

脱構築と自民族中心主義

Deconstruction and Ethnocentrism

加 藤 恵 介

キーワード：デリダ、ソシユール、レヴィ＝ストロース、自民族中心主義

要 旨

ジャック・デリダによれば、ロゴス中心主義的な現前の形而上学は西洋の自民族中心主義でもある。『グラマトロジーについて』では、この形而上学に属するとされるソシユール言語学の脱構築を行い、その成果に基づいてレヴィ＝ストロースに見られる自民族中心主義を批判しているが、デリダ自身もまた西洋の自民族中心主義を免れているとは言い難い。

ジャック・デリダによれば、西洋哲学の歴史は、最高の真理にまで至る「意味」がロゴスのうちに宿るとする「ロゴス中心主義」によって支配されてきた。それは声のうちに主体の意図する意味が直接的に現前するとみなす「音声中心主義」と結びついており、存在の意味を現在における現前とみなす「現前の形而上学」に基づいている。

デリダによれば「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「存在の意味を現前と規定するロゴス中心主義的な形而上学」が生み出されたのであり（DG64/89）、ロゴス中心主義は西洋の自民族中心主義でもある。すると、この形而上学の支配は、「表音的、アルファベットの文字と結びついた言語体系」に起因し、その圏内に限定されるのだろうか。非西洋の表音文字を持たない文化は「現前の形而上学」を免れるのだろうか。おそらく声と現在における現前の特権性、そして「現前の形而上学」は、より広い普遍性を持ちうるだろうが、西洋の形而上学の解体または脱構築によって、そのような普遍性に至ることはできるのだろうか。というのは、脱構築が西洋形而上学の諸構造を「動揺させる」のは、「そこに住み着くことによって」であり（39/55）、これによる限定を離れた「外部」に立つわけではないからである。

デリダは、『グラマトロジーについて』において、「音声ロゴス中心主義」と「現前の形而上学」に規定されたソシユール言語学の「脱構築的」な読解を行っている。「記号の恣意性」と「言語価値の源泉としての差異」というテーゼを拡張することによって、パロール（話し言葉）にも通常の意味でのエクリチュール（文字）にも先立ち、意味作用を可能にしている痕跡の構造、すなわち「原エクリチュール」を抽出し、これを「言語一般」に普遍的な構造であるとする。しかし、文字をアルファベットに限定して表意文字を排除し、西洋の「音声ロゴス中心主義」によって支配されているソシユール言語学から取り出された「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。この問題は、デリダのレヴィ＝ストロース批判において明確になる。

レヴィ＝ストロースは『悲しき熱帯』において、「文字を持たない」とされるブラジルのナンビクワラ族を、暴力や支配とは無縁の無垢の民として称揚する。暴力と支配は、ヨーロッパ人であるレヴィ＝ストロース自身のもたらした文字との接触によってはじめて彼らのうちに導入されたという。しかしデリダはレヴィ＝ストロースを「自分を反＝自民族中心主義だと思い込んでいる自民族中心主義」(DG175/244)であるとして批判する。それは「音声ロゴス中心主義」によって「表音文字をモデルとして強引にエクリチュール〔文字〕をパロール〔話し言葉〕から分離」し(177/246)、自分たちと同じような文字を持たないからといって他者を「無文字」と決めつける「自民族中心主義」であり、自らを「悪」として卑下し、他者を「無垢」として称揚することで自民族中心主義を批判したつもりになっている。ルロワ＝グーランを引いてデリダはいう。「自分自身の共同体以外に人間という明証を拒否するのと、文字の能力を拒否するのは、唯一の同じ所作である。文字なき、とは、ある形の文字を欠いているにすぎない」(124/175)。

これに対してデリダはまず、ナンビクワラ族にも「原エクリチュール」の構造が妥当するという。しかしこの概念はデリダが西洋の「現前の形而上学」に属するとみなすソシュール言語学の「脱構築」によって導きだした概念であり、すると「原エクリチュール」の概念もこの形而上学の体系から切り離すことはできず、これをそのまま「西洋の外部」も含めた人類一般に拡張するとすれば、デリダの論理にも西洋の自民族中心主義の要素が残されるだろう。それだけではなく、彼は「原エクリチュール」と「通常の意味でのエクリチュール」(文字)の連続性によって、彼らが系譜の図式を描くことから「通常の意味でのエクリチュールに到達し、その機能を理解して、『悲しき熱帯』がそう思わせるよりずっと先まで進んでいく」(182/252)という。つまり、「文字を持たない」とされるナンビクワラ族が通常の文字使用へと「進化」と主張している。これは普遍主義にとどまらず進化主義の主張であり、レヴィ＝ストロースを批判するデリダもまた、自民族中心主義を免れていないことになる¹。

1. 原エクリチュールとソシュール言語学

ソシュールは、『一般言語学講義』において、言語学の対象を記号体系としての言語(ラング)と規定した(CL32/28)。その際、文字(エクリチュール)は言語とは区別され、言語を表記する外的、二次的な記号体系とみなされ(45/40)、言語学の対象から除外された。「書かれた語」ではなく「話された語」のみが言語学の対象となる。言語記号は能記(意味するもの=シニフィアン)と所記(意味されるもの=シニフィエ)の結合であるが、所記は概念、能記は「聴覚映像」であり、音声的な記号のみが「言語」に属するとされる(99/97)。

デリダによればここには、声を上位、文字を下位のものとする「形而上学的前提」(DG44/66)があり、これが「音声中心主義」と呼ばれる。つまり、語られる言葉においては、話者の現前しない文字とは違って、語りの「現在」において話者の意図のもとで、声のうちに意味の直接

的な「自己への充實的現前」(58/83)が存するとされる。「声と意味との「自然」で本質的な絆」(60/84)が想定され、文字は「能記の能記」(46/68)にすぎない。この「音声中心主義」は、意識への直接的現前を「原理中の原理」とするフッサール現象学と同じく、「現前の形而上学」に他ならない²。

しかし同時にデリダは、ソシユール自身の教説、すなわち「記号の恣意性」と「言語価値の源泉としての差異」というテーゼを拡張して適用することによって、ソシユール自身の属するこの形而上学を「脱-構築」する(68/97)。これによって、文字を音声の二次的な代理物ではなく、音声と対等な記号体系とし、さらに言語一般のうちにすでに働いている広義の「文字的なもの」である「原エクリチュール」の構造を明らかにする。

(1) 文字の復権

まずデリダは、ソシユールにおける「文字言語の排除」(67/95)のうちに矛盾した議論を指摘する(77/108)。というのは、他方でソシユールは「言語の本質的なものは、言語記号の音的特質と無関係である」(63/88)とも主張しており、この主張は音声の特権化に反しているからである。

とりわけ重要なのは、ソシユール言語学の基本原理である「記号の恣意性」(CL100/98)である。象徴などとは違って、記号の能記と所記の間にはいかなる必然的、自然的結合もない。ただしソシユールは、最初から能記を音声的なものに限定しており、その前提の内部での恣意性に留まっていたが、デリダはこの原理を文字にまで拡張する。ソシユールによれば言語と文字(エクリチュール)は「相異なる二つの記号体系」(66-7/95)であるから、恣意性を一般化して、「記号全体を根拠のない制度と見なす」ならば、音声的な能記と文字的な能記の間に、「自然的」な従属関係や階層関係は想定できない(65/93)。ソシユールは文字を、音声を表記する「表記記号」(「能記の能記」)あるいは音声の「像」のようにみなしている。しかし記号の恣意性によって、「自然的な記号」である「象徴」「像」(66/94)は排除されるので、「言語記号」と「表記記号」の区別(65/93)は成り立たず、「文字を言語の「像」、それゆえ自然的象徴とするソシユールの定義」は禁じられる(66/95)。このように、恣意性の原理の拡張によって、デリダは、文字を音声言語の像と見なすのではなく、文字と音声を両者ともに言語に属する対等な記号体系へと位置づけ直す³。

(2) 原エクリチュール

デリダは、声のうちに意味が直接的に現前するという「音声中心主義」を批判するために、たとえ音声言語であっても、それが言語である以上、そこにすでに、音声のように主体の意味志向が現前することのない痕跡や刻印、すなわち広義の「文字的なもの」である「原エクリチュール」が働いていることを示す。それは、やはりソシユールの「言語価値の源泉としての差異」というテーゼ(77/108)から出発してである。

ソシユールは、「言語の中には諸差異しか存在しない」(CL166/168)と断言する。「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「言語が含むのは、言語体系に先立って存在するような観念でも音でもなく、ただこの体系から生じる概念的差異と音的差異だけである」(166/168)。まず所記＝概念が「それ自身のうちに現前」(DG11/47)していて、ついでそれを意味する音声が付与されるのではない。能記がそれ自体のうちに所記との関係を内在させているのでもない。

発話において現前する言語記号は、現前しない他の諸記号との差異においてのみ、その記号である。この差異もまた、それ自体として現前するわけではなく、「差異自体は結果である」(12/48)。「記号作用の運動が可能になるのは」、すなわち「差異」が現れるのは、「現前的といわれる要素が、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、未来の要素との関係の表記によってうがたせるに任せている、そうした場合に限られる」(13/51)。

つまり、差異に先立って言語記号があるわけではないが、逆に、記号に先立って差異が自存するわけでもない。両者を可能にする言語体系が、どこかで一挙に根源的に現前するわけでもないで、過去や未来の要素への相互の送り返しの運動が必要であり、そこには時間が関与している。またこの運動はそれとして現前することなく、それらの総合の結果としての記号しか現前しないのであるから、それは「痕跡」の性格を持つ。それゆえ「差異の現れと働きは、どのような絶対的単純性にも先行されないある根源的総合を前提する。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者を同一者における他者として保有する痕跡なしには、いかなる差異も生じないだろうし、いかなる意味も現れないだろう」(DG91-2/124)。

この「差異効果を「産出する」運動」を彼は「差延」と呼ぶ(MP11/48)。彼の造語である「差延 *différance*」とは、差異化と遅延という動詞 *différer* の二つの意味を併せ持つ名詞であり、差異化の時間的な性質を表わしている。「(純粋な)痕跡は差延である」(DG92/125)。ただし差延はそれ自体として現前することはなく、その効果である記号しか現前しないので、これを「根源」にある「存在者」の「運動」のように捉えることはできない。

「差延の運動、還元不可能な原総合」が「原エクリチュール」と呼ばれる(DG88/120)。この「新たな概念」は、一般的な意味でのエクリチュール(文字)とは区別されるが、「本質的にエクリチュールの一般的概念に相通ずるものをもっている」(83/114)ため、依然としてエクリチュールと呼ばれる。それは「現前性という形式に還元されえない」(83/115)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)。つまり、言語の意味作用を可能にする、それ自体として現前しない痕跡の体系は、時間軸上の線状性に収まらない「空間性」と、意識にとって現前する意味へと還元されえず、内化、精神化されえないという意味での「外在性」をもち、これらの点で「声」ではなく一種の「文字」なのである。

しかしこの「原エクリチュール」あるいは「痕跡」は、「どこに」刻印されているのだろうか。そこに何らかの物質性としての、意識的ならざる「心的なもの」を想定せざるを得ないように思われる。ここで「エングラム」[記憶痕跡]という概念を参照したい。『グラマトロジー』では

この概念は重要な役割を果たしていない。「またこの後者〔痕跡〕の概念は、エングラムの本性に関するあらゆる生理学的な問題系に、あるいは絶対的現前—その痕跡はこうして解説に委ねられている—の意味に関するあらゆる形而上学的な問題に、絶対的かつ権利上「先立つ」ものである。実際、痕跡は意味一般の絶対的根源である。このことはもう一度言えば、意味一般の絶対的根源は存在しないということに帰着する。痕跡とは、現れと意味作用を開始する差延である」(95/128)⁴。しかしこの概念は、『ハイデガー講義』ではより本質的な比喩の役割を果たしている。「いわばエングラムにおける、それ自体書かれたものではないランゲージュにおける、痕跡のこの本質的、根源的な必然性は、パロールが常にすでにエクリチュールであり、テキストであるようにしている」(HQ133)。「原エクリチュール」について、彼は比喩的な語りを避けられないように見える。心的なものへの記憶の物質的な刻印を意味するエングラムの概念は、ここで本質的な役割を果たしている。

この「原エクリチュール」の構造を、彼はすべての言語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。デリダはこの言語学が西洋中心的な「音声中心主義」と「現前の形而上学」に帰属することを指摘した。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

ソシュールは言語記号を音声的なものに限定し、文字を音声の代理物として言語から排除したが、このことは彼が扱う文字を、表音文字に限定したと結びついている。

ソシュールは文字を二つに分類する。一つは漢字のような表意文字体系であり、語は「それを組み立てる音とは関係のない、独自の一記号」によって表記され、この記号は「語の総体に関わり、それによって間接的に、それが表わす観念に関わる」(CL47/42)。もう一つは「俗に「表音」文字と称する体系」であり「語の中に継起する音のつながりを再現しようとする」。彼は論及の範囲を後者の「表音文字体系」に、そのなかでも「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。

デリダによればこの限定は、ソシュール言語学に「一般」言語学と名乗る資格を失わせる。彼の言語学は、ヨーロッパ諸語という「特定の言語学的モデル」への限定を前提とするものである。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」(DG46/69)。「文字一般の体系は、言語一般の体系に対して外的ではない」(63/88)。たしかにソシュール自身、「中国人にとっては、表意文字も話された語も、観念の記号であることにおいて優劣はない」(CL48/43)と認めており、音声の代理ではない表意文字を考えに入れるならば、文字を音声の代理記号として言語に外的なものと思えず限定自体が成り立たないことになる。この限定は、ソシュール言語学のヨーロッパ中心主義的な性格と、デリダのいう「音声中心主義」「現前の形而上学」への帰属を示している。

ところで、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。「文字言語は

「記号の体系」と定義されるので、能記と所記の間に自然的な類似などがあるはず、その意味で「象徴的」な文字言語は存在しない。漢字のような表意文字において、「文字表記が所記（概念）とではなく代理されたり描写されたりするものと自然的な比喻関係、何らかの類似関係を有する限り」、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。「絵画的あるいは自然的文字言語の概念は、ソシュールにとっては矛盾的なものであろう」（DG49/72）。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」に従って、所記（概念）ではなく指示対象（たとえば実在する山）との自然的類似性に基づく表意文字を排除したことになる。

この排除は、デリダによれば「無謀」である。「絵画文字、表意文字などの概念のもろさ」と「いわゆる絵画的、表意的、表音的な文字言語相互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、文字を完全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。それゆえ自然的類似による表意文字を「言語一般」から排除することはできないことになる。

しかしこのとき、デリダの議論自体が根本的な矛盾をはらむことになる。デリダによれば、ソシュールが表意文字を排除して表音文字のみを議論の対象とするのは、「無謀」なヨーロッパ中心主義的な身振りであり、「音声中心主義」に他ならない。この限定を批判するデリダは、「自然的な比喻関係や類似関係」による表意文字をも、彼のいうエクリチュール一般、言語一般のうちに含めねばならない。しかしこれらを含めると、「記号の恣意性」は必ずしも普遍的に妥当しない。実際デリダは、「恣意性の概念の周辺に群がっている」「種々の概念の一族すべてを放棄せねばならぬという、言語学一般にとっての必然性」があるという（49/72）。

しかし他方で、デリダがソシュールの議論を脱構築し、文字言語を音声言語の外的な代理物とする排除を否定して、文字と音声に対等な記号体系とみなしたのは、ソシュールの記号の恣意性のテーゼに基づき、これを文字へと拡張することによってであった。指示対象との自然的類似を持ち、恣意性の原理から外れる表意文字へと議論を拡張することによって、この拡張の根拠自体が奪われることになる。

またそもそも、彼が「差延」、「痕跡」、「原エクリチュール」の構造を明るみに出したのは、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（77/108）に基づいてであった。ソシュールによる表意文字の排除を、デリダは音声中心主義として批判するが、逆にこのような表意文字を排除することができないとしたら、恣意性とともな「差異」テーゼもまた危険にさらされ、「原エクリチュール」の普遍性も危ぶまれることになる。にもかかわらず、デリダは、このような表意文字も含めた言語の普遍的な構造として「原エクリチュール」を提示する。

デリダが行ったのは、西洋の「現前の形而上学」「音声中心主義」に属するとされるソシュール言語学の脱構築である。脱構築が西洋形而上学の諸構造を「動揺させる」のは、「そこに住み着くことによって」であり（39/55）、その内部から、その体系と論理を使用して体系の限界を明らかにする試みであるとすると、その成果もまた、この体系から分離することはできない。「音

声中心主義」に抗う「原エクリチュール」は、西洋の「音声中心主義」によって規定されたソシュール言語学の「記号の恣意性」原理と「差異」テーゼから導きだされたものであり、「言語一般」のなかには、これらの当てはまらない記号体系が存在しうる。それゆえデリダのいう「原エクリチュール」が言語一般に妥当する普遍的なものといえるのか、疑問が残るのである。

デリダのいう「現前の形而上学」とは、古代ギリシアに端を発する西洋哲学の歴史を規定するものであり、この発想はハイデガーから受け継がれている。さらに、デリダによれば「表音的、アルファベットの文字と結びついた言語体系は、存在の意味を現前と規定するロゴス中心主義的形而上学が、産み落とされた場である」(64/89)。すると、この形而上学は、その文化、言語、文字の体系によって限定されており、表音文字を持たない文化があるとすれば、それは必ずしもこの形而上学によって規定されているのか、疑問が残されることになる。「原エクリチュール」を人間の言語一般に普遍的な構造とするデリダの普遍主義には、ヨーロッパ固有の限定を人類に普遍的なものに見なす「ヨーロッパ中心主義」の恐れがあることになる。この観点から、ナンビクワラ族をめぐるデリダのレヴィ＝ストロース批判を見なければならぬ。

2. レヴィ＝ストロース批判

『グラマトロジーについて』第二部は、主にルソーの『言語起源論』の読解に当てられているが、これに先立って、自らをルソーの後継者とみなしているレヴィ＝ストロースを扱っている(DG154/215)。デリダは、当時レヴィ＝ストロースを代表者の一人として流行を極めていた「構造主義」について、それが形而上学を「乗り越えた」と自称しながら、「本当の形而上学、ロゴス中心主義」にとらわれたままであるという(148/207)。この「形而上学」批判は、同時に自民族中心主義への批判という政治的、倫理的射程を伴っている。

レヴィ＝ストロースは、「文字〔エクリチュール〕を持たない」無垢で善良なナンビクワラ族のうちに、ヨーロッパ人である彼自身のもたらした文字とともに暴力や支配が侵入したという。これに対して、デリダは「無文字」という想定自体を批判し、彼らのうちにも「原エクリチュール」と、その「根源的暴力」(164/227)が存していたことを示す。デリダによればレヴィ＝ストロースは、「自分を反自民族中心主義だと思い込んでいる自民族中心主義」(175/244)である。つまり「表音文字をモデルとして強引にパロール〔発話〕とエクリチュール〔文字〕を分離」し、文字言語を音声言語の劣ったコピーとみなす「音声ロゴス中心主義」(151/210)は、自らの文化である表音文字を他者をはかる基準とする「自民族中心主義」であり、自分たちと同じような文字を持たないからといって他者を「無文字」と決めつけているのだが(177/246)、これが、文字とともに西洋から「悪」が侵入したと主張することによって、「反自民族中心主義」として扱われている。これを批判するデリダは、先に見たルロワ＝グーランと同様に、「文字」を人間に普遍的なものとする普遍主義に立っている。

(1) 「文字なき」民について

『悲しき熱帯』の「文字の教え」の章は、「文字を持たない」無垢で善良なナンビクワラ族の

うちに、ヨーロッパ人であるレヴィ＝ストロース自身のもたらした文字とともに暴力と支配が侵入したというエピソードである。一人の酋長は、レヴィ＝ストロースの真似をしてメモ帳に「線を引き」、それを読める振りをすることによって、村人たちへの支配力を得ようとする (TT339-340/197-8)。ここには、文字の機能をまず政治的な権力や搾取に仕える「社会的なものとして断罪するレヴィ＝ストロースの見解が示されている。これに対してデリダは、文字の正統的な知的、学問的な意義を擁護するとともに、ナンビクワラ族を「文字〔エクリチュール〕なき民族」とみなすレヴィ＝ストロースを批判する。

デリダは、「無文字」とされるナンビクワラ族においても、その「いわゆる固有名詞」の名付けのうちにすでに原エクリチュールが働き、その「根源的暴力」(164/227) が存していたことを示している。「この暴力は、文字言語の攻撃を被る無垢な言語に不意に襲いかかって外部から付加されるのではなく、すでにエクリチュールである言語の根源的な暴力である」(156/216)。「エクリチュールを直線的、表音的表記法というその狭義の意味において理解することをやめるならば、固有名詞を産出つまり抹消することができ、クラス分けする差異を用いることができるあらゆる社会はエクリチュール一般を実施しているのだ、と断言するはずである。したがって、「エクリチュールなき社会」という表現には、いかなる現実も、いかなる概念も対応しないであろう」(161/223)。

ただし、ナンビクワラ族が通常の意味でのエクリチュールをもたないというレヴィ＝ストロースに対して、彼らのうちにデリダのいう原エクリチュールの存在を指摘しても、これらは両立し、直接的な批判とはならない。そこでさらにデリダは、通常の意味でのエクリチュール、すなわち文字を「持つ」か「持たない」かの区別をも問い直す。

レヴィ＝ストロースは、ナンビクワラ族を「文字なき社会」と呼ぶが、この表現は「エクリチュールについての通俗的な、自民族中心主義的な概念」(161/223) によるものである。それは、「ランガージュ〔言語活動〕とエクリチュールとの普通言われている差異や相互の厳密な外面性」を前提するものであり、これは先に見たようにソーシャルにも共通するものである。これによって「文字をもつ民族」と「文字なき民族」の区別が成立し(176/245)、「パロール〔話し言葉〕」と「エクリチュール〔文字〕」の間に断絶が想定される。前者から後者への移行は不連続的な突然の飛躍と見なされ、音声的な言語のうちに、後から、外部から、文字とともに「悪と搾取」がやってきた、とみなされる(176/245)。

これに対して、デリダによれば音声的、文字的の区別なく言語は原エクリチュールによって成立しており、そこには通常の意味でのエクリチュール(文字)との連続性がある。レヴィ＝ストロースは「ナンビクワラ族は書くことを知らない」(TT339/197)という。しかし、「書く」という単語がなくとも「線を引く」に当たる単語があり(DG179/249)、これを「書く」から区別することは自明ではない。さらにデリダはレヴィ＝ストロースの論文『ナンビクワラ・インディアンの社会的・家族的生活』の記述に着目する。これによると、もともと絵を描かなかったナンビクワラ族がレヴィ＝ストロースたちの描くデッサンを見て学んだ「文化的革新」として、彼らが「人間やサルを示す描写的デッサン」だけではなく「系譜と社会構造を記述、説明し、

書き記す図式」を描くようになったという。「系譜のデッサンに到達した民族は、通常の意味でのエクリチュール〔文字〕に到達し、その機能を理解して『悲しき熱帯』がそう思わせ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エクリチュールへの移行がおこなわれるのだ。この移行の困難さを過小評価するつもりはないが、この移行はパロールからエクリチュールへの移行ではなく、エクリチュール一般の内部で行われる。系譜的關係と社会的クラス分けは原エクリチュールの縫合点であり、(いわゆる話声的な)言語と普通の意味でのエクリチュールとの条件である」(182/252)。

このようにデリダは、原エクリチュールの普遍性を主張するに留まらず、ナンビクワラ族が「通常の意味でのエクリチュール〔文字〕」の所有へと「進化」すべきものと考えている。絵を描かなかったナンビクワラ族が、ヨーロッパ人との接触によって絵を描くようになり、さらに「系譜のデッサン」を描くようになった。彼らはここから「通常の意味でのエクリチュールに到達し」ずっと先まで「進んでいく」。つまり、「無文字」とされる民族が狭義の「文字を持つ」ことを普遍的な進化とみなしている。しかしこれは、人類一般が自分たちと同様の「文字」の所有へと進化するとみなす「進化主義」であり、ボアズやレヴィ＝ストロース自身によって自民族中心主義として批判されてきた図式である。

もう一つの問題は、先に見たように、デリダのいう「原エクリチュール」に、はたしてすべての文字体系に共通する普遍性が認められるか、疑問が残る点である。つまり、この概念はソシュール言語学の原理である「記号の恣意性」と結びついた「差異テーゼ」から導きだされたが、これは文字を表音文字のみに限定するという前提によっていた。対象との自然的類似に基づくような表意文字をソシュールは排除したが、デリダはこの排除を音声中心主義として批判した。しかし、もしこのような表意文字を一つの言語記号の体系として認めねばならないとしたら(デリダによれば文字言語も音声言語も対等な言語記号体系である)、そこでは恣意性も差異テーゼも妥当しない恐れがあり、それゆえ「原エクリチュール」の構造も妥当しない恐れがある。つまり「エクリチュール一般」のなかに「原エクリチュール」からの連続性をもたない「エクリチュール」が存在する可能性が残る。

すると、原エクリチュールから「通常の意味でのエクリチュール」への移行という図式自体、ソシュールの扱ったような恣意性と差異テーゼの妥当する文字体系を想定している。デリダは、西洋の言語体系から取り出した構造を、人間の言語に普遍的な構造とする。この普遍主義についても、西洋の「自民族中心主義」として批判される恐れが残るのである。

(2) 同一化の問題

レヴィ＝ストロースが自民族中心主義を糾弾するとき、彼は「西洋の他者」への同一化によって語っており、これは彼が自ら後継者と見なしているルソーに似通っている。デリダはこのような同一化を一貫して批判している。ここに「私にとっての他者」と、「われわれにとっての他者」の問題が交錯する地点を見ることができる。

レヴィ＝ストロースのジュネーヴ講演『人類学の創始者ルソー』によれば、「ルソー的革命的

本質」とは、一つの文化それ自体のものであれ、個人と彼に強制される役割や社会的機能のものでもあれ、「強制された同一化を拒絶すること」である。それに代えて、「文化や個人は、自由な同一化の権利を要求する」。「その時、私と他者とは、哲学のみが煽り立てようとしてきた敵対関係から解放され、その統一性を取り戻す。こうして更新された根源的結合によって、私と他者が一緒になって「それ」に対して、つまり人間に敵対する社会に対して、「われわれ」を基礎づけることが可能になる」(169/232)。

ここには、デリダも指摘するように「人間を孤立させるのが哲学」であるとするルソーの『人間不平等起源論』の反映がある。さらに人間によって構成される「社会」を、「人間に敵対する社会」と形容するとき、レヴィ＝ストロースは、自然状態と社会状態を対置し、自然状態のうちに根源的な「自由」を見いだすルソーの発想を受け継いでいる。そして「強制された同一化」と区別された「自由な同一化」とは、ルソーのいう「自然な感情」である「憐れみ」による「同一化」に他ならない。この同一化によって、「私」と「他者」は「敵対関係」から解放され、「統一性」「根源的結合」における「われわれ」になることができる。

デリダは、このような同一化による結合を、一貫して強く批判している。このような「根源的結合」とは、他者がその「内面」も含めて、私にとって根源的に現前することを理想としている。ルソーはデビュー作の『学問芸術論』において礼儀作法の批判を行ったが、それは、礼儀作法の成立以前の「自然」な状態を、「内面が外見に直接現れ」、互いの内面を直接知ることができる状態として理想化することによってであった。これは『人間不平等起源論』において、他者の苦しみを直接感知する「憐れみの感情」に受け継がれ、レヴィ＝ストロースもまたこれを引き継いでいる。私が私自身にとって、直接的、根源的に現前するだけではなく、その系として、他者が私に、私が他者に、互いが互いにとって直接的、根源的に現前しあい、互いに直接的に理解しうるものと考え、あるいはこれを理想と考えている。これは「現前の形而上学」であり、さらにこれを可能にすると思われるものが、話者の現前とともに意味の直接的な現前を保証するものと見なされてきた「声」である点で「音声中心主義」である。レヴィ＝ストロースはルソーと同様に、「一つの音声言語の空間のうちにある」「全体が自己に現前する小共同体」(199/273)「自己への現前、差し向かいにおける透明な近接性、声の直接的射程」を「社会的本来性」(200/275)とみなしている。

これに対して、デリダが一貫して主張するのは、他者は私にとって直接的、根源的に現前しえず、根源的に到達不可能であることである。彼はフッサールの『デカルト的省察』第5省察における他者構成論を高く評価するが、それは、フッサールが、他者への直接的到達を断念し、他者は間接的な付帯現前化によってしか知ることができないとしているからである(ED182/242)。デリダによれば、この直接的には到達不可能な他者の存在によってはじめて「倫理」が始まるのである(DG202/277)。

他者が私にとって根源的に現前することはなく、直接知ることができないとするなら、レヴィ＝ストロースやルソーのいう「他者への同一化」は、逆に自らの作り上げた他者の表象を他者に押し付け、他者を同化することにしかならない。レヴィ＝ストロースの語る「無垢」のナン

ピクワラ族の表象は、ルソーのいう「無垢」の自然人と異ならない。「西洋の他者」について彼らへの同一化によって語るレヴィ＝ストロースは、「私にとっての他者」の問題を無視し、飛び越えていることになるだろう。

レヴィ＝ストロースの「西洋の他者」への同一化を不可能なものとして批判するデリダは、文字の能力を人間に普遍的なものに見なす普遍主義に立っている。彼は「私」と「他者」との間に絶対的な分離を見だし、「われわれ」という集合的な同一化自体を拒否している。彼において「われわれ」と「彼ら」という集合的「他者」の問題は前景に現れてこない。しかし「現前の形而上学」が、アルファベットの表音文字の中で生まれたというとき、あるいは西洋言語をモデルにするソシユールを批判しながら彼の言語学から「原エクリチュール」の概念を引き出すとき、彼の思索にも言語的、文化的差異の問題、すなわち集合的な「われわれの他者」の問題が関与している。しかし彼はこの問題を主題化しえなかったように思われる。

・引用著作を次の略号で示し、原著と訳書の頁数を示した。

CL: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 3.ed., Payot, 1949. 『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店。

TT: Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, 1955. 『悲しき熱帯Ⅱ』川田順造訳、中公クラシックス。

OG: Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962. 『幾何学の起源』田島・矢島・鈴木訳、青土社。

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

ED: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Points, 1979. 『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。

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

HQ: Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, 2013.

注

- 1 スピヴァクは、『グラマトロジーについて』英訳版序文において、デリダの「反対向きの自民族中心主義」を指摘しているが、それはデリダが「ロゴス中心主義は西洋の属性である」と主張し、「東洋を真剣に研究しない」ことを理由にしている。スピヴァクは最初から「ロゴス中心主義」の普遍性を前提としており、そこに存する問題を見ていない。ガヤトリ・C・スピヴァク『デリダ論』田尻芳樹訳、平凡社、2005年、191ページ。
- 2 ただし、セシエとバイイの編纂による『講義』がソシユール自身の思考を正しく伝えているか否かについては議論がある。
- 3 この議論は幾分形式的に見える。文字が音声記号の「恣意的」な記号である可能性があるとすれば、「記号の恣意性」テーゼと矛盾することなく、音声中心主義的に文字を「記号の記号」にとどめておくことも可能なのではないだろうか。
- 4 この箇所在先立って「現れるものと現れの間」の（「世界」と「体験」の間）未聞の差異は、他のあらゆる差異の、他のあらゆる痕跡の条件であり、それ自身すでに一つの痕跡である」とデリダはいう(DG95/128)。この箇所はデリダの思索における現象学の本質的な役割を示している。この「現れるものと現れの間」の差異とはフッサールのいう現象の二つの意味の差異であり、現象学的な反省によって導入される。デリダによれば現象学的な反省とそれゆえ現象学的還元には常に遅れが伴って

いる。『幾何学の起源』序説において「現象学的遅延と制限との本来性」が語られている(OG170/250)。「超越論的なるものとは差異であろう」(171/251)。この差異は遅れを伴った差異、差延であり、それゆえ痕跡である。これが「他のあらゆる差異の、他のあらゆる痕跡の条件」であるとしたら、これらの差異、痕跡は現象学を経過することによってのみ現れることになる。

なお「記憶痕跡」については『エクリチュールと差異』所収の「フロイトとエクリチュールの舞台」において詳述されている。