

<遠隔対称性> をめぐって

—— 心的世界をどう論ずるか ——

橋爪大三郎*

目次

序	なぜ<遠隔対称性>を論ずるか?	2
1	吉本における<遠隔対称性>論	5
2	心的世界をどう論ずるか?	25
出典		33
	<遠隔対称性>論・関連文献	61
文献		64

<広告>	頁	<付録>	頁
『心的現象論』	4	書簡	59
『親族の基本構造』	60	付録	32
Back Number	24		

(本稿は、『記号空間論』を準備する途上で、まとめられた) ものである。御批判を賜れば、光栄です。

(片割130字×30行=900字、 原稿全体は、400字詰め 70枚。)

* はしづめ だいさぶろう 〒248 鎌倉市材木座5丁目9-11
 振替 横浜51782 PHONE 0467-22-1030

1977年8月20日 初稿 1977年8月25日 第2刷

序 なぜ<遠隔対称性>を論ずるか?

わたしが、<遠隔対称性>という、まことに奇妙な名称をもった概念に接したのは、もうかなり以前のことになる。これは、つづめていえば、“人間の観念は、その本性上、漸次、より遠隔な対称(対象)へと、その志向性を移動させていく。”というほどの内容をもった概念なのであるが、まもなく、わたしは、その概念が理論上重要だと考えるようになったのを、自分でもそれを用いてみたり(→橋爪【1971】)、また、何回かそれに言及してみたり、したのである。

<遠隔対称性>なる概念を造語・考案したのは、吉本隆明であるが、わたしがなぜこの概念に着目したのか、改めて考えてみると、これは、この概念が、ともとも、心的世界が構造的に高度化していく独自論理のようなものを定式化することを、はじめから狙ったものである、という、そしてまた、これに類するような概念が、さしあたり他に見当たらなかった、という理由に因るもののように、思われる*。

* もちろん、Freudの「昇華」の概念であるとか、Marxの「疎外」「物象化」「物神化」図式のようなものが、思いつくはなかったのであるが、いずれも、いずれも、わたしの必要とした、心的世界の動態的論理として、用いるには、いろいろの面で不適切であるように、思われたのである。

吉本が、なぜ、<遠隔対称性>という概念を提出してみなければならなかったか、については、次節をややくわしく論じてみるつもりであるので、ここをたしめることは、あまり。ただ、<遠隔対称性>という概念その自体が、ひとつの仮説を提示することを、その内容としていることには、注意しておくべきだろう。しかも、この仮説は、明らかに示すように、心的領域に関する、まゆめで粗製(naiveな)仮説なのである。そうであるだけに、<遠隔対称性>という概念は、用い次第では、ほとんどあらゆる心的事象を説明す

る役に立ちかねない、と思われるほどである。しかし、このようにある概念があまりにも「便利」であることは、理論としては不都合なことであり、いつまでも放置できない。このことは、かねてからわかっていたのであるが、あたしは、しばらく手をつけずにあいた。ところが、最近この作業をすすめている“記号空間論”は、より一層緻密な心的領域に関する仮説を、必要としている。そこで、そろそろこの際、〈遠隔対称性〉概念を検討し直し、“遠隔対称性はなり”を実現しよう、というのが、この小論をまとめようと思った動機のようなものになっている。

*

なぜ、“記号空間論”は、心的領域に関する仮説も、必要とするのであろうか？

“記号空間論”構想のような、〈言語〉派社会学のプランによれば、社会現象を構成する要素的な実質——行為——は、本質的に、表現なのであって、それよりも単純な構造をもつとは言えない。たとえば、それ以外のなにものかに、単なる行動や反射に、還元して（まうことはできない。行為が表現である、ということば、行為する主体（人間）が、内面に一個の抽象的な領域——心的領域——を必ずとるべきであり、いかなる行為も、その心的領域の固有秩序とのある一定の対応においてしか、生起しはしない。ということを書いている。だから、①行為は、それとして、どういう秩序をもっているのか、②心的領域は、それとして、どういう秩序をもっているのか、③その双つの秩序は、表現において、どのように結びあっているのか、といった諸点を説明することが、“記号空間論”の主要な基本的なテーマとなるのである。

このうち、①について、おぼろげに、行為を記述（理解あるに当たっては、そこに抽象的な秩序を設定しなければならぬこと、それは、一種の統合構造としてとりだされるであろうこと、等について

は、あらためてのべる機会にゆずり、ここでは触れない。そのかわり、②について、おぼろげに、心的領域がどのような秩序を有するのかわり、③について、考えてみたいと思う。なかんづく、心的世界を、単にその靜態的な構成において理解するだけではない、それが、行為との作用／反作用を繰り返しながら、どのように自らを展開させていくのか、という、動態的な機制についても、考えをめぐらしたい。いかに粗裂であるとはいえ、〈遠隔対称性〉概念は、心的世界を支配する動態的な仮説であるのだから。この種の仮説を手にするには、“記号空間論”にとっても、表現の階層構造を説明していくために、どうしても必要になるだろう、と予想される。

〈言語〉派社会学が、その名に「〈言語〉」を冠している理由のひとつは、行為と心的世界との媒介項に、〈言語〉（広義の言語）が位置することを、きわめて重複しているから、である。行為を表現として、社会をどのような表現の回路として、把握しようとする理論は、個体を、行為、認識（ないし、心的領域の構成された秩序）、言語、の3つの組のある複合として、つかまなければならぬだろう。“記号空間論”もまた、個体をいまのべたどのような複合としてつかむか、に関して、ひとつの仮説を提出してみよう、と考えている。ただ、残念なことには、こうした領域の問題を正面から論じたものは、きわめて少ない。そのため、その数少ない論列のひとつである、吉本理論を、ひとまず吟味しておくこともまた、ある価値のあることだ、と思うわけである*。

*) このような意味で、吉本隆明の場合は、Marxや Lévi-Straussと並んで、ただし、それらとはまた別の資格において、〈言語〉派社会学の祖型のひとつに数えられる、と考えてよいのではないかと、わたしは勝手に考えてみる。

吉本隆明「心的現象論」(各論)の XERONEGA 利用できます。『試行』29号～最近号までの分。1部1500円(知照は試行社に送ります)。希望の方、森反草夫(03-971-4233)まで。

1. 吉本における〈遠隔対称性〉論

吉本隆明の仕事の全貌について、その概括的な印象をえようとの
 必要とすれば、それだけでも、ひとは、ひとかたならぬ努力を必要
 とするだろう。吉本の仕事は、まずなによりも、ひとつの体系であ
 り、(通常の繩張り)に即して言えば)文学批評を中心としながら、
 それと必らずも直接関連のないうちの領域——たとえば、言語
 本質論、国家論、政治論、心的現象論、人類学、民俗学、等々とい
 った、社会—人間科学のほぼ全領域——に侵入している、ひとつの
 体系なのだから、である。(かき、この仕事は、目下継続中であ
 っ。その骨格のさしめたいは、おおむね姿をあらわしつつあるよう
 に思われるものの、最終的にどのような形をとるのか、にゆかには
 断じがたい。数多くの独創と着想のなかから、ありうべき独断と誤
 謬を剔出する適切な術をもたなければ、ひとは容易にこの仕事に近
 付きえない。そのようなわけで、吉本の仕事に關するいさどいした
 本格的な批評は、なおいまもって現われていないのである*)。

*) ただし、松岡俊吉や三島康雄をはじめとするおな人々は、このように批
 評を、自らの仕事として、なしつつあるといえるのがもしない。

ゆたしは、もとより、ここで吉本理論の全体についてあれこれ議
 論しようとするなどというつもりを、も頭も、でない。本節の目
 的は、吉本の理論体系のなかで、従来あまりにも注目されることの
 少なかつた〈遠隔対称性〉概念を、諸々のテキストのなかから掘り
 あらし、あつづけ、それが吉本体系の通奏低音のひとつになつてい
 ること、(かき、批判の余地のある概念であること、をのべてみる
 ことに、局限されてい。

(かき、(逆説的ではあるが) 二のように主題を限定することによ
 り、ゆたしは、たとえどのような粗っぽいものである、ゆたし
 の理解による吉本体系の見取り図を提出しておく必要があることにな
 る。というの、吉本理論のなかで〈遠隔対称性〉概念が中心的

重要性を占める、とすることができるとともに、それが、いかに
 吉本体系の中心であるのかを、言えるのでなければならぬのだか
 ら。

*

吉本の著作には、いくつかの系列がみとめられるであろうが、そ
 のうち、理論的な純化の度合のもっとも高いものをえらびだすとき、
 いうところの、吉本の三部作が手にされるように思う。それは、
 言うまでもなく、『言語と、2筆とは何か』(簡略のため、以下
 これを『言語美』と略称する)、『共同幻想論』、『心的現象論』
 の3つである。

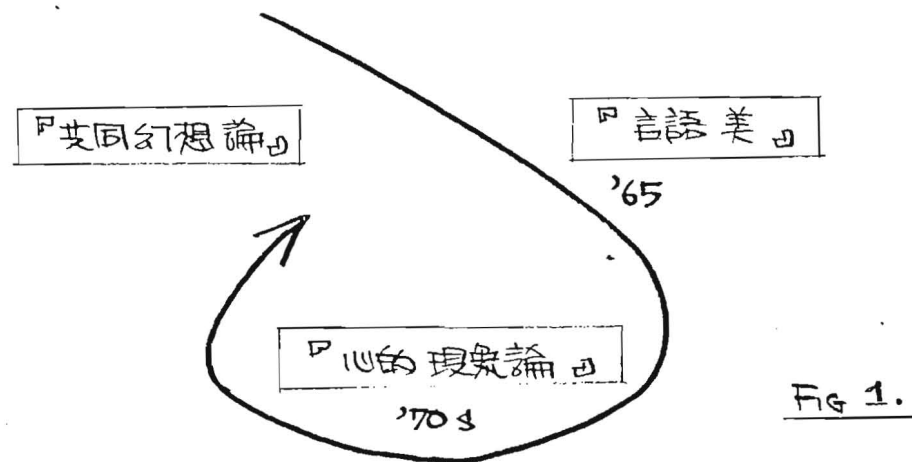
これらの執筆時期に注目してみよう。まず、『言語美』は安保後の1961年9月、
 雑誌『試行』が創刊されると同時に連載がはじまり、1965年6月に14回を
 もつて完結(たか)と相前後して、2冊にわけ出版されている。また、同
 1965年10月おは、ひきついで『心的現象論』が『試行』誌上に発表さ
 れており、以後おし目なく最近号(No.48-1977-7月)に至るまで、なお連
 載続行中である。ただし、1969年8月までの、総論にあたりとされる部分
 は、『心的現象論序説』として、1971年秋出版された。

以上の2篇が、いかに『試行』誌上に発表されているのに対し、『共同幻
 想論』は、やや趣きを異にする。それは、1966年11月から1967年4月にか
 け、『文芸』に短期連載された6篇を中心とし、それとほぼ同量の書き下
 し分をつけ加えて、1968年刊、単行本として刊行されている。

『共同幻想論』は、人間の觀念の全域を、「自己幻想」「対幻想」「共
 同幻想」の3つの契機からとらえかえり、という、吉本幻想論を、展開し
 てみせたものである。この幻想論は、「自己幻想と共同幻想の連立」という自
 名存一かを含むが、これは、吉本の各領域への仕事に汎通する、おびに
 完成した基本図式であるかの如くに、一般に受けとめられているようた。(
 かき、おびに10年以上もゆたして執筆が継続され、なお完成おびにあつた
 程度を余している、とい)『心的現象論』に(50)のゆたしは、目にする『試

『共同幻想論』は、あまりにも比重が軽すぎると思われる。この、『共同幻想論』の仕事は、同時期にすでに執筆中であつた、『心的現象論』に比べて、あくまでも暫定的な立論(ないし副産物)にすぎなかつたのである。『心的現象論』の最終部分は、個性の心的領域と共同幻想領域との連帯を論ずることになるらしいので、おそらく、この段階で、『共同幻想論』は、拡大ないし修正されることになるのではないかと、わたしは推測している。

吉本の仕事は、ある角度からみるならば、情波の最表層から、どこまでもどこまでも、もっとも原理的な地点をめぐりて進行している、という、一貫した内発性につきうごかされてすすんでいく、といえる。『言語美』は、一國の文学史を、ある一言語における表出の自己展開史として、たどりなめよう、とする圧力的な試みであつた。それに対して、『言語美』の仕事のさなかでこの構想を胚胎したという『心的現象論』は、すでに文学なれど言語の域さえ脱して、表出に先立つ、個体の心的領域の全的な機制を解明することを、その課題としている。文学者吉本には、これ以上にさかのぼるべき基本的な地点が存在する、とは考えられない。といゆえ、完成した『心的現象論』は、三部作のうちでも、その要する位置を占めることになるだろう。『心的現象論』は、一方を『言語美』を、また一方を(来るべき)『共同幻想論』を、基礎づけ、そしてまた『言語美』は、吉本の文学につながる仕事の系列全体に、方法的範式を与えるほかのものであり、『共同幻想論』は、政治・社会・情



況論にのらるる一連の仕事に、基本的な視角と出発点を与えるのである。

**

さて、以上のような私の吉本理解が誤っていないとすれば、吉本の体系全体を基礎づける土台石が、『心的現象論』のなかのどこかに見つかるとも思われる、と期待してもよからう。わたしの考えは、といは、ぎりぎりにつきつめれば、吉本が、人間存在の根幹としての人間的な身体を発見している、という一点に尽きているように思われる。細かな論証を省いて言つてしまふと、たとえば、『心的現象論』の次のような箇所は、その最も基本的な命題を与えている、とみる(うる*)。

《あらゆる技業を排除したあとで、人間の現存性を支えている根拠はくわたくしは—身体として—いま—ここに—ある>という心的な把握である。この把握は感性的であつても知覚的であつても、悟性的な識知であつてもさしつかえない。このばあいにくわたくしは、さまざまな度合の自己識知であり、それが<身体>に関連づけられている。……》(『試行』41:219(H2-3~L23), 1974年9月)

ここで、くわたくしは—身体として—いま—ここに—ある>というような心的な把握が、人間的存在の、これ以上還元できない基本的な存在様である、といふのは、このような把握といふ自体が、まさに人間的存在そのものの形式をなしているのであつて、この把握がなつたばかりで、たところでは、すでに、人間的存在がといふとして存在する可能性もまた閉ざされてしまつていく、ということによるのである。

* 基本的な命題を、『心的現象論』の比較的最近の執筆に属するといはいい部分からとらえた(たゞ、初期にたゆまなかつた、おしよりの精緻さをもつて、心的現象の核心が、この時期とらえられるようになった、と

思ひ出しからである。

上の一節は、Binswangerの現存在分析に関して、批判的な註解を加えてある部分からとられたために、必ずしも、通常の吉本の言い方になってはいない。むしろ、一見すると、Heideggerあたりの記述と見紛う言ひ廻しも、ことさら探らぬである。しかし、

<わたしは—身体として—いま—ここに—ある> <1>

という言ひ方は、吉本の心的現象論から来る、個体の心的世界の基本的な構成の、最も的確な定式化と存りえている、と言えろと思う。というのは、この定式<1>のなかに、『心的現象論』の基本的な諸概念が、ほぼのころところなく、結ぶつけられており、ここを出発点として、『心的現象論』を論理的に再構成することも、おそろく可能であるからだ。

*) この定式<1>のすしめす事態は、わたしのことばでいうと二つの、2重のリアリティが、いわば、接着している地点に存している。

ここで、『身体』という用語が、『観察可能な客観的身体』という意味で使われているのは、もちろんのことで、ある人、根源的な重性を帯びている。吉本は、定式<1>にいう『身体』を、彼の原生的疎外という概念によって与えることができる、と言っよう。ここで、原生的疎外とは、生命体が環界に対して持つ異和のようなものである。あるいは、野口三千三の説く「原初生命体」を、それが孕む異和の側から、整序しなおしたようなもの、と思ってもよいかもしれない。) ところが、この身体は、自らにおいて、定式<1>に示すような心的領域を獲得する、という矛盾であるのだ。吉本はいう、

《……身体にたいする自己了解において、ほんとうに困難な問題、あるいは不可能な問題は、……(中略)……要約して表せば、心づんの身体を自己了解するため、心づんの身体(の器官)をもつてして二重という自己矛盾である。この自己矛盾の中心は、申すまでもなく、心づんの身体を識知するのに動

ている心づんの身体(の器官)において、<動いている>身体(の器官)の部分の動いている仕方、態様は、身体識知に含まれずに自己疎外されるというところにあらわれる。この自己矛盾は人間的な過程に特有なものである。この自己矛盾を回避するためには、<媒介>的な項目を設定するほかにない。この<媒介>的な次元において、生理としての身体は、身体<存在>の次元に超出される。これは<身体>そのものではなく<身体がある>あるいは<身体である>という身体にたいする自己了解である。そしてこの自己了解の時間性は、身体識知の自己矛盾そのものとしての観念的な自己疎外であるといえる。》(『試行』46:195 (H 22 8-22), 1976年9月)

身体が自らの身体にかかるといふ矛盾した過程が、ついに、ひとつの媒介的な抽象性として、自己疎外されてしまう(かたは)こと、このことがおそろく、心的領域をわれ自体として論ずること、充分な根拠を、提供するものであるのだ。=a, 身体の自己矛盾という事態を、定式化していくならば、人はやがて<1>の命題に到りつくはずである。

では、<わたしは—身体として—ある>というあり方は、なぜ、またいかにして、「いま」および「ここに」として規定されるような構造を獲得するようになるのか? 無理を承知で強引に、わたしなりに、吉本のいうところをひと口にまとめてみよう。

心的な領域は、身体が自らの身体にかかめる特異な仕方において、その隔りの絶対性として、あるだろう。ここで、身体から自己疎外された心的な径路の全長(ないし、心的な垢がり)は、一たで、生理的な身体からの出離とそこへの還帰としての、「自己了解づけ」、もしくは、時間的な志向性へと、また、いま一たで、生理的な身体と環界との関係としての「自己関係づけ」、もしくは、空間的な志向性へと、いわば直交展開されるのである。

かくして、

《……<わたしは—身体として—いま—ここに—ある>という

現存性の認知は、その次元を自己の〈身体〉にたいする自己の〈自己了解が性〉と〈自己関係が性〉の位相においている。これは、「自然現象」でもなく「観念現象」でもなく、いわゆる、自然-観念現象に基づいていてる。自然-観念現象の次元に、人間の肉体的存在の次元があらわれる。➤（『試行』41:220（H28-13）、1974年9月）*）

このようにして、心的領域は、時間性と空間性とも、自らの根本的存在形式として、獲得することになる。このとき、ひとつの心的構造をなした「解群疎外」としての「わたし」が、完成したのだ。

*）定式〈1〉に示されるような事態の根源を、吉本は、「いわゆる自然-観念現象」という吾心の言いかたにあて、みこんでいる。わたしのみかたからいうと、これは、自然的な行ごころと社会的な行ごころとの中間点に、人間の本性規定を設定する、ということであって、事実上、ひとつの能力仮説を行っていているに、等しい。

『心的現象論』の全体は、かくして、人間の心的領域の最も基本的な構造として示された、定式〈1〉を、実質的に肉づけしていくような、一連の事例や図式の発展によって、いろいろとあらわされたものである。と考えることもよからう。それらは、発語/失語、愛、心像、身体像、関係、了解、……をあつかう諸事象の存在であるが、ここにその論行をいろいろと追跡することと、やりたいうわけではない。ただ、確認しておいてもよいのは、吉本の体系においては、『心的現象論』の定式〈1〉が、言語事象をも、また社会事象をも、照射する一箇した視角の基座を与える命題になっっていること、そして、定式〈1〉に加えて、心的領域の自己展開の論理を併せるとすれば、人間の心的過程を介するあらゆる事象を統一的に解明できるはずである、と（暗黙のうちにも）考えられていること、である。

〈遠隔対称性〉概念は、『心的現象論』が11まのバタのように心的世界を定式化してみせるより以前に、提出された仮説である。この概念が、『心的現象論』の記述と、どのような関係にあるのか、いままでのところ、吉本自身によつて、はっきりのべられてはいない。しかし、わたしのみるところ、〈遠隔対称性〉仮説は、最も原理的

にはく〈1〉を定式化したような心的世界が、自己展開をとげていく論理を、予備してみせたものである、といえる。〈遠隔対称性〉概念以外には、さしあたり、『心的現象論』と『共同幻想論』とを連絡する論理は、見当たらない。

「遠隔対称性」という、やゝ耳慣れない用語は、吉本自身によつても、ごくゆがみの回数しか用いられていない。（しかし、実質上それに等しい内容の記述は、吉本の論考のなかに多くみかけられるように思われるので、わたしは、これらのなかから関連のたどりやすいものを抜きだして、末尾にまとめておいた（33～59頁）。そこで、以下では、①〈遠隔対称性〉は、実際のところ、どのような概念であるのか？ ②吉本は、どのような議論のなかで、それをもちだしてくるのか？ ③それに問題ありとすれば、どこにどうあらわれてくるか？ というようなことを、順に考えていこう。

〈遠隔対称性〉という術語があらわれたのは、わたしの知る限りでは、1966（昭和41）年ごろが最初であるように思われる（→[1966a] 40頁25-28）。ただ、もちろん、これとほぼ同内容の記述は、これより早い時期にも、あつたであらう（→[1964a] 33頁25-28; 34頁11-14.）のことはあるが。ちょうどこのころは、吉本が、『共同幻想』という、きわめて重要な概念を提出した時期にあつてゐる。実際、〈遠隔対称性〉概念は、『共同幻想』、『自立』、『大衆の原像』……といった、一連の吉本の鍵概念と血をわかちあつて成り立ったことは、疑いのないところであり、それらとともにしかその出自をたずねるべきであろう。（しかし、ここでは、思想家としての吉本の歩みを全く度外視して、ただ、提出された一箇の仮説である〈遠隔対称性〉概念の、論理的な命運だけを、追尾してみたいのである。

吉本が〈遠隔対称性〉を問題とするのは、殆どつねに〈性〉領域

においてである。そのため、〈遠隔対称性〉とは、ひとまず、人間の〈性〉的な関係領域をもっぱら規定する志向性であるかのようたうけとめられがちになるとしても、やむをえないだろう。しかし、吉本自身の語るところを具にみていくならば、この「遠隔対称性」という用語でよばれる性質は、〈性〉に限らず、人間の心的機制に本質的な志向のことであることが、判るだろう（→【1965b】38～39頁、殊に39頁29。【1969a】殊に43頁24-27。【1970f】殊に51頁21-2に注目。【1973a】53頁26-10。まだほかにもあるだろうが、まずこの位で証拠としては充分だろうと思う）。つまり、実際に「遠隔対称性」という術語が用いられていると否とにかかわらず、吉本は、あらゆる文脈をとらえて、人間（あるいは、少くとも、その観念過程一般）に関する、もっとも基本的な仮説を、つねに提出している、とみななければならぬ。

〈遠隔対称性〉概念は、心的過程に関する動態的な仮説を提供するものである。その仮説自体は、転向論でも、また『マ干ウ書試論』でも、批判の中心的方法として用いられてきた^{*)}し、『言語美』(36～38頁)でも、表出論の前提を構成してきた。ただ、その仮説を、〈性〉領域において論定する必要があつた時期に、吉本は、「遠隔対称性」という術語を捨てて、この仮説に定着し、それと同時に、この仮説自体を自覚的に掌中にした、ということなのだ。

*) 〈遠隔対称性〉は、観念の、単に自然的な志向性にすぎないのだから、覚醒した思想にとつては、つねに批判の対象となる。

なぜ吉本は、〈性〉領域における心的過程を論じなければならなかったのか？ 転向/非転向にしか終着しないような日本的な知の自然性を、自ら超えようとする吉本が、自他を包摂する天皇制の呪力を破壊すること、自らの思想的な課題にあつたとき、Engelsの国家理解が、まがもって批判の対象となった。というのは、Engelsの行なつたような理論構成によつては、国家の起源も本質も解きえないことが、明らかであつたから、である。その批判は、まず、Engelsの家族起源論に、向いてゆくほかはなかつた。

このようにして、〈遠隔対称性〉仮説とともにはじめられた吉本の仕事は、〈性〉領域において、妥当な理論を提出してはいるのだろうか？

** **

〈遠隔対称性〉仮説は、『共同幻想論』の構想と、密接に結びついている。

『共同幻想論』は、向より国家論そのものであるが、一見したところ、従来の国家論と全く無縁の内容から成立しているのは、吉本の国家論が、既成のあらゆる国家論の無効を確認するところから出発しているからであることは、いうまでもない。いうなれば、それは「心的国家論」なのである。

吉本は（いろいろのことと言つてはいるが）、『共同幻想論』およびその前後の時期に発表された一連の論考をながめてみる限りでは、比較的まとまった立場を提出している、と思われぬ。それを、ゆたしに、単純化しとりだしてみよう。

Engelsの国家論は、原始乱婚説などMorganの古代社会論を全面的に援用しているのであるが、吉本のこれに対する批判は、別段、この見解が最近の人類学的な知見に合致しない、というふうな仕方を行なっているわけでは、ない。吉本のEngelsに対する批判点を、ひと口を言えば、Engelsが、(家族・親族を含む)性領域を、全くの物質的な過程として(のみ)とらえていて、そこに、幻想性の契機をみとめていない、という点に集約される。Engelsの「唯物論的」な見解は、ために、社会の原初状態として、社会と同等の性的結びつきを、想定せざるをえなくなる。そこから、原始母系制(母権制)、家父長制、……等の諸形態の史的展開が、演繹されてゆくのであつた。これに対して、吉本は、どのような理論をみ置しようとしたのか？

吉本の理論も、Engelsの場合とどう結果的に変わりないように

みえる——吉本もまた、母系制が父系制に先行する、……といった、
 家族・親族に人類史的發展段階を想定するような主張を、保持して
 いるらしいから。これは、おそらく、吉本が、自身の国家像を、家
 族 → 親族 → 部族 → …… の延長上に構成しよう、としているこ
 とに、由来するのかもしれない。そして、このように、家族形態の
 史的変遷を、展開のなかに貫かしている原理が、〈性〉領域にお
 ける〈遠隔対称性〉である（この考え方は、【1965b】に、素朴で
 はあるがもっとも顕著な形で、あらわれている）。

吉本と Engels のちがいは、家族・親族現象が、どういう原理に
 よって史的に展開するか、その理解の仕方にある。

Engels の描くような武備状態は、それ自身のなかに矛盾を孕ん
 だ理由にはないから、むしろ外的な要因——遺傳的な優劣にも
 とづく選択淘汰など——によって、はじめで変化を促されること
 になる。これに対し、〈遠隔対称性〉というような心的な志向性
 は、それ自身がすでにひとつの矛盾である、というのは、それは、
 つねにより遠隔の対称へと志向し乍ら、之を一旦手にした対称は
 もはや、いかなる意味でも、遠隔にあることをやめようとするのであ
 るから（【1970f】の命題1および系に、頭書）。かくして、〈遠
 隔対称性〉を仮定するや、家族形態が自己展開して国家形態の派生
 へと到る途が、一筋つたりするように思われる。

吉本が、マルクス主義の土台・上部構造の範式をてんから無視（2. のような
 幻想領域の自己展開を論じているわけではないのは、むしろそのことだ）。か
 らるべき手をつたえ、幻想領域の相対的な自律性を仮定して、これを
 論じる、という周到さは、踏まえらるべき（たとえ、マルクス主義の
 よ）。

かくして、吉本は、『共同幻想論』をまとめた段階で、つぎのよ
 うな理論構成をしたものと、思われる。すなわち、

- ① 自然生的な家族が、管まれている。（↳ 【1964a】）
- ①' 近親との性関係は、もっとも「自然」である。（↳ 【1964a】）
- ② 近親との性関係は、もっとも自然な関係として、意識にのぼ
 る。（↳ 【1964a】）
- ③ さらに、〈遠隔対称性〉が作用し、性的対称は、より遠隔へ、
 自然生的な家族の外部へと、おめらるべく。（↳ 【1966a】、
 【1977】）
- ④ そのようなとき、兄弟-姉妹関係のみが、空間的な拡大にた
 えることのできる、観念的な性的親和性である。（↳ 【1968c】
 ）
- ④' 親族は、兄弟-姉妹の結びつきのみが、組織される。
 （↳ 【1967a】、【1968c】）
- ④'' 兄弟-姉妹関係は、共同幻想に同致する対幻想のうち、唯
 一のものである。（↳ 【1968c】）
- ⑤ 初期農耕段階に相当する母系制社会では、宗権を母系の女性
 が、政権をその兄弟が、執る、という体制（ヒメ-ヒコ制）
 ができる。（↳ 【1970a】）
- ⑥ 初期天皇制は、父系制支配の起源に、あらわれてくる。（↳
 【1969c → 1974: 247 2-6】）
- ⑥' 初期天皇制において、前段階の共同幻想の構成が、保蔵さ
 れてある。（↳ 【1969c → 1974: 245】）

と、ほぼこのようである。インサート・タブーについては、ニ
 れより遅い時期に、次のような指摘がくりかえされている。

- ⑦ 近親族の〈禁止〉は、家族が開いた単位となってくることの
 反作用として、生じてくる。（↳ 【1973a】、【1973b】、【19-
 75b】）

この命題は、③と④の中間に入るはずであるかもしれない。

この吉本の仮説は、すぐれた構成を示すもののように、わたしに
 は思われるが、それは、徹底した批判に値する、という意味である。
 まが、母系制から父系制への展開を軸にして、論理を組み立ててい

る点は、証物が在りとして、大方の攻撃をうける可能性が大である。ただし、吉本も、この点はみとめていて、ひと昔まえのような一般的母系先行説にはくみくまな旨をのべている（→【1970a→1972b:79 頁4-7】）。南島は、特定地域に限っては、母系制から父系制への転化を走ることもよいだろう、というのだ。しかし、吉本理論が、親族形態の史的展開を仮定する議論である、という基本的な構図を崩さない限り、この種の批判を受けることはできまいだろう、と思われぬ。

直接的な証物が在り、という非難は、奥りの在り消極的な批判にすぎないであろう。現存の人類学や考古学の水準では、史前時代の社会について、ほとんど何一つたしかなことは、わかっていないのであるから。そこで、そのような批判は、しかるべき人々にお任せするとして、わたしがとりあげたい批判点は、論理的な問題——吉本の理論構成の中での、近親禁忌の位置づけについて、である。

** ** *

近親禁忌については、Lévi-Strauss がその意義を強調しているが、吉本は、Lévi-Strauss をどうみているか？

吉本は、1970年の夏をさかのぼる時期に、Lévi-Strauss の理論に充分「接触」していたことは、確かである（→【1970c】、【1970d】）。しかし、これは、Lévi-Strauss の原書ではなく（→【書簡a】）、その紹介書を通して、であった。彼自身の言によれば、

「< ストローヌの親族理論の基本的な点は、大林さんの本と有地さんの論文との二つしか読んでいなくても、理論的蓄積からつかめるのです。だから私の理解は間違いないはずで、……> (【1970a→1972b:79 頁4-7。】)

しかし、わたしのみるところ、どうも吉本の Lévi-Strauss 理解は、少くともこの時期には、誤っていた（といわれざるも、それほど行き届いた親切なものであった、とは思われぬのである）*。

* かに、このとき、吉本の Lévi-Strauss 理解が¹³⁰偏頗なものであることは、そのどの部分までが吉本の真に帰せらる、どの部分までが紹介者たちに帰せらるべきかは、わたしにはよくわからぬ、というのは、吉本が主として参照に供したという、大林太良の論文も、未見であるので。

Lévi-Strauss は、親族および近親禁忌について、何と云っているだろうか？

Lévi-Strauss は、いっていることを言う人なので、説明するのは簡単である。しかし、その発言のドラゴンから考えて、結局、『親族の基本構造』の中では、「親族体系の構造は、互酬性の原理を實現するようになるものである」という程度の、慎重な発言しかしていない。（わたしの理解からは、そうとしか言えない。）また、『親族の基本構造』の冒頭で、Lévi-Strauss が、近親禁忌について相当の紙幅を費しているのは、この禁忌が、たとえば機能的に、他の事象から説明されたりする派生物ではなくて、それ自身を根拠として存する内発性——一種の、人間的な、交流能力——であることを、説得的に主張するためであるのだ*。

* Lévi-Strauss の親族理論が、つまりと云う、どのような構成を採っているのか、については、長く存するので、橋爪【1973】でもみらした。

これに反して、吉本の受けた印象は、大分ちがっている。吉本の言い方では、Lévi-Strauss は、女性を、稀少な財貨と全くみなすところから、理論を構成しているのだから、要するに、親族の理論を、所有ない（利害の水準を展開しているにすぎない、という）ようなことに陥らしてしまふ（→【1970d】49頁 頁4-7, 頁20-25。【1970e】49頁 頁30~50頁 頁1）。このような理解は、吉本が、曲がりなりにも Lévi-Strauss の原書を目にしたはずの時期（→【書簡b】）において、変化していない（→【1973b】55頁 頁22-24, 56頁 頁3-7。【1975b】57頁 頁19-23。）。さらに、吉本の理解では、Lévi-Strauss は、禁忌（もしくは同性タガ）を、利害ない（共同規範にともぐく「干渉」として説明しているにすぎない、とみなされる*）。

*) たしかに, Lévi-Strauss は, 近親婚の便宜のため, 「干渉」という用語を用
いて, 現に規範として働いている近親婚の禁止が, 個体の逸蕪を二えた
社会的事実であることに, (歴史的な) のみである。しかし, このことと, 禁忌
の普遍性を説明する論理とを, Lévi-Strauss は混同してはいないはずで
ある。そのことは, 『親族の基本構造』の記述をじっくりよると, 判るはず
なのである。

* ** * ** *

では, 吉本は, 近親婚の禁忌に関して, どのような理解を対置し
ようというのか?

禁忌は, いかなる意味でも自然な過程にあるとは考えられないから,
吉本は, それを, ひとつの心的な事象としてあらわすのは,
ある種の心的な規範として, であるしかない, と考えた。そこで,
吉本が, 「能力」に相当する水準に考えたのは, <遠隔対称性>だ
けであった。しかるに, 禁忌は, 直接にはそこからみちびかれない。
性的な対称は家族ないし血縁からの遠隔に定められるようになる,
とは言えたけれども, 近親(の異性)は, それでもなお, 別に禁忌
の対称になることもなく, 個体の周囲に, 性的な対称として, 放置
されたままのままでいることになる。それは, 「イ>セスト・タ
ブー」が普遍的に存在する, という人類学的な事象を, 説明できな
くってしまう。

《……観念の志向性によって置き去られた<近親的なもの>, <
'近くにある対象'の運命は, いったい, どういうことになるのか? それ
は, 忘れられ, まったく打捨てるか, 層籠に入
てしまうのだろうか? それとも, ありふれた<習慣的なもの
>として, 対象の意識にのぼることはないか, て, 凍結してし
まうのだろうか? それとも, 厳として対象性としての生命を
保ちつづけるのだが, ただ潜在化してはいるにすぎないのだろうか?
わたしの提出した前提は, 二のうち最後のものであった。

……(中略)……観念の<遠隔対象性>への志向と, 11手のバ
た前提と一緒に, 採用することになれば, ……(中略)……<
近親的なもの>, <近くにあるもの>は, 厳として性的対象と
して生命を保ちつづけるのだが, ただ潜在化してしまうにす
ぎない, ということになる……。> ([1973a]→[1975d]: 10 頁 1
~ 5. 頁 15-18.])

吉本は, 禁忌/禁止/禁制 という一連の用語を, 互いに区別せずに用いては
らぬ。しかし, わたしは, 自らの用語法として, 禁忌は 心的な志向を, 禁
止は, 客観的な規範を, 禁制は, 制裁ないし司法過程を含む規範
(もしくは法)を, それぞれ意味する。という具合に区別(しておく)が良
かろう, と思う。

なお, ついでに一言(しておく)ならば, naturalistic な欲求理論の前提に
立つと, 性的タブーのような事象を, 論理的に扱うことができにくい
かである——“欲求を否定する欲求”をみとめると, 「欲求」という概念
を提出することの利点と有効性が, 大層に高くなるであろうから。

そこで, 吉本は, 禁忌(ないし禁止)を, いっば後向きに, 説明
しようとすることになる。要するに, 氏族的な共同体のため, 家
族の共同性が非常に強まってしまった(そのため, おそらく, 家族
員間の性的な親和性もまた, たかまってしまった)とき, 観念の自
然的な過程としての<遠隔対称性>は, 家族の「壁」のところでか
くとどめられてしまい, 自カでそれ以上展開することができなくな
る。そのため, 家族内での規範として, 近親婚を「禁止」する以外
になくならぬのだ, と。(→ [1973a] 54 頁 12-17. 頁 21-29.
[1973b] 56 頁 13-25. [1975b] 57 頁 25 ~ 58 頁 16.)

吉本は, 11かにも自信たっぷりなのや 211るが, この説明は, わ
たしを納得させてはいない。まず, 氏族的な共同体のなかで, どうして,
家族がなかにならなくなってしまったとじていい; というような変化が生
いてくる, と考えるのか? (この変化自体が, <遠隔対称性>の作用である
とは, 考えられない。) それに, 禁止の発生を説明するため

に、氏族的な共同体の存在を前提とするのは、慣習が産出した議論であるといえよう。吉本の11頁の説明は、むしろ、疑問をひいてしまう。

吉本の親族理論は、近親者の禁忌の理解をめぐって、ひとつのエア・ポレットにおちこみであるように、と書いてよかる。吉本理論は、①親族を、その展開相において捉えようとする。そのため、②その動態因として、〈遠隔対称性〉仮説を、採用しなければならない。すると、③禁忌（ないし禁止）の成立を、妥当に説明することが、むずかしくなってしまう*）、なぜなら、〈遠隔対称性〉概念は、性的な親和性の拡大を示すことはできても、親族のもうひとつの、消極的な契機——禁止——がいかに措定されるかを、みちびかれないから。そうであるとするが、まあ、吉本の①の前提について、よくよく反省（てみる必要が、あるだろう。

* Lévi-Strauss の禁忌の理論は、断絶を思弁の産物ではなく、実証的な個別科学としての社会人類学の中核で、具体的な諸々の事象を妥当に説明するおに構成されたもののである。吉本の禁忌論をみるとしても、禁忌が具体的な諸々の禁止としてあらわされる仕方を、説明するだけの力はない、と言わなければならない。

近親者禁忌を、わたし自身は、つぎのように理解すればよかろうと、最近考えている。まず、(吉本のおに) 禁忌の心的規制が「家族から生じると考える理由はないだろう。また、禁忌や禁止が普遍的であるとしても、「禁忌の能力」のようなものを、わざわざ実体化するまでのことは、ない。禁忌が成立するおに存するのは、おそらく、心か「性愛の「選別」をひとつの〈性〉表現とするおに存すること、対応している、と考えるべきだろう。そのとき、ある個体を性愛の対称とすること、また、対称とえらばないこと、対等に、〈性〉表現として、個体の〈性〉的関係世界を構成する。このことにもつづいて、性関係のある類型を、恣意的に〈姉妹〉の範疇へとくりこんでいく、というような「擬制」も、可能であるのだ。逆にいえば、「現実の近親といえども、心的には、このおに「擬制」もはなしては、ありえな

い。このおに 対人的な世界の深まりの度合と、異時化能力との結びつきだけから、充分に、禁忌の心的 機制といふ具体的な諸実現形態とも、解きあかすことができよう。とわたしは思っている。

** ** *

吉本は、親族を、対称 → 家族 → 親族 → 部族 → 国家、のよな、展開相の中核で、理解しようとしている、といふ、このよな展開相が、実際の人類史の過程と、どこかでつながるものであり、(かも、心的世界の展開と相即している、と信じている。

このような考え方は、「種族主義」的な思考法と、ちょうど対照をなす。たとえば Lévi-Strauss は、親族を展開相においてとらえるという視角を、(ほとんど) もっていない。逆に、Lévi-Strauss から言わせれば、吉本理論は、否定すべき「歴史主義」の中核に分類されるしかたにある。わたしは、だからといって、吉本のよな試みが無意味であるとか無価値だとかいいはじめず、与しないが。「禁忌や親族をまだうみだしてはいない家族」の存在は、実際に知られるはずもないから、そのおにものを考えるかどうかは、吉本の言うよな「理路」の問題であるだろう。では、吉本のおに考えることにより、何がみえてくるのかはないのか？

問題は、吉本が「理路」として導入したかもしれない展開の論理が、吉本の親族理解の危うさをまねいてしまっているように思えることである——それは、母系先行説に対する反感であったり(↳ [1968c:147])、婚姻形態の史的展開に関する仮説であったり(↳ [1970d → 1972b:75])、交又イトコ婚と、継縁による、なにか心理主義的に、解釈してみたり(↳ [1970d → 1972b:79-82])、……ということである。二つはともない、(わたしのみるところ) あきらかに誤っているが、または不要な無駄な仮説である*。

* 「誤っている」とは、人類学的に言えると思うが、いまここで逐一批判するまでの必要性を認めない。家族・親族領域に関してゆ

たしの必要とする限りの仮説は、あらかじめ提出しておいたのをごま
ちらを参照してほしい(→橋爪[1977a])。

また、吉本の理論構成の中心的な特徴は、兄弟-姉妹関係に特に
着目した点にある(16頁④、④')。しかし、“兄弟-姉妹が空間
的な拡大にたえる唯一の<性>関係である”というテーゼも、近
親禁足を適切に位置づけられない場合には、自己矛盾した仮説にな
る。なぜなら——兄弟-姉妹関係が「空間的な拡大」にたえるの
は、それが、すでに親戚的な性関係であるから、すなわち、近親禁
足の禁忌(ないし、性タブー)を前提としていられるから、である。とこ
ろが、この近親禁足は、<氏族>共同体の中で、「家族」が閉じ
ることによつて、はじめて生じてくる、という。つまり、この<
氏族>共同体は、兄弟-姉妹関係の空間的な拡大に先立ち、いったい
どこから生じてきたのか?——

このような循環論が生じてしまうという困難の原因は、線形的な
因果づけ linear causality たもつて親族の展開相を示してみせ
ようとする試み自体の中に、含まれていると考えられる。こうして
わたしは、テーゼ④、④'の有効性を疑うのであるが、このことは、
吉本の『共同幻想論』の構成全体を疑うことを、いみする。たとえ
ば、南島のヒメ-ヒコ型の如きは、テーゼ④とは全く無関係に、全
く別様で解釈した方がよいだろう。

なお、板岡俊吉も、吉本の共同幻想論について、大いに疑問をよせてい
るが、大旨わたしにも納得できる批判であるように思う(→板岡[19
・77])。

** ** * ** **

結論として、わたしの親族理解と吉本の親族理解とをつきあわせ
て、言うべきことを言おう。わたしは、吉本の考察からきりゆめて多
くのものを受けとりながら、家族・親族に関してものを考へてきた
のであるが、現在の時点では、吉本の親族理解にそれほどの賛意を

示すわけにはいかない。まず、親族に関して現在知られている知見
からは、どのような(一般的な)展開の論理も、証明をうることは
できないだろう。すなわち、展開を考へるなら、それは、ひとつの
「理路」としてであるしかないことは、たしかだ。そして、理路に
おいて考へても、吉本のように、<遠隔対称性>にもつづいて、家
族(ないし共同幻想の共同性)から親族への展開を考へる仕方、格
別の利点があるわけではない、という結論になる。むしろ、わたし
の理路から言えば、親族への展開を考へるなら、無規範の群衆から、
分節された身体性にもつづく家族・親族空間への移行を、主題と
あべきなのだ(詳細は、別稿をみられたし。→橋爪[1977a])。

<性>領域において、<遠隔対称性>仮説が妥当でない、と考へ
られるとすれば、<遠隔対称性>仮説が、心的領域の基本的な動態
仮説である資格があるかどうかを、今度は疑わなければならな
いだろう。

下記雑誌の Back Number, 希望の方は御利用下さい。

- 『地下漫刺』(地下漫刺編集委員会) [2-11]+
- 『月刊地域斗争』(ロジ>社) [40-80]+
- 『月報 公害を逃すな』(公害輸出運輸センター) [1-55]+
- 『自主講座』(自主講座) [9][21-22][25-26][31][35-77]+
- 『国家論研究』(論創社) [1-14]+
- 『無政府主義研究』(玄曜社) [1-7]+
- 『日タイ青年友好運動ニュース』(日タイ青年友好運動)
[2-24]+
- 『試行』(試行社) [32-47]+
- 『止揚』(止揚出版) [1-21], [15-26]+

2. 心的世界をどう論ずるか？

〈遠隔対称性〉が、吉本の思考の体系から滲透ようにして採り込まれた概念であることは、たしかであるとしても、それは、吉本の（現在の）体系のなかに厳密に位置づけられているわけでは、ない。それがあるから、前節では、〈遠隔対称性〉仮説を、且下構成として一つある吉本の心的理論と一応切りはなした上で、批判的に検討してみたのである。そこで、さらにここには、その教訓として明らかにしたことを中心に、吉本の〈遠隔対称性〉仮説との関連で、心的領域をどのように考えよべきなのか、少しあたりを越えて限りのわたしの見解を、少々のべすことにしよう。

*

〈遠隔対称性〉概念は、意味ある仮説であつたが、それを“記号空間論”を採用するわけには、いかない。“記号空間論”は、また別の仕方で、心的領域を説明したいと思ふ。

〈遠隔対称性〉概念を検討した結果えられた教訓から言えようなことを、箇条書きにする（ごみよう）。

I 個体の心的展開と、共同観念の史的展開とを、混同してはならない。

II 個体の心的展開は、心的能力を源泉とし、心的世界を派生とするような、心的ダイナミズムとして、つかふことができる。

III 共同観念の展開過程は、なにかあるひとつの志向性なり傾向性なりが、実現して行く過程といへば、とらえられる。（というのは、そこには、集合性、言語的定在、というふたつの契機が、展開の媒介項として働いてゐるから、である。）

いまのとこ、言えるのは、こうしたきりめあたりまえのことである。箇条のそれぞれについて、順にのべる。

**

まず、Iについて。

〈遠隔対称性〉概念の問題点は、粗製仮説であるとか、〈性〉領域において妥当な帰結をみちびかないとかいうことも、さることながら、心的展開過程の2つの局面を区別してゐない点である。この2局面とは、ひとつは、ある個体の心的な発達ないし成長であり、もうひとつは、諸個体の観念の構成が歴史的に高度化して行くことである。このふたつが、ひとまが別箇の事柄であることは、いうまでもない。ところが、〈遠隔対称性〉に限っては、ある場合には、個体史を規定する概念としてあらわした（→【1973年】53頁22-10-19.）かと思うと、またある場合には、社会の史的展開の水準でもちだされる（→【1966年】40頁22-16-28.）のだ。

もう少し複雑に読むならば、個体の心的な展開は〈遠隔対称性〉そのものに服するが、もう一方の史的展開は、〈遠隔対称性〉の度合が高度化して行くことである、という風に、区別せしめたいのではないかと、解釈を余地も、ないとは思ふ。しかし、こうした区別は、見つけられないし、だいいち、〈遠隔対称性〉の度合が高度化する事自体、〈遠隔対称性〉の実現ではないと思へよう。

個体の心的展開、共同観念の史的展開——このふたつは、たまたま並行的に論理づけられる場合があるにしても、基本的に、別種の事象であり、別種の仮説によつて、説明されなければならない。“記号空間論”も、このふたつに関して、別々に仮説を相意しようとしてゐる。

IIとして、個体の心的機制について、どう考えるのか？

序でものべたように（3~4頁），“記号空間論”では、行為が

表現としてあることを、強調する。個体は、心的領域を乏乏した表現者である。当然、表現としての行為は、表現過程に照応する心的過程に、うらづけられていなくてはならない。この心的過程は、単に不定形ではなく、秩序あるものだ。これを、心的世界とよぼう。日常のわがわがが知っていきような心的領域のあり方は、あごに特殊な仕方で構成されてある、心的世界にほかならない。しかし、心的世界が、どのような構造をもち、どのような組成をみせているか、を解明していくには、単なる内省ではなく、方法にみちびかいた理論的作業によらなければならぬ。

めたしは、ここに、記号能力の概念を、たてた。これは、〈遠隔対称性〉よりも、有効な概念だと思ふ。

心的世界のあり方を、〈遠隔対称性〉を介して理解しようとする場合には、その仕方は、つぎのようなものとなるだろう——現にある心的世界は、心的領域のある原初的なありかたが、〈遠隔対称性〉によって、十分に並び広がったものである、と。このような思考法は、自身の成長をふりかえるとき、実感的に受けいれやすいものであるため、自然なものとして感じられる。しかし、では、心的領域の原初的なあり方を、どのようにつかむのか？ それを、未開心性のようなものに求めることはできない、その存在は不確かである。それを、幼児心性のようなものに求めるとして、それをどう規定するのか？

吉本氏の『心的現象論』は、論理的に、心的領域の原初性に溯及し、さきの定式<1>から、原生的意味の概念にまでたどりつくすじみちを示している、とみることもできる。

一方、記号能力とは、どういうものか？ “記号空間論”にいう記号能力を、ひと口で言えば、それは、身体性に関する一連の分節/統合能力であって、これは、行為の分節/統合的秩序のなかに、実現される。記号能力は、一方で、言語行為における分節/統合能力としての「言語能力」、一方で、〈性〉領域における分節/統合能力を含み（あるいは、根拠づけ）ながら、さらに、行為一般を根

拠づけるに足る具体的内容を、乏乏するは不である。

* 記号能力は、人類史のどの段階で獲得されたのか？——Leroi-Gourin は、5〜3万年以前の、「象徴革命」が、そのおぼろげな能力の完成時点である、と示している。それ以後、基本的に、人間の「能力」に何かの変化があった証拠はない、というのだ。「理路」の問題を、あごて人類史の段階にわけて解明すれば、記号能力を前提とする仕方は、象徴革命以後を、心的世界の史的展開を考ふる仕方は、象徴革命に先行する数万年の人類史を、念頭においている、といえるかもしれない。

“記号空間論”が考ふる記号能力—心的世界—行為の関係を、整理してみよう。

心的世界と行為（の表層）とは、相互に反照（あひながら、相対的に独立したふたつの水準をなしている（存せ、このふたつの水準を想定するか、相対的に独立しているといえるか、等々については、一切省略する）。両者は、ともに、身体に根拠づけられており（→定式<1>）、根源的な身体性の上における分節—運動*）（ないし、〈言語〉）を媒介項として、結びあっている。

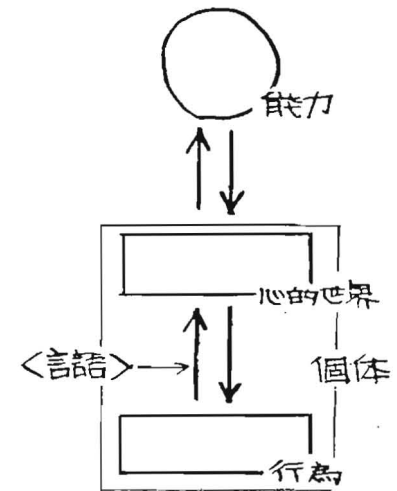


Fig. 2

* これは、いわゆる「11」の実体であると、考えよう。

このような心的世界のあり方は、直接には記述できないが、たとえば、心的世界の秩序に主導される行為の分節/統合の獲得——兼——であるとか、その逆の事象——了解——であるとかいった、いろいろの表現領域を、具体的に分析してみるところから、間接的にしらべるだろう。記号能力は、このような表現者としての個体の心的世界と行為のあり方を理解するために必要な、能力のリストで

ある。

個体論の本準で“記号空間論”が考えられるならば、心学的ダイナミズムには2種類ある。そのひとつは、表現行為に伴う心的過程であって、もうひとつは、記号能力から個体の心的世界への展開である。前者は、心的世界の存在を前提すれば、単純な過程として考察できるだろう。しかし、後者は、構造の高度化を含まざるべからず、前者ほど容易には論じられない。

発達過程をその自体としてとりあげ、論じようとする場合には、〈遠隔対称性〉のような、心的世界の自己展開原理を、仮設として採用することが、有効であるかもしれない。記号能力の概念をたてる場合には、発達は、能力と心的世界との、論理的な関係に、うながされる。そこでは、〈遠隔〉は、分節のうちに「構成」されるようなもの、としてつかまえることにならう（→橋爪[1972b: 7-8]）。

もうひとつ問題となりそうな例として、「知的な上昇過程」の場合はどうだろう？

吉本もしばしば言っていたように、書物で代表されるような世界は、個体の心的世界に特異な仕方で作用する。個体の日常生活世界は、あるところまでいけば、それ以上拡大しようのないものなのであるのに対し、書物として知りうるような世界は、時間的にもまた空間的にも、それよりはるかに遠隔にまで、広がってゆく。だから、たとえば、知的な上昇過程のもつ自然性を、〈遠隔対称性〉と規定してよいわけが、あるだろうか？

・〈遠隔対称性〉概念をもちだすとすれば、このような場合が最もふさわしいのは確かかもしれないけれども、わたしは、これを別なふうで考えてみよう。たしかに、人は、書物を介して、いかにも遠隔の対称と交渉し、自己の心的世界を拡大したようにみえる。しかし、このような交渉の形態は、もはや身体性だけを手がかりにした相互交渉ではなく、第3の項——ゆえにいう、言語的定在——を介するとすると、その「拡大」の根拠をもっている。このような場

合、また、遠隔な対称の創る「表現」がなされ、それが「言語的定在」として定在されたために、別の〈いま—ここ〉にまで、作用するのである。このような〈遠隔〉性は、言語的定在という媒介項の特性として扱う方が、よいであろう。つまり、この問題は、あとのべるⅢの議論に、帰着する。

〈遠隔対称性〉仮説のかわりに記号能力を仮設あることからの帰着のひとつとして、男/女の心的性別に関する問題があると思うので、ちょっとのべたい。

〈遠隔対称性〉仮説を採用する場合には、それと、Freudの心的性別に関する定義（“母を同性とするものを、女という”）との区別が、次の定理がみちびかれるはずであろう——「男の方が、遠隔対称への志向性が、よいはずだ（11）」（→たとえば【1968c】42頁24-7、【1969c】45頁22-25）。というのは、男性は母——最初、最も身近な自然性——を、異性として体験するために、女性の場合と異なり、〈性〉領域のなかで自らの遠隔な対称への志向をみたすことが不可能とらざるをえず、どうしても、〈性〉領域の外へと出づればならぬから、と考えられるから。

これに対して、分節/統合能力——記号能力を仮設する“記号空間論”の立場では、〈性〉は、心的世界の時間・空間を構成していく主算的的原理ではなくなる。したがって、能力にとくに性差別を想定しない限り、男女の心的世界の（みかじ上の）差異は、表層の相違にすぎない、という帰着に至り、と予想される。

** **

Ⅲとして——観念の史的展開について、“記号空間論”は、どのように考えるのか？

“記号空間論”は、理論の問題として、〈遠隔対称性〉もしくはそれに相当するような動態性を、共同観念の本準に仮設すること、を、しなさい*。共同観念の史的展開を考えるには、少なくとも、ふ

たつの媒介的契機を、加味しなければならぬ。そのひとつは、個体が集合的に在ることにもとづく、集合性（なしく共同性）であって、ここから規範の問題が生じてくる。もうひとつは、身体性でない物在性が関与することにもとづくものであって、ここから、言語的定在と媒介項とする、固有の歴史の問題が生ずる。

＊このように相違は、吉本と「記号空間論」とが、根本的に異った構成を採っていることに、因る。吉本は、社会の史的展開を、展開相において、論理的にとりだそうとする傾向がきつめて強い。それに對し、「記号空間論」では、社会体系相互は、たがいにむしろ変形相にあるものとして、つかまされる。

集合した個体が、互いにいかなる心的世界を構成するか、を論じることが、むづかしいのは、個体の心的展開を考えたときにはあたかも所与の如くにしてあった規範を、ここでは、形成されるものとして、考察しなければならぬから、である。これを、「規範問題」とよぶとすれば、これこそ、社会理論の（唯一の）中心課題である。より表層にある、社会規範の如きは、たとえば機能論的に解釈することも、可能であるかもしれない。それに對して、言語規範のようは、より基本的な規範の成立とい自体は、論理的な取り扱いがきつめて困難であり、論じにくい。そして、規範を論ずるさまざまな科学によっても、解がでないままに放置されてきたに等しい。

もうひとつ、言語的定在の契機とは、人と人の心的世界が、事物を介することによつて、相互にどのような変成をとげるか、を考察することである。言語的定在にまつある諸問題については、遠からず考えてみるなければならぬので、そちらに譲りたい。

「記号空間論」の構想からいえば、共同觀念の史的展開は、個体の心的世界論に、以上述べた契機を適切にとりこんだ上で、考察すべき事柄である、と言える。中間の作業が未着手であるから、現在という事ことは、以上までである。

共同觀念の史的展開を解明する作業の全体は、例外・物象化系列にたつた概念の全体を、記号論的に再生させようとする試みに、

等しい。このテーマは、それこそ、はるか〈遠隔〉にあるが、それを志向する作業をい刻みにつみ重ねることしかあるまい、と思つてゐる。（了）

《 付 録 》

次の問いに、こたえよ。

- (1) 網膜上では、その像が倒立してゐるはずの外景が、正立して知覚されるのは、なぜか？
- (2) 鏡は、左右をさかさまに映しだすのに、なぜ、上下を転倒させないのか？
- (3) 東・西・南・北のうち、どれが最も大切な方位か？
- (4) 中空にあるときに鞍へ、夕陽が大きく見えるのは、なぜか？
- (5) 自身の色神に覺がない、と言えるか？

これらの問いに、ゆたかゆたか存りのこたえを注意してあるが、別にそれが正解と限つたわけでもない。身体性にこたゆることと、あつても多く、問いの根本にちかえつたものを、「正解」とよべばよかるう、と思う。

Also available from the same author —

- 1975 『親族・家族・社会システム』
- 1976 『20世紀理論言語学の展開』
- 1976 『非1価市場における交換』
- 1977 『性別論(草稿)』
- 1977 『「家族の生成理論」は可能か』 ほか

出典

[1964年]

ところで、人間も自然の一部だとするマルクスのいわゆる人間主義＝自然主義は、もし人間が、何らかの現実社会の発展からうながされて、原始的な<性>の乱服な自然な関係を、心的な過程の対象化として創造しうるまでになるや否や、すくなくとも<性>の関係については、「＝」(イコール)の記号を破られ、それをひとつの「構造」とみなさざるをえなくなるものである。(p.66 ll 4-7)

(10)

わたしのかんがえでは、<性>についての心的な関係と自然的な関係とのある程度の完全な分離と矛盾と葛藤とは、単一婚の成立後にはじめて、長い過程を経て可能となったのである。それにいたるさまざまな過程において、これらの分離はしだいに形をとりはじめた。なぜ<近親婚>または<近親相姦>が、禁制(タブー)となり(15)えたか?

はじめに、集団婚以前の段階で、親と子の<性>的な関係と、兄弟姉妹のあいだの<性>的な関係は、もちろん、まったくあり別れたことであつた。これについてのエンゲルスやフロイトの考察は、すべて是認されてしかるべきものである。しかしながら、このよう(20)な近親のあいだの<性>的な関係は、それが社会的な協働の場でも、休息と睡眠の場でも、もっともはじめに<意識>にとつて、自然的な関係に転化する契機をもつものであつた。それゆえに、もっともはじめに、じつさの<性>行為のなかから一対ずつの男女にとって、抽出されて禁制(タブー)に転化されたのである。この禁制(タブー)(25)こそは、意識が、意識にとつて<自然>になつてしまったものを、観念のなかに対象化することによって人間的な実存の「構造」を獲得しようとする最初の契機であつた。そして、この近親のあいだの<性>行為の禁制(タブー)が、他のどのような観念の対象化ともちがっている点は、それが男性と女性との一対の関係のあいだ

からしか生成しえないという点にあつた。

いったん禁制として観念を支配しはじめると否や、逆にそれは自然としての<性>行為をますます強固な男女の一対のあいだの単一婚たらしめる反作用を及ぼさずにはいかなかった。このことは、心的な過程としてみるかぎり、それ自体が必然であり、けつしてエンゲルスのように社会の生産関係の複雑化や拡大に帰することができないものである。ここにエンゲルスの<性>・<家族>に関する考察が、「構造」をもちえなかつた理由がある。

この禁制は、心的な対象化として、たしかに社会の高度化とともにエンゲルスのいうように、親子や兄弟姉妹の関係から、血縁関係(10)のすべてに拡大されてゆく。もしも<性>行為や関係が、単性的であつたとしたら、近親であればあるほど親密であるはずのにもかかわらず、それが男性と女性との一対関係を不可分とするために、禁制はしだいに近親からはじまって遠隔へ向つて拡大したのである。(15)この意味では、人間における<性>の関係は、あくまでも一対の男女の孤立したすがたのなかに単位をもつている。つまり<家族>のなかに。

エンゲルスは、ダーイニズムの時代的な影響をうけて、<近親婚>あるいは<近親相姦>が、劣悪な遺伝をうみだし自然淘汰の作用をうけるとかんがえている。純医学的な考察を度外視すれば、自然(20)淘汰は、原因ではなく、じつは結果であるにすぎない。

おおくの人は、現在でも、近親間の<性>的な関係が累積すると白痴や精神薄弱児が産みおとされるということと、純医学的に無条件に信じている。しかし、これはひとつの結果論であるにすぎない。(25)

近親間の<性>関係が、白痴や精神薄弱児を産みだすとすれば、その本質的な原因は、このような近親婚が、まず最初に、意識にとつて<自然>に転化されるため、このような男女のあいだの<性>的な関係が、その男女にとつて精神過程を進展させる契機を少ししかもたなかつたことが問題なのだ。これらの親たちの精神的退化が累積

されて、遠い年月のあいだに白痴や精薄見に結晶したものであるに
あざない。性的な禁制(タブー)の意識は、ついに<性>の意識を、
自然からもっとも遠ざけるように作用した。もっとも通常のこと
あり、もっともありふれたことであつた<近親婚>は、このように
してほとんどすべての<自然>と化した<性>の意識を禁制として
抽出し、<性>的関係から排除する。

この過程は、心的なところからみるがぎり、ついに自己<性>愛
以外のものを残さないまでに進展せざるをえない。しかし、一方に
おいて<性>の現実的行為は、動物からほとんど痕跡しか進化しな
い程度の形として現存している。わたしは、いわゆる現代人の<性>
>愛の悩みといったようなものに興味をもたないが、このような乖
離の存在が、いわゆる過程としては必然であることを否定しようとは
思ひないのである。…… (p.67 2-5 ~ p.69 2-5)

親子や兄弟姉妹をふくめた部族の集団婚から、類としての人間が
(だいに近親相姦を禁制(タブー)として抽出してゆく過程は、人
間にもみいだされた固有の方法を意味しているが、これはエンゲ
ルスのいうように社会的な関係としての<性>の関係の歴史でもな
ければ、フロイトのいうように「リビドー」としての<性>的な本
能力から「自我本能」がうみだされてゆく過程でもない。

わたしたちが、この類的な人間に固有な<性>的な関係の本質と
してみているのは、<自然>としての<性>から、<存在>として
の<性>へと抽出されてゆくときの「構造」に外ならないといえる
のである。(p.71 2 5-10)

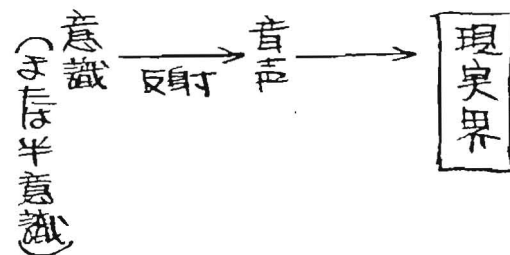
現在の現実的情況のもとで、<性>的な関係がきつめて重要なのは、
その一方の極限に自己<性>愛をおき、一方の極限に原始的な、
自然な、それゆえに乱脈に見える自然性<愛>をおき、この両端に
わたる曲面に、わたしたちが、どんなに二重に引裂かれようように
なっているかの「構造」を、その核がりにおいて考察するという点

にかかっている。このときはじめて、<性>的な関係は、それを通
じて人間の形成段階とうかがうにたゞ通路を形成する。ここで臨時
にまねきよせた二色の代表選手は、つまりエンゲルスの自然弁証法
とフロイトの精神の分析学は、これにたいしてほとんど一面からし
か関与することができない。(p.72 2 9-14)

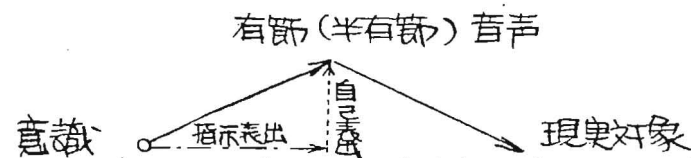
[1965d]

わたしはここで、言語が人間の意識の指示表出であることによ
って自己表出であるか、自己表出(対自)であることによつて指示表
出(対他)としてあらわれるものとして、その発達の段階を原理的
にかんがえてみるなければならない。

(1) 無言語原始人の音声段階で、音声は現実界から特定の対象を意
識することができず、ぼくびんと反射的に労働、危機、快感、恐怖、
呼応などの叫び声を発するものとする。この段階では、人間の現実
にたいする言語的な関係はつぎのようになされる。

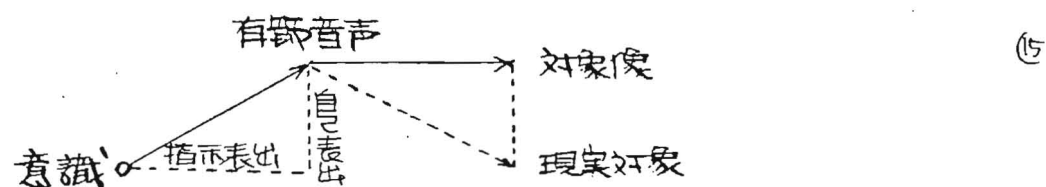


音声は現実界(自然)をまっすぐに指示し、その音声のなかにま
だ意識とはよびえないさまざまな原感情がふくまれることになる。
(2) 音声がかだいに意識の自己表出として発せられるようになり、
それとともに現実界におこる特定の対象にたいして働きかけをその
場で指示するとともに、指示されたものの象徴としての機能をもつ
ようになる段階である。



ここで現実対象というのは、図式化のためにやむをえずそう呼んだが、かならずしも原始林の木の実だとか、海だとか、獲物だとかを意味するだけではなく、祭式や儀式であつてもまた、合図であつてもさしつかえない。ここではじめて現実界は主体的な意識過程にみだされるのである。この自己表出性がうまれるとともに、有節(5)半有節)音声は、たんに眼前にある特定の対象をその場で指示するのでなく、類概念を象徴する間接性とともに、指定のひろがりや厚さを手に入れることになる。

(3) 音声はついに眼のまえに対象を見ていなくても、意識として自発的に指示表出ができるようになる段階である。たとえば、狩猟人(6)が獲物をみつけたとき発する有節音声が、音声体験としてつみかさねられ、ついに獲物を眼のまえにみとれないときでも、特定の有節音声が自発的に表出され、それにともなって獲物の概念がおもいかべられる段階である。



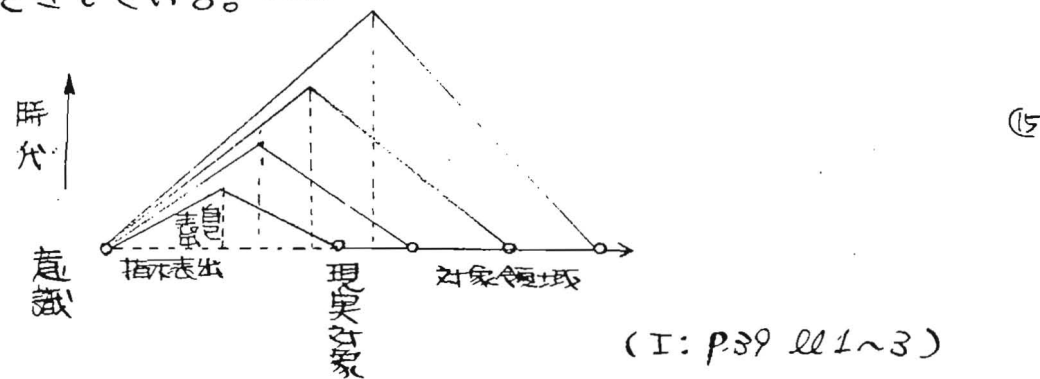
ここで有節音声は、はじめて言語としてのあがりの最小条件をもつことになる。(I: p30 l2 ~ p32 l1)

有節音声は自己表出されたときに現実的な対象との一義的なむすびつきをなす言語としての条件を身備した。表出された有節音声はある水準の類概念をあらわすとともに、自己表出はつみかさねられて意識の補道をつよめ、それはまた逆に類概念のうえにまたちがった類概念をうみだすことができるようになる。おそらく長い年月のあいだこの過程はつづくのである。(I: p34 ll 11-14)

人間が、じぶんを<人間>として意識の対象としうるようになったことと、人間が実在の牝牛を<牝牛>という名称で呼びうるよう

に帰ったこととは、別のことではない。……(中略)……言語が知覚とも実在とも異なる次元に属するのは、人間の自己意識が、自然意識とも知覚的意識とも対象的にちがった次元に属しうることの証左にほかならない。このようにして、言語は、じつうのとりにかわされるコトバであるとともに、人間が対象的な世界に關係する意識の本質である。この關係の仕方のなかに言語段階の現存性と歴史性の結び目があらわれる。(I: p36 ll 16. ~ p37 l.5)

言語は社会の発展とともに自己表出と指示表出をゆるやかにつよくし、それとともに対象の類概念のはんいはしだいにひろがってゆく。ここで、現実対象ということばは、ま、たく便宜的なもので、実在の事物にかぎらず行動、事件、感情など言語にとって対象的なものをさしている。……



(I: p39 ll 1~3)

[1965b]

人間というものはそういうふうにして、だんだんわれ親しんだものをじぶんのうちにとりこんでしまつて、まだとりこんでいないものに関心をうつしてゆく、つまりだんだん遠くのものに関心をうつしてゆくというふうな固有の方法をもっています。

なぜこういうことが人間に特有かという、たとえば動物だとすると、じぶんの親とか兄弟とかに、性的な關係というものを抱えたりしてしまつてというようなことがあります。ところが、人間はそうじゃなくて、だいたい血縁とそういうふうな性的な關係を結ぶというふうなことは排除するわけですよ。これはひとつの禁制といひます。

として排除することをとりきめて、じぶんの同族でないべつの種族というものと結婚するわけです。ここをまた血縁関係というのできて、ひとつのおおきな共同体ができる。またこんどはちがった種族、または慣れない種族としか結婚してはならないとか、愛してはならないとかいうひとつのタブーをとりきめてゆくわけです。つまりだんだん関心の対象というものを遠くへうっし、近いものを、じぶんのなかにとりこんでしまうというふうな方法というものは、人間のもつてくる本質的な方法なんです。

だから、本質的方法という意味でけっして倫理的ではないんです。
(p.263 Q.4 - p.264 Q.5)

[1966a]

わたしたちは、ただ、〈家〉または〈家族〉の本質とはなにかという問いにたいして、一対の男女の自然関係としての〈性〉を基にし、婚姻という社会的関係の水準で保持せられる共同性であると答えるべきである。〈家〉または〈家族〉の幻想としての共同性の特質はここからうみだされる。〈家〉または〈家族〉の幻想的な共同性が、あらゆる社会的な共同性とちがっている唯一のことは、それが、男女の〈幻想対〉としてしか除外されないことである。ここでは、共同性はいつも一対の男女の関係からうみだされ、個人としての男女、あるいは集団としての男女がうみだす共同性と、ただ〈対〉となった共同性であるという点だけによって区別される。そして、この区別だけが、〈家〉または〈家族〉のもつ本質的な位相を、他のあらゆる社会的な共同性にたいして特異なものにしたのである。…… (p.144. Q.2-7)

幻想対はあくまでも人間の自然的な直接関係にゆづりており、そのなかで人間は個体的な具体的存在であるほかはない。だが、社会の共同性のなかでは、人間は自己を他者にするほかには、いいかえれば抽象的存在であらしめるほかには存在してないのだ。それゆえ、

〈家〉または〈家族〉の共同性と〈社会〉の共同性との対立は、もし還元するとすれば、人間存在の個体的な具象性と共同的な抽象性との対立に還元される。(p.147. Q.15-18)

ここで、わたしたちは、家族集団がどのように分化し拡大しても、歴史的に言えば民族的な共同体へ、現実的に言えば村落共同体へ転化することはありえないという問題にであう。なぜならば、そのような分化や拡大は、ただ〈家族〉の共同的な幻想対に、複雑な媒介関係を挿入するにすぎないだろうからである。もしも、家族集団の集落が社会的共同体をむすぶとすれば、幻想対の共同性が、擬制的であれ〈対〉としての性格を破られなければならないはずである。しかも、幻想性自体の内部で破られなければならないはずである。そして、このような幻想対を破るものとしての幻想性は、人間の存在にとっても、人間と人間との直かなる関係にとっても、いわば〈遠隔対称性〉ともいべきものである。

幻想性としての〈遠隔対称性〉というのは、かんたんにいえば、人間の幻想性はかならずその対称性を第二の自然(慣行性)に転化し、その転化した後台におうじてより遠隔な対称性を移すということであり、人間の存在がもっている幻想性としての本質にゆづりていいる。このような遠隔対称性は、〈幻想対〉の対称をしいに血縁以外のものに扱わせるようにした。いいかえれば、媒介として家族の〈幻想対〉に介入してくるものを対称から排除していったのである。そしてこの幻想対としての人間の存在がしいに遠隔対称に移行することは、とりもなおさず逆に経済社会の構成的な空間を、同一の水準と位相にまゆまよせたのである。歴史的には氏族制の成立によって、現実的には村落共同体の成立によって、〈家〉または〈家族〉の幻想対の共同性が、幻想性としての人間の固有性にぞくする遠隔対称化とむすびつくことは必須の要請であった。

(p.148. Q.7-20)

[1967d]

ところで、すべての経済的範疇が幻想的範疇をかならず疎外するように、人間の自然な性的行為あるいは性的関係というものは、かならず幻想性を疎外します。それをぼくの言葉でいえば、対幻想というふうに名づけます。……(中略)……そして、それが家族というものの本質に存在しています。そうしますと、対幻想(ここでいう家族形態)が国家の原始的な形態と一致する地点は、論理的にどういうふうに求められるかといいますと、これは幻想性の問題でいえば、対幻想がどうして共同幻想と一致するかという問題として提起されます。……(中略)……

そして、家族の対幻想のなかで共同幻想のなかに同致(うる可能性をもつ関係はなにか)というふうな考えをりますと、それは兄弟と姉妹との関係なんです。つまり兄弟と姉妹という関係だけは、ある程度、さきほどの言葉でいえば、空間的な拡大というものに耐えうる関係なんです。(p.77 2-7 ~ p.78 2.10)

[1968a]

わたしたちは<性>としての人間を<生理>的にではなく<幻想>的な領域に波及させる必要を感じている。なぜならば生理的に<性>的な行動をもたない<個体>と<個体>のあいだにも<性>的な関係づけをみとめうるからである。そして、かつて太古に生理的な<性>行動の対象であった<個体>と<個体>とが、いまではただ幻想的な<性>行動の対象になってしまった(たとえば兄弟と姉妹)という変遷の痕跡を現在のこころにいる人間の情動から想定することができる。(p.371 229-13)

[1968c]

身体的にはもちろん、心性としても男女の差別はすべて相対的だが、ただ生涯の最初の拘束対象が<同性>であったことだけが<女性>にとって本質的な意味をもつ、というのがフロイトの見解であ

った。この見解は興味ぶかく、また暗示的である。フロイトにならうていえば、最初の<性>的な拘束が同性であった心性が、その拘束から逃れようとするとき、ゆきつくのは異性としての男性が、男性でも女性でもない架空の対象だからだ。男性にとって女性への志向はあくなくとも<性>的な拘束からの逃亡ではありえない。母性にたいある回帰という心性はありうるとしても、男性はけっしてじぶんの<男性>を逃れるために女性に向うことはありえないだろう。(p.94 22.1-7.)

ハーゲルが鋭く洞察したように家族の<対なる幻想>のうち<空間>的な拡大に耐えうるのは兄弟と姉妹との関係だけである。又と妹、姉と弟の関係だけは<空間>的にどれほど隔たってもほとんど無傷で<対なる幻想>としての本質を保存することができる。それは<兄弟>と<姉妹>が自然的な<性>行為をともなわずに男性または女性として人間でありうるからである。いいかえれば<性>としての人間の関係が、そのまま人間としての人間の関係でありうるからである。それだから<母系>制社会の真の基礎は集血婚にあったのではなく、兄弟と姉妹の<対なる幻想>が部落の<共同幻想>と同致するまでに<空間>的に拡大したことのなかにあったとかんがえることができる。(p.153 22.7-14)

<性>として人間はすべて男であるか女であるかのいずれかである。しかしこの分化の起源は、おおくの学者がかんがえるようにけっして動物生の時期にあるのではない。あらゆる<性>的な現実の行為が<対なる幻想>をうみだしたとき、はじめて人間は<性>として人間という範疇をもつようになったのであるといえる。<対なる幻想>がうみだされたことは、人間の<性>を社会の共同性と個人性のほごまに投げだす作用をおよぼすことになった。そのために、人間は<性>としては男か女であるにもかかわらず、夫婦とか、親子とか、兄弟姉妹とか親族とかよばれる系列のなかにおかれ

ることになった。いいかえれば〈家族〉がうみだされたのである。
(p.173 2210-16.)

……〈神話〉の時間性は、つねに〈歴史〉がと絶えてしまう時間よりもはるかに遠隔を志向しているといっていい。(p.188. 229-10)⑥

[1969 a]

……動物の〈行動〉では、生存のために必要な条件によって、食餌を採る経路とか、巣をつくるための経路とか、防壁のための経路とかによって〈自然〉は特定の形態の空間に切りとられて、それがその動物の行動の〈場〉として習性化される。このように動物が習性として占める〈場〉を最大限の空間として切りとれば、この〈場〉の内部には障壁を考える必要はなく、ほぼ〈行動〉の軌跡がインテグレートされることによって成り立つ均質な空間と考えるとすしつかえがない。(15)

人間の〈行動〉ではそうはいかない。人間の行動の〈場〉も〈自然〉そのものであることにはかわりがない。しかし障壁はいたるところに存在している。むしろ人間の〈行動〉の能力とは、この壁をつくる能力であるといってもよいほどである。そして人間は障壁に突きあたるとに〈行動〉を身体的行動から心的な行動に切り替え、(16)それによって再び〈行動〉のあたらしい経路を見つけだし、また再び具体的な行動に移るといふ行動様式を習性化してきている。それゆえ、はじめから、人間の〈行動〉の〈場〉を均質な空間と考えることはできないのである。さらに、人間のこのような行動様式は、身体的な行動としては有限の空間を〈自然〉から切りとって〈場〉(17)としていながら、心的な行動としては、障壁のない遠隔にまで〈場〉を拡大することができるようになった。身体的な行動が時間的な、あるいは行動的な制約によって有限の〈場〉しか設定できないのに、心的な行動はその制約を超えて、未知の世界についても認知をはたらかせることができるという点に、人間の行動の〈場〉の特徴を規

定してもよいほどである。そこで人間の〈行動〉の〈場〉は、あらかじめ心身の跋行する特定の〈場〉と考えるほかはないのである。
(p.362 2-1 ~ p.363 214)

ところで、人間の〈個体〉が、自分以外の他の〈個体〉と関係づけられる〈場〉が次に問題となる。このような〈場〉は性と呼ばることができ、〈個体〉と他の〈個体〉が関係づけられる〈場〉では、人間の行動は性としてあらわれる。だからこのような〈場〉では、人間の行動は男性であるか女性であるかのいおれかであるといふことができる。(18)

具体的にいえば、このような〈場〉として最も重要であり、また第一義的であるのは家族である。人間は家族のなかでは、本質的にいえば性として行動する。これは夫と妻との関係ばかりでなく、フロイトのいうように親と子の関係でも、また兄弟・姉妹の関係でも本来的には同じである。ただこの場合でも、性は身体的な行動であることも、心的な行動であることもできることはいうまでもない。
(p.365 22-9.)

[1969 b]

今西がいろいろのひとは、もともとタラーの意識がない前(19)人間社会でも、タラーがあるのと結果的にはおなじことが行なわれているので、フロイトの考え方はうたがわしいということである。……(中略)……だが、フロイトはタラーについて、そんな単純なことをいっているわけではない。サルでも人間でも、もし母親が〈女〉として、じぶんの生んだ〈男〉の子供と日常的に接触するところでは、性行為はおこなわれることなうまでもない。だが、サルでも人間でも、本能的に〈男〉の子供にたいしても〈女〉の子供にたいしても自己分割した〈性〉、つまり自身としての〈性〉、したがって自己が自己に對するといふ側面を含む観念的な性、あるいは自覚のない〈性〉として振舞う公算のほうがはるかに多いのであ

る。このことは今西やその学派のいうように〈順位〉の問題ではない。(p.80 ll.5-13)

ところで、サル集団の母と男の子供のあいだに近親性が無いという事は、本能的な〈性〉行為の〈選択〉の問題ではあっても、母から近親者タグの問題ではない。〈タグ〉という概念は、純然たる心的な概念であるが、生物学的な〈選択〉行為ではないからだ。もちろん、フロイトのタグの概念は、母から生物学的な事実に制約されるものではないから、今西らの観察研究は、フロイトの理論に關与する問題ではない。(p.81 ll.7-11)

[1969 c]

母系制から父系制へ転化する契機は、定着農耕の拡大にともなう生産力の増大、生産技術の発展、農耕意識の積極化という点にまとめてよいようにおもわれる。もともと穀類の種子を住居の周辺に播き、自生の食用植物を住居の周辺にかきあつめて栽培するという消極農耕の段階では、たまたま海辺にあつまってくる魚類を待ちかまえて捕獲するという段階とおなじように、その仕事自体がさほどの重要性をもつとはかんがえられていなかった。またこの段階では、食用の植物や動物を獲得できるかどうかは、〈自然〉の意志の如何にあるとみなされる。いいかえれば〈食料〉そのものが自然宗教の觀念に支配されているといつてよい。……(中略)……ただ、〈遠隔〉へ出かけること自体が、また武器や道具をみかくというような、家族または集落の〈外へ眼を向ける〉こと自体が、いわば父系的な〈労働〉を意味していたので、じつさにそれがどんな収穫をもたせられたかとか、どんな収穫をももたらさなかったか、ということば、母から〈労働〉の与件ではなかった。ただ、これらのあいだでは自然宗教の〈外へ〉と志向すること自体が、有意義なものとみなされていた。

……(中略)……

父系制への転化は、男性が女性にくらべて体力があったとか、活動的であったとか、能力があったとか、また女性には男性にない授乳とか育児とかいう仕事があったとかいう理由に帰せられるとはかんがえられない。ただ子を〈産む〉ということにたいして、男性が間接的であることが、一般的に男性にすべての〈産む〉という行為に意識的であり覚醒的であらざるをえなくしたため、技術的な志向がもちやすい位相にあったというにすぎない。(p.246 ll.2-21)

[1970 a]

わたしのかんがえでは、あらゆる新興宗教(土俗宗教)は、究極的につきつめればかならずその土壌となった国家そのものと矛盾するばかりはない。なぜならば、すくなくとも農耕社会を起源とする国家は、そのはじめに女性を種族の祖とする一箇の新興宗教(土俗宗教)であるか、または新興宗教(土俗宗教)をその権力的な理念のなかに収奪することによって、はじめに成立したものにほかならないからである。

ここで教祖が〈女性〉であることには一定の意味があたえられる。ここでは〈女性〉は子を産むという直接能力によって、〈食〉を産みだすという農耕社会の本質的な支配力と結びつけられるとともに、〈女性〉そのものが、社会の文化的な未明性や蒙昧性の象徴性に転化する。〈女性〉が教祖であるということは、農耕を社会の本質的な支配力とする階級を起源とする理念の歴史を象徴するとともに、蒙昧な〈女性〉をさえも(あるいは蒙昧な〈女性〉であるからこそ)、社会の理念を支配的に統御するものだという文化のその社会への滲透の度合を象徴するものとなりうるといつていい。(p.332 ll.3-12.)

[1970 c]

レヴィーストローズの親族理論では、〈禁忌〉は、家庭的であっても、村落社会的であっても無価値なものとみなされている。たとえ

は、近親姦や同性姦の家族内部あるいは個々の親族内部における〈禁忌〉は、部族における族内婚（エンドガミー）の〈禁忌〉と等価であり、ひとしく家族あるいは部族の血縁的あるいは地縁的利害にその根拠をもつとされる。しかし、このかんがえはすこぶる疑わしい。なぜならば、家族内部あるいは親族の共同性と、部族社会の共同性とは、まるで次元がちがうとみなされるべきだからである。親族の体系と組織とうごかすものはいぜんとして〈性〉の幻想であるが、部族社会の体系組織とうごかすものは、宗教的、法的、そして国家的な変質観念である。後者では、人間は男または女として登場するのではなくて、ただ共同観念として登場しうるだけである。

あるひとつの部族内の家族からひとりの女性が、別のひとつの部族の部族の家族からのひとりの男性と婚姻を結んだ。つまり、親族と存った。このような渡外婚（エクソガミー）の関係を部族内のすべての家族について想定したとする。ストロースによれば、これは部族相互のあいだに婚姻代償の均衡がうまれていることを意味している。そして、この均衡は有力な部族が他の部族を下従させ併合させるときに破られることになる。かく、ゆたかのかんがえでは、部族相互の関係が婚姻による、つまり〈性〉による親族体系の拡大を意味するばかりは、部族相互のあいだに漠然とした親和がうまれることはあっても、下従、支配、吞併を生ずることはありえない。

そこで、〈禁忌〉が家族と親族の体系の次元にとどまるばかりは、その〈禁忌〉は、ただ、家族あるいは親族のメンバーが空間的に遠ざかったとき消滅してしまう。……（p.330 ll.6-20）

[1970a]

私が家族というものを定義するとすれば、非常に単純な人です。家族とは何か。それは人間の個体が性として現われざるをえない場所である。つまり、人間が男または女として現われざるをえない場所であるということである。ごく一般的に言って、人間の個体が、自己以外の他のひとつの個体と関係づけられる世界は、人間が〈性〉

として現われざるをえないところである。そういう世界が現実的立場、場所を獲得すれば、それが家族であるということである。……（p.38 ll.9-13）

家族における〈性〉と、親族における〈性〉とはどこが異なるのでしょうか。おそらくは〈禁制〉という観念が、家族における〈性〉の場合には含まれていないということである。そして、親族という概念には、性的な親和と同時に性的な禁制がたいへん基本的、本質的なものだということである。つまり〈性〉における親和と禁制が一律相反であるか、ある場合には同じであるかは個々別々でありうる。しかも、〈性〉における親和と禁制とが、共に本質をなしているもの、それらを本質として展開されるもの、それがおそらく〈親族〉な人です。（p.40 ll.3-4 ~ p.41 ll.3）

国家とは何か。家族または家族の集団の共同性の次元を、ある共同性がなさかでも離脱したとき、それを国家と呼ぶ、とゆたかは規定します。（p.42 ll.9-10）

先ほど、親族の組織、あるいは体系というものは、〈性〉の親和性と禁制とが共に強かに働き、それを挺子にして展開されるものだとして申しましたが、この展開の挺子において最も基本的な関係は、家族における兄弟姉妹の関係だということができます。兄弟姉妹の関係における生理的な意味での性々下一は、相当古くから存在してあります。これは母と子の間における生理的な意味での性行為のタイプと同じくらい古い段階からあると想定されてもいいと思えます。にもかかわりなく、観念的な意味での〈性〉の親和性が、家族の中でいちばん持ちやすい関係は、可能性としては兄弟姉妹の関係だということができます。（p.44 ll.7-13）

いちばん簡単な形として、まず性的親和性というものを考えます。

それから裏表をなす性的なタフーというものを考えます。それから財産の所有とというような意味を所有とすることを考えます。ゆたしは親族理論の本質的な展開の場合、所有という概念を考えたくないので、たとえばレヴィ=ストロースなどは、所有、あるいは女性の稀少価値というものを基盤にして親族理論を展開してきますので、それと交叉したいとまおいえるから、所有という概念をいれてみましょう。……(p.69 ll.14-18)

クロス・カズン婚とはどういうことか。ごく一般的にいて、母系を主体にして考えまして、父系における発言力とありますか、所有をも含めて継承力がやや勢力を増してきた過程に出てくるのがクロス・カズン婚です。……(p.77 ll.2-3 ~ p.80 ll.1)

……そうすると、親族展開の継承性、あるいは家族宗教の展開の継承性の行き方と、元来所有とか権限が行くだろうと予想された行き方とは合致しないことになりま。ここでの分裂というものが、く本土>もく南島>も含めて、明瞭な氏族外婚制をとっていい地域、つまり内婚制で、かつわりあいに双系的な地域で、クロス・カズン婚が特に問題にするに値する要因だと思ひます。そのことは、クロス・カズン婚のポイントをわいて親族構造をかんがえる理論に、かくべつの普遍性があるわけではなないことを意味します。また所有とか、女性の稀少価値とかいうような、略奪婚遺制からみらびまされる婚姻における異価交配制と、氏族内婚を禁忌とする制度とは同算だとストロースは考えられるわけですが、ゆたしは所有性が決して親族体系の展開を支配するものではなないと思ひます。……(p.81 ll.5 ~ p.82 ll.4)

[1970e]

フロイドのいっている「愛の対象」なるものを、遠隔に(血縁外的に)えらぶためには、レヴィ・ストロースのいうような家族や

親族や部族の利益代表はあってもなくてもよいが、「性欲」がそれ自体として自己目的化する状態、いいかえれば「生殖目的」と分裂しようとするということは必須の前提であるといっている。……(p.174 H ll.10-14)

……おそらく<観念>としての<性慾>は、遠隔の対象にたいしても直接的な接触を行いたいという願望あるいは必然性が、はじめで発生させたものであり、そのばあいの<性>的な接触を、個体と個体のあいだで保証するものは、<観念>としての<性>がいかにはないという理由によっている。本来的に個体と他の個体とのもっとも深部における接触は、器官的には<性器>にかんがいはないが、それが不可能であるという意識は、他の器官の二義的接触に集中するという意識をうみだすことができる。婚姻あるいは<性>的な人間関係のなかにあらわれる居住制の問題は、観念としての<性>と器官的な<性>のあいだの矛盾を解決しようとするところにあらわれる。個体と他の個体とのあいだの一対一の接触の仕方とは、もっとも本質的に個体と他の個体が直接関係として存在する仕方であり、それは<性器官>による直接関係を本質としている。(p.174 ll.3 ~ p.175 H ll.11)

[1970f]

……人間の思考法則のうち、ゆたしがいまもっとも重要なものだと考えているのは、つぎのいくつかの命題に要約される。

命題1 <認識の対象は、無条件ならば、必ずしだいに遠隔にむかう>

命題1の系 <すでに認識に包括されてしまった対象は、必ず認識に之をその自然に転化する>

命題2 <任意の場所(空間)についての認識は、ある適切な操作をほどこせば、必ず一定の時期(時間)についての認識に変換できる>

この〈命題1〉と〈命題1の系〉とは、わたしにとってほかなり馴染んだ、いわば自明と思われものである。〈命題2〉は、直観的に間違いないとおもい、また、あまりな輪郭のままだが、しいたは〜きりしてきつ々あるようにかんがえていられるものである。これをもう少し論理的にいえば〈ある適切な操作〉というのは、〈関係の構造〉にかかわる操作ではないかと思いはじめられている。……

(p.412 2-3 ~ p.413 27)

[1971 b]

これにたいし、嗅覚や味覚や触覚が、ある種の動物で、ある種の対象にたいしてのみ異常に遠隔化されることすれば、この動物が、その場合高度化された空間概念を所有しているからではない。むしろこのばあいは動物は対象を〈近隔化〉して、いぶんの〈身体〉の外延に転化しているのだ。…… (p.139 24-6)

〈感情〉は心的な触覚や心的な味覚や心的な嗅覚であるかのように存在することができるが、何として心的な視覚や心的な聴覚であるかのように存在することはない。なぜならば、〈感情〉が対象物を指定するばかりに、遠隔の対象物にたいする〈感情〉を指定することはあっても、心的な状態はアメのように延びたり、砂糖や苦味や芳香のように滲透することで、その〈感情〉を指定するものだからである。…… (p.145 23-7)

たんに眼のまえの存在にたいしてだけでなく、遠隔の対象についても〈感情〉をもつことができるにもかかわらず、〈感情〉の対象は、遠隔性でありえないことは、〈感情〉にとってもっとも本来的な性質である。それならば一般にいて〈感情〉はかならず対象を〈近隔化〉するのだろうか？

…… (中略) ……

しかし、〈感情〉において、対象は〈近隔化〉されるといえる

にない。…… (p.145 2-2 ~ p.146 25)

そこでわたしたちは、〈感情〉においては、本来〈時間〉性として存在する心的な了解作用が、〈空間〉性として除外されているものとかんがえる。…… (p.147 201-2.)

はじめに一対の男女が〈好く〉という〈感情〉から始まり、しだいに長期間に〈中性〉の〈感情〉に変容した。このとき〈中性〉の〈感情〉の構造はどうなっているのだろうか？

…… (中略) …… この〈中性〉感情は、〈好く〉という〈感情〉からの質的な転化というべきで、その転化の構造は、〈好く〉という〈感情〉を、心的な了解の時間性におきかえ、これをふたたび空間化して〈感情〉の対象にしてえられるような新たな〈感情〉を意味している。それゆえ、このばあいは、〈好く〉という〈感情〉を了解し、これを空間化するちょうどその度合に応じて、〈感情〉の空間性は〈遠隔〉化するものとかんがえられる。

いうまでもなく、〈好く〉から〈好かぬ〉という対極的な〈感情〉への転化が可能となるのは、その過程に〈遠隔〉化された〈中性〉の〈感情〉が介在しているからである。なぜならば、この〈遠隔化〉された〈中性〉感情では、〈好く〉という〈感情〉自体が、ひとたびは了解作用に転化されるために、それ自身で〈感情〉の〈身体〉化の仮象を呈し、ふたたびこれを空間化するにさいして、〈好かぬ〉に転化するか、深化された〈好く〉に転化するかは恣意的となりうるからである。 (p.164 211 ~ p.165 27)

真の人間的な〈感情〉の構造は〈中性〉の〈感情〉のなかにかが存在しないといつても過言ではない。なぜならば、〈中性〉の〈感情〉こそが、人間の観念作用の必然的な特性、いいかえれば〈感情〉の対象的な〈遠隔〉化の結果としてのみあらわれる構造だからである。もっとも不可避免的に去って、人間は〈感情〉として〈好き〉

や〈好かぬ〉をしいに喪うのではなく、それを取り込むことによつて〈好き〉や〈好かぬ〉の対象を〈遠隔〉化させるのである。…
… (p.166 ㉑-1 ~ p.167 ㉑5)

【1973㉑】

㉑

以前に、人間の観念がもつ〈遠隔対象性〉という概念を提出したことがあった。これは、さほど複雑なことを云おうとしたものではない。人間は、観念の過程にあるかぎり、つぎつぎに、より〈遠隔〉にあるものを、対象として志向するものだといった程度のことである。ある一定の年齢に達した人間は、まず、近親のところ、親^㉑や、親の世代と葛藤し、見くだしはじめ。これは、まさ親からはじめ、親の世代の全般にわたるから、父系と母系の親族一統が、親等の近いところ、あるいは接触の頻度が高いところから、観念的な見くだし、あるいは葛藤の対象になっていく。つぎには、教師がいわば知的な近親としてその対象に扱われる。……(中田各)……つ^㉑ぎに、〈かれ〉の観念的な対象は、観念そのものの物質的な証拠である〈書物〉に移る。そして、観念の往路としては、ここが最後のゆきどまりである。なぜならば、観念にとって、観念そのもの以上に〈遠隔〉にある対象は存在しないからだ。……(p.8 ㉑.2-15)

(20)

……故郷では、イエスは、観念そのものとして〈遠隔対象〉ではなく、〈近親〉に連なるものとして、聴衆にとって身近な否定の対象であるほかはなかった。ということになる。……(p.9 ㉑.9-10)

……新約書の主人公はなにを云おうとしたのだらうか。人間の観^㉑念は、いわば不可避免的に〈遠隔対象〉を志向して、どこまでも昇華することができるが、残念なことに、それは、観念にとっては〈自然過程〉にすぎないから、人間が、現存者として、近親や、隣人や、他者に、どうふるまうべきかという内省と、無関係でありうることを指さしているのだ。

観念の〈遠隔対象性〉という概念を提出したとき、たぶん、わたしは、つぎのような前提を同時に提出したとおもう。観念の志向性によって置き去られた〈近親的なもの〉、〈近くにある対象〉の運命は、いったい、どういうことになるのか? (p.9 ㉑.5 ~ p.10 ㉑.2)

㉑

……たぶん、〈氏族〉の共同体が〈部族〉へと転化するためには、ひとつの契機が必要である。その契機は、わたしたちの考えではなく、〈家族〉の共同体が、いわば私的な結合としての度合を優勢にしたがら、〈氏族〉共同体の内部で、縮小的に離散して、独自の位相を獲取してゆくことであるとおもわれる。(p.15 ㉑.4 ~ -1) ㉑

現在のところ、近親禁が禁止された根拠について、たったひとつの理由しか述べられないようにおもわれる。一口に言えば、〈家族〉の共同体が、〈氏族〉の内部で、独自の、縮小された、内閉的な位相を獲取するようになったこと、いいかえれば、〈氏族〉の共同体が、〈部族〉共同体へと飛躍する契機を獲取するようになったこと、そこそが近親禁の〈禁止〉をもたらしたのだ、と。(p.18. ㉑.6-9)

わたしたちも、また、当初に有効性を保留しておいた観念の〈遠^㉑隔対象性〉という概念を、もちだしてこよう。なぜ、近親禁の〈禁止〉は、未開の社会のある段階で普遍的に行われるようになったのか? それは、〈家族〉の共同体が、〈氏族〉の連合体の内部で内閉的になり、凝集して、独自の位相を占めるようになり、もはや、観念の自然過程としての〈遠隔対象性〉を、〈家族〉の〈壁〉の^㉑ところで阻止(うるま)で強固になったので、近親禁の〈禁止〉は発生したのだ、と。そして、これがさしあたって、近親禁の〈禁止〉という観念の内在性を、正当づける、いまのところ唯一の根拠であり、それ以外のどんな理由も、うさん臭いものにすぎない、と。(p.22 ㉑.5-11)

[1973 b]

……人間の観念がもつ〈遠隔対象〉への志向性は、〈家族〉の〈壁〉のところで阻止され、戸惑いざるをえなくなる。仮せならば、観念にとって〈自然過程〉である〈遠隔対象〉への志向性は、〈家族〉の〈壁〉から、一歩外へ出るやいなや、そのままでは、〈対象〉を見失うからである。すくなくとも、〈家族〉共同体の自然な延長線の上には、〈氏族〉の共同体は対象として見当らない。〈氏族〉は、あてに〈家族〉の共同体から切り離され、身軽になって、〈部族〉の共同体へ向って統合されるメカニズムを獲得しているはずだからである。このメカニズムに追従するためには、〈遠隔対象〉への志向性は、すくなくとも、観念にとっては〈自然過程〉以外の何かを、つけ加えなければならぬ。ということは、〈家族〉の〈壁〉の内側では、〈家族〉共同体が〈氏族〉から切り離されて、独自の位相を構築するや否や、観念の〈遠隔対象〉への志向性は〈自然過程〉ではなくなる。それは、意識的で、自覚的な、〈家族〉に固有な共同規範をもつようになっていくはずである。これを〈性〉の世界、いいかえれば、一人の個体と他の一人の個体との関係の世界についていえば、その世界は、観念の自然過程ではなくなる。つまり〈禁止〉が働くようになるのだ。(p.23 ㊟3-14.)

レヴィ＝ストロースは、婚姻と、それにとまなう〈家族〉の持続の価値を、経済的なものに帰している。女性の分配と、労働力としての定着化は、互酬性への期待と生産力の維持に還元される。こう考えるかぎり、人間のエロティシズムの普遍性は、婚姻の外へ、いいかえれば〈家族〉の持続の外へ、投げ出されるほかはない。いいかえれば、人間のエロティシズムの世界の普遍性は、婚姻の規則と対立し、婚姻と分離するほかはない。そして〈家族〉の持続は、レヴィ＝ストロースの理論におあつら之むきなように、物質的な意味に帰せられることとなる。G. バタイユは、レヴィ＝ストロースを、

微妙な形を、批判している。

……(中略)……

バタイユのレヴィ＝ストロースへの批判は、当を得ているようにおもわれる。〈近親相姦〉の〈禁止〉という人類に普遍的に見られる事実には、利害の共同性が、個別性とうち克つということ以外に、なにか人類に共通な内在的な根拠というべきものが、横たわっているともみられるからである。……(p.26 ㊟10-p.27 ㊟11)

〈近親相姦〉の〈禁止〉は、人類にとって、動物性からの離脱の時期に規範化されたのではなく、それよりも遙かに下った時期に規範になったことは、申すまでもなく、はっきりしている。……(中略)……

〈氏族〉共同体からの個々の〈家族〉共同体の脱落、孤立、内閉こそが、〈氏族〉の〈部族〉への飛躍と〈近親相姦〉の〈禁止〉を促した、とわたしにはおもわれる。仮せならば〈家族〉共同体の、上位共同体からの孤立は、いわば、意識的に〈性〉的対象としての〈近親〉の異性を、改めて見直す必然性を与え、この必然性に素直に(自然に)従えば、〈家族〉共同体は、崩壊の危機に見舞われるだろうからである。ところで〈家族〉共同体の崩壊とは、そのメンバーが、解体して個々別々に流浪することでもなければ、〈氏族〉共同体の直接のメンバーに転化することでもない。〈家族〉共同体の内部で自閉(たが(ペア)に分裂することであり、それ以外の現実的な行き場はないのである。つまり、〈家族〉の〈自滅〉そのものであり、どこにも、転化の契機をもたないのである。これを受けるためには〈近親相姦〉を、自ら〈禁止〉するほかはない。……(p.30 ㊟9-p.31 ㊟4)

……そうだとすれば〈近親相姦〉の〈禁止〉は、どこからやってくる、とおもえばよいのだろうか? バタイユのいうように、動物的な無秩序や暴力に対する人間的秩序、あるいは違反によって高め

られる人為的な<禁止>からやってくるのでもなければ、レヴィ＝ストロースのいうように、共同体の「文化」に属する「干渉」からくるのでもないことは、確かである。むしろ、いずれも<禁止>の内在性をはっきりさせるものでもないことは、これらの事例からみても確定だからだ。わたしならば、<近親相姦>の<禁止>は、たゞだ、<家族>の共同性が、<氏族>共同体とも、その連合である<部族>共同体ともちがった独自の位置を占めるようになった、ある未開の段階で、<家族>の共同性（それが共同性であるかぎりにおいて）がもつ規範的な性格からやってくる、というだろう。もちろん<家族>が、この共同的な規範性を失うか、もともと失ってはいれば、外観はどうであろうと、<近親相姦>の<禁止>は、崩壊することは確定である。……（p.39 頁 6-15.）

[1975 b]

……どうして近親相姦とか近親婚とかいうのがタブーになったか（15）って言うのが、人類学とかなんとか、そういうところでは問題になってくるわけですよ。……（中略）……ひとつは、近親相姦、近親婚すると、不具な子が生まれるという伝説、言い伝えがある。……（中略）……もうひとつは、レヴィ・ストロースみたいに、利害の問題だ、って言うんですね。……（中略）……近親同士で結婚したらばすこしも利益がないじゃないか、ということですね。レヴィ・ストロースは、結局そういうことで、セオリーを組み立てていきますね。単純化すればですよ。ところが、ぼくはそれ面白くないわけですよ。……（中略）……ちょっとぼくなりにそういうことを考えたのは、さきほど鮎川さんが言ったように、家族ってのは隠す（25）べきものだみたいなことですね。つまり、家族が町に対して、村に対して、あるいはもともと大きな共同体に対して、どんどんどんどん閉じていく、隠すべきものを閉じていくというふうになったことが、近親相姦をタブーにした原因であるという理屈になりますね。なぜかっていうと、そのタブーを介してしか、閉じられた家族が、村の

全体とつながるのみにみたら、タブーを媒介にしないとしても顔を出せないといいことなんですよ。つまり、家族自体が、村の問題と同じ次元にいくためには、どうしてもタブーを設けて、外へ外へ、つまり近親相姦はだめだぞってというふうに設けることで、それじゃあ外と婚姻する、あの家と婚姻するというように、そういうふうにしてしか社会とつながらないという、それが原因だ。……（p.7 頁 23-25）

[1977]

わたしはまず、レヴィ＝ストロースのこの考えのうちで同意（10）の節を去ってみよう。家族が親族へと展開する最初の契機は<近親相姦>の禁止にあるという考え方に、あるいは<近親相姦>の禁止なくしては家族は親族へと展開する契機をもたないという考え方に同意する。そしてこの考え方の基礎をなすのは家族は<性>的な親和性の最大の単位であるという前提である。……（p.216 頁 3-8）

家族の基本的な要素は一对の男女の性的な親和性におかれている。このうち性的という概念を総合的に実現しているものは夫婦のあいだにおかれるとしても、（父娘）、（母子）、（兄弟姉妹）のあいだの性的な親和力を無視できない要素とくわえることができよう。とくに（兄弟姉妹）の親和力は特異で強大なものである時期をもっていた。この特異性は性的な親和力の基礎を一对の男女の身体的および観念的な領域の外部に除外させる性格にあった。しかしかえれば性的な親和性の問題と、宗教、習俗、制度の領域にもたらす志向性をもっていた。そして同時に、その性的な親和力を身体的および観念的な領域の内部に実現させようとする志向性をももっていたのである。これはたゞ人家族内における夫婦間の性的な親和力と矛盾し、衝突するものであった。それはきわめて早い時期に禁止とされるべきであったとくわえられる。この云い方をとりたくないのであれば（兄弟姉妹）のあいだの性的な親和力は家族という概念が成立し

たときすでに観念的なものに限定されて存在したと人がいはい。そのために観念的にはどれよりも強大な特異であった。この（兄弟姉妹）のあいだの性的な親和力の特異な強大さが、家族を親族へと展開させる契機であった。（p.217 H 11-18.）

(5)

……兄弟姉妹の関係が実際に夫婦の関係であったという時期を人間がもったかどうかということは、理論の問題である。（p.217 L 11-13）

*

【書簡 a (1973-7-13 消印)】*

"……ストロース『親族の基本構造』、11生は英訳本をもっているだけで、まったく怠けております。もし抑せの通り訳出したものが御座居ましたら、是非コピーを兼っていただけたらと存じます。……"

【書簡 b (1973-7-30 消印)】*

"前略。本日、ストロース「親族の基本構造」のコピー届きました。……（中略）……早急に養分と存しうるかごうかは別として、必ず役に立つように勉強いたします。……"

* 無断転載ヲ厳禁ス。

—最近の吉本隆明特集雑誌から—

『構造』

vol.9-no.2 『特集：吉本隆明論』（1970-12月）

『現代語手帖』

vol.15-no.9 『吉本隆明』（1972-8月 臨時増刊）

『ユリイカ』

vol.6-no.4 『特別企画：吉本隆明の心理を分析する』（1974-4月）

『現代思想』

vol.2-no.9 『特集＝吉本隆明：その思想的主題と核心』（1974-10月）

レタイク＝ストロース『親族の基本構造』の粗訳版（1-1ト納60頁）の XEROX 利用をします。希望の方は、橋爪大三郎 まで。

〈遠隔対称性〉論・関連文献

本表は、公表された吉本隆明の著書、講演記録、対談記録のうち、性・家族領域に詳しく言及し、あるいは、〈遠隔対称性〉に関連する記述を含むものを、且にとおる限りのこらみをおこめた。しかし、なお記し忘れたものが必ずあるはずなので、お気づきの方はぜひお報せおきたい。

1964a (5月) 「性についての断章——その自然・社会・存在——」(『人間の科学』S39・5月号), 1964b:59-72.

1964b (12月) 『模写と鏡』, 春秋社。

1965a (5月・10月) 『言語にとって美とは何か』(I)・(II), 河出書房。

1965b (10月) 「青年について」, 1968b:259-268.

1966a (6月) 「状況とはなにか V ——共同体の水準と位相——」(『日本』S41・6月号), 1966b:141-149.

1966b (10月) 『自立の思想的拠点』, 徳間書店。

1967a (10月) 「現代とマウス」, 1968b:69-88.

1967b (11月) 「個体・家族・共同性としての人間」, 1968b:30-48.

1967c (11月) 「調和への告発」, 1968b:174-194.

1968a (6月～9月) 「XIIII=ポントの哲学について」(『ことばの宇宙』S43・6月号～9月号), 1974:367-382.

1968b (8月) 『状況への発言:吉本隆明講演集』, 徳間書店。

1968c (12月) 『共同幻想論』, 河出書房。

1969a (4月) 「行動の内部構造——心的行動と身体的行動——」(『看護技術』S44・4月号), 1974:357-366.

1969b (6月) 「機能的論理の位相」(『文芸』S44・6月号), 1970g:63-82.

1969c (9月) 「天皇および天皇制について」(『国家の思想』(吉本隆明編, 河出書房), 1974:221-252.

1969d (12月) 「異族の論理」(『文芸』S44・12月号), 1970g:188-203.

1970a (1月) 「新興宗教について」(『高橋和己作品集』4), 1974:322-333.

1970b (5月) 「宗教としての天皇制」, 1972b:7-26.

1970b (同) 「国家論ノート」『転位と終末』(吉本隆明他), :9-46, 明治大学出版研究会。

1970c (8月) 「三番目の劇まで」(『映画芸術』復刊1号), 1974:334-347.

1970d (9月) 「南島論——家族・親族・国家の論理——」(『展望』S45・12月号), 1972b:27-85.

1970e (10月) 「心的現象論 身体論(II)」『試行』31:168-179.

1970f (11月) 「思考の話」(『数学セシナ』S45・11月号), 1974:412-413.

1970g (11月) 『状況』, 河出書房新社。

1971a (6月) 「南島の継承祭儀について——〈中継〉と〈日本〉の根柢を結ぶもの——」(『映画批評』S46・9月号), 1972b:86-104.

1971b (9月) 『心的現象論 序説』, 北洋社。

1972a (5月) 「家族・親族・共同体・国家——日本～南島～TVP視点からの考察——」(『振興』S47・7-20), 1976b:46-85.

- 1972b (12月) 『敗北の構造：吉本隆明講演集』、弓立社。
- 1973a (11月) 「バタイユへの〈序〉」(『海』S48・11月号), 1975d: 8-22.
- 1973b (12月) 「バタイユと〈近親相姦〉」(『海』S48・12月号), 1975d: 22-40.
- 1974 (9月) 『詩的乾坤』、国文社。
- 1975a (2月) 「心的現象論 関係論(6)」『試行』42: 213-221.
- 1975b (2月) 「家族とは何か」(+ 角川信夫) (『伝統と現代』S50・5月号) 1976d: 2-40.
- 1975c (4月) 「インカ - 歴史と宗教」(『現代思想』1975・4月号), 1975e: 425-449.
- 1975d (4月) 『書物の解体学』、中央公論社。
- 1975e (6月) 『思想の根源から：吉本隆明対談集』、青土社。
- 1975f (10月) 「フロイトおよびユングの人間把握の問題点について」1976b: 99-128.
- 1975g (11月) 「生死・浄土・終末」(+ 川口国夫) (『伝統と現代』S50・11月号), 1976a: 78-114.
- 1976a (7月) 『思想の流儀と原則：吉本隆明対談集』、瑠草書房。
- 1976b (9月) 『知の岸辺へ：吉本隆明講演集』、弓立社。
- 1977 (7月) 「心的現象論 了解論(3)」『試行』48: 209-217.

文 献

- 有地亨 1959 「クロス・カズン婚(cross-cousin marriage)の意義 - レヴィ・ストロースの親族構造を中心にして -」『法政研究』25(2-4): 167-188.
- Engels, Friedrich 1884 Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 佐藤道郎訳『家族・私有財産および国家の起源』、『世界の大思想』II-5: 145-276. 1967, 河出書房。
- 橋爪大三郎 1971 「国家論 - ある川は、国家の本質的考察のための論理的準備作業 -」(未発表)。
- 1973 「初期 Lévi-Strauss 研究 - 『親族の基本構造』を中心にして -」(未発表)。
- 1977a 「家族の生成理論(草稿)」(未発表)。
- 1977b 「記号空間論(素描)」(未発表)。
- Lévi-Strauss, Claude 1949 Les structures élémentaires de la parenté, P.U.F., 1967 2^e éd., Mouton.
- 松岡俊吉 1977 『吉本隆明論 - 「共同幻想論」ノート -』弓立社。
- 三島康雄 ? 「吉本隆明論・序 個と共同の思想的課題」(『止揚』に連載中)。
- Morgan, L.H. 1877 Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization, 荒畑寒村訳, 『古代社会』。1954, 角川文庫。
- 大林太良 ? 『東欧アマリア大陸諸民族の親族組織』, 日本学術振興会。
- 瀬尾省生 1970 「宗教性試論」(未発表)
- 吉本隆明 (別掲)