

「アーカイヴのエクリチュール」

西村 安弘

映像学科

Écritures of/on Archives

NISHIMURA Yasuhiro

Department of Imaging Art

(Received October 31, 2022 ; Accepted December 6, 2022)

キーワード:アーカイヴ、フロイト、脱構築

Abstract

At an international conference in London 1994, French philosopher Jacques Derrida gave a lecture titled *Le concept d'archive: Une impression freudienne*, in which archives are considered not only as facilities for preservation of documents but also instinct for destruction of them. Through rereading the lecture notes with the reconfirmation of Derrida's key concepts, we might learn a fundamental responsibility of modern archives.

(1)はじめに

戦後のGHQの占領政策の中で、民主化を推進するために、ローマ字表記の導入が真剣に検討されたことはよく知られている。漢字かな交じりの日本語表記が、日本人の識字率を低くしているという誤解だった。ところが、1948年に実施された全国規模の調査の結果、却って日本人の識字率が極めて高いことが立証されてしまった。ローマ字が漢字かな交じりの表記法(エクリチュール)よりも優れているというGHQの思い込みは、自民族中心主義(エスノセントリズム)の典型を示している。

こうした圧力を受けながら、文部省は1946年秋に芸術祭を立ち上げ、サン・フランシスコ講和条約締結後の1952年には、東京国立近代美術館を設置した。1947年第2回芸術祭の対象は演劇と音楽(洋楽)の2部門だったが、翌1948年には、演劇、舞踊、能楽、放送(ラジオ)と映画を含む5部門へと拡大された。実演を中心に構成された芸術祭の運用からは、伝統的な古典芸能の擁護と欧米由来の現代芸術の摂取という2つの潮流が看取されるだろう。

1952年東京国立近代美術館の設置に伴い、国立機関としての映画事業(フィルム・ライブラリー)が開始され

た。美術館の中に映画事業(フィルム・ライブラリー)を設置する先例として、1935年に開始されたMoMA(ニューヨーク近代美術館)の映画部門があった。FIAP(国際フィルムアーカイヴ連盟)が設立された1938年は、トーキーへの移行に伴い、サイレント映画を保存する意味が明確化された時期であり、日本では翌1939年には映画法が制定されていた。占領国であるアメリカの美術館で映画を収集しているのであるから、独立を回復したばかりの日本が先例に倣わない理由は見当たらない。国立映画アーカイヴの原点が、漢字かな交じりの表記法(エクリチュール)の危機と同時期だったことは、決して単なる歴史上の偶然ではない。

(2)アーカイヴ/ミュージアム/ライブラリー

ブリュノ・ガランのアーカイヴ論は、フランスの文化遺産法典による定義を引用することから始まる。「アーカイヴズとは、日付、保存場所、形式及び媒体を問わず、あらゆる自然人または法人により、および公的または私的なあらゆる事業部門または機関により、その活動の実施において作成または受領された、データを含む文書の総体である。」¹⁾ガランの指摘によれば、文書資料の総体を意味する「アーカイヴズarchives」という用語は、常に複数形と

して扱われ、単体の文書資料、つまり単数形の文書資料を意味する場合には、「アーカイヴズの文書document d'archives」と記述される。その一方、アーカイヴズの一般的な用法として、文書資料の保存・提供を行っている「建物」と、その「組織」の両方を指し示すこともある。文書群と機関を区別したい時には、前者を小文字のarchives、後者を大文字のArchivesと表記する。²

こうした既存のアーカイヴ論の埒外で、単数形の「アルシーヴarchive」に「諸言表の形成およびその変換にかかわる一般的システム」という新しい哲学的意味を付与したのが、ミシェル・フーコーだった。³一般的に言表énoncéは発話者＝主体の言表行為énonciationから派生すると見做されるが、フーコーは「反復されることのない一つの出来事」である言表行為と、「反復可能なもの」である言表を区別しようと試みる。⁴言表は、「文、命題、言語行為と同じ種類の単位ではない」が、対象（個別化の格子）や主体（作者と登場人物といった主体的位置）、概念（ある法則に従って継起的ないし同時的に出現する概念）を形成する「一つの存在機能」である。⁵複数の言表の間に一つの規則性を定めることは、言説形成（言説的編成）formation discursiveと呼ばれ⁶、「同じ言説形成に属するものとしての諸言表の一つの集合」が、複数形で示される言説discoursに他ならない。⁷こうしたフーコーの概念は、フランス語の発音を採用した「アルシーヴ」と訳されるのに対し、単数と複数の区別をしない日本語で一般的に「アーカイヴ」と表記されるのは、文書資料そのものではなく、「建物」または「組織」である。本稿では、通例に従って、文書資料の保存・提供を行っている「機関」を、取り敢えず「アーカイヴ」と呼ぶことにする。

フランスでは、アーカイヴの仕事は、Cを頭文字とする4つの動詞、collecter（収集する）、conserver（保存する）、classer（編成する）、communiquer（提供する）で要約される。⁸文書資料を収集し、保存することは、アーカイヴの仕事として最もよく知られているだろう。編成とは、「未整理で利用もままならない文書の山を、論理的に一貫した同定済みの資料群にまとめ上げる作業」であり、⁹最後の提供とは、利用者に文書資料をアクセス可能にすることである。1970年に東京国立近代美術館フィルムセンターが開館し、1990年にフィルムセンターは国際シンポジウム「フィルム・アーカイヴの4つの仕事」を開催、「収集・保存・復元・カタログング（目録化）」をその中心的業

務と位置付けた。ここで提示された「収集collection」、「保存preservation」、「復元（＝修復restoration）」、「カタログングcataloging」が、フランスにおけるアーカイヴの「collecter（収集する）、conserver（保存する）、classer（編成する）、communiquer（提供する）」の最初の三つに対応しつつ、「保存conserver」が「保存preservation」と「修復restoration」に細分されていることが判る。

アーカイヴとしての自己規定を目指したフィルムセンターは、1993年のFIAF（国際フィルムアーカイヴ連盟）への加盟を経て、2018年に6番目の国立美術館として、国立映画アーカイヴへと改組された。ここで注目されるのは、美術館（ミュージアム）、図書館（ライブラリー）、アーカイヴといった名称の混在的使用である。こうした表記のゆれは、京都文化博物館、福岡総合図書館といったフィルム・アーカイヴ部門を有する国内の類似組織にも見られる。

周知の通り、ミュージアムの語源は、「ムーサたちの館」を意味するムセイオンmuseionに遡る。ムーサ（ミュージ）とは、ゼウスと記憶の神ムネモシュネの間に生まれた学問・芸術の9女神（カリオペ、クレイオ、エウテルペ、タレイア、メルポメネ、テルプシコラ、エラト、ポリュムニア、ウラニア）¹⁰のことで、music（音楽）の語源にもなった。ビブリオテーク（フランス語の図書館）の語源は、「文庫」を意味するビブリオテケーbibliothèqueだが、これはアポロドーロスの『ギリシャ神話』の原題としても使用されている。アーカイヴの語源は、ジャック・デリダも指摘しているように、アルケイオンarkheion、つまり「アルコン（アテナイの執政官）の家」であり、¹¹三つの組織の中で、最も政治的色彩の濃厚な用語でもある。

本稿は、デリダの『アーカイヴの病』（1995）の再読作業を通じて、デリダがアーカイヴの「病＝悪mal」と呼ぶものに対して、我々はどのような態度を取り得るのかを再考する。標題として提示された「アーカイヴのエクリチュール」とは、第一に所有関係を示し、アーカイヴが収集・保存するエクリチュール＝文書資料の総体を指す。第二に対象関係を示し、アーカイヴについてのエクリチュール＝アーカイヴ論の言説の総体を指す。第二の意味での「アーカイヴのエクリチュール」が、第一の意味での「アーカイヴのエクリチュール」に包含されることは説明するまでもないだろう。こうした二重拘束の中にあつて、アーカイヴからエクリチュールを切り離すことはできない。（本稿で

は、邦訳を引用する時、文脈の論旨を明確にするために、適宜原語等を補った。）

(3) アーカイヴの病=悪

ジャック・デリダの『アーカイヴの病』は、1994年のロンドンにおいて、国際精神医学・精神分析史協会、フロイト博物館等の後援で開催された国際会議『記憶 アーカイヴの問い』の講演録である。『モーセと一神教』におけるフロイトの主張(ユダヤ民族がモーセを殺害しながら、その事実を忘却した)に、ヨセフ・ハイム・イエルシャルミの『フロイトのモーセ』(1993)が反論したのに対する再反論でもあるが、フロイト説の擁護になっている訳ではない。ユダヤ人は滅びるかもしれないが、ユダヤ性は永遠であるとした意見を評価しながら、死後のフロイトをユダヤ共同体へ編入しようと意図しているようにも見えるイエルシャルミに対して、「世俗的ユダヤ人」と思われるデリダが反発したのは、当然のことかも知れない。

『アーカイヴの病』の冒頭は、一見したところ、謎めいた次のような文章から書き起こされる。「始まりからも、アーカイヴl'archiveからさえも、始めないことにしよう。／むしろ「アーカイヴarchive」という語から—そしてごなじみの深い或る語のアーカイヴl'archiveから始めるとしよう。」¹²ここでは、archiveが単数形として三回登場し、最初と最後には定冠詞l'が添えられている。複数形のarchivesが文書資料を指すとすると、定冠詞のある単数形のarchiveは、具体的に何を示すのか、疑問を抱かせる。国際会議を後援したフロイト博物館のようでもあるし、フーコーの「アルシーヴ」概念のようでもある。一つの言葉に多義的な意味を負わせるのはデリダの常套手段だが、この後直ぐに、アーカイヴの語源へと遡る。

デリダはギリシャ語の「アルケーarkē」に、ルソーやレヴィ＝ストロースの自然(ヒュシス)と文化(ノモス)の二項対立にあった、自然または歴史に従う原理である「始まり」と法に従う原理である「掟(支配)」の二つが含意されていることから説き明かす。¹³アルケイオンの管理人としてのアルコンが、「委託物と記録媒体の物質的安全を保障する」のみならず、「解釈学的な権利と専門知識もまた与えられ」ていて、「アーカイヴles archivesを解釈する権力を持っている」と指摘した。¹⁴最後の「アーカイヴles archives」は複数形なので、組織としてのアーカイヴではなく、アーカイヴの文書資料を意味するものと思われる。

アルコンをアーキヴィストと置き換えてみれば、アーカイヴの仕事はほぼ理解することが可能であり、そこにデリダがアーカイヴの「病=悪mal」と呼ぶものが派生することになる。

しかしながら、単純なアーカイヴ論の枠を遙かに踏み越え、精神分析やユダヤ人(ユダヤ性)といったテーマが錯綜して論じられて行く『アーカイヴの病』は、かなりの事前準備をしていないと、その論旨を辿るだけでも容易ではない。そこで相当の迂回路となることを承知の上で、①ハイデッガーの「解体=破壊」がデリダの「脱構築」の方法論的モデルであること、②ルソーの社会=言語観への批判、③レヴィ＝ストロースの構造主義への批判(『モーセと一神教』(1939)が『トーテムとタブー』(1913)の論旨の反復であることへの留意と、『今日のトーテミスム』(1962)の再読作業)、④個人と集団(社会)とを関連付けながら、記憶と想起、そして覚書の関係の再考、といった段階を踏みながら、アーカイヴとエクリチュールについて検討して行くことにする。

(4) 「破壊=解体」と「脱構築」

「意識とは常に何ものかの意識である」ことから出発したフッサール現象学は、志向対象の「存在」を判断停止(エポケー)した。しかし、「存在」を現象学的に記述するためには、「世界内存在」としての「現存在」の存在了解から始めること、実存へ再帰することが要請されなければならない。デリダの哲学的探求の出発点は、フッサール現象学の「破壊=解体」であり、「脱構築déconstruction」の方法論的モデルが、本人も認めているように、¹⁵ハイデッガーの「破壊=解体Destruction」にあることは、広く知られている。¹⁶もっとも、ハイデッガーの名著『存在と時間』(1927)の第2部が刊行されなかったため、「破壊=解体」の内容が同書で説明が尽くされているとは言い難い。講義録『現象学の根本問題』(1927)と対照することで、『存在と時間』の未完部分の再構成を試みた木田元の『ハイデッガー『存在と時間』の構築』では、存在と存在者の区別(存在論的差異Die ontologische Differenz)が簡明にまとめられている。同書を参照すると、西洋哲学における「存在論」の歴史の解体の試みを再確認することができる。¹⁷

『現象学の根本問題』において、ハイデッガーは、「哲学がおこなう構成は必然的に解体Destruction」であり、

「歴史的に伝統へ立ちもどることによっておこなわれる伝承されてきたものの解体Abbau」だが、これは、「伝統を否定し伝統を無効だと宣言することではなく、むしろ逆にまさしく伝統を積極的にわがものとする」としていた。¹⁸この現象学的方法の根本要素として、①現象学的還元、②現象学的構成、③現象学的解体の3段階が提起された。①現象学的還元とは、「探求のまなざしを、素朴に把握された存在者から存在へ連れもどすという意味での現象学的方法の根本要素」である。「存在は(中略)そのつどある自由な企投のうちで視線にもたらされなければならぬので、②現象学的構成とは、「あらかじめ与えられている存在者を、その存在と存在の諸構造へ眼を向けながらこのように企投すること」である。そして「存在とその諸構造の概念的な解釈、つまり存在の還元的な構成のためには、どうしても解体Destructionといったものが、つまり伝承されてきたものでもあればさしあたり使用せざるをえないものである概念を、それが汲みとられてきた源泉へ眼を向けながら批判的に解体することAbbau」、つまり③現象学的解体が必要だとされた。¹⁹

こうした現象学的解体の実践として、古代ギリシャ(アリストテレス)、中世スコラ哲学、ドイツ観念論(カント)などのテキストが再検討に付された結果、伝統的な「存在論」では「存在への問い」がなごりにされてきたと主張される。例えば、プラトンの『ソフィスト』についての言及では、「SはPではない」という否定判断は、論理学と存在論の交錯する根本的な難問だったと指摘される。²⁰ソフィストと哲学者と政治家を二分法による区別を試みたこの著作においては、パルメニデスが「あらぬものがある」というパラドックスを提出したのに対し、プラトンはその反論を試みている。²¹「運動がある」と「静止がある」という二つの相反する命題が、同時に成立し得るのだろうか。プラトンによれば、「われわれが「あらぬもの」と言う時には、(中略)あるものとは反対の何かのことを言っているわけではなく、ただ[あるものとは]異なるもののことを言っている」だけである。²²つまり「運動がある」は「静止ではあらぬ」という異なった状態を示しているに過ぎないと、反駁したのである。具体的に言うと、自宅が泥棒に入られた時、警官は「ないものはありますか?」と尋ねることだろう。パルメニデスの論理学的立場では、命題「ないものがある」は矛盾して意味をなさないが、警官の質問は「盗まれたものはありますか?」を意味しているのである。

アリストテレスの『形而上学』では、存在(オン)には自体的な存在と付帯的な存在とがあり、更に自体的存在は、①真としての存在と偽としての非存在、②述語の諸形態(何であるのか、どのようにあるのか、どれほどあるのか、どこにあるのか、いつあるのか等々)、③可能的な存在と現実的な存在があったとした。²³このように存在にも多くの意味があると認めた前提として、プラトンの議論を踏まえながら、「すべてのあるもの[存在]は、「或る一つの原理(アルケー)との関係において存在(ある)と言われる」のであるから、「我々はまた「あらぬもの」[存在の否定すなわち非存在(メー・オン)]をも、あらぬものである」と説明したのである。²⁴

ハイデッガーによれば、西洋哲学の伝統において、この「ある」の二つの用法が「本質存在essentia」と「事実存在existentia」の差異として論じられて来たことになる。「本質存在」と「事実存在」の区別とは、木田元の説明を借りると、「あるものがなんであるか」を示す「デアール」と「あるものがあるか、ないか」を示す「ガール」の差異に他ならない。²⁵カントの『純粋理性批判』(1781)第二部第三章「神の(現実)存在の存在論的証明の不可能性」の節を見ても、「存在Seinは、明らかに実在的述語ではない(Sein ist offenbar kein reales Prädikat)」と指摘される一方、「あるsein」は判断の繫辞Kopulaにすぎない」として、ドイツ語の「存在Sein」と「あるsein」が明確に区別されている。²⁶しかしながら、「本質存在」と「事実存在」を二項対立の関係で捉えてしまうと、西洋哲学の歴史的ア・プリオリを無批判に受け入れてしまうことになる。ハイデッガーにとっては、飽くまでも、存在と存在者の区別Unterschied von Sein und Seiendem、即ち存在論的差異Die ontologische Differenzこそが、現象学的に検討されるべき問題だった。

神学的な立場では、神が人間を作ったことが前提になるため、西洋の存在論では、「本質存在」が「事実存在」に優先することが認められてきた。この関係を転倒し、「実存は本質に優先する」という命題を提起したのが、無神論の立場にあるサルトルだった。²⁷サルトルはイマージュが意識の様態である限りにおいて、イマージュとは常に何ものかについてのイマージュであると見なした。²⁸ここに「対自的存在」である意識と「即時的存在」である事物という二項対立、つまりデカルト以来の心身二元論が再成立してしまう。サルトルが知覚と想像を弁別し、イマージュを想

像的意識として捉えたのに対し、身体を重視したメルロ＝ポンティの知覚の現象学は、イマージュが「<内なるもの外在>であり、<外なるもの内在>」と考えた。²⁹

ハイデッガーによれば、サルトルは形而上学の命題を逆転したのに過ぎず、結局のところ、存在が忘却されている。³⁰「～がある」という表現は、英語では「There is～」構文が用いられるが、ドイツ語では、「Es gibt～」となる。フロイトのエスでもあるEsは、英語のItに相当し、字義通りに受け止めると、「それ(=存在)が与える」を含蓄する。つまり、ハイデッガーにとって、存在が存在者を与えるのだが、サルトルがフランス語で「Il y a～(それがそこに持っている)」と表現しているので、「Es gibt～」を捉え損ねていることになる。³¹慣用的表現におけるドイツ語とフランス語の相違を指摘して済ませず、ドイツ語の思考の正確さをやや強引に主張するところは、いかにもハイデッガーらしい。

意識に定位するフッサール現象学は、自我＝主体に特権的地位を与える危険を孕み、サルトルは「対自的存在」である意識を「即自的存在」である事物に優先させた。そこで、フッサールとベルクソンを対比したドゥルーズは、「自然的知覚」を規範とした前者ではなく、物質も身体(脳)もイマージュであると捉えた後者を評価した。³²身体を含めた諸物質がイマージュであると言うベルクソンの理論は、観念論の極みのように誤解されそうだが、ドゥルーズは自我＝主体がなくともイマージュが即時的に存在するという立場を取る。(頭蓋骨に納まった脳は、可視光線しか捉えない肉眼では見えなくても、レントゲン撮影では写されるイマージュである。)これは、光で溢れている世界には、「ある種の配列、つまりパターン、肌理、あるいは布置」である「包囲光配列ambient optical array」が成立していると説明する、ギブソンの生態学的視覚論と近似した発想である。³³「包囲光配列」のある場に、カメラを置けば、イマージュは自ずから存在してしまうのである。

ともかく「存在論」に特化したハイデッガーの議論が、デリダによって継承されたとは言い難いかも知れない。ハイデッガーの「存在論的差異」と「差延」との差異についての明確な説明を求められた時、デリダはハイデッガーのテキスト総体が同質的なものではないという留保をしながら、「存在論的差異」が「現前性の問題に、現前者と現前性の差異の問題」に帰着するのに対し、「差延」は「もっと古い差延」、「くだんの差異を存在的＝存在論的差異と

してあのように規定すること以前のある差異に立ちもどること」と説明しつつ、直ぐにエクリチュールの問題へと向かってしまった。³⁴現象学的記述における「差延」とは、少なくとも、①生成しつつある、または生成した現象と記述との間の時間的差異(遅延)、②非言語的な現象と言語化された記述の間の本性上の差異、この2点に認められるだろう。

さて、文を分析単位とするソシュール言語学が、語彙や文法の体系であるラングと、具体的言表行為であるパロールの二項対立を導入したのに対し、文学を分析対象とするバルトのテキスト論が、国語や母語のラング、個人的な偏向としてのスタイル(様式＝文体)、特定の集団で制度化された言語の使用であるエクリチュール(書字)という三項関係を打ち立てた。³⁵その一方デリダは、パロール(音声言語)＝声(内言・意識)とエクリチュール(文字言語)＝文字を対立させるのではなく、前者に後者が根源的に入り込んだ原(アルシ)エクリチュールの概念を提唱した。この原エクリチュールに依拠することで、デリダは音声中心主義と階層秩序的二項対立を批判的に捉えることができた。ここにもハイデッガーの言語観の影響が見て取れるだろう。

ソクラテス以来の伝統を受け継ぎ、著作をなかなか刊行しなかったハイデッガーは、講義録『形而上学入門』(1953)において、「語られたものは書かれたものの中で立つ」というギリシャ的言語観を説明した。見ることに特権的な地位を認めたギリシャ人は、言葉の存在を「語という書かれた形、書かれた符合、文字、grammataの中で立っている」ことであり、「文法(グラマティック)は、存在する言葉を表象(フォアシュテレン)する」とまで言い切る。³⁶ドイツ語の「表象＝表現するvorstellen」が、「前へvor」と「立たせるstellen」の組み合わせで出来ていることへの留意である。ハイデッガーがvorstellenをvorstellenと綴ることで、表象が前へ立たせることを含意させたので、渡邊二郎がvorstellenを「眼前に見据えて表象する」という重複的な日本語訳を提案したほどである。³⁷「文法Grammatik」の語源が、ギリシャ語の「綴字術γραμματική(grammatikí)」であることは、改めて説明するまでもないだろう。先述したプラトンの『ソフィスト』では、綴字術(グランマテイク)は「どのような字母がどのような字母と連繫し得るか」の技術知として定義されていた。³⁸

「ある」が屹立した後、活用によって傾くことで、「存在」が迫って来るのだというハイデッガーは、ドイツ語の「あるsein」という語の語源学を展開する。英語のbe動詞に相当する不定形の動詞seinの各活用形には、インド＝ゲルマン系語(古代インド語とゲルマン語)、ギリシャ語、ドイツ語の語幹が残存している。「存在」という語は、すべての変化形において、その国語の他のすべての名詞や動詞が、その名詞や動詞で言われている存在者に関係するのは本質的にちがったふうに、存在という語で言われている存在そのものに関係する。³⁹綴字術(グラマテイク)の成立によって、文法が整えられるというハイデッガーの発想は、文字のない言語であっても、言語の反復可能性の中に文字化され得る潜在性を見出すデリダの『グラマトロジーについて』(1967)に先駆するものだろう。イグナス・ゲルブが文字の研究を指すために使用した「グラマトロジー-grammatologie」は、デリダによって、「エクリチュールの学」と再定義された。⁴⁰

(5) 社会契約と原暴力

『グラマトロジーについて』の中で、音声中心主義phonocentrismと階層秩序的二項対立の典型として、取り上げられたのが、『言語起源論』(1762?)のジャン＝ジャック・ルソーと「ルソー主義」の信奉者クロード・レヴィ＝ストロースだった。『人間不平等起源論』(1755)から『社会契約論』(1762)へと至る言語観の揺れを孕む『言語起源論』は、言語を欲求の伝達という社会的コミュニケーション手段ではなく、音楽と一体となった情念passionの発露として捉える。ルソーによれば、「身体的欲求besoin physique」は「身振り言語langue du geste」のコミュニケーションによって充足されるかもしれないが、⁴¹「最初の欲求の自然な効果は、人々を近づけることではなく、遠ざけること」にあった。⁴²それに反して、「人間たちから最初の声を引き出したのは、飢えでも渴きでもなく、愛、憎しみ、憐憫の情、怒り」といった情念だ、という。⁴³自然人が集団を形成するのではなく、森の中で孤立して生きていたと想定するのが、ルソーの特異な発想である。自然人が乳児から成人するまでの成長過程に対する関心が欠落しているのである。

ルソーによれば、「ことばを話すこと(パロール)」が人間と動物を区別し、「言語(ランゲージュ)」が諸国民を互いに区別する。「ことば(パロール)」は最初の社会制度なの

で、その形態は「自然の原因」にのみ由来するのに対して、各人は慣用と必要性に従って自国の「言語(ラング)」を習得するので、「言語(ラング)」の起源については、「地域に由来し、風俗にさえ先行する何らかの理由」にまで遡らなければならない。⁴⁴

その一方でルソーは、文字表記(エクリチュール)を歴史的段階に従って三つに区分した。①メキシコ人の物自体を直接描写する方法や古代エジプト人の「寓意的な図像」、②音を描き、眼に語りかける中国の文字表記(漢字)、③話す声を基本的な部分に分離する(分節化する)アルファベット。ルソーの見解では、「事物の描写は野生人に適しており、語や節の記号は野蛮な国民に、アルファベットは文明化された国民に適している。」⁴⁵そうすると、漢字かな交じりの表記を使用する日本人は、差し当たり、野蛮な国民と文明化された国民の過渡的位置にいることになるだろう。しかも、「文字表記(エクリチュール)は言語(ラング)を固定」するのではなく、「言語を変質」させてしまい、「言語の語(モ)」ではなく「その精髓」を変えてしまうと言うのである。⁴⁶表音文字(アルファベット)を使用する欧米人が、表意文字(漢字)を使用するアジア人を劣等と見下すのは、自民族中心主義に他ならない。

こうした言語観を基本的に共有する『人間不平等起源論』は、「人間の不平等の起源はどのようなものか、それは自然法loi natureleによって認可されるのか」という懸賞論文の主題に対する回答だった。⁴⁷ルソーは自然(ヒュシス)／文化(ノモス)、自然法loi naturele／実定法loi positive、自然人homme sauvage／文明人homme civileといった二項対立的な思考法に基きながら、自然法を自然法＝権利droit natureleへと意味をずらして行く。人間には自然の不平等(年齢、健康状態、体力、精神や魂の質といった身体的な不平等)と社会的な不平等(特権から生まれる富裕、尊敬、権力)とがあり、後者は土地の私有と結び付けられる。ギリシャの都市国家やスイスのジュネーヴなどを理想的な政治体と見なすルソーは、単独で生きる困難さに直面した人間が、一般意志volonté généraleの下に社会契約を結び、法の制定とその執行を通して、政治体corps politique(国家État)を形成するのだと説明する。⁴⁸一般意志とは、個人の利益と社会共通の利益を含む個別意志volonté particulièreの総体＝全体意志volonté de corpsから、個人の利益の総体を排除したものである。ここで論じ

られる国家＝政治体は、立法府として想定され、行政官 magistrat を含む政府 gouvernement とは区別される。⁴⁹政府は一般意志を代表していないので、一般意志に反する政府は打倒されてしかるべきだという革命の論理が派生することになる。

しかしながら、ルソーは「政府が存在する前に、どうして政府の行為がありうるのか」と問うのも忘れていない。⁵⁰デリダによれば、歴史上どんな国家であっても、一般意志に基いて成立したことなどなく、法律＝支配の始原においては、原暴力が発揮されたのである。従って、アルコンもアーキヴィストも、専門性のある行政官である限り、一般意志を代表することはないだろう。

(6) トーテミズムとユダヤ教

フロイトの精神分析は、精神疾患のある患者の個人心理を研究対象として出発したものだったが、『トーテムとタブー』ではその方法が民族心理(集団心理)へと転用された。「個人の精神生活におけると同様の精神的過程が、集団心理においても行われるものだという仮説」こそが、民族心理学を成立させるのである。⁵¹個人のリビドーと人間の世界観の発達段階の相関性に注目すると、前者が①自己愛、②対象発見(対象関係)、③成熟状態へと発達したように、後者も①アニミズム的段階、②宗教的段階、③科学的段階へと進むというのである。⁵²そして、特定の動物を崇拜するトーテミズム(トーテム信仰)と族外婚(外婚制)を結合した制度として捉え⁵³、その由来を原始社会における原父殺し(オイディプス・コンプレックス)に求めた。

『トーテムとタブー』の原父殺しの理論は、そのまま最晩年の『モーセと一神教』にも応用された。エジプト人であったモーセが、エジプト発生のアトン教をユダヤの民に伝えたが、彼らによって殺害されてしまい、その罪の意識からユダヤ教が派生したという大胆な仮説である。『モーセと一神教』の理論的モデルとなった『トーテムとタブー』の問題は、文化人類学者のレヴィ＝ストロースにとっても、重要なテーマだった。

『悲しき熱帯』(1955)のレヴィ＝ストロースは、民族学を自然学である地質学と人文科学であるマルクス主義及び精神分析の間に位置付けていた。⁵⁴しかし、『構造人類学』(1958)における神話の構造分析では、フロイトのエディプス・コンプレックスが神話素(過大評価／過小評価された親族関係と、人間の土からの出生の否定／肯定)

を弁別特性とする神話の一変異(ヴァリエント)に過ぎないと指摘した。⁵⁵そして『今日のトーテミズム』においては、トーテミズムとヒステリーの類似性を指摘し、⁵⁶自然(動物)／文化(人間)、個体(個人)／範疇(集団)という二項対立の4通りの組み合わせの中で、その半分のみがトーテミズムと見なされているという理論的欠陥を指摘した。⁵⁷そして最終的には、トーテミズムの根拠が、動物性の実体にあるのではなく、「二元性」という差異の体系であるというベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』(1932)におけるアニミズム論⁵⁸を引用し、トーテミズムが幻想に過ぎないと結論付けたのである。

フロイト及びレヴィ＝ストロースのトーテミズム論を批判した者の中に、フェミニズム研究の上野千鶴子がいる。トーテミズムが幻想であるという理解において、上野はレヴィ＝ストロースの意見と一致する。上野によれば、フロイトの理論は「個体史の上でも社会史の上でも、リビドーの倒錯的病理から正常像へ、という発達段階」を想定し、「近代西欧のノーマルな成人を頂点とする点で進化論の図式と変わらない」ものである。⁵⁹レヴィ＝ストロースの構造概念を「構造＝要素の集合+構造法則」と数式化してみせる⁶⁰上野は、マルクスの上部構造(イデオロギー)／下部構造(社会＝経済)、フロイトの意識／無意識のように、個人心理と社会の関係を、レヴィ＝ストロースが「考えられた系 *ordres conçues*」／「生きられた系 *ordres vécues*」の二項対立で捉えていると指摘する。⁶¹そして結局のところ、どのようにして個人の中で「構造」概念が形成され、社会の中で共有されるようになったのかが不明であり、「構造」の発達が問われるべきだと考えた。そこで上野は、発達心理学のジャン・ピアジェに言及し、構成主義的な「構造」との弁証法的な統合を示唆する。しかしながら、共時態と通時態の本性上の差異から見ても、両者の「構造」概念が一致することはないし、個人心理の発達をモデルにして社会心理の発達を説明できるとは思われない。言語の始まりが判らないように、社会の始まりも判らないのである。

一方、デリダは、「無文字社会(*société sans écriture*)」という不用意な用語を使用していることで、レヴィ＝ストロースを批判する。文字を持たないナンビクワラ族を訪問したレヴィ＝ストロースが、村人に紙と鉛筆を配ったところ、首長がメモ用紙を要求し、判読できない線を書き連ね、恰も白人と文字を共有するかのようには振舞っ

た。⁶²この出来事からレヴィ＝ストロースは、人類における文字の出現について考察を試みているのだが、未開社会に対するルソーの啓蒙主義的解釈を踏襲しているように、デリダの眼には映ったのである。

(7) 記憶／想起／覚書

ヘブライ語版『トーテムとタブー』への序文において、「神なきユダヤ人」のフロイトが「聖なる言語（ヘブライ語）」を理解せず、「父祖の宗教（ユダヤ教）」からも疎遠であっても、「自らの民族への帰属性を否認」したことはなく、「ユダヤ的である」と感じているという矛盾した感情を表明していた。⁶³フロイトにとって、精神分析がユダヤ的な学問と認定されることは是が非でも避けたいものだったが、ユダヤ人の同胞に対して、殊更対決姿勢を取ることもなかったのである。しかしながら、個人の記憶が集団化され、潜伏期間を経た後、民族の記憶として蘇るという、『トーテムとタブー』及び『モーセと一神教』に共通する理論は、「個体発生は系統発生を繰り返す」というヘッケルの生物発生原則（反復説）に基づいており、ヨセフ・ハイム・イェルシャルミの『フロイトのモーセ』が明確に異を唱えた部分である。⁶⁴イェルシャルミの主張は、「もしモーセが私たちの祖先によって殺害されたのだとしたら、その殺害は抑圧され」ないで、「むしろ熱心かつ徹底的に、細部に至るまで詳しく記憶され、イスラエルの不服従の罪として徹底的で究極的な事例となっただろう」、というものである。⁶⁵そして父ヤコブがフロイト35歳の誕生日に贈った聖書の献辞「汝の生の7の××に、主の霊が汝を動かし始めた」（判読不能な文字××を「年」と読解）を根拠に、フロイトがヘブライ語を解し、割礼を受けていたこと、つまりユダヤ共同体の中にいたことを指摘する。⁶⁶

しかしながら、イェルシャルミがユダヤ教とユダヤ性を識別したことは評価しつつも、デリダはユダヤ性にも終わりがあらずだと考える。イェルシャルミが応答することのない故人のフロイトに対する語りかけの文体を採用したのは、公正さを欠くと判断される。また、フロイトが割礼を受けたのも、ヘブライ語を学び始めたのも、生後「7年」目ではなく、「7日」とであると読解する。⁶⁷副題の「フロイトの印象 impression」とは、無抵抗な新生児だったフロイトに刻印された割礼の記録であり、身体がユダヤ教を登録するアーカイヴとされたことになる。

その一方、「文化の中の居心地悪さ」（1930）のフロイ

トが、文化（昇華としての芸術と強迫神経症としての宗教）を超自我の抑圧の産物と見做しながら、「自分が書き記しているのは周知のことばかりで、本来分かりきったことを語るために、紙とインク、さらに組み版の作業に印刷用の黒インクを大量に消費している」と、⁶⁸修辭的謙遜を表明していることに、デリダは注意を促す。⁶⁹アーカイヴには、「死の欲動」が内包されているのである。そして「不思議のメモ帳（マジック・メモ）についての覚書」（1925）で、記憶をマジック・メモのアナロジーとしていることに言及し、外在性のあるアーカイヴは記憶（ムネーメー）でも想起（アナムネーシス）でもない、覚書（ヒュプムネマ）だと主張する。⁷⁰ここで、覚書（ヒュプムネマ）と対比されている記憶（ムネーメー）と想起（アナムネーシス）について、確認しておこう。

『テアイトス』のプラトンは、「ミューズの女神たちの母親ムネモシュネからの贈物」である記憶を蜜蝋への刻印に喩え、刻印に成功したものが知識として保有され、刻印を残せなかったものは忘却されたと考えた⁷¹。一度限りの経験が記憶され、経験から類推された一般性のある知識が形成され、その知識が想起されることで活用されると捉えたと、ある種の学習理論として理解され得るかも知れない。しかし、数学の公理のように、先験的に（ア・プリオリに）自明のものと思われる知識は、どのようにして獲得されたのかという、疑問が残される。そこで、魂＝心（プシュケー）の不滅を説いた『メノン』では、幾度も生まれ変わった魂には、新たに学ぶべきものはなく、想起こそだけであるとした。「探求するとか学ぶとかいうことは、実は全体として想起することにほかならない」と言うのである。⁷²

こうした魂の不滅論とは別個に、経験に先立つ認識について、カントの超越論的哲学が議論したことはよく知られている。すべての認識は経験と共に始まるが、すべての認識が経験から生まれるのではないとするカントは、経験的認識（ア・ポステリオリな認識）とは別に、経験から独立した純粋認識（ア・プリオリな認識）があるとする。⁷³そして主語の概念が述語の概念を含む分析的判断と主語の概念が述語の概念を含まない総合的判断とを区別しながら、⁷⁴経験的直観ではない純粋直観に基く「純粋数学」において、ア・プリオリな総合的判断が成立していると考えた。⁷⁵

一方、『魂＝心^{プシュケー}について（靈魂論）』のアリストテレスは、「心は身体から切り離すことはできず、あるいは、心が本

性上分割可能であるとしても、心のある部分は切り離すことができない」と、主張した。例外的に身体から切り離される魂＝心とは、「身体の終局態(エンテレケイア)」でない部分に相当するもので、⁷⁶認識の動力因となる「能動理性 nous poiētikos」、つまり「作用する思惟」である。例えば、建築術の知識が現実化したものが、具体的な建築物であるように、実現態にある知識は事物と同一である。従って、可能態にある知識(設計と施工に関する知識)は、棟梁という個人の中では、実現態の建築物に先行する。しかし、アリストテレスによれば、人類としてみれば、可能態における知識は、ある時に思惟し、またある時に思惟しないというものでないので、時間的に先行するものではない。言語の修得は個人においては社会における経験の後に来るが、種としての人においては可能態として、つまり潜在的な能力として生来等しく備わっているということであろうか。何れにしる、身体から分離している理性(能動理性)は、それ以外の何ものでもなく、不死で永遠なのである。プラトンとは対照的に、原則的には魂＝心が身体から離れて存在しないと捉えるアリストテレスは、我々の理性が受動理性である限りにおいて、時間的に先行する能動理性の記憶はないものとする。⁷⁷この『魂について』第三卷第五章の議論は、哲学上のアポリアとして知られ、様々な解釈がなされてきたが、アリストテレスの立場は「魂が身体性を伴わず存在しようとするような二元論者」でもなく、「魂の状態の各タイプが身体の状態の特定のタイプに還元されるという強い意味での物質主義者materialist」でもないという見解が大勢を占めるとされている。⁷⁸この意味において、アリストテレスの心身論は、観念論と唯物論の対立を乗り越えようとしたベルクソンに先行するものである。

知識の中で経験に依拠したものと、経験に依拠しないもの(例えば、数学の公理)との区別があるとすれば、前者が記憶と結び付けられるのに対し、後者は記憶がないのにも拘わらず、想起されるものとなる。アリストテレスの『形而上学』は、人間が知ることを欲することから書き起こされ、直ちに知識と記憶の関係について述べられる。動物は記憶力を持つものと、持たないものとに区分され、前者である人間に、経験(エンペイリア)が生じるのは記憶のおかげである。学問(エピステーメ)や技術(テクネー)は、この経験を介して人間にもたらされる。⁷⁹記憶は感覚でも思議でもなく、時間の経過によって生じる感覚や思議の一種の状態または様態である。⁸⁰『自然学小論集』の「記憶と

想起について」では、すべての記憶は過去と現在の差異としての時間を伴うものだが、「想起は記憶の回復でもなければ記憶の獲得でもない」とされた。⁸¹記憶と想起の関係は、後者が前者の単なる再生でなく、能動理性が人間へ作用することで、経験に依拠しない知識が想起される。

講義録『時間観念の歴史』のベルクソンは、アリストテレスの記憶と想起とに連関した心身論を以下のようにパラフレーズしてみた。「精神は、潜勢的en puissanceにはあらゆる事物であり、形相という意味でのアイデアはすべて精神のうちにある」ものである。「あらゆるアイデア、あらゆる形相は、潜勢的には精神そのもののうちにあり、精神とは、潜勢的にはあらゆる形相なのである」。つまり、「事物のうちだけでなく精神のうちにさえ、科学がある」のであり、「科学はすでに出来上がっている」。⁸²

心身二元論の克服を目指したベルクソンの主著『物質と記憶』では、心理学や大脳生理学の研究成果を蒐集しながら、カントが批判的に言及される一方、アリストテレスについては明示的に語られていない。しかし、この『物質と記憶』の中で使用される「mémoire」と「souvenir」という二つの用語が、心理学では一般に「記憶」と「想起」と訳し分けられている一方、⁸³ギリシャ語の「記憶(ムネーメー)」と「想起(アナムネーシス)」の関係と対応し得るのか、慎重に見定めなければならない。ベルクソン研究家の間でも、「mémoire」と「souvenir」にどのような訳語を当てるのか、意見の分かれるところだからである。

白水社から出版された最初のベルクソン全集の訳者の田島節夫は、「mémoire」を「記憶力」と、「souvenir」を「記憶」と訳し、その理由を以下のように説明した。「ベルクソンはこれらの言葉[イマージュ、メモワール、スーヴニール※筆者の補足]を、哲学や心理学の既成概念によらず、日常的用法を活かして独自につかっているのが、一律に哲学用語や心理学的用語をあてることは不適當な場合が多いと思われる。(中略)またメモワールとスーヴニールは心理学用語としては「記憶」と「回想」であるが、ベルクソンの用法は必ずしも心理学での定義と一致しない。結局メモワール(いつも単数)については能力、機能としての意味がはっきりするようになるだけ「記憶力」と訳し、スーヴニール(ほとんどは複数)は、想起されると否とを問わず蓄積された個々の記憶という意味でしばしば「記憶」と訳した。」⁸⁴

本邦初の個人全訳を試みながら、予定された第6巻

『道徳と宗教の二つの源泉』が未刊となった白水社新版の竹内信夫は、「記憶」と「想起」の訳語を採用した。「想起」(le souvenir)は、フランス語では「思い出す」ことを意味する動詞あるいは名詞である。ベルクソンは、ほとんどの場合、この語を名詞として使う。ある場合には、「想起機能」(原文ではle souvenir)の意味で、しかしほとんどの場合、「想起されるもの」(原文ではun souvenir/des souvenirs)の意味で使う。⁸⁵

岩波文庫版(2015)の熊野純彦は、共に「記憶」と訳し、「^{メモワール}記憶」と「^{スヴニール}記憶」とルビで区別した。「本書の標題にもある「記憶mémoire」のほかに、souvenirも「記憶」と訳すべき場合が多い。両者はときに同義でもちいられるいっぽう、ともに「記憶(能)力」「想起(能)力」という意味で使用される場合がある。」⁸⁶

講談社学術文庫版(2019)の杉山直樹は、「souvenir」を「想起」と訳すことに反対し、田島と同じように、「記憶力」と「記憶」とに区別した。「ベルクソンが「記憶力(mémoire)」と呼んでいるのは何のことだろうか。日常的には、過去に放っておけば無になるものであるから、それを特別につなぎ止めて保持できる能力があるはずだということで、そういう保存能力に「記憶力」という語が当てられる。(中略) <souvenir>は、暫定的になら「記憶内容」とも訳せるが、やはり最終的には「保存する容器、その中に入れたおかげで保存されている中身」というイメージは避けた方がよい。」⁸⁷

念のため、ベルクソンの概説書を見てみよう。檜垣立哉は「記憶力」と「想起された記憶」と訳し、「記憶という言葉に対応するフランス語はsouvenirとmémoireの二つであり、これらは語感的にはsouvenirが想起された記憶に、mémoireが記憶力一般に近いように読める。しかしこの区分は、認識論的な記憶と存在論的な記憶という区分とは関りが無い。」と説明する。⁸⁸

その一方、前田英樹は「記憶」と「記憶内容」とし、「記憶には、それを必要としている行動の性質に応じて、無数の「水準」があり、それらは絶え間なく形成されている。(中略) 私の記憶は(中略) 必要な分だけ膨張し、細部を持ち、たくさんの「記憶内容」に分かれていかななくてはならない。」と説明する。⁸⁹

ベルクソンによれば、大脳もイメージである。失語症の患者が、固有名詞から忘れ、動詞を最後まで覚えているように、記憶が大脳のどこかに保存されているという唯

物主義的な局所論は斥けられる。ベルクソンは等質的時間を批判し、知覚と記憶の同時性を主張する。どれほど瞬間的な知覚であっても持続である限りにおいて、光の最初の振動と最後の振動の間には差異がある。つまり、知覚は「数え切れないほど多数の想起された要素群から構成」されているので、「あらゆる知覚はすでにして記憶」なのである。⁹⁰

既視感(デジャ・ヴュ)の錯覚について論じた「現在の想起と再認錯誤」の中で、ベルクソンは「想起イメージ image-souvenirは、断じて知覚の後に形成されるものではないということ、想起イメージの形成は知覚の形成と同時にである」とした。⁹¹「想起(アナムネーシス)は記憶(ムネーメー)の回復でもなければ記憶の獲得でもない」というアリストテレスの立場は、ベルクソンによって「想起 souvenirとは、形相においては過去に属するが、質料においては現在に属している。それは現在の想起なのである」と言い換えられる。⁹²

個人の記憶を集団の記憶へと転化する装置が、アーカイヴに他ならない。「記載の場所のない、反復の技術のない、何らかの外在性のないアーカイヴは存在しない。外部のないアーカイヴは存在しない。」⁹³外在性のあるアーカイヴは、フロイトの「「不思議のメモ帳」についての覚書(マジック・メモについてのノート)」(1925)の中で、記憶を説明するアナロジーとして用いられたマジック・メモのようなものである。

マジック・メモは上部のカヴァー・シートと下部のワックス版に分かれ、カヴァー・シートは更にセルロイド・シートとパラフィン紙の二層で構成されている。カヴァー・シートが知覚一意識系だとすると、セルロイド・シートは外部からの刺激保護を、パラフィン紙は刺激受容に相当する。ワックス版は刺激の痕跡が重ね書きされた想起と見なされる。⁹⁴マジック・メモと記憶の対応関係は、以下のような表にまとめられる。

○フロイトの「不思議のメモ帳」におけるマジック・メモと記憶のアナロジー

マジック・メモ		記憶	
カヴァー・シート	セルロイド・シート	刺激保護	知覚一意識系
	パラフィン紙	刺激受容	
ワックス版		痕跡の重ね書き 想起	

マジック・メモに上書きされる情報のように、人間活動

の痕跡を更新しつつ、重ね書きするアーカイブは、忘却や記憶喪失へと駆り立て、記録の削除を命令する「死の欲動」によって突き動かされる。アーカイブは、「自発的で生き生きとした内的経験としての記憶でも想起でもない」だけでなく、「当該の記憶の、根源的で構造的な欠陥の代わりに生じる」からである。⁹⁵「アーカイブの病＝悪」とは、「破壊欲動という形式の下に、保存欲動自体に異議を唱える」死の欲動の異名なのである。⁹⁶

(8) おわりに

人間活動のあらゆる痕跡を保存できない以上、アーカイブは何らかの基準に従って、文書資料を収集しなければならない。収集することは、基準に合致しないものを廃棄することと同義である。この収集基準の設定は、アーキヴィストの専門的知識から導き出されたとしても、恣意的判断であることから完全に免れることはできない。「機能としての作者」について考察したフォーコーは、ニーチェの作品出版を企画した時に直面する困難について指摘した。ニーチェの手帖の中に、「何かへの参照指示、待合わせの約束や住所の記載、洗濯屋のメモ」が発見された時、どの資料までがニーチェの作品として認定される権利を主張できるのか。⁹⁷ニーチェ作品集の編纂者に先立って、この困難に立ち向かわなければならないのは、ニーチェの文書資料を取り扱うアーキヴィストに他ならない。洗濯屋のメモが作品集に収録されることはないかもしれないが、生前のニーチェの生活実態を知る手がかりとして、保存されるべき資料と判断される場合もあるかも知れない。

アーカイブにおける保存は、文書資料の将来的活用を保証するというアーカイブの存在理由に関わる最もやっかいな仕事である。一般的に古いメディアほど、物理的な耐久性が高く、経年劣化が緩やかである。石はパピルスよりも、紙はフィルムよりも、長持ちするものと考えられている。地震や洪水、火災や戦乱を免れたとしても、適切な温度湿度に管理された保存施設を用意し、恒久的に維持していくためには、誰かが予算を捻出しなければならない。劣化したアナログ・メディアは、デジタル・メディアに変換されることもあるが、アーキヴィストは何がオリジナル資料であるかという疑問を突き付けられることになる。資料を修復する時には、古典文献学におけるテキスト読解と同じように、資料の解釈が介入するだろう。

アーカイブの仕事ではないが、映画『八甲田山』の4K

デジタル・リマスター版を作成する時、カメラマンの木村大作が監修することになった。雪山のロケーション撮影時に、十分な照明が用意できず、奥の俳優の表情が潰れてしまっていたので、デジタル・スキニングした後、何人かの俳優の顔を判別できるように明るくした。⁹⁸製作当時のフィルム技術の限界により、監督の森谷司郎がOKカットとして認め、劇場で入場料を支払って観客が見た映像を、現代のデジタル技術を利用して改変してしまうことは、作品の同一性保持という観点からすると、倫理的な問題を喚起するだろう。

これまでは印刷媒体を使用した大部のカタログ作成が仕事の成果として認められていたが、インターネット社会の今日では、電子媒体で検索機能付きのデータ・ベースの作成へと移行しつつある。しかし、無抵抗な新生児に割礼という刻印を与えることでユダヤ性をアーカイブ化するように、唯一無二の個人に固有名詞を与える(名付ける)ことは、言語＝記号の反復可能性ゆえに、個人に対する暴力となり得る。集団制作である映画作品に、作者(監督)名や国籍を与えて目録化という行為も、こうした意味では、原暴力が秘められていることになる。

デリダの主張は決してアーカイブ不要論ではなく、アーカイブの根源の意味に遡ることで、アーカイブとアーキヴィストの責任＝応答可能性を問うことにある。

※本稿は、2021年10月16日開催の東京工芸大学大学院芸術学研究科主催「2021シンポジウム メディア芸術をキュレーションする」での報告、2022年2月5日開催の日本映像学会クロスメディア研究会での口頭発表「アーカイブのエクリチュール」を下敷きに加筆修正を加えたものである。

註

- 1 ブリュノ・ガラシ、『アーカイヴズ 記録の保存・管理』、大沼太兵衛訳、白水社、2021年、7頁。
- 2 同前、8頁。
- 3 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p.178. (ミシェル・フォーコー『知の考古学』、慎改康之訳、河出書房新社、2012年、247頁。)
- 4 Ibid., p.140. (同前、192頁。)
- 5 Ibid., pp.119-120. (同前、163~164頁。)
- 6 Ibid., pp.56-57. (同前、77頁)

- 7 Ibid., p.161.(同前,221頁。)
- 8 前掲『アーカイヴズ 記録の保存・管理』,98頁。
- 9 同前,118頁。
- 10 ヘシオドス『神統記』、廣田洋一訳、岩波書店、1984年、17頁。
- 11 Jacques Derrida, *Mal d'archive: Une impression freudienne*, Éditions Galilée, p.12.(ジャック・デリダ『アーカイヴの病 フロイトの印象』、福本修訳、法政大学出版、2010年、3頁。)
- 12 Ibid., p.11.(同前,1頁。)
- 13 Ibid., p.11.(同前,1頁。)
- 14 Ibid., p.12-13.(同前,3頁。)
- 15 ジャック・デリダ「私の立場」、(『他者の言語 デリダの日本公演』高橋允昭訳、法政大学出版、1989年、216頁。
- 16 木田元『ハイデガーの思想』、岩波書店、1993年、105頁。仲正昌樹『ハイデガー哲学入門 『存在と時間』を読む』、講談社、2015年、38頁。
- 17 木田元『ハイデガー『存在と時間』の構築』、岩波書店、2000年。
- 18 マルティン・ハイデガー『現象学の根本問題』、木田元監訳、作品社、2010年、47頁。
- 19 同前、44～46頁。
- 20 同前、326頁。
- 21 プラトン「ソフィスト」、(『プラトン全集2』、岩波書店、年、231頁)
- 22 同前、285頁。
- 23 アリストテレス『形而上学(上)』、出隆訳、岩波書店、1959年、218頁。
- 24 同前、112～113頁。
- 25 前掲『ハイデガー『存在と時間』の構築』、165～166頁。
- 26 イマニュエル・カント『純粹理性批判 中』、篠田英雄訳、岩波書店、1961年、265頁。
- 27 ジャン＝ポール・サルトル『サルトル全集 第十三巻 実存主義とは何か』、伊吹武彦訳、人文書院、1955年、13頁。
- 28 ジャン＝ポール・サルトル『サルトル全集 第十二巻 想像力の問題』、平井啓之訳、人文書院、1955年、30頁。
- 29 モーリス・メルロ＝ポンティ「眼と精神」(モーリス・メルロ＝ポンティ『眼と精神』、みすず書房、滝浦静雄、木田元訳、1966年、261頁。)
- 30 マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』、渡邊二郎訳、1997年、筑摩書房、50～53頁。
- 31 同前、65～67頁。
- 32 Henri Bergson, *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Ligarán, 2015, p.6.(アンリ・ベルクソン『新訳ベルクソン全集2 物質と記憶 身体と精神の関係についての試論』、竹内信夫訳、白水社、28頁。)
- 33 Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement. Cinéma I*, Les Editions de minuit, 1983, pp.83-88.(ジル・ドゥルーズ『シネマ1 運動イメージ』、財津理、齋藤範訳、法政大学出版局、2008年、102～107頁。)
- 34 ジェームズ・J・ギブソン『生態学的視覚論』、古崎敬、古崎愛子、辻敬一郎、村瀬旻訳、サイエンス社、1986年、56頁。
- 35 ジャック・デリダ「他者の言語」(前掲書『他者の言語 デリダの日本公演』、253頁、269頁。
- 36 ロラン・バルト『零度のエクリチュール』、渡辺淳・沢村昂一訳、みすず書房、1971年。
- 37 マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』、川原栄峰訳、平凡社、1994年、110～111頁。
- 38 前掲『「ヒューマニズム」について』、244頁。
- 39 前掲『ソフィスト』、273～274頁。
- 40 前掲『形而上学入門』、149頁。
- 41 ジャック・デリダ『グラマトロジーについて 根源の彼方に 上』、足立和浩訳、現代思潮社、1984年、17頁。
- 42 ジャン＝ジャック・ルソー『言語起源論 旋律と音楽的模倣について』、増田真訳、岩波書店、2016年、16頁。
- 43 同前、23～24頁。
- 44 同前、24頁。
- 45 同前、11頁。
- 46 同前、34～35頁。
- 47 同前、39～40頁。
- 48 ジャン＝ジャック・ルソー『人間不平等起源論』、増田真訳、岩波書店、2016年、16頁。
- 49 ジャン＝ジャック・ルソー『社会契約論』、桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波書店、1954年、41頁。
- 50 同前、42頁。
- 51 同前、139頁。
- 52 『フロイト著作集3 文化・芸術論』、高橋義孝他訳、人文書院、1969年、278頁。
- 53 同前、222頁。
- 54 同前、152頁。
- 55 クロード・レヴィ＝ストロース『悲しき熱帯 I』、川田順造訳、中央公論新社、2001年、87頁。
- 56 クロード・レヴィ＝ストロース『構造人類学』、荒川幾男、生松敬三、川田順造、佐々木明、田島節夫訳、みすず書房、1972年、228～256頁。
- 57 クロード・レヴィ＝ストロース『今日のトーテミズム』、中澤紀男訳、みすず書房、2020年、5頁。
- 58 同前、30～32頁。
- 59 アンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』、中山高次訳、岩波書店、1997年、226頁。
- 60 上野千鶴子『構造主義の冒険』、勁草書房、1985年、6～7頁。
- 61 同前、15頁。
- 62 前掲書『構造人類学』、346～347頁。同前、187頁。
- 63 クロード・レヴィ＝ストロース『悲しき熱帯 II』、川田順造訳、中央公論新社、2001年、197～199頁。
- 64 「ヘブライ語版『トーテムとタブー』への序文」嶺秀樹訳、(『フロイト全集20』、高田珠樹編訳、岩波書店、2011年、203頁。)
- 65 ヨセフ・ハイム・イェルシャルミ『フロイトのモーセー終わりのあるユダヤ性と終わりの内ユダヤ教』、小森謙一郎訳、岩波書店、2014年、203頁。
- 66 同前、199頁。
- 67 同前、158～160頁。
- 68 Op.cit., *Mal d'archive*, pp.67-68.(前掲『アーカイヴの病』、65頁。)
- 69 「文化の中の居心地悪さ」、嶺秀樹、高田環訳(前掲『フロイト全集20』、128頁。)
- 70 Op.cit., *Mal d'archive*, p.21-22.(前掲『アーカイヴの病』、11～12頁。)
- 71 Ibid., p.26.(前掲『アーカイヴの病』、17頁。)
- 72 プラトン「テアイテトス」田中美知太郎訳、『プラトン全集』、岩波書店、129～130頁。
- 73 プラトン『メノン』藤沢令夫訳、岩波書店、1994年、47～48頁。
- 74 カント『純粹理性批判』篠田英雄訳、岩波書店、1961年、57～59頁。
- 75 同前、65～69頁。
- 76 カント『プロレゴメナ』篠田英雄訳、岩波書店、1977年、65～77頁。
- 77 アリストテレス『心とは何か』、桑子敏雄訳、講談社、1999年、74頁。
- 78 同前『心とは何か』、164頁。

- 78 中畑正志「解説」(アリストテレス『魂について』、京都大学学術出版会、2001年、248～249頁。)
- 79 前掲『形而上学(上)』、21～22頁。
- 80 アリストテレス「記憶と想起について」、福島民雄訳(『アリストテレス全集 6』、岩波書店、1968年、225頁。)
- 81 同前、230頁。
- 82 アンリ・ベルクソン『時間と観念の歴史 コレージュ・ド・フランス講義 1902-1903年度』、藤田尚志、平井靖史、岡嶋隆佑、木山裕登訳、書肆心水、2019年、125頁。
- 83 『岩波心理学小事典』、宮城音弥編、1979年、42頁及び147頁。
- 84 田島節夫「解説」(アンリ・ベルクソン『物質と記憶 新装復刊』、田島節夫訳、白水社、1999年、300～301頁。)
- 85 前掲『新訳ベルクソン全集2 物質と記憶 身体と精神の関係についての試論』、p.xiv。
- 86 アンリ・ベルクソン『物質と記憶』、熊野純彦訳、岩波書店、2015年、11頁。
- 87 アンリ・ベルクソン『物質と記憶』、杉山直樹訳、講談社、2019年、377～380頁。
- 88 檜垣立哉『ベルクソンの哲学 生成する実在の肯定』、講談社、2022年、181～182頁。
- 89 前田英樹『ベルクソン哲学の遺言』、岩波書店、2013年、118～119頁。
- 90 Op.cit., *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. p.97.(前掲『新訳ベルクソン全集2 物質と記憶 身体と精神の関係についての試論』、205頁。)
- 91 アンリ・ベルクソン「現在の想起と再認錯誤」(『新訳ベルクソン全集5 精神のエネルギー』、竹内信夫訳、159頁。)
- 92 同前、168～169頁。
- 93 Op.cit., *Mal d'archive*, p.26 .(前掲『アーカイヴの病』、17頁。)
- 94 「マジック・メモについてのノート」、中山元訳(ジークムント・フロイト『自我論集』、竹田青嗣編、筑摩書房、一九九六年、303～312頁。)
- 95 Op.cit., *Mal d'archive*, p.26 .(前掲『アーカイヴの病』、17頁。)
- 96 Ibid., p.38 .(前掲『アーカイヴの病』、30頁)
- 97 ミシェル・フーコー「作者とは何か」、清水徹、根本美作子訳(ミシェル・フーコー『フーコー・コレクション2 文学・侵犯』、小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編、筑摩書房、2006年、382～383頁。)
- 98 「甦る「八甲田山」 木村大作[撮影]インタビュー」(『キネマ旬報』、2018年12月上旬号、46～49頁。)