

女性史研究

特集 日本婚姻史事典



第20集 '85 · XII

編集・家族史研究会

ないよう

「女性史研究」への願い		松田解子…… 1
かがひ	犬童美子	母 権 犬童美子…… 2
族内婚と族外婚	石原通子	異世代婚 石原通子
上代日本の末子相続	立山ちづ子	妻家所得 宮川伴子
同氏異家婚	桑原敬子	招婿婚 緒方和子
結 納	小柴雅子	『御成敗式目』 坂本正子
キリシタンの婚姻	緒方 都	中条流 林 葉子
『刑法草書』における婚姻		湯浅初子の一夫一妻婚
	高木富代子	瀬上拡子
明治21年民法草案	伴 栄子	母性保護論争 寺本千里
プロBC	林 葉子	嫁盗み 渡辺和子
女工の結婚	中山そみ	
徳川時代の婚姻		光永洋子……66
姫彦制批判		犬童美子……69
婚姻の民俗学的考察		光永洋子……74
高群逸枝像を見る		小玉稜子……77
逸枝あれこれ		緒方和子……79
母たち (12)		訳・石原通子……82
乱婚伝 (1)		訳注・卯野木盈二……94
Bachofen in Basel		95
オセアニア諸部族		訳・石塚正英……97
イロクォイ族の連盟 I		訳・布村一夫… 104
10年よせて		112



「女性史研究」への願い

松田 解子

戦前ともに活動した女性史研究家、山本琴子さんなどのことから家族史研究会との交流は始まり、ついにはここに短文がのることになるとは、わたしにとって夢のような話である。が、考えてみれば女性史の研究は戦前から、かくも連綿と今日につづいておればこそで、おそらくこの研究は人類の半分である女性が全解放されるまでは研究される課題なのだろう。

それにしてもここに短文を寄せるためにも、わたしは家族史研究会のみなさまがどういう研究をなされているかが知りたく、「女性史研究」第五集以降を送っていただき、たいへん刺激を受けた。

女性が自分の位置や家族的、社会的にうけている処遇に、どう、対しているのか。そして、「それはそれでいい」ことなのか、どうか。

この問題は、はたして戦後、女性もまた国の主権者となることによって解決してしまったのか、どうか。それが解決されなかったからこそその「国際婦人年」でもあったのではないのか。

わたしは戦後の「婦人」の実態を、自身もういちど現代の独占資本が経営するM製鋼の女組夫となって労働することによってたしかめた。

なぜその「要」があったのか。真の民主主義、真の主権者としての地位と「権利」。それはただ投票場だけではなく、演説会場だけではなく、機関紙、誌上だけではなく、「おんな」と生まれた人間が文字通り生きる必要から社会のなかにあって労働する現場にこそ基底的に確立されておらねばならないと考えたから、そこに身をおいて実際にこの目と体でたしかめたかったのであった。

その結果について、ここで詳述する必要はないだろうと思う。それは「女性史研究」にどう研究者にとっては恐らく自明の事実だろうからである。

それにしても「名目上」の同権、平等、そして「主権」などの実質が、すべての女性の手に具体的に、わがものとして握られるまでは「女性史研究」は続けられねばならないのではないだろうか。そしてその研究は社会活動のさまざまな分野で検証される必要があり、なかんずく社会労働の多様な分野で、戦前さながらの男女差別と思想差別、無権利状態を強いられている同性を鼓舞するものともなる必要があるのではなからうか。

あえて「研究者」ならぬ自分の、この学問にたいするねがいをつづって責めをふさぎたいと思う。

かがひ

犬童 美子

「かがひ」は、『記紀』『万葉集』『風土記』『続日本紀』のなかにつきのように記されている。

『古事記』：歌垣・闘うたがき かがひ

『日本書紀』：歌場・宇多我岐うたがき うたがき

『万葉集』：嬬歌会・嬬歌かがひ かがひ

『風土記』：歌垣・嬬歌の會・宇太我岐・加我毗・遊うたがき にはの場・燕會・燕喜・筑波峯うたがき つくばねの會

『続日本紀』：歌垣

そのいずれも簡単な記述がおおく、つきにしめす『常陸国風土記』筑波郡のものは、くわしいほうである。

「それ筑波つくば岳は、高く雲いに秀ひで、最頂いただきは西みの峯み峰ねしくた嶮かく、雄おの神かみと謂いひて登臨のぼらしめず。……坂さかより東ひがしの諸國しよこくの男おとこ女むすめ、春はるの花はなの開ひらく時とき、秋あきの葉はの黄はづる節ふし、相携あひたづひり駢つら闌なり、飲食おしものあじを齋あ齋じて、騎うまにも歩ありにも登臨のぼり、遊樂あそびび栖あ遅そふ。其そのの唱うたにはいはく、

筑波嶺つくばねに逢あはむと いひし子こは誰たが言こと聞きければ 神嶺かみね あす ばけむ。

筑波嶺つくばねに 慮いりて 妻つまなしに 我わが寝ねむ夜よろは 早はやも 明あけぬかも。

詠うたへる歌うた甚おほくして載車のするに勝たへず。俗くひの諺ことわざにはいはく、筑波峯つくばねの會つどひにつ娉つの財たまを得とざれば、兒女わらわとせずといへり」（『風土記』日本古典文学体系2、41～43頁、岩波書店）。

この記述からは、「かがひ」の季節・場所・参加者・内容（飲食歌舞・婚約・性的解放）がよみとれる。だが、季節と場所しかよみとれないもの、参加者と内容の一部しかよみとれないものもある。内容もまた、さまざまである。

記録されている「かがひ」は、いったいなんであったのだろうか。

土橋寛氏は「第一は性的解放ないし婚約という面において歌垣を理解するもので、これに原始的乱婚の遺風とする説、神判婚または縁結びの行事とする説がある。第二は異なる地域の者の参加による異族結婚、異族文化の接触の行事と見る説、第三は農耕予祝を本質とする季節祭とする説である。そのほかに成年式と関係があるとする説、年齢別集団の祭とする説などもある」（『古代歌謡と儀礼の研究』1960年、379頁）と整理しておられる。しかし氏自身は「歌垣の基本的概念は、飲食・歌舞・性的解放の三つを含むものとするべきである」（同382頁）としながら「婚約や神判婚にあったとすること」や「成年式的なものとする」とは誤った逆推であり、「それらの全体を統一的に説明しようものとして、予祝の意義以外にはありえないように思う」とのべる。さらに「歌垣における性的解

放」を「元来はこうした呪術的意義をもつものであった」として、藤井甚太郎氏や土居光知氏より後退する。

戦前、原始的乱婚の遺制とする説をとったのは、「村落内共同団婚の遺風と信ずる」（『歴史地理』第21巻第6号，1913年，610頁）とする藤井甚太郎氏であり、つづいて土居光知氏は『賀我比』は假地に尚残つてゐた群婚のなごりであらう」（『文学序説』1961年，74頁，初出は1920年）とされた。

同じころ、神判説の立場をとったのは内藤吉之助氏である。1924年の論文「歌垣の源流」下69頁（『社会学雑誌』）に、歌垣とは「未婚男女が一定の時、一定の場所に會合してつま定めをする媒會の一種であつて、その特（特）に歌聞を以てするものなのである。そして歌聞は神判の一種であつた」とのべている。内藤氏はこの論文発表の2年前に日本ではじめて『家族、私有財産及び国家の起源』を邦訳した方であるが、エンゲルスのゲンス的諸制度における集団婚を正しくはよみとっておられなかったということになる。

1969年に、布村一夫氏の「加我毘」が『日本文学』誌に発表された。この前後に「三山歌」・「神名火」・「山幸彦」が発表されているが、いずれにも「古典の文化人類学的考察」というサブタイトルがつけられているとおり、内外の文化人類学・民族学の成果にまなびながら「かがひ」を論じたものである。それによると、原始的乱婚・共同団婚・群婚は区別して使わなければならないが、歴史的に把握されねばならない用語であることが指摘されている。『記紀』・『万葉集』に記述されていることから、乱婚や集団婚がさがしとめられねばならないからである。「かがひ」を集団婚の遺制とみるか、乱婚のなごりとするかであるが、1971年に邦訳されたユ・イ・セミョーノフの『人類社会の形成』下巻には、「乱婚オルギー祭」の記述があり、「この種の祭の最中、氏族の存立基盤たる外婚規定が破られるという事情は、祭の起りが氏族に先立つ時期、すなわち原始人群の時期に求められることを示唆している」（63頁）として世界各地の膨大な数にのぼる民族学のデータをあげている。これらを参照して、いずれ「かがひ」との関連でくわしく論じなければならない。

さいごに付記しておきたいのは、「かがひ」を乱婚の遺制とみるかどうかである。乱婚がおこなわれたホルド段階から部族段階にうつり、そこでの集団婚が、乱婚をおしのけてしまっているのではないかとみてよい。しかも奈良時代は、集団婚がおこなわれていた部族社会ではないのだから、この奈良時代あるいは部族社会が文明社会にうつったころからあとの奈良時代までに、集団婚の遺制よりも以前の乱婚の遺制が、なおも「かがひ」としておこなわれているとできるのかである。文明社会にはいつてから、一夫多妻婚がおこなわれている（ときには多夫一妻婚もおこなわれる）ときに、前代の集団婚の遺制がくずれ

た形態で、すなわち乱婚の形態にまで変異して、「かがひ」としておこなわれているのではないかというようなことを、布村一夫先生からおしえられたことである。

母 権

犬 童 美 子

中田薫が大正11（1922）年におこなった東大での日本法制史の講義によると、「我が太古に母を同うするものが家を同うし彼等のみ同一系統を引く親族と考えられ居りしことは疑なし。その他古は母が子に名を命じたる慣習ありしこと等を考え併すときは、我が太古に於ても母権制完全に行はれるたる時代ありしものならずやとの想像充分立ち得るなり」

（『日本法制史講義』1983年 208頁）とのべている。滝川政次郎も、「我が太古の社會に、母権制、母系制の行はれた事も、亦これを推斷するに難くはない。——中略—— 然し我が國に母系制、母権制が行はれたのは、遠い遠い太古の事であつて、記紀の二書によつて知られるやうな新しい時代の事ではない」（『日本法制史』第4版 1933年 75～76頁）。さらに「上古に於ける婦人の地位を考察するに當つて、まず解決を要する問題は、我が上古の社會に母系制度が行はれたか否かの問題である。母系は必しも母権を伴ふものではないが、原則としては、母系あれば母権ありと觀てよい。——中略—— 母系制度が父系制度に先行したことは、人類一般の歴史である。また我が國の古語に、母系制度時代の残滓のあることも事實である。故に悠久の昔、日本語なるものが成立した時代に、日本にも母系制度の存在したであらうことは、私は敢て否定しない」（『日本法制史研究』戦後復刻版 1982年 541～542頁。初版は1941年刊である）とのべている。

人が母の姓を名のって、母が属している集団にぞくするときは①母系出自であり、父の姓を名のるときは父系出自である。母の集団にぞくして財産の相続も母系によるときは②母系相続であり、地位や職分が母系により継承されるときは③母系継承である。このように、母系という用語は、それだけで使用すると、不正確になる概念であり、なにが母系であるかをはっきりさせて使用すべきである。

母権という用語は、『家族・私有財産および国家の起原』や『古代社会』や『母権論』が邦訳されてからも、母系と区別されずに使われてきた。W・H・R・リヴァーズによつて、①・②・③に加えて、夫が妻かたの人々と生活する④妻方居住婚や、母の名称をもつてよばれる女たちに、親としての血縁的な⑤権威（または尊敬）がともなつて、これら5つの要素のすべてにわたり母系的である制度、ないしは社会的な慣行の総体が母権であるとされた。

このような母権をもった社会が、日本にかつて存在したかどうかであるが、母権の証明

のためには、トーテミズムや二分組織をもっている^{ゲンソス}氏族的諸制度もあきらかにされねばならないのである。中田が想像しうるとし、滝川が母系制度の存在を否定できないとするという、先行者たちのすぐれた見解をおさえて、具体的に5つの要素にわたって論証しなければならない。出自だけをとりあげて、母系制とか母系制度とかといい、原始日本に存在したとは証明されてもいないのに、さらにいわゆる歴史時代にはいつてからも、とくに鎌倉・室町時代までに母系制があったかのよう^{よう}にいうのは、きわめて奇妙なのである。

母系と母権をはっきりと区別するリヴァーズに学んで、原始日本に母権があったことを証明するのはこれからのことである。

族内婚と族外婚

石原 通子

高群逸枝は、『母系制の研究』（1938年）では、この2つの用語をもちいていない。『招婿婚の研究』（1953年）では、日本の原始時代の初期を「血縁群婚（族内群婚）」（『全集』第2巻49頁）として、「無自覚的血縁群婚」すなわち「雑交は群（ホルド）に即したその初期の婚交形態」（同上）と、「自覚的血縁群婚」すなわち「世代別婚……兄弟姉妹婚……母子間の禁婚」（50頁）とにわけている。そして、そのあとに「半血縁群婚（族外群婚）」（55頁）すなわち「群内の婚姻はタブーとなり、婚交は分岐した群（後には近隣の他群もいれて）とのあいだでおこなわれることとなる……モルガンではプナルア婚」（55頁）とし、この血縁群婚と半血縁群婚とを群婚とする。つぎに鎌倉時代までを「対偶＝自然的―夫―婦」「族外〔母系禁婚〕」（43頁「日本婚姻史表」）の時期として、「族制はなお氏族制を持続し、同居体は前記のように母系族であり……巫原始の時代としなければならない」（48頁）としている。『女性の歴史』（上、中、下、続、1954、55、58年）では「族内群婚（血縁群婚）は、主として分岐族との間の族外群婚（巫血縁群婚）へと推移して、プナルア時代となる」（『全集』第4巻56頁）。この「族外群婚（プナルア式）」は「偏向し歪曲しながらも、全招婿婚期（南北朝頃まで）にわたって遺存する」（59頁）「招婿婚（モルガンの対偶婚）」（61頁）とする。『日本婚姻史』（1963年）では、『招婿婚の研究』での「日本婚姻史表」をかきあらためている。「群婚は、族内婚と族外婚の二期に分かれる」（『全集』第6巻9頁）とし、「群婚とは群段階の集団婚である」（25頁）と定義する。そして、大和から鎌倉南北朝時代までを「対偶婚＜群婚的多妻多夫遺存＞」（12～13頁「日本婚姻史表」）とし、「族外〔母系禁婚〕」と時代区分「巫原始」とを抹消して、「古代」（同上）とする。

もともと、族内婚と族外婚という用語は Endogamy と Exogamy の訳である。この用

語はJ・F・マクレナンが『原始婚姻』（1865年）でもちいたものが最初である。彼は族内婚部族と族外婚部族があり、族外婚部族のほうが歴史的に先行するとしている。これにたいして、L・H・モルガンは『古代社会』（1877年）のなかで、このマクレナンを批判し、「氏族は『族外婚的』であり、部族は本質的に『族内婚的』である」（青山道夫訳、岩波文庫、下巻339頁）、「双方の慣行は同一部族のなかで同時に並存している」（340頁）と定義している。F・エンゲルスは『家族・私有財産および国家の起原』（1884年）のなかで、「氏族は厳格に族外婚的であり、諸氏族全体を包括する部族はそれと同じ程度に族内婚的であった」（戸原四郎訳、岩波文庫、25頁）と、モルガンにしたがってかいている。W・H・R・リヴァーズは『社会組織』（1926年）のなかで「族外婚と族内婚は、婚姻規制の二つの相補する様式であるとみられる（卯野木盈二訳「婚姻」「女性史研究」誌、第2集71頁）とし、「氏族と結びついている族外婚は、半族と結びついている族外婚と区別されなければならない」（72頁）としている。この半族はモルガンの胞族にあたる。

第1、このように Endogamy と Exogamy をするとき、高群が原始社会を族内婚の時代と族外婚の時代にわけているのは、原始社会の氏族組織をしらないところのマクレナンのなまちがった用法によるといわなければならない。

第2、高群はモルガンのプナルア婚を群婚としているが、モルガンのプナルア婚は群（ホルド）の婚姻ではないし、いまの民族学では復元する必要はないとされている。群（ホルド）のなかでのプロミスシティ→集団婚（部族の内婚と氏族の外婚という規律のもとでの一族族の女たちと他の氏族の男たちとの婚姻）の発展とされている。高群は群婚と集団婚を理解しない。

第3、大和時代から鎌倉時代までを対偶婚であるとするのは、対偶婚は未開期の世帯のなかでの一夫一妻婚であるから、「亜原始」というのをやめて「古代」と時代区分をかえても、鎌倉時代までを原始社会と考えていたとしなければならない。また招婿婚を対偶婚であるとするのは正しくない。

第4、高群は「対偶婚の特徴は、身柄や生活の根拠が各自の氏族にあり……氏族が生活組織の単位」（『全集』第6巻、32頁）であるとしているのであるから、鎌倉時代までの部族・氏族組織を証明しなければならないはずであるが、これの証明はされていない。高群のいう「氏族」はモルガンのゲンスにあたるのではないから、対偶婚を「氏族」とむすびつけるのはおかしい（くわしくは拙稿「族内婚・族外婚——高群逸枝のばあい——」『女性史研究』誌、第4集をみよ）。

ようするに、（1）高群のつかっている族内婚・族外婚は正しくない。（2）プナルア婚はもはやつかわれない。（3）招婿婚は対偶婚であるとするのは正しくない。（4）高群の「氏

族」はモルガンのゲンスではない。したがって、高群は恣意的に民族学の用語をつかっている。

日本の原始社会に族内婚・族外婚の婚姻規律があったことは、『古事記』『日本書紀』から推測されている（布村一夫著『日本神話学・神がみの結婚』むぎ書房、1973年）、アマツカミ族にぞくするスサノヲ、その息子であるヤジマヌスミ、またニニギは、それぞれクニツカミ・ヤマツミノカミ族にぞくしている女とだけ婚姻し、クニツカミ族のオオクニヌシは、出自不明のヌナカワヒメをのぞいて、アマツカミ族の女とだけ婚姻している。ニニギの息子であるヤマサチヒコとその息子であるウガヤフキアエズはクニツカミ・ワダツミノカミ族の女と婚姻し、また神武と綏靖もクニツカミ・ワダツミノカミ族の女と婚姻している。これらのことから、ヤマツミノカミ^{ゲンス}氏族からワダツミノカミ^{ゲンス}氏族が分離し、ふたたび結合してクニツカミ^{フラトリ}胞族をつくり、アマツカミ^{フラトリ}胞族とともに二位一体的な社会組織としての部族を形成し、氏族^{トライブ}・胞族^{ゲンス フラトリ}の族外婚と部族の族内婚の婚姻規律によって、たがいに婚姻をおこなっていたのではないかと推定している（361～375頁）。また「応神から武烈にいたる11代の応神系列の天皇たちは、圧倒的に葛城氏とワニ氏との二豪族から出自した女人たちを后妃としているといつてよい」（359頁）。これは「原始社会にみられた族外婚といわれる婚姻規律が、応神系列においても、なお作用しつづけていたのではないかと、推測させるのである」（同上）として、日本の原始社会における族内婚と族外婚のありかた、ひいては氏族や部族^{ゲンス トライブ}の組織の解明をふかめている。

異 世 代 婚

石 原 通 子

『古事記』『日本書紀』のなかには、男からみて上世代の女との婚姻として、（1）母の妹との婚姻である従母婚、（2）父が死亡したあとで、生母をのぞく後母＝庶母との婚姻である後母婚、（3）父の異母妹との婚姻、（4）母の異母妹との婚姻、（5）父の異母兄弟の妻との婚姻、（6）祖父の妻の姉妹との婚姻、（7）庶母の同母妹との婚姻、（8）庶母の異母妹との婚姻がある。また、男からみて下世代の女との婚姻としては、（9）兄弟の娘との婚姻、（10）異母兄弟の娘との婚姻、（11）姉の娘との婚姻、（12）従兄弟の娘との婚姻、（13）再従兄弟の娘との婚姻、（14）曾々孫との婚姻がある。さらに、（15）叔母・姪の関係にある女たちとの婚姻すなわち叔母・姪ソロレート婚があることがあきらかにされている（布村一夫著『日本神話学・神がみの結婚』むぎ書房、1973年、第2章「異世代婚」288～307頁。

「上代日本の異世代婚について」「歴史学研究」誌、第182号、1955年発表のものを加筆収録）。このような種々の形態での世代原則をやぶった上世代者と下世代者との婚姻を、ひと

まとめにして「異世代婚という用語をもちいることにする」(同上, 310頁)としている。

この上代日本の異世代婚は、信憑性があるとされる応神系列に事例がすくないので、「この時期にはじまり、これからあとの継体系列において盛行するとみる」(同上, 331頁)みかたもあるが、応神系列に「ソロレート婚や異世代婚が突如として出現したとみることはゆるされない」(同上, 333頁)ことで、『記紀』神話から族外婚・族内婚の婚姻規律を、また『万葉集』のなかのカガヒからも集団婚の存在を推定できることから、「原始日本にソロレート婚や異世代婚がおこなわれていたとみるべきなのである」(同上)。先行したと推定される母系出自がくずれて、「上代日本にみられる異世代婚は、父系出自のもとでも、また母系出自のもとでも、おこなわれていたとさせるのである」(同上)。それは応神系列において、アマツカミ系の天皇にクニツカミ系の葛城氏と和邇氏から后妃がでていたのが、継体系列になってアマツカミ系の天皇におなじアマツカミ系の物部氏、大伴氏、藤原氏から后妃がでるようになったことは、原始日本に存在したにちがいない族外婚規律が継体系列においてすてられたことをいみずるとしている(同上, 333~334頁)。「上代日本の異世代婚は乱れたものでも排斥すべきものでもなく、ゆるされているもの、まさにあるべきものであることをみとめなければならないようである」(同上, 334頁)とする。

このように、原始日本の婚姻規律は、母系出自のもとでの、異世代婚をゆるす集団婚規律であったのではないかと推定されるのであるが、L・H・モルガンが解明したトゥラン・ガノワン式親族名称体系をもっているアメリカ・インディアンのイロクォイ族や、四婚姻階級制度をもっているオーストラリアのカミラロイ族の婚姻規律のもとでは、世代原則をやぶる異世代婚はゆるされないものである。そしてアメリカ・インディアンのクロー部族とオマハ部族がもっているクロー・オマハ式類別制親族名称体系は、異世代者を同世代者とおなじように名称して、異世代婚をゆるすものであるが、「原始日本にオマハ式親族名称体系が存在したとは、証明できない」(同上, 336頁)とされている。

高群逸枝は『招婿婚の研究』(1953年)のなかで、「伯叔父姑と姪、姨と甥等の婚姻は、鎌倉頃まで忌まれなかったことがわかる。もちろん室町以後になると、こうした尊親と卑族との婚姻は、かたく禁忌されることとなるが。』(『全集』第2巻, 534頁)とし、その理由として、「類別的親族秩序の遺存の結果ではなかろうかとおもわれる。というのは、その反面に、親等的親族観が未熟未整理であるため、親族関係を、尊親とか卑族とかの序列においてかんがえることが欠けている」(同上)ためとする。これはおかしい。第1に、異世代婚は徳川時代にもおこなわれている。第2に、異世代婚をゆるすクロー式かオマハ式の類別制親族名称体系について、ふれていない。第3に、「類別的親族秩序の

遺存の結果ではなからうか」としているが、「類別的親族秩序」とはなにか不明である。「自覚的血縁群婚」の説明のなかで、「夫婦をいみすると同時に兄弟姉妹をもいみする古語『イモセ』は、こうした世代別婚の時代に、同一の婚姻階級にある兄弟姉妹が、兄弟から姉妹をイモ、姉妹から兄弟をセとよんだことから熟したものはあるまいか。とにかく、ここにはじめて母子間の禁婚を契機として、婚姻における一の制度が芽生えた。これは、混沌たる群生活の内部に年齢階級を分化し、類別的親族観念を芽生えさせることとなった」（同上、50頁）とかいているところが、「類別的親族秩序の遺存」とされているものとおもわれる。高群はオーストラリアの階級婚とアメリカの類別制親族名称体系とのどちらも理解せず、しかも混同している。オーストラリアのクロキとクミテの二婚姻階級制度のもとでは、母と息子は禁婚であるが、父と娘は可能である。年齢階級の分化はなく、兄弟姉妹婚はゆるされないが、父と娘との可能は世代原則をやぶっている。イロクォイ族にみられるガノワン式親族名称体系では、異世代婚もゆるされないし、もちろん父と娘も不可である。また、高群によるマライ式親族名称体系の理解もおかしい。この体系から想定される兄弟姉妹婚をゆるす血族婚は、高群のように「母子間の禁婚を契機として、婚姻における一の制度」（同上）であるとするのはおかしい。親世代者と子世代者の婚姻を禁じる世代原則にもとづく婚姻であって、尊族と卑族の序列をはっきりすることであり、「欠けている」ことではない。したがって異世代婚をゆるすものではなく、異世代婚の証明にはならない。また、マライ式親族名称体系がトゥラン・ガノワン式の簡易化とするW・H・R・リヴァーズによれば、血族婚を想定する必要はないのである。

高群は同母兄弟姉妹をのぞいた年齢層同士の婚姻はゆるされていたのではないかととして、「そのばあい、年少の姨なり、^{おぢ}舅なりは、類別式親族制の社会では、尊親としてでなく、年齢層として遇せられるので、甥、めい等と同じ年齢層にあり、しぜん婚姻などもなされたのではなからうか」（同上、535頁）。「氏族制の親族制は、類別的であるから、相手がおじにせよ、おばにせよ、自己と同一の年齢階級にあるかぎり、婚姻は禁忌されないらしい」（『全集』第3巻、850頁）とする。「類別式親族制」とはなにか？ 類別制親族名称体系では、上世代者は呼称するじぶんより年少であっても、上世代者である。なぜ年齢層にわけののかを説明していないし、年齢層による区分があったとは証明されていない。高群のいう「類別式親族制の社会」、「氏族制の親族制は、類別的」ということは、原始の氏族制度の社会では親族名称体系は類別的であるといっていると解釈される。ここに高群の誤解がある。「類別式親族制」を類別制親族名称体系ではなくて、同一年齢階級として類別するとしているところに決定的なまちがいがあつた。モルガンは『古代社会』（1877年）のなかで、「これらの親族名称諸体系は根本的にことなっている2つの基本的

形態に帰着する。そのひとつは、類別制 (Classificatory) であり、他は記述制 (Descriptive) である」(青山道夫訳, 岩波文庫, 下, 166頁) とする。「同一の親族名称が同一範疇のなかにあるすべての人びとに適用される。このようにして、わたしじしんの兄弟たちとわたしの父の兄弟たちの息子たちは、わたしの兄弟たちとまったくおなじであり、わたしじしんの姉妹たちとわたしの母の姉妹たちの娘たちは、わたしの姉妹たちとまったくおなじである。これがマライ式親族名称体系とトゥラン式親族名称体系の双方での類別である」(同上) とする。父の兄弟たちの子どもたちも、母の姉妹たちの子どもたちも、すべて「兄弟姉妹たち」であり、父の兄弟たちも「父」、母の姉妹たちも「母」という名称でよばれて、類別的に、集团的に一括して名称される。親世代者と子世代者の名称は年齢によって類別されているのではない。

『女性の歴史』(上, 中, 下, 続, 1954, 55, 58年) では、このような異世代婚についてふれていない。そのあとの『日本婚姻史』(1963年) では、「わが国では、後の俗から逆推していうと、親世代と子世代——つまり異世代間(おちとめい, おぼとおいなど)の禁婚はおこなわれておらず、実母子族の禁婚のみが著明にみられる。そしてこの特徴的な禁婚原理は、大まかには招婿婚全期, すなわち南北朝ごろまで維持されたといつてよい。日本では、原理的にいえば実母子族禁婚をほかにしては禁婚がない。……ひじょうにつよく原始の族内婚型が影響しているわけであろう」(『全集』第6巻, 20頁) としている。

ここで、はじめて「異世代間の禁婚はおこなわれておらず」という表現をしている。この『日本婚姻史』刊行の8年まえに、「異世代婚」の用語が作りだされている(布村一夫「上代日本の異世代婚について」『歴史学研究』誌, 第182号, 1955年) ので、その影響がこの言葉にあらわれているようである。そしてこれまで「母子禁婚」といっていたものを、(1)「実母子族禁婚をほかにして禁婚がない」とつよくいきっている。すなわち、南北朝のころまで禁婚は実母子だけであったから、異世代婚はありえたということになる。これはおかしいことであって、実父と娘は禁婚でなかったのか。異世代婚が禁止されていないのはどういうことが問題なのである。(2)それは高群の造語「族内婚型の影響」とするが、具体的にはどういうことかわからない。また、「原始時代の族制は、いわゆる類別組織で、性別と年齢階級が基本となっている。『我』を中心として直系親から傍系親へ、近親から遠親へ叙述していく等親的な個別組織の後代の族制とは対蹠的である。わが国では、招婿婚が長期間持続したのにつれて、この類別族制の遺習ものこり、それと輸入の個別族制との混同で、日本人の親族呼称は、かなりあいまいであった」(『全集』第6巻, 18頁) とかいているが、(a)「類別組織」や「類別族制」は、『招婿婚の研究』とおなじように、わけのわからないものであるし、(b)「等親的な個別組織の族制」が後代に輸入された

ものとするが、いつ、どこから輸入されたのかわからない。その「親族呼称のあいまい」さの例として、「奈良の籙帳をはじめ物語類や諸家日記等をみると、弟が自分の姉を妹^{いも}といたり、長姉を長兄と書いたり、そうかと思うと姉が自分の弟を兄^{あに}といたり、妹を弟といたりしている。こうして類別的な親族呼称は、族内婚の頃に起源していると思う」（同上、18～19頁）としている。これはハワイ族のマライ式親族名称体系にもみられるところの、男称と女称での兄弟姉妹の名称のありかたをしめすにすぎないのであって、「類別的な親族呼称」ではない。族内婚のところに姉を「妹^{いも}」と名称することがおこったとでもいうのだろうか。なんの理由もしめさずに「起源していると思う」のはわがままである。

高群は、「類別的親族秩序」、「類別的親族観念」あるいは「類別式親族の社会」などの独特の用語をもちい、それを具体的に説明していない。モルガンをかりて異世代婚を説明しようとするのはまちがいであるが、(1)モルガンの類別制親族名称体系を理解していないし、(2)モルガンが異世代婚を説明していないことさえしらなかったのではないかとおもわれる。

ようするに、世代原則をやぶる上世代者と下世代者との婚姻が日本に存在したことは、はやくからしられていたが、これらが「異世代婚」と名称された。この異世代婚が例外的な婚姻事例であるかどうか、例外ではなくてなんらかの婚姻規律によってゆるされるものであるかどうかは、こんごの研究にまたねばならない。

上代日本の末子相続

立山 ちづ子

日本の上代に末子相続の慣行が存在したのかどうかについて、論じられてきたが、末子成功説話を末子相続の反映とみるか、みないかが一つの重要な論点となっている。

高木敏雄は「この種の説話の多く存するを見れば、必ず何等かの意味を有するものに相違なかる可し」（高木敏雄『比較神話学』、明治37年）という見解をとった。高木に学んだ松村武雄はさらに押し進めて「自分は、敢て末子相続制反映説を採る」と述べている（松村武雄『日本神話の研究』第4巻、培風館、昭和34年、767頁）。

松村武雄は日本の「皇室は降れる代までは習俗的には保守主義の好代表であった」として「皇室の相続形態を疑視」する（同上、785頁）。そして「大氏族としての天皇の皇位継承」は、第一代の神武天皇が末子であり、天皇「十代のうち末子たる皇子が皇位を嗣ぎましたのが、六代の多きに及んでゐる」こと、さらに「少し時代が降ると、末子の皇子に交^{まわ}つて長子の皇子がまた皇統を継いで坐し、更に時代が降ると、長子の皇子による皇位継承が圧倒的に頻多となつてゐる」（同上、783～784頁）ことを述べて、「この事実は、大和

民族がその原初文化期に於て、長子相続制に先立つて末子相続制を実修してゐたことを強く示唆する」(同上、785頁)とみている。

このような考え方を中川善之助もとっている(『法学』第6巻第12号、岩波書店、昭和12年、44頁)。中川は「グリム童話集に出て来る Aschen-Pütel も実は古代ゲルマンのシンデレラである。もしかするとシンデレラ物語の原型であるかも知れない」(同上、39頁)といい、この童話集223話のなかの25話が末子成功型説話であることを明らかにしている(同上、40頁)。さらに中川は、松村武雄『民俗学論考』を学んで、「『マヂャール族説話集』、1889」は「マッカロック J・A・Maccullock の計算によれば、その中に収められた五十三話中実に二十一話が末子成功型であり、約4割にあたること、また、マオリ族、ズル族、カフィル族、セネガンビア、ベンガル、スコットランド、エストニアなどの各地域にもその流行が窺われたことを紹介している(同上、40頁)。さらには、ギリシャ神話のゼウスが王座に就く話も末子的とみている(同上、40頁)。『旧約聖書』の創世記でアブラハムからイサク、ヤコブ、ヨセフ、エフライムと相続されるのも末子相続的と述べ(同上、41頁)、「聖書ではこの他にダビデ王の系譜が末子的になつてゐる。ダビデもその祖父ベレツも、子のソロモンもみな兄を措いて王位についてゐる」(同上、43頁)というように、世界の民族に末子相続の慣行があったことを認めている。

これらの末子相続の痕跡が、「アフリカとスカンヂナヴィアとマレー地方にだけは稀であるが、世界各地に存在している」(中川善之助『相続法の諸問題』、勁草書房、昭和24年、18頁)ことを明らかにしたのは、J・フレーザーである。彼は『旧約聖書における民族学』第1巻のなかの第2章「ヤコブの相続あるいは末子相続」を1919年に発表している。この発表によって、末子相続について民族社会学者の注目を引くようになったといわれる。

フレーザーは、「ヤコブ(弟)は兄のエサウをけして不当に取り扱ったのではなかった。ヤコブは、彼の時代に最も若いものから年長の息子へ財産を譲り渡すという新しい形が忍びこんでいたけれども、古代の法律では一般的により若い息子たちに相続の権利を授けていたということを、ただ単に立証したのである」(同上、「末子相続の起源」、481～485頁)と述べている。長子相続の前に末子相続が存在したというのである。

前に紹介した高木敏雄、松村武雄、中川善之助のいずれもこのフレーザーの研究に学んでいる。フレーザーは、「末子相続が最も若い息子の権利に関係する限り、一番素朴でもっともありそうな末子相続の説明とみられる」ものとして、次のようなことを述べている。「家族のなかで息子たちが成長していくとき、彼らは引き続いて親のすみかを去り、森やジャングルの中の新しい牧草地に散る。ついに、最も若い息子だけが彼の親たちとい

っしょに家に残るのである。彼はそれゆえ、彼の親たちが年老いてからの自然な扶養者であり、保護者である」（同上、481頁）と。さらに「母系の慣習を守るカーン族やガロ族のような諸部族の間にある、最も若い娘の相続は同じような原理によって説明ができる」と述べ、フレーザーは、相続の権利が娘たちにもあったことを明らかにしている。

ところで、バッハオーフェンは「末子の優遇は、後代のものではある」（バッハオーフェン『母権論・序説』、井上五郎訳、「女性史研究」第3集、1976年、10頁）とみるが、続けて「末子の優遇は生命の継続を、最後に生まれたものゆえに、また最後に死すであろう母系の分枝に結びつけるのである」（同上）と説明している。

ちなみに、『古事記』や『日本書紀』の記述から、天皇の相続について、(1)第九代開化までに末子相続が多くみられる。(2)第十六代仁徳までには、嫡出長子による相続が末子相続説話らしいものをともなっておこなわれる。また兄弟相続も多い。(3)履中からあと兄弟相続と長子相続がみられる。末子相続——末子相続説話は、九州神話と大和神話にみられる特徴であることが明らかである。

末子相続の存在の立証のためには、実例のほか「家督相続人は当然末子でなければならぬ」といふ思想（滝川政次郎『日本法制史研究』名著普及会、昭和57年復刻版、第1章「上告」、522頁）の存在が必要と主張した滝川政次郎は、日本の上代は選定相続（即ち卜定相続）であったと考えた。しかしながら、思想は事実の存在から生まれるものである。滝川の考え方はおかしい。

以上のことから、日本の上代に末子相続があったと考えるのが妥当である。これからは長子相続が父系制であることから、末子相続と母系制の関連を明らかにすることが一つの課題となる。

妻 家 所 得

宮 川 伴 子

現在のこっている「養老令」のうちの戸令は45条からなり、郡・里の行政組織から、その下にある戸に関することまでこまかく規定しているが、「妻家所得」はそのなかの23条の、応分条とよばれる項にみえる。その原文はつぎの通りである。

凡応分者、家人奴婢（氏賤不在此限）、田宅資材（其功田功封、唯入男女）、摠計作法、嫡母継母及嫡子、各二分（妾同女子之分）、庶子一分、妻家所得、不在分限。……

これは財産相続に関する規定であって、相続すべき財産（家人・奴婢・田宅・資材）は、嫡母・継母が2、嫡子が2、庶子が1の割合で分割する。その場合、妻が実家から持参した財産は、分割すべき財産の対象からはずす、という意味である。

この『養老令』が基礎とした『大宝令』、『唐令』は、現在では散逸してのこっていないが、中田薫氏、仁井田徳氏らによって両令とも復元されているので、そのなかの「妻家所得」に関する部分をしめす。

『大宝令』（中田薫「養老戸令応分条の研究」、『法制史論集』第1巻による）では、妻家所得奴婢，不在分限（還於本宗）。（妻が実家から持参した奴婢は，財産分割の対象からはずす。奴婢は実家へ返還する）である。

『唐令』（仁井田徳『唐令拾遺』による）では，妻家所得之財，不在分限（妻雖亡没，所有資材及奴婢，妻家並不得追理）（妻が実家から持参した財産は財産分割の対象からはずす。妻が死亡した場合でも，妻の所有する財産・奴婢は，妻の実家が返還の請求をすることはできない）。

『養老戸令』応分条に関しては，『唐令』と日本令のあいだに大きな相違があるため，従来さまざまに議論されてきた。財産相続法というものがある性格上，民法のなかでももっとも保守的の性質にとんでいるため，その相違が中田薫氏の言われるように，「日本古来の慣習法に由来したもの」と考えられてきたからである（宮本敦「日本古代家族法の史的一考察」『古代学』三巻4号）。

『唐令』、『大宝令』、『養老令』に関する部分の相違点をいくつかあげてみると，まず，「妻」が誰をさすかということがある。『唐令』における「妻」は，遺産を相続する兄弟たちの妻のことである。中国では，父親が死亡した場合，その遺産は男の子供たちが均等に分割・相続することになっていた。したがって，子供たち（兄弟）の妻がそれぞれ実家から持参した財産は，多い少ないにかかわらず分割すべき遺産から除外し，残りを兄弟で均等に分割・相続するということである。これにたいし，日本ではこの「妻」は，死亡した者の寡婦をさすという中田薫氏の説が通説となっているので，日本令では，分割すべき財産の対象からはずされるものは，死亡した者の妻，すなわち子供たちの母親の財産ということになる。

次に，『唐令』で「妻家所得之財」となっていたものが，『大宝令』では，「妻家所得奴婢」と分割の対象からはずされるものが「奴婢」に限定される。さらに「養老令」では「之財」，「奴婢」もけずられて，単に「妻家所得」となっている。これに関し，『令集解』のひく「古記」（『大宝令』の注釈書。天平年間に成立したとかがえられている）が，「財物亦同」と記すことにたいし，財物も奴婢同様本宗に返還すると解釈するのが一般的であるが（日本思想大系『律令』補注23 i。中田薫前掲書），この「財物亦同」が「還於本宗」にまでかかってくるかどうか疑問がある。それは「古記」が同じく「自妻父母家将来婢，有子亦還，不入夫家奴婢之例」とかき，さらに「財物亦同」とつづけるから

である。これは、妻が実家から将来した婢が子を産んでも、その子は妻の実家へ返還し、夫の家の奴婢とはしないということで、「財物亦同」というのは、夫の家の財産に含まれないのは、奴婢も財物も同じであるという解釈もできるように思われる。そうであれば、「財物亦同」は「不在分限」にかかることになり、本宗へ返還されるものはやはり奴婢にかぎられることになる。『唐令』では、分割すべき財産を「田宅及財物」と記し、奴婢は財物のなかに含まれていたと考えられるのにたいし、『大宝令』は同じ部分を「家及家人奴婢……財物」、『養老令』は「家人奴婢田宅資財」と記していることから、日本においては、奴婢を他の財物と区別していたらしい。なお、大宝2年筑前国戸籍にみえる「戸主妻奴婢」「戸主母奴婢」はこの「妻家所得奴婢」と考えられている。

最後に本注の部分がある。これは『養老令』にはない部分である。『唐令』によると、妻が死亡しても、妻が婚家へもっててた財産は実家へ返還されることはない。夫の家の財産になるのである。これにたいし、『大宝令』では、一応奴婢に限定されてはいるが、「還於本宗」、つまり、夫は妻が持参した奴婢を妻の実家にかえさなければならない。『唐令』とはまったく逆なのである。なお、『大宝令』の本注には、本宗へかえすのはどの時点か書かれていないが、『唐令』と比較するなら、妻の死にとまってと解釈される。「本宗」については、普通妻の生家をさすと解釈されている（日本思想大系『律令』補注23i）。

なお、同じ戸令の第29条目「先由条」（「棄妻条」ともいう）に、離婚のときの妻の財産に関する規定がある。それによると「皆還其所費見在之財」、すなわち、妻が実家から持参した財産は妻へかえすことになっている。

このように、「妻家所得」部分だけをとりあげても、『唐令』と『大宝令』のあいだだけでなく、『大宝令』と『養老令』のあいだにもかなりの相違がある。応分条せんたいを比較するならば、その範囲は、相続する財物の種類、嫡子の得分、女子相続の有無など、さらに広範囲にわたるが、これについては、もともと家産分割法であった『唐令』を遺産相続法に書きかえたために生じた『大宝令』の不整合を、実情にあうように『養老令』であらためたという考え方が一般的である（日本思想体系『律令』補注23a）。

この「妻家所得」部分からは、日本古代において妻の財産がどのようにとりあつかわれていたかをよみとることができる。中国では「夫婦同財」、「父子同財」の思想から、妻が実家からもってきた財産は、夫の家の財産となるので、本注にも示されるように、妻の実家がその返還を請求できないのである。これにたいし、日本令では、妻の財産と夫の財産ははっきりと区別されている。『令集解』では、妻が死亡した場合、その財産を誰が相続すべきかについてさまざまに論じているが、子が相続するとこたえるものが多い。おそ

らくそれが当時の一般的な慣習だったのであろう。夫が相続するという説もみられるが、この場合は「夫妻同財」という観念から説明されている。

同 氏 異 家 婚

桑 原 敬 子

『隋書倭国伝』に「婚嫁不取同姓，男女相悦者即爲婚，婦入夫家，必先跨火，乃與夫相見，婦人不淫妬」とある。「婚嫁には同姓を取らず，男女相悦ぶ者は即ち婚を爲す。婦，夫の家に入るや，必ず先ず火を跨ぎ，乃ち夫と相見ゆ。婦人淫妬せず」と，日本の婚姻の習俗にかんする貴重な記録がある。なおこの『隋書倭国伝』によると，隋の高祖文帝の開皇二十年すなわち，推古八（600）年に使が隋におくられている。これは日本では記録されていない。

『旧唐書倭国日本伝』にも「其の王，姓は阿每氏」とかかかれている。阿每氏は日本の歴史書にはかかれていない耳なれない氏名であるが，天皇一族の姓は阿每氏だったことをすることができる。姓はある女から生まれた同一血族集団をさす名称であり，姓と氏を同義に解釈するならば，「婚嫁不取同姓」は「同姓不婚」，「同氏不婚」とすることができる。だが，そのころの阿每氏は「同氏不婚」ではなかった。原始の母系出自や父系出自の血族者集団のなかではゆるされない婚姻をくりかえしていた。三世紀にかかれた『魏志倭人伝』によると，ヤマタイ国には大人，下戸の階級があつて，一夫多妻婚をおこない，家族があり，きびしい刑法があつたことが記されている。すでにゲンスやトライブは崩壊しているので，ゲンスの変異した部分らしい氏（ウジ）にぞくする者同志は婚姻しないということは，消えてしまっているようである。

『万葉集』の冒頭に倭の五王の一人であるとみられている雄略天皇の歌とされるものがかけられているが，ここに「家」がみいだされる。「家」がいつごろからおこったかはわからないし，聖徳太子の一族を上宮王家としたりする人もいるが，はたして「家」であったかどうかはわからない。阿每氏一族（天皇一族）の婚姻を分析すると，大化以後の阿每氏にも「家」らしきものがみられる。また中臣不比等が藤原氏となったのちの8世紀にはいつの藤原氏では，不比等の4人の息子たちにはっきりと「家」があらわれ，氏は同じでも家がちがえば婚姻ができたのであるが，これは「同氏異家婚」とされた。

招 婿 婚

緒 方 和 子

招婿婚という術語は、さまざまにつかわれている。中山太郎の『日本婚姻史』（1928年春陽堂）によると「我國の太古は招婿婚(俗に婿とりをいう)を原則とし嫁取婚(俗に嫁入りという)は例外としていたのである。而して此の婚姻の発生が、古き母権時代に由来することは改めていうまでもない」(449頁)とのべているが、これは母権時代や母系家族の妻方居住婚のことである。R・S・プリフォー『母たち』の一部分が富野敬照によって翻訳されて『招婿婚』という題で1939年に出版されているが、この場合「招婿婚」も妻方居住婚のことである。プリフォーは、先家父長社会について、「妻が婚姻の後も親の家にとどまるといふ規律と、夫がもし彼女と同棲するならば、彼の住居をうつすといふ規律、すなわちこのとりきめを『妻方居住婚』とわれわれがよんでいる」(『女性史研究』誌第10集52頁)とある。これは「こどもたちを保護する母は、そのままの集団にとどまり、父の集団とは関係ない。その集団は父の権威または経済的優越を中心として構成された家族からなるのではなく、兄弟たちや伯叔父たちとむすびついた数世代の女たちで構成されていて、その母系氏族の親族関係は母系的である。家父長的家族が基礎をおいた経済的特権は存在しない。たくわえられた富、共有財産は女たちの手中にあり、女たちを通してつたえられる。」(Mothers, p. 311~312) このように夫が妻のもとに居住するのがその集団の一員ではない。またこの別の集団に属したまま訪婚することもあるが、夫は妻やこどもにたいしてなんらの義務を負うことはない。

諸橋徹次の『大漢和辞典』によると、「招婿, Chao hsu とは娘の婿をとる」のことであり、「招入婚, 男子が女家に入る婚姻, 台湾に多く行なわれる」(大修館書店昭和32年12月15日初版)とある。これに二種あって「家女が生家に留まって夫を迎へるものを招婿婚といい、寡婦が前夫の家に留まって後夫を迎えるものを招夫婚といふ」のである。息子がいないので、娘に婿を迎えて家をつがせるというのが招婿婚であるようである。これが奈良・平安時代では、妻家で婿とりの儀式を行なったあと公然と妻間いをしたりして、やがて妻は夫方に移り、夫方居住婚すなわち嫁入婚となるのである。また妻家で儀式のあと、そのまま妻家で用意した婚処で生活することもある。のち夫の用意した新居に夫婦が移り住むものもある。なお妻方が用意した婚処に終生すむ場合もある。いずれにしても夫は妻方の氏をなのらずこどもの出自は父系によるものであって、母方の氏を名のるのではない。また、平安時代には夫のもとに嫁入する結婚も行なわれていたのであるがこれは『今昔物語』によると、妻方居住婚と夫方居住婚があるが、私が調査した『今昔物語』の統計

では夫方居住婚がやや多い（『女性史研究』誌第2集14頁）。したがって平安時代を妻方居住婚としての招婿婚、あるいは娘に婿養子をむかえるという招婿婚の時代とすることはできない。

結納

小柴 雅子

結納のおこりは、口頭の「^い言^い納^れ」にはじまるという。

オオクニヌシがセスリヒメと婚約するときに、「即ち、^{うけ}蓋^め結^ひして、^{うな}頂^か懸^けりて、今に至るまで鎮まります」（二人でたがいに手を肩から頸にかけあって、お酒を蓋からのんで、今からとこしえに心変らじ）と誓約したということである。結婚の^い結^い納^れを、二人で酒をのみながら口頭でしたわけで、媒酌人などはたてずに心のままに相手に申しこんでいる。

酒をのむということは神聖であり、神のまえでの誓約であるというのは上古からの思想であるらしい。

『隋書倭国伝』には600年ころの日本の婚姻について、「^婚嫁^不取^同姓^一、男女相悦^即為^婚」と記されている。同姓を取らずというのは事実でないようであるが、二人がたがいにいとほしいと思ったら、媒酌人なしにただちに結婚するというのはそのころのふつうのことと思われる。

中山太郎氏はこのことについて、『播磨風土記』に景行天皇が^{いん}南^みの^わ別^いの^ら嬢^を詔^はれたときに「^お息^な長^がの^い命^をを^めとして」とあるし、『日本書紀』にも^お応^神・^に仁^徳・^武烈^天皇^の条^にに媒^のの^こと^が記^されて^いる^から、『隋書倭国伝』の記事は^おか^しい^として^おら^れる（『萬葉集の民俗学的研究』昭和37年発行昭和58年複製43頁44頁）。

だが、701年と718年に、唐にならった大宝律令や養老律令が制定され、婚姻には媒酌人を必要とし、親族の承諾の要もしめされる。結納に相当する聘財についても、戸婚律のなかに「^許嫁^女、^已受^聘財^一、^而輒^悔者^笞五十。注言。聘財、謂^一端^已上^一、^酒食^非。」とあるが女が嫁になることを承知して聘財を受けた後で理由なく婚約を悔いこれを破棄したものは、笞五十の罪をうける。ただしこのばあい聘財というのは、酒食だけではなくて、布一反以上でないと効果がないということである。これは中国律令の形式的なうけいれであり、これにしたがって『記紀』では媒人や聘財について中国風にかきかえたとみられるのである。

平安時代にも妻問ひがおこなわれ、「ところあらわし」の儀式が貴族のあいだで見られる。ここでは、実質的な婚姻が先に成立しているから、媒酌人や結納などはなかったようであり、あるいはほんの形だけのものであったらしい。とするならば、中国律令の形式的

な受け入れによつての『記紀』での形式的な記録は納得できるのである。

鎌倉室町時代は政略的な結婚が女に強要された。貞永元年（1232）に制定された『貞永式目』のなかの御家人にかんする条例にも、所領についてのものが多く、婚姻そのものについては制定されていない。

江戸時代になって家制度が確立するにつれて、婚姻にかんする儀式・儀礼が重んぜられ、結納は両家の婚約締結のしるしとして重要性をもつようになった。かならず媒酌人をたてて婿方から酒肴そのほかを嫁方にとどける、嫁方から承諾の趣旨の酒を婿方に持ちかえらすのである。

贈る方法や物品は、地方により、時代によりちがっているが、だいたい酒→嫁の衣類や装飾品→金銭とうつりかわり、そのほかに祝儀の縁起もの、その地の産物などがそえられた。

中山太郎氏は、『日本婚姻史』のなかで各地の例をあげて、「結納の名のもとに酒または物品で嫁を売買した」、（昭和31年発行218頁）としておられるが、大間知篤三氏は、「結納を中国の聘金のような購買婚の遺風であると唱える人が跡をたたない。日本には物品や金銭をもって妻を買うという習慣はきわめてまれであり、この説はとうてい受けいれることはできない」、と反論しておられる（平凡社『世界百科大辞典』1972年初版30巻543頁）。

しかし、本人の意志に関係なく家長が家のために婚姻を締結した時代の結納は、女を売却ずみにしたしるしと考えられてもしかたがない。

現在は、憲法24条に、「婚姻は、両性の合意のみに基いて成立し、」とあるにもかかわらず、過去の悪弊にまねてのれいれいしい結納のとりかわしや、人間性のないみせもの的披露宴がおこなわれているのは、真の合意による婚姻が理解されておらず、そのような婚姻が少ないということだろうか。

『御成敗式目』

坂本 正子

1232（貞永元）年に鎌倉幕府の執権北条泰時が中心となって、頼朝以来の判決例をもとにしてさだめた51ヵ条よりなる日本最初の武家法である。貞永元年に制定されたので「貞永式目」ともよばれている。そのあと1300年までのあいだに36ヵ条が追加された。北条泰時は、頼朝の妻政子の弟である北条義時の子であつて、鎌倉幕府にあって北条氏の執権政治を確立させた実力者であつた。室町時代にいたるまで武家の根本法となり、徳川時代には習字の手本として民間に普及したといわれている。

泰時が京都の六波羅にいる弟の駿河守重時にあててかいた手紙が2通のこっていて、「北条泰時消息」として、『御成敗式目』の成立事情を記した貴重な資料となっている。貞永元年8月8日附の手紙には、式目制定の由来、目的、守護、地頭や御家人に通達すべきことがのべられている。「律令格式」などの公家法をしる者は、千人、万人のなかに1人いるとおもわれない。頼朝も公家法をよりどころにして裁判はしなかったので、いまでもその先例にならっている。京都の公家にわらわれようとも、幕府の法を定める必要があるのだと、はっきりした態度をだしている。貞永元年9月11日にかかれた手紙には、「式目」という名称の由来、また何を本説として定めたのだといわれるかもしれないが、ただ道理によって考えられることを記載したまでである。公家法をしらない者たちが、公家法によって裁かれるときには、勝手に罪の軽重のちがう条文をひいて審理されるから、一般の人は迷惑する。文盲の者にも法の内容がわかるように、また裁決が不平等にならないようにこの『御成敗式目』を制定したのであるから、京都の人たちのなかにこのことを批判する人がいたら、よく説明してやってほしいという内容である。朝廷をよりどころとしない、独立した幕府の立場をはっきりとうちだしている手紙である。

「貞永式目」では、女の法的地位はつぎのように記されている。

第21条で、夫からゆずられた所領は、その妻や妾に重大な過失があつて離縁されるときはかえさなければならぬが、過失がないのに、夫があたらしい妻をめぐりたいがために離縁されるときは、妻のものとなった所領はとりかえすことはできないことがのべられる。

第23条で、公家法によると、女が養子をとることはみとめられていないが、頼朝以来、子のいない女が養子をとつて所領をゆずることは先例があるし、中央や地方での一般慣習もそうであるから、審議の結果はみとめることになったことをのべる。

第24条で、夫から所領をゆずられた後家は、ひたすら亡夫の冥福をいのるべきであるが、亡夫への貞節をわすれて再婚するときは、夫からゆずられた所領は子供にゆずること、もし子がなければ別の御計いがあることがきめられている。

第34条では、強姦、和姦をとわず、他人の妻と密通した男は、その所領の半分を没収され、出仕をやめさせる。所領がなければ遠流にする。男も女も同じ罰にする。また道端で女をとらえてみだらな振舞をした場合、御家人なら100日の謹慎、郎従以下の者は、頭の片側の毛をそりおすとある。密通した妻を斬り殺しても罪にならなかつた徳川時代の法とくらべて、何というちがいであろうか。

第41条では、奴婢のうんだ子は、公家法では別の規定があるけれども、頼朝のときの例にならつて、男の子は父親に、女の子は母親につけることがのべてある（以上の各条は『古典大系 日本の指導理念1』による）。

「鎌倉時代に於いては、妻の地位は尚高く、……室町時代には打ち続く戦乱の爲に婦人の地位は著しく低下し」と、滝川政次郎『日本法制史研究』（名著普及会、昭和57年刊、548頁）にかかっている。ここでは「妻が夫を呼ぶのに『のう、わがつま』と云っていたのが、『旦那さま』と改まるようになったのは、室町以後のことである」とあるのは、心してよまねばならない。『貞永式目』にみられる女の地位には大らかさがみられる。なぜであるかをかんがえてみなければならない。

キリシタンの婚姻

緒方 都

日本が中世と近世のはざままで激動していた1549（天文18）年、フランシスコ・ザヴィエルによって伝えられたキリシタンは、全く新しい結婚観をもたらした。

『どちりいな一きりしたん』は、つぎのように定めている。

弟 第七のさからめんと（秘蹟）は、何事ぞ。

師 まぢりまうによ（婚姻）のさからめんと也。此さからめんとはゑけれじゃ（教会）の御定めのごとく、つまを設くる事也。是をもて無事にながらへ、でうすより教へ玉ふなつうら（自然）の法にまかせ、子孫繁昌の為にがらさ（恩寵）を与へ玉ふさからめんと也。（『どちりいな一きりしたん』日本思想大系25、72頁）

婚姻は人間すべてに与えられた自然の定めであること、夫妻の協力と子孫繁昌のために行なうことを明らかにしている。

キリストが制定した七秘蹟のなかでも、婚姻の秘蹟は重視された。「婚姻の秘蹟のキリスト教世界における重要性は、折柄開かれていたトリエント公会議の1563年11月の第24会議においても再確認されたところであり、教会法においても七秘蹟中、最も多くの規定を設けており、婚姻は一男一女による協同体であり、その第一目的は人類の繁殖と子女の養育にあり、第二義的目的は相互扶助と本能の適当な制御にあると規定している」（Codex, Lib. III., Tit. VII, Cap. X.）（海老沢有道『日本キリシタン史』塙書房、160頁）のである。なお、婚姻にあたっては、互に守るべき義務が示され、神の前で誓わせられた。

弟 其時夫婦たがひにせずして叶はざるとの定まりたる約束の儀ありや。

師 是れもとの不審也。たがひにせずして叶はぬミツのきびしき約束あり。一には、一度縁を結びて後は、男女ともに離別し、又余の人とまじはる事かつて叶はざる者也。それを如何にと云に、生得まぢりまうによの約束はたがひにいつまでも別るゝ事有まじきとの堅き契りなれば也。（同上73頁）

弟 今又其二番のおびりがさん（義務）を示し給へ。

師 ^{コレ}是別の儀にあらず。^{ふうよソノさだ}夫婦其定まりたる^{しそんはんじやう}子孫繁昌の道を^まま^ちり^まう^によの御掟の旨に
まかせ、^{まも}た^まし^かに^し守^るべし。夫も、^{おつと}女も^{オナン}我が^ワつまに^たあら^ざる^た他に^た膚^{はだ}を^ふるゝ事、^{コレ}是
^{モツトモ}も^{ぢゆうはん}とも^も重^{ぢゆう}犯^{はん}也。

弟 ^{ばん}三^{いづ}番^{ばん}のお^おび^りりが^いさん^いは^い何^いれ^いぞ^いや。

師 ま^まち^ちり^りま^まう^うに^によ^よの^のさ^さか^から^らめ^めんと^とを^を以^もて、で^でう^うす^すり^りた^たが^がひ^ひに^に離^はれ^れざ^ざる^る傍^{はう}輩^{ばい}と^と定^{ぢやう}め^め給^{ぢゆう}
へば、^{ソノ}た^たが^がひ^ひに^に其^き力^{りき}た^たら^らざ^ざる^る所^{しよ}に、^モ心^{こころ}を^そ添^そへ、^イ又^{また}其^き子^こに^に入^いる^るべ^べき^きほ^ほど^どの^の事^{こと}を^を与^よへ、
^ワ我^{われ}が^が子^こを^を育^{そだ}つ^つる^るに^に少^{すこ}し^しも^も緩^{ゆる}か^かせ^せに^に有^あべ^べか^から^らず^ずと^との^の御^{おん}掟^{おきて}、^{コレ}是^{しよ}也^{なり}。(同上、76頁)

これは、(1)離婚してはならないこと。(2)夫妻は互に貞操を守ること。(3)夫妻力をあわせて子育てに励むことの三つである。

このように説かれる婚姻と、その三義務とをくわしくみたい。

I. 婚姻の成立

キリシタンの婚姻は、教会においてパアレ立ちあいのもとに、婚姻の秘蹟にあずかって初めて成立する。信仰の組織「さんたまりやの御組」の規則(1620・元和6年)にも「ま^まち^ちり^りま^まう^うに^によ^よを^を不^ふ授^{じゆ}して^{して}夫^ふ婦^ふに^にな^なす^すこと^{こと}」を禁^いじて^{いて}いる。なお、婚姻の秘蹟を受ける前に、教会法でも「さんたまりやの御組」の規則でも、「子^この^の同^{どう}心^{しん}な^なき^きに、す^すず^ずめ^めて^て縁^{えん}を^をむ^むす^すば^ばす^す事^{こと}」も禁^いじて^{いて}いる(シュッテ師「キリシタン時代におけるさんたまりやの御組の組織について」『キリシタン研究第二輯』143頁)。

婚姻の成立に本人の意志を尊重すべきとしたことについて、初期の入信者として有名な、堺の商人日比屋了珪(ディオゴ)の娘モニカの例がある。イルマン・ルイス・アルメイダが1565(永禄8)年、病気で長く日比屋家に滞在した折、モニカから生涯貞潔の信仰に生きる願いを持っているが、母方の叔父との婚約を、幼児期に父がとりきめているので、自分の願いがいられるよう父を説得して欲しいとの相談をうけた。アルメイダは、モニカには、死ぬまで肉体と靈魂の純潔を保つ信仰の生活にはいることをきめるのは、16歳ではまだ早いことを言い聞かせた。一方父親には、その翌日、モニカの申し出た願いを伝え、この結婚が望ましくない理由として、(1)相手が異教徒であること。(2)相手が叔父であること。(3)本人がこの結婚を望んでいないことをあげた。了珪は堺のキリシタンはまだ数も少なく、娘の相手にふさわしい者が一人もいないので、この結婚を自分も望んでいるし、相手も熱望しており、また、この婚約は公けになっており、周知のことなので破約は難しく、相手には恥辱を与え、自分は人々の信用と尊敬を失ない、敵をつくることになるというながらも、キリシタンとして大変困難な破約の交渉をして、この結婚をとりやめにしたというのである(松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史』3、中央公論社、263~266頁)。

上記のアルメイダがあげた望ましくない婚姻理由のうち、「叔父姪の関係についても触れているが、近代社会の場合のように、教会が果して積極的にそれを問題にしているかどうかは明らかでない」（岡田章雄『キリシタン信仰と封建社会道徳』新潮社、45頁）という指摘に注目したい。教養、経済で塚の上層に属する日比屋家およびそのまわりが、おじ・めい婚を望んでおり、タブー視していないところを見ると、当時の日本社会では、問題にならなかったことは確かである。

キリシタンの祖国ヨーロッパではどうかをみると、婚姻が教会の秘蹟となる以前の紀元1000年前後、騎士は先祖の勲^{いさおし}を男子から男子へ伝えるという理由から、「ふたつの血を混ぜ合わせる時には、できるだけ同じ系統のものを選び、三親等を越えてすぐのあたりの近親者から妻を娶ることが望ましいとされた」（ジョルジュ・デュビー著、篠田勝英訳『中世の結婚』新評論、87頁）。近親者から選ぶのが望ましいとされながら、三親等はすでに対象からはずされている。さらに、いとこ婚や、いとこの妻であった女との婚姻も、近親婚として社会から受けいれられていない。これについては、「ジョフロワは1050年頃、アニスを離縁した。困難はなかった。姻戚関係（いとこギョームの妻であった）により近親であることが誰にも知られていたからである」（同上、154頁）や、「晩年の8年間を通じて、妻の交替が続く。まずグレスシーを離縁して、四親等のいとこにあたるブロワ伯の息女を迎える。親族である以上、いつでも追い払える相手だった」（同上、155頁）の例があげられる。好ましくない近親婚を解消するのに誰も非難はしないというわけである。12世紀末には、婚姻のありかたをめぐる、聖俗のさまざまな攻防を経て、教会のモラルが力を占め、「婚姻の秘蹟」として制度化された。これよりさらに下った16世紀ヨーロッパの、キリスト教に教化された一夫一妻制を中心とする婚姻のモラルが、日本に伝えられたのである。現代でもヨーロッパのいとこ婚は、日本に比べ非常に少ない数値を統計が示している。キリシタンが伝来したところのヨーロッパでは、すでにおじ・めい婚は、近親婚としてタブーとなっていたといえることができる。

当時の日本では、政略結婚、人質結婚、召上婚、略奪婚などが行なわれていた。本人の同意が必要だとする人権思想は、女の側にも育っていない。君主や父や兄の利害関係や政略の道具としてやりとりされた。信長の妹お市とその3人の娘たち、家康の孫千姫の例にみられるとおりである。明治民法の下でも、結婚相手は親や戸主がきめるのがあたりまえ、それが良風美俗とされたのに比べれば、女の人格、人権を尊重するキリシタンは、当時あって非常に新鮮である。多くの女の自覚を促すきっかけとなるものであったが、芽ばえのうちに禁教の歴史に摘みとられてしまった。

II. 一夫一妻婚

夫妻の関係を『どちりいな一きりしたん』は、「たがひに離れざる傍輩」と規定している。一人の独立した人格と認め、仲間・同志・友達と夫妻の関係をみるのである。そのうえで、「夫婦たがひに一身の如く思ひ合ひ」（『どちりいな一きりしたん』73頁）、何事も協力しあい、「別して病気の時節、又は難儀の時」（同上、74頁）こそ力をあわせていかねばならないと、夫妻の真実の愛と協力の大切さを教えている。婚姻の第二の義務とされる守貞も、妻だけでなく夫にも同様の義務があることを明らかにしている。「夫も女も我がつまにあらざる他に膚をふるゝ事、是もとも重犯なり」と厳しくいませめる。婚姻の第三の義務に規定される子育てについても、我が子の成長にあわせて、夫妻が互に心配りをして、少しの怠りもなく、「其子を真実の深き大切を以て、不足なき様に育つ事叶ふべからず」（同上、74頁）と、子育てに何が大切かを教えている。

これに対して、「嫁しては夫に従い」「夫を天とする」思想のもとで、夫と妻は奴隷所有者と被所有者の不平等な上下関係で、妻は夫に絶対服従である。娘や女房は質草となり、遊女や奴隷として売買された。奴隷や物でしかない女は、夫やその親から一方的に離婚を申し渡され、妻の側からの離婚請求はできなかった。離婚を望む女のために、全国でわずかの縁切寺が、やっとその役目を果たしたにすぎない。フロイスは「假令多数子女あるも甚だ軽微なる理由に依り之を去りて他の妻を迎へ、婦人も亦夫を捨て、他に嫁す。但し婦人の方は多く実行せず。離縁は王（大名の事）より農夫に至るまで屢々行はれ、少しも怪まれず」（異国叢書『耶蘇会士日本通信』上巻、1565年2月20日付 フロイス都発書翰）と日本の風習におどろいて報告している。貞操観念は一般にルーズで、男の場合は全く問題にならず、むしろ蓄妾を男の誇りとした。女の貞操も人格的な良心の問題としてではなく、確実な家（夫）の後継ぎを生むための、外からの規制による忍従としてのものであった。夫妻相互に貞潔を要求するキリシタンは、男の横暴から女を救い、女の立場を主張する開放の福音として、女の入信者を多く集めたようである。御用学者林羅山は、キリシタンは一夫一妻婚を説いて婦人をたぶらかすとののしっている。純潔の貴さを知った有馬領の娘たちは、秀吉の命を帯び、美女を召上げにきた僧から身をかくして応じなかった。それが秀吉を立腹させ、教会への反感を高め、禁教の一因となったとフロイスはみている。権力者秀吉さえもおそれぬまでの信念・自覚をキリシタンは育てたのである。

Ⅲ. 蓄妾

キリシタンは家族倫理の核に一夫一妻婚をおくので、蓄妾を最大の罪悪とする。当時の日本社会は、信長・秀吉・家康を頂点として、一夫多妻婚は一般的風習であった。フランシスコ・ザヴィエルは、伴侶のフェルナンデス修道士と共に、周防の山口で布教にあたった時、一人の男は一人の妻しかもってはいかならないとか、乱倫は罪悪だと説教をするといっ

て、民衆から嘲笑されたと報告のなかに書いている。妾をおくことは非難を受けるどころか、秀吉の「御掟追加」（文禄4年8月3日付）で身分的な公認さえ受けている。一方、キリシタンを信仰し洗礼を受けるには、妾との縁を切らねばならなかった。数人あった妾を退けて、正式の妻一人と結ばれた牧村長兵衛（尉）の例（『フロイス日本史』1, 124頁）や、有馬鎮純は受洗に際し、正式の婚姻によらない内縁関係の女があることがわかり、巡察師ヴァリニャーノが洗礼をみあわせると、「予もその娘も未婚であり、兩人とも互に満足している。娘の母親は進んでその娘を予に与えてくれたのだ」（同上, 10, 150頁）といい張ってゴタゴタしたが、結局その女を他へ引きとってもらい受洗した。また、出羽の佐竹義信の妾が受洗を希望したのに許されなかった例など、多くの例がみられる。「さんたまりやの御組」の規則第六条でも、てかけ（妾）をもつことを罪悪とし、もし犯した場合は、組から除外すると定めている。ただ、有馬鎮純の系譜には、妾一・妾二が記録されている（鶴田文史編著『西海キリシタン文化綜覧』35頁）のは、教会の方針と実態の矛盾を示す資料であろう。

井上清は「切支丹が教えたことは、民衆の社会では、いまはじめて知ったことでそれまでは反対のことがおこなわれていた、というものではない。一夫一婦にしても、働く民衆には妾をもつなどということは、事実上ありえなかった」（『新版日本女性史』113～114頁）と述べているが、できたら妾をもつという精神のあり様や風潮が、民衆のなかにもあることは、否定することはできないのではないか、むしろ日本では、一夫一妻婚が規範となっていなかったのだから、一夫多妻婚的、多夫一妻婚的なことがありえたところへ、キリシタンが一夫一妻婚をさだめとしてもちこんできたのである。

女の人権が妻の側でも妾の側でもそこなわれ、蔑まれ、もてあそばれて、人間扱いをうけていない当時において、女を仏教や儒教の女性観から開放するキリシタンに、強い関心をもち、解放を求めて入信した者も多かったのであろう。女の関心の深さを示すものにつぎの例がある。フロイスが島原の某所に布教に赴いた折、「約四百の婦人ならびに多数の小兒および二百余の男子説教を聞かんとて待ちゐたり」（新異国叢書1『イエズス会士日本通信』上, 1564年11月15日付フロイス島原発書翰）という。公の席に出ることのなかった女たちが、男の2倍も出迎えているのである。キリシタンの教えは、女たちにとって単なるモラルの問題ではなく、正しいことをいうキリシタンに共鳴し、男たちのわがままをおさえ、女たちを圧迫するものからの解放を果すたかひであった。それでなければ、島原の乱での強さや、かくれキリシタンの強さはでてこない。

IV. 離婚

婚姻のおきての第一に離婚の禁止がある。離婚禁止の第1の理由は、「生得まぢりまう

によ^{やくそく}の約束はたがひにいつまでも別^{わか}るゝ事有まじきとの堅き契^{かたき}りなれば也」(『どちりいな一きりしたん』73頁)で、婚姻は神の召命であり、人が勝手に離すことは、神の意にそわないことである。第2の理由は、「もし離別^{りべつ}する事心のまゝなるにをひては、男^{おとこ}は女^{おんな}に心をへだて、女^{おんな}は男^{おとこ}に心をゝき、夫婦の内^{うち}少しも安^{やす}き事なく、気遣^{きづかい}いのみたるべし」(同上、73頁)で、夫婦がちょっとしたことで離婚するようであれば、心の安まるひまがなく、子育てやその他のいろいろのことがあるとき、頼りあうこともできないということである。第3の理由は、「心のまゝに離別^{りべつ}する事叶^{かな}ふにをひては、其^{その}みぎり男子^{なんし}は父^{ちち}に伴^{ともな}ひて、継母^{けいぼ}に添^そひ、憂^{うれ}き目を堪^たへ、又女子^{むすめ}は母^{はは}につき行き、継父^{けいふ}に合^あひて、いかほどの不^ふ如^{じゆ}い意^いをか凌^{しの}ぐべき。かやうの不足^{ふそく}なからん為^{ため}には、いつまでも絶^たへぬ契^{ちぎ}りなくんば、其^{その}子を真^{まこと}実^{まこと}の深^{こほ}き大切^{たいせつ}を以^{もつ}て、不足^{ふそく}なき様^{よう}に育^{そだ}つる事叶^{かな}ふべからず」(同上、74頁)であって、子を真実の愛で育てる役目が果せなくなることをあげ、その他夫婦別れにからむもつれから起る種々の損失をあげている。

井上清は、「カトリック教が離婚を禁止するということは、現代においては批判すべきでんである。けれども十六世紀の日本では、それは男性のほしいままなふるまいを禁止するもので、女性には大きな福音であった。切支丹がはじめて日本人に男の貞操と、一夫一婦の純潔を教えた」(『新版日本女性史』112頁)と、その当時の離婚の禁止をたかく評価している。

なお、離婚して再婚することは認められないが、別居は許されることは、つきによってわかる。

弟 たと^{その}其^{その}男^{おとこ}か、又女^{おんな}か、身持^{みもち}乱行^{らんぎやう}にして、御掟^{おんおきて}にも随^{したが}はず、別^{わか}れに^{たい}つまを帯^{たい}するか、又然^{また}はなしと云^いへ共^{とも}、二人^{ふにん}の内^{うち}何^{なに}れにても、生得^{しょうとく}しねあしき者^{もの}なるにをひては、何^{なに}とすべきや。それととも、離別^{りべつ}する事^{こと}叶^{かな}ふまじきや。

師 是^{これ}もとも肝要^{かんよう}の不^ふ審^{しん}也^{なり}。如^{ごと}比^ひなるにをひては、互^{おん}れ^のじやの御定^{おんさだ}めの旨^{むね}にまかせ、たがひに其中^{そのうち}をさくる事^{こと}も叶^{かな}ふ也^{なり}。さりながら離別^{りべつ}しても、余^{あま}の人に又^{また}寄^より合^あ事は^{こと}は叶^{かな}はず。是^{これ}も道理^{道理}よ^よつての事^{こと}也^{なり}。其^{その}を如何^{いかん}と云^いに、か様^{さま}のいたづら成^{なり}者は、又別^{わか}れ^れのつまを^{つま}持^もつと云^い共^{とも}、又右^{また}に沙汰^{さた}せし所^{ところ}の深^{こほ}き損失^{そんしつ}を^い出すべきに^よて、二^{ふた}度^{たび}其^{その}災^{わざ}ひなからんが為^{ため}に、夫婦^{ふうふ}を帯^{たい}せざる様^{よう}にと定め^{さだ}めを^き玉^{たま}ふ也^{なり}。(同上、75頁)

V. 育児

今までみてきたように、婚姻の目的は子孫繁昌であり、夫妻の協力、貞潔、離婚禁止もあげて、子育てにかかわるものであった。現世だけでなく、人類の未来につながる大事な務めだから、力をあわせ、心を遣って子育てに励むことが、神の意にそうものだと教える。それも、ただ人権を重んじ、生命を尊ぶという児童観の啓発に終らず、墮胎・間引き

をせざるを得ない庶民のために保育所を、戦乱による孤児や、生活苦からの棄児には孤児院を、病者には慈善病院を設けるなど、社会福祉を実践をとおして示したことは、日本人の人間観に少なからぬ影響を与えたと思われる。

VI. むすび

キリシタンは一夫一妻婚と純潔を提唱し、離婚・蓄妾・墮胎・間引き・子捨て・人身売買を禁止し、育児・家庭を尊重するので、民衆とくに女は喜んで迎え入れた。そしてキリシタンの婚姻は、織豊から徳川初期までの約100年間、絶対服従の道徳と激しく衝突しながら、厳しい弾圧のなかに埋められ、一夫多妻婚が容認されつづけた。一夫一妻婚を根幹にすえるキリシタンの婚姻に、日本人が物珍らしさに飛びつき、すぐ捨てられるほどのものでしかなかったのかという問題がのこる。一度受け入れられたキリシタンの婚姻や貞操観が、どのように受け継がれたかをみるためには、かくれキリシタンとして発見され、明治初年まで弾圧を受けて各地に流配された多くの人たちの婚姻がどうなっていたのか、それによって引き継がれたものをみることができるのかというようなことも、今後研究していかねばならない。

中 条 流

林 葉 子

緒方正清『日本産科学史』には「中條流」という字が使っており、太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』には「中条流」または「仲条」とあり、井上清『新版日本女性史』には「仲条流」、『ブリタニカ国際大百科事典』と『広辞苑』には「中条流」とある。ここでは字面の少ない「中条」を使うことにした。

徳川時代は間引き（嬰兒殺し）と墮胎がさかに行われて、そのため人口はほとんど増減がない。産児を調節する手段は有史以来連綿とその工夫がなされてきたが、月経周期と排卵期の関係さえ判明するのは1920年代後半のことであるから、徳川時代の産児調節の手段はつまるところ、圧殺か墮胎の二途のうちの何れかをえらぶしか方法がなかったのである。有名な中条流の女医者または単に中条というのは、中条流産科の流れをくむと称して、墮胎を職業とした「おろし婆」のことである。女医者というのは婦人科専門ということで、必ずしも女ではなかったが女が多かった。

中条流の祖である中条帯刀は桃山時代の人で、外科医であり金瘡医（刀、槍など金属性の武器で受けた傷の治療をする医者）であったが、一方で産科医であった。秀吉の聚楽第（1587年竣工）に出入し当代随一との名声が高かった。戦国の時代には産婦と金瘡を一緒に見なして、産科医と金瘡医をかねた医者は多かったが、彼の産科医としての研究と経験

は抜群であった。1668（寛文8）年に門人が『中条流産科書』として刊行し、当時は秘本として公にしなかったが、1751（宝暦元）年に戸田旭山がこれに手を加えて刊行し、中条流というわが国ではじめての産科専門医の一派が生まれた。この書の中に墮胎術があり、墮坐薬のことが出ていて、わが国での墮坐薬のはじめとされる。これに挿し薬と握り薬とがあり、挿し薬には「古血下しとも又子腐り薬とも云ふ。懐妊の女に用ふること勿れ」とあり「檳榔子五分粉にして薄荷の煎じ汁少々、丸くして水銀少々丸薬の先につけ、大きき三分程の丸さにして産門に挿し入れて一ときばかり置く也。懐妊の時はさすべからず、一さしにして子は腐りずるになり下るぞ」とある（太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』）。中条流はこの挿入薬の使用を特技としたらしい。そもそも懐妊の女が病気になって、放置すれば母児共に助からないというときに施す術であったものが、元禄宝永の頃になると墮胎術は公然の秘密となって産科医や産婆などの手によって行われ、何れも中条流に属する者だということで、遂に中条流は墮胎技術の別称となってしまった。おもての看板には「月水早流し」「朔日丸（毎日ついたちのむと月のものが順調にあるという丸薬）」「中条流婦人治療・験なくば礼不請」などと掲げていても、血の道の療法や妊婦の手当などはせずに裏で盛に墮胎を行い、明和年間（1764～1772）には一層さかんに新規開業者が増した。その方法は昔からあった草木の茎や根（蔞の茎、ほうづき、牛蒡の根など）を、主として子宮壁と卵膜の間にさしこむ方法であったが、時には卵膜を破って墮胎させる方法、さらには胎児をつき殺す手段がとられ、また毒物や劇薬を腔から注入したり、飲用したりする方法が用いられた。医学的解剖学の知識のない者、消毒殺菌の観念もない素人の手によるものが多かったので、子宮内に挿入したものがとれなくなったり、子宮壁または内臓までも損傷したり穿孔したり、それによる大出血、そして細菌感染による産褥熱・破傷風などの危険につきまといわれていた。内服薬は主に下剤と中毒薬であったが鳳仙花の実・ほうづきの根・牛膝根（山ひえ・俗にいうイノコヅチ）、すめめ・唐辛子・アロエ・酢・醤油などから鉛・鉄・硫黄・燐・沃度・水銀などまで実にさまざまあり、多量にのむと母体の中毒死を招き、続けてのむ場合も副作用で再起不能の病人になる場合があり、しかも大して効果はなく内服薬だけで目的を達することは少なかった。賀川満定は皇家の寵遇を受けて女医博士に叙せられ正六位下に進み、1833（天保4）年に63歳で没した人であるが産科医として積極的に墮胎の方法を開発した。その『産科秘要奥術弁』にある「墮胎術」には牛膝が内服でなく施術用に使われている。「……右手の第二指中指を陰中に入れ、よくよく探求し探り極め施すべし……牛膝根を手束に切り先を丸くし用ゆべし、必ず先を尖らす可からず……右手第二指三指の間に挟みそろそろと陰中に入れ、宮中を探りさすべし、経産の婦は宮中大なる故至てさし易し……月満ち胎重れば細きにては下らず、先初めは細き

を用ひ、後に太きを用ゆべし……程能き所にさえ当れば下りざることなし……」とある（太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』、緒方正清『日本産科学史』）。上流階級の裕福な者は経験をつんだ腕のよい医者の施術を受けたので、墮胎に伴う危険度は貧乏度に正比例した。

間引きは嬰兒殺しと墮胎の両方をさすこともあるが、殺しだけを間引きとし墮胎はおろしとして別に使われている場合が多い。間引きはよほどせっぱつまった深刻な事情から行われたのであろうけれども、徳川時代には墮胎に劣らず多かった。「…殊に女子は大かた殺す習わしの村里もあり…」というような資料もある（中山太郎『寛笑三千年史』）。それは惨虐行為ではあったが母体にとっては墮胎よりも安全であった。千葉県沼南町柳戸地区の、もと観音堂に掲げられている巾1メートルほどもある「子がえしの絵馬」には、産婦と思われる美しい女がむしろの上で、生れたばかりの赤子の口をふさぎ尻をおさえて、膝でしき殺している所が右下方にかかれ、その女から立ちのぼる煙の中に、鬼の形相をした同じ女が左上方に描かれていて、迫力ある図だという。子殺しをする女は見かけはどんなに美しく優しそうでも、真実の姿は鬼だということを現わしたもので、絵馬の中には天をおそれず、鳥獣にも劣る行為だからやってはならぬとの、いましめの文がめんめんと言われ、これを奉納した「願主」として、村名主のような人たちであろう五ヶ所の部落の14人の名があり、弘化4（1847）年という年号が記されているという（隅谷茂子「間引きの絵馬」『シリーズ・いまを生きる（9）女・妊娠中絶』）。それは天保7（1836）年の大飢饉のあと間もなくのことで、農民は領主に五公五民とか七公三民、さらには2年分3年分も前取りするという収奪をうけている中で、凶作や飢饉がつづき多くの餓死者が出ているときである。妊娠しても労働の手を休めるわけにはいかぬつらい月日のあと、鬼だ非道だ、あたりが怖いぞ、家にも村にも不吉なことだと、のしられおどされながら、生きるに生きられないぎりぎりのところで、生む性を女の深い業として、この世も地獄あの世も地獄と、女たちは「子がえし」をくりかえしたのであろう。1985年の今日でさえ、墮胎をした女のいたみにつけてこいで、「水子供養」をしなさい病気や不和、災難などすべては水子がうかばれていないからだ、各社の新聞に派手なちらしをはさみ、供養の回数や金額は多いほどよいと、しつこく家庭を訪問して廻る業者がなりたつたのだから、当時はその傷にむらがる吸血虫たちもさぞ多かったことであろう。上記の様な絵馬は『日本婦人問題資料集成』第6巻によると、広く全国各地にみられるという。生まれたばかりの子供をその場で殺す方法は、実際には扼殺とか、たらいの中に沈める溺殺とか、顔の上に濡れた手拭をかぶせて窒息死させるとかの方法がとられたが、「かぶせる」と称して窒息させる方法がもっとも広く行われ、この方法は昭和のはじめ頃まで各地に残っていた。子孫をのこすため

に子産みを要求される結婚した女と正反対に、生むなと要求された売笑関係の女は如何であったろうか。戦敗者の子女、幕府に取りつぶされた大名や浪人の子女、キリシタン教徒の子女、貧農賤民の子女、離婚された女などが売笑婦になり、徳川時代の売春は日本の歴史上最大の繁昌をした。梅毒ははびこって將軍家康の次子結城秀康がこの病気に侵され鼻おち眼しいたのをはじめとして、国民の90%はそれにかかっているといわれたが、その巢窟でもあったわけである。子持高尾の嬌名は高く、吉田屋の夕霧は「儲けた子さへ早七つ」と公言しているから(中山太郎『賣笑三千年史』)、娼婦、遊女にも子持はいたのであるが、みごもった女の多くは「おろし」か「ころし」を強制された。のちに廃娼運動は日本の婦人運動の原点ともなったのであるが、「もどす」「かえす」「まびく」といって出生児は全国的に殺されたのである。日本最初の科学的な女性医師、しかも産婦人科となった楠本いねは、長崎の遊女其扇とオランダ商館の医師シーボルトの間に、1827(文政10)年5月6日に生まれた。1873(明治6)年には宮内省御用掛になって、明治天皇の第一皇子をとりあげ(皇子は生後間もなく死亡。つづいて生母葉室光子も脚気衝心で死亡した)名声高く、産科医を開業して宅診や往診をし、1903(明治36)年8月26日に没している。長崎の遊女達は混血児を生むのを嫌って、特に避妊を行ない死産も多かったというが、彼女が墮胎や間引きについてどう考え、どう対処したのか知りたく思うが、まだ私にはわからない。

間引きした子どもは流産児、死産児・乳幼児が死んだ時と同じように、床下などのような住居の内に埋葬する習俗が、ほぼ全国的に行われていた。別に弔いなどはしなかった。その葬法は「間引きした子は縁の下に埋め、必ず川の石をのせておく」(千葉県君津郡)、「間引きされる子供は縁の下にびんに入れていけた」(岐阜県瑞浪市)、「間引きした子供を布に包んで床下や牛小屋の中に埋めた」(岡山県高梁市)、「間引きした子をぼろ布に包んで床下やからうすの下にいけた」(岡山県川上郡)(木下忠『埋甕—古代の出産習俗』)。また「もしもこの子が女子なれば、むしろにつつみ、縄をかけ、前の小川にすっぽんぼん、下からぎこがつつやら、上からからすがつつやら」という子供のまりつきうたもあるとのこと(井上清『新版日本女性史』)、その様な習慣の地方もあったのであろう。

徳川幕府としての墮胎の禁令はなく罰則もないが、町触れは1646年(正保3、家光時代)、1680年(延宝8、綱吉時代)、1767年(明和4、家治時代)、1842年(天保13、慶治時代)に出されているが大した効果はなく、反対に多くの藩は間引きを黙認したり、むしろ奨励したらしい記録もある。伊賀藩(藤堂氏)は間引きを奨励し、九州飢肥藩(伊藤氏)は二児制をとり三人目は公然と間引いた。一般に中国、西国は間引きをあまりとがめなか

った。関東でも下総は各戸の財産程度によって産児数に等差をつけ、特等は制限なし、1等四名、2等三名、3等二名とある。1868（明治元）年10月内務卿は始めて産婆による墮胎を禁ずと省達を出し、明治6年の太政官布告は、産婆の墮胎をとがめるとしているが、普通法ではまだ墮胎を犯罪としてはいない。1880（明治13）年制定、1882年実施となった旧刑法「墮胎罪」の規定で、はじめて禁止となった。

「まびきと賣淫の空前の繁昌と……離婚率の高さと、この三つは、まさに武家専制の封建社会が、人民女性をどんなじょうたいにおとし入れたかを、もっともかんたん明白に示めず三大結論である」と、井上清は『新版日本女性史』にのべている。

下記の図書を参考にさせていただきました。殊に太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』には多くお世話になりました。厚く御礼申しあげます。

太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』昭和42年、人間の科学社。太田典礼『日本産児調節百年史』昭和51年、人間の科学社。太田典礼『エロスの周辺』1980年、人間の科学社。緒方正清『日本産科学史』昭和55年、科学書院。中山太郎『賣笑三千年史』昭和59年復刻版、パルトス社。井上清『新版日本女性史』1967年、三一書房。社会評論社編集部編『女と性と中絶・優生保護法の背景』1983年、木下忠『埋甕—古代の出産習俗』昭和56年、雄山閣。島一春『産小屋の女たち』昭和56年、健友館。『女・妊娠中絶・シリーズ・いまを生きる（9）』1984年、ユック舎。吉村昭『ふぉん・しいほとんどの娘』昭和56年、講談社。一番谷瀬康子編『日本婦人問題資料集成』第6巻昭和55年、ドメス出版。『山川菊栄集』第2巻1981年、岩波書店。

『刑法草書』における婚姻

高木 富代子

「刑法草書」は、藩主細川重賢が、1754（宝暦4）年、宝暦の改革の一部として、堀平太左衛門勝名に編纂させ、制定した刑法である。石井良助編『日本法制史』によると、徳川幕府の「公事方御定書」制定の影響を受けて、いくつかの藩が藩法を編纂しているが、それは三つに分類できる。その一が公事方御定書系、その二が中国法系、主として明律系のもの、その三が両者を折衷したものである。多くの藩がその一に属するが、「刑法草書」はその二に属する代表的なものとしてあげられている。明律は、明の太祖が唐律を範として制定したものであるが、その後三度改正されている。肥後藩が参考にしたものは、「我が国には早くから 洪武三十年律が流布し、荻生徂徠の有名な明律国字解も同律を用いていたのだから洪武三十年律であったことに疑いはない」（牧建二「肥後藩刑法草書の成立—殊にその明律参酌について—」709頁）。「刑法草書」は、1755（宝暦5）年より、

廃藩置県の前年である1870（明治3）年までの115年間施行された。その間に改正されているし、多くの判例が書きこまれている。この法の大きな特徴は、刑がいままでより緩和され、追放刑をなくし、笞刑と徒刑にしたことである。その当時重税にあえぐ農民の藩政批判がなされているという『仁助咄』のなかに「近頃罪人といえども 少々の罪ではお助けなさる」とあるのは、このことを物語るものといえよう。

「刑法草書」を真正面からとり上げた論文としては、以下のものがある。牧健二「肥後藩刑法草書の成立一殊にその明律参酌について一」（法学論叢第48巻第5号）。金田平一郎「熊本藩『刑法草書』考」（法政研究第12巻第2号）。八重津洋平「『刑法草書』を中心とした熊本藩の刑罰体系について」（法と政治第8巻3・4合併号）。鎌田浩氏にも、熊本日日新聞紙上の「肥後藩の罪と罰」の連載や、著書『幕藩体制における武士家族法』（1970年刊成文堂出版）などがある。

結婚や離婚によって、その時代の女の社会的地位がわかるといわれるが、「刑法草書」における婚姻の規定によって、その当時の女の社会的あるいは家族における地位がどうであったかみてみよう。江戸時代における親族相続法は、武士階級と庶民階級では大いに異なるが、中田薫氏は、前者を封建法、後者を普通法と名づけておられる（『法制史論集』第1巻）。「刑法草書」は普通法である。「刑法草書」は、「名例」「盗賊」「詐偽」「奔亡」「姦犯」「闘殴」「人命」「雑犯」の8編よりなりたっているが、婚姻の規定は、「雑犯」のひとつの項目として、『近世藩法資料集成・第二巻・熊本藩御刑法草書附例』（京都帝国大学法学部日本法制史研究室編）によると、約1頁にわたり書かれている。「男女婚姻致し候に、もし年令応ぜざるか、または残疾不具の類に候はば、初めより双方明白に申し通し婚約致すべきに、詐て不相応の年令を相応と申し通し、残疾不具の女なるを初は余人を見せ置き婚約致し婚儀之節右の女を送る類、詐欺の仕方之有るによって、訴出候においては笞三十。」と書かれている。農民の場合、「結婚年令は女は13~14で、月経がはじまるとすぐ嫁にやられた」（井上清『新版日本女性史』138頁）とあるので、これより婚期の遅れた女や、残疾不具の女は家族の厄介者になり、どうにかして結婚させようとしたのであろう。このような規定があるということは、このようなもめごとがしばしばあったと思われる。しかし、この条文によって裁いたという判例は載っていないので、これによって「笞三十」の刑を受けたものがあるかどうかは疑わしい。罰を實際受ける者は、「女を送る類」となっているので、仲介人や親戚の者になるのであろう。結婚について、女の意志のなかったことがよみとれる。これまでのところは、女の側だけを罰する規定になっている。残疾とは、どんな病気であろうか。唐律の影響を受けて編纂された「養老律令」における課役免除のところに、残疾とは「一目盲 両耳聾の類は残疾と称

して……」とある。「養老律令」も「刑法草書」も中国の律の影響を受けているので、おなじ用語がでてくるのであるならば、「刑法草書」のなかの殘疾もこれとおなじとも考えられる。次に二重に婚約したときの規定がある。これに対しては、「答四十」の罰となっている。また、婚約をしていながら、他の男と結婚すれば、「答五十」である。その時、男が自分の結婚する女が以前に他と婚約していることを知っていながら結婚した場合は男も「答五十」で同罪である。婚約した女を縁女といったが、「縁女は前夫に附す」とあるので答五十を受けたのち前夫と結婚させられた。「もし、前夫より離縁致し候はば後夫に再縁致しとも論無し。」となっているし、もしそうなれば、「男家も上件の如 変約之有るは罪又同前」とあるので、前夫が婚約破棄したら、婚約不履行で罰せられる。次に「若未嫁娶ざる男女によらず、姦盜の犯事之有 よって他へ婚約いたし候はば訴出候 共 論無し。」とある。まだ結婚していない婚約中の男女が、相手方が犯罪をおかしたことによって婚約を解消し、他と婚約してもかまわないとなっている。「若妻之有に重て妻を娶候者 答五十、後之妻は離別せしむ。」重婚は「答五十」である。重婚によって裁かれた例がある。「夫有る女本夫手前離別致さず候て、改嫁する女 本条之御定に三等加え答刑仰付け 被れ候例 文政十年（1827）十一月 内田手永上小田村喜三次娘てい 文久三年（1863年）八月 菅尾手永柳村政吉の妻よす」と二例ある。江戸時代の離婚は、妻側からは認められず、夫側から一方的に三行半を渡すことによって成立していた。妻側から離婚したいと思った時は、うまくとり計らって離縁状を夫に書いてもらうことはできたであろうが、この二例は話しあいがうまくいかずに離縁状をもらわず再婚してしまったのだろう。妻側から離婚を請求する場合、例外的に縁切寺に駆け込むという方法もあるが、肥後藩の場合そういう寺があったかどうか、鎌田浩氏の研究によると、「残念ながらそのような寺は見当たらず、代わりに武家屋敷に逃げこみ下女奉公などをしてかくまって貰うことが行われていた」（「肥後藩の罪と罰」）とある。この二例は、36年の隔たりがあるが、先例に従ったのだろう。両者共「答八十」の刑を受けている。最後に「元之如改正令」とあるので、一度改正したがまた元の通りに改正している。

以上で、婚姻の項目の条文にすべてふれてみたが、よくおきる訴訟事件を処罰できるような形式で書かれており、婚姻に対する基本的な要件などは封建制のもとではつくられていない。ヨーロッパでは封建体制の矛盾のなかから革命がおこり、やがて自由と平等を基調とする近代市民法であるナポレオン法典を1803年に生みだすが、わが国では近代市民法を生みだすことなく、明治維新のあとヨーロッパより借りてくることになった。戦後はアメリカの影響を受けて、明治民法での婚姻のあり方が改正された。

湯浅初子の一夫一妻婚

瀬上 拓子

徳富初子は、徳富一敬と久子の四女として1861（文久1）年1月23日に生れた。

初子は、横井みや子とともに明治4年に開校された熊本洋学校の3年目に入学を希望し、4年目から熊本洋学校に男子生徒と机を並べて学んだ。ジェーンズ氏は、50人の主に士族の子弟達を厳しい訓練のもとに英語を学ばせ、英語で話し、知識を身につけさせてヒューマニズムへと導いた。

初子は熊本洋学校が閉鎖されて、多くの生徒やみや子とともに同志社にうつった。その後上京し、始医学を志したが、叔母楯子が校長である桜井女学校（後の女子学院）で幼児教育の勉強をした。卒業したころ、弟猪一郎がすすめた群馬県安中市の、当時群馬県会議長であった湯浅治郎と、1885（明治18）年11月に安中教会で海老名弾正の司式で結婚した。治郎36歳、初子26歳であった。初子は後妻であった。

久白落実『湯浅初子』1936（昭和11）年によると、彼女は独立を求めていたのであまり縁談には耳をかさなかったようだが、弟が将来有望な政治家になると紹介した人と見合をした。相手に、「あなたの一夫一婦婚観は」と質問したところ、「いずれ一と角になれば女の一人や二人は相手にするであろう。一夫一婦などということは、今から約束は出来ない」と答えたために、すぐ帰って来たという。

治郎は、明治4年安中藩の藩命により、勘定奉行と共に京都に行き、旧藩邸の処分をして来た。明治5年に私費を以て建物・書架や机椅子を用意し、蔵書3千冊に新刊書を加え図書館「便覧舎」を創設し、無料で知人や青年たちに閲覧させた。東京書籍院と京都の集書院が日本最初に創立された年である。明治13年県会議員になり14年議長におされた。

新島襄の生家がある安中市に、明治7年末新島が帰朝したとき、キリスト教に接した人々から信仰者が湯浅治郎を中心としてあつまり、明治11年3月31日に安中教会が設立され、明治12年海老名弾正を初代牧師として迎えた。隅谷三喜男『日本キリスト教史論』1983（昭和58）年、新教出版によると、倫理的な厳格な神中心の生活が訓練されていた。

1878（明治11）年に、真下珂十郎（湯浅治郎の先妻茂登子の兄）が、自分の村の青少年が遊廓に出入して身を崩すのをみて、娼妓営業の改善を県会に請願したことに始まり、湯浅治郎は県議会での中心となり、県下青年会・壮年会・教会・婦人会あげでの運動となった。明治12年6月2日県会議長がまとめた議会よりの建白書を群馬県令楯取素彦宛に送り、翌13年12月3日県会議員34名連署により請願書を楯取県令に提出した。極めて重大と

した県当局は各種調査をし、関係各方面職員の意見を聞いた結果、県下11ヶ所にある公娼認許地のうち温泉場伊香保に明治15年4月13日廃娼令を出した。翌14日全県下に廃娼令を布達した。

県下は21年6月限り廃止する期限がついていた。しかし21年5月26日延期案が出されて、当局の方針不適格を叫ぶ廃娼与論の高まりに抗し切れず、明治23年3月31日に多野郡新町、碓氷郡安中町、北甘楽郡妙義町に廃娼令を出し、明治24年9月12日に群馬県下全部の廃娼を明治26年12月31日までとする布達を出して、公娼の廃止を全国にさきがけて行った。

廃娼運動は、「一夫一妻婚を家庭生活の基礎」との考えから起った運動である。新島襄によって安中にもたらされた。

初子の叔母矢島楯子は、明治19年12月6日に日本橋教会で発会した東京婦人矯風会（明治26年4月3日各地の婦人団体矯風会が合同して日本キリスト教婦人矯風会となる）の会長となった。婦人矯風会は明治21年太政官に、それ以後は貴・衆議院に公娼・私娼などに関連する立法を改廃するために請願を行っている。伊藤秀吉『日本廃娼運動史』1931（昭和6）年、廓清会婦人矯風会廃娼連盟によると「男女の二重道徳を改めようとする一夫一婦に関する請願」初回の請願から多数の署名がつけられていた。この請願が、明治44年までに28回、その後昭和4年までに47回、それ以後も続けられた。

矯風会は婦人の人権を守るため、廃娼、禁酒、その他の運動を展開した。初子の姉音羽子の娘久布白落実も生涯を通して矯風会のために働いた。初子もその渦中にあった。

明治31年に「上毛教界月報」が安中教会牧師柏木義円編集、大久保真次郎発行人で出されたが、その第2号をみると、10月23日に上毛キリスト婦人矯風会発会式の模様が記され、会長湯浅モヨ（治郎の母）、副会長大久保音羽子、幹事柏木かや子（義円夫人）の名も見える。第4号明治32年2月15日号に、義円氏説教の「上毛春期大会近すけり」「主に在る上毛の諸姉に告ぐ」「上毛婦人矯風会諸姉に告ぐ」がある。

初子の母久子は、徳富一敬に嫁ぎ、難しいしゅうとめにつかえた。始めに生れた4人の子供が娘ばかりで、離縁させられようとしたが、長男の猪一郎が生れたので離縁させられなかった。次姉もと子が早く寡婦になり再婚したり、すぐ上の姉順子が夫竹崎律次郎の破産出奔で2年別居生活をしたこと、妹つせ子が身分の差から妻の形での結婚であり、妾寿賀との同居生活であったこと。妹勝子が酒乱の夫に嫁して苦勞のあと子供をおいての離婚などによって、男のわがままに少なからぬ不満を抱き、妻の地位を向上させる必要と、それには女子教育の必要なことを早くから感じていた。それで男ばかりの熊本洋学校に末娘の初子を、つせ子の娘のみや子と共に学ばせたのも、久子の熱心な希望からであった。

初子の夫治郎は同志社社長新島襄が明治23年1月23日死去すると、その意志をついで同志社の理事として約20年間無報酬で経営面を受持った。41歳で家業を次男の三郎に譲り、一家で京都に移り住んだ。治郎が17歳のとき、15歳で嫁した先妻茂登子は安中教会創立時からの清いキリスト教徒として惜しまれて1884（明治17）年11月に病死したとき、治郎との間に17歳を頭に、6人の子供があった。治郎は親譲りの資産からの収入で、初子と共に大勢の子供を育て、キリスト教を守り通した。初子は気骨のある治郎と共に社会の浄化につとめ、人権と婦人の地位を守ることに尽力した。

茂登子の子供は、長男一郎（洋画家64歳で死去）、長女にい（同志社大学総長大工原銀太郎妻25歳で死去）、次男三郎（実業家）、三男四郎、四男五郎（共に早世）、次女ろく（海軍少将福田一郎妻）あわせて6人である。初子の子供は、三女しち（実業家鈴木春妻）、五男八郎（京都帝国大学教授）、四女くめ（教育家浅原丈平妻）、六男十郎（ブラジルで伝道）、五女かずよ（台湾帝国大学教授平坂恭平妻）、六女なほよ（早世）、七男餘三（沼田で伝道）、八男餘四郎の8人である。

久布白落実『湯浅初子』1936（昭和11）年によると、弟の猪一郎は初子について「意志の飽迄強く、正義の念の飽迄強く、主義を守る心の飽迄強く、女徳の點に於ては、何等間然するところが無かつた……。彼女ほどの勝気な女にして、彼女ほど自省力を有し、彼女ほど物を物とも思はぬ女にして、自我を没却し、殆ど一生を犠牲に終つて、然も天を尤めず人を恨みず、自らその命に安んじたものは、寔に珍らしきほどであつたと思ふ。」と述べている。

晩年は老夫婦で東京代々木初台の青松にかこまれた堅固な邸に住み、来客を歓迎した。初子は弟猪一郎に対して、熊本バンドの一員であったが、キリスト教の有難さがわかったのでもなく、キリスト教を信じたのでもなく、月並みの実学派の古巣を破って革新をもたらしたからだと厳しい批判をしている。熊本市の三年坂教会で受洗した健次郎も離教したが、40歳からは信仰を復活した。初子は信仰を捨てた猪一郎とはあまり会いたがらなかったようである。

治郎は1932（昭和7）年5月23日83歳で亡くなった。初子も1935（昭和10）年3月13日に74歳で死去した。初子の生涯を通しての夫妻像を考えると、夫と妻のキリストによる人間像というものが、確実に打ち出されて来ない。

明治21年民法草案

伴 栄子

明治民法草案の編纂は明治3年ごろからはじめられたといわれ、数種の草案が作成され

ている。明治10年9月に牟田口通照、箕作麟祥によって「人事ニ関スルモノ四百有七十條 財産及ヒ財産所有ノ種類ニ関スルモノ百有五十五條」が大木司法卿に出されている。そのあとフランスから来日したボアソナードのもとで草案の編纂がはじめられることになる。これが明治21年民法草案で旧民法第1草案とよばれている。

この草案はいつ頃から起草がはじめられたのであろうか、『日本近代法の父、ボアソナード』大久保泰甫著 岩波新書 1977年刊では「民法典の草案起草を司法卿から任されたのは、かれ自らの回顧によれば明治12年3月」のことであったという。

明治21年草案のうち、人事編と獲得編は最初から日本人委員が起草し「ボアソナード氏ト討議シ協定ノ上、同氏更ニ正稿ヲ成シ、之ヲ訳訂シテ以テ全部ノ落成ヲ期セシナリ」と前記「日本近代法の父・ボアソナード」では語られている。民法草案人事編理由書を見ると法律取調報告委員、熊野敏三、光妙寺三郎、黒田綱彦、高野真遜などが起稿者として名を連ねているし、獲得編では磯部四郎、井上正一の名がある。

ボアソナードの影響はかなり強かったものと思われる。箕作麟祥は明治初年にフランス民法を訳しているが「其記載スル所國刊本ト頗ル異同アリ」とのべ、1883年パリで新刊された原本をもとに『増訂、仏蘭西法律書 憲法 民法』元太政官翻訳局蔵版 博聞社蔵版を出している。この訳本は明治16年から21年まで4回にわたって出版されている。彼はそのなかで「我邦當時外國法典ノ何物タルカヲ知ラス 其法律語ノ如キハ未タ片言隻句モ有ラサリシト謂フモ可ナリ」とのべさらに「原文中ノ疑義ニ至リテハ佛國法律博士『ボアソナード』氏ニ就テ之ヲ質シ大ニ得ル所アリ」と語っている。当時の民法典の編纂がいかに大変であったかが物語られ、ボアソナードを通して近代法を習得しようとしている姿がよく伺える。

明治21年民法草案の人事編と獲得編が作成されたのは、『明治文化資料叢書 第3巻 法律篇上』風間書房、昭和50年の解説では、草案に対する意見を求めるために「各裁判所 地方長官に送付された日付が明治二十一年十月六日であるところをみると、大体明治二十一年十月少し前と考えてよいであろう。」といわれている。

このように8年以上もの歳月を費した第1草案は人事編と獲得編に分けられている。人事編は主として婚姻や親子を中心に獲得編は相続がそのおもな内容である。

人事編の構成は1章から15章まで「私権ノ享有及ヒ行用」「国民分限」「親属」「婚姻」「離婚」「親子ノ分限」「縁組」「親権」「後見」「未成年の自治」「禁治産」「戸主及ヒ家族」「住所」「失踪」「身分証書」で、獲得編は「前置条例」と「相続」「包括名義ニ於ケル生存者間ノ贈与及ヒ遺囑 贈遺」「夫婦財産契約」の1章から3章までである。理由書にはそれぞれの下欄に参考とした外国法典があればそれが何条であるのかを明記し

ている。人事編の場合はフランス、イタリーがもっとも多い。

第1草案人事編の婚姻についてみると、第4章の婚姻は前置条例にはじまる。38条と39条であるが「婚姻ニ二種アリ 普通婚姻及ヒ特例婚姻トス」とし、普通婚姻というのは「入嫁ノ場合」で特例婚姻というのは「入夫ノ場合ヲ云フ」と説明されている。「特例婚姻ノ効果ハ全ク之ニ反シ夫其婦ノ氏ヲ称シ其身分ニ從フモノナリ尤モ是ハ婚姻当時ノ事ヲ云フモノニシテ若シ其後ニ至リ夫ノ身分ニ變更ヲ生スルトキハ婦ハ夫ト其身分ヲ同クスヘシ茲ニ身分ト云フハ華士族平民ノ別ヲ指スモノニシテ第九百九十四條ニハ之ヲ族称ト云ヘリ」とのべている。39条は結婚の約束を破った場合で、「約束者ノ一方正當ノ理由ナクシテ其履行ヲ拒ムトキハ他ノ一方其約束ヲ信シテ為シタル実費賠償ノ責ニ任ス」として実費で償うことを規定している。この二項が前置である。

婚姻に必要な条件というのはどのようなことが規定されているのかをみると、結婚年齢、重婚の禁止、再婚の条件、姦通や養子、親属間の結婚の禁止などがある。結婚年齢は男子17年、女子14年で成年に達していない場合は父母の承諾がある。41条では「配偶者アル者ハ重ネテ婚姻ヲ爲スコトヲ得ス」として一夫一婦制を採用している。姦通によって離婚した場合はその相姦者とは結婚できない。これは同様なことがナポレオン法典298条に規定されている。また「血統ノ混合ヲ防止スルノ目的」のために「女子ハ前婚解離ノ後四ヶ月内ニハ再婚ヲ爲スコトヲ得ス」と42条にあるがこのことは第1草案だけでなく今日の民法にも受継がれている。すなわち昭和60年版『六法全書』有斐閣出版で「民法第四編第五編」をみると、733条には「女は、前婚の解消又は取消の日から六箇月を経過した後でなければ、再婚をすることができない。」と規定されている。

男女が結婚する場合は、「公告」を身分取扱役所の門前に5日間提示しておかねばならないし、「婚姻ノ公式」は身分取扱人の面前で「公ケニ行フベシ」となっている。この場合「婚姻ノ公式ヲ行フ」前に身分取扱人に差出さねばならない書類のなかに「尊属親若クハ親族会ノ許諾書」や「故障ナキノ証明書」が必要とされる。この内容は57条と60条にあるが「父母其他尊属親ハ其許諾ヲ与フヘキ順序ニ從ヒ婚姻ヲ爲スヘキ卑属親ノ年齢ニ拘ラス其婚姻ニ故障ヲ爲スコトヲ得」とある。このことは結局成年に達していても父母や祖父母は子の結婚に対して異議をとなえることができ、子は彼等の承諾がなければ結婚できない。

ここで注目したいことは明治10年草案では婚姻に関して116条に、「婚姻ヲ爲ス前ニ父母ノ教諭ヲ求ムル書ヲ以テ其意ヲ問フ可シ」という事項や、父母の許諾は必要とされているが「夫婦トナル可キ双方本人又ハ一方本人ノ承諾全クアラサル時ハ婚姻シタルト爲スコカラス」という111条の条文がある。この内容は第1草案のなかには見当たらないようであ

る。婚姻成立の証拠については「婚姻証書ヲ以テ之ヲ爲スコシ」とされ、その証拠がなければ「民法上ノ効果」を求めることができない。このことは明治31年民法では「第七百七十五條 婚姻ハ之ヲ戸籍吏ニ届出ツルニ因リテ其効力ヲ生ス」と変化していくことになる。

以上のような点から考えるとかなり多くの条文の内容がナポレオン法典を受継いでいるといえよう。「夫婦ノ権利及ヒ義務」の条文についても同様なことがいえる。例えば1804年に「夫ハ婦ヲ保護シ婦ハ夫ニ聽順ス可シ、夫ハ婦ヲ住居ニ迎テシ婦ハ夫ノ住居ヲ定ムル処ニ隨行ス可シ」とあるが、これは当時算作によって訳された『増訂 佛蘭西法律書 憲法 民法』では213条「夫ハ其婦ヲ保護シ其夫ニ聽順スヘシ」、214条「婦ハ其夫ト居テ同ウシ 且ツ夫ノ居住スルヲ適當ナリト思考スル各地に隨行スルノ義務アリ」とあり大差ないようである。またナポレオン法典では妻の経済行為や財産所有をかなりきびしく禁止または制限するのであるが、第1草案の104条でも「婦ハ夫ノ允許ヲ得ルニ非サレハ贈与ヲ爲シ、又ハ受諾シ不動産ヲ移付シ書入シ又ハ質入シ借財ヲ爲シ元本ヲ讓渡シ質入シ又ハ領取シ保証ヲ約シ及ヒ使役ノ賃貸ヲ爲スコトヲ得ス、並ニ右諸般ノ行爲ニ関シテ和解ヲ爲シ仲裁ヲ受ケ及ヒ訴訟ヲ起スコトヲ得ス」とある。ナポレオン法典では215条に「婦ハ公ケノ商人ナル時又ハ財産ヲ共通セス又ハ財産ヲ離分シタル時ト雖モ、其夫ノ許可ナクシテ裁判所ニ於テ訴訟ヲ爲スコトヲ得ス」となっており、217条では「婦ハ財産ヲ共通セス又ハ財産ヲ離分シタルモノト雖モ其所爲ニ於ケル夫ノ助成ナク又ハ書面ニ依レル夫ノ承諾ナクシテ贈與シ、所有權ヲ移轉シ、書入質ト爲シ又ハ無償ノ名義或ハ有償ノ名義ヲ以テ獲得スルコトヲ得ス」という表現である。

では離婚についてはどうか、離婚の項の最初の理由をみると、結婚は契約であるが「若シ悪縁ニ陥リタルトキハ之ヲ解キ」「良縁ヲ結フノ自由ヲ与ヘサル可ラス是レ離婚ノ必要ニシテ廢ス可ラサル所以ナリ」とのべ離婚を認めている。キリスト教によって強い影響をうけてきたヨーロッパの離婚に対する考え方とは基本的な差異があるようである。

第1草案の131条では、「離婚ヲ請求スルヲ得ヘキ原由左ノ如シ」として、5項目があげられている。その第1項が「姦通又ハ太甚シキ不行跡」で第2項が「同居ニ堪ヘサルヘキ暴虐脅迫及ヒ重大ノ侮辱」である。ここでは夫とか妻とかいう表現はないのであるが、明治23年の草案では「姦通但夫ノ姦通ハ刑ニ処セラレタル場合ニ限ル」となり、明治31年民法は「妻ガ姦通ヲ爲シタルトキ」「夫ガ姦淫罪ニ因リテ刑ニ処セラレタルトキ」となり、あとになるほど妻にとってきびしいものとなっている。

離婚を求めることができるもっとも大きな原因は姦通であるが、ナポレオン法典229条は「夫ハ其婦ノ姦通ノ原由ノタメ離婚ヲ請求スルコトヲ得可シ」としさらに230条では、「婦ハ夫ノ其共通ノ家ニ妾ヲ置キタル時其夫ノ姦通ノ原由ノ爲メ離婚ヲ請求スルコトヲ得

可シ」となっている。フランスではこの離婚の項については1816年5月8日の法律で廃止となり、68年後の1884年7月27日の法律で復活している。

第1草案の第6章は親子の規定であるが、親子を「正親子」と「庶親子」に分けている。「父母ノ婚姻ヨリ起ルトキハ之ヲ正親子ト云ヒ、又父母ノ私通ヨリ起ルトキハ之ヲ庶親子ト云フ」と説明されている。その内容をみると「母子ノ分限」「父子ノ分限」がある。「母子ノ分限」は「出生証書」で証明される。母子であることの証明が確実な場合は、「父子ノ分限ノ証拠ハ下ニ定ムル法律上ノ推測ヨリ生ス」として第149条に「婚姻中ニ懐胎シタル子ハ夫ノ子ト推測ス」と表現されている。これはナポレオン法典312条の前段である。さらに親子として認められるのは、150条で「婚姻ハ公式ヨリ百八十日後婚姻ノ解離ヨリ三百日内ニ生レタル子」はその父母が結婚して生れた子であると推測され、離婚より300日後に生れた場合は「正出ノ子ニ非サルモノ」となる。ナポレオン法典315条ではこの場合「之ヲ争フコトヲ得可シ」となっている。正親子は前にのべたように出生証書で証明することになるが、もしそれがいない場合は「身分の占有」によって証明することになっている。では身分の占有というのはどのようなことなのか、154条にそれを定めている。「一、子ハ常ニ其父ナリト主張スル者ノ氏ヲ稱シタルコト、二、其父母ナリト主張スル者ハ常ニ之ヲ正出子ノ如ク取扱ヒ其養成及ヒ教育ニ従事シタルコト、三、親族及ヒ世上ニ於テ常ニ之ヲ夫婦ノ正出子ト認メタルコト」となっており、155条では「出生証書ニ符合スル身分の占有」がある場合は、その身分は決定的なものとなるとしている。これはナポレオン法典321条の表現と同様である。

第1草案の160条からはいわゆる夫による子の否認について規定されている。夫がその子を否認できるのは、子の出生より逆算して180日から300日の間に「失踪」「離隔」「外見ノ無勢力」「重病」によって同居しなかったことを証明するとき、「離婚ノ請求中夫婦別居ノ場合」「婦ノ姦通ノ場合」に同居しなかった事実がある場合、「生理上夫ノ子ニ非サルコトヲ証スルトキ」となっている。また夫が暗黙に認知した場合は否認できない。その内容は結婚前に懐胎を知っているとき、強姦、誘拐の相手と結婚した場合、出産を申述し証人として立会った場合、我子の如く取扱った場合などがあげられている。ここでは仏312条の2項や仏313条等が参照されているが、内容は少しずつ変化している。「生理上夫ノ子ニ非サルコトヲ証スルトキ」という条文はナポレオン法典には見当たらない。否認の訴えを許される期間は「出生ノ場所ニ在ルトキハ出生ヨリ三ヶ月」「出生ノ場所ニ非サルトキハ其期限ヲ四ヶ月」とし、ナポレオン法典よりそれぞれ2ヶ月程度延ばされている。庶親子は「父母ノ私通ヨリ起ル」ものであるとされるが、その子である庶出子の認知は、「身分取扱人若クハ公証人ノ作りタル証書ヲ以テ之ヲ爲スコトヲ要ス」とあり、ナポレオ

ン法典と同様に「身分ノ占有」や「証書」によって認知される。なお178条では「其婚姻中認知シタル子ヲ其住家ニ入ルルコトヲ得ス、但シ配偶者承諾スルトキハ格別ナリトス」と規定し、その理由のなかに「本条ノ規則ハ伊国民法ヨリ採用シ来タルモノニシテ一略一我国ノ慣習ニ依レハ妻妾同居シ嫡出子妾出子雑居スルノ醜態ヲ呈スルモノナレハ、本条ノ規則ハ之ヲ変更セントスルニ在リ一後略一」と当時の事情が語られている。

子が親を探すことは母親の場合は許されるが父親は禁じられている。「誘拐」や「強姦」「婚姻ノ約束」があって、「母ノ懐胎ノ時期ニ符合スルトキ」は父親を探すことができる。

第7章の「縁組」は主として養子の項であるが、202条で「家督相続ヲ爲シ戸主と爲リタル者ハ他人ノ養子ト爲ルコトヲ得ス」とし、養子はあくまでも家督相続のために行ない、「家督相続に因リテ戸主ト爲リタル者ハ他家ノ入夫ト爲リ又ハ婦ト爲ルコトヲ得ス」と規定されている。

12章の「戸主及ヒ家族」では、「第三百九十二条、独立シテ一家ヲ成ス者ヲ戸主ト爲シ其家内ニ在ル親族ヲ家族ト爲ス、戸主及ヒ家族ノ婦ハ其戸主ノ家族ト爲ス」とある。さらに「戸主及ヒ家族ノ婦ハ固ヨリ其夫ニ随從スヘキモノナルヲ以テ血属ニアラスト雖モ亦之ヲ家族ト爲スノ義ヲ示サンカ爲ニ設ケタルナリ」とその理由をのべている。ナポレオン法典や明治10年民法草案の中にはこのような戸主の事項は見当たらない。しかしこの「縁組」と「戸主及ヒ家族」は明治23年及び明治31年民法草案では強く前面に出されることになる。

明治21年の草案作りは、ボアソナードの指導があって懸命にナポレオン法典をとり入れることに努力を重ねた点は評価できるのであるが、中味はその父権思想も同時に強く受けつがれている。

明治21年草案は各方面に送付されて、「全国の裁判所および地方官等より意見書が山田司法大臣に提出された。」と『明治文化資料叢書、第3巻 法律篇下』ではのべられている。それらをもとにして「民法草案人事編再調査案」が作成され、さらに討議修正がおこなわれて明治23年10月に公布されたのが法律98号『民法財産取得編』と『民法人事編』である。その後民法典論争を経て明治31年6月、法律9号として『民法第四編第五編』が公布、施行され終戦までつづいた。

戦後日本の民法は大幅に改正された。しかしながら現在の条文のなかにも明治のころ継受されたナポレオン法典の条文や当時我国の時代の枠を超えることができなかつた内容がそのなかみることができる。

母性保護論争

寺本千里

いまからおよそ70年も前にくりひろげられた「母性保護論争」は、現在でもなお私たちが啓蒙する問題であるが、この論争を現代的課題という観点からとりあげてみたい。

この論争の発端は、与謝野晶子が「婦人公論」誌1918年3月号にのせた「紫影録」のなかでの「女子の徹底した独立」で、「妊娠分娩等の時期にある婦人が国家に向って経済上の特殊な保護」を要求するのは国家に対する「依頼主義」であると書いたことによる。晶子は自分の娘時代から現在までの、労働によって家計を支えてきた体験と実感から、女の経済的独立の可能を述べるのである。その第7評論集『心頭雑草』まえがきで「特に私が『婦人と労働』『婦人の経済的独立』という如き問題について繰返しつつ述べたのは、私自身が個人としての自存独立を戦後の社会生活の中に確保するための必要から実感している所を、さらに一般の日本婦人に押し及ぼして、その注意と批判とを求めたいために書いたという外はありません」とその心境を述べている。またこの論争の論理的背景になったものとしてエレン・ケイやオリブ・シュライネルの著作の紹介がこの数年前からなされ、数名の訳者によって翻訳されていたという事実を見落してはならない。そしてさらにまたすでにこの当時の多数の婦人が職業をもって働いていたという現実の前提条件があった。晶子はさらに「男も女も自分達夫婦の物質的生活は勿論、未来に生るべき我子の哺育と教育とを持続し得るだけの経済上の保障が相互の労働に由って得られる確信があり、それだけの財力が既に男女の何れにも貯へられて居るのを待って結婚し且つ分娩すべき」と主張する。

この文章にたいして平塚らいてうは「婦人公論」誌5月号の「母性保護の主張は依頼主義か」で、「母は生命の源泉であって、婦人は母たることによって個人的存在の域を脱して社会的な国家的な存在者になる」のであるから、「母を保護することは婦人一個の幸福のために必要なばかりでなく、その子供を通じて、全社会の幸福のため、全人類の将来のために必要なこと」であり、また母の経済的独立は「余程特殊な労働能力のある者の外は全然不可能なこと」と反論する。らいてうもまた自らの生活体験を通して得た実感であった。

晶子はこれにたいしてさらに「太陽」誌6月号の「平塚さんと私の論争」で、母性は正当に尊重する。だからこそ「出来るだけ順当な母性の実現を期する為にも、私は女子の経済的に独立すること」が必要なのだと述べているのであるが、「貧困にして母の職能を尽し得ない婦人の不幸は、私達の主張するやうに、経済的に独立する自覚と努力とさへあ

れば、その境遇に沈淪することを予め避けることのできる性質の不幸」であると自己努力の必要をくりかえし述べるのである。この文章は「婦人公論」誌7月号での「母性保護問題に就いて再び与謝野晶子氏に寄す」で、らいてうをして「女子の経済的独立は母性が保護され、子供を生み且つ育てるといふことが公的事業となり、国家が母親に充分な報酬を支払ふようにならなければ到底成り立たないことであり、又斯くなることによつてのみ、婦人をして家庭生活と職業生活との間に起る苦しい矛盾から脱却させる」と反論させるのである。そしてさらに子供は「自分の私有物ではなく、其社会の、其国家のもの」であり「子供を生み且つ育てるといふ母の仕事は既に個人的な仕事ではなく、社会的な国家的な仕事」であると主張するのである。

このらいてうと晶子の論争は山川菊栄によって整理され、「婦人公論」誌9月号での「母性保護と経済的独立、与謝野・平塚二氏の論争」で、晶子の説を「女権運動の伝統を継承」しているものであって、それ以上でもそれ以下のものでもないと思ひ、らいてうの説は「旧来の女権運動に対抗し、その補足として又は修正案として19世紀初頭に北欧に起った母権運動の系統」をひくものであって「旧き母権運動より一步を進めたもの」ではあっても「部分的の救済策に甘んじて居る限り、月並な社会政策以上のもの」ではないと断じる。そして2人の論争の根本的相違が「育児期にある婦人が職業に従事することの可能か不可能か」であり、その「経済的独立」と「母性の保護」に一面の真理を認めるものではあり、「両者は然く両立すべからざる性質のものではなくて、寧ろ双方共に行はれた方が現在の社会に於て婦人の地位を多少安固にする」ものであるとは考えるが、「婦人問題の根本的解決」ではなく、その根本的解決は「経済関係その物の改変に求める外ない」としめくくるのである。

これまでのべてきたことがいわゆる「母性保護論争」のあらましであるが、この論争の前哨戦ともいうべき1915年の「新日本」誌11月号にのつたらいてうの「明治より大正に至る我邦の婦人問題」からかぞえるならば、1919年4月の「早稲田文学」誌に掲載した晶子の「春宵浅語」まで、実に4年半にわたつた論争であった。論争を重ねるうちに露呈してきた矛盾はしばらくおくとして、この3人の主張をぬきだしてみると、晶子は「女子の経済的独立」の必要性を主張し、「家事と労働の両立が可能」であるとする。らいてうは「両立は不可能」であり、「母性の保護」を国家に求める。菊栄は「両者の根本的解決は社会主義革命」で、という主張とに要約されると思う。

第二次大戦前日本での社会福祉は、いわゆる公的扶助としては生活困窮者救済の措置として1932年施行の「救護法」があった。これは貧困者の救済が国の責任であるということとを法律によってあきらかにした最初のものではあったが、その内容はきわめて制限的であ

って、被保護者は依然として差別とあわれみの対象であった。それはあくまで親族家族で負うものであり、隣保で助け合うべきものであった。その救護法すらも戦時体制下に入って次第にその実体を失っていくのである。それ以前にも救済制度がまったくなかったわけではなく1874年には「恤救規則」が制定されている。しかし内容はあまりに貧弱で、その対象は当面急務の要保護者、つまり極貧独身の70歳以上の老人、病人、廢疾者、及び13歳以下の児童に限り、さらにその保護の日数を50日以内とする、というものであった。またその他の社会福祉としては、1916年施行の「工場法」があるが、それも実態は労働者保護の名に偽しないものであった。このような時点での「母性保護論争」なのである。したがってらいてうの国家にたいしての保護要求も、この時代を考えれば先見的なものではあったかもしれない。しかし70年も前にすでに山川菊栄は、前述の「母性保護と経済的独立」の中でエレン・ケイ派が「資本主義が婦人および小児に及ぼす弊害を認めてその保護を要求しながら、同じ原因が男子に及ぼす影響を見逃している」ことに言及し、「人間として何人も平等の権利ある社会の保護を、特に或る期間の婦人に限定しようとしている」と論じて、これらは恩恵的なものではなく権利なのだと主張しているのである。であるから老衰者、廢人にたいして保護するのに「慈善という人間の威厳と自尊心を傷つけるような方法で、社会の当然負うべき任務を果す上に、卑しむべき傲慢さをもってする」社会の偏見こそ誤りであるとす。そして女権運動と母権運動にたいして「労働の権利をもっぱら要求して生活権の要求を忘却したのが前者の欠陥であり、母たる婦人のみの生活権の要求に甘んじて、万人のために平等の生活権を提唱することに思い及ばないのが後者の至らない点」であるとして、生活権と労働権、つまり保護と平等にたいする認識の問題にまで言及している。さらにまた「育児といふ社会的任務を遂行して居る婦人がその間社会の手に依って扶養せられること」は当然であり、「家庭に於ける婦人の労働は、畢竟不払労働でなくて何であろうか」と問うのである。社会福祉から社会保障へと時代の流れは第二次大戦後大きく変わっていくが、この時点で菊栄は社会保障の展望をすでもっていたのである。その先見性・洞察力と明晰な論理はやはり他の2人を圧倒し、現在でもなお残る問題のそれぞれを鋭く抽出してみせているのである。

雇用されて働く女性が1518万人に達し家事専門の女性数1516万人を追い抜いたと、1985年8月31日発表の労働省『婦人労働白書』であきらかにされた。雇用者全体に占める女性の割合も3分の1強で、そのうち既婚者が70%を占めているという現実である。1918年当時に提出された問題点(1)女性の経済的独立、(2)家事育児と職業生活との両立、(3)母親の職能は社会的性質をもつものか、といったものはいまだに同一認識を女の側にももち得ないでいる。女が自身の問題として自ら深く内省し、ものを言い、行動に移さなければ、現在

の社会の中で、他人が社会が国家が与えてくれるのを待っていても徒勞である。経済的独立と母性保護は二者択一では決してなく、両方とも働くものの、そして女の権利なのである。これら今も残る問題を先送りせず、今こそ解決へむかって努力すること。これが現在を生きる私たちに与えられた課題ではなからうか。

プロ B C

林 葉子

産児調節の方法は避妊と人為的妊娠中絶である。中絶はしないにこしたことはないが、安全有効で完璧な避妊法はまだないし、女は望むと望まないにかかわらず、妊娠する肉体を持っているので、産児の調節は避妊と中絶によるしかない現状である。避妊も中絶も国家や社会が、法律や宗教や道徳の力で抑圧してきたので、産児調節の歴史は無知と迷信におおわれ、母体は生命の危険にさらされて、悲惨な女の裏面史となっている。健康な女は1年半に1人、一生のうちには20人の子を生むことができる。

人口の爆発的増加と食糧生産の不均衡をのべたマルサス『人口論』が、日本にはじめて紹介されたのは明治9年であり、ダーウィンの『種の起原』が紹介されたのは明治10年であった。その後大正元年にメンデルの遺伝の法則が移入された。日本では人口論よりも人種改良に関心が持たれ、国威発揚に利用されて、劣悪遺伝を持つと思われる者の結婚禁止や去勢断種をすすめる一方で、一般人の避妊や中絶を嚴重にとりしめ、生めよ増やせよで人口増加をねらった。1880（明治13）年には墮胎罪が制定され（実施は1882年。フランス刑法の墮胎禁止条項をそのままとりいれたもの。フランス刑法はローマ教会法からきたキリスト教刑法である。それにかこつけて富国強兵の国策上、人口の増加が目的であったと思われる）、日露戦争後の1907（明治40）年の改正刑法（ドイツ刑法にならう）では、更にその罪を重くした。そして1940（昭和15）年にはナチスの法律にならって、産児調節などもってのほかの、国民優生法が公布（実施は昭和16年）された。

日本の産児調節の第一の波は明治30年代で、1903（明治36）年10月に小栗貞雄は、その前年の1月14日から二六新報に連載した「妊娠制限法」をまとめて、賀来寛一郎と共著で『社会改良実論』として刊行した。東京朝日新聞11月14日の書評でも高く評価され、大衆にもよく読まれたが、日露戦争前のことで国としては反対であり、大衆の味方となって運動をすすめるはずの社会主義者が、マルサス論に反対する社会主義の公式論から批判し、殊に週刊平民新聞の第1号（明治36年11月5日）、第9号（明治37年1月10日）などが強く反対したために、運動はのびなかった。

第一次世界大戦（1914年7月～1918年11月）後の1920（大正9）年は、大不景気におそ

われしかも日本の出生率は、人口1000人に対し36.2人という最高を記録した年であるが、山川菊栄は10月号の雑誌「大観」に「多産主義の呪い」を、11月24日の「東京朝日新聞」に「無責任な多産論」をのせて産児制限の必要をといっている。さらに翌大正10年には、1月号の雑誌「解放」に「女性の反逆」、1月号と3月号の「女性日本人」に「サンガー女史の『我子の性教育』（マーガレット・サンガー夫人の著作の翻訳）」、1月号の「女の世界」に「産児制限問題」、3月号と6月号の「女の世界」に「石川三四郎と避妊論」、「避妊是非について再び石川三四郎氏に与う」。4月10日の週刊「婦女新聞」に「新マルサス主義是非」、6月号の「社会主義研究」に「産児制限論と社会主義」、大正11年4月2日の「サンデー毎日」第1巻1号に「産児調節か一生み放題か・死に放題か」を発表して、子を持つかどうかまた母となる時機や条件をどうするか、子供の数をどうするかを決定するのは女の権利であって、女は自分がそれを欲するからという理由以外で子供を生んではならない。自分の自由意志によって実現されるときにはじめて出産は、強制的苦役の状態を脱して、婦人の神聖にして祝福されたる職分の一つとなる。産児制限は女が自分の人生の主役になる婦人解放の基礎的要素である。「工場が労働を要求するから、国家が兵士を要求するから、支配階級が奴隷を要求するから、というような一切の外的理由による懐胎と分娩は、罪の罪なるものであり、不道徳の中の最大の不道徳であります」と書いている。山本実彦（改造社社長）や石本恵吉、静枝（後の加藤静枝）夫妻の世話で1922（大正11）年3月初めから1ヶ月ほど、サンガー夫人が来日すると、それがきっかけとなり、多産から解放されたい人々の間に、産児調節運動が高まった。この第二波目の運動では社会主義が活躍し、労働組合や農民組合が加わり、そして婦人雑誌も参加した。5月に東京では「日本産児調節研究会」ができ、安部磯雄（早稲田大学教授）、馬島鶴（東京市社会局嘱託ドクトル）、加治時次郎（東京平民病院院長ドクトル）、石本恵吉（男爵）、静枝夫妻、松岡駒吉（日本労働総同盟）、木村盛（日本労働総同盟）、加藤勘十、飯島銀次郎（薬剤師）らが集まった。そして日本最初の産児調節機関紙として記念すべき「小家族」を5月13日に発刊した（1回だけで中止された）。これにつづいていろいろな人が産児制限の本やパンフレットを出し、妊娠調節相談所もあちこちに開かれた。1925（大正14）年2月には、全国的に手をつないだ月刊誌「産児調節評論」が生れた。主幹は理学士山本宣治、同人として安部磯雄、加治時次郎、鈴木文治（日本労働総同盟会長）、加藤時也（大阪平民病院院長ドクトル・加治時次郎の息子）、山本宣治、安田徳太郎（医学士・山本宣治の従弟）、水谷長三郎（法学士弁護士）、藤沢穆（協働会大阪支所長）、馬島鶴の9人がならび、第2号から新たに山名義鶴（男爵）、泉芳環（大谷大学教授）、海野幸徳（竜谷大学教授）、木下東作（大毎運動部長医学博士）の4名が加わり、藤沢がやめて12名となっている。仏教学者が

2人も参加しているのは、カトリック教の反対と対照的である。石本夫妻の名が見えないが、石本男爵はその後間もなく大陸へ渡り、夫人だけが日本に残った。「産児調節評論」誌は8号までつづき、9号から「性と社会」に改題して、1926年5月25日刊の14号まで続いた。発行部数は1号は1500部であったが、すぐに売り切れてしまい、2号からは3000部にふやし、定価金30銭（但し1号20銭、14号50銭）であった。社会主義運動の一つの新しい方向として産児調節をとらえ、世界の国々の動きや、労働運動、農民運動からの主張もあり、貴重な論文や記録をのせて、社会的に大きな反響をよんだ。しかしその方法にきめ手がなく、確実なものになかったことは致命的な弱点であった。「産児調節評論」の廃刊後の昭和3年6月に雑誌「産児制限」が創刊された。大滝正義の産児制限運動聯盟の発行で、野尻与願（使途行社診療部医師）、小川隆四郎、安部磯雄、馬嶋島等が参加しているが、昭和5年12月27日発令（施行は6年1月10日）の「有害避妊器具取締規則」で、有力な武器であった避妊ピンや子宮内注入器が禁止されて頓座した。避妊ピンとは子宮口をふさぐための子宮栓（ベッサリー）の一種で、はじめボタンを使用したがはずれ易いため、先の部分を子宮頸管部にさしこむように工夫したもので、ナポレオン時代から「銀の小傘」といって金、銀または象牙、水牛の角などでつくられたものがあったという。それから発展して太田典礼の考案した太田リングが、学会に発表されたのは1932（昭和7）年で、医師の使うものとしてひろがりをみせ始めたが、昭和11年政府は「有害避妊器具取締規則」を一部改正して、リングをこの中に加え使用禁止とした。子宮内注入器はヨシでつくった嘴管や子宮洗滌器を使ってヨードチンキ・硝酸銀水或は昇汞水または水銀剤を子宮内に注入するもので、殊にヨーチン法はかなり広く行われ、「今でも専門医で、この法を上手につづけている人もある」と昭和55年刊行の『墮胎禁止と優生保護法』の中で太田典礼氏はのべている。

1931（昭和6）年は9月に満州事変がはじまるが、政府の左翼弾圧に抗して無産者運動が最後の抵抗に立ち上った年で、産調運動も日本産児調節聯盟と無産者産児制限同盟が発足した。日本産児調節聯盟は1月17日に名誉会長安部磯雄、会長石本静枝、理事長馬嶋、理事赤松明子、新妻伊都子、平塚明子、織本貞代、河崎なつ、村岡花子、金子茂、山本杉、つづいて調査会には医博河田茂ら10名、女医山本杉子、町静子らがなっている。日本産児調節聯盟は馬嶋と石本夫人の対立で翌年に解体して、婦人だけによる日本産児調節婦人同盟になった。幹事長石本静枝、幹事平塚明子、河崎なつ、山本杉子、関西支部長新妻伊都子となっている。無産者産児制限同盟（プロBC）は6月6日に創立され、いわゆるブルジョア産制運動と対立して宣伝組織化が展開された。江口喚、秋田雨雀、松田解子、神近市子、中根孝之助、山本琴子、岩崎素子、産婦人科本郷医師ら数名と産婆4、5

名が参加し、9月には雑誌「産児制限運動」第1号が発刊され、後に日本プロレタリア文化聯盟（コップ）に加入した。その宣伝文の中には「……ブルジョア反動的産児制限団体は……資本家と結託して、無産者より苛酷な搾取をほしのままにして私腹を肥やしている」とあり、「プロBCの活動報告、今日迄の組織活動」には「山宣らの活動の後、プロレタリア側の運動が積極的でなかったため、ブルジョアの産産運動が営業相談所と協力して発展していった。その代表的な団体は日本産児調節聯盟であって、馬島圃、石本夫人等がその中心となった…」とのべている。また岩崎素子は人口問題や食料問題の解決のための産児調節運動に反対し、石本夫人の主張に反対している。馬島は非医者による相談所の非科学性を排斥していたし、石本夫人はサンガー女史の示した方法の中の、ベッサリーを指導の中心とする派を代表していたが、営業的なベッサリー会社の宣伝屋の様な役をしていると批判したのである。プロBCは技術部を設け技術部員をおいたが、医師ではなく素人であった。確実な医学的方法もなかったのである。「プロBC供給品定価表」はつぎのとおりであった。コンドーム（ルーデサック）生ゴム製50筒、金90銭。熱ゴム製50筒、金1円50銭。フィッシュスキン1筒、金50銭。シルクスポンジ1筒、金30銭。ダッチ・ベッサリー1筒、金50銭。殺精薬1打、金70銭（定価1円の品）、50筒、金2円50銭（定価3円の品）。書籍『プロレタリア産児制限法』1冊、金70銭也送料6銭。「プロBCニュース」毎月特輯…（取締法にある有害器具はない）。結局のところ方法としてはブルジョアのやりかたと変っていないし、特別有効な方法があったわけではない。経験例として大衆版に出てくるのはコンドーム、薬、海綿法、ベッサリーで、海綿には酢（水で5倍にうすめる）と乳酸の併用をすすめている。なお特輯号の予報として薬や用品を自宅で簡単に作る方法、或は実行や手術や医療を簡単に安価に受けられる方法などがあげられている。「文章には出て来ないが、医師によるヨーチン法（子宮内注入法）が相当行われていたらしく……その後始末をたのまれたのは多くは左翼系の人達だった」と『日本産児調節百年史』のなかに太田典礼氏は書いている。当時の女たとえば農家の嫁は腹にみごもりながら、乳呑み子の1人を背負い、1人を野原に打捨てて、激しい農作業に従事していた。それはどんなに苦痛であったか。それでも世間は彼女にもっと多く生むことを要求した。たえかねてひそかに避妊用具を使おうにも、それは高価で使用方法もわからず手の届かないものであった。長塚節の小説『土』のおツギの母は、ほおづきの根を腔からさしてこんで墮胎をはかったが失敗して死んでゆく。そういう境遇からの解放をねらってのプロBC活動であったが刑法の墮胎罪の壁の前には、どれほどの女のいのちが闇にほうむられたのであろうか。新進の映画女優志賀睦子が墮胎したというニュースが世間をさわがせたあと、彼女の姿は銀幕から消えたのである。

有害避妊器具取締りの弾圧から突如として墮胎法改正の期成会が、昭和6年7月に安部磯雄を会長にして作られた。この運動には市川房枝、平塚雷鳥らが参加し、13の婦人団体によりかけて昭和7年7月に墮胎法改正期成同盟の結成へと発展した。これが婦人参政権運動でとりあげられ、1934（昭和9）年2月18日の婦選大会の議案として出され、決議事項の一つとして「一、産児制限の公認と墮胎法改正の決議」となった。昭和12年1月には大阪産児制限研究会が発足し、入会資格は子供5人以上というのに、内地はもちろん満州・朝鮮・台湾からも入会申込みがあり、昭和14年には会員数5000人以上となった。医師加藤時也、労働運動者の野田律太、大矢省三、滝本二郎、三田村四郎、久津見房子などが活躍した。昭和12年5月には神戸産児制限研究会も発足し、奥田宗太郎、青柿善一郎、灘重太郎、今吉一雄、御厨つな子、岩本錦子、今吉一枝らが労働組合と結びついて活発に働いた。京都産児研究会も山宣や安田徳太郎が加わって出発したが、大阪や神戸ほど活発ではなかった。しかし昭和12年には日華事変が起り、産調運動に対する弾圧もきびしくなると、産調関係者は一人残らず執筆禁止を喰い、産調関係の記事や論文をのせたものは発売禁止となり、活動家は危険人物として何回でも検挙され、相談所は閉鎖された。こうして戦前の産児調節運動は戦争で幕をとじたのである。

昭和3年7月から昭和7年6月まで刊行された月刊誌「女人芸術」には、その当時の産児調節運動に活躍していた安田徳太郎、大塚金之助、秋田雨雀、山川菊栄、市川房枝、平塚雷鳥、神近市子、松田解子、織本貞代、新妻伊都子、赤松明子、山本杉子、村岡花子、河崎夏子、金子しげりなど多数が執筆していて感慨深い。大塚金之助がプロBCの集まりを自宅で持ったこともあるという。「女人芸術」誌2巻4号（昭和4年4月）の「春日閑語50年後」には、今井邦子が「何よりも先づ第一に産児制限が徹底的に行われるだろうと思われます」と書いている。3巻11号（昭和5年11月）では「ゲニアイズムのルンペン化と産児制限」と題して山本有子が2頁にわたって書き、「かゝる時代に於いて吾々は正しきマルクスによる恋愛主張——プロレタリアの一夫一婦制——への認識と有意義なる無産階級の産児制限を要望して筆を置き度い」と結んでいる。4巻4号（昭和6年4月）には「日本産児調節聯盟創立大会と、馬島ドクトルの第7回国際産児制限会議婦朝報告」という見出しの1頁があり、記事の中ほどに「ダッチベッサリーに仍らずして完全なる避妊を望み得られない事は最早明々白々の事実であります」と太い字で書かれ、最後に「小柳ゴム製作所販賣部」となっている。また同号の「産児制限は罪悪か」の見出しでは8頁をつかって、ローマ法皇が産児制限を責め、「その名誉ある義務を果すための婦人の準備の不足」だと説教したことにつき、ドイツのベルリンの労働婦人達が何と答えているかを書いている。4巻7号（昭和6年7月）には、「搾取なき団体BCを作らう」池辺まき子とし

て、2頁余にわたり4小節に分けて書いている。大要は、現在の日本における産児制限戦線はブルジョア営業家、あやしげな^{ママ}三百運動家によって独占され搾取されている。その最も雄なるものは××氏の率る「日本産児調節聯盟」である。××氏は産児制限の実行方針としては最初に薬物注入を奨励、次に黄金ピン挿入を、そして最近ダッチペッサリーを発売するに及び……彼氏の手によって挿入せしに今日に至って、てんとしてその責任を顧みないことを憤慨している者が幾人いるか知れない。ダッチペッサリーについても使用法や説明などはしないで、「日本産児調節聯盟」推賞の字句を冠して一般人の信用を煽り、宣伝して売ること力めている。そもそもこのダッチペッサリーというのは×××氏が、彼の一番頭××氏に請負わせ××氏が各ゴム製作所に製作させているものであって、製造費×銭×厘を×円以上で売っている。その他の避妊用品も……ブルジョア層に於ては1回20円乃至80円の施術料を投じ、専門医の手によって合法的に産制を実行している……産児制限運動は無産者の間に於てのみ、初めて完全な発達をとげるものであることをかたく信じている。とある。5巻5号（昭和7年5月）には「ある身上相談の再批判」の題で、「3月30日東京朝日新聞に掲載された「女性相談」に、T大のP科を来春卒業する愛人を持つ女性が、盗人に妊娠させられたという相談に対しての、「担当者山田わか女史の解答」を批判する必要を感じたとして、13頁にわたって安田徳太郎、菊池寛、大田洋子、平林たい子、神近市子、今井邦子、生田花世、長谷川時雨ら27人の批判解答をのせている。山本宣治著『産児調節論』の広告も出ている。また昭和4年7月から附録として発行された「女人大衆」誌には、「プロBCにはいれ」との大きい案内が出ていたり、「さかなを売るにもとでがな、三円おくれ」と田舎の母から手紙がきて、朝の10時からよなかの2時までこまねずみの様に働いて、「売りあげが少ないのはお前達のサービスが悪いからだ」と叱られながら40銭の給料をもらう17歳の娘が、マネージャーに前借をたのみにゆく話とかがあって、当時の人々の様子がなまなましく伝わってくる。大正11年4月に死産したという高群逸枝も、昭和5年9月号の「婦人戦線」誌に避妊を論じ、「今では動機はそれぞれ違うがブルジョアジーもプロレタリアートも、農民もすべての者婦人、誰も彼もが避妊を否定するものはない」と書いている。

戦後の1948（昭和23）年に優生保護法ができて（昭和27、30年に一部改訂）、その第三章の四「経済的理由」に該当させて、割合自由に人工妊娠中絶が受けられるようになった。これが産児調節の第三の波である。けれども1982（昭和57）年3月に、日本は経済大国になったのだからと、この「経済的理由」削除の提案が国会になされ、政府もこれを受けて改「正」作業にとりくみ、国会に上程審議の機会を待っているのが現状である。各国の妊娠中絶に関する制度は1960年代から墮胎罪の廃止、中絶制限の緩和あるいは中絶の自

由化へと移行しはじめている。日本ではさしあたっては「経済的理由の削除反対」の運動をしてみても、墮胎罪を温存し優生保護法にたよるやりかたでは、消極的ですがっきりしない。女が自らの「性」を自らが管理して、中絶も選べる権利を持つことは、女性解放の重要な鍵である。

テヘランで開かれた国連人権会議（1968年5月）は、「両親が生む子の数と出生間隔を、その責任において自由に決定するのは基本的人権であり、国は介入すべきではない」として、男と女のカップルが自分等の子供の出生調節をする権利を、はじめて国際的に認めた。また1975年の国際婦人年世界会議で採択された世界行動計画の中では、子の出生に深く関与する女性に、その決定の権利があると唱っている。

下記の図書を参考にさせていただきました。殊に太田典礼『日本産児調節百年史』には多くお世話になりました。厚く御礼申し上げます。

太田典礼『日本産児調節百年史』昭和51年，人間の科学社。太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』昭和42年，人間の科学社。太田典礼『エロスの周辺』1980年，人間の科学社。『女人芸術』誌1981年復刻版，龍溪書舎。『産児調節評論』誌1983年復刻，不二出版。山本宣治『性と社会』誌1983年復刻版，不二出版。『山川菊栄集』第2巻，第3巻，1981年，1982年，岩波書店。社会評論社編集部編『女の性と中絶 優生保護法の背景』1983年，社会評論社。『女・妊娠中絶：シリーズ・いまを生きる（9）』1984年，ユック舎。マルコム・ポッツ／ピーター・ディゴリ／ジョン・ピール／池上千寿子，根岸悦子訳『文化としての妊娠中絶』1985年，勁草書房。ダニエル・ゲラン／江口幹訳『エロスの革命』1969年，太平出版社。S・ファイアストーン／林弘子訳『性の弁証法』昭和50年，評論社。太田典礼『中絶は殺人でない』1983年，人間の科学社。『婦人戦線』誌1983年復刻版，緑陰書房。

嫁 盗 み

渡 辺 和 子

婚姻の一つの形態として嫁盗みというのがある。この話はそうめずらしいことでもないらしく、全国のあちこちに少しずつ形を違えよび名を違えて残っている。柳田国男の『婚姻の話』（1948年，岩波書店 125頁）によると、「近頃まで現実に行われていたという地方は、目に立つほど片よって西日本に多い」ということである。中でも阿蘇の嫁盗みは特徴があるといわれている。「旅と伝説」誌（1933年正月号163～164頁）の松本友記氏の「阿蘇の『嫁盗み』覚書」によると、この地方では一月末日の晩に嫁盗みが行われるのが通例であったということである。というのは、二月は阿蘇大明神の御前迎えの神事の月

で、一般の人々の婚姻に関することはすべてタブーであったので、盗まれた娘の家でも交渉の仕様がなく、翌三月になり抗議を申し込んでも既成の事実に対しては承認せざるを得なかったといっている。

現在では嫁盗みの話を知っている者も少なく、当時の様子を語ってくれるにも高齢のため忘れてしまったりしているが、森ケサエ氏、岩下忠義氏、渡辺徳久氏の話を書いてみたい。

例1. 大正8年頃、本人は酒店の女中をしていた。当時26歳位で、ある夜突然使いが来て、娘を何某方へ盗んだ旨を告げにきた。早速親類と打ち合わせた結果、相手の男は人柄もよくなく、後妻ということなので引きもどすことにしていたら、先方ではこの引きもどしの中心人物に媒酌を依頼してきた。結局引きもどしは成立せず婚姻が成立した。

例2. 昭和8年頃、当時23歳位の娘を嫁にもらいたいということで交渉にはいったが、何分婿になる者の家が4～5軒位しかない淋しい山の中の部落だったので、そんなところに嫁にやるわけにはいかないと親は了解しなかった。しかし婿さんの人柄もよく、資産もあり生活の不安もないという第三者の近所の青年長のすすめで、娘の方は逃げていくことを決意した。ある夜、村のお祭りに行き盗まれていった。同行していた他の娘には青年達が「今から盗んでいくから誰にも言うな」と口封じをし、引きもどしがあるかもしれないからと、途中で他家に一泊して翌日に目的の家に着いた。あとは正式の媒酌人を立て、婚姻が成立した。

例3. 昭和9年頃、当時23～24歳位の一度結婚して別れた女性と恋愛関係になった男がその女を映画館で盗んだ。年齢は男の方が若かった。あらかじめ女と連絡をとっていたし、男の家へ行った時には簡単な祝宴も準備してあったという。後に正式に結婚した。

以上の三例は、大正から昭和の初期にかけての話である。当時の結婚は、親や親戚など囲りの者が決めていくのが普通で、本人達が自らの意志を表示するというのは皆無に近かった。息子が年頃になると「あこの娘はどうだろうか」と、間に人を立てて相手方と交渉をしたものだが、下手をするととまらなくなるかもしれないこの交渉に、間に立つ人は大変神経を使った。しかも相手方は、胸の内ではこの話に乗り気であっても即座に承諾はしないもので、二度、三度と足を運んでいったという。従って、縁談のまとまりやすさという面からも結婚は自ずと条件の似かよっている家同士の結びつきが多かったし、親同士やまとめ役は相手方と全く見ず知らずということはなく、何らかの知り合いであり、一里～二里の範囲の近隣の村々との結婚が多かった。そしてこのような結婚のあり方に対して、格別のおかしさも感じず、本人達はそういうものと思っていたという。

このような結婚が当時の風潮であった中で、嫁盗みは盗まれる本人が全く知らないとい

うことはなかった。第三者を通してあらかじめ了解がとられていたので盗まれていくことは結婚をするという意志表示でもあった。

嫁盗みは、正式に仲人を立てても成立がむずかしい場合に、嫁本人は嫁ぐ意志があることが条件となっていたので、本人の意志を無視して乱暴に盗んでいくことは少なくともこの頃はなかったという。そして嫁を盗むのは結婚する当人が直接盗むのではなく、必ず第三者が介入してその者達が盗んだ。盗んだあとは嫁の家に使いをたて、盗んだ旨を届けてから正式な仲人をたて交渉に入り、婚姻が成立していったが稀には親が許さず成立しない場合もあった。

ここで第三者というのは、部落の青年長を中心とする若者達である。青年長は当時どここの部落にもいて、青年や娘達の指導監督する立場にあった。特に他の部落から男が入りこみ部落の娘と交際する場合など青年長への一言が必要で、それがなかった場合部落の若者達から袋叩きにあうこともあった。これは男女交際のひとつの歯止め、娘達が妊娠させられたりするのを防ぐためでもあり、このようにして村の規律は守られていたらしい。嫁盗みも例外ではなく、関係ある部落の青年達が力を尽していったが、中には大人が関わる場合もあった。嫁盗みは結婚に障害がある場合が多かったので「盗まれた」ということばにある種の「恥しいこと」とする雰囲気もあったようである。

松本氏が記していたような阿蘇大明神の神事との関わりはこの当時はなかった。従って盗むのに特別な時期はなかったという。滅多に聞かないことであったので、もはや神社との関わりは薄れて単に「盗む」という形が残ったのであろうか。

おもしろいことに、この阿蘇大明神の御前迎えを巷では嫁盗みとっている。昔の年寄りは「だから行列は裏通りの狭い田んぼ道を通ってしかも夜来る」といっていたらしいが、神社では「嫁盗みではない。今は裏通りの狭い道もずっと昔はそれが当たり前だったし、盗んでくるのであれば氏子たちによる火ふりの出迎えないだろう」ということだった。それにしても巷ではなぜ神様の嫁盗みというのか、あるいはいいだしたか、阿蘇の嫁盗みとともに興味深いことである。

いつの頃から、なぜ嫁盗みが発生したかを定かにしている記述はみつからないが、柳田国男が『婚姻の話』の中で、「嫁盗みは、中世以後から段々普及した嫁入風習の副産物に他ならぬ」といっているように、当人達の自由意志で決まる現在ではありようもなく、結婚が「家」と「家」の結びつきだった当時ならでのことであろう。

女工の結婚

—『女工哀史』をめぐる—

中山 そみ

〔I〕 堀としをと細井和喜蔵のばあい

堀としを（現高井としを）と細井和喜蔵とが出あったのは、1921（大正10）年5月であった。東京亀井戸の労働組合の役員であった木下、福井に「あなたと同じような物の考えかたをする人だよ」とすすめられて、堀が細井の下宿に尋ねたのであるが、一年後に二人は結婚した（高井としを『わたしの「女工哀史」』1980年、草土文化…〔a本〕54頁。『「女工哀史」とその周辺』、「ある女の歴史—その2—」1974年 現代女性史研究会編…〔b'本〕9頁）のである。

堀にとって、結婚の条件は相手が「労働運動を経験」、あるいはそうした意識をもっていることだった。

細井は、13歳のときに機業所駒足の小僧となり、三河島の機屋、三丹電気会社の油さし工をへて大阪に出る。「鐘紡その他の紡績工場で働きながら大阪西野田職工学校に通った」（渋谷定輔『農民哀史』1970年 勁草書房596頁）。友愛会に入り（『日本社会運動人名辞典』1979年、青木書店497頁）、労働運動に参加。黒表がついて関西では就職できず、東京の紡績の実態を観察しようと思立ち、1920年2月に上京して東京モスリン亀戸工場に入社。そこでの争議に参加して、「美事に労働者側の勝利を勝ち得たが、組合幹部の党派争いと永年の工場生活から来た痼疾」によって退職（細井和喜蔵「自序」『女工哀史』1925年、岩波文庫1983年版…〔A本〕6頁）した。

細井は『女工哀史』執筆の動機について、「紡績でしほりあげられたし、母親も自殺したし、そして自分の恋人も紡績工場にあってひさんな最後をとげてるしするから…そのことの記録を何とかして本に出したい…もう工場はどこへ行ってもぼくは札つきでやとってくれないからせめて書くことによって世間の人々にうたえたい」（〔b〕本10頁）と堀にうちあげた。「実際運動が不可能であることを痛感した」細井は、「自分に可能な方法として、工場内部の記録や小説を書くことが一つの闘いであると考えた」（渋谷定輔『農民哀史』271頁）のである。

堀自身も、「直接ねあの工場に居ていろんな矛盾に苦しんだりつらい悲しい思いもしているし……世間に通用せんほどね……さべつされて……まずいものをたべさせられて…」という女工の体験があった。堀が姉とともに村にきた女工募集に応じて東京毛織KKに行ったのは、10歳5カ月のときでありミュール製紡機の現場で糸屑拾いをした。朝6時から夕方6時まで、翌週は夕方6時から朝6時までの深夜業と、昼夜二交替の12時間作業で日

給13銭であった。ある日、「歯車に食いこまれ……右手首が2銭銅貨ぐらい、皮も肉ももぎとられ」るようなけがをしたが、あべこべにひどく叱られ、会社がいやになって逃亡した。その後、入社、無断退社をなんとかくりかえした。

堀は、小学校のころから「天皇は人間だ」(『ある女の歴史(その一) 私の歩いた道』1978年現代女性史研究会編〔b本〕4頁)という意識をもっていたが、1920年4月豊田毛織でストライキのときもらった吉野作造による檄文によって、一個の人間としての権利意識が大きく開かれ、「一生の生き方を変えてしまうこと」になる。

それは、「だれでも人間は全部平等で、個性と人格、人権がある…労働者は話しあい、学びあい、団結することによって生活の向上ができる。…労働者よ団結せよ。自己の尊さに目ざめよ。」(〔a本〕40頁)であった。

退社。一カ月後には東京モスリン亀戸工場に入社、日曜ごとに図書館に通うがイプセンの『人形の家』をよみ、「妻であり、母である前に人間でなければならない」ことを知る。当時の「日本女性は母も妻も男性の附属品であり、台所の道具であった。貧乏人の娘たちは、紡績女工だったり、貧乏な親のために売られた性の奴隷」(〔a本〕46頁)であり、どこにも人間性はみとめられていなかった。堀は、「ブタ以下の食べもの」をせめて人間らしい食事にせよと、ストライキの決起集会で演説して、それを実現させた体験があった。

こうして、貧乏→待遇改善、学問→人間性の要求をもちつづけていた堀は、労働者生活の非人間的な体験によって、「石に噛りついても」女工哀史をまとめようとする細井の決意に対して、思想的な共感をもってその協力を約束したのである。

「資料を提供して ほど書いて ほど 次の日曜日に行ったら原稿よましてもらってここはまちがって ますよ ここはよろしいが ここは直さな いけませんよなことでやっている間に 結婚した方がよいというふうになりましてね」(〔b本〕20頁)と堀はのべる。

こうして、執筆への協力から、二人は結婚生活に入ることになるが、妻のとしをが亀戸のモスリン工場に働きつづけて生活費をかせぎ、夫の和喜蔵が、炊事、せんたくなどの家事一さいをしながら原稿を書きつづけたことについては、二人にとってけっして「むじゅんはなかった」(〔b本〕10頁)。和喜蔵は「男女は世界中に半分半分生れている。そして男女は同権である」といい、それを実行した。堀が「深夜業を12時間働いてふらふらに疲れて帰ると、冬はふとんをあたたため、夏は窓をあけてうちわであふいでくれて、『すまん、すまん』とあやまっていた」(〔a本〕56頁)ということである。

夫と妻は、世の一般的なあり方がさかだちしたような生活だったが、二人にとって当然

のなりゆきだと思われたし、としを自身も働きつづけたかったのである。しかも、和喜蔵は就職ができないどころか、見つければ殺されるという事態に追いこまれていくのである。

1923年9月1日、関東大震災。さいわい、火災にもあわず、借間は崩壊をまぬがれて、和喜蔵は書きかけの『女工哀史』の原稿を避難先にもちこんだりした。しかし、大震災の惨禍のなかで朝鮮人の大量虐殺、左翼刈りにあう。7日目ごろ、余震もおさまりかけたところに、「早く逃げないと殺される……。南葛労働組合の執行部が全員殺された」と、『無産詩人』誌の友である山本忠平（筆名、陀田勘助）が避難先にしらせにきた。アパートにははりこみがいて危険だということで、着のみ着のまま東京を去ることにしたのである。

としをの郷里である岐阜県津波で祖父母や親類の家などから、12円の見舞金と二人の着物を一枚ずつもらって、兵庫県猪名川上流の村に身をかくして共働きの生活をはじめたのは9月下旬であった。その土地の猪名川製織所で、和喜蔵は機械直し、としをは木綿の二巾物を織り、二人で一か月30円、寒くなっても「木綿の着物も現金で買えず、月賦買という貧乏暮しのなかでも、和喜蔵は勤めのかたわら『女工哀史』を書きつづけていた。

細ぼそとした平穏なくらしもつかの間で、年末に改造社から送って来た原稿料の100円によって、田舎には稀な金額は警察に知られることとなり、またまた身をかくさねばならなくなった。

上京。東京モスリンは震災による工場の一部破壊で人べらしをしているというありさま、としをの再就職はかなえられず、たちまち米代にも困るようになる。としをは「働くところは紡績ばかりではない」と女給になる。しかし、三日目には首を切られる。「東京都内を女給や女中をして……二人でほそぼそと命をつなぎ、和喜蔵は『女工哀史』を必死の思いで書いた」（〔a本〕66頁）のである。こうして、1925（大正14）年7月に『女工哀史』が改造社から出版されたのである。だが、和喜蔵はその一か月後に死亡した。死後に、『工場』（1925年11月）、『奴隷』（1926年）、『無限の鐘』（1926年）が次つぎに改造社から出版されたが、これらも、妻としをの必死の生活のささえによって、『女工哀史』に引きつづいて書いたものであった。

和喜蔵の死は、としをが妊娠してお腹が目立ちはじめたのでカフェをやめて、杉並の小料理屋へ住みこみで働いていたときである。一旦入院させて、「金策に歩きやと30円つくり病院にかけつけたときは、急性腹膜炎でもう手おくれといわれ、夕方6時には息たえた」。「残念だ。仕事が残っている。子供をたのむ」（〔a本〕69頁）を云いのこして。

その死は「発病して三日目の夕方」で、原因は執筆のために「精魂かたむけつくしたず

えの疲労」であった。和喜蔵の死によって妻としをも精魂つき果てて病にふせるが、夫の死後22日目に9カ月の早産をした。母子とも衰弱していて、生れた子供は6日間の短い生涯であった。

わずか3年3カ月。二人の結婚生活はあまりにも短かった。こうしてみると、この『女工哀史』の著述作業こそが、二人の結婚の縁結び的存在だったのであり、二人の生活は『女工哀史』を世におくり出したことによって終ってしまったのである。

ようするに、細井と堀の結婚は、① 当事者相互の合意による平等な一夫一妻婚である。しかも、二人はともに、「自由」と「平等」の立場で、階級意識に目覚めてたかう近代的なプロレタリアートであって、『女工哀史』を共同で世に出すことに結婚の契機をもつのであるが、執筆中に思想的な一致と執筆生活の便宜のために結婚したのだと思われる。その点で、便宜婚の要素が加味されているとはいえ、カントの云うところの「性を異にする二人格の、彼らの性的特性を生涯にわたって相互的に占有するためになすところの結合」である。相互的占有とは、「ただ両性の性的特性の常に相互的な使用によってだけその実現性を保つ」というものであり、さらに両性の関係は、「相互に相手方を占有しあうところの人格に関して、そうした人格の占有が、相互に平等だという関係である。したがって、それは一夫一妻婚という形のみ成りたつ」（『カント』、「世界の名著」中央公論社、408～409頁）ものであるという関係に相当するとみなされる。

② 二人の結婚は事実婚である。「婚姻関係そのものが、本人同志の性愛にもとづく意思によって実現され」、それは、「形式的要件（届出）よりもむしろ婚姻当事者の意志、客観的事実関係（実質的要件）、社会的承認をメルクマール」（黒木三郎『家族法提要』再訂版、法律文化社、50頁）とする事実婚主義に相当する。

しかし、結婚の届出をしていなかったという理由で、「法律婚主義」をとったところの明治民法のもとでは事実婚はみとめられず、としをは「内縁の妻」とされた。和喜蔵の死後にのこされた二人の共有財産である『女工哀史』、『奴隷』、『工場』の印税の相続権は妻のとしをはには認められず、「政府のものになる」という事態がおこる。としをは、「貧乏で苦しい生活を長年忍んで書いた……印税が今さらブルジョア政府」にいくのは「がまんできない」（〔a本〕80～81頁）のであった。相談した弁護士片山哲によれば、ブルジョア政府にとりあげられずにすむ方法は「細井和喜蔵遺志会をつくる」ほかはないのだった。「自分一人ぐらいなにをしても生きていける」と思ったとしをは、それに同意したのである。

としをは、「細井の未亡人」というレッテルによって、紡績工場には就職できなくなった。大阪の小さい工場で就職したがすぐに首になった。東京も大阪も「会社間の申しあわ

せ)、「会社同志のつきあい」という理由によって紡績工場はとしををボイコットしたのである。

『女工哀史』、『工場』は版をかさね、改造社は印税を「遺志会」(会長藤森成吉)に支払った。青山墓地の「解放運動無名戦死之墓」は、『女工哀史』再版の印税の一部があげられて、「遺志会」によって建てられたのであるが、失職した彼女には「遺志会」からの援助はなかったのである。

つまり、法律では正妻としてみとめられず、「内縁の妻」であるとして遺産相続の権利がなく、会社、紡績資本家からは細井和喜蔵の妻であるという事実婚がみとめられることによって就職を拒否されたのである。何と非道な矛盾であろうか。

明治31年民法は「厳格な届出による法律婚主義が採用されたのであるが、そのため一方では判例において内縁保護の理論を發展させ」(黒木三郎『婚姻の近代化』、勁草書房214頁)た。すなわち、1915年1月26日の大審院民事聯合判決にみられる「婚姻予約有効判決」、その後の諸判例にみられるとおりである。1925(大正14)年に議決された「民法親族法改正要綱」における「婚姻の成立」は、問題をのこしながらも「事実婚主義と法律婚主義の折衷案であった」(穂積重遠『親族法』岩波書店280頁)し、1927年には「民法相続篇改正要綱」も出され、「遺産相続ニ於テハ配偶者ヲ直系卑属ト同一順位ノ相続人トシ、其相続分ハ家ニ在ル嫡出ノ直系卑属ト同一トスルコト」であり、妻の相続が有利になっているという趨勢であった。まして、『女工哀史』の執筆事情から考えれば、ほかに手段がとられなかったのであろうか。

③ この結婚は、明治民法における「家」制度の埒外におかれた結婚である。

細井和喜蔵は機織機械工と女工の長男として生れた(1897年)が、子孫のために護り継ぐべき「家」はなかった。4歳のときに婿養子の父は離縁され、7歳のとき母が、13歳のときに祖母が死亡して、もはや自分一人の労働によってしか生きていくほかはない孤独な少年として社会に巣立ったのである。

堀としをは、三男坊である父六之助と母しまの二女として生れた。一家で山小屋暮しのやとわれ炭焼き。つぎには父の「ぼてふり」、母の「糸とり」という転転としたくらしのなかで、早くも経済的独立心が芽ばえる。としをは父と女工募集人とのとりきめによって女工になったが、やがて労働条件のよい工場をもとめて、一人の労働者として自から工場の門をたたいた。つまり、一般的に行なわれていた「年期制度」、「身代金制度」などがともなったところの家父長と工場との雇用契約による女工ではなかったのである。働いて得た賃金は少かったが、家族にきがねなく自由に処分することができる一人の婦人労働者であった。「家」思想が浸透していた戸主としての父は、娘の結婚相手に対して、売れない

原稿を書く三文文士とののしって反対した。としをはそうした父がゆるせなくて、みづから父と「縁切った」とするのである。

和喜蔵はなりゆきで、としをは自から「家」をはなれて、自由な労働者の道を歩くことができた。このような二人は「自由」と「平等」な立場において、明治民法の「家」制度にもとづく戸籍制度にさえも拘束をうけない一夫一妻婚をおこなったのである。

〔Ⅱ〕 マニファクチャーにおける機織女工

細井の父は養子で、和喜蔵が生れるまえに実家に帰ってしまい、4歳のときに正式に離婚した。母は隣のちりめん機屋に働きにいき、和喜蔵が7歳のときに27歳の若さで裏山の池に投身自殺をした（〔b本〕20頁）。しかし母の死の原因についてはわからない。

和喜蔵の生家は今も京都府にあり、某家の物置になっている。母りきについては、その家のおばあさんは、「りきさんはいつもの通り機を織っていたがぶいとおらんようになった。……つつみ（池）で死んでいました。りきさんは死んでから親身な友だちの夢枕にたって「腹帯をもらっていけてくれ」と言った。この辺の風習で妊娠して月が経てば必ず腹帯をする。その腹帯でさえ貧しさのためにできないりきさんであった。この執念が夢枕に立ったのだらう」（八木康敞『大江山風土記』1980年 三省堂選書113頁）。

父の市蔵は、「丹波から丹後へ働きにきていて、機織女工細井りきと結ばれ」て、和喜蔵の出生入籍と同時の「1897（明治30）年5月9日入籍」である。「父市蔵と祖母うたとのおりあいがかまわず、婿養子の父は離婚された」（前掲書111頁）という。

これらのことによって、(1)和喜蔵の父母は機織機械工と機織女工の相愛による一夫一妻婚であったこと。(2)市蔵は婿養子であり、離婚の原因は婿養子と姑の不和によるので、夫妻の意思によるものではない。(3)和喜蔵が4歳のときに正式に離婚をしているので、母の自殺時の胎児の父は市蔵ではないことがわかる。

「自伝的小説」といわれる『奴隷』では、母がある日突然に裏山の堤に身を投げて死ぬ。江治（和喜蔵のこと）は母の自殺の原因を祖母にしきりにたづねるが、祖母は「おまえが大きくなったらわかる」としかこたえない。

この江治は、上隣りにある地主で機屋をしている町の有力者の駒忠の息子にいじめられて、とき折り反抗してけんかをする。いつも「坊ちゃんに…逆らうな」という祖母は、「このごくつぶし、死んでしまえ」、「父なし子」とののしる。機屋駒忠の賃機を織って、老母と孫の江治の三人ぐらしをほそぼそとささえている祖母にとっては、「駒忠のおかげで生きていかれる」のであり、駒忠は絶対の存在であり、駒忠の人びとには逆らえない。その駒忠の主人はそこに何人もの妻をもっている。江治はわけもなく駒忠にくむ。

父母の愛を知らない少年の江治には、わずかに駒忠の小作人の娘お繁とのあいだに幼な

い愛の芽ばえがある。しかし、お繁はある日、牛一頭の代金100円を借用した返済の代りに、駒忠に六十年の機先奉公にやられた。そのお繁は駒忠の主人に犯されて死を選ぶ。

紡績工場の寄宿舎で世話女に傷をおわせたお孝は刑期を終えて桂庵（口いれや）ののれんをくぐるのであるが、このお孝も若いころ、郷里の機屋の旦那に孕ませられて親許にかえったという機織女時代があった（『工場』1925、改造社128頁）。

和喜蔵は祖母の死の13歳のときから駒忠で小僧として働いた。主人には妾がいて、よく使いにやられた（〔b本〕20頁）という。和喜蔵は成長するにつれて母の自殺の原因が駒忠の主人にあったことを知るようになり、それを『奴隷』のなかでお繁にも演じさせており、『工場』のなかでお孝の若いころの体験にしたのであろう。

このような機織女工は母りきだけではなかったのではないかと思われる。お繁もお孝もいたのである。桐生地方の機織女工の場合も、年期機織として、「貧しい家に育った娘子供は全くミヂメなもので、仕事を覚えさせるとは口実で前借した借金にシバラレ泣く泣く勤める奉公人が多かった」（粟田豊三郎『桐影楽事一桐生地方伝 承史話一』56頁）という。そして、機織女工は身売同然に労働だけでなく体も心も工場主の意のままに隷属されたという。

母りきと駒忠の主人の関係は、絹織物におけるマニファクチャー工場主と機織女工との姦通または売春であり、一夫一妻婚をしている男と寡婦との婚姻外の性関係である。男はマニファクチャーの資本家として、機織女工に対して一方的に婚姻外の性関係を強いるのであり、抑圧者として、雇い入れた機織女工の性をも自由に使用する権利を有していたとみられる。ここでの事例は1900年前後のことであり、明治期までも広く行なわれていたマニファクチャー工場における実態として見ることができる。

親の意志によって年季機織女工になった女たちは、年季があけるまでは、工場主の意のままに従うのであり、親は家の生活のために、それをなかば承知で工場主へわが娘をゆだねるのである。中川善之助は「妾に残る売買的要素」として、「妾にすると、身体を売渡の形をとることは許されなかったので、一種の雇用契約として年季奉公の証文をとったもの」とされている。これは「妾奉公」ともよばれているものであるが、機織女工の年季奉公のばあいも、ときとして実質的には「妾奉公」にもひとしい性格が具備していたとみられる。1882年に刑法によって妾が罰せられることになった。つまり、妾は制度上では廃止されたのであるが、それまでの、「妾は妻に近い」状態にあるものから、「売笑婦に近いものになってしまった。何れも享乐的な金銭取引の契約関係である」（『妻妾論』54頁）とされている。そのころに、機織女工はおうおうに「身分的な畜妾」の要素をもった妾ではなく、「契約的な売笑」的要素を具備した年季奉公人にならざるをえなかったのでは

る。

エンゲルスは、「父権制と一夫一妻婚が支配的になったとき婚姻の締結は、経済的配慮にいよいよ依存するようになった。売買婚の形式は消滅するが、その実質はますますもって貫徹」するようになったとのべている。つまり、夫と妻は平等な相互の愛情によるものではないのであり、「当事者相互の愛情が他のすべてのものに優先する婚姻締結」は「もの数ではない被抑圧者階級のものでみられた」だけであり、「これが地球上の発見の時代以来、資本主義的生産が世界貿易とマニュファクチャーを通じて世界支配にのりだしたときに見いだした状態であった」（『家族、私有財産および国家の起原』戸原四郎訳 岩波文庫104頁）とされる。日本では「幕末（19世紀半ば以後）には織物の需要の増大につれて、農家の家内工業や賃機などより生産力の高い工場手工業が製糸業や、織物業の経営に現われた」（三瓶孝子『働らく女性の歴史』1956年日本評論新社、39頁）のであるが、上からの資本主義化によって大工業が設立されていくなかで、絹業においては、工場制手工業が「生産費を低くし、それが輸出発展の一つの武器」として1907年頃まで一般的であった。そこでの機織工場主は、効率のよい年季奉公によって女の労働力を雇い入れた。つまり、工場主は一夫一妻婚の妻を家において、婚姻外に、年季奉公という性のともなった娘の労役を金で買っていただけとみることができる。しかも、売手は娘の父であり、家父長的家族制度のもとでの家長であった。りきの場合は機織女工として母子世帯を背負って立つ若い寡婦自身が労働力の売手であり、搾取がひどくて体さえも売らねばならぬほど窮していたのである。そして、「腹帯さえ買えなかったような貧しさ」というよりも、むしろ妊娠したことによりつめたくされて、もはや、貧しさを補うための売淫的価値を失ったわが身を自から葬ったとすべきではなからうか。このようにマニュファクチャーの機織女工たちは、資本の集積過程で隷属的な売淫のともなった労働を「家」のために強いられたのである。

なるほど、資本主義的生産にともなって、個人が自由な労働者となり経済的に独立することができて、男女の当事者どうしの自由意志による婚姻締結が可能になるにちがいないのであり、和喜蔵の父母の場合は、はじめは自由な労働者として相互の意思によって結ばれたのである。しかし、わが国では、古くから「紛糠三合あれば養子にいくな」といわれているような関係のなかで離婚されたのである。「家」制度による姑の権利意識に起因するものとみられる。つまり、ここでの一夫一妻婚は「家」意識によって夫も妻も個人としての意志がみとめられず、「二人格の性的特性を生涯にわたって相互的に占有」することはできなかったのである。

〔Ⅲ〕 資本制工場の紡績女工の結婚

『女工哀史』には、紡績工場のなかでおこなわれていた結婚の実態が、「結婚奨励策」としてかかっている。

最高幹部の方針としては稀れだが、中間管理者の自衛策として、地位擁護、昇進の足場とされることが珍らしくない……組の成績をあげる手段として、男工を励ましたり、会社の待遇がわるくて足が据らぬ場合に女工と結婚させる。

① 「部の組長なんか女工足止策として、単なるホームシックが原因で帰国する女工に関係をつけて引きとめた。」 ② 「鐘紡は正式な媒介者による男女工の結婚を奨励し、祝いをくれる。これは……人生の幸福のための結婚ではなくて、温情的な仮面をかぶった打算行為」である。 ③ 松岡紡績の例では、某部長の工務係へ昇進する足場に使われた。有力な男工が「若いうちから嬢を押しつけられて、身動きならぬ貧民に陥」った。和喜蔵は「世帯を持つよう口説かれた」が応じなかったので「割の悪い方にまわされた」(〔A本〕117～118頁による)。

このように、男と女の個人の結合であるべきはずの結婚が、紡績では企業の便利のために、または中間管理者の自衛、立身の「打算的行為」として押しつけられていたのである。この「結婚奨励策」こそ、細井が直接に「紡績の異端者となった動機」であったのであるが、『奴隷』や『工場』には、工場長が自衛のために男女関係を利用する具体的事例として描かれている。

浪華紡績西成工場の機械直し工である江治は残業免除の特典を受けて夜学校を卒業し、無拵自動織機の発明をめざし、労働組合にも加入していた。工場長は、江治と恋愛関係にある女工の菊枝をひそかに本社に配転させて自分のものにして、江治を誅首した。誅首の理由を、(1) 特典を受けた者が「はたの男工と同様にげん妻をこしらえ」ることは会社にすまない。(2) 女工の菊枝をかくした。(3) 労働組合に加入したこと(『奴隷』244頁以下による)とした。その本音は、労働組合員に対して、「あんなむちゃなものはいりよるような男工はよう使わんわ」というのであり、資本家の前近代的な感覚による誅首であった。そのうえ、私事である男女の恋愛関係までも妨害して、恋人の菊枝をうばったのである。

江治は、「紡績評論」誌で、日頃から考案していた織機と同一の原理にもとづいた大発明を知る。イギリスの繊維工業専門雑誌から翻訳、転載されたものであった。機械の発明は江治が女工の労働軽減を意図したものであったが、「機械の本を読んで技術の研究をやり、良い職工となって能率をあげることは、……人の幸福をもたらすものではなかった。現在のような分配組織のもとでは人類全体のために生産した愛の衣服が一国だけの間にすらちっとも公平に分配されず、……一年に千反も織る織り主の女工が着物一枚ももたぬ」

（『奴隷』253頁）ことをさとり、資本主義生産の矛盾を慨嘆するのである。

さて、江治は再び浪華紡績西成工場の職工になってストライキを企てる（『工場』198頁以下による）。江治は、繊維労働者がおかれている実態をしらべて、「女工の産む赤ん坊は一般婦人のそれよりも五割もよけいに死んでしまう。女工の子供は早く死んでいいと、そんなことを決めた神さまを僕は聞いたことがない」（『工場』204頁）。労働は商品。ふつうの商品は売る方がきめる。わが労働は買う方がきめる。相手はこちらの生活を考えないで唯一文でも安く買おうとする。ここに賃金労働者の弱味がある。おれ一人「私は二円五十銭の日給でなければ働きません」といっても資本家には通用せん。「工場全体、少くとも織布部全体」（『工場』206頁）の団結を強くとくのである。

ストライキは、株主の一人としても不利、社長や重役の信任もうすれると、工場長はその切くずしに突然菊枝を誡にする。江治が、「菊枝をとられた恋の復讐に奴隷どもを煽動して暴動」をおこしたものと解釈した工場長は、「手折って思うだけ弄ん」だ女工の菊枝をすてたのであった。これが破廉恥で稚拙な資本家のストライキ対応策の一つであった。

江治と菊枝の関係は資本制紡績工場の機械工と女工であり、たがいの愛情によって結婚の約束をする。これは、男女の相互の愛情、つまり、エンゲルスの云う「被抑圧階級のもとでみられた」当事者相互の愛情によるものである。しかし、この婚約は、菊枝が支配階級の有妻の工場長にだまされて強姦され軟禁状態にさせられることによって、江治と菊枝の関係はこわれてしまう。工場長と菊枝の関係は、労働組合員である江治を誡首するための口実をつくるのが契機となっている。それは、江治が一女工をかくしたものとするためであった。独占資本展開期には女工が不足して各工場間で女工争奪が行なわれるような「女工募集の自由競争時代」であった。職工や、事務職、中間管理職のなかには低賃金をおぎなうために他工場に女工を送りこんで仲介料をとる者がいた（『女工哀史』、『職工事情』参照）。それが発覚すると当然誡になった。工場長は、そうした事態を逆手にとって、女工の菊枝をかくして江治を誡首する理由の一つにしたのであるが、同時に美しい女を手に入れる一挙兩得をはかったものであった。

また、江治がストライキの主謀者となったとき、工場長が、秘書の菊枝をいち早く誡首して妾の座を解放したのは、身の安泰のために禍根を絶つ行為である。

ここでの工場長の立場は、大資本家某によって一工場をあづかる工場管理者であり、大資本家の手中にあって工場間の競争の中にいる。労組員を誡にしたり、ストライキを未然に防ぐことは自衛のためであり、そのために男女間の結合を妨害して、女工を妾にしたリ、捨てたりするのも管理者としての経営手段であったし、それは打算的行為である。

しかしまた、工場長はただたんに管理者としての自衛のためというだけではなく、自衛

という勝手な大義名分によって、被抑圧者である婚約中の男女の関係をさいて自分の色欲を満足させたのである。

細井が松岡紡績にいたころ、織布部部长が部下に妻帯させたことは、有力な部下の足し策であって、部の成績をあげ「工務係へ昇進する足場」にしたのである。ここでの一夫一妻婚は夫と妻の相互の愛情にもとずく結婚ではなく、上役が媒介者として打算的行為を強制された婚姻締結であった。

職場での結婚が、こうした上役の媒介にもとずくものであれば善であり祝福をうけるが、工場内一ぱんにおこなわれる男女相互の愛情交換は、「風儀の乱れ」と解釈されて悪とされるのである。としをの父と同工場内診療所看護婦との結婚の場合も二人は鹹首された。二人の結婚は、父が母の死後に、婚姻外の妻を正妻になおしたものであるが、企業内結婚はみとめられず両者は鹹首されたのである。いづれも人生の幸福のための結婚ではなく、資本制紡績工場のなかでは、企業の利益が優先するのであり、男工と女工の合意による婚姻締結が、工場支配者の権力と意思によって、風儀をみだすとも解釈されて、結婚道徳の善悪さえも左右決定されるのである。

風儀について、「抑女工就中他地方出稼女工ノ風紀正シカラザルコトハ世間一般ノ認ムル所タリ」（『綿糸紡績職工事情』農商務省工局，1903年）とあり、それを引用して三瓶孝子も、「女工の道徳的廢頽」（『日本綿業発達史』，慶応書房1941年421～425頁）をのべているのであるが、細井は、「高尚な精神的慰安がない故、おのずと醜悪低劣な現実的恋にその遣る瀬ない魂の避難所を見出すのだ」という政策家の批判に対して疑問をもつ（〔A本〕264頁）。「女工が墮落しているとはそもそも何に比較して言った語か？……上流社会の内幕がどんなに醜悪なものか」とフランスの社会主義作家オクタヴ・ミルボーの作品を引きあいに出す。さらに、「人の女房を横取るとか娘を孕ませる」という日本の現実におよび、「すべては醜悪だ。その醜悪な人間社会で、彼女だけが何故に清浄であらねばならぬのだ」（〔A本〕263頁）と、資本主義社会全体の道徳的退廃をみとめて批判する。

細井によると、「紡績工場の実態は実に矛盾にみちている。男女工の寄宿舎は別棟に建てられて、兄妹でさえゆききして語ることをきびしく禁じているが、工場では終日尻くっつけあって働かねばならない」。たとえば、織布部の如きは機織がぎっしりならんでいて、「女工が織り前に向って作業している時、うしろを男工が通る折り普通の大人なら必らず二人の尻がぴったりとかたく喰つき合ったうえ^{ちようとう}恰度性器の部分へそのサーフェース・ローラーと称する摩擦の多い、しかもびくびく打ち顔うように運動した転子が密着して甚しく性的昂奮を覚えさせする……地を匍ったような諸機械はこれを男工が修理するとき、い

つも女工の裾部へ視線が注がれざるを得ない」〔A本〕267頁)のである。

このように、紡績女工の動物的「性愛」を誘発する原因は、工場の設備にこそあるのである。加えて、「恋」と「性」に対する無知識が女工をいわゆる「風儀の乱れ」においてこむのである。また、原因は妻子ある社員が女工を弄びながら「責任を持たない」し、「企業は己れの利害に関係せぬこと故断乎たる処置」をとらないということにもあるという。

女工の恋愛観は、「娼婦型」はみられず、「浮薄な精神」も稀で、「無責任きわまる享樂的な考え」は尠いという。結婚後も「人間は働くためにこの世に生れ出た」との意識をもち、売淫的結婚ではなく、「神聖なる結婚を食べることと混同せず……働いて、食べて、生きて、恋して、生殖するという本能的性質をもっている」〔A本〕328頁)のである。

世にいう女工の「無節操で淫蕩」なその原因は、「彼女を囲む環境」にあり、「罪は多く不徳な男工」などあって、「他動的」だという。「淫売婦の30%が女工の成れの果て」というのも、自分の意志ではなく、「女工募集人や色魔の男工が……弄んだ揚句……売りとはした」〔A本〕330～332頁)ためなのである。こうしてみると、紡績女工の恋愛は、合意による結婚にはいたらないようである。

このようななかにも、男工と女工との「自由恋愛」によって、女工は寄宿舎の桎梏から脱し、結婚して世帯を持ち「共稼ぎの恋愛生活」〔A本〕342頁)に入るという事実婚の例もみられる。しかし、自由な労働者として生家から独立しえた女工であっても、長時間労働によって、結婚生活は破壊をまねく場合が多い。「良人も、一家におさまってみればやっぱり男尊女卑、家長権力絶対主義の日本の伝統に育かれた暴君……。十時間以上も働いて一人前に余る仕事をして来た妻に向い、彼は啞え煙管で用を言いつける」〔A本〕342頁)というありさまに、妻は肉体的にまいてしまう。「熟練工として充分なる自活能力をもっている」妻は離婚ではなくて、別居生活を望んで寄宿舎に帰る。また「敢然と家出をする女もある」。「家庭破壊は大低子なき前に行われる」〔A本〕343頁)という結婚の実態である。

む す び

堀としをと細井の結婚について、その特徴を〔I〕にのべた。この二人の結婚は近代における女工の結婚のあり方としては特殊なものか、または一般的なものであろうか。〔II〕では、明治期におけるマニファクチャー機織女工の結婚の状態、〔III〕資本制紡績工場における女工の実態をとりあげて考えてみた。

資本主義的生産によって、「すべての伝統的な古来の諸関係を解体し、伝来の慣習や歴史的な権利を売買に、『自由』な契約におきかえた……。契約の締結には、自分の人格・行為・財産を自由にでき、平等の権利をもってあいたいする人びとが必要である。この

『自由』な『平等』な人びとをつくり出すことこそ、まさに資本主義的生産の主要な仕事の一つであった」（『家族の起原』戸原訳103～104頁）とされる。しかし、日本の資本主義は、封建的な家族制度と結びついて、「自由」で「平等」な人びと、そして労働者をつくることはできなかった。〔Ⅱ〕にのべたように、マニュファクチャー機織女工たちは、多く「家」のために年季奉公として隷属、搾取されたのであり、りきのように、たとえ合意による結婚であっても、「家」によって両性の人格はみとめられず離婚された。〔Ⅲ〕にあげた紡績女工たちは、多くは「雇用契約制度」によって家長と工場による契約によって隷属された労働者であり、決して「自由」な労働者ではなかったのであり、支配者による強いられる打算婚や「一夫一妻婚によりそう」婚姻外の「妾」だったりした。「婚姻はブルジョアの見解によれば一個の契約、一個の法行為」（『家族の起原』105頁）とされるような状態は、このころの女工には見られないのである。これもイギリス的な工場制工業にいたらず、人間関係が近代化していなかったからなのである。

たとえ、相互に恋愛が芽ばえ、合意による結婚であっても、きびしい労働時間と夫の非協力によって多くは家庭破壊をまねいたという実態のなかでは、ながくつづけられなかった。明治日本がカント的な婚姻思想をうけ入れなかったし、家父長的一夫一妻婚を立法化した。このようななかでの堀としをと細井和喜蔵の結婚は、近代日本の一般的な結婚のあり方ではなく、例外的なものであったとみなさねばならない。だが、このような例外的なものが、例外でなくなり、近代の婚姻のありかたになるのには、長い年月が必要であるのであり、いまにおいても実現しているとはいえないようである。

徳川時代の婚姻

中田薫『徳川時代の文学に見えたる私法』を読む

光永 洋子

中田薫『徳川時代の文学に見えたる私法』（岩波文庫、1984年刊）では、徳川時代の前半期末から後半期の上半まで（推定1660年ころから1780年ころまで）のおおよそ120年のあいだに上方でおこなわれた私法が、世話浄瑠璃や浮世草子などの小説にどのようにあらわれているかを、140冊あまりの文学書をよんで考察されている。この本のなかで24項目にわたってかかれている私法のうち、(16)婚姻、(17)離婚、(18)夫婦財産制の3項目について紹介したい。

婚姻 徳川時代の平民のあいだでは、男女ともだいたい15歳をすぎたら、まわりのものが結婚をかんがえたようである。普通法では15歳未満、武家法では17歳未満は幼年とみなされていて、元服がすめば一人前とされた（徳川時代の私法には武家法ともいわれる封建法と、普通法があり、封建法はまた幕府法と諸藩法にわかれている、たいへんふくざつで

あった)。女も初潮をみたあとであれば、当人たちの意志によらないで、親や仲人によって家と家との結婚をしいられたのであった。結納のうけわたしによって結婚の約束が成立して准夫婦関係となり、祝言をあげることによってほんとうの夫婦関係がうまれる。祝言をあげるまえに女がほかの男と密通したら、兩人とも姦通罪にとわれることは徳川百箇条の第49条でさだめられているが、男がほかの女と通じたときのことはかかれていない。

離婚 離婚は離別状の授受で成立した（徳川百箇条の第48条）。いわゆる 三行半とか去状とか暇の状のことであるが、これは普通法でさだめられていることで、武家法では離別状は必要でなく、屈をだすだけでよかった。離別状のうけわたしをせずに後妻をむかえたり、他家へとついたりすると罪になった。離婚にさきだって仲人や親類、五人組などが調停をこころみたようである。離婚の権利は夫だけにあって、妻のがわから離婚の申し出をすることはできなかったが、夫が妻持参の諸道具や妻名義の財産を妻に無断で処分したときや、結婚後の生活が仲人の言葉とひどくちがっていたときには、仲人を相手どって妻の実家から離婚の請求をするという道がひらかれていた。仲人が報酬として持参金の1割を受けとることは町人のあいだの慣習であって、報酬めあての仲人屋が繁昌したことがえがかれている。仲人のいない婚姻は、たとえ人別帳に夫妻として記入してあっても無効であると、中田薫の『日本法制史講義』（創文社、1983年刊）にかかれている。夫が死んだり勘当されたりしたときに、舅が嫁を離縁する舅去ということもおこなわれていた。夫との生活にたえられずに離婚をのぞむ妻が、鎌倉の東慶寺や上州徳川村の満徳寺などの縁切寺にかけこんで離婚ができるということもあったが、上方の文学にはあらわれていないようである。

妻の財産 離婚のばあい妻の財産と子供をどうするかである。妻の財産としては、(1)妻名義諸道具、(2)妻持参金（敷金、土産金、化粧料ともいった）、(3)妻持参不動産、(4)妻名義不動産（結婚してから妻のものとなった不動産をいう）、(5)妻名義金の5種類があった。女の地位がひくかったといわれる徳川時代でも女が財産をもつことはできたし、それを夫が勝手に処分することはできなかったのである。もし妻の承諾なしに処分したときは、妻の方から離婚を申しでることができた。妻の財産は離婚のときは妻の実家へかえさなければならなかったのだから、持参金をつかってしまった夫は、その金額をそろえて妻の実家へかえすことができなければ、妻を離別できなかったが、妻のがわから離婚の申し立てをしたときはかえさなくてよかった。妻名義の諸道具と妻持参の不動産は、妻から離婚の申し立てがあったときでも妻の実家へかえすべきものであったが、妻の同意を得て処分したときはべつである。妻が夫にさきだって死んだばあい、妻の財産はどうなるのか。(1)子の有無にかかわらず妻の実家へかえさなければならない。(2)子の有無にかかわらず夫方において

よい。(3)子があるときは夫方におき、子がないときは実家にかえさなければならない。(4)子がなければ実家へかえし、子があれば実家と分配するという4種類の処分法が上方でおこなわれていたことがかかかれている。(1)のばあいは、奈良時代の「妻家所得」のありかたである。

子の帰属 離婚によって、息子は父に、娘は母につくならわしであり、懐胎中の子についてもおなじであったが、いつのまにか男女児とも父がひきとるようになったのは武家法にならったものである。

徳川時代の文学のモデルになっている比較的裕福な平民層の結婚のありかたをみてきたが、これは農民にはあてはまらないし、武士の婚姻は女にとってはもっと窮屈できびしいものであった。中田薫の封建法の婚姻についての研究には「徳川時代の婚姻法」(『国家学会雑誌』1925年。『法制史研究』第1巻所収)がある。井上清『新版日本女性史』

(三一新書、1967年)のなかで「結婚は家のあとつきをつくるためのもの、というのが封建武士の結婚観であるが、『一生一代の商事』という町人の見方は、封建主義よりも資本主義的な考え方に近づいている(148~149頁)とのべられている。「結婚は本人どうしの契約であるというのが近代資本主義の結婚観」(148頁)であるとするならば、親や仲人や持参金がからんでの「一生一代の商事」であるという結婚が、「資本主義的な考え方に近づいている」というのはどういうことなのだろうか。

『徳川時代の文学に見えたる私法』の初出は、1914(大正3)年刊の『宮崎教授在職廿五年記念論文集』におさめられている小論文「徳川時代ノ文学ニ見エタル私法」である。単行本としては1923(大正12)年に宮武外骨のあつめた古版画を挿入して、前稿に手をくわえて、題も『徳川時代の文学と私法』とかえて、半狂堂より和装本として出版されたが、すぐ品ぎれとなった。2年後の1925(大正14)年には『徳川時代の文学に見えたる私法』という旧題(片仮名が平仮名にかえられている)で、内容にまた手がくわえられ、挿画もあらたに挿入して、明治堂より出版された。30年後の1956(昭和31)年に重版として創文社より出版されたが、岩波文庫本はこの創文社本を底本としている。

中田薫(1877~1967)は1900(明治33)年に東大法学部を卒業、大学院で日本法制史を専攻したが、自宅での勉強はドイツ、フランスの法制史の研究にあてられたという。1908~1911(明治41~44)年にはイギリス、フランス、ドイツへ留学しているが、1902(明治35)年より1937(昭和12)年までつとめた東大法学部での講義では、バッハオーフェンの『母権論』が語られているのは注目しなければならない。日本古代の親族名称にもとづいて、日本にも太古に母権があったことを示唆しているのであるが、いずれあらためて述べてみたい。

姫彦制批判

佐喜眞興英『女人政治考』をよむ

犬童美子

(1)

『女人政治考』はこれまで3回刊行されている。

初版は、著者が31歳6カ月の若さで没してから、ちょうど1年目の1926（大正15）年6月に刊行された。法學士佐喜眞興英著『女人政治考——人類原始規範の研究——』岡書院がそれである。

著者が第1稿を書きあげたのは1920（大正9）年であったようである（『女人政治考・靈の島々』新泉社の年譜による）。初版にたいする柳田国男の小序によると「自分が始めて佐喜眞君に逢って、其研究の一端を聴くことを得たのは故穂積陳重先生の書齋であった。先生は夙に此の一箇冲繩青年の學問が、他日祖國の文化に貢獻する所大なるべきを認め、彼を激勵して五たび其稿を改めしめる迄の自信を与えられ」とある。また小序の書き出しには「佐喜眞興英君の著述は、我々が久しく怠って居た大事業の端緒であった。學界の睡を驚かす警鐘の如きものであった」とのべている。

初版刊行の年の「民族」誌9月号に松本芳夫と滝川政次郎とは、「佐喜眞興英氏の『女人政治考』を読む」との題のもとで、それぞれに書評を書いている。また中川善之助は10月11日・18日・25日の「東京日々新聞」紙上に3回にわたって、「『女人政治考』を読む——その紹介と短評——」との題で書いている。

これらの書評からも、『女人政治考』がバハオーフェンの『母權論』に触発され、深く学んで書かれたものであることがわかる。『母權論』は現在でも全訳されていない、その目次と「序説」と本文の一部が邦訳されているにすぎない。

滝川は書評のなかで「佐喜眞君が、本書を書く爲めにバハオーフェン Bafochen のムッターレヒト Mutterrecht を熟讀したことは非常なものであって、君は殆ど毎日焼けない前の帝大圖書館に通って之を借出したから同館の圖書出納係は、佐喜眞君の長い顔さえ見れば黙ってバハオーフェンを差出すやうになった」とのべているように非常に難解だといわれるバハオーフェンのドイツ語の原文にとりくんだ若い日の佐喜眞の様子がうかがえる。第一高等学校から東京帝国大学法学部への入学が1916（大正5）年であるから、この前後のことであり、中田薫らの影響によると思われる。

中川善之助の書評は、400字詰原稿用紙になおすと約25枚に及ぶものである。そのなかで「難解なバハオーフェンを縦横に引證してゐることは、私の最も感心した點であるが、同時にまたそのある部分の読み方に付いて、私は徹底的に異なる見解を有つ」とのべなが

らも、「最近私の讀んだ日本書の中で、この佐喜眞興英氏の遺書『女人政治考』程私を強く引き著け、深い感銘を興へたものはない。實際の所、私は最初多大の疑懼を抱きながら讀みだした。何しろ、總て人類は、その第一文化段階として女治時代を有つたといふことは明瞭に至難の題目である。さうした學説は今日殆ど跡を絶つたに近いものである。いはんや著者は三十歳を越えたばかりの、しかも判官といふ本業を別に有つた人である。——中略——併し讀み終つた私は驚いた。私の疑念は根本から裏切られた。著者は東西古今の人種學的材料を縦横に驅使して——中略——、更に加うるに古琉球及び古代日本の史實を以てし、兎に角一通りは立派に如上の命題を論證してゐるのである。——中略——私は細心に三度讀んだ。——中略——私は今でも柳田氏の序文における讃辭をそのまま人の前に繰返すものである」とほめたたえている。ちなみに、中川善之助は著者とは生前一面識もなかったという。

(2)

2回目の刊行は琉球史料復刻頒布会によって1969年12月に出された1巻ものの『佐喜眞興英全集』である。このなかには『女人政治考』のほか『南島説話』（郷土研究社・1922年）と『シマの話』（同・1925年）がおさめられ、巻末に略年譜と佐喜眞ウタによる「思い出の記」がある。この「思い出の記」の記述は、佐喜眞興英の結婚について誤解と混乱を助長させたようだ和我部政男氏は指摘しておられる。

3回目の刊行は、新泉社から佐喜眞の生誕90年を目前にした1982年12月に出された。『女人政治考・靈の島々——佐喜眞興英全集』がそれである。我部政男氏と比嘉政夫氏による解説と佐喜眞道夫氏による年譜・家譜、さらに藤田達彦氏による解説がつけられていて、これまであまり知られなかった佐喜眞の人となりについて一定の理解を可能にしてくれる。また表題となった「靈の島々」は未発表の労作であるとのことであり、ほかに『南島説話』・『シマの話』・「新聞・雑誌に発表された諸論文」をおさめてあって、文字通り佐喜眞の全著作集である。

我部氏による解説「夭折と苦悶の人・佐喜眞興英——その状況と課題——」は、佐喜眞の生い立ちと2度の結婚の事情や『女人政治考』執筆にいたる過程が考察されていて興味ぶかい。①幼少時の養子体験や②養父母の決めた縁組による16歳での新城ウタとの結婚、③第一高等学校入学のため上京して最初に身をよせたのが、「平塚らいてうと行動をともにしていた荒木郁子の玉名館」であること、そして「この運動（女性解放運動）との宿命的な邂逅」が「感じやすい佐喜眞に女性解放問題を考える直接的な契機を与えた」のではないかと推測している。上京の年の2年前の「平塚らいてうの宣言は、佐喜眞の『女人政治』に大きな影響を考え」たのではないかというのである（解説505～506頁）。

16歳で養父母のとりきめにより結婚させられたとき、「興英は自分が学校に行っている間、妻ウタを工芸学校に通学させるべく両親に頼んだが、養母カマの『嫁が教育を受けたら、私が嫁につかわれる』という強い反対」（年譜 529 頁）で実現していない。

東京帝国大学法学部を卒業した年〔年譜では1921（大正10）年4月東京帝国大学法学部卒業とあるが、平凡社の『日本民俗学大系』第12巻・283頁と大平出版社『沖縄の百年』第1巻・95頁、さらに「未来」No.107・10頁でも1920（大正9）年東大法学部卒となっている〕にウタと離婚し、9月に永原松代（22歳）と結婚する。

佐喜真は、「松代を婦人運動のなかに積極的に参加させるように働きかけている。——中略——妻松代を弁護士にする積りでいたようである」（解説 508 頁）という。

柳田の小序にも、「夫人松代子が隠れたる學者の眞價を疑はず、その愛と感化とを受けて、終始従順なる助手を以て自ら任じ、筆寫整頓の一切の煩務を引受けた上に、今又此書を公表したる後、更に之に基づいて自分も同じ學問に進まんとして居る」との記述があるが、松代は佐喜真の没後、旧姓の永原に復籍して、郷里の佐賀県に戻り、女子教育に専念する。「佐喜真との短い結婚で得た精神的遺産を継承し——中略——佐喜真の示した道を進む」（解説 509 頁）とある。1983年6月に没するまで、自らが創立した佐賀県の西九州大学と佐賀短期大学の学長の任にあったという。

先妻のウタは、佐喜真との娘貞子とともに佐喜真家にとどまり、ウタが佐喜真家を継いでいる（解説 508 頁）が、1978年に死去されたとのことである。

(3)

『女人政治考』は初版刊行の時から現在まで、どのように読まれたろうか。

中川善之助は書評のなかで「私の讀む所によれば、バ氏の母權時代は、決して雑交時代ではない。否バ氏は明らかに母權はヘテリスムス（雑交）における男性の暴戾に耐えられずして立った女性の反撃による獲物であるといひ、ゆゑに母權は無秩序な雑交時代と後世の父權時代との中間をつぐ介在物であるときへいつてゐる」とのべる。

佐喜真は『母權論』を「人類の最原始期に於ては女子は男子より優秀の地位に立ち、系統は今日の如く父によつて傳つたのではなく實に母によつて傳つた。社会も男子の暴力によつて支配されたのではなく、女子の靈力によつて治められた。吾々の今日知るギリシヤ、ローマ流の家父權は擬制の制度である。其の前に自然法（Jus naturale）たる母權が存した。原始期の人類は種族保存の必要上形式に捕はるゝの要なく、實質的に生活した。所謂男女雑交（Promiscuität）の状態にあつた」（初版 9 頁）と要約する。

バッハオーフェンの『母權論・序説』では「無規律なヘテリスムスの時代が母權時代に先行している。従つてデーメーター的の規制をもつ女人統治制は存在の最低段階から最高

段階にいたる人類の通過点として現われる中間地位をしめる」（『女性史研究』第3集24頁）。また「アマゾン制はヘテリスムと極めて密接な関係にある。——中略——ヘテリスムスは必然的にアマゾン主義に至る。男性の虐待によって品位を奪われた女性は、まず安全な地位への、より純粋な実存への憧憬を感じる。こうむった恥辱の感情と絶望の努力とが女性を武装した抵抗へと燃えあがらせ」（同上34頁）るところを中川の書評はさすようである。

佐喜真は「バッハオーフェン流の女治学説は——中略——母權又は女性のみによる親族関係の原因を男女雑交であるとすことである」（初版11頁）とのべるが、ヘテリズムは「未婚女の宗教的義務として神社境内に淫賣を強要される祭祀的淫賣」（同9頁）としていて、ヘテリズムとプロミスキティ（男女雑交）とを区別しようとする。だがバッハオーフェンは『母權論』では、ヘテリスムスを使い、まだプロミスキティは使わない（布村一夫『モルガン古代社会資料』269頁）のであるから、中川の指摘のように佐喜真による『母權論』の要約は正しくない。

佐喜真は『母權論』のなかの、「女治」につよい関心を示した、「腕力よりもマジックを恐れ、これに信頼する社會に於て女性が之に基づいて規範をうちたてたのが女治であった。即ち女性は家族内にあつてはマジコレリジャスの能力によって家の治安を守つて母權を設立し外にあつては同じくマジコレリジャスの方法を以て社會を治め以て狭義の女治を設立させた。而して女性のマジコレリジャスの能力を承繼するために母系制を發生させた」（初版237頁）の記述にみるとおりである。

その観点から「古琉球、古代日本の材料について女治」論を展開する。

佐喜真は「オモロ双紙」や「来琉した冊封使陳侃」の使録などによって「古琉球に女君が存在し其の靈力で島國を支配して居たことが分る。固より男性の王も存在した。女君獨裁ではなく王と二重統治權をなして居た。然しオモロを通じて見るならば女君は國王よりも優秀意思の所有者であつたことを知り得る。即ち女君は第一次主權者で國王は第二次主權者と稱することが出来るのである」（初版51頁）。「男性の王官吏があつて國政に與ることはあれども、女君女治官は是等に對して古に遡れば遡る程優秀な地位を占めて居た。而して女治權の基く所は徹頭徹尾彼女等の magico-religious の思想であつた」（同63頁）。

「古琉球程明瞭ではないが古代日本に於ても亦女治の存在を認めることが出来る」（同64頁）として魏志倭人伝の記事をひき、「其國本亦男子を以て王となすの風あつて女王を立てるのは例外の事であつたとするも、女王を共立したために戦亂が治まって平和になつたと云ふことは、明かに女治思想の存在を示して居る。私は之を前述古琉球の女治に比較する時、其の類似の著しいのに驚くのである」（同65頁）とのべる。

(4)

高群逸枝は『女性の歴史』で「姫彦制というもの」との項をもうけている。

「姫彦制というのは、卑弥呼（すなわち^{ひめみこと}姫御子）と、その助力者である弟（^{ひこみこと}彦御子）のような関係一男女による複式酋長制をいう」（『女性の歴史—』理論社・100頁）。さらに「卑弥呼を女酋とした三世紀ごろのわが国ではどうかというと、だいたい、卑弥呼という女酋は族長であると同時に霊覚者（祭主）であり、生涯結婚せず、『事_鬼道_』とあるから、つまり母祖神を祭り、神がかりして、母祖神の教旨を伝える。すると男弟がこれを受けて、執行するのである。この関係は琉球——中略——と同じで、男女による複式酋長制の姿である」（同78頁）とのべている。

琉球については「佐喜眞説によると、キコエ大君は、国王よりも優秀意思の所有者であった。すなわちここでは女王は第一次主権者で、国王は第二次主権者であった」（同109頁）というように佐喜眞説を祖述している。

だが、西郷信綱氏は『おもしろさうし』（日本思想史大系・岩波書店・1982年）の解説で「兄が政治を妹が宗教を司るというこの兄妹関係が——中略——国家の体制の一部として実現されたことと『おもしろさうし』の本質とは不可分である。しかし、古代日本との類似にのみ目を奪われるべきではない。——中略——私は沖縄の独自性の方に目を向けたい」（628頁）とのべ、聞得大君を「シャーマンと称していいかといえ、必ずしもそうではない。シャーマニスティックな要素がそこにあるのは確かだとしても、シャーマンというならむしろ民間のユタこそそうであり、聞得大君以下の神女は女司祭と呼ぶ方が適切であろう。少くとも聞得大君によって邪馬台国の卑弥呼などを連想してはならぬ」（629頁）とのべていることに注意しなければならない。

さらに、『ソヴィエト歴史百科事典』第11巻（1968年）の「ポリネシア族」項で、「(a)トンガでは神的王であるトゥイ・トンガの姉または姉の娘にタマハという最高の称号をあたえて尊敬した。(b)サモアでは村落の大首長がじぶんの世帯のなかの1人の娘をタウポウと指定するが、村の王女であった。これらは女性優位の原理によるとされたり、母権の強力な伝統のあらわれとされている。このような女は、ヤマタイ国の女王ヒミコとは対応していない。そしてまた共立されたヒミコとその弟は、トンガにおける聖・俗の2人の首長（または王）による二元的支配に対応していない」（『歴史学研究』No. 490・41頁）とのべられていることにも注意したい。

これらを知ると、ヒミコとその弟に「姫彦制」をみるのはおかしい。ヒミコが女王にえらばれたのは、偶然なことである。そのころは男の王がいたが、乱れて相攻伐のあとにえらばれたのであって、もともと姫彦制が存在したとはいえない。かりに彼女が姫としてえ

らばれたとしても、弟が彦としてえらばれたとはされていないのである。

(5)

バッハオーフェンは、アマゾン制が、ある民族に特有のものではなく「人間存在一般の状態と現象に根づいて」おり、「ヘテリスムスとともに普遍性をもっている」（『女性史研究』第3集・35頁）とするのであるが、佐喜眞はそのなかの女治の普遍性のみを受入れて「女治と男女雑交とは無関係」（初版66頁）で、「男女雑交は學者の假説であって現實の事實に基くものではない」（同134頁）とする。さらに母系を男女雑交から説明することにも、「私はどの點から見ても男女雑交説に従うことを得ない」（同146頁）として、バッハオーフェンからもいちぢるしく後退する。

コスヴェンによると、バッハオーフェンの「ギュナイコクラティ」というのは、「女の至上権、それに照応する歴史段階を意味するものとして、もっとも一般的な意味でだけ理解すべき」であるとされ、「母権」は「一致によってむすびつけられた特異な法規範の総体、特殊な法制度というよりせまい意味で理解すべきである」（『女性史研究』第9集・56頁）とされる。

無規律なヘテリスムス（前婚姻段階）→アマゾン制（女によって完成された一種の社会変革）→母権時代＝デーメーテル的規制をもつ女人統治制（ギュナイコクラティ）→父権時代、とバッハオーフェンの「母権論・序説」を読みとりたい。

「母権」も「ギュナイコクラティ」も「ヘテリスムス」も、ともに難解で高度な知識なしには理解されにくい概念である。邦訳するとともとの意味がかわって、理解されかねない。

佐喜眞は、女治・母権・母系の概念規定をおこなったうえで『女人政治考』を書きはじめている。その規定には一面的なところもあるが、学ぶべき点も多く説得力をもつ論述であり、なによりも『母権論』の内容とそれをめぐる問題をはじめてわが国に紹介するものであった。その点だけからも、『女人政治考』は、女性史をこころざすものにとって、特筆に値する著作である。その後邦訳された『母権説・序説』や『母権論解説』とともにぜひ一読しなければならないものであるといえよう。

婚姻の民俗学的考察

柳田国男「聲入考」

光永 洋子

柳田国男（1875～1962）は1928（昭和3）年3月17日に、東京帝国大学山上会議所でひらかれた史学会3月例会に招かれて、「日本婚姻制に関する考察」という題で講演をした。同年の「史学雑誌」5月号の記事によると、そのときの参加者は約60名であり、「他

日その稿を本誌に連載される約」があったというが、「史学雑誌」にはのせられず、翌1929（昭和4）年10月に刊行された『三宅博士古稀祝賀記念論文集』に、「聶入考——史学対民俗学の1課題——」として発表された。この論考が現在では、『婚姻の話』（1948年刊、岩波書店）と『定本柳田国男集』第15巻（1969年刊、筑摩書房）とに、「聶入考」としておさめられている。

「日本の婚姻風俗は今と昔と丸で変っているが、それが何時から変ったか、又如何なる事由に基づいて変ったかということである。此様に大切な、又何人も知らねばならぬ歴史問題」（『定本柳田国男集』第15巻、157頁）が歴史学者によってはあきらかにされていないので、その沿革のあとを、「普通に Folklore と呼ばれている研究順序が如何なる程度にまで史学を補助し得るかを……婚姻という一つの問題に適用して」考えてみようというのである。柳田国男が54歳の意気さかんときであった。

「聶入は要するに聶の初入」（同上、165頁）と柳田は定義づけている。初入とは聶がはじめて妻の両親と義理の親子のかための盃をかわす儀式のことである。婚姻は嫁入であるという現在の風習が、以前は、婚姻といえば聶入であり、それが時代をさかのぼるほどひろくおこなわれていたことを、民族学的に証明している。相手方の身内と姻戚の関係をむすぶ手続であることは、聶入も嫁入もおなじであるが、どちらも主体は聶である男であって女ではない。聶入の儀式のあと、妻方で生活をはじめますが、そこに一生住みつくことはなく、おそいか早いかのちがいはあっても、適当な時期に妻子をつれて夫方へ移るのが聶入式の婚姻なのである。嫁入という語は聶入よりおくれてできたものであって、いつごろから嫁入が聶入にとってかわるようになったのか、柳田はそれを武家の遠方婚姻が起原であるとする。「見合ひが婚姻開始の古い方式」（同上、169頁）ではなかったかと、聶入より古い段階に「配偶者ばかりの許諾を以て婚姻は既に成立つものと認められた時代」（同上、188頁）があったと、日本の婚姻が三つの段階で変ってきたことを証明している。日本は古代より父権社会であり、母系制はなかったという立場をとっているので、結婚生活をはじめの場所が妻方であるからといって、「之を大昔の女系制の痕跡のように速断しようとする、必ず無理を言わなければならぬことになる」（同上、173頁）とのべている。

1938（昭和13）年に高群逸枝が『母系制の研究』を出版したとき、1冊を柳田国男におくった。柳田からの礼状のなかに「招婿婚という語は私は賛成しません。私の『聶入考』を御覧になりましたらこのなかに私の意見かたっています」という言葉があったことが、『火の国の女の日記』（下）（講談社文庫、79頁）に記されていて、「招婿婚の語に賛成できないとあるのは柳田さんの母系制や母系婚を否定する考えかたから出ているもので、そ

れは私とは根本的に異なる見解だった。だから後に私は『招婿婚の研究』で柳田学説を批判することになる」（同上、79頁）というくだりがある。「聳入考」を「独断的著述」「民俗学的方法の本質的弱点を刺突したものとして傾聴に値しよう」（同上、262頁）と、ヒステリックに攻撃するが、高群の「聳入考」批判に柳田はこたえなかった。

(2)

柳田国男は1875（明治8）年7月31日に兵庫県神崎郡福崎町辻川で、松岡操・たけ夫妻のあいだに男ばかりの8人兄弟の6男として生まれた。家族が多いのに生家はせまく、家族と同居して新婚生活をはじめた兄夫妻は、1年ばかりで離婚してしまった。「この家の小ささ、という運命から私の民俗学への志も源を發したといってもよい」（『柳田国男集』別巻3、17頁）と言っている。母は抜群の記憶力をもっていたといわれていて、3人の兄たちは早死したが、のこる5人の兄弟たちはみんなすぐれた頭脳をもっていたようである。物おぼえがいいので、幼いとき2度も「男蝶女蝶」の経験をしたことは、柳田がのちに婚姻史をかくかくれた刺激になっているという。1900（明治33）年に東京帝国大学法科大学政治学科を卒業して、農商務省をふりだしに官僚としての道を歩んだが、1919（大正8）年に貴族院議長徳川家達と対立して、貴族院書記官長を辞任した。多感な青春時代は文学にしたしんで、文学者たちとの交遊があるが、やがて南方熊楠をしり、神話学者高木敏雄をすることによって学問の幅をひろげ、日本の民俗学の創始者としてほう大な著作がのこされている。

柳田は南方熊楠にあてた1912（明治45）年4月26日附の手紙（『柳田国男南方熊楠往復書簡集』、1976年刊、平凡社）で、フレイザーの『金枝篇』をよみはじめたことをしらせている。柳田はどフレイザーをよみこんだ人はいないといわれているが、「私が陶醉するような気持で本をよんだのはフレイザーの『金枝篇』だけです。……注意力が非常に行き届いていて、結論が簡明直截でないのも貴く、すべての小さな事実を粗末にはならぬという考えを養いえたのは、これはまったくフレイザー先生のおかげです」（『民俗学について』、筑摩叢書46、1965年刊、68頁）と、述懐している。柳田は日本のフレイザーをめざしていたのかもしれない。

1941（昭和16）年に『婦人公論』誌に連載された「女性生活史」（『定本 柳田国男集』第30巻、32頁）で、「婚姻生活が女の生れた家で始まるということ、是は痕跡と言うよりも、まだ各地に現存している事実で、それが今のやうな嫁入式、即ち男の家に移るのを原則とすることになったのは、少なくとも田舎では至つて新しいことですが、所謂母系制又母権制は、他の民族では屢々この「女は家に附いたもの」という考え方乃至風習に伴なうて居ります。西洋の学者は、Matrilocal という名を付け、高群逸枝さんなどは招婿婚

と謂って居られるが、簡単なよい名をまだ私は発見しません。とにかく此筋から少しづつ進んで行けば、今に上古には母系家族が多かつたという位なことは言へるかもしれませんが……」といている。ここに母権制という言葉がでてくることに注目したい。ラボックスやタイラーやリヴァーズもよみ、ハイネやグリムにしたしんだ柳田がバッハオーフェンをしらなかったとおもえない。一国民俗学をとえ、これほど常民の心にわけいった柳田の解釈する民話や伝説に、母権らしきものを見いだすことはできないだろうか。いつかとりくんでみたいと思っている。

高群逸枝像を見る

『母系制の研究』の戦前版と戦後版

小玉 稜子

高群逸枝による『母系制の研究』は、1938年6月4日厚生閣から『大日本女性史』第1巻として、第1版が刊行された。1941年に再版となる。厚生閣が代わりして名称の変った恒星厚生閣から、戦後の1949年に改訂3版が『母系制の研究』として、「大日本女性史」のサブタイトルをつけて発行された。そのあと1954年に講談社から新版となって出版され、この時から「大日本女性史」の名称が消される。1966年から1967年までのあいだに『高群逸枝全集』10巻（理論社）が完成したが、『母系制の研究』が第1巻としておさめられた。さらに1978年には講談社から文庫本上下2巻で出版されている。

『母系制の研究』は『新撰姓氏録』と中古以前の諸種の文献から姓氏録に登載された氏族に関する一切の系譜的記録を集めたものを主な資料とし、祖、氏、姓、賜氏姓の4段階に分けて調べたものである。そして、そこに母系が父系に移りかわる歴史的過程を読みとり、母系的遺習を述べている。高群は神代から大化に至るまで一般の氏姓は、その重心を母系におき、氏称も一部の貴族や首長を除けば殆んど母系の氏称を承けているが、その直接的な原因は当時の婚姻制、即ち招婿婚にあったということができると書いている（講談社文庫下巻304頁）。また、母系氏姓が父系氏姓に変化してゆく過程を祖変からはじまって姓変が起ったとみる。この時期、偽姓、姓の世襲に関する父母両系の錯雑による混乱があった。しかし氏変によって母系氏姓を不変にしていた氏称にも変化が現われる。そして賜氏姓で完全な変革をみるが、これは大化改新という政治的経済的大変革を枢軸にして起ったものであると説明している。

古代わが国に「母系制」および「母権」があったという主張は各人各様であるが、その根拠の多くは言語上からの例証である。例えば、喜田貞吉氏は「言語上より見たる日本上代の女権」（『歴史地理』第57巻第1号、1931年）の中で「我が古語に祖先の事をミオヤといい」、しかも同じ言葉を母の場合に限り用いる例があった。太古の遠い祖先もオヤの語

で呼んでおり遠つ祖^つは遠つ母^つであったことから、太古にあっては女が祖先で女系をもって相続したことはミオヤの語が、これを証明している」と説かれている。西村真次氏は「古代の母家長制」（『歴史教育』第11巻4号、1936年）の中で「金沢庄三郎博士の指摘したオモという語から、母権社会の古代的存在に対する考え方を支持している」と述べておられる。龍川政治郎氏は「大化改新と母系制」（『歴史』第16巻2号、1942年）や『日本法制史研究』（名著普及会発行542頁）に「上古の社会に母系制度は存在しなかった」と断定しながらも「古語の上からは母系制度時代の残滓がみられることから、存在したことを否定はしない」と書かれている。遠藤元男氏は「日本原始同族形態とその構造」（『金沢大学法文学部論集』第2号、1954年）に母系同族形態の成立をいうのは、いとこなどの言葉からみておられる、これを高群も「祖の意義」の中で引用する（講談社文庫上巻、76頁）。

母系遺制を疑問視する説も多い。江守五夫氏は「我が国上代の婚姻方式に一生涯にわたる完全な訪婚は、多妻制における副妻との関係以外は一般に存在せず、その点から母系制を主張することは許されない」と「母系制と妻訪婚」（『国文学解釈と鑑賞』第25巻14号、1960年）で書かれ、『家族史研究2』（大月書店1980年）でも「古代女性史の問題」と題して高群の『母系制の研究』に示されている数々の疑問点を指摘し批判されている。鷺見等曜氏は著書『前近代日本家族の構造』（弘文堂1983年）の副題を「高群逸枝批判」として母系遺制を否定される。江守氏が指摘されたように高群の『母系制の研究』には疑問点も多い。母系遺制を強調するあまり独断的な解釈に誤りがなかっただろうか。

『母系制の研究』第1版には、戦後になって省かれ、訂正されている部分があるのを見落すことは出来ない。第1版にある徳富蘇峰の肉筆による序文は削られる。「同郷の人である。『大日本女性人名辞書』にも数言をもって世に紹介した。物質的、精神的に何も出来ないが序文をもってこたえる」と徳富蘇峰は書いているのであった。また、第1版の結末には、市川房枝、平塚らいてう、尾崎行雄など有名人による紹介の辞を、さらに多数の著作後援会のメンバーの名前を載せている。題字は吉岡弥生の筆によるものであった。当時、蘇峰は大日本言論報告会会長であり、吉岡弥生は医者でありながら、多数の民間婦人団体を率いて、官製の婦人会理事をつとめる日本婦人界の最大の実力者であった。このように、著名な人々に後援されながら『母系制の研究』は世に出たのである。戦後になり、削除、改正された部分は、そのほか、「祖国への愛の書」（第1版・例言4頁）と書いているように、皇国史観的な文章である。特に結論の第3章「吾らの収獲」第2節「血の帰一」という言葉は国粹主義を感じさせる。「この世のこと皆正し。母系より父系への推移は、当時の発展である。母系は保守的排他的な血縁団体であり、父系は進歩的抱容的婚姻団体である」、また「こゝに吾等は偉大なる日本父系の進取的な態度一凡ゆる異族蛮民等

と進んで婚姻し、彼らを完全な自系下に結合して国作り、氏作り、部作りをなしたこと、またなさざるを得ない天与の事情にあったことを限りなく喜ぶものである」とある。そして母系的遺習が「血の帰一」をもたらしたことを「吾等の収獲」と結論づけているのである。例言で高群は「女性史の第一歩において、すでに母系の犠牲と支持による国家の統制乃至、一家族化という必然の結論に達した私は、以後の発展においても恐らくは女性の秘められた犠牲と奉仕との絶大なる貢献を顕彰することが出来るであろう」（第1版例言3頁）。とあるところを、戦後版では「女性解放への歴史的根拠を明らかならしめ、男性中心の歴史観を訂し人類進歩の正常化に役立たせたい」（講談社文庫上巻4頁）。と変えて「女性と祖国への愛」を説明している。高群自身は、「私がこの研究をした時は、単に母系制という言葉の口にするにすぎないような事情にあった」と1953年秋に弁明している（講談社文庫上巻、例言3頁）、第1版に書いた頃の高群は強力な国粋主義者であったにちがいない。戦後になって速やかに時流に乗り、平和主義者のような態度をとる。そこに高群のあさはかな転向が読みとれる。権力を恐れる人間の弱さを高群の中に見るのである。

逸枝あれこれ

『招婿婚の研究』の周辺

緒方 和子

(1)

『招婿婚の研究』は1953（昭和28）年に講談社から刊行されました。「例言」によると1938年4月1日に着手し、1951年に完了したので13年と9ヶ月の歳月と、1日平均10時間を下らない労働であったとのべています。

「この研究については、財団法人服部報公会ならびに同啓明会の学術研究助成費をうけた」とのべていますが、『火の国の女の日記』によると一万数千円の金額は当時としては大金であり、「私はこれによって『招婿婚の研究』に要する大部分の資料を蒐集することができた」とのことです。1941年までの援助金の内訳は、服部報公会4,000円、啓明会3,000円で、著作後援会の寄付金を入れると一万数千円になります。これは今では1億円をこすでしょう。この著作後援会のなかには相馬黒光の3,000円が含まれています。後援会は、平塚らいてう、竹中繁子の発議によって、1937年12月に発足して、発起人としては65名の名前がつけられています。服部報公会は1930年に、銀座の服部ビル内に設立されて現在も活動しています。啓明会も1917年に発足して、現在は駒沢大学図書館内に事務所があって、やはり工業や公益研究の奨励につとめているとのこと。このような会が戦前に援助金をだしたことは、高群逸枝はもはやアナーキストではなく戦争に協力的であることを

明示しているようなものといえましょう。

(2)

松田解子さまから山本琴子の写真をいただきました。知的な丸顔のやさしい目をした知性あふれるばかりの30歳ぐらいでオーバーを着た立姿の写真です。大へんうれしいことです。それにしても出生地はいまわかりません。また松田さまにおねがいし、川越市におすまいで、「歴史科学」誌で活躍された赤木健介氏に、山本三吾のことを問わせていただいたのですが「山本三吾氏の名前は存じていましたが接触する機会がありませんでしたので経歴も住所もわかりません」とのことです。いまも消息はわからないままなのです。

この山本三吾の労作については、『マルクス＝エンゲルス全集』23巻、1931年刊に山本三吾による翻訳があります。(1)エンゲルスのシュルレーテルあての手紙(1890～92年)(2)エンゲルスの総務委員会のための覚書(1873年)、(3)エンゲルスのニューヨークの総務委員会宛の手紙(1875年)。法政大学出版局の平川俊彦氏から知らせていただいたのは、「モスコウ国際農業研究所編、山本三吾訳『極東に於ける農業問題』(耕進堂・定価壹円)の広告です。この本の広告は、1932年9月号の「プロレタリア科学研究」誌に掲載されているのですが、はたして出版されたかどうかわかりません。

山本三吾訳『古代社会』がありますが1932年10月に初版が発行され、そのご1933年8月には再版されています。これ以前に山本琴・佐々木巖共著『古代社会』(共生閣)上巻が1930年に出版されていますし、山本琴訳『マルキシズムの国家論』(1929年)が改造文庫から出版されています。この山本琴というのは琴子のことで、夫の山本三吾が早稲田大学の英語の講師であったため妻の琴子の名前にして出版されたのではないかとも思われます。琴子が「1935年4月に死亡したと思われまますし、夫の消息もわからない今となっては知るよしもないのですが、たとえそうであったとしても、琴子は夫による『古代社会』の邦訳などをよんだり手伝いをしたと推測されます。

このような山本琴子そして山本三吾によって邦訳された『古代社会』を高群逸枝がよんだとしてもよいのです。だが戦前の『母系制の研究』ではきわめてかんたんにはふれるにとどまっています。アナキストから国粹主義者に変身した彼女にとってはあたりまえだったのかもしれませんが。そして戦後になって『招婿婚の研究』でもこの『古代社会』をつかいます。戦後すぐの1945年12月23日の『日記』に「特記＝モルガンの『イロクオイ』母系接続するものが日本古代であるを発見」とかいて、このときになってはじめてモルガンの著書をよんだようにいうのもおかしなことです。戦後に『古代社会』をよんだと書くことによって、高群は戦前の皇国史観をすてたといいたかったのかもしれませんが。戦争の敗北のあと占領軍によって強制的に皇国史観をすてさせられたのですから、戦前の労作『母系

制の研究』での神がかり的なものをすてざるをえなかったのです。これを『古代社会』をよんだというようなことをかいて、皇国史観をすてたことにしてしまい、これでみそぎとしたとでもいっているように考えられます。

(3)

熊本県下益城郡松橋町の久具小学校で高群とは1学年下の吉永カオルさんは、つぎのような話をされました。「高群校長先生に連れられて逸枝さんはよく私の家にいらっしかったです。両親たちがお酒をのんで話しがはずんでいましたのでよく逸枝さんと遊びました。でも逸枝さんが4年生のときお父様が守富小学校に転勤されたのでそのままになりました。それから私が熊本師範学校的女子部で逸枝さんより1学年下に入学しまして、また一緒になりましたが、逸枝さんは脚気で自宅通学だったのであまりお話しする機会はありませんでした。卒業して私が自宅から通える学校に勤めたとき、逸枝さんも弘川小学校に勤めました。松橋町の郡役所に講習会などで出張されたときは日帰りができないのでかならず私の家に一泊されて翌日馬車で低用までの定期便で帰っていかれました。あるときあまり自分のことを話さない逸枝さんが突然に『とっても残念なことは私の退学の理由が学力不足のためとのことであつたが自分は決して学力不足とは思わないそんなはずはない』と強い調子でいわれたので、誰から云われたのですかとたずねると舎監の戸次先生との事でした。私もおどろいてあなたが学力不足なんてと一緒に残念がりました。でもよく考えると昔は小学校で算術と国語ができると優秀な人でした、でも師範ではどの学科も60点をとらないと落第でした。私など唱歌はあまり上手でなかったのですがオルガンで点数を取りました。」とのこと。このように高群は就職したあとも学力不足にこだわりつづけて、ただ一筋に自分の学力を高く評価していることは高群の自信のほどがしのばれるのです。

この退学事件については、1959年刊の『今昔の歌』（講談社）の「危険人物」の項に「……日月の上にて偽悪的に書いている裁縫事件があつた。この事件は、新しい材料でなく着古した絹物を時間がなくて洗張りもせず縫い直して出したことで、先生から叱られたのであつた。このときの裁縫科の先生は舎監であつて……」（126頁）とあるのをよんだ今年93歳になる媪（明治45年女子師範第1回卒業生）は、このときのことをよくおぼえておられました。「これは夏休みの宿題で、裁縫の先生は佐々布先生だったし舎監ではありませんでした。印象に残っているのは机の上にボンと高群さんの提出した袷せの着物が置いてあつたので、私達のクラスのもが目ざとくみつつけて『どうかどうか高群さんな洗濯したのをそのまま提出しとんなさる』とガヤガヤいっていたし、絹物ではなく木綿のねずみ色地で2分（約1C）位の間隔で2本～3本位の白い糸がたて縞に織られていた

表地に、裏は当節はやりのう紺の木綿がつけてありました。今もはっきりとおぼえています。それに舎監は戸次先生でした。『今昔の歌』にはつづいて哲学の本を図書館でよんでいたら『哲学の本など師範生にあるまじいことといい、生意気だと叱られた』そして3日間図書室出入禁止をくったとあるのもおかしいことで、私もよく小説がよみたたくて図書室をのぞいたが、小説類はなく固い本ばかりで師範生がよんで悪いものはなかったように思えます。でもねこの本が出版されたのが昭和34年であれば佐々布先生は早く亡くなられたし、戸次先生も昭和26年になくなられているのでなんとでもかけますね。それに『師範退学』の項では『体操と作法は全休、裁縫は欠席か傍観のどちらかになりがちだった』と自分で書かれているし、今となるとクラスの違う時間に逸枝さんのを置いてあったのがずうっと不思議に思っていたのですが佐々布先生も腹にすえかねて、ほかの人たちにもみてもらいたかったのかもしれませんが。ともかくも逸枝さんは未熟児をそのまま大人にしたような方でした。それに汽車のなかでは大きなリボンを髪につけていて校門の前でそれを取ったり、お化粧して登校するのは生徒たちは知っていました。もう昔のことでお話ししてもよろしいでしょう。75年目の証言でしょうか。

この二人のお話しから、校則を無視し自分の学力に自信を持った高群の姿がうかがえます。

母 たち (12)

R・S・プリフォー
訳・石原 通子

小屋、テント、原始的遊牧民の軽便な家のすべては、女たちによってつくられたばかりでなく、おなじくまた非文明社会でのもっとも精巧な建物のいくつかもそうである。オマハ族の掘立小屋はまったく女たちによってたてられた。ニュー・メキシコとアリゾナの「プエブロ」は、東洋の都市の絵のような空にそびえる輪郭をおもいださせる。数階建ての家屋の群がテラス状の段の上にたっている。1階の平屋根が上の階のテラスである。上の階へは梯子または外側の階段でのぼり、壁は装飾的な銃眼付きの胸壁がつけられている。中庭と回廊、街路とクラブおよび神殿のような役目をする奇妙な円形の公共的建物は、それらの町の諸部分を形成している。だが、それらはいまではかつてアメリカ合衆国の西南地方をおおったそれらのわずかな残存物が、無数の遺跡を証明する。これらの大きい建物はもっぱら女たちによってつくられた。ズニー族のあいだでは、いまでは男たちが製材のよりはげしい仕事をたすけている。ポビー族のあいだではその仕事はいまなおまったく女たちによるのである。ヨーロッパ人の到来のまえは、「建物の壁をつくり、家屋の内外を完成するのは、女たちにとっては慣習であった」。さいしょのスペイン人の牧師た

ちがプエブロ・インディアンのあいだにすみついたときには、これまで家屋の建設を手つだっている男はいなかった。一牧師が彼らのセツルメントについて報告して、彼らのために土着民たちがたてたうつくしい教会や修道院を自慢してのべている。「それらの建築物はまったく女たちと娘たち、^{ミツシヨソ}伝道所の少年たちによってたてられた。これらの人びとのあいだでは女たちが家屋をつくり、男たちがつむいで、じぶんたちのマントをつくり、戦争と狩猟にいくのがならわしである」と彼はいつている。ある男が善良な牧師から壁をつくるようにはじめていわれたとき、こまってしまったあわれな男が、あざけりわらう女たちと子どもたちの、ひやかし連中にかこまれてしまった。もっともばかばかしいことといえ、男が家屋の建築に従事すべきであるということを彼らはわかったのである。

原始的な分業では、植物性食品の採取、あとでは耕作が女たちの専門の仕事であったことは、狩猟が男たちの専門の仕事であったこととおなじである。オーストラリア原住民のあいだではヤムいも掘り棒が、女からほとんどきりはなせない付属物であるのとおなじように、武器は男からきりはなせない付属物である。根菜類掘りの最低位段階から農耕の発達した高位段階にいたるまで、耕作が女の仕事の慣例的な領域である。農作業が男たちによっておこなわれることになったのは、家畜が鋤をひくようになる段階でのことである。女たちは土地のさいしょの耕作者たちであることから、すべての低位諸文化段階でその土地の所有者たちのようにみなされるようになり、このようにして土地財産ははじめは女たちの手中で発達する。

土地の耕作者たちであっただけでなく、食料貯蔵の保管人たちとしての彼女たちに、あらゆる余剰生産物がぞくする。それは彼女らのもので、処分する。そして製造された必需品の唯一の生産者として、彼女らは交易し交換する手段を所有している。初期文化では商売はすべて女たちの手中にあり、彼女たちは原始的な商人たちである。アフリカ全土にわたって、付近の諸地域から女たちによってマーケットと市場へ野菜生産物、バスケット、陶器がもちこまれ、にぎやかな取り引きがおこなわれる。そしてそれはほとんど女たちによって独占的におこなわれている。キクユー族とマサイ族のあいだでは、通過する諸隊商とのすべての物々交換は女たちによっておこなわれる。そしてそれら諸部族の男たちがたがいに交戦中であるときでさえ、さまざまの部族のあいだの商売がつづけられている。コンゴでは、商売はほとんど女たちの手によってもっぱらおこなわれている。カメルーンでは女たちが商売の場所をあずかっていて、あらゆる取り引きをおこなっている。ナイジェリアでは、「イボ地方の取り引きの全部は、じっさいには女たちの手中にあり、彼女たちはたいへん手腕がある。諸マーケットは有力な年とった女たちによって統制され、彼女たちは諸規律と規正をつくり執行し、たとえば問題がおこると彼女たちが解決する。そ

それぞれのマーケットはその『女王』（Amwu）によって統轄されているが、彼女が首長である女たちの会議によって支援されている。この会議は、価格、コヤスガイ交換の相場、どんなマーケットへいったがよいか、どの町と通商関係がむすばれば、たもたれていったがよいかをしばしば決定する」。ティブー地方では、隊商たちがアフリカの全東北部からはこんできた塩の大きい取り引きが、まったく女たちによっておこなわれている。隊商がちかづくと、男たちはすべての仕事を女たちにのこして、じゃまにならないために、彼らじしんは姿をけて丘へいく。北アメリカでは毛皮の取り引きは、皮革を調整したまったく女たちの手中にあった。ニカラグワでは、「男はマーケットにはいろうとしないし、その進行をみようとはしない。そんなことをすれば打たれるのである」。中央アジアをつうじて取り引きはまったく女たちの手中にある。「女たちが売ったり、買ったりしている」というマルコ・ポーロが、かんたんに報告したことは、いまも有効である。チベットの取り引きは以前は女たちの会議によって規正されていた。その地方についての年とった中国人の報告は、「取り引きは、女連中の明白な裁可にしたがうほかは、だれによってもおこなうことはできない」といっている。アッサムとマニプアの諸部族のあいだでは、「すべての取り引きを女たちがやっている」。マライ半島のトランガーノーまたはトレンガーヌーでは、ふるい報告によると、「女たちはすべての通商をする。ビルマでは地方のすべての小売の仕事、卸売の大部分は女たちによっておもにおこなわれている」。チモール島では「女たちがあらゆる売買をしている」。琉球諸島では「生活の中心である市場は完全に女たちの手中にあった」。日本商人が琉球に到着したときに、彼がした最初のことは、そのすべての商品を彼女にわたして、女うりさばき人の職務を契約することである。彼の帰国にさいしては、すべての取り引きのもっとも精密な計算書が彼にあたえられ、彼がするすべてのことは、彼にわたされた利益をうけとることであった。

進歩した諸社会の父長的構成の基本的土台である女の経済的従属は、どの低位文化の諸段階でも存在しない。原始的分業では、男女は相互に依存する。そしてこの相互的依存に、社会を構成する結合がもつづいているのである。その結合は経済的なものであって、性的なものではない。なぜならば母長的に構成された諸氏族^{クラン}での性的分業は、氏族^{クラン}の兄弟たちと氏族の姉妹たちの経済的必要を供給するからであり、性的配偶者たちの結合は別である。女たちの性的結合によってなされた貢献は、共同体に獲得物をつけくわえるが、それは生活のためにぜひ必要なものではない。母長のか父長のかの原始的婚姻の諸形態を構成する性的配偶者たちのあいだの親密な結合は、経済的相互依存に基礎づけられている。女はその夫とともにべつ^{ベツ}の世帯を構成するために、女がその集団からうつる父長的婚姻は、わたしたちがしているように、もともとは性的諸要素にもとづくよりも、経済的諸

要素にもとづいている。文化の素朴な諸段階をつうじて、それらの経済的諸要素は、すくなくとも男の労働に女が依存しているように、女の労働に男が依存しているのである。

一方の性が他の性にたいする、なんらかの経済的優越があるかぎりには、その優越はもっぱら女の側にあるのである。あらゆる狩猟と初期農耕の諸社会では、男たちの分担はその日ぐらしの寄与であるのにはんし、女たちは単独でゆたかな富を生産する。女たちの手による農耕の発達とともに、女たちの経済的優越はいちぢるしく重要さを獲得した。純然たる農耕の諸社会では、女たちが耕作する土地の所有権は、経済的諸関係の主要な決定的要素となる。そして婚姻をとおしての所有権の取得が、父長的諸制度の主要な諸目的のひとつとなってきたのである。もっと初期の諸段階でまったく女たちの手中にあった生産的労働は、男たちの手にうつり、牧畜と進歩した農業の諸状態のもとでの食料供給の永久の資源の確立によって、狩猟者は解放されて自由になり、他の諸職業につくのである。

だが、どんな社会、わたしたちじしんの社会をふくめて、どの社会も、産業と富の生産の諸形式が世帯的な産業の次元へもどると、男の経済的優越にもとづいた父長的性格を、ただちに喪失するであろう。「女の領域」といわれるもの、すなわち家事活動の領域のなかでは、原始社会でも文明社会でも男女それぞれの能力はほとんどおなじである。知的天才、産業の主人、有能な支配者と指導者、鋭敏な競争の事務屋、有能な大臣の地位は、彼らの妻たちによって彼らのそれぞれの領域をしめることはできないであろうが、そぼくな生活のこまごましたことでは無力な幼児とおなじであり、彼らは台所で、ボタンつけで、あるいは食料品店で交渉でこまってしまうであろう。原始文化はほとんどまったく世帯領域に、それらの直接的生活のこまごましたことに、食事を準備することと家事仕事に、局限されている。原始的産業は台所と裁縫室にむすびついており、原始的商業は市場での売買によって代表され、原始的法律と原始的経営は、おもに家族的や世帯的の管理にある。原始社会での男は生の材料をもたらずのであって、生産あるいは経営の報酬をもたらずのではない。それらの諸文明社会では、おもに男の領域を構成しているそれらの諸活動は、原始社会ではじっさいに存在しない。それらの諸活動は、高度文化諸段階の侵略的な好戦家と支配者の手中での掠奪し競争する男の手中で、権力の累積の結果として、父長的諸状態のもとで発達した。原始社会における女たちの優越は、信じられなくて、矛盾しているとおもわれるが、もしわたしたちじしんの文化が原始的文化の範囲に制限されるならば、もしわたしたちの産業的企業をいきなり世帯的産業の大きさにまでもどしたならば、もし国家が世帯の大きさに収縮したならば、女の優越は大いに自動的に復活されるであろう。男女のより大きい平等あるいは生産的、管理的能力にかんしての原始社会での女たちの事実上の優位は、両性のそれぞれの能力のちがいがからうまれるのではなく、原始的文化

と進歩した文化でのそれらの能力の領分における大きい相違からおこるのである。

低級文化段階で重要であるところのそれらの地位では、知的優越は男の側にあるのではない。原始人類の女は、動物の雌とおなじように、比較してみても鈍感でおろかである男よりも、はるかに用心ぶかく、聡明で独創的である。彼女の母性機能はながい進化のあいだに、男性の発達にはみられない機敏さ、慎重さ、器用さ、建設的才能を発達した。したがって原始状態での雌は、知性にかんしては雄と同等であるだけでなく、しばしば実際には優越者である。これは実際的なことがらにかんしては、すべての野蛮人にみられる。そして野蛮人はつねにその女たちのもとに助言をうけに行くことは、あたりまえなのである。西アフリカのイビボ族の女たちは、精神上では男たちよりも高度であるといわれている。セイロンのヴェダ族のあいだでは、男たちはきわめて鈍感で、ほとんどたがいに、はなしをしないし、「劣等な知能のんびりにとっては混乱がふつうである。女たちは男たちよりもずっと鋭敏で敏速である」。おなじような対照がフェゴ島族のあいだでも指示されている。「女たちは男たちよりもはるかに知的である」。ボルネオでは女たちは男たちよりも、族外者たちとのつきあいでは、はるかに気らくにしているとのべられている。ニュー・ギニアの奥地の諸部族のあいだでは、「ふつうには、わたしたちをむかえて、もてなしてくれたのは男たちではなくて、女たちであった。彼女らのりっぱな配偶者たちは女たちのうしろにかくれてふるえている」と、モスコウスキーはのべている。このようすは誇張でも異常でもない。この体験は野蛮諸種族のあいだでふつうのことである。東メラネシア族のあいだでは、もっと他の野蛮社会でよりも、女たちの地位はもっとあきらかに従属的なものであるが、それにもかかわらず族外者たちとの取り引きで、もちろん先頭にたつのは女である。フィジー島族の部落へはいついっていったときに、わたしは1人のしなびた年よりにむかえられて応接され、彼女のかなり年輩の食人種の2人の首長である彼女の息子たちを紹介したが、にやにやわらっている女主人によって、無理やりにまえにひきだされるまで、ろばいした小学生のようにしりごみしていた。ブッシュマン族のあいだでは、女たちは族外者連中との商議のためにでかけていき、男たちはみたくところは会谈の結果をまっているばかりである。「ムカシパー族の男たちはヨーロッパ人をみると、命からがらにげだすのをみるのはめずらしい光景ではないが、その妻は平気で道ばたにすわって、どんなことがあってもにげだしたりしない、というようにみうけられるであろう」。アレウト族のあいだでは、「族外者がその部落へやってきたときに、でかけていって彼らにあうのは、女たちにとってはいつもの慣習であるが、男たちは家にとどまっている」。チベット族では族外者と面接するのは女である。「チベットの女ははるかに男にまさっている。彼女は男よりもより善良な心もち、より勇気があり、彼よりもすぐれている人物である。わた

したちが到着すると、いづくせないほどおくびょうな男たちは、いつもにげさったが、女たちはテントをまもってとどまっていた。けっして冷静でおちついていたのではないが、彼女たちは威厳をみせかけることなく、わたしたちを応待した。女たちは男たちよりもずっと活発であるとみられた。自由に、たえず話をした」と、ランドール氏はいつている。初期イエズス会の宣教師は、北アメリカ・インディアンのあいだでは、「女たちはどこでも男たちよりもはるかにすぐれた世話人である」とのべている。おなじようなことは、わたしたちじしんの社会のおくれた階層でみられる。たとえばフランスの農婦は、その夫よりもはるかに気のきいた、ぬけめのない器用な人間である。

第7章 母長的社会における女たちの地位

わたしたちが考察した諸事実は、歴史的な父長的社会を特徴づける夫や父としての男の優越が、人類社会集団の組織では、もともと存在したのではなくて、比較的発達した社会状態の結果であることを立証しているようである。社会起原の母長説にたいして提出されてきているきびしい反対は、「母長制」という用語が非難に関与しているとの誤解から主にうまれているようだし、ばらばらの諸徴候についての皮相的な証拠から、はじめは母長説がのべられてきているというやりかたによって、おおくの誤解をまねいたのである。

「父長制」が「父による支配」をいみするのとおなじように、「母長制」は文字通り「母による支配」をいみする。したがって、父長的社会秩序のもとで男たちによって女たちを支配するのとおなじようにか、あるいは同等に母長型の社会では、女たちが男たちを支配することを示唆している。だから、二つの社会組織の型は、それぞれに支配権力をふるうところの性のちがいにあるだけである。バッハオーフェンの考察は、男女のそれぞれの地位がさかさまの世界にあるように逆転されていた女たちの諸王国あるいは女王イダの国についての誤解と状況を助長した。

とくにつごうのよい状況では、原始的人類共同体の母系的構成は、発達した文化段階のなかに残存し、物的財産と政治的権力の女たちの手中での蓄積をとおして、女人統治社会にきわめて似ているなにかが可能であり、ありそうなことであるとしたのである。だが、ジェームス・フレイザー卿はこのような状態は一般文化史にはあまり重要ではない例外的な文化の珍物であると、はっきり主張する。これにはんして、歴史にとってもっとも重要なことは、文化の初期諸段階をつうじて、例外であるのは、母長的に構成された社会ではなくて、反対に父長的に構成された社会と諸家族が例外であるということである。女の勢力および権力のほとんどあらゆる種類と程度は、低位文化にみいだされ、ときには迷信が呪術的で超自然的な力の想像的な独占を、女たちにあたえるようであり、ときには男たち

と社会的に平等である地位とひとしくなるのである。女たちが母長的に構成された諸社会で、権力と勢力をもっていたにしても、いなかったにしても、このような諸社会での女たちの地位は、父長的に構成された社会秩序での女たちの地位をしめている特殊な無能性によっては、規定されないのである。

だが、母長的社会の構成はひとつの性の他の性にたいする支配のことではない。習慣によって確立されている「母長制」という用語をもちいつづけるのは便利なのであるが、異議をうけやすい。それにかわるものとしてさがされる「マザー・ライト」あるいは「マトリニール社会」のような別の諸用語もそうである。だが、支配あるいは規律は、母系の出自の「権利」あるいはたんなる慣行ほどには、母長的構成社会の基礎ではないのである。じっさいには、文化の低位諸段階では、父長的社会を特徴づけている一方の性の他の性にたいする支配に相当するものは、なにもないのである。進歩した社会で、諸個人、諸階級、支配者たちによってふるわれる支配に相当するものは、もっとも原始的な人類社会ではないのである。平等主義がないならば、低位文化はないのである。支配の観念は原始人類にはまったく縁のないものであり、権威の概念はまったく理解しえないものである。特権の観念は、このような文化の段階では生まれず、存在しないのである。それだから女支配の概念と母^{マザー・ライト}権の概念が、先父長的社会組織の母系の構成の特徴としてみなされるときには、父長的社会の観念や原理が、それらのことをなにもしられていない社会段階にうつされるが、その結果はありそうもない怪物であるということには、おどろかされないのである。

このような誤解は、首長はふつう男であるというジェームス・フレイザー卿の（彼はそのように考える）によって特徴的に例証されている。社会組織の低位段階では、わたしたちの意味する用語での首長はなんら存在しないという事実が指摘されるばあいには、異議はその力の一部をうしなう。狩猟や戦争では指導者が男であるのは、彼は猟師や戦士でなければならぬからである。だが、その地位は、支配者の権力と権威と、ふつうはむすびついているものと類似したものを、なんら必要としない。社会の初期段階では、そのような権力もなく、そのような権威もないのである。戦争または狩猟での「酋長」^{ヘッドマン}の権力は、きわめて制限されており、一時的なものである。それは動物たちのあいだの指導性に似ていて、純粋に機能的であり、共同体のための有用性をさておいて、職務には権威は付属しないのである。たとえばオーストラリアでは、男の支配は完全に確立していて、老年の男たちの勢力と権威は、もっとも原始的な共同体におけるよりも強大であるが、それにもかかわらず彼らは権力をもたない。本当をいえば、オーストラリアの原住民たちのあいだでは、首長はいないのである。ヨーロッパ人たちによって「酋長」^{ヘッドマン}とよばれているものは、

白人たちとの交際で、たいていは代弁者である代表者にすぎない。実際ヨーロッパ人たちの到着以前に、このようななんらかの制度が存在したかどうか、はなはだうたがわしい。オーストラリアの「酋長」は命令権をもたない。彼らは自発的に個人的權威にもとづいて行動できない。氏族あるいは部族の共同的行動は、年長の男たちの勢力によって支配されるが、正式の会議はないのである。北メラネシアでは土着民たちとのなんらかの公式の事務を処理することは、首長がいらないという事実によって、はなはだむつかしくなる。もっとも粗野な状態のもとでの男性支配のいま1つの中心地であるニュー・カレドニアでは、「首長たちはおおきな勢力をもたず、政治権力を絶対的にもっていない」。トレス海峡諸島のバンクス諸島では、酋長はいないのである。ニュー・ギニアでは、首長たちはほとんど勢力をもたない。アッサムの諸部族のあいだでは、「それぞれの部落は小さい共和国であり、男はほとんど隣人である。たしかに、これ以上に完全な民主的な共同体をみいだすことは困難であろう。酋長は存在するが、その權威はほとんどとるにたらない」。彼らはたんに名目上の首長にすぎないのである。フェゴ島族のあいだでは首長たちはいない。キャプテン・ヒッツロイによって、呪術師が「首長」と記述されているが、キャプテン・ボブは、「彼らはなんの權威をもたない、彼らはいつもけいべつされたり、わらわれたりしない」とのべている。パタゴニア族では「どんな酋長のカシクにたいしても忠誠の態度をつくす義務はない。……彼らの生来の心理的傾向は、独立的で、むしろすべてのものは平等であるという非従属的観念である」。インディアンの地への旅行者たちにたいするマスターズ司令官の注意は、「優越的な態度をしてはいけなない。それを彼らは理解できないから」である。ブラジルのインディアンは「女王も王もしらない。それぞれの家族は完全に自由なものみなされ、すべてのインディアンは彼じしんを独立者とみている。近接地域にたいしておこなう長い戦争で、自由が危険にさらされると、一種の社会を形成する必要をまなで、『カシク』とよばれる首長をえらんだ。だが首長の選出での彼らの意図は、彼らじしんの主人とするためではなく、保護者そして父として、それらの指導下にじぶんじしんをおくことをのぞんでいる。その頭職にあげられるためには、度胸と勇氣のはっきりした証拠をそなえていることが必要である」と老宣教師は報告している。イロクォイ族やデラウェア族は、「長官職、法律あるいは禁制をしらない。首長はその同輩のあいだでもっとも尊敬されたものにすぎない」。彼らのおもな役目は、他の諸部族やヨーロッパ人たちとの交渉をすることであり、彼じしんこうして締結されたなんらかの契約を責任をもって実行することである。なお、ちょっとした過失にたいしても彼らはきびしく非難され、役目をおこたっても免職される。「王にたいする服従について彼らにかたつとしたら、あざわらうであろう」。ハドソン湾株式会社にとわれていた一商人は、その会社の

支配人を「首長」であるかのようにはなしたときの、インディアンたちの当惑をのべている。「あんたたちの首長はだれのことか、なにがその男を他の男たちよりもすぐれているとするのか？」と、彼らはたずねた。支配人たちの勢力は、膨大な財産にもとづくものである、「だが、わたしは支配人たちをほめればほめるほど、じぶんじしんを軽蔑するようになるか、じぶんの一生のうちでなにかに後悔するとしたら、これほどにほめたことである」と商人は説明した。いくつかのアメリカ諸部族は、戦時だけに首長を任命した。スー族は、ヨーロッパ人の渡来以前には首長たちをもっていなかった。カリエル・インディアンのあいだでは首長は「なんらの権威あるいは勢力をもってはいない」。ナバホ族のあいだでは、「首長たちはたんに年長者たちであり、一時的で、ほとんどははっきりしていない勢力をもっている男である。だから、部族のなかの若い男のあいだでは、彼に口答えをしたり反抗したりする」。ブラックフィート族のあいだでは、首長はひくい地位をしめているようにいわれる。「エスキモーは、ひとりの男が卓越した知識、経験、器用さあるいは体力によって、他のものにたいして力をふるうことができるばあいをのぞいては、権威の顧念をもたない。エスキモーは彼らの家族や部族的生活では、一種の共産主義がたいへん円滑におこなわれ、首長の信条は、平和、族外者にたいする寛大な敬待、そしてたがいのあいだの不安定な生活のための食料および生活必需品の分配を厳格に実施することである。それらは1人の人間はどの人間とも対等である共同体であるということである。1人の人間が他の人間の奴隷であるという概念は、エスキモーの土着民にはみられなかった」と、J・W・ヒルビイはいつている。アラブ人のあいだでは、^{かしら}頭は「たんに勢力があるだけである。彼は尊敬されているか、とくにたくみな雄弁家であるならば、その助言に敬意がはられるが、命令する権利はあたえられていない。彼は氏族を構成している諸家族の長たちでつくられている^{トライブ}部族会議に、あらゆるばあいに相談することを余儀なくされる。この会議の同意なくしては、戦争が宣言されることも、平和が結ばれることもできないのである」。カビル人のあいだでは、首長は戦争のときだけ任命される。アフリカの未開の専政君主の国での首長は、封建社会の伝統のなかにそだったヨーロッパ人が仮定しがちであるものとはかぎらない。彼らの生活は、白人によってときにはもっともだとされている。「首長」としてのべられているのは、しばしば戦争指導者にすぎないのである。東アフリカの代表的な諸部族であるアカムバ族、アキクユ族、アケタカ族について、「いままであきらかであったことについての、もっとも注意ぶかい調査と考察のあと、それらの諸部族には首長という名前で、もったいをつけられる頭または指導者はいないとの確信をえた」と、ホン・H・C・ダンダズはのべている。

「^{ヘッドマン}首長」または「^{チーフ}首長」の権力が存在するときは、権力はなんらの支配形態をとまな

ないのであるが、共同体それじしんの目的のために共同体の判断でもちいられ、不本意に権力をもちいる人びとの所為であることがしばしばである。すなわち原始の酋長はただ執行権をもつだけであり、集団が全体としておこなうことを決定するなんらかの集団の行為とひとしいところの委任された機能である。一般的に酋長のおもな、または唯一の機能は、集団と他の諸集団とのなんらかの交渉での代表者の機能である。原始的集団の内部組織では強制はふるわれない。仕事が無理じいされず、「諸義務」はおしつけられず、特権と支配はみとめられていない。仕事や義務がおこなわれるところでは、理論的な承認も強制的な実施も必要としないで、自発的な心理的感情によって遂行されている。

母長的共同体のなかでの男の「酋長」の権威と特権は、その他の原始社会におけるよりも、いっそうとるにたりないのである。セレイ族のあいだでは、「首長」は、婦人たちの要求や決定を男たちにつたえるほかは、なんら他の機能をはたしていないようである。彼はじぶんじしんの資質によってえられたのではなく、その妻の資質によってえられたのである。プエブロ・インディアンは首長をもたない。アッサムのカアシー族は「彼らの首長にたいしては、とくに特別の儀礼の態度をしめさない。じっさいに、首長は大きい権力をもっているようにはおもわれない。彼らは武装した戦士を召集する権利をもち、また戦争のさいに貢献する」。昔は彼らの機能は戦争の指揮者であった。彼らは『マントリス』がすわっている謁見室と相談なしに、その裁可をうることなしには重要な行為をはたすことはできない。彼らは「まったく貧乏な一群の人びとである」。別の部族地域よりも原始的構成を保存しているようであるキリムでは、首長職は首長の統治を監督する高位女司祭の男親族者たちによって制限をうけている。ペリユー諸島では、男の首長たちの権威は男たちにだけふるわれる。女たちは首長たちにあいさつさえしない。首長たちはマトロンたちの会議に相談することなしには行動することはできない。重要な決定にたっしななければならないときには、主権者の考えがかたまるのをたすける数人の老女たちの一団をつれて、首長はじぶんの家のなかにとじこもる。それらの諸共同体では「首長たち」のあいまいな権威は、男たちによって強制的に、専横にうばいとられるとは仮定できない。女たちの権威と勢力は最高であり、彼女たちは権力のあらゆる手段を命令する。首長職は純粹に職掌的であり、それについている権威は、女たちにたいしてではなく、男たちにたいしてふるわれ、女たちの意志に服従しているのである。

原始の社会諸集団が、母長的であっても、父長的であっても、そこにおける男首長たちの地位は、社会起原の母長説について、ひとつの困難をつくりだすどころか、反対に、1人の支配的な男の権威を中心にして構成された諸集団のなかで、人類社会がまずはじめに発生したという仮説と対立しているとおもわれる。専制的権威をふるう1人の「年とった

男」によって支配されている原始的父長的集団という架空の概念は、平等性——いたるところで現存する原始諸社会の、もっとも明白な特徴である——と根本的に矛盾している。そして最初期の人類社会が、父長説が主長するようにつくられ、低位文化のなかの規律としてみだされる事物の状態は、逆の諸条件から発達してきたにちがいないと、仮定することは不可能である。父長説は、この点においてもおおくの他の点においても、文化史のずっと後代の段階にぞくするものを、原始的社會諸状態に適用するところの時代錯誤である。軍事力が発達したところでは、戦争指揮者や戰士階層が権勢をうばって、はじめに征服した人びとにたいして、しぜんにふるわれ、特権を強奪することによって、彼らじしんの諸部族にたいしてまでひろげられるようになった。アフリカ諸王国——古代東洋のそれらとおなじように巨大な諸帝国が昔に設立されていた——の状態は、原始状態または低位社会文化段階とは、まったく無関係である。原始的な母長的社会構成のめだった特徴は、もっとも専制的な男の独裁政治のなかにおいてさえも、王国統治者の職務を規定する諸原理のなかにもっともあきらかにみられる。その職務は、ごく最近までわたしたちじしんの社会において、女によって執行される唯一の政治的機能であった。

人類社会の初期の諸段階が父長的な原理ではなくて、母長的原理のうえに組織されていたことは、男系ではなく女系での出自算定の一般的慣行によって、まず暗示されている。その慣行の古典的な実例は、小アジアのリュキア人の慣行についてヘロドトスによってのべられている。「彼らは他の人びとがもっていないひとつのめずらしい慣習をもっている。というのは、彼らはじぶんの名を父にしたがってではなく、母にしたがってつける。もしリュキア人がじぶんの出自をとわれたならば、彼はその祖先を母から母へとかぞえあげて、母方の系譜を列挙するであろう。」と、彼はのべている。ヘロドトスが「めずらしい」と考えた女系によって出自をたどることは、もっと高度に発達した文化段階よりも以下の世界の人びとの約半数にとっては規準であることがしられている。そして父系によって出自がかぞえられるほとんどの人びとのところでは、やはり昔に彼らのあいだで逆の規準がおこなわれていたということをしめすあきらかな証拠がある。女たちの地位は、父長的に組織された社会で彼女たちがしめしている地位とは、昔はちがっていたという見解を、まず暗示する慣行は、女たちの地位がなんらかの意味で支配的なものであったことをいみするのではなくて、母長的社会構成は、出自の母系的算定の慣行から推論されることはできないという主張に、おおきな異議をみいだせない。

だが、母方居住婚の慣行は、まったくちがっている。この慣習の起原について、どんな解釈がされようとも、結果にかんしては反論しえないのである。女はその夫のもとへついていくかわりに、彼女じしんの家庭とその血族者たちのなかにとどまるか、夫は妻の家庭

内では、いずれにしても族外者であり、または女が夫のもとへうつされるかわりに、夫がその妻の家族の一員とみなされるのである。どんなに文明化していても、父長的社会のなかで妻がもっているのはまったくちがっている優越的な地位をしめること、彼女の地位が隷属的なものであることはできないことはあきらかである。中央セレベスのトラドジャ族のあいだでは、女はじぶんじんの家庭およびその親族者たちのなかにとどまっているので、夫の地位はつねに従属的なものであると、ヒール・エイドリアニはのべている。ズニー族の社会の全組織は、女がその家庭に居住をつづけていることにもとづいているのである。「ズニー族の女の社会的地位は彼女の所有権による。部族の母系的慣習は彼女たちの家屋の永続的占有にもとづいている。」と、クローバー博士はのべている。たとえば獲得した財産が価値があるということになると、それが女によって保持され、夫は日々のその労働生産物がなかったら経済的には貧困であると、協定されている。財産は女系にそってつたえられ、子どもたちは母の集団の成員であって、父がぞくする集団の成員ではないということになる。ダルマティアでは前世紀においてさえ、女が土地を所有したとき、彼女と同居する夫は、彼の家族の名をあらためて、彼の妻の家族名をおびるべきであるという慣習があった。こうして子どもたちは、それらの父の家族名ではなくて、それらの母の家族名を取得する。ところで、女をとおしての出自の算定は、妻方居住婚をおこなっている母長型の社会をかならずしも意味しない。したがって、婚姻が夫方居住的であるところに、おおくの母長的特徴が存在しているのをみいだすことができるが、妻方居住婚の確立した慣行とむすびついている父長的慣習がみいだされることは、はなはだしく例外的なことである。それで、母長的社会秩序のさまざまな特徴のなかでは、妻方居住婚の慣行は、もっとも特徴的である。

母長的に構成された社会では、女たちが支配したかどうかは、いずれにしても科学的区別のための根拠としてやくだつ特徴でも、たやすく判定できる特徴でもないのである。判断のもっとも大きなちがいは、明確な父長的社会においてさえも男女の親族の勢力の評価であきらかである。女たちがイギリスのビクトリア女王時代、あるいはジョージ王時代になみはずれた自由を享受し、いちぢるしい勢力をふるったという意味で、おおくの意見を引用することができる。たしかに、それらの評価にはたしかな根拠があった。父長的な夫にも、まったく尻にしかれた夫もいるだろうし、逆に母長的に組織された社会においても、男はいばりちらすであろう。それにもかかわらず、ビクトリア女王時代のイギリスの社会構成はひどく父長的であり、イロクォイ族の社会構成が明確に母長的であった。ちがった文化のなかでは、はなはだしいと思われるように、どんな社会のなかでも女たちの実際の勢力はさまざまである。だが実際には、どの低位文化においても、女たちの地位は、

父長的に構成された社会で彼女たちがしめている地位と、同等ではない。

非文明社会における女たちの地位が、暴虐な圧制のもとにあったとするのがつねであるが、一定の社会における女たちの地位は、文明程度のもっとも正確な指標であるという原則によらないでは、これまでの著者たちは、この問題にふれることはほとんどできなかった。「それがおそらく不変の真理とされている」ので、「いかなる民族においても、その社会の女の役割の状態が、その民族の到達した文明程度について、かなりただしい標準をあたえる」というもんきり型の意見になる。社会史にかんするもっとも独断的な意見のように、この主張は、インディアンやパプア島の食人種と一致していて、中国人や古代ギリシア人よりも文明的であると考えなければならないのであるから、まさに真理の転倒である。あらゆる非文明社会において、女たちの態度や行為を特徴づけるところの一般的独立の気風は、文明化した父長的社会の「貴婦人」を象徴する謹直、服従、従順とは、いちぢるしくちがっている。女たちの法的地位がどうあろうとも、社会的組織が母長的であっても、あるいは父長的であっても、どの野蛮世界でも、ビクトリア女王時代のイギリスの貴婦人によってしめされるじぶんの男の親族者たちにたいする関係で、彼女の従属的地位の外部的なあらわれに相当するものは、なにもみいだされないのである。それは未開社会についてなんらかの経験をしたものであれば誰でもおもいつかねばならないふつうの観察である。

乱 婚 伝 (1)

太 宰 純
訳注 卯野木 盈二
信陽 太宰純 撰

乱婚伝¹

謹んで按ずるに、夫婦は人倫の始なり、而して婚姻は夫婦の始なり。人の禽獸と異なる所以は、唯礼儀を然りと為す。而して礼儀は婚姻より大なるは莫し。先王これを重んずる所以なり。礼記に曰く、婚礼は礼の本なり、又曰く、妻を取るに同姓を取らず、故に妾を⁵買うにその姓を知らざれば、則ちこれを⁶卜す。又曰く、夫れ、婚礼は萬世の始なり。異姓を取るは、遠に⁷附し別を厚くする所以なり。又曰く、四世にして⁸總するは、服の窮れるなり。五世にして⁹祖免するは、同姓を殺ぐなり。六世にして親屬¹⁰竭く。其れ庶姓は上に別に¹¹して戚は下に¹²單く、婚姻以て通ずべきか。之を繫するに姓を以てす 之を¹³綴ぬるに食を以てして別にせず、百世と雖も、昏姻通ぜざるは、周の道然るなり。

注

(1) 太宰春台の著書であり、我が国で最初の婚姻史ともいえる。春台の「乱婚」は民族学でのプロミスキティーの訳としての「乱婚」ではなく、正しくない乱れた婚姻であり、

中国儒教思想の上から「正しくない」としたのである。布村一夫『日本神話学』（1973年刊、むぎ書房、258頁）によると、この『乱婚伝』の2冊の写本が上野の旧帝国図書館に所蔵されており、A本は「漱芳閣叢書料」の一つであって、内藤恥叟の印があり、B本は小沢酔暹火後蔵書の蔵書印があり、圈点がつけられているという。

(2) 太宰春台は信濃の飯田の生れである。飯田は信濃国の南部にあるので生国を信陽と記したのである。

(3) 太宰純（1680～1747）字は徳夫、幼名は千之助、通称は弥右衛門、別号は紫芝園であった。春台は儒者としての号である。本氏は平手、父言辰が姻族である太宰謙翁の嗣となり、太宰氏を称するようになる。この謙翁は飯田侯の臣で、春台は父にしたがって江戸に出て出石侯に仕えたが、病気で脱藩して浪人となり、京都で学ぶ。のち江戸に帰り、古学派である萩生徂徠の門下に入り、頭角をあらわし、政治、経済、思想の分野で徂徠学の代表者となった。主著『経済録』があり、そのほか医学、仏教、日本の古典にも通じた。

(4) 昔の王者、中国の夏の禹王、殷の湯王または周の武王などの特称。

(5) 諸橋轍次『大漢和辞典』巻8、1958年刊、大修館書店、502～503頁をみよ。

(6) 妾を買う場合に、その姓の知れない時はその可否を卜する。

(7) 結婚によって縁の遠い家と近しくなり、かつは男女の別を明確ならしめようとするからである。

(8) 總麻しまは喪服五制の一つである。自分を入れて四世代の先祖や子孫には總麻の喪服をつけるのは喪服の最も軽いものである。

(9) 五世の者には上衣を肩ぬぎし、頭髮を免かんにするのみで（冠を去りて括髪するをいう）。同姓の親族ながら礼は軽くしてある。

(10) 六世の者には親縁を断つ。

(11) 同族で姓を異にする人びとは、遠い先祖の世に分家して、子孫たるわれわれの世には、親族の縁が尽きているから、結婚してよいのであろうか。

(12) 元の本姓はみな結合され、真に別々であるのではなく、時として同族がみな集って会食し、全く他人ではない。

(13) たとい分れて百世を経ても相互に結婚しないことは周の礼として定められている。

Bachofen in Basel

スイス連邦外務省から
在東京スイス大使館への手紙

日ごろ、一度バーゼルにいつてみたい、何とかしてバッハオーフェンのことをしりたい

とねがっていました。思いついたのが、東京のスイス大使館にたずねてみようということでした。こちらからの不十分な手紙にもかかわらず、こんなにも親切な手紙がかえってきて感激いたしました。これは在東京スイス大使館が本国外務省に問いあわせた手紙の返事です。かんたんな訳がつけられていましたが、石塚正英氏に全訳していただきました。わたしは、これによって、パーゼルでどんなにしてバッハオーフェンをさがすことができるだろうかという不安もふきとんでしまい、「Bachofen in Basel」をかくことさえできるような気がしております。

在東京スイス大使館にあらためてお礼を申しあげます。

(光永洋子)

スイス連邦外務省*

在東京スイス大使館《あて》

1985年4月17日

事項* ヨハン＝ヤーコプ＝バッハオーフェン (1815～1887)

1985年4月9日付の問合わせに関して、以前バッハオーフェンの遺産管理人であったマックス＝ブルクハルト教授から返事が寄せられましたので、以下のようにお伝えいたします。

- 1 J・J・バッハオーフェンはリッターホーフ、現在のリッターガッセ20番地《パーゼルス市内》に生まれた。かれの生家は現在も残っている。
- 2 かれは「カナルフェルト」墓地に埋葬された。この墓地が掘りおこされて除かれたとき、バッハオーフェンの墓石はヴォルフ墓地（ミュンヘンシュタイナーシュトラッセ99番地）に移されたが、それはこんにちでも参拝することができる。
- 3 バッハオーフェンの蔵書はすでに存在しない。だがその代わり、かれの手書き遺稿はパーゼル大学付属図書館にあり、閲覧することができる。

バッハオーフェンの蔵書以上に意義深いものに、かれの絵画コレクションがある。それはかれの未亡人によりパーゼル美術館に遺贈されたので、閲覧することができる。

- 4 バッハオーフェンには1人むすこがあって、カステラン伯爵令嬢と結婚した。だがこんにち、かれの直系の子孫はもはや存在しない。

敬具

国際組織担当局の委託により

ルツィリ**

(ピエール＝ルツィリ)

訳注 本文はタイプされている

* 印はもともと便箋にドイツ語・フランス語2か国語で印刷済み。

** 印は自筆署名。

()は原文のまま、アンダーラインも原文のまま。

《 》は訳出時のそう入。

国際組織担当局の原文は *Direktion für internationale Organisationen*.

バッハオーフェンの絵画コレクションが重要である理由は、かれが1844年以降芸術史の研究に従事し、多くの名作を集めたためである。

(訳・石塚正英)



オセアニア諸部族

J・J・バッハオーフェン
訳・石塚正英

ハワイ式親族名称体系を考察してみると、^{1 a} 姉妹の息子=母の兄弟関係の識別と結びつける必要のある問題が、新たに、せつに、われわれのもとにせまってくる。ここに二つの、双方とも信のおける事実がある。一方は、オジ (Oheime) およびオイ (Neffen) をまったく識別せず、したがって母方についても父方についてもそのような区別をしないという体系である。他方は、上述の血縁を個別化して母方のみを顧慮し、これと、オジに対する Vasu² の、絶対的なオイ権を結びつけるような体系である。この相反を解決しようとしたり矛盾を取り除こうとするようなあらゆる試みは、無駄な骨折りというものである。³ 研究上ではそのことを承認する必要があるし、その起原ならびに人類の発展史に対するその意義というものをあとづけていく必要がある。それは、姉妹の息子にかんする親族名称の特性、およびこれと人類文化の端緒的狀況との関係を調べるのに好都合な機会を、わたしに提供してくれる。最初にわたしが母系 (Maternität) の規則を論じた際、全般的な、女の全階級を包含するような母性 (Muttertum) の存在は、わたしの思考の圏外にあった。人格的で個人的な母系以外のそれは、わたしにはありえないと思われたし、自然法則と矛盾するように思われたのである。動物的なプロミスキテート^bの状態が人類文化の発展に、その出発点で役立ったということ、またこのあいまいな背景を前提としてのみ、母とその胎内から生まれた子たちとの関係が浮かび上がり、またこれらの相互関係がその全体的な重要性の中で浮かび上がってくるということに、実際なんら疑いがなかったのである。しかしながらわたしには、子供たちと母方との繋がりを、母たちの多数性 (Pluralität) の承認を通じて弱め、その内実を奪うような時代については、まったくもって予想外であった。個体的な母の認知に先行して、よりいっそう古い観察方法があること、それに比べて

なら、かの前者はすでに完成へ向けて多大な進歩を果たしたものとみなされねばならないこと、そのことをハワイ式親族名称体系がはじめて確実にしたのである。上にみた体系の中にみい出されるところの階級的母 (das Klassenmuttertum) は、根本において母性の否認であり、それはちょうど階級父が父権 (Paternität) の否定としてあるのと同様である。すなわち、多くの父たちはあっても父はなく、多くの母たちはあっても母はないのである。モルガンの著作を通じてこの親族名称の観察が知られるようになった時、そのような状態の真相を立ち入って考えるということができなかつたため、多くの疑惑が生じた。スコットランド人のマクレナンは、その親族名称法に対して、生活状態の表現とみなされる根拠をすべて否認した。タイラーは、プナルア婚ないし集団婚の知識がかれをよりすぐれた見解へと導くまでは、同じような反対の態度をとっていた⁶。この類の性交様式が歴史的事実として確認されて以来、ハワイ式親族名称体系と生活状態の真相との一致はもはや疑いえないものとなったのである。人類の発展においては、部族の単一性が他のすべてを徹底的に抑制したため、母とその胎内から生まれた子との間の個人的な親族関係自体が効力をもつに至らなかつた時期が存在するのであり、この時代は、実際数世紀に及ぶに違いない。なぜなら、かように長期間をおかないでは、その深部の根原は謎のまま残ったからであり、その期間の長さが、プナルア婚⁷の個々別々な継続と原初的親族名称体系の断乎たる維持とを現在にまで必然的に推測させるのである。われわれは、このような生活発展段階に言及しなければならないのであり、それによって、歴史発展の歩みの中における母権 (Mutterrecht) の位置というものが正しく理解されるべきなのである。

個別的親族への区分という原理の進歩は、ただ部族団体のうち女の側だけにのみ関連している。この場合、自然それ自体が個人的繋がり⁸の基礎を創出する。その繋がり⁸は、男子部族成員の側では知覚しえずに存在しているものである。母の名称を有している女たち多数の中から、階級的な親族に満足せず、これと並んで産婦の、その生みの子たちへの独占的な要求を主張する者が出現している。個人的にきわめて緊密に一致した存在のこの集団に匹敵しうるものとして、男が似たものを立てることは不可能である。女の心中において個人的血縁の力がずっと長いこと支配的である場合は、男にとっては階級的な親族名称だけがその後も依然として唯一のものであり続けるし、かれの自然な感情にまったくふさわしく、満足のいくものでありつづけるのである。トダ族の集団婚においては、男全員が子供全員の父であるが、女たちは、自らが産んだ子供たちの母であるだけである⁸。そこで、母性があらゆる個別的親族関係のうち最初のものとなるのである。それは、ありとあらゆる分化の形成にとって、首尾一貫して出発点でありつづける。その中には何よりもまず、階級的兄弟姉妹 (Klassengeschwistertum) に対し、同一の母の愛情から生じた兄弟と姉妹

の諸個人を比肩させるような子宮性 (Uterinität) が含まれる。その中にはさらに、オジ = オイ関係も含まれる。それは、父の大きな階級の中から、それに属しながらも母の兄弟である者たちを際立たせ、母子の集団と一緒にひとつの特別な団体に結びつける。これと同じ方途をたどって、また同一の制限の中で、個別的な祖父母・孫結合という観念が形成され、不可避免的に母方の血統に、また同じく不可避免的に母の母へというのみに限っていくような諸関係が形成されるのである。個別化へと達していくこの母系親族に対し、男の側はそれと一致するようなものを何ひとつ付け加えていかない。こちら側ではすべて階級的親族が残る。ただ多数の父たちがいるだけで、個人としての父はいない。子供にとっては、母の兄弟だけが、より親密な関係にあるだけなのである。それ故、父方のオジもまたいない。かれらはパートレースであってパートルーイではない^e。また同様に、個人としての意義をもったような父方の祖母とか母方の祖父とかはいない。これらすべての諸関係においては、区別なき多数性という観念が、その独占的権限を保持してきたのである。したがって、一般にそれは優勢なままであり続け、これを通じて部族制度も、母方の特別な親族形成に即して分化しつつも、支配的なままで来たのであり、全体性においてのみ住民に熟知されているだけなのである。このようにしてわれわれは、全般的な親族名称法と個別血族の単独名称法との間にみられる外見的な矛盾に対し、ひとつの満足のいく解決に到るのである。部族法において、姉妹の息子とは、母の兄弟全員の息子を意味し、一般に母の兄弟と同一の階級に属する男たち全員の息子のことを意味する。またオジとは、多くの父たちの中のひとりの意味するが、両者とも、自らの間では、その個人的な愛情の関係を *vasu* という言葉で表現する。これは部族法には受け入れられず、常にそれから除外されており、けっきょくはその成立起原に相応して、ひとつの政治的な力関係の名称へと変容していく。

集団婚が維持されるかぎり、個々の特別な親族関係への個別化は、それ以上の進展をみせることはない。なによりもまず、ひとりの妻との兄弟多夫一妻婚 (Polyfratrischen Ehe) に結びつくような性交形態も、本質的に新たな形態を産み出すための必須の予定条件を欠いている。父たちの多数性は集団婚のもとでもそのままであり、したがって個人的な父権の意義は、自覚されるに至らない。だがそれでもここで、父性の個別化の端緒が認められるもする。子供たちは推測上の父たる各々の (母の) 兄弟に割り当てられるため、集団全体の一般的な父性と並んで、その中の個々のひとりとの間で息子関係も現われる。この割当てを生み出すような原則は、種々の民族によって異なっている。そのうち原初的な、もっとも手近かな原則は、各々の出産に際して個々の父を決めるのは母親にまかされるということであるように、わたしには思われる。この方法は、次の理由により、とりたてて注目

に値するものである。すなわち、個人的な父権の導入は母性の行為として設定され、したがって、母親が子を産むという自然的側面から父親が子を設けるという側面へと親族分化为を伝達するその出発点は、女にあるからである。生まれた子供たちに対し一般的な子供関係の代わりに特定のそれを結ぼうとし、また母系の独占に父権のそれを結びつけようとする渴望は、男においてより以前に、母において呼び起こされる。母系親族の父方への転移は女に発しており、転移それ自体は（父方における）模倣である。ポリネシア人がそのなごりを提供してくれている擬婉（Couvade）は、われわれに対し、母性の衣に被れた父権を示してくる。⁹ 子供を産む側においてオジ親族名称が形成されるのだが、これは完全に発達した概念となって、子を産ませる側に移行したのである。父と父の姉妹の関係よりも母と母の兄弟の関係の方が古い。後者が本源的であるのに対し、前者はその模倣であり、したがって生活に対するその内実および価値の点では下位にある。オイとは、けっきょく兄弟の姉妹の息子のことであって、兄弟の息子のことではない。それ（後者は）は、たんに（前者の）アナロジーにもとづいて同一名称を獲得しただけのことなのである。¹⁰ 母系の自然確実性に相対する父権の純粋なる擬似的性格は、主として次の点にその原因がある。すなわち、父方の親族はこれを認知するにはあまりに遅々としており、母方の親族の勢いと重要性を得るまでにはとても及ばなかったことである。¹¹

一人の男と一人の女ないし多数の女との結婚がポリネシア諸民族のもとで習慣となり、多人数の父階級に対する息子関係が、個別の、ある特定、単独の父に対するその背後に退いたとき、それでもなお父権は母系の自然的権利からその昔の勢いを奪うことができなかった。地位や立場、部族への帰属や郷土を決めるものは、いつの時代においても母性に依存し続けた。また息子の王位継承は、長子によってよりは母という地位によって条件付けられたし、姉妹の息子の継承が根本から排除されることはけっしてなかった。さらには、父関係だけという擬制に一定の資格を与えうような夫妻のきずなの尊重が住民によって率直に認知されなかったのと同様、父権も、住民によって率直に認知されるようにはならなかった。父権の観念は、一般に、その純粋性においてではけっしてなく、売買、掠奪、あるいはそれと似たような取得方法に基礎をおく母所有権の所産としてのみ、理解された。¹² 況や、この父方親族が因習的な血族名称体系を打破することなど、母方親族以上でありえなかったのである。秩序ある婚姻形態としての集団婚が衰微した後になってもなお、階級的親族は、部族生活の基礎であり続けた。古くからの階級制度の枠内に個別的な親族が受け入れられるところまでは、けっして立到らなかった。母たち、父たち、兄弟や姉妹たちの区別については、実際的に存在するのだが、義理の親族関係が受け入れられた結果そのように見なされるものについて、わたしは何の証跡も見い出してはいない。母の

姉妹たちは母たちとよばれるけれど継母ではなく、父の兄弟たちは父たちとよばれるが、継父ではない。さらには兄弟たちの子供たちや姉妹たちの子供たちは、その兄弟姉妹たち同胞の子供たちであって、異父母兄弟や異父母姉妹の子供たちでない。これらの区別が最大限の評価を見出したのは、おそらくより小範囲の家族圏においてでしかない。すなわち、部族制度のなかでは、それらは何の表現も獲得せず、民族全体の単一性は、わずかに原初的分化を伴いつつも、常に支配権を保持し続けたのである。

この単一観念がきわめて有力であるため、vasu 関係でさえ、たとえその起原がまったく個別的な性格にもとづこうとも、にもかかわらず、その観念を拒むことがない。この観念と結びついた権利がたんにひとりあるいは多数の、血のつながった母の兄弟の所有に対してだけでなく、むしろ母方系列の全成員に向けられること、したがってかれらは全員が同質のものたる血縁にあり、全員が母方のオジとみなされること、そのことをわれわれは知っている。直接の兄弟関係への制限は、なるほど私的個人 (Privatpersonen) についての規準であったかのようにみえるが、それは、族長たちの階級では少しも顧みられなかった。この場合、人びとは別の手段に助けを求めた。すなわち、正当な (legitimen) 生まれの証拠立てを、したがってまた婚姻による (ehelichen) 父権の証拠立てをも、母に求めたのである。またその行為を、もっぱら、夫の死に際しての妻の犠牲行為において認めた。¹³ここでは発展段階の異なる二つの性関係が結びつきだしており、そのうち古い方は父と息子とを識別せず、血縁の大きな圏内から母の兄弟と姉妹の息子とを個人的な意義に高めている。またこれと並んで新しい方は、個別的な父権を家族の原則にしており、これを基礎とした結婚だけを認知し、その代わり、その物質的な確実性を父性という擬制に結びつけるのに役立つような排他性を要求する。

まったく同一の制度の中に性格のきわめて著しい対立がおだやかに存在するということが、南洋諸島民の生活中的の特有な諸現象にみうけられる。ここでは、相容れない諸矛盾がすきまなく隣り合わせになっている。強固な部族構成と完成した国家形式は、アレオイに¹⁴対して、その放縦性を、vasu の資格にある者のその場合と同様、排除している。洗練された慣習ときわめて複雑化した礼儀作法が、最も粗野な人肉食いおよび人間の本性では耐えきれないような子殺し制度と同居している。女であるという力により、また殊に母であることにおいて抜きん出た地位を占める妻は、部族生活の全関係に決定的な作用を及ぼし、王権によってさえ排斥されはしない。だが、その妻はまた、タブーの暴虐行為や、有機器官のひどい麻痺状態を仮定するような墮落とを、がまん強く耐え忍びもするのである。そのような存在の謎は、ヨーロッパ人には解決不可能であろう。けれども、われわれの観察の眼前に提示された事実が研究によりいっそうの興味を提供すればそれだけ、それ

らの事実はますます異様なものとして、われわれの生活形式と観念世界に向かいあって立つのである。

原注

- 1 [本書 450 頁以下, あとがき 554 頁以下参照。]
- 2 [vasu については本書の第43および第44書簡をみよ。278 頁以下, 284 頁以下参照。]
- 3 オジとオイとに対する個々の名称が時々よばれることを, それでも隠すには及ばない。例えば, パラオ諸島については [J. D.] ホッキンズ [ペルー諸島への最新の航海報告, とりわけマックールズ船長とその同行者の報告, 最新最重要旅行記文庫, 第23巻《ワイマール, 1805年》第2部, 86頁所収] が kope-a-cooke (《オジ》), ko-ko-leek (《オイまたはメイ》) とし, サンドウィッチ (ハワイ) 諸島の言語では [アーチボルド・] キャンベル [1806~1812年にかけての世界旅行, イギリス人の新旅行第4巻《イエナ, 1817年》第1部, 145頁所収] には, オジの名称として titoaa tannee がある。それ以上の説明は欠けている。
- 4 本書 451 頁, およびあとがき 551 頁以下参照。]
- 5 [『古代史研究』 (ロンドン, 1876年) 331 頁以下にみられる「類別的名称法」, また『原始婚姻』第1章 (同上1頁) にみられる言語学的方法の拒否をみよ。また本書 451 頁をもみよ。]
- 6 [『アカデミー』, 1878年7月20日号, 68頁参照, 本書 451 頁をみよ。]
- 7 [本書 451 頁, およびあとがき 554 頁以下参照。]
- 8 [本書 452 頁以下参照。]
- 9 [『母権論』, バッハオーフェン全集第3巻, 629 頁以下参照。]
- 10 [本書 293 頁以下参照。]
- 11 カメハメハ2世 [サンドウィッチ (ハワイ) 諸島の王] は, かれの父の娘でそれぞれ別の母から生まれた3人を妻とした。父方の親族は, かれにとって無に等しかったのである。 (ヴァリニュー [サンドウィッチ諸島での14年, パリ, 1874年, 48頁] による。)
- 12 [本書 442 頁以下参照。]
- 13 [本書 288 頁以下参照。]
- 14 [ハワイのアレオイおよびウリトイ社会に関して, バッハオーフェンは, 草稿のすぐ前の箇所で報告している。]
- 15 [本書 287 頁以下参照。]

序 文

- a ハワイ式親族名称体系については、布村一夫『原始共同体研究』未来社、1980年刊、とくに第1部の4「マライ式親族名称体系にたいする批判」（同書53頁以下）をみよ。
- b ここでのプロミスキテートの内実を知るには J・J・バツハオーフェン（石塚 訳）「オーストラリア・カミラロイ族の集団婚」の訳者あとがきの(3)（『女性史研究』第19集、37頁）をみよ。
- c ここでいうモルガンの著作とは、『人類の血族と姻族の名称諸体系』ワシントン、1871年刊、および『古代社会』ニューヨーク・ロンドン、1877年刊をさす。
- d トダ族の集団婚については、J・J・バツハオーフェン（石塚 訳）「人類の動物的起点—集団婚」（『女性史研究』第17集、44頁以下）をみよ。
- e 「かれらは父たち（patres）であってオジたち（patrui）ではない」の意。

訳者あとがき

- ※ 本論文は、Johann Jakob Bachofen, Die Stämme Oceaniens, in J. J. Bachofens Gesammerte Werke, Achter. Band, ss. 444~450 を訳したものである。なお本論文は、本誌第17集・第18集に訳出したバツハオーフェン論文2篇の前篇にあたる。
- ※ 原注は(1)……で、訳注は(a)……によってしめた。また訳文中、() は原著者のそう入で、[] は全集編者のそう入、() は訳者のそう入である。
- ※ ちなみにここでは Mutterrecht を「母権」、Muttertum を「母性」、Maternität を「母系」と訳し分け、また Vaternum を「父性」、Paternität を「父権」と訳し分けた。



イロクォイ族の連盟 I

L・H・モルガン
訳・布村 一夫

訳者まえがき これはルイス・ヘンリー・モルガンの最初の著作『ホ・デ・ノ・サウ・ニィ、すなわちイロクォイ族の連盟』1851年刊の邦訳である。「ホ・デ・ノ・サウ・ニィ」は「長屋の人びと」を意味していて、彼らの自称である。「イロクォイ族」は白人たちによって名づけられた名称である。ここでは自称をはぶいた。

この本の二つの復刻本を底本としたが（初版の1851年刊、ロチェスター版を、穂積陳重氏が引用していたことがわかった）、それについては、この本のロシア語訳本、1983年刊にほどこされている編注をみてほしい。この編注を訳出したが、これとテル＝アコピェンによる跋文とは、ロシア語訳本をきわめて価値あるものにしてているし、わたしの訳をたすけてくれた。

もともとイエ・エ・ブロムクヴィスト（1890～1956年、レーニングラード人類学・民族学博物館員）によって、この本が1937～1938年にロシア語訳されたが、彼女のこの訳は、1934年モルガン『古代社会』と『アメリカ原住民の家屋と家庭生活』のロシア語訳が刊行され、1935年にイ・ヴィンニコフ編『モルガン遺文集』が出版されたのにつながっているようである。このような彼女のロシア語訳は、ユ・ペ・アヴェェルキエヴァ（1907～1980年、民族学研究所アメリカ部長。彼女の死を悼む文は、「女性史研究」誌、1981年第12集をみよ）とその協力者たちによって、出版のための準備がほどこされ、このあと、テル＝アコピェンの努力によって出版されたとみてよい。彼の跋文はもっとも新しい「モルガン論」であるといえるが、いずれそれを訳さねばならない。

わたしによる注を〔 〕のなかに入れてしめしたが、これまでのわたしのモルガンをめぐる諸労作は、『原始共同体研究』、編訳『モルガン「古代社会」資料』、『古代社会ノート』解説をみてほしい。

ここで訳出した「序文」まえに、パーカーへの献辞がある。

セネカ・インディアンである、

ハ・サ・ノ・アン・ダ、

（イーリ・S・パーカー、）

へ、

その資料は
われわれの共同の調査の成果である
この著書が
ささげられる。
恩義をみとめ、
友情のしるしとして
著者の

そのあとの1頁には、イロクォイ族の連盟をつくっていた6部族（この著作では「^{ホーンション}民族」とされているもの）についての、つぎのような一覧表があるが、「序文」のあとに発音についての注記がある（ここに「序文」編注7がある）。このあとに「もくじ」がある。

ホ・デ・ノ・サウ・ニィ、

すなわち

長屋の人びと。

- (1)ガ・ネ・ア・ガ・オ・ノ、すなわち燧石をもっている人びと。モーホーク民族。
 - (2)オ・ヌン・ダ・ガ・オ・ノ、すなわち丘のうえの人びと。オノンドーガ民族。
 - (3)ヌン・ダ・ワ・オ・ノ、すなわち大きい丘の人びと。セネカ民族。
 - (4)オ・ナ・ヨテ・カ・オ・ノ、すなわち強情な人びと。オナイダ民族。
 - (5)グウェ・ウ・グウェ・オ・ノ、すなわち泥地の人びと。カユーガ民族。
 - (6)ダス・ガ・オ・ウェ・オ・ノ、すなわちシャツをきている人びと。タスカローラ民族。
-

この著書は、おくれた人びとにたいする、たんなる民族学的な調査のための調査の成果ではない。20世紀になって、大学や官庁などの民族学者たちによる、いわゆる学術調査、植民地統治の資料をえるための調査が、大規模におこなわれるようになる。だがモルガンはたんなる民間人であり、みずからの費用によって調査し、そのごも調査をつづけたのは、まさにインディアンにたいするヒューマニズムのゆえであった。ほろぼされゆくインディアンを、近代社会の市民として独立させ自治させることこそがねがいであり、そのために彼らを理解しなければならなかったのである。モルガンはこの著書を刊行したあと、調査をやめることにしたが、やはり調査をつづけねばならなかった。この著書のあと20年目に、彼は大作『人類の血族と姻族の親族名称諸体系』を刊行し、さらに6年あとに、名

著『古代社会』を出版するのである。彼は1881年に死去するが、その直前に『アメリカ原住民の家屋と家庭生活』が刊行された。

これらの4冊が彼の民族学的な著作であるが、最初のものである『イロクォイ族の連盟』は、いまも民族学的調査の手本であり、これによって、それまでの民族誌が民族学となるきっかけがえられたのである。

1985年6月に、この著作のロシア語訳、1983年刊が手もとにとどいたのであるが、これがこの著作を反訳するきっかけとなった。わたしの長いあいだのモルガン研究のむすびとして、暇をえては訳出をつづけていきたいとねがっている。なお、84年3月に、ロチェスターにあるモルガンの墓の写真を、友人をかいて、みることができたというよろこびを、付記しておかねばならない。(85.9.18)

序 文

インディアンの市民的および家庭的な諸制度と、インディアンのこんごの発展能力とについての、より正しい理解にもとづいているインディアンにたいするより親しい思いやりを、助長することが、この著書をつくりださせた動機である。

わが共和国のもっとも美しい地域を、かつては支配していた才能ある人種の子孫である現在のイロクォイ族は、彼らの父祖をおしおのけてしまった人びとの保護と監督にしたがわされている従属する諸民族²として、わが国内にいまは居住している。彼らの人数、彼らの過去の歴史環境、現在の状態、とくにわが州³の人びととの相互関係は、彼らの未来の運命についての多くの重要な問題をしめしている。

不幸な運命のもとにうまれて、多くの不正をうけついでものたちである彼らは、彼らの衰減をはやめた複雑な諸困難をさけることができないのである。これらの不運な圧迫にくわえて、彼らの性格についての不十分な知識にもとづいて、これまでのように毛嫌いのみせかけ気味があるところの社会的な評価は、まったく正しくないのである。

あらゆる古い嫌悪、うけつがれてきたあらゆる見解をなげすて、そして彼らの社会生活、状況、諸要求を、もっとよく知って、彼らにたいするわたしたちの義務を、あらためて学ぶにふさわしい時がきている。彼らの進歩をじゃましている諸困難、彼らもっている無知、彼らの福祉にたいする一般的な無関心にもかかわらず、彼らは彼らの社会制度にそなわっている悪弊をしだいに克服して、いちじるしい繁栄へとみずからをたかめた。彼らの現状は、彼らがうけたきびしい試練とむすびつけてみるならば、重大な諸結果をみちびかねばならなかったところの彼らの性格に要因があることを証明している。これは彼ら

の完全な教化についての問題を、わたしたちに提出しており、インディアンとむすびついているなんらかの別のものよりも、たしかにより興味あるテーマなのである。イロクォイ族の残存者たちが教化され、ついで彼らをこの州の市民の地位にたかめることができるか？ 正しくて創造的であるこの目的を達するためには、わが州の人びとは、はたさねばならない重要な役割をもっているのである。

この著書は官庁によるものではないので、その資料がどこからえられたか、またはその記述にどれほどの信頼がおかれるかという疑問が、読者の心にうまれるであろう。しられてるように、証明が信頼できるかどうかは、著者の認識手段に主としてかかっている。このために、著者の若いころの諸事情——これを語る必要はない——が、イロクォイ族の子孫たちとひんぱんに交流させ、また著者をセネカ人として養取したということを、のべるのは不適當ではあるまい。これが彼らの社会組織、彼らの古い連盟の構造と諸原則とを、十分に研究するための好都合な機会を、著者にあたえたのである。彼らのあいだで、著者の調査をおこなうのを可能にした時がきたときには、おびたしいノートがつつぎとつくり、この著書の量をこえるほどにたくわえられたのである。資料が量的に質的にふえたので、このテーマを気づかせた関心が、さいごに、刊行するために整理するという考えをよびおこしたのである。⁴

この著書は、本来は第2章からかきはじめられている。第1章は序論であるので、あとの諸章とは直接的な関係がないのであり、インディアンの文明史をしらない人たちに、連盟の創立と衰微にかんするいくらかの予備的な知識をあたえるためにかかれた。

教育を受けたセネカ・インディアンであるイーリ・S・パーカー⁵、ハ・サ・ノ・アン・ダに感謝ののべることが、著者にのこされているが、この本は彼に献辞される。著者の調査のあいだのはかりしれない援助と、諸資料の分与は、彼によるのである。彼の明敏さ、彼の祖先の諸制度についての正確な知識は、彼の友情ある奉仕を、とくに価値あるものにしたのである。

多くの価値ある考察と、いくつかの資料とは、イロクォイ族の市民的、家庭的諸制度の広汎な調査をおこなって、多くのばあいに著者とそれらをくわしく論じた。ニューヨークのチャールズ・T・ポーター⁶どのおうのである。

ニューヨーク州、ロチェスター、1851年1月

編注〔 〕は訳者による)

- (1) 〔本書初版のタイトル頁にある題名についての説明がある。〕
- (2) イギリス・アメリカの慣行にしたがって、モルガンはここで、北アメリカ・インディ

アンの諸部族を「^{トライブ}諸民族」とよんでいる。この名称は、まさにイロクォイ族にたいしてしばしばもちいられたが、イロクォイ族は文献では「五民族」とかんたんによばれた（第一書編注(12)における文献をみよ）。この著書でモルガンは、彼によって発見された社会諸現象のための、そのごの学問的な術語を、まだつくりだしておらず、諸現象の慣行的な名称をもちいた（これについては第1書編注(10)をみよ）。また慣行にしたがって、彼はここでイロクォイ諸部族の同盟を「^{リーグ}連盟」と名づけている。そのご『古代社会』でモルガンは、イロクォイ連合体にたいして、「連盟」という術語をつかうことをやめた。

(3) ニューヨーク州をさしている。

(4) 『イロクォイ族の連盟』の執筆のいきさつは、本書〔ロシア語訳本〕の跋文のなかで、かんたんにあきらかにされた。はじめにモルガンの著書は、1851年にアメリカ合州国で刊行された（L・H・モルガン『ホ・デ・ノ・サウ・ニィ、すなわちイロクォイ族の連盟』ロチェスター、セージ兄弟出版社。ニューヨーク、M・N・ニューマン社。ボストン、グールド・リンカーン社、1851年）。この年に本書はイギリスでも刊行され（チャプマン出版社）、1854年にアメリカ合州国で再刊された。本書の新しいステロ版が、100年あまりたった1962年に、簡略された表題と、イロクォイ族の歴史と民族学での有名な専門家であるW・N・フェントンの序文つきで刊行された（L・H・モルガン『イロクォイ族の連盟』ニューヨーク、コリント文庫、1962年（アメリカ体験シリーズ）。内容の点、本文と挿絵の配列の点では同一である上述の諸版とならんで、G・M・ロロイドによって準備されたちがった型の版がある。1901年に刊行されたこの版のモルガン著書は、ドット出版社の2巻ものであり、1904年と1922年にはすでに1巻ものとして、この出版社でかさねて刊行され（改訂版）、1954年にはシリーズ「行動科学リプリント」（人間関係領域ファイルズ、ニューヘヴン社、1954年）で2巻ものとして、あらたに刊行された。ロロイドはこの著書の本文のなかに、小さい訂正と精確をもちこみ、そしてまた州都のオルバニーにあるニューヨーク州立博物館のための資料蒐集についてのモルガンの諸報告からのいくつかの抜粋をつけくわえた。そのほかに彼は、今日でも一定の関心をよびおこさせるくわしい諸注解をあたえた。

この著書のロシア語訳は1851年の初版のアメリカ版にもとづいてなされ、1954年版と1962年版の本文と照合された。ロロイドによってなされた補足は、編注のなかで指摘された。

(5) イーリ・サミュエル・パーカー (Ely Samuel Parker. 1828~1895) —イロクォイ・セネカ部族の狼氏族の首長の息子。ニューヨーク州のトナワンダ保留地でうまれた。モルガンも学んだオーロラにある同じ学校（カユーガ・アカデミー）を卒業し、のちに建設技

師の教育をうけた。アメリカにおける市民戦争（1861～1865）のときには、北軍の司令官 W・グラント 将軍の副官であった。リー将軍のもとにある南軍によってうけいれられた降伏条件は、パーカーの手によってかかれた。准将の位で退職し、1869年から1871年まで、インディアン事務局長となり、そのあと土建業に従事した。

パーカーは、イロクォイ族の社会制度、慣習、文化の研究でのモルガンのもっとも近い援助者であり、通訳、通報者、案内人の役をつとめた。この著書、とくに第2書での、パーカーから多くの引用——彼によって覚書されたインディアン演説者たちの演説が完全につかわれている——は、『イロクォイ族の連盟』の執筆での彼の役割をあきらかにしている。パーカーのこの役割は、この著者の献辞のなかで、モルガンによってしめされている（跋文をみよ）。モルガンとしりあったときのパーカーのインディアン名はハ・セ・ノ・アン・ダ（前へ来るもの）であったが、彼がセネカ部族の〔第8の、すなわち狼氏族の〕^{オケア}酋長にえらばれた〔このとき彼は24歳であったので、1852年のことであるが、これは、解体してしまったイロクォイ連合体が残影として生きていて、あいかわらず酋長たちをえらんでいたことをしめすのである〕ときには、彼はド・ネ・ホ・ガ・ワ（開かれた戸）と名のつた。本書にのせられた挿絵（第1書のまえにある）では、イロクォイ族の衣裳をつけたパーカーの弟〔ニコルソン・ヘンリー・パーカー〕と妹〔カロライン・G・パーカー。ロイド版をみよ。〕がえがかれている。

パーカーの覚書とモルガンとの文通とは、ユニークな資料として、現在のイロクォイ族研究者たちである民族学者たちによって利用されている。それらの批判的分析は、『イロクォイ族の連盟』での事実資料の解明でのいくつかの欠陥の由来、とくに青豆にさざげられた祭りについての記述の欠如、キリスト教の信仰とイロクォイ族のいくつかの宗教的概念との一定の類似などを、あきらかにしたのである。

(6) チャールズ・トールボト・ポーター (Charles Talbot Porter. 1826年生れ) は1847年にロチェスターにおける弁護士であり、そのあと技師であった。モルガンによって組織された「イロクォイ族の大きい集団」という会の参加者の1人である（跋文をみよ）。1901年に、ロイド版のために、モルガンについての短い思い出をかき、そのなかで、とくにセネカ部族におけるモルガンの養取の儀式についてかいた〔ポーターはモルガンの妹と結婚した〕。

(7) モルガンによって提出されたイロクォイ語の転写は、いまではつかわれていない。W・L・チャイフ『セネカ語便覧』ニューヨーク州立博物館紀要、388号、1962年刊をみよ〔この編注の個所は、訳者まえがきにしめされている〕。

もくじ

序文

第1書 連盟の構造

第1章 序論的概説——イロクォイ族の起原——連盟の創立——ヨーロッパ人との交渉——インディアン諸民族との戦い——フランス人との戦い——イエズス宣教師たち——イロクォイ族の人口——イギリス人にたいする忠実——諸民族の解体——現状——将来の見とおし

第2章 インディアンの地理——イロクォイ族の故郷——諸民族の境界——インディアン地図——ホ・デ・ノ・サウ・ニ——諸民族の名称

第3章 わが先住者たちへの関心——狩猟段階——その諸制度のはかなさ——連盟の起原——^{オケマ}酋長制——相続される諸称号——連盟の会議——酋長たちの平等——^{チーフ}首長たち——軍事首長たち——民衆の力——人種の単一

第4章 諸部族への区分——家族的むすびつき——母系による出自——血縁の親等——酋長たちの継承——諸称号——部族の本質——諸民族の平等——諸民族の通称——選出される首長の職——すぐれた人びとは首長であった——寡頭制の強固さ

第5章 イロクォイ族の諸会議——与論の力——雄弁術——民会——満場一致——埋葬会議——ワンプム——祭り——宗教諸会議

第6章 統治の諸形態——君主制から民主制への統治の進化——ギリシア諸制度の視点による説明——連盟の寡頭制——人びとの自由——連盟の強固さ——発見時代における見とおし——連盟の解体

第2書 連盟の精神

第1章 イロクォイ族の宗教——大霊信仰——悪い霊——ヘ・ノ、雷神——ガ・オ、風の霊——三姉妹——見えない援助者たち——呪術師たち——伝統——魂の不死——未来の報復——人情——埋葬の諸慣習——大霊の伝承——ワシントン——彼らの宗教の靈性——宗教の力

第2章 イロクォイ族の礼拝——信仰の番人たち——カエデへの感謝——植つけ祭り——イチゴ祭り——青トウモロコシ祭り——収穫祭り——新年祭り——白い犬のぎせい——大霊へのよびかけ——彼らの礼拝の力

第3章 新しい宗教——カ・ネ・オ・ディ・ヨ、教師——想像的な天啓——ソセ・ハ・ワ、彼の継承者——ダ・アト・ガ・ドセ——ソセ・ハ・ワの演説——新しい宗教の教義

第4章 民族の踊り——踊りの作用——衣裳——戦闘踊り——戦闘踊りにおける演説——大羽の踊り——足拍子の踊り——魚踊り——死者のための踊り——コンサート

第5章 民族の諸ゲーム——賭けごと——球ゲーム——投槍ゲーム——鹿角製ボタンのゲーム——雪蛇ゲーム——弓技——桃実ゲーム——ゲームへの熱中

第6章 インディアン社会——昔の柵をされた村落——樹皮製の家屋——婚姻——恋愛の情はしられていなかった——離別——所有の諸権利——客偶——刑罰のきまり——契約の信頼——ワンプムの使用——戦闘の慣習——捕虜は交換されなかった——養取——狩猟——インディアンの生活

第3書 連盟に付帯すること

第1章 イロクォイ族の細工品——彼らの手芸能力——インディアンの製陶術——土器——モカソン——戦闘棒——トマホーク——繩の製作——樹皮製の器——樹皮製のカヌー——臼——大豆——タバコ——雪靴——インディアン鞍——さまざまの発明——バスケットづくり——衣服——ゆりかご——インディアン芸術の普及——イロクォイ族の熟練

第2章 イロクォイ族の言語——アルファベット——名詞——形容詞——比較級——冠詞——副詞——前置詞——変化形——動詞——動詞変化の全体——文の構成——神の祈禱

第3章 インディアンの地理——命名のしかた——主要な路——その方向——コ・ラ・ネ・カ——大陸のハイウェイ——ナイアガラ分路——オンタリオ路——ジュニシイ路——コンホクトン路——ススケハナ路——インディアンの急使——イロクォイ地図

第4章 インディアンの未来の運命——彼らの教化——宣教師たちの諸学校——キリスト教会——州の諸学校——将来の市民権——宣教師たちに恩義をうけていること——所有権——軽視の不当性——統治制度——アメリカの人びとの義務——インディアン事務局

付録1 インディアン地図の説明

付録2 セネカ方言でのゲ・ヤセ（私は射る）という動詞の変化表

女性史研究 合本第3巻（第11～15集）

きれいに合本しました。頒価 3500円。

家族史研究会熊本事務局へ注文ください。

10年によせて

◆ 丸刈りか長髪かの撰択の自由をうばわれてしまいました。これは生徒と教師との平等な人間関係がうしなわれたことによるとしたら、もはや母は、女みずからの自由と平等のためにも、だまってはおれないでしょう。

◆ 人間の平等，人類の平和を，世界の女たちとともにめざしてきたのですが，わたしたちはそれぞれの小さい力をこの一つの雑誌にあつめました。その国際婦人年の1975年に，「女性史研究」誌を創刊し，国連婦人年のあいだ，年2回の刊行をつづけて，20集になったのです。

これまでの10年をとおして，つねにもとめてきたのは，母権（共同体的な人間関係）であったといえます。だからこそ，『母権論』1861年刊の著者J・J・バツハオーフェンについての諸論文や，母権をまなぶための貴重な労作の，日本ではじめてのほんやくを紹介できたのは，大きなほこりであります。

◆ 国連婦人10年のさいごの年を意義づけるためにも，これまでの成果をまとめるためにも，第20集を「特集・日本婚姻史事典」とし，年2回の刊行を1回にまとめて，一冊としました。たいへんな苦勞のわりに，熟成した形にいたっていませんが，つみのこしたいくつかの項目を，来年12月に刊行する第21集にまわします。いずれ立派な一冊の単行本にしあげて，新しい日本女性史の基底をつくりだすつもりでいます。

◆ 「ニューフェミニスト」は，15号で休刊とし，あたらしい企画のもとで再出発するつもりでいます。これも女性史学の発展のためです。

そしてわたしたちは，「女性史」を必要としなくなるまで，これからも地道にあゆみつづけたいとねがっています。

◆ この10年をふくめての，戦後の40年，いわば女の戦後史ですが，かかげられた「両性の合意」を自分のものにすることができたのでしょうか。あたえられた「参政権」を，個としての女ではなく，全としての女のために，もちいたのでしょうか。いまに生きている女の，そして男のための女性史研究は，今をわすれているではありません。

予 告

女性史研究 第21集 '86・XII

特集・ギリシアの女神たち

1987年は『母権論』著者J・J・バウハーフエンの100年忌にあたりますので、その準備をしたいとねがっています。「日本婚姻史事典」をしあげるといふ仕事をわすれているではありません。ご意見をおきかせください。

1985年12月1日 印刷

1985年12月1日 発行

女性史研究 第20集

頒価 1,000 円
(送料実費)

編 集 家族史研究会

東京事務局

東京都中野区新井4-27-6-801

☎165 Tel 東京(03)385-0147

振替口座・東京 3-12894

熊本事務局

熊本市池田3-2-30 犬童方

☎860 Tel 熊本(096)354-6158

振替口座・熊本 6-13171

家族史研究会熊本事務局

共 同 体 社

(中性紙を使っています)

