

タイトル	デリダの正義論：カント倫理学との対質
著者	川谷，茂樹
引用	北海学園大学学園論集，142：1-23
発行日	2009-12-25

デリダの正義論

—— カント倫理学との対質 ——

川 谷 茂 樹

「ただたんに礼儀正しいのは、礼儀作法によって礼儀正しいのは、非礼なのだ。」(デリダ『パッション』)

はじめに

本稿の対象は、ジャック・デリダ (Jaques Derrida, 1931-2004) が『法の力 *Force de loi*』(1994) を中心に展開した、「正義 *la justice*」をめぐる議論である。そこでデリダが格闘している事柄は、200年ほど前にカントがその実践哲学——『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785) および『実践理性批判』(1788)——において格闘した事柄と(一見した印象に反して)大いに重なる部分をもつ。より強く言えば、両者の思考はまさしく「同じ」問題に絡め取られている。この同一性を示すのが、本稿の課題の1つである。しかし言うまでもなく、両者の思考は或る地点で分岐する。その場所およびそこから両者の向かった方向を見極めることが、本稿のもう1つの課題である。こうした作業は、デリダの哲学的思考に対して新たな視点——カントの正統な継承者としてのデリダ¹——をもたらすだけでなく、同時に、これまでほとんど未発掘であったカントの思考の或る側面——もう1つのカント倫理学という可能性——を照らし出すことにもなるだろう。

また、デリダは(本人は決して認めなかったが)「ポストモダン」を代表する哲学者、一方カントは「モダン」を代表する哲学者とみなされることがある。正義や道徳をめぐる両者の思考の纏れを解きほぐすことは、「モダン/ポストモダン」といういささか手垢のついた「二項対立」を再考(脱構築?²)するための一助となりうるかもしれない。

¹ 同様の指摘は、次にも見られる。「…正統性の既存の基準を問いたずカント的な「批判」は、デリダの「脱構築」の先駆としての意味をもっているといえるだろう」。堅田研一『法・政治・倫理——デリダ、コジェーヴ、シュトラウスから見えてくる「法哲学」』、成文堂、2009年、176頁。

² 本稿では、『法の力』にも頻出する「脱構築 *la déconstruction*」という概念を詳しくは論じない。ただ、後述するように、「正義は脱構築不可能であり、法は脱構築可能である」と言われていることだけ、指摘しておく。より一般的に言うと、「脱構築」という概念の難解さの一端は、その自己言及性にあるように思われる。つまり、デリダがやっていること全体が脱構築であるという側面をもつ。その意味で、「哲学」というタームを哲学という営みの内部で記述する困難さと同じ種類の困難さがあるのではないだろうか。

1 正義と法の峻別

『法の力』は2つのセクションから成り、その第1部は *Du droit à la justice* と銘打たれている³。これは堅田研一氏の邦訳では「正義への権利について／法から正義へ」と二義的に訳されている。droit という語には権利と法という二つの意味が込められており、邦訳でも「法／権利」と訳されている。が、本稿では基本的に「法」という訳語を充てることにする。一つは外見上の煩雑を避けるため、もう一つはカントとの対比を鮮明にするためである⁴。さて、デリダはこのテキストでカントの名前に幾度か言及している。2度目の言及を含む部分を引用する。

もし私が、正しい規則 *une règle juste* を適用するだけで事足りると考え、正義の精神 *esprit de justice* をもたず、いわばそのつどに規則や範例を発明することなく済ますならば、私はたぶん、法の保護を受けて批判を避けることができるであろうし、客観的な法にかなって行為してはいるだろうが、しかし私は正しい⁵とは言えないであろう。私は義務にかなって *conformément au devoir* 行為してはいるが、義務に基づいて *par devoir* または掟への尊敬の念に基づいて行為してはいない、こうカントなら言うだろう。(FDL : p.39, 邦訳 40 頁)⁶

デリダは正義と法をこのように対比・峻別する。そしてこの対比・峻別の視点をもたらしたのは、カントである。簡潔にまとめると、正義／法（デリダ）、道徳性・義務に基づいた行為／適法性・義務にかなった行為（カント）という二項対立である。そして、デリダによれば、「正義の精神」が欠落した、たんに適法的であるにすぎない行為は、それだけでは「正しい」とは決して言えない。カントに言わせれば、「道徳的に善であるべき事柄においては、それが道徳法則に適合しているというだけでは十分ではなく、それはまた道徳法則のためになされたものでなければなら

³ この第1部は1989年10月にアメリカのカードーフ・ロースクールで「脱構築と正義の可能性 *Deconstruction and the Possibility of Justice*」というタイトルで行われた討論会でのオープニングスピーチを基としている。ちなみに第2部のタイトルは「ベンヤミンの個人名」である。

⁴ カントは2つの部からなる『人倫の形而上学 *Metaphysik der Sitten*』(1797)の第1部を *Rechtslehre* と名づけており、これは通常「法論」と訳されている。もちろん、*Recht* はフランス語の *droit* に対応するドイツ語である。なお、それ以外に「法」と訳しうる言葉として、*Gesetz* や *Law (loi)* がある。デリダは *loi* をより一般的な「法則」という意味合い、あるいは場合によっては *droit* と *justice* の両義性を込めつつ、使用しているように見える。

⁵ 原語は *juste* であるが、「正義にかなっている」と訳されている。しかし、「正義にかなう」という訳語は、カントの言葉遣いでは道徳性（義務に基づいて）ではなく適法性（義務にかなって）を連想させる恐れがあるため、たんに「正しい」と訳した。他にも訳を変更した箇所がいくつかある。

⁶ デリダの『法の力』と『パッション』からの引用については、本文中に次の略号および、原著ページと邦訳ページを記す。

FDL : Derrida, J., *Force de loi*, 1994, Paris. 堅田研一訳『法の力』, 1999年, 法政大学出版局

PAS : Derrida, J., *Passion*, 1993, Paris. 湯浅博雄訳『パッション』, 2001年, 未来社

ない」（GMS, 390）⁷からである。

このことを、カントの言葉をさらに援用しつつ敷衍する。ある行為が「道徳的によい」と言われるためには、その行為がただ適法性をもつ、義務にかなって *pflichtmäßig* いるだけでは不十分であり、そのうえでさらに、傾向性ではなく義務に基づいて *aus Pflicht* いることが必要なのである。したがって、たとえば「[同情心から他人に親切にするといった行為には] 行為を傾向性からではなく、義務に基づいてなすという道徳的内実が欠けている」（GMS：398）のであり、そのような場合は、「行為は適法性 *Legalität* を含むとしても、道徳性 *Moralität* を含むことにはならないだろう」（KPV：71）。つまり、「前者（適法性）は、たとえもっぱら傾向性が意志の規定根拠であったとしても可能だが、後者（道徳性）、すなわち道徳的価値は、ひたすら行為が義務に基づいてなされる、すなわちもっぱら法則のためになされるということに置かれなければならない」（KPV：81）のである。

道徳性（義務に基づいた）の適法性（義務にかなった）からの峻別、これがカント倫理学の骨格を形成している。そして、デリダの正義論もまた、正義と法の徹底的な峻別から出発する。その意味で、デリダの正義論は（私見によれば、どんなカンティアンよりも）カント倫理学の核心を愚直すぎるほどに真正面から継承したものだ、まずは言える。

さてしかし、デリダが次に行き当たるのは、自らがカントから引き継いだこの峻別・二項対立そのものが厳密な仕方では維持しえないという事態である。

正義と法とのこの区別が区別の名に値するものであり、機能の仕方を絶えず論理的に規制したり支配することのできる対立であるのならば、事の一切がまだ単純であるだろう。しかし次のことがわかる。すなわち、一方では法は、あくまでも正義の名において自分を押し及ぼすのだと主張するし、他方では正義としても、実行に移さねばならない何らかの法のなかに身を落ち着かせねばならない。この法は実行に移されねばならない（構成され、適用されねばならない）——力によって。つまりそれは「執行され／力あらしめられ」ねばならない。脱構築は、常に両者の間にあり、両者の間を行き来する。（FDL：pp.49-50, 邦訳 53 頁）

脱構築の／による苦悩、つまり脱構築を苦しませる苦悩、ないしは脱構築によって苦しむ人々を苦しませる苦悩とは、たぶん、法と正義とを両義性の残らないように区別するための規則、規範、あるいは確固とした基準がないということである。（FDL：p.14, 邦訳 7 頁）

⁷ カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』および『実践理性批判』からの引用は、次の略号とアカデミー版全集第4巻のページ数を本文中に記す。

GMS：Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.

KPV：Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.

「義務にかなって *conformément au devoir*」ということと、「義務に基づいて *par pur devoir*」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。……いま仮にシミュラクル(模擬, 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, 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。(PAS : pp.88-89, 邦訳 92 頁)

これらの箇所ではデリダが表明しているのは, 正義(義務に基づいて)と法(義務にかなって)の峻別の不可能性である。正義は正義だけ, 法は法だけで自立することはできない。正義はそれが「正しい」と言えるためには, 何らかのルール=法として自らを指し示さざるをえない。また, 法もそれが有効であるためには自らが正義に基づいている = 「正しい」ルールであることを示す必要がある。このように, 正義と法は互いに互いを必要とし, その自律性を汚染し合う。したがって正義と法の峻別は不可能である。換言すれば, 法から峻別された純粹な正義なるものや, 正義から峻別された純粹な法なるものは存在しない。「正義」を論ずるデリダにとってこれはアポリアである。なぜなら, 「正義」は「法」との差異によってのみ存立しうるにもかかわらず, その差異が曖昧なままに留まらざるをえないのであれば, 「正義」そのものもその存在すら曖昧なままに留まらざるをえないからである。では, なぜこのようなアポリアに立ち至るのであろうか。また, カントにおいてはこの種のアポリアはどうなっているのだろうか。節を改める。

2 アポリアとしての正義

何よりもまず「法」との差異によって「正義」を確立しようとしたデリダの試みは, すでに見たとおり, たちどころに行き詰まる。その行き詰まりはまず, 「正義」の言明不可能性としてあらわれる。

……私は今この瞬間に次のことを論証しようとしているからである。すなわち, 正義について直接に語ろうとしたり, 正義をテーマや対象にしようとするれば, また「これは正しい *ceci est juste*」と言ったり, ましてや「私は正しい *je suis juste*」と言おうとするれば, 必ずや正義に——法に, ではないにせよ——即座に背くことになる, と。(FDL : p.26, 邦訳 22 頁)

「これこれ(誰々は)正しい」という言明は, デリダによれば, つねに正義に背反する。つまり, つねに, 正しくない。なぜなら, 正義と法が峻別できないからである。カントの言葉で言えば, たんなる適法性だけでなく, 道徳性をも有する行為など, 厳密に言えば, どこにもないか

らである。どんな行為であっても、それは「正義の精神」ないし「道徳性」を欠いているのではないか、たんに「正しい規則の適用」にすぎないのではないか、義務にかなってはいるが義務に基づいてはいないのではないかという疑いを排除できない。この排除不可能性は原理的なものである。そしてこの点においても、デリダはカントに忠実である。カントは次のように言う。

或る行為が、それ自体としては義務にかなっているにせよ、しかしその行為の格率があくまで道徳的根拠と義務の表象とに基づいていたと言えるような事例を、ただの一つでも経験によって完全に立証することは絶対に不可能である。(GMS：407)

『パッション』のデリダは、この箇所を引用したうえで、次のようにコメントを加える。

この命題は、それが徹底的な性格をもつがゆえに、きわめて重大である。どんな経験も、こういう命法が「あること il y a」を、私たちに保証できない。(PAS：p.87, 邦訳 90 頁)

「こういう命法」とは定言命法 kategorischer Imperativ のことである。定言命法とはさしあたって、条件つきではない、無条件的に何かを命ずる命令である。翻って「義務に基づいた」行為とは、何か他のものを目的として行われるものではなく、義務のみを根拠にその義務を遂行する、いわば自己目的的 (autotelic) な行為であり、したがって定言命法に従った行為である。それは、「……しなければならないから……する」というトートロジカルな構造をもつ。それにしても、そのような(根拠ならざる)根拠になりうる命令、「……しなければならない」はそもそもありうるのか。ありうるとすればそれはどのようなものなのか。こうしてカント倫理学の問いは、定言命法とは何か、それは存在するのかという問いに収斂する。そしてこの問いは、カントにおいては、「道徳的なよさ」そのものに対する問いに他ならない。定言命法がもし存在しないのであれば、その名に値する「道徳的なよさ」は、したがってその名に値する道徳もまた、存在しないのである。

デリダはカントのこの問題提起を、またしても真正面から引き受ける。というよりむしろ、カントの峻別の思想を真正面から引き受けてしまった以上、引き受けざるをえない。というのも、そもそも「義務に基づいた」、「正義の精神」から発した行為など「ある」のかという問いは、峻別の思想から必然的に帰結する問いだからである。逆に言えば、峻別の思想を共有しない者、「適法的な行為は同時に正しい(道徳性をも有する)」と躊躇なく断言しうる者は、そうした面倒な問いにかかずらう必要はない。

カントやデリダのように道徳性(正義)を適法性(法)から区別するということは、前者の領域を普通に考えられているよりも大幅に切り詰めることである。なぜなら、たとえば家族愛や友情、あるいは自己保存のために行われる行為はすべて、義務ではなく傾向性に基づいており、(それがいくら適法性をもつとしても)道徳性をもたないとみなされるからである。そうなると、そ

うした傾向性に基づいていない行為など、どこにも存在しないのではないかという問いが必然的に出てくる。そしてこの問いは、正義や道徳の存在への根源的懐疑に直結する。この懐疑への対応においても、デリダはカントと同型の議論を展開する。

その同型性はまず、この根源的懐疑の正当性をむしろ積極的に承認するという点にあらわれている。先に見たとおり、カントによれば「これが義務に基づいた、道徳性をもつ行為である」と断言することは「絶対に不可能」であるし、デリダによれば「これは正しい」と言明することは「正しくない」。要するに、我々は、ほんとうの意味で「よい」と言える行為を特定することは決してできない。逆に言えば、ほんとうの意味では「よい」とは言えないのではないかという疑いを排除できるような行為は、存在しない。

しかし、ここでカントとデリダによって否定されたのは、正義や道徳の存在そのものではない。彼らが否定したのは、それらの存在を経験的なレベルにおいて「これはよい(正しい)」と特定することである。カントに言わせれば、次のようになる。

ただここで忘れてはならない一事は、そもそもかかる命法〔定言命法〕が実際に存在するのかどうかという問題は、いかなる実例によっても、したがってまた経験的には、解決されえないということである。むしろ気をつけねばならないのは、見たところ定言的らしい命法でも、底を割ってみると、すべて仮言命法かもしれないということである。(GMS:419)

正義や定言命法の存在を、経験的に示すことはできない。ということは、経験的なレベルにおいては、それらはたとえば「幽霊」と同様、「ない」というのが正しいだろう。そこで議論は次の段階、すなわち、経験的に特定しえないものの「存在」を問うという段階に向かう。デリダは、正義の経験を「経験しえないものの経験 l'expérience de ce dont nous ne pouvons faire l'expérience」(FDL:p.38, 邦訳 38 頁)と呼び、その存在について、次のように語る。

……ここから次の三つの命題が出てくる。

- ①法(例えば)の脱構築可能性は脱構築を可能にする。
- ②正義の脱構築不可能性もまた脱構築を可能にし、さらには脱構築と混じり合う。
- ③結論。脱構築が起こるのは、正義の脱構築不可能性と法の脱構築可能性とを分かち両者の間隙においてである。脱構築は、不可能なものの経験として可能である。すなわち、正義は現実存在して existe いないけれども、また現前している/現にそこにある présente わけでもない—いまだに現前していない、またはこれまで一度も現前したことがない—けれども、それでもやはり正義はアルイラ という場合において、脱構築は可能である。(FDL:p.35, 邦訳 35 頁)

注目すべきは下線部である。ここでは、「存在」を意味する三つの表現が使い分けられている。順に, *exister*（現実存在する）, *présent*（現前している）, *il y a*（アル）⁸である。経験可能なものであれば、当然その現実存在や現前について語ることができる。しかし、正義は経験できない。正義は現実存在でもなく、現前もしない。にもかかわらず、デリダはそれが「存在しない」とは言わない。そのために充てられた表現が *il y a* である。正義は経験しえないが、にもかかわらず、そのようなものとして、ただ、アル。慌てて付け加えておくと、この意味での存在＝アルはもちろん、断言されえない。デリダが論じているのは、正義のようなものの存在は、そのような次元でのみ問われうるということである。それは少なくとも経験的な次元ではありえない。定言命法（道徳性）の経験的な特定を否定したカントが向かうのも、デリダと同じ方向である。

たとえこうした純粋な源泉から発出したような行為は、いまだかつて生じたためしなかったにせよ、しかしここで問題になるのは、あれこれの行為が実際になされるかどうかということではなくて、およそ理性がいきの現象にかかわりなくそれ自体だけで、何がなされるべきかを命令する、したがってまたこの世界が、おそらくこれまでにたった一つの実例も示さなかったような行為を、それどころか、経験をいきのもの基礎と見なす人であれば必ずやその実行の可能を疑うような行為を、理性は仮借なく命じるというはっきりした確信…（GMS：407-408）

デリダやカントにおいては、或るものの存在を経験的に特定できないということは、必ずしもそれが非存在であることを意味しない。両者の議論は、たんに経験的な意味ではない「存在」に関わっている。（デリダは嫌がるだろうが）伝統的なタームを使うならば、両者ともにメタフィジカルな議論を展開している。デリダの正義論はカント倫理学がそうであるように、メタフィジックスである。道徳や倫理に関する現代のさまざまな立場（ロールズ正義論や功利主義や徳倫理学など）に対して、デリダの正義論の特異性はこの点にこそある。そしてこの特異性は、同時にカント倫理学の特異性でもある。両者の議論は、正義や倫理をめぐる思考が、どうしてもメタフィジカルにならざるをえない必然性を示している。

さてしかし、彼らはこのメタフィジカルな事柄を取り扱うに際して、通俗的な意味で「形而上学的に」、つまり或る根本原理を設定してそこから天下り的にすべてを説明しようとするわけではない。彼らの議論の特徴の一つ挙げるとすれば、正義や道徳の存在についての彼らの語りが一貫して、条件法によるものだという点である。たとえばデリダは次のように語る。

正義それ自体はというと、もしそのようなものが現実存在するならば *si quelque chose de*

⁸ この *il y a* を「アル」としたのは、筆者の試訳。

tel existe, 法の外または法のかなたにあり, そのために脱構築しえない。脱構築そのものについても, もしそのようなものが現実に存在するならば, これと同じく脱構築しえない。脱構築は正義である。(FDL: p.35, 邦訳 34 頁)

ここの下線部においては, この箇所がさきほどの il y a (アル) が導入される直前ということもあって, exister (現実存在する) が使われているが, 事柄としては il y a のことであろう。いづれにせよ, 正義の存在は, 経験的に措定されえないのであるかぎり, このような仕方ではか語れないのである。また, カントの『基礎づけ』第1章と第2章の議論全体も, 「もし義務が, およそ無意味な妄想や空想的な概念であってはならないとすれば……」(GMS: 402) という条件法の作用圏にある。したがって, そこまでの段階では, 「まだこの命法〔定言命法〕が実際に成立するということが, またいっさいの動機にかかわりなく, それ自体だけで絶対的に命令するような実践的法則が存在するということがアプリアに証明するまでには至らなかった」(GMS: 425)。その前提そのものを検討する作業, すなわち「義務が何の裏づけもない概念ではない」ことを示す作業は, 定言命法の存在を主題とした第3章の議論に委ねられることになるが, その成否は今問わない。

重要なのは, デリダやカントにおいては, 正義や道徳の存在を確定させた上でその本質を問うという方途はあらかじめ閉ざされているということである。彼らが正義や道徳の内実を問う場合にはつねに, 「もしそのようなものが何らかの意味で存在しうると仮定するならば, それはどのようなものであるか」という, いささか回りくどい筋道をとらざるをえない。

このように, デリダにおいては, 正義の経験はそれ自体アポリアである。なぜなら, 正義は経験可能な次元には存在しないからである。つまり, 正義は経験しえない。したがって正義の経験は, 経験しえないものの経験である。そして, デリダは正義がアポリアであることを, むしろ強調する。あたかも, この事実が僥倖であるかのように⁹。

しかし私が思うに, このアポリアの経験がいかに不可能なものであろうとも, それなしには正義はない。正義とは不可能なものの経験である La justice est une expérience de l'impossible. …… (FDL: p.38, 邦訳 38 頁)

⁹ 「矛盾や逆説は, <内部の外部>の兆候。内部であるような外部の気配。あるいは外部であるような内部のうずき。だからもう <内外>のディコトミーを破線にしてしまうような <絶対的外部>の息吹である。同一性と相対し, 外国を植民地化するようにいづれ同一(本国)化できる <相対的な外部>ではなく, 原理的に内部化(同一化)不可能なまま, 同一性をおびやかすつづける絶対的な非同一性の, 僥倖のような来襲である」(古東哲明『現代思想としてのギリシア哲学』, 2005年, ちくま学芸文庫, 107頁)。この「絶対的な非同一性」をデリダ的に言い換えると「絶対的・まったく他者」ということになる。

正義の経験とは、経験不可能なものの経験である。それは経験不可能であるが、にもかかわらず、そのような不可能な経験なくしては、正義はない。正義がアルと言えるのは、経験不可能なものの経験がアル場合においてのみなのである。したがってこのアポリアを解消したり回避したりすることは、正義の存在そのものを否定することに他ならない。正義は、そのようなものがアルとするならば、このアポリアにおいてのみ、アルのである。

以上がデリダが炙り出した正義をめぐるアポリアであるが、カントもまた、アポリア的状况に直面している。『基礎づけ』第2章までの議論によっては、「まだこの命法〔定言命法〕が実際に成立するということが、またいっさいの動機にかかわりなく、それ自体だけで絶対的に命令するような実践的法則が存在するということがアプリオリに証明するまでには至らなかった」（GMS：425）と述べるカントは、その第3章においてようやく定言命法の「存在」そのものを問うが、その議論が最終的にたどり着くのは、次のようなアポリアである。

……純粹理性は、どこか別のところから得られたのかもしれないような動機をもたないのに、それ自体だけでどうして実践的でありうる〔意志を決定しうる〕のか……という問題を解明するには、人間の理性はまったく無力であり、およそこれを解明しようとするいっさいの努力と労苦は、すべて失敗に帰したのである。（GMS：461）

われわれは、なるほど道徳的命法〔定言命法〕の実践的で無条件的な必然性を理解できないにせよ、しかしこの命法はもともと理解できないものであるということを理解するのである。（GMS：463）

『基礎づけ』のカントにおいても、定言命法＝道徳は、われわれの理解しうる領域にはない。これは、きわめて問題的な結論である。なぜなら、それはある意味では、哲学という営為そのものの限界を指し示すからである。この局面では、哲学は「天に己を懸けるものなく、地に己を支えるものがないにもかかわらず、確乎たる地位を保たねばならない、という危うい立場に置かれている」（GMS：425）。要するに、道徳や倫理といったもの、あるいは、それを基礎づけようとする哲学的な営みそのものは、確実な拠り所となりうる地盤をもつことができない。すなわち、「宙吊り」にされている¹⁰。哲学に可能なのは、したがって、それがどのような仕方でも「宙吊り」にされているのか、そうならざるをえないのかを正確に記述することだけである。その意味でもデリダの正義論は、カント倫理学においてあまり言及されることのない側面をも、むしろ積極的に継承している。

¹⁰ しかし、「天に己を懸けるものがない」ということはそれを吊るすものさえないということであるから、たとえば「虚空を漂っている」という比喻の方がより適切であろう。

なお、『基礎づけ』において未解決のままにとどまったこの問題＝アポリアについて、カントは後の『実践理性批判』で、「理性の事実としての道徳法則」という思想を提示している。

道徳法則はいわば純粹理性の事実として *gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft*, ……しかも必当的に確実な事実として、たとえ仮にその法則が厳格に遵守されたいかなる実例も経験のうちに数え上げることができないとしても、なお断固として与えられているのである。それゆえ、道徳法則の客観的実在性は、いかなる演繹によっても証明できないし、……理論的な理性のいかなる労苦をつくしても証明できない……。(KPV: 47)

きわめて雑駁に言うと、定言命法＝道徳法則の存在は経験的にはもちろん、理論的にも証明されえないが、端的な事実として、ただあるということである。言い換えると、純粹実践理性＝「ただとにかく……せねばならない」と命じる理性というものが、なぜか知らないが、とにかく存在するということである。この意味での「存在」にもっとも近接しているのは、先述したデリダの *il y a* (アル) に他ならないと考えられる。いずれにせよ、カントやデリダにとって、倫理学(正義論)という試みは、非常に危なっかしい綱渡りのような性格をもたざるをえない。

3 正義の計算不可能性

デリダは正義と法との関係について、次のように述べる。

私の譲ることのできない主張を直ちに始めたい。それは、ある種の正義やさらには掟の次のような可能性を留保すべきであるということである。すなわち、法を超出したりそれと矛盾するばかりでなく、たぶん法と関係をもたないような、さもなければそれと奇妙な関係を保つような正義や掟の可能性である。なぜ奇妙かという、それは法を排除することもできれば、それを要求することもできるからである。(FDL: p.17, 邦訳12頁)

ここで示された、正義が法に対してもつことができるさまざまな関係のあり方は、(1)法を越える(法外である)、(2)法と矛盾する、(3)法と無関係である(無法である)、(4)法を排除する、(5)法を要求する、というものである。正義と法はこのように、無関係を含むあらゆる関係でありうる。つまり、たとえば法が正義によって基礎づけられるとか、あるいは、法と正義はまったく関係ないといった、固定的・一意的な関係ではありえない。法と正義との関係を一般的に規定する原理はありえない。正義は法から独立しており、それに対していわば完全なる自由をもつ。

では、これほどまでに法と異なる正義は、(そんなものがアルとするならば)、それにしてもどこが、何が、法と異なるのか。デリダはこの区別のメルクマールを「計算」の有無に求める。

法は正義ではない *Le droit n'est pas la justice*。法とは計算の作用する場 *l'élément du calcul* であり、法がいくらかでもアルことは正しい *juste*。けれども正義とは、それを計算することの不可能なもの *incalculable* である。正義は、計算不可能なものについて計算するよう要求する。そしてアポリアの経験とは、正義についての、とてもありそうにないが、しかし避けて通れない経験である。すなわち、正しいか正しくないかの決断 *la décision* が規則 *une règle* によって何の保証も与えられることのないさまざまな瞬間の経験である。（FDL：p.38, 邦訳 39 頁）

この箇所ではデリダは、正義と法の差異徴表を明確に「計算 *calcul*」におく。法は計算を必要とする。しかし、正義は計算不可能である。では、計算とは何か。それは「規則 *règle*」の適用である。法はさまざまな規則を設定し、それを適切に適用することによってはじめて可能となる。また、いったん設定された法が適切かどうかはそれ自身何らかの規則（たとえば、全体の幸福増進に寄与するかどうかという功利主義の原則）によって判断されうるし、ある具体的な行為が適法的かどうかは、当然、法という規則によって判定されうる。しかし、正義は（もしそのようなものがアルとすれば）、規則の適用によってその善し悪しが判断されるような、そういった次元にはない。正義をめぐる「決断 *décision*」はたんなる規則の適用ではなく、その「正しさ」は、既存の規則にかなっているかどうかとは無関係である。そして、そもそもたんなる規則の適用にすぎないような判断は、「決断」と呼ばれるに値しない。こうしてデリダはあらゆる規則への信奉を宙吊りにする。

……ある公理への信奉が脱構築によって宙吊りにされる瞬間……これこそが宙吊りの瞬間、エポケーの時間であり、実のところ、この時間なしには脱構築はありえない。（FDL：pp. 45-46, 邦訳 48 頁）

それでは、たんなる規則の適用にすぎないのではない、その名に値する「決断」とはいかなるものであろうか。

要するに、ある決断が正しいものであかつ責任あるものであるためには、その決断はそれに固有の瞬間において——このような瞬間があるとして——、規制されながらも同時に規則なしにあるのでなければならぬし、掟を維持するけれども同時にそれを破壊したり宙吊りにするのでなければならぬ。（FDL：p.51, 邦訳 56 頁）

ほんとうの、すなわち「正義」の「決断」とは（もしそのようなものがアルとすれば）、たんなる規則の適用を超えた、法外な次元においてなされるのでなければならぬ。その意味で、それ

は絶対的な新しさ¹¹をもつ、1つの創造行為であるのでなければならない。過去(たとえば判例)のたんなる反復は、「正しい決断」ではありえない。

正しいものであるためには、例えば裁判官の判決 *décision* は、ある法の規則または一般的な掟に従わねばならないだけでなく、再設定的な現実的解釈行為によってそれを引き受け、是認し、その価値を確認せねばならない。あたかも、つきつめてみると掟など前もって現実に存在してはいないかのように。あたかも裁判官が自らそれぞれのケースにおいて掟を発明するかのように。正義を法として行使することが、そのたびごとに正しいものでありうるのは、それが、こう言ってよければ「新規の判断 *fresh judgment*」である場合のみである。(FDL: pp.50-51, 邦訳 55 頁)

しかし、この「決断(判決・決定)」がもし絶対的に新しいものであるとすると、それは自らが「正しい決断」かどうかの判定基準(規則)をもたない。したがってそれは決して「正当化」されえない「決断(判決・判定)」のままに留まらざるをえない。「正しい決断」は(もしそのようなものがアルとすれば)、それを正当化しうる根拠をもたない、無根拠な決断である。

決断はそれぞれが異なっており、それぞれが絶対に唯一無比の解釈 *une interprétation absolument unique* を要求する¹²。すなわちそれは、現実に存在するコード化されたどんな規則をもってしても絶対的な保証を与えることができないし、与えるべきでもないような解釈である。(FDL: p.51, 邦訳 56 頁)

デリダによれば「正しい」決断とは、唯一無比であり、単独的であり、そのつど新しい、根拠のない決断である。したがってそれはやはり、何らかの根拠に基づいてその「正しさ」を立証することはできない。これは明らかにアポリアである。

このパラドクスからわかるのは、いかなる瞬間であれ、現在形で次のように言うことはできないということである。すなわち、ある決断は正しい、純粋に正しい(すなわち自由でありかつ責任を負っている *libre et responsable*)、ということとはできない。あるいはある誰かにつ

¹¹ もちろん、「絶対的な新しさ」もまた経験不可能である。なぜなら、「新しさ」は「古さ」に相対的な概念であるから、絶対的に新しいものはそれが「新しい」かどうかを判定しうる基準をもたず、「新しい」かどうかすらわからないからである。

¹² しかし、「絶対的に特異な解釈」自体すでにパラドクスであろう。なぜなら、そもそも「解釈」とは、ある事象に対して、既存のコンテキストにおいて適切な位置を与えることであるから、まったく独自の解釈なるものは、それがそもそも1つの解釈であるかどうか判定しえないからである。

いて、彼は義の人であると言うことはできないし、ましてや「私は正しい」と言うことはできない。（FDL：p.52, 邦訳 57 頁）

いかなる瞬間であれ、ある決断について、現在いま、そして完全に正しいとは言えないように思われる。なぜなら、次のどちらかの場合しかありえないからだ。すなわち、決断がまだ規則に従って下されてはいないために、その決断は正しいと言わしめるものが何もない場合。さもなければ、決断がすでに規則に先導されている場合。……あらゆる決断は、すなわちあらゆる決断という出来事は、自らのうちに、決断不可能なもの *l'indécidable* を少なくとも幽霊 *fantôme* として、しかしながら自らの本質をなす幽霊として受け入れ、住ませつづける。決断不可能なものの幽霊的性質は、現にそこにあることを保障するものをことごとく、内部に巣くって脱構築する。……決断そのものが起こったのだと請け合うことが果たして誰にできるだろうか。決断は、とある回り道を経たために、一つの原因や計算や規則に先導されてなされたのではないと請け合うことが果たして誰にできるだろうか。（FDL：pp.54-55, 邦訳 61 頁）

どんな決断も、規則に則っているかいないかのいずれか（二者択一）であり、いずれにしてもそれが「正しい」という保証を与えうるものはない。まず、規則に則った決断はたんなる規則の適用であり、法にはかなっているだろうが、正義の精神をもたず、正しく *juste* ない。しかし次に、どんな規則にも則っていない無根拠かつ法外な決断は、それを正当化する根拠がないために、「正しい」と言うことができない。「幽霊」というタームは、正義のこの実体のなさ、経験不可能性、非在性を示している。ある意味では、「正しい決断」は不可能である。しかしこの不可能性こそが、正義の核心をなす。なぜなら、決断不可能であるにもかかわらず決断するという決断でなければ、それは「正しい決断」ではありえないからである。決断可能な決断はせいぜい合法的ではあるかもしれないが、決して「正しい決断」、あるいはそもそもその名に値する「決断」ではなく、たんなる規則やプログラムの適用にすぎない。ここで、正義の重要なメルクマールとして、決断不可能な決断というアポリアが提示される。

決断不可能 *indécidable* であるのは、次のものの経験である。すなわち、計算可能なものや規則の次元にはなじまず、それとは異質でありながらも、法や規則を考慮に入れながら不可能な決断へとおのれを没頭させねばならないもの——ここで語る必要があるのは、義務 *devoir* についてである——の経験である。決断不可能なものの試練を経ることのない決断 *une décision qui ne ferait pas l'épreuve de l'indécidable* は、自由な決断ではないであろう。それは、ある計算可能な過程を、プログラムとして組むことができるようなかたちで適用すること、あるいは断絶させることなく繰り返すこと、にすぎないであろう。そのような決断は、

たぶん合法的 *légal* ではあるだろうが、正しく *juste* はないであろう。(FDL : p.53, 邦訳 59 頁)

かつてジェレミー・ベンサム Jeremy Bentham がカントとほぼ同時代に構想したのは、彼の目にきわめて不透明に移ったイギリスのコモン・ローを透明かつ合理的なプログラムへと転換することである¹³。1つの事例を入力すれば、自動的にそれに対する「正しい決定=判決」が導出されるような計算(規則の適用)プログラムとしての「パノミオン Pannomion=完全なる法典 A Complete Code of Laws」。そのシステムは、裁判官の「決断」、したがって裁判官という存在そのものを原理的に必要としない。ゆえに恣意的な「判決=決断」の余地もありえない。すべての判決=決断はプログラムに従って一意的になされる。

しかし、デリダによれば、そのようなシステムでは「決断」の可能性があらかじめ閉ざされているのであるかぎり、計算不可能な「正義」もまた、排除される。つまり、適用(計算)可能な規則体系としての法という思想をベンサム的に純化・理想化すると、決断や正義といった計算不可能な次元は、少なくとも法という領域においては雲散霧消するのである。したがってここでは「裁判官は計算機である」(FDL : p.51, 邦訳 57 頁)にすぎない。ベンサムの狙いの一つもおそらくそこにあつたと考えられる。だがデリダにおいては、ベンサムが法体系から追放しようとしたまさにその計算不可能かつ法外な次元こそが、「正義」の次元にほかならない。

このようにデリダは、「計算=規則の適用」というメルクマールによって、法と正義を峻別する。しかし、注意しなければならないのは、先に少し触れたとおり、正義は計算から、すなわち規則から完全に自由になることはできないということだ。正義の決断は、計算可能な法の領域との異質性(差異)を保ちながら、しかし同時に「法や規則を考慮に入れ」(FDL : p.53, 邦訳 59 頁)ざるをえない。「規制されながらも同時に規則なしにあるのでなければならないし、掟を維持するけれども同時にそれを破壊したり宙吊りにするのでなければならない」(FDL : p.51, 邦訳 56 頁)。つまり、計算から完全に自由になることが正義なのではない。なぜなら、「計算しようという決断 *la décision de calculer* は計算可能なものの次元にあるのではないし、そのような次元にあるべきでもないのだから」(FDL : p.53, 邦訳 58-59 頁)。正義のアポリア的性格は、それが計算不可能であるにもかかわらず、同時に、計算可能な領域に自らの力を及ぼそうとする点にある。この同時性こそが、正義というアポリアを形づくる。正義は、たんなる規則の適用であってはならないが、にもかかわらず、規則から完全に自由に——いわば実存主義的に——決断を下すことでもな

¹³ たとえば次を参照。J. R. ディンウィディ『ベンサム』、永井義雄・近藤加代子訳、日本経済評論社、1993年、87-117頁。土屋恵一郎『ベンサムという男』、青土社、1993年、91-98頁。同「ベンサム」、『哲学の歴史 第8巻社会の哲学』、中央公論社、2007年、324-330頁。戒能通弘『世界の立法者、ベンサム——功利主義法思想の再生——』、日本評論社、2007年の第1章・第2章。

いのである¹⁴。正義は、たんに規則に従うことでもないが、また同時に、規則なしですますことでもない。したがって、正義と法の峻別は、「計算」ないし「規則」というメルクマールによっても、ある意味では不可能である。

先に、正義の本質の1つは「絶対的な新しさ」および「唯一無比性」、すなわち「反復不可能性(一回性)」に求められた。しかし、やはり、正義はそれ自身、反復可能性を要求する。正義は「実行に移さねばならない何らかの法のなかに身を落ち着かせねばならない」(FDL：p.50, 邦訳 53 頁)。正義の反復不可能性は、法(規則)の反復可能性によってあらかじめ汚染されている。そしてそのことが正義の可能性の条件をなす。「義務の純粋性には、すなわちその反復性には、原理的に非純粋性が内属しているのである」(PAS：p.89, 邦訳 92 頁)。正義は一方で規則を無効にしつつ、同時に他方で、自らのために規則を要求せざるをえない。

しかし、計算不可能な正義は計算するように命令する *commande*。この計算はまず、正義と関連づけられるもの、すなわち法や法的領野にいちばん近いところで行わねばならない。なぜいちばん近いところかということ、法的領野を明確な境界線で仕切ることができないからだ。(FDL：p.61, 邦訳 73 頁)

したがってこれまで見てきたとおり、デリダは、正義と法の峻別の必要性和その不可能性を同時に論じざるをえない。これが「脱構築の／による苦悩、つまり脱構築を苦しませる苦悩、ないしは脱構築によって苦しむ人々を苦しませる苦悩」(FDL：p.14, 邦訳 7 頁)であり、デリダの正義論が苦悩せざるをえない苦悩なのである。しかし、いかにこの峻別、したがってまた正義の限界設定が不可能であろうと、「法は正義ではない *le droit n'est pas la justice*」(FDL：p.38, 邦訳 39 頁)。デリダの正義論はこの単純きわまりない命題にはじまり、この命題に終わる。正義とは、法を超える、法外なものである。カント倫理学のすべてもまた、「適法性(義務にかなって)は道徳性(義務に基づいて)とはちがう」という命題の周りを回りつづける。両者の哲学的思考は、このシンプルな区別が実はいかに困難な、ある意味では言語を絶した(法外な)事態を腹藏しているかということ、我々に示し続ける。

4 正義の絶対性と狂気

こうしたアポリアそのものであるような、法外な正義の経験、そして決断不可能かつ無根拠な決断を下すことは、いわば「正気の沙汰」ではない。デリダはそれを「狂気 *folie*」と呼ぶ。

¹⁴ 堅田研一氏によれば、「ここには、カール・シュミットの「決断主義」に対する批判が含まれている」。堅田前掲書、27頁。

この「正義の理念」はその肯定的な性格 *caractère affirmatif* において、破壊しえない *indestructible* ものだと思われる。肯定的な性格とはつまり、交換することなく贈与せよ *don sans échange* と要求することである¹⁵。交換を伴わない贈与とはつまり、循環を発生させることのない贈与、承認を伴わない贈与、経済的な円環を構成することのない贈与、計算によるものでなければ規則によるのでもない贈与、理性を欠いた贈与、すなわち理論的合理性——統制をとろうと制御すること、の意味で使う——を欠いた贈与、である。したがってある種の狂気 *une folie* をそこに認めることができるし、それを告発することさえできる。そしてたぶん、この狂気と並んで、別の種類の神秘主義をも。そして脱構築は、まさしくこの正義に狂う *la déconstruction est folle de cette justice-la*。正義を求めんとするこの欲望に狂わんばかりとなる。この正義は法ではない。それは、法や法の歴史のなかに、あるいは政治の歴史や歴史そのもののなかに働く脱構築の運動そのもの *le mouvement même de la déconstruction* である。しかもこの運動は、われわれの時代のアカデミズムや文化のなかで「脱構築主義」というレッテルをつけられた言説として日の目を見る以前に、すでに働いているのである。(FDL：pp.55-56, 邦訳 64 頁)

決断の瞬間はある種の狂気である、とキルケゴールは言う。これが特に当てはまるのは、正しい決断 *la décision juste* の瞬間である。……それはある種の狂気である *C'est une folie*。なぜ狂気かという、このような決断は、行き過ぎなまでに積極的に行為することであると同時に、何もせずに受け入れることでもあるからだ。正しい決断は、受動的な何ものか、さらには無意識的な何ものかを抱えつづける。まるで、決断する者が自由であるためには、自分自身の決断の及ぼす作用に身を任せるほかはないかのように。そしてまた、まるで自分自身の決断が、他者から自分のもとへとやって来るかのように。(FDL：p.58, 邦訳 67 頁)

正義の決断における狂気の内実は、自律と他律、あるいは能動と受動の混交である。言い換えると、理性的自己によって制御できない何ものか＝他者の到来を自発的に、かつ、なすがままに受け入れることである。正義の決断は、他者を抱え込まざるをえない。「……他者がやって来ることなしには正義はないのである」(FDL：p.60, 邦訳 71 頁)。しかし、そのような他者の到来を何もせずにただ待ち続けることは、これもまた正義に反する。なぜなら、正義の決断は、「待つ」ということを許さないからである。

¹⁵ ここでデリダは正義に「絶対的贈与」という新たな性格を与えているが、これについては詳論しない。ただ、この種の、完全に一方向的な贈与が、アリストテレス的な(等価)交換的正義という観点からみると「不正」そのものであるということだけ、指摘しておく。1つの経済的正義である等価交換は、デリダによればせいぜい法的な「正しさ」しかもたず、正義の精神をもたない。

ところが正義は、現にそこにあらしむる／現前させることがどんなに不可能であろうとも、待つてはくれない。それは、待つということをしてはならないものである。……正しい決断は、即座に、その場で、できるだけすばやくすることを常に要求される。それは、さまざまな条件や規則や仮言的命法についての無限の情報や際限のない知識を自分に与えることができない。(FDL：pp.57-58, 邦訳 66 頁)

……決断というものは構造上、有限であるだろう。それはたとえ到着するのがどんなに遅れようとも、構造上は有限である。すなわちそれは、切迫されせき立てられたうえに、無知と無規則という闇 *la nuit du non-savoir et de la non-règle* のなかを進まねばならぬ決断である。この闇とは、規則や知識がないことによる闇ではなく、規則を再創出することからくる闇である。規則を再創出する以前には、定義によって、どんな知識もないし、決断を保証するもの自体がまったくないからである。(FDL：p.58, 邦訳 68 頁)

正義の決断のこの切迫性・「今この場で」性と受動性・他者性は、パラドクスを形づくる。しかし、このパラドキシカルな出来事なしには、正義は存在しない。

……何かしらの正義が存在するのは、ある程度の出来事 *l'événement* が可能である限りでのみのことだ。ある程度の出来事とはつまり、計算 *calcul* を超出し、さまざまな規則 *règle* やプログラム *programmes* や予測 *anticipations* 等々をことごとく超出するような、出来事と言うにふさわしい出来事である。正義とは、絶対的な他性の経験 *expérience de l'altérité absolue* である以上、現にそこにあらしめる／現前させることのできないものだが、しかしそれは、出来事が出現する好機であり、また歴史なるものの条件である。(FDL：p.61, 邦訳72頁)

我々にとって、「闇」であり、「幽霊」的な、「他者」の到来という「法外」な「出来事」。これが正義の可能性の条件である。この意味での、すなわち絶対的・超越的・法外な正義は、法の領域における（普通の意味での）善悪を脱構築する。ということは、もしかするとそれは、普通の意味では最悪のものとして現前するかもしれない。

正義における計算不可能かつ贈りを与えるといった理念は、それだけで放置されてしまったときは常に、悪、それどころか最悪とほぼ同じところに位置する。というのは、このような正義の理念は常に、最も邪悪な計算＝企て *le calcul le plus pervers* にも適合させられてしまうことができるからだ。そういったことは常に起こりうる。そしてこの可能性が、われわれが少し前に述べた狂気の一部をなす。(FDL：p.61, 邦訳 72 頁)

絶対的な他者の到来としての正義が、我々にとって僥倖であるかどうかは、文字どおり「わからない」。なぜなら、その「善し悪し」を計算するための規則を我々はあらかじめ手にしているわけではないからだ。正義の計算不可能性とは、その結果が(たとえば法的な意味における善悪の)どちらに転ぶかあらかじめ知ることが絶対にできないということである。したがってそれは同時に絶対的な危険性なのである。しかし、この危険に賭けることなくして、正義はありえない。計算不可能なもの、決断不可能なもの、法外なものリスクを負わない決断、狂気のかけらも持ち合わせていない(真っ当な)決断は、決断ではない。したがって正義の決断は、文字どおり1つの賭けである。

5 デリダ的アポリアとカント

以上みてきたとおり、デリダにとって正義とはアポリアそのものであり、彼の正義論はしたがって、このアポリアの相貌をさまざまな角度から描き出すことに終始する。その意味でデリダにとって重要なのは、アポリアの解消や回避ではなく、アポリアをアポリアとして把握することであった。では、デリダに先だって同じ種類のアポリアに遭遇したカントは、これに対してどう対応したのか。

カントはデリダと異なり、アポリアからの脱出を企てる。デリダによれば、正義(道徳性)と法(適法性)の区別のメルクマールは、計算であり、規則であった。そしてこの観点からするとカントの採った道は、きわめてアクロバティックなものである。というのもカントは、他ならぬ規則の絶対化、つまり「法則」という概念によってこのアポリアからの脱出を試みるからである。カントによれば道徳性と適法性の区別のメルクマールは、絶対的・無条件的規則=法則(定言命法)か、条件付きの規則(仮言命法)か、というものである。ショーペンハウアーが指摘するところ、*「法則 Gesetz」という概念は「カント倫理学の礎石」*¹⁶である。道徳的善と呼ばれうるのは、いついかなるときでも普遍的に妥当する、無条件的な法則にしたがって、それだけを根拠に行為するという心構え *Gesinnung* であり、それだけである。

われわれが道徳的善と称するきわめて卓越した善の条件をなすものは、行為から期待される結果ではなく、法則の表象それ自体である。(GMS: 401)

¹⁶ ショーペンハウアー「道徳の基礎について」、『ショーペンハウアー全集 9 倫理学の二つの根本問題』、前田敬作・芦津丈夫・新村孝訳、白水社、1996年、223頁。しかしこの礎石は、後述するところ、カント倫理学のもう1つの基盤——道徳性と適法性の峻別——を掘り崩しかねない礎石である。

私の意欲が道徳的に善であるために私は何をなすべきか、という問いに答えるためには、……
こう自問するだけで足りる。すなわち、君は、君の格率が普遍的法則となることを欲しうる
か、と。(GMS：403)

こうして道徳性と適法性は、規則が条件つきであるかどうかという基準によって、一見したと
ころクリアに区別されたようにみえる。しかしカントは、この「規則の絶対化（法則化）」という
やり方（法則主義）によって、ほんとうにデリダ的アポリアから脱出しえたのだろうか。

まず、デリダの立場からのカント批判を試みよう。絶対的な規則＝法則であれ、条件つきの規
則であれ、規則に基づく判断は、デリダに言わせれば、決して正義の、つまり法外な決断ではな
く、法的な判断にすぎない。つまり、デリダに言わせれば、カントは規則に依拠するかぎり、道
徳性を適法性から徹底的に区別し切れていないのである。カントの道徳性は、デリダ的には、未
だ正義ではなく、法の領域内に留まっている。カントに言わせれば、道徳性をもつ行為とは、た
んに「義務にかなった」にすぎない行為ではなく、「義務に基づいて」義務を行う行為であった。
しかし、その義務がいかに普遍妥当的であるにせよ、1つの規則として表象されるのであるかぎ
り、そのような行為はやはり、1つの規則の適用、すなわち計算にすぎない。そこには、決断不
可能なものの決断、つまり正義の決断はありえない。『パッション』のデリダは、カントの「義務
に基づいて」に対して、次のような異議申し立てを行う。

ひとは義務に基づいて友好的であってはならない。義務に基づいて礼儀正しいのでもいけな
い。あえてこういう命題を、その危うさを知りつつ語るとき、おそらく私たちはカントに抗
して *contre Kant* そうしている。この命題の帰結として、義務にかなってふるまってはなら
ない、という義務があるのだろうか。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、さらには義務に基づいて行為してはならないという義務があるのだろうか。
(PAS：pp.21-22, 邦訳 15-16 頁)

カントの道徳性を「義務に基づいて *aus Pflicht*」と表現しうるとすれば、デリダの法外な正義
は、いわば何にも基づくことができない (*aus Nichts!*)。義務にすら基づくことができない。だ
からこそ、それは決断不可能なのである。デリダの正義はカントの道徳性よりも狭い。しかしそ
れは、カント的な峻別の思想の、必然的な1つの帰結（正常進化？）である。カントの道徳性（義
務に基づいて）は、「法則」に依拠するかぎり、それ自身たんなる1つの計算にすぎないのではな
いかというデリダ的な異議を退けることができない。

ここまではデリダの立場から可能なカントの法則主義批判であった。次に、カント倫理学その
ものにおいて、カントの法則主義をどう考えるべきかをみよう。つまり、カントの法則主義が、
カント自身の峻別の思想をある意味で台無しにしてしまうのではないかということである。これ

については、別のところで論じたことがあるので¹⁷、ここでは簡潔に論じる。法則主義的に、つまり道德性の最終的根拠を法則におくというふうにカント倫理学を読むことは当然可能である。しかし、そのように読むと、適法性と道德性に関するカント自身の序列づけが転倒してしまう。つまり、法則倫理学としてのカント倫理学においては、適法性(義務にかなって)こそが究極的で、道德性(義務に基づいて)は派生的であるとみなさざるをえない。これはカント自身の前提、すなわち、適法性ではなく、道德性こそが究極的な善さであるという思想に反する。要するに、規則の絶対化(法則主義)というカントの選択は、カント自身の峻別の思想を元の本阿弥にしてしまう。法則倫理学としてのカント倫理学においては、道德性は元来それと与えられていた位置づけを失い、宙ぶらりんになってしまうのである。

規則の絶対化=法則主義というカント的選択によって、デリダ的アポリアを脱出することはできない。それはまた、カント自身の峻別の思想を台無しにしてしまう。その意味では、カント自身よりもデリダの方がカントの峻別の思想に忠実であるということもできる。

しかし、カントの法則主義のもとらすこの錯綜した事態そのものが、正義(道德性)と法(適法性)の不可避的な相互浸透、峻別の不可能性というデリダ的洞察を裏づけているとみなすこともできよう。すでにみたとおり、デリダが正義と法を峻別しようとすればするほど、逆にその不可能性が際立つというパラドクスがあった。それは、正義が規則を排除しつつも、同時にそれを要求するからである。あるいは、正義は「規制されながらも同時に規則なしにあるのでなければならぬし、掟を維持するけれども同時にそれを破壊したり宙吊りにするのでなければならぬ」(FDL:p.51, 邦訳56頁)からである。正義は計算不可能であるにもかかわらず、計算を要求する。規則からの自由(法外性)と規則への要求(法内性)というこの矛盾なくして、正義は存在しない。

カント倫理学もこのパラドクスから逃れることはできない。規則や適法性を排除しようとすればするほど、それは正義(道德性)の中核に入り込んできて、正義を腐食させ、骨抜きにしてしまう。我々が目にすることができるのは、したがって、せいぜい正義の残骸、抜け殻、痕跡にすぎない。カントが適法性から峻別しようとした道德性も例外ではありえない。しかし、デリダによれば、これは不可避的な帰結である。したがってカントの倫理学は、デリダの正義論における、正義(道德性)と法(適法性)の峻別不可能性という洞察を、いわばパフォーマティブに裏づける、おそらく最良の実例である¹⁸。正義や道德性を確立しようとする試みは、規則という概念をな

¹⁷ 拙稿「道德の場所、あるいは場所としての道德——カントの「モラリテート」再考」、北海学園大学『学園論集』第136号、2008年。

¹⁸ その意味で、カント倫理学は、つねにすでに自らを／自らによって、脱構築して／されている。ある意味でカント倫理学の生命力の根源はこの点にある。つまり、それは「脱構築の運動」(FDL:p.56, 邦訳64頁)の真っ只中にあるし、今後もあり続ける。また、次の文章はカントとデリダの関係を別の仕方でも表現したものであるが、言わんとするところは同様の事態だと考えられる。「…デリダも、…カントにおいては法と道德が一体となっていることを認めているのである。そしてデリダは、…この一体化を評価しているのである」。堅田前掲書、167頁。なぜデリダが評価するかというと、正義と法、道德性と適法性のこの一体化(相互浸透)は——それがもたらすあらゆる困難を伴いつつも——不可避だからである。

しですますことは最終的にできないが、にもかかわらず、それに依拠することもできない。だからこそ、デリダのアポリアは、文字どおりの、つまり出口のないアポリア (袋小路) なのである。

おわりに — 2つの絶対性

だが、それにしても、そもそも「法則」の何がカントを魅了したのか。これは明らかに、法則の普遍妥当性であり、例外のなさである。カントにとって道德規範とは絶対的でなければならなかった。定言命法とは、絶対的かつ無条件的な命令である。条件付きの命令は、道德的ではありえない。カントが道德性に求める第一の、そして最重要の条件は、絶対性であり、無条件性である。法則概念はこの絶対性・無条件性を担保するために、(事柄としては) いわば事後的に導入された。次のようなカントの法則主義的主張は、こうした観点から理解されなければならない。

我々が人倫的と呼ぶこのように卓越した善を形づくるのは、……法則の表象そのもの以外ではありえない。(GMS, 401)

法則の表象は、それによって期待される結果を顧慮せずに意志を規定せねばならず、そのことによって絶対的で無制約的な善と言われることができる……。 (GMS, 402)

法則だけが、無制約的でしかも客観的、したがってまた普遍的に妥当する必然性という概念を自らに伴っている……。 (GMS, 416)

しかし法則もまた1つの規則にすぎないのであるかぎり、それは(カントの意図に反して)むしろ道德性を骨抜きにするという皮肉な結果を招く。「法則」概念は、カントが求めた道德の絶対性を担保するためには力不足である。つまり、法則の絶対性=普遍妥当性はいわば中途半端な、弱い絶対性にとどまる。

カントの後を受けたデリダにはしたがって、絶対的正義の内実を法則に求めるというカント的方法は閉ざされている。しかし、ここでもデリダがカントに忠実なのは、デリダの正義もまた、カントの道德性同様、絶対性・無条件性という性格をもつことである。だが、その絶対性・無条件性は、カントのように普遍妥当性・例外のなさと置換されはしない。むしろデリダの正義の絶対性は、すでにみたとおりの逆で、唯一性・単独無比性である。カントが道德の絶対性を、普遍妥当性をもつ法則にしたがうという「全文脈性(無例外性)」に求めたとするならば、デリダは逆に、どんな既存の文脈にも妥当しない、唯一無比の決断という「無文脈性(単独性)」に正義の絶対性を求めたのではないか。いずれにしても、両者は共通に道德や倫理における絶対的なものを求めたが、その内実には以上のような違いがある。次のデリダの言葉は、こうした事態を示

唆していると思われる。

……脱構築を動機づける肯定は無条件的、命令的かつ即時的だ—かならずしも、あるいは単にカント的ではないようなある意味で。¹⁹

「カント的な意味」における無条件性とは、すなわち、例外のなさであり、普遍妥当性であり、法則性である。これに対して「カント的ではない意味」、すなわちデリダ的な意味における無条件性とは、規則に対する絶対的超越性・法外性である。むしろ、このような意味での絶対的な正義は、それ自身、アポリアである。しかし、ある種の哲学（あるいは脱構築）はそうした絶対的なものを求めざるをえない。この、いわばメタフィジカルな欲望それ自身も、何らかの既存の規則に基づいた（合理的）欲望ではなく、絶対的で法外な欲望である。「脱構築は、まさしくこの正義に狂う。正義を求めんとするこの欲望に狂わんばかりとなる」（FDL：p.56, 邦訳64頁）。ある意味ではカントの思考もまた、この同じ欲望の産物であり、少なからず狂気を孕んでいる。

しばしば問題になるカントの——「かくまっている友人を追ってきた殺人鬼に対しても嘘をついてはならない」という周知の事例に象徴される——厳格主義（規則フェティシズム）はその欲望の1つの現れにすぎない²⁰。したがってそれを「常識に反する」という理由で単純に退けることは決してできない。むしろ、そのような反常識的で挑発的な主張をカントに行かせたものはいったい何だったのか、これこそが問われなければならない。我々の解答はすでに論じたとおり、それは煎じ詰めれば道徳ないし正義の絶対性であり、そしてまたそれこそがデリダの正義論を起動させたというものである。

最後に問われるべきは、カントの「道徳性（義務に基づいて）」に「法則」以外の契機はもはや残されていないのか、つまり、「定言命法」という思想の非＝法則主義的（法外な）解釈はありえないのかという問いである。これについては以前論じたので再論しないが²¹、結論だけ述べておくと、「ありうる」。もちろんそれは——法則倫理学としてのカント倫理学同様——カント倫理学の1つのアスペクトにすぎない。が、少なくとも1つのアスペクトではある。この観点からすると、ここまで見てきたデリダの正義論は、その萌芽的なアスペクトのもつ含蓄を展開させるという試みであった。同時に、本稿が論じたのはデリダの正義論の、あくまでも1つの側面にすぎず、それは他にも多くの豊かな鉱脈を腹蔵していることは言うまでもない。

¹⁹ ジャック・デリダ「「正しく食べなければならない」あるいは主体の計算 ジャン＝リュック・ナンシーとの対話」、ジャン＝リュック・ナンシー編『主体の後に誰が来るのか?』、現代企画室、1996年、181頁。

²⁰ ちなみにデリダはある対談（1999年1月7日）で、カントのこの見解を、——その他多くのカントの読者とは異なり——「議論の余地のないもの」であり、「当惑させるものでありながら反論できないように思われる」と述べている。ジャック・デリダ『言葉にのって』、林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、2001年、ちくま学芸文庫、148頁。

²¹ 拙稿「道徳の絶対性について——カント、道元、デリダ——」、北海学園大学『学園論集』130号、2006年。

【付記】

- *本研究は、平成 20 年度北海学園学術研究助成(3)総合研究の助成を受け、「ポストモダンに関する学際的研究」（代表：人文学部 本城誠二教授）の一部として行われたものである。
- *本稿は 2008 年 7 月 18 日に行われた北海学園大学思想史研究会における発表に基づいている。当研究会世話人のみなさま、および、当日質問やコメントを寄せてくださった方々に感謝します。