

Title	デリダ歓待論におけるカント的展望
Sub Title	A Kantian vision in Derrida's hospitality theory
Author	板倉, 圭佑(Itakura, Keisuke)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2018
Jtitle	法學政治學論究：法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.119, (2018. 12) ,p.503- 534
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20181215-0503

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.

デリダ歓待論におけるカント的展望

板倉圭佑

- 一 はじめに
- 二 イマヌエル・カントの歓待論
 - (一) カント歓待論の基本図式——「訪問の権利」と「客人の権利」
 - (二) カント「嘘論」を經由して
 - (三) カント歓待論をめぐる諸問題
- 三 ジャック・デリダの歓待論
 - (一) デリダ歓待論の基本図式——「条件付きの歓待」と「無条件な歓待」
 - (二) 無条件な歓待とはなにか
- 四 カント歓待論の脱構築——デリダによるカント歓待論批判の要点
- 五 おわりに——歓待論の展望

一 はじめに

ジャック・デリダがカントの永遠平和論を再論したのは二〇世紀の終わりであったが、それから二十年余りの時がたち、彼の歓待論も倫理学をはじめとする様々な領域で再論されるようになった。しかしながら、デリダの議論自体が極めて錯綜するものであるがゆえに、その政治理論、政治思想における評価はまだ十分に確立されていないといえよう。

本稿が狙いとするのは、デリダの歓待論をとりわけカントとの内的な連関に着目して再構成することである。デリダはその歓待論の中で、カント歓待論に対して極めて厳しい評価を下しているものの、彼の方針はカントのそれと近いものであるのも事実である。デリダによるカント読解とその批判するところの意味を吟味し、デリダとカントとの距離を正確に測ることが重要だ。こうした作業を通じて、デリダの歓待論が持つ展望をカントが描いたコスモポリタニズムの未来に資する仕方と考えていくことが可能になるだろう。

二 イマヌエル・カントの歓待論

(一) カント歓待論の基本図式——「訪問の権利」と「客人の権利」

カントは『永遠平和のために』(一七九五年)の中で「世界市民法は、普遍的な友好〔*Hospitalität* 歓待〕をもたらす諸条件に制限されなければならない⁽¹⁾」とする。『永遠平和のために』の第三確定条項は、このように世界市民法につ

いて課される条件について論じている。カントが世界市民法において想定しているのは諸個人と国家との関係であるが、カントは第三確定条項の説明を次の文言からはじめる。

「ここでもこれまでの条項におけるのと同じように、問題とされているのは人間愛ではなく、権利、Recitであって、友好〔Hospitalität〕（よい待遇）と言っても、それは外国人が他国の土地に足をふみ入れても、それだけの理由でその国の人間から敵意をもって扱われることはない、という権利のことである。その国の人間は、外国人の死を招くような結果にならなければ、その人間を退去させることもできる」⁽²⁾

カントはここで、徹底して歓待を法権利として描き、人間愛のような情念と歓待を結び付けて考えることをはじめから拒絶する。カントはまた別の箇所でも次のように世界市民法を説明している。

互いに実際に関係をもちうる地上の諸人民すべてを包括し、まだなお友好的ではないにしても平和的である共同体という理性の理念は、博愛的（倫理的）ではなく法的な一原理である。自然は諸人民すべてをまとめて（それが居住するところが球体であることによって、つまり陸と海からなる球体 *globus terraqueus* であるゆえに）一定の限界の中に閉じこめた。そして地上の住人が生活できる土地の占有は、もっぱら一定の全体の一部の占有として、つまり住人のだれもが根源的に権利をもつ占有としてしか考えられない。したがって、諸人民はすべて、根源的に一つの土地共同体に属している。とはいえそれは、土地を占有する、したがって使用あるいは私有する法的共同体（*communio*）ではなく、物理的な可能な相互作用（*commercium*）、つまり互いに交流し合う、一人民と他のすべての人民との包括的關係である。そして諸人民すべてが交流を試みる権利をもち、交流を試みる者をそれだけで敵として遇する権能は外国人に認められていない。——諸人民すべての可能な統合体は、自分たちの可能な交流に関する一定の普遍的な法則を意図しているが、そのかぎりでの法は、世界市民法（*ius cosmopoliticum*）と呼ばれる⁽³⁾。

ここでも、カントは博愛ではなく法にこだわる。そして地球が球体であるために「人間はこの地表の上を無限に分散していくことはできず、結局は並存して互いに忍耐しあわなければならない」とカントは説明する。そしてこの物理的限界から、「交流を申し込む権利」が導出される。

この交流を申し込む権利は「すべての人との共同体を試みる、その目的で地球のあらゆる場所を訪ねるという地球市民の権利」でもある。『永遠平和のために』には次のように記されている。

だが外国人が要求できるのは、客人の権利〔Gastrecht〕（この権利を要求するには、かれを一定の期間家族の一員として扱うという、好意ある特別な契約が必要となる）ではなくて、訪問の権利〔Besuchsrecht〕であるが、この権利は、地球の表面を共に所有する権利に基づいて、たがいに交際を申し出ることができるといった、すべての人間に属している権利である。

このようにして、カントは歓待を二つの権利、すなわち客人の権利と訪問の権利に分割したうえで、前者を退けて後者だけを取り上げる。カントによれば歓待とは、あくまで交際を申し出るためにどこか別の土地を訪問する権利にとどまるのであり、この訪問の権利だけが地球の共同所有という法的構成から導くことが可能である。それゆえ、この前提から導くことのできない客人の権利は、「好意（Wohltat）」からくる「特別な契約」次第であるとされ、普遍的な権利としては認められない。

カントが訪問の権利だけを認めるのは植民地支配者への批判が大きな理由の一つである。カントは文明化されたヨーロッパ諸国家の非友好的な態度を指して、「かれらがほかの土地やほかの民族を訪問する際に（訪問することは、かれらにとって、そこを征服することと同じことを意味するが）示す不正は、恐るべき程度にまで達している」と自戒の念をこめて述べている。それゆえ、「こうした友好の権利、つまり外国人の権限は、原住民との交際を試みることを可

能にする諸条件をこえてまで拡張されはしないのであ⁽⁸⁾り、訪問の権利にとどめたほうがよい。

カントは初めから人間愛の話をするわけではないことを宣言していた。愛情や友情からは決して普遍的な歓待の権利は導きえないとする。なるほど、確かに情念は普遍化することができない。カントは歓待を情念から切り離すことで、歓待そのものを普遍化し法権利という掟の内徹底的に制度化して考えることを可能にした。しかしながら、カントが歓待の権利を二つの権利に分割するとき、次のような疑念が生じる。ルネ・シェレーはカントの歓待論を評して次のように指摘する。

それゆえ歓待の普遍化は、国家に対しても個人に対しても、人を誰かれなしに大切な客として引き留め、世話をするよう命じるものではない。そうしたこと、およそ定言命令には当たらない。こういった途端、今日の各国政府が一様に胸を撫でおろすのが目に見えるようだ。⁽⁹⁾

カントの歓待論は結局のところ、主権国家の論理と適合するように組み立てられたものにすぎない。歓待は普遍的な権利であるとされながら、カントの歓待論は極めて大きな制限を内包している。カントによる一見するとシステマティックな立論と植民地主義への自戒の念は、確かに、歓待を二つに分割し、客人の権利を否定するという操作に正当性を与えているようにみえる。しかしながら、はたしてこの分割は本当に妥当なのだろうか。

(二) カント「嘘論」を經由して

歓待の権利の分割と否定について、カントによる「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」という小論を補助線にさらに考えてみよう。カントは客人の権利への可能性を特別な契約として残していたが、この小論の中で

展開される殺人犯の例は、この客人の権利を徹底的に不可能なものにならしめてしまう。カントは次のように述べている。

つまり、もしきみがちょうどいま殺人をしようとするときまわっている者に嘘をつくことによつて、犯行を防止したとすれば、その場合、きみはそこから生じるかもしれないすべての結果に法的に責任を負わねばならない。しかし、きみが厳格に真実をかたくもつたとすれば、たとえその予測できない結果がどんなものになろうとも、司直はきみに何の手出しをすることもできないのだ。(……) それゆえ、嘘をつく者は、たとえそのさい彼がどんなに善意の気持ちを持っていたとしても、その結果について市民社会の裁判においてさえも、たとえその結果がどんなに予測できないものであったとしても、責任を負い罪の償いをしなければならぬのである。なぜなら、真実性は契約に基づくすべての諸義務の基礎とみなされなければならない義務であり、そしてその法則は、それにたとえほんの少しの例外でも認めると、ぐらついて役に立たなくされてしまうからである。⁽¹⁰⁾

カントは善意から嘘をつくことを拒否し、いかなる場合でも真実を述べることを「神聖な、無条件的に命令する、いかなる便益によつても制限されない、理性命令」であるとする。⁽¹¹⁾ カントにおいて嘘をつくことは、「本質的な点で義務一般に対して不正を行うことになるのである。すなわち、私は、自分に責任のあるかぎりにおいて、言表(言明)一般の信用をなくさせ、したがつてまた、契約に基づくすべての権利を無にし、その力を失わせるのである。それは、人間性一般に対して加えられる不正なのである」⁽¹²⁾とされる。ここで人間性一般に加えられる不正とはすなわち「法の源泉を使用不可能とすること」⁽¹³⁾である。

このようなカントの「嘘論」が孕む帰結は歓待の場それ自体を掘り崩す。我が家に匿った人物は法秩序の源泉を守るため、この法的に組織された共同体を維持するための犠牲として、殺人犯に差し出されてしまう。ここでは客人を

招き入れる「好意ある契約」さえも有名無実化する。つまり、カントの歓待論には客人の権利が占める場所は初めから存在していない。

カントの義務論もこれに合致するものと言えるだろう。カントは義務に適った行為と義務に基づいた行為の二つを峻別し、後者に高い道徳的価値を置いている。「親切の義務」と題される箇所でカントは「人に親切にすることは義務である」⁽¹⁴⁾としたうえで、同情心に富む人物が親切を行う様子を評して次のように述べている。

ただしこうした行為「同情心に富む人物が行う親切」は、それがどれほど義務に適っていて、愛すべきものであるにせよ、真の意味での道徳的な価値はそなえておらず、名誉を求める心の傾きと同じような性格のものであることをわたしは主張したい。
(……) そうした行為を心の傾きから行っているだけであって、義務に基づいて行っていないのである。⁽¹⁵⁾

カントは徹底して「心の傾き」を排して、純粹に義務から発した行為を高く評価する。この他者に対する親切、友好を歓待と結び付けて考えてみよう。するとこの箇所は、個別の好意を要求するような義務に適っただけの客人の権利と、純粹に義務に基づいた訪問の権利とに対応する。客人の権利と訪問の権利の分割と評価とを下支えしているのは、こうしたカントの義務観であり、私よりも公を優先する考えと、情念よりも掟（法権利）に与えられる格別の敬意である。

(三) カント歓待論をめぐる諸問題

地球の表面を共同に所有しているということが、カントにとってどのような意義を持つのかをもう少し細かくみる必要がある。セイラ・ベンハビブは次のようにカントの意図を指摘する。

地球の共同所有と称されるものの法的な概念構成は、古いヨーロッパの法学において連綿とした名譽のある先例をもっているのだが、ここでの文脈は両刃の剣として機能している。一方において、カントは、この概念構成が西洋の植民地主義的な拡張を正当化するための弁明として使われるのを避けたいと考えている。他方において、地球の表面は限られているのだから、われわれは何らかの点で、その資源を他者とともに享受することを学ばなければならないという主張のもとに、人間がたがいに市民的な結合に参加する権利を基礎づけたいとも考えている⁽¹⁶⁾。

こうした二重の意図からカントは歓待が悪用されることのないように二つの権利に分割し、周到にこの営みを保護しているのだが、はたしてこの「地球の共同所有」から訪問の権利だけを基礎付けることは可能なのだろうか。次のベンハビブの指摘は核心を突くものだ。

それでは、「地球の共同所有」という前提は、実際のところ何を正当化しているのであろうか。地球が専有されてしまうと、他者とはもはや、その所有を主張することができない。現存する所有関係は尊重されなければならない。そうであるならば、すべての共同体は領土に入ろうとする人々から自らを守る権利をもつであろう。これもまた実に曖昧な公式だが、歓待を求めている人々を追いつ返すことが「彼らの破滅」を生じさせないという保証を別にすれば、他者の緊急の必要は現存する主権的な共同体の意志を折り曲げるのに十分な根拠にはならないであろう。「地球の共同所有」という主張は、残念ながらコスモポリタンの権利の基礎を説明することには役立たないのである⁽¹⁷⁾。

「地球の共同所有」という前提からは実のところ訪問の権利を十分に基礎付けることはできないのではないか。誰が訪問してよいのか、あるいは誰に対して敵意を示さずに振る舞えばよいのかは、この前提からは十分に導くことができず、それはひとえに国家やそれに準じる共同体が主権的に断じることなのではないだろうか。ルネ・シエレー

はこうしたカントの主権への盲目を次のように言い表している。

普遍的歓待の原則を述べたあとで、なぜカントは、この原則を歪めてしまうような制限をそれに課することを余儀なくされたのか。その理由は、カントが維持しようと望んでいた民族的「国民的原理にある。外国人に定住を拒む「一時的な特別な契約」を押しつけているのは、まさにこの民族的「国民的原理にはかならない。これらの制限のために、まったく歓待、すなわち Gastrecht [客人の権利＝滞在権] は、その原点において曲げられてしまう。同じく、カントのいう連合の原理も国民国家という前提の上に成り立っている。カントは、国際秩序の基礎単位としてのこの国民国家をついに問いに付すことをしなかった。⁽¹⁸⁾

カントは歓待を訪問の権利と客人の権利とになぜ分割したのか。シェレルを手引きとして考えてみるに、カントはここで二つの「秩序」を同時に維持しようとしているのだ。訪問の権利は世界市民体制を促進し、永遠平和という世界秩序の達成のために必要であり、一方で客人の権利は「民族的「国民的原理」を維持するために退けられる。すでにカントの「嘘論」を通じて明らかにしたように、カントにとって共同体の法秩序を維持することが最優先事項であったことを考慮すれば、カントの歓待論はつねにこうした民族的「国民的共同体同士の境界線上に釘付けにされている。⁽¹⁹⁾

デヴィッド・ハーヴェイの指摘はこうした見方を補強してくれるものだ。ハーヴェイも、カントが地球表面を「固有の領土性によって規定された主権国家」⁽²⁰⁾によって分割されていると想定していたと指摘する。⁽²¹⁾彼は主権国家が「固有の領土性」を持つことに注目するのであるが、この性質はカントにおいて次のように作用している。

カントにあつては、共通の血統によって国民であることが定義され、そのことが人間性にとって意義があるとされているが、

そのことから彼の最も重要な結論の一つが導き出される。すなわち、単一の世界政府があるとするなら、それは、さまざまな領土的編成の内部で共通の血統にもとづいている国民的な差異を消去し抑圧しなければならなくなるからである。要するに、この種の世界政府は、自然と人間性に反するものとなる。またにも機能するコスモポリタンの政府の唯一の形態は、独立した（できれば民主的で共和制的な）国民国家の連邦制にもとづくものでしかない。（……）重要なのは、カントがこのような考えを引き出してきたのは、彼のきわめて問題の多い人間学的概念からだということを認識することである。すなわち、共通の血統にもとづいた市民社会としての国民国家という概念がそれである。⁽²³⁾

このようなカントの国民国家の定義から、「外国人に永住権を付与することは、共通の血統という要件と合致しない」⁽²³⁾ことになる。民族的な血統意識のために退けられる客人の権利の姿を、ハーヴェイもまた見て取るのである。

かつて地球の共同所有という前提は、ストア派の哲学者にとって「人はどこにいてもそこが家であり、それゆえどこなりと良いと思われるところに住処を定め、どの都市の市民になっても構わないということ」⁽²⁴⁾を意味していたとシエレルは論じる。⁽²⁵⁾これが直接に導くのは訪問の権利ではなくより広義の歓待の権利、すなわち客人の権利であるはずだ。それゆえ、歓待を二つの権利に分割するというカントの構想は、実のところ苦肉の策である。訪問の権利だけでは誰かを好意的に扱えという命令までは正当化されない。しかしながら、そのような歓待をはたして歓待と呼ぶことができるのだろうか。カント自身が客人の権利に触れざるを得なかったのは、彼の言う訪問の権利もまた、実は客人の権利なしには意味をなさないからだろう。カントは客人の権利を歓待の権利における二次的な要素として位置付け、訪問の権利だけを普遍的な権利として正当化したが、ほかでもない、この抑圧された客人の権利こそが歴史を有しており、それゆえ訪問の権利に生命を与えているのである。

三 ジャック・デリダの歓待論

ジャック・デリダの歓待論はカント哲学の脱構築の一つのバリエーションである。そもそもデリダの歓待論はその初めから明確に政治的な意図を持った現状への応答であった。⁽²⁶⁾以下で再構築されるデリダの歓待論は決してユートピア的なものにとどまるものではなく、むしろ現実における歓待の諸権利を「無条件に」肯定することを可能としているのではない。

(一) デリダ歓待論の基本図式——「条件付きの歓待」と「無条件な歓待」

デリダの次の問いかけからは始めることにしよう。

より正しく、より愛に満ちているのは、「お前の名前は何かと」問い尋ねるほうでしょうか、それとも問い尋ねないほうがよいのでしょうか。⁽²⁷⁾

我が家の戸を叩く者に名前を尋ね、その人が正当な客人であるかどうかを確認すること。あるいは、国境線上でパスポートを要求し、その人が合法的な入国者であるかどうかを確認すること。そのような、他者を同定しうる形でなされる、あらゆる現実的な歓待の姿をデリダは条件付きの歓待と呼ぶ。ここで想定されるのは、「個人や家族や都市や国家がもつともふつうに実践している」⁽²⁸⁾歓待であるのだが、そうした歓待はデリダによれば次のようなものである。

私たちが歓待を提供するのは、私たちのルール、私たちの生活様式、さらには私たちの言語、私たちの文化、私たちの政治システム等々に他者が従うという条件においてのみです。これが普通に理解され実践された歓待であり、国家的、国際的な（実際、カントがある有名なテキストのなかで語った「コスモポリティック」な）スケールで、規制された実践、法、協定をいくつかの条件を伴って生み出す歓待です。⁽²⁹⁾

歓待をあらゆる法権利、規範のもとに条件付けること。このときデリダはカントを名指しする。これまで確認してきたように、カントの歓待論はあくまで法権利の枠組みでとらえられてきたものだ。カントにおいて名前を問いただすことが意味するのは、その人が権利の主体、つまりは法の保護を受けるべき合法的な客人であることを示すことにほかならない。⁽³⁰⁾ 結局のところ歓待の権利は、名前を持つ者にしか与えようがない。デリダはそれを注意深く認めたうえで、別様の歓待について語りだす。⁽³¹⁾ デリダは名前を尋ねないような歓待について思考を開始するのである。それは無条件な歓待、あるいは絶対的な歓待（純粹な歓待）とデリダが名指すものである。

無条件な歓待と呼ばれるものは、「期待も招待もされていない誰かへと開き、あるいは前もって開いているので」⁽³²⁾ あり、「絶対的に異他的な訪問者として、同定も予測も不可能な新たな到来者として、つまりまったく他者として到来する誰にでも開かれている」⁽³³⁾ とされる。無条件な歓待とは、あらゆる名指し、同定を免れた、そのようなものとしての歓待である。

このようにデリダの歓待論の基本図式を確認すると、デリダがカントの歓待論に対して無条件な歓待という新たなモチーフを提示していることがわかる。それでは、いったいこの無条件な歓待はどのような内実を有しているのだろうか。

(二) 無条件な歓待とはなにか

デリダによるカント評価は非常に手厳しいものである。デリダはカントの歓待論を評して次のように述べる。

(……) 歓待(「友好」)をそのまっただけ厳密さにおいて権利だと定義することによって(それ自体は、数多くの点で進歩です)カントは、とりわけ客人の権利が問われる時には、歓待を国家主権に依存させる諸条件を歓待に押しつけます。歓待(「友好」とはここでは、カント的な意味での司法的なものに関して)は常にそうであるように、公共空間の公共性を意味します。都市の歓待や私的歓待は従属的なものであり、法によって、そして国家の警察によって制御されるのです。⁽³⁴⁾

カントが想定するような国家による歓待は、歓待についての法権利を定め、それを警察によって取り締まることで制限し、公共性＝公開性(publicity)の名のもとに歓待そのものを不可能にしかねない。デリダはさらにカント「嘘論」を読解して次のように述べる。

一方で、カントは、純粋な主観的道德性と、他者に真実を語らなければならないという義務をひとまとめにして一挙に基礎づけています。この義務は、他者にたいする尊敬の絶対的義務と社会的紐帯にたいする尊敬の絶対的義務として基礎づけられているのです。そして彼はこの命法を、主体の自由と純粋な志向性に基づかせています。そしてカントは言語行為の構造の確固たる分析によって、われわれをその根拠へと導いてくれます。こうして彼は公共の法＝権利としての社会的な法＝権利を基礎づけるわけです。ところが、同時に他方では、この法＝権利を基礎づけ、その根拠を喚起し、分析することによって、カントは嘘をつく権利とともに、口外せずにいる権利、隠す権利、真理や自由や公共の透明性などの要求に抵抗する権利なども破壊してしまします。そしてこの要求は、法＝権利や警察＝治安の本質だけでなく、国家それ自体の本質をも構成しているのです。(……) 純粋

な道徳性が法＝権利になる瞬間に、カントはこの道徳性の名においてあらゆる場所に警察＝治安を導入します。⁽³⁵⁾

このようなカントに対する厳しい評価が、そのまま条件付きの歓待に対する評価に結び付けられるのも仕方がない。それゆえ、デリダの提示する無条件な歓待（あるいは絶対的な歓待）といった新たな概念が、これに代わる実践的な目標であるかのように映じてしまう。ところが、デリダは次のように絶対的な歓待について記述する。

それは、絶対的な歓待が、権利あるいは義務としての歓待の掟と手を切り、歓待の「盟約」と手を切ることを命じているように思われます。別の言葉で言い換えるならば、絶対的な歓待のためには、私は私の我が家（mon chez-moi）を開き、（ファミリー・ネームや異邦人としての社会的地位を持った）異邦人に対してだけではなく、絶対的な他者、知られざる匿名の他者に対しても贈与しなくてはなりません。そして、場（＝機縁）を与え（donner lieu）、来させ、到来させ、私が提供する場において場を持つがままにしてやらなければならないのです。彼に対して相互性（盟約への参加）などを要求してはならず、名前さえ尋ねてもいけません。絶対的な歓待の掟は、法的な＝権利上の歓待、つまり権利としての掟や正義から手を切ることを命じます。⁽³⁶⁾

絶対的な歓待は、法権利として描かれる歓待とは異質なものとして想定される。デリダは絶対的な歓待、無条件な歓待について語ることで、歓待を法権利や互酬関係に基づく安定的な制度として描き出してきた歴史に抵抗する。最後の一文に注意しよう。ここでデリダは、「絶対的な歓待の掟」と「法的な＝権利上の歓待、つまり権利としての掟」を区別して用いている。すなわち、「絶対的な歓待の掟」なる掟は法権利、義務、規範としての掟ではない。

一方で、マーティン・ヘグルンドがすでに指摘しているように、これまで「デリダの他性の思考をエマニュエル・レヴィナスの倫理的形而上学に同化させようとする試み」⁽³⁷⁾がしばしばなされてきた。それゆえ、無条件な歓待という

新たなモチーフもレヴィナス的な倫理の次元に回収されてしまいかねない。ヘグルンドはこうした読解に強く抗している。以下ではデリダとレヴィナスとを接近させる読解をいくつか確認しておこう。こうした議論はすでにヘグルンドによって十分な検討がなされているものの、本稿においてもあらためて取り上げておく必要があるものだ。

たとえば、サイモン・クリッチリーは「脱構築とプラグマティズム——デリダは私的アイロニストか公的リベラルか」⁽³⁸⁾という論考の中で、デリダの思想に含まれる政治的な（あるいは公的な）意義を取り出そうとしたが、こうした作業の中心をなしていたのはデリダとレヴィナスの親和性を示すことであつた。クリッチリーの取り組みは、デリダから政治思想・政治理論を引き出そうという一つの方向性を確かに開いたのだが、それはデリダをレヴィナスに接近させることによってであつた。

ニュアンスの差はあるものの、ジャック・ランシエールもデリダに倫理性を読み込んだ論者であると言えよう。彼によるデリダ読解も、レヴィナス的な他者性、他律性が幾分強調されすぎているくらいがある。ランシエールはデリダのデモクラシー論を評した論考の中で歓待について次のように述べる。

デリダは条件付きの歓待と無条件な歓待の差異を強調する。彼には、あらゆる新参者、誰でもよい者への無条件な歓待の義務がある。しかしこの無条件な歓待は政治的ではありえない。政治的でありうるのは条件付きの歓待であり、すなわち、どれくらい数の外国人が（……）国民共同体によって受け入れ可能かという計算である。⁽³⁹⁾

無条件な歓待は政治的な義務ではないものの、なにか別の次元の義務でありうるのだろうか。この論考の中でランシエールは、デリダの歓待論を参照・経由して、デリダが政治の合理性を他者性、他律性という倫理に従属させていると理解するのである。⁽⁴⁰⁾

また、ドゥルシラ・コーネルによる読解も、歓待における倫理的な側面が強調されている。コーネルは「難民や私たちのなかにあつて逃げ込み場を探している人々を保護するために、政治と倫理の両面において準備しなければなら⁽⁴¹⁾ない」と主張するが、この政治と倫理の関係は、おそらく次のコーネルの議論を経ることでより鮮明となる。

私たちは、私たちに来るこの他者が前もって何者であるかを知ることができないので、彼（女）を進んで招き入れ、保護しなければならぬことを見て取るべきだろう。したがってこれは、私たちが他者の痕跡に祈り、他者が到来するかもしれないと望むことに関するデリダの側の消極的＝否定的（negative）な振る舞いではない。実のところ、このような他者はいつだって私たちのなかに到来しているのである。そして、積極的にこの他者に手を差し伸ばすために、私たちは「難民都市」から移民法にいたる制度構造を作り出していかなければならない。⁽⁴²⁾

このようにコーネルにおいても、進んで他者を招き入れなければならないという倫理的な命令と、それを実現するために諸制度を生み出さなければならないという政治的な義務とが示唆される。しかしながら、われわれの中にすでに到来してしまっているものに対してどのように手を差し伸ばせばよいのだろうか。そして、「前もって何者であるかを知ることができない」ような、無条件に訪れてしまう他者に対して、あらかじめ何らかの規範を用意しておくことなどはたして可能なのだろうか。

そもそもデリダがレヴィナスの論に注目するのは、歓待の瞬間に主人と客人という関係性が転倒し、攪乱されるといふ点である。他者を「迎え入れる」ということが主体の構成にとってつねに先行しているのであり、こうしたつねにすでに私⁽⁴³⁾が他者に対して開かれているという点からデリダは無条件な歓待を描き出す。それゆえ、無条件な歓待はまず主体の構造についての記述であるということを押さえておきたい。

すでに示した「絶対的な歓待の掟」におけるこの掟の語が意味するものが、倫理的な命令ではないということを理解するうえでヘグルンドの読解は多くの点で有益である。彼はデリダ『ならず者たち』の一節を引きながら、こうした同定不可能な他者、あるいは出来事への開かれが倫理的な命令ではなく、他者へと曝されているというその構造自体を説明するものと指摘する。

すなわち、予見不可能な未来へと開かれていなければならず、⁽⁴⁴⁾「must」、有限性と脆弱性がなければならず、物であれ人であれ、やって来るものに対して開かれていなければならず、という主張である。この「ねばならない[must]」というステイタスが正しく理解されなかったせいで数多くの、影響力の大きな誤解が生じてきたのだ(……)。それらの誤解の共通点は、デリダの議論を規範的な様相をもつものとみなしてしまっていることにある。われわれが他者に開かれていなければならないのはなぜかということの超・超越論的な記述、⁽⁴⁵⁾「description」が、われわれは他者に開かれているべきだとする倫理的な命令、⁽⁴⁶⁾「prescription」と混同されているのだ。ところが、構造的に他者へと曝されているという事態からはいかなる規範やルール、命令も引き出せないということ、デリダはつねに主張している。

事実、デリダは無条件な歓待を組織したり、ここからルールを作り出したりすることが不可能であることを繰り返し主張して⁽⁴⁶⁾おり、これらはヘグルンドが無条件な歓待を「構造」において理解したことと親和的である。それゆえ、ヘグルンドの読解は十分に説得力をもつものだ。デリダにおいて無条件な歓待は、決して実践すべき倫理的な規範ではないのである。

さて、それでは無条件な歓待を想定することによどのような意味があるのか。それは条件付きの歓待との関係において明らかになる。無条件な歓待と条件付きの歓待を決して対立のうちに理解してはならない。⁽⁴⁷⁾デリダはこの二つの区

別を持ち出す際に、思うに誤読を恐れて、慎重にこの二つが対立関係にないことを指摘する⁽⁴⁸⁾。無条件な歓待と条件付きの歓待は互いに排他的なものではなく、互いに関係し合っているのだ。そのような両者の関係をデリダは次のように記述する。

ところが、歓待の無条件な唯一、無二の掟「*la loi*」は、歓待の掟の上でありながら、もろもろの掟「*des lois*」を必要とし、それを要請します。この要請は構成的なものです。唯一無二の掟は、もし実際の⁽⁴⁹⁾で具体的に限定されたものにならなくてはならないことはないのであつたら、このようなことがその当為としての存在であるのでなかったら、実際には無条件なものではないことでしょう。それは抽象的でユートピア的で仮象的なもの、つまりその反対物に戻ってしまうおそれがあるでしょう。唯一、無二の掟は、それがあつたところのものであるためには、もろもろの掟を必要としますが、もろもろの掟は唯一、無二の掟を否定し、少なくともおびやかし、時にはそれを墮落させ、悪化させます。そしてもろもろの掟はそうすることができるのでなくてはならないのです。⁽⁴⁹⁾

すなわち、無条件な歓待なしにはいかなる種類の歓待を構想することもできず、ましてや条件付きの歓待の、その条件を規定することもできない。一方で無条件な歓待もまた条件付きの歓待という具体的な掟の内に書き込まれることを要請する。デリダによれば、「こうした限定によつて無条件なものが、ある条件のなかへ再び書き込まれなくてはならない」⁽⁵⁰⁾のであり「さもなくば何事も存在し」⁽⁵¹⁾なくなってしまうのである。デリダはこの唯一無二の掟がもろもろの掟によつて掘り崩される可能性を引き受けて、これを掟の「墮落」倒錯の可能性と呼び、本質的なものであるとする⁽⁵²⁾。この「墮落」倒錯の可能性」は逃れがたく法の構造につきまといっているのである。

無条件な歓待の義務は（それがあつたとすれば）端的に言つて不可能である。それはあらゆる他者を誰かれ構わず迎え

入れるような義務であるが、それが可能であるというのは欺瞞である。それゆえ、無条件な歓待を義務ではなく、主体の他者への「無条件な開かれ」という構造として理解しなければならぬ。この誰かれ構わないという無条件さがなければ、誰をどのように迎え入れるのかという条件を決める必要も生じないのである。そうして、誰を現実に歓待するのかというあらゆる決断、倫理、道徳、法、政治という領域の問題が生じることになるのだ。ここにデリダにおいて繰り返し出現する、(計算) 不可能性が (計算) 可能性の条件であるというモチーフを読み込むことが可能である。デリダは次のように述べている。

無条件な歓待は司法的でも政治的でもありませんが、しかしながら政治的なものと司法的なものの条件です。まさにこうした理由から、無条件な歓待がなんらかの決定⁵³に依拠することさえないかぎり、それが倫理的なものかどうかすら分かりません。しかし、歓待なしにどんな「倫理」がありえましょうか？⁽⁵³⁾

それゆえデリダにおいて歓待——とりわけ無条件な歓待——は、それ自体が倫理なのではない。この無条件な歓待と条件付きの歓待との関係を興味深い仕方を読み込んでいるのがやはりヘグルンドである。

(……) デリダ自身の無条件な歓待の観念が指し示すのは、つねに暴力的でありえ、どのような関係をもつべきかを前もって知ることができないような、先取り不可能なものへの曝されである。他なるものへの「歓待」が無条件であるのは、そのような歓待がそのものとして理想的ないし倫理的であるからではなく、ひとは暴力的な訪れを必然的に被りうるからである。このうえなく条件を課するような歓待であっても、当の歓待を崩壊させるものに対して無条件に歓待しているのだ。私が誰かに扉を開くとき、彼／彼女あるいはそれに私が課そうとするルールの如何によらず、私は自らの家や生を破壊するかもしれない者に対して開かれるのである。⁽⁵⁴⁾

ここでヘグルンドは、無条件な歓待と条件付きの歓待とを対立させ、両者を別個の規範として描き出すことに強力に抵抗している。これまで確認してきたように、両者は分かちがたく結び合っているものであり、条件付きの歓待が営まれているその瞬間にも、無条件な歓待はこれに棲みついているのである。

歓待が倫理であるのではなく、倫理が歓待から始まるのである。無条件な歓待がなければ、いかなる倫理も、法権利も、政治も用無しである。翻って、法権利や政治という安定的な制度が必要なのは、無条件な歓待という不安定な基礎がその根底にあるからである。

したがって、安定性が自然のものではないからこそ安定化されることが必要になるのであり、安定化が必要になるのは不安定性があるからなのです。安定性が必要なのは混沌があるからです。こういう混沌や不安定性は根本的であり、根底をなすものであって消去不可能であり、当然にもそれに対してわれわれが法律、規則、慣習、政治や当座のヘゲモニーによって戦う最悪のものであると同時に、それは一つのチャンス、変革して安定性を揺るがすチャンスでもあります。連続的な安定性があれば政治は不必要であり、安定性が当然のものでなく、本質的、実質的なものでない場合にはじめて政治が存在し、倫理が可能になります。あります。混沌は一つの危険であるとともに一つのチャンスなのであります。ここでは可能なものと不可能なものとが相交わるのです。⁽⁵⁵⁾

不安定なものがある限り、その安定化の方向はふとした拍子に変化することがあるかもしれない。デリダはそうした可能性に賭けている。無条件で、不安定なものがなければ、われわれはいかなる変化も、新しさも、未来も引き受けることができなくなるのだ。そして不安定なもの、無条件なものが意味するのは政治の消滅ではない。それが意味するのは、むしろラディカルな政治の肯定である。

四 カント歓待論の脱構築——デリダによるカント歓待論批判の要点

それゆえ、デリダを再び、条件付きの歓待の方向へ——カントの方向へ——と向き合わせて考えることも可能だろう。デリダは素朴にも「私は啓蒙の味方、進歩の味方であり、「進歩主義者」です⁽⁵⁶⁾」と告白しており、晩年にはユルゲン・ハーバーマスの宣言に署名を残している。⁽⁵⁷⁾ デリダはハーバーマスが執筆したこれからのヨーロッパ、国際社会のビジョンが自身のものと重なり合うものであることを認め、次のように述べている。

このテキストは——容易に知られるとおり——ユルゲン・ハーバーマスによつて執筆された。私自身、可能ならば自らのテキストを書き加えたが、個人的な事情によつてそうすることができなかった。そのかわり私は、このアピールとともに署名することを、ユルゲン・ハーバーマスに申し出た。私はこの文章の主要な前提条件と観点を共有している。すなわち、いかなるヨーロッパ中心主義をも超えた、あらたなヨーロッパの政治的責任を規定すること、国際法とその諸機関、とりわけ国連が持つ意味の再確認と、その有効な再編への呼びかけ。さらに、国家権力分散のためのあらたなアイデアとあらたな実践、などである。それらは、字義通りとはいえなくとも、精神において、カントの伝統に連なるものだ。⁽⁵⁸⁾

このようなデリダの身振りは、カントの歓待論を手厳しく批判するデリダのそれと矛盾するものであろうか。ここで、カント派としてデリダに応答しているギャレット・ブラウンの議論をみておこう。すでに述べたように、デリダによるカント批判の一つは歓待が訪問の権利だけに限定されていることに向けられていた。ブラウンは主としてこの点をデリダによるカント批判の要点としてとらえている。彼は、カント的な歓待の諸々の法が十全なコスモポリタン

的正義を表すものではなく、相互に影響を与えあう人々の間に最小限の倫理的な交流を確保するためのものであるとしてカントの構想を擁護するのだが、明らかにこうした応答はデリダがカントよりも高い要求を歓待に対して課しているとはブラウンが想定していることからくるものだ。このときデリダの無条件な歓待がカントの構想とは別様の規範として暗に前提とされている。

国際関係学の立場から読解するルネ・ジェフェリーも、カントとデリダを対立させる見方を取る。ジェフェリーはデリダが実際には無条件な歓待を不可能なものであるとしていたことを正しく認識しているものの、やはり無条件な歓待を倫理として位置付け (ethics of hospitality あるいは ethics as hospitality)、これをカントの政治的な歓待 (politics of hospitality) と区別したうえで、配置させてしまう。⁽⁵⁹⁾そして、無条件な歓待において主人はリスクに対して開かれているのであり、実際にはそのような歓待は「存在しない」のであるから、すべて歓待はリスクの軽減 (the mitigation of risk) を必然的に伴うことになる主張する。⁽⁶¹⁾こうした解釈は無条件な歓待と条件付きの歓待が切り離しうること、これを想起させるものだ。しかし、事態はまったくの逆である。ヘグルンドの指摘からすでに明らかのように、いかに歓待を条件付けようとも、ひとたび門戸を開いてしまえば、こうしたリスクは (チャンスとともに) つねにあらゆる歓待につきまとうのである。

ブラウンの議論に戻ろう。ブラウンはカントが実際には庇護に関する広範な権利をはっきりと認めていることを挙げるなど、⁽⁶²⁾一貫してカント歓待論が幅広い歓待の権利を内包していることをデリダへの応答とする。しかし、このような応答が不十分なものととどまるのはデリダによる次の指摘をみれば明らかである。

普遍的歓待の世界市民的権利の思想家、『永遠平和のために』の「第三確定条項」の著者が、自分が立て、決定したものの可能性そのものを、根本から破壊してしまうのですが、それも偶然ではありません。そしてこのことは、この言説の法的な性格、こ

の、歓待の原理が、法に權利に書き入れられていることに基づいています。⁽⁶³⁾

すなわち、デリダによるカント歓待論に対する批判の要点は、まさにカントが歓待を法權利という枠組みの中でのみ構想していることにほかならない。それゆえデリダの想定よりも、カントが幅広い歓待に関する權利を想定していたのだとしても、それは上述のようなデリダの根本的な批判に対する応答にはならないのである。むしろ諸權利の拡充が必要であることはデリダも認識している。しかし見逃してはならないのは、こうした諸權利の拡充が無条件な歓待に接近することを意味するわけではないことである。このような仕方では無条件な歓待を理解してしまうと、デリダがそれを新たに提示した意味もまた失われてしまう。

思い起こしてみれば、デリダは無条件な歓待と条件付きの歓待を競わせて、どちらの方がより優れているのかという議論をしているわけではなかった。カントの読解の中で問いただされているのは、条件付きの歓待が悪であるなどということではなく、カントがあくまで法權利の枠組みで歓待を基礎付け、これを法權利に還元することができると信じていることである。このときカントは歓待を二つの權利に分割し、情念が介在する余地を許さない。デリダはカント哲学が孕む分割可能性、純粋性、人が叡知的で法的な主体へと神聖化されることへの志向そのものを問題とするのである。

議論をデリダの『パッション』に移そう。デリダは明示的にこの著作がカント哲学との対決であるということを述べている。この著作はデリダが歓待についてのセミナーを開催する数年前に著されたものであり、この時期デリダがカントをどのように読解していたのかを知る良い手がかりを提供してくれる。

デリダのここでの問いかけは単純である。ある「友愛」や「礼儀正しさ」の動作が、ある規則に従っているのであれば、それは友情あるものでも礼儀正しくもない。⁽⁶⁴⁾ ひとは義務によって友好的であってもいけないし、礼儀正しいの

でもいけない。デリダはここで「義務に応じてふるまってはならない、という義務」⁽⁶⁵⁾について考えている。すなわち、「カントの言い方を踏まえれば、義務に従って行為してはならない、さらには義務から発してであつても行為してはならない、という義務があるのだろうか」⁽⁶⁶⁾と問うのである。デリダはカントよりも慎重に掟と情念との関係を踏まえ、そこで、「二重となった義務」⁽⁶⁷⁾があることを見出す。デリダはカントの義務論に抗して脚注の中で、次のように指摘する。

「義務に順応して」ということと、「義務から発して」ということがどうしても混ざり合い、お互いに染め合っている状態を、厳密な仕方では解消し、混交を整理し、区別することは、期待しようがないだろう。一方（「義務に順応して」）を構成するミメシスと、他方（「義務から発して」）を構成する非ミメシスは、截然とは区切られないのであり、ミメシスということに伴う反復性の原理によってつねに一方が他方へと関係づけられている。⁽⁶⁸⁾（……）いま仮にシミュラクル（模倣、擬態）の可能性、および外部的反復の可能性を廃棄してみるとしよう。すると、法そのものの、義務そのものの可能性が失われることになる。つまり、それらの再帰の可能性が廃棄されることになるだろう。義務の純粹性には、すなわちその反復性には、原理的に非純粹性が内属しているのである。⁽⁶⁹⁾

デリダはカントに抗してものごとの非純粹なあり方を指摘する。何ごとも、互いに関係し合うことなく存在することはできない。このデリダにおける非純粹性、「汚染の法」⁽⁶⁹⁾（the law of contamination）に注目しているのがヘグルンドであるが、こうした見方を補足するうえで彼の一節を引いておこう。

だが私は次のように主張しよう——つまり、デリダは概念のイデア的純粹さのうちに汚染の必然性が書き込まれていることを示すために、あれこれの概念のイデア的純粹さを分析しているのだと。⁽⁷⁰⁾

デリダがカントの内に読み込むのは、カントが純粹なものとして定式化した諸々の概念の非純粹性である。ものごとは純粹なものとして描き出せないということが、デリダの議論の核心にある。カントは、分割できないはずのものを分割していないだろうか。それに対してデリダの思想が示すのは、分割不可能で、幾重にも反覆され、重層化された場に留まることの重要性である。デリダの議論は、カントにおける分割可能性Ⅱ純粹性Ⅱ神聖性の境界を攪乱する。掟と情念、訪問の権利と客人の権利という分割はもはや妥当なものではなくなり、新たな関係性のもとに両者は再構築されることになるだろう。

ただ単に礼儀正しいのは、礼儀作法によって礼儀正しいのは、非礼なのだ。だから私たちがここで問題にしている規則とは、ひとが行為するとき、単に規範を告げる規則に従ってふるまうことのないような仕方、さらにはそんな規則の名においても、それへの尊敬によってもふるまうことのないような仕方で行為せよと命じる規則である。そしてこの規則は、回帰的Ⅱ反覆的であり、構造自体によるもので、一般的である。すなわちそのたびごとに独特な、特異なものであり、かつ範例的なのである。⁽¹⁾

即座に二重化された義務、この不純で汚染された、互いに関係し合う場に留まること、それこそが歓待の場にその豊かな内実を甦らせ、新たな歓待の掟をその都度発明する場となるのである。

五 おわりに——歓待論の展望

カントは歓待を公的な掟、法権利としてとらえた。それは私的な歓待でもなければ、情念からくる歓待でもないものであった。カントが歓待を徹底して法権利として描くことによって、これを普遍的な権利として確立しようとした

ことは確かに偉大な試みである。カントは歓待が孕む両義的な性質をよく理解していたといえよう。すなわち平和を生み出すという性質と、秩序を破壊し脅威を招き入れるという性質である。そこでカントが施した操作は、これを二つの権利に分割することで、この潜在的な危険を統御しようとするものであった。カントは歓待の両義的な性質が切り離しえないものであるということに思い至らなかつた。それはカントが、平和と戦争とをそれぞれに対する否定の状態で構想していたことを意味している。このようにして、カントは自身が思い描いた普遍的歓待の原則を捻じ曲げてしまったのである。

多くのコスモポリタンの権利の思想家はこのカントの遺産を——ときに批判的にはあるが——相続していることだろう。こうした相続が意味するのは、カントの枠組みに抗して歓待について思考することの難しさである。法権利に終始することなく、歓待について思考することが必要だ。それゆえ、コスモポリタンの権利の目録を充実させることはもちろん重要であるが、さらに重要であるのは、その目録からつねに逃れ去ってしまうようなものにどのような向き合うことができるのかということである。

デリダが明らかにしたのは、歓待の占めるより複雑な場である。デリダの歓待論を経由することで、歓待を法権利という純粋な形式に還元することができず、また、二つの権利に分割することも——いかに、カントがシステマティックに立論しようとも——もはや不可能であるということとをわれわれは確認してきた。カントが歓待の権利の根拠を地球の共同所有というある種の自然法に求めたのだとすれば、デリダにおいては無条件な歓待が歓待の権利を呼び起こすのである。歓待の権利を拡充するほど、われわれは無条件な歓待に一步近づいたと言えるだろうか。否、無条件な歓待こそ、あらゆる歓待の権利を——それゆえ条件付きの歓待を——生み出す場なのである。それは、掛け値なしに徹底的な——すなわち、法への敬意も、義務への忠誠も、情念の抑圧も、共同体への犠牲もない——定言的な歓待のあり方ではないだろうか。

- (1) カント『永遠平和のために』（宇都宮芳明訳、岩波文庫、一九八五年）、四九頁。原文を参照のうえ、「」内は引用者による。
- (2) 同前。原文を参照のうえ、「」内は引用者による。
- (3) カント「人倫の形而上学」（樽井正義、池尾恭一訳、『カント全集』第一巻所収、岩波書店、二〇〇二年）、二〇四頁。
- (4) カント『永遠平和のために』、五〇頁。
- (5) カント「人倫の形而上学」、二〇五頁。
- (6) カント『永遠平和のために』、四九頁。原文を参照のうえ、「」内は引用者による。
- (7) 同、五一頁。
- (8) 同、五〇頁。
- (9) ルネ・シェレル『歓待のユートピア』（安川慶治訳、現代企画室、一九九六年）、五九頁。
- (10) カント「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」（谷田信一訳、『カント全集』第三巻所収、岩波書店、二〇〇二年）、二五五―六頁。
- (11) 同、二五六頁。
- (12) 同、二五五頁。
- (13) 同前。
- (14) カント『道徳形而上学の基礎づけ』（中山元訳、光文社、二〇一二年）、四三頁。
- (15) 同、四三―四頁。「」内は引用者。
- (16) セイラ・ベンハビブ『他者の権利』（向山恭一訳、法政大学出版局、二〇〇六年）、二八頁。
- (17) 同、二九頁。
- (18) ルネ・シェレル『歓待のユートピア』、七七頁。
- (19) セイラ・ベンハビブ『他者の権利』、二五頁。
- (20) デヴィッド・ハーヴェイ『コスモポリタニズム』（大屋定晴ほか訳、作品社、二〇一三年）、三九頁。
- (21) 同、三八頁。
- (22) 同、五三―四頁。

- (23) 同、五四頁。
- (24) ルネ・シェレール『歓待のユートピア』、六一頁。
- (25) カントとストア派哲学との関係はすでに指摘されているが、マールサ・ヌスバウムによれば両者の違いは情念のとらえ方にあるという。ヌスバウムはストア派による情念の分析をカントが取り入れなかったことに疑問を呈しているが、こうした情念に対する姿勢がカントの歓待論にも表れている(マールサ・ヌスバウム「カントと世界市民主義」田辺俊明ほか訳、『カントと永遠平和』所収、ジエームズ・ボーマン、マティアス・ルツツ・バツハマン編、未來社、二〇〇六年、六七頁)。
- (26) 林好雄、廣瀬浩司『知の教科書 デリダ』(講談社、二〇〇三年)、一七九頁。
- (27) Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Calmann-Lévy, 1997), p. 31. (ジャック・デリダ『歓待について』廣瀬浩司訳、ちくま学芸文庫、二〇一八年、六九頁)。「」内は引用者。邦訳は産業図書版も参照。
- (28) Giovanna Borradori, Jürgen Habermas and Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), p. 128. (ジャック・デリダほか『テロルの時代と哲学の使命』藤本一勇、澤里岳史訳、岩波書店、二〇〇四年、一九八頁)。
- (29) *Ibid.* (邦訳、同前)。
- (30) たとえば次のデリダによる記述を参照のこと。「(……) 歓待権を持つ異邦人が、世界市民的な伝統において最も強力な形を取るのには、カント、そしてわれわれが読み、読み直したカントのテキストにおいてです。だから、この異邦人とは、彼を受け入れるためにはまずその名を聞くことから始めなければならないような誰かなのです。彼に対しては、法廷における証言者のように、おのれのアイデンティティを名乗り、保証することが求められます。それは問いかけれ、要求を突きつけられるような誰かなのですが、この最初の要求、最低限の要求は以下のようなものです。「お前は何かという名前なのか」、そして「お前は私に自分の名前を言い、この要求に応える (répondre à cette demande) ことによって、自分に責任を持ち (répondre de toi)、法と主人 (hótes) の前において責任があり、法的な主体 (sujet de droit) になるのだ」(Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, pp. 29-31. 邦訳、六八頁)。
- (31) デリダは次のように述べる中で、歓待が権利として語られることの可能性と限界を同時に率直な仕方で認めている。「歓待を受ける権利は、「家族の中の」内輪の」異邦人、つまりファミリー・ネームで代表され、保護されている異邦人にたいして差し出されます。そして、この歓待への権利は、歓待そのものや歓待による異邦人との関係を可能にするものではありません。

- ますが、同時にそれを限界づけ、禁止するものでもあります。というのも、匿名の到来者 (arrivant)、名も姓も持たず、家族もなく、社会的地位もないがゆえに、異邦人としても取り扱われず、野蛮な他者とみなされるような者にたいしては、歓待は提供されないのですから。(……) 異邦人と絶対的他者の差異、その微妙な差異のひとつは、絶対的他者は名前もファミリー・ネームも持てない、と二点にあります」(Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, pp. 27-9. 邦訳、六五～六頁)。
- (32) Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, p. 128. (邦訳、一九九頁)。
- (33) *Ibid.*, p. 129. (邦訳、同前)。
- (34) ジャック・デリダ「万国の世界市民たち、もう一努力だ！」(港道隆訳、『世界』一九九六年十一月号所収、岩波書店)、三二頁。引用に際して訳文を一部修正した。
- (35) Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, p. 65. (邦訳、一〇〇～一頁)。
- (36) *Ibid.*, p. 29. (邦訳、六六～七頁)。
- (37) Martin Hägglund, *Radical Atheism* (Stanford: Stanford University Press, 2008), p. 76. (マーティン・ヘグルンド『ラディカル無神論』吉松寛ほか訳、法政大学出版局、二〇一七年、一四八頁)。
- (38) Simon Critchley, "Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?," in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (London: Routledge, 1996), pp. 19-40. (サイモン・クリッチリー「脱構築とプラグマティズム」青木隆嘉訳、『脱構築とプラグマティズム』所収、シャントル・ムフ編、法政大学出版局、二〇〇二年)。
- (39) ジャック・ランシエール「デモクラシーは到来すべきものか？」(藤本一勇、澤里岳史編訳、『デリダ 政治的なものの時代へ』所収、フェン・チャール、スザンヌ・ゲルラク編、岩波書店、二〇一二年、二七九頁)。
- (40) 同、二七〇、二八三頁。
- (41) ドゥルシラ・コーネル『自由の道徳的イメージ』(吉良貴之、仲正昌樹監訳、御茶の水書房、二〇一五年)、一一二頁。
- (42) 同、一一六頁。
- (43) デリダによる以下の記述を参照のこと。「私が自分を開くやいなや、レヴィナスの言葉を採用するならば、私は他者の他者性への《迎え入れ》を行なうのであり、私はすでに歓待の態勢にあるのです」。あるいは「歓待は最初のものなのです。(……) まさに、私自身である前に、私はそれであるもの、自己自身である前に、他者の侵入が、私自身へのこのような関係を打ち立てたのでなければならないということを意味します。言い換えるならば、私は、他者の侵入が私自身の自己性に

先行したかぎりでしか、私自身への、私の《自宅》への関係をもつことができないのです」(ジャック・デリダ『言葉のつて』林好雄ほか訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、九六頁)。ここで重要なのは、主体が主体たるためにはつねにすでに他者を前提としているのと同様に、主人が我が家で歓待を行うことができるのは、無条件に、つねにすでに他者が侵入している限りにおいてであるという点である。

- (44) ヘグルンドによる引用は、ジャック・デリダ『ならず者たち』(鶴飼哲、高橋哲哉訳、みずす書房、二〇〇九年)、二九〇頁。

- (45) Martin Hägglund, *Radical Atheism*, p. 31. (邦訳、六一―二頁)。(「」内は引用者。

- (46) 「もちろん実際には、無条件な歓待を生きることは不可能です。いかなる場合であれ、定義上、無条件な歓待を組織することはできません。起こることが起こるのであり、到来するものが到来するのです」(Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, p. 129, 邦訳、一九九頁)。あるいは、「そして私はもう一度、無条件な歓待は不可能である、と言いたいと思います。なぜなら、この歓待からルールを決定したりルールをつくったりするのは不可能だからであり、つまり、理由はわからないけれどもやって来てしまうどんな人に対しても、私が家を開き、国家や国土を開くことをルールとして決定するのは不可能だからです。(……)けれどもそれは、歓待が原理上そうあるべきものなのです」(ジャック・デリダ『デリダ、脱構築を語る』谷徹、亀井大輔訳、岩波書店、二〇一三年、一二二頁)。

- (47) 「といつても、それ〔無条件な歓待〕は法的な＝権利上の歓待を非難したり、それと対立するものではなく、反対にそれを絶えまない進歩の運動の中に置き、そこにとどまらせることができるのです。絶対的な歓待は法的な＝権利上の歓待と奇妙にも異質なのです」(Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, p. 29, 邦訳、六七頁)。(「」内は引用者)。

- (48) ジャック・デリダ『デリダ、脱構築を語る』、一一九頁。(「」内は引用者。

- (49) Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, p. 75. (邦訳、一〇九―一〇頁)。(「」内は引用者。

- (50) Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, pp. 129-30. (邦訳、二〇〇頁)。

- (51) *Ibid.*, p. 130. (邦訳、同前)。

- (52) Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, p. 75. (邦訳、一一〇頁)。

- (53) Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, p. 129. (邦訳、二〇〇頁)。

- (54) Martin Hägglund, *Radical Atheism*, p. 104. (邦訳、二〇〇頁)。

- (55) Jacques Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism," in *Deconstruction and Pragmatism*, pp. 83-4. (シャック・デリダ「脱構築とプラグマティズムに関する省察」、『脱構築とプラグマティズム』所収、一六〇～一頁)。
- (56) ジャック・デリダ『デリダ、脱構築を語る』、一二二頁。
- (57) ハーバーマスとデリダとのあいだには長年の確執があったことが知られているが、両者の思想的和解の意義については、三島憲一「ハーバーマスとデリダのヨーロッパ」(『早稲田政治経済学雑誌』第三六二号、二〇〇六年一月、四～一八頁)を参照。
- (58) ジャック・デリダ、ユルゲン・ハーバーマス「われわれの戦後復興 ヨーロッパの再生」(瀬尾育生訳、『世界』二〇〇三年八月号所収、岩波書店、八八～九頁)。
- (59) Garrett Wallace Brown, "The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right: A Kantian Response to Jacques Derrida," *European Journal of Political Theory* 9: 3 (2010), p. 316.
- (60) Renée Jeffery, "The Wolf at the Door: Hospitality and the Outlaw in International Relation," in Gideon Baker (ed.), *Hospitality and World Politics* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 127-9.
- (61) *Ibid.*, pp. 139-40.
- (62) Garrett Wallace Brown, "The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right," p. 317.
- (63) Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, p. 65. (邦訳「一〇二頁」)。強調は引用者。
- (64) Jacques Derrida, *Passions* (Paris: Galilée, 1993), p. 21. (シャック・デリダ『パッション』湯浅博雄訳、未來社、二〇〇三年、一五頁)。
- (65) *Ibid.*, p. 22. (邦訳「一六頁」)。
- (66) *Ibid.* (邦訳「同前」)。
- (67) *Ibid.*, p. 21. (邦訳「一五頁」)。
- (68) *Ibid.*, pp. 88-9. (邦訳「九二～三頁」)。
- (69) Martin Hägglund, *Radical Atheism*, p. 36. (邦訳「七〇頁」)。
- (70) *Ibid.* (邦訳「七〇～一頁」)。「」内は引用者。
- (71) Jacques Derrida, *Passions*, pp. 24-5. (邦訳「一九頁」)。

板倉 圭佑 (いたくら けいすけ)

所属・現職 慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程

最終学歴 慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程

所属学会 なし

専攻領域 政治哲学・現代思想