

## 「最後のユダヤ人」

——デリダ、ユダヤ教とアブラハムのなもの

ジゼル・ベルクマン

(訳 = 佐藤香織)

デリダが没して 10 年が経とうとしている。そして、生き残りという驚くべき現象によって、彼のテキストが我々のもとに到来し続けてからも 10 年になろうとしている。まるで地下納骨堂<sup>クリプト</sup>からテキストがファックスで送られてくるかのようだ。「我々がどこにしようとも」、あの地下納骨堂からデリダは我々を見守っているのだろう。デリダの埋葬のためにリス＝オランジスの墓地に赴いたとき、自らを「最後のユダヤ人」と呼ぶことを好んだ彼の埋葬はユダヤの儀式に則って行われるのだろうか、と自問したことを思い出す。それは十月のものの悲しく晴れた日だった。埋葬はユダヤ式ではなかった。ブノワ・ペータースの伝記には、非ユダヤ人の妻マルグリットが死後に彼と再び一緒になれるよう、デリダはユダヤ人区画に埋葬されることを拒んだとある<sup>1</sup>。ここにみられるのは、彼の思考につきまとっていたであろうユダヤ性〔judéité〕への、ユダヤ的条件への不忠実な忠実さ〔fidélité infidèle〕に関する好例である。ユダヤ的条件という問題含みのこうした遺産を、彼はしだいに自分のエクリチュールと思考の中心に置くようになった。ここには主題以上のものがあり、それは彼の一生を通じて絶えずつきまとった中心的な動機である。そしてそれは動機よりもなお大きい。それは衝動であり、癒えることのない傷でもあり、中心的な外傷でもあるのだ。デリダは自分のことを「最後のユダヤ人〔dernier des juifs〕」と呼ぶことを気に入っており、「アラブのユダヤ人」、自称マラーノ<sup>2</sup>であった。こう

<sup>1</sup>〔訳註〕Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010, p. 659. [『デリダ伝』原宏之・大森晋輔訳、白水社、2014 年、736 頁]

<sup>2</sup> Cf. 「[...] 私はますます真剣にマラーノという形象と戯れる。君がユダヤ人として自分を示さないならばそれだけいっそう君はユダヤ人であるだろう」(« Abraham, l'autre », in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, J. Cohen et R. Zagury-Orly (dir.), Galilée, 2002, p. 22.) 「実際、スペインのマラーノたちは、たったひとつの秘密の記憶までも失い、分散し、複数化することになっていったかもしれない」(Foi et savoir. *Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Seuil, 1996, p. 100. [「信仰と知——たんなる理性の限界における「宗教」の二源泉」松

した条件、あるいはむしろ（人質とは無条件であるとレヴィナスが語る意味での）ユダヤ的無条件は、曝け出されていると同時に秘密でもある彼の思考の動因となった。モーリス・ブランショは、『終わりなき対話』の「ユダヤ人であること」という章の中で、「選び〔élection〕とは変様である」<sup>3</sup>と書いていた。デリダはブランショと非常に近いのだから、こうした表現方法を自分のものとすることもできたであろう。ヴィシー政権の反ユダヤ的な法の名において1942年に高校から追い出されたデリダは、収奪〔expropriation: 脱固有化〕を、身をもって体験したのである。『割礼告白』で彼が述べているように、それは創設的な出来事であったのだ。「1942年、ベン・アクヌーンの高校から色黒で小さく非常にアラブ的なユダヤ人が追い払われた。彼は何も分かっていなかった。両親も友人たちも誰も、彼にその理由をほんの少しも教えてくれなかったのだ […]」<sup>4</sup>。

脱構築は根こぎ〔déracinement〕、異化〔dissimilation〕、そして追放〔exil〕というこの経験に自らの起源を見いだしたのであろうか。こうした経験はユダヤ教性〔judaité〕と歴史的な破局——ユダヤ教性が危うく消え失せてしまうほどの破局——の比類なき経験にほかならない。デリダは合一的かつ共同体的なあらゆる融合に常に批判的であり（この点に関しては『友愛のポリティックス』を読み返していただきたい）、また彼はイスラエルの情勢に常に注意を払っている。彼は決して自らのユダヤ性を否認せず、いくつかの状況においては、2004年にジャン・ビルンバウムに応じて行われた最後の対談で説明しているように、「私たちユダヤ人〔nous, les juifs〕」と述べるに至った。

まず二つ確認しておきたいことがあります。私は確かに「私たち」と言うことを苦にしていますが、「私たち」と言うこともあります。この点では私はあらゆる問題に責め苛まれており、その筆頭に、イスラエルとある種のシオニズムの、破滅的で自殺的な政策があります […] ですが、これほどの問題があり、他にも多くの問題を私は私の「ユダヤ性」に対して抱えているにもかかわ

---

葉祥一・榎原達哉訳、『批評空間』II-14、177頁）。また、「マラーノたちに、私はいつも密かに彼らに同一化してきた（誰にも言うてはいけない）」（*Mal d'archive*, Galilée, 2008, p. 111 [『アーカイヴの病』福本修訳、法政大学出版局、2010年、115頁]）も参照。

<sup>3</sup> [訳注] Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 185. ブランショは、『創世記』32章において、ヤコブが「イスラエル」と名を変えるように言われたことについてのアンドレ・ネーエルの分析を参照している。

<sup>4</sup> Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Derrida, Circonfession*, Seuil, 2008, p. 57.

らず、それでもなお、私が私の「ユダヤ性」を否認することはけっしてないでしょう。いくつかの状況では、私はつねに、「私たちユダヤ人」と言うでしょう。これほど責め苛まれている「私たち」は、私の思考のうちなる、このうえなく不安なものに核心にあります。それ〔その思考〕は私が、ほとんど冗談を言うつもりもなく、「最後にして最低のユダヤ人」と綽名した者の思考です。それは、私の思考のなかの、アリストテレスが深遠にも祈り〔*eukhé*〕について語ったものに当たるかも知れません。それは真でもなく、偽でもないという点で。それはそもそも、文字通り、祈りなのです。いくつかの状況では、ですから、私は「私たちユダヤ人」と言うことをためらわないでしょう。そしてまた、「私たちフランス人」と言うことも<sup>5</sup>。

「ユダヤ性」と題された会議で行われた「アブラハム、もうひとりの」という見事な講演で、デリダは彼の人生の「論理的骨組み」と自ら名付けたものの解読に取り組んだ。彼が示すのは、いかにしてユダヤ性の経験は、切り離しえない対立する数々の組み合わせ——それは不忠実の忠実というアポリアのすべてである——の間で常に彼を締めつけることで、彼にとってさまざまな区別を不可能ないしは非正統なものにしてしまうのかということである。彼はすぐさま、こうしたことが「脱構築ばかりではなく、計算しえないものの耐久力に曝された決定の倫理を練り上げること、アポリアへと運命づけられ捧げられた決定としての、私の内なる他者の決定として私が決定するという掟に曝された決定の倫理を練り上げること」<sup>6</sup>へと背を押したと付け加えている。また、ユダヤ性に関するエリザベス・ウェーバーとの対談を引用するなら、「[……] 私になしうること、言いうることのすべてのうちに、『もちろん、私はユダヤ人です』と『もちろん、私はユダヤ人ではありません』が認められます——ここで、私たちは直ちに否認に入ります——、そして、私になしうること、言いうることのすべてのうちに、ユダヤ的条件という少々不器用であると

<sup>5</sup> *Apprendre à vivre. Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée, 2005, p. 41. [『生きることを学ぶ、終に』 鶴飼哲訳、みすず書房、2005 年、45-46 頁]「誰かが『われわれユダヤ人』と言うとき、彼はなんらかの本質を再我有化すること、なんらかの帰属を再認すること、つまりなんらかの分有の意味を手にするをを目指しているのだろうか」(*Schibboleth, pour Paul Celan*, Galilée, 1986, p. 90. [『シボレート、パウル・ツェランに向けて』 飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳、岩波書店、1990 年、155 頁])も参照。

<sup>6</sup> [訳註] *Judéités*, *op. cit.*, p. 25.

同時に皮肉な仕方での生き方があります」<sup>7</sup>。

ユダヤ性の経験は脱構築の要因なのだろうか。不可能なもの、アポリア、ダブルバインド、無限の分割可能性、散種——こうした思考の振る舞いがすべてユダヤ性の経験のうちに位置づけられているとしても、この仮説はまだあまりにも単純である。そしておそらく、この仮説は、ユダヤ教性とユダヤ性の間に位置する隔たりのうちにある。ここで取り上げられている有用な区別は、歴史家〔ヨセフ・ハイム・〕イエルシャルミがユダヤ文化および宗教としてのユダヤ教性〔*judaité*〕と、必ずしも宗教的ではなく、ユダヤ人であるという事実の経験としてのユダヤ性〔*judéité*〕の間に設けたものである。

はじめのうち、私は、ユダヤ性という観点からデリダの思想の進展を見定めることに取り組んでいた。ユダヤ性ははじめは外的な動機であったが、一人称のエクリチュールの動因となり、未聞の諸概念の製造所となった。そこで「後期デリダ」による政治的関心が語り出されるのである。次に私はこう問いを立てた。ジャン＝リュック・ナンシーが自分なりの仕方でもキリスト教の脱構築に着手したのと同じように、デリダはユダヤ教の脱構築を試みたのだろうか、と。この問いによって、私はデリダが「アブラハム的なもの」と名付けるものを検討するに至ったのである。

デリダは幾度も、戦時の反ユダヤ主義、およびアルジェリアのベン・アクヌーン高校からの放校が彼に残した消したい傷跡へと立ち戻った。彼はそこから自己に対する他性の経験を引き出した。他性の経験はアイデンティティに関する権利要求から最も遠くに位置している——こうしたアイデンティティの権利要求は、フランスでは、「ユダヤという名」の厳密に同一的な着想をめぐる、ジャン＝クロード・ミルネールやベニー・レヴィの著作に見い出される<sup>8</sup>。ただし、デリダはユダヤ教性を扱うテキストを通じて自らのユダヤ性へ向かう。1960年代に遡るこれらのテキストは主に『エクリチュールと差異』に収められており、レヴィナス、ブランショ、ジャベスといった仲介者の読解が彼にもたらした重要性を示している。

「暴力と形而上学」という題でレヴィナスを扱った見事な論考〔雑誌初出は1964年〕において、デリダは、レヴィナスいわく、根付きの観念論の共犯者たるハイデガーの基礎存在論に対してレヴィナスが向ける批判に戦いを挑む。しかしながら、『グ

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Questions au judaïsme*. Entretiens avec Elisabeth Weber, Desclée De Brouwer, 1996, p. 77.

<sup>8</sup> 〔訳註〕 Cf. Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Grasset, 2007; Benny Lévy, *Être juif. Étude lévinaïssienne*, Verdier, 2003.

ラマトロジーについて』〔1967 年〕以降は、彼自身が、「現前とロゴス中心主義の形而上学に関するハイデガーの状況の両義性」<sup>9</sup>を批判しながら、ハイデガーの思考はいまだ根付きと現前のうちに捕われていることを示そうとする。あたかもレヴィナスの読解がひそかにデリダのなかで働き、デリダ自身が「ギリシャ的ロゴスによる包囲の無限の力」と示すものから解放されるのを助けたかのようなのである。しかしながら、デリダはまずレヴィナスにユダヤ思想家のみを見ることを拒否する。「暴力と形而上学」が問いたずのは、レヴィナスにおけるギリシャ的およびユダヤ的遺産のそれぞれである。レヴィナスの思考は哲学をその固有の境界の彼方へ、まったく他なるものの極限であるような倫理的極限へと導く。『ユリシーズ』におけるジョイスの有名な言葉、「ユダヤギリシャ人はギリシャユダヤ人である〔Jewgreek is greekjew〕」を引用しつつデリダは自問する。「我々はユダヤ人だろうか。我々はギリシャ人だろうか。我々はユダヤ人とギリシャ人との差異のなかで生きており、この差異がおそらく、歴史と呼ばれるものの統一性なのである」<sup>10</sup>。当初『クリティーク』誌に発表された、レヴィナス論と同時期の論文「エドモン・ジャベスと書物の問い」は、「エクリチュールの誕生と情念＝受難〔passion〕」<sup>11</sup>としてのユダヤ教という着想を発展させる。この着想に刻み込まれているのは、デリダのユダヤ教性への真の仲介者とみなしうるモーリス・ブランショによる読解の計り知れない影響である。デリダは脚注で「重要な諸研究のうち」、1964 年 5 月の『新フランス評論〔NRF〕』誌に発表され、ブランショによって『終わりなき対話』に「中断——リーマン平面上でのように」という題で部分的に、そして『友愛』に部分的に再録されるブランショの論文「中断」を引用している。このデリダの論文には、作家が退隱すること〔retrait〕やまったく他なるものの情念＝受難としてのユダヤ性についての、ブランショによる省察の計り知れない影響が刻み込まれているのだ。「エクリチュールの情念＝受難、文字の愛ならびに忍耐なのだが、それについては、〈ユダヤ人〉がそ

<sup>9</sup> *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967, p. 36. ペーター・トラヴニーが『黒ノート』にあてた最近の本（Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, Seuil, 2014）の中で示したように、前提を徹底的に突き詰めながらデリダがハイデガーの反ユダヤ主義のうちに「思考の瑕疵」を認めるのはずっと後年のことである。レヴィナスの読解が彼のうちで持つであろう豊かな射程のこのうえない証である。しかしながら、デリダのこの表明は当初ドイツ語で発表された論文に見られるものであって、フランス語では発表されていない。

<sup>10</sup> 〔訳注〕*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 227. 〔『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013 年、305 頁〕

<sup>11</sup> 〔訳註〕*Ibid.*, p. 99. 〔同前、126 頁〕

の主語なのか〈文字〉そのものがその主語なのかを言うことはできない」<sup>12</sup>とデリダは書き記す。またモーセによって碎かれ、次いで神によって与え返された、律法が書かれた石板という主題を取り上げて彼は次のように結論づける。「だから、エクリチュールは起源においては封印された第二のものである」<sup>13</sup>。ブランショに関して言えば、『彼方への歩み』から、『終わりなき対話』を経て『災厄のエクリチュール』に、そして、1990年の『哲学雑誌』デリダ特集号におさめられている「ジャック・デリダのおかげで（ジャック・デリダに感謝）」に至るまで、彼は碎かれた石板という挿話について絶えず熟考している。

次のような仮説を立てよう。自らの思考の筋道そのものを構成する、固有なものと固有化の脱構築へとデリダが前進すればするほど、彼の言語は特異なイディオムをますます鍛え上げていくのだが、それはいわば、ユダヤの源泉が前面に現れることに応じてである、と。『弔鐘』や『割礼告白』の言葉は、交雑し「マラーノ化した」異他性の要素が加わって変様しているように思われるのだ。

転回のは1970年代、『弔鐘』とともに生じる。段組みを用いたこの本のレイアウトはタルムードのそれを思い起こさせるが、この本とともにデリダのユダヤ教性への特異な関係が深まる。この本がヘーゲルとジュネ<sup>14</sup>を並置し、同時に読解するのは偶然ではない。これ以降、デリダの動機のいくつかがしかるべき位置に置かれる。動機とは割礼の傷であり、また、『弔鐘』の表現を取り上げると、「無ならざるもの〔le pas-rien〕」すなわち「あるのではないが無ではない残余、あらぬ残余」である。こうした表現によって、『弔鐘』の中で「止揚〔Aufhebung〕に抵抗する諸力」が喚起されるのだが、この諸力はヘーゲルの議論の継ぎ目を転位させうるのだ<sup>15</sup>。無ならざるもの、この実体化されえない残余は、『キリスト教の精神とその運命』におけるヘーゲルの驚愕のまさに逆である。ヘーゲルは聖櫃のうちにまさしく「無〔rien〕」を見ているのだから。

<sup>12</sup> 〔訳註〕 *Ibid.* 〔同前〕

<sup>13</sup> 〔訳註〕 *Ibid.*, p. 103. 〔同前、131頁〕

<sup>14</sup> デリダがジュネに対して常に抱いていた熱情、まさしくジュネの反ユダヤ主義と呼ぶべきものに対するデリダの沈黙、そしてそうしたことが引き起こす数々の問題に対しては特別な扱いをしなければならないだろう。デリダは当然ながら、ジュネにとって不名誉なエリック・マルティの論文「シャティエラのジュネ」（*Les temps modernes*, n° 622, décembre 2002-janvier 2003. 〔*Bref séjour à Jérusalem*, Gallimard, 2003に掲載〕）によってひどく傷ついたのだった。

<sup>15</sup> *Glas*, Galilée, 1974, p. 53. 〔『弔鐘』第7回、鶴飼哲訳、『批評空間』II-23、1999年、273頁〕

帳の背後には何もない〔Rien derrière les rideaux〕。非ユダヤ人が幕屋を開けたときの、人々が彼に幕屋を開けるにまかせたか、あるいは彼が幕屋を侵犯したときの、住まいのうちに、あるいは神殿のうちに彼が入ったときの、純真な驚きはそこから生じる。秘密の中心に到達するため儀礼的迂回をいくつも経たのち、彼が何も発見しなかったときの——空無〔rien〕しか発見しなかったときの。

中心はない、心（臓）はない、空虚な空間、何も<sup>16</sup>。

だが、〔こうしたヘーゲルの主張に反して〕ユダヤ性は無ではないのだ、と付け加えることもできよう。それゆえデリダのエクリチュールは、ある不可能な告白の表明、つまり、ユダヤ人であることは厄介な問題点のひとつであろうという表明にしたがって進んでゆく。「ユダヤ人はまた他者でもあり、つまり私でありかつ他者であることである。私は、『ユダヤ人、それは本質というものを持たぬ、何一つ己れに固有のものとして持つことのない、あるいはその固有の本質が己れに固有のものを一切持たぬことにある、そんな他者である』とすることによってユダヤ人なのだ」<sup>17</sup>とデリダは『シボレート——パウル・ツェランのために』に書いている。そこから同時に導き出されるのは、ユダヤ人の証人の普遍性と「ユダヤ的イデオムの伝達不可能な秘密」、その特異性、「発音されえないその名」である。あるいは、デリダがレヴィナスに向けた表現方法を取り上げ直して、「すべての他者はまったく他者である」と言ってもよいだろう。そして「ユダヤ人であること」はこの他性の内密で特異な経験をなすことになるだろう。

デリダが身をもってユダヤ性の経験に直面するときこそ、アボリアが傷の場、すなわち、外傷が言語と思考の多数の破片となって鳴り響く場となる。『割礼告白』は、間近に迫った母親の死よりも先に書き上げるために、取り乱しながら急いで書かれたかのように読める。デリダがジェフリー・ベニントンのテキストの下で展開するのは、1976年の私的な覚書からの多数の抜粋の引用からなる息切れした帯状

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59. 〔「弔鐘」第8回、『批評空間』II-25、2000年、327頁〕『ならず者たち』において、デリダはこの「無ではない」を政治的なものと出来事についての思考の条件とするだろう。「しかし不可能なものは無ではない。それは定義上、到来するものなのである」(*Foyous, essais sur la raison*, Galilée, 2003, p. 204, n. 1. 〔『ならず者たち』鶴飼哲・高橋哲哉訳、みすず書房、2009年、282 - 283頁〕)。

<sup>17</sup> 〔訳註〕*Schibboleth*, *op.cit.*, p. 91. 〔『シボレート』前掲、156頁〕



のエクリチュールである。割礼の切り傷、現実的かつ象徴的なこの溝によって契約〔alliance〕が結ばれる。この傷はエクリチュールを創始する知られざる出来事、エクリチュールの比類なき引き金となる。「割礼は私をここで書かせているものの糸であり続ける。持ち堪えているものがわずか一本の糸でつながっていて、失われる恐れがあるとしても」<sup>18</sup>。そして既に、すべては「間（あいだ）」という秘密の法にしたがって動いている。この場合、「間」とは、この新しい聖アウグスティヌスのキリスト教文化と多少秘密めいたユダヤ教文化の間のことである。さらに言えば、このユダヤ教文化は、ヴィシー政権の法律によってフランス国籍を奪われることで、フランス国内で追放されたアルジェリア系の年少のユダヤ人であった彼〔デリダ〕がある程度黙殺してきた文化である。貧しい環境で育ち、追放され、教養を積んで国際人となる、このアルジェリアの幼少のユダヤ人の交雑したアイデンティティ。彼の本当の名前はジャッキーで、預言者と同じ響きのエリーという〔第二の〕名ももっていた。彼の父親は「ハイム（ヘブライ語で「生」）」、二人の祖父はモイーズ〔母方〕とアブラハム〔父方〕<sup>19</sup>という名である。両親はエリーという名でデリダの市民登録をあえて行わなかった。「私はいつも、家族よりも自国でむしろ認められ、自国よりもヨーロッパでむしろ認められ、ヨーロッパよりもむしろ世界中の至る所で認められる。『野蛮人』で『頑固者』と呼ばれていた私だが、ラテン語を進んで話し、sAを読むために、ラテン語を学び直すようあなた方に強いている。私は就学中、ラテン語の知識をわずかに得ていたので、ラテン語を学び始めることができた。ヴィシー政権はラテン語を小学校六年の必修にしたが、その直後、ラテン語という「定員制限〔*numerus clausus*〕」の名目で私たちからフランス市民権を取り上げ、私を高校から放校してしまった」<sup>20</sup>。

『割礼告白』が、哲学によるアカデミックな文章表現の脱構築において、デリダが最も遠くまで進んでいるテキストのひとつであることは間違いない。不可能なものという形式の経験を、すなわち「ユダヤ人であること」が意味するものというアポリアそれ自体を我々に委ねることによって、彼はアカデミックな文章表現の様々なコードを爆発させる。それは、割礼の記憶なしに傷の上にじかに書かれたテキストである。この傷は『シボレート』『アーカイヴの病』といった他の多くのテクス

<sup>18</sup> 〔訳註〕 *Circonfession*, *op.cit.*, p. 171.

<sup>19</sup> 彼はこのことをとりわけ『割礼告白』および『アーカイヴの病』で喚起している。

<sup>20</sup> *Circonfession*, *op.cit.*, p. 178. sAの略字によって、デリダは聖アウグスティヌスを表わす。デリダは『割礼告白』において自らを聖アウグスティヌスと近づけていた。



トで喚起されており、この傷の上にデリダが諸著作の一群を保有していることがわかる。この場合、ユダヤ教性に触れることは言語に触れること、しかも詩的なものの可能性そのものに触れることである<sup>21</sup>。『割礼告白』は『他者の単一言語使用』に至るまで追求される運動を開始する。『他者の単一言語使用』ではユダヤ教性の問題と言語の不可能な固有化という問題は緊密に結びついている。ローゼンツヴァイクは、ドイツ語のうちに言語学的には主人となる言語を、イディッシュ語のうちに仲間内での「ユダヤの」言語を、そしてヘブライ語のうちに祈りの言語を見出すことができた。デリダの方は、かつての彼自身である幼少の「アラブ系ユダヤ人」に対して、いかにしてこの三つの枠組みが禁じられているのかを力強く示すのである。「私の描き出そうと試みているフランスーマグレブ系ユダヤ人の典型的状況とは——もう一度強調しておこう——そこにおいて収奪〔expropriation〕が次の三つの頼みの綱の喪失にまで及ぶような状況なのである」<sup>22</sup>。「植民地のフランス語」を話すデリダはヘブライ語もユダヤ系スペイン語も理解しない。デリダがしたように、こうした根源的な脱固有化をしるしづけることができた著述家はほとんどいない。この根源的な脱固有化において、アシケナージ系ユダヤ人とセファルディ系ユダヤ人、信仰を持つユダヤ人と信仰を持たないユダヤ人、ディアスポラの子らとこのイスラエル国家——デリダが新植民地主義の面から間断なく批判したイスラエル国家——の間でのユダヤの経験が織り成されているが、この経験はデリダがしるしづけ、またしるしづけ直そうとしたさまざまな差異を超えている。

いくつものテキストの歩みを時系列的に辿ると、数々の差異の差異によって引き裂かれた意識、局地的なもの、国家的なもの、世界的なもの<sup>マトリックス</sup>の間の多様な異化によって引き裂かれた意識が、脱構築の作用のいわば母型をいかにして構成しえたのかということがよりよく理解できる。脱固有化〔expropriation〕の「脱〔ex〕」、「共に〔cum〕」の円環〔cercle〕、すなわち、circum〔ラテン語で円、サーカス〕というところのサーカス〔cirque du circum〕<sup>23</sup>、基底材〔subjectile〕の「下〔sub〕」——これらすべての前置詞は、言語と思考の数々の言い回しを変化させる。デリダはこれらの言い

<sup>21</sup> 『シボレート』において、デリダはツヴェタイエヴァのよく知られた言葉を引用している。「すべての詩人はユダヤ人である」(Schibboleth, *op.cit.*, p. 91. [『シボレート』前掲、156 頁])。

<sup>22</sup> *Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 99-100. [『たった一つの、私のものではない言葉——他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、2001 年、154 頁]

<sup>23</sup> 『割礼告白』を参照。「私は「共に〔cum〕」の円環〔cercle〕に、「circum〔ラテン語で円、サーカス〕」というところのサーカス〔cirque du circum〕」に、私が常に逃げながらも探し求めている人の前に……集まりたい」〔*Circonfession*, *op. cit.*, p. 166〕。

回しによって、つねに起源よりもさらに遡って探究をおこなうことで、超越論的な  
アルケオロジ  
 起源への学——固有なものの脱構築——を作動させている。その際、デリダは、『終  
 わりなき対話』の「ユダヤ人であること」という章でのブランショの発言に自分自  
 身を位置づけたのかもしれない。「ユダヤ人はいくつかの起源〔des origines〕の人  
 間であり、すなわち起源というものに関わる人間である。起源にとどまることによっ  
 てではなく、起源から距離をとり、端初の真理は分離のうちにあると述べることで、  
 いくつかの起源の人間なのである」<sup>24</sup>。

デリダはユダヤ教性に関する主要な概念のいくつかを、彼に固有の哲学的イデオ  
 ムへと再翻訳した。それと同時に、彼はそれらの概念を政治的な目的地——デリ  
 ダにとってそれは来たるべきもの〔l'à-venir〕の概念である——への経由地とする  
 ことで、ユダヤ教性の文化的な次元から迂回させた。こうしてデリダはメシア性お  
 よび唯一性についての諸概念を鍛え上げる。その起点となるのは、メシアニズムあ  
 るいは一神教における神の統一性が意味し得たものであり、デリダは決定不可能な  
 未来へとこれらの名を投げ返すのである。彼は『アーカイヴの病』において、『マ  
 ルクスの亡霊たち』で鍛え上げた「メシア性」という概念を再びとりあげる。その  
 ためにデリダは「アーカイヴ」という語に新しい意味を与えなければならない。彼  
 はイェルシャルミがフロイトの『モーセという男と一神教』を論じた本の再読を起  
 点としてアーカイヴという概念を鍛え上げ、その際、ユダヤ教に関するこの偉大な  
 歴史家がフロイトの死を超えてフロイトへと宛てた並外れたな独白を長々と分析し  
 ている。デリダは、「メターアーカイヴなるものは存在しない」<sup>25</sup>と書き記す。デリ  
 ダが提示しているのは、アーカイヴは過去の死んだ資料では決してなく、記録保管  
 者によって作成され、「還元し得ない未来の経験」を構成するということである。  
 まさにこの還元不能な経験を起点としてメシア性は呼びかけという意味を十全に持  
 つのである。再翻訳および迂回〔détournement〕とは別の効果である唯一性に関し  
 て言えば、唯一性とは一者から免れさせるものである。「一者（l'Un）が存在する  
 やいなや、殺人が、傷が、外傷がある。一者は他者から身を守る」<sup>26</sup>とデリダは書  
 いている。『ザホール——ユダヤ人の歴史とユダヤ人の記憶』において、「思い起こせ」

<sup>24</sup> 〔訳註〕 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p. 185.

<sup>25</sup> 〔訳註〕 *Mal d'archive*, op. cit., p. 108. 〔『アーカイヴの病』前掲、112 頁〕

<sup>26</sup> 〔訳註〕 *Ibid.*, p. 124. 〔同前、130 頁〕

という命令が一民族すべてにとって宗教的命令となっているのはイスラエルだけであり、他の民族には見られないことである」<sup>27</sup>とイエルシャルミは書き記す。デリダとしては、「身震いしながら」<sup>28</sup>過去と未来という関心事を専らイスラエルにとっておくこれらの文が正当なのかと自問し「…」、「すくなくとも、この選びの論理において、イスラエルという唯一の名で、この予期とこの命令において認められようとするすべての場とすべての民族は呼ぶのでないかぎり」<sup>29</sup>と付け加える。そして、彼は『アデュー—エマニュエル・レヴィナスへ』において同様に振る舞う。デリダは、ユダヤ民族がトーラーの歴史的な使者を自称したり、特権的な、さらには唯一の解釈者を自称したりすることをレヴィナスが告発するときに、レヴィナスのうちに自らの発言の響きを見いだすのだ。デリダは、選びを指定することが何らかの民族や何らかの国家におしとどめられるがままにならないような選びを思考しなければならないだろう、と註釈する<sup>30</sup>。こうして、ユダヤの伝統のいくつかの語彙が変様され、向きをそらされ〔détourné〕、また同時に、普遍的なものについてのいまだ知られざる潜勢力をデリダによって担わされるのである<sup>31</sup>。

こうしてユダヤ的経験は、「砂漠のなかの砂漠」という特異な場所から書き写されるかのようなものである。デリダにとって、この場所は追放と来たるべきものの経験という比類なき誇張法を構成する。「到来するがままになっているもの」<sup>32</sup>を表わすこの「砂漠のなかの砂漠」の驚くべきイメージが鍛え上げられたのは『信仰と知』においてである。コーラ（プラトンの『ティマイオス』からデリダはこの比類なき場を、あらゆる場にとって他なるものとして、形を与える無定形なものとして理論化した）が一方にあり、そして、他方で「砂漠のなかの砂漠」があるのだろう。すなわち、ギリシャ的なものとユダヤ的なものがあると言えよう。

しかし、すべては間で作動するのではないか。起源を定めることを絶え間なく拒否することですべては作動するのではないか。サルトルは『ユダヤ人問題についての考察』において、「本来的な」ユダヤ人と「非本来的なユダヤ人」の間に分割線

<sup>27</sup> 〔訳註〕 *Ibid.*, p. 121. 〔同前、127 頁〕「ザホール」はヘブライ語で「思い起こせ」の意味。

<sup>28</sup> 〔訳註〕 *Ibid.*, p. 124. 〔同前、130 頁〕

<sup>29</sup> 〔訳註〕 *Ibid.*, p. 122. 〔同前、128 頁〕

<sup>30</sup> 〔訳註〕 Cf. *Adieu. À Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997, p. 127. 〔『アデュー』藤本一勇訳、岩波書店、2004 年、106-107 頁〕

<sup>31</sup> 割礼はその比類なき事例で、『シボレート』において、デリダは斬新な仕方です詩的なものを鍛え上げている。

<sup>32</sup> 〔訳註〕 *Foi et Savoir*, *op.cit.*, p. 29. 〔『信仰と知』、II-12、93 頁〕

を入れたが、デリダは講演「アブラハム、もうひとりの」においてこうした分割を批判する。それと同様に、デリダは、自身のユダヤ的遺産と、彼におけるラテン—キリスト教的文化の遺産を切り分けることを常に拒否した。ラテン—キリスト教的文化とは、『信仰と知』における造語を取り上げるなら、まさに「世界ラテン性〔mondialatinité〕」<sup>33</sup>の文化である。彼はマラーノであり、マラーノであり続けるのだが、彼はそのことを『割礼告白』で表明している。

私はフランスのカトリック文化に属する一種のマラーノであり、キリスト教徒の身体もまた持っているのだが、その身体は、多かれ少なかれ歪められた系譜において、sA（聖アウグスティヌス）から受け継がれている […] 心中密かに自らをユダヤ人であると語ることをさえしないような、そうしたマラーノに私は属している。そのように語らないのは、公的な境界のどちらかの側で認められたマラーノとなるためではない。マラーノたちはすべてを疑い、決して告解をせず、光をあきらめようとしなかった、どんな犠牲を払おうとも、自分の身を燃やす覚悟で、〔神と私との〕不可能な対面という奇怪な法のもとで書くというただそのときに […]」<sup>34</sup>

デリダにとって、〈歴史〔Histoire〕〉は常にある出所〔provenance〕と他の出所の間で生じる。そして、デリダが「ユダヤ人問題」へと充てたすべてのテキストにおいて、間というこの論理をたどることができよう。このことは、「エドモン・ジャベスと書物の問い」という論文で既に次のような言葉で述べられていた。「〈ユダヤ人〉の自己への同一性などおそらく実在しない。ユダヤ人とは、自己であることのこの不可能性の別名なのだろう。〈ユダヤ人〉は引き裂かれており、それもまず、<sup>アレゴリー</sup>異義性と字義性という文字の二つの次元のあいだで引き裂かれているのだ」<sup>35</sup>。同時代に書かれた論考である「暴力と形而上学」の中でも次の文言を見ることができる。「我々はユダヤ人とギリシャ人の差異のうちに生きており、この差異がおそらく、歴史と呼ばれるものの統一性なのである」。ユダヤ的なものとギリシャ的なもの、ユダヤ教徒とキリスト教徒、などの間で構成されるこの差異の空間そのものにおい

<sup>33</sup> [訳註] Cf. 「世界ラテン化〔mondialatinisation〕」 *Ibid.*, p. 21. [同前、『批評空間』II-11、96頁]

<sup>34</sup> [訳註] *Circonfession*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>35</sup> *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 112. [『エクリチュールと差異』前掲、145頁]

て、諸項は交流し、交叉を形づくる。<sup>キアスム</sup>シェイクスピアのこの上なく両義的な劇『ベニスの商人』にデリダが施した驚くべき分析を参照するならば、シャイロックとアントニオの間、すなわちユダヤ教徒とキリスト教徒の間という事例がある。「キリスト教徒はまたユダヤ教徒であり、ユダヤ教徒は既にキリスト教徒である。彼らは交渉し、術策を弄し、金銭上の和解にあり、取引を行う […] ユダヤ教徒とキリスト教徒の間に巧みに仕組まれた交渉のこの場面において、他者はひとりの他なるものであり、同時に、それぞれが他方を我がものとしなければならない」<sup>36</sup>。

デリダにおいて、「ユダヤ的なもの」は言うならば分割されており、分割そのものである。ユダヤ教とユダヤ性との間に切れ目を入れること、固有なものを同定することは決してできない。まさにこの点において、『アーカイヴの病』の中で、デリダはイェルシャルミと対立する。十分に作動しているのは、「より多く—より少なく」という論理であり、すなわち「〈ユダヤ人 [Juif]〉よりもユダヤ人的 [juif]」であり、かつ「ユダヤ人」よりもユダヤ人的ではない<sup>37</sup>という論理である。これはマラーノの一撃であり、嘘をつく真実である。しかしながら、デリダにおいては、「ユダヤ教とは脱構築である」といった言明は決して見られない。ジャン＝リュック・ナンシーは『脱閉域——キリスト教の脱構築』において脱構築を以下のように提示している。脱構築は「キリスト教的なのです、なぜなら、キリスト教が起源からして脱構築的であるからです、また、事の始まりから、キリスト教は、あたかも起源における遊び＝緩み、間隔、鼓動、開放性へと関係づけられるように、キリスト教自身の起源へと関係づけられるからです」<sup>38</sup>。

こうした思考の二つの振る舞いは一方が他方に対して作用する。デリダは『信仰と知』において、（『たんなる理性の限界内における宗教』で展開された）反省的な信仰についてのカント的概念のうちに神の死の到来を見たのだが、ナンシーにとっては、一神教のユダヤ的創意に対してすら無神論が読み取れる。ユダヤ教とイスラム教は、アブラハムという形象〔figure〕を巡って争いを繰り返す世界で統合され、デリダによれば次のような二つの一神教を表している。「この二つの一神教は、

<sup>36</sup> Jacques Derrida-Michal Ben-Naftali, « La mélancolie d'Abraham » (entretien), in *Les Temps Modernes*, n° 669, « Jacques Derrida : L'événement Déconstruction », 2012. デリダはここで、「カイエ・ドゥ・レルヌ——ジャック・デリダ」（2004 年）に再掲された『『止揚する』翻訳とは何か』で行った分析を再び取り上げている。

<sup>37</sup> *L'écriture et la différence*, op.cit., p. 112. 〔『エクリチュールと差異』前掲、145 頁〕

<sup>38</sup> Jean-Luc Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005, p. 217. 〔『脱閉域——キリスト教の脱構築 I』大西雅一郎訳、現代企画室、2009 年、296 頁〕

『一神教』が一者への、生きた一者への信仰と同じく唯一神への信憑を意味することを何としてでも思い出させる点で、ギリシャーキリスト教的ヨーロッパ、異教—キリスト教的ヨーロッパの心情とはかなり異質であり、また神の死を意味するようなヨーロッパともかなり異質である」<sup>39</sup>。デリダによれば、このような理由でユダヤ教はキリスト教と異なる。ナンシーはといえば、ヤコブ（ジャック）の黙示録の福音書を主題としてデリダを扱ったテキストにおいて巧みに示したように、ユダヤ人をユダヤ—キリスト教的な配置構成へと吸収することを目指していた。このテキストによって、ナンシーは「ユダヤ—キリスト教」<sup>40</sup>の原型を作り出したのである。

デリダが「アブラハム的なもの」と名付けるものについての手がかりも辿らなければならないだろう。「アブラハム的なもの」は、イサクの繫縛をめぐる、隠匿化〔クリプト化〕されたある特異なテキストの中心的な動機を提供している。秘密を論じているこの秘められたテキストとは『死を与える』である。そこでデリダは、パトチカの『歴史哲学についての異端的論考』から、キルケゴールの『おそれとおのき』という媒介によって導入されたアブラハムに関する省察へと進む道筋を辿っている。ところが、パトチカの論考はプラトンからキリスト教性に至る「ダイモニックな」抑制の歴史を構築している。この歴史においては、ユダヤ的例外は場所を持たないのだ。そして、『死を与える』においては、アブラハムの犠牲の中断という中心的な神話をめぐってすべてが迅速に展開される。この神話には法の力が授けられており、デリダはテキストの末尾で文学に関する非常に特異な系譜学を築き上げるに至る。この系譜学は、犠牲が中断されるまさにその場で創設されるアブラハムの秘密という伝統によって、隠匿化〔クリプト化〕されるとともに基礎付けられている。アブラハムの伝説の中に文学を再び定着させるため、デリダには、出発点としてこの犠牲が寓話ではないということを提示する必要がある。「それ〔アブラハムの伝説〕を寓話とみなすこと、それは哲学的あるいは詩的普遍性へと紛れ込ませ

<sup>39</sup> *Foi et savoir, op.cit.*, p. 22. [「信仰と知」、『批評空間』II-11、97頁]

<sup>40</sup> 「ユダヤ—キリスト教徒」という言葉はまず『ユダヤ性』において取り上げられ、それから『脱閉域』において別の形で取り上げられた。「今日、われわれにとって、ユダヤ—キリスト教徒とは、ジャック〔ジャック・デリダおよびヤコブ〕である。そしてそれは、[...] あるひとつの糸、密かな連結符であって、それによって、歴史上のヤコブとこのもうひとりの [...] もうひとりのユダヤ—キリスト教徒である、あるいはもうひとりの別のユダヤ—キリスト教徒であるジャックとが結びつけられる」(*La Déclosion, op.cit.*, p. 70. [『脱閉域』前掲、88—89頁])。

てしまうこと、その歴史的な出来事性を解消してしまうことである」<sup>41</sup>。しかし、テクストのいかなる契機においても、デリダは明示的にこのアブラハムの事例を脱構築不可能なものとするのではない。おそらく彼はこの場所を正義にとっておくのだ。またおそらく彼は、アブラハムの伝統が世界的な規模で吸収されつつあると気づいている。『信仰と知』において、ユダヤ的例外の生成についての不安に満ちたこの類の問いが見い出される。「[...] この存続は、世界化が飽和した日には（おそらくすでに到来しているが）、どうなるか」。その時にデリダはレヴィナスを引用するのである。「私〔レヴィナス〕は、ユダヤ教を、聖書に文脈を与え、聖書を読めるものにしておく可能性だと理解している」。またデリダは、〔世界化〕は「最悪のもの、『最終解決』という根本悪と同じように、生き残りにとっての脅威的な」<sup>42</sup>問題である、と付け加える。アブラハムの息子たちという伝統を、いまだ考えられていないその他なるものに対置する流儀はたしかに人を惑わせるものである。アブラハムの息子たちの還元不能なメランコリーを、アブラハムの名が冠された文章においてデリダは次のように述べている。「したがって、脱構築の問いは、これらすべてのメランコリーの中心にある。というのも、これらのメランコリーは常に何らかの未来と関係しており、アブラハムの諸宗教がもはや支配力をもたなくなっている世界と関係しているからである」<sup>43</sup>。この問いは、斬新な仕方では接木され再翻訳されるべき歴史全体にも関わっている。上海は独特な仕方ですべき歴史の一例である。ナチズムの支配下において、上海はビザなしのユダヤ人を迎え入れた世界でも稀な都市のひとつであった。しかし、それはやはり、まったく別の歴史である。同じ歴史だが、また別の歴史なのである。

Gisèle Berkman, « 'Le dernier des juifs' : Derrida, le judaïsme et l'abrahamique », Colloque international « Commemorating the 10th Anniversary of Jacques Derrida's Death », Shanghai Jiao Tong University, le 27 septembre 2014.

Reprinted by permission of Gisèle Berkman

訳 = 佐藤香織（首都大学東京非常勤講師）

<sup>41</sup> 〔訳註〕 *Donner la mort*, Galilée, 1999, p. 95. 〔『死を与える』 廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004 年、139 頁〕

<sup>42</sup> *Foi et savoir, op.cit.*, p. 84-85. 〔『信仰と知』、〔批評空間〕II-14、169-170 頁〕

<sup>43</sup> « La mélancolie d'Abraham », *op.cit.*, p. 66.