慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ジル・ドゥルーズ『差異と反復』第2章の時間論におけるcroyanceの契機 : 私的思想家ニーチェと永遠回帰
Sub Title	Le moment de dans la philosophie du temps de Différence et Répétition chez Gilles Deleuze : Nietzche, le penseur privé et L'Éternel retour
Author	戸澤, 幸作(Tozawa, Kosaku)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2016
Jtitle	哲學 No.137 (2016. 3) ,p.63- 88
JaLC DOI	
Abstract	Le but de cet article est de trouver un moment de au coeur de la philosophie de Deleuze. Le chapitre 2 de Différence et Répétition est important pour comprendre sa philosophie, et beaucoup de chercheurs ont mentionné les trois synthèses du temps. Cependant, que Deleuze dise, dans la troisième synthèse du temps, que et qu' , n'a guère attiré d'attention. Pourtant, ces mots ne font pas simplement référence à une confiance aveugle et religieuse. Ils sont plutôt liés à une source des problèmes et des questions, à un , c'est-àdire à la source de la pensée qui permet à la philosophie d'acquérir sa puissance. Dans cet article, nous tentons de libérer la de son obligation religieuse et de la situer comme une condition nécessaire de la philosophie du temps de Deleuze, en liant organiquement les trois synthèses du temps.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000137-0063

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ジル・ドゥルーズ『差異と反復』第2章の時間論における croyance の契機

――私的思想家ニーチェと永遠回帰――

戸　澤　幸　作*

Le moment de «croyance» dans la philosophie du temps de *Différence et Répétition* chez Gilles Deleuze: Nietzche, le penseur privé et L'Éternel retour

Kosaku Tozawa

Le but de cet article est de trouver un moment de «croyance» au cœur de la philosophie de Deleuze. Le chapitre 2 de *Différence et Répétition* est important pour comprendre sa philosophie, et beaucoup de chercheurs ont mentionné les trois synthèses du temps. Cependant, que Deleuze dise, dans la troisième synthèse du temps, que «L'éternel retour n'est pas une foi, mais vérité de la foi» et qu'«il est dit à la lettre croyance de l'avenir, croyance en l'avenir», n'a guère attiré d'attention. Pourtant, ces mots ne font pas simplement référence à une confiance aveugle et religieuse. Ils sont plutôt liés à une source des problèmes et des questions, à un «sans-fond», c'est-à-dire à la source de la pensée qui permet à la philosophie d'acquérir sa puissance. Dans cet article, nous tentons de libérer la «croyance» de son obligation religieuse et de la situer comme une condition nécessaire de la philosophie du temps de Deleuze, en liant organiquement les trois synthèses du temps.

* 慶應義塾大学大学院　文学研究科　哲学倫理学専攻（哲学分野）博士課程

序†

ジル・ドゥルーズ哲学の最初の到達点である『差異と反復』は，その本質においてニーチェの永遠回帰に捧げられた書物である．それは，一読して，この本の主題たる差異と反復に徹底的な検討を加える第１章と第２章を主として随所に永遠回帰への理論的接合がみられることや，最終的な結論部がこの概念へと再度舞い戻るということからして，すでに議論の余地はないことかもしれない．しかし，本論がそのように主張するのは，次のような事情による．永遠回帰は，ニーチェにおいて，信じるべきものとして語られる．そして，ドゥルーズはこの事実を，彼の哲学の核心部分で引き受けている．この概念の十全な定式化を行う第２章の時間論において，彼が「永遠回帰は，ひとつの信仰（une foi）ではなく，むしろ，信仰の真理である」（DR127）と言い，「文字通り将来を信じること（croyance），将来についてそれを信じること」（DR122）と語るとき，私たちはそのことに気づく．さらに，永遠回帰を巡る議論のなかで，私たちがそこに何を理解すべきではないかを語る口調それ自体にも，かれが「～を信じる（croire）」という表現を選択していることを見逃してはならない[1]．

ここで，本論が中心的に検討することになる『差異と反復』第２章における時間論の概略を確認しておきたい．反復は単に反省の対象として現実的な時間のなかに存在するというのではなく，むしろ反復という原理がそれに固有の仕方で時間を構成し，同時にその構成された時間のなかで自ら表象される，というのが基本的な構図である．そして周知のように，反復は三つの様態で現われ，時間はその都度異なる様相をみせる．現在，過去，将来という三つの時間性を機軸に展開する時間総合はその各々において，表象的な段階で捉えられた一回目に二回目以降が加算されるという通常の反復理解と，そのような表象的次元での反復を構成する表象化以前の受動的総合の段階が対置される．第１総合での受動的総合の原理は「縮約（la contraction）」あるいは「拘束（la liaison）」であり，ここでの反復は

「期待（l'attente）」ないし「欲求（le besoin）」によって特徴づけられる．これに対して，第2総合の原理は「純粋過去（le passé pur）」あるいは「潜在的対象（l'objet virtuel）」であり，「想起（la réminiscence）」ないしは「追憶（le souvenir）」のもとで反復はその固有の姿を見せる．では，第3総合においてはどうか．その原理は「永遠回帰（l'éternel retour）」であり，そしてこの水準での反復がその固有の姿を見せるのは，まさしく「信じること」においてなのである．

それでは「信じる」とは，具体的には「何に対して」「どのように」向き合うことを意味しているのだろうか．手がかりとなるのは，ドゥルーズ哲学において「私的思想家（le penseur privé）」と呼ばれる一連の作家・思想家たちの位置である．『差異と反復』序論において，ニーチェ，キルケゴール，ペギーは，反復を「将来についての哲学の基本的なカテゴリー」（DR12）にしたと言われ並列的に論じられる．だが，最終的にこの並列関係は維持されることがない[2]．ニーチェとその他の私的思想家を隔てるものは，「信じる」ということの内実である．ここにおいて，ニーチェとキルケゴールないしペギーが，「将来」と「未来」，「信じること」と「信仰」，あるいは「その度ごとに」と「これを最後に」が対置されるのである．これらの対になる諸概念の関係性が，『ニーチェと哲学』においてすでにその姿を見せ，『差異と反復』第2章で明確化される時間論において表面化している．本論はこれらの対立軸を辿ることで，「信じる」ことの「何に対して」（第1節）「どのように」（第2節）という問いに取り組むことにしたい．さらにまた，これらの問いの探求の必然的な帰結として「誰が」（第3節）という問いにまで辿り着くことになる．その時，本論は，私的思想家における「信じること」の意味とその内実を理解するだろう．

1.　仮面の信仰

最初の問いは，「何に対して」であった．ドゥルーズは『ニーチェと哲

学』のなかで次のように語っている．

> （…）哲学は或る仕方で仮面を信じなければならないが，哲学は，要するにその反宗教的な力の真の本性が表現されるような新たな意味をその仮面に与えることで，その仮面を征服することしかできないのである（NP6）．

この仮面のモチーフは『差異と反復』に受け継がれるものであり，キルケゴールを（そして恐らくはペギーを，さらに言えばシェストフやパスカルらを）ニーチェと隔てる反復概念の演劇的な形象化である．一方で，仮面は反復における諸々の項あるいは回の表象的な外見を示している．他方，仮面はその仮面の下を私たちに想像させずにはおかない．問題は，「舞台空間において仮面の内部の空虚を埋め合わせること」（DR18）であり，そこにドゥルーズが「或る仕方で」と言っているとおり，「どのようにして」という問いの分水嶺がある．哲学は仮面を，つまり反復を信じなければならない．ただし，それが「将来を信じる」ことを意味する限りで．

ドゥルーズが『差異と反復』において「将来（l'avenir）」を「未来（le futur）」と区別して用い，前者を時間の第３総合の水準に，後者を第１総合の水準に割り振っていることは明白だが，この違いは決定的ではありながら微妙である．「未来」が「縮約」を原理とする反復の「期待」によって示される時間性であるのに対して，「将来」はむしろ，それを機軸にして時間構造が成立する次元であり，つねに「来るべきもの（l'à-venir）」（DR124）として，すでに構成済みの時間のなかにはそれ自身の内容を欠いていると言われる[3]．ここで，第３総合における反復の原理である永遠回帰の時間論的規定に目を向けることにする．

> （…）それ〔永遠回帰〕は，条件（la *condition*）も作用者（l'*agent*）も還帰さ

> せることはない．反対に，それは，その遠心力の全体によって，それら〔条件と作用者〕を追放し，それらを否認する．それ〔永遠回帰〕は，所産の自律性を打ち立て，作品を独立させる．それは，過剰による反復（la répétition par excès）であって，これは，そのような欠如（défaut）もそのような〈等しく - なる〉（devenir-égal）ということもまったく存続させないのだ．それは，それ自身新しいもの（le nouveau）であり，全き新しさ（toute la nouveauté）である．それは，それだけでセリーたる第３の時間であり，将来であるかぎりでの将来である（DR122）．

この長い引用にはもちろん，説明を要する箇所がいくつも存在するが，まずは最初の出発点から確認しておくと，「新しさ」は過去の何かと比べて「異なる」からこそそう言われる．ところが，この「新しさ」は「全き新しさ」なのであって，その意味で過去とは一切の共通性を持たない．つまり，ここでは「新しい」という言葉によって当然想定される過去との比較によって得られる内容的な偏差という理解が，「全き」という形容詞によって拒否されている．ここでの「新しさ」は第１総合における期待としての「未来」の水準にはないのである．しかし，そのような「新しさ」をどのように理解すればよいのか．

上記の引用に含まれるいくつかの用語を整理しつつ話を進めたい．仮面（反復）は演劇の舞台空間を占める．そして，演劇は「リアルな運動」（DR18）であり表象＝上演（représentation）と区別される．この意味での演劇が，ニーチェにおける「悲劇的」の意味と通じ，『差異と反復』第２章における時間の第３総合で論じられるドラマの形式（「前（l'avant）」「中間休止（la césure）」「後（l'après）」）を念頭に置くものであることは明らかである．ドラマの形式は，決定的な転換点としての「中間休止」を介して不等な「前」と「後」を持つ「時間全体に妥当するユニークで驚異的なひとつの出来事」（DR120），つまり「行動のイメージ」

（ibid.）によって説明される[4]．この構造を表象的ないし反省的な水準で理解すると，「前」すなわち過去における行為は，自らの運命を知らないままに行われる行為であり（「欠如」），この一度目は行為者が思いもよらなかった状況の転変を被るがゆえに悲劇的である．他方，「中間休止」である現在は，過去の出来事を反復しつつ今まさに事態を変化させる時であって（〈等しく - なる〉），この二度目は過去の意図的な物真似であるがゆえに喜劇的である[5]．しかし，「後」の時間たる「将来」を機軸とするドゥルーズの理解では，むしろ順序は次のように現れる．

> 喜劇的反復は，純粋過去という様態で，欠如によってことにあたる．主人公は，「行動が彼には大きすぎる」かぎりにおいて，必然的にそのような反復に立ち向かう．…（中略）…悲劇的反復は，その後に到来するのであり，それが，変身の契機（le moment de la métamorphose）なのである．そのような二つの契機は，独立性を持っているわけではなく，喜劇的なものと悲劇的なものとの彼岸において，第三の契機のためにのみ存在しているのである（DR123）．

先の「永遠回帰は，条件も作用者も還帰させることはない」という引用とここでの話を接合していくと，自らの運命を見通せずに行う反復的行為は永遠回帰の「条件」であり，〈中間休止〉すなわち「行動のイメージ」をそれとして在らしめる「変身の契機」は「作用者」として永遠回帰に関わる．だが，それらはあくまで永遠に「来るべきもの（将来）」である永遠回帰の「全き新しさ」のためなのであって，その逆ではない．言わば，この「全き新しさ」としての「将来」は出来事の到来を受け止める存在論的な舞台空間であり，この「将来」の開かれに出来事は到来し，「中間休止」の断絶がこの到来を証示する．この「将来」はそれ以前の「欠如」や〈等しく - なる〉に支えられているのではなく，反対に，それらの方がこ

の「将来」に対して従属する[6].

この場合に条件である「欠如」は，ドラマの形式が「三つの反復を統一する形式に他ならない」（DR124）ことを踏まえて理解しなければならない.「純粋過去」はベルクソンのアイデアを受け継ぐものであり，時間の第2総合で反復の原理となる概念である．それは諸々の現在が過ぎ去ることを根拠づける「過去一般という純粋な境位（l'élément pur du passé en général）」（DR111）であり，そのような根拠を求めるという動向それ自体の向かう先として機能する．第2章の時間論後半における精神分析の用語では，この純粋過去が「潜在的対象」・「対象＝X（l'objet＝X）」として捉えなおされる．つねにあるべき場所に欠けており，つねに「存在していた」ということを指し示している「本質的に過去的なもの」（DR134）であるこの「潜在的対象」へと差し向けられそれを求める動向，エロス的な探究，すなわち「なぜ？」という問いが想起を駆りたて，過去の出来事を経巡る.「純粋過去の様態で」と言われる「欠如」とは，理由を求めて彷徨う第2総合のエロス的探究に対応するのである[7].

この観点から，「中間休止」の出来事に〈等しく - なる〉契機とは，第1総合における習慣の反復に対応する．第1総合における「縮約」を原理とする反復は「変容（une modification）」（DR107）である．縮約による反復は，それ自体で前提されている要素〈A〉と〈B〉を事例〈AB〉として単に構成するわけではない．むしろ「受動的総合の基盤的領域」（ibid.）を形成している「縮約遂行的な観想（la contemplation contractante）」（ibid.）のもとで，事例の反復と共に，それに対する要素の反復それ自体も姿を見せる．そして，このような観想そのものである「受動的自我（le moi passif）」もまた，そうした差異を「引き出す（soutirer）」（ibid.）運動によって自らを欲求や期待として満たすのである．ここに新しい習慣の形成としての「変容」がある[8]．こうした「新しい」事態の到来は，まさしく「変身の契機」たる「中間休止」の現在に妥当するものである．

さて，ここで話は戻る．永遠回帰は「全き新しさ」であり「将来であるかぎりでの将来」である．そして，条件としての「欠如」と「変身の契機」を経るとしても，それらを還帰させることはなく，「反対に，永遠回帰は，その遠心力の全体によって，それらを追放し，それらを否認する」と言う．だが，それら条件や作用者の先に「新たな」事態の到来として「将来」の反復を信じ仰ぎ見るというのであれば，それは結局「期待」としての「未来」を夢見ることと同じなのではないか[9]．もちろん，今の段階では検討すべき箇所が多く残っている．「欠如」が「条件」であるとはどういうことか，永遠回帰が「過剰による反復」であると言われるのはなぜか．過去のいかなる内容も受け継ぐことのない「全き新しさ」が，それでもなお回帰であるのはなぜなのか．これらの問いに向き合うには，さらなる探求が必要となる．

2. 仮面と空虚

本論の第１節は，『差異と反復』序論における仮面と演劇についての議論を取りあげることから始めた．第２節もまた，そこから話を始める．仮面は或る役柄を演じ反復すると同時に，その仮面の下を本質的に持ち合わせている．「舞台空間において仮面の内部の空虚を埋め合わせること」が問題になる．そして，ここにニーチェとキルケゴール両者の共通性と差異が語られる[10]．第一に，ここで「空虚（le vide）」と言われている事態は何を意味しているのか．本論第１節での整理に従えば，まずは時間の第２総合の水準における過去の「欠如」がこれに対応する．

このことを確認するために，ドゥルーズが反復の二つの様態として「裸の反復（la répétition nue）」と「着衣の反復（la répétition vêtue）」を論じる箇所を参照してみたい．そこでは，「裸の反復」が「概念ないし表象の同一性によって説明される」（DR36）のに対して，後者は「《イデア》における過剰による肯定的（positif）な反復」（ibid.）であると言われる．

この二つの反復に関しては，いくつかの対になる言葉によって対比が繰り返されるが，とりわけ「水平」と「垂直」の対比，「物質的」と「精神的」の対比によって，基本的には時間の第1総合と第2総合の反復に対応することが了解される．事実，第2章の途中でもこの対比は取り上げ直され，第1総合と第2総合それぞれの（表象段階での）「能動的総合」と（下-表象的段階での）「受動的総合」に関するまとめが行われる．「着衣の反復」は，「純粋過去」ないし「潜在的対象」という「記憶にないほど遠い昔の（immémorial）」（DR115）過去・「常にあるべき場所に欠けている対象」を巡るエロス的探究のなかの反復を示し，その下にいかなる基体をも宿さない空虚を抱えていることを示している．

ところが，第2章で「裸」と「着衣」が再び取り上げられるときには構成上の理由で意図的に避けられていた或る言葉が，序論の段階でははっきりと示されている．それが先に引用しておいた「《イデア》における過剰による肯定的な反復」という規定である．ここで，本論が第1節で主要な検討材料としていた引用を思い起こしておきたい．そこでは，時間の第3総合における永遠回帰について「過剰による反復」と言われていた．つまり，「着衣の反復」とは，第2総合の水準の反復であると同時に第3総合の水準の反復をも指し示している．ここに至って，時間の第2総合と第3総合の関係性が問題化する．「欠如」は「条件」だが，それがどのような意味においてなのかが問題なのである．

さて，これより先の探求にとって「死」は避けては通れない契機である．「信仰」の思想家にとって，死はイエス・キリストの死である．他方，「信じること」の思想家にとって，死はツァラトゥストラの死である．ドゥルーズはフロイトの批判的検討を通じて「死の本能（l'instinct de mort）」は「物質的モデルとは何の関係もない」（DR28）と繰り返し注意を促している[11]．こうした死の契機，「死の本能」すなわちタナトスこそが「エロスに反復を与えるものであり，エロスを反復に服従させるもので

ある」（DR29）と言われる．それはひとりの地上的・有限的な存在者たるキリストが土に還ることや，物語の主人公の絶命を単に示すのではなく，第１節で確認しておいたドラマの形式において歴史＝物語（histoire）に必然的に孕まれる「中間休止」の断絶の契機に関わる．ブランショを援用しつつ，「「私が死ぬ（je meurs）」ということよりももっと深い「ひとが死ぬ（on meurt）」という事態」（DR305）をドゥルーズは考えている．それは，私たちが必然的に要請する表象的な世界や，そこで主体として生きる「私」のなかでは背後に退き意識化されることのない「あらゆる物質を放棄してしまった純然たる形式――時間という空虚な形式」（DR148）に通じる裂け目である．キルケゴールやペギーが，キリストの死にこのような水準での死の契機を見ていたことは（少なくともドゥルーズの眼を通してみれば）明らかである[12]．では，こうした死の契機がなぜ「エロスに反復を与え」，「過剰による反復」を産み出したりするのだろうか．「欠如」が「条件」であるという事態もまた，この死の契機と関わっている．以下の引用を通して，議論を先に進めたい．

> いついかなる場合でも，裸のものの真理は，仮面，仮装，着衣のものである．反復の真の基体は仮面である．反復は本性上，表象とは異なるからこそ，反復されるものは表象されえないのであって，むしろ，反復されるものはつねに，それ自身を意味するものによって意味され，仮面をつけられ，同時にそれ自身，それが意味するものに仮面をつける，ということでなければならない（DR29）．

この箇所では，「裸の反復」と「着衣の反復」は決して「相互に独立しているわけではない」（DR37）のであって，その真理は後者に，つまり仮面，仮装，着衣にあることが明示されている．私たちは，一切は仮面であり幾つもの仮面たちだけがある，というこの言明を決定的なものとして受

け取らなければならない．ドゥルーズは確かに「タナトスはエロスに反復を与えるものである」と書いたが，それは反復の究極的な根拠や目的としてタナトス＝死の本能があるということを意味しない．それは全く逆のことを意味しているのであって，もはや有効に機能しうる根拠はどこにもないということ，すなわち「無底（le sans-fond）」を意味しているのである[13]．ドゥルーズは，フロイトのエネルギー理論に対して次のような分析を行っている．リビドーが対象備給を断念し自我に逆流するときには，自らを脱性化（la désexualisation）し，つまりある種の昇華（Sublimierung）によって性愛的対象から自らを切り離し，自らの赴く先を置き換えることができる状態になる，つまり「タナトスへと奉仕することが本質的にできる置き換え可能な中性的エネルギーを必然的に形成する」（DR301）と[14]．ここでドゥルーズが強調するのは，タナトスは決して脱性化した中性的エネルギーより先に存在する究極的な根拠ではない，ということである[15]．むしろ，中性的で置き換え可能なエネルギーは「タナトスの奉仕に移行するのではなく，タナトスを構成する」（DR306）のである．

だが，それでいて，このタナトスへの開かれは決定的なものである．潜在的な対象が本質的に失われてしまうという特徴は，必然的に起源をもとめて過去の出来事を彷徨う終わりなき問いの連鎖を引き起こすが，その問いはもはや，最終的な根拠という終息点にたどり着くことはなく，起源への円環を描いて時間を閉じてしまうこともない．死という契機は，「問題的なものの最後の形式であり，問題と問いとの源泉であり，あらゆる答えを超えている問題と問いの永続性の印」（DR148）なのである．

> あまりにも中心の合いすぎた自らの物理的あるいは自然的な円環を壊して，ひとつの直線を形成するのは，まさに時間の仕事であるのだが，しかし時間自身の長さによってもたらされたこの直線は，永遠に脱中心化されるひとつの円環を再形成するということである（DR151）．

時間が回帰する円環であることをやめ直線になるとは，出来事の「中間休止」の断絶を介して死の契機へと開かれる「時間という空虚な形式」，つまり諸々の経験的内容の手前でつねに「前」「中間休止」「後」の構造を持つ時間というものの本性を示している．そして同時に，時間それ自身の長さによって，すなわち時間構造がそれとして存在し続ける限り，「まさにその極限的な先端において」（DR151），この直線は根拠という中心を欠いた「特異な形で捩れた円環」（DR152）を形成する．それは死の契機のもとでの終わりなき問いの無際限さを表し，そこでは反復のどの項も原初的ではなく，ただ過去と現在と未来にわたって永遠に増殖し続ける「未視」と「既視」の「記憶過剰（une hypermnésie）」（DR144）だけがある．

「反復されるものはつねに，それ自身を意味するものによって意味され，仮面をつけられ，同時にそれ自身，それが意味するものに仮面をつける」とは，まさしくこうした事態を指し示している．「欠如」は確かに「純粋過去」ないし「潜在的対象」の空虚を示すが，同時にそこから「無底」に通じる死の契機をも構成するのであって，一度この契機へと開かれてしまうと，ある意味ではそれに従属し，そもそもそのもとにおいてこそ欠如や作用者が存在したのだという可能性を拭い去ることができない．物事は起源的な出来事を繰り返すのではなく，むしろ本来的に反復の様態でそれとして姿を現すのである．

本論は，この次元で反復に向き合うという事態にこそ「信じる」という語が妥当すると考える．そこにはもはや根拠がない，もちろん，根拠がないということを根拠にすることもできない．「無底」へと開かれ，終わりなき問いの連鎖を受け止め続けること，すなわち「ナルシシズム的自我が潜在的対象と現実的対象に取ってかわるとき，その自我が潜在的対象の置き換えと現実的対象の偽装を**わが身に引き受ける**（prend sur soi）とき」（DR146）〔傍点引用者〕，第３総合の水準で「信じる」という特異な態度が生じたのである．永遠回帰は「肯定する力能」（DR152）であると言わ

れる．

> （…）永遠回帰における反復は，提起された諸々の問いと下された諸々の決定に対してつねに外延を共にする肯定のなかで，異なるものを異なるものに，多様なものを多様なものに結びつける諸々の過剰なシステムに関わっているのである（DR152）．

提起された問いや下された決定と「つねに外延を共にする肯定」とはまさしく，ここで確認してきた「無底」へと開かれ続けてあること，端的にそれを受け止め続けることの謂いではないだろうか．

ここでようやく，「過剰による反復」に一定の理解を与えることができるようになった．しかしなお，本論の探求はその途上にある．「信じること」において姿を見せる「過剰による反復」が永遠回帰の「全き新しさ」であること，そして，そこに必然的に孕まれる死の契機に関して，信仰における死と「信じること」における死の関係について，十分に議論できていない．本論はこの最後の一歩を踏み出すために，私的思想家たちにとっての「私的」であることの意味を問う．「信仰」と「信じること」の差異は，それを担う「私」に関して，すなわち「誰が」という問いを通して先鋭化するからである．問題は，「信仰」がその条件に「特殊なコギト」（DR127）と「内的な光としての恩寵（la grâce）の感情」（ibid.）を備えているということである．

3.「私的」な思想家

時間の物語は，それを受け止めることができる唯一の存在たる「私」を巡る考察でもある．前節において，「信じる」とは，死の契機を介して「無底」へと開かれ続けてあること，端的にそれを受け止めることであると結論した．そのような意味での「信じること」の担い手は，ドゥルーズ

によって「ひび割れた私」と呼ばれている．

> 私は，時間の純粋で空虚な形式によってひび割れている．この形式のもとで，私は時間のなかで現れる受動的自我の相関項になっている（DR117）．

「ひび割れた私」とは，出来事の「中間休止」による断絶という契機を宿す時間の本質的性格の直接的な担い手が「私」という形式であることを示している．では，その相関項が受動的自我であるとはどういうことか．本論の第１節において，ドラマの形式における「変身の契機」たる現在が，第１総合の「変容」の現在と重なることを確認した．そして，この第１総合における「縮約」という「時間内部的（intratemporelle）」（DR215）な受動的総合を遂行する「観想」の担い手は，「受動的自我」と呼ばれる．精神分析用語の導入後においても，興奮の「拘束」という「純粋な受動的総合，つまり満足一般の原則という価値を快に付与するハビトゥス」を形成する「受動的で，部分的で，幼生で，観想しかつ縮約する自我」が「エス」のなかで形成される（DR129）と言われている．さらに「受動的自我」は「ナルシシズム的自我」でもあり，このとき「ナルシシズム」とは，「自己自身に対する観想ではなく，別の事物を観想するときに自らのイメージで〔自らを〕満たす」（DR265）ことを意味する．ここで，前節の最後に「信じること」の内実として引いた「ナルシシズム的自我が…（中略）…潜在的対象の置き換えと現実的対象の偽装をわが身に引き受けるとき」という箇所を思い起こしてみたい．第１総合の「生ける現在」を構成する「ナルシシズム的自我」に，前節で確認したタナトスへと開かれる理路が接続される．リビドーの対象備給は，その性愛的対象の喪失を経て自らに逆流し，必然的に置き換え可能な中性的エネルギーを形成するが，このエネルギーが還流するとき，「受動的自我」は「ナルシシズム的自我」としてこの還流を引き受けるのである．加えて，対象喪失は，第２

総合での議論に従えば，「あるべき場所につねに欠け，自らの同一性において欠け，自らの表象において欠けている」（DR139）潜在的対象による必然的な帰結でもあった．だとすれば，第1総合の段階での「受動的自我」の形成において，すでにしてこのタナトスへの開かれは経験されていたのでなければならないだろう．実のところ，ドゥルーズはこのことを第1総合の段階から示唆していた．

> 欲求は，答えの〈否 - 存在〉あるいは不在を表現する前に，問いの開口（la béance d'une question）を表現しているのである．観想するということ，それは問うことなのである．答えを「引き出す」ということが，問いの特性ではないだろうか．まさに問いこそが，欲求に対応した執着あるいは執拗さを提示すると同時に，やはり欲求に対応した倦怠，疲労を提示するのである（DR106）．

「倦怠」ないし「疲労」は，観想する自我における縮約の限界を示し，その意味で「様々に変わりうる諸現在の限界」（DR105）に観想が到達したことを示すが，この「問いの開口」を通じて，受動的総合は「深化」するのであり，その深化の向かう先は「潜在的対象」なのである[16]．つまり，縮約は観想する「受動的自我」のもとで作動するのだが，この観想それ自体はその段階にのみ妥当するのではなく，第2総合へと踏み込み，それによって死の契機たる第3総合へと通じてもいたのである[17]．まさしく，「欲求」がその求めるものの不在という否定的なもので説明される前に受動的総合にその基盤をもつがゆえに，「否定的なものと混じり合っていないそのような開口においてこそつねに，被造物たちは，生きる能力と死ぬ能力を受け取ると同時に，自分たちの反復を織り上げている」（DR33）のである．従って，「ナルシシズム的自我」たる「受動的自我」こそが，本来的な時間構造の「ひび割れ」を担う「私」という形式の相関項として，

「誰が」という問いに対応している[18].

では，前節の最後で言及した信仰における「特殊なコギト」は，このような「ナルシシズム的自我」とどのような関係にあるだろうか．ここに「恩寵」というキリスト者特有の観念が介在する．自らを罪人と感じ，その罪がキリストの磔刑という特権的な出来事によって贖われたと考えるキリスト者にとって，このキリストの受難の以前と以後は磔刑という出来事の「中間休止」を介して決定的に不等なものとなる[19]．このような本質的に不等な時間構造をわが身に引き受ける「私」は確かにドゥルーズ自身の議論に適うようにみえる．

ところが，このような信仰の担い手たる「私」は，実際には「ひび割れた私」の相関者たる「受動的自我」のその「ひび割れ」を事後的に埋め合わせる「私」である．彼らの物語においては，キリストの受難が反復の第１回目として究極的な項になり，祈りのなかで何度でも立ち戻るその光景は，原初の光景として想起される．ここで，受難という出来事に向かい合う私は，実はその出来事それ自体から隔てられていることも自覚している[20]．そして，隔てられているからこそ，出来事を起源として反省的にとらえ返し，その物語に自らを投影することができるのである．磔刑は充足理由たる神の存在とその愛（agape）の証しとなって，現在の私の生を意味づけ限定する．こうして，ドラマの形式における「将来」たる「後」の時間はその意味を変え，もはや約束された未来，代償として支払わなければならない試練の時でしかない．要するに，「信仰は，私たちの手を引いて，神と自我を，その共通の復活において「これを最後に（une fois pour toutes）」再発見するように促す」（DR127）のである．この時，信仰におけるキリストの死は，「全き新しさ」との邂逅を意味しない．では，死の契機が「全き新しさ」へと通じる場合とはどのようなものか．

永遠回帰が本質的に死と関係しているのは，永遠回帰が，〈一〉であるものの

> 死を，「これを最後に」促進しかつ巻き込んでいるからである．永遠回帰が本質的に将来と関係しているのは，将来が，多様なものの，異なるものの，偶然的なものの，それら自身のためのかつ「その度ごとに」の展開であり，繰り広げであるからだ（DR152）．

上記の引用箇所を解釈するにあたって，「これを最後に」という言葉にドゥルーズが担わせている二つの意味に注意すべきである．«une fois pour toutes» は，第1には「すべての回にとってのただ一度」という原初的な項の存在を指し示す．それは，先に確認したキリストの死を通じて示される神の愛を受け入れるキリスト者の生に通じている．だがこの同じ言葉は，「これを最後に」というもう一つの意味を担ってもいる．それは「〈一〉であるものの死」，つまり神の死を反復に見いだすことである．神が被造物の存在する究極の根拠であるならば，その死は本論の第2節で考察した無底を意味する．あらゆる出来事が根拠の問いの「開口」に晒されており，しかもその「問う」という動向は最終的な答えに終息することができないことを，ドゥルーズは精神分析の道具立てを用いて論じていた．このような答えのなさゆえの過剰な反復である永遠回帰は，究極的な一つの出来事を拠り所にする宗教的な物語の存続を「これを最後に」否認する．この時，反復はその本来的な力を手にする．答えのなさ，最終的な根拠・原初的な項の不在が反復を貫いているのだとすれば，この反復が示すのは，起源との類似や同一性ではなく，つねに無限の累乗化を伴うことで際立つ（s'affirmer）諸々の項ないし回の存在それ自身である．

> 永遠回帰はそれ自身，回りながら，ある種の錯覚を引き起こし，そのなかに自らの姿を映しては，その錯覚を楽しみ，異なるものに対する自らの肯定を二重化するためにその錯覚を利用する（DR385）．

永遠回帰は「肯定する力能（puissance d'affirmer）」であるという前節で取り上げた点を，思い起こしておきたい．反復は当然，表象的な段階で反省的にみれば，同一性の相においてしか理解できない．しかし，それら反復の諸項は，権利上「その度ごとに」根拠を巡る問いに晒され，その問いにはそれが拠り所にできるような同一的な起源がない．しかしまさにそのことによって，反復の諸々の回は，そのどれかが起源ではないゆえに，すべてを引き連れつつ，その錯覚を通じて昂進する「ただ一度」の表現となるのである．「ただ一度」は，それ単独では存立しえない．その一度は当然，権利上はそれだけで無根拠に身を浸す「信じること」の，すなわち肯定の対象だが，それは原理的に多なるもののなかでの肯定の対象でもあらざるをえない．つまり，二重の肯定においてこそ「ある」が認識されうるのである[21]．

多様なもの，異なるもの，偶然的なものとは，こうした反復の別様な表現に他ならない．ここでこれらの表現が示すのは，比較の参照点となる何らかの同一性とそこからの偏差ではなく，むしろそのような参照点を欠いていることの必然的な諸帰結である．つまり，多様であるということは，何か同一的なものに対してヴァリエーションがあるということを意味しないし，偶然的とは，現在の一つの道がそれを基準に想定されるいくつかの可能的な道のりのうちの一つであるということを意味しない．何より，異なるということは〈一〉なるものを基準にした偏差を意味しない．そうではなくて，「(…) 反復が，反復自身に対して，それ自身における差異である，という事態をしつらえること」(DR126)．多様なものという言葉が「ただ一度」について，異なるものが同じものについて，偶然が必然について言われる．ここに至って，「全き新しさ」とは何かを理解することができる．

ニーチェに続いて，わたしたちは，時間と永遠性よりもさらに深いものとし

て，反時代的なもの（l'intempestif）を発見する．いまや哲学は，歴史哲学でもなければ永遠の哲学でもなく，かえって，反時代的な，つねにただひたすら反時代的な哲学である．すなわち，「この時代に逆らって，来たるべき時代のために，その来たるべき時代を私は望むのだ．」サミュエル・バトラーに続いて，わたしたちは，起源的な「どこにもない」と，置き換えられ，偽装され，変容され，つねに再創造される「いまここ」とを同時に意味するものとして，エレホンを発見するのである（DR3）[22].

永遠回帰の「全き新しさ」は，「反時代的なもの」と言い換えることができる．すなわち，無限に増殖する諸項を引き連れることで表現される「ただ一度」それ自身の端的な「ある」は，どれも起源的な項ではない過剰な反復のなかで，過去との比較や未来との算段から控除される．それは現に「いまここ」に到来した「ただ一度」であるのだが，その「いまここ」は「どこにもない」（ゆえにどこにもある）のである．いかなる前提や表象的な時間意識におもねった説明原理にも陥らずに，むしろそれを拒否し，ただひたすら肯定において，つまり「信じること」において，端的に出来事の「ある」という事態の到来が際立つこと，それが時間の第３総合における永遠回帰の「全き新しさ」の意味である[23].

この段階でドゥルーズが要請するのは，ツァラトゥストラの死である．ドゥルーズが『ツァラトゥストラはかく語りき』のなかに主人公の死を求めるのは，この死の契機こそが起源への回帰という反復理解の先へと私たちを誘う問いの永続性の印だからである．神の死＝根拠の不在を巡るこの物語には，それと相応する主人公の死が要請される．なぜなら自我の同一性の欠如，私のひび割れこそ，ナルシシズム的自我に穿たれた根拠の不在としての死の契機へと通じる問いの開口部だからである．

だがそれならば，実のところキリストの死にもそうした契機は含まれるのではないだろうか．ドゥルーズは『ニーチェと哲学』において，キリス

トそのひとの死と，それを利用したパウロ主義を，ニーチェに従って区別している[24]．キリストの死それ自体はニヒリズムの一形態であり，そこに罪の意識や疾しい良心といったキリスト教の類型的要素は含まれない．だが二つの殉教の物語には，ドゥルーズの時間論において明確な前後関係が与えられる．ツァラトゥストラの死が第３総合の水準で語られるのに対し，キリストの死はこの第３総合の導入部分に留まり，最終的に否定されなければならない．この区別はひたすら，死に向かう歩みをどこまで進めることができているか，ということにかかっている．聖パウロが完成したキリスト教の物語のなかでは，先に確認したように，キリストの死が神の愛を示す根源的な出来事として解釈され，この物語に帰依する人々をそこに取り込む．このとき信仰は，死を通じて無底に晒され続けてあることから目をそむけ，根拠を求めて彷徨うエロス的探究の昂進を起源的な出来事の設定によって意図的に終息させようとする．つまり，信仰者における「特殊なコギト」は，存在論的な意味での問うこと，思考することから目を逸らしているのである．

しかしもちろん，目を逸らしたからといって，端的な「ある」という事態が消え去ることはない．それはただ隠蔽されているだけだからである．だからこそ，この信仰の物語は否定されなければならない．というよりも，されざるをえない．第１節で，「永遠回帰は，条件も作用者も還帰させることはない．反対に，それは，その遠心力の全体によって，それらを追放し，それらを否認する」という箇所を引いた．「条件」すなわち起源へと向かうエロス的探究，そこで「変容」として自らの存立を得る「作用者」，それらはひとたび死の深淵を覗き込んでしまうと，そこから逃れることはできない．これまでの一切が，死の契機のもとでの過剰な反復へと姿を変えるのである．信仰の反復の下では，「別の反復，ニーチェ的反復，つまり永遠回帰の反復が轟いている」（DR127）．こうして，信仰者に関して，「彼に棲みついている暴力的な無神論者によって，すなわち恩寵のな

かでかつ「その度ごとに」のために永遠に与えられる反キリストによって判断する」（DR128）ことが要請されるのである．このような理路を辿ったいま，私たちは十字架上のイエスが口にしたという詩編のあの謎めいた言葉，「わが神，わが神，なぜ私を見棄てたのですか」という祈りの言葉の持つ意味の二重性に思い至るであろう．それは，全てのキリスト者が全力で阻止してもなお不穏な無神論的響きを拭い去ることができない，死の契機を前にした永遠に答えのないエロス的な問いの表白である[25]．

結論

本論は主として『差異と反復』第２章の時間総合の内在的読解を通じて，「信じる」という契機の析出とそれを基軸とするこの箇所の総合的な解釈に努めてきた．とりわけ，永遠回帰が「信じる」ものであると同時に「全き新しさ」であるというドゥルーズの言明に，本論は一定の理解を与えることができたと考える．最後に，第１節冒頭で『ニーチェと哲学』から引用した箇所を思い起こしておきたい．そこでは，「哲学は或る仕方で仮面を信じなければならない」と言った後に，哲学は「要するにその反宗教的な力の真の本性が表現できるような新たな意味をその仮面に与えることで，その仮面を征服することしかできないのである」と語っていた．「信じる」という言葉の非合理性や非論理性を含意する響き，宗教的な盲目的信仰に通じるニュアンスに抗して，時間総合の議論は，むしろ「信じる」という契機においてこそ哲学の，あるいはもっと広い意味で思考することの本性としての，「問う」という動向がそれ自身の力能を得ていることを解明していたのであった．しかしもちろん，この「信じること」は経験的な意味での「私」の行為を意味しない．それはそのような主体としての「私」の手前で，その「私」にひび割れを刻む時間の形式へと開かれた観想するナルシシズム的自我の信仰なのであり，ドゥルーズの言葉に従って，例えば「迷路を走るネズミのなかにも，そのネズミの筋肉一つひとつ

のなかにも」（DR103），そのような観想する自我の祈りが宿っているということなのである．

注

† 引用が多い以下の著作に関しては，略号を定め，ページ数は引用の後に示す．また，すべての引用は，邦訳がある場合にはそれを参照したが，執筆者の責任において改訳した場合がある．
DR : Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968.
NP : Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962.

1 Cf. DR338

2 Cf. DR16, 126–127

3 時間の第３総合について，その時間は「(…) 自らのあまりに単純な循環的形態から自由になり，自らの内容を形成していた諸々の出来事から解放され，自らの運動との関係を覆してしまう，そうした時間であって，要するに，自分自身を空虚で純粋な形式として発見する，そういう時間なのである」（DR119–120）と言われる．

4 この構造は権利上すべての瞬間に伏在する．「その途方もない行動は，経験的にはどんなものであってもかまわないし，少なくともその行動の機会は，どんな経験的状況のなかにも見いだされうる（行動＝X）」（DR376）．

5 この箇所の下敷きとなっているハロルド・ローゼンバーグの議論は，マルクスの『ルイ・ボナパルトとブリュメール 18 日』の有名な一節「歴史上のすべての偉大な出来事や偉大な人物は，言わば二度反復する…最初は悲劇として，二度目は茶番として」を検討材料としている．

6「さてこうなると，現在と過去は，この最後の時間総合においては，もはや将来の諸次元でしかないのである」（DR125）．

7 ドゥルーズはラカンの「『盗まれた手紙』についてのセミネール」を注釈しつつ，このセミネールにおいて指摘されている二つの時間系列〔時間のセリー〕を構造的に関係づける潜在的対象を，第２総合における「純粋過去の切片（un lambeau de passé pur）」（DR135）であると解釈しているが，この潜在的対象によって仮面（反復）は，二重の様相を帯びる．「仮面が意味しているのは，まず偽装であって，これは，権利上共存する二つの現実的なセリーの諸項や諸関係に想像的に関与している．しかし，仮面がもっと深く意味しているのは，置き換えであり，これは，象徴的な潜在的対象のセリーのなかでも，また，その対象が絶えず循環している現実的なセリーのなかでも，当の潜在的

対象に本質的に関与している」(DR288).

[8]「自我は様々な変容を持っているのではなく，それ自体がひとつの変容なのである．この変容という言葉は，まさしく引き出された差異を指し示している」(DR107).

[9] このような疑念は，すでに檜垣立哉（2010）においても提起されていた．「第三の時間の時代が，まさに来るべきものへの「信」として具現化され（『差異と反復』），それが後に「来るべき民衆」（『哲学とは何か』）という仕方で言及されるならば，そうした脱根拠化的な位相を待ち望むあり方そのものが，いささかありふれた救済的な歴史観を想起させないだろうか」(102 頁)．「将来」と「未来」の微妙な関係は，例えば James Williams（2011）における未来の分岐点たる「新しさ（novelty）」の議論（Cf. p.14–）や山森裕毅（2013）の死の解釈（242 頁）などにもみられる．他方，David Lapoujade（2014）の三つの時間総合全体に「ベルクソン的な何か」(p. 92) を見る解釈は趣を異にする．

[10]「ニーチェの偉大な考えは，永遠回帰における反復を，神の死に基づけると同時に《自我》の崩壊に基づけるということである．しかし，信仰の演劇においては，そうした同盟は全く異なる．キルケゴールは，再発見されたひとつの神と再発見されたひとつの自我との同盟を夢想しているからである」(DR45).

[11]「死の本能」と「死の欲動（pulsion）」との関係を念頭に置く解釈として，David Lapoujade（2014）参照．「ドゥルーズがタナトスを欲動ではなく本能と呼ぶのは，破壊的で騒々しいエロス化されたすべての欲動から区別するためである」(p. 83).

[12] ペギーに関しては，『歴史との対話』にみられる「諸聖人の通功（La communion des saints）」についての独自の考察のなかに，またキルケゴールに関しては，『恐れとおののき』に描かれるアブラハムの供犠についての記述に対するミルチア・エリアーデの注釈に，信仰世界が内包している「死」の契機が見いだされる．

[13]「(…) 第三の総合は，無底を指示している．根拠そのものが，私たちを無底へ突き落すのだ．つまり，タナトスが，エロスという根拠とハビトゥスという土台の彼岸において，まさにそうした無底として三番目に発見されるのである」(DR151).

[14]「自我は，対象の特徴を装うことによって，エスに対して愛の対象としての関係を結ぶことを迫るのである．自我は「さあ，対象の代わりに私を愛してごらん．対象にとてもよく似ているよ」と呼び掛け，対象の喪失を代償することをエスに求めるのである．ここでは，対象リビドーのナルシシズム的なリ

ビドーへの転換が行われているのである．これに伴って性的な目標が放棄され，〈脱性化〉，すなわち一種の昇華が行われるのは明らかである」（フロイト「自我とエス」『自我論集』竹田青嗣編，中山元訳，筑摩書房，1996年，229頁）．

[15]「しかし，私たちには，タナトスはエロスの脱性化と，すなわちフロイトが語っているそのような中性的で置き換え可能なエネルギーの形成と，完全に混じり合っていると思われる」（DR149）．

[16]「深化した受動的自我が，いまや自らをナルシシズム的イマージュで満たすのは，まさに虚焦点〔＝潜在的対象〕を観想することによってである」（DR132）．

[17]「《私》における時間の規定は，順序，総体，セリーであった．〈前（l'avant）〉〈中間（le pendant）〉〈後（l'apres）〉という静的な形式的順序は，時間において，ナルシシズム的自我の分割を，あるいはその自我の観想の諸条件を示している」（DR146）．

[18] ここで『ニーチェと哲学』における，「すべてのものが回帰すると言うことは，生成の世界と存在の世界とを極限的に接近させることである．すなわち観想の絶頂」というニーチェの言葉に言及する箇所をも参照（Cf. NP54）．また，ここでの「受動的自我」は経験的かつ人称的な意味での「私」ではなく，それよりも「先行的な個体化の幾つかの場において生起するひとつの出来事」（DR354）である．

[19] この点の詳しい議論は以下の拙論を参照．「時間と反復――ジル・ドゥルーズ『差異と反復』におけるシャルル・ペギーの意義」『フランス哲学・思想研究』日仏哲学会，第19号，2014年．

[20]「（…）信仰の条件は，当の信仰に「再び与えられる」ものとしてのみ与えられうるということ，そして信仰は，その条件から切り離されているばかりでなく，その条件において二分化される」（DR127）．

[21] 二重の肯定に関するディオニュソス - アリアドネの解釈をも参照．Cf. NP213-217

[22] サミュエル・バトラーの小説『エレホン（*Erewhon*）』が，「いまここ」であり同時に「どこにもない」を意味する“nowhere”のアナグラムであることはよく知られている．

[23] このような「ある」という事態の到来がどのような内実を持つのか，というさらに先の議論に関しては，「（…）現実化，つまり分化は，真の創造である」（DR273）という一節を含む『差異と反復』第4章の詳細な検討を要する．

[24] Cf. NP164

[25] キリスト教内での正統な解釈については，例えば『旧約新約聖書大事典』243

頁参照.

文　献

【単著】

Daniel Colucciello Barber, *Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence*, Edinburgh University Press, 2015.

David Lapoujade, *Deleuze, Les Mouvements aberrants*, Minuit, 2014.

山森裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学　超越論的経験論の生成と構成』人文書院, 2013 年.

千葉雅也『動きすぎてはいけない――ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』2013 年.

Ismaël Jude, *Gilles Deleuze, Théâtre et philosophie: la méthode de dramatization*, Les Éditions Sils Maria, 2013.

James Williams, *Gilles deleuze's philosophy of time*, Edinburgh University Press, 2011.

檜垣立哉『瞬間と永遠　ジル・ドゥルーズの時間論』岩波書店, 2010 年.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze l'empirisme transcendental*, P.U.F., 2009.

Levi R. Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, 2008.

Pierre Montebello, *Deleuze la passion de la pensée*, Vrin, 2008.

Keith W. Faulkner, *Deleuze and the three syntheses of time*, New York, 2006.

Jeffrey A. Bell, *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, University of Toronto Press, 2006.

Yann Laporte, *Gilles Deleuze l'épreuve du temps*, Paris, 2005.

James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and repetition*, Edinburgh University Press, 2003.

Keith Ansell Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, 1999.

【論集】

『ドゥルーズ哲学思想研究報告書』科学研究費助成事業基盤研究（B）「ドゥルーズ研究の国際化拠点の形成」報告書, 2015 年.

Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall (ed.), *The Cambridge companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2012.

François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues, Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze,* P.U.F., 2005.

Mary Bryden (ed.), *Deleuze and religion*, Routledge, 2001.

【辞典】

『フロイト & ラカン事典』P. コフマン編，佐々木孝次監訳，弘文堂，1997 年.

『旧約新約聖書大事典』教文館，1989 年.

『精神分析用語辞典』J. ラプランシュ J.B. ポンタリス著，村上仁監訳，みすず書房，1977 年.