない。脱構築は方法的手続きに甘んじるのではなく、通路を開き、前進し、印をつけていく。……脱構築の歩みは肯定を賭け金とする。それは、出来事、到来、創発<sup>(16)</sup>の出来に結びついた肯定である。

この根源的な「諾 (oui)」は、脱構築のただ中で脱構築不可能なものであり、正義の理念と一体化される。そうして、ステレオタイプのデリダ像——極端な相対主義、不真面目なニヒリズムというとくにアメリカで広まったイメージ——は変更を迫られるのである。

このようにして、リクールとデリダを分かつかに見えた分割線は、その自明性を失っていく。一方で、リクルの解釈学は、もはや単に生を賦活するものとはみなせなくなる。それは私たちの存在論的条件をなす諸々のアポリアに対してますます鋭敏になっていく。それらのアポリアは、もはや解釈する自己によって「再自己化」できると隔たりには還元できなくなるだろう。他方、デリダの脱構築もまた、単に死を与えるものとはみなせなくなる。全てをたえず差延化する準・超越的 (quasi-transcendental) な動きの中に、デリダはつねに、到来するもの、入り来る「創発する」(inventer) ものの根源的な肯定をみてとるのである。二人の哲学者の歩みが織りなすこの奇妙な交錯を、一体どのように理解すればよいのだろうか。そして、さらに広いコンテクストにおいて、それは私たちに何を思索させるだろうか。

#### 4 「生・死」の「証し」——ハイデガーを經由して

リクールとデリダの歩みのこの奇妙な交錯に積まれた賭け金を正しく見積もるためには、ここまで示唆してきた一組の語の含意をさらに明確化しようと試みるべきである。すなわち、生と死という語である。一体、目下のコンテキストにおいて、生と死とは厳密には何を意味するのだろうか。先に隠喩をめぐる両者の論争に言及した際、筆者はそれを図式化して、リクールが生の問題に接近するのに対して、デリダは死の問題から接近しているように見える、とまとめた。だが、デリダが哲学の「死」を語り、リクールが「生きた」隠喩を語っていることから判断する限りでは、二人は生と死という語を一般的で漠然とした意味で用いているようにも見える。事実、両者の隠喩論争が、それ自身の限界に面した哲学的言述の生死を第一の主題としていることは疑えない。

しかしながら、二人が生と死という語を「隠喩的」な意味でしか用いていないと考えるならば、それもまた間違いであると思われる。むしろ、リクールとデリダにおいては、「文字通りの」意味での生と死が主に主要な関心事となってきたのであり、哲学の生死という問題も「現実の」生死の問題を抜きにしては考えられないようになっていのではないか。それが以下に主張していきたいことである。

たしかに、一九七〇年代までは、リクールもデリダも、この問題の二つの次元の結びつきを必ずしも十分な仕方では明示化できていなかった。リクールは、『意志的なものと非意志的なもの』（一九五〇年）の第三部で生と死について短い考察を記しているが、それ以外では、「現実の」生死という問題を主題的に論じることにはなかった。デリダの方は、死をめぐる数々の定式や形象を戦略的にもちだすものの、<sup>(17)</sup> 私たちの存在自体の可死性を正面から

扱うことはなかった。ところが、一九八〇年代以降になると、生と死それ自体に関する考察が二人の思索の中で徐々に目立ってくるようになる。ここで重要なのは、両者におけるこうした重心移動が、彼らがこの時期に熱意をもって深化させていった「ハイデガーとの論争」と一体になって進んできたという事実である。

論争の舞台となるのは、『存在と時間』で「現存在の実存論的分析論」と呼ばれるものである。ハイデガーの道程をごく簡単にまとめておこう。周知のように、ハイデガーが現存在というのは、私たち各自 (jemeinig) がそのつど (jewellig) それであるといろの〈現に在ること〉である。現存在は「自らの存在において自らの存在が問題となる」という在り方をしているがゆえに、現存在の意味の解明は存在の問いの仕上げへの第一の通路となる。この課題を担うのが実存論的分析論である。だが、これは意識や主観、人間存在といった哲学の伝統的概念の単なる置き換えなのではない。問題となるのは、そうした概念の支配下ではつねに「飛び越されて」きた、sum cogitans の sum を構成するはずの〈現に在ること〉自体である。こうして、『存在と時間』の前半〔第一部〕では、「世界内存在」という現象がその「平均的日常性」に即して実存論的に分析されていく。きわめて内容豊かなこの一連の分析は、第一部の終わりで「気づかう (Sorge)」という概念へと行きつく。この「気づかい」が「現存在の存在意味」とみなされるのである。

だが、この段階では、気づかいはまだ、世界内存在に内属する分散性を反映した「構造的多様性」において提示されているのみである。このことは、気づかひの根そのものにはまだ至りえていないことを意味する。さらに探究しなければならないのは、現存在がいかにして自らを「その本来性 (Eigentlichkeit) と全体性 (Ganzheit) において」理解できるのかということである。この点が明らかにならねば、現存在の分析論は維持されえないだろう。まさにこの局面において前面に出てくるのが死の問いにはかならない。すなわち、世界内存在はその根本

体制においては「死への存在 (Sein-zum-Tode)」であることが見出されるのである。逆説的にも、自己自身の死に、自らの全ての存在可能性を不可能化するこの「不可能性の可能性」に面することによって、現存在は自己自身へとまとめ上げられ、「最も固有な、没関係的な、追いつけず確実な」自己の存在可能性へと連れ戻されるのである。「先駆的覚悟性」において自らの死を「引き受ける」ことによって、現存在は自己自身に対して全く「透明 (透見的)」になり、「本来的自己存在可能 (本来的に自己自身で在りうること)」から自らを理解するに至る。現存在が自らの存在の全体的で根源的なあり方を自覚するこの仕方を、ハイデガーは「自己を証しすること (sich bezeugen)」と呼んでいる。

さて、本稿の文脈からすれば、ここで次の二点に注目しなければならない。第一には、こうして証しされるのは、本稿の冒頭で「生ー死」と一言で呼んだ事象がハイデガーの見地においてとる姿だということである。これがハイデガー自身に忠実な言い方でないことは承知している。ハイデガーが現存在の分析論から「生」に関わる語彙を周到に排除しているのはよく知られた事実である。とはいえ、現存在の分析論が、『存在と時間』に先立つ「事実的生 (faktisches Leben)」の解釈学を引き継ぐ形で形成されたことは否定できない。だとすれば、自らの死へと「覚悟」した現存在の本来的自己の証しを、「生ー死」の最も集約された現象化とみなすことも許されるだろう。だが、さらに忘れてはならないのは、「自己自身で在りうること」「自己自身の存在可能」へのこうした「実存的」覚醒は、単なる個人的な出来事ではないということである。すなわち、このような「突破」によってこそ、現存在の「実存論的」分析論は、哲学の最も根本的な問いである存在の問いの護り手として自らを維持するのである。要するに、生が自ら自身の死に面して最も個人的な次元で行う「決断 (Entscheidung)」だけが、哲学それ自体の生死を「決する」ということになる。だからこそ、リクールとデリダがそれぞれ遂行するハイデ

ガーの読み直し、本稿全体にとっての導きの糸となるのである。

## 5 リクールとデリダ——ハイデガーの「死への存在」をめぐる二つの変形的読解

一九八〇年代以降、リクールとデリダは、ハイデガーに関する考察、とりわけ『存在と時間』の実存論的分析論についての考察をたえず深化させてきた。とはいえ、それは単にハイデガー研究という次元での話ではない。そこで遂行されてきたのは真の意味での「対論（Auseinandersetzung）」であり、ハイデガーとの係争点を明示化していくことによって、二人は自ら自身の思想の根底に関わる事柄を表現し直していったのである。デリダのハイデガーとの「対論」は、断片的で多様な姿をとるのがつねであったが、『精神について』<sup>(19)</sup>（一九八七年）や『アポリア』<sup>(20)</sup>（一九九六年）のような著作において比較的まとまった形をとるに至った。リクールの側の「対論」が頂点に達するのは、『記憶・歴史・忘却』<sup>(21)</sup>の第三部の、まさしく「ハイデガーとの論争」と銘打った箇所でのことである。

さて、二人の『存在と時間』読解には、本稿にとってきわめて興味深い二つの共通点がある。第一には、リクールもデリダも、証しという概念に特別な注意を向け、ハイデガーの分析論においてこの概念が持つ公理的ともいうべき地位を厳密かつ真剣に受けとめていることである。よく知られているように、リクールは『他者としての自己自身』でこの概念を取り入れて、自らの「自己の解釈学」の核心部へとアクセスさせる「パスワード」<sup>(22)</sup>へと作り変えた。デリダもまた、この概念が持つ特別な地位を見逃さず、『アポリア』では、この概念が「存在と時間」で枢要な役割を果たしており、単に現象学的でもなければあらゆる現象学から免れているわけでもない<sup>(23)</sup>が

ゆえに、あらためて問いを向けるべきものであることを強調している。第二には、それにもかかわらず、ハイデガーの証し概念の中核となる発想に対して、両者とも留保を付け、不信を表明していることである。彼らが問いたずのは、自己自身の死を死ぬという可能性を現存在の最も固有な存在可能性として自己化するという営みを、現存在の自己の証しの軸に置くというハイデガーの発想である。これは、現存在の根本特徴を「死への存在」に見ることに反対しようということではない。むしろ、二人は「死への存在」という現存在の体制に対してハイデガー自身よりもさらに忠実であろうとするのであり、その結果、それぞれの仕方で「死にうること」についての別の読解（リクル<sup>(24)</sup>）へと逢着するのである。

リクルによるハイデガーの読み直しの全体を導いているのは、「……まで生き続け（生き残り）たいという願い（le vou de demeurer vivant jusqu'à...）」という定式である。この表現は次のようにして導入される。

死へと向かって生きるのではなく、……まで生き続け（生き残り）たいという願いによって引き起こされる喜びは、それとの対照によって、ハイデガーのいう死への覚悟性の実存的、部分的で、偏向的であらざるをえない側面を際立たせるのではなからうか。<sup>(25)</sup>

この一節を単に死の問いを無視しようとするものとして解してはならない。というのも、この「願い」は、リクル自身が意図して「死にうること」についての別の読解」と名づけた箇所の冒頭に置いたものだからである。「……まで生き続ける（生き残る）こと」という定式において「死」という語が消えていることは、むしろそれ自体が「死への存在」のあり方を無言の内に表していると解するべきであろう。そのように見るならば、リク

ールが一度きりではあるが、死を「もつとも根源的な存在可能〔在りうること〕の不可避的かつ偶然的な中断」と形容している点が重要である。そもそも死とは、自己自身の死の引き受けによって完成するはずのハイデガー的な「もつとも根源的な存在可能」をも中断させるものである。「……まで生き続ける〔生き残る〕」というリールの願いが証言しているのは、〈中断的な死への存在〉としての私たちの現存在の根本体制にはかならない。「死への存在 (Sein zum Tode)」の「く (zu)」は、どれほど完全な「覚悟」をも超えている。その意味で、「可能性の可能性」というハイデガーによる死の規定は、まさしくそれが実現しようとする瞬間に、「可能性の不可能性」へと反転せざるをえない。これは、私たちが死への存在であることの証しは、どこまでも媒介的で部分的な仕方ではかなされえないということである。だからこそ、私たちはそのつど「生き続ける〔生き残る〕」という在り方へと送り返されるのであり、この在り方は私たちの根源的な存在可能性ではあるが、決して本来的にはなりえず、つねに「未完成」なものであり続けるのである。リクールにおいて、自己の証しが本質的に「裂けた (brisee)」ものとならざるをえない理由はここにある。証しされる自己は、完成するどころか、記憶の作業であると同時に喪の作業でもあるような「自己に対する長い作業」を必要とする。ただこの作業の終極においてのみ、「死ぬことの全く事実的な必然性が、なるほど〈死にうること〉にではないが、〈死なねばならないこと〉の受容へと転じうる」<sup>(27)</sup>ことを希望することができるのである。

では、デリダが展開する「〔死にうること〕についての別の読解」はどのようなものとなるのだろうか。ハイデガー的な死への存在を徹底的に「アポリア化」してそれが存立できなくなる地点にまで追いやるといのがデリダのやり方であるが、これは脱構築の模範的なふるまいであるといえる。ハイデガーのいうように死が「不可能性の可能性」だとしたら、自己自身の死の証しとは何を意味することになるのか。その点をデリダは改めて検討

していく。自己の死を死ぬということが「不可能性の可能性」、すなわち私たちの全ての可能性が不可能になる可能性という姿をとるというのは、デリダの見方によれば、この可能性が実際には「不可能性としての可能性」として現成せねばならないことを意味する。この「として」というささやかな接続辞には、自己矛盾が、すぐれた意味での「アポリア」が内包されている。そして、このアポリア的構造は、自ら自身の死を死ぬことというこの際立った存在可能性によって保証されるはずの、本来的自己存在可能（本来的な自己で在りうること）の「それ自体としての (comme tel)」証しを根底から揺るがすことになる。この点について、デリダは次のような印象的な記述を与えている。

〈として〉が意味するのは、まさしく可能性が不可能性として露わにされると同時に、不可能性として突入されるということである。それは、単に不可能性の可能性という逆説的な可能性であるのみならず、不可能性としての可能性である。……これは、自己のもつとも固有な可能性であると同時に、不可能性である限りにおいての（もつとも固有な）可能性である（それゆえもつとも固有でない可能性である、と私ならば言うが、ハイデガーはけっしてそうは言わないであろう）。〈として (es)〉はこの上なく思考不可能なものを蔵しているが、それはまだ〈そのようなものとして (als solche)〉ではない。というのも、一体どのようなにして、不可能性である限りにおいての（もつとも固有な）可能性は、それ自体がすぐさま姿を消すことなしになお〈そのものとして〉現れうるのであろうか。このことを問わねばならないであろう。この可能性自体が姿を消すというのは、〈そのものとして〉があらかじめ闇に沈んでしまい、その本質的な消失によって、現存在を他の形態の存在者……から区別する全てのものが失われてしまうということであり、そしてまた、現存

在の固有の死は、根源からして終焉 (Verenden) と絶命 (Ableben) によって汚染され、寄生され、侵入されていくことである。<sup>(28)</sup>

こうして、自己自身の死に対するハイデガー的な「決断〔決定〕」は、本質的に「決断〔決定〕不可能」なものとなる。<sup>(29)</sup>これは、単に現存在の各自性の次元での話ではなく、同時に実存論的・存在論的な次元での話であり、哲学的なものを他の全てから区別しそれに場所を与えるはずの分析論が抱えこむことになる決定不能性である。ここでもまた、同じ主題をめぐるリクールの考察が示したのと同様、ハイデガー的な証しは保持されなくなる。リクールの場合は、彼のいう「裂けた証し」は「……まで生き続ける〔生き残る〕」という実存的願いによって証されたのだが、デリダのいうこの決定不能性、自己化不可能な自己自身の死というこの不可能な可能性は、実存的な次元でどのように証されるのだろうか。ハイデガーの死の切迫 (Bevorstand) という概念 (『存在と時間』第五〇節) に対して意図的に逸脱的な解釈を仕掛けることによって、デリダはこの点について、極度に複雑で謎めいてはいるが、きわめて重要な説明を与えている。

……生はつねにあまりに短いものである以上、そこ「死にまつわる諸々の境界」では一方が他方を待っている。なぜなら、そこへと、この待ち合わせへと、両方が同時に到着することは決してないからだ。死とは結局、この不可能なる同時性の名であり、……それでもわれわれが共に待っている不可能性の名なのである。<sup>(30)</sup>

死への存在という現存在の成り立ちを性格づける死の切迫は、デリダにとって、生と死はたがいに待ち合いな

がら決して一緒にはならず、決して待ち合わせに到着することはないことを意味する。自己自身の死を死にうるという証しが直ちに不ー可能として明らかにならねばならないのは、生がつねに死との待ち合わせを逸するものだからである。それは、単に死がどこまでも生に固有の内在性の外側にとどまり、つねに待ち合わせに遅れてやってくるからではない。デリダのいう「錯時 (anachronie)」には、それと同時に、死はあまりにも早くやってくるのだということ、すなわち生はつねにすでに死に刺し抜かれ、根源的にそれ自身の喪であり、死に対する生き残り＝余一生 (sur-vie) であることが含意されている。このように、「自他としての自己自身の切迫／待ち合い (s'attendre soi-même comme l'un l'autre)」——リクールの「他者としての自己自身」を示唆した言い回しと思われる——であるような「根源的な喪の生き残り〔余一生〕こそが、デリダによる「〔死にうること〕の別の読解」を貫通する不ー可能な証しの担い手であろう。この逆説的な生き残り〔余一生〕に、デリダは「幽霊〔再来霊〕 (revenant)」というあだ名をつける。つまり、ハイデガー的な現存在は、その「死への存在」としての体制に真に忠実であろうとするならば、まさしく「幽霊的現存在」へと変形されねばならない、というのである。私たちの現存在は、根源的に、否、むしろ根源以前から、一個の幽霊である。これは冗談のような結論である。デリダはふざけているのだろうか。そうかもしれない。だが、この常軌を逸した行程は、きわめて遊戯的であると同時にきわめて真剣なものであると思われる。この奇矯な考察は、私たちを構成する「生・死」が、そこへと接近しようとする全ての試みを無力化しながら私たち自身から逃れ去っていく当の地点へと、正確に照準を定めているからである。同様の状況の中で、リクールはそれを「未完成」の相の下で受け入れようとした。リクールの自己の「裂けた」証しは、理論的にはアポリア的構造を持ちながらも、実践的には「作業」によって引きついでいけるものであった。それはまずもって喪の作業であり、そこには自己自身の死の自己化不可能性への喪

の作業も含まれているのであるが、その恵みを「……まで生き続ける〔生き残る〕」自らの生の肯定として希望しうるものであった。<sup>(32)</sup> それに対して、根源的な喪、不<sup>一</sup>可能で制御できない喪に貫かれたデリダ的（生き<sup>一</sup>残り〔余<sup>一</sup>生〕）にとつては、喪の作業も含めていかなる「作業」もありえない。デリダのいう喪は、むしろ「受難<sup>(33)</sup>」受動（passion）と一体化するのであり、レヴィナスのようにいえば、いかなる受動性よりもお受動的な受動である。現存在の根底をなすが、幽霊の時間、時間に反する時間、錯<sup>一</sup>時をその時間性とするような時間なのだとすれば、「生<sup>一</sup>死」は最初から「不<sup>一</sup>可能なものの試練」にさらされていることになる。このような条件——ないしは無<sup>一</sup>条件——の下でこそ、「不可能で必然的な死」（ブランシヨ）<sup>(34)</sup>と「生の彼方の生、生以上の生」<sup>(35)</sup>とが「同時に」——とはいえこの〈時〉は決して「同じ」時ではありえないが——体现されるのである。

### 結論——乗り越えられない深淵をまたいだ対<sup>一</sup>話

以上、現存在の〈死にうること〔死という存在可能性〕〉というハイデガーの概念に対して、リクールとデリダがそれぞれ行つた「別の読解」を跡づけてきた。二人の晩年の思想が持つ産出力の全てが、この読解の内に凝縮され、畳み込まれているといつても過言ではない。加えて、リクールとデリダの道程は、最晩年にあたる二世紀の最初に再び交差し、両者はそれぞれの長きにわたる思索の終着点というべき「赦し」や「贈与」の問題をめぐって再び論争を行っている。以前よりもはるかにニュアンスに富んだものとなつたこの論争の争点もまた、彼らのハイデガー読解を起点にしてこそよりよく理解できるのである。<sup>(36)</sup> 紙幅の関係上、この点についてここで詳論することはできない。本稿の締めくくりとして、リクールとデリダの間のより微妙なものとなつた争点について

少しばかり述べておきたい。その際、以上のようにして変形された〈死にうること〉の分析論を背景にして、両者の進む道がどこで分岐していくのかを示してみよう。

少なくともいえることは、リクールとデリダが「ハイデガーとの論争」を通して得た共通の獲得物は、自己自身の死の自己化によって証されるハイデガー的現存在の「全体性」の根底的な攪乱であったということである。結局のところ、このことによって、「生－死」という問題系に、それが本来持つ底なしの錯綜性が返却された、というのが筆者の見方である。この問題系にあらためて「死の門」から接近するならば、そこで死の問題から「死者たち」への問題へと滑り行く様が見てとられるであろう。自ら自身の死を死ぬことの証しに刻まれた根源的な裂け目は、死の問いへと接近しようとする者に、他者たちの死、すなわち死者たちを経由することを強いる。だからこそ、『記憶・歴史・忘却』のリクールは、彼のいう「自己に対する長い作業」が、裂けた証しのつねに未完となる媒介として、「死者たち」に対する作業によって引きつがれねばならないことを強調するようになる。死者たちへの作業とは、死者たちの永遠なる喪失を介して、彼らが「いた」という事実の中に埋もれている他なる存在可能性を掘り起こすということである。デリダの場合は、私たちの現存在は、生き－残り（余－生）というその「幽霊的」構造のゆえに、自己自身よりもさらに深い所で、無数の死者たちを——人間も非人間も含めて——迎え入れねばならないことになるだろう。こうして両者のいずれにおいても、私たちの「生－死」は、その脱全体化する錯綜性によって、ハイデガーのいう根源的時間性の「脱自的統一」をかき乱すことになる。一人一人の「生－死」は、それ自身が生者たちと死者たちとが交差する場と化し、そうして根本的な多元性を帯びた「歴史性」そのものとなるのである。

だが、リクールとデリダの間には、最後までズレが残り続ける。わずかのズレであるが、本質的なズレである。

『死まで生きつつ』と題された遺稿の刊行によって、今では私たちは、リクールが『記憶・歴史・忘却』を執筆していたのとはほぼ同時期に、ひそかに「死についての省察」に専心していたことを知っている。<sup>(37)</sup>そこにおいて、リクールは「死者」の問題について二つの重要なことを主張している。すなわち、私たちは死者（の行方や運命）を想像せざるをえないことと（彼はまだ存在しているのか？どこに？どんな他の場所に？私たちの目には見えないどんな形で？別の仕方で見える仕方で？）、<sup>(38)</sup>にもかかわらず、そうした想像を「祓いのける」必要があること、この二つである。想像された死者たちを祓いのけるという代価を払ってこそ、喪と記憶の作業が起動し、「……まで生き続ける（生き残る）こと」をめぐる「裂けた証し」は支えを得るのである。こうして幽霊は証人へと転じられる。すなわち、誰も自己化できない「死なねばならないこと」と、それでも「残り続ける」生との二重の証人である。

この考察はデリダを納得させられるだろうか。おそらく納得させられないだろう。私たち自身の死を構成する不－可能性にどこまでも忠実であろうとするデリダにとつては、現存在は、存在論的——もしくは「憑在論(hauntologie) 的」(デリダが編み出した奇妙な造語)<sup>(39)</sup>に——幽霊的生き残りなのであって、まさにそのことによって、不可避免的に死者たちにとり憑かれている。死者たちは決して十分に死ぬことはなく、それゆえ決して「祓いのける」ことはできない。幽霊としての死者を祓いのけないこと、それは脱構築の狂おしいほど誇張的な正義を守る倫理的要求だとさえいえるかもしれない。

これに対して、リクールの側からはいかなる反論がありうるだろうか。たしか二〇〇二年のことだったと思うが、ユネスコがパリで開催した会議の席で、二人が対決したのを筆者は記憶している。まずリクールが講演を行い、それに対して、デリダはいつものように不－可能なものの経験を引き合いに出しつつ微妙な批判を込めたコ

メントを繰り広げた。それに注意深く耳を傾けていたリクールは、おもむろにこう問うたのである。不－可能なものが問題だというならば、あなたは今述べた全ての事柄をどのようにして知るのですか、と。このようにして、二人の対－話は終わりになく続いていく。決して合意に達することなく、「乗り越えられない深淵を跨いで」。この深淵こそが「生－死」と名づけられるものであろう。おそらくこうして更新されていくやりとり自体が、デリダが冒頭で引いた文章で述べていた「単純だが信じられないようなこと」に違いあるまい。これは私たちが続ける価値のあるやりとりであろうか。そうである、と筆者は確信している。なぜなら、それは単なる哲学的語彙のクロバットではなく、私たち一人一人が自らの奥底に宿す「歴史」の生起に直接関わる事柄であるはずだからである。

## 注

- (1) この点についての途上の素描として、以下の拙論を挙げておく。杉村靖彦「宗教哲学へ——証言という問題系から——」(1)、『哲学研究』五八五号、五八六号、京都哲学会、二〇〇八年、六一一―八五頁、一一三―三頁。
- (2) この道程を表面的に描写すれば、D・ジャンコーのいうように、「フランス現象学の神学的転回」という表現をもち出すことも可能であらう。Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Eclat, 1991.
- (3) Jacques Derrida, «La parole. Donner, nommer, appeler», in *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Ed. de L'Herne, 2004, p.24.
- (4) 以下に拙論を参照されたい。Yasuhiko Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour de l'idée d'attestation», in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 80, Montpellier, Institut Protestant de Théologie, 2005, p.483-498; «Témoins de la Vie, entre le philosophique et le religieux. Relire *Les Deux Sources* du point de vue de l'après-désastre», *Annales bergsonniennes VI. Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, PUF, 2013, p.195-210.

- (5) Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p.480.
- (6) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Seuil, 1967, p.13.
- (7) Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- (8) Jacques Derrida, «La mythologie blanche», in *Poétique*, n.5, 1971. Repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- (9) この点については、トマス・レヴィの次の著作が最も詳しい。Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, coll. Philosophies, Paris, PUF, 2006.
- (10) Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op.cit., p.373.
- (11) Jacques Derrida, «La mythologie blanche», op.cit., p.256.
- (12) Ibid., p.287.
- (13) Ibid., p.323.
- (14) 「時間は物語的に分断される限りにおいて人間的時間となる。逆に、物語は時間的経験の諸特徴を描く限りにおいて意味をもつ。」(Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome 1*, Paris, Seuil, 1983, p.17.)
- (15) Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome 3*, Paris, Seuil, 1985, p.199.
- (16) Jacques Derrida, «Invention de l'autre», in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p.35.
- (17) とはい、『声と現象』の冒頭には、「今私は死んでゐる」というヘーの短編からの引用が掲げられている。この定式は『声と現象』行論全体を導くものである。
- (18) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927-1993, p.265 (Traduction française par Martineau, p.193).
- (19) Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- (20) Jacques Derrida, *Apories. Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996.
- (21) Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- (22) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p.335.
- (23) Jacques Derrida, *Apories.*, op.cit., p.96-97. 同じ著作の別の箇所では、ハイデガーの証し概念の特別な性格がさらに掘り下げて説明されている (p.115)°

- (24) これは、リクールが『記憶・歴史・忘却』第三部で繰り広げる「ハイデガーとの論争」の極点を彩る表現である。Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., p.466. なお、この箇所に焦点を当ててリクールとハイデガーの関係を詳論したものとして、次の拙論を参照されたい。杉村晴彦「……まで生き続けること」——リクール『記憶・歴史・忘却』における「ハイデガーとの論争」、秋富克哉／関口浩／の場哲朗編『ハイデッガー「存在と時間」の現在』南窓社、二〇〇七年、二〇九—二二七頁。

- (25) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., p.466.

- (26) Ibid., p.467.

- (27) Ibid.

- (28) Jacques Derrida, *Apories*, op.cit., p.125-126.

- (29) 「決定不可能性」がデリダ思想全体を貫く鍵概念の一つであることはいうまでもない。

- (30) Jacques Derrida, *Apories*, op.cit., p.118. 死の「切迫 (Bevorstand)」について、ハイデガー自身は次のようにいつている。「死とさういふことによつて、現存在自身が自らのもつとも固有な存在可能において自己自身へと切迫してくる (sich bevorstehen)。」  
 ヴァザンはこの sich bevorstehen を「自己自身と待ち合わせる」と訳し、マルティノは「自らに先へ行する」と訳す。デリダはそれらの訳を念頭に置きつつ、「この一文を「死ということによつて、現存在自身が自らのもつとも固有な存在可能においてたがいに待ちあふ」と訳している。デリダのこの読み方のアクロバティックな点は、sich bevorstehen を「attendre」と訳すことで、あえてそこに「自他待ち合い」という相互性の意味を響かせていることである。そこから生と死の（いつも逸せられる）待ち合わせという尋常ならざるイメージが出てくることになる。

- (31) Ibid., p.130.

- (32) 「……でリクールの次のような美しい表現を思い起すべきであろう。「喪の作業は記憶の作業の代価である。しかし、記憶の作業は喪の作業の恩恵である。」(Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., p.88)

- (33) Cf. Jacques Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

- (34) Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p.108. (デリダは「アボリア」のとある註の中への表現に言及し「詳論」しつつ (Jacques Derrida, *Apories*, op.cit., p.134, note 1))。

- (35) Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée/Le Monde, 2005, p.54.
- (36) この点については次の用語を参照された。Yasuhiko Sugimura, «Du mal au pardon — derniers débats entre Ricœur et Derrida», *Rue Descartes, Hors série: L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Paris, Collège International de Philosophie, 2006, p.131-139.
- (37) Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Seuil, 2007.
- (38) Ibid., p.36.
- (39) トリムの次の著作を参照された。Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.