

言語本質論の思想的拡張

——吉本隆明の思想をめぐって——

- 1 内在的歴史の構想——始原と連続性
- 2 言語の自己表出と対自的意識
- 3 自己表出の連続性
- 4 原生的疎外とエスの連続性
- 5 言語以前

石川 晃 司

「バタイユの魅力は、独断的な概念を起源にしながら、道のない道をたどどしく、根底的に歩み、歩むように考えぬき、踏みつけた足のあとを新しい道にしてしまい、はじめ独断とみえたものが、比類ない独創にまでしみと

おつてゆくところだ。知識がいま到達している共通概念がはじめにあつて、そこから踏みだしてほんのすこしス
マートに歩いてみせたといった現代共通の思想や学問のつくられ方と、根底からちがっている」(92.09=337)⁽¹⁾

——これは、吉本隆明がバタイユの思想について語つたものだが、そのまま吉本の思想にも当てはまる。自己表出
(自動表出)、指示表出、対幻想、関係の絶対性、大衆の原像、原生的疎外、純粹疎外、ベクトル変容、ハイ・イメー
ジ、内コミュニケーション、世界視線、存在倫理——こうした独特の概念を使つて、その思想は構築されている。し
かも、それらの概念は相互に共鳴しあつており、その思想の全体像のなかにおかれなければ、これらの概念を充分に
理解することはできない。吉本の思想が難解なものとされる所以である。こうした用語について「奇怪な造語癖」な
どと揶揄する向きもあつたが⁽²⁾、既成の概念が存在しない未知の領域に踏み込もうとしている以上、造語もやむをえま
い。ましてや、奇を衒つているわけではなく、必要な造語である。

難解さはまた次のように云うこともできる。既成の概念を借りて済ませられるのならばそれに越したことはない。
だが、そう単純ではない。吉本はもちろんマルクスやフロイト、さらには親鸞などから多くの発想、概念を借りてき
てはいるのだ。それを吉本なりの解釈をもつて、そこに新しい意味や価値を賦活させる。共同幻想(マルクス)やエ
ス(フロイト)、還相(親鸞)などがそれに当たる。もちろん、一般的な用語にしても同様だ。例えば転向には「転向
論」で明らかにされたように、通常の使用とは違った意味がそこから導かれる。それは概念の新たな拡大に他ならず、
ひとつの思想に他ならない。

吉本はこうした独特の概念を使いながら、比類ない体系性と恐るべき厳密な論理をもつて、その思想を構築してみ

せた。本稿では、そうした吉本の体系的思想の基本にある考え方を、特に言語論とその拡大過程に焦点を当てて明らかに出した。

1 内在的歴史の構想——始原と連続性

人類の歴史を考えると、政治現象や社会現象の変遷などの外在的な動きをとらえる、私たちがよく知っている歴史が一方にある。様々な現象の間には、直接的・間接的な因果関係が認められ、そうした関係によって連続性が保持される。個体としての人間に即して見た場合、歴史にどのような大きな足跡を残した者であれ、歴史の中の一コマとして登場し、たかだか七十年かそこらを生きて去っていくだけの非連続的な存在である。だが、個体としての人間が非連続的な存在だとしても、類としての人間は個人を超えて続いていく——いわば個人を超えて人類という概念が成りたっている。これはどう理解されるべきなのか。不思議なことではないのか。こうした問いが発せられることは少ない。しかし、この問いこそが重要なのだ。吉本はこうした問いに執着している。

吉本の思想形成に最も大きな影響を及ぼしたのはマルクスだが、マルクスを論じた文章で、マルクスの次の言葉を（好んで）とりあげている、「死は、個人にたいする類の冷酷な勝利のようにみえ、またそれらの統一に矛盾するよう（3）にみえる。しかし特定の個人とは、たんに一つの限定された類的存在にすぎず、そのようなものとして死ぬべきものである」（66:12=107）。この（3）に、次のようなマルクスの言葉を加えれば事態はもつとはつきりする。曰く「諸個人はいつでも自分自身から出発し」ているが「もちろんあたえられた歴史的諸条件および諸関係の内部にある自分自身からであつて、イデオログたちがいうような『純粋な』個人としての自分自身からではない」（4）。また曰く、世界（環界）

から分離された「意識」なるものは、観念論者の頭のなかに棲息しているにすぎないのであって、「意識」[das Bewusstsein]とは意識された存在 [das bewusste Sein] 以外のものではけっしてありえず、そして人間の存在とはかれらの現実的生活過程のこと⁵⁾であり「その現実性においては、社会的諸関係の総和 (ensemble)⁶⁾」である。ここでは、関係としての連続性・全体性が明らかにされている。

人間を「社会的諸関係の総体」であるとするマルクスの定義は「外側から」のかなり包括的なものだが、正鵠は射られている。社会的諸関係の総体のなかには、空間的な関係の総体だけではなく時間的(歴史的)な厚みを宿した関係の総体も意味されている。そしてこの関係の総体(全体性)は、いまここにいる具体的な個人によって生きられてもいる。つまり、ここでは個体としての人間と全体(類としての人間)との連続性が主張されている。私たちが現実活動するといったときに、このような関係の総体を背負ってしか活動しえないし、活動することによって、私たちは新たな何かをこの関係に付け加えていく。そうした関係として類としての人間は連続していくことになるし、個体としての人間はこの類としての人間に参加していく。

社会が歴史的な負荷を背負ってしか存在しえないのと同様に、個人もまた、その身体や観念において時間的な(歴史的な)負荷を背負ってしか存在しえない。こうした問題が、もちろんこれまで議論にのぼらなかつたわけではない。というより、頻繁に議論はされてきた。近代哲学・思想の主流を形成した合理主義や科学主義に反意を唱えた保守主義、歴史主義、ロマン主義といった思想系譜は、伝統や文化に沈殿した歴史的な重みを強調し、それが私たちの観念のなかにも自然に根づいていることを強調した。また、近年、流行しているサンデルらのコミュニタリアンが「負荷なき自我」を批判していることも同型の議論であろう。だが、伝統や自我が保持している負荷とはなにか。そういう

ものがあるようだ、その存在について経験的に主張されてきた。だが、これが心的に何を意味するのか等について、厳密な理論として考察したものは少ない。だが、ここのところこそが肝腎なのだ。

おそらく吉本はこうした視点を徹底させて、外在的な歴史に対して内在的な歴史のようなものを構想している。つまり、「個々の人間がそれぞれの身体性のなかにふくんでいる人類史」(1206頁⁷)である。単純化をおそれなければ、歴史の中に産み落とされたある個人は、その身体や観念や心的領域において、それまでの人類の全歴史(時間)過程を体現していると、吉本は考えている。さらに全生命の歴史過程を体現していると考えている。この内的な意味においても、個人は人類に接続するのである。後の議論を先取りすることになるが、吉本が言語の自己表出の連続性を指摘したとき、この内在的な歴史が考えられていたはずであるし、吉本がその関心を注ぐのはこの内在的な歴史、観念の歴史性(時間性)である。

では、これはどのようにして可能になるか。吉本は起源ないし始原、あるいはそこにみられる基本的な構造を手離さずに保持しながら、自然的な過程を見ていく。始原にある基本的な構造、原型は変わらない。構造の不変性が、連続性のもとになる。吉本の言葉を借りれば、「初期論的方法」ということになる。これから見ていくことになるが、こうした方法によって類としての人間は具体的な個人に体现され、「私」の問題は類としての人間の問題ともなる。もつといえ、吉本は人間を生物のなかに位置づけ、さらに生物(有機的自然)を自然全体のなかで捉え返すところまで、思想を拡大している。壮大な射程のもとに人間が論じられていく。そこでは人間は徹底的に相対化されて捉えられることにもなる⁽⁸⁾。

2 言語の自己表出と対自的意識⁹⁾

吉本の体系的思想の出発点におかれる『言語にとって美とはなにか』（以下『言美』）は、作品の印象批評ではなく、文体論として文芸批評を確立しようとする試みである。ここにおいては、当然、言語の本質が問題となる。言語を自明の存在と見なすところから出発するのではなく、その存在を本質論的に問い、その発生の機序を俎上にあげるとき、意識の発生との関連が問われることになる。¹⁰⁾なぜ、ひとは言語を発するのか、あるいは文学ということでは、なぜコトバを発して文学なるものが成立するのか、その際のコトバとはなにかが、本質的な次元で問題とされることになる。

他の生物から区別される人間の独自性は、いわゆる人間的と呼ばれる意識領域（自己意識の領域）をもつところにあるが、この人間固有の意識（自己意識）とはなにか。それはいかにして発生したのか、可能となったのか、如何なる性格をもつのか、それが存在するようになって人間の「こころ」の中はどのような変容を受けたのか、等の問いはさらに遡らなければならない問いとして存在している。

吉本によれば、自己意識は〈脳髓が脳髓について考える〉という作用だが、この作用には①〈脳髓が脳髓の作用を直接に（自体的に）識知する〉という過程と、②〈脳髓が脳髓をあたかも自体の外にあるかのように識知する〉という二つの経路が必要である。このうち②の過程（的矛盾）は人間にだけ可能な「心的領域」である。なぜなら「前者の自体的な識知は、あきらかに生理過程の〈変容〉そのものであり、信号、反応、刺戟、伝播という概念で記述できる〈状態〉」であるが、「後者の対象的識知は、生理（自然）過程の自己矛盾であり、〈観念化〉という概念を与える

以外に、理解の方法はないから」(72.05=6)である。そして、この「観念化」の根幹に言語、とりわけ(後述する)自己表出としての言語(言語の自己表出の側面)を措くことになる。

人間はなぜ言語を発するのか。これについては、「何ごとかをいわなければならなくなった」現実の必要性(もちろんこれは実用の面に限るわけではない)が人間の内部に累積されてきたという他ない。「自己表出」(自動表出¹¹)の概念で捉えてゆくのはこの事態である。通常、私たちは言語のもつ、何ものかを指示する機能(吉本の用語で云えば指示表出)、コミュニケーション機能にまず着目するくらいがあるが、言語は自己表出と指示表出の二つの局面を含むものであつて、しかも、その発生の場合において考えるならば、自己表出の役割の重要性を強調することになる。

「この人間が何ごとかをいわねばならないまでになった現実の条件と、その条件にうながされて自発的に言語を表出することのあいだにある千里の距たりを、言語の自己表出(Selbstaussprache)として想定できる。自己表出は現実的な与件にうながされた現実的な意識の体験が積み重なって、意識のうちに幻想の可能性としてかんがえられるようになったもので、これが人間の言語が現実を離脱してゆく水準をきめている。それとともに、ある時代の言語の水準をしめす尺度になっている。言語はこのように、対象にたいする指示と、対象にたいする意識の自動的水準の表出という二重性として言語本質をつくっている」(65.05=29)。

吉本は次のような例を挙げている。海をみたことのない狩猟人が、ある日海岸に迷いで、ひろびろとした青い海をみたとする。このとき狩猟人が、海が視覚に反映したときの叫びをとし「う」という有節音を発したとする。し

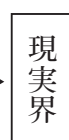


図 1

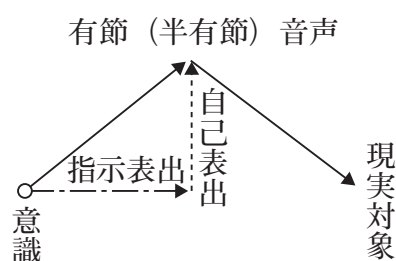


図 2

かし、表面的には同じだとしても、この〈う〉という叫びがどのような意識の段階で発せられているのかは様々である。吉本は三段階に分けて原理的に考察している。

① 人間の意識が動物的な段階にあるとすれば、〈う〉という叫びは、対象に対する現実反射という意味しか持たない。例えば、無言語原始人の場合がこれにあたる。(図1)

② 人間の意識がさわりの段階にあるとすれば、〈う〉という有節音にはさわりが込められ、意識の自己表出として発せられることになる。これは、一定の対象を指示でき、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り、このとき「類概念を象徴する間接性といっしょに、指定のひろがりや厚さを手に入れることになる」(65.05=39)。(図2)

③ 「音声はついに眼のまえに対象をみていなくても、意識として自発的に指示表出ができるような」(65.05=39) 段階。「自己表出のできる意識を獲取しているとすれば〈海〉という有節音は自己表出として発せられて、眼前の海を直接的にではなく象徴的(記号的)に指示することになる」(65.05=31) 段階であり、ここにおいて、言語としての最小条件をもったということが出来る。すなわち「有節音はそれを発したものとつて、じぶんをふくみながらじぶんにたいする音声になる。またそのことによつて他にたいする音声となる。反対に、他のためにあるこ

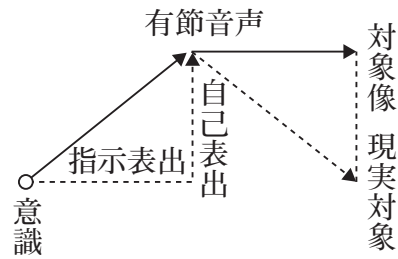


図3

とでじぶんにたいする音声になり、それはじぶん自身をはらむといつてもよい」(65.05=31、傍点引用者)(図3)。

③の段階が可能になるのは、自己表出として発せられた有節音声が「意識に反作用をおよぼし心の構造を強化していった」(65.05=40)からである。したがって、言語の発生は器官的・生理的過程へと解消するわけにはゆかず、観念それ自体の矛盾の構造において把握されるべきものである。言語問題においては「身体の生理感覚器官の発達(これは労働の発達にともなう、自然としての人間存在の発達である)と、意識の強化・発達(これは意識の自己表出性の発達にともなう自己を対象化する能力の発達である)とを区別してあつかうべき」(65.05=40)ということになる。

有節音声が言語としての条件をもったとき、「言語は現実の対象と一義的(eindeutig)な関係をもたなくなった」(65.05=41)。つまり「自己表出として〈海〉といったとき、〈う〉という有節音声は、いま眼のまえにみえている海であるとともに、また他のどこかの海をも類概念として抽出していることになる」(65.05=41)。このことは、逆にいえば、人間は言語を使用することによって、動物がそうであるようにには対象そのものに到達することができなくなったことも意味する。「有節音声は自己表出されたときに、現実にある対象との一義的なむすびつきをはなれ、言語としての条件をぜんぶそなえた。表出された有節音声はある水準の類概念をあらわすようになった。また自己表出はつきみかさねられて意識をつよめ、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。おそろくながい年月のあいだこの過程はつづくのだ」(65.05=42)。

吉本は言語の対他的側面(指示表出)だけを強調する一般的な見解に対して、対自的な側面すなわち自己表出の側面を見て、その錯合であることを強調する。既にできあがった言語の機能的な側面だけを表面だけで見た場合、この自己表出(自動表出)の側面はなかなか読み取ることが難しい。吉本は言語の発生論を本質論的に展開することによって、対自的側面を見だし、さらに自己意識の発生の問題へと関連づけることができた。いわば、人間の意識(自己意識)は言語から切り離すことはできない。まず意識があつて、しかる後に意識によって言語が行使されるのではない。言語と意識は根源的な次元で結びあっている。

3 自己表出の連続性

そして、ここまできて、「言語は、ふつうのとりかわされるコトバであるとともに、人間が対象にする世界と関係しようとする意識の本質」であり、「この関係の仕方のなかに言語の現在と歴史の結び目があらわれる」(65.05=44)と云うことが可能になる。

言語は時代を経るにしたがつて、指示表出および自己表出の度合を強めてゆき、対象の類概念の範囲を広げてゆくことになる(図4)。指示表出は、時代や個人と共に死滅したり生存したりする側面をもつ。一方、自己表出は発生の当初からの連続的累積であり、このことは「ある時代の人間の意識が、意識発生のときからつみかさねられた強度をもつことに対応」(65.05=46)している。この観点から「ある時代の個々の人間は、それぞれちがった意識体験とそのつよさをもっていて、天才もいれば白痴も

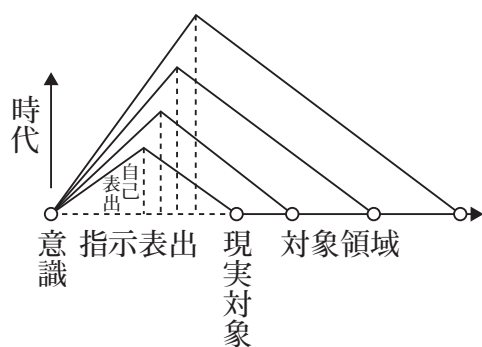


図4

いる。それにもかかわらずある時代の人間は、意識発生いらいその時代までにつみかさねられた意識水準を、生まれ
たときに約束されている」(65.05=46)と云われることになる。言語は自己表出と指示表出の綯い交ぜられた錯合とし
てあらわれ、指示表出の部分に関しては個別性が大きく関与するが、自己表出には、意識発生以来その時代までの連
続性が保持されているから、個々の人間はその意識水準を約束されていることになる。

吉本は、言語の自己表出の面を言語の「価値」に、指示表出の面を言語の「意味」に結びつけている。吉本によれ
ば、私たちがある(文学的な)文章を読むとき、そこに単に概念的な意味だけではなく、それを一定の〈含み〉のあ
る文章として理解する。吉本は「彼はまだ年若い夫であった」という単純な文章を取り上げ、仮りに「〈彼〉とか
〈夫〉とかいう言葉の意味をしつたばかりの小学生を想定してみれば、かれはこの文章を意味としてしかうけとれな
い」(65.05=109)であろうが、一定の水準をもった読者であれば、この文章を単に文法的・意味的にはなく、一定
の〈含み〉をもったものとして、つまり「自己表出をふくんだ価値」として読む¹²⁾。こうした言語の価値を辿れるとい
うことは、価値が連続性のもとにあることをあらわしている。

個々の具体的な文学作品をとりあげたとき、それは独自のものとして他の作品とは異質な中心をもつことが容易に
見て取れる。しかし、これは指示表出の観点からであって、自己表出の観点からは全く逆の結論を同じ論拠によつて
導き出すことができる。つまり、「あるひとつの作品は、たんにおなじ時代のおなじ社会のおなじ個性がうんだ作品
にたいしてばかりではなく、ちがった時代のちがった社会のちがった個性にたいしても、まったくの類似性や共通性
の中心をもっているというように」(65.05=169)、である。この「類似性や共通性の中心は、言語の自己表出の歴史と
して時間的に連続して」(65.05=169)おり、言語の指示表出性が「外皮では対他的な関係にありながら中心で孤立し

ている」(65.05=169)のに対し「言語の自己表出性は、外皮では対他的関係を拒絶しながらその中心で連帯している」(65.05=169)と考えることが可能なのだ。

そして、この「自己表出としての言語の表現史」というところまで抽出することで(文学の——註)必然史」(65.05=176)が可能になる。「ひとつの作品から、作家の個性をとりわけ、環境や性格や生活をとりわけ、作品がうみ出された時代や社会をとりわけたうえで、作品の歴史を、その転移を考えることができるか」(65.05=175)という問題は、「文学作品を自己表出としての言語という面でとりあげ」、「自己表出からみられた言語表現の全体を自己表出としての言語から時間的にあつかう」(65.05=175)場合において可能になるのである。このような見方においては「環境や人格や社会は想像力の根源として表出自体のなかに凝縮ぎようしゆくされ」(65.05=175)たものとみなされることになる。——これが「文学」に対して『言美』が提出した客観的な視点である。

本稿では、この文学固有の問題には立ち入らないが、この自己表出の連続性は同時に観念の連続性も意味しており、このとき、文学を超えて、哲学や思想の一般的問題に出会っているといえる。自己表出の連続性のなかに、個体としての人間と類としての人間の統一を見ていく。こうして、個体としての人間は、言語の全歴史過程をその観念のなかに内包することになる。自己表出の連続性という考え方によって、おそらく私たちは、言語という観点から観念領域(上部構造／幻想領域)の歴史と構造を本質論的に扱う方法を手にいれたのである。もちろん、この場合の歴史は政治現象や社会現象といった外在的な歴史ではなく、いわば内在的な歴史を指している。

『言美』では文体論という性格上、言語表現それ自体を中心に扱っているため、その言語を発する主体の内部(心的構造)はどうなっているのか、文学作品は個体としての人間によって表現されるが、人間は個体として以外にどの

ような態度を取りうるのか、といった問題は論じられていない。これらの問題は、『言美』で得られた基本的な方法や成果を拡張していくようにして、その後の『心的現象論』（以下『心的』と略記）や『共同幻想論』、さらに一連のイメージ論などで論じられていくことになる。

4 原生的疎外とエスの連続性

『言美』では意識（人間的意識）の発生が、言語の成立と結び付けられ、言語の自己表出面の連続性が意識（人間的意識）の連続性へと結びつけられた。それらの現象の台座になっている心はどのように捉えられるのか。ここでも、私たちは連続性を見出すことが可能なのか。もちろん、意識（人間的意識）の連続性があれば、心的領域全体も変容を受けるから、連続性を保持することになる。だが、心的領域それ自体として連続性を考えることはできるのか。『心的』では心の総合的把握を問題としているが、ここでも心と人間的意識の関係、さらに心の発生といったことから根本的に問われなければならない。私たちは、通常「心」に対して、意識、自己意識、無意識、精神、理性、感情、自我などの概念を用いて踏み込もうとするが、これらの概念自体が、実は明瞭なわけではない。したがって、根本的に問おうとすれば、心の存在やそれを説明する概念を、最初から自明の前提として議論を進めるわけにはいかない。吉本は心的現象を大雑把に「わたしが〈心的〉というとき上層では〈意識〉そのものを意味するが、下層では情動やまつわりつく心的雰囲気をもふくんでいる」（71.09=13）と定義しているが、このように捉えた心の問題について、もつとも根本的な地点から考察をくわえたのはフロイトであった。吉本は、フロイトの問題意識について次のように書いている、「フロイドにあるもつとも原理的な問題意識は、類としての人間が、世代をつうじて〈永続〉的に生き

つづけるのに、種としての人間は、なぜ死ぬか、という問いにあった。この問いは貴重なものである。この問いは、類としての人間の心的内容は遺伝と心的な影響（親と子の）によって、世代をつうじて〈永続〉するの、個体としての心的内容はなぜ死ぬかという問いをはらんでいる」(71.09=21-2)。先にも見た通り、個と類の連続性をめぐることの問いは、マルクスにも共通している。吉本がフロイトやマルクスのどこに思想的な感銘を受けているかを示している。個体としての人間と類としての人間のあいだに連続性をつけられなければ、個人の問題は人類の問題とはならない。個人の問題は個人の問題とはならない。マルクスが「外側から」この連続性の道筋をつけたところは見てきたとおりだ。この問いに対してフロイトは内側から答えようとしているようにみえる。そして吉本がフロイトに最初に固執するのもここである。

フロイトの、この原理的な問いに対して、吉本は「もちろん理由は単純なことであり、生殖によって一対の男女から子が生まれ、子は青年期にいたるまで、親（またはその代理者）の庇護と影響のもとに生成し、やがて庇護を必要としなくなったとき、みずから一対の男または女として生殖し、子を産むということが繰返されるからである」(71.09=22)としている。このこと自体には何の疑問をさしはさむこともできない。だが、これは心的には何を意味するのか。さらに翻って、心的な領域とはなにか。言語に対する考察と同様に、吉本は心的な領域の発生から問題にしていく。吉本はフロイトのエスの概念に示唆を受けながら、原生的疎外という概念をつかって、この事態を説明する。

「まず、生命体（生物）はそれが高等であれ原生的であれ、ただ生命体であるという存在自体によって無機的自然にたいしてひとつの異和をなしている。この異和を仮に原生的疎外と呼んでおけば、生命体はアミーバから人間

にいたるまで、ただ生命体という理由で、原生的疎外の領域をもっており、したがってこの疎外の打消しとして存在している。この原生的疎外はフロイドの概念では生命衝動（雰囲気をも含めた広義の性衝動）であり、この疎外の打消しは無機的自然への復帰の衝動、いかえれば死の本能であるとかんがえられている。

このいずれの意味でも生命体は、外側を無機的自然に開き、内側を（身体）に開くひとつの混沌とした心的領域を形成している。たとえば、原生動物では、この心的領域は、心的というよりも、たんに外界への触知にともなう無定形な反謝運動にすぎないが、人間では心的領域といいうる不可触のあるひろがりをもった領域を形成している。フロイドが〈エス〉と名づけたものは、この原生的な疎外の心的内容であるとかんがえられる」（『1.09=23』）

原生的疎外の領域を提示したとき、全生物と心的な連続性のもとに人間がおかれることになる。また、無機的自然が先にあり、それに対して有機的自然が異和として存在するとすれば、有機的自然それ自体が無機的自然からの「疎外」であるということになる。（自然の自己疎外として有機的自然が措定される。）こうした弁証法的な認識では、自然のもとに無機的自然と有機的自然が関連づけられる（連続性をもって捉えられる）ことになり、（人間に即しているならば）自然の全体性のなかで人間が捉えられその意味が内在的に確定される道が開かれることになる。こうした視点のもとらす意味は大きい。

だが「原生的な疎外の心的内容」とされるエスとはなにか。フロイトはエスの存在を明らかだとしながらも、それについて多くを語っているわけではない——というより、語ることができなかつた。¹³それはただ「在る」としか云いようがないところがあるからだ。問題は「在る」ことの重要性だ。

「人間が存在するということ自体が、その存在にとって心的世界をあたえるという領域を考えざるをえないばあいには、〈エス〉を想定することはすでになにものかを意味している。この意味を实体としてとりだすことはできない。なぜならば、存在すること自体（の心的現象）だからである。時間—空間を考えることもできず、因果律も、可逆的なまた不可逆的な心的過程も想定することはできない。なぜなら存在すること自体の心的な反映であり、生命体が生命体であるという理由自体だからである」(71.09=26)

さらにエスにともなう時間と空間について次のように語る。「もし〈エス〉にともなう時間が、実体として想定されるようならば、ただ個体が存在する（いいかえれば個体の生誕と死）というばあいだけであるはずだが、このばあいでも空間は想定されない。個体の存在の心的な反映はどのような空間も残さないからである。つねに現在でありながら滞留することができない」(71.09=36)。エスは存在すること自体の心的反映なのだから、存在に寄り添うように、心的領域の台座であるかのように、存在する他ない。だから具体性をもたずに、「つねに現在でありながら滞留することができない」のである。

この引用文に続けて、エスにともなう時間の永続性について次のように語る。

「しかし、人間の存在は心的現象としての〈性〉が〈身体〉にあたえる反作用によって生理的な性行為をうながし、これが個体の死をこえて次の世代の〈身体〉に相続され、それはふたたび心的現象にかえるという迂回した路をとおって〈永続〉化されるとみてよい。この意味で〈エス〉にともなう幻想的時間は〈永続〉的なものである。

フロイドの〈エス〉は〈身体〉として断続的であり、幻想的な時間として〈永続〉的であるという理由で、ひとつの心的矛盾の現象としてのみ想定される」(71.09=26-7)。

心的領域の永続性に関して、フロイトは「心的現象としての〈性〉」という考え方をもって解決をあたえようとした。もちろん「心的現象としての〈性〉」は広義の生命衝動(リビドー)に属するものであり、生命それ自体の存在根拠である。心的現象としての〈性〉が身体の非連続性を媒介にしながら、永続していく仕組みを解明している。〈性〉の衝動は連続性への欲求であり、心的な永続性が個体としての人間をこえて、いかにして保障されるのかを、こうした内在的な論理に即して云いきったのを、私はこれまで見たことがない。

原生動物から脊椎動物まで、さらには人間まで進化していくとき、原生的疎外のどう変わっていくのか。それは何によって決定されるのか。吉本によれば、これに対するフロイトの回答は「心的な領域を徹底的に生物体としての〈身体〉へ還元することによってえられ」(71.09=33)ることになったとして、次のように語る。

「単純化をおそれなければ、フロイトは、人間が生物体として胎外に(つまり外界に)でるまでの一〇カ月余のあいだに、原生動物からもっとも高度な哺乳動物にいたる系統的な全進化の過程をすばやくとおるとかんがえた。つぎに、胎外にでた乳幼児から、青春期までにいたる過程で、人類史がはじまって以来、人間が体験してきた生物体と精神体としての全過程をとおるとかんがえた。生物体としての完成は、はじめの数年にほぼ完了するが、生物体と精神体との複合としての身体の完成は青春期までを必要とする。青春期にいたって、人間ははじめて生物体とし

て完成されるとともに、そのことによって〈身体〉と現実的環界の双方から疎外された原生的疎外の領域を自己分離し、確定することになる」(71.09=33)

確かに単純化されたモデルではあろうが、この連続性・永続性によって、心的にも、個体としての人間が類としての人間を含みこんでいること、逆に類としての人間も個体としての人間を含みこんでいることが明らかになっている。関係の全体性を心的な領域において明らかにすることになったのである。これはまた、個人の心的世界の形成の歴史と人類が経験してきた共同体の歴史が対応づけられることも示唆する。吉本やフロイトの立場では、心的領域は器質的なものに還元できず、それ自体として扱わなければならないが、¹⁴これを認めるならば、心の「異常」や「病的」な形態は、人類がかつて体験した段階に対応させることができるということにもなる。

以上の議論は、『心的』のほんの出発点にすぎない。ここから吉本は心的現象に分け入り、壮大な思想を展開する(そこにはフロイトへの批判も含まれる)¹⁵ことになるが、本稿ではそこには立ち入らず、言語に焦点を絞って、この問題がさらに心的な領域においてどのように拡大されていったかを見てみることにする。

5 言語以前

『言美』では言語の発生から解き起こしてその本質を明らかにし、その成果をつかって、文字で書かれた芸術作品を手がかりに文学理論の構築を試みた。逆にいえば、ここでは文字以前の言葉や「言語」以前の言語の世界は問題にされていない。文字以前、「言語」以前の世界はどのように考えられるべきか。どのような入射角があるのか。

① 一つは人類史の過程において、この期間を扱うことだ。人類史を顧みるとき、文字は云うまでもなく、言葉が言葉として成立するまでも膨大な時間を要しており、当然この期間を無であるかのように扱うことはできない。現在、私たちは様々な民族語、種族語をもっている（時代を遥かに下れば「国語」のように人為的に作り上げられたものもある）が、そうしたものに分かれる以前の言語（それが完全な言語とは云えないとしても）はどうなっていたのか、を考察することである。

② もう一つは、個体としての人間の発達史・成育史において、言語を獲得するまでの期間を考察することである。言語獲得する以前の、あるいは獲得しつつある乳胎児を見るとき、完全な言語をもっていないにもかかわらず、あきらかに母親（またはその代理）との間に何らかのコミュニケーション（内コミュニケーション）が成立していることがわかる。言葉以前の、完全な人間的意識が可能になっていない段階の世界は、格別の重要性をもたないとする向きもあろうが、内コミュニケーションの存在を考えると事態はそう単純にはならない。

吉本は①②のいずれについても『心的現象論本論』で論じているが、これまで見てきた個体としての人間と類としての人間との関連から考えれば、①②は別のことではなく対応し合っていると解すべきものである。また、吉本自身そのような取り扱いをしている。ここでは、特に②に焦点を絞って、吉本の言語論の拡張の様相を見てみたい。

文字以前、「言語」以前の段階は、言語とまったく関係がないと解釈すべきだろうか。否。喃語の段階で内コミュニケーションが成立しているとすれば、むしろ言語以前の「言語」過程として、言語に関連づけて考えるべきだろう。とすれば、吉本の言語論からすれば、自己表出と指示表出という二つの表出局面を、この言語以前の「言語」過程にどう関連づけるかが問題となる。こうした問題意識に対して、決定的に重要な示唆を与えたのが解剖学者・三木茂夫

の業績だった。

三木の思想に対する吉本の感応の仕方は、マルクス(場合によってはフロイト)に対する感応の仕方に似ている。つまり、三木の思想が始原(起源)を踏まえた一貫性からなる壮大な射程をもつという視点から評価されている。吉本は三木の基本的な発想について次のように述べている。「生物というのは、宇宙の写しなんだという考えが根本にあるんです。植物はそれをそのまま受け入れています、人間などは個体のリズムというか、自我というか、そういうものを持つとする、それも生物発展の段階なんだということです。宇宙はリズムと螺旋構造を基本にしていますが、生物がやってきたことは、この宇宙の写しとその変形だと、三木さんは云われています」(93.11a=176)。

三木が使っている方法は、先にも言及した「初期論的な方法」とでも云うべきものであり、原型的なもの、初期の枠組みを考え、「その内部の構造と、展開の方向と、反復の仕方の組み合わせとして、事象が膨らんでいく過程を位置づけ」ていく¹⁶。三木は、具体的には「性」と「食」の相を基本に据え、それがさまざまな条件を加味されたときに、どのように変わっていくかを明らかにしている。生物の最も初期の段階から高度な深化を遂げた人間まで、全生物を連続性のもとにおく視点を提示してみせた¹⁷。いわば「この著者(三木——註)にはふつうわたしたちが断層としてみている植物と動物と人間との構成のあいだに、進化の連続性の流れがみえて」おり、「なぜある有機体は植物になり、また別の有機体は動物になり、また人間になつていくのか、内臓や筋肉や神経の成り立ちや構造に即して、つながりや相違や対応性としてはつきりとつかまれて」(92.08=126) いる。さらに「環境としての宇宙のリズムと生物体の体内のリズムとが照応し、呼応する関係にあることまで認識の触手が及んでいる」(92.08=130) のである。三木は、人間を全生物との連続性において、さらには宇宙との連続性をもって捉えてみせた。生物は「地球誌的な生命

記憶」とでも云うべきものをもっており、たとえば人間は胎児の時期において、これまで生物が辿った全歴史過程を辿りかえす。母親の胎内で胎児は魚類の顔から、両生類の顔へ、さらに爬虫類の顔へ、最終的に人間の顔へと変貌をとげ、地球誌的な生命記憶を再現していくことを、『胎児の世界』で明らかにしている。¹⁸そうした連続性、関係の総体として理解していくのである。

マルクスは「外側から」この全体性・連続性・関係性について語って見せた。フロイトは「心的領域」について、その連続性を語って見せた。対して三木は、生物をその「身体性」において、その連続性を語って見せたのである。

この三木の考察は吉本思想の拡大にどのような影響を与えるのか。吉本は『言美』以降、人間のこころの分析として「心的現象論」へと向かったが、吉本によれば「こころ」とは何か、「その働きはどのような身体生理の働きとかわっているのか、またわたたくしたちが感覚作用とか知覚とか呼んでいるものとどこがちがうのか」(92.08=132)が不明であった。だが、三木はこの問題に関して示唆を与えたという。すなわち、

「この著者は内臓の発生と機能と動きを腸管系の植物神経に、感覚の作用を体壁系の動物神経に、はっきりと分けてむすびつけています。そして肺の呼吸作用が体壁系の筋肉や神経作用にむすびついていて側面をもつこと、また腸管系の入口である口腔と出口である肛門の両端は、体壁系の感覚にむすびついて脳の働きに依存しているが、その両端を除くと脳とのむすびつきはぼやけてしまい、ただ肉体の奥のほうで厚ぼったく、ずしりとした無明の情感や情念の動きにかかわっていることがわかります。この指摘と洞察は、とりわけわたしには眼から鱗がおちる気分でした。つまり、わたしがはじめて、長いあいだもやもや膜を隔てているようだった〈こころ〉とその働きがわ

かったとおもえたのです。」(92.08=132)

誰でも体験するところだが、頭では理解できても心が納得しないといったことが起こる。このとき、私たちは「頭」と「心」は別のもの、系統の違うものと漠然と考えているが、その根拠ははっきりしない。だが「内臓の発生と機能と動きを腸管系の植物神経に、感覚の作用を体壁系の動物神経」に結びつけられるとする三木の見解は、この「頭」と「心」の違いを考える際に、大きな手がかりを与える。とりわけ、自己表出と指示表出の概念を手ばなさずに言語論の拡張をめざす吉本には。

「〈ところ〉とわたしたちが呼んでいるものは内臓のうごきとむすびつくことを第一義としたあるひとつの表出です。また知覚と呼んでいるものは感覚器官や体壁系の筋肉や神経のうごきと、脳の回路にむすびついた表出とみなせばよいわけです。わたしはこの著者からその示唆をうけとったとき、いままです文字以後の表現理論として展開してきた自分の言語の理念が、言語以前の音声や音声以前の身体的な動きのところまで、拡張できる見とおしが得られました。もちろん内臓系の〈ところ〉のうごきはわたしの定義している自己表出の根源であり、体壁系の感覚器官のはたらきは指示表出の根源をつくっています」(92.08=132)

自己表出と指示表出が、それぞれ内臓系と体壁系に対応づけられるとされているが、言語の自己表出や指示表出を拡大して言語以前に適用されているわけではない。むしろ逆で、自己表出や指示表出の概念が、身体構造のなかに位

置づけられるということが重要なのだ。人間の初期（原型）に既に、自己表出や指示表出の構造があり、それが進化の過程で言語として表出されたということだ。いかにも言語的な認識がある。言語は人間に固有の高度な認識を可能にする。だが、言語に備わっている基本的な構造は、人間に備わっている基本的構造を引き延ばしたものであり、逆ではない。ここまできて、言語は人間の心的発生史のなかに位置づけられることになる。

内コミュニケーションの能力は、母親の胎内にいる受胎後五、六カ月のときから、一歳未満くらいの間に形成される。受胎後五、六カ月というのは、ちょうど胎児の感覚能力が整い始める時期であり、一歳頃には言語を覚え始める時期にあたっている。この期間、乳胎児にとって、母親（またはその代理）が環境のすべてであり、乳胎児はその圧倒的な影響のもとに心の核が形成されることになる。この「母と子の物語」がどのようなものかによって、そのひとの心の在り方も大きく左右される。心の異常や病気というものがありうるとすれば、その根源はこの「母と子の物語」の異常や病気に起因するとさえいいうる¹⁸。吉本は、こうした問題について細かく論じているが、その検討は稿を改めたい。

(1) 吉本の著作からの引用、該当箇所、等に関しては文中に略号、頁数の順に示した。略号は数字の最初の二桁が発表年（例えば69の場合は一九六九年）であり、次の二桁は発表月である。アルファベットは同月に二本以上の論文等がある場合の識別である。引用文献は以下の通り。本稿における引用文中の傍点、ゴチック等は、ことわりがないかぎり、すべて原著者のものである。尚、参考にしたが引用には至らなかつた論文についてもあげてある。

65.05 『言語にとって美とはなにかI』勁草書房（但し、本稿では『定本 言語にとって美とはなにかI』（角川書店、一九九〇年）を使った）

- 66.12 『カール・マルクス』（所収『吉本隆明全著作集一二』勁草書房、一九六九年）
- 71.09 『心的現象論序説』（所収『吉本隆明全著作集一〇』勁草書房、一九七三年）
- 72.05 『思想の基準をめぐって——いくつかの本質的な問題』（所収『どこに思想の基準をおくか』筑摩書房、一九七二年）
- 75.10 『フロイトおよびユングの人間把握の問題点について』（所収『知の岸辺へ』弓立社、一九七六年）
- 79.06 『障害者問題と心的現象論』（所収『心とは何か——心的現象論入門』弓立社、二〇〇二年）
- 85.10 『身体論をめぐって』（所収前掲『心とは何か』）
- 86.04 『受け身の精神病理について』（所収前掲『心とは何か』）
- 90.10 『ハイ・エディプス論』言叢社
- 92.02a 『異常の分散——母の物語』（所収前掲『心とは何か』）
- 92.02b 『言葉以前の心について』（所収前掲『心とは何か』）
- 92.08 『三木成夫について』（所収『心とは何か』）
- 92.09 『新・書物の解体学』メタローグ
- 93.04 『胎児という時間』
- 93.11A 『まじろから言葉へ』弘文堂、北山修との対談集。
- 93.11a 『三木成夫の方法と前古代言語論』（所収『新・死の位相学』春秋社、一九九七年）
- 99.03 『詩人・評論家・作家のための言語論』メタローグ
- 08.07 『心的現象論本論』文化科学高等研究院出版局
- 11.11 『完本 情況への発言』洋泉社
- 12.06 『すべてを引き受ける』という思想』光文社、茂木健一郎との対談集。

(2) たとえば、精神医学者宮本忠雄は、吉本の『心的現象論序説』について「奇怪な造語癖」と批判したが、この点について吉本は「どうしても、じぶんの原理的な考察の必要上、必要な概念がほしいところではかへ造語」していないと断言できる。

この先生が「奇怪な造語」といつている例を具体的に指摘してくれたら、必ず、それがなぜ必要であったか、それがだれの〈造語〉したもので概念を借りたか根拠を説明してあげると」(HITTING, 発言自体は一九七二年)と応えている。

(3) この部分が吉本氏私訳か出典があるのかは不明。三浦和男訳「経済学—哲学手稿」(所収『マルクス 経済学・哲学論集』河出書房、一九六七年)では一三九頁。

(4) マルクス(エンゲルス)「ドイツ・イデオロギー」(中野雄策訳、所収『マルクス 経済学・哲学論集』)二五二頁。

(5) 同前、二二一頁。

(6) マルクス「フオイエルバッハについての十一のテーゼ」(高島善哉・他訳、所収『マルクス 経済学・哲学論集』)一九六頁。

(7) 晩年の、茂木健一郎との対談での控え目な発言だが、これは吉本思想展開の最初から構想されていたことである。吉本の仕事すべてを証明している。

(8) 吉本の主著の一つとされる『共同幻想論』をとりあげてもいい。この著作は一般に国家(共同性の観念あるいは共同幻想としての国家)論の試みとして捉えられるが、数百年の時間の単位で論じられているわけではない。言語をとりあげたときも同じだが、国家の存在を自明であるとせずに、その起源を論じる。また、ここでは数十年という人類の歴史を踏まえて国家を位置づけようとする。同じことは、次章で触れるが、『心的現象論』においても事情は同じだ。

(9) 本章と次章は、拙稿「思想と言語——吉本隆明『言語にとって美とはなにか』の言語本質論を中心に」(所収『湘南工科大学紀要』第二六巻第一号、一九九二年三月)と重複する記述がある。とはいえ、本稿ではかなり abridge してあるので、併せてお読みいただければ幸いである。

(10) これは通常の言語学における言語の取り扱いとは異なる。言語学は既に出来上がった言語の体系の存在を自明の前提として、そこから出発する。言語と意識、さらには文化が密接な関係にあることが指摘されるにしても、そこでは、すでに存在する意識とすでに存在する言語とのあいだの関係が問われるだけだ。外面的な関係が主として問題になるだけで、内的な関係は度外視されてしまう。

(11) 後になって、自己表出以外に「自動表出」という表現もつかっている。自分の内部に感情の澱を堰き止めきれずに、自然

のうちに外化(疎外)されたということを強調すれば自動表出の方がよくそのニュアンスを伝えるともいえる。

(12) この〈含み〉は私たちが知らず知らずのうちにおもひ描いている像によってもたらされており、「像をうかべるとき、わたしたちは、この表現を単に意味としてではなく、価値としてたどっているのである」(65.05=110)とされている。「像」の問題は、その後最も大きな主題のひとつとなっていく。

(13) 吉本が引用している、フロイト自身の言葉を借りれば「それについて我々の知っている僅かなことは、夢の仕事と神経症の症状形成との研究によつて我々の経験したことでありまして、それについての大概のことは消極的性格をもつており、「自我」の対立者として記述され得るにすぎません」(71.09=24)。『続精神分析入門』(古沢平作訳、日本教文社、一九六九年)一〇一頁。

(14) 『心的現象論序説』の最初の部分で、心的領域が何かに還元することはできず、それ自体として扱わなければならないことを縷々論じている。拙稿「共同幻想論の振幅三——機能的論理批判」(所収『研究紀要』第八六号、二〇一三年九月、日本大学文理学部人文科学研究所)でも、この問題を扱っている。

(15) 吉本によれば、フロイトの理論が妥当するのは対幻想の領域(性を媒介とする関係領域)についてのみなのだが、フロイトはそこで得られた原理を共同幻想の領域まで無頓着に拡大してしまつたと批判をくわえている。『心的現象論序説』四八—九頁参照。

(16) こうした認識の仕方、方法論は「価値形態論におけるマルクス、国文学研究における折口信夫とおなじだ」(93.11a=175)と吉本は述べ、驚嘆している。

本章では字数の関係で三木茂夫の著作からの直接の引用を控え、吉本による要約をつかった。三木茂夫の思想の吉本による要約は、「三木成夫について」(92.08)の特に一一七—一二一頁だが、これはたいへんみごとなもので、本当はこの部分をすべて引用したいくらいだ。なお、この文章は三木成夫『海・呼吸・古代形象』(うぶすな書院、一九九二年)に付された「解説」を、後に「ですます調」に変えて『心とは何か』に収録したものである。三木の思想について、吉本は『心的現象論本論』四三〇—四四三頁でも論じている。

(17) だが、これはダーウィン流の進化論とはニュアンスが異なる。三木の場合は、人間に何らの特権的な地位を与えているわけではないし、否、先の吉本の引用にあるように（「生物がやってきたことは、この宇宙の写しとその変形だ」）、むしろ生物に対して宇宙を優位にしているのである。この点を拡大してしまえば、三木はエコロジストであり、反文明の立場に立つことになる。もちろん、陳腐な「倫理的自然主義」者であるはずがないにしても。

(18) 三木茂夫『胎児の世界——人類の生命記憶』（中公新書、一九八三年）。本章の、吉本の要約は、この著作をもとにしていく。

(19) たとえば次のように述べている。「人間の心の異常さとか病気とかいうものは、その人の身体器官の問題でいえば、その人の植物性の神経器官あるいは内臓器官の神経的な作用と、それから感覚器官の神経的な作用とのあいだに、何らかの意味でずれがあったり、わだかまりがあったり、それからこのばあいは並行関係ですけど、並行関係があったりというのは、その両者の境目のところで、何らかの意味の正常でない要素が起こったりあったりすれば、それは心の異常とか心の病気とかの一つの大雑把な根拠になりうるんじゃないかとおもわれるのです」（92.02p=98-9）。