

# 天は男・地は女 ——性・所有・共同体 VI——

足立信彦

人間はこの宇宙 (Kosmos) のもっとも偉大な現象であるのに、それだけが宇宙の法則を免れているということがあるだろうか<sup>1)</sup>。

## 1 宇宙の秩序と性の秩序

宇宙の秩序が人間世界の出来事に影響を与えるという考えが古くから存在したことは間違いない<sup>2)</sup>。多くの場合、その宇宙の秩序は地上や地下にではなく、天上の世界、星々が燦めく天空へと投影された。その原因は、現代の都市住人には追体験しがたいことだが、夜空の星々を見上げた時の神秘的ともいえる感覚にあるのかもしれない。神々が、あるいはただひとりの神が、天上から地上を見おろし、時に人間の運命を定め、時に地上の出来事に介入するというのが、宇宙の秩序と人間の運命の関わりに関する基本的なイメージだろう。人の運不運、戦の勝敗などがはるか天空に住まう者によって左右されるという信念は、そのような存在への信仰が消え去り、人生の行程は人間自身が決定するのだと人々が信じるようになってもお形を変えて生き残った。たとえば、男女のあり方、両性の関係が自然の秩序によって定められているというような考え方がそれである<sup>3)</sup>。

私はこの連作論文を、シラーの「歓喜の歌」冒頭部分に見られる男性同盟的発想を指摘することから始めた<sup>4)</sup>のだが、この詩のその後続く部分には天空のイメージが頻出する。天空は親愛なる父 (ein lieber Vater)、未知なる者 (der Unbekannte)、造物主 (der Schöpfer)、偉大な神 (ein großer Gott)、そして星の裁き手 (der Sternenrichter) の住処である。

さあ 抱き合おう 千万の人よ、この接吻を全世界に。兄弟よ——あの星空の上に親愛なる父は住んでいる<sup>5)</sup>。

だが天空の星空は神の住処であるばかりではない。そこはまた男たちの活躍の場でもある。

もろもろの太陽が 壮麗な青空を飛びめぐっているように 兄弟たちよ たのしく  
君たちの道を進め。英雄のように喜ばしく勝利をめざせ<sup>6)</sup>。

さらに第九交響曲の歌詞に取り入れられていない部分には、次のような詩行も見られる。

兄弟たちよ、なみなみと酌いだその杯が廻ってきたら 君たちの席から躍りあがれ！  
その泡を天にむかって飛び散らせ！ その杯を善い霊にむかって捧げろ！  
星の合唱が褒めたたえているもの、天使の聖歌があがめているもの、その善い霊に  
この杯をそなえろ、星空の上に住むあの偉大な存在に。

(中略)

王座の前に立っては男子の誇りを——。兄弟たちよ、たとひ財産と命をかけても 功  
績にはその榮譽を！ 欺瞞のやからには没落を<sup>7)</sup>。

そして、どうやら天空を駆ける男たちは神々にも伍する存在らしい。

神々はわれわれから報償をもとめはしない、神々と同じくするのはたのしいことだ  
(Schön ist's, ihnen gleich zu sein)<sup>8)</sup>。

また、この詩の中には「見る者の筒が知らぬ空間 (Räumen, die des Sehers Rohr nicht  
kennt)」という表現が登場するが、それは、シラーの時代に高等教育を受けた人間にとっ  
て無限宇宙という観念がすでに共通了解事項であったことを示している。

喜びは自然をうごかす つよいばね、喜びこそは宇宙の 時計じかけの車をまわす、  
喜びは蕾から花をひきだし もろもろの太陽を大空に燃え立たせる。喜びは見る者  
の筒が知らぬ空間で 天球を回転させる<sup>9)</sup>。

ヨーロッパにおいて、天空の世界に関する知識はコペルニクスの地動説以降徐々に変  
化していく。彼に続いて、ケプラー、ガリレイ、ニュートンといった人々によって地動  
説が確証されていくが、それでもまだ太陽系に属する諸惑星——当時はまだ6つしか知  
られていなかった——の回転運動が解明されたに過ぎない。太陽系の外には動いていな  
いように見える恒星が存在し、この太陽系外宇宙にはたしてニュートン力学が適用でき  
るのかどうかは分かっていなかった。

そして十八世紀のある日、ヨーロッパの空にひとつの彗星が現れる。彗星は言ってみ  
れば太陽系外宇宙からやって来た使者のようなものである。

イギリスの天文学者エドモンド・ハレーの名をとって呼ばれるこのハレー彗星は、天

文学の歴史において最も有名な彗星だろう。ニュートンの友人であったハレーは、友の理論にもとづいて彗星の軌道を計算し、周期彗星の存在を予想した。彼は、一六八二年に出現した彗星が一七五八年に再びやって来ると予言したのだ。彼自身はその予言の成就を見ることなく他界するが、彼の死後十六年たってから彗星は彼の予想通り夜空にその姿を現した。太陽の周りを大きな軌道を描いて回る彗星の軌道計算に成功したことは、太陽系外宇宙の運動にもニュートン力学が適用できることを意味していた。人々は、太陽系の外にある世界もまたニュートン力学の法則にしたがっていることを知ったのである。

そのハレーの予言が確証される以前のことだが、後の大哲学者カントは学生時代ケーニッヒスベルクの大学でクヌッツェンという人物に哲学や数学を学んでいた。そのクヌッツェンは、一七三七年以来たびたび、一七四四年に彗星が現れるだろうと予言していた。それゆえ、事実その年空に彗星がその姿を現した時、人々はクヌッツェンの予言が当たったと信じ、ケーニッヒスベルクを取り巻く知的世界は大きな興奮に包まれた。だが数ヶ月後、この予言は誤りであったことが判明する。クヌッツェンは、過去に出現した複数の異なった彗星（一六五二年と一六九八年の彗星）の記録を誤って同一の彗星だと思い込み計算していたのだ。それゆえ、彗星軌道の計算に初めて成功するという栄誉はハレーのために取って置かれることとなった<sup>10)</sup>。

ともあれ、この出来事は若きカントに強い印象を残したと推測される。後になって彼は「天界の一般自然史と理論」という論文を執筆することになるのだが、そこで彼はニュートン理論を拠り所にして太陽系外の宇宙の構造を論じている。

巨大な惑星宇宙のなかでは地球など一粒の砂にすぎず、ほとんど目にもとまらない。この巨大さだけでも知性を驚嘆させるのであってみれば、銀河のすべてを満たす無数の宇宙と体系に目をむけると、われわれはどれほどの驚嘆をもって歓喜にひたることだろうか。（中略）これらの測りしれない天体秩序のすべてがまたもや果てしない無数の宇宙の一つの単位にすぎず、そしてこの無数の宇宙もおそらくは銀河と同じように理解を絶するほど巨大なのに、またもや相互に結合した新たな無数の宇宙の一つの単位でしかないということにわれわれが気づくとき、この驚嘆はどれほどますことだろうか。われわれが目にしてるのは、もろもろの宇宙や体系の幾何級数の第一項にすぎないけれども、この無限級数の最初の部分だけからでも、全体についてなにを推測すべきかが分かる。ここにあるのはまことに測り知れない深淵であって、この深淵にあっては、数学の助けによって高められた人間の理解力といえども没落する<sup>11)</sup>。

この引用からは、カントが大宇宙の構造に思いを致し、人間の理解力でもっては把握し

難いその巨大さを認めた時の驚異と震撼の思いが伝わってくる。それは「崇高」と呼ばれるものを前にした時の感情である。

同じく前批判期の論文「美と崇高の感情にかんする観察」では天空について次のように言われている。

夜は崇高であり、昼は美しい。崇高に対する感情を持つような心意は、震える星の光が夜の褐色の影を通して輝き、視界には寂しげな月がかかっているとき、夏の夕べの穏やかな静けさによって、次第に友情、俗世の蔑視、永遠といった高遠な感覚に引き込まれる<sup>12)</sup>。

崇高と呼ばれるものは夜空の星々ばかりではない。峨々たる山岳や荒れ狂う嵐、底知れぬ深淵や果てしのない永遠も崇高の感情を呼び起こす。

だがそれだけではなく——驚くべきことに——男性もまた崇高なのだ。

われわれ男性は高貴な性という呼称を要求できるであろう。これによって、婦人が高貴な性質を欠いているとか、男性がまったく美なしでいなければならないとかいうことが意味されるのではない。むしろひとはそれぞれの性が、両者を一つにすることを期待するが、それは婦人の他のあらゆる長所が、ただ本来の関係点である美の性格を高めるために結合すべきであり、これに対して男性の諸性質の中では崇高が、男性という種の徴表として判明に際立つという形においてなのである<sup>13)</sup>。

カントは崇高には三つの種類があるとしていて、「高貴」が意味するのは、恐ろしい崇高や壮麗と区別される種類の崇高である。いずれにせよ、美が女性の最大の長所であり、崇高はすぐれて男性の特徴だということになる。

こうやって見ると、カントは宇宙や自然に対して与えるべき性質を人間の性秩序にまで持ち込んでいるように思われるかも知れない。

宇宙が「崇高」の概念と結びついていることは確かである。その後にかかれた三批判書のひとつ『判断力批判』では、崇高とは「端的に大きいもの」、つまりあらゆる比較を超えて大きいものことだと再定義されている。宇宙の大構造とはまさにそのようなものであろう。

この山〔の高さ〕は、地球の直径を直観的に示すために、地球の直径を表す数の単位に役立ちうる。地球の直径は、われわれに既知の惑星系〔太陽系〕の単位として役立ちうる。この惑星系は、銀河系の単位に役立ちうる。また測り知れない多数のこうした銀河系は星雲と呼ばれ、これらの星雲は、おそらくまた、相互にこのようなひ

とつの体系を形成しているであろう。こうした銀河系は、ここでは限界をわれわれに予想させないのである。ところで、こうした測り知れない全体を美感的に判定する際には、崇高なものは、数の量にあるというよりも、むしろわれわれが前進すればするほどいっそう大きな単位に達するということにある。このことに寄与するのは、宇宙構造の体系的区分である<sup>14)</sup>。

一方、道徳法則の基礎を論じた『実践理性批判』の結語にも星空が登場する。そこに見られる星の世界についての記述には、若き日に「天界の一般自然史と理論」において描き出された宇宙の大構造に対する驚異の念をなお聴き取ることができる。

つねに新たなるいやます感嘆と畏敬をもって心を充たすものが二つある。わが上なる星しげき空とわが内なる道徳法則がそれである。(中略) 第一の数かぎりない世界の群の眺めは、いわば私の動物的被造物としての重要さを無に帰せしめる。この被造物は、短い期間生命の力を与えられた後に、自分がそこから生じてきた物質をこの惑星に(宇宙全体においてみればたんなる一つの点に)返さなければ、ならないのである。第二のものの観想は、これに反して、私の人格性を通じて知性的存在としての私の価値をかぎりなく高からしめ、この人格性において道徳法則は動物性から、さらには全感性界からさえ独立しないのちを私に開示する<sup>15)</sup>。

このよく知られた文は、動物としての「私」を無に等しいものにする大宇宙の秩序の崇高さと、人格としての「私」が持つ道徳法則の偉大さを讃えている。このふたつが並列されているということは、つまりそれらは相互に独立したものだということである<sup>16)</sup>。ここにおいて、古代の人々の信じたところとは異なり、宇宙の秩序と人間世界の秩序は切り離された。

それなのになぜカントは、男性は崇高であり女性は美であるなどという二項対立を設定したのだろうか。若気の至り、不用意な筆のすべりと言うべきなのか。あるいは、彼の時代の性秩序に関する観念を無批判に反映しているだけなのか。カント個人を論難するにせよ時代の偏見を批判するにせよ、いずれにしてもそれがミソジニックであると断罪するのは容易い。だがより生産的な分析を試みたければ、そのようなミソジニックな思考がなぜ生まれてきたのか、その由来を問うことが重要だろう。それゆえ私は、性秩序をあえて人間世界の秩序から外し宇宙の秩序と結びつけることにはそれ相応の理由があったと想定し、これからおこなうように、それがミソジニーを生み出すひとつの強力な源泉であったと論じるつもりである。

さてここで、上述したシラーとカントの例から、次のふたつの思考上の特徴を取り出すことができると思う。ひとつは物事をふたつの対立する項に分けて考える二項対立的

思考 (dichotomy, antithesis)、もうひとつは宇宙の秩序と人間の秩序の間になんらかの関連があると信じる魔術的な思考である。このふたつは表裏一体をなしている。

もうひとつシラーから、ふたつの特徴を併せ持つ典型的な例を挙げておこう。彼には「女性の気高さ」という詩が存在する。

女のひとをたたえよう、彼女らはいそしんで 天上のバラを地上の生活に織りませ  
幸福をさずける愛のリボンを編んでくれる。そして つつしみぶかい優雅のヴェー  
ルにつつんで 美しい感情の永遠の炎を きよらかな手で育てている。

男性のはげしい力は つねに真理の囲いを破って猪突する。やすむことなくさまざ  
まの思想は 情熱の大海をただよっている。心ははやって遠くのものへつかみかか  
り いっときも胸のしずまることはない。ひたすらに星の世界をかけめぐって お  
のれの夢が描く影像を追ってゆく<sup>17)</sup>。

このように、この詩は女性の特徴 (とされるもの) と男性の特徴 (とされるもの) を一連  
ごとに対比させつつ、延々と続いていく。

女性の居場所は地上であり、男性の舞台は星の世界であるという宇宙論的比喩も欠け  
てはいない。

けれど さからいがたい 不思議な力をもつまなざしで 彼女たちはひたすらに逸  
走する男子 (Flüchtling 逃亡者 男性名詞) をまねきもどし 現実の軌道 (Spur) へと戒  
めながら帰らせる<sup>18)</sup>。

彗星のように大宇宙に消えていこうとする男性を、女性はその力で軌道に引き戻す。女  
性の「不思議な力をもつまなざし」とは、何十年の時を経て彗星を再び地球に引き戻す  
万有引力のことであろう。このようにジェンダー化されたコスモスにおいて、女性は常  
に下方に、地上に定位され、決して飛翔を許されることはない。

この詩がその表題とは異なりむしろミソジニックな内容を持つのは、単にそこに表現  
されている時代に制約された、古めかしい女性観のせいばかりではない。ジェンダーと  
コスモスの結びつき、および男女の対比、二項対立構造こそがミソジニーを支えている。

ショーペンハウアーが女性への呪詛を吐き散らした文章「女について」を、この詩を  
構成している対句 (Antithese) と対照 (Kontrast) に言及することから始めたのは決して偶  
然ではない (「シラーのよく考えぬかれた詩〈女性の気高さ〉は、対句と対照を駆使して  
強い印象を与えはする」<sup>19)</sup>)。

## 2 父権をめぐる論争

両性関係に関する思想の歴史においてこのふたつの特徴が顕著に見られるのが、父権と母権をめぐる論争であった。

父権とはなによりもまず支配権、父がその子どもに対して持つ支配権を意味する。父権という概念が近代の思想史に登場するのは、絶対王政を正当化すべく展開された王権神授説の文脈においてであり、そこでは至高かつ恒久的な権力、すなわち主権は何に由来するのかが問題となった。それを説明するために理論家たちは家族と国家を平行関係においたのである。

ジャン・ボダンによれば、「国家とはいくつもの家族 (ménage) およびそれらが共有するものから成る、かつ主権を備えた正当なる政体のこと」<sup>20)</sup>であり、他方「家族とは家長に服従する複数の人間と彼が所有するものからなる正当なる政体のこと」<sup>21)</sup>である。これらふたつの定義がよく似た構造を持つことは、ボダンが国家を家族との同型性の中で捉えていたことを示唆している。それゆえ、彼が言う「国家の絶対かつ永久の権力」<sup>22)</sup>である主権もまた家長 (chef de famille) が持つ支配権と相似したものと考えられる。

家族における主権者が父であるがゆえに、ボダンは国家において女性が王位につくことに反対した。

私はまた、女性支配は自然法に完全に反するものであるがゆえに君主の地位はただ男子にのみ帰属すべきだと述べた。自然法は強さと慎重さ、戦う力、命令権を男性に与え、女性から奪った。そして神の法は、諸王国や帝国の統治においてばかりでなく個々各人の家庭においても女性が男性に従うよう明瞭に命じたのである<sup>23)</sup>。

さらに言えば、彼は人間の出来事と天体の運行の間になんらかの関係があると想定していたようである。

彼 (= ボダン) にとって、政府の刷新は、宇宙論の刷新という計画の一部だった。ボダンは、フランスを荒廃させた残忍な宗教戦争など、宗教改革が引き起こした混乱をつぶさに見つめていた。(中略) 政府は、天体の運行と、政治的な出来事が相互に関係しているという研究計画に (中略) 着手すべきだと提案した。研究の結果兆しが認められた場合は、政府は、占星術師を通じて紛争を予測し、平和状態を維持するために手を打つことができるだろう、と<sup>24)</sup>。

ボダンにとって、男性である主権者に統治された国家こそ、その当時荒れ狂っていた

宗教紛争を克服し大いなる秩序をもたらすべき、あるべき状態だったのである。

王権神授説に対抗して、父権は支配権の起源とはなり得ないと主張したのは社会契約論である。

トマス・ホッブズはボダンから主権概念を受け継ぎ、それを分割不可能なものだと考えた。その彼が父権を主権の起源とすることに否定的なのは、親が子供を産んだことが支配権の起源ならば両親ともに支配権を持つはずであるが、主権はそもそも分割できないからである。

支配権を獲得するには二つの方法がある。出生と征服によるばあいである。出生による支配権とは、親が子にたいして持つものであり、《父権的》と呼ばれる。しかし、その権利は、子は親がつくったものであるからという理由で、つまり出生そのものによって得られる支配権ではない。父権は明示された、あるいは何か他のまぎれない証拠にもとづく子どもの同意によって得られる。出生にかんして神は、男性が協力者を必要とすることを定められた。そこで同じように親である者がつねにふたり存在する。したがって、子にたいする支配権も両者に等しく存在するが、子どもにとって両者に等しく服従することは不可能である。どんな人もふたりの主人に従うことはできないからである。男性のほうがよりすぐれた性であるとして、男性だけに子にたいする支配権を帰属させた人々があるが、それは彼らの誤算であった。男女のあいだには、戦争なしに権利を決定できるほど、力や思慮分別の差がつねにありはしない<sup>25)</sup>。

ホッブズはさらに、自然状態においてはむしろ母が子どもに対して支配権を持ったはずだと言う。

まったくの自然状態においては、両親は子どもにたいする支配を相互に契約によって処理するが、まったく何も処理していないかのいずれかである。かりに処理を決定すれば支配権も契約によって決定される。(中略) なんの契約もないばあいには、支配権は母親のものである。なぜならば、まったくの自然状態においては、婚姻法はなく、母親が宣言しないかぎりだれが父親であるかはわからない。したがって、子にたいする支配権は彼女の意のままであり、その結果、彼女のものである<sup>26)</sup>。

社会契約論は支配権が父権に由来するとは考えない。それゆえ、女性が王位に就くことに反対したボダンのようなミソジニックな主張とも無縁である<sup>27)</sup>。

ホッブズの社会契約論に対して、同時代人のロバート・フィルマーは、王権神授説の立場から挑戦を試みる。ただしフィルマーはボダンと異なり、王権を諸家族の抗争の結



果生まれたものではなく、神がアダムに与えた家父長権が長子相続によって伝承されたものとした。彼は子どもによる「同意」を否定する。

どのようにして子どもが、思慮分別のある年齢以前に同意を明言し、もしくは他の十分な証拠によって宣告するのか、私には理解できない。その上、全ての人々は、それを同意が与えられ得る以前に当然のこととするのであり、私は、アブラハムが神の法のために彼の子どもたちに宣言することに彼らが従うよう義務づけられることをホップズ氏が教える箇所においてホップズ氏の同じ考えを見るのである。つまりそれは、服従の徳において、彼らが彼らの両親に義務を負っているということ以外にはあり得ないということである（中略）つまり、彼らは、与えることを「信約した」のではなく、「義務づけられる」のである<sup>28)</sup>。

まったくの自然状態では母親に支配権があるというホップズの主張に対するフィルマーの反論は次のようなものである。

我々は、より高貴で先立つ存在であるために、神が創造の際に女性に対する男性の主権を与えたことを知っている。「母の気付き以外には、誰がその息子の父親であるのかは知られない」ということ、そして、「彼は母が示した者の息子であり、従って彼は母親のものである」ということへの反論の答えとしては、「それは、母親が好んだものを父親として示す時点ではない」ということにある。というのは、もし、母親が、夫に所有されていなければ、その子どもは、どのような父親も持たないものとして見なされるからである。しかしながら、もし彼女が、男に所有されているなら、その子どもは、彼女がその反対のことにどれほど気付こうとも、彼女を所有している男性のものであると見なされるのである<sup>29)</sup>。

ジョン・ロックの『統治二論』の前編はまるまるフィルマーの主張に対する反駁に当てられている（後編がよく知られた「市民政府論」である）。そこから父権と母権について触れた箇所をいくつか引用しておこう。

神は、〔『出エジプト記』第二〇章一二節において〕「汝の父と母とを敬え」と言っているにもかかわらず、われわれの著者は、自らの目的に役立つないがゆえに汝の母〔の部分〕を完全に省略し、〔汝の父を敬えという〕半分だけ〔を引用すること〕に満足感を覚えている<sup>30)</sup>

相手の論拠（この場合は十戒）を逆手にとりそれを徹底化することによって反論するのは

ロックの得意技とも言える議論の技法であるが、彼はさらに議論を進めて女性が国家の支配権を持つことの正当性まで結論する。

私が、十戒の中には、あたかもあらゆる権力がそもそも母の手中にあったかのように、女王への服従を命じる法が汝の母を敬えという言葉で示されていると言い足してはいけない理由があるであろうか<sup>31)</sup>。

また、聖書の権威ではなく生殖の事実に基づいて、父の支配権に対する反駁もおこなう。

しかし、たとえ、両親が子供をつくり、彼らに生命と存在とを与え、そこから、絶対権力が生じたということを認めるとしても、これが父親にもたらずのは、子供たちに対する母親との共同統治権でしかないであろう。というのは、女性が自分自身の体内で自分の身を削りながら長期にわたって子供を養うことを考えれば、女性が、〔支配権に〕男性よりも大きいとは言えないまでも平等の分け前をもつことは誰しも否定できないからである<sup>32)</sup>。

かくして、ロックは、君主権力の起源を神がアダムに与えた家父長権に求めるフィルマーの理論を全面的に否定することになる。

私は、「父の権力（私としては、および母のとつけ加えさせてもらいたい。神は誰もばらばらに切り離すことのないようにとそれを母親にも共有させているのだから）のように、神と自然とに淵源をもつ認可や贈与においては、人間の下位の権力が制限を加えたり、それらに反するいかなる法規定を立てたりすることもできない」という『考察』<sup>33)</sup>の一五八頁におけるわれわれの著者の規則をも認めよう。そうだとすると、母は、この神の法によって、夫の意志に従属することなく子供たちから尊崇を受ける権利をもつことになり、したがって、父親の絶対的な君主権力は、この神の法の上に基礎づけられうるものではなく、むしろそれとは両立しないということになる<sup>34)</sup>。

### 3 母権論

以上見てきたように、母が持つ支配権である母権という概念は、主権をめぐる論争においては主権＝父権論を相対化するために登場したのであり、それ自体が主題化されることはなかった。だが、スイス、バーゼルの法律家であったヨハン・ヤコブ・バッハオーフェンの登場によってその様相はがらりと変わることになる。

バッハオーフェンは当時の実証的歴史学に逆らい、神話や伝説、古典古代の文学を素材とし、人類の普遍的発展段階として、父権制社会以前に母権制社会が存在したと主張した。フリードリッヒ・エンゲルスはバッハオーフェンを以下のように評している。

古代古典文学が示す多くの痕跡によれば、(中略) 子供たちの唯一の確実な親としての母のこの本源的な地位は、彼女たちに、したがって女性一般に、そのご二度と占めることの無いほど高い社会的地位を保証したこと、これを彼(=バッハオーフェン)は証明したのである<sup>35)</sup>。

エンゲルスにとって彼が眼前に見ていた一九世紀ヨーロッパのブルジュア核家族は、男性の婚姻外性交渉が常態化した、欺瞞に満ちたものであった(「単婚は、比較的大きな富の一人の手——しかも夫の手——への集中と、この富を他人ではなしにこの夫の子供たちに相続させようとする欲望とから成立した。そのために、夫ではなしに妻の単婚が必要とされたのであり、したがってこの妻の単婚は、夫の公然または隠然の多妻制をけっして妨げるものではなかった。」<sup>36)</sup>)。それゆえ、家族史研究の創始者であり、現に存在する父権的家族のあり方とは異なる家族のあり方がかつて存在したことを証明した(とされる)バッハオーフェンは、家族形態が歴史的に変化し得るものであること、ブルジュア的な父権的家族以外の家族形態が未来においてあり得ることを示唆していると理解されたのである。

バッハオーフェンが、集団婚から一夫一婦制への進歩を主として女性の業績であるとみなしたことは、正しかった。(中略) 男性のこのような慣習的な不貞に女性が甘んじていた原因である経済的な配慮——彼女自身の生活と、それにもまして子供たちの将来についての心配——が、いまやさらになくなれば、これによって達成される女性の平等な地位は、これまでのすべての経験からみて、女性が多夫的になるよりも、男性が真に単婚的になる方向に、かぎりなく強く作用するであろう<sup>37)</sup>。

このような評価によって、バッハオーフェンは社会主義的な女性の権利運動の中でしばしば主要な参照先とされ、時にはフェミニズムの源泉のひとつとみなされることすらある<sup>38)</sup>。

しかし、バッハオーフェンを実際に読んでみるとそのような理解には疑問を持たざるを得ない。

たとえば、バッハオーフェンは、人類が両性の関係において三つの段階——野放図な性交渉が支配した娼婦制(Hetärismus)、次に母権制社会、最後に父権制社会——を歩んできたという図式を提示するのだが、最後の父権制社会はエンゲルスが言うような抑圧

的な社会とはされていない。主著『母権論』のアテナイを扱った章で彼は、アイスキュロスの『オレスティア（オレステス三部作）』の解釈——ちなみにエンゲルスはこれを「新しい、しかし決定的に正しい」<sup>39)</sup>と評した——をおこなった。トロイ戦争の後日談として、ギリシア軍総大将のアガ멤ノンがミュケナイ帰国後妻のクリュタイムネストラによって殺され、息子オレステスが生みの母を殺し父の仇を討った後アテナイで裁判にかけられ無罪とされるまでを描いたこの悲劇を、バッハオーフェンは母権制と父権制との闘争、そして後者の勝利を示すものと解釈する。

アポロン[オレステスの擁護者……引用者]は父が子を創るという権利を主張しているのである。ちょうどエリニウス[オレステスを告発する復讐の女神……引用者]たちが、子供が母から受け継ぐ血と物質との権利を主張したように。前者は新しい掟であり、後者は古い掟である<sup>40)</sup>。

バッハオーフェンは父権制の勝利を決して否定的に評価してはいない。いや、むしろそれによって人類は決定的に新しく輝かしい段階に入ったと考える。

母権制から父権制への移行は、人間の宗教の高度な発展と一致する。それはすなわち物質的原理から知的な原理へ、形而下的原理から形而上的原理への進歩であった。それは格上げ、地から天への上昇である。父権制はゼウスが、母権制は大地が告知した<sup>41)</sup>。

私はここで、このような母権制、父権制に対する評価自体よりも、評価を下す時の言葉使いの方に注目したいと思う。上の引用では、物質と知、形而下と形而上、地と天という二項対立が示され、それぞれが母権制と父権制に割り当てられている。このような二項対立に基づく記述はこの浩瀚な書物の中に溢れかえっている。それは単なる表現上の技法や比喩的表現であることを超えて思考の本質を規定しているのではないかと思われる。とはいえ、バッハオーフェン自身は二項対立を彼の思考の特徴ではなく、対象自体に潜む性質なのだと主張する。なぜなら、彼に言わせれば、母権と父権の闘争、家族形態の変遷は人為的出来事ではなく、宇宙の秩序に属する事象だからである。

精神的なるものが自然界の物理的法則に従属しており、人類の発展が宇宙の諸力に依存しているという考え方は、あまりにも奇妙に思われてしまうために、われわれはそれを哲学的夢想だとして片付けてしまうか、「熱にうかされた幻覚、とんでもない妄想」として片付けてしまいたいという誘惑にかられる。だがそれにもかかわらず、(中略)これは理論ではなく、むしろ言うなれば客観的真理なのであり、経験的

知識であると同時に思弁であり、古代世界の歴史的発展そのもののうちに開示された哲学なのである。それは古代のあらゆる部分に浸透し、宗教的発展のあらゆる段階の主導的思想となり、あらゆる家族制度＝法の発展の基礎となったのである<sup>42)</sup>。

それゆえ、天体の現象と人間の秩序の間に対応関係があるのは当然である。

大地〔地球〕、月、太陽という三つの大きな天体のうちで、大地は母性の担い手として現れたのに対して、太陽は父性原理の発展をもたらした<sup>43)</sup>。

子を産む母性が万物を生む大地と結び付いていたのと同じように、勝利をおさめた父性は天空の光と密接に結び付く。母権制の擁護と維持とが大地母神たちの第一のつとめとされていたのと同じように、父権の貫徹は天空の英雄、太陽神のわざとされたのである<sup>44)</sup>。

このような、自然現象、客観的実在を人間的出来事や制度と並列させる二項対立的記述はいたるところに見られる。両性関係(男／女)にどのような二項対立が対応させられているか、列挙してみよう。太陽／月、光／闇、昼／夜、天／地、知性／欲望、精神／物質、形而上／形而下、創造／所与、不死／生と死、法／血、国家法／自然法、共同体／家族、ギリシア／アジア、清／汚、偶数／奇数、白鳥／鷺鳥等々<sup>45)</sup>。この列は無限に続けることができそうである。そして、常に左側の項が優越し勝利することは言うまでもない。「自然が人類を二つの半分に分けたとき、まんやかに切れ目をいれて五分五分にはしなかったのだ。すべて両極のあるものについては、陽極と陰極の差はたんに質的であるばかりでなく、量的でもある」<sup>46)</sup>。

両性関係が客観的実在に対応するという主張が、バッハオーフェンが見出した古代人の思想なのか、それを分析するバッハオーフェンの思考の枠組みなのかを判別するのは難しい。彼自身は「自己の現在の枠から抜け出すことができなければ、古代研究の領域においては真の成果を得ることはおぼつかない。後代のものの見方を前提とする者は、そのために、古い時代の人びとを理解することからはますます逸れていってしまう」<sup>47)</sup>と考えていた。そのためエンゲルスは、母権に関するバッハオーフェンの功績を認めつつ、彼の思考を「純然たる神秘主義」<sup>48)</sup>であると断罪する。ヴァルター・ベンヤミンは「バッハオーフェンの感情が母権制へと傾斜していたとしても、歴史家としての彼の関心は常に父権制の到来に向けられていた」<sup>49)</sup>という言い方でその神秘主義と学問性の共存を指摘している。ベンヤミンによれば、バッハオーフェンの著作は三つのバランスによって特徴付けられる。

第一は母権的な精神に対する崇敬と父権的な秩序に対する敬意とのバランスであり、第二は古代の民主主義に対する共感とバーゼルの貴族階級に属する者としての感情のバランスであり、第三は古代の象徴体系への理解とキリスト教信仰への忠実さのバランスである<sup>50)</sup>。

たしかにバッハオーフェンの著作を読む時、これらの要素が同居、併存しているのを見ることができる。ベンヤミンはそのふたつの間にはバランスがあると言うが、別の見方をすれば、これらの要素が二項対立を成して彼の思考を象っていると言うこともできるだろう。

父権と母権を対立させて考える限り、一方が勝利し他方が敗北するという物語を必然的に作り出すことになる。そして一方の完全な勝利とは他方の抹殺である。

男性的な力にあふれた太陽と同じように、ディオニュソスの父権は孕ませるファロスの力であり、それは命を呼び起こすために受け入れてくれる物質をつねに求めているのである。(中略)ところが太陽の発展の第三の段階、すなわちアポロンの段階はそれとはまったく異なり、はるかに純粋なものとなっている。上昇と下降、生成と消滅をつねに繰り返しているファロスの太陽から、それは不変の光源へ、太陽の王国へと高められ、あらゆる生殖や授精という理念、女という物質と交わりたいという憧れすべてをはるかに超越してしまう<sup>51)</sup>。

対立の次の段階として優越者の独立という段階を引き出してくるのは、ある意味で論理的もしくは物語的必然であろう。バッハオーフェンならそのような必然性は対象自体に潜んでいるのだと言うだろう。しかし、このような進展を可能にしているのは彼の二項対立的思考様式ではないだろうか。私は自動人形を素材として女に依存しない生殖という男性の夢について分析したことがある<sup>52)</sup>が、ここでそのような夢を可能にしているのは二項対立が生み出す思考のダイナミズムなのである。

宇宙の秩序と人間の秩序の照応関係、そしてすべてにおいて貫徹する二項対立という彼の思考の特徴を見る限り、バッハオーフェンは母権の発見者というよりも、むしろ父権の擁護者であると言った方が適切なように思われる。

オケアノスと大地が対立しているように、男と女も対立しているのである。(中略)どちらがどちらを支配することになるのであろうか<sup>53)</sup>。

第二節において王権神授説の理論家フィルマーが父権から主権概念を引き出してくるのを見た。そもそも「国家の絶対かつ永久の権力」(ボダン)である主権という概念は、

人間世界を支配する者と支配される者（王と臣下、主人と奴隷、貴族と平民等）に分割した結果生じる権力関係に関わっている。父権という概念は家族における父と母の関係を権力関係と捉えるからこそ生まれるのであり、それゆえにそれは主権の起源ともなり得るのだ。バツハオーフェンの母権概念は、父権と並置され父権を相対化するために持ち出された社会契約論における母権ではなく、むしろ主権＝父権論者が暗黙の裡に前提とした、父権の隠れた対立項としての母権に近いのではないだろうか。

#### 4 アマゾンあるいは女の共同体

ギリシア神話にはアマゾンと呼ばれる女性だけの部族がたびたび登場する。たとえば、ヘラクレスは九番目の仕事としてアマゾンの女王ヒッポリュテの帯を盗って来るように命じられる。

彼女はテルモドン河岸に居を構え、戦争に偉大な民族であるアマゾン達を支配していた。というのは、彼女達は武を練り、交合して子供を生むことがあれば、女の子は養育し、右の乳房は槍を投げる邪魔にならぬように緊め取り、左の乳房は養育のために残しておくのであった。ヒッポリュテは他のすべての女達の第一人者である徴としてアレスの帯を持っていた<sup>54)</sup>。

結局、ヘラクレスはヒッポリュテを殺してその帯を奪うことになる。

ホップズは子供に対する支配権は契約によって決まると述べた時、アマゾンに言及している。アマゾンはそこでは父権の絶対性を否定する格好の例である。

歴史上、アマゾンは、子孫を得るのに近隣諸国の男性と協力したが、そのさい彼らは、男の子は送り返し、女の子は彼女らのもとにそのままとどめるという契約を結んだ。したがって、女子にかんするかぎり、その支配権は母親たちにあった<sup>55)</sup>。

一方、バツハオーフェンは彼女たちを徹頭徹尾否定する。彼にとってアマゾンは母権制の頹廢した形態に他ならない。母権制社会だったとされるリュキアを扱う章で、彼は次のように述べる。

アマゾンの女性社会——それは女権制が極端に頹廢したものである——は、コリントスの英雄シシュポスの末裔によって滅亡させられることになる。男に敵対し、男を殺戮していたその好戦的な乙女たちは敗北するのである。しかし婚姻や女性の職分において取り戻した、彼女たちにとってもっと重要な権利は、その闘争に赫々た

る勝利をおさめる。アマゾンに見られる頽廢的な女性支配だけが衰退したにすぎないのであって、母権制そのものがそうなったわけではない<sup>56)</sup>。

婚姻を導入した点で母権制は娼婦制から歴史の段階をひとつ登ったことになるが、その次の正しい段階は父権制であるべきだ。女性のみで子孫を産み出そうとしたアマゾンの社会は、本来の歴史の軌道はずれ極端な女性支配に走った歴史の袋小路だとされる。

たしかにギリシア神話に見る限り、アマゾンは敗北を運命づけられている。この女性部族はギリシアより北東の辺境の地もしくはリビュア（北アフリカ全般を指す）に端を発するとされる好戦的な部族であり、しばしばギリシア人と戦った。その物語はギリシアの英雄とアマゾンの女王との対——ヘラクレスとヒッポリュテ、テセウスとアンティオペ、アキレウスとペンテシレイア——によって彩られる。そしてもちろん、最終的には英雄が女王を打ち負かすのである。

ヘラクレスやディオニュソスやアポロンの英雄たちが、完全勝利を手中にした。彼らの前にアマゾンの女性社会のみならず、結婚生活における女性支配もまた屈服するのである。彼らは父権を、肉体の桎梏から解き放って太陽の力にまで高め、またそうすることによって父親にかの非肉体的で卓越した本性を付与した。そして、これによってのみ、肉体に根ざす母親に対してその優位をいつまでも保つことが可能なのである<sup>57)</sup>。

母の力が胎内で子を育てるといふ肉体の権利に根ざす以上、人類がより高い段階に進むためには非肉体的な父の力の勝利が必要不可欠であり、ギリシアの英雄たちのアマゾンの女王に対する勝利はそれを象徴している。

さて、バッハオーフェンによる解釈の全体的枠組みから言えば、アマゾンはこのように否定的な形象であることは間違いない。しかし、神話のような錯綜したテキストを解釈する時には、しばしば制御し切れない細部が残ってしまう。それは全体が目指す目的地とは異なった方向を指し示すことがある。

たとえば、次の一節であるが、これは女性共有の習俗に関連してアリストテレスの議論を取り上げた部分である。アリストテレスは、プラトンが『国家』で提案するような女性と子供の共有<sup>58)</sup>の意義を疑い、たとえ婚姻が存在しなくても子供は両親に似るものだから父親は容易に自分の子を見分けるだろうと言う<sup>59)</sup>。その実例としてバッハオーフェンは、ヘロドトスによって「子供が母親のもとで成長すると、男たちが三ヶ月ごとに集まり、子供が彼らにどれくらい似ているかによってその男の子供だと認められる」と報告されているアウセエス人の習俗を引き合いに出した後、次のように述べる。



母親はつねに確定しており、(中略)肉体的にもそれは確証されるものであるが、それに対して父親は単なる推測にもとづく存在であり、しかもそれは結婚している場合でも、自由な性交の場合でも変わらない。父の存在はいつでも擬制されたものなのである。(中略)正式の婚姻がまだ見られぬ時代には、法的擬制の代わりに別の推測が働いていた。すなわち、子供は父親と顔貌が似ているということである。同じ擬制でも、婚姻の場合は純法律的なものであるが、後の場合は純肉体的性質によるものなのである。前者の擬制は実体法たる *ius civile* [市民法] と対応関係にあるが、後者は、女の共有や母権が属している *ius naturale* に対応するものである。われわれはここにも和合の原理 (*das einigende Prinzip*) としての母の存在や、分断の原理 (*das trennende Prinzip*) としての父の存在をふたたび見ることができる。多くの父のもとに分配されるものを、母はひとつに結びつける<sup>60)</sup>。

その結果、バッハオーフェンはアリストテレスの議論にある種の留保を付けざるを得ない。

アリストテレスによるこうした解釈は、父権制の立場から見た場合にのみその正統性を有するにすぎない。まったくの自然性において支配する母権に対して、類似による振り分けは *ius naturale* の侵犯であり、*ius naturale* の支配から離脱する端緒だと思われる<sup>61)</sup>。

アリストテレスは父権制に立脚して子供の共有を否定するのだから、本来バッハオーフェンが全面的に支持してもおかしくはない。ところが、このようなアンビバレントな評価を下すことになるのは、バッハオーフェンが、自然状態において子供と確実な絆を持つのは母のみであるという誰もが認める事実から、母という存在 (*Muttertum*) が持つとされる結びつける力を導き出しているからである。そもそもプラトンによる女性の共有や子供の共同養育という提案は「あらゆる個人的な関係を消滅させ」<sup>62)</sup>て全体主義的な共同体の実現を目的とするものであった。子供の相似を根拠とするアリストテレスの反論もそれに対して向けられていた。ところが、バッハオーフェンはアリストテレスの議論を検討する過程で、プラトンとはまったく関係のない別の原理、母という存在の原理を導入してしまう。

さきほど「この習俗は、女の共有や母権が属している *ius naturale* に対応するものである」という文章を引用した。ここで「女の共有」<sup>63)</sup>と訳されているのは *Gemeinschaft der Weiber* という言葉である。「女の共有」には男たちが女を共有する、つまり男たちが土地や財産を共有するように女たちを共有するという含意がある。あくまでも男たちを所有する主体とした表現であり、プラトンやアリストテレスが念頭においていたのもそう

ということだと考えて間違いない。しかし、バッハオーフェンが「われわれはここにも和合の原理としての母の存在や、分断の原理としての父の存在をふたたび見ることができ。多くの父のもとに分配されるものを、母はひとつに結びつける」と言う時、彼は、複数の男を迎え入れ、生まれたすべての子供たちをひとつに結びつけるひとりの母について語っている。Gemeinschaft der Weiber の主体が男から女に移っているのである。Gemeinschaft der Weiber と母権 (Mutterrecht) が ius naturale に属すると言う時に前者が意味しているのは「女たちが持つ共同性」であろう。そうでなければ、それが ius naturale に属するとするのは筋が通らない。男たちによる女の共有は、父権的なユートピア構想の一部だからだ。バッハオーフェンは「女の共有」に関する議論を分析する過程で、ほとんど無意識と言ってよいほどの滑らかさで、女によって作り出される共同性、女性と子供だけの共同体のイメージを紛れ込ませてしまう。ベンヤミンが言う通り、「バッハオーフェンの感情は母権制へと傾斜して」いるのである。

とはいえ、アマゾンが婚姻に敵対する母権制の退廃形態であるという彼の評価は揺らぐことがない。敬虔なキリスト教徒としては当然であろう。そこで、アマゾン形象がどのような意味を持つ (持ち得る) のか、両性関係に関してこの形象にどのような意味を託し得るのかを、或る別の作家に拠って検討してみたい。

ハインリッヒ・フォン・クライストは一九世紀の始めにドイツで活躍した作家、劇作家であり、当然バッハオーフェンの母権論は知る由もない。彼は、トロイ戦争の最中アキレウスと闘ったとされるアマゾンの女王ペンテシレイア (Πενθεσίλεια) を主人公とする劇を書き、極めて激的な女性像を造形した。

クライストもアマゾン族の基本的特徴については神話に従っている。アマゾンは女だけによって構成される戦士集団であり、それゆえその振る舞い、原理において男性による戦士集団をただ女性に置き換えた陰画に過ぎないということもできる。要するに、男のように振る舞う女の集団である。

にもかかわらず、クライストの劇を分析してみると、両性関係の模式ともなる神話的かつ伝統的な構図が、男の役割を女に置き換えるだけで、その様相を一変させることが見てとれる。

たとえば次の場面である。ギリシア軍とトロイ軍が対峙する戦場に突然アマゾン軍が出現する。彼女たちの真意を確かめるため交渉に赴いたオデュッセウスは、その顛末をアンティロコスに次のように伝える。アマゾンの女王ペンテジレア (Penthesilea) はオデュッセウス自慢の口舌にも一向に耳を貸そうとしなかった。

そこでこの一件をどう考えたらいいか思案もつかず、面目をつぶされ煮えくる思いで帰りました。すると遠くからこの失態をそれと察したテウクロスの一族 (トロイア人) たちが、わっとばかりに嘲笑を浴びせ、勝ちはこちらのものだといわんばか

りに隊形を整えているではないか。(中略)ところがだ、派遣しようと思った使者が鎧の塵も払わぬうちに、あの半人半馬ケンタウルスになりきった女王は、すでにまっしぐらにギリシア軍、トロイア軍めがけてかれがれの区別なく突進してくるのだ。(中略)まだこの地上で見たこともない凄まじさだった。わしの知るかぎりは、自然の作用と反作用の力があるだけで、第三の力はないはずだ<sup>64)</sup>。

ふたりのギリシア軍の英雄は、アマゾン族がなぜ男たちの集団の間に割って入って来るのか、その意図をはかりかね、敵なのか味方なのかと迷う。アマゾン族はまさに存在しないはずの第三の力であった。彼女たちはギリシア軍ともトロイ軍とも異なる彼女たち独自の意図をもって戦場にやって来た。彼女たちの目的は、自分たちの子供の種となるべき男を戦場で捕らえることにあった。

ここで思い出されるのは、ローマ建国神話のひとつ、サビニの娘たちの略奪である。女のいない男性戦士集団であるローマ人はサビニ族の娘たちを奪って子供を産ませた。怒ったサビニ族の男たちとローマ人があわや激突せんとする瞬間、略奪されたサビニの娘たちが男たちの間に割って入り、両者の和解が成立しローマの基礎が築かれたとするこの神話は、ローマ建国神話の中でも最も輝かしい場面のひとつとして数多くの芸術作品に素材を提供してきた<sup>65)</sup>。この神話でサビニの娘たちは、男たちの罪を引き受けることによって両者の和解と合同を可能にしたことになっている。彼女たちはローマという男たちの偉大な共同体が成立するためのきっかけであり、男たちが殺し合いを放棄する口実でもあった。その解釈は当然のことながら徹頭徹尾男性の視線からなされ、彼女たちの思い、なぜ彼女たちが戦場に割って入ったのか、彼女たち自身の動機は伝わってこない。

実は、男たちの争いに割って入る仲介者としての女性という存在はローマ神話に限るものではなく世界各地に伝わっていて、両性関係の模式図として男たちの物語の中で伝統的に機能してきたと考えられる<sup>66)</sup>。

しかしペンテジレアたちアマゾン族は、男を捕らえて子供を作るという彼女たち自身の動機を持って戦場に突入する。その略奪の動機は、子供を作るという点においてローマ人の動機と同一であり、ただ主体を男から女に入れ替えたに過ぎない。にもかかわらず彼女たちの意図は、相對峙するギリシア人にとってもトロイ人にとってもまったく理解の埒外にあった。男たちは奪われた女ヘレネをめぐって争いながら、自分たちが奪われるという可能性に想像が及ばないのである。

さらにいくつかの例を挙げよう。

アマゾンの女たちは気に入った男にバラの冠をかぶせて故郷へ連れ帰り、バラの祭り  
で契を結んで子供を宿すことを目的としている。

ひそかにギリシア軍の軍船が碇泊している入江に行きましょう。夜半、一つの合図を皮きりに軍船の炎上となり、ギリシア軍の陣営が攻略される手筈です。(中略)そこを追いかけて、つけ狙い、捕まえ、気に入った相手ならどれも見逃さず(傍点引用者)花の冠をかぶせるのです。こんなことが実際にできたら、まあ、なんて素晴らしいでしょう<sup>67)</sup>。

サビニの娘たちの略奪をリウィウスは「ローマの若者たちは合図とともに駆けだして娘をさらっていった。ほとんどの娘はたまたま出会った男にさらわれていった」<sup>68)</sup>と記している。

相手にバラの冠をかぶせ略奪するというプロットは、男性が花を手折るように女性を自分のものにするというイメージを逆転させたものではないだろうか。シューベルトの歌曲として有名なゲーテの詩「野薔薇」では、

「なれを手折らん 野末の薔薇よ」「手折らば手折れ 千重に偲べと きみを刺さん」  
(中略) 童は気負い 野薔薇を折りぬ 野薔薇はふせげど 歎きもかもなく 摘まれて果てぬ 紅の薔薇 野薔薇よ<sup>69)</sup>

と詠われている。荒れ野では嫌がる野ばらが男の子に無造作に折られてしまうが、この戦場では男がバラとして摘まれていくのである。

さらに言えば、遠征先で捕まえた相手を故郷に連れ帰るというプロットは、イアソンによるメディアの略奪からパリスによるヘレネの誘拐に至るまで、ギリシア英雄神話に定番の構図である。しかし、ここではそれが逆転され、ペンテジレアに夢中になったアキレウスがわざと負けたふりをし、自ら進んでアマゾンの故郷テミスキュラに連れていかれようとする。一騎打ちの後、気を失ったペンテジレアはその後息を吹き返したものの、アキレウスと共謀して彼女の勝利を信じさせようとするアマゾンの僚友プロトエの言葉をなかなか信じようとしない。

プロトエ あの方をとくにごらんなさい。(中略) ほら、武器なんか手にしておられないじゃないですか。(中略) あなたが望みさえすれば、絆となるあなたの花輪の冠をみずから受ける心構えまでしているのです。(中略)

アキレウス 気高い女王。わたしの生涯をこれからずっと、あなたの眼差しの虜になって、浮かれ暮らしたいのだ<sup>70)</sup>。

以上に挙げた構図では、その中で男女が果たす役割を入れ替えただけで、男の役割の意味、これらの構図の中で実は男が何をしているのかが、まざまざと明らかになった。

クライストの劇は結末において元の神話から大きく逸脱する。ギリシア神話によればアキレウスはペンテシレイアを殺し、死体を見てその美しさに気づき彼女に恋をしたとされる<sup>71)</sup>。だが、この劇の結末では、狂ったペンテジレアがアキレウスに犬をけしかけ、自らも嘔みつき、バッコスの信女のごとくその体を八つ裂きにする。この惨劇の恐るべき暴力性は、男性が作り出した愛の構図の中に潜んでいる暴力性を逆転させたものである。上に挙げたさまざまな神話的構図には愛の観念に随伴する暴力が含まれていた。だとすれば、アキレウスによる暴力を逆転させたものが、アキレウスの体の八つ裂きであっていけない理由はないだろう。

クライストによる再創造には、神話からの大きな逸脱がもうひとつある。それはアマゾン族の起源に関するものである。数々の伝承はアマゾン族発祥の地について諸説伝えているものの、なぜ女だけの部族が誕生したのかについては何も語らない。だが、クライストはこの劇の白眉とも言うべきペンテジレアとアキレウスの愛の場面で、彼女にアマゾン族誕生の背景を語らせている。それによれば、スキュティアの民はエチオピア王に襲われ男たちは皆殺され、女たちは敵との結婚を強要された。戦いに破れた部族の女と子供が勝利者の獲得物になるというのは男たちによる戦いの長い歴史の中ではある意味で当たり前のことであるが、このスキュティアの女たちはそれを受け入れなかった。彼女たちは女王タナイスがエチオピア王と結婚するという日、それぞれの寝床の中で短剣を振るい望まぬ夫たちを一人残らず殺してしまったのである。

そのあとで、次のようなことが全員の会議で決められたのです。蛮勇をふるってのこうした行いを果たした女たちは、吹きさらしの野原の風のように自由を守り、もはや男どもにかしづくのはやめよう。独り立ちできる一つの国家を建てねばならない。それも女だけの国であって、これからは関白ぶる男どものどんな声にもふりまわされまい<sup>72)</sup>。

この改変の動機として、ナポレオン戦争に破れたプロイセンのナショナリズムが存在するであろうことは疑う余地がない<sup>73)</sup>。しかし、私はここでは別の点に着目したいと思う。アイスキュロスの悲劇『救いを求める女たち』の基になった神話ダナオスと五十人の娘たちの物語との類似である。エジプト王ベロスにはダナオスとアイギュプトスという双子の息子がいた。ダナオスには五十人の娘、アイギュプトスには五十人の息子がいた。アイギュプトスの息子たちはダナオスの娘たちに結婚を申し込んだが、ダナオスは娘たちに短剣を渡し、娘たちはひとりを除いて初夜の晩にそれぞれの夫を殺害した。この基になった方の話には女性の自発性の要素はどこにもない。権力闘争に破れた父に言われるがまま、娘たちは夫を殺害する。しかしくライストはそのプロットを借りつつ、そこに、男たちの戦争の犠牲者となる運命を甘受しようとしなない女たちの決断と、女だけの

戦闘的民族の誕生の物語を盛り込んだのである。

女たちの共同体の誕生の契機が、男たちがこととする戦争の暴力性に対する反作用であるというのは示唆的ではないだろうか。オデュッセウスは「自然の作用と反作用の力があるだけで、第三の力はないはずだ」と言うが、暴力の作用と反作用は男同士の間だけではなく、あるいはむしろすぐれて女と男の間に生ずるものであることをクライストの改変は示唆しているように思われる。

戦争のたびに勝者の獲物として捕らえられ、慰みものにされ、子供を産まされるのではなく、勝者となるためには女だけによる女だけのための共同体が必要であった。あるいはむしろこう言った方が良いかもしれない——戦いにおいて獲物の側に回らないためには狩る側に回るしかない。獲物が性的な意味である以上、狩る側の共同体は必然的に単性的となり、もうひとつの性は外部化される。男性による戦士の共同体はそういうものであった。男がこととする戦というものをおこなう女性たちの共同体が同じように単性的であるのは当然であろう。

このような文脈では、女と男が恋に落ちた結果戦いを放棄するなどという結末が訪れるはずがない。恋によって、女と男との関係の根本に含まれる暴力性が消滅し、恋するふたりが甘い生活を送るようになるというのはロマンチック・ラブの夢想に過ぎない。神話のアキレウスは——暴力と恋の関係を正しく反映し——ペンテシレイアをまず殺しその後彼女に恋をしたが、クライストのアキレウスは「わたしの生涯をこれからずっと、あなたの眼差しの虜になって、浮かれ暮らしたいのだ」という台詞を吐くほどに愚かな恋する男である。恋の背後に生殖という共同体の利害が隠れている以上、その暴力性を拭い去ることはできない。恋という構図は両性関係に随伴する暴力性を隠蔽するように設計されているのだ。「恋」と名付けられることによって目立たぬものにされているこの暴力性が、男女の役割を入れ替えることによって誰の目にも明らかなものとなるはずだ。

しかし、バッハオーフェンにそれが見えることはなかった。彼の解釈はこうである。

アキレウスは自分の腕に抱かれ死にかけているペンテシレイアを一目見たそのとき初めて、彼女が完璧なまでに美しい女であったことに気づき、そして感動のあまり自ら倒した敵の女性に心を奪われるのだった。(中略) 勝ち誇っている英雄に女は男のもつ崇高な力と美しさを感じるのである。喜んで女は彼の前に屈服するのだ。ほんのわずかの間でもアマゾンに恃むところがあったにしても、その彼女たちの英雄的高潔さがうとましくなれば、女は自らすすんで生来の女らしさを取り戻させてくれた男に屈してしまう。彼らは、男相手の戦いにおいて士気を昂揚させることなどよりも、むしろ愛に生き子供を産むことがその性にならなっているのだと気づくのである<sup>74)</sup>。

バッハオーフェンに対しては、彼自身がアリストテレスを評した言葉を贈るべきだろう。「こうした解釈は、父権制の立場から見た場合にのみその正統性を有するにすぎない」。

## 5 ミソジニックな宇宙

最後にオーストリアの作家オットー・ヴァイニンガーに触れておきたい。彼は自身ユダヤ系の出身でありながら、反ユダヤ主義およびミソジニーに満ち、哲学と心理学のごた混ぜとも言える著作『性と性格』を遺し若くして命を断った。この書物には「女性の本質と宇宙における意味」と題された一章が含まれている。

そこに書かれていることによれば、女性は性欲に支配され、抑圧されてヒステリックになる。逆にヒステリーにかからない女性がいるとすればそれは毒婦 (Megäre) である。ショーペンハウアーを髣髴とさせる女性への呪詛が真摯な分析に値するとは思えないが、興味深いのはここにも見慣れた二項対立のリストが現れることである。それを整理して書き直すと次のようになる。生物／人間 (特に男性)、個性性／個性、再認の能力／記憶力、快楽の追求／価値の追求、性欲／愛、限定的意識／広範な意識、衝動／意志<sup>75)</sup>。心理学とダーウィニズムを経由して用語こそアップデートされているものの、両性関係を二項対立として捉える思考様式はバッハオーフェンと選ぶところがない。

そしてこの二項対立は彼が言うところの「存在論」、つまり宇宙の在り方にまで延長される。

さて、(中略) 一番重要な問題として提出した疑問、男性であるとはどういうことなのか、また、女性であるとはどういうことなのか、という疑問に今や解答を与える時が来た。男性であるとは存在すること実存することであり、女性であるとは存在しないこと実存しないこと、すなわち無であることである。(中略) 女性は存在論的現実をもたず、物自体 (それは絶対的な理念であり、神と同一物である) とまったく関係を有しない。男性はその現実性と天才性によって物自体を信じている<sup>76)</sup>。

もっともらしい哲学用語が本来の文脈から切り離されて用いられ、男性とは、女性とはという断言が延々と続く。

女性は嫌われるのも好まないが、主体として大切にされるのも好まない。また尊敬されるのも好まない。女性の願いはただひとつ肉体を必要とされ、他人の所有物となることだけである<sup>77)</sup>。

男性は主体であり女性は客体である。この「認識論的対立は、そのまま形式<sup>フォルム</sup>と質料<sup>マターリエ</sup>の存

在論的対立と係わってくる」とヴァイニンガーは言う。女性が無、肉体、客体、質料である一方で、男性は「宇宙の鏡、マイクロコスモス」<sup>78)</sup>だからである。

ヴァイニンガーが次々と繰り出す哲学的、心理学的用語によって彩られた言説を首尾一貫して読み解ける人はいないだろう。それらの言説の唯一の目的はさまざまな用語で二項対立を表現することであり、それをできるだけ広範囲にわたって、できれば宇宙のレベルにまで拡大することである。二〇世紀始めに至ってもなお、人間の性秩序が自然の秩序に関連しているという魔術的な信念は生き残っていた。

## 6 おわりに

戦士型の共同体——アマゾン族はその陰画である——は古代の産物とは限らない。私たち人間の集団は単性的な戦士型共同体になりがちである。或る目的を追求するために階層構造と指揮系統を備え、全体として運命を共にすると信じる集団は多くの場合そうなることだろう<sup>79)</sup>。そのような集団は、生殖を通じて長期の存続を目指し、もうひとつの性を外部化するため、ミソジニック（あるいはミサンドリック<sup>80)</sup>）な傾向を持つようになる。そして、みずからの単性的組織構造を、二項対立的思考とより大きな秩序への魔術的信念で正当化しようとする。

しかし、二項対立的思考様式は単性的組織の必要性から出てきたものであり、それ自体に思考として優れた点があるわけではない。現代では人間の性的多様性の認識が進み、人間を女と男に二分する考え方は疑問に付されている。ましてや、それをもとに社会を編成することに正当性を認めることはできない。

また、生殖は生物学的な過程であるが、言うまでもなく宇宙の秩序とは本質的な関連を持っていない。この過程に関しては「生殖の外部化」というキーワードで表されるような事態が進行しつつある<sup>81)</sup>。女性が子供を産むことがなくなる日がすぐに来ると思えないが、生殖への技術的介入は日毎に増大している。それによって、男女の二項対立に基づいて社会を編成することへの疑問も増大し、異性愛主義の強制に対する反撥もますます高まるだろう。

一言で言えば、多くの現代社会において男女の性差を自明な前提とした社会編成は無効になりつつあり、その社会編成を正当化する言説の必要性も減少しつつある。

では、両性関係に関する二項対立的思考と魔術的思考はやがて完全に消え去るのだろうか。そして、そこには戦士型ではない別の共同体の可能性が開けるのだろうか。それとも、生殖技術の発達によって、むしろ性に依拠することなく存続が可能ならに恐るべき単性的共同体が待ち構えているのだろうか。



\*ギリシア語の固有名詞については音引きを省略した。

## 注

- 1) *Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke, Zweiter Band, Das Mutterrecht. Erste Hälfte*, hrsg.v. Karl Meuli, Basel; Benno Schwabe, 1948, S. 60. (J. J. バッフハオーフェン『母権論 1: 古代世界の女性支配に関する研究: その宗教的および法的本質』岡道男、河上倫逸監訳、みすず書房、1991年、55頁。訳文を借用した。以下同様。ただし訳文を一部変更した。)
- 2) Tamsyn Barton, *Ancient Astrology*, London and New York; Routledge, 1994, pp. 109. (タムシン・バートン『古代占星術: その歴史と社会的機能』豊田彰訳、法政大学出版局、2004年、169頁以下。)
- 3) 余談めくが、渡辺浩は儒学と同様の思想があると指摘している。『日本政治思想史 [十七～十九世紀]』東京大学出版会、2010年、319頁参照。
- 4) 拙論「略奪と陵辱 ——性・所有・共同体 I——」*Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第18号(2013)、2014年、9頁以下。
- 5) Friedrich Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe, Erster Band*, hrsg.v. Julius Petersen und Friedrich Beißner, Weimar; Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1943, S. 169. (手塚富雄全訳詩集 I、角川書店、昭和46年、458頁。訳文を借用した。以下同様。ただし訳語を一部入れ替えた。)
- 6) *Ibid.*, S. 170. (同上、461頁。)
- 7) *Ibid.*, S. 171f. (同上、463頁以下。)
- 8) *Ibid.*, S. 171. (同上、462頁。ただし訳語を一部変更した。)
- 9) *Ibid.*, S. 170. (同上、460頁。ただし訳語を一部変更した。)
- 10) 以上のハレー、クヌッツェン、カントについての記述は以下に依る。Engelhard Weigl, *Schauplätze der deutschen Aufklärung*, Reinbek bei Hamburg; Rowohlt, 1997, S. 133ff. (エンゲルハルト・ヴァイグル『啓蒙の都市周遊』三島憲一、宮田敦子訳、194頁以下。)
- 11) Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden I*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1968, S. 267. (『カント全集 2 前批判期論集 II』、「天界の一般自然史と理論」宮武昭訳、岩波書店、2000年、49頁。)
- 12) Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden II*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1968, S. 827. (同上、「美と崇高の感情にかんする観察」久保光志訳、325頁。)
- 13) *Ibid.*, S. 850. (同上、349頁。)
- 14) Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden X*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1968, S. 343f. (『カント全集 8 判断力批判 上』牧野英二訳、岩波書店、1999年、129頁。)
- 15) Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden VII*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1968, S. 300. (『カント全集 7 実践理性批判 人倫の形而上学の基礎づけ』坂部恵他訳、岩波書店、2000年、354頁以下。)
- 16) Nicholas Campion, *A History of Western Astrology. Volume II The Medieval and Modern Worlds*, London and New York; Continuum, 2009, p. 198. (ニコラス・キャンピオン『世界史と西洋占星術』宇佐和通、水野友美子訳、柏書房、2012年、345頁。) 著者によれば、カントは占星術を軽蔑していたが、星を研究する者は神々に近づくとするプラトンの伝統を引き継いでいたとのこと。ふたつの原理の並列が何を意味するかについては、さまざまな解釈が可能であろう。
- 17) Schiller, *ibid.*, S. 240. (手塚富雄、同上、511頁以下。)
- 18) *Ibid.* (同上、512頁。傍点および括弧内注釈は引用者。)
- 19) Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1989, S. 719. (ショーペンハウアー「女について」、『随感録』秋山英夫訳、白水社、1978年、250頁。ただし詩

- の表題の訳「婦人の品位」を「女性の気高さ」に改めた。）
- 20) « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine. » in: Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Édition et présentation de Gérard Mairet, Paris; Librairie générale française, 1993, p. 44. (ジャン・ボダン「国家論(抄)」平野隆文訳、171頁。『フランス・ルネサンス文学集1』宮下志朗他訳、白水社、2015年所収。)
  - 21) « Ménage est un droit gouvernement de plusieurs sujets, sous l'obéissance d'un chef de famille, et de ce qui lui est propre. », in: *ibid.*, p. 49.
  - 22) *Ibid.*, p. 74. (同上、175頁。)
  - 23) *Ibid.*, p. 318.
  - 24) *Campion*, p. 141. (チャンピオン、同上、248頁。) ボダンの占星術に対する態度については、清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、1990年、199頁および404頁を参照。
  - 25) *Hobbes's Leviathan. Reprinted from the Edition of 1651*, Oxford at the Clarendon Press, 1909, pp. 153. (ホッブズ『リヴァイアサンI』永井道雄、上田邦義訳、中央公論新社、2009年、277頁。)
  - 26) *Ibid.*, p. 154. (同上、278頁。)
  - 27) 社会契約論と母権の関係に関しては以下の著作を参照のこと。フィルマーやロックについても論じられている。中村敏子『トマス・ホッブズの母権論』法政大学出版局、2017年。
  - 28) Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge UP, 1991, pp. 191. (フィルマー「ホッブス氏の『リヴァイアサン』、ミルトン氏の『反サルマシウス』、グロティウスの『戦争の法』における統治の起源に関する考察」、『フィルマー著作集』伊藤宏之、渡部秀和訳、京都大学学術出版会、平成28年、353頁。)
  - 29) *Ibid.*, p. 192. (同上、354頁。)
  - 30) John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge UP, 1960, p. 163. (ジョン・ロック『完訳統治二論』加藤節訳、岩波書店、2010年、37頁。)
  - 31) *Ibid.*, p. 167. (同上、45頁。)
  - 32) *Ibid.*, p. 198. (同上、113頁。)
  - 33) フィルマー「ホッブス氏の『リヴァイアサン』、ミルトン氏の『反サルマシウス』、グロティウスの『戦争の法』における統治の起源に関する考察」を指す。
  - 34) Locke, *ibid.*, p. 204. (ロック、同上、124頁以下。)
  - 35) Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Berlin; Dietz, 1990, S. 137. (エンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』戸原四郎訳、岩波書店、昭和40年、17頁。)
  - 36) *Ibid.*, S. 187. (同上、99頁。)
  - 37) *Ibid.*, S. 193. (同上、108頁。)
  - 38) たとえば、布村一夫「梟の女神アテーナー」、『母権論解説』、世界書院、1992年所収、238頁参照。
  - 39) Engels, S. 137. (エンゲルス、16頁。)
  - 40) Bachofen, *ibid.*, S. 179f. (バッフアオーフェン、同上、166頁。)
  - 41) *Ibid.*, S199f. (同上、186頁以下。)
  - 42) *Ibid.*, S. 57f. (同上、52頁。)
  - 43) *Ibid.*, S. 58. (同上、53頁。)
  - 44) *Ibid.*, S54. (同上、49頁。)
  - 45) Karin Hausen は十九世紀に広まっていた男女の性格類型 (Geschlechtscharakter) を似たよう

- な二項対立リストとしてまとめている。Vgl. Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“-Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, hrsg.v. Werner Conze, Stuttgart; Ernst Klett Verlag, 1976, S. 368. また、バッハオーフェンが分析した『オresteia三部作』について Froma I. Zeitlin も同様のリストを作成した。cf. The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia, in: *Aeschylus's The Oresteia*, ed. by Harold Bloom, New Haven, New York, Edgemont; Chelsea House Publishers, 1988, p. 68.
- 46) Schopenhauer, *ibid.*, S. 728. (ショーペンハウアー、同上、260 頁以下。)
  - 47) Bachofen, *ibid.*, S. 23. (バッハオーフェン、同上、16 頁。)
  - 48) Engels, *ibid.*, S. 137. (エンゲルス、同上、16 頁。)
  - 49) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, Band II · 1*, hrsg.v. Rolf Tiedemann und Hermann Schwegenhäuser, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1977, S. 232. (ヴェルター・ベンヤミン「ヨーハン・ヤコブ・バッハオーフェン」土合文夫訳、『ベンヤミン・コレクション5 思考のスペクトル』浅井健二郎編訳、筑摩書房、312 頁。)
  - 50) *Ibid.* (同上、311 頁。)
  - 51) Bachofen, *ibid.*, S. 59. (バッハオーフェン、同上、54 頁。)
  - 52) 拙論「理想の女 —— 性・所有・共同体 IV ——」、*Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 21 号 (2016)、2017 年。
  - 53) Bachofen, *ibid.*, S. 88. (バッハオーフェン、同上、64 頁。)
  - 54) アポロドーロス『ギリシア神話』高津春繁訳、岩波書店、昭和 28 年、97 頁。
  - 55) *Hobbes's Leviathan*, *ibid.*, p. 154. (ホッブズ、同上、278 頁。)
  - 56) Bachofen, *ibid.*, S. 87. (バッハオーフェン、同上、64 頁。)
  - 57) *Ibid.*, S. 91. (同上、67 頁以下。)
  - 58) 拙論「共有のユートピア —— 性・所有・共同体 III ——」、*Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 20 号 (2015)、2016 年、33 頁以下参照。
  - 59) 『アリストテレス全集 17 政治学 家政論』神崎繁他訳、岩波書店、2018 年、70 頁以下。
  - 60) Bachofen, *ibid.*, S. 118. (バッハオーフェン、同上、99 頁。ただし訳文を一部変更した。)
  - 61) *Ibid.*, S. 119. (同上、100 頁。ただし訳文を一部変更した。)
  - 62) *Ibid.*, S. 117. (同上、98 頁。ただし訳文は筆者による。)
  - 63) Gemeinschaft der Weiber という言葉だけをとれば「女の共有」と訳すのは妥当である。たとえば、以下の独訳では「女の共有」という意味で Weibergemeinschaft という訳語が用いられている。Aristoteles, *Politik*, Übers.v. Eugen Rolfes, Hamburg; Felix Meiner, 1981, S. 32.
  - 64) Heinrich von Kleist, *Werke und Briefe in vier Bänden 2*, hrsg.v. Siegfried Streller, Berlin und Weimar; Aufbau, 1978, S. 10. (『クライスト全集第二巻戯曲 I』佐藤恵三訳、沖積舎、平成六年、581 頁。)
  - 65) 拙論「略奪と陵辱」、同上、10 頁以下参照。
  - 66) Vgl. Bachofen, *ibid.*, S. 115f. (バッハオーフェン、同上、96 頁以下参照。また前掲拙論の注 12 参照。)
  - 67) Kleist, *ibid.*, S. 53f. (クライスト、同上、634 頁。)
  - 68) リウウィウス『ローマ建国以来の歴史 1』岩谷智訳、京都大学学術出版会、2008 年、27 頁。
  - 69) Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Gedichte, Erster Teil: Gedichte der Ausgabe letzter Hand*, Zürich und Stuttgart; Artemis, S. 18. (手塚富雄、同上、45 頁以下。)
  - 70) Kleist, *ibid.*, S. 66. (クライスト、同上、652 頁。)
  - 71) アポロドーロス、同上、198 頁。

- 72) Kleist, *ibid.*, S. 78. (クライスト、同上、668 頁。)
- 73) 速水淑子「ナポレオン戦争期プロイセンのアマゾネス——クライスト『ペンテジレア』におけるナショナリズムとジェンダー像の交錯」(2017)『社会思想史学会 第 42 回大会 大会プログラム・報告集』53-59 頁参照。
- 74) Bachofen, *ibid.*, S. 99. (バッハオーフェン、同上、77 頁。)
- 75) Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine Prinzipielle Untersuchung*, Wien und Leipzig; Wilhelm Braumüller, 1925, S. 372. (オットー・ヴァイニングャー『性と性格』竹内章訳、村松書館、1980 年、312 頁以下。)
- 76) *Ibid.*, S. 378. (同上、318 頁。)
- 77) *Ibid.*, S. 387. (同上、324 頁。)
- 78) *Ibid.*, S. 384. (同上、322 頁。)
- 79) 拙論「男たちの航海 ——性・所有・共同体 V——」*Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 22 号 (2017)、2018 年、51-79 頁参照。
- 80) クライストが描くアマゾンの社会は、シラー的な男性同盟と対称性をもつ同構造の組織であり、ホモソーシャルと言ってよい。姉妹愛によって結びついた想像上の女性共同体では、愛と生物的な増殖(異性愛的な再生産)は分離されている。Vgl. Katrin Pahl, »Geliebte, sprich!« - wenn Frauen sich haben, in: *Penthesileas Versprechen : exemplarische Studien über die literarische Referenz*, hrsg. v. Rüdiger Campe, Freiburg; Rombach, 2008, S. 168.
- 81) 石原理『生殖医療の衝撃』講談社、2016 年、また、萩野美穂『女のからだ フェミニズム以後』岩波書店、2014 年、第 5 章参照。