

田辺とデリダにおける「犠牲」の思想

田島 樹里奈

一 はじめに

本稿の狙いは、「犠牲」という言葉をあらためて再考するきっかけをつくることにある。というのも、私たちが日常生活の中で「犠牲」という言葉を用いる場合、「犠牲者」と「被害者」の意味の違いなど、ほとんど注意を払わずに使用しているように見えるからだ。私たちは今一度「犠牲」という言葉について立ち止まって考えてみる必要があるのではないか。

そこで本稿では、田辺元とJ・デリダがそれぞれの著作の中で用いる「犠牲」という概念とその背景にある思想に着目し、両者の哲学において「犠牲」がどのように重要であるかを比較しながら考察する。第一に、田辺の晩年の思想「死の哲学」より「生の存在学か死の弁証法か」を中心に、「犠牲」の問題を取り上げる。田辺は「死の哲学」において、大乘仏教の菩薩道

に見られる利他行に主眼をおくようになる。田辺によれば、他の解脱救済のために自己の解脱を犠牲にし、衆生済度の方便を自ら進んで伍する大乘仏教こそ、自己犠牲の愛がより徹底され具体化されている¹⁾。筆者は主に、田辺によって解釈された菩薩道に基づいて、自己の「犠牲」について検討する。その際に、田辺が述べる「忍」の概念を手がかりにする。「忍」については、これまでの研究ではあまり論じられることはなかったが、自己犠牲について考察する際には重要な手がかりになる。

第二に、デリダの「犠牲」について検討するために、「死を与える」の中で論じられる贈与の問題を取り上げる。デリダは本書の中で、イサク奉獻を主題としたアブラハムの物語について語っている。ここではアブラハムが、神の命令に従うために、誰にも告げることなく息子イサクを神への捧げものとして犠牲にしようとする。聖書に描かれたこの神話は、自己犠牲とは反

対に、他者を犠牲にすることで、自らの信仰心を神へ証明することが描かれている。

以上の両者の犠牲の思想について概観した上で、現代の私たちが両哲学者の「犠牲」の思想からどのようなことを学び得るかについて検討したい。その際、筆者としては、どちらかの思想に優劣を付けるのではなく、両者の思想的な差異と類似性を指摘することで、今を生きる私たちが「犠牲」という言葉について再考するきっかけとしたいと考えている。そこで本稿の最後に、高橋の犠牲論に触れながら、筆者の犠牲に対する考えを述べたい。

ここで本論に立ち入る前に、筆者なりに注意したい点について触れておく。それは、二人の哲学者が用いる「犠牲」概念が、そもそも比較するに相応しいかどうかという問題である。なぜなら日本語で「犠牲」と言うとき、そこには複数の意味が考えられるからだ。たとえば、大規模な災害や戦争等による「犠牲(victim)」と、宗教的儀礼のために捧げられる「犠牲(sacrifice)」とは、私たちの日常の中では無意識のうちに使い分けられている。このことに留意すれば、本稿で取り上げる田辺とデリダの「犠牲」の問題は、共に宗教的な意味をもつことから同等レベルのものであり、英表記では「sacrifice」が適当であると考えている。³

ちなみに田村によれば、犠牲とは、「何ものかの「身代り」として「被害」を受けることを含むが、そのこと自体が崇高な

行い⁴」である、と理解されている。さらに、「犠牲」という言葉を使うことができるための必要条件として、「両立しえない二つの価値判断の枠組みが競合していて、その統合ができない場合のみ⁵」であるとしている。田村が述べるように、何かを「犠牲にする」行為は、「両立しない二つの価値判断の枠組み」が同時に現れ、「二つの価値判断を統合」することができない状態で、ある決定が下されるような場面において発生する。そのことを念頭におきながら、田辺とデリダの思想について検討してみよう。

二 「死の弁証法」における

「自己犠牲」と「忍」の思想

田辺は晩年に、「メモントモリ(死を忘れるな)」という小さな論文を残している。この中で田辺は、当時の原子力時代を「死の時代」と呼び、「生の哲学」の破綻に直面した現代の間は、改めて「死の哲学」を問題としなければならぬ運命に際會して居る⁶」ことを主張する。田辺が「死の哲学」について詳細に語っているのは、ハイデガーの古稀記念論文集へ寄稿した「生の生存学か死の弁証法か⁷」という論文である。この中で田辺は、ハイデガーの「存在の思索」に対して、自らの立場を「絶対無の弁証法」として位置づけ、対決を挑んでいる。

それでは、田辺は「死の弁証法」のどのような文脈の中で、「犠牲」について語っているのだろうか。まずは田辺の記述に従っ

て見てみたい。田辺は「死の弁証法」の中で、これまでのキリスト教的愛の救済の立場から菩薩道の立場へと自らの立場を移行している。なぜなら彼は、キリスト教が人間の「無即愛が行為実践される」宗教であることを認めつつも、それは自己の信仰と對他宣教とを同時に並行しているだけだと考えるようになるからだ。それよりもむしろ、自己の悟道より先に他人の悟道解脱を意図する菩薩道の方が、一層具体的に「無即愛が行為実践」されると彼は考えるようになる。田辺は次のように述べている。

自己否定的に他人の作仏のために、進んで自己を犠牲として苦を忍び、(中略)以て仏性実現の約束を信じ歡喜に感謝するのが、人間の達し得る至高存在としての菩薩である。その否定が即肯定であり、苦が即喜であるという自覚の内容がすなわち忍といわれるものであろう。私が従来無即愛と呼んだものもこれにほかならないと思う。⁹

この引用からも、田辺が、他人の作仏のために進んで自己を犠牲とし、苦を忍んでなされる自己否定的な実践としての菩薩道の行こそ、苦即喜であるような自覚内容として捉えていることが理解できる。ここで田辺が、そうした自覚内容を「忍」と呼んでいることに注意したい。田辺はなぜ「忍」という語を用いたのだろうか。

その手がかりを得るために、まずは水見の解釈を見てみたい。水見の読解によれば、田辺は「極限的に否定的なるものがすな

わち極限的に肯定的なるものであり、苦がすなわち歡喜であるという、いわば絶対的逆説の境地こそ、菩薩の究極的自覚内容なる「忍」にほかならない⁹と解している。水見はこのことから、「忍」という語が「当然のことながら、私たちをして「忍辱波羅蜜」を想起せしめる¹⁰」と述べている。

さらに、「田辺の強調する純粹利他行は、精神的にも物質的にも相手の必要に応じて惜しげなく与えるという仕方で献身するということを意味しているから、その内容に於いて明らかに布施波羅蜜に相当する¹¹」と主張する。水見は、田辺の利他行に関する論述を六波羅蜜の布施波羅蜜に位置づけることで、田辺の用いる「忍」という語を忍辱波羅蜜であると判断しているのだ。

ただし、ここで注意すべきなのは、水見自身も述べているように、田辺は自らの菩薩道論を六波羅蜜の伝統的な概念に対応させようと試みているわけではないことだ。「死の弁証法」全体を通して見ても、田辺が波羅蜜に関する問題に触れることはない。それにもかかわらず、水見は、独自の解釈に基づき、先に見たような「布施波羅蜜」を遂行するために「必要不可欠な自覚内容」として示されてくるのが「忍」の概念であり、それに対応しているのが「忍辱波羅蜜」であると結論づける¹²。

たしかに田辺の論じる利他行を「布施波羅蜜」に相当するような行として解釈することは可能であるし、そのことを加味すれば、「忍」という語を「忍辱波羅蜜」として読みとることも

できなくはない。しかし筆者としては、それはあくまで一つの可能性に過ぎず、氷見説を断言することは差し控えたい。それよりも筆者は、田辺の記述に従って、彼が「忍」という語を「無即愛」として捉えていることに注目したい。

田辺は先に、人間の達し得る至高存在が菩薩であり、その「否定が即肯定であり、苦が即喜である」という自覚の内容がすなわち忍といわれる」と述べていた。しかもそれが「從來無即愛と呼んだものにほかならない」と記している。この部分は、ハイデガーに宛てられたドイツ語訳の中でも、「忍」(Entragen) (nin) が「無即愛」(Absolutes Nichts qua Liebe) と名づけられたものと別物ではないこと(つまり、同じであること)が明記されている。⁽¹³⁾

そのすぐ後に田辺は、「忍」が決して単に非合理を諦める消極主義ではなく、「理想主義の限界まで理性的徳徳を徹底することにより(中略)絶対否定即肯定に人間存在を転じ、苦悩の底に自他協同解脱の歡喜を自証せしむることこそ、死復活の実存協同に対する希望を与える⁽¹⁴⁾」と述べている。

ここで田辺は、「忍」が「死復活の実存協同」に希望を与えるものであることを明らかにしている。この「死復活の実存協同」という思想は、田辺の「死の哲学」の中でも肝となるような概念である。藤田の言葉を借りれば、「実存協同」とは「死者の生者への愛と、生者の死者への愛を基礎として成立する関わり⁽¹⁵⁾」である。

また長谷によれば、田辺は「実存協同」の世界を、「人間の生死界の底に開かれた無即愛の象徴世界」として捉えている。それが象徴的世界と言われるのは、「絶対無としての無即愛が人間の世界に協同体として具現してきているからであり、また形ある協同の世界が、死者をも包み込んで、形なき無即愛のうちに帰入しているから⁽¹⁶⁾」である。この長谷の見解を参照したとき、「忍」が「実存協同」に希望を与えるという田辺の表現は何を意味し得るか。筆者の考えでは、田辺の言うように「忍」を「無即愛」として捉えた場合、人が自らの解脱よりも先に、他の解脱を優先に導くためには、徹底的に自己を否定し、自らの解脱を犠牲にしても、他への「愛」によって、他の中に生き、他を解脱へと導く。他のために自己を絶対否定することができるのは愛があるからであり、それは苦をも喜として感ずる「忍」があるからに他ならない。「忍」は消極的な自己の諦念とは異なり、また「犠牲」を単なる「苦」として捉えるのではなく、むしろ「喜」として他の解脱を助けるものである。そこにこそ希望が見い出されるのではないだろうか。

伊藤が言うように、田辺にとつての愛が、「死(自己の空無化)と重なりあった実存的な「行」であり、しかも、それは他者の魂の平安をめがけての徹底した自己否定の行⁽¹⁷⁾」である限り、「実存協同」が「忍」すなわち「無即愛」によってのみ実現されるという主張は、田辺なりの悟得だったのかもしれない。

三 デリダの「犠牲」

—「死を与える」イサク奉獻をめぐって

それでは次に、「死を与える」を中心に、デリダの贈与論の中で論じられている「犠牲」の問題について見てみよう。デリダはイサク奉獻の物語を取り上げながら、「死を与える」ことの意味について考察している。その中でデリダは、私たちが今問わなければならないのは、「贈与についての言説や死の贈与が、犠牲についての言説や他者のための死についての言説であるのか」ということであると述べている。⁽¹⁹⁾

一般的に、西欧で言われる「供犠 (sacrifice)」とは、「神への奉納、すなわち聖化する手段、人間的なものを神へ移行させる為の手段」であると考えられている。⁽²⁰⁾しかしデリダは、こうした語源的な意味とは別に、「死を与える」の中で次のように述べている。

フランス語で donner la mort [死を与える] とは、何を意味するのか。ひとはどうやってみずから、死を与えるのか。ひとはどうやってみずから死を与えるのかと言うとき、「みずからに死を与える [se donner la mort] という表現は、「みずからの死の責任を引き受けながら死ぬこと」「自殺すること」を意味するが、「他人のために自己を犠牲にすること (se sacrifier pour autrui)」「他者のために死ぬこと (mourir pour l'autre)」をも意味し、したがっておそら

くは、「死を思い描き、与えられた死を受け入れながらもみずからの生命を与えること」をも意味する。⁽²¹⁾ (強調・デリダ) ここでデリダは、「みずからに死を与える [se donner la mort] という表現が、一方で「みずからの責任を引き受けながら (みずから) 死ぬこと」を意味しながら、他方で「他人のために自己を犠牲にすること」をも意味すると指摘する。そして「みずからに死を与える」ということと犠牲の関係、他者のために死ぬこととの関係、犠牲と自殺とこうした贈与のエコノミーとの関係はどのようなものかと問う。

さらにデリダは、「他者のために、自分の生命を与えること、他者のために死ぬこと、それは他者の代わりに死ぬことではない」とハイデガーが強調していることを援用して、そうではない⁽²²⁾、「私が死ぬことができ、他者に私の生を与えることができ、私が死ぬことができ、もしそれが「存在する」とするならば、私のものであり続けるから」であるという。デリダによれば、この「代理不可能性との関係」においてしか、自己の贈与は有り得ないし思考することもできない。⁽²³⁾

それではデリダの言う「贈与」とは何を意味するのか。彼は「時間を与える」の中で贈与があるためには、受け手はお返しや恩返しをしたりしてはならず、契約を取り結んだり負債を負ってはならないと言う。⁽²⁴⁾ しかも、それは受け手のみの問題だけではない。贈り手と受け手の双方が、贈与を贈与として認知してはならず、それを「意識したり、記憶したり、感謝 (承認)

してはならない⁽²⁵⁾」のである。というのも、贈与が贈与として認められてしまえば、それは途端に本来の意味での「贈与」ではなく、単なる交換のエコノミーへと回収されてしまうからだ。つまり、互酬性の円環に巻き込まれてしまつては、負債を生じるエコノミーの問題になつてしまうのだ。

以上をもとに、デリダが先のハイデガールの解釈から言おうとしているのは、「私は他者の代わりに死ぬことはできない」ということであり、だからこそ自己の贈与の可能性が生じるということである。つまり、贈与とは絶対的に交換ではないものであり、経験不可能なものだからこそ、私固有のものとしての死の贈与が起こり得る。死は絶対的に私だけのものであり、誰も他人の死を代理することはできない。そのことは文法的にも明らかだとデリダは言う。「他者のために、*don*死ぬこと、他者におのれの生命を与えること」と言う際につけられる与格は、置き換えを意味するわけではない。端的に言えば、「他者のために死ぬこと」の「ために」は、「他者の代わりに」という意味の *pour* を意味しない。私たちは「彼を死から解放してやることができるほどまでに、他者のために死んでやることはできない」のである。その意味で、「私は他者からその死を取り除くことはできず、他者も私から私の死を取り除くことはできない⁽²⁶⁾」。

それでは、このような固有で「代理不可能なもの」としての死が、「犠牲」として扱われるとき、デリダの思想はどのような

にそれを捉えるのだろうか。まずデリダは、キルケゴールが「それとおののき」の中で論じるイサク奉獻の物語を説解しながら、「倫理の普遍性は、責任を保証するところか、無責任へと駆り立てるもの」であり、「倫理は責任をなくすことへと向けられることがある」と指摘する⁽²⁷⁾。このことは、常識的な倫理価値に基づけば「暴力」として見なされるような行為が、宗教的な意味付けを賦与されるだけで正当化あるいは聖化されてしまうという重大な問題を孕んでいる。言いかえれば、アブラハムが息子に死を与えようとしたことは、倫理上では殺人と呼ばれる行為であるにもかかわらず、宗教上は神への信仰と忠誠を示す行為と見なされるのだ。

さらにデリダは、アブラハムがイサクを捧げものとして「犠牲」にするためには、彼はイサクを「絶対的に愛さなければならぬ⁽²⁸⁾」し、その行為が「絶対に苦痛に満ちたもの」であり続けなければならぬと言ふ。もし憎んでいる者に死を与えたとしても、それは「犠牲」とは言えないからだ。先に述べたように、田村によれば、「犠牲」とは「そのこと自体が崇高な行い」である必要があった。つまり、イサクが神への捧げものとして価値ある「犠牲」になるためには、アブラハムが彼を他のどんなものよりも愛していなければ、崇高なものとはなり得ない。最高に価値あるもの、有用性のあるものを破壊してこそ、崇高さが生じ得る以上、アブラハムは試練を受け入れなければならなかつた。そこにおいて二重の贈与、すなわち息子に死を与え

ること、息子を犠牲にしてその命を捧げることという二つの贈与が成就する。

それでは、イサク奉獻の物語の中で、アブラハムが「犠牲」にしたものは何であつたか。最終的にアブラハムは神によって呼びかけられたため、イサクを犠牲にすることはなかつた。イサク奉獻の物語では何も犠牲は生じなかつたのか。そうではない。アブラハムが神に従おうとした以上、イサクを殺害しようとしたという倫理的な義務を犠牲にしたことは紛れもない事実である。それはまさに信仰と倫理の間に跨がる二つの矛盾した義務である。カブトがアブラハムの物語を、倫理なき、倫理の安心と慰めなき拘束あるいは犠牲の物語であるというように、⁽²⁾ここでは宗教的義務を果たすために、倫理的なものが犠牲にされるのである。しかし犠牲にされたのは倫理だけではなかつた。

ここでデリダは、アブラハムが神に対して何の報酬や見返りも期待することなくイサクを捧げようとしたことを指摘する。その意味で、アブラハムはエコノミーの彼岸、エコノミーの犠牲においてイサクに死を与えることを決意した。ここで気をつけなければならぬのは、エコノミーの語源がギリシア語のオイコノミア(oikonomia)にあることである。オイコスoikos「わが家、自分のもの」とノモスnomos「掟、法則」によつて成り立つエコノミーの犠牲が意味するもの、それは「家の掟、住まいや特有財産や私有財産、近親者の愛や情愛などの法の犠牲」

に他ならないとデリダは強調する。⁽³⁾この親近者に与えられる死という絶対的犠牲を決断するその瞬間、神は愛する息子イサクを返すことを決断するのである。⁽⁴⁾

四 おわりに「犠牲」のポリテイクス

以上から、田辺とデリダの「犠牲」の間にはどのような共通性あるいは差異性が見いだせるだろうか。田辺の「死の哲学」は、自己を犠牲にしても他者を至高存在(解脱)へと導くことが、苦であり且つ喜であるという菩薩道を、「忍(＝無即愛)」の自覚内容のうちに捉えるものであつた。他方、デリダは、自らの信仰心を証明するために、最愛の他者を犠牲にする試練の物語を語つていた。ここでは、宗教(信仰)を重んじることが、倫理を破壊してしまうことであり、エコノミー(オイコス)を犠牲にしてしまうことでもあつた。

二人の哲学者の見解から言えることは、ともに愛する者が関わっていることである。しかし、その関わり方は全く異なるものだった。両者を単純化してしまえば、他者のために自己を犠牲にするのか、あるいは自己のために他者を犠牲にするのかという問題である。田辺が論じる菩薩道では、自己犠牲(自己の無化)といえども、必ずしも「死を与える」ことでない限り、自己を否定し無化することで、他者のために働き、他者を解脱へと導く役割を演じるものであつた。他方、デリダの論述では、死の固有性が強調され、代理不可能であるがゆえに他者のため

に死ぬことはできないとされていた。ただしこの場合、「犠牲」が贈与論の中で論じられていることには注意が必要だ。

こうした両者の思想から、私たちが学び得ることは、彼らが宗教の枠組みの中で語る「犠牲」という概念が、実は私たちの日常生活の中では聖化したり美化したりする働きとして利用されているのではないかということである。言いかえれば、震災や大事件に巻き込まれた人々が「犠牲者」と呼ばれるとき、彼らは誰かのため、何かのための「犠牲」だったのだろうか。震災や事件の「犠牲者」は、本来は端的に「被害者」なのではないか。ここで問題なのは、「犠牲」という言葉そのものが、私たちに「被害(者)」という言葉を用いることで、マイナスイメージを与えないようにする「制度」として利用される可能性である。

そこで最後に、「犠牲」をポリテイカルな次元で考察する可能性について述べておきたい。高橋は原発問題を論じる中で、犠牲を想定せずには成り立たないシステム、すなわち「犠牲のシステム」について述べている。高橋が述べる「犠牲のシステム」の一般的な定式とは次のようなものである。すなわち、「犠牲のシステムでは、或る者(たち)の利益が、他のもの(たちの生活(生命、健康、日常、財産、尊敬、希望等々))を犠牲にして生み出され、維持される。この犠牲は通常、隠されているか、共同体(国家、国民、社会、企業等々)にとつての「尊い犠牲」として美化され、正当化されている」。こうした犠牲の

システムを可能な限り変えていく、つまり犠牲を出さないシステムを考えていくべきであると高橋は強調する。

高橋が言うように、誰かの利益を生み出すためには、他の者の生活が「犠牲」にされ、その多くは隠されたり美化されたり正当化されている。筆者としては、高橋の主張に加え、「犠牲」という言葉そのものにも、事実を美化したり正当化したりする働きが内在する危険性を指摘しておきたい。つまり、「犠牲」という語を用いることにより、原因の側に生じる加害性を消去・軽減するはたらきがあるのではないかということである。こうしたことは目には見えない微細な問題である。しかしだからこそ、今後も私たちが考えていくべき重要な問題であると筆者は考えている。

(1) 【田邊元全集13】筑摩書房、一九六四年、五四四頁。

(2) 田村は「日本語の「犠牲」という一語に集約されている「身代り」「被害者」「崇高性」という意味要素は、それぞれ英語の「scapegoat」「victim」「sacrifice」という三つの語に対応」と述べ、「スケープゴート」としての「犠牲」を聖なるものとする(sacred: sacer + agere)ことが「犠牲にする」ということの全体像である」としている。

(田村均「自己犠牲の倫理学的分析」『名古屋大学文学部研究論集 哲学43』一九九七年、四二頁)

(3) 一般的に「sacrifice(英・仏)」は、ラテン語「sacrificium(いけにえ)」を語源とし、宗教的な意味が含まれる場合、「供犠」と訳される場合が多いが、本稿では「犠牲」として捉えた上で議論を進める。

(4) 田村均、前掲「自己犠牲の倫理学的分析」四二頁。

(5) 同前、四三頁。

- (6) 「田邊元全集13」一六七頁。
 (7) 以下、「死の弁証法」と略記。
 (8) 「田邊元全集13」五四五頁。
 (9) 水見潔「田邊哲学研究 宗教哲学の観点から」北樹出版、一九九〇年、二八五—二八六頁。
 (10) 同前、二八六頁。
 (11) 同前、同頁。
 (12) 同前、同頁。
 (13) Hajime Tanabe, *Yodestialektik, Martin Heidegger Zum Steigsten Geburtstag Festschrift*, Neske, 1959, p.115. ちなみにこの中で「自己犠牲」は「Sich-Opfern」と訳されている。
 (14) 「田邊元全集13」五四五頁。
 (15) 藤田正勝「解説」『死の哲学 田邊元哲学選IV』所収、岩波書店、二〇一〇年、四四〇頁。
 (16) 長谷正常「解説」『田邊元「懺悔道としての哲学・死の哲学」』所収、燈影社、二〇〇〇年、四三九頁。
 (17) 田邊は「マラルメ覚書」の中で、「忍即愛の自由を享受するもの」について述べていることもまた参照されたい。「田邊元全集13」二五七頁。
 (18) 伊藤益「愛と死の哲学—田邊元」北樹出版、二〇〇五年、一三四—一三五頁。
 (19) Jacques Derrida, *Donner la mort, L'éthique du don Jacques Derrida et la pensée du don Colloque de Royanmont décembre 1990, Mémoires de Transition*, 1992, p.39. (廣瀬浩司・林好雄訳「死を与える」ちくま学芸文庫、二〇〇四年、七二頁)
 (20) エミール・バンヴェスト「インドヨーロッパ諸制度語彙集 II 王権・法・宗教」言叢社、一九八六年、二二四頁
 (21) Jacques Derrida, *op.cit.*, pp.18-19. (邦訳、二八頁)
 (22) *ibid.*, p.46. (邦訳、八八頁) ハイデガー「存在と時間」第四十七節も参照されたい。

- (23) *ibid.*, p.46. (邦訳、八八頁)
 (24) Jacques Derrida, *Donner le temps, Galilée*, 1991, p.26.
 (25) *ibid.*, p.29. デリダの贈与論については以下も参照。(マルセル・エナッフ「純粹贈与のアポリアと相互性の狙い—デリダの「時間」を与える」について「デリダ：政治的なものの時代へ」所収、岩波書店、二〇一二年、一九七—二〇二頁)
 (26) Jacques Derrida, *Donner la mort*, p.46. (邦訳、八八頁)
 (27) *ibid.*, p.62. (邦訳、一一七頁)
 (28) *ibid.*, p.64. (邦訳、一三四頁)
 (29) John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, 1997, p.203.
 (30) Jacques Derrida, *Donner la mort*, p.90. (邦訳、一九五頁)
 (31) 高橋は、現在の状況の中で「デリダの犠牲論を参考に」、「ある他者(神)に対して忠実であろうとすれば、別の他者(イサク)を犠牲にしなければならぬ」というデリダが示した「絶対的犠牲」の構造が、「日常的なものの構造そのもの」であることを指摘している。そして私たちが「絶対的犠牲」の構造から逃れることはできず、その中で決定しなければならぬ以上、「あらゆる犠牲の廃棄は不可能であるが、この不可能なものへの欲望なしに責任ある決定はありえない」と述べている。高橋が指摘するように、「デリダの論じは「犠牲」と責任の構造は、まさに「日常的なもの」であり、私たちに「犠牲」と責任の問題を突きつける。(高橋哲哉「国家と犠牲」日本放送出版協会、二〇〇五年、二二八—二三三頁)
 (32) 高橋哲哉「犠牲のシステム 福島、沖縄」集英社新書、二〇一二年、四二頁。

(たじま・じゆりな、国際文化学、
 法政大学大学院博士後期課程)