

# 〈性的差異〉の現象学

—— 差異・時間・倫理のプログラム ——

加藤 秀一

性差とはなんだろうか。それは我々の生にとって、いかなる意味をもっているのだろうか。男女の違いをめぐる「経験的」記述を集めるだけでは十分な答えにはならない。むしろ、我々がつねに・すでに受け入れている性差の存在そのものの自明性をいったんカッコに括り(einklammern)、性差という出来事を構成する我々の態度の方へと眼を向けることによって、性別カテゴリーを成立せしめる根源的な契機の記事を果たすことができるだろう。性差の現象学的還元ともいべきこの作業を出発点として、性現象の系譜学と倫理学を含むプログラムが提示される。

## イントロダクション

風と戯れる子供たちは、水辺から視線を上げ、やがて対岸に人の姿を知る。だがそのとき、微笑みをかわしたその〈ひと〉は、いつのまにか〈彼〉に、〈彼女〉に変わってしまう。彼と彼、彼と彼女、彼女と彼、彼女と彼女……振舞いは梓づけられ、言葉は閉じ込められる。これはどういうことなのだろう。なぜひとりの〈ひと〉は、かけがえのない他なる〈ひと〉と出逢い、語りあえないのか。ぼくらを否応なく二分するこの性別という専制君主の統治は、逆らい難い宿命なのか。〈私〉が出逢いたいのは男や女「としての」あなたなどではなく、他に名前をもたない・ただの〈あなた〉だったはずなのだ。

〈女〉と〈男〉が在ってもいい、それがあらゆる差異を「二」に、あるいは「一」に回収するのではなく、いま一度のシャッフルで世界の色彩を深く豊かにしてくれるのなら。だが性別という観念は、あまりにも多く、人びとを縛り

つける鉄鎖だった。ぼくらは砂漠の解放者ではない、だがせめて、性別という出来事が成り立つ根拠を明らかにし、自由の沃土に再びそれを見いだすために、途切れがちな迂回路を歩き出すことにしよう。

\*

「人は女に生まれない。女になるのだ」——ボーヴォワールのこの言葉が投げかける問いは、現在もその瑞々しさを少しも失っていない。ここには『第二の性』のあの豊かな内容の凝縮された生命力がある。だがそのことはボーヴォワールの偉大さを示すとともに、我々がこの言葉の可能性をまだ十分に汲み尽くしてはいないことの反省を突きつけてくる。本稿の目標は、この言葉が投げかける問いを、この言葉の意味が崩壊してしまうような地点まで押し進めることにある。

それは、こういうことだ。ボーヴォワール（そしてその後のフェミニストたち）は性別ごとに付与された様々な属性の恣意性を告発して

きたが、そこでは女に「生まれる」のであれ女に「なる」のであれ、「女」（と「男」）という性別カテゴリーそのものの存在は自明の前提とされてきた。世界中の人間は必ず男か女に分類される（例外としての両性具有者は少しも分類の制度自体を揺るがさないがゆえに、あくまで例外でしかない。「男でも女でもない」ものになることは、もしかしたら可能かもしれないが、そのときでさえ「男とか女とかいうことから無関係」であることはできない。誰も性別からのがれることはできないのだ。

この圧倒的な事実の前で、なぜ人は戸惑わずにいられるのだろうか。多くの声が、性差はいかにあるかを問うてきた。だがぼくにとって根本的な謎は、性差という問いを可能にする根源にある何ごとか、すなわち性別という出来事そのものの存在なのだ。この世界に住むひとびとが男と女というたった二つのカテゴリーに分けられてしまうことの理不尽さ——そうした想いが、本稿（を含むすべての作業）を貫くぼくの探求の出発点をなす。

この戸惑いを根拠づけること、すなわち性別という出来事の自明性を解体し、そこに新たな相貌を見いだすことが本稿の限定された主題である。それはいわば性的差異の現象学的還元というべき、きわめて抽象的な作業になるだろう（I〈性的差異〉の存在論）。その行程は女性解放の「具体的な」課題にとっては遥かな迂回路であるに違いない。だがこの迂回路を経ながら、同時にその迂回を必然たらしめる条件としての「性」をめぐる諸実践の付置を解明してゆくこと（II〈性的差異〉の系譜学）。そしてさらに、性別を所与としその濁流の中でもがくことをやめ、そこから身を引き剥し、「男」も「女」もない世界の可能性を垣間見たあとで、〈性的差異〉という問いを（それが初めてであるかの

ように）導入し、人々の未だない別の関係性を模索すること（III〈性的差異〉の倫理学）。

「家父長制」と名付けられたあの敵の全体像とその彼方が指し示されうるのは、こうした営みの果てでしかありえないように思われる。

以上はまだ大まかなヴィジョンに過ぎないけれども、本稿はおよそこうした視野のもとに、Iの領野での手がかりをつかもうとする試みとして位置づけられる。だがこの課題を与えてくれたフェミニズムの議論について触れることから始め、「生産／再生産」を踏み超える別の実践のイメージへと赴くことによって、我々はまたII IIIを含めた構想の全体をあわただしく駆け抜けることにもなるだろう。

## 1 性差という問い

これまでずっと、フェミニズムという思想運動は「性差の解体」作業のために苦闘し続けてきた。というよりもむしろ、何らかの意味で「性差の解体」と要約できるような課題をみずからに課しているか否かということ以外に、フェミニズムの名を際立たせる指標はないと言っていい。

それはあまりにも単純化が過ぎるのではないか、という反論がありうるだろう。「性差の解体」という表現から連想される、男と女が「何から何まで同じ」であるなどという主張は、たとえなされたとしても特殊な場合なのだし、逆に男女の差異あるいは女性の特質を強調する「フェミニズム」は今やむしろ大きな潮流となりつつあるのだから。

その通りだ。ぼくがここで言う「性差の解体」とはまさにそうした視点を含み込んだ意味においてなのである。これまでフェミニストたちの主張は、ミニマリストとマクシマリスト、「平

等派」と「差異派」といった二分法によって整理されてきた（落合〔1989:195-213〕、Donovan〔1985=1988〕、上野〔1986〕を参照）。前者は様々な程度において性差の重要性を相対化する。「性差はない」と言い切る立場から、「性差はあるけれども、それは他の差異、とくに個人差に比べて決して重要なことではない」とする立場（ミニマリスト）までがこちらに含まれる。これに対し後者は性差を決定的な事柄と見なし、女性の特質を強調することによって、女性を旧式の役割の中に押し込めようとする反動的な主張としばしば見なされてきたし、また実際にそうした危険と常に隣合わせであったといえる。だが「差異派」の意義はそんなところにあるのではない。彼女たちが顕揚する女性性とは、既存の女性像・女性役割などではなく、まったく逆にむしろそれらによって歪曲され抑圧されてきた未だなき新たな・別の女性性のことだ。それゆえ解体されるべき対象を「既成の性差」とする限りにおいて、「差異派」もまた「性差の解体」作業に携わってきたのである。

だが疑問は終わるまい。性差の内容をいかに変更しようとも、世界が男と女という二つのカテゴリーに二分されているがゆえの息苦しさ——性別役割分業が存在するというそのもの——は少しも変わらないのだから。「差異派」はなぜ性の二分法にこだわるのか。なぜ「平等派」のように潔く性差など否認してしまわないのか。

当然の疑問だ。だがこの疑問はその正当さゆえに困難に晒される。人類が現在のような形態での種の再生産を捨て去らない限り、何らかの形で性差という観念は我々の世界認識の中に入ってこざるをえない。ここで生物学的性差(sex)と社会的性差(gender)を分節してみても事態は改善されない。それはむしろsexという形

で性差を保存することに過ぎず、次にはこのカテゴリーの中に何を投げ込むかをめぐって闘争が続くだろう。ミニマリストとはあくまで「極小論者」であって、性差を全面否定することはできない。結局のところ、我々は多かれ少なかれ「差異派」であるほかはないのだ<sup>(1)</sup>。だから真に正確な問題は、性差を認めるか認めないかという粗雑な二分法などではなく、いかに性差を構想するかということなのだ。そしてさらにはこの問いそのものをいかに問うのかという問題の次元と自覚的に格闘することを通じて、そしてその場合にのみ、逆説的にも〈性差〉という神話を根源的に解体する展望が——あくまで社会哲学的な展望の一端に過ぎないとしても——開けてくるだろう。それは同時に、極端な「平等派」の「性差はない」という素朴な言明がはらむひそやかな真理の延長上に見出されるような何事かでもあるはずだ。性差を語ることの無根拠さが露呈する地点まで、性差というこの問いを押し進めること。まず次節では「差異派」の言説の臨界点を見きわめ、そこからささやかな跳躍を試みることにしよう<sup>(2)</sup>。

## 2 「触れ合う唇」のメタファー

「平等派」は現状における性的差異の表象を解体せよと呼びかけ、「差異派」は新しい差異を構築せよと叫ぶ（しばしばそれは「真の差異に帰れ」といった表現に陥ったとしても）。けれどもこれらは恐らくひとつの過程上で共起する事柄でしかあり得ない。それはいかなる意味においてか。

「差異派」の言説に対する本質的な疑問は、彼女たちが女性の特異固有性をいかに根拠づけようとしているのかということだ。換言すれば、何をもって性的差異の基盤としようとしている

のかということ。「身体」を強調する彼女たちは、結局のところ、いわゆる「生物学的・生理学的性差」の絶対所与性（いわゆる本質主義）を蒸し返しているだけではないのか。身体＝「自然」の専制を、再び？

「差異派」の洗練を代表する論者のひとりであると思われるリュス・イリガライも、やはりそうした微妙な危機を孕んでいるようにみえる。セクシュアリテの多形倒錯性＝《n個の性》さえも否定して「流体」の隠喩を語るイリガライの言説は、あるいは別様の身体の可能性を照らしだそうとしているのかもしれない（Irigaray [1977=1987:181-182]）。だが彼女が女性性器の構造を指し示して「絶えず触れ合う唇」と言い、そこから女性におけるセクシュアリテの自体愛的なあり方を演繹するとき、その試み、その魅惑する隠喩の数々は結局のところ「生物学的性差」の様々な変奏に過ぎないのではないか。

女の方は、媒介を必要とせず、また、能動と受動とのあらゆる可能な区別以前に、自己により、自己の中で、自己と触れ合う。女は絶えず、《自己と触れ合って》おり、しかも、それを禁じることはできない。というのも、女性性器は絶え間なく口づけしあうふたつの唇でできているからである。（Irigaray [ibid: 24]）

そしてこうした語りから、例えば女性身体の解剖図を見てその模様、特に子宮のたたずまいに神秘を見出したミシュレのような男までの距離は、限りなく近いように思われる<sup>(3)</sup>。

イリガライの難解なテキストを読み尽くすためには、さらに身を委ねることが必要なのかもしれない。だがわれわれはいったん此処を離れ

よう。問題を立てかえなくてはならない。生物学的性差〈の〉隠喩として性的差異を語るのではなく、生物学的性差〈を〉隠喩として性的差異を語る。生物学的性差(sex)を所与としそれに社会的性差(gender)を接続するのではなく、生物学的性差という表象、sexとgenderとの分節という表象を生起せしめる何ごとかを聴きとること。こうした視野の中にイリガライを位置づけ読み直すことができるなら、今やわれわれは〈性的差異〉をめぐる根源的な問いに——あるいは掟の門前に——ようやく辿り着いたのだ<sup>(4)</sup>。

### 3 性的差異の零度

上の展開は単なる転倒ではない。解剖学的構造によって身体性の全体が規定されているという説明を、「触れ合う唇」は女性のセクシュアリテ全体の隠喩である”というように逆転したのではない。それでは不十分だ。そこでは〈性的差異〉以前に「女性」が導入されてしまっている。

「男と女はどう違うか」——こうした問いが根源的でないことはすぐさま見て取れる。「男」と「女」というカテゴリーが導入された時点で、両者を分節するなんらかの指標は先在していなくてはならず、それゆえ探究の対象であるはずの「違い」は実は暗黙裡に問いの前提として繰り込まれているのだから。こうした論点先取は、しかし決して問題視されてはこなかった<sup>(5)</sup>。男と女という異種の存在者が存在することのこの強固な自明性を決定的に支えるものは、おそらく人類の生殖行動において看取される二つの相補的な役割が相互に還元不能であるという事実だけだ。吉田民人〔1988〕が言うように、人類が有性生殖を通じての種の再生産をやめない

限り、何らかのかたちで性別という観念は世界認識の中に入ってこざるを得ないだろう<sup>(6)</sup>。有性生殖する人類、このアプリアリから出発するのもよい。だが我々が探究したいのは、そのことが人間（社会）にとって有する意味そのものなのだ<sup>(7)</sup>。性的差異という問題に、その最も根源的な水準において出逢うこと。そのためには、いかなる意味でも「男」「女」というカテゴリーを前提してはならない（同時に「性差はない」といった粗雑な言説からも注意深く身を引き剥しながら）。それらは構成する源ではなく、構成される表象として語られなければならない（「生物学的性差」、あるいは gender と区別される sex とはまさしくその表象の一部であり物象化された参照点であるに過ぎない）。だからわれわれの問いはこうだ。「男女の違い」ではなく、《性的差異とは何か》<sup>(8)</sup>。

\*

ここから途はさらに分岐する。「差異」について語るまえに、それが「性的」であるということの意味を問わなければならない。たとえ「性」が最終的には果てしない謎にとどまるとしても、我々はせめてこの言葉の使い方について、もういちど反省してみる必要があるだろう（あらゆるものごとに「性」という述語を結び付けて何かを語った気になることは、もうやめることにしよう）。

「性」とはどういうことか。それはしばしば身体接触への嗜好と結び付けられ、欲望の側から定義されてきた（精神分析、また橋爪〔1987〕による「性空間論」を参照）。他方で、「性別」とか「性器」とかいった言葉——それ自体は欲望の側から定義されるのではない——用法も、我々は知っている。ジェフリー・ウィークスによれば、この両者、すなわちある欲望の形態と、生殖に関わる解剖学的構造とは、今世

紀の性観念に大きな影響を与えた性科学者ハヴェロック・エリスにとっては一つのものだった（彼にとって性欲とは、最終的には生殖への嗜好だった）。フロイトの偉大さは、この両者を切り離す可能性をかいまみさせてくれたところにあるといえる。彼は解剖学的構造から欲望を引き剥し、それによって異性愛もまた自明の前提ではなくその成立を分析されるべき「問題」であることを見いだした。だが彼自身のなかに残る「本質主義」的要素、そしてエピゴーネンたちによるその拡張は、欲望と解剖学的形姿——端的に、「性別」——との切断というこの真にラディカルな方向を阻害してしまった（Weeks〔1989:148-156〕）。それゆえ我々の多くは、未だこんなふうを考えている。例えば人間は「性欲」をもち、それは「異性」すなわち「生殖」におけるパートナーへと向かうのが「自然」であると。「同性愛」のような「性的倒錯」はその自然な回路が歪められた結果として生じるのだと。

そうした考え方は何らかの次元で、いくばくかの真理に触れているかもしれない。だが人類史における同性愛の広範な存在を眼前に、しかも最も繊細で最も知的な人びと、我々の時代の「最良の精神」たち——とぼくには思われる——がゲイでありレズビアンであるという事実（ミシェル・フーコー、ロラン・バルト、アドリエヌヌ・リッチ……）、そして異性愛を本質としてあらかじめ措定（論点先取！）することなしに、同性愛に「倒錯」というカテゴリーを押し付けることの論理的な困難<sup>(9)</sup>を考慮するなら、「性欲」（性+欲望）といった言葉の曖昧さを見過ごさないこと、言い換えれば欲望と性別との癒着を注意深く切り分けてゆくことは、むしろ穏当な態度であるように思われる。

こうして次に、「性」の意味を限定するため

にそれをあくまで「性別」との関連で考えてゆくときに見いだされる概念の系列を辿ってゆくことが課題となる。

#### 4 構成する性と構成される性

性別すなわち「男」「女」カテゴリーという物象化した表象を還元して取り出される次元を「性」(sexualité)と呼ぶことにしよう。この地点からメルロ＝ポンティの曖昧なあこの定式、「もしもことばが何らかの意味をもたねばならぬとすれば、性生活という以上、それはわれわれの生活のうちで、性器(sexe)の存在と特定の関係をもつ一部門を指しているのである」(Merleau-Ponty [1945=1967: [ I ] 263))の意義を正確につかまえることができる。上の一節における「関係」という表現を、「性」が「性別」によって決定されているという意味(素朴な解剖学的決定論)に読んではいならない。もしそんな読み方が許されるのであれば、この一節が置かれた『知覚の現象学』中の一章「性的存在としての身体」でメルロ＝ポンティが言っていることはすべて無駄になってしまう。かれはそこで、「身体」と「実存」と「性」との見定め難い関係性について、いずれかの項に他の項を還元することなく語ろうとしているのだから。身体とは「私」の所有物であると同時に「私」そのものでもあり、そこで実存と性とは相互に浸透しあう。どこまでが性的で、どこからが非性的かなどといったことは確定できない。むしろ「性は一つの雰囲気として、たえず人間生活に現前しているものなのだ」(ibid:278)。

だがメルロ＝ポンティ自身が、上の一節の意味を曖昧なままにしていることも事実である。それは彼が「性別」について積極的に語っていないことに起因する。ここで我々は彼の不徹底

さを超えて、上の定式から、むしろ次のような意味を引き出すべきだろう。すなわち、生殖器系の形態的差異(すなわち性別)に拠って存在者を二分するような世界認識をとり行為するわれわれのその認識=存在仕方(有性生殖がその核をなす)を必然たらしめる力の場を、彼は性(sexualité)と呼び、この必然を「性と性器との関係」という言い方で表わしたのだと読むべきだ。言い換えるなら、人間は性器ゆえに性的なのではなく、性的であるがゆえに性器を認識する(さらに厳密に言えば、性別を有する)のである。というより、この二つの事柄は同値なのである。

だがこれでもまだ不十分だ。ここでは「性」が人間生活の条件として、我々の具体的な存在に先行するエネルギーのようにみえてしまう。すなわち人間は何らかの意味で「性的」な欲望によって本質的に支えられており、それが「性別」を必然的に帰結するともいうかのように。けれどもそうではないのだ。我々のいう「性」は、いわゆる「性欲」とは何の関係もないのである。

前節で我々は、「男と女の違い」という問いの不徹底性を明らかにしてきた。性別の基礎的な構成は、いわば性的差異の零度から「男」「女」というカテゴリーを生起せしめるにはどうすればよいかという問題である。言い換えれば、「性別(distinction de sexe)」(ここにはいわゆるsexとgenderの双方が含まれる)を素朴に実体化するのではなく、あくまで構成される表象として語ることにしよう。そこから遡行してゆく無限遠点に、構成する源としての「性(sexualité)」が見いだされる。「性」とはリビドーのような実体的なエネルギーではなく、「性別」を産出する契機として形式的に仮構される次元である。それはおそらく、人類がなせ

か有性生殖をすることによって種を保存してきていることそれ自体とでもいうほかない事柄だ。このように辿られた「性」－「性別」の系列上には、驚くべきことに「性欲」は姿を現さない。「性別」を出発地として遡行する限り、すなわち生殖との関連で「性」を定義する限り、他者（の身体？）とのある種の関係性そのものを志向する欲望のあり方が「性的」と呼ばれる必然性はまったくないのである。

それにしても、「性」から「性別」へと向かうこの流れは、いかなる必然なのか。渡辺慧〔1978〕による「醜い家鴨の仔の定理」が証明するように、任意の二つの物件が共有する述語の数は同数である以上、当該の二物件を同種とみるか異種とみるかは純論理的には決定できず、前論理的な判断、すなわちいかなる特定の指標（述語）を有意のものとして適用するかという価値判断に依存する。ここで生殖可能性による種の定義を持ち出しても無意味である。われわれが問題とするのは、そのようにして種が定義されるときには、正しく「生殖可能性」という指標が有意なものとして選ばれるその操作自体に、ある特定の価値判断が介在しているというレヴェルの問題なのだ（これはまた湯浅〔1979〕による生産主義批判を媒介として、本稿の到達すべき「再生産批判」の課題に直接つながる重要な論点であるが、ここでは展開することができない）。

そうだとすれば、こんなふうに考えることはできないだろうか。我々は「生殖」（＝種の保存）を我々の世界認識にとって特権的な指標として選択することによって、その限りにおいて、必然的に「性別」という出来事も生起せしめているのだと。すなわち「性別」とはひとつの選択であり決断であると記述することができる（ここでの「決断」とは、ほとんど実存主義的

な意味だ。我々は、じぶんの投げ込まれている世界の全体をじぶん自身が選びとったのだという態度を学ぶことができる）。それゆえにまた、我々は「性別」を選択しないという逆の決断の可能性をも、夢想することができるのである。なぜならばくらにとって、人類の存続などすでに義務とは感じられはしないのだから。

この観点からは、ミニマリストもマキシマリストも相対的な認識立場に過ぎない。真に戦慄すべきは、そうした様々な解答を可能にする「性別」という問いの存在そのものなのだ。人類において男性の優位が普遍的か否かという問題はフェミニズム理論の文脈において極めて重要な論点を形づくり、「フェミニスト人類学」と呼ばれる学問潮流を生み出したが<sup>(10)</sup>、男女間の役割・権威配分のあり方以前に、そもそも全ての人類が性別カテゴリーを有すること、すなわち生殖器系の形態的差異に基づいて自己の種を二分しているということ自体の意味は、そのあまりの自明さゆえに、正当に探究の対象とされてこなかった。だがもはや後退することはできない。我々は性別のもたらす戸惑いから出発して、それを決断とするところまで歩み来た。次にこの「決断」の意味を問わなければならない。その社会学的な意味を。

## 5 性と時間

繰り返そう。人類は有性生殖＝再生産（reproduction）する——ここにこそ、性別という表象を必然たらしめる契機がある（そして「性」はこの事実の手前に——無限小の距離を隔てて——在る）。だが我々の迂回はまだ終わらない。むしろこの地点の先にこそ、本稿を動機づける主題がやっと顕われるのだ。それは「性別」という中立的な観念にとどまらず、男

女間の非対称な権力関係、すなわち「家父長制」と呼ばれる社会関係の成立にもうひとつの照明を当てるといふ課題である。図式的に整理すれば、ここまでの議論が「有性生殖」を媒介として「性別」を導出するものだったのに対して、ここから先は「性別」から「家父長制」をいかに導出するかという問いに携わるものである。

\*

有性生殖は人間の有限性を二重に開示する。すなわち個人は死すべきものであり、新しい世代に世界を譲り渡さねばならないということ、そしてその操作を「子」における私の生の永続——端的には名の継承(家父長制!)として制度化されている——として肯定的に捉え返したとしても、それすら単体(単性)では実現不可能な行為であるということ<sup>(11)</sup>。

だがここで立ち止まる必要があるだろう。こうした有限性が有限性として——ここでは「有限性」をある否定性、すなわち何ごとかの限定として考えている——顕現するためには、ある条件が必要ではないのか。すなわち自己の生の時間を「有限」たらしめる条件としての「無限」なる時間の意識が必要ではないのか<sup>(12)</sup> (さらにそれに先立って、デカルトによって純化されてゆくような「自己」意識が成立していなければならないだろう。木村〔1982〕参照)。それは極限的には、おそらく真木悠介の言う「〈抽象的に無限化されてゆく時間関心〉と〈帰無してゆく不可逆性としての時間了解〉との結合」(真木〔1981:13〕)を基本要素とするような時間感覚であり、その時間直線に沿って超越すること＝「未来」へと自己を超え出ることを至上の価値とするような生のあり方である。そしてそれはまた、S・ボーヴォワールが『第二の性』において女性の劣位を帰結する根源に見出した観念にほかならない。

『第二の性』の核心をなすのはひとつの時間論である。上で描いたような生を人間性の根源に見て取ったことにおいて、ボーヴォワールの議論は西欧社会の自己認識としての深い妥当性を持つといえる(Beauvoir〔1949=1959〕)。彼女の過ちは、「現在からはみ出し、未来を開く」作用すなわち「超越」＝「生産」が「反復と内在」に対して優位な価値づけをなされることを超歴史的・普遍的とし、「すべての生命現象」にとっての本質としてしまったことだ。ここには二重の錯誤が見て取れる。

それは第一に、生命体としての人間における直接的な時間野と、社会に媒介された時間表象という相異なる二つの次元を混同してしまったことだ。確かにボーヴォワールの言うように、「生命は自らを超越することによってしか自己を維持することはできず、また自己を維持するという条件なしには自己を超越しえない」(ibid: (IV) p47)であろう<sup>(13)</sup>。だがこの意味での「超越」とはミンコフスキーの言う生の跳躍(élan vital)における未来の本源性の次元に関わる事象なのであって、ボーヴォワールによる「子供たちのうちに自己を再認し、子供たちを自己のものとして再認し、子供たちのうちに自己を完成し自己を超越する」共同体(Beauvoir〔1949=1959: (IV) p119〕)といった用法(直線的な時間表象)との間には飛躍があると言わねばなるまい<sup>(14)</sup>。

このように拡張された「超越」＝「生産」観念の優位そのものを自己の立場としても前提し、女性はその領野にいかにかに参入するかという方向で問いを立てる限り、ボーヴォワールは究極の近代主義者として時代とともに敗北するほかない。しかしこの限界においてむしろ『第二の性』の本質的な意義が顕わになるというべきだ。われわれはここから第二の問いを取り出さなければ

ばならない。真木悠介が（ヘレニズムとヘブライズムとを経由して成立した）近代的時間意識の本質として描き出したものを、ボーヴォワールは普遍的と見なす。だがこれが間違いであるとしたら何が起こるだろうか。家父長制の抽象的な本質を、主体たる男性家長が自己の生を永続させるための制度<sup>(15)</sup>として把えるなら、真木の時間論の観点に立つ限り、家父長制とは西欧近代社会（を結実したような線的な時間表象を持つ文化）に固有の出来事であるということになる。そして人間の生の、実体化した時間への疎外を極限まで押し進める資本制の発展に対応して、家父長制もまたその苛酷さを増すという事態が理念的には想定される。こうした想定を帰結は何か。この問題は極めて重要であるとともに、あまりに多岐にわたる論点に関わるものであり、それらを本稿の範囲内で十分に論じることができない。だが今後の探求のために、基本的な論点の所在だけは確認しておくことにしたい。すなわち家父長制の歴史を考えるとときに見過ごすことのできない二つの断層について。

第一に、キリスト教化され直線（線分）的な時間観念が浸透する以前の西欧社会にとって、家父長制とは何かという問題。例えば阿部謹也〔1987:78-80〕は中世後期におけるゲルマン人の心性を記述しながら、次のように言う。

時間意識の次元においても十一・二世紀はきわめて大きな変革の時期であって、そこで少なくとも都市の公的生活に関してはアルカイックな時間の観念は薄れてゆき、近代的な物理的時間意識が人と人との関係を規定する座標軸として起こってくる条件が整いはじめていたといつてよいであろう。

ここで言われている「条件」とは、物質的には

都市の成立であり、イデオロギー的にはキリスト教の浸透である。阿部によれば、それまで永遠の反復の中にいたゲルマン農民たちは時間を具体的な経験から遊離した実体としては考えていなかった。修道院において祈祷時間を厳守するための指標として歯車時計が発明され、それが都市における公共時計として機能し人々の日常生活を律するようになってゆく十一世紀から十三世紀後半にかけて、近代的な「抽象的時間」が成立するのである（ただしそこにおいても、古ゲルマン的な心性が一挙に消え失せてしまうわけではない）。

こうした変化が民衆の生活に与えたインパクトの例証として、阿部は遺言制度の成立を取り上げている。もともと「ゲルマン法には本来最後の意志による財産の処分という考え方はなかった。しかしながらキリスト教の導入とともに、ゲルマン法領域内にも遺言という制度が導入され、近代になると一般に行われるようになる」〔ibid:141〕。そこにおいて、かつて「家共同体」のものであり家長といえども勝手に処分することはできなかった財産の相続に大きな変化がもたらされる。「それはまず家長が自ら管理する家産の一部を息子や妻の同意なしで自由に処分する権利 *Freiteil* を獲得するという形で進化した」〔ibid:160〕。こうした家長権および遺言制度とローマ法におけるそれとの違いについても阿部は説明しているが、ここではその点には触れない。最低限確認しておくべきは、キリスト教およびローマの影響以前と以後とを安易に同一視してはならないということだ（もちろんこのことは、中世以前を相補的な二元論のユートピアとして描き出すこととはまったく違う）。

以上の問題は、非(西欧)近代社会における男女間の権力関係をいかに理解するかという、より一般的な問題、“男性優位は遍在するか否か”

というあの古くからの問題とも関連する（それは本稿の文脈では、近代を帰結するような時間意識を持たないとされる未開社会において、われわれの家父長制概念は妥当するかという問いに変換される）。フェミニズム理論にとって特に焦点とされてきたのは構造主義人類学の成果である。すでにボーヴォワールが依拠し、オートナー(S. Ortner)による男性優位の遍在の主張の根拠となったのはレヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』における見解であった。山崎カヲルはそれを次のように要約している。

彼はまた、女性に関しても、父系・母系という出自のいかんを問わず、結婚後は父方居住が基本で、母系的な母方居住は「例外」でしかないと言うこと(Levi-Strauss [1967=1977: 232])、婚姻交換が女性交換にほかならないと述べ、男たちのあいだで女性が贈物として交換されるがゆえに、女性はモノあるいは記号として扱われるとみなす。ここで重要なのは、男たち同士のあいだでの女性交換であり、交換される女性は決定権をもたないのである。レヴィ＝ストロースはさらに、どのような社会においても「政治的な、あるいは単に社会的な権威というものが常に男に属して」おり、「この男性優位」は恒常的なものだとしている(Levi-Strauss [1967=1977: 231])。それゆえに、彼によると、男性でなく女性が婚姻において普遍的に交換されることが男女間の非対称性の土台とされ、この土台がまた普遍的な「男性優位」を支えることになる。(山崎 [1987: 15-16]、ただし出典表示法を変更して引用した。)<sup>(16)</sup>

レヴィ＝ストロースが素材としたような社会がわれわれにとって「男性優位」に見えるのは、平等概念を通過した近代社会の解読格子に捕ら

われているがゆえの倒錯であるという可能性を全く否定し去るわけにはいかない。だがそうだとすると、少なくともわれわれ自身にとって整合的な解釈を与える必要が失せるわけではない。すなわち、「冷たい社会」における「男性優位」と「時間」との関連について。だが「自ら創り出した制度によって、歴史的要因が社会の安定と連続性に及ぼす影響をほとんど自動的に消去しようとする」(Levi-Strauss [1962=1976: 280]) ような社会において、そもそも「時間」とは何だろうか。レヴィ＝ストロースはそれを、通時態と共時態との統合として見出す。すなわちそこにも現在と区別された過去は存在するのだが、それは「生成の一段階としてよりもむしろ無時間的モデルとして」考えられ(Levi-Strauss [1962=1976: 283])、ひとつひとつの出来事は一回的な特殊性をもたず単に起源の反復でしかない。われわれの家父長制概念は男性主体を起源として彼が自己の存在を子孫の中に再認していく作業をその核心としたが、上記のような時間観念をもつ社会では個々人は起源(祖先)の系譜が再認される場ではないというように、両者における個人の位置は全く異なるように見える。しかし家父長制(patriarchy)という言葉が含む「父」とは究極的には絶対的起源としての「父なる神」を含意するとすれば<sup>(17)</sup>、その関係はもっと微妙なものとなる。親族構造を時間と性とが織り合わされる場として理解し尽くすためには、何か根本的な視点の転換が必要に思われる。だが本稿はまだその準備を整えていない。「女の交換」の解釈は今後の——おそらく極めて重要な——課題として残されている。

第二の断層は近代資本制の成立によって刻印される。すでに多彩な家事労働論の成果によって明らかにされているように、近代資本制は男を生産労働に、女を再生産労働に割り振るとい

う性的隔離(sexual apartheid)体制をつくりだしてきた。この体制下での男性の優位は「家父長制的資本制」と呼ばれ、古典的な家父長制とは区別される<sup>(18)</sup>。時間意識論の観点からは、ここにおいて「生活の時計化」、「時間の物神化」が完成し、人間たちはこの物神へと「自己疎外」して時間=貨幣の「奴隷」となる(真木〔1981: 264-291〕)。ここで「性的隔離」が女性の生活形態にとって決定的な断層であるのに対して、資本制の時間はそれに先行する近代的時間の極限ではあっても両者のあいだに断層はないように思われる。両者の関係をいかに把えればよいのだろうか。

ここまでわれわれは直線的時間意識が西欧近代の唯一の時間意識であるかのように語ってきた。だが阿部謹也も触れていたように、反復あるいは円環として把えられるアルカイックな時間意識が根こそぎにされてしまったわけではない。それは近代的時間のもとで抑圧あるいは局限されながらも生き残ってきたのではないか。しかしおそらく近代資本制の成立によって、その局限は最高潮に達したのである。性的隔離とは、異質な二つの時間意識の隔離としても把えられる。ジュリア・クリステヴァが「女の時間」(Kristeva〔1979=1982〕)で語るのはそうした構図だ。

ニーチェから想を得た「直線的時間」と「循環的または記念碑的時間」という概念を対比しつつ後者を顕揚するクリステヴァは、その主題設定においてボーヴォワールの最も正統的な後継者であるといえる。彼女の議論をわれわれの文脈とリンクさせて整理してみよう。クリステヴァの言う「直線的時間」とは、すでにわれわれが考えてきたような意味での家父長制、すなわち自己の生の永続を可能にする時間性である。それはまた、‘production’ という語が ‘to con-

tinue’ という意味を含み込んでいることにおいて示唆されているように(OEDを参照)、「生産」という観念と現実を根底において支えるような時間観念であり、男性こそがそのエージェントであった。これに対して「循環的または記念碑的時間」は反復・内在に関わる「再生産の時間」であり、その担い手は女性であった<sup>(19)</sup>。ここでre-productionがproductionの有徴語であることにおいて示唆されているように、「直線」が「循環」に優越してきたのが西欧の歴史だとすれば、女性もまた後者を離脱して前者に参入すべきだと考えるのがボーヴォワールを頂点とする第一世代あるいは「平等派」であり、逆に前者に対して後者の次元そのものを顕揚しようとするのが第二世代あるいは「差異派」であると捉えることができる。

だがクリステヴァはここにとどまらず、「第三の世代の可能性」を言う。もちろん彼女はそれぞれの世代を発展史的にとらえているのではない。第一世代も第二世代も、未だその意義を失っていないし、三つの世代は(少なくとも「女の時間」が書かれた1979年という時期において)並存しつつ相異なる「意味空間」をなす。そのことは過小評価されてはならない。だが同時に、第一世代と第二世代との対比は、「超越」であれ「内在」であれ結局のところ何らかの実体的な同一性を人間の——あるいはそれぞれの性の——本質として与えるものである限り、その解体を懐胎せずにはいないのだ。それゆえ第三の世代においては、「男/女という二項対立を二つの相対する実体の対立とする思考が、『形而上学』に属するものとして理解されるだろう」(ibid:51)<sup>(20)</sup>。それがいかなる世代なのかについて、クリステヴァはほとんど何も語っていない。しかしわれわれはすでに手がかりをつかんでいる。「生産」への参入でもな

く、「再生産」の顕揚でもないとするれば、見出されるべき方位はただひとつ、「生産／再生産」の彼方でしかありえない。そしてそこで見出されるべき時間は、無限化する直線でもなく反復する円環でもありえない。

## 6 無産階級・出産階級

こうしてわれわれは「生産／再生産」概念の再検討という課題に辿り着いた。この同じ課題を独自に導き出しそれに取り組んできたのはいうまでもなく家事労働論である。ここでは様々な成果のうち、「生産」を第一概念とし「再生産」をそれに従属するものとして捉えるような思考を根本的に覆そうとするクローディア・フォン・ヴェールホーフによる議論をみておこう。

ヴェールホーフはイヴァン・イリッチの「シャドウ・ワーク」論に反論する論文の中で、「家事労働」こそが他の一切のシャドウ・ワークおよび賃労働を凌駕する基本形態であり「モデル」であるという命題を提出している(Werlhof [1984=1986])。すなわち世界システム論的視野においては、資本主義の存立基盤は「自由な」賃労働よりもむしろ強制を介する不自由な賃労働あるいは不払い労働の広範な存在であり、その範囲は——「プロレタリア化」の命題に反して——世界的には拡大しつつある。そして最も本源的な無報酬労働とは、「産む性」であることを「自然」な本質として規定されているがゆえにその労働形態を自明化された女性による家事労働なのである。「資本主義的生産の発展の『モデル』は、「プロレタリア」であるよりもむしろ、その否定、すなわち女性であるということになる」(Werlhof [1983=1986:168])。物資の生産を可能にするのは労働力の再生産であるのに、この領域は「性別」＝「自然」の名

の下に隠蔽されてきた。このように女性による家事労働こそが資本主義にとって第一義的な基盤であるとするれば、「資本主義における社会的分業は、……最終的にはつねに『性的』になるのである」(ibid:174) (21)。

ヴェールホーフによる以上のような資本主義論は、人間社会における性—性別の根源的な位置を把握しようとしている点で極めて興味深い試みである。彼女の方向に沿ってさらに補足してみよう。「プロレタリアート」の語源であるラテン語「プロレタリウス」は、古代ローマにおいて「子孫を産むことによってしか国家に貢献しない最低階級」を意味した。近代になってそれは単に「最貧階級」を指す語となり、さらにマルクスによって自己の労働力以外に財産をもたない「無産階級」として明確に定義されたが、その変遷の過程で女性の隠蔽もまた完成したといえる。ここでむしろ原義に即して「出産階級」(丹生谷貴志 [1988] による試訳) という意味でこの語を捉え直すなら、「プロレタリアではなく女性」というよりもむしろ、「女性こそが本来のプロレタリア——出産階級＝最低階級としての——である」というべきであろう。それゆえ資本制の転覆すなわち「プロレタリア革命」とは、まさしく「女性解放」をその核心とすることになる……。

ヴェールホーフの議論は、近代資本制を家父長制に根ざすものとして再定式化する方向を示唆するものである。家父長制の物質的基盤をめぐる様々なフェミニストの議論をヴァル・パリスは①女性労働力に対する男性の支配を規定因とするものと②女性の再生産能力に対する男性支配を規定因とするものの二つに分類整理したが(Burris [1983:55])、ヴェールホーフの視角はこの両者を後者の観点から統合することを可能にする。こうした視野において、上野千鶴

子による「二元論」(女性抑圧を「家父長制」と「資本制」という独立した二つの生産様式の相互作用として考える立場)の主張を再考することができるだろう。ただしこれは二元論が妥当しないということではなく、むしろ二元論がよく妥当するようなシステムの形成の条件をどこに求めるかという次元——論理的にも歴史的にも——に関わる、いわば深さの異なる問題である。上野〔1986-1988:(12)110〕は「資本制的家父長制(または家父長制的資本制)」という「統一理論」は主に「マルクス主義陣営に由来」という観点からこれを批判するのだが、そこで考えられているのは資本制を家父長制の条件とし後者を前者に還元するような思考である。だがそれと対立するもう一方の一元論、すなわち家父長制を資本制の条件とするような思考は上野によっては十分に考察されてはいない。ここでは少なくとも「家父長制的資本制」という「マルクス主義陣営」的なシェーマに対して「資本制的家父長制」というヴェールホーフ的シェーマを対置する戦略を提示しよう。これには二重のメリットがある。家父長制という問題領域が独立のものとして確保される(なぜなら家父長制は資本制に先行するのだから)と同時に、資本制と家父長制の規定関係を逆転することによって、「生産/再生産」や「労働」をめぐる新しい概念化の要請が必然となるのである。すなわちここでは「再生産」という語で表される出来事の方が根源的で、「生産」という一次名詞はむしろ前者に立脚した歴史的現象に過ぎない。「生産」と「再生産」のヒエラルキーはこうして逆転される

だがヴェールホーフの射程はそれだけにはとどまらない。出産や養育すなわち「再生産」を「自然」とする狡智を批判することによって、彼女は「再生産」という概念そのものを問い直

しうる地点に立っているのである。そこに示されているのは概念の有効性への疑義であると同時に、そうした概念が妥当してしまうように見える現実そのものへの批判という二重性をはらんだ態度である。そしてそこに立つのはヴェールホーフ独りではない。むしろ上野の示唆する方向性はこの地点へとまっすぐに続いている。彼女は書いている。

性支配と世代間支配のもとにおかれた「再生産」を、その功利的な目的—手段の系列から解き放つような「再生産」の質の変更を——そこではもはや、子育ては「再生産」とは呼ばれないだろう——もたらずのでなければ、家父長制を揺るがすことにはならないだろう。(上野〔1986-1988:(14)94〕)

「子育て」が「目的—手段の系列」から、たとえば子供に老後の面倒を見てもらおうという打算や、自分の果たせなかった希望を子供に託すといった所有の心性から解放される時——ぼくらの想像力がそこで立ちどまるとき、性的差異の現象学によって見いだされた零度の地点を走り抜け、ぼくらはすでに倫理的な問題に踏み込んでいるのだろう。なぜならここでは、「再生産」という言葉が、自己と対象との関係のあるべき・ありうべき姿を問う意味で用いられているからだ<sup>(22)</sup>。ぼくが本稿を通じて、その彼方に見出そうとしてきたのは、所与の「性別」から解放された異性愛の——さらには「異性」とか「同性」とかいった観念が意味をなさないような関係性の——可能性だった。それは具体的には、恋愛のような関係から、「再生産」ではない子育てあるいは「家父長制」的でない〈家族〉のビジョンにまでひろがる問題であろう。だがそのために、欲望を「性別」から切り

離し、有性生殖を家父長制から解放すること。本稿における抽象的な「性」の概念化作業は、この先行する理論的課題を遂行するためにどうしても避けて通ることのできない迂回路であったように思われる——そして我々は未だこの路程の途上にあるだろう。

## 7 結語：再生産の彼岸

「生産／再生産」の彼方には何が見出されるのだろうか。モーゼでない我々にとって、それを直接に指し示すことはできない。ここでは本稿が扱ってきた諸議論のちょうど反対側から同じ課題に辿り着こうとする理論的営為——すなわち「労働」や「生産」概念の再検討というかたちでの近代批判——に触れ、本稿から歩みだされるべき視界をさらに開いておくことで、結語に換えたいと思う。

「生産／再生産」の彼岸——今村仁司〔1981; 1988〕はそれをマルクスの労働概念を再検討することによってとらえようとし、湯浅慎一〔1979〕は西欧哲学史とりわけハイデッガーの読解を通じて共通の地平へと歩みを進めようとする。ぼくなりには最小限の要約をするなら、今村の主題は、すでに在るものを手前へと持ち来たらし自己にとって親和的かつ有用な対象とすることとしての《生産》(her-stellen, pro-ducere) 概念を超えて未だなき(nochnicht- sein)ものの《創造》に携わる「非対象化活動」(今村〔1981:139〕)のビジョンを切り開こうとする試みであり、また湯浅が身を投じるのは、対象を自己の前に持ち来たらすのではなく自己の方が対象へと自己を開いてゆく作用としての脱自的(ekstatisch)な愛(湯浅〔1979: 170-184〕)——しかもバタイユのように「男権的」でない——を描き出そうとする

辛苦であるといえる。このように圧縮することによって浮かび上がってくる彼らの共通の主題は、「主体」による「対象」の支配・所有とは異なる〈人-間〉関係(大庭〔1989〕)の可能性であり、そのためには「生産」および「労働」概念の根底的な再検討が必要だったのだ。

今村や湯浅が「生産」の側から辿り着こうとする地点は、フェミニズムが「再生産」の側からめざしてきた沃土の中にある。ただしそこには、かつてのような意味での(親の所有物としての)子供はいない。(疎外労働の成果としての)生産物もない。そこはいわば不毛の沃土なのだ。

\*

われわれは〈性的差異〉を解体し、「性別」から欲望を解放しようと試みてきた。そこでは有性生殖も異性愛もひとつの決断となる。そして例えば「同性愛」もまた逸脱という相を完全に引き剥されて友愛のポジティブな形態となる。そうしたポジティブなヴィジョンを豊かに描き出すことは、現時点でのぼくの準備範囲を超えている。本稿でただ提起されるだけにとどまったモチーフ——「性と時間」論——のいっそうの展開とともに、これから引き続き、次のような様々な関係性がより具体的に考察されてゆかなければならない。すなわち、種への奉仕でない〈産み育てること〉。家父長制的でない〈家族〉。ホモセクシュアルの問題。性的不能者の豊饒。支配や所有や依存とは異なる〈愛〉の可能性。

## 註

(1)われわれに想像しうる限りの未来において、この言明は妥当すると思われる。いわゆる生殖テクノロジーが一方向的に女性に負担を強いている現状

にとどまらず(Klein [1989]、グループ・女の人権と性 [1989] を参照)、たとえ身体を傷つけないような技術が開発されたとしても、「子宮」というメタファーや「授精」という概念が存続する限り、そこには性別という観念が忍び込まざるをえないであろう。そこから完全に切れた「生殖」を誰がイメージできるだろうか？

(2)本節の内容に関しては『女性学年報11号』に掲載予定の別稿において、フランスの女性解放運動の言説分析に即して詳述する予定である。

(3)イリガライの「本質主義」に対する批判的なコメントとしてはStanton [1989:156-179] を、救済しようとするコメントとしてはWhitford [1989:106-126] を参照。筆者の見解は前者に近いが、それをより広汎な問題構制の中に位置づけようとするものである。

(4)これは「生物学的決定論」批判の基本視角である。われわれは次のような認識をスタンディング・ポイントとして確認しなければならない。すなわち、あらゆる性差は「社会的・歴史的」である。いわゆる生物学的・生得的・自然な性差などは存在しない。ただ歴史的に生物学的・生得的・自然な、とされた性差だけが在るに過ぎない(もっともこの言い方は科学史家にとっては言い過ぎであろう。Gould [1981=1989:17] を参照)。したがって少なくとも知識社会学にとって「どこまでがsexでどこからがgenderか」という素朴実在論的な問題は存在しない、虚偽問題である。生物学や生理学——とりわけ近年著しく発展しつつある脳科学——の知見は、われわれが取り組むべき問題の素材を与えるのであって、解答を与えるのではない。こうした視点から性科学を社会関係の中に位置づける試みとしてWeeks [1989:141-159] を参照。

(5)イリガライの読解として言えば、こうした書き方はミスリーディングであるかもしれない。性的差異が不在であるような世界の可能性を前にして、あ

えてそこに他者との出会いとそれに続く創造をもたらそうとする意志こそが彼女の「倫理学」であるはずだから。すなわちイリガライにおける「女性」は暗黙の論点先取というよりはむしろ明確な意志に基づくひとつの倫理的「決断」であると考えられる(Irigaray [1984=1986] を参照)。だがわれわれが彼女とは異なる道を歩もうとすることにかわりはない。

(6)それゆえ逆に、人類が有性生殖を忘却しざったなら——別に身体の形態そのものは今のままであっても構わない——、いかなる意味でも性別は存在しない。だから性別という二項対立が必然的にヒエラルキーを帰結するという前提に立つ限り、性別=差別の消却のために有性生殖を消却すべきだとしたシュラミス・ファイアストーンの洞察は論理的に正しいというほかない(Firestone [1970=1972])。ただし生殖=「再生産」そのものを否定するのではない限りにおいて、家父長制のもうひとつの構成要素である「世代」の問題はファイアストーンのヴィジョンにおいても消却されないのであるが。

(7)P・ウィンチは誕生、死とともに「性」を「人間の生活という観念自体」に対する「限界概念」であるとし、「男性であること、女性であることは生における単なる一成分ではなく、生の様式なのである」(Winch [1972=1987:58-63]、強調は原著)と書く。ある意味でわれわれはウィンチの考え(彼はG. VicoとT.S. Eliotを引用するが)を否定はしない。だがわれわれの問いは、そうした信憑が存立する根拠、言い換えれば限界概念が限界概念である場に作用する「限界」性の構造を記述するところにあるのだ。

(8)より正確に言えば、「性的差異とは何か」とは何か」とは何か……」。すなわち性的差異という問いを問うことそれ自体の意味もまた、ひとつの問いとして対象化されなければならないのだ、そしてこの問いは限りなく開かれ続ける。こうした態度への示唆を与えてくれる江原 [1988] は重要な論文である。

(9)Nagel [1979=1989:64-85] を参照。ここでは立

ち入った紹介はできないが、彼の立論によれば、「現象学的根拠」に基づく限り、サディズムやマゾヒズムは「倒錯」と認定できても同性愛に関してはそれができないという。

(10)この点に関しては上野〔1986〕、山崎〔1987〕を参照。

(11)この前半は「生殖」に関わる契機であり、後半は「有性」に関わる契機である。ここでは前者を規定因として、後者を二義的なものとして考えている。この二重性への着目において、家父長制の定義（瀬地山〔1989〕を参照）に含まれる「性と世代」という二つの要素を統一的に把握する視点が確保されるように思われる。

(12)厳密には、ここでの「有限」と「無限」という対比は強すぎる。一定の長さをもつ線的な時間に対して自己の生の長さが相対的に限定されている、という関係さえ成り立っていれば、（相対的な）有限性は導出される。

(13)これはウォーコップによる「生ける挙動」と「死を回避する挙動」との対比とほぼ同内容であろう（Wauchope〔1948=1984〕）。ウォーコップは見事な具体例を駆使してこの両者を説明している。すなわち猫は獲物と間違えて鞠と戯れるのではなく、逆に鞠にじゃれつくことができる限りにおいて獲物——糧——をとらえることができるのである。

(14)真木悠介〔1981:33〕はミンコフスキーにおける「未来」について次のように言っている。「それはさしあたり、人間の活動性の直接的な時間野における未来の次元の始源性を提示するのであって、われわれはそれをただちに、直接的な時間野をこえて延長された未来一般の、過去一般に対する原初性という主張へと一般化することはできないはずである」。

(15)より具体的には、「女性の再生産労働とその労働の成果である再生産物」の「男性＝家父長 patriarch」による領有（上野〔1987(11):113〕）という定義が妥当する。上野もまた、「生まれた子供の帰

属をめぐる争いこそ、家父長制の核心にある」と書いている。

(16)かつてジュリエット・ミッチェルはこうした見解をそのまま受け入れ、しかし現代社会では家父長制は親族構造という物質的基盤を失いつつあるので、残存するイデオロギーを文化革命によって転覆すればよいという希望をうちだした（Mitchell〔1975〕）。彼女は何よりも資本制下における近代家族の位相を見落としたといえるが、同時に「女の交換」を実体的に把え、「記号として」の交換という質を理解しなかったところにその理論的射程の限界があったように思われる。彼女以後のフェミニズム理論はまさに現代社会において女性が男性の欲望を媒介するモノとして顕れる諸様態を描き出そうとしてきた。

(17)『パトリアルカ』の著者、17世紀の人R・フィルマーにとっては、「神がこの世界における最初の主権者アダムに与えた族長的支配権」が「すべての統治権と所有権の源泉」であった（成瀬〔1984:129-130〕）。

(18)家事労働論の全体像およびその最も彫琢された表現として上野〔1986-1988〕を、また家事労働がなされる場である「近代家族」の分析として落合〔1989:2-24〕を参照。

(19)「記念碑的時間」とはニーチェが『反時代的考察』で提示した概念である（Nietzsche〔1972=1980:113-212〕）。ニーチェを読む限り、この概念を「循環的」と直ちに結び付けてよいのかどうか疑問は残るが、ここではその詳細は問わないことにする。

(20)確認。こうした表現はディコンストラクション以後のフェミニズム理論にしばしば見られるものだが、その基本的な意義は本稿の視界に置かれたときに初めて明らかになるといえる。すなわち「性別という二項対立の解体」が示唆・要請するのは、実体としての「性」を保存したまま「二項」を「n項」に拡大するといった安直な態度ではなく、なぜわれわれは「性」に関して素朴実在論的に騙ってしまうのかという苛立ちなのである。あくまで「実体」と

いう語にアクセントを置いて、クリステヴァの言明を読むべきなのだ。

(21)ヴェールホーフにおけるこうした視角は、直接にはウォーラーステインの「世界システム論」に依拠するものであるが、さらにはアナール派以降の「歴史人口学」(その成果の簡明な整理として竹内〔1990:171-245〕を参照)ともリンクする。そこでは我々が「再生産」と呼んできた領域に関わる出産や婚姻といった出来事が歴史の深い心性と結び付けて語られているのである。かれらの業績の批判的摂取は今後の課題だが、本稿で我々が導入した「逆転」はとりあえずは戦略的なものだ。すなわち、我々は「再生産」の領域こそが歴史の本質をなす、といった主張をしているのではない。重要なのは、あくま

で「生産/再生産」という概念対を再検討すること、それによって見えてくるものを掬いとることである。

(22)この表現はまだナイーブに過ぎる。ここでは「自己」や「対象」といった観念も同時にその意味を変容させずにはおかないのであり、それゆえより厳密には、我々の課題は、自己と対象、主体と客体という言葉で語られるのがふさわしいような関係性がいかに成り立つのかを分析・批判し、別の関係の可能性を考えることだ。ただしそれは、安直な「主客二元論」批判などではないことに注意してほしい。〈私〉と〈あなた〉との関係が、別のやり方で語りうるものになるような地平を模索すること、それが必要だ。

## 文献

阿部 謹也 1987 『中世賤民の宇宙——ヨーロッパ原点への旅』筑摩書房。

グループ・女の人権と性(編著) 1989 『ア・ブ・ナ・イ生殖革命』有斐閣。

Beauvoir, Simone de. 1949 *Le Deuxième Sexe*, Gallimard.= 生島遼一訳 1959『第二の性』新潮社(新潮文庫)。

Burris, Val. 1982 *The Dialectic of Women's Oppression: Notes on the Relation between Capitalism and Patriarchy*, in *Berkley Journal of Sociology*, 27.

Donovan, Josephine. 1985 *Feminist Theory: The Intellectual Tradition of American Feminism*, Frederic Ungar.=1988 小池和子訳『フェミニストの理論』勁草書房。

江原由美子 1988 『フェミニズムと権力作用』勁草書房。

Firestone, Shulamith. 1970 *The Dialectic of Sex—The Case for Feminist Revolution*, William Morrow.=1972 林弘子訳『性の弁証法』評論社。

Gould, Stephen Jay. 1981 *The Mismeasure of Man*, Norton.=1989 鈴木・森脇訳『人間の測りまちがい——科学の社会史』河出書房新社。

橋爪大三郎 1987 「性空間論」『ソシオロギス』NO. 11、ソシオロギス編集委員会。

今村 仁司 1981 『労働のオントロジー』勁草書房。

————— 1988 『仕事』弘文堂。

Irigaray, Luce. 1977 *Ce Sexe Qui N'en Est Pas Un*, Minuit.=1987 棚沢・小野・中嶋訳『ひとつではない女の性』勁草書房。

————— 1982 *Passions Élémentaires*, Minuit.=1989 西川直子訳『基本的情念』日本エディタースクール出版部。

- Klein, Renate. 1989 Reproductive Technologies: Choice or Control?, in *Global Perspectives on Changing Sex-role, National Women's Education Centre* (distributed at International Seminar on Women's Studies).=1989 「生殖技術——選択か管理か——」『性役割を変える——地球的視点から——』国立婦人教育会館。
- Kristeva, Julia. 1979 Le Temps des Femmes, in *34/44: Cahier de Recherche de Sciences des Textes et Documents, no.5.* =1982 Women's Time, tr.by Alice Jardine & Harry Blake, in Keohane, N.O. et al(ed.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, The University of Chicago Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton & Co and Maison des Science de l'homme.=1977 馬淵東一・田島節夫監訳『親族の基本構造』番町書房。
- 真木 悠介 1981 『時間の比較社会学』岩波書店。
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945 *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard.=1967 竹内芳郎ほか訳『知覚の現象学』みすず書房。
- Mitchell, Juliet. 1975 *Psychoanalysis and Feminism*, Pelican Books.
- Nagel, Thomas. 1979 *Mortal Questions*, Cambridge U. P. =1989 永井 均訳『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房。
- 成瀬 治 1984 『近代市民社会の成立』東京大学出版会。
- 丹生谷貴志 1988 「『不毛』を開くこと」『ブックガイド'89』河出書房新社。
- Nietzsche, Friedrich. 1972 *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in *Nietzsche-Werke*, Walter de Gruyter. = 1980 大河内訳「反時代的考察・第二篇 生に対する歴史の功罪」『ニーチェ全集・第I期第二巻』白水社。
- 大庭 健 1989 『他者とは誰のことか』勁草書房。
- 落合恵美子 1989 『近代家族とフェミニズム』勁草書房。
- 瀬地山 角 1990 「家父長制をめぐる」、江原編『フェミニズム論争』勁草書房。
- Stanton, Domna C. 1989 Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metapher in Cixous, Irigaray, and Kristeva. in Allen, J. & Young, I. M. (ed.), *The Thinking Muse*, Indiana University Press.
- 竹岡 敬温 1990 『『アナール』学派と社会史』同文館。
- 上野千鶴子 1986 『女は世界を救えるか』勁草書房。
- 1986-1988 「マルクス主義フェミニズム」、『思想の科学』1986年3月号～1988年1月号に分載。
- 渡辺 慧 1978 『認識とパタン』岩波書店。
- Wauchope, O. S. 1948 *Deviation into Sense*, Faber & Faber. = 1984 深瀬基寛訳『ものの考え方』講談社（講談社学術文庫）。
- Weeks, Jeffrey. 1989 *Sex, Politics & Society (second edition)*, Longman.
- Werlhof, Claudia von. 1983 Die Frauen und die Peripherie. Der Blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie, in *Arbeitspapiere Nr.28*, Universität Bielefeld. = 1986 丸山真人訳「経済学批判の盲点」、丸山編『家事労働と資本主義』岩波書店。
- 1984 Schattenarbeit oder Hausarbeit? Zur Gegenwart und Zukunft von Arbeit. Eine feministische Kritik an Ivan Illich, in Olk, Th. und Otto, H.-U. (Hg.), *Soziale Dienste in gesellschaftlichen*

- Wandel, 2 (3 Bande), Neuwied.* = 1986 丸山真人訳『『シャドウ・ワーク』か家事労働か』、丸山編『家事労働と資本主義』岩波書店。
- Whitford, Margaret. 1989 Rereading Irigaray, in Brennan, Teresa (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Routledge.
- Winch, Peter. 1972 *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul= 奥雅博・松本洋之訳『倫理と行為』勁草書房。
- 山崎カヲル(編訳) 1987 『男が文化で、女が自然か?』晶文社。
- 吉田 民人 1988 「性別-脱性別文化形成の基礎理論をめざして——性差別の〈開かれた循環構造〉」、第61回日本社会学会報告。
- 湯浅 慎一 1979 『愛と価値の現象学』太陽出版。

(かとう しゅういち)