

## 相互性の規範化についての試論 — フーコー『性の歴史』に着想を得て —

伊多波 宗 周

〈Résumé〉

On peut commencer et maintenir une relation réciproque. Théoriquement, on pourrait se convaincre de quelque chose réciproquement dans cette relation; mais presque toujours il y a une intervention de la norme qui a son origine dans une communauté. Nous appelons cela « normalisation de la réciprocité ». Notre tâche dans cet article est de préciser la logique de la naissance de cette normalisation dans un exemple historique, c'est-à-dire la formation de la « fidélité réciproque » dans la relation sexuelle entre époux, qui a été envisagée dans *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault.

D'abord, nous lisons le chapitre 3 de *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité II)*. Dans la culture grecque classique, dit Foucault, certains philosophes ont formulé la fidélité sexuelle de mari, mais le problème a été posé autrement que des formes ultérieures. On n'a pas focalisé son intérêt à la relation duelle des époux. En sorte que nous ne pouvons pas y trouver la logique de la « normalisation de la réciprocité ».

Ensuite, nous lisons le chapitre 5 de *Le souci de soi (Histoire de la sexualité III)*. Dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère, certains auteurs ont souligné que la relation binaire était naturelle. Cette naturalité compose la norme neuve. On peut y trouver la formation de l'obligation réciproque et le droit symétrique.

Enfin, nous lisons le chapitre 3-1 de *Les aveux de la chair (Histoire de la sexualité 4)*. À la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Saint Jean Chrysostome a défini la vie conjugale comme « limitation » dont le but était « l'économie de la concupiscence ». On peut y trouver une exigence pour l'égalité entre époux, puisque « chacun devient maître et possesseur du corps de l'autre ». Nous trouvons ici une « normalisation de la réciprocité » fondée sur la symétrie et l'égalité.

はじめに

相互性の関係は二者間で始まり、維持されるものである。二者間においては、互いに「それだけであればそれでよい」という納得が成立しうる。他方、「他者にして欲しいことを己も為せ」のように、相互性の関係を規範化する言葉がある。こうした言い方の源泉は、相互性の関係ではなく共同性にあり、二者間で生じうる納得の延長上にはない。それは、二者間関係における納得を外側から誘導する力とも言える。ハンムラビ法典の有名な条項「目には目を」は自由民同士にのみ適用されるもので、別の条項が「賤民」の目を傷つけた場合は銀1マナを支払うべく規定している。ここに典型的に見られるとおり、二者の関係を規範化する言葉には、両者の位置関係の

指定が含まれる。そうした指定も当然、二者間ではなく共同体においてなされる<sup>1)</sup>。本論の考察対象は、こうした「相互性の規範化」である。

あらゆる持続的人間関係は、基本的に共同性由来（上述の「位置関係の指定」を伴い「外側から誘導する力」として）のものと相互性に基づくものによって成立する。その中でも家族内の人間関係には特有の複雑さがある。それは、家族が、たとえ二人から構成されるにせよ、ある共同性、すなわち消費の共同性を形成するがためである。他者による代行が不可能で、究極的には単独でしか行うことのできない消費を持続的に共に行う共同体が家族である。社会の側から見れば、家族もまた機能的単位と見なしうる。歴史的には、地域的共同体維持のための再生産の機能が家族に割り振られてきた。他方、そうした外的な視点とは別に、家族の成立には、感情を重要な契機として期限の定めなき消費の共同性を開始しようとする志向が不可欠である。それゆえ、持続的パートナー関係が家族の成立にとって本質的な重要性をもつ<sup>2)</sup>。本論の題材は、この持続的パートナー関係の一つ、夫婦関係である。

近代以降、「基本的人権」や「互いの人格の尊重」等の理念の発明とその広がりにより、パートナー関係における対等性および、一方から他方へと向かう二つのベクトルの対称性が重視される傾向が強められてきたことは疑いない。そこで進行していることは、パートナー関係が対等性・対称性を基礎とするべきという共同性の規範が一般性を獲得するという事態であり、相互性をめぐる規範化のあり方の更新である。それが相互的關係や、そこでの納得のあり方に対して大いに影響を及ぼすとしても、起きている当の事態は「位置関係の指定」のあり方の変化である。重要なのは、対等性・対称性は相互的關係の成立と概念的に不可分の関係にはないということである。政治哲学者デイヴィッド・ジョンストンは、本論冒頭で言及したハンムラビ法典の二つの条項について、自由民同士についての条項を「バランスのとれた (balanced) 相互性」、「賤民」に関する規定を「バランスを欠いた (inbalanced) 相互性」と捉える<sup>3)</sup>。人間が対等であるべきという価値観自体に異論はない。けれど、問題は対等性であって、バランス・均衡の問題ではないはずである。いずれの条項も、特定の共同体において規範化された相互性としては、均衡を得ていると言うほかない<sup>4)</sup>。

だが同時に言うべきは、近代以前においても、事実として、相互性の規範化においてしばしば二者の対等性や義務の対称性が問題の枠組み内に導入されてきたということである。繰り返したが、これは共同性由来のものである。けれど、あまりに長く、あまりに頻繁に、対等性・対称性が相互性の問題に関わりつづけ、相互性概念の中にそれがいわば溶け込んでいる。あるいはむしろ、先後関係で言えば、「規範化された相互性」が先在し、そこから相互性そのものを論理操作で抽出できると言った方が適切かもしれない。いずれにせよ、相互性概念をめぐる考察を進めるためには、そうした錯綜を相手にする必要がある。

そこで本論では、ミシェル・フーコーが『性の歴史』第2巻から第4巻で論じたことのうち、古代の婚姻関係における「相互の忠実貞節 (fidélité réciproque)」をめぐる歴史の変遷の考察を題材に、共同性における相互的關係の規範化のあり方と、そこに含まれる対等性・対称性と相互

性との錯綜について考察したい。狙いは、本論冒頭で述べたような論理的議論では論じきれない実際上の錯綜に分け入り、そこに見られる理路を抽出することである。フーコーは、その議論において、古典期ギリシアには見られなかった「相互の忠実貞節」の規範が、帝政期を経て、キリスト教司牧神学において詳細に成文化されるさまを描いている（UP238=228-229）。断っておけば、本論は、「相互性の規範化」が発生する過程の普遍的構造を言い当てることを目指すものではないし、それが可能だと主張するものでもない。フーコーの分析によるそれぞれの時代のテキストに見られる上述の錯綜から、「相互性の規範化」の成立・不成立における論理構造を取り出すことに目的は限られる。したがって、フーコー研究として解釈を争うものでもない。

以下、本論は次の順序で展開される。まず第1節で、『性の歴史』第2巻『快楽の活用』第3章で展開される古典期ギリシア（紀元前4世紀）のテキスト分析を考察対象とする。そこでは、夫婦間の「相互の忠実貞節」の義務は存在しなかった。法的にも慣習的にも、男性の性的忠実が規範化されていなかったからである。とはいえ、それは論じられていた。その問題構成についてのフーコーの分析を読解し、「相互性の規範化」の不成立における共同性、相互性と対称性の関係について整理する。そこに見られるのは、二者間関係を凌ぐ共同性の力である。

次の二つの節を通じて、「相互性の規範化」が成立する論理構造を探る。第2節では、『性の歴史』第3巻『自己への配慮』第5章で展開される紀元後2世紀間のギリシア・ラテンのテキスト分析を考察対象とする。そこで初めて夫婦の二者間関係そのものに関心の焦点が当たり、相互的な義務が言われるが、それをめぐる論理構造を取り出す。第3節では、『性の歴史』第4巻『肉の告白』第3章第1節で展開される4世紀のテキスト分析を考察対象とする。そこにおいて夫婦は、ある種の対等性にもとづき相互の貞操への義務を負うことになる。全体にわたってそうだが、これらの節においては、とくに網羅性を放棄して本論の関心上必要な議論のみを取り出し、第1節で得た材料を踏まえて、規範としての構造化の論理を見定めることに作業を限定する。

## 1. 「相互性の規範化」の不成立 — 『快楽の活用』第3章の読解から

### (1) 「類似の義務」

『快楽の活用』第3章「家政術 (Économique)<sup>5)</sup>」において古典期ギリシアの夫婦関係について問いが発される。1) 法的領域において不義は女性による場合のみが違反行為であり、2) 道徳的領域において後代重要となる夫婦間の「相互の忠実貞節」というカテゴリーが存在しなかった（UP192=187）にもかかわらず、「なぜ道徳的省察においては既婚男性の性行動に関心が抱かれたのか。その配慮、その原理と形式はどのようなものだったのか」（UP194=189）という問いである。当時、法的にも慣習的にも規範化されていなかった男性の性的忠実が哲学書においては議論されている。だが、それを後代の道徳の先取りと見なそうとするのは回顧的錯覚だとフーコーは考える。

ギリシアにおける結婚を、後にいっそう大きな重要性をおびる感情的・個人的な含意から切り離そうと極端に望んだり、それを後代の婚姻形式と区別しようと極端に望んだりすると、逆の動きによって、哲学者たちの厳格な道徳をキリスト教道徳のいくつかの原理に極端に接近させる結果となる。(UP196=190)

古典期ギリシアの結婚を、単に「二つの家族、二つの戦略、二つの財産を結び合わせ、子孫を生み出すことだけを目的とする唯一の計算」(UP194=189)と捉え、「結婚と快楽・情念の戯れとのあいだの根本的分離」(UP195=190)を想定すること、つまり後代の結婚との非連続性をあまりに強調することで、哲学者たちのテキストが、当時の一般道徳から隔絶したものに見え、もって後代の道徳と近似したものと捉えられる。この力学が錯誤を生むとしてフーコーは次の指摘をする。一方で、古典期ギリシアにおいても、性的快楽が婚姻生活にとって重要性をもたなかったわけではないこと(UP239=229)、他方で、哲学者たちのテキストが男性の性的忠実を議論するにしても、後代とは問題構成の地平が違うこと、である。

前者については、ここで確認したに留める。後者について、「規範要素」ではなく、「問題として構成される仕方」の観点、つまり、何が言われているかではなく、どのように問題構成されているかという観点から見ると、哲学者たちの議論において、「婚姻関係そのものや、そこから生じうるはずの直接的、対称的、相互的義務 (obligation directe, symétrique<sup>6)</sup> et réciproque) をもとにするような問題構成が行われているのではない」ことに容易に気づかれるという重要な指摘がなされる(UP196-197=191)。本節はこのことをめぐって展開される。やや長いですが、哲学者のテキストの実際の分析に入る直前の言葉を引用しよう。

たしかに男性が自分の快楽、あるいは少なくとも肉体的パートナーを制限しなければならないのは、まさに既婚者としてである。だがここで、既婚者であるとは、何よりもまず、一家の首長であること、ある権威をもつこと、「家」が適用の場である権力を行使すること、市民としての自分の評判に影響をおよぼす義務を「家」できちんと守ることを意味する。それゆえ、結婚および、夫の品行方正についての省察は、判で押したように「オイコス」(家と家族)の省察に結びつけられるのである。

すると理解できるのは、男性を、自らが形成する夫婦以外のところで肉体的パートナーをもってはならないという義務へと縛る原理は、女性を類似の義務 (obligation analogue) へと縛る原理とは性質が別だということである。女性の場合、その義務が女性に課されるのは、彼女が夫の権力下にある限りにおいてである。男性の場合、権力を行使するからこそ、そしてその権力の実践において自己統御を示すべきであるからこそ、彼は性的選択に制限を加えるべきなのである。夫としか関係をもたないことは、妻にとって、夫の支配下にあることの帰結である。妻としか関係をもたないことは、夫にとって、妻に権力を行使するための最良の手段なのである。ここで問題になっているのは、後代の道徳の中に見出される対称性の予

示よりも、はるかに、現実の非対称性の様式化の方である。(UP197=191-192)

5点確認しよう。まず、1) 哲学者のテキストも問題構成の地平としては、当時の文脈から離脱していないこと。引用末尾の「現実の非対称性の様式化」という言葉がそれを表している。次に、先の「婚姻関係そのもの」および、「義務」にかかる三つの形容詞（直接的、対称的、相互的）に対応した説明がなされていること。すなわち、2) 「婚姻関係そのもの」ではなく、オイコスに関心が焦点化されること。3) 既婚男性の肉体的パートナーの制限は、婚姻関係そのものから直接導かれるのではなく、それに外的な事柄、共同体において指定された家における権力行使者としての地位から導かれること<sup>7)</sup>。4) 権力行使者たる夫と権力支配下の妻は、そうであるかぎりにおいて対等ではなく、一方の他方に対する義務に対称性はないこと。5) 夫の義務は、権力支配者としての自己統制をめぐる当為であり、妻の義務は権力支配下にあるという事実（と、ここでは言及されないが、その事実性と結びついて共同体において定められた法的規定）ゆえのことである。つまり、規範内容が同一に見えても、実のところ両者の義務は「類似の義務」としか言えず、義務の相互性はないこと。以上である。

これは、とりわけクセノフォンのテキストに明確に見られることである (UP197=192)。だが、違いを含みつつ、いずれの哲学者たちのテキストにおいても、規範としての「相互の忠実貞節」は見出されないとフーコーは結論することになる。そこで貫かれるものは、婚姻関係そのものから直接的に義務が導き出されるのではないという点、つまり「非直接性」である。

以下、まず(2)で、問題構成において非直接性こそ重要であったことについて確認し、上述確認1)との整合性を明らかにする。ついで(3)において、問題構成の地平における対称性と相互性の錯綜について取り上げ、相互性の規範化の不成立をめぐる論理構造を整理する。

## (2) 非直接性。二元的関係への焦点化の不在

はじめに、非直接性についてである。フーコーは、まずクセノフォンのテキスト、ついでプラトン、イソクラテス、(擬)アリストテレスのテキストを取り上げる。両者の性格上の違いは、前者(『オイコノミコス』)が土地所有者の生活形式をもっぱら対象とし、そのことの帰結として、所有地経営の責務における夫婦の補完性 (complémentarité) が議論の前面に出るのに対し、後者はそうではないという点にある (UP216=209)。だが、その性格上の違いにもかかわらず、両者は、男性の側の性的忠実が、婚姻関係から直接導き出されるのではないという点で共通している。はじめに取り上げられるクセノフォンの論理は明瞭である。

[...] 夫婦間の関係は、それ自体としては問われない。[...] クセノフォンは、婚姻関係を長々と扱いはするが、非直接的、背景的、技術的な論じ方である。彼はそれをオイコスの枠組みの中で、夫の管理責任 (responsabilité gouvernementale) の側面で論じており、夫は妻をいかにして家政を合理的に進めるために必要な協力者 (collaboratrice)、同僚 (associée)、



「シュネルゴス」にすることができるかを規定しようと努めている。(UP202=196-197)

つまり、夫婦は家という共同体の共同経営者である。「二人の役割はまさに補完的であり、一方がないと他方が無駄になる」(UP205=199)。今日的に言えば、いわゆる性別役割分業である。分業とは、相互性ではなく共同性において成り立つ類のものである。そうして、次の言葉が決定的に重要である。「この共同体 (communauté), この「コイノーニア」は、二人の個人のあいだの二元的関係 (relation duelle) においてではなく、家という共通目標 (finalité commune) を媒介にして、つまり、家の維持、さらには家の増大の力学を媒介にして確立されている」(UP204=198)。いわば、媒介としての家にもとづく一元論である。夫婦関係そのものが直接的=無媒介的に論じられるのではない。したがってまた、男性の「忠実」も、夫婦関係から直接導き出されようはずがない。それは、妻以外の女性との性的快楽を断念することではなく、「結婚によって妻に認められた特権を徹底して維持する」ことに存する(UP213=206)。家の共同経営者としての妻の地位を脅かさないこと、すなわち、家を脅かさないことに関心の焦点を当てた家政術なのである。それゆえ、節制とは、一言で、「[家を] 治める術、[管理責任者である] 自らを治める術、そして、[共同経営者たる] 妻を治める術」に属するということになる(UP215=208)。

後三者のテキストの分析においても、非直接性が重要なこととして指摘される。とりわけプラトンにおいてそれは明瞭である。『法律』で述べられる婚外交渉を行うべきでないという道徳の原理は、「常に直接、国家にとっての必要に結び付けられており、けっして家、家族、婚姻生活の内的要求には関連づけられない」。生まれる子供が「可能な限りもっとも美しく、良いもの」であるべきなのも、国家への有益性による(UP218=211)。本節(3)で見ると、プラトンの描く法制において、ある種の対称性への要求が見られはする。だが、それは「将来の市民を生み出す者」として「共通目的」のための役割を有するがゆえであり、同じく法を守る義務があるとしても、「夫婦は、婚姻関係に内在し、相互的契約 (engagement mutuel) を構成するはずの個人的絆 (lien personnel) による「性における忠実貞節」に縛られる」ということではない。つまり、「対称性は、夫婦間の直接的で相互的な関係のうえではなく、両者ともども支配する一つの要素のうえに確立される」。したがって、ここでも「配偶者間の二元的関係に属する相互的義務」が問題になっているのではない(以上 UP220-221=212-213)。焦点が家ではなく、国家に置かれるという違いはあれ、義務が個人間の二元的関係ではなく、共同体の目的の一元性に立脚する点では、クセノフォンと同様である。

ここで言及される二元的関係は、次節で見ると、紀元後2世紀間の議論において最重要の意味をもつものである。古典期ギリシアにおいて、法的にも慣習的にも、「相互の忠実貞節」は規範化されていなかった。一見、それに反するように見えるテキストにおいて、たしかに男性の「忠実」が道徳として提示されるにせよ、相互的義務は言われていない。そこで言われるのは、夫も妻も、それぞれ共同性の目標に縛られるべきという規範、共同性の規範である。

その他のテキストから導かれる結論も同様である。サラミス王ニコクレスの演説の形式をとる

イソクラテスのテキストにおいては、節制の形式・根拠が国において王が行使する主権 (sovereignty) との「直接的関係において」説明される (UP222=214)。クセノフォンに見られた自己統御が、国家と家との連続性をもとに、「被統治者は、自己統御を行う者にこそ服従できる」という王の資質の問題へと結びつけられる (UP26=218)。当然、夫婦間の二元的関係に関心が置かれているのではない。

擬アリストテレスの『オイノミコス』では、クセノフォンに似て、ただし自然本位のものとして、夫婦の役割の補完性について述べられたあと、「第一の義務はいかなる不正も犯さないことである。そうすれば、自らも不正を被ることはないだろうからだ。[...]」ところで、夫の側において、正当な結婚によらない交際は不正であろう」と述べられる (UP230=221)。正義論の枠組みで論じられていることは重要で、一見して応報=相互性が言われているようにも見える。だがフーコーは、そこで「妻の弱い立場」が当然視されていることから、「いずれにしても、夫の性的関係において、家族の貴族政的統治における妻の特権的立場を脅かす一切のものとは、必要かつ本質的な正義を、それによって危うくするやり方なのである」と述べ、それがクセノフォンからそう離れていないと結論する (UP233-234=224-225)。

そうして、章の結論部で次のことが言われる。まず、古典期ギリシアにおいて「夫婦の性行動は、個人的関係を出発点にしては問われなかった」こと。ただし、「子供をもつ時機」については両者の間で重要だったこと。「その他のことについては、性的共同生活は省察の対象」とならなかったこと。すなわち、「問題構成の論点は、二人の配偶者がそれぞれ、自らの性別と地位に対応した根拠と形式によって示さなければならなかった節制にあった」ということである。フーコーは、このことから、「夫婦それぞれが相手の貞操に責任をもつ」後代のキリスト教司牧神学とは大きく異なり、それが、互いへの配慮に関するような事柄ではなかったのだと結論づける (以上 UP239=229)。

この「性別と地位に対応」という議論をうけて、女性の服従と男性の自己統制にも触れられる (UP239=230)。本節(1)末の引用の確認 1) で、同内容の記述に見られる「現実の非対称性の様式化」という言葉に、哲学者たちのテキストも当時の文脈から離脱していないことの表れを見た。だが、問題構成の地平を規定している当のものは、結論の論述順序からしても、非直接性、すなわち、二元的関係への焦点化の不在にあるのは明らかだと考えられる。この規定力ゆえ、共同性の規範が温存される。つまり、共同体における現実の、<sup>なま</sup>生の非対称性が、テキスト上で様式化=図式化されるという理路が成り立つものと考えられる。

### (3) 「ある種の相互性」と「ある種の対称性」をめぐって

古典期ギリシアのテキストにおいて、対称性と相互性は両立しない。それも二元的関係への焦点化の不在ゆえと考えられるが、二つの引用を並置することから始めよう。1) は、クセノフォンのテキスト分析の結論部に書かれたもの、2) は、プラトンらのテキストを分析する直前に書かれたものである。

1) […] 夫に推奨される「〔性的〕忠実」は、結婚が妻に課す性的排他性とはきわめて異なる何かである。それは、妻という地位とその特権、他の女性に対する優位の維持に関わるのだ。そして、その「忠実」が男性と女性とのあいだの行動のある種の相互性をたしかに前提としているにしても、男性の忠実、女性の性的品行方正 — それは常に前提とされる — にそれほど対応しているわけではなく、彼女が家においてどのように振る舞うことができ、また、家をどのように切り盛りできるかという、その手法に対応している。それゆえ、相互性はあるが、本質的に非対称である (Réciprocité, donc, mais dissymétrie essentielle)。というのも、両者の行動は互いに求め合うが、ともに同じ要請に立脚するのではなく、同じ原理にしたがうのではないからである。(UP215=208)

2) […] これら三つのテキストは、それぞれ、クセノフォンよりはっきりと「二重の性的独占」とも呼ばれるべき事態に接近する必要性を表明しているように思われる。こうして、それらテキストは、男性についても女性についても、性的活動の全体を唯一の婚姻関係へと局在化させようとしているように思われる。すなわち、妻と同じ仕方では、妻以外の者を相手に快楽を求めないよう義務づけられるか、少なくともそう望むように思われる。したがって、ある種の対称性の要請である。[…] しかしながら、これら三つのテキストを読むと、[…] 「性における相互の忠実貞節」の原理を回路的に投影するのは誤りであろうことが明らかになる。(UP216-217=209-210)

「ある種の相互性」はあるが、対称性はないという引用 1) の言い方と、「ある種の対称性」の要請はあるが、相互性はないという引用 2) の言い方は対をなしていると読むことができる。そう読むことで、1) において、「行動のある種の相互性」が言われることの意味が浮き彫りになる。すでに見たように、原理を同じくしない「忠実」と「貞節」は、義務の相互性をなしていない。それらは「類似の義務」でしかない。夫婦双方が、婚姻関係の外で性的関係を結ばないよう行動するとしても、それは、「原理を異とする同じ行動」ないし「類似の行動」と呼ばれるべきもので、行動に相互性はない。

ここで「ある種の相互性」が言われるのは、男性の性に関する行動 (conduite) と、女性が家でどう振る舞う (se conduire) か、家をどう切り盛りする (conduire) かという別の行動との対応関係においてである。だが、同じ原理にしたがうわけでない別種の行動について、「ある種の相互性」を言う必要がなぜあるのか。おそらく、ここで念頭に置かれているのは、交換関係だろう。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第 5 卷第 5 章で論じた、共同体維持のための交換的正義の議論を想起しよう。哲学史的な影響関係の議論に足を踏み入れているのではなく、理解の補助線としてである。それは、靴職人と大工、医者と農夫を例に応報 = 相互性が語られる箇所である。そこで、共同関係は二人の医者からは生まれず、医者と農夫から生まれると指摘される<sup>8)</sup>。クセノフォンのテキストの場合、問題となっているのは、家という小さな共同体であり、交換関



係にあると読めるのは生産物ではなく行動である。だが、機能の異なる者の交換関係を共同体に結びつける点で、図式はさしあたり同型である。

本節(2)でクセノフォンのテキストにおける「家という共通目標」の共同体の議論を見た。その議論の中で、先に触れなかったこととして、協力者・同僚としての「夫婦それぞれがどれだけ貢献しているかは考慮される必要がない」こと、協力関係構築における「夫婦間の出発点の非対等性 (inégalités de départ) の必要なる消去」について論じられていたことにここで注目しよう(UP204=198)。共同体への貢献が考慮に入れば、事の成り行きとして、貢献に応じた配分が考慮に入る。男女のそもそもの非対等性=不平等を考慮に入れてしまえば、交換の相互性は成り立たない<sup>9)</sup>。靴職人と大工、医者と農夫は、交換の場面においては平等である。

とはいえもちろん、クセノフォンのテキストにおける夫婦の交換関係は、生産物の取引に見られるような自由な交換関係ではない。あらかじめ家という共同性の規範が設定されており、あらかじめ強固な補完関係が想定されているからである。補完性の実際には、あらかじめ夫婦の非対等性が埋め込まれている。だから、ある種の交換関係が見えるとしても、非対称なものでしかありえない。それゆえ結局、共同性の規範における非対等性が温存され、効力をもちづけるほかない。すると、対称性のなさは、二元的関係への焦点化の不在の帰結であると言うことができる。

引用2)の議論は、プラトンにおいて明瞭である。二等辺三角形があるとする。上部頂点に国家がある。底辺の左端に夫、右端に妻がいる。国家から夫および妻に向かう線分を矢印にする。それは法規範の規定力である。このとき、二つの矢印は、線対称である。しかし、底辺の夫と妻のあいだには矢印がない。二元的関係は問題とされないからだ。これがプラトンの図式であり、たしかに、対称性はあるが、相互性はない。そして、明らかかなように、この対称性は、誰もが「同じ仕方」で法規範にしたがうというただ一つのことを語っており、やはり共同性の規範の支配の言説である。

イソクラテスおよび擬アリストテレスの場合には、男性の権力行使の倫理として、このことが語られる(UP217=210)。それゆえ、「対称性」を見出すのは困難にも見える。だが、本節(2)で触れたイソクラテスの議論に明らかかなように、二等辺三角形の上部頂点の位置に夫が置かれると考えれば、フーコーの整理は理解できる。底辺左端の夫に向かう矢印が自己統治、妻に向かう矢印が妻の統治であり、そう理解する限りにおいて、線対称の図式は維持される。

しかし、あくまで「ある種の」対称性である。ここでも共同性の規範の効力は強大である。そのことは、擬アリストテレスの議論において見えやすい。注目すべきは、そこで「配分」の語が用いられることである。歴史的に、配分的正義と交換的正義は対になって用いられてきたものである<sup>10)</sup>。フーコーは、擬アリストテレスにおいても、夫の節制が夫婦間の個人的絆に由来しないこと、妻ほどには夫に強制されないことを確認したのち、次のように述べる。「夫が妻に特権を与えるべきなのは、権力および職能の不平等主義的な配分 (distribution inégalitaire) の文脈においてである」(UP235=225)。先に「貴族政的統治」に触れたが、それは、アリストテレス本人が『ニコマコス倫理学』で夫婦間の権力構造のあり方として述べているものであり、優れた者が、

配分的正義（各人の価値に応じた配分をする）をもって統治する政治形態である（UP231-232=222）。

ここで、いわば「真の」対称性が成り立たないのは、クセノフォンの議論に比すならば、「夫婦間の出発点の不平等」が消去されないまま、それに応じた配分がなされるべきと捉えられているからだと考えられる。すなわち、共同性の規範における現実の非対等性がここでも温存される。そして、この観点で振り返るならば、プラトンの議論もまたある種の（アリストテレス的の用語法とは異なる）配分の言説と見ることができる。たしかに法の力はひとびとに等しく配分される。だが、現実には男女の非対等性が存在するならば、それを改めるような力は法にはない。配分の「ある種の対称性」は、やはり非対等性を温存するものでしかないのだ。

いまや本節の結論を述べることができる。古典期ギリシアの記述において、本質的な意味をもっているのは、非直接性、非対称性、非相互性のうち、非直接性である。夫婦間の二元的関係への関心の不在により、そこから直接に忠実貞節の義務が構成されることはない。そこで働く共同性の規範は、二者間関係そのものへと向かわないから、相互性がそのものとして規範化されえないという論理構造になっている。そうして、義務の相互性も対称性も成り立たない。その議論において、ある種の「相互性」や「対称性」が見られるが、いずれも、結局は共同性の規範の支配に回収されるものと捉えられ、しかも、非対等性を温存する。

## 2. 二者間関係と「相互性の規範化」——『自己への配慮』第5章の読解から

### (1) 「二対的本性」

『自己への配慮』第3章で婚姻慣行や政治の働きの変化という背景が論じられたのち、「妻」と題された第5章で、フーコーは紀元後の2世紀間を中心としたギリシア・ローマの「いくつかの重要なテキストにおいて」、「結婚生活の運用術」が「相対的に新しい様式で省察され、規定されている」と捉える（SS198=194）。それまでまったく言われなかったことが言われるようになったわけではない。しかしやはり、問題構成の仕方にはっきりとした変化が見られるのだ。フーコーは三つの変化を指摘する。

1) 婚姻生活術が、依然として家庭管理・子作りに関わりつつ、「夫婦間の個人的関係、両者を結びつける絆、両者の相手に対する行動」に高い価値を付与するようになったこと。しかもそれが「第一の基礎的な要素と捉えられる」ようになり、「他のあらゆる要素はその周りで組織され、そこから生まれ、そのおかげで力を得る」こと。2) 「既婚男性における行動の節制原理は、他者の統御よりも、相互性の義務（*devoirs de la réciprocité*）のうちに位置づけられる」こと、あるいはむしろ、「自己の自己に対する絶対的支配（*souveraineté*）が、ますます他者に対する義務の実践、とりわけ妻に対するある種の尊敬の実践のうちに表明されるという事実のうちに位置づけられること」<sup>11)</sup>。3) 「絆と対称性の形式をとるこの婚姻をめぐる術が、夫婦間の性的関係の問題において相対的により重要な位置を占める」ことである（以上 SS199=194-195）。

一見して、古典期ギリシアのテキストにおける問題構成で不在だった二者間関係こそが婚姻生

活の基礎と見なされることで、義務をめぐる対称性と相互性が問題構成の枠組みに流入するという変化が指摘されている。その理路を本節で探りたい。まずここで、夫婦の二者間関係への焦点化がどのようにしてなされたのかを確認し、(2)で、それがどのように対称性・相互性の議論へと結びついたのであるかを明らかにする。なお、上述3)に関しては、次節で後代との比較の文脈で言及する。

二者間関係への焦点化においてとりわけ重要なのは、自然＝本性の概念と感情の側面の重視である。それらがいわば、外側と内側から焦点化を形作る。ストア派のムソニウスやヒエロクレスらのテキストにおいて、伝統的にはとりわけ生殖・養育の必要性に結びつけられていた「結婚の自然性 (naturalité)」の意味づけをめぐる変化が見られる (SS202=198)。

その変化がとくに明確に見てとれるのはヒエロクレスのテキストにおいてである。ヒエロクレスは、結婚の基礎を人間の「いわば「二対的」本性 (nature en quelque sorte « binaire »)」に置き、「人類とは「夫婦本位的」動物 (animaux « conjugaux )」である」と述べる (SS204-205=200)。二者間関係も重要なこととして捉えられているところではない。人間本性上、それこそが本質的なのである。これは、先の整理1)にあった「第一の基礎的な要素」に対応している。ただし、「二対的」という捉え方自体は、古典期ギリシアにおける自然主義的発想においても見られた。重要なのは、そこでは対立的に捉えられていた「二対的」と「群れの」という二つの概念を、ヒエロクレスが両立可能なものと捉える点である。「人間は、同時に夫婦本位的かつ社会的である」(以上 SS205-206=201)。フーコーの次の指摘は本論にとって決定的に重要である。

ヒエロクレスは次のように説明する。都市国家は、それを構成する要素である家々によって作られる。だが、それぞれの家において、同時にその原理と完成を構成するのは夫婦である。そうであるから、家は夫婦を中心にして組織されなければ完全ではないのだと。それゆえ、夫婦の二元性 (dualité conjugale) は、人間が生きるかぎり、そのあらゆる側面において見出されるのである。(SS206=201)

人間本性ゆえ夫婦を形成することは自然であり、家はそれに基づいて構成されねばならず、したがって、家によって構成される地域共同体に生きることも二対的本性と連続的なことである。そうして、ストア派にとって、結婚は義務であると述べられる。まずもちろん、「結婚が自然によって望まれたという原理の直接的帰結」として。そしてまた、いま確認したことのゆえに、「共同体の成員、人類の一員」としての義務の総体の構成要素の一つとして (SS207=203)。これは、夫婦という二者間関係を自然＝本性的なこととして外側から焦点を当てるがゆえの論理的帰結と見ることができる。

他方、感情の側面の重視は内側から婚姻生活に焦点を当てる。もちろん夫婦における感情的次元はこの時代に発明されたものではない (SS212=208)。だが、婚姻生活の形式にそれが結びつけられる点で新しい。たとえばヒエロクレスにおいて、クセノフォンのテキストに見られるよう

な「共通の目的」や補完性を否定はされないが、そうしたことの「背後に」、*「共有の生活 (vie partagée), 共通の生き方 (existence commune)」*という様式への要求が認められるとフーコーは指摘する (SS214=209)。そして、ムソニウスは、「良い結婚において夫婦が感じる一緒にいたいという欲求」を強調するし、ヒエロクレスは「夫婦おのおのが自分のしたことを相手に伝える」という会話を重視する (以上 SS214-215=210)。

これらの帰結として、「夫婦が結婚生活の中で形成すべきものとは、真の倫理的統一体 (*véritable unité éthique*) である」(SS211=216) と述べられることには注目しなければならない。そもそも二元的関係への焦点化の議論だったものが、共同体としての単一性 (*unité*) の議論へと進んでいるからだ。ムソニウスが「結婚の共同体」こそあらゆる共同体の中で最重要のものだと述べているとおり (SS213=208)、夫婦は単一的共同体としても捉えられている。ただしこれは、変容のダイナミズムを容れる共同性である。「結婚生活とは、二人で新しい統一体を形成する術でもなければならない」(SS216=211)。ここで読み取れるのは、二元性を消去しない発想であり、夫婦関係そのものの外の目的へと回収されない共同性の構築への志向だと言える。

## (2) 相互性・対称性への結びつき

古典期ギリシアにおいて、二元的関係への関心の不在こそがいわば関所となり、婚姻生活に対称的・相互的な忠実貞節の義務が入り込むことを妨げていた。ここでの問いは、二元的関係に基礎を置くとされる婚姻形式がどのような理路で相互性・対称性を自らのうちに導き入れるのかというものである。二元的関係への関心が相互性の議論に結びつくのは、当然と言えよう。だが、それが対称性に結びつくことには論理的な必然性はない。非対称な二者間関係は存在しうるし、存在してきたのだ。相互性については、次のように要約される。

紀元後最初の数世紀に表明されるのが見られる厳格な結婚道徳においては、性的関係の「夫婦本位化 (*conjugalisation*)」とも呼ぶべき事態が容易に確認される。直接的かつ相互的な夫婦本位化である。直接的、というのは、結婚外に性的関係を求めることが排除されるべきなのは、性的関係の本性ゆえのことだからである。相互的、というのは、他所に見出しうるような性的快楽が排除されるべきなのは、結婚の本性および、結婚において夫婦間で形成される絆の本性ゆえのことだからである。それゆえ、結婚状態と性的活動は一致に至らなければならないし、それは、嫡出子という唯一の目的のためというよりもむしろ、当然のこととしての (*de plein droit*) 一致なのである。(SS222=216-217)

これをうけて主にムソニウスを典拠にフーコーが述べることにも言及しながら論理構造を整理しよう。まず、すでに見たように、人間は二対的本性を有する。ゆえに、結婚するのは「当然」である。すると、性的関係の本性は、その当然性に由来するとしか考えられない。したがって、性的関係が夫婦間に限られるべきなのは、外的理由の媒介によらず、性的関係の本性そのものか

ら直接に導かれる。嫡出子、家、国家はむしろ、二対的本性を有する人間が当然すべき結婚をいわば起点とする「系列」(SS227=221)に属する。ところで放蕩とは、結婚から性的関係を分離することに由来する快樂の営みである(SS227=222)。ひるがえって、性的快樂は、自然性を有する結婚に帰属すべきである。結婚においては、すでに見たように、夫婦間の感情・会話のやりとりがあって、それが「倫理的統一体」へと向かう絆を形成する。その絆は、「二人で」作られるのだから、相互性において作られるとしか考えられない。したがって、性的快樂が結婚に帰属すべきというのは、夫婦間の相互性に帰属すべきことと言い換えられる。

ここで言われているのは、自然性に基づく性的関係・性的快樂の相互的關係への帰属である。だが、このことだけから「性における二重の(double)忠実貞節」(SS227=222)への要請が生まれるのではない。フーコーが不義をめぐる新しい問題構成について論じる箇所の冒頭で、「相互の」ではなく、「二重の」という形容詞が使われることの含意は、古典期ギリシアに存在しなかった「相互の忠実貞節」の考え方が成立したときにはすでに、単に相互的のだけでなく、対称性を求めるものとして成立したということを示しているものと考えられる。対称性がどのようにして導き入れられるかを見よう。

前節冒頭で触れたとおり、伝統的に不義は女性によるものだけが違反行為であり、それは、もっぱら男性間の、つまり、女性に対して正当な権利を有する男性と、その正当な権利を侵害する男性との間の問題だった。今問題にしている時代のエピクテトスのテキストにおいても、それは、夫婦間の問題というより、信義(fidélité)<sup>12)</sup>一般の問題として理解されている(以上SS228-229=222-223)。だが、それと並んで、「はるかに厳格な要請」がいくつかのテキストに見られるとフーコーは指摘する。そして、その厳格さが、1)「男女間の対称性の原理」の働きと、2)「対称性の原理の正当化を夫婦間の個人的絆にもとづく尊敬に帰する」こととに由来すると述べる。不義をめぐる新しい問題構成において、対称性が呼び出されるのである(SS229=223)。

1)はムソニウスにおいて明瞭である。夫が奴隷と関係をもちうるかという問いに対し、「一方において認められない権利は、他方において認められえない」という「厳密な対称性」をムソニウスは要求する。「信義の形式は、男性と女性とを同じ仕方で拘束する」のであり、夫による妻の特権の維持のためではない。この意味で、対称的な権利が成立する。だが同時に重要だと考えられるのは、この議論が、男女の対等性にもとづくかたちで論構成されているわけではないという点である。むしろ、対称性の要求が現実の男女の非対等性を温存するのに寄与するという力学が働いているようにさえ見える。フーコーは、そうした事態を指し、「対称性の原理、むしろ、権利の領域における対称性と義務の領域における優位性とのあいだの比較的複雑なゲーム」と呼んでいる。「権利に関するこの対称性は、道徳的〔自己〕統御の領域における男性の優位性をはっきり強調する必要性によって補完されている」。つまり、性的次元での対称性がなければ、妻の方が道徳的優位に立つことになるので、男性の優位性が確保されないという理屈である(以上SS230-231=224-225)。

ここに、相互性の規範化において、権利の対称性の要求が導き入れられるにしても、二者の対



等性が得られるとは限らないということの重要な事例を見ることができる。だが、フーコーは、対称性が言われたことこそ重要だと捉えているし、ある種それは当然とも言える。というのも、図式的には、ムソニウスの論理を用いて男女の対等性を導くこともできると考えられるからだ。「位置関係の指定」をめぐる共同性の規範のあり方が違えば、つまり男性の優位を強調する必要がなかったとしたら、今の理屈を用いて対称性の要求は対等性へと結びつきうる。「対称性がなければ、一方が道徳的に優位に立つことになるので、両者の対等性が確保されない」ということも可能な論理だということだ。順序として、相互性→対称性→(非)対等性であることに変わりはない。

それゆえに、上述2)で示した相互性→対称性の矢印の「正当化」が重要となる。フーコーは、ムソニウスのように「厳格な規則を定式化しないようにしている」作家たちが「夫婦の絆を守る配慮を、そこに含まれる個人的関係、愛着、愛情、夫婦間の相手人格への尊敬とともに強調する」と指摘する(SS231=225-226)。もちろん、本節(1)で見た二元的関係における感情の重視が切り開く議論である。

たとえば、プルタルコスの「相互の忠実貞節」の議論は、「厳密ではっきりとした形での対称性の要求を表明するのではない」としても、「問題の解決」が、「夫婦間の情緒的関係(relation affective)の関数として」なされるべきとされていることは重要だとフーコーは捉える。夫の婚外交渉が避けられるべきなのは、それが妻の地位への脅威であるだけでなく「当然の傷(blessure naturelle)」を生むがゆえのことである(SS233=227)。先の引用の言葉を使うなら、結婚状態と性的活動との一致は、相互性にもとづく当然の権利としてのものなのだから、その侵害は当然のこと傷を生む。「愛情の絆、尊敬の関係としての結婚は、そこにすべての性的活動を呼び込み、その外で生じうるすべての性的活動を非難する」(SS234=228)ことになるのだ。性的快楽について論じる別の文脈で、フーコーはプルタルコスにおいて、妻の地位のみならず、「人格的尊厳(dignité personnelle)に向けた敬意」をもつべきだと捉えられているとも指摘する(SS240=233)。プルタルコスの議論は、これに尽きないところがあるが、ともかくも、夫婦間の相互的な愛情・尊敬の関係が、厳密ではないにしても対称的な義務を呼び出す機能を有している構図は理解できる。

こうして本節の議論は次のように整理できる。まずなにより、古典期ギリシアにおいて不在だった二元的関係への焦点化がなされる。それは人間の二対的本性によるとされる。そのことから、自然性を規範原理とした相互性の規範化がなされる。忠実貞節は、自然性をベースにした二者間関係にとっての直接的かつ相互的な義務であることになる。そして、情緒的關係における互いへの尊敬が重要な正当化原理となって、互いに対する権利のみならず、忠実貞節の義務にも、厳密なものではないとはいえ、対称性が求められる。しかしながら、これらの議論においては、夫と妻とのあいだの対等性が言われるのではない。

### 3. 「相互性の規範化」と対等性 — 『肉の告白』第3章第1節の読解から

#### (1) 「肉欲の節約管理」

『肉の告白』第3章「結婚していること」は、前章で展開される処女童貞性をめぐる議論と並んで古代キリスト教における主要問題だった結婚について論じられる。ただし、結婚生活上の導きについての省察が展開されるようになるのは、4世紀末のことであり、処女童貞性の問題よりも新しい(AC250)。第3章は、クリュストモスを典拠に議論展開される第1節「夫婦の義務」の後に、アウグスティヌスを典拠に2つの節が展開される。第1節の最後で、「結婚という二元的形式においてさえ、根本的な問題は、自らの肉欲を相手に何をしなければならぬかという問題である。したがって、自己の自己に対する関係なのである」(AC282)と結論し、アウグスティヌスにおけるリビドーと意志の問題へと接続される。それゆえ、第1節の議論はいわば準備作業である。アウグスティヌスにおいてこそ「同時に貞操の禁欲と結婚道徳とに位置づけを与えることを可能にするもっとも厳格な理論枠組み」が構成されるのだ(AC254)。フーコーの関心からして、この道筋が最重要であることは言うまでもない<sup>13)</sup>。

だが本節では、前節(2)でのムソニウスの議論に関連して指摘したこと、すなわち、対称性と対等性とのつながりの問題に論点を絞る。すでに、自然性を規範根拠とする相互性の規範化に対称性が導き入れられるさまを見た。そして、論理的にはその枠組みに対等性が入りうるが、ストア派のテキストにおいてそれが入っていなかったことを確認した。そこで本節では、第1節におけるクリュストモスのテキスト分析から抽出される対等性(平等)についての議論を目標に論構成し、いわば最後のパーツを得る。まずここで、夫婦の性的活動についての問題設定の変化、すなわち「肉欲の節約管理」への関心について整理し、次の2)で、義務と対等性をめぐる議論を見て、その目的を果たす。

さて、知られるように4世紀は、キリスト教とローマ帝国との関係が変化する時代である。フーコーは、まずそのことに注意を向ける。そこにおいて、一方で、キリスト教会が社会の組織・管理の機能をますます帯びるという社会変化、他方で、帝国の官僚制が個人への支配力を強めるという社会変化と関係して、「個人の生活」が考察対象になっていく(AC251-252)。結婚が新しい倫理における「本質的部分の一つ」となる理由は、1)「禁欲生活と世俗生活とのもっとも目立った違いが結婚に由来すること」、2)「帝国の行政の発展と伝統的権力が徐々に消失していくことが、家族により重要な役割を与え」、家族が「社会の基盤要素」になることによる。フーコーは、「禁欲主義の強化と国家的構造の拡大のあいだで、夫婦間関係、性的活動にいたるまでの夫婦の日常生活が重要な賭け金になったのだ」(AC253)と要約している。

だが、常なることとして、突然まったく新しいことが言われるようになるのではない。フーコーは、クリュストモスの説教における婚姻生活についての考えは、「主要な一点を除いては」ストア派の議論に驚くほど近いと指摘している(AC260)。事項の確認に留めよう。それは、1) 男女の「自然的非対等性の原理」、2) 「補完性の原理」、3) 「慎みの尊重 (respect de la

pudeur) に結びついた教育の義務」, すなわち, 夫が妻を導く義務, 4) 「絆の永続性と義務の相互性の原理」, 5) 「良い結婚の目的と不変の条件とを同時に構成する情緒的絆の原理」の5点である (A260-265)。

それでは, クリュストモスをストア派から隔てる「主要な一点」とは何か。それは, 結婚における性的関係に関わる点である。すなわち, 「夫婦間の性的関係は義務の対象 (objets d'obligation) であるという主張に付随した, 生殖を結婚の本質的目標の一つとすることの拒否」である (AC267-268)。フーコーは, これをクリュストモスにのみ見られる例外的なことなのではないと捉える。「オリゲネスからクリュストモスにいたるまで, 結婚は, 生殖という目的の関数ではなく, 処女童貞性と独身主義 (célibat volontaire) との比較での結婚の位階制的な地位において考察された。その議論における本質的論点は, 子供についての問題ではなく, 禁欲についての問題だったのだ」 (AC269)。

古典期ギリシアの議論との相違は明確である。とりわけプラトンの議論における「将来の市民を生み出す者として」の「共通目的」という言葉を思い出したい。ストア派とも違う。ここで, 前節(1)の冒頭で予告したとおり, 『自己への配慮』で書かれるストア派における夫婦間の性的関係の議論を要約し, 違いを明確化したい。そこで, 結婚の二つの「自然的で合理的な合目的性」についての議論の中で, 一点目として, 当然のこととして生殖が挙げられるのだった。もちろん, 古典期ギリシアとは違い, 二者間関係における相互性が大前提に置かれたうえで, そこにおける性的関係が正当なものとなるためには, という論構成である。とりわけセネカやムソニウスは, もっぱら快樂だけを目的とすることを不当だと力説する (SS238-239=232)。二点目としては前節で見た, 互いへの敬意を伴う新たな倫理的統一体を形成することが挙げられるが, 「性的関係は, 夫婦生活において, 対称的で可逆的な情緒的関係の形成と発展の道具として用いられなければならない」 (SS236=243) と述べられるのである。対称性確保に向けた「快樂の活用」である。

まず, 一点目ゆえにストア派も「生殖という目的の関数」の枠内にいるのだから違いは明白である<sup>14)</sup>。そして, より重要なこととして, 二点目もまた, 著しい対比をなす。快樂の活用とは正反対に, 禁欲生活における序列に関心が向けられているからである。その議論の詳細を見よう。

クリュストモスは, 婚姻の本質を「制限」に置く。もちろん婚姻が「性的結合の事実によってそう呼ばれることはありえない」。そうであるなら, あらゆる姦淫の罪もその名に値することになるからだ。「婚姻を特徴づけるものとは, 女性がただ一人の男性のみでよしとする (se contenter) ことである。その本質において, 婚姻とは制限 (limitation) である」 (AC272)。フーコーは, この定義の重要性を次の点に置く。すなわち, 「婚姻関係を, 出産をめぐる自然的または社会的な一般的エコノミーのうちに位置づけるのではなく, 「エピチュミア」, 欲望あるいは肉欲をめぐる個別のエコノミーのうちに位置づける」点である (AC273)。つまり, 再生産をめぐる運用術としてではなく, 二人の配偶者における肉欲をめぐる節約管理術として婚姻を捉える点である。次の記述は問題構成の変化を端的に語っていて重要であり, やや長く引用する。

結婚は、処女童貞性の横において、あるいはむしろ下において肉欲の問題を解決する一つの手段である。〔…〕肉欲は、婚姻状態をめぐる諸規則と処女童貞性の告白の「テクネー」とに共通する対象である。

〔…〕婚姻規則とそうした「技術」とを分けるものは、単に婚姻規則がより寛容であるとか、処女童貞状態がいかなる者とのあいだにおいても排除するものを、ただ一人とのあいだには認めるといことのみではない。法的な類型であるという点でも違う。しかも、さまざまな仕方によってである。〔…〕処女童貞性は、教え (conseil) ではあるがけっして掟 (précepte) ではなく、義務的であることはありえないのに、結婚の方は、処女童貞状態の完成へと至ることのできないすべての人にとっての義務なのである。結婚それじたいは法である。けれど、それが義務を生み出しもする。そして、その〔生み出される〕義務は、まさに結婚の存在理由であるもの、すなわち肉欲の節約管理 (économie de la concupiscence) に関係する。なぜなら、自らの欲望を「一人の人間に制限」できるべく結婚するなら、たしかに、その関係の唯一性に対して義務を負うが、それだけでなく、配偶者に対して、ただ一人の人間と共に自らの欲望を満たすのを許すべく義務を負うからである。というのも、肉欲の節約管理は、結婚している二人の配偶者にとっての共通目的であり、目的達成のために、両者とも配偶者が期待する役割を演じなければならないからである。したがって、両者が婚姻において、そこに求めた穏和な禁欲生活を得られるようにするためには、あらゆる結婚の目標である肉欲の「制限」という目的は、性行為を相互に受け入れること (acceptation réciproque) をその必然的帰結とする。(AC273)

いくつも重要なことが言われている。まず、先にストア派との共通点として整理したことのうち4)にあった「義務の相互性の原理」が書かれている。二者間関係における相互の忠実貞節はもちろんのこと、肉欲の節約管理のために、つまり、婚姻関係外に肉欲が向かわないように、相互に性行為を受け入れることも義務とされる。そして、これは法的な義務、掟である。『自己への配慮』で、プルタルコスの記事のように夫婦関係について詳細に書かれる場合でも、それはある種の規則ではあれ、「生きることの美学における法なき普遍性」(SS247=239)として描かれると指摘された。ここでは一歩進んで、法的な義務として相互性が規範化される。

次に対称性についても書かれていると考えられる。ここで二人の配偶者は、肉欲の節約管理＝「穏和な禁欲生活」を共通目的 (but commun) とするという意味で、共同性 (communauté) を形成しているとも捉えられる。それはもちろん、外的な目的を置かない点で古典期ギリシアのそれとは異なるが、ストア派とも違う。ムソニウスにおいて、権利の対称性が語られた。一方に認められないものは、他方には認められないという対称性である。また、プルタルコスにおいては、情緒的關係における尊敬が対称性に結びつくと考えられた。そして、先ほど見たように、性的關係が夫婦間の対称的な情緒的關係の形成、それにもとづく倫理的共同性への志向に活用されるべきという考えもあった。それに対して、ここで言われる肉欲の節約管理の共同性は、肉欲を有す

る点で同じ個人がそれぞれ同じく自らと相手の肉欲を節約管理することに責任を負うという共同性である。そこでは、夫婦それぞれが、「相互の救済 (salut mutuel)」(AC280) を目的とするという意味で厳密に対称的な義務を負っているのだ。

こうして、クリュストモスにおいて、ストア派とは別のかたちで、対称性を伴う「相互性の規範化」がなされていると言える。しかし、予告したとおり、重要なのはこれが対等性の議論へと結びつくことである。最後にそれを見よう。

## (2) 対等性をめぐって

フーコーは、上述の議論を踏まえたうえ、クリュストモスにおいて、性的関係が生殖によって正当化されるようなものではないことを強調する。そして、次の重要な指摘へと議論を展開させる。

配偶者間の性的関係の類型にとって決定的なのは、関係の形態学ではなく、形式的・法的な平等の原理である。その他のすべての地平においては、男女のあいだに違いと位階があるし、男女は同じ自然的性向をもたないし、妻は夫を畏怖し、夫に従うべきではあるけれど、そのかわりに、性的関係の地平においては、そこにいかなる非対等性もあってはならないのだ。

(AC275)

対等性の議論である。ここで、夫婦間の性的関係にとって決定的なのは、その関係がどのような関係かという観点よりも、性的関係においてのみ、夫と妻とが形式的に対等性を有する者として捉えられることなのだと述べられている。フーコーは、クリュストモスが「権利」など、「明らかに政治的・法的語彙を用いている」と指摘して、次のようにも述べる。「夫婦へと定められる義務は、性的関係に関しては、ある種の政治的対等性を構成するのだ。一方の権利が、他方の義務を定めるのである」(AC275)。これは、対称性の議論から一步進んでいる。ここで言われるのは、両者が、相手に対する同じ権利を有するとか、同じ義務を有するというのではなく、一方の権利が他方の義務を定めるという意味で、政治的関係における二者の対等性に類するものと捉えられるということだ。一方が得るべき権利が、そのことゆえに他方の義務に転化する構造がなければ、両者間に法的・政治的対等性はない。本論冒頭のハンムラビ法典の議論をここで想起すべきである。

さらに重要なのは、上述の議論が「所有」をめぐる議論へと接続されることである。クリュストモスは、パウロの「身体の相互所有 (appropriation mutuelle)」に関する議論、すなわち「夫の身体は彼自身に属さず、妻に帰属し、逆もまたしかりである」という議論を引く。フーコーは、この相互所有が、奴隷の身体の所有とは異なり、「自由な個人の対等性」を含意すると指摘する (AC275-276)。対等な個人同士が、互いに相手の身体を専有するのだ。もちろんこれは、近代哲学で言われるような意味ではない。クリュストモスは、パウロにおいて、この発想



が「負債 (dette)」の観念と結びついていることを非常に重要なことと捉える。

本節(1)の最後で、夫婦が肉欲の節約管理のある種の共同性をなしているとも捉えられると述べた。だが、フーコーは、クリュソストモスが、結婚をストア派のように「結合 (union)」「融合 (fusion)」と捉えるというよりも、むしろ、「所有権の譲渡 (transfert de propriété)」と捉えているのだと指摘し、その理由を次のように説明している。

それはまさしく、墮罪以降、身体は過剰な肉欲の場であるからだ。そして、この過剰に制限を設けるために結婚するとき、一方は他方にその制限を保障するよう求めるのだ。夫婦それぞれは、相手の身体を持ち主、保有者となるが、それは、相手の身体における肉欲を統御できる限りにおいてなのである。(AC277)

すでに確認したように、クリュソストモスにおいて、「肉欲の節約管理」を目的とする二者間関係における忠実貞節の義務は相互的であり、それはそれぞれ相手の身体に対する義務があるという意味で対称的な義務でもある。ところで、婚姻規則は、法的なものとして捉えるべきものだった。そして、その次元において、夫と妻との対等性が求められることにもなる。なぜなら、対称性を確保するためには、夫も妻も同じく、相手の身体に対する所有権を有さねばならないと捉えられるからである。同じく所有権をもつ個人としての法的・政治的対等性である。本節はじめに触れたとおり、フーコーの議論は、ここから個人それぞれにおける肉欲の節約管理の問題へと展開される。だが、相互性の規範化に関心を置く本論においては、規範化における「対等性」の発生機序が得られたことで本節は満足したい。

## おわりに

各節の末尾で、それぞれ結論を述べてきた。それらすべてを合わせると、古代の結婚道徳における「忠実貞節」の義務に関して、次のようにまとめることができる。古典期ギリシアの哲学上のテキストにおいては、そもそも二者間関係への関心が不在であったため、相互性の規範化はそもそも成立しえなかった。紀元後2世紀間のストア派のテキストで相互性の規範化が成立するとみられるのは、夫婦の二元的関係を「自然」のこととして規範化することを出発点とする。そこから義務の相互性と権利の対称性が言われる。けれど、だからといって夫婦の対等性が言われるのではなかった。4世紀末のキリスト教的テキストにおいて、夫婦がそれぞれ相手の肉欲の節約管理に義務を負うというかたちで義務の対称性が明確に言われることになるが、それが、互いに相手の身体への所有権を有するという意味での個人どうしの対等性を求めることになる。こうして、対等な者同士の直接的、対称的、相互的義務という図式が成立するのである。

本論の意義について最後に一言だけ述べる。本論はじめて断ったとおり、本論によって相互性をめぐる規範の普遍的発生構造を描くなどということは目論んでいない。しかしながら、たしか

に、少なくともある一文脈において、歴史上かなり早い段階から、相互性の議論に概念上は不十分でないはずの対称性・対等性の概念が入り込んだ、その機序を明確化し、それが相互性の規範化に大きく寄与していることを確認することができた。どのような順序で諸概念が「要求」されるのかという構図を見たことで、一つの相対化の視座を得ることができたと考える。すなわち、大前提として個人が対等であるということから出発し、当然のこととして、その権利義務の対称性をすでに概念要素として含みこんでいるものとして相互性概念を捉える見方を相対化する視座である。

## 注

※ Foucault, M., *L'usage des plaisirs* (『快樂の活用』) については UP, *Le souci de soi* (『自己への配慮』) については SS, *Les aveux de la chair* (『肉の告白』) については AC と略記のうえ、UP と SS については、本文中で (UP ○○ = △△) のように、原書と邦訳の頁を等号でつなぐかたちで参照箇所を示す。なお、訳語・訳文は必要に応じて改変した。未邦訳の AC については (AC ○○) のように原書の頁のみを示す。全体にわたり、引用中の強調は現著者ではなく本論の筆者による。

- 1) 以上、伊多波 (2019b)。
- 2) 以上、伊多波 (2020)。この議論は、家父長制的家族にのみ当てはまるように見えるかもしれないが、家父長制とは、いま述べたことを合理化した家族の一形態だと同論で述べている。なお当然、「パートナー関係」は、異性間のものにも婚姻関係にも限られず、そのことも同論で論じている。
- 3) Johnston (2011) 29-30 (邦訳 30-31)。
- 4) 詳しくは、伊多波 (2019b) 176-177。
- 5) ここでは 'économique' の語が用いられているが、『性の歴史』の類出語である 'économie' の語について触れておく。それは、周知のとおりギリシア語の「オイコス」(家)と「ノモス」(法)からなる「オイコノミア」を語源とし、その含意を変えてきた。本論において文脈に応じていくつかの訳語を当てるが、同概念の歴史については、佐々木 (2015) による整理を参照のこと。
- 6) フーコー (1986) において、'symétrique' は「均衡のとれた」と訳されているが、「はじめに」で指摘したように、対称性と均衡性の概念は区別する必要がある。
- 7) 「共同体において指定された」に相当する文言はこの箇所にはないが、当然のこと、「家」における権力行使者たる資格は、共同体における公私の分離 = 同時成立なくして生まれえない。関連する議論としてよく知られた Arendt (1958) 第 2 章「公的領域と私的領域」を参照のこと。
- 8) 詳しくは、伊多波 (2018) 42-45。
- 9) 『自己への配慮』で、おそらくこのクセノフォンの議論を念頭に、フーコーは、状況変化の中、自己統御の形式が変わることになると述べる。その際、変化以前の形式について、「婚姻生活における非対等性と相互性とのあいだのある種の均衡 (un certain équilibre entre inégalité et réciprocité)」(SS131=128) という表現が用いられる。こう読みたい。論理操作上、交換関係を言うためには男女の非対等性を消去する必要があるが、実際には、それは消えない。その現実の非対等性の重みの分だけ、「行動のある種の相互性」の重み、夫の側からすれば、性的忠実の重みが増すということなのだ。他方、同じく、「行動の分担 (répartition)」(SS214=209) という言い換え表

- 現も用いられており、結局、共同性における配分の理屈に帰着することも明確に意識されている。
- 10) とはいえ、そこには複雑さがある。その一端は、伊多波（2018）および伊多波（2019a）で示した。
  - 11) 書名が示すとおり、フーコーの関心は「自己への配慮」にある。「夫婦であることの術は自己の陶冶の一部である」（SS218=213）と結論されることに向かう道筋は、自己統御が問題にされた『快樂の活用』をうけ、『肉の告白』でのリビドーの問題系（第3節冒頭で触れる）につながる最重要論点であり、また事柄としても相互性をめぐる議論には「自己」についての考察・位置づけが不可欠だが、それを論じるには別稿が必要である。
  - 12) 古典期ギリシアと帝政期との間に位置するケケロの自然法と信義をめぐる議論は、エピクテトスはもちろんのこと、本節で取り上げた議論の至るところに響いていると考えられる。ケケロの義務論の一端は、伊多波（2019a）で整理した。
  - 13) 註 11 を改めて参照のこと。
  - 14) なお、本論の考察対象外としたが、フーコーは、アウグスティヌスが結婚の目的を生殖に置くにしても、問題構成が前代とは別であると指摘している（AC270）。

## 参考文献

- Arendt, Hannah(1958) *The Human Condition*, Chicago UP. (ハンナ・アレント (1994)『人間の条件』志水速雄訳, ちくま学芸文庫)
- Foucault, Michel(1984a) *Histoire de la sexualité II -L'usage des plaisirs*, Gallimard. (ミシェル・フーコー (1986)『性の歴史Ⅱ 快樂の活用』田村俣訳, 新潮社)
- Foucault, Michel(1984b) *Histoire de la sexualité III -Le souci de soi*, Gallimard. (ミシェル・フーコー (1987)『性の歴史Ⅲ 自己への配慮』田村俣訳, 新潮社)
- Foucault, Michel(2018) *Histoire de la sexualité 4 -Les aveux de la chair*, Gallimard.
- 伊多波宗周 (2018)「交換的正義概念の系譜におけるアリストテレスと問いの源泉」『研究論叢』90, 京都外国語大学, pp. 33-54.
- 伊多波宗周 (2019a)「交換的正義概念の系譜におけるケケロとトマスの影響力」『研究論叢』92, 京都外国語大学, pp. 13-34.
- 伊多波宗周 (2019b)「相互性について」『ひとおもい』創刊号, 東信堂, pp. 164-185.
- 伊多波宗周 (2020)「家族と共同性」『ひとおもい』2, 東信堂, pp. 223-244.
- Johnston, David(2011) *A Brief History of Justice*, Wiley-Blackwell. (デイヴィッド・ジョンストン (2015)『正義はどのように論じられてきたか』押村高ほか訳, みすず書房)
- 佐々木雄大 (2015)「〈エコノミー〉の概念史概説」『ニクス』創刊号, 堀之内出版, pp. 10-37.

