

費やす方法

脱がせて

私を脱がせて

男らしく振る舞って

男になって

動いて

私を脱がせて

わかっていてでしょう

私を脱がせて

そして あなたも

あなたも脱いで

ぼくはこのような歌が歌われるフランスのシャンソンの世界を、それを育んだフランスの文化を素晴らし
いと思います。

グレコはこの歌にかかわってのインタビュのなかでこういつています。——「私にとってエロティシズ
ムとは眼です。眼で相手に触れることが素敵だと思います」と。

この答えも実に素晴らしい。「眼で相手に触れる」とはなんと独創的で、しかも、見事にエロスの核心に触
れる言葉でしょう。

「眼」は精神を表わします。眼は心の窓であり、心のありようを端的に物語るものです。そして、「触れる」
とは愛撫がもたらすあの官能を表わします。エロスは何よりも人間の肉体が肉体に、肌が肌に触れあうその
優しさとそれが生む官能から生じるものでしょう。とはいえ、その感性的な肉体的な快楽には深く精神性が
溶け込んでいるのです。精神が肉体に溶け入り、肉体が精神に浸透されることなしには、両者の融合がなけ
れば、エロスの快楽は生じ得ないのです。そして、その事情をいちばんよく知っているのは女であって、
男ではない。

先のグレコの歌はおのずとそのことを主張しているように感じられます。

エロティシズムとは何かと問われて、「眼で触れることだ」と答えることのできる精神のあり方あるいは文
化、冒頭に紹介したような歌を成立させることのできる精神的・文化的伝統の存在。しかし、他方では、エ
ロティシズム、エロティック、エロスなどの言葉を聞けば、ただ「いやらしい、みだらである、猥褻である、
下品である」という連想しか湧いてこない精神と文化の世界もあるのです。

愛をめぐるさまざまな問題を考えてゆくうえで一つ大事なことがあります。それは、およそ考える・思考
するという精神の営みに共通して問題となることですが、〈言葉〉の思考に対する規定力あるいは方向指示機
能に対する反省的・批判的自覚という問題です*。

まさに問題とはエロスという言葉です。

既に触れたように、フロムは「愛するということ」のなかで男女の異性愛、性愛の問題を「エロスの愛」
のタイトルのもとに扱っています。そのようにこの言葉は愛の問題を考えるうえで不可欠の言葉ですが、さ



て、ぼくたちはこの言葉を聞いたとき、まず何を、どんな問題を、この言葉のもとに思い浮かべるでしょうか。それはぼくたちにあつては主としてどのような連想の文脈のなかに浸されているのでしょうか。

たとえば、エロ本、エロ映画、エロ・グロ・ナンセンス、こうした言葉の使われ方においてはエロスという言葉は、少なくとも日本では、「いやらしい・みだらである・猥褻である」という意味と一つになってしまふ。低級、下品、あるいは隠されるべきこと、そうした恥と罪の感情から、それは自由ではありません。そしてまた、それは「性愛」という言葉と等置されていますし、「性愛」という言葉はそれはそれでまたほとんど男女の性交の欲望、セックスの欲望と等置されていると思われれます。

前章で、ぼくたちはフロムに導かれて「責任」という言葉や「尊敬」という言葉の本来の意味とそれが今日の社会のなかで負わされているイメージとの落差という問題を少し考察しました。そのときぼくはこんなふうなことをいいました。——言葉がどんなイメージ・連想において生きられているかという問題は、とりもなおさず、その社会が、あるいはその人間がどのような人間関係を日常の支配的な人間関係として生きているか、という問題を照らし出すことになるのだと。

ここでぼくたちはそれと同じ問題にぶつかっているといえるでしょう。はたして本来のエロスという言葉は恥や罪の感情に塗りとくられてしまつてよい言葉なのでしょうか。あるいは、それは毎日の広告を飾るひたすら明るくグラフィックなヌード・ポスターのもつイメージに還元されてしまうような、底の浅いプラスチック製の言葉なのでしょうか。ぼくたちのもとでエロスという言葉が負わされているイメージはかえつてこの言葉が人間に指示するはずの重要な意味や問題を覆い隠してしまつてはいないでしょうか。

もちろんエロスという言葉はヨーロッパからの外来語です。つまり、ここで問題となっているのは、この

言葉が日本へ外来語として輸入されたときのその輸入のされ方だということになります。この言葉を日本の社会が外来語として迎えたとき、この言葉をもつばらどのような方向でとらえたか、この言葉のもつていたさまざまな意味合いのなかで何が見落とされ、切り落とされ、あるいは何が特に取り出され、そのことで全体としてこの言葉が元のオリジナルな言葉と——その意味指示の機能において——どのように異なる別な言葉へと変質したのか、また、その変質ということのなかに「愛」という問題をめぐる現代日本の社会なり文化のどういふ問題が反映しているのか、——こういった一連の問題が浮かび上がってくるわけです。

ではいったい、エロスという言葉はその起源において、またその起源から発するヨーロッパの思考・文化の伝統の中ではどのような意味合いをもち、どのような問題との関連を呼吸してきたのでしょうか。たとえば、冒頭に紹介したグレコの歌を可能にするような精神的・文化的伝統のなかではエロスという言葉はどのような言葉として人々に受け取られ、経験され、生きられてきたのでしょうか。また、そういう文化的伝統を築くうえで精神的源泉となつたものにはどんなものがあつたのでしょうか。

こうしたことをふりかえることは、たんにヨーロッパの文化について物知りになるという意味を超えて、ぼくたちが愛という問題についての自分自身の思考を進めてゆくうえでたいへん役に立つことです。それは、先程述べたようなぼくたちのもとで言葉が蒙っている歪みや偏向を明らかにし、それを正し解きほぐす一つの重要なきっかけになるはずでです。

そこで、ぼくは次章で古代ギリシャのある一つの神話を紹介したいと思ひます。

*われわれは言葉を使つて考えます。言葉なしではものを考えることはできません。言葉はぼくたちの思



考を進めるための道具です。しかし、それはいつも正しい方向に思考を進めるとは限りません。言葉は思考の道具だからこそ、言葉はわれわれの思考をねじ曲げたり、あらゆる方向に導いたり、袋小路に追い込んだりする役割も発揮します。本来ガイドの役を果たすはずの設計図や地図が、それが狂った照準器で測量して出来上がったものであれば、まったく役に立たないのと同じことです。

言葉は思考の道具だからこそ、区別すべきものを一緒にしてしまうことで思考を混乱させたり、あるいは逆に、狭く区別しすぎることでその問題となる事柄がほんとは呼吸しているはずのより広い連関を見失わせ、すっかり思考を一面的な貧弱なものにさせたりもするのです。だから、たとえばフロムは「愛」という言葉を「共棲の一体化」と厳密に区別しようとしたのでした。それは、彼の愛に関する思考を進めらうえてこの区別なしには議論が混乱してしまうと考えたからです。

しかも、その言葉のもとに何を思い浮かべたどのような方向で考えるかということは、その人間の属す時代と社会によって大きく規定され、基本的な枠組を与えられます。さらにその枠組の内部でその人間が日常的に基本的に所属している社会集団やコミュニケーション世界（家族、階級、地域、世代、等々）のもつ文化によっていつそう特殊に規定され制限されます。同じ時代同じ社会に生きている人間でも、たとえばエロスという言葉を自分の思考を自由にくりひろげるための道具として我がものにしてしている人もあれば、エロスと聞けばただ「いやらしいこと」という連想しかわかず、罪と恥の感情に縛られて口にするのも恥ずかしく、とても自分の自由な思考の道具としては使うわけにはいかない人とがいるというわけです。結局それは、その言葉が指示し問題にしようとしている事柄がその人間の生きる社会・世界においてはおもつばらどのような関係・問題連関のもとでその人間の生活と行動の問題となっているかということ

映し出すのです。たとえば、性愛に対して抑圧的な世界のもとではエロスという言葉には恥と罪の烙印が押されるでしょうし、性愛がもつばら消費の対象となる世界ではエロスという言葉はその芸術的・宗教的な意味の奥深さをなくして、毎日の広告を飾るひたすら明るくグラフィックなスード・ポスターのイメージを喚起するだけの言葉に浅薄化することでしょう。そしてここで考えてみなければならぬ重要な問題は、言葉が負わされているこうした規定性や制限にたいして人は最初は無自覚であるほかないという点です。なぜなら、それは彼や彼女にとってはいわば言葉が生まれながらに身にまといついていた意味や方向性であり、そういうものとしてまず受け入れるしかありません。われわれの精神は言葉とともに生まれます。そのことでわれわれの精神・思考ははじめから時代と社会が加える制限や歪みあるいは特殊性と骨がらみで出発することとなります。つまり、ぼくたちの思考はさまざま先入見とともに生まれ、それに基づいて繰り広げられてゆくのです。それ以外の出発のしようはないのです。

とはいえ、思考するとは、先入見に支配されつつなされるながらも同時にそれを超えてゆく試みにほかなりません。言葉の真の意味において「思考する」とは、この制限を一步一步自分の自覚に変え、そうすることでそこから脱出し、新しい思考の可能性（結局それは新しい人間のあり方・生き方の可能性にはかならない）を切り開いてゆくことにはほかなりません。しかし、そのためには「他者」との出会いが不可欠となります。異なる時代、異なる社会の文化（他者）に出会うことによって自己自身を相対化し、自己自身に批判的距離を取り、自分を脱出してゆくという批判の契機がなければ、真の意味で「思考する」とはいえないでしょう（付言すれば、この「自己批判」は、自分をまったく放棄して他人の物真似に走ることはまったく違うことです。それでは、無批判に安住しあるいは執着する「自分」を「他人」にすげ替え



たにすぎません。

すると、ここに「言葉」を洗い直すという課題が絶えず起こってくることになるわけです。その言葉を自分とは別な意味の広がりや感じ方で生きている「他者」の文化に接することをおして自分の今の言葉を洗い直すという作業が不可欠となるのです。第十二章で「責任」や「尊敬」という言葉をめぐって実は既にぼくたちはこの問題に出会っていたわけです。ついでにいえば、いわば、言葉によって言葉的思考を治療する試み、これこそ実は哲学という学問の重要な役割の一つなのです。

十四 プラトンの『饗宴』から

西欧の世界では、性愛あるいはエロスという言葉を聞けば、必ずといっていいほど引きあいだされる神話があります。君も一度は既にそれを聞いたことがあるのではないのでしょうか。

その神話というのは、紀元前四世紀に活躍した古代ギリシャの大哲学者プラトンがアリストパネスの説として『饗宴』のなかで紹介している「エロス」という言葉の起源にかかわる神話です。

その神話は告げます。かつて人間には男と女だけではなく、そのほかに両性具有の存在である「男女のアンドロギュノス」という種族がいたと。このアンドロギュノスは男の性質と女の性質をともに兼ね備えているのでたいへん強壯で、たびたび神々に反抗し、神々もまたたいへん有様だったと。そこで神々の王たる主神ゼウスはこのアンドロギュノスを真っ二つに断ち割ってその精力をそ

ぐことにしたというのです。

『饗宴』はそう述べたあとつぎのように言葉を継いでいます。

——そこで本来の姿が二つに断ち切られたので、みなそれぞれ自分の半身を求めて一緒になった。そして互いに相手をかき抱きまわりあつて一身同体になろうと熱望し、お互いから離れては何一つしようという気がないから、飢えのためや総じて生活に必要なことを何もしないために死んでいった。

そしてどれか一方の半身が死に、他方が残されると、残されたものはまた別なものを探してまわりついた。……このような大昔から、相互への恋（エロス）は人々のうちに植えつけられているのであつて、それは人間を昔の本来の姿へと結合するものであり、二つの半身を一体にして人間本来の姿を癒し回復させようと企てるものである——と。それゆえ、

——完全なものへのこの欲望と追求に、エロスという名がつけられているのだ——と。

人は、それと一つになってこそはじめて自分が完全と



なるおのれの半身を求めてこの世をさまよひ、絶えずその半身を欲している。恋あるいは愛において、およそ人が人を欲し求めるというこの本質にはこの半身への欲求がおかれているのだ。そうこの神話は語るのです。

エロスとは恋い焦がれる感情を名づける言葉である。ところで、その場合興味深いのは、この恋の欲望はアンドロギュノスの神話において「完全なものへの欲望と追求」としてとらえられていたことです。完全なもの、全一的であるものとは、この場合は両性具有としてのアンドロギュノスのあり方です。「饗宴」のなかでプラトンはソクラテスの名を借りてそもそも「欲求」というものは「欠如的なもの」だという議論をしています。

「欲求するものなら、自分の手もとにないものや、現にないものを欲求するのであり、自分のもっていないもの、自分自身のそうでないもの、自分に欠けているもの、まあこういうものが欲求と恋の対象をなしているわけだ」
(「饗宴」)

エロスの愛とは失われた統一への憧れであり、救済をもたらず完全化への衝動であることに、我々の注意を喚起したのはプラトンであった。」
(「宗教とエロス」)

プラトンの議論においてはエロスの概念は「イデア論」とも「想起説」とも呼ばれる彼の深い宗教的・形而上学的性格を宿した哲学(あらゆる存在の究極的な根拠、「ある・存在する」ということを成り立たせている究極の根拠について問おうとする学問のことを「形而上学」といいます)の根幹に関わるきわめて重要な概念となっています。

しかし、ここではその事情についてあれこれ説明することは省略せざるをえません。

ここで君に知ってもらいたい関心をもってもらいたいことはつぎのことです。それは、プラトんに言及するなかでシュバルトが示唆しているように、西欧文化の問題意識においてエロスはたんに性愛的感情を指す言葉としてではなく、それを超えて深い宗教的な性格をもつ一体化

とはいえず、「欠けている」という感情はあらかじめ欠けることなき全一的なもの、完全なものをなんらかの仕方知っていることなくしては、その意味で既にその全一的なものになんらかの仕方で参与していなくては、成立しないのではないか。まるつきりはじめから完全に欠けているものはそもそも「欠けている」と意識されえないはずではないか。

ヴァルター・シュバルトという学者は「宗教とエロス」というきわめて興味深い本のなかでこのプラトンの議論を注釈してこう書いています。

「我々は、全一性に対する——はつきりしたものにしろ、微かなものにしろ——思い出があるからこそ、自分たちが部分であると感ずる。自分が孤独だと感ずるためには、全なるものを予感していないければならない。孤独の悲しみや全なるものの豊かさに対する憧れの前提には、全なるものの体験がなければならぬ。郷愁こそ、我々の夢みる故郷が存在することを証明するものである。……」

の欲望、あるいは全一的なものへと溶け込みそれと一体化しようとする世界観的あるいは宇宙論的な欲求、そのことで孤独から救済されたいという欲求——何度もフロムが強調していた——を指す言葉として、そのような意味の広がり・関連において使われてきたということです。いかえれば、性愛はたんに性愛としてではなく、同時に右に示唆したような意味での宗教的・世界観的欲求を象徴的に体現する欲求としてとらえられ、後者との深い関連のもとで問題にされてきたということです。

さきにはグレコのシャンソンと彼女の言葉に触れてこういいました。エロスのな快楽にあつては感性的な肉体的な快楽に深く精神性が溶け込んでいて、両者の融合がなければエロスのな快楽は生じ得ないのだ。

そうした精神性の契機を自分の不可欠の要素として理解するエロスの意識を培ってきた文化的伝統、その源泉をなすものこそ、まさにプラトンの「饗宴」が語る先の神話にはかならないのです。

ぼくは、ここにぼくたちが西欧文化から学ばなければならぬ大事な点があると考えます。それは、ぼくたち



を触発する力をもっていて、ぼくたちにとって、世界や他者を（経験）する新たな仕方へとぼくたちを導いてゆく一つの重要なきっかけになり得るものです。それは、ぼくたち自身の内部にも動いてはいたが、しかし、ぼくたちの意識や存在のあり方を変えてしまうほどの明確な運動・衝動としてはまだ形成されてこなかった感覚や潜在意識に、はつきりした自己主張の形を取らせるうえで、大きな触発の役割を果たすものです。

さて、ぼくはこういいました。エロスの欲求はたんにいわゆるセックスの欲求をあらわすものではなく、それを超える意味の深さや広がりをもつ欲求であると。とはいえ、エロスの欲求が意識されるにあたって源泉となっているのは何といてもセックスにおける快樂であり、性愛の欲求です。このことは逆にいえばつぎのことを意味します。すなわち、人間においてセックスの欲求はたんに性交の欲求を意味するだけでなく、まさにそのエロ的な質がつねに問題となる欲求として経験され、生きられるのだと。

先のプラトンが語った神話がぼくたちに神話という形

をとって暗示し示唆していることはこの人間的な事実なのだ、ぼくには思われます。

そして、右に述べた事柄の関連はこういいかえることもできます。すなわち、人間において性的欲求は実存的欲求の本質的で特権的な現象の場として成立するのだと。ぼくの意見では、このようにとらえてこそ、人間にとって性的欲求が他の諸欲求と比べてもぬきんでた特別な重要性をもち、その人間の抱える内的現実（いわば魂の状況）を告知する意味深い事象を形づくることの理由を理解できるし、性的欲求が人間においてもつその固有な性格を正確に認識することができるので。

こうした見地は、現代の多くの哲学者や心理学者が共通にとっている見地ですが、実はフロムの議論はそのなかでも代表的なものの一つです。そこで、ぼくたちはしばらくこの問題に関するフロムの議論を考察することにしましょう。

フロムは「愛するということ」のなかでたとえばこう指摘しています。

「性欲は一体化を目指す、たんなる生理的要求、つまり苦しい緊張を解くといったものではない。だが、性欲は、愛によってかきたてられることもあるが、孤独の不安や、征服したいとか征服されたいといった願望や、虚栄心や、傷つけたいという願望や、ときには相手を破滅させたいといった願望によっても、かきたてられる。性欲はどんな激しい感情とも容易に溶けあい、どんな激しい感情によってもかきたてられるようだ。愛はそうした激しい感情の一つにすぎない。たいていの人は性欲を愛と結びつけて考えているので、二人の人間が肉体的に求めあうときは愛しあっているのだと誤解している。」

（八七―八ページ）

そして、フロムは「優しさ」において「愛」に浸透された性的欲望の特徴づけつつ、そうではないあり方との対比をつぎのようにならべています。

「もちろん愛が性欲をかきたてることもある。ただし

その場合の肉体関係には、食欲さも、征服したいという願望も征服されたいという願望も欠けており、そのかわりに優しさがある。肉体的合一への欲求が愛にもとづくものでなく、エロスの愛が同時に兄弟愛でないときは、その合一は狂妄的（オルギア的）な束の間のものでしかない。性的に引かれあう二人は、ほんのつかのま、合一の幻想を抱くが、もしそこに愛がなければ、その「一体化」によっても二人は以前に劣らず離れ離れのままである。ときには、こうした形で結びついた二人はたがいを恥ずかしく思い、憎みあったりすることすらある。なぜなら、幻想から覚めたとき、二人は自分たちが他人であることをいままで以上に痛感するからである。」

（八八ページ）

あるいはまたつぎのようにも指摘しています。

「愛が適切な性的満足の結果なのではなく、性的満足が——いわゆるセックスのテクニクですら——愛



の結果なのである。この説に関して、日常的に観察される事例以上に証拠が必要だというなら、それは精神分析によって得られた豊富な資料のなかに見いだされる。もっとも頻繁に見受けられる性的障害——女の冷感症と、男性の心理的不能——の研究から明らかになることは、そうした障害の原因は、正しい性的テクニクを知らないことにあるのではなく、愛することをできなくするような抑制にある、ということである。そうした障害の底には、異性に対する恐怖あるいは憎悪があり、そのために、完全に没頭するとか、自発的に行動するとか、直接的な肉体的接触において性的パートナーを信頼することができないのである。性的に抑圧されている人が、恐怖や憎悪から解放され、それによって人を愛することができるようになれば、性的な問題は解決する。そうでないかぎり、セックスのテクニクに関する知識をいくら積んだところで何の役にもたない。」

(二三五―六ページ)

映し出すことができるようになります。

この「固有に人間的な性格」という問題についても少し考察を加えておこうと思います。そこで次に呼びだしてみたいのはフロムが「すぐれて人間的な欲求」と呼ぶある一つの欲求に関する彼の考察です。その考察をばくは今ここで問題としている人間の性的欲望の固有な質に関する議論に結びつけてみたいのです。

『愛するということ』のなかでフロムは人間の内部について「すぐれている」「すぐれて人間的な欲求」として、「人間の秘密」を突きとめたいという欲求」の存在をあげ、それについて実に興味深い考察を加えています。

フロムはこう指摘しています。

「孤独の牢獄を抜け出して他の人と融合したいという基本的な欲求は、もう一つのすぐれて人間的な欲求、すなわち「人間の秘密」を突きとめたいという欲求と密接にかかわっている。生命は、たんに純粹に生物学的な側面において一つの奇跡であり秘密であるだけでなく、人間は、その人間的な側面におい

グレコのシャンソンが呼吸しているような感情を真のエロスのな感情と呼ぶことができる。人間におけるセックスの欲望は真の意味でエロスのにも、あるいはまったく逆に反エロスのにも、たとえばサディズム的にもマゾヒズム的にも——その中間にエロス性と反エロス性の契機とのさまざまな絡み合いや矛盾な結合という複雑な様相を宿しながら——生きられ追求されるわけです。そして、それがそのどちらの仕方でも生きられ、追求されるかということは、その人間の実存のあり方——そもそもその人間が自己の生をどのように生きようとしているのか、を示すところの——やその二人の人間の取り結ぶ関係の実存的な質によって決定されるのです。

この点こそ、人間において性的欲望がもつすぐれて人間的な性格というものが示されているのです。性的問題を考える際にこの人間の性もつ「固有に人間的な性格」への視点はきわめて重要な意義をもちます。この視点に立つことによって、ぼくたちは性的問題をいわばスクリーンとして、そこにあらためて今日の人間が抱えている問題、その生、その実存のあり方をめぐる諸問題を

て、自分にとっても彼の同胞にとっても、一つのはかりがたい秘密である。私たちは自分のことを知っている。だがどんなに努力しても、また再び分からなくなる。私たちは友人のことを知っているが、しかしまた分からなくなる。なぜなら、私たちも友人も物ではないからだ。私たち自身の、あるいは誰か他人の、存在の内奥へ深く踏み入れれば入るほど、知りたいと思う目標は遠ざかるばかりだ。それでも私たちは、人間の魂の秘密に、つまり「彼」そのものであるような、人間のいちばん奥にある芯に、到達したいという欲求を捨てることはできない。」

(五―三ページ)

そして、フロムはこの「秘密を突きとめる」方法には「サディズム」によるのと「愛」によるのと互いにまったく異なった二つの道があると述べたうえで、まず「サディズム」の本質についてつぎのきわめて重要な指摘をおこなっています。



FROMM CENTER

「秘密を知るための可能性が一つある。ただし絶望的な可能性ではある。それは、他人を完全に暴力で抑えこむことである。暴力によって、その人を私の望むように動かし、私の望むように感じたり考えさせたりさせるのだ。それによって、その人は一個の物になる。私の物、所有物になるのだ。他人を「認識する」ためのこの極限の方法はサディズムの極端な形態のなかに与えられている。つまり、人を苦しめ、拷問にかけ、苦しませて秘密を白状させたいという欲望と、そうする能力のうちに、他の人間の秘密に、そのこととまた自分自身の秘密に迫りたいというこの渴望こそ、人間の残虐行為の激しさと深さを生み出す本質的な動機なのである。」 (五三ページ)

また、「愛」についてはこういっています。

「『秘密』を知るためのもう一つの道が愛である。愛とは、能動的に相手のなかへと入ってゆくことであり、その一体化によって、相手の秘密を認識したいとい

う自分の要求は静められる。一体化する行為において、私はあなたを認識し、私自身を認識し、すべての人間を認識する。ただし、ふつうの意味で「知る」わけではない。命あるものを認識するための唯一の仕方、すなわち一体化の体験において認識するのであって、私の推理的思考を仲立ちする「知識」に基づいてのことではない。サディズムは秘密を見抜きたいという要求によって動機づけられているが、しかし、サディズムの場合は私は以前と同様に知らないうまでである。相手の手足をばらばらに引きちぎったとしても、それによって達成されるのはただ相手の破壊である。愛は認識へと至る唯一の道であり、この認識は私のかの要求を一体化という行為において癒すものなのである。愛の行為において、つまり自分自身を与え、相手のうちへと入ってゆく行為において、私は自分自身を、相手と自分の双方を、人間を、発見する。」 (五四～五ページ)

さて、このフロムの指摘に関連して、ここでばくがい

いたいののはつぎのことです。それは、性的欲望はここでフロムがいう「人間の秘密」を突きとめたい」という固有に人間的な欲求をいわば象徴化するもの、あるいはその最も直接的・感性的な伝導体となり、それ自体においてこの欲求を自分いわば帯電することになるのではないか、ということです。

性的快樂の成り立ちをふりかえるなら、ぼくたちはつぎのこと、すなわち、性的快樂は相手の快樂を感じ取ることによって自己の快樂とするという意識の相互関係によって成り立っている、という人間的事実に気づかされます。

この相互関係によって、性的快樂は一なる快樂の成就を指して、一つの快樂を共に生き共に織りあげてゆく、二人の共同行為となるのです。逆にいえば、相手が快樂を感じていないことが分かるやいなやそれは途端に豊富な快樂としては挫折し死んでしまうものなのです。このことは、性的快樂は肉体と意識とが（あるいは感覚と精神とが）独特な融合を遂げるところに成立するものであって、けっして肉体的要素（性器、乳房、等々）だけで

成り立つものではなく、いわば相手の肉体を通して相手の快樂している意識を捕らえ、そうすることで相手の存在を精神的に「我がもの」としたいという、さわめて独特なコミュニケーション的で想像的な欲望であるということを示しています。

しかも、性的欲望とは実は相手の性的欲望を感じ取り捕らえようとする欲望のことにはかならない」というこの性的欲望の特質は、性的欲望に特別な位置を——人間のコミュニケーション欲求のなかで与えることになりました。

さまざまな理由から人間の社会にあっては性的欲望は社会的に公共的場面では「秘密」されねばならないものとなります（その理由の解明はそれ自体きわめて重要で興味深い問題ですが、ここではそれに立ち入ることはできません）。性器が「恥部」と称され「陰部」と称されてきたことが象徴しているように、人間の欲望のなかで性的欲望が食欲を筆頭として他のさまざまな欲望と決定的に異なっているのは、それが社会的に公共的場面では「恥」の観念と決定的に結びつき、そのことによってつね



に「隠す」ことを方向づけられた欲望として登場する点です。

おそらくそれは性的欲望の本質に潜む脱・社会性あるいは脱・文明性に由来すると思われる。この問題を考察した人々がほぼ一致して指摘するのは、性的快楽の核心には自己放棄の欲望が据えられているという点です。愛撫とそれが喚起する感覚的快楽に意識を集中し陶醉してゆくことで自己意識を限りなくいわば減弱化して、意識を肉体の中に融解してゆくことが快楽の核心にあるのです。別な言い方をすれば、それは、自己意識を放棄して限りなく自己を感覚的な快楽へと同一化させようとする点で一個の動物的・本能的存在に回帰し退行してゆくこととする欲望であり、この回帰・退行がもたらす快楽です。動物への回帰、自己意識の放棄という欲望は、自己意識の獲得によってこそ人間は動物の状態から社会的・文明的存在へと「離陸」したという点でいえば、まさにこの「離陸」を撤回しようとする退行の欲望だといえます。しかしながら、それは人間の社会的・文明的な秩序の立場にとっては自分の原理への侵犯を意味するきわめ

て危険な欲望なのです。それは慎重に秘匿され管理されねばならない欲望なのです。

まさに人間はその存在それ自体において矛盾した謎に満ちた存在だといわねばなりません。人間は、自己意識を獲得したが故にそれを放棄したいという欲望をもつのだし、人間化することによって動物への回帰・退行の欲望をもつのですから。フロムの議論に関連づければ、彼の指摘した「実存的二分性」とその矛盾が生み出す「和合と一致の欲求」という問題の最も直接的で強烈な場を形成するのが、まさにこの動物への回帰の欲求を核心にもつ性的欲望であるといえるでしょう。

とはいえ、性的欲望の核心をなすのはたんにその事情だけではありません。真に核心をなす問題とは、まさにこの動物への退行の欲望、自己意識の放棄の欲望が二人の人間のこの欲望をめぐって織りなす相互性のなかでしか実現しないものだといえます。自分を動物的・本能的存在にしてくれる他者の存在、自分を動物にかえてもかまわないと思わせる他者の存在、それが問題となるのであり、二人が今そうした関係を生きているということ

の意識が相互にもたらす快楽というものが、そこでは問題となるのです。

こうして性的欲望の充足はその当人たちの生きる場面・空間の決定的な転換を要求します。比喩的にいえば、性的快楽を実現するためには双方の人間は社会的な世界から身をひいて、「一人だけの部屋」に引きこもらねばならないのであり、この引きこもりが決定的な場面転換、生きる空間・世界の転換であるというのは、まさにその「二人だけの部屋」では生殖器が恥部でも陰部でもなくなり、それまで秘匿されていた欲望が二人の間ではあからさまに表明され、交換され、認められ、肯定されるからにはなりません。

この意味で、ぼくには性的欲望は本質的に「脱・秩序」的な方向性、一種の「共犯的」性格を宿しているように思われます。互いの、対世間的には「秘匿」されねばならなかった欲望を共にするという関係ないし志向がつかぬにそこには脈打っていると思えます。生殖器を愛撫しあうことが特別な興奮を引き起こすのは、もっぱらそこから生理学的・器官的な性的刺激がやって来るからというの

ではなく、決定的なことは、それが二人がいま結びあっている「共犯的」な関係性を確証し象徴化する行為だからです。

そして、世間との関係で二人を「共犯的」絆で結びあわすこのこの性的欲望は、まさに互いの「秘匿」された欲望なり意識なりを「知り」、それを「捕らえ」、「我がものとする」という欲望によって動機づけられたものであるという点で、先に紹介したフロムのいう「人間の秘密」を突きとめたいという欲求」をめぐる問題に直結すると思えるのです。

もちろんぼくは、セックスをすればフロムのいう愛が可能とする「認識」が達成されるのだと主張したいわけではありません。いうまでもなく、先にフロムが述べた「一体化の行為」としての「愛」とはセックスに等置されるものではなく、人間の生の全体にかかわって問題にされる「一体化の行為」です。そしてセックスはその一部であって、その全部ではありません。他方、セックスは、フロムの考察をまたすとも、誰もが経験からよく知っているように、そうした「一体化の行為」の端的な象徴に



FROMM ONLINE

なることも、また、その反対のサディズム的欲望の端的な象徴となることもできるものです。また、相手の性的欲望をセックスのなかで知ることができたとしても、それがここで問題となっている相手の「人間の秘密」を知ることが意味するわけではないことは明らかです。むしろこの点では、フロムの議論は、男にきわめて強固に根を張っている観念——彼女と「寝る」ことさえできれば、彼女を「知ってしまう」ことができ、だから彼女を「物にすること」ができるとする——の絶望的にまで愚かしいその浅薄性を批判する論拠を提供するものです。

しかし、ここで注目したいのは、まさにそういう幻想が紡ぎ出されるのも、そもそも性的欲望がフロムのいう「人間の秘密を突きとめたい」という欲望の最も直接的に感性的な伝導体であるが故にであり、だからこそ、それはサディズム的にも、フロムのいう「愛」の「一体化」欲求としても——まさに、そこで性的な関係に入る二人の関係に応じて——展開しうるのだという当の事情です。

いいかえれば、ぼくたちはここで、それはいかなる質

の性的快楽であるか、という問いを立てなければならぬのです。その性的快楽のあり方、質、それが象徴的に表わしているもの、その「意味」を問い直すことによつて、そこで享受が目指されている人間関係が何であるか、そのあり方・質を明るみに出す、そういう問題への観点を手にしなければならぬのです。

一言で「性的快楽」といいますが、性的快楽はけつして一様なものではないのであって、実は「性的快楽一般」といったものは存在しないのです。さまざまな質とあり方の性的快楽があつて、性的快楽はその具体的なあり方と質においてつねにその人間が享受している（享受できていない）人間関係の、「愛」の、実存様式の、象徴的な表明なのです。この視点は、ぼくたちに性的問題を手引きとして今日の人間が抱え込んでいる問題について重要な洞察をおこなう必要を教えてください。つぎにそのことについて少し述べてみたいと思います。



アメリカの幽霊

初めておめにかかったというわけではないが、それでも、アメリカの幽霊というのはあんな風なものなのかと独り感心しながらビデオをみていた。街のビデオ屋から借りてきた『黄昏に燃えて』という最近のアメリカ映画のなかのことだ。

日本であればさしずめ白い経帷子に類にあの三角の布を結んだ死装束であろうが、むこうでは、というよりその映画ではというべきなのだろうが、男は白い夏服の三つ揃いに白い夏帽子、女もやはり頭の先から爪先まで白色の夏ワンピースという姿で、なんだかあのセピア色に色褪せた古い祖父たちのアルバムのかの人物の様子をしてアメリカの幽霊たちは出てくるのであった。

この映画の主人公というのはルンペンなのである。彼はもとは瞞望されていた野球選手であったが、ある日泥酔して帰宅し、調子につて生まれたての次男を放り上げたたたん手元を狂わせ、この赤ん坊を床に落し死なせてしまう。そして、その自分を許すことができずルンペン稼業にさまよいててしまうのだ。

それ以来、この男のもとには彼ゆかりの死者たちが訪れるようになる。年経るほどに、彼がほんのちよつとした過失から死に至らしめた、あるいは彼がそう思いこんでいる、彼にまつわる死者どもが、そのときの死顔からよみがえり、おそらく生前の彼らがいちばん上機嫌であったときの顔つきをとりもどして親しげに顔見せにやって来るのである。

今ふりかえっても、心打たれたのはあの幽霊たちの上機嫌であった。死者たちの世界はひそやかにあるが陽気な笑いときざめきに満ちている。死とともに、そして、たいていその死は路上にくたばる犬のそのような死なのだが、しかし、死者は生前のいちばん上機嫌な顔つきを取り戻す。あるシーンでは、画面いっぱいにはにかみと微笑が溢れるあの一族郎党のあつまる大家族記念写真の趣で、死者どもがあつまり、主人公にそれぞれいかに慣れ親しげな目礼を送ったりもする。もつとも、主人公は「まだ生きている者」としてこの幽霊どもはなれなれしさに根がぎりの悪態をつくのであるが。

この映画が呼吸している死の親しさあるいは近しさ。ぼくはそれに打たれた。と同時に、ぼくは日本だけではないかと感じたのだ。現在このとき、ぼくたちほどに死から遠く離れているおめでたい世界を享受している国民は他に類をみないのではないかと。死への感受性において、ぼくたち現在の日本人は実に幸福なる「世界の孤児」ではないかと。

ぼくたちにあってももとより死は実在している。なにしろ、「死すべき者」、それが神ならぬ人間なのだから。が、それを描く段になると、現在のぼくたちのもとはそれはたちまち絵空事かこけ舟しに変わってしまう。そんなふうを感じる。

かの映画が呼吸しているのは、一言でいえば、死はいたるところにころころしているという感受性だ。その意味で死は生のなかにきつちりと組み入れられていて、人間は死と共に生きている。しかしだからといって、死にたいして人間は無関心になったというわけではない。幽霊どもはいつもごく自然に親しげに挨拶しにやって来る。ここにはドラマ仕立ての大騒ぎは全然ないが、死は確固としてその実在性を主張している。死は生きているのだ。隣人として。

だが、ぼくたちにあってもなにかこけ舟しのドラマにでも仕立てないかぎり、死はもはや語られえない。親しいかの幽霊が登場するかわりに、ただの饒舌が、空疎な宙に浮いた台詞が登場する。死はぼくたちのもとは恐

PROFILE

PROFILE



ろしく観念的な存在に変えられてしまっていて、あの映画の幽霊どものような親愛な実在性をもっていない。死はどちらの側にも、ぼくたちにも彼らにも実在する。だが、それが感受され記憶されるその仕方がなにか激しくちがうのだ。

そしてぼくは思う。そもそもぼくたちの側では記憶ということそれ自体がもう成り立たなくなってしまうのではないかと。「死すべき者」、それが人間なのだから、死はいずれの側にも確固として、つまりは客観的事実として日々実在する。にもかかわらず、その実在性を表現する術をうしなした世界、主観的事実としてはその実在性が解体している世界が存在する。死を記憶する術をうしなした世界、それがぼくたちの世界である。

突然ながら、ぼくは昔読んだソルジェニツィンのある小説の一場面を思い出す。そこでは、ある登場人物が現代ソ連を駆りたててやまない「近代化」がいかにロシア人の魂を荒廃させたかの証左として、なによりもソ連における墓場の荒廃をあげるのである。死者をとむらい記憶する力の解体は、人間における共同体的な絆の解体を表わすもつとも重要な徴候の一つにはかならず、その絆の解体はロシアの魂の解体をもたらしものなのである。まさしくその徴候が墓場の荒廃なのだ。

だが、そのようなソルジェニツィンの危機意識は実のところけつしてソ連だけに固有なものではない。それは普遍的なものである。死者を記憶し想起し続ける力、それは別な言い方をすれば、世界のたえまない断片化と無意味化に抗して生の全体化を求め、意味を保持し生産し継承し「歴史」を生みだしてゆこうとする人間の力、生の力そのものである。この力の衰亡にたいする危機意識、それこそは「現代」が深く共有する危機の意識である。

ぼくは最近エーリッヒ・フロムの「自由からの逃走」をあらためて読み返していて、つぎの一節に出会った。

「われわれの現代は単純に死を否定し、そのことによって、生の根本的な一つの面を否定している。死や苦悩の自覚が、生へのもつとも強力な刺激の一つとなり、人類の連帯性の基礎となり、また歓喜や熱情が激しさ

や深さをもつために欠くことのできない経験となることを認めるかわりに、個人はそれを抑圧することを強いられている。しかし、抑圧はつねにそうであるように、抑圧される要素は、視界から消えても存在することをやめはしない。こうして、死の恐怖はわれわれのあいだに不条理な存在として生きている。死の恐怖はそれを否定する試みにもかかわらず依然として残っているが、抑圧されているために不毛のものとなっている。それは経験の平板さと生活をおおっている焦燥の源である。あえていえば、それはアメリカ国民が葬式に払う法外に多くの金額を説明するものである」

既に彼もまたそう書いていたのだ。

だから、ぼくは思う。そこに死がどんなに救いようのない惨めな孤独なかたちで描かれていても、それを「生の根本的な一つの面」として記憶にとどめるといふ態度それ自身のうちには一つの態度決定が表出している。つまり、この力の衰亡に抗して闘うという態度決定、あるいはそのように記憶されるべき死者への連帯、そして記憶する共同体への思念といったものが。

だが、またしてもぼくは思わざるをえない。ソルジェニツィンのソ連批判、フロムのアメリカ批判にもかかわらず、この点においても、日本はおめでたい「現代」の孤児」である。

葬式

奄美大島でおこなわれた親戚の葬式にぼくはこのあいだ出かけた。父の、それも遠い従兄弟にあたる老人の葬式だから、実のところわざわざぼくが出向く理由はなきに等しい。しかし、ぼくは父の名代という口実のもと奄美に出かけたのだ。

PROFILE

PROFILE



奄美の葬式を見たかったのである。

そこに集まる人々の顔や物腰を、葬列がとおる屋並みの様子や樹木、空と道の風情を。

あらゆる装飾的なものを空しくさせる死の厳肅さのなかに奄美の風景を見いだしてみたくないのである。あらゆる装飾的なものを空しくさせる死の厳肅さのなかに奄美の風景を見いだしてみたくないのである。しかし、奄美はぼくの家族の本籍地であった。だが、ぼくがそこで生まれたわけではない。父が生まれたのだ。しかし、その父ですら物心つくかつかぬかの頃朝鮮に一家で渡っていったのだから、このぼくの本籍地はぼくにとはまるで夢の記憶のような土地なのだ。祖母、そして父の兄弟のなかではただひとり奄美と今も深い交渉をもっている父の弟である叔父がごく稀な出会いのなかでぼくに語ってくれた話だけが、ぼくと奄美をつなぐものであった。

とはいえ、ぼくは昔からひそかに自分の本籍地が奄美であることを自慢してもいたのだ。子供じみた自慢から。あの南の果てからぼくの父たちはやって来たのだと考えることは、もうそれだけでぼくに特別な血を、気性を、約束してくれるようであった。ぼくはこの日本に自分がけつして折れ合ってしまったことを願ひ、それを保証するものとして自分の血に異人の血が混じっていることを望んだが、ちょうどそれに代わるものを与えてくれるものとしてぼくの書類のうえだけのこの本籍地を空想した。

葬儀には町内のみならず全島からたくさんの人々が参列した。この七一歳で死んだ老人は青年時代からさまざまの意味で勇名をとどろかせ、四十代からは奄美一の土建業者として有名であった人物であった。葬儀には実に千人をこえる人々が集まった。

ぼくは親戚一同が並ぶ焼香壇わきのテントのなかから焼香する人々の横顔を見詰めていた。ぼくが感銘を受けたのはまさしく人々の顔つきであり、その身体であった。たんに土建業者の参列が多かったという理由からだけではあるまい。葬儀に参列した奄美の人々、陽に焼か褐色の肌をした人々、とりわけ老人たちの顔とその身ごなしには自然との格闘のあとがそのまま刻みつけられていた。

彼らは重々しく足を葬儀場の砂地に引きずった。彼らの足はぼくよりも大きく重いのだとぼくは思った。肩は

黒い喪服のなかで少し吊り上げられた風にもりあがってかきかいていた。重荷が肩をこぶのように発達させ、そして身体を一方にかしがせてしまったのだ。手は重そうにポケットわきにたれてた。きつとその指はこつこつと固く節くれだつてぼくの二倍はあるにちがいない。

土を掘り、運び、盛り上げ、砂糖きびを刈り、束ね、運ぶ、そうした肉体労働が彼らの身体を变形させたのだとぼくは思った。

労働とは人間にとって根源的にまず自然に自己の身体を立ち向かわせる肉体労働なのだ。しかしそのことをぼくは忘れていた。肉体もまた一個の自然である。自然を变形する肉体はそのことのみならずも变形する。人々の身体は自然の暴力の刻印を帯び、顔は厳しく重い。その不恰好、その表情の厳しさや重さは、自然にいわば徒手空拳で立ち向かわねばならなかった原始の人間の重荷をそのまま伝えるもののように思えた。そのような厳肅さというものをついぞぼくは忘れていた。

ぼくの祖母の生地は奄美本島のなかでも、その南の端であった。本島南部の古仁屋^{コトヤ}という港からさらにフェリーにのって対岸の島にわたり、山を越えてその島の向こう側に出ると、そこに打ち寄せているのは東シナ海の外海であり、さらにその海上をゆけば徳之島をはさんでもうじきに台湾なのだ。その東シナ海にむかう入り江の村が祖母の里であった。ぼくは葬儀の翌日母や叔父たちと連れ立ってこの祖母の里にまで足をのばした。

そこにあつたのは戸数約七〇戸、住民二百数十名の小集落であった。ご他聞にもれずここも過疎の波にあらわれている。この集落にある小学校に通う子供は今年わずか十一名、毎年のように廃校が取沙汰されるという。

そこには人間の集落の原型があつた。

なんとまあ人々は肩寄せあつて暮していることよ、思わずぼくは胸の中で声をあげた。

確かにその入り江は小さい。海に眼を転ずれば、そこには眼の高さいっぱいには広がらないように范疇たる東シナ海の外洋が押し寄せているし、ふりかえればただちに山裾が海岸線まで迫っている。とはいえ、そんなにまで軒を連らねなくともと思わず言いたくなるような具合に家々は垣を接し、軒を連らねて、集落を組んでいるのだ。

PROFILE

PROFILE



FROMM, ERICH

そのときばくは前日の葬儀での印象を思い出し出していた。人間の労働は根源的に肉體労働であったことについて、焼香する奄美の老人たちの姿を見てはばくはあらためて感じるところがあったのだが、肩寄せあう集落の切なげなたたずまいに、ばくはそれと似た或る原型的なものを感じた。人間はそれ以外の仕方ではけっして自然の脅威のなかに自己の生存を可能にすることはできない。それは、それ自身一個の自然である人間の生命が命じる絶対的な必然性なのだ。必死のさまで寄り添っているその集落の切なさは、しかし、厳粛であった。奄美の葬式は厳粛であった。ばくはあれほど厳粛な葬儀にはこれまで出会ったことがなかった。千人に及ぶ参列者は真実一個の人間の死に敬意を払っていた。それは弔われるばくの親戚の老人の威光のなせるわざであるとは思えなかった。端的に死を敬意をもって厳粛に迎え送る人間の根源的な共同体がまだそこには生きているからだ、そうばくには思えた。

泳ぐ快樂

軽く息を吸い込むや、膝をおって身を投げるようにして深々と体を水中に沈める。あたかも足をさらわれ溺れかかるような身振り、水にむしろ体をからめとらせるような具合に。が、その一刹那両足は力をこめてプールの壁を蹴る。たちまち体は証明する。それがたんに身振りだったということ。全身に水の圧力を感じながら、しかし体はみずからのリズムを確実に刻みだす。そのリズムのうちでむしろ体は水を自分の下に抱きかかえる。泳ぎを覚えてからの、泳ぐ自信をつけ始めた子供は、くりかえし水に潜ることを好むものだ。そこには一種の演技的な情熱がある。溺れる身振りをじぶんに与え、ついでそこから脱出してみせるといふ、そこには何度でも確認し味わいたくなる快樂がひそんでいる。隣町のスイミングスクールに通いだしてから一年になる。この持続性はばくとしては実に画期的なことである。なにしろ、ばくはまず生まれてこのかたスポーツ音痴であり続けてきた

し、またおよそ「習い事」の類にかけてはつねに三日坊主であったからだ。にもかかわらず、この持続性がばくに可能になっているとすれば、それはそこにばくがある快樂を見いだしているからにちがいないのだ。

この「快樂」という言葉、これまでもこれまでばくとっては「わが辞書」にあり」とは言いかねた言葉であった。ばくは自分をけつして禁欲主義者と思ったことはないが、「快樂」という言葉を自由自在に扱えるほどに解放された人間であつたわけではもちろんなかつた。そして今もない。が、この言葉をできれば「濫用」してみたいという欲求を感じだしているという点が、ばくの行き方において、少し今までとちがってきている点だ。世界とばくが（あるいは人間が）取り結ぶ関係を、その関係に宿されている「快樂」という観点から根掘り葉掘りしてきたらと、そんなふうに見えるようになってきたのだ。

泳ぐことに固有に宿っている快樂とはなにか、こうばくは問題を立ててみる。ほかのスポーツなり、遊戯と画然と違っているのは、あたりまえのことだが、泳ぎは水中という人間にとつてはまったく別の世界のなかでおこなわれる遊戯だという点だ。そして、「まったく別な世界」というのは、端的にいつて、水中は本来的には人間がそこで生きることができない世界だということである。

あらゆる遊戯が、あるいはあらゆる快樂がそうであるように、泳ぐ快樂は身体の享受と結びついている。いいかえればフォルムの獲得と。泳法の修得において、くりかえしばくたちは熟達者によってばくたちの身体のフォルムの歪みなりぎこちなさを指摘され、地上の日常においては忘れていた身体の別な運動の可能性に目覚めさせられ、状況と相呼応しうる身体の屈伸性の回復へと導かれる。またそのなかで、呼吸と身体の運動がいかに有機的なリズムを形づくっているかについて再認識させられる。確かにこの点で、身体は一つの与えられた目的（たとえば泳ぐという）のために手段として組織される。が、実はそこには目的・手段関係の一種の逆転がひそんでいる。与えられた目的は目的ではなく、かえって身体の自己享受を導き出すための一つの仕掛け・手段となるという逆転がそこにはある。身体の遊戯性が成立するのはこの逆転のうちにである。

とはいえ、泳ぐ快樂はそうした遊戯一般に共通する快樂にけつして括られてしまわないある独自の質をもつ。

PROFILE

PROFILE



なぜなら、泳ぐことはさきいった意味で人間にとつては異世界での行為となるからだ。

この点でばくはこう感じる。根本的にいって、泳ぐことをおしてひとが戯れるその相手とは「死」ではないか。なぜなら、水中の「異世界」性は「死」に直結しているところこそ成立しているからだ。泳ぐ快楽は、泳ぎを覚えた頃には自分が襲った死の恐怖の遠い記憶とどこかでつながっている。

「泳ぎ切る」という感覚は、目標をやりとげるといふ点では「走り切る」とか「登り切る」という感覚と同じように、実は異なり、つねにそこに「泳ぎ切る」ことがなければ確実に「死」が待ち構えているという感情を影のように伴っているものではないのか。薄明の、物みな形あるものはゆらめきたちまち不透明な水の奥行きの中にその形を没してゆく、その水中という世界をゆく快楽には、「死」のなかに紛れ込もうとする快楽やそうした誘惑と戯れながら自分の身体を力をつまら生を、自己享受するといった快楽がひそんではいないか。

こう考えてみると、ばくには、プールはこの泳ぐという快楽のなかにひそむ「死」との戯れという要素をその遊戯性においていわば純粋化するというはたらきを秘めている、と思えてくる。というのも、プールという存在は、そこではひととは溺れ死ぬことの危険を絶対的にまぬかれていようという了解を基礎にして成り立っているからだ。だから、ひととはプールで安心して泳ぐことができるのだが、そのかぎり「死」との間に成立する遊戯性は希薄化しているように見えて、その実まさにそうした了解があるからこそ、遊戯性は遊戯性として純粋化されているようにも思えるのだ。

死の恐怖があり、また死への誘惑があり、そしてまたその恐怖からの解放や克服の経験があり、あるいは死への誘惑との戯れのなかに生を享受したり、常にそうした誘惑にさらされながら生を進行する不安定感がある。そうした人間の原始的な経験の一種の象徴的な身体的行為として「泳ぐ」ことがある。

こういう問題の観点から都市のスイミングプールの存在を、そこにひそめられている快楽の構造を考察することはできぬものであろうか。川と海が、泳ぐことの快楽を享受しうる場としては壊滅するに依りて、「都市」にはスイミングプールが隆盛となった。この享受場の転移は泳ぐ快楽の構造に更なる変化をもたらさなかったのかど

PROFILE

うか。ばくの「泳ぐ快楽」についての探究はようやくそのとば口にさしかかったところであるようだ。

雨の連休

五月の連休に、ばくは二人のこどもを連れてテントを肩にかつぎ南紀をまわった。紀伊半島を勝浦まで列車で南下し、そこから捕鯨の発祥地として有名な太地に遊覧船で渡り、そこでキャンプをばった。つぎの日、新宮から十津川をバスでさかのぼり熊野本宮に宿をとって、三日目、さらに十津川を奈良の五條までたどって大阪に帰った。こうしてばくたちは紀伊半島のちょうど左半分を練りまわってきたのだ。

が、このキャンプ旅行は生憎と雨にたたられた。一日目の夜から雨が降り出し、ばくたちは浸水を恐れながら、万が一のことを考え電池の消耗を避けて懐中電灯の明りも早々と消し、雨の夜を暗闇のテントのなかに過ごした。二日目は一日雨が降った。キャンプをする気力の失せたばくたちは親子三人は、急遽計画を変更し、熊野本宮の宿坊にかけ込んで宿をとった。

とはいえ、実のところばくはこの雨をそれほど恨みはしなかった。父親に強引に連れ出されたはてに雨に降られてすっかりふくれていることも、「しようと思ってもできるものじゃない、これもいい体験さ」と負け惜しみを言ったばくだが、負け惜しみばかりではなかったのだ。連休が終わって職場に出ていくと、同僚たちはばくたちのこの旅行の話に興味同様に「それは生憎のこと」と言ったが、それほどに「生憎」のことではないとひそかにばくは思ったりもしたのだ。

雨にけぶる十津川の情景は素晴らしい。南紀の山は高くはない。だが、けっしてなだらかではなく、低いとはいえず垂直に切り立った山々が幾重にも折り重なって、激しく蛇行を重ねる十津川にそって限りなく続いてゆくのだ。もやがかかり、雨空のしたに連なる山々の中腹には一筋また一筋と白雲がたなびき、その重畳する山な

PROFILE



みを縫って十津川はさらに奥へ奥へと続いてゆく。三日目は嘘のように快晴となったが、ぼくにはこの雨の日の十津川のほうがはるかに美しく、印象的であった。

この日の印象を記憶のなかにたどりながら必ずしも「生憎」とは思わなかったそのぼくの気持の理由を振り返って、ふとぼくのなかに甦ってきたのは、「いっさいが美しくそして良い」という、かつてあるドイツの有名な女の革命家が述べた言葉であった。

この言葉はそれを読んだとき以来ぼくの記憶を去ったことがない。革命家である彼女にとって、しかも人並みすぐれた感受性の持ち主として有名であった彼女にとつて、「いっさいが美しくそして良い」ということがありうるのだろうか。にもかかわらず、彼女はそう言いきる。「わたしは本能的に、それが人生をうけとるただひとつの正しいしかたであると感じます」とつけくわえながら。

ぼくはその彼女の世界感覚にひかれた。そこにはぼく自身を得心させるある何かがあった。と同時にぼくにはそれ以来、そうした世界感覚をひとどこから、どのようにして、手にすることになるのかということが気になった。

この言葉が前後の脈絡もなく今ぼくのうちに甦ってきたのは、かの日の印象をたどっていて、万象としての自然にこそ「いっさいが美しくそして良い」という世界感覚は向けられているのだと、そうふと感じたからなのだ。またぼくはこうも感じた。「固有なもの」への愛着の情は万象としての自然においてはじめて成立しているのではないかと。

たとえば、絶え入る直前の、たちまち夜へとすべり落ちてゆくこうとしながらもその気配のなかに落日の残照をまだほのかに残している夕間、そのなかにふと、既にその半身を夜の闇に浸しながらもかすかに光を放って浮かび上がっている道端の花々を認め、その光景にしばし帰宅に急ぐ足を止めること、それは偶然がもたらすかけがえないひと一つの喜びである。花はけっして晴れの日にだけ、また明るい昼間の光のもとでだけ美しいわけではないのだ。

ぼくたちが自然の美しさにふとあらためて打たれ、それを享受するとき、ぼくたちはその美に打たれるだけではなく、同時に自然の美の無限とも思われるその多彩さに打たれ、美の体験とはつねに対象の固有性の体験にほかならないことを再び心に刻むのではないだろうか。そしてこの場合、固有であるとは、古めかしい言葉づかいを用いれば、「一期一会」の出会いの固有性なのだ。夕間に浮かび上がる花の美しさは、はや夜の情念をたたえたした空の暗い青、そこにまだその白さを消さずに浮かんでいる雲、あるいは人通りの途絶えた道に吹き出した夜風や、暗い影をかぶせ始める家並みのシルエットとの、一度かぎりの出会いがくりだすひとつの全体、それが成立させる固有性なのだ。万象としての自然においては「いっさいが美しく、いっさいがその美しさに参与し、いっさいがその固有な美を許されている。こうした直観、それこそぼくたちが自然を美として享受するときの根源に横たわる直観ではないだろうか。

だが、そうであるならば、今のぼくたちの享受する感覚はあまりにも人工化されている。気ぜわしいな観光見物は晴れの日以外に楽しみを見いださない。雑誌を飾るグラビアの大半は晴れの日の花しか写さない。美はただ晴れの日とだけむすびつき、なんの驕りも憂愁も暗い情念の光も知らぬお菓子のような「幸福」のイメージとだけむすびつけられている。が、そのことによつて美は、美だけがもつあの力、苦悩のただなかにあつてさえ人間をして世界と和解せしめる力、「いっさいは美しくそして良い」と人間に言わせるあの力を失う。美は人間をコスモスへと解放せず、不機嫌にする。雨のなかに、雲の鬱屈のなかに、人は美を見つけにゆくのではなく、せつかくの金が無駄になったと不機嫌になる。固有なものは価値をもたない。むしろぼくたちの美はそれを駆逐する。かくてぼくたちは晴れやかな美のただなかに美を失う。別れ難い出会いをしながら、別れねばならぬことの痛切さが解体する。つまり時間が解体する。

PROFILE

PROFILE



性的欲望のスクリーンに今日の人間の生・実存と社会のあり方を映し出してみると言いました*。

まず取りあげてみたいのは、「優しさ」をめぐる問題であり、その裏返しとしてのサディズムの問題です。前章で紹介したフロムの言葉を思い出してください。性的欲望のあり方への問いを立てたとき、彼もまた「優しさ」とサディズムとの対置を中心において問題を考察しようとしていると、ぼくには思えるのです。そして、そのことには現代社会の抱える問題に根ざす深い理由があるのです。

このようにいうとき、まず多くの念頭に浮かぶのは実はあのアダルト・ビデオです。というのも、明らかにそれは今日の男性が性的快楽について抱く意識の一つの形——しかも、大きなウエイトを占めている——を表現するものであり、かつそのことで同時に、いかにこの問題をめぐって男と女がデイス・コミュニケーションの状況に置かれているかをおのずと表現するものとなっているからです。

では、いったいそれはどのような意味や質をもった快楽であり欲望なのでしょう。街のビデオ・レンタルショップの半分のスペースを占めるアダルト・ビデオ、毎日のスポーツ新聞の裏ページ、さまざまな男性雑誌や男性コミックの世界、そこでのイマジネーションの世界において描き出される性的快楽のイメージのもつ問題、それを考察することはぜひとも必要です。

端的にいえば問題とはつぎの点、すなわち、アダルト・ビデオの描き出す性的快楽の本質は直接に強姦をテーマにしている場合でもつねに強姦の欲望にあるということ。実際そこでのセックス描写が体現し

ている性的快楽の構造は先にフロムが指摘した拷問によって相手の秘密を知る、白状させる、という関係性ときわめてよく似ています。そしてぼくたちはこうつづくわねばならないのではないのでしょうか。それは、まさにグレコのシャランソンが表現するようなエロスの快楽とは真っ向から対立する位置に立つ快楽と欲望の意識なのだ。

まずほとんどの場合、そこで描き出される大半のセックス・シーンを支配しているのは、性的快楽は性器ならびに乳房を筆頭とするいわゆる性感帯を刺激すれば自動的に引き起こすことができるという、男性を特微的に支配している観念です。画面に映し出される、この観念に基づいて男が女に加える愛撫はきわめて一方的なものであり、その機械的な執拗さは——そこでのセックスが直接には強姦のそれを描いてない場合でも——それ自体暴力的な性格を示唆しています。そこにはフロムがいった「優しさ」など見るべくもありません。それは当然なことです。というのも、この観念自体が本質的にまさに暴力的な性格のものだからです。「物・モノ」ではありえない人間を「物・モノ」として扱おうとする態度はそれ自体において既に暴力的です。と同時に、他方では画面の男たちは女に執拗に「感じている」かどうかを尋ね、それを言葉で自分に告げなくも示されます。男たちは一方では女を「物・モノ」として扱おうとしながら、しかし同時に、女がたんに「物・モノ」であっては困るのです。たんに「物・モノ」のままであつたら、そこからは性的快楽の独特な味わいというものが湧いてこないからです。

だがもちろん、この男の期待は現実にはないものねだりに等しいものです。一方で暴力の関係を選んでおきながら、他方で、「愛の関係」とはいわないまでも、少なくとも女の側からのセックスへの何らかの自発的



な参加があつてはじめて可能になる快樂の質を要求することは矛盾です。だが、その矛盾を意識するからこそ、この幻想への欲望はいやがうえにも膨れ上がって自分を想像の世界へと駆り立てるのかもしれない。

実際、もっとも奇妙なことといえば、およそ性的快樂はいわば男女の相互的な参加を要求するものであるはずなのに、アダルト・ビデオの表現する性的快樂の世界はど女性にとつてもっとも侮辱的で、嫌悪すべき世界もないだろうということです。それは大半の女にとっては生理的次元にまで降り立った性的嫌悪を呼び起こすものとしてあるでしょう。くりかえしいえば、そこに描き出されているのは男の抱く強姦の欲望です。そして、この欲望の世界では、一方が死ぬほどの嫌悪を覚える事態に他方が快樂を見いだそうとしているという点で、男と女は絶望的に断絶しています。ここでは両者の関係は文字通り敵対的です。と同時に、男の欲望はこの点ではまったくイマジネールなオナニスム的な性格のものとなっています。

さらにまた、それは男自身の性的快樂におけるエロスの経験を裏切つてもいるのです。この点は強調されておかねばならない点でしょう。なぜなら、アダルト・ビデオの体現するようなセックス・イメージがたんに女にとつて侮辱的で敵対的であることだけでなく、それが男自身のエロスの経験を裏切るものであることが明確にされてこそ、それが男自身にとつても抑圧性や疎外性が問題となるからです。アダルト・ビデオのなかで抑圧されているのはたんに女だけではなく、実は男のエロスの欲望と感受性——一言でいえば、まさにフロムのいったような意味で「優しく」あろうとする欲望と感受性、それがもたらす快感への感受性——もまた抑圧されているのです。

すると、ここにきわめて重要な問いが浮び上がってきます。それは、何故かくも今日の男の性的欲望は——みずからのエロスの経験を裏切り自己抑圧する形で——サディズムの性格を方向づけられたものとして登場

してくるのが、という問いです。

さて、ここでばくはどうしてもフロムの『悪について』という本をごく簡単にであれ紹介したくなります。というのも、この本はまさにサディズムのような破壊的な欲望がどのようにして人間にとりつき人間を支配することになるかという問題を現代社会の批判をおして追究した本であり、そういう本としてフロム自身の位置づけによつても『愛するということ』と一対をなすものとされているからです。

『悪について』のなかでフロムは「代償の破壊的激情」(同書 二八ページ)という問題を取りあげています。

フロムはこう論じます。——人間という存在は、本質的にこの世界に自己の足跡を残し、世界を変貌し変革しようという欲求をもっている。それは、行為をつうじて何かを変革し何かを創造することによって自分を能動的な力の所持者として確認しようとする欲求である。それは、自分に与えられた状況・自分がそこに投げ込まれた状況をただ受け入れることしかできないという「被創造物としての立場」を「超越」しようとする欲求である。この欲求は人間にとつてけつしてあきらめることのできない絶対的な欲求である。

この欲求の絶対性から一つの重大な問題が生じます。

つまり、人間はどんなに無力な状態に追いやられた場合でも、右にみた超越の欲求の絶対性からして「完全な無力状態をそのまま受容することはできない」のであって、それを受け入れる場合ですら、そのかわりにその補償・代償となる——擬似的にてあれ自分を超越する力の持ち主であると確認させてくれる——状態の創出を目指さざるをえないという問題です。問題とはこの代償はどのように果たされるのか、それは人間



に何をもらたすものであるか、という問題です。

フロムによればこの代償を得る方法のひとつは、「力をもった人や集団に屈服し同一化する」ことであり、そうすること——実際はだんにその同一化した相手の一部となるにすぎないのに——あたかも自分の力を行使して行っているかのような幻想を手に入れ、自分の無力感を自分のなかで消滅させようとするです。これは、先に「共棲的一体化」の欲望について考察したときに問題としたマゾヒズムに直結する問題です。そしてここで問題にしたい「破壊的激情」、暴力への欲望はその代償のもうひとつのかたちなのです。この破壊と暴力への欲望に関してフロムはこう指摘します。

——生を破壊することもまた、生を創造することと同じく、人間にとって完全に受け身の無力状態にとどまっているという耐え難い苦しみを逃れるもう一つの方法である。ただし、生の創造——それをなすうるためには、自発的で自由な独創的な感受性や生産的な性格の所持者であることを必要とする——とはちがって、生の破壊にはただ一つの特性が必要だけである。つまり、暴力の使用という特性が。それゆえに、無力者にとって破壊の暴力は実に容易で魅力的な代償となる、と。

「無力者はピストルかナイフが強い腕力があれば、他人や自らの生を破壊して生を超越することができ。彼はこうして「自分に対し、否定的態度をとる生に復讐する」。代償の『破壊的激情』はまさに無力に根ざし、無力の代償をしようとする『破壊的激情』である。創造することのできない人は破壊したいと願う。」

(同書 三〇ページ)

そして、フロムはこの代償の「破壊的激情」と密接に関連するものとしてサディズムの衝動をとらえます。マゾヒズムと同様にサディズムに関してもぼくたちは「共棲的一体化」の欲望にかかわってその一端を考察してきたわけですが、ここでくりかえせば、サディズムの本質はたんに他人に苦痛を与えたいという願望にあるわけではありません。それは、「他人を完全に支配し、彼を自分の意志のままになる無力なものとし、彼の神となり、彼を自分の望みどおりに従わせること」(同書、三〇ページ)にあります。

破壊的激情とサディズムはともに無力の代償として生まれる暴力への欲望という点で深くからみあっています。しかし、またそこには区別すべき点もあります。フロムはその区別点をつぎのように簡潔に指摘しています。

「サディズムは対象と合体しようとするが、破壊性は対象を除去しようとする。サディズムは他者を支配して、弱体化した自己を強めようとするが、破壊性は外界からの脅威をすべて除去して、自己を強めようとする。」

(『自由からの逃走』 一九七ページ)

この点で、相手を除去してしまっただけでは成り立たない性の場面においては、サディズムこそが性の場面における男性の典型的な攻撃的・暴力的な代償の欲望として位置づけられるのではないのでしょうか。すると、アドルト・ビデオの体現するサディズムはつぎの二つの問題のまえにぼくたちを立たせることになりました。

第一に、きわめて多くの男性に女性への性的サディズムの欲望が——たとえ、それが「実行」されることはない「想像」の次元にとどまるものだと——宿っているとすら、いったいそれは男性におけるど



のような無力性に対する代償的欲望として生じてきたものなのか、という問題。それを代償的な欲望として男のなかに生まれさせる男の無力状況とはそもそもどんな状況であり、それはどのような社会的メカニズムのなかで生みだされているものなのか、という問題です。

第二の問題は、仮にある無力状況が今日の社会構造のなかでは必然的に男のなかに大量につくりだされるとして、何故その有力な代償的欲望の一形態として女性にたいする性的サディズムという特有の形態が生みだされるのか、という問題です。

実はこの二つの問題は重なりあっています。第二の問題がばくたちに直観させるのは連鎖と続き今日の社会もまた依然としてその下にある社会の男性優位・男性支配の構造です。サディズムの対象は当然支配する弱者です。しかも、代償的欲望の対象としてそれは確実に支配の対象になりうる弱者、既にあらかじめさまざまな場面で服従する位置と関係に組み込まれている存在でなければなりません。そのような対象として女が（そして、実は子供が）あるわけです。

この第二の問題と先の第一の問題が重なりあうというのは、大量の男を日常不断に無力状況に追いやる社会構造は同時に対女性との関係では男性優位・男性支配の構造として特徴づけられる抑圧の構造によって支えられているのではないかとという問題がそこにかぶさってくるからです。

さて、この点でここでも紹介したい議論があります。それはエロスの概念をめぐるきわめて興味深いテーマを形づくる両極性 (polarity) —— 男性性 (男性原理) と女性性 (女性原理) との —— の問題なのです。

*このような視点というものは一九世紀の偉大な思想家たちの視点を引き継ぐものであるといえます。彼らは異口同音につきのような観点を打ち出して、男女の関係のあり方こそはその社会や文明（あるいは、その人間の人格）のあり方の特徴や問題点を一身に凝縮して示すものと指摘しました。その彼らの観点は今日けつして古びていないどころか、あらたな触発力をもってばくたちを打ちます。まさに今日の男女の関係のもつエロスの質や水準を問うことは、そのまま今日のわれわれの社会のあり方について批判的に問い直すことなのです。それは偉大な批判的精神の継承にはかなりませぬ。彼らの発言のいくつかをここで紹介しておきましょう。

「女が共同の情欲の餌食やはしためであるというように、女にたいする関係のうちに、人間が自己自身にたいしてそのなかに実存している限りない墮落が語られている。というのは、この人間のおのれ自身にたいするあり方の秘密が曖昧でなく、決定的に、公然と、むきだしに表現されるのは、男の女にたいする関係のうちであり、また直接的で自然的な関係（つがい方）がどのようにとらえられているかというその仕方のうちだからである。人間の人間にたいする直接的な、自然的な、必然的な関係は、男の女にたいする関係である。…この関係のあり方のうちに、どれほど人間にとって人間的なあり方が自然になつていくか、あるいはどれほど自然が人間の人間のあり方になつていくかが、まざまざと目に見える事実となつて感性的にあらわされている。それゆえ、この関係から人間の形成陶冶の段階の全体が判断できるのである。」

（カール・マルクス「経済学・哲学手稿」）



FROMM, Erich

「人類社会に存する利己的な傾向、自己崇拜、不当な身びいきは、すべてその源を、男女両性の関係を規制する現在の制度に発し、主としてこれに助長されたものである。」

「自由国家における市民的あり方はある程度までは平等社会の養成所であるが、しかし、市民的あり方も、近代生活においてはほんのわずかな部分を占めるのみで、日々の習慣や心の奥底の感情には匹敵できない。しかし、家庭は、これを正しくつくれば、自由の徳の真の学校となるであろう。それはまたあらゆる徳の学校とも十分なりうるのである。」

それは子供にたいしてはつねに服従の学校となり、両親にたいしては命令のそれとなりうる。しかし、必要なことは、家庭を一方における権力と他方における服従という関係のない学校とすること、対等者相互の共感の学校、愛をもって共に住む学校たらしめることである。……人間社会の正常な構造に適應した道徳法則と同じものが、家庭内でも実際におこなわれるようになっては、人類の道徳的訓練は、人間の進歩によって整えられた生活の諸条件に適應したものにならないであろう。」

(ジョン・スチュアート・ミル『女性の解放』)

「一般的にいえば、社会的進歩と画期的な変革というものは女性が自由にむけてどれほど進歩したかということと相関して遂行されるのであり、ある社会的秩序というものの崩壊は女性の自由が消滅するにしたがつて起きるのである。……女性の権利の拡大は社会進歩の一般的な原理である。」 (シャルル・フリーエ)

十六 両極性の思想と「優しさ」の問題 ——性とおして今日の社会をふりか える(二)

さてここでぼくたちはもう一度あのプラトンの語った神話に戻りましょう。

「愛するということ」のなかにフロムがこう述べるところがあります。

「ここまで私は、人間の孤立の克服としての愛、合一願望の実現としての愛について述べてきた。しかし、合一へのそうした普遍的・実存的欲求とは別に、もっと特殊な生物学的な欲求がある。男と女という二つの極の合一の欲望である。男と女は存在の二つの極であるという考えを、きわめて印象的に語っている神話がある。」 (五七ページ)

いうまでもなく、ここで言及する「神話」こそあのア
ンドロギュノスの神話にはかなりません。そして注目す

べきは、ここでフロムが「普遍的・実存的」な愛の概念を土台としながら、そのなかで男女間の性愛が占めるべき特別な位置を規定しようとしていることです。そして、フロムは先の神話の象徴的な意味をこう解釈します。

「この神話の意味は明らかである。男と女という二つの極に分かれているために、人間は特殊な形の合一を、つまり異性ととの合一を求めるのだ。男性原理と女性原理という両極性は、個々の男や女のうちにも見られる。生理学的にも人間は両性的である。個々の人間のうちにも、受容原理もあれば侵入原理もあり、物質原理もあれば精神原理もある。男も女も、自分の内なる男性性と女性性が統一されたときはじめて、内的な調和を得る。この両極性こそがすべての創造の基礎である。」 (五八ページ)

また別な箇所では、男性原理をさらに説明して、それを「侵入、指導、活動、規律、冒険といった性質」にお



いて、また女性原理を「生産的受容、保護、現実性、忍耐、母性といった性質」(六二ページ)において特徴づけています。そして、くりかえしつぎのことを強調しています。すなわち、「忘れてならないのは、個人のうちでは両方の特徴が混じりあっているものであって、ただ男は男性的性格が、女は女性的性格が優勢であるにすぎないということである」(同ページ)と。

このフロムの両極性の思想はいくつかの点できわめて興味深い問題をばくちたちに投げかけてくれます。

まず第一に、それは人間における「性的欲望」の本質をどのように理解すべきかという点でフロムの見解を支える基礎をなすものとなっています。

フロムはフロイトを批判するなかで性的欲望を空腹時の飢えや渇きと同じ性質のたんなる生理的衝動(体内に化学的に作り出された、性器を含む性感帯に集中している、みずからの解消を求める緊張)といった)として理解する見地を鋭く批判して、そうした「性的欲望」観は「性の精神生物学的な側面、つまり男一女という両極性と、合一によってその両極に橋をかけようという欲望」

(六二ページ)の要素を見落としてしまうと指摘します。確かに、性的欲望は生理的衝動としての側面をもつとはいえ、人間における性的欲望はもはやそうした衝動性に還元できない独自の質をもつものとなっており、性的欲望の中心的で本質的な契機をなしているのはむしろこの両極性が生み出すエロスの合一の欲求である——そうフロムはとらえるのです。

「緊張を除去したいという欲求は、男と女が性的に引かれあう原因のごく一部にすぎない。異性に引かれる動機は、主として、性のもう一方の極と合一したいという欲求である。」(六二ページ)

実はこの性的欲望をどういうものとしてとらえるかという問題は、前章で取りあげた今日の男性の性的欲望に見いだされるサディズム的攻撃性の問題と重要な関連をもっています。

フロムによれば、フロイトが基礎においた先の生理学的主義的な「性的欲望」観は人間における性的欲望のその的な合一の欲望としたわけです。

人間の特質を見損なっているという点で学問的に間違っているだけでなく、そういう間違いにたやすく陥ったことには、同時に人間の社会関係をどう発想するかという社会的・政治的な性格をもった思想の問題(イデオロギーの問題)が介在しているのです。

フロムはこう皮肉っています。もし性的欲望がフロイトが定義したような一種の生理学的緊張にすぎないものであるならば、「性的満足を得る理想的な方法はマスターベーションだということになろう」(六一ページ)と。それは他人に依存しない方法ですから欲するときいつても確実に満足を保証する方法となるはずだからです。

だが、まさにマスターベーションによつては解決されきれない何か、マスターベーションによる緊張除去を結局いかに空しく不満足なものに感じさせる何か、その何かこそが説明されねばならない性的欲望の本質、性的欲望を性的欲望たらしめているものであるはずなのです。既にばくちたちは何度もこの点を人間の性的欲望のつエロスのな質をめぐる問題として考察してきました。フロムはその「何か」をまさに両極性がもたらすエロス

フロイト式の「性的欲望」観のもとでは性的関係で結ばれる相手はただこちらの生理的緊張を解消する肉体的手段、つまり性器として登場するだけです。あるいは、その性器という道具を所有している人間として。自分の手の代わりに他人の性器が登場するという違いがそこにあるだけで、欲望がまったく自己中心的に考えられている点では、そこには本質的な違いはありません。しかし、そうであれば、それは合一という欲望あるいは快楽を定義するものではありません。他者は自己の欲望を満足させるための外的な道具として登場するにすぎず、欲望そのものの本質的な契機としては現われてきません。いわば、欲望のベクトルは道具としての他者を通して再び自己自身のなかに孤独な自己完結的な軌道を描いて戻ってしまうのです。

これにたいして、かのエロスの観念のもとでは人間はそもそもが他方の極と合一しないかぎり自己を完成しえないものとして、いいかえれば、自分自身の力だけでは自分の本質を完成し実現できない、自己自身の本質的な



契機として他者を欲求せざるをえない、原理的に「欠如的」な存在としてとらえられています。他者と自己との関係は外的ではありません。はじめから他者に関係づけられ、自己の完成を他者に依存させられているという意味で、それは内的です。関係として、それは既に自分のうちに他者を宿しているといつてよいかもしれません。それは自己のうちに硬く石のように閉じているのではなく、他者に開かれ、その関係を生きようとしている力動的な存在なのです。

ところで、ここで強調したいことはつぎのことです。すなわち、人間関係の関係を絶えまなく孤立的個人の激烈な競争関係に置き換え、人間の共同体的な絆についての経験を生活のなから不断に駆逐し衰弱化させる近代社会のあり方は、性的欲望の理解においてもそのエロスの性格にたいする近代の人間の感受性を麻痺させ、右に見たような自己中心的で手段主義的な理解へと容易に人を誘導することになるといふ点です*。

*その現代社会批判のなかにフロムは、近代社会にお

クトルにおいて理解されています。

そして、この点に関わってここで取り出しておきたい問題はつぎの問題です。

フロムは「愛するということ」のなかで、性的欲望を生理学的な衝動（いわば性的な欲望）に還元するフロイト的な観念を批判するなかにつぎの重要な指摘をおこなっています。

「このような奇妙な誤りをおかしたのは、おそらくフロイトが根っからの父権主義者だったからであろう。そのために彼は性を本質的に男性的なものと考え、性のとくに女性的な側面を見落としてしまったのである。」（二八一ページ）

つまりこういうことです。フロイトは性的欲望を考察するときそれをもつばら男性における——しかも家長的な、絶えず女性の自分への従属を要求する攻撃的で支配主義的な男性における——性的欲望の経験を元にし

いてはあらゆる人間の行為と人間関係が市場における商品取引の論理をモデルにして発想されることになる事情を強調していますが（この点はつぎの第十七章の中心的テーマになります）、その事情は一八世紀のドイツで活躍した西欧近代の代表的な哲学者たるカントのつぎの結婚についての定義のなかにいかんなく反映しています。彼の定義によれば、結婚とは男女間の「性的特性の相互利用を目的とする契約」とされるのです。つまり、結婚による両性の結合の本質はそれぞれが生殖の必要ないしは自分の性的欲望を満足させるために相互に相手の性器を使用しあうための契約の締結にあるということです。

つまり、カントのもとでは両性の性関係はギブ・アンド・テイクの「契約」という市場的な関係になぞらえてとらえられていますし、そういうとらえ方が成立する前提として既にカントのもとでは性的欲望がエロスの性質を失っています。相手の存在は、欲望充足にとっての外的な手段たる性器の提供者という意義においてしか意味をもたず、欲望それ自体は先にフロイトにおいて見たと同様にひたすら自己中心化してゆくべ

て、つまり、ペニスの勃起と強烈で明白な射精衝動、射精をとおしてのその衝動の満足、緊張の解消、およびその明白な結果としてのペニスの勃起の解消という一連の過程をとおして経験される男性の性的欲望の特徴的なあり方を、性的満足を生むための他の契機、つまり「受容」や深い「陶醉」「自己融解」「持統」等の女性性の契機との統合的な関連から切り離し、それだけを出し特権化するという形で、性的欲望の姿を思い描いたといふのです。

ここには実に興味深い問題が現われています。なるほど男性の性的欲望は射精衝動を中心にして構成されていることによつて著しく性器中心的な——つまりペニス中心的な——形態をとります。それは衝動としてはその誕生の時点から既にきわめて攻撃的・侵襲的的自己集中的な性格のものですから、この衝動の明白性に比しては女性の側の性的欲望はまったく曖昧で——いわば遠心的、遍在的、微温的、夢想的、溶出的、等々で——衝動としての確固たる存在をもたないようにすら見えます。

しかしながら、そこにはエロスの感受性という観点からするならば大なる逆説が存在するといわなければなり



FROMM ONLINE

ません。男性の性的欲望はその性器中心の構造からつねに自己のエロスの志向を見失い、はなはだしい自己誤認——フロイト的な——に陥る危険性を色濃くもっているのであり、他方、女性の性的欲望は本質的にエロスのなのです。ただ、男性主義的な粗野な性器（ペニス）中心主義的な観念からのみそれは性的欲望として認められないだけで、あるいは微弱化した性的欲望としてしか認知されないだけで、実はそれは深くエロスの本質的な性的欲望なのです。

まさに前章で取りあげたアダルト・ビデオの表現している男性の性的欲望の意識にはこの男性主義的な粗野な観念が典型的に表現されています。それがあらわしているサディズムの欲望は、この男性主義的な観念を土台にし、そこにおける家父長制の生み出す女性にたいする支配欲望をいわばもっとも重要な養分として成立しているのではないのでしょうか。それは、今日の多くの男性が現代社会のなかで直面せざるをえない自己の無力性の経験、そこから生みだされる激しい代償的欲望を——イマジネーションの世界において——充足し發揮する絶好の

場面・舞台として選びだされるのです。

そして、この点に関わってもう一つ強調しておきたいことは、多くの男性を自己の無力性の経験に追い込んでゆく現代社会というものは、過度に男性主義的な原理に基づいて組織され回転させられている社会として特徴づけられるということです。

ここでばくたちはフロムの両極性の思想にあらためて注目する必要があります。

先に引用したエロスの神話に言及したフロムの言葉にもあるように、フロムは男性性と女性性の両極の原理を区別すると同時に、この両方の原理の「統一」「内的調和」こそが「すべての創造の基礎」であると主張し、この点では両原理のそれぞれはそれぞれの性においてなるほど「優勢」のあり方をとるとはいえ、男にしる女にしる、それぞれが両方の原理を自己のなかで生き生きと運動させ統一させねばならないと主張しました。ということは、一般的にいえば、女は自己のなかの男性性の原理を、男は自己のなかの女性性の原理を意識的に発展させようと試みることによってこそ、創造的な人間へと成長してゆ

けるといふことではないでしょうか。というのも、たんに生物学的な理由からだけではなくて、いわばそれを逆手に取る形で、少なくとも文明段階以降の人間の社会は——男性中心主義的な社会秩序の構造をとってきたことによつて——それぞれの性において両極性の自己と異なる他方の契機の発展を抑制してきたからです（男にとっては「女々しい」という言葉は最大の侮辱を意味し、逆に女にとっては「男みたいな女」と呼ばれることは最大の侮辱を意味したことが、端的に示すように）。

しかも、この抑圧はつねに女性性の原理を価値的には男性性の原理に劣るものとして位置づけることをとおしてなされてきたのでした。「女は感情の動物だ」とか、「女は子宮でものを考える」とかの伝統的な表現は、一方で女性の論理的な思考能力を否定すると同時に、返す刀で、いわば全身体的な直観をもつてする感性的な認識能力の独自の価値を否定し、抽象的な論理的な思考に認識能力だけを唯一価値ある能力として評価する立場を主張することになっているのです。そのようにして、このものもの言い方は破壊的な攻撃性に満ち満ちた今日の文明を主導

してきた男性主義的な原理と秩序を正当化し、それへの批判を封じ込める役割を果たしてきたのです。）

フロムは「男と女」（ドイツ語版著作集第八巻所収）という論文のなかで「優しさ」という価値の大切さを論じながら、現代文明の男性主義的な構造に対する興味深い批判をおこなっています。彼はおおよそこう論じています。

——女性は、「優しくある」ことのできる能力を男性よりもいっそう強くもっていると思われる。それは驚くべきことではない。というのも、優しさは母の子に対する関係においてきわめて重要なものだからだ。優しさにはたくさんなものが属している。愛が、気遣う注意が、知り理解することが。

そう述べたあとフロムはつぎのような興味深い指摘をおこなっています。

「優しさは、セックスの欲望、飢え、あるいは渴きのようなものとはまったく根本的に異なるものだ。心理学的に見れば、セックスの欲望、飢え、渴きのよ



うな衝動は自己自身を追求し駆りたててゆく動力学（ダイナミックス）によって特徴づけられる。それらは、かなり突然やって来るある頂点に達するまで集中度を増してゆき、それらが満足されるやその人間はその瞬間にもはやなにも欲しくなくなる。

優しさは別な種類の欲望や衝動に属しているのである。優しさは自己活動的に生じるのではなく、それは目標をもたず、頂点をもたず、また突然終わるものでもない。それは、喜びのなかで愛に満ち温かくあろうとする行為そのもの、他者を重んじ、気遣い、喜ばせようとする行為そのものに、自分の満足を見いだす。」

そしてフロムによれば、この「優しさ」という情動は現代社会ではきわめて稀にしか見られない情動であり、現代社会は「優しさ」を育むうえできわめて問題をもっているのです。

その理由の一端は、フロムによれば「われわれの文化は目的志向的である」という点にあります。現代社会を

突き動かしている文化の目的志向的性格は「優しさ」という価値を重要とみなしその実現を奨励する構造をもっていないどころか、むしろ反対に、それをへばかる構造をもっているというのです。

「すべての者が自分の目的をもち、すべての者がある特定のものを目指し、何かを達成しなければならぬ。」

われわれはひまを得ようと試みるが、さて獲得したとして、そのひまな時間で何を始めるべきか知らず、時間つぶしをするのが関の山である。というのも、われわれの第一の衝動はつねに何かを達成することであるからだ。われわれは、何かを達成しようとすることなしには、たんに生きることであれ、食べることであれ、飲むことであれ、眠ることであれ、考えることであれ、感じることであれ、見ることであれ、生の過程そのものへの感情をもつことはほとんどない。もし、人生が何の目的も追いかけるいものであるならば、われわれは不安になる。何の

ために人生はあるのか？」と。

だが、優しさは目的を追いかけないのだ。それは、セックスの欲望のような緊張の解消と突然の満足をもたらそうとするような心理的目的をもたない。それは、他の人間にたいする温かで、快感に満ちた、気遣う感情を楽しむ、ということ以外の目的をもたない。」

既に何度も述べたように、フロムの根本思想は「善く生きよ」という古来の賢人たちの思想の伝統に立っています。生を生として十全に享受し生きよというあの呼びかけです。それは「深く、十全に存在せよ」といいかえてもいいでしょう。生にたいするこの根本態度は目的を気ぜわしげに追いかける現代文明の態度とは根本的に異なるものです。

この根本態度の眼から見れば、現代文明は不断に生を手段化してゆく文明としてとらえられます。現代人はひっそりなしに目的を立て、その目的を達成するのにもつとも有効かつ「合理的」な手段を考案し、自分の生をそ

の目的達成にむけて集中的に組織します。つまり、その目的を達成するための手段として現にある生を組織するのです。生に意味を与えるものは生それ自体の過程に宿っているのではなく、現在の生を手段として意味づけてくるところの目的であり、この目的はその都度の生にとってはつねにその外部にあるもの——いまだ実現しておらず、これから実現しなければならぬ——として立ち現われてきます。設定された一つの目的から出発して、その達成に無関係な要素は一切切り捨て、生を目的—手段の関係に徹底的に抽象化し、「合理化」する強力な論理性と意志性、まさにこの一面的に過剰化された男性性の原理こそが現代文明の原理なのです。

まさにそれゆえに、(優しくある)ということは「目的志向的」な現代社会においては無目的に役に立たないとか、無能であるとか、優柔不断であるとか、妥協的で無原則的であるとか、実行力がないとかの観念とたちまち連動して、なにかその積極的追求めはばからねばならないことに思われてしまうのです。

そして、このことがとりわけて男性において強いこと

