



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 記憶と弁証法 : 記憶と想像力の政治経済学批判序説<br><1>  |
| Author(s)    | 野尻, 英一  |
| Citation     | 大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2021, 47, p. 205-224                                      |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://doi.org/10.18910/79076">https://doi.org/10.18910/79076</a> |
| rights       |   |
| Note         |   |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

記憶と弁証法  
——記憶と想像力の政治経済学批判序説〈1〉——

野 尻 英 一

目 次

- 零. 前提
- 一. 哲学の課題 — 弁証法の解体
- 二. 始まり、の手前 — アウグスティヌス
- 三. 夢または白昼夢と構想力、および時間① — 中世、デカルト



## 記憶と弁証法

—記憶と想像力の政治経済学批判序説〈1〉<sup>1)</sup>—

野 尻 英 一

私たちハ、何か大事ナコトヲ、知ッテイタノダ。  
ケレドモ私たちハ、ソノコトヲ、忘レテシマッタノダ。

## 零. 前提

原理的な観点から言えば、〈未来性〉や〈間主観性〉の成立は一つの結果にすぎず、しかも錯覚、もしくはかんちがいと言ったほうが適切であろう、一つの心理的な効果にすぎないと言えるはずだ。しかし私たちの発揮している人間的諸能力のうち、そのような効果を実感を伴って成立させる類の〈力〉があるのは、確かなことである。空間的に言えば、この力は〈社会〉と呼ばれるものを一つの効果として生み出すし、時間的に言えば、〈歴史〉と呼ばれるものを一つの効果として生み出す。さらに言えばこの力は、その二者を動的な構造を持ったものとして生み出している。この力は〈他者〉を自己として〈理解する〉ことを可能とし、この〈理解〉という錯覚、もしくは虚構が、動態性という私たちの現実性を生み出す。私たちの〈現実性〉とは、フィクショナルな、虚構的な現実である。〈理解〉という名のかんちがいはこのように恐るべき効果を現に生み出しているが、その効果のなかには、〈過去〉という他者の自己化も含まれている。このような力のことを哲学では、ある時期から〈構想力〉と呼ぶ<sup>2)</sup>。

## 一. 哲学の課題 — 弁証法の解体

私たちはときに、自分たちの未来が遥かなる過去にあったかのような幻想を構成することがある。あるいはいま経験しているこの現在がすでに経験されたものであるという感覚を持つことがある。未来が過去である、現在はすでにあつたことである、とは矛盾した物言いである。そうした時間や記憶の感覚の擾乱というものは、人間の意識におけるマイクロな経験としてはそれほど珍しいものではないかも知れない。ところがそうした感覚の経験を描く文化表象が広範な人気を獲得し、商品として大量に生産され消費されるとなると、そこには何か社会歴史的な構造があると考えられてよい。そういうファンタジーは、実際にはそれであるとは言われないうまに、また特に哲学的な概念によって指摘されないままに、たとえば現代日本における大衆文化の諸相において多く遂行され広く流通の形態を得ている現実がある。時間や記憶の擾乱をもし一人の人間が強く持続的に感覚するとなると、それは「解離」とされ、精神病理の兆候として扱われること

になるだろう。多くの人がそうした感覚を表現する文化表象を好んで消費する場合には、それは病理とは呼ばれない。第一に病理とはマイナーなもののことを言うのであるし、第二に当事者が苦痛や混乱や生活における困難を伴わずにある種の幻想を好み、それに固着する場合には、それは適応であると言えるからだ。フレドリック・ジェイムソンは、文化表象における象徴とは私たちが現実界の水準で経験する解決不可能な矛盾の想像的解決であると定式化している。つまり私たちがマイクロな時間や記憶の擾乱の表象を好んで消費する傾向、私たちの白昼夢は、私たちが歴史的、社会経済的な水準で経験している構造的な問題を想像的に解決するための表現であるということになる。

そうした幻想の諸相の具体について述べる前にその重要性について述べておくことが必要だろう。具体相を述べてしまうと、却ってその事例としての近さゆえにそのような事態が成り立っていることの重要性が看過されてしまうかも知れないからである。この理由により本考察で具体例が出てくるのは、後のこととなる。しかしこのような事態がありふれた日常的なこととして成り立っていることが、すなわちそれが重要であることの理由でもある。

未来が過去にあったという類の発想は、本来哲学的には重要視されてしかるべきものである。そこにおいては、これから来たるべきものがすでに来たものであった、まだ経験されていないはずのことがすでに経験されていたことであった、という矛盾した事柄が考えられているからである。なぜそのようなことが起こるのか。

いわばそこには、真の意味での〈弁証法〉がある。仮にそれが現代において日常にありふれたこととして成り立っている側面があるとするのならば、現代とは、哲学的に考えて恐るべき時代であると言わなければならない。ある意味では〈事態としての哲学〉が完成していると言えるのが、現代である。日常としての形而上学と言ってもよい。しかしその〈事態〉の成立を把握するためには、却ってこのような事態が新奇な経験として経験された〈始まり〉の場所に立ち戻ってみるのが好都合であろう。このようなことを言うのは、もし〈事態としての哲学〉というものがすでに成り立っているのが事実だとするならば、次に哲学が試みるべき課題は、その〈事態〉の解体の可能性に他ならないと考えるからである。つまり目指されるべきは、弁証法の解体であり、哲学を終わらせることである。そして終わりを考えるためには、〈始まり〉が考察されなくてはならない。

## 二. 始まり、の手前 — アウグスティヌス

しかし〈始まり〉への遡行の前に、その一歩手前に遡行しておこう。

一歩手前とは、アウグスティヌス（三五四—四三〇）のことであり、彼の記憶論である。

アウグスティヌスは、『告白』（四〇〇年前後）において、「記憶」という「奥の院」について語っている〔告白一〇・八〕<sup>3)</sup>。彼は人間の記憶を「驚くべき力」と語り、広大な広間、宝庫、奥深い内室であるとして、その神秘を讃えている。「それは得体の知

れない 何か恐るべきもの、深遠で、無限で、多様なものです」[告白一〇・一七]。そして「記憶の記憶」というものがあり「忘却の記憶」さえあることの不可思議について語る。しかし一方で、アウグスティヌスは、記憶の力は偉大であるけれども、神に至るためには、自分はこの自分の力であるところの記憶を超えなければならないと考えている。「わたしは記憶と呼ばれる、このわたしの力をも超えて行こう。甘美なる光よ、あなたの許に達するために、わたしはこの記憶の力を超えて行こう」[告白一〇・一七]。単純な記憶の能力は獣でさえ持っているのだから、獣と違う人間である私はこれを超えて進まなければならない、とアウグスティヌスは考えている。また普通の意味での記憶とは、この地上の生活についての記憶であり、そのような物体的な事物の「心象」や「情念」についての記憶、つまりそれが〈私〉というものの総体であるけれども、そうしたものの中に神を見出すことはできないとも考えている。つまり彼の課題は、「奥の院」のさらに奥に至ることなのである。

と同時に、記憶の外にあるのなら、神はいったいどこにあるのか、どこに見出すことができるのか、と彼は自問せざるを得ない。一度、神を知れば、すなわちひとたび回心を行い信仰の道に入れば、神は私の記憶のうちに入り、私は神を忘れることがない。私はいつでも神を私の記憶のうちに見出すことができる。だが本当にそうだろうか。それはいったい記憶のうちのどの部分においてなのか。「しかし、主よ、あなたはわたしの記憶のなかの、何処に留まっているのですか」[告白一〇・二五]。これに対する彼の答えは、興味深い。彼は記憶という「奥の院」のさらに奥に到達するために、幸福についての論証を行なう。だがその前に、アウグスティヌスはもう一つ小さな、けれども興味深い論証を行なっている。それは私たちはたとえ或ることについて忘れてしまっても、そのことを覚えているということについてである。つまり忘却したが忘却していない記憶についてである。

たとえば私たちは、たとえいま或るものを見失っていたとしても、そしてその見失っていたこと自体を忘れていたとしても、誰かによってそれを差し出されたならば〈ああ、それは私の失くしたものです〉、〈私の捜していたものです〉とそのとき思い、それを認知することができる。つまり私たちには、忘却していながら忘却していないということがある。何か大事なことを忘れてしまった、という感覚の中で過ごし、しばらくしてからそのものに出会ったときに、それであると思出すことは、よくあることである。「じっさい、わたしたちは忘れたことを記憶しているなら、わたしたちはまだ完全には忘れていません。ですからわたしたちは全く忘れてしまっていたら、失ったものを探すことは出来ません」[告白一〇・一九]。このように彼は、人間は忘れたことを記憶しているものを探し求める存在であることを述べる。これが彼の小さなほうの論証である。

さて次に、彼の行なう幸福についての論証である。私たちはみな幸福を求める。幸福であることを求めない人間はいない。幸福であることを求めるということは、私たちは幸福について知っているということである。知らないものを求めることはできない

からである。知っているということは、それが記憶の中にあるということだ、とアウグスティヌスは言う。私たちの記憶には、確かに幸福の記憶があるはずだ、でなければ私たちはそれを求めないだろう。「彼らが幸福であることを欲しているのは極めて確実です。彼らはわたしの知らない仕方です。それを知っており、それゆえにまた、わたしの知らない知識によってそれを所有しています。わたしはその知識に関して、それが記憶のなかにあるかどうか、煩悶しています。もしそれが記憶のなかにあるならば、わたしたちはすでにあるとき幸福であったのです」[告白一〇・二〇。傍点野尻]。そのような〈幸福〉の記憶があるのだとして、その記憶は、たとえばかつてアウグスティヌスが経験した歓楽の街であるカルタゴの記憶と同じように彼の心の中にあるのであろうか、いやそうではない、と彼は考える。誰もが幸福を求める。幸福を求めているかと聞かれて、否と答える者はいない。それぐらい幸福というものは、普遍的に求められている。それでは、人間というものが、みながみな普遍的な幸福を求めているかといえば、そうではない。むしろそれぞれの幸福を求めてしまっている。そして真実の幸福とは、真理を知る喜びなのに、むしろ多くの人は真理である神を知る喜びから遠ざかってしまい、幸福を求めて地上の様々な快楽に墮してしまふ。これがいわば人間の運命であるが、アウグスティヌスはこの運命からの脱却を説く。

アウグスティヌスは、『告白』第一〇巻の三〇章から三九章にかけて、詳細に、人間がどのように身体の五官や情動を通じた地上の快楽に誘惑されてしまうかを列挙し、分析している。アウグスティヌスの論証はややわかりにくい構成を持っているが、結局、彼が言いたいのは、真の喜びはそのような地上の快楽のいかなるものうちにもなく、したがって、通常の意味で記憶できるようなものうちにはないということである。「わたしは感覚によって出来るかぎり外の世界を巡り、わたし自身について、わたしの身体の生とわたしの感覚そのものを観察しました。そこからわたしはわたしの記憶の内奥に入ってきました。そこには不思議な仕方です。数えきれないほど多くの貯蔵物に満ちた多種多様な広間がありました。わたしはそれらを眺めて驚きました。そしてあなたなしにはそれらのものを何ひとつ見分けることは出来ませんでした。しかもそれらのうちのどれも、あなたではないことを見いだしました」[告白一〇・四〇]。幸福は記憶のうちにあるものではなく、神は記憶のうちにはない。少なくとも私が神を知り、神とともにある喜びを知る以前には、神は私の記憶のうちにはなかった。にもかかわらず、私は幸福を求めていたし、誰もが幸福を求めていた。このことは不思議なことである。

私は神に出会ったことがないのに神を知っていた。何らかの仕方です。過去に何事かを経験したのとは別の仕方です。神を経験していた。そのようなことはいかにして可能か。アウグスティヌスの答えは、超越的な啓示、つまり通常の経験を超えたかたちでの神による人間への働きかけによるというものだ。「わたしはあなたを知るようになるために、何処であなたを見いだしたらいいのでしょうか。わたしを超えたあなたの中以外にないのでしょうか」[告白一〇・二六]。アウグスティヌスの答えは、このようにひどく簡潔で

ある。また彼はこうも言う。「しかしわたし自身が発見者ではありません。……つまりそれをしたのはわたしの力ではありませんでした。またその力はあなたでもありませんでした」[告白一〇・四〇]。このように言った後に、アウグスティヌスの叙述は、神と人間の媒介者、「真の仲保者」であるキリスト・イエスを讃えることで、『告白』一〇巻を終える。

\*

これら一連のアウグスティヌスの叙述の展開は、どのような論理を展開していると読むべきだろうか。筆者は次のように考える。まず第一に、アウグスティヌスが、人間のもつ〈記憶〉という力の偉大と神秘に心底魅入られているのは確かである。でなければ、彼がこれだけの分量の叙述を展開する理由がない。ちなみに彼のもうひとつの書物『三位一体』でも、人間の精神が有する記憶の能力は、人間の精神が自己自身を知る精神であることによって神の似姿であることをまっとうし、遂には神における三位一体を理解するために、重要な役割を果たすことが述べられている<sup>4)</sup>。つまりアウグスティヌスは、〈記憶〉＝〈構想力〉の作用が自己意識としての構造をもつ人間精神の成立に重要な役割を果たしていることを早くも認識しており、かつそのことが何らかのかたちで神と私たちとがつながるための力として機能していることを直感している。

しかしアウグスティヌスの思想の特徴として、神とのつながりの直接性を、禁欲的に避けるということがある。まさにアウグスティヌスの時代に、正統教義としての三位一体論が成立しつつあり、彼自身もそれについての理論を著している。アウグスティヌスにおいては、神についての直接的な記憶や神とともにあった幸福な生活の直接的な記憶という考え方は、注意深く退けられなければならなかった。私たちはみな幸福を求め、真実を求める。つまり神を求める。しかしそれは神と私とが以前に、実際の過去において接触したということではない。もし私たちが神についての記憶を有するという考えに陥るならば、それは異端となる。だから神は記憶を超えたものでなければならない。これがアウグスティヌスの言いたいことであつたと思われる。アウグスティヌスの論述には、おそらく、前世の記憶や聖書に記述されたエデンの園におけるアダム（とエヴァ）の幸福の記憶が何らかのかたちで直接的に私たちに継承されているという考え方を退けようとして述べられている一節がある。「もしそれが記憶のなかにあるならば、わたしたちはすでにあるとき幸福であつたのです。そこでわたしたちみなひとりひとりが幸福であつたのか、あるいは、最初に罪を犯し、そのひとにおいてわたしたちもみな死に、またそのひとからわたしたちもみな悲惨を負うて生まれてきている、あの人間のみが幸福であつたのか、については今問題にしません。むしろわたしは、幸福な生は記憶のなかにあるのかどうか、を問います」[告白一〇・二〇]。彼が人間における記憶の力に固執して論じるのは、人間精神の重要な機能であるその力に魅力を感じているとともに、この力が、すでに当時の人間たちにおいても、前世の記憶や生まれる前の記憶といった異端的な考え方をもちやす傾向があつたからではないだろうか。彼自身が若い頃にマニ教

に傾倒した時期があり、その後、新プラトン主義に触れてマニ教から距離を取るようになり、回心によってキリスト教に帰依するようになったことはよく知られている。マニ教の教義には、古代ギリシアの宗教や仏教やグノーシス主義の影響があったと考えられており、輪廻転生のような考え方も一部入り込んでいたと考えられている。

たとえばアウグスティヌスは、旧約聖書への注解において、エデンの園や生命の樹についての記述は、確かに史実についての記述であるはずだと述べている。楽園はかつて地上のどこかに実際にあった。しかしそれでもなおアウグスティヌスにとって、それらはいくまで靈的な象徴として理解されることが重要なのである〔創世記注解八・四一五〕<sup>5)</sup>。だからそれは直接的な意味では、私たちには関係がない。まちがっても生まれる以前にそこに私たち自身が住んでいたような、そのような楽園の話であるとは考えてはならない。前世における幸福な生や地上に降り立つ前の完全なる生についての記憶などというものがあると思っはならない。それは邪教に陥ることである、という主張が彼の聖書解釈の要点の一つであったのだろう。彼は『三位一体』で、はっきりとピュタゴラス学派を名指して批判し、生まれる前の生という考え方を拒絶している。「サモスのピュタゴラスは、以前地上で別の身体をもっていたときに経験したこれらのものを想起した、と言う人々がいる。また他の人は精神の中でそのようなことを経験したと伝えられているが、私たちはこんな話を全く信じることはできない。これらは虚偽の記憶であり、例えば睡眠中の経験として、私たちが全くしなかったことや見なかったことを、したり見たりしたかのように想起するたぐいのものである。そのような人々の精神は、目覚めるときでも、邪悪で人を欺く霊どものそそのかしにあったのである」〔三位一体一二・一五〕。このようにアウグスティヌスは、生まれる前の記憶のごときものは白昼夢のようなものにすぎないと断じている。と同時にまた彼は、睡眠中の夢を好ましくない虚偽の幻像として扱っている。睡眠中は、記憶が再生する心象の力が強大で、私の力によって制御できず、私が私ではなくなるからである〔告白一〇・三〇〕。

アウグスティヌスの記憶論は、異端との闘いの場であった。彼自身が、前世の記憶という考え方に一度は強く魅かれた経験があるのかも知れない。アウグスティヌスの記憶論（＝構想力論）は、粘り強く綿密な自己分析であることによって、人間の心についての、古代にしてはある種、異様とまで言える精緻な分析の過程を示すこととなり、それゆえに近代にまで影響を及ぼす射程を持つに至った。彼の人間の心についての考察が、特にその「個」と「内面性」の自覚において、近代的自我の様相を先取りしていることは、よく指摘される場所である。簡潔な思想史のラインを描きたければ、アウグスティヌスからデカルト、カントへときれいな自我論の線を引くことができるし、それとともに、記憶論＝構想力論についても、アウグスティヌスからデカルト、イギリス経験論のロック、ヒュームを経てカントへと、解れない線が引ける。

富松保文は、アウグスティヌスにおいて、すでに自分自身について内省する近代的とも言える自我の様相が見え、すなわちそこには〈私〉の発生があるという〔富松

(二〇〇三)]. 富松のアウグスティヌス解釈は、現代的な霊長類研究における他者認知や鏡像認知の知見も引くなど異色だが、興味深いのは、富松が新約聖書における「愛の賛歌」の一節「わたしたちは、今は、鏡におぼろに写ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合せてみることになる」を引きながら、神の似姿として人間の心をモデル化しようとするアウグスティヌスの試みを、自分を越えたものと出会うことによって自分の内へと返ること、つまり反照作用として見ている点である。そのように言ってしまうと、すでにアウグスティヌスの思想において、ヘーゲルにおける「主人と奴隷の弁証法」やジャック・ラカンにおける「鏡像段階論」が先取りされていたことにもなるが、そうまで考えるのは早計だろう。アウグスティヌスにおいては、人間の精神が接触して自己へと反照するところの〈他者〉とは、神である。しかしキリスト教の神は、ユダヤ教のごとき一神ではない。三位一体の神であり、私に触れてくる神である。触れてはくるが、直接に触れてくるのではない。神とは直接経験できるものではなく、だから私に神の記憶はない。記憶は私の経験したものを表象として呼び出すことができる。しかし神はそういう私の経験という有限なものを越えている。だからこそアウグスティヌスは、人間の記憶の能力の偉大さに驚嘆しながら、記憶の内容を捨象することになったわけだが、それによって記憶の能力そのものを対象化することになった。対象化した結果、記憶の力では神には到達できないのだから記憶という私の力を越えて進もう、と結論するのがアウグスティヌスである。しかしこの場合の記憶を越えるとは、表象によらずに、精神の働きそのものに注目することである。『三位一体』において彼は、人間の精神を神の似姿として捉え、父と子と聖霊の三一性と重ねて、記憶、知解、意志（愛）の三位一体構造として考えている。この場合に、記憶は全体性を捉える役割を担う。精神が自分自身を反照的に捉える力が記憶であるとされる。記憶が呼び起こす表象は過去の事柄であるが、記憶の力そのものは精神の現在性、精神が自己を精神として把握する力である。「過ぎ去ったものに関してそれを想起しふたたび考えることを得させる能力が記憶と呼ばれるように、精神が自己に現在することに関して精神を自己に現在させ、こうして自己を考えることによって知解が生じ、自己を愛することによって精神とその思考とを結合する能力が記憶と呼ばれるのは、決して理に反することではない」[三位一体一四・一一]。『告白』においては、具体的に経験したものを越えること、すなわち記憶による表象によっては捉えることができないものを捉えること、記憶を越えることが、神へと至ることだと考えられていた。つまりそこでは部分を超えた全体、有限を超えた無限へと至るためには、記憶の力が超えられなければならないことが言われていた。しかし『三位一体』においては、記憶は自己を知るための反照の能力として捉えられ、自己を三一性をもつ精神として捉えることが、神の三一性を捉えることへと接続されている。つまり記憶の力は内容から切り離され純粋化されたときに、全体性へと接触する能力であると同時に、自己を反照的に捉える能力として規定されることとなった。このことは、自己を知るためには他者の視点によるのでなければ知り得ない、という今日的な言い方をしてみれば、

不思議なく理解できることである。しかし繰り返しになるが、ここでの他者は神である。がその一方で、キリスト教の神は、他者ではあるが触れてくる他者である。だからそれは他者ではあるけれども、自己であるような他者である。聖霊を通して接触し、浸透してくる神である。ユダヤの神のように畏怖と崇高、時には絶望をさえもたらず絶対的存在として人間に対して現れる神ではなく、愛をもって接触してくる神である。こういう神が私の記憶を刺激する。

次に引用する言葉は二十世紀の思想家ミハイル・バフチンのものである。「単一の意識はそれだけでは自足的に存在しえない。私が自己を意識し、自己自身となるのは、ただ自己を他者に対して、他者を通じて、そして他者の助けをかりて開示する時のみである。……存在するとは、即ち他者に対して、他者を通じて自己に対して、存在することである。人間には彼が主権をもっているような内的な領域は存在しない。彼の全存在は常に境界にあり、自己の内面を見ることは即ち**他者の眼**を見ること、あるいは**他者の眼**で見ることなのである」[バフチン（一九八八）二五〇]。

坂口ふみは、こうしたバフチンのロシア的宗教性による接触と交感と対話の存在論に、聖霊（ Pneuma ）の位格がアクチュアリティを持っていた成立期三位一体論が、東方教会経由で現代にまで継承されていると考える [坂口（一九九九）一〇九—一一二]。東方神学は、聖霊の位格を西方よりも高く置き、神と同等に見ていた。坂口は、キリスト教義史における三位一体論の成立時期である四世紀から六世紀において問題となっていたのは、普遍との接触によって成立する個の概念であったと言う。「個」のめざめは近代だったと言われるが、それはすでに中世以前にあり、しかもそこでは上のような他者との交感を通じて自己であるところのみずみずしく生命に溢れた個の概念が生きていた、むしろ近代に至る過程で、その生命が乾涸び、単なる「意識」に還元されてしまったのではないか、と坂口は言う [坂口（一九九九）二七—二八]。個が乾涸びたということは、普遍が乾涸びたということでもある。それは個と普遍との間を流れ潤す特殊たる聖霊が乾涸びたためである。たとえばフッサールは、普遍との対概念としての個ではなく、個としての個というそれ自体アポリアであるところの場を出発点とするために、次のような言い方をせざるを得ない。「……そうした純粹自我の形で姿を現わしてきているものは、一つの**特種な** — 或る意味では、構成されたのではない — 超越物、つまり**内在的場面**の中に潜む一つの**超越物**、であろう」[Husserl (2002) 109-110. 邦訳（I-I）二四五]。ここで、現前性への内在が、必然的に超越に到らざるを得ないというアポリアに直面していることを、フッサールは悪びれずに認めている。内在が超越であるとは矛盾である。しかしこの矛盾は、すでに千五百年前にアウグスティヌスによって出会われていたし、三位一体としての神の概念を起動させるスイッチとして、〈私〉の記憶の力の秘密として、抽出されていた問題である。

正確には、聖霊は乾涸びたのではなく、ある構造にトラップされ、その自由で奔放な活動を制限されたと言うべきではないかと思う。そこから近代的な〈意識〉が生まれる。

〈意識〉とは自己の起源を知らない者のことである。その端緒が、すでにアウグスティヌスに見られる、内容を捨象された記憶の能力である。これは近代哲学の用語で言うところの「構想力」(imagination, *Einbildungskraft*)である。後に検討するように、構想力とは、確かに個と普遍をつなぐ能力である。その意味で、そこに聖霊は生きている。しかし人間精神の能力として対象化されたということは、すでに〈個〉に内蔵された能力となったということでもある。それはもはや個を超え個の以前にあって個の始まりを告げるものではない。

アウグスティヌスは、〈私〉というものの始まりの不思議の問題を解かなければならなかった。彼の解決方法は、記憶を超えて神に至ること、すなわち記憶の能力を自分自身に振り向け、自己省察によって三位一体としての神の概念に至ることだった。記憶の能力を自分自身に反照させる〈他者〉こそが、アウグスティヌスにおいては、神だった。この神が、私の記憶という奥の院の奥、記憶の底の記憶である。つまり記憶を起動する記憶である。しかしそれは本当に神だったのだろうか。

### 三. 夢または白昼夢と構想力、および時間① — 中世、デカルト

ここで夢と白昼夢と構想力について、少し論じておく。

先に見たように、アウグスティヌスは白昼夢や睡眠中に見る夢を虚偽の内容として、信仰とは無関係のものとして、退けようとしている。ここにも西欧近代人の先駆としてのアウグスティヌスの姿がある。キリスト教の正統においては、神の子イエスの後継者である教会が伝える聖書の言葉に真理があるのだから、夢や白昼夢のごときものに真理はないとするのがまっとうである。大づかみに言えば、そういうことになる。

しかしアウグスティヌスの後、キリスト教徒が夢に一切とらわれなかったということではもちろんない。ジャック・ル・ゴフの報告によれば、西欧中世初期の人間は、むしろ夢と幻影の中に生きていた。「中世の人間は、観想と象徴的思考の人間であり、見えるものと見えざるもの、自然と超自然が断絶することなく混じりあう世界に生きているので、夢の大家になる傾向があった」[ゴフ(一九九九)三八]。だが教会は平民信者の夢幻活動を厳しく取り締まった。「キリスト教会は信者に夢を追い払い、夢の意味を探らないことで、そのような罪を犯さないように要求した」。国王や国家の高官、修道士には特別に、夢の中に神からのメッセージを見出すこと、もしくは悪魔に打ち勝つことを目的に、夢を扱うことを認めた。修道院の史料には修道士たちが幻想的なビジョンに憑かれていた記録がおびただしく残る。中世盛期(十一—十三世紀)には、夢の圧力は抑え切れなくなり、教会は悪魔的な夢ではない「良い夢」ならばよいとしてその意味を認めるようになり、人々は夢の内容に耽り、熱心に夢を解読しようとするようになったという[ゴフ(一九九九)三八—三九]。

ところが近世に入り、ベーコンやデカルトが新しい学問の基礎を打ち立てる時代にな

ると、夢や白昼夢（空想）は、少なくとも知の系譜においては、低い地位を与えられるようになる。西欧の近世から近代は、夢から醒めた世紀であるとも言えるかも知れない。人間の理性能力を吟味し、その使用方法を確立することが哲学および自然科学の課題となり、その中で、夢や白昼夢は虚偽として退けられ、人間の夢見る能力については、想像力／構想力という用語で認識を構成する際の機能のみが、意義あるものとして取り上げられるようになる〔広田（一九七〇）二六七―三一九〕。

近世デカルトにおいて、夢の役割は、両義的である。彼自身はむしろ「夢の人」であったと言ってもよいくらい、夢についてのエピソードを残した人物である。彼は後に執筆される主著『方法叙説』（一六三七年）の基本的なアイデアを得た日に、強い印象を持つ三つの夢を見たという。また彼は『省察』（一六四一年）の中で、表象と外在との一致を疑い、私の経験のすべては、夢かも知れないという可能性を考えている。私がいま確かに覚醒していて眼前のことを経験しているとなぜ言えるのか、と彼は問う。また私がみずから経験したあるいは思考したと思っていることは、悪魔のような存在者（つまり神のような、人間を超越する能力を持ちながら悪意を持つ存在）によって、虚偽の夢を見させられているだけかも知れないとも考える。「そこで私は、真理の源泉である最善の神がではなく、ある悪い霊が、しかも、このうえなく有能で狡猾な霊が、あらゆる策をこらして、私を誤らせようとしているのだ、と想定してみよう。天も、空気も、地も、色も、形も、音も、その他いっさいの外的事物は、悪い霊が私の信じやすい心をわなにかけるために用いている、夢の計略にはかならない、と考えよう」〔デカルト（二〇〇二）三一〕。しかしデカルトの場合、これは方法的懐疑である。デカルトの叙述は先に進み、神の存在証明を経由することによって、自己の認識についての保証が確立され、意識の明証性（コギト・エルゴ・スム）が獲得される。そこをアルキメデスの支点としてデカルトは、人間のもつ理性的な心的能力（純粹悟性）による真理獲得の方法を構築していく。したがって彼の叙述には、確かに夢についての言及が多いことにちがいないが、それは夢の力に魅了されながらも、夢を虚偽として退け、理性能力の支配下に置くためであったと言えるだろう<sup>6)</sup>。また想像力についても、デカルトの哲学的著作において想像力の位置は「第二義的であり、純粹悟性の認識作用の補助機能とみなされているにすぎない」〔広田（一九七〇）三〇四〕。デカルトにおいて夢は、あくまで夢として、理性によって把握される現実ではないものとして、むしろ理性的現実を確固たる「囟」として浮き立たせるための「地」としての役割を演じている。

夢と現実とのかかわりということ言えば、東洋の古代や中世においては、上記とはまったく異なる考え方が見られる。古代中国の荘子（紀元前四―三世紀頃）は「胡蝶の夢」という話を語り、この現実が夢かも知れないという問題を提起したという。「むかし、莊周は自分が蝶になった夢を見た。楽しく飛びまわる蝶になりきって、のびのびと快適であったからであろう。自分が莊周であることを自覚しなかった。ところが、ふと目がさめてみると、まぎれもなく莊周である。いったい莊周が蝶となった夢を見たのだろうか、

それとも蝶が莊周になった夢を見ているのだろうか。莊周と蝶とはきつと区別があるだろう。こうした移行を物化(すなわち万物の変化)と名づけるのだ〔莊子・内篇(一九七一)八八―八九〕。この有名な「胡蝶の夢」の話は、この世の現実の一切が夢かも知れないという可能性を考えているという点では、デカルトの「悪魔の夢」と同型の思想だと言えるかも知れない。しかし、そう見えて、実は両者は大きく違うのではないか。デカルトにおいては、夢の話は、理性へと回収されていく。確かに彼はよく夢や白昼夢を見る人であったのかも知れない<sup>7)</sup>。しかし夢の虚偽に惑わされずに、むしろそれを理性能力による学問構築へと向かっていくための〈触媒〉として用いるのがいわばデカルトの思想のベクトルであるし、その後の西欧哲学の展開にそのベクトルは継承され強化される。しかし莊子にこのベクトルはない。莊子においては、夢と現実とは同等である。さらに興味深いことに、その同等な夢と現実とのあいだの移行、行き来こそが万物の変化であると言われている。すなわち世界の運動や人間の経験の本質とは何かと問えば、夢と現実との間の行き来、もしくはその重なり合いがすべてであると言われていることになる。考えてみれば、このような「移行」は、動物は経験しない。動物は現実というものにぴったりと即して生きているとも言えるし、あるいは逆に、醒めない夢を生きていると言ってもよい。どちらの言い方をしても同じである。人間だけが、夢と現のあいだを移行する。訳者の金谷治は「因果の関係は成立せず、……莊周が胡蝶であり、胡蝶が莊周だという境地」〔莊子・内篇(一九七一)八九〕が、この話の本質だという。両者が異なりつつも相即的に一つであるということが言われている。だが、なぜ、両者は異なりつつも同一なのだろうか。このことこそが、最大の問題である。このことは、アウグスティヌスにおいて論じられていた記憶の力=構想力というものの性質と重なる。記憶の力は、私自身の力でありながら、私という自己の形成、「私の始まり」にかかわる力であるがゆえに、私自身を越えているところがある。したがってそこには、異なりつつも同一であるという事態が成り立つ契機がある。私が私ではないものでありながら私であるというかたちでこそ、人間の〈自己〉は動物とは異なった立体的な輪郭を持つ動的な構造として生成する。このことを弁証法と呼ぶが、その根源の一端がここにある。

真木悠介は、『更級日記』(十一世紀)における夢についての話を引用し、現実の生を夢によって解釈し、豊かに色づけする中世の精神のありようを「彩色の精神」と名づけ、西欧近代の「脱色の精神」と対比する。『更級日記』の作者は迷い込んできた猫を飼っていたのだが、この猫がある晩、夢に出てきて自分は実はさる高貴な家柄の娘なのだと語り、いまの境遇を嘆く。以後この「姫君」の猫をなででは話しかけると、心が通じているように思えるという話である。夢を見たことによってこの作者の日常は、これまでとは異なった色彩を得た。ここでは夜の夢と昼の幻想(白昼夢)も連続している。「猫はもちろんふつうの猫にきまっているのだが、『更級日記』の作者にとって、現実のなにごともないできごとの一つ一つが、さまざまな夢によって意味づけられ彩りをおびる。夢といえ、フロイトのいき方はこれと正反対である。フロイトの『分析』にとって、シャンデ

リアや噴水や美しい飛行の夢も、宝石箱や運河や螺旋階段の夢も、現実の人間世界の心的機制や身体の部分を示すものとして処理されてしまう。フロイトは夢を、この変哲もない現実の日常性の延長として分析し、解析して見せる。ところが『更級日記』では逆に、この日常の現実が夢の延長として語られる。フロイトは現実によって夢を解釈し、『更級日記』は夢によって現実を解釈する」[真木（一九七七）一七一]。

中世十一世紀の日本においても夢はまだ、私という〈自己〉のうちに閉じこめられてはいなかった。それは西欧の中世においても同じだったのかも知れない。中世から近世への移行期に西欧社会において何が起ったのかを詳細に論じることは、ここではできない。しかし確かなことは、哲学という舞台にかぎれば、西欧近代哲学の開始者と見做されているデカルトにおいて、夢は人間の理性能力の後景に退き、構想力は認識の構成を補助する能力として位置づけられたということである。

近代になって西欧の哲学者たちは、構想力の処遇に工夫を凝らすことになった。記憶の能力、想起する能力、構想する能力は、すでにアウグスティヌスにおいても気づかれていたように、人間主体の自己認識にかかわる能力であるがゆえに、実は人間自身を越えてしまう性質を持つ。もちろんそれは人間自身の能力である。それにもかかわらず、それは「自己」を形成する能力であり、「自己」の始まりにかかわる能力であるがゆえに、自己自身を超越していると言える性質を持つ。近代となり、その力の根源を神と自己とをつなぐ「聖霊」に求めることは、もはや禁じ手になってしまった。だから工夫を凝らさざるを得なくなったと言ってもよい。（〈2〉へ続く）

## 注

- 1) 本稿は一般書籍『哲学の戦場』（那須政玄・野尻英一編、行人社、二〇一八年）所収の「未来の記憶 — 哲学の起源とヘーゲルの構想力についての断章」に加筆修正し、学術紀要掲載用にシリーズのかたちに再構成したものである。
- 2) 過去という他者の自己化という考え方について本論考は、酒井直樹『過去の声』[酒井（二〇〇二）]に多くを負う。
- 3) 「奥の院」という訳は岩波文庫の服部英次郎訳に見られる。教文館著作集の宮谷宣史訳では「深奥」である。
- 4) アウグスティヌスの『告白』と『三位一体』における記憶論の関係については[岡崎（二〇〇二）一〇九—一二三]も参照した。
- 5) この箇所アウグスティヌスは生命の樹を「知恵」の象徴として捉えている。このことが西欧思想における生命概念と理性概念との重なり合いの端緒の一つとなっていることを、筆者は以前に論じている。[野尻（二〇一〇）]
- 6) この悪魔の見せる虚偽の夢というデカルトの方法的設定は、後に論じるように現代になって別の意味を持つことになる。デカルト自身は「デカルトの夢」から醒め学問へ向かうことを決意した人であったが、現代人はむしろ「デカルトの夢」に取り憑かれ

ているとも言える。

- 7) デカルトの伝記作者のジュヌヴィエーヴ・ロディス＝レヴィスによれば、デカルトはラ・フレーシュ学院時代に虚弱な健康状態のため午前五時の起床を免除されていた。他の生徒たちが全員起床の鐘の音で祈祷に出かける間、夢うつつの状態でぼんやりすごしたため、半覚醒状態で瞑想する習慣を体得したという。[ロディス＝レヴィス(一九九八) 四二、八二]

### 主要参考文献

\*文献リストは本論考シリーズ共通のものである。

\*論点の上で重要なものについては原典を参照し、原典情報、邦訳文献情報の順に掲載した。邦訳のみ参照のものは邦訳文献情報を先に掲載している。筆者が翻訳を修正した場合は都度明記した。

Arendt, Hannah *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 17. Auflage, 2016. (ハンナ・アーレント『活動的生』森一朗訳、みすず書房、二〇一五年)

Derrida, Jacques *Marges-de la philosophie*, Les editions de Minuit, 1972. (ジャック・デリダ『哲学の余白(上・下)』高橋允昭ほか訳、法政大学出版局、二〇〇七・二〇〇八年)

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III [Werke 10]*, Suhrkamp, 1986. (Enz-III と略記) (G・W・F・ヘーゲル『精神哲学』船山信一訳、岩波書店[改訂版・単行本]、二〇〇二年)

Hegel, G.W.F. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie* (Kritisches Journal der Philosophie, Bd. II, Stück 1, Juni, 1802) [Suhrkamp, Bd.2]. (GW と略記) (G・W・F・ヘーゲル『信仰と知』上妻精訳、岩波書店、一九九三年)

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik, Berlin 1820/21. Eine Nachschrift*, hrsg. von Helmut Schneider, 1995 [Hegeliana, Bd.3]. (VA-1820 と略記) (G・W・F・ヘーゲル『美学講義』寄川条路監訳、法政大学出版局、二〇一七年。本書は一八二〇／二一年のベルリン大学で行われた最初の美学講義の講義録)

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I, II, III [Werke 13, 14, 15]*, Suhrkamp, 1986. (VA-I, II, III と略記) (G・W・F・ヘーゲル『美学講義(上・中・下)』長谷川宏訳、作品社、一九九五・一九九六年)

*Hegel-Studien. Bd.26. Nachschriften von Hegels Vorlesungen*. Hrsg. von Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler, Meiner, 1991. (オットー・ペゲラー編『ヘーゲル講義録研究』寄川条路監訳、法政大学出版局、二〇一五年「第6章・主観的精神の哲学講義」(ブルクハルト・トゥシュリング))

Heidegger, Martin *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3,

- Klostermann, 2. Auflage, 2010. (マルティン・ハイデガー『カントと形而上学の問題』木場深定訳、理想社、一九六七年)
- Husserl, Edmund *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Sechste Auflage, Max Niemeyer Verlag, 2002. (エドムント・フッサール『イデーニ I-I・II』渡辺二郎訳、みすず書房、一九七九・一九八四年)
- Jakobson, Roman / Morris, Halle *Fundamentals of Language*, Mouton & Co., Printers, 2015. (ロマーン・ヤーコブソン『一般言語学』川本茂雄監修、田村すゞ子ほか共訳、みすず書房、一九七三年)
- Jameson, Fredric *The Hegel Variations*, Verso, 2010 (フレドリック・ジェイムソン『ヘーゲル変奏』青土社、二〇一一年)
- Jameson, Fredric *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, Verso, 2008 [1988]. (『のちに生まれる者へ — ポストモダニズム批判への途 1971-1986』鈴木聡ほか訳、紀伊國屋書店、一九九三年)
- Kant, Emmanuel *Anthropologie du point de une pragmatique*, précédée de Michel Foucault ; *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008. (ミシェル・フーコー『カントの人間学』王寺賢太訳、新潮社、二〇一〇年)
- Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. Und 2. Original-Ausgabe hrsg. von Raymund Schmidt, 1926, Philosophische Bibliothek, Bd. 37a, Felix Meiner, 1990. (『純粹理性批判 (上・中・下) / プロレゴメナ』有福孝岳・久呉高之訳、カント全集 4・5・6、岩波書店、二〇〇一・二〇〇三・二〇〇六年)
- Kant, Immanuel *Kritik der praktischen Vernunft*. (*Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Band II. Philosophische Bibliothek Bd. 38. 5. Auflage, 1906. (『実践理性批判・人倫の形而上学の基礎づけ』坂部恵・伊古田理・平田俊博訳、カント全集 7、岩波書店、二〇〇〇年)
- Kant, Immanuel *Kritik der Urteilstkraft*. (*Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Band II. Philosophische Bibliothek Bd. 39. 7. Auflage, 1924. (『判断力批判 (上・下)』牧野英二訳、カント全集 8・9、岩波書店、一九九九・二〇〇〇年)
- Kant, Immanuel *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (*Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Band IV. Philosophische Bibliothek Bd. 44. 7. Auflage, 1980. (ApH と略記) (『人間学』渋谷治美・高橋克也訳、カント全集 15、岩波書店、二〇〇三年)
- Lacan, Jacques *Le transfert (1960-1961)*, Le Séminaire, livre VIII, Édition du Seuil, 1991. (ジャック・ラカン『転移 (上・下)』小出浩之ほか訳、岩波書店、二〇一五年)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich *Die Deutsche Ideologie [1845-1846]*, Marx-Engels Werke (MEW), 9 Auflage 1990. (マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』廣松渉編

訳、岩波文庫、二〇〇二年)

Nojiri, Eiichi “Negativity, History, and the Organic Composition of Capital: Toward a principle theory of transformation of subjectivity in Japan”, *Canadian Social Science*, Volume 10 (Number 4) 1-21, 2014.

Sohn-Rethel, Alfred *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Rev. u. erg. Neuaufl. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989. (アルフレート・ゾーン＝レーテル『精神労働と肉体労働』寺田光雄ほか訳、合同出版、一九七五年)

Taylor, Charles *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 2015 [1979]. (チャールズ・テイラー『ヘーゲルと近代社会』渡辺義雄訳、岩波書店、二〇〇〇年)

Vieweg, Klaus *Die sanfte Macht über die Bilder—Hegel Philosophische Konzeption von Einbildungskraft* (lecture at Hosei University), 2008. (クラウス・フィーバーク「像を支配する柔らかい力：構想力についてのヘーゲルの哲学的構想」赤石憲昭・野尻英一訳『理想 第六八二号』、二〇〇九年)

アウグスティヌス『告白録(上・下)』(アウグスティヌス著作集第五卷I・II) 宮谷宣史訳、教文館、二〇〇七年(「告白」と略記、巻・章を「一〇・一七」と略記) (SANCTI AVGVSTINI CONFESSIO NV M LIBRI XIII QVOS POST MARTINVM SKUTELLA ITERVM EDIDIT LVCAS VERHEIJEN, O. S. A. Maître de recherche au C. N. R. S. TVRNHOLTI, TYPOGRAPHI BREPOLS EDITORS PONTIFICII MCMLXXXI (CORPUS CHRISTIANORVM Series Latina XXVII)

アウグスティヌス『三位一体』(アウグスティヌス著作集第二八巻) 泉治典訳、教文館、二〇〇四年(「三位一体」と略記、巻・章略記同上) (Œuvres de Saint Augustin, 15-16, La Trinité, 1955)

アウグスティヌス『創世記注解(1・2)』(アウグスティヌス著作集第一六・一七巻) 片柳栄一訳、教文館、一九九四年(「創世記注解」と略記、巻・章略記同上) (Œuvres de Saint Augustin, 48-49, De Genesi ad litteram, 1972)

浅田彰『構造と力 — 記号論を超えて』勁草書房、一九八三年

朝妻恵里子「ロマン・ヤコブソンのコミュニケーション論：言語の「転位」」『スラヴ研究 No. 56』北海道大学スラブ研究センター、一九七—二一三頁、二〇〇九年

岡崎和子「記憶論の深まり」北陸大学紀要第二六号、一〇九—一二三頁、二〇〇二年

加藤尚武ほか編集『ヘーゲル辞典』弘文堂、一九九二年

クセノポン(クセノフォン)「ソクラテスの弁明」『ソクラテスの弁明・饗宴』船木英哲訳、文芸社、二〇〇六年(E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, Tomus 2, Oxford Classical Texts, 1921)

クセノポン(クセノフォン)「饗宴」『ソクラテスの弁明・饗宴』船木英哲訳、文芸社、二〇〇六年(E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, Tomus 2, Oxford Classical Texts, 1921)

- クセノポン (クセノフォン) 『ソークラテースの思い出』 佐々木理訳、岩波文庫、一九七四年
- ゴフ、ジャック・ル「中世の人間」、ジャック・ル・ゴフ編『中世の人間 — ヨーロッパ人の精神構造と創造力』、法政大学出版局、一九九九年 (Sous la direction de Jacques Le Goff, *L'uomo medievale*, Giuseppe Laterza & Figli Spa, 1987)
- 酒井直樹『過去の声 — 十八世紀日本の言説における言語の地位』 以文社、二〇〇二年
- 坂口ふみ『〈個〉の誕生 — キリスト教教理をつくった人びと』 岩波書店、一九九六年
- 清水光恵「自閉症スペクトラムにおける『私』」(第一六回河合臨床哲学シンポジウム、二〇一六年一月一日、於：東京大学弥生講堂一条ホール)
- 庄子大亮『アトランティス・ミステリー — プラトンは何を伝えたかったのか』 PHP 新書、二〇〇九年
- 新宮一成『ラカンの精神分析』 講談社現代新書、一九九五年
- 『荘子・内篇』 金谷治訳注、岩波文庫、一九七一年
- デカルト『省察・情念論』(中公クラシックス) 井上庄七ほか訳、中央公論新社、二〇〇二年 (Euvres de Descartes; publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Tome VII, XI)
- デニケン、エーリッヒ・フォン『未来の記憶』 松谷健二訳、一九九七年 [再刊] (Erich von Däniken, *Erinnerungen an die Zukunft*, Econ Verlag GmbH, 1968)
- 富松保文『アウグスティヌス〈私〉のはじまり』 NHK出版、二〇〇三年
- 野尻英一『意識と生命 — ヘーゲル『精神現象学』における有機体と「地」のエレメントをめぐる考察』 社会評論社、二〇一〇年
- バフチン、ミハイル「ドストエフスキー論の改稿に寄せて」『ことば 対話 テキスト』(ミハイル・バフチン著作集第八巻) 新谷敬三郎ほか訳、新時代社、一九八八年 (Кпереработке книги о Достоевском. Там же, с. 308-327 [1961]). 初出事情については邦訳書解説を参照。
- 広田昌義「想像力の位置：モンテーニュからデカルトへ」『一橋大学研究年報 人文科学研究』 一二号、二六七—三一九頁、一九七〇年
- プラトン「ソクラテースの弁明」『プラトン全集 1 (エウテュプロン・ソクラテースの弁明・クリトン・パイドン)』 今林万里子・田中美知太郎・松永雄二訳、岩波書店、一九七五年 (J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts)
- プラトン「饗宴 — 恋について」『プラトン全集 5 (饗宴・パイドロス)』 鈴木照雄・藤沢令夫訳、岩波書店、一九七四年 (J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts)
- プラトン「メノン — 徳について」『プラトン全集 9 (ゴルギアス・メノン)』 賀来彰俊・藤沢令夫訳、岩波書店、一九七四年 (J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts)

- プラトン「国家 — 正義について」『プラトン全集 1 1 (クレイトポン・国家)』田中美知太郎・藤沢令夫訳、岩波書店、一九七六年 (J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts)
- プラトン「ティマイオス — 自然について」『プラトン全集 1 2 (ティマイオス・クリティアス)』種山恭子・田野頭安彦訳、岩波書店、一九七五年 (J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts)
- プラトン「クリティアス — アトランティスの物語」『プラトン全集 1 2 (ティマイオス・クリティアス)』種山恭子・田野頭安彦訳、岩波書店、一九七五年 (J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts)
- ボルヘス、J・L『伝奇集』岩波文庫、一九九三年 (Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Edit. Emecé, 1944)
- 真木悠介「交響するコミュニオン」『気流の鳴る音』筑摩書房、一九七七年
- 正高信男「他者との交流あつての『私』」読売新聞 (学びの時評)、二〇〇五年一月二一日 (月)
- 松本卓也『人はみな妄想する — ジャック・ラカンと鑑別診断の思想』青土社、二〇一五年
- 三木清『構想力の論理 (一九三九・一九四八年)』三木清全集第八巻、岩波書店、一九六七年
- 村上春樹『ノルウェイの森 (上・下)』講談社文庫、二〇〇四年
- 山田忠彰「ヘーゲルにおける構想力の行方 — ドイツ観念論における展開を顧慮して」『ヘーゲル哲学研究 第一七号』三六—四九頁、二〇一一年
- やまだようこ『ことばの前のことば うたうコミュニケーション』(やまだようこ著作集 第一巻) 新曜社、二〇一〇年
- 米盛裕二『パースの記号学』勁草書房、一九八一年
- ロディス＝レヴィス、ジュヌヴィエーヴ『デカルト伝』飯塚勝久訳、未來社、一九九八年 (Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, Biographie* (Calmann-Lévi, 1955))
- レヴィナス、エマニュエル『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局、一九八六年 (Emmanuel Lévinas, *Le temps et L' autre*, 1948)

\*本論文は、文部科学省・日本学術振興会科研費 JP17H06336、JP19K21612 の助成による研究成果の一部である。

## **Memory and Dialectics: Critique of the Political Economy of Memory and Imagination, Part I**

Eiichi NOJRI

This article is the first (Part I) of a series of six to eight parts. Alloying philosophy, psychoanalysis, social theory, and cultural studies, this series seeks to articulate the relationship between Western philosophy's metaphysical method of dialectics and the general structure of memory in human beings. Covering Western philosophers from ancient to modern times, such as Plato, Socrates, Augustine, Descartes, Kant, Heidegger, Hegel, Lacan, Derrida, and Jakobson, this series endeavors to elucidate the nature of memory in the neurotypical (NT), i.e., the so-called normal. The series also quotes social, cultural, and psychopathological materials such as Sarashina Diary (the daughter of Sugawara no Takasue in 11th century Japan), Funes the Memorious (Jorge Luis Borges), Norwegian Wood (Haruki Murakami), and a 1984 Apple Computer television commercial, autism spectrum disorder, late capitalism, and even the Quest Atlantis boom. It is only in comparison with the so-called abnormal that the so-called normal can be defined. I conclude that it is 'the otherness' which always and already permeates the normal and stable working of memory and frames the structure and content of the ego. In other words, I depict the heteronomous nature of the capability of memory and imagination of typically developed individuals.

In part one, I begin my quest by questioning why it is that we feel our futuristic utopia already existed in a super-ancient era, and/or that we are somehow repeating this present moment in a state of *déjà vu*. This sense of a disturbance of time is a common theme in popular media, such as manga, anime, and film, especially in contemporary Japan. The mass appeal of these representations is significant. According to Fredric Jameson, cultural symbols are the imaginary resolution of unsolvable contradictions we are experiencing at the level of 'the real,' i.e., history. This means our tendency to consume these representations of micro-time-turbulence as pleasure, our daydreaming, is a resolving mechanism of larger structural problems we are experiencing at a deeper level of historical and socio-economic dynamism. This is problematic.

I then return to Augustine, famous for his obsessive odyssey into the nature of human memory. His brilliant achievement was the discovery of an exogenous factor in the depths of our memory. Something great motivates our memory function and boots up our 'self'. He was sure that it was the touch of God. Was it really God, though? I argue we should adopt Augustine's quest and go even further. Augustine dismissed visions in our daydreams and dreams as false content, irrelevant to true faith, yet after his discovery, people in the Middle Ages seemed strongly interested in both waking and sleeping dreams and visions. The research of Jacques Le Goff and Yusuke Maki, shows that people in the Middle Ages believed that dreams and visions were another kind of truth, both in the West and the East. Descartes, from his vantage point between the Middle and Modern Ages, was a person who had many remarkable dreams. For this very reason, he felt he had to strongly reject the content of dreams as untrue. His strange argument on the possibility that our entire reality could be a dream, that an evil god is deceiving us, is well known. Yet in so arguing, Descartes again repressed, following Augustine, the content of our dreams, and isolated the pure function of imagination as a vacuous and self-referential circuit, that is, the Cartesian 'cogito'. (To be continued.)