

## 伝統と普遍性

加藤恵介

哲学的解釈学を代表するガダマーと脱構築の主唱者であるデリダは、いずれもハイデガーの思索から多くのものを受け継いでおり、両者のテキストには近さと隔たりの両方が見られるが、これについて立ち入って検討するとしたら、多くの論点にわたり、膨大な作業になるように思われる。ガダマーとデリダは 1981 年と 1988 年の 2 回、直接の対話に臨んでいるが、ここでは主題を限定して、第 2 回のハイデルベルクでのデリダの発言の一つを取り上げたい。

デリダはここで、いずれも『グラマトロジーについて』における主導的概念であった、音声中心主義(phonocentrisme)とロゴス中心主義(logocentrisme)について、音声中心主義を西洋に限定されない、普遍的な「人間的文化」の構造とするのに対して、ロゴス中心主義をギリシア・ヨーロッパに固有の、普遍性を欠いたものとして明確に区別している。

「音声中心主義は哲学ではない。それは特定の条件下で、発展の特定の時期において、ヨーロッパ的人間性だけではない人間性に対して、声を特権化させるよう強いる構造的な状況である。それは単にギリシア・ヨーロッパ的なものではない。音声中心主義は至る所にある。それは悪ではない」。それは「人間的文化のエコノミーにおける還元不可能な構造」である(ただし、「人間」というより現存在というべきであり、さらにそれ以上の広がりも持ちうる)。

他方で、「ロゴス中心主義は音声中心主義のように普遍的ではない。すなわち、ロゴス中心主義はギリシア・ヨーロッパ的なものであり、グローバル化も全体化もできない」。ただし、ロゴス中心主義「そのもの」、ロゴス中心主義的形而上学「そのもの」があるわけではなく、「ロゴスを特権化することに帰着するあるロゴス中心主義的構造がある」<sup>1</sup>。

この区別についての発言は、これ以降のデリダにしばしば見られるものであり、『獣と主権者』でも同様のことが語られている<sup>2</sup>。これによるとロゴスとは「アブラハムの宗教、福音主義的宗教、哲学」という「歴史的-文化的領域」に固有なシニフィアンであり、ロゴス中心主義は「人間の歴史のこの地帯ないし時期」を規定するものである (BS 461/428)<sup>3</sup>。

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidelberg*, Lignes, 2014, p.79.

<sup>2</sup> 2000 年の Ning Zhang によるインタビューでも同様のことが語られている。

"Translation of: Interview with Jacques Derrida: The western question of "forgiveness" and the intercultural relation" in *Institutional Knowledge at Singapore Management University* 3-2020, p9. なお、『獣と主権者』とこのインタビューに同様の発言があることについては、亀井大輔氏にご教示いただいた。

<sup>3</sup> ここでは「ロゴス」自体が、キリスト教と哲学によってヨーロッパに限定された「固有名」のようにみなされており、このことは翻訳可能性についての議論を惹起する。cf.

「ロゴス中心主義」とは「パロールや言語としてのロゴスの権威」だけではなく「ヨーロッパ的な」と呼ぶべき操作を意味しており、それは「一神教の諸宗教、アブラハムの諸宗教と哲学」を集約する。それらにおけるこのロゴス中心主義とは、「ロゴスが単にあらゆるものの中心であった」ということよりも、「その翻訳の強制力からあらゆるものを組織する、まさに主権的なヘゲモニーの状況にあった」ことを意味している (454-455/422)。これに対して「音声中心主義」は「あらゆる文化で話し言葉や表音文字に付与された権威やヘゲモニーを定義づけている点でかつて今も普遍的」である。「ヨーロッパを遥かに越えて、非表音的な文字、外見上は非アルファベットの非音声的に見える文字を使用する文化においてさえ、音声中心主義の表徴と徴候を見つけることができる」。その例として、その文字 (エクリチュール) が (表音的要素があるにも関わらず) 表音的ではない中国文化においても「声の公認された権威のしるし」が存在することが挙げられる (461/428)。

この発言については、いくつか注目すべき点があるように思われる。カスターノによれば、この発言は、スピヴァクのような、デリダのうちに自民族中心主義があるという批判に応答するものである。『グラマトロジー』においては、冒頭からロゴス中心主義が自民族中心主義として規定されるが (DG 11/16)、スピヴァクによればデリダは、いわば「逆向きの自民族中心主義」によって「ロゴス中心主義は西洋の属性である」ことを繰り返し強調しており、「第一部で中国に対する西洋の偏見らしきものが論じられるものの、東洋は、デリダのテキストでは、決して真剣に研究もされないし脱構築もされない」一方、東洋は「テキストの知の限界」を名指すものとして言及され続ける<sup>4</sup>。

カスターノによれば、「ここでの争点は、ロゴス中心主義が「西洋に固有」と考えられるかどうかである。おそらくこの点を明確にするために、デリダはかなり後のテキストで『グラマトロジーについて』ではそのものとして明示的に定式化されていなかった「ロゴス中心主義」と「音声中心主義」のあいだの区別へと立ち戻っていた」<sup>5</sup>。

『グラマトロジー』においては、「そのものとして明示的に定式化されていなかった」としても、すでに音声中心主義を普遍的なもの、ロゴス中心主義を西洋に固有なものとする区

Yijing Zhang, "Is Logos a proper Noun?" in *Radical Philosophy* 204, (Spring 2019), p23.

<sup>4</sup> "Translator's Preface" in Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. by Gayatri.C.Spivak, Johns Hopkins.U.P., 1976, lxxxii./ガヤトリ・C・スピヴァク『デリダ論』田尻芳樹訳、平凡社、191頁。

<sup>5</sup> ヘクター・G・カスターノ「ジャック・デリダによる中国語」森脇透青訳 *Suppléments* no.2、脱構築研究会、2023年、8-9頁。カスターノの論文の主旨は、「デリダはあらゆるロゴス中心主義の、そしておそらくは音声中心主義の外部の領域というファンタジーを中国語エクリチュールに投影しようとしたのだ」といった批判への反論である。つまりデリダが漢字を非表音的な純粋な表意文字とみなし、中国文化を音声中心主義の外部とみなしていたとするような誤解への反論のために、音声中心主義を普遍的とする後の発言が取り上げられている (同上、3頁)。ここでの関心はそれとは異なっている。

別が存在していたのだろうか。『グラマトロジー』では、中国や日本の文字について「早くから表音的要素を伴い」ながら「構造的には表意文字、つまり代数的なものに支配されたままである」ものとして「ロゴス中心主義そのものの外部で展開する文明の強力な運動の証し」と形容されている (DG 137-138/189)。しかしここでは音声中心主義とロゴス中心主義、現前の形而上学は緊密に結びついており、総体として「表音的・アルファベットの文字と結びついた言語体系」において生じたもの (64/89)として語られている。ここには未だ、音声中心主義をロゴス中心主義と殊更に区別して普遍的なものとする視点は見られないように思われる。

たしかに、経験的な事実として、音声中心主義は中国や日本を含め、非西欧文化の至る所にもあるようであり、これが普遍性を持つことは大いにありうることだろう。しかしそのような「普遍的なもの」は、『グラマトロジー』においてデリダの行ったような西洋の伝統の脱構築とどのように、あるいはどの程度関係しうるのだろうか<sup>6</sup>。

『グラマトロジー』は「エクリチュールについての一般的な学」を標榜するものである。デリダはここでソシュールの『一般言語学講義』の読解を展開する。「一般言語学」とは、「言語一般の内的体系一般」に関わるものだが (DG 58/82)、ソシュールの言語学が「一般言語学」と名乗ることには問題があるという。というのは、ソシュールにおいて文字 (エクリチュール) は言語学の対象から排除されているが、そのとき文字は表音文字のみに限定されている。しかし表音文字の存在とはあくまで一つの歴史的事実にすぎず、「いかなる絶対的、普遍的な本質必然性にも対応していない」(46/69) からである。「言語学は、特定の言語学的モデルから出発してその外部と内部を定義する限り、また、本質と事実とをそれぞれの一般性の段階において厳密に区別しない限り、一般的ではない」(63/88)。これに対して、彼が予描するグラマトロジーは、「エクリチュールについての一般的な学」であり、ソシュールという「範例の特殊性がわれわれの主題の一般性を損なわない」(44/66) ことが見込まれている。

『グラマトロジー』においては、ソシュール言語学が、プラトンやアリストテレスに遡る「西欧的伝統」(46/68)、「西欧の自民族中心主義」(59/84)、「形而上学の伝統全体」(63/89)、「ロゴス中心主義」(64/90) によって限定されたものとされている。しかしデリダは、ソシュール自身の「記号の恣意性」と「言語価値の源泉としての差異」という原理を援用して「ソシュールを決定的に彼自身に対立させる」(77/108) ことによって、ロゴス中心主義的形而上学の「脱-構築」に着手し (68/97)、言語一般、さらに記号一般のうちにすでに働いている「原-エクリチュール」の構造を明らかにする。しかし、ソシュール言語学が西洋の伝統とロゴス中心主義によるこのような限定のもとにあるとしたら、その脱構築によって得られる構造は、「ロゴス中心主義そのものの外部」にまで至るような普遍性を持ちうるのだら

---

<sup>6</sup> ここでは「脱構築一般」ではなく、『グラマトロジーについて』とこれに関連するテキストで試みられた、「現前の形而上学の脱構築」に話題を限定したい。

うか。

ルロワ＝グーランの「自分自身の共同体以外のところに人間という名を拒否することと、文字の能力を拒否することとは、唯一の同じ所作である」(DG 124/174-175)という言葉が引かれているように、『グラマトロジー』における自民族中心主義への批判には、ある種の普遍主義が見られる。ナンビクワラ族が「文字を持たない」がゆえに搾取や暴力を知らないとするレヴィ＝ストロースに対して、デリダは「表音文字というモデルを範型として強引にパロールからエクリチュールを分離する伝統的で基本的な自民族中心主義」(177/246)を指摘する。「通常の意味での文字」を持たないとされるナンビクワラ族においても原-エクリチュールが存在することを示すだけではなく、デリダは「系譜と社会構造を記述、説明し、書き記す図式」(182/252)が存在することに着目する。「系譜のデッサンに到達する民族は、通常の意味での文字に到達し、その機能を理解して、『悲しき熱帯』から読み取られるよりずっと先まで進んでいく。この場合、原-エクリチュールから通常の意味での文字〔エクリチュール〕への移行が行われるのだ」(182/252)。ここにはある種の進化主義が指摘できるだろう。

ただし、1971年に発表され、『余白』に収められた「繫辞の代補」においては、『グラマトロジー』におけるような普遍主義的な要素は薄れており、より伝統と言語による拘束性が重視されているように見える。それは冒頭で見た後年のロゴス中心主義についての発言や、のちに問題となった「中国に哲学は存在しない」といった発言とも繋がるものだろう。

そしてこのような問題において、デリダの思索とガダマーの思索の近さの一端が見られるように思われる。ガダマーは、「われわれの歴史的な有限的な存在」(WM 285/442)と「ある伝統への帰属」(296/457)を強調する。理解とは「そこで過去と現在が常に相互的に媒介されている、伝承という出来事への参入」(295/457)であり、「伝承の本質は言語性によって性格づけられている」(393/688)。異なった言語、伝統の間での理解と普遍性の問題は、ガダマーの解釈学において問題となるものでもある。

## 1. 音声中心主義とロゴス中心主義

まず、『グラマトロジー』における音声中心主義、ロゴス中心主義、現前の形而上学の関連を見ておきたい。

デリダによれば、ロゴス中心主義とは、「表音文字(例えばアルファベット)の形而上学」、「最も独特かつ強力な自民族中心主義であり、今日ではこの惑星上に自己を押し付けつつある」。その秩序に属する「形而上学の歴史」は、「常にロゴスに真理一般の根源を割り当ててきた」(DG 11-12/16)。「真理についてのあらゆる形而上学的規定」は、形而上学的な存在神論を越えようとするハイデガーも含めて「ロゴスの審級、あるいはロゴスからの系譜において考えられた理性の審級と多少とも直接的に不可分」である。

さらに「ロゴスにおいては、声との根源的、本質的な絆が断ち切られたことはかつてなかった」(21/31)。声は、意味として規定されようと指示対象として規定されようと、所記の最も近くに位置する(22/32)。「ロゴス中心主義はまた音声中心主義でもあって、すなわち、

声と存在、声と存在の意味、声と意味の観念性、との絶対的な血縁関係でもあるのだ」。それゆえ、「音声中心主義は、現前としての存在一般の意味についての歴運的規定性と合致」し、そのあらゆる下位規定、すなわち「形相としての眼差しに対する事物の現前、実体・本質・ウーシアとしての現前、今あるいは瞬間の点としての時間的現前、コギト、意識、主観性の自己への現前、他者と自己との共現前、自我の志向的現象としての間主観性」と合流する。それゆえ「ロゴス中心主義は、現前としての存在者の存在という規定と密接に関連するであろう」(23/33-34)。このように、『グラマトロジー』の議論において、音声中心主義は「現前の形而上学」と密接に結びつき、ロゴス中心主義は音声中心主義でもあるという規定を介して「現前の形而上学」と結びついている。ハイデルベルクにおける発言のように「音声中心主義は哲学ではない」と言い切ることに疑問があるだろう。

そして「表音的・アルファベットの文字と結びついた言語体系は、そこにおいて存在の意味を現前と規定するロゴス中心的形而上学が生み出された体系である」(64/89)。このように、音声中心主義、ロゴス中心主義、現前の形而上学は緊密に結びつき、西洋の表音的アルファベット文字において生み出されたものとされる。他方でそれは「最も独特かつ強力な自民族中心主義」として、「この惑星上に自己を押し付けつつある」(11/16)、つまりグローバル化を続けているとされる。このように、先に見たハイデルベルクでの発言とは相違がある。

## 2. 恣意性と差異性

ここではまず、必要な範囲で彼のソシュール読解を参照しておきたい。

『一般言語学講義』によれば、言語学の対象となる言語 (langue) とは、記号の体系である (CL 32/28)。記号とは概念と聴覚映像の結合であり、前者が所記 (signifié)、後者が能記 (signifiant) と呼ばれる (99/97)。言語に含まれるのは「話された語」のみであり、「書かれた語」はそこから排除される。「言語と文字 [エクリチュール] は二つの異なった記号体系であるが、後者の唯一の存在理由とは、前者を表象することである」(45/40)。つまり、言語から文字が排除され、文字は音声を表記する二次的な記号をみなされている。このことは西欧の伝統によって規定された音声中心主義、ロゴス中心主義への帰属を示すものとされるが、しかし他方でソシュールは、「言語の本質的なものは、言語記号の音声的特質と無関係である」(CL 21/17) と主張しており、そこには矛盾がある (DG 77/108)。デリダによれば、ソシュールにおける「表明された意図」が、西欧の伝統に従ってエクリチュールをパロールに仕える道具へと還元することにあるのに対して、語られることのない「別の身振り」は「一般的グラマトロジーの未来を解放する」(45/67)。

ソシュールが言語学の「第一原理」とみなしているのは「記号の恣意性」、すなわち能記と所記の間には何ら内在的関係や自然的なつながりがないことである (CL 100/98)。デリダによれば、この「記号の恣意性のテーゼ」は言語記号と表記記号 (すなわち音声的な能記と、「能記の能記」としてこれを表記するとされる文字) の区別を禁じるはずのものである。ソシュールにおいてこのテーゼは「声と意味一般の間の自然的と称される関係」の内部にとどまっているが (DG 65/93)、デリダはこれを「書かれた記号」にも拡大する。「話された、

いわんや書かれた一定の記号の総体を無動機の〔immotivé〕設定とみなすことから始めれば、能記の間の、あるいは能記の秩序の間の一切の自然的な従属関係、一切の自然的なヒエラルキーを除外しなければならないだろう」(65/93)。ソシュールは、文字（エクリチュール）を「外的体系」として言語から排除しているが、それは文字を言語記号の「像」すなわち「自然的な象徴」、「代理」、「形象化」とみなすことに基づいている。しかし記号の恣意性というテーゼは、このような自然的な繋がりを持った「像」や「象徴」であることを禁じるはずである。「したがって、文字を言語の「像」——それゆえ自然的な象徴——だとするソシュールの定義を、まさに記号の恣意性の名において拒絶しなければならない」(66/95)。

ついでデリダは、彼のいう「言語価値の源泉としての差異というテーゼ」に依拠して、「「文字表記」によって「記され」、「表象され」、「形象化され」る以前に、言語記号は一つの根源的なエクリチュールを含んでいる」(77/108)ことを示す。ソシュールによれば「言語の中には諸差異しか存在しない」。「差異は一般にはその間に差異が成立する積極的辞項を想定するが、言語には積極的辞項のない差異しかない」のであり、所記においても能記においても「言語は、言語体系に先立って存在するような観念や音を含んでおらず、ただこの体系から生じる概念的諸差異と音声的諸差異のみを含むのである」(CL166/168)。この主張は恣意性の原理と相関的なものであり、「恣意的と差異的は二つの相関する性質である」(163/165)

デリダによれば、この「差異テーゼ」は、ソシュール自身による音声的なものへの限定に反して、「音声的質料の還元」(DG 78/109)を要請する。差異はそれ自体、感覚的な充溢ではなく、言語の音声的本質という主張とは矛盾する。それゆえ「感覚的なものと呼ばれる音声的要素や語や充実性は、それらに形式を与える差異や対立がなければ、そのものとして現れないだろう。これが、音声的実体の還元としての差異への依拠の、最も明らかな射程である。ところでこの場合、差異の現れと働きは、いかなる絶対的単純性にも先行されないある根源的綜合を前提する。まさしくそのようなものが、根源的痕跡であるだろう。時間的経験の最小単位における過去把持や、他なるものを同じものにおける他なるものとして保持する痕跡なしには、いかなる差異も働かないだろうし、いかなる意味も現れないだろう」(91-2/124)。

また「差延」によれば、この差異の原理により、「意味される概念は決してそれ自体のうちに現前することがない」(MP11/上 47-48)。「記号作用の運動が可能になるのは、現前の場面に現れて「現前的」といわれる各要素がその要素以外の他のものと関係を持ち、自己のうちに過去の要素の表記を保蔵し、未来の要素への関係の表記によって既に穿たれるにまかせている、そうした場合に限られるが、このことは差延によるのである」(13/51)。(現象学的な用語を使えば)「諸々の過去把持と未来予持の表記、痕跡からなる「根源的な」綜合、還元不可能なほど非-単一的な、つまり厳密な意味では非-根源的な綜合としての現在の構成」を「原-エクリチュール、原-痕跡、差延」と呼ぶ(14/51-52)。それは「現前性という形式に還元されえない」(DG83/115)刻印、痕跡の構造であり、文字言語と音声言語の区別に

先立って、「言語それ自身が常に一つのエクリチュールであった」(82/114)。

この「原-エクリチュール」の構造を、彼はすべての言語、さらには記号に普遍的なものと考えている。しかしこの構造は、ソシュール言語学の基本原理である「記号の恣意性」と結びついた「言語価値の源泉としての差異」テーゼから取り出されたものである。この言語学が西洋の伝統による「音声中心主義」「ロゴス中心主義」と「現前性の形而上学」によって限定されているとすると、この言語学から引き出された「原-エクリチュール」の構造は、そのような普遍性を主張しうるのだろうか。

### 3. 表意文字の問題

ソシュールは、文字を表意文字と表音文字とに二分し、研究対象をアルファベットの表音文字に限定しているが、これはデリダによれば、恣意性の原理を維持することに結びついている。

ソシュールによれば「文字の体系は二通りしかない」。一つは「表意的体系」であり、ここでは「語はそれを構成する音とは関係のない、単一の記号によって表象される。この記号は語の総体に関わり、それによって間接的に、それが表現する観念に関わる」。この体系の実例として中国の漢字が挙げられる。もう一つは「一般的に「表音的」といわれている体系」であり、これは「語の中で継起する一連の音を再生することを目指す」。表音文字には音節的なものとアルファベットの的なものがあり、後者は「パロールの還元不可能な諸要素に基礎を置く」(CL 47/42)。ソシュールは研究対象を「表音的体系、とくに今日用いられ、ギリシアのアルファベットをその原型とするもの」に限定している (48/43)。

デリダは次のように議論を進めている。

この限定はソシュールにとっては、結局は記号の恣意性の概念によって正当化される。文字〔エクリチュール〕は「記号の体系」と定義されるので、(ソシュールの意味での)

「象徴的」な文字や、象形文字は存在しない。文字表記が、このように意味される〔signifié〕のではなく、表象されたり描写されたりするものと自然的な形象化や何らかの類似の関係を保っている限り、文字〔エクリチュール〕は存在しない。それゆえ、絵文字的あるいは自然的な文字の概念は、ソシュールにとっては矛盾的なものであろう。もしも、今承認されている絵文字や表意文字などの概念の脆さに、あるいはまた、いわゆる絵文字的、表意的、表音的な文字の間の境界の不確かさに思いを致すならば、単にソシュールの限定の無謀さだけでなく、恣意性の概念の周辺に集まっている、形而上学から継承された——しばしば心理学の媒介によって——諸概念の一族をすべて放棄しなければならないという、一般言語学にとっての必然性も見積もられるのである (DG 49/72)。

つまり、デリダによれば、表意文字の排除は、記号の恣意性の原理と本質的に結びついている。ソシュールによれば、文字は「記号の体系」と定義されるので (CL 45/40)、記号の恣

意性にしたがえば、能記と所記の間に自然的な形象化や類似が存在してはならないことになる。すると、漢字のような表意文字において、文字が「自然的な形象化や何らかの類似」による「表象」や「描写」を行うのだとすれば、それは恣意性の原理に反しており、ソシュールのいう意味での記号としての文字には収まらない。「絵文字的あるいは自然的文字〔エクリチュール〕の概念は、ソシュールにとっては矛盾的なものであろう」。ソシュールは彼の言語学の基本原理である「記号の恣意性」にしたがって、表意文字を排除し、対象を表音的アルファベットに限定したことになる。

この限定は、デリダによれば「無謀」である。「絵文字や表意文字などの概念の脆さ」と「いわゆる絵文字的、表意的、表音的な文字の間の境界の不確かさ」から、表意文字の中の表音的要素や、表音文字の中の表意的な要素は無視することができず、文字を単純に表音的なものと表意的なものに二分して後者を排除するのは不可能である。「純粋に表音的な文字は不可能であり、非-表音的なものを還元し尽くすことは決してない」(DG 134-135/186)。

デリダによれば、ソシュールが文字を表意文字と表音文字に単純に二分し、表意文字を排除して表音文字（さらにアルファベットの）のみを議論の対象とするのは、「無謀」な自民族中心主義的な所作である。しかし表意文字を議論に含めるならば、というより、「いわゆる絵文字的、表意的、表音的な文字の間の境界の不確かさ」を考慮して、「純粋に表音的な文字は不可能」であることを認めるならば、デリダによれば「恣意性の概念の周辺に集まっている、諸概念の一族を全て放棄しなければならない」。つまりこのとき、表意文字、あるいは文字の表意的な要素においては、「自然的な形象化や何らかの類似関係」による意味作用の可能性を排除できないため、「記号の恣意性」は必ずしも普遍的に妥当しないことになる。

しかし、「自然的な比喻関係や類似関係」による意味作用の可能性を認め、「記号の恣意性」が必ずしも普遍的に妥当しないとしたら、これと相関的な「言語価値の源泉としての差異」テーゼもまた必ずしも普遍的に妥当しないことになる。この「差異」テーゼもまた、西洋の伝統による音声中心主義的、ロゴス中心主義的な表意的要素の排除によって維持されていることになるだろう。彼のいう記号一般の構造としての原-エクリチュールは、この「差異」テーゼから導かれたものであり、それゆえ表意的要素の存在によって恣意性が必ずしも普遍的に妥当しないとしたら、この原-エクリチュールの構造の普遍性にも疑問が生じるのではないだろうか<sup>7</sup>。

---

<sup>7</sup> シニフィアンは「最初からそれ自身の反復、像あるいは類似の可能性」であり、それがイデア性の条件であり、「唯一の独特な現実」などは持たないことによってシニフィアンとして再認される (DG 138-139/190)。しかしこのことは、「自然的な類似」による意味作用の可能性を排除しないように思われる。

また、カスターノによれば「デリダが二種類の象徴(表音的象徴と非表音的象徴、アルファベットの象徴と表意文字的象徴)に区別を設けていた、あるいはデリダが彼自身にとっての「表意文字」概念を用いていた、とは誰も断言できないのだ。記号作用の一般構造を、さ

#### 4. 伝統と普遍性

『余白』所収の「繫辞の代補」においてデリダは、より歴史的・文化的な制約を重視しており、『グラマトロジー』に見られるような普遍主義よりも、いわゆる文化相対主義に近い主張を見ることができる。ここでは「哲学的言説は、言語〔ラング〕の諸拘束によって——どの点まで、どのような様態にしたがって——規制されているのか」(MP 211/下 33) という「古典的な問い」について、アリストテレスのカテゴリー体系がギリシア語によって制約されていることを示そうとした、バンヴェニストの「思考のカテゴリーと言語のカテゴリー」が取り上げられている (214/37-38)。

デリダによれば、「[在る (=存在)]」という機能のインド=ヨーロッパ的組織の外に「形而上学」は存在するのか。この問いはいささかも自民族中心主義的なものではない。この問いは他の諸言語が哲学と形而上学への優れた適性を欠くものでありうるとみなすことに帰着するのではない。反対にそれは一個の「歴史」と「文化」の極めて限定された形態を西洋の外に投影するのを避けることに帰着するのである」(238/69)。

さらにデリダは、バンヴェニストの問いをハイデガーのものと並行するものとみなしている。『形而上学入門』によれば「存在という語はわれわれにとって、意味という点で曖昧なままである」にもかかわらず、「われわれは存在を了解し、非存在から確実に区別している」。もしこの事実が存在しないとしたら、つまり「存在の曖昧な意味は存在しないし、この意味が何を意味しているかをわれわれは理解していない」とすると、「われわれの言語が単に一つの名詞と一つの動詞を失う」のみではなく、「そもそもいかなる言語もないだろう」。「存在者が言葉の中で、存在者として開示されること」もない。「なぜなら、存在者を存在者として語るとは、存在者を存在者として、すなわち、存在者の存在を、あらかじめ了解している、ということを含意するからである」<sup>8</sup>

デリダによればハイデガーはもちろん、「言語」という名を「非西洋の一切の意味の体系

---

らにこの構造が彼が「痕跡」と呼ぶものへと依存していることを参照して、デリダはいかなるアルファベット文字についても中国語のような非アルファベット文字と同様に、分析の同じレベルに置くのである。この視座からすれば、実際に象形文字的な起源を持つ(すなわちある「実在」の形状の表象から「有契化」された)数少ない漢字についてさえ、その構造においては、他の記号と同じくらい恣意的なのである」。しかしこれは、『グラマトロジー』のいう「恣意性の概念の周辺に集まっている、諸概念の一族を全て放棄しなければならないという、一般言語学にとっての必然性」と整合するだろうか。また、「記号作用の一般構造」が「痕跡」に依存していることは、それ自体がソシール言語学の「差異テーゼ」から引き出されたものである。

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *GA.40 Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, 1983. S.87./ハイデガー全集第40巻『形而上学入門』岩田靖夫・ハルトムート・ブフナー訳、創文社、90頁。

に対して拒絶する」わけではない。「一個の言語が言語である条件としてハイデガーが立てるのは、「存在」という語ないし概念（所記）がその言語の中に現前していることではもはやなく、なお定義されるべき、或る別の可能性が現前していることなのである」。この別の可能性は問われるべきものにとどまっているが、デリダによれば、「この別の可能性の練り上げが未完に止まっている限り、「自民族中心主義」という概念そのものもわれわれにいかなる批判の保証も与えはしない」（MP 239/70-71）。

中国（あるいは日本）に「哲学」（ないし「形而上学」）が存在しない、と主張することは「自民族中心主義的」なのだろうか。逆に中国（あるいは日本）に「哲学」（ないし「形而上学」）が存在する、と主張することについては、どうだろうか。そのとき、それらは翻訳可能であるだけでなく、単にローカルな存在ではなく、普遍的な妥当性や意義を備えたものであることが前提されているように思われる。しかし、そのような前提のうちには、不可避的に「歴史」と「文化」の極めて限定された形態を西洋の外に投影することが含まれるのではないだろうか。このような所作は、いわゆる「文化相対主義」の創始者とされるフランク・ボアズによっても進化主義・普遍主義的な自民族中心主義として批判されているが、ここでのデリダの主張は幾分かこれに近いように思われる。しかし、普遍的な意義を持つとされるものが、「存在」という「語ないし概念」ではなく、言葉において言われるしかないものでありながら（ハイデガーにおいてはドイツ語に特権が認められていた）、なお問われねばならない「別の可能性」であるとしたら、またさらに、「哲学」ないし「形而上学」が、この「別の可能性」の隠蔽の歴史と不可分であるとしたら、事態はより複雑なものということになるだろう。「自民族中心主義」という概念の内実があらためて問題になり、デリダのいうように、この概念は必ずしも「批判の保証」を与えるわけではない。

他方でガダマーにおいては「世界経験の言語拘束性」とともに、言語的な世界の開放性と普遍性が主張される。「様々な言語の多様性」にもかかわらず、どの言語においても「一つの人間的な、言語で構成された世界」が現れるとされている。

「言語による了解において、世界が開示される」（WM 450/772）。「理解されうる存在は言語である」（478/812）。そして、「人がその中で生きている自己の言語世界は、自体存在の認識を妨げる制約ではなく、根本的に、われわれの洞察がそこに向けて拡張し、高まりうるすべてを包括している。たしかに、特定の言語的、文化的伝統の中で育った者は、他の伝統に帰属する者たちとは異なった仕方で見方世界を見る。たしかに歴史の経過の中で継起する諸々の歴史的「世界」は、相互的にも、今日の世界とも異なっている。にもかかわらず、どのような伝統の中であれ、そこに現れるのは、一つの人間的な、すなわち言語で構成された世界である。言語的に構成されたものとして、そのような世界はいずれも、どのような可能な洞察に対しても、それとともに、それ自身の世界像のあらゆる拡張に対しても開かれており、それに伴い、他の世界に対しても到達可能である」（450-451/773）。「世界の現れの多様性は、決して「世界」の相対化を意味するわけではない。むしろ、世界それ自体とは、そこに世界が現れる諸々の現れと異なるものではない」（451/774）。「言語的な世界の現れの射影

においては、そのどれもが他のすべての現れを潜在的に含んでいる。つまり、どの現れも他のどの現れの中へもそれ自身を拡張できる。言語的な世界の現れは、他の言語において世界がどのように現れるかという世界の現れを、それ自身から理解し把握することができる」。「われわれの世界経験の言語拘束性は、排他的なパースペクティヴ性を意味するわけではない」(452/774)。「いかなる言語のうちにも、存在者の無限性への直接的関係がある」(457/781)。

しかしここでは、どのようにしてこの「一つの言語的な世界」の普遍性が成り立っているのか、あらためて問われねばならないように思われる。ガダマーはこのことを「真理とは何か」の中で「奇蹟」とも呼んでいる。

「そもそもすべての人にとっての共通の言語という問題があるのではなく、われわれすべてが、異なる言語を持っているにもかかわらず、諸個人、諸民族、さらに諸時代の境界を越えて互いを理解しうる、という奇蹟だけがあるのである」<sup>9</sup>

・引用著作を以下の略号で示し、原書と訳書のページ数を記す。訳文には必要により変更を加えさせていただいた。

CL:Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1967./フェルディナン・ド・ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店。

BS: Jacques Derrida, *Séminaire -La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002), Galilée, 2008./ジャック・デリダ『獣と主権者 [I]』西山雄二、郷原佳以、亀井大輔、佐藤朋子訳、白水社。

DG: Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967./ ジャック・デリダ『根源の彼方に(上)』足立和浩訳、現代思潮社。

MP: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972./ ジャック・デリダ『哲学の余白』(上)(下) 藤本一勇訳、法政大学出版局。

WM:Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 6. Aufl., Mohr, 1990./H-G・ガダマー『真理と方法』(II)(III) 轡田収・巻田悦郎訳、法政大学出版局。

---

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke Bd.2.Hermeneutik II*, Mohr, 1986.S.56/ガダマー『哲学・芸術・言語』斎藤博・近藤重明・玉井宏訳、未来社、76頁。