

Title	経験の構造：デリダの思想における神の不可欠な働き
Sub Title	Structure of experience : the essential role of God in Derrida's thought
Author	佐藤, 瑞起(Sato, Mizuki)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2024
Jtitle	エティカ (Ethica). No.17 (2024.) ,p.115- 143
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20240000-0115

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.

経験の構造

デリダの思想における神の不可欠な働き

佐藤 瑞起

はじめに

デリダの「脱構築」という思想と神（学）との関係をめぐっては、数多くの議論がある。たとえば、東は脱構築（の一部）を否定神学的なものとして説明する。彼は「脱構築」を中心的に扱った著作『存在論的、郵便的』において、2種類の脱構築を提示する。一方は「ゲーデル的脱構築」、他方は「デリダ的脱構築」である。「ゲーデル的脱構築」と呼ばれているものは、哲学的テキストの否定神学的な構造を見出すためのテキスト読解の戦略として理解されている。なお、ここでいう否定神学とは、表現不可能なものがシステム全体を支えている、という形式の言説のことである。そしてデリダが70年代以降に書いた奇妙なテキスト群は、「ゲーデル的脱構築」への抵抗としての「デリダ的脱構築」の表現なのだと説く。東によれば、デリダは否定神学的なモチーフから逃れようとしているのだ。

他方で、たとえばヘグルンドは、デリダの思想を徹底的な無神論と見做し、宗教概念の根源としての欲望、とりわけ不死への欲望が、自らに反して分割されていることを示そうと試みている。「[.....] いわゆる不死への欲望が生き延びへの欲望を偽装していることを私は主張する。この生き延びへの欲望は、不死への欲望に先立ち、内側からそれに反抗しているのである」というのである。(Hägglund:1／三)。彼はそのような理路のことを「ラディカル無神論」と呼んでいる。

しかしながら、上の二者はいずれも、脱構築と神（学）との関係—われわれはこれが不可分な関係であることを本稿の中で論じていく—を正確に表現するには至っていない。

一方で東は、デリダが「ゲーデル的脱構築」への抵抗として奇妙なテキスト群を発表した後にも、否定神学的なテキストを著していることを認めている（「実際私たちの考えでは、九〇年代のデリダが記した少なからぬテキストが否定神学的なモチーフで導かれている」（東:133））。われわれは、この事態を、デリダの否定神学への抵抗が不徹底であったからであるとは理解しない。むしろ、デリダの思想において、否定神学的な神が依然として重要であり続けたのではないだろうか。ただし、「神」「神学」「否定神学」といった語の解釈をめぐる、論者の間で合意が形成されていないことが、脱構築と神の関係を見えづらくしている事情がある。本稿ではデリダ特有の含意を込めてカギ括弧付きで「神」と表現するが、その独特な在り方が論じられていくことに留意されたい。

また他方で、ヘグルンドは、自らのデリダ読解の中心的なモチーフを「ラディカル無神論」という用語で表現しているが、この用語はデリダが自らの思想を「神を覚えているようなラディカル無神論 [un athéisme radical qui se souvient de Dieu]」（PV:23）と表現したことに由来しているように思われる。しかしヘグルンドはこの出自について明記しないし、ましてや「神を覚えているような」という非常に重要な一節に注目することもしない。

以上の問題意識から、本稿はデリダの思想における「神」の役割を説明することを目指す。結論を先取りして言ってしまうと、デリダによれば、「神」なしにはわれわれの経験はあり得ないのである。このことを以下の順に示していく。まず、第1節では、エクリチュールが「反覆的構造」と言われていることに注目した上で、「反覆可能性」と「特異性」という用語を整理する。これらを、「神」の振る舞いを見出すための手がかりとするためである。第2節では「神」が反覆そのものを可能にしていることを示

す。ここではアメリカ独立宣言に注目することで、「神」が反覆的構造としてのエクリチュールを措定するという事態を明らかにする。第3節では、「神」が「私」（ここでカギ括弧を付した「私」の含意は注9参照）に呼びかけるという運動を示すことで、「神」は単に反覆可能なシステムを支えているだけではないということをあきらかにする。「神」と「私」はいずれも同じタイプの特異性であり、その二つの側面を示すための呼び分けであることが論じられる。その上で、この同じタイプの特異性である「神」と「私」がエクリチュールの生起を可能にしていることを示しながら、エクリチュールが経験の構造であることを論じる。ここで「私」は経験が生じる場であることが主張される。

第1節 エクリチュール 反覆可能性 特異性

デリダにおいて特徴的な術語として「エクリチュール」というものがある。われわれはのちにエクリチュールが経験全体を構成しているのだという立場を明確にするつもりだが、ひとまず、「署名 出来事 コンテキスト」を読解することで、エクリチュールがデリダにおいてどういう含意のもとで用いられているのかを確認しよう。

「エクリチュールの古典的概念についての最小限の規定における本質的な述辞」(ltd:30／二五)として3つの要件が挙げられている。

1. エクリチュールは「それが書き込まれる現在に汲み尽くされることのないマーク¹」(ibid.)である。エクリチュールは、その産出者、すなわち書いた人の主観の現前を超えて反覆可能でなければならない。記入者がその場にいないときでさえ、エクリチュールは何らか

1 われわれは記号とマークを明確に区別する必要性を認めていないが、宮崎は「記号（デリダはこれを最も一般的な意味において「マーク」と呼ぶ）」(宮崎:2)と書いており、われわれもこの立場をとる。

の仕方理解されうるのでなければならないのだ。この特徴こそ、「書かれたコミュニケーション」(＝エクリチュール)と「話されたコミュニケーション」(＝パロール)とを分かつものである。

2. エクリチュールは、それが産出される瞬間と断絶する力を持っている。作者の意図がどんなものであれ、そしてそれを読む者が意図を知らないときであれ、エクリチュールは読解可能でなければならない。産出されたコンテキストと断絶されてもなお、エクリチュールは機能しうるし、この断絶を規制することは、いかなるコードを以てしても不可能である。
3. 「このような断絶力は、書かれた記号を構成している間隔化〔*espacement*〕によるものである」(Itid:31／二七)。間隔化とは、上の2.で見たような産出のコンテキストとの断絶ばかりではなく、エクリチュールをその指示対象からも分離する。そしてマークの出現とは、まさにこの間隔化によってもたらされるのである。

以上のようなエクリチュールの諸特長は、「反覆的構造としてのエクリチュール」(Itid:29／二四)と言われている。産出者の主観の現前を超え、産出のコンテキストと断絶し、指示対象から分離された上で機能するというこの構造が「反覆的構造」と言われている。これらの諸述辞が一般化されてエクリチュールと呼ばれているのである。

では、反覆的構造とはどのような構造のことなのだろうか。デリダは反覆可能性 (*itérabilité*) という語に言及している。反覆可能性とは、記号の条件であるという。記号が用いられ、理解可能であるのは、それが産出されたコンテキストとは異なるコンテキストでも使用可能、理解可能である場合のみである。このような可能性がないような記号はあり得ない。

『声と現象』では次のように言われている。

もし出来事²という語が、かけがえのない、取り返しのきかない経験的な唯一性を意味するのだとすれば、記号は決して出来事ではない。たった「一度」しか生じないような記号は、記号ではないだろう。全くの特有語（イディオム）であるような記号は、記号ではないだろう。（VP:55／一一三）

つまり、個々のコンテキストを越えて繰り返し記号は作用しうるのでなければならぬ。この可能性のことを反覆可能性という。記号は反覆可能性を持たなければならないのだから、記号はつねにすでに理解可能でなければならないし、つねにこれからも理解可能でなければならない、と言える。ただし、同じ記号によって〈何が〉理解されるかは開かれたままにとどまる。

なお、反覆可能性は反復可能性（répétabilité）とは区別される。反覆可能性（itérabilité）の iter-の含意は次のようなものである。「こうした反復可能性（〈再び〉を意味する iter は、サンスクリット語で〈他〉を意味する itara に由来するという。以下の全ては、反復を他性に結びつけるこのロジックの開発として読むことができる）は、エクリチュールのマークそのものを構造化しており、そのうえ、いかなるタイプのエクリチュールであろうと（旧来のカテゴリーを用いれば、絵文字、象形文字、表意文字、表音文字、アルファベット文字、それらのいかなるタイプであろうと）関係がない」（Ltd:27／二二）。反復（répétition）の場合は反覆（itération）の場合と異なり、〈他〉のニュアンスが含まれていない。記号の「反復」という表現によって、ともすれば、意味の同一性が再生産されると想定され

2 本稿ではわれわれが施す強調を下線で、本文中の強調を傍点で表す。なお、特に強調する必要性が認められない場合には、原文の強調は解除した。

かねない。そうではなく、同じ (même) 記号が同一 (identique) の意味を再生産することができるという、アイデア主義的な透明性に対して異議を投げかける語法が反覆なのである。このような反覆可能性を記号の本性に帰することで、記号とその指示対象との一義的な結びつきが保証され得なくなる。反覆可能性は記号の意味を他化／多化することで記号を成立させているのだ。

さて、ここで「特異性 (singularité)」の概念を導入しよう。反覆可能な構造としての記号は、特異性なしには生起しえないのだ。本稿以下で主題的に論じる「神」は、絶対的特異性と呼ばれているものに等しく、上で反覆可能性の概念を確認したのは、それが「神」と不可分な関係を持っているからである。しかしデリダの特異性概念は多義的であり、様々な局面で別様に用いられているため、注意が必要である。藤本は特異性の概念を次のように3種類に図式化しており、われわれは彼の分析に概ね同意する。

デリダの特異性概念の使用は、とりあえず三つの軸、三つの場面に係わるものとして考えることができる。①歴史・社会的場面 ②いかなる歴史・社会・体制にも取り込まれることのない自己意識・主体性のいわゆる超越論的場面 ③自己意識の場を産出する存在論的・時間的な場面である。(藤本:172)

これらのうち、②の場面では、以下で論じる「神」＝「私」のエLEMENTが指示されている³。また、③の場面は、藤本の論文内では明記されてい

3 「神」が「絶対的特異性」と呼ばれていることは、たとえば以下の箇所から確認できる。『死を与える』でデリダは「神」の分析をイサク奉獻の物語に依拠して行なうが(本稿第3節で詳述)、その中で次のような記述がある。「イサク奉獻の物語を、義務や絶対的責任の概念に住みついている逆説の、物語的な五線譜の展開として読むことができるかもしれない。義務や絶対的責任の概念は、絶対的他者、他者の絶対的特異性との関係(関係なき関係、二重の秘密の中の関

ないものの、「瞬間」と呼ばれる時間的特異点を意味すると理解することが可能である⁴。これらについてはのちの議論で詳しく見ていくことにして、ここでは①の場面での特異性を確認しよう。

藤本は歴史・社会的な場面に係わる特異性を「出来事」と呼びながら、次のように述べる。「それ〔一回的で置換不可能な歴史・社会的出来事〕は歴史・社会的な何らかの枠組みや制度やまたその内部で生きる人間の言説によって意味づけられ、語られ、物語とならなくては、つまり何らかの語りの場に置換されなくては認識され得ない」（藤本:173）。ここで強調した「出来事」という語は、上での『声と現象』からの引用で言及されている「出来事」に対応している。出来事は唯一性を持つものだから、それ以前に予期されたり、以後に想起されたりすることはできない。そのようなことが可能であるためには、出来事は反覆可能な構造に帰属させられなければならないのだ⁵。

ところで、反覆可能性は、特異性との対比で一般性と捉えることができる。「署名 出来事 コンテキスト」で次のような記述がある。

ある言表の対象が不可能ではなく単に可能的なものである場合に、こ

係)に私たちを置く。神がこの絶対的他者の名である。」(DM:95／一三八―一三九)

- 4 「瞬間」が特異性と呼ばれていることについては、『マルクスの亡霊たち』を参照することができる。革命が消滅してしまう日付について語る直前で、次のように言われる。「日付なるものは、その特異性そのものにおいてある反復を行なう〔……〕」(SM:192／二五〇)。革命の「瞬間」が消失してしまうことについて、われわれは第3節でアメリカ独立宣言に触れながら確認することになる。
- 5 デリダは出来事に見られるような唯一性を他者にも認めており、そのようなものとして他者を思考することが正義であると述べている。そのうえで他者を「特異性」という語で説明しており、この点で藤本の分析が妥当であることが確認できる。（「この正義は、普遍性を持つと主張するにもかかわらず、またはそう主張するがゆえにこそ、いつも諸々の特異性、他者の特異性に当てられている、ということを知る必要がある」(FL:44／四七)。）

の言表は、その実在的对象（その〔実在的な〕指示対象）が当の言表を産み出す者や受け取る者に対して現前するということなしに、十分に口にされ理解されることができる。[.....] この可能性はまた、あらゆるマークの一般的な、生成可能な、一般化を行なう反覆可能性でもあり、こうした可能性なくして言表というものはないだろう。

(Itt:32-33／二九)

反覆可能性とは、マークを一般的なものとして機能させるものなのである。したがって、出来事としての特異性は反覆可能な一般性の中でしか理解され得ないと言うことができる。特異性は特異性それ自体としては理解されず、一般性の形式の中で、一般的なものとして理解されるのである。

そして反対に、反覆可能な記号の一般的な形式は、個々の特異なコンテキストにおける特異な指示対象（＝特異性）を持つことで機能する。というのも、上の引用で「単に可能なものである」と言われている言表の対象は、「出来事」に対応していると考えられるからである。言表が理解されうるのは、それが聞き取られたり読み取られたりするときに、そのつど特異な指示対象を持つ場合のみである。したがって、そのような指示対象は不可能である、そんなものはありえない、などとは言えない。だが、この指示対象は特異であるがゆえに、反覆可能な構造によって同定することができない。つまり、それが現にあるのだと示すことはできないのだ。この意味で、この対象は可能的なものの次元にとどまらざるを得ない。このような事態が「ある言表の対象が不可能ではなく単に可能的なものである」というふうに表示されているのである。そして単に可能的なものであるような言表の対象がある場合に反覆が生起するのだから、出来事としての特異性は反覆が機能するための不可欠な要件なのである。この意味で、反覆可能性が認められるとき、特異性が出来する可能性も同時に認められなければならない。なお、以下では分かりやすさのために、特異性概念の3つの含意のうち、いま詳述した①の場面での特異性のことを「出来事-特異

性」と呼ぶことにする。

では、「神」と出来事・特異性との関係はどうなっているのか。結論から言ってしまうと、「神」は出来事・特異性のある一般性に帰属させる力なのだ。どういうことか、順を追って説明しよう。

第2節 反覆可能性を開く「神」

以下で論じる「神」が「神秘的基礎」と呼ばれているものに等しいことを確認しよう。まず、「神秘的」とはどういう様相のことだろうか。デリダは次のように説明している。すなわち、「神秘的〔mystique〕」という語は、「あらゆる創出作用の起源においてなされるもの」(FL:33／三二)であり、「権威の起源、掟を権威づける作用または掟の基礎になるもの、掟を定立する作用、の最後の拠り所になるのは、定義によって自分自身しかない」(FL:34／三三)という事態を指している、と。なお、デリダは脱構築の中心にある使命として「歴史の、そして解釈の或る記憶に対する使命〔la tâche d'une mémoire historique et interprétative〕」(FL: 44／四六)を挙げている。そしてこの記憶は「ある遺産を前にしての責任」(ibid.)と言い換えられた上で、次のように書かれている。

そしてその遺産は同時に一つの至上命令からなる遺産または一束の禁止命令からなる遺産である。脱構築は、この正義に対する／による無限の要求によってすでに担保されており、また逆にそれによって担保にとられている。そしてこの要求こそが、[.....]「神秘的」という様相を取りうるのである。(ibid.)

脱構築には、ある記憶・遺産・要求の神秘性を思考する使命がある。デリダは創出作用の起源にあるような「歴史の、そして解釈の或る記憶」を思考している。

以上で言及したような創出作用の起源における神秘性をよく示す一例として、デリダはある著作（講演原稿）においてアメリカ独立宣言を取り上げている。独立宣言は人民の代表者たるトマス・ジェファソンによって署名されている。しかし独立宣言はまさにその人民を創出するパフォーマティヴ⁶である。

宣言中の「われわれ」は「人民の名において」語るのです。／ところが、この人民は存在していません。人民はこの宣言以前には、そのものとしては存在していないのです。人民が自由で独立した主体として、ありうべき署名者として誕生しているのでなければ、それはこの署名の行為に由来するものでしかあり得ません。（DI:21／五七）

独立宣言を以て人民が誕生するにもかかわらず、独立宣言の署名者たる人民はそれ以前から存在しなければならない。したがって、独立宣言を基礎付ける人民は独立宣言によって基礎づけられるというような構造があるのだ。そうだとすると人民はいつ生まれたのか。独立宣言の手前ですでにその根拠として存在していた人民は、独立宣言時にすでにあるものである。だが、歴史的に考えればやはり独立宣言より前には、合衆国の人民は存在しなかっただろう。独立宣言の時点で人民は「すでにある」という時制を伴って誕生したのであるから、独立宣言に忠実になるならば、人民が生まれた時点は消失してしまっているのだ。あるいはその時点は一度も現前しなかったのである。根拠づけられる人民は、すでに根拠として参照可能だ

6 パフォーマティヴとは、オースティンが提唱した概念である。彼はパフォーマティヴな言明を、その言明によって何事かの作用を及ぼすような言明として規定している。結婚したり、船を進水させたり、式典を開催するようなときになされる言明だ（cf. Austin:1-12／一五-二七）。デリダはパフォーマティヴが持つ、作用を及ぼす力に注目し、ある掟（loi）ないしは法／権利（droit）の反覆可能性を基礎付けるものとしてパフォーマティヴという語を捉え直している。

ったのだ。このような消失した時間が「瞬間」なのである（特異性概念③）。

このように、合衆国の人民を根拠づけるのは人民であるという自己言及的な循環論法はパフォーマティヴなトートロジーであり、このようにして人民の最終的な根拠が欠けているという事態を、デリダは「神秘的」と呼んでいるのである。そして独立宣言の最終審級としての神秘は「神」と呼ばれている。

すなわち、「独立宣言」が意味と効果をもつには、最終審級がなければなりません。神とは、この最終審級とこの〔人民の〕究極的な署名にとっての名、最上の名です。(DI:27／六〇)

独立宣言におけるトマス・ジェファソンの署名はいわば、「人民が人民を基礎付ける」という宣言であり、この宣言は「実力行使、つまりパフォーマティヴでありそれゆえ解釈をなす暴力」(FL:32-33／三一)と言われている。この暴力の出所こそが、「神」なのである。ただし、第3節で詳しく論じるが、「神」を何らかの存在者、最高存在者のようなものとして捉えてはならない。あくまで神秘性そのものを指す語として理解されたい。

ここで注目すべきなのは、独立宣言は法を創出するパフォーマティヴであるにもかかわらず、「解釈をなす」暴力だと言われていることである。デリダの独立宣言論では、その神秘的基礎がとりわけ際立たされているが、梅木が分析するように、独立宣言はそれ自体、何らかの法／権利に訴えかけている。「つまり〔独立宣言〕全体のテキストの内部には、一般的な権利の確認、歴史的事実の列挙、宣言が密接に関連して配置され、「普遍的な人権の名において、われわれはイギリス本国のひどい仕打ちに耐えかね、ここに独立を宣言するに至った」というレトリックを構成している」(梅木:156)。一般的な権利、とりわけ普遍的な人権を参照して独立の正当性が説かれている。つまり、独立宣言は既存の法／権利の解釈によ

って基礎付けられていることになっているのだ。合衆国の人民は既存の法／権利たる基本的人権の解釈を「独立宣言」という形でパフォーマティヴに提示する。だが、その解釈の正当性それ自身は、当の人民がこの宣言の中で誕生するのだから、神秘的な仕方で基礎付けられていると考えなければならない。別の言い方をすれば、「普遍的な人権」という反覆可能な掟を、「独立した人民」の根拠となるものとして解釈するのだが、この解釈の正当性が神秘的に基礎付けられている、ということになる。反覆可能な「普遍的な人権」の法が、独立宣言の特異な「瞬間」において、当の独立宣言を（神秘的に）基礎づけるものとして解釈されているのである。そしてここでの神秘性が、人民のパフォーマティヴなトートロジーに表れているのだ。

デリダは反覆可能な構造の範例として署名を取り上げながら⁷、より一般化して、署名一般の神秘的基礎について『法の力』の中で言及している。

けれども、誰が署名するのか。それは神、つまりまったくの他者である。(FL:134／一七四)

署名、つまり、私が私のものだという保証をするために記す署名は、その署名の瞬間の一回性を何度もその都度の特異なコンテキストにおいて再確認できるようにする。つまり、署名は反覆可能性に身を晒すのである。(ただし、反覆は同一性の再生産ではありえない以上、署名は模倣可能、偽造可能であり、私のものであるという保証は完全には果たされない。)そして署名の反覆可能性を開くのがまさに「神」なのである。署名の反覆

7 「署名 出来事 コンテキスト」参照。「ある署名が機能するためには、つまり読解可能であるためには、それが一つの反復可能、反覆可能、模倣可能な形式を持つのでなければならない。すなわち、自らが生み出される際の現前的で特異な意図＝志向から引き離されうるのでなければならない。」(Id:49／五〇)

可能性そのものに署名をする者、つまり署名がそのつど反覆されるということ自体に保証を与えるのが「神」なのだ。署名には名が刻まれる。そして名が当の名として書き込まれたり読み取られたりしうるのは、「神」の力、すなわち神秘的基礎によってなのである。

ここで問題になっているのは署名の反覆可能性である。したがって、署名について言えることは、反覆可能な構造一般、エクリチュール一般についても同様に言える。反覆可能性は「神」によって基礎付けられている。つまり、なぜ或る特異性が、或る特定の一般性の下で了解されるのかは、神秘的なままにとどまるのだ⁸。

ここで、「はじめに」で示唆しておいたヘグルンドの『ラディカル無神論』へのわれわれの批判を説明することができる。この著作は「デリダの思考のなかに倫理的ないし宗教的な「転回」があったとする見解を斥けることで、私は、ラディカル無神論が終始一貫して彼の著作を形作っていることを明らかにしたい」（Hägglund:1／三）というモチベーションのもとに書かれている。ここで主題的なモチーフになっている「ラディカル無神

8 ここで「普遍的な人権」という反覆可能なものから「独立宣言」という反覆可能なものを産出することと、特異性という反覆不可能な次元にあるものから反覆可能なものを産出することが並置されていることは、整合的ではないように思われるかもしれない。だが、宣言の瞬間に人権と「宣言」が相互に参照可能になっているとみなされるべきなのだから、この瞬間に人権と「宣言」が出来事・特異性を共有しているということができる。この点に関して、木村の差延 *différance* に関する議論がわれわれと解釈を共有している。木村は差延を二つに分類し、そのうち「第二の差延」を記号が出来事に開かれていく運動として規定している。この「第二の差延」は「反覆可能性」の効果によって、マークが「別のマークへと回送＝参照指示され、特定の意味を受けとりかけたその瞬間に、ある平面から別の平面へ、つまり別のコンテクストへと垂直方向に移動」（木村:110-111）することによってマークの意味の確定性が毀損される運動であるという。この解釈は、反覆可能性を、マークが出来事（-特異性）に開かれることで異なるコンテクストで機能しう可能性として理解しているわれわれの見解と整合的であろう。

論」という表現は、デリダによる論考「到来するものを思考する〔*Penser ce qui vient*〕」において見出すことができる。しかしヘグルンドはこの語の出自について明記していない。もしヘグルンドがデリダの当の論考を知らず、偶然にデリダと同じ「ラディカル無神論」という語を着想したのではないとすれば—そのような事態はありえないとまでは言えないまでも、非常に考えにくい—、このようなヘグルンドの所作は不誠実である。しかも、ヘグルンドはデリダの「ラディカル無神論」の含意を意図的に歪めているようにさえ見える。デリダはこの表現を次のような文脈の中で用いている。「私が無神論や非宗教性〔*laïcité*〕について語るのは、各人に共有されたりされなかったりしうるような信念、意見、イデオロギーといったものにおいてでは決してない。むしろ〔……〕何らかの構造的な無神論、さらには不可知論といったものにおいてなのである」(PV:21)。あるいは「神を覚えているような〔*se souvient de Dieu*〕ラディカル無神論、自分のうちに〔……〕革命精神を持つような超記憶的な〔*hypermnésique*〕無神論」(PV:23)。ここで用いられている「神を覚えているような」や「超記憶的な」といった形容は、われわれの「神」の分析と整合的である。反覆を支えているような「神」の記憶、しかし、それ自体は反覆可能な次元にないために、決してその存在が保証されえないような、にもかかわらずそれがないければあらゆる反覆がありえないような記憶。これは普通の意味では—たとえば「フランス語の単語の意味を記憶している」というような反覆可能な次元における意味では—記憶ではないのだから、これを「超記憶的」と表現するのは真つ当であるように思われる。

このように、われわれの分析によると不可欠に思われる形容をヘグルンドが無視していることは非常に問題含みである。だが、われわれのヘグルンドに対する批判の要点が「形容するもの」の無視にあるとすれば、われわれに対しては、差し当たり、「形容されるもの」、すなわち「無神論」の無視を告発することができるかもしれない。われわれは「神」を主題化している。その身振りは神学的であって、無神論的ではないのではない

か？

このあり得る批判に応答するにあたって参照したいのは、デリダの初期の著作『グラマトロジーについて』である。彼はルソーを読解しながら、「テキスト外なるものはない」(GL:227／下・三六)という有名なテーゼを提起したうえで、その理由を次のように述べる。「ルソーの作品として限定されうると信じられているものの彼方や背後にあるいわゆる彼らの「生ま身の」現実的生活なるものの中には、けっしてエクリチュールしか存在しなかった」(GL:228／下・三六)からである、と。この主張は、ルソーのテキスト読解にあたっての態度として、「読解が〔……〕〔形而上学的、歴史的、心理＝伝記的、等々の現実といった〕テキスト外のシニフィエへと踏み越えていくのは正当ではない」(GL:227／下・三六)というのを基礎付けるために提起されたものだが、同書の少し先で次のように書かれている。「われわれが存在するどんな場所でもというのは、われわれがすでにその中に存在していると考えられる一つのテキストの中で、ということである」(GL:223／下・四三)。われわれはテキストの中に身を持しており、そこにはエクリチュールしかない。そして「テキスト外なるものはない」のだから、エクリチュールならざるものは存在しえないのだ。テキストとはエクリチュールの組織である、とごく素朴に定義することができだろうが、われわれはエクリチュールを単に書かれた文字として規定するにとどまらず、より広く、反覆的構造一般として解しているのだった。したがって、テキストも一般的な意味を超えて、反覆的構造の組織として捉えなければならない。われわれは本稿の結論でエクリチュールを経験の構造として位置付けるが、われわれがテキストの中に存在しているということは、このような経験の構造と整合的であるように思われる。

このように考えると、われわれは、一般性の次元の外はない、と言わなければならない。本稿で中心的な主題となっている特異性の次元は、主題化しうるものとしてはないのである。だからこそ、絶対的特異性たる「神」はないのであって、デリダの思想は無神論と言わなければならない

のである。にもかかわらず、一般性の次元、テキストが機能しうるためには、特異性が想定されなければならない。特異性はエクリチュールによって同定されることができないのだから、「ある」ということはできないが、しかし一般性が機能するための可能性の条件として想定されるべきものである。「神」について言えば、ここでの「想定」という語が、「記憶している」とか「超記憶的」と言われていた事態を指すのだ。

第3節 「私」に呼びかける「神」

ここまでの議論では、反覆可能な構造を一般性の外部にある絶対的特異性として支えるような「神」を導入した。しかしわれわれの考えでは、そのような仕方では「神」を示すだけでは、「神」の振る舞いの記述としては不十分である。本節では、『死を与える』（特に後半）を読解することで、「神」が「私」に呼びかけるということと、反覆可能性との関係について論じていく。

イサク奉献の物語 解釈

『死を与える』の後半で主題となっているモチーフは、旧約聖書の「イサク奉献の物語」である。まずはこの物語の概要を確認しておこう。

老年のアブラハムは、妻であるサラとの間によくできた子ども、イサクを生贄にするよう、神に呼びかけられる。アブラハムはイサクを非常に深く愛しているのだが、神の要求に応えることにする。神が指定したモリヤの山にイサクと共に登っていく。イサクは捧げるべき小羊がないことに戸惑い、アブラハムにそのことを尋ねる。アブラハムは「神御自身が燔祭の小羊を備え給うだろう、わが子よ」と答え、イサクが捧げ物であることは言わない。山頂に着き、アブラハムがイサクの上に刃物を振り上げた瞬間、天からの神の御使いがアブラハムを制止する。(cf. 創世記 68-70)

この物語を受けて、キルケゴールは次のように記している。「彼〔アブ

ラハム]の「殺人」行為が彼の感情と絶対的な矛盾に陥る瞬間においてのみ、彼はイサクを捧げることができるのである、しかし、彼の行為が現実となると、彼は普遍的なものに属することになる、そして、そこでは、彼は殺人者であり、どこまでも殺人者なのである」(キルケゴール:67)。デリダはこの一節を引用した上で、次のように断っている。

瞬間という語を強調したのは私である。[.....] それは非時間的な時間性、捉えることのできない持続に所属する。(DM:94／一三七)

「瞬間」が問題になっている(特異性概念③)。「神」がアブラハムに呼びかけた瞬間、そして「神」がアブラハムを制止した瞬間。これらの瞬間にイサクは姿を変えている。というのも、愛すべき息子であるイサクは、「神」に呼びかけられた瞬間に憎むべき息子、これから生贄に捧げなければならない、愛するが故にアブラハムをこの上なく苦しめるような、憎むべき息子へと変容してしまう。ただし、デリダはこのアブラハムのイサクに対する感情を表現する語として「憎む／憎しみ (haïr/ haine)」を採用しているが、非常に独特な含意を持たせている。

もし私が憎んでいるものに死を与えるならば、それは犠牲ではない。私は自分が愛している者を捧げなければならない。死を与えるまさにその時点、まさにその瞬間に、私は自分が愛している者を憎むようにならないなければならない。私は自分の近親者を憎み、裏切らなければならない。すなわち、憎しみの対象としてではなく(それならばあまりにも容易だ)、愛する対象としてあるような近親者に対して、犠牲としての死を与えなければならないということである。[.....] 憎むべきものを憎むのであれば、それはあまりにも容易であるから、憎しみとは言えない。(DM:92-93／一三四)

ここでは愛しているが憎むという矛盾する感情が、厳密な意味で「憎む」と表現されているのである。そしてこの意味での憎むべき息子、殺されることになっている息子は、「神」に制止されることによって、今後も生き延びる息子になる。ある時点でのイサクが、どんな一般性のもとで現れるかを、絶対的特異性たる「神」が規定する瞬間である。アブラハムが「神」の呼びかけを聞くことで、彼にとっての息子のあり方が一変してしまうのである。この瞬間において、アブラハムの行為の普遍性・一般性は断絶してしまい、その前後の振る舞いは互いに矛盾しているかのようにさえ見えるのだ。

そして「神」の呼びかけ、「神」の制止だけがアブラハムに伝えられるのだが、なぜ「神」がそのように要求するかは秘密のままにとどまる。イサクが生贄になるべき理由も、生き延びるべき理由も、隠され続ける。イサクを生贄に捧げなければならない、という掟は、神秘的に基礎付けられているのである。「神」がそのように言ったからだ、と釈明することさえできない。なぜならば、アブラハムは「神」への応答にあたって、「神」の言葉「異言（いげん）」を語るからである。彼が語るのは「普通の人間のことば」「翻訳可能なことば」ではないのだ（DM:105／一五三）。ここで「異言」の翻訳不可能性は、反覆可能性の欠如として理解することができる。翻訳が可能であるためには、当該の言葉（テキスト）が後から参照・再認されうることがあるが（たとえ同時通訳のような即座の翻訳であっても、参照が後からなされることには変わらない）、この可能性は反覆可能性の一側面だからである。したがって、翻訳不可能＝反覆不可能な「異言」を話すということは、普通の意味では語らないのと同じことである。つまり、「異言」は反覆可能な一般性の次元ではなく、特異性の次元で機能していると言わなければならない。「異言」はエクリチュールではないのだ。この反覆不可能な「異言」、すなわち神秘的基礎によって反覆可能なものの反覆が成り立つのである。

「神」が「私」に呼びかけるということ

「神」と、「瞬間」において「神」と関わるアブラハムのような単独者としての「私」⁹との区別は攪乱させられることになる。絶対的に不可視の秘密を保持する、まったく他者としての「神」は次のように規定されている。「神とは、内部では見えるが、外部では見えないような秘密を、私ができるという可能性に付けられた名である」(DM:147／二二〇)。外部では見えないということは、それを外部に向けて公開的な仕方で提示することができないということである。外部に向けて、その秘密を普遍性のもとに開示してしまえるような秘密はもはや秘密ではないだろう。厳密な意味での秘密とは、「絶対に見えない不可視性」を持っているのでなければならない。そのような秘密（すなわち神秘的基礎）が反覆可能性の根源にあり、それが秘密として守られない限りは反覆可能性はあり得ない。そしてそれを私ができるという可能性が「神」なのであってみれば、「私」が反覆可能性においても不可欠であることが分かるだろう。反覆が成立するための神秘的な基礎として呼び求められている「神」の秘密とは、実は「私」の秘密のことでもある。

[.....] この〔私が私の内に持つ、他者には見えない〕証人を持ちえ

9 ここでの「私」という表記は本稿筆者によるものである。デリダは伝統的な意味での主体概念を全面的には認めない。彼は「主体」という語に関して、「主体を主体たらしめる本質としての自己同一性と、実体としての〈自己への現前〉」(FL:53／六〇)というふうに規定しており、これを維持できない概念として批判している。主体の不可欠な要件としての「自己同一性」は反覆可能な構造の助けを借りなくては維持できない。ところが、反覆可能性に晒されてしまっている以上、主体の不変不動の同一性を保証することはできないのである。そのような意味での主体を退け、デリダは絶対的な単独者を責任の担い手として措定している。この絶対的な単独者のことをわれわれは「私」と表記することで、「主体」と区別している。「主体」は一般性の次元にある一方、「私」は「神」と同じ特異性の次元にあるものとして理解されたい。

たとき、私が神と呼ぶものがあるのだ。この証人は、私とは別の者であると同時に、私以上に私に対して親しいような証人である。私が私と秘密の関係を保持し、すべてを語らないことができたとき、私の内に、そして私のために、秘密があり、秘密の証人がいるとき、私が神と呼ぶものがあり、私が私のうちなる神と呼ぶことが（ある）のであり、〈私が自分を神と呼ぶ／私の名前は神である [je m'appelle Dieu]〉という（ことがある）のだ。この〈私が自分を神と呼ぶ／私の名前は神である〉という文を〈神が私を呼ぶ [Dieu m'appelle]〉という文と区別するのは難しい。なぜなら、私が自分を呼んだり、ひそかに呼ばれたりするのは、〈神が私を呼ぶ〉という条件が必要だからだ。神は私の内にある、神は絶対的な「自己」である、神とは、キルケゴール的な意味で主観性と呼ばれる、不可視の内面性の構造のことである。（DM:147／二二〇-二二一）

神（「神」）が私（「私」）の内にあるというのは、「神」と「私」が秘密を共有してしまっているからであり、むしろこの秘密こそが「神」を「神」と呼ぶ根拠になっているからである。そしてその秘密は「私」のうちで秘密のままにとどまるのだし、もはや「私」の外部にあるなどとは言えない。しかし依然として秘密は「私」にとってさえ隠されており、このことこそが「不可視の内面性」と呼ばれているのである。「神」に呼びかけられたとき、「私」は「神」と秘密を共有することになる。しかし「私」は「神」が秘密を知っているとさえ確信できない。「秘密を分かち合うこと、それは秘密を知ったり、暴き出したりすることではなく、何かよくわからないものを分かち合うことである。知っていることではないような何か、これと限定できないような何かを分かち合うのだ」（DM:113／一六五）。

このように「神」と「私」は秘密を分かち合うことにおいて同じエレメントにある。それでもなお「神」と「私」が呼び分けられるのは、このエレメントにおいて能動性と受動性の両側面が認められる必要があるから

だ。アブラハムの決断は彼に帰責されるべきであるという意味で能動的でもあり、「神」の呼びかけに盲従したという意味で受動的でもある。しかしこの呼びかけはアブラハムの「私」なしには生起し得ない。「神」と同様、「私」も反覆可能な一般性の次元、すなわちエクリチュールが可能であるための不可欠なエレメントなのだ。「神」と「私」は一般性の次元から考えれば、同じタイプの特異性（藤本の整理における特異性概念②）である。しかし、一方では、一般性の成立が決して「私」の意のままにならないという意味で、この特異性は「神」と呼ばなければならない。また他方で、その一般性があくまで「私」に対して現れることも同時に言わなければならないのだ。

ただし、絶対的な単独性＝特異性の次元にある「私」と、一般性の次元にある 私／私たち は区別して考える必要がある。「他者 [=「神」] が自分の根拠や道理を説明して私たちに分かち与えてしまったら、その者は他者ではないだろうし、私たちは〔「神」と〕同質のエレメントの中にいることになってしまうだろう [.....]」（DM:84／一二〇）。デリダはこのように述べた上で、「私たち」人間については「人間的な一般性の次元」（DM:92／一三三）と記している。したがって、根拠や道理というのはあくまで人間の一般性の次元にあるものであって、反対に「神」はそのような一般性では決して捉えられないものなのである。つまり、「神」とは、一般性の次元からみれば、まさに「根拠なし」という事態を指しているものであって、この解釈は、「神」と「神秘的基礎」を同一視するわれわれの読解と整合的である。

さて、ここまでの議論は、「はじめに」で触れた）東が指摘するように、「否定神学」的にみえるかもしれないが、われわれはその見解を斥けたい¹⁰。そこでまず、「否定神学」なるものを規定しなければならない。

10 ただし、東がデリダの初期の著作を否定神学的なものとみなしているのは、まったく的外れというわけではない。東によれば、たとえば『声と現象』や『グラマトロジーについて』第一部は、フッサールとソシュールの体系の自己矛盾

デリダは次のように述べている。

私〔デリダ〕の書くものは「否定神学」に属さない。〔.....〕まず第一に、〔.....〕否定神学が語の破壊不可能な統一性ばかりでなく、名の権威をも特権視しているかぎり〔.....〕。〔.....〕次に、否定神学が一切の肯定的な述語づけの彼方に、一切の否定の彼方に、存在の彼方そのものに、何らかの超本質性を、存在の彼方の存在を温存しておくように思われるかぎり。(PS:540/II・二二一)。

なお、ここでの「超本質性」には次のような含意がある―「超本質性とは、まさしくあれ、すなわちあらゆる存在するもの〔存在者〕の存在と同じ尺度ではかりえない最高存在者のこと、何ものであるのでもなく、現前でも不在でもあるのではない等々といった最高存在者のことだ」(PS:542/II・二二三)¹¹。したがって、存在の彼方、あるいはわれわれの関心をデ

を暴き出し、体系的に語れない何ものかを神学化する誘惑にさらされているという(東:95)。この問題が生じるのは、フッサールやソシュールのエクリチュールが体系的であるがゆえに、他なる意味の産出可能性、他なるコンテクストでの機能可能性としての反覆可能性がきわめて限定的であるためである。そのようなエクリチュールにおいては「神」はただ一つに見えてしまうかもしれない。だが、われわれが試みているようにエクリチュール一般にまでスコープを広げてみると、フッサールやソシュールのそれは特殊な事例であることがわかるだろう。デリダの「神」は決して唯一の最高存在者ではないのだ。

なお、レイメント=ピッカードは、デリダが否定神学を拒絶している箇所を複数引用しながら、次のように指摘している。「これらの拒絶と脱構築の要点は、否定神学の新しいタイプの道を明らかにする点にあるのではなく、不可能なものの神学への道を明らかにする点にある」(Pickard:126)。この「不可能なものの神学」という表現は、(ヘグルンド由来ではない)デリダ本来の意味における「ラディカル無神論」に正確に対応すると考えられる。

- 11 上のブロック引用で「超本質性」と訳したものと、ここでの引用で「超本質性」と訳したものは原語が異なっている。前者は *suresstantialité*、後者は *hyperessentialité* である。どちらも、肯定的であれ否定的であれ、あらゆる述語

リダに投射するならば、エクリチュールの彼方に、最高存在者があるのではないのだ。そして、「語の破壊不可能な統一性」や「名の権威」という表現に注目するならば、統一的な一者としての（しかし述定不可能な）神がいるというのではないのだ。したがって、「私」が「神」に呼びかけられるという事態は、最高存在者としての神がその都度一あるいはむしろ、それぞれの「瞬間」ごとに一「私」に対してエクリチュールを生起せしめる、というのでは決してない。そうではなく、「瞬間」ごとに根拠なしにエクリチュールが当のエクリチュールとして生起するということなのである。

エクリチュールの成立において、「私」が不可欠であることは、とりわけ経験に注目することで、一層明快に了解されるだろう。「こうした〔本稿冒頭で触れた古典的なエクリチュールの〕諸特長は「記号」の全次元とすべての言語活動一般に当てはまるというだけではなく、記号-言語的なコミュニケーションを越えたところで、哲学が経験と呼ぶような領野、さらには存在の経験つまり前述のような「現前」一と呼ぶような領野にもことごとく当てはまるであろう」（*Id.*:29-30／二五）。このように、エクリチュールの諸特長が経験・存在の経験・「現前」の領野においても当てはまると言われている。したがって、経験は反覆的構造を持っているということができるとはなかろうか¹²。

ところで、前節では反覆に欠かせない契機としての「私」を論じた。反覆に「私」が欠かせないということはすなわち、エクリチュールの反覆

づけを逃れるような彼方を指していることから、既刊の邦訳に倣って同じ訳語を採用し、両者を接続させている。

12 本稿では紙幅の関係で詳述しないが、ここで言われているのは、われわれの経験が「何かが当の何かとして」現れるものだ、ということだと解釈することができるだろう。

が生起するためには「私」が必要だということである。したがって、あるエクリチュールが当のエクリチュールとして現れるためには「私」が必要なのだ。ここにおいて、なぜある種の他者性である秘密（＝神秘的基礎）が、それでもなお「私」と重ね合わされていたのかが明らかになる。それは「私」こそがエクリチュールが生起するための場だからである。イサク奉獻の物語を思い返してみよう。アブラハムが「神」に呼びかけられることによって、彼にとってのイサクのあり方が一変してしまうのだった。愛する息子から、憎むべき息子へ、また、捧げものとして死すべき息子から、今後も生き延びるべき息子へ、とイサクは変容する。「神」の呼びかけによって、アブラハムに対してイサクがどのようなものとして現れるかが規定されるのである。このような「～に対して」というエレメントは経験において欠かせない。そしてこの「～に対して」の「～」が「私」の単独性なのである。すべての経験がそこにおいて生じる「私」、このことをわれわれはエクリチュールが生起する場と述べたいのだ。

このような立場は中間の研究においても見られる。氏は次のように記す。

「……」我々は「主体」という語によって、「ある署名の下に物語る自己」を言わんとしているのではない。むしろ、我々は「主体」を、あらゆる書き込みの可能性一般が生起する非-人格的な場として提示する。（中間:208）

中間の「主体」はわれわれの用語法では「私」に対応するだろう¹³。そして「書き込みの可能性」は文字通り、エクリチュールの生起の可能性を指していると言える。また、「非-人格的な場」は「署名によって指し示すことのできない「主体の場」」（ibid.）と言い換えられていることから、エク

13 「主体」と「私」の区別については注9 参照。

リチュールによる同定が不可能な場、すなわち特異性であると言えよう。このように、エクリチュールの生起の可能性の場として「私」を捉えることができる。「私」こそがまさに「私」の経験の場なのだ。

最後に「神」が「私」に呼びかけることを経験の構造として見出すわれわれのテキスト横断的な読解を支えるために、デリダ自身の記述を参照しよう。『信と知』において次のように言われている。「機械仕掛け的に出現する」神の降臨。それは、不可避的なア・プリオリであって、ある種の超越論的な装置、つまり差し向け＝呼びかけ [l'adresse] の超越論的な装置を舞台上にのせることになるだろう」(FS:44／六七)。ここでは「神」が超越論的であると言われており、それはふつう、経験を可能にするものだとして理解される。さらに、また、「呼びかけの」と言われていることは、「神」が「私」に呼びかけるというわれわれの理解と整合的である。

さらに、同書の別の箇所では、さらに決定的だと思われる一節がある。

他者〔＝出来事・特異性〕の到来が、まったく特異な出来事として生起するとすれば、それはただ、いかなる予測によっても来るのに備えることができないようなところにおいてである。[.....] 歴史を開く可能性であると同時につねに歴史を中断する、あるいは少なくとも歴史の通常の流れを中断する可能性。[.....] 歴史そのものを中断し、引き裂くこと、そしてそこで次のような決断をしつつ、歴史をなすこと。つまり、他者＝他なるものがやって来るままにする決定、一見すると、他者〔＝絶対的特異性〕による決断というパッシブな形をとる決断。そういう決断をしつつ、歴史をなすこと。そこでは、決断は、それ自体、私たちのうちにあると思えるときにさえ、そもそも他者からくる決断である。しかも、そのことは私に対していかなる責任を免除するものでもない。(FS:30／四三)

ここではわれわれが問題にしてきた3つの特異性が緊密に絡み合っている

さまが示されている。絶対的特異性が、時間的特異点（「瞬間」）において歴史を中断しながら、出来事-特異性を或る歴史の中に位置づけるように決断する。われわれがエクリチュールとしての経験の構造として分析してきた形式である。このように書かれた同じ段落で、次のような一文がある。「ここで問われているのは、「経験の一般的構造」である」（FS:31／四四）。かくして、われわれの見解はデリダ自身の記述によって明確に支持されていることがわかる。

結 論

「私」においてあらゆる経験が生起する。それは「神」が「私」に呼びかけることによってである。「神」が「私」に呼びかけることによって、或る出来事-特異性が何らかの反覆可能な一般性の形式、すなわちエクリチュールに帰属させられ、何かが当の何かとして現れる。つまり、デリダにおいて「神」とは、経験が可能であるための条件、いわば超越論的な神秘性のことなのである。

実はわれわれは本稿で、不可能なことを行なってきた。というのも、われわれは一般性の成立の可能性の条件として特異性を理解したわけだが、そのような理解の身振り自体が一般性の次元に依っている。本論文が何らかの仕方理解可能（あるいは、同じことだが、批判可能）なのは、これが一般性の次元で成り立っているテキストだからだ。この不可能な論理はしかし、正義の名の下に語られる必要がある。実際、われわれが主題化した特異性は、「不可能なもの」と呼ばれていると同時に、「他者」とも呼ばれている。同定不可能な他者の特異性を思考すること—これこそがデリダにおける正義である。われわれはこのことを擬似的な仕方、必然的に擬似的な仕方ですそうとしたのだ。

参考文献

- (DI) Derrida, Jacques. *Otobiographies*, Galilée, 1984.
 = 「アメリカ独立宣言」 宮崎裕助訳, 『思想』 2014 年 12 月号, pp.52-63, 岩波書店, 2014 年.
- (DM) ———, *Donner la mort*, Galilée, 1999.
 = 『死を与える』 廣瀬浩司・林好雄訳, 筑摩書房, 2004 年.
- (FL) ———, *Force de loi*, Galilée, 1994.
 = 『法の力』 堅田研一訳, 法政大学出版局, 1999 年 (新装版 2011 年).
- (FS) ———, *Foi et savoir : suivi de le siècle et le pardon*, Seuil, 2000.
 = 『信と知 たんなる理性の限界における「宗教」の二源泉』 湯浅博雄・大西雅一郎訳, 未来社, 2016 年.
- (GL) ———, *De la grammatologie*, Minuit, 1967.
 = 『根源の彼方に——グラマトロジーについて (上・下)』 足立和浩訳, 現代思潮新社, 1972 年.
- (ltd) ———, *Limited Inc.*, Galilée, 1990.
 = 『有限責任会社』 高橋哲哉・増田一夫・宮崎裕助訳, 法政大学出版局, 2002 年 (新装版 2020 年).
- (PV) ———, « *Penser ce qui vient* » in *Derrida pour les temps à venir*, René Major dir., Stock, Paris, 2007.
- (PS) ———, *Psyché: Invention de l'autre*, Galilée, 1987.
 = 『プシュケー 他なるものの発明 II』 藤本一勇訳, 岩波書店, 2019 年.
- (SM) ———, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
 = 『マルクスの亡霊たち 負債状況＝国家、喪の作業、新しいインターナショナル』 増田一夫訳, 藤原書店, 2007 年.
- (VP) ———, *La voix et le phénomène*, Press Universitaires de France, 1967.
 = 『声と現象』 林好雄訳, 筑摩書房, 2005 年.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962.
 = 『言語と行為 いかにして言葉でものごとを行うか』 飯野勝己訳, 講

談社, 2019 年.

Hägglund, M. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, 2008.

= 『ラディカル無神論 デリダと生の時間』吉松寛・島田貴史・松田智裕訳, 法政大学出版局, 2017 年.

Rayment-Pickard, H. *Impossible God: Derrida's Theology*, Ashgate Publishing Limited, 2003.

『旧約聖書 創世記』関根正雄訳, 岩波書店, 1956 年.

東浩紀『存在論的、郵便的 ジャック・デリダについて』新潮社, 1998 年.

梅木達郎『脱構築と公共性』松籟社, 2002 年.

木村 稜「〈二つの差延〉の両立不可能な両立——ジャック・デリダ郵便論における二相構造の解明」, 『哲学の門』第 6 号, pp.103-118, 日本哲学会, 2024 年.

キルケゴール, セーレン「おそれとおののき」榊田啓三郎訳, 松浪信三郎代表訳『世界の大思想 31 キルケゴール 死に至る病他』pp.3-124, 河出書房新社, 1972 年.

中間統彦「応答するものの場 : デリダ「秘密の文学」における主体の位置」, 『言語情報科学』21, pp.195-211, 東京大学大学院総合文化研究科言語情報科学専攻, 2023 年.

藤本一勇「差延のポリティクス」, 仲正昌樹編『法の他者』, pp.171-215, 御茶の水書房, 2004 年.

宮崎裕助『読むことのエチカ ジャック・デリダとポール・ド・マン』青土社, 2024 年.

(さとう・みずき 慶應義塾大学大学院文学研究科後期博士課程)

Structure of experience: The essential role of God in Derrida's thought

Mizuki SATO

This paper explores Derrida's concept of *écriture* as a form of experience as it relates to "God." In Section 1, we demonstrate that iteration produces a different meaning of a sign each time it is used in a new context, distinct from mere repetition, which may imply exact replication. Analysing three dimensions of singularities in Derrida's thought, we focus on singularity as the unique referent of *écriture* within each context, examining how singularity is essential for the generality of *écriture*. By essential we mean that singularity enables iteration, allowing signs to transcend their immediate context and function in different contexts. Section 2 investigates how "God" acts as the mystic foundation that supports this iterative structure. The American Declaration of Independence is analysed as an example of how performative acts rely on "God" to establish their own grounding. In Section 3, we examine "The Gift of Death", Derrida's interpretation of the story of Isaac's sacrifice, to illustrate how both "God" and the "I" function as the same dimension of singularity that enables *écriture* to emerge. This dimension of singularity is what makes the structure of experience possible; "I" is the agent of experience. "God" is reinterpreted as the condition for experience, mystically grounding the relationship between singularity and generality of *écriture*.