

〈論文〉

性の解釈学——超越論的主観性と身体性

堀 川 哲

はじめに

性に関わる現象はきわめて身近で日常的な現象である。しかし、私たちが性的な現象を意識の網の目において捕らえようとするとき、この現象はどうにも捉えどころのないものとして現れ、それが私たちを苛立たせることにもなる。意識の対象、認識の対象という点について言えば、むしろ論理の法則を考える方がはるかに容易なことなのである。

性的な現象が捉えどころのないものとして現れるのは、この現象が身体性と精神性の交差点において現れるからである。身体的なもの、身体から生まれる運動や情念は、私たちの身近にある。私たちは誰でも自己の身体を生きている。しかし、これを意識が理解しようとするとき、私たちの身体性は私たちの意識をすりぬけていく、そういうものなのである。

論理の法則を理解すること、科学や数学を考えることは、これにくらべて簡単なことである。なぜなら、論理は私たちの意識の働きそれ自体であるからである。意識にとって自己自身を理解することは容易なことなのである。これに対して、身体に関わる現象は理解が困難である。それはつまり、精神が身体を理解することは難しいということである。精神と身体とは別個の次元で生きているからである。

性的な現象、性的身体に関わる現象は、人間精神と身体とがまさに交差する現場である。従って、ここには哲学的な観念論がはらんでいる問題設定の基本的なものがみられるはずである。心身論、情念論あるいは認識論のはらむ様々な問題がここにおいて独特な色彩を放ってくるはずである。

以下では、こうした問題意識において、性的身体に関わる現象をトルソー的にスケッチする。

第1章 超越論的主観性

1) 意識と身体の逆立

人間もまた生物である。そして、生物の基本的な衝動は（自分が）「生きのびること」である。この衝動は「自己保存」「利己心」という言葉でも表現される。「利己心」と「自己保存」とは同じ意味である。利己心とは自己の利益を目指す運動であり、自己の利益とはまず何よりも自己の生命の維持である。「人権」というものが語られうるとすれば、それはまず「自己保存の権利」というものでなければならない。

私たちの身体が「生きのびる」ことを目標としないということはある。生命存在とは生への衝動であると考えざるを得ない。自殺を考えている人間でも、地震で屋根が崩れてくれば、逃げだそうとするものである。向こう側から石でも飛んでくれば、身体は発作的に避けるものである。ご飯を食べられないほどの悲しい失恋を経験しても、いずれその内には食べるようになるのである。身体の運動とは基本的にそういうものである。

そして、意識もまた私たちが生きるために存在するものである（はずである）。私たちは（よりよく）生きるために考え・そして感じる（はずである）。認識という行為も基本はそうした性質をもつものである（はずである）。意識もまた人間という生物の備わった基本的な機能であるとするならば、そうでなければ不合理であろう。

しかしまた、誰でも知っているように、意識と身体の間にはある種の〈逆立関係〉が存在する。うまく調和しないというところがある。

たとえば、数学や形而上学を「考える」ことは生命の基本衝動にとって有用であるわけではない。「自己嫌悪」の感情は、自己保存に反したことを行ったから発生するというわけでもない。音楽を感じることは、自己保存にとって有用というわけでもない。そして私たちの意識は、不幸にも、自己破壊的にも作動しうるのである。

意識が「生きたい」と思っても、身体は「死ぬ」。この意味で、生命の基本衝動に関しては、意識は最終的には無力である。しかし、意識が死ぬことを意志すれば、身体は破壊されうる。生命の自己破壊という点に関しては、意識は無力ではない。意識を人間存在（生命）の部分とすれば、人間存在それ自体が自己矛盾性を持っていることになる。

この点をまず図式化しておく。

人間存在	身 体	自己保存	逆 立 性
	意 識	自己運動	

従って、人間以外の動物（サルや猫など）に「意識」「精神」あるいは「心」と言われる

ものがあるかどうか、という議論は〈意識の身体逆立性〉という視点を持たない限り意味はない。猫もまた生物であり、その基本衝動は自己保存である。猫に「感情」とか「意識」とか呼ばれるものがあるとしても、それが人間意識と同じ意味での「意識」である、ということが言えるためには、その猫の意識は猫の身体性・自己保存衝動に逆立しうるものでなければならない。単に猫にも「感情」はある、と言ったとしても、意味はないのである。

ちなみに、意識と身体との逆立性を考えるならば、「利己的な遺伝子」論、あるいは一般に自己保存衝動から人間行為を説明しようとする「社会生物学」的な方法は基本的なところで錯覚をおかしている、ということが分かる。それは原理的に人間存在の全体的な説明とはなりようがないのである。しかし同時にまた、人間存在は身体性のレベルでも解釈しうる。これが問題全体を錯綜したものとするのである。

2) 観念論

意識と身体との逆立が生まれるのは、意識それ自体の持つ特性からである。

意識は「実在の世界」と「生に」接触することはありえないのである。

意識の経験は、とりあえず、3つの次元に分けることができる。

- 1) 感覚的な経験
- 2) 感情的な経験
- 3) 言語的な経験

である。

経験論の手法では、たとえば、ヒュームにみられるように、意識の経験は「印象」と「観念」に分類される。

「印象」とは対象との直接的な関係によって生じるものである。コップを見ることによって、コップの印象が生まれる。それは感覚的な印象であるが、しかし、そこには同時に感情も含まれるはずである。私たちは、多くの場合、対象（たとえば「コップ」や「他者」）を見ると、何かの感情を伴ってみるであろう。「いいなあ」とか「イヤだな」といった感情である。従って、印象は感覚的なものと感情的なレベルを持つことになる。

さて、私は目の前にコップがない場合でもコップを「考える」ことができる。それがコップの観念である。従って、このコップの観念はある種の映像（イメージ）であり、姿・形をもっている。ヒュームの場合、「観念」はこうした映像のイメージで語られる場合が多い。しかし、イメージは同時に感情を伴うことでもであろう。「あるひと」の映像が頭の内部に浮かぶとき、同時に「快・不快」の感情を伴う場合が一般的であろう。従って、観念を映像

的なもの限定する必要は（ヒュームの場合でも）ない。

観念は別の観念を生産する。ある観念から別の観念が、意識の内部において、生産される。これは想像力の働きである。たとえば、「魚」の観念と「(若い)女」の観念が合成されると「人魚」の観念が生まれる。「善いこと」の観念が拡大されると「神」の観念が成立する。これらは単純な観念から生産された複合観念である。そして私たちの持っている観念の大半はこうした複合観念である。言い換えれば、人間の意識は意識内部において、何だって考えることができる。観念は自己膨張性をもっているのである。というか、それがむしろ観念の常態なのである。「現実離れ」が観念の常態である。

ヒュームによれば、観念は、最終的には、印象に還元される。印象が観念の生産の基点である。どのような複合観念も単純観念に還元され、そして観念は印象に還元される。これがヒューム観念論の基本である。

しかし、こうした構図ではうまく処理できない分野が存在する。それは私たちが持っている理論的な観念（思想）である。私は、たとえば、「資本主義」の観念を持っている。この観念はそれ自体「資本」「賃労働」「価値」「使用価値」といった観念によって構成されている（これらの観念自体もまた様々に分解できる）。こうした観念は直接的な印象には還元できないものだ。工場の煙突を見た、という印象が私の「資本主義の観念」を生み出す基点になるわけではない。なるほど、この社会での私の生活経験がなければ、私はこの社会についての観念を持つことはない。しかし、理論的な観念の生産はそれ自体、それ固有の自律的な過程（経験）である。ある社会に関して異なった理論的観念が同時に成立しうるのはそのためである。これが理論的な観念の常態である。

理論的な観念は「感覚」でもなければ「感情」でもない。またそれは「映像」、「印象の写し」でもない。それは言語記号であり、その連鎖システムである。理論的な観念を学ぶ、とは理論的な言語とその用法を学ぶということである。どのような言語に出会い・学ぶことになるか、そこには必然はない。偶然の経験だけがある。こうしたものを言語的な経験と呼ぶ。

「印象」という言葉は、感覚的な経験に引きずられている面が強い。そこでその狭さを少し補正するために「基礎経験」という言葉を使えば、いまの構図は次のような図式で表現しうる。

意識の経験	
基礎経験	観念
感覚的な経験	映像としての観念
感情的な経験	感情としての観念
言語的な経験	理論的な観念

理論的な観念は、実在を（「生活世界を）「高次の次元において」表現しうる。しかし、実在を高次元で表現しうるということと、実在を「歪めて」表現しうるということ、この両者は基本的に同じ作用なのである。

* 複合観念は単純観念から合成され、従って、前者は後者に分解しうる、という考え方は少し原理的な問題をはらんでいる。「資本主義」の観念は「資本」「価値」といった観念に分解しうる。しかし、「資本」「価値」といった（相対的に）単純な観念は「資本主義」という複合観念なしには生まれることはない（考えることができない）のである。(a)の観念と(b)の観念を合成すれば(X)の観念が生まれる。しかし、そもそも(X)の観念があらかじめなければ(a)の観念と(b)の観念が生まれることもない、という循環的な構造がある。この問題は、経験論の根幹に関わる問題である。単純観念の合成 (a + b) と (X) とは同じものではないということである。「魚」+「女」の観念と「人魚」の観念は同じものではない。W. ジェームズは「意識の流れ」の理論からこの点を指摘している (cf. 『心理学』今田寛訳、岩波文庫、上巻、p.276-8.)。「全体」は「部分の合成」とは異なったものである。この問題になると、ヘーゲルが必要となる。

3) 「正しい」ということ

真理とは「対象」と「観念」の一致である、と言われる。この場合、対象は観念の外部に存在する、という前提がある。もし対象が観念内部に存在するのであれば、観念が観念と比較されることになる。たとえば、私はコップについての観念を持つ。それはコップの映像であり、またコップとはどういうものか、についての意識である。この場合、もしコップが私の意識の外部に存在すると考えなければ、コップについての私の観念が正しいものかどうか、問うことは無意味である。

「一致」は「比較」という作業を前提とする。私の意識の内部にある「コップの観念」と私の意識の外部にある「実在のコップ」とが比較される、と考えなければ意味はない。たとえば、私は「コップとはこういうものだ」という観念を持つ。もし意識の外部のコップ

の存在を前提にしなければ、「コップとはこういうものだ」という観念は比較されるべき対象を持たない。そのときは「コップとはこういうものだ」という観念だけが存在することになる。この観念はなにものとも比較しようがないのであるから、「正しい・間違い」を語ること自体が不可能となる。

コップについての私の観念の適否は容易に確かめることができる。コップの色や形についての観念は、私の感覚器官を通じて私の意識内部に現象する。あるいは、そもそも私がコップについての観念を形成できるのは、私の生活過程において、コップを使用するという行為においてである。こうしたコップとの現実的な関係がなければ、コップについての観念を持つことはない。そして私が日常生活においてコップを利用できている（コップと関係している）ということは、私がコップについての「正しい観念」を持っているということである。対象との関係が成立しているときは、私はその対象についての「正しい観念」を持っている。これがまず私たちが出発点としなければならない基本的なところである。細かくみれば、私たちの感性のアプリオリな形式の問題、あるいは感覚の錯誤といったこともあるが、それらはしかし私たちを対象を知ることに関して本質的な事柄ではない。私たちの感覚器官はそれみずからの力によって、感覚の判断を、場合によっては、修正するのである。そうでなければ私たちは生きていくことができないであろう。

コップについて言えることは、他者との関係についても言える。私たちが生活過程において他者と関係しているということ・つきあっているということは、それ自体、私たちがその他者についての「正しい観念」を持っているということである。この点に疑いはありえない。

他者についての「正しい観念」という場合、「正しい観念」とは私と他者との関係のありかたに応じて変わる。「正しさ」はいついかなる場合でも「同じ」ではない。そうした絶対普遍性をもったものなど決して存在しない。他者が仕事相手である場合と恋人である場合とでは、私の「知りたいこと」（認識の目標）は同じではありえない。そういう人間関係の位相に応じて、他者についての「正しい観念」も変わる。そして、私たちが様々な他者と交渉しているということは、私は〈他者についての「正しい観念」〉を持っているということである。

自分の日常的な生活世界において、コップや自動車といった様々な道具を使用し、また様々な位相の他者たちと関係し、それでもなお〈対象についての「正しい観念」〉を持っているかどうかを疑っている人間は、自動車を運転しながら「自動車の運転の仕方が分からない」と言っている人間のようなものである。彼は自分で何を考えているのかが分かっていないのである。

*「正しい」という言葉はいくつかの次元を持っている。

1) 論理的な正しさ。これは観念（言語記号）の間の結合が規則にかなっているということである。

2) 目的・手段関係での正しさ。これはある目的に対する手段の適合性の問題である。私がコップを使用することができれば、あるいは他者とつきあうことができれば、対象についての私の認識と行為は正しいのである。

3) 倫理的な意味での正しさ。

倫理的な意味での「正しさ」もまた、基本的には、人間関係のつきあい方の形式の問題として説明しうると思われるが、しかし、こうした情念に関わるテーマについてはここではカットする。

4) 理論という言語空間

観念は観念としか比較できないという場合もある。これは理論的な観念の場合には常態ですらある。たとえば、マルクス主義の言語・記号空間では、「資本」の運動についての観念は、価値・交換価値・使用価値、労働・剰余価値といったもろもろの観念の連鎖として成立する（近代経済学ではまた別の観念の連鎖が成立するであろう）。

価値といった観念は実在の対応物をもたない。その意味では、この観念は対象を持たない。従って、実在と「比較」し「一致」を確かめる作業は無意味である。従って、観念と対象との「一致」という意味での真理概念はここでは無意味となる。社会科学の観念はすべてこうしたものである。

価値といった観念の当否は他の観念と対照されるほかはない。同一の言語・記号空間内部にある他の観念（言語）と対比され、その観念の適否が判断される。この場合、ある観念の適否、他の個別的な観念との整合性を保証するものは、これらの観念が属している「同一の言語・記号空間」そのものである。「全体」が「部分」の「真理性」を検証し・保証するのであって、その逆ではない。観念の言語制約性、いや正確には、観念の言語性が意識されるのはこの場面である。ここでは観念が言語で表現される、のではなく、〈観念＝言語〉なのである。従って、理論的観念相互の整合性（一致・正しさ）とは、同一の言語ゲームの規則（同一の言語・記号空間）に従っているということである。それ以上の意味はない。

この意味では、理論的な言語空間と（たとえば）宗教的な言語空間とは同質である。神話にせよ形而上学的な教義にせよ、何らかの観念の集合体が存在するところには、かならず「同一の言語・記号空間」が成立している。それぞれの個別的な観念はその記号空間の内部において「真理性」を保証されるのである。

では「同一の言語・記号空間」そのものは何によってその真理性を保証されるのか。明らかに、そういうものは原理的にありえない。少なくとも、論理のレベルにおいて、「同一の言語・記号空間」の適否を判断しうるものは存在しえない。なぜなら、「同一の言語・記号空間」の真理性を保証するための論理・観念自体が、その「同一の言語・記号空間」を前提として成立するものだからである。

こうした認識は私たちを純粹合理論の方向へと誘うように見える。しかし、思想や教義体系、この言語空間は時間とともに変化しうる。それもまた事実である。「マルクス主義」は理論的なレベルで自己崩壊を起こすことはありえないが（理論は理論的に崩壊することは決してない）、しかし、現実の生活世界では崩壊しうる。それもまた経験的な事実である。

こうした現象は「非論理的に」理解するほかはない。

理論的な言語空間もまた、私たちの生活世界、生活過程内の現象である。私たちは生活世界において、コップなどの道具や他者という「現存在」と交渉している。ある道具やある他者たちが私たちが生きていく上で不適當と観念されれば、私たちはそれらとの関係を断つ。理論的な観念の変化・受容も基本的にこれと同型である。従って、ある理論的な観念、言語空間が生活世界との接触が濃くなればなるほど、こういう変化も急速となる。

コップなどの道具と違って、理論観念の崩壊が速やかに発生しないのは、理論的な観念はもともと生活世界から乖離するという基本的な属性を持っているからである。それは生活世界からの衝撃に対して「防護帯」を持っているのである。壊れたコップにミルクを注ごうとするなら、彼はミルクを飲むことができない。彼の生活は歯車が狂ってこよう。従って、彼は彼の認識を修正するほかはない。しかし、理論的な観念であれば、彼は世界のいかなる変動とも無関係に、その観念体系を堅持しうるのである。理論的な観念は生活世界から相対的に遊離して運動するのである。これが人間意識の特性そのものである。

〈理論と実践との分離〉の可能性は、観念そのものの性質の内に可能性として内在している。理論は理論、生活は生活という〈日和見主義〉は意識の属性である。それゆえに、逆からみれば、ある理論的観念を自分の生活世界とは別個のものとして処理しているような人間の場合には、理論の崩壊は遅くなるのである。それは自分が「生きる」ということと別個の問題として処理されているからである。もちろん、理論が自分の生活とあまりにもぴったりとつながっているような場合（それを生活手段としているような場合）にも、理論の崩壊は遅い。その理由は単に「暮らしにこまる」からである。

こうして理論的な観念、ある「同一の言語・記号空間」の変化・その動力学は、理論の問題というよりも、知識社会学的な問題なのである。

5) 「存在」の意味

認識論の問題は存在論の問題とつながっている。「あるもの」が「在る」ということはどういうことかという問題とつながっている。認識とは「あるもの」を知るという行為である。従って、認識の対象としての「あるもの」の存在性格が当然問われることになる。

「あるもの」が「在る」という場合の「在る」は、意識内部の現象として「在る」という場合と「客観的に」（意識の外部に）「在る」という意味を持つ。ここではまず、こうした「主観」と「客観」との二分法的な思考から出発する。

「在る」とは意識が在ると思うことである。従って、すべては意識内部の現象である、と言えないこともない。

しかし、意識が、あるものが「在る」と意識するとき、それはあるものが「意識内部の現象として在る」という次元と、客観的なものとして在る、という次元に分けられる。意識自身がそのように意識している。たとえば、「お化けを空想」する場合、お化けは意識の内部で「存在する」。しかし同時に、私たちの意識は「お化けの空想」は、お化けの「空想」である、という意識を伴ってお化けを空想している。即ち、意識は意識が生まれるとき、同時にその対象が客観的なものであるかどうかの判断をしているのである。意識のこの分節行為は、意識もまた生物の器官である、つまり生きるための器官である、ということに関係している。「幻と現実」との区別をつけることができないということは、私たちは生きてはいけない、ということになるからである。これと同じように、私が「私のコップ」を意識するとき、私の意識は同時にこのコップは私の意識の外部にある、という判断をしている（そういう意識を伴っている）。意識にはこうした「自動補正装置」がある。

日常生活の場面において、私たちは、高度資本主義社会の生み出す共同主観に従いつつ生活を営んでいく。私たちはもはや山々に神々が住んでいるとは考えない。そう考えることは端的に不可能なのである。「山々に神々が住んでいる」ことを検証したからというのではなく、「山々に神々が住んでいる」と考えることが「できない」のである。こうした意識を近代社会の生活世界が生み出していく。こうした意識が「本当に」正しいかどうか、というのは大した問題ではない。おそらく、そうした問いに原理的に答えることは不可能であろう。問題は、むしろ、正しいかどうか、ではなく、そう考えることが「できるか・どうか」である。この点では、私たちは精霊や妖怪の存在を（まじめに）信じることは「できない」のである。なぜなら、古代的な世界観を持つことは、私たちの近代的な生活世界を不可能とするからである。神々の住まう山々をブルドーザーで「開発する」ことができるか？

* 高度資本主義社会の内部において、今なお宗教が存在するという事実はあるが、しかし、そうした宗教はどれも近代資本主義に適応するように変形済みである。キリスト教もまた、私たちの生活過程の表層をなめるだけのものであるか、あるいは純粹の私事となる。人間はまずパンによって生きるからである。

〈考えること・感じること〉、こうした意識の働きは、一方では確かに「自動補正装置」といったものを持っている。意識は判断の誤りを自動的に修正するのである。幻と現実との区別をつけていくのである。「この世はすべて夢かもしれない」という意識は、いま自分は夢の中にはいない（目覚めている）という意識においてはじめて成立するのである。そして、意識はそのことを知っている。意識は、この意味において、生物学的な器官という意味を持っている。生きることに奉仕する、のである。

その点では、意識の機能は身体の機能と同じである。だが、他方では、バタイユ的にみれば、人間身体はそれ自身において〈自然〉からずれていく。この身体のずれは、身体が意識を引きずっているところから生まれると考えることもできる。

意識は一方において生物学的な器官であり、その機能を持つ。私たちは私たちの環境世界を「正しく」認識することによって、生きることができる。ここで「正しい」とは、生きていく上で適合的である、生きていくという目標に対応している、という意味である。本来「真理」とはこうした意味のものであるはずである。

しかし、人間意識は、私たちが「生きていく」という生物学的な目標とはずれていく可能性を内包している。さて、その場合、意識は主観と客観とを、あるいは自己自身と身体とをどのようにして生きていくのであろうか。

* そしてまた、「主観」と「客観」という認識論的・存在論的な区分はどこまで妥当性を要求するものであろうか。

世界と自然の見方・観念に関して、古代人の共同主観と私たちのそれは異なる。その場合、私たちの共同主観の方が「正しい」とはどのようにして言えるのであろうか（もし、言えるとして）。この場合の「正しさ」とは「客観的」である、ということであろうか。いまの場合、私たちの共同主観の方が客観的であり、従って「正しい」ということが言えるためには、世界は主観的な世界と客観的な世界に区分される、という認識が必要である。私が山を見る。このとき山は二重の対象性をもって現象する。まず、この山は私の意識の関数としてある。私が悲しいときに見る山と、楽しい気分で見るときに見る山は「同じ山」ではない。これが「現象学的な山」である。しかし、主観・客観図式で考えるならば、客

観的には「同じ山」が、主観的には異なって現象する、ということになる。前者の「客観的な山」は理性の視線で捉えられた対象であり、後者の「主観的な山」は、その時々感情・意識で見られた山である。従って、主観・客観図式で考える場合でも、「主観」が「客観」に届く、というのは無意味な言葉となる。両者は考える次元がまったくことなるからである。もし主観・客観の一致・ずれをこの場合でも考えるとすれば、「客観的な山」については、その山についての私の理性判断（構造や組成）が実在の対象と一致しているかどうか、という問いとなる。ここでは確かに、この問いは成立しうる。しかし「主観的な山」に関しては主観・客観の一致という言葉は無意味である。私が悲しい時に見た山の印象は、それ自体として正しく、間違えようはないからである。主客の一致という言葉はそれほど明晰な言語ではないのである。

第2章 性の解釈学

1) 「ファイティング・セックス・マシーン」

「自己保存」という観念はそれ自体いくつかの問題を含んでいる。生命の基本衝動が自己保存にあるとしても、この場合の生命とはまず何であるか。それはまず「私の生命」である。私は「私の自己保存」を基本的な行為の準則とする。

しかし「自己保存」という観念には「種の保存」という観念がついてくる。「種の保存」は「私の自己保存」と同じではない。ここには存在論的な矛盾がある。

社会生物学的な説明では、私の行為はなんであれ、私の遺伝子の存続という目標につながり、それに有効な行為を私はなす。そして各人が「私の遺伝子の存続」を目標として行為することは、結果として人間という生物の自己保存につながる。このように説明される。

その基本モデルは生殖行為である。子供の生産である。人間の性的行為が「私の遺伝子の存続」という観点から解釈される。

確かに、性的現象は〈意識と身体〉とをめぐる問題の焦点である。性的現象の場面において、身体性と意識性との交錯が正面に現れるからである。性的現象はまさに他者関係の極である。人間関係の密度と直接性とを語るのであれば、性交ほど直接的な関係はありえない。それは身体の直接的な結合である。しかし、そこにはまた同時に私たちの意識レベルが介在している。以下では、性的現象に焦点を当てて、意識と身体性との相克の一端を考える。

性的現象は社会生物学的な思考にとってきわめて都合の良い素材を提供するフィールドである。基本は動物の性行為であり、そこでのモデルが人間にも応用される。そして動物

の性行為を解釈する場合に一般に利用されるのが「ファイティング・セックス・マシーン」論である。(高畑由起夫編『性の人類学・ヒトとサルの接点を求めて』世界思想社、1994年、に簡明な紹介・問題点の指摘がある。)

基本的な考え方は簡単である。

生命の基本衝動は自己保存である。ここでは「自己保存」は「自分の遺伝子」を残す、という意味に解釈される。一切の生物はこの衝動にそって性行為を成すとみる。そして、雄の立場と雌の立場から、この基本目標からみて、どのような行為が合理的であるか、を考える。生物は合理的な行為をなす、と考えるのである。

これは雄の精子と雌の卵子の合理的な利用・配分の問題である。従って、この問題は経済学的な資源配分の合理性の問題として処理しうる。

雄にとっては、できるだけ他の雄を排除し、できるだけ多くの雌を独占し、自分の精子を雌の体内に注入することが合理的である。そのために雄は他の雄と闘い、できるだけ多くの雌と性交する。これが「雄＝ファイティング・セックス・マシーン」論である。

この種の「ファイティング・セックス・マシーン」論では雌は受動的な存在と解釈されている。「かよわい女」のイメージである。雌にとっての合理的な戦略は、できるだけ「優秀な」精子を獲得することである。雌は勝利者としての雄と性交するのである。この場合、雌もまた「ファイティング・セックス・マシーン」として解釈することに矛盾はない。雄にしろ、雌にしろ、性交衝動は身体内部に埋め込まれている。ただその発現の形態に差異があるだけのことである。

ハーレムを形成するゾウアザラシなどの事例、あるいはサルの一部にみられる「子殺し」の行為がこうした「ファイティング・セックス・マシーン」論の典型事例と解釈される。

人間の存在はどこまで「ファイティング・セックス・マシーン」論で解釈しうるか。

ここには微妙な問題がある。

「ファイティング・セックス・マシーン」論単独で人間の性的現象を解釈することが無理であることは誰にでも分かる。「ファイティング・セックス・マシーン」は定義的に「非意識的な」行動なのである。それは身体のレベルから性的現象を解釈しようという試みなのである。単純なはなし、もし私たち人間存在が「ファイティング・セックス・マシーン」であれば、性愛現象をめぐる(人間的な)問題など存在しないのである。

しかしまた、私たちは身体的な存在でもある。ここに複合的な現象が発生しうる基盤がある。

2) 意識は身体を理解できない

意識と身体とは基本的に別の次元で生きる。

意識とは、考える行為であり、そして感じる行為である。思考と感情である。この意識の働きの主体を名付ける必要があれば、それは「精神」と呼ばれる。「意識」という観念と「精神」という観念は相互に置き換え可能な観念である。

この意識の次元とは別に、身体の生理的な過程・機能が存在する。栄養の摂取、消化、排泄といった過程である。

また身体に属する過程として感覚器官の働きがある。眼はものを見、耳は音を聴く、といった機能である。(先には「意識の経験」のカテゴリーの下に「感覚的な経験」を入れたが、ここでは感覚的な経験を可能とする主体 [感覚器官] を基準とし、感覚作用を「身体」の属性と分類する。)

これらの過程は相互に交差していると思われる場合ももちろんある。むしろ、相互作用は常態であろう。身体の調子が悪くなれば、気持ちもおかしくなる。気持ちがおかしくなれば、身体もおかしくなる。見る・聴くという行為についても意識は無関係ではない。気分の良いときに聴く音楽と、気分の悪いときに聴く音楽は「同じ音楽」ではない。また「見る」という行為自体、意識と身体との複合作用でもある。私は「コンピューター」を知っている場合にのみ、「コンピューターを見る」ことができるのである。

また、「唯脳論」的な視角からみれば、身体の働きも、精神の働きも、ともに脳の作用として解釈される。この見方では、心身の二元論は、ごく単純な形において、「克服」される。しかし、その還元論によって、何か新しいことが説明されるわけではない。これを図式化する。

人間の能力		心身論的な区分	唯脳論
生理学的な身体能力		身体	脳
感覚器官の能力			
意識	考える能力 (理性)	精神	
	感情能力 (感性)		

意識は身体の作動に関し、基本的に無力である。身体はいわば絶対的なレベルで存在する。

意識が「死のう」と意志すれば、なるほど、身体は死ぬことができる。しかし、意識が「生きたい」と思っても、身体は死ぬものである。つまり、生きるという生命の基本衝動に関して、意識は無力なのである。

意識が発生し、運動するとき、たとえば私の意識内部に「ある対象」に対する愛や憎しみの感情が発生するとき、私の身体の内部に何かが起こっているであろう。しかし、私の意識はそれを理解することはできない。身体と意識とをつなぐ「回路」は、もしあるとしても、私の意識はそれを理解することはできない。

意識は身体の構造を理解はしうる。しかし身体の働きを十全に理解することはできない。意識が理解するのは、ある意識が発生したという事実だけである。意識ができることは、ある種の感情の発生を事実として「受けとめる」ことだけである。意識の能動性を言うのは、この「受けとめかた」に関わることである。「失望」の感情が発生すること自体はどうにもならない。しかし、その「受けとめかた」次第では、気持ちも変わる。

3) 他人の心は分かっている

性的身体は意識と身体とが交差する現場である。

人間が生物という存在である以上、人間身体の内部には「性交衝動」といったものがインプットされている。しかしまた人間は意識のレベルにおいて「愛」という観念をもって生きている。

私たちの言語習慣では、愛は性交衝動には還元しえないものである、と考えられている。社会生物学的な思考はこの還元可能性を前提として成立するが、しかし、そういう還元論にはどこか無理があるという印象がついてまわる。

「愛」に関し、私たちは十全な観念を作ることはできない。それは「人間」を定義しようという（無駄な）試みとどこか似ている。

* 「人間」の大きさ、身長や体重を定義することはできない。「人間」は「理性ある存在」と定義すれば、ある種の存在は「人間」ではないことになる。「人間」の観念はつねに社会的な共同主観の関数である。近代史の出発点において、西欧のキリスト教徒にとって、アメリカ大陸の「住人」は、少なくとも、自分たち西欧人と同じ意味での「人間」ではない。

一般に、言葉による定義はどこかで停止する。その向こうにあるのはアバウトな経験世界である。だが、言語的な定義が不可能という意味での「アバウト性」は、現実の生活場面での「アバウト性」を意味しない。「そのへんで待っていて」という言葉において「そのへん」を言語的に説明できないとしても、私たちの生活世界で困ることはない。私たちは現実に「そのへん」で待っていることが「できる」。

同じように、私たちは他者の心を理解できる。他人の心は理解できない、という理解はどこか狂っている。

理解できるかどうか、は何を理解したいのか、という欲望の関数である。「何を理解したいのか」という問いは、私と他者との関係に対応して変化しうる。他者が私にとって(1)単なる仕事上の関係、(2)友人 (3)恋人、であるかによって、私の理解したいこと、知りたいことの中身は異なる。そして私たちはその関係に対応したかたちで、他者の気持ちを理解することはできるし、また現実理解している。それが他人とつきあうということである。つまり、私たちは他者とつきあうことができている限り、他者の気持ちを理解しているのである。他者の気持ちが理解できないとは、つきあうこと・関係をたもつことが困難であるということである。もちろん、気持ちが分かったから、つきあいを止めるということもできる。「嘘をついているかな」という意識の発生自体、他人の心が分かるということである。そして、他者の言語が本当か嘘かは、生活過程の経験によって修正され、理解されるものとなる。それが私たちの日常的な経験世界である。意識のこうした自己補正装置がうまく働かないとき、人間は精神を病むのである。

他人の心は分からない、というひとは、「何を知りたいのか」が自分でも分かっていないのである。彼（あるいは彼女）もまた、その他者との関係において、「それなりに」分かっているのである。それ以上の「何か」を分かりたいという感情が発生することもあるが、しかし、その「何か」は問いを出す本人自身にも分からないのである。従って、答える側の人間が「答える」ことは原理的に不可能である。それはちょうど、ある部屋の大きさが問題となっている場面で、部屋の大きさを知ることは満足できず、宇宙の大きさを知りたいと思っているようなものである。「あなたの気持ちが分からない」といった類の男女間の言語ゲームの多くは、こうした（馬鹿げた）言語ゲームである。

4) 性交衝動と愛

私がある対象に対して性的な欲望を抱くとき、そこに性愛現象が発生する。

この欲望は

- 1) 身体性の視点から見られるときは「性交衝動」であり
- 2) 意識性の視点から見られるときは「愛」

と呼ばれる。

この意味では「性交衝動」と「愛」とは別個のものであるというより、同じ欲望の働きを異なった視点・角度から見た場合での違いである。

愛と性交衝動とは、ときとして、それが向かう対象の範囲の差異から考えられることも

ある。性交衝動は対象に関して無差別的であるが、愛は対象に関して差別的である、という見方である。性交衝動は不特定多数の他者に向かい、愛は特定の対象を目指す、これが両者の基本的な差異である、という考え方である。

しかし、この考え方は問題を持つ。

1) 性交衝動の対象は無差別的ではない。「誰とでも・何とでも〈できる〉」というものではない。

2) 愛にしても特定の対象に限定されるわけではない。その対象選択の幅はきわめて広く、(継起的に、あるいは同時に)多数の他者に向かう。

これらの事実は、身体性と意識性との交錯を表現している。

性交の可能性自体は、生物学的な身体組織の可能性の問題である。性器の結合の可能性は、それ自体としてみれば、両者の身体組織の適合性の問題である。しかし、私たちの身体が「生で」発現することはありえないのである。性交衝動はつねに意識に媒介されたものとしてしか発現しない。だから(生物学的に可能であっても)「誰とでも・何とでも〈できる〉」ということにはならないのである。これは栄養学的には、「人間を食べる」ことが可能であるが、しかし私たちは「食べることができない」というのと同じである。

感情としての愛についても、これがある一個の対象にしか向かうことはない、ということはある。その幅はかなりの自由度をもつ。恋人を失った人間は、時間の進行と共に、また別の対象を愛するようになろうし、同じ時間において同時に複数の対象を愛することもできる。この「愛」のどれかが「本当」で、他は「嘘」ということはできない。そのどれもが「本当」であるとみるしかない。

このようにみていくと、「愛」と「性交衝動」とはほとんど区別のつかないものとなる。そもそも、それらは同一の欲動というメダルの裏表の関係にあるからである。身体で語るか、意識の言葉で語るかの違いしかないからである。

愛は性交衝動をはらむ。その点で、愛の運動は身体性をはらんでいる。そして、性交衝動は意識の制約のもとで運動する。しかしまた、性交衝動を制約している意識自体の動きはあいまいで・限定されないものなのである。性交衝動は無差別な対象に向かい、愛は特定の対象に向かうから、性交衝動と愛とは(しばしば)対立する、というのではない。性交衝動(身体性)が運動する意識(愛)という空間、その世界がもともと不安定で、不定形のものなのである。

しかしまた、私たちが「愛」という言語・観念を使用するとき、そこには精神の特殊な位相があることもたしかである。

(1)愛は意識の属性であり、(2)性交衝動は身体の属性である。そして(3)性的な欲望は意識性と身体性との交点において成立する。

性交衝動はかならず意識を引きずっている。性交の対象がなんであれ（娼婦であれ、動物であれ）、いかなる性行為も意識を伴っている。

この意識を「愛」と定義すれば、いかなる性交も愛を伴う。

しかし、これは不自然な表現であろう。

愛という観念は意識のある特有の位相である。「愛」という観念は「ある対象（単数であれ複数であれ）を排他的に・かつ永続的に独占したい」という意識（欲望）である。意識をある局面で切ったとき、場合によっては、そこに「愛」と呼ばれる観念が成立する。

この観念は「ある対象（単数であれ複数であれ）を排他的に・かつ永続的に独占したい」という意識（欲望）である。この欲望の基本性質は幼児性にある。そしてこの幼児性はどこかで狂気性とつながっているのである。愛を「サド・マゾ」のカテゴリーで解釈しうるのはそのためである。

性交は意識を伴うが、愛という意識を伴うとはかぎらない。従って、愛はなくても性交は可能となる。

そして、性交衝動は「ある対象を排他的に・かつ永遠に独占したい」という意識（欲望）を伴う必然はないかぎり、その欲望の対象は、可能性として、つねに愛よりも広い。（この意味では「対象の範囲」の差異から性交衝動と愛とを区分することも可能となろう。）

ここから性交衝動と愛とのズレが生まれる。

性的な観念について言えば、それ自体としては語りうることは多くはない。

散文的に確認しうることは単純である。

性交衝動と愛との関係は、次のような表で表現しうる。

性交衝動	ある	ない
愛	ある	ない

人間の性的現象はこの表での4つの領域の組み合わせの範囲内で現象する。

パターン	性交衝動	愛	備考
1	ある	ある	心身の合一
2	ある	ない	身体性
3	ない	ある	観念性
4	ない	ない	関係の不在

ごく自然なパターンは(1)と(4)である。(1)は幸せな状態であり、(4)ではなにがとも起こらない。

生物学的な(と言える)パターンは(2)である。これは身体運動の独自性を表現する。「愛」はなくとも「性交」はできる、のである。

パターンの(3)は可能性としては存在しうる。これを「異常」、あるいは一種の性的倒錯現象とみるかどうかは意見の別れるところだが、純粹意識の次元で人間を定義するならば、むしろこれが「人間的」現象となる。こうした発想は宗教的な禁欲の哲学ではノーマルである。聖母マリアは、身体性を媒介とすることなく、「愛」において受胎したのである。

従って、(2)と(3)が意識と身体との「ズレ」を典型的に表現する。それが人間存在の基本現象である。社会生物学は(2)を軸にしたアプローチであり、その対極に(3)が存在する。

そして、私たちは一般にはパターン(2)と(3)との中間地帯において、適当な折り合いをつけながら、性的身体の過程を生きているのである。

5) エロティシズム

「愛」と「性交衝動」という二つの層への区分を媒介とすることなく、性交衝動それ自体の人間学的な特性から、人間の性的現象の特異性を解釈することも可能である。それがバタイユ的なエロティシズム論である。この場合は「愛」と「性交衝動」という区分自体が無意味となる。(バタイユの思想については「補論」を参照されたい。)

性的行為は性交を伴うとする。

* 但し、男と女の関係は性交を伴うことがなくても、すべて性的である。人間は「人間」として関係するというよりも、特定の性的身体性として関係するのである。対象は「人間」であるというよりも、「男」であるか「女」である。そういうものとして対象は現象し、私たちは関係する。エディップス・コンプレックスとは、最初の他者経験であり、その場合、他者は性的身体として経験される。つまり、他者経験の核は〈性的に自己とは異なったものとしての〉他者の経験である。

人間の性的な行為は二つの次元に分けることができる。

性的行為は一方では生物学的な生殖という面を持つ。これは子供の生産につながる。

また性的行為は他方ではそれ自体を目指すという面を持つ。これは陶酔感覚それ自体を目指す運動である。「有用な」成果を目指すことのない運動である。バタイユはこれを「エロティシズム」と定義した。それは「死に至るまでの生の陶酔」を目指す運動である。

図式化すれば次のようになる。

	区分	特性
性的行為	生殖	子供の生産
	エロティシズム	死に至るまでの生の陶醉

「ファイティング・セックス・マシーン」の行為準則は生殖であり、種の存続であるとするれば、人間の「性交衝動」はすでにそれ自体において、そこからズレているということになる。エロティシズムの運動は子供の生産につながる必然性はない。その典型は同性愛である。同性愛を目指す行為を、「ファイティング・セックス・マシーン」論は理解することができない。(但し、サルにも同性愛現象は存在する。サルの性行為の解釈についても「ファイティング・セックス・マシーン」論には限界がある。高畑由起夫編、前掲書、参照。)

先の分類では「愛」と「性交衝動」とが区別され、それを「意識」と「身体」とのずれと表現した。エロティシズム論においては「性交衝動」自体の人間学的な特性に注目される。つまり、「性交衝動」自体は生物学的な属性であるとしても、人間の性交衝動の運動は進化論的な目標と動機からはズレているのである。「性交衝動」にせよ「愛」にせよ、人間の性的な観念とその行為は「死に至るまでの生の陶醉」を目指すという点では一致する。

以上の論点を整理のために図式化してみる。

	区分	特性	共通項
性的観念・行為	性交衝動	性的欲動の運動	エロティシズム
	愛	対象独占の欲望	

意識と身体との関係論からみるならば、性交衝動自体は身体の属性である。しかし、性交衝動の運動は意識の次元において成立する。そして、意識がこの場面で目指すものはエロティシズムである。

エロティシズムの運動は、性交衝動を内包している以上、本質的には特定の対象に限定される必要はない。しかし、ある時点をとってみれば、それは「ある限定された対象」を目指している。そして、この限定された対象へ向かう意識が、同時にこの対象の排他的かつ永続的な独占を欲望するとき、私たちはそれを「愛」という言葉で呼ぶのである。先にみたように、この意味では「愛」という意識は、つねに、一種の狂気性とともな、ある種の喜劇性（幼児性）をもっている。

6) 婚姻という現象

婚姻は以上の性的身体の現象とはまったく別個の次元で成立する観念であり、制度である。

ある人間は生物学的なレベルで解釈すれば「雄」である。この「雄」が、場合によっては「男」という言葉で呼ばれ、そしてまた「夫」という言語で表現されるものとなる。

「雄」と「雌」との間には「性交衝動」が存在する。雄と雌との関係を可能とするのは性交衝動である。

「男」と「女」との間には「性的な観念」が成立する。性的な観念は「性交衝動」と「愛」という二つの要素によって成立する。

性的な観念があれば男と女とは関係を維持しうる。「共に生きる」ことも可能となる。

婚姻と家族の形成は以上のものとは次元を異にする。結婚が、理想的な意味で、愛を基盤としていると考えても、「愛」だけでは男女が婚姻する必然性もなければ、理由もない。つまり、〈性交衝動+愛〉に何かの要素がプラスされなければ結婚という行為が生まれることはない。それは社会経済的な要素である。

まず、想定されるパターンを図式化する。

言語的区分	特性	階層構造
雄と雌	性交衝動	性交衝動
男と女	愛	性交衝動+愛
夫と妻	経済	性交衝動+(愛)+経済

性交衝動と愛がなければ男女の（継続的な）関係は成立しない。しかし、婚姻にとっては「愛」は不可欠な要素ではありえない。性交衝動は必要である。これがなければ、性交自体がありえなくなる。子供も生まれえない。そうすれば「家」という観念が成立しない。

社会経済的な理由もまた婚姻には不可欠である。人類の歴史において、一般に、女は男に対し経済的に従属する。従って、女にとって結婚は「福祉事業」への参入である。男にとってのメリットは「家」の維持である。

言い換えれば、結婚は「性交衝動」という生物学的な身体性と、「経済」という社会的な身体性によって支えられているのである。

そして、身体性は意識性よりも強い。ここに結婚制度の強さの秘密がある。なんなら、これを「構造」の優位性といってもいい。構造主義とは、意識性に対する身体性の優位に照準を当てた思考なのである。

近代家族の歴史において、「コギト」（この超越論的主観性）が人間存在の尊厳性を象徴

する位置におかれる。それを政治的な言語で表現すれば、「個人の自由・自律」という言語となる。これとともに、愛のない結婚は非人間的なものと考えられるようになる。この観念が女の側での経済力の向上と融合するとき、近代フェミニズムが誕生する。それはまた、私たちの時代が、「家族」が解体していく過程に入るということである。なぜなら、婚姻から「経済」という要素を抜き取るか・あるいは希薄とするとき、男と女の関係は純粹の性的観念（性交衝動と愛）の関係となるからである。性交衝動と愛とは対象に関して質が異なる。つまり性的な観念というものは、それ自体の内部で自己矛盾的なものなのである。

その意味で、もし婚姻が存在するという場合、そこには「コギト」の優位には還元することのできない要素がつねに働いている、ということになる。それは場合によっては社会経済的なものでありうる。経済的な従属関係であったり、あるいは「子供の養育」という純粹に技術的なものであったりする。あるいは「群れをなしたい」という群居動物的なものである場合もある。いずれにしても、これらは純粹意識の次元からははみだしたものである。

純粹意識のレベルから婚姻を解釈しうるのは、性愛という観念のもつ基本的な衝動からだけである。性愛はつねに対象を独占するように働くのである。だから性愛観念はいつも嫉妬という観念とワンセットにおいてしか存在することのできないものである。対象独占の合理的な・かつ効果的な形式は、婚姻である。男女双方が〈対象独占〉の欲望を持つとき、その感情は「愛」と呼ばれる。「愛に結ばれた結婚」とはこういう意味である。そしてそれ以外の意味はありえない。社会経済的な理由がすべて解消されたとしても、人間たちが結婚する理由は、もし結婚制度が存続するとして、対象独占の欲望という理由以外にはありえないであろう。この意味において、愛はつねにサディスティックな側面とマゾヒスティックな性格を伴うのである。というのも、サディズムおよびマゾヒズムは共に「対象独占」の欲望から生まれる現象なのである。

補論・バタイユについての注

1) 人間は自分を恥じている

エロティシズムは人間的な現象である。従って、この問題は人間性の総体についての理論の枠組みの内部で整理されなければならない。バタイユにおいては、エロティシズムは次のように解釈される。以下それを自由に整理する。(テキストはバタイユ『エロティシズムの歴史』湯浅訳、哲学書房。原書は1950-51年に執筆された草稿。引用文中の数字は邦訳のページ数)

原点におかれるのは、動物的なもの、動物性に対する私たち人間の嫌悪感・嘔吐感である。人間は「自然」から生まれでる。この事実性は人間の世界においても永遠に反復される。私たちは誰も女の器官から「血と汚物にまみれて」生まれてくる。そしてまた、生きるということは、絶えず排泄物を吐き出すということである。これが存在の事実性である。

しかし私たちはそれに我慢できないのである。

生理の血、糞便、こうしたものは「科学的にみれば」単なる物質である。しかし、それらは「単なる物質」以上のものである。「合理主義はこれをどうすることもできない。どうしても消し去れない嫌悪の領域が、私たちに相応しいものとして残るのだ。」(95)

自然から・動物性から絶えず逃れること、これが私たち人間の運動である。

動物性を否定する運動は以下の方向を持つ。

まず(1)労働。これは自然の変形行為である。

そして(2)動物的なものに対するタブーの形成。これはいくつかの方向に分化する。

(a)近親婚の禁止規定。インセスト・タブーはレヴィ＝ストロースによって「財の交換システム」の枠組みで解釈されたが、バタイユはさらに、インセスト・タブーの基礎には動物的なものへの嫌悪感がある、と解釈している。(cf.「近親婚の禁止とは人間になりつつある動物が自己の獣的な条件に対して抱いた嘔吐感の結果のひとつである。」(82))

これに関連して(b)性行為に対するタブーの形成。性行為は人前でなされてはならない。同じく(c)排泄物に関するタブー。排便行為に関するタブー。そして(d)死者に関するタブー。死体は腐乱する。腐乱した死体は恐怖と嘔吐感を生み出す。ここから死体との接触の禁止、埋葬行為が生まれる。

労働とタブーの形成が人間を動物から分ける。これには理由はない。そうするのが人間という生物なのである。

以上「動物性への嫌悪感」から生まれる人間的な現象を表に整理する。

動物性への嫌悪	労働	自然の変形
	タブー	性に関する
		排泄物に関する
		死者に関する

従って、人間は「みずからの存在を恥じている動物である」と言っていいたいだろう。

「人間だけが自然を恥としているように見える。自分がそこから生まれ来たり、そこから出発したしたことをやめることがないにもかかわらずである。……自分がどのようにして

自然から生まれてきたかを想起させる可能性のあるものはすべて、人間化された世界から遠ざけられる。人類全体が自分の賤しい出自を恥じる成り上がり者の集団に似ている。」

(84)

あるいはまた、

「排泄機能と性機能との近似性のために、性行為には、容易に克服しがたくみえる汚い性格が、どうしても残る。最終的に単なる性行為になんら恥ずべきものがなくなるとしても、……排泄物を出す穴や排泄行為を恥じる感情が、なおも人間と自然との対立を立証しつづけるだろう。」(96)

性行為のための器官と排泄行為のための器官は近接しているか、あるいは同じである。そして人間はそうした身体器官からこの世に生まれでるのである。

従って、性行為に関するタブーと排泄行為に関するタブーとが同じ次元にあるのは明らかである。人前で排便してはならないという掟と人前で性交してはならないという掟とは同じ次元にある。そして、この両者は動物性に対する人間の嫌悪感、つまりは自己の出自(自然性・動物性)に対する嫌悪感を基礎としているのである。人間が自己の存在を恥と感じないならば、こうした嫌悪感もまた存在しないであろう。

2) 完全な猥褻は官能を刺激しない

さて、嫌悪感・嘔吐感の対象はなんであるか？ 自己の動物性と自然性、つまり自己の身体性である。私たちは私たちの身体を恥じている。身体を持った存在であることを恥じている。

嫌悪感と嘔吐感を持つ主体はなんであるか？ 意識である。自己意識である。私たちは「意識と身体との絶対的な逆立性」をここでも確認することができる。意識は身体を恥じているのである。意識は身体が生み出す排泄物を愛することはありえないのである。

こうして排泄行為と性行為とは「夜の闇」のなかへ追放される。それは現象してはならない行為である。

だが、ここにまたエロティシズムの「弁証法」が生まれる基盤が成立することにもなる。動物的なものは禁止される。しかし、またそれは同時に欲望の対象ともなる。

だが、注意する必要があるが、欲望の対象は「動物的なもの」ではない。「禁止された動物的なもの」は「動物的なもの」と同じではない。禁止によって、動物的なものは「聖なるもの」(触れてはいけないもの)へと変形されているのである。ヘーゲ尔的に言えば、(A)は禁止によって(X)へと変化する。欲望の対象となるのは「禁止された(A)」である。

だから、単なる裸体、あるいは「完全な猥褻は官能を刺激しない」(204) ののである。欲

望の意識は動物性それ自体に向かうのではなく、禁止された動物性に向かうのである。

ここでは意識がそれ特有の動きを示している。

1) 動物的なものを禁止の対象とするのは意識である。

2) 禁止の対象とされた動物的なものを欲望するのも意識である。

意識はここで自己の内部で回転している。意識は意識に媒介されたものしか欲望の対象とはしないのである。従ってまた、ここでは個人意識のありように応じて、欲望の対象もまた微妙に変化するであろう。

裸体と性器とは個人意識のありように応じて微妙にそのエロティック性を変える。しかし、ともあれ、意識は100%の動物性、例えば「裸体それ自体」「性器それ自体」を欲望の対象とすることはない。衣装をつけた半裸の身体がエロティックな現象となるのはそのためである。意識の欲望の対象は、つねに「〈意識の〉欲望の対象」なのである。

夜の闇に追い払われたものが、欲望の対象として呼び戻される。「それは呪いによって変容を遂げた自然である。……恥ずべき裸体を前に、恥と欲望とを単一の激烈な痙攣に変える……」(107)

まさに、禁止という行為自体が欲望の人間的な対象を生産するのである。これが意識の弁証法である。

3) 女は物である

欲望の対象は「物」である。例えば、女を「物」として捉えるときエロティックな対象としての女が成立する（ここでは例として「女」をあげるが、もちろん「男」でもいい）。バタイユはそう教えている。

「エロティックな対象の形成は、ひとり人間が一個の物として捉えうる、という事実を前提としている。」(188)

「裸体は単に清純なだけではない場合に、娼婦の墮落に見合った動物性の苦い味わいを秘めている。裸体の魅力は娼婦の専有物ではない。しかしそれは、一個の物、感覚で捉えうる一個の対象の持つ魅力であり、金で買うことのできる愛には、女性をエロティックな裸体という〈物=対象〉に還元する特権がある。」(192)

女は人間である。人間は「物」ではない。そう考えられている。しかし、意識は女を人間であると考えている間は、その女を欲望の対象とすることはない。言い換えれば、意識はその対象をエロティックなものとして意識することはない。

人間は人間である限りは「私のもの」にはなりえない。「私のもの」になりえないものは私にとって欲望の対象とはなりえない。意識は例えば太陽を欲望のエロティックな対象と

して意識することはない。欲望の対象と意識されうるのは操作可能なもの、独占可能なものである。対象は操作可能なもの・専有可能なものへと転化されるとき、意識の欲望をかきたてるなにものかへ転化する。

物とは、まず(1)感覚的な存在であり、(2)専有可能な存在である。もし女が非感覚的な存在であり、専有不可能な存在であれば、この女に対する欲望が生まれることはありえない。そしてまた、女にせよ男にせよ、自己を「物」として表現しているではないか。衣装で着飾り、装飾品を身にまとい、そして場合によっては様々な媚態を現しているではないか。女は「物」である。男も「物」である。私たちは禁止されたものを、物化することによって、私たちの欲望の対象として再現するのである。

この意味で、人間は物ではないという観念はナンセンスな観念である。人間もまた物に転化することによって、他者にとって利用可能な存在となる。人間の物化を前提としないかぎり、人間の関係も成立しようがないのである。あとに残るのは、単に「物としての人間」の利用のルールの問題であるにすぎない。

そして、「物」という性格を的確に表現しているものが娼婦である、という点において、バタイユは「売春ほど、私たちにとって抵抗しがたい欲求に答えてくれるものは何もない」(204)と言ったのである。

第3章 性的身体の風景

* 第3章は性的現象について書かれたいくつものテキストを素材として、書評的なスタイルで構成する。なお、以下の文章は「新聞」「雑誌」に発表したものを原型とし、それを修正・編集した。(初出の新聞・雑誌は末尾に記載する。)

1) 売春のどこが悪い

……江原由美子(編)『性の商品化』(1995年)

人間が集まって何かをするというのはなかなか面倒なもの。人間はひとりひとり立場というものが違うから、集団の運動もあるところまでいくと、各人の立場の違いが見えだしてくる。

フェミニズムにしても同じこと。婦人参政権といったテーマでは女たちは共同の歩調をとれるでしょう。婦人に対する非参政権は女たちをセットで対象としているからである。金持ちの女も貧乏人の女もない。ここでは女は、こどもとワンセットである。だから対抗

する女たちの方も、さしあたりはワンセット的な対応が可能となる。

こういうのが昔のフェミニズム。呼び方もフェミニズムなんていうしゃれたものではなく、婦人解放運動とか呼ばれていた。1970年代あたりから目立ってくるフェミニズム、この運動の特徴は何か。まず、何をしたいのかよくわからない、というのが最大の特徴である。こういう言い方をするとしかられるかもしれないが、いや実際、何をしたいのか、よくわからないところがある。

家庭という生活場面での男女平等の徹底ですか。家事と育児（もし子供があるとして）、そして稼ぎの平等ですか。家事と育児を等しく分担するのであれば、当然、家庭にもってかえてくるお金も平等でなければなりません。当然です。それが平等というものです。で、この要求は自然に男女の労働機会の平等を求めることになる。同一労働に対する同一賃金を要求することになる。女も男も働き、等しく育児休暇に家事仕事。しかし、多分多くの女たちはこういうことを要求しているのではないでしょう。家事をするから仕事はしたくない、と思うのではないのでしょうか。で、一部のフェミニストはいわゆる主婦を軽蔑する。でも、そんなことは余計なお世話でしょう。

こういう問題は実際はケース・バイ・ケースで落としどころをさぐっていくしかありません。世の中の人には実際にそうしている。男が稼ぎ仕事、女は家庭、というケースがあり、私の友人のようにその逆のケースだってある。また、これらの中間地帯に様々なスタイルがある。家事・育児の分担というのもその特定の男女のパーソナリティの問題にすぎない。そして今の若い世代の夫婦はその点では「進歩的」でしょう。それにこのご時世、別に無理して結婚しなくてもいいし、子供が面倒ならつくらなければいいのである。こういう家庭次元でのフェミニズムという問題は個別のケースの積み上げによって、適当に自然のスタイルが決まっていく。そして事実、この点では私たちの時代の共同主観は大きく変わってきているはずである。

フェミニズムというのは目標の明確さをもたないが、しかし、こうした時代の雰囲気を作ってきたことは間違いない。もちろん、その背景にあるのは、高度大衆社会である。左翼急進主義を葬り去った高度大衆社会がフェミニズムとエコロジーを生み出したということ。フェミニズムにしても一時はヘルメットとゲバ棒スタイルで登場。フェミニズムと共産主義革命はワンセットであったこともある。でもいまはそういう熱狂も冷め、いまでは日々の生活過程のなかに穏やかに浸透中。悪く言えば体制内化、よく言えば成熟。目くじら立てて主婦の善悪を論争することもないでしょう。あほらしい。各人の立場と好みで判断すればいいだけのことである。私自身について言えば、はあ、主夫になりたくはないし、主婦を持ちたくもない。だけどこれは私個人の趣味の問題であるにすぎない。そこに世界

史的な意味も意義もあるわけではない。ただ、こういう趣味を大目に見てくれるような社会になってきたというのは、とてもいいことだ、と思っているだけのこと。その点では高度大衆社会は本当にありがたい。

さて、「性の商品化」をめぐる意見のやりとりがある。資料は江原由美子編『性の商品化』（勁草書房、1995年5月）。「フェミニズムの主張」シリーズの一冊で、何人かの社会学者が参加している。

性の商品化、性が商品として売買の対象となるということ。狭い意味では売春。そしてアダルト・ビデオにブルセラ現象、風俗産業一般。さらに対象を広げていけば、「有害図書」の問題から、女の性的な特性を商品とする行為一般に展開する。

時代は変わる。性の商品化を論じる枠組みも変わる。かつての売春がつねに貧困に迫られた悲しく・暗い物語性をもっていたのにくらべれば、現在の議論にはそういうものは特徴とはなっていない。もちろん、そういう世界もあるだろうが、しかし、現在の論議のメインではない。だから問題はややこしく、一本道では議論しにくいものとなる。

若い娘たちが売春をする。あるいはアダルト・ビデオに堂々と登場する。で、好きでやっているのよ、なぜ悪い、という声生まれる。こういう意識はもう1980年代的フェミニズムの水準を突破している。80年代フェミニズムももうだめである。全共闘のあとに生まれた人間たちはもう間違いなく全共闘的観念を突破している。自然体で突破している。

80年代フェミニズムは困惑するばかり。やはり年でしょう。言うことがなんとなくPTA臭くなっていくこともある。そうなるとおしまいである。たとえば、東南アジアからやってくる女性たちが存在する。フィリピンにタイなどからの女性たち。あるいはそういうところへ買春にでかける日本人。そういう世界が存在する。ここには古典的な売春の面影がある。貧しい生活、女の悲劇、といった世界の面影がある。たぶん、80年代フェミニズムはこういう世界に出会うと安心するのである。ホッとしてしまうのである。なぜなら、そういう世界を語りうる言語なら持っているからである。しかし、好きでやっているのよ、なぜ悪い、という声に対抗しうる言語を・言語空間を私たちはもっていないのである。

この本にも、そういうためらいがみられる。好きでやっているのよ、なぜ悪い、という現場の声に対する答え方はたとえばこうである。

悪いから悪い。売春が悪いのは当然であり、理由はない、ということ。これはもう開き直りである。この論理に対抗できる論理はもちろん存在不可能である。それは神の存在証明と同じ性質の問題となる。神様の場合と同様に、この場合でも人々の間主観的な意識が登場する。誰もが悪いと思っているはずだ、というのである。だから売春反対に理屈はいらないとなる。でも、誰もが悪いと思っているのであれば、むきになって反対しなくても、

自然に消えてしまうのではないのでしょうか。食べなくて売春なんてことはもうメイン・テーマではない。

あとに登場するのはポルノ的なものの有害性。この場合、被害者は子供であるか、女性である、という。前者は完璧に PTA 的ないかさまである。ポルノを解禁している国の性犯罪の発生率はそうでない国よりも多いとでもいうのでしょうか。こういうはなしは信じられません。女一般が被害者であるという意見は、ポルノが女性差別を助長しているという見方。この考えはあまりに紋切り型。まあここではいいでしょう。

本書の議論の一つに背景には橋爪大三郎の論文「売春のどこが悪い」がある。橋爪は資本主義的な身体性の進化は「売春のどこが悪い」と言わせるまでに進行。それでも売春は悪いという意識が存在するのは、人間は家庭に育つからである。この資本主義の異物の性道德のなかで育つからである。この議論は面白い。本書はこの問題提起への各人各様の回答である。

売春のどこが悪いという意見を道徳的な善悪の視線で議論しても意味はない。こういうものは実践的にしか解決されない。良いのだという空気になれば自然にそういう方向で調整されるもの。けどまあ、自分の恋人には売春させたくないでしょうから、おのずと調整の幅にも限界がある。この善悪を社会学者が議論してもまったく無意味である。大体そんな発言は日常生活の場にとどくはずがない。問題は、売春のどこが悪い、という言説を可能としている空間の解析である。嘆かず、かといって笑いもせず、こういうフーコー的な問いをフェミニズムは考えた方がよい。そのとき私たちの 80 年代的な言語空間の適否が試されることになる。たぶん私たちは多くのものを失うことになるだろう。本書では、赤川学の論文がはっきりとこのフーコー的な方向にまとをしぼっている。悪いから悪い、とっているレベルでは学者は必要ないのである。生活過程は勝手に動いていく。理論はむしろおかしい色気棄ててしまう方がいいのである。(『出版ニュース』1995 年 7 月中旬号)

2) 愛のあやうさ

……浅野素女『フランス家族事情』(1995 年)

男と女も生物としてみれば「オス」と「メス」である。オスとメスとの間には交尾衝動といったものが存在する。性交、性器の結合である。なぜ性交をするのかと言えば、人間という生物は(も) そうしたい生きものだから、と言う他はない。なぜ、そうしたいのと言われても、そうしたいから、気持ちがいいから、と言うほかない。意識が発する「なぜ」という問いはいつもどこかで回答不能の状態に突き当たるものである。そのとき意識は意

識の外部にある身体を意識することになる。

さて、このオスとメス、人間の場合にはしかし「男」と「女」という言葉で呼ばれることになる。オスとメスとの間に存在するのが交尾衝動、しかし、オスが男という言葉で呼ばれ、メスが女という言葉で呼ばれる世界では、男と女との間に生まれるのは「愛」という言葉で呼ばれるものとなる。変わったのは言葉だけではないかしたら、と言う向きもあろうが、しかしまあ、一般には「愛」というのは「交尾衝動」には還元されることのない何かを含んでいるものである。というか、そういうものとしてみられている。「あなたを愛している」とは「あなたとやりたい」ということだ、という考え方も（もちろん）あるでしょうが、でも、ここではそのへんはあいまいにしておきましょう。「愛している」と「やりたい」とが同じことであるとしても、「あなたと」やりたいというのはやはり少し特殊な感情である。交尾衝動の場合には多分対象はそうは限定されないはずである。

オスとメスとの間には交尾衝動、男と女では愛、そして場合によってはこの男と女とが「夫」と「妻」という言葉で呼ばれる関係が成立する。不思議なものは愛なんかではなくて、むしろこちらの方である。恋愛感情があれば男と女の関係は成立する。ということは、つまり夫と妻という関係が成立するためには、愛以外の何かが必要であるということである。あるいは、愛は絶対的な条件ではないということである。ではそれはなんなんでしょうか。お金、経済的なもの、世間体、家の存続、習慣と社会秩序？ まあ、多分そういったものでしょう。言葉を換えれば、こうした結婚を生み出す要素が希薄なものとなるにつれて、男と女とが「夫と妻」という言葉に転換していく必然性は薄くなっていくはずである。

浅野素女の『フランス家族事情』（岩波新書、1995年8月）を読んでみましょう。著者は1960年の生まれ。パリ在住のフリー・ジャーナリストとある。世代的には全共闘世代のあとの世代である。どことなく影が薄い世代、著者はそれを「ヒロノミヤ世代」と呼ぶ。全共闘の時代でも男と女との関係のありかたについてはずいぶんと言葉が飛び交ったもの。ライヒやマルクーゼの「性革命」の哲学が読まれ、「セクシャル・リヴォリューション」という言葉は何か新しい感性の記号みたいなものとなった。そして、その中から各種のフェミニズムの思想が生まれもした。だけど、生まれたばかりの思想にはよくみられることだが、全共闘世代の性革命論にはどこか無理しているな、という印象がついてまわる。ワレワレは性革命を遂行しなければならないゾ、という感覚がみえてくるのである。しかし、おそらく、そうした性革命の思想は今の世代の人間たちはもう自然体で「遂行」しているのかもしれない。

本書は現代フランスの「男と女と子どもの風景」の描写である。著者とほぼ同世代のフランスの男と女たちの生活が描かれる。彼と彼女たちはパリ5月革命を経験した世代では

ない。しかし、5月革命後の時代の空気を自然に吸いこみながら成長してきた世代の男と女たちである。

この本で焦点になっているのは「事実婚」(非婚)のカップルである。男と女が一緒に暮らしている、子供もある、しかし結婚はしていない、しない。そういうカップルである。そういうカップルが5月革命後の時代に増加しているという。そして我が日本などとは違って、事実婚のカップルであっても、フランスでは社会的にも法律的にも差別を受けることがない、という。子供も認知されていれば相続権を等しく持つ。男と女の関係でも、一方の社会保障制度を他方も利用できる。国鉄の家族割引も受けられる。社会生活上でとくに不都合はないという。まあ、古い世代に属する親たちのなかにはそういう関係は不道德的である、と怒る人たちもいるそうだが、これはどうということはないだろう。

本書では多彩な共同生活が描かれる。しかし、私にとって不思議な気持ちになるのは、こうしたカップルが増えていくことではない。男と女との間に愛情が生まれれば共同生活が生まれる。自然現象である。共同生活といっても、必ずしも同居する必要はない。別の場所に寝ていて、たまに会えばよい。これも自然現象である。

不思議なことは、こういう社会的な差別が特にない(という)フランスで、それでも結婚する男と女が存在するという現象である。非婚は不思議ではない。結婚の方が不思議な現象なのである。非婚で共同生活を営むカップルの割合は(共同生活をしているカップルの)12%程度という。18歳から24歳の年齢層では20%程度だといわれる。この残りの連中はいったいどうして結婚するのだろうか。こちらの方がよっぽど不思議な現象である。非婚カップルに対する社会的な差別がないといわれる国で、なぜ結婚したがる連中がまだ圧倒的に多いのか、私はむしろそちらの方に興味がある。

そこには多分、世間体といったもの以外の要素が働いているように思われるのである。本書のなかでのある社会学者の言葉にこういうのがある。〈恋愛感情と結婚はもともと矛盾するものだ、それをつなぎ合わせようとする考え方はこの1世紀くらいに生まれてきたものだ、だから西洋文明は極度の緊張感を抱え込むことになる。〉その通りだろう、と思う。結婚に愛なんかを求めない時代があったはずだ。少し考えてみれば分かるように、夫婦関係はその方が「もつ」のである。なぜなら、夫婦関係は男と女の関係ではないからである。男と女の関係が愛を至高の価値とするとき、当然その関係は不安定なものとなるはずである。「期待のインフレーション」が同時に生まれる。「幸福」の観念が肥大し、どんどん膨らんでいく。まあ、お金さえもって帰ってくればいいわ、というわけにはいかない。女はそれ以上のものを男に要求するようになる。男の方だって同じこと。家事と育児さえ要領よくやってくれればいい、とは思わない。それ以上のものを女に求める。でも、

これはしかたないものでしょう。これが時代の思想の進化というものでないとしたら、進化というもの自体信じられなくなってしまいます。もう私たちの世代が、伝統的な家族生活が最高、なんて感じることはないでしょう。時計の針を5月革命以前にもどすのはつまらないことです。

現代フランスでも相変わらず結婚する人間が存在するのは、多分、愛という感情の不安定が耐えられないからでしょう。結婚というのは「この人には手を出さないで」という宣言を世間にするようなものですから。この本を読んでもうひとつ面白いと思ったのは、女に対する男たちの防衛行為みたいなもの。女たちは色々なものを手に入れた。カップルが別れても、子供はたいがい女の方に渡される。この点、父親は迫害される側になることもある。女はピルを使う。産む・産まないの主導権をとれる。父親というのはこういうことではいつも不安定なもの。本書が言うように、父親という存在はつねに「推定の産物」なのである。この子の父親は自分「らしい」と思うほかはない存在である。この子はあなたの子じゃないわ、と言われても、反論のしようがない存在である。この点では女は強い。幼子のイエスを抱く聖母マリアの表情は幸福感にみちている。でも、ヨゼフはそのとき一体どうしていたのでしょうか。

で、フランスの若い世代、20歳くらいの年齢の青年のなかで不妊手術を受ける人間が増えているような。パイプカットである。しかし、この手術を受ける前に自分の精子を冷凍保存しておくのである。こうすれば産む・産まないの主導権をとれるというわけ。そこまでしなくても、という気がしないでもないが、本人にとってはけっこう深刻な問題かも。本書の最後の箇所では人工受精のテクノロジーの進化、それによって変わる男と女の風景である。愛を男と女の関係の軸にした現代文明、だけど、どうもなんとなく現代の性は殺伐としたものとみえてくるのである。多分これを進化というのだろう。（『出版ニュース』1995年10月中旬号）

3) 「ファイティング・セックス・マシーン」

……高畑由起夫編『性の人類学・ヒトとサルの接点を求めて』（1994年）

オスとメスがいます。両者は性交を行い、子供を産む。動物界の自然の現象である。なぜ性交をするのか、を考えてみましょう。自明のことですか。性交は種の繁殖のためである、ということでしょうか。性交は種の繁栄のためである、とする。ここから種の繁栄のためにもっとも理想的なかたちで性行為はなされるはずである、と考える。つまり生殖とむすびつくことのない性行為は無意味である、ということになる。自然はそんな無意味なこと

をしない。自然はつねに「適者」が生存しうるようなかたちで動いている、と考える。優秀な子孫を残すようなかたちで性行為はなされているはずだ、と考える。そのための不可視のシステムが作動しているはずだ、と考える。これが常識化されたダーウィン主義の考え方である。

生殖とはオスの精子とメスの卵子の結合。お互いに種の繁栄ためには無駄使いされてはいけない。オスは他のオスたちを退け、できるだけ多くのメスを独占し、自分の精子をメスの体内に注入しようとする。そのためにオスは他のオスたちと戦い、そしてメスを見つけ交尾する。これがオスのイメージである。こういうのを「ファイティング・セックス・マシーン」論というらしい。自分のハーレムを作るためにオス同士が死闘を演じるゾウアザラシたちの世界がその象徴となる。あるいはサルの一部にみられる「子殺し」の習慣もここから説明される。群のボスが変わると、新しい支配者となったオスは群にいる小猿を殺す。自分の子供を殺された母ザルたちは発情し、子供を殺したオスと交尾する。こういう行為も進化論的に説明すれば簡単なこと。メスにとっても優秀な精子を受け入れることが得になるからである。すべては優秀な遺伝子を残すため、そして性行為はすべてそのために存在し、実行される。こういう考え方はサルやアザラシだけではなく、人間に対しても使えると考えている学者たちは多いことだろう。いっさいは「適者生存」「自然淘汰」という概念で説明しようというわけである。

こういう半ば常識化された考え方に少し疑問をぶつけていく、それがこの本の著者たちの狙い。主にサル学の研究者たちの仕事である。妊娠の後でも発情するサルがいる。これは何のためか？オスにすれば精子の無駄使いではないか。メスにしてもエネルギーの無駄使いではないか。それに、同性愛にふけるニホンザルのメスたちをどう説明するのか。こういった事例が紹介され、本当に性交は種の繁栄という見方から単純に説明できることかしら、という問いが出されていく。素材は主にサルだが、もちろん関心の中心は私たち人間の性行為である。出版社は世界思想社。（『北海道新聞』1995年11月28日夕刊）

4) 「愛している」という言葉の意味と無意味

……ロラン・バルト『恋愛のディスクール・断章』（1977年）

待ち合わせの時間。恋人がまだこない。しかし、まだ10分程度の遅れだ。それでも彼か彼女は不安になる。どうしたのだろう。ひょっとして……もう……。あるいは、電話がこない。約束があったわけではない。それでも電話のないことに心はざわめく。どうしたのだろう、ひょっとして、もう……。こういう精神は、たしかに客観的にみれば、ばかみた

いなものだ。

この心理状態を「待機」という。愛する人を待ちわびて、ほんのわずかな遅れ（約束の時間、電話、手紙、帰還などの）にも惹き起こされる苦悩のざわめき、とバルトは定義する。そこには、もともと、つりあいの感覚というものがない。

あるいは、恋愛におけるもっとも深刻な痛手は、知ったことよりも見たことからくる、とバルトは書く。たとえば、よくある情景。「玄関へ戻ってきた彼は、突然、二人が寄り添うようにして親しげに話しこんでいるのをみつける。」別になんでもないのかもしれない。金の心配でもしているのかもしれない。だけど……、ということになってしまう。

恋愛のディスクール。ディスクールとは「話し方」「話法」といった意味のフランス語。もっとも、無駄なおしゃべり、といった意味もある。この方が実態に近い。バルトはフランスの前衛的な哲学者。1980年に死去。この本は恋愛のディスクール（話法）集である（翻訳はみすず書房、1980年）。恋愛という現象のなかでみることのできる、様々な話法、心理状態が見事なタッチで描き出される。傍からみればこっけいなもの。どうしてそんなことが気になるの、といたいことはいっぱいある。しかし、誰もこの件では客観的に語ることはできないはずである。そこにはバランスという言葉だけは不在なのだ。

様々なディスクールが紹介される。昔、中国のある高官が歌姫に恋をした。「わたしの部屋の窓の下で、床几にすわって百夜お待ちくだされば、あなたのものになりましょう」、女はそう言った。九十九日目の夜、くだんの高官は立ち上がり、床几をこわきに立ち去ってしまった。うん、考えさせられますね。

説明不能なものはただ記述されるだけである。素晴らしい、という感覚を説明することはできない。しかし、その感覚だけはたしかに実在する。「愛する人への欲望をいかんとも名づけえぬままに、恋愛主体は、いささかばかげたこの語にたどりつく。素晴らしい！」という次第である。本当にばかみたい。

恋愛のディスクールは奇妙で、非合理で、ばかみたいで、そして面倒で疲れるものだ。だが、おそらく、この滑稽さの中でのみ、私たちは私たち自身を本当に知ることができるのである。（『北海道新聞』1995年3月17日夕刊）

5) アブナイことが好き

……J・バタイユ『エロティシズムの歴史』（1976年）

エロティシズム、なんかこうこの言葉だけで、色々な想念が浮かんできそうな言葉。人によっては、卑猥とか猥褻といったイメージをもつかもしい言葉。イヤラシイという

感じをもつ人もいるかもしれない。だけど、「イヤラシイ」って一体なんなのか、「卑猥」って一体なんなのか、「猥褻」って一体なんなのか、とたずねてゆけば、答えはそう自明なものじゃない。自明なこと、当たり前と思われていることも、「どうして」とたずねてゆけば、案外と人間というものの深部に触れることができるかもしれない。ジョルジュ・バタイユ(1897-1962)というフランス人は当たり前と皆が思っていることに、子供のように「どうして？」と尋ねていった人。

人間も生物、だから排泄物を出す。だけど、排泄という行為は人間の社会ではタブーとなる。人前でやってはいけない恥ずかしいこととされる。出産もある意味では排泄みたいなもの。これもタブー、公衆の眼に触れてはいけないこと。しかし、人間というものは誰でも血と汚物にまみれてこの世に生まれてくるものだ。そういう行為がなぜタブーなのか。もしかして人間というものは、おのれが生まれてきたこと、おのれの存在そのものを恥じている生き物ではなからうか。バタイユはこういう風にしてエロティシズムというものを考えていく。エロティシズムを論じたものとしては傑作である。

さて、エロティシズムとは何か、と言えば、それは一言で定義できる。死に至るまでの生の高揚、ということ。エロティシズムという行為の極点において私たちは生の極点に立つ。それはどこかで死への願望とつながっているものだ。生きるということと死ぬということとが、エロティシズムという現象において統合されているのである。そう、陶酔という感覚は生の陶酔であると同時に、どこかで死の匂いを引きずっているのである。性的な行為の極点において、人間というものは、もう死んでもいいや、と感じることはないでしょうか。もう、どうなってもいいや、というその気持ち、これがエロティシズムという現象の真髄。だからエロティシズムは破壊的である。アブナイもの。だから人間を魅了する。平凡なもの、安全なものに人間は引きずりこまれることはないのです。だから社会はエロティシズムをタブーとするということにもなる。アブナイ、だからやってみたい、ウン、このあたりの綱渡り、それは人間の深部・暗部をのぞいてみることになる。まあ、こういったことを、この本を読むと考えさせられるのである。世の中の見方が少しでも変われば人生面白くなるでしょう。なお、この本の執筆は1951年、翻訳は哲学書房から1987年に出ている。(『北海道新聞』1995年2月7日夕刊)

6) 恋人への手紙

…… J・P・サルトル「女たちへの手紙」(1983年)

恋人に手紙を書く。ごく普通のことだ。まあ、いまでは電話という方が多いかもしれな

いが。どちらにせよ、近況を知らせる。なぜかは知らないが、最近あったこと、感じたことを伝えたい、と思う。そういうものだ。とくに用事がなくても電話する。あるいは手紙を書く。自分のこと、友達のこと、良いこと・悪いこと、そういうことを書き、はなす。

ごくありふれた光景。でも、こういう手紙はどうだろう。

「ぼくは彼女の頬にキスし、彼女はぼくの唇にキスした。ぼくは彼女の上着を脱がせ、彼女は下着を脱いだ。ぼくは彼女と寝た。彼女はぼくを愛していると言い、ぼくは全然信じなかった。ぼくは彼女に大好きだと言い、彼女はそれを信じた。彼女は言った。〈ほぼイクことができたわ〉と。」

これはサルトルという男が彼の恋人のポーヴォワールに書いた手紙の一節である。近況報告である。彼女というのは、もちろんポーヴォワールではない。

サルトルとポーヴォワール、この二人の関係は有名である。終生の恋人、結婚制度を否定したカップル。どちらも秀才で有名人。哲学者であり、世界的な作家である。20歳そこそこの学生時代に出会い、一緒に暮らすことはなくても、生涯愛し合ったという。

恋人同士である。で、お互いに近況を知らせ合う。離れたところにいるとき、手紙をひたすら書く。私の恋しいひと、早く会いたいよ、と書く。とくにサルトルは手紙魔である。膨大な量の手紙をポーヴォワールに書き送る。その手紙のなかで、自分の近況を事細かに報告するのである。つまり、最近自分が寝た女について、寝たときの状況と気持ちについて念入りに書き伝えるのである。ここで紹介した一節などはノーマルなもの。すさまじい描写が満杯である。新聞で引用しようとするれば間違いなくボツ、そういう手紙である。

この二人、凄いのはどちらでしょう。こういう手紙を恋人に平然と書き送るサルトル、しかしそういう手紙を受け取ってもどうということはない（みたい）ポーヴォワール。しかも彼女はこの種の膨大な量の手紙を保存し、サルトルの死後、編集出版するのである。サルトルの手紙に対するポーヴォワールの側の返信は残っていないとされる。彼女も同じような中身の手紙を書いていたのかしら。こういう関係こそは男と女の関係の理想である、と考えることができるかどうか、このへんが面白い。フランスの高級知識人の世界ってのは凄いものです。邦訳は人文書院から。（『北海道新聞』1995年8月18日夕刊に一部修正して発表）

7) 軽い生活も重いもの

……ミラン・クンデラ『存在の耐えられない軽さ』（1985年）

よく、ロバのような人生、といわれる。重荷を背負って、それでもジットしんぼう、が

まんして生きていく、そういう生活である。なんかヤダナーと思うでしょう。坂道を重い人生の荷物を背負って黙々と歩む、うん、なにか美学を感じさせるようでもあるが、だけど、それはちょっと辛いな、しんどいなと思うでしょう。そういうわけで、私たちはときとして、軽い生き方にあこがれる。重荷をおろして、飛んでいこう、というように。だけど、軽い生き方もそう楽なものじゃない。糸の切れたタコをごらんください。あれは「重荷」をはずされた人生の姿である。自分をしばっているものがなくなる。そうすると、フワリフワリと自由に飛んでいける。軽くなれるのである。しかし、その軽さははたして本当に快適なものだろうか。そういうわけでもないでしょう。ふんわり、ひらりと飛びだした頃はまあ気分爽快になれるかもしれないが、そのうちに、重荷がほしくなってくるものである。軽さが重さとなってくるのである。「存在の耐えられない軽さ」というのは、そういう意味である。

ミラン・クンデラは1929年生まれのチェコの作家。ごぞんじのように、この国も社会主義という名の独裁体制のもとにあった。クンデラはそれに抵抗して、1975年にフランスに亡命してしまった。そして、1968年、あのチェコ事件が起きる。おぼえていますか。私は学生だったけど、ソ連軍の戦車が首都のプラハに突入し、反ソ連派の人間たちを逮捕してしまった、あの事件です。この事件で社会主義を民主化するという実験もふっとんでしまったわけ。このとき、もう少しなんとなかなっていれば、社会主義も今みたいにぶざまにつぶれることはなかったかもしれないな。まあ、それはともかく、この小説はこのチェコ事件を背景として、一人の軽そうな男と、二人の女のからみあい展開される。女のうち一人は軽く(絶対に家庭なんかもちたくなっている)、もう一人は重い。あなたと二人きりの落ちついた暮らし……なんて願っている。よくある風景。この男の軽さ、それはただの遊び人のそれとは質がまったく違う。根性がすわっているのである。高名な医者だが、雑役夫にされても権力にはしっぽをふらないのである。軽さはいわば彼の哲学であり、宇宙的な存在論なのである。しかしまあ、色々あり彼も落ち着いた家庭生活の中に入る。そのその時、意外な展開(これは読んでのお楽しみ)。幸せって長くは続かないのね。はかないものね。軽くても重い、重くなっても重い、とくれば、どうすればいいのかしら。なお、この本は今では単行本で読める(集英社)。同じ題名で映画もある。これはお勧めの映画。(『北海道新聞』1995年4月12日夕刊)