

Title	記憶の器としての〈私〉、表象代理としての〈私〉について：あるいは記憶、自閉症、国家について
Author(s)	野尻, 英一
Citation	社会理論研究. 2021, 22, p. 57-78
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/86331
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

『社会理論研究』第二号 抜刷
二〇二一年二月二七日 発行

記憶の器としての〈私〉、表象代理としての〈私〉について

——あるいは記憶、自閉症、国家について

野尻 英一

(大阪大学人間科学研究科・准教授)

記憶の器としての〈私〉、表象代理としての〈私〉について

——あるいは記憶、自閉症、国家について—— (1)

On 'the Self' as a Vessel of Memories or
Vorstellungsrepräsentanz: A treatise of memory, autism and nation

Eiichi NOJIRI 野尻英一

1. PHANTASY 現代日本と幻空間

この論考では、社会理論および哲学的心理学の観点から、記憶と歴史認識の問題を扱う方法の可能性を探る。ここではおもに人文社会科学における領域横断的な思考が試され、西欧古典哲学の記憶論を再解釈することから精神病理学分野における最新の知見の導入、さらには現代の表象文化に見られる記憶についての問題構成を解説することまでが試みられるだろう。

二〇〇〇年代以降の現在までの日本社会には次のような一つの傾向性が見られないだろうか。経済構造においてグローバル化の圧力に対応した変化が二〇〇〇年ごろから徐々に、二〇一〇年代からは急速に起こりつつあり、たとえば国内企業の海外拠点の形成や外国人労働者の流入など、資本の有機的構成（労働力と生産設備との組み合わせ）がいわゆる国民経済的な閉域を越えた展開を始めているにも関わらず、従来から日本国内に居住するいわゆる日本民族に属する国民を中心に「日本」という均質な空間についての幻想性が残留する。海外に滞在していると「日本」という国家がそうした幻想性に覆われた一種の閉鎖空間であることが見える。それは海外からの視点においても意識されていることがあり、たとえばクールジャパンと呼ばれる日本の漫画やアニメなどサ

ブカルチャー商品に影響を受ける層において転移的に嗜好されていることもあれば、ヨーロッパにおける新国家主義的な思想の持ち主において日本の社会文化的な一体性、均質性が憧憬的に捉えられていることもある²⁾。

こうした傾向性を捉えるためにまず、第一の素材として、NHKドキュメンタリー番組「新日本風土記」(二〇一一年三月放映開始)のオープニング映像に注目してみよう。東日本大震災の直後に開始されたこの番組は、冒頭次のように開始する。「日本人の記憶 一瞬の夢 千年の美 旅 愛 故郷 未来へ」というキャプションとともに、日本の諸地方の美しい風景、市井の人々、満開の桜の映像が流れる。しかしこの「日本人の記憶」と言われるときの「日本人」とは誰のことか。この番組シリーズでは、日本に居住する日本民族以外の国民や居住者、滞在者の生活の姿はほとんど描かれ³⁾ない。一瞬が永遠であるという閉鎖記憶空間に住まおうとする日本人。古代から継承され、未来へと受け渡される日本民族の記憶空間を形成しようとするこの欲望は、どこからやってくるのか。その欲望の成就是あるのだろうか。

一瞬の夢



未来へ



日本人の記憶



千年の美



日本には、長い年月をかけて継承されてきたさまざまな風習・自然・建築・工芸・食文化がある。それらは、丹念にたどっていくと、日本人が長年かけていかに深い文化を築いてきたのかをまざまざと見せてくれる。足もとに眠っていた自国の文化を再発見する喜び。一方でそれらの文化は、急速な近代化と長期不況、高齢化の中で、失われつつある現実もある。

「新日本風土記」は、各地に根付いた文化や風習、風景などを記録し、映像遺産として未来へ伝える。
(「新日本風土記」ホームページより)

NHKは一方で、現代における外国人労働者流入の現状やそれにとまなう日本社会の変化を扱う報道やドキュメンタリーを多数制作している。したがって局全体として内向的な「日本」の表現に著しく偏向しているわけではもちろんない。この番組の放映が、日本社会が大きな衝撃を被った東日本大震災の直後の二〇一一年三月から開始されたこと、また新型コロナウイルス禍により国内・国際情勢が急速に変化する二〇二〇年に入り制作体制が撤収されたこと、この时期的な符合そのものはいずれも偶然であると思われる。しかし「美しい日本」をスローガンに掲げ文化教育政策的にも保守的な安倍晋三内閣が第二次から第四次にわたって高い支持率と戦後最長の政権を維持したこの一〇年間に、古き良き日本のイメージを再生産するこの映像作品がのべ二五〇本を越えて制作され続けたことには、それを支える社会構造的な要因もあると考えられる。

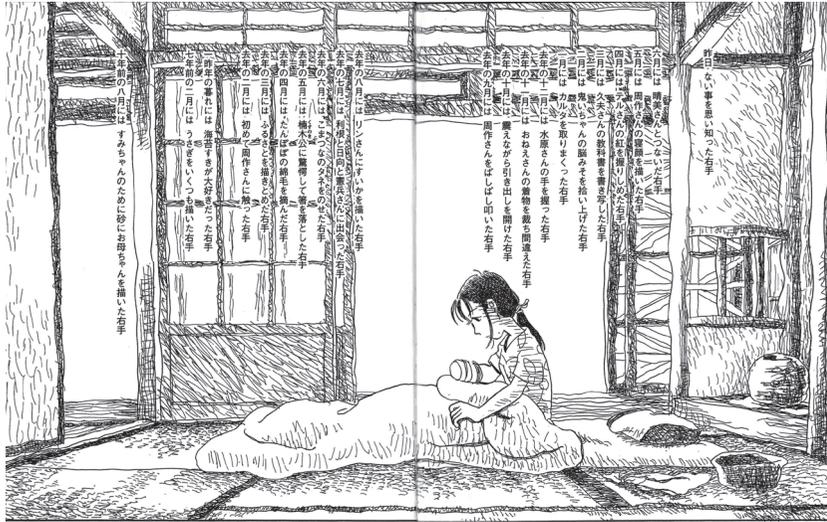
第二の素材として、この史代による漫画作品『この世界の片隅に』を取り上げた。この作品は、第二次世界大戦下における日本の庶民の日常生活と心情を細やかに描き、観衆の共感を呼んだ。漫画原作は第十三回文化庁メディア芸術祭漫画部門優秀賞(二〇〇九年)を受賞、アニメ映画作品も人気を獲得し、日本のアニメ映画史上最長となるロングラン記録を打ち立てた(Web記事1)。二〇一九年二月に行なわれた続篇の試写会には徳仁天皇一家(天皇、皇后、愛子内親王)が出席したという(Web記事2)。

この作品における「私は〈記憶の器〉としてこの世界にあり続けるしかない」という言葉に注目しよう。作品は、第二次世界大戦下の呉、広島に生きる庶民の生活を描く。優しく貧しく慎ましく世界の片隅に生きる主人公「すず」の幼少期の記憶、少女期、結婚、夫との愛情、日常生活、戦争による被災が繊細な筆使いで描写される。

「すず」は爆撃で片腕と家族を失い、広島原爆投下で友人を失う。失った片腕という「外傷」とともに、戦争体験という「心的外傷」を刻み込まれた「すず」は、どのような幸福な記憶、悲惨な記憶をも、〈私〉の記憶として受け止め、抱きしめ、生きていくことを決意する。同作者による『夕風の街、桜の国』(二〇〇四年)も現代日本の東京に生きる主人公が、父、母、祖母ら家族の原爆被爆の記憶を継承し、桜の散る風景とともに、みずからのアイデンティティをその継承され

る記憶空間に接続していく。「こんな風景を私は知っている 生まれる前 そう、あのときわたしはふたりを見ていた そして確かにこの二人を選んで生まれてこようと決めたのだ」。記憶の換喻形成作用（眼前の感覚表象を記憶化すること）を通して、世代間アイデンティティの形成。私は私が経験していなかった家族、同族の経験を、記憶という通路を通して受け取ることができるという確信がここには表現されている。

このの史代は、一九六八年生まれ広島市出身である。戦争も被爆も直接には経験しない団塊ジュニア世代に属する作者が、二〇〇〇年代に入ってから第二次世界大戦と向き合うとき、名もない庶民の感覚に同化し、その記憶を継承し、伝えようとする努力をおこなう。だがそれは、政治性、歴史性の問題を排除した〈純粹な〉記憶の継承の努力ではないのか。あるいは記憶のメカニズムの政治性の忘却ではないのか。大日本帝国の軍国主義による国策の犠牲になった庶民の生活という相変わらずの図



このの史代『この世界の片隅に』2009年

個人の実存のあり方の二〇世紀文学的な表現として、「生きとろうが死んどろうが もう会えん人が居って ものがあつて うちしか持つとらんその記憶がある うちはその記憶の器としてこの世界に在り続けるしかないですよね」という心情の吐露は、そのまま尊重し、肯定し、愛おしむ眼差しを向ける以外にない、まったく不可侵な人間の姿であるかのように思われる。だがその不可侵性の成立に働いているマイクロポリティクスを、切り裂いて取り出すこと。それは文学性に無粋な政治性を持ち込むことなのだろうか。それは一つの暴力であるのかもしれない。が、その見かけ上の不可侵性の成立そのものがすでに暴力であったのかも知れないのだ。



このの史代『この世界の片隅に』2009年

式の再生産ではないのか。その記憶形成の努力からは、同じ戦争に関わった他民族主体はほとんど排除され、あくまで日本民族としての〈私〉の記憶とそれへの感覚の継承が問題となる。そうした継承が漫画という表象文化によって可能であるという感覚が成立する現代日本。あるいはそれは、この時点においてだからこそかろうじてなされる幻想空間維持の、明示的であることをもはや隠さない努力の一例、ということなのだろうか。

その一方で、われわれのアイデンティティの支えが「記憶の器としての〈私〉」であることが、表象文化作品によって対象化されていることには別の可能性が潜む、ということはあるだろうか。それは表象についての表象、表象が生成する構造が表現された表象、となっていないのではないだろうか。この表象文化作品は、現象学的ともベルクソンの的とも言える「記憶の器としての〈私〉」という自己概念を表象として対象化していることで、実はすでにそれへの相対化や批判性をもたらす契機ともなっているのかも知れない。記憶に固執することとそれを受け止め中和化しようとする、そうした異なった二種のベクトルへと分解できる力動がこの作品の表象を生み出している。

11. WITHDRAWING ひきかきの国、日本

酒井直樹は、戦後日本における対米従属レジームの政治経済的な構成の中で戦前よりもむしろいっそう涵養されることになる、民族主義的・文化主義的な国民主義の心理メカニズムを批判する(酒井2011)。「日本民族」の純粋性、単一性、継続性に基づく自己認知の構造は、戦後に為政者も知識人も国民一般も誰も疑うことのない集合無意識的な構造として完成する。そこにおいては、日本民族の「本質」へのロマン主義的、回顧主義的、自己愛的な感情動を土台とした記憶と歴史の形成が行われ、有機的に閉鎖した主体性の構成が、グローバリゼーションのただ中で継続されていく。

しかし本来、他者からの「呼びかけ」、他者への「呼びかけ」という契機なくして、主体の形成はありえない。「自己」の記憶と歴史、「同一性」＝「アイデンティティ」の形成には、つねにすでに他者性が織り込まれているが、戦後日本の場合、それは米国との「二国間的ナルシズム」(ハルトゥーニアン)の閉域にある。このポリティクスを可視化することによって、記憶と歴史の形成の場を能動態／受動態(主体性／客体性)以前の他律性(中動態)の場に逆行し、還元して、考えること。近代という普遍性の暴力、その他者性は、グローバリゼーションの効果として、全世界の人間を包摂する。われわれがみな記憶と歴史の構成によるアイデンティティ形成の他律的メカニズム＝「資本のマイ

クロポリティクス」(Read 2003)の只中にいることを出発点とすること。このようなことを酒井は主張する。

先に指摘した東日本大震災(二〇一一年)から新型コロナウイルス渦(二〇二〇年)までの期間は、見方によるが、こうした引きこもりの国民主義の傾向が相対的に強度を高めたように思われる。戦後というスパンで見て、さまざまな社会局面における国際化の流れが、この一〇年間に特に著しく滞っていたり逆行したりしたわけではない。経済社会構造面すなわち下部構造におけるグローバル化の進展が一層加速していくなかで、国民の意識面すなわち上部構造におけるそれへの対応の相対的な遅れもしくは相対的な停滞があるというねじれ構造が、この一〇年間の特徴だったのではないか⁴⁾。『新日本風土記』や『この世界の片隅に』といった表象文化作品に見られる象徴表現は、その構造的なねじれに対して無意識に政治的なもの(ジェイムソン 2010)の水準における欲望から表出した想像的解決という関数として見るとき、その社会歴史的な位置がいっそう明らかになる。

ところで記憶形成の他律性といま述べたが、それはたとえば言語の他者性ほどには、理解が容易ではない。私の記憶は私の他者である、私は私の記憶を自己化し、それによってアイデンティティを形成する、このような言い方が、自己の記憶を自己そのものとして愛でることに慣れてしまっている主体に、どのようにすれば腑に落ちるものとして入ってくるのだろうか。デリダの言うことは、ロジックだけを取り出すと、ポストモダン思想のへ理屈とする無理解に遭う可能性もあるだろう。ここで哲学的心理学の最近の成果から、少しちがった角度を持って、この問題を照らしてみることを試みたい。

筆者は先年に取り組んだ論説において、デリダの考えとあわせて現代の精神病理学の知見を導きにして、ヘーゲルの記憶論を読解した(デリダ 2007・2008)(野尻 2018)。そこで明らかになったのは、ヘーゲルにおいて近代性とは記憶の統治術のことであり、身体の記憶(習慣)の形成と精神の記憶(一般的知性)の働きを完成させることが近代的で健康な人間存在のあり方であると考えられていたことだ。たとえばイアン・ハッキングは、近代性を構成する二対のポリティクスの一つとして、フーコーの指摘する「身体政治学」と対

になる「記憶の政治学」を取り出すことに成功している（ハッキング 1993）。しかしその洞察はすでにヘーゲルの哲学的心理学に含まれていた。ここには、現代のわれわれよりもはるかに記憶というものの他者性について自覚し、それを自己のものとして取り込み統御するポリテクスが必要であることを自覚的に認識するヘーゲルがいる。意想外に響くかも知れないが、ヘーゲルの用語では「想起」とは自己にとつての他者であり、想起されるイメージそのものは自己のものではない。これを他者との承認的な欲望関係の経験が生み出す一般的な知性の力によつて、自己のものとするとき「記憶」が成立する。このようにヘーゲルは、単なる「想起」と「記憶」とを区別する。表象（イメージ）の再生そのものは、知性によらなければ、「記憶」としてのまとまりを持たないとヘーゲルは考えている。ここでヘーゲルが考えている「知性」とは、一般的知性と呼ばれるが、これは現代思想の用語を使えば、社会的な象徴秩序とリンクし、社会化した知性の働きのことである。

ヘーゲルにおいては、どのようなものを見聞きしようとも（私の外なる他者）、どのような過去の表象が襲つてこようと（私の内なる他者）、それを一般的知性の力の従属の下におき、つねに自己の思考だけが働く境地に至ることが「精神」としての自己の成立である。このような精神は世界そのものであり、他者というものを持たない。しかしそのメカニズムの成立には、他者の否定性の契機が必要であった。つまり私の記憶には、他者との欲望的な承認の関係性がすでに浸透している。想起というきわめてプライベートに思われる行為に、すでに他者が入り込んでいる。他者と共感するという能力、すなわち他者の視点に自己の視点を重ね、他者の視点を自己のうちに取り込み、他者の視点から自己を眺めるという能力によつて、はじめて自己は自己を一つの有機体としてまとめあげることが可能とする。この契機によつて、私は私の表象の襲撃を自己のものとして取り込み、自己として安定する。この関係性がなければ、つまり他者性の浸透がなければ、私の想起は私の他者のままであるという逆説。私が私であることの成立にはつねにすでに他者性が入っている、と酒井が言っていたことの意味は、このように説明できる。

ラカン是他者のまなざしを取り込み、そのまなざしに自己のまなざしを重

ね、世界を自己化してみるまなざしの成立を近代的な主体の成立として説明しようとした。彼が生涯にわたり「対象 a」という名称で説明を試み続けたのは、こうした構造のことである。それは、私たちのまなざしが交錯することによって構成されるクリスタル・ガラスの器であり、イメージの充填を待ち受ける空虚な器である。この器の構成はもつとも原的な抑圧であり、この器こそが主体なのだ。それは記憶が可能となる場であり、空白の記憶であり、未来への構え、未来の記憶である。この器に盛られるときイメージ（心像）は、「表象」となる。対象 a は対象なのかと思えば、実は対象ではない。表象としての対象を可能にする構造のことを言っている。対象 a は表象代理（Vorstellungsbildung）であるとも言われる。それ自体は表象ではない。表象を可能にする何かであり、額縁であるともスクリーン（投影／遮蔽幕）であるとも言われる。のちに述べられるように定型発達の主体においてはその透過率は高く、ほとんど見ることはできない。だが表象へのまなざしが交差するとき、その視差がまなざしそのものを可視化することがある。そのとき表象の表象としての対象 a が構造不全の残渣として現れる^⑤。

自己のうちに取り込まれた否定性としての他者性が、記憶の蓄積（ストレージ）としての自己という有機的実体の成立に必要なものであった、ということは、今日、一九世紀ヘーゲル以後の精神分析や精神病理学の成果から精密に解釈し直すことができる途が開かれている。特に最近の発達障害についての知見が明らかにするのは、多数派（マジョリティ）である定型発達（いわゆる発達障害を持たない「普通」とされる人のこと）の共感や記憶の働き方は、それはそれで一つの人間精神のタイプでしかないということだ。社会性に障害があるとされる自閉症者は、記憶の様態においても、想起を自己のものとして感じることができず、それに惑乱されるというかたちで、定型発達とは異なるあり方を示す。自閉症者の多くが経験する出来事として報告されるのは、過去に経験した場面の表象（イメージ）が、無秩序に制御できないかたちで襲つてくるという現象である。それらの表象を自閉症者は、定型発達とは異なり、「過去」として定位されたものとして経験することができない。「過去」とは、過去・現在・未来と流れる直線的時間性の中に身を置きつつ、それらの中心として、それらの統

合としてある自己（ハイデガー）が経験するものであり、つまりは自己化された表象である。自閉症者の表象はこの自己化を被っていない。つまり彼らは他者としての過去の表象そのものに襲われている。この過去の表象という言い方がすでに定型発達の記憶レジームに取り込まれたものになってしまっていることに注意しなくてはならない。表象に襲われるとき、自閉症者はその表象の場面そのものに戻ってしまい、自分が今どこにいるのかがわからなくなり、パニックに襲われる。「タイムスリップ現象」と呼ばれるものである（杉山 1994）。したがってそれは過去の表象ではない。過去の表象という言い方は正しくないのだ。過去そのものは過去ではない。過去は定型発達の時間自己の構造体の中で初めて過去であるのだから。過去を自分の過去として懐かしく、あるいはたとえ憎むべきものとしてであっても、自分の「過去」として思いだすことのできる者は、定型発達の者である。このような者は、たとえ他者の経験した過去であっても、自己の過去として共有し継承する幸福にさえ耽溺することができるわけだ。それがたとえば「日本人の記憶」と呼ばれるものである。このように、他なるものであるはずの「痕跡」に自己の意味を付与し、自己の感情を投与することによって、定型発達は「記号」を生みだす。ヘーゲルが「想起」とは区別された「記号」としての「記憶」に生きる人間を、精神としての存在と呼んだのは、この定型発達の記号的生のことを指していたのである。

ある自閉症者は、毎朝鏡に映る自分の顔が他者に見えるという（清水 2016）。感覚表象と記憶表象、つまりいま目に映っている自分の顔と記憶の中にある自分の顔の表象とを正確に突き合わせれば、毎日それが一致しないのは、当然である。体調や気候や成長や老化の影響によって、私の顔はいつも厳密に同じではない。自閉症者はその差異に律義である。しかし定型発達は、眼前の表象を想起によって、また逆に想起を表象によって書きしつづつ、その両者の統一体としての記号、すなわち換喩としての顔を見ている。定型発達は、感覚表象そのものも、記憶表象そのものも、見てはいない。そのどちらでもないもの、〈記号〉だけを見ている、そういう構造の中を生きている。だからこそ毎朝、鏡に映る自分の顔を飽くことなく眺め、それを自分の顔として受け止める欲望を生きることができる。これが差異と同一の同一を生きるという

ことだ。そのことを哲学者ヘーゲルは、弁証法という言葉で表現した。定型発達は弁証法を生きるということにほかならない。しかしそれだけが人間精神の様態ではない。言ってみれば、自閉症者は弁証法を解除された世界に生きている。このことが示唆するのは定型発達にとつて自明とされる社会性や記憶の能力が、一つの特殊でしかないということだ。

遺傳的、脳科学的な傾向性の多様を包摂し、定型発達という名の近代的な自我を標準的な構成として再生産しようとする社会経済的なポリテクスにおいて、「発達障碍」というマイノリティが現象する。ここから逆に、発達障碍としての自閉症がこの二〇年間、先進各国において急速に注目されるようになったのは、定型発達の精神構造の社会的、文化的、精神的な再生産の必要性が増大したからだと考えることができる。記憶の器としての私、歴史の器としての国家という境界がゆるぐ状況としてのグローバルゼーション状況において、記憶のマイクロポリテクス。この状況において、記憶の器としての〈私〉と「美しい国、日本」の歴史に耽溺しようとする定型発達の構想力の自閉性が逆説的に照射される⁶⁶。

三、ELEMENT 記憶の生まれる場

ヘーゲル『精神哲学』の記憶論が今日の視点から興味深いと思えるのは、「記憶」の成立が一般的知性として考えられている点だ。今日の言い方をすれば、集合的意識、社会的意識のようなものが考えられている。ヘーゲルの言う「記憶」には、個人間での差異はない。したがって個々の記憶に基づいて形成されたアイデンティティが互いにぶつかり合うような個人間や集団間での衝突やそれを克服しようとする相互承認の契機は、ヘーゲルの「心理学」には登場しない。言ってみればヘーゲルの「心理学」は始まりからすでに大文字の他者たる社会に適応した精神の心理学である。衝突と相互承認の契機は、もちろん精神哲学に含まれてはいる。しかしそれは「心理学」の章の前の「精神現象学」のステージである。今日、相互承認の哲学の嚆矢として著名なヘーゲルの『精神現象学』における自己意識相互の承認の論は、ヘーゲルの体系の中ではこのよ

うに部分として組み込まれており、しかもそれは「心理学」の前座となっている。主体相互の承認はすでに成立している。だからこそ、ヘーゲルの心理学で扱われる「心」は、主体相互のあいだでのイメージや記憶のぶつかり合いに悩むことはないのである。

注目すべきは、ヘーゲルが感覚印象（心像）の蓄積は暗い精神の「豎坑」の底に沈んでいくだけであると考えており、それを秩序立って構成されたものと考えていなかったこと、その間に沈む心像の蓄積に光を当てる構想力の作用を共同的なものと考えていた点であろう。これはそのことをヘーゲルがはつきり言っているわけではないが、精神哲学の構成を論理的に解釈すればそうなる。周囲の意識との相互的な承認をすでに確立している「一般的自己意識」としての心が成立しているからこそ、意識は心象の無秩序な継起や想像力の逸脱した作用に翻弄されることなく、安定した記憶に依拠した自我構成を維持できるのだ。これが大人の自我の構成であるとヘーゲルは考えている。意識相互の承認を可能にする境地（エレメント）とは、ヘーゲルの用語で言えば「否定性」だが、それを後の現象学の用語で言えば「志向性の交叉」や「視線触発」という言い方になるだろうし、ガダマーならば「地平の融合」、バフチンならば物語としての自己を可能にする他者性の浸透とそこに起こる「ダイアローグ」の境地、ギデンズならば「親密性」、現代の脳科学で言えば他者の感情にシンクロし、他者の視点から物事を見ることを可能にする「共感」や「ミラーリング」、「心の理論」等々と呼ばれる能力となる。そのエレメントの浸透は私の「心」が成立する以前にあったのであり、そのエレメントの中で私の心は成立した。そのような心であるからこそ、私は安定した記憶作用を享受することが出来る。

記憶の成立と集合的な場との関係を、このようにヘーゲルの精神哲学の構造から論理的に引き出すことが出来るわけだが、これはのちに論じるモリス・アルヴァックスの「集合的記憶」論と符合する点である。もう一つには、記憶形成と共感作用との関係についての洞察は、現代の実験心理学や脳科学の研究へも示唆を与える可能性がある。つまり仮説としての理論の提供である。大脳辺縁系の海馬と呼ばれる箇所は、短期的記憶と空間的学習能力に関わる器官であると見られている。また扁桃体や帯状回といった海馬と接し連動して機能す

る部位は、感情の処理と記憶の定着に関与して働くと思われ、帯状回は共感の作用に関わっていると見られる。発達障害研究と融合しながら、この大脳辺縁系の機能の解明は近年急速に進められているところだが、まだ発展途上である。しかし統合失調症、うつ病、PTSDなどの精神疾患やADHD（注意欠陥・多動性障害）、ASD（自閉症スペクトラム障害）、LD（限定性学習症）等の発達障害がこれら的大脑辺縁系諸部位の発達や連携に何らかの障害があることで起こる可能性が指摘されるようになってきている。特に自閉症に見られる社会性の障害は、海馬、扁桃体、帯状回の発達や連携の異常である可能性も検討されている。将来自然科学の領域でも、記憶と社会性の機能との連動が明らかにされる可能性がある。

共感的な人間関係やコミュニケーションを可能にする「共感性」(empathy)について言えば、その発露は対面的な場面や機会に局限されるという特徴がある。共感性は、目元や口元の動きなどの顔の表情、手振り身振り、声のトーンや抑揚など、非言語的なコミュニケーション手段により誘発される性質がある。そのため感情共有の能力は、基本的に物理的/身体的な近さに比例して機能する傾向がある。単なる好き嫌いの水準に留まらない、相手を愛したり憎んだりする感情移入の反応は、基本的に対面による関係性を土台として惹起される。ひとたび共感的な関係性が形成されれば、離れていても相手を愛し続けることは可能であろう。しかしその場合には、概念によって「愛」を抽象化し、理念化する必要があると考えられる。実際に顔を合わせて会う頻度が少なくなればなるほど、愛は理念化する。共感による感情を再備給するには、再び相手に会う必要があるだろう。共感能力による人間関係は、物理的にその有効範囲が局限される。その充実は、身体性を持って触れ合う関係性の範囲に局限されると言ってもよいだろう。のちに論じるが、アルヴァックスは、そうした今日では社会学の用語で親密圏と呼ばれる空間的な関係性を土台に、人間の記憶の蓄積と秩序付けがなされることを指摘していた。

指摘しておかなければならないのは、上記のような性質のために、共感的な集合性は相互に排他的なものとなりやすいということだろう。いわゆるムラ社会と都会における人間関係、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの対比など

を思い浮かべてもよいだろう。共感的な関係性が記憶の形成にも作用するのだとすると、そうして形成された記憶の共同体は相互に閉鎖性、排他性を持つことになる。これがナシヨナリズムの効果としての統合と排除、ひきこもりの問題につながる。のちに取り上げるが、日本において一九九〇年代に展開された歴史主体論争で、加藤典洋の『敗戦後論』（加藤 2015）に対し高橋哲哉らがデリダの哲学に依拠して閉鎖的なアイデンティティの解体によるインターナショナルに汎化された主体形成の思想を唱えたとき（高橋 2005）、加藤典洋を支持する内田樹は、それではわれわれは歴史に向かい合うための実存的な基盤の感触をどこにも得られない、と主張した（内田樹の解説、加藤 2015）。内田はその根拠として「身体感覚」を挙げたが、この内田の理論的にはあいまいな根拠は、上記のような共感性とそれにより統整された記憶に基づくアイデンティティ形成のメカニズムのことを指していると捉えれば、わかりやすい。

四、MY PRECIOUS MEMORIES 私のアイデンティティの根拠としての記憶

ヘーゲルが描いた記憶の陶冶、構想力の規律／訓練による自立し安定した自己の確立の機制は、現代のイアン・ハッキングによって「記憶の政治学」の名のもとに取り出されている。ハッキングは、近代における記憶とアイデンティティの結びつきの不可視的な自明性を可視化しようと試みる。『記憶を書きかえる』でハッキングが挑戦したのは、米国社会において一九七〇年代から増加したトラウマと多重人格障害の問題の背景を説明することだった（ハッキング 1998）。多重人格障害は本来稀な精神障害であると見られていたが、米国においては七〇年代以降社会的流行とも言わべき様相を呈した。この障害は一般に幼少期に虐待を被るなどして心的外傷を負った患者が、PTSDに対応するための適応として生み出す症状であると理解されている。多重人格は精神医学的には解離性同一障害の一種であるが、人格が多重であることの定義は、簡単に言えば、同一人物内に共存する複数の人格とおぼしきキャラクターたちが相互に記憶を共有しないことである。したがって多重人格障害とは、記憶の障害でもある。

ハッキングによれば、物語化された記憶が私たちの「魂」の内実となり、アイデンティティの根拠となった日付は、一九世紀末のある時点に特定できる。それは一八七四年から一八八六年までの時期である。これはフランスにおいて多重人格症例の研究が盛んとなり、記憶についての科学的な研究が開始された時期にあたる。この時期に、ハッキングが「記憶の科学」、「記憶の政治学」、「魂の政治学」と呼ぶ知の構造が成立した。これによって、それまで科学的検証の対象ではなかった私たちの人格の核にあるもの、魂の座が「記憶」として対象化され、それについて語り、調査し、検証することが可能となった。魂は神の領分から人間の手に渡り、人間が検証し、真偽を問題にできる対象となった。つまりそれは政治の対象となったのである。爾来人間は、自分が自分であることの基盤として自己の記憶に「権利」と「責任」を持つようになる。多重人格の問題が記憶と関係するのは、人格が多重であることの基準の一つとして、記憶の不整合（不共有）があるためだ。つまりある人格は虐待の記憶を持つが、別の人格は持たない。これは適応機制であると解釈される。これが示すのは、現代において記憶は人格の統合、つまりアイデンティティの基盤とみなされているということだ。ハッキングはこうした傾向の社会性、歴史性を明らかにするために科学史の手法を駆使し、多重人格障害とされるもの、つまりいわゆる解離症状に、二〇世紀に生み出された「幼児虐待」という新しい意味論的なラベルが意味と構造を与えたことを示そうとする。わかりやすく言えば、真性の多重人格が多発しているのは必ずしもなく、人々が自己の解離症状を理解し、原因を名指しすることを可能とする「幼児虐待」という概念、その結果としての「多重人格」という概念が普及したことによって、より多くの人々がその名のもとに自己を同定するようになったということである。

ハッキングが正しいとすれば、『この世界の片隅に』で述べられるように私たちが「記憶の器」として自己を認識するようになった日付は意外に新しく、およそ一五〇年ほど前であるということになる。ではどのようにしてそれはそうなったのか、その変化の深層構造の探求はハッキングの考察には含まれない。彼が示すのは、歴史的事実から迎える概念の変化の足跡である。しかし彼は私たちのために、いくつかの手がかりを発掘してくれている。第一にハッキ

ングは、ジュディス・ハーマンの心的外傷論（ハーマン 1999）を踏襲し、心的外傷が問題となる時期には政治運動との結び付きが見られることを述べている。ハーマンが挙げるのは、一九世紀末のヒステリー、二〇世紀前半のシェル・シヨック、二〇世紀後半の家庭内性暴力の三例である。それぞれ一九世紀フランスの共和政的反教會的政治運動、戦争というカルトの崩壊と反戦運動の成長という政治的文脈、フェミニズム運動という動向を背景に生じているという。

歴史的な出来事により社会が転換点を迎え、従来の社会的な道徳観念、行動規範に遷移が生じるとき、人々の自己理解に変容圧力がかかる。個人は競合するイデオロギーの板挟みとなり、そのことが解離やフラッシュバックといった障害の発生を招く。一九七〇年代以降の米国社会における多重人格障害多発の背景としてハッキングが挙げられるのは、宗教と家族の地位の変化である。米国の伝統的な生活形態を組織的、イデオロギー的に支える旧来の仕組みが崩壊し、個人主義が台頭する中で、その旧来のものを憎むにせよ、それに固着するにせよ、人々は複数のイデオロギーのあいだで軋轢や葛藤を経験する。これは道徳や個人の価値観がすでに相対化された社会時代状況における軋轢なので、論争による決着が困難な問題である。個人が容易に解決できる問題ではない。社会的歴史的なイデオロギーの地滑りは、人々を抗いようのない巨大な圧力に巻き込み、価値判断の泥沼へ引きずり込む。この価値観と感情の争いの泥沼、荒海を渡るための唯一の船が、記憶の科学なのだとハッキングは指摘する。つまり解決不可能な葛藤や軋轢の問題に分け入り、分析し、原因の特定を可能にする客観的な方法が求められ、記憶の科学がそれに応えるのである。それによって人々は、家族についての客観的で筋の通った説明を手に入れる。ある人は解離を引き起こす原因となった幼児虐待を新しい家族形態のせいにするだろうし、別の人はそれを古い家族形態のせいにするだろう。確かなのは私たちが変化に巻き込まれているということであり、それを説明する表象を必要としていると言っことである。

ハッキングは、現代米国社会において多重人格と呼ばれるものは、西欧においては一九世紀精神分析以降「解離」と呼ばれる症状、広く人類史を見渡せば多くの社会、文化において普遍的に見られる「トランス」と呼ばれる状態であ

ることを示唆している。それが一九七〇年代以降、宗教と家族形態の変化によって引き起こされたときに、過去の幼児虐待を原因とした多重人格障害の発生という物語が形成される。多くの人が自己の現実における精神的な問題に説明を提供するこの社会的な物語の型を採用した。この型が力を持つのは、私たちの抱える現在の問題の「真の原因」、つまり私たちの魂の「真理」を突き止めることができる（ように思える）考え方を提供できるからである。現代社会において、個人は自己の魂を伝統的な文化規範、社会形式、宗教形態から解き放つた。その自由の代償として、個人は記憶の科学を必要とするのである。しかしハッキングは、なぜ家族生活の変化によって私たちの記憶についての障害が生じるのか、その精神病理学的な分析には踏み込んでいない。ここには、次に取り扱うモリス・アルヴァックスの集合的記憶論への接点がある。アルヴァックスの社会的な記憶論を経由することで私たちは、ハッキングの指摘する記憶の科学の歴史性についての洞察をさらに精密に、社会理論に接合することができる。

ハッキングの『記憶を書き換える』は、興味深いことに、「虚偽意識 (false consciousness)」についての結論によって締めくくられる。この書籍全体を通して緻密に積み重ねてきた論証のすえに彼が慎重に表現するのは、欺瞞記憶や虚偽意識そのものは問題ではないのではないか、という洞察である。真実の記憶にいたることで、自分の性格や魂を形成する過去に辿りつけるという信念、逆に言えば、自分の人格やアイデンティティが過去によって形成されているという考え方そのものが一つの歴史的な布置であることを、ハッキングは浮かび上がらせようとする。ハッキングが解離症状と記憶の扱い方について、対照的な二類型として挙げるのは、フロイトとジャネである。精神分析が誕生しようとする時期に、この二人は「虚偽意識」について正反対の態度と臨床アプローチを取った。フロイトはいわば強固な「真理への意志」をもつ探査者であり、解離やヒステリーを引き起こしている原因である隠された過去の真実に到達することを目指し、患者自身にもその真実と向き合うことを要求した。虚偽意識の深層に隠された真理に到達すれば、症状は解消するとフロイトは考えていた。これは今日の幼児虐待についての考え方の一つの極に受け継がれている。過去

の真実と向き合い、知ることによって問題を解決するという態度である。対照的にジヤネは、師匠のシャルコーから継承した催眠療法を積極的に行い、いわば虚偽意識を患者に植え付けることで、治療を施した。トラウマは実際には起こらなかったと患者に思い込ませる、あるいは良性の記憶(代用肯定イメージ)とすりかえることによって、患者の記憶を書き換え、それによって治癒を目指す態度である。このジヤネの手法は、今日では表立って採用することは難しいかもしれない。つまりそういう政治学(ポリティクス)のもとに、現代の私たちは生きていく。しかし重要なのは、真理への到達なのか、患者が生きていく力を取り戻すことなのかとハッキングは問う。

フロイトの真の後継者を自称するところから始めたラカンは、「精神分析の倫理」を唱える一九六〇年代以降フロイトから離反し、フロイトの真理への意志を克服したと見える。「汝は汝に宿る欲望に従って行動したか」。これが精神分析の倫理を表現する、いわば最後の審判における問いだという(ラカン 2002)。「欲望」とはこの場合、人間の想像作用を表現している。ラカンは現実そのものよりも、現実についての幻想が重要であると言う。エディプス・コンプレックスで言えば、現実の父ではなく想像的な父が「主体の構造の中で根本的なもの」であり、「神の摂理というイマジジュの基礎」であるという。ラカンの図式を圧縮して言えば、人間は現実をたいして象徴秩序を打ち立てるが、人間の形成する象徴秩序は現実の複雑さをカバーしきれないので、破綻、きしみ、穴を人間は経験する。この裂け目から、現実そのものが顔を出す。象徴秩序の破綻は意味の破綻であり、これに直面することは人間的意識が吹き飛ばさることである。これをラカンは「死」であることとらえている。と同時に、それは現実そのものに触れることであるために人間的な世界の秩序を凌駕する魅惑をも持っており、それへ魅かれることを「死への欲動」と呼ぶ。しかし人間的に生きるためには、人間はそれを想像化しなければならぬ。裂け目は、想像的なものによって補填される。この想像的な補填がその人の欲望なのであり、これを譲らずに追い求めるかどうか、悲喜劇的な意味で英雄的人間、人間的英雄であることとなる。どういふことだろうか。象徴的秩序は現実をとらえられないので、必ず現実に裏切られる。つまり秩序を信じ、それに忠誠であれ

ばあるほど、かえってその彼方の現実に触れることになるのである。古来、英雄(ヒーロー/ヒロイン)とはこの「運命」に堪えることであり、「死」を生きていく者である。

オイディプスは法を守り、善であることを貫き、先王を殺害した真犯人を捕まえようとするが、父を殺害し、母を犯していたのは自分であった。娘のアンティゴネーは、この近親相姦によって生まれた自分と兄との絆を大事にし、国家の法を犯した兄を国家の掟に逆らって申う意志を貫く。ヘーゲルはこの悲劇を解釈して、この物語に「人間の掟」と「神々の掟」の対立と和解を見る。ここでヘーゲルが「神々の掟」と呼ぶものは、アンティゴネーが国家に逆らい兄の喪を申うために従う家族的な絆の原理/エレメントのだが、ヘーゲルはそれを「大地」と結び付け、動物的な死という物理的で無慈悲な衝撃(抽象的な否定性)を受け止めそれと宥和するための人間の想像力のエレメント(具体的な否定性)なのだと考えている(野尻 2010)。それは親密圏、身体圏における記憶と想像力の働きを指していると考えられる。吉本隆明はそれを対幻想の領域と呼んだ(吉本 2020)。それに忠実であることは、国家への反逆ともなる。国家はみずからの成立のためにそれを取り込む必要があるだろう。それは物理的生命(人間的無意味Ⅱ死)と象徴的秩序(人間的意味Ⅱ生)の中間にある生/死の次元である。ラカンは国家に反逆し、想像性の欲望を貫くアンティゴネーを光り輝くヒロインと呼ぶ(ラカン 2002)。彼女は死者たちの記憶の場にいる。その意味ですでに死んでいる。だがそのことによって国家とは別の次元に生きている。彼女は家族的なメリムナ *Mérimne* (思い煩い/狂気/記憶/怨恨)に生きる者であり、ディオニソス的な死の欲望の化身であり、美の輝きを閃き放つイマジジュであり、クロス(観客の代理)を逆上させ、国家の勅命への敬意を捨てさせる力を持つものである。ラカンはクロスによってアンティゴネーが「みずからを知る者」と呼ばれる点に注目する。それは自分の欲望に従って行爲する者という意味だ。歴史とは、現実界であり、「もの(das Ding)」そのものであり、地獄の機械である。誰もその全容を把握できる者はいない。歴史の法則を把握できると僭称し、世界を救済できると確信できる者は倒錯者である。ジジエクは二〇世紀国民国家の独裁者にそれをあてはめる(ジジエク 1995)。

歴史のメカニズムは絶対的に無慈悲な「他者」である。この他者の場に直接的に同一化し享楽を見出す者はパラノイアと呼ばれる（シュレーパー症例、向井2016）。それも一つの防衛機制である。国家とはいわば地獄の機械の運行を乗り切るためのパラノイアたちの同舟なのだ。もちろん首尾よくみなとともに舟に乗ることができれば「倒錯」と呼ばれる個的パラノイアには陥ることを回避できるだろう。

ラカンは人間の象徴行為、表象文化の生成をシニフィアンによる「もの」(Das Ding)の回避として位置づけ、その原点を有史以前に人間の作った初めての文化作品である「壺」の例で表現している（ラカン2002）。壺こそ、シニフィアンのシニフィアンであり、あらゆるイマジユによって満たされることが可能な空無である。それは無の深淵を包み込み、天上と大地とをつなぐ器であると言う。そういう「器」はハイデガーの言うように原始から存在したが、近代になり資本の自己増殖という新しい地獄の機械の運行に乗るために発明された「器」が国民国家だろう。視線の交叉が開く空間が政治経済的な象徴秩序の形成によって固定される時、まるでクラインの壺のように表裏の連続した入れ子構造が生じる。クラインの壺と言ったが、それはそもそも三次元空間における物体ではなく、理論的には境界を持たない連続した曲面にすぎない。位相幾何学においては、クラインの壺は時間を組み込んだ四次元時空においてはじめて実現できると言われる。だからそれは、本当は器ではない。他者の視線／欲望のベクトルを受け止め、自己の視線／ベクトルと交叉させ、循環構造を作ろうとするとき、この循環を接続するためには時間性が必要だが、逆にこの循環接続によって時間性が生じるとも言える。三次元空間に生きる人間の経験としてはそのように表現できる。これが未来への希望を指す羅針盤をそなえた時の舟となる。この器、この乗り物が、歴史の地滑りに合わせて舵を切ろうとするとき、それに乗り切れない者たちは、地獄の深淵をみるだろう。器に回収されない余剰イマジユは主体の身体に回帰し、みずからの身体と現実の諸部分に統一されないかたちで享楽を備給し、主体に分裂の苦しみを与える。

ヘーゲルは「法哲学」で、近代的な国民国家の発生期にあつてドイツにおけるその理想的設計を考え、個人、家族、国家といういわば垂直軸における

「和解」を考えた。その後一五〇年間のあいだに、主体の想像力は一度国民国家により吸い上げられ、国家間同士の熾烈な二度にわたる「世界戦争」が実行され、その後、戦闘抜ききの国民国家間の経済競争が展開され、さらにハイパーグローバル経済のステージが訪れる（ロドリック2017）。国民国家の想像力集約装置としての箍がゆるみ、諸国民の間に表象文化の生み出すイマジユが流通し、国家装置のもとで形成されたイマジユとの併存、衝突、融合を人々が経験する事態は、ヘーゲルの想定にはなかった。ラカンとアルチュセールは、一九六〇年代から七〇年代にかけて、この問題に気が付き始めていた。

「汝に宿る欲望に従つて行動」するかどうかは、精神分析家（医師）の選択の問題でもあれば、分析主体（患者）の選択の問題でもある。このことは晩年にラカンが、症状 (symptom) の古語であると言われるサントーム (sinthome) の語を用いて、幻想による享楽の享受を肯定していくことへとつながっていく。患者の抱える欲望、つまり自己についてのイマジユこそが、真実への唯一の手がかりであり、細い経路であるからである。そしてこの場合の真実とは、実はその欲望こそが患者の自己なのだということだ。真理はどこにもなく、真理があるように思えるのは、欲望の転移の効果でしかない、とラカンは考えている。ソクラテスを焦点とする対話の場にある欲望の共鳴、欲望の転移が真理への動機を生み、対話者たちを探求に駆り立てる。しかしその欲望の交換が織りなすヴェールの彼方には何も無い。真理とはその欲望の転移の「場」そのものことなのである（ラカン2015）（野尻2018）。

自己の核にあるのは他者の欲望であることが見出されるとき、主体はそれを自己のものとして取り戻さなくてはならない。取り戻すことができれば、自己は自己同一（アイデンティティ）を得るだろう。できなければ、自己の中に自己でない自己が生まれる。解離のときには、自己のうちにあるものも他者として認知される。ラカンを継承し、現代の文学や映画などの表象文化を論じるフレドリック・ジェイムソンとスラヴォイ・ジジエクは、表象文化における象徴とは「現実界の水準で私たちが経験している解決不可能な矛盾の想像的な解決である」という定式にしたがう（ジェイムソン2010）。現実そのものを、人間は経験することはできない。現実を象徴のシステムによって把握して操作す

るのが人間である。その際に象徴化し切れない残余が生じる。その残余は想像化され、象徴システムの破綻を繕うイメージとして形成される。そのイメージが表象文化のモチーフのバリエーション（不気味なもの、可愛いもの、美しいもの、強いもの、あるいはそれらの混合）を提供する（『シジェク 1965』）。記憶もまた、私たちの生み出す表象なのだと思えることはできるだろうか。他者であるところのイメージを首尾よく自己化することができたとき、記憶という表象が形成される。外傷のフラッシュバックとは自己化に失敗した、自己の中にある他者としてのイメージなのである。次にモリス・アルヴァックスの集合的記憶論が、この構造を先駆的に洞察していることを確かめよう。

五、COLLECTIVE MEMORIES 集合的記憶たち

モリス・アルヴァックスの集合的記憶論は、私たちにおける記憶の形成がつねにすでに集合性のエレメント、すなわち対話的な想像性の場においてなされていることを主張する（アルヴァックス 1989）。社会学的な記憶論として著名な遺作『集合的記憶』は、誤解されやすいタイトルである。日本語においても（集合的記憶）、欧米語においても（collective memory）、本を手にする読者がこのタイトルのもつ響きから予想するのは、個々の人間の記憶が寄り集まって、たとえば国家的な規模の集合的記憶を形成する、そのプロセスやメカニズムの解明ではないだろうか。またユングの集合的無意識とも語形が似ているところから、人類普遍の文化的遺伝としての元型的記憶のことかと連想してしまうこともあるかもしれない。これも大きな誤解をしてしまうことになる。アルヴァックスは、そのようなことを考えていない。アルヴァックスが考えているのは、私たちの記憶ははじめから集合的記憶である、ということだ。この場合、集合的であると言うのは第一に、記憶が親密な関係性の浸透によって形成されたものであることを意味している。私たちがある印象や経験のイメージを記憶したり、想起したりするのは、必ず家族や友人、知人たちなどとの関係性の場においてであるとアルヴァックスは言う。主著の『記憶の社会的枠組み』（アルヴァックス 2018）（こちらのほうが誤解の余地の少ない題名である）で

アルヴァックスが試みたのは、彼の二人の師、ベルクソンとデュルケムの理論の融合である。アルヴァックスの集合的記憶論とは、いわばベルクソンのアーカイブ的記憶論をデュルケムの集合表象の社会学で書き換えようとしたものと言える。たとえば、一人で散歩しながら風景を眺めているときでも、私は一人ではない。私はこの風景をかつて共有した友人のことやこの風景について私に話してくれた知人のことや、家に帰ればこの風景のことを話すであろう家族のことを思い浮かべながら、風景を眺めている。またそれは直接の知り合いでなくとも、私が少年時代に読んだ小説において描かれていた風景の記憶でも良い。「私がたった一人で散歩したと仮定しよう。するとこの散歩からは、私は、私だけのものである個人的な想い出しが得ることはない、という人もあろう。ところが、私が一人で歩いているのは外見だけなのである。ウエストミンスターの前を通る時、私は友人の歴史家がこれについて話してくれたこと（あるいは同じことになるが、私が歴史で読んだこと）を考えていたのである。橋を渡りながら私は、友人の画家が注意を促してくれた（あるいは私が絵画や版画の中に感じとっていた）遠近画法の効果について思いをこらすのである。私は頭の中で私の地図を参照しながら歩を進めて行く。私をはじめてロンドンに行った時には、セント・ポール大寺院や市長官邸の前に立ち、ストランド街や裁判所周辺を歩いた時の多くの印象が、少年時代に読んだディケンズの小説を思い起こさせてくれた。だから私は、ディケンズとともにロンドンを散歩したのだ。この時には、いつでもどんな状況においても、私はただ独りでいたのでも、独りで考えていたのでもないと言える。というのも私は考えにひたりながら、あれやこれやの集団に身を置いていたからである」（アルヴァックス 1989）。

私が幼いとき初めて学校に行った日は、事実としては存在するだろう。しかしそうした幼少期の事実をよりはっきりと覚えている両親や親戚たちが、そのことについてどれだけ正確な話をしてくれても、それ自体は私にとって抽象的な所与にすぎず、何の生きた想い出にもつながらない。それは記憶ではない。記憶が形成されるためには、その記憶を直接的であれ間接的であれ、それをともに体験しともに喚起し続ける共同体、たとえば同級生たちや教師との継続する関係性とともに私があることが必要である。そうした関係性の場において喚

起され、関係性によって浸透されたものでないイメージは、単なるイメージであり、記憶としては定着しない。私たちはそのようなイメージを思い出すことはできない、とアルヴァックスは言う。「人が想い出すのは、自分を一つないし多くの集団の観点に身を置き、そして一つないし多くの集合的思考の流れの中に自分を置き直してみようという条件においてである……：……大多数の想い出は、他の人びとがわれわれに想起させてくれるから再現されるのである」（アルヴァックス 1989）。

私たちの感覚経験が「記憶」として定着するためには、他者との関係性や社会的な観念がそれに枠組みを与えることが必要であるとアルヴァックスは考えている。また私たちは社会的な関係性の場においてこそそれを思い出すことができる。何人も「社会」の中においてでなければ、すなわち他者もしくは他者の作品による助けがなければ、よく記憶することも思い出すこともできない。これがアルヴァックス集合的記憶論の中心の主張である。私たちの記憶とははじめから集合的記憶であるというのは、そういう意味においてである。アルヴァックスはその主張について生物学的、生理学的、脳科学的な証拠は提示していない。アルヴァックスの証明の仕方はいわば文学的、哲学的であり、彼自身の体験や文学からの事例の引用と、その理論的考察によっている。私たちは一般に、私は私ひとりだけによるイメージの蓄積としての記憶を持っていると素朴に信じており、それを他者と共有する場面のほうを付随的な機会とみなしている。アルヴァックスはこうした考え方を、膨大な事例の叙述によって、反駁しようとする。

たとえば友人の集団と一緒に旅行している際でも、私自身は別の集団のことを思いながら旅行しているということがある。私たちの主体性は、そのような集合性の交叉点としてある。今日では私たちの意識は、非常に多くの集合性の交叉点としてあり、そのいずれかの集合性にも完全に属すことはなく、いつも他の集合性への帰属によって一つの帰属を相対化できるために、私たちは私たちの意識を自立したものと錯覚する。この集合性というものは、同時に、ある集団における記憶を想起する個人によって支えられるものであり、その個人がすべて死んでしまえば（文学作品などに残されている場合を除いて）消えてし

まうものである。アルヴァックスはそれを、家庭生活、貴族階級の生活、宗教的共同体、伝統的な職業生活などの場において継承されるものであると考えている。ある一つの集合的記憶の場にあるときであっても、個人は別の自分だけの記憶を想起していると思うことが出来る。しかしそれはある場に身を置きながら、いまひとつ別の集団の記憶を想起しているにすぎない。近代における意識の自由（因果律からの自律）の観念はここから出てくるし、意識が流れるという私たちの感覚もこの構造から発生する。

記憶の集合性がなければ、意識は流れない。流れの中にあるという自覚は、ある一つの集合性に属しながら、それを相対化する他の集合性の効果をそこに挿入することができるから可能なのである。流れというが、厳密には、流れているのではなく、流れと存続の混淆である。本当にただ流れているだけなら、流れていることは自覚されない。意識は流れを辿ることができる。辿ることができるときには意識は、本当は流れから自立している。自立しつつその流れの中を航行している。その航行を可能にする舟が、集合性だとアルヴァックスは考えている。そうした持続するものの土台がなければ、私たちは記憶を思い出すことはできない。この持続するものを提供するものが、集合性なのである。アルヴァックスがウィリアム・ジェイムズやベルクソンを批判して、意識は流れない、時間は流れない、と言うのは、そういう意味である。イメージの流れはあるだろう。しかし私たちはその奔流に巻き込まれ、なすがままに流されるのではなく、その中を航行するのである。それは意識が集合的記憶に投錨し、それを支えとし、流れに逆らうことで可能となっている。ジェイムズやベルクソンにおける意識の流れとは、本来このような混成の構造にとらえられなくともならない。こうした構造により、私たちは記憶を想起し、意識というスクリーンにそれを上映し、眺め楽しむという経験を可能にしている。そういう構造がなければ、過去のイメージは過去そのものとして回歸し、意識は過去そのものにタイムスリップするだろう。つまり私たちが過去から自由であるのは、集合性の交差としてあるときなのである。「これらの影響力の各々に対し、われわれは他のこれこれのものを対比させることができると考えている。そこでわれわれは、われわれの行為はこれらの影響力からは独立していると感じる。

というのは、行為は、それらの影響力のどれかに排他的に従属しているのではないからである。と。しかし、われわれは、行為が実際はそれらの全体から生ずるものであり、常に因果律に支配されていることには気づかないでいる。この場合でも同じく、想い出は錯綜した集合的思考の多くの系列の作用によって再現されるのであり、われわれはその想い出をそれらの系列のどれかだけに帰属させることはできないので、それをまったく独立しているものと想像し、その統一性を多様性と対立させているのである。それは、微細なそして交差した多数の系によつて空中に吊るされた目方のある物体が、空間に吊るされたまま、ひとりで自分を支えていると想像するのと同じなのである」(アルヴァックス 1986)。

ここには複数の意識のポリフォニーとして〈私〉をとらえるバフチンの思想との共通性があるだろう(バフチン 1988)。それはまた、構造的因果性すなわち重層的決定と、主体との問題を考えていたアルヴァックスとも共通性がある。アルヴァックス自身は明確に説明できたとは言い難いが、ラカン流に言えば「表象」はまなざしの交叉空間において可能であること、アルヴァックス流に言えば「表象」は集合性の交叉点において可能であることを、アルヴァックスは言おうとしていた(アルヴァックス 1997)。先にも述べたとおり、こうした構造の成立をラカンは、「対象 a」という用語で指そうとし、その成立は主体の成立であるとも考えていた。これが記憶の器としての〈私〉であるとするに述べた。アルヴァックスが考えていたのは、この主体、つまり〈私〉の構造が成立するとき、それは「歴史」の構造の成立でもあるということだ。歴史とはほんらい現実界そのものであり、表象しきれないものである。それを主体が表象しようとするとき、多元的な空間性(社会性)、多元的な時間性が、一つの空間性と時間性に想像的に統合される。このときマルクスの言葉で言えば、使用価値が交換価値に変換され、具体的価値が抽象的価値に変換される。抽象的価値と具体的価値との相互規定によつて、価値増殖の無限の運動が起動する。そしてその運動こそが「歴史」である(ポストン 2012)。このとき主体は構造の効果なのか、構造が主体の効果なのか、論理的にはどちらが先であるとも言えない。アルヴァックスの構造的因果性、重層的決定とはそういうことを言

おうとしている。

アルヴァックスの著作では、最晩年の『集合的記憶』が著名だが、主著は『記憶の社会的枠組み』であるともみなされるべきだ。『集合的記憶』はいわば主著の内容をより一般向けに文学的に仕立て直したものとみることができよう。『集合的記憶』ではより具体的な場所、空間性への言及が増していることが特徴である。このことは後で取り上げる。一方で『記憶の社会的枠組み』では、記憶の集合性について、より緻密に哲学的理論が組み立てられており、デュルケムの集合表象とベルクソンの純粹記憶のあいだで考えたアルヴァックスの思想の構造がよく読み取れる。これは記憶の社会学というよりは、記憶の哲学の二〇世紀における最大の成果と見るべきだろう。興味深いことは、アルヴァックスはこの主著で、記憶の集合性を論証するために、夢、幼児期の記憶、失語症などの状態を順番に検討していることである。ここに挙げられた三つの状態は、いずれもイメージの回帰を経験するが、これらの状態は意識が社会性から離れている状態であり、その状態におけるイメージの浮上は決して「記憶」の喚起ではないことをアルヴァックスは示そうとするのである。

ここでアルヴァックスが対峙し批判しようとするのは、ベルクソンの記憶論であり、フロイトの夢についての理論である。ベルクソンの記憶論においては、あらゆる過去のイメージは無意識の領域に保存されている。過去のすべてはそこにそのままの姿で蓄積され、留まっている。これがベルクソンの「純粹記憶」である。アルヴァックスはこのような考え方を否定する。過去のイメージがすべてそのままに貯蔵されている状態であるとしたら、私たちはそれを思い出すことはできないという。というのは、もしそのようにあらゆる瞬間がすべてそのままに保存されているアーカイヴが私たちの無意識領域にあり、私たちが想起するときにはそこに降りて行くのだとしたら、私たちはある特定の場面を思いだすためにその瞬間の蓄積をすべて精査しなければならず、ある特定の場面にたどり着くために最初から辿り始め、その場面にいたるのと同じだけの時間をかけてそこに到達しなければならぬからである。実際には、私たちのイメージは、社会的な参照枠によつて抽象化され、構造化され、インデックスを付けられて保存されている。その参照枠を提供するのが、集団における関

係性なのである。その関係性のエレメントの中でイメージは、記憶として定着し、そのエレメントによって喚起される。私たちは現在人間関係に根ざした現実感覚によって、過去のイメージを記憶として再構成し、それを〈私〉の記憶として鑑賞する。このエレメントによる支えがなければ、私たちはイメージのアーカイヴの中に迷い込み、過去そのものの深淵へと落ち込み、〈私〉は過去そのものへと溶け込み、消え去ってしまうだろう。アルヴァックスはそのようなときでも、私たちが記憶を喚起しながら、自分自身を失わずに自己同一性を保っていることを強調している。その支えを提供しているのが、社会的な関係性とそれによって形成された概念枠である。このようにアルヴァックスは、過去のイメージそのものは存在せず、記憶はつねにすでに社会的枠組みによって形成された知的生成物であることを強調する。過去そのものは存在するとしても、精神はそこに到達することはない、とアルヴァックスは言う（アルヴァックス 2018）。精神はみずからの知的活動によって再構成された記憶にしか出会えない。記憶が社会的枠組みという知性の産物であることこそ、アルヴァックス記憶論の中心テーゼである。記憶が知性であるとする点で、アルヴァックスとヘーゲルはまったく一致している。

集合性／社会性／他者との関係性の支えがなければ、私たちは思い出すこともできず、思い出す自己を維持することもできない、というアルヴァックスの主張は、論理としては通っている、私たちの通念からはかけ離れた考え方であり、そのままでは実感も実証もしにくいような事柄である。しかしすでに私たちが見たように、自閉症についての最新の病理学的知見をふまえたとき、彼の記憶論はにわか現代性をまとって回帰する。すでに明らかのように、記憶の形成について他者との想像的な関係性を所与の必要条件とするアルヴァックスの記憶論は、定型発達者の記憶の特性をよく説明している。『記憶の社会的枠組み』でアルヴァックスは、夢、幼児の記憶、失語症のケースなど、社会的知性の影響から離れた状態を緻密に検討し、そのいずれにおいても心像は意味をもたない単なる断片的イメージであり、その喚起は記憶ではないことを示している。アルヴァックスの夢についての考えは、反フロイト的である。フロイトは『夢判断』で夢におけるイメージの連鎖は願望充足の構造を持っているこ

とを主張した。しかしアルヴァックスは、睡眠時は私たちの意識が他者との関係性から離れるときであり、夢そのものは意味のないイメージの浮上しすぎないことを強調した。私たちは覚醒後に、夢の見たイメージの重なり合いに現在のエレメントによって枠組みを与え、記憶するのである。夢や記憶が私たちの欲望によって形成された生産物だとするならば、夢や記憶も「表象」なのだと言いうことができるだろう。もしそうであるならば、夢や記憶を、ラカンを経て、現代のジェイムソンやジジエクに通じる、「現実界の水準において解決不可能な矛盾の想像的解決」であるという表象文化論に包摂することが可能である。しかしアルヴァックスによれば、夢と記憶の間には線が引かれる。夢は社会的関係性の場から離れているからである。言うなれば、夢と夢の記憶とは異なる。この区別によってアルヴァックスが強調しなかったのは、私たちの記憶がそれによって浸透されている他者との想像的關係性のエレメントである。この欲望の双数的次元、つまり対話的次元は、ラカンには残っていたがジェイムソンやジジエクの表象文化論からは消えてしまった。アルヴァックスの集合的記憶論の最大の貢献は、私たちの記憶が他者との関係性のエレメントによって浸透された知的形成物としての表象であることを明らかにしたことである。この二つの流れの再統合が課題となる。分析されるべきは私たちの夢ではなく白昼夢であり、そしてそこに浸透している他者性である。

アルヴァックスの集合的記憶論でもう一つ強調しておかなければならないのは、その問題意識の時代性である。今日の読者の意表を突くのは、彼の集合的記憶論が反国家主義的であることだ。アルヴァックスは、国家は個人からは遠すぎ、記憶の枠としては大きすぎ、集合的記憶の枠としては有効に機能しないと述べている。特にそのことは一九四四年にナチスのゲシュタポによって強制収容所に送られるまで書き続けられた『集合的記憶』で強調されている（アルヴァックス 1986）。アン・ホワイトヘッドは、一九八〇〜九〇年代にアルヴァックスの集合的記憶論を独自に改変したピエール・ノラ（『記憶の場』プロジェクト）が集合的記憶の器として国家を最も重要視していたのに対し、アルヴァックスは、国家は集合的記憶の場ではないと考えていたことに読者の注意を促している（ホワイトヘッド 2017）。『記憶の社会的枠組み』でアルヴァッ

クスが集合的記憶の依代として考えていたのは、伝統的な家庭生活の営み、貴族階級の家系に継続する生活様式、教会を中心とした信仰の共同体、伝統的な様式や作法や社会的地位を継承する職業生活など、人格性の記憶を継承する親密な社会集団である。また『集合的記憶』では、家族の住まう家屋、農村の土地、ヨーロッパ都市の変化しない石造りの町並み、職業共同体が帰属する職業空間のイメージ、宗教における信仰空間のイメージなど、伝統的な生活と職業における空間と記憶の結び付きを強調している。『記憶の社会的枠組み』の訳者鈴木智之は解説で、アルヴァックスが別の論文（『物質と社会』1920）で現代の労働者が人間関係を捨象された労働環境にあり、人ではなく物を相手に働いていることを問題視して論じていることを指摘している。このような労働者階級は、集合的記憶を持たない存在となる。アルヴァックスが集合的記憶を書いた動機には、こうした新しい人間存在の形態についての危機感があつたという。以下は鈴木による要約である。「労働者階級だけは、このような伝統とのつながりを断ち切られている。……人間と人間のあいだではなく、人間と物のあいだに労働が限定され、その労働の世界が『社会的思考』の影響を断ち切る形で自立する。それは、彼らの生活が他の諸階級を支えていたような集合的記憶とのつながりのなかに置かれていないことを意味する。労働者とは、記憶から疎外されたものことなのである（ちなみにナメルは、本書の冒頭に描かれた幼い頃の記憶を失った『奴隷』の少女の逸話を、記憶なき階級としての労働者の寓意と解釈している）」（アルヴァックス2018）。

次のようにとらえることができるだろう。アルヴァックス集合的記憶論の問題意識とは、集合的記憶が失われていくことへの危機感であつた。アルヴァックスが記憶論への問題意識を持ったのは、資本主義経済のモードが世界的に古典的自由主義から国家資本主義へと移行する最終ステージであつた。二〇世紀的な国民国家、つまり国家総力戦体制によつて近代国家が実質的に社会全体を包摂する時期である。ジョン・メイナード・ケインズは一九二六年に『自由放任の終焉』を発表する。産業構造は自発的自然的な発展から国家による集約的計画的な再編成を受け、すべての人々が戦争に向かう国家体制のもとに動員される経済的、社会的、文化的主体としての「国民」として再構成される。経済

体制が国家の集約的統整のもとに再編成されていくにつれ、アルヴァックスが集合的記憶の器としてみなしていた伝統的な家族、職業、宗教生活の場は解体され、離散していく。

オルテガ・イ・ガセットは一九三〇年に『大衆の反逆』を著し、過去から断絶せられ、未来しか持たない「国民」という名の大衆の出現を論じた。国民国家とは未来のプロジェクトのための共同体であり、過去の記憶を持たない空虚な器である。もちろん一方で、その空虚を未来への希望の空間とするために、国家の歴史と伝統は急いで作り直され、配布されるだろう。アントニー・D・スミスは、神話―象徴複合体としてのエトニを核とした「ネイションの建設」とそれを呼ぶ。過去が作られる必要があるのは、未来のためである。それは固定的な過去ではなく、生きた過去として、つねに再構成されながら継承されていくものとして、構成される。過去の内容そのものは実は、問題にはなっていない。あらゆる階層の人々が共通に参与する連続した記憶空間が開かれることが重要なのである。「子孫の記憶のなかにこそ、私たちの希望がある」（スミス1999）。

ここでスミスの言う「ネイションの建設」は、比喩としては、「雨粒の形成と降雨のプロセスのようなもの」として理解できるだろう。上空大気中にしかるべき濃度で水蒸気があるところに、微粒子が凝結核としてはたらき、水滴が形成される。神話―象徴複合体とは、この際の凝結核のようなものとして機能する。これを核として、その周囲を包み込み、人々のイメージが屈折し交叉する領域が雨粒のように形成される。この雨粒がスミスの言う「エトニ」にあたるだろう。それが降雨できるまでに成長すると天から降ってきて、国土をあまねく潤す。こうした条件が首尾よく揃うと、エトニを糧としてナシヨナリズムが構成される空間が開ける。この原理はラカンの図式を使えば、 $\text{S} \diamond \text{P}$ 、すなわち「幻想のマテーム」で表現される。 S （斜線を引かれたS）は個人の主体性が象徴秩序によつて否定されることを表現している。そこに幻想が生じる（生じない人もいる）。国家によつて用意される神話―象徴の体系は個人を疎外するが、適応する個人は神話―象徴を幻想で覆うことで対応する。人間の幻想性はもともと水蒸気のように存在はするものだが、個人の幻想性が構造としての

〈私〉を構成するものとして凝結するためには、このような大文字の他者としての象徴が核としてなければならぬ。この象徴の「意味」を個々人が正しく理解している保証はないし、必然性もない。実のところ、象徴の正しい「意味」を理解している者など、誰もいない。神話の「真理」とは、そのような意味の正しさにあるのではない。より正確に言えば、象徴の「意味」は象徴そのものにはない。神話の真理性とは、現実との対応とは別の次元で成立している。象徴の真理が成り立つためには、みなが信じているようだから自分も信じよう、と思えるだけの整合性や権威による支えがあればよいだけである。するとその意味の中心は空白（欠如）であるにもかかわらず、人々の幻想の交叉がその核の周囲に凝結する。人々の幻想内容も同一である保証はなく、その必然性もない。だいたいいま同じように信じているという感觸の交換が互いの感觸を支え（構造としての対象a）、他者の想像性の光が自分の想像性の光と交叉し、屈折して自分の心に戻り、心を照らす光として差し込む。その差し込んだ光を主体は固着対象の表面に投射し、縫い止める。こうしてその個人特有の身体感覚を支えるあるイメージ（具体的な対象としての対象a）がお守りとしてその個人に内面化される。ここで図式は、 $S \diamond a$ 「幻想のマトーム」から $S(A)$ 「大文字の他者は存在しない／欲動のクッションの綴じ目」へと変位している。個人が「国民」としての意識をもつ適応のメカニズムである。このメカニズムが社会的に再生産される体制が確立されると、ネイションという共同幻想空間が出現する。

私は犬を飼いたい、と言う人がいるとする。それに対して、犬、いいよね、私も飼いたい！と答える者がいる。ねー、犬、いいよねー！と互いに共感し、ここに「犬」という象徴を核とした欲望の交換空間が形成され、私の自我は安定する。そうして得られた「犬」という雨粒を、私は持って帰り、大事にする。それが私の心を潤すのである。そしてまた折りに触れて、それを他者に差し出し、共感を得て、この大事な水滴に水分を補給し、維持する。ここで「犬」という言葉によって互いに想起しているものが異なる可能性などを指摘する第三者がいたとすれば、そのような指摘は余計なことである。こちらのあなたさまの言う「犬」はボメラニアンのようにすけれども、そちらのあなたさまの言う

「犬」は柴犬のようですね、それは同じ「犬」という象徴表現を用いてはいますけれども、含有する意味内容がそれぞれに異なりますよね、ですからコミュニケーションは成立していません、と指摘するのは、野暮なことである。犬について対話し共感している二人にとって、そんなことは問題ではない。本当のことを言えば、自分の欲望を「犬」という言葉で表し尽くすことはできない（このことをラカンは「疎外」と呼ぶ）。できると思っているが、それはその象徴に感情や欲望という、本来その象徴そのものもつ意味（言表内容）とは異なるものを載せて他者に向けて発していること（言表行為）の齟齬を自覚してないだけだ。あるいは齟齬を自覚していても、それで良いと思っただけのことである。共感的な関係性に適応している者にとって、そのような齟齬などは初めから問題になっていない。戸惑うのは、そうした共感的関係性に適応できない者ばかりである。米国の著名な自閉症（ASD）者であるテンブル・グランディンは、「犬」という概念を使いこなすことに困難を覚える、とその言語感覚を報告している（グランディン 2000）。グランディンのようなASD者にとつて、「犬」という言葉は、これまでに書物や街中で見かけた犬と呼ばれる動物の具体的な多数のイメージの集積である。しかも個々の犬でさえ別の機会や別の角度から見れば別のイメージである。どうやってそれらを統合するのか、とグランディンは問う。それらを苦もなく統合し、言表内容と言表行為のズレをもとせず、「犬」という単語を使いこなす定型発達（TD）者のプラグマティクスこそ、ASD者にとつて不思議なことである。ASD者は、疎外に敏感である。一方、TD者は疎外を、複数の主体の共同作業によって飛び越えてしまう（このことをラカンは「分離」と呼ぶ）。TD者は疎外を分離によって克服してしまっている。この図式を用いて言うならば、ASD者においては、疎外は経験されているが、分離は経験されていない、と言えるだろう。対象a構造＝表象代理（Vorstellungrepräsentanz）の不成立と言うこともできる。TD者も本当は、齟齬＝疎外に無意識的に気付いているからこそ、それを他者に向かって発し、同意や共感を得ることで、埋めようとする。こうして「犬」という、さまざまな者の欲望を受け止め、屈折して反射する構造体が結晶化される。犬は一例にすぎないが、こうした結晶構造を媒介とした交換関係

への信頼によって自我を安定させていることが、TD者の適応の秘密である。

これを政治経済体制の構造に組み込み、国境内という範囲で再生産していくシステムができればと、国民国家が完成する。日本では、明治維新以来の復古天皇制のもとでこのシステムのパーツが揃えられていった。アルヴァックスが対象とした親密圏における集合性に浸透された記憶作用は、国家的な神話—象徴複合体によって疎外され、国民的記憶空間の分離形成に動員されていく。アルヴァックスの惜しむ封建遺制を土台とした親密圏における記憶の集合的作用を「集合的記憶A」とし、封建的階層制の払拭された後期国民国家の記憶空間を「集合的記憶B」とする、といった具合に区別する必要があるだろう。集合的記憶Bは集合的記憶Aの上位システムであり、種々のAを包摂する。いわば超—集合的記憶 (hyper-collective memory) である。この包摂の形式的であるか実質的であるかは、時代、地域による差異があると考えることが出来る。都市部と地方部でも包摂の度合いは異なるだろう。個人主体においては、しばしばこの二つが共存し、ねじれながら接続されている (寺山修司監督「田園に死す」[1974]を見よ)。後期国民国家の記憶空間は、実際にはこうした異種混濁的な差異をはらみながら、均一性の見かけをまとい、形成されていく。

こうして開かれた二〇世紀の国民国家の空間とは、資本主義が自由放任経済、すなわち空間的差異による剰余価値生産の限界を乗り越えるために、時間的差異による剰余価値生産に全面的にシフトする必要から生み出した、国内資本を科学技術の投入によって高度に再編成することで国土を全面的に特別剰余価値生産の工場へと作り替えるステージである。この傾向はドイツ、イタリヤ、日本など植民地獲得に出遅れた後進国で顕著であった。対外戦争はむしろ科学技術の投入された兵器を大量に生産し消費するために必要とされたとさえ言える面があった。だからこそこの体制は、日本においてもドイツにおいても経済的には戦後も継続したことが指摘されている (ライン資本主義、一九四〇年体制、等々)。それは国民の想像性を集約し、一億総中流の夢に向かつて、直線的な時間意識へと全国家的に再構成する。日本では、敗色が濃くなり帝国の空間が縮小に転じた太平洋戦争末期に、本土におけるこの時間的構成が起動したのだろう。敗戦によって象徴天皇制に移行したとき、いよいよ本格的にこの空

間は「分離」した。「民主化された日本」という、物質的豊かさを目標として共有した、希望の空間の誕生である。

この夢幻空間はおよそ五〇年、続いた。野口悠紀雄らによって指摘されるように、一九四〇年代に完成したと見られる国家資本主義体制は、一九八〇年代に始まる新自由主義のモードに資本主義経済がシフトチェンジするまで続いた。日本ではバブル経済が原因で、その切り替えの開始は九〇年代までずれ込む。この時期に、アルヴァックスの集合的記憶論への回帰が始まるのは、偶然ではない。それはダニ・ロドリックが「ハイパーグローバルバリエーション」の開始とみなしている時期とも符合する (ロドリック 2014)。ピエール・ノラのプロジェクトは、ゆらぎ始めた記憶の場としての国家の回復という問題意識から発していると考えられることができる。この時期にはまた、イギリスではA・D・スミスがナシヨナリズムの核としての「エトニ」を対象化しようとし (スミス 1999 [1986])、日本においてはバブル経済状態による一〇年ほどの遅延効果を被りつつ、加藤典洋が歴史主体論争を準備していた (加藤 2015 [1997])。興味深いのは、加藤が歴史認識の問題を同時に「文学」の問題であると確信していたことである。文学とは、個人の内面性と歴史との接点である。つまり加藤は戦後文学における表象というスクリーンを通して、直感的に、記憶の集合性、その表象形成としての側面、二〇世紀国民国家という構造との相互作用、そしてその衰退の問題を見通していた。与えられた紙幅が尽きたので、その考察は別の機会にゆずりたい。

以上

参考文献リスト

- Read, Jason (2003). *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. State Univ of New York Press, New edition.
- Web記事1 Wikipedia 「この世界の片隅に」(二〇二二年八月一日アクセス)
- Web記事2 朝日新聞二〇一九年二月一九日「愛子さま、のんさんへ伝

- える『この世界の片隅に』新作」[https://www.asahi.com/articles/ASMDM35X3MDMUTL004.html] (二〇二一年八月一日) (リンク先へ)
- Web 記事③ Leprechaun, Detroit. "Anarcho-Autism: Anarchism and Autism Acceptance", second ed. [https://detroitleprechaun.wordpress.com/anarcho-autism/] (二〇二一年八月一日) (リンク先へ)
- Web 記事4 「蚊居股二〇一六年十一月九日水曜日：三つの機械と三つの対象 a」 [https://kaie14.blogspot.com/2016/11/a.html] (二〇二一年八月一日) (リンク先へ)
- Web 記事5 「蚊居股二〇一八年八月二〇日月曜日：S(A)と「S2なきS1」」 [http://kaie14.blogspot.com/2018/08/ss2s1.html] (二〇二一年八月一日) (リンク先へ)
- Web 記事6 「蚊居股二〇一八年九月三〇日曜日：人間の条件と表象代理と対象 a」 [https://kaie14.blogspot.com/2018/09/a_30.html] (二〇二一年八月一日) (リンク先へ)
- アルヴァックス、モーリス (1989) 『集合的記憶』小関藤一郎訳、行路社 [Halbwachs, Maurice (1950). *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France].
- (2018) 『記憶の社会的枠組み』鈴木智之訳、青弓社 [Halbwachs, Maurice (1994). *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel. (Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1925)].
- アルチュセール、ルイ (1994) 『マルクスのために』平凡社 [Althusser, Louis (1965). *Pour Marx*, Maspero, coll. « Théorie »].
- 加藤典洋 (2015) 『敗戦後論』ちくま学芸文庫 [原書 1997].
- グランディン、テンプル (2000) 「自閉症の体験世界」(日本発達障害学会第三四回研究大会特別講演) 『発達障害研究』二二巻四号、二七九-二八三頁。
- こうの史代 (2008・9) 『この世界の片隅に (上・中・下)』双葉社。
- (2004) 『夕凧の街の国』双葉社。
- 酒井直樹 (2017) 『ひかりまの国民主義』岩波書店。
- ジェイムソン、フレドリック (2010) 『政治的無意識——社会的象徴行為としての物語』大橋洋一ほか訳、平凡社ライブラリー [Jameson, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press].
- ジジエック、スラヴォイ (1995) 『斜めから見る』鈴木晶訳、青土社 [Žižek, Slavoj (1991). *Looking Awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*, The MIT Press].
- 清水光恵 (2016) 「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、二〇一六年二月一日、於：東京大学弥生講堂一条ホール。
- 杉山登志郎 (1994) 「自閉症に見られる特異な記憶想起現象——自閉症の time slip 現象」『精神神経学雑誌』九六巻、二八一-二九七頁。
- スミス、アントニー・D (1999) 『ネイションとエスニシティ』巢山靖司訳、名古屋大学出版局 [Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell].
- 高橋哲哉 (2005) 『戦後責任論』講談社学術文庫 [原書 1999].
- 寺山修司 (1974) 『田園に死す』日本アート・シアター・ギルド。
- ブリダ、ジャック (2007・2008) 『哲学の余白 (上・下)』藤本一勇訳、法政大学出版局 [Derrida, Jacques (1972). *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit].
- (2017) 『ブーカインズの病』福本修訳、法政大学出版局 [Derrida, Jacques (1995). *Mal d'archive*, Galilée].
- 野尻英一 (2010) 『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。
- (2018) 『未来の記憶——ヘーゲルの構想力と哲学の起源について』の断章、那須政玄/野尻英一共編『哲学の戦場』行人社所収。
- ノラ、ピエール (2002・2003) 『記憶の場：フランス国民意識の文化』社会史 (第1・2・3巻) 谷川稔監訳、岩波書店 [Nora, Pierre (1984-1992). *Les Lieux de mémoire*, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes :

- t. 1 La République (1 vol., 1984), t. 2 La Nation (3 vol., 1986), t. 3 Les France (3 vol., 1992)。
 ハーマン、ジュネイス・L (1999) 『心的外傷と回復〈増補版〉』中井久夫訳、みちろ書房 [Herman, Judith L. (1992). *Trauma and recovery: the aftermath of violence - from domestic abuse to political terror*, BasicBooks]。
 ハッキング、イアン (1998) 『記憶を書き換える——多重人格と心のメカニズム』北沢格訳、早川書房 [Hacking, Ian (1995). *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press]。
 バフチン、ミハイル (1988) 『ドストエフスキ論の改稿に寄せて』『つぎは対話テキスト』(ミハイル・バフチン著作集第八巻) 新谷敏三郎ほか訳、新時代社 (К переподборке 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。
 フルリー、ニコラ (2020) 『現実界に向かって: ジャック・アラン・ミレール入門』松本卓也訳、人文書院 [Floury, Nicolas (2010). *Le réel insensé: Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Germania]。
 ヘーゲル、G・W・F (2002) 『精神哲学』船山信一訳、岩波書店 [Hegel, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [Werke 10], Suhrkamp, 1986]。
 —— (2002) 『精神の現象学』金子武蔵訳、岩波書店 [Hegel, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes* [Werke 3], Suhrkamp, 1986]。
 ポストン、モーシェ (2012) 『時間・労働・支配』白井聡・野尻英一監訳、筑摩書房 [Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press]。
 ホフハイム、マン (2017) 『記憶をめぐる人文学』三村尚史訳、彩流社 [Whitehead, Anne (2009). *Memory*, Routledge]。
 松本卓也 (2015) 『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。
 向井雅明 (2016) 『ラカン入門』ちくま学芸文庫 [原書 1988]。
 ラカン、ジャック (2002) 『精神分析の倫理(上・下)』小出浩之ほか訳

岩波書店 [Lacan, Jacques (1986). *Le Séminaires, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Seuil]。

—— (2015) 『転移(上・下)』小出浩之ほか訳、岩波書店 [Lacan, Jacques (2001 [1991]). *Le Séminaires, Livre VIII: Le transfert*, Seuil]。

—— (2019) 『アンコール』藤田博史ほか訳、講談社 [Lacan, Jacques (1975). *Le Séminaires, Livre XX: Encore*, Seuil]。

—— (2020) 『精神分析の四基本概念(上・下)』小出浩之ほか訳、岩波書店 [Lacan, Jacques (1973). *Le Séminaires, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil]。

レヴィナス、エマニュエル (1986) 『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局 [Lévinas, Emmanuel (1948). *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, 1980]。

ロドリック、ダニ (2014) 『グローバルゼーション・パラドクス』柴山桂太ほか訳、白水社 [Rodrik, Dani (2011). *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World economy*, W. W. Norton]。
 吉本隆明 (2020) 『共同幻想論』角川ソフィア文庫 [原書 1968]。

注

① 本論考を一部(前半部)とするより広範な論考として「記憶の器としての〈私〉、歴史の器としての〈国家〉を超えて: 和解学のための詩学とマイクログポリティクス」が近刊『和解学叢書第二巻』(明石書店)に収録される予定。

② 移民を多数受け入れるEU各国では、それに反発する極右勢力も生じている。その中には難民をほとんど受け入れていない日本の移民政策を見本とする考え方もあるという。極端な例としては、二〇一一年に起きたノルウェー連続テロ事件の主犯と見られるアンネシュ・ベリンググ・ブレイビク(当時三二歳)の発言がある。ブレイビクは極右思想を持つキリスト教原理主義者であるとされるが、「イスラムによる乗っ取りから西欧を守る」ことを動機とする「反多文化主義革命」を掲げ、オスロ及びウトヤ島で爆破及び銃乱射を行い短時間で七七人を殺害した。彼は、日本と韓国を多文化主義

に冒されていない理想的な国家として賛美賞賛する書き込みをネット上で行っていたという。

③このシリーズは、二〇一一年から二〇一八年まで毎年およそ三〇作品ずつ制作され、全三二二作品が放映された。二〇一九年は七作品と制作数が減衰し、二〇二〇年に入ってから過去作品からの名作選や再編集の放映となっているようである（<https://www.nhk.or.jp/fudoki/backnumber/> 二〇二〇年六月二日アクセス）。このシリーズにおいて日本民族以外の国民や居住者の姿が描かれない傾向を指摘したが、一種の例外として「大阪 生野コリアタウン」（二〇二二年二月三日放送）、「サンパウロ」（二〇一四年二月二六日放送）、「ブラジルタウン大泉町」（二〇一五年七月二日放送）、「ハワイ（1）」（2）（二〇一八年四月六日、一三日）などがある。しかしこれらの対象は、在日韓国人や日系ブラジル人、日系ハワイ人など海外から移住した、または海外へ移住した明治期からの長い歴史を持つ「日本国民」の姿を取材したものである。これらもすでに現代の日本人のノスタルジアの対象であり、過去から残る美しい「日本」を探し求める欲望に応える表象であると言える。

④この一〇年間を象徴する政権である安倍晋三内閣は、金融緩和経済策と「美しい日本」を文化的精神的理念として掲げ、戦後最長の政権となったが、本論考準備中の二〇二〇年九月一六日に終焉した。

⑤ラカンの弟子ジャック・アララン・ミレルは「対象a」には「種類ある」と言い、スラヴォイ・ジジェクは「種類ある」と言う（Web記事4および6を参照）。ラカンにおける対象aの概念は、初期から後期にかけて変遷している。初期には自我成初期における固着的な欲望の対象（まなざし、乳房、声など）、中期には視線の入れ子的な交叉構造そのもの（枠、表象代理、スクリーン）、後期には現実界を指すといった具合である。これらがなぜ同じ対象として指されるのかは、ラカン解釈の難所の一つとされる。本論考での解釈をごく簡潔に述べておくと、①他者の欲望／他者への欲望の対象の代理としての対象a、②他者と自己の視線／欲望ベクトルの入れ子的交叉構造体としての対象a、③その交叉構造体自体が成立不全もしくは脱中心化されたときに

現れる他性としての心像（イメージ）そのものとしての対象a、と位置づけている。①から③は、定型発達の自我の成初期における対象、成立後における対象、成立不全における対象にそれぞれ対応している。この解釈は筆者の独自であるが、ラカンの理論対象もしくは理論モデルが、晩年に向けて、定型発達の対照としての統合失調症モデルから自閉症モデルへと遷移しているという現代的なラカン解釈とも親和性があるものとなっている（野尻2018）（松本2015）。本論考では主に『精神分析の四基本概念』（ラカン2020）において叙述された、②他者と自己の視線／欲望の交叉としての対象aの側面を主に援用し、それを構造としての対象aもしくは「対象a構造」と呼ぶことを提案したい。これは定型発達・自閉症の二極スペクトラムで考える場合には、定型発達の対象aのことを指している。ラカンのいう「疎外」と「分離」のメカニズムも、定型発達と自閉症とは、異なつたあり方であることが検討されなくてはならない。なおここで③にあたるものについてデリダは、生き生きと保存される記憶にも回想行為にも還元できない「心的アーカイヴ」という表現で言及する（デリダ2017）。それはフロイトの精神分析理論全体が患うアーカイヴの病、つまり欠如としてのアーカイヴへの欲望を論じる中で浮かび上がるものである。ただしデリダはいまだ自閉症と定型発達という対比を知らず、無アーカイヴ化という否定形でのみそれを語った。

⑥「ニューロダイバーシティ（脳神経多様性）」という考え方も出てきており、その政治的な含意はラディカルなものとなり得る。たとえば国家間の「和解」という問題構成そのものがそもそも定型発達のであり、一つの特殊な価値に基づいた構成にすぎないという相対化はできる。和解などという反照関係は人間関係の様態としてはむしろ問題があり、脱却されるべきだということにもなるだろう。和解なき共存という未来も可能性の一つである。Anarcho-Autismという概念も登場してきており、検討に値する（Web記事3）。

⑦しかしS(A)「大文字の他者は存在しない／欲動のクッションの綴じ目」への変位は、個人の想像力が国家に勝利したことを意味するわけではない。ラ

カンは「La femme 斜線を引かれた女」はS(A)と関係がある。∴彼女は「非全体」なのである」と言う(ラカン 2019)。大文字の他者は、主体の想像力によって上書きされるが、主体の想像力のほうも神話・象徴複合体を核として張りめぐらされる経済の審級の檻によって囲われる。大文字の他者は存在しないと言うが、これは誤解してはならない。大文字の他者は個々の想像力によって捉え返され上書きされたが、個々の想像力の収束点として機能している。むしろ大文字の他者による想像力の包摂は完成したのである。それは粹として機能している。戦後日本の象徴天皇制を考えれば、わかりやすいだろう。これは女性についても同様である。女性の定冠詞に斜線が引かれ、定冠詞が除去される。いわゆる「女」なるものはないということである。これは戦後日本で言えば、家父長制資本主義の要求するヒステリー化された(外傷を抱えるものとされた)女性主体へと、すべての女性が上書きされる構造を指すと言えるだろう。「女」なるものはないが、「女」なるものは想定される。そしてもちろん個々の女性は依然として存在している。「女」なるものが想定されることで、個々の女性は否定される。大文字の他者へと適応しきれない存在として女性を位置づける幻想、それによってこそ(典型的な男性)主体は大文字の他者に欠如を見出すことができ、家父長的主体性を確立することができるわけだが、その幻想を両性が転移的に共有することで、大文字の他者へと適応し大文字の他者へとすべてを接続することを担う国民的主体が誕生する。こうしてアンティゴネーの大地の倫理がもつ想像力は、国民国家のシステムに包摂され、むしろシステムを備給するものとなる。なおここではS(A)図式の成立を国民国家成立における(TD者的な)国民的想像力の形成と結び付けたが、これはジャック＝アラン・ミレールがラカンの「自閉症的享樂jouissance autiste」を指してS(A)を「S2なきSI」と表現したこと(Web記事5)と、一見、衝突するように見えるかもしれない。こうした表面上の対立は、注四でも述べたように、本論考が主に中期ラカンの説明を援用し、(特に二〇世紀国民国家における)TD者の精神構造を説明するために対象a構造を用いているために生じている。一方でミレールは最晩年のラカンを強調し、身体としての現実界へと向か

う(フルーリー 2020)。以下は本論考の独自解釈となるが、そもそもSI=ISの連鎖が完全かつ純粹に、つまりただ一つというかたちで成り立つことはありえない。あるとすれば、そのような象徴連鎖はかえって現実界と等しいものとなってしまふ。「A」はその意味で捉えられるべきである。同時に「A」であることをただちに「S2なきSI」と言ってしまうのも短絡であると思われる(それはまるで政体には帝政と共和政の二つしかないと考えられるようなものである。実際には象徴天皇制のような政体もある)。最晩年ラカンあるいはミレールの考えていた「S2/S1」、つまりシニフィアンの連鎖としての意味から切り離された単独的なS1の享樂、主体自身にとっても解釈不可能な享樂を取り出すこと、そのために語りを意味の効果から切断しパロールの享樂を出現せしめること、このような倫理が単に一九七〇年前後を境界とするブレトン・ウツズ体制⇨固定為替相場制の終焉という政治経済体制の変化と連動した、五月革命世代(日本では全共闘世代)のカルチャーと同内容のものに留まるのかそうでないかが、吟味されなくてはならないだろう。もともと完全なSI=ISはありえない。実際には無数の不完全なSI=ISが並立し、その不完全性を対象a構造が補填し回収しているとイメージするべきだろう。このとき世界にはいわば無数の「SIx」の可能性が現れるのではないか。ここでたとえば「SI1」地点における宙づり状態を対象a構造による集合的記憶によって支えること、このようなメカニズムによってTD者の国民的想像力が維持されると考えてみよう。本論考で問題にしてきたのは、この余剰のOxの行方である。

(大阪大学人間科学研究科・准教授)

「編集」 社会理論学会
「発行所」(株)千書房
「発売所」(株)JRC

社会理論学会事務局

〒113-0011

横浜市港北区菊名五・一・四三 菊名Kスマンション三〇一号室
千書房 気付

TEL: 〇四五・四二〇・四五三〇

FAX: 〇四五・四二〇・四五三三

E-mail: edi@sensyobo.co.jp

<http://www.sensyobo.co.jp/ISST/index.html>