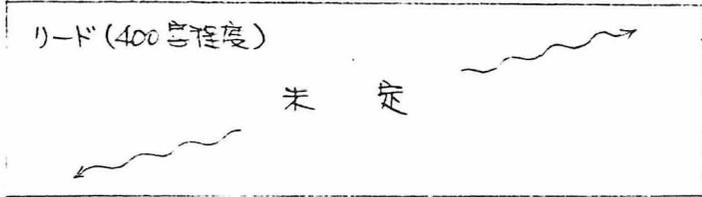


性愛論*

橋爪大三郎



第1稿

性愛論の位置 性(AEX)が人間存在にとって本質的であるのは、
 以上さら言うをまたない。性は、生命と身体を有するものの宿命で
 ある。だが、人間における性は、他の動植物裡にはみられぬ、特異
 なあらわれ方を示す。人間が社会を営むゆえに、性もまた社会的な
 現われをもつのである。

*本稿は、『女性の社会問題研究報告』第5集(女性の社会問題研究会発行)に寄稿する
 目的でまとめた草稿です。お気づきの点など教示願がえれば幸いです。

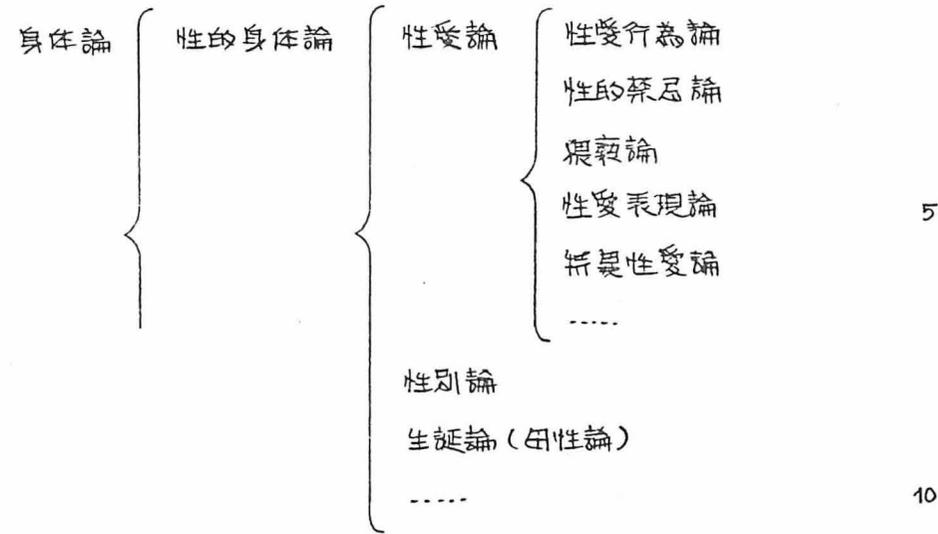
ひとた事実どのように存在するかを論ずるために、身体論が用意
 できると考えよう。これは了解論や広い心の心的世界論、さら
 は行為・表現論あたりまでを包含することになる。性的身体論も
 うぜんこのなかにかきえられる。性的身体論は、性的に抽象した場
 合の身体(性的身体)を考察するが、その内容はさらに多様に分岐
 しよう。そのひとつは性別論であり、すでにいくつか展開を試みた
 ことがある(→橋爪[1977a], [1978])。また、生殖論ないし母性論
 は、身体と身体との直接的な相互交渉の一面面を扱う、重要なテー
 マだと言えよう。性愛論はこれらと並んで、性的身体論のもっとも
 重要な一角を占める。

性愛論は文字通り、性愛、すなわち一定程度の性的な成熟をとげ
 た個体かとり結成身体的な相互交渉の過程、を論究の対象とする。
 この身体的な相互交渉とはむしろ『性的』なものであるわけだが、
 じつは何をもて『性的』と見做すかが、いちばんむずかしいポイント
 である⁽¹⁾。本稿では、人間の性領域とは何かはなるものであるか
 について、なるべく納得的な見取りを与えるように努めよう。

(1) 生理学の準位に訴求すればすむことのように思われるかもしれない。し
 かしそれではかえって問題がみえなくなる。人間の性現象は十分に観念
 的な、社会的なものである。それを自然的なもので根拠づけることはで
 きない。

性愛論の内部はさらにいくつかに分岐する。まず、行為そのもの
 としての性愛の特徴を解明する、性愛行為論。性的対称に関する差
 別の生成を論ずる、性的禁忌論。社会空間のなかにおける性領域の
 特殊性を根拠づける、猥褻論。社会空間のなかで性関係がどのように
 に表現されるかを考察する、性愛表現論。自己性愛、変態性愛など
 を論ずる、特異性愛論。……。今回はこれらのうちから、猥褻論
 と性愛表現論とに相当する部分を展開しよう。

以上の布置連関を整理して表示しておく:



なお、「性愛論」執筆意図の若干については、別に記しておいた(橋爪[1982a])。

1

猥褻の原義 「猥褻」というと、うさん臭くまた後ろめたいながらも、どにか分かったような気にさせられてしまう。明らかにこれはマイナスイメージのことば。けしからぬ事態を指すことばだ。しかし本稿は、猥褻=悪とするような一切の言説が根拠をもたないこと、猥褻とはいかなる実体ともむすびつかず、むしろある種の効果であること、をのべようとする。

「猥褻」ということばのいみするところを探るため、とりあえず手許の『広辞苑』(第1版, 1955年)をひいてみる:

わいせつ【猥褻】①男女間の肉欲上の行為に関するみだりがわしいこと。②他の色情を排斥し、または自分の色情を外部にあらわそうとする醜い行。

刑法 第二十二章 猥褻、姦淫及ヒ重婚ノ罪

【公然猥褻】

第174条 公然猥褻ノ行為ヲ為シタル者ハ六月以下ノ懲役若クハ五百円以下ノ罰金又ハ拘留若クハ科料ニ如ス

【猥褻物頒布罪】

第175条 猥褻ノ文書、図画其他ノ物ヲ頒布若クハ販売シ又ハ公然之ヲ陳列シタル者ハ二年以下ノ懲役又ハ五千円以下ノ罰金若クハ科料ニ如ス販売ノ目的ヲ以テ之ヲ所持シタル者亦同シ

【強制猥褻】

第176条 十三歳以上ノ男女ニ対シ暴行又ハ脅迫ヲ以テ猥褻ノ行為ヲ為シタル者ハ六月以上七年以下ノ懲役ニ如ス十三歳ニ満たサル男女ニ対シ猥褻ノ行為ヲ為シタル者亦同シ

【強姦】

第177条 略

【準強制猥褻・準強姦】

第178条 人ノ心神喪失若クハ抗拒不能ニ乘シ又ハ之ヲシテ心神喪失セシメ若クハ抗拒不能ナラシメテ猥褻ノ行為ヲナシ又ハ姦淫シタルモノハ前二条ノ例ニ同シ

【未遂】

第179条

【重婚】

第184条

略

さらにひとつひとつの文字に溯るならば:

猥
-G-

- ① 丈がほえる声。② 多くてさかん。③ みだり。みだら。
- ④ けしからぬ。けしからぬ。⑤ 「卑猥」 ⑥ 男女間の情事のだらしないこと。「淫猥」 ⑦ みだれる。みだす。⑧ みだりに。⑨ むやみに。やたらに。にわか。⑩ まげて。自己を謙遜することば。

褻
-G-

- ① はだぎ。下着。② ふだん着。平服。③ なれる(狎)。なじんで心やすくなる。④ あなご。⑤ けがれる。けがす。

よごれる。よごる。⑥けからわしい。またない。
のようである（『新字源』第 版 年）。

これらを奪するに、「猥褻」とは、<規制されぬままの><庶民
のありのままの日常>という意味にでもなるか。これがどうして
取締りを奪する反価値そのものである事態をさすことになるのか、
いぶかしく思えたとしても当然だ。

竹中芳 [1977]によると、彼の知る限り「猥褻」という用語はわ
が国にあり中国にない。明治政府の官吏らが、取締りのために編み
だしたことは間違ない、という。語義・語源のせんざくに必要以
上のいみをもとめるつもりはないが、ともともこの問題を考へはじ
めるときに、「猥褻」という用語自体が権力の仕掛けた罠になっ
ている可能性があることぐらいは最低限、おぼえておくべきである。

明治初年の維新権力は、面面的・異質的なものへの殆ど生理的
ともいえる反感からどうにか離脱し、ときに卑屈とみえるまでの同
類指向へと傾斜しつつあった。この便宜主義的な現実主義は、自国
社会の実態をおし隠しその習俗をただ禁圧することによって、目的
を達しようとする。日本の習俗、とくにその性風俗は、ちょうど今
日のわれわれが「未開」社会に向けるのと同じような、異国趣味的
な好奇心を面世世界からの訪問者たちに喚びおこした⁽²⁾。政府はこ
れが条約改正の支障となることを恐れ、一連の法令によってこれら
を規制し始める。こうして、男女混浴、若者宿、性神崇拜、風紀上
好ましくない祭礼などの習俗は、しだいにその姿をかきつけてゆくこ
とになった。

(2) 明治初年ごろの性風俗が欧米人の眼にどのように映じたかについで
は、たとえば Kraus [1909=1998] を参照。

○

裸体ニシテ恥^{ハム}カ^ルリ^シハ、原始時代ノ常態ニアラスヤ。後世ノ政治家ハ
其道德観念ヲ維持シテ、普及セシメンホタメニ法律ヲ制定シ、今ハ公然
ノ猥褻行為ヲ禁シ、猥褻物品ノ販売陳列ヲ禁ズレドモ、享保七年十一月
迄ハ春画出版ヲ許シ、明治五年十一月迄ハ猥褻行為ヲ罰スル法律ハナカ
リシナリ。

抑モ猥褻ト云フコト、果シテ醜陋ナリヤト云フニ、コレ人類系統上ノ
最大ノ必害事物ニシテ、毫モ恥ズバキ物ニハ非ズ、然ルニ之ヲ醜陋ト目
スルニ理由無シ。猥褻トハ、人道ノ大本ヲ害スル事ニシテ、生殖ノ
機關並ニ性欲ノ遂行ソノモノハ神聖ト称スバキナリ。社会百般ノ事物ハ、
概ネ性欲ヌナワチ猥褻ニ起因ス、人間ノ身体カ所謂猥褻行為ニヨッテ生
出セルト同様、人間ノ精神ハ色気ニヨッテ活動シ、ソノ精神ノ発作タル
政治、アルイハ宗教・文学・美術等々、悉ク猥褻ニ起因スルモノト断言
シテ憚ラガルナリ。

一七一九年(大6)・春

宮武 外骨

(『愛のゴリ - タ』 起訴に抗議する会(編) [1977:167])

幕藩制から明治天皇制への移行とともに、性にかかわる民俗は、
価値のないもの、迷蒙なるものとして、権力の手で周縁部へと追い
やられた。それは明治権力が編みだそうとする身体技法のために、
不可欠の選択だったのである。民衆の生活実態は江戸期とさして変
わるどころがなかったかもしれないにせよ、明治権力はどうした「
土俗」とさも無縁でありうるかのような偽装を営んだ。どうするあ
いだに、しかし、近代は特有の物質性において自らを裸りながら、伝
統的な習俗は確実に変蝕してゆく。そしてこのプロセスは、明瞭な
思想的対抗作用を産みおとさなかった。

大正期にいたり、江戸期以来の民俗はもはやその面影をとどめが
たくなつた時期にはじめて、民衆の生活実態に権力が介入しつづけ
ることの不当を風俗の側に立って論駁しようとする思想の営みがあ

らわれてくる。明治天皇制の政治 - 身体技術——これ自体が積極的
な記述と要求する、興味ある一大秩序ではある——はたしかに、猥
褻なるものを発見しそれを禁圧する、猥褻去放を必須としていた。
これらの思想は、権力のふりまくこうした猥褻言説を無効化しよう
という果敢な突出としてあるしかたから、官憲のもっとも苛
酷な弾圧と監視に晒されるほかはなかつたのである。しかも、民衆
の支持もまた啓蒙家・実業家・常識家・道徳家を含む知識階層の支
持も得るべくもなかつた。むしろ白眼視されるながらの孤独なたたか
い——こうした困難な状況のなかで、性に関わる真摯な水準の高い
研究をなしとげた幾たりかの人の名を挙げることを、われわれ
は務りと正ねばならぬ。その人々とはわたしの知る限り、宮武外骨、
小倉清三郎・ミナモト夫妻、高橋鐵、安田徳太郎らの諸氏である。(3)

(注)

(3) 宮武は、風俗全般に対する鋭敏なジャーナリスト感覚と、あくなき
考証力、たぐいまれな合理精神によって、われわれに多くの興味あ
る材料をのこしている。小倉夫妻は、強固な道徳的信念と高い倫理
性を出発点として性愛の実相にわけいる実証法を、身をもって示し
た。浮世絵蒐集で著名な高橋は、民衆の性文化のありのままを直視
する必要を教ぜ、安田はさわめて早い時期から方法的な自覚をもっ
て、Freudの理論をはじめとする性科学の導入につとめている。

大正から昭和前期にかけての仕事を今日からみれば、いずれもさ
れなりの斬敵とともにあり、批判の余地を残している。しかし今日
のわれわれの作業が多くを、それら矢張り的な仕事に負うことは確か
なのだ。本稿でわたしは、「猥褻」観念の成立現制を手掛りに、性
愛現象に関するもっとも周到で一貫した論理展開を試みよう。はる
かに露骨で直接的であった権力の強圧に立ちむかっただけの戦闘性
にならうのは容易でないが、その議論の内実においてゆめゆめ彼ら
におくれをとるようなことがあってはならない。

2

猥褻をめぐって 猥褻という名の現象——これにはたしかに、1
箇の社会現象である——については、解かれていない疑問が多くあ
る。これまで、納得的で一貫した議論というものを、みたことがな
い。

5

猥褻という概念その自体の成立がとも、重層的である。われわれ
がこの概念を理りうかばる際にもやむをえず経由するこの「猥褻」
という名辭にしてすまに、明治権力の一定の画策のなかでうまれた。
この概念の最表層は、たしかにわが国においては、刑法の具体的反
禁令のかたちをとっている。しかしわれわれは、こうした表層から、
この概念の芯部へむかって、考古学的な重層のなかを下降してゆく
ことができるだろう。そのような芯部には、権力の恣意的な画策か
らはかりはなされた、固有の力学の析産としての猥褻現象をみとめ
ることができるはずである。このような、普遍的な準位に樹てられ
た猥褻の概念を、その最表層たる「猥褻」と区別して、単にワイセ
ツと表記することにしてしよう。(4)

(4) もしもワイセツなる準位が存在しないのだとすると、政治権力のし
恣意的な) 禁圧措置が除去されると同時に、猥褻現象もまたその輪
郭を失なうて存立しえなくなってしまうであろう。われわれの経験
が、としてまた、政治権力の発達した精形態を伴わない多くの社会
についての報告が、教えるのは、その逆である。たしかにわれわれ
は、習俗と慣行のなかにふかく浸みついた猥褻現象をみとめる。性
愛は、ときにその反価値的表現——ワイセツ——を伴うようなもの
なのであって、その反価値性は、権力装置の作動にのこらず還元して
しまえるようなものではない。

ワイセツとは、およそ社会生活の名に値する生存形態をとる諸個
体が、かならず逢着する普遍的な事象である。それは、近親姦禁忌
に匹敵するよう、非常に基本的な社会事象と考えてよい。

このようなワイセツの観念をめぐる基本的な疑問点とは、たとえ
はつぎのようなものである——

(1) ワイセツの両価性(ambivalence)は、どこからくるのか？

ワイセツは、一方では、性にまつわる否定的、反価値的な情緒反応
の発露ともなっておりかならずむかえられ、ときに人倫にも抵触する
ような攻撃的な反社会性のしるしとして警戒されるが、反面、他方
では、性愛の対象へと向かう積極的なエネルギーと相関するものと
して、およそ良いものとして想いながかれる。このような両面的な
評価を、どのように解まほぐすか？

(2) ワイセツに関するイデオロギーは、どこからくるのか？ ワ
イセツを禁圧すべきものとみなす時代や社会は多い。ワイセツ禁圧
に代表されるような性の禁圧は、なぜある社会で生じる(生じな
い)のか？ 言いかえれば、ワイセツの両価性が、あるケースでは
肯定的に、あるケースでは否定的に、社会装置に織りこまれるその
必然はなにか？

(3) ワイセツはなぜ、公的権力による取締りの対象となるのか
？ それは恣意的なものか、それとも、取締りに価する実体が存在
するのか？ たとえばわれわれの社会では、ワイセツにつらなるこ
まれる行為は刑法犯として取締りの対象となる。そのうちいくつか
は、他者の人権を侵害するやえに不法であり、犯罪とみなしうるも
のではない。これに対して、純粋なワイセツ(行為)とい自体は、
どのような被害の実態を生じさせるというのであろうか？

(4) ワイセツの本態とはなにか？ 諸々の社会に特有な習慣や判
断は、あれこれ個々の行為の具体相への反応を通して、ワイセツな
るものに照準しようとし、それをある実体として浮かびあがらせよ
うとはかる。それではそのワイセツの実体とは、どのように規定さ

るべきものであろうか？ もしそのような規定が通らないのだとすれ
ば、どうしてそのような実体化への傾向が生じてしまうのか？

こうした問いは、おしなべて基本的なものであるが、にもかかわ
らず正面からこたえられることのないまま放置されてきた。

わたしは、これらの問いに、反くワイセツ=実体論の立場から
系統的に対処することを試みよう。予想的に概括するならば、ワイ
セツとは、性愛領域——性的な相互作用が優位を占める、身体の相
互性の至近域——と、その余の社会空間との境界部位に生ずる、関
係的な結節の謂になかならない。興義の諸問題をワイセツの準位に
おいて解まほぐす作業は、社会関係の独自の特殊な領域としての性
愛領域を発見し、確定する作業であり、したがって、社会現象とし
ての性愛を問題とする性愛論に不可欠の導入をなすべきものである。

くワイセツ=実体論 公権力は、ことにわが国の公権力は、ワ
イセツを禁圧し、社会空間の可視的な部分から放逐しようとする傾
向をしばしば有する。公権力の措置は、ひとつひとつの日常感覚(たと
えば、性的な羞恥感であるとか性的なことからまつわる根拠の必
ずしも明らかでない陋劣感であるとか)に訴えかけ、それに対抗し
て、禁圧の正当性を獲得しようとする。そこでもし、ワイセツ一
般を取締らんとする権力に抗する思想的な営みを用意しようとする
ば、およそワイセツなる現象がどのような本性を有するものを明
らかにする、ワイセツ本態論を対置しなければならぬ。

わたしは、ワイセツ現象の本態を、人間の〈言語〉的な活動とく
性〉的な活動との介在の様相として論定したので、その主要な論
的は、くワイセツ=実体論とでも称すべきものとなる。

権力はかならず、取締りの対象となるある‘猥褻なるもの’に照

導する。権力が、その権能を通じて、人々に信じさせまた自らも信じている（ように見える）ことは、この世界にそもそもそれ自体ワイセツでしかありえないような事象——たとえば、猥褻物であるとか、猥褻図画・猥褻図書であるとか、猥褻行為であるとか——が存在して、それが発散するワイセツ性によって法秩序の壊乱をどうしようもなく生じさせてしまうほどである、ということである。ある種の行為やある種の物品は、それ自身がワイセツの実体を構成しているために、取締りの対象となる。すなわち、取締り（の行為）に支立って、権力の外部に、被害の可能な源泉としてのワイセツなる実体が存在する。⁽⁵⁾ 権力の取締り行為は、ワイセツなる実体が社会に生じさせてしまった亀裂を補綴しようとするだけの試みにすぎない、ということになる。

(5) 権力自身の平板な信憑—— H.L.A. Hartの言ひえに反せらるるなら、

権力の内的視点 (internal point of view) —— の内部では、猥褻とワイセツとの差異は視えていない。といゆえ権力が実在を信じているのは、実は、猥褻 = 実体 —— 特定の制定法が禁圧しようとする対象 —— でもある。

ワイセツそのものであるような実体の存在を信憑することには、何か積極的な根拠があるだろうか？

日常わいわいは、生殖器（男女の外性器）などをたしかにワイセツ視したりする。だが、そもそもある身体部位（の開示）がなぜワイセツであることになるのか？ これはよく考えをみると、こたえにくい問いであることがわかる。ひとつの可能性は、そうした身体部位がワイセツなる実体を構成する、と考えることである。しかしこの発想は維持しがたいものであるように思われる。

猥褻三法（刑法第174～176条，2頁）をみてみよう。こいら法規

は、ワイセツ現象をどう整理・区画しているのだろうか？ まず気付かれることは、人間がその社会生活において本来「猥褻」なるカテゴリーに属するものと想定されていることである。そして、「猥褻」たることは即ち、犯罪であり取締りの対象となる、とみなされているわけではない点に、注意しよう。

第176条の強制猥褻罪は、幼児など意思の確立しない者を相手として、あるいは脅迫など相手の意思を拘束するような条件下で、「猥褻」なる行為をなした場合に適用される。同様の行為であっても医療行為であったり、双方の合意にもとづくものであったりすれば、適用はまぬがれる。すなわち、行為をなしたしめるに通常必要なる前提（のうちいくつか）が欠如している場合、行為が不利益な「被害」に転化するという一般的な事実がこの条項は対応しており、ちょうど強姦罪（第177条）の場合と並行的である。このように強制猥褻のケースでは「被害 = 権利侵害を特定でき、人権のシステムにもとづく現行法秩序のもとで明確な犯罪を構成する、しかし、その被害の実態は、行為のワイセツ性から直接生じていない。（むしろ自由意思の抑圧にある。）

第174条の、公然猥褻条項は、どうだろうか？ これは、猥褻行為が「公然」と——すなわち相手の意思に係わらず不特定者に対して——なされることを、禁ずるものである。このケースは、上にくらべ、相手が不特定であるという特性上、被害の特定がむずかしい。単に被害を特定することが技術的にむずかしいだけでなく、そもそも刑事罰が想定すべきであるような被害や不利益が実態として存在するべきなのか、問題となるケースである。法的擬制として、公益の利益があるとか、抽象的な「社会」が被害をこう受けたという論法もありうる。が、その場合には、権力の恣意的な禁圧に限りなく接近してしまう可能性がある。

刑法第175条は、'猥褻な表現行為'をなしたる図画その他を、公衆に販売したり、その目的で所持したりする行為を罪するものである。この場合、行為のワイセツ性は間接的なものとなっており、被害を特定することと被害の実態を考へることもできなく、さきの公然猥褻罪にくらべてなお取締りの根拠が薄弱である。⁽⁶⁾ わたしの考へでは、現行法秩序のたてま之からするならば、少なくともこの第175条、おそらくは第174条をも、刑法から削除するのが適当であろう。

(6) 第175条は、猥褻なる図画や文書というものが存在する、ということを前提とする。これらは画家や作家の手になるものだが、彼らの表現行為はそれ自体、猥褻な行為ではない。その表現の産物である作品が、猥褻であるとされる。こうした作品を頒布・販売・陳列する行為は、それらを'公然化'するものであり、取締りの対象となるというのだ。この論理構成はまたしても、公然にするに先立ちなにかある猥褻な実体——ここで言うならば、作品——があるという前提に立っている。

わが国刑法をはじめとする各国の制定法は、いずれも、猥褻なる行為や事物なるものが存在するという日常の信憑に、ひとまずはその基礎をおいている。こうした猥褻な行為や事物が、一定の要件——相手の自由意思を伴わないとか、公然と人目にふれるとか——をみたすときに、犯罪を構成する、というわけだ。

表現の自由や性の解放に抵触することを理由に、猥褻取締法規に対する反対意見が強まっている。その場合にも、反対の論理構成に、等通りか考えられる。もっとも姑息であるのは、猥褻取締りの妥当性をいったん承認しながら、それを相殺するよう反免罪理由をもち出す論法（'芸術が猥褻か'）。さらに踏みこんだ論法としては、被害が特定できないことから、刑法175条にいうような行為が犯罪に

該当しない、という主張がある（'猥褻のどこかわるい'）。しかしこの後者の論法といえども、ワイセツを糾弾する日常の信憑に言及し、そのことにより、犯罪の構成要件のなかに猥褻なる実体を研ちこもうとする法的言説の文体に、調子を合わせている部分がある。わたしが行ないたいのは、ワイセツに関わる信憑に言及し猥褻を実体化するこの文体を、解除することである。

刑事法規の前提となる、信憑のなかの〈ワイセツ=実体〉論を突き崩すには、いくつかのルートが考えられよう。ひとつには、ワイセツな実体が存在すると確言できるだけの根拠が存在しないことを、累くこと。もうひとつには、ワイセツ現象も、社会比較にもとづく、文化的な相対性の文脈のなかにおいてみること。第3には、〈ワイセツ=実体〉論にかわって、よりすぐれた理解を対置すること。以下順次に、これらを試みよう。その結果として、わいわいは、ワイセツをひとつの効果としてうむような、そして実体信憑を派生させるような、社会空間の基本的な力学に違ふはずである。

反〈ワイセツ=実体〉論 取締法規が照準するのは、特定の身体部位、なかんぐく生殖器やその周辺、ないし外陰部である。⁽⁷⁾ この身体部位を他者の視線にさらすこと、ひいては、その様子を描述し、あるいは直接に指示・間接に含意するような表現行為に至るまでなすが、どのように、一般にマイナス価値を付与すべきワイセツ概念を構成するのであるのか？

(7) ここで念頭におかれているのは主に、わが国の現時点での取締りである。時代によりまた国によれば、第2次性徴であるとか、それ以外の身体部位なども含めることがあるのは、当然だ。文化的な相対性については、すぐあてておく。

代表的な議論のひとつは、ワイセツといえる身体部位に、なにが

ワイセツなる実体が羞性として付着している。という主張である。⁽⁸⁾⁽⁹⁾

さらに細かくみれば、性器の形状などがアオリオリに視覚的、……な嫌悪ささそうものである可能性。たとえば、ハビ、カエルなどの爬虫類や両生類、クモ、ガジガジなどの節足動物、ナマコ、クラゲなどのアモルフな生物は、それが人間に危害を加えるかどうかとは一応無関係に、かなり広汎に不快感、嫌悪感を惹起し、ひとびとに忌避される傾向がみとめられる。性器の場合も、ちょうどこれと同じ伝で、この種の‘本能’にもとづいて嫌悪と忌避が生じ、それがさうした身体部位を特異視するという結果にむすびついているのであるうか？

10

(8) ワイセツ行為もまた取締りの対象となるが、この場合はワイセツ視される身体部位に関わる行為と解することができ、身体部位の特異視に議論を帰着させることができると思われる。

(9) 特定の身体部位をワイセツ視することと醜悪視することとが絡まりあ、211る場合、それを解きほぐすのに2通りの相対立する発想がありうる——ワイセツとみなされるあまり、醜悪視されるのか、それとも、醜悪なるがゆえにこそワイセツ感情が生じるのか？ 前者であるなら、性器の形状その他は、本来醜悪なるのではな12こととなる。それが正視にたえぬものとされるのは、ワイセツという社会通念にもとづくとこの2次的な過程の効果(一種のラバリングアロゼス)とみなされるべきものである。それに対して、後者であるならば、ワイセツ観照は、それが生みだされる実体的な根拠を手にしたことになるう。

またもうひとつの可能性としては、性器などが(みだんは衣服におおわれていて)人目につくものではな13いゆえに、(とくに異性のそれは)目馴れぬものであり、結果として過剰な(拒否)反応をさそうことになるのではないか、と解釈する余地がある。⁽¹⁰⁾ “性器が

15

あんな排泄器の近所ではなく、たとえば足のあたりとか、もっと別のところにでもついでにいれば、性を羞恥する感覚ももっと別のものになっただけに”という俗説は、いまのバタような信憑に關係している。もちろん、性にまつわる身体の特異視は、このような不浄感覚からの隘接と転移によ、て派生したわけではない。

5

(10) よく考えるとこの解釈は、循環を含んでいる。もともとある身体部位が日常秘匿される理由が、その部位をワイセツ視する慣行にもとづくのだとすれば: 目馴れない → 拒否反応 → 羞恥・ワイセツ感 → という連鎖の結論が、出発点となる前提に潜りこんでいる、と言えよう。この循環をさけるためには、人間の羞恥の習慣がワイセツ観念とま、たく無関係にはじまった、と主張をきなければならぬ。しかしこの主張は、維新しがたいとみえる。

外性器は(性分化の機序の課す必然にともな14い)発生のかなり遅い段階で形成される後成器官であり、しかも体軀の中心線上にあ、て両側からのびた部分の結合によってかたちづくられる。そのため‘ハロキスク’な形になりやすい、という程度の客観的事実はあるう。しかし、それをほるかにこえて、ワイセツとされる身体部位に関して、なにかあるワイセツな、反価値的な実体をみつけだそうとする試みは、根拠が危う15ばかりか、どこまでいっても空しい努力である。というのは、この論法が、ワイセツ観照の‘反価値性’を照らしだすことができな16からだ。

ワイセツ視され秘匿される身体部位、ワイセツ視され禁圧される行為は、なにかそれ自体において反人間的・反価値的なものなのではない。ある場合にそれはたしかに良からぬことだ、だが別の状況のもとでは、それはすばらしいことであり、積極的なものであり、人間的・価値的なものとなるのではな17かるうか？ つまりそれは、いささかも異席でないありふれた人間活動の領域、すなわち、性愛

16

に関わる身体部位、性愛にかかわる表現行為である。こうしたもの
のおびる両価性は、対象（身体部位や行為）の内蔵するある実体によ
ってではなく、それがおかれるある（社会的）文脈に照らして理
解すべきなのである。

〈ワイセツ=実体〉論を否定するには、ワイセツの判定基準が相
対的であることを示せばよいように思われるだろう。なにがワイセ
ツであり、何がワイセツでないかが、恣意的に決定されているのだとす
ると、それは実体をもたないことになるからである。⁽¹¹⁾

(11) Saussure 流の、記号等の基本原理によるならば、指示されるものと
の間に向らかの実体的なつながりをもつ記号は、有縁的であり、そ
うでないものは恣意的である。記号の体系は、恣意的なものである。
実体的なものからの、記号の体系のこの切断は、自然/文化の切断
に対応する。

通常、ワイセツである（従って公然と人目に晒されるべきでない）
と考えられている身体部位は、社会によってさまざまである。た
とえば韓国女性は、日本人なら平気で人前に出す四肢を注意ぶか
く隠さずにはおかない。一方 Samoa では、男性の腰部から膝ま
の間がことにワイセツとされており、ズボンなどその部位の形状が
露わとなる衣裳はことさら避けられてきている。ある文化をもつ人
々の、隆凡的な行動や日常の風俗が、別の文化をもつ人々にきわめ
てワイセツなもの映るの、きわめてありうることである。

こうしたことは、ワイセツの判定基準が社会によって相違してい
ることにもとづくものである。ここから、ワイセツ観念の相対
性が100%主張できるとすれば、それだけ〈ワイセツ=実体〉論
が成立しなくなることは明白である。その場合、ワイセツ現象は、
ほかに純然たるラバリンケプロセスの如きものとなる。

〈ワイセツ=実体〉論は、基本的に言って、①ワイセツな実体が
存在する→②嫌悪・羞恥など、ワイセツ反応を生じさせる→③
習俗（として公権力）がこれを禁圧する、という論理構成をとるも
のである。〈ワイセツ=ラバリンケ〉論は、これを単純に逆向きに
して、③→②→①の順に矢印をつけかえたものだと言えよう。⁽¹²⁾
ところがワイセツ観念は完全に恣意的なものではなく、どうしても
生殖器とその周辺と結びついている。したがって、〈ワイセツ=実
体〉論の論理を単純にひっくりかえすわけにはいかず、〈ワイセツ
=ラバリンケ〉理論は成功しないだろう。

(12) この議論では、実体としてのワイセツなるものは解除されているが、
それにかわって、習俗のもつ強制力であるとか公権力であるとかい
った集合過程がまず恣意的に発動される、という別な実体をはじめ
におきなおすことになるだけである。

多少とも慎重に考察すれば容易に判明するように、ワイセツとさ
れる身体部位は、生殖器に関して有縁的である。⁽¹³⁾なるほど相当程
度の相対性や許容度のちがいはあるものの、生殖器を中心とした外
生殖器にワイセツ観が集中しているという普遍性は、否定できない。

(13) 衣類とよべるほどの衣類をつけていない「裸族」の場合に、ワイセ
ツなる身体部位は存在するといえようか？ 観察者の報告によるな
ら、たとえ紐一本といえども身につけるのが、着衣のしるしであり、
そうでない場合と明確な区別がある。また、公然たる場面での性的
興奮は、そのさややかな散便さをも慎重におさえられている。さら
にヌーディストのキャンプでは、いわゆるワイセツ部位に視線を固
定させたり、身体を接触させたりすることが（外部世界におけるよ
りも）厳密にタブーとなっている、という。——要するに、着衣は
ワイセツ禁圧の手段のたかだかひとつにすぎず、それ以外の方法も
あるのである。

生殖器もしくは外性器が不可避にワイセツ観念と結びつくとしたら、それはなぜか？ それは、問題になる身体部位が、ワイセツなるマイナス価値を帯びているためではなく、身体の相互的な関係行為のなかに、ある分離の様相がもちこまれたことの直接の結果である。もう少し詳しくのべよう。人間の生殖行為は言うまでもなく、5 生殖器もしくは外性器を介した相互交渉を必然とする。生殖行為は、単純な交渉ではなく、それ以外の諸要素をはらんだ性愛関係として、具体的に展開していく。そしてここが重要であるが、ワイセツという観念が成立するためには、一方でワイセツ視している側の社会関係——具体的には性愛関係——、もう一方でワイセツ視するといふ社10 会関係が、それと併立しており、しかも別個のものとして分離しているのではなければならぬ。ワイセツ現象が人類に普遍的に見出される事実は、このような分離が普遍的に生じたことの証左と言えよう。

生殖器もしくは外性器がワイセツ視されるのは、性愛行為が集団15 のなかで秘匿するべきものとされている事実の、二次的な帰結である。生殖が自然的な^みみでわれわれの必然であるとするならば、生殖器（もしくは外性器）による相互接触もまた、われわれ人間の必然たらざるをえない。典型的には外性器の相互接触をともなうところの、個体の相互交渉——性愛——は、それ自身（人称的な）社会20 関係を形成する力をもっている。ところが理由にもとづいて、性愛関係——性愛行為によって形成される社会関係——はその他の社会関係から分離され、それらによって囲繞されてしまう。逆にいうなら社会は、性愛行為の延長ではカバーできない狭く、非性愛的な社会関係の連鎖——具体的に呼べば、権力——によって25 の全域を蔽ったのである。われわれが人間のものとしてしるすべての社会は、性愛関係を他の社会関係から隠蔽し、秘匿するようなある分離を経たのちのものであると言てよい。

ワイセツ現象の普遍性がさししめすのは、ワイセツ観念を生産する権力の一面的なふるまいの普遍性でもなく、また、ワイセツな実体の普遍的な分布でもなくて、このような、社会諸関係のなかにおける本源的な分離——いわば、社会空間の基本公理のごとくもの一存の存である。5

ワイセツの社会的文脈 ワイセツ現象には、(社会的)文脈への依存性がみとめられる。このような文脈は、性愛行為やその束である性愛関係が、非性愛的な社会関係に囲繞され、とりこまれているところに発生している。

(ひとつ注意しておくならば、性愛関係とそれ以外の社会関係とは、対称(symmetrical)に分離するのではない。両者は、非対称である。すなわち、性愛関係がそれ以外の社会関係(おまじ、それらの束である集団)にとりこまれているのであって、その逆、すなわち他人らかの非性愛的な関係が性愛関係のなかにもちこまれる。あるいはとりこまれている、という事は生じない。(4) この非対称は日常、性15 愛関係が当事者のあいだでいわば「開いている」のに対して、それ以外の社会関係は「閉かたれている」、というかたちで表象される。このような非対称の根拠はいくえにか考えられよう。ひとつには、性愛関係は、(基本的には男女二人の)対^ツの関係であるのに対して、それ以外の社会関係はもっと多数の人々のあいだに同時にとりかわ20 られる関係でありうる、ということ。もうひとつには、性愛関係はいつでも非性愛的な関係を(幾分か)相伴っており、いつでもそのまま容易に社会関係一般のなかに拡散できるのに対して、非性愛関係一般が性愛関係に転化する可能性については通常厳重なチェックがはたらいている、ということ。----。)

(4) ふつうサディズムといわれるような性愛関係の場面には、支配/被支配というふうな社会関係が浸り込められているように思われるかも

しれない。しかしそこで支配/非支配と解釈されているのは、性愛関係よりそこには実態をもたない仮想的な関係であり、せいぜい加虐/被虐的な身体の直接的な相互交渉にほかならないのである。

〈ワイセツ=実体〉論が等閑に付していたのは、ワイセツと目されるものはそれ自体で自存するものではなく、必ず目撃されるなり何かして、ある関係的な場面に参入しているはずだ、という基本的事実である。ワイセツな事象は目撃されてはじめて、ワイセツな光景として自らを展開することになる。ある事象がワイセツであると判定される場合には、かならずそれを知覚し、ワイセツであると認知する、個体の生理的な反応(性反応)がともなわなければならない。⁽¹⁵⁾ これがまず、確認すべき第1の点である。

(15) ある人間がワイセツな事象をひきおこすのに、それが他者の目に見える必要はない。その人自身が自分をワイセツ視する、ということも可能である。(そしてまた、われわれはしばしばそれを経験している。) ひとには誰でも多くの人間と、幾分かは性的な、としての二りの幾分かは非性的な関係を、いとなんでいる。各人はこのような社会諸関係の交点にたつが、各人のなかでこうした諸関係は性愛関係とどうなる関係とに分離しているはずである。非性的な関係の側から性愛関係をとらえるとき、羞恥心やワイセツ感が生じるであろう。そしてこのようなことは、自分自身に対するまなぶしのなかでも可能なのである。

第2に確認すべき点は、たとえ類同の事象であっても、それがワイセツと判定しうるものであるかどうかは、それがおかれた社会的文脈に依存して決定される、という事実である。たとえば刑法学の通説は、行為者の主観的傾向なるものをこれにかかっている。⁽¹⁶⁾

(16) ≪傾向犯(=行為者の主観的傾向の表出とみられる行為が罪となる

もの)の例としては、強制猥褻罪があげられる。紙幣に客観的には同じ行為であっても、医療目的でおこなわれるならば猥褻性をもたないことになる。≫(田藤[1972:89], 括弧内はその前頁より補った。)

ある事象を、ときにワイセツとし、ときにワイセツでないものとする社会的文脈が、じつさいどのような諸契機によつて組み立てられるものかを綿密にあとづけようとするとき、なかなか根気の要る作業となるだろう。刑法学の見解はしばしば重要な手掛りとなるが、社会(科)学的にみてつねに信頼のおける、最善のものであるとは限らない。ただわれわれはここで、つぎのような事実を確認できればよいと思われる——たとえば刑法によつて摘発されるような、どんなワイセツな事象についても、かならずそのワイセツ性を脱色してしまふような、然るべき社会的文脈というものを想定しうること。⁽¹⁷⁾ たとえば、強制猥褻に対する医療行為。猥褻函画頒布に対する、学術目的の同様行為。公然猥褻に対する、芸術目的の同様行為。……このような想定が正しいならば、ワイセツという社会現象は本来的に文脈依存性のあるものである、と言える。

(17) 行為の種別をその文脈と切りはなして決定できるといふ刑法学的な想定自体に、実は問題があると考えるべきかもしれない。しかしそう考えた場合には、ワイセツ行為の文脈依存性ははじめから自明のこととなる。

個々の社会事象(行為や出来事)それ自体に向かひワイセツな実体はとなわっているわけではなく、それが然るべき社会的文脈におかれるときはじめに、ワイセツ性を帯びる。ワイセツ性をうみだすのは、この文脈である。すると、ワイセツな事象とは、社会的な文脈に依存する度合いに応じて、相対的であらざるをえない。すなわちそれは、児童や不特定第三者にむけられる場合には有害であるが、

成人や特定の人物に向かう場合には許容された行為であったり、ある場面（公園や海岸や緊急時）にのみ適当であって別の場面では適当でなかったりする。こうしたワイセツ判定基準は、どのような社会の習俗のうちにも隠れている。ワイセツな事象に対する抑止効果は、こうした習俗の水準にはたらく、かならずしも組織されない集合的な圧力によって担われる。公権力は、習俗が剥出するそのような事象のうちからあるものをことさらとりだして、取締まるうとするにすぎない。またこうしたところから、ワイセツ観念の歴史性も生じてくる。ワイセツな事象を存在させる社会的な文脈は時代とともに変化するから、ある事象がワイセツから非ワイセツへと移行するということも生じうるのである。

猥褻三法の可否 なせある時代の公権力がワイセツに関わる禁令をもちだすのかは、その公権力を特質づける。その時代の全体的な権力の編成の問題、むしろ公権力が線り、自らもそこへ織りこまれている権力の社会技術等に固有の問題である。

戦後11くたびか争われた猥褻裁判争は、公権力の恣意的な猥褻禁圧と摘発に抗して、『平常』な社会生活のある部分を『人間的な』領域として保衛しようとする動機にもとづいているとみえる。そうした動機はまことに正当であるけれども、「猥褻でなせ悪い」というやや恣意的な修辭であらわされた大島藩のスローガンに代表されるこの運動の思想的な境位は、いくつかの点から不徹底なところを残していると言えよう。まず第1に、権力が禁圧する猥褻と、習俗が抑止するワイセツとの区別を、明確にしていないこと。第2に、ワイセツの両価性を、承認していないこと。ワイセツが積極的な価値を有するゆえに権力の禁圧に抗する、のではなく、習俗を権力のシステムとして抱いあげる権力の社会技術等に不整合があるからとこれを断く、というほうが、猥褻裁判の動機をいっそう正当化するはずである。

猥褻裁判は、刑法第175条の適用をめぐって争われている。そこで、11わゆる猥褻三法について、これまでの行論からいかなる正当化がなされる（なされえな）かという点を、のべてみよう。

第176条（強制猥褻）は、妥当である。そこで猥褻と判定される行為は、他者の人権を侵害する。習俗は、そうした行為を抑止するであろうが、不完全である。それを習俗の内部でおまなおうとすれば、加害者の復讐というかたちをとるしかないが、これは刑法一般が排除しようとする復讐の連鎖をうむであろう。

第174条（公然猥褻）は、不要ないし不相当である。そこで猥褻と判定される行為は、公然、すなわち習俗の秩序に対する侵犯行為である。したがってそれは、習俗の抑止に任すべき事柄である。(48)

(48) 先に刑事責任を問うべきケースがあるなら、罪刑法定主義のためから、その行為様態を具体的に描述し、刑法ではなく軽犯罪法などの規定に移すほうがよいだろう。

第175条（猥褻物頒布等）は、不当である。ただしちに、そこで猥褻物と判定される物品が習俗にいうワイセツ性を帯びているとしても、それらが「頒布」される過程が当事者の合意もしくは契約にもとづいている限り、そこにはいかなる権利の侵害もみとめられぬ。またそうした事物をワイセツ視する習俗の秩序も、この規定にいう行為によって、打撃を被るわけでもない。こうした行為の抑止を習俗が欲するとするれば、それは習俗の抑止が、適当な任意規定に任せるべきなのであって、刑法が介入する余地はない。人権のシステムのもとで、こうした行為はいかなる不法性も、被害の実態も生いさせないからである。

3

社会的行為としての性愛 ワイツという現象が、通常信じられ
 やすいのみでその実態もともなうものではないのだとすれば、それは
 社会空間の全体のなかで与えられる効果に類するものでなければなら
 ない。そこでつぎに、ワイツ現象を帰結するようなこの空間の
 原理的な描像を、人間の性愛行為の様態に即して与えるという作業
 が必要となる。

第1に確認すべき事実は、性愛が、決して自然現象ではなく、す
 ぐれて社会的な事象たることである。然るがゆえに、人々の織りな
 す性愛行為のネットワークは（固有のいみで）社会空間をかたち
 づくる。

性愛にかかわる人々のふるまいは、しばしば『野獸的』、『本能的』
 『動物的』などと評され、本能の命じる自然のままの営みであるか
 のように信じこまれる。また、性愛をこれとして成立させる身体的
 反響反応の少なからぬ部分か、（不随意的な）反射にもとづいていた
 り納然たる生理反応に依存していたりするという事情も、この信憑
 に輪をかけている。しかしこれは、錯覚である。人間の経験する性
 とは、自然のものでも何でもなし。その性愛表現は、たんなる条件
 反射のつみ重ねのようなものには帰着できな^い。社会事象であるの
 だ。あるいは譲歩して言うなら、性に関わる自然的な諸反応は社会
 とよばれる人為的な空間にとりこまれ、ある形態のもとに押しこめ
 られるという事態である。

社会事象としての性愛、それ以外の社会事象と拮抗するものとし
 ての性愛は、いわば生体の反応を外部から認知し、是認し、成望し
 たものであり、生理的反應の束をとりかこむような外被ばかりの謂
 25

である。

性愛が社会的事象だという主張は、113113の仁えで主張できる。
 わけても注意すべきは、それが秘匿されな^い限りは必ず決して行な
 われない行為である、という基本的事実である。比較のいみで、
 産長類学の知見をまず援用してみるというのもよいかもしれない。 5

多くの動物種には、季節的な発情期（交尾期）が存在する。ニホン
 サルヤイヌを例にとるなら、オスはいつでも交尾可能であるもの
 の、メスは発情期以外は交尾可能でない。ところが人間には、この
 性周期が欠けている。(49)

(49) 人間の場合には、排卵と月経の交替が周年化していて、いわば1年
 中発情していると言。てもいい状態にある。それでも各種の調査に
 よると、排卵の時期に性欲の昂進をみせる女性が多い。ただしこの
 周期的な変動は、存在がみとめられるとしても、社会関係に影響を
 及ぼすほどのものではない。

この事実をどのように解すべきか、定説はないようである。ただ
 確実に言えることとは、次のようなことだ——人間の社会は
 いうれば『過剰に』性的である。社会は、各個体のあいだの定常
 的な性行為を織りこむかたちで組みあがっている。この定常的な性
 行為は、明らかに繁殖の必要をこえる程度のものである。(20) として、
 定常的な性行為は、安定した性愛関係の身体的な側面をなしている。 20
 (性愛行為には一般に、社会関係、とくに性愛関係を創出する力が
 ある。) 人間が有している性的な潜在力は、自然（繁殖）の直接の
 必要とは別に、社会関係を創出するためのエネルギーに充たされて
 いる。

(20) 繁殖を目的とするのであれば、排卵前後の妊娠可能期にだけ交尾す

るのが効率的である。それ以後の時期、妊娠中、閉経後に交接するとしても無益である。

性行為は通常、安定した性愛関係のもとで行なわれる。過剰な性行為は、人間をつなぐ性愛関係の紐帯を強固なものとするようであるが、性愛関係がそのまま社会を構成するわけではない。性愛関係は他の社会諸関係と区別され、疎隔されるのであるが、それは性愛行為が秘匿するものとして、他の行為一般から際立つためである。ワイセツとは、この原理的な分離のための標徴であり、ために、人間の獲得した社会能力のしるしなのである。

性愛関係のこの分離は、人間の営む社会にその根本的な特徴と与えると言ふことができる。この分離が社会空間をどう編成するかについて、もう少し論究してみよう。

性的な相互交渉の現場は、之も之もなにゆえに、当事者のほかの人々に対して秘匿されるのだろうか？ 性愛関係の所在は察知され、言及されるとしても、性愛行為（のはなはだしい場合）を目撃されることはなからぬ——このきわめて普遍的なルールの存在理由は、そのルールがあまりに自明に思われるゆえに、しばしば改めて語らうとあると困難を感じさせる種類のものである。

いま類比のため、高等猿類をひまあいにだすとしよう。ニホンサルやヒヒなどのような猿類の社会では、その相互作用の範囲は可視的な群聚の凝集形態のあいだにほぼ限られている。サル社会の研究者らは、こうした猿類の社会形態が人間の営む社会のそれとおもひのほか似通ったものであることを強調する傾向がある。（自体的な）‘インベスト回避’のメカニズムなどが、それである。しかしわれわれの関心からとくに注目すべきであると思われるのは、そうした社会で個体間の性的交渉が他の個体に対して秘匿されるという契機

を一切もちあわせていない、という事実である。むしろこうした行為は、そのまま、狭義にいう性的な相互関係という以上の、拡張された含意——性関係を媒介とした、個体の勢力の誇示——を帯びるようになる。このような性行為の一種の象徴性は、群聚内部の個体間秩序の維持に役立つのである。性関係は、性行為（もしくはそれを模倣するマウンティングなど）を群聚内部に直接露呈することで、はじめに他の個体に確認できる客観的なものとなる。（サルの社会は、性関係に言及し、それを間接的に提示する仕方をしていっている。）

サル社会の空間では、個体間の性的な相互関係とそれ以外の関係（たとえば権力関係）とが分離していない。両者は相互に移行可能なものとして、存在している。

これに対して、人間の社会は、性愛行為がそれ以外の行為から明瞭に分離しているという点が、きわめて特徴的である。人間の社会関係を構成するはたらきを（社会的な）相互作用力と抽象化するならば、そのなかで〈性〉的な作用力は、相対的に独自の作用範囲と強度を築いているといえるだろう。このような分離のゆえに、人間の規範化された性愛関係のあり方——婚姻、家族、親族、……——が成立してくる。

ところでひとは、このような分離がなぜ生じてきたのかと、問うかも知れない。しかしこの問いは、すでにほとんどいみじもない。ちょうど人間に固有な諸事象のさまざまな準位が、各項を積極的に定立しえない差異の体系——対立のシステム——をそれ以上相及できない最高の準位から支えられて組みあがっている事実と同じように、われわれは、社会空間がすでにそのような分離とともに出發している事実を、基本的に承認すべきなのである。⁽²⁾従ってわれわれは、個体相互のあいだに、性的な相互関係と、そうでない相互関係

とのふた色を、独立にみとめることになる。われわれの対他的な主体性も、またわれわれのとり結ぶ相互関係も、このような介離をへたのちに成り立つ事象である。

(2) あらゆる社会事象の基盤に差異の体系をみとめるといふ主張を、構造主義の基本テーゼ、もしくは、Durkheim - Saussure - Lévi-Strauss による社会的対象記述の準位の確定、と呼んでかまわぬであろう。

われわれの社会に普遍的な近親姦禁忌は、空間内部で作用力が分離していることに、直接対応する事象である。空間の全域は、性愛の介離を封じこめによつて、言語および権力の作用の透過度が（性愛の現れにすぎずらぬことなく）きわめて高くなる。その結果、身体の非性的な配置が可能となり、工学的な配慮にもとづく組織体の編成が根拠づけられるに至っているのだ。

性愛を支える〈性〉的作用力は、身体の相互性の至近において、権力よりも、そしてときに言語よりも、強力にはたらく。この強力さの故に、あるいは人間の性的能力が過剰であるゆえに、〈性〉的作用力は（かぎられた少数の人々との間に、ではあるが）きわめて緊密な社会関係の形成力を有することになる。近親姦禁忌は、このような〈性〉的作用力がある局部で自発的に自閉する可能性を無化するような、特異な反撥傾向としていみをもつ。

このような作用力の分離にひきつづくものが、ワイセツ策略と、その心的技藝であるヒソカ（性的な）羞恥心の成立である。

羞恥心——特定の身体部位ないし「ワイセツなもの」への否定的な反応傾向としてあらわれる心性——を、なにか本能的・生得的な要因と結びつけたがる通念があるとすれば、それは無理というものである。なぜならば、高等猿類のあいだには、そのような否定的

な反応傾向というものは、たゞ認められないからである。フンパンジーなどは、たしかにゲミュタルト的な恐怖反応をたしかめる実験結果があがっている。このようなゲミュタルト的な畏れであれば、われわれ人間にも強くひきつがれている。しかるに猿類は、性的な羞恥や嫌悪にあたる両面的な傾向をもちあわせている。これは、ファイセツや羞恥のような性に関わる否定的な反応傾向を、自然のなかにさしこもどこうとする発達の不毛を約束している。

性はその本来の自然的な性向においては、積極的なひきあう作用である。人間に独自の生得的な要因として、これに否定的に関与する反応傾向たる禁忌（性的反撥）への志向性を、設定することはできないだろう。ただこれは、その作用の対称を任意にえらぶことができるわけにはない。その反撥は、個体の性的な「近傍」へと向けられるにすぎないのである。そしてこの「近傍」を具体的に指定するために、婚姻や家族といった、〈性〉的作用力によつて基礎づけられた空間のなかで客観化されたカテゴリーが必要とされている。このため、理路として、性的な禁忌への志向性を初発点に措くよりも、〈性〉的作用力の介離を第1義に掲げるほうが、明瞭であると思われる。

羞恥心やワイセツ感とは、ほんらい性的な牽引力がはたらくべき身体の相互性が、これを無効にする文脈——他の社会諸力が通常にはたらく圏域——に逸れたして、その積極的なエネルギーを空転させているときにかこる事象にもとづいている。人間の過剰な性的エネルギーがこうした無益に放出されたらばこそ、社会の「公然たる」「まじあふ」「非性的な」空間が全域を均一に蔽うことができるのである。

表現行為としての性愛 人間の示す性愛のかたちは、生得的・本能的なものでなく、文化によつて規定された、社会的な表現行為

ある。

エソロジー動物行動学の教えるところによれば、多くの動物の求愛行動にも、交尾にいたるまでのきわめていり組んだ、複雑な手順のあることが知られている。また、Harlowらの実験結果からみても、動物の性行動に、後天的に（群衆生活のなかで）学習される要素が少なからず含まれているのは明らかである。人間の性行動についても、少くともこれらの点に関する限り、こうした動物の場合と並行的であると考えてさしつかえはないとみえるかもしれない。しかし注意しよう。エソロジーの見出すような行動の系列は、いわゆる「本能」というかたちであらかじめ各個体のなかに書きこまれてある、刺激(S)-反応(R)の複合にはかならない。これに対して人間の性愛表現は、さまざまに社会の文化的な種差が示しているように、きわめて多彩であり、自在なものだ。またさらに、これもきわめて重要なことだが、人間の性愛表現は、決して本能的な、自然の欲情に身をまかせて、というようなものではなく、社会的な文脈に深く染まっている。“ラムラムと欲情におとわれ、気がついたときにはとびかかっていた……”という絵にかいたような反応は、教壇のような異常な状況か色情狂のような変態者が……いかれにでもきわめて剛毅的なりすを想定するのでもないが、まずありうるとは考えられない。人間の性行動には、きわめて深く、（他の動物とは比較にならないほどの発達をとげた）大脳皮質が関与しており、大脳を経由した、性的徴表の解釈（性的理念）ならびに非性的な諸要因（社会的文脈）を扱まにすれば、性器官の生理的な興奮すら生じない。

われわれ人間の社会では、個体が性的な相互刺激と与之あって近接したりすることのないよう、こうした可能性をきわめて周到に抑制されるコントロールされている。⁽²²⁾ 実際、実現される性交渉のうち圧倒的な大部分は、それを許諾する明瞭な社会的文脈のもとで行なわれているのである。こうした社会的文脈としてあげられ

なければならないのは、第1に婚姻の場合であり、第2に近親^{インセストタブー}禁止に抵触しないことであり、第3に、当事者を取りまく人々の、あるいはあくなくとも当事者双方の、合意を示す何らかのサインがあらかじめ交わされることであるだろう。

(22) ある種の「気むずかしい」動物は、配偶すべき個体をあれこれうろたえく選りごのみすることで行われている。しかしこうした選別の可能性と、人間の性行動がコントロールされる仕えとは、いささかしく原理を異にしている。

どんな社会でも、性的な親近性を示すのに十分な、ある一連の行為階梯が定まっていられる。これによるならば、個体間の性的な遠さ/近さを、当事者が表現し、相互に認知することができ、また他者に対して呈示することができる。社会ごとに刻個に定まっているこのような身体技法のカテゴリカルな一列のものを、個体間の「性的距離」とよぶことにしよう。

「性的距離」のようなルールは、せいぜいとも必要である、というものは、どんな社会でも、性交渉をもつべき相手はそれまで性交渉をもっていない人間のなかから見つけ出すしかないのであり、そのためには、こうした「性的距離」の階梯を手がかりに、その最も遠い端から最も近い端へ向かって間隔をせばめていく、という過程が必須だからである。

配偶者の選択を「自由恋愛」のような当事者のランダムな嗜好の試行錯誤にゆだねているタイアの社会はどこでも、このように「性的距離」の表明について、相当に厳密で洗練されたシステムをたてている。たとえば、恋愛幻想 (romantic love illusion) をもつアメリカ社会は、その好例である。

これに対して、その対極にたつような社会とは、どのようなものか？ それはたとえば、親族関係の緩みによって、個人相互間の社会関係を細密に特定してしまうような社会、Lévi-Strauss のいう「基本構造」をもつような、単純社会であることが、そうした社会においても「性的距離」の階梯はおそらくその機能を停止することはない。むしろ多数の、とすると大部分の人々は、各個人にとって性的に接近不能な対称となる。そうした人々に対する身体距離は、移行可能な線型階梯の一列のどこかに位置づくよりも、^{カテゴリー}対称関係/禁忌/聖的優位/... といった^{カテゴリー}対称的対立のどれかにおさまるものではないかもしれない。しかし、そうしたなかで本来接近可能なあたりかの対称のうちどの個体との関係が相対として具在するか... は、この「性的距離」に依存せずしてはたどれないのである。

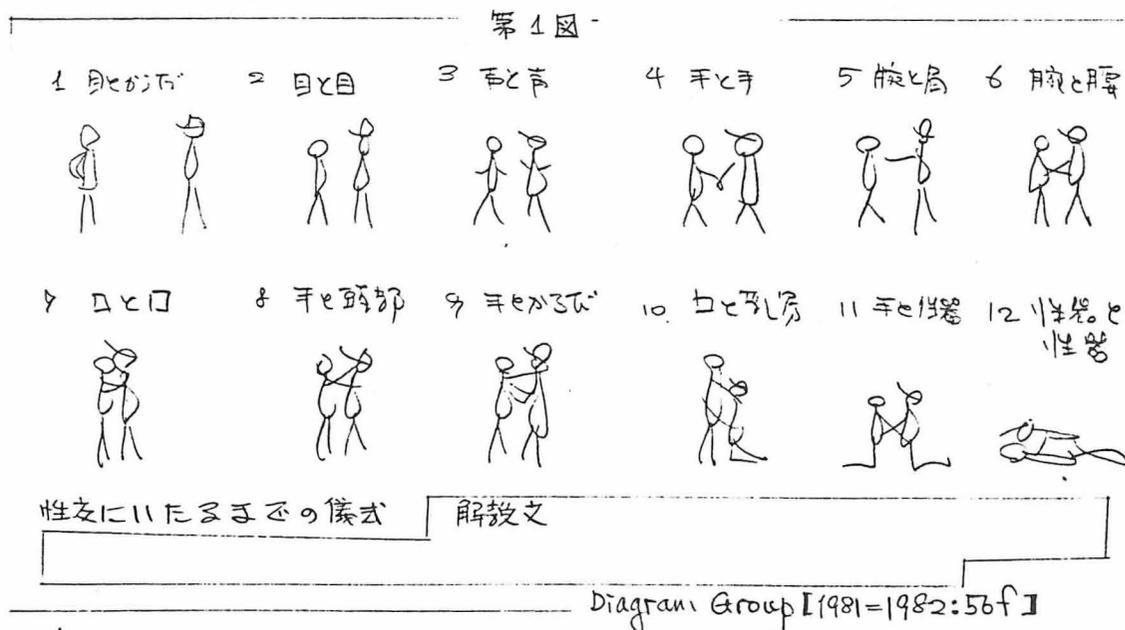
しかしこれにせよ、この社会でも、ある個体からみて圧倒的に多数の他のメンバーは、性的接触の圏外にある。そしてこの事実、たんに実際どうであるという事実以上に、「性的距離」のうえからゆかに「遠い」ものと表現されつづけているという事実とともにあることこそ、この「性的距離」の本質的な重要なのだ。

一般にひとひとが性的に近接する可能性が「性的距離」によってコントロールされているのだから、性愛表現は、この「性的距離」の階梯のうえを表明される以外にない。ひとがある「性的距離」をえらぶ、ということかとりもなおさずその表現であり、生理的な性反応は、もしあるとしても、その選択にひきつづくものである。「性的距離」を目盛る階梯のどの位置に現にあるか、明瞭ならしめるような仕方で行動することにより、当事者以外の第三者に対してはむるんのこと、相手に対して、のみならず当の行為する本人に対してさえも、いまだどのような性愛表現がとられているかを客観的にとらえる可能性が生じる。関係的な行為としての性愛表現は、

つねにこのような「性的距離」の階梯を「地」として実行される、と考えなければならぬ。

それぞれの社会は、特徴的で一風かや、を身体技法を共有している。一般に身体技法が社会に関して相対的であるように、「性的距離」の目盛りや、その階梯を具体的にどういう行為のうえに設定していくかをもた、相対的である。実際、多様な性行為をどう排列するかについては、当然にも文化的な種差が大きい。

この方面での実証的な研究がすすんでいるのは欧米社会である。アメリカの若者の行動を研究した Nielsen によると、若い男女が最初に出逢ってから性交するにいたるまでの間に、24の段階がある。《男性の側から踏むべき手順と、それに対する女性の応答には「はっきりした規則」がある。》(Fast [1970=1971:178]) また D. Morris は同様な求愛のプロセスを、12に区別できると指摘する(第4図)⁽²³⁾。Morris のものはやや単純化に過ぎるかもしれないが、「恋愛」にともなう線型的な身体距離近接のルートが存在することを適切に示している点は、評価できる。



(23) これに関連した指摘として、たとえば、T. Hallによる身体間距離の8分類がある。公衆距離・遠方相から密接距離・近接相に至るこの階梯を真似た観察は、これまでにのびた「性的距離」の考えと矛盾するものではない。ただ Hall の分析とわれわれのいう「性的距離」とには、つぎのような相違がある——①われわれのものが行為をとりあげ、その性表現としての価値の大小を問題とするのに対し、Hallの考察は実際に身体が占める物理的な距離に焦点をあてるものであること、②われわれのものがもっぱら性表現として展開される社会的行為を問題とするのに対し、Hallの考察はそれに限らず社会的行為一般に焦点をあてるものであること。

10

ある行為が性表現であるとは、その行為に先立つたに心理的な実在——愛情——のようなものがまずあり、それが行為へと発露してくる、といういみではない。そうではなくて、「性的距離」の階梯を段階なく順次にたどるというプロセスその自体が、とりもなおさず愛情というこの実態だ、といういみである。もしもその階梯の途中が大幅に省略されてしまったとしたら、それはたんなる文法違反の域にとどまるはずのものではない。そこには、性愛に固有な論理とはまた別の要因が作用した、と考えるべきなのである。すなわちそうした「不健全な」性表現は、種々の要因にもとづく「玄人」によるものか、それとも愛のない、playとしてのsexであるか、あるいは、脅迫にもとづく強姦などの性犯罪のたぐいであるか、……、いずれにしても、「性的距離」の健全な階梯によって定義される健全な形態の性愛を前提し、ただそれにかえるもうひとつの形態を対置しようとするものにすぎない。《愛し合いはじめたカップルは、性的プロセスのはじめの段階を省略しようとはしない。》(Morris [1971=1974:103]) なぜなら、「性的距離」をあらわす階梯上にならんだ諸行為は、個体相互の性関係をそのとして確たるものとし、さらにつぎの段階へと推しすすめる、関係形成力があるからである。

最近のわが国においても、このように「性的距離」の性愛表現に基準を与えていると考えられる証拠がある。異性に興味をもつ中学生あたりが最近たどるようになった「性的距離」の階梯、すなわち A (=キス) / B (=ハグ) / C (=コイトス) は、まわめて粗雑な区分ではあるが、彼らの間に、自分たちの相互関係がこうした階梯をたどるはずのものであり、また実際にたどるであろう、とする信憑が一般に行きわたるにいたったことをあらわしている⁽²⁴⁾。

(24) これに、D (=中絶) をつけ加えることもある。このように性愛表現を一概に階梯づけようとする発想は、10年ほど前には決して一般化してはいなかったように思われる。それ以前から既述のような行動類型はあったが、それらは「不純異性交友」「排色遊戯」などとして囲いにまれ、決して「さげすみ」の若者がたどるコースであるとは考えられていなかった。たのである。

10

欧米においては、「性的距離」の階梯のいっそう多くの部分がオースマンになっ ていくという変化が続いており、婚姻前においても、あるいは婚姻外においても、任意の他者と同意のみにもとづいて共有しうるものとなった。これは、恋愛の形而上学のある解体の過程である。一方、わが国で進行しているのは、性の即物視と性的無規範状態の、一層の進行である。われわれの文化はそもそも、性愛を正当化する教義も、恋愛の形而上学も、もたなかった。日本社会に固有の倫理は、性愛をその即物性からすくい出すものではない。明治以降に付加された権力による禁止と検閲の体制が、近時、商品関係のいちぢるしい伸長によって、無力化されてしまい、日本人の性をまわめて厚みのないものにしていく。

25

このような事情をつまびらかにするため、性愛をめぐる倫理が成立する機制を、原理的に考察してみよう。

性愛と倫理 性愛とはひとつの表現である、その外。性愛行為は、一般に、なりゆきまかせにある個体と別の個体とのあいだに生起したりしなかったりする事象ではなくて、社会的に秩序づけられ、選択され、コントロールされた出来事である。なるほど、個々の性行為は、個々の人間の欲望にまかせた放恣なものであるものとみえる場合もある。しかし、個々の性行為が反倫理的なものでありうるのはそもそも、集合的にみられた性行為がかならずどこにある倫理的な水準を張ってしまふこと、反作用にほかならない。ある個体とある個体との間には性愛が実現すべきこと、そしてまた別の個体との間には実現すべからざること——これが、性愛にかかわる倫理の最も基本的な範式である。

さて、いかなる人間社会も婚姻という制度を相伴う。そしていかなる婚姻制度も、性愛にかかわる倫理もしくは社会規範を相伴う。この事実は比較的自明と信じられやすいが、よく考えみると、説明を要する不思議な普遍性である。そこで問おう、およそ性愛にかかわる倫理の一切はいかにして生じ、私通(浮気)、姦通などの、社会規範に抵触するとされる諸カテゴリーはいかにして派生するに至るのか？

素朴な説明の理路はここで、性愛外的な事実のなかに社会規範の根拠を見出そうとする。たとえば「コタマ教に範をとる発想によれば、姦通とは夫の財産権に対する侵害として違反行為なのであり、また別の発想にもとづくならば、浮気は堅牢な愛情の支えを欠いている故に、非難すべきものである。

こうした説明は、一般に、満足すべきものではない。性愛にもとづく社会関係はなぜいれほど普遍的に、人倫の根幹と結びついてしまふのか、という疑問に正面から向かっていられないからである。たとえば、財産と表象されるにいたるまでの性愛の編成を、ある

いは、性愛と切りなされた愛情の一般化価値を、どう主張するの
よりなのか？ (25)

(25) もうひとつの常套的な説明は、性愛が排他的に配偶関係として確定しないと、子供が生まれた場合にその「父」が確定しないから、というものである。たしかにごく最近まで、人類にとって、性行為と生殖とは不可分なものであった。しかし、父系的なイデオロギーからみれば尋常にみえる——とゆえ、Morgan-Engelsも採用した——の想定も、ある倫理の帰結であるはずの(社会的)「父」と(生物学的な父ととりちがえて)議論の前提に措くものであるという点で、いちぢるしい駁論を示すものであるとは言えないであろうか？

性愛が倫理的な性格を帯びるのは、おのおのの性愛関係が互いに関連すべきものないものとして並存し、そのことにおいて互いに他を客観化する(外から眺めようとする)水準において、である。性愛関係は、群聚のなかで、いかなればひとつの対立のシステム(systeme des oppositions)をなす。対立しあうのは、配偶というかたちをとる実体的な2人組同士ではない。そうではなくて、身体が結びつきであるために同時に可視的な空間のなかに具体的なかたちで現存するわけにはいかない、とゆえ各人の思念のなかで抽象的にせめぎあうしかない、多角的な性愛関係が、対立するのである。性愛の表現はなるほど、具体的な行為である。だがこうした一連の行為によつてみだされる性愛関係は、具体的な行為が不在であるあいだも持続するような、抽象的な関係である。性愛表現は、ひたすら当事者である他者(の身体)へとむかう。しかし性愛関係が客観的、対他的なものとなるのは、具体的な性愛のすがたそのままでなく、
て、いったん当事者各自の主観的な思念のうちへと沈潜してゆくか
ぎりにおいて、なのである。

性愛行為は、秘匿され、さしあたり当事者のあいだでだけ共有されるものである。任意の第三者に直接露呈される性質のものではない。このため、ただ性愛表現を交わすという事実のつみ重ねだけから成立しているような性愛関係は、それとして当事者以外の第三者に認知されることができず、まして承認されることがない。性愛関係が当事者にわけられるばかりであるあいだは、たしかに各人のうちで性愛関係は成立するかもしれないが、対外的に定在するものはそのままでは転化できないからである。(26)

(26) 婚姻成立の機序に、嫉妬の契機を重視するのが、Engelsの着眼である。たしかに嫉妬は、相当に基本的な感情であるとも言えよう。しかしこの感情の力学が、性愛の多角関係にある均衡と解決をもたらすものであるとは、考之にくい。なぜならば、嫉妬は、性愛に関与する当事者ひとりの、たかだか局所的な認知にもとづく不快や妄念に即してひびくものであるにすぎず、事実として、問題になっている性愛の多角関係が残らず嫉妬の与える視野のなかにあらわれてくる余地はないからだ。

性愛関係を社会の公然たる文脈のなかに登場させるための方便のひとつは、性愛関係の所在に言及することである。

ことばは本来、任意の事象に言及しようとする越権的な性能をもちている。そのもっとも直接のかたちは、性愛関係の当事者の一方が、自身の「過去」を告白する、という言及のスタイルである。これはさちに間接化して、無責任な第三者のあいだでの噂話として漏出していくが、このように性愛関係をはなれ循環する言説は、その言及の対象である性愛関係との厳密な対応を欠いている分だけ、憶測や中傷によって増殖されておき、その不確実性を拭い去ることができない。

より積極的に性愛関係に言及する仕方は、それを宣言することである。当事者による告白が執行的(performative)な性格をもつ場合、それは宣言として機能することになる(27)。性愛表現が秘匿されるのだから、当事者が公然と宣言する以上の直接的な言及を、第三者はもつことができないはずである。したがって、宣言には、客観的な性愛関係を創出する機能が付与されることになる。

(27) '執行的'とは、発話行為論(Speech Act Theory)の基本概念であるが、発言するという行為の外部にそれが言及する事実が存するのではなく、簡単に言って、発言それ自体がどのような言及の内容をつくりだしてしまう場合をいっている。

宣言は客観的な事実をひみするものとひとびとに受けとられるが、宣言するという行為そのものは、ある時点における事象であるにすぎず、宣言された性愛関係と同様の持続をかならずしも持つとは言えない。この落差を埋め、性愛関係の所在を持続的に表示するため、何らかの身体加工や装身具などの標徴が、補助的に利用される。こうした標徴の利用が社会規範として成立・確定していれば、それは宣言にみきつづき、類同の効果を持続的に再生産する。

性愛関係は、婚姻のように承認されるにせよ、また近親姦(近親婚)のように否認されるにせよ、その所在をひとたびは公然たる社会空間のなかに移しおかれ、確たる位置を占めるのでなければならぬ。多くの性愛関係がこのようにしてその所在をあかさるようになってはじめて、それらの間に均衡を設定するという要請が支那の課題として生じてくる。

ある性愛関係の、他者もちによる承認をとりつけようとはかる当事者同士は、さしあたり自分たちの根拠とすることができるのは、まさに彼らがかくりかえし性愛表現をかさねることによって自分らの

性愛関係を持続させ、再生産している、という事実ばかりである。
ところが、この根拠は、2重に危うい。まず第1に、当事者の一方
(もしくは双方)が別の性愛関係に巻き込まれ、その是認を求め
るもうひとつの対行に参入し、そのことを通じてかえってはじめの
性愛関係に対して破壊的、否定的にふるまいはじめる、という可能
性からいささかも守られていない、という点において。第2に、問
題となっている性愛関係の価値を、いかに当事者が強調しようとも、
その価値と存在理由は、事柄の性質上、当事者ばかりが知りうるに
すぎず、それ以外の人々には伝わることのできなないものであること、
そのため、当事者ではない人々かその性愛関係を是認しそれとして
尊重するようになるかどうかは少しも保証の限りでないこと。

このような危険に対して性愛関係の是認を確保する唯一の途は、
そして現にとられている方策は、社会空間のなかで客観的となった
性愛関係が、相互に、是認を互に授け、交換しあうことである。こ
のような相互承認にもとづく性愛関係の、客観的な対立のシステム
が、婚姻というもっとも普遍的な現象の、もうこれ以上は還元する
ことのできなない本質規定である、と考えてよいだろう⁽²⁸⁾。婚姻は、
このようないみで、第1義的には生殖に関与するものではないし、
また性愛表現の可能性をのこらず独占する形態のものでもない。ただ
それは、社会規範としてうけとめられ、極大な正統性を与えられた
性愛関係なのである。なるほど、婚姻は、奔通や私通といった性愛
関係をすっかり排除するものではない。しかしそれらによって脅か
されることもない。ただそれ自体のうちに閉じこもっているような
隠れた性愛関係は、婚姻のような積極的な形態と、抵触すること
はないのである。

(28) ニコデのバタ内容を、ひとは、^{インベスト、タフ}近親相禁と、それにもとづく互酬
性の原理と解し、その系列の述語によって書きかえることもでき
う。

婚姻とは、ただ①ある固定的な性愛関係(配偶)をその内容とし
て含意し、②それ以外の、婚姻ならざる性愛関係一般とはある点で
明確に区別され、③それよりも是認されるような性愛関係が存在し
ない(すなわち、極大に正統な性愛関係である)、という特徴によ
って定義されるものである⁽²⁹⁾。

(29) 婚姻(配偶)と親子(母子)関係と、この2つさえあれば任意の親
族範囲を導出できるであろうことを、すべにのべた(橋爪[1977b]I)。

婚姻は、社会が用意できる、性愛関係に関する正統化の装置であ
る。婚姻のもっともやはり、性愛表現は公然たるものではなく、人
々の目から隠されている。にもかかわらず、当事者(配偶者)のあ
いだに性愛関係が存在することは、つねに言及され、間接的な場面
でも含意されており、しかも正統化されている。社会はこのような
正統化のために、一定の手続きと儀式を用意する。

婚姻が性愛関係に関わる制度として定着するということ事態は、それ
が性愛関係に正統性を与える事実上唯一の形式となることをいみす
る。性愛は、婚姻であるがゆえに、正統なものであることになる。

婚姻はこうして、制度として自存する。実現された婚姻は、正統
で、客観的に有効な性愛関係である、たとえそれが、性愛表現とし
ての内容もうしなない、当事者相互にとっていみのないものになった
ときでも。極端な場合、婚姻はその名目のためにだけ、保たれな
ければならぬ⁽³⁰⁾。婚姻とそれに伴う制度は、婚姻外の性愛関係や
性愛表現を禁ずる場合があるが、その場合でもその根拠は決して
積極的なものではない。それらがただ、婚姻外であるという理由に
よるのだからだ。婚姻は、このような特権的な性愛関係であり、人
類に普遍的である。

(30) 離婚の禁止を含め、性愛関係にかかわる一切の正統性を独占するカソリック教会の課すにいたった性愛倫理は、このようなものであった。

日本における婚姻の正統性 ニコトヤヤ腸道にせいるかもしれな
いが、日本の婚姻制度についてふれてみる。

5

およそ婚姻制度は、性愛関係（の可能性）のなかから婚姻たるべきものを抽出し、他と区分する正統化の手続きを有す。ある社会ではこの手続きは一律で普遍的な規準に服するものとして中心化され、堅固な神学的構成をとるに至るであろう。しかし、日本人の行なっている婚姻は、まさにこれと対蹠的である。それは、日本人が、正統性を理解しえないこと、（あるいはもっと好意的に言えば、教義に結晶する場合とはまったく別様の正統性の観念をもつらしいこと）によるのである。

（伝統的な）祝言を構成するのは、世俗の人々のかたちづくる円周（^{カウ}＝脱人祓化的な、トポス）である。この円周は、問題となっ
ている婚姻にちなる利害関係者が全員参集して、さまあがったものだ。そこで儀歌（誓め歌）が詠われ、どこからも異議がでず、それがどこおりになく終了すると、配偶が婚姻として是認されるのである。

儀式をかたちづくるこうした集会は、^{テンポライ}機会的なものである。それは、招集のたびに、参集するメンバーを更にし、またその集会の外側にさらに多数の潜在的な関係者をひかえていよう。このように空間的には局限され、時間的にも一回期的な集会は、社会空間の全域にわたる論理を代表できない。このような集会——身体の集合形態——のことを、局所（各人の身体）と全域（社会空間）との中間といういみで、局所的と称するのがよいと思われる⁽³¹⁾。

25

(31) 最近の挙式形態をみると、披露に先立って神式（ないし、仏式、キリスト教式、---）の「結婚式」をモットスタイルが一般化している。しかし、いうまでもないが、大正ごろから普及しだしたこの新風俗を、なにか宗教的な教義にもとづく正統性の確認のようなものと見誤る、とはならない。その本体はあくまで、披露にある。先立つ式は、それにひきつづく儀式（宴会）が婚姻を証すものであることを示すだけのものだ。神式／仏式／キリスト教式／---の差異は、単に花嫁の衣裳と同じく選択の問題にすぎない。この、局部的に切りとられた空間に正統化の権能を与えるのは、神主でも牧師でもなく、俗人である仲媒である。彼らが本当の司祭であることは、この10結婚通知にもかならず仲媒が記名されることによっても、明らかである。

このような機会的な集会の与える婚姻の是認と正統化は、普遍的なものであることはできない。なぜならば、このような集会をなしたたせる人々の円周は、たかだか局所的なものであり、空間の全域をとり囲むことができないからだ。別なところで別な範囲の集會がもたれたならば、また別の正統性が付与される、という可能性を、これは排除しない。このいみで、この婚姻は、それ以外の性愛関係と十分に切断されておらず、その限りで連続的であるといえる。婚姻はたんに、空間のある局部において、正統とされているにすぎないのである。

以上のような正統化の工夫は、きわめて原始的である、と云うべきかもしれない。日本人は血統の原理をしらないから、^{ヒエラルキ}場所的な論理がストレートに作用する、という要素もある。（婚姻の正統化が社会空間の場所的な編成に密接に相関している、かのサモア社会に、この点で比定できる。）原始的な正統化手続きが、たかだか局所的な効力しかもたないのだとすると、その対極に位置するのは、全域的な効力が保証されている法的な正統化手続きである。

法 (law) を純理念的に定義するならば、社会の全域で普遍的な効力を有する、言語的に表明された社会規範のことである、とひとまず言えよう。

法は言語的に表明される。ある言語が疏通する一定の範囲というものを考え、言語共同体 (linguistic community) とおぼのがふつうである。このなかで、言語は、ひとびとのあいだで一般的な通用力をもつ⁽³²⁾。法とは、言語的に表明されなければならないから、このような言語の通用力を当然にも前提とする。しかし、それだけでは十分でない。法には、言語の通用力とはまた別の、法的な効力というものがある。(この効力がなければ、それは法でない⁽³³⁾。) 10
法の効力は、法的言説が行使・発現される状況の特殊性をこえた、普遍性をもつものである。普遍的に、すなわちいつでも誰にでも一律に、適用されるのが法である。

(32) Samoa 社会のように、秘密が大変に重要な位置を占める社会がある。そうした社会では、一定のカテゴリーの言説は空間の局部に囲⁽³⁴⁾こま⁽³⁵⁾れ、その外には漏れてはならない。こんな例をみると、ひとは、社会の全域が言語の疏通性によってみたされているとは信じがたいという気分になるかも知れない。しかし逆説的な事実だが、どのような秘密や、言説に関する禁制も、言語の疏通性を前提とする。漏れる = 疏通するということがないと、そもそも秘密というものはない。秘密や言説の禁制は、そのような漏れ = 疏通を恐れる、権力の細工である。言説の囲⁽³⁴⁾こま⁽³⁵⁾れにみよって生じる空間の局部的な凹凸は、もともと平坦な言語共同体に、権力が与えた屈折である。(あるいは、こうした屈折として測られる磁場が、権力である。)

(33) 法の効力については、機会を改めて簡単に論じなおすつもりにしてお⁽³⁶⁾いる。

(宗教法であれ世俗法であれ) 法を婚姻の正統化手続きとしてい⁽³⁷⁾るような社会では、個々の配偶が婚姻であるかどうかは、人々の同意をえたかどうかではなく、法にかなったものであるかどうかにより定まる。人々は、この法を法とすることに (暗黙の) 同意を与えているだけである。

婚姻が成立したか否かを一義的に判定できるような儀式が明確に定⁽³⁸⁾式化されているとすれば、それは (慣習) 法にかわりうるものである。しかし日本人の行なってきたのは、そのような定式化を伴わ⁽³⁹⁾ない集会であった。その11みであくまで、法による正統化とは対極⁽⁴⁰⁾的である。

法による正統化手続きは、それが法であるためにたどる内在的な論理をもつものである。宗教法であれば、それは教義の体系の組織⁽⁴¹⁾的な編成のなかにあらわれよう。ヨーロッパ世界の伝統的な婚姻は、このような神聖的な編成のなかにあったが、'神の死' とそれにひ⁽⁴²⁾き⁽⁴³⁾つ⁽⁴⁴⁾く⁽⁴⁵⁾性⁽⁴⁶⁾愛⁽⁴⁷⁾の自立により、深刻な変容を醸りつづけている。これ⁽⁴⁸⁾に⁽⁴⁹⁾対⁽⁵⁰⁾して⁽⁵¹⁾日⁽⁵²⁾本⁽⁵³⁾の⁽⁵⁴⁾場⁽⁵⁵⁾合⁽⁵⁶⁾は、も⁽⁵⁷⁾と⁽⁵⁸⁾も⁽⁵⁹⁾と⁽⁶⁰⁾性⁽⁶¹⁾愛⁽⁶²⁾関⁽⁶³⁾係⁽⁶⁴⁾を⁽⁶⁵⁾正⁽⁶⁶⁾統⁽⁶⁷⁾化⁽⁶⁸⁾す⁽⁶⁹⁾る⁽⁷⁰⁾た⁽⁷¹⁾め⁽⁷²⁾の⁽⁷³⁾根⁽⁷⁴⁾拠⁽⁷⁵⁾(⁽⁷⁶⁾た⁽⁷⁷⁾と⁽⁷⁸⁾え⁽⁷⁹⁾ば、⁽⁸⁰⁾実⁽⁸¹⁾体⁽⁸²⁾と⁽⁸³⁾し⁽⁸⁴⁾て⁽⁸⁵⁾の⁽⁸⁶⁾'⁽⁸⁷⁾愛⁽⁸⁸⁾'⁽⁸⁹⁾)⁽⁹⁰⁾を⁽⁹¹⁾欠⁽⁹²⁾く⁽⁹³⁾も⁽⁹⁴⁾の⁽⁹⁵⁾で⁽⁹⁶⁾あ⁽⁹⁷⁾っ⁽⁹⁸⁾た⁽⁹⁹⁾た⁽¹⁰⁰⁾め⁽¹⁰¹⁾に、⁽¹⁰²⁾婚⁽¹⁰³⁾姻⁽¹⁰⁴⁾と⁽¹⁰⁵⁾性⁽¹⁰⁶⁾愛⁽¹⁰⁷⁾の⁽¹⁰⁸⁾変⁽¹⁰⁹⁾容⁽¹¹⁰⁾は⁽¹¹¹⁾ま⁽¹¹²⁾た⁽¹¹³⁾全⁽¹¹⁴⁾く⁽¹¹⁵⁾ち⁽¹¹⁶⁾が⁽¹¹⁷⁾っ⁽¹¹⁸⁾た⁽¹¹⁹⁾軌⁽¹²⁰⁾跡⁽¹²¹⁾を⁽¹²²⁾え⁽¹²³⁾が⁽¹²⁴⁾い⁽¹²⁵⁾て⁽¹²⁶⁾い⁽¹²⁷⁾る。これら⁽¹²⁸⁾に⁽¹²⁹⁾つ⁽¹³⁰⁾い⁽¹³¹⁾て⁽¹³²⁾は、⁽¹³³⁾後⁽¹³⁴⁾述⁽¹³⁵⁾し⁽¹³⁶⁾よ⁽¹³⁷⁾う。

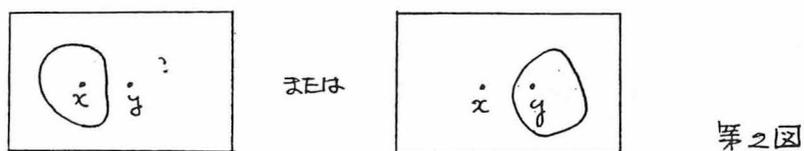
家族と性愛 婚姻は、それ以外の性愛関係一般に対して、いくつ⁽¹³⁸⁾か⁽¹³⁹⁾の⁽¹⁴⁰⁾属⁽¹⁴¹⁾性⁽¹⁴²⁾を⁽¹⁴³⁾独⁽¹⁴⁴⁾占⁽¹⁴⁵⁾す⁽¹⁴⁶⁾る⁽¹⁴⁷⁾こ⁽¹⁴⁸⁾と⁽¹⁴⁹⁾を⁽¹⁵⁰⁾際⁽¹⁵¹⁾立⁽¹⁵²⁾つ⁽¹⁵³⁾の⁽¹⁵⁴⁾だ⁽¹⁵⁵⁾が、それは⁽¹⁵⁶⁾ふ⁽¹⁵⁷⁾つ⁽¹⁵⁸⁾う⁽¹⁵⁹⁾子⁽¹⁶⁰⁾供⁽¹⁶¹⁾の⁽¹⁶²⁾帰⁽¹⁶³⁾属⁽¹⁶⁴⁾を⁽¹⁶⁵⁾含⁽¹⁶⁶⁾む。

子供が婚姻に帰属するとき、それは家族である。だが、子供が帰⁽¹⁶⁷⁾属⁽¹⁶⁸⁾す⁽¹⁶⁹⁾る⁽¹⁷⁰⁾の⁽¹⁷¹⁾は、⁽¹⁷²⁾秘⁽¹⁷³⁾匿⁽¹⁷⁴⁾さ⁽¹⁷⁵⁾れ⁽¹⁷⁶⁾た⁽¹⁷⁷⁾ま⁽¹⁷⁸⁾ま⁽¹⁷⁹⁾そ⁽¹⁸⁰⁾の⁽¹⁸¹⁾外⁽¹⁸²⁾部⁽¹⁸³⁾か⁽¹⁸⁴⁾ら⁽¹⁸⁵⁾言⁽¹⁸⁶⁾及⁽¹⁸⁷⁾さ⁽¹⁸⁸⁾れ⁽¹⁸⁹⁾る⁽¹⁹⁰⁾ば⁽¹⁹¹⁾か⁽¹⁹²⁾り⁽¹⁹³⁾の⁽¹⁹⁴⁾性⁽¹⁹⁵⁾愛⁽¹⁹⁶⁾関⁽¹⁹⁷⁾係⁽¹⁹⁸⁾で⁽¹⁹⁹⁾あ⁽²⁰⁰⁾る⁽²⁰¹⁾の⁽²⁰²⁾だ⁽²⁰³⁾か⁽²⁰⁴⁾ら、⁽²⁰⁵⁾子⁽²⁰⁶⁾供⁽²⁰⁷⁾ら⁽²⁰⁸⁾自⁽²⁰⁹⁾身⁽²¹⁰⁾は、⁽²¹¹⁾婚⁽²¹²⁾姻⁽²¹³⁾の⁽²¹⁴⁾実⁽²¹⁵⁾態⁽²¹⁶⁾で⁽²¹⁷⁾あ⁽²¹⁸⁾る⁽²¹⁹⁾性⁽²²⁰⁾愛⁽²²¹⁾関⁽²²²⁾係⁽²²³⁾か⁽²²⁴⁾ら⁽²²⁵⁾は⁽²²⁶⁾排⁽²²⁷⁾除⁽²²⁸⁾さ⁽²²⁹⁾れ⁽²³⁰⁾た⁽²³¹⁾ま⁽²³²⁾ま⁽²³³⁾で⁽²³⁴⁾あ⁽²³⁵⁾る。家族は、⁽²³⁶⁾婚⁽²³⁷⁾姻⁽²³⁸⁾を⁽²³⁹⁾そ⁽²⁴⁰⁾の⁽²⁴¹⁾至⁽²⁴²⁾近⁽²⁴³⁾に⁽²⁴⁴⁾お⁽²⁴⁵⁾い⁽²⁴⁶⁾て⁽²⁴⁷⁾包⁽²⁴⁸⁾む

ところの、社会の局部——身体の集合態——であるが、それに対しても、婚姻という性愛関係は開かれていない。家族の内部においても、外にみけると同様、ワイセツ統制は生きている。

人が各自、家族に帰属することによってその生を始めるとき一様になることになるのは、このように性的な作用力が、その身体のごく近傍⁵においても、他の社会的な相互作用から分離しており、作用する範囲を覆っている、ということである。このような機制と相即するものとして、近親禁避とよばれてきた現象を位置づけ直してみるときできる。近親禁避をひとつの心性とみると、それはそれ自体よりほかに根拠をもたない natal な心性として解せられようが、¹⁰ 同じ現象を、人間のいとなむ社会空間を規定する公理的 (axiomatic) な特性を表明するもの、と考えることもできる。この特性は、たとえおおよびのよう¹⁵に表明できる——

分離公理：どのような至近な身体 (血縁による近親者) に対しても、その一方を排除するような、正統化された性¹⁵愛関係 (局部的な性空間) が存在する。



この公理によるならば、血縁をば、非・性的に (すなわち、親密な性愛表現をこととする性的な相互作用とは直交した力学による)、組織することが可能となる。血縁集団はかならず、非・性的な²⁰身体²⁰の集合態として、すなわち言語×権力の作用にもとづく複合体として、組織される⁽³⁴⁾。

(34) ‘血縁’とここでよんだのは、むしろ、生物学的な血縁であるとか生殖に関する諸事実の水準を概念化したわけではない。婚姻、母子

関係 (ならびに性別) によって張られる親族空間のなかで、親子関係 (の複合) として構成されるカテゴリカルな関係のたばのこをのべている。

吉本隆明の『共同幻想論』の理路によると、家族の内部に性的な禁制が侵入し、禁忌のかたちをとるのは、群聚をいとなむひとびと⁵の共同性が (氏族ないし前氏族的な) 親族の圏域をこえ、部族 (もしくはその種の政治的な共同性) のレベルにまで達したことの、反作用であるのだという。これによると、家族内部にはたらく性的な禁圧は実は、内生的な要因によるものではなく、政治的な禁制の投影であることになる。そして、人間社会は、政治的な利害を独自¹⁰に表明する権力装置——部族——を欠いた、紙・親族的な共同性の水準における論域を想定しうることになる。しかしわたしがここで試みようとする理路は、このような段階論もしくは起源論的な思考操作を、必要としな¹⁵い。吉本の幻想論が危ういのは、権力の作動をすべて後生的なものともみようとする志向である。それは、人間を性¹⁵的に結びつける力と、言語を介して、および権力を介して結びつける力とが、それぞれ異なる水準にたつものであること、むしろ後者のような抽象的な作用が身体¹⁵の直接性から、ある形式性を根拠として、分離したところに、ともとも人間の・社会的な事象の可能根拠が横たわっているという基本的な事実を、見のがす (もしくは不²⁰当に小さく見つける) ものだ、と書かなければならぬ。家族の内部にもまた外部にみけると同様、権力が作用する。ただこの作用力は、至近の身体²⁰のあいだで、大きなポテンシャルを蓄ま²⁵るだけのことである。権力は、個々の身体²⁵のいとなむ了解を蓄め、そのささやかな差違を集積して大きなポテンシャルを蓄えようとするものであるのに対し、家族の内部にめぐらされる了解の円環はそれほど迂遠でないからである (→橋爪 [1977b])。

血縁とは抽象的な、吉本の言ういみで幻想的な社会関係であり、

虚構である。と言うのはそれが、不可視で閉ざされたままの性愛関係をもた含意するような、公然たる客観的關係——婚姻——をあいだに織りこむことよって成立する、身体の集合的な秩序にほかならぬから。血縁觀念が成立すると、血縁的な集団相互の括弧によって当該社会の共同利害の布置を表現することが可能となる。 5

血縁にもとづく親族秩序は、事実としての性交渉や性愛関係の括弧を、ある一定の正統化手続きによって婚姻とみなされるようになった配偶関係のなかに封じこめ、逆に、そうした婚姻をあいだに挟んで木平に括弧する人々の相互関係を、性愛への志向を脱色させ言語的・権力的な作用へと純化したものとする。こうして社会空間は、一種の全域的な透明性を獲得する。この透明性は、より遠隔に対してはたらく普遍的な作用力、すなわち言語や権力のはたらきを、当該空間の端から端にまで容易に到達させるようなものとする。

社会人類学が好んで対象とする、いわゆる単純社会 (simple society) は例外なく、血縁原理に基礎をおく集団を社会の重要な構成要素とする。こうした集団は、性的作用力 (性愛表現にもとづく性的親和性) のはたらく範囲を各自身体の近傍に押しこめたと同様の効果で空間に与える結果、言語ならびに権力のより純粋な作用を、空間の全域に主観的に作用させることが可能となる。このような純一な秩序形成の帰結が、神話・(民間)法・……などの高度な組織をもった言語話形象であり、権力や権威にもとづく組織体である。言語ならびに権力が及ぼす身体締成原理には、文化的・社会的・歴史的な種差にもとづくさまざまな変異をかかえることができる。これらを枚挙し、記述し、演繹的に(再)構成することは、もちろん人々われわれのもっとも緊急の課題である⁽³⁵⁾。 25

(35) この課題は当然にも、多重にあらわれる。ひとつには、性的作用力とは独立の作用——わたしの想定では、言語ならびに権力——が、

これらのどのような重合のうえにわれわれのしる一連の社会話形象を構成するにいたるのかを、論定すること。もうひとつの作業は、社会話形象の歴史的な展開を追尾できる、社会の物質的=形式的な記述を完成すること、とりわけ資本制近代を記述すること。

個々の身体が血縁や伝統的共同社会の習俗などの厚い外被におおわれていたあいだは、言語や権力の作用が空間の全域に君臨し各自身体に対して一様に作用することはむずかしい。これに対して、身体がそのような外被を制がれ遊離身体として空間を浮遊しはじめると、言語や権力が一様に作用する普遍的な空間が析出してくる。とりわけ近代の絶対空間を、その極限形として理解する必要があるだろう。 10

性愛に即していうと、以上の過程は、性愛その自体が他と切りはなされ単独で追求しうるものとなっていくような事態——性の解放——の出来をいみする。日本の近代100年は、たしかに、共同社会が潰滅し遊離身体を輩出するという時間をまざんだ(橋爪[1981])¹⁵。これは、欧米の性愛思想・性愛技法との接触という文化変容の過程でもある。欧米の性愛関係は、この間一貫した脱神学化の途をたどり、つぎつぎに異なった性愛関係の理念的なモデルを送りつけてくる。これに対して、日本での事態は2重となる——一方でわれわれは、恋愛の形而上学への帰依を通じて、神学的な正統性をともなった性愛関係を典型としようと試み、もう一方で性愛の脱神学化的な解放のありさまをまともに受けながら、性愛技法の新機軸に追随してはばからぬのであるから。 20

そこで次節においては、わが国の事情はさておき、恋愛の形而上学のキリスト教的な淵源をたかぬることとしよう。とくに婚姻の教義上の正統性問題に、焦点をしばる。 25

4

性愛倫理とキリスト教 われわれの社会をつつむ性愛をめぐる諸現象をときほぐすにあたり、どうしてもひとたびは、キリスト教における‘愛’の教義にさかのぼってみなければならぬ。なぜならば愛にもっとく婚姻、恋愛幻想 (romantic love illusion)、性と愛の分離、性風俗の変遷、……等の現象傾向は、いずれもこれらキリスト教的性愛倫理との相関物だからである。

人間の各自を救済するという救済の教義と、人々が(地上で)相互に結びつき愛情生活をおくることとは、かならずしも容易に調和するわけではない。これは、神の愛と性愛との相剋というかたちでひとびとに自覚されはじめる。それでは(地上の)婚姻は正統化されるべきか、また正統化されるとすれば、どのような論理を経由してなのか——本節を通じて追究されるのは、この主題である。

初期教団における婚姻 イエスが磔刑に息を絶したあと、まもなくイエス=キリストの復活を信じる言説が、もと彼にしたがったひとびとの間に流布しはじめ、キリスト教というひとつの教団が生まれ始める。はじめその教義は不定形であり、救済の統一的な観念に達するのにはなお幾世紀にわたる論争と試行錯誤を必要とした。

キリスト教は結局、霊・肉分離の思想において際立つことになる。イエスの説く神の国は、ユダヤ人たちの通念とは異なり、この地上のものではない。現実の社会生活があまるところなくうち滅ぼされてのちに成就するはずの、抽象的な新しい秩序である。救済されるものとは、霊である。救済は、イエスの来臨により、またイエスを通じて示された神のことばのかすかすにより、さらにはイエスの復

活により、啓示されている。この救済は、大なる愛のドラマであり、神による愛のドラマである。

さて、イエス=キリストの教之につきしたがう信徒の集団のなかで、神の愛が約束する秩序と現世的な社会秩序とは、どのように調和されるのであろうか？ 信徒の信仰のなかでは、神の国は十分に現実的なものである。ただ神の国は、現世的なものとは隔絶しており、感覚など、信仰にかかわらぬ通常の知覚作用を通じては知ることはできないものだ。このような神の国への信奉が、現世生活のための積極的な倫理や行動準則を導出する構造をもつことは、できないだろう。それはさしあたり、キリスト教の黄金律——汝の隣人を愛せよ (汝の隣人に汝の欲する通りのことをなせ)——に集約される以上のものでない。

もちろん神の国がいまだちに訪れるのならば、救済の教義と現世的な生活の持続とが互いにもしれない矛盾は、まったく問題とされない。確かな救済をあまりにも性急に希望して間歇的に暴発する異端の諸流派は、つねに現世への否定的な熱情に裏付けられていた。これに対して、来るべき救済を待ちのぞみながら、地上の生命を承らえる信徒の集団に対しては、現世的な生活をおくりつつ救済にいたるための方法論が必要とされる。こうして信徒の組織(もしくは教会)が形成され、婚姻の聖別をはじめとする性愛倫理を創出しはじめる。

婚姻に関して初期教団の示した態度は、両義的 (ambivalent) なものであった。

最初期のキリスト教は、2つの分派として伝播する。ひとつはパウロ、ユダヤ・キリスト教の一派であり、もうひとつはヘレニストとよばれる人々である。そして、教の上で圧倒的に多数なのは、

前者であった。

ユダヤ・キリスト教徒は、キリストを信じながら、ユダヤ教内の独自の分派という形で活動したユダヤ人たちであった。彼らは、イエス＝キリストの復活の教義を信じながらも、外面的には忠実なユダヤ教徒であり、ユダヤ教の律法に服した。彼等の現世的な日常生活は、律法によって明確に規定されるのだから、その限りでは、信奉によつてあらためて現世生活（とりわけ婚姻）を正統化する必要は生じないはずである。

しからばユダヤ教が律法によって定める性愛関係の規範とは、どのようなものだったか？ 《彼らはセックスというものを結婚という意味あいのなかにおいて考え、生殖、伴侶、再創造のこととして尊重した。》（Phippes [1970=1974:66]）姦通や同性愛、独身主義は厳しく排除され、斥けられたが、全この人は結婚すべきであると考え、さらに、《結婚における異性愛の欲求とその激しい表現は美しいものだとしていた》（Phippes [1970=1974:52]）。そしておおむね、ひとびとは二十歳前の若いあいだに結婚した。《結婚は両家の長たちによって起こされる契約であり、花嫁と花婿との婚姻によって完了する。祭司や神殿によって荘厳にとり行なわれる祭儀ではなかったのである。》（Phippes [1970=1974:46]）

旧約の預言者たちもみな、結婚していた。唯一の例外はエゼキヤである（とされる）が、彼にしても好んでそうしたわけではなく、警告のいみで衝撃効果を狙ったことだと解しうる（Phippes [1970=1974:52]）。聖書学の最近の研究は、イエス自身が（1回、もしくは2回）結婚していたはずであると示唆している。

ユダヤ教のうちエッセネ派は、独身主義をとったと信じられてきた。この派は、紀元前後、二世紀間にわたって栄えていた。しかし

クムラン発掘のもたらした1次資料は、後代の2次資料の伝えるところと大いに異なっている。彼らはアレキサンドリアの禁欲観にしたがっていたわけではなくて、専らしながらも、二十歳から二十五歳までの一定期間、單身生活をあつて、《善と悪との終末論的戦いのために訓練を受けていた》たのである。

5

こうして、古代ユダヤ教のうちにも、またその戒律を継承するユダヤ・キリスト教徒のうちにも、婚姻やそれにともなう性愛関係一般を罪惡視するという契機を、ほとんどもとめることはできな⁽⁶⁶⁾。

(66) ユダヤ・キリスト教の内にはエンクラト派(Encratism)というものがあつた。結婚と飲酒を禁じていた。この説は、ことにパレスチナとメソポタミアに流布したようである（Daniélou [c.1963=1980:90]）。

これに対して、アレキストたちはまた別の見解をもっていた⁽⁶⁷⁾。紀元70年、ローマの支配に反抗するユダヤ人の一斉蜂起が失敗し、エルサレムが陥落すると（ユダヤ戦争）、ユダヤ・キリスト教徒の勢力は次第におとろえ、ローマ帝国各地にひるがるアレキストらが次第にキリスト教運動を主導するにいたつた。新約の各福音書やさまざまの外典は、この時期多方面に展開された布教のルート毎にたずさえられ、朗読された教典であつた。

(67) アレキスト(Hellenists)とは、もとギリシヤ語を使うユダヤ人で、20特にパレスチナ以外のローマ帝国に四散しているユダヤ教徒のことを言った。のちには、彼らのなかからキリスト教に改宗した人々をもいみすることとなる。（中 Daniélou [c.1963=1980:45 *18]）

初期の教団は、非ユダヤ教世界のあいだに布教されるべく過程を通じて、当時流布していた多様な異教諸宗派の傾向を吸収した。后

かでも最も強い影響を与えたのが、アレニズム的及聖肉分離の思想と禁欲主義である。とくに、童貞生活の尊重は（淫乱への反作用として）きわめてギリシヤ的な傾向である。独身主義と価値あるものとする考え方は、次第にキリスト教会のなかで優勢になってゆき、アウグスティヌス（Augustinus, A. 354-430）にいたって決定的なものとなった。しかし、その頃までの教世紀間、教会指導者らは普通結婚していたし、初代の教皇たちも40名ほどは結婚していた、と考えられている（Phippes [1920=1924:178f.]）。

アレニストへの布教と伝道は、パウロの業績とたえられている。パウロやその協力者、後継者らの持続的な努力によって、キリスト教は、普遍宗教の名にふさわしく、ユダヤ教から分離した各地域の多様な人々の間に受け入れられていた。この場合に最も問題となるのは、現世的な生活倫理、とりわけ性愛倫理ないし婚姻に対して、どのような態度を示すかである。布教の対象となる人々は、性愛に関するきわめて多様な習俗や思想傾向——ローマで流行した結婚忌避、ギリシヤ的同性愛、性的淫蕩、性的禁欲、独身主義、など——に分解しており、ひと口で言うなら性愛倫理をめぐる混乱状態にあったからである。そしてこうした指傾向は、のこらずキリスト教運動のなかにもちこまれてきて、異端的な指分派として活動した。性愛倫理は、たんに教理上の問題として重要であるばかりでなく、信徒の集団を秩序づける組織原則、布教の運動論として、まっさきに解決を要する問題であった。

当時ローマ帝国統治下にあった諸社会がおかれていたこうした性愛倫理の混乱状態は、やがて正統教会の教理とそれが与える性愛倫理へと収束してゆく。こうして確立した性愛観が、中世を通じてキリスト教信仰の中軸をなし、後代へとひきつがれるのであった。今日われわれがキリスト教の性愛観というとき内づうに想いつかべるのは、このような性愛観である。これは、①人間の性愛を、原罪と

結びつける、②結婚生活を否定しないが、独身生活をより優位におく、③聖職者には、独身生活を義務づける、という内容を持ち、正統キリスト教の性愛観と名づけることができよう。このような性愛観はすぐさまあらわれたのではなく、数百年にわたる教義上の論争とその妥協の産物としてようやくかたちづけられた。

いったん成立した正統キリスト教の性愛観は、逆に過去に溯って投影され、原始キリスト教の時代から確立していたもののように考えられる。この種の観点からすると、キリスト教史は、執拗にくりかえしあらわれる異端的な指傾向を節度適切に代りはらってきた単純な歴史、と映る。しかし、昨今の聖書等の発展が原典に即して実証的に明らかにする初期キリスト教運動の実像は、かならずしもそのような単純なものではない。われわれがここを明らかにしたいのは、このような初期キリスト教運動の混乱したダイナミズムであり、その直流にひそむ、性愛の規範化にかかわる相矛盾する諸要素である。

正統キリスト教の性愛観も、その内的矛盾も、キリスト教の教義がアレニズム的な聖肉二元論を受容したところに端を発している。この二元論と、それにもとづく肉体の蔑視は、もともとユダヤ教のしるところではなかった。しかしイエスの教義が、ユダヤ教の律法をなげき、それをしらぬ人々に受け入れられようとするとき、のちにこの二元論がはいりこむことになるひとつの空白が生じる。イエスの神の国は、現実世界と直接に関わらない抽象的な世界であった。それでは神の国をむかえるまえに人々がみくろ地上の現実生活には、どのような規範を与えるのがよいのか？ ユダヤ教の律法——それは救済の条件をなすもの——が占めていた位置に生じた空白を、どのような倫理が埋められるのか？

論理的に考えて、二元論を受け入れてしまえば、婚姻を教義上正

統化する余地はほとんどなくなる。のこる可能性のうちからいくつかを列挙してみるならば、④信徒集団による性愛の共有関係、⑤信徒集団による性愛の排斥（兄妹のごとく「清らかな」婚姻）、⑥信徒集団による婚姻の排斥（独身主義）、⑦信徒の一部（平信徒）の婚姻を容認（一部（聖職者）に対しては否認する、のようである。実際、4世紀ごろまでの初期キリスト教各派の礎石は、性愛ならびに婚姻をめぐるこうした組織原理の対立という様相をもっている。そして勝利をおさめたのは、④である。

初期キリスト教運動内部での各派の争いは、イエスやパウロの教説の解釈をめぐる争いという体裁をとっている。そこでいちおう、性愛に関する彼らの教説を再確認しておく。

イエスの教説は、正統キリスト教の性愛観に即するならば、外面のみならず内面をも律する峻厳な性倫理を課すものである、ということになっている。すなわち、イエスの教説として著名であるのは、

- (1) «するとイエスは言われた、「婚礼の客は、花婿と一緒にいるのに、断食ができるであろうか」(マルコ2章19節)
- (2) «『姦淫するな』と言われていたことは、あなたがたの間に行っているところである。しかし、わたしはあなたがたに言う。だれでも情欲をいだいて女を見るものは、心の中ですでに姦淫をしたのである。」(マタイ5章27-28節)
- (3) «「だれでも、父、母、妻、子、兄弟、姉妹、さらに自分の命までも捨てて、わたしのもとに来るのでなければ、わたしの弟子となることはできない。」(ルカ14章26節)
- (4) «母の胎内から独身者に生れついているものがあり、また他から独身者にされたものもあり、また天国のために、みずから進んで独身者となったものもある。この言葉を受けられる者は、受けいれるがよい。」(マタイ19章12節)
- (5) «イエスは彼ら(註-サドカイ人)に言われた、「この世

の子らは、めとったり、とついでりするが、かの世にはいつて死人からの復活にあずかるにふさわしい者たちは、めとったり、とついでりすることはない。彼らは天使に等しいものであり、また復活にあずかるゆえに、神の子でもあるので、もう死ぬことはあり得ないからである。」(ルカ20章34-36節) 5
といつて箇所である(Phippes [1970]による)。

(1)の記載はのちに、イエスが教会(=信徒の集団)と花婿-花嫁の関係にたつという主張に結びつけられた。ただこれは、文脈を無視しているし、イエスは、断食をしない弟子たちを擁護して婚礼の客になぞらえているにすぎない。 10

(2)は有名な部分である。後代の、アウグスティヌスを含む無数の解釈者らが、この教説を独身主義を価値づける根拠として採用している。しかし原典解釈としては、「女」を「他人の妻」の意ととり、「情欲」を中立的な「切望」の意とするのが正しい、ということ(Phippes [1970=1974:131])。そうであるとすると、この部分は、現世の婚姻秩序を尊重すべきこと、それを破壊する心的傾向に抗すべきことを内容とする、隣人愛の教説を説く部分と考えられることになる。

(3)の意旨は、聖職者の独身主義の典拠としてしばしばひかれてきた。しかしこの部分は、婚姻を断念することに焦点をあてているわけではなく、現に血縁の絆のなかで生きている多くの群衆にむかって、そうした束縛は究極には失なってもよいのだということ、多分に喩的な言いまわしでのべているのにすぎない(L Phippes [1970=1974:139])。 20

(4)の部分もまた、永続的な童貞を奨励するものだと孤い。長いあいだうけてきた。「独身者」とは、去勢された者という見 25

であり、ユダヤ人にとっては忌まわしいひびきをもつ。イエスはこのことばを、通常の「生まれつきの性的不能な人」「去勢された人」の意に用いた。前例のない用法をした。それはなにを言わんとするためか？ 通説と異なる可能な解釈のひとつは、それが離婚に対する戒めとして語られた、と考えることである。当時、ユダヤ社会では、オリエント一帯の異教社会がみしなげでとうとうであるのと同様に、離婚が一般的な風潮となっていた。ラビ達は、妻の不貞が離婚の理由になるのか、それともそれ以外の適当な理由で離婚してもよいのか、について論争した。イエスはこれに対し、婚姻を擁護して、それが結婚や離婚について定める律法よりもさかのぼる神の創造の秩序のなかで基礎づけられる、としたのである。それゆえ人は、再婚するために、離婚するようなことがあってはならない。離婚された妻は、売春に身を落とすことによってしか生活できないこともしばしばである。この種の離婚、再婚は品位と異ならない。やむなく妻と離別した者は、悔い改めた妻を許して迎えられるか、さもなければ別れて暮らすべきである——イエスが要請した独身者の生活とは、このようなものではないか？

(5) はまた、性を罪と見なし、地上で天使のような生活をおくり復活をうるにふさわしい者となるうとする独身主義の、契機となっている。ここでイエスが反対しているのは、サドカイ派の人々である。彼らは、死者の復活を信じなかったため、イエスに意地悪な質問をした。イエスはこれに答えて、神の国の秩序は現世的な性愛の規範を超越したものであることをのべている。ただしこの種の秩序をそのまま地上にもちこむことに意味がある、と主張しているわけではない。

結局のところ、今日伝えられているイエスの教説は、律法によって規範づけられているユダヤ社会の秩序に代表されるような世俗の婚姻秩序一般を、真向から否定するものではない。イエスは

律法を成文するために来たのである。イエスの教説は、個別の社会の習俗や慣習法をこえて、婚姻を、むしろの理念的な性格において擁護しようとするものである。地上における人と人との、男と女としての結びつきは、(世俗的な正当化の手続きとは無関係に) 究極において神のよしとするところであり、神の愛に合致するものである。

イエスの教説はこのように、後代の、正統キリスト教の性愛観が依拠するような二元論とは無関係なものであるという水準で、十分に理解できようである。この解釈の当否は、厳密には聖書学者による実証が手がけるはずのことである。われわれがここでせむ確認しておきたいのは、(i) イエスの教説は、そのものとして、正統キリスト教の性愛観、なかんぐくの倫理的二元論が包蔵するような矛盾をはらんではいない。しかし、(ii) イエスの教説は、性愛関係を、神の愛の名のもとに抽象的に正統化したため、その抽象性に固有の困難を負うようになったのではないか、(iii) その困難のゆえに、イエスの表明した性愛倫理は、現実の信徒集団に具体的な社会秩序を与えることができません。その欠陥を補うために、たとえばハレニズム的な二元論が信徒をみちびく教理のなかに浸透してくるのを押しとどめえなかったのではないか、の3点である⁽³⁸⁾。

(38) ある人間(男)とある人間(女)との結びつきが、神をなかだちとしてだけ義認される、という信仰の教理を承認することにしよう。すると、どのような場合に、当該の男女の結びつきは神のよしとするところになるのか、という実践的な問題が生ずる。この発見的な手続きを信仰が与えるものでないと、信仰は婚姻を一貫して擁護したことはない。ところが、すぐにわかるように、しばしばおこりがちであるのは、義認をまじに探索する性愛関係の試行錯誤であり、混乱である。信仰がふたたび外形的な制度と何らかのかたちで結びつくのではない限り、この混乱は収拾しがたい。

正統な配偶者を認定する極端な任オのひとつは、こうしたアハリアを解決せんとする試みである。文鮮明の統一教会は、集団結婚で一躍著名となったが、こうした論理をよく体現している。信徒は、彼らの「本当の女」、文鮮明の「靈感」を信頼しており、そのひきあわせによつて、配偶者たるべき異性を見出すのだ（→朝日新聞1982年5月7日12日）。

パウロの教説も、イエスのそれと同様、現世的な性愛と婚姻を否定する方向へ踏みだすものと解釈しなければならぬものではないようである。

パウロは、ハレニストへの布教に力を注いだので、ユダヤ・キリスト教を基盤とした使徒ら、とくにペテロとの間に対立と反目があったように伝えられている。一方でたしかにパウロは、ユダヤ教の律法には依存しない普遍宗教としてのキリスト教の教理を、ユダヤ・キリスト教の勢力に対抗して確立する必要があったが、同時にローマで、異教やギリシャ哲学の諸流派の攻勢に抗して、護教の陣を張らなければならなかったのである。霊肉分離の思想はギリシャ起源のものであり、当初あまりにパウロの論敵の側にあった。パウロ自身がこの思想をキリスト教の教理と融合させるのに積極的な役割を演じた、と永らく信じられてきたが、そこまでの証拠は必ずしもあがっていない。ただ、彼の活動によつて、（たとえ敵対関係という形であるにせよ）イエスの教説と復活の教理がハレニズム的な二元論と相互の疏通性を獲得する結果となったのは、確かであるように思われる。パウロの流儀をくむハレニストらの多くは、やがて、倫理的な二元論にたつてキリスト教の教理を理解しようとしはじめた。そうしなければ、復活の教理と現世の生活を関係づけることができなかったからである。

初期教団のなかで最も現われ、大きな勢力をもったのは、ゲノー

シス説と総称される指傾向であった。

ゲノーシス説とは、もともとユダヤ教内の異端に端を発し、ユダヤ・キリスト教の分派という形をへて、紀元初年以降急速に、地中海一帯に広まっていった。原始キリスト教の流派の一群をいい、旧約聖書の神とこの神の創造した世界を非難し、メシアを待望する二元論を特徴とする⁽⁸⁹⁾。実際には妖術を用い、精教混濁的な色彩が強かったといわれる。

(89) 代表的なものとして今日知られているものに、ニコライ派、ケリントス派、シモン派、メナンドロス派、サトルニロス派、バルバロ・ゲノーシス派、シエト派、カルポクラテス派、などがある。

ゲノーシス説は、何でも、肉体と関係のあるものは汚れていると考へた。サトルニロス派の人々は、「結婚して子供をもつことは、サタンから出たことである」と宣言した。》（Phipps 1970=1974:204）教会の権威が確立するにともない、やがてゲノーシス説は排除されていくが、その肉体的なもの（まじし創造物）に関する否定的な度情は、のちの正統教理のなかに色濃く滲みついていく。

ゲノーシス説は、イエスの教説のうち、ユダヤ教の律法主義と絶縁しようとする契機を、その極にまですすめたものといえる。このような契機は、たしかにキリスト教がその母胎であるユダヤ教から分離する上で、不可欠のものであった。ただその否定性があまりに強調される結果、性愛秩序をめぐめた現世（＝創造物の全体）が忌むべきものとなつてしまひ、そこから出離願望（メシア待望）ばかりが加速されてしまう。現世もその性愛規範（婚姻）も、価値の低いものである。ゲノーシス説は、イエスの教説が直接ひとびとにもたらした性愛の無規範状態をよく表現している。彼らは神の国がまぢかきことをあまりに確信していたために、婚姻

して家族を営むことにも、また教会を組織して教説を正統に継承することにも、殆ど興味を示さなかった。そこでカノーシス教とする流派の多くは、独身主義をとったが、なかにはニコライ派やセルボクラテス派のように、性的放恣におちいったところもある。

カノーシス教に走らなかつたキリスト信徒は、2世紀ごろには、⁵独身生活に、地上におけるキリスト者の積極的意義をみとめはじめた。ハルマスの『牧者』は、130年ごろに著され、禁欲的傾向を明らかにした最初期の書物である。ここでは信徒の分類や初期教会の内部構造が描かれているが、禁欲的な未成人の範囲があること、司教が信徒の共同生活を管理し、結婚にもその許可を要すること、¹⁰が注目される。この時期、独身生活の方が結婚生活より優位にあることは、パウロの名のもとに、ほとんど疑われないようである (Daniélou [c.1963=1980:244ff])。

マルキオン、モンタノス、テルトリヤヌスなど、この時期には独身主義を唱える人々が多く輩出している。わけでもマルキオンの教¹⁵説が極端であると思われる:

「マルキオンは、肉性を忌むしものと思った。生殖も、成長もである。(中略)マルキオンのキリストは天から大人としてくだりたもうのである。マルキオンは個人としても女性との性関係から遠ざかったばかりでなく、すべてのキリスト者たちに結婚を禁じた。²⁰洗礼や聖餐の聖礼典は、童貞者、未成人。「結婚の完成を放棄することを共に同意する」結婚した夫婦たちに限られた。」 (Phippes [1970=1974:222])

禁欲と独身主義は、信徒個人を律する性規範としてはたしかに一貫したものであり、ユダヤ教的な律法やその他の習俗にかわ、²⁵て信徒集団の現世的な社会生活を秩序づけることができる。しかしその最大の問題は、信徒集団の再生産(生殖)が不可能になること

である。禁欲と独身主義を教理にかかげる信仰は一般に、信徒を供給する信仰に帰依しない人々の社会を逆に前提とし、それに依存するのでない限り、世代をこえて存続できない。布教により信徒の組織化と拡大をすすめようとする初期教団にとっては、こうした極端な傾向はまわめて警戒すべきものであった。しかし、禁欲的な独身⁵主義の傾向は初期キリスト教運動の内外を問わず、ローマ帝国の全域に波及し、顕著な人口減少までもまねいたとされている。

2世紀に始まった顕著な動きは、カノーシス教やその他の異説に抗して、信徒の集団を教会の権威のもとに統合しようとする運動である。イレナイオスは、使徒の伝統 (traditio ab apostolis¹⁰) にたちもどるよう積極的に活動し、『異端反駁』をあらわした。彼は、諸々の流派が権威によらず、もっぱら自分の想像力にもとづいて勝手な教説を流布することを非難する。すべての権威は、神の権威にもとづかなければならない。そして、神→神の子イエス=キリスト→使徒たち→司教、という権威の継受関係を論ずる。¹⁵初代の司教らは、使徒によって直接任命された⁽⁴⁰⁾。《司教たちは使徒たちの権威の復讐者である。使徒たちが教えることについて持っていると同じ権威を、司教たちは伝達することについて持っている。(中略)使徒たち自から権限を制定し、それによってかれらの教えが伝達されることを望んだのである。使徒たちによって制定された²⁰この権限だけが使徒たちの権威を有している。この権限だけが教理の基準であり、教理が啓示と一致するものであることを保証する。》 (Daniélou [c.1963=1980:236]) イレナイオスが企図したのは、教義上の正統性と組織論上の正統性とを不可分に体現する機関=教会によって、信徒の集団を再組織することにはかならない。このよ²⁵うな教会正統論は、教説のうごでの混乱を収束し、信徒のうごに一律に教会の与える規範的秩序を付与することを可能にしよう。しかしといわ、婚姻の積極的な承認を帰結することにはならぬばかりが、むしろその反対であったことに注意すべきである。実際、エイ

レナイオスは、イエスとマリヤは童貞であったとパウロケマを含む
教説を展開する (Phippes [1970=1974:239f])。

(40) 初期教団のヒエラルキアは、まず十二使徒が知格な存在として、教
会全体を監督した。彼らは聖霊によって、権威と力を授けられて
いたからである (『使徒行伝』2章)。パウロもその一員とみなさ
れる。そのもとに、首長によってひきいられる長老会議のヒエラル
キアがある。首長は、使徒から相当の権能を移託されていることが
あり、長老を叙任する。他に、宣教師のヒエラルキアがあった (Pa
niélou [c1963=1980:80])。

イレナイオスは、歴代司教の名をあげてローマ教会の権威をパ
トロとパウロにまで溯るなどの実証を行なった (Daniélou [c19
63=1980:236])。

信徒の集団を組織する正統性原理は、イエスの教説から直接にみ
ちがれたものではない。むしろ、カノーヌス説の縮減派に代表され
るような自生的な権威 (自生的な教義上の正統性) の乱立を外在的
に克服しようとするところから要請されたものである。すると、信
徒の身体の集合性を律する社会規範、ことにその性愛倫理は、イエ
スの教説に直接由来しないものとなりはじめる。こうして、隣人愛
と神の愛、エロスとアガペーの分裂が、必然的に生じてくる。性愛
倫理の多重規範は、永続的な正統性を確保しようとする教会が不可
避にうみだすものだ。なぜならば、このような教会は性愛倫理に関
する信徒の2分岐から生じているからであり、独身生活という優位
な生活倫理に服する聖職者が、それ以外の信徒の集団に対して、そ
の正統な権威をもって取締を保證する、というかたちをとっている
からである。

3世紀のはじめ、アフリカ教会で活動したティトウリアヌスは、
(のちに教会をほなれて厳格主義のモンタノス派に改宗してしまっ

たが) 西文教会のラテン神学に礎を与えた。彼は性の価値を測る5
段階の尺度を唱えたが、これはそののち教世紀にわたって、教会が
なく採用するところとなった。すなわち、(1)生涯童貞、(2)禁欲
の結婚、(3)もっぱら子どもを生むためだけの結婚における性交、(4)
快楽のためにする結婚の性交、(5)再婚者の性交と婚外の性関係、で
ある。》 (Phippes [1970=1974:244])

教会が信徒に課する性愛倫理は当然にも、次第に抑圧的なもの
になっていく。パウロは、信徒同士はアガペーのしるしとして接吻を
交わすように要請し、初期教会では普通の慣行であったが、5世紀
までには、異性間の接吻は教会規則によって禁止されてしまった (10
Phippes [1970=1974:193f])。フィロン、つづいてユスティヌスは、
アダムとイヴの集園追放を、(知恵の木の実を喰べたためではなく
) 性関係が原因であるとみなしはじめた。蛇は性交の象徴である。
3世紀前半に活動したオリゲネスは、新アラトン主義の影響を受け
た神学者であったが、自発的志願によって^{イーゴス}独身者となったことでも
有名である。彼は、キリスト者の結婚を認めはしたものの、性交は
子供を産む手段としてだけ正当化される、と主張した。妊娠中の性
交は動物以下の行いであると非難したほか、結婚を制敵するさまざ
まのタヌーを持ちこんだ。アウケステイヌスはこれをさらにあやめ
て、性と原罪とを同一視する。しかも、「性交から生れるものはみ
20
な罪の肉」であるので、罪は遺伝していくことになる。イエスを除
けば、童貞であるうと幼児も罪をもっている。すべての人々は、教
会の与える^{サクラメント}指秘蹟なしには、救われないのである (Phippes [1970=19
74:290])。ここにわたって、正統キリスト教の性愛観はほとんど人
25
完成にいたる。

^{カソリック}
正統教会の論理からするならば、信徒の結婚は教会の権威に服し、
その正統性認定手続きに従わなければならないはずである。しかし
婚姻が喪礼として執り行なわれるようになるのはやがのちのことだ

ある。ローマ帝国各地に広がっていったキリスト教徒ははじめ、婚姻に関するローマ法の規定にしたがつ。これは、同意によって結婚が成立する、というものであった。3世紀のはじめ頃では、まだ信徒の結婚を聖礼によって行なう習慣はなかった。しかし信徒は、キリストが自分たちを結びあわせると思じた (Daniélou [c.1963=1980: 5360])。4世紀には、いくつかの系列の聖礼が教会に定着しはじめ。結婚式の終わりに新夫婦に時として祝福が与えられ、綵いテープを掛けるなどの儀式が行なわれた (Marrou [1963=1981: 169ff])。

婚姻が教会のなかでこれに匹敵する位置を見出していく一方で、性愛関係を包む現世的秩序から離脱しようとする熱情もまた、一向に消えなかつた。若行者男女が同じ屋根の下で生活する霊的結婚は、シリア方面では4世紀ごろまで続いていたらしい (Daniélou [1963=1980: 390])。しかしこれはしばしば、墮落の原因となることが明らかとなった。これにかわって、3世紀後半には、エジプトに修道院制度がうまれる。アントニオスは福音の忠告にまじめに従って砂漠にはいり、孤独な冥想の生活をみくる。周辺には伝之開いた隠遁者が集まって、各地に類似の集団を形成するに至った。4世紀にはパコミオスが、より組織的な修道院を創設する (Marrou [1963=1981: 94 ff])。320年にはコンスタンティヌス帝は、修道院の圧かに応じて、アウグストラス以来の独身禁止法を廃止し、ここに正統キリスト教の性愛観は法の承認をも受けることになった。

初期キリスト教運動を通じてみられる、性愛倫理をめぐるこのような混乱と漸次的な収束は、キリスト教信仰と性愛の正統化とが調和しがたい対立部分を含むものであることを、如実に示すものである。試行錯誤のなかで確定した性愛観は、倫理的な二元論、独身主義にもとづく聖職の分離、性の原罪観と秘蹟による救済、といった特異的なドクマをもつものである。性愛にかかわるこれらの規範の

すがすは、性愛領域に外在する論理によって導かれたものであり、そのなかに政治的なものがある。そこで、キリスト教という信仰の教理が、性愛の政治学を帰結する論理の節道を、すでにわれわれがのべた性愛の原理的考察の準位から、追いはおしてみるでしょう。

律法から論として普遍神学へ イエスの教説があらわれる以前のユダヤ社会における性愛倫理の存立規則はむしろ、簡明でわかりやすい。人々のなまむ身体の集合状態に対しては、一律に律法が作用する。これは、神との契約と表象される言語化された社会規範であり、原理的には更改可能と信じられているものだ⁽⁴⁾。律法を遵守することが、人々が神の救済にあずかるための、必要十分条件である。救済は、契約の更改というかたちでこの地上にのみ行なわれ、(死語を含めて)律法に忠実であった人々が、神の与える新しい規範のもとで理想的な身体(集合的な)相互関係を實現する。

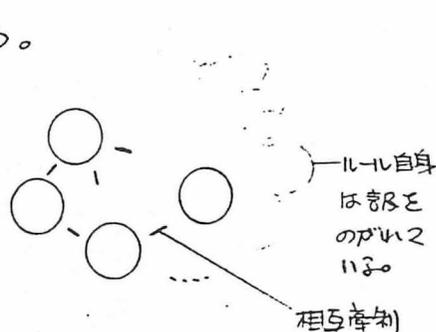
(4) ある社会の社会規範が、人々を相互に羈絆する絶対的な契約 (= 律法) というかたちで、すっかり言語的に表明されつくしているというのは、社会のタイフとしてほきわめて特異であると考えてよい。それはひとつの極限的なケースに相当する。それ以外のほとんどの社会は、社会規範をただ当該社会に通用するルールとしてだけ把握してあり、ことあらためてそれに言及したりする形式をあまりとえていない。(Hartの用語にしたがえば、第1次IV-V) ユダヤ社会がモーゼの律法によってこのような状態と袂別しなければならなかった経緯はつまびらかにしないが、おそらくエジプトに滞留して民族とたちまいていくうち、彼らの集団的なアイデンティティが育ちかすい、律法に訴える必要が生じたのである。この工夫の効果の絶大さは、^{ディアス}散居ののち数千年をへて存続民族としての同一性を保ち続けている事実のうち、如きことができる。

律法がひとつとも規律する仕方、律法をかたちづくること

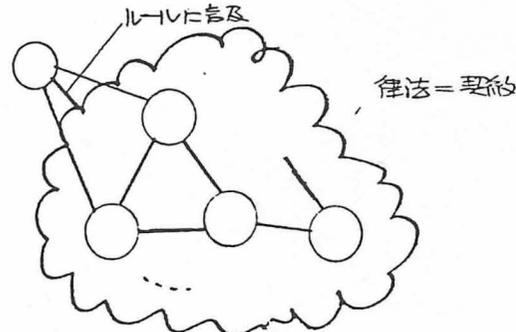
がひとひとに理解されることに、直接依存している。(律法は、権力や権力装置を背景にした制定法ではない) 事実としてそれは、習俗を明晰に言語化したものである。ここでこのような言語表現が、律法として当該社会にしろいるにいたる経路が問題となる。律法は、ひとひとのあいだで絶対のものとして通用しはじめると、5
 いわば発生期の活力をもってある者の口から湧き出てくる時期をもつ。ことばがまさに律法に転化する際、発生期の活力が、預言者を預言者たらしめるカリスマ性である。律法が預言者の口をはなれて律法学者や人々に移っていくと、そのようなカリスマ性は消散していくであろう。

10

さて、このような(ユダヤ教型の)律法の特徴は、人々の行動をまったく外形的に(のみ)拘束する社会規範である。ということである。外形とは区別されたなにか内面のようなものが存在するとは、積極的に想定されていない。性愛に関わる規範も外形的な、婚姻/姦淫の対比に尽くされている。婚姻であれば性愛関係ほどの15
 ようであるとも肯定され、姦淫であれば同じく理由や形態のいかんを問わず否定される。婚姻は当事者の執行によらずその相互の父親の手で、契約により実現される。このようであるので、婚姻に先立ち、あるいは婚姻とは無関係に、なにか愛情のような内面的なものがあると考える必要はむしろない。婚姻外の愛情とは、もし発現すればとりもつかず姦淫なのであり、それを避けて性愛関係を実現したければ結婚か多妻婚、離婚→再婚、に踏みこむ以外にはないだろう。



第1次的ルールにおける
 身体の集合性



第2次的ルールなれし律法
 における身体の集合性

ことは多義的でありうるが、ちょうど人々の理解におけるその分岐に応じて、律法の解釈の多義性もまた生じてくる。多義的な解釈のあるものは、ときに他から契機とされよう。律法はこのような解釈の多義性と分岐として継承されてゆく。しかも次第にその量を増してゆく。このエントロピーの増大は、然るときに、つぎ来る種々の言章の出現によって、整序されるわけはならぬ。

では、イエスは、こうして律法にもとづく空間の一次的な性愛規範をどのように変容させたか? 11またそれを、便宜上4段階に分けて考察することを試みる。

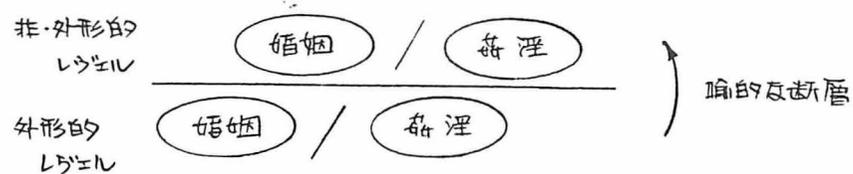
【1】律法に覇権を握るユダヤ社会の限界を、つぎのように描くことができよう——それはある民族(ある身体)の集合性の特徴的な巴画)のアイデンティティを他から分離し、社会規範を言語的に表明することによって確定しようという試みであった。従って当然にも、律法がコントロールする社会の外側に、律法が及ばない他の種類の人々を疎すことになる。このような状況は、ときに大切である。しかしイエスの時代、ローマの万民法がすべての民族を一律に形式的に扱う寛容さを与えているのに対して、行動の外形の民族独自の形態を規範化するにすぎない律法は、ごく制限された普遍性しか持っていないことになる。しかも教道は、律法が記述しているような外形的な行動のレベルで生起するとして、語られていた。このレベルで社会秩序が更改される時、ユダヤ社会はたしかにその被15
 圧迫的な状況を抜け出すことができるかもしれないが、それは非ユダヤ民族に対して新しく圧迫をうみだすことを意味しないであろうか?

このような律法主義の矛盾に対処し、救済の概念をあらためたのがイエスの仕事である。その仕事の鍵となるのが、彼の教説をなしたイエスの喩である。

イエスは律法をすべて空にしてあり、違犯が疑われる問題的な一歩にあたって適切な律法のいくつかを援用しようとする。しかしこの援用は、律法学者のように直接的・形式的なものではなく、喩的である。

律法は人間の行動に、外形的、一義的に関与するものである。ここから律法の拘束作用もうまれている。ところがこれに対して、喩は、ことば(律法)と行動の外形との一義的な対応関係をひきはなす。そして、律法をなしたたせていた対立、たとえば婚姻/姦淫の対立を、それがもとあったとは別のところへ置きなす。こうして訊く者の身体の内かに新しい分節をもちこみ、その異和的な効果とともに彼の教説を伝えるのである⁽⁴²⁾。言うなれば、喩的な断層が、このような効果をうんでいる。

(42) イエスの教説は、律法を無視するわけでもなく、また律法と矛盾するわけでもない。ただ彼は、律法の用法(pragmatics)を、改変する。イエスは、こうしてまさに「律法を成就するために」来たのだ。だからイエスの教説は、その喩的な効果のために、律法それ自体の展開を必要とする。キリスト教徒が『新約』とともに『旧約』を聖典としなければならないのは、そうした理由にある。実際、グノーシス説の諸流派は『旧約』を敵視したが、その結果イエスの教説をとかく文字通りとることになった彼らの教理は、神を分裂させる二元論的構造をもたらした。



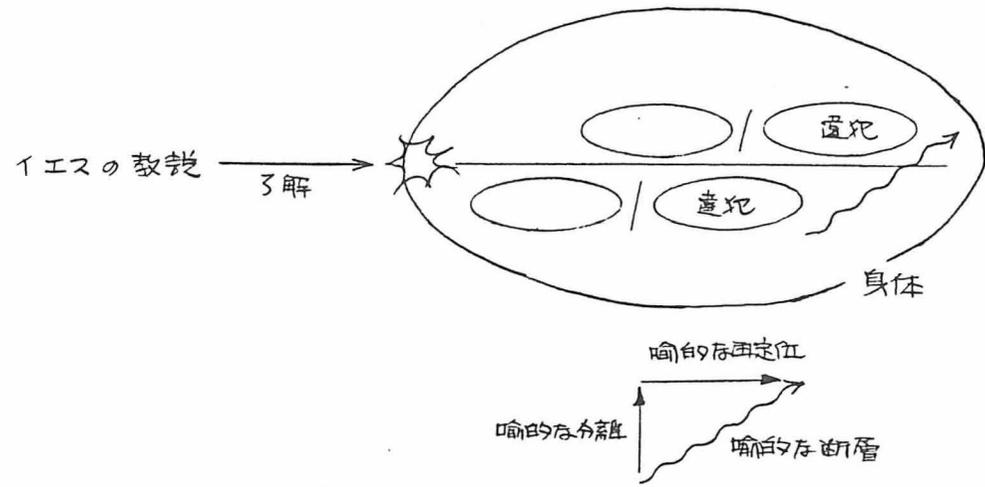
喩的な断層とは、さらに細かくみれば、2つの契機——喩的な分

離と喩的な再定位と——からなる。喩的な分離とは、明らかに律法を参照する規範的な言説が、行動の外形的なレベルには適用されないことから生ずる。これは明らかにルール違反であるが、このことはユダヤ教の律法秩序が浸透したことをいみせず、ただ、イエスはその秩序のもうひとつの外側に、律法のことばづがいをもった新しいルールを開始したことをいみする⁽⁴³⁾。

(43) この11みで、イエスは「権威ある」者なのだ。預言者は、神との新しい契約を語りはじめ、人々にそれを律法として説きまかせた。だがイエスの権能とカリスマは、このような預言者のカリスマを超えるものである。なぜならイエスは、律法に喩的な分離を生いさせ、その結果、律法を外形的に解釈し適用するという手続き自体のもつ正統性と有効性を奪ってしまったからである。しかも、このような用法の創始は彼自身に起源をもつものであるのだから。

それでは、行動の外形との対応を断たれた、言わば宙に浮いてしまった対立(たとえば、性愛倫理における婚姻/姦淫)は、どこに善化するのか? なにが姦淫でありなにが姦淫でないかは、いったいどうやって定まり、然して姦淫とすることの11みが明らかになるのか? 喩であるだけに、この対立(婚姻/姦淫)の基準は、聞く者には明らかにされない。にもかかわらず、明らかになっているのはその用法であり、たとえばマクダラのマリヤが律法とは異なるどのような扱いをうけるかである。しかもイエスの行ないは、喩的な断層によって生じるこの非外形的なレベルにおける規範的対立が、律法の要請する外形的な対立よりも優先するものであることを、明らかに示す。たしかにイエスは、新しいルールを身につけており、それに従って行動しており、そのルールがすぐれたものであること、またなによりもそのルールがたしかに存在すること、その行ないを通じて示しているのだ。そこで人々は、喩的な再定位のありかをもとめて、イエスの創始した喩のルールを探り始める。

イエスの教説の核心は、このように、喩的なことばの用法にある。この用法が、喩的な断層を通じて、聞く者の身体に新たな編成を強ひ、彼をキリスト教徒にするのだ。

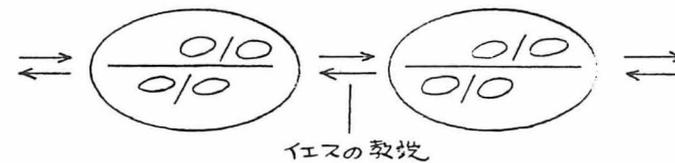


【2】 喩的な再定位の場所は、すぐに見つかるわけではない。しかしそれは、行動の外形とは区別され、信徒たる人々の身体の内にあるはずのものである。こうしてひとは、イエスの喩とともに、内面というものをうけとる。そしてその反作用として、すなわち喩的な断層(作用)に対する反対概念として、(内面とは区別された)外面というものをうけとる。行動の外形は、ただその自体存のほかに、ある内面の外的なあらわれであ(りう)ることになる。

喩はたんに、ことばの技法や美的な効能のために用いられている限りでは、ひとの身体に喩的な断層を生じさせたりすることはない。どのような社会のどのような言語も、ことばのこの種の美的な形象をもっている。喩は、語用論(pragmatics)一般が扱うような、言語のありふれたレパートリーである。しかるに、律法のたぐいの規範的な言説に関わる喩は、これと別様な効果を生ずる。それがなほ社会規範であるためには、行動の外形とは区別される部位に、その規範が作用する場所を用意しなければならぬ。律法の喩的な用法は、身体にこの種のトポロギカルな嵌入を、すなわち内面を、用意

する。

かくして、イエスの教説を共有するにいたった人々(信徒の集団)のいとなむ身体の集合性は、それが律法に支配されていたとは全く異なる相互作用を開始しよう。彼らはイエスの教説を共有することによって喩的な断層をも共有し、トポロギカルな嵌入を相互に前提としあえる位置にある。身体は二重化され、外面と内面とももったものとして向きあう。律法はもはやその具体的な内実を抹消されているから(喩的な断層)、身体の相互関係は新しい秩序——愛——によって整形されなければならない。



内面というものはひとつの制度であるから、愛もまたひとつの教義としてあるしかない。愛は内面から出て人々の行動をみちびく。しかしどのような具体的な行動をとれば、愛を体現したことになるのか? そのための確定したアルゴリズムというものは、存在しない。黄金律(汝の隣人に汝の欲することをなせ)は、あまりに抽象的であり、かつ、解ももてない⁽⁴⁴⁾。愛は特定の行動によ、て果たすこともできず、また愛をかたることによ、て果たすこともできない。にもかかわらず、ひとは、信徒でありつづけようとする以上、その内面に愛を把握しつづけなければならない。信徒のいとなむ身体集合性は、こうして、各自が内面に把握する愛の不可視の綱の目によ、て蔽われる。そして愛は、可視的な世界(行動の外形)に向かうことによ、ては自らを愛として維持することができないから、それと直交する不可視の方向へと向かう。これが祈りである。

(44) すべてのひとが黄金律を採用したとすると、誰しもなほ具体的な

内容を欲していないことになる。

身体の上乗れとともに、また、肉体も発見される。肉体とは身体のうち、内面に属さぬものである。愛の秩序が完全し神の国に至る日にも、肉体はそこに入ることができな。律法は肉体を律することができるとはしないが、それは愛の保証ではなく、救済の条件ともならない。肉体は滅びるものである。

このような肉体の観念が見出されてはじめて、イエスがキリストであるという信憑と神の愛に対する帰依とが可能になる。イエスは、滅びべき肉体と、神のものである完全なことばとが、ひとりの人間という形象のなかで結合可能であることを示す、^{トランプ}実例である。イエスの降誕は、人間にこのような愛の実践が可能であることをしらせる、神による愛のコミュニケーションである。このようなドラマがキリスト教の中心的な教義となる⁽⁴⁵⁾。

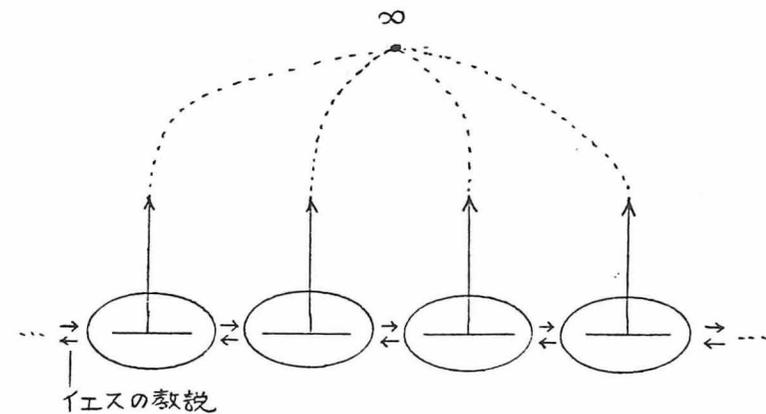
(45) 聖書学者 W.E. Phipps の見解 ([1970]) によると、キリスト教が倫理的二元論への途を歩んだのは、グレゴ・ローマン的な霊肉分離の思想の混入と定着によるものであって、イエスやパウロの教説に内在する問題ではないのだ、という。たしかに彼の聖書学的な指摘には見ることが多い。しかしキリスト教の「普遍的な」身体論或技術のなかに、すでにこうした展開が用意されていたとみるのが妥当であると、ここでは主張したい。

【3】 キリスト教の愛の教義がこの地上にもたらすのは、どのような身体の集合形態であるのか？

イエスがさまざまの喩や行ないを通じて示しているのは、諸身体の一様にであるように思われる。肉体——身体の外形的な部分——はよい自体として愛の過不足をさししめずものではない。たとえば

彼は、足萎え、盲、病人、……など肉体に可視的な変形を被った人々をえらびだす。これらの人々はどの肉体的ゆえに、社会秩序のなかでおとしめられている。しかしこのような可視的な手掛りは、神の国への遠近に関わりをもたない。しばしば後のものは先になり、先のものは後になる。

このことは、弱者を保護するという社会的必要にもとづくものというよりも、喩的な断層に由来する身体の集合的な編成原理であるとみるべきだろう。身体がイエスの教説にもとづき、その可視的な外形にかかわらず、愛の秩序を擬して一様に並んだところを考える。このときひとびとの愛の志向は、ひとびとの具体的な結びつきとは直交する内面への向入のびている。こうした愛の志向は、社会秩序を完全に脱した無限遠点に（仮想的な）交点をもつが、こここそ神の位置するところにほかならない。



愛の教義は肉体ばかりでなく、他の可視的なもの、たとえば物質的な富であるとか、習俗や慣行にもとづく威信であるとかまでを無に帰せせしめる。それらは、愛を実現する行為の素材となる限りはみあるものだが、そうでなければまったく価値のないものにしすぎない。（として困難なことに、どのような具体的な行為が愛を実現するものであるのか、イエスの天才を例外とすると、誰にもほかほか判らなないのである。） このことにより、愛の教義は、律法に対してと同様、他のいかなる具体的社会秩序についても、破

環的に包摂するまいは始める。この教義の普及はとくに政治的・軍事的
征服や言語の同一化、習俗の変容を前提としなければ、なおさら
危険な種類のものだ⁽⁴⁶⁾。この教義は、現世的な組織の形成を不可能
とし、すべての身体を一律で普遍的な空間へとおまねおす⁽⁴⁷⁾。

(46) ローマの民法は普遍的な秩序でありえたが、それは支配が理に実
効的であること抜きには考えられない。帝国が支配の実態もうしな
いはじめると、その普遍性も危うくなりはじめ、かえってキリ
スト教の与える普遍性が支配の手酷りとなるようにまとめられた。キ
リスト教の与えるものは不可視の秩序であり、現世的な社会秩序の
ともすれば不均質を屈曲した空間に、抽象的で一律な社会規範を与
える。

(47) 普遍性とは、特定の時点や特定の地点にかかわらず、空間の全域に
おいて成立する事象の形容詞である。諸々の身体からなる社会空間
の場合には、どの身体(座標系)をとっても一律に妥当することと
いみする。

内面の制度は、このように空間を普遍化するが、それは同時に空
間を中心化することでもある。各々の身体は、無限遠点において交
点をもつのだが、これはどの身体もそのような点から等距離に
あるというに等しい。すなわち普遍空間は、'絶対'という名のあ
る中心をもつ。

【4】 さしごとに、このような空間の普遍化と中心化が、性愛関係
に対してどのような帰結をもたらすものであるかについてのべよう。

愛の教義は、それぞれの身体を、人間というもっとも原理的な概
念に包摂し、編成する。そこでは、ことばと肉体が接合し、外面
と内面が接合し、相対と絶対とが接合することになるのだ。として

ひとつひとつの身体は、互いに相互分離をとげる。その可復的で具
体的なつながりは肉体的なつながりであり、滅びにいたる偶発的なつ
ながりであるにとどまる。それに対して愛の秩序は第一義的には、
不可視で不特定な身体相互のつながりをあらわす。愛は直接他へと
向かわないで絶対音を経由する。そのため、すべてをすべてと結ぶ
普遍的な秩序となりうるのである。来るべき救済ののちにはこのよ
うな秩序が全面的に実現する。

このような愛の教義における最大の困難は、性愛関係と、性愛関
係をこえた理想的な身体が集団形態をと、区別しないことである。
系統的な性愛関係とはおよそ人間的なものであって、相手の個性
をそれと認知し、積極的な評価を与えることを含む。このような近
接は誰に対してもおこるといふわけではない。個体のあいだには、
<性的距離>というものが存在して、遠さ/近さのシステムを伴っ
ているのであった。実際、人間の性愛行為は、このような<性的距
離>にもとづくシステム——いふならば、性愛の近傍系——を身体
の集合のうえに設定するのでなければ、実行不可能なのである。こ
れは具体的にいえば、性愛関係の相手方が誰と特定できない
と、婚姻も実行不能になる、ということだ。

選好婚や規定婚といった範疇をもつ親族システムが存在するなら、
それは性愛の近傍系を設定しているのである。また、性愛に関わる
さまざまな伝統的習俗というものも、同様であろう。ところが、キ
リスト教の愛の教義は、身体集合性のなかにもちこまれようとする
いかなる性愛の近傍系にも、正当権を与えない。なぜならば、具
体的な性愛関係を選択するためには、同時にその余の関係も排除せ
ねばならないのだが、そうした差別を埋め合わせるいかなる論理も、愛
の教義のなかに含めておくわけにはいかならないからである。身体
の配置は絶対音を中心とする一律なものでなければならぬから、性
愛の近傍系に類する身体トポロジカルな屈曲は、是認されようがな

11. 初期キリスト教団を特徴づける独身主義であるとか精神的結婚、性的放恣などの試行は、愛の教義が強いるこのような身体の配列をもっとも率直に実現したものである。

しかしながら、具体的な性愛関係を是認した¹¹、ということはいを否認することを意味するわけではない。もしそれらが存在するといふ、それらは正当権と与えられるはずの肉のかたよりである。こうして、神の愛と肉の愛との分極が生じる。婚姻を供給するメカニズムが愛の教義の外にあり、それが信徒のあいだに婚姻を生みだすならば、それは否認された。それらは視野の外におかれる。愛の教義から演繹されない性愛関係（すなわち、事実上すべての性愛関係）は、肉のかたよりとして実現される、というのは、不可視の身体が正しく排列されたなら、その反作用として、可視的な身体は列を乱すものであることになるから。それらは減り去るものである故に黙遇される。

こうして完成した正統キリスト教の性愛観は、次のふたつの帰結を伴った——ひとつには、身体を再生産（生殖）するために必要な正当化された性愛関係の網の目、すなわち、世俗社会を、愛の教義の外側に暗黙のうちに要請したこと。もうひとつには、愛の教義それ自体を再生産し、正統性を独占するために必要な、世俗の性愛関係から遊離した身体の集合とその位階秩序を、世俗社会とは別のところ¹⁵に要請したこと。

中世キリスト教の性愛観 世俗と教会との均衡のうちに、中世の社会秩序が組み立てられる。

正統教会の婚姻制度は、もともと愛の教義がはらんでいた矛盾に熟知しようとする、聖書の産物であるかにみえる。婚姻は信徒が通過すべき秘蹟のうちにかざえられるようになる。婚姻がこのように

正則な形象となった裏には、ローマ帝国と奴隷制の解体にともなうで、「家族」が正則な形象として出現する必要があるのかもしれない。

愛の教義と婚姻の是認の論理とは、矛盾する契機を隠しもっていたのだから、それを衝く試みがさまざまにあらわれてくるのは、むしろ当然である。中世におけるさまざまな愛端諸流派は、初期教団が多様に展開した性愛倫理の試行を、継りかえりしてみせている。たとえばもと修道士ハンリクスは、《婚姻の秘蹟にも反対したが、それは結婚を解き難く成立させるのは配偶者相互の同意だけであって、教会の儀式ではなかったからである。》(Grundman [1963=1974:34])¹⁶ また11世紀、ビザンツで勢力をえたボゴミール派は、《物質的なものや肉体的なものを全く神の創造物とは見なさず、従ってまた結婚もあらゆる肉欲も散棄し、悪魔によって創造された世界からの魂の救済だけを追求し》た (Grundman [1963=1974:47])。13世紀、オルトリフにはいまる神霊主義の一派は、《結婚は許したけれども、それは (中略) 肉体的でなく専ら霊的なものとされ》た (Grundman [1963=1974:80])。14世紀に禁止されたバギニ派 (もしくは「自由なる霊の令派」) は、《不貞さをもなんら罪でないほどに、霊において罪もなく自由である》と信じていたが、また《妻が子を産むようせず、またこの自由の中にある妻が夫の意に従うつもりがなければ、いかなる性交も罪深いものである》 (Grundman [1963=1974:94]) とも説いていた。また同じく霊の自由を信奉していた15世紀のロラード派にと、それは、《時には人間と神、本性と霊、善と善との間の区別がかりでなく、それとともに男女両性間の束縛もまた消え去ったらしい。神と一体になると同じように、彼らは互いに熱烈に愛し合って一体になつていくと感ぜられたらしい》 (Grundman [1963=1974:102])¹⁷。同じころ、ボヘミアのアダム派は、《恐らく「自由なる霊」の奥端からの影響をうけて、無事性、財産および娯楽の共有に心酔》した (Grundman [1963=1974:114])。

(48) 同様に、性的結合による恍惚状態を価値あるものと教義上位置づけるものとして、わが国には浄土宗の一流派、立川派がある。

これらの折衷はいずれも、正統キリスト教の性愛観に抗しつつ、婚姻の是認に反対、もしくは婚姻外の関係を是認せんとする主張を舍んでいる。しかしこれらは、愛の教義と教会の権威とを分断する⁵には至らなかったために、異端の地位に甘んじるほかなかった。もっとも、是認されたとはいえ、正統の性愛観が婚姻を手放しで良きものとみなしているわけではない。《キリスト教の徒は、種族保存のために最低限ギリギリ必要なものを除いては、性行為は疫病のよ¹⁰うに避けるべきであるという信念のみに基盤を置いていた。》¹⁰ 性行為に伴う快感が、最も咬うべきものであった。この目的のため、特別の都厚い寝巻——chemise cageoleなるもの——が發明された。《これは、一種の都厚い寝間着で、適当なところを穴一つあけてあり、その穴を通じて夫は妻を妊娠させることのできるのだが、それ以外の接触は一切ない。》(Taylor [1953=1974:59])¹⁵ 性は魔術的に、人間関係を創出する権能があるものとして、恐れられたのである⁽⁴⁹⁾。

(49) 婚約は、性交が行なわれていた場合は、取り消すことができず、性交が行なわれたなら、法的に有効と認められた。(Taylor [1953=1974:36])。結婚に司祭の立会いが必要となるのは、反宗教改革以降²⁰のことであり、それ以前の中世では古来と同様、慣習として教会の祝福は求められたものの、婚姻は同意だけで成立したのである。性愛全般のこのような周辺化は、愛の教義の必然的な帰結である。

ピューリタンの性愛倫理 宗教改革の結果生まれた新教諸宗派は、正統教会の権威を否定し、聖書にのみとづく教義上の正統性を主張した。

教義上の正統性を、組織論上の正統性と区別し、それに対して優位におくことには、本質的な困難が付きまとう。というのは、教会⁵の位階秩序や教区のような身体の可視的な排列にまったく依拠しないのだとすると、身体が愛の教義にかなうような秩序に取っているかどうかを保証できる基準は一切なく、人々が同一の無限遠点を愛として愛によって結びあうものかどうかを、確かめられないことになるからである。かといって、身体の可視的な排列に依拠することは¹⁰は、世俗的な政治権力へのいくばくかの妥協をいみずるかもしれない。

信仰と教義の証しが不可視であるところから、新教諸宗派の分岐と諸困難が生じたように、性愛関係の正当化についても多様な諸傾向が生じた⁽⁵⁰⁾。それら性愛観のすべてについて概観する暇はないが¹⁵ここでは、それらのうちもっとも典型的であり、また顕著な影響によることも注目すべきである。ピューリタンの性愛倫理についてみておくのがよいだろう。それは、のちのromantic love illusionにひとつの原型を与えるものと考えられるからである。

(50) たとえば、エベル派をよばれている人々は、法的結婚とは無関係な精神²⁰的結婚というものを考えたが、後者は一夫多妻的なものでありえた。(Taylor [1953=1974:296])。

ピューリタン(清教徒)とは、英国国教会の権威を承認しないで信仰をつらぬこうとした新教諸宗派の人々の総称である。彼らの間²⁵では、ルターよりもカルヴァンの影響のほうが強かった。初期にア

メリカ大陸へ脱出した人々の宗教信条もこうしたものであった。

彼らは新天地に聖書にもとづく共和社会 (Bible Commonwealth) の建設をめざしたのである。この目的のため、ピューリタンは、性愛関係を含む日常生活のすみずみにまで、厳格な支配を及ぼした。

ピューリタンの性道徳は、しばしば禁欲的・抑圧的なものの代名詞のごとく言われる。およそ両性間に積極的な性愛表現を一切承認しないものであるかのようにみなされてしまいやすい。しかしながらこの時期におけるピューリタンの性愛倫理は、初期キリスト教における冥想的な禁欲主義や、独身生活至上主義、あるいは中世の遁世的な修道院運動とはまったく別ものであることに、注意すべきである。⁽⁵¹⁾

10

51) ピューリタンの論客、S. Willard は、独身生活、苦行生活を強要するのは教皇にみるまやかしくであると厳しく攻撃しているし、同じく J. Cotton は、結婚ののちにも交わりを控える冥想に込めるたがいの生活には、まったく批判的である (Morgan [1942:592])。

宗教上の弾圧のおかげでニューイングランドに移住したピューリタンらは、彼らだけの純粋な社会をかたちづかった。新大陸には中世以来の封建的な残滓がないという点もあって、この土地で彼らの性愛観は最もストレートにあらわれている。開拓地であり、妻子をイギリス本島に残した一族組や流刑者も多いなどの、特殊な要因も絡みでいるが、この土地でのピューリタンの性愛観が、近代的な「²⁰ ヌフマーの性道徳の基盤となったと考えてよい。

ピューリタンが採用した性愛に関する社会規範を要約してのべるためには、次のようにまとめられよう：

① 性交渉は、人間にとって、必要事である。これを熟さなく後給するものは、婚姻だけである。

25

② 性は、宗教と抵触してはならない。(たとえが妻を愛するあま

り、神を怠れるようなことがあってはならない。この命は、性の快楽についてにとどまらず、食欲など他の快楽についても同様の原則があてはまる。))

③ 婚外性交は厳禁する。(姦通・強姦は死罪、私通は笞打ち。)⁽⁵²⁾

④ 夫婦は、良好な関係を保たなければならない。⁽⁵³⁾

5

(52) 実際には、姦通などは人間の本性にたらしめてきたときに避けがたいことであるとみなされていたので、姦通を理由とする死刑の例は少ないという。

(53) 良好な夫婦関係は、姦通のような不都合な事態を防止するのみからも重要なことだと考えられた。たとえが夫婦の別居やケンコツでの殴り合い、悪態を発する判例が出てくる (Morgan [1942:604ff])。 10

素朴な独身者の数がきわめて多く、遊蕩放浪もきわめて乏しかったニューイングランド地方では、上述のような規律をみとめるには困難が伴った。そのため、どの親も、自らの子供を正しくも早目に結婚させてしまおうと焦った。

15

ピューリタンの性愛観、婚姻観は、このように、きわめて現実的かつ手段的なものである。彼らは人生の目的として、まず真先に盤の救済を掲げる。その目的にかなうものとしての、婚姻がある。(結婚しない人は身を誤りやすい。) として、婚姻を維持するためには、夫婦関係は良好なものでなければならない。ここではひとへは、夫婦であるがゆえに愛するものであり、その逆であるのではない。性愛は教義のなかで、否定されているが、救済のためには、それが婚姻のなかでみとめられる必要があった。これがピューリタンの性愛倫理の鉄則であった。

婚姻は、ピューリタンにとっては、^{カソリック} 正統教会のような秘跡ではな 25

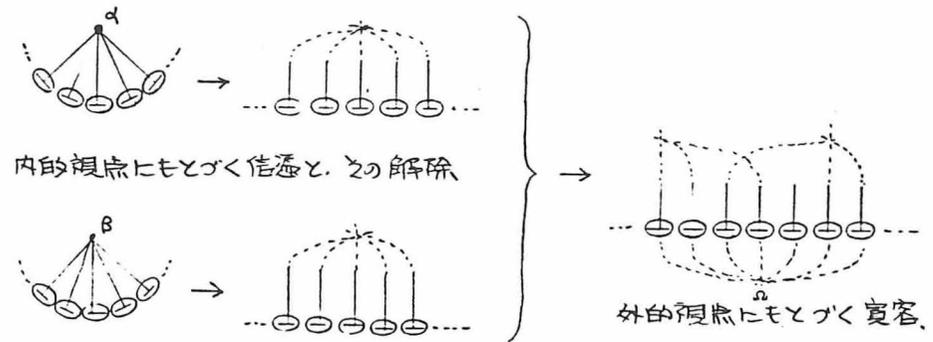
く、俗事にすぎない。英本国では1656年、ピューリタンは、宗教的儀式によらない届出結婚を義務づけた。(中略)結婚するためには、結婚すると宣言して、手を握りしめさなければならなかった。》(Taylor [1953=1974:206 I]) 誰が誰を配偶者とするかは、信徒の共同体が直接関知しない。当事者同士の問題である。性愛の近傍系は、ピューリタンの愛の教義においては、認知されつつも世俗の側へと押しやられている。

ピューリタンの啓んだ共和社会は、初期には神権政治のかたちをとり、現象形態としては古代ユダヤの社会と類似することになった。これは彼らが、聖書(のみ)に依拠することを選んだのであるから、当然であるとも言える。この類似は性愛倫理、たとえば、婚外性交をきびしく禁圧する一方で婚姻にともなう性愛表現をむしろ積極的に是認する点にもおよんでいる。しかしながら、重要な祖遺がある点にも注意しよう。ユダヤ社会においては性愛関係が律法にわかる行動の外形においてだけ問題とされた。それに対してピューリタンによる聖書の共和社会においては、むしろ人の内面が問題とされている。教育の条件とは行為の外形ではなく内面の信仰である。そして、性愛関係をかたちづくる内面性——愛——はこの信仰の妨げとならない、調和的なものである必要がある。ユダヤ社会においては、婚姻とこれにともなう性愛表現が、よきものとされた。婚姻が良好なものであるよう規範化されている点は、ピューリタンも同様である。ただし彼らの場合には、夫婦のあいだに良好な内面のつながり、すなわち愛が存在するかことがまた、明示的に要求されている(54)。

(54) 愛は不可視なものである。そこで、愛を表現する/しないとされる一連の外形的な行動が剥出され、法例や判例のなかで言及されることになる。こうした社会規範は「愛を表現する行為」について習俗の合意が存在すること、すなわち愛の制度の成立を前提とする。

当初ピューリタンらの夢想した‘聖書の共和社会’は、宗教的寛容を経過した世俗的互かたちで、アメリカ合州国の政治的互独立として実現された。この落差は、宗教倫理と市民的道德との分離という、市民社会に共通する落差でもある。資本制を育くむ、近代という固有の社会空間は例外なく、宗教的寛容——指個人の‘内面’が自律的なものであることを是認し、その信仰や忠誠の対象について不問に付すこと——を制度として付随させずにはおかない。資本制は、近代国家が与えるような^{カニヤカシ}規範的な法の空間を、不可欠の前提とする。そのような規範的な法空間のなかで、資本・労働・土地といった資本制的生産の構成要素が自らを排列し、信用を潤滑剤として自己運動しはじめるのであるから。しかるにこのような規範的な法の支配は、ふたたび諸身体の一様で可視的な排列編成を必然化している。しかしこれは、律法による身体の排列編成とは異なる。この支配は無前提に身体に及ぶものではなく、いったん成立した愛の教義にもとづく身体の不可視な編成に準拠し、それを含意しつつ、^{可視的に再編したもののものだ(55)}。

(55) 宗教的寛容に伴ないどのような法・政治秩序が出現するのか、そのもとでも基本的な論理を遡尾する作業は、近代権力論のいちばんの基礎をなすはずのものである。これについては改めて考察するしかあるまいが、愛の教義に即して要点をのべておくと、①実体的な



中心をもつ、愛の教義も、②外面的な規範をもたざるをえないが、

その際、内的視点にもとづく信憑から離脱する可能性が与えられ、

③これらの信憑が互いに他在しつつ同型である、という新しい言説(外的視点)に着地するにまでいったとき、法空間の一元性を保証する形式的中心(山)への帰依が成立しはじめる、という順序になる。外的視点は内的視点を抹消するわけではなく、内的視点を拡大するところからうまいている。内的視点と外的視点との関係は、ちょうどユークリッドの幾何学と射影幾何学との関係に匹敵する、と言えると思う。

性愛倫理に即して考えると重要なのは、宗教的寛容がピューリタンの性愛倫理に対して、次のような世俗的な転倒を生じさせる点である:

①配偶者となるべき両者のあいだには、あらかじめ、愛情——双方を人称的に結びつける、必然的な内面のつながり——が成立するのでなければならず、

②つぎにその愛情が、婚姻として実現され、市民社会の道徳律による是認と聖別をうける⁽⁵⁶⁾。

③婚姻は、愛情が実現する最高の形態であり、それは肉体的な結合と含意する。

——こうしてひとは、愛するがゆえに夫婦となるのである。もし愛してはいないのであれば、あるいは愛が欠如してしまったのであれば、夫婦であるという選択は誤まらざるようになる。

(56)聖別は、行動の外形の水準では婚姻法上の届け出に対して、また内面の水準ではその前提である同意に対して、与えられるものである。当人たちがその同意を、めいめいの信条にもとづくどのような教義の形式を踏破しようと、それは任意のことである。

ピューリタンの性愛倫理を世俗的に転倒させたところに、上述のような典型的なスルヴィヨフ性道徳があらわれくる。この転倒のな

かで核心的に重要であるのは、婚姻(正当化される性愛関係)の内実、すなわち愛情を、愛の教義や他のいかなる教義の教義からも分離したこと、しかし、性愛表現(のある程度以上のかたち)と婚姻とは、(ピューリタンの性愛観におけると同様)同致されていること、である。性愛表現と婚姻とが一致するように定められているのだから、ピューリタンの性愛倫理とスルヴィヨフの性道徳とは、(少なくともその当初の形態においては)外形的に区別のつきにくいものである。しかしながらスルヴィヨフの性道徳は、当初の形態を次第に逸出していくような、矛盾とダイナミズムを内に秘めている。一方では婚姻は、愛情の伴わない無意味な(非倫理的な)性愛関係へと墮落する危険に、つねにさらされていることになる。しかも、特定の婚姻が愛情という内実をともなつたものなのかどうなのか、どこで判別すればよいのだろうか? としてもう一方では、婚姻の前段階に、婚姻に至る以前の愛情が存在することが必然となつていく。愛情の交差が表現が婚姻であるのなら、婚姻以前にこの愛情は、自らが愛情であることをどのように確認すればよいのだろうか? たとえば求婚すればよいのだろうか? さらに、スルヴィヨフの性道徳は婚姻の外側に、そこから排除された、愛情や人称的な交流を伴わない性愛行為や、婚姻と存する途をはばまれた性愛関係(ないし愛情)を、輩出せずにはおかない。前者は紳士的な商品関係のかたちで、後者は婚姻外交渉という形で現象する。愛と婚姻と性とは一致すべきであるというスルヴィヨフ性道徳のドグマは、逆にこれらの分裂可能性を与える。として事態はその方向にすすみはじめる。

こうした愛と婚姻と性の分裂可能性を隠蔽しとおそうとするところから、ヴィクトリア朝の抑圧的性道徳が形成された。Freudが、として20世紀初頭の性科学者らが批判的に解体しようとしたのは、このような古典的スルヴィヨフ性道徳の硬直であった。

外面（肉体）と内面（愛情）との観念的分離は、スルジョワの
一の性道徳を二重道徳に並べたものにする。愛のない結婚に阻まれ
まで、愛情は性愛表現にむかうことをおしよめられなければなら
ないのであるか？ また、性的サービスを購入することは、愛のな
い結婚に比べて不道徳なことなのであるか？ このような分裂
の可能性はある種の喪失感と結びつき、農村/都市の分離にもとづ
く不安とこれを克服しようとする都市生活者の田園憧憬や、伝統
弱体化など、ロマンティズムの諸動向を生む。こうした紛糾は、ふた
たびスルジョワ的な性愛観の一部に組みこまれる。

一方での浪漫的な恋愛至上観と、もう一方での即物的な性愛観と、
このふたつは世俗化した近代的な性愛倫理の極の両面をなす。そ
の片方がいっそう現実的だとして他を排斥することはできない。こ
のような仕方では romantic love illusion にまどわれた性愛-婚姻観
を、近代的な古典的な性愛観とよぶことができるだろう。

近代の古典的な性愛観と純潔観念 近代の古典的な性愛観のか
える最大の困難は、愛情と性愛表現とが直結しないことであつた。

愛情と性愛表現とが直結しないのは、両者の中間にそれをつなぐ
ものとして婚姻が位置するからである。婚姻は、愛の教義に下属す
る、単に手段的なものではなくて、愛情を実現する至上の形態な
のであつた。婚姻は愛情を聖化し、愛情は婚姻を正当化する。愛情
の存する限りで婚姻は正当なものとなり、是認に値する。そうでな
い結婚は「不幸」であり「偽善」であり、人間性に対する冒瀆をさ
えある。

愛情が婚姻を正当化するためには、愛情は婚姻に先立って、ある
いは婚姻と独立に、確認されなければならない。だがどのようにし
て？ 性交渉の正当性は、婚姻が独占している。もしも愛情が真実

のものであるならば、人倫に反して、最愛の相手とこのような罪の
道にさざいこむことはできない。（実際、前世紀では、手を握った
り、ささやかなキスを交す程度で結婚をむかえるカップルが多か
た！）ところがその一方で、恋愛は、双方にあらゆる接近を許さ
せずにはおかない。これは解きがたいジレンマをなす。

ひとつの可能性は、婚姻が正当性を独占している性愛表現のうち
一部を、婚前の愛情表現の側に移譲していくことである。多くの市
民社会で実際に生じたのは、このような変化であつた。

愛情の確認を経て婚姻に入らる身体を一緒にとらえたイデオロギ
ーは、「純潔」観念である。純潔とは、婚姻に入らるまで正当化さ
れたい性愛表現の種類が存在しない場合に、その境界に与えられた
記号的標徴である。「純潔」は、性交（一男性器を膣に挿入するこ
と）と密接に関連づけ、解明されてきた⁽⁵⁷⁾。それは、性交が人間
の性愛行為のなかでもっとも代表的なものであるため、というより
も、性交だけが妊娠をみちびくことができるため、そしてその事実
がかって愛の教義のなかで重要な位置を占めたためである。婚姻が
聖化され、夫妻のあいだでの性交渉が正当なものとしたのは、そ
れが生命の再生産を遂行する社会的に是認された唯一の仕方だから
であつた。ところがこれを逆からみると、性交以外の性愛表現であ
るならば、愛情を追求する過程で実行されても、純潔を破壊したこ
とにはならず、古典的な性愛観にもとづく性愛倫理に違反したこと
にもならない（と解する余地がある）ことになる。

(57) 「処女」の特異視であるとか、性交の魔術視であるとかは、多くの
民俗社会においてしばしばみられるところである。ここでいう「純
潔」は、そうした自生的な呪術的心性の投影ではなく、いったん
世俗的な愛の教義にとり入れられた解結をもつ明晰な観念のことと言
うことになる。

とりわけ今世紀において、欧米諸国で顕著に生じている性愛文化の地じり的な変動は、実際、このような性愛倫理の全面的な変容にうらづけられている。

性愛表現には性愛表現に固有の身体技法とハウモのがある。たとえば相手の身体に触れるにしても、それが日常のありふれた動作であったり、何か実用的な目的のための動作と同じものであったりしては、性愛表現としての価値をもつことはできない。相手の身体に触れること自体を目的とし、それに集中するものでないと、性愛表現としては成立しないのである。具体的にはそれは、いつもより細やかな手の動きであったり、日常の場面では考えられないほど継続的に相手を凝視したり、……することである。いずれにせよ、性愛表現の身体技法は、公然たる社会的な場面で実行され目撃される身体技法とは区別され、それと対立するものである。性愛表現は、その身体技法において、日常的な動作やそれらが含む親密性の確立の儀礼などより、「進んだ」ものでなければならぬ。

ここから性愛表現を加速するイタチゴッコも生じてくる。屈い道德の殻に各自が阻まれていたあいだは、ささやかな違反も性愛表現としては大きな価値をもつことができよう。しかしそれが人々の目にふいけるものとなり、一般的に受容されてしまうと、ひとは新たな行為に訴えざるをえなくなる。こうして性愛表現は、自らがひきおこすインフレ傾向におさえながら、それ自身のなかたのめりこんでゆく。

性愛技法の過剰 性愛表現は、行為それ自体を目的とし、そのことに集中するとのべたが、それには相手ならびに自身の官能を手がかりとする以外にない。そこで、性愛表現の進展は、官能を目的とし、官能を追い求めるプロセスと区別のつきにくいものとなる。

性道德の劇からする最初の反撃の形態は、性愛行為に不可避にもなる官能のたかまりを、不健康な快楽とみなして危険視し、抑止し、できればそれを性愛行為から切りはなしてしまおう、とする二ことであった⁽⁵⁸⁾。ことに、自己性愛行為は、愛の名において正当化することのできないものであるため、快楽にしたがう悪徳として集中的な攻撃的となる⁽⁵⁹⁾。

(58) 19世紀ロマンチック朝時代の通念では、女性は性行為に際しても快楽を感ぜないのがあたりまえであり、オルガスムを感じる女性はむしろ、治療を必要とする異端とみなされた。実際、過度の自慰癖をもつ女性の治療のため、陰核切除の手術なるものが考案された(1822年)、19世紀を通じてしばしば推奨されている(Kern [1975=1977:131])。

(59) 19世紀においてピークに達する性欲禁圧、ことに自慰の罪悪観は、ささか神経症的ですらある。自慰は聖書に禁じられた罪ぶか行ないである、というのは、婚姻に至り聖化されるいかなる契機ももたない、満足のための満足であるから。とくに(過度の)自慰は、知力減退や神経衰弱の原因となるのはもちろんのこと、性器の短小、^{スパームリア}はては精液漏(一勃起することなく射精を常態的にくりかえすという病気)をひきおこすとされたのであった! このような見解は、20世紀の前半を通じても医師のあいだでさえきわめて一般的であり、多くの青少年を不安におとしめた。

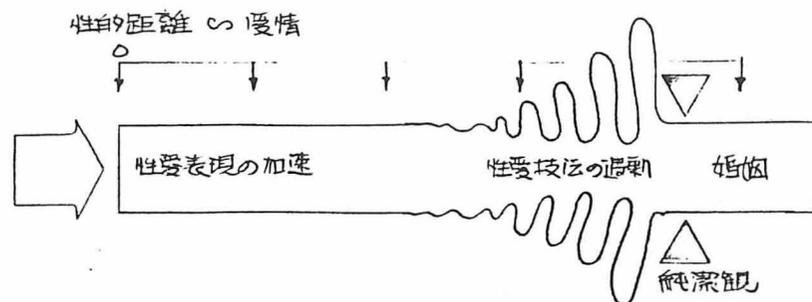
なお精液と地に漏らしたとするオナンの業は、自慰をさしたのではなく、性交中絶法の誤であると今日の旧約聖書学は教えている。

婚姻へ到るはずの性愛表現は、これに対し、愛の名において正当化される。人はそこで、性愛表現を通じて、というよりも性愛表現の反かに、愛の存在をたしかめようとする。ここから、性愛表現は、それ自体で価値があるとする思想までは、さほどの距離がない。しかしながら、それ自身を追求し加速する性愛表現のたかまりは、

婚姻にともなって私たちはだかゝる純潔観の手前で、たじろがぶるをえ
ない。性愛を自由に解きはなとうとする動きは、こうして約1世紀
近くの足踏みを余儀なくされることになる。

20世紀の前半、とくに1950年代にいたるまでのアメリカの若者は、
パッシングというかたちの性愛技法をうみだしたことで知られる。5
パッシングは、誤解してはならないのだが、あくまでも禁欲の手
段である。善認されない性交渉の手前で踏みとどまり、それを回避
しながら性愛表現に十分な内容を与えるための、性愛技法の過剰な
のである。

アメリカの若者は romantic love illusion にもっとも包摂された文
化、すなわち思春期にデートを重ねて伴侶たるハキ異性を発見する
という行動様式をもっていた。たとえ挿入を約束していても、'真
面目な'若者同士のあいだでは、(真面目であるだけになおさら)
厳密な11みでの性交渉は禁止事項とならざるをえない。なぜならそ
うした行為は、両者の愛情の結果となるはずの結婚を冒瀆し、両者
15の愛情を破壊するものにほかならなかつたから。これは内面にかか
わる禁止事項である。両者の合意によるだけでは、このような性愛
倫理の課す罪障観をかなぐり捨てることまではできな⁽⁶⁰⁾。にもか
かわらず、両者の愛情と結びつきが強いものであればあるほど、性
愛表現もまた一層大胆なものとならなければならぬのである。こ
20こに、調序の不可能な相剋が生じている。それはただ実践的に、す
なわち結婚に踏み入ることによって、解決されるしかない。



(60) どの社会にも性愛にかかわる社会規範といたったものがあり、また貞
操観念もめずらしくはない。むしろわが国にもある。しかしそれが
内面の制度にまでなっているかどうかによって、性愛の現象形態に
は大きな差異が生ずる。日本人の場合で言うなら、当事者の合意が
あり、なおかつ第三者に発見されなければ(あるいは第三者の迷惑
5となりさえしなければ)、極端に言ってどのような性愛行為をとう
うともいっこうにかまわぬのである。社会規範は公然の場面を通
じてトポロギカルにしか作用しないから、そこから切りはなされた
当事者同士の合意のあいだに割ってはいることができない。それに
対して純潔の観念は内面の制度であり、従って普遍的な(=任意の
10既点、任意の地点においても有効な)規範である。このようにして、
合意する当事者のあいだでも、禁欲が必需なのだ。

戦後、進駐軍の兵士が日本の素人女性と相手にしたとき、"デ
ートして接吻を交すまでは大変な手間だが、その先はあっけなし"と
驚いたそうだが、それはわれわれ日本人の性愛倫理が、もともと禁
15欲のための性愛技法をいささかもうみださなかつた事情とうらはら
のものとして理解すべきだろう。こうしてわが国ではパッシング
が禁欲の手段としてではなく、機能的に、すなわち交棒に先立つ
'前戯'として、受容されたのであった。

こうして、愛するゆえに結婚する、というイデオロギーはその矛
20盾を露呈する。結婚は問題となっている相剋をたしかに解決はしよ
う、しかし、結婚するにはそれに先立って、愛情を確認しなくては
ならない。だがどうやって? — こうして問題は振りだしへもど
る。

一連のハッピーパッシングの系列のあいだに刻まれるのは、決して
25で完璧なものには至らない性愛表現のなかで、愛情の必然と聖別と
を透視し、確認しようとする矛盾した努力である。これは聖肉分離
をひそかに前提する恋愛の教義学が不可避に要請することであるが、

この矛盾がその極に達したとき、性と愛の分離という教義上の革新が生ずる⁽⁶¹⁾。

(61) 恋愛の教義学がもたらす性愛技法が11かに特殊なものであるかは、それをわが国の性愛の標準的な階梯を与える「皿疊半袖の下張」(伝・永井荷風)と対照するときもっとも顕著となるであろう。そこではまず、器官の結合が第1に来る。義理めかした交棒——それ自身は不道徳と思われたい——のなかで、それを本気にしよう/すまい、とする男女の角逐がついで演ぜられる。ここで展開されるのが、相手の感覚に照準する性愛技巧のレポートリイであり、その目的は相手の人格的統一性を崩壊させることなのだ。こうして幾度か女性が、最後に男性がオーガズムをむかえると、両者のあいだの「なごみ」としての紐帯が結ばれる。女性が芸妓(娼妓?)でありという設定は、あとで身預けされるということを割引いても、特殊だとうつつかもしれない。しかしこうした設定は、性愛を正当化する愛情やその他の11かなる信念もしらず、したがって失った11かなる相互諒解もなれなままに、ただ両者の相互交渉としてだけ性愛行為が営まれてよいのだとする、性愛行為の直接感への信奉を濁かびあがらせるためのものにほかならない。この種の設定は、もうひとつの煽情文学の古典、「壇ノ浦夜合戦記」(伝・頼山陽)にも共通する。常盤御前はかつて義経らの命乞いのため、清盛に身を任せたのであった。義経はこの母に対する思慕と怨嗟の情を、いま堪えられた清盛の娘、建礼門院徳子に向けようとする。こうした屈折した動機が義経をかりたて、中国の性書『医心方』に由来すると思われる性技のかずかずを尽くして囚われの徳子の敵意をといてゆくくだりが、日本人の標準的な性愛観に訴えるところ大であったのは疑いない。交棒をとりまく神学的な防壁や純潔観念のないところでは、性愛技法は、四十八手のような交棒態位の分類という形をとりこすれ、パターンとして集成される余地はなかった。

性愛の分解 ジャーナリズムが「性の解放」とよびならわしている性愛倫理の変質が生じたのは、1960年前後であると思われる。わが国の最も浅薄な理解はこれをポルノ解禁が、せいぜいのところ婚前交渉や同棲の是認ぐらいにしか受けとめていないが、奥にこれは恋愛の形而上学が解体するという、欧米社会の全体を蔽いつくす大変動の別名なのである。しばしば「新道徳」であるとか「オーガズム革命」であるとか言われるこの変動を、わいわいは「性愛の分解」とよびことにしよう。

恋愛の形而上学の解体は、まず、純潔観念の崩壊からはじまる。(肉体的な)処女は価値の手形ではなく、性的未熟や性的魅力欠如の証しとして子面目なものをこさえる。愛と性とは一致すべきだが、それは婚姻のなかにだけ閉じこめられるべきではない。近代の古典的な性愛倫理にしても、もともと、キリスト教の霊肉分離の思想を継受して、精神の交渉と肉体的交渉とが分離しうるもの、それ以前の問題として両者の実態が異なるものだと思っていた。そしてそれは一致すべきである、ただし、無条件には一致しない。神の聖別のままで、あるいは、神の聖別に由来する婚姻という制度のなかで、両者は一致できる。しかるに、(象徴的なみで)神の死が確かなものとなるに及んで、romantic love illusionにかわる新しい愛の可能性が誕生する。愛があるとすれば、結婚まで待つべきではない。そのときその場を性愛行為という表現をとって、はじめに愛の名に値するのだ。純潔観念の課するような性愛表現へのためらいは、愛の不在をこす示すものである。

このような変化(いわゆる婚前交渉の是認)はむしろ、愛と性との一致の理想に近づく方向にむかうもののように思われよう。ではなにゆえにこれが、かえって性愛の分解を帰結することになってしまうのか?

純潔の観念は、もともと、婚姻の正当性の観念と表裏一体をなすものであった。純潔の対極には、汚穢観がある。これは、結婚に先立つ性交渉ばかりでなく、愛情の欠けた結婚生活についても同様に妥当するものであった。なぜなら両者は、聖別するに足る愛情の裏付けなしに肉体の交渉をもつという点で、共通するからである。こうして、恋愛の形而上学は必然的に、不当な結婚、誤った結婚というカテゴリ一を導く。この正当な結婚/不当な結婚の対比は、愛情の確認手続きが存在するという信憑のうえに、存在できていたのである。

ところで性交渉の正当権を婚姻が独占していたあいだは、純潔性——これは本来、不可視のものである——は、肉体の無垢のなかに、その象徴をもつことができる。如女膜とはそのようなものである。それは、そのときどきの本人の意思や心情のありかとは結びつかない、まったく外形的な身体の属性である。しかしこの属性はそれ自身価値のある何ものであるかであり、本人が意思して守らなければならぬものなのだ。

これに対して、性交渉の正当権が愛情にあると信じられるようになったその瞬間から、婚姻の正当性の観念は脅かされはじめる。まず第一に、性愛倫理のこの転倒は、愛情の確認手続きを破壊してしまう。この手続きが破壊されると、正当な結婚/不当な結婚の対比自体があいまいなものとなってしまふ。だから婚姻は、その内実において、つまり不断に愛情をもつた関係を再生産しているという事実にあって、その正当権を主張しなければならなくなる。すると第二に、その反作用として、どんな結婚も任意の(潜在的な)愛情関係(の可能性)と同位対立する結果となり、結婚という形態をとって居るからといってそれらに対して優位を主張することはできなくなってしまう。結婚がとることのできる戦術のひとつは、子供をなし家族を営んでいるという事実上、すなわち人倫の規則に頼

ることであるが、これとともあまりあてにならない、またかえって愛情が不在であるゆえの情性態の象徴と見紛われても仕方がない。

愛情が性交渉を正当化するという性愛倫理が、いかにして(婚姻に先立つ)愛情の確認手続きを破壊してしまうか、もう少し詳しくのべてみよう。愛情が性交渉を正当化する、つまり俗に言う、愛情があるならセックスするのは当然であるという考え方は、完全な愛情は完全な性愛表現とともにしか存在できないという公準から帰結する。とんどんすすんだ性愛表現へと進展していかないような愛情は、なにか抑圧の帰結であるのか、あるいは病的な異常を呈しているにちがいないのだ。こうしてすべての愛情が性交渉に展開するのだとすると、愛情は性交渉への展開によって確認すればよさうにみえてくる。しかしながら、愛情は婚姻と異なり、外形的・制度的なものではなく、不可視な内面の真実である(と信じられている)。したがって、愛情が性交渉を独占することはできない。愛の存に性交渉を非難することはできるかもしれないが、そのことは、ひととは愛情なしに性交渉をもつことができるという事実をかえって浮き立たせてしまう。(とというよりも、愛情という、行為の外形とは区別された内面を想定するやただちに、愛情をもつた性交渉の可能性が与えられてしまうのだ。) ひととは、愛情のゆえにセックスする(と信じる)こともできるし、愛情なしにセックスする(と信じる)こともできる。

婚姻が性交渉を独占すべきものでなくなったとたんに、もっぱら性交渉のために性交渉を行なうという、即物的な性愛行為が蔓延しはじめる。現象的にはこれは、性の解放とよばれる事象にほかならない。愛をもつた即物的な性愛行為は、むしろ、性の解放と関わりなく以前から存在した。しかしそれらは、人倫に基礎をおくものでなく、正当なものともみなされなかった。しかし性の解放によって、こうした即物的な性愛行為が、はじめて非難の余地なく

蔓延するという事態が生じる。即物的な性愛行為は、愛情をともな
った性愛行為と、その外形において区別できるものではないから、
愛の名において正当化される性愛行為にたち混じってしまっ
ていく。愛情が性交渉を独占できない、というのはこのよう
な見である。

5

ところが事態はそれだけにはとどまらな。性の解放は性愛倫理
に対して、さらに破壊的な作用をおよぼす。愛情の課する性愛倫理
は、愛があるとき性交渉をしなくてもよく、否、すべきであり、愛のな
いとき性交渉をさけるべきこと、であるだろう。こうすれば、愛と
性とは一致する。ところが即物的な性愛の本質は、性愛表現のすべ
てにわたって、それを愛のともなう性愛行為の環に近づけずには
おかない。即物的な性愛は限りなく愛のある性愛に近い。即物的な
性の理念は愛であり、その実態は愛の擬態である。しかしその近似
はときに十分に完全であるので、第三者のみならず性交渉の相手
に対しても、愛の欠如を隠しておくことは不可能ではない。愛のある
性愛(まじめ)/愛のない性愛(あそび)の区別は、愛を模倣する
当事者のありだでも、不確定な問題となりはじめる。それのみ互ら
ず、性愛へとさしむけられる当人にとってさえ、この区別は謎とな
るのである。いったん自分は、相手との愛情のゆえに、性愛表現を
とるのであるのか、それとも、純然たる性的欲望のゆえに、相手へと
向かっていくだけなのか? 相手の人称性も、この区別を知る決め
手とはならない。(たしかに相手の肉体が没人称的にしか自分にあ
らわれなのだとしたら、それは純然たる性的欲望の証拠でありう
る、しかし、相手の人柄や性格類型といった人称的な属性も、体型
や容顔などと同じように、性的な欲望や嗜好の対象とならな
いだろうか?)
そうであるとするなら、本人にとってさえ、自分の示し
ている性愛表現が愛にもとづくものであるのかそうでないのか、判
然としなれないことになる。こうして、愛情と性愛表現とが必然的な
つながりをもつ可能性は断たれ、恋愛の形而上学は終焉をむかえる。

99

即物的な性愛が正当化を経ないまま蔓延すると、性愛倫理は決定
的な打撃を被る。愛の性愛倫理は命ずる、愛があるときにセックス
せよと。しかし、いつ自分が愛情をもち、いつ愛情をもたないのか、
どうして判るのか? それは性愛行為の前にも、後にも、その最中
においても判らな。したがってこれとは、愛の倫理によっても、い
つセックスすればよく、いつセックスすべきでないか、しることは
できないのである。これはもはや、倫理とよべる状態でない。こう
して性的無規範状態が、招来する。

5

性の解放は、このような見で、性愛倫理もまた恋愛の形而上
学を解体させる。それは、人が愛を信じ愛を表現しようとする行為
がそのまま、愛と絶縁し性に没入する行為と区別できなくなっ
てしまふという、もっとも破壊的で逆説的な仕掛けによるのであ
った。この帰結は、ひとを苦しめる。性の解放は、性愛の美食家にとっ
ては天国とみえるかもしれない。しかし、もっとも親密であるはずの性
愛関係が不透明となる時、人は自身を理解する術とことばを失
い、むしろ苦悶と地獄に墮ちるのである。

15

この苦悶を逃れる途は、愛と性との分離と再結合、という形而上
学的な主題を放棄することにある。これにはほむたつの途がある。ま
ずはじめにあらわれるのは、愛と名のつくものの成立可能性をま
たく信じないことにすること。こうすればひとは、性愛を正当化す
る責務から救われ、性愛倫理からもはなれることができるが、その
かわりに、形而上学から見放され、言表されなままにそこにある
性行為の波間に投げだされてしまう。性は、砂を噛むような存在の
自同性を、一切の意味づけや価値づけを受けつけない生の真空部分
を、表徴するものとなる。このような空虚は、古典近代を構成する
主体がその秩序を離脱しようとするときに穿たれこまう1個の孔
であり、主体の形而上学の極北を指針する。語るべくして語りえな
いこの空虚は、それゆえ必然的に、現代的な『文学』言語が蝕集す

25

100

る渦巻の中心となった。

このような即物的な性にたえることは、しかし、誰にでもできることではな¹¹。そこであらわれるもうひとつの仕方は、愛情の成立を、性交渉とは切りはな¹²いた超越的次元に設定し、両者の一致を断念することである。これは、性交渉に関わる新たな形而上学の建設を要請する。この作業は、可能であるとしても相当に困難である。わたしの考えでは、性の解放が一巡したのちに生じる再形而上学化の運動はこのような方向のものであるしか¹³なはずなので、現在は深く徐々にその前段階が進行中であるう¹⁴と考えられる。

最近何十年間か、ここにアメリカにおいて、離婚率がかなり希¹⁵的、かつ急速に上昇して¹⁶いることの裏には、ここにのべたような恋愛の形而上学の解体がある。多くの人は、即物的な性に居直ること¹⁷も、また新しい形而上学によ¹⁸って性交渉を再組織することもでき¹⁹ないまま、両極端の中間ですわりの悪い選択をするほか²⁰ない。いずれにせよ混乱は大きくなるばかりである⁽⁶²⁾⁽⁶³⁾。

(62) 近代の古典的な性交渉倫理の瓦解は、恋愛の形而上学が内蔵する矛盾に算かれて生じた事象にはちが²¹ないが、同時にそれを促進する外在的な諸要因というものも無視でき²²ない。それらのいくつかを順にあげてみよう。ひとつには、産業化の進展にともなう市民社会と²³れ自体の成熟。19世紀ヴィクトリア朝期の市民社会の道徳は、フランス革命の原因のひとつを貴族階級の性モラルの低下・腐敗にあるとみたイギリス支配層の、「道徳再武装」によって形²⁴みされたものだと言われる。こうした特殊要因や、市民社会に先行する諸社会からもちこまれた性道徳（たとえばピョーリタニズムの性交渉倫理や石²⁵落²⁶同²⁷社会の慣行）からの分離がすすみ、それらが混融して中和²⁸しはじめると、ひとつは市民社会の成熟した遊離²⁹身体としてふるま³⁰うようになること。ふたつには、恋愛の形而上学に抗する強力な反対イ

デオロギ³¹ーがあらわれ、性交渉の脱神学化を促進する結果となったこと。たとえばフロイトの理論は、古典的な性交渉倫理を転倒の体系として解説する試みであり、愛情が性交渉表現を見出すのではなく、反対に、性交渉表現を見出すことのできな³²かった欲動が愛情という名の抽象態に昇華するのだ、と説いた。この所説にたつならば、市民³³道徳の賞揚する結婚観は、性交渉関係を正当化し、聖別する機能をもつと言うよりは、性交渉表現の抑圧装置として機能することになる。み³⁴う³⁵つには、性医学の発展。19世紀を通じて恐れられた性病（とくに梅毒）の病原体と治療法が確定して³⁶いたことにより、性交渉につきまとう罪責感の温床のひとつが除去されるようになったこと。10³⁷さらに重大であるのは、有効で安価な避妊の方法が普及しはじめ、いわゆる性と性³⁸殖の分離が実現する。性交渉は、再生産を目的とする夫婦の義務から、享樂の一領域へと明瞭な移行をとげたのである。こうして古典的な性交渉倫理は、そのとどめの一撃を³⁹された。

(63) 性の解放が進行するうえでの転機となったのが1950年代の後半であ⁴⁰ると推測されることについて、しばしばその傍証のひとつとしてあげられるのが、ダンス形態の激⁴¹変わりである。19世紀のワルツ・フォームからはじま⁴²って、最期のマン⁴³ド、シルバにいたるまで、男女のペアは何らかの身体的接触を保って踊るものであった。彼らがダンスでペアを組み、適度な身体接触を試みる⁴⁴ことが、彼ら相互の性的距離を縮⁴⁵小してゆく階梯のなかに織りこまれていたのである。ところが60年代のツイスト、サーフィン、ゴーゴー、さらにはそれにつ⁴⁶づくもはや命名の暇さ⁴⁷ないディスコダンスのさま⁴⁸ごまは、いずれもパートナーとの身体接触を要しないものばかりであり、あるいは厳密なみ⁴⁹でのパートナーさえなしで済ませられるものとなった。このような変化にみあ⁵⁰うのは、性の自由化にちが⁵¹ないからである——⁵²ここでは、性交渉が男女関係の変化を⁵³め⁵⁴も⁵⁵相伴⁵⁶わ⁵⁷ない⁵⁸ことが明瞭な前提とな⁵⁹っている。身体距離を関係の成熟にあ⁶⁰わせて接近させて⁶¹いくというステップが崩れ、あるいはしばしば省略されて⁶²いる。

性行為の關係創出能力がきわめてわすかなものとなった結果、性交渉は相手をえらばぬものとなることができ、カンスにおける身体接触もほとんどその儀礼的なのみを失なってしまったのである。

性愛の解体は、ひとつの形而上学の崩壊の帰結である。通俗的にはそれは、性と愛との分離として受けとられている。しかしそれは一致する必然性をうしなった両項は、^{もと}旧のままの種類的な実体をもつわけではない。分離してしまつたあとでは、性も愛もないのである。このようなとき、具体的な關係にはいるうとする男女が、性愛にまつわるニヒリズムから一線を画しようとするならば、互いの關係の内幕を見極め、つきつめ、それに向きあひしい性愛現象を創出し、^も己らの關係に課するよりない。このような個々の形而上学的努力が、性愛を価値あらしめようとする任意の男女に要求される時分なのである。

6

われわれの直面する性愛の現段階を考へるとき、そこに日本という社会の特殊事情を加味しなければならぬ。現代は性愛の解体の時代であり、そのさまざまの症候に敏感に感応する同時代性を日本はとらえているのだが、その一方でこの社会は、解体に先立つ性愛の形而上学を欠いており、愛の教養にもまた無縁であるからである。

この落差は、日本があらためて西歐世界と接触した明治期に愛をめぐり彼我の相違として意識にのぼつた。北村透谷の洞察が、言うまでもなくひとまわすぐいである。この落差はその後錯綜しつつも、今日にいたるまで埋めあわされたことがない。

日本における性愛の特異性を刻出するには、形而上学ならぬ^{コスモロ}神話等に依拠する性愛風俗の社会史が必要であるのはたしかだが、ここではそうした性的身体の空間織成を追いなおす作業はまたの機会に措いておき、戦後における性的身体の(再)発見に焦点を絞つて、いまのべた落差の訂正を示してみたい。素材は、戦後ベストセラーとなった性愛技術書のかずかずであり、いわゆる戦後性感帯論^{セク}史とよばれるものの読解をそこから試みる。

性愛技法とテキスト 性愛表現もまた文化に属するからには、その時々々の時代性を刻印される。ところがこの文化は事柄の性質上、(かならずしも)公然の場において学習できない、という特殊性があるのだと言えよう。もちろん若衆宿であるとか、'お助け顔面'であるとか、(職業的な)売春であるとかの機会に、性愛技法の必要な部分が伝承されよう^と試みられたのはたしかである。しかし、猥褻が禁圧され伝統的な性習俗・性文化もまた退潮していくような社会空間にあつては、性愛技法もまた印刷・出版を通じたより間接的なメディアによって学習される度合が強くなる。

戦後日本の性的身体は、性愛技法のテキストの変遷から明らかに看とれる通り、顕著な段階的变化を經過してきている。

性愛技法に類する内容を扱った書籍が印刷され、店頭に並ぶようになったのはともとも戦後のことである。それ以前は家庭医学書や婦人雑誌の隅のほうに、産婦人科学、性医学的な知見の一部が、ほんの申しわけ程度に載っているにすぎなかった⁽⁶⁴⁾。(その代表的なもののひとつとして、『家庭看護の基礎知識』(いわゆる'赤本')をあげておこう。)ところが戦後は、不思議なことにちょうど10年を周期として、性愛を扱う啓蒙書が国民的ベストセラーとなると、^あいう現象が生じている。

(64) わが国の性知識普及の媒体として特に看過せないのが、月刊の婦人総合雑誌、女性週刊誌である。これらはその発行部数や影響力からして、性知識の普及と通俗化の文字通り第1線にたつのは明らかだ。しかしわれわれが戦後の性的身体の指標を、これらの雑誌にではなく、単行書のベストセラーに求めるのは、これらの雑誌が資料として長大であって扱いにくいという事情もさることながら、その記事の内容がおおむね他の原著作のひき移しか焼き直しであること、こうした記事の内容がひとびとの主たる購入動機でないこと、したがって性愛技法の断層やそれを裏づける性受観の変遷は、こうした雑誌よりもむしろ単行書にもっとも明瞭にあらわれると考えられること、などによるのである。

注目すべきベストセラーは、次のようである：

- ザン・デ・ベルグ 『完全なる結婚』 (1947)
 - 謝 風雅 『性生活の知恵』 (1960)
 - 奈良林 祥 『HOW TO SEX』 (1971)
 - シエー・ハイト 『ハイト・レポート』 (女性篇 1977; 男性篇 1982)
- 注) 括弧内の年号は、ベストセラーとなった筋が邦訳として初出した年号を示す。

これらが一定の周期をもってあらわれてくるようにみえるのは、ひとつにはたしかに読者の世代交替をまつのに必要な波動であるだろうが、それ以上に、性受文化において生ずる間歇的な変異を波及させるためのものだ。それらの書物は、それ以前の啓蒙書や大衆書になかった新しい着眼をとなえており、それ以前の常識からすれば驚きである。こうした視点の新しさが与える衝撃ゆえに、そしてまたその変化を不特定の集合的身体が受容するという大衆的な土壌が用意されているゆえに、このような10年刻みの活断層にみまわれるのである。

戦後にあらわれた性愛技法のベストセラーは、遊里や性文学などを通じて伝承されてきたわが国の性愛関係の語彙を一新してしまい、「性感帯」などのほかの用語と観念も定着させた。これらのどの1冊も、それ以前の性常識のなほむかを覆すに足るものであった。それが当時、人々に与えた衝撃を、後代から推しはかるのほとくに困難である⁽⁶⁵⁾。

(65) 言うまでもなくこの影響の広がりには大きな世代差がある。変化はこれから性受行為の様式を決めようとするもっとも若い世代にまず受け入れられ、それから次第に上へへと、徐々に浸透の度を深めてゆく。また、原書もさることながら、その二次的な引用(婦人雑誌やの付録など)による波及が、こうした変化を全面的なものとする。

性愛技法のテキストは、性愛表現に関する通念や社会規範を表明するものである。それは、何が正常であり何が異常であるのか、何が有効であり何が有効でないかについて、(多分に恣意的な)区分を付け加える。(とくに人々の性的身体を包んでいた伝統的共同体¹⁵がかき消えてしまった現在。)ひとびとは性愛技法のテキストに記載されている通りの性的身体として、自身を詭解し、また相互に交渉する。これはテキストが予想した予定調和なのであり、性愛に関わる規範的言説の閉塞した円環が、そのとき完成する。

性愛技法のテキストは、ある時期の性習俗や性愛技法に^{ドグマ的}独断的²⁰な裁定を与え、ひとつの典型を供与する。これらのテキストからみてもれるのは、性受行為や性的身体部位がある仕方まで分割され、範疇づけられ、それらが価値的に類別されていることである。焦点となる性受行為として、正常位をはじめとするいくつかの体位や代替性交法、さらには一連の性愛技法に注目することとし、各テキストが示している基本的な見解を一覧としておく⁽⁶⁶⁾。

体位 性愛技法 自己性愛 性的嗜好 性愛論理 2の他
 正常位/非正常位 フェラ/クニニ/アナル/... 手淫/... 変態/SM/... 婚前交渉/婚外交渉/... 挿入
 (医学的知識など...)

四畳半 本因どりの他、 居茶臼など 69 の記述あり 13113
 下張

とくになし

・前献と本献の区別がない
 ・挿入後男性が持続することが重視される。

实际的 直観 的考察 [1924]

・手淫は有害であり、性的自決、女性にも機能障害を起す。

・男性の遊びを容認
 ・性病予防と衛生の強調

・女性の不感症は、挿入を直るから、夫には言わないように。
 ・妊娠時の性交は控える。

完全なる結婚 [1947]

・性感や妊娠可能性など機能的な基準にもとづいた体位・中絶性交は異常の分類

・性交の準備段階として前献が必要

・クリトリスが上つまでと冷感症
 ・オーガズムなしで充血のままだと有害

・生理的な事柄は道徳的に新らしい。
 ・結婚は、正しいSexによって完全なものになる。

・膣オーガズムとクリトリスオーガズムは別。
 ・女性は射精を感じて即、オーガズムに達するのが最善。
 ・月経直後に女性は欲求が高まる。
 ・女性の分泌物はヴァルトリン腺液。

性生活の知恵 [1960]

・結合の好悪にもとづく、男女別体位の分類と組み合わせ。

・いかなる愛撫も自然で正常
 ・男性はオルガズムを達せざるまでにはいけない
 ・新婚早々から13113試しては飽きがつくからダメ

・手淫は代償行動(結婚してまで手淫とは気の毒)

女性の処女性を評価 女性の羞恥心を評価

原則として婚前交渉は控える。
 精神的な愛と肉体的な愛の一致

・包茎=早漏説
 ・畳にマットレスの使用をすすめる。
 ・オーガズムの一致を絶対視
 ・性感は、結合の角度と深さ。

HOW TO SEX [1971]

・アナルがメーゴンの分解(FE) (理気性はない)

・愛撫こそ性交の中心。
 ・オルガズムは一致した方がいい
 ・女性の頻回オルガズムを利用
 ・フェラ、クニニ、アナルは純粋でクローズアップされる。

・手淫はトレーニングとして必要。
 ・インテンションは性的な成熟と、迷離傾向にもとづく。

・どんなSexもSMの要素をもつ113。

・妊娠をきないケースでは、避妊に不全を。
 ・愛していいのはSexするのは当然

・寝室にカーテンはない。
 ・包茎は早漏の原因にならない。
 ・女性は早性ホルモンが少なく、性欲を覚醒する度合いが低い。
 ・性感はクリトリスへの刺激と、心理的要素。

Hite Report [1977] [1981]

どのような性愛技法も新重視しない

手淫を積極的に評価

レズビアンズム、ゲイを特重視しない。

セックスパートナーがいるのは当然

・女性のオーガズムのためには性交より手淫の方がずっと有効
 ・性交の効用は、やさしさの表現にある。

(66) キンゼイ報告(1948年)やマスターズ報告(1966年)も無視できないのであるが、これらの影響は、直ちに翻訳・流布されることを通じて広がったわけではなく、二次的な引用や紹介を中心とする間接的なものであり、時期や影響の範囲も大変特定しにくいので割愛しておく。一方、戦前期の標準的な性愛観を対照の11みで掲げた11が、そもそもそれに相当するテキストが存在しないので、かわりに家庭医学書(赤本)と性文学(四疊半襖の下張り)をあげておく。

『完全なる結婚』——性愛言説の市民権 戦後まもなく出版された『完全なる結婚』が人々に与えたインパクトに、ひとかたならぬものがあつたことは想像にあまりある。そもそもそれまで、性愛の普及した啓蒙書といったものはなかった。ひとつには、旧天皇制の身体技法と結びついた親類観念が支配的だったからである。あるいはむしろ、性愛テキストの不在こそが、すでにそれを語りだせまいとする強力な陰礙の水準をあらわしている。これに対して、向うかの証拠を介してその復元をはかるうとするのは、大衆的な家庭医学書(築田[1924])による関連記述をあたるか、さもないれば、全く別の目的をもったホルノケウフィーなむを素材とするしかない。

築田の『赤本』は、性病と自慰に対して大きな真を割き、これを正常な夫婦生活を破壊する元凶であるとして攻撃する。接客婦はほとんど性病の保菌者であると言ってよいから、これから遠ざかる必要がある。また、(過度の)自慰は、ことに男子において、短小、陰萎、機能不全の原因となるから、絶対に慎まねばならぬ⁽⁶⁷⁾。こうして保存されるのは、大勲員体制下における正則な形象、すなわち、健康な次代の国民を再生産する夫婦関係と家庭生活である。性生活は快楽を伴うものであるが、これは11かなる11みでも倫理的な処断の対象とされていらない。(女性の冷感症が、不幸な症例として言及されている。)性的な健康——これは主に、生殖能力を11みする——を保持するためには、ひとは医学に頼らなければならぬ

であり、そのためには、旧来の‘羞恥心’を捨て、科学や医学に対して信頼をもつべきことが強調される。また、性に関する衛生観念や自由恋愛観について、留保つきではあるが欧米を評価する、みるべき記述がある⁽⁶⁸⁾。

(67)とは言うものの、婚前交渉もまた‘商売女’との交渉も禁じ、自慰をきっぱり断つことをすすめ、さらに夢精を病的なものの徴候とみなすとしたなら、この科学的な言説のまえで一体誰が‘正常’であることができようか?

(68)《上流の婦人に慢性病の多いのも、此等の前科ある御主人の秘密が祟るに居るゆゑ、斯んな徒が家内や子供に害をなしては一大事と、云う様な恐怖の念が起らぬは、(中略)本来人生の性的生活は斯る不まじめな浅い處に根底して居る筈はないので健全なる子孫を産み一代毎に榮え行く後継者を造るのが本来の責務であるのに、現在の此有様はどうかでせう(中略)外国人を無闇に譽める譯ではありませんが、欧米人は此等の習慣や個人衛生の考が中々立派なもので、情ぶ極心處と理智即ち科學的に見る處とを嚴肅に區別しておりまゝ、若い娘さんでも性病の診断を受ける事を少しも羞かまん、---》(築田[1924:411])

《自由結婚の至家である西洋では、斯る本末轉倒はしませぬ如何に戀愛から出發した自由結婚でも此原則的の條件を土産として永い間を際とし、双方共に研究に研究を重ねて愈々双方の確信が合致して後に結婚するのであります、が、夫れでさへ離婚者が多しであり、我國では自由結婚だ戀愛結婚だと云ふても、西洋とは道德の標準も、社會の狀態も、習慣も全然違ひますから(中略)一定飛びに西洋の「まね」をして無暗に女性の開放のみを叫んだり、老人の干渉を嫌ふたりするのは(中略)大變な間違が起りほしなせうか、(中略)今は此破壊と建設の過渡期でありますから頭固まりな處女は、斯る言論に惑わされぬで、確平たる一定の主義とあ

針の下に模範を堅固にして進みたものである。》(梶田II? 24:468fI)

『完全なる結婚』は、女性の人格性に男性と全く対等なものとの承認を与えた上で、性愛を積極的に価値づけ、賞讃するという点で、画期的な著述として受けとられた。原著は1926年に公刊されたが、⁵ 邦訳は事情が許さず20年ほど遅れたわけである⁽⁶⁹⁾。欧米ではこの書物はなく扱われたが、キリスト教関係者を中心とする性的保守主義の側からの反撥と非難もまた、激しいものがあった。これに対しわが国では、ちょうど発足する戦後民主制の熱気と相乗して、いちぢるしい思想的反撥に逢着することがなかったようである。 10

(69) 昭和5 (=1930) 年にいちぢる、抄訳の刊行が試みられたが、直ちに当局による発売禁止の措置にあつてゐる。

性愛技法を論じた(科学的)書物がはじめて出版されたという事実とはまた別に、殊に‘前戯’の必要性など、精神的な交流と肉体的な交流とか、連続的・交替的・相互移行的なものでなければならぬ¹⁵ 11とする思想が、とりわけ人々の注目を集めた。これを結婚という至高の形態において実現すべきことがこの書の主張である⁽⁷⁰⁾。これは、‘恋愛結婚’を性愛の正則な実現形態として設定しようとしていた戦後民主制の性愛観の出現に、ちょうど同調するものであったとみえる。 20

(70) もっとも、結婚をこのように至高の形態として呈示することが、ザン・デ・ザエルデの思想の限界を与える、とも言える。それは、パリオリに結びつくものでも何でもないう性愛と婚姻とを、無条件に同致しうるものとみなせようとしたため、一連の非正則的な——異常な、もしくは病的な——形象をうみださざるをえなかった。陰内で²⁵ 射精するにいたる性交渉が、本来の‘正常な’ものであるとされる。

すると、その反対規定として、性交中絶、代替性交法、避妊、そのほかの工夫や、婚外性交などがのこらず、異常、有害、もしくは反道徳的なものとみなされてしまう。(自慰についてはことさらに言及されていぬ。) 二れちは、原著の執筆年代が1925年とやや古なこと、普及のため教会と(ことにカソリックと)の摩擦をおとし、妥⁵ 協を試みたこと、などによるものであるが、もっと本質的には、性愛を、婚姻を完全なものとして実現するための手段視してゐるといふ、性愛観の制約にもとづく(van de Velde [1925=1982:387])。

『完全なる結婚』は、十分に科学的な精神を著されてゐるにもかかわらず、さまざまな謬見や憶説の原典ともなった。すなわち、①¹⁰ フロイトの理論と平行して‘臆オーガズム’と‘クリトリスオーガズム’とを区別したこと、②女性が男性の射精を臆で‘知覚’して、その直後にオーガズムに達しようと主張したこと、③オーガズムがえられなかった場合の局部の鬱血が有害となる、と考えたこと、④排卵期に女性の性欲が昂進する(場合がある)ことを、(性ホルモ¹⁵ ンについての知見を欠いてゐたため)みとめなかったこと、などの根拠のない見解が、それである。このうち①、③は、つぎにのべる『性生活の知恵』にも踏襲されるほどの、根深いものであった。

謝国権の『性生活の知恵』は、性愛技法の性医学的な指南書として登場する。すでに『完全なる結婚』は、体位の機能的な分類を試²⁰ みてゐたのだが、謝国権はこれをさらに詳細に分類しなおし、人形模型をつかつた苦心の四版で評判をとつた。これはたんに結合のタイプを分類するものではなく、男女双方からするポーズの組合わせのかたちをとつており、各人の飛動的な動きが主題化されている。このテキストでは、性愛表現の自由度は、『完全なる結婚』よりも²⁵ 明らかに拡大してゐるが、依然として、性の解放以前の性道徳に強く絡まれている。性愛技法としての特徴は、まず第1に、オルガズムの一致を絶対視するところにもっとも顕著にあらわれており、¹¹¹

らにオルガズムの要件として陰茎のストラストをあげている点が注目
されよう⁽⁷¹⁾;

《女性におけるオルガズムは、男性の場合と同様に、腔内に挿
入された陰茎によって与えられる、一連の摩擦運動刺激が加重さ
れて、その極限に達した場合におこる、一種の反射的全身痙攣であ
る。》(謝 [1960:46])

(71) オルガズムの一致は、女性が男性のオルガズムを感知することによ
り、大脳を経由してオルガズムにいたるときもたらされる、と謝は
いう。これは、『完全なる結婚』の、「射精を腔が知覚する」とい
う腔知覚説よりは、ましである。しかし男性が上の引用のようにも
女性にオルガズムを与えようとして懸命にストラストすると、どうし
ても女性は「行きおくれ」してしまうことになりやすい。しかし『性
生活の知恵』のロジックでは、これは、腔感が未発達な女性に心理
的なこだわりをもっている、女性の未熟さのせいにはせいしてしまうし
かないのである。

『性生活の知恵』は、時あたかも高度成長期に、都市核家族の主
婦層にあまねく行きわたっていく性愛観を、典型的に表わすものだ
と言えるだろう。ここでは、精神的な愛情と肉体的な愛情との一致
が説かれたが、これはオルガズムの一致によって確かめられ、現実
のものとならねばならなかった。オルガズムは、単に義務であるば
かりか、それがえられぬことはむしろ有害であるとさえされたの
である。クリトリスの価値は十分にはみとめられていなかったから、
交接によってオルガズムをうるのは誰にでもすぐできることではな
かったが、男性はこれを与えることを義務として、ひたすら持続し
なければならなくなった。このようなハードな身体技法の解説をま
にうけて、おそらく日本中でいく百万ものカップルが、謝の推薦通
りマットレスを購入しては、体位をあんなあれしてみたはずなの
である。

さて、10年まえに出版された『HOW TO SEX』は、それ以前のいわ
ば古典的な性愛技法書にくらべて、性の解放の洗礼を経ていく分だ
けひと味ちがった性愛観を示している。蒼蒼の奈良林は、この書物
で、人間男女の根本的なセクシュアリティに照準し、それにそのま
ま積極的・肯定的価値づけを与えていこうとする基本姿勢を貫こう
としたが、これは広汎な読者にアポールした。さまざまな性愛表現
が彼によって肯とされるが、その聖別の根拠は‘愛情’である。《
そもそもセックスしようというのは、うれしくてしょうがないから、
よるこびがあふれちゃってどうしようもないから、するものなのだ
もの。しかも、人間がやるのだから。いくらなんでも、ただ入れて、
浅らして、あんな気持ちでおしまい、というのでは、余りにも情
けない。》(奈良林 [1971:55]) 性の営みは‘愛情’の表現であ
り、それを率直にあらわせなかったり、それを妨げたりするもの
がとりもなおさず悪である⁽⁷²⁾。そこで一言して、かつまた徹底的に
非難にさらされているのは、早漏や陰萎など男性の性(愛)機能不全
であり、その一大原因たる「マザーコンプレックス」であるのだ。
性の主導権が次第に女性に移行していくことと並行的に、トラブル
の原因は男性の側に移行する⁽⁷³⁾。

(72) 性の解放の以前にみいてはすくなくとも、性愛はなにがある形而上
学の統轄のもとにおかれていた。しかし奈良林のテキストにおいて
はそうした形而上学的原理や人倫の原則はかげをみせぬ、‘愛情’
が神話的な上位審級として君臨している。そして、これを上回る根
拠や批判原理の存在は、まったく想定されてない。

(73) 『HOW TO SEX』の登場が、いわゆる「革新トルコ」の出現時期と一
致しているのは、興味ぶかいことである。

をたないでいた婚姻という中間項である。婚姻はもはや、性愛の前提ではなくなった。たとえば学生に対しては、妊娠は無責任だからときちんと避妊の措置を講ずべきことが求められる。また、結婚する以上は、性愛に関する成熟した能力の持ち主であることを要求される、という具合に。婚姻という制度もしくは習俗がまずあり、それからそのうちにそれが性愛表現にみたされた完全なものとなる、のではない。愛なしいは性愛一般というものがあって、その特殊なケースが結婚なのである⁽⁷⁴⁾。

(74) この変化は、性愛を、それがもたらす快感や夫婦関係への好影響にしたがって付随的に評価するという姿勢から、性愛そのものの積極的な肯定姿勢への変化と相即する。たとえば、つぎの記述を比較せよ:

《男性が女性を恋したときは、(中略)愛する女性が排便し排便するものなのだとは考えたくないのである。(中略)だから結婚後も、できるだけお互いにこのイメージを捨てないように、排泄とは向の関係もない、愛を与之、また受け入れるための身体としておかなければならない。なぜならば、まったく正常な性生活のなかにあっても、性器持物は異常視されるべきものではないからである。》(潮 [1960:188])

《殊に女性は、充分な明るさの下に、自己の性器を男性の視界に露呈せしめる懸は、どんなに男性が望んだとしても許すべきではない。(中略)なぜならば、性生活の経験がないか、まだ若い女性では、その性器の色素沈着は極めて弱く、性器自体の外観も、男性にとって比較的美的なものとうつりうる。けれども、長い間の性生活の経験の後には、殊に出産の後には、この部分の色素沈着を強まり、外観の美も損われるものである。だから賢明な女性は、よしんば男性の探求心を融化的に充分満足せしめども、視覚的にはぼんやりとしか許さないものである。》(潮 [1960:219])

《性交とは、愛し合う二人のよるこびの爆発点として自ら結集される行為であり、性交体位とはその行為に結集されて自ら生まれ出る姿勢、に他ならない。(中略)要するに性交とは、無心に、無我無中によるこび合うということがまず先であり、その精神状態が生まれれば、あとは、「どういふわけか、いさよな姿勢が、とりたくなっちゃう」のであり、それがいつの間にか性交体位と告げられるものであった、というのが、最も正しい性交体位の理解の仕方なのである。(中略)ベッドルームには、ルールもなければタブーもない、というのガルールなのだから。》(奈良林 [1971:172ff])

『ハイト・リポート』は、奈良林が画した水準をさらにもう一段階すすめるものであった。この書物は、性愛技法のテキストではないが、人々のセクシュアリティのありかを探録し、それをスタンダードなものとして再び人々に投げかえすものであるという点で、性愛表現の規範を形成するというはたらきをもっている⁽⁷⁵⁾。このような形式は、性愛の多様な表現の存在が承認されはじめ、もはや単一のテキストによる画一的な定式化にはおさまらなくなりはじめた日本の'60年代の性情況が、必須に要請したものだとも言える。

(75) 因みに言えば、アメリカ合衆国における性愛技法の時代区画は、わが国と異なっており、すべて実証的調査報告(キンゼイ報告、マスターズ報告、ハイト・リポート、---)にまつて与えられているように思われる。

『ハイト・リポート』のユニークな点は、それが自慰を中心に、クリトリス・オーガズムの意義を積極的に押しだしているところにある。もはや、《愛撫こそが、実は性交の中心》(奈良林 [1971:58])なのですらなく、性交(男女の性器結合)はまったくワン・オブ・ザ・ゲームにすぎない。とくに女性にとり、性交は、オーガズム獲得によってとりたてて価値のないものである、と判定される。膣オーガズ

ムとかクリトリスオーガズムとかいうものが特に存在するわけでは
ないことについてなら、すでに奈良林 [1971] でも指摘があった。(
両者を区別する議論は、刺戟部位とオーガズムの感知様相とを混同
した果論である。) しかしながら、オーガズムを追求する上でクリ
トリスが優位にたち、膣への刺戟がほとんど無価値だということに
なると、性交はそうした目的のためにほそもそも適わしくない手段
であるということになってしまい、‘性交におけるオーガズムの一
致’ などという目標はどだい不自然で掲げるだけ無理な要求という
ことになってしまう。そこで『ハイト・リポート』は、自慰と性交
とが機能分化すべきことを結論づける。『HOW TO SEX』では、自慰
は主に本番である性交の予行演習という意味ありから存在理由をみ
とめられたいにすぎない。それに対して『ハイト・リポート』は、
(女性の) オーガズムのためには自慰を、男女双方の心理的な親密
性のためには性交を、という具合に、知々の存在理由を与えている。
オーガズムをうるのに男性は必要ないし、むしろ邪魔なのだ——こ
うして、女性もオーガズムを味わうべきことがはじめて記載され、
女性が性的な欲求の主体としておおおと登場してから30年ちかく
経ってはじめに、わが国の女性は、まったく自由に性的満足とセク
シュアリティを追求し実現すべきことを主張するテキストをもち、
そこから自分たち独自の性交行為の形態——クリトリスへの自慰——
の正当性の記述を供給したのである。

こうして『ハイト・リポート』の段階にいたり、われわれは、
‘正常’な男女の交渉に加うるに、それと並立する、自慰、(男性同
士、女性同士の)同性愛、……など、さまざまな性交行為の多彩な
一覽を、必ずしも愛情とは関わりなく、ただもっぱら各自の性的欲
求充足と個性的なセクシュアリティ 実現の名において是認するとい
う、性交のもっとも多目的な状況に対応する多様な記述と記載を持
つにいたったのである。

戦後わが国でバスターレーの一角を占めたこれらのテキストは、
その由来や原著の年代も異にするのであるが、たまたか日本におけ
る性的身体の変容を計測する断層写真のごとくに、クロノロジカル
・シークエンスの上に並ぶことになった。これをしも人は、戦後日
本の性解放の道程という。

しかるに‘性解放’の内実とは、この戦後日本において何ごと
であるか？ 表面的に之れらは、性交技法の多様化(もちろん記載
するもの)として、共通に判読できるかにみえる。(そして実際、
読者はそのような自覚的な動機から、之れらの書籍を購入したも
のである。) しかしむしろ、之のこと自体、かえってわが国の‘性
解放’の特異な内実をもの語るものとみえる。

もともと欧米世界において、性交技法のテキストは、性交の形而
上学(ないし神学)の一助として、そうした体系を弁証しようとする
思想的=実践的営為の一環に編まれたものである。しかるにこれ
が日本に移入される場合には、それはもっぱら性交の感応性を強化
し改善するための方策としてだけ、注目されたと言つてよい。神学
上の実践的要請にもとづく性交の形態が、感性的な享樂の度合を高
める目的だけに奉仕する技法として定着していくこと⁽⁷⁶⁾——この
ような変形が、わが国の‘性解放’の内実である。

(76) この傾向は、ここに紹介した原著や翻訳が、雑誌などで2次的に波及
及していく段階で、極端に増幅される。

欧米世界における‘性の解放’とは、聖肉分離の思想にもとづく
性の愛の前での従属から、性が各自的なセクシュアリティとして、
すなわち性交の独自の正当性として、自らを分離できること、之れ
を通じて吾人が自由な性的主体として自己の身体を発見してゆくこ
とである。そのため、ホモヤシズの正当問題が、緊要な論題となる

のである。性解放の暁には、「異端」というレッテルがハミをうしな
11、性的な少数者^{マイノリティ}はもはや排除されなくなる。こうした、性愛にか
かわる神学上の転倒が、いつう「性の解放」とよびならわされる事態
の核心であった。それはむしろ、近代の社会空間の公理論的な前提
である「人権のシステム」の論理をその行きつく果てまでたどりつ
くときに出現する、「性的寛容」の世界なのである⁽⁷⁷⁾。性の解放は、
性愛行為を、ついに愛情（ならびにその制度化された形態である
ところの婚姻）から解き放たされたが——というハミは、婚外交渉が
増加したとかいうことではなく、そうした行為が正当視されるよう
になったということである——、それはひとびとが性愛領域や各自
10の性的身体を、一切のアオリオリな形而上学的前提から分離するよ
うになった、ということである。ひとはなおも厳格な性愛倫理を自
らに課したり、特定の形而上学的な秩序を生きたりすることができ
よう、ただし、それは各自がそれを思想として紡ぎだす限りにおい
て可能であるのだ。

15

77) ここで「性的寛容」とはもちろんだ、かの宗教的寛容になぞらえて名付
けられてある。

こうした全般的趨勢に対して、'70年代以降わが国に惹起されて
「性革命」の波及形態は、その実態を「性の解放」とはやや離れた
ところにもっている。「性の解放」と見まがう表盾の下に隠されて
20いるのは、ひとこと言うならば、共同社会から逸出をつづける遊
離身体のおりなす集合的な動態、である。人々は、共同社会のしか
るべき各部位に嵌めこまれてある限り、その性習俗に同調し、性的
身体と人倫のなかに埋没させていることができた。このとき各人に
作用する規範は、人倫をかたどるものではあっても、内面という制
25度を經由するものではない。したがってそれは、別の場所^{トポス}に措かれ
ると、普遍道徳へと展開するかわりに、ひたすら性愛の感応性を享
受する受容器としてはるまじはじめる（ことがよくある）⁽⁷⁸⁾。そして

ひとたび遊離が常態となつた身体は、共同社会の拘束をはなれて、
性的欲求の自由力学のうえを浮動しはじめる。

(78) このような状況のもとで可能な規範意識は、美学ですらもなく、た
だ美的感性のなかにはたらくバランス感覚（ないしは感受性の力学
）というかたちをとるしかないもののようだ。

5

神学的な秩序も形而上学的な規範の努力も欠けている空間に、過
剰な性愛技法が移入されたところに生じる混乱——目下のわれわれ
をまきこんでいるものはこれである。ここでは、正則な形象として
聖化されるはずの家族が、聖別されることのない性愛をめぐる中心
の欠けた空虚な祭式として営まれかけている。（本文 了—270頁）
10

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- 『愛のコリドー』起訴に抗議する会 (ed.) 1977 『猥褻の研究 ～「愛のコリドー」
起訴記念出版～』, 三一書房。
Augustinus, Aurelius [n.d.] Moribus Ecclesiae Catholicae Liber, =
1963 熊谷賢二訳 『カトリック教会の道徳』(上智大学神学部編
キリスト教古書叢書2), 創文社。
Bonaparte, Marie 1951 La sexualité de la femme, P.U.F. =1970 佐々
木孝次訳, 『女性と性 — その精神分析学的考察 —』, 弘文堂。
Bollnow, Otto Friedrich 1963 Mensch und Raum, W. Kohlhammer, =
1978 大塚豊一他訳, 『人間と空間』, セリカ書房。
『タカレポート編集部』1982 『「性感帯」論争史の35年 ～「完全なる結婚」から「ハ
イト・レポート」までへ』, 『タカレポート』2-14:16-21。
田藤 重光 1957 『刑法綱要 総論』, 創文社; 1972 増補。
Daniélou, J. 1963 Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome I, Seuil, =1981
上智大学中世思想研究所訳, 『初代教会』(キリスト教史第1巻),
講談社。
The Diagram Group 1981 Sex: A User's Manual, Diagram Visual Informa-
tion. =1982 池上千寿子・根岸悦子訳, 『Sex』, 鎌倉書房。

Fast, Julius 1970 Body Language, Robert P. Mills. =1971 石川弘義訳, 『ボディ・ランゲージ』, 読売新聞社。

Freud, Sigmund 1905 Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Verlag Franz Deuticke, =1969 梶田克郎訳, 「性に関する三つの論文」『改訂版フロイト選集』5:1-170, 日本教文社。

—— 1932 "Über die weibliche Sexualität" Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse : =1969 梶田克郎訳, 「女性の性愛について」『改訂版フロイト選集』5:230-272, 日本教文社。

Fuchs, Eduard 1906 Die Frau in der Karikatur, =1973 高山洋吉訳, 『おんな』(全3巻), 川江書院。

Goffman, Erving 1963 Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings, The Free Press. =1980, 丸本恵祐, 本名信行訳, 『集まりの構造〜新しい日常行動論をめぐって』(ゴッフマンの社会学 Ⅳ), 誠信書院。

Grundmann, Herbert 1963 Ketzergeschichte des Mittelalters; Die Kirche in ihrer Geschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, =1974 今野國雄訳, 『中世異端史』, 創文社。

Hall, Edward T. 1966 The Hidden Dimension, Doubleday & Co. =1970 白高敏隆, 佐藤信行訳, 『かくみ次元』, みすず書院。

原 浩三 1970 『性神探訪〜東京に残る土俗信仰』, 八重岳書院。

Harlow, Harry F. 1971 Learning to Love, Albion Publ. Co. =1978 浜田寿美早訳, 『愛のなりたち』, ミネルヴァ書院。

Hite, Shere 1976 The Hite Report, Macmillan Publ. Co. =1977, 石川弘義訳, 『ハイト・リポート〜新しい女性の愛と性の証言〜』(Part 1, Part 2), ノシフィカ。

—— 1981 The Hite Report on Male Sexuality, Hite Research, =1982 中尾千鶴監訳, 『ハイト・リポート 男性版(上)(中)(下)』, 中央公論社。

福島 亨 1978 『愛の幻想〜対人病理の精神分析〜』, 中央公論社。

伊藤 整 1958 「近代日本における「愛」の虚偽」『思想』 : →1981 『近代日本人の発想の諸形式 他四篇』:139-154, 岩波書店。

金塚 俊文 1982 『オナニズムの秩序』, みすず書院。

Kern, Stephen 1975 Anatomy and Destiny: A Cultural History of the Human Body, Shirley Burke, =1977 喜多迅徳, 喜多元子訳, 『肉体の文化史〜身体構造と宿命〜』, 文化放送同英エンター出版部。

北村 光二 1982 「インベスト・パスNの解法〜聖長類学からみたレヴィ=ストロース理論へ」『思想』683:56-71。

北村 透谷 1892a 「厭世詩家と女性」→1970 『北村透谷選集』:81-90, 岩波書店。

—— 1892b 「如女の純潔を論ず」→1970 『北村透谷選集』:187-195, 岩波書店。

近藤四郎・大塚 清 1982 『人間の生と性』, 岩波書店。

Krauss, Friedrich S. 1931 Japanisches Geschlechtleben. Erster Band. Das Geschlechtleben in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht des japanischen Volkes, Leipzig, =1978 安田一郎訳, 『日本人の性と習俗』, 桃井社。

栗本 慎一郎 1981 『パンツエはいたサル〜人間は、どういふ生物か〜』

Lamb, Warren & Watson, Elizabeth 1979 Body Code: The Meaning in Movement, R.K.P. =1981 小津次郎他訳, 『ボディ・コード〜からだの表情〜』, 紀伊國屋書店。

Legman, G. 1969 Oragenitalism: Oral Techniques in Genital Excitation, The Julian Press. =1979 斯波五郎訳, 『特写カラ一版 不ラルセックス』, 池田書店。

Marras, Henri-Irénée et al. 1963 Nouvelle Histoire de l'Eglise I, Sewil, =1981 土智大学中世思想研究所訳, 『教父時代』(キリスト教史第2巻), 講談社。

Masters, William H. & Johnson, Virginia E. 1966 Human Sexual Response, Little, Brown & Co. =1980 謝国権・Robert 亮岡訳, 『人間の性反応』, 池田書店。

松田 道雄 1979 『女と自由と愛』, 岩波書店。

Montagu, Ashley 1971 Touching: The Human Significance of the Skin, Columbia University Press =1977 佐藤信行・佐藤才代訳, 『タッチング〜親と子のふれあひ〜』, 平凡社。

—— & Matson, Floyd 1979 The Human Connection, McGraw-Hill, =1982 吉岡佳子訳, 『愛とくさの行動学〜人間の絆へ』, 海鳴社。

Morali-Daninos, André 1963 Histoire des Relations sexuelles, P. U.F. =1966 繁沢秀夫訳, 『性関係の歴史』, 白水社。

Morgan, Edmund S. 1942 "The Puritans and Sex", the New England Quarterly 15-4:591-607.

Morris, Desmond 1971 Intimate Behavior, Jonathan Cape, =1974 『ふれあひ〜愛のコミュニケーション〜』, 平凡社。

Morris, Desmond et al. 1979 Gestures: Their Origins and Distribution, Jonathan Cape. =1981 多田道太郎・奥野貞司訳, 『ジェスチャーへしごの西洋文化へ』, 日本オウチニカ。

村松 博雄 1977 『性学(セクソロジー)の立場からへ日本性学史序説へ』, 『現代のエスアリ別冊 現代人の断絶と性の新境』:166-185。

奈良林 祥 1971 『HOW TO SEX ~性たつ112の方法へ』, KKベストセラーズ。

中山 千夏 1977 『女と親類 ~女の顔は親類で居へ』, 『愛のコリーダ』起訴に抗議する会(ed.) [1977]:169-182 I。

野川 浩 1981 『性愛不羣鏡 ~人間の始祖に魂を呼び覚ます性のポテンツ・続々親類の研究へ』 (櫻葉図書館 Part 3), 悠明書房。

大井 正 1980 『性と婚姻のまじみ』, 福村出版。

大久保さやか 1972 『性生活論 ~共産主義的人間活動論へ』, 季節社。

Phipps, William E, 1970 Was Jesus Married?: The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition, Harper & Row, =1974 石川重俊訳, 『イエスは結婚して居たか』, ヨルダン社。

良知 七 1982 『女が鏡をとるまで ~一八四八年女性史断章へ』 『社会史研究』1:82-142。

Rogers, Carl R. 1972 Becoming Partners: Marriage and Its Alternatives, Delacorte Press. =1982 村山正治・村山尚子訳, 『結婚革命 ~パートナーになることへ』, タイマル出版会。

Scheuer, O.F. et al. [n.d.]. Sittengeschichte, Wien, =1973 高山洋吉訳, 『愛のひみつ』, 大江書院。

謝 国権 1960 『性生活の知恵』, 池田書店。

鈴木 正久 (訳注) 1964 『バルト キリスト教倫理 II 友わりにおける自由』, 新教出版社。

竹村 一 1977 『憲法に對する意見(梗概) ~「世襲天皇制と親類」を中心へ』, 『愛のコリーダ』起訴に抗議する会(ed.) [1977]:7-68 I。

竹村 民都 1982 『廢娼運動 ~都の女性はどう解放されたかへ』, 中央公論社。

Taylor, G. Rattray 1953 Sex in History, Thames and Hudson. =1974 岸田秀訳, 『歴史におけるエロス』, 河出書房新社。

栗田 多吉 1974 『家庭に於ける實際的看護の秘訣』, 南江堂。

Tüchle, Hermann. et al. 1965 Geschichte der Kirche III, Tübingen, =1981 『信仰分裂の時代』 (キリスト教史第5巻), 講談社。

内野 久美子 (ed.) 1981 『日本女性研究基礎文献目録』, 学際書房。

上野 千鶴子 1982 『女理想論』 『思想の科学』 :88-94。

Van de Velde, T.H. 1926 Die vollkommene Ehe: Eine Studie über Psychologie und Technik, Benno Konegen. =1982 安田一郎訳, 『完全なる結婚』, 河出書房新社。

矢口 達 1930 『世界性的風俗史』 (性知識全集第七巻), 武蔵社。

山室 重平 1914 『社会廓清論』, 警醒社書店。→1977 中央公論社。

吉本 隆明 1978 『論註と喩』, 言叢社。

橋本大三郎 1977a 『性別論(予稿)』 (未発表)

———— 1977b 『<透徹的性>をめぐって』 (未発表)

———— 1978 『性別のありか』 『女性の社会問題研究報告』2:1-17。

———— 1979a 『生命科学と女性の権利』 『女性の社会問題研究報告』3:1-26。

———— 1979b 『記号空間=社会』 (未発表)

———— 1979c 『閥身体的作用力論』 (未発表)

———— 1980 『歴史: 局所と全球における』 (未発表)

———— 1981 『売春のどこがわるい』 『女性の社会問題研究報告』4:24-53。

———— 1982a 『性愛論への Prelude』 (未発表)。

———— 1982b 『戦後日本の正統論』 (未発表)。

CN 133 HASHIZUME, Daisaburo
¥ 310.- 1982-10-31