

女性論の系譜とその位置づけに関する一考察

岡田, 秀子

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

28

(開始ページ / Start Page)

37

(終了ページ / End Page)

57

(発行年 / Year)

1977-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005308>

女性論の系譜とその位置づけに関する一考察

岡田 秀子

序

女性論は人間論の一部であるという考え方がある。女性も人間である以上、男も女もひっくりかえりて人間論として考察できる面があることは当然である。だからと云って女性論が無用の長物というわけではない。その理由はたんに、男と女の間には本質的な違いがあるというだけではない。それだけならば男性論というものが論議の俎上にのぼっていない以上もう一方もその存在意義は薄いであろう。問題は、従来人間についての考察がほとんど男性によってなされて来たことである。男はいかにすぐれていても女を経験することはできない。従って、これらの考察は実質上男性論であったかもしれないのである。

むかし、カントは「人間学」の中で男を理性の、女を感性の存在としてとらえた。カントのあげた譬喩では女性はおろかな存在でしかなかったが、あえていうなら、女性もまたかしこいのである。そのかしこさが男性いやカントといささかちがっている。本質的にどうかは判明しないまでも、現象的には、女性は男性よりもより複雑な存在

であるように見える。その複雑さの本質は何なのか、それは十分考察の対象となりうるものであり、将来、人間論にとって重要な部分となるであろう。

いま一つの考察は、一九六〇年度以降の文化現象に対するものである。一九六〇年代は日本経済が高度成長をみた時代でもあるが、世界的にこの時代は、マトマリズム^{母性主義}（母性的なるもの）がアナキー^{無政府主義}な形で氾濫した時代であるといわれている。アメリカにはじまったウーマンリブ運動もその一つであろう。では、このマトマリズムの氾濫をどう見るか、理性に抑圧された情念の日常生活面でのゆがんだ噴出とみえることはできまいかというのが、この考察での視点である。なぜなら、欧米では情念はほんらい女性の資質であり、男性のそれではなかった。男は理性によって特徴づけられるものと考えられていたのである。それに反して欧米文化の導入以前の日本では男性文化の本質には情念の性格がつよくあらわれていた。たとえば義を重んじ忠に殉ずると云った行動は論理としてよりも情念の発露としての方がより理解しやすいのである。こうした男性と対応して生きる必然から、かえって女性の方が大事の際に理性的な行動をとった例もしばしばみられる。また社会的事件を素材にした近松の作品にあらわれた妻と女郎との間の女の義理は、身分の上下もふき飛んでしまった個の次元に立った女の情念の極みに生じた理性であろう。これだけの印象だけで欧米の文化を父性的な原理にもとづくもの、日本のそれを母性的な原理にもとづくものと区別するには疑義も生ずるが、それはあえて問わないことにしたい。以下の考察は、父性原理にもとづく建国三百年の民主主義の実験国に生じたそれと、母性原理を基礎にもち、明治百年の近代化を表層部分でなしつつある日本のその、異質な部分の問題をさぐり、符合する部分を明らかにすることで人間論への位置づけを試みたものである。

一

女性論と云えば、ミル、^(注)ペーベル、エンゲルス、そしてボーヴォワールの名前が浮ぶ。戦後の民主政策によって

高められた女性の地位は、直接的間接的にこうした女性論の古典の理念にもとづいたものである。ところが、その民主主義自体に、実は女性への抑圧の芽が隠されていたと問いなおしはじめたのが、一九六〇年代の問いであった。水田珠枝氏^(注2)はこのことを西欧社会思想史専攻の立場から次のように指摘している。

戦後日本に植えつけられようとした民主主義、論壇で有力であった民主主義論は、労働のみを機軸とする市民社会、社会主義論であり、労働と性の二つの機軸をもつ女性問題を無視してしまっている。そればかりか、実際には男女の性的分業に支えられ、育児や家事を女性の無償奉仕にする核家族を、古い「家族制度」にかわる「民主的」家族として提示したとのべている。一般的には人間解放の結果とみなされている「民主的」家族を弱体化した家族制度としてとらえる背景には、社会福祉の充実をみないまま、民衆の私的保障の場であり反体制の砦としての「家」制度を廃止したことへの批判がこめられている。たしかに家制度は、個人を尊重する場ではないが、家族に埋没して生きる限り、弱者をまはぐもうとする場ではあった。このことは歴史を溯ってみた有賀喜左衛門の「人民の」家[△]が永続的な性格を自衛集団として目的に意識したのは、極度の貧困という経済的な条件下において、政治的な重圧に対する反抗の内面的な形式としてつかみとったときである」とする指摘によっても知れる。その家族制度が廃止されたあとに生じた「民主的」家族とは守るべき「家」を失った個と個の心もといない集団でもある。水田氏はこの「民主的」家族の発生を遠くルソーに求め、ルソー的男性の思考の所産とみている点は興味深い。ルソーの心奥にひそむ完全に自由な状態のイメージとは何であろうか。ルソーは、生活資料が豊富にあればだれにも依存せず、だれをも支配せず、家族も構成しないで自由独立の生活ができると考えた。そして、このような自然状態はやがては失われ、自然状態が失われた結果、人間の間に不平等が形成、拡大される。これは、人間の自己保存の本能が、自分の能力以上のものを求める欲望へ、他人を押しつけて傑出しようとする自尊心へと転化するからであって、こうした情念を放棄せねば、人びとはその情念の奴隷になってしまうと考えた。絶対主義下のフランスこそ、まさにそれだとルソーは見たのである。そこで彼は、生命力Ⅱ（労働意欲の原点）としてのこの情念を認めた上で、情念が自由に展開するのを理性や良心によってくいとめようとした。自分の情念を自分の力で抑制し、自由と独

立を保持しながら、平等な人間関係をつくること、これがルソーの目的であり、こうした人間を形成することが、教育論『エミール』（一六九二年）で説かれているのである。

水田氏によると、ルソーの民主国家とは、封建的収奪と資本主義階級分化の両方に対する抵抗の組織であり、「労働による所有」という市民社会的原理を認めたくて、その資本主義的發展を阻止すること、つまり歴史を停止させることによってのみ実現可能な政治組織であった。男性を自由・平等・独立な存在にしようとして、人間の改造と社会の改革を主張したルソーは、ルソー的女性、ルソーの家族と水田氏によって命名される客体を作り固定しようとしたのである。つまりルソーは、男性同士の関係については、他人の苦痛を想像し、他人との平和的關係を維持する憐憫が働くのに対し、女性に対しては、本能としての自愛心が作用するのだという。男性の欲望の目的物として女性が考えられているのである。社会状態に移行すれば、男性同士は理性が働いて、自分と対等な人間とを認め合うのに、女性については、男性の情念の対象でしかないとするルソーは、女性に理性や良心が賦与されていることを否定するものではない。しかし、その果す機能は男性と異り、女性の場合は、夫に服従し家族に献身することを義務づける能力であるとしている。

自由と独立をあれほど熱望したルソーは、女性を精神的奴隷状態におくことに矛盾を感じなかったようである。戦後民主主義の克服を念頭において解説された水田氏の論には、ルソーの近代的自我を受けつぐ核家庭の夫の像へと重なる目がある。肉体も精神も弱いけれども健全な子供を生み育て、貞淑でありながら娼婦的の性格を持ち、男性に依存するように教育されながら、依存しないで生活しなければならないというのが、女性に対するブルジョワ社会の要求であるといったうがった指摘となつて表現されている。

たしかに、一九六〇年代後半にたかまつたウーマン・リブの運動は、こうしたブルジョワ社会の男性の混乱した要求に対する内攻した防衛がもたらした反抗として生じたのであった。しかも、相手に対し論理的に説得できないような願望は、なきに等しいものとされる文化圏においては、女性の願望は、神経症となるしかない。ペティ・フリーダンは育児や家事や夫への奉仕に妻をしぼりつけることが女性を神経症注五に導くことをデータによって実証

し、フェミニズムの国の抑圧の姿を訴えた。この訴えは、アメリカにはじまり、西欧から世界各地に急速に波及したリブ運動のきつかけをつくったもので、ボーヴォワールが知識階級の女性に強い影響を与えたのに対して、その思想の大衆化をはかったといつてよからう。第二次世界大戦後の女性解放思想は、ファシズムの思想的基礎が差別意識にあったこと、社会主義が実現したソヴィエトでも女性問題は残存した点などをふまえて、人間の意識にひそむ差別感に言及することに向けられたことは衆知の通りである。『第二の性』（一九四九年）は存在をかえるためには意識を変革すべきだとして、いたずらな観念的思考をすることで疲れていた女性を勇気づける書であった。しかし、女が知的に自己の立場を認識するにとどまらず、それを生きようと試みる時、論理の矛盾ははじめてボーヴォワールをとりまく条件をこえてひろがり、各個人にリアルな問いとなつて返つて来る。イギリスの少壮社会学徒、ハンナ・ギャロン^(注4)は、自らの立場を見つめることで、社会的労働と家事との矛盾を考察し、妻は囚われているかぐと問いかけた。二年遅れて同じ主題を扱ったものにミューダールとクライン^(注5)の共著によるものがある。いずれも、社会学のアプローチである。こうして一九六〇年代後半は、神経症の治療としての消極的な行動から妻・主婦の解放をめざした者をはじめ、疎外の状況にラジカルに立ち向う反体制運動にいたるまでの運動家の出現をみた。まさに政治運動の季節へと女性も合流していったのである。

一九七〇年代前半に出版されたものは、従つてその理論書といえるだろう。アメリカのものが目立つのは、運動の発生がアメリカであつた点と、そこがプラグマチズムの哲学を産んだ国でもあるからであらう。代表的なものを列挙すると、ジャーメン・グリア^(注6)、ケイト・ミレット、シュラミス・ファイアストーン、ジュリエット・ミッチェルなどである。

ケイト・ミレットは一八三〇年代以降の政治、思想、文学（ローレンス、ミラー、メイラーなど）の分析を通じて男性の女性支配は家父長的家族制度を通して行われるもので、それは国家権力による支配と同じ政治であることを論じたものである。つまり、ミレットによると、愛の名において行われている保護は実は支配意識の別の表現であり、女の奉仕意識は依存意識と背中合せになっているというもので、そこには、家族制度の中にはめこまれた男

女の間には、もはや信頼にもとづく相互依存は、見出しにくいといった絶望が垣間見えている。こうした家族制度批判は、労働と性の矛盾を解消するための新たな試みとして、コミュニケーションとかコレクティブと称する生活共同体を結集し、どれだけ女性が自らの性の解放に向けて連帯できるかを問う行動となっている。フーリアストンは、女性にくみこまれていく性や出産を男性社会に組み込んでいくために人為的に制禦することができないかどうかを試みた論である。マルクス主義に用いられた弁証法を用いて、性的抑圧の原因と見る生物学的差異をとりのぞこうと意図する。ここには、科学万能主義によって生じたものをくみこむ方式で、科学によって処理しようとする合理主義の盲信が伺える。フーリアストンの思考は、マルクス主義の経済的決定論を批判し、かえす刃で、フロイド理論を否定した点に特徴がある。

ジャーメン・グリアは、ボーヴォワールが『第二の性』で述べたく人は女性に生れるのではない。女になるのだくといった表現をく去勢された女くといった性用語で置きかえて議論を展開する。く去勢された女くとは、本来の性を失ったあるいは失わせられた女を指す。そこから性を失ったことから来る無意識的な怨恨が生じ、これが組織的なはつきりとした形であらわれたものが、女の叛逆であるといった解釈がされている。グリアの分析によれば、ここ数世紀の社会構造は男女の役割をパターン化し、それによって男女は分極化を余儀なくせざるを得なかった。女性の去勢は、この男女の両極化によって促進させられて来た。その過程において男はすべてのエネルギーを独占し、そのエネルギーを征服者の権力に還元してしまった。その結果、異性関係のすべてが、サドマゾのパターンとなったとグリアは見る。この見方はウーマン・リブの書として新しくもないが、だからと言って性急に女の部分を捨てるとか、男を敵とみなし、男と競い、対決、攻撃に走らない点、外界に適応しながら、それと拮抗して内界を充実させていく方向に向う可能性を残している。往々にして既成の社会制度に蝕まれた心が生み出す理論は、変遷する現状を的確に把握しえないものであると言った認識がそこにはある。とは言うもののく心理学の押売りく家族制度くなどの項を綿密に読めば、読者はグリアもまた自らが批判したと同じあやまりを犯していることに気づく。女というものに対するフロイド学説の根本には、く女は去勢された男であるくという男の頭から生

れた断定があると指摘はするもののフロイドから離反して、自律の心理学を打ち立てたC・G・ユングの説は、グリアと接近しているにもかかわらず、単にわけのわからない説として見過ごされている。

女性が性をとりもどすことは男性になることではないとグリアは主張するが、それではいいたい、女性のリビドゥを本来の機能において回復させるにはどうしたらいいか、それにはステレオタイプ化された女らしさの衣をぬぎ捨てて、虚心になって対象に感入する能力をとりもどすことだと思われるが、グリアには、この点の思考の転換は思いもよらない。女の素材が男に劣っていないことを証明するには、女が堂々と知的反抗に出ること以外にないといふ力説するとき、つきあたる壁は、文化を異にする日本のわれわれには想像もつかないもので、西欧の文化的伝統の重さであり、女の感性をあまりに抑圧したのであろう制度の中のコトバの壁でもあろうか。

この問いは、ジュリエット・ミツチエル^(注7)によってさらに深められる。ミツチエルは、フロイドの女についての論述が悲観的なものになったと言うことを男としてのフロイトの頭のせいにしない。それは、女の状態の指標ではあっても、彼の反動的精神の指標ではないとみる。そして、女の抑圧の寿命は、陰謀以上のなにか、生物的ハンディキャップよりも複雑なそして経済的搾取より持続するなにかにもとづいているに違いないと言う。こうしたミツチエルの視点は、女をたんに騙されているばかりの純粋なものとするのは錯覚であると断言させさせる。位置づけられたかに見える女の地位は、家庭の中でと同様に、心と頭の中でも保持されるのであって、抑圧は瑣末なことでもなかったし、さりとて歴史的一時的なものでもなく、精神的情動的な血流のなかを通じて来ると説明している。われわれは事実を自らの私的幻想や共同幻想によって見ているし、事実は、それによって見られているという認識がそこにはうかがえる。

ミツチエルは、フロイドの仮説であるエディプス・コンプレックスを、家族のなかで定められた態度に関するものではなく、その如何にかかわらず情動的な血流のなかにある文化的なものの別の姿としてとらえている。しかもミツチエルは、これらの周辺について、文明というものは、母系社会でも、これまでは常に家父長権力と一致して来たか？ 男根はつねに価値が維持されているか？ 疎外における自我の形成というものは西方社会の特徴である

か？ その特殊性と普遍性の度合いは？ と興味深い問いを失つぎ早やに発し、これらの究明の必要を説いている。ミッチェルの思考はこの問いの解答を追い求めたものであるうが結論は意外と発展をたらさず、問題の重要性の指摘に終っている。このことは、近代のリーダーが自らの文化圏であつたとする矜持によると共に、東洋文化の究明が意外に困難を秘めていることにも帰因している。母系社会についていえば、*♀*母系社会はたしかに発見しうるが、女家長制は問題外で、それは、父の法という主題のヴァリエーションとしてわれわれに贈られるに過ぎない^①とある。高群逸枝の導き出した歴史的事実は、未だ考察の余地があるとしても、そこでは、無知という特殊な闇の領域におしやられてゐる。ミッチェルはまた他の著書において、女には労働者階級としての意識は持てない。女性解放を推進するには、体制変革における労働者の階級意識に対する女性意識の確立が必要であると説いている。これは、エンゲルスがすでに、「家族・国家・私有財産の起源」のなかでいっていることで、「未婚は偉大な歴史的進歩であつたが、同時にそれは、奴隸制や私有財産制とならんで時代の進歩が同時に相対的退歩であり、ある者の発展が他の者の苦しみと抑圧となる時代へ扉を開いた」と文明社会の対立矛盾を力説しているのと同じ指摘である。

ジュリエット・ミッチェルの落ちこんだところを、別の角度からきりひらこうとしたのが、エリザベス・ジニソウエイである。^(注8) 彼女は男が言葉にしないまでも共通に持っているイメージを神話と名づける。ユングが文化の深層構造の中にとらえる神話とはもちろん異なる。ジェインソウエイはその思考を自ら命名する神話の定義からはじめ、パーソンズの役割の問題から導入していく本論では、役割が人間行動の下部構造であるとしたら、神話は上部構造であると規定し、神話、夢、幻想、その何であれ、それは役割によって社会的現実となると説く。人間の行動はコミュニケーションという性格を本質的に孕んでいるが、それは役割という形で表現されるのである。しかも、役割は、継続的な人間行為とその意味の承認によって生じ、それが個別性を失って記号化していけばいくほど、多くの人がとによって共有可能となり、コミュニケーションの領域は拡大する。役割を持つことは、人びとの行動範囲を多様化し、社会的な力を増すのである。しかし、女性の役割はこの図式に入らない。なぜなら、役割という社会的なものに^②女だからという形で本能論がついて廻り、人格の表現手段とならないからだというわけである。こう

した視点をもつジェインウェイはケイト・ミレットの『性の政治学』に対する男性側の弁明として書かれ、リブ運動の本質に迫ったと評されたノーマン・メイラー^(金9)の思考に対して発言し、^{金9}男は怒りと恐れを女に感じているというなら、それを信じた方がいい。これはたしかに神話的な考えであるが、彼等が間違っていると思つてはならない。神話を批判的に研究するとは、そのイメージとテーマを分析することを意味する。メイラーは、私が強き女の神話と呼んで来た男の恐怖の源泉を繊細で鋭い知覚で描写してくれていると感情の現実的地平からの批判を戒め、逆に女性の対の性としての男性研究を深めるデータとして見ようとしている。

ジェインウェイは、文化の上部構造は常にある程度は神話であると認めうる余裕をもった人間認識に立っている。しかも、私的な幻想である神話は、現実生活の中のルールにしばらくられる人間が、より満足な慰めを得たいとの憧れによつて描くものもあり、それをかなえようとの努力が強い動機を生むとする作家らしい認識に立っている。女の問題が受身の被虐者の視角に立つ問題だとすれば、それは、情念や宗教の領域ともかわっているものであろう。

二

以上は、西欧及びアメリカの思考の足跡の概括であるが、我国の土壌に根をもつ独自の思考はと言えば、^{金10}ゆきさん^{金10}を主題にして抑圧された女の性の姿をみようとしたものと『母系制の研究』『招婿婚の研究』によつて前人未踏の日本婚姻史の解明をはたした高群逸枝^(金10)の思考の軌跡を現代的視点からとらえなおしたもののぐらいいであらう。これらのいづれにも共通し、且つアメリカのそれと異っているのは、諸科学の方法論や仮説を援用しての思考でなく、一人の女の生きた軌跡を追ひこれに著者の経験を重ね合わせた論考であることである。

欧米の女性が彼女らの文明と文化の一本レールの果の必然として生み出したものは、我国独自のものの中には見出しにくい。あえてそれに類似したものを探せば、通俗書、あるいは啓蒙書として書かれたものであろう。しかもこれらは、一九六〇年代に発生したアメリカのウーマン・リブの刺激を受けるまでは、女性論、女性解放論の主流

でありつづけたのである。

翻訳されたものは、その当然の帰結としてその国の言語構造と分ちがたく結びついている論理だけは訳することのできないという難点を含んでいる。現在われわれが継承している近代文化は、社会科学の分野のほとんどすべてにわたって、ヨーロッパ生れの男性文化である上に本質的には西欧の土壌（深層構造）に根ざしたものであった。そこには、西欧人なら感覚で了解できる領域があるが、その部分は、翻訳の際やむを得ず曖昧にされ、時には変形されて来たときみなされねばなるまい。そうでなくとも、明治以来のわが国文化は、西欧の近代文化をほとんど盲目的といってよい態度で摂取した結果生れたものである。異質なもののへの好奇心というより、先に近代化をなしとげつつある国へのまぶしさが批判の目をくもらせただろうし、男性偏重の性格がひそんでいることなど検討している暇はない。英文学者であり言語学者でもある外山滋比古氏によると、外国の文物を借用して新しい社会を築いていく翻訳文化の初期においては、一般に男性的性格が強くなるということであって、明治の日本もその例外ではなかったのである。このことは、その前の時代（江戸時代）に比べて、明治文化がはっきりと男性的色彩を濃くしていることにみられる。男性的社会、つまり父性原理にもとづく社会へと制度を変革しつつある社会で男性的な外来文化を受け入れるとなると、受容の過程を通じて、西欧近代文化はいっそう、その男性的性格、（父性原理にもとづく表現）を強化させていったと見ることもできよう。さらに、翻訳にたづさわった知識人は、外国語と文脈の違いは、他の民族の感覚や感受性の所産を移し植える作業を通じて、意味は何とかわかったように感じることはできても、論理が心もとないといった思いを持ち続けたに違いない。そうした翻訳者自身の心もとなさは、やがて日本語には論理がないとの主張となってあらわれる一方、やみくもに明晰な論理への関心を増殖させていったと想像される。日本の近代文学の歴史は、その模索の歴史でもあったことは思想の表現としての文体によってもわかる。問題なのは、文体によってこの問題と対決せざるを得なかった日本の男性が着実にたどった思考とは、異なる方法で、日本の近代を模索した人たちである。彼等は、この思考の過程で感性よりも理性を、直感よりも論理を重視する傾向をもたらしただけである。従ってこれらの男性による論理意識とは、消化しきれなかった外来思想の表現を

自らの主観にひきよせて解釈し、理解したものである場合が多く、その結果、論理は日常の場から遊離したものとなったり、日常の現象を浅くすくいあげるにすぎないものとなった。その上、こうした傾向を合理化するために、現実から遊離した意識をもつことをよしとする知識人を生んだとも思える。こうした人たちは、つねに新しい制度や思想の擁護者である場合が多い。新しい制度や思想は一朝にして生じることとはあっても、生身の肉体とともにある感覚や感情は一朝にして変化し得ない。新しい制度や思想に感覚や感情生活を適応させられず苦しむ人たちは、近代文学の主要なテーマとなっているが、同種の問題でありながら、日常生活を生きる女性を主題として、女性論としては論じられなかった。もし、そうした異和感を問題として提起しようものなら、前近代的、非合理的の名を冠して冷笑されただろう。日常の生活の場から、かけはなれた翻訳言語や抽象概念をあやつることでわれわれの意識は架空の近代へ、心もとない離陸をしていたのではないだろうか。戦後日本の精神構造を照らしだそうとする社会学者の方法に目を向けてもその一面は伺える。

その一例を芹沢俊介は^(注1)するどい分析によつて提示している。つまり社会学者、川島武宜は、夫婦関係を夫に対する妻の相対的な位置から、四つの型に類別している。

- 一、夫と妻とが主人と家来との関係にあるものⅡ召使型
- 二、妻が夫に対し母親のようにふるまう関係にあるものⅡ母親型
- 三、弱者として妻が夫にかばわれ、人形のように可愛がられる関係にあるものⅡ弱者型、人形型
- 四、夫と妻とが対等でお互いに友だち、あるいは仲間としてふるまう関係にあるものⅡ仲間型

この分類は通俗書として書かれたものからの引用であるが芹沢氏によると川島武宜の他のすべての家族にむけた論考の基本がこめられているとされている。この分類にあらわれている方法論の特徴は、二つあり、ひとつは、エンゲルスがいいう「一つの性による他の性の圧制」としての単婚という規定であり、他のひとつは、夫婦関係を社会関係の構成単位とみなしているという点である。そうして、この四つの型は、エンゲルスによる単婚にみる「性の圧制」をつきくずしてゆく過程としてとらえられている。(一)の「召使型」は「愛情生活」の面においては期待され

ていない。(一)の「母親型」は夫に対する妻の「愛情」があるだけであり、(二)の「弱者型」あるいは「人形型」は「愛情」はあるがそのあり方は「強者と弱者との関係における愛情」である。そうして「平等な人間として共同生活を営む」(四)の「仲間型」が仮定される。川島武宜によると、(一)、(二)、(三)はいずれも非近代的な家族意識であるとの理由によって否定され、「仲間型」と呼ぶ夫婦関係のみが近代的と考えられている。「民主的」な、すなわち近代的な社会関係の原理とは、川島武宜によると、「主体性」とそこから生み出される「人間人格の相互的な尊重」であるとされる。男女の愛という原初的な情念を人間存在の深みからとらず、好きという情緒の一形体としてとらえようとしているところがここには見える。人間の意識というものは、存在に規定されながら、逆に存在を規定しかえすような性質をそなえていることはマルクスも認めているが、それはすぐに前記のように短絡できるものではない。夫婦を規定するのは、「この女」「この男」という一対の排他的な規定性だけであって、それが、「召使型」であろうと「母親型」であろうと、また「弱者型」あるいは「仲間型」をとろうと、それらは夫婦の恣意の問題に属するのであって、夫婦の同権が法的に保障されることは無関係に位置すると芹沢氏を見る。

このように、社会的な関係性の中に解消されてはならない人間の実存的個性の問題は、輸入の学問である社会科学の分野では、忘れられがちであったのである。

このことは、『社会科学の方法と人間学』を書いた、山之内靖氏と『河上肇』(金12)の著者、古田光氏の対談、に興味深い問題となつて提示される。古田氏は『河上肇』を書いた動機を次のように語っている。河上がほかの多くのマルキストと違って、実践的には活動をやめるけれども、理論的には転向しないということできき通した、その抵抗の内面的支柱になったものが、どこにあるかという点に先ず、興味をそそぎ、これとの関連で、河上においてマルクス主義の理解を妨げる障害となったと普通云われているもの——伝統的、儒教的な倫理感覚、つまりエートスの問題が浮びあがってくる。こうした伝統的エートスは、たしかにある意味では、河上が社会主義、あるいはマルクス主義に接近するばあいの妨げとかマイナスの契機になっていると思える。しかし、逆に、とくに最後の外的な強制に対して、どう抵抗していくかというような場面では、ひじょうなプラスの意味を持ち得たのではない

か。この点を見落してはならないと思った。

この視点は、古田氏が河上の思想の本質を伝統的なエートスに還元したのではないことはいうまでもない。古田氏は、一般にいわれている科学主義的な見方で河上の思想の展開をとらえたり、評価することにあきたらず、もっと深いなかを探ろうと試みた。古田氏が重点を置いたのは抵抗の場面であって、そこは、今までの社会科学が見落していた重要な個を形成していく条件が秘められていた。これを受けて、山之内氏は、河上のそういう伝統的なエートスに根ざした人間学的な問題意識というものが唯物史観の理論的な把握の場面でも、たんにマイナスとばかりはいえない役割をはたしたことを提起している。河上肇が科学的真理と宗教的真理との関係とかたちで提出している問題、つまり、意識と自己意識の関係をどうみるかといった問題が問われはじめることは、やっと翻訳文化が根をおろしはじめたことを感じさせる。

^(注18) 高群逸枝を論じたものは多いが、前記のような視点で高群逸枝を見たものは、鹿野政直・堀場清子氏をいっていないだろう。村上信彦氏は明治は二つの大きな社会運動を経験しておる。一つは自由民権運動で、一つは廃娼運動であり、前者が人民の復権闘争なら、後者は女の人権闘争であったとしるしている。しかしこれらは、深く文化の深層にある女や男の存在を近代主義にもとづく人権闘争としてたたかたに過ぎない。それはたとえば抵抗はあったとは云え、社会意識の変化にともないやがては近代国家の名において賦与されるものであった。これに対して、ひとりの個人の身をもつてなした生存の表現と思想の営為は時代に拮抗しながら行われる闘争であるだけに、熾烈な内面のドラマを秘めている。そうした個人の人生は、近代日本人の普遍的な生き方に通じるもので、同時に、未来に向って日本人の可能性をもさし示す。堀場清子氏は詩人であり、夫の鹿野政直氏が近代民衆史家であるといった、角度の違う視点は、高群逸枝の彫像をきざむには最高のものであった点で意義がある。

「私はこの世に歓迎せられて生れてきた」と高群逸枝はその自伝を書きはじめている。しかし堀場氏は、これを女性の表現者にありがちなナルチシズムや大らかな自己肯定としてとらえていない。「歓迎されて……」「観音の子」という完成した観念と裏腹に逸枝の内部に疼く「ビキ（がま）の子」意識を、高群の書いたものの中からひき

出し、スピキ意識の痛みに発して、他者の痛みを自分自身の痛みと同じように痛切に感じとり、その共感から普遍愛にいたる高群の精神の営みを高群逸枝という人間の生きた軌跡の中でもっとも感動的な部分としてとらえている。精神医学の用語を借りれば、この精神の営みは、感入能力と称するもので、自然な環境から遠く隔った現代社会の人間の中に喪失のきざしのみえているものである。

「観音の子」と「ビキの子」の二元的自己認識は、当然に、彼女の二元的世界観を決定したと思われる。

汝洪水の上に座す

神エホバ

吾日月の上に座す

詩人逸枝

(日月の上に)

は、読者の大方を驚倒させ反撥もさせたが、この発想は遠く幼時の二元的自己認識に、見えない糸で繋がれていると私は感じると堀場氏は解説する。「男性文化」に対し、「女性文化」を、「強権」には「恋愛の自由」をと、彼女はつねに對極に身を置き、それを強調することによって抑圧に抗する態度をとった。彼女の書いた数多い論文の中でも、特定の人を名指し、真向うから攻撃をしかけたものに、真骨頂があらわれている。先進の思想を片端から對立者として設定し、斬りつけ粉碎する行為を通じて、彼女は自己の思想を開拓した。……全存在を俯瞰しうる「観音の子」の超越的自我と「ビキの子」としてのどん底に位置する自我とを、同時に内包するならば、その對極的自我の中間に存在し、浮遊する万人……いっさいの他者は、救済すべき対象とみえて来たのではないかと堀場氏は高群の普遍愛を語っている。高群逸枝の抵抗の姿勢は、前に見た、アメリカの女性たちとは異って、救済者としての徹底した受容の姿勢を根底においていたのである。しかも彼女の思想は、西欧のそれと違って、観念から構築されたそれではなく、自己の感受性に発し、感覚として身内に持続しつつあるものであって、それゆえに、彼女自身どうしても裏切ることができなかったようなものであった。高群の哲学を出発点と呼んだ堀場氏は、高群の日記を引用して、これを次のように説明している。

けつきよく「稟性」に依拠するということが私の唯一の行動哲学となった。「稟性」とは、自分にもよくわからないが、とにかく自分の内具した「良心」または「本能」とでもいうべきものとされた。そして、これを根拠として時々新たに、刻々に自由に、うちだされる行動のありかたを「出発」と名づけた（『老女性史家の日記』62・8・7）。

高群の哲学は彼女の説明を読むかぎり、しばしばわかりにくい感じをいだかせる。堀場氏は、彼女の説明がわかりにくいのは、本能的衝動を理窟で説明しようとする無理に帰因していると見る。生涯のどの時期においても、彼女の稟性が窒息に瀕するほどの閉塞状況にたちいたれば、この衝動はすみやかな激発をみているのである。その時、高群は捨身となってスプリング・ボードに乗ることのできる一種、放下の感覚に似たものを生得的に身につけていたようにみえる。その捨身の離脱によって、いっさいの羈絆をすべり脱け、他の次元へと飛翔する一瞬、マイナスがプラスに転化して、彼女は新たな自我において生まれかわる。堀場氏は高群の本能的な自己解放システムをこのように説明している。これは、C・G・ユングが、西洋の自我意識に対して、東洋の自己意識として対比させたものと符合している。逸枝がその生涯に実践した「不断の△出発▽」には、二種類ある。ひとつは、積極的な生き方をする人に共通の、運命へのチャレンジであって、この点に関しては、むしろ西欧の女性が先行しているだろう。しかし、いまひとつは、前述のような捨身の離脱による出発であって、一さい放下の特攻隊精神とつながるものであった。

堀場氏はさらに高群の哲学について述べる。

高良留美子は『高群逸枝とボーヴォワール』（昭和五十一年）の中でサトルとボーヴォワールを比較して、面白い指摘をしている。この二人はおなじく「実存主義的な人間観」にたちながら、ボーヴォワールにはサトルのよいうなベシシズムの影はなく、「人生にたいしてより食欲であり、肯定的であり、エネルギーシユであ」り、この違いは凋落しつつある男性中心のヨーロッパ文化と、「端緒をもとめつつある女性」との差だと。たしかに、これから興隆しようとするグループは、荒けずりな楽天性を持つのが常である。だが、われらの解放の旗手たる高群逸枝

の世界観は、けっしてそのように明るくはない。「出発哲学」にみる果敢な前進性の内側に、 $\times$ 衰滅感覚 $\times$ と、いふべき暗さを内包しているのを特色とする、と。

解放をめざして生きた「火の国」の女の情念が、なぜ一方に、これほど $\times$ 滅亡 $\times$ へとふれる針を内蔵するのか。

堀場氏はこの疑問を遠く幼年時代までさかのぼって、高群の育った明るく豊かな自然をぬきにしては、逸枝の思想は語れないと言う。逸枝の思考はすべて、自然の無条件の信頼……帰依の上に成立している。自然への没入感、一体感は、ほとんど宗教的感覚に近い。一種の自然教、もしくはアニミズムというか。その一体的没入感覚は、主としてこの村で育った九歳から十八歳までの時期に、自然とのたえない感覚的な交歓が、思春期に向う感情や思索の微妙な動きとないまぜて、彼女の内に血肉化していったものであろう。堀場氏によれば、高群の思想はその性格とともにあるもので、信頼と受容に逸枝の愛の思想は、南国の自然にはぐくまれた、モンスーン地帯の、女の実想である。「個人的には無抵抗。社会的にはその反対」という逸枝の生活観の確立には、高群のいう「曲従」が作用している。「曲従」とは女四書の一、『女識』にふくまれる婦徳であって、舅姑の言うところが非であっても、曲直を問わず従うことを意味している。だが逸枝の語ろうとした「曲従」とは、事実である以上に意志であり、そこに一貫する高群の抑制の意志に目を向ければ、内的自律として成立した「無抵抗」自体が、強烈な意志のネガティブな発現であることが知れる。また、彼女は、幼い頃から「変な子」として遇された。「変な子」は、つねにひとびとの共感帯からはじき出される。そこで彼女はしだいに自己のカリスマ性を、「曲従」の下に底流させることを覚えたといえる。彼女が最大限の「曲従」を発揮した相手は、恋人となり夫となった橋本憲三であった。その憲三の助力によって、彼女は結局のところ自己の理想とする研究生活を実現している。憲三は彼女への愛情から自発的にそれを押しとっていったのだが、このなりゆきこそ潜在したカリスマ性の威力を物語ってはいはないか。と堀場氏は問いかけている。

封建道徳として戦後の日本では、忌避された儒教の教えが、河上や高群の思想形成に重要な要素となったのか、それは日常を律したモラルであり、身体にまでしみこんだ美意識であったからである。社会意識を変革しようとする

る思想にとつて、反省的にとらえなおす自己は常に必要なものである。大正期の儒教的人道主義者としての河上が昭和期のマルクス主義者としての河上に転化していく過程で内面の自己意識を支えつづけたのがそれだとすれば、高群の女性論の重要な要素となったのも、儒教の貞操のイデオロギーであったことは注目に価する。

それは、かつて加藤周一が^{注III}西洋の手本よりましな民主主義をつくり出すことへの期待^{注III}として述べた、寛容と不寛容の区分のない一種の経験主義^{注III}とは似て異なるものである。加藤の指摘するそれは、自己の内部深くあり、自らが依つて立つ倫理であり、且つ美なるものを持たないひとびとのそれであり、アイデンティティを失った近代主義者のそれであろう。

『高群逸枝』のいま一人の著者、鹿野氏は高群を語ることで、次のように書いている。

「善意と高い目的によって研究生活の物心両面を援助した人たちと高群との間には微妙な心理の葛藤が介在した。これは明らかに逸枝が、後援の結果要求される「服従」と「奉仕」……被支配の立場に反感をもち、自分は「若い時からそういう俗哲学と戦ってきた」という。支配しえない場合、相手は判でおしたように「敵意」を持ち、「周囲の仲間たちをまきこんで迫って来るが、こちらはそういう敵意に対して、愛をもって対立する。けっきょく敵意は愛に勝てぬ。負ける」この態度には彼女の性格の特色がよくあらわれている。彼女はいかに恩のある相手であっても、いささかでも自分を軽んじたり、誤った（と彼女の思う）見解や主張を表明することを見逃さなかった。どこまでも徹底的に追求するのを常とした。若き日の憲三に対する厳しい批判も、その例外ではない。こうした高群に対して、彼女の主要概念である「母性我^{注IV}」とは何であったのだろうか。鹿野氏はこの概念を、「男性の論理からは対極にあるとともに、女権主義や性別を階級問題に解消しようとする主張とも異なる概念である。性において、男性が性欲Ⅱ射精に終始するのに対し、女性は生殖Ⅱ妊娠・出産・育児をかかえこまざるをえない存在である。そうした存在としての女性がみずからを生かしうればうるほど、母性我が実現していることになる。」と説明している。

母性我とは、C・G・ユングの^{注V}概念では、個性化過程であり、女性の自己実現といわれるものと符合する。高群

はこの視点から、『女性の歴史』のねらいを「原始の母性我的な母権社会から、男性の個人我による父権社会へて、つぎにその訂正としての現在ないし将来が展開されるまでの歴史を、日本の枠内でみることである」と説明している。高群のこのねらいは、民衆史家である鹿野氏によると、「上」「中」ではみごとに達成されており、それにくらべると「下」「続」での達成度は低いと判定されている。

「儒教的な貞節論、農本的なアナキズム、国学的な国体論、多分に社会主義的な基調をもつアジア主義等々は、憲三と同行二人々の彼女にとって、その巡礼の旅における札所であったかもしれない」と鹿野氏によって結ばれている高群の思考の足跡は、そのまま、西欧文化の生んだ女性解放の混沌に新たな転廻をもたらすものであり、同時に日本文化の未来を展望しうるものと思われる。

〔付記〕 この小論は「女性論」を解題しつつ、その系譜をつづることを第一の目的としたものである。従って、本来なら引用部分を括弧でくくるところを、二重の括弧のつく場合のみ、これをはずして引用した。著者名につけた（注1～13）はその題名と出版社を補足するもので、注1～IVは概念を解説したものである。

- 〔注1〕 ミル『女性の解放』（岩波文庫） ベーベル『婦人論』（岩波文庫） エンゲルス『家族、私有財産、国家の起源』（岩波、国民、青木文庫） ボーヴォワール『第二の性』（新潮文庫）
- 〔注2〕 水田珠枝『女性解放思想の歩み』（岩波新書）
- 〔注3〕 ベティ・フリーダン『新しい女性の創造』（大和書房）
- 〔注4〕 ハンナ・ギャブロン『妻は囚われているか』（岩波新書）
- 〔注5〕 ミュルダール、クライン『女性の二つの役割』（ミネルヴァ書房）
- 〔注6〕 ジャーメン・グリア『去勢された女』（ダイヤモンド社） ケイト・ミレット『性の政治学』（自由国民社） シュラミス・フアイアストーン『性の弁証法』（評論社）
- 〔注7〕 ジュリエット・ミッチェル『精神分析と女の解放』（合同出版） ジュリエット・ミッチェル『女性論』（合同出版）
- 〔注8〕 エリザベス・ジュニンウエイ『男世界と女の神話』（三一書房）
- 〔注9〕 ノーマン・メイラー『性の囚人』（早川書房）
- 〔注10〕 秋山清『自由・おんな・論争』（思想の科学社） 高良留美子『高群逸枝とボーヴォワール』（亜紀書房） 河野信子『火

の国の女・高群逸枝』(新評論) 鹿野政直、堀場清子『高群逸枝』(朝日新聞社)

(注11) 芹沢俊介『戦後社会の性と家族』(白川書院)

(注12) 対談日本の思想2 「個の問題と社会科学」『現代と思想』29 (青木書房)

(注13) 鹿野政直、堀場清子『高群逸枝』(朝日新聞社)

注1 人間の心には、多くの対立する原理が働いているが、なかでも父性と母性の対立は重要である。この対立する原理のバランスのとり方によって、社会と文化の特性がつくり出されてゆくと考えられている。河合隼雄氏によると、母性原理とは、「包含する」機能によって示され、すべてのものを善悪ぬきに包み込み、そこではすべてのものが絶対的な平等性をもつとされる。これに対し、父性原理は、「切断する」機能にその特性を示す。すなわち、主体と客体、善と悪、精神と身体に分類することである。母性原理が没価値であるのに対し、父性原理は、規範によって子供を鍛えようとする。父性原理は強いものを作りあげる建設的な面と逆に切断の力が強すぎて破壊に到る面をもつ。母性原理と倫理との関係は母性原理が優先する倫理であるのに対し、父性原理は個を優先する倫理であるともいわれている。また、このような相対立する二つの原理は、宗教、松本滋氏によると、世界における現実の宗教、道徳、法律などの根本において、ある程度の融合を示しながらも、どちらか一方が優勢であり、片方が抑圧される状態で存在していると述べられている。日本の傾向は母性的な面を優勢とすると考えられる。

注2 精神医学者(病跡学専攻) 福島章氏は「ミッセル・フーコーが西欧の近代化を『理性の原理的選択』と性格づけたように現代人の平均的生き方は、知性、理性、実利にのみ心を奪われている。そのため、自然や肉体に背を向けざるを得ず、内なる狂気、不条理、情熱、衝動などを抑圧、排除することによって、はじめて成立しているといつてよい。この『正気』の世界では「狂気」すなわち、『非理性』一般が圧殺される」と述べている。しかも彼は、これらの『非理性』が可視的なものとして、姿をあらわすのは、今日では、精神病、神経症、犯罪、暴力といった、きわめて、矮小化された局面に限定されてしまった(筆者傍点)と言っている。

注3 加藤周一氏は「日本文化の雑種性」という論文の中で、「日本文化の特性は、雑種性にあり、その創造的発展の可能性は、この特性を積極的に生かしていくところにある」という視点を打ち出し、この雑種性を成り立たせる根拠を吟味しながら、「日本人の特殊な美意識につながる、寛容と不寛容の区別のない一種の経験主義」に注目し、そうした寛容さをもたない「西洋の手本」よりも「ましな民主主義をつくりだすことへの期待」を述べている。

しかし、ここで言われる日本的な経験主義というのは、「フォイエールバッハが提示したような『西欧近代思想との対抗』のな

かで構想された経験主義」とはまったく質を異にする。加藤氏もそのことは承知の上でこれを前提とした主張と思われる(「山之内靖氏談『現代と思想』」29)。なお、「寛容と不寛容の区別のない一種の経験主義」という言葉は、加藤氏の「近代日本の文明史的位相」という論文のなかでも日本の精神構造の特徴としてあげられており、加藤氏はこれを日本独特の文化原理であって、それは優れた芸術は生んで来たけれども、民主主義の確立には、むしろマイナスに働くことをいちおう述べたうえで提示されている。(古田光氏談『現代と思想』29)

加藤氏の論文には、しばしばこうした論理の曖昧な展開がおこなわれ、読者はなんとなく説得された気分になる。これは、東洋人と西洋人の意識構造の違い、つまり、西洋人は自我を中心として、それ自身ひとつのまとまった意識構造をもっているのに対し、東洋人のほうは、それだけではまとまりを持っていないようでありながら、実はそれは無意識内にある中心(自己)へ志向した意識を持っていると河合隼雄氏によって解説される、意識の両方を加藤氏が適宜にわたり歩いて、文章をつなぎ合せているせいである。この点について、寺田氏は『ことばと文体』の中で、加藤氏の文章を芥川龍之介の文章と類似点があるとして、「あらゆる主題に手を染めながら、自分を一個の独立した精神と考える態度を固守して、大衆に伍することを本質的にいとひ、たえずどこかに嘲笑を浴びせるべき相手の存在を想定しているかのごとき表情の点で、ふたりに共通のものがあ

注VI スイスの精神医学者ユングは、自己(Self)という概念をたてた。ユングは神経症者の治療をしているうちに、個人の無意識はその人の意識的な自我のあり方を補償するようなはたらきがあるのを認めた。そこでユングは、意識と無意識とは相補的にはたらき、人間の心はその両者を含むものとして、ひとつの全体性を持つと考えた。このような考えを持ちはじめた頃、彼は、中国の『太乙金華宗旨』を読み、それにヒントを得て、意識も無意識も含めた心の中心としての「自己」という概念を仮定するようになった。「自己は人生の目標である。自己はわれわれが個性と呼んでいる運命的統一体のひとつも完全な表現」であるとみるユングは、このような自己実現の過程を個性化過程(Process of Individuation)と呼ぶことが多い。普遍的無意識内の元型は人類に共通であっても、それが個人内の意識にあらわれるあらわれ方は、個人によって異なる。その個人内の実現傾向と、その人に対する外界からの要請の中で、その人はまさにその人なりの、人となり、すなわち、個性を形成してゆくのである。

ユング派の分析家として、日本人の夢分析をつづけている河合隼雄氏は、日本人のそれに西洋的な自我を確立しようとする強い傾向が存在している事実を認めつつも、いったいそれはどの方向に向ってゆくのか疑いをいだき、西洋をモデルにすることは、もはやできないだろうと述べている。これはユングが東洋の知恵を取り入れることによって、一面化した西洋の意識をいかに、補償するかに苦心していることを学んでの反省である。なお、河合氏は、近代化のすすんだ現時点を、東洋と西洋の

対決と相互作用が、深いレベルで行われねばならぬ「時」が到来していると述べ、日本という国の特異性は、このような仕事に対して、一役買う地位を占めていると言っている。

この指摘は、高群逸枝が、『日本は招婿婚そのものの過程において典型的であるとともに、それを検討すべき材料の上でもモデル地域をなす』と示唆していることに通じると思われる。