

規範の核心としての言語

～沈黙論の試み～

山 本 泰

問いかけること、探究すること、それはポジティブな、つまり既成の言語の諸特権の外に自己を追放することであり、ことばの彼方に於て語ること、ことばを開き、そして、それを宙吊りの状態にしておくことである。(Blanchot, M.)

- | | | |
|----------------|------------------|------------------|
| 〈序〉 言語への強制 | | * 告白の論理 |
| * 言葉は拒めない | | * 自己疎外の核心としての告白 |
| * 騒がしい失語 | 〈Ⅲ〉 〈関係の二重性〉の弁証法 | |
| * 行為としての沈黙 | | * 逆転の機制としての告白 |
| 〈Ⅰ〉 言葉のもたらす非対称 | | * 自己疎外の論理 |
| * 倫理と権力 | | * 規範に貫かれる関係の綜体 |
| * 原基としての非対称 | 〈結〉 沈黙としての日常性 | |
| * 非対称と自己倫理 | | * 始源の言葉へ |
| 〈Ⅱ〉 非対称から自己疎外へ | | * 始源の言葉の不可能性 |
| * 告白と権力 | | * 沈黙、あるいは、言葉の苦しみ |

〈 序 〉 言 語 へ の 強 制

ぼくたちの毎日は、どうしてこんなに騒がしく言葉に満ちているのだろうか。言葉は、単にぼくたちが意のままに自由に扱うる〈objet〉ではなくて、いつのまにか、ぼくたちの深いところに棲みつき、からみつき、ぼくたちを語ることへと促しつつ自己増殖する〈生きもの〉だ。それどころか、言葉は、あらゆる問題への関心を要求しつつ、あたかも、ぼくたちのひとりひとりがそれらを正しく写しとり、そして、同じ〈人間〉という対等な資格で他人と互いに直結しあうための普遍的な手段としての権利要求を不断につきつけてくる。ぼくたちは、言葉によって、自分を証明しなければならぬのであり、たとえ人のどのような不条理な非難をあびても、言い返せなければ負けなのだ。この要求は執拗で、抗いがたい。そして、いつもぼくたちはこの要求に抗おうとして、ついに屈してしまう。日々の様々なかかわりのなかで、ぼくたちは、一方で静かな〈沈黙〉に魅せられながらも、しかし言葉へと強いられてしまう。

あれや、これやの言葉を選ぶことはできても、語りやめることはできないし、仮にその時語らないにしても、それは言葉になろうとしてなりえぬ言葉のざわめきによって満たされている以上、純

料な反一言語ではありえない。しかも、それは、いつかは語るしかない言葉によって、言葉と言葉のあいだの間(ま)、つまり、言語の不可欠な一要素となってしまうものだ。このようにして、言葉は切迫した場面に於て、あるいは、持続としてあるしかない日々のくりかえしのなかで語られつづけ、ぼくたちの生活はどこまでも言葉で充満している。言葉は拒めない——この状況は何故か苦しい。

*

ぼくたちは息をすい、体を動かさずには生きていけないのと同じように、言葉を話さずにはいられない存在なのだ。しかし、言葉なんか話さずには生きていけるものならその方がいいに決まっているのだ、という意識にいつも裏打ちされながら、言葉話をしている。息をすうことと言葉を話すこととのちがいは、いつも言葉はその行為への意識を最大限に強いるということだろう。言葉を話すということが状況とのかかわりのすべてではないにしても、ここにこそ、ぼくたちがみずからの状況を語ろうとする時、まず何より言葉について語らねばならぬ必然がある。それにしても、今日、ぼくたちの言葉への意識は何と矛盾した貌をしていることか。ぼくたちは言葉を話す時、当の言葉に魅せられているのではなくて、その都度、言葉を話さないことに魅せられているのである。言っても仕方がないことが多すぎるし、又、そのようなことがあまりに自覚なしに言われすぎる。実際に言われようとされまいと、その言葉は言われていることに対してイレヴェヴァントであり、その言われていることは、その言葉にとって言われえぬものそのままにとどまっている。だから、その言葉には、その外側にアンチテーゼとして、言われえぬものはらむ〈沈黙〉が拮抗している。つまり、ぼくたちは騒がしい〈失語〉のなかにいるのだ。

言葉が多すぎるということなのか、あるいは少なすぎるということなのかはともかく、これがぼくたちを否応なくおおっている言葉への最初の意識である。かつて、言葉の過剰から出発して言葉の破壊へ、そして言葉の不在から自己の当為(devoir)としての言葉の再発見へと回帰したBri-ce Parainは、結局、「必要なことしか言わないで、それらを忠実に実行すること」と書いた。謙虚なようにみえて、実に大胆な結論だ。それは、言葉について、あるいは言葉を話すために知らねばならないすべてのことを既に知っているかのようだ。しかし、この「必要なこと」しか言わないためにこそ、Parain自身、何冊もの本を書くことを必要としたのだろう。だれも、人の〈出発〉を自分のものに替えることはできないし、まして〈回帰〉については尚更だ。ぼくたちも今、「必要なこと」を言いあてるために、つまり、言われねばならないことを言うために、いくつもの言葉を必要としている。

*

強制された言葉のなかで、沈黙に魅せられる。——たしかに、言葉を話すことと、沈黙を貫くこととの間には較べようのない差違がある。彼女は今、私の投げた問いをのみこんだまま、そこに目を伏せて一言も語らない。棒のように体をはりつめて黙したままだ。それは、言いのがれがでなくなつたまま、逃げきろうとする人間の姿勢でない。言うべきたくさんの言葉をもちながら、私には言わないですます人間の姿勢でない。それは、言葉を追い求めてひとつも得られないつきつめた沈黙なのだ。それは、言葉を話すということのはらむ〈関係づけ〉を拒絶しているが故に、言葉と

は対照的な〈孤独〉として成りたっている。しかも、〈関係づけ〉を拒絶したまま、まぎれもないひとつの行為であると言える。この姿勢の固有性を認めないわけにはいかない。だが、しかし、それだからといって、沈黙と言葉とは全く別々のものだと言うべきだろうか。否、決してそうではなくて、逆なのだ。なぜなら、沈黙は、やはり、ギリギリのところまで言葉を追いもとめ、自己自身をつきつめる表現の運動によって養われているからこそ沈黙なのであり、又、言葉も、苦しい沈黙におちるかも知れぬ同じ運動のなかで見出され、語られるべきものだからである。この二つを切り離すことから、居直りの手段としての沈黙と、馴れあいの道具としての言葉しか生まれえないというのは本当だ。それは、他者との曖昧な妥協を生む。

だから、〈沈黙論〉の課題は、沈黙でもって言葉を問い、言葉でもって沈黙を問うサイクルを拓くことであり、そのサイクルのなかに、言葉へと強いられつつ沈黙に魅せられるほくたちを投げ入れることでなければならない。ここにこそ、ひとつの状況論の試みとしての、あるいは、状況が強い課題としての〈沈黙論〉が存在する。そして、沈黙に魅せられつつも、ついに言葉に強いられるというのがほくたちの状況なら、この自己矛盾のサイクルそのものであるような〈ペテロの場面〉から出発しよう。

〈I〉 言葉のもたらす非対称

ペテロ外にて中庭に坐しおたるに、一人の婢女きたりて言ふ『なんぢも、ガラリヤ人イエスと偕にみたり』かれ凡ての人の前に肯はずして言ふ『われは汝の言ふことを知らず』かくて門まで出で往きたるとき他の婢女かれを見て、其処に在る者どもに向ひて『この人はナザレ人イエスと偕にみたり』と言へるに、重ねて肯はず契ひて『我はその人を知らず』といふ。暫くして其処に立つ者ども近づきてペテロに言ふ『なんぢも慥かにかの黨與なり、汝の国訛なんぢを表せり』爰にペテロ盟ひ、かつ契ひて『我その人を知らず』と言ひ出づるをりしも、鶉鳴きぬ。ペテロ『にはとり鳴く前に、なんぢ三度われを否まん』とイエスの言ひ給ひし御言を思ひ出し、外に出でて甚く泣けり。(1)

周知のように、この挿話は、言葉について自覚的であろうとする何人もの優れた文学者によって自己の営為につきささる棘のようなものとして、くり返しとりあげられてきた。それは何故にであるか。そして、どのような意味に於て、この挿話は文学者の営為につきささる棘であるのか。たしかに、ここでは言葉を話すということが、人間の〈弱さ〉としてとらえられ、しかも、その言葉は師と自己とを一挙に裏切るという一点に集中されている。たしかに、ペテロが沈黙を貫いたなら、彼は忠実な信仰者でありえたかも知れないが、それは、生命とひきかえにしか貫けないものだ。だから、この挿話は、沈黙というものがどれほど重たいものか、そして同じく、言葉を発するということがどれほど重たいものであるかを語っている。言葉と死とが二者択一であるこの状況は、依然としてほくたちの状況であり、誰もが、その重さをよく知っているはずだ。だから、そのかぎりでは、この挿話に対して各々が、「おれがペテロだったら、そうはしなかっただろうに……」と言え

ばすむ個体の倫理の問題に還元されるものかも知れない。しかし、この挿話は、深いところで個体の倫理の問題性そのものを衝いているのであり、最終的なその無効性を暴いてさえいるのだ。

*

この挿話が本当に意味しているのは、単に言葉話す人の個人的な倫理に還元することのできない〈関係の問題〉であり、どのような真正の表現者をも貫いてしまう〈矛盾の論理〉である。この挿話のはらむ問題を自己倫理以外のところに設定すれば、まずそれはウソを強いた権力の問題であるように見える。しかし、『我その人を知らず』という言葉、それを強いた権力に帰することができれば、それは単なるウソであり、信仰そのものの問題ではないはずだ。しかも、この挿話では、イエスの死は、ペテロの言葉とも沈黙ともかわりないところにおかれている。それならば何故に、ペテロは己れの発意ではないその言葉を自己にひきもどして、自己の信仰そのものの問題としてとらえ返さざるをえないか。何故に、あれはウソだと自分にさえ言えないか。物理的権力がひとり人間の奥にひめられているはずの信念を破壊することができるのは、どのような言葉も、それが誰から誰にどのような場面に於て語られたかという具体性とは別のものとして、つまり、私を語る言葉として、言葉を語る私にひきもどされるという必然性が当の語り聞く主体の側にあるからなのだ。

もし、私を語る言葉を語るというこの必然性がなければ、どのように強力な物理的権力も無数のウソを産出することしかできないはずだ。それは、人間の外面にしかふれることのできない単なる強力にすぎないはずだ。逆に言えば、もしこの必然性がなければ、われわれは、権力が強いウソに対して、どのような自己倫理ももたないはずだ。だから、この物理的権力を権力たらしめ、他方同時に、自己倫理を自己倫理たらしめているのは、自分の言葉を自分に対して外在的で〈非対称 (asymétrique)〉なものとして自分にひきもどさねばならない必然性なのである。非対称なものとは、自分が発語によって語ってしまったものを、発語には還元できない〈語られたもの〉として拘束的に聞かねばならないところに成り立っているものである。翻って、この非対称とは、われわれが世界のうちにはまれる——世界へと己れの身体を開き、それを通して、自己へと帰る——その仕方の原基であり、所作や知覚におけると同様に、世界をありとする〈自然的態度 (die natürliche Einstellung)〉 (Husserl) として、あるいは、〈知覚的信念 (foi perceptive)〉 (Merleau-Ponty) として見出されねばならないものである。音所な所作もまずこのようなものとしてあるが、ただ言葉は、その非対称を極限にまでおしすすめること、そして、この非対称をのりこえる特異なロジックを己れに用意することに、他の所作とは区別される固有性がある。

*

Brice Parain は、かつて、言葉のもたらす非対称についてこう書いた。

私は空腹である。——そこで「私は腹が空いた」と言う。そう言うのは私だが人が聞くのはこの私ではない。〈私〉は、自分のパロールのこの二つの契機のあいだに消えうせている。私が言葉を発するや否や、私に残っているのは、もう腹を空かせている人間だけである。そしてこの〈人間〉はすべての人に所属している。(2)

言語のなかに位置づけられた私は、既に語られた言葉との緊張によって、発語へともたらされる。表現のこの運動の故に、私は口をつぐむことができない。語ることによって、その欲求を実現するにしても、同時に、この欲求とは疎遠な秩序のなかに身を投ずる。私が語る言葉は、必ず、私を語る言葉となるからである。語られた私とは、空腹であるこの私ではもちろんないが、また、そのように語る私でもなく、もはや、「腹を空かせている人間」でしかない私である。言葉は私のただなかに、このようなズレをもたらし。私は、自ら言葉を語るや否や、語られた私となって語る私とは非対称の關係に陥るほかはない。

表現の運動が、語る私／語られる私、あるいは、私が語る言葉／私を語る言葉という非対称を私にもたらし分だけ、私は自分自身の言葉との間に常に緊張をはらみ、そして、確執するはずだ。むしろ、言葉は、この運動を介して、私と世界の關係を二重の契機にひき裂くことによって言葉であり、また、私とは、この二重性にひき裂かれ、はらまれたものとして、ひとつの具体性、つまり、〈今・ここ〉に於て捉えられた個別的で充実したひとつの経験である。これが、二重の關係として私が現実にはらまれる仕方であり、この非対称の故にこそ、人間は、現実のなかで自己を実現したり裏切ってしまう存在なのだ。この二重の契機は、発語の瞬間においてすら、一致してはいない。そして、『我なんぢとともに死ぬべき事ありとも汝を否まず』という言葉がペテロにとってそうであったように、この二重の契機は、現実のなかでせめぎあい、ついに離反さえてしまうものである。だから、自己倫理とは、離反し、逃れてゆくものを追いもとめて、そこへと自己を賭けてゆくことであり、それを他の行為によって充たし肯定しようとする確執の仕方のことだ。しかし、人間とは身体であり、空間的にも時間的にも有限な存在である以上、自己倫理は、結局、〈不幸な意識〉でありつづけるしかない。だが、倫理の問題は倫理へ、論理の問題は論理へ、であり、両者を混同してもつまらない道徳家しか生まれえないというのは本当だ。

(1) 『新訳聖書』, マタイ伝福音書, 第26章, 69-75

(2) Parain, Brice, 1942, Recherches sur la nature et les fonctions du langage, Gallimard, 三嶋唯義訳, 1972, 『ことばの思想史』, P.267, 大修館書店

< II > 非対称から自己疎外へ

ペテロの挿話は、この自己倫理を要求しているように見えて、実はそうでない。けだし、自己倫理とは現実を肯定することだから。逆に、この挿話は、ついに自己倫理を貫きえない人間の不可避なあり方を逆手にとって、総体としての現実そのものと対立すること、その外側にもうひとつの〈現実〉をすえること、つまり、現実を更に二重化することの論理を組織化しているのである。それは、非対称という〈關係の二重性〉を転態することであり、それを観念的なものの側へと逆倒して、〈今・ここ〉という身体の具体性を疎外することでしかありえない。それを逆倒する特殊な〈制度〉これこそが Foucault のいう〈告白 (aveu)〉なのである。〈告白〉は、非対称を自己疎外へともたらし、そこに於て、身体の感性的な側面を〈性 (sexualité)〉として、同時に、生み出さ

れた言葉を〈権力(pouvoir)〉として対立させる。

このような〈告白〉を設定することによって、権力を〈血の原理〉(物理的強力)以上の〈性の原理〉(関係概念)として把握することが、そしてもう一方で、身体を、自我をとりこめている惰性的な壁以上の〈運動の原理〉として見出し、それと相即的に〈内面〉という考え方の虚構を一挙に暴くことが可能になる。

告白は解放であり、権力は沈黙を強いる。真理は権力の領分には属さず、本来的に自由と近親性をもっている。このような哲学上の伝統的命題のことごとくを〈真理の政治史〉は逆転させねばならない。真理が本来的に自由なのでも、誤謬が隷属状態にあるのでもなく、真理にはことごとく権力の関係が通っていることを示すことによってである。……そこに産み出されたのは、人間の〈assujettissement〉に他ならなかった。それは、人間を、語の二重の意味で〈sujet〉(臣下、服従したものと主体)として成立させる。(1)

告白とは、ここでは、人間を自己のパロールに臣下として服従させ、そのようなものとして〈主体〉とする制度である。そのかぎり、語られた言葉(=真理)は、ひとつの権力として、その語る主体にあらわれる他はない。

*

告白という制度の特有なパラドックスは、言葉のはらむ非対称という〈差違(différence)〉、〈否定(négation)〉が、新たな観念的な水準で、「私は私である」という〈対称(symétrie)〉あるいは、〈一致(identité)〉へと転化することである。

彼が自分自身について語るができるか、また、語ることを余儀なくされている真実の言説によって、他人は彼を認証することとなった。(2)

他人ばかりか、彼自身も自己を真実の言説(discours)によって認証せざるをえない。この認証は、〈主体〉と〈言語の主語〉の一致あるいは対称であり、一言で言い表わせば〈私とは私の語るところに他ならない〉ということである。ペテロの例に戻せば、「我その人を知らず」という我こそが私であるということになる。

告白をぬきに考えれば、それは非対称へとひきこまれた私であり、それを語り/聴く sensible な(感じうる)ものとしての私に、その私ではないものとして、非対称の関係に於て現われる他のないものである。たしかに、語り/聴くという運動を通して、sensible な身体に差違をもたらすパロールは、自己から出ること/自己へと帰ることという二重の運動としてある。そしてこの sensible なものは、sensible なものの二重の契機、つまり、sentant(感じる)/sensible(感じられる)への可逆的な裂開(déhiscence)の運動のなかに、sensible でないものをはらむ。換言すれば、この運動自体が、sensible でないものとの生みあい、あるいは、〈絡み合い(entrelacement)〉なのだ。知覚は、voyant(見る)/visible(見える)という visible な(見うる)ものの現前野に、事実上は invisible な(見えない)もの、つまり、ものの裏面、あるいは、見るものそれ自身をはらむ。

最後に、私が見たり、触れたりするのと同様なタイプ、スタイルをしたすべての身体へのこ

これらの相互変換（見るものと見えるもの、触れるものと触れられるもの etc. の相互変換）の増殖といったものが存在する。——これは、感じるものと感じられるものの根源的な分体 (fission)、あるいは、分疑 (ségrégation) によるものであり、これが正に、私の身体各器官を交流させ、一つの身体のもつ他者への転移性を基礎づける。(3)

つまり、言葉は、語り／聴くという nommable な（名づける）ものの現前野に、権利上も見えないもの (idée) をはらむ。これもやはり、sensible なもののかくれた次元が sensible なものの間へと現出する運動だが、言葉に於てこそ、この運動は最も広い次元を開いているのだ。この sensible でないものとは、sensible なものが、差違であるような受肉した否定を通して開いた idéal なものである。だから、この差違の運動を介して、言葉は、どのようにも sensible なものに回収できないものを、必ずそれに対して、非対称として対置する他はない。つまり、このような idéal なものとは、sentant/sensible への裂開の運動を通して sensible な身体がはらんだ idéal なものであるかぎり、必ず sensible なものと緊張しないわけにはいかない。両者はともに、ひとつの具体的な表現のなかで、非対称という関係にある。本質的に言って、どのような表現も、それ自身、この二つの契機の間で、ねじれ、きしむような形で遂行されるのである。そして、表現のただなかにはらまれた私とは、非対称の間にはらまれた négatif なものなのだ。

だが、しかし、〈私とは私の語るところに他ならない〉とする告白によって、この非対称を対称へと解消した時には、もはや、私の言葉の根拠は、この現前野に於て語り／聴くものとしての私ではありえない。語られた言葉こそが私の根拠なのである。これが〈私とは私の語るところに他ならない〉の文字通りの意味である。では、それならば、私の根拠である言語の根拠とは何であるか？ 言語を言語たらしめている言語の全体性、あるいは、その根拠とは何か？と問わざるをえない。これこそが彼岸の超越者＝神なのだ。神とは、つまり、idéal な一般性（つまり、宗教、法、規範）の本質である。しかし、そのようなものとして、idéal な一般性を担う言葉の generator として神があらわれるのは、まさに、〈主体〉と〈言説の主語〉の一致を強いる告白という制度によってなのである。これは、告白に於て、権力は告白する側にはないということである。つまり、告白とは、表現という運動の自己権力を疎外しつつ語られる特有なパロールのことだと言わねばならない。

*

ここにこそ、ペテロの挿話のもつ最も深い意味がある。この挿話は、人間と言葉との関係を、つまり、人間が表現を通して現実のなかに二重にはられる仕方を語る。しかし、その語り方の特異なロジックの故に、この挿話を通して、この関係は、宗教という、人間と現実との特有な関係へと更に二重化され、移しかえるのである。そのロジックとは、〈初めに言葉ありき〉、つまり、人間とは言葉を与えられ、そのことによって、同時に〈私〉を与えられる存在だということである。言葉はそもそも人間のものではないから、それを人間は、ペテロのように生の故にか、あるいは、イエスのように死の故にか、ともかく必ず失ってしまう存在だ。そうだとすれば、言葉の永遠性、言葉の全体性を支えているのは人間ではありえない。この挿話は、己れの言葉をついに担いきれなかったペテロの描写を通して、それを支えているのは人間ではありえないのだとわれわれに詰めよってくる。突然、鶏がこのはりつめた緊張を破る。しかもその声は、人間の生や死を超えて、必ず実現

される言語自身の普遍的な意志として響きわたる。それは、神の間接的な声なのだ。言語の永遠性、全体性を支えている超一言語、あるいは、言葉をつつみこんでいる超一沈黙 (ultra-silence) としての神の間接的な声なのだ。言葉を失ったペテロの悲しみは、一挙に救済へともたらされる。言葉が神のものだとしたら、言葉を失う人間の悲しみでさえ、この絶対者の前で相対化されうるのだ。

一見、この挿話は、言うことが不可能なことを言っているように思える。なぜなら、人間は自分の発した言葉を結局担いきれないのだとまた言葉で言っているからだ。たしかに、人間には、この言いえぬことを言おうとして、ついに黙していられない運動がある。しかし、それを可能にかえることができるのは、非対称を転態して超越的なものを彼岸にすえることによってであり、この時、人間と言葉の関係は必ず逆転させられる。むしろ、宗教は、人間が表現によって生む非対称を弱さとして暴きたて、際だたせ、追い詰め、そして、それを告白させることによって力にかえる。告白とは、非対称をふたたび言葉へともたらし、自乗化し、対称に転ずる特有なパロールのことである。そして、この時、人間と言葉との非対称は、神と人との非対称へと逆倒するのだ。これこそ、Foucaultのいう *assujettissement*、つまり、臣下であり服従したものとして、主体になることである。その言葉は、神によって授けられたものである以上、その中心を、固有な<権力>によって貫かれたものであるしかない。そして、非対称を対称へともたらすこの非対称の自乗によって、人はもはやペテロのように、自分の発した言葉を自分にひきもどして、確執することはない。現実のなかで自分と対立することはない。言葉とは神のものであり、私とは語られたものなら、人はいまや現実そのものと対立したのだ。この逆転のメカニズムを通して、<人はパンによって生きるのではなく、神の言葉によって生きる>のである。それは現実を二重化することだと言えるが、この告白を通して生み出された現実とは、身体をもってしてはどのようにも生きられぬ虚構の現実である。語ることの非対称を語る逆転のメカニズム、これが<告白>のすべてだ。この挿話の深さとは、この挿話がそこへとわれわれを否応なくいざなり、この逆転のメカニズムの執拗さなのである。

(1) Foucault, Michel, 1976, La volonté de savoir, Gallimard, 渡辺守章訳, 1977,

「性の考古学」, 『海』, P.275, March, 中央公論社

(2) *ibid.*, 邦訳, P.273

(3) Merleau-Ponty, Maurice, 1964, Le visible et l'Invisible, suivi de notes de travail, P.188, Gallimard

< III > < 関係の二重性 > の弁証法

ペテロの挿話の解釈から言われねばならないのは、信仰とは単に神を信じることなどではないという事だ。それは、自己を支配する疎遠な根拠を措定することによって、自己への裏切りという自家撞着を相対化し、一挙に無化する鍵を手に入れることであり、状況に翻弄され、ついに自己倫理をつらぬきえない自分をそのままに生きる許しを手に入れることなのだ。現実の渦がやむことは必要でも、また可能でもありはしない。むしろ、この渦にまきこまれる私と、渦そのものが一挙に

相対化されたのだ。だから、信仰とは、この相対化を可能にする根拠を導き入れること、あるいは、その根拠を生み出しつつ、自分が生み出したものではないものとして、そこに服従することである。信仰とは、神を産みつつ、産まれたものとして隠す二重の手続きのことだ。そして、この告白を通して、人々は、もはや、状況のなかで翻弄されつつ、その時々に応じて多様に対峙したり、協調したりするものとして互いを見出すのではなくて、〈神の子〉として、具体的な状況を離れた絶対的な焦点への等しい距離にあるものとして、通分され、並列的な横並びの關係に陥ったのである。

このような解説は、たしかに神の証明であるにしても、徹底的に反一弁論的な証明の仕方だろう。なぜなら、神は信仰の問題ではなくて、人間たちが互いにはらみあう關係の運動の問題として解き明かされるからである。だから、人は反論して、逆転のメカニズムとしてではなく、〈先在〉としての神、〈私〉や言語への論理的先在としての神を主張するにちがいない。Brice Parainも、また、人間と言葉の關係を考察して、その背後に直接、神を見出した。〈私とは私の語るところに他ならない〉としたHölderlinも、言葉の可能性の根拠に神を見出した。従って最近、Foucaultが〈告白〉に着目したのは、この根深い先在説に対する根本的な批判である。神があるから告白（神へと向けられた言葉）があるのではない。告白があるから神があるのだ。既にペテロの挿話に見たように、告白こそが神を神として産んでいるのであり、同時に、その産出作用を隠しているのだから。しかも、この告白のうちに身をすえてしまえば、神と言葉の關係は正立像だが、私と言葉の關係は逆立像、あるいは、いわゆる性(sexualité)であるしかないというのも正しい指摘だ。しかし、Foucaultにとって、告白とは、教会の〈制度〉である。それは、歴史的な日付けをうたれた具体的な特定の手続きなのだ。彼は、その制度が何故に生まれたのか、あるいは、何故に、教会の外にまで一般的な手続きとして拡散しえたかを問わない。むしろ、特定の手続きとしての告白を所与においているかぎり、それは彼にとって不可能な問いなのだ。

むしろ、われわれは、〈何故に人間は告白をしてしまう存在なのか〉と問う。そして、この問題を、「私は神の存在を信じているから」という心理の問題としてではなく、また、「告白という制度があるから」という事実の問題としてではなく、どのような真正の表現者をも貫いてしまう關係の運動の問題としてたてる。

Foucaultは、〈告白〉と〈告白なき享受〉とを、ともにそれ自身閉じたものとして、歴史や社会のなかに並列することで満足しているようだ。しかし、告白とはそれ自身、そこに身をすえることなどできない矛盾なのだ。あるいは、信仰とは、自己への疑いがますます深くなる分だけ、一層強くなるものでしかありえないのだ。告白は、それ自身表現でありながら、表現と対立しているしかないものである。つまり言葉のもたらす非対称を対称へと逆転する言葉なのだ。Brice Parainは、語られた言葉の根拠としての神が表現そのものと鋭く対立することを見ていた。神は表現にとって、逆立像として結ぶしかないものである。しかし、彼にとって、それはアプリアリな地上と天上の対立だった。だから、人間は苦しむことが必要なのだ。信仰のなかに身をすえることなく、神とはじめて出会ったその発端の不安を維持することだけが必要なのだ。苦しみの存在を主張することに於て、彼は正しい。しかし、この苦しきは、自分が何に苦しんでいるのか、まだよくわかっていないというのも本当だ。なぜなら、この対立は、地上と天上にはらまれたアプリアリで

はないからである。逆立を逆立として生みつづける運動の必然性こそがあるのだ。そして、逆立とは、表現が自分自身に対してはらむ矛盾のことだ。従って、問題は、何故に表現は自分自身に對立するに至るか、である。それは、既にペテロの挿話にみたように、空間的にも時間的にも有限であるが故に、自分自身の言葉をどこかで裏切ってしまうざるをえない人間の不可避なあり方に発している。人間は、非対称という二重の關係に於て現実にはらまれている以上、必ずやこの不可避にまみれるしかない。そして、この不可避とは、言葉を裏切ることである以上、いかなる言葉も拒みつづける〈言いえぬもの〉であるだろう。しかし、それにも拘らず、表現の運動がこの〈言いえぬもの〉を再び言葉にもたらず時、いわば、表現は、この否定を己れ自身のうちに自己矛盾として内化しているのだ。この内化のメカニズムは必ず逆転のメカニズムである。

*

キリスト教は、對立を自己矛盾として内化するこの逆転のメカニズムを、2000年前にエルサレムの地で、主イエスを焦点として徹底的な仕方組織化したのであり、そしてその徹底的な手口の故にこそ、告白という具体的な手続きは、一般的な手続きとして、教会の外にまで魔の手を拡げていったのである。われわれは、宗教から法・国家へと流れ出る道筋を辿らなければならない。それは、この逆転のメカニズムが、信仰という心理の問題の衣を脱ぎすて、むきだしの論理として社会を貫徹するその道筋である。

この逆転のメカニズムを組織化するものとして〈告白〉という制度があり、これこそが、言葉の「真の」根拠としての神と、そして、神に根拠づけられた信仰の言葉を生みつづけるのだとしたら、比喩的な意味での〈法廷〉というものこそが、同じ逆転のメカニズムを通して、法の言葉（法的言説）の「真の」根拠と、そして、そこに根拠づけられた法の言葉を生みつづける。何故に、それが〈法廷〉とよばれうるかといえは、告白とはちょうど、神という最高の法廷の前に立つことであり、同時に、神と単独者とを一挙に生み出すことだからである。例えば、司祭も裁判官も規範を語る。しかし、彼らは、あくまでもそれを自己の表現としてではなく、己れに疎遠な根拠に裏打ちされたものとして語らねばならない。それらの言説は、ひとりの表現者の言葉であることと對立し、消去することによって規範であり、それを聞く人も、それを表現の具体性へとひきもどせぬが故に、万人の普遍的當為として受けとらざるをえないのである。宗教的な言説の場合、その言葉は、逆転のメカニズムを通して、言語の全体性としての神をその「真の」（つまり、疎遠な）根拠として生みつづける。つまり、言葉は、神のものとして神によって与えられるという論理へと逆転するのであり、語る私は、〈私とは語られたもの〉である以上、對立の後に消去されている。私の言葉の根拠は表現ではない。逆に、表現する私の根拠は、まさに神のものとしての言語だという論理である。では、原理的に言って、語るという行為に對立する法的な言葉の場合、何をその「真の」（つまり、疎遠な）根拠として生むか？法は何のものであり、何によって与えられるというように逆転するのだろうか？それは、法の全体性としての抽象的共同性：国家である。人はしばしばこの種の議論に反對して、物理的強力こそが法を生むのだとか、共同性というのは、法とは無關係に与えられている法の所与だとかいう。しかし、このように反論したくなるところに、規範たる所以がある。なぜなら、抽象的な共同性を設定し、維持し、人々をその一員として、並列的に關係づけているのは、

まさしく、逆転のメカニズムとしての〈法廷〉であるのに、それがこのメカニズムであることを、このメカニズムはぬぐい去り、消去しようとしているからだ。物理的強力が正当性をおびた権力たりうるのは、このメカニズムが生みつづける抽象的共同性を詐取することによってである。従って、ここでも権力の本質は強力とは何の関係もない。

つまり、〈法廷〉というメカニズムこそが、法を法として、つまり、国家という「真の」(つまり、疎遠な)根拠によって裏打ちされた言葉として、そして、同時に、抽象的な共同性を、その言葉を根拠づけるものとして生み出す。だから、この国家は、少しも普遍的ではない。それは既に Pascal が「川のこちら岸の人を殺すことは罪だが、あちら岸の人を殺すことは名誉である。一本の川が正義を隔てる。」と言った通りである。そして、この国家は、少しも事実上のものではない。例えば、南太平洋にちらばるいくつもの島のうち、特に四つの島は、これまで一度もひとつの政治権力によって実際に統一されたことのないままにひとつの共同性：Samoa なるものを担ってきた。そして、それらを抽象的な共同性として規定する呪文のような *faalupega* によって、政治的諸勢力は、その全体を手を治めようとして互いを滅ぼしあってきたのである。(1)

この議論は沈黙論プロパーの課題ではないので、これ以上深追いしない。しかし、表現の非対称を逆転して表現そのものと対立し、消去しようとするこのメカニズムのからくりは、やはり信仰の言葉も法の言葉もひとつの具体性を担った表現であるしかない故に、理論的には高々からくりすぎない。それは、司祭も裁判官も神の言葉や法の代弁者、番人にすぎず、彼らが誤ることも、また、それらをゆがめてしまうこともありうるのだということにあらわれる。しかし、この消去が完全ではなくて、消去せんとする矛盾の試みであればこそ、つまり、矛盾を通して表現として現出し、この逆転のメカニズムを組織化し、他の表現とつながっているからこそ、われわれのどのように具体的な表現も、宗教的な、あるいは、法的な関係性への逆転のメカニズムへとからめとられるのだ。宗教的な、あるいは、法的な言葉の矛盾は、そのままそれらの言葉の力の源泉である。換言すれば、規範とは、力そのものであるような矛盾なのだ。

*

状況とは、われわれの面前にひろがっているものではなくて、われわれが互いにかみあっている関係の運動のことである。それは、関係が言葉によって二重に実現され、更に、それ自身と対立しつつ肯定と否定とをはらみあい、せめぎあう弁証法のことである。規範とは、これまでのべてきたように、自己疎外という逆転のメカニズムを通して媒介され、自己自身と対立するに至った表現のことなのだ。そして、そこに於て、〈関係の二重性〉は、自己自身と対立しつつ、もうひとつの虚構の現実をはらむのである。つまり、この逆転のメカニズムを通してこそ、社会は固有に組織化された空間として、つまり、多様な表現(表現としての行為)の実践的な総体以上の〈虚〉の焦点——神、国家——を通して組織化された空間として現われるのである。前にあげた Foucault の言葉をかりれば、この空間には、「ことごとく、権力の関係が通っている」ということでもあるのだ。このことが、いわゆる〈社会とは情報によって制御された空間である〉ということの機制であり、いかにして、社会は自己自身を制御するに至るか、ということの弁証法である。

この弁証法は、ある社会(一例として同じく Samoa)では以下のように現われる。そこでは、具

体的な共同生活の空間と、抽象的な共同性（法・国家）の空間とは、そこで語られる言語そのものに於ても、また、それを構成する人格に於ても、全く異質な空間として区別されている。（この二つの空間の両者に参加するのは ali'i: chief だけだが、ali'i が ali'i であるのは後者の空間に於てであって、前者の空間に於ては、彼は matai: titled head of an extended family である。）これは、具体的な表現（行為）と規範とが互いに疎遠なものとして対立していることに照応する。そして、前者の空間から後者の空間への initiation をつかさどり、また、後者の空間に於て決定されたことを村人に語り、知らしむるという形で、後者の空間から前者の空間への移行をなしとげる特有の chief, tulafale: talking chief が存在する。この tulafale は、政治的な chief とは明確に区別される、媒介者としての chief である。ここでは、この tulafaleこそが、この社会に於ける〈関係の二重性〉の転態の媒介者であり、両者の対立を保持し、対立のまま交流させ、対立を生みつづける媒介者なのだ。これに比して、われわれの社会では、この媒介者がよく見えないうまに、より直接的に〈関係の二重性〉がそれ自身とせめぎあっている。

上記の社会では、論理的な対立を生み出す媒介者は、移行をなしとげつつも、この両者の対立を二つの異質な空間へと互いに限定づける媒介者である。それに比して、われわれの社会は、この論理的対立を生みつつ、同時に、異質な社会空間を越境させ、互いに拡散させるように働く媒介機能を build-in した社会である。両者の社会で、媒介機能の担われ方が集中／分散しているばかりではなく、担われている媒介機能も又、異なった質のものなのだ。つまり、ここでは、〈関係の二重性〉のせめぎあいは、社会の異質を空間の対立として社会の一部に局所化されるのではなくて、社会の全面に、そして、それを通して、生活の全体へと拡散する。抽象的な共同性と具体的な生との矛盾が生活のすべての場面を貫徹するのだ。それは、告白、法廷という逆転のメカニズムが、具体的な手続きを離れて、論理として自律しつつ、その拘束の働く地点を多様化し、拡散し、見えない磁場として働きつつ、あらゆるパロールをひき入れるということである。そこでは、規範は、関係の総体を貫徹すればするほど、規範として己れ自身を現わさないという逆説を生むにちがいない。神は神として、国家は国家として見えないのだ。

今日、諷刺文学が成りたないのは、センチメンタルな人々が考えたがるように、万人を拘束する規範が失われ、価値が相対化したからではない。むしろ、アイロニーの形式上のアプリオリである合意自体が内容の上で世界をおおっている現状に問題があるのだ。まさに、そのようなものとしての合意は、それこそ、アイロニーにふさわしい唯一の対象と言ってもいいだろうが、同時に、アイロニーの基盤を奪っているのも当の合意なのである。（2）

つまり、規範と現実との差違が、原理上の対立もかわらず、事実上は消滅したのであり、ここに於て、規範は現実として実現される。換言すれば、規範は、現実と対立するものとしては、もはや際立たないのであり、抽象的な共同性の祖型としては見失われたのだ。アイロニーについて言うことは、批判についても言う。つまり、「まさに、このようなものとしての合意は、それこそ、批判にふさわしい唯一の対象と言ってもいいだろうが、同時に、批判の基盤を奪っているのも当の合意なのである」と。そして、このようなものとしての現実に対して、total に批判的であろうとする人々が、規範を共同性の真の祖型として新たに見出し直し、見失われた祖型としての規

規範を現実に対置せざるをえなくなる時には、既に、非対称から自己疎外へという逆転のメカニズムは、社会の全面に於て完成しているのだ。規範は、関係の総体を貫いているからこそ、もはやその祖型ではありえないのだから。

(1) 本論文に於ける Samoa の記述は、筆者が1978年の7月から9月に、Western Samoa でおこなった field work によるものである。

(2) Adorno, Theodor, W., 1951 = 1962, Minima Moralia-Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 三光長治訳, 1979, 『ミニマ・モラリア——傷ついた生活裡の省察——』, P.331, 法政大学出版局

〈結〉 沈黙としての日常性

規範は、もはや、われわれの共同性の祖型として現われないうちに、関係の総体を貫いている。これがわれわれの状況である。見失われた規範を共同性の真の祖型として、つまり、祖型を祖型のままに、〈始源の言葉〉として語ろうと試みる——『Hölderlinの詩の解明』を中心とする Heidegger の「思惟と詩作の対話」は、それ故にこそ、全現実＝時代性の重みに拮抗せんとするひとつの闘いだったのである。

ハイデガーにとって、思想の最後の問題性は、……この〈像-祖型〉を全現実＝時代性の重みに拮抗させるために、いかなる起動力を与えようとするかである。……この〈問い〉を成就しなかったら、祖型じたいが、したがって、〈祖型-像-思想〉の全体性が、思想喪失＝ニセの世界（現実）のなかへ最終的に没しさってしまい、〈人間〉とはおのれのなんたるかを永久に〈おもいおこす〉ことのできないなにものかとなってしまい——おそらく、ハイデガーは、じぶんのあとにこの〈問い〉を継承するものがあることを信じてはいない。(1)

規範が関係の総体へと拡散するという状況の論理をふまえてみるならば、Heidegger の問いは、神秘的でもなければ、逃避的でもない、論理的な問いであり、かつ、正確に状況の論理と対峙している問いだ。死という人間の条件を直視することが人間の本来性であるとしたかつての主張を、神という人間の条件を直視することが人間の本来性であると具体化しているかのようだ。疎外が人間の自立の条件なら、アプリアリに疎外は悪いなどと言えるはずもない。彼は、この問いを成就しようとして、「思惟と詩作の対話」を試みる。なぜなら、この〈像-祖型〉を全現実＝時代性の重みに拮抗させる、つまり、祖型を祖型のままに、〈始源の言葉〉として語るのは、詩人の仕事だから。われわれの関心は、この問いが果して〈始源の言葉〉を見出しうるか、あるいは、何を再び自己として見出して、自己へ帰る(erinnern)のかである。

*

なるほど、聖なるものは出現する。しかし、神は遠くにとどまっている。宝が貯えられたままにいたる時代は、すなわち、神の不在の時代である。神の不在が『聖なる名称』の不在の理由である。それにもかかわらず、宝は貯えられたものとして近くにあるのだから、『天上のもの』

の近づきによって、不在の神が挨拶を送っているのである。それ故に、神の不在は決してその欠如ではない。……それ故、詩人の *Sorge* のとる道は、次のただひとつである。すなわち、神がないという外観にたいして恐れることなく、神の不在の近くにとどまること、および、不在の神の近接からして、高き存在者の名称を言う始源の言葉の生まれ出ずることの許されるまで、不在への受胎的接近のなかにじっと辛抱して持ち抜くということである。(2)

なるほど、詩人の *Sorge* のとる道はひとつかもしれないが、ここに詩の不可能もまた賭けられてしまっている。言語が私の根拠であればこそ、詩人は〈始源の言葉〉を予感のうちに待ち望むのだが、しかし、その言葉はやはり、詩人の表現によって担われるしかないものだ。この二つはどうしても矛盾する。詩人は、己れへと回帰しようとして、その根拠を根拠のままに求めようとする。そのかぎりでは、詩人は、論理的に言って、詩句のあとに来るものである。この詩句の先在を予感していることに於て、詩人は詩人たりうる。つまり、言語が私の根拠であるなら、詩句こそが詩人を語るのだ。しかし、詩人とは詩句を創造する力でもある。これが〈始源の言葉〉を語ることの中心にある対立と不可能である。そして、この対立は、表現という *sensible* なもののはらむ運動の否定を通して、つまり、詩人の死を通して、〈始源の言葉を表出する詩句〉のなかで、瞬間の一致へともたらされねばならない。対立と不可能の極点に於ける瞬間の一致のなかでのみ、この詩句は可能へと産み落されうるのだ。Blanchotはこのことを鋭くみてとった。

Hölderlinにとって、詩人にとって、死と詩句である。詩句のなかでこそ、詩人は、対立の瞬間に、つまり、自分が消滅するようになり、消滅しながら、この消滅のなかでのみしとげられる意味を最高度に発揮するようになる瞬間に到達しなければならない。それは不可能なことだ。「聖なる力」と言葉との融和は、詩人の存在が最も非存在に近づくことを要求した。(3) ここにこそ、Hölderlinの狂気、つまり、〈始源の言葉を表出する詩〉=〈詩人の死〉という等式がなりたつ。この不可能を強いているものこそ、〈私とは私の語るところのものに他ならない〉とする出発点の矛盾である。それは、〈私とは私の語るところのものに他ならない〉という断言が語るという事実と対立するが故の不可能だ。従って、Hölderlinが、その極点に於て見出したのは、不可能としての〈始源の言葉〉、つまり、生をもってしてはどのようにも語りえぬ〈始源の言葉〉であり、そして、同時に、それを不可能なものとしているものとしての己れの感性的な存在である。

言葉は、どのように転態したところで、それ自体、*sensible/ideál* のはらみあいではないものだ。そして、〈主体〉と〈言説の主語〉の一致からして、その言説の全体性を、〈始源の言葉〉として表わそうとそのまま試みるとは、*sensible* なものとともに生まれ、そこに開けてあるしかない *ideál* なものを、それ自身として閉じ、完結させようとすることに等しい。それは、自己疎外の機制のなかで、必ず神に盗まれる回路を逆にたどって、自己否定へと至りつこうとする意志に他ならない。従って、この試みの究極に於ける〈詩人の死〉とは、この試みが、それ自身の必須の契機たる *sensible* なものと一貫して敵対しているかぎり必定の回路なのだ。われわれにとっても、Heideggerにとっても、問題は、この不可能を不可能としてはらみつづける緊張であって、不可能そのものでない。Hölderlinが、この不可能を通して、つまり、〈詩人の死〉という形での否

定を通して見出したもの——それは、発語としての言葉、あるいは、身体である。

しかし、逆に、発語としての言葉から発して、神に盗まれる部分にそのまま対立しようとしても、必ず表現そのものと矛盾する。Nietzscheの狂気とは、この矛盾のことである。〈私は私の語るところのものでない〉と言い切れば、たしかに、神に盗まれる部分と決定的に対立するが、だからといって、〈私は私の語らないところのものである〉というわけではないのだ。私の語ることと語らないこととは相即的であるしかない以上、〈私は私の語るところのものでない〉は〈私は私の語らないところのものでない〉なのである。〈ない〉と言いきることによって、私は表現の運動そのものである私を否定することになる。なぜなら、表現とは身体がそれ自身に対しておこなり否定のことだから。この否定の否定は〈身体である〉という肯定に導く以外にない。

「彼は私と話します」と妹はいう、「そして、まるで気違いではないかのように、すべての自分の周囲の出来事に関心をもっています。——ただ彼は、自分がニーチェであることを知りません。時々、彼を見ていると、涙が出るのを我慢できなくなります。その時に彼は言います。

『何故泣くんだ。私達は幸福ではないか』」（４）

《神のいないところには、人間もいない》。つまり、〈私とは私の語るところのものでない〉と言い切った時、神と同時に〈私〉も存在しなくなったのだ。

*

〈関係の二重性〉のはらむ弁証法——それは、どこにも出口のない弁証法に思える。なぜなら、表現は、それ自身の機制によって、表現を表現たらしめる運動を疎外し、自己自身と対立しているのだから。しかし、それにもかかわらず、表現を表現たらしめている運動は依然として根拠でありつづけるしかない以上、その言葉は、それが対立しているものによって、〈お前の根拠は一体何か〉と、逆に問いつめられ、苦しめられるはずだ。そして、言葉を問いつめるこの身体を、われわれは、〈私は私の語るところのものに他ならない〉という否定によってもつつみえないのと同じように、〈私は私の語るところのものでない〉という肯定によってもつつみえないのだ。それは、言葉と対立している以上、〈沈黙〉でありつづけるしかないものである。それは言葉の外にある沈黙ではない。言葉の外にある沈黙なら、われわれは、それを語ることでのりこえることができる。それは、表現のうちにはらまれた沈黙であり、あるいは、逆転のメカニズムを通して、表現が自己自身のうちに産み落した沈黙なのだ。それは、この対立のさなかにあるかぎり存在するものでありながら、この対立のなかでは決して語られることのない〈なにものか〉である。この〈なにものか〉とは、Foucaultのいう sexualité のように、逆転のメカニズムによって不断に拡大再生産されるものであるにちがいない。言いかえれば、沈黙も、また、そこに身を据えることのできる無垢ではないのだ。それは、規範のもたらす〈語られたリアリティ〉とともに生まれ、それに犯されつづけながらも、決して無化されえない〈黙したリアリティ〉である。

この〈黙したリアリティ〉こそ、われわれの sensible な一般性の場合、すなわち、〈日常性〉である。それは、〈告白〉、〈法廷〉という逆転のメカニズムがその裏側にはらみつづける得体の知れないリアリティであり、規範が sensible な一般性としての〈日常性〉を犯す分だけ、このリアリティは、逆転のメカニズムを脅かしもするのだ。そして、このリアリティを、今日、ぼくたちは

どのように明晰な言葉によっても救い出すことができない。ぼくたちは、この両者の相剋を、ひとつの生の〈持続〉として生きる。だから、〈日常性〉とは、現象学的社会学のいうような、〈語られ尽した自明なもの〉とは全く逆のものである。それは、Adornoのいうような、「傷つけられた生(beschädigten Leben)」であると言すべきだ。これは、単なる比喩ではないだろう。なぜなら、もはや、傷つけるものの正体は、はっきりしているのだから。規範が生を傷つけるとは、表現が、逆転のメカニズムを通して、自己自身を傷つけているということでもある。だから、〈沈黙〉とは、自己疎外を生みつつける言葉の、言葉自身の苦しみのだ。

そして、狂気とは、この出口のない弁証法にうがたれた唯一の出口のことである。たしかに、そのかぎりでは、いかにつきつめたものであっても、狂気はやはり狂気でしかないのかもしれない。しかし、狂気は結局何も生まないということからも、一体何も生まれはしない。それは、あたかも、十字架にある人に対して、〈汝が主イエスであるなら、汝はおのれを救ってみよ〉と仰うに等しいのだ。なぜなら、ぼくたちが生の論理でもって生きるこの現実とは、まさにHölderlinが、そして、Nietzscheが狂気の論理でもって生きた現実と相等しいのだから。——出口のない弁証法は、今、ぼくたちにひとつの課題を強いる。〈私とは私の語るところに他ならない〉と言わざるをえなくして、やはり言いきれぬ端初の不安を維持し、そして、組織化せよと。それは、己れの根拠によって否応なく問いつめられているぼくたちの言葉自身の課題であり、言葉へと強いられて、沈黙に魅せられるぼくたち自身の課題でもある。

- (1) 菅谷規矩雄 1976、『国家，自然，言語』P.68，大和書房
- (2) Heidegger, Martin, 1951, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klostermann, 手塚富雄他訳，1962,『ヘルダーリンの詩の解明』，P.40，ハイデッガー選集3，理想社
- (3) Blanchot, Maurice, 1949, La part du feu, Gallimard, 重信常喜他訳，1969,『虚構の言語～火の部分Ⅱ～』 P.200, 紀井国屋書店
- (4) Gide, André, 1903, Prétextes, Oeuvres complètes d'André Gide XIII, Gallimard, 小林秀雄他訳，1951,『文学評論』，P.123, ジイド全集 XIII, 新潮社

(やまもと やすし)