

性というパフォーマンス(2)

—性の語り、共同幻想、同意の現象学

稲垣 諭

【本文構成】

はじめに——何が問われているのか？

1 性という自然

2 自然から社会へ

3 古事記の原風景

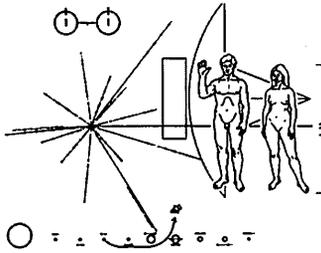
4 家族システム

5 共同幻想という罫

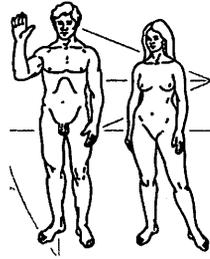
6 対幻想と同意の現象学

はじめに——何が問われているのか？

一般に哲学は、合理的な推論を通じて普遍性を明示しようとしてきた。にもかかわらず、例えば、人間の本质が何



【宇宙探査機に載せた金属板】⁽³⁾



のであるかは今なお簡単には決まらない。というのも、時代の変遷や新たな自然科学的データを通じて、人間性そのものの内実が流動してしまうからである。

人間性とは人間性そのものを繰り返し更新していくものだと述べたとしても、それで何かが明らかになることもない。とはいえ、この更新作業には、それまで普遍的だと信じられてきたものが解体されていく運動は含まれている。その最たるものの一つが人間の「性」という経験である。

カントやフッサールが描く超越論的主観性には性があるようにには思えないし、それが主題となることもなかった。例外的にはあるが、デリタは、ハイデガーの「現存在」が性中立的であることについて、「DaseinのDaがすでに「性的」なのだとしたら？」すに性的差異が存在の意味の問いへの開け、存在論的差異への開けの中に刻印されているのだとしたら？」と問い詰めていた。ハイデガーは「現存在が二つの性のどちらにも属していない」と、性が「二つ」であることを疑ってはいなかったが、この疑いのなさにこそ性についての語りの自然と幻想とがある。

そもそも哲学が、「性」は普遍性には値せず、主題にするに及ばないものだと想定していたとすれば、当初から「性」は流動的で変化する、偶然的なものだった可能性もある。だがしかし、そう簡単に楽観できない事情が多々ある。それほど「性」は扱いきれないか、それが分かっているからこそ無視すべきものとして隠され続けてきたのである。

上図は、1970年代初頭に打ち上げられたパイオニア探査機に載せられた有名な金属板である。地球外知的生命体に地球の情報を伝達するためのもので、そこには男女の

ヘアが描かれている。男性だけが右手を挙げてゐる。これら人間を普遍的人間として承認できるだろうか。多くの異論が噴出するのは明らかである。友好を示すジェスチュアは文化的多様度が大きすぎるし、髪型も、皮膚の色も、立ち方でさえ何を標準とするかは決めようがない。

しかも最初の原案は、女性がアジア系、男性がアフリカ系の特徴をもつように描かれていたようだが、NASAが公認したものは上記の欧米人的なものに変化していた。¹⁾陰裂という女性器の詳細な描写も卑猥だとして修正されたという。²⁾

この事例で問われているのは、人間が何であるのか、性が何であるかにとどまらず、それはどのような性をもつ誰によつて、もしくはどのような権力者によつて決定され、語られ、合意されてきたのかということである。フーコーが「性の歴史」で明らかにしたように、この場面で「性」は、政治や社会の力動に巻き込まれ、規範化され、制度化された複合体として浮かび上がる。これは、社会的な性（ジェンダー）であろうと、生物学的な性（セックス）であろうと変わらない。巻き込まれの度合いに差があるだけである。

規範とは「こうあるべき」だと明に暗に社会に示される模範／理想であり、制度とは「こうあるべき」だと明文化された、もしくは集団に刷り込まれた決まり事である。これらどちらをも個人が内面化することで、男らしさや女らしさとして性は社会の自然となる。いうまでもなく、この規範と制度の問題は、社会における支配—被支配の権力構造、すなわち、先進各国における男性優位社会および家父長制についてのフェミニズムによる告発とも直線的につながっている。このことはすでに何度も言われていることではあるが、とにかく伝え続ける必要がある。何度でも。

本稿は、拙論「性のパフォーマンス（1）——性の原則と変容、マジョリテイ」の姉妹編であり、性という経験の内実そのものについてはそちらを参照してもらいたい。³⁾それに対して、以下は、どのような規範と制度が「性」そのもの

のを構造化してきたのか、そしてどのような規範と制度であれば、「性」の不自由さや制約を取り除き、性の自在さや多様さへと展開できるのかの見通しをもつための試論である。現代社会における性の現実性を、その経験に即してつかまえないながら、その先へと展開したいのである。

差し当たりまずは、大学組織や教授ポストという濃厚な権力関係のヒエラルキーからなる研究者集団によって明らかにされた自然科学的な知見としての性から見ていくことにする。

1. 性という自然

自然界を生きる生物にとって「性」とは一体何であるのか。これだけでも大問題なのであるが、社会における人間の性について理解するためにも生物学的な知見を単純に無視することはできない。

ひとまずここでは、性とは「生殖に関わる各個体のマッチングの適否を決める偏差であり、遺伝子の交換様式である」としておく。この性を媒介する生殖が「有性生殖」であり、遺伝子交換を伴わないのが「無性生殖」である。バクテリアのような無性生殖だけで増殖できる原核生物には、たとえ性差が存在していても原則寿命がない¹⁾。

もし個体を単に増殖するだけであれば、有性生殖は効率が悪く、分裂コピーを行う無性生殖の方が圧倒的に有利である。にもかかわらず、無性生殖によって個体数を増加していた原核生物が、18-15億年ほど前から「性」を含む有性生殖を取り入れた真核生物へと進化したと想定されている。これ以降、細胞死を引き起こすアポトーシスがプログラム化され、分裂の限界が設定されることで、寿命が現れる²⁾。

現在確認されている生物は、例えば、ジャガイモを切って植えればそこから芽が出るように無性生殖を行うこともあれば、受精による有性生殖を行うこともあるように双方を組み合わせる戦略をもつものが大半である。とはいえ、

下記で見るように自然界における性の戦略は、容易な一般化を許さない多様な事例で溢れている。

多細胞生物のプラナリアは、雌雄同体であるが、自分の体を切り離し、無性生殖できるタイプと、一個体の体内で受精し、産卵する有性生殖を行うタイプ、さらに両方の生殖パターンを組み合わせるタイプが存在する。とはいえ、無性生殖タイプのものに、有性生殖タイプのプラナリアを細かくすりつぶして餌として与えると有性生殖タイプに切り替わることも分かっている。⁽⁹⁾

輪形動物門の「ヒルガタワムシ」には、300種類以上の種が確認されているが、全てメスであり、オスが見つかっていない。つまり、メスの個体が単為（無性）生殖だけで生き延び、しかも多様に進化したようである。著名な生物学者メイナード・スミスが「性のスキャンダル」⁽¹⁰⁾と呼んだ所以であり、一説では5000万年前から有性生殖を行っていないともいわれる。しかもこのメスだけの種は、乾燥してカラカラになっても死なない。

さらに単細胞生物である「ゾウリムシ」には、接合可能な対を含むシンジエンという、いまだに種分化には至っていない固有グループがある。しかも接合可能な対といっても、同じシンジエン内に四つの性があるものや、八つの性があるものもある。それぞれがシンジエン内の特定の性としか接合しないが、人間ははまだ彼らがその性をどう区別しているのか分からない。

しかもゾウリムシは、セルフイング（自系接合）⁽¹¹⁾といって化学薬品で誘導されると、同性同士でも接合を行う。その際、メス同士で接合しながら、オスの子どもを作ることさえできる。この他に、他個体との接合はしないが、接合同様の成果を生むオートガミー（自家生殖）もある。

同じく単細胞生物であり、生物学的分類も曖昧な変形菌と呼ばれる「モジホコリ」⁽¹²⁾は、性が720種類あるといわれ、多彩な知能を発揮する生体としてパリの動物園で一般公開され注目されている。⁽¹³⁾

昆虫であるハチ（ハチ目であるアリも同様）の社会はメス社会であるが、女王蜂はオスメスを産み分けできる。オスは交尾が必要な時だけ産み落とされ、寿命も短く、働くこともない。さらにミツバチは、一匹の母親に対して二匹から三匹の父親がいる多精子受精である。にもかかわらず、ミツバチの中には母親の遺伝子を一切もたない、二匹の精子の融合から生まれたミツバチもいるようであるが、この仕組みはよく分かっていない。

さらにここに、魚類のペラヤクマノミのように、産卵期や環境の変化に応じて性転換する多くの種も付け加えられる。⁽¹³⁾ ペラは、最初はメスとして生まれるが、集団内で最も大きくなったメスだけがオスに変化し、受精する。クマノミはその逆で、オスとして生まれるが最も大きい個体がメスになる。この最大個体を取り除かれると、次に大きかった個体がオスやメスになり、生殖を可能にする。

このように自然界の性現象を見ると、基本的には「メス」がデフォルトで、「オス」の存在意義を不明にする事例が多々見つかる。しかもキヤドバリーによる衝撃的なタイトル「メス化する自然」では、環境ホルモンの影響によってオスが消滅の危機にあることが喧伝された。⁽¹⁴⁾ 実際に人間の染色体は、女性がXXであり、男性はXYであるが、Y染色体はX染色体に比べ短く、遺伝子数も少ない。このY染色体、1・6億年前にはX染色体と同じ大きさで遺伝子を備えていたが、どんどん退化して小さくなり、現在、X染色体にある遺伝子数1098個に対し、Y染色体の遺伝子数は78個である。⁽¹⁵⁾ 同じ退化率が続けばいずれ消滅すると予測されてもいる。また2004年には、メスのマウスの卵細胞だけを用いて、オスなしでメスのマウスを誕生させることにも成功している。⁽¹⁶⁾

メス／女性の場合は、X染色体に異常が起きても、もう一つの染色体で対応できるが、オス／男性ではそれができず、発症してしまう遺伝子疾患が多数ある。これはマウスでも人間でも変わらない。このことだけが原因ではないが、女性は男性よりも寿命が長く、病気への耐性が高いことも分かっている。産み落とされた瞬間から、生存に強いのは

どうやら女性である。その理由は完全にはわかっていないがXXという補い合う遺伝子をもっていることが大きい。また、自己免疫疾患やアルツハイマー認知症に関しては女性が発症しやすいとされているが、その理由は、男性であれば死んでしまう局面を乗り越えて生き延び、長寿になるためだと予想されている。⁽¹⁷⁾ COVID-19の感染症でも、手洗いや喫煙、飲酒習慣の違いだけでは説明できないほど、世界中で圧倒的に男性の方が多く死んでいる。⁽¹⁸⁾ こうした推計からは端的に、脆弱で、消滅の憂き目にもあっている犠牲者としての男性が浮かび上がってくる。が、こうした認定を認めたくないのも男性の固有さである。

2. 自然から社会へ

これまで見てきた多様な性の生物学的知見は、19世紀以降、ダーウィンの進化論の成果に負っている。自然淘汰と性淘汰が複雑に絡み合うことで多様な性の戦略が生じたからである。

とはいえ、そんなダーウィンであっても、「人間の男性は女性に比べて優れている」とかなり拙速に思える仕方でも結論づけている。孔雀の羽や、ライオンのタテガミのようにオスは競争に揉まれ、生き延びるために外見や行動、知能を向上させたのに対し、メスは配偶者を優雅に選ぶだけで、あまり進化する事ができなかったとみなしている。⁽¹⁹⁾ 女性は、直観や素早い認知、模倣能力に優れているが、これらのいくつかは野蛮な人種の特徴であるのに対し、男性は深い思考、理性、想像力を必要とする作業で女性よりも優れた業績を上げると臆面もなく述べられている。「こうして男性は、究極的に見ると、女性よりも優れた存在になった」⁽²⁰⁾のだと。

先にも述べたように生物学的に生存能力が優れているのはどうも女性の方である。現在は知能テストでも男女差はほとんどないか、得意分野に応じて性差がわずかにある程度である。性差別的な下駄を履かせることをやめた、日本

の医学部の入試で男子と女子の合格率の逆転が起きたことも記憶に新しい。

ダーウィンはこうした事実を知らなかったし、自分が性差別的思想を懐いているとも思っていなかった。彼は、自分の観察した自然の豊富な事例に基づいてそう判断しただけである。とはいえ、そのように研究人生を謳歌できていたのは、彼が白人ヨーロッパ男性で、特権階級として社会規範や制度に守られていたからに他ならない。下記は息子の報告によるダーウィンの典型的な一日である。²¹

7 a m .. バラを見て散歩、朝食

8 a m .. 部屋で仕事、最高の時間

9. 30 a m .. 応接室で自分の手紙を読み、家族の手紙を読み上げる

10. 30 a m .. さらに研究の仕事

正午 .. 温室と砂利道を散歩、犬を連れていく

12. 45 p m .. 家族で食事、これが主食

3 p m .. 寝室のソファで休憩、喫煙、妻に小説を読み聞かせてもらう

4 p m .. 砂利道をまた散歩

4. 30 p m .. 研究、今日の仕上げ

6 p m .. 再び寝室、妻の朗読

7. 30 p m .. 茶を飲み家族の食事を眺める

晩年は男性と食事することはなく、女性たちと応接室に引っ込む。

10 p m … 応接室を出て10時半には寝るが、寝つきは悪い。

このような優雅な暮らしをしながら、男性は女性よりも優れていると考えていたのである。これを見るとほぼ、家と庭のまわりをぶらぶらしながら部屋にこもっているだけで、一日の研究時間も数時間あればいいほうである。小説を読み聞かせ、食事を用意し、家事全般を行っていた妻や女性たちは何を考えていただろうか。あるいは、ここには全く見えてこない料理人や奉公人といった無数の生があつたのかもしれない。

こうした事例からは、たとえ自然観察が得意なダーウィンであつても、社会生活を行う人間の性差について判断し、評価するときには、さまざまな憶見や偏見が入り込んでしまうということである。言葉が時代によって変化するように、社会的な規範や制度の自然性もおのずと変化してしまう。その時代には当然で、空気のように見えなかつた性の問題もそうして浮き彫りになるし、その変動の波に乗れずに取り残されてしまうものたちも炙り出される。この見えなさというのは、特権化された自明さの勝利であり、自動的にスルーされる自然さである。

すでに2500年前のアリストテレスが、男性という性は、「運動と発生」の始原であり、能動的で熱い本性をもち、太陽と天空に相応するのに対し、女性という性は、「素材」の始原であり、受動的で冷えた本性をもち、大地に相応すると何度も述べていた。⁽²⁾ 精神や知能、合理性は男性、身体や感情、不合理性は女性というこのステレオタイプは、古代ギリシアから、ルソーやダーウィン、ドウルーズといった著名な思索家から現代にいたるまで自明視され続けてきたものである。⁽³⁾

3. 古事記の原風景

こうした事情は日本でも変わらない。西暦712年に献上されたとされる「古事記」は、日本の国土の由来と歴史を示す最古の「国生み」の物語である。⁽²⁾それは、クラゲのような形のない大地に、性差をもたない単独神が誕生することから始まる。とはいえそれら神々はすぐに身を隠してしまう。その後ようやく男神と女神が生まれ、これら性差をもつ神たちが日本という国土と神々を次々と生み出していく。

なかでも多くの神々を生んだ伊邪那岐（男神）と伊邪那美（女神）の出会いのシーンは印象的であり、決定的である。⁽³⁾この二人は兄妹でもあるが、二人はまず自らの身体の出来具合を確認することから始める。

自分の身体には足りないところがまだ一つあるという伊邪那美の告白に対し、自分は身体が完成したのちに余った部分の一つであると伊邪那岐がいう。余剰は男性、欠如は女性というこの図式は、アリストテレスやダーウィンにも見られるもので、女性は体つきが弱々しい子どものような欠落体／未熟体として、つまり男性の裏返しとして語られるワンセックスモデルも歴史のテンプレートである。⁽⁴⁾

ともかく、この相互の凹凸を重ね合わせることで国を生もうと伊邪那岐が提案し、その申し出を伊邪那美は受け入れる。これによって結婚の儀が始まるが、それは天の柱をそれぞれが左右逆方向に廻り、二人が出会ったところで結婚が成立するというものだ。この辺りの記述には、二人のはやる気持ちと無邪気さが見て取れる。

ところが、である。二人が柱を廻って出会うその瞬間、伊邪那美が「なんて愛しい男なのでしょう（あなにやし、えをとこを）」と伊邪那岐に先立って声をかけてしまう。それに遅れて伊邪那岐も「なんて愛しい乙女でしょう（あなにやし、えをとめを）」と応じるが、この誰が先に言葉を発したかの時間差、つまり女が先に声をかけてしまった

ことに伊邪那岐は「不吉」を感じ取る。そして、それがまるで予言であるかのように二人の間に「水蛭子（ヒルコ）」が生まれてきてしまう。この子は不吉であるため、葦の船に乗せて放流される。さらに次に生まれる子（淡島）も同様に不具があつたからなのか、子として認められることはなかつた。

そこで二人は、上位の神（天つ神）に伺いを立てる。天つ神は、伊邪那岐が感じ取つた不吉を正確に裏付けるように、女が先に誘いの言葉をかけたことに原因があり、改めて最初から結婚の儀をやり直すよう助言する。二人はその助言を守り、再度天の柱を廻り、今度は先に伊邪那岐が「何て愛しい乙女でしょう」と声をかけ、伊邪那美がそれに続く。この正しい儀の成立によって、ようやく二人は日本の国土と神々を次々と生み出せるようになる。

これが「古事記」における日本の国生みの原風景である。幾つもの疑問が浮かぶ。なぜ男神である伊邪那岐から先に声をかける必要があつたのか。柱を廻つて出会うという若者らしくもある戯れが、伊邪那美が声をかけた途端、雲行きが怪しくなる。

男性から声をかけ、イニシアチブをとることが、「古事記」成立以前からの結婚にまつわる土着の慣習や伝統だった可能性はある。⁽²⁷⁾しかし、もしそれが誰にとつても周知のことであれば、なぜ伊邪那美から声をかけさせる原場面をつまり女性にあえて禁を犯させる叙述を刻み込んだのか。⁽²⁸⁾こうした国産みの神話は、他の国や地域にも似たものがあるが、「女神／女性が先に声をかける」ことが不吉で、不具な子を産むという話は見つけられなかつた。⁽²⁹⁾だとすれば、そこで問われるべきは、この場面の挿入によつてどのような現実的な効果が狙われていたのか、である。⁽³⁰⁾

言葉はそれが発せられ、記述されることで現実を形成する効果をもつ。だからこそその言葉を発し、記したものが誰であり、どのような性であるのかが、いつでも精査されるべき問いの指標となる。⁽³¹⁾谷口によれば、「古事記」は、正史である「日本書紀」とは異なり、天皇家の私的文書であり、皇后・皇子の教育のため、もしくは各氏族に天皇家

中心の氏族制度を整備・確立するために読ませたとのことである。³²⁾

さらに、このタブーを犯したために生まれた水蛭子はどのような子だったのか。³³⁾「古事記」に詳細は記されていない。「日本書紀」では三年たつても足で立つことができなかつたと記されている。蛭のように手足のないヌメツとした障害児であつたのか、現代の医療でも救うことができない病気をかかえていたのかは知る術もない。

とはいえ、室町時代以降、最終的に海へ放流されたこの水蛭子は、「蛭子／恵比寿」神として、異国の神々を引き連れて福をもたらす「七福神」の土着信仰として復活したとも考えられている。³⁴⁾もしそうであれば、男神である伊邪那岐の水蛭子に対する「不吉」というこの判断は、どこまで妥当だったのかも問われる。

というのも、この不吉の認定はそれほどまでに強烈なものだったからである。伊邪那美は最終的に十四の国土と三十五の神々を生むが、その中に「火之迦具土神」という火の神がいて、その子を生んだことで伊邪那美は女陰（ほと）を焼かれ病に伏してしまう。取り返しつかないほどの重体だったようで、伊邪那美は嘔吐も止まらず、糞尿ももらし、最終的には命を落としてしまう。とはいえ、一般的には忌避される伊邪那美の残した汚物、つまり吐瀉物や糞便、尿からも正式な神々が生まれている。その意味で彼女の最初の逸脱、つまり声かけの順序の禁を犯すことは、そうした汚物とは比較できないほど禍々しいものであつたことが分かる。

このように「古事記」では、兄と妹の近親相姦というタブーには触れられないにしても、それでも正常な婚姻とは何か、子を生むための手続きとはどのようなものか、そして女性がそれを逸脱することでもどのような禍がもたらされるかが描かれている。とにかく不穏である。男性が先に声をかけるべきという掟／規範は、先に声をかける行為を通して男性性を内面化し、はやる想いや行為をそつと抑制する行為を通して女性性を内面化するジェンダー装置となるが、それが国の始原を記する「古事記」に明確に組み込まれているのである。³⁵⁾

4. 家族システム

家族人類学者のE. トッドは「家族システムの起源」の中で、家族の最古のシステムは4000年ほど前には偏っていた父母の優位差のない「核家族」であり、それは現在の狩猟採集民にも残存する形態であることを、多様な文化地域のデータを用いて仮説化している。それによって近代化された家族イメージ、つまり最初の多人数からなる共同体家族から直系家族へ、そして最後に核家族になったというイメージが完全に覆されることになる。³⁵⁾

むしろトッドが明らかにしたのは、紀元前2000年ほど前、つまり先のアリストテレスの時代のさらに1500年ほど前に、メソポタミア及び中国に父系制の家族形態（直系家族、共同体家族の萌芽）が現れ、その影響がヨーロッパやアジアへと同心円状に伝播することによって最古の核家族が駆逐されていくプロセスである。つまり家族形態は、核家族↓直系家族↓共同体家族の順に発明されたのであって、この順番に依じて複雑化し、個人の自由を制約する規範や制度が強められていったのである。

対して、この伝播の影響が遅れた、ないしはそこから離れた地域や周縁が、いまだに起源的な「核家族」の形態を残していることになる。トッドはその代表例として、イギリス人とフィリピン群島の狩猟採集民アグタ人を挙げている。英国もフィリピン群島も距離は離れているが、どちらも辺境であり、だからこそ同心円的な父系制の伝播を逃れ、古い核家族の形態を維持しえたのである。さらにトッドは、歴史上、イギリスが個人主義を発明し、さらには産業革命をなしたのも、この起源的な家族形態を守り抜いたことが大きいと想定している。

このトッドの見立てによれば、日本は父系制の長子相続直系家族であり、内婚傾向もあるが、そうした一般的な家族類型が確立されたのは、12世紀、鎌倉時代以降である。³⁶⁾だとすれば、「古事記」が編纂された8世紀には、政権や

皇族をコントロールするための家父長的な家族システムがまだ安定していなかったと推測されることから、それが「古事記」のあのような記述になった可能性がある。

起源的な核家族の集合体には、男女の格差や支配―被支配関係が存在しない。しかし、その後に父系制による直系家族や共同体家族が普及していくとともに女性のステータスはみるみる低下していく。それは世界各国で起きた事実であり、例えば中国では10世紀に女性の纏足、同じく日本では9世紀から10世紀において主に女性が私的に用いる平仮名の発明といった男性との差別化が起こるというのが、トッドの見立てである。

同様に、アリストテレスが生きた古代ギリシア社会は、すでにメソポタミアに由来する父系制の家族システムが伝播し、核家族的伝統が覆された後の社会である。古代ギリシアには奴隷制も完備され、軍隊ももつことで、家父長的な権力装置が都市を隈なく覆っていた。母権制論で有名なバツハオーフェンが論じた原始的な母系社会とは、そのギリシア人たちが当時見出したものである。³⁸⁾しかし、トッドの詳細な分析によれば、母系制社会は存在してはいても、それは何ら起源的ではなく、父系制社会の人間が野蛮な社会の残部として「幻想的に」曲解したものか、父系制に対する反動形成として生み出された派生的な形態にすぎない。³⁹⁾

こうした時代・社会背景の中で、男女に関するアリストテレスの上述の発言が行われたことを認識しておく必要がある。その点ではダーウィンも変わらない。彼らの「男性とは：」「女性とは：」、というあの本質記述と価値評価は、「自然観察」に基づいたものだった可能性は極めて低いのである。

同様に、「自然に帰れ」と説いたルソーの下記の発言がいかに不自然であるかもよく分かる。

「こう自然は望んでいるのです。自然の声を黙らせるのは罪なのです。男性は大胆であっていいのです。それが男性

の使命なのです。どちらかがはつきり言う必要があるのです。しかし、羞恥心をもたない女性はみんな罪ぶかい、墮落した女性です。自分の性にとって自然の感情を踏みこじっているからです。…女性を小心にして逃げさせ、弱くして屈服させているのは自然ではありませんか。憐れみにいつそう敏感な心、走ることでおそい速度、それほど頑健でないからだ、自然が女性を征服されるように運命づけているのではないとしたら、なんの役に立つのでしょうか。…自然はまさにそういう地位に女性を置いているのです」⁽⁴⁰⁾。

こうしたルソーの発言に、「古事記」とのつながりも容易に見て取れる。この時ルソーは世界的に男性の自殺率が女性より高く、平均寿命は女性よりも短いことを、虚弱なのはむしろ男性かもしれない未来を知らない。

5. 共同幻想という罫

国家や法の成立は、人間同士による規約や契約の蓄積の結果ではなく、フィクション、すなわち幻想の共有を通じて行われる。そう説いたのが吉本隆明である。確かに現在でも、人類が進化的年代のどの時代にどのようなフィクションを活用できるようになったのかは重要な科学的問いであり、「サピエンス全史」のハラリはそれを7万年前から3万年前に起きた、見えないものを信じられるようになった「認知革命」によってであると解釈している。⁽⁴¹⁾

対して吉本は「共同幻想論」(1968)において、このフィクション／幻想のモードを三タイプ(個人幻想、対幻想、共同幻想)に区分し、それらの構成比の変動や変換関係を描き出すことで原初的な家族から共同体、そして国家形成までを説明しようとしている。

とりわけ「性」の問題に関わる幻想が「対幻想」と呼ばれる。人間における性は、動物の自然な性とは異なり、幻

想領域への参入が必要だというのが彼の見立てである。⁽⁴²⁾これは、男性と女性という性差のある人間のペアとその間に生じるもので、一人称的な「個人幻想」でも、三人称的な「共同幻想（国家、法）」でもなく、むしろそれらに先立つ二人称的な固有領域である。

そもそも共同幻想も、対幻想も、個人だけでは成立しない他者と共有される幻想であることから、個人幻想とは対立する。そして正確には、「対幻想」と「共同幻想」も対立しあう。というのも、共同幻想に「性」は存在しないからである。というより、性が禁止され、締め出されることで成立するのが共同幻想である。フロイトにとつても近親相姦と父殺しの禁止が共同体を成立させるが、共同幻想でも「性の禁止」が始まりにある。

「禁制はすくなくとも個人からはじまって、共同的な∧幻想∨にまで伝染してゆく」⁽⁴³⁾

「対幻想は消滅することによってしか共同幻想に転化しない」⁽⁴⁴⁾

もう少しこの対幻想を肉付けしてみよう。それは自分とは異なる性の他者の間に生じる相互幻想であった。幻想である限り、即物的ではなく、観念的である。たとえば性行為はそれ自体で見れば即物的で動物的な行動であるが、こうしたものにエロティックな官能を与えるのが対幻想である。

犬同士が交尾をしている場面を偶然目撃してしまうシーンをイメージする。犬たちはなんら恥じらうこともない。背後のオスがメスの動物を前肢でしっかりと挟み込んで、ピストン運動をリズムカルに繰り返している。この場面を、付き合ったばかりのパートナーと一緒に目撃するでしょう。するとそこにもいえない恥の感情がお互いに生まれ

る。相手がそれを見て、何を想像しているのかと考え、自分も恥ずかしくなる。こうした感情の動きや、官能的な情動を引き起こす土台に、二人称的な対幻想がある。

ただしこの対幻想は、異性愛的なパートナー関係だけではなく、父母子からなる家族や、兄弟と姉妹の関係も規定している⁽⁴⁵⁾。とりわけ性交のない兄妹／姉弟関係を吉本が重視しているのは、「古事記」の伊邪那岐と伊邪那美のように、それによって対幻想が共同幻想へと、つまり家族が国家へと接続されるカラクリとなるからである。

さらに、この対幻想についての詳細な内容は、柳田國男の『遠野物語』の事例をもとに分析され、補完される。なかでも印象的なのは、狐が女に化け、男を騙し、その女／狐が殺される話や、山人にさらわれる女の話、スサノオに鼻や口や尻から野菜を取り出して料理していたことがばれて殺される大気都姫の話、そしてすべてを性欲の対象にできる巫女の話である。とにかく男を騙すか、さらわれ、殺される女性と、性欲旺盛な女性が事例として挙げられている。

いくつか具体的に見てみる。「性的な対象だと思っている女が、じつは共同幻想の象徴であるハ狐Vに変わるとい⁽⁴⁶⁾う」民話において、「じつさいには女は対幻想の象徴であるとともに共同幻想の象徴でもあるが、同時に両方であることはできない⁽⁴⁷⁾」。だから女は男に殺されることで共同幻想の狐に転化すると説明される。

または、「ハ巫女Vは、共同幻想をじぶんの対なる幻想にできるものを意味している。いいかえれば村落の共同幻想が、巫女にとってはハ性V的な対象なのだ。∴ハ神VでもハひとVでも、ハ狐Vとかハ犬Vのような動物でも、またハ仏像Vでも、ただ共同幻想の象徴という位相をもつかぎりは、巫女にとってハ性V的な対象でありうるのだ⁽⁴⁸⁾」とも言われる。

女／狐は対幻想（二人称）と共同幻想（三人称）の境界を越境するために殺される存在であり、巫女は、本来、性

的なものであつてはならない共同幻想の対象を、対幻想としての性的なものに変換し、それに没入する存在である。こうした理説を真に受けて論じているのが、吉本であり、彼が参照する柳田、ジェイムズである。が、すべて男性である。ここまできると、対幻想のように見えているものの一切は、実は、怪しく翻弄してくる女性や少女であつてほしい男性の「個人幻想」の吐露にすぎないのではないか、あるいは「対幻想」というのはすでにして知的エリート層に属する男性が抱く一方的な願望の共同体へのねじれた投影とすら思えてくる。しかもそれはどこか小児性愛者の歪んだ認知にも似ている⁽⁹⁾。というのも、殺される側の女や、すべてを性的に欲望する巫女当人の、つまり「対」の他方の幻想体験がほとんど見えてこないし、語られないからである。

良かれと思つて料理をしていた大気都姫は、スサノオに汚いと罵られ殺されることで豊饒の起源となるが、彼女がどんな思いで殺されていったのか、巫女に選ばれた少女たちは、どのようにしてその職につき、本人の自由な裁量がどれほどあつたのか、一方的ではない双方向的対幻想がそこにあつたことを判定することはできそうもない。

最近でも巫女のアルバイトは、神に仕える身として眼鏡をかけてはいけない性差別的な職場として話題になつてい⁽¹⁰⁾た。神主の男性は眼鏡をかけてもいいようだし、それほど神が外見を気にするとは思えないことから、神以下の人間が若い女性に規範の形を取つた願望／幻想を押し付けているだけである。

吉本は、もともと民話には、「女が狐に化けるとか、女が蛇に化けるとか、そのほか沢山の動物に化け、元の動物の姿に転化する⁽¹¹⁾」ものが沢山あるのだと述べている。そして、「ハ女Vは男女の対幻想の共同性の象徴⁽¹²⁾」なのだともしわかれるが、どうしてここまで多くの女性が対幻想の「オブジェクト」になつていのかについて考察されることはない。

吉本は後に「共同幻想論」についての対談の中で、「本当いうと一人の人間ですから、ぜんぶ混合して出てくるわ

けです。「対幻想」のなかに、女性に対する考え方とか関係の仕方のなかに、じぶんの個というものが出てきたりするわけです⁽⁵²⁾とも述べている。つまりこれは、「対幻想」を分析し、記述する吉本のセクシュアリティが、被記述対象の中に現れてしまうことを意味する。だからこそ、対幻想の記述には幾重もの注意を張り巡らせる必要がある。

先に論じた『古事記』の伊邪那美が先に声をかける原場面も『共同幻想論』では引用されていて、ここでは男女（兄妹）の「対幻想」と国生みの「共同幻想」が同致していると説かれている。しかも女性が子を生む（国を生む）ことと、農作物や穀物を栽培し、実りを生み出すことが重ね合わされることで、「対幻想」の根源には女性の出産の時間性があるとも主張されている⁽⁵³⁾。これだけを見れば、吉本は幻想世界に「女性性」の優位を見ていたとも言える。

だからなのか、吉本は先の『古事記』の伊邪那岐と伊邪那美の声かけのシーンの直接的な引用を、伊邪那美が先に声をかけ、伊邪那岐が遅れて声をかけたところが突然終わらせている⁽⁵⁴⁾。この後に、伊邪那岐による不吉の宣告と、流される水蛭子の出産、儀式のやり直しがあるのだが、それについては一切触れないようにして唐突に引用を切るのである。これはとても奇異に映るし、あたかもそこに直視したくない吉本の何らの想い／幻想が隠されているように勘ぐりたくもなる。

「わたしたちは人間Vとしての人間という概念のなかでは、どんな差別も個々の人間の間に想定すべきではない⁽⁵⁵⁾」と吉本は決意表明している。しかし他方で、彼は「ハ性Vとしての人間はすべて、男であるか女であるかいずれかである⁽⁵⁶⁾」と明言し、「一对の男女としての夫婦」が対幻想の根幹であると断言もする。当然ではあるが、ゲイやレズビアンといった同性愛の幻想は可能性として想定されていない。もし吉本の議論を擁護しつつ拡張するとすれば、同性愛者同士であっても、タチ／ネコのような男女のステレオタイプのな性が幻想領域では成立しているという立論も可能になるかもしれない⁽⁵⁷⁾。

そもそも吉本は、「共同幻想論」を執筆した動機として、社会的な下部構造、つまり技術や科学も関わる経済的な諸範疇を捨象しても、共同幻想を含む幻想領域は「半ば」独立的に扱える、つまり固有領域なのだと考えたからだと述べている。³⁸しかしここが微妙で分かりにくいところなのだが、人間社会の成立には三種の幻想(共同、対、個人)モードが必要だとして、吉本はそれら幻想の固有モードが、時代的、経済的な社会状況に応じて自在に変容するものとして想定していたのか、あるいは、それらに依存しない普遍的構造を備えていると考えていたのかである。³⁹

前者であるとすれば、共同幻想論は現代的な社会分析におけるツールの一つになる可能性が残る(本稿はこちらの立場を取る)が、後者であれば、吉本が取り上げた事例の狭さと時代制約が如実に現れてしまっている。

実際に吉本は、モルガンの「古代社会」やエンゲルスの「家族、私有財産及び国家の起源」、ライツェンシュタインの「未開社会の女たち」といった古代社会に関わる人類学的文献を批判的に参照することで、民話や伝承が生まれた時代の農村社会の歴史について考察を行なっている。しかし、その批判の起点となる諸資料は、それ自体が時代と経済的状况の制約を受けているものであることに変わりはない。したがって、とりわけ対幻想の典型事例を取り出す作業は、いつでも「性」の固定化を可能な限り避けるか、男女という枠や規範には当てはまらない経験やイメージまでも積極的に取り込んでいく必要がある。

例えば、セクシャルマイノリティとして認知されている「アセクシャリティ (asexuality)」の人たちの中には、性的な指向や幻想に対する関心をもたない人たちがいる。その場合、性的指向が関わる対幻想とは無関係な生を生きているのだから、彼らに取っては社会が暗に前提する対幻想こそが暴力的な装置となる。そして現に彼らの苦しみの幾分かはこの対幻想の強要によるのである。その意味では、家族から国家形成へとつなぐ「対幻想」に関する根源性の理説そのものが、パフォーマティブに性の正常性規範として働く可能性が高いのである。

吉本の『共同幻想論』の出版は1968年であり、セクシュアリティを時代と地域、思想の楔から解き放ち、相対化したフリーコーの労作『性の歴史I』が出版されたのは1976年である。吉本は、その2年後の1978年にフリーコーと対談もしている。とはいえ、彼は、「言葉と物」には高い評価を与えてはいても、「性の歴史」シリーズについてはフリーコーの「衰え」ではないかとほとんど評価していない⁶⁰。その理由として、フリーコーが当時「もつと個別なことをすべき」だと考えていたのに対し、吉本は「総合的なこと」、「総合的な世界把握」をしたからであると答えている⁶¹。しかもフリーコーはそうした方向性から「逃げた、怖くなってしまった」とまで言われている⁶²。

その吉本は、『共同幻想論』に先立つ1964年に「性についての断章」という論考を書いていた。そこでは、フロイトとエンゲルスの性に関する説明に対する不満から、後の対幻想の発想に近い議論が組み立てられている。その中で吉本は、「わたしが \wedge 性 \vee にまつわる生活に関心をおくとすれば、婚姻し、子供をうみ、生活し、育て、やがて老いて死ぬという順序でくりかえされる大衆そのものの \wedge 性 \vee に自分を限りなく近づけようとする態度である」と述べる。この大衆の歴史とは、「おそらく自然としての \wedge 性 \vee にちかいもの」であり、それは「何ら経済的な基盤のないところで」営まれるものだと想定されている⁶³。こうした大衆の経験に寄り添いたい吉本の想いには十分共感できる。とはいえ、本論二節でも述べたように、権威者の語る自然ほど人為的に構築されてきた不自然はないし、「婚姻し、子供をうみ、生活し、育て、やがて老いて死ぬという順序でくりかえされる大衆そのものの \wedge 性 \vee 」にこそ、権力の細かなテクノロジーが知らぬ間に潜り込んでいることを暴いたのがフリーコーである。

その意味でも、晩年のフリーコーの著作を「衰え」だと切り捨てられるかどうかには大いに議論の余地があるし、共同幻想でさえ時代的、経済的な制約における主体化と内面化を受けた結果であると本稿は認めざるをえない。

6. 対幻想と同意の現象学

本稿の議論の最後に、吉本の性に関わる「対幻想」について、もう一步突っ込んで問い詰めてみたいのは、それが対幻想であるかぎり、男女ないしパートナー間で共有される幻想のはずだが、その「共有」が、あるいは「共有の成否」がどのような複雑な経緯を内含しているのかに關してである。吉本はこうした議論を行なっていないが、これは対幻想の「対」が何によって、誰によって保証されているのかという本稿を貫く問題でもある。

吉本は、対幻想を「男性または女性としての人間が生み出す幻想」⁽⁶⁾、「個人が他の一人の個人と関係づけられるときにでてくる意識の領域」⁽⁶⁾、「いつも異性の意識でしか存在しえない幻想性の領域」⁽⁶⁾などと定義づけている。あるいは、ヘーゲルを引用し、「一方の意識が他方の意識のうちに、自分を直接認める」幻想関係⁽⁶⁾「だとも述べている。このヘーゲルの自己意識論は、「主人」に従属し、依存する「奴隸」が、実は「主人」自身を隷属させているという弁証法的な承認のパラドクスとしても有名である。とはいえ、この言語的、論理的な反転操作は、現実の支配―従属関係を端的に見えづらくし、あまつさえも支配や暴力の正当化に寄与する可能性もあるから気をつけねばならない。だからこそ、個人が他なる性の個人とかかわるさいに、この幻想がいかに双方に共有され、双方を包含する幻想の基盤になるのかを、最後に見定めておきたいのである。

先に挙げた犬の交尾シーンを目撃するカップルの事例を思い出してほしい。あの場面でお互いが羞恥を感じていたのは、その哺乳類の性行為が、昆虫とは異なり、人間の性行為となだらかに接続可能な類似性をもつ（そして、二人がこの後、犬と同様の性行為を行うことを予感させる）からだけではなく、相手は何を考え、感じているのかが表情や身振りからでは判定できず、それが拍車をかけて気まずさを増幅するからである。つまりこの段階では、対幻想が

共有されているのかどうか、セクシュアルな官能性を相互に体験しているかどうかは分からない。

ではこの場面で、一方が他方に「あの犬の交尾のような性行為をこれから実行したいが、それについて同意してくれるか」と正直に尋ねるとどうなるだろう。おそらくそんなことを問われた相手は、顔をしかめて一気に興奮するだろう。つまり、対幻想が共有されているかどうかは、婚姻のような明示的儀礼でないかぎり、こっそりと秘密裏に進行する。あるいは、一方的にか、相互的に秘密裏に進行するよう画策される。この秘密の不気味さが対幻想の幻想性を支えている。

現代のセクシャル・ハラスメントの問題の大半は、この対幻想の密やかな共有の失敗だと考えることができる。そして失敗する限り、対幻想は成立していない。いや、正確には成立していないから失敗する。そしてこの失敗は、容易に他方への性加害／被害へと反転する。吉本の議論は、こうした対幻想の失敗可能性を想定していない。だからこそ、対幻想が成立していると断言できてしまう側からの暴力性や独断性に注意を向けてみたいのである。

この問題につらなる興味深いことの一つは、「動物性愛者（ズー）」の男性の多くが、幼少期から思春期にかけて自分の中にある動物への性的指向を自覚し、しかもこの自覚は、「犬などの身近な動物に顔や身体の一部を舐められるといった、人によつては性的とは感じられないであろう身体接触⁽⁶⁸⁾」をきっかけとすると語られていることである。動物性愛者のミヒヤエルはいう。「その犬が喜んでるのがわかった」⁽⁶⁹⁾。「彼は、犬が自分にしかかってくるのを期待していた。だが、そのようなことは起きなかった」と。ミヒヤエルが望むような性的出来事は何も起きなかったのである。犬がそのときミヒヤエルに対して性的な興奮状態にあったのかは確かめようもないが、ここにはミヒヤエルの新しい性の目覚めと対幻想のすれ違いがある。正確には、対幻想の装いをした個人幻想の目覚めにすぎない。

動物性愛者にもっとフェアな言い方をすれば、動物と暮らす彼らは、人間とペットとしての動物の境界を明確に引

く一般的な人々よりも、動物たちがいつセックスを求めているのかに全力で配慮しようとしている。先のミヒヤエルによれば、自分のパートナーだった雄犬は、たいていは食後に自然に性交を求めてくることが多かったという（彼はズー・ゲイというセクシュアリティになる）。そしてミヒヤエルにもその気があれば、彼とのセックスを楽しんだのである。

吉本は、対幻想は人間の間だけでしか成立しない固有な幻想だと想定していたが、ズーの人たちは、そこに同意があるかは別として、動物たちとの対幻想を生きている。その限りで対幻想の共有は、異性愛であろうと動物性愛であろうと変わらず、そこにあるのは対幻想の共有か、失敗かの分岐だけである。

今、世界各国で、レイプ犯罪などの性被害を減らすために、性行為前の「性的同意 (sexual consent)」の重要性が叫ばれている。スウェーデンを筆頭に「性行為同意法 (Yes means Yes法)」が世界各国で検討され、法制度化されている。要点は単純である。つまり、現実の性的行為が許容されるのは、双方の「同意」があつた上でということであり、それに反するものは一律に性犯罪となる。またこれによって、「動物性愛」や「小児性愛」の対象となる動物や小児は、言語を用いることや意志の自律性が担保できないことから性的同意はほとんど困難となる。

どんなに派手できわどい服を着ていようと、どんなに夜遅い時間に街をふらついていようと、酩酊したり失神していようと、同意なく女性（男性も当然いるが、少数なのでここでは扱わない）が痴漢をされたり、レイプされるのが許されていいはずはない。いうまでもなく、悪いのは加害者の男性（女性もいるが、以下同文）である。つまり、相手の明確な同意もないままに性行為に及んだ方に加害責任がある。

性被害の二次加害として、誘惑してきたほうも悪いのだと被害者に罪を着せる言説もしばしば見られるが、かりに誘惑されたという幻想から性行動が発動するスプリング・マシーンのような性衝動をもつ男性がいるとすれば、その

ような動物が社会をうろついていることのほうが問題である。最近話題の煽り運転加害者もそうで、あれもスプリング・マシンの一種である。

女性パートナーや娘といった家族や身内が、そうした被害にあうリスクを考慮すれば、いや、そんなことを考えずとも、この同意の大枠の話には同意できると思われる。むしろ問題はこの先にある。そもそも同意は原理的にどのようなに可能になるのか、という哲学的で現象学的な問いである。単に言語的に発話したかどうかが同意の問題ではないことは確実である。

何もここでは、議論を通して合意を形成できるとしたハーバースを批判したいわけではない。確かに討議倫理に對して、リオタールがその合意のテロルを告発したことは有名である。⁽¹⁰⁾しかしそもそも問題になっているのは、討議の週上にあげるべき公的経験ではなく、二人（複数人もあるが）の人間が性的関係に入り込む、あるいは入り込む際のプライベートな密約のようなものである。しかしだからといって、リオタールのように同意を求めることをそもそも拒否するような立場では、「性的同意」を扱うことさえ困難になってしまう。同意という経験には深刻なジレンマがある。これは、現実の性加害による被害者が、同意の有無をめぐって裁判で争わざるをえないところまで容易に発展してしまうこととも関係する。

例えば、パートナー間、夫婦間であっても、同意がない限りレイプは成立する（そうした法制度の構築が日本でも進められている）。それに対して同意した上での痴漢やレイプは犯罪ではなく、プレイにすぎない。しかしもしそのプレイが、本人の意に沿わない、あるいは相手の希望を台無しにするほどの暴力に染められた場合、最初の同意はどうなるのか。

サドマゾ的な支配・被支配関係において初めて享受できる性的快楽や興奮は間違いなく存在するし、そこでは同意

を破棄し、積極的に踏みに行ることが双方で同意されている。このような非同意の同意の上での暴力的な性行為は、どの時点で逸脱行為になり、性加害／性被害になるのか、当事者は行為の最中でいつでもこの限界点を暗に見つめているはずだ。

たとえば「首を締めて殺して欲しい」という相手からの性的な要求に応じて、本当に相手を殺めてしまう事件が稀に起こる⁽²⁾。ここでの同意が、プレイ上の同意の延長であれ、あるいは現実の願望であれ、そう発話された段階で、その相手に対して「首を締めれば本当に死ぬリスクがある。だからそのような行為には同意できない」と悟すのが、「本当は」正しい行いである。誰もがそんなことは分かっている、分かっている……。この言外の「……」の余白に同意の困難さが隠れている。おそらく多くの場合、力加減の塩梅で限界を超えない程度に調整してプレイは続行する。これはどのような同意なのか。

もしくは、性行為中の「いやだ」や「苦しい」という拒否的な意志表明は、それによってすぐに同意を損なうものとして、その行為を中止すべきなのかも問題になる。「いやだ」という一見すると嫌悪の表明は、その中に「羞恥」や「焦らし」、「心の準備」、「より過剰さを求める要求」等、いくつもの感情や思考が含まれることのある、高度な発話行為であり、そう発話することが、両者の性的興奮をさらに高める効果さえもつ。真理としての「いやだ」と、プレイないし幻想としての「いやだ」の区別は、当事者たちは明示的に同意することがなくても、明らかに合意されていると盲信する。

そしてこの盲信が危険だからこそ、明示的な性的同意が求められているのであった。その完全な理想型とは、最初に、これから行う性的行為を全てリスト化し、契約書のように通読し、サインするという儀礼的方法を介在させることである。「いやだ」は二回までOK、三回目は本当に無理というように。しかしそうすることで一切が台無しになっ

てしまうような性関係が確かに存在し、ここでも対幻想は秘密裏に進行しようとする。

深夜遅くに、男性が女性を家まで送ると、その女性が「ちょっとコーヒーでも飲んでいかないか」と誘ってくる。それに対して「いや、ごめん、僕はコーヒー飲めないんだ」と答えると、女性はいう。「大丈夫、うちにはコーヒーはないから」と。こうした性的な駆け引きに対して、「コーヒーがないのに嘘をついたのか」と字義通りに真実を追求するのは筋違いだし、「それは僕とセックスをしたいということでもいいのか」と聞くのは野暮である。ラカン派のジジエクが、このような性的同意に含まれる非言語的で複雑なコミュニケーションの問題に執拗にくらいついていく⁽²²⁾。性的同意のポリテイカル・コレクトネス(PC)はこうした含みのある官能的経験を一扫するだけではなく、イデオロギー的に危険でもあると。

先にも述べたように、対幻想の共有は、言外で行われる秘密裏の進行に支えられている。コーヒーで誘った女性はなぜ直接的に誘わなかったのか。それは、女性から誘うことの抵抗(「古事記」!)も当然あるが、それも含めた失敗リスクがあることを肌感覚で知っているからであり、にもかかわらず、性的な匂いを消したオブジェクトを介在させ、逆説的に性的幻想が生じるギリギリのラインを模索しながら対幻想を進行させようとしているからである。

この対幻想の共有プロセス、もしくは同意の暗黙の確認プロセスの最中にこそセクシユアルなものを最大化する誘引がある。もつといえば、対幻想の共有の同意が行われれば、すでにして性交は余計であるともいえる。坂口安吾の短編小説、「姦淫に寄す」では、登場する二人の男女の間に会話以外の何も起きはしないが、それでも流されるように対幻想に飲み込まれ、心の中で姦淫が行われてしまう男(ないし、作者/安吾の個人幻想)と、性的同意の共有の「見かけの」回避が描かれている⁽²³⁾。

とはいえ、たとえ首尾よく最初の同意の共有が行われたとしても、実際の性行為に及ぶ段には、先に述べた第二の

同意の問題に直面する。もつと正確に言えば、最初の同意さえ成功していたわけではない。これに関して、リオターは、ポストモダンの状況における正義にかかわる合意の原則を以下のように述べていた。

「もしそれぞれのゲーム、またそこで打たれるハ手Vを定義する規則についての合意が成り立つとしても、その合意はローカルでなければならぬ、言い換えれば、その場のパートナー同士によって合意が獲得されても、万一の場合には解除可能なものでなければならぬという原則である」。

この限りでは、いつでもなし崩し的に失敗するリスクをかかえた同意の連鎖が続いていくだけである。だから性行為を無事に終えたからといって、この間の非明示的同意が効力をもち続けているのかどうかは決定しようがない。同意とは、決定や状態のことではなく、双方による信頼確認プロセスの継続のことである。

同意という経験のこの不確定さが、被害者と加害者の関係をいつでも事後的に構築することを可能にする。というのも、結果として、誰からもその後、告発されることがないという事後確認を通してしか、それが正式な同意だったかは決定できないからである。その意味でも同意の成功は存在しない。もつと正確に言えば、同意の成功という(対)幻想しかないのである。

ここで述べられている一連の内容は、同意を「最初に求める」側の経験(伊邪那岐、コーヒーで誘う女性の側)から語られている。ということはその逆に、同意を求められる側が、この場面でどんなリスクを引き受けているかも併せて配慮する必要がある。「性行為に応じてくれるか」という同意を求める行為は、たとえコーヒーを隠蓑にしても、求められた側の感情をゆさぶり、二人の関係局面を急変させる衝撃力をもつ。

性的「同意」という性加害／性被害を避けるための行為そのものに内在する暴力性がある。これは、リオタールが、差異を抹消して普遍的合意を求めるハーバーマスの討議倫理に内在する暴力として指摘したものは異なる。そうではなく、これまで言外で秘密裏に進行していた信頼構築の積み重ねを、無理やりに主題として明るみに引きずり出し、二度と引き返せない関係の分岐を創発させる力の行使である。それが自明であるからこそ、人はコーヒーを隠蓑にもするし、婉曲表現を用いて対幻想を秘密裏に進行させようとする。言ってみればこれは、「同意を求めることが同意されていない」という同意のパラドクスであり、このパラドクスを回避するには、たとえ暴力的にでも非同意的に同意の確認を行うか、あるいは決して同意には至らない間接証拠の密やかな積み重ねを続けて、むしろ非同意リスクを高め続けるかである。

とりわけ、こうした同意の暴力／非同意の暴力を発動するリスクが高いのは、最初に声をかけるべき男性（伊邪那岐）であり、当然、社会の主従関係における権力者側である。もしこの男性中心の権力配分が社会内で変化すれば、女性が下位の男性によって訴えられる事例も当然増えるだろうが、性加害の圧倒的多数が男性犯罪者であることに鑑みても、この傾向が短期的に変わることはないと思される。いっそのこと「古事記」に逆らって性的同意を求めていいのは非男性からだけに見てみるのも有効な選択肢のひとつだと思われる。つまり、どんな些細な下ネタのようなものであれ、対幻想を仕掛けてよい性を、男性以外に限定するのである。なかなかいいアイデアだと思うが、差別的だとして男女どちらからも反対の声が上がるのだろう。

では、こうした極端な性の戦略的反転は行わず、なおかつ性被害を抑えるためにはどのようなことが考えられるだろうか。方策として考えられる方向性は二つある。一つは、すでに述べてもいるが、性的同意の共有の可否についてはできる限り言語化し、明示することで対幻想の秘密裏の進行を妨げる方向性である。先にも述べたように同意とは

結果ではない。それは双方が慎重に育み、積み重ねる信頼構築のプロセスの継続のことである。ただしその際、言語化による幻想の一时的な廃棄が、それ自体、別種の官能性や性的興奮を生み出すような幻想関係を発明することもできる。同意を誠意をもって柔らかに伝え合うことが、ロマンティックな対幻想をより強化することも当然ある。あるいはまた例えば、犬の交尾を見ながら、「犬に負けてられない」と言い合えるほどの親密な関係性を構築することである。こちらの経験を極端に進めてしまえば、同意の共有の失敗は起こりにくくなるし、性的幻想とユニークさの結合も生まれる。

それに対して、この方向性が難しく、どうしても婉曲的で秘密裏に進行する対幻想に固執したいのであれば、ペアになる相手の外的な条件にいつも留意することが重要になる。これは本当にそうである。例えば権力差のある関係や年齢差がある関係、経済的な依存をとまなう関係を避け、かつ知り合って間もない人間とではなく、すでに時間をかけて信用構築を行ってきた相手を極力選択することである。そうすることで、秘密裏の対幻想のリスクを伴った、しかしそのリスクが顕在化しない駆け引きを享受できる可能性が高くなる。

これら二つの方向性は、セクシャル・ハラスメントの防衛策としても当然有効であろうと思われるし、性関係そのもののパースペクティヴを拡張することにもなる。PCの過剰に対する隠された情事の豊かさを擁護するだけではなく、PCそのものを快楽の対象にする倒錯でさえ、人間にとっては難しいことではない。性が誰によって、どのようにして語られ、そのパフォーマンスがどのような幻想を駆動させているのか、その具体的な経験の実像は今ようやく見えてきたにすぎないのである。

注

- (1) J. テリダ「フシユケー他なるものの発明Ⅱ」(藤本一勇訳、岩波書店、2019)、25頁。
- (2) J. テリダ「フシユケー他なるものの発明Ⅱ」(藤本一勇訳、岩波書店、2019)、18頁。
- (3) Carl Sagan, Linda Salzman Sagan and Frank Drake, "A Message from Earth", *Science*, New Series, Vol. 175, No. 4024 (Feb. 25, 1972), pp. 881-884.
- (4) 「Wikipedia」 「ヒト」を象徴する画像が、タイの男女に決まるまで——5年の激論を経て選ばれた「1枚」の物語」(WIRED、2018.3.08) <https://wired.jp/2018/03/18/how-wikipedia-portrayed-humanity/>
- (5) Sagan, Carl, *Carl Sagan's Cosmic Connection: An Extraterrestrial Perspective*, Cambridge University Press, 2000.
- (6) 本稿は「拙論」性というパフォーマンス(1)の姉妹編である。河本英夫稲垣論編「見えない世界を可視化する」(哲学共みらい社、2021年3月刊行)に所収予定。
- (7) 高木由臣「有性生殖論」(NHK出版、2014)、99頁以下。
- (8) 明松隆彦、遠藤浩「テトラヒメナの核退化からみたアポトーシスの捉え方」、『原生動物学雑誌』(vol.43, 2010)、65-66頁。真核生物のアポトーシスは、原核生物のそれとは異なり、ミトコンドリアの関与によって誘発される。その意味では、真核生物は、細菌の一種であったミトコンドリアを捕食し、それと共生するようになる局面で、ミトコンドリアのアポトーシス機能を利用するよう進化したと考えられる。とはいえ、このミトコンドリアのアポトーシスが、真核生物との共生以前から成立していたものなのか、捕食後に宿主を攻撃するために獲得されたものであるのかは不明である。
- (9) 高木由臣「有性生殖論」(NHK出版、2014)、69頁以下。
- (10) M. リドレー「赤の女王 性とヒトの進化」(長谷川眞理子訳、早川書房、2014)、146頁以下。
- (11) Audrey Dussutour, David Vogel, Le blob, une cellule géante... et intelligente !, *POUR LA SCIENCE* N° 483, 2017, 12.20 (<https://www.pourlascience.fr/sd/biologie/le-blob-une-cellule-geante-et-intelligente-10009.php>)
- (12) <https://www.newsweekjapan.jp/stories/world/2018/11/213.php>
- (13) 桑村哲生「性転換する魚たちーサンゴ礁の海から」(岩波新書、2004)。
- (14) D. キヤドバリー「メス化する自然」(古草秀子訳、集英社、1998)。

- (15) 松田洋一「性の進化史」(新潮選書、2018)。
- (16) Tomohiro Kono, et. al. "Birth of parthenogenetic mice that can develop to adulthood", *nature*, 428, 22 April 2004, p.860-864.
- (17) A. サイニー「科学の女性差別とたたかう」(東郷えりか訳、作品社、2019)、51頁以下。
- (18) S.S. Bhopal, R. Bhopal, "Sex differential in COVID-19 mortality varies markedly by age", *Lancet*, 396 (10250), 2020, p.532-533.
- (19) C. ターウィン「人間の由来 下」(長谷川眞理子訳、講談社、2016)、395頁以下。
- (20) C. ターウィン「人間の由来 下」(長谷川眞理子訳、講談社、2016)、395頁以下。
- (21) R. B. Freeman, *CHARLES DARWIN A Companion*, 1978. オンライン版 (<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=txt&itemID=A27&pageSeq=95>) 参照。
- (22) 例えば、アリストテレス「アリストテレス全集11動物の発生について」(今井正浩・濱岡剛訳、岩波書店、2020)、24頁。
- (23) 稲垣論、「男性原則の彼岸―男の現象学はどこまで可能か?」、『現代思想 特集 男性学の現在』(青土社、2019)、202-219頁。
- (24) 世界各国における宇宙や世界の創造に関わる神話や物語には、多くの類似的で、共通する神話素があるという指摘はすでに多くの研究で行われている。「古事記」も例外ではない。吉田敦彦「日本神話と印欧神話 構造論的分析の試み」(弘文堂、1975) 参照。
- (25) 古事記の内容に関しては、以下を参照。「新版 古事記」(中村啓信訳注、角川ソフィア文庫、2019)。
- (26) T. ラカー「セックスの発明」(高井宏子・細谷等訳、工作舎、1998)。
- (27) 竹田は、古来日本では結婚においては男が声をかけ、女がそれを承諾するのが当然で、女から声をかけるのは縁起が悪かったからだと解釈しているが、その縁起の悪さについての説明はない。竹田恒泰「現代語 古事記」(学研、2018)、23頁以下。
- (28) この辺りには、伝統的に反女性的な傾向のある仏教の影響があったのかもしれない。G. P. リューブ「男色の日本史」(藤田真利子訳、作品社、2017)、60頁以下。
- (29) 吉田敦彦「日本神話の源流」(講談社学術文庫、2007)、111頁以下。
- (30) 原田によれば、聖なる柱を男女が回るといふ儀礼は世界各国にもあるが、女性が先に声をかけてはいけないというモチーフは日本以外で類例をみないという。原田信一「水蛭子神話論攷」、『駒沢大学文学部研究紀要』52(1994)、178頁。
- それに対して、後藤は「世界神話学入門」の序文において、「女神から先に声をかけたことで、最初の交わりは間違いとされ、生ま

れた子供も産み損ない(蛭子)となる」神話は、「沖縄や東南アジアあるいはポリネシアをはじめとして、各地に見られる」と述べているが、後藤の書の後半での説明では、「女神から先に声をかける」という古事記と似た場面のある神話の事例(与論島、石垣島、与那国島、東南アジア、ハワイ)は挙げられていない。後藤明「世界神話学入門」(講談社現代新書、2017)、218頁以降。谷口も、「最初の生子みの失敗」という神話は世界と共通だと指摘しているが、女性が先に声をかける神話が存在するのには触れていない。谷口雅博「古事記の謎をひもとく」(弘文堂、2018)、16頁。三浦による監修図書の「古事記」では、「女人先言」の男尊女卑的な考え方は、5-6世紀に伝来した儒教思想によるものだと思定されている。「牝鶏が鳴いて朝を知らせることは不吉の兆し」という儒教由来の言葉が引用されているが、これが「古事記」における婚姻における女性の声かけについての叙述につながると主張するには弱い気がする。三浦佑之監修「今こそ知りたい、この国の始まり 古事記」(朝日新聞出版、2015)、25頁。

また、荻原は、この時代が日本での「母権制から父権制」への移行期であり、そのことをあえて宣誓するための着想だと解釈している。この解釈によれば、この禁忌のモチーフは男性が女性を支配下に置くための効果を計算していることになる。荻原浅男「古事記への旅」(NHKブックス、1979) 48頁。

さらに、伝承されてきた数々の日本の神話を書き換え、相対化するフェミニズム的な試みとして、笹野頼子「水晶内制度」(新潮社、2003)は秀逸であり、はらだ有彩「日本のヤバイ女の子」(柏書房、2018)でも、伊邪那美の怒りが現代の女性の目線からポツポツに描かれている。

(31) 「古事記」は天武天皇(在位673-686年)の発案に基づき、その後も持統天皇、文武天皇、元明天皇に引き継がれ、712年に太安万侶の筆録により完成したとされる。持統天皇と元明天皇は女性天皇である。谷口雅博「古事記の謎をひもとく」(弘文堂、2018)、16頁。

(32) 谷口雅博「古事記の謎をひもとく」(弘文堂、2018)、6頁。

(33) 水蛭子に関しては以下の論考に詳しい。原田信一、1994。

(34) ただし「古事記」と「日本書紀」で語られる水蛭子では類似と相違があり、その異同についても解釈が分かれている。中村一基「童子神の変容—水蛭子から夷三郎殿へ—」(岩手大学教育学部研究年報 51)(岩手大学教育学部、1991) 1-9頁、大内建彦「二つの「ヒルコ」神話本説」、『国文学研究 130』(早稲田大学国文学会、2000)、1-12頁、同「二つの「ヒルコ」神話拾遺」、『城西女子短期大学部紀要 17』(城西女子短期大学、2000)、1-13頁、戸矢学「ヒルコ 棄てられた謎の神」(河出書房新

社、2014）参照。

(35) 谷口は、この「女神からの声掛け」の否定は男尊女卑ではなく、「平安貴族のエチケツトとしては、男性から女性に対して最初に歌を送るのがマナー」だからむしろ「女性を尊重する態度の表れ」なのだと解釈している。奈良時代に成立した「古事記」についてのこうした解釈の差をどう理解するかには困難が伴う上、それを女性とは異なるジェンダーが断ずることも難しく、慎重にならざるをえない。谷口雅博「古事記の謎をひもとく」（弘文堂、2018）、18頁。

(36) 有名なエンゲルスの「家族、私有財産および国家の起源」（戸原四郎訳、岩波書店、1965）は、こうした家族観の発展として家族の起源を見ており、後述する吉本の共同幻想論は、このエンゲルスの家族観の批判から始まる。

(37) E. トッド「家族システムの起源上（Iユーラシア）」（石崎晴己監訳、藤原書店）、240頁。Tonomuraによれば、武士社会の席巻とともに14世紀初頭に家系の担い手としての女性の記録がなくなり、15世紀末には男性中心的社会構造がほぼ成立した。H. Tonomura, "Women and Inheritance in Japan's Early Warrior Society", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.32, No.3, 1990, pp.592-593.

(38) J. J. バハオーフエン「母権制序説」（吉原達也訳、ちくま学芸文庫、2002）。

(39) E. トッド「家族システムの起源下（Iユーラシア）」（石崎晴己監訳、藤原書店）、504頁以下。

(40) J. J. ルソー「演劇について—ダランベールへの手紙」（今野一雄訳、岩波文庫、1979）158-159頁。

(41) Y. N. ハラリー「サビエンス全史 上」（柴田浩之訳、河出書房新社、2016）。

(42) 吉本隆明「共同幻想論」（角川ソフィア文庫、2012）、158頁。

(43) 吉本（2012）、48頁。

(44) 吉本（2012）、99頁。

(45) 吉本は対幻想をかなり広い領域に適用しているが、それら一切が「性関係」であるとするときの「性」とは、一体何かが明らかにされる必要がある。拙論「性というパフォーマンス（1）—性の原則と変容、マジョリテイ」河本英夫・稲垣論編「見えない世界を可視化する哲学地図」（学芸みらい社、2021）参照。また先崎は、性交のない性関係を「疑似的な関係」と呼び、それを「対幻想」だとしているが、ここでも「疑似性的」ということの内実が問われる。先崎彰容「100分de名著 吉本隆明 共同幻想論」（N

HKテキスト、2020）、54頁。

- (46) 吉本(2012) 97頁。
- (47) 吉本(2012) 97頁。
- (48) 吉本(2012) 102頁。
- (49) 齊藤章佳「小児性愛」という病―それは愛ではない―(ブックマン社、2019)。
- (50) 吉本(2012) 99頁。
- (51) 吉本(2012) 99頁。
- (52) 吉本隆明・中田平「ミシェル・フーコーと『共同幻想論』」(丸山学芸図書、1999)、66頁。
- (53) 吉本(2012) 194頁。
- (54) 吉本(2012) 187頁以下。
- (55) 吉本(2012) 191頁。
- (56) 吉本(2012) 182頁。
- (57) 実際には、『共同幻想論』の出版から25年後の1993年に、吉本は対談で「性とか男ないし女っていうふうに限定しないで」、「それは、男と男であつても、女と男であつても、同じなんで、やっぱり『対幻想』と呼ぶべきなんだ」と述べている。吉本隆明・中田平「ミシェル・フーコーと『共同幻想論』」(丸山学芸図書、1999)、65頁以下。
- (58) 吉本(2012) 26頁。
- (59) このマルクス主義による唯物論的な下部構造と、そこから離脱可能な幻想の上部構造に関しては、様々な議論がなされている。
- (60) 吉本隆明・中田平「ミシェル・フーコーと『共同幻想論』」(丸山学芸図書、1999)、47頁以下。
- (61) 吉本隆明・中田平「ミシェル・フーコーと『共同幻想論』」(丸山学芸図書、1999)、46頁以下。
- (62) 吉本隆明・中田平「ミシェル・フーコーと『共同幻想論』」(丸山学芸図書、1999)、52頁以下。
- (63) 吉本隆明「吉本隆明全集7」(晶文社、2014)、294-295頁。
- (64) 吉本(2012) 37頁。
- (65) 吉本(2012) 278頁。
- (66) 吉本(2012) 183頁。

- (67) 吉本 (2012) 183頁。
- (68) 濱野ちひろ「聖なるズー」(集英社、2020)、45頁。
- (69) 濱野ちひろ「聖なるズー」(集英社、2020)、47頁。
- (70) J. F. リオタール「ポストモダンの条件」(小林康夫訳、水声社、1986)。
- (71) アメリカでは年間5000人はこれで亡くなっていると推定されている。J. ベリング「ヒトはなぜ自殺するのか」(鈴木光太郎訳、化学同人、2021)、42頁。
- (72) S. ジジエク「絶望する勇氣」(中山徹・鈴木英明訳、青土社、2018)、299頁以下。
- (73) 坂口安吾「姦淫に与す」(Apple Books)。「これは一つの姦淫であることは疑へない。但しかかる姦淫は人の世に於て最も甘美であり華麗であり幽玄なことであるかも知れない。或ひは彼女は玄二郎に少年の心と同時に少年の姦淫を読み破つたのかも知れないが、その場合には、彼の中に見出したと同じ姦淫を彼女自らも心に藏してゐたことは言ふまでもないことだらう」(13頁)。
- (74) J. F. リオタール「ポストモダンの条件」(小林康夫訳、水声社、2003)、161頁以下。訳文は適宜変更した。とりわけ本論の consent と consensus は同義であるので、両方とも同意もしくは合意と訳し直している。