季刊

思想と現代

唯物論研究協会編集

1987

8号

大特集●性（セックス）——欲望と制度

《対談》男と女の性的状況……中山千夏／佐藤和夫
〈男たちへのラブレター〉……谷川道子
アメリカの「夢」——雑婚と性……荒このみ
性をめぐる法と道徳と自己決定権……星野澄子
性の政治学……杉田聡
フロイトにおける性……坂野登
エッセー〈性・快楽・唯物論〉
快楽のうさんくささ、および、哀れなオナンのこと……秋間実／——支配から承認へ……石川伊織
／どの世代もいい性を……小松みゆき／セックスのためのセックス……細川真佐人／性について語れと悩まされて……松井正樹／『万葉集』の性と現代……義江明子／架空おしゃべり♀3対♂1
「選ぶ」……米原万里

白石書店

大月書店 東京都京京区本郷2-11-9
電話03(813)4651〈代表〉

時代に立向かうとは何か　生きるとは何か

ヘーゲル 伝記と学説

ビーダーマン著／尼寺義弘訳

二〇世紀の思想に今なお大きな影響を与えるヘーゲル哲学は、その難解さの裏に転換期にある時代の精神をじつに生きいきと脈うたせている。ヘーゲル哲学の中から進歩的な核心を丹念に掘りおこし、生きるとは何かを深く確信させてくれる。A5判・2500円

歴史家がえがく宗教の社会史

イギリス宗教史

浜林正夫著　ヨーロッパの歴史と文化は、宗教を抜きにして理解できない。本書は、社会経済的背景の中に宗教を見事に捉えた労作。A5判・3000円

社会的性格とその意味を考える

コンピュータ科学と社会科学

石沢篤郎著　コンピュタリゼーション解明の核をなすソフトウエア論などの理論的検討を通して、社会科学との共同の方向をさぐる。46判・2000円

白石書店 東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(291)7601振替東京2-16824

戦後思想の再検討

東京唯物論研究会編

民衆の側からの戦後思想を総括、再検討し、歴史的岐路に立つ現代日本の指針を探る。

人間と文化篇

定価二五〇〇円 〒250

思想の戦後史をどうとらえるか——高田求／論理学論争について——仲本章夫／戦後思想の人間論——吉田正岳／文化運動と高度経済成長——佐藤和夫／戦後思想の方法と文学——山根献

政治と社会篇

定価二四〇〇円 〒250

戦後四〇年の思想——芝田進午／大衆社会論争——後藤道夫／戦後民主主義の現在——吉崎祥司／「脱産業化社会」の夢と現実——石井伸男／批判的視角からみた技術の論理——鳥居廣

季刊 思想と現代 1987年3月 第8号

唯物論研究協会編集 白石書店

目 次

大特集 性（セツクス）——欲望と制度

《対談》男と女の性的状況……中山千夏 VS. 佐藤和夫 3

エッセー〈性・快楽・唯物論〉

「快楽」のうさんくささ，および，哀れなオナンのこと……秋間 実 27

性——支配から承認へ……石川 伊織 36

どの世代もいい性を……小松みゆき 40

セックスのためのセックス……細川真佐人 44

性について語れと悩まされて……松井 正樹 48

『万葉集』の性と現代……義江 明子 53

架空おしゃべり3♀対1♂「選ぶ」……米原 万里 57

〈男たちへのラブレター〉……谷川 道子 62
——シェン・テとシュイ・タのはざまで——

アメリカの「夢」——雑婚と性……荒 このみ 74

性をめぐる法と道徳と自己決定権……星野 澄子 87

性の政治学……杉田 聡 104
——I・イリーチのバナキュラー・ジェンダー論——

フロイトにおける性……坂野 登 124
——夢分析を通してみる小児性欲動の存在——

文化時評

1＋1＝1（『ノスタルジア』考）……岩尾龍太郎 137

ぶっく・えんど

子ども・発達・教育を見直す……池谷 壽夫 146

現代における共同生活の欲求について……幸津 国生 150
——「いじめ」から「やさしさ」へ——

書 評

東京唯物論研究会編『戦後思想の再検討』……吉田 千秋 166
「人間と文化篇」「政治と社会篇」

岩崎允胤，鯵坂真編著『西洋哲学史概説』……中河 豊 167

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

特集●性——欲望と制度

「性（セックス）——欲望と制度」特集にあたって

性の問題に他人なんかけっして入りこんでほしくない。それなのに、性ほど人びとの噂になり、注視されるものは少ない。性の空間に政治の論理は入りこみうるものだろうか。性の差別と抑圧は、政治のそれとどうかかわっているのか。

よりよい男と女の関係、よりよい共同社会のためにも一緒に考えてみませんか？

（編集部）

大特集■性（セックス）——欲望と制度

〈対談〉

男と女の性的状況

中山千夏
（作家）

佐藤和夫
（千葉大学・哲学）

男と女の今

佐藤　ぼくは女性の問題を考えるようになって、千葉大で〝女性を考える〟という総合課目をやっているのですが、学生の比は、六対四ぐらいで女性のほうが多いですね。一部では男を糾弾する会だという陰口もあるのですが。（笑い）

ところで、これは深刻な問題なのですが、今の女子学生は、大学を卒業するまで男女差別を感じない子が多いんですよね。

中山　ええ、そうだと思います。

佐藤　だから研究者たちも、この学生たちに話してもムダだといっています。一度結婚に幻滅して子どもでも生まれてからでないと、どうにも手におえないと。

中山　学校でも女の子のほうが強いですものね。私自身、高校は女子校だったんですが、小学校中学校は共学でしょう。男の子なんて目じゃないと。（笑い）それに学校では男女平等だと教えてくれる訳でしょ。おまけに芸能界は、差別がないんですよ。細かくみれば企業と同じですけど、役者の世界は男優も女優も必要で、下手なら男優でもだめな訳で、実力

の世界なんです。楽屋では多少年功序列などあっても表に出る所は差別が全然ないので、すごく生意気に育っちゃった。それが普通だったから。だから男に遠慮するとか、大人に遠慮するとかなくて。実生活や楽屋は、むろん実社会につながるけれど、舞台の方がウエイトが大きいでしょ。相手が年上だろうが男であろうが、人は対等だ、という感じで育ってしまった。ところが、そこを出てだんだん社会が広がるにしたがって、コツンとやられる訳です。（笑い）

佐藤　中山さんが男と女の問題を真剣に考えはじめたのはいつごろなんですか。

中山　だいたい結婚してからですね、やはり。（笑い）私はひとりっこで母と祖母がいてそして父という女系家族。それに学校とか職場がそんな感じだったので、女の問題を意識し始めたのはすごく遅いんです。でも今思いかえすと母に〝女の子なんだから〟行儀良くしなさいなんていわれると頭にきて〝人間だから〟と言い直してくれ、と抗議したりして……差別なんか感じないで育ったつもりでも結構つっぱってて、女の子であることがいやだったりしたんですね、実際。それを意識してとらえ返したのは二十歳すぎてからです。

佐藤　大学の世界では、学生は女性のほうが何かにつけて優位にたっているのを感じるのですが、教師の側では極端に女性が差別されています。たとえば、千葉大の教養部で教員が百数十人中女性は七人です。能力だけをみれば男性より有能な人もたくさんいるのですが……。

中山　国会議員よりは率が高いですね。（笑い）七百人くらいの中に女性議員は二十人もいないですね。

佐藤　大学で成績がいいのは女子学生のほうなんですよね。今の世の中ではやる気になると伸びるという点では男のほうが可能性が高い人が多くいますが、これは男には集中できる時間が与えられるからだと思いますね。女の場合、いつも他のことや人間に関心を保っていることを要求されて、それだけに集中することができにくい構造になっているのではないかと思いますね。

編集部　あと将来の夢につながっていかないということがいえると思います。いくらがんばっても、夢につながらないとなると——。

中山　勉強ができてもモテるわけじゃないですものねえ。

競争社会の男と女

佐藤　ぼくは女の人が大好きで、自分で先天的女症だなどと名付けているくらいなんです。それにくらべると男の人はあまり好きではないのですが、その理由を考えてみると、今の発言に関係しているように思います。現在の社会的条件では、女性が自分の地位や権力を得ることに執着をもっていて、他の人間との関係も、しばしば、その視点からみる、ということから自由な人が割合に多いと思うんです。男性の場合、初めて会った人にたいして、何気ないところで、あいつはおれより上か下かという目でみるというような傾向がよくあるんです。

中山　私もはじめは気がつかなくて、男も女と同じだと思っていたんです。二十歳ごろから、男は女と違うと感じまして、観察を重ねていろいろ見つけたんですが、男の人同士会うとどちらが地位が高いとか収入が上だとか……女の子つれてたらどっちの女がいい女かとか。（笑い）そう考えるのね。

佐藤　残念なことに女の人の中でも、亭主の出世を通してとか、子どもの進学とかに、そうした傾向を代理させることがあることも指摘せざるをえません。

中山　そうですね。今まで立場上、女はそういう思考を持たなかっただけで、これからどんどん増えるんじゃないですか。

佐藤　ぼくが女の人を好きなのは戦争がきらいだからといったことがあります。すると、何をいうんだ、サッチャーをみろ、といわれたことがあるんです。（笑い）女の人がいうからぼくも反論できなくて困りました。

中山　本当、そうなんですよ。私たちも、女はすばらしい、というのを強調して、七十年の始めごろからやってきました。そう言わないとはずみがつかなかったから、最初はあれで良かった、と思います。でも実は、男も女も同じでしょう。環境や条件が同じになればなるほど、男の悪いところが女に出てくると思います。

政治と性

佐藤　今日、ぜひとも伺いたかったことに、政治と性の関係があります。歴史的に見ると、長い間、男たちは、政治という公共的な場所に自分のアイデンティティを見いだしてきたわけです。しばしば、男たちは、私的空間をつまらないも

の、考えるに値しないものと考え、したがって、男と女の性の関係を人間の根本問題と考えることは少なく、政治的な空間がよければ、他は大したことじゃないといった考えが強かったと思います。

それとは逆に女達はプライベートな空間に生き、政治などに興味をもたないのが当たり前といったような文化があったわけですが、そこにある問題について考えてみたいのです。中山さんは、政治のことも、性的なことも発言されていらっしゃいますが、実際に六年間国会議員をされてパブリックな空間の正体というものをご覧になっているわけですよね。それで、そのパブリックな空間と、プライヴェートな性的空間とのからみみたいな部分についてお話ししていただきたいんですが。歴史的には、政治的に一番革新的な者がしばしば性的に極めて保守的だというのは珍しくないですが、それはどうしておこるのかということの御意見を伺いたいのです。

それと、性別役割分業の克服という点で、今は男が主夫となったりして、いわゆるプライヴェートな空間へ広がっていく傾向に比べ、女が、パブリックな空間へ広がっていく傾向のほうが速いと思うのです。そんな中で、戦争が嫌いだ、蹴落し競争はイヤだという女性のよさみたいなものをどれだけ維持していけるものかと思うわけです。つまり、古代から政治の第一条件は個人を捨てて公のために命がけでやることが、絶対的な理念ですよね。

中山　政治だけじゃなくて、仕事は何でもそうだと思うんですけど。男の人と同じように寝食を忘れてみたいにしながら、なおかつ女的な価値が残っていくかどうか、むずかしいと思うんです。政治に関わってきて感じることは、政治ってハードなんですね。会社なんかよりモーレツなので、女的な原理でやっていきたいのに、それでやっていると間にあわない、負けちゃうとすごくシビアな状況があるんです。ましてや政治は〝勝たなきゃどうにもならない〟という男原理が、がんとしてあるんでしょう。だから、そのなかで勝とうとすると、現状では、どんどんその男原理に引っぱられちゃう。ただそれに気づきはじめた女性が少しずつ増えているのが救いですけど。

佐藤　となると、政治的に革新的な人びとが、しばしば、性にかんしてはきわめて保守的だというのは、政治の論理が性を抑圧せざるをえない面をもっているということでしょうか。少なくとも、政治の論理と、男女の愛や性の論理とが調和していくようには、現代社会では動いていないということ

ですね。実際の選挙なんかでもそういう部分がでてくるんですか。

中山　私なんかは独身だからまだ楽ですけど、女の人が立候補するのは大変なんです。政党なんかにいて特に田舎からだと、いくら亭主が理解して協力してくれていても、「あの女は家庭を犠牲にして政治に狂っている」というのが、敵方から攻撃として通っちゃうという世の中なんですよね。それにとても不当だと思うのは、政治家ほど、女性関係で好き勝手にやっている連中はいない。権力があって金もあるわけだから、そりゃ、発展するわけです。新聞記者なんかもみーんな知ってるんですが、黙ってる。そしてフォーカスされるのは、山東昭子さんであり、私であり、この間は土井たか子さんも週刊誌でやられたとか聞きますけど、つまりは女です。政治のなかでは、女はセックスの部分でやっつけるというのが色濃く残っていますよ。

佐藤　それに関連することで、保守系の連中がどんなに悪いことをしても国民は比較的無関心ないし寛容なのに、革新系に対しては、性的なことにシビアに反応されてスキャンダル扱いされる傾向があるというのを、新聞などでみたんですが。

中山　あれは、昔の共産党の活動家は女性関係が非常に乱脈であるっていわれたのが尾をひいているんじゃないかしら。私も母からよくきかされた覚えがあるし。

佐藤　ハウスキーパー問題ですね。

中山　連合赤軍までずっと続いてるんですね、そういう世間の感覚が。革新側がやることは、性的問題にしても、今の体制を壊すことにちがいないという感じがあるんじゃないですか。

佐藤　その場合、革新側というのは、今の体制を変革しようとしているわけですよね。にもかかわらず、性的な関係を壊すことに対してもっと危険だという感覚なんですか。

中山　あるんでしょうね。性の部分ていうのは玉手箱みたいなもんだから、ひっかきまわされたくないんじゃないかしら。私、重信房子さんと話した時、一つ話題としてそのことをだしたんだけど、女が政治をやるとすぐ下半身のことでやっつけるという風潮が濃厚だけども、では、それに対して革新側が新しい男女関係ってものを打ちだしたかというとそうじゃない。だから、性的に変なことはやってないと否定して受身でいるだけじゃなくて、攻撃にうってでなければならないんじゃないかって、そんな話をしたのですが。

佐藤　なかなか複雑な問題かもしれませんね。というのは、ぼくたちには、たしかに、国家や権力に、自分たちのベッドの上のことにまでは干渉してほしくないという当たり前の感性があるわけですね。実際、世の中には、一夫一婦制が本当に欲求にかなっている人もいればも次々と相手を変えないと満足しない人もいます。サド・マゾやホモの人だって、人がどう説明しようと、当人たちに強い欲望があるのに、それを外から禁止したり、抑圧したりしたら彼らはたまりませんね。酒やタバコは有害だから、禁止しろといわれたって、好きな人からすれば、そんな形でやられたってやめられるものじゃない。

その意味では、民衆は、政治や公共の空間で、性のあり方が何らかの形で指図されたりすることへの本能的な嫌悪感をもっているのかもしれません。それが、革新的な政治運動をしている人びとへの性的に厳しい見方をする原因かもしれません。

ただし、それじゃ放っておけばよいかというと、それでは、性関係は一番変らないままで、民衆がお互い同士でいじめあい、規制しあうという困った状態が続いてしまうことになりますね。そこに難しさがあります。

政治と性にかかわる態度決定では、歴史上の事件をみても二つの対極的な傾向があります。まず、政治が性にプラスに働かない例でいうと、三池闘争の時、労働組合の男たちが、会議が終わった後、飲み屋にいき、そこで、女を抱くというんですが、売春婦だけでなく、仲居さんの目にとまったのを抱こうとするんです。それに対して仲居さんが怒りをぶちまけて、みんなのために戦っているのに、私が女だから抱かせろとは何だと怒っているのが報告されています。それに近いものでは、秩父事件という百年前の自由民権運動の頂点に立つ闘争があったんですが、明日県知事に交渉にいくという晩、みんなで遊郭へ行くんですよ。

中山　それがやりたくてやってたりして……（笑い）

佐藤　今度は政治と性の新しい傾向を示す例でいいましょう。イタリア共産党で、誰か幹部が、離婚だったか何かあまりカトリックの宗教上望ましくないことをしていた人がいて、その人が幹部になろうという選挙の時、その人の女性関係に問題があるといって非難する人がいたんですって。するとある人がすっと立ちあがって、「じゃあ、お聞きしますが、ここにいる人の中で、妻以外の人を抱いてみたいと思ったり、抱いたりということのない人、手を上げて下さい」といったということです。そしてそれ以来、政治の空間の中

で、男女関係に関することを一切とりのぞいたそうです。それはイタリアのすばらしいところだと思うんです。

中山　アメリカなんかシビアですものね。でもイタリアってキリスト教の国でしょ。それにしては画期的。

佐藤　イタリアはキリスト教でもカトリックですから。日本はプロテスタントから入ってるのでキリスト教への誤解がありますが、カトリックというのは面白い文化ですよ。チェコのプラハには、司祭が女の人のスカートをめくっている彫刻があるんですよ。（笑い）ところが、日本の文化では逆立ちしても坊さんがスカートまくりをしている場面が彫刻にはなりませんね。かんざし買うぐらいのことです。

中山　イタリアの古い艶笑話には坊さんが必ずでてくるものね。

佐藤　一番いい社会というのは、結局、性については、完全にプライヴェートなものとみなして、お互いに、そのことを公共的な空間にもちださないルールができている所なのかもしれません。

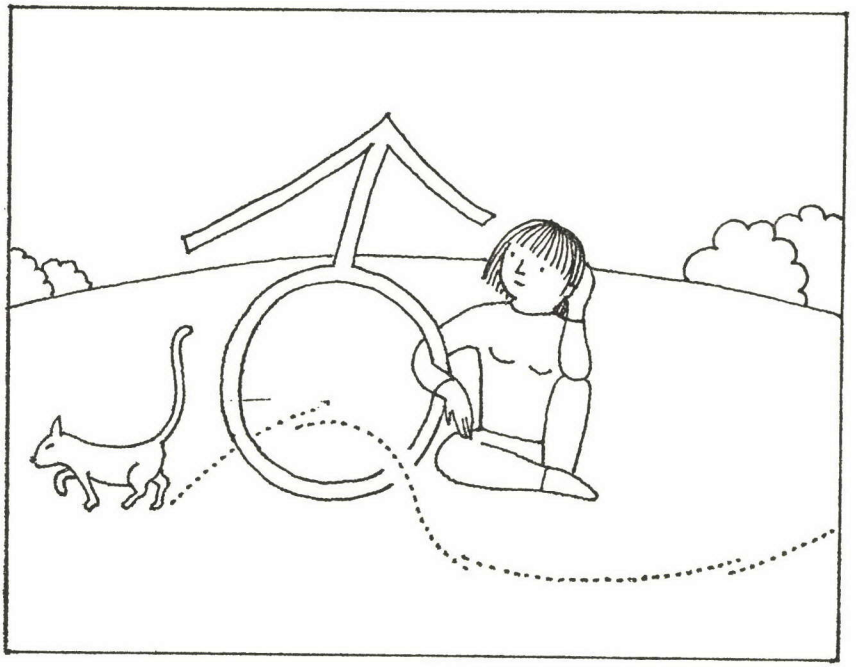
しかし、それだけでは、性はふたたび密室に閉じこめられるだけで、旧態依然たるものになってしまうわけですね。ぼくとしては、人びとが、お互いを傷つけあうことなく、性を語りあえるようになることが必要ではないかと思うのです。

性を語ることばと女性原理（反弁証法？）

佐藤　その点で注意を向けたい問題は、たまたま今まで性について語る言語をあまり発見していなかったからなのかということなんです。

中山さんの『男たちよ！』の中で、吉武輝子さんたち二人が、中絶について語っていますが、普通、強姦されるという経験をした人にたいしてああいう形では質問ができないですよね。それで、性がなぜ語りづらいかと考えると、たとえ、問題を客観的に語っても、きっとあいつは実生活でもそうしていると思われるというむづかしさがあると思うんです。例えば、ぼくが、男と女はたとえ心から愛しあっていなくても同意さえすれば寝てもいいんじゃないか、といったとすると、ぼくがそうしている、とまわりはそう思う。中絶に関してもそうでしょう。そのために警戒心が働くんだと思います。

しかし、中絶に関しては、こういう議論の仕方もできると思っています。ある研究によれば、成功率九五％の避妊具を使って必ず避妊をし、人口を現在の状態に保とうとすると、二〇



人に九・六人は一生に一回は中絶をしなければならない――つまり二人に一人と考えていいと思うんですが――という事実があります。これは『文化としての妊娠中絶』（勁草書房）という本にあったんですが、実際多くの人が中絶をしているにもかかわらず、した人ですら中絶はいけないと。そこで、中絶の問題についておまえは中絶したかと問うとたいていの人は語りにくいわけです。しかし、そこに居あわせた人たちに向かって、あなた方のうちだれでも二人のうち一人が中絶をせざるをえないのだということを指摘して問題を公共的空間にもっていくのです。自分がどうというのではなく、このだれもがぶつかる可能性をもつ中絶を許すべきかどうか、権利として認めさせるかどうかということを、客観的な空間で問題にしなければならないし、実際にも語れるのではないかと思うんです。そういう意味で、客観的・公共的に性について語る空間というのがまだできていないんじゃないかと。

ちょうど政治についてもストレートに意見をいいあうとケンカになる場合があるけれど、ある独特の空間ではうまくできるかもしれないと思うんです。

中山さんと田辺聖子さんとの往復書簡を読んでたいへん感心したんですが、女の人は、ストレートにNOといわないん

ですよね。かなり積極的に発言する人でも、「こういう場合はどうかしら」というように、相手と直接ぶつかるのではなくて、何か問題が発展できるようにと話す。そういうものは、もっと他の、政治の空間などにも利用できると思うんですけど。政治と性というのは、利害が一番深刻だから、語る訓練がなされていないということなんでしょうか。

中山　今のお話をきいてなるほどと思ったんですが、私も男性に指摘されて気づいたんですけど、話しをしている時、まず、「なるほど、そうですね。」と答えた後、「でもね、」と反論しているんですよね。でも男の人のを聞いていると、「きみ、違うよ、それは—」といきなり反対するんです。私なんかは、ちょっとこわくて口がだせない感じがする。すごい激論をしているから、これでこの二人の仲は終わりかと思ってると、帰りに肩なんか叩き合ったりして。（笑い）でも、女の人同士だって、けっこう激論するんですよ。

佐藤　えっ、そうなんですか。

中山　だからね、そういう話し方はやはり恐れからでたものなんですよ。男は、女に言葉でやりこめられるのを一番きらうんです。だから、男を感情的にさせないよう、作戦をたてるわけです。女同士でも、あまり親しくない人とであれば、そうします。議論なのだから何でも正しいことをいう、というんではなく、相手をおこらせないようにもっていくという、いわば保身の術ですよね。

編集部　ぼくもそういう傾向があるといわれるんですよ。おまえはずるいって。（笑い）

佐藤　哲学で「弁証法」といわれる言葉の元来の意味は対話ということですが、この対話っていうのは、相手の述べたことと反対のことをいうあるいは、否定するというものですが、さきほどの女性の例のように、Aだ、といった時、Aじゃない、というのではなく、「こういうのはどうですか。」と別の可能性をいうのは、相手のいったことをまるごと否定するのではなく、しかも新しい展開が考えられるということになりますよね。だいたい、弁証法というのは、一方がAを主張すると、相手がAを否定していくということから進んでいきますね。ところが、Aに対してｎｏｎ—Aを主張することと、BやC、Dといったものを提示することとは同じではないんですね。ヘーゲルなんかが、歴史を全体としてとらえることができるような考えをもったのも、この点にかかわっていると思うのです。

中山　そうですね。それは自分のいったことを検証すること

にもなりますよね。

佐藤　これはヨーロッパ的なものと違って面白い原理だと思うんですよね。日本的集団主義というのは、普通は、異論を封じこめるということで注目されますが、別の意味で、直接ストレートにぶつけるのではなく、婉曲にもっていく中で、最終的には、ある種の統一をとろうという、知恵みたいなものが働いていると思うのですが。ところが、たとえば、マルクスやレーニンの文章や発言を見ていると、もう、これは、相手の議論をやっつけるためなら、どんな打撃的なことばも許されるという感じです。

中山　ある種の女性原理みたいなものかもしれないですね。私は、革自連とウーマン・リヴの運動と両方経験しましたけど、革自連は、ほとんど男ばっかり、片方は、女ばっかりで、その差をずいぶん感じました。革自連は、ピラミッド型でなく、皆平場で、かなり女性原理の集まりでしたけど、それでもいざ会議というと、議題があって、議長が決まってというふうに私からみると男性的だと感じる進み方が出てくる。声が大きい方が勝ちみたいなところもあって……。女性の方はまた違って、皆が車座になって勝手なことをいってるし、誰が議長だかわかんないし、あからさまな反対はないけど、ちょっとずれた反対がでてこりゃもう枝葉の話は多いし、あからさまな反対意見は無いけど、どうも今日はまとまらないな、と思っていると、いつのまにか、ひとつの意見に収斂していくんですよね。時間がかかってすごい能率わるいの。

佐藤　今きいたので思いだしたんですけど、宮本常一さんの『忘れられた日本人』という本の中でそっくりのものを紹介してありましたね。村で話しあいがなされる時は、今と同じような感じですすめられるんです。だれかから、一つの議題がでると、少し、それについて議論が行なわれ、さまざま関連した話がでる。ところが、まもなく話題が他の事項に移っていく。そして、しばらくすると、また、もとのテーマに戻ってきて、別の視点から、問題が語られる。こういったことが、何回もくりかえされるというのです。非常に手間のかかるゆっくりした進行なんですが、こうやると、むずかしい話も三日くらいでたいていのものは、合意ができてしまうのです。長い時間かけて、直接の衝突を避ける議論をして、ある程度意見がいいつくされるとあまり反対する者がいなくなるんですよね。その上、宮本さんによれば、彼らは、話しといっても理屈をいうのではない。一つの事柄について自分の知っているかぎりの関係ある事例をあげるという形で、「話に花

をさかせる」らしいのです。これは民衆の合意形成の過程としてとても興味深いものだと思います。

セックスと制度

佐藤　もともとセックスというのは二人だけの世界のものであるのに、なんで制度があんなに関与するのか、という問題について、支配層が望んでいるからだという解釈も一つありますが、もう一方ではどこかでそれをうけいれる構造が民衆の側にあるのかなという問題に関心があるんですが。

例えば、フォーカスやフライデーのように他人の生活をのぞきたがる、みたいなことがあります。法律事務所に勤めている友人によれば、周囲がその夫婦の不仲、夫に愛人がいるということをみなが知っているにもかかわらず、夫にメンツがあって離婚できないという状況があるそうなんです。

中山　だから、結婚というのは、あまりセックスには関係がなくて、制度なんですよ。制度であるということは公のものだから、他人の目というものがあるんですよ。私も紙切れ一枚だと思っていたんですが、しばらくして、これははめられたなと気づいた。（笑い）制度である以上、二人だけの関係では成り立ってゆかないんですね。ただ、まわりが皆知っていて結婚でなく同棲であるとなれば、もっと性的な関係でみられますけど。

佐藤　性っていうのは、一方では二人だけの世界であるわけなんですが、一方では皆に認めてもらいたいという構造があるというのがひとつの特質だと思います。あともう一つは、人間の気持ちというのはうつろいやすい面をもっていますよね。性的な関係では、互いが一番リラックスした状態だと思うんですが、逆にいえば、いつどうなるかわからないといった側面があるんですよね。そこに外側から積極的な枠組みを与えたがっているんじゃないかと考えさせられるんです。

さらに広がった問題でいえば、政治というのは、決着をつけるものですよね。そこでは、今日は私、彼と寝たいから国会休ませていただきます、とはいえないわけですよね。（笑い）そうすると、ある時間、自分たちを制度の中に組みこむことによってバランスをとるという構造があるんじゃないかと。つまり、性的なプライベートなものをもちこむ場所を最初から確定したがるところがあって、いつでもしたい時にするということにはしないようにしているんじゃないでしょうか。

中山　そうですね、結局、セックスの場というのは、あまり

にも自由奔放な場でしょ。だから権力も入りこめない部分なわけですよね。ベッドの上の勝負は、金や名誉だけではだめで、そんなものを越えた何かがなくちゃだめなんですよね。そんなものは権力の手におえないんですよね。それに個人にとっても、それを生活の主たる関心、基本にしてしまったら、収拾がつかなくなってしまうでしょう。

佐藤　ただ、ポルノを解禁にしたからといって、めちゃくちゃにならないのと同じで、性についても全く解放されてしまえば、そんなにひどくならないんじゃないか、バランスをとれるんじゃないかという気もするんですよ。

中山　だから、外からの規制がなくても、自分たちでバランスがとれるように成長すれば、うまくできると思います。恋愛したら、みせびらかしたいとか誰かに話したいとか、一緒の服をきて歩きたいとか、そういうのは、人間本来の欲求というよりは非常に未熟な欲求だと思うんですね。逆に、ポルノを解禁しても平気になるっていうのは、皆ながセックスの中で大人になるっていうことだと思うんです。現状ではセックスについて、あんまり大人になる機会がないんじゃないですか。

佐藤　その点では、性の問題というのは、いくつかの難しい

性格をもっていますね。何よりも、性意識の成熟という点で、なかなか、その条件ができにくいのです。まず、セックスというのは、人間においては、隠されたものとして存在しています。となりの家庭がどんな家庭かということを知ることがなかなかできない以上に、となりの夫婦の性関係を知ることはできません。そこで、夫婦や恋人同士の間にどんな困難や矛盾があっても、それはふつう秘め事にされてしまって、皆の共通の話題になりにくいですね。話題になる時は、フォーカス、フライデー的なのぞき見的な興味か、猥談としてということになってしまいますね。

もう一つは、先ほどものべたことですが、やはり、そのために、性の問題を共通に語りあえるようなことばが形成されていないという困難がありますね。

私の最近の経験でいえば、女性解放に非常に熱心な方に、性について書いてくださいと頼むと、少なからぬ人が断ってくるのです。そんなことは書けないというんですが、社会的な差別や家父長制などについては一生懸命な方たちなんです。しかし差別感というのが、ベッドの上では全然なくて。(笑い) 公共的空間で自分の地位が与えられていないことへの怨念にすぎないということになってしまうのではないか

と。これは面白い問題だと思うんです。

中山　それは男の人と表裏一体になっていて、男の人が、表と裏と使い分ける癖があって、それが女の人にもでてきてるんでしょうね。私は考え方がかわってるのかもしれないけれど、例えば、推理小説なんか読んでいて、二晩縛られていた、という場面がでてくると、この人は、トイレどうしたんだろうか、なんてことが気になってしまうんです。それと同じで、結婚の話がでてきても、セックスの場面ははぶいてありますよね。それで、そこがないと、どうしても最後の巻が解けないというようなことがあって、漱石なんかを読んでも彼は妻との関係を実によく考えたんだけど、そこはないんですよね。

佐藤　人間の文化というのは、かなり根深いところまで性や生理的欲求の問題を、それ以外の生活文化や政治と切り離す傾向をもっているみたいですね。

私は、よく、女性に対して、本当に男たちを変えようと思うなら、政治などの公的空間での闘いも大事だが、男と女が一番むつみあっている時間であるベッドのなかで、男を口説かないとダメだというのです。ところが、現実はとても困難が多いですね。

河野美代子さんという産婦人科医が書いた、『さらば悲しみの性』というおもしろい本の中で、六回も同じ男に中絶させられる十八歳の女性の例があります。その彼女になんで同じ男にこんなに中絶をさせられても、その男とつきあうのかっていったら、「やさしいから」というんです。これはすごい深刻です。ひどく差別と抑圧をはらんでいるものでも性関係ではごまかされちゃうんですかね。

中山　ヒモってたいていやさしいんですって、（笑い）とにかくヒモの条件はやさしいってことなんですって。全体でみればひどい人間でも性関係の中でやさしい。セックスがうまいとかいう次元じゃなくて、女の子に対して日々の細かな思いやりがあったりするわけですよ。

佐藤　ある意味じゃ女の人をだますのは簡単で、ちょっと表面的にやさしくすればいいんでしょう。

中山　それで女はずっとやられてきたんですよ。

性と国家

佐藤　人間の歴史をみていると、政治的・公共的で、宗教的、祝祭的な領域が男の空間としてあります。これに対し、

ほとんど、歴史の中で登場しないのが、性的もしくは家族的な原理みたいなものであって、これを絶対的に分けずあいまいにした文化というのはほとんど考えられないんじゃないかと思うんです。政治と性ないしは家族的なものが融合するということは、人類史はじまって以来の営みになるんじゃないかと。これをやったら今までの概念を全部変えてしまうということになるんじゃないかと。

中山　そうですね。国家のあり方から変わるんじゃないですか。少なくとも、今みたいな国家ではあり得ない。そうなったら面白いですね。

佐藤　プラトンの国家論には、ひたすら私的なものを排除していくという論理がつらぬかれているんです。男女関係についてでも、男が政治に適していて女が適していないなんて言い方はしない。それをいうなら、はげの男は政治に適してなくて、髪の長い男が適しているというのと同じじゃないかと。これはすばらしい論理でしょ。だから有能な女は政治に参加すればいい。しかし、政治に参加する人たちは絶対的条件として、女を共有し、子どもも共有する。でないと私情が入って、国家全体の利害のために生きるという崇高な理想がゆがめられてしまうんだという、徹底した論理で構成されているんです。ある意味じゃ西欧社会の原理みたいなところをよくみていると思うんです。

日本の今の社会では、政治は、経済的利害で割り切ってしまっていいというようになって倫理なんてものは極限まではぎとられてしまっているわけです。破壊だといってもいいと思うんです。朝日新聞で、田中角栄と野坂昭如さんを支持する主婦が双方でやりあったことがあったのですが、田中角栄を支持する主婦が「野坂さん、民主主義のための議論は議論で結構だけど、私が本当に政治に興味をもつのは、私自身の生活が変わる時です」と。やはり本当は生き死にかかわる次元やベッドの上の関係などすべての空間と政治との空間の関係をもう一度作り直していく必要がありますね。そして、国家が関与できるものと、できないものとを別な形で創り出してゆかないと、これからの社会は成りたたないんじゃないでしょうか。ただ、国家がどの部分で関与するかみたいなところがむずかしくて、性の問題はその焦点であると思うんです。中山さんにはそのあたりがどうみえたか、伺いたいんですが、国家が関与すべきもの、たとえば寝たきり老人をかかえている家庭へ公的な保障をするみたいなものの場合、国家や公共体の援助は不可欠なことですが、それと国家に関与さ

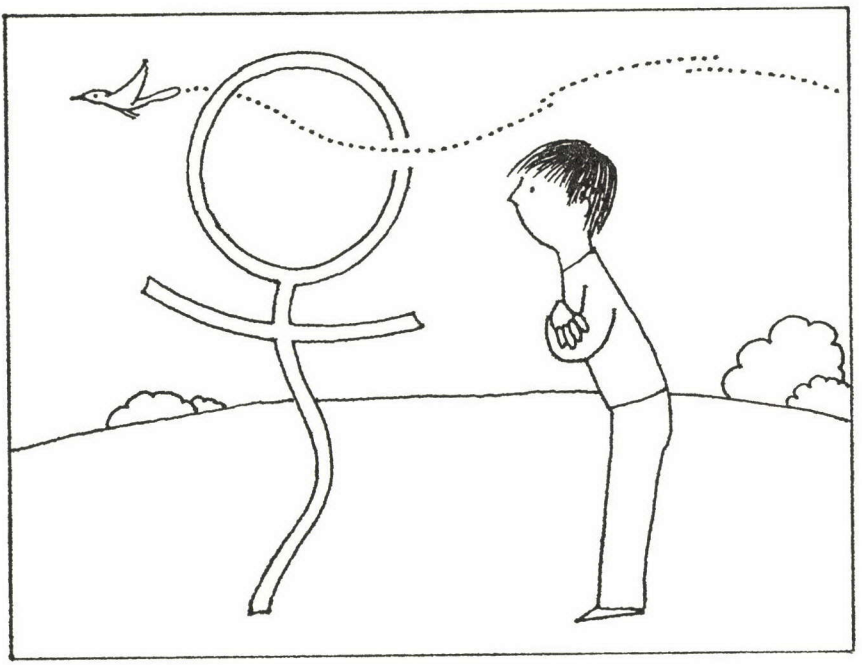
れては困るものとあると思うんです。たとえば、デンマークでは私生児であることが、何のハンディにもならず、それによって結婚が意味をなくす状況になっているとか、東ドイツでは離婚した女性が得な場合もあるとか、そういうことがいくつか重なれば、男女関係にも変化があるかと思ったりもするんですが。

中山　ただ、国家の質の違いでいえば、デンマークとかは、上昇志向が、国家そのものにないと思うんです。でも日本とかアメリカやソ連もそうだけど、国家自身が上昇志向をもっているわけですよね。その上昇志向の中の基準で国家が関与するものとしないものとを決めていくわけでしょ。だから私たちとずれてくと思うんです。むしろ国家なんて上昇してもしょうがないんだから、三等国でも、四等国でも、私たちの生活が気持ちよければ、快楽であればいい、と。そうなれば、デンマークみたいに、国家が赤字おって、税金も高いけど、かわりに人々が気持ちよくすごせるというところには関与していくと。それがいいと思うんですけど、手っ取り早くいうと、少なくとも教育と男女問題には関与してほしくないですね。

佐藤　先日、『性表現の自由』という本を読んだのですが、それは、法的な規制をどう考えるかについて書かれてあって、ヘアがみえるとかみえないとかの問題を扱っているわけです。ところが、近代市民社会において、法律というのは、特定の人間が被害を受けなければならないんですが、いったい誰が被害を受けるのかと問題提起しているわけです。皆、喜んでいるだけで誰も困らないんです。そうすると、性に関して一番むずかしいのは、子どもにかかわる問題だという議論をしているんです。

編集部　話しが少しずれますが、シートベルトについて気になっているんです。あれは、自分の生命を守るということでするわけですが、それを法律で規制する、というのはどうもおかしいんじゃないかと、性の問題と同じなんですね。

中山　日本は、特に国家がおせっかいだと思います。人間ていのは、自分の生き死にを自分でする権利があると思うんです。ところが日本ではそれがおかしくとられてて、例えば、駅での〝白線の内側へ……〟のアナウンスがありますね。だいたい、電車にまきこまれるほどボッとしているほうが悪いんですが、日本でもしそんな事故があって、その時放送がなかったなんてことになると、すぐに国鉄は何をしている――みたいになるでしょ。ヨーロッパなんかでは、自分の生き死



には自分で責任をもてよ、みたいなものが根づいてますよね。でも日本では、何か事故がおこるとすぐ行政に責任が問われる。これはだけど、権力の側からみれば、都合がいいわけですよ。生き死にをまかしてくれているのだから、死刑をするのも楽だし、戦争に行かせるのも簡単です。日本人はどっか自分の生き死にを他人に預けたがるところがあるんじゃないですか。それが、今のポルノの問題にもそういう神経がつながってくると思うんですけど。

性教育

佐藤　ぼくが分からないで、意見を伺いたいと思っていることに、子どもへの性教育の問題があります。フランスの女性哲学者であるシモーヌ・ヴェーユという人は、十五歳ぐらいの女子生徒に恋愛することについて問われた時、はっきりいってあまり賛成しないと。なぜならば、本当に深く人から愛された場合、自分が相手の生命までも左右してしまうということ、つまり、場合によっては失恋——自殺ということも考えられるわけですが、それだけの責任を追うのはまだ大変だからだという、立派な意見をのべています。それもふまえま

して、性において、大人になっていくということで、性の問題がある程度教育される必要があるんじゃないかと。そのへんは、どうなんでしょうね。情報の公開という面とか……。

私には十四歳の娘がいるんですが、中山さんの『からだノート』を十五になったら読ませようかと考えているんですよ。オッパイの話をはじめとして、女が自分の性を考えて、自分を認めていくためには、とてもよい本だと思っているのです。それともう一冊は先ほどあげた『さらば悲しみの性よ』という本を読ませたい。その本ではつきつめれば、好きな人で、結婚する人以外とはセックスをしない方がいいということをいっているんです。それも両方読ませて彼女に判断させようかと思い悩んでいるんです。

編集部　口では、いろんなこといっていても、いざとなると……（笑）知らないうちに知っててほしいと……。

中山　そこで『からだノート』が活用されたんですよ。（笑い）私がまずやってほしいのは、女と男の関係についての教育をしてほしいんですよね。家庭個別のことでなくて、学校で、男と女は平等なんだという教育をまずやってほしいですね。それとつなげて、セックス教育をやってほしいし、そうでなきゃおかしくなっちゃうと思うんです。男の子が、女の子は男の子と対等な人間なんだということを理解すれば、売春や強姦の問題が片づいていくと思うんです。それをやっていれば、セックスの情報が氾乱してても、ちょっと早くマセるぐらいで大丈夫なんじゃないかと思うんですけどね。

佐藤　ああいうものは隠したからといって隠しきれるもんじゃないですよね。

中山　それに成熟するにはやっぱり経験しないとね。頭だけでわかって、体は昔よりも早く大人になっていて、経験はずっとないとすると、なかなか性的に成長するということはできないと思うんですけどね。

性意識の変化

佐藤　私は戦後の民主主義の積極面っていうのを信じてるんですけど、今の子のかなりは、どうせ世の中なんて金よ、なんですよね。にも関わらず、男と女の関係というのは、ずいぶん変わって昔より、よくなってきているんじゃないかと思うんですが、これはどうなんでしょうか。

中山　ひとつには、共学ってことは大きいと思いますね。あ

とはなんだかんだいってもウーマンリヴじゃないですか。私は絶対そうだと思う。一時ファッション的に扱われてあと下火になったというのが表層だけど、実は底流に残っているんですよ。その力は大きかったと思います。

佐藤　私が、やはり自分が古くて今の子は新しい感覚かなと思うことがあるんです。私たちのころは、男と女がいっしょの部屋にいる時は、ドアを半分あけとけとか、いっしょに寝てて抱かないとは、相手に対して非礼だとかいうのがあったんです。ところが、最近大学生がレポートで、自分は、偶然のなりゆきで、女の子のところに泊まったけれど、何の性的な関わりはなかったと、そしてなぜかその後もずっとつきあっているんだということを書いてきているんです。それであ、世代が変わったんだな、と思いまして。私の教えた女子学生がホームステイに出かけて、その時、男の人を訪問したそうです。ところが、しばらく話しているとその男が突然キスしようとしたので、自分は好きじゃない人とはしたくないといったらすっとひいて、その後何ともなく話しを続けていたというんです。どうもアメリカ人は手が早いけど相手がいやだといったらそう強引にはしないということらしいんです。お互いの欲望を一方的に押しつけるのではなく、相互がまず意思を認めあってやるというのはとてもよいと思いますね。無言のうちに無理矢理やるよりは。

中山　そうですね。男と女の間に、セックス以外のものがたくさん入りこんでくるというのは、とってもいいことだと思います。よく、漫才師の夫婦なんか、離婚しても仲良く続けていっていますよね。あれは、漫才は続けてかなくちゃならないという事情があるわけで、男と女という関係以外でつながっている。ふつうの人間関係でも、一点だけでつながってることはあまりないでしょう。泊っても何にもしないっていうのは、セックス以外にやることがあるからでしょ。それだけ男と女の関係が豊かになったということなんじゃないかしら。

佐藤　セックスに結びつくことが、自然な成り行きであったとしても、話すことや、他にやることがあるってことは、やはり男と女の関係が豊かになったってことでしょうね。

中山　だいたい、結婚して何ヶ月か、いや恋人でもいいけれど、同じ相手とセックスをするのが面白い時期って非常に限られているでしょ。だからそこだけに全体重をかけているとしばらくしたら相手を変えなくちゃならない。

佐藤　ぼくの友人にちょっと変わった夫婦がいて、とっても

仲がいいんですが、結婚当初からあまり性関係がなくて、亭主の方が肩なんか抱こうものなら、「やーよあんた、他の人としてきて」とくるんですって。だからぼくは時代がかわったなと。（笑い）

中山　若い人ですか。

佐藤　三二歳でしたか、いいかどうかは別として感心しました。

中山　それはむしろ古典的なんじゃないですか。

佐藤　いや、昔はもちろん形の上ではそうですよね。しかしこの場合は三六〇度変わったってことですね。ぼくたちのころは、これまで男女が性的な関係だけで見られがちであったものを、もっと人間的な関係にしようじゃないかというんだったんですけど。ただ、現実には、今のモーレツ社会の中で、夫婦で語りあうことがどのくらいできるのか、ということですね。それは話す内容があるかどうかということと、話す暇の問題と両方考えられますが。今の働きすぎの社会構造を変えないことには——

中山　そう、男の人は少し考えないと。老後が悲惨ですね。定年すぎた夫がやっと暇ができて喜んで受け入れられるかと思いきや、妻である女たちは、たいてい夫より若いでしょ、それでおじいちゃんからどうやってのがれようか考える。（笑い）

佐藤　ぼくは何で今の女性のほうが生きいきしているかってことを考えるんですが、女の人の方が人間が営むこと、つまり、生活を多様に営んでいる。男の人は生活のある一部分しか営んでいないってことがあると思います。同窓会なんかでも男たちはすぐに話がとぎれてしまうのに対して、女たちは際限なくしゃべることができると聞きます。これからは、男の人に、料理をしろという対決的な議論で迫るのではなく、料理の楽しみとか裁縫の楽しみに触れさせるという方向にもっていかなくちゃいけないと思うんですけど。山田宗睦さんが十二指腸潰瘍にかかり、それを完治するためには、一日にひとつだけ約束をして、それ以外は、「今日は仕事がありますから」と断るようにと医者から言われたそうなんです。それでやっと人間らしい生活ができると。一日にいくつもこなすと、人生や何かについてじっくりと考える時間や男と女の関係を楽しむ時間がなくなってしまうんですよね。

編集部　この間テレビをみていたら、橋本治という人を含めて三人でてきて、住居について話をしていたんです。みな独身なんですが、独身生活がいかに大変か、奥さんがいたら楽

だろうな、といってるんです。すると橋本さんがね、「いやぼくは違うな。だいたい、自分のことを何で人にやらせるんだ、そういうのは自分の体質にあわないんだ」って実に自然にいうんです。

中山　たいしたもんですね。

編集部　きっと彼は、誰にもさせないと思うんです。何の気負いもなくそれをやってのけるっていうのは、どうしてつちかわれたんだろうかと。ぼくは実際にやってはいても何かこだわりがあるんです。

佐藤　ぼくとしては、人に頼らなければならないのは非常にしゃくなんですよね。しばらく前、ぼくの家庭で、連れあいが不在の時があって、そのあと帰ってきた時、家事をこなしていくという面では、君がいる必要性は必ずしもないなあと冗談で言ったことがあります。純粋に精神的なつながりというだけで必要だというのは、かつて理想とされていたけれど、本当にそうかというんで議論をしたんですよね。そしたら、ぼくの連れあいは夫婦っていうものは、ある部分でもたれあいがなければ、夫婦でなくなるっていうんです。これはむずかしい問題だと思いました。本当に自立した男と女がたまたま結びついた時、もたれあいの構造がない夫婦になるっていうことなのかどうか。

中山　でも本当に同等の能力をもった人間なんていないんだから、自然にやっていれば、得手不得手があるのだからそこでもたれ合っていくというのが自立した人間の関係じゃないかしら。婦人問題なんかでも、女が何でも一人でやらなきゃいけないみたいにはじめていったんですが、それじゃおかしくなっちゃうんですよね。ありえないし、何でもやるのが全き人間だとすると障害者問題が片づかないんですよね。人をつぶさにみていると、それぞれが障害をもっていて、そこをうまくもたれあっていくのが人間であると思うんです。自立っていうのは、個々の中でとらえるんでなく、関係の中でとらえるべきだと思うんです。

佐藤　近代主義の一番の欠陥がそこにあって、個人の自立っていうのをひたすらいう時代があったんですね。

中山　何でも個で考えてくでしょ。そうじゃなくてやっぱり人間は社会的な動物でしかありえないのだから、すべてのことを関係の中でとらえていかないとおかしくなっちゃう。

ことばとからだのコミュニケーション

佐藤　中山さんの『恋あいうえお』というとてもすてきな本のなかで、「む・睦言」という項がありますね。そこで、好きあった女と男が仲良く語りあう言葉は、「語りあうことで考えが発展したりまとまったり、行動のための指針ができたりするような、いわば建設的な内容の会話」ではないといっていますね。典型的な睦言は、「ねぇぇ?」「なあに?」「ううん、べつに……」だと、この部分は、大変におもしろく読みましたし、哲学的にみてもずいぶん考えさせられてしまいました。私のセックス観は頭でっかち、ことば優先じゃないかと。

中山　セックスっていうのは確かにコミュニーケーションなんだけど、言葉と同じレベルでとらえた時におもしろくなくなっちゃうんですよね。

佐藤　私たちの仲間でよく議論されたことで、たとえ言葉でたとえこの人を愛しているという確認がなくても今日寝たいということで寝る、ということをどう考えるか、がむずかしいと思うんです。

近代の思想は、セックスというのは、愛しあったすえになされるものが理想で、それ以外は不道徳だとされていますが、人類史をみるとそういう関係はあまりないんです。普通はさまざまなコミュニケーションの一つとして位置づけられていて、愛情の帰結として寝るというのは一時期からなんですよね。それがこれからどうなっていくのかたいへん面白い問題だと思うんです。一番愛しあったすえにセックスをするのは、心地よいということでは皆が一致するでしょうが、寝たいから寝るという時のセックスはまだ具体的にどう位置づけるか解決がついていないと思うんですが、どうですか。『ドキュメント綾さん』というソープランド嬢のインタビューをのせた本の中で、綾さんがやさしい言葉をかけられるよりも寝ちゃった方が愛着を感じるのよ、といっていますけど、そういうのをそんなにネガティヴにとらえる必要はないんじゃないかと思ったりもするんです。近代社会というのは、非常にムリして公共的な空間を創ってきたように感じますし。

中山　結婚制度を作るなかで、婚前セックスを倫理的に位置づけるために、〝愛〟っていうのがでてきた、という順番だと思います。若い子なんかがセックスをする時、愛しているからとよくいうけど、あれはあやしいもので、やってみたい

んですよね。

佐藤　本当にあやしいもんですね。「純愛」ということばは、とてもステキな中身もありますが、見方によっては、どこかに、まやかしが入ったり、正当化のことばになったりしている面があると思います。しかし、反面では、最初に愛されてもしないヤクザにセックスされつづけたり、女子高校生なんかで売春したりするのを聞くと、セックスの本当の喜びを味わえないのでは、と思うんです。いや、この言い方は不適切かもしれません。私が思うに、セックスをそう神聖化したり、絶対視する必要はないかもしれません。ただ、だから、セックスなんて、握手と同じ挨拶の一種よというのには賛成できないのです。深く信頼しあった上でのセックスの場合には、人間のあり方の根底にまで深い影響を与える力をもっているし、先ほどのシモーヌ・ヴェーユの話にあるように、人の生死すら左右するものであるわけですね。そのことをやはり、大事な経験としてほしいなと思うわけです。

中山　強姦とか売春というのは、やっているのは同じセックスでも、体験としてセックスをしていないんじゃないかと思います。ただ、セックスというものだけを考えると、そこから始まる人間関係というものがあってもいいと思うし、ありうると思う。綾さんの場合は卓越した職業人で、お金をこえた才能があったんで、そこから人間関係ができたんだと思います。

編集部　ぼくは、男たちが、ソープランドにいく気持ちがわからないんです。興味本位でいくのはわかりますが、本当に性欲が満たされるのかなと思うんですが。

佐藤　それには二種類あるみたいです。強姦の場合は、自分が社会的に受けている抑圧を、自分よりもっとハンディのある女性を相手に発散させようというらしいんです。相手に侮辱感を与えるのが目的であると。もう一つは、そんなに全面的に人間関係が満たされることはないのだから、割りきった時間や空間の中で楽しむと。そこに現実が加わってしまうと、いけないと。コミュニケーションだなんていっているのは優雅な階層だけだというんですよね。まともに男と女がいつくしみあう時間や空間があたえられていないんだといわれるんです。

中山　でもその空間というのは男と女では立場が違うわけですよね。男のほうは何もかも忘れて楽しめても、女の方はそれが仕事なわけだから。

編集部　その場だけと区切っても、本当に対等にできている

のかなと思いますよね。

佐藤　そこはいやになってしまうような理由が入りこんでくるのですけど、今の世の中、そんなに純粋な人間関係で成りたってる所がたくさんあるのかと逆に反論されてしまうんですよね。

編集部　ソープランドへいく人間にきくと、そこではえもいわれぬ快感を与えてくれると。それこそテクニシャンで、他じゃ味わえないと。だから、お金を入れてする機械がそこにあるんだと考えれば……。

中山　やっぱり相手を人間だと思ったらできないですよ。だから女性を人間だと思わないというところで成り立っているんですよ。

佐藤　男と女の解放はやはり一番最後だというのはあたっているのかと思います。男が女を、また逆に、女が男を人間だと見なしきるには、ものすごく条件が必要で、あるところでは、女をモノとみないと、自分がモノとみられている現実があって、とても、それを処理しきれない……。

中山　ソープランド嬢のほうも、モノだと思ってますからね。（笑い）

編集部　結局、放ち負けの論理をこわすために、快楽の論理があると。競争している時にある自意識を解体するものとしてセックスをとらえるということですね。強姦とか、ソープランド嬢の場合は、片方が自意識をもった状態なわけだから問題があるのであって、両方の自意識を解体するものとして、性の空間があると一番いいと思うんですけど。

中山　セックスが豊かでない時代には不感症が多い訳でしょ。やっぱりセックスに自意識をもちこむからでしょうね。売春婦に不感症が多いというのは、自意識もってなきゃ、やってらんないというところからでしょうね。

編集部　自意識を解体するというのは、責任倫理をなくすということだと思うんです。

佐藤　ぼくは芸術に熱中する時、セックスに熱中するみたいな感じがあるんですが、これは、人間がコミュニケーション、人間共同をそれ自体で楽しむ空間ですね。お金や名誉や利害のためでなく、共同を楽しめる条件が広がるように、現存の非人間的状況と戦わねばならないと思っています。

今日は本当に楽しい話しをありがとうございました。

中山　こちらこそ、とても楽しかったです。

（一九八六年十月二十日、東京にて）

エッセー

〈性・快楽・唯物論〉

「快楽」のうさんくささ、および、哀れなオナンのこと

秋間　実

1

「性・快楽・唯物論」――このタイトルにはどうもちょっとひっかかるなあ、というのが、それを目にした（そして、お前もこのタイトルで一文を書け、と命じられた）ときの、最初のまだはっきり形をとってはいない感想（つまり、感じ）であった。――こうしたとっさの反応のうちにすでに、一九二八年に生まれて軍国主義のもとで「非常時」また「戦時」に少年期を送った男たちのうちの一人であるわたしに特徴的な（「わたしの世代に特徴的な」、とまで一般化するつもりはない）、性という事象ないし「性と唯物論」問題の受けとめかたが顔を出している、と言えるのかもしれない。とにかく、話をここから始めよう。

右のタイトルにすんなりとは理解・納得がいかないで途中でこだわった、わたしのあの気持は、いったい、どこからきたものなのか？　これは、いまでは、よくわかっている（つもりである）。簡単に言えば、「快楽」ということばが「性」と「唯物論」とのあいだにでんと構えている、と目にうつったことに抵抗を感じたのである。言いなおせば、このタイトルでは、「快楽」に、一方では「性」と他方では「唯物論」

といわば手をつなぐことによってこの後二者を仲だちする役割ないし地位が与えられており、したがって、このタイトルは、「性と快楽」および「快楽と唯物論」という二つの組を重ねあわせたもの、と解することができる、と受けとめ、そして、これに反発と戸惑いとをおぼえたのである。――なぜか？　編集委員会は、まず、「性」と「快楽」とをつなげることによって、性行為が当事者たちに与える（ことができる）ものは快楽である（ただ快楽だけである）、と始めからきめてかかっているのではないか、と疑われたし、つぎに、「快楽」と「唯物論」とをつなげることによって、唯物論とはそうした快楽を追求せよと教える人生論上の立場（快楽主義）の一種である、と始めからきめてかかっているのであろうか、と疑われたからである。要するに、わたしは、編集委員会が、唯物論の性とのかかわりかたについてわたしどもの意見を徴するにあたって、そもそもこのようなタイトルを掲げることによって、始めから問題を低い次元・狭い枠に限定してしまっているのではないか、と疑いぶかく受けとめて、これにひっかかった、というわけなのである。

そんなひねくれた受けとめかたをするのは、お前のほうで勝手に先入見にとらわれていて、始めから快楽をなにかいかがわしいものと思いこんでいるせいではないのか、と反論されるかもしれない。そうかもしれない、とひとまず反省して、「快楽」とはなにを言うのか、手もとの『岩波国語辞典』第四版（一九八六年）でしらべてみることにした。こう書いてある――

「気持よく楽しいこと。特に、欲望の満足によって起こる感情。『――主義』（人生の目的は快楽にあるとする主義）。『けらく』とも言う」。

なるほど。――そこで、これを受けて、まず、「性と快楽」についてあらためてちょっと考えてみることにする。

2

たしかに、人間には食欲もあれば性欲もある。性欲とは、「男女間の肉体的な交渉を求める欲望」（同書）である。人間がその満足を得ようとめざすのは、当然である。そして、その満足の結果として快楽が得られることになる。――これは、そのとおりであって、まちがいない。にもかかわらず、わたしの内部に、始めにも書いたとおり、性と快楽とがあっさり結びつけられて話題とされることにたいする拒否反応ないし態度保留あるいは警戒の念といったものがある。どうし

てか？　さしあたって思いあたるのは、つぎの二つの要因である――

第一。互いに強い永続的愛着と深い堅固な人格的信頼とがある男女のばあいには、性行為が両人にもたらすのはなにか快楽以上のものである、という考えがわたしにある。性行為において生命の燃焼があり激しい興奮と強い快感とがあって「快く楽しい」のはもちろんであるが、これとともに同時に「平安」・「安らぎ」とでも言いあらわしたらよいような特別な感情がある、というのが、わたしの言いたいことである。手もとの書物では、モラリ＝ダニノス『性関係の社会学』（宮原訳、文庫クセジュ、白水社）のなかに、これをもっとうまく言いあらわした箇所が見つかる――

「飲食とまったく同様に、性も、緊張緩和・安心感・喜びの拡大という三重の心理的価値を持っている。誰でも知っているように、『うまくいった性関係は心の緊張をときほぐす』。……」（一九ページ。強調、著者）。

「……食べたり眠ったりする安全な場所が、最初の性関係の起源に際して演じた役割の重要性……。（性行為を行うと言う時、英語では、『一緒に眠る（スリーブ・ウィズ）』と言うのを思い出そう。）　一緒に眠るとは信頼することだ。同様に、誰かと楽しむとは、緊張をときほぐすこと、自分の性器とそれにまつわるいっさいを相手にまかせきることだ。……」（五一ページ）。

このように述べられる心的状態は、やはり、ふつう「快楽」と名づけられている感情以上のもの、と言ってよいのではなかろうか？

第二。「快楽」という語が性的快楽の追求の或る種の度はずれな（とわたしには思える）しかた・形態の記述に用いられるばあいが少なからずあり、こうした追求に同調するつもりのないわたしは、そうしたケースをも連想させるニュアンスをともなっているこのことばの使用に警戒の念を抱かずにはいられないのである。

どういうケースのことかを述べるまえに、しかし、一言しておかなければならないことがある。それは、食事が文化であるとよく言われる（そして、わたしもこれに賛成である）のと同様に、性愛も文化であると言ってよいのではないか、ということである。

（高等）動物たちの性生活は、たいていは季節的リズムをもって定期的に訪れてくる衝動のままに、――「求愛のディスプレイ」と言われるものが知られているばあいがあるとは

言え、基本的には、――いわば一直線的に、また、いつも同じ体位で行なわれる、生殖のための交尾につくされる、と見られよう。これにたいして、人間は、――強姦という非人間的いや反人間的行為を除けば、――性欲の満足へいたる全過程で、動物とくらべて多かれ少なかれ回り道をし多かれ少なかれ手間ひまをかける。「回り道をする」・「手間ひまをかける」とは、たとえば、自分を異性にとって魅力あるものと示すための身なりや身の飾りその他の持ちものや身のこなしやことばづかいなどについて行なう工夫・洗練、相手をたたえ相手に自分の慕情を伝えるための文章・詩歌・楽曲などの執筆・創造・送達・演奏、「一緒に眠る」場所の物質的諸条件の整備・向上、などを言う（社会の側で男女の性交を公式に認可するために用意しているさまざまなきまり・手つづき・儀礼など――これは、ジンメルの言う「容れ物」（Gehäuse）として、生の躍動・発展にとっての束縛となる可能性をはらんでいる――は、ここでは、考慮のそとに置く）。さらに、性行為そのものについても、当事者たちが多かれ少なかれ工夫をこらすほか、現代では、専門家による各種の客観的な調査・研究、また、啓蒙活動・相談＝助言活動なども行なわれている。この場面をも含めて、人類は「性文化」とでも言えるものをもっている（そして、どの民族も昔から個性的な「性文化」を生みそだててきた）、と言ってよいのではないであろうか？

ここでわたしは、人間の性生活に特有の refinement とその継承・発展・蓄積ということを、動物のそれにはない「文化」の標識と見ているわけである。

ところで、或る部類の現代人たち（には限られない？）は、性の快楽を増し強めてくれると期待される新しい刺激をたえず求めつづけて、性行為の形の「演出」に凝ってのあげく、いわゆる性倒錯ないしその一歩手前のところにさえこれをもっていくようである。こうした営みについては、信用してよさそうな報告・研究がいくつもある。つぎに掲げるのは、しかし、或る文庫のなかの一冊でぐあいよく『快楽者』と題された一女流作家による小説についての粗末な広告文であって、こういうところにも、そうした現実（むろん、その一端）がなにがしか反映されていよう――

「豪邸でくりひろげられる性の饗宴。――瓔子は寝台の上に、手を後ろに、足は大きく広げられて縛りつけられている。淫らな悦びが、瓔子の顔を染めあげ……ていた――。官能的な快楽を求め、快楽を美食とする秘密パーテ

ィの女王の、耽美な日々をミステリアスに描く話題作」。こうした雑な宣伝文で示唆されるような「秘密パーティ」のお膳だてと出し物、その参加者たちのもろもろの性行動、こういうものについても raffinement とか raffinesse とかという表現を使ってよいのであろうか？　いずれにせよ、それは、わたしの趣味には合わない。そして、こうしたしろものとのかかわりで――右でもそうであるように――「快楽」ということばが用いられるケースが多いものだから、わたしは、このことばにうさんくささを感じてしまうのである。

以上が、「性と快楽」についての、「快楽」ということばについての、わたしの先入見にほかならない。

3

つづいて、「快楽と唯物論」についてちょっと考えてみよう。そのさい、右に言及した「快楽」の語義のいやなつけたし味（Beigeschmack）はとりのぞいて、このことばを使うことにしよう。

なによりもまず、唯物論は快楽主義（「人生の目的は快楽にあるとする主義」）ではない、と言わなければならない。このように言うことは、しかし、唯物論が快楽を敵視し排斥する思想だ、ということではない。快楽を敵視し排斥しようとすれば、どの思想も、自分を首尾一貫したものにするためには、――快楽が「欲望の満足によって起こる感情」である以上、――人間が欲望の満足を求めること自体を敵視し排斥しなければならず、さらには、人間にもともとそなわった欲望自体を悪と罪との源泉と見なすところまですすまなければならない。性欲とその満足とをこのように徹底的に憎悪する思想であるとわたしたちに知られているのは、中世のヨーロッパにおいて支配的イデオロギーであり近世以降にも絶大な規範的影響力をもってきたキリスト教であって、すぐつぎにその性愛観を取り上げることにしたい。唯物論はこれにはけっして同調できない、とわたしはかたく信じる。と言うのも、人間を抑圧する諸力（支配階級のイデオロギーを含む）からの人間の全面的解放と人間の身体的および精神的諸能力の全面的発達とをめざしてたたかってきた（そして、ひきつづきたたかっている）唯物論に、人間をそのようにどうしようもなく罪ぶかい存在者であるなどと見なすことができるわけがない、と考えるからである。

話をすこし具体的にしよう。「キリスト教の性愛観」とわたしが言うのは、たとえば現代フランスの歴史家ジャック・

ソレがその非常に興味ぶかい博識な著作『性愛の社会史――近代西欧における愛――』（西川ほか訳、人文書院）のなかでつぎのように描きだしているものである――

「特に『新約聖書』から浮かんでくる性愛観においては、ある種の性関係をあからさまに、また暗黙裏にとがめようとする態度と、結婚の神聖化とが複雑にからまっていた。そしてここでは結婚は、イエスと使徒たちが讃えた純潔よりも価値が低いとされている。天上の幸福への道は、禁欲主義と官能の放棄へいたる道でもあったようだ。聖パウロは、独身生活の長所をはっきりとたたえて、この方向をもっとも直截にしめした。

「わけても初期教会の教父たち……は、純潔の優位性をたえず力説し、公認の性生活さえ、せいぜい人類の存続に役立つかぎりでの必要悪にすぎぬと考えた。……この点では聖アウグスティヌスさえ教父神学の枠を出ないだろう。……ペラギウス派にたいする彼の論争文は、パウロの手紙をもとに、原罪を性の観点から解釈する道を確立することになる。やがてキリスト教神学者の大半が採用におよぶこの見地によれば、生殖器や性交のことを考えるだけでも良心が傷つくのだ。このような態度が、愛につきまとう肉体的な側面を悪の領域におしやることになった」（二一一ページ）。

「近代の西欧人は性にたいして悲観的だが、それはまず教会が何世紀も前から、信仰心を導いて禁欲主義への志向に結びつけてきたからであった。教会は快楽を警戒し、快楽を罪のきっかけと考えていた。一方、中世の博士たちは、罪の伝播を生殖器のせいにさえした」（二一二ページ）。

引用が長すぎたことを、どうかお許しいただきたい。その代わりに、ソレがつぎつぎにくりだすいろいろな時期・国・地方の聖職者たち・学者たちによる「道徳的厳格主義とキリスト教的女性嫌悪という、千年来のメッセージ」（二一三ページ）の大群からの引用は、いっさいさしひかえることにしたから。

さて、わたしは、右の引用に示されたキリスト教の性愛観の根本傾向についてのソレの認定に賛成である。そして、これ（また、その前後）を読みながら、唯物論の見地はこれの対極にある、という感慨をおさえることができない。と言うのも、唯物論とは、――女性を「人類の災いの主因」（二一〇ページ）とか「危険きわまりない蛇」（二一六ページ）とかと見なしたうえで、禁欲を自分たちの天国ゆきの絶対的前提

条件であるとする男性本位＝女性蔑視の「青白い修道士」流の禁欲主義（純潔至上主義）とは正反対に、――天国・来世を否定してこの地上に人間が人間を抑圧することのない男女平等の共同社会を建設しようとめざす、現世主義であり、人間肯定主義であり、これには、男女の性欲とその満足の追求との大らかな肯定（性にたいしての楽観主義）も含まれている、と考えるからである。

以上は、しかし、「快楽と唯物論」ひいては「性と唯物論」についてのわたしの一般論である。具体的には、では、唯物論の性倫理はどのような内容をもつことになるのであろうか？　この問いに答える準備は、まだわたしにはない。そこで、以下、ただ、今後おりにふれて一夫一婦婚をめぐる諸問題を検討するさいの出発点とも導きの糸ともなると考えられるエンゲルスの周知の言明と、もう一つ、若いころに接して感銘を受けた有島武郎のよく似た文章とを、掲げておくだけにする――

「愛にもとづく婚姻だけが道徳的であるなら、また愛のつづいている婚姻だけが道徳的である。……愛着がまったくなくなるか、あるいは新しい情熱的な恋愛によってそれが駆逐された場合には、離婚は、夫婦のどちらにとっても、また社会にとっても善行である」（エンゲルス『家族・私有財産・国家の起原』一八八四年、大月書店版『全集』第二一巻、八六ページ）。

「愛のある所には常に家族を成立せしめよ。愛のない所には必ず家族を分散せしめよ。この自由が許されることによってのみ、男女の生活はその忌むべき虚偽から解放され得る。自由恋愛から自由結婚へ」（有島武郎「惜みなく愛は奪ふ」一九二〇年、新潮社版『全集』第六巻、二五四ページ）。

4

最後に――

キリスト教の性倫理は、自慰（いわゆるオナニー）をもきびしく禁じてきた。これに影響されてのことかどうかは知らないが、わたしの少年時代にも、自慰は有害である、と教えられていた。こんにちでは、この認定にはまったく根拠がないと確言されていること、周知のとおりである。以下、自慰そのことについて論じようとするのではない。『岩波国語辞典』にも採用されている「オナニー」ということばにちなんで、そのもとになった「オナン」という名をもった伝説的な一人の男がいったいなにをしたのかをはっきりさせ、これに

よってまたこのことばのいかがわしさをも明るみに出したい、と思うのである。

『旧約聖書』最初の巻『創世紀』第三八章のはじめの部分に、オナンの行為と運命とについての記事（六―一〇）がある。ことがらの正確な理解に資するために、全文を掲げておく――

「ユダはその長子エルのために、タマルという嫁を迎えた。ユダの長子エルはヤハウェの心にかなわず、ヤハウェは彼を死なしめた。ユダは〔次子〕オナンに、その兄の妻の所に入り、彼女を娶り、その兄のために子をあげよと言ったが、オナンはその種が自分の子とならぬことを知っていたので、兄の妻の所へ入るたびごとに、兄に種を与えないように地に無駄に流した。オナンの為したことは、ヤハウェの眼に悪しきことであったので、ヤハウェは彼をも死なしめた」（関根訳、岩波文庫、一一三ページ）。

いったい、オナンは、なにをした（ために神に罰せられた）のか？　テキストをじっくり読めばよくわかることであるが、念のために、一つひとつ確認していこう。

第一。オナンは、いわゆるオナニー（ドイツ語でOnanie、フランス語では onanisme）をした（そして、そのかどでヤハウェに死をもって罰せられた）のではない。かれは、「その兄の妻」のからだのなかにはいり、しかし、そこでは射精せず、そこから身を離して、いわゆる膣外射精を行なったのである。これは、明らかに、いわゆるオナニーではない。「オナニー」は、ドイツで「オナン」から誤りつくられたのであった。それが、いまでは、西アジアのはて日本でも無批判的に通用しているありさまである。まず、このことを確認して、これに遺憾の意を表明しておきたい。

第二。オナンは、このように、「その兄の妻」と性交し、そのつど膣外射精をしたのであるが、では、そのかどでヤハウェの怒りを招いたのであろうか？　「そのかどで」の「そ」とは、しかし、なにをさすのか？　これは、じつは、注意ぶかく検討する必要のある問いなのである。

罪とされそうな所業を一つずつあげては吟味ののちに消していく、消去法でいこう。

オナンがしたのは、まず、――念のために言うのであるが、――近親相姦ではなかった。オナンとタマルとには血のつながりがなかったのだから。

つぎに、姦淫（いまふうに言えば、不倫）でもなかった。なにしろ、タマルはすでに未亡人になっていたし、オナンは

妻のある身ではなかったのだから。――それでも、「その兄の妻」と性交したということからかれがなにか近親相姦に準じる（これと並ぶ）反人倫的な行為でもしたかのように思いこんでこれを非難し、ヤハウェによる処罰を当然のことと受けとめるオナン観が、――また、こんどは現代人の問題として、義兄―義妹（ないし義姉―義弟）の結婚ら含む性関係一般を頭からタブー視する「常識」が、――西ドイツあたりには存在しているように見える。どちらも、わたしの目には、根拠のない混乱したものとうつる。

さらに、わたしは、かれがヤハウェに罰せられたのは、性交中断↓膣外射精という不自然な行為をくりかえしたということ、このこと自体のためでもなかった、と主張する。

ここで、あらためて、なぜユダがオナンに、タマルのもとへいけ、と命じたのか、このことに注意を向けよう。それは、ほかでもない、『旧約聖書』が成立した古い時代（紀元前三世紀ごろ?）のユダヤ社会の掟（『申命記』第二五章五以下、参照）に従ったまでのことである。これによると、結婚していた兄が子どものいないままで世を去ったばあいに、弟が――死んだ兄の相続人とされることになる息子をつくるために――あとに残された義姉を娶らなければならなかったのである（ドイツ語では「レビラート婚」（Leviratsehe）と言う。ここでの記述は、《Brockhaus-Lexikon》による。なお、「ヘブライ人においては、……夫が死亡すると、弟が、甥に遺産を保つために未亡人をめとらねばならない」、というモラリ＝ダニノス『性関係の歴史』（篠沢訳、文庫クセジュ、白水社、二二ページ）の説明は、完全に正確であるとは言えないであろう）。ところが、オナンは、「その種が〔兄の子となって〕自分の子とならぬことを知っていたので」、これを「地に無駄に流した」のであった。これが、――すなわち、かれが違法を承知で、その知識と意識とをもって、義姉と性交するたびに膣外射精をした、ということが、ヤハウェの怒りを招いたのである。

レビラート婚をしいられて悩んだあげく敗者となって消えていった哀れなオナン！　せめて、君をいわゆるオナニーの元祖だなどとするとんでもない無知・誤解だけでも、この世の中からなくしてやりたいものである。

（あきま　みのる　東京都立大学・哲学）

性——支配から承認へ

石川　伊織

性は、なるほど人間にとっての自然的規定ではあろう。だが性欲は、他の同じく自然的・生理的とされる欲望とは、明らかに異なっている。欲望とその充足という過程は、人間の場合、すべからく社会的諸関係に媒介されている。だが食欲等の場合は、一個体の欲求充足の行為だけを抽象することが可能である。腹が減ったから物を食う。そこでは、欲望の充足による個体の自己保存が、一個体の中で自己完結している。こうした欲望は、承認に支えられこそすれ、それ自体で承認を産出するものではない。しかし、性欲は他のもう一人の人間へと向かって行く。一方の欲望充足は、必然的に他方の欲望充足と結び付いている。性欲とは、端的に承認の欲求であり、承認を産出せざるを得ない欲望なのである。

性欲は承認という社会性・文化性の萌芽をはらんでいる。性とは、一方では自然的・生理的な人間の条件でありながら、同時に、こうした性欲とその充足の総体を包み込む、一つの社会的システムを成している。従って、こと性に関しては、「欲望か文化か」と問うこと自体無意味である。問われるべきはむしろ、「欲望としての性」がどのようにして「文化としての性」の中に組み込まれているのかである。

この問いは同時に、「欲望か文化か」という問題設定が前提としている特定の立場を明確にすることでもある。すなわち、こうした問題設定をするのは、一つには、性が欲望であり本能であって、文化はこれを抑圧するものだという立場であり、もう一つは、文化こそが人間にとって価値あるものであって、性欲などという卑近な情動は否定さるべきものであるとする立場である。しかし性という文化は、自然的欲望に基づく具体的な性行為の媒介態である。また、文化としての性が現実に成立するのは、個々の具体的性行為によって現象することを通してでしかない。以上のどちらの立場にも、この事実を捉えることはできない。従って、両者は際限のない

対立へと到ることになる。快楽説にとっては文化説は建前だけの奇麗事であり、文化説にとっては快楽説は秩序を乱す妄言である。

だがこの二つの立場は、結局は全く同一の結論に落ち着かざるを得ない。建前がどうであれ、どちらの立場にとっても性欲は実はたんなる本能でしかないのである。快楽説においては勿論のことながら、しかし、例えば快楽説の対局にあるはずのヘーゲルの『法哲学』における家族論にも、このことは明瞭に見て取れる。

ヘーゲルは、婚姻をただ肉体的側面からのみ見る自然法の立場と、契約と見るカントの立場と、婚姻の本質を愛という感情にのみ見る立場とを批判して、婚姻は法的に人倫的な愛である、と言う。だが、「法的に人倫的な愛」が何を意味するかと言えば、性欲という「自然的衝動」に対する抑圧である。自然的衝動という捉え方が既に、性をたんに本能と見て否定している。ヘーゲルは、家族構成員を超える「家」という普遍者に夫婦間の性愛を従属させることで、「自然的衝動」をただの契機にまで引き下げ、家に対する恭順(Pietät)をこれに対置して、婚姻の実体的目的とするのである。

ヘーゲルの意図は、「自然性」を家族において克服することである。だが、性欲も「自然性」であり、夫婦間の愛情も「自然的」感情であるとされる以上、ヘーゲル的家族における夫婦関係には子供の生産という純然たる生理機能としての性しか残らない。性的承認は性から切り離されて、家族内における支配・従属関係の承認に転化する。結局、たんに本能でしかない恥ずべき性を「家」に従属させ、その聖化を図るというヘーゲルの企ては、「自然性の克服」という意図とは裏腹に、きわめて自然的・即物的な性に行き着く。承認は支配関係へと変質するのである。

こうして、性は家族の精神に奉仕する道具となる。子供を産み育て、家を守ること、これのみが性を正当化する。性という自然性を克服することでかえって、能動的で客観的な男性と受動的で主観的な女性、という二分法が堂々と登場することになる。ヘーゲルはこれを、男女両性の自然的規定態が、両性の理性的本性を通して知性的・人倫的意義を獲得することだ、と言う。しかしこれは、性という自然性を排斥しながら、男女両性の自然的規定態という別種の自然性を再度持ち込むものに他ならない。夫婦間の性愛が「自然的承認」の関係であって真の承認ではないと言う時、ヘーゲルは、性欲を承認の欲求と捉えることに端的に失敗したのである。承

認における「自然的」というこの規定は、結局のところ、本能的性欲の充足か生殖かの何れかでしかなかったからである。

だが、そうだとすれば、ヘーゲルの家族論からの帰結は、ヘーゲルが口を極めて非難するカントの結婚観と極めて良く似てくることになる。性が道具となる以上、パートナー相互の承認は極端な疎外態に置かれることになる。こうした疎外態にある婚姻は、子供を産む装置としての妻を男性が対象とし、快楽の源泉としての夫を女性が対象とする、たんなる性器的結合に過ぎなくなる。こうした婚姻は、ヘーゲルの批判にもかかわらず、カントの言う「性器の相互使用契約」と同工異曲である。近代における「文化としての性」が、ヘーゲルの口を借りて、自己矛盾を露呈しているのである。

従って、欲望としての性が文化としての性によってどのように媒介されているかと言えば、以上の分析から明らかなように、自己の快楽の追求が無上の価値を持つという形でか、あるいは、性における承認が家族における性別役割分担の維持となるという形でかの何れかである。

前者においては、承認のもう一方の項をなす他者は欲望充足の手段と化し、同時に欲望の主体も性的快楽のみを目指す享受の機械と化す。性は快楽を追求する能力・技術となる。この関係が両当事者間に相互的に成立するなら、一応は承認ではあろう。しかしこの時、欲望の主体であったはずの両者は、欲望に操られる客体と化している。こうした承認は、まさしくヘーゲルの言う自然的承認にすぎない。しかし、この関係さえもが一方的にしか成立しないなら、そこにあるのは、もはや剝き出しの暴力である性犯罪か売春でしかない。

欲望充足が暴力性を帯びるのは、性の手段化・技術化の必然的帰結である。相互性が欠落する時、技術と化した性は自己の欲望充足のみを目指す対象支配の手段へと転落する。従って、性が家族という普遍的目的のための手段となる後者の場合にも、問題は同様である。文化における性の統合の以上の二つの様態は、共に性による支配に他ならないのである。

家族における対象支配の構造がより隠微なのは、まがりなりにも承認が成立することによって、支配の暴力性が隠蔽されており、承認されているという認識が、この状態に対する一定の満足を生むからである。だが、この満足は不充分なものでもある。女は家・男は外という性別役割分担が男女の自然的区別であるとされる限り、家族的承認は、女性の家族への囲い込みであり、男性による女性支配である。女性の受け

取る性的承認は妻たることの承認にすり替えられ、支配されることが満足とすり替えられる。不充分に終わった承認は、代償として子供へと向かうであろう。母親は子供を私物化する。一方、禁圧された夫の側の暴力性は、快楽を目指して売春へと向かうであろう。エンゲルスを引くまでもなく、近代の一夫一婦制はその補完物として必然的に売春制度を生み出すのである。

こうした構造は日本においてはさらに、国家へと移行して行く。日本的家族は、新しい家族を作って両親の家族から独立していく子供の自立を、家の「血」をもって妨げる。家族にとって重要なのは、一族の血を絶やさないことである。子供の自立によって解体するはずの両親の家族は、子供の家族を統合して「一族」とすることで、永続性を獲得する。家族における恭順は、こうして、祖先への恭順へと転化される。

それゆえ、「臣民は天皇の赤子」というレトリックが日本的家族に浸透するのは極めて容易だったのである。祖先への恭順と国家への忠誠は、同一の構造をもっている。家族的承認という疎外態をうちに抱えたまま、愛と性とは、家族に横滑りし、祖先・天皇・国家へと横滑りしていく。天皇制がたとえ既に遺制になっているとしても、個別的な愛情が普遍者への忠誠に転倒する構造は不変である。妻子のために働くという個別的な愛情が企業への忠誠にすり替えられていく構造は、天皇制日本国家と無関係ではありえない。

だが、このような疎外態にある家族と国家とを批判するにしても、以上の分析では未だ不十分であろう。なぜなら、性的関係の結果としての子供の問題、すなわち生殖の問題が取り上げられていないからである。この段階で言明できることは、性的関係の中に潜在的にせよ顕在的にせよ何らかの形で支配と暴力が存在しているなら、親子の関係もまた支配的・暴力的たらざるを得ない、というにとどまる。国家と家族の癒着は断ち切られなくてはならない。それはすなわち、性を支配から両性間の自由な承認へと変えることである。

注・ヘーゲル『法哲学』に関しては、§161—169 を参照。

（いしかわ　いおり　法政大学大学院・哲学）

どの世代もいい性を

小松みゆき

一〇代から二〇代の頃は自信過剰だった。恋は一〇代のために、愛は二〇代のためにあるというおごりがあったと思う。

まもなく四〇代の仲間入りをしようとしている今、恋も愛もフレッシュに生きようとする人間についてくるものではないか——と思う。そして生は性でもあるのかなと感じたことを並べてみたい。

☆　☆

老人ホームに勤めている友人が、約束の時間を一時間もすぎてあらわれた。彼女は飲みものを注文するや、遅れた理由をいいはじめた。

「六八歳のAおばあさんと七六歳のGおじいさんがけんかしてね、AさんがGさんを洗面器でなぐりつけ、傷つけちゃって……」Aおばあさんは、「あんたを殺して私も死ぬ！」と大騒ぎしていたのを、やっととりおさえ、なだめすかし、同僚に頼んでねかせつけてきたところなのよ、遅れてごめんね」といいながらジュースを一気に飲みほした。

そのGさんはハンサムで、ホーム中のおばあさんたちのあこがれの的なんだそうだ。ひなたぼっこするにも、行事で集会所に並ぶときも、そのとなりにはいつもAさんがすわり夫婦きどりでいたという。だけどAさんが、ちょっとトイレへ行ったすきに、やはりGさんにあこがれているMおばあさんが、肩のほこりをとったり、親しくよりそって話しかけた。ふだんから気にくわないと思っているMさんに対しAおばあさんは、この場を目撃するや、

「Mがいいよるのはなんの、あんたがあいまいだからよ、私というものがありながら何よ、あんなMなんかとイチャイチャして……」と洗面器をもち出してGさんをガツンとかましたわけである。

老人ホームでのこの種の話はよくあるという。以前にも、

本人たちが結婚したいというのに、園の方針では結婚したら出ていかなければならず、双方の子ども（といっても五〇代だが）たちからは猛反対され、やむをえず、同室を認めた例もあるそうだ。

そこまでがんばるのは少なくて、好きだ、きらいだという事件は日常の出来ごとであるという。このことを「生きているんだからあたりまえ」ととらえていかないと、老人ホームに入った人＝男・女をすてた人とみては人権無視だと思った。

友人が当直の夜、全く別棟同士のおじいさんとおばあさんが、いなくなった。翌朝、警察へ届けたら、荒川土手にいるところを保護されたことがあった。わけをきけば、二人は好きあっているんだが、園内では、二人っきりになるところがないし、とにかく二人になりたいという気持が、深夜の逃避行となったわけである。

彼女は一晩中ねられなかった。ホーム勤めも体力がいるのよと苦笑する。そんなお年よりがいる話をきいて「ほっ」とする。またホームを立派な器でごまかす「老人収容所」にしてはいけないな、とも。自分が数十年後、こんなところに入るのかと思うと、たまらない。

☆　☆

老人の性をアタマでは理解していたつもりなのに、いざ自分の問題となると、どうもぎこちないところがある。

それはまもなく米寿を迎える男性とのことである。誕生日に仲間を代表して自宅に花束を届けたり、風邪で入院した時にはお見舞に行ったりして話をしているうちに親しくなったんだと思う。お礼にといって演劇にさそわれ、食事をした。会話がとてもうまくて、そのやりとりを活字にすると四〇～五〇年は歳をさいてもわからないくらいである。歩く時は女性を絶対に車道から守り、それも相手の腰に手をまわしてだ。これは下手にやったら、イヤらしいと払いのけられるけれど、そうならないところがさすがである。着ているものについても注意を払ってくれる。

「黒いセータがとっても似合うよ」「そのペンダントなかなかシャレてるねえ」わざとらしくなく、自然にいうのがとてもスマートである。会うたびに別のことを言って、よろこばせる。若い時フランスにいて身についたらしい。作法は、年齢なんか関係なく「ゾクッ」とさせる。

そういう、いわゆる女性の喜ぶ態度、言葉使い、今、私の回りの男性は疲れきっていて、こういう点に欠ける。よって

若さはあるが、〝危険〟が感じられない。残念ながら安心していられる存在なのである。ところがこの老紳士にはセックスアピールを感じるし〝危険〟性も充分感じられる。女性としてはこういう側面をけっこう期待していると思うんだけど——。

この紳士は仕事面でもエネルギッシュである。自著はもちろん、編集の仕事を含め、二年連続出版をしているし、今の論文をまとめたら、次のテーマがまっている。五〇代の人がソバを注文しているのに一人カツ丼を注文しペロリと食べる。年寄りは早おきするというが、朝ねぼうで、夜いっぱり。原稿は夜が一番はかどるという。なぜこんなにがんばれるかというと「女房がいないおかげかナ」、「女性がそばにいると愛に時間をとられちゃうからね」と照れる。そんな姿がとてもかわいくて美しい。

☆　☆

私は一五〜六の頃、中年のおばさんが、恋だの愛だのと語ってるのを「いやらしいなあ」と思ってきいていた。ましてや、いつも亭主の悪グチをいっている女房が、子どもを産むことがふしぎでならなかった。いざ中年にさしかかっている自分をみて、若さで突っ走っていた頃の自分を反省する。子どもの頃からまわりの大人に、「女っ子はナ、だんなさんに気に入られるのが一番のしあわせ、気に入られるように、かわいがってもらえや」

といわれて育ったが、自分でモノを考えるようになると、「なあんかおかしいんじゃない」と思いはじめた。同世代の女ともだちが集まって、そんな話をよくする。私だけでなく、彼女たちもそう思ってることをきいて安心するのだ。それにしても私の住所録にのってる夫婦のうち、ざっとかぞえて、八組が「性格の不一致」ならぬ「性の不一致」でなやんでいた。籍は入ってる、というか残っているが、すっかり家庭内離婚していたりする。逆にうまくいっているようにみえる人でも、その保障は、亭主の経済的基盤の上に成りたっているものであって、それを失いたくないからガマンしている人もいた。両親の不和を知りつつ大学の受験勉強に集中している娘や息子もいた。「いつまでも続かないんじゃない、そのうちどうかなるわよ。」彼らは以外とわりきっていた。亭主族は、けっこう世間体を気にしていた。働いている女房族は、離婚なんて一種の勲章のように思ってるし、一緒にいたって、別々にいたって、自分が一生働かなくてはならないのに変わりないからさっぱりしている。こういうところに、い

い性が発生するわけはない。

☆　☆

この春、一〇歳下で妹のように思っている二〇代後半の独身女性から、

「貴女絶頂感って味わったことある？」

といわれた。お姉さまにむかって、何と失礼な質問であるかといってやりたかった。結婚して十余年、私なんか女になって百戦百勝不滅の女王さまですよ、なんていいたいのを押さえて、どうしてそんなことをきくのかきいてみた。

曰く「わたし、男の人に抱かれている時、女に生まれてよかった、生きてるな、しあわせだな、って感じるのよね。仕事でいやなことがあっても、たいていのことはのりきれちゃうわ」

そして、こんなにすてきなことを結婚している人は毎晩できるからうらやましいというのだ。

だのに貴女ときたら、何でそんなゆううつな顔してるのよ。結婚している人がつまらない顔してると、男に愛される歓び、絶頂感を知らないんじゃないかと思ったというのだ。こういう考え方をしている人に対しての対応、扱いには時間がかかるし、つかれる。

最近会ったら元気がなかった。うまくいってないようだった。もともと妻子ある相手だから、自分に独占欲がでてくれば終りなのである。彼女のいらだちの原因は、彼とおくさんは、上司の娘と優秀なサラリーマンということだったらしいが、長い間には「ひろってやった」とか、「もらってやった」という関係になり、上下、支配関係ができてから、夫婦生活がうまくいかなくなったらしい。男性が、得意先の会社であるところの受付嬢である、私の友人と、そうなってしまったのだ。友人が許せないのは、女房とはうまくいってない、もう一年以上もないといいながらこのあいだ二人めを出産した。「男って、愛していなくても子どもつくれちゃうんだもの悲しいわ」と涙ぐむ。そして、あんなに愛してくれた三年間、まるっきり信じきっていた自分がかわいそうで、あわれで、つらいとも。「女房より、おまえといる時の方がやすらぐし、勇気がわいてくる」なんてよくいうわよね。でも少し離れてみたけど、私それでもいいのよね。形式がどうだって、やっぱり本モノがほしい。問題は中味よと、自分にいいきかせる句調だった。

☆　☆

私のまわりにあらわれた性は、社会的制約の中では少し、ゆがんでいたかもしれない。しかし、それも、この社会の表われだなあと思う。うそ、ごまかし、偽り、形式へのこだわり、見栄のなかで、苦しんだり、もがいたり、一時的に歓んだりしている。男も女も、どの世代も、いい性を生きられる時代がほしい。

（こまつ　みゆき）

セックスのためのセックス

細川真佐人

セックス至上主義

「芸術のための芸術」なんてコピー見たことありません？でもよおく考えてみると、あんまり分かんないコピーです。

（1）芸術はその他すべての人間の営みよりも上等である。

（2）芸術はそれ自身の価値のために上等なのであって、他の何物の子分にもなってはいけない。

例えば、耽美主義の人なんかは（1）のセンで言うし、「政治と文学」なんてカタイお話の時なんかは（2）のセンであるみたいです。

ボクだって時々芸術しています。でも芸術がお食事やお仕事やおマンコに比べてずっとエライとも思いません。だから（2）のセンだったら、ボクにも分かります。同様にしてボクは「スポーツのためのスポーツ」や「息抜きのための息抜き」を支持してますが、「セックスのためのセックス」も正しいようです。

セックスの解放

さて何人かの人は、本節のタイトルを見てマユをひそめたでしょう。それは、スケベなことはいけない・ワイセツはケシカラン・エッチはいけません・という考え方が世の中に流布していることの結果です。でも、おマンコは悪いことなのでしょうか？　みんな悪いことを毎晩（別に昼だってよいのですが）しているのでしょうか？　そうだとしたら、人間は

何て罪深い存在なのでしょうか？　急いで神様にお祈りして許してもらいましょう。

こう言うと、「いや、セックスにも悪いセックスと善いセックスとがあるのだ」という反論があります。この時、「善いセックス」とは、その善さが他の何物かによって「おまえは立派なセックスだ」とお墨付きをもらったセックスのことを指しているのです。例えば生殖だとか、結婚だとか、愛だとかいうものがお墨付きを出します。

でも、別のものによって初めて善としてもらい、そうしたお墨付きなしにはいけないことであるセックスとは、もともとは悪いものなんじゃないでしょうか？　だから、そうした主張をする教師・宗教家・哲学者はヒドイ偽善者・悪党だと思います。なぜって彼らはそう語ることによって、ボクたちのセックスへの欲望を抑圧しているからです。

人間の解放を言うなら、ビンボーとボーリョクからだけではなく、精神的・心理的な解放も言ってもらいたいものです。だからセックスの解放もとても大切なことです。

「セックスの解放」とはどんな内容のことでしょうか？この言葉から、誰とでも構わず寝ることだ、とすぐ考える単細胞が世の中に多いのは困りものです。セックスの解放とは、「寝たいな」とお互いにジンジンしちゃう相手と、フツーのお付きあいでの最低限のルールつまり〈相手のいやがることはしない〉ということより他のなんらの制限も置かずに寝ることを言います。

セックスの抑圧

先ほど教師・宗教家・哲学者たちが設ける抑圧（制約）として、生殖・結婚・愛の三つを挙げました。生殖を制約として置くとは、セックスに際してどんな人工的避妊をも認めないことに他なりません。例えば、一部のキリスト教がこれにあたるでしょう。二番目の結婚をセックスの制約として置く立場は、現在の日本社会において、とりわけ年長の世代では広汎に認められる抑圧です。本誌読者でもたぶん30％の人々は「夫婦以外のセックスはいけない」と考えているでしょう。

そして読者のたぶん50％を占めると思われるのが、愛という制約を置く意見です。「愛さえあればセックスしたってよい。逆に言えば愛がなくっちゃ例え法律上夫婦だとしてもセックスをするのは不潔だ。」という意見です。この立場を《愛のラジカリズム》と呼ぶことにします。《愛のラジカリ

ズム》はこれまで近代主義者とマルクス主義者によって共有されてきた原理でありました。

ですから、たしかにこの《愛のラジカリズム》はイエからの個人の解放においてツオーイ味方となってきました。でもイエからの解放が目下の問題ではなくて、そのようにして出来てきた近代的核家族の矛盾と抑圧性とがただ今における問題であり、まさに本誌が取り組むべき問題であるはずです。それを今さら《愛のラジカリズム》を持ち出すならば、アナクロニズムとコンサーヴァチズムのマヌケになってしまいます。

愛抜きのセックス

例えば次のようなケースはどうでしょう？　A子は不幸にして他人を愛することを学びそこねていました。あるいは何らかの体験によってもはやできなくなってしまっておりました。この孤独なA子にとって、男友達とのセックスは、他人との唯一の楽しい関わり合い・ふれあいとなっていました。A子はこれまでに何人もの男と寝ました。もちろん、A子が「寝たいな」と思った男と寝てきたのです。

――《愛のラジカリズム》はA子をニヒリズムと言って断罪するでしょう。愛の不在をニヒリズムと呼ぶのなら確かにA子はそれにあたります。しかし、それを断罪するとなれば、さらにもう一つのことすなわち抑圧をA子に対して加えていることになります。「愛っていうのとちがうと思うんだけど、抱きあって肌を合わせている時はウレシイナってね感じられるの」という発言は、罪深いものなのでしょうか？

そのようなA子はごく例外的な「不良少女」と思われるかもしれません。しかし、ただ今、家族の確固たる基盤の消失は言うまでもなく、愛の可能性の希薄化も多くの現代小説が描き出している所です。だから、愛を確信できずに、それでも、あるいはそれだからこそセックスをくり返す恋人たちや夫婦の姿は、はたして例外的なものと言い切れるでしょうか？

セックスをめぐるイデオロギー

ボクが言いたいことは、セックスについての世の中の考え方のラジカルな変更についてです。言うまでもなく、ボクたちの行動は、その行動についての世の中に流通している考え方によって大きく左右されています。そして、ただ今の世の中に流通している考え方はセックスを貶しめ・卑しめ・抑圧

するものであります。そこで、ラジカルに新しい考え方を流通させたいのです。その新しい考え方のポイントを以下四つのテーゼで出します。

まず三つのテーゼ。

（1）セックスはそれ自体として価値がある。

（2）セックスは、他の何物によっても基礎付けられる必要はないし、条件付けられてはならない。

（3）セックスに関するルールは、フツーのおつき合いにおける最低限の一般的ルールおよびセックス自体に内在的なルールの二つ以外はない。

これらを、少年少女のために分かりやすい言葉で言い直してみましょう。

（1′）セックスは善いことである。

（2′）セックスは、子供を欲しくなくても、結婚していなくても、愛がなくてもしてよい。

（3′）セックスをする場合、お互いに相手を求め合うこと、相手を思いやり、相手のいやがることをしないこと、ただこれらのルールが必要なだけである。

ボクのテーゼを聞いて或る女の子は、「男は愛とセックスとを別々に考えることができるかもしれないけど、女にとっては二つは密接に結びついているものよ」と教えてくれました。心理的には、つまり事実問題としてはそのとおりでしょう。また男にとってもそういうことはあるでしょう。ここら辺の愛とセックスとの連関の心理学的な研究は、事実的調査の課題になりましょう。しかしここで論じているのは、権利関係における両者の独立性であります。つまり、仮にA子のような女性がいたとしたら、彼女は批難されるべきか否かが争点です。しかも、ただ今、事実問題としても、愛とセックスのきしみが云々されている状況もあるのですから。

さて第四のテーゼ。

（4）セックスは自己目的的に追求されなくてはならない。

つまり、セックスは、他のものの手段として扱われてはならない、あるいはセックスは、セックスへの欲求以外の他の動機から行なわれてはならない。

少年少女のために例解しましょう。君たちは、お金を得る手段として、あるいは愛を得る手段としてセックスをしてはいけません。また、暴力や財力や愛の名によって相手からセックスを強要してもいけません。

解放されたセックスと解放された社会

前に書いた四つのテーゼによるラジカルな考え方の変革によって、次のような行為はそれ自体としては何ら批難されるべきものではなくなります。――複数のセックス相手を持つこと／いわゆる乱交パーティー／近親相姦／同性愛／子供のセックス／S・M等のいわゆるアブノーマル・プレイ／セックス抜きの愛／愛抜きのセックス／などです。このようなセックスが解放された社会においては、人々の間から、他者および自己に対する暗い抑圧が消え去り、解放された人間関係が生まれてくるでしょう。（ボクのあくまで個人的な嗜好としましては、愛とセックスの重なりあいと、心理的相乗効果を希望しています。だけど大切な事は、個人の嗜好と社会的規範とを切断し、個人の嗜好でもって他人を裁かない、という事であります。）

（ほそかわ　まさと　東京唯物論研究会会員）

性について語れと悩まされて

松井　正樹

まず思いついたのは、「性というのは、すばらしく大変なことだ」ということである。

生命の進化において、無性生殖から有性生殖へと移行することで、生物にとってどれほど多様な新しい存在のしかたが可能になったことだろう。それは進化における質的変化の画期となった自然史的大事であったろう。それがあったおかげで、われわれ人類の生命形態も成立しえたのだし、今なお個人の生誕もまた有性生殖たる異性結合によって成就されているのだ。この自然史的事実のすばらしさは、神の奇跡にたとえられよう。

しかし、それは同時に、大変困難なことでもある。有性生殖が成就されるには、遺伝子の減数分裂の成立や、何万という精子が競争するなかで、ただ一つの精子が卵子と結合し、受精した卵子がただちに身を固めて他の精子を寄せつけなくするといった生理的機構を考えただけでも、有性生殖の実現というのは、本当に大変なことだと言わなければならない。まして人間が異性結合によって、子を生み育てるというに至っては、まさに大地母神や聖母の奇跡として讃えられるにふさわしい大業である。幾多の困難をのりこえ、異性結合において、新らたな生命を成立させる性のいとなみが、すばらしく、かつ大変なことでなくて何であろう。

ところで、性は異性結合で実現されるいとなみであるのに、生物個体としては、一方の性しか有しないがゆえに、他方の性の欠如（want）であり、したがって性は異性を求める欲望（want）へと、進化史的に発達したのにちがいない。さらに性は、その異性結合における困難を克服し、異性を引き寄せ、結合を成就し、新しい生命を生み育てるすばらしい能力でもあれば、逆にその困難や魅力のゆえに生命を危険にさらしがちな難しい性質でもある。しかも、その欲求が成就されるかどうかで、その種族の存続が左右される以上、その欲求は個体を越える衝撃力をもつ大事となる。

生物一般の性ですら、このようにすばらしく大変なことであるのに、人間の性ともなれば、人間的質の高度な複雑さのゆえに、なおいっそうすばらしく大変なことになるのは当然である。異性結合（性交）ということだけをとりあげても、その意識性、文化性、社会性、歴史性といった契機が、その人間的質を形成していることがわかる。そして、これらの人間的契機によって、人間の性欲は性愛へと高められるのである。だから、人間の性欲は、たんなる欲望ではなく、文化的欲望なのである。したがって、性は欲望か文化か？　などと問うこと自体がおかしい。そんな問いが出てくるのは、人間の欲望を文化から切り離して考える自然主義的唯物論が残存しているからではないかと思いたくなる。

こんな風に、編集部の設問に難をつけていると、ふと自分が性について語ることが困難に思えたのはなぜかが疑問になってきた。今迄のべて来たように、性が自然史的観点からいって、すばらしく大変な大事であるからではなさそうである。そうではなくて、性ということが自分一身の生き方の根本にかかわり、かつ自分の性の対象としてかかわりのある異性の人物の生き方にもかかわる大事の告白にならざるをえな

い可能性があるからであろう。そうだとすれば、性はけっして公共性をもたぬ単なるプライベートな事柄ではないにしても、プライバシイとして保護されるべき個人の尊厳にかかわる点は、充分な配慮と条件づくりをしてからでなくては告白すべきではあるまい。（だから、この必須条件を無視し、性に関する事柄や人間関係を直接暴露することを営利事業とする写真雑誌やワイドショーなどは、すべて人権侵害の犯罪である。）そうした告白は、すくなくともフィクションに擬することのできる文学の手法にむいているだろうし、戸坂潤流に言えば、自分一身上の事であるので、すぐれて文学的な事柄なのである。

したがって、こうした性についての随想的考察においては、性の公共的側面からのアプローチが適当なのであろう。この場合、公共的とは閉ざされた私的特殊性ではなく、開かれた大衆的な相互的人間関係の観点からということである。まず、古典的な概念を借用するとすれば、人間の性は人間の Gattungswesen である。だから、異性を対象として求める事が性の本性であるのは言うまでもなさそうだが、今日「同性愛」なるものが性愛の一翼をになうものとして強調されたりするのは、どうしてだろうか。それは性器を媒介とする同性の愛情交渉ということなのであろうか。そうだとすれば、性器すなわち異性結合の器管が他種の交渉手段に転用されているだけのことだから、何も強調されるほどのことはあるまい。異性結合の困難さのゆえに成立しているとも考えられる此の種の愛情交渉形態が、むやみに社会的禁圧をうけてきたことに対する抵抗として強調されている面があるのかもしれない。しかし、多くの場合は猟奇的扇情の手段に悪用されており、そのため社会的に同性愛者が差別され禁止されるようになる。それに対抗して、異性愛は性的差別のフロイド的潜在意識化を持続させるものだと排撃され、同性愛の方がまともな愛情のあり方だと強調されたりしている。だが、こうした論調の多くは本末転倒の誤りをおかしているのではなかろうか。

今日さらに、フリー・セックスなるものが喧伝されている。この場合の「フリー」とは、性にかかわる人間関係に対する配慮からのフリーとして、「わがままで無責任な」といった意味にしかなるまい。相手が誰れでもいいし、子を生み育てることに全くかかわりなく性交の快楽だけをエンジョイできればよいというのだから、それは遊民の快楽主義とでも呼ぶしかなかろう。それは、モラトリアム学生のような半失

業的青年や、社会的生きがいをつかめない大人子供や、まじめに働かずとも投機的にアブク・ゼニを手に入れているような人びとが醸し出している遊民的心性の流行現象と言えるし、そうした遊民こそ忍びよるファシズムの担い手候補者なのだ。

ところで、性愛は発生的には性欲に根ざしているとしても、両者は必ずしも一体のものではない。だから、愛によって欲望充足が高揚されることもあれば、逆に、愛のない欲望充足もありうる。後者の場合、その欲望充足を「快」と呼ぶとしても、「快楽」とは呼べないのではないか。一時的感覚的な快が、より持続的で高次な精神状態である「楽しさ」になるためには、性欲は愛にまで向上しなければなるまい。

それでは、愛とは何であり、性に根ざす性愛はいかなる愛か、などとさらに考察を進めることが必要になるのだが、この随想的考察では、そこまで検討を拡大する余地はない。そこで取りあえず、最近流行の「不倫」現象を検討するなかで、そうした問題にもふれてみることにしよう。ゴシップ雑誌、ワイド・ショー、TVドラマ、劇画など、マス・コミがこぞって、一方ではフリー・セックスを喧伝しながら、他方では旧道徳的「不倫」よばわりを繰りかえすのはなぜか。そうした大騒ぎのなかで、性風俗が性産業化され、大衆の付和雷同的現象が増幅されている。それはまさに、高度成長時の営利民主主義の高波がくだけ落ちてざわめいている快楽民主主義、すなわちファシズム前夜の大衆民主主義の風俗形態ではなかろうか。戦後の啓蒙的民主主義が、長期保守政権支配の下で公共性を弱化させて、生み出してしまった私本主義（私生活主義）、その熟れの果がこれか。この現状遊泳者（遊民）にとって「性愛の倫理」など、もて遊ぶべき戯具か、荷厄介な足かせでしかあるまい。かれらを反動的に復古調の性道徳で非難するか、それとも革新的な性愛の倫理を確立して批判するかは、性の公共性を逆の方向から回復しようとする動向となろう。すなわち、大衆を上から規制抑圧しようとする統制的道徳か、それとも大衆の自主自律による自治的倫理かである。性愛の倫理は、少なくとも他の愛の倫理同様、自由の相互統一的実現という愛の構造から言って、相互の主体性の相互保障としての相互責任と、他の社会的人間関係への責任の拡大、とりわけ性が子孫の生育を本性とする以上は、子孫に対する共同責任といったことが、その内容として子想され、そうした責任の拡大が同時に愛における自己の拡大として実現されることになり、大変ではあるが同時にすばらし

い喜びとなるであろう。性欲の充足としての快から、より持続的な楽しさへ、さらに愛における喜びへといった向上をそこに見ることができよう。

性欲が性愛へ向上するには、まず快を楽しさへと媒介する持続的な共同作業か共同生活がなければなるまい。そうしたなかで、共同の苦労を援け合って克服することで愛が深化することも多い。それは恋愛から夫婦愛へといった形態をとることが多いが、場合によっては恋愛から友愛へといった方向になることもあろう。

性の問題で悩めるのは、若さという多様な可能性をもつ年齢の故であろうから、その意味では幸せなことだし、それを克服してはじめて、文字どおり熟年、すなわち人の悩みがわかる人間に成熟しうるのであろう。性の問題は、その当事者にとっては熟成の苦悩であり、次のようなゲーテの対句がうまく言いあてているような問題である。――「人間は努力するかぎり、迷うものだ」、「努力してやめようとしない者こそ、救われる」。――

だから、性の問題で誤りをおかしたとしても、それを不倫などという偽善的道徳で断罪すべきものではなく、愛が実現できなかった不幸を共になげき、その責任をとらせながらも慰め励ますべき事柄なのであろう。しかし逆に、そうした苦悩を通じての熟成がなかったなら、人はいつまでも精神的に大人になれず、人の苦しみや悲しみのわからぬ猛烈人間となって、心配されているネオ・ファシズムへの街道を驀進することを喜びとするような人間になるかもしれないのである。ナチス・ファシズムにおける性の糜爛といった歴史的事実が、その心配を裏書きしているのである。

（まつい　まさき　岐阜大学・哲学）

『万葉集』の性と現代

義江　明子

I

「〝ほれてまじわる〟この原始的な意味をおいて他には、何の偉大な、また、高尚な定義など無意味である」（『恋愛創生』一九二六年）。大正末期、家制度による結婚も国家・民族に奉仕する母性の保護をも敢然と否定して、こう言い切ったのは高群逸枝である。この言葉をはじめて眼にした時の強烈なショックは今でも忘れられない。〝何とすごいことをズバリと言い放つ人だろう〟というのが、ともかく第一番に思ったことであった。そして、この言葉が真実であることを私は確信した。

高群は日本女性史学の創始者といわれる人物だが、その頃の私は、彼女の女性史の著作などまだ何も読んでおらず、彼女自身についてもほとんど知らなかった。ただ、初めての出産後、子育ての素晴しい充実感を満喫しながら、その一方で、まさにそのことが自分の社会生活には直接の桎梏となることの不思議さ、その不思議を成り立たせている家族・夫婦の構造的なしくみというものを、文字通り寝てもさめても考え続けていた時に、この言葉に出会ったのである。

性と愛の一致する恋愛こそが男女関係の根本であり、そうした恋愛（による新しい人間関係）の実現のみが新しい社会を創り出す源となり得る（恋愛創生）というのが、私が右の言葉を窓口としてつかみ取った高群の根本の思想である。

結婚は、男女の性による結びつきを、人間関係の安定した再生産の基礎として社会的に固定し、それによって異なる集団の交流を可能にする、きわめて有効なしくみである。それだけに、過去の歴史をふり返ってみれば、社会制度に適合した安定した結婚は、恋愛とは異質なものであった。すなわち、そこでは性と愛とは一致しないのが普通であった、といえよう。

近松門左衛門の戯曲『重井筒』の中で、遊女お房に入れ揚げて舅に難詰される紺屋の入婿徳兵衛をかばって、女房のお辰は、「アア親仁様、何ぞと思へば仰山な。私ら女夫が何に借銭しませうぞ」と、夫の借金をかばいだてする。そこにはたしかに、日常生活（と性生活）をともにして一子までなした妻の、夫に対する情愛のまことがある。だが徳兵衛にとっては、それは恋愛ではない。お辰にとってもおそらく同じであったろう。

義理と金に追いつめられた徳兵衛と房は、「ナウさう思うてが定かいの」「思ふが不思議か女夫ぢゃもの」「ほんにそうじゃ忝い」と、死の約束をとりかわす。家業をつぐためのお辰との結婚とは全く無関係に、徳兵衛と房は、二人の心においては、何のためらいもなく「女夫」であった。近松のこの名セリフは、私の頭の中では、〝ほれてまじわる〟という高群の言葉と見事にひびきあっている。

近代以降、結婚は恋愛との一致をめざすようになる。それはタテマエにとどまるものではない。近代的個人として生きていくためには、人は、男女ともに、たんなる安定をではなく、恋愛により緊密に結びついた安定こそを、互いに求めずにはいられないからである。だが、性と愛の一致の真剣な追求は、現代の私たちの社会を見渡してもわかる通り、少くともいまのところは、結婚生活の安定をつきくずす方向にしか向かっていない。性と愛の一致は、究極、安定性をふりすてたところでしか実現されないのだろうか。そこでの人間関係はどのようなものになるのだろうか。

Ⅱ

『万葉集』をながめていて何よりも心に強くやきつけられるのは、愛する男女が互いにとり交した相聞歌の率直さである。それは普通、古代人の素朴な愛の表現の素晴しさ、と解されている。初めのうちは私もそう思っていた。しかし、どうも単純にそういうことではないらしい。「率直さ」の内容をもう少し吟味してみると、それはひたすらに会いたい見たいという感情の表白であり、さらにいうならば、その「会いたい」の内容は、性をともにしたい、ということにつきる。

天の河相向き立ちてわが恋ひし君来ますなり紐解き設けな（一五一八番）

〔恋しい人が来る。衣の紐を解いてお待ちしていよう。〕

もっとも、恋し初めた若い男女がこうした思いのとりこになることは何ら不思議ではない、ともいえよう。しかし、た

とえば、次のような歌がある。

白栲の　袖さし交へて　靡き寝る　わが黒髪の　ま白髪に　成りなむ極み　新世に　共に在らむと　玉の緒の　絶えじい妹と　結びてし　言は果さず……吾妹子と　さ宿し妻屋に　朝には出で立ち偲ひ　夕には　入りゐ嘆かひ　わき挟む　児の泣くごとに　男じもの　負ひみ抱きみ　朝鳥の　音のみ泣きつつ　恋ふれども　験も無みと……（四八一番）

（袖を交して寝る黒髪が真白になるまで共にと約束したのに、妻は死んでしまった。妻と共に寝た妻屋で、泣く児をわきに抱きかかえ、朝夕泣き暮して妻を恋ふるがすべもない。）

死んだ妻をしのぶのに、ひたすら二人の性の思い出のみにひたって恋ひ泣きしつつ部屋に坐り込んでいる、というのは、考えてみると、やや奇妙なことではないだろうか。これに類した表現の挽歌はいくつもあるが、逆に、亡き妻を、生前の日常の様々な共同生活の側面とからませてしのぶ歌、また、子供に亡き母の思い出をしみじみと語るといった、現代の私たちなら当然詠むであろうような歌は、ほとんど『万葉集』の中には見出せない。

この当時の結婚は、妻問いの通い婚からはじまる。婚姻の開始を示す「ミアヒ」「トツグ」はいずれも性関係そのものを意味する言葉であり、両当事者の意志により容易に解消される。何年かの通いを経て同居に移行し、子供が何人も生れた後であっても、事情は変わらない。いうまでもなく、こうした容易な離合が可能であったのは、男女それぞれが夫婦結合に解消されきらない共同体的な生活基盤をもっていたことによる。七～八世紀の日本では、基本的には婚姻は対偶婚段階にあったとみることができよう。

『万葉集』の相聞歌・挽歌にみる性の強調は、性と愛の一致した対偶婚下の男女関係の反映である。だが、それは実は、性と区別される男女の愛（恋愛）自体の希薄さとウラハラの関係にある。また、夫婦にとっての日常生活の重みの希薄さとも対応している。家族を結ぶ感情の絆に現代とは異質なものが感じられるのも、そのことと大いに関わっているのであろう。

Ⅲ

現代の私たちにとっては、親兄弟といった肉親に対する愛と、恋人に対する愛とは、ごく自然に別種のものとしてあ

る。また、夫婦の間での愛は、そのいずれとも重なりつつ、微妙に異なる、独得の濃密な感情をかもし出す。ましてや、日々ともに暮らす家族の親愛感と、家庭外の社会的場で接するだけの他人に対する気持とは、全く異質のものであろう。ところが、そういったごく普通の感覚で『万葉集』を読んでいると、しばしば、意外な歌にぶつかる。

たとえば、

別れてもまたも逢ふべく思ほえば心乱れてわれ恋ひめやも（一八〇五番）

〔また逢えるものならば、こんなに心乱れて恋しくは思わないでしょうに。〕

山吹の花取り持ちてつれもなく離（か）れにし妹（いも）を偲ひつるかも（四一八四番）

〔私の気持に応えもしないで離れていったあなたをお慕いしたことです。〕

いずれも、一見すると、恋人へのよびかけのようにみえる。しかし、一八〇五番は男性が死んだ弟をしのぶ歌であるし、四一八四番の方は女性が兄の妻に送った歌である。つまり、性関係を除くならば、肉親・身内に対する親愛感と、恋する男女間の感情の表現とに顕著な質的相違がみとめられないのである。逆にそれだからこそ、恋人・夫婦は互いの想いの強さを性関係の強調によってしか表現し得なかったのではないだろうか。

次のような歌は、さらに不可解であろう。

前日（をとつひ）も昨日（きのふ）も今日も見つれども明日さへ見まく欲しき君かも（一〇一四番）

〔いつもいつもお会いしたいあなたですこと。〕

わが背子（せこ）は玉にもがもな霍公鳥（ほととぎす）声にあへ貫き手に巻きて行かむ（四〇〇七番）

〔あなたが玉であればなあ。手に巻いてともに行けるのに。〕

これらもまた、何の説明もなしに読めば恋人どうしの歌としか考えられない。しかし詞書によれば、一〇一四番は、男性の役人（貴族）たちの宴会の席上で、招かれた客の一人が宴のホスト役の男性にささげた歌である。また四〇〇七番は、仕事で上京の途次にある役人が、任地に残った部下に書き送った歌である。身内以外の対社会的な関係にある人々の間でのこうした歌のやりとりは、『万葉集』では何らめずらしいものではない。勿論、そこには、男女間になぞらえた表現（ただし、直接の性の表現のみを除く）で親愛感をひとき

わ強調するという歌の技巧の問題があるわけだが、それにしても、こうした技巧が広く一般的に受け入れられるような人間関係というのは、現代の私たちの公私の別、身内と他人の別、といった感覚とは相当に隔たりがあるというべきであろう。

＊　＊　＊

現代の同棲・離婚等の着実な増加は、女性の経済的自立の進展を現実的基礎としている。それは現象的には、古代の対偶婚的状況と似かよってもみえよう。その意味で、『万葉集』にうかがえるような公私の別の不分明な人間関係のあり方は、未来の方向をみきわめていく上でまことに示唆的である。しかし、現代における性と愛の一致の追求は、直接の性の絆に依拠するしかなかった古代の男女の関係とは全く異質なものであり、逆戻りはあり得ない。とするならば、一人一人がバラバラに公的世界に解消されていくのではなく、男女の緊密な結合の徹底的追究のかなたに、公私の別をのりこえるような新たな共同関係の広がりをもとめていくしかあるまい。「個人的性愛の真の実現」（エンゲルス）とは、そうした広がりをもったものでなければならない。〝ほれてまじわる〟は実はその「原始的意味」をのりこえたところではじめて、性と愛の一致に基づく安定性を獲得できるのではないだろうか。

（よしえ　あきこ　千葉大学・日本史）

架空おしゃべり「選ぶ」

3♀対1♂

米原　万里

A　男の人って、やっぱり仕事に打ち込んでいる姿が一番よ。あたし視姦しちゃう……

C　じゃ、働き蜂の日本の男は皆イイ男になっちゃうの？

B　日本の男はダメよ、ダメ。（自信に満ちて断定的に言い切る。迫力に押されて一同シーンとなる）下手なんだから。大体短か過ぎるのよ、セックスが。

D　（頭をかきながら）すみません。で、でもですよ、そうや

って男を、人間を差別・選別していいのでしょうか。皆さんみたいにイイ男とかセックスが長くて上手い男がいいとなると、そうでない男は切り捨てられるわけでして……僕なんか真っ先に……ああ……

A　差別してんのは男のほうよ。古今東西の文学繙いてごらん。男のロマンチックな感情の対象となるのは、若い美人と相場が決まってる。二十世紀も後半になって、やっとそうではない女主人公も増えてきたけど……

B　若くて美人なんて、本人の意志でどうにもならないことで差別するのだから男のほうが罪深い。女は仕事ぶりとかセックスの巧拙とか、もう少し本人の努力の余地残してあげてるじゃないの！

D　ぼ、ぼくを睨みつけないで下さいよ。ぼくは最近差別・選別絶対しないってのを身をもって実践しようとしてるんですから。あらゆる年齢、容貌の女性ともセックスしたいという気持ちにならなくてはと、電車に乗っている時も精神的に訓練してるんです。

A　どこか足りないわね、あんた。

B　単なる発情期なのよ。で、さっきの話だけれど、女は生活もセックスも男次第という時代が長かったから、ああいう選択基準ができたんじゃない。男のほうが女によって人生決定される率低いから、ある意味で純粋に好みで選べたのじゃないかしら。

C　でも好みって曲ものよ。個人差があるようで、ある社会の、ある時代の一定の階層に属する人々の好みには、はっきりとした傾向が認められるもの。

A　光源氏みたいな下ぶくれで色白の男、今じゃ絶対モテないタイプですものね。

C　浮世絵の〝美人画〟なんて、ちっとも美しいと思わないもの、あたし。

D　僕は、ああいうのもいいです。（皆に無視される）

C　司馬さんの『街道を行く』シリーズに民族ごとに男の好みが違うという話があった。モンゴルのような遊牧狩猟民族では精悍で浅黒い、いわゆる男くさい男がモテるのに対し、日本と同じような水田耕作のベトナムでは、三波春夫みたいな色白のやさ男タイプが理想像になっている。豊かな牧草を求めて部族ごと移動する社会では、敏捷な肉体と決断力に富む精神を持つ者に権力が集中していくのに対し、定住型の米作民族では、他の農民を搾取することによって畑仕事をしなくてもよくなった階層の男――つまり色白のやさ男が富と権

力の象徴となるわけ。

B　どうも女は計算高いなあ。

A　うちの雌猫ね、計算してるのか、いないのかは別にして、やたら好みがうるさいの。いろんな雄が近付いてくるけど、嫌いなのが来ると嫌悪感丸出しでギャーギャーわめいて追っ払っちゃう。傍から見てても雄が可愛そうで……なのに好みの雄（これが人間のあたしから見てもイイ男なのね）が来ると自分の方からジャレついていくのよ。

C　その猫、あたしに似てる。人間としてではなく、純粋に男として見た場合、かなり整然と三つのカテゴリーに分けられるもの、あたしの場合。Aぜひ寝てみたい男、B寝てもいい男、C絶対寝たくない男。Cが男全体の90％強だから、あたしに最も不向きな職業は売春婦。でも、D君みたいに、こんなふうに男を差別するのは良くないのではと真剣に悩んだこともあるのだぞー。

D　そうですよ。ブルジョア革命は人間の法的平等を、プロレタリア革命は経済的平等をめざした。でも、あらゆる人間が法的・社会的・経済的に平等という理想社会が訪れる日があったとしても、性愛における不平等は残るわけですよ。ブルジョアジーとプロレタリアートの間に横たわる埋めるに埋められぬ深ーい溝！　ああ、僕はこのために闘いたい！

C　無理よ、それは、女と男が選び合うという現象は、社会的要因もいろいろあるけれど、人類全体の進化と種の保存という永々と続いてきた営みの一要素なのだから。

A　むむ、現代のようにセックスがどんどん生殖から独立している時代でもかなあ。

B　でも、たしかに純粋に快楽のみを求めるセックスとて、基本には性交という疑似生殖行為がすえられているのだものね。ホモ・セクシュアルにおいてさえそうらしい。

C　だいたい、我々人類にはなぜ男と女がいるの。互いを選ぶ必要がなく、誰と性交するのも同じならば、一個体中に男女の両機能そなわっていればいいでしょう。そうすれば、D君の言うような、相手にフラれる悲哀をなめなくて済むでしょう。

D　でもそれは、いわゆる下等動物でしょ。トカゲや魚の中には、雌しかいない種類がありますよね。雄無しでもちゃんと産卵して、卵からはまた雌だけが生まれていく。

A　あら、実験室段階では、うさぎのような高等動物でも、化学的あるいは物理的刺激を雌の卵子に加えることによって分裂を促し、立派に雄の精子無しに子どもを生んでいる例が

あるそうよ。

B　じゃあ結局、種の保存には雄は必要ないみたいね。なんで男っているのかしら。

C　雌だけの生殖だと、子は雌親の形質そのまま受け継いでいくみたいよ。両性生殖だと、雌親と雄親の遺伝子がミックスして、新しい形質の子が生まれる。

D　ああ良かった。雄は種の進化のために欠かすべからざる存在だったんですね。

A　退化のためにもね！

C　ここで、登場するのが、男＝サンプル論という仮説なのだけど。ソ連のV・ゲオダキャンという工学博士が六十年代後半頃から言い出した説、聞いたことある？

D　どうせCさんが面白いと思う説なんて、男が迫害されてるんでしょ。

C　まあ、聞きなさい。例えば百頭の水牛を飼える牧場があるとして、雌雄の割合はどうすればよいか。子牛を最大限多く得ようというなら、♀99×♂1＝99で、九十九頭の子牛が得られる。ただし父方の遺伝形質は同じだから、個体差は母の違うことによってのみ生じる。つまり組合わせの可能性は99通りで雌の数に等しい。生まれて来る子牛の多様性を最大限追求するとしたら、雌雄同数にして、♀50×♂50＝2500通り、ただし、一世代当たり生まれ得る数は五十頭。子牛の質を高めたい場合は、雄の数を多くすること。雄牛間の競争によって一部の雄牛は、次の世代に遺伝形質は伝えられなくなるものの、そのかわり、雌による選抜条件が厳しくなるから、より優れた子孫が生まれるわけ。

A　あたしも常日頃どうも男が女を見る眼よりも、女の男を見る眼のほうが厳しいなって思ってたのよ。

B　ウーン、あたしはそれは男によって女の運命が左右される社会が長く続いたせいという気がするのだけどね。

C　つまり種の再生産過程で、雌の方が多いと次の世代が量的に多くなり、雄が多いと雌による選択が働いて次世代の質的変化が大きくなる。まあ一個一個の個体を見る限り母方父方の形質を等分に受け継いでいるとしても、種全体の傾向として見た場合、新しい特徴、形質が顕著になる。というわけで、再生産過程における雌雄間の分業において、雄はなるべく多くの雌と交わろうとする性向を持ち、つまり次世代の量を多くするよう努め、雌はなるべく優秀な雄と交わろうとする性向を持ち、つまり次世代の質を高めようと努める。

A　どうもその説、うちの彼の浮気の論拠にされそうだな。

D　ああやはり僕は捨てられる運命にあるってことになるのかなあ。

C　どんな生物も自からの種を保存するには変化する環境に適応していかなくてはならない。これに失敗した種は絶滅している。ところで、ごく一部の生物を除いて人間を含む多くの生物は、猛暑、極寒、飢饉、病原菌など環境からの有害な影響を受けた時、雄の死亡率の方が高いの。一方で、気候的、社会的激動期（気温の急激な変化、干ばつ、戦争など）のように死亡率が高い時期ほど男児出生率が高い。逆に環境が安定している時期ほど女児出生率が高い。

それで、雄というのは、種が生き延びるために最も環境に適応できるタイプを選び出すためのサンプルなのではないかという説が出てくるわけ。環境に適さない雄は絶滅するか、女に選択されないという形で次世代にその形質を遺伝できなくされる。

A　インポになるなんてのも、遺伝阻止の一ヴァリアントなのかしら。

B　そう言えば男の方が体形も性質も多様でいろんなタイプがあるわね。サンプルとなると、なるほど多様なほうがいいもの。女のほうが全体として一様ですよね。

A　男のほうが社会的に多様な活動の場が与えられていて、多様な生き方が許されるのに対して、女の大多数は主婦という生き方をしていた過去から続く現在の社会の影響と解釈してたけどな。

C　そのへんの絡まり方は複雑ですね。まあ、現代のように性交がどんどん生殖から独立していき、また人間の環境に対する支配力が増していくなかで、このような人口再生産過程における分業（男は次世代に新しい質を伝達する役割担いつつ、次世代の量を追求し、女は量を保障する機能を担いながら、質を追求する）が、男と女の相互選択の心理にどれほどの影響を及ぼし得るのか？

A　人間の子どもとなると遺伝もさることながら、むしろ育つ環境の占めるウェイトが大きいでしょ。ましてや、子造りを目的としない性交においてとなると、本当に？？？ですね。

よねはら　まり（文化学院・ロシア語）

〈男たちへのラブレター〉

——シェン・テとシュイ・タのはざまで——

谷川道子

木枯らしの季節です。靴音に耳をすましながら向い風に逆らってコートの襟をたて、アスファルトの道を歩いていると、何だかけなげでいい女になったような気がして、〈冬の時代〉も悪くないのかなと思ったりします。肩が凝るのがちょっと困るけれど——。

お手紙ありがとうございました。〈男と女の力学〉、興味をもって頂いて嬉しく思います。調子にのって「プレイバック、PartⅡ」とまいりましょう。

〈男と女〉を語る時、ジェンダーかセックスかという問い。イリイチが提起した〈ジェンダー〉に、それでは旧来の性差論の地平に戻ってしまうと、上野千鶴子さんらフェミニストたちが一斉反発したのは周知の通りです。私もおんなのはしくれ、それにジェンダーよりセックスとして考えた方が問題は、愛情、友情、マザコン、一夫一婦制、不倫……男と女の焦眉でリアルな関係としてダイナミックに面白く考えられそうだから、〈セックス〉派にたちましょう。もちろん考察する中で、セックスはジェンダーと眼ざしを交差させるだろうけれど……。

ブレヒトに『セチュアンの善人』という芝居があります。この世に善人探しにきた神様たちに娼婦シェン・テは隣人愛の掟とその資金を手渡されて二律背反のジレンマに立たされる。そして登場する分身シュイ・タ。彼は愛と色と欲のからみも利用して、ゆすりたかり売春しか知らなかったセチュアンの裏街にひとつの資本主義的秩序をつくりだす。そしてむかえる大団円。「善人であれ、而して生きよといういつかのあなた方の御命令、それが稲妻のように私をふたつに引き裂いた!!」、必死で訴えるシェン・テを置き去りにして、バラ色の雲に乗ってこの世を遁づらする神様たち——。

善人であるにはこの世はあまりに悪すぎる、単純にはそういうテーゼです。愛とモラルという人間関係において最も錯綜して利害のからむテーマを中心においた、『資本論』の商品の章のみごとな文学化ともいえます。ちなみにこの作品の原題は、裏にドイツ語の同じ発言の〈真の愛 die wahre Liebe〉という意味をかくしもつ〈商品の愛 die Ware Liebe〉でした。最近では俳優座が栗原小巻の一人二役で上演しましたが、日本でもよく演じられる作品です。作品解釈はさておいて、〈男と女の力学〉からみたらどうなるか。

やさしい愛にみちた忍耐強く善良なシェン・テに対するに、冷徹で合理的で愛に流されぬ強くしたたかなシュイ・タ、真の愛を求めるロマンチックな女に、愛を交換価値にかえるハードボイルドな男、〝この世〟が要請するステレオタイプな〝女らしさ〟と〝男らしさ〟の分業です。資本主義社会で男社会である〝この世〟は女を二重に搾取する、いい古されたテーゼです。女が許された領分をこえて生きるには男の仮面を不可避的に必要とする。じゃあ男には分身シェン・テは必要ないのか。どこかで問題が〈男と女〉から〈人間〉に、セックスがジェンダーと社会構造の問題に不可逆的にすりかえられちゃっていないか。フェミニズムの観点からはいろんな問いがたてられます。

○ブレヒトは男女の伝統的な役割規定を踏襲し固定化しているのではないか。

○「二人は本当は一人の人間」——それでいて〝よりよき世界〟を求める希望を理念型としての女に一方的に仮託してはいないか。

○女は娼婦か母なのか（シェン・テがシュイ・タに〝なり切る〟のは自らの妊娠を知った時です）。ブレヒトの描く女性像が娼婦と処女と母の三つのタイプでしかないというのはつとに主張されているところです。セックスを通して女

をみたら男には娼婦（処女は娼婦の裏返しですものね）か母しかいないのが現実でしょうか。母の神格化は男のマザコンの裏返し？

○この世（下部構造）を変えれば女の抑圧の問題は自動的に解消されるのか、この世が変らない限りシェン・テ（女）はシュイ・タ（男）の仮面を必要としつづけるのか、etc。

とりあえずはいずれの問いにも、ブレヒトは〝この世〟のからくりがはらむ矛盾を浮かびあがらせてみたのだ、と答えられるでしょう。問題の所在は提起したのだからそこから先は自分で考えろ、乱暴にいえばそれがブレヒトの異化効果でもあります。彼は照れ屋でスタイリストですからね。男に居直ってみせる。だけど居直られたんじゃあ女は救われない。少なくともいい関係は、女が娼婦でも母でもないいいセックスは成立しにくい。だから謎かけに応えて、そこから先を考えてみましょう。視点を変えてみます。

シェン・テとシュイ・タの分業は、私的領域（生命と肉体の再生産に必然的な領域、家族圏（オイコス））と公的領域（必然性から自由な共同体の領域、公共圏（ポリス））の分業でもあります。古代ギリシアの民主政にしてからが、前者は女、子供、奴隷の領分、後者は成人男子の有資格者＝公民の領分でした。ソポクレスの『アンティゴネ』は、この家族圏（オイコス）と公共圏（ポリス）の論理の衝突と読めます。これを例えばヘーゲルは、自然的人倫共同体（家族の論理、神々の掟、女の世界）と自覚的人倫共同体（国家の論理、人間の掟、男の世界）の対立と読み、アンティゴネの体現する神々の掟（私の世界）が圧迫からめざめた時（＝個我の発生）、それに抗する力をもたなかったギリシアの国家共同体（ポリス）は崩壊した、と解釈しました。

私人（privatus）とは、公的なものへの参加権を奪われた（privato）存在であると同時に、公共財を奪う（privo）人でもあります。私権（オイコス）から経済（エコノミー）の自由競争へ、近代史はポリス的世界の崩壊という代償を払って人間が個我の独自な存在意義を自覚するようになるプロセス、市民社会は自然法主体が私の利益を求め競争原理の中で私生活圏を国家という一種の（みせかけの）公共圏にまで拡大してきた過程だとすれば、それはまた、最も連帯性の失われた、本来的な私的領域も公的領域も奪われた社会ともいえるでしょう。労働の社会化として男の奴隷は解放されたけれど、私人との対決を通して公的なものの復権を考察したヘーゲルにも、「女性は国家共同

体の永遠のアイロニー」でした。近代社会の個人主義思想はヒト＝man として、やはりオンナ（つまり男と女）の問題を捨象してきたものね。

個体の再生産という私的領域＝家族圏からオトコの奴隷は解放されても、家事、育児、セックスは〝伝統的な〟オンナの仕事であり続けた。社会的労働がたとえ商品生産という疎外された形であるにせよ有償の行為であるのに対して、家内労働はゲットー（囲い込み）の中での無償（無報酬）の行為です。しかし、労働力が男女という性別をも超えて必要とされはじめ、そして参政権や男女雇用均等法などをてこに、女たちも遅ればせながら少しずつ社会参加を許されはじめた、あるいはそれにまきこまれはじめた。シェン・テ＝シュイ・タの二律背反（ジレンマ）はここからはじまります。ここでプレイバック。

男の世界（生産領域）にまきこまれて〝善人〟から〝悪人〟にならなければならなかったシェン・テは可愛想なのでしょうか。善悪のモラルの問題はさておきます。話がややこしくなるから。女たちはできれば女の世界（再生産領域）に安住していたかったのでしょうか。もしそうなら男たちにとってコトは簡単でしょうが、そうはいかない。シェン・テだって貰った資金で煙草屋を開業し娼婦の身から解放されたから、恋という名の〝真の愛（ほんと）〟、自分の人生を体験できるようになったのでしょう。やっと私人（privatus）になれたのです。「女だって人間」、ヒト＝man＝woman としていま女たちは、自分の人生の可能性を生き生きとあるいはけなげに、義務としてだけでなく模索しはじめています。男たちと同じ矛盾にさらされはじめたともいえる。だから、シェン・テ＝シュイ・タ。可愛想というなら男も女も同じはずです。

問題はその時とり残される女の世界＝再生産領域。社会的労働をも担いはじめた女たちに、妻とか母とかいう名の役割でそれがなおも一方的に押しつけられるのならば、これは二重負担です。シェン・テのように忍耐とやさしさと善良さだけを要求されたんじゃ、女だってもうやってられない。〝養ってもらう〟存在ではなくなったのですから、少なくとも経済的には〝主人〟はいらなくなります。『セチュアンの善人』の〈真の愛―商品の愛〉は、裏からみれば〈結婚のテーマ〉です。シェン・テの〝真の愛の帰結としての結婚への願い〟は、ヤン・スンの男のエゴと計算によって土壇場で、結婚式のさなかで裏切られます。『三文オペラ』にも、『コーカサスの白墨の輪』にも……、ブレヒトの作品には結婚式を

揶揄する場面が執拗に登場します。たしかに〝この世〟は裏で制度としての一夫一婦制を搾取のもうひとつの足場（＝補完物）として利用しつづけてきた。それが足伽でしかない限り、結婚という制度を疑う、あるいはこわがる女たちがふえていくのは当然かもしれません。何年か前の紅白歌合戦で紅組唯一のミセスと紹介された研ナオ子さんが離婚した時、ああなたもかと思ったものです。〝金妻〟、不倫がはやるのは今までの一方的な一夫一婦制への反乱、山口百恵神話が成立するのもそれがむしろ例外例だからでしょう。愛も結婚もブランドにしなきゃならない。さびしいですね。

しかも生産領域の競争原理だけで生きることの貧しさも見つめ続けてきた女たちは、共通の矛盾を抱えて生活領域も手離さずに（〝家内〟がいないのだから）、友情と連帯のネットワークをさまざまな形で築きつつあります。一人で子を産み育てようと決意したシェン・テを助けはげますのは、隣のやもめのしたたかなシン夫人です。〝家族〟の解体――新しいアマゾネス（女人族）が潜在的に登場してきているのかもしれません。いつだったか西ドイツの新聞『ツァイト』で、妊娠した恋人にさっさと捨てられて種馬として利用されただけかと悲憤慷慨する男性の投書を読んだことがあるけれど、これはあなたの子供ではないと主張されれば、男には証明のしようがないものね。中絶しようが出産しようが黙っていれば男たちにはわからない、預り知れぬことになってしまう。そのうち男の中ピ連が必要になるかもしれませんよ。

ある日突然女たちから三下り半をつきつけられて男たちが右往左往する、そんな図ももう日常的風景になってきました。可愛想な男たち!! アマゾネスはそうやってそのうち男たちに同情の眼ざしを向けるでしょう。「ばかにしないでよー、そっちのせいよー、ちょっと待って、プレイバック」。何とかしなくっちゃあ。

女の生産領域からの疎外は男の再生産領域からの疎外に裏打ちされてきた。生活の型に転化したものを文化というなら、経済の自由競争のみに忙殺されてきた男たちは文化からも、そして恐らくは感情の領域（シェン・テの部分）からも疎外され続けてきた。

ひとをおもう心のメカニズムが壊されちゃってる。競争原理は効率（業績）主義です。弱者＝役に立たない者を切り捨てる、女・子供・老人・病人・身障者……。総体としてやさしさを、シェン・テを際限なく失っていく。愛の喪失の極限

がシュイ・タでしょう。男たちはいまとても貧しいのですよ。それは個の問題ではなくまさに構造（システム）の問題だと、だからブレヒトは言いたかった。男にシェン・テの部分を抱えこませるには、プンティラ旦那のように酒の力をかりた二重人格にするか、フーテンの寅さんのようにアウトローにでもしなきゃならない。だから寅さんには女性は永遠のマドンナです。あれは後向きのメルヘンだから。だけど失われつつあるものがせつないほどに深刻だから、あれだけ寅さんシリーズがうけるのでしょう。マンネリと叩かれながら一八年間、三七作目までもちこたえている山田洋次さんの腕も大したものです。

シュイ・タ＝男たちが他者を思いやる想像力すらもてなくなったのは、再生産領域への眼ざしを、その豊かさと楽しさを剝奪されつづけてきたからです。いま例えば〈男の料理〉がはやるのは、遅ればせながら男たちもそのことに気づきはじめた証でしょうか。家事はその成果を交換価値にかえることなく直接自分で享受できる楽しい労働ともいえるものね。ドイツではタバコを吸う女性の傍で一所懸命編み物をしているのは男性だったりする。男も趣味や遊びや生活が欲しいのだとやっと本音をはきはじめた？　『クレーマー・クレーマー』や『赤ちゃんに乾杯！』などの映画は、母性愛に対する父性愛の主張だろうし。子育てだって今まで男が奪われてきた楽しみでしょう。そのうち男にも子供を産めるようになるという話もあります。人工的にせよ十月十日お腹に子供を抱えていれば男も〝母〟になれる!!

そう単純にはいかないでしょうが、シェン・テとシュイ・タの二律背反を解くひとつの鍵は、男女の力学では、女の生産からの疎外と男の再生産からの疎外をふたつながら止揚すること、役割の両性具有を認めることでしょう。

それにはまず労働時間の短縮です。今世紀末には、社会的に必要な労働を仮に健康な全人口で平等に分担すれば、一人当たり週十時間ですむようになる、という論を読んだことがあります。社会の構造（システム）を利潤本位でない仕方で再編成することができれば、です。机上の空論とわらうより、そんなイメージに向かって歩く方が楽しいでしょ。利潤のひたすらな追求は、地球そのものをも危うくしています。これはテクノロジーとエコロジーの問題でもあります。

そして、役割の両性具有は人間の両性具有のイメージに展開する。一人の人間の内部には、本来、ユングの「アニマ・アニムス論」や性ホルモンの研究が暗示するように、今まで

男と女にふりわけられてきた女性性と男性性がふたつながら存在しているのではないでしょうか。人間の両性性。シンガーの『両性具有』にこんな文章があります。「エネルギーの流れがせきとめられたり、〝らしさ〟への経路へ無理矢理に振り向けられたりすることがなくなれば、人間なら誰もが持つ男女両性具有的な本質が表面にあらわれ、世界の中にあることと、われわれが共にあることを、新たに楽しみとすることができるだろう」。シェン・テ＝シュイ・タの分裂は、現代社会の性別役割期待に沿って形成される仮面（ペルソナ）としての性原理の表現、つまり「二人は一人の人間」、本来は両性具有であるものの社会的文化的な行動規範による強制ともとれるわけです。

男性原理と女性原理を統合した両性原理を、性によって存在や思考様式を二分する前の、あらゆるものごとや生命あるものの存在原理ととらえることはできませんか。女性研究者ブキ＝グルックスマンは、ベンヤミンの〈新しき天使〉――歴史の天使のイメージが両性具有であることを指摘しています。科学のパラダイムもグローバルに転換しなければいけないのかもしれない。男と女が本当のところどう違うかは、私にも大いに関心があるのだけれど、文化による学習過程を分離することは不可能だから、性差は生理学的・心理学的レベルでもまだよくはわかっていないというのが実状でしょう。個体差が大きいだけでなく、生物学的にも男と女の間の境界線は揺らいでいるともきいています。一刀両断でない、あいまいさを科学する新しい方法と視座を発見していくことでしょうか。

いいたいのはでも、性離れ＝男も女もない地平の問題ではありません。セックス＝男と女の関係です。

現実のブレヒトはどうだったか。一夫多妻的な傾向のあったブレヒトにはたくさんの女たちがいました。〝青春の放蕩〟はさておいて、亡命の十数年をもはさんでブレヒトの協力者であり続けた女性として、ハウプトマン、シュテフィン、ベルラウがいます。彼女たちは〝愛人〟でもあり、二度めの妻ヴァイゲルと、いわば妻妾同居的人生を送りました。

文学も個人的な作品としてでなく共同生産として営まれるべきだと考えたブレヒトは、常に自分のまわりに仲間、協力者を集め、集団作業の原則を貫こうとしました。同等の協力者として参加した男たち（ヴァイル、アイスラー、ネーアー、フォイヒトヴァンガー等々）にとってそれは、私的価値

（＝商品）生産でない、〝第三の事柄〟に向かっての共同作品づくりとして生産的だったでしょう。彼らは正当な見返りとしてその成果から、報酬も名声もアイデンティティも得たはずです。〈生産〉と〈第三の事柄〉はブレヒトを解くキーワードでもあります。

しかし女たちの協力者としての仕事は家内労働のように、基本的には無償の身内の行為でした。亡命地で生活を整え、ブレヒトに代わってその国のことばを習得し、作品の素材を集め翻訳し、詩句を吟味し内容を討議し、タイプに清書し、上演や出版の準備をし、整理をし……。作品の多くに協力者として彼女たちの名前は挙げられています。遺言にブレヒトは生き残るベルラウやハウプトマンにそれらの作品の版権を書き残してもいる。「人は人を所有しない」――これもブレヒトのモットーです。このことばは私も嫌いではありません。

この問題をどう解くかは、しかし意外と厄介です。女性研究者ヴェーデルは、ブレヒトの実人生と作品における女性に対する抑圧的性格を、完膚なきまでにたたきのめしています。いわく、現実のブレヒトは伝統的な狭い女性性のイデオロギーを引きあいに犠牲と献身を女たちに要請してきた、自分の自律は保持したまま女たちを自分に従属させようという依存関係の一方通行と支配者的態度はブレヒトにとって性関係の不変の事実だった、個人的関係を機能と生産関係の表現に還元することがマルクス主義者ブレヒトの私的領域への無関心を正当化している、日誌や作品や理論のどこにも女たちを機能化し搾取したブレヒトの男としての役割の態度の問題との対決がみられない、性の役割のステレオタイプに則った女性像は異化効果によって破られるべき女性性の自明性を壊すのではなく代弁している、等々……。すごいでしょ。ここまで徹底されるともう痛快です。イッキ、イッキとかけ声をかけたくなります。

ただヴェーデルはひとつだけ見落としています。彼女たちが自ら決断してブレヒトとの共生を選びとったのだ、ということ。それぞれに自立した作家や女優でもあった彼女たちは、別様にも生きられたはずです。ブレヒトへのとりこみによって自分を失っていくことをおそれた、そしてブレヒトが他の女性（ヴァイゲル）を妻に選びとったことに耐えられなかった女たちは、フライサーやレーニアのように自らブレヒトから離れていきました。しかし三人の女性協力者たちは矛盾を自覚しながらも最後までブレヒトの側に居続けた。なぜ

なのだろう、彼女たちをブレヒトにそこまでひきつけたのは何だったのだろうと、やはり思います。ブレヒトをたたけばすむという問題ではないことだけは確かです。ブレヒトだってわかっちゃいたのでしょう。〈男と女の力学〉からみてもこれほどの男はそうそういない。女たちの側からブレヒトをめぐる男と女の力学をもっと考えてみたい、そう思っています。

ブレヒトが女性像を娼婦と母に類別したのは、ポジにみればまやかしの〝愛のロマンティク〟を書かないためだったのかもしれませんね。商品の愛、娼婦と母――もろもろの問題が解けない限り、〝愛〟だけをうたいあげるわけにはいかない。ブレヒトの作品にはポジティブな〝恋愛〟もほとんど登場しません。あったとしてもつかの間のからくりの中のつましい愛の場面だけ。自殺しそこなった失業飛行士ヤン・スンがシェン・テの頬にかかった雨のしずくを拭いてやる、その一瞬。現実の愛と性は娼婦と母だから――ブレヒトは照れ屋のリアリストです。ネガにみれば、しかしそこから先は女の問題と、男ブレヒトは居直った。ブレヒトにだって支えてくれる人は必要だったし、女を再生産領域とサブの位置に留めておく方が得だもの。あそこまで献身的になれるには、男と女を捨象した〝第三の事柄〟だけでは無理だったでしょう。〝愛〟という名の男と女の力学を、ブレヒトはやはり男として利用したのでしょうね。

〝愛〟は厄介です。なまものだから。自立しようとしはじめた女たちはだからいま、〝愛の落とし穴〟にはまるまいと、どこかで身構えているように思えます。やっと私人(privatus)になれたのだから。そして、シュイ・タの仮面をかぶったままのシェン・テたちが、バラ色の雲に乗って逃げる神様たちに、やはり「助けて」と必死で叫んでいるのかもしれない。女たちだって女であること(＝愛と性)を切り捨てたいと思っているわけではないのだもの。シェン・テをとるかシュイ・タをとるかの二者択一など女たちに無理強いしないでほしい。

シュテフィンもベルラウも『セチュアンの善人』の協力者＝共同執筆者です。この作品に男性原理への居直りだけではないトーンが、「二人は一人の人間」、両性原理へのかすかな願いが聞こえてくるように思うのは、これが単純に〈男の文学〉ではない、男と女の共同作品でもあることと、関連するのではないでしょうか。ブレヒトのユートピアは女性的＝〝女々しい〟と批判する男性研究者もいます。

人種、階級、性は、現在人類が克服しようとしている差別の大きな三つの枠組みでしょう。なかでも性差別は、他の差別と重層しながら性別役割と結びついて日常生活の中に浸透し、文化として受容されてしまうために、もっとも認識されにくい差別です。性差と性差の社会的利用と性差別はその境界が混然としている。〈男と女〉が性差（区別）の問題として、あるいは社会構造の問題として一蹴、一括されれば、女はそこから先に一歩も進めない。性を下部構造＝経済優位論に解消することなく、独自で特殊な問題ととらえよというコロンタイのレーニンへの論争は、その根源を突いていたのではないでしょうか。性は〝女の問題〟ではないのですよね。だけど抑圧される者の痛みと問題は抑圧する者にはなかなかわからない、わかりたくないことなのでしょうから、女たちがともあれ語りだすことでしょうか、こんなことを感じている、こんなことを考えていると。

それは男性原理（＝男性優位論）よと、女たちがいま声高に女性原理を掲げるのは、女の自立と反抗がはじまったばかりだからです。女たちも手探りしているのです。男たちもまゆをひそめないで耳をかたむけてほしい。男たちがどれだけふんばって負の状況に身をさらせるかが問われてもいるのです。今まで職業人として男社会で生きてきた私は、男たちに公認のことばで語ろうと努めてきたように思います。私もそれなりに研究者でいたかったから。でもどこかに齟齬感が生じて、きて自分にももっと違うことばが、現実と実感に依拠した生きたことばと論理が必要なはずだと思いはじめたのは、恥ずかしながら最近のこと、離婚を経験してからです。シュイ・タの仮面だけでは本音にならない。〈女性文学〉なんてない、〈文学〉しかないんだ、男が書こうと女が書こうといい文学はいい文学なんだと男たちは言うけれど、男が書いたものと女が書いたものはやっぱり違うものね。もうひとつ言うと、書かれたものはその人がどういう人生を、私生活を生きたかとも無関係でない。モラリストとして言っているわけではありません。当然、世界のみえ方が違ってくるからです。

この頃〈男の人の文学〉を、男と女の役割を取り替えて読んで面白がっています。ファウストが女だったらグレートヒェンとヘレナはどうなるのかな、メフィストも女かな、メフィストが悪魔＝堕天使だとすれば天使は両性具有だから、男（おとこ）女（おんな）かな。役者だったらグリュントゲンスならずとも、メフィストを演ってみたいものね。女だってファウスト、女だって

バール、でもそんな作品をゲーテやブレヒトに書いてくれと要求したって無理ですよね。女が書かなきゃ。その時「女だって人間」という〝女々しい〟ことばでなく、「私はおんな」と女であることが〝男々しく〟うたわれるといいな。被害者意識より加害者意識の方が健全です。豊かです。

私人である男と女が競争原理と支配原理でなく連帯性を恢復するにはどうすればいいのか。エンゲルスとマルクスの古典的名句があります。「私有財産が徹廃されれば家族の古い基盤と機能が脱落し、同時に男性に対する女性の、両親に対する子供の従属もなくなっていく……それによって両性の関係は当事者のみに関わり、社会が介入すべきではない純粋に私的な関係となる」。「婚姻が家族の基盤でないとしたら、それは友人関係と同様、立法の対象にならなくなるだろう」。私的自律は、公衆が社会主義的に拡大された公共性の機能において達成される根源的自律の派生態である――たしかにユートピア的な希望の原理の響きがします。ヘーゲルのいう自由の領域と必然性の領域の男女への分業の揚棄は、あらゆる奴隷制＝差別を解放した公共性の根源的自律を志向する。プライバシー（私的領域）の真の復権はパブリシティー（公的領域）の真の復権と裏表なのでしょう。そうなったら男と女の間でも、愛情と友情は背中あわせでない腹あわせになるのかな。「ああ、ぼくたちは、友愛の地を準備しようとしたぼくたち自身は、友愛をしめせはしなかった」、そうブレヒトは〝女々しく〟うたいました。

社会の解放なんて言ってたらいつのことになるやらわからないから、国家理性とやらで個を圧殺されてもかなわないから、とりあえずは今はやりのもうひとつの生き方、オルタナティーフ・ライフ、オルタナティーフ・カルチャーの可能性を、生活と文化の両方で、個別的に手さぐりしてみませんか。男と女のいい関係を明日でなく今日つくりあげるために――。人生は万人に平等に一回的なのです。

男たちだってイメージ世界で女を一方で娼婦におとしめ他方で永遠に女性的なるものとして神格化しながら、現実の女たちには「何度言えばわかるんだ」と、何度も腹を立ててきたでしょう、面とむかって罵倒もしてきた。女だって同じです。「何と言えばわかってもらえるの」と、大ていは口に出せずに歯がみしてきた。そしてこっそり流した涙が多い分だけ、いい男よりいい女が多いのが、今の現実だと思いませんか。矛盾と夢は大きい方がいいのでしょう。ファイトがわく

もの、追い風の中を歩くより、向い風に逆らって歩く方が——。でもできるなら、シェン・テのようにこっそりの涙は流さないですむ方がいい。肩も凝らない方がいい。だからそのために、自分のアイデンティティを肯定的に確かめられる対話が、男と女の間で成立してほしい。理念（思想）の問題を生活世界に橋わたしすることがいま必要だと思うし、いい男が、いい関係が少ないのは、女たちにとっても不幸ですから。男たちの独善的なたてまえだけの観念論は、もううんざりです。

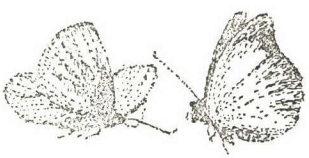
旧来の男たちの勝手な愛のロマンティクにはひとまず終焉してもらって、しばらくは愛のリアリズムを見据えながら、その彼方で新しい愛のロマンティクが、真のエロスが復権してほしいですよね。性欲は食欲、知識欲、表現欲などと同等の人間の基本的な存在欲求です。アリストパネスの『女の平和』のように女たちがセックス・ストライキしたら、人類は滅びます。でも男と女の間にいい関係がなりたたなければいいセックスもうまれない。問われているのはまさに男と女の人間関係。だから性は欲望であり、文化です。〈欲望という名の文化〉がいじましい形でなく、豊かに華ひらいてほしい、あなたとわたしの間にも——。

気負いすぎて大上段に流れてしまった気もするけれど、少しは挑発されましたか。これは女たちから男たちへの応援歌＝ラブレターです。逆向きのベクトルのラブコールを、お返事を楽しみにお待ちしています。

めげて風邪など召さぬよう——

かしこ

（たにがわ　みちこ　成城大学・ドイツ文学）



アメリカの「夢」——雑婚と性

荒　このみ

若い黒人監督スパイク・リーによる映画「シーズ・ガッタ・ハヴ・イット」が、一九八五年に製作され、日本でも公開された。ニューヨークのブルックリン橋の近く、広々としたロフトに住む若く魅力的な黒人女性を主人公に、彼女をめぐる三人の男たちの絡みあい、別れを描いた作品である。

リー監督はこれをアリス・ウォーカーの『カラー・パープル』を念頭に置いて作ったという。一九八三年度のピューリッツア賞を受賞した『カラー・パープル』は、高く評価されたが、登場する黒人男性の描きかたに対して非難の声がないわけではなかった。スピルバーグ監督がこの小説を映画化した結果、映画というメディアに備わる大衆性から、より多くのアメリカ人がアリス・ウォーカーの作品に接することになった。各地で封切りされるやいなや、大反響を巻き起こし、賛否両論の、とりわけ映画を批判する声が大きくクロースアップされることとなった。

その批判とは、黒人男性が暴力的で野蛮、黒人女性を劣等として扱い、性を搾取する男として、いわばこれまで黒人男性に押しつけられてきた類型を肯定するように描かれているというものであった。スパイク・リーはその類型を壊そうと、一人の黒人の女と彼女を心から愛する三人の男たちを登

場させたのだ。風貌も生き方も三人三様の男たちだが、共通しているのは、主人公の女性に接するときの素直な態度、それにやさしさであった。主人公に操られ、もてあそばれたと感じた一人が、激怒して迫るレイプの場面もないわけではないが、映画全体を通して、三人の個性の強い黒人男性の、根底に流れる暖かな心が強調されていた。

題名の「シーズ・ガッタ・ハヴ・イット」は「彼女にはそれが必要」という意味である。「それ」とは、男に頼らない女の自立の精神と理解することも可能であるし、自由気儘な男たちとの関わりともとれよう。あるいは主人公が最初にカメラに向かって語りかけているように、「フリーク（変わり者）」と他人から呼ばれるような生き方であるかもしれない。さらにまた、英語のイットには性的魅力の意味もある。アメリカの一九二〇年代は、フラッパー娘というレッテルを貼られた「新しい女」たちが現われ、自由恋愛が謳われた時代であった。二七年に上映された「イット」という映画で主役を演じた女優クララ・ボウは、この映画以降、性的魅力のあるイット・ガールという綽名を付けられた。「シーズ・ガッタ・ハヴ・イット」の主人公も性的魅力に溢れている。スパイク・リーは恐らくイット・ガールの「イット」も意識していたであろうが、二〇年代の「イット」と八〇年代のそれとを全く同じ意味に使っているのではないだろう。「彼女にはそれが必要」なのだと主張する監督の「イット」には、人間存在の本質と関わる要素が含まれていると思われるのである。

アメリカの黒人の男と女、かれらの関わりの中に、現代のアメリカ社会における性の問題が象徴的に現われているのではないか。七〇年代になって活躍しはじめた黒人女性作家の作品には性を扱ったものが多い。ここでは文学作品において、特に異人種間の性がいかに捉えられているかを探ってみたい。それにはまず、アメリカ社会の中で、黒人がどのような位置を占めているのか明確にしておかなければなるまい。

黒人が奴隷として新大陸に連れてこられたのは一六一九年で、かれらはアフリカ大陸ではなく、西インド諸島の黒人であった。南部のタバコ栽培が盛んになると多数の人手が必要となり、奴隷貿易が起こり、アフリカの黒人が奴隷船に乗せられて送り込まれるようになる。労働力とみなされた男たちが売られていったが、やがて黒人の女も次代の奴隷を産む道具としてその価値が注目されるようになった。多産で頑丈な体の黒人女は、農園主に無料で労働力を生産し続け、利益をもたらしたのである。

黒人の女は、子供を作る道具として重要であったばかりでなく、白人農園主の性の対象にもなった。「お上品な伝統」の支配する有産階級の婦人たちは、厳格なピューリタンの倫理に縛られ、性を罪悪視する傾向があった。さらにまた「南部女性（サザン・レディ）」は、貴族的な生き方をよしとし、病弱で家に引き籠りがちの女主人が類型化するほどであったから、元気な白人の農園主は身近な黒人女を欲望の対象にした。白人の妻によって満たされぬ性を、強引な方法によって満たすのであった。

奴隷制度が廃止されてからも、白人の男性と黒人女性の性関係は、ときに奴隷時代と変わりなく、ある南部の黒人女性は、一九〇四年、人種問題を特集した雑誌『インディペンデント』の求めに応じて、匿名で次のように語っている。「黒人の女で、十六歳になるまで白人の男に犯されなかった者なんてほとんどいないでしょうよ。相手は若造だったり、父親ほども年が離れていたり、白髪頭の悪の権化だったり。それに、奥さんや娘さんが社会で活躍しているような地位の高い人だったり。（中略）南部では何でも許されるんですね。有色人種はダメですけどね」[1]

ある看護婦の黒人女性は、「南部のひどい奴隷制度」が隠然たる力をまだ失っていない証拠を、自分の体験から示している。「奥様の御主人がキスしようとしたので、拒絶しましたら馘になってしまいました。御主人様はいつも召使いたちとごく親しい関係を結んでいたに違いありません。（中略）それ以来、私の心の痛みは消えません。このあたりでは、黒人女性の人格など誰も守ってくれないのだなあと」[2]。この記事が載ったのは一九一二年のことである。

この女性は、資格のある職業婦人であることからもわかるように、当時としてはきわめて高い意識を持っていた。黒人の女たちが白人の男からは凌辱され、黒人の男の保護は期待できず、社会のどん底に押し込められている状況を嘆く。「台所にいても洗濯場にいても、ミシンをかけていても、子守をしていても、アイロンがけをしていても、私たちは馬車馬にすぎない。運搬用の動物、奴隷にすぎないのです」[3]と、訴えている。従属する者として黒人は白人に搾取され、性的に従属する者として黒人女性は二重に搾取されているのだ。

白人の農園主と奴隷女の性関係は、生まれてくる子供が父親似であったりする動かぬ証拠から、隠せぬ事実であったにもかかわらず、その問題を論じるのは長い間、社会の禁忌であった。異人種との結合を白人は忌み嫌っていたのだ。それ

はひとつには、異人種は神の教えを知らぬ悪魔であるというキリスト教の考え方に左右されていたためであろう。十七世紀の植民者は、先住民のアメリカ・インディアンとの雑婚を否定し、のちには黒人やアジア系移民との雑婚を、法律を制定して禁止した。

十八世紀半ばにアメリカに定住したフランス人クレヴクールは、『アメリカ農夫の手紙』（一七八二年）というアメリカ論を著したことで名高い。アメリカを諸民族の「るつぼ」とする考え方は、彼の第三の手紙に出てくる表現である。「アメリカ人は、わが偉大なる『育ての母』の広い膝に抱かれることによってアメリカ人となるのです。ここでは、あらゆる国々から来た個人が融け合い、一つの新しい人種となっているのですから、彼らの労働と子孫はいつの日にかこの世界に偉大な変化をもたらすでしょう。アメリカ人はかつてヨーロッパ全土に散在していました。彼らはここで合流して、もっとも素晴しい人間集団の一つとなっているのですが、このような集団はかつてあったためしはなく、これからも、彼らの住む異質の国土の力によって独自なものになってゆくでしょう」[4]。クレヴクールのアメリカ讃歌ともいえるこの手紙によれば、異国の人間同士が「るつぼ」の中で融け合って「新しい人種」、これまでどこにも存在しなかったアメリカ人という新しい人種が形作られてくるのである。それが「アメリカの夢」として讃えられるのであるとすれば、雑婚こそ「アメリカの夢」の現実化のはずである。

十九世紀の作家ジェイムズ・フェニモア・クーパーもまた、代表作『革脚絆物語』五部作で、文明により破壊されていないアメリカの大自然を美しく描き、ヨーロッパ人の理想とする「自然人」を登場させている。プロテスタントの男とカトリックの女との恋愛が成就し、二人は結婚する。相対立する宗派の結合もアメリカでは可能なのだと作者は主張しているのだ。アメリカの輝く太陽に晒されたヨーロッパ人は、旧世界の人間とは違った新しい人間になると言いながらも、クーパーは、「自然人」をあくまでキリスト教徒から外れさせることはなく、アメリカ・インディアンと白人娘の雑婚も最終的には決して起こらない。

「（インディアンたちより）背も高く、頑丈な体つき、アメリカの太陽に当たって浅黒く焼けた顔には、先祖のサクソン、ノルマンの名残りが認められた。西の果てに来たヨーロッパ人の子孫と、アジア大陸を最も遠く離れてきた者の子孫との相違がいまだに厳然と識別可能であり……」と書くクー

パーに、雑婚の可能性はありえなかった。クレヴクールにしろクーパーにしろ、「新しい人間」とは、白人の中における融合のみを意味していたのであり、異人種間の結合は考察の対象外であった。

あらゆる可能性を秘めたアメリカは、故国の敗残者も成功者に、小作農も土地所有者になることができるのであり、そのような「アメリカの夢」がヨーロッパ人を引きつけたのであった。旧世界の階級制度や、古い慣習を捨てて新大陸にやってきたかれらには、体制を否定し、枠組を突き崩すロマン主義の血が流れていたはずだ。「アメリカの夢」とは、金銭的な成功だけではなく、男女の恋愛においても適用される言葉であろう。だが、階級、貴賤に束縛されぬ恋愛はさほど稀なことではなくなってゆくなかで、異人種との雑婚は「アメリカの夢」に含まれることはなかった。

ポカホンタスの逸話がある。十七世紀ジェイムズタウンに入植したジョン・スミスが、インディアンの酋長ポウハタンに命を奪われようとしたとき、酋長の娘ポカホンタスが父親に哀願し、その命を救い、のちに彼女はスミスの部下ジョン・ロルフという白人と結婚するのである。白人とインディアンの雑婚が公けに認められた例である。結婚後ポカホンタスは英国に行き、英王室により厚く遇されるのだが、それはポカホンタスが酋長の娘で、平民ではなく王女だったからである。ポカホンタスの話がもてはやされたのは、白人の命を救った健気な娘だったからであり、ロルフとの結婚が讃えられたのではない。白人にとってインディアンは野蛮人で、動物もしくは悪魔に近いという認識しかなかった。

それでも二人の結婚が容認できたのは、ポカホンタスの姿に貞淑で従順な、夫のためなら命も捨てる覚悟の理想の女性像を見出したからであろう。十九世紀にはっきりとした形を取ってくるアメリカの理想的な女性像をポカホンタスに求めていたに違いない。

とはいえポカホンタスの物語を読み、戯曲化されたポカホンタスの芝居を観る人々が、雑婚に目をつむっていたとも思えない。異人種とのラヴ・ロマンスは道徳的に否定しながらも、想像の世界でのことならかれらの感性を刺激していたのである。未知ゆえに神秘的なアメリカ・インディアンの女主人公に、エロティシズムを感じた読者もいたであろう。雑婚の喚起する猥せつ性には、斥力とともに引力が備わっている。

同じ白人でありながら、アングロ・サクソン系とユダヤ系

との結びつきも、雑婚の孕む黒い魅力を湛えている。今世紀初頭前後に、東欧からのユダヤ人が大勢アメリカに渡ってきた。そのひとりロシア系ユダヤ人のアンジア・イェジアスカは、その頃のニューヨークのユダヤ系移民の暮らしを短篇や長篇に生き生きと描き出している。移民たちには、アメリカの豊かさ、アメリカ式の家庭が未来への希望であり、アメリカ人になることをひたすら願っていた。非ユダヤ系のアメリカ人との結婚こそ「アメリカの夢」を実現する究極の目標であった。

作家として成功する以前のイェジアスカには、哲学者であり教育学者のジョン・デューイの助手を勤めた時期がある。五十代半ばのデューイは、ユダヤ系のイェジアスカにアングロ・サクソンにはない魅力を感じ、二人は恋仲になる。イェジアスカの闘争心、エネルギー、情熱に、デューイは心惹かれ、案内されたニューヨークの移民居住区に初めて足を踏み入れ、「異国のようだ」と驚嘆する。イェジアスカに共通する移民たちの「強さ」を発見したデューイは、「あなたのような強さで物事と対処したことが私の人生には一度もなかった」[6]と嘆く。異なる民族の中に潜む力をデューイはイェジアスカという女性に発見したのであった。

生きる「強さ」は、男女の関わりにおいて度合を増す。本源的にはエロティシズムが人間の生きる力となっている。そのエロティシズムは、イェジアスカとデューイの関係でも明らかなように、異質の要素に出遭ったとき、異民族を相手としたときに強化するようだ。種々雑多な民族の共存するアメリカでは、異民族性とエロティシズムが深く関わり合っている。雑婚により想起されるのは、単なる異人種の問題や宗教の問題ではなく、人間に備わった本質的な性の力なのである。

だからこそ雑婚、特に黒白雑婚のテーマは作家の興味を引くのであった。南部の女性作家ケイト・ショパンは一八九九年に『目覚め』を出版し、世間から弾劾され、以後沈黙してしまうのだが、それは人妻の浮気という点だけではなく、雑婚をテーマとしていたからであった。

同じ作家による短篇「デジレの赤ん坊」では、捨て子のデジレが農園主の跡取り息子としあわせな結婚をしたにもかかわらず、赤ん坊が成長するにつれ、黒人の特徴を示してきたために悲劇が起こる。身元のはっきりしないデジレに黒人の血が混じっていたのではないか、と疑う夫に冷たくされたデジレは、夫の家を追い出される。ところが、家に残されてい

た手紙によって、実は夫の方に黒人の血が入っていたことが判明する。

南部の白人の抱く雑婚への恐怖は強かった。それは奴隷制という階級制度を根本から覆すことになりかねないからであったろう。しかしまた、それは社会制度の転覆にのみとどまるものでもなかったのではないか。エロティシズム、性の欲望はきわめて人間的であるにもかかわらず、常に抑制を求めてもいる。抑制を排除してしまった欲望は、人間社会をも転覆させてしまう可能性があるからである。アメリカ文学において雑婚のテーマを扱った作品が、禁書処分にされることが多かったのは、無抑制の欲望と結びつく恐怖を覚えたからなのだ。

雑婚の結果であるムラトウ、「白いニグロ」は、性の秘密を抱えた子供であった。ジョージ・ワシントン・ケイブルは、ニューオリンズに住むフランス系白人と黒人女の間に生まれた混血児クリオールを、『ルイジアナのクリオール』（一八八四年）や短篇集『なつかしきクリオールの日々』（一八七九年）で取り上げた。四分の一黒人の血の混じったカドルーン、八分の一のオクトルーンの浅黒い肌のクリオールが、白人に比べ、より魅惑的で、性的魅力を備えていると描いている。

白い肌よりも黒い肌に、そして特に雑婚の結果による浅黒い肌には、二つの異なる要素の混合されて自然界の神秘がある。中世の錬金術の隆盛は、混合の結果生じる新しいものへの人間の尽きせぬ興味のあらわれである。クレヴクールはアメリカを「るつぼ」に喩えたが、ムラトウやクリオールは錬金術による産物で、新しい人工の国アメリカの、新しい人種「アメリカ人」の象徴となるべき人間である。しかしながら雑婚は人間の邪悪な性の欲望とみなされ、社会の禁忌を無視する脅威と恐れられた。

姦通を表わす「アダルタリー」には、混合という意味もある。雑婚を否定するアメリカでは、植民地時代から姦通も社会の禁忌であったことは、ナサニエル・ホーソーンの『緋文字』に詳しい。ところが奇妙なことに、姦通小説に黒人女性が主人公として登場しないのはなぜなのだろうか。

『緋文字』の主人公ヘスター・プリンは、夫の長い不在の間に子供を産む。それによって姦通が発覚する。父親に認知されない子供は社会に受け入れてもらえない。ヘスターも娘パールも人里離れた場所に居を構え、社会のアウトサイダーの道を歩まねばならない。私生児は聖書の中でも厳しく排除

されている。「私生児は主の会衆に加わってはならない。その子孫は十代までも主の会衆に加わってはならない」（申命記第二三章）。それゆえ姦通は、子供の誕生を妨げる傾向があり、次代の社会の存続を脅かすものとなる。トニー・タナーは、姦通のマイナス面は、母性の衰退を促すことであり、姦通小説に子供が登場することはごく稀で、『緋文字』は例外である、と述べている。(7)

黒人女性が姦通小説の主要登場人物となりえないのは、それが姦通という社会の禁忌を犯すからではなく、雑婚の禁忌が破られるということに注意が向けられたからであろう。黒人女が結婚しているか否かは白人にとって考慮の対象にはならなかった。その屈辱を黒人女性作家アン・ペトリは、『道』（一九四六年）の中で訴えている。「わたくしでしたら、顔立ちのよい黒人女中を雇ったりいたしませんわ」という女主人の友達の批評を耳にした主人公の黒人家政婦ジョンソンは、「あの人たち、私には体格が良くてハンサムな夫がいること、知らないんだわ。痩せてふしあわせなあの人たちの亭主なんてこちらの方で願いさげだってこともね。それにしても、どうして黒人娘はみんな娼婦だと思い込んでいるのかしら。」(8)

姦通は一方が隷属している場合には成り立たない。人種的に対等であってこそ姦通と呼べるのであり、白人と黒人の姦通は起こり難いのだ。アメリカの「私生児」である黒人には、もともと人格が認められていないため、白人による一方的な性的搾取が行われたのであった。

トニー・タナーの主張するように、姦通が母性を否定する傾向にあったとすれば、黒人女性に課せられていた役割は全く逆のものであった。労働力を産み育てる母として黒人女は求められていたのである。そればかりでなく、体が弱く自分の子供を哺育する能力のない白人の女主人に代わって、白人の子供たちをも育てる乳母の役割を担わされてきた。ナニー、ママー、グラニーと愛称される黒人の乳母たちは、母性の象徴であった。マーガレット・ミッチェルの『風と共に去りぬ』で、主人公スカーレット・オハラを愛し諭す黒人の乳母、フォークナーの長篇や短篇に登場する懐の大きなディルシーなど、南部作家の作品に乳母の登場する例は多い。

多産な黒人女は、多産ゆえに評価されたのだが、それはまたかれらの性的欲望が生まれつき強いという証拠とされ、性を抑圧する社会では批判の対象ともなった。アリス・ウォーカーが『メリディアン』（一九七六年）で、子供を捨てて公

民権運動に没頭する女性を登場させ、運動家の子供の死を描き、また随筆「子供はひとり」で、ひとりっ子を礼讃した背景には、白人社会に根強く潜む多産な黒人女に対する偏見を意識していたに違いない。

六〇年代初めの公民権運動を扱った『メリディアン』は、黒人の性という観点から、もうひとつのアメリカ社会の変化を提示していた。六〇年代から七〇年代にかけて、流行ともなった白人の女と黒人の男という組合わせである。交換学生として北部の大学から南部にやって来た白人女子学生が、進んで黒人の男と性体験を求め、そうすることが正義の道であるとする考えが支持されていた。白人と黒人の、しかも白人の女と黒人の男という結びつきは、長い間禁忌であった。根拠もないのに嫌疑をかけられ、リンチにあった黒人男性の例は数限りなくある。

六〇年代の性革命の時代は、結婚制度に縛られぬ自由な恋愛、同棲を容認するようになったばかりでなく、それまで社会の禁忌とされていた黒人の男と白人の女という組み合わせが大手を振って通るようになった時代でもあった。かれらはそれを猥せつとみなす体制を批判し、「流行」になることによってリンチの無意味化を図っていたのでもあった。

多産で動物のようだと非難される黒人の性について、黒人作家が客観的に自由に書くようになったのは七〇年代になってからである。マヤ・アンジェロウ、トニ・モリスン、アリス・ウォーカーなどの女性作家たちは現代を代表する黒人女性であるが、かれらの共通項は、白人という仮想敵を視界に入れ、その距離で黒人を語ろうとするのではなく、黒人の本質を真摯に探りたいという欲求の強さである。マヤ・アンジェロウは連作の自伝の第一巻『籠の鳥の歌うわけを知っている』(一九七〇年)、トニ・モリスンは処女作『青い眼がほしい』(同年)、アリス・ウォーカーはピューリッツア賞受賞作『カラー・パープル』(一九八三年)で、黒人家族の性のありかたを赤裸々に描き出している。

『籠の鳥』では作者アンジェロウの七歳のときの強姦体験と、十七歳で未婚の母となる過程を伝えている。少女のアンジェロウを強姦したのは母親のボーイフレンドだった。両親が離婚したため、祖母に育てられていたアンジェロウは、男に迫られたとき、祖母の教え、「両足は開いちゃいけないよ、あんたのがまロを誰にも見せちゃいけないよ」、という言葉を思い出していた。「がまロ」とは南部人の使う婉曲表現で女性性器を指している。最初の体験はアンジェロウに痛

みを与えるどころか、やさしく抱かれて、「この人はあたしの本当の父さんかもしれない。あたし達とうとう巡り会えたんだわ」と、幼ない作者は喜びをさえ覚える。二度目の体験は悲劇を招くことになった。無理強いされたアンジェロウは激痛に襲われ、二人の関係が暴露される。法廷で裁かれた相手は、刑を言い渡されるが、保釈される。だが何者かによって男はその日殺害されてしまう。犯人は不明であったが、恐らくアンジェロウの叔父の誰かが復讐したのであろう。幼ない娘の性を暴力的に奪った者は、やがて暴力による制裁を受けるのだ。

この事件には、男女の性の孕む両極性が含まれている。男女の性関係は、和姦であれば二人を至福の境地に到達させるものであるが、男の側の強要となると暴力性を帯びる。性の欲望は他者を巻き込まずにはおかないゆえに、暴力が伴う。

アンジェロウは「父親」のやさしさを感じたにもかかわらず、相手の男が口留めをしたことで、それは秘密にしておくべきことだと知る。幼なく無知なアンジェロウは、二人の関係が罪深いとは思わない。アンジェロウにとっての性は、「家にいるようにくつろげた」と感じた最初の体験によって大きく影響されているのかもしれない。白人社会の「お上品な伝統」による性抑圧の態度はみられない。

だがアンジェロウの体験は、無節操、動物的とされ非難の的になる。世間の人々は眉を寄せ、顔をしかめて黒人の道徳観の低さを慨嘆する。相手となった男は、離婚した母親と正式に結婚してはいなかったから継父ではなかったにせよ、母親のボーイフレンドであり同居者である。近親相姦的関係と捉えられるのだ。黒人家庭では、男が外の白人社会で従属を強いられるために、うっ積した怒り、欲望が身近にいる弱者に向けられがちであるのだ。

父親と娘の近親相姦のテーマは、『青い眼がほしい』の、貧しく醜いローティーンの娘ピコーラにも追われている。何も知らないままに父親に強姦され妊娠してしまったピコーラを、近所の黒人たちも厄介者扱いにしている。ただピコーラと同世代の二人の少女だけが「身を守らなくちゃという奇妙な羞恥心」[10]を覚えるのだった。男の側の性の横暴を前に、女たちは連帯する。「屈辱感」を持った少女はそのとき、男女の性における男性優位の現実を知ったのであった。

『カラー・パープル』もまた父親と思い込まされていた男に強姦される十四歳の娘の話である。「お前の母さんがしよ

うとしないことをお前がするんだ」と、強引に性関係を結ばされ、娘は妊娠する。生まれてきた子供は男が連れ去り、どこかに売り飛ばしたらしい。娘は、赤ん坊の世話も許されず、「あたし、おっぱいが張ってお乳が吹き出してくるんです」[11]と、悲しみを神への手紙に書き綴る。

黒人社会における性の暴力、その最大のあらわれである近親相姦を三人の黒人女性作家が扱っているという事実は偶然ではあるまい。黒人の女は、「でっぷり太って尻が大きく、大声で亭主子供に怒鳴り散らしている」という喜劇に登場するジェマイマ小母さん像をもって揶揄されるが、ミッシェル・ウォレスが、『黒人のマッチョとスーパー・ウーマンの神話』（一九七八年）でも弾劾しているところであるが、黒人女の晒されている性の暴力の現実に、読者の注目を向けたかったのであろう。近親相姦というおぞましい人間社会の現実を語ったがゆえに、影響力の大きいアリス・ウォーカーは、黒人社会から叱責された。しかしながら、黒人の反発を招くことは明らかだと十分承知しながらも、いわゆる恥部を晒け出す姿勢に、女性作家の勇気が感じられよう。

それでも逃げ道は用意してあった。マヤ・アンジェロウは妊娠不可能な年齢であったし、ピコーラは死産する。『カラー・パープル』のセリーは、後になって父親と思っていた男が実は血のつながっていない継父であったと判明する。近親相姦の恐怖を減じる策を作家はそれぞれ工夫しているのだ。

黒人社会における近親相姦は、奴隷時代の現実を映し出していよう。白人の農園主の奔放な性関係が、黒人たちの知らぬうちに異母兄弟姉妹を誕生させていた。その兄弟姉妹が同じ農園内で、恋愛することもあったであろう。狭い世界に閉じ込められている黒人には、そうと知らずに近親相姦を犯してしまう危険があったのだ。

七〇年代以降の作家たちが、男女の性、性の暴力を積極的に作品の中で追求するようになったとき、かれらは強姦の問題を取りあげ、そして同性愛について語るようになった。フェミニストとレズビアンが同義語になったほど、体制を批判し、女の解放を主張する人々は、同性愛を容認すべきだと主張したのである。この時代に同性愛が盛んになったのではなく、六〇年代後半以降のアメリカ社会の変革の結果、同性愛者たちが以前ほど社会のオストラシズムを受けなくなったということだ。同性愛に対する劣等感、罪の意識を持たなくなった。

黒人の、あるいはユダヤ人の「レズビアン作家」集が編ま

れ、彼らは自分が同性愛であることを公言する。『カラー・パープル』でも主人公の同性愛が扱われ、黒人女性作家グロリア・ネイラーの『ブルースター通りの女たち』（一九八三年）では、「ふたり」という章でアパートの住人となった同性愛の女性が登場する。その他オードリ・ロードの『ザミ』（一九八二年）、ヌトザケ・シャンゲの『ササフラス』（同年）も同性愛を扱った作品である。

アメリカの女たちは性の欲望を罪とみなすよう教えられてきた。性愛を感じることすら公けには禁じられていたのだ。だからこそアンジェロウが、子供のときの体験を飾らずに打ち明け、七歳の女の子にも性愛の芽生えがあることを素直に認めた自伝は衝撃的であったのだ。黒人女性は、黒いことの劣等性を植え付けられ、愛することを抑圧されてきた。そしてかれらは今、やっと自由に「愛すること」が認められるようになったのだ。

オードリ・ロードは、性愛衝動（エロティック・フォース）の中にこそ未来を突き動かす力の本源があると語る。「それは女としての私たちを導いてくれる力だと思います。（中略）性愛を、たやすく喚起される性欲と混同してしまいがちです。私の言う性愛衝動とは、深い生命力であり、人間らしく生きるよう導いてくれる力なのです」[12]。またロードは、「性愛（エロティック）の効用、力としての性愛」（一九七八年）という随筆で、性愛こそ個人の核を成すものであり、創造力、表現力、他者との疎通の中心であると述べている。

アメリカ社会を今日でも根強く支配しているピューリタンの厳格な道徳観は、性愛を悪しきものとして抑圧してきた。そのように抑え込み、隠し続けることで社会は一応、安定の表情を見せていたのだ。性愛は悪魔であるという考えは、異人種は悪魔であるという考えと容易に結びついた。そして離婚が忌み嫌われた。十七世紀に英国より渡って来たアングロ・サクソン人が、アメリカ共和国の基盤を作ったとはいえ、その後ますます他人種が国家の構成員となっていく歴史の流れの中で、アメリカにおける雑婚の数は増えていくだろう。

ユングの言うように、性欲はヌミノースなものであり、神と悪魔の二面性を備えたものであるという意見は、「お上品な伝統」を守り、性を罪悪視していたアメリカ社会には馴染まないものであった。だが、六〇年代後半に始まる一連の変革の流れは、性愛の「神」の側面を肯定する声を大きくしていった。性の抑圧こそ猥せつであるという逆説が、今日では成り立つように変わってきたのである。

(1) Gerda Lerner ed., *Black Women in White America*, Vintage Books, 1973, pp. 158～59.

(2) *Ibid.*, pp. 155～56.

(3) *Ibid.*, p. 157.

(4) J. Hector St. John de Crēvecoeur, *Letters from an American Farmer*, Penguin Books, 1981, p. 70. 訳文は『アメリカ古典文庫2　クレヴクール』、研究社、一九八二年、七五頁。

(5) James Fenimore Cooper, *The Prairie*, A Signet Classic, 1964, p. 284.

(6) Anzia Yezierska, *Red Ribbon on a White Horse*, Persca Books, 1981, p. 109. 本文では仮名の John Morrow が使われている。

(7) Tony Tanner, *Adultery in the Novel*, Johns Hopkins U. P., 1979, p. 98.

(8) Ann Petry, *The Street*, Beacon Press, 1946, rpt. 1974, p. 41.

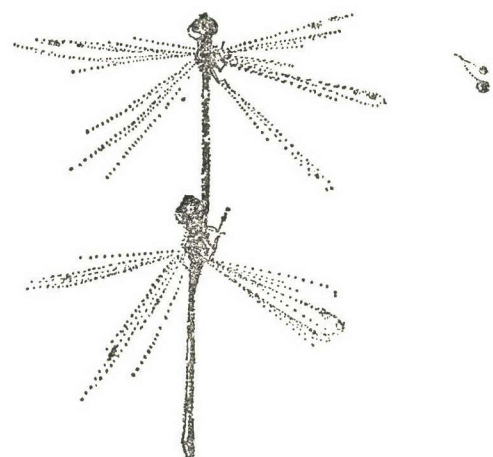
(9) Maya Angelou, *I Know Why The Caged Bird Sings*, Bantam Books, 1970, p. 61.

(10) Toni Morrison, *The Bluest Eye*, Washington Square Press, 1972, p. 148.

(11) Alice Walker, *The Color Purple*, Washington Square Press, 1982, p. 11.

(12) Claudia Tate ed., *Black Women Writers at Work*, Continuum, 1983, p. 115.

（あらこのみ　津田塾大学・アメリカ文学）



■特集　性（セックス）——欲望と制度

性をめぐる法と道徳と自己決定権

星野澄子

はじめに

「生きること・愛すること・成長すること」という副題がつけられ、成長期にある子どもたちにむけて書かれた体と性のガイド・ブックのなかに、つぎのような記述がある。

「性は、わたしたちにとって最もたのしいことのひとつです。なのに人間は長い間、性について悩み、説教をし、禁止したりして、とても惨めでした。……ひとつには妊娠の問題があるからかもしれません。けれどそれとはべつに、性交は罪深く害悪であり、危険で恥ずかしいことだから、避けなければならないと主張する人々がいつの時代にも存在しました。……わたしたちは幸運にも、こうしたバカげた迷信を捨てられる、はじめての世代なのです」(1)

イラストを交え、率直に誠実に語られているこの本は、性についてさまざまに歪められた固定観念に縛られているわれわれ大人たちへのメッセージとして、読むこともできる。

「結婚が性のスタートである」という人間社会がつくりだした法的・道徳的規範に、人びとはほんの数年前までとらわれつづけてきた。性あるいは性愛をめぐる男と女の関係性に

ついていろいろな法的規制・法的制裁が設けられ、婚姻前および婚姻外の性行為は社会から異端視されてきた。それにより生身の人間の生は、その内なる自然性を抑圧されてきたと言っても過言ではない。

社会生活のなかには、秩序を維持し円滑に効率よく人びとが共存していくための、さまざまな規範がある。性に対する規範は、その最大のひとつといえよう。それらは社会的な役割や価値判断を付与されて、人びとを秩序化し社会化し、一定の枠組みにはめ込んでいく作用を果たしている。ところで、人間は労働を通じて自己の人間性を豊かに発展させていく「社会的存在」と説明される。それには異論はない。しかし、その中身には人間が「自然的存在」であることが当然に内包されているのにもかかわらず、そのことに対するわれわれの気づきかたはいままで希薄だったのではなかろうか。そのような、自然の一部である「生物としての人間」は、容易には社会化されえない敏感な要素を肉体の内側にもっていることについても、もっと目をむける必要があろう。(2)

性はいくつかの意味から、非常に「個人的なもの」であるといえるだろう。

まず、人間一般なるものはこの世に存在しない。人間は一人ひとりが肉体をもって存在し、その肉体は男あるいは女という、人間を構成するふたつの性のいずれかを内包しているからである。それゆえ特定個人と、男あるいは女という性による自己規定とは切り離しえないという意味において、性はすぐれて個人的なものである。

また、わたしたち一人ひとりは、自分の人生をいかに選びとっていくかという、人生に対する自己決定権をもっている「人生の主人公」である。そして、自分がひとりの人間として労働することによって自立し、誰からも意のままに支配されないで生きられる方向を求めているといえよう。そのためには、自分の肉体に対しても自己決定権が保障されていることが不可欠の条件となる。ここにはふたつの意味が込められる。第一は、病気にかかったときにその修復として必要となる医療の場面での自己決定権など、単独に自分の体の問題として現れるものである。他のひとつは、性を軸とした男と女の関係性として現れる体の自己決定権である。ある人がどのような人びとと出会い、誰に性愛を感じて性関係をもつかは本来、肉体と精神の持主であるその個人の感情、理性、道徳意識などにもとづく選択といえよう。そのほか、生殖コントロール権や婚姻をするかしないかの選択権などもこれに含ま

れうる。

さらに、ふたりの人間の関係性のひとつの表現である性行為は、社会における他の人びとの目から隔てられたふたりだけが共有する空間で行われるのが通例であろう。したがって性の具体的場面は個人の領域に包み込まれ、なかなか社会化されにくい要素をもっており、この意味においても性は個人的なものであるということができる。

しかし、現在までのところ国家・社会は、性を個人の自発性やモラルに委ねるべき私的自治の問題とはみていない。いやむしろ、性に対する一定の秩序の維持は国家の最大の関心事のひとつであり、性秩序を担保するために、性はしばしば法的規制あるいは法的制裁の対象とされてきたのである。

性道徳や婚姻秩序を法とのからみから問おうとするとき、かつて深い感動や共感をもって読んだいくつかの本の叙述は、きわめて示唆的である。それらをここに記そう。

「たとえ、ずっと、ただ一つの愛に忠実でいても、魂は変化する権利をもっております……人は一つところに留まってはいません。人は生きています、進みます、押しやられます、進まなければなりません！……自由……それはわたしの存在のいちばん深いものです、わたしを生かしている呼吸です」[3]

——ロマン・ロラン『魅せられたる魂』より

「貞操がほかから強いられた規則であるときには、何の価値もないが、うちから生まれる貞操は強い。誰も、……女の貞操を奴隷にすることはできない」

「雌猫らは、貞操という何らの観念も、何らの自覚をもたないでいて、完全に貞操をもっているのである。それと同じように、原始社会の女たちも、貞操という観念や自覚をもたないでいて、りっぱに貞操をもっていた。

しかし、結婚制度が社会的意義をもちはじめて以来、女たちはしだいに貞操を失った。他の動物にも劣る、空虚な『性』の持主になってしまった」[4]

——高群逸枝『評論集　恋愛創生』より

「なんという偽善だろう、ファックしたくない男と階段を上っていき、したい男を独り置き去りにし、それからおおいに興奮して、ファックしたくない男とファックしつつ、その男がしたい相手だと思い込む。これが貞節と称される。一夫一妻と称される。文明とその不満と称される」[5]

——エリカ・ジョング『飛ぶのが怖い』より

現代の一夫一婦制婚姻の理想像は、愛情によって支えられた一組の男女の全人格的な結合であろう。しかし現実的には、現代の結婚は矛盾しあうふたつの価値観を内包している。

まず、私有財産制度の基礎のうえに成立している結婚は、当然、私有財産によって日常的に維持され、その私有財産は、相続によって血縁的に継承されていくという財産関係に規定されている。この制度的要請から、結婚にはそれを拘束的なものにしていこうとする法的・社会的力が働くことになる。

他方、労働による私的所有をもたらした近代的私有財産制度は、哲学的・思想史的な意味では「自由な人格」という個人主義思想を生み出した。そこで自覚的主体的に生きようとする個人は、結婚の制度的拘束からできうる限り自由になり、そのときどきの変化のなかで、人間性の発露としての性愛に優先性をおいた人との交流を求めている。[6] 一組の男女が愛しあい、相互に異性である相手を受け入れて肉体にふれることは、「命にふれること」[7]なのである。それは、人間が命あるものに対する限りなく優しい感情を開花させ、人間性の深みに到達していく契機となりえよう。

現代は、人間性を全面開花させにくい疎外状況にある。それゆえにこそいま大切なことは、制度としての結婚の枠組みで人びとを拘束することではなく、自由で豊かな人間の関係性を可能とするような方向を見出していくことではなかろうか。アンネットや高群やエリカ・ジョングの言葉は、精神と肉体の充足を求めて彷徨う人びとの悲鳴とも重なりあう。

(1) コンフォート夫妻著、根岸悦子・池上千寿子訳『思春期ブック』(富士見書房・一九八三)七〇ページ。
(2) 井原美代子氏からの取材をもとに執筆した、星野「現代における存在の不安と夫婦間紛争」(『双書・現代家族の危機と再生[1]現代の夫婦』所収)(青木書店・一九八六)に同趣旨のことを著した。一五七、一六四ページ。
(3) ロマン・ロラン、宮本正清訳『魅せられたる魂』(一)(岩波文庫・一九五四)二三九〜二四一ページ。
(4) 高群逸枝『評論集　恋愛創生』(高群逸枝全集第七巻)(理論社・一九六七)一三ページ、三五ページ。
(5) エリカ・ジョング、柳瀬尚紀訳『飛ぶのが怖い』(新潮文庫・一九七八)一一四ページ(傍点=原文)
(6) ミヒャエル・エンデは「私たちが、自身の生をこれでよし、としているのが、じつは思いちがいであるような場合、それを気づかせるべくエロスがやってきては、私たちの生活をいちどガタガタにゆさぶる。そのためにエロスは存在しているのかもしれない」と言う(子安美知子『エンデと語る』朝日選書、一九八六年、六〇ページ)。
(7) 井原美代子氏(安田ヒューマンサービスセンター相談室長)の指摘による。

一　性に対する法の介入——三つのタイプ

一定の性秩序を維持するための法の介入のしかたには、国家のイニシアティブによって発動するものと、当該事件の関係者のイニシアティブによって発動するものとがある。刑法上の制裁には前者が多いが、後者を前提とするものもあり（親告罪）、他方、民法上の規制は後者を原則とするものの、前者の方法がとられるものもある。

国家から法的制裁あるいは法的規制を受ける対象となる性は、わたくしなりの整理にしたがえば、つぎの三つのタイプに類型化できるであろう。

第一のタイプは、性行為のうちのある種のものが、刑法上および民法上から一定の処罰ないし規制の対象とされる場合である。

レイプをした男について「獣（けだもの）のような」という形容詞が用いられることがしばしばあるが、これは動物生態学者の指摘によれば、動物に対して随分失礼なたとえであるとされる。人間以外の動物の場合、雄が求愛行動をして雌が拒めば、交交尾は行われない。しかしいままでのところ、人間が行う性行為には、相手の人格をおとしめない相互的な感情（そのうち最も高い価値がおかれるのが性愛）にもとづく性行為と、一当事者側の一方的・自己中心的な動機（性衝動）から相手の人格をおとしめて行われる性行為とがある。後者はさらに、暴力的な強制をともなうものと、性行為それ自体には合意はあるものの対償（対価）をともなうものとがある。

後者の場合の性行為のいくつかの態様について、刑法等はそれらを処罰の対象としている。すなわち刑法では、強制わいせつ（一七六条）、強姦（一七七条）、準強制わいせつ・準強姦（一七八条）、淫行勧誘（一八二条）、わいせつないし結婚を目的とする略取または誘拐（二二五条）を規定する。また、条例には青少年を相手とした淫行行為を禁止するものがある。刑法の強姦は親告罪である。しかし一三歳以下の女性を犯した場合や、集団で犯行に及んだ場合は、被害者の親告がなくても罪に問われる。

日本刑法において、強姦の被害者を「婦女」に限定していることは、今後問題となろう。性に対する自己決定権の侵害について、男女間に区別を設けてきた「二重基準のモラル」[1]それ自体が問われはじめているからである。また、夫婦間での強姦罪成立については、「夫婦間では、夫は妻に性交渉を

要求する権利があるから強姦罪は成立しない」とする刑法学界の通説を覆し、その成立を認める日本ではじめての司法判断が昨年示された。[2] これが、性を権利義務関係でとらえてきたことへの反省の契機となることを望みたい。さらに、性行為に対償をともなうものを取り締まる法律として、売春防止法（一九五六年）と婦人補導院法（一九五八年）がある。近時、買春に対しても告発の目がむけられてきている。

われわれの面前に、容易には整理しきれない、より困難な問題を提起しているのは前者の場合であろう。すなわち、たとえ、両者間の相互的な性愛にもとづく性行為であったとしても、それが民法上の規制の対象とされ、さらには刑事罰に処せられる場合があることである。そして本稿は、紙面の制約上、この問題に的を絞って論述することを意図している。

国家は、多様な男女関係のなかから一定の要件を備えたものに「婚姻」という正統性を付与し、その他を排除している。したがってそれは、婚姻法制度とからみ、当事者の年齢、あるいは親族法上の一定の「身分」とのかかわりから派生する問題である。

年齢とかかわる問題として、婚姻適齢（民法七三一条）があり、親族法上の一定の身分とかかわる問題として、重婚禁止（七三二条）、女性だけに課される待婚（再婚禁止）期間（七三三条）、近親婚の禁止（七三四条）、直系姻族間の婚姻禁止（七三五条）、養親子関係者間の婚姻禁止（七三六条）、および不貞（七七〇条一項一号）がある。

民法上の無効・取消、損害賠償などは通常の場合は、関係者のイニシアティブによって発動する。しかし、婚姻適齢（七三一条）から養親子関係者間の婚姻禁止（七三六条）にいたる婚姻の実質的要件に違反した婚姻の取消の場合は、各当事者、その親族のみならず、国家（検察官）がイニシアティブをとって規制が行われる。ただし検察官は、当事者の一方が死亡した後は、その請求は行えない。また、重婚禁止、待婚期間の規定に違反した婚姻については、当事者の配偶者または前配偶者も、その取消を請求することができる。なお、重婚については刑事罰にも処せられる（一八四条）。

不貞は、現行民法では裁判離婚の離婚原因のひとつに規定されているが、戦前は刑法上も姦通罪（一八三条――一九四七年に削除）に処せられていた（これについては後述する）。

法が介入する第二のタイプは、男女間の性行為の結果としての受胎にからんで、その胎児の人工妊娠中絶を刑罰をもって国家が阻止しようとするものである。刑法には堕胎の罪の

章が規定され、堕胎（二一二条）、同意堕胎（二一三条）、業務上堕胎（二一四条）、不同意堕胎（二一五条）はいずれも処罰の対象となる。一九一五年、安田皐月は獄中の女からの手紙という形式をとって『青鞜』（五巻六号）誌上で堕胎罪を告発し、その号は発禁処分となった。[3] また、志賀暁子は堕胎罪に問われ、女優としての生命を絶たれた。[4] もっとも戦後は、優生保護法（一九四八年）によって、一定の要件のもとに行われる人工妊娠中絶については、刑事罰は適用除外されている。しかし、生むか生まないかの最終的（法的）な決定権は、妊娠の継続も中断も自らの肉体のリスクを賭けているその女性にある、と言わねばならない。国家による性の管理である堕胎罪は、刑法から削除されるべきであろう。なお、近時、堕胎の決定は、その女性の自己決定権（プライバシー権）であるという考えかたが台頭してきており、この問題については、石井美智子氏の優れた一連の研究論文がある。[5]

法が介入する第三のタイプは、人間の肉体の全部または特定部分、あるいは性行為が、直接なまの形であるいは芸術作品の展示、出版物という形で公衆の面前に明らかにされた場合に科される刑事罰である。刑法には公然わいせつ（一七四条）、わいせつ物頒布（一七五条）の刑罰が規定され、また、関税定率法（一九一〇年）では、「風俗を害すべき物品」の輸入に制限が加えられている。[6]（二一条一項三号）。国家の「わいせつ」観念と憲法に保障された表現の自由（二一条）をめぐって法廷で争われてきた主な裁判例として、「チャタレー事件」（一九五七年）、「悪徳の栄え事件」（一九六九年）、「四畳半襖の下張り事件」（一九八〇年）などがある。

日本においては一方で、性を扱った文学や映画などの芸術的・思想的作品、あるいは学問的価値のある文書への接近が国家によって制約され、稚拙で無神経な修正・削除がそれらに加えられている。他方で、裸体や性行為だけを前面に出し、愛情や人格の尊重など、人間の関係性としての性の大切な側面が切り離された低俗文書の氾濫がある。

性表現に対して不遠慮で節度のない現在の日本の状況には憤りを覚えるが、法の介入によって改善すべき課題ではない。なお、奥平康弘氏らによる『性表現の自由』[7]には、この問題についての説得力ある精緻な主張が展開されている。

（1）金城清子『法女性学のすすめ』（有斐閣・一九八三）二〇二ページ。

（2）一九八六年一二月一七日鳥取地裁判決。同判決は、暴力をふるって妻と性交渉をもった夫に婦女暴行罪の成立を認めた。

（3）井手文子『「青鞜の女」たち』（海燕書房・一九七五）二二七～二二八ページ。
（4）沢地久枝『昭和史のおんな』（文芸春秋・一九八一）一一五～一四九ページ。
（5）石井美智子「プライヴァシー権としての堕胎決定権」（東京都立大学法学会雑誌19巻2号）、「堕胎問題の家族法的分析」（「社会科学研究」35巻4号・36巻5号）ほか。
（6）一九八五年三月から四月にかけて、東京町田市の自主婦人学級の一員は、イギリス在住の妹から彼女あてに送られた『性の百科事典』（フランス語版）が、同法の「輸入禁制品」に該当するとの通知をうけ、異議申立てをしたが棄却された。理由に「性交姿態及び性的愛撫等を表現した絵画が掲載されている」ので「わいせつ性を有する」とあった。けっきょく、東京税関羽田出張所に出向き、担当者の指示にしたがって三八箇所を黒マジックでぬりつぶし、後日同書は自宅に郵送されてきたという経験をしている。
（7）奥平康弘・環昌一・吉行淳之介『性表現の自由』（有斐閣・一九八六）

二　婚姻障害――親族法上の身分とからむ法的規制[1]

現行民法では「家」制度が廃止されたことによって、結婚は個人と個人とのあいだで行われるものとなり、夫も妻もともに生育家庭から独立して、新しい家庭を築くこととなった。民法は、個人の尊厳尊重を原則としているので、結婚について他からの不当な干渉を排している。ただし、結婚には社会的に正当と認められる男女関係であることが求められており、優性学的理由および倫理道徳的見地からつけられたいくつかの要件に抵触する男女の結合は、法律上有効な婚姻にすることはできない。

ところで現行民法は非常に巧妙にできていて、条文のうえでは性別や続柄による差別的取扱いや序列には気づきにくい。しかしそれでも、婚姻の要件のなかの婚姻適齢と待婚期間の規定が、改正民法に残る性差別として指摘されている。

①婚姻適齢――男は満一八歳、女は満一六歳にならなければ結婚することはできない。国家が、人びとの結婚できる最低年齢を定めて私人の領域に介入している趣旨は、生物学的適応や生活能力などの社会的適応の見地から、早婚にともなう弊害を防ぐことにある。すなわち、結婚する男女および生まれてくる子どもの健康や福祉を守り、また、教育や職業上の訓練を受ける機会を十分確保するためである。なお、結婚適齢について、最高年齢（老齢）のほうの制限はない。ここにも、結婚とはなにかを考えるひとつの素材[2]が示されてい

る。

明治民法では、結婚年齢は一歳ずつ低く、男一七歳、女一五歳であり、二歳の年齢差はそのままひきつがれている。このように、男女間に二歳の年齢差が設けられているのはなぜなのであろうか。従来この区別は、女性のほうが男性より早熟であることを理由に、合理的取扱いであるとされてきた。またこの規定によれば、女性のほうが男性より二歳早く結婚できるので、女性にとって有利な取扱いであるかのように受けとめるむきもあった。果たしてそうであろうか。

そもそも個体の成熟度には個人差があり、すべての女性がすべての男性に比べて早熟であるということはできない。また、結婚は男女の全人格的結合を軸としているものであって、身体的レベルの成熟度だけで結婚の適・不適は測れないものである。じつのところ、男女間に設けられている二歳の年齢差の意味は、性別役割分業観が反映しているものと見なければならないであろう。すなわち、女は結婚してつねに夫にリードされ、夫の庇護のもとにおかれるであろうという結婚観、また、女は結婚して家庭に入るのだから、教育や職業上の訓練は男より必要度は低い、という意識である。

結婚年齢における男女差は、女性差別撤廃条約一六条1(a)「婚姻をする同一の権利」の理念にてらしても、各国の趨勢にてらしてもこれを廃止し、男女同一（たとえば一八歳）に改正すべきものである。

②待婚期間――男性は離婚後ただちに再婚できるが、女性は六か月の待婚期間を経た後でなければ再婚できない。この規定は、「貞婦二夫にまみえず」的な道徳観によるものではなく、生まれた子が前婚の子か後婚の子か、という父性推定の衝突を避けるために設けられたものであるとして、男女間の区別に合理性があると説明されてきた。それゆえ、二項にいうように、「女が前婚の解消又は取消の前から懐胎していた場合には、その出産の日から、前項の規定を適用しない」し、また、同一人物との再婚の場合にも、適用はない。

民法には、いわば子がてっとり早く父を獲得する方法として、「妻が婚姻中に懐胎した子は、夫の子と推定する」（七七条一項）という、嫡出性推定の規定がおかれている。そして、「婚姻成立の日から二百日後又は婚姻の解消若しくは取消の日から三百日以内に生まれた子」（二項）を婚姻中に懐胎したものと推定している。そこで、女性が前婚を解消してすぐに再婚し、子が二七〇日後に生まれた場合、その子は前婚の夫の子とも、後婚の夫の子とも推定されることになる。

しかし、このように前婚と後婚との嫡出性の推定が重複することを避けるためであれば、六か月もの待婚期間は要しない。一〇一日でたりる。のみならず、夫婦が離婚をするような場合、夫婦関係は疎遠になっているのが通例で、離婚の時点まで夫婦間に性交渉があることを前提としているこの規定は、現実的ではない。実態としてはむしろ、前婚の離婚届書は出していないものの事実上は結婚は解消されており、その間に新たな性関係ないし事実上の結婚がはじまり、明らかに後婚の夫を父とする子が出生したという例が多いといわれている。

しかも民法には、待婚期間を経過しないうちに誤って婚姻届書が受理され、子が出生して嫡出性の推定が重複したときには裁判所が父を定める、という「父を定める訴」（七七三条）の制度も設けられているのである。これらを総合すると女性だけに、しかも必要以上に長い待婚期間が課せられているこの規定も、女性差別撤廃条約の理念にてらし、削除するなど合理的なものにしていくべきものである。

③近親婚の禁止など――直系血族、三親等内の傍系血族、直系姻族のあいだでは、結婚することはできない。すなわち、父母と子、伯（叔）父・伯（叔）母と姪・甥、夫と妻の母、妻と夫の父などは結婚できない、ということになる。もっとも、養子と養親側の傍系血族、たとえば養親の娘との結婚は認められている。それ以外の場合は、離婚、あるいは配偶者死亡にともなう姻族関係終了届によって姻族関係が消滅してもなお、禁止はとけない。また、養子とその家族は、養親やその親などとは結婚できない。かつて養親子関係があって親族であったもののあいだも結婚は禁止されている。これらは、優性学的理由と倫理道徳的理由のふたつを根拠にしている。

しかし、直系血族と兄弟姉妹間はともかく、姻族関係や養親子関係が解消したあとまでも、国家が個人の領域の問題に倫理道徳的理由をもって介入し、結婚を許さないことは果たして妥当といえようか。このような制限があっても、事実上の関係の発生まで阻止できるものではなく、当事者には法律婚を選択する道が閉ざされ、生まれた子は非嫡出子になるなどの不利益が課せられることになる。

④重婚の禁止――ひとりが複数の相手と結婚することはできない。これは、民法が一夫一婦制の原則をとっていることから当然に導かれる。もっともここでいう重婚とは、法律上有効に成立した結婚、すなわち婚姻届のなされている結婚が

重複することを意味しており、ひとつの結婚のうちに妾関係が併存することは法律的には重婚とはいわない。そのような男女関係は道徳的・社会的には非難されたとしても、法律問題としては不貞行為にあたり、離婚原因になるだけである。

法律上、重婚とは「結婚、離婚をめぐる事実上の関係と法的評価が重なり切らないところに発生する問題」と定義づけられよう。もっとも今日、男女の結びつきかたも多様となり、どの結婚が「法律上有効な婚姻」として権利義務関係が発生し、あとは発生しないかという判断は難しくなっている。法的レベルで問題となる重婚には、つぎの四つのタイプがある。すなわち、日本の民法・戸籍上の重婚、重婚的内縁、国際私法上の重婚、外国法上の重婚の各タイプである。

そもそも戸籍制度によって、国民の親族的身分関係が洩れなく国家に把握されている日本では、諸外国と異なり、法律上の重婚はめったに起こるものではない。それでもまれに、(a)誤って婚姻届が重ねて受理されたとき、(b)離婚後に再婚したところ、その離婚が無効または取消となったとき、(c)失踪宣告を受けた者の配偶者が再婚したところ、その失踪宣告が取消されたとき、などの各場合に起こることもある。そのほか、国際化時代を反映して日本人が国際私法がらみの重婚にまきこまれるケースは増加している。

重婚は当然に無効なのではなく、前婚については離婚原因、後婚については取消事由となる。また、刑法では重婚罪となる。なお、明治民法には姦通者同士の結婚を禁止する規定があったが（七六八条）、現行法ではなくなった。

倫理道徳的見地から、親族法上の身分とからむ婚姻規制が広範囲に及んでいるのは、再検討を要するものといえよう。

（1）本節の基礎論稿は、星野「家族法の現代的課題と夫婦」（前掲双書所収）

（2）利谷信義「カップルと法律」（現代のエスプリ86年12月号「愛と性の心理」所収）一四八ページ。

三　姦通罪の廃止と不貞の周辺——親族法上の身分とからむ法的制裁

「家」制度を規定していた明治民法のもとでは、夫と妻の性道徳はまったく不平等なものであった。そこでは、裁判離婚の離婚原因として、「妻カ姦通ヲ為シタルトキ」と「夫カ姦淫罪ニ因ツテ刑ニ処セラレタルトキ」と規定されていた（八一三条）。すなわち、妻の姦通はただちに離婚原因とな

ったのに対し、夫の場合は有夫の婦（人妻）と姦通し、その夫の告訴により姦淫罪の刑に処せられたときでなければ、離婚原因にはならなかった。また、戦後、法改正されるまで刑法には姦通罪が規定され、「有夫ノ婦姦通シタルトキハ二年以下ノ懲役ニ処ス、其相姦シタル者亦同シ」（一八三条）という男女不平等なものであった。これは、性道徳が「家」制度を維持するためのものであったからで、男系の血統を守るために妻だけが一方的に貞操を守る義務を負わされていたのである。また、妻は夫の所有物だから、姦通されることは夫の所有権を冒されることでもあった。

このような刑法と民法の規定がこの時代、愛しあう男女のうえにいかに苛酷に襲いかかったかについては村上信彦氏の『日本の婦人問題』[1]にくわしい。同書では、三組の男女の場合がとりあげられている。島村抱月と松井須磨子の場合は、結婚している男性と未婚の女性との関係であったので姦通罪に問われることなく、「時代の法律が華麗な恋愛事件を可能にした」側面もあった。それに対し、有島武郎と波多野秋子、芳川鎌子と倉持陸助の場合はともに、結婚している女性（人妻）との関係だったので、その人妻と相手の男性は既婚・未婚を問わず、夫の告訴により刑事罰の対象となったのである。

しかし戦後、日本国憲法の「法の下の平等」（一四条）の理念にてらし、姦通罪の規定は刑法から削除され、民法（家族法）も、自由・平等と個人の尊重を構成原理とする家族法に全面改正された。現行民法に夫婦の守操義務を正面からうたった規定はないが、一夫一婦制の原則から重婚は禁止され、配偶者の不貞行為は男女等しく離婚原因とされたことにより、守操義務について夫婦は法律上平等に扱われることとなった。

これにつき深谷松男氏は、「貞操義務は明記されていないが、当然の法的義務であって、これの違背はいうまでもなく離婚原因（「不貞な行為」）となる」[2]と説明する。また、加藤美穂子氏は、「そもそも一夫一婦制を原則とする近代婚姻法の理論的根拠は、カントの理論に求められ、夫婦相互の人格に対する排他的・独占的・全人的結合が要求され、立法例によっては夫婦の守操義務を法文上明記するものもあり（旧仏民二一二）、わが民法上の欠如を惜しむ学者もあった。守操義務違反は夫婦の信頼を裏切る最たる行為であり、基本的人倫の一つではなかろうか」と力説する。[3]

夫婦の一方の不貞行為を耐えがたいと感じる他方配偶者

が、それを原因として離婚を求めることは当然にありえよう。したがって不貞が、離婚にいたる原因のひとつとなりうることは納得できる。しかし、そのことをもって民法学者や弁護士が「守操義務は婚姻の効果としての当然の法的義務」という反対解釈を引き出すことは正しいだろうか。この立場にもまた、性を権利義務関係でとらえ、法と道徳を同一視する発想が感じられのである。

夫婦間の性交渉の有無の問題がそうであるのと同様に、夫婦以外の者との性交渉の有無の問題も、法の介入すべきでない私的自治の問題にあたるのではなかろうか。「国家というものは、宗教的に中立であるばかりではなく、政治的にも、また道徳的にも中立でなければならない」[4]からである。

しかし守操義務違反・不貞に関して、国家による性道徳への介入が戦後、ふたつの方向から顕著となっている。

第一は、夫婦間が破綻している場合であっても、主としてその原因をつくった側（いわゆる有責配偶者）からの離婚請求は認めないという法理が確立されていることである。もっとも最近、その法理が見直される可能性も出はじめている。[5]

第二は、配偶者の一方（夫または妻）と性的関係をもった第三者の行為は不法行為（民法七〇九条以下）を構成し、判例の動向として損害賠償責任を課されるという問題である。[6]

なかでも、昭和四〇年代以降夫が他の女性と性的関係をもった場合に、妻の「権利」意識の高まりにもとづいて、妻から夫の相手の女性に対する慰謝料請求の裁判がかなり提起されてきている。たしかに戦前にも、男女不平等の民法の規定を是正すべく、夫にも守操義務があることを明示した判例があるが（大判大正一五・七・二〇）、戦後の状況はこれと同一線上では論じられないであろう。かつて夫の不貞をじっと耐え忍んできた妻たちが、いまや黙って泣き寝入りしなくなったことはひとつの進歩と言えなくもない。もっともそれ以前の問題として、性別役割分業体制がとられている現段階では、夫の不貞は妻にとっては自己の生存の基盤を崩されかねない重大事であることのほうが切実であろう。

しかし夫・妻たちはなぜ、その攻撃の矢を自分の配偶者に対してでなく、相手の同性に向けるのであろうか。それは、このような慰謝料請求には、現実に発生した生活上の損害を償わせるにとどまらず、一定の秩序維持の目的が込められていることの反映であろう。判例のなかには、「自然の愛情によって情交関係が生じた」として、不法行為の成立を認めない下級審判決（東京高裁昭和五〇・一二・二二）もあるが、ほと

んどは不法行為責任を課している。判例で守られてきている利益こそまさしく、婚姻制度のなかの「夫の座」「妻の座」なのであり、それゆえに、制度の枠組みの外にあって新たな愛を発生させた者（相姦者と呼ばれる）に対し、家庭破壊者として法的・社会的に制裁を与えていくという構造になっているのである。このようにして、「夫の座」権・「妻の座」権が侵害されたとして妻のあるいは夫の、第三者との性関係に損害賠償という形で値段がつけられている事実は（しかも示談では、男から夫へ支払われる賠償額のほうが女から妻への場合に比べて高額であると聞く）、金銭の流れの方向は異なるとはいえ、性行為に対償（対価）を禁止する売春防止法違反行為のレベルにまで、性をおとしめることではないか。

戦前の「家」制度のもとで、夫にとって妻は所有物であった。しかし戦後は、妻も夫の人格を自分のものとして所有しうるかのような「錯覚の所有意識」にとらわれているのであろうか。林芙美子の『茶色の眼』[7]の美種子夫人は、そのような人物の典型像として巧みに描き出され、われわれに反省の素材を提示している。いま、「座」権の保護を図る婚姻法制度には、その内と外にいる生身の人間の性と生を抑圧する形で守られている側面もあることに気づきたい。

（1）村上信彦『日本の婦人問題』（岩波新書、一九七八）三六～五六ページ。

（2）深谷松男『現代家族法』（青林書院、一九八六）四五ページ。

（3）加藤美穂子『家族と法』（蒼文社、一九八六）二三ページ。なお、カントの婚姻法理論については、川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』所収「近代的婚姻のイデオロギー」（岩波書店、一九六三）二三六～二五二ページ。カントは、「性的共同態〔婚姻はその一つである〕は、或る人間〔夫又は妻〕が他の人間の生殖器および性的能力についてなす交互的使用であって、夫又は妻は互に他を物として占有し且つ人格として使用する権利をもっている」と言い、川島氏は「カントの婚姻理論は、近代的な一夫一婦制婚姻の究極の思想的基礎を、明快に疑の余地なく説きあかした数少いものの一つ」と説明する。

（4）奥平康弘「性表現の自由になぜこだわるか」（奥平他前掲書）一三一ページ。

（5）「最高裁、離婚条件を緩和？　有責夫の離婚請求大法廷で見直し」（朝日新聞86年11月27日）

（6）前田達明『愛と家庭と――不貞行為に基づく損害賠償請求』（成文堂、一九八五年）は、批判的立場から、また野川照夫『配偶者の地位侵害による損害賠償請求』（『現代家族法大系』第2巻、有斐閣、一九八〇年）は肯定的立場から、それぞれ論じている。

（7）林芙美子『茶色の眼』（新潮文庫、一九五六年）。

むすび——法と道徳の関係を問う

「有責配偶者の離婚請求は認めない」という法理を確立する先例となった一九五二（昭和二七）年二月一九日の最高裁判決（「踏んだり蹴ったり判決」）には、法と道徳の関係についての国家の一定の立場が明確に示されている。

この判決は、他に愛人をつくり、その人とのあいだに子ができた夫からの離婚請求を、「夫が勝手に情婦を持ち、その為め最早妻とは同棲出来ないから、これを追い出すということに帰着する」のであって、もしこのような請求が是認されるならば、「妻は全く俗にいう踏んだり蹴ったりである」として、棄却したものである。

この法理に対しては、賛否両論が交錯している。反対する立場からは、離婚を否定してみたところで失われた愛情は「覆水盆に返らず」で無意味であり、妻や子の生活保障は離婚にともなう財産分与や扶養料の給付によって解決すべきであるという意見などがある。他方、この法理に賛成する立場のなかには、それが九〇％を占める協議離婚に対して、弱い立場にある妻や子に有利な条件を引き出すというプラスの影響力を果たしていることを指摘する見解もある。そして、日本のきわめて不備な離婚法制度の検討・改正と切り離して、この法理だけを否定することはできないとするのである。

これら双方の意見ともに重要な指摘である。しかし、いまわたくしは別の角度から、この判決に感じる基本的な問題点を取り上げたい。それは、この判決がさらに続けてつぎのように言っている点である。「法はかくの如き不徳義勝手気儘を許すものではない。道徳を守り、不徳義を許さないことが法の最重要な職分である」と。

性と道徳との関係につき、宮淑子氏は「性というのは、モラル、つまり道徳という物差しでは測れないのではないか……性にモラルや道徳を介在させないということなら、そのかわり何が必要か……人間関係としてのルール、マナーである」[1]と主張し、ヤンソン由実子氏も宮氏の見解を支持し、「道徳や倫理で性をチェックすると、性行為は結婚というものの中で行わなくてはならない、となってしまう」[2]と発言する。

いままで、わたしたち日本人は、道徳とは上（国家）から強制され、法と一体化したものであるかのように教え込まされてきた傾向が強い。もしも道徳が本来、そのようなもの

であるとしたなら、両氏の「性に道徳をもち込んではいけない」という指摘は正しい。しかし、道徳は法と同じレベルのものであろうか。

ここに、「道徳とはなにか」についてわれわれの目を開かせられるような本がある。その、『エンデと語る』のなかでミヒャエル・エンデは言う。

「モラルとは直観です。お題目ではありません。そして直観とは、明々白々たる体験のことです。それが何であるかということを定義できる哲学者は、この世にいません。2×2＝4、これは『明白体験』です。……今のこの瞬間、自分が何をなすべきか、それをこの明白体験から瞬時に決断し、行為する、それがそのままモラーリッシェ・ファンタジーです」[3]

「直観に根ざして一回一回モラルを創造しうる人間、他から与えられた尺度や、社会の慣習に根拠を置くのではなく、ある状況に直面した瞬間、そのたびごとの道徳的判断をくだす、しかも自己の創造性からその決断をくだす人間。『私の読本』に収録したのは、その意味での『モラーリッシェ・ファンタジー』です」[4]と。

そしてまた、エンデとの対談を務めた子安美知子氏は、エンデの思想をきっちり受けとめ、つぎのように反省する。

「真の道徳（モラル）とは、外からの規範に従うわけではなく、自身の内発的決断として生じる。過去の前例や、ある模範像によって、いわゆるよき行為をするのでもない。一瞬一瞬の新たな内発行為としてのモラルは、正しい直観を必要とします。そしておそろしいまでの自我の自立性を。これはじつはたいへんなことです。私たちは、モラルをお題目としてもっている方がらくですから」[5]と。

ここに思想豊かに展開されている道徳観は、日本の学校教育の場で上から教え込まれ、あるいは社会で推奨されている「道徳」の問題点を浮き彫りにする。また、ある新しい形の愛や性のモラルを、そのときどきの社会通念にそぐわないものであるとして異端の烙印を押し、法によって取り締まることが、いかに人間性を否定することであるかを教えている。

わたくしは、教え子と愛しあったために未成年者誘拐罪に問われ、自ら命を絶った女教師ガブリエル・リュシエ事件を思い起こした。「人を愛することで罪をきせられ投獄される非合理[6]」と同質のものを、国家・社会はいまだ、完全に、過去のものとはしていない。

（1）宮淑子「モラルを捨てて人間関係のルールを」（日本家族

計画連盟編『女の人権と性』所収）（径書房、一九八六）一三五ページ。

（2）前掲書座談会一八六ページ。

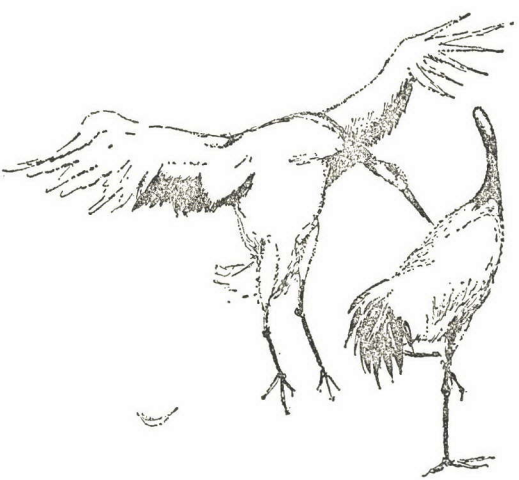
（3）子安美知子前掲書、一四一ページ。

（4）前掲書一四三ページ。

（5）前掲書一四〇～一四一ページ。

（6）ガブリエル・リュシエ、杉山毅訳『愛と死の手紙』（二見書房、一九七一）五ページ。この本の前に『愛のために死す』が出版されており、アニー・ジラルド主演で映画化された。

（ほしの　すみこ　東洋女子短期大学講師・家族法）



性の政治学

——I・イリーチのバナキュラー・ジェンダー論——

杉田　聡

行きずまった現代世界の隘路を切り抜ける方策が見つからない場合、同じく隘路に入りこんだ他の人々の事情を想いやることによって、時として双方の隘路を越えゆくための共闘の可能性が生まれることがあるのは事実である。イリーチはそうした可能性を探って、同じく隘路に陥っている女性を発見した。[1] 女性たちこそ、「環境破壊や商品の根本的独占」(bz164) による人間の疎外状況を切り抜けるための闘いにおいて共闘しえる相手である、とイリーチは考えたのであろう。そうしたイリーチの問題関心が「影の仕事」への着目を可能にし、またその批判を通じて、「影の仕事」がまだ存在しようもなかった時代における「ジェンダー」なるものへの着目を可能にしたと思われる。

しかしイリーチは女性の入りこんだ隘路の性格をここで見事に見誤ったと言わざるをえない。人は時として相手の痛みを自分の痛みへと引きつけがちである。痛みが耐えがたいものである以上こうした人間の弱さも大目に見よう。しかし思想の水準においてさえその過ちに陥っているとすれば、それは批判されなければならない。イリーチもまた、女性のおかれた隘路とその発生の原因を彼が問おうとしていたそれへと引きつけて理解しているにすぎない。この点への彼の無自覚

が、彼をして、また彼の無批判的な追随者をして執拗に「バナキュラー・ジェンダー」なるものを語らしめ、[2] ためにかえって女性の隘路の特殊な性質の理解を困難たらしめているのである。

イリーチが現代社会の陥った隘路について、鋭い問いを投げかける有数の問題提起者の一人であることを私は否定しない。ここから大いに我々は学ばなければならないと信ずる。しかし、彼が他の迷える者の立場を僭称する、否それだけならまだしも、それによって実はその迷える者の立場を変質させ、もってその迷える者にさらなる隘路を押しつけるという誤った立場に立ちつつあることを、はっきり指摘しておかなければならない。その理論的帰結は我々をしてどこへ導くか、一度見直しておく必要があるであろう。[3] それは、フェミニズムの正しい発展のためにも、イリーチの批判的受容のためにも不可欠の課題である。

一、イリーチの性差別理解

イリーチは彼のジェンダー論において「性差別」について語る。だがここで「性差別」とはいったい何を意味しているのであろうか。

イリーチはこう述べていた。「経済的に測定されるすべてのものにおいて女性は男性より得るものが少ない……」(bz 43, cap. 3)、「女性は収入の面で男性より下位に置かれている」(bz55)、「両性間の賃金差別……」(bz57) 等々と。まだ他の言い方もしているが、こうした経済的規定がイリーチにおいて主要な位置を占めていることは疑いない。このことは、イリーチのより広い文脈に照らしあわせてみればより明らかであろう。一例をあげれば、イリーチは「女性差別は苛酷さの度合いこそ変わらないが、量的には拡大してきている」(bz 54) と述べた後、ただちにこの百年間における女性の平均年収の中央値なるものを、男性のそれと比較してみせるのである。

むろんこれは「公表された経済」の領域に関してのみ言われていると見なすこともできる。しかし「公表されない経済」においても、実はイリーチの問題にしているのはあくまで経済的観点からの差別なのである。例えば、「売春」について語る際イリーチが問題にするのは、女性が「売春」によって性的搾取を受けていることそのことなのではなく、売春という「公表されない経済」につく限りでの女性のもうけが

薄いことにすぎない（bz65−6）。

「影の仕事」に関してはどうであろうか。ここでもイリーチの問題にする性差別はあくまで経済的観点からのものである（bz80）。

確かに「影の仕事」における差別は「もうけ」の問題ではない。影の仕事が支払われない労働（あくまで産業化された社会においての）であるがゆえに、ここでの差別の度合いの比較は、「時間の長さ」「束縛の強さ」等々といったファクターによって計られるとされている（bz74）。ところで、ここでイリーチがあげている「時間の長さ」は、すなわち「労働の長さ」として、経済的ファクターであることは疑いない（一般に、「労働の強度」および「労働の時間」を、労働の価値の大きさを決定する経済的ファクターとして上げることができる）[4]。だからこそ、イリーチは「影の価格」によって「影の仕事の価値」（bz78）を視覚化することができるのである。「無報酬の影の仕事を影の価格にして金銭に換算したとすれば、賃労働における差別で女性が搾取されている額は、ものの数ではない」とイリーチは述べていた（bz78）。

他方、なるほど「束縛の強さ」等は経済的ファクターではない。むしろこの側面には、「労働男・家事女」の図式がそれを支えるものとして根底にあり、その限りではこの差別は社会的な性役割に関する差別という様相を示す。しかし、イリーチは引き続く論及において、影の仕事における差別のこの非経済的側面には、全く口をつぐんでしまうのである。むろんそれはイリーチにはこの「労働男・家事女」の図式そのものを結局は温存する形で問題の解決を計ろうという意図があるからであるが、いずれにしてもこうして影の仕事における女性差別も再び経済的差別の問題としてのみ扱われることになる。だからイリーチは、「公表される経済」「公表されない経済」に引き続く「地下の経済」（影の仕事）の項においては、主として、影の仕事（ここでは母親が行うとされる教育に関して）もまた一種の経済であること（bz74-6）、そして支払われない労働としての影の仕事（通勤と家事）の有償化の可能性いかんの問題(bz76-8)等、影の仕事の経済的ファクターに関わる問題を論ずることしかできないのである。

さてこうして、イリーチにおいて「性差別」とは経済的差別にすぎないが、この点につき、実はイリーチ自身はっきりと述べている。「女性に対する経済上の差別の証拠を……」、「女性に対するそうした三重の経済的差別があると同時に…

…」(cap.43)、また特に影の仕事に関して、「影の仕事は……女性の経済的差別の主要な場へと変ってきている」(cap.80)、等々と(傍点筆者)。事実、産業化以降、経済が社会から離床するとともに性の編成は不可避的に経済化される(「経済セックス」)というイリーチの理解からすれば、こうした表現には一定の必然性があると言えるであろう。

二、性差別発生のメカニズム

では、以上のごとき経済的差別はいかなるメカニズムによって発生するとイリーチは考えるのか。以下、この発生メカニズムについてのイリーチの所見を検討する。というのも、これこそがイリーチの「女性解放」の戦略(次節)を基礎づけるものだからである。

イリーチは「バナキュラー・ジェンダー」において女性に対する三重の経済的差別についてまず語った(第二章「経済セックス」)。そして次に、ジェンダーのある社会の有様を細かに語る(第三章「バナキュラー・ジェンダー」)。両者の間には何の媒介も存していないが、後者のジェンダーについての叙述の締めくくりを見れば(bz155-6)、ジェンダーの喪失と同時にセックスが登場し、ジェンダーのあった仕事がユニセックス的なものとなることが、性差別の源泉と見なされていることが分る。

ではなぜユニセックス化が性差別を引き起こすのか。「バナキュラー・ジェンダー」では、ユニセックス化とともに女性が男性との競争に入りこみ、そしてこの競争において女性が男性に敗北するため、と述べられているように見える。「彼女たちは、ジェンダーのない賭けをして勝とうが負けようが、そのゲームでは永遠にハンディキャップをおわされている。ここでは……結局勝者になるのは男性だ」とイリーチは述べていた(bz162)。この点は、例えばイリーチの「協力者」であり自ら「彼の思想と表現から私の思想と立場を区別しずらい」(Ⅳ155)と述べるV・ボレマンスもはっきり述べている。「女たちは〈解放〉され、同じ仕事をめざして男性を相手に争うのです。しかもそれは敗北が運命づけられている闘争であります」と(Ⅳ160)。

さて、性差別発生のメカニズムについての以上のイリーチの説明には多くの問題がかくされている。

第一の問題は、このイリーチの説明はなぜ女性が男性との競争によって「敗れる」のかについて何ら説明することがで

きない、それゆえ実は、先にイリーチ自身が規定した経済的差別の発生メカニズムすら十分解明することができない、ということである。

我々はここに、もっぱら近代の社会を「産業社会」（Z1）、「市場社会」（ZK77, 95）もしくは「商品集中社会」（SW101）等として捉える――そしてそのようにしか捉えようとない――イリーチの立場の弱点を見る。イリーチは、その思想行程の当初から、産業化された社会におけるサービス（学校教育、医療、運輸等）のあり方を問題にしてきた。サービスがいかに物質的財と異なるとはいえ、しかし、それが物質的財と同様にそこで取り引きされる「市場」が「需要・供給－価格のシステム」として、供給側（公的あるいは私的機関）と需要者（消費者）とに注目するものである限り、労働力商品の取り引きされる労働市場の問題は見事に彼の視野から抜け落ちてしまうのである。その限り、労働市場を問わざるをえなくなった「バナキュラー・ジェンダー」の議論にはどうしても無理が生じてこざるをえない。労働力商品は、企業と消費者にかかわるのではなく、（少なくとも資本制社会においては）資本と労働者にかかわる。とするならこの労働力商品を、それ以前のサービスに注目した産業社会パラダイム（サービス・商品の受手の陥る、市場への依存状態に注目するかぎり、このパラダイムが一定の有効性をもつことは認める）によって十分に捉えることはすでに不可能なのである。

こうしてイリーチは女性の被る経済的差別の発生メカニズムを十分に説き明かすことに失敗している。イリーチは「女性の敗北」について語っていた。しかしなにゆえに女性は労働力市場において男性と競争して敗北するのか。ここでは「敗北」とは、同一の労働内容において女性は男性に劣ると、すなわち効率性・生産性が低いとみなされたことを指すのであろう。しかし女性は自らの本性的能力において男性に劣るのであろうか。

いかに市場がユニセックス化されたとしても、ジェンダーの残滓がある限り、女性がむしろ男性に優る効率性・生産性を示す領域も少なくないであろう。とすれば、女性はそれぞれの労働領域においてそれぞれの労働内容ゆえに敗北したのではなく、（労働内容に）無差別に、労働領域全般において「敗北」させられたのであろう。だからこそ、女性優位の労働領域においてさえ、女性の賃金は男性のそれより低いのである。ではいったいなぜ労働領域全般において女性は男性に「敗北」したのか。ここにおいて女性を敗北せしめる一大要

因は、女性の本性的な能力の低さなどではなく、むしろ、性の相違を（その他ありとあらゆる相違を）最大限利用しつくさんとする資本の論理であろう。

資本がその際、女性の労働力の生産費（生存費）を安く見積る根拠として建前上あげるのは、女性は育児にかかわり、従ってあくまで扶養される立場にある、という女性の特殊性である。むろんこれは事実ではなくイデオロギーである。なるほどこのイデオロギーの根底には、女性が「産む性」だという事実はある。しかしこの事実が先の「女性の特殊性」を説明する理由とされること自体は再びイデオロギーである。現に産んだ女性も、これから産む女性も、否、産むつもりのない女性すら、彼女たちが可能態として産みうる存在だというだけで、生存費を安く見積もられるのである。女性が労働市場において敗れるのは、女性が「産む性」であるという事実から本質必然的に結果することではない。そこには多数のイデオロギーが介在しており、そのイデオロギーを操作しているのは一定の主体であり、それは他でもなく資本なのである。

さて、この資本の論理に注目しないからこそ、イリーチは経済的差別をなくすための方途を提示できないのである。否、イリーチによる「女性解放」の戦略は要するにジェンダーの復活である。だから経済的差別をなくそうという意図などそもそもイリーチにはないのであり、それゆえ資本への注目など全くの蛇足（否、それはこの戦略を導く論理そのものの当否に関しては藪蛇となるおそれがある）なのであろう。しかし戦略のための一環としてではないにせよ、少なくとも事実認識の水準で資本の論理の介在を認めるならば、性差別の原因はジェンダーの喪失のみではないことになるが、とすれば、「ジェンダーの復活」戦略の根拠も薄弱なものにならざるをえないという帰結をもたらすであろう。

第二の問題点は、先のイリーチの説明は結局は経済外的差別[5]の存在を解明しえないということである。

女性の「敗北」がおこるのは労働市場においてであった。だからこそ、イリーチが解明しえる性差別とは、市場を媒介とした領域、すなわち経済的領域においての性差別にすぎないのであり、まただからこそ、市場へと組みこまれなかった領域（例えば家族の領域、あるいは文化の領域）に関しては、女性の被る性差別およびその発生メカニズムを云々することはすでにできないのである。

例えばイリーチは「地下の経済」の領域での、すなわち

「影の仕事」においての経済的差別について語っていた（前節参照）。そこでは女性に課せられた家事労働と、例えば男性の通勤などが比較されていたが、しかし、そもそもなぜもっぱら女性に家事労働が課せられ強制されるのかについては、一言も述べることはできないのである（『影の仕事』においても然り）。むしろイリーチはこの点を意図的にボカしているように見える。一方で産業化以降ジェンダーが喪失し、ユニセックス化がおこったとすれば、他方、何ゆえに女性の家庭への隔絶（アパルトヘイト）がユニセックス化の下でおこりえたのか、説明は困難であろう。(6)

あるいはやはり、市場において競争した結果の敗北が直ちに家事領域への女性の隔絶をもたらしたのであろうか。しかしそれでは、なぜその「敗北」の結果が賃金差別ではなく他ならぬ「家庭への隔絶」なのか不明である。

だが少しでも歴史的に女性の「敗北」をめぐる諸事情を見てみれば事態は明瞭になる。例えば資本制経済が最も典型的に発達したイギリスを例にとれば、上記の「敗北」とは、実は百年にもわたる歴史の総括であることが分かる。この間、能力の大小をめぐって男女間に競争があったのではない。むしろ、女性についてのある種の考え方が、教義が、イデオロギーが社会全体に浸透し、それが背景となって一連の労働関連法が制定され、それによって女性が労働市場から駆逐されたのである。(7) このイデオロギーの強まりが、すなわち女性を家事領域へと隔絶しようという意志が、女性の「敗北」を、女性の家庭への隔絶を決定したのであって、市場における競争が――仮にそうしたものがあったとしても――本質的要因なのではなかったのである。

むろんこのイデオロギーは（予想されるとおり）市民層（ブルジョワジー）から生まれたものである。しかしこのブルジョワ単婚小家族のイデオロギーは、その他のすべての階級におよぶことによって初めて、女性の家庭への隔絶を可能にする力となったのである。だがなぜこのイデオロギーが他の階層にまでおよぶことが可能だったのであろうか。それは支配階級の思想は時代の支配的思想であるからか。しかしそう言うだけでは不十分である。何よりも、支配階級としてのブルジョワジーのイデオロギーが他の階層へ浸透することを可能にする社会的・歴史的条件が、当の階層そのもののうちに存していたのでなければならない。それは産業化以前の段階において、この階層の内でも、何らかの意味においてすでに女性は家事領域に隔絶されていた、ということであろう。否、市場化がおこる以

前から女性は男性と同様に働いていたのであるから、むしろ、少なくともブルジョワ単婚家族における男女の役割とアナロジーにおいて捉えうるような何らかの性別役割が、この階層の内においても成立していたということである、と言うべきであろうか。

さて、人間の生存にとって一定の家事、すなわち調理、洗濯、掃除、育児等は不可欠の仕事である（むろんいつの時代にも今日と同じような重要性をもって行われたのではない。それどころかある階層ではほとんど家事らしい家事は行われなかったこともあるようだ。[8] だがそのことは、家事が全く行われなかったということを意味するわけではない）。ところで問題の階層においてこれらの家事はいったい誰によって担われていたのであろうか。それは、予想されるように基本的に女性の役割と認識されていたのである。この点の理解に関してはいずれの歴史研究においても基本的に相違はない。むろんそれは、時としてこの「伝統的な夫と妻の役割」[9]がふつうとは逆になることもあったという事実を否定することではない。しかしそうした変調はあくまで特殊な状況下での例外として意識されていたにすぎない。そして家事を一定ていど男が恒常的に担った場合ですら、あくまで家事は女の仕事として理解されたのである。特にこの点は、前産業社会において人口の大多数を擁した農村において顕著である。[10] そうなればこそ、「家のなかで縫いものをし、洗濯や料理に手を出す者は……ファノッシュ〔男でなし〕という蔑称を与えられる」[11]ことにもなったのであろう。

さて、女性が市場において「敗北」した結果、家庭への隔絶がおこったとすれば、それを可能にしたのは、女性が市場経済にまきこまれる以前において、すでに家事領域は女性固有のものとされ、また社会意識の水準においては家事領域に女性は隔絶されてさえいた、という事実である。とすれば、現在の女性の家事労働への隔絶の解明のためには、市場化以前の時代におけるジェンダーの存在（もしくは市場化以降の時代におけるジェンダーの残存）をも考慮にいれる必要があるということになろう。市場化によって一定の変質を被ったとはいえ（職住の分離がおこった以上これは不可避的である）、それ以前の時代におけるジェンダーが生き残ったからこそ、産業化によって市場のユニセックス化がおこったとしても、男女の基本的性役割は消滅しなかったのである。

三、ジェンダー差別（genro-ismo）

ところで、以上の性差別理解とその発生メカニズムの理解に立ってイリーチは独自の「女性解放」の戦略を提出しているわけだが、それは「ジェンダーの復活」ということである。[12] これまで見たように、この戦略はすでにその根拠づけにおいて破綻しているのであるが、しかしもし必要ならばこの根拠づけを修正しても、イリーチはジェンダーの復活戦略の保持に努めるであろうし、実際そうする理由がある。それ故、この「ジェンダーの復活」戦略そのものの検討を以下に行なわなければならない。本節ではまず、イリーチの言うジェンダー、特に彼がモデルにしている前産業社会におけるそれについて、その差別性いかんの検討を行っておきたい。上記のように、イリーチはセックスの登場を性差別の源泉とみなし、一方ジェンダーをセックスに対置させているのであるから、ジェンダーの存在した状態は性差別の存しない対等な状態と考えられるが、いったい本当にそう言うことができるのであろうか。

一、イリーチはジェンダーを「両義的補完性」と規定する。これによって彼は男女の対等性を基礎づけようというのであろうが、果してそれは成功しているであろうか。

イリーチはしばしばこの男女の「両義的補完性」を比喩を用いて説明する。代表的なのは右手と左手による比喩であるが、これは彼が考える以上に「両義的補完性」の比喩としてふさわしいものである。さてイリーチは、右手と左手が同時に使われる際の両手の「プログラム」のもつ非対称性について語っているが（bz93）、しかし右手・左手が肉体的器官として担わされている、また文化の内で評価される際の、別の種類の非対称性（総じて言えば、優位－劣位の非対称性）は、男女の「両義的補完性」のためのアナロジーとしては考慮しない、と述べていた（bz92）。だが、右手・左手のこの両様の非対称性を切り離して論ずることには、いかなる根拠があるというのであろう。なるほど右手・左手は、同時に使われる際それぞれ独自のプログラム（固有の意味）をもち、その限りでその二元性は両「義」的なものであるとしても、しかし同時に右手・左手は、あくまで強弱、価値、重要さ等々についての非対称性をもつものとしてのみ、独自のプログラムを有するのである。

事実、両義的な補完性は、上下の支配関係等、当事者相互

の関わり方に決定的な差異のある関係においても存在しうるであろう。その典型的な例は、主人と召使いの例である。この両者にあっては、「一方の庇護と他方の奉仕に関する互酬性の厳格な規範があって〔その限り両者の関係は両義的である（筆者）〕、その規範の内面化が両者のあいだに心理的な補完性を生み出し」ているのである。[13] それ故、たとえ前産業社会における男女の関係が「両義的補完性」であり、その限り一種の「対等」を、すなわち形式的な対等をもたらすとしても、それは必ずしも男女が実質的に対等であることを意味しないのである。

二、では、この規定を、そしてまた比喩を離れて、もっと直截にジュンダーを、男女の現実の関係を検討したら、どのような結果に至るであろうか。――「バナキュラー・ジェンダー」においてイリーチはジェンダーの多様な例をあげているが、彼がジェンダーを「性役割（セックス）」から特に区別する点を考えれば（bz97-8）、この例においてジェンダーの地域（バナ）により異なる（キュラー）側面が強調されている（t. bz107—8, 118）のも納得がゆく。

だがイリーチが依拠している歴史研究、例えばセガレーヌのそれを取ってみれば、[14] かくジェンダーが地域により異なりながらも、しかし――例えばセガレーヌの研究対象となっている農村社会においては――実は、「男野良・女家庭」という分割が、地域を越えてはっきりと存在することが明らかになるのである。[15] なるほどこの性による労働の分割は、現代の「男は外・女は内」という性役割分業とは異なっている。産業化される以前の社会においては、消費と生産とが不可分な形で存在していた以上、女性も一定の生産活動に関わっていたことは、それゆえ女性の領域は単なる「内」ではなかったことは疑いない。またなるほど、女性も野良で一定の農作業に関わった以上、女性の領域は単に「家」だったのでもない（後述）。しかしそれにもかかわらず、男はもっぱら野良におり――男性が家にいる場合すら、それは野良仕事の延長線上で考えられていた――、一方、家はもっぱら女性の領域とされていたことは否定できないのである（t. Segalen, 162ii' 前節参照）。

だが、かく男の領域と女の領域とが明確に区別されていたということは、いったい何を意味するのであろうか。セガレーヌはしばしば前産業社会での女性の地位の相対的な高さを示唆するが、この女性の地位の高さの由来を問えばおのずからその答えは出よう。――セガレーヌの研究の主たる論点

は、産業化される以前の農村社会においては、これまでの常識に反して、女性が畑で働くのはあたり前のことであり（152p）、それによる夫婦の協力が恒常的に行われていたことが、女性の高い地位を保証した、ということであった。確かに、前述の通り、全体として女性の主たる領域は家庭であって、それゆえ実は女性による野良仕事もあくまで補助的なものであり[16]、野良仕事における夫婦の協力も女性による男性への協力（157p）にすぎなかったのであるが、しかしそうであるとはいえ、上記の男女の固有の役割を逸脱する形で女性が野良に出、また農業経営に関わったからこそ、女性は一定の高い地位を獲得しえたのであった。

さて、そうであるとすれば、男女の主たる領域があくまで「男野良・女家庭」という形ではっきり分割されているという事態が何を意味するかは明白であろう。それは、この逸脱の存しない限り、否、かく存しないことが原則的に可能である限り[17]、女性は男性に従属していたということである。逸脱が地位の高さを保証した。ということは、野良仕事につく者こそ主であり野良仕事に関わらない者は従である、という認識があるということだ。逸脱が実際にある限りにおいて女性の従属が隠されているにすぎない。だからこそ、例えば、農業の近代化によって女性の野良仕事が不要になり、それゆえ「逸脱」の可能性が奪われた時、農村の女性はそれ以前の高い地位を失うことになったのである（254ii）。

セガレーヌは上のような結論は出していない。しかしセガレーヌ自身、自らの論証の基盤を対自化してみれば、その表向きの主張とは裏腹に、この時代の農村社会における女性の従属を結論づけざるをえないであろう。彼女は、女の地位が高かったのは、女の労働が（生存にとって）不可欠であり、女と男とが協力しあって農業経営に従事したからだ、と主張していることは先に述べた。しかしこのことは、セガレーヌの論証の根底には、家庭への隔離はすなわち従属であるという前提があることを示している。そしてセガレーヌの叙述が明らかにしているように、いかに女性の労働が農業経営にとって不可欠であったとしても、それが結局は男の仕事に対する「協力」であり「補完」にすぎず、女の主たる領域は家庭であると見なされていたとするならば、それゆえ女性の社会的地位は、（この労働ゆえに）低くなかったとはいえ、（それが補足的なものにすぎないがゆえに）女は男に従属していた、と言わざるをえないのである（セガレーヌは前者にしかふれなかった）。

三、だがセガレーヌの著作には、決して女性は男に従属していなかったとする別の論点もあるように思われる。それは、女性の相対的に高い地位を確保せしめたのは女性が独自の「生産労働」――例えば「菜園と養禽場」(136p, S. 115p、傍点筆者)での労働――を行っていたからだ、という論点である(S. KS215-6)。

しかし、例えばこうした「生産労働」としての家禽の世話そのものすら、「引き牛や馬など農業労働の生産手段そのものといえる動物の管理」とははっきり区別されていた(139p)のはいったい何故だったのであろうか。それは、これらの牽引用の動物の所有いかんによって「自作農であるか、小作農または日雇労働者であるかが決まる」(140p)からであり、農民にとってこのいずれの農業経営を行いうるかは自らの生存の水準を決する最重要事だったからである。ところでこの牽引用の動物たちの管理は誰に属していたのであろうか。それは言うまでもなく、農業経営そのものを自らの固有の仕事として担った男性にである。そしてそうであればこそ、女性がいかに独自の「生産労働」を担ったにしても、それによって女性が男性と対等な地位を確保できたかどうかは疑わしいのである。

またセガレーヌは、民俗学の研究においてしばしば取り上げられる「食卓での妻の席をめぐる議論」(228p)――これによってしばしば農村における女性の地位の低さが示されるとみなされる――にふれて、「ここで重要なのは、……当事者である農民たちが自分たちの状況をどのように認識しているかということである」(231p)とし、そしてこうした社会にあって主婦自身は「坐らないから劣っているとは考えないで、坐らないから仕事がきちんとできると考え、それを誇りにしていたのではないであろうか」(230-1p)、と論じている。だがこうした当事者の主観的理解がどうしてここでの反駁の決め手になるのだろうか。「ゆがめられた現実はいつでも、意識の上では納得のゆく説明をもっている」[18]ものである。特に当事者がその現実に対して批判的な目を持たない限りそうである。そして固定的な性役割についての批判的な目は、そうした性役割が意識の深層に達するほどに各人に内在化されているような社会的・歴史的現実にあっては形成されようもないであろう。セガレーヌの報告する農村社会にあって、主婦たちのもつこうした主観的理解こそ、逆にこの時・所におけるジェンダーの呪縛の激しさを語っていると言うべきであろう。

四、以上、セガレーヌの研究に依拠して、十九世紀フランスの農村社会の女性は、いかに相対的に高い地位を保っていたにせよ、その主たる場が家とされることによって、結局は男性に従属していたということを論じた。なるほどこれは個別的な研究に依拠したものであるにすぎない。だから、むろんこれによって、前産業社会における女性の劣位を一般的に論証したことにはならない。しかし私はこの個別的な事例研究の検討は、その他の歴史研究においても同様のしかたで適用し、同様のしかたで、女性は男性に従属していたという結論をだすための一つのモデルになりうると思う。いずれにしても、男女の対等はそれぞれの生産労働への関わりによってしか論じられないものだからだ。日々の糧を誰が基本的に獲得するか、誰が基本的な生産手段の管理者になっているか、誰がサブシスタンスの行方を決する事項において最終的な決定者となっているのか――男女の対等性もしくは差別性いかんを論ずるとき、これらこそが常に注目されるべき点なのである。他の諸々の研究も、結局はこれらの点に鑑みてしか女性の地位の高低を論証できないであろう。たとえある時代、ある地域において女性もまた生産労働に携わっていたことが明らかになったとしても、しかしもしその生産労働へのかかわりがあくまで補助的なものにすぎないなら、けっきょく女性は男性に従属していたのである。

確かに、女性の生産労働への関わりが決して補助的なものでなかった場合もあったことは認めなければならない。オークレーが報告するところでは、都市の下層階級においては女性は男性に頼ることなく、「子供と自分が食べる分は、自分で稼ぐ」[19]のがしごく当然のことと考えられており、稼ぎにおいて男女は全く対等であったという。ではこの場合には男性の優位があったのか、なかったのか。答えは簡単だ。この場合でさえ男の優位は全く揺るがなかった。都市を形づくるありとあらゆる要素、すなわち制度、法、慣習、支配的階層のモラル等々は常に男によって作られ、男の優位を維持するよう作られていたのである。確かに、こうした制度、モラルとは裏腹に女性の地位は男性と対等だった、という言い方がされることはある。しかしそれはあくまで詭弁である。なるほど文化は、特に支配層の文化は、その支配が実質的に滅んで後までも生き残ることがある。しかし、法は、また慣習のある部分は決してそうではない。だから男女の対等が確立されれば、これらは必ず変わる。しかしそれが変わらずに維持されたということは、男女の対等が生まれえなかったということ

をはっきりと示しているのである。女性は一度たりとも男の優位を破壊することはできなかったし、それに揺さぶりをかけることすらできなかった。確かに女性が生産に関わることは男の優位を突き崩すために不可欠の条件だ。しかしそれは決して十分な条件ではないのである。ある層では一時的に女性も男と全く対等に生産に関わりえたにしても、男はそれまでの男性優位の文化・制度を駆使してこの女性の生産への関わりを巧みに押えこんだのであり（前節）、その限り女性は男の優位を突き崩すことはできなかったのである。

四、カテゴリー〔類〕の強制（genro-ismo）

前節において我々は、前産業社会におけるジェンダーは決して女性と男性との対等を結果しないものであることを、イリーチ自身が依拠している歴史家の資料にもとづいて論じた。だがさらに我々は、仮にジェンダーのありようが女性と男性にとって対等のものであったとしても（対等でなければなおさらのこと）、選択の余地のない形でジェンダーによる性役割に規定されるということがすでに、[20]個人としての女性にとって――そして個人としての男性にとっても同様に――抑圧的にはたらく、ということをイリーチに対する批判点としてつけ加えなければならない。

イリーチが「個」の解放ではなく女性という「性」全体の解放を説いたということは、彼の「女性解放論」の特筆すべき方法上の特徴である。このことは、ジェンダーに庇護される限り、個々の女性は、――女性全体としては地位の低さを甘受しなければならないとしても[21]（bz53-4, 162）――決して男性に個人的に差別されることはない、というボレマンスの主張（Ⅳ162）に典型的に見ることができよう。だがそうなると今度は、このジェンダーの規定が、我々の自己を合致させるべき規範として現れ出ることによって、個人の自己規定の選択の余地を奪うのである。ジェンダーのもつこうした作用は、個人が社会の独立した単位として析出されることを阻む、中世における中間集団のそれと同様である[22]（ジェンダーはむろん集団ではないが、「成員」の所属感情を強く養う点では共通している。S. bz120）。否、ジェンダーの規制ははるかに強力である。それは我々の一挙手一投足にまで及ぶ。こうしたジェンダーの有する徹底した個性化を阻む作用によって、個人としての女性は（そして男性も）行動を規制され、個性の開花を妨げられるであろう。

いったいイリーチは、個人とカテゴリーとの間に、緊張、葛藤、軋轢は存在しえないとでも思っているのであろうか。[23] しかし、個人の自己認知とカテゴリー認知との乖離は我々の時代に広く見られる現実である。家庭に隔絶された女性たちが抱いた「得体のしれない悩み」（B. Friedan）もこの乖離感から起こったのではなかったか。個人の意志に対して、それをステレオタイプ化する方向でカテゴリーが働く場合が往々あるからこそ、彼女たちはそうした悩みを訴えたのではなかったか。否、そもそもこうした個人による自己認知とカテゴリー認知との乖離は、近代における「個人」の析出そのものを推進した一大要因ではなかったであろうか。

それにもかかわらず、「解放」と称してカテゴリーの要請を個人に強制するのはどのような理由によるのであろう。なるほどイリーチにはこうした個の立場を優先せしめる「個人主義」に対する批判があったと見ることは可能である。事実イリーチはある箇所では、ジェンダーの喪失において生まれたとされるセクシズムの代わりに「西欧的個人主義」を置いている（Z 23）。また彼は、個人主義を現代の病根として激しく攻撃する、ある反フェミニストに最大限の賛辞を呈してさえいるのである。[24]

しかしイリーチは個人主義をあまりに狭く解しすぎていると言わなければならない。なるほど個人主義はしばしば人間存在の一つの契機にすぎない個人をとって人間全体に代わらせようとする悪しき傾向を指すであろう。しかしフェミニズムが個人主義に立脚する際のその個人主義を、無批判にこの悪しき傾向と同一視することは明確な誤りである。フェミニズムが単に近代の洗礼を受けたのみならず、この近代に対する一定の批判の上に登場したものであることを忘れてはならない。フェミニズムが「個人」の解放を説くとき、そこでは純然たる単独の個人が考えられているのではないのだ。フェミニズムは、人間は本来的に「世界内存在」だという点を十分自覚している。すなわち個々の人間は、あくまで、ある「世界」のうちに投げ出されており、そこで世をなして生きざるをえない存在、言いかえれば、存在することにおいて既に、ある「世界」と関わりをもつ存在だという点である。この「世界」もしくは「全体」は個人をとりまく環境であり、他者であり、他者と織りなす種々の共同体である。だから、フェミニズムが個性の開花をめざすと主張する時、その個性は、あくまで共同性もしくは公共性という全体性の契機を含むものとして考えられているのである。

むろんこれによってフェミニズムは、個人が置かれている「全体」のあれこれの現実のありようを無条件的に受容することをよしとしているのではない。問題は、こうして個性と共同性もしくは公共性とが対等の契機として我々人間存在のうちに存する限り、いかにして個性および全体性の逸脱・越権を排除するかということである。個の側からは、あれこれの「全体」のありように対して自覚的にその質を問い、それを内に取りこんで「状況」(Sartre)と化し、主体として自由にそれを選びとるのでなければならない。全体性の側からは、個の発展が共同性・公共性を損ね、それによって個性が利己性に変ずることを抑制しなければならない。ここで重要なことは、個が己の自由を維持しつつ、全体の規範をみずからの規範として選びとり、己の世界内存在を状況内存在として生きることである。[25]

とすれば、いかに個人主義に対する批判の意図があるとはいえ、イリーチのごとく、個人に代えるに単純なカテゴリーでもって置き換えることは、あまりに粗雑なアンチテーゼであると言わなければならない。彼は、個人主義の否定に急なあまり、一種の(擬似)全体性を強調することによって、個性の開花の問題を、それゆえ個による自由な選択の問題を、全面的に不問にふしてしまった。否、それどころか、事実上、この自由を否定し、個性の開花の可能性を否定したのである。なるほどカテゴリーの要請を自己の完成態として生きることも可能であろう。「完全なる女性」すらそうした完成態として個人の達成目標になりうる。だがしかしそれはあくまで、個人が自由において当のカテゴリーを選択した限りのことである。選択の余地のない形でのカテゴリーの押しつけは、たとえそれがそれ自体において抑圧的な意味を担ったものでないにせよ、否、それが人間性の正価値に属するものであったとしても、[26]すでに個人にとって抑圧的に働くのである。

結論にかえて

かつてK・ミレットは「性の政治」を打破するために『性の政治学』を書いた。一方イリーチは彼のジェンダー論によって「性の政治」を問いはしたが、しかしそれは、この「性の政治」を隠蔽しまた強化しさえするイデオロギーに陥っている。その根本的な理由は、彼が性差別の問題を彼自身の根本戦略に従属させ、それによって、「性の政治」を「性の政治」それ自体ゆえに問う視点を始めから持たず、むしろそれ

をあくまで彼の戦略に適合する仕方で恣意的に再構成したからである。その結果はすでに上に見たとおりである。

フェミニズムの戦略を他の何物かの戦略に従属させるとどんな誤った結果に陥るかを、せめてここに見ておきたい。またその逆もあてはまる。それぞれの戦略はそれぞれの固有の論理を持つものである。可能なのはただ、それぞれの戦略の綜合のみであろう。また、以上はあくまで否定的・消極的な考察にすぎない。しかしその考察の背後に一定の積極的な内容をも見出しておきたい。性差別は経済的差別にとどまらないこと、経済的差別の背後にある資本の意志を見くびらないこと、女性が社会的規模で労働へ参加したとしても、性差別を助長するあらゆる文化、慣習、モラル、社会的意識等を自覚的に問わなければ、「性の政治」は決して打破できないこと、ジェンダーの存在そのものが「性の政治」の大きな環をなしていること、等々等々。それだけでも分かれば、この「マイナーな」(上野千鶴子氏)イリーチ問題の検討からも何か得るところがあったと言うべきであろうか。

(1) 引用の際の略号は次の通り。

○『影の仕事』(邦訳『シャドウ・ワーク』岩波書店)……KS

○「バナキュラー・ジェンダー」(新評論、『プラグを抜くI』所収)……bz

○『ジェンダー』(岩波書店)……Z

○『人類の希望』(イリィチ・フォーラム編、新評論)……ZK

○『シリーズ・プラグを抜く』(新評論)I、IV、VI

……I, IV, IV

ページを示すpは数字の後に記す。日本語の語順を考慮すれば、これを数字の前に置く必然性はない(ただし著作の略号を伴う場合は省く)。S. は「参照」(この場合は分りやすさを考えて数字の前に置く)、t. は「例えば」、i.(ii.)は「以下」の意である。文中においてヨーロッパ語を出す際はエスペラントによる。また「バナキュラー」「ジェンダー」および「セックス」の的確な訳語を見つけることはできなかった。しかし「方言」(生活語)および「古語」を捜せばふさわしい訳語が見つかるかもしれない。なお訳は必ずしも邦訳には従わなかった。

(2) 彼らに特徴的なことは、女性を語っても決して女性差別については語らないことである(「役割の相互乗り入れ」の主張に口をはさむことだけはする)。

(3) 本稿で、『影の仕事』や「バナキュラー・ジェンダー」をイリーチの他の著作と切り離して論ずるのは、イリーチの言う「性に固有な役割の破壊」(ZK35)が、「環境破壊の三つの次元」(S. ZK80)の他の二つである「自然的環境」の破壊と「社会的環境」の破壊(ZK80)と同列に論じうるというイリーチの理解を、根本的に誤りとみなした上でのことである。

(4) 「労働の価値」を決定するものは、労働が創造する全価値の価値量を決定する因子のうち、「労働生産力」を除いたもの

である。マルクス『資本』第一巻、第五篇、第一五章を参照のこと。

(5) 本稿では「仕事」の領域外の経済外的差別について論及することはできない。しかしこれらの経済外的差別こそ、ある意味では現代の最も根深い性差別をなすのである。拙稿「女性解放論研究のための基礎資料」(札幌商科大学学会『論集』人文篇、第三十号)および「〈永遠に女性的なるもの〉に対する闘い」(筆名山田芳美、札幌唯物論研究会『唯物論』第二七号)を参照のこと。

(6) 江原由美子『女性解放という思想』(勁草書房、一九八五)二七頁を参照のこと。

(7) A・オークレー『主婦の誕生』(三省堂、一九八六)、五八頁以下。

(8) B・ドゥーデン他『家事労働と資本主義』(岩波書店、一九八六)、一六〜七頁。

(9) M・セガレーヌ「女の役割・地位・イメージ」(『プラグを抜く Ⅵ』)、一七七頁。

(10) セガレーヌは『妻と夫の社会史』(新評論、一九八三)において、ある農村における夫婦の日課を詳細に紹介している(148-52p)。それはあくまで「農耕のあらゆる過程に、おびただしいほど女が登場している」(145-6p)ことを示すためのものであるが、しかし同時にここからは、女性が行っている食事の支度、「家事」(=掃除)、皿洗い、針仕事、洗濯等を男性は全く行っていないことが分かる。

(11) I・ヴェルディエ『女のフィジオロジー』(新評論、一九八五)、三三二頁。

(12) 確かにイリーチ自身はこの点を明確に語ってはいない。それどころか「私は未来に対する何のプラン〔解放の戦略——筆者〕ももっていない」(bz165)とすら語っているほどである。しかし現代の女性差別を云々し、しかも一方前産業社会における男女の調和を語る時、語らずして語っているものがないと言いうるであろうか。しかも「セクシズムに対する闘争と環境破壊や商品の根本的独占に対する闘いとを糾合しよう」(bz164)とイリーチは言っているのである。後者の闘いにかんしてイリーチははっきりとその戦略を語ってきた。そしてその「糾合」のためにこそイリーチはジェンダー論を書いたのである。とすれば、この闘争と「糾合」すべき「セクシズムに対する闘争」において戦略が存在しないと言うことこそ奇妙なことなのである。

(13) 作田敬一『個人主義の運命』(岩波新書、一九八一)、七九頁。

(14) セガレーヌ、前掲書。イリーチは『ジェンダー』において幾人もの歴史家の研究をとり上げているが、「両義的補完性」を強く読みとるのは他の誰よりもまずセガレーヌからである(S. Z240)。加えて、セガレーヌにははっきりと前産業社会における〈男の優位〉を否定しようという意図がある点で、イリーチの論及の主旨に沿うところがある。

(15) なるほどイリーチにすれば、こうした通文化的な役割はあ

くまでセックスの役割（bz97ii.）ということになるのであろうが、しかし通文化的なものは、画一化をもたらす市場化の力の結果にすぎないと見なすことには、一体いかなる根拠があるというのであろうか。

(16) 重要な事柄に関しては男が最終的な決定を下す立場にあった以上（S. 239p）、こう判断しなければなるまい。

(17) 逸脱は恒常的であり、それ故この「逸脱」そのものが女性の固有の役割をなしていた、と見ることも可能である。その場合には、「男野良・女家庭」ではなく、「男野良・女家庭-野良」という役割図式が成立していたと解されよう。しかしその場合ですら、女性にとって家庭と野良が同等の重要性をもつものと考えられていたのでは決してない。「労働と母親の仕事とがうまく協調できない場合には、家庭外の仕事は軽蔑的な論議の対象となる」（Segalen, VI177）ことからすれば、女性の固有の領域はあくまで家庭と見なされていたのである。その限り、女性の野良仕事はこの固有の領域からいくぶんともはみ出した労働と見なされていたのである。

(18) 村上信彦『服装の歴史』I（講談社文庫）、一九一頁。

(19) A・オークレー、前掲書、三〇頁。

(20) 「選択できる形で」かく規定されるということはありえない。特にイリーチの戦略から言えば、ここで男性の領域への女性の逸脱は絶対許されないものとなる。なぜなら（引続いて述べる通り）、女性が個々人で男性と争うことをやめてジェンダーの庇護のもとに入ることが求められるのは、そのほうが女性の劣位の度合いが小さい（次註参照）からであったが、とすれば、ジェンダーの規則を逸脱する女性がいては、女性全体の相対的に良い立場を危くすることになるからである。

(21) 上に「解放」と書いたが、イリーチにとっては女性の劣位がどこまでも前提されている――「両義的補完性」の規定によってボカされてはいるが――ことに注意しておこう。

(22) 作田敬一、前掲書、七八頁を参照のこと。

(23) 上野千鶴子『女は世界を救えるか』勁草書房、一九八六、一一一頁。

(24) 新評論編集部編『ジェンダー・文字・身体』一九八六、一六一頁。

(25) だから例えば、イリーチに依拠し、その論理を拡大してフェミニズム批判を行った長谷川三千子氏の議論――「コンテクストの崩壊」（上掲『ジェンダー・文字・身体』所収）――は正鵠を射ていないと言わざるをえない。氏は、フェミニズムがこの「全体」（氏の言う「コンテクスト」）を否定するものであるかのごとく語っているが、それは明確な誤りである。上記のように、フェミニズムにとっても、「コンテクスト」へ我々が織りなされているという事態は一つの事実性として決して否定することはできないのである。だがその「世界」を無条件に認めるか否かは全く別の問題である。むしろフェミニズムはそうした「コンテクスト」そのものの質を問題にしているのであって、もしその「コンテクスト」が人間にとって抑圧的に働くならば、フェミニズムは、その世界にありつつ、しかしその世界

において投企することによってこの世界を変えることを要求するであろう。

ついでに言えば、長谷川氏の批判するフェミニストはジェンダーを問題にしているのに、氏自身はこの「コンテクスト」としてのジェンダーそのものは一切問わずに、家族その他を「コンテクスト」として考察することを通じて、「コンテクスト」全般を（それゆえジェンダーをも）無批判的に肯定するという誤りに陥っている。氏が真にフェミニズム批判を企図しているのなら、「コンテクスト」全般をではなく、「コンテクスト」としてのジェンダーをこそ問題にすべきであったろう（もっともジェンダーが「コンテクスト」であるかどうかには問題が含まれるが）。氏にあるのは、個人主義に典型的にあらわれる近代の批判だが、しかし氏は、「近代批判ごとフェミニズムをまるごと葬り去るという安直な」議論（上野千鶴子、上掲書、一二九頁）に陥っていることを自覚する必要があるだろう。

(26) 例えばT・パーソンズの言う「表出的」役割（『家族』、黎明書房、一九八一、七六頁以下）を想起せよ。

〔補註〕

本稿においては、「バナキュラー」の多様な意味のうち「地域によって異なる」という派生的・第二義的な意味にしか言及できなかった（一四頁下段）。だが言うまでもなく、イリーチの言う「バナキュラー」はそうした意味に限られるわけではない。それはイリーチ自身の行う定義づけに照らしても明らかである（Z144；KS69, 110）。しかしイリーチがこの言葉を、特に「ジェンダー」に冠して用いる場合、そこで一貫して、定義に即した第一義的な意味が念頭に置かれていると言えるかどうかは、きわめて問題であると思われる（S. bz 125）。

否、その点は今は惜こう。問題は、仮にこの第一義的な意味が念頭に置かれていたとしても、そうした一義的意味での「バナキュラー」という形容詞を「ジェンダー」に冠することがそもそも可能なのかどうか、である。なるほど歴史的に見れば、「バナキュラー」は「ジェンダー」と結びつくとは言えるかもしれない。だがこの結びつきはあくまで偶然的である。その結びつきに一定の必然性があるとしても、それは事実の必然性にすぎない。しかし一方、「バナキュラー」なものが実現さるべき理念として語られる以上、両者の結びつきには本来の必然性が、すなわち「本質必然性」が、要求されるであろう。だがイリーチにおいてこの種の必然性は確保されているのであろうか。むしろイリーチは、「バナキュラー」と「ジェンダー」との本質必然性を基礎づけるかわりに、両者の「事実の偶然性」、あるいは精々のところ「事実の必然性」を基礎づけたにすぎない。イリーチがそのジェンダー論によって描こうとしたものがあくまで「目にみえない stuff の歴史」（上掲『ジェンダー・文字・身体』二五四頁）であるとするならば、これは不可避的な結果である。

（すぎた　さとし　北海道大学　倫理学）

フロイトにおける性

——夢分析を通してみる小児性欲動の存在——

坂野　登

一　はじめに

私はごく最近まではフロイトやユングの精神分析には全然といっていいくらい関心をもっていなかったが、必要にせまられて読んでみると、脳とこころのはたらきの関係に関心をもつ私にとって、フロイトやユング自身も脳のはたらきという観点からこころの問題について考察していることがわかり、興味の対象となっていった。精神分析について門外漢の私が、「フロイトにおける性」のようなこの種のものを書くとすればこのような観点からしかあり得ないので、あるいは読者にとっては勝手の違うものとなるかも知れないが、その点はごかんべんいただきたい。

しかしフロイトに問題を限っていえば、かれの精神分析の基本は何といってもかれが治療を行なった患者についての臨床的観察であって、かれが後に思弁的に発展させた人間性についての考察や文明批評的部分にあるのではないことを考えると、フロイト批判はかれのいわゆる自然科学的アプローチの部分にこそ存在するということになり、そこに焦点をあてようとするここでの視点にはそれなりの意味があることにな

る。

この小稿ではつぎのような観点から問題を展開していきたいと考えている。フロイト理論の真髄はかれがおとなの患者の精神分析から推察した、小児の性欲動の存在とその重要な意味についての解釈にあるとするならば、その成り立つ根拠を最新の関連する領域からの資料によって検討することが、実証的批判という意味からも重要であろうと考えたのである。その目的のためにまず読者にとって必要と考えられるフロイトの性理論を概観し、後に批判の根拠となる実証的資料を提供するという順序をとることにした。

ところで精神分析に対してどのような態度をとるかということの基本には、人生に対するその人の態度があり、したがってその人の世界観と結びついているものと私は考えている。この考えはなにも新しいものではなく常識的なものだが、しかし精神分析に関心のある人が、フロイトをとるかユングをとるかの選択が何によるのかについて考えてみると、興味ある結果がでてくるようである。私が以前にもった興味はこのような観点からのものであって、そのことについてはすでに別の機会[1]に述べておいたのでここではくりかえさないが、要はフロイトの学説は科学的で唯物論的であるというレッテルがはられたことが歴史的にみてもたびたびあったが、ユングの場合はこのようなことは一度もなく、その神秘主義的傾向が常に指摘されてきたのであった。フロイトの精神分析を科学的かどうかという場合、それを自然科学的な観点からの場合と社会科学的な観点から眺める場合とでは、当然結論は異なってくる。フロム、ホルネイ、サリバンらのいわゆる新フロイト派の批判は、主として後者の立場からのものであったといってよい。私の批判の基礎はどちらかといえば前者からのものであったし、ここでもその観点が強く打ち出されることとなるが、その理由はすでに述べた通りである。

二　精神分析成立の個人史的、社会的背景

前置きはこれくらいにして、一部の読者には退屈かも知れないが、「フロイトにおける性」を語るための最低限の予備知識をまず述べておくこととしたい。フロイトについて語る際、かれをとりまく当時のウイーン社会とかれの家庭環境の話が必ずといってよいほどでてくるが、これはまた重要な問題でもあるからである。前者は家庭における両親のふるまいとしても現われてくるわけだが、まずかれの家庭環境につい

て簡単に述べておく。

フロイトは一八五六年にユダヤ人の家庭に長男として生まれたが、ユダヤ人迫害を逃れるためにチェコスロバキアの小都市（現在は東ドイツ）から四歳半のときにウイーンに移住したのであった。フロイトが生まれたとき父は四一歳、後妻の美しい母は二一歳、再婚後一年して生まれた子であった。先妻の長男は新しい母よりも年上で次男がほぼおなじ年齢、そしてこの長男にはフロイトよりも一歳年長の男の子（つまり年上の甥ということになる）がいて、フロイトの幼いときには一緒に生活をしたことがあった。フロイトの出生以前から存在しているこれらの「無意識に抜きがたく根をおろした人物」の他に、かれの小児期に不安を与える同胞が次から次へと生まれてくる（弟一人と四人の妹）。かれは両親の寝室にいこうとして父にひどくしかられた経験をもち、また旅行の途中の宿で若い母の裸をみてショックを受けている。かれは二歳になっても寝小便が止まらず、また弟の死を喜ぶ子でもあった。これらはかれのエディプス・コンプレックス理論をかたちづくった、原体験ともいえるようなものであったろう。

かれの理論を形成するうえで忘れてならないのは、一九世紀の後半から二〇世紀の初頭にかけてのウイーン社会の状態であり、かれが治療の対象としたヒステリーの患者がこの社会のいわば象徴であったという事実である。当時のウイーン社会は表面は厳しい禁欲的な性道徳が支配していたが、その裏面では退廃的な性を楽しんでいるという二重構造をもっていた。とくにフロイトの患者であった中流以上のユダヤ系の家庭では、厳しい道徳が支配していたことが想像できる。フロイトの学説が汎性欲的であるということの原因の多くのものは、このような個人的、社会的背景に求めなければならないだろう。かれにウイーン大学での学究の道を続けさせなかったことにはかれがユダヤ人であったこと（当時のユダヤ人にとって開かれていたわずかな職業の一つであった医学のなかでも、純粋科学の学究の大学教授として残ることは困難であった）や、結婚のために生計を立てなければならなかったこと（二人が婚約してからやっと四年後に結婚）ことがあげられるが、ここではこれ以上問題にはしない。ただここで重要なことは、かれの学生時代のウイーン大学では進化論が流行し、個体発生が系統発生の反復であることを説いたヘッケルを教授に招こうという運動が盛んであったことである。ダーヴィンの影響はフロイトの学説が生物学的だといわれるな

かに現われているが、ヘッケルの反復説の考えは、幼児期の間に経過するリビドーの対象の変化を示す口唇期、肛門期の時期は、人間の系統発生的な前史での経験が遺伝のプログラムという形をとって再現したものであるという、フロイトの学問的神話として現われている。

かれの考えを要約すると次のようになる。人間の歴史以前の出来事についての学問的神話によると、父親的存在の原型である原父のもとに人間の祖先たちは群をなして生活していたが、その息子たちは原父によってこの群の外に追放されていた。父親による専制的支配の社会であったわけである。息子たちはあるとき協力して父親を殺害し、その肉を食べた。このことによって社会に罪の意識が生まれ、殺人や近親相姦を禁じるという道徳（つまり超自我）と、原父を祭るという宗教が生じたことになる。

私たちは、エディプス・コンプレックスの原型をここにみることができるわけである。エディプス・コンプレックスの基本型が、男子に固有のものであるという理由はまたここにある。個体発生は系統発生を繰り返すというヘッケル流の考えからは、人間の系統発生的なこの経験は個体発生のなかに現われてくることになるわけで、その具体的な形が幼児期に再出現する。幼児期の最初の段階である口唇期は原父を食べた人食い期であり、つぎの肛門期は暴力本能の遺産だということになる。このようにして、人は生まれながらにして、エディプス・コンプレックスをもっていることになり、自我や超自我の発生も遺伝のプログラムの結果ということになる。

三　小児における性欲動とその起源

フロイトの精神分析の最大の着眼点は、何といっても小児期に性欲動を認めただけでなく、人生におけるその重要な意義を強調したことにある。極言すれば、小児期の性欲動の在り方が、その人のパーソナリティを決定することとなる。つまり人は性欲動の発現の形態とその時期とを系統発生的な経験によって決定されているので、その現われ方が個体発生のなかで歪められると、それが神経症の原因となったりする。もちろんフロイトは体質的な素因も考えていた。フロイトの性理論はかれの「性に関する三つの論文」[2]のなかに要約されている。

生物学によると性的興奮の基礎には中枢神経系を興奮させるような化学物質を仮定することになるが、この化学的物質

に対応する精神的なエネルギーをフロイトはリビドーと呼んだのである。リビドーが自我に対して供給されると（自我リビドー）、ナルシシズムと呼ばれる一つの態度が生じるが、この自我リビドーが心的な用途をみいだして性的対象を占有すると、対象リビドーへと変化したことになる。小児性欲は本質的にはリビドーが自分の身体内にその対象をみいだすという自体愛である。正常な性的発達とは、異性の対象へリビドーを移行させることであるが、エディプス・コンプレックスの発達の異常が同性の対象を選択させるようにはたらくことがある。このような観点から眺めると、小児期の性欲動は、成人の性行動にみられるような、性器の性目的に合致したという意味での性器的体制の前の体制としての、性器前的体制ということになる。

よく知られているようにこの体制は二歳から五歳の間にあり、（1）口唇愛的または食人的体制　（2）サディズム的または肛門愛的体制　（3）男根期的体制に分かれる。この最後の時期と関係してでてくるのが、男の子にみられる去勢コンプレックスと女の子でのペニス羨望とされる。

男の子は神託によって父親を殺し母親を犯したエディプスにみられるように、父親をその敵としているがために、他方では父親から去勢されはしないかという不安を絶えずもっている。この不安は頭のなかでの父親殺しによって克服されるが、それはまた超自我の形成を促すのである。また去勢されたと考えられる女性に対する蔑視から、女性を性的対象とする選択が抑制され、同性愛へ向かうことがある。女の子の場合は男の子のペニスを羨望し、自分も男の子になりたいという願望が形成されていく。しかし去勢されたという事実はいずれ承認されねばならず、それは男性の優越性と、自己の劣等性を認めることとなる。この事実に対する反抗は、性愛一般から遠ざかるか、脅かされている男の子らしさに固執するか、あるいは事実を認め正常な女性としての終局形式を発見するかの三つの道を選ばせることになると解釈される。

これらの事態を性感帯の変化と関係づけてみると、男性の場合には性器前的体制の男根的体制をそのまま保てばよいことになるが、女性の場合にはそうはいかない。男根を羨望する時期のクリトリスから、それを否定し、膣の入口へと主導的な性感帯を移動させなければならないからである。フロイトによれば女性が男性的要素の抑圧というこのような複雑な経路を経て真の女性的性愛を獲得するために、神経症とくにヒステリーにかかりやすいことになる。

これまでは一九〇五年の「性に関する三つの論文」を基にしてかれの性理論をみてきたわけであるが、一九二〇年の「快楽原則の彼岸」および一九二三年の「自我とエス」の論文のなかでは、その考えは大きな変化を受けることになる。その遠因としては、第一次大戦が示した人間の残虐さであり戦争がもたらした混乱が考えられよう。これらが間接的な形で、フロイトの人間に対する信頼をゆるがしたことは、想像に難くない。フロイトのペシミズムは快楽原則の彼岸の論文のなかの、生の衝動と死の衝動との対立が、究極的には後者が勝利を収めるという過程として述べられるなかに現われている。かれはショウペンハウエルを引用しながら「死は生命の〔本来の結果〕であり生命の目的であり、性的衝動は生きんとする意志の権化である」とし、「自我衝動」が死を強いるものであるという、一見逆説的な見解を述べるのである。しかしこのことは、フロイトの性理論の根本的改変を意味するものではない。ただこれらの論文のなかでは男の子は父親に、女の子は母親に同一視する傾向をもつことが、明確な形で述べられていることを指摘しておく必要があるだろう。「超自我は父（母）という見本との同一視によって生じたもの」ということになり、そのためにはエディプス・コンプレックスの克服が必要となったのである。

ところでフロイトの性理論に対する様々な批判としては、フロイト左派ともいわれる新フロイト派のフロム、ホルネイらに代表される、フロイトの心理主義、生物主義的傾向に対する社会的文化的要因を強調した立場、また新フロイト派の修正主義的立場を批判したマルクーゼの立場があり、さらには精神分析を政治的・階級闘争の場に持ち込んだライヒの立場が考えられる。読者のなかには、これらの人々をすべて並列的に列挙することに問題を感じられる方々も多くおられることであろうが、この小稿では最初に断わっておいたように、フロイト理論の心理学的、生物学的側面にその焦点を当てているので、間接的な形でそのような批判の出発点の背景を示しておくだけで、十分であると考えている。

その理由は、かれの性理論の理解にとってなによりも重要なことは、精神分析の基本的構想がかれの自然科学的発想から出発しているという認識によるものである。したがってフロイトがいうように「人間の性生活の初期を確認できたのは、患者のごく幼い時代の分析をなし得るだけの忍耐と技術的修練をつんだ研究者のみ」によって達成できたものであり、それが精神分析の出発点とするならば、この出発点の真

否を問うことがなによりもまず必要であることになる。このようなわけで、次章以下を「夢は無意識的世界を発見するための王道であり、この世界の真髄的な産物である」とするフロイトの推察が正しかったかどうかを、自然科学的資料を基に検討することに当てることとした。

四　逆説睡眠と夢の科学

フロイトが小児期に性欲が存在し、その障害が後の成人期における精神障害の原因となり得ることを推定したのは、かれの治療を受けに訪れた主として大人の患者の自由連想や夢の分析からの間接的な推論であった。失語症の研究で有名なゴルトシュタインは、つぎのような批判を加えている。自由連想や夢のなかでのファンタジーとして語られる観念の多くが、患者の幼児期の体験のものを指しているように主張されているが、それは正しくない。患者は現在の自分が体験しているような内容のものを述べているのであって、それは子ども時代からずっと抑圧されていたような内容のものではない。この考えは現在における空間的刺激付置を強調するゲシュタルト心理学の立場を表わしているともいえるが、ゴルトシュタインが実証的に示したといった性質のものではない。やはり幼児に直接その夢の内容をきくといった手続きが必要である。ここで夢の研究が大きく発展したのは、夢がもっともみられやすい睡眠の時期を客観的に定めるための指標が開発されてからのことである。[3]

それは睡眠中にすばやい眼球運動がみられる時期のことで一晩に四―五回あるが、深い眠りに落ち入っているのに脳波からみれば目をさました状態であり、他方筋肉の緊張はなくなっているという逆説的な状態にあることから、逆説睡眠と呼ばれている。逆説睡眠以外の睡眠時には脳波は睡眠特有の徐波（周期の遅い同期化した波）がみられることから、その睡眠は徐波睡眠と呼ばれている。全睡眠時間に占める逆説睡眠の割合は新生児では約半分ともっとも高く、二歳までは急激に減少し二五％となるが、その後はわずかずつ減少し三〇から四〇歳で二〇％、五〇歳以上一五％となる。

夢の生理学的研究は、この逆説睡眠中にその人を起こしてみて夢をみたかどうか、その夢はどのような内容のものであったかを聞くという方法を使って行われる。睡眠中に起こした際の夢の想起率は徐波睡眠中がゼロから二、三〇％であるのに、逆説睡眠中は低くても六〇％、高い場合九〇％と大き

く異なっている。また逆説睡眠と徐波睡眠時の夢の内容は違っていて、前者では大部分が夢を正にみているような夢であったのに対して後者ではそのような夢は極端に少なく、夢かどうか分からないような思考的な夢が少し増えてくるようなものである。実験室と自宅での夢を比べてみると、実験室では非現実的な夢、性行動に関する夢、それに奇異な不合理的な夢が減少しているので、抑制がかかっている可能性が考えられるからである。したがってこれから述べる資料はいくぶん割り引いて考えなければならないかも知れない。

ここでまず紹介する最初の研究は性的な夢に的をしぼったものだが、実験室的なものではないようである。カサトキンの調査によると、性的な夢の出現頻度は性機能の出現し始める一三歳から現われ始め（男二・四％、女四・六％）青年期後期で最大となり（男約二五％、女三〇％）、老年期には減少して七〇歳以降には全くみられなくなる。かれによると性的な夢の原因となるものは、就寝前の性的な興奮や膀胱の充満あるいは性器の機械的刺激などである。ちなみに他の研究では、逆説睡眠中の九五％に陰茎の勃起が認められている。

次に紹介するのはフールカーのより実証的な研究[4]で、そこでは三歳から一五歳までのこどもたちを対象として実験室で九晩を過ごさせ、その間の逆説睡眠、徐波睡眠期にこどもを起こしてそのときみていた夢の内容を聞くという方法がとられた。その結果青年期以前の夢のなかにはフロイトが想定したような性的な夢、体の部分の解剖学的な夢は少しも認められず、ファンタジーもみられなかった。三歳から五歳のこどもの夢は、眠りとか食事のような単純な欲望や快楽をストレートに述べるといった性質のものであって、強い情動を伴うといったことはなかった。七歳になると夢の登場人物はこどもの活動の増大に伴いより社会的な広がりをみせ、攻撃的な出会いや象徴化が出現し始める。七歳から九歳になるとこの傾向はさらに広がり、人に関する夢が増え情動を体験する。九歳から一三歳では夢は成人のようなファンタジーの性格をとり始め、外界の探索、恐れの体験が報告され、象徴化が顕著となる。一三歳から一五歳では夢は成人のような象徴化の水準に達する。カサトキンの調査とフールカーの実験室的研究とを比べて気づくことは、状況が異なっているにもかかわらず、夢の内容の年齢的経緯がよく似ているということである。

つまりこれらの研究から明らかにされたことは、性的な夢あるいは性と結びついた解剖学的な夢、さらにはエディプス

・コンプレックス理論から想定される両親や同胞に向けられた攻撃的内容の夢というものは、幼児期にはまったく出現しないという事実である。ここでフロイトのいう、小児期における性欲動の重大な役割説が否定されたことになる。性と結びついた夢は性的な成熟を待たなければ発生しないことになる。夢の内容が性器官の内的状態によって影響を受けることは、たとえば女性でその月経周期が、性的な夢と関係しているという事実からもうかがい知ることができる。しかしここで注意しなければならないことは、昼間にみられるこれらの性器官の状態と性的内容についての意識内容との条件反射的結合を基にしたものが、夜のあいだの月経とか逆説睡眠中の陰茎の勃起という条件刺激によって夢のなかに現われてくるということである。それはフロイトが想定したような、昼間の抑圧が解かれた結果ではない。小児では性的器官の活動はまだ活発ではなく、したがって昼間、仮に性器遊びと性的なことについての意識内容のあいだの条件反射結合が形成されていたとしても、夜寝ているあいだに条件刺激となるべき性器官の活動はなく、また昼間のあいだの性的遊びは単なる探索欲求を満足させるためのものであったので、性的な夢をみることはないのである。もちろん成人の場合の性的な夢の大部分を引き起こすものが、睡眠中の性器官の興奮であるということをここでいっているわけではない。それらは原因としてではなく、いわゆる誘因としてはたらいている可能性について述べたわけである。原因となるのはあくまでも意識的、無意識的な昼間の精神活動である。したがってこの原因である精神活動が他の誘因無しに、そのままの形で出現することは至極当然のことである。

私は[5]かって夢は探索活動の現われであると述べたことがあった。その根拠となったのは、逆説睡眠になったらその人を起こして夢を見させないようにすることを繰り返し行なっていくといういわゆる「断夢実験」をやってみると、そこから生じた異常な精神状態が「感覚遮断」といわれる実験状況での精神状態とよく似ていることからの推察であった。断夢ではちゃんと睡眠はとっているのに全然眠っていないような感じがあり、興奮しやすく緊張状態にある。他方見るもの、聞くもの、触れるものが最小になるようにした感覚遮断の状態では、睡眠や食事は十分であるのにその状態に長く耐えることはできなかった。二つの実験条件に共通していることが、探索的行動の制限であると考えると、この結果はよく理解できるようになる。夜夢のなかにでてくるのは、自由に頭のな

かを動きまわる探索的行動であり、それは同時的にいくつも平行して走りまわるといったようなものである。私たちがいろいろな対象に示す好奇心、あるいは探索的活動を想い起こしてみるがよい。それは自由に対象のあらゆる部分を、無作為的に探索し確かめる活動である。その活動のなかに喜びがあり、満足がある。人はこころのはたらきを新鮮にそして活発にし、より新しいものを求めるがために、探索的になるといえる。

夢をこのようなものとして理解すると、小児期になぜ性的内容のものが出現しなかったかもよく理解することができるだろう。小児期には確かに性器官に対する興味は強くでてくるが、それはすべてに対して「なぜ」と問いたがる好奇心に満ちたこの時期のこころの特徴であって、隠されるものに対してはその好奇心は強まるのである。しかしそれが小児の精神生活の主要な部分を占めていないことの証拠には、性的な探索活動の結果は夢のなかには現われてこないのである。

五　夢の進化説と探索活動としての夢

フロイトの夢の抑圧説に対するもう一つの反論を紹介しよう。それはロフワルクらが一九七八年に行なった巧妙な夢の実験[6]である。九人の大学生が被験者であったが、七―九日のあいだ目に水泳のときにつけるようなゴーグルをつけて二四時間を過ごさせ、まずゴーグルに慣れさせた。その後で緑と青色をカットするフィルター付きのゴーグルをつけて五―八日過ごさせた。フィルター付きのゴーグルからは世界は赤色にすべてが染まって見えることになる。

ここで仮説は以下の通りである。もし夜の夢が赤色に染まっていたならば（ゴーグル色と呼ばれた）、その夢は原則的にゴーグルをつけた後の出来事についてのものである。このような方法で、夢のなかで生起する出来事の日時をある程度特定することができるわけである。第一日目の夜の逆説的睡眠期の最初の夢にすでにゴーグル色は現われ始め、情景の約半分は赤色であった。しかし逆説睡眠期の後の部分にはゴーグル色は付いていない。ゴーグル色は夜を重ねるにつれて次第に逆説睡眠期の後半部分にも現われるようになり、四日から五日目の夜ではすべての逆説睡眠期でみられるようになった。眠りの終わりの部分では四四％、最初の部分では八三％の夢はゴーグル色に染まっていた。また夢のなかの出来事でゴーグルをつける以前の経験が、ゴーグル色でもって現われ

ることもある。あるいはある情景の一部はゴーグル色付きで他は普通の色という場合もあった。この他に徐波睡眠期、睡眠開始時の夢の分析もあるが、ここでは省略する。

ロフワルクらのゴーグル夢の実験の意味はつぎの通りである。まず夢の大部分は精々数日前の出来事に関するものであること、第二に仮にそれより以前の出来事が夢のなかに現われるとしても、それは多くの場合現在の出来事のなかに再解釈されて出現するということである。ゴーグル着用以前の出来事がゴーグル色に染まることが、後者の証拠である。これらの事実は実験室での夢であるという条件をさし引いても、フロイトのいう小児期性欲の抑圧説に対する大きな反証となるものと考えてよいだろう。つぎにウインソンによる夢の進化史についての構想を紹介することにしよう。この構想の結論は私が述べた夢の探索活動説と基本的には一致するものである。

ウインソンは「脳とこころ—無意識の生物学」[7]のなかでつぎのような仮説を展開している。逆説睡眠の系統発生的変化を哺乳動物で追跡してみると、前頭葉のはたらきと関係のあることが推察されるというわけである。ここでは詳しく述べるだけの余裕がないので簡単に記すと、一億八千万年以前では唯一の哺乳類であったハリモグラは非常に大きな前頭葉をもっているが逆説睡眠がない。前頭葉が脳で占める割合は系統発生的な進化の度合いを示す指標として有効であるが、なぜハリモグラが例外であるかというわけである。ハリモグラの後にでてきた哺乳類には逆説睡眠があるが、前頭葉の割合はハリモグラと比べて非常に少ない。

そこでつぎのような仮説が登場する。どのような動物でも、これまでに貯蔵されている記憶痕跡に今日の新しい経験を付け加え両者を統合するというはたらきが必要であるが、哺乳動物ではこの機能が前頭葉によって営まれるとするならば（その根拠は十分にある）、前頭葉の割合が小さな哺乳動物では、その活動時に新しい経験とそれを古い経験のなかに持ち込み統合するという二つのはたらきを同時に進行させることは不可能であって、前頭葉が統合に専念できる睡眠時にこの仕事を行なわざるを得ない。これに対して前頭葉の大きなハリモグラは、新しい経験の獲得とその統合を同時に行なうことができるため睡眠中にそれを行なう必要はなく、統合のはたらきの証拠である逆説睡眠がないというわけである。

それでは逆説睡眠がなぜ統合のはたらきの証拠となるかといえば、記憶の貯蔵場所であると考えられる側頭葉に接し

た、大脳辺縁系の海馬はまた、前頭葉との神経連絡が密であることでも知られているが、この海馬から逆説睡眠時にシータ波という周期の遅い脳波が観測され、この周期がそれぞれの動物にとって生活上でもっとも重要な探索活動と関係した行動（たとえばネコでは捕食の際のひげの振動の周期）と一致するというわけである。ところでサル、類人猿そして人では、このシータ波は観測されていない。これはこれらの高等動物での探索活動が、より複雑でより高次なものであるために、単純な周波数によって代表されるような活動とは結びついてはいないと考えることができよう。

六　おわりに

以上がウインソンによる仮説の説明であるが、かれの考えは私が逆説睡眠と結びついた別の現象からの推論と一致している。もしも逆説睡眠が探索活動の活発な現われであり、また同時にそのことを通して情報の統合を行ない、将来への計画に備えるためのものであるとするならば、夢はこのようなはたらきの意識への侵入であり、決してフロイトが想定したような抑圧された性的な願望が顔をのぞかせたといったような性質のものではないことは明らかである。この仮説は、ここで紹介した夢の生理学的研究の成果とよく一致している。

合同出版

B・ジェソップ　田口富久治［監訳］——六八〇〇円

プーランザスを読む

プーランザスは、戦後期の唯一のもっとも重要なマルクス主義理論家であると論じてきた著者が、プーランザスの幼年時代からの理論形成・展開過程を丹念にほりおこし再構成して、その全体像を本格的に明らかにする。世界の国家論研究に大きなインパクトを与え、一日も早い邦訳が待たれていた注目の書。最新刊！

新装版　残部僅少!!

グラムシ選集

全6巻　定価20000円

イタリア共産党の創立者、グラムシの思想の全体を知るうえで必携の選集。国家論、文化論、政治戦略、前衛党論を含む、広汎な思索の精華を初めて日本で紹介し、基本的な文献資料として評価されている。全国大学生協連復刊事業。

東京都千代田区神田神保町1-52
〒101　☎03(294)3506　振替8-65422

私たちが本稿でみてきたように、フロイトの精神分析の根本仮定である小児期における性欲動の存在と、その意味についてのかれの仮定は虚構であるといわざるを得ない。しかし成人期における性欲動の大きな意味に関してはその存在を否定することはできないが、それを人の複雑な探索活動のなかに正しく位置付けることが必要であろう。本稿では触れることができなかったが、ここで紹介したものを含めた関連諸科学の成果を集積した、フロイト理論の再解釈が必要とされているといえる。

（1）坂野登『意識とはなにか―フロイト・ユング批判』青木書店、一九八五年および『こころの構造―その深層にひそむもの』青木書店、一九八六年参照。

（2）フロイト著作集5『性欲論　症例研究』人文書院、一九六九年。

（3）松本淳治『夢の科学―人間最後の謎を解明する』徳間書店、一九六八年にカサトキンの研究や逆説睡眠についての適切な紹介があり、これを参照した。

（4）Foulkers, D.『Children's dreams.』New York: John Wiley & Sons, 1972.

（5）坂野登『こころの構造』前出、一四〇ページ。

（6）Roffwarg, H. P. et al.「The effects of sustained alterations of waking visual input on dream content.」In: A. M. Aekis et al. (Eds.),『The mind in sleep.』N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1978.

（7）Winson, J.『Brain and psyche: The biology of the unconscious.』New York: Vintage Books, 1986. なおフールカーおよびロフワルクの研究はこの本のなかから引用した。

（さかの　のぼる　京都大学・教育心理学）

文化時評

1＋1＝1（『ノスタルジア』考）

岩尾龍太郎

交通および情報伝達の量・速度の増大は、必ずしもそれらの質を高めない。ビデオの普及で映像体験およびその交流の質は、むしろ低い水準で一般化しているようにも思える。にもかかわらず喜んでいいことの一つは、地方にいても多くの人がタルコフスキーの映像に、それこそ何回でも触れることができるようになったことだ。最近になって『ソラリス』（以前の悪質なトリミング版に要注意）『ストーカー』『ノスタルジア』が次々にビデオ化された。おかげで、彼の映像を追って語ることの気恥しさとのたうちの予感を仮にふり払えたとしてもなおつきまとっていた、それが大都市住民にだけメッセージを送ることになりはすまいか、という心苦しさは、少なくとも消えてくれた。筆者も（すでにステレオを壊してくれた子供の襲撃のためにビデオ受像機を購入する余裕はないが）テープだけは入手し〝ビデオ上映会〟という誤解されそうな集まりを設けて、タルコフスキー体験を共有できる仲間を一人、二人と増やしているところである。結局は言葉をすり抜けて感覚の問題に帰着するであろう映像体験を言葉にして述べ伝え合うことができるかどうかはさておくとして、我々がそこに籠って自己閉鎖してしまいがちな国境や主義・主張の差など

無意味化してしまうあの体験、極私的にして宇宙的な、そしてある種の痛みをともないつつも危機的な現実とこの現実の奥にどこか懐かれてあるはずの救済（というよりその手懸り）へと身を拓かずにはおかぬあの映像体験を、あまりに狭い個人の満足の域に閉じ込めておくわけにはいかないからである。

というわけで今回もタルコフスキーについて書かせていただく。製作順から言っても、筆者の最も好きな映画（感覚の昏い底に働きかけてくるがゆえに最も眠たい映画と言いかえてもよい）『ストーカー』（一九七九年）について語るべきなのだが、ビデオの入手順でまず『ノスタルジア』（一九八三年）について書くというていたらくをお許し願いたい。

☆　☆　☆

この映画においてついに物語性あるいは筋はほとんど消失する。「『ノスタルジア』においてシナリオは事実上なんの意味を持っていない。……ふたりの主人公〔アンドレイとドメニコ〕が死ぬエピローグまで事件はなにも起らない」とタルコフスキー自身語るように、この映画は、多彩な仕掛けと謎をもって我々の感覚を洗う映像と音像だけで、すでに一つの世界を呈示しおえているのであって、その意味で『鏡』（一九七五年）における鋭い映像実験から直結する要素を多くもった作品である。前作『ストーカー』が、〝ゾーン〟という予感を孕んだ未知の空間に入って帰ってくるという遍歴物語のプロットを残し、その微かな痕跡の上で、絶望に近い希望を求めてごそごそ這いまわる人物たちが印象的であったのに対し、この映画は、もはや何かを求めて這いまわることのできない状況へと突き抜けて、いわば時間の澱みと世界のきしみをそのまま映像化することによって、ひたすらその状況を写し出しているようにも思える。タルコフスキーの死の報せがこの映画に死者の眼ざしを感じさせてしまうのか。あるいは、タルコフスキーの映画というと忘れえぬあの俳優、無数の否を抱え込んで何かを求めて這いまわっているような雰囲気をもってA・リュブロフ、天体生物学サルトリウス、草原を横切ってきた〝行きずりの医者〟〝作家〟を演じていた、どこかドストエフスキーを感じさせる俳優A・ソローニツィンがもう出ていないこと（その死がタルコフスキーをして映画人生を二期に分けたと言わしめた彼も『ストーカー』撮影後死んだらしい）が、そう思わせるのか。ともあれ『ノス

タルジア』は彼の映像追求の到達点であり転回点である。少なくとも我々の思考と感覚を類型的回路に閉じこめて現実から遮断してしまう物語性への拒否、いいかえれば詩的にしてリアリスティクな映像の追求は、もう完璧である。

とはいえ紹介を兼ねて、敢えて二つの主題を取り出して受け取めてみる。前半は、18世紀末の音楽家サスノフスキー（故郷ロシアに戻れば奴隷的状態になると分っていながら帰郷して自殺した人物）の行跡を辿ってトスカナ地方を旅行するロシアの詩人アンドレイ・ゴルチャコフとイタリア女性通訳エウジェニアの相互理解、というより彼らによって代表される人間と人間の相互理解の問題（国境に端的に示される相互の境界を消すこと、そして相互の固有の生に出会うこと、ができるか否か）をめぐって映像が展開するように思われる。少なくとも前半のショットは、国家・言語・性といった既存の境界内に安住しているものを揺り動かし多義化・融合化させつつ、なお残る固有の文化の差異を際立たせる試みに満ちている。例えば、或る霧の情景の中をボロ車が横切り、その車から出てきた若い女（じつはイタリア人）が「着いたわ」とロシア語で喋ると、「頼むからイタリア語にしてくれ」と車の中から男（じつはロシア人）がイタリア語で喋る、という冒頭の奇妙なシークエンス。一体ここはどこなのか、といつもの愚かな癖で考えていると、霧が晴れてイタリアの小さな教会堂らしきものが遠くに見えてくるのだが、「美しい景色はもう飽きた。自分ひとりのための美しさなんてたくさんだ」と男がロシア語でつぶやくのが聞こえる。とりたてて何の意味もなく、たんなる男女の仲たがいのようにも見せているのだが、絵ハガキ的な美しさへの一義的帰属を許さぬ映像の中で、国家への一義的帰属をなさぬ人間たちの相互の生の理解をめぐる苛立ちは、二人が抱き合えば済むことだと考えるにはあまりに鋭くかつ深い。遠路はるばる「出産の聖母」（ピエロ・デルラ・フランチェスカ）を見にきたアンドレイは、教会の中に入ることもできぬほど過去と故郷の記憶にとらわれているし、翻訳で文化の境界を無くせると考える恋愛過多気味の通訳女性にしても、女だけが祈願できるという「出産の聖母」への参列を拒否することも、その前に跪くこともできない。彼らの苛立ちを浮かべて、ただ時間の澱みだけを含んだ映像が流れてゆく。さて、「ボッティチェリの絵の中から抜け出てきたような」というトンチンカンな風評よりはるかに、女性であることを拒否しきれ

ない女性という些かおさまりの悪い存在をめいっぱい演じていたという感じのこのエウジェニアが去ったあたりから映画は後半に移行する。

後半は、聖カテリーナのバーニョ（温泉）がある村で世界の終末を訴え家族とともに7年間自らを幽閉したため狂人とされてしまったドメニコとの出会い、彼によって示された、世界は救われるか否か、という問題をめぐって映像が展開する。この問いに対する答えとして言葉のうまく通わぬままにアンドレイに託された(?)行いが、ロウソクをともして火を消さぬようにバーニョを歩き渡ることであることは、何ともつましく、また映画を見終えて戻った我々の日常からみれば些か滑稽なことに思えるかもしれないが、心臓病を患って余命なきアンドレイ（おそらく撮影時すでに病魔に冒されていたタルコフスキー自身が投影されているが、随分筋骨ひきしまった俳優）がこのロウソクの行を行ずるショットは、切れ目なくカメラがへばりつくように追う約9分のワン・ショットということもあって、ただごとならぬ緊張感にみちており、ローマに上って焼身自殺するドメニコとほぼ同時の彼の死が、この映画の唯一の、見終えて深い溜め息を要するような「事件」をなすのである。

境界の消去と世界の救済という二つの主題は、決して声高に語られることなく、むしろイタリアの中にロシアを組み込んでゆく巧みな画面構成の中に織り込まれているのだが、これまた敢えて語れば、この二つの主題は、ドメニコの廃屋内をカメラがパンしながら写し出した1十1＝1という謎めいた数式（ちなみに初期の構想ではドメニコは元数学教師）に帰着するように思われる。1十1＝2という打算的現実の数式や、1十1が3にも4にもなるという景気のよい発展の数式と違って、1十1が1でしかないことは何とも佇しい収縮的な数式であるが、そこには、1十1が1というまとまりであること、世界がバラバラに発展して別のものになり変ってゆく前に一つの世界であらねばならぬこと、各人がバラバラにカプセル化された分断と危機の時代に人間が懐において人間であること、が賭けられている。1十1が3になればあとは百万人でも動かしかねない勢いが出てくるのだろうが、1十1＝1はおそらくそうした勢い（大審問官的プログラム）の虚偽を見てしまったあとで、さりとてなおも訴えを止めぬ姿勢、それゆえそのつどの一人一人にしか訴えかけぬ姿勢を要求するようだ。「一滴にもう一滴を注いでも大きな一滴になるだけだ。二

滴にはならぬ」とドメニコは廃屋の暗がりでボソボソ語る。（やがて奥からは光が洩れているにもかかわらず、いつものタルコフスキー的雨がしっかり注ぎ落ちてくる）。彼は、その佇しくとも賭けられたものの重さのために、ついには現実との宥和的均衡を失い、関節を外れた意志、聖者＝狂人となって、「世界の原初」「生命のはじまり」に戻ることを訴え、些か愚かしい炎の中の死を演じなければならない。（日常の営みと同時にかすかな世界のきしみを伝えるかのような電動鋸の音がドメニコとともに聞こえる。この電動鋸とは逆の方向から楽音と非楽音の境界付近に置かれたベートーベン第9交響曲の音の使い方が、彼の聖なる狂気の現われを暗示すると同時に、1十1＝1へのさほどなめらかならざる道のりを響かせていて印象的である）。

アンドレイの過去の記憶と現在の知覚を表現する映像をみれば、もうすべて、ありえないはずの1十1＝1をめぐる廻り燈籠である。ロシアとイタリアが、ロシアに残した妻マリアとエウジェニアが、そしてアンドレイ自身とドメニコが、左ポケットの中の鍵とロウソクのように混じり合い（彼は、端正な憂鬱さを顔で示していたあの犬が位置するところからも這い上れないだろう）、さらに過去と現在そのものが重なり合う。彼の頭髪の異様に局所的な白髪の増え方を見なくとも、彼は長くは生きていまい。

しかし考えてみれば、我々一人一人の騒々しい現在のすべてが幼年期の記憶の何らかの変様であり、また我々個々人が他者とは区別されてあると考える我々の現在の感覚も世界が与える原触発の様々な変様でしかないように、我々が我々の中に、また我々の間に設けている様々の区別とは、本来は一にして全なる懐から出てしまった我々があとで拵えたものにすぎない。ドメニコが訴えアンドレイが最初から最後まで反芻しているのはこのことである。タイトルのノスタルジア（懐郷病）とは、自らを育む故郷を離れた異邦人の悲哀感であると同時に、1十1＝2という打算的現実世界から脱け出ながらも、1十1＝3の幻想的狂信をたえず避けつつ、無限に照らしてみれば1十1＝1であるはずの我々の本来の懐の世界へ向けて、不可能な還帰を試みることにともなう気分であるように思える。映像全体を「自らの源泉からはるかに離れてしまい、そこへ帰らなくなってしまった人間が苦しまなければならない死に至る病い」の感覚が貫いている。その感覚は同時に、現代世界の矛盾を深く感じながら、偽りの救済を約束する諸イデオロ

ギー汚染をたえず避けつつ、いわば放心状態となって現実を凝視めようとする者の感覚である。多くの否に貫かれているがゆえに徹底したスピリチュアリズムが同時に徹底したリアリズムとなる逆説がここにはある。

☆　☆　☆

1十1＝1の含意は、或る種のスピリチュアルな姿勢を映像において貫くための理論・技法にも伏在しているようだ。理論というにはあまりに訥々とした幾つかのエッセイの中で彼は次のようなことを語っている。……ショットとショットの結合は、異質なものの結合が新たな第3のものを惹起・産出するものとしては考えられない（1十1≠3）。映画の本質は、一つの生活（一つの世界）を写し出している各ショットの中に在るのであって、ショットの結合（モンタージュ）のうちにはない。映画は概念の結合ではないのだ。ブレッソン、フェリーニ、ベルイマン、クロサワ、ミゾグチの映画はワン・ショット見ただけで識別できるはずだ。一つのショット（生きられてあるもの）を切り刻まぬこと。ショットとショットの結合は、それらを通して流れる「時間の圧力」（「時間の密度、強度」「変化しつつある時間の《錆》」……色々表現に苦労しているようだ）によって充たしつつ接合するものであること。映画は時間の彫刻術として構想される。「映画人は、まだ分割されていない巨大な生きた事実の集積を包括する《時間の塊》から余分なものをすべて削り取り、捨て去ることで、将来の映画の要素となるはずのもの、イメージの構成体として現われてくるはずのものだけを残すのである」。……

実際『ストーカー』『ノスタルジア』は、この素朴ではあれしたたかな考察の裏打ちをもった追求であって、そのことは、この二つが相当長時間の作品であるにもかかわらず、いずれも一五〇カットを割ったという驚くべき事実にも現われている（ちなみに『戦艦ポチョムキン』は一四八八カット）。ワン・ショットの平均は1分を越え、それぞれのショットは、或る生を写し出すというよりむしろ、その中を俳優と撮影者が一体となって生きた息づかいが聞こえるような強度と粘着性をもち、〝ゾーン〟の〝部屋〟、ドメニコの廃屋、湧水に沈みかけた寺院、干上った温泉場の場面に端的に示されるように、大きな時間の流れを吸い込んで澱みとなってそこにあるものだけを残して余分なものをすべて除去したショット、彼のエッセイの表題で言えば「刻印された時間」を感じさせるショットになってい

る。ショットの結合は、バラバラになりかねない各ショットを、世界それ自体のうちにすでに懐かれているはずのこの大きな時間の流れへ向けて、その世界に棲み入る（澄み入る）べくゆっくりと歩ませることにほかならない。刈り込んでアップ・テンポのストーリー展開が主流となっている現代映画（現代生活もだ！）の中でタルコフスキーの映画がひときわ眠たいのはこのためであるが、我々が彼の映画を見に行くのは快く眠り込むためだけではない。彼のショットのようにこの世界に真に棲み入ること（1十1＝1）めざして歩みはじめるために、いかに多くの否を言わねばならないかに共感するためである。

彼はワン・ショットを決してごまかさない。過去・記憶の表現においても1十1＝1は、〈過去は現在である〉というテーゼにまで行きつきかねない形で執拗に追求されている。はじめその映像はセピア・モノクロでさしはさまれているだけ（1十1＝2）なのだが、やがて、〝ストーカー〟の身障者の娘だけがモノクロの現実世界に〝ゾーン〟の色彩を持ち込みえたのとは逆の方向から、色彩をもっていたはずの現在の映像・音像と混じり合う。例えば警察によって幽閉から〝救出〟されたドメニコの子供が、追いかけてくる父の方を振り返り「これが世界の終りなの？」と問う回想場面（なぜか電動鋸の音）。それは、子供が見た永遠のイタリアの山上都市と、例外的に（もう一つの例外は〈女性〉エウジェニア）クローズ・アップされた子供（すでにドメニコによってパンとぶどう酒を与えられたアンドレイをも含む永遠の子供）の顔だけを、突然モノクロからカラーに転じて写し出す。また、時間が停止した『野いちご』（ベルイマン）冒頭ショットを思わせるがやはりタルコフスキー的としか言いようのない破片がばらまかれてむしろ時間の沈澱を感じさせるイタリアの街路と、そこを歩いていたアンドレイが何か気配を感じて振り返るが誰もいないという場面。そこはもうほとんどありえない過去＝現在がモノクロで示されているのだが、微かな電動鋸の音とともに何か謎めいた可能性（1十1＝1）だけは充満していて、街路に置かれるはずもないタンスの戸をアンドレイが開けると、鏡に彼の服を着たドメニコが写る。もうこうなれば、ロウソクの行をなし終えてくずれるように倒れたアンドレイの前に、懐しいロシアの風景がイタリアの大伽藍の廃墟に包まれて浮かぶあの大仕掛けのラスト（モノクロ）に奇妙なところは何もないのであって、予感が現実と

なって現われ、驚きにも似た救済を感じさせるのである。仕掛けといえばもう一つ、ドメニコのあとを追って廃屋の扉を開けたアンドレイの前に示されたあの謎めいた土くれと泥の丘（モノクロ）。そこには、カメラがズーム・インしてゆく前からすでにイタリアの中のロシア、現在の中の過去が懐胎されていたかのように、ジオラマ（立体風景）仕立てのロシアの山野と峡谷が置かれている。ワセリン塗り、ベール越しの撮影のようないかにも夢想的といった画面（1十1＝3）を決してつくらなかったタルコフスキーがこの種の仕掛けをさらけ出すのは珍しいのだが、それは〈過去は実在する〉という予感を視覚にたたきつけてやまぬ。

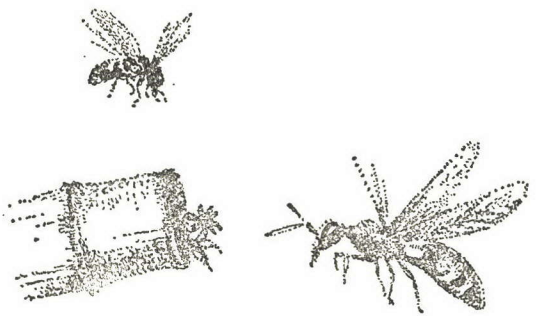
カメラ・ワークの思想性についてもう一言。この映画では、静止した一点から世界を対象化する視点はたえず消去されている。たとえていえば視点が動くことによって複数の化され、そのいくつかは一つの視点が眺めていたはず世界の内側・裏側に回り込み、イコン画の中心部の空間のように、そこだけがふくらんで、後景から洩れてくる光源とともに、向うからおそらくは聖なる何者かが世界を見ているような雰囲気をつくり出している。声すらも「アンドレイ」と誰が（エウジェニアか、マリアか？）どこから発しているのか。また故郷の家の中に響く「マリア」という声は誰が（アンドレイか、ドメニコか、また我々か？）どこから呼びかけているのか。声も眼ざしもすでに世界の中に入り込んでいる。カメラは世界を眼ざす支配的道具であることを止め、画面は眼ざされてこわばった世界であることを止めている。

ドメニコがカンピドリオ広場でおそらくは意味をなしていない断片的演説を行うとき、カメラは決して演説者を正面からアップで捉えたりはしない。カメラはドメニコの背後にあって彼とともに世界に向うかと思えば、ドメニコが斜め後ろを振り返って（聖なる空間の要請から我々にはねじられたと見えるイコンの聖人のようだ）カメラになお45°ほど足りない角度で語ったりもする。このカメラ・ワークは、ドメニコがメモを見て「忘れていた、空気はこんなにも軽く顔にそよいでいる」と付け加えた直後、火だるまの物体となってぶざまに落下するシークエンスとともに、彼の聖なる狂気を相対化する手だてのようにも思えるが、やはりそれは、画面＝世界の外部なる超越者の位置（それはしばしば画面を見ている打算的生活者としての我々の位置

なのだが）にカメラが立つことを拒否して我々とともに世界の内側に入ろうとする優しさの現われであろう。またエウジェニアがタバコを買いに行くと口実を設けて、一緒にインドに行くはずの〝恋人〟、「魂の研究家」なる徹底的教養俗物のもとを去ってカンピドリア広場へ向う場面。カメラは、彼女のためらいを含んだ決意のようなものを例外的にアップで示したあと、遠ざかってゆく彼女を追わずに逆に同じテンポで引いてゆく。これによって遠景がふくらんでエウジェニアを迎えるに足る向う側の世界の広がり（一種の逆遠近法的構図）がつくり出される。彼女はもう〝恋人〟のもとには帰らないだろう。この技法に関して再びラストの素晴しさに触れるならば、それもまた、ロシア的近景からカメラが引くことによって、水溜りにだけは予感されていた遠景の聖ガルガノ大伽藍（というよりさらに遠く世界の奥に懐かれてあるはずのもの）が宇宙的なスケールを感じさせるほどに広がって、アンドレイと悩めるロシアを包み我々を誘ったことにあるように思われる。

＊　アンドレイ・タルコフスキーは一九八六年12月28日夜パリでガンのため死亡した。

（いわお　りゅうたろう　西南学院大学・倫理学）



◆ぶっく・えんど

子ども・発達・教育を見直す

池谷　壽夫

今日、学校を中心にした子どもの生活はその全領域にわたってますます深刻な様相を帯びてきている。これまで子どもの成長と発達を促す場と思われていた学校そのものが、一方で過酷な能力主義的競争を煽りながら、他方では体罰や規則ずくめの管理主義で子どもをその内面にまでわたって日常的に抑圧する機関と化してきつつある。また家族の中でも親の愛という名目で競争が煽られ知らずのうちに子どもの固有の生き方が否定されかねない状況がある。こうした中で子どもたちは自らの居場所さえ奪われ（例えば**李水香『居場所がないの』**民衆社をみよ）、切り裂かれた友人関係の中でも切ないほどお互いに配慮し気づかい合い、商品の犯濫の中で何とか自らの生きる証しを見つけ出そうとしてもがいている（こうした子どものありようを子どもに寄り添いながら考えているものとして**東京民研編『女子中学生の世界』**大月書店、がある）。

こういう状況下であらためて子ども・発達・教育を根底からとらえ返す作業が不可欠になっていると思われる。その際まず最初にふまえておくべきことは、人類の進化（進化と呼べるとすれば）の中でネオテニー化が必然的に進行しているという基本的事実であろう。こうした指摘は、**小原秀雄『自己家畜化論』**（群羊社）**D・ジョナス／D・クライン『マン・チャイルド』**（竹内書店新社）、**福島章『幼児化の時代』**（光文社）などでなされている。ジョナス／クラインは、この幼稚化傾向に人間の社会的未成熟や困難な問題が起因していると同時に、人間の達成した最高の成果もまた子どもっぽい学習能力とか創造的な好奇心などによっているとして、幼稚化を両価的にとらえるのに対して、福島章はその積極面をもっぱら強調している。このように幼児化そのものをめぐる評価は必ずしも一致しているとはいえないが、今日いわゆる子どもの幼なさやモラトリアム人間、新人類をトータルに評価するさいには、こうした視点がまず基礎におかれるべきであろう（なお新人類の評価については**吉成真由美『新人類の誕生』**が興味深い）。

次に、近代に発見された「子ども期」（そしてまたそれを支える発達観や教育観）が今日問われてきていることに注意しなければならない。その先駆的なものが**P・アリエス『〈子供〉の誕生』**（みすず書房）であろう。彼は近代（とくに十七世紀以降）において、

子どもと家族が社会から隔離され、また子どもが大人から隔離され学校に閉じ込められていく過程をあざやかに描き出している。また**小林・小嶋・原・宮沢編『新しい子ども学』**（海鳴社）全三巻の第三巻**『子どもとは』**は子どもに対するこれまでの（とりわけ西洋近代的な）固定的観念を見直し、それを通して大人自身が自らの文化のあり方を考え直そうというものである。その中でもとくに**宮沢康人「近代的子ども観の『発明』」**は、西洋近代においては「教えこみ」的子ども観が主流をなし、その教育概念は「進歩の担い手である個としての子どもの内面に目的意識的に働きかける技術」と定義されうること、しかも近代的子ども観にはこの主流のほかに「自己発達」的子ども観という反主流があり、この二つの流れが支流をもちながらも相互に対立し合うなかでそれが形成されてきたこと、さらに近代的子ども観の基本的問題は、主流の中で目的意識的な教育主体としての大人という観念を確立することによって、その対極に反主流として学習主体としての子どもという観念をつくりだし、その両者の対立の構造（したがってまた大人と子どもの対立構造）をつくりだしたことにあることなど、いくつかの鋭い暫新な問題提起を行っている。

ところで今日の子どもをめぐる否定的状況（離婚、セックス解放、マス・メディアの影響）の中で、子どもの幼児化とは一見矛盾した傾向が指摘されている。すなわち子ども時代が十分に保障されることなく、性急な大人化（社会化）が進行させられ、「大人―子ども」が出現してきているというのである。**マリー・ウィン『子ども時代を失った子どもたち』**（サイマル出版会）は、複雑で収拾のつかなくなった今の社会を生き抜くには、幼いうちから子どもに大人の世界を経験させるべきだという親の対応の下で、子ども時代は親が子を守る〝保護の時代〟ではなくなり、大人社会へ入る備えをする〝準備の時代〟となっており、今日では大人と子どもの区別のなかった中世の状況に逆戻りしつつあるのではないか、ということを指摘している。また**ニール・ポストマン『子どもはもういない』**（新樹社）では、十六世紀頃活字文化とともに出現した子ども期は、今日のエレクトロニクスのメディアの発達の下で子どもが大人の情報を手にすることによって、消滅しつつあるといわれている。このように子ども期そのものさえ大人や社会によって侵食されつつある事態の中で、あらためて子どもの人権を守ることの意義が大人の社会や文化との関わりの中で問われねばならない。**堀尾輝久『子どもを見なおす』**（岩波書店）はそうした貴重な作業の一つであろう。

さて、近代において子どもを子どもとして大人から切り離し両者と対立させること（大人と子どもの対立）によって、たしかに子どもの権利が不十分ではあれ認められてきた反面、大人へと成人することが発達なのだという発達観や、大人が子どもを大人へと成長・発達させるよう指導するのが教育であり大人の愛（とくに母親の愛）なのだという教育観（子どもの大人への同一化）がつくりだされ、こうした考えが今日あたりまえのように流布している（例えば**『岩波心理学小辞典』**の**「発達」**の項および**『岩波教育小辞典』**の**「教育」**の項をみよ）。だがこうした発達観や教育観そのものは子ども期をたんに大人期への移行期としてのみとらえる点で、子どもの独自な世界のありようとその意味を否定しかねないものであり、また大人による一方的な指導という点で子どもの主体性を否定しかねないものではないだろうか。事実こうした見方についても再検討がなされてきている。

例えば一連の異文化（あるいは異邦人）としての子ども論――**山口昌男他『挑発する子どもたち』**（駸々堂）、**本田和子『異文化としての子ども』**（紀伊国屋書店）、**川本三郎『走れナフタリン少年』**（中公文庫）など――は、個々の点では検討する余地があるとはいえ、大人へと連続しない子どもの世界の独自性を明らかにし、秩序へ組み込まれた大人たちが知らずのうちに抑圧してきたものを明るみに出す存在として子どもをとらえるなどのことを通して、大人への連続性としてとらえられる子ども観や発達観を批判している（こうした見方に連なるものとしてはさらに**A・ミラー『魂の殺人』**新曜社、**ロシュフォール『追いつめられた子どもたち』**人文書院、などがある）。また文化人類学の立場から西洋近代的な子ども観を相対化させる作業としては**原ひろ子『子どもの文化人類学』**（晶文社）、**岩田慶治編著『子ども文化の原像』**（日本放送出版協会）がある。さらに親がわが子を愛するのは当然だという今日的な考え方を批判的に検討し直したものとしては、**G・スニデルス『わが子を愛するのはたやすいことではない』**（法政大学出版局）がある。ここでは子どもが固有の人生をもっていること、子どもの感じとるものが現実的で意味があり正当だという考え方が貫かれ、社会の進歩の中で親子が相互に発達し合うことの大切さが説かれている。

従来の発達観を現象学的立場からではあるが、批判的に検討しているものとしては、**鯨岡峻『心理の現象学』**（世界書院）がある。ここでは子どもの能力が大人という完態へと定向的かつ自体的に進化することが発達なのだというこれまでの考え方では、子どもの感情や葛藤、子どもが大人との相互関係の中で成長すること、その成長がある文化的価値との連関の中で進行することが捨象されるという反省の上に立って、発達は、子どもの生活世界がその子の力や周りの事物や人々との関係、その子の生きる文化との関連で再体制化されていくこととしてとらえ直されている（なお**浜田寿美男・山口俊郎『子どもの生活世界のはじまり』**ミネルヴァ書房も参照）。

筆者も子どもの発達は大人や子どもとの相互作用の中で行われるものであり、その中で大人も子どももともに相互発達していくと考えるのであるが、もしそうだとするならば、従来の教育観そのものも問い直される必要があろう。なぜならばそこでは、子どもをたとえ学習主体とみなそうとも、教育は教育主体たる大人が子どもを大人（社会）へと先導していく教授―指導の過程としてとらえられているからである。そこでは教師と子どもとの関係は、最良の場合でも垂直的・権威的な主体―主体関係であり、容易に権力的関係へと転稼する危険性を孕んでいる。だとすれば大人が子どもとの水平的な立場に立った時にこそ真の意味で主体―主体関係が成り立つし、その中でともに学び合い教え合う中でこそ真の教育が行われるのではないか（相互教育）。

ところで教育を見直す場合、教育が近代以降学校教育へと封じ込められ、知的能力優先の教育へと狭められたことにも反省を加えなければならない。叢書**「産育と教育の社会史」**（新評論）は教育を広い裾野（産科学、育児学、生態学など）から取上げることによって、こうした狭さをのりこえようとする試みであるし、中内敏夫氏や大田堯氏が教育を広く他の動物とも共通した育児行動からとらえ返すのも、こうした反省の上に立ってであろう（**『教育』一九八四年十月号、八六年十一月号**）。また**小原秀雄『人〔ヒト〕に成る』**（大月書店）は動物行動学の成果にもとづいて教育におけるインプリンティングの重要性

を提起している。さらに**P・フレイレ『被抑圧者の教育学』**（亜紀書房）は知識をたんに身につける銀行型教育に対して、対話を通じて自分の境遇を理解しそれを解決することを学ぶ課題提起教育を提示している。こうした試みは肥大化した学校（教育）の機能を相対化させ小さくしていく上でも大切であろう。そしてそのためにも今一度、近代以降の学校がどのような機能を今日担っているのかを大胆に明らかにする必要があろう（また理論的には勝田守一氏らの学校論も今日の時点で批判的に検討される必要があろう）。この点で**山本哲士編『小さなテツガクシャたち』**（新曜社）、**E・ライマー『学校は死んでいる』**（晶文社）、**P・ウィリス『ハマータウンの野郎ども』**（筑摩書房）、**バーンステイン『教育伝達の社会学』**（明治図書）、**M・アップル『学校幻想とカリキュラム』**（日本エディタースクール出版部）、**ジェルピ『生涯教育』**（東京創元社）などは今日の学校教育の問題を考え、それを相対化させるさいの大切な視点を提供してくれる。

（いけや　ひさお　高知大学・教育哲学）

現代における共同生活の欲求について

――「いじめ」から「やさしさ」へ――

幸津国生

さる（一九八六年）二月一日、東京中野の男子中学生が、「いじめ」を苦にして自殺するという痛ましい事件がおこった。「このままじゃ生きジゴクになっちゃうよ」という叫びを書き遺した少年は、どれほど生きることを願っていたことだろう。この叫びは、「いじめ」によって相次いで自殺した子どもたちの叫びでもあったにちがいない。それは、われわれの胸の奥底を重くうちつづける。だが、さらに社会のここかしこで、われわれは、同じような叫び声を聞かないだろうか。それは、大人たち自身の叫び声ではないか。ここには、たんに学校教育にかかわるばかりではなく、現代日本の社会全体にかかわる問題があらわれているのだ。すなわち、われわれの日常の人間関係において、一人一人の個人がお互いから孤立し、個人同士がかかわるとき、また集団の中では、一人の個人が犠牲にされたり抑圧されたりし、場合によっては、自殺するという形で自分自身であることを断念しなければならないほど、いわば「やさしさ」が欠けており、共同生活が解体の危機にさらされているという問題である。

自殺した中学生が、不幸なことに遺書という形でしか表現しえなかったものは、ほんとうの自分を実現したい、自分の能力や可能性を確かめたい、かけがえのない自分自身であり

たい、という欲求ではなかっただろうか。この欲求は、ただ「やさしさ」においてのみ満たされえたのではないだろうか。「いじめ」る側の子どもたちにとっては、「いじめ」が、この自分自身でありたいという欲求の表現であり、彼らは、この欲求をそれだけ絶対化して満たそうとしたのではないか。「いじめ」が一度発生すると、歯どめのきかない残酷さをもたらす。たとえ身体に危害を加えなくとも、「心をなぐる」残酷さは、通り一遍の「やさしさ」など吹飛ばし、人間の教育の可能性にたいする信頼を動揺させるほどのものである。この残酷さを前にしては、どんな教育も全く無力であるようにさえみえるのだ。この事態は、ただ他の個人を犠牲にし抑圧することによってのみ、自分自身でありたいという欲求を満足させようとする態度が、学校などにおける共同生活に深く浸透し、これをおおいつつあることを示しているのではないだろうか。誰でも、人間であるかぎり、自分自身でありたいという欲求をもっている。しかし、自分自身でありたいということが、他の個人を犠牲にし抑圧するという形でしか実現されえないのだろうか。

モノがみちあふれ、「飽食」した現代日本の社会の「豊かさ」と、その中で生きる個人相互の共同生活の貧しさ――「いじめ」にみられるような――とは、きわだった対照をなしている。欲求満足へのあくなき追求が、市民の共同生活を破壊しているかのようである。この事態にたいして、現代の人間の欲求を単純に否定して、たとえば、そのような欲求をもつことがなかったであろう時代にあこがれたりしても、歴史を後にもどすことはできないのだから、有効な解決策とはいえないだろう。そこで、多様化した欲求を前提した上で、共同生活のあり方が考えられなければならない。

欲求の多様化という、高度に発達した「先進国」的「文明」の現実において、「違いがわかる」という形での「個性化」がすすめられる方向にあるようだ。しかし、他方、この「個性化」によって、個人主義的傾向あるいは自己中心性が強められ、「いじめ」などが発生するということは、誰の眼にも、この「文明」が病んでいることを気づかせずにはおかない。二十一世紀を迎えるどころか、この世紀末的な事態をなんとかしなければ、社会としての存続も危いとさえ思われる。そして、現代世界に眼を向ければ、南北問題、飢餓による生存の危機、人種差別や人権抑圧、全地球的な規模での生態系の破壊、核兵器体系による人類存続への脅威などの諸問題に、われわれは直面している。われわれが、この事態の中

で生きていかざるをえず、生きていこうとするかぎり、この事態にどのように対処していくべきか、をめぐって、われわれの実践を導く原理が問われなければならない。

問題は、欲求の満足のあり方にかんして、現在支配的なあり方とは別のあり方が考えられるのかどうか、そしてもし考えられるのならば、それをいかにして具体化しうるのか、という点である。そこで多様化した欲求――その核心には自分自身でありたいという欲求があると思われる――を共同生活において満足させることができるのかどうか、が問われなければならないだろう。

現代の病の原因が欲求のあり方にかかわっているとすれば、この病の克服も、欲求のあり方の根本的な反省なしにはありえないだろう。多様化した欲求が氾濫するという状況のもとで個々の具体的な欲求の根本にある規定が問われるのである。この問にかんして、ここでは、次の三つの点が考察される。

（Ⅰ）この問は、まず、われわれを「欲求」概念にかんする歴史の反省へと導く。この歴史の中で、とりわけ、「欲求」概念が主題化されたときが焦点となる。というのは、この主題化のときに、欲求のもつ問題もとらえられたであろうからである。ここでは、「欲求」概念の主題化の一つの頂点として、ヘーゲルの「哲学の欲求」論がスケッチされる。

（Ⅱ）しかし、大切なのは、われわれがそこからどのような示唆をうけとり、現代において、この示唆を生かすか、という点である。この示唆にもとづいて、現代における欲求のあり方を考える上での一つの可能性が考えられなければならない。

（Ⅲ）さらに考えられなければならないのは、欲求のあり方に、現在支配的と思われる形態とは別の形態の可能性が理論上見出されるとしても、これがどう具体化されうるのか、という点である。欲求のあり方の反省が、共同生活における「やさしさ」として具体化されなければならない。このことは、今日とくに学校教育において問われているわけだが、ここでは、これを「授業」の成立の問題として考察しよう。

Ⅰ

欲求を人間の実践の原動力とみなすことは、現代では、ほぼ常識となっているようである。しかし、歴史的にみれば、このことはとくに肯定的な意味での欲求のとらえ方は、必ず

しも自明なことではなかった。それは、むしろ、歴史的にはかなり新しいことであり、近代、とくに十八世紀後半になってはじめて主題化され、近代における思想の歴史の課題の一つになったといいうるのである。ここに「欲求」概念の形成という形で、社会的存在という人間の本質の自覚がある。

近代ヨーロッパの十八世紀後半、いわゆる「啓蒙」の時代において、人間の教育あるいは形成について非常にしばしば議論された。その際、「欲求」概念は、議論の一つの中心的な概念であった。そこでは、人間の教育あるいは形成は、「欲求」の変化にかかわっているものとしてとらえられた。この変化が考えられるためには、「欲求」は、道徳的な価値評価から解放され、必ずしも道徳的に悪しきものではなく、中立的なものであることが前提されなければならない。この前提なしには、たとえば道徳的な悪をこえて人間を高めることは、神の恩寵なしには不可能である（ルター）ことになるだろう。この前提の上に、「欲求」のとらえ方に二つの立場があった。一方では、「欲求」は人間の自然的な側面――動物と共通の根をもった――としてとらえられ、啓蒙的「理性」と対置されるかぎりで否定的なものとみなされた（能力心理学、カントなど）。他方では、「欲求」が自然的なものでありつつ、端的に肯定的なものとしてとらえられ（エルヴェシウス、ステュアート、スミスなど）、さらに、哲蒙的「理性」にたいして、超自然的なもの（精神的・芸術的・宗教的なもの）としての「欲求」にまで高められた（ヘムステルホイス、ヘルダー、ヤコービ、シラー、F・シュレーゲル、シュライアーマッハーなど）。いずれにせよ、人間の実践の原動力としての「欲求」が主題化されたのである。

このような主題化自体、神学的・伝統的権威に支えられた前近代にたいする近代市民社会の成立を背景としている。すなわち、神学的・伝統的権威にたいする、「欲求の体系」における近代市民の人間としての立場が主張されているのである。しかし、他方、近代市民社会の否定的現実もある（市民革命の理念に反する、貧富の対立にみられるような共同性の喪失）。これにたいしては、本来、前近代的な神学的・伝統的権威に対抗するものであった「理性」の立場が、新たな形で現実批判の一つの尺度となりうるであろう。そして、そこには、現代にまで続いている問題がある。

超自然的なものとしての「欲求」というとらえ方は、欲求の多様化にたいして、ただこれを否定し、たんに「理性」を対置しても無力だという現代の状況への対応に一つの示唆を

与えるように思われる。自然的なものとしての「欲求」の肯定は、現代においては自明であるともいいうる。しかし、欲求の氾濫が現代の病にかかわっており、そのことが欲求のあり方への反省を生む契機である以上、欲求の否定という論点も、現代において生かされなければならないだろう。

上に述べたことからわかるように、近代における「欲求」概念においては、自然的なものとしての「欲求」を前提としつつも、これを越えたものとしての「欲求」が問題とされた。では、この概念における、自然的なものと超自然的なものとの両者はどのように連関するのか。ここに、両者を「欲求」の肯定と否定とにおいて統一的にとらえることが問題となる。

「欲求」を統一的にとらえるためには、個々の具体的な欲求を貫く根本的な規定をとらえることが不可欠である。欲求の根本的規定が問われるということは、欲求が哲学的次元で問われることである。このような問自体、欲求の一つのあり方であり、欲求という事柄を哲学的に把握する欲求とみなしうる。

このような哲学の欲求把握への努力（フィヒテ、ヘルダーリン、シェリングにおいてもみられる）をもっとも体系的に展開したものとして、ヘーゲルの「哲学の欲求」論がある。欲求のあり方に反省を迫られている現代のわれわれは、ここから何を学びうるだろうか。

ヘーゲルは「哲学の欲求」論において、「欲求」の肯定と否定とを統一的にとらえる視点を与えた。そこでは、「欲求」は、個別的な「欲求」や、この「欲求」の社会的連関――いわゆる「欲求の体系」――にとどまらない。社会が有機的全体性への「欲求」の主体として、そしてその発展そのものが、「欲求」の満足の過程としてとらえられるのである。近代市民社会のはらむ否定的現実は、社会の有機的全体性喪失の危機としてとらえられ、ここに、この有機的全体性回復の「欲求」が「哲学の欲求」としてとらえられる。「哲学の欲求」には、近代市民社会の否定的現実をのりこえる可能性が示されているのである。

問題は、個人が、近代市民社会の否定的現実の要因をなすと思われる利己的「欲求」をのりこえられるかどうか、ということである。その場合、個人をしてこののりこえを可能にさせるべき実践の原理は、彼自身にとって内在的でなければならない。もし、そうでなければ、この原理は、個人にとっては、外から要求されるような、たんなる「べし」にとどま

るであろう。ヘーゲルの立場からすれば、この場合は、個人にとって、全体が有機性をもたず、外面的な関係にとどまる、「欲求」の一つの形態としてとらえられる。このような考え方のかわりに、ヘーゲルは、個人が実践の原理を自分自身の内にもちうる「生命の理念」という考え方を提出する。その場合、全体は、個人にとって外面的な関係にたつことをやめる。この考え方は、全体を個人に内在的にとらえることを可能とする。そして、個人相互の外面性は、有機的全体の分肢相互の外面的な関係としてとらえられる。この関係においては、個人は、他の個人との関係にたたざるをえないかぎり、後者にたいして自分を客観化し外面的であることと自分自身であることとの矛盾のうちにある。個人は、この矛盾によって、他の個人を手段とし、自分自身であることを実現するようにかりたてられる。しかし、他方、個人が他の個人を手段とする外面的関係を固定化することなく、同時に自分を他の個人の手段とすることによって、利己的な「欲求」をもつ者としての自分自身をのりこえる方向に、実践の原理がはたらく可能性も与えられる。

後の可能性にもかかわらず、たんなる外面的な関係が固定化される危険はつねにある。ヘーゲルによれば、この危険は、「死んだもの」への危険としてとらえられる。個人は、自分がどのように行為するか、すなわち、彼が有機的全体の方向をめざすかどうか、について態度決定しなければならない。ここに、実践の原理が個人を導くべき、実践の領域がある。その場合、この原理は、個人に内在している有機的全体性以外のどこかにあるわけではない。問題は、この有機的全体性を自覚化することである。

もし、個人がこの生命の過程の一分肢としてとどまろうとするならば、この過程の進行の方向、すなわち有機的全体の維持の方向に、態度決定しなければならない。この決定によって諸個人は、利己的な「欲求」が廃棄される関係へともたらされる。ここに、個人の主体性をこえた相互主体性の関係が生じている。この方向へと態度決定するかぎり、個人は、利己的な形態の「欲求」を廃棄せざるをえない。彼が、これとは反対の方向へ、すなわち他の個人との外面的な関係を固定化する方向へと態度決定するならば、彼は、「死んだ」世界への危険を覚悟しなければならない。

相互主体性の関係は、個人の態度決定に先行して、たとえば、ある制度として個人にとっては与えられている。そこには、先行する諸世代の様々な経験が伝えられ、そこからは、

共同生活の様々なルールが学びとられるだろう。このルールは、個人相互のコミュニケーションをつうじて試され、実行に移され、また、つくりかえられる。このことは、社会の有機的全体性が、どのようにして個人に内在的となるか、を理解させる。社会の有機的全体性は、共同生活のルールをつうじて、維持されるのである。すなわち、個人が彼に内在する有機的全体性の方向に従うことによって、社会は存続しうるわけである。

社会は、たとえば、いわゆる「欲求の体系」というような様々な制度を、歴史的に産み出されたものとしてもっている。これらの制度が現存するのは、それぞれの歴史的—社会的状況において生じている諸問題にかんして、これらの制度を必要なものとみなす、一人一人の個人の態度決定——相互主体性の関係のもとでの——によってである。既存のルールに対応していた旧来の制度が新しい状況に適応しなくなった場合、一つの新しい制度がつくりだされなければならない。このときには、もちろん、既存のルールは、吟味され、つくりなおされる。ここでは、個人は社会のあり方について、自ら主体として責任をもっているのである。

有機的全体としての社会の欲求が、「哲学の欲求」として自覚され、ここに人間の実践を導く原理が基礎づけられる。ヘーゲルの哲学が、この「哲学の欲求」を満足させる哲学であろうとするかぎり、それは、この「哲学の欲求」自体を内容とする「欲求の哲学」であるといわなければならない。それは、有機的全体の各項を分肢とする「欲求の体系」として組織されるであろう。いわゆる「欲求の体系」（狭義）は、有機的全体としての「欲求の体系」（広義）の一分肢をなすことになる。

ヘーゲルの「哲学の欲求」論は、「欲求」概念の形成にみられる社会的存在としての人間の本質の自覚にかんする最大の思想的遺産の一つであり、実践の原理への問にたいする一つの答として、現代における人間の問題の解決に示唆を与えるであろう。

Ⅱ

ヘーゲルの「哲学の欲求」論からの示唆を一言でいえば、社会が有機的全体性をもち、この全体性の破壊としての近代市民社会の否定的現実、すなわち「死」にたいして、有機的全体性、すなわち「生」を維持しようとする過程にこそ、近

代市民社会の否定的現実をのりこえる可能性があり、そして、この可能性が現実化するかどうかは、一人一人の個人の態度決定にかかっている、という思想である。「哲学の欲求」において、社会の「死」から「生」への転回が主張されている。この場合、注意すべきは、たんに哲学を欲求するのではない、という点である。たんに哲学を欲求するのではなく、哲学が欲求するのである。ここにいう哲学とは、社会そのものの働き、あるいは、この社会を構成するわれわれの活動であると理解される。社会の生き生きとした有機的統一へのわれわれの欲求が、「哲学の欲求」として表現されているのである。哲学を欲求するのは、さしあたり不可避的であり、なるほど欲求を哲学的レヴェルで問題にすることではあろうが、その場合、哲学自体は、欲求の対象として、われわれの外部にあり、われわれが哲学において生きているのではないことになる。しかし、哲学的レヴェルで欲求をとらえるとは、哲学そのものが欲求となること、すなわち、われわれが哲学的に生きることでなくてはならないだろう。

社会を欲求としてとらえることはどういうことか。社会は、有機的全体性をもつものとして、自分自身を産み出し、自分自身でありつづける。このことは、いかなる社会にもあてはまる。個々の具体的な形態の相違にかかわりなく、社会は、欲求を原動力とする・諸個人の労働を配分することによって維持される。個々の欲求がその満足をつうじて発展すると、その全体としての社会の欲求も発展し、個々の欲求が全体として満足されるよう、社会の新たな形態が欲求されるのである。現在われわれがそこで生活する「欲求の体系」は、その一つの形態にすぎない。

ところで、ここにいわれる社会は、歴史の進展とともに、ますます単一の全地球的規模にまで拡大しており、諸民族の相違をこえて、これらを包含しつつある。しかし、全地球的な規模の社会の中で、個々の民族間には、依然として抑圧や対立や格差などがある。この事態を克服することは、人類において有機的全体性を形成することである。この過程そのものが、われわれの欲求によって担われ、促される。現代における「哲学の欲求」とは、全地球的な単一社会形成への欲求に他ならない。

この過程の不可欠の部分として、日本人の国際化も不可避的となっていくであろう。日本人の国際化は、国外に向けてばかりではなく、国内においても、様々な差別撤廃と一体とならねばならないだろう。日本の国際的位置——たとえば、

南北問題における――からいって、国の内外での日本人の責任は大きいといわなければならないだろう。

有機的全体としての社会の欲求と個人の欲求とはどうかかわるか。本来的には、後者は前者の一分肢をなすはずである。すなわち、社会の欲求を満足させる方向においてはじめて、個人の欲求が満足されるわけである。しかし現実には、諸個人の欲求は相克し、その一面的な満足の追求は、現代の問題の要因となっていると考えられる。このことはどう考えたらよいのか。

欲求の担い手は、一人一人の個人である。ということは、欲求の満足がどのような形態で追求されるのかは、窮極的には、一人一人の個人の自律に委ねられることになる。すると問題は、個人相互の関係が共同生活を可能にするルールに適合する形態で現実に組織されるか否か、にある。共同生活が有機的全体としての社会の内容をなすかぎり、共同生活のルールとは、自分を維持しようとする社会の欲求の具体化であろう。個人には、このルールに具体化される社会の欲求から逸脱する形態で、その欲求の満足を追求することも可能である。個々の欲求は、本来、社会の欲求の有機的一分肢として産み出されるものではあるが、一度産み出されると、有機的全体から逸脱することができるわけである。その場合、社会の欲求は潜在的にしか満足されえないであろう。

しかし、潜在的にせよ、社会は、したがって共同生活は、有機的全体を維持する欲求をもつように思われる。この欲求は、「やさしさ」を求め、「やさしさ」の中で、自分自身でありたいという欲求を満足させようとする一人一人の個人のうちに潜在している。自分自身でありたいという欲求が、欲求の多様化の産み出したものであり、多様化した欲求の核心であるかぎり、なるほど、この欲求をもつ個人はその満足をそれだけが肥大化した形態で追求することができる。しかしまた、他の仕方で、この欲求が満足させられうるとも考えられるのである。

社会の欲求の潜在的な満足さえ不可能なとき、社会は解体の他ないであろう（もしも、核兵器体系が発動されれば、そもそも人間の欲求の満足の形態など問題になりえず、全地球的な社会の解体、すなわち人類の絶滅という結果になる）。しかし、他の場合には、社会の欲求の潜在的な満足は、歴史的に蓄積され、伝統として生きつづけるであろう。社会の欲求は、個人に潜在し、現存の関係をこえる可能性を与えるであろう。

ここで、個人の欲求は、二通りの可能性をもっている。すなわち、一方では、社会の欲求の有機的一分肢としてであり、いわば個人における社会の内在化としてである。他方では、この有機的一分肢としてのあり方からの逸脱としてであり、あるいは、それだけが肥大化した形態としてである。前者が、自覚されて内面的な規範意識になると考えられるのにたいして、後者は、通常、「欲望」として前者に対立させられる。これらが「欲求」概念においてどう位置づけられるのか、さしあたり次のように考えておきたい。

「欲求」（広義）は、いわば総称として、その中に、客観的実在的「必要」、この「必要」によってよびおこされ、これを満足させる主体の活動としての「欲求」（狭義、「衝動」といういい方も考えられる）、この「欲求」の自覚的な形態としての「欲望」ないし「要求」を含むであろう。「欲望」には、概念史上、必ずしも否定的な意味はないと考えられるが、日本語としては「欲望」には（あるいは「衝動」にも）否定的な意味が含まれているようである。その場合、社会の欲求の内在化と考えられる規範意識が対置される。いわゆる「欲望」は、「欲求」（狭義）の自覚化のある特定の形態――社会の欲求の有機的一分肢としての個人の欲求からの逸脱を絶対化して追求する形態――として理解される。これにたいし、規範意識を含めた、「欲求」（狭義）の自覚的あり方を「要求」とあらわすことができよう（たとえば、文化・スポーツ「要求」、賃上げ「要求」、差別撤廃の「要求」など――これは、制度上の実現を求める場合が多いように思われる）。自分自身でありたいという「欲求」（広義）は個別的具体的「欲求」（広義）を担う自分自身を対象とする、より高次の欲求といえるだろう。

個人の欲求が社会の欲求から逸脱する形態をとるということは、個人の欲求の多様化にともなって、社会の欲求の具体化である共同生活のルールがわかりにくくなっているということに対応しているであろう。そこで、個人の新たな欲求に対応する社会の欲求の新たな具体化が示されなければならない。しかし、それは、旧来のものとは全く異なった新しいものをつくりだすということではないだろう。やはり、社会の欲求が歴史的に蓄積してきたものから出発する他はないと思われる。

社会的存在という人間の本質は、近代においては、市民社会的共同生活のルールにおいて具体化されたであろう。主体的には、それは、共同生活における自覚的規律――共同生活

のルールを自覚的に形成し発展させる、個人の内面的な規律——であると考えられる。もし、なんらかの超越者の存在を前提しないとすれば（たとえば、「神」を信じる者と信じない者との共同生活において）、そこで個人の規律を窮極的に支えるのは、他の個人にたいする関係である。他の個人の尊重とは、すなわち、他の個人の自分自身でありたいという欲求の尊重であろう。この他の個人との関係においての問題は、他の個人の自分自身でありたいという欲求を尊重しつつ、自分の同様の欲求を満足させることにある。共同生活のルールは、まさに、両者の自分自身でありたいという欲求を満足させるために、それ自体欲求される。たとえば、「約束を守る」ということは、歴史的に蓄積された、国籍・人種などの相違をこえて欲求される共同生活のルールの基本的なものの一つであろう。自分自身でありたいという欲求は、共同生活のルール形成への欲求を含むものとなり、かくて、日常的な場面で、共同生活の主体が形成されることになる。このような主体の形成が、平和運動などをつうじての全地球的な規模での変革をも支えるにちがいない。個人にとって、自分自身の社会化が日常的な生活の中で欲求されるわけである。個人が自分自身でありたいという欲求を満足させるためには、共同生活のルールの形成およびその発展をつうじてのこの欲求の社会化、すなわち社会の欲求の有機的一分肢となることが不可欠なのである。かくて、自分自身でありたいという欲求と共同生活とは別のものではなく、前者は、後者を、したがって他の個人との関係を前提してはじめて成立することになる。一人一人の個人の自分自身でありたいという欲求とは、相互に前提しあうものだと考えられるのである。

Ⅲ

人間が社会的存在としてとらえられるかぎり、この本質は、われわれの日常の共同生活において具体化されなければならないはずである。われわれの直面する共同生活の解体の危機とは、この人間の本質の解体の危機を意味するのではないだろうか。もし、共同生活が解体の危機にあるにもかかわらず、人間がなお人間でありうるとするならば、それは、人間の本質がなお完全には解体されておらず、たとえば、共同生活における「やさしさ」として具体化されているからではないだろうか。共同生活の主体を形成することが、教育の課題であるとすれば、現代日本の社会で、この人間の本質を具

体化する可能性がもっとも鋭く問われている場の一つは、教育――とりわけ学校教育――の領域だろう。そこで、学校教育の核心としての「授業」において、教育の課題としての共同生活の主体の形成が、一人一人の子どもにとって自分自身のものとして確信されるものになっているかどうかが、問われなければならない。

「いじめ」にみられるのは、子どもたちの共同生活が、現実には、彼らをその主体として形成する方向には進んでいない、という事態である。子どもたちの共同生活において、一人一人の子どもがその一員として承認され、自分自身でありたいという欲求をこの中で満足させることができるならば、「いじめ」などおこらないのではないだろうか。「いじめ」とは、すでに述べたように、ある子どもが、自分自身でありたいという欲求を、共同生活のルールから逸脱し一面的に絶対化させた形態で満足させようとする行為であろう。「いじめ」る子どもも、自分自身でありたいという欲求の満足を日常の共同生活の中で経験しえず、したがって自分自身であることを確信できないまま、「いじめ」という形態で、この欲求の満足を求めるのではないだろうか。

「いじめ」のつきつける問題は重い。しかし、学校教育の現状は、これにおおいつくされているわけではない。「いじめ」というような問題があるにもかかわらず、学校教育の現場で、「いじめ」の対極にある「やさしさ」を育てる努力が積み重ねられている。[註] 共同生活の主体が育っていることを確信させる具体例が創造的に生みだされるよう期待したい。共同生活解体の危機という問題が現代日本の社会全体にかかわっているのであるかぎり、もちろん、問題は学校教育に限られたものではない。しかし、それにもかかわらず、学校教育の現場における努力は、未来の共同生活の主体を現実に形成するものであり、そこで子どもたちがどのような経験をするかは、われわれの未来にとって死活の重要性をもっている。子どもたちにとってのみならず、大人たちにとっても、共同生活のルール形成の可能性が疑われるような現代にあって、その可能性を具体的な例でもってさし示しているのであり、そこに新たな社会形成の方向が示されているといいうるのである。

「授業」においては、それが「授業」として成立するならば、一人一人の子どもがその主体として参加するはずである。そこでは、教師の問にたいする子どもたちの答は、問われている事柄に即するように鍛えられることによって、一度

は否定されるかもしれない。しかし、否定された答もまた、それを踏台にして事柄へと子どもたちが導かれるという意味では、生かされている。一人一人の子どもの意見でありながら、どの子どもがどんなことを言ったかは、それほど問題ではない。問題になるのは、事柄そのものへの歩みである。すなわち、全員で事柄に迫ることが根本的なことなのである。この事柄への歩みとその成果において、子どもたちは全員例外なしに、自分自身でありたいという欲求を満足させることが可能である。一人一人の子どもの知的欲求が表現されることによって、他の子どもたちの知的欲求をよびおこし、その手段となる。この過程がくりかえされ、相互の意見の交流によって、それぞれの知的欲求とその表現が「授業」の一つの契機となり、その成果として練りあげられた答が見出される。この過程に参加することによって、一人一人の子どもの知的欲求の根柢にある自分自身でありたいという欲求は、十分に満足させられることができるのである。

「授業」の成立において、共同生活のルールがおのずと形成される過程をみることができる。ここでは、他の個人の尊重ということが、徳目のように唱えられることはない。「授業」の中でたてられた問に答を見出すためには、一人一人の子どもは、他の子どもたちの知的欲求に依拠せざるをえない。「授業」の進行が、共同生活のルールをともなわざるをえないのだといいうるだろう。こういう「授業」を経験できる子どもたちは、自分たちの共同生活のルールをもおのずから形成し、このルール自体を欲求し、身につけることであろう。そして、お互いに、「やさしさ」をもって接するにちがいない。

現在、教師の資質についての議論が盛んである。この資質としてめざされるものの核心にあるものは、人間の、つまり一人一人の子どもへの「やさしさ」ではないだろうか。それは、たんに教師の資質であるにとどまらず、人間の本質にかかわるものであると思われる。あるいは、それが、人間の本質にかかわるものであるがゆえに、教師の資質として期待されるのかもしれない。教師とは、まさに、この人間の形成を担う者なのだから。人間は人間にとって最高の富であるといわれるとき、これが、目の前の一人一人の子どもへの「やさしさ」として実現されなければ、それはたんなる「お題目」にとどまるであろう。

「授業」の成立は、いかにして「やさしさ」が育てられるかを示している。主体としての一人一人の子どもがお互い

に、「授業」の仲間として、かけがえのない者同士として認めあうことをつうじて「やさしさ」が育てられていく。そして、一人一人の子どもが、そのような主体として参加できるような「授業」をおこなうことは、教師の固有の責務であるにちがいない。教師は、一人一人の子どもへの丸ごとの信頼とともに、それぞれの多様な意見の中から、事柄そのものに至る筋道を見出す洞察力をもち、この筋道を子ども自身の力で見出させるように、「授業」をおこなわなければならないだろう。このことは、一人一人の子どもへの「やさしさ」なしにはなしえない。一人一人の子どもの瞬間ごとの心のありように適確に対応した問をたて、その知的欲求をひきだし、表現させることは、「やさしさ」を基盤にしてはじめてできることだろう。

もちろん、このことは、たんに教師の心がけという問題ではない。いうまでもなく、たとえば、学級の人数を「授業」成立のために適正な規模にしなければならない、というような制度上の問題もあるだろう。しかし、教育という営みにとって、教師の子どもへの「やさしさ」とは、その人間性のもっとも奥深いところから発する本質的なものではないだろうか。「授業」の成立如何において、教師はその人間性を問われているのである。教師自身が「授業」において教育＝形成陶冶されていくのだ、といわなければならないだろう。教師がそのような教師であってこそ、子どもは、教師を丸ごと信頼することができ、またそのことをつうじて、人間一般への信頼をももちうるようになるのではないだろうか。

教師は、現代において、人間の本質実現のための実践のもっとも先端にたっているといいうるであろう。社会全体において共同生活の解体の危機が広がっている中でも、「授業」という場においては、支配的な方向とは別の方向の可能性が示され、子どもたちは、その経験を支えとして、現実の事態に対処していくことができるであろう。そのような主体としての子どもの形成にこそ、教師の果すべき役割があるにちがいない。教師は、共同生活のルール形成のもっとも代表的な担い手として、期待されているのである。

「授業」において「やさしさ」を具体化しうるということは、社会全体においても同じことが可能であるということを原理的に示している。もちろん、学校教育の領域だけをとっても、「受験教育」による歪みなど「学歴社会」下の問題は山積している。しかし、現在重要なことは、「やさしさ」の実現が原理的に可能であり、その具体例が積み重ねられてい

ることである。われわれは、この努力に支えられつつ、現実の問題を引き受けていかなければならない。そのことは、現代日本の社会全体の問題へと、日常のレヴェルからかかわっていくことである。

ところで、その場合、「やさしさ」が日本の精神風土とどのようにかかわるかが、考えられなければならないだろう。一般に「やさしさ」とは、他の個人の自分自身でありたいという欲求を承認するところに成り立つと思われるが、しかし、それは、日本的人間関係の特徴とされる「甘え」とは異なる。私的関係における「甘え」が、個人の主体性を欠いていると考えられるのにたいして、むしろ、「やさしさ」は個人の主体性を前提しているだろう。日本人の場合、「やさしさ」が、たしかに特殊日本的な色あい、たとえば、他者への共感というような特殊性を帯びているかもしれない。それは、「やさしさ」の内容を豊かにするものであるといえよう。しかし、他方、私的関係の外部では、「やさしさ」が、簡単に踏みにじられ、このことにたいする歯どめがないという点も、われわれが日常的に経験するところである。この経験に照らしてみるならば、私的関係においても貫かれるべき共同生活のルールは、近代市民社会において歴史的に獲得されてきたもの——個人の自律、基本的人権など——を前提にしなければならないだろう。

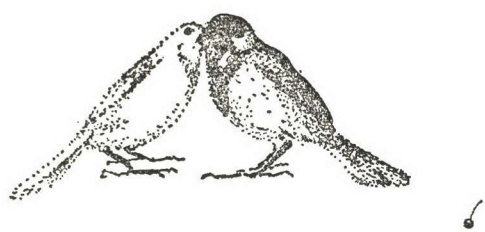
かくて、問題は、「やさしさ」を、個人対個人の私的関係のレヴェルにまで貫かせることを出発点として、日本的特殊性による豊富化を生かしつつ、共同生活のルールとして、社会全体の構成の原理たらしめることであろう。それは、日常生活の中から、いろいろなレヴェルでの共同生活を理性的につくりあげていく過程であろう。社会が、「いじめ」のような、その「死」に至りかねない病から、「生」への転回をとげられるか否かは、われわれ一人一人の個人の実践の如何にかかっているのである。

註　「授業」における相互の対応・交流から、規律・秩序が生まれてくるということ（斎藤喜博『教育学のすすめ』筑摩書房、一九六九）、この中で子どもが「授業」の主体となるのだが、それは、教師によってもっとも厳しく組織されることによってはじめて成立すること（林竹二『授業・人間について』国土社、一九七二）、「授業」の成立にみられるような子どもの多様な考えを生かす実践の核心に、教師の人間性、「やさしさ」をみること（箱石泰和『ゆたかな教師像を求めて』一茎書房、一九八五）などが、教育実践の中で具体例をつうじてつかまれてきている。「やさしさ」とは、教師自身が子どもから学ぶものでもある（灰谷健二郎『わたしの出会った子どもたち』新潮社、一九八四、著者の立場

を文芸作品化した『兎の眼』理論社、一九七八、『太陽の子』理論社、一九八〇は、たんに教育の領域においてばかりではなく、人間性の核心に「やさしさ」をすえている)。一人一人の子どもの個性がのびのびと発揮されることは、教師が、一人一人の子どもの個性を「授業」の中で生かしながら、「授業」を豊かにすることによって可能になるであろう。これは、学校の枠をこえた、人間性の全存在にかかわる教育という問題になっていく。「シュタイナー学校」での教育は、そのような教育の可能性を教えてくれる(子安美知子『ミュンヘンの小学生』中央公論社、一九七五、同『ミュンヘンの中学生』朝日新聞社、一九八〇、子安文『私のミュンヘン日記』中央公論社、一九八六 参照)。「島小」、「シュタイナー学校」、そして「トモエ学園」(黒柳徹子『窓ぎわのトットちゃん』講談社、一九八一)には、なにか共通の精神が流れているように思われる。

(一九八六・三・三一)

(こうづ　くにお　哲学・倫理学・社会思想史)



■書評

東京唯物論研究会編『戦後思想の再検討』「人間と文化篇」「政治と社会篇」

吉田　千秋

ここで取り上げる二著は、東京唯研設立二十五年を記念して企画された意欲的な論集である。

その意欲は何よりもまず、「戦後総決算路線」の「戦後」抹殺に対決して、民衆の側からの「戦後」の思想的総括を、できるかぎり全面的に対置していることに表わされている。

したがって取り扱われたテーマ、内容は多岐にわたり、およそこの簡便な書評では紹介すらままならない。戦後40年の思想史的総括（高田求、芝田進午）、論理学論争（仲本章夫）、疎外論論争（吉田正岳）、文化運動（佐藤和夫）、文学思想（山根献）、大衆社会論争（後藤道夫）、戦後民主主義論（吉崎祥司）、脱産業社会論（石井伸夫）、技術論論争（鳥居広）がそれである。

ここでは、目についた論点と感想を二つばかり記すことで書評にかえたい。

一つは、戦後思想を総括する作業がやっと本格的に可能になった、という想いを受けたことである。それは本二著に収められた諸論文が、何らかの統一的観点から小ぎれいにまとまっているというような理由によるのではない。その逆に、各論者が現在の課題を見据えて、その方途を探るために、従来ままあった思想的・政治的な自己規制を取り払って、各人が思いのままに自己主張している様による。

たとえば、思想とはなにかをあらためて問うて、戸坂潤の同じ言葉を引用して書き始めている高田氏と芝田氏が、戦後思想の時代区分や強調点で異なった展開をしている。思想方向の共通性と理論分析の相違点とが同一の場で確認されるこのような様が、好ましい出発点と受け取れたのである。現実に対して力ある思想を生み出す作業は、実際には、この共通性と相違点の相互確認に立ったうえでの共同作業にほかならないだろうからである。

もう一つは、戦後思想の総括にあたって、戦後思想の第一段階で提出された問題と、高度経済成長期に提出された問題とを、現在にかかわるひとつながりの思想的・理論的問題としてとらえる必要性をあらためて教えられたことである。

たとえば、高田、吉田氏がそれぞれ言及されている、主体性論争の未解決部分と疎外論ブームから物象化論への道筋とが、現時点での新たな人間論形成の必要を示唆していること。また、「国家」の外皮をはぎ取られた出発点と、その後に成立した「ゼラチン状の日本型市民社会」下での思想方向の問題、という山根氏の問題提起。労音運動の掲げた理念が、高度経済成長の荒波にさらされた後も、なおかつ未来をさししめす契機をもっている点を探りだした佐藤氏の作業。そして、大衆社会の到来のきざしの時点から始まった大衆社会論争について、各論者の時代認識や発想、方法の相違点をていねいに洗いだし、今日の時点からその意味を再検討した後藤氏の労作、等。これら一つ一つが、今日解決を要請されている課題が何であるかを示唆する、貴重な総括作業となっている。

たしかにこの二著はまとまりの点からいえば、もっとテーマをしぼりこんだり、引き出すべき共通論点が明確になっていた方がよいだろう。だが、いま必要なものは、思想の力を獲得せんとする者に、元気と刺激を与えるものであろう。そのひとつが本書である。

（白石書店　二五〇〇円、二四〇〇円）

（よしだ　ちあき　岐阜大学・哲学）

■書評

岩崎允胤、鱒坂真編著『西洋哲学史概説』

中河　豊

我国における唯物論の側からの哲学史研究は、唯物論のカテゴリーの再検討の作業と並行して為されてきた。唯物論の展開の仕方が過去の哲学教科書のスタイルから脱却し創造的内容を獲得する努力をしているのに応じて、哲学史研究もいわゆる哲学の根本問題から観念論を批判するだけではなく、むしろ様々な哲学的立場のアクチュアリティーを評価するようになってきている。

本書は史的唯物論の立場からの西洋哲学史概論であり、二十名の研究者により執筆されている。叙述対象の範囲は古代ギリシアから今世紀の実存主義にまで到る広汎なものである。その項目として挙げられている哲学的立場あるいは哲学者は百二十以上に及ぶ。これらについて「奴隷制社会」「封建社会」「近代市民社会」という歴史的背景を踏まえて、各々の学説の紹介が行われている。

本書はこれら過去の哲学に含まれている積極的要素について開かれた態度でもって叙述している。それは「はじめに」の箇所でヒッポクラテス、アリストテレス、プラトンから肯定的な引用を行っていることにも、明らかである。彼らの言葉から「人間への愛」（ヒューマニズム）「知的な愛」「よく生きること」を紹介し、これらが今日の我々に対して持つ意義が強調されている。

本書の「はしがき」で「基底還元主義」に陥ることを避けるという方法的態度が最初に謳われているように、哲学上の立場を短絡的に歴史的背景と結びつけることは行われていない。叙述としては学説の紹介に入る前に、時代状況についての短い解説があり、これに続いて個々の学説の紹介がある。この叙述の分離によって「基底還元主義」の弊害が回避され、学説の紹介もそれぞれの哲学的立場にできる限り忠実に行われることになる。これは「唯物論と弁証法の哲学的伝統」とともに「観念論哲学の積極的な内容」をも重視する態度と無関係ではない。要するに、哲学史叙述についての単純化、図式化が排除され、多くの哲学的立場の孕む積極的可能性が認められていると言えよう。この方法的態度の結果、例えばドイツ観念論のカント哲学が人間を有限な理性的存在者として把握したことが、ヘーゲル哲学に比して「人間存在の現実」をより正しく考察したとして評価されている。

ところで本書のマルクス理解は「実践的唯物論」の立場である。この理解は当然周知のフォイエルバハテーゼに依拠している。マルクスは『経哲手稿』以来実践的唯物論の立場にあり、『ドイツ・イデオロギー』において「より具体的な社会的、歴史的内容」を与え、唯物論的歴史観と実践的唯物論とを結合したというわけである。この場合、自然弁証法の無視という予測される批難に対しては、人間の活動、実践の基底に、これから独立な自然を認め、むしろこの自然と人間との結合の基礎として労働が意義づけられることによって、内容的に充分回答がなされている。

こうした本書全体は好感の抱けるものである。特に様々な哲学的立場に対する開放的な態度には共感するところが大きい。他方裏面から言えば、哲学の問題設定とこれへの理論的接近を問題史的に整理して欲しいという読後感も残った。しかし、ともかく力作であることは疑いようがない。

（有斐閣　二九〇〇円）

（なかがわ　ゆたか　名古屋芸術大学・哲学）

こだま

広範な方との対話を！

第7号「やわらかい保守主義・かたい保守主義」、一気に読ませていただきました。なかなか内容の充実した特集で、読みごたえがあって、どれも、いろいろな示唆を与えられました。どうも、何だか、日本全体が右向け右！　といった傾向が強いなかで、みんなが、権力にすりよらないで、大切にしていける生活の原理が何なのかを見つけ出すことがいま求められているのではないかと思います。

できるだけ、広範な階層の人びととの良心的な対話の場として一層の発展をとげられることを心から願っています。そのためにも、今まで以上に、多くの分野から、多くの個性をもった人びとが参加して、哲学のあり方が多様化して、豊かになっていくとよいと思います。椎名誠さん、立松和平さん、ロック歌手の中村あゆみさん、といった人と対話しながら、哲学の深みが逆にでるような企画ができればいいと思うのですが――。

（伊藤恵夫・38歳）

興味深い「座談会」

貴誌7号の「保守精神をみつめる」は、たいへん貴重な発言があり、共感を覚えましたのでペンをとりました。

若者の保守化をはじめとする最近の〝保守〟いじめ的批評には、どこか無責任さが感じられるのですが、この座談会では、人がもつ当然の保守意識を肯定したうえで展開されている点、意味深いものと思います。古田さんや山田さんがおっしゃるように、保守感覚と、政治上の保守主義を区別してとらえることは、今後、市民運動や地方自治を考えるうえでまず確認されなければならないことでしょう。

また、雑多な保守の存在と、庶民感覚を備えた革新、その市民レベルでの連合については、さらにつっこんだ議論を期待します。今回の座談会は保守精神全体をとりあげていますが、さまざまな立場の人たちと、保革連合について、意見を交換するような、小粋な場を設けるのも有意義ではないでしょうか。

貴誌は論文が中心の構成なので、座談会はいつも興味深く拝見しております。今後とも幅広い視野のもと、議論が展開されることを希望します。

（渋谷あや子・38歳）

◎「こだま」に、ふるってお便りをお寄せください。
◇二百字詰原稿用紙三枚以内
◇住所・氏名・年齢・職業を明記してください。なお匿名希望のかたは、その旨お書きそえください。
◇掲載にあたっては、紙幅のつごうなどから、編集させていただく場合がございます。御了承ください。

編集後記

◇人間がもっとも多くの関心をもつもので、しかも、もっとも公に語られることの少ないもの――性について、今回は特集を組んでみました。語られることの少ないものが、その故に、価値がないことになるとはかぎりません。むしろ、もっとも難しい問題として、そこに人間と社会にかかわるあらゆる事柄がはらまれているのかもしれません。マルクスもいうように、男と女の関係は、人間の人間にたいするもっとも自然な関係だから、そこに、差別や平等にかかわるあらゆる問題もそこに含まれているのでしょう。

◇今回は、中山千夏さんに対談者として登場してもらいました。中山さんは、政治活動やタレントとして有名ですが、彼女の性にたいする見解は、とても魅力的なものです。お会いした中山さんはとても清楚な、しかも、相手への思いやりのみちたすてきな方でした。

◇特集の論文にはさまざまな分野からの御協力を得ることができました。とりわけ、女性の執筆者が多いことは、今日の情況を示す興味深い事態ではないかと思います。

◇特集では、論文のみならず、エッセイにおいても、多くの哲学者の方に執筆を依頼したのですが、結局、印刷にまでこぎつけたのは、そのなかのごく一部にとどまってしまいました。日頃、さまざまな形で論文を発表されていらっしゃる哲学者の方々が、どのように性の問題をとらえているかを聞くのは興味津々ですが、文章に表現するまでには、多くの障害があるようです。言語によって公表される空間とは何かをめぐって、いろいろなヒントを与えてくれる、今回の特集でした。

◇エッセーには〈性・快楽・唯物論〉という挑発的なタイトルをつけてみました。このタイトルを聞いてどんな反応がでるかを楽しみに企画したものです。みなさんの読後感はいかが？

◇第九号から、編集委員会の体制がバトンタッチされます。全国委員会の改選もあって、この変化が機関誌の企画・編集にも、微妙な色合いの違いを与えることになるかと思います。どのような編集が生まれてくるか、大いに御期待下さい。

◇この雑誌は、読者の皆さんとの交流によって作られていくものです。どうぞ、さまざまな御意見、御希望をお寄せ下さい。それと同時に、〈こだま〉というコーナーはもちろん、蓄積されたものを論文にされた時などには、ぜひとも、『思想と現代』にご投稿下さるようにお願い申し上げます。

（佐藤）

編集　唯物論研究協会
東京都保谷市本町四―二―四

『思想と現代』第8号©　1987年2月28日発行　（季刊）　定価1200円
編集責任者　芝田進午　発行人　白石舜市郎
発行所　株式会社白石書店　東京都千代田区神田神保町1-28　〒101　☎03-291-7601
印刷所　東銀座印刷　製本所　坂本製本

出版案内

鯵坂真著
現代思想の潮流 2500

北村実著
哲学と人間 1800

宮原将平著
科学との対話 1800

岩佐茂著
唯物論と科学的精神 1800

日隈威徳著
現代宗教論 1800

岩崎允胤著
恒久平和と人間の尊厳 1700

守屋典郎著
日本資本主義分析の巨匠たち 1700

林田茂雄著
漱石の悲劇 1900

佐木秋夫著
宗教と時代 1800

佐木秋夫著
新興宗教の系譜 1800

林田茂雄著
親鸞の思想と生涯 1500

平田哲男著
現代史における国家 2500

林田茂雄著
人間行動の弁証法 1500

平野義太郎著
平和の思想 1600

白石書店

出版案内

岩崎允胤編著
現代の倫理 2500

岩崎允胤著
学問・科学と青春 1500

伊藤セツ著
現代婦人論入門 1600

小林良正著
日本資本主義論争の回顧 1500

中濃教篤著
宗教の課題と実践 2200

佐藤伸雄著
文化財と歴史科学 1500

日本科学者会議編
科学者運動の証言 1500

永原慶二・松島栄一編
元号問題の本質 1700

磯村栄一・松浦総三編
国立国会図書館の課題 1500

大島博光著
レジスタンスと詩人たち 1600

谷山治雄著
一般消費税論 1700

川口幸宏著
生活綴方研究 1500

新藤東洋男著
在朝日本人教師 1500

内藤功著
国会からの証言 1500

白石書店

唯物論研究協会編集

唯物論研究年報 1985年版

定価2800円

●特集　唯物論の伝統と現代

「反映」の意味……北村　実
理性と感情……鯵坂　真
三木清の「実践的唯物論」……志田　昇
宗教と構想力……津田雅夫

《日本における唯物論研究の動向》

現代思想と唯物論研究の課題……碓井敏正

《哲学史研究》

ルートヴィッヒ・フォイエルバッハ著
『理性論』(一八二八年)について……半田秀男
ヨーロッパ封建期における
哲学的思惟の展開……横山れい子
ヘーゲルの市民社会論と現実的人間把握……橋本　信

《海外文献紹介》

マルクス主義的「シェリング研究」の動向……長島　隆

《研究論文》

国家主義と仏教……田平暢志
子どもの生活と発達……池谷壽夫

《研究ノート》

インド研究の動向……田中　収

岩崎允胤 編著

現代の倫理

平和と民主主義のために

日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく、われわれにとっての現代の倫理――ニヒリズム、非合理主義に対峙し、人間の尊厳、平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。　定価2500円

序章　現代倫理学の課題……岩崎允胤

第一部＝現代倫理の理論

Ⅰ　人間とその生活……岩佐　茂
Ⅱ　生活と倫理……岩佐　茂
Ⅲ　個人と社会……高田　純
Ⅳ　倫理的価値……高田　純
Ⅴ　倫理的自由……高田　純
Ⅵ　倫理的行為の構造……吉田正岳
Ⅶ　倫理的人格とその形成……横山れい子
Ⅷ　現代日本の倫理思想批判……牧野広義
Ⅸ　平和と民主主義の倫理……岩崎允胤

第二部　平和の倫理思想

Ⅰ　仏教における平和の倫理……岡部和雄
Ⅱ　キリスト教における平和の倫理……橋本左内
Ⅲ　近世以降のヨーロッパにおける平和思想……横山れい子

社会科学をどう学ぶか

若さは知を求め
知もまた
若さを求める

関　幸夫著　四六判／850円〒200

社会がわかりにくくなっている、将来への展望がつかめない——このような時代だからこそ社会科学を学ぶことの意味が見なおされています。社会科学の勉強をこころざす人びとに、今日の理論状況と社会科学の有効性、人間の生き方や現実政治とのかかわり、日本社会発展の展望など、その基本精神と学び方をみずからの体験を交えて語ります。

知識人論ノート

関　幸夫著
四六判上製／2200円〒300

歴史の激動期、社会進歩に果たす知識人の役割とは何か。渡辺一夫、大佛次郎、向坂逸郎、戸坂潤、丸山真男など代表的な知識人の戦前・戦中・戦後を論じて、ヒューマニズムと政治、侵略戦争へのかかわりなどを鋭く分析する注目の論文集。

核兵器廃絶への交渉進展のキー・ポイントをさぐる

核軍縮交渉史

井出　洋著　四六判上製／1600円〒250

核戦争の脅威が叫ばれるなか、本書は核兵器全面禁止・廃絶を緊急課題とする立場から、戦後の核兵器をめぐる国連内外の軍縮交渉を歴史的に考察する。米ソ両国の核兵器を中心とする「軍事的均衡」論の立場が核軍拡競争の「悪循環」を生みだしている要因であること、また核兵器禁止に背を向ける日本政府の態度を明らかにする。

新日本出版社　東京都渋谷区本町1－8－7　〒151
☎03(320)7111(代)振替東京3-13681

定価 1200円