

## アブラハムとしてのセサ ——*Beloved*のケルケゴール的、 あるいはデリダ的読解——

木村 章男

### I.

トニ・モリスン (Toni Morrison, 1931-) の *Beloved* (1987) における個と共同体の関係については、共同体が個に与える正負両面の影響が指摘されている。たとえばフィリップ・ページ (Philip Page) は輪のイメージに注目しながら、この小説における一つの輪としての黒人共同体が “two-edged” (136) であり、“capable of providing supportive unity but equally capable of causing division and alienation” と指摘する。またベティ・ジェイン・パウエル (Betty Jane Powell) はこの小説を、奴隷制によって分断された個が再結合を目指す様子を描いたものとして読み、“Remembering the past involves for all the characters both a blessing and a curse—on the one hand it sheds light in the darkness, while on the other it causes pain and threatens to become a dangerous obsession” (147) と論じる。

こうした *Beloved* における個と共同体の両面価値的な関係を指摘する先行研究を受けながら、アナ・ルシュツィンスカ (Ana M. Luszczynska) はジャン・リュック・ナンシー (Jean-Luc Nancy) が『無為の共同体』(*La Communauté désœuvrée*, 2004) で示した共同体論を使って *Beloved* を読んでいます。ルシュツィンスカはナンシーの共同体論を要約するに当たって、まず西洋の個人主義の基礎となる個 (the Individual) の概念についてナンシーが、この概念が人間の “an absolute for-itself and in-itself” (Luszczynska 44)、または “human

essence”、あるいは“immanence”を想定している点において誤りであると指摘していることから始めている。なぜそれが誤りであるかと言えば、“human essence”あるいは“immanence”としての個は“[I]acking any capacity to be or lean toward the other” (Luszczynska 44) であり、“the connections of (or that are) being” (Luszczynska 44-45)、すなわち人間の存在がまさにそれであるところの他者との関係を無視しているためと言う。

さらにルシュツィンスカはナンシーの共同体論の核心に、死の“senseless meaning” (quoted in Luszczynska 50) という奇妙な考え方があることに注目する。ルシュツィンスカは次のように書いている。

For Nancy, the logic of a will to immanence is the logic of imbuing death with meaning or making a work out of it. In contrast, for the finite or mortal being (the being that is not an individual) death is that from which meaning cannot be derived. If immanence is the goal, then death functions as a work by moving being closer to an achievement of purity, unity, and ultimately immanence. In contrast, Nancy often stresses that “true” community is that which cannot make sense of death, as death is irrecoverable and unsublatable. (50)

ナンシーは死が無意味であると言っているのではなく、死には“senseless meaning”、あるいは共同体の理解を超えた“meaning beyond meaning” (quoted in Luszczynska 50) があると言っている。というのもナンシーによれば人の死はそれぞれ“singular death” (quoted in Luszczynska 50) であり、またそうであるべきだからである。逆に意味のある死、すなわち共同体において理解可能な個としての死を死ぬ時、私たちは“will lose our death” (Luszczynska 50) と言う。つまり、人は個の集まりとしての共同体においては死なないのである。個の死はすぐに共同体によって意味を与えられ、上の引用にあるように共同体における一つの「働き」へと止揚される。そのようにして人は個として内在的に、つまりそれ自体において意味を与えられ、かつ止揚されることによって、共同体において無限に生きることになる。

ナンシーはこのように個の内在性を強調し、かつ個を共同体に止揚する考

え方の典型をナチズムに見ている (Luszczynska 50-51)。ナチズムにおいて個は共同体という全体性に止揚されることをもって、その内在的な意味を与えられる。個がそれ自体において自足する、あるいは内在するということは、それが共同体という全体に止揚されることで初めて可能になる。よって個が個としての内在性を求めようとすれば、あるいはその純粋性を求めようとすれば、全体性への止揚を求めることになる。それは個が自らの生を否定すること、すなわち死を求めることに等しい。ルシュツィンスカが “in Nazis Germany the desire for a pure Aryan being was nothing other than a desire for death” (51) と言うように、ナチズムにおいては個の意味、あるいは目標は死である。すなわち “A desire for immanence is equivalent to a desire for death” (Luszczynska 51) なのである。

ナンシーは人が個として死にながら、全体性において止揚され無限に生きるという考え方に対し人が有限な (finite) ものであること、または死すべき (mortal) ものであることを強調する (Luszczynska 53)。ナンシーにとって死は存在の終わりであり、意味の終わりである。それは取り返しがつかず、どこにも止揚されない。だからこそ人にとって死は “senseless meaning” を持つ。ナンシーにとって真の共同体は、この “senseless meaning” を持つ、人それぞれの “singular death” を通してしか現れない。

人はそれぞれ有限であり、死すべきものである。それこそが共同体の原点なのであり、個に内在的な意味を与える共同体が先にあるのではない。ナンシーの本のタイトルにあるように、基本的に共同体は存在に対して何もしない。すなわち無為 (仏 *désœuvrée*、英 *inoperative*) である。ナンシーは真の共同体の基礎は個ではなく、人それぞれの特異性 (singularity) にあると考える。ナンシーにとって特異性とは、人間の存在が本来有限であり死すべきものであるがゆえに他者に向かっている、あるいは開かれていることを表現するものである。端的に言えば、人間の “being” は本来 “being-with” なのである (Luszczynska 53)。それはまたジョルジュ・バタイユ (Georges Bataille) の影響の下 “outside of itself, or ecstatic”、さらに “toward an other being” と表現される。存在は本来外に、あるいは他者に向かうものとしてある。さらに “in ecstasy being is outside of itself, or relational” (Luszczynska 55) とも言い換えられる。本来 “relational” であるからこそ、存在の特異性は共同体の基礎となる。ルシュツィンスカはナンシーにとって

“The terms ecstasy, singularity, and community are so closely related that one could argue that they are indistinguishable” (56) とさえ言っている。

ルシュツィンスカはこのように特異性の概念を中心にナンシーの共同体論を要約した上でモリスンの *Beloved* を読んでいる。ルシュツィンスカがナンシーの共同体論との関連で *Beloved* に注目している点は次の四点である。

1. *Beloved* は奴隷制が人間の存在に対して本質主義の立場をとっていることを明らかにしている。その典型的な例がセサ (Sethe) に対する先生 (Schoolteacher) の態度である。先生にとってセサは “animal”、または “source of labor” に過ぎない (Luszczynska 75)。こうした態度は人間の存在の “the essentialization, reduction, and violence unto the other and themselves” (Luszczynska 76) につながる。

2. *Beloved* には “community as a non-communing relation” (Luszczynska 77) が見られる。言い換えれば、*Beloved* には個を止揚する全体性としての共同体ではなく、本来 being-with である存在において “the opening up of the space of to-ness” (Luszczynska 81) から始まる共同体が描かれている。それが端的に見られるのが小説の第3部におけるデンヴァー (Denver) と、彼女を援助する人々との関係である。デンヴァーはやせ衰えてゆく母セサと、セサを非難しながら太ってゆく姉の霊ピラヴィド (Beloved) との、世間から隔絶した三人だけの生活が維持不可能であることを悟り、とりあえず食料を求め124番地の家の外に出る。デンヴァーと彼女を受け入れるミス・レイディ・ジョーンズ (Miss Lady Jones) との間には、他者に向かうこと (to-ness)、あるいはジャック・デリダ (Jacques Derrida) の言う歓待 (hospitality) が見られる (Luszczynska 81)。

3. 妻を白人の主人の息子に奪われたスタンプ・ペイド (Stamp Paid) は、妻に帰るところがなくなるからと言われ自殺を思いとどまり、それによって生涯にわたって誰にも何も借りのない状態 (debtlessness) になったとして、名前をジョシュア (Joshua) からスタンプ・ペイドに改名する。スタンプ・ペイドは誰にも借りがなくなったことから、かえって他者に対してその借りのない状態を広めること (extension) を自らの義務と考えるようになる。彼は自分が生き続ける決心をしたことを “gift” (quoted in Luszczynska 82) とも呼び、生涯を通じて他の黒人にもその “gift” を分け与え、借りのない状態を広めることを自らに課す。スタンプ・ペイドにとって “Living is extending”

(Luszczynska 88) である。この他者へ向かうスタンプ・ペイドの“extending”に、ルシュツィンスカはナンシーの言うエクスタシーを見る(87)。

4. 小説の最後で 30 人の女性たちが 124 番地を取り囲み、歌う。この歌に特に意味はなく、むしろただの音に過ぎないが、だからこそルシュツィンスカは“the meaningless sound is the speaking of being or community” (89) なのだと言う。この意味のない歌は“a singing toward” (Luszczynska 88) であり、“the sound cannot be received in the sense of recuperation of totalization” (Luszczynska 88)、つまり全体性によって止揚されない。ルシュツィンスカは“the singing itself indicates an event of Nancian community” (Luszczynska 90) と指摘する。

このようにルシュツィンスカはナンシーから得た共同体論を、上記四点において *Beloved* に応用している。これら四点はそれぞれ妥当なものである。しかしルシュツィンスカの読み方は全体としては十分とは言えない。というのも、ルシュツィンスカは *Beloved* の核心にあるエピソード、すなわちセサが自分の子を殺すエピソードを説明していないからである。このセサの行為はナンシーの共同体論の核心、すなわち従来の個人主義の個という概念に対してナンシーが主張する存在の特異性という概念によってこそ、理解されるべきものである。ルシュツィンスカはこの点を見逃している。さらに殺される子の死の意味についても特異存在の死として理解されるべきだが、ルシュツィンスカはこの点も見逃している。

ナンシーと同様モリスンも現代の共同体の問題が個人主義の個の概念にあることを意識している。*Beloved* においてモリスンは個人主義の個とは違う人間の姿を示そうとし、それをセサに託した。それはナンシーが個人主義における個の概念に対して特異存在という概念を対峙させたのと軌を一にする。セサとはまさにナンシーの言う特異存在である。ナンシーとモリスンの接点はここにこそ求められなければならない。だが実はここには逆の可能性もある。つまりセサの特異性がナンシーとモリスンを結びつけるどころか、逆に隔てる可能性があるのである。というのも、もしセサの特異性ということ言うのならば、*Beloved* はセサの特異性を共同体の基礎として提示するのではなく、逆に既にある共同体によって回収されるべきものとして描いているように見えるからである。つまり、*Beloved* において、セサの特異性は

ナンシーが対抗するヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) の弁証法の流儀で否定されているように見えるのである。実際、ルシュツィンスカは *Beloved* における共同体を黒人共同体に限定しながら、セサを共同体に回収させるように読んでいる。だからこそルシュツィンスカはセサを十分に論じられなかったのではないか。だがそれだけではない。ルシュツィンスカがセサを十分に論じられなかったのは、単に *Beloved* をヘーゲル的に読んでいるからではなく、ヘーゲルに対抗するキェルケゴール (Søren Kierkegaard) のように読めなかったからである。セサの特異性は *Beloved* において、最終的にヘーゲルの流儀で否定され止揚されるのではなく、むしろキェルケゴールの流儀で、媒介されない関係のまま、つまり共同体に回収されないまま終わるのではないか。アブラハムがその特異性のゆえにユダヤ民族にとって父なるアブラハムとなったように、セサもその特異性のゆえ共同体に対し母なるセサとなるのではないか。<sup>1</sup> ただしこの場合の共同体とはもはや黒人の共同体ではない。それが誰の共同体なのかをあらかじめ言う必要はない。ルシュツィンスカ自身、“Identifying this always-already way is problematic since in identifying and naming we invariably run the risk of totalizing, making community into a work or project, or attempting to operate the inoperable” (90) と言っている。にもかかわらず、ルシュツィンスカは黒人の共同体の機能について論じてしまっている。だがセサの特異性と共同体の関係を論じるならば、まずセサの特異性を真の特異性として、すなわちキェルケゴールの言うような単独者の特異性として論じなければならない。本論はその試みである。

## II.

セサがした行為は周囲の黒人共同体に理解されなかった。セサもまた、釈放されて戻って来た後、特に周囲の理解を求めず、開いた溝が広がるに任せた。義母ベイビー・サッグズ (Baby Suggs) の葬儀でも、家に上がろうとしない弔問客に対し、セサは彼らとともに賛美歌を歌わず、また互いに互いの料理に手を付けなかった。第2部の最初の章で、デンヴァーとビラヴィドと三人で世間から隔絶した生活を営むようになったセサは、ベイビー・サッグズの住む124番地に身を寄せてから先生らが現れるまでの28日間を、“The twenty-eight days of having women friends, a mother-in-law, and all her

children together; of being part of a neighborhood; of, in fact, having neighbors at all to call her own” (204) と呼び、その後、すなわち事件の後の 18 年間で、“eighteen years of disapproval and a solitary life” と呼ぶ。その「孤立した生活」は、ポール D が現れ、彼といる時に限り黒人達が “tentative greetings” をしてくれるようになり終わったかに見えたが、ポール D がいなくなるとまた元に戻ってしまう。セサは “Was that the pattern?” (204) と問い、自分の人生に何か不思議な力が作用しているのを感じる。ここで描かれているのは秘かに神と対話するセサの姿である。後述するように、セサはキェルケゴールが『畏れとおののき』(*Frygt og Baeven*, 1843) で描いたアブラハムと同様、周囲から隔絶した特異な存在として神を信仰している。セサとしても周囲との関係が気にならないわけではない。しかし彼女が最も気にしているのは神との関係である。だからこそセサは自分の人生の “pattern” を、“Well, if that’s the way it was—that’s the way it was” (204) と肯定する。セサが自分の子を殺したのも神と対話しながらである。だからこそ彼女の態度は異様に超然として見えたのである。

周囲がセサの行為を否認した理由は、セサが子供を殺したこと自体にあるのではない。保安官に連行されるセサを見ながら隣人達は、そのあまりにも堂々とした態度に驚く。第 18 章で語り手は、その時の周囲の声を “Was her head a bit too high? Her back a little too straight?” (179) と代弁する。さらに語り手は、もしセサの態度がそのようでなかったら、セサは黒人の共同体に受け入れられていただろうと推測する。

Otherwise the singing would have begun at once, the moment she appeared in the doorway of the house on Bluestone Road. Some cape of sound would have quickly been wrapped around her, like arms to hold and steady her on the way. As it was, they waited till the cart turned about, headed west to town. And then no words. Humming. No words at all. (179)

語り手の言うように、もし「そうでなかったら」、例えば、もしセサが先生らの姿を見て、パニックになって自分の子を殺し、さらに自分のしたことに驚き、泣き喚いていれば、黒人達はそれを表現する歌を歌っていただろう。し

かしセサはそのようなパニック状態で子供達を殺そうとしたのではない。セサは神と対話しながら、その自覚を持って子供達を殺そうとしたのであり、だからこそ止められた後も堂々としていた。

セサにとっては自分自身の行為そのものが奇跡である。スタンプ・ペイドに事件当時の写真入りの新聞の切り抜きを見せられたポール D が、それが本当にセサなのかどうか彼女に尋ねた時、セサは真相を話す前に、その背景として彼女が感じていた “the size of the miracle; its flavor” (190) について話す。

I did it. I got us all out. Without Halle too. Up till then it was the only thing I ever did on my own. Decided. And it came off right, like it was supposed to. We was here. Each and every one of my babies and me too. I birthed them and I got em out and it wasn't no accident. I did that. I had help, of course, lots of that, but still it was me doing it; me saying, *Go on*, and *Now*. Me having to look out. Me using my own head. But it was more than that. It was a kind of selfishness I never knew nothing about before. It felt good. Good and right. I was big, Paul D, and deep and wide and when I stretched out my arms all my children could get in between. I was *that* wide. (190)

確かにここでは “I” が強調されている。しかし、それはいわゆる市民社会における個としての私といったようなものではなく、奇跡の享受者としての私である。したがってセサが言う “selfishness” を、自分本位、利己、自己中心性、自律、などと解すると、セサを誤解することになる。セサは自分がやったことを “it came off right, like it was supposed to”、あるいは “no accident” として感じている。セサはまた多くの “help” があったことを認める。<sup>2</sup> セサの言う “help” とは、具体的にはデンヴァーの出産を手伝った白人の娘エイミー (Amy) であり、オハイオ川を船で渡してくれたスタンプ・ペイドであり、川を渡った後、124 番地まで連れてきてくれたジョン (John) とエラ (Ella) のことである。ただしセサはこうした “help” に受身的に関わったわけではない。“help” 自体がセサにとっては奇跡である。セサはつねに自分が奇跡に能動的



に関わったことを強調する。これらの“help”の中で最も重要なのがエイミーである。エイミーはセサがデンヴァーを出産するのを手伝った人物だが、セサはこのエイミーを通して神の存在を強く意識するようになる。だからこそセサはエイミーの姓をもらって、奇跡的に生まれた子をデンヴァーと名づける。セサはデンヴァーの出産という出来事の背後に神を感じた。しかし、その神が起こした奇跡の中心には、自分の子供達を逃がそうという彼女自身の意志があったのだと言う。この彼女自身の意志こそが彼女の言う“the miracle”の核心である。

セサはポール D と話しながら一言も神とは言わない。だがデンヴァーに彼女の出産の経緯を話した時には、確かに神と言っている。セサはオハイオ川の近くまで来て衰弱し動けなくなり、草むらに隠れていた。そこにエイミーが通りがかり彼女を助けるのだが、モリスンはこの出来事を奇跡に見せるため、巧みな演出をしている。セサは彼女の声を聞いた時、彼女を“a whiteboy” (38) だと思い、当然のごとくひどい目に合わされ、死ぬことを想像する。しかしセサはその想像に心の中で“No”と言い、そう言ったとたん、“a something came up out of the earth into her—like a freezing, but moving too, like jaws inside” という奇妙な感覚に襲われる。セサは近づく足音を聞きながら“well that’s where I’ll have to start God do what He would, I’m gonna eat his feet off” と覚悟を決め、待ち構える。そこに現れたのが白人の娘エイミーである。エイミーは、彼女自身鞭打たれることもあった雇い主のもとから逃がれてきたらしく、セサの背中傷を見てあっけにとられ、口癖の“Come here, Jesus”を言った後、しばらく沈黙する。当然エイミーはセサが逃亡奴隷であることに気づいたはずだが、セサのことを密告するどころか助けようとする。セサにとって彼女の前に現れたのが白人男性ではなく、エイミーのような人物であったことは僥倖であった。セサは当然の如く白人男性を予想していた。そこに彼女の予想に反して、風采の上がない白人女性の姿をした“help”が現れたのである。

エイミーはセサを近くの小屋まで誘導し、セサの足の手当をし、そこでともに一晩を過ごす。翌朝、エイミーはセサをオハイオ川まで連れて行く。川のほとりでセサは陣痛に襲われ、エイミーに助けられながら小舟の中でデンヴァーを産む。デンヴァーが生まれた時にはすでに夕方になっている。モリスンは土手に上がり薄暮に包まれて佇む二人（デンヴァーを含めれば三人だ

が)の姿を、行きずりの一人の黒人女性と一人の白人女性によって奇跡的にこの瞬間にだけこの世にもたらされた、理想の共同体の姿として提示する。

On a riverbank in the cool of a summer evening two women struggled under a shower of silvery blue. They never expected to see each other again in this world and at the moment couldn't care less. But there on a summer night surrounded by bluefern they did something together appropriately and well. A pateroller passing would have sniggered to see two throw-away people, two lawless outlaws—a slave and a barefoot whitewoman with unpinned hair—wrapping a ten-minute-old baby in the rags they wore. But no pateroller came and no preacher. The water sucked and swallowed itself beneath them. There was nothing to disturb them at their work. So they did it appropriately and well. (99-100)

“appropriately and well” という表現は二度繰り返されている。確かに“appropriately and well” に行った行為の主体は、エイミーとセサである。だが二人はそれを神の意志としてやったのである。エイミーは上で引用した“Come here, Jesus” 以外にも、“What God had in mind, I wonder” (93) を、その類似表現も含めて三度口にする。セサがこの言葉をエイミーの口から初めて聞いたのは、エイミーが彼女の背中の傷を見た時である。セサはエイミーがそう言ったのを聞いて“Good question” (94) と心の中で思う。この時セサは、背中に傷を作るようなことを白人にさせた神に対する嫌味として、エイミーの言葉を「いい質問だ」と思ったのかもしれない。しかし生まれたばかりのデンヴァーを二人で見ながら二人同時にそう思った時には、それはもう嫌味ではなくなっている。語り手は“Amy wrapped her skirt around it and the wet sticky women clambered ashore to see what, indeed, God had in mind” (99) と言う。この時、エイミーの口癖はすでにセサに感染している。

セサにとってエイミーの存在が特別なのは、エイミーこそがセサに神の意志が働いていることを直接教えた人物だからである。セサはエイミーと共に成功させたデンヴァーの出産という出来事から、神と自分の関係を確信する。この確信によってセサは「私」という特異存在になる。もちろんエイミーも

またこの行きずりの黒人女性との出来事を通して、口癖の “What God had in mind, I wonder” に対する回答を聞いたはずである。セサと同様に抑圧的な社会秩序から逃げ出してきたエイミーもまた、一人の特異存在である。モリスンが夏の薄暮の中に浮かび上がらせたのは、この二人の特異存在が人種の壁を越えてつかのま構成することになった未来のあるべき共同体の姿である。“the wet sticky women clambered ashore to see what, indeed, God had in mind” に続く文章で、二人が実際に見たものとして描かれているのは “spores of bluefern” である。

Spores of bluefern growing in the hollows along the riverbank float toward the water in silver-blue lines hard to see unless you are in or near them, lying right at the river's edge when the sunshots are low and drained. Often they are mistook for insects—but they are seeds in which the whole generation sleeps confident of a future. And for a moment it is easy to believe each one has one—will become all of what is contained in the spore: will live out its days as planned. This moment of certainty lasts no longer than that; longer, perhaps, than the spore itself. (99)

ここで使われる青シダの胞子の比喩は、つかのま現れた人種の異なる二人の特異存在で構成された共同体の、現在における儚さと未来における再現の可能性とを表現したものと考えられる。セサとエイミーとの間に現れた共同体はデンヴァーに共同で生を与えることを通して可能になったものである。セサもエイミーも生を与えたのは根源的には神であることを意識している。二人にとって生を与えるために二人が共同体を成したことは一種の神秘体験、あるいは秘儀である。このことは上の引用にあるように “you are in or near them” でなければ見えない。しかもそれは一瞬見えただけである。<sup>3</sup>

セサがせっかく生まれた子を 28 日後に殺そうとしたのも、この秘儀の延長線上でのことである。セサは追っ手の先生らの姿を見た時、神の声を聞く。もちろんポール D にその瞬間のことを語りながら、セサはそれを神とは言わない。セサはもはや “What God had in mind, I wonder” とは考えない。神はかつて彼女に the Sweet Home 農園から逃げろ、そして子供達を逃せと言っ

たのであり、その正しさはデンヴァーが奇跡的に生まれたことによって証明された。そもそも農園から逃げる事、そして子供達を逃がす事を意志したこと自体が彼女にとっては神の業であった。それは神が考えたのであって、彼女はただ従っただけである。ここでもセサが考えたのはただ “No. No. Nono. Nonono” (192) だけである。つまり、捕まるな、逃げろ、逃げという神の声を復唱しただけである。ただし追っ手が目の前に迫っており、もはや逃げ場所はない。そこでセサは子供達をあの世へと逃がそうとする。セサはこうして結果的にアブラハムがイサクにしたのと同じことをしたことになる。<sup>4</sup> すなわち愛する子供を殺そうとしたのである。さらにアブラハムとセサとの類似は、奇跡的に生まれたばかりのデンヴァーをセサが殺そうとしたことでより明確になる。イサクは子を持つことを諦めかけていたアブラハムと年老いた妻サラに、神が授けた子である。ところが神はアブラハムにそのイサクを犠牲に捧げよと、つまり殺せと命じる。セサと同様アブラハムは “What God had in mind, I wonder” とは言わない。ただ単純に神の命令に従う。セサはこの時の自分を振り返りながら自ら “Simple” (192) と繰り返すが、この単純さはアブラハムの行為の単純さとよく似ている。<sup>5</sup>

こうした神の声に単純に従うアブラハムの行為を、キェルケゴールは『畏れとおののき』で架空の著者、沈黙のヨハンネス (Johannes de Silentio) を通して、理解不可能なもの、ヘーゲル的には止揚できないものとして描いた。ヨハンネスはそれがヘーゲル的な、あるいはギリシヤ的な論理では理解できないこと、あるいはそれが逆説であることに信仰の本質を見る。信仰とはヨハンネスによれば「単独者が普遍的なものよりも高いという逆説」(キェルケゴール 78) である。ヨハンネスはさらに次のように言う。

信仰というのは、単独者が単独者として普遍的なものよりも高次の存在であり、普遍的なものに対峙する権利が認められている、しかも従属的ではなく、優越的に、という、まさにこの逆説である。だが、十分注意すべきなのは、それが、まさしく単独者が単独者として普遍的なものの下位に立った後に、いまや普遍的なものを通して、単独者として普遍的なものの上位に立つ単独者になるという、単独者が単独者として絶対的なものとの絶対的關係に立つ、という意味においてである。この立場は媒介されない。というのも、媒介

というものはすべて、まさしく普遍的なものによって行なわれるからである。この立場は現に逆説であり、そして永遠にどこまでも逆説であり続けるのであって思惟には接近不可能なものである。(ケルケゴール 79-80)

単独者であるアブラハムはヘーゲル的な、あるいは「普遍的な」理解の枠組みとは別の、「絶対的なものとの絶対的關係」の中にいる。アブラハムと神との関係は「媒介されない」、したがって理解されないものとしてある。つまりそれは秘儀である。

ケルケゴールの『畏れとおののき』を受けて、神とアブラハムとの「絶対的關係」を「オノノカセル秘儀」<sup>9</sup>として論じたのがデリダの『死を与える』(Donner la mort, 1999)である。デリダは「オノノカセル秘儀」においておののかせるものとは、「私を見る神的な視線と私自身の間の非対称性である」(デリダ 117)と指摘する。また「私たちは、私たちのために決断を下すような神の、接近不可能な秘密を前におそれおののく。にもかかわらず私たちには責任がある」(118)と言う。デリダはケルケゴールの、あるいはヨハネスの、絶対的な神への信仰論を絶対的な他者への責任論に読み替えている。だがそれによってデリダの議論はいつそうBelovedのセサに応用するにふさわしいものとなる。デリダが指摘するのは責任のアポリアである。つまりアブラハムの場合、神(絶対者)に対する単独者としての責任と、イサクや家族(普遍者)に対する倫理的主体としての責任が矛盾するのである。デリダは次のように言う。

ここに責任のアポリアがある。つまり、責任の概念を形成しようとしても、それに到達することができないおそれがある、ということである。というのも責任(もはやあえて責任という普遍概念とは言うまい)は、一方では普遍的な<sup>ジェネラル</sup>ことについて普遍者<sup>ジェネラル</sup>の前で説明したり、みずからの言動を保証したりすること一般、すなわち置き換え〔=身代わり〕を要求するのだが、他方で同時に単一性、絶対的な単独性、すなわち非-置き換えと非-反復を、そして沈黙と秘密をも要求するからである。ここで責任に関して言えることは決断にもあてはまる。倫理的なものは、語ることと同じように、置き換えへと私

を駆り立てる。このことから逆説の破廉恥さが生じる。アブラハムにとって、倫理的なものは誘惑<sup>まどわし</sup>であるとキルケゴールは宣言するのだ。だからアブラハムはそれに抵抗しなければならない。彼は道徳的な誘惑<sup>まどわし</sup>の裏をかくために黙り込む。道徳的な誘惑<sup>まどわし</sup>は、責任や自己正当化をうながすという口実の下に、彼を破滅させ、彼の単独性も、彼の究極の責任、すなわち神の前の正当化不可能で秘密で絶対的な責任をも失わせてしまうからだ。無責任化としての倫理、これは普遍的な責任と絶対的な責任のあいだの解決不可能で逆説的な矛盾である。(デリダ 127-28)

*Beloved* においてセサは追っ手の姿を見たとき瞬間に駆け出し、かき集めた四人の子供達を殺そうとする。アブラハムと違うのは実際に一人を殺す点だが、アブラハムがイサクに何も説明しようとししない点と、セサが子供達に何も説明しようとししない点は共通している。殺そうとした時だけでなく、事件の後、残された子供達がある程度大きくなってからもセサは何も言わない。子供たちだけではない。義母ベイビー・サッグズや周囲の黒人達にも何も言わない。そのせいで周囲の黒人達は、上述したように、「彼女の頭は少し高すぎないか？彼女の背中少しまっすぐ過ぎないか？」と感じセサを敬遠するようになり、ベイビー・サッグズもセサの行為に——表向きは白人が家の敷地に入ってきたことに対してだが——絶望し寝たきりとなり、母に疑いを持って二人の男の子はある日示し合わせて家を出てしまう。残されたデンヴァーも母のせいで周囲から孤立し、友達もなく孤独に生きることを余儀なくされる。つまりセサは絶対的他者である神に対する責任を果たした一方で、身近にいる他者に対する倫理的な責任を果たしていないことになる。

確かにセサは事件から 18 年たった今、自分が殺した子に対して、“if she'd only come, I could make it clear to her” (5) と言う。しかしセサはこれをデンヴァーの前で言う。つまりセサはこの言葉を自分が殺した子の幽霊に対して言っているのではなく、奇跡的に生まれたデンヴァーに対して言っているのである。上述したように、奇跡的に生まれたデンヴァーはイサクに当たる人物である。その意味ではセサ (=アブラハム) はデンヴァー (=イサク) に対する倫理的責任を感じ、彼女をなぜ殺そうとしたのかを説明しようとしていると言える。だがセサはデンヴァーが幽霊について “For a baby she

throws a powerful spell” (5) と言うのに対し、“No more powerful than the way I loved her” と、ただ自分の愛の強さを強調するばかりである。セサが子供達への愛を言うとき、セサは「単独者が普遍的なものよりも高いという逆説」に当たる行為をしていることになる。『畏れとおののき』のヨハネスはこのように言う。

イサクをアブラハムは全身全霊愛さざるをえない。神がイサクを要求し給えばこそ、彼はイサクを、可能ならますます深く愛さずにはいられないのである。そして、その場合にのみアブラハムはイサクを生贄として捧げることができるのである。というのも、イサクに対するこの愛は、神に対する彼の愛との逆説的対立によって、まさしくアブラハムの行為をひとつの生贄たらしめるものに他ならないからである。しかし、人間的に言って、アブラハムが自分を他人にまったく理解してもらえないということ、このことが当の逆説における苦悩と不安である。アブラハムの行為が彼の感情との絶対的矛盾の中にある瞬間にのみ、その場合にのみ彼はイサクを生贄にすることができる。彼の行為の現実性とは、彼を普遍的なものに帰属せしめる当のものであり、そして、そこにおいては、彼は殺人者であり、かつどこまでも殺人者なのである。(キェルケゴール 105-106)

セサは子供達を愛している。つまりセサは普遍者に従属している。だがその子供達をセサに与えたのは神である。つまりセサはもともと神との絶対的関係の内にあり、普遍的なものには従属しない単独者である。確かにセサは殺した子供への愛を言うが、彼女はデリダが言うようにそれが神の「無限の愛の贈与」と絶対的に非対称的であることを知っている。セサは無限の愛を贈与する神への愛と子供への愛とが逆説的対立する中で、絶対的には献供、普遍的には殺人という行為に及んだのである。セサは神への愛ゆえに子供達全員を殺そうとしたのであり、おそらくその中心は最後に殺そうとしたデンヴァーである。それは、上述したように、デンヴァーこそがセサに神の無限の愛を意識させた子供だからである。デンヴァーが生まれて以来、セサは常に絶対的なものへの責任を普遍的なものへの責任に対し優先するようになってきた。殺人はその一つの結果である。

『畏れとおののき』においてアブラハムが神との関係を優先し、父は息子を愛すべし、という倫理的責任を「倫理的なものの目的論的な停止」(ケルケゴール 77、80) によって停止したのと同様に、セサもまたビラヴィドへの、母は子供を愛すべし、という倫理的責任を停止する。『畏れとおののき』ではそのアブラハムによって停止された普遍的(倫理的)責任は停止されたままである。だが *Beloved* においては、それを殺されかけたデンヴァー自身が引き受けることになる。いたずらはするが姿を見せない姉の幽霊についてセサが「もしあの子が姿を見せたら、はっきりさせてあげられるのに」と言った時、デンヴァーは既に母がかつて自分を殺そうとしたことを知っている。デンヴァーは六歳の時、一時的にレイディ・ジョーンズの私塾に通ったことがあったが、同じ塾に通う男の子ネルソン・ロード(Nelson Lord) からかつて母が殺人を犯したことを知らされる。ロードは“Didn't your mother get locked away for murder? Wasn't you in there with her when she went?”(123) と言ったのだ。デンヴァーはその後しばらく母にその真偽を確かめかねていたが、それは最初の問いのせいではなく、二番目の問いのためだったと言う。それは事件の後、あたかも共犯であるかのように母とともに牢屋にいたデンヴァーが、殺された姉に対し負い目、すなわち倫理的責任を感じたためと思われる。ロードに言われるまで、デンヴァーは幽霊のいたずらをさして気にしてはいなかった。だがロードに言われ、さらに母に真偽を確かめた後、デンヴァーは“From then on the presence was full of spite”(122) と言う。母に確かめたことで、殺された姉の幽霊はデンヴァーの姉への負い目を投影したものとなる。母は子供全員を殺そうとしたが、結果的に長女一人だけを殺すことになった。つまり殺された長女は、デンヴァーの身代わりとなって殺されたことになる。デンヴァーはそこに負い目を感じざるを得ない。

デンヴァーとともに、*Beloved* にはもう一人、セサが停止した倫理的責任を引き受けた者がいる。殺された長女自身である。彼女はビラヴィドという名の女性としてセサのところに帰ってくる。そして彼女一人を殺したことでセサを責めるようになる。長女が他の家族の身代わりになったのは結果的にそうだったのであり、セサが意図してそうしたのではない。セサが子供達を殺そうとしたのは、神の声をセサがとっさにそのように解釈したからである。とにかく逃げろという内なる声に対し、セサがとっさの判断であの世へ逃げるしかないと解釈したのである。結果的にセサは長女を殺し、次女であるデ



ンヴァーを殺しそこねたわけだが、そこにセサのデンヴァーを最後にしたいという潜在的な願望が働いたかどうかは別として、結果的に長女だけを犠牲にしてしまった。確かにセサはデンヴァーをも殺そうとした。しかしすんでのところでは止められ、殺さずに済んだ。これはアブラハムが今にもイサクを刺し殺そうとした時に、神の使いによって止められたのと似ている。長女の時にはその神の使いは現れなかった。ただし今になって、殺した長女はピラヴィドと名乗る女性として帰って来た。これは『畏れとおののき』において、アブラハムによるイサクの受け取り直しと言われる事態とよく似ている。ケルケゴールはヨハネスにこう言わせている。

われわれはイサクが本当に捧げられたとしよう。アブラハムは信じた。彼は自分がいつか来世において祝福に与かるだろうと信じたわけではなく、ここ現世において幸福になれるだろうと信じたのである。神は彼に新しいイサクを与え給うことができた。生贄として捧げられたイサクを蘇らせ給うことができた。アブラハムは背理なもの力によって信じた。なぜなら、人間的打算の一切は、実はとくに差し止められていたからである。(ケルケゴール 50)

結局アブラハムはイサクを殺さずに済んだ。しかしアブラハムはそれを当てにしていたわけではない。アブラハムは一切人間的打算をせず、本気でイサクを殺そうとした。だからこそ神はアブラハムに新しいイサクを与えた、とヨハネスは言う。このだからこそがアブラハムの頭の中になかったからこそ、イサクはアブラハムに返された。ピラヴィドも同様である。セサはとっさの判断で子供達全員を殺そうとしたのであり、止められなければ全員を殺していた。だが結果的に長女だけが死に、他の三人を完全に殺す前にセサは止められた。ところが殺した長女も帰ってきた。確かにこれは結果に過ぎない。だがセサはそれをもともと「背理なもの力」によって信じていたはずである。セサは絶望しながら殺そうとしたのではないからだ。もし絶望していたのなら周囲の黒人達を呆れさせたあの堂々とした態度はありえない。「背理なもの力」によって信じたセサは周囲から理解されず、共同体からの孤立を招く。しかしセサはそのことで苦しんではいない。ヨハネスの言うようにセサはあの世での祝福ではなく、あくまでも現世での幸福を信じた。

だからこそ逃げてきたのであり、子供たちを逃がそうとしたのである。これは絶対者との関係を踏まえたセサの絶対的な論理である。したがって倫理的には理解されない。“Beloved wasn’t interested” (284) とあるように殺された長女はセサの話に興味を示さない。彼女はあくまでも自分を殺したことの倫理的責任をセサに問う。

このように *Beloved* においてデンヴァーとピラヴィドは倫理的なものを代表している。このことは二人の共同体との関わり方にも表れている。デンヴァーはかつて家を抜け出しレイディ・ジョーンズの私塾に通い、そこでネルソン・ロードから母の殺人のことを知らされる。つまりデンヴァーはそこで初めて家の外の論理、共同体に共通の論理に触れる。デンヴァーはその外から得た論理を家に持ち込み、母の論理を疑うようになる。さらにデンヴァーは小説の最後で、セサとピラヴィドとデンヴァーの三人だけの閉塞した生活を打開し、外の共同体との関係を回復するという重要な役割を果たすことになる。一方でピラヴィドは過去において奴隷として死んで行った黒人全てを代表している。冷蔵小屋の暗闇の中で話しながら、ピラヴィドはデンヴァーに対し、自らの視点を奴隷船の中の一人の奴隷の視点に重ねて見せる。さらに向こうに自分の顔が見えると言う。これは奴隷船の中にいたセサの母のことであると思われるが、こうしてピラヴィドは自分がセサの母の世代、すなわち奴隷船でアフリカから連れて来られた世代の記憶を持つ者であることを仄めかす。

ピラヴィドは黒人の共同体において、奴隷として悲惨な死に方をした者のグループを代表する。ピラヴィドは殺された。しかしピラヴィドの死は共同体によって回収され、倫理的な意味を与えられる。これは本論の冒頭で見たように、ピラヴィドが彼女自身の“singular death”を死なず、意味のある死、すなわち共同体において理解可能な個としての死を死に、自分の死を失ったことを意味する。こうした死においては個の死はすぐに共同体によって意味を与えられ、共同体における一つの働きへと止揚される。こうしてピラヴィドは共同体において無限に生きることになる。ピラヴィドが蘇ったセサの長女として現れるのは、彼女が共同体における一つの意味、あるいは働きとして無限に生きていることの表現とも取れる。ナンシーはこうした個の共同体への止揚の典型をナチズムに見た。*Beloved* もまた小説の献辞として記された“Sixty Million and more” (xi) という犠牲者の数の連想によってナチズム

に言及する。ナチズムの下で国家のために自らの命を犠牲にした者達は全体的性において永遠に生きる。同様にナチスによって強制収容所で殺されたナチズムの犠牲者も、犠牲者という意味において永遠に生きている。彼らはナチズムを糾弾する役割を与えられ、倫理的なものという意味を永遠に生きる。ピラヴィドもまた共同体において、奴隷制を糾弾する倫理的な役割を担う。いずれにせよ彼らは皆一様に、死んだ後も犠牲者として共同体によって与えられた意味を生きており、死ぬべきものとしての有限性、また特異存在の死の“senseless meaning”を奪われている。

### III.

*Beloved*において普遍的なもの（倫理的なもの）と絶対的なものは互いに相容れない。つまりセサの行為は共同体には受け入れられず、セサもまた共同体を受け付けない。だが*Beloved*の結末は一見、セサが共同体に受け入れられたかのように見せている。ボドウィン（Bodwin）を先生と錯覚し襲いかかろうとしたセサを、デンヴァーとエラを中心とする黒人の共同体の女性たちが止める。このような積極的な関与の仕方は、かつて先生が現れたとき、誰もセサに知らせようとしなかったのとは対照的だ。もっとも前回セサは先生を殺そうとしたのではなく、子供たちを殺そうとしたのだった。つまり二回目の出来事は一回目の厳密な反復になっていない。これは共同体がセサを受け入れていることを強調するためのプロット上の仕掛けと思われる。さらにそれはピラヴィドが現在の共同体に拒絶されたことを強調するためでもある。もともと共同体が124番地を訪れたのは、ピラヴィドからセサを救うためである。彼女たちはセサの子殺しを認めたわけではないが、殺された娘がその母に復讐することを認めたくなかったのである。もしセサが二回目で一回目を反復し、娘であるピラヴィドを——すでに死んでいるとは言え——再び殺そうとしていたら、共同体はどう反応していただろうか。もちろんセサが再び人殺しをするのを黙って見ているはずもないから、当然止めに入っていただろう。だがそれでは二回目が一回目の単純な反復のようになり、共同体がピラヴィドよりもセサを選んだことが見えにくくなる。もっともこの選択は一方向的なもので、共同体がセサを受け入れただけである。それに対するセサの反応は、実は描かれていない。

これはセサとポールDとの関係についても言える。セサの子殺しを非難し、

一度は 124 番地を去ったポール D だが、ピラヴィドが去った今、セサとの関係を再開させるべく戻ってくる。共同体と同様、彼もまたセサを受け入れられるようになったらしい。ポール D は “wants to put his story next to hers” (322) と望む。そしてセサに “You your best thing” と論ず。二人は一見繕りを戻したかのように見える。しかしここでもまた関係は一方的である。“His holding fingers are holding hers” とあるだけで、セサの方から指をつかみ返しているわけではない。さらにセサは “You your best thing” というポール D の言葉に対し、“Me? Me?” と疑問符付きで答えている。セサがポール D の言葉を受け入れられるはずがない。彼女にとって最も大切なものは彼女自身ではないからだ。セサは絶対的なものとの絶対的關係の中にいる。彼女にとって最も大切なのは絶対者、すなわち神である。もしその次があるとしても、それはやはり彼女ではない。それは彼女が愛したがゆえに神の声に従って殺そうとしたデンヴァーである。したがって自分の物語を彼女の物語と隣に置きたいと望むポール D の望みは叶えられない。彼女の物語は秘儀であり、ポール D のそれとは並べることができない。

彼女の物語が何であるかについては、小説の終結部で繰り返される “It was not a story to pass on” (323-24) が暗示している。確かに “pass on” には物語を「伝える」の意味だけでなく、自動詞的に「通り過ぎる」の意味があり、その場合この文章は「それは忘れ去られるべき物語ではない」の意味に取れる。だがこの物語がセサと絶対者の関わりについての物語だとすれば、この文章はどちらの意味に解しても同じことになる。つまりこの物語は秘儀なのだからもともと伝えようがなく、伝えられない以上忘れられることもない、という意味である。

### 注

1. メイ・ヘンダースン (Mae G. Henderson) は Sethe という名は創世記に出てくるアダムとエヴァの四番目の子 Seth (ヘブライ語で “granted” または “appointed” を意味する) を思わせると言う (96)。さらにヘンダースンは Seth はエジプトの “confusion” の神であり、“beyond or between the boundaries of social definition” に位置づけられる存在であると言う (105)。
2. セサの住む 124 番地が旧約聖書の詩篇 124 に由来していることはよく

指摘されるが、ナンシー・バーコウィッツ・ベイト (Nancy Berkowitz Bate) はここでの “help” が詩篇 124 の “Our help [is] the name of the Lord” に由来すると指摘する (36)。

3. キャロリン・ミッチェル (Carolyn A. Mitchell) もここに一種の理想の共同体の現れを見ている。ミッチェルはセサとエイミーが一つのキリストの化体 (transubstantiation) としての共同体を成していると指摘する。Mitchell はこれを “the co-joining of Sethe and Amy Denver into a community of two, both now realized as the Christ who ‘lives and dies’ anew in each moment of human suffering” (177) と表現する。
4. ベイトはセサを神と格闘したヤコブのようだと指摘しているが、アブラハムとの比較はしていない (Bate 39)。またベイトは犠牲となったピラヴィドを十字架上のイエスと比較しているが、イサクとの比較はしていない (45)。
5. イヴェット・クリスティアンセ (Yvette Christiansè) は *Paradise* について論じながらアブラハムとの比較を行っている。その中で *Beloved* にも言及し、セサはわが子を殺すことで “unlike Abraham in Derrida’s reading, takes public responsibility” (105) であると述べている。これは本論の立場とは相容れない。
6. ちくま学芸文庫版『死を与える』の訳者廣瀬浩司は、デリダの *Donner la mort* の原文にある “*mysterium tremendum*” を「オノノカセル秘儀」と訳した。廣瀬によれば “*mysterium tremendum*” はルドルフ・オットー (Rudolf Otto) の『聖なるもの』 (*Das Heilige*, 1917) で用いられた言葉だが、ここではケルケゴールの『畏れとおののき』との関連を明確にするため「オノノカセル秘儀」と訳したと言う (デリダ 253)。

### 引用文献

- Bate, Nancy Berkowitz. “Toni Morrison’s *Beloved*: Psalm and Sacrament.” *Toni Morrison and the Bible: Contested Intertextualities*. Ed. Shirley A Stave. New York: Peter Lang, 2006. 26-70.
- Christiansè, Yvette. *Toni Morrison: An Ethical Poetics*. New York: Fordham UP, 2013.
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

- Henderson, Mae G. "Toni Morrison's *Beloved*: Re-Membering the Body as Historical Text." *Toni Morrison's Beloved: A Casebook*. Ed. William L. Andrews and Nellie Y. McKay. Oxford: Oxford UP, 1999. 79-106.
- Iyasere, Solomon O., and Marla W. Iyasere, eds. *Understanding Toni Morrison's Beloved and Sula: Selected Essays and Criticisms of the Works by the Nobel Prize-winning Author*. Troy, New York: Whitston Publishing Company, 2000.
- Luszczynska, Ana M. *The Ethics of Community: Nancy, Derrida, Morrison and Menendez*. London: Bloomsbury Academic, 2011.
- Mitchell, Carolyn A. "I Love to Tell the Story": Biblical Revisions of *Beloved*." Iyasere and Iyasere 173-89.
- Morrison, Toni. *Beloved*. 1987. New York: Vintage, 2004.
- Page, Philip. *Dangerous Freedom: Fusion and Fragmentation in Toni Morrison's Novels*. Jackson: UP of Mississippi, 1995.
- Powell, Betty Jane. "will the parts hold?": The Journey Toward a Coherent Self in *Beloved*." Iyasere and Iyasere 143-54.
- キェルケゴール、ゼーレン『畏れとおののき』（尾崎和彦訳）。『原典訳記念版 キェルケゴール著作全集 3（上）』福岡、創言社、2010。
- デリダ、ジャック『死を与える』（廣瀬浩司訳）。東京、筑摩書房、2004。