

# 女性史研究

特集 わわしい女のために



第21集 '86・XII

編集・家族史研究会

## 原始，母性は月であった

・『母権論』著者バッハオーフェン百年忌記念・

布 村 一 夫

ないよう

I ギリシアの女神たち

II 母権を正しく理解するために

III 露出 ベレロポーンとサルタヒコ

付 母権を学ぶための諸労作

「父権が太陽、母・夜とによって生みだされた光り、昼の支配とむすびついているように、母性は昼をうみだす夜の現念とむすびついている。」（『母権論』序説）

「太陽が——昼を支配するように、月は……夜を支配する。こうして、父権が太陽とにむすびつけられるように、母権は月と夜とにむすびつけられる。」（『母権論』第八パラグラフ）

エム・コスヴェンは、みずからのバッハオーフェン論（拙訳『『母権論』解説』『女性史研究』第6、9集）を、『母権論』からの上の二つの引用文でもって、しめくくっている。

太陽暦がとりいれられ、地球が自転しながら、太陽のまわりを公転すると教えられたときに、女は太陽であったと思ったりするものもいたが、昔は月をたよりに、母を中心に、生活されていたのである。（頒価 1,000 円）

\* \* \*

家族史研究会

（なお、「比較家族史研究」誌創刊号に、布村一夫「私の家族史研究をかえりみて—『正倉院籍帳』を場として—」がけいさいされています。）

男のつとめ 女のつとめ・永原和子 2

「母系」「双系」「双方」用語考ノート・洞 富雄 90

一夫一妻婚制度は成立しなかった・宮川伴子 3

奴婢の性関係・桑原敬子 4

掠奪婚・渡辺和子 5

婚 礼・小柴雅子 6

わわしい女・光永洋子 8

遊 女・小柴雅子 9

舅去・姑去・光永洋子 11

近世の離婚・高木富代子 12

明治初年の離婚思想・伴 栄子 14

福沢諭吉の結婚観・瀬上祐子 17

廃娼運動・瀬上祐子 19

同 棲・寺本千里 21

山川菊栄の結婚・小玉稜子 26

山川菊栄の産児調節論・林 葉子 29  
親の同意と両性の合意・川上秀子 34  
足入婚・緒方和子 38

中山太郎『日本婚姻史』・坂本正子 41

渡部義通『日本母系時代の研究』・中山そみ 43

もろさわようこ『おんなの歴史』・緒方 都 49

井上清『日本女性史』をよむ(Ⅰ)・石原通子 52

母権から父権へ(Ⅰ) 犬童美子訳 67

乱婚伝Ⅱ・卯野木盈二訳 70

バツハオーフェンの『古代書簡』と

『母権論』第二回編集Ⅰ・石塚正英訳 72

イロクオイ族の連盟Ⅱ・布村一夫訳 81

『女性史双書』の刊行によせて

書評『原始、母性は月であった』

『女性史研究』総もくじ

女性史双書 第2 1987年5月刊 (予価1,000円)

緒方 和子・瀬上 拡子 共編  
中山 そみ・光永 洋子

## バッハオーフェン墓参記

——バッハオーフェン100年忌記念写真集——

1987年5月刊  
(予価1,000円)

女性史双書 第3 1987年7月刊 (予価1,000円)

緒方 和子 著

## 山本琴子と高群逸枝

——女性史研究の先駆をもとめて——

1987年7月刊  
(予価1,000円)

続刊予告 (1988年)

光永 洋子 編

## 田添ユキエ評論集

——平民新聞の女——

続刊予告

中山 そみ 著

## より新しい女たち

——三瓶孝子のことなど——

女性史研究 第22集

1987年12月刊

## 特集・『母権論』著者

## バッハオーフェン100年忌記念

## 家族史研究会

東京事務局・東京都中野区新井4-27-6・801  
熊本事務局・熊本市池田3-2-30

# 女性史研究

わわしい女のために

# 21

# 男のつとめ 女のつとめ



永原 和子

いま私の手元に男女性別役割分担についての意識調査の一例がある。これは昨一九八五年、東京のある区で行われたものである。

その結果によると、「男は仕事、女は家庭」ということについてどう思うかという問いに対して女性では賛成である。仕方ないと思うという是認派が五二・五％、あまり好ましくない・よくないという批判派が四七・五％となっている。これに対して男性では是認派が六九・六％と約七〇％が是認している。

この数字は一九八三年総理府が行った調査において女性でも賛成が七一・二％となっているのに比べると、役割分担への批判がかなり高い数値になっている。これは東京の山の手の住宅地という地域性が大きくかわっていると思う。

いまこの問題は措くとして、興味深いのは是認の理由である。ここでは「女性家事・育児に向いている」「子育てや夫の世話の責任」と考えているのは女性の側である。そして男性では「家族を養うのは男の責任」と考えている人が女性に比して圧倒的に多い。このことは、「男は外をつとめ女は内を守るもの」という考え方を男も女も自ら信じて疑わないということを物語っている。明治いらいの日本の教育は「男も女も人間としては平等である。しかしその役割はそれぞれ異なる」ということをくりかえし教えてきた。そして女は外につとめる男を内から支えることで間接に国家社会に貢献すると力説してきた。男の立身出世、忠君愛国と女の良妻賢母はセットになって日本の資本主義の発展を可能にし、家制度を支えてきた。そしてこの考えをいかに打破するかは、『青鞥』にはじまる女性自身のたたかいの課題であった。しかしこの役割分担を、今日と同じように単に女性の足枷としてだけみるのでは正しくないのではなからうか。明治の役割分担は、次代の子どもを育てる女性の教育者としての力に大きな期待をよせ、そのための女子教育に力を注いだ。それは、腹ばかりものにすぎなかった女が、より隷属的生き方しかみとめられなかった時代より大きな前進であった。女自身もこれを梃子にその足場をかためていった。女は内を守ることが根強く支持される理由の一つはそこにあった。

これは小さな一例にすぎないが、いまや「地球規模で共通の課題」といわれる性別役割分担の克服にむけて、それぞれの時代の男と女それぞれの役割分担のありよう、そのもった意味を、より具体的ににより多角的にとらえ直すことは、今日の女性史研究の緊要な課題の一つであろう。

# 一夫一妻婚制度は成立しなかった

氏

宮川 伴子

エンゲルスが『家族・私有財産・国家の起原』のなかで、一夫一妻婚のことを「女にとってだけの一夫一妻婚」といったのは有名である。そして、ペーベルは『婦人論』のなかで、この言葉を証明するものとして、エウリピデスの悲劇「メディア」から王女メディアの言葉を引用している。

「この世に生を享けてもの思う、あらゆるものうちでいちばんみじめな存在は、わたくしたち女というものです。万金を積んで、いわば金で夫を買わねばならないし、あげく、体を献げて言いなりにならねばなりません。……男の場合には、家の者が面白くなければ、外に出て憂さをはらせますが、わたくしたち女は、ただ一人だけを見つめていねばなりません。」

同じように、「女にとってだけの一夫一妻婚を嘆く歌が日本にもある。次にあげるのは、『古事記』上巻にあるオオクニヌシの妻スセリヒメの歌である。

「汝こそは 男にいませば 打ち廻る 島の埼々 かき廻る 磯の埼落ちず 若草の 妻をもたせらめ 吾はもよ 女にしあれば 汝を除きて 男は無し 汝を除きて 夫は無し」

洋の東西を問わず……といいたくなるような、よく似た言葉であるが、本質的には両者は全くちがっている。なぜなら、スセリヒメが単なる「ウハナリネタミ」嫉妬」で何の行動もとらないのに対し、メデ

シアの方は、夫イアソンが他の女と結婚しようとしていると知ると、夫への復習のために夫とのあいだにできた二人の子供を殺してしまうのである。また同じギリシアの悲劇作家アイスキュロスの「オレスティア」では、トロイをほろぼしたギリシアの将アガメムノンが妻のクリュタイメラに殺される。トロイの王女カッサンドラを妾としてつれ帰る、「妻であるものを辱めたゆえ」である。この両者に共通するものは、ただ一人の妻としての強烈な主張であって、複数の妻をみとめたうえで嘆く日本のスセリヒメとは全くちがうのである。そういう意味では、古典古代のギリシアは、その内実はどうであれ、たてまえはまぎれもない一夫一妻婚である。

一方、日本はどうであろうか。正倉院には古代家族のありかたをうかがえる絶好の史料として下総・御野をはじめとする戸籍・計帳がのこされている。それによると、男は一人の「妻」と、「妾」（場合によっては複数）をもっているが、この「妻」と「妾」は身分として區別を示すというより、女の年令等によって機械的に書きわけただけのものなのである。この妻・妾はもともと中国の令の用語であって、日本では中国の令をそのままひきついだために養老令等でも用いられているのであるが、現実には中国のような身分上の差を示す用語としてつかわれたかどうかは疑問である。たとえば、養老儀制令五等親族は親族の範囲とその等親を定めたものであるが、条文をみる限りでは、



妻と妾には何の区別もないのである。これらの史料によって、日本古代においては一夫多妻婚がおこなわれていたようであるが、一夫多妻婚とはいっても、男も女も現代よりははるかに自由に離婚と再婚をくりかえしていたことも、またおなじく籍帳類からうかがうことができ、それでは同時に一妻多夫婚がおこなわれていたかということになると、これはこんご検討されねばならないひとつの大きな問題である。

## 奴婢の性関係

六四五（大化元）年八月に改新政府によって定められた最初の立法である「男女の法」は四条からなっている。

- (1) 父母が良民ならば生まれた子は父につける。
- (2) 良民と奴婢の間に生まれた子は、父が奴ならば父に、母が婢ならば母につける。すなわち子は賤とする。
- (3) 主人を異にする奴婢のあいだに生まれた子は母につける。
- (4) 寺院の所有する仕丁の子は良民に準じるが、とくに奴婢とされている者は奴婢の法を適用する。

この方針はのちの律令にうけつがれているが、七一八（養老二）年の養老令では良賤の通婚は禁止されている。「橘の寺の長屋にわが率宿し童女放髪は髪あげつらむか」、万葉集にあるこの歌は、美しい乙女であったらしい寺の女奴隷をおもったうたであるが、寝ることも自由であった時代があったことを想像させる歌である。

る。ようするに、日本古代では一夫多妻婚がおこなわれていたが、もちろん一夫一妻婚もおこなわれていた。すくなくとも、古典古代ギリシアのような形の「一夫一妻婚はおこなわれていなかった」ということはいえるが、なぜ日本では一夫一妻婚がギリシアにおけるような神聖な結婚とされなかったのであろうか。この点から古典古代ギリシアと古代日本のちがいがよみとられるようである。

## A

### 桑原敬子

正倉院にのこる七〇二（大宝二）年——七三一（天平三）年のあいだの記録である「籍帳」を分析研究した布村一夫「班田農民・奴婢の性関係——下戸あるいは二、三婦——」（歴史評論 No. 二六〇）によると、奴婢の家族は「夫もしくは妻であるもの、すなわち配偶者をのぞいた家族の結合」が奴婢のグループすなわち編となっている。奴婢の結婚はゆるぎがないので、夫妻と子を含む家族はつくれない。父（奴）とその子の編があり、母（婢）とその子の編がある。また片親、子、孫の三代をふくんだ編もある。複数の子をふくむ編では父あるいは母が記録されていないので、父あるいは母をおなじくする子たちなのかどうかもわからない。母（婢）と子の編のばあい、父（奴）は同じ所有者のもとで単首として記載されているのか、それとも父（奴）の所有者は別人なのかはつきりしない。所有者または所有者の家族である男が婢に子を生ませたばあいもあるわけである。父（奴）

と子の編のばあい母はどこにいたのであろうか。良民の母と奴のあいだに生まれた子は奴婢であるが、この奴である子どもを良民とした

## 掠奪婚

掠奪婚というのは、その名のとおり女を掠奪して結婚することである。中山太郎はその『日本婚姻史』（一九二八年刊）で、掠奪婚の例として、当時各地に残っていた「嫁かつぎ」、「嫁かたげ」、「かつぎだし」、「思い立ち」、「どら」など呼び名は違うが、「嫁盗み」のことを説明している。これらの例は、相手の女の意志とは無関係に盗みだしてくるもの、あらかじめ女と共謀して行なうものなどであるが、多くはそれなりのその土地のルールがあり、周囲もそれを認めているというものであった。

中山太郎は、掠奪婚は古くからあり、それが形をかえて残っているとしている。掠奪の理由については「共同婚及び団体婚にあっては……男子の妻は部落の共有であり個別の結婚は許されてゐぬ……かかる自然に背き倫常に反した婚姻がさう永久に持続される筈がないと同時に……男子の嫉妬は何時までも此の婚制に忍従することができなくなつてきて、個別の婚姻に入るべき工夫が案出された。それがここの言ふところの掠奪婚である」など個別の婚姻に入る前段の男の嫉妬がその原因と前置きし、更に続けてその発生について四説を紹介している。

『国群未詳計帳』七三三（天平五）年の記録がある。

又

## 渡辺和子

- (1) 女子不足を補うために他部落から掠奪した（食物をとる時の困難または足手まとい、その他の理由で女を殺したので）。
- (2) トーテム信仰から族内婚が禁止されていたので族外婚をするためである。
- (3) 女子を仕事に服させるため奴隷として掠奪した。
- (4) 妻は男の共有であったので、独占するため戦利またはその他によつて掠奪した。

我国の場合、この四つのどれとも関係しており、一説でもって解釈するわけにはいかないといひながら、「特に異なる氏神をもつ部落のものが通婚する場合、神を憚って正式の婚礼を行わず掠奪の形をとつたのが、各地に慣行せられたのではないか」と特別な原因もあげている。

掠奪婚がなぜ起つてきたのかということについて、中山太郎は、最初は男の嫉妬から等といひながらも四説のいずれもあてはまるとし、更には氏神を異にする云々……をあげ、掠奪婚の発生についての説明に混乱をもちこんでいる。これは「我国には掠奪婚はりっぱに存在していたけれども、発生してから余りにも多くの年処を経ているため、

手懸りを失ってしまった。従って一説だけを以って代表させる確信がない」というくぐりからも明らかである。

ところで、江守五夫氏は『日本の婚姻 その歴史と民俗』のなかで、『嫁盗み』といつても掠奪婚 (marriage by capture) と混同されてはならない」として、「嫁盗み」と「掠奪婚」を区別している。掠奪婚についての説明はここではなされていないが、「嫁盗み」については、「嫁自身が盗まれるのを承知しているのが通常であって言うなれば民族学上の駈落婚 (marriage by elopement) に相応する」と説明している。しかも、「若者の集団の勢力が強い地域に集中しており、配偶者選択権が伝統的に承認されていた地帯で、親の婚姻統制権が形成されはじめたところで生起するのである」と書いている。その証拠に、沖縄の少なくとも庶民階層では、親の介入がなかったので、

## 婚 礼

婚姻に関する儀礼は、大きく分けて二つになる。その一つは平安時代の「ところあらわし」即ち「婿取りの儀式」であり、もう一つは鎌倉・室町時代の「結納の儀礼」「嫁入りの儀式」「三つ目の里帰り」などである。

平安時代までは、男が求婚の歌を女におくり、女から返歌がある、男が女のもとにかよう「妻問い」の形がおこなわれていたが、鎌倉時代から次第に「嫁入り」の形にかわっていった。

「嫁盗み」もなかったということであるが、このことについて中山太郎は、琉球の糸満地方、宮古島の婚礼の儀式は、いずれも寝ている花嫁を連れさっていくことから掠奪婚が儀式に残っていたのではないかと推測し、掠奪婚の存在を証明しようとしている。

中山太郎のいう「掠奪婚」「嫁盗み」をどのように解釈し区別しなければならぬか残されている問題である。

ちなみに、海音寺潮五郎の作品「平将門」では、将門はその妻を掠奪したとある。当時、掠奪婚は一般の人々にとってはめずらしいことではなかったが、豪族と称せられるほどの階級の者はもうしないことであったと書かれている。わりと真実性が高いとされている『真福寺将門記』では、将門が妻を掠奪したという記述はみられない。



## 小 柴 雅 子

現在、なんの抵抗もなく若い男女がおこなっている婚姻儀礼は、この、室町時代に整った儀式をそのまま踏襲しているのである。

まず、両家の家父長が仲人を通じて結婚させようということになると、吉日をえらんで「結納の儀礼」をおこなう。これは婿方から使者が、何荷物種といって酒と肴、そして嫁方に贈る品物の目録と親族書きを携えて嫁方に向向く。嫁方では床の間にめでたい掛軸をかけ、熨斗三方に米の高盛りと松を配し、三方の両向きには燗鍋を雌雄向かい

あつて置き、使者を待つ。ここで正式に結婚の申し入れをし、承諾がおこなわれ、目録の受書が嫁方から婿方に渡されるのである。

次に、嫁入道具や衣装の荷かさりを嫁方で公開し、親戚・知人を集めて「わかれ」の儀礼がある、そのあと婿方への荷はこびとなる（古くは、嫁入行列のとき荷物も花嫁も同時にはこばれていたようである）。

いよいよ「嫁入りの儀式」となる。明治三年に日比谷大神宮ではじめての神前結婚式が挙げられたが、それ以前は勿論のこと、その後もたいていは婿方の家で挙げられていた。武家方式から広まった一般的な結婚式は、小笠原流の家のなかの婚姻の儀式であった。

婿方では、儀式をおこなう客間の準備を整え、門前には篝火を焚き、玄関には幔幕を張り、家紋入りの高提灯をかがけて花嫁の到来を迎える。

「合盃」は、オノゴロ島に降った二神イザナギ・イザナミの結婚の神話にならって、まづは花嫁から三々九度の盃をはじめ。これを陰の式といつて、次に色直しをしてから陽の式となり、こんどは花婿の方からはじめる。今の婚礼では陽の式だけになっている。

「白無垢の花嫁衣装」は、戦前までよく用いられていたが、そのころは「あなたのお好きな色に、どうにでも染まります」という意味にいわれていたが、本当の意味は武士の白装束と同じように死を覚悟した花嫁衣装だったのである（江戸時代から黒紋付や色紋付がはやり始めた）。

「三つ目の里帰り」の儀礼は、挙式後三日目に嫁が婿とつれだつて、つきたての餅をもって里方を訪問するもので、これは性生活の和合の報告である。持参した餅は親戚や近隣に配られる。「ところあら

わし」のときの「三日夜の餅」を連想させる行事である。最近でも新婚旅行から帰った二人が、みやげものを持って里方を訪問するが、私たちは二人の様子から真の結婚が成就したことを察してよろこぶのである。

室町時代に整った婚礼のあり方は、まったく家の格式の誇示にほかならない。そしてその形式を重んじ、こだわることのみが正しいこととされたのである。

武家のしきたりが、庶民にまで浸透し、農村にもすっかり根をおろしていた。農村ゆえのかたくななまでの伝統を守る心から、昭和にいたるまでも伝承されつづけてきたと思われる。

私の亡姑の話によると、和泉の郷莊村観音寺というところの「嫁入りの儀礼」では、嫁入りに先立って、その日の午前中に「花嫁道具」の搬入がおこなわれる。これは嫁方の知人が集まって、簞笥・長持・鏡台・生活に必要なすべてのものを、それぞれがかつき、祝い歌をうたいながらゆっくり婿方にはこびこむのである。

花嫁は夕方になってから、仲人を先頭に親戚とともに行列して婿方の家との中ほどの辻、たいいは村の告知板のある札場まで来ると、婿方からの「迎え」が家紋の入った高提灯を手に手にまちうけていく。これも婿方の友人・知人たちである、迎えは前後に分かれて花嫁行列の先導をつとめ婿方に到着する。

花嫁が家の敷居をまたぐとき、そこには真新しいむしろがしかけていて、花嫁が敷居をまたぐやいなや、そのむしろは外から内に二つ折りにされる。これは敷居に対する敬意と、実家にはもうもどらないという意味だということである。

襖をはずした二間つづきの部屋の正面床の間には、小笠原流の床飾

りをして、正面に花嫁・花婿・仲人の席をもうけ、両家の親戚が向かい合って座す席をあげ、そのあとに知人や友人が座し、談笑しつつ披露宴をまわっている。

別室で、夫婦の盃・親子・兄弟姉妹・近い親戚との固めの盃が仲人によっておこなわれる。そのあと広間にみちびかれ、それぞれの座に納まると、仲人から夫婦の盃が無事すんだことの報告があり、「高砂」が謡われ全員の祝いの盃となる。

婿方の知人の子供男女一人づつが雄蝶・雌蝶として選ばれ、両家を交互に酒をついでまわる。一応祝いの酒が一まわりしたところで、新夫婦は下座に下がり挨拶をして、隣室の夫婦の寝所にひきあげる。あとは親戚と知人だけのくつろいだ祝いの宴となる。仲人は頃を見計ら

## わわしい女

わわしい女とは、口やかましいうるさい女のことである。

中世のころからは能とともに舞台芸能として上演された狂言では、嫁入婚になってからの妻と夫のありようが喜劇としてえがかれていゝる。まぬけなずるい夫たちにたいして、しっかり者で働き者のわわしい妻たちが夫たちをやりこめるような筋が多く、この時代の庶民の女たちの状態をすることのできる貴重な史料となっている。

もろさわようこ『わわしいおんな——狂言・御伽草子にみる女性像』（一九七五年未来社刊）では、嫁入婚の定着と女の経済権の喪失

って最後に大盃をまわし飲みして、仲人の祝い歌で終わる。

新夫婦の部屋は、障子と格子戸と雨戸とで庭に面している。翌日は雨戸と障子をあけて、格子戸だけにしておくと、村の子供達（母親も一緒に）、「嫁見」にやってくる。嫁は格子戸の内から、用意してあった小銭の入ったおひねりを子供達に一つ一つ分けてやるのである。将来自分達の間に出来る子と仲よくしてやって下さいという意味であるとか。

そのあと、嫁はもう村の女の人たちと一緒に昨日のあとかたづけをかがいがいしくしたのである。

明治二三年に生まれた姑は明治四〇年代に嫁入りしているが、このときあたりは、いまの結婚式産業が発達するまでつづいていたらしい。



## 光永洋子

によって、女が男に従属せられた室町期の男中心の習俗のなかで、「女の生活原理をきっぱりとうちだしている狂言の女たち」に焦点をあてて、当時の男たちから「椰掄と恐れをこめて」「わわしい女」とよばれた女たちを、さまざまな角度からとりあげている。

井上清『新版日本女性史』では、「ほかのいかなる階級におけるよりも、男にたいして自主性をもっていた」中世の民衆社会の活気あふれる女たちを、狂言から例をひいてたたえているが、高群逸枝は『女性の歴史』（上）で、民間のことや女たちのことを茶番劇にした「狂

「言記」をギリシアのアリストパネスの作品とくらべて、「いわゆる庶民文化は、けっきょくのところ女と奴隷と江戸期になれば百姓をも加えてこれら三者の犠牲のうえになりたった文化」だと、ひややかに見つけている。

狂言のなかには、妻をもちたいと、靈験あらたかな清水観音にこもって妻乞いをするが、観音のお告げによって逢った女が醜女であったので逃げだす男の話（二九十八）、「吹取」など）や、簪集の高札をみて応募してきた男が、女があまりにも不器量だったので逃げだす男の話（角水簪）や、また反対に簪集はしたもの、みにくい男の顔を見て「いやだ、いやだ」とにげだす女（眉目吉）もいて、人間性を見ず、姿かたちのよい相手をとねがう、五〇〇年前もいまとかわらぬ嫁さがし、簪さがし風景がある。

酒好きの妻をだまして他の女の許へ行こうとする男（「家童子」など）や、女のもとで一夜をすごしてきた男が妻にとちめられる話（「花子」）や、三年のあいだ音信不通だった夫をこらしめようとする二人の妻（鈍太郎）、ここではそれぞれの妻のもとに月の半分ずつ

## 遊女

遊女の起源について、滝川政次郎は『遊女の歴史』の中で大陸から渡来した白丁民説を強調し、中山太郎『売笑三千年史』や、柳田国男『巫女考』の巫女説を強く否定している。しかし、柳田は「巫女が娼

をすすぐことでおたがいが納得させられる一夫多妻婚のありようがみられるが、わわしい妻たちがいかに智慧をしほって夫たちをやりこめようとも、夫たちのヘテリスムスはおこなわれて、妻たちの泣き寝りにおわるのである。

「因幡堂」や「折紙簪」などにあるように暇の状ひとつで妻が離縁になることは徳川時代とおなじである。「暇をやる、出てゆけ」という夫に、「総じて暇をもらうには、夫の手より塵を結んでなりとも取るものぢやと申しまするほどに——」（「箕被」、「法師が母」と、何か夫の身についたものを暇のしるしにもらって去るならわしもあったよう、わわしい女も離婚となるとダメな女になってしまふ）。

『日本女性史』第2巻（一九八二年東大出版）で永原慶二「女性史における南北朝・室町期」では、室町期の民衆の強い女を「わわしい女」として定型化した。「わわしいおんな——狂言・御伽草子にみる女性像」を評価している。

狂言のなかの女たち、いつの時代にもいたわわしい女たち、この愛すべき女たちこそ、さわやかな時代をになうにちがいない。



## 小柴雅子

を兼ねる習慣は、決して日本ばかりの例ではないが、之と反対に娼女のもと巫であったと言ふことは稍々証明がしにくい。（『定本柳田国男集』第九卷二九三頁）といっているように、巫女が遊女の起源であ

ったとはいっていないのであって、ある時代にある種の巫女は売春もしていたということである。高群逸枝はヲトリ的活動は、その後神前に胸乳と下腹部を露出して舞踏するアメノウズメ式の神楽踊りと、氏の長者家で旅行者を接待する氏女たちとの、大別二種類の型に分化した。

前者は奈良ごろには遊行女婦、平安ごろにはアソビメ、その末期にはクグツ、白拍子等、海陸両様の芸能女性兼私娼となったが、『遊女記』にあるように、やはり昔を忘れず、道祖神を百大夫神と称して祖神としていた（『日本婚巫史』一九五頁）と、やはり巫女説に同調している。

いずれにしても遊女の起源は、色を買いいたい男と、生活の糧として色を売る女の利益の一致から成るものであるとしても、滝川のいう大陸からの渡来民もまずしかなかったが、いつ渡来したのか。このまずしい渡来民の女が売春したと考えられないことはないが、もともと日本にもまずしい女がいたであろう、それらのまずしい女は春を売ったのである。ならば、これらの女たちは働くことができなかったのか、働く手段をもたなかったのかである。

七〇〇年以降、唐から輸入した律令が日本に施行されると、政治も文化も風俗もすべて唐風になびいていく。唐では官妓（公式の宴會にて客をもてなす女）がいるように、遊女の高級なものは国府の宴會に招かれて歌舞その他を供した。また権力家の家妓となって接客するものもあった。

平安時代になると、唐風文化から徐々に日本独特の文化にかわり、歌舞・文学・和歌などが盛んにおこなわれる。遊女のもっている芸能価値もみとめられた。俗謡集『梁塵秘抄』（平安時代の今様と呼ばれ

る雑芸の歌詞を分類集成したもの、一一七九年後白河上皇の手で編集したという、全一〇巻、但し伝存は二巻）の編纂に遊女も参加している。白拍子という男舞いをする遊女があらわれたのも平安の末期である。

鎌倉時代になると、婚姻も次第に嫁入り婚になってきて、家父長は家の繁栄のために、娘や妻には貞操を厳守させる、その反面市場には男の欲望を受け入れる娼婦を多く要求するのである。各宿場宿場には春を売る遊女があふれ、頼朝は治安維持のために遊女を取りしめる別当を置いたほどであった。

南北朝末期から室町末期に至る間は、各地に一揆が起り、戦乱も長引いたため世の中は乱れ、下剋上の時代であった。そのため没落した寺社の尼や巫女は生活に窮し、みづから歩き巫女・村巫女・県巫女・熊野比丘尼などの巫娼となって自活した。また没落した豪族の子女は、かどわかされ商人に売られて遊女になったものも多かった。

この時代、遊女の歴史にとって特筆すべきことは、足利義晴（一五二一—一五四六）が幕府の窮迫に堪えず、傾城局を設けて遊女たちに税を課したことである。これは売春を公の営業と認めただけで、公娼制のはじまりである。豊臣時代には京都の柳の馬場に集中して娼家が軒を並べ、遊女はそこに住まわされ、格子戸の内では色濃く化粧して客を待ったのである。

江戸時代、特に元禄時代は戦後の太平に酔い享楽を求める男たちによって遊郭の全盛となり、京の島原・大阪の新町・江戸の吉原その他二〇余の遊郭が全国に出来た。他方では郭内に入らない私娼も各地にたむろして春をひさいだ。遊郭の請願をうけて幕府は何度も私娼の取り締まりをしたけれども決して消滅することはなかった。

# 舅去(しゅうとさり)・姑去(しゅうとめさり)



光 永 洋 子

徳川時代の庶民のあいだでおこなわれた離婚のひとつに舅去ということがあった。「夫死亡しまたは勘当されたる場合には、舅は嫁を離縁するの権利を有す。この場合を舅去という。」と、中田薫『徳川時代の文学に見えたる私法』岩波文庫一三八ページに記されている。

夫が早く死んだ場合、妻は舅去によって実家へかえり、再婚の機会をもつことができたが、それは態のいい嫁の追い出しでもあった。また父権の強かった徳川時代では、家のためにならない息子や親の気いらぬ息子は勘当をされた。息子の妻や子供も共に勘当ということはなかった。舅から離縁を言いわたされた嫁は、本気であるのかかわらず事実上の離婚となった。

「母は父の死後においては、子を勘当するの利を有す」(同、一七八ページ)とあるので、母に勘当された息子の妻は姑によって離縁される場合もある。いわゆる姑去である。ただ単に舅や姑の気にならないということだけで、夫が勘当されていないのに舅去ということになっても、それは離縁されたことにはならないと、石井良助『法制史論集』第6巻七〇九ページには論じられている。

中山太郎『日本婚姻史』九五七ページでは、庶民だけでなく武士階級にも舅去があったのではないかと疑問を投じてあるが、父権が強ければつよいほどあり得ることのように思われる。

舅去で離縁になった嫁の持参金や持参諸道具は、夫からの離婚のと

きとおなじく嫁の実家へかえさなければならなかったが、持参諸道具だけで、持参金はかえさなくてよいという『律令要略』の規定も、時には適用されたようである。

夫からも舅からも姑からも離縁される妻・嫁の哀れな状態のなかで、子を勘当できる母の強い力が、夫の死後における親権として残されていた。婚姻習俗の変遷の研究に力をいれた柳田国男が、大間知篤三との共著『婚姻習俗語彙』のなかで、「シウトという語の起りが全く判明しない。是を究めて置かなければ婚姻制の変遷は説けないのである。」というすぐれた意見をのこしている。徳川時代では女にとって「舅」は夫の父であり、「姑」は夫の母であったが、奈良時代でも妻が夫の両親を「舅」「姑」とよんだとの記録がのこされている。

## 社会思想史の窓

集成第一巻

『社会思想史の窓』刊行会



## 近世の離婚

近世においては、庶民階級にあっては、武士階級にあっては、離婚は夫の専権であり、妻が夫に離婚を請求することはできなかった。夫が不始末をしかして、詫びのために離婚するときでさえ、夫から妻へ離婚状を渡し、離婚する形をとった。離婚の成立要件として、庶民階級にあっては、「離婚状」の授受を必要とした。穂積重遠著「離婚制度の研究」によると「全国的制度であったかどうかなお研究を要するが」離婚状のほかに「寺送り」「村送り」なるものを必要とした。

「離婚がすべての点において完成するには離婚状のみならず『送り』が要件だったらしい。」とある。離婚状の授受についても『全国民事慣例類集』によると「夫ヨリ白筆ノ離婚状ヲ婦ニ付与スル事一般ノ通例ナリ」ではあったが、地方によっては、そういう慣習をもたないところもあった。例えば 肥後国球摩郡では「離別ニ証書ナク唯媒介人ノ口証スルマテナリ」となっている。武士階級は、婚姻離婚ともに、上司に対して許可の願出をしなければならなかったので、離婚状の授受を必要としなかった。近世における離婚は、夫と妻が対等の立場で相別れるのではなく、夫が優位の立場で妻を追い出す、いわば「追出し離婚」であった。そのことは、離婚状を別名「暇の状」「去状」といったりするなかにも表わされている。主人が奉行人に「暇をやる」ということばと同じである。その他離婚状のことは「三行半」「離別状」ともいった。



高木富代子

離婚状は、前半が離婚宣告文言であり、後半が再婚許可文言となっており、大事なものは後半の方であった。再婚許可文言のみ記入してある離婚状もある。離婚をはっきりさせないで再婚すると、もめごとの種となり、ひいては社会の秩序が乱れるというので、徳川幕府は刑罰の制裁を設けて 離婚状の授受を義務づけた。『公事方御定書』による「離別状を遣はず後妻を呼取候ものは所払」であり、「離別状を取らず、他え嫁し候女は、髪を剃り親元へ帰される」のであった。

徳川時代の婚姻の基調は、中山太郎著『日本婚姻史』によると、武士階級にあっては、「政略」におかれ、庶民階級にあっては、「利害」が先にたっていた。そこで、「真の愛情を以て嫁娶することに自覚せぬ」ため、「当かくまで改婚再縁が行はれた」とある。豊臣秀頼の妻千姫の例でもわかるように再婚は自由に行なわれていた。それも寛大であった。朱子学からすると改婚は悪徳であるうし、「二夫にまみえず」の道徳からすると相反することである。公家・武家階級には、離婚はきわめて少なかったといわれている。一夫多妻婚であり、冷え冷えとした夫婦関係でも、正妻一人養う費用には事欠かないのでその必要がなかった。

武家時代の封建制度の下に於ては、一般に男尊女卑が一層甚しくなった時代であったが、庶民の女が離婚を求める方法として、一定の条件のもとでは可能であった。そのことを江戸時代の前期末にできた法

である『律令要略』でみると、(1)「女房得心も致さず、衣類等質物に遣はずに於ては、不縁之事、舅之心次第也」とあり、夫が無断で、妻の衣類等を買入れした場合は、妻の父は、離縁させることができた。(2)「女房親元之帰居後三、四年過、夫訴出においては、願後れ、立ち難し、但離別状も取置かざる儀も不埒に付、一応夫之方呼戻し、離別状渡すべし」女房が親元に立ち帰ったのに、夫がそのままにしておいて三、四年過つて戻るように訴え出ても、その訴えは認められないというのである。そして一応夫方で女を呼び戻して、離縁状を与えるべきである。(3)「離別状遣はさずといへども、夫の方より三、四年通路致さざるに於ては、外之嫁し候共、先夫之申分立ち難し」三、四年も夫の方から実家へ帰った女に通路しない場合には、女が再婚しても先夫の申し分は立たないというのである。(4)「夫を嫌ひ、髪を切候ても暇取りたき由申し、或ひは夫之申懸致すにおいては、比丘尼に成し絶縁」夫を嫌って髪を切つても暇を取りたい旨申し出、または夫へ申し懸けた場合、その女を比丘尼にする。そしてこれによって夫婦の縁は切れるというのである。(5)「夫を嫌ひ、家出いたし比丘尼へ欠入り、比丘尼へ三年勤め、暇出で候旨訴うるに於ては、親元へ引取らず」とある。のちには、二年の勤めでよくなったが、これが縁切寺の制度である。この縁切寺として有名なのが、鎌倉松ヶ岡の東慶寺、上野徳川の満徳寺である。徳川吉宗が「公事方御定書」を制定する以前には、東慶寺、満徳寺だけでなく、かなりの尼寺が縁切の機能をもっていたであろうといわれているが、二寺に整備されてしまった。縁切寺の生活も厳格であつたらしく、辛抱し切れず脱走した者も記録されている。縁切寺へ駆込むというのは、最後の非常手段であつた。当代の女が呪はれた結婚から脱れるため如何に苦慮したかは、各地に残つて

いる。「縁切榎」「縁切稻荷」「縁切廁」によつてもわかる。神に祈つたり廁に入つたりして女たちは離婚を願つたのであつた。男の都合のよいように作られた法制や慣習に泣かされた。

離婚制度における明治維新は、明治六年五月太政官布告第一六二号の法律によつておとずれた。「夫婦ノ際已ムヲ得ザルノ事故アリテ、其婦離縁ヲ請フト雖モ夫之ヲ肯ゼズ、之レガ為メ数年ノ久ヲ経テ終ニ嫁期を失ヒ、人民自由ノ権理ヲ妨害スルモノ不少候。自今右ノ事件於レ有レ之ハ、婦ノ父兄弟或ハ親戚ノ内附添、直ニ裁判所へ訴出不苦候事」とあり、妻にも離婚請求権が認められたのである。ここで、はじめ、法的には、「追出し離婚」から「対等の立場での離婚」へと一変した。ところが実際においては、姦通を離婚原因とするについては、夫婦不平等であつたし、協議離婚という名の下に「追出し離婚」が行なわれ、まだ問題は残された。

永原和子・米田佐代子共著

『おんなの昭和史』

——平和な明日を求めて——

有斐閣選書 一、四〇〇円

## 明治初年の離婚思想

はじめに妻側からの離婚請求が認められたのは、明治六年五月一日布告の太政官第一六二号であったといわれている。

すなわち「夫婦ノ際已ムヲ得サルノ事故アリテ其婦離婚ヲ請フト雖氏夫之ヲ肯セス之レカタメ数年ノ久ヲ経テ終ニ嫁期ヲ失ヒ人民自由ノ権理ヲ妨害スルモノ不少候自今右様ノ事件於有之ハ婦ノ父兄弟或ハ親戚ノ内附添直ニ裁判所へ訴出ニ苦候事」とあり、夫が離婚を認めない場合には再婚の自由を失うので妻の父兄弟や親戚とともに裁判所へ訴え出ることができるといふ内容のものであった。

ではこのような太政官布告がだされた背景はなんであるか、どのような思想的な動きや社会の実状があったのであろうかを考えてみたいし、どう変化し展開されていったのかについてみてみたい。

明治初期における離婚の実態を調査したものに『全国民事慣例類集』がある。明治一〇年と明治一三年に刊行されているが、明治一〇年版は民法編纂の材料とするために大木司法卿が全国に委員を派遣して集めたといわれ、これにもれた地方も多かったために更に追加収録して再び刊行したのが明治一三年版だといわれる。この両方をまとめたものが、『明治文化全集』第十三巻、法律篇日本評論新社、昭和三年刊に覆刻されている。

このなかで婚姻について扱われているのは第三章で、「婚姻ノ事」が、「届手続送籍」「諸式例」「嫁資」「媒介人」「離婚及ヒ離婚

## A

### 伴 栄 子

状」「財産分割、子女養育」に分けられて慣例調査が行なわれている。

離婚についてはおもに「離婚及離婚状」のなかで取扱われているが、「凡ソ離婚ニ及フトキハ、嫁具ヲ嫁家ヘ引渡シ、送籍ヲ戻シ、夫ヨリ自筆ノ離婚状ヲ婦ニ付与スル事一般ノ通例ナリ。其中稍異ナル條款左ノ如シ。」と前置きがあつて、全国を「畿内」「東海道」「東山道」「北海道」「北陸道」「山陰道」「山陽道」「南海道」「西海道」の九つのブロックに分けて調査が行なわれている。この調査からみる限りでは、士族や町方の一部分では夫から妻へ離婚状をかき、一般的には媒介人に依頼するというのが多いようである。その例をあげれば、「離婚状ハ夫ノ自書爪印ヲ要ス。タトヒ里方へ帰リ年数ヲ経ルトモ此状ヲ受けサレハ再嫁ヲ得サル例ナリ。三河国渥美郡（十年版ニナシ）」という事例があれば、「町方ニテハ他日ノ紛議ヲ恐レ必ス離婚状ヲ受授スル例ナリ。村方ニハ此例ナシ。豊前国下毛郡（十年版ニナシ）」などの表現でまとめられている。離婚状をかきというのは再婚のために後ほど両者の間に諸々の問題が発生しないようにというのが多い。

離婚の際の子の養育については夫の家という地方がほとんどで男子は夫家に女子は妻方で養育するという地方も多い。財産については妻のものは妻が持帰るといふ例が多く、夫家の財産を分割するというこ

とはほとんどない。ただし「入嫁後十年以上ニ至リ婦ノ身分ニ事故ナクシテ離縁ニ至ル時ハ舅姑ノ意ヲ以テ衣服料ト唱ヘ貧富ニ応シ相当ノ金ヲ付與スル例アリ。石見國邁摩郡」などの例がみられる程度である。

以上のようにこの『全国民事慣例類集』からみる限りでは媒介人を通じて口答での離婚の手續が行なわれることも多く、すべての人々が離縁状を必要としたわけではない。また夫からの一方的な離婚請求しかありえなかったというでもない。地域や階層、それぞれの事情によって異なっている。ただ結婚や離婚については、親族、親兄弟、村や組などが背後にあって本人の自由意志だけで離婚するというわけにはいかなかったのも確かである。『全国民事慣例類集』は、離婚の訴えを認めた太政官布告より四年後に刊行されているため時間的にはずれがあるけれども、当時の慣行の一片を伺い知ることができる。それらからみると、太政官布告第一六二号は「婦ノ父兄弟或ハ親戚ノ内附添」という条件をつけながら「人民自由ノ権理ヲ妨害スルモノ不少数候」として妻からの離婚請求を認めたことは評価されねばならない。

一方明治三年一二月に全国の刑法典であるといわれる『新律綱領』が制定された。この『新律綱領』と明治四年七月以前に編纂されたといわれる『民法決議』には離婚について具体的な表現がない。その後明治五年一〇月一〇日以前にすでに脱稿していたといわれる、『皇国民法仮規則』では「夫婦ノ縁消スル事」と「離縁」という表現で取扱われている。すなわち「皇国民法仮規則」利谷信義編集東京大学社会科学研究所一九七〇年刊によると「夫婦ノ縁消スル事」というのは「夫婦中一方ノ者死後除喪セシ上再婚スル時」「離縁ノ届又ハ離縁ノ言渡アリシ時」「夫婦中一方ノ者死刑及ヒ終身懲役ノ刑ニ處セラレシ

ニ付一方ノ者再婚スル時」があげられている。離婚の項では「離縁ハ双方熟談ノ上媒妁人或ハ親族ノ加印ヲ以テ戸長ニ届出ヘシ」となっており「妻ノ姦通」「夫婦中一方ノ者過愆苛害又ハ至重ノ害ヲ受クルコト」「罪ヲ犯ス時」などが主な離婚の理由である。又妻が離婚する場合その訴訟中に「夫ノ家屋ニ相当シタル養料ヲ得ント訴ルコトヲ得ムヘシ」とあり「双方ノ動産及ヒ不動産ノ目録ヲ記ルシ且其評價ヲ為シテ双方ノ権ヲ定ムヘシ」などの条文があり、離婚にあたって妻の権利が明確にうたわれている。さらに子の養育についても「夫婦ノ間ニ生レシ子離縁ノ後ハ其父之ヲ引受クヘシ、但シ事情ニヨリ其母又ハ親族引受ルモ亦妨ナシ」とされ妻が引取ることでもここでは認められている。

明治四年には『仏蘭西法律書、民法十六』が箕作麟祥によって訳されているので、『皇国民法仮規則』はそれらを参考として編纂が進められたものと思われるが、従来からの慣習も多くとり入れられ、ナポレオン法典と同居したような内容となっている。

民法典編纂のためにブスケがフランスから招かれたのは、明治五年二月一六日、太陽暦では一八七二年三月二四日であった。彼は御屋外人法律家としてその後四年間を日本ですごした。丁度この『皇国民法仮規則』が編纂された年であった。彼はそのとき見聞したことを『ブスケ、日本見聞記』にまとめている。特に結婚や離婚について當時のことを、「夫は妻に対して絶対の権力をもっており、妻は家の外のことについて何事にもかかわりあってはならない。——中略——夫はまた多くの理由で一方的に離別することができる。不妊の場合、妻が過度に嫉妬深い場合、妻が『おうむのように』しゃべり家庭の平和を乱す場合、夫の両親を敬わない場合、家と子女の指導ができない場合等である。」さらに「日本人は一夫多妻制を採用しなかったが、それに

非常に近い一つの制度を實施している。夫は召使いという資格で「メカケ」(妾)を身分に応じて一人または数人家に入れることができる。百箇条は、大名には八人、高位の役人には五人、普通の「サムライ」には二人の妾をもつことを認めているが、平民には一人も認めていない。」と当時の家族や婚姻関係について語っている。家長や夫のもとで隸属する妻の姿と社会的にも認められた妾制度、これが彼がみた日本の家庭であった。

法典編纂のためによばれた彼は、当時の江藤新平司法卿のもとで開かれた民法会議に出席し、その議事録を残している。いわゆる『民法口授』である。これは『家』制度の研究 資料篇二 福島正夫編一九六二年刊に収められている。この『民法口授』は江藤新平が司法省において催した民法会議の記録で明治五年一〇月一〇日より開始され翌年三月一二日『民法仮法則』として脱稿したものであると解説されている。

この『民法口授』では、明治六年四月から五月にかけて離婚についての審議がされている。『自四月三十日』民法口授、四 四月三十日には、ブスケが「仏国ニテハ離婚ト云コトヲスルト家産持ニ子孫ヘ分派ナトノ上ニ大関係生シテ裁判モ為スコカラサルニ至リ或ハ右ノ離婚分派上ヨリ家ヲ破ルニ至ル故ニ殊ノ外離婚ヲ為ス上ニ六ヶ敷手数ヲ設ケテ遂ニ和熟ニ至ラシムル見込ナリ。」とのべているのに対して、日本人委員の問いのなかに「日本ニテハ離婚ハ甚手輕ニテ一人ニテ二度三度妻ヲ易ル者アリ是レモ余義ナク其場ニ至リ且分派ナトノコトモナシ以下略」とある。又五月八日の審議のなかでは「二百一条問・此条日本ノ風俗ニテハ離婚ノ婦ニ養料ヲ与ルコトハ為スコカラサルコトナリ故ニ此条ヲ刪リタシ」というところがある。

このように仏国民法のなかにある離婚に対する考え方と封建からさめやらない日本人の意識の差が強く出されているし、ブスケをして「日本ニテハ主人ノミヲ尊ブノ法ノミアリテ家族ヲ保護スルノ法無し、仏国ニテハ主人モ妻モ保護スルノ規則ヲ立ルナリ」といわせている。さらに五月一八日には二三〇条の審議がされているが「云日本ノ事情ニ於テ母ニ其權ヲ与ヘ難キコトナレハ右教育宜カラス苛虐ニ達フ時訴ヘ出ル位ノ權ヲ離婚ノ母ニ与ヘ置キテ然ル可シ」とブスケが答えている。妻からの離婚請求を認めた太政官布告第一六二号は明治六年五月一五日に公布されているがこの年の四月から五月にかけては、民法会議の議事録といわれる『民法口授』の記録でも数多くの離婚にかかわるものが審議され離婚の際の妻の権利についてもブスケから多くの助言が行なわれているのを見ることが出来る。太政官布告第二四七号の第一五条訴答文例では、夫からの訴えも規定しながら「原告人妻ナルモ前条ニ照シテ其父母親族等ヨリ訴フ可シ 若シ事危急ニ出テ親族等ニ告ルニ暇ナキ時ハ自ラ訴フ事ヲ得可シ」と布告されたのは明治六年の七月であった。

明治一〇年の民法草案になると離婚の原因としてあげられているのは、「婦ノ姦通」「夫ノ其家ニ女ヲ蓄ヒ置キシ時」「暴行、苛虐又ハ甚タシキ凌辱」「刑ヲ言渡サレシ時」「互ニ承諾シテ離婚ヲ求ムル旨ヲ固執シテ述フル時」である。それが明治二二年の草案になると「姦通又ハ太甚シキ不行跡」と変っている。そして父母または尊属親の許諾が必要とされる。さらに「離婚ノ予試中夫婦ノ一方移居スヘキ家屋」「夫又ハ婦ノ資力欠乏スルトキハ予試中其配偶者ヨリ支給スヘキ養料」「予試中及ヒ離婚ノ後其子ニ関スル処置」「財産ニ関スル夫婦相互ノ權利ノ分定」の諸条件を定めなければならないことが追加され

ている。

前述したように、明治初年に来日したブスケをして日本には「家族ヲ保護スルノ法ナシ」と言わせているが、明治二一年草案のなかでは彼が心配した家族に対する保護の条件がはっきりと出されている。しかしこれでも明治二三年草案では姿を消し、それにとつて代るのは「姦通又ハ太甚シキ不行跡」が「姦通夫ノ姦通ハ刑ニ処セラレタル場合ニ限ル」と「婦又ハ入夫ヨリ其家ノ尊属親ニ対シ、又ハ尊属親ヨリ婦又ハ入夫ニ対スル暴虐、脅迫及ヒ重大ノ侮辱」が加わり、さらに「子ノ監護ハ夫ニ属ス、但、入夫及ヒ婿養子ニ付テハ婦ニ属ス」という表現に変わり、家族員の保護や個人の尊重ではなく家の意識が強く表面化した条文となっている。実際に施行されるにいたつた明治三一年の民法

## 福沢諭吉の結婚観

福沢諭吉は一八七〇（明治三）年、『中津留別之書』の一節に「人倫の大本は夫婦なり。夫婦ありて後に、親子あり……」とのべている。また三九才のときである一八七二（明治五）年に、『学問のすすめ』初篇を發行したが、その冒頭に、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らず」と言えり。されば天より人の生ずるには、万人は万人皆同じ位にして……」を基本にして、実語教にあるように「人学ばざれば智なし、智なき人は愚人なり」として、人間普通の読み書きをそろばんなどの実学、地理、経済、修身、出来れば横文字などを学び、自

草案になるとより強烈な家意識が前面に出されることになる。

すなわち協議上の離婚の場合は父母の同意を必要とし、裁判上の場合は「重婚」「妻カ姦通ヲ為シタルトキ」「夫カ姦淫罪ニ因リテ刑ニ処セラレタルトキ」配偶者より「同居ニ堪ヘサル虐待又ハ重大ナル侮辱」「悪意ヲ以テ遺棄セラレタルトキ」「直系尊属ヨリ虐待又ハ重大ナル侮辱」「自己ノ直系尊属ニ対シテ虐待ヲ為シ又ハ之ニ重大ナル侮辱ヲ加ヘタルトキ」等がその主な理由としてあげられている。ここでは『民法中修正案理由書』博文館 明治三一年刊によると「戸令聴離婚条」などの封建法も参照されている。太政官第一六二号の布告にみる「人民自由ノ権理」についてあらためてかたきたい。



## 瀬上 拡子

分自身の独立、家、国家の独立すべきことをのべている。学問をして分限を知ること、人は皆生れながら自由なものであり、天の道理に基き、人の情に従い、他人の妨げをなさず我が身一身の自由を達することであると説く。『学問のすすめ』第二篇（明治六年刊）には皆同等なることが、おなじ年の第三篇では、国は同等なること一身独立して一國独立することを論じている。第八篇（明治七年刊）では、我が心を以て他人の身を制すべからずとする。明治九年までに第十七篇が發行されている。第八篇では、家庭内で公然と女が、女大学の三従の

教えや七去の例の通りに、淫夫姦夫にも何もいえずに従わねばならず、女のみ淫乱ならば離縁さるべしと刑罰が科せられているときれている。仏教にも罪業深き女と女のみ一方的にせめられる不合理を主張し、妾の議論ありとして、「妾といえども人類の子なり。一時の欲のために人の子を禽獣の如く使役し、一家の風俗を乱りて子孫の教育を害し、禍を天下に流して毒を後世に遺すもの、豈これを罪人と言わざるべけんや。」などがあげられている。男女の平等と、妾を廃止して一夫一妻婚のなごやかな市民的家庭をつくれと福沢がのべたと、井上清はその著書『新版日本女性史』のなかで、福沢の結婚観について記している。

福沢諭吉は、一八六〇（万延元）年にサンフランシスコに渡り、一八六一〜一八六二年に遣欧使節一行と共にヨーロッパ七ヶ国を訪問し、一八六七年に軍艦受取委員長小野友五郎一行として訪米の経験があった。高群逸枝著『女性の歴史』下巻二〇六頁に、福沢諭吉の『日本婦人論』（明治一八年六月刊。後篇、同年八月刊）を取上げているが、イギリスのミルに比較される男女同権論者だとのべている。ミルは婦人運動を援助して、一八六七年にイギリス下院に男女多数の署名をあつめて請願書を議会に送り、大演説会を開くなど活動して尽力した。その時は七三対一九六票でみづからなかったが、これがきっかけで婦人参政権運動が高まり、一八六九年には、租税納付者の婦人に対して都市行政の選挙権を与える案が通過し、一八八二年には妻の財産権がイギリスで確立したことをのべている。福沢は一八六六（慶応二）年から『西洋事情』初篇を初め海外の状況を紹介し、一八六九（明治二）には『英国議事院談』（仲春刊）も発行している。『日本婦人論』は八章よりなり、第一章では、女は女大風風の教育を受け、一家

の娘として、嫁しては夫に従い、良人の子を生み育てるのみで何ら責任がなく、子が主人となれば子に従うが、もっと女に責任をもたせて心神と身体の発達をさせるべきことをのべ、第二章では婦人にも資産を与えて責任をもたせると、財は権を生じ、権あれば財を自由に処しうるので、内にも外でも交わりも自ら独立の姿となること。第三章では、人生を形体の生と智識の生と情感の生の三様に分け、此の三様を具えて完全な人類というが、女子が快楽によって情感を得ること薄く、これを緊急に考えることが必要なことをのべ、第四章では、以上の社会では女が幼にしては父母に任せ、嫁しては舅姑良人に事之、家事に忙しいばかりで、情感を育てる楽しみが少いばかりか、古来から多妻を禁じていなかったので妻はただ耐えるのみで、日本の女子は男子に比べ婚姻の自由を得られぬことを論じている。第五章でも医学上から男女に食物が必要である如く、春情を男子のみでなく、女子の立場でも考える必要性を説き、第六章では古代と戦国時代の実例をのべ、男子のみ自由で女子をくるしめる理由のないこと、徳川の治世の名教虚飾の罪というべきことをあげている。第七章で、人生の大本は夫婦であり、権利平等な関係の婚姻であり、妻にも財産をみとめ、民法制定に関して家屋の遺産分配、夫婦居家私有の権限や結婚離婚の諸規則など一〇〇年の計を以て大成されることを望んでいる。離婚届についても一旦別居を命じ、離婚の権利は夫婦同様にし、妻の側からも夫の不身持の場合公然と出訴出来るような提案している。第八章では男子にゆるされて、女子に禁じられるものが日常まで含めて沢山あり、人生共有の快楽を男子のみでなく男女共に享有して日本の女子が封建の鎖からとかれるようになっている。井上清によると、民法がつけられるときも福沢が家督相続制に反対し、市民相続制を主張した

が、福沢は一代の学者であり、新聞記者であり、彼の書くものはいつも数万、十数万に愛読されたのでその影響が大きかったのである。婦人矯風会が国会に請願した文書にも福沢の主張が多く請願の理由としてのべられている。『後篇』は、時事新報社説にのせられたもので、「女大学」の内容をあげて、男女平等、妻の人権を認め、妾を廃し、家の向上、国の向上をといっている。

高群逸枝は『女性の歴史』下巻で、福沢を評して「従来の男権の否定的批判にのみ集中した」とのべ、「新女大学」が生彩を欠いている

## 廢娼運動

日本基督教婦人矯風会の廢娼運動は女性達によって続けられた活動である。『矯風年表』によると、一八七三（明治六）年に米國ヒュールス・ボローに起った禁酒を目的とした運動で、明治一六年、フランス・ウィラード女史が万国婦人矯風会を設立した。その第一回遊説委員ミセス・メリー・クレメント・レビットが明治一九年六月に来日し、東京・神戸・岡山・長崎で演説した。その年の二月六日に日本橋教会で東京婦人矯風会が発足する。会員五六名であった。会長に矢島楯子がなった。禁酒運動と共に男女の貞操問題を会の第一の問題としている。刑法改正（一夫一婦の請願）および海外醜業婦取締請願の二建白書の趣意書配布とあるが、明治三二年五月一日発行の「女学雑誌」第一六一号にこの企てを報じている。

のは、建設方面にたいする自信がなかったことの証拠ではないかとのべ、民法を肯定したと非難している。明治二九一三一年の民法を肯定した福沢にたいして批判するのも当然であるが、明治初年における福沢は、新しいヨーロッパ的な考えを紹介しているが、これを高く評価したい。この近代的な考えを福沢はどこから得たかが問題であるとともに、この近代的な考えを、明治政府の反動化とともに、福沢がすでにしているのも問題である。

天

## 瀬上 拡子

この雑誌では、『倫理之基』（もともと）（パンフレット、三四ページ、定価二錢東京民友社、警醒社及本社）を紹介し、婦人矯風会員湯浅はつ女史が編集した第一集であつて、専ら妾を全廃し且つ姦淫の罪悪について男女同一の刑を科すべきことを痛論したものであり、人見太郎の文章は徳富蘇峰著『将来之日本』に再会した程だとはめ、賛成と感謝の意を表わしている。また「倫理之基の要旨」を湯浅はつの寄書で同号に掲載している。

時は群馬県で廢娼期限5日前に延期命令が県令佐藤与三から出され騒然となっている頃であつた。明治三二年六月二十七日、東京婦人矯風会から八〇〇余名の署名をそえて、湯浅はつらの手により元老院にこの請願書が提出された（「女学雑誌」明治三二年六月二十九日、第一六



八号)。

東京婦人矯風会雑誌第一号が明治二年四月一日発行された。(1)米國矯風会本部フランス・イー・ウイラード女史の活動条況を知らせる書信、(2)ハワイ駐在安藤太郎総領事の禁酒運動実行についての御礼状を会長矢島樞子・書記佐々木豊寿より送ったこと、(3)植木枝盛が高知県会議員として廢娼を県議会上に建議し、人権を重んぜられることの廢娼案が採択されたことについてする礼状を二年二月、会長・書記の名で出したこと。(4)植木の二年三月九日付返書が載せられており、シカゴに矯風会本部を一四〇万ドルの予算で一五階建石造りで建てることになり寄付がよせられ始めたことや、(6)ランドリフ・チャール公の禁酒演説の主意などもある。二三年に議會が開設されたので、「一夫一婦の請願」と「海外醜業婦取締の請願」に次々と送られて来る署名をそえて提出したが、明治三年二月二〇日発行東京婦人矯風雜誌三二号にその全文がのせられた。「帝國貴族衆議院議員各位に請願す」での前文は、「帝國の元氣を衰亡せしむる原素と愚考仕候、大に國躰を恥しむる者に御座候、人権を損害する者に有之候」と題して、一夫一婦による男女關係の清淨化、シンガポール、香港、上海などの日本人醜業婦を国内の廢娼運動同様に日本國家の体面からも取締ってほしいこと、公娼は人身売買で人権損害であるから禁制にすることの請願を行った。明治末までに二八回、昭和四年までに四七回続けられた。明治二五年に廢刑処分を受けた(政治問題を大胆に批判し、主義・主張を強調したためとある)。二六年四月三日に全国大会を東京靈南坂教会で開き、日本基督婦人矯風会と改称し、会長に矢島樞子となる。本部を東京の女子学院におき会費月五錢、義務金一年一〇錢とある。東京婦人矯風雜誌は、同年一〇月に機關誌「婦人矯風雜

誌」として再発行された。賤業婦救済方法の研究を始め、明治二七年には大久保百人町(現在本部所在地)に土地を求め(一、七〇〇余坪を一、八二二坪で購入)、慈愛館を設立し転落婦人の救済及び職業婦人の宿舎を営む。明治二八年に足尾鉾毒事件に救護班を出し、現地女子を慈愛館に收容するのである。

明治三一年六月二日に民法の後半が制定され、同年七月一六日より施行された。民法第四篇親族、第五篇相続については、明治六年から明治三三年までに法令で定められていたものうち二二項目が廢止されているが、昭和二〇年までこのまま続けられて来た。この民法では、第七六六条に「配偶者アル者ハ重ネテ婚姻ヲ為スコトヲ得ス」として一夫一妻婚を認めているが、戸主権を強く認めている。家族は戸主の意に反して居を定めることが出来ない。妻は夫と同居する義務があるなど、夫に家父長的権利が与えられている。また八二七条に「父カ認知シタル私生児ハ之ヲ庶子トス」として妾を認めているあいまいなものになっている。つまり夫の姦通を認める民法が定ってしまつた。また第八一三条「夫婦ノ一方ハ左の場合ニ限り離婚ノ訴ヲ提起スルコトヲ得」の「妻カ姦通スルトキ」「夫カ姦淫罪ニ因リテ刑ニ処セラレタルトキ」でも男に比して女に厳しいものになっている。子の婚姻については両性の合意があつても男満三〇才、女は二五才までは親の同意がなければ婚姻は出来ない。問題を残した民法が定められてしまい、公娼制度を廢止するにいたらなかった。公娼廢止命令が出されたのは昭和二一年一月二四日であり、売春防止法が成立したのは昭和三年五月、施行は三年四月一日からであった。それでもなお、いままも売春がおこなわれていることをみのがしてはならない。今年一月二日六日日本基督婦人矯風会は百周年を迎える。

# 同棲—平塚らいてうのばあ



寺本千里

「自分は新しい女である。」「新しい女は男の便宜のために造られた旧き道徳、法律を破壊しようと呼んでいる。」と「中央公論」一九一三年一月号で宣言した平塚らいてうは、一九一四年一月三日に二十七才で五才年下の奥村博と同棲、つまり事実上の結婚生活にはいる。両親の承諾を手紙によって事後に求め、さらにその手紙を「青鞥」四巻二号に「独立するに就いて両親に」と題して公表するのであった。そのなかでらいてうは博のことを「五分の子供と三分の女と二分の男をもってゐる」人間で、内気で純な人柄だと紹介しているが、博は絵かきで定収入はなく、らいてうにも不定の原稿収入がわずかばかりといった、経済的になんの見通しもない生活の始まりであった。これよりさきにらいてうは博にたいして、八項目の質問状を出して回答を求め、結婚の決意を確認しているが、博の性格も手伝って、らいてう主導型の結婚になっていた。らいてうはこの結婚をあくまで「共同生活」とよび、いわゆる結婚とは区別するものと主張しているが、婚姻届を出さない、法律によらない結婚だったのである。それは野合であり、不道徳である、それまでのいわゆる新しい女にたいしてあびせられていた非難にもまして、烈しい世間の批判を浴びるようになった。自伝「元始、女性は大太陽であった」によると、「世間からなんといわれようとわたくしたち二人は、愛する者同士であり、二人の間柄は、日

本婚姻法に定められているような夫と妻との関係ではありませんし、また、あつてはならない」ものであり、「自分の納得のいかない法律で、自分たちの共同生活を承認し、また、保証してもらうという、そんな矛盾した、不合理なこと」はできないし、「結婚届を出すことは、現行のこの結婚制度を、認めるものにはかならない」、だから「法律結婚をしないことが、この時代として可能な、唯一の抵抗」なのだと説明している。これよりさき、「青鞥」三巻四号に「世の婦人達に」と題して、つぎのようにかいている。「今まで男子から、また社会から強制されていた服従、温和、貞淑、忍耐、献身等のいわゆる女徳なるもの」がなぜ婦人にたいして要求されたのか、その原因を自分分は「男子の生活のため」ということ以上に何の根拠も見出せないのであり、「今日の社会制度では結婚ということは一生涯にわたる権力服従の関係」であつて、「妻は未丁年者か、不具者と同様に扱われ」ており、また「妻には財産の所有権もなければその子に対する法律上の権利も持っていない」。さらに「夫の姦通は罪なくして、妻の姦通は罪とせられている」が、このような「無法な不条理な制度に服してまでも結婚しようとは思わない」と。この論文は警視庁高等検閲係によって「日本婦人在来の美徳を乱す」ところがあり、「風俗、秩序を乱すような内容」には注意するようにと申しわたされることになる。ちなみにこの「世の婦人達に」をふくめた評論集「田窓より」は、そ

の後まもなく発禁処分をうけている。

## 二

前項で述べたように制度にたいする抵抗が、らいてうをこのような婚姻届を出さない結婚に赴かせた要因となっていると思われる。だがこれは、結婚を機に翻然と目覚めたものではない。彼女のそれまでの行動のわずかに、私達はその萌芽を見出すことができるし、またそれまでの彼女の体験の意味するものを推しはかることも無駄なことではないと思うのである。父が持っている権威や官僚臭にたいするほとんど本能的なまでの嫌悪感や、お茶の水女学校で修身の授業をボイコットするといった、押しつけ教育にたいする反抗心に、のちのらいてうの人格を語るときに常にいわれる「権力や押しつけがなにより嫌いな人」となっていた源をみることができると思うのである。また一つちがいの姉の体験、つまり同居していた文学青年の従兄との初恋をひきさかれたうえに、まだ女学生の身にはやばやと養子を迎えさせられたというようになことにたいして彼女は、親の独断にたいする反感と同時に家名や家の存続というものに疑問を持ちはしなかっただろうか。そのうえに自分の母親が夫の言いつけになにひとつさからえず、好む三味線や踊りは禁じられながら、英語の勉強をしいられたり、職業学校に通わされたというような生活にたいして、同性である娘は、結婚生活における女の地位や求められる役割を感じとったことだろう。さらにいえば、らいてうを女子大学入学へ導いたともいえる、日本女子大学学長成瀬仁蔵の女子教育にたいする根本理念、すなわち女子を、人として、婦人として、国民として教育するといった当時としては素晴らしい教育理念も、入学してみればその心を満たしてくれるものではなく、のちにその同じ成瀬仁蔵が良妻賢母主義をたたえるといったこ

とも、人格の矛盾を感じると同時に、男の女にたいする本心をのぞきみたような思いがしたのではなかったろうか。また「媒煙」事件のあとのまわりの人たちの対応、すなわち夏目漱石や生田長江によってなされた世間への取りつくりや、このことによって日本女子大学同窓会名簿から除名処分を受けるといったことに真実を知ろうともせず、たんに外面をととのえればそれでよしとする世間の常識というものを、彼女は反感と失望を覚えたことだろう。こうしたさまざまな体験によってうけた疑問、反感や失望などのもろもろの感情がその行為に投影したとしても不思議ではない。さらに彼女を、この制度否定の行為に導いたものとして見落せないのが、永い間の禪の修業から得た直観力と、自我に対する自信。そして、才能や家庭環境にめぐまれて、何物も恐れる必要のなかったそれまでの生活から生じたと思われる、彼女の社会にたいする姿勢の大胆さと、それに比例する世間にたいする認識不足ではないだろうか。

## 三

このらいてうのいわゆる「共同生活」にたいして、同時代を生きた岩野清子は「青鞥」四巻五号にかいた「思っている事」のなかでつぎのように批判している。結婚という事実が愛の墮落とも男に征服された形とも思わないが、一般的に結婚すると男は女を独占したという安心から主権者のように妻にたいして振舞うから、「平塚明子氏が結婚の形式をさけて、特に共同生活と発表した心持には私は心から同感する。」が、「夫となり妻となってもお互の考へさへ因習にとらはれてゐなければたやすく改革する事が出来る筈である。」ので「仮令形式がそなはらないにしても結婚生活の事実はある。」と同時に形式をつけても結婚の意味を下落させはしない。」のであり、ようするにどちらで

もよいのであるが、「社会に対して自己の立場を明らかにする場合の便宜上形式をそなへる事もまざら無意味ではあるまいと思ふ。」のであるから、らいてうが「形式に伴ふいやな因習をさけるために事実の体現なる形式を厭はれるのはあまり消極的な弱い思想だと思ふ。」そして「そういふ無意味な不条理な因習を打破して新しい意義ある道徳を創造して行くのが本当の勇者ではあるまいか。内生活の充実と同時に外面の形式も充分に伴なはして行くのがよりよき仕方ではあるまいか」と。この批判はまさに正論である。

らいてうの生涯を通じてみられた矛盾がここでもみられるのである。民法に不満で納得がいかないというのなら、なぜそれを改めさせようとする行動を起さないのか。一方で享受して他方ではこれを拒否するといった生き方にはやはり社会にたいする認識の甘さ、社会人としての意識の弱さをうかがうことができる。ここで思いを及ぼすのは、のちの「母性保護論争」での論争相手である与謝野晶子と山川菊栄の結婚制度にたいする考えがどうであつたかということである。晶子は家出をして与謝野寛との結婚を貫いたが、制度そのものについては疑問を持っていないように感じられる。山川菊栄は、一九一六年一月に山川均と結婚するが、『おんな二代の記』によると、均は郷里の両親と姉夫婦に承諾を得ており、菊栄の方は、母からの条件、(1)仲人をたて、ほんの形だけでも式をあげること、(2)式後すぐ入籍すること、(3)ペンネームにも一切実家の姓をつかわぬことを、「母にとつては重大なことであり、私にとつては痛くもかゆくもない」とことと受けとめて、形ばかりではあるが五人の立会のもとに式を挙げ入籍する。菊栄はそれより前に母方の青山姓になって戸主、相続人に、さらに隠居になるといったいきさつを経験しており、このことによつて「法律

とか裁判とかいうものが、表面はえらそうにみえて、その裏どんなに見せかけの、ごまかしのもの、紙細工のように自由になるものであるか」を痛感したと書いている。菊栄は制度、形式を空虚なものにとらえると同時に、それからの結婚生活により以上のまさつを起すことが得策ではないことも充分感じとつていたと考えられる。抵触しないでやりすごし、内容を重視した結婚生活を送ることが、その当時においてよりよい生き方であると考えたにちがいない。

#### 四

らいてうの結婚届を出さない同棲は、一九一五年二月九日の長女出産という事態に直面した時、またあらたに困難な状況を生み出すことになる。新しい女が私生児を生んだと、世間では騒ぎ立て、産室に新聞記者が押しかけてくるといった騒々しさであつた。『自伝』では、「いわゆる私生児を生むこと、また生んだことも、これに対する社会の非難も、少しも恐れる」ものではないが、「父の社会的立場に、これ以上の迷惑をかけないように、形式的かもしれないが、分家の手続きをとることを早くから両親に申し入れておいたのが、やっと出生届の期限近くになって、家から書類が届き、分家の戸主になることができた」と述べている。しかし彼女の思惑では、父の認知した庶子として自分の籍に入れることができるものと思つていたが、当時の戸籍では、父の認めた子どもは庶子として父方の家に入れるのであつたため父の籍に入るのではない、したがつて長女は母方の家に入ったために「私生児」となる、という結果を招くことになつたのである。一九一七年に生れた長男の場合も同様であつた。このことにも彼女の矛盾を指摘することができる。否定しているはずの「形式的」な手続をとつたということは、父親のために妥協したといえるからである。この戸

籍の件は、のちに奥村籍への婚姻入籍という結末を迎えることとなる。一九四一年八月一日のことであった。「自伝」ではその日の日記に「朝、山崎今朝弥さんを訪問、婚姻届の証人を依頼、快く引受けて署名して下さった。いま一人を曙町の姉さんになって貰ふ。それをもって、お父さんに渋谷区役所に行つて頂く。無事、婚姻届はこれで済んだ。長い間の懸案が片付いてうれしく、安心したやうなもの、しかし同時に平塚家の廃家は、またなんとしても一方では淋しいものも感じられる。しかしお父さんが満足して下さるなら何よりの慰さめであり、よろこびとしゃう。また敦史にも幸することだもの」とかかれています。そして戸籍謄本には「東京市滝野川区田端町四百四拾五番地戸主平塚氏廃家の上昭和拾六年八月拾四日奥村博と婚姻届出同日入籍」と記載され、長男も「昭和拾六年八月拾四日母明と共に入籍」となって、それまで戸籍謄本に書かれていた「私生児男」の文字も抹消された、と『自伝』にはかかれています（すでに長女は平塚姓で結婚している）。この日記のなかの山崎今朝弥は、山田嘉吉・わか夫妻のアメリカ時代からの友人で、らいてうが一九一五年当時住んでいた四谷伊賀町の借家の先住者で、その時以来知己となった弁護士であり、「お父さん」とあるのは夫の奥村博のことである。この書かれたものによって、入籍が夫の満足と息子のしあわせのためという二つの理由のための妥協であることがわかるが、具体的には、早稲田の理工学部<sup>1</sup>に在学中の長男敦史が、「卒業のあかつきには、いずれ兵隊にとられることを覚悟しなければならぬ」が、技術将校の道を求めて「幹部候補生の試験を受けるのに正規の結婚外に生まれた身分の持主は、せつかくその試験に応募しても、合格の見込みがない」ということを知って、と説明している。この文字のなかに、技術将校ならば直接戦場

に出て戦う可能性が少ないからという気持を読みとめることは容易である。事実、長男は一九四一年一月、大学を繰上げ卒業し、三菱重工へ就職してまもなくの一九四二年二月応募したが、陸軍航空技術候補生の試験に合格したのち、水戸や立川の航空学校などをへて、一九四三年二月には陸軍航空中尉となり、陸軍航空本部付となって、終戦まで内地勤務であった。

## 五

この入籍については、らいてうの母性のたまものであったとおおむね好意的である。丸岡秀子ですらも『婦人思想形成史ノート』に、「子供を思えば余儀ないことであつた」と評している。しかしあきらかに子どもにとって有利ということを知って入籍したという事実<sup>2</sup>にこだわりをすることができない。子どもの不利をいうならば、少なくとももともと以前、学齢に達した頃から当然さまざまな意味で、子ども自身がその不利益をこうむっていたはずである。一九四一年といえはすでに日中戦争のさなかであり、一月には太平洋戦争が勃発するという、国民すべてが否応なしに戦争の渦の中に巻きこまれていく時代である。だかららいてうのこの行為は、母親の本音によるもので、それまでの主義も思想も捨てた勇氣ある行為だとたえるべきなのであるか。他の人はしらず、自分の子どもだけが無事であればそれでよしとするのであろうか。子どもと母親の権利を主張したかつての母性主義者らいてうは、このとき心に痛みを感じなかったのだらうか。これより先の一九二八年頃かららいてうは消費組合の研究を続け、おり、一九三〇年には任意組合の「消費組合我等の家」をつくり、組合長となっている。また高群逸枝の無産婦人芸術連盟に参加してアーキストになっているが、一九三八年の「我等の家」解散の頃から

彼女の書くものなかに皇室や祖先についてのものが目につくようになっていた。かつてのアナーキスト高群逸枝が『女性二千六百年史』を著し、らいてうがその書評を書くといったような時期での入籍である。ともあれ二十七年ぶりの婚姻届であった。そのまえの分家届、出生届を確認するのは大変に難しく、今はこれをそのまま信じるほかはないが、彼女の思想実践のために否応なく付き合わされた夫や子どもはこれらのことをどのように受けとめていただろうか。『自伝』では、奥村は「共同生活」にたいして「同意し、このことによって世間から受ける非難、指弾にもよく耐えていました。このことによって世間からだわるもの」を抱きつづけていたのである。そのこだわりは世俗的な意味のそれではないが、「戸籍に記載された妻」として、自分との絆をしっかりとにぎりしめていたという「相当切実な要求」を気持のなかに長いあいだくすぶらせてきて、もう何度もその話題をもち出していたと述べられている。このことよって夫の胸のうちにあるものを推しはかることができるであろう。また長女は一九三八年に結婚し、平塚姓から築添姓になっており、『平塚らいてう著作集』付録に長女が、「母に寄す」と題する文章のなかに、母は自分が仕事に忙しくて子どもたちに淋しい思いをさせたせいで、弟が自分の妻には仕事を持たせない、自分の婦人解放運動も我家では裏目に出たようだと言苦笑した、とかいていることでその気持をうかがうだけである。さらに推察すると一九七一年のらいてうの献花だけ、線香、読経なしの無宗教葬のおり、長男の敦史があいさつで述べた「長い生涯のうちに矛盾、どうちやくの多かった母」を今は容認してもらいたいという会葬者にたいたする言葉は、息子じしんの母にたいする思いそのままだと感じられるのである。

## 六

伊藤野枝を通じてらいてうと交際のあった野上弥生子は、らいてうの結婚を評して「しきたりを無視した結婚をしたことには尊敬をもつけれども、女に保護されて絵を描いたり、芝居をしたりしているジレットアントとの結婚は、決してらいてうの前進にはならなかった。ある日誇り高いらいてうが自宅にみえ、奥村博の出演する芝居の切符を買ってほしいといわれたが、自分はにべもなくおことわりしてしまつた」と語っていたと、井手文字は『青鞥の女たち』に、自分の聞いた話として書いている。たしかに相手は奥村博でなかったら、子どもを生まなかったら、生活のための原稿書きをしなくてもよい立場であったら、もっと思想とその実践は統一されたものになったであろう。さらにいえば山川菊栄が均によつて、野上弥生子が豊一郎によつて受けたような、結婚によつて得る有形無形の感化ももっと違ったものになったであろう。芥川龍之介はその日記抄『我鬼空日記』のなかで、らいてうの家を訪問し、奥村博やその仲間の芝居を見たと言書いており、「母性保護論争」をたたかわせていた一九一九年当時のらいてうと田端において交際のあったことをうかがわせるが、彼がらいてうとその結婚のありようについて、どのように考えていたであろうについてはなにも書いていない。これはまったくおしいことである。

戦後になって法律は改正され、女のおかれた状況も大きく変化してきた。だが戦前の結婚が、家父長的家族制度維持のためのものであった状況のもとで、若い日のらいてうが示した抵抗に思いを及ぼすことも意味のないことではない。いまま抵抗せざるをえないものが存在しているからであるが、いまではらいてうのような抵抗は無駄のようでもある。今の女はそれ以上に翔んでいるし、また越えていなければならない。

らないと思うからである。

(付記) らいてうの年譜によると、夫の奥村博の名前を、一九一六年姓名名学によって「博史」と改名と記載されているが、『自伝』

## 山川菊栄の結婚

山川菊栄は、松江藩の森田龍之助を父に、水戸の儒学者青山延寿の長女千世子を母にもち、明治三年一月三日、一男三女の次女として生れた。父は、下層武士階級の出身で封建的伝統や教養が乏しい代りに、フランス語を通じフランス人教師より近代科学と自由民権思想の影響を受け、当年の急進主義者であった。一方、母は明治初年の新興教育を受けながら、生いたちにより多分に封建的、貴族主義的傾向をもっていた(「このひとびと」『山川菊栄集』八)。当時としては教養ある両親に恵まれたものの、父は事業のために留守がちで、ほとんど子供たちをかえりみず、子供たちは母中心に育ち、家庭は変則的な母系家族だったという。こうした家庭環境で育った菊栄は、少女の頃から社会に眼を向けていたと思われる。女学校二年のとき「号外」という作文に、河野広中の奉答文で議会在解散されたときのショックを書いている。また津田塾予科への入学試験の作文「抱負」には婦人解放のために働くと書いているのである。日清戦争後、日本の資本主義

の入籍のいきさつの中で、戸籍簿本に記載してある名前を博と書いていることや、名前を変更しようとすることは正当な事由がなければならぬとする法律などからみても、「博史」はあくまでも通称であって、改名という字句にはあてはまらないと考える。

# A<sub>1</sub>

小玉稜子

経済の発展は貧富の差を広げ、極度の低賃金と長時間労働にあえぐ人々の間にストライキが起り、団結して解放を求める動きが育ちはじめた。一八九八(明治三一)年に、はじめて幸徳秋水、安部磯雄、高野房太郎、片山潜らによって社会主義研究会が作られ、三年後これらの人々を中心とする社会民主党は、その綱領の中に女子と児童の夜業禁止の項目をとり入れた。一九〇〇(明治三三)年に堺利彦、幸徳秋水らは同志を集めて平民社を結成し、「平民新聞」を発行した(この時に山川均も編集に参加している)。この中には婦人関係の記事も多く、治警法第五条改正の請願が貴族院本会議で否決されたとき慶応義塾の鎌田栄吉が賛成意見を述べた。その中に「国家は男女両性の共同団体なり。然るに男子のみ参政権を与えられ女子に与えざるは不都合なり。(中略)従来、女子をして政治のラチ外に立たしめたるは永き歴史の因襲なるが故に今これを廢して女子に自由を与うるは時代の要求に応ずる国家当然の任なり。」を載せた。菊栄はもう既に父の読む「平民新聞」によって婦人解放への息吹きを感じとっていたのである

うか。一九二〇（明治四三年）年、英米では婦人参政権運動が世界の注目を集めていた。外国人教師から出された英作文の課題には「婦人参政権」や「婦人の法律上の地位」があった。このとき菊栄は外国における婦人運動の理論や実際を学び、メアリ・ウォルストンクラフトの『女権ようご論』とその伝記に切実な共感を得る。が、その前に菊栄にとって烈しい衝撃を受ける出来事があった。それは救世軍の人々と紡績工場を見学し、監獄のような高い長い煉瓦塀にとり囲まれた一廊で暖房もない極寒の中に薄着のまま黙々と働いている女工たちに接する。そのあわれな娘たちに対して与えている救世軍の説教を聞いていた菊栄は「恥と憤りに身体ふるえるのを感じた」と書いている（『労働婦人の現在と其将来』「日本評論」誌一九一九年二号）。この衝激が婦人労働問題に立ち向う原点になったと云えるかもしれない。社会主義思想への接近は大杉栄や荒畑寒村の「近代思想」誌を読みはじめたからで、後に「山川婦人論」の基礎をなしたベーベルとの出会いもこのときである。第一次大戦後の時期、思想界は大変動期でもあり、アナキズムの立場に立つ「近代思想」誌に対して「新社会」誌が一九一五（大正四）年に創刊された。それは明確にマルクス主義の雑誌であるが、ベーベルを知っている菊栄が、ずっと購読したのも当然であつたらう。

## 二

夫となる山川均との出会いは、一九二六（大正五）年二月一〇日に行われた平民講習会の例会の夜であった。ちょうど均が赤旗事件による入獄と出獄のあとで、三度目に上京してきたときである。そのころ均は結婚していた大寿賀里子とは死別していた。それ以来、二人は親しくなり九月に婚約、一月三日菊栄の誕生日に馬場孤蝶の媒酌で結

婚した。列席者は菊栄の父が病気のため母だけ、均の方は帝大生であった甥一人であり、総勢六人だったが盛大な結婚式だった（『山川均自伝』）。結婚後、菊栄は入籍し、青山姓を山川姓に改める。これは母の希望に従ったもので、(1)仲人をたてて、ほんの形だけでも式を挙げること、(2)式後すぐ入籍すること、(3)ペンネームには実家の姓を使わぬことの三つの実行であった。そのころ社会主義者といえば嫌われ、こわがられていたので、周囲への迷惑を考えてのことである。均も大寿賀との自由結婚による苦い経験から、両親や家族の承諾を希望していたためでもあったのである。菊栄は一六才のとき不本意ながら周囲の都合で亡くなった祖父の姓をついで戸主となり、二年後、隠居して戸主の地位を実家の兄にゆずり、更に数年後、結婚に際して一旦、父の姓に返った後、山川姓になるというこみ入ったいきさつを持っていた。菊栄は、あまりに形式的な家制度は人間を法律のおもちゃにすると同時に法律をも人間のおもちゃにする危険があり、その根底に働く経済問題があると痛感する。すなわち家族制度は私有財産を互にもちつもたれつしているもので、その実際に現われた結果からいえば、個人の自由と幸福とを犠牲にして省みない制度であり、養子制度も財産保護の目的で出たことは明らかだとして、その無意義さを批判していた。しかし二人は常識的な法律に基く結婚をしたのである。青踏運動以来、家族制度の破壊と従来の片輪な性道徳、貞操の偶像とを破壊し、恋気と結婚の自由という言葉で個人の自由、基本的人権を主張する空気が社会主義者の中に広まっていた。だが道徳を無視した行動に對する嫌悪、法律婚外の女性の不幸を知っている菊栄にとって、それが合理的結婚だったにちがいない。後に菊栄は姓について「夫婦の同姓を無意味とし、姓は人間の符丁だから男でも女でも変えるべきでな



い。結婚に際して同姓をとるか別姓をとるかは本人たちの選択に任せよう民法を改正すべきだと思ふ」と書いている（『婦人問題懇話会報』二号）。

結婚して家庭を持ったら『資本論』を読もうとか、労働者向けの新聞を出そうとか、青年を養成したいなどの二人の夢は、菊栄の病気による別居で無残にも破れてしまう。そうした苦しみの中で菊栄はマルクス主義の立場から婦人問題にとり組んでゆくのである。そして療養しながら多くの評論、翻訳などを執筆する。その中には、レスター・ウォードの『女性中心説』やペーベルの『婦人論』、ラッパポートの『社会進化和婦人の地位』などの訳書もある。『婦人問題と婦人運動』は、日本のマルクス主義婦人論の体系を確立した書物ではないかと云われている。当時マルクス主義者や労働運動の指導者は、夫の均をのぞいて、婦人問題に理解を持っていなかった。一九二五（大正一四）年、菊栄は社会主義者の諸グループを含めた政治研究会本部に對して「婦人の特殊要求」を提起した。それには、戸主制度の撤廃、一切の男女不平等法律（婚姻及び離婚における男女の権利義務を含む）の廃止、教育、職業の機会均等、母性保護などが盛り込まれている。封建的家族制度の遺物たる戸主制度は婦人を隷属的地位にとどめ、社会制度は男性本位の思想を因襲として強く残していたからである。婦人労働問題、婦人解放運動を通じて、「人間が人間らしく生きられる社会」こそが、一貫して菊栄が追求めた課題だった。

二人の結婚生活は、病氣、入院、入獄のくり返しで決して恵まれたものとは云えなかったが、「夫婦は恋人であるより友達でありたい」（『幸福なる家庭』）、「婦人の世紀」誌一九四七、一（一月号）という家庭生活を送った菊栄は真に幸せだったにちがいない。「二人の生活は

完全な共産主義で私有財産は存在していない。お互に何も要求しないし、妻も、子供といえども独立して物を考え、同じ考えになるなら真に喜ばしい」（山川均「わが愛妻物語」『文芸春秋』誌第三〇巻二号）。山川家は各々の人格を尊重する家庭でもあったのである。堺利彦は彼らの結婚を評して「およそこのくらい立派な、このくらい素晴らしい似合いの夫婦は滅多に世の中にあるものではない」と云い、山崎今朝弥は「均菊相和し」の言葉さえ作っている。菊栄自身、「私にとって彼はよい先輩、よい同志、そしてよい友よい夫であった。彼の肉体は亡びても彼の仕事は永久に生きている。社会主義運動こそ彼の生命であり、希望でもあった。私も彼と共に歩いた道をずっと歩み続けてゆきたい」と回想する。このように素晴らしい結婚、それは共に同じ道を歩いた二人だからであろうか。否、それは一人一人の人間性の中ではぐくまれていったものにちがいない。

一九四五（昭和二〇）年の敗戦後、平和が訪れ日本でも女の参政権が与えられ、科学の発達とともに物質文明が著しく進歩を遂げた。女も男も同じように学問の機会を得、形の上では男女差別なく職業につけるようになった。菊栄が叫び続けた男女差別撤廃、男女雇用機会均等法も、ようやく確立の運びとなった今日ではあるが、真の実現はまだ遠い。ふくれあがる資本主義社会の中のひずみは大きい。「すべての人が人間らしく生きられる社会」のためにも、一人一人の女の自覚が望まれるのである。

# 山川菊栄の産児調節論



林 葉子

## 一

山川菊栄（一八九〇・一一・三〜一九八〇・一一・二）は、一九二〇（大正九）年から一九二三年にかけて、矢つぎばやに産児調節についての論考を発表し、その後一九二五年に変化を見せながら一九三〇年まで書いている。論考は次のようである。

- (1) 「多産主義の呪い」〔大観〕一九二〇年一〇月号。のちに単行本『女性の反逆』に収録
- (2) 「無責任な多産論」〔東京朝日新聞〕一九二〇年一月二四日付
- (3) 「女性の反逆——精神的物質的方面より見たる産児制限問題」〔解放〕一九二二年一月号。単行本『女性の反逆』収録に際し、表題を改めて「婦人解放と産児調節問題」とした
- (4) 「サンガー女史の『我子の性教育』」〔女性日本人〕一九二二年一月号、三月号、マーガレット・サンガー夫人の著作の翻訳
- (5) 「産児制限問題」〔女の世界〕一九二二年一月号「婦人界時評」、『女性の反逆』に収録
- (6) 「石川三四郎氏と避妊論」〔女の世界〕一九二二年三月号の「婦人界時評」
- (7) 「新マルサス主義是非」〔週刊「婦女新聞」一〇九〇号、一九二一年四月一〇日〕

(8) 「避妊是非について再び石川三四郎氏に与う」〔女の世界〕一九二二年六月号

(9) 「産児制限論と社会主義」〔社会主義研究〕一九二一年六月号、『女性の反逆』には「産児調節と社会主義」となって収録される

(10) 「産児調節か——生み放題、死に放題か」〔サンデー毎日』第一巻第一号、一九二三年四月二日）

(11) 「主婦の問題」〔産児調節評論〕一九二五年四月号）

(12) 「一、一家の経済上多数の子女を教養し得ない場合には産児を調節した方がよいでせうか。二、我国現時の状態より見て産児の調節は必要でせうか」〔太陽〕一九二六年一〇月号、アンケートの回答）

(13) 「避妊と墮胎」〔内外時評』の「女性五十講」一九三〇（昭和五）年八月号）

## 二

まず論考(1)「多産主義の呪い」では、新マルサス主義が、貧困の原因は人口過剰であって、産児制限を行うことが一切の社会問題解決の手段だとするのを、山川菊栄は「今日の社会は生産力が人口の増加に匹敵しえぬからではなく、生産物の分配が宜しきをえぬがために……貧困を除去することができないのである。ゆえに社会問題の根本的解

決は、人口の調節よりも、生産分配の組織変更によるほかなきことは明白である」(『山川菊栄集』二、P二〇一)と批判し、「しからば産児制限は不必要なりや、無意味なりやというに決してそうではない」と、サンガー夫人の言葉から「婦人はその生殖の能力によって、彼自身身の屈従と同時に地上の圧制を創建し永続した……圧制は、無知な従順な母体の岩の上に築かれ、そういう母体の産物の上に繁栄した」(同上、P二〇三〜P二〇四)、「戦争・飢饉・疫病・幼年労働・および労働者に対する圧制は、婦人が生命を廉く作るかぎり続くであろう」(同上、P二〇五)などを引用して、無産者のためには産児制限が絶対に必要であると説いている。その上で将来万人の生活が保障されて産児制限の経済的必要が消滅したとしても尚、「多産が婦人の精力を消耗し、その活動と発達とを防げ、心身ともに早老をきたすべきことは、社会主義の社会と資本主義の社会たることによって、絶大の相異を見ることはあるまい」(同上、P二〇五)と言いきる。労農ロシアで育児および家庭労働の社会化がどんなに進行し、生活難がなくなつたとしても、ロシアの婦人が「私どもに生めるだけ沢山の子供を生まして下さい」と要求するとは信じられない、婦人の望むものは産児制限の知識であるとのべ、多産は婦人屈従の根本原因であり、今や世界の婦人は「任意的母性の権利を主張している。彼らは、彼らが母となるべきや否や、なるとすれば何時、いかなる状況の下において母となるべきかを、自分自身で定めようと決心している。彼らは、彼らの子供がいかなる目的のために用いらるべきであるか、すなわち奴隷たるべきか、自由人たるべきかを問うている。これは根本的の判逆である。自由の殿堂の鍵は、婦人の握るところである」(同上、P二〇四)とサンガー夫人の言葉を紹介している。

論考(2)「無責任な多産論」は、某医学博士がある新聞に妊産婦の保護を積極的に行つて、子供をどしどしと生ませ次の国民を作るのがよい。新興の日本国民として、たかが五人や六人の子供を持って余すようなことで何とする。無産階級の者は五人の子供を持って、一人の子供を持っても同じだと書いたのに対して、満天下の労働婦人よ、パス・ストライキを執行しようよびかけ、一升の米を親子三人暮しても、七人暮しても、同じ分量たべられる方法を示して下さいといひ、また第一回国際優生学大会に提出されたアルフレッド・ブロイツ博士の「生後一年間の死亡率表」や、アメリカ医師アリス・ハミルトン女史の「出生者千に対する死亡者表」によって、子供の多い家庭ほど子供が多く死亡している実態を示し、日本に限つてその様なことはないという証をあげる責任があると、なっている。

論考(3)「女性の反逆」では冒頭に、「『女子は、子供を生むためにわれわれに与えられたものである。女子はわれわれの財産である。しかしわれわれは女子の財産ではない、何故なら女子はわれわれのために子供を生むが、われわれは彼女のために子供を生むことはないから。故に果樹が園主の所有物であるがごとく、女子はわれわれの所有物である。』——ナポレオン——」(同上P二〇八)をおき、女が子を産む道具として生みつづけることに甘んずるかどうか、「人類は一而して特にわれわれ婦人は在来ほとんど自己のために生きて、もっぱら他人のために生きてきた。われわれは子を産むという最も貴重な、最も深刻な経験をさえ、自己のためにせず、他人のために、(伏字)強いられてきた」(同上、P二一六)とのべ、「多産主義の呪い」で使用した任意的母性に代つて、自主的母性の語を用いて同じような意味がくりかえされ「それははじめて強制的苦役の状態を脱して、婦人の神

聖なる職分の一つとなる」(同上、P二一六)と書いている。

その後の論考も少しずつ言葉をかえながら、産児調節の必要がのべられているが、目につくことは任意的母性、自主的母性の他に、女性精神、強制的母性、自由母性というような語を使って論を進めていることである。その用法は「女性精神」では、サンガー著「婦人と新種族」の紹介で、すべての国、すべての時代の婦人が家族制限を欲するのは経済的圧迫からくるものとされているが、「それよりも、その背後に横わっている、自由に対する婦人の欲求は、いっそう深刻なものであった……婦人の天性の中に潜む、この原動力を定義するに足る唯一の言葉は、女性精神とも名付くべきものであろう。この精神は母たることの中に最もしばしば現われるものではあるが、それは母たることよりもいっそう大きいものである」(同上、P二二〇)とし母、性以外の活動に興味をもつ婦人が、母性に対して棄権することは何の不思議でもなく、「婦人の自由に対する欲求は、女性の絶対的、本質的、内在的熱望であるところの女性精神から生れ出たものである。それは婦人の天性の最強の力である(同上、P二二四)とする。「強制的母性」は、女性精神を発見するために「法律や習慣や宗教上の制限が妨げない時には、婦人は避妊した。もし妨げた時には、捨子、嬰兒殺害、墮胎等の手段に訴えるか、または万事休して強制的母性に甘んずるほかなかった」(同上、P二二一)。これはアゼンスの豪奢な邸宅の中でも、濠州土人の粗末な掘立小舎の中でも、死物狂いにその自由を回復しようともがく点に変わりはないとのべる。また「自由母性」は、母性の神聖のために、受胎の時と条件とを決定する母性の自由を主張し、「産児制限によって、性的奴隷制度に対する女性の叛逆は成就せられ、自由母性の崇高なる理想は実現せられる」(同上、P二三三)と

している。なお子を産むことが最大使命であり、結婚の最大目的であるという考え方は産児制限運動の敵であり「産児制限は、婦人の解放と結婚の最高目的とを成就せしめるという、精神的効果を伴う」(同上、P二二一)ものであり、「母性に対する選択権は産児調節の手段を通じて確保され……母性も貞操と等しく強いられる義務——奴隷道徳——の一つであってはなりません。それは婦人自身の意志により、希望によって遂行せらるるとき、はじめて神聖にして、祝福せられた職分の一つとなりうるのであります……産児調節はこの「自主的母性」の条件としてのみ意義あるものであり」(同上、P二八六)とのべる。

### 三

山川菊栄より一四歳年長で、平民社以来の社会主義者であり、キリスト教的ヒューマニズムの上に立って、当時の社会主義者としては女性にも思いやりのあった石川三四郎が、約七年半のヨーロッパ生活から一九二〇年一〇月に帰国して、一九二二年二月号の「女の世界」に、婦人には婦人に与えられた天賦の重大任務がある。それは子供を生む事とそれを養育することであると避妊無用論をのべたのに対し、三一歳の菊栄は三月号でこれを批判し、石川が四月号に「避妊論に就いて——山川菊栄女史に申す」で反論、菊栄は六月号で再批判している。石川がわれわれの稟有する生殖力を發揮して、これより多くますます完全なる収獲を得るように努力する方が人類の自然性に対して忠実ではあるまいかと云うのに対して、菊栄は「近代婦人は……出産を自己の養育能力に適した範囲にとどめたことをもって、自己に対し、人類の自然に対して、忠実なゆえんだと考えるように進化して来ております」(同上、P二八九)とのべ、「したがって正義であり道德的

である」(同上、P二七〇)と主張し、石川が「女子の性的負担を全然無視して」(同上、P二九一)いると批難する。また菊栄は「私とサンガー夫人との思想の相異は……産児制限をもって革命以上のものと見、または革命予防の最上手段と考える社会改良家のサンガー夫人に、部分的にいかにも共鳴するにせよ、全的に偶像に奉るといふようなことが、正気の沙汰で考え得られたらお慰みです」(同上、P二九二)と抗議している。石川三四郎といえども、産児調節——婦人解放——の問題には遠い地点にあったことがよくわかる。

『青鞥』誌の一九一五(大正四)年九月号に、当時二九歳の平塚らいてうは、「個人としての生活と性としての生活との間に於ける争斗に就いて」を書いていて、個人として自分自身を教養したり、社会の一員として仕事や職業にたづさわることと、種族に対してもつて生れた女性の使命との間の矛盾についてのべ、「私もまた或時は避妊の実行者でした」(『青鞥』誌五巻九号P一一)と、避妊墮胎を肯定しながら、後ではそれは愛を汚辱する醜悪行為であり「もし子供を拒もうとするならば、愛の生活全体をまづ拒むべきである」(同上、P一九)とし、「エレン・ケイは……所謂解放せられたる婦人を再びその家庭に引き戻し、愛の生活の中に、就中母たることのなかに最も美しき統一と調和ある婦人の眞生活を発見させやうとして居ります」(同上、P二二)として、彼女らしく気持がゆれ動いている。また一九二八(昭和三)年一月の『優生運動』にらいてうは、「人口問題対策の一つとして、人口を優生化することが必要である。それには人口を一定数にとどめ、之に適応するやう調節するために産児制限は必要である」(式場隆三郎『サンガー夫人伝と産児調節展望』、P三〇九)と産児制限に賛成しているが、人口問題対策としてであって、子沢山に苦

しむ労働者や婦人の立場からではない。

『青鞥』誌の同じ号に山田わかかの「墮胎について」があり、「墮胎も避妊も等しく大きな罪悪だと申す。個人の幸福、並びに国の栄を破壊する大きな不徳です……最醜悪な卑怯です」(『青鞥』誌五巻九号、P三四)とのべ、「私はそう云ふ人間をどしどし罰する法律がほしいと常に思っております。法律は殊に刑法は下級な人間を制裁する機関です」(同上、P三五)と書いている。「子無きは去る」とか「三従の徳」とかが巾をきかせ、「娘には新聞や小説をよませないのを誇りにしている家の多かった」(山川菊栄『日本婦人運動小史』P二〇九)、そういう時代であって、山川菊栄の産児調節の理論は、最高の識見をそなえている。

一九二二(大正一一)年三月上旬から四月上旬にかけて、マーガレット・サンガー(一八八三・九・一四—一九六六・九・六)が日本を訪問した。ロンドンで開かれる「万国産児制限会議」に出席する途中、改造社の社長の招きに応じたのである。当局の弾圧によって公開の講演会は禁止されたが、サンガー夫人来る、の報は大きな反響をよび、日本の産児調節運動はこれをきっかけに、ひろがっていった。

#### 四

論考Ⅱ「主婦の問題」は、山本宣治主幹の産児制限運動の機関紙『産児調節評論』(一九二五年二月九号)の四月号に、四頁にわたって書かれたものであるが、「貧困は……産児制限を以て対抗することの出来ぬ、資本主義時代の経済的必然であることは論を俟たない。そこで産児調節は個人的便宜の問題であって、社会問題の解決とは別個の問題である」(『産児調節評論』四月号、P二〇)とし、「吾々の精力と時間を、能ふ限り多く解放運動のために捧げ」(同上、P二

一) するために、子供を産むことを節約しなければならないとのべている。「恋愛の自由と母性に対する選択権(つまり産児調節——筆者註)とは、婦人解放の最も基礎的な二大要素であります」(『山川菊栄集』二、P二八〇)といった今までの調子とはちがっているのに気がつく。論考⑫の「太陽」のアンケート回答でも、産児調節は「勿論よいに極まっております……然しそれによって一般的な生活難や人口問題が解決されるなどといふのはとんだ見当違ひです」(『太陽』誌一九二六年一〇月号、P七一)。「それはただ個々の家庭、殊に無産階級の家庭の主婦の、多産によって蒙る個人的不便を多少緩和するといふだけの効果しかないもので、社会問題の解決とは全然別個の問題であることを知らねばなりません」(同上、P七一)とあり、山川菊栄の産児調節論は変化する。これに呼応するように一九二六年二月号の『性と社会』(一九二五年一〇月〜一九二六年五月、『産児調節評論』改題)に、夫の山川均が「産児調節是か非か」のアンケートに答えて、「ブルジョア思想の潜入を排撃せよ」の見出しで、産児調節は賛成です。「しかし産児調節が社会問題の解決と何等かの関係があるかの如く考える思想(例えばサンガー夫人、『産児制限の理論と実際』中に述べられてある安部磯雄氏の主張)には絶対に反対します。産児調節と共に斯ような純ブルジョア思想が潜入する事は、プロレタリア運動を根底から危くするものであるから、徹底的に排撃する事が必要と信じます」(『性と社会』二月号、P四〇)と書いている。身体の弱かった菊栄は産児調節の実際の運動には関わらず、「個人的便宜の問題」にすぎない産児調節を論ずることをしなくなつた。

## 五

サンガー夫人が労働者を子沢山から救うために、ニューヨークで産

児制限運動をして、淫猥罪で投獄されたりしながら、『産児制限レビュー』誌を出していたころ、アグネス・スモドレー(一八九二〜一九五〇)は、思想的理由で教職を追われ、一九二七年二五歳でニューヨークへでてきて、この産児制限運動を手伝い、雑誌にも執筆していたのである。そのアグネスは一九二八年から一二年間、中国革命運動に身を投じて、紅軍の兵士たちと前線に赴いたが、夫と共にたたく軍服の妻たちや、農村の主婦たちから、避妊の方法はないものだろうかと相談をうけ、「サンガー夫人に訴えて、女性用の避妊器具を大量に寄贈してもらった」(石垣綾子『新版 回想のスモドレー』P八七)。「待望の小包がアメリカのサンガー夫人から届いたとき……中国の奥地では、医者すらも見たことがないというのだ。アグネスは勇気をふるって医者がわりをすることに決めた」(同上、P八七)。大勢が毎日おしかけてきて使用法の懇切な指導を受けた。こうして解放戦線は強化されていった。かつての中国では革命は産児制限と共にあったのである。ベトナムの戦線でも女たちは、産児制限をしながら、男たちと共に闘いつづけたとき。

いまとなつては、戦前の産児制限を、以上のような立場においても考えねばならないが、オギノ式避妊法がやはり貧乏人の子沢山が前提されているのも考えねばならない。こまどくると一九二五年以降の山川菊栄の産児調節は何であるのか、「個人的便宜の問題」とか、「個人的不便を多少緩和するといふだけの効果しかない」というのは何であるのかを、あらためて深く考えねばならない。

## 親の同意と両性の合意



川上 秀子

### 一

① 「憲法二四條 婚姻は、両性の合意のみに基いて成立し、夫婦が同等の権利を有することを基本として、相互の協力により、維持されなければならない。」

② 配偶者の選択、財産権、相続、住居の選定、離婚並びに婚姻及び家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない。」

上述の原理と矛盾するそれまでの「民法」は、昭和二年法律二二二号（昭和二三・一・一施行）によって大幅に改正された（この改正民法）にたいして、以前の「民法」を「明治民法」あるいは「旧民法」と仮称される。昭和二年五月三日憲法の施行にともなう、「日本国憲法の施行に伴う民法の応急的措置に関する法律」（昭和二二・四・一九法律七四号、昭和二三・一・一失効）が施行され、これに改正の基本要綱が掲げられている。その主な項目は、次のとおりである。

- (1) 妻又は母であることに基いて法律上の能力その他を制限する規定は、これを適用しない。
- (2) 戸主・家族その他家に関する規定は、これを適用しない。
- (3) 成年者の婚姻・離婚・養子縁組及び離縁については、父母の同意を要しない。

(4) 夫婦はその協議で定める場所に同居するものとする。

(5) 夫婦の財産関係に関する規定で両性の本質的平等に反するものは、これを適用しない。

(6) 配偶者の一方に著しい不貞の行為があったときは、他の一方は、

これを原因として離婚の訴を提起することができる。（以下省略）

以上のように、「改正民法」は家庭における民主的な人間関係を保障し、女や子供の無権利状態を大きく改めて、平等の地位を法的に保障した。これらの中で、「改正民法」は画期的に改革された法律といえる。戦前には考えられもしなかった。あらゆる意味での性差別排除が法的に実現したのである。だが、現実にははたして結婚が、「両性の合意」で成立し、「同等の権利」と「相互の協力」によって維持されているのだろうか。つまりは両性の合意とは何ぞやが、正しく、はっきりと理解されているかどうかである。

### 二

平塚らいてうの場合の結婚を調べてみる。らいてう自身、結婚に対する考え方を「青鞥」誌三巻四号（一九一三年四月一日）の「世の婦人たちに」の中で次のように述べている。「今日の結婚という觀念ならびに現行の結婚制度には、全然服することができないのでございませう。今日の社会制度では結婚ということは一生涯にわたる権力服従の關係ではないでしょうか。妻は未丁年者か、不具者と同様に扱われて

はいないでしょうか。妻には財産の所有権もなければその子に対する法律上の権利ももっていないのではないのでしょうか。夫の姦通は罪なくして、妻の姦通は罪とせられているのではないのでしょうか。私もこんな無法な不条理な制度に服してまでも結婚しようとは思いません。」

女を「家」にとじこめる「明治民法」に真っ向から反対している。らいてう自らの結婚に対しても、両親に「独立するについて両親に」〔「青鞥」誌四卷二号・一九一四年二月一日〕を書いて家を出るとともに、女を父権と夫権に縛りつける「家」からもはなれる道を選んだ。らいてうは女を法的無能力者とする家族制度への怒りから、夫の家に入籍する結婚をせず、男女同棲の新しい共同生活を選びとっている。「恋愛のある男女が一つの家に住むということほど当然のことはなく、ふたりの間にさえ極められてあれば形式的な結婚などはどうでもかまうまい」〔「青鞥」誌四卷二号〕と、結婚の成立に「両性の合意」を第一にと宣言し、親の同意より優先させているのである。

家を出たのは、一九一四年一月三日、らいてう二八歳誕生日目前、奥村博二三歳である。法律によらない「共同生活」である同棲のはじまりであった。このとき、らいてうの両親の状況については、自伝『元始、女性は大陽であった』(2)に次のように書いている。「母は、最近のわたくしの気配から、家を出る決意は察しており、そのことで心を痛めて、床についているほどの日もありましたが、いよいよあらためて独立宣言されたいまは、あわてた様子は見せないのでした。……(中略)……父にしても、わたくしの手紙の内容は、相談ではなく、長々とここにいたるまでの心の動きや奥村という人間についての紹介、そして奥村との共同生活の準備が、すっかり出来上ったと

いう報告のようなものですから、いくら腹が立っても、納得しかねても、もう仕方がないと諦めて黙っていたのでしょうか。」らいてうの両親の心配ぶりがうかがわれる。一方、奥村の母については、家を出る前に奥村博にも話して、家を訪ねたようですが、「八〇歳を越えしかも失明しているという彼の父を驚かしたくない」とのこと、(「駅前」の旅館から使いのものを出し、旅館の奥座敷に母を迎え)たのです。その母については、「初対面のわたくしに対して、少しもこだわりなく、家庭の事情を打ちあけ……(中略)……目の不自由な年寄り(奥村の父のこと)の世話で手いっぱいであわたくしとしてもなにをしてやることもできませんから、よろしく頼むと繰返されました。話しているうちにわたくしはどうかやら無条件に一切の責任をもたされたような形になりました。……(中略)……子どものような奥村をどんなに愛しているか、困っている奥村のこれからの生活のこと、勉強のことも母とも姉とも思える心でどんなに案じているか、そしてその世話をさせてほしいというわたくしの気持ちは、この単純で、素朴な母には素直に感じとられたものようでした」と、らいてうの両親とは反対に、ころよくうけとられていることを書いています。しかし、

らいてうが生きた時代の「明治民法」の下では、両性の合意があっても、婚姻の届出を法律上阻む原因がありました。つまり、夫権と家父長権のもとにあって、両性の合意など問題ではなく、家長の同意が優先したのです。「明治民法」の「第七七二条 子が婚姻ヲ為スニハ其家ニ在ル父母ノ同意ヲ得ルコトヲ要ス但男方満三〇年女方満二五年ニ達シタル後ハ此限ニ在ラス」によれば、奥村博二三歳で親の同意を必要とする年令であるが、母が許可したことになっている。むしろ、らいてうの方が問題のようである。「中老年者として社会にある位置を



もち、職務上の責任とか、義務とかいうことを何よりも重んじて、常に社会や世間というものを眼中において行動していられるお父さん」

（「独立するに」について両親に「『青鞥』誌四巻二号」というところの父親が、経済力もない、しかも五歳も年下の奥村博との結婚を許可しようにもないとの判断が強かったようである。らいてう二八歳、親の同意が法律上では必要ない年令とはいえ、戸主の同意が必要であった。

両性の合意より優先しているような時代であった。この親・戸主の同意を認めないとするほどに、らいてうは二人の合意を優先させるために家を出る決意をしたように思う。そうして出発したふたりの同棲はかなりの攻撃をうけたものと思われる。「新しい女への非難が、またあらたに、しかもいっそう烈しくなりました。非難の中心点は、奥村がわたくしよりも五つも年下であるということ、恋愛から入った自由結婚で、不道徳で、野合というものではないかということ、その上、法律を無視し、同棲しながら結婚届を出すのを拒んでいる——つまり合法的な結婚でないということでした」と、自伝『元始』女性は大陽であった』(2)に書いています。前近代的な家族制度のもとで、恋愛の自由、新しい性の道徳を唱え、法律上の結婚を拒否したらいてうは、両性の合意のみで結ばれた事実婚を選んだのでした。

法律によらない事実婚でありながら、一九一五年一月九日の長女暉生の出生にもなつて、らいてうのとつた行動に矛盾がでてきます。子どもの出生届をめぐって、分家の手続きをし、らいてう自らが分家の戸主となり、長女を母の戸籍に入れ、戸籍上「私生児」としたことである。一九一七年九月二四日、長男敦史の場合も同様である。

らいてうとしては、父の認知した子どもは「庶子」の名で呼ばれるものと思つていたようですが、「私生児」となっていることはあとで知

つたようである。二人の子どもが「私生児」となったことについては、「つよい愛情で結びあう二人の間の子が、立派に父親をもちながら、ててなし児の扱いをうけるのもへんな話ですが、もともと現行の民法を無視している二人にとって、それはどうでもよいことでした」(自伝『元始』女性は大陽であった』(2))と述べていますが、らいてうの行動には疑問がのこります。法律婚によらない事実婚を求めながら、子どもの出生にともなう法的手続きの経過をしるにつけ、たとえそれが、「父がこうむるのであるう今後の迷惑については、胸の痛むものがあり、父の社会的立場に、もうこれ以上の迷惑をかけないよう」というものの、らいてうの思想の足腰の弱さをかいまみる想いがします。むしろ、「わたくしは籍のことも、子どもの籍のこともまったく無関心で、そんな形式などどうでもよいという人間」である夫の奥村の態度の方が一貫しているようにみうける。

らいてうの矛盾した行動は、一九四一年八月一日、同棲より二七年後に、渋谷区役所に婚姻届を出すことで結末を迎える。一九一四年の法律にしばらくは同棲から、はじめて子どもたちとともに奥村姓になったわけであるが、この奥村籍への婚姻入籍は、らいてうが、自分の主張を捨て去る重要な選択ととらえられる。らいてうに入籍を決定させた大きな理由は、技術者志望の長男がいずれ兵役につくことは避けがたいのに、技術将校の道を求めて幹部候補生の試験を受けようとしても「正規の結婚外に生れた身分の持主は、せつかくその試験に応募しても、合格の見込みがない」ことを知ったからだとされている。(自伝『元始』女性は大陽であった』(4))たとえ召集されても息子をすこしでも直接戦場に赴く可能性の少ないところに置きたいという、らいてうの願望があったと思われるが、他の母たちの子が、たん

なる兵士として戦死していることを思うとき、息子を将校にさせたことは、一人の無知な母のエゴイズムとしか思えない。子どものためとはいへ、反民法ニ反国家権力の自己の主張をまけたことにはちがいないまい。

### 三

らいてうの同棲、そのあとの入籍による結婚は、いくつかの矛盾をかかえてはいるものの、近代婚のあり方にひとつの問題提起をしているように思える。「改正民法」によれば、「第七三一条 男は、満一八歳に、女は、満一六歳」になるまでは親の同意が必要であるが、成年（満二〇歳）になれば、両性の合意のみで親の同意なしに結婚ができる。本人たちの合意が親の同意より優先するのである。親本位・家本位の親権を、「改正民法」はしりぞけ、そのかわりに個人の尊重をうたっているのである。この個人の愛情こそが近代婚の基礎であるのは、カントのいう「人格主体性の原理のもとにおいて可能な性的結合はただ一つ。一夫一妻だけである」結婚のことである。このカントの婚姻思想が戦後の「改正民法」として立法化されたときに、法の上で日本も近代精神をもつ近代に入ったといえる。

近代における婚姻は、男女当事者の合意のみによって成立し、届出による法律婚主義の立場をとるところの契約とみなされている。婚姻が両性の合意によって成立するのには、愛情という観念を法律上確認することが可能であろうか疑問である。それに、法律における成文化されたものだけが契約であろうか。らいてうが、法律婚によらないで事実婚の立場をとった意味を考えてみる必要がある。この「改正民法」が施行して三十九年にならうとしている今日、その精神が定着したとはいいがたい。戦前の封建的な家族制度をひきずりながら、女にの

み求められた一夫一妻婚が、法の力をかりて男にも一夫一妻婚を形式化したにすぎないのが、現代の状況ではなからうか。日本において、両性の合意のみで婚姻が成立するには、個人の自我的自覚による愛情がもつと論じられ試される時間が必要に思える。

スウェーデンでは、届出による法律上の婚姻よりは、同棲による事実婚が増加しているという。そうした状況を一夫一妻婚の退廃とみるむきもあるかもしれないが、むしろ私は前進と受けとめたい。法律による婚姻関係よりは、二人の愛情のみで持続する関係の方が、らいてうの同棲でも明らかなように厳しい関係に思える。それなのに、スウェーデンで法律婚より事実婚を選ぶということとは、それだけ女が結婚の自由を手にいれているように思える。らいてうの場合とは、時代も風土的状况もちがうけれど、結婚の自由とは女が男と対等に向きあえたとき可能となることを考えると、らいてうの提起した意味が決して色あせていないことを知らされる。現代にひきよせて考えてみるに、スウェーデンにおける結婚の自由は、社会保障が確立している上に、女も経済的に自立していることによるのではないか。つまり、女も経済的に自立しているため、離婚をしても日本の女のように、経済生活の水準が急速に低下することはなく、前と同じ水準を保つことができるので、二人を結びつけているのは経済でもなければ、便利性でもなく、純粹に愛のみということになる。すなわち婚姻が、女が男に依存する養う、養われるという契約関係で合意するのではなく、愛情のみで合意できる結婚を選びとれるのである。そうした男女の間には失うものは愛情以外には何もないわけであるから、愛のみに誠実に生きればよいわけで、何も法律に効力を持たせる必要もないということになる。従って、男女が真に自由で対等な関係で向き合った

めには、男女がそれぞれに経済的自立と精神的自立を身につけることが必要である。そして、経済力や便利性といった打算ではなく、愛情のみで合意できるときにこそ事実婚を選びとれるということを教えているようにも思える。その状態がカントのいう性的共同体であり、「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。既ち、結婚は両性の性的特徴の交互的使用の快感を前提とするものであり、それは任意的な契約ではなく、人間性の法則によって必要な契約となるであろう。つまり、「人格の占有が相互に平等だ」という関係」である一夫一妻婚が愛

## 足入婚——熊本における聞きがき

一  
足入婚については、「最も広く分布するのがアシイレ(足入れ)である。伊豆諸島を含めた関東地方一円、山梨、岐阜、静岡、愛知の各県および近畿地方の三重、滋賀、奈良、大阪の各府県、東北地方の福島、山形、宮城の各県や岩手県南部、日本海側の新潟県、富山県西部、石川県の能登地方などと、徳島、広島、大分の各県にもみられるが近畿地方より以東に濃厚な分布を示す」(『日本婚姻風俗の異別事典』国土地理協会、一九七八年刊)とのべられている。さらに足入婚の呼び名も各地域によってさまざまであるが、次のようにまとめられている。「貸りてくる」という貸シ嫁やカリビト嫁、カドイリ(門入

情の合意のみで、真の一夫一妻婚をならしめるのではなからうか。らいてうが自らの結婚を法律婚によらないところで成立・持続したかったことの一つには、社会通念をどううち破るかということが、婦人解放の一つの闘いであることを実感したからであろう。戦時体制下という暗黒の状況のなかで、その思想を捨て去ったようであるが、らいてうの同棲のあり方、そのあとの入籍による結婚のあり方は、今の女たちに、両性の合意とは何かをしらしめる警鐘のようにも思える。



## 緒方 和子

リ)、カドイリ(門入レ)、デイリソメ(出入り初メ)、イリハジメ(入り初メ)、トマリゾメ(泊り初メ)、アユミゾメ(歩み初メ)など。

### 二

熊本県の足入婚については、この『日本婚姻風俗の異別事典』には記述されていないが、熊本県でも足入婚が行なわれていたし、おこなわれているのである。

熊本市から北におよそ一二㎞離れた鹿本郡植木町のあたりでは、足入婚が普通の婚姻形態であって、今もその慣習が行なわれている村もあるという。かつてこの足入婚を行なった夫妻にその実際についてうかがってみた。

夫の内田氏は現在七九歳である。戦前のことであるが、熊本市内に下宿をして、旧制中学校である済々魯を卒業し、さらに同志社大学に学んだ方である。父は医師であったが、父の職業にはんばつして、医者のおとをつがなかったとのことである。鹿本郡植木町倉掛のこの地方きつての大地主であり資産家である父の「事業には手を出さず」という遺言を守って、財産の管理を行なってきた。戦後の農地改革のときは自らも鎌を持って農業を行なった。そしてこの地区の農協が財政の危機に面したとき、村の人たちの要請で、彼は全財産を抵当に入れる覚悟で農協の組合長となり、財政の立直しを行なったこともあったとのことである。

妻のユキエさんは、熊本市から南に約二〇km離れた下益城郡堅志田村大澤水（現在中央町）の生れで、両親はこの地区の地主であった。四人の兄と三人の姉がいて、八人目の末娘として生れたが、姉たちが一〇歳前後であいついで死亡したので、娘はユキエさん一人となった。両親はユキエさんを熊本市内の県立第一高等女学校に入学させるために、市内に家を借り、母親が一諸に住んで、屋敷町の中心にある白川小学校へ四年の二期期に編入させて、入学試験にそなえたのだ。そして無事に入學できたので、一学期の終りには寄宿舎に入舎し、母親は下益城に引きあげている。昭和四年に第一高等女学校を卒業したあとは、花嫁修業をしながら両親のもとにいた。

内田氏との出会については、女学校に入学してから登校の途中に四〇五回、五年生のときの彼にすれちがったことがあったり、テニスの試合を第一高女に見にきている彼を遠くから見ただけでもあったが口をきいたことはなかった。そしてニヤケタ中学生だと思っただけで、そのまま忘れていたとのことである。

そして昭和六年四月に彼が大学二年のとき彼の希望によって、父親がユキエさんの下益城郡の生家を調査して目がねにかなったので、父親が直接ユキエさんの両親に息子の嫁にいただきたいと申込まれたそうである。親がすすめるままに結婚を承諾した。まだ結納をかわしていなかった。七月のはじめの暑い日であったが、彼が夏休みで帰ってきているので、ちょっと遊びにきませんかというさそいをうけた。一人で行くわけにもいけないというので、母親と一諸に彼の家にいった。いまのように便利なバスも通っていなかったもので、下益城の生家からずいぶん時間がかかり、とくに植木駅で汽車を降りると彼が出むかえていたが、夏の日ざしの暑かったことと、田舎道を歩いてずいぶん遠い道のりだと感じたことをおぼえている。やっと彼の家について一息つくくと、両親は勿論のこと、姉妹に引きあわせられ、お客用のお膳が用意されていた。それはまったく身内だけで親戚や他人はくわわらないので、なにかと噂になりやすい田舎でも、近所ではお客でもあっているのだらうと思われるくらいのおけないなしい会食であった。帰るのにあまりおそくないうちと思っていると、御父様から今晩は泊っていきなさいといわれたので、安心してみなさんとの話もはずんで、思わず時間を過ぎてしまった。さてやすむときになってお父様から、「御母様のおやすみになるところは別に用意しました。ユキエさんは離れの部屋に息子とやすんで下さい」といわれて一瞬どきどきとしたとのことであり、母親も思いがけないことになってずいぶんあわてたらしいとのことである。当時の植木町やその周辺の村々は、結婚を承諾すると夫となる人の家に母親か叔母がついて泊るいわゆる足入婚が結婚の形式となっていた。そしてこの地方では、このことをキゾメ（来初メ）と呼ばれていて、このキゾメがすんだあ

と、結納がはいり、次に結婚式となるのであった。ただ同じ県内でありながら生家の下益城郡堅志田のあたりではキゾメの習慣はなかった。結婚式の当日の朝から婿入りがあり、その日の夕方から嫁入りが行なわれるのが普通であった。またすぐに結婚式が行なわれないときでも、まず婿入りがかならずおこなわれるのが慣習であった。熊本県内に足入れというような慣習のあることはユキエさんじしんは勿論、両親もまったく知らなかったとのことである。

この地方きっての財産家であり知識者である夫の内田氏に、当時のキゾメについてどう考えられていたかをたずねてみた。このキゾメは昔からの習慣として自分の周囲に行なわれていたので当然おこなわれるべきものとして、それも結婚式の一つの儀式となっていたので、別に不思議とは思わなかったとのことである。そして彼の父親も戦前の一家の家長として長男に嫁を取ることの一つの儀式を当然のこととして行なったまでのことであつた。

ユキエさんは着替を持っていっていなかったたので翌日家にかえったとのことである。このあと彼が大学が休暇にはいり帰郷すると、連絡があり、帰郷期間は彼のものですごした。農家の嫁ではなかったたので、別にとりたてて仕事はなかったが、彼の着物を仕立ったり、各部屋ごとにお花を活けたり、自分の部屋の掃除をするくらいであった。彼の大学がはじまるとユキエさんも里にかえつてよかった。とくに姉や妹はユキエさんの存在を別にめずらしがる風もなく、興味をもたれたのは着ている着物や衣類の模様にあつたようだったとのことである。姉や妹もキゾメは当然のこととして受入れていたのだった。そして昭和八年の二月に彼の卒業とともに、盛大な結婚式をおこない、キゾメに初まった内田氏夫妻の二年間の足入れの期間が終り、同時に入籍し

た。そのご三男一女の子どもに恵まれて、平穏な日々であつたが、やがて内田氏の出征、戦後の農地改革による一〇年間の農業生活を切りぬけて、現在は七九歳と七四歳の幸福な老夫婦の日常である。とくにユキエさんは六〇歳からはじめたピンポンはメキメキ上達して国内は勿論のこと、六月にイタリアのリミニ市で開かれた第三回世界ペテラ卓球選手大会に「女子七〇歳の部」に初出場して優勝してくるほどの明るくてたのしい日々をすごされている。

ただユキエさんはキゾメについて、「あのときこの人には一生ついていけないと思つたらおそろく結納前なので彼の家に二度といくことはなかったし結婚もしなかったでしょう」といわれ、さらに「結婚がキゾメについて不幸なできごととして、気の毒にもうキゾメもすんでいたのに、とうとう破談になったそうだというのが一回だけ耳にしました」とのことである。

### 三

このように近代日本になつても、ふるい婚姻習慣のこつているのは、「明治民法」が、両性の合意を基礎にしなかったたので当然なこともかもしれない。だが戦後の「改正民法」になつても、両性の合意が実効されいなければ、このような慣習もひきつづき残るはずである。さいわいにも昭和五二年に熊本県婦人少年室と国際婦人年記念熊本婦人協議会によつて、市部五二地区、郡部八二地区計一三四地区で調査された足入婚が、「熊本県における社会慣習調査」という小さい報告書としてまとめられている。これによると、熊本県の北部地区にはやはり足入婚が残っているのである。報告「足入れ婚の事例」では「近年は農家の嫁とりは、むづかしい時なので、いきぞめは、むこ方から安心の材料として喜ばれている」ともある。これは現在の農業のありか

たともつながっているが、昔からの慣習は民法が改正されても早急にあらたまるものではないことがあきらかである。

わたしたちは足入婚を完全に否定するものではない。第一代の天皇とされている神武天皇をはじめは妻問いしている。さらに時代がくだるにしたがって確固たる父権の確立とともに妻問いが女による足入れに変化しているとみられるが、この足入れが双方の親たちの意志によっておこなわれるかぎりでは、このましいものではない。両性の合意という新しい憲法や改正民法にそっての妻問いであり、足入れであるならば、否定できるものではない。農村で合意をなしとげるような、

## 中山太郎『日本婚姻史』

本書は、「国初時代から江戸時代まで」の結婚の型式の変を記述した、一〇〇〇頁近くにもおよぶ大著である。この本はなかなか入手しがたく、わたしは、一昨年の復刻版（一九八四年パルトス社）をようやく読むことができた。はじめて、これを手にして読んだときのおもしろさは決して忘れられない。日頃不勉強のわたしも思わず引き込まれてしまったほどである。

この著書の復刻は、一九五六年（日本文社）に一度出されているが、再度の復刻は、初版（一九二八年春陽堂）以来、実に半世紀をこえることになる。一九二八年といえば、まだ民俗学研究の初期時代であり、そのだいぶあとに柳田国男の『婚姻の話』（一九四八年岩波書

めぐまれた機会こそつくられなければならないのである。このようなことこそが農村の近代化、市民の近代精神の確立とともに実現されるのである。

さいごに、柳田国男・大間知篤三共著『婚姻習俗語彙』（国書刊行会・一九七九年刊）二四二〜二四三頁に「アシイレ」項があり、二四四頁に「キゾメ」の項があって、肥後玉名郡の例が記述されている。参照してほしい。



坂本 正子

店）や高群逸枝の『招婿婚の研究』（一九五二年講談社）、『日本婚姻史』（一九六三年至文堂）などが発表された。さらにその後の多くの研究者たちによって婚姻史の研究が大いに進展したことを考えあわせ、いまなお多くの人びとを引きつける書であることに驚くのである。

著者中山太郎の人とについては、本書の序文にも自から書いているが、大林太良氏の「中山太郎論」（季刊柳田国男研究）第二号（一九七三年）もあり、かいつまんでのべよう。中山太郎は、一八七六年に栃木県足利市外の梁田という農村に生まれ、一九四七年にこの世を去った。「九人中の三男に生まれ、七歳の折に徴兵のがれのために廃

家を起すこととなり、他姓を冒すようになった。小学校時代に生れつきの左利きのために、習字や図画が巧みにできぬので、子供心にそれが悲しくもあり慨しくもあったので、……中退、一五歳の春に父の怒りに触れて家を出され、他家へ奉公したり、親族の居候など、一九歳の春まで放浪生活をつづける。「この間も一日として書籍を手にしなかったことはないほどに勉強した」という。父の死の九日前に詫びがかなって帰宅、二二歳で母に死別、「自から発憤して上京し、東京専門学校（早稲田大学の前身）を卒業した。」間もなく、新聞記者となつて一〇年間の記者生活のあと博文館に入り、雑誌記者として二二年間を送る。

「強烈な史癖（遺伝と庭訓とによる）を有し、学生時代から売笑史とか婚姻史とか巫女史とか職人史とか盲人制度史とかいう、従来、あまり書かれなかつた方面のことを書いてみたいと心がけ、その考えで氣の向くままに愈らず材料を集めてきた。かなり書物も読んだし、かなり方々へも旅行して、たえず所期の一路を歩みつづけていた。系統ある学校教育を受けたわけではなし、専門の先生について研究したのでもなく、ただ負けじ魂一つでやってきたのである」。

自序にもうかがわれるように、その研究法は主として文献によるものであり、ことに地方誌を大いに活用している。図書館や古本屋に通い、作つた資料カードは、博文館在職中の一〇年間に約三万枚、一九三三年には三万枚に達し、それを分類して研究に用いたという。

『日本婚姻史』について、著者自からは、「冗文の上に資料の整理がなつてゐず、推論の方法も拙く、独断ばかりが多くて……。然し、我が国の婚姻に曲りなりにも体系をつけて、三千年の歴史を書いたものは是れが始めてである。従つて一種の瀬踏みであるし、水先案内で

ある……これでも私としては勢一ぱいの努力であり、真剣の研究なのである。」（序文）とのべている。なお、大藤時彦氏は、「博引旁証に驚いた。民俗学の研究が胎生期であつたのであれだけの資料を持有させている者はほかに何人もいなかったと思う」とある。

前述の大林氏はこうもいう。「今日から見ても、総括、集成の試みには幾多の欠陥があることは明らかであるが、それにも拘らず、先駆的な試みとして充分評価する必要があるし、そればかりでなく、資料集としても、また多くの刺戟に富んだ着想によつても、われわれは多大の恩恵を蒙つている。」

なお、『日本神話学』（布村一夫著、一九七三年むぎ書房）では、この『日本婚姻史』が引用され、「一妻多夫なり、一夫多妻なり、又は一夫一妻なり」が特定婚であり、「個別婚ともいふべき特定婚」とかかれていると指摘されており、中山太郎は群集婚Ⅱ共同婚Ⅱ乱婚Ⅱ雑婚から特定婚へうつる過渡期に団体婚をおいているのであるが、これが集団婚Ⅱ群婚にあたるとみられているのである。

また、鰐を蛇とした推測が中山太郎にもみられる。「歴史の民俗学を標榜」した中山太郎による『日本婚姻史』を取り入れての女性史研究をさらに進めていかなばならない。

# 渡部義通 『日本母系時代の研究』



中山そみ

一

渡部義通（一九〇一・七・一五～一九八二・六・二七）の『日本母系時代の研究』（白揚社刊、以下「研究」と略称する）は三論文を一冊にまとめた論文集である。第一論文「日本原始社会の生産及び生産力の発展」は、雑誌「思想」（一九三二年七、八、九月）に連載したものであり、第二論文「日本氏族制度に関する二三の論点」は、「プロレタリア科学」誌（一九三〇年六、八月）に山部六郎の筆名でかいたものであり、第三論文「日本氏族制度及びその転形期について」はあらたにかきかわえられたものである。

『研究』は、一九三二年一月に出されたが、第一刷はただちに発禁になった。「いま残っているのは第二刷で伏字が多い」と「思想と学問の自伝」（渡部義通述、ヒアリング・グループ編。以下「自伝」と略称する）にはかかれている。「プロレタリア科学」の誌面で検閲をパスした部分までが——天皇の名前だとかそういうところは全部——抹殺されたかたちでしか出なかった」（『自伝』一四六頁）とされているように、例えば、「天皇を殺し」「統治者」「位置」「興戦」「軍」「戦って死についた」「皇帝」（『研究』九八頁）、「木梨賢皇子」「恋し恋せん」「ために死に至らんほどに感情盛になってきたので、『罪ありと雖も何ぞしのび得んや』といて」「犯すに至つ」「天皇」「賢皇子」「流刑」（『研究』一〇四頁）など、伏字の量は「プロレタリア科学」誌に

掲載されたときよりもさらにふえて、理解が困難な箇所さえある。こうした点からもこの時期の当局の検閲が「そうきびしさを加えた情勢」がうかがえる。

「プロレタリア科学研究所は、国際文化研究所が中心となって、新興科学社がそれに合流し、産業労働調査所の人々が協力することによって成立した」（『プロレタリア科学』別巻、復刻版）といわれるが、機関誌「プロレタリア科学」を一九二九年一月に創刊しており、一九三〇年にだした渡部の論文が、『研究』の第二論文として主座を定めることになるのである。この一九三二年には、八月に『日本資本主義発達史講座』の出版がはじまる。また一方においては、五月に「プロレタリア歴史学の開拓」をめざした「歴史科学」誌が白揚社から創刊されるという状況のなかにあった。白揚社はその創刊号に、いちはやく「研究」の新刊紹介を出して、「日本古代史のマルクスの分析」、「新しい日本歴史への第一歩」という見出しをつけた推奨文を一頁にわたってだしている。渡部が、「未定稿的な小著」と自認しながらも、当初に「講座グループの機関誌的な役割を果たしていた『歴史科学』（桜井武雄「回想の講座グループ」、復刻版月報）の発行元である白揚社社主の中村徳一郎の熱心なすすめによって、第三論文を急ぎかきすすめて、あえて世にだしたのである。

二



第二論文がかかれたかげに、一つの興味ぶかいエピソードがかくされている。

渡部は、一九二八年三月一日の共産党に対する全国の大弾圧のときに検挙、投獄されたが、脊髄カリエスが悪化したために一九二九年一二月末に執行停止になって「江戸払い的条件」で出所した。それは、「(1)弁護士と実兄の監督の下で治療すること、(2)東京に住まないこと、(3)どんな団体とも連絡をもたない」という条件であり、渡部は千葉駅に近い兄の家から少しはなれた海ぞいの借家で療養生活をした。そのころ亡命中の郭沫若(戦後に、中国科学院長となる)に出あったのである。

郭沫若のすまいは、渡部の家から「歩いて五分ぐらひの須和田というところ」(『自伝』)にあったという。郭沫若は、第六高等学校留學中に産科の勉學中であつた仙台出身の佐藤アンナと相愛の關係になり、一九一六年末に同棲生活に入つた。九州帝国大学医学部に入學してまもなく、妻子とともに中国に帰つて、革命文學運動に参加したが政府軍におかれて、一九二八年二月から約一〇年間千葉県市川市で亡命生活をおくるようになる。妻のアンナと一男三女をともなつた一家六人の生活であつた(『航海濤集、歸去来—郭沫若自伝5』)。そのころの郭沫若について、「中国の古代社會を執筆中で……いろいろな甲骨文字に新しい解釈をくだし、またその文字のなから、當時の王の名前とか社會狀況とか母系制とか、いろいろな問題を解明する新しい力を見出していた」(『自伝』一三四頁)と、渡部はかいている。

二人の会合は、週に二、三回ぐらひで約半年ぐらひもつづいたようである。郭沫若は完成まじかい「研究の内容や、かれによつてあらたに提起された問題点について……太古と古代の生産狀況とか、王候出

現の問題点とか、母系氏族の問題とか、およそ中国原始・古代史の基本テーマについて甲骨文字や古文獻などによつて親切な解説をしてくれた」(『自伝』一三四頁)のであるが、とくに郭沫若が「中国古代史のなかで母系時代の問題を重視して、一人は「エンゲルス、モルガンの母系制理論にかんする意見」をだしたというのであり、「議論が一つになった」(『自伝』一三六頁)こともあつたという。だが、『郭沫若自伝』には渡部との交流についての記述はみあたらない。ともかく渡部にとっては、これが日本の母系時代に対する関心をたかめたのであり、「プロレタリア科学」誌の要請にこたえて、第二論文「日本氏族制度に関する二三の論点」をかくことになるのである。

渡部が、「血縁制・氏族制度」を研究対象にしたのは、それによつて、「血縁的な社會秩序が、世界の諸民族に共通な第一次的な序層」であり、「それが崩れるところにスメラミコトの政治世界が成立していくことを明らかにする」という、つまり階級社會の發生を明らかにしようという意圖がふくめられていたのである。そしてそれは、いかえれば母權から父權への移行過程をさぐることにもつながつているのである。

### 三

郭沫若(Kuo Mo-jo)(開貞 Kar-chen)の『中国古代社會研究』は、一九二九年九月二〇日づけの序文をもつが、この第一版が一九三〇年のはじめに出版されて、「出ると大いに受けて、たちまち再版、三版が出た」(『航海濤集』『郭沫若自伝5』)という。この本の第二版(一九三〇年三月二〇日、上海聯合書店版)を底本として、第三版(同年五月二〇日)を参照とした、藤枝丈夫の邦訳による『支那古代社會史論』(内外社版、以下『史論』と略称する)が一九三一年一二

月に刊行された。

『史論』は、中国の三、四千年にさかのぼる殷代の「卜辞」（占卜の問いのことは亀甲獣骨に刻した甲骨文字）を主な資料として、唯物論的弁証法による、殷周史の研究をおこなったものであり、「歴代の御用学者によって湮滅され、改造され、曲解され」た中国の古代史を批判、整理しようとする。なお、王国維による「学業の結晶」や「殷代甲骨文字の蒐集、保藏、流布、考釈」をした羅振玉の業績を研究の出発点とするのである。

さらに郭は、エンゲルスの『家族、私有財産および国家の起原』を読み、「彼をパイロットとしつつ、しかも彼によって取扱われたアメリカ・インディアン、欧州の古代ギリシャ・ローマの外に彼が一言半句も言及しなかった中国の古代を取上げ」（『原著者の序』、『史論』六頁）るのであるが、ついに、「本書の性質は、エンゲルスの『家族・私有財産・国家の起原』の続編に当るもの」（序文）とさえもいって、意気さかんなところをみせている。

『史論』は、「中国社会の歴史的發展段階」を緒論にして、四篇よりなっているが、とくに第三篇「『卜辞』を通して見たる古代社会」をよまねばならない。

諸家によって石摺りにされた「卜辞」を基礎にした研究によって、殷虚時代は「一個の社会変革の時期」であり、「社会組織もまた一種の変革の時期」であったという。

「母を知りて父を知らざる」関係が、「遂に母系中心の社会を形成……群衆生活から血族集団へ変化」する。いいかえれば、「純然たる血族結婚」であり、「血族結婚から亜血族結婚へ進み出る第一歩をなした」という。

有史以前の伝説のなかで、信じられるのは、「例えば、帝王の生誕が、いづれも母あるを知って父あるを知らぬ状態の下でなされたばかりでなく、その何れもが皆野合の結果であるという点だけ」だという。これは「初期の社会生活が、男女の無規律婚或いは血族群婚であったことを表明する」（『史論』三九五頁）という。

さらに「二女伝説」は、亜血族群婚の段階にあるとする。すなわち「娥皇・女英は姉妹でありながら舜をば共通の夫とし、舜と象とは兄弟でありながら兄弟『並びに淫した』た。これこそは正に娥皇・女英の相互がプナルアを形成し、また舜と象とが相互にプナルアを形成したことを表明している」のだという。

「プナルア家族としての亜血族結婚制は、男女関係で云えば多妻多夫制であり、親子関係から云えば多父多母制である」として、卜辞の中にその「痕跡が明瞭に見出される」（『史論』三九五頁。『殷虚書契』前・後編から）という。

さらに、「多妣の記録と相照応するもの」として「亜血族群婚・多夫多妻の現象を物語るものに他ならない。後世、伯・叔に当る親戚を総括的に諸父と称するに到ったのも同じくこの現象の残存」だと言明している（林泰輔編『亀甲獣骨文字』、『敬寿堂書藏・殷虚文字』などから）。

さらに、保定府の南郷から発掘された殷代の幼三振のうち一振に刻られた祖名によって、「殷代の末期に猶血族群婚制が実在してゐたことが明確」（『史論』三九七頁）であるという。つまり、『卜辞』と発掘された実物によって、「多父・多母」、「多夫・多妻」の存在を証明したのであり、そしてそれが、春秋戦国時代の『淮南子・汜論訓』にも「残存」をみとめている。

郭は一方でプナルア婚（＝亜血族群婚）が実在したという。また他方で「氏族」をもち出している。このあたりで、郭はとどまっていた。例えばセネカ部族の二分組織にみられる集団婚は、多夫多妻婚の現象があらわれるのであるが、郭はそのころとしてはプナルア婚と氏族の集団婚の区別を明確に知っていないと云わざるをえない。しかも、現在からみればプナルア婚の設定は必要ではないのであるから、プナルア婚があったというのをあらためて私たちは検討しなければならぬのである。

#### 四

郭沫若との交流を契機にした渡部による『研究』は、「日本の国体觀念の原点ともいふべきスメラミコト体制の階級的性格と、その起原を暴露すること」（『自伝』一三一頁）を意図したものであったが、その前提に日本の原始における氏族の存在を実証することであった。これまでの父系論者がいう日本民族の未開祖先が、「母系的族制（或いは母権時代）を有つことがなかった」という所説をくつがえすことにあった。

渡部にとってその手がかり上の重要な示唆を与えたのは津田左右吉の『古事記及び日本書紀の研究』（一九一八年刊）であった。津田によって「記・紀の素材の性質」、「全体的な構成の特徴」や「その成立年代および編述の目的」など、「その画期的な文献批判をつうじて記・紀を読む目を変革され」（『自伝』二二八頁）たという。

渡部が氏族の問題としてとりあげるのには「継承」あるいは「相統制度」であり、これによって血族関係の一定の秩序において形成されている氏族の基本的特徴と発展形態を知るうえで重視する。

また、ブルジョア史学における「天孫」を「天孫」種族」とよみ

かえており、「父系による血族集団」であるとの見解に対しては、父系的氏族は「氏族としての後代的形態、崩壊過程に於ける氏族形態である」と、モルガン・エンゲルスによる所説を出す。すなわち、「系譜を神話伝説における超人的始祖」によってする論拠には、「假りに伝承及び系譜に女系的残跡が見出されないとしても」、「結論は下されないといい、「系譜の改冊、仮冒、偽作」の資料もあるとして疑をもつのである。

渡部は『記紀』によって「母系」についての四例をあげている。(1)尾張氏をのった瀧津世襲ニヅツヨソは母の加奈良知姫の祖が尾張氏であるから母系である。(2)狭穂彦ニホヒコ兄妹の挿話について、「子女がその生母の氏名に就いたばかりでなく現実にも所屬していたこと、母と生児との関係が父とその子女との関係に比して特殊の親縁にあつたらしいことを示しているものとして、母系的色彩が濃厚」であるという。男が女家に通っていたことを指摘して、「当時子女が父と離れて一般にその生母の下に、生母を含む同血族の被護を受けて成長したことに共に、氏族制度が未だ多かれ少なかれその生きた姿相を有していたことを示す」。

(3)男系で考えれば孝元帝は同じ物部氏族に属する叔母・姪の二人の女と結婚し、崇神帝は血縁的に唯母の姪と結婚した。二つの婚部は「氏族的原则」では「特別不合理な何物も含まぬ……母系の状態の下」での結婚であるとする。(4)系統問題の明確な資料として異母妹の矢田皇女に婚した仁徳帝をあげる。母系の状態、つまり、尾張氏の男と物部氏の女の結婚であるとすれば不合理ではなく、履仲、敏達、用明の諸帝も同様の婚姻であり、これが一般的事象であるという。

さらに異母兄妹の性交または婚姻の慣習が多い例を指摘し、反面に「同母兄妹の相姦が大罪であったという当時の規範」があることによ

って、「異母兄妹の婚姻の慣習」が当時の社会の「母系的姿相を一層明らかにする裏づけ」(『研究』一〇三頁)であるという。

このように、「母系的族制の残跡の存在」によって、まず「母系が父系に先蹤した」とする。そして、「乱婚——無規律性交」という原始状態のあとに婚姻の第一の組織として「一定の群婚制」をあげて、「次のそれにつづく一種の群婚制」を位置づける。これは、モルガン・エンゲルスをよりどころとした発展図式である。渡部は、「それにつづく一種の群婚制」が「プナルア家族制を生む」というのであるが、「血族家族の禁婚圏が一層拡大されて、兄弟と姉妹間——初期には同腹——にまで及んだ」、「どの形態の群婚家族に於ても、或子供の父が誰であるかは不確かであり、只誰が母であるのみ明らか」だという。これも「『群婚が存在する限り、血統は只母方のみから証明することが出来』『只母系のみ』が認められた」と、エンゲルスにもとづいた結論づけである。

これが、渡部による母系に関する説明であるが、モルガンによる諸部族の研究によって、「群婚時代に母系のみが認められた」という事実」の世界的視野に立って、母系が「日本民族の種族時代」に於いてのみ起りえなかつたとする「根拠はあり得ぬ」と主張をしているのである。これは図式主義的な主張である。それでも彼はその証明のためにモルガンにならって日本古代における親族名称をとりあげるのである。

## 五

渡部義通と郭沫若はモルガン・エンゲルスによる民族学を学ぶのであるが、渡部は『古事記』『日本書紀』などの古典文献によって、郭は「卜辞」、伝説などによって、それぞれ自国の母系の存否を究明し

ようとする。郭は「モルガン学説をエンゲルスが完成」したといいながら「亜血族群婚」という用語を用いていて、「プナルア婚」を「集団婚」にあらためた『起原』第四版でのエンゲルスさえも理解していなかった。郭の「亜血族群婚」に相当するのが、渡部のいう「次のそれにつづく一種の群婚制……いわゆるプナルア婚制」であるが、やはり、エンゲルスが訂正して用いた「集団婚」は理解できなかったようである。エンゲルスは、第四版ではモルガンを訂正して「集団婚」をもちいていながら、なお「プナルア婚」、「プナルア家族」の記述をのこしているのである。このエンゲルスの不十分な訂正から集団婚を理解することがむずかしかつたのであろう。

渡部の記述には、氏族がもっている母系出自の適確な指摘がない。だが族外婚的規律をもった二つの氏族相互の結婚、つまり部族の二分組織を思わせるような表現もある。継承という記述は出自のことであるらしいが、氏族、部族については正しい理解はないようである。

渡部が、モルガンの親族名称体系をまなんで、日本における和名の親族名称の「イロセ」、「イロト」、「イロネ」、「イロモ」のつかい方がハワイ人のものと一致するとしたことについて、「ハワイ式ニマライ式を発見したというのはまちがっている」のであり、さらに「モルガン図式にしたがって原始日本では第二次の集団婚の形態をもってプナルア家族へ発展したとするのである。これもまたあくまでも発展図式にしたがっての臆測である」(布村一夫『日本神話学』二五四頁)との批判がある。

布村氏は「日本語のための民族学」(『解釈と鑑賞』誌一九八三年四月)において、リヴァーズの指摘した「トウラン・ガノワン式という類別制親族名称体系が、部族の二分組織と対応していること」がかか

れている。二分組織については、「A氏族とB氏族との二つが、それぞれに旅外婚の血族集団であって、A氏族のものはB氏族の異性とだけ結婚しなければならぬ（またその逆である）。このような二つの族外婚の氏族が一つの族内婚の部族をつくる」のであり、「これが原始の二分組織の基本である」とはっきり説明されている。渡部は「集団婚」も「二分組織」もしらないで、第二論文「日本氏族制度における二三の論点」として母系を問題にしたのである。したがって血族婚だけをあげて「母系出自」の明示ができなかったのである。そして、「残滓」といいながら何の残滓であるかが説明できなかったのである。また、モルガンの発展図式を修正して、マライ式のとに位置づけたのを先に位置づけて「トゥラン・ガノワン式→マライ式」とし、「トゥラン・ガノワン式だけを『類別制親族名称体系』とし、マライ式を単純化的な変異とみる」（布村一夫「L・H・モルガン一〇〇年忌」「女性史研究」誌一二集）というリヴァアーズの訂正があるが、それをしらずにモルガンの発展図式にあてはめたことは大きなまちがいであったのである。つまりは、渡部の『研究』では原始日本の「氏族の存在は証明されなかった」（布村一夫「阿毎氏・氏と家と」「歴史評論」誌一九八五年四月）し、「証明なしの類推」だったのである。

渡部の『研究』は一九三二年刊であり、リヴァアーズによるモルガンの訂正は一九〇七年のタイラー生誕七五周年記念論文のなかでかいたものである。モルガンの『古代社会』は、すでに一九二七年に高島、村尾訳、一九三〇年に山本、佐々木訳が出ていた。だが渡部は、エンゲルスの『家族の起原』によって、モルガンの『古代社会』を知り、洋書店に注文して五ヶ月もかかって手に入れ、これを何度も読んだと

いう。そうであれば、リヴァアーズの論文は入手の困難さはあったとしても入手できたことであろう。それにしても、今からいえばその後の学問の進歩を学ぶことなく、エンゲルスやモルガンのみに依拠して、しかも第四版の訂正をよみとれなかったことが、『研究』の最大の失点だったといえないだろうか。だが、「近代的なヨーロッパの学問をうけ入れることによって、日本古代史研究を前進させた」という津田を「まなびとて、津田左右吉によって否定された唯物史観をこの国でひろめようとした役割」（布村一夫『日本神話学』一七三頁）があったことは戦前の先駆的な研究として高く評価すべきであろう。日本の母系時代、そしてまた母権から父権への推移過程は、女性史研究の一眼であることは、戦前から指摘されていたのであるが、いまもそれは証明されていない。

小田切秀雄著

日本文学史・古典篇

2600円

現代文学の眼で古典を読む

1800円

明治大正の名作を読む

2400円

東京文京区小石川4-12-12

むぎ書房

# もろさわようこ 『おんなの歴史』



緒方 都

もろさわようこの『おんなの歴史』（未来社）は、一九六五年九月上巻、一九六六年八月下巻の初版が刊行された。さらに一九七〇年一〇月に装を改めて再版され、一九七五年一二月に一九刷を世におくっている。著者は一九七〇年再版のはしがきで、「全国各地で、学習会などにも利用され、ことしに入ってからすでに品切れとなり、入手困難なことが、それらの人々から訴えられました」とかいているように、多くの人たちが女性史研究のテキストとして用いていることがわかる。

もろさわようこは、この『おんなの歴史』で、男女の愛のあり方や、家族のかたちを考察するとき、マルクス『経済学批判』一八五九年刊から、次の記述を引用し、これをいまなお朽ちていないみちびきの糸として、問題をまさぐってみたいとのべている。

「人間はその生活の社会的生産において、一定の必然的な、彼らの意志から独立した関係、生産関係にはいる。この生産関係は、彼らの物質的生産力の一定の発展段階に対応する。これらの生産関係の総体は社会の経済的構造を形づくる。これが現実の土台であり、そしてその上に法律のおよび政治的な上部構造がたち、そしてそれに一定の社会的意識諸構造が照応する。物質生活の生産様式が、社会的・政治的・精神的な生活過程一般を条件づける。人間の意識が彼らの存在を規定するのではなくて、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定

するものである」（上巻二六頁）。

これは『経済学批判』の序言にみえるもので、訳はちがっているが、『マルクス・エンゲルス全集』一三、（大月書店）の六頁にあたる部分の引用である。この立場にたつて男女、夫婦、親子の関係をみるとき、そっくりそのままに、「男女の愛情が彼らの家庭生活を規定するのではなくて、彼らの社会的存在が彼らの愛情生活・家庭生活を規定するものである」ということができるとしている。原始社会から近世社会までの女の変遷をみてきた上巻の結びで、「社会全体の歪みは、そのままあざやかなかたちで男女の愛情生活、家庭生活にも反映、これを歪ませるものである」（上巻二四九頁）とのべている。

もろさわようこは、原始社会における婚姻や家族関係を展望するにあたり、人類のはじめに、女の地位は高く、母権社会であったとするバットオーフェン（一八一五～一八八七）の『母権論』一八六一年刊や、モルガン（一八一八～一八八七）の『古代社会』一八七七年刊、およびその立場を引きつぐ、エンゲルス（一八二〇～一八九五）の『家族の起原』一八八四年刊や、ペーベル（一八四〇～一九一三）の『婦人論』一八七九年刊などの諸説、これに対し雑婚・集団婚を否定するウエスターマーク（一八六二～一九三九）や、いかなる未開社会でも夫婦、子どもからなる核家族が、歴史と地域を超えてつねに存在していたとするマードック（一八九七～）、および経済のもつ規定力

を重視し、父系的家族が早くからあったとするミューラー・リヤー（一八五九〜一九一〇）や、デュルケム（一八五八〜一九一七）、そのほか最近の文化人類学的立場からのさまざまなアプローチがあり、それらを参考にしたとのべている。それらをふまえて、人類は「生物学的男性優位社会」から「母権社会」へ移り、さらに「父権社会」へ移り現代にいたるといふ経路をたどったと規定する。

もろさわようこは、人類のはじめに「生物学的男性優位社会」があったと位置づけているが、この「生物学的」というのは、不妊期のない人間の女は、つねに妊娠と子育てで身動きができず、男たちに全面的に依存しなければ、女や子どもは生きていけなかったこの時代、男たちが生活的に優位にたつたと思われるという想定によるもののである。これはもっともらしいが、人類は原初から不妊期のない生理を生きたのであろうか。また、子育ても現代のように我が子だけとの密着型でなく、氏族の子として多くの集団的な母たちによって育てられたのではなかったかなど、疑問がおこるし、バツハオーフェン、モルガン、エンゲルスの母権説を否定するに足る証明とはなり得ていない。

もろさわようこは、母権社会のあらわれた時期を、「女たちによって原始農耕が開始され、生産の主導権をにぎった時代であるといわれています。母権社会は、人類の歴史の原初からあったのではなく、経済発展の特定の段階であらわれたものである」（上巻一五頁）とみている。だから「牧畜を主とし、農業を営まなかった氏族には、生まれた子が母方の氏族員になる母系系統制はあっても、母権社会はあり得なかった」（同上）との立場がなりたつのである。

牧畜を主としていたときには、母権社会はあり得なかったとするの

は正しいかどうかである。そして原始農耕ないし初期農耕における女性の生産的役割が、母系制ないし母権制の根本要因であるという説は、クローノー（一八六二〜一九三六）が「ノイエ・ツァイト」誌、一八九七〜九八年、第一巻に発表した論文「母権支配の経済的基礎」にのべたものである。『家族の起原』の「すべての野蛮人や、すべての下段・中段の、一部はさらに上段の未開人では、女性はたんに自由な地位だけでなく、高度に尊敬される地位を占めている」との記述をクローノーがとりあげ、『マルクスの歴史、社会および国家の理論』（一九二〇〜二一年刊）で、「『すべての野蛮人』において、『女子の非常に尊敬された地位』を証明することをエンゲルスが求められたら、彼は非常に当惑したであろう。この試みは完全に失敗したであろう」とエンゲルスを否定する。しかし、クローノーが父権―母権―父権の結論を引き出したのは、オーストラリア諸族を正しく理解していなかったためで、父権―母権―父権の図式はまちがっているとの指摘がある（布村一夫『原始・母性は月であった』女性史双書第一、一九八六年刊、六四一―六六頁）。牧畜・非農耕段階で氏族があったというのは何によるのか。「母系系統制」は何か、父権があったというのはどのようなことかについては、もろさわようこはふれていない。クローノーのまちがいをくりかえしているようである。

もろさわようこは、日本における母権社会の存在について、「母権社会の成立については、原初から核家族があったとする人たちや、現代フランス人類学界の第一人者クロード・レヴィ・ストロース（一九〇八〜）なども否定していますが、古代日本の結婚風俗やその生活習慣をみると、私は原始社会における母権社会の存在をうなずかざるを得ません」（上巻一七頁）とのべている。ここでいう「原始社会」

とはどの段階をさすのか。先のクローノーによる男性優位社会―母権―父権の経路に矛盾した面もある。原始日本に母権社会を認めているが、その前に男性優位社会を認めるのか、認めないのか、ここでクローノー図式が忘れられていて、矛盾があるようなのである。母権社会の根拠として、(1)「嬬歌会」「歌垣」の風俗が風土記や万葉集に認められること。氏族内の性関係を厳しいタブーとするため、いくつかの氏族集団の男女が集って、野生的な歌や踊りをくりひろげ、求婚の場とした遺風があり、かつて集団婚の風俗があったことが想定できる。(2)男が女のもとへ通うなり、住みつくなりして結婚生活を営む「妻問い」が遺存すること。女が生まれた家を動くことなく、子は一人の母を中心とした母の兄弟姉妹と、その姉妹の息子と娘、さらにその娘の子どもたちというように、女系で構成された氏族全体の責任で育てられるところの、母系社会の存在が確定できる。(3)実在した卑弥呼や、アマテラス(天照大神)神話などをもつこと。同族集団である氏族中心に営まれる母を中心とした生活のなかで、女の地位が高く尊敬されていたことがうかがわれる。それは古墳時代においても、母権社会の遺俗がすこぶる大きく残り、共同体の首長に女がつくことが少しも珍らしいことではなかったことにみることができるといえる。概略以上のような推論がなされている。

(1)については、いくつかの氏族があったとすると、それらの氏族がどのように結びついていたのか、部族が問題にされていない。(2)については、「妻問い」はそれだけのことで、父系社会でもおこなわれている。妻問い―母系社会は短絡である。(3)については、同族集団が氏族であるとはいえない。アマテラスは男という説もある。なお、クローノーのいう牧畜段階での父権が日本に存在したのか、クローノー説をと

りながらこの点にふれてないし、氏族のもっているテーマについてもふれていない。部族なしの氏族はない。氏族の存在が実証されていない。

もうさわようこは、母権をどう理解しているかが問題になる。マルクスが彼の経済学研究にあたって、導きの糸として役だったという一般的結論を、もうさわようこも引用し、マルクス・エンゲルスの見解をあちこちに用いて、モルガン・エンゲルスの立場をとる文化人類学者、とくにクローノーの見解をとる。なお、もうさわようこの母権の存在証明を、W・H・R・リヴァーズ(一八六四―一九二二)のあげる、母権の要素である①母系出自、②母系相続、③母系継承、④妻方居住婚、⑤権威または尊敬(『女性史研究』二〇集、四頁、大童美子)の五項とくらべてみると、十分な論証の上にたった論述とはいえない。

もうさわようこの『おんなの歴史』は、語り口やわらかく、女たちが今まで生きてきた状況をふまえて、男女の問題を考察し、男女の愛のあり方や、家族のかたちを探索するときの、みちびきの糸としての役目を果そうとするものである。この意図はよいが、まちがっているクローノーをたよりにしているのは、まことにおいしいことであるといわねばならない。



## 井上清『日本女性史』をよむ(Ⅰ)

いわゆる女性史論争にかんれんして



石原通子

この本の初版は一九四九年一月五日づけで三一書房から刊行された(A本と略称する)。刊行の趣旨について「はしがき」には、つぎのようにかかれていゝ。「女性もまた人間である。このかんたんめいりような事実を、少からぬ日本人はこれまでよく知らなかつた。ちやうど、これまで日本人民は、ただただ支配者の対象としてのみしか考えられていなかつたように、……女は男の付屬物である、と考えられ、そのようにあつかわれてきた。そして、これまでのほとんどすべての日本の歴史は、日本人の、その九割以上をしめる日本人民男女の、歴史ではなく、人民を支配する少数男性の歴史であつた」(「はしがき」一頁)。これまでに女性史と名づけられたものはあつたが、有名婦人の伝記や男からみた婦道、あるいは結婚や売笑、風俗習慣や法の解説などであつたとする。そこで「この書は、原始から現代までの日本の女性を、社会の歴史全体とのつながりのもとに、研究したものである。……人民女性の歴史であるとともに、人民大衆のための歴史とするよう、歴史を人民のものとするよう、あらゆる苦心をはらつた」(三頁)としていゝ。

この本が出版されたのは、敗戦から四年目であつた。女も參政権を

えて、学校教育も男女共学となり、一生無能力者とされてきた女たちに、法律のうえでの男女平等が新憲法のもとに実現されていたのであるが、実生活はインフレーションと失業に苦しみ、占領軍あいての街娼婦が大量にうまれるという戦後の混乱のなかにあつた。「女性は十分に自主独立の人間として、現実の解放をえていない。それはなぜだろうか。どうすれば女性の解放はじつさいに実現されるだろうか」(二―三頁)。「人民と女性の真実の解放のために心をそぐすすべてのひとびとの、御參考となれば幸である」(同上、三頁)として出版され、女性解放の指導書あるいは啓蒙書としてベストセラーとなり、毎日出版文化賞を受賞したのである。

そして「その紙型がすりへって使えなくなつたので、こんど、すっかり版をあらため」(「改版にさいして」一頁)、一九五三年七月に改訂版が刊行された(B本と略称する)。この改訂は形式的なことでは「内容上はほとんど元のままである」(同上)としていて、いくらかの語句の訂正、挿入、あるいは削除がされている。「またこの四年半の歴史は、アメリカ占領軍による『女性解放』が、どんなにいいかげんなごまかしにすぎなかつたか、ということも、あきらかにした。いまや女性解放は、女と男とを問わず、全民族の外国支配からの解放、

祖國の独立のたたかひの一部分としてののみ、発展できるものである」(一〜二頁)として、戦後のことを『続日本女性史』として出版することを予告している。この予告された書物は『現代日本女性史』(三一新書)として、一九六二年五月に刊行された。

『日本女性史』の改訂版は第八版まで刊行されたあと、三一新書版の上・下二冊として、一九五五年八月と九月に刊行された(C本と略称する)。この版は改訂版のままであるが、小型本でつかいやすく安価であることから、これも紙型がすりへって使えなくなるほど印刷された。

そして初版から一八年九月月あとの一九六七年一〇月には、『新版日本女性史——全一冊決定版——』(三一新書)として刊行された(D本と略称する)。この決定版の序文「新版のために」によると、(1)二〇年近いあいだの、日本歴史学界のめざましい進歩の成果をとり入れた。(2)説明不足をおぎない、なくてはよいものを削除してわかりやすくした。(3)学説上の論争と章末の参考文献はすべてはぶいた。(4)太平洋戦争中のことをくわしく、戦争から現在のことをまとめてかいた、と説明している。

このように、改版や改訂をへたD本は、現在では第一六刷が日本女性史研究の参考書・指導書としてもちいられている。

## 二

井上女性史の初版が刊行されてから五年あとの一九五四年に、高群逸枝の『日本女性史』四巻が刊行されはじめるのであるが、村上信彦はこの高群女性史の完結を祝って、一九五八年九月四日づいで高群へ手紙をかいているが、そこには高群女性史の全面的擁護と井上女性史の徹底的批判がなされている。

「おくれればせながら全四巻の完成をお祝い申し上げます。ここに完全な、決定的な、女性史が生まれたと言っていると思います。……ただ資料が豊富というだけでなく、はっきりとした史観に貫かれている点で比類がありません。……井上清の『日本女性史』をはじめとする一連の女性史の諸作物にみられる誤謬……および観念性(楽観的な進歩性。解放過程の単純な割り切りかた。被圧迫階級の無過誤理論。これらすべてが与えられた結論から容易につくられること)……極言すれば従来の女性史は正しいいみにおける歴史ではなかった。実証に乏しく、目的意識に貫かれていた」(『高群逸枝雑誌』、第二号、一九七三年一〇月、一四〜一五頁)として、女性解放とか人間解放とかの目的をもってかかれ、実証性にかけた女性史は、科学的な歴史書ではないとしている。

高群の『女性の歴史』にこのような誤謬や観念性がないのは「古代史の精密な分析による招婿婚の裏づけがあり、それによってはじめて性の転落の諸条件が明らかになされたので、いわゆる進歩的立場では到達できない真の意味の歴史性が確立されたのだと考えられます。……厳密な古代社会の分析が近代社会の理解にきわめて大きな役割を果たしているからだ」と私は考えます……当然のことながら通史全体の完全な実証が必要であった。その困難な課題をなしたのがこの『女性の歴史』四巻(実際には母系制および招婿婚の龐大な研究をふくめて)である。こう思います」(同上)としている。

そして「従来の女性史とのこの根本的な相違は、明治以降の部分についてもあらわれざるをえないので、たとえば平塚らいてうや市川房枝と山川菊栄とのきわめて重大且つ興味ある評価に見ることができません。後者の尖鋭なスローガンが前者の具体的な運動をブルジョア的と

きめつめたことは、井上清の女性史が百姓一揆の面からのみ農民を進歩的にとらえて保守性や停滞性を抹殺し、農民の妻や娘というかたちで女性問題を階級のなかに解消してしまつたように、今日までの民科系の学者のなかにも残っている目的意識的な観念性の罪なのです。……これだけの研究に対して何々文化賞といったようなものが——たとえあなたは欲しくとも——与えられて然るべきだと信ずるものだけです」(一五頁)と、高群をほめたたえているのは、出版祝の手紙というだけでなく、村上の高群にたいする完全な傾倒をしめしているといふなければならない。

このように、村上の高群への手紙における井上女性史批判は、二二年あとの「女性史研究の課題と展望」(「思想」第五四九号、一九七〇年)と題して、はっきりした井上女性史批判として公表されるのである。

この高群女性史が刊行されたころ、村上は『服装の歴史』(第一巻一九五五年一〇月、第二巻一九五六年一月、第三巻同年四月、第四巻一九五七年四月)を刊行しはじめています。

高群は『服装の歴史』第一、二巻について「日本読書新聞」(一九五六年一月二三日)に、村上のためにわざわざ書評をかくのであるが、村上は「彼女は私の服装史からみた女の歴史、つまり女性史であることを完全に理解してくれたのみでなく、このような目に見える風俗の変化がいかに女性の地位の内在的变化と結びつくかを的確に理解してくれた」(「高群逸枝雑誌」第一九号、二五頁)と、高群に理解されたことを感激している。

高群は「あなたの服装史が、期せずして私の時代区分と一致したことを私はたいへんよろこんでいます。私としては有力な傍証だからで

す」(同上)と、村上との時代区分の一致をよろこんでいる。村上は『服装の歴史』第三巻をかきおえてから、「高群さんの学説の普及に役立てばという」(第二〇号、一六頁)ねがいをこめて、『女性——どう生きてきたか——』(青春出版、一九五七年)を出版し、高群にしたがって妻問婚→婿取婚を説明し、「夫婦が独立の財産をもてたということは、まだ氏族の原理が根づよく残っていたということですよ」(六九頁)。そのために「女の経済的独立は成り立ったのであり、独立が失われなかったからこそ、結婚生活が対等であって、のちにみるようなドレイ的な立場に落ちこまずとすんだのです」(七〇頁)とし、奴隸的地位におちこんだ時期は室町時代で、嫁入婚がはじまり、公娼制がしかれ、袴をぬいでキモノ姿になる。「この三つはおたがいにからみあって、その後の女の生活のドレイ化するのに役立ちました」(一一六頁)としている。高群は「私の学説が全的にとりいれられていることについて、この上もなく光榮であり、よろこびにたえません。……これまで『日本女性史』として書かれたものうち、いちばん巾がひろく、女性史の真髓をつかみ、具体的に説明され、それららみごとに圧縮された形で示されていて、女性の生きる勇気を鼓舞している」(「高群逸枝雑誌」第二〇号、一六〜一七頁)と絶賛している。そして一九五九年「熊本日日新聞」に「今昔の歌」を連載したとき、その三〇回目(二月二日夕刊)に「服装の歴史」と題して村上信彦を紹介し、女が「自由をとりかえしたときはじめて原始にかえって「着せられる」から「着る」服装となってくる……服装史を革命する新史観」とのべている。

### 三

それでは、村上の『服装の歴史』における高群との時代区分の一致

とは、どのようなことであろうか。

村上是「魏志倭人伝」によると、当時の日本人は「貫頭衣や横幅（ケサ型）」（『服装の歴史 一』一一五頁）の衣服をきているが、『記紀』では「上下にわかれた全身衣服」（同上）をきている。「貫頭衣は南方から、全身衣服は北方から、それぞれ身についた習慣として持ちこまれて」（一二三頁）、「異質の二つの服装が同時に存在したとみるべきである」（一二二頁）。それがまじりあって農民は「はたらくための服装として、ズボン形式とともにタレエリを採用し」（二一九頁）、支配者はズボン形式だが「表着だけがアゲクビで、下に重ねるものはタレクビだった」（二三〇頁）。男女の服装のちがいがみられないのは「当時の生活は男女ともに活動的で、女の地位は高かったから、性による区別が服装の基本形をおびやかす事情はまったくなかった」（一三二頁）。そして古代では、「男が女をメトル（女を取る）のではなく、ヨバウ（呼びかける）のであって、自由な愛情のままにむすびつき、はなれもした。したがってはたらく女性是完全な生産者であり、男に養われる必要がないから、人格をうしなうおそれもない。……高群逸枝氏も指摘しておられるように、多夫多婦の多角関係であったと思われる」（一三三頁）としている。

「男女の平等の関係がくずれたのは、むしろ支配階級がさきだった。これは支配階級のなかで女がまっさきに非生産的な存在になるからで……ただし……日本には母系社会の痕跡が永く尾をひいており、制度や法令とじっさいの生活……都市と地方にはズレがある」（同上）。「島国という特殊条件のなかで氏族制の解体がゆるやかに進行し、女の地位の低下も眼に立たぬほどの速度で、近世にはいるまで徐々に進んでいった」（一三四頁）。それが服装にあらわれているとす

る。

「雄略から孝徳までの二〇〇年ほどの間に、宮廷の服装はぐっと華美になり、非実用的になって……貴族の妻女、宮廷に仕える女官などは……『女らしく』なっていたらう」（一五三頁）。

「大化の改新以後の中央集権的傾向は、女にとっては明らかに父権制社会の強化……その影響が支配階級からはじまった……女の地位低下の第一歩である。そして、その影響のあらわれが、服装ではズボン形から袴形への変化となって支配階級のなかに出てくるのである」（一五六〜一五七頁）。それは袴の裾幅がひろくなり丈がなくなつて、活動性をうしなつてくる。だが「結婚は男から女の家へ通つたり、女の家に住みこんだりすることである。経済的に独立しているから、女の誇りは高く、卑屈になる必要がない」（二四八頁）。

平安朝になると軍事活動も政治も男のものとなり、宗教活動も仏教が中心となるにつれて、男の手にうつたが、「高群逸枝氏のすぐれた女性史研究が教えてくれるように、当時の女はまだ男に養われなければ生きてゆけないほど独立をうしなつてはいなかった。女は男となじぶように財産をもち、相続した。しかも結婚は男が女の家にかよつたり、同様するにしても女の家に住みこんだりした」（一五七頁）。「支配層の女性でもそうであるから、まして庶民層の内部での女性の地位は、もっとずっと高いものがあつたらうということである」（高群逸枝『女性の歴史』一一一〜一八六頁）（一五八頁）と、高群女性史を引用しながらのべている。そして「なおかつ社会的に後退してゆくの、ながい平安朝の女性のすがた」（一五八頁）であるとして

「袴のスソ口は八寸が奈良朝時代の標準……平安朝にはいると一

尺以下がみあたらない」(二六五頁)。袴の長さは「貴族の女がハレのときにつけた打袴は六尺ある。三分の二ほどはひきずってあるくわけである」(同上) 采女の半切袴が「二尺七寸八分というのだから、身のたけ六尺以上の大女でもなければ裾をひきずるほかない」(一六六頁)。

古代の幅もせまくヒダもない活動的なズボン形から、奈良・平安のこのような袴形への変化は、貴族社会では「行動的な袴はすでに女らしくない、美しくないものなのだ。……風にも耐えられないようなふぜいである。……そうあってほしい男の願望のあらわれなのだ」(一七〇頁)としている。

つぎに上衣はどう変化したか。古代のアオ(襖)という「袖つけのところはひろいが袖口は筒袖のように狭くすぼんでいて、襟はタレクビ、つまり掻き合せ式である」(一七二頁)。この「アオ(襖)は平安朝の盛りごろまで一般に用いられた言葉で、クゲ貴族の間ではそれがアコメとなり、武家生活のなかでは小袖となったもので、名はちがってもモノはおなじであつたらう」(一七二頁)。

「財産相続が女より男に有利になれば、結婚の様式も男に有利な形をとるようになる……それまで男が女の家にはいる、あるいは男女が親とはべつの家をもつてくらしていたのが、室町時代にはいると、女が男の家へはいるようになる。ヨメ入りのはじまりである」(一八一頁)。女の「低下しはじめた地位は、袴という古来からの服装がそぐわないものになった……男の感じかたや考えかたに支配され、男の眼をとおしてものをみるようになった女の意識の変化」(一八三頁)が、「脚がハッキリ二つに分れて自由にうごくのは賤しい」(一八四頁)と思うようになって、袴をはかなくなるのである。

「高群逸枝氏がくわしくのべておられる鎌倉時代の長者制は公娼ができるまえの売淫であるが、彼女たちももちろん袴をはいていなかった。肉体をひさぐ行為が、脚を完全につつむ服装をすてる理由はあきらかである。だがそれにもまして、売淫と袴の消失とが女の地位の低下という一つの根からでていることに注意すべきだろう」(一八六頁)。

江戸時代は小袖がキモノとよばれるようになり、ますます豪華にうつくしく、「生きている女はますますみじめになり、賤しくなり、性の道具になりさがる。キモノは一種の責め道具となって、肉体的にも心理的にも、彼女をがんにがらめに縛りあげるようになる……袴とともに行動の自由をすてたからだ」(一八八頁)としている。

キモノの特色は独特のスタイルにあるから、「袴がなくなつたときからの小袖はキモノと総称」(『服装の歴史 二』(二三頁)してよいのであるが、室町時代の帯は「男も女も一寸から一寸五分幅を出していない」(二四頁)、それが江戸時代になると、女帯は異様な発達をして、「帯は腰から下を無政府状態にしたまま、上へ上へとひろがって、自由にごごむことも深く呼吸することもゆるさなくなる」(三四～三五頁)。キモノは「女の生活の二面性をもっていた。家内ドレイとしての貞淑(拘束性)と、性的ドレイとしての放縦(解放性)とである。……それは男性中心の社会を維持してゆくための必然と、男性中心の性生活の要求との二つをあらわしている」(六七頁)。女がじぶんじしんの服装の支配者でなくなつたもつともおおい原因は、経済的な独立をなくしたため、男にやしなわれるようになって、男の欲望をみたすための活動の機能をうばわれた服装へと変化していったのである。

このように村上記装史と高群女性史との時代区分の一致は、南北朝と室町時代とのあいだに一線をひいたところにある。それは村上記装史での袴をぬぎすててキモノになった時期であり、高群女性史での招婿婚から聚嫁婚になる時期である。

#### 四

高群は文明時代についてのエンゲルス見解を引用しながら、女性史についてのじぶんの公式的な見解をのべている。古代という史学上の時代区分はギリシア・ローマの古典時代に相当するのであって、「家長権や夫権の絶対性（生殺与奪）のもと、三界に家なき無産の妻としてあらわれ、また、いっぽうでは、公娼制の開始として展開する」（『高群逸校全集』第四巻、『女性の歴史』一四八頁）。そして「完全に商品生産段階であり……行政権は、完全に民主化して市民の手ににぎられ、……アテナイ国家が出現した。……もともとも残忍な奴隸制社会である」（一五三頁）。封建時代は「やや自由なその時代の農奴に対応して、若干の財産権をもった妻」（一四八頁）としてあらわれる。そして「ギルドの売娼制が展開する。……現実にはいぜんとして父権や夫権の拘束下につながれ、妻の財産は夫の管理下にあるので無産にひとしく事情によってはいつでも没収される状態にある」（一四八～一四九頁）とする。

この公式を日本にあてはめると、古典ギリシアと類似の状態は「室町以後のいわゆる下廻上の民主的機運のなから顕現する。その裏面において、日本女性は、ギリシア、ローマのそれに相当する奴隸化の極致に陥った」（一五三頁）。このアテナイ時代の『『古代的婚姻制』は、日本の歴史家たちにただ単純に封建時代として割りきられている室町以後にみられるもので、それ以前の日本の婚姻制は古代以前の

『原始的婚姻制』である招婿婚（対偶婚）でしかない」（一五五頁）。南北朝までは「婚姻制や家族制は、けっして完全な『古代』のそれにはなりきっていないのであって、むしろ半ばは『原始』を停滞させている」（一五九頁）。それは文明の本質である「営利主義、商業主義」が古代のギリシアやローマでは、はやくから展開したのに、日本では「生産制が『古代』的のものになりきらず、『原始』の農耕段階に停滞しているからである」（同上）。ギリシア・ローマ・印度・中国では例外は別として、女は私有財産をもたないのに、日本では私有財産を男女ともにもっていたためで、「氏族共有の枠内での分割私有ともいうべきもので、鎌倉時代の総領制までは、われわれ日本人は、ギリシヤやローマのないみでの真の古代的私有制（家長ににぎられた私有財産制）はもっておらず」（一六五頁）としている。

「ヨーロッパの封建段階の女性の地位が、古代のそれよりは、あらゆる点で、やや向上している……日本ではそれがいまままでぎやくとされ、古代よりも封建に女性の地位の低下をみるとされたのは、進化的原則にもとるみかたとせねばならない。……進化的原則——世界史の基本的原則——をまでくるわせるような特殊は、ありうるわけがない」（一六二頁）。

大化前後から南北朝までは「古代と原始とのいりまじった時期とする。だから、『女性の地歩』は、この時期では『後退しつつ』はあるが、後退しきってはいない。女性はこの時期では、男子同様に財産権をもち、氏族に保障された対偶婚のなかにはいるのである。氏族制も古代ギリシヤなどはちがいが、崩壊しつつはあるが、崩壊しきってはおらず」（一六二～一六三頁）としている。

このように、高群は古典ギリシア・ローマの典型的特徴として、①

商品生産、②家父長制（絶対性、私有財産制、一夫一妻婚）、③無産の妻の奴隷化、④公娼制、⑤奴隷制をあげて、これと対応するのは室町時代であり、この時代こそ古代であるとする。そして室町以前は商品生産が発達しておらず、家父長権も確立しておらず、氏族共有の枠内での分割私有によって妻も財産をもち、公娼制もなく、氏族制に保障された対偶婚がおこなわれていて、原始と古代がいりまじった時代とするのである。

## 五

この高群女性史の時代区分とあきらかに対立するのが、井上女性史である。

井上はD本刊行の四年まえに、『日本の歴史 上』（一九六三年）を刊行しているが、「はじめに——日本歴史の進み方と時代区分——」と題してかいている。そこでは古代、中世、近代という「三分法が、科学的に意味をもちうるのは、社会構成体の変化を基礎として、時代区分がおこなわれ、それぞれの社会構成体の存在の時期の、現在からのへだたりをみて、古代とか中世とかを名づけることである。そのはい、原始共同体の時代は、原始時代あるいは先史時代（文献によっては知られない時代）といい、奴隷制時代を古代、封建制時代を中世、そして資本主義時代を近代といい、世界的には、社会主義体制が地球上にあらわれた一九一七年以後を現代、とするのが通例である」（九一〇頁）として、時代区分を「学問的必然性をそなえたものとするのは、社会経済構成体を基礎とする区分のみである」（一〇〇頁）としている。

そこで井上は「紀元四世紀はじめ、大和地方を中心とする階級社会と国家の成立したころをもって、日本歴史の原始共同体の時代はおわ

り、奴隷制社会がはじまるとする。これが奴隷制社会であるかどうか、諸説の争いがあるが」（二一頁）、「部民制の階級的性質は複雑であるが、本質において一種の奴隷制であると、私は考える」（四四頁）からだとしている。

それは「第一に、田部の中でも、原住民の氏族的集団からひきはなされて、屯田の小屋にいれられ、食糧も農具も官給で動かされたものは、明白な奴隷である。第二に専門業務名を冠する部民は、朝廷の所有する原材料と道具で生産し、その生産物はすべて朝廷にとりあげられる。すなわち彼らは、労働力そのもの・身がらそのものを主人たる朝廷に所有されているんで、奴隷と同じである。ただ彼らは一方では、朝廷から割り当てられた土地を耕作して家族生活をいとなんでいるんで、典型的な奴隷とちがっている。けれども彼らにあてがわれる土地は、牛馬にあたえられる飼料のようなもので、彼らが食糧を自給し、その手工業生産を、子孫にいたるまでつづけさせるためのものにすぎない。彼らの手工業労働は、土地を支給されることに対する代償<sup>11</sup>労働地代ではない。したがって、この部民も本質は奴隷である。第三種の部民、すなわち子代・名代のように、氏族的集団がその居住地で、集団のままに部民とせられ、全余剩労働を搾取されるばあい——これが部民人口の中の最多数をしめ、屯田の田部も、大部分はこの種の部民であったと思われる——彼らは、昔からのじぶんたちの耕地・農具で生産し、家族生活をしている。彼らを個々にとりだして、それと主人<sup>12</sup>朝廷ないし大王や氏族貴族との関係を見れば、農奴と主人との関係にそっくりである。しかし彼らは、つぎの二点で決定的に農奴とちがう。第一に、彼らは氏族的集団から十分に独立しておらず、その全存在は、集団に規制されている。これに反して農奴は、個

別に独立した家族をなしている。そして第二に、その民族的集団が全体として、主人に所有されている。彼らは、奴婢のように個人別に所有されていないだけである。彼らの集団も、主人の土地をあたえられる地代として、余剰労働を収奪されるのではなく、身がらそのものを集団的に所有されたので、元来は彼らの所有であった土地も、主人の所有にされ、彼らはそのたんなる占有者・耕作者にすぎないものとされている。したがってこれも、集団として奴隷化されたものである。

以上、部民のどの場合をとっても、これを農奴とすることはできず、部民制は一種の奴隷制であると私は思う」（四五～四六頁）とする。そして五～六世紀の生産人口構成のうち、このような部民三〇％、家内奴隷の奴婢一〇％、氏族集団や氏族的集団の氏人（部民の予備軍あるいは潜在的部民）六〇％の割合であるが、「社会的あり方を規定するものは、集団が奴隷化された部民と個別の奴隷である奴隷であった。それゆえこの社会体制は、氏族的擬制をもつ集団的奴隷制であり、これを経済的基礎とする大王国家は、本質において一種の奴隷主の国家といふべきである。すくなくともこれは農奴制の国家ではなない。奴隷制すらも十分に展開できないような生産力の段階で、奴隷制よりも進んだ社会形態である農奴制に、原始共同体から飛躍するということとは、ありえない」（四七頁）としている。井上は部民を奴隷とみて奴隷社会とする。

## 六

引用がなくなつたが、この考えにたつて井上女性史・C本が訂正されている。

C本上四四頁一三行から四七頁一一行までの約三頁は、D本では五一頁一一行から五七頁五行までで、C本上の約二倍にかきあらためて

いる。

(1) 国家の成立については、C本上では「大和地方で有力になったものは、のちの天皇家をはじめ」（四五頁）とする諸家で、「氏族の族長がいち早くそのどれいを私家のものとして氏族の支配者に転じたもので、みずからは家長制大家族に進み……これらの豪族が他を征服してゆくために連合したのが、大和政権である。アスカ河の流域の平野に、豪族らの家父長制大家族とその連合政権」（同上）、すなわち「天皇を首長とする大和の豪族の連合政権」（同上）ができて、四～五世紀には北九州・関東・出雲地方を征服し、「朝鮮半島の南部にまで進出」（同上）したとし、この段階では国家は成立していないとする。

そして七世紀の「大化改新により、ここにはじめて、古代天皇制が日本列島の主要部分を支配する国家権力として完成された」（四六頁）としている。D本では、「北九州で、もっとも早く、その搾取階級の権力のしくみ」国家が芽ばえた。……やがて北九州におとらず大和地方にも部族国家が発展した。つづいて出雲地方にも、独自の部族国家が成長しはじめた」（五一～五二頁）として、「邪馬台国」を例にあげている。

すなわち大化改新のまえの北九州、出雲、および大和地方の有力な集団を、C本上で「豪族の連合政権」としていたものを、『日本の歴史』では「国家」とし、D本では「部族国家」とあらためている。

高群は「部族連合体」（全集、第四巻、『女性の歴史』八九頁）として、「北九州連合と畿内連合とが合併して、ヤマト大連合が成立した」（九三頁）。「ヤマト連合は三〇部族以上の連合からなり、……連合から任命された臣、連、国造、伴造の四種の世襲酋長がいた」（九五頁）として、「六、七世紀ごろには、戦乱相つぎ、支えきれなくな



って、ついに古代天皇制国家へと、きりかえられることになる」(九  
九頁)としている。そして「ヤマト国家とする従来の新旧歴史家たち  
の説にたいして、モルガンのアズテック連合観などと同じ見方から、  
反対せずにはいられない」(九九頁)、「アズテック連合を、スペイン  
の歴史家たちが、国家とみなし、その大頭目を帝王とかんがえたこと  
はまちがっている」とモルガンは指摘したのである。私も、前にいった  
ように、それとおなじ見方から、ヤマト連合が、けっして国家ではな  
かったことを指摘したいとおもう」(一〇〇頁)としている。

高群はモルガンのアステカ族を引用しているが、『世界史』による  
と、メキシコのアステカ族の社会もまた、一六世紀のスペイン人による  
征服のまえには、階級社会であり、原始共同体の遺制がたくさん  
こっていたとされる」(布村一夫『原始共同体研究』三三三頁)ので  
あるから、アステカ族を大和連合は国家ではなかったと規定するため  
の例証ともちいることは、ただしくないといわねばならない。ま  
た高群は室町時代を古代としながら、六〜七世紀に古代天皇制国家が  
成立したとするのは矛盾している。

(2) 奴隸制については、C本上では奴婢・「半自由民となり、事実上の  
どれい」(四一頁)となった寄口、「さらに征服した地方に直接のじ  
ぶんの代官を置き、じぶんの奴婢(名実ともに完全などれい)に土地  
を耕作させ、また元来の住民を部民として支配した」(四六頁)、この  
部民は「形は半自由民であるが……一種のどれいである」(同上)と、  
あいまいである。D本では搾取される人民に三通りあったとして、  
「第一はいわば平民である。これは、大王国家の権力者たちの旧部族  
集団にぞくする、もとの氏人たちである。第二は部民である。部民に  
は大別して二種類がある。その最大のものは、大王政権に征服された

氏族・部族集団の氏人である。……もう一種の部民は、朝廷および諸  
豪族に必要な手工業生産に従事する集団で……支配者の姓をつける部  
民も、専門業務名をつける部民も……これも日本独特の一種のどれい  
である。第三の被支配者は、奴婢である」(五四〜五五頁)として、  
平民・部民・および奴婢からなる奴隸制であるとしている。『日本の  
歴史』では平民は氏族集団や氏族的集団の氏人とされ、部民は専門業  
務名をつけられた部民、屯田の小屋にいれられて働くもの、および氏  
族集団がその居住地で部民とされたものにわけていたもので、D本の  
方が整理されているようである。

高群は「子という血縁語が、のちの奴隸をいみした日本語」(全  
集、第四巻、『女性の歴史』八六頁)であるが、「三世紀ごろのわれ  
われの祖先たちは、いまやこうして似て非な血縁観——おそるべき同  
族奴隸観——への八幡敷へ踏み込もうとしていた。ヨーロッパの鉄鎖  
でしばる労働奴隸制にたいして、ここでは道徳でしばる総体的奴隸制  
が形成されていく。鉄鎖でしばられた奴隸は奴隸化されずにむしろ反  
逆者となるが、道徳でしばられた奴隸は反逆者とならずに心から奴隸  
化するのである」(八六頁)。日本の古代権力は、原始的な共同体や、  
前古代的な雑多なものをもふくめて、それらを総体的に奴隸化したう  
えにきずかれており、日本の封建権力は、古代的な家父長家族、その  
他をふくめて、それらを総体的に農奴化したうえにきずかれていたの  
ではないか」(一六二頁)としている。

もろさわようこも「四世紀の大和國家から律令体制のくずれてゆく  
九世紀前後までの社会体制は総体的奴隸制社会とよばれています」  
『おんなの歴史 上』未来社、一九七〇年、七〇頁)として、高群に  
影響されているようである。

高群が総合的奴隸制をもちいるのはアジア的生産様式にかんれんしてである。高群は『経済学批判』のなかの「アジア的」は、『原始』にちかひものであるらしい」（二五六頁）とし、『資本主義的生産に先行する諸形態』のなかの「アジア的土地所有形態は、共同体による土地共有形態であるが……大化以後南北朝頃まで（あるいは遺存的にはもっと後まで）の、わが女性たち（そして男たち）の『私産現象』は、このマルクスのいう共有形態における私的占有の形態にはかならない」（二五七頁）というように、マルクスの言葉とむすびつける。

「わが国の『アジア的奴隸所有者的』（アジア的古代社会的）なあらわれは、かくて『族長奴隸制』的な室町以前のそれと、『家父長奴隸制』的な室町以後のそれとにわかれる」（二六〇〜二六一頁）とし、『族長奴隸制』では、男女を問わない個人が土地や奴隸占有の単位で、そういう個人たちを族長層およびその帰一的なシンボルである唯一者が大づかみに総合的に奴隸化しており、これに対して家父長奴隸制では、すでに女には土地や奴隸を私有する権利がなく、男の家父長のみが女や女の生んだ子供をも一括して、土地や家内奴隸と併せて、一団の総奴隸として掌握し、生殺与奪しており」（二六〇頁）と説明しているが、アジア的を原始にちかひものとしながら、南北朝までを族長奴隸制とし、室町時代を家父長奴隸制とし、この両方をアジア的奴隸所有者的とするので、室町時代までも原始にちかいとみていることになる。

ソビエト科学アカデミー版『世界史』第三卷（原文一九五七年、五二頁）では、「日本で初期封建国家が形成されたのは、四世紀後半とみるべきである」（邦訳「中世」一九六二年、六五頁）としている。「種族同盟の頭主たち——大和の王たち……と地方の族長たち

は、中央権力の代表者とみなされる」（同上）ようになって、族長と共同体員とのあいだの関係もかわり、族長の領地が共同体から分離し、貢租や土木、灌漑、排水の労働の義務があらわれ、これは「氏族の貴族は封建領主に転化……封建的生産関係の誕生を示すもの」（同上）とする。田部、品部および民部は奴隸に近かったが、「主人は彼らを買ったり殺したりはできなかった。この点が、はるか以前から現れていた家内奴婢（やつこ）にすぎなかった奴隸とはちがっていた」（六六頁）として、奴婢の奴隸的諸関係もあったが、部を封建的諸関係の発生とみるのであって、井上が部を奴隸的諸関係とみるのと対立している。

「奴隸制的な発展の道は七世紀にはすでに行きつまってしまい、日本は奴隸制国家にはならなかった。日本の発展は、封建制の道を進んだ」（六七頁）としている。そして、「大化改新」は、支配的生産様式としての封建的生産様式の確立をもたらした。六四六年の宣言（詔）のなかで、すべての私有領地の廃止が宣言され、土地は国家の所有に移った。住民は国家の分与地の保有者に変わった。したがって、中国や朝鮮におけると同じく、日本の初期封建国家は、封建的土地固有に基づいていた」（六八頁）とする。すなわち大化改新を封建的生産様式の確立とし、地理的、経済的そして奴隸の補充などの諸条件が、奴隸制の発展をさまたげたため、封建制の道をたどらざるをえなかったとするのである。

また布村一夫は「ウヂやカバネを検討することによって、大化改新にさきだっている二〇〇年間は、すでにプロト封建制のもとにあったのではないかとみるにいたっている」（私の家族史研究をかえりみて——『正倉院籍帳』を場として——）「比較家族史研究」創刊号、一

九八六年、三八頁)としてゐる。

このようなプロト封建制説をするとき、古代的奴隸制説との対決はさげられないが、これは上代日本史学のこのこされた問題である。

七

井上は平安時代までを古代として、鎌倉時代から封建時代とする。

「農奴制社会を封建社会という。そして領主が臣下に、臣下はまたその臣下に領地をわけて、全武士階級の人民支配を組織したのが封建国家である。平安時代は封建制の芽はえるとき、鎌倉時代は封建制が成立しながら、なおどれい制を残しているとき、室町時代は封建制が確立するとき、その末期から戦国時代は封建制度が完成してゆくときである」(D本、九七〜九八頁)としている。

鎌倉時代の女の財産相続について、一三〜一四世紀の武士の家族制度である惣領制においては、男女ともに分割相続がおこなわれるが、「土地を相続するといっても、土地そのものでなく、土地を利用し、利益を得る権利をあたえるもので、その相続者が自由にそれを売買することはできないばあいが多かった」(九九頁)のであり、嫡子〓惣領の家父長的な統制下におかれていた。だが「父の死んだ後の母の権利もかなり強かった。父(夫)が財産の処分しないで死んだばあいは、母(妻)がそれを処分することができた。嫡子が幼少のときには、母がその後見役となるのがふつうである……母が亡父の遺言のとりきめを変更することもある」(一〇〇頁)が、この母の権利の強さは再婚しないという条件があった。娘の財産権は「兄弟とともに父の財産相続にあずかった。その相続分は、嫡子以外の男子にくらべてひどく少ないということもない。けれども女子のばあい、それはたいいてい本人一代かぎりである。結婚するとき、その財産をもってゆくこと

ができたが、その後でも、父母はそれを「くやみかえず」ことができた。そして死ねば当然生家の惣領(または親のきめたひと)にとりもどされた。夫婦の財産は、すべて夫が管理する。夫にむほん・殺害・夜盗などの重罪があれば、妻の財産も没収された。軽罪のときは連座はまぬがれる。夫が死ぬと妻にも遺産相続権がある」(一〇〇〜一〇一頁)。「財産権は女性の家庭内における地位の根本を示すもの……けれどもすでに、女は男に従属すべきものであるという考えは、初期の武家社会にも強かった」(一〇一頁)。「貞永式目」(一二三三年)でも妻の再婚を非難し「再婚するなら、亡夫よりゆずられた財産はすべて子に返せ」(同上)とされていて、「いまや、武士社会はすでに妻を永久に夫の所有物とするにいたっているのである」(一〇一〜一〇二頁)としている。

封建社会の発展にしたがって、分割相続によって家の勢力がおとろえるのをふせぐために、嫡子の単独相続へとうつついていき、女も相続からのぞかれるが、とくに女は戰士として不適当であり、相続は一代かぎりといっても夫に管理されるからだとする(一〇三頁)。そのため相続からはずれたものは「家長に完全に従属しなければならなくなる。こうして女子は財物と同じになってしまうのである」(一〇四頁)。

このように武家の女の地位の低下をのべているが、「民衆社会では、その勤勞生産と闘争の同志として、女はほかのいかなる階級におけるよりも、男にたいして自主性をもっていた。一三〜一四世紀の民衆女性のじょうたいを見る史料はないが、それより後の封建制が一段進んだ時代においてさえも、民衆女性はなお活気にあふれていた」(一〇七〜一〇八頁)として、狂言のなかの女にふれ、「女の自主性

はうばわれきってはいない、しかも社会の原理が家父長権でつらぬか  
れているために、その健全さはしばしば破られる、ということであ  
る」(一〇九頁)。戦国時代の商人たちの妻は、「夫のよき助手であ  
り、しばしば夫よりも有能な働き手として、重要な地位をもった。農  
民社会では……女性の地位というべきものを示す史料はなかなかあ  
たらない。貧乏は家族生活を破壊する。だいたいや生まれたばかりの子  
を産床で殺す——後世の『まびき』(間引)——は戦国時代にもあ  
ったようである」(同上)が、「武家道德とまっこうから対立する切支丹  
を信ずる自由があったと同じように、ほかのことでいろいろな自由  
をもっていたものとおもわれる」(一一四頁)としていて、武家社会  
と庶民の社会における女たちのありかたのちがいを、しめしている。  
高群は『貞永式目』にあらわれた家族関係は、家父長的なものでは  
なく、夫婦「別産の性質は、各自の氏族の氏族圏——つまり家領圏や  
総領圏——に分属するもの」(全集、第四卷、『女性の歴史』三二〇  
頁)として、氏族制度のもとにあつたとし、室町時代を「古代家父長  
制(家父長的大家族)」「古代夫権制(夫権的単婚家族)」(二一六一  
頁)の時代とする。

高群は平民の社会・下剋上の「この歴史的市民社会的展開こそ、わ  
が歴史に未曾有の女性奴隷化を裏づけて出てきたものであることをお  
もうと、よるこんではかりはられない」(二六五頁)とし、狂言に  
でてくる強妻の表現は「女をわらいものにした古代ギリシャの喜劇作  
家アリストファネスの諸作品と、まったく同類のものとしか私にはお  
もわれない」(同上)として、井上のように、そこに庶民の女たちの  
家父長的思想に抵抗するエネルギーをみとめようとはしていない。も  
ろさわようこの『わわしいおんな』(未来社、一九七五年)の狂言に  
でてくる庶民の女たちも、武士の家父長制の影響をうけてかってなふ  
るまいをする男にたいして、隷属をさだめとして受けいれていないの  
である。

高群は室町時代は「女の身分はまっさきに低下し、家父長下の生ま  
れながらの家内奴隷、または買いとられた性奴隷となってくる」(二  
七二―二七三頁)。「家領的、総領制的共有の原則が崩壊し、個々の家  
父長の私有に帰してくるので、女性はたちまち無産者となり、依存者  
となってしまう」(二九九頁)と、室町時代を女の隷属の極致として  
位置づけている。

八

この高群の説を、永原慶二は「南北朝期分水嶺説」と命名して、批  
判をくわえている(「女性史における南北朝・室町期」(女性史総合  
研究会編『日本女性史』第二卷 中世、東京大学出版会、一九八二年  
所収)。

永原は「鎌倉期の武家の家は家父長権の存在を前提した上で、より  
古い時代からの女系重視の家族慣行とそれを背景とする女子への分割  
相続を認めているわけであり、その点を捨象して、一般的に女性が財  
産所有・相続権を確保した独立的個人であったというわけにはゆかな  
いのである」(二四九頁)として、家父長権をみとめない高群と対立  
している。そして「女子の財産相続・所有があくまで家父長権の規制  
のもとに『家』の枠内におかれることこそまったくも本質的なことがら  
であつて、……そうでない鎌倉期における『女性の地位の高さ』  
が、歴史的限定性を見失われたままに承認されたり強調される結果に  
陥る」(一五一頁)として、高群の見解によりかかった通説的理解の  
危険性を指摘している。

また鎌倉末く南北朝から、嫡子単独相続に変わっていくが、「女子の社会的地位をとくに低く見る觀念が発達した結果、女子による所領相続の制限が強められたわけではないのである……嫡子による諸子の『扶持』は、女子だけのことではなく、嫡子以外の男庶子も同様なのである……社会的諸条件の中で、男庶子の相続権否定と一体的に行われた」（一五二頁）として、ただ一面的に女の地位の低下を強調するのは、短絡的な理解と批判している。だが、男庶子が嫡子となる可能性をもっている点は、「女子」とちがっている。

また「女子の財産権は一定の枠内で存在していた」（一五六頁）のであって、財産所有権を喪失してしまつて、扶持されるたばになつてしまつたという理解は「余りに直線的・機械的」（同上）であつて、「女子の地位の低下」を不当に強調する傾向が強かつたように思われる。そこに高群の「分水嶺」説の重要な根拠もあつたとみられるが、この点のより厳密な実体認識を前提としないかぎり、室町・戦國期の女性史像はにわかに余りにも暗いものとされてしまふはかはないのである」（一五七頁）としている。

そして南北朝・室町期の地侍級や名主、百姓の女の財産権がどのようであつたかを、史料によつてしめし、さらに鎌倉時代には「讓狀・土地売券などのうえで「某氏女」のように、実家の姓を用い」（一五九頁）たのが、南北朝・室町期になると「某女」へ署名がかわつていくことを指摘して、庶民の女が財産権の主体たりえたのではないかとして、「そこからみちびき出される室町期の庶民女性像は高群の示唆するところよりも明るさを保っているといつてよいだろう」（一六〇頁）としている。

また狂言から農業における女の積極的役割や自己主張、女の小売商

業や手工業での活躍などにもふれ、「室町期民衆社会の女性の在り方は、『南北朝期分水嶺』説が示唆するところよりは、はるかに強く活力と明るさをもっていた。もとよりそれでも家父長制や男女差別があつたことは否定すべくもないのであるが、当時の女性たちがその枠組の中に庄縮され閉じこめられてしまつていたということはできないだろう」（一七〇頁）としている。

庶民についての史料から、高群の見解を的確に批判している。

## 九

井上の婚姻についての記述をD本でみていきたい。

(1) 人類の婚姻形態の変遷について、「性的結合にはどのような制限もなかった」↓「血族集団結婚」↓「プナルア婚あるいは半血族集団婚」↓氏族と他の氏族との同世代者たちが「集団として結婚」↓「対偶婚」↓「一夫一婦婚」（二一〜三〇頁）というように発展したとしている。（民族学では原始時代は乱婚↓集団婚、文明にはいつて一夫一妻婚とみられている）。

(2) 日本の原始時代の婚姻形態については、集団婚があつたと「かがい」「歌垣」、天皇や貴族の妻の姉妹のすべてを妻にする婚姻から推定できる。「イモセ」の用語は兄弟姉妹婚の一つの資料であるが、「それがプナルア婚か氏族制かわからない」（二七頁）としている。（兄弟姉妹婚はプナルア婚ではない）。

(3) 古書における五〜六世紀以後の貴族の婚姻は、夫が妻のもとにかような形態で、八世紀の戸籍でも、「階級分化の発達していない地方では、同居はおこなわれていない。……まず家長の夫婦が同居し、ほかの家族員夫婦の同居ははるかにおくれる」（三八頁）。大化の改新のときの「男女の法」は、「母系制の慣習が、そのころまだ人民の間には

部分的にでもおこなわれていたのを、新たにうちやぶって、父系制をひろく確立しようとするのが、この法の目的であったと思われる（三九頁）としている。（江守五夫はこれを批判して、「奴婢間の子の所有権帰属を定めた法律」『日本の婚姻——その歴史と民俗——』弘文堂、一九八六年、一四八頁であって、すでに「大化改新より遙か以前に、少なくとも支配階級のもので、父子関係を親子関係の基本とする観念、そしてそれにもとづく父系的な出自観念が、かなり明確に看取される」とし、「古代から「嫁入り婚」が存立していたとみるほうがより適切と考えられたのである」としている。井上はこの母系制の慣習の「始源を原始氏族社会にまでさかのぼらせることができる……日本の原始社会は母系の氏族社会であったことは、もはやうたがないであろう」（三九～四〇頁）として、慣習から原始の母系氏族社会を推定しているが、高群は南北朝までを原始の母系氏族制が古代といりまじって機能しているとするのである。江守は「すべての民族が母権制を経過したものではないという考え方が一般に支持されており、私もまたいわゆる『一系的な進化』に対しては否定的に考えるものである」（一三六頁）として、日本の原始社会における母権について、「現段階までの研究成果からするかぎり、その存在を結論づけることは早計であると考えざるをえない」（一三六頁）としている。布村一夫は日本の原始社会に母権の氏族社会の存在を推定するが、『籍帳』に、母系出自がみられるのは奇妙である。妻方居住婚もあるが、班田農民のあいだでは夫方居住婚がつよいのである（前掲論文、三八頁）としている。

(4) 『今昔物語』の説話では「女が後世のように「嫁入」りする話はない。みな男が女のもとへいく。結婚後もしばらくは夫婦は別居し、

男が女のもとに通うのがふつうであるが、結婚後てきとうなときに、夫婦は同居する。これも室町時代までかなりひろくおこなわれたことである」（八四頁）として、夫が妻のもとへ通ってきて、あとでは同居するというが、夫方か妻方かはかいていない。だが、『日本の歴史』上』では、「鎌倉時代には、まだ民衆の結婚は嫁入婚ではなく、夫婦は結婚後もしばらく（たいてい夫が家長になるまで）別居し、夫が妻の家に通うという、原始母系制の名残があり」（二四〇頁）としているので、訪婚のあと夫方居住婚である。緒方和子によると、『今昔物語』では、妻方居住婚も夫方居住婚も同数ちかくあり、訪婚はそれらよりも数においてはすくない。また生涯にわたって訪婚したかどうか不明であることがしめされているが（『今昔物語』における婚姻関係——高群逸枝氏の婿入婚をめぐる——『女性史研究』第二集、一九七六年、所収）、すでに、洞富雄も指摘していることで、井上はあまり研究していないようであり、高群に影響されているようである。

(5) 井上はこのように鎌倉、室町時代までも嫁入婚ではないとするが、永原慶二は鎌倉時代の婚姻形態は「なお招婿婚の形態を残し」（一四九頁）と高群の影響をうけながらも、「すでに嫁入婚を基礎とする婚家の一員への転化が進みつつあったことも見落してはならない」（一五〇頁）としている。瀬野精一郎は「貞永式目」の改嫁をみとめる基準についての一二三九年の追加法のなかの、「或致所領之成敗、或行家中之雑事」という文面から、「改嫁の認定の背景には、御家人社会における嫁入り婚が一般化している婚姻関係を前提としていることは疑問の余地がない」（鎌倉時代における改嫁と再婚）『史観』一〇七冊、一九八二年、二〇頁）としている。

## 十

日本を守る国民会議編集『新編日本史』は、来年度の高校教科書として三二校が採用を予定しているが（内一校は採用中止）、これまで述べてきたところは、どのようにかかれていようか。

(1)「おそくとも四世紀半ばまでには、大和朝廷によって国土統一が達成され」（一四頁）たとし、『古事記』『日本書紀』は「大和朝廷の始祖は神武天皇」（二五頁）で、「橿原の宮で即位したと伝える」（同上）として、「日本の建国伝承」「日本の国生み神話」という見出しで、約一頁にわたって説明しているが、ウガヤフキアエズがじぶんの母の妹であり、父の後妻でもあるタマヨリヒメと婚姻して生まれたのが神武であるというような、婚姻関係については説明せず、天照大神の子孫であるということの強調だけがかんじられる。

(2)平安までを古代としているが、奴隸制社会であったとはしていない。

(3)『源氏物語』『枕草子』を「世界最古の心理的長編小説」（四九頁）で、「国風文学の最高の水準を示している」（四九頁）とたかく評価するが、「それを可能にした一因は、仮名の発達である」（四八頁）としているだけで、仮名「仮りの文字」は女がもちいる文字で、男のもちいる漢字「まな」——真の文字」（D本、七七頁）を、女はもちいてはいけないという男女差別をゆるす背景にはふれていない。

(4)封建時代では「所領を下人・所従とよばれる隷属民に耕作させた」（六六頁）という表現はあるが、農奴制社会ということはかいていない。

(5)惣領制では「所領の分割相続がおこなわれ、女子にも配分されていた」（同上）としているが、その内容と意味については、ふれてい

ない。

(6)産業の発達にふれるが、女がどう働いていたかはふれていない（六八頁）。

(7)仏教によって女はすくわれたかについては、ふれていない（五〇、六八・七〇頁）。

(8)切支丹について、「植民地政策を根底におき、布教と貿易を一体として進めつつあった」（一〇三頁）ので、秀吉は宣教師追放令や長崎での宣教師と信者の処刑（二十六聖人殉教）をおこない、「かれらの領土的野心に対抗して禁教を嚴重にし」（注②一〇九頁）たのである。また徳川幕府の禁教と鎖国も、植民地政策・日本古来の宗教との対立・地上の権力者の権威を軽視（一一四頁）したためであると、切支丹の悪影響面に多くの紙面をさいているが、よい影響としては「病院を建てたりして慈善救済事業を進め、戦乱の時代に生きる人々に希望をあたえ」（一〇三頁）、南蛮文化をもたらした（一〇四頁）としているだけで、キリスト教精神の影響にはふれていないし、細川ガラシヤについてもかかれていない。

(9)婚姻史については、ひとこともかいていない。  
このように、民衆、とくに女たちがどのように生きてきたかについてはかかれていないのである。一部の男の政治史であるこの『新編日本史』は、高校生の半分が女であることをわすれている。

井上が敗戦までの日本の歴史書を、「日本人の、その九割以上をしめる日本人民男女の、歴史ではなく、人民を支配する少数男性の歴史であった」A本「はしがき」一頁）としている。この『新編日本史』はまさに、それに該当するものである。

# 母権から父権へ (I)



A・W・ハウイット  
ロリマー・ファイスト  
訳・犬童美子

現在の野蛮と未開の諸部族のあいだでの出自について、反ばくを恐  
れずに、三つの説を組み立てることができる。

一 多くの部族が、女を通して出自をきめるが、他の多くの部族は  
男を通してきめるということ。

二 父系出自のばあいには、すべてではないにしてもほとんどが、  
母系出自の規制のあきらかな諸痕跡をもっているということ。

三 諸痕跡があきらかであるすべての部族では、母系出自が父系出  
自に先行していたということ。

現存しているすべての種族が、同じ経験を経てきたというより広い  
意味での結論は、論争を免がれない。それに賛成してくれる強い可能  
性が示されるかもしれないが、それがつねに絶対的に確実なものであ  
るかどうかは疑問とされるようである。絶対的に確実であるとして  
も、成功をのぞんでわれわれが報告しようとするにたいして、関  
心がほとんどないのが問題である。変化をとげたと知られている現在  
の諸部族では、出自の変化がいかにしてもたらされたのか、この変動  
の原因は何であったのか。

野蛮な諸部族について、ことにこの諸部族が「慣習法」にたいし  
て、うやうやしく従順であることについて、われわれが知っているこ

とから判断すると、そのような変動はまったく予知できない急変の結果  
ではないことを、たしかに断言できるだろう。そのような結果に  
は、妥当な原因がなければならぬし、そのような原因には十分な動  
機がなければならぬ。

母系出自をもっている部族を仮定してみると、他の出自へ変化させ  
る二つの確からしい原因を考えつくことができる。第一は外部からの  
影響であり、第二は新しいとりきめの採用を強制する部族のなかでの  
環境の変化である。

もっとすんだ組織をもっている部族が外部から移住してきたこと  
や、交婚による二つの部族の融合によってもたらされる外からの影響  
が、このような変化になるらしい。これはいくつかのばあいにおこる  
ことが示されている。しかし、それは当面の問題を解決しない。なぜ  
なら、移住してくる部族それ自身が、旧来の母系的継承のあきらかな  
諸痕跡を持っており、解決すべき古い問題を提出しているからであ  
る。そのような諸痕跡が認められないとしても、外部からの影響を変  
化の唯一の主要な原因として承認することはできない。移住者たちが  
が、父系出自以外の出自をとらなかつたことが認められないかぎり、  
仮説を証明することはできないのである。



それで、われわれのいまの目的に関するかぎりでは、このような外部からの影響は無視してよい。それは特別のばあいの変化をもたらすかもしれないが、一般的な問題の解決をもたらさない。

(新しいとりきめをやむをえないとする部族のなかでの環境の変化)をもたらし第二の原因は、実際の有効であるようであるが、「部族のなかで生じた古い規制をくつがえすような攪乱要素は何であったか、その要素はどのようにして生じたか」という問題がのこされている。

環境の変化をもたらした過程は、二項目——(1)順当な変動、(2)順当でない変動に分類される。順当な変動は、漸次的で平和的な変化を意味し、共同体せんたいによって受け入れられた新しい考え方の生成と進展の結果である。順当でない変動は、たくみにつくられた法(すなわち慣習)にたいする反抗を意味して、それ相応の結果、すなわち古い諸規制がもはや支配しないという環境のもとでの部族の一部分の強制的な分離をもたらすのである。

われわれが順当な変動とよんでいるものの作用は、農耕諸部族のあいだにはつきりとみられる。野蠻人の一部族が、部族領域であるとされている一定の境界のなかで、狩猟者と遊牧者でありつづけるかぎり、母系継承は、十分に円滑に作用している。全領域が部族にとつての共同の狩猟地であり、拡大によって分けられた部族の諸細分のあいだで、狩猟地を分割する必要はない。そのような諸部族は父系出自をとらないとは断言できない。反対に、われわれの知る限りでは、かなりの数が父系出自をもっているのである。われわれの主張はつきぎのようである。もし野蠻な部族が母系継承をもっているならば、土地相続に関してとおなじく、部族の諸細分のあいだでのあらそいによって、

古いきまりがみだされるようなことはない。たとえば、狩猟する野蠻人の部族が、それぞれAとBとよばれる族外婚的な交婚の二階級に分割されているとする。AとBの成員たちは、部族領域全体にくまなく分散していて、あわせて一部族を構成する。族外婚と母系出自によって、Aの父たちの子どもたちはBであり、Bの父たちの子どもたちはAであることはあきらかである。したがって、なんらかの実際の土地相続の形態があるところでは、息子は父から相続することができない。なぜなら、父と息子は同じ階級区分の者ではありえないからである。姉妹の息子へ相続されねばならない。しかしながら、このままりは、狩猟地が共同体せんたいに共有であるので、土地に関しては、いざこざをおこすことはない。そのような諸部族のあいだでは、実際の財産は、土地そのものよりむしろ、その土地での狩猟である。<sup>1)</sup>

(1)また遊牧諸部族のあいだでは、財産は土地より、むしろ家畜である。たとえば、ヘンリー・メーン卿は、セール家畜保有とテール家畜保有に関して、「頭数は……そのもっとも初期の形態では、保有者の土地の価値はなんらつりあっておらず、首長たちの財産(家畜)の価値は、もっぱら保有者にあずけられた頭数による」とのべている(『初期制度史講義』一六〇頁)。アイルランドの小農民は、今日でも、エーカー数によって土地を評価せず、「雌牛のための牧草」によって評価する。「山羊のための牧草」という場合は、狭い土地あるいは不毛の土地にたいしての軽蔑の表現であるのにたいして、たくさんの雌牛のための牧草は、たくさんの土地のことである。

しかし、もしそのような一部族が、農耕のために定住すると、母系継承はすぐに非常に不都合なものとなる。もはや財産は、全共同領域

での徘徊である獲物ではない。財産は主として、特別な場所で栽培された農産物である。ほんの仮の小屋に住みながら、共同狩猟地のある場所から他の場所へと、全部かあるいは部分的に、かつては移住していた部族は、居住地が固定してくると、侵入者には防衛されている村落にいまや生活する、そして、侵入にたいしてたえず防衛しなければならなくなったので、根拠地に隣接の土地はもっとも高い価値があるとされる。遠方で農耕することは危険である。このようにして、価値のある土地は広さが限られてくる。肥沃な地区は価値ある所有物である。そして栽培地の分割と再分割という傾向になる。そのうえ、居住地が固定すると、狩猟遊牧民が使う仮小屋のかわりに、多少なりとも頑丈な家屋を建てること、以前には邪魔物であったものよりもずっと多くの有用で価値ある物品を蓄積することは、価値あることとなる。こうした環境のもとで、男の相続者が自分の姉妹の子どもたちへ相続財産をわたすことに、すでに指摘したように、それは母系継承のもとでは必要なとりきめなのであるが、しだいにいや気がさしてくるのをみいだす。このように、まだ母系出自をもっている農耕諸部族では、父系親族は、姉妹たちの子どもたちへの補償によって相続財産をとりもどす。他の諸部族では、息子がその父の土地を受けとることができると、別の困難に遭遇する。財産が固定し、局所化してくると、父から息子への相続、すくなくとも父方親族集団による相続、最終的には母系継承の放棄という傾向が、一般的規定とされる。

(2) 狩猟諸部族のあいだでさえも、財産が局所化されているこの傾向をみいだす。よく知られている繁殖地での野禽(たとえば白鳥)の卵にたいしては、ギプスランド・クルナイ族の特定の諸家族、数人の個人によって、共

同体の残りの人々を除外することが要求される。

しかしながら、農耕と定住をもっているこれらの諸部族だけによって獲得された変化をわれわれがみいだすので、母系継承から父系出自へすすんだと知られている諸部族のあいだでの、出自系統における変化の唯一の原因が、以上のものであることはできない。しかしこれは事例ではない。たとえば、オーストラリアでは、われわれは母系継承を保持する諸部族と並んで、いまだに遊牧狩猟者で農耕を知らないが、父系出自をとっているその他の諸部族をみいだす。彼らがいづもこのとりきめに従うとの仮定は、彼らのあいだで母系継承が以前に広くゆきわたっていたことについての、きわめて多くの明白な諸痕跡をもっているという事実によって否定されるのである。それここでは、われわれは、より高度な出自系統と環境の変化にもとづく結果である再性関係の一定の修正とをうけいれたという事実のなかにある隣人とはちがっている狩猟諸部族をもっている。つきに、変化がいかにしてもたらされたかを調べることにする。

オーストラリアの部族(あるいは共同体)は、二つの様相のもとにある。そして、それらのあいだの区別をはっきりと観察すること、よく考えることが、たいへん必要である。われわれは、部族が全体として一定の族外婚的な交婚諸階級をつくっていることを観察できる。すなわち、それが全体として一定の地域的諸区分から構成され、その各々に前記のすべての諸階級の一定の成員が含まれることをくみとるのである。前者はその社会的特徴とよべるし、後者はその地域的物理的特徴とよべるだろう。この二つは同時に存在し、隣りあっている。それらは、たがいにつつみこみ、内部にはいりこんでいる。そしてま

た、言及される時たまの場合を除いては、一つの区分のなかの諸階級は、他の区分の諸階級と、はっきりと区別されている。まったくちがった有機的な諸規則にしたがっている。

便宜上、われわれは、前者を部族の社会組織とよび、後者をその地域組織とよんでおこう。われわれはまた(区別の都合上)前者の再区分を諸階級とよび、後者の再区分を諸氏族とよんでおこう。

## 乱婚伝 II

春秋左氏伝に曰く、男女同姓、其生蕃らざ、又曰く、男女姓を辨つ、此亦古人同姓を取るを戒むる言也。或は曰く、五世祖免し、服すること此に尽くる、六世親尽き、属名を復することなし、此以往以て婚嫁す可きか、聖人何んぞ之を禁ずる為ん、若し是其嚴なり、答曰く、漸を防ぐなり、親属已に尽く、固より、以て婚嫁すべきか、聖人其馴致と、以て骨肉相汚すに至るを恐るるなり、故に礼立之禁、以て其漸を防ぐなり、夫れ男女別無きは戎狄なり、戎狄は、父死すれば則ち其後母妻る、是禽獸の行なり、所謂父子塵を聚する者也、豈醜ならずや、我東方古者未だ礼儀有らず、男女別なく、洪荒之世、記載評ならずと雖も、蓋し、率して兄其妹を妻るなり。神武天皇自り以降國史に記す

### 訳注

- (a) Journal Anthropol. Institution. Vol. XII. 1883. pp. 30-46. に發表された "From Mother-right to Father-right" を訳したものである。これは二人の共著「クルナイ族とカシラロイ族」刊行のあとの学会報告である。訳者解説をさいごにかくにつもりである。
- (b) これをわが國での慣例にしたがって、「女系出自」とせず「母系出自」とする。
- (c) uterine descent を「母系出自」と訳する。

B

信陽

太宰純撰

卯野木盈二訳

所略考ふ可き也。

綏靖天皇其從母を妻る。景行天皇子鵜馬禰結垂仁天皇の女を取る、其姑也。是仲哀天皇を生む。敏達天皇其妹を妻る。天武天皇天智天皇の女を取る、其兄の子也。夫從母同姓に非ずと雖も然れば外戚尊属也。姑姪及妹皆期親也。妹及兄の子猶界属爲り、姑則尊属也。其姑を妻る其母を妻ると始らざらんかな。凡そ此古時人主穢行の大なる者なり。骨肉至親相汚すこと此の如し。其從父昆弟以下に至り枚挙に暇あらず。天皇之尊を以て、而して公然と是穢行を爲す焉。其余を論ずれば、蓋し中世於に迨し、異邦之史來る則ち仲尼之道を称説する者有り。是に於て我又稍々礼儀を知り、敢て禽獸之行を行わず。皇綱振わず、武人の御世、礼教廢弛し、敢て其姑を妻らずと雖も、然して其兄

の子を妻る者時に之有り。敢て其妹を妻らずと雖も、然して其從妹を妻る者時に之有り。敢て其從母を妻らずと雖も然して兄死して其嫂を妻る者時に之有り。此三者人皆公然と之を為し、而して其非を知らず、官司禁する無く、親戚之を謀り、郷党之を贊す。人倫之敗豈靡らざる哉。

注1 儒教の経書五経の一つで、孔子の生れた魯の年代記『春秋』の解釈書であり、春秋三伝の一つ、孔子の弟子左丘明の書という。詳しくは諸橋轍次『大漢和辞典』巻四、三五四頁を見よ。

2 夫婦が同姓であると、生れた子が育たないものである。

3 男女(夫婦)は姓を異にせねばならない。

4 自分から(自分を入れて)五世の者には上衣を肩ぬぎし、頭髪を免する(冠を去って括髪する)ことをするのみで、喪服を着けることはしなくなる。

5 自分から六世の者には親族の縁が尽きている。

6 属名を呼んで復(死者の靈魂を呼びも)とす儀式、男は名を呼び、女は字を呼ぶをしない。

7 これからあと結婚してよいであろうか。

8 これはおそれつしまねばならないことである。

9 しだいに(同姓は結婚しないこと)がくずれ進んでゆくことを防ぐためである。

10 (同姓は結婚しないこと)が自然にくずれてそれになじむこと。

11 (同姓の男女)で婚礼をおこなうことの禁止。

12 中国の西方に住む者を戎といい、髪も結わず獸類の毛皮を着て穀物を常食としない者である。北方に住んでいる者を狄とい

い、羽毛を着て穴居生活し、穀物を常食としない者である。すなわち中国の西と北の野蛮人を戎狄と言った。

13 乱倫の甚だしいこと、麀は牡鹿、聚は共にすること。

14 世界の始めのまだ秩序のない時。

15 綏靖天皇が母五十鈴媛の妹五十鈴依媛と結婚したこと、從母は母方のをば、母の姉妹のこと。

16 日本武尊が父景行天皇の異母妹である祖父垂仁天皇の女フタデノイリヒメをめぐったこと、このフタデノイリヒメは仲哀天皇を生む。

17 をば、父の姉妹。

18 敏達天皇が異母妹トヨミケシヤヒメ(推古天皇)をめぐったこと。

19 天武天皇がその兄天智天皇の女(姪)である大田皇女 鸕野皇女(持統天皇)と大江皇女、新田部皇女をめぐったこと。

20 皇后の身内、妻や母方の親類。

21 父母と同列か、またはそれより上の世代の血族、父母、祖父母など。

22 近い親戚、一年の喪のかかる親族。

23 直系では孫、曾孫、旁系では弟および未婚の妹、外孫をいう。

24 天子

25 近親

26 いとこ

27 中世にいたって

28 歴史の書、文書、記録。

29 孔子。

- 30 たたえのべる。  
 31 ようやく。  
 32 天子が世を治められる大いなる法則。

## バッハオーフェンの『古代書簡』と『母権論』第二回編集——

- 33 すたれゆるむ。  
 34 同郷のなかま、ふるさとの人。  
 35 なやます。苦しませる。

# A

ヨハネス・デールマン  
 訳・石塚 正 英

バッハオーフェンの名声、それから民族学・社会学・比較法制・宗教研究についての、そればかりか文化史・精神史一般についての、かれの重要性は、『母権論』（一八六一）に基づくものである。また『古代の墳墓記念物における』オルペウス教の不死説（一八六七）および『タナクウィル伝説』（ローマとイタリアにおけるオリエンタリズムについての研究）（一八七〇）は、象徴神話学的な理念を完全に成熟させ、——少し前までにみたごとく——かれの仕事を本質的な点で完結させたのである。

だが、われわれの全集版編集の過程で、とりわけ遺稿の前進的な解明作業を通じて、バッハオーフェン像が新たな様相を得るに至った。すでにK・モイリは、『母権論』へのかれのあとがきの中で、『古代書簡』にまつわる数万頁という歴大な分量の手書き遺稿に言及しており、バッハオーフェンの民族学研究に関する重要な解明を予告していた。かれの大きな期待は——もっかのところそうみえるのだが——当

て外れとはならなかった。事実、『古代書簡』についての遺稿の、骨の折れる編集作業のおかげで、母権研究の新たな期間（一八七〇～一八八七）が、明らかにされたのである。バッハオーフェンにとって一八七〇年という年は、自らの実り豊かな創作活動の終焉を意味するのではなく、むしろ新たな頂点に向かって努力する、生涯の一時期の開始を意味した。この遺稿のかがやきを前にして、『母権論』は、バッハオーフェンによる本来的な民族学研究の、ほんの端緒にすぎないように思われた。『母権論』の概観はなるほど総括的であるが、研究の領域は、大体において「ギリシア・ローマの古代世界の諸文書によって知られるようになった諸民族の領分」に限定されている。バッハオーフェンは、古代研究者としてその著作を草し、またそれによって古代学への貢献を志した。利用した新しい民族学文献の量は、いまだ瑣々たるものであった。

一八七〇年をもって（『バッハオーフェン』像は完全に变化する。

『母権論』の第二回編集のため、地上のあらゆる民族のもとにみられる母系制の遺風を探し集める<sup>7)</sup> 仕事に着手することによって、かれは古代の文化圏という限界を踏み越え、自らドアを叩いて開けた領域に、今や足を踏み入れたのであった。数年にわたって地理学、歴史学、民族学それに宗教学の文献についての基礎研究をしたあと、かれは、地上の別種の大きな文化にも精通することになった。今や初めてかれは、バステイアン、マクレナン、ラボック、タイラー、モルガン等の理論家と議論するようになった。この時以降におけるバツハオーフェンの学問上の交信では、モルガンとの意見交換が、とりわけ啓発的である。一八七三年、かれは母方オジ権(Avunculate)に関する大作文の執筆に着手したが、その時以来(一八八五年まで、学問研究と独自の研究成果の執筆とが、相互に連れだつて進展した。インドについてのかれの業績は、類例がなく、またこの研究領域では他の追隨を許さないものがある。夥しい量の草稿の中から、かれは一八八〇年に『古代書簡』第一巻を、また一八八五年(一八八六年という『扉にしろされた』年の前年)にその第二巻を刊行した。だが、母権の存在した状態の証明を全大陸から集めるといふバツハオーフェンの努力と根拠、およびその民族、文化に関する集中した、一五年来の作業について、かの二巻本が伝える印象は、まったく不十分なものでしかない。遺稿の解明を通じてはじめて、この時期が正しく解釈され、民族学に対するバツハオーフェンのあらんかきりの傾注が明らかにされるのである。

I  
バツハオーフェンが『タナクウイル(伝説)』完成以前に『母権論』の二度目の、全体的編集に注目したことについて、遺稿中にその拠所

は見い出されない。これを目的とした読書が一八六九年の秋に突如開始したが、その時に『タナクウイル(伝説)』は終了して、著作の第一印刷全紙がすでに出していた。五四歳になって、この新たな、激しい任務に着手せんがため最愛の古代学を遠ざけることになった誘因は、いったい何であったのか。モイリが推測して述べるところでは、<sup>11)</sup> ジョロートゥーロンの興味がこのプランを喚起し、また一八六九年秋にマクレナンの『原始婚姻』(一八六五)を読んだことが、決断の助因となつたらしい。この推測的の中していよう。

だがここではさらに第三点めのものを付け加えたい。それはW・ムンツィンガールの『東アフリカ研究』(一八六四)に関する読書である。

ジュネーヴの活動的なフランス人学者であるアレクシス・ジョロートゥーロン(一八三九?一九一六)は、『母権論』に真に意義ある発見を見い出した最初の人物<sup>10)</sup>であった。かれは全面的に『母権論』に依つて書いた論文『古代の諸民族における母』(一八六七)において、バツハオーフェンの偉大な業績を熱烈に讃美している(五頁以下)。しかも、かれはたぶん間違ひなく、その仮綴本をバツハオーフェンに贈っている<sup>13)</sup>。そうだとすれば、両学者にとりこの時が個人的な接触の最初であったはずで、そこからのちの、きわめて実り豊かな親交が展開していったのである。ジョロートゥーロンは、過度に慎み深い態度で、自分の作は『母権論』の摘要にすぎないとした(五頁)。だがその著作は『母権論』を凌いでいる、それもかなり凌いでいる。かれは、エックシユタイン男爵を例に引いて、『母』は実際のところ『母権論』の根本的な改造であるという、きわめて卓越せる、切れ味の鋭い補正を提出している。初めのところでは、次なるバツハオ

ーフエンのテーゼをおく。古代においては、家族の秩序は母性の原理に基づいており、これに対し父たちや夫たちの優位は後代における展開の結果というふうにみなすべきである（六八頁）。

しかし、この提題をかれは、ただちに、根本的に次のごとく限定する。母権はけっして人類にとって普遍的な一発展段階をなすものでなく、たんに「ひとつの大民族に備わる属性」にすぎない（八頁）。例えばアリア人およびセム人のばあい市民的（*Democratic*）、政治的秩序は、いかなる時にも男によって制定されてきた。ジローートゥーロンは、ギリシア諸種族はがんらい母権的礼儀を保持していたが、歴史の流れとともに、父権的なそれへ改造していったというパツハオーフェンの想定を、断乎として拒否する（七頁）。母権から父権への関連は、純粹に歴史的に解明されねばならず、ここでは即ち征服の行程における二文化の重なり合いが問題なのである。父権の勝利は進化の結果でなく、歴史的な闘争によるもので、父権的なアリア人およびセム人が母権的な地域を征服し、そこに定住していた住民を服従させたのである（七頁以下）。ジローートゥーロンは、ギュナイコクラティーを、家族内における妻の支配に制限する（三〇頁）。またかれは、アマゾン主義を、一連の発展系列における一環としてはすっかり除外し、ますます、先史の解明にとっては比較神話研究が必須にして権利であると認めるのである（五二頁）。つまり、アマゾン伝説は父なる人びとと母なる人びとが相互にぶつかりあうところならどこにでも姿を現わす。それはたんに、この原始時代の闘争を「信号のように報告した」ものにすぎない（五二頁以下）。父権的なギリシア人やラテン人によってギュナイコクラティーの基礎的文化に重なり合いが生じた点についての、否定し難い証明を提出したところに、パツハオー

フェンの功績がある（八頁）。ジローートゥーロンはそれゆえ、『母権論』の本質すべてを、その歴史的な諸原則の意味において改造したのであり、最新の文献から確信のもてる例証を引いてこれに寄与させ、全体を明瞭に、印象深く、新たな表現で叙述したのであった。これが、『母』の業績なのである。パツハオーフェンに敬意を表しつつも、『母権論』にみられる進化的発展理論については、勇氣をもってその背骨を打ち砕いた。この時点にあってジローートゥーロンは進化論者でなく、純粹な歴史家であったということ、そこには何の疑いも差しささみえない。『母』は好意的に受け入れられ、ジョン・ラボックは本書に「並々ならぬ関心を」見出し、マクレナンは「喜んで」本書を読み、<sup>17</sup>またパツハオーフェンの「退屈きわまりない四折判の書物」に失望した人たちはみな、かれ（マクレナン、ないしラボック）と同様、『母』の方を「快い書物として推奨した。ここにおいてかれらは、『母権論』の明白な、きっちりとした再生を見出しえている。つまりこの両著作についての根底的な差異について、かれ（マクレナンないしラボック）は、はっきり識別していなかったのである。

パツハオーフェン自身は、かれの著作の改造を避けて通ることができなかつた。かれの返答——それをわれわれはジローートゥーロンからジュネーヴのホルヌング教授にあてた一八六八年一月二二日付書簡から簡潔に知ることができる——<sup>18</sup>は、啓発に富むものである。ここでかれは、『母』の刊行に対する喜びと感謝の念を表明している。そのわけは、従来等閑視されてきた『母権論』が今や公然たる議論の中にも出されたから、というものであった。『母』それ自体に関しては、かれは決してはっきりと意見を表明しなかったが、これだけ述べ

れば十分である。すなわち、『タナクウィル』(伝説)が証拠だてているように、ジロートウロンの命題はバッハオーフェンに対し、さしあたっては何の印象も与えなかった点が明白だ、ということである。それどころか反対に、ジロートウロンの方こそバッハオーフェン、マクレナン、そしてモルガンの強烈な影響下において自らの立脚点を放棄し、『家族の起原』(一八七四)<sup>19</sup>の中にて見解の変更を詳しく基礎づけたのであった。この問題については——あとでまた見るように——『古代書簡』中に別のかたちで再度述べられている。それよりもここでは加うるに、上述の書簡にみられるいまひとつの指摘が重要である。すなわち、ジロートウロンがホルヌングに伝えるところによれば、かれはこのテーマをすでに世界大の範囲で取扱っているが、それは仮綴本『母』には表明されていない。またこの論題について、まる一冊の著作を起草しうる状態にある。さらに、『母』の結語(六五頁)——そこでかれはアメリカ原住民についての一作を約束している<sup>21</sup>——から想像すれば、一八六八年一月バッハオーフェンがジロートウロンの中に、『母権論』の理念を感動的につかみ取り、母権の課題をすでに現代民族学の地平で探究する人物を見出したのは、分りきったことである。個人的な点での深まり具合からすれば、バッハオーフェンの心中では、『母権論』第二回編集についての決断もまた刺激されたことだろう。両者の研究は、一八七〇年以降、一種の相利共生へと成長していった。

マクレナン著作との出逢いは、バッハオーフェンにとってむしろ偶然のことであった。一八六九年一〇月、「ひとりのスコットランド人学者がまったく同じ時期に同じ研究対象を取り扱っている」と断言するあるフランス人の書物紹介に接して、『原始婚姻』に気づいたのだ

った。<sup>23</sup> 一月初め、かれはすでにその著作に目を通し、さらに『タナクウィル』(伝説)中で引用することもできた。<sup>24</sup> 一八六九年一月六日、かれはマイアー・オクスナーに書き送っている。「この著作は、わたしにはすこぶる興味深い。これは二つの主要な章で、母権のことを、家族史におけるこの段階はいまだかつて注意を払われたことがなく、関連して研究されてこなかったという所見付きで、論じている。この著作は一八六四年(原文のまま)に出たが、わたしのは(もっと早く)一八六一年に出ている。」それを以って、バッハオーフェンの方が『母権の意義を』先に発見した点が確実であった。マクレナンは、のちに自らのこの点に言及し、そのパーゼル人(バッハオーフェン)に対し椰子の枝(勝利の象徴)を与えている。<sup>25</sup> バッハオーフェンにしてみれば、かれのテーゼが、ひとりのすぐれた同時代人の、完全に別個に立った諸研究を通じて初めて確証を得たということは、深い満足であったにちがいない。だがそれにもかかわらず、かれがマクレナンの中に、真に偉大な社会学者を見、進化論者を見出したことの方が、はるかに重要なことなのであった。マクレナンは、比較社会学の研究対象総体を一気に概述し、それを科学的な意識の中に引き出した最初の人物であった。モルガンによって観察された親族名称体系を「除けば、マクレナンは、民族学的な基礎の上に、社会組織という概念のもとに捉えられるようなあらゆる重要テーマを論じ、自らの進化論的理論に従ったのである。<sup>26</sup>」そこでバッハオーフェンは、やがてさらに前進を続けることになるひとつの方向を指し示されたのだ。なるほどかれが『原始婚姻』を興味深く読み、即座に『タナクウィル』(伝説)中で引用までしておきながら、わずかの些細なメモさえ、かれの研究資料蒐集中に抄録されていないということは、奇異な感じを与



える。収穫は、のちに再読をしてはじめて生じた。事実、この時点でかれはまだ「母権論」の二度目の編集を決心するところまで至っていないかと思われるし、究極的な決断はそれから数日後、ムンツィンガーの『東アフリカ研究』（一八六四）を讀書した際に下された。

バッハオーフェンの次なる研究にとって、『原始婚姻』は影響するところ大なるものであったろうが、当面するところはそれでも、母権的なバーレア族とパーゼン族についての記述を含んだ、ムンツィンガーの著作が、より深い印象を与えていた。ここには、アビシニア（エチオピア）高地の北辺に住む二つの小民族に対する「信用すべき、優れた観察者」<sup>27</sup>が、その文化について完全な描写を与えてくれてあったのだが、それはまさにバッハオーフェンが描いていた觀念と、びたり一致したのだ。つまり、その部族法が、宗教的な基礎の上に立てられてある、ということであった。<sup>28</sup>バーレア族の女が、夫婦の貞節と礼儀をまもる点で、東アフリカにあって例外を形成しているのに対し、パーゼン族の女はすこぶる開放的で、貞節などまったく知らない。血統の数え方、相続、それに血誓の義務は母権的である。母は特に敬愛をうけ、老いては情愛深い扶養をうける。かの女たちは「男児よりも女兒を好み、隣りの民族とはまったく正反対である。」母方オジの地位は強く際立っている。《だが》両民族とも定住の農耕民であり、大きな村落の中で、「平和的にして親密に、殆んど法も国家もなく、自由に平等に」守旧的にして永続的な民主主義的心操の中に、同居している。「奴隸制は奇異なものであり、また異郷の者さえ即座に同化される。」その静かなゲマインヴェーゼンを、かれらは外敵から勇猛果敢に防衛する。かれらは老人や墓地に対する畏敬の念を顕著にあらわす。その素朴な生活は、芸術に対する際立った感覚と「機械的

技能」とに美観を添えている。かれらは「歌唱に富ん」でおり、しかもその「夜の調べは幅広く名高い。」その民族の「物静かな、同質のアクセントのない性格」は、「柔和な、母音に富む、単調な」パーゼン語に反映している。

このようにわずかな所説でも、〈母権〉と、文化に関するムンツィンガーの描写との間の、驚くべき一致を証示するには、十分であるにちがいない。バッハオーフェンは、資料蒐集中の、『東アフリカ研究』からの抜萃に対し、明らかな満足をもって、次のごとき所見を付記している。「とにかく、諸民族は、もし例えばエトルリア人の場合のような、征服という外部からの妨害がなければ、『母権』の中に存在しているというようにして、単一の型をしている。」<sup>30</sup>「タナクウィル（伝説）」の付録において、バッハオーフェンは、バーレア族とクナーマ族における母権的文化は「最古の世界からの伝統と」一致していること、またその文化を特異なものとみなすムンツィンガーが認めなかったことがら、すなわち「家族の発展における必然的な一階梯」（《としての母権的文化》）を叙述すること、これを指摘している。この著作のことを、かれは感動的にマイアー・オクスナーと、ホルヌングにおしえている。一年後、バッハオーフェンはなお深く感銘を受けることがあった。「わたしはうれしく思っている——とかれはマイアー・オクスナーに書き送っている——あるスイス人、ムンツィンガーが、アビシニア・アルプス（エチオピア高地）の北辺に住む二つの小民族のことを教えてくれたが、そこでは母系制に基づいた文化が、これらの民族の主たる特徴のすべてと結びついて出現しているのです。そのことをわたしは自著の中で、いわゆる古典世界の最も古い状態として立証しました。」これに続く書面、およびムンツィンガ

一著作に関連して、一八七〇年において依然としてアフリカに関する概略八〇点の報告書を読んでいるという事実は、バツハオーフェンが『母権論』二度目の編集に着手するという決意に、『東アフリカ研究』が根底的に参与したこと、そればかりかじかにその決意を呼びおこしたことを暗示させるものである。こうして、この古代研究者は、あらゆる否定的な批評を物ともせず、『母権論』によって価値ある学説を獲得するという、堅い確信をもった民族学者となった。

バツハオーフェンが一八六九年一月に自らその決意を心に懐いたあと、その仕事に取りかかるのに、熟慮は長くかからなかった。文筆的創造活動の最高点に立って、バツハオーフェンは、拡張された理論と方法との持主として、新たな領域に足を踏み入れたのだった。したがってかれは、生涯の老齢期にさしかかって、先頭に立つこととなったのである。先行する時代との内的、精神的脈絡は、さしあたって維持された。そのことは、一八六〇年から一八六九年にかけての、古い母権に関する資料蒐集を遡って調べても、証明される<sup>35</sup>。その事項索引には、さしあたって若干の新たな地名・民族名が付け加えられているにすぎない。(つづく)

#### 原註

- (1) A・ボイムラーは、M・シュレーターのバツハオーフェン選集『東洋および西洋の神話』(一九二六)へ寄せた序文の中で、バツハオーフェンの著作を、概ね一八七〇年までについてのみ論じている。C・A・ベルノウリは、まる七〇〇頁にもなる周到な著作『ヨーンハーンヨーパーバツハオーフェンとその自然の象徴』(バーゼル、一九二四)の中で、『古代書簡』第一巻、一八八〇、

第二巻、一八八六)に関しては、全体のわずかパーセントほどしか言及できていない。その上七四頁には次のようにある。「まる一〇年に及ぶ沈黙のあと(ということは一八八〇年以後)、バツハオーフェンはすっかり民族学者のひとりとなったらしく思われる。』『ローマの墳墓燈』(没後の一八九〇)に関しても、同じ箇所次のようにある。「しかし、異教徒の大墳墓に引きつけられたかれの精神をせかせておどらせるような感興とは対照的に、その作品はたいくつな、老人の作である。」

(2) 全集、第三巻、一〇七頁および一一五―一一七頁。そこでは遺稿番号一四四〇、四三〇四六、五〇、五二(主として一八六〇年から一八八五年にかけての、バツハオーフェンの資料蒐集、研究蒐集、それに一〇四―一五八(一八七三年から一八八五年にかけての草案、草案断篇)があつかわれている。資料蒐集については五三一頁、その次頁に、また草案については五七二頁以降に、その詳細が述べられている。

(3) だがしかし、K・モイリは、『母権論』(一九四八)刊行以来、何かたんに期待を抱くというだけでなく、持ち前の行動力によって、関連諸文献をも生きかえらせ、先に立って研究した。本あとがき著者は、草稿についての公平にしたいそう有益な閲覧ができたことについて、氏にきわめて格別の恩をうけている。その際、氏が稀有の卓越せる専門知識をどの程度まで寄与してくれたかは、個々にはまったく記されていない。ここではまた、校訂に際して数多くの貴重な指摘をいただいたH・フッフ博士に心より感謝致すと共に、遺稿編集とあとがき執筆という長くて骨の折れる作業の間ずっと助言と助力によって著者を扶けて下さった

友人のF・フスナー博士、W・シュトラッサー博士に、謝意を表する。

(4) W・シュトラッサー、「バッハオーフェン著『古代書簡』目録」(パーゼル大学図書館、印刷されず原稿のまま)。ヨハンネス・デーデルマン、「ヨハン・コプ・バッハオーフェン遺稿にみる一九世紀の進化学説研究に関する新史料」(『人類学会研究紀要』第二巻、一九六六、所収)。

(5) バッハオーフェンからA・ヴェバーへ、一八七五、一二、一三付。

(6) 『母権論』、全集、第二巻、九頁。

(7) バッハオーフェンからマイアー・オクスナーへ、一八七〇、一、一〇付。

(8) モルガンとの交信は、本全集第一〇巻中で、F・フスナーによって発表されている。

(9) 本巻、五七二頁以下をみよ。

(10) この時期を再構成する基礎としては、遺稿一四〇五二および一〇四一五八が、またその編集に関しては本書五二三頁の注四がある。またこれに先行する時期については、K・モイリが全集第三巻『母権論』に付けた「あとがき」一〇七九〜一一一七頁、E・キーンツレが全集第六巻「タナクウィル(伝説)」に付けた「あとがき」四四七〜四五八頁、それにK・モイリが全集第七巻『不死説』および『ローマの墳墓燈』に付けた「あとがき」四七三〜五三四頁をみよ。またわれわれの時期については、特に『ローマの墳墓燈』に付けた「あとがき」が留意される。

(11) 全集、第三巻、一〇七六頁とその次頁、および一一一五頁。

(12) モイリ、前掲書、第三巻、一〇七六頁。

(13) ジローートゥーロンからホルヌングへの書簡、一八六八年一月二二日付をみよ。また詳しくは、本書五二七頁をみよ。

(14) エックシュタイン、「古代のカレないシリア人」、『考古学雑誌』中に掲載された一連の論文。特に最初の二論文、第一四巻(一八五七)の三二一〜三三三頁と三七一〜四〇二頁のものが重要。ジローートゥーロンは、次のようなエックシュタインの主要命題を継承した。古代の最初期を研究するに際して、科学は、次のことがらに基づかなければならない。すなわち、インド・ヨーロッパ語族とセム族とは、諸領域への征服者として、一方は他方と性質が違ふ。(前者は)より高度の文化に襲いかかり、その上に層をなして重なったのである。原初の征服者は家父長的社会組織を持っていたが、他方、征服された側の諸民族はギュナイコクラティ文化と、これに相応した社会構造を持っていた。ギュナイコクラティ的基底文化と、その上に重ねあわされた家父長的牧畜民族の文化との接触から、後代の文化的、宗教的、社会的、そして人種的形成が理解される。

(15) 好意的な評価としては、『歴史学・文学評論』第三号(一八六八)、一九〇頁以下にみられるH・ゲド論文をみよ。

(16) 『文明の起原』(一八七〇)、一二六頁。

(17) 『古代史研究』(一八七六)、四二二頁の注。

(18) 本書五二五頁、注四をみよ。——バッハオーフェンとジローートゥーロンとの文通は、現在では一方——バッハオーフェンにあてたジロー書簡のみ——が残っているだけで、きわめて断片的にしか伝えられていない。ジローにあてたバッハオーフェン書簡

は、とにかく保管されてあった限りのものは、第二次世界大戦でジローのそのほかの遺稿ともども、失われてしまった。モイリ、全集、第七巻、五一六頁の注をみよ。

(19) 一八一頁以下。

(20) 五八〇頁以下。

(21) この作品は刊行されていない。とはいえず、ジロー・トウロンは研究資料を友人のフリードリヒフォンヘルヴァルトに貸して自由に使わせ、かれはそれを大幅に増補して、「古代アメリカにおけるギユナイコクラティ」と題する一連の論文のかたちで『アウスランド』誌、第四四巻（一八七二）第四七号以下で発表した。

(22) 『原始婚姻、略奪婚形式の起原の研究』（エジンバラ、一八六五）。

(23) バッハオーフェンからマイアーオクスナー、日付無し。F・フスナーによって一八六九年一〇月最週と日付されている。

(24) 全集、第六巻、二五五頁の注一。——「エトルリア人家族にみられる母系原理」に関する付録（三一四頁以下）には、すでにマクレナンの影響が確認しうる。

(25) 『古代社会研究』（ロンドン、一八七六）、三九一頁と次頁。

「わたしが初めて『母権論』のことを聞き知ったのは一八六六年の春であった。また、その後わたしは、この発見においてバッハオーフェン氏がわたしを楽しみにしていたということを知った。《しかしながら》バッハオーフェンとわたしとがこの結論に達することになったその道筋ほど互いにかげ離れた道は、ほかにありえなかった。わたしの場合は、略奪形式の起原の解明という差違

った必要からそこへ到達した。バッハオーフェンの場合には実際のところ、その並はずれた学識が非常な細部のすみずみまで及んでいる古代の伝説、とりわけ神話の基礎となっているものとして、それ自身を明らかにしてきたらしく思われる。」

(26) ソルニタックス、「ラフイタウからラドクリフ・ブラウンへ」『北アメリカ諸部族に関する社会人類学』フレッド・イガン編（シカゴ、（一九五五））、四五四頁以下。

(27) 『タナクウィル（伝説）』、全集、第六巻、三三〇頁、注四。

(28) 《ムンツィンガー》『東アフリカ研究』（一八六四）、四七三〜五三五頁。

(29) ムンツィンガー、前掲書、四七一頁。「その宗教的意識においてパレア族とクナーマ族とはまったく一致していること、またそれ故、かれらは一様の部族法をつくりあげたこと、これは疑いなく確実である。」上述の一節に表明された立場はバッハオーフェン遺稿一四と一五の抜萃中にもみられる。

(30) 遺稿一五、二六六。

(31) 全集、第六巻、三三〇頁、注四。

(32) 一八六九年二月六日付。

(33) 一八七〇年二月一日付。

(34) 一八七〇年二月一日付。

(35) 遺稿一四、および一五。

↑訳者あとがき——↓

本論文は Johannes Dörmann, Bachofens "Antiquarische Briefe" und die zweite Bearbeitung des "Mutterrechts" in: Jo-

hann Jakob Bachofens Gesammelte Werke, Acher Band, Antiquarische Briefe, Schwabe & Co. Verlag, Basel/ Stuttgart, 1966 SS. 523~602. の中で SS. 523~530. の部分を訳したものである。後続部分は本誌次号以下で分載する予定である。

なお、マールマンのこの解説にはマッハオーフェン著作が頻繁に引用されているので、以下に、そのおおよその目録を刊行年代順に付けよう。

Bachofens Werke :

1. Die Geschichte der Römer, 1, Basel 1851. ローマ第一巻 (全集第一巻所収)
2. Versuch über die Grabersymbolik der Alten, Basel 1859. 『古代墳墓の象徴に關する試論』 (全集第四巻所収)
3. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861. 『母權 宗教的および法的性質から見た古代世界のキリナイコンマシーの研究』 (全集第一・二巻所収)
4. Das lyrische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Alterthums, Freiburg i. Br. 1862. 『リキヤム民族 古代世界の発展に対するその意義』 (全集第五巻所収)
5. Der Bär in den Religionen des Alterthums, Basel 1863. 『古代の宗教における熊』
6. Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Alterthums, Basel 1867. 『古代の墳墓記念物に於けるオルペウス教の不死説』 (全集第七巻所収)
7. Die Sage von Tanquili. Eine Untersuchung über den Ori-

entalismus im Rom und Italien, Heidelberg 1870. 『タナクウィル伝説』ローマとイタリアにおけるオリエンタリスムスについての研究』 (全集第六巻所収)。なお『タナクウィル伝説』の付録 II とし、次の論文が発表された。Theodor Mommsens Kritik der Erzählung von G. Marcus Coriolanus. 『モムゼンのグナエウス・マルキウス・コリオラヌス物語批判』 (全集第六巻、三八〇~四〇五頁所収)。

8. Antiquarische Briefe. Vornehmlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe, Straßburg, Bd. 1, 1880, Bd. 2, 1886. 『古代書簡』とくに最古の親族概念の理解のために』 (全集第八巻所収、なお第二巻の正式刊行年は、この訳文にも示されたように、一八八五)。

9. Römische Grablamper, nebst einigen anderen Grabdenkmälern, Basel 1890. 『ローマの墳墓燈』そのほか若干の墓碑と並んで。これはマッハオーフェン未刊人によって刊行された。

#### 教育国語78号

日本語の親族名称の研究・I

モルガン『幕末日本記』

#### 教育国語79号

日本語の親族名称の研究・II

日本語のための民族学

#### 教育国語87号

平安字書・上代籍帳のオジ名称

國語学・ラテン語学と民族学との接点

東京文京区小石川4-12-12

むぎ書房

# イロクオイ族の連盟 II

(訳者副題——未開の女たち)

## 第六章

インディアン社会—昔の柵をされた集落—樹皮製家屋—婚姻—恋愛の情はしられていなかった—離婚—所有の諸権利—外者歓待—刑法典—契約にたいする忠実—ワムプームの使用—戦争の諸慣習—捕虜は交換されなかった—養取—狩猟—インディアン生活

インディアン生活が素朴であり、洗練された諸共同体のものである高い社会的な快楽がないにもかかわらず、インディアン社会はしっかりした諸制度によって、むずびつけられていたし、しっかりした法によって統治されており、たくみに定められた諸慣習によっておしすすめられ、うごかされていた。これらにふくまれていたさまざまな変化させられた力、動機、抑止が、彼らの社会生活にいちじるしい影響を及ぼした。それだから、それらは豊富で興味ある研究テーマである。行為の動機や諸原則についての知識にもとづいているインディアン性格についての判断をつくりだすためには、社会的諸関係のなかで見なければならぬ。だが、これらのテーマをくわしく検討することは当をえているとはみなされていなかった。

イロクオイ族は、しっかりした諸集落に住んでいた。井戸をつかう



L・H・モルガン  
訳・布村 一夫

ことを知らなかったもので、彼らは河や湖の岸辺に、すなわち豊かな水源のちかくに、住居をつくった。連盟の創成期のころは、彼らは敵対する諸部族の侵略や、遊牧する諸群編注の攻撃にさらされていたので、彼らの諸集落は密集しており、柵でかまわれていた。五エーカーか一〇エーカーの土地のまわりに、数フィートの深さの壕をほり、土を内側にはりあげ、この土塁のうえに、杭すなわち柵の列をつくり、柵が壕の上にかたむくような角度で固定された。ときには、一集落は、二重または三重の柵の列でかまわれていた。この囲いのなかで、彼らはその樹皮製の諸家屋をつくり、自分たちの貯蔵物を保管したのである。集落のまわりに集落の領域があり、ときには数百エーカーにたつる栽培地であり、それは植付地にわけられた。各家族にぞくする植付地は、栽培されない畝で区分された。セネカ部族のもっとも古い集落で、カナナダイグア湖の上部にあるヌン・ガ・ワ・オは、柵でかまわれていた。リマにあった集落スカ・ハセ・ガ・オと、そのほかの二、三の最古の町タウンもまた、柵でかまわれていた。

(編注)原文ではmigratory bandsである。

だが一七世紀のはじめ、それはイロクオイ族の歴史の中期とよべる

が、そのとき彼らの勢力が統合され、近隣の諸部族の大部分は隸屬させられていた。彼らの諸集落を柵する必要、その実行がある程度は消滅してしまった。一六四〇年(原注)ころ、イロクオイ族の内陸地の発見期に、セネカ部族、カニューガ部族、オノンドーガ部族のわずかな集落が柵でかこまれていた。だがオナイダ部族とモーホーク部族は、フランス人の侵略の結果、そのあと多年にわたって、集落を柵することをつづけた。この時期にはまた、彼らの諸集落は密集してつくられていた。

(原注) 一六一六年にフランス会修道士レ・カロンが、イロクオイ族の国を横断した(ベンクロフト『アメリカ合州国史』第三巻、二二〇頁)。

だが一六四〇年までは、彼らについてはほとんど知られていなかった。

近代の集落は、不正確な間隔で、広大な地域にわたって、森林のなかの樹木のように、たてられていた諸家屋のあつまりであった。通りをつくるか、家屋を一行にならべるかするころみは、なんらなされなかった。まれに、二つの家屋が、一行になつていた。それらは近隣としてはかなり近いので、集りとされたにすぎないのである。

初期には彼らの諸集落の規模は、家屋の数によってきめられたので、住民数をみつめるためには、中期と近代におけるガ・ノ・ソテすなわち樹皮製家屋のあいだのちがいをのべるのが大切である。村落が広い範囲に散在していたときには、家屋は単一であり、ふつう一家族のためのものであった。だが初期におけるように、家屋が密集していたときには、家屋はきわめて長くつくられていて、いくつかの家族を収容するように、くぎられていた。長屋はふつう五〇フィートから一三〇フィートの長さ、およそ一六フィートの中であつて、およそ一

〇あるいは一二フィート、すなわち二身等の間隔で隔壁があつた。各部屋は、じっさいには個別的な家屋であつた。中央に炉があり、炉の一方の側が一族であつて、二家族を収容した。このように一二〇フィートの長さの家屋は、一〇炉と二〇家族をいれることができた。

一六七七年にセネカ部族の集落であるダ・ヨ・デ・ホク・トを、某・グリーンハル氏がおとすれたが、これは「まがりくねった小川」を意味して、モンロー伯爵領のメンドンの西方のホネオエ小流の曲りかどにあつた。彼はこれを「テイオトハトン」とよび、これについて、

「テイオトハトンは崖のうえに、すなわち丘のはしにあり、せまい開墾地をもっている。テイオトハトン川のちかくであるが、『まがりかど』を意味している。それはカナゴラ、おそらくはヌン・ダ・ワ・オである、「の西方の三〇マイルのところであり、およそ一二〇家屋をもち、わたしたちがみたうちで最大のものであり(ふつうは五〇フィートから六〇フィートの長さである)、一家屋に一二〜一三の炉をもつていた。家屋はトウモロコシをたくさん貯蔵しており、町タウンから北方の一マイルのところにならべられている。」とのべている。一六八七年にこの集落を、セネカ部族のそのほかの三集落とともに、マルキーズ・ド・ノンヴィルが、セネカ部族領域の討伐のときに、占領した。この集

落について公布された法令では——これによってフランスは、イロクオイ・セネカ部族の領域を、フランスのために正式占領した——『ト

ティアクトン』とかかれており、「セネカ部族の集落のうちで最大の

もの」とよばれた。イロクオイ族の最大の集落が、三、〇〇〇人の住

民をもつていたとは、ありそうにもないことである。

(原注1) 『ニューヨーク州史料』第一巻一三頁。彼はさらにカナゴラは

一五〇の家屋、オノンドーガ部族の集落は一四〇の家屋、オナイダ部族の集

落は、

一五〇の家屋、オノンドーガ部族の集落は一四〇の家屋、オナイダ部族の集

落は一〇〇の家屋をもっていたことをのべている。同上、二二—三頁。

(原注2) 『ニューヨーク史料』第一巻、二四二頁。ド・ノンヴィルによって占領されたそのほかの三集落は、ガンナガロであったが、「法令」では「ガ・オ・サ・ガ・オ」とよばれ、「バスウッド郡のなかで」を意味し、オンタリオ郡のヴィクターの南東のちかいところにあった。ガンノンダタとガンノンガラエ、これらのうちの一つが、うたがいもなくガ・ヌン・ダ・グワであって、ガンナダグワの現在の村の位置にある「植民地としてえらばれた場所」であった。ド・ノンヴィルは、四集落の人口を一五、〇〇〇人とし、四〇〇、〇〇〇ミノのトウモロコシが、彼の部隊によって、こわされたのであった(『ニューヨーク州史料』第一巻三三九頁)。うたがいもなく、これらの記述の双方は、誇張であった。

ガ・ノ・ソテすなわち樹皮製家屋(第三頁の図をみよ)は、かんたんな構造であった。単一の場合は、それはおよそ二〇フィートの長さで、巾一五フィートであり、一五フィートから二〇フィートの高さであった。骨組みは地中につよくうちこまれた真直ぐな柱でつくられ、ふつうは各側面に五本、端末は隅の柱をふくめて四本である。地上からおよそ一〇フィートの高さのこれらの柱の二股に、横の梁が水平に固定された。その梁には、細い小丸太であるたくさんの垂木がはめこまれた。垂木が横の小丸太によって固定され、すべての小丸太が丸屋根を形づくるように、ふつうは置かれた。骨組みがこのようにつくられたあとで、赤ニレまたはトネリコの樹皮の外面を外側にし、壁と屋根をおおった。樹皮をまっすぐにし、かわかし、そのあとで平板の形にきる。これらの樹皮平板が、その場所にしっかりとおさまるようになり、別の柱の列が、骨組みの柱とむきあって、外側におかれる。内皮や樹皮の縄によってしばられ、平板が水平に、柱のあいだに固定され

る。壁をおおうためには、地面から梁まで四列に四枚の長さの平板が、ふつうに必要であり、羽目板でおおうように、平板が末端でかきなりあわされる。おなじような割りあい、平板が末端のためにつかわれる。このようなやり方で、ざらざらした外面で木目がある小さい樹皮平板によって、屋根がおおわれた。平板は縄でぬいあわされた。このように柱の骨組みと骨組みの間が、側壁とおなじようにされた。屋根の中央部に煙のための穴があり、炬は家屋の中央の地面におかれ、煙突なしに煙は上へあがった。家屋の両端に扉があり、樹皮製の扉が樹木の輪索につるされるか、または鹿皮か熊皮の扉が、入口のまえにぶらさげられた。家屋がどれだけ長くても、炬がどれほど多くても、入口はこれだけであった。これらの扉のうちの一つには、家族の長の氏族的象徴がきざまれていた。内部では、両側に、やはり樹皮製の広い席が、地上およそ二フィートの高さでつくられ、下部はしっかりとささえられていて、家屋の全長にわたって、そうされていた。彼らはこの上に、自分の毛皮マット、そしてまた毛布をひろげ、昼は座席として、夜は床として使った。それぞれの側には、おなじような寝床が、席のおよそ五フィートの上にくみだてられたが、家屋の骨組みに、しばりつけられていた。このようにして、家族のための諸設備がととのえられた。屋根の下には、冬のための貯蔵であるトウモロコシが、葉でしばりつけられた束で、ぶらさげられていた。あぶられて、乾燥されたトウモロコシと豆は、ふつうは樹皮製の容器のなかに保存されて、隅におかれた。彼らの狩猟具、家具、武器、衣裳、小物<sup>原注</sup>は、あいている場所があると、そこにおかれたし、ぶらさげられた。このような家屋は、インディアンのわずかな入用物をもっている八人からなる家族のためにつくられた。必要な貯蔵物のための倉庫が



あり、便利な住居をつくった。彼らが斧の使用を知ったあとでは、切られた丸太の家屋にとりかえはじめ、古い型にしたがって作った。ジエネシー溪谷にある彼らの新しい諸集落での、多くの家屋はこのようなものであった。

(訳注\*) 一九六二年複製本では第二頁である。一九〇一年複製本によると、(see page I. 3) とある。これは第一分冊の第三頁のようであるが、じっさいには第二頁にあたる。ロシア語訳本では「第一図をみよ」とある。なお一九〇一年複製本では、ここにH・M・ロイドによる(ロイド編注二四)がつけられている。

(原注) 彼らの細工品、道具、家具についてのいくらかの記述は、第三章第一章をみよ。

一時的な使用のためか、小家族のためか、ときおり作られた別の型の家屋があった。その底面は三角形であり、骨組みは三本の丸太から成り、頂上であつめられたが、煙出しのために、十分にあげられた空間があった。それは短形のガ・ノ・ソテとおなじように、側面がおわれた。狩猟のおりなどに、この型の樹皮製住居は、しばしば宿としてつくられた。

イロクオイ族はその余分なトゥモロコシ、そしてまた焼かれた未熟なトゥモロコシを隠し穴にうずめる慣習があつたが、穴では、前者は一年のあいだ変質することなしに保存され、後者はかなり長いあいだ保存された。彼らは穴をほり、樹皮で底と壁をつくり、そのなかにトゥモロコシをいれ、水をふせぐ樹皮製の屋根が、その上につくられ、すべてを土でおおった。焼トゥモロコシの穴は、いまでも彼らの古い居住地のちかくで発見される。加工された鹿肉、そのほかの肉は、おな

じようにうずめられたが、樹皮製の穴が鹿皮ではりめぐらされることはなかった。

これとむすびついて、イロクオイ族の婚姻諸慣習が、おのづからうかんでくる。それは新しい、だがはつきりしない諸特徴をしめしている。婚姻は愛情——これは文明化された社会でのこの関係の唯一の法律的基礎である——にもとづいておらず、物理的必要の点からだけ、とりきめられたのである。それは婚姻する当事者たちのあいだでのとりきめではなくて、本質的には彼らの母たちのあいだでのとりきめであり、当事者たちがそれぞれにぞくしていた氏族の老刀自たちや呪術師たちの示唆をうけて、母たちがしばしば行動した。それで一般的には、婚姻の問題は、各氏族の成員たちの監督のもとにあつたが、じっさいは母の統制のもとにあつた。種族の進歩と向上とともに、婚姻年令と両性のあいだの年令差にかんして、変化がしたいにもちこまれた。昔は、若い戦士は、生活のことでは経験ある同伴者を必要とするのみとみられて、数才の年長の女と、たいていはむすばれた。若者が戦争の行程や狩猟の困難にやっとなれるようになる二五才にたつするまで、のぼされた。それまでは彼の自由が制限されていた。彼らの社会制度のもとでは、家族にたいする配慮が軽くみえても、家族についての配慮によって彼の責任が増大した。こうして二五才の若い戦士が、四〇才の女か、ときには寡婦をめぐることがしばしばおこつたが、他方では六〇才の寡夫が二〇才の娘とむすびついた。だが、これらが彼らの古い慣習であつたが、あとでは当事者たちの年令が同等にちかづき、時とともに婚姻できる年令が二〇才、それ以下になつた。

息子が婚姻にふさわしい年令にたつたと、母がみとめたときに、うわさか、知り合いかによって、娘をさがしだして、この娘が氣質や

性格で、息子にふさわしいかを判断した。母たちのあいだでの交渉がおこなわれ、急速に結論にたつする。ときには、近親者たちや、各自がぞくしている氏族の老人たちと相談されたが、母たちじしんの希望と関係がないと、彼らの意見は意味をもたなかった。相談のすくなくならず重大な特徴は、すめられていた交渉では、当事者たちがのけものにされているという完全な無知であった。最初の通告は、おそらくは互いに知ってもおらず、見たこともないのに、彼らの婚姻についての知らせをうけることである。彼らのがわからの異議か抗議は、決してこころみられなかったし、自分の両親のおくりものとして、彼らだけがいにうけられた。両親たちのあらゆる要求に服従することは、最高の義務とされ、不服従は追放をもたらし、これらのことに加えて、慣習の作用する力が、忍従を保証するに十分であった。インディアンの父は、その子どもの婚姻にかんしては配慮しない。干渉は、女の諸権利をおかすことであつた。それらの諸権利がどんなものであつても、男によって神聖であるとみなされ、彼じしんの権利にたいして尊敬を頑固にもとめるのとおなじであつた。

当事者たちに婚姻の事実が通告されると、ことはかんたんな儀式によつておわる。通知のつぎの日に、数人の女友だちにつきそわれた母は、娘の未来の夫の家へつれていく。彼女は手にいくつかのパン種なしのトウモロコシ・パンを持ち、家のなかにはいって、家事での自分の能力と熟練のしるしとして、義母に贈呈する。若い戦士の母はそれをうけとつたあと、花嫁の母に、鹿肉またはその他の狩りの獲物を、彼がその世帯を保証する能力のしるしとして贈る。この贈物の交換は、新しい夫妻を婚姻関係でむすびつけるという約束を、みとめてむすんだことなのである。原始的な住民たちのあいだで、婚姻結合をつくり

だすことは、このようにかんたんであつた。

イロクォイ族のあいだでの婚姻制度の本質そのものからして、情愛は彼らのあいだでまったく知られていなかったとされるのである。婚姻のあと、当事者のあいだでは、交流、習性、相互依存のおかげで、しぜんと愛着がうまれた。人間の心の力の、より高い発展のもので生れ、両性のあいだの情愛の育成にもついでている、おどろくべき感情を、彼らはまったく知らなかった。彼らはその気質では、もっとも単純な形態であるこの感情よりも低かった。婚姻まえの、個人のあいだの愛着、または相互の情愛の育成は、まったく知られていなかった。婚姻の約束もまたそうであつた。個人たちは知らされずに、または同意なしに、おそらくは前もって知りあつておらずに、この関係にむすびつけられたという事実は、この事態を例証し、確認している。インディアン社会のなかでうまれた愛着についての小説家のロマンス、詩人のきまぐれがはいりこんでくると、いくらかたのしい印象が、読者の心をうばうかもしれない。だが、これらの印象は、インディアンのあいだに存在した婚姻制度と、彼らの社会史の諸事実と、まったく照応していないのである。

両性のあいだの交際は、状況と性癖によつて、制限されていた。インディアンの慣習と生活様式は、民衆を社会的に、二つの大きい、類——男と女にわけた。男は男との会話と交際をもとめ、彼らとともに気晴らしをもとめ、ともに生活のきびしい義務をはたした。おなじように女は、同性との交際をもとめた。両性のあいだでは、洗練された社会でうけとられるような意味での交際は、まれであつた。公式訪問のようなことは、まったく知られていなかった。未婚の両性のものたちが、偶然にいっしょにあつると、彼らのあいだでは会話をすること

とはすくないか、ほとんどなかった。彼らによっては、個人的な関心をしめして、たがいによこごばあうという未婚者たちのところみは、決してなされなかった。会議や宗教的な祭りの季節には、他のばあいよりも、積極的な交際や社交があった。これは踊りにかぎられていたが、それじしんは制約されていた。この奇妙な現象の説明は、ある程度までは、両性の平等が欠けているということである。インディアンは女を劣っているもの、従属しているもの、男の召使いとみなした。そして養育や慣習のおかげで、女じしんはじっさいにはそうである。女はおもっていた。慣習の力にくわえて、地位が同等でないことが、インディアン社会の多くの特徴を十分に説明している。両性のあいだの情愛の育成、したしい感情の発達に、快適さと生活のきびしさの緩和との、原泉をもとめねばならないのである。

(編注一五) イロクォイ社会での女たちの地位は、植民時代にとくにはげしく変化した。ヨーロッパ人との毛皮取引がもたらした利益にくらべてみると、女の労働は、従来の意味をうしなってしまった。まる一世紀のあいだに、イロクォイ族がたえずおこなった取引とむすびについている戦争によってもたらされた男たちの地位の向上もまた、両性の相互関係にあらわれざるをえなかった。おそらくは、まさにこれらの諸原因の結果、女たちは、連盟による統治への直接参加から、とおざけられてしまい、特別の講演者をおしただけ、自分の意見を、酋長會議に伝達することができたのである。

婚姻についての問題と密接にむすびついているのは、離婚についての問題である。イロクォイ族は一夫多妻婚は禁止されていて、決して実行されなかったが、妻を追いだす権利、または自発的な離別の権利は、すべてのものにゆるされてきた。婚姻している夫妻の母たちは、

彼らの和合と調和にたいして、責任があった。彼らのあいだに不和がうまれると、和解をもたらし、助言と協議によって、障害のくりかえしをふせぐのが、母たちの義務であった。だが和解のあとに、動揺がつつき、彼らの性格が家の平和にあまりにも無関心であることがわかると、相互の同意によるか、または婚姻関係とみとめることにたいする当事者の一方による完全な拒否によるかして、離別がおこった。昔は、このような離別は、当事者たちに恥ずべきこととみなされたし、社会的な非難をうけたので、そのころは離別はめったになかった。だが、後には、婚姻契約をまもることは、あまり神聖なこととはみなされなかった。そして最も安易な原因か、または夫妻の気まぐれか、婚姻のきずなをよぶるのに十分であった。

夫と妻とは、まえに十分に説明したように、決して同じ氏族のものではなかった。子どもたちはその母の氏族のものであった。子どもたちにたいする後見の権利も、彼らを教育する権利も、父にはみとめられなかった。離別のあとでは、父は子どもたちにたいして、配慮せず、子どもたちの未来の福祉に関心をもち、子どもたちは別離した疎遠なものになった。父がわからの親の愛情は、母がわからの愛情よりも、はるかに弱かったが、これはふつうには事実であった。インディアンの父は、まれにその子どもたちを愛撫し、なんらかの有形的な行為によって、子どもたちの福祉について、最少の配慮をしめた。だが彼の子どもたちが成長すると、彼は子どもにたいして、より強く愛着するようになり、子どもたちを狩猟や戦争行程の同伴者とした。幼時や少年時代の子どもたちについての配慮は、母だけの慎重な愛情にゆだねられていた。

イロクォイ族の法によって、個人の部族籍は、氏族とおなじく、決

してうしなわれず、他の部族籍にくみこまれなかった。もしもカニューガ部族の女が、セネカ部族の男と結婚すると、彼女の子どもたちはカニューガ部族であり、彼女の子どもは母系によって、あとあとの子孫にいたるまで、カニューガ部族でありつづける。とはいえ、彼らがセネカ部族のものとともに住み、彼らと交婚すると、カニューガ部族の血の一片さえもほとんどうしなつたのである。おなじように、モホーク部族のものが、デラウエア族の女をめると、彼女の子供たちはデラウエア族のものであるばかりでなく、もしも彼らが正式に養取されず、モホーク部族のものとして命名されず、そして養取の事実が公開の会議で布告されないならば、モホーク部族のものではないのである。

財産、その量と形態は、きわめて制約されていた。狩猟と半農耕の生活をおこなっており、せいぜいのところ自分たちの必要物と熱望する物とを、どうにか食っていける生計としている人びとのあいだでは、もちろん財産が予想されねばならない。だが、財産が総計ではわずかであっても、財産はきめられた法のもとで保有され、分配された。通貨、取引、金もうけはなかつたので、彼らの財産は、たんに栽培地、果樹園、<sup>(編注16)</sup>家屋、狩猟具、武器、着物、家具、個人的な飾りもの、穀物のたくわえ、獣皮、彼らの生活の必要が案出させたさまざまな細工品であった。婚姻関係が存在するかぎり、夫と妻の双方の財産権は別々であり、離別のばあいには、妻はもっているもの、彼女が管理しているものを、自分のものとしたが、夫もおなじであった。土地にたいする無制限の権利を、だれもがもつことができず、イロクオイ族の法によって、この権利はすべての人びとにあたえられていた。だが個人は、占有されていない土地を、自分が好きなだけの広さで、耕作するために取ることができた。そして彼がこれを耕作しつづけるか

ぎりは、それを享受する彼の権利が保有され、保証された。彼はまた自分の改良品<sup>(編注17)</sup>をうり、その妻や子どもたちに、それらをわたすことができた。もしも妻が、婚姻の前か後で、果樹園、播種地または耕地にかえられた土地を相続していたならば、彼女は好きなように、それらを処分することができ、彼女の死のばあいは、それらは彼女のそのほかの物件とともに、彼女の子どもたちによって相続された。父の死のあと相続の規律はちがっていた。父の氏族にぞくしていない子どもたちは、相続の順列からはずされていた。彼らの法によると、財産は相続によって、氏族の外にわたることはできなかった。もしも父が自分の耕作地またはなんらかの財産物件を、自分の妻か子どもたちに、証人のいるところで、あたえるならば、それらを保有することが彼らにゆるされた。だがもしも、彼が自分の所有物を分配しなかつたならば、彼の死のあとでは、彼じしんの氏族のなかの近親者たちにわたされた。ふつう彼らは、家屋と、のぞましいとみられるそのほかの品物とを、家族にわたし、このりものは故人の記念として、彼らのあいだでわけられた。

(編注一六) 果樹園は植民時代にイロクオイ族のあいだであらわれた。

(編注一七) 原文では improvements といふ。

インディアン社会のもっとも興味ある特徴の一つは、ひろくおこなわれていた外者歓待の精神であった。おそらくはどの民衆も、イロクオイ族がしたほどにひろく、この原則を實行しなかつた。彼らの諸家は、昼夜どの時間でも、おたがいに開放されていたばかりでなく、旅人や外者にとつても、そうであった。彼らの物資が可能にした寛大さが、親切な歓迎の言葉とともに、彼のまえに、おしげもなくさした

された。このような一家屋が、親縁関係のちかい紐帯でむすびつけられている、一〇から二〇の家族を収容したということは、じっさいに一家族を構成していたのである。彼らは、「共同生計」の原則を、一杯に実施していた。狩猟でとったもの、田畑でえられたもの、合同した諸家族のどの成員によっても自然状態であつめられたものは、すべてのものでするためにやくだった。施設の全体で料理のための一定の時間をもち、つくられたものはなんでも、すべてのものにとつて自由であつた。インディアンは朝食のあとでは、きめられた食事をしなかつたが、機会があるときはいつでも、自分の食欲をみたした。昔は彼らは机をもたなかつたので、なんの心配もないときはいつでも、別々に食事したが、男たちがはじめに、女たちはあとで食べた。食事についての配慮は、まったく女たちにゆだねられ、インディアンは決して食物をもとめたりはしなかつた。夫が一日のどの時間にかえつてきても、夫のまえに食物をだすのが妻の義務であり、慣習であつた。もしも隣人か外者が彼女の住居にはいると、ホモニイの皿か、彼女がととのえたなにかが、食事をとむという招待とともに、ただちに彼のまえにおかれた。一日のどの時間であつても、訪問者たちがどんなに多数であつても、なんのちがひもなかつた。この儀礼は、どの来客にたいしてもおこなわれたが、おこなわれる懇切さの最初の行為であつた。この慣習はひろくおこなわれ、じじつ彼らの社会制度の一つの法則であつた。インディアンの一集落で家屋から家屋へと訪問する隣人または外者は、彼がはいったどの住居でも、このようにむかえられた。客人の食欲が十分に満足されると、彼は提供された皿を、ていねいに味みして、「ヒ・ネ・ア・ヴェ」——「ありがとう」という慣行の感謝をかえす義務があつた。あれやこれやを守らないのは、生活

の慣習をおかすことを意味した。外者がとどまるのをのぞむかぎりは、支払いなしで、ひきつづいて食べることができた。彼がのぞむかぎりは、彼の親族のだれかのところに、とどまる権利があたえられていた。このような単純で、ひろくおこなわれている款待の原則のおかげで、飢餓や貧困は、彼らのあいだではまったくいられていなかった。人間の食事についてのこの方法は、珍奇である。だが、これは兄弟関係、社会交流の原則にもとづいていて、スパルタ人の共同食事とあまりちがっていない。わずかな耕作、その豊穰な田畑によってあたえられたトウモロコシの豊かな貯えと、インディアンのかんたんな食物とは、ひろくおこなわれる外者款待を負担の軽いものとした。それは主として、インディアンの中の骨折り、したがって自然の親切心にもとづいていた。女はトウモロコシ、そのほかの植物の耕作、野生果実の拾集によって、彼らの生活資料の主要部分をまかなつた。戦士は耕作の骨折りをけいべつし、あらゆる労働は、こげんにかかわるとしたからである。だが、これはインディアンの中の骨折りのない寛容さとまさしく一致していた。空腹をみたすために食事をゆずり、つかれをいやすために寝台をあげわたし、裸身をおおうために衣服をあたるのである。インディアンは、友情のころもみがある。友情的にむかひあつても、援助にむくいるためのお返しがあまりに大きいということはなく、約束にたいする忠実さは、あまりに確固としているのである。人間の自由と尊厳についての生まれつきの知識をもっているインディアンは、われわれが空虚な、おそろしい避地と見がちである森林の隠れ場で、心のもつとも貴い徳と、人間性のもつとも親切な行為とをあらわしたのであつた。(原注)

(訳注\*) から\*まで、(訳注\*\*) から\*\*までの部分が、一九六二年

の復刊本(「女性史研究」第二〇集、一〇八頁をみよ)では欠落している。

(訳注\*\*) トウモロコシかゆ

(編注) 原文では Living in common である。

(原注) オノンドーガ部族のすぐれた酋長で、前世紀の中ごろに活躍したカナサテゴは、インディアン語通訳のコンラド・ウアイザーとの会談のなかで、イロクオイ族の外者欲待と白人の外者欲待とを、きびしく対比した。「貴下は、私たちの実行を知っています。もしも白人が、わが国を旅行しているとき、私たちの小屋の一つにはいると、私が貴下にすると同じように、私たちがすべてのものは、彼をもてなします。彼がぬれていたら、私たちは乾してやります。もしも彼が冷えていたら、わたしたちはあたためてやります。そして彼が空腹で、どがかわいていたら、彼に肉と飲物をあたえます。そして私たちは、彼が休み寝るために、柔い毛皮をひろげます。私たちはお返しをなんらのぞみません。だかもしも私が、アルパニイの白人の家へはいり、食物か飲物をたのむと、彼らは、「あなたの金銭はどこにあるか」といいます。もしも私になにもたないと、彼らは「出ていけ、インディアン犬」といいます。」

#### 訳者あとがき

ふつうならば、この著者の第一書第一章から反訳すべきなのであるが、ここでは第二書第六章を反訳した。それというのも、来年のバツハオーフエン一〇〇年忌をむかえるためなのである。モルガンはここで、イロクオイ族の女についてのべる。これはたいへん貴重な記述である。これにたいするロシア語訳本の(編注一五)が、ここでの訳文のなかでよまれる。この(編注一五)はすぐれたものであり、十分に参照しなければならない。このイロクオイ族の女をめぐる記述につい

ては、別の機会にくわしく書きたい。

さきの邦訳(「女性史研究」第二〇集、一〇八頁)で、「G・M・ロイド」としたのは「H・M・ロイド」のあやまりである。

一九〇一年復刻本二分冊には、ロイドによる編注がある。この(ロイド編注九九)ではつぎのようにかかれている。「対偶婚、これは発見期におけるイロクオイ族や、北アメリカの多くの諸部族の状態であった」とされ、それは「婚姻のプナルア形態の残存にすぎなかった。それで対偶婚段階では、各人は一人の主妻をもち、女は一人の主夫をもっていたが、なお各人はグループ全体によって娶られていたのである。数人の初期の観察者たちは、この事態を、たんなる淫蕩と、他の観察者たちは一夫多妻婚、または多夫一妻婚と報告している」とある。かんとんに離別できる一夫一妻婚というような、勝手な解釈をするのはゆるされないのである。この(ロイド編注九九)での「プナルア形態」は集団婚とよむべきである。

(原注) はモルガンによって脚注としてつけられているもの、(編注) はロシア語訳本に脚注としてつけられているものである。(編注一五)とあるのはロシア語訳本のさいごにまとめてつけられている(注一五)である。※は訳注である。(つづく)

## 「母系」「双系」「双方」用語考ノート

ト

洞 富雄

## 1 母 系

さきごろ、なんとなしに、机上の『広辞苑』をひらいたところ、たまたまそのページに「母系」という項があって、これを読んで少々おどろいた。「母系」という術語くらい、どんな小さな国語辞典にも見られる言葉だが、おどろいたのはそこには「母系」の原語として *metronymy* という、ききなれない術語が示されていたからである。『広辞苑』はこう言う。

【母系】(*Metronymy*) 家族組織の一形式。血統を母方に求め、それに基づいて親族呼称及び姓・地位・財産などの相続を決定する。婚姻の形は招婿婚 (*Matrilocal marriage*)。一家の支配権が女子の手にある組織を母権 (*Mutterrecht* ドイツ) というが、両者〔母系と母権——洞注記〕は必ずしも同一ではない。(後略)

問題は *metronymy* である(この原語は第二版・第三版では消えており、戦前の原版『辞苑』にも見えない)。私はこういう社会人類学の術語のあることを知らなかった。それで、このろくに *Oxford English Dictionary* にあたってみた。*metronymy* には「*metronymics* を用いる慣習」とあり、*metronymic* には「*metr-, mater = mother + onyma, onoma = name* とギリシア語原を示して」「母もしくは他の女性遠祖の名から出ている名」と説明している。いずれも、用例をみれば、十九世紀の後葉にすこしばかりつかわれた言葉であるらしい。一九五六年に出版された Charles Winick の人類学辞典でも、これとほぼ同様の説明がなれている。これでは、どうやら社会人類学でいう「母系」とは少々意味がちがうようである。ところが、右辞典の *system* の項に重出している *metronymic* には、「母だけを通じて親族をたどること。母処婚社会では財産権もまた女性を通じて伝えられる。プエブローインディアンはこのシステムの適用の著明な例である」とあって、ここでは、母系社会に関する社会人類学的用語となっている。しかし、一九七六年刊の David E. Hunter および Philip Whitten の編集になる人類学辞典には、もうこの語は消えているのである。*metronymy* はイギリスの *Notes and queries on anthropology* にも見えない術語であり、特異な用語にはちがいないと思うのだが、『広辞苑』初版の編者もしくはその「母系」項の執筆者は、どうして、こんなあまり通用しない、古めかしい原語をわざわざつけたのか不審だったので、もしやと思い、日本における母権論の古典である故佐喜真興英氏の『女人政治考』(一九二六年)にあ

たつてみたところ、はたして、「女流、母權、母系の語義」の項に「母系なる語は *mutterfolge*, *weiberlinie*, *matrilineal kinship*, *motherkin* の訳語で、「近時 *Matronym* の語を使ふ者もある」(五十六ページ)とある。ここから *matronym* と *matronymy* (中冊) も *metronymy* の誤植かもしれない。佐喜真氏は、近時 *matronym* という語をこから者もあると言いが、むしろ「古くはつかわれた」とする方が正しいのではないだろうか。

さてはおつて、佐喜真氏が「母系」の概念を示すに「簡にして語を得ている」ところ、*mutterfolge*, *weiberlinie* などの語であるが、*weiberlinie* は *weibliche Linie* と同義語である。後者なら、エンゲルスの『家族・私有財産および國家の起源』に「集團婚が存在するかぎり、出自(系統・血統)は母方のみ確認され、それ故、女系 (*weibliche Linie*) だけが認知されることは明らかである」と見える。このことば、私も知らぬではない。 *weibliche Linie* は普通「母系」と訳され、通用している。 *linie* には「系統・血統」の意味があり、日本語の「母系」の「系」も同様であるから、*weibliche Linie* も「母系」も成語として通用している術語であるが、なにやら熟さない感じをまぬがれない語ではある。

英語での「母系」と訳しようとするのは *matrine*, *matriline*, *matrinity*, *matrilineal* などの言葉がこなされてこそ、さちの *Oxford English Dictionary* の補遺版にもなされていよう語である。

その *matrine* の説明は *matry* と同じ。 *the matrilineal line of descent* というのもある。 *matrilineal* は「母系の」という形容詞であるから、これは *matrilineal descent* (母系系統・母系出自) とした方がむしろ適切な言い方ではないだろうか。

*matrinity* は *the observation of matrilineal descent and kinship* と説明されている。 *line* は *linie* と同様、系統・血統の意味もある。 *matrinity* を「母系出自(系統)」を意味する用語と解しようのかもしれないが、あまりつかわれていない術語のようである。

*matrilineal* の説明は、よくに説明するまでもない。これは「母系の」の意味であるが、日本の専門書の訳語解説などでは、この語を単に「母系」としている場合が多い。でも、これは形容詞なので、この語の次にもう一つ名詞を加えなければ熟語にならない。それど、*matrilineal society* (母系社会)・*matrilineal stage* (母系段階)・*matrilineal system* (母系体系・母系制)・*matrilineal example* (母系例)・*matrilineal clan* (母系氏族) といったような包括的使用例から、*matrilineal descent* (母系出自・母系系統)・*matrilineal inheritance* (母系相続)・*matrilineal succession* (母系継承) といった厳密な学術用語まで、いろいろ術語が生まれており、*matrilineal* はもう広くつかわれていよう語である。

従来不用意にもつかわれていた「母系」(*matrilineal*) もしくは「母系制」(*matrilineal system*) という言葉の内容に、「母系出自」・「母系継承」・「母系相続」の三つの社会過程がふくまれていることを明確にし、とくに「出自」については、出生にもっとく出自集團への成員関係の決定方式であるという精確な人類学上の定義をはじめて与え、また「出自集團」は常に母系か父系かの「単系出自集團」である」と主張したの



は、イギリスのリヴァース博士であった (W.H.R. Rivers: *Social Organization*. 1924.)。

私など老研究者は、こうした古典的な解釈から抜けきれずにいるのだが、戦後、外国では親族と家族に関する研究が著しく進み、その複雑な諸学説を理解することはたいへん難しい。試みに日本語で書かれた社会人類学の入門書によって、「出自」(Descent)の問題の解釈をきいてみることにしたい。

長島信広氏は、有斐閣双書所収の『社会人類学』(一九七四年)で、「親族と婚姻」の章を担当しておられるが、その「出自」の項で、「出自(Descent)とは、任意の権利・義務を世代を超えて伝達する様式とかかわり、祖先と個人を結びつける原理を広く指示する概念である。伝達されるものの内容は多様だが、財産、姓、地位、称号、居住権、集団員権などが主要な項目となる」(五三三ページ)と規定されているが、ついで「集団の成員権の伝達様式だけをへ出自規定」とする狭義の用法もあって、混乱がみられる」とも言っている。だがこの「混乱」にとまどっているのは、私たち素人研究者の方だといってよい。低度の狩猟民族のあいだには、「母系出自」ではあるが、父権的で夫方居住、したがって継承・相続も父系を通じて伝達される社会がある。継承・相続に出自をふくめて「出自」と総称するとすれば、上記の社会は「母系・父系出自制」とでも称さなければならぬことになる。これでは、後でいう「二重単系出自制」と混乱してしまう。やはり「出自」は成員権の伝達様式にかぎってつかう術語とすべきであろう。

ここで、長島氏および祖父江孝男氏(『文化人類学入門』中公新書、一九七九年)の所説を勘案して、このごろいわれている「出自」の多様さを列記してみよう。

- (1) 母系出自 (matrilineal descent)
- (2) 父系出自 (patrilineal descent)
- (3) 双系出自 (bilineal descent)
- (4) 二重単系出自 (double unilineal descent)
- (5) 二者択一出自 (ambilineal descent)
  - (a) 平行系出自 (parallel-lineal descent)
 

男子は父系の、女子は母系の集団に、それぞれ属す。(アピナエ族)
  - (b) 交番系出自 (alternatve descent)・交叉系出自 (cross-lineal descent)
 

男子は母の、女子は父の集団に、それぞれ属す。(ムンドクモル族)
  - (c) 偶奇系出自 (対応英単語なき由)

出生順に奇数・偶数と交互に、父もしくは母の集団に属す。(ブギン族)

(6) 多系出自 (multilineal descent)・双方的出自 (Bilateral descent)・共系的出自 (cognatic descent)

父方・母方の双方を通じてたどられる親族。

〔註記〕 (3)の *bitrinal descent* を祖父江・長島両氏は、字義的にも正しく「双系出自」と訳しているが、(6)の *bitrateral descent*, *cognatic descent* を「双系出自」と訳している研究者もあって、これが通用しているようである。

このように多様な「出自」観については、私のごときは理解する能力も、批判する資格もなく、ここでは、ケンブリッジ大学のリーチ (E.R. Leach) の評言をうけ売りして逃げるほかはない。リーチはこう言つ。

近年、多くの著名な人類学者が、リヴァーズの見解に公然と背くようになってきたのである。……彼らは民族誌を渉猟し、なんらかの形で「親族関係による成員補充」の原理を用いているさまざまな種類を見つけ出して、これらすべてに「出自集団」というラベルを貼りつけた。このようにして術語上の混乱を引きおこした後に、彼らはいりくんだ分類法によって事態を收拾しようとした。……今や、単系出自、非単系出自、双方出自、選択単系出自、多系出自、選択出自、二重出自、はては疑似二重出自 (これはいったいどういう意味か) という術語まである。私は最も強い調子で抗議しなければならない。これは科学の用語法ではなく、七面鳥の鳴き騒ぐ声のようなめっちゃくちゃなものだ。」(村武精一編『家族と親族』一〇二〜一〇三ページ)

日本の原始・古代社会に言及する歴史学者のあいだでも、「母系」・「母権」という用語が、じつに不用意に使用されて混乱・錯雑している。「母系婚」(高群逸枝) というような理解に苦しむ用語さえおこなわれている始末である。「母系制」とか「母系社会」という包括的な用語は、莫然とながら、それなりにわからぬでもないが、ただ「母系」という言い放しの用語は少々こまりものである。先に述べたように、「母系出自」(系統)・「母系継承」・「母系相続」は「母系制」の三要素であるが、これらはつねに共存しているとはかぎらない社会過程であるから、三者を厳密に区別せず、「母系」という語を学術用語であるかのように使用することは慎むべきであろう。これを強いて用いる場合は、「母系出自」(系統)の意味に限定すべきであろう。

「母系」用語考といえは、『母系制の研究』・『招婿婚の研究』その他、いくつもの関係書を著している高群逸枝の所説に言及することを避けてとおるわけにはいかなないのだが、私はすでに高群批判を四度おこなっているのです。ここではあえてかかわらぬことにする。

## 2 双系と双方

「双系」は日本史家のあいだでも追々つかわれるようになった術語である。だが、その用例からみて、かならずしもこの語の意義規定は明確

だとはいえないように思われる。そうした混乱は専門の社会人類学者や社会学者のあいだにも見られる。じつは訳語「双系」には原語がだいたいの二つあって、両者は意義内容を異にしているのである。その一つは *bilineal descent* (別にまた *bilinearity* (双系制) という語もある) もう一つは *bilateral descent* である。これらは新しく術語なので、前記の G. Winick の人類学辞典 (一九五六年) には、またこの語も出ていない。一九七六年刊の D.E. Hunter と P. Whitten の人類学辞典には、*bilateral descent* の項目が立っられて簡単な説明が与えられ、*descent* の項参照 *cf. desc.* その *descent* の項には *double unilineal descent*, *bilineal descent* や *cognatic descent* の語もよくわしく説明されている。

「双系出自」もしくは同類の「出自」に関する原語も複雑多岐であるが、これらの術語の訳語がまた、さらに混乱をきわめている。それを表示してみよう。

- bilineal descent* = 双系出自・両系出自
- double descent* = 二重出自・双系出自
- bilateral descent* = 双方出自・双侧出自・双系出自
- cognatic descent* = 共系出自・双系出自・性無視的出自・無系出自
- ambilineal descent* = 可変系出自・選系出自・二者択一的単系出自・両系出自
- utrolateral descent* = 二者択一系出自
- utrolineal descent* = 択一系出自
- non-unilineal descent* = 非単系出自・複性系出自・選択的単系出自・非限定的単系出自
- multilineal descent* = 多系出自
- omnilineal descent* = 全系出自

この表を見ては、読者もおどろかされたことであろう。専門外の研究者には、前節「母系」でその「出自」に関する術語の多様さに対する批判を紹介したリーチの口真似をして、この複雑・混乱さを、「七面鳥の鳴き騒ぐ声のようなめっちゃくちゃなもの」といえば失礼だろうか。だが、そんなことを言ってしまうわけにもいかないので、「双系出自」あるいはその同意語として訳されている術語についての解説をマードック (G.P. Murdock; *Social structure* [『社会構造』, 1949]) キーティング (R.M. Keesing; *Kin groups and social structure* [『親族集団と社会構造』, 1975]) にきくことにしよう。

まず参考のために、マードックの「出自規則の世界分布表」を紹介しておく。この表を見ると、真の意味の「双系出自」(*double descent*, *bilineal descent*) の事例が、はなはだわずかであることが注意される。

## 出自規則の世界分布表

	A 1949年	B 1961年	C 1967年
(1) bilateral d.	75	205 (bilateral d. およびその他)	311 (nonunilineal d. {bilateral d.})
(2) 母系出自	51	84	121
(3) 父系出自	106	248	401
(4) 二重出自	18	28 (「二重単系出自」および bilineal d.)	27 (父系と母系 {二重出自})
(5) 資料不十分	—	—	3
	250	565	863

〔備考〕 A 1949年は、マードックの『社会構造』。 B 1961年は、マードックの1957年の論文を出典とした1961年の D.F. Aberle の論文に掲載されたものをキージングが再録。 C 1967年は、マードックの *Ethnographic atlas*。

(4)をA・Cとも、マードックは単に double descent としているが、Bでは、それが double descent および bilineal descent となっている。これはマードック自身がそうしたのか、アバルもしくはキージングが and bilineal descent を差しくわえたのか、マードックとアバルの論文を見ていないので、私にはわかりかねる。キージングの著書『親族と社会構造』の訳者は、この bilineal を「両系」と訳している。これを「双系」としなかったのは、『社会構造』の訳書と同様の事情からであろう。

## 「名無し」の権兵衛」にも名があった

洞 富雄 著

日本家系協会刊

頒価 800円

曾つて、わが国では女性には氏はない、「女三界に家なし」だから、生れては父に従い、嫁しては夫に従い、夫死しては子に従うことは当然のこととされたのである。あるいは、わが国では農民や商人には氏はなく呼び名があった。しかし、歴史的事実は決して講学上の通説どおりではなかったようである（しかなかった、という通説黒木三郎『『氏』とは何か一姓氏シリーズ発刊によせて一』より）。

「姓氏・家紋シリーズ1」として出版された和とじの美しい本である。

bilineal descent と bilateral descent は、その意義について、原語にも訳語にも撞着があることは、先に述べたとおりである。マードックは、「出自規則」にて matrilineal descent, patrilineal descent, bilateral descent の三つを double descent があるとしてゐる。なお、「二重出自」の社会に関して、「それを構成するいろいろな親族集団のあいだに、モイエティをもっている」と、そこでは外婚制とともに二系親族集団 (bilineal kin group) と呼ばれる。まったく新しいタイプの構造を生む傾向が見られる」ともいう。これは、マードックの『社会構造』の訳書 (内藤莞爾監訳、一九七八年、七六ページ) からの引文であるが、訳者はまた、bilateral descent を「双系出自」、bilateral kin group を「双系親族集団」と訳している。bilineal を「両系」とするのはよいとして、字義的にみて、また「出自」の意義から考え、bilateral を「双系」と訳するのはいかがか。bilineal kin group に「両系親族集団」の訳語をつかたのは、bilateral descent に「双系出自」の訳語をつたがためにあえてした苦心の訳出であろう。

まず double descent であるが、マードックは次のように言う。「父系出自と母系出自とがともに適用されて、しかもうえのように二者択一的に結びついていない場合が挙げられる。そしてこの連結式の適用は、二重出自 (double descent) として知られている。この場合、その社会は、父系の親族集団と母系の親族集団の双方をもち、個人は、父の父系集団と母の母系集団とに同時に所属する。しかし、父の母系集団、母の父系集団は排除される」(七一ページ) と説明している。つまりこれは「二重単系出自 (double unilineal descent) であるから、「彼は父の母、母の父の親族集団には入らない」(八二ページ) わけである。この体系こそは、「双系出自」(bilineal descent) の社会と称すべきであろう。

キージングによれば、「二重出自体系」は稀れにしかみられないが、……この体系をもつすべての社会に、結婚後の居住として夫方居住がみられるのは注目に値する。ここから父系リネージは地域的にまとまり、母系リネージないし母系クランは分散する」(一三三ページ) と言う。この指摘は重視されるべき視点であると思う。

キージングは、「二重出自」の同義語とみられている bilineal descent や、bilineal kin group などの語はつかっていない。なお、ハンターの辞典では、bilineal descent は double unilineal descent と異なるものとみられている。

次に bilateral descent (双方出自) であるが、マードックはこれについてこう言う。「二重出自はこれを双方出自 (内藤莞爾監訳本では、これを二系出自) と訳しているが、以下二系は二系と改めて引用する。後文参照」と混同してはならない。双方出自は二重出自と違って、父系出自と母系出自との単なる結合ではない。その区別は、エゴとかれの四人の祖父母との関係を調べてみると、はっきりしてくる。……これら (父系・母系・二重出自) では、かれは父の母、母の父の親族集団には入らない。ところが双方出自のもとは、かれは四人の祖父母と

関係づけられる。そしてこの四人は、彼の二次親族なので、必然的にかれ自身の属する双方タイプのどの血縁親族集団の成員にもなる。双方の出自は、父系と母系との結合ではなくて、単系への強調をまったく欠いていることを反映しているわけである。……双方親族集団 (Bilateral kin group) の最も一般的なタイプはキンドレッドである。……「一般にキンドレッドは、単系の出自を欠いている(こと)か、これがほとんど強調されていないことと、はつきり結びついている。おそらくそれは、究極的には、ほとんどの双方社会 (bilateral society) の特徴としてよいであろう。」(八二一―八三ページ)

『社会構造』(一九四九年)以後に進められたマードックの双方的親族に関する研究成果は、一九五七年に開かれた太平洋洋学術会議の報告である。『Social structure in Southeast Asia』の第一章に示されている。内藤莞爾氏は監訳書『社会構造』の解説で、これを、「この種の非単系の親族組織に対しては“cognatic”の語が妥当だとしているが、なおこれには三種のものが区別される。〔双系的 (bilateral) 〕≡ エスキモー型、〔準単系的 (quasi-unilineal) 〕≡ カリブ型、〔選択出自的 (ambilineal) (frange 的) 〕≡ ポリネシア型がそれである。第一の双系的親族組織は、cognatic な原理にもつきながら、そこには拡大家族と単処・単系が出現して、単系構造への推移を示している。第三の選択出自的親族集団は、ポリネシアに多いタイプであるが、高砂族にもみられ、双処居住制のために、選ばれた居住にともなって、選ばれた配偶者の出自集団に所属するようになるものである」(四三二ページ)と要約している。

マードックの学説で注目される点は、彼が進化主義理論を支持しているわけではないが、社会組織の進化・推移に関する仮説をもっていることである。この点に関しては、訳書の二六〇―二六一・三八四―三八五ページを参照してもらいたい。ただし、訳文中の「双系」は「双方」と読みかえて欲しい。

私はマードックの訳書に見られる bilateral の訳語「双系」を「双方」に改めて引いた。語義的にみても、「双系」は bilineal にこそあてらるべきで、bilateral は「双方」もしくは「双侧」と訳すべきであると思ふからである。

キーリングは、マードックの bilateral descent に相応する出自に cognatic descent の語をあてている。もつとも D・ハンターらの辞典によれば、この両語は区別されはじめているという。

前掲の著書『親族集団と社会構造』の用語解説で、キーリングは、「cognatic (descent) ①男性ないし女性のきずなの、いずれの結合をも通しての両性始祖のすべての子孫がふくまれるとみなされる出自の二様式」②cognatic kinship (bilateral kinship と同義) という用語から知られるように、bilateral (父母双方を通しての近親の由来を辿れる親族関係) など consanguineal (出生による親縁〔すなわち血縁〕) と同義(私訳)と述べている。

これだけでは、キーリングの解釈が明確にならないので、その著書の翻訳『親族集団と社会構造』(一九八二年)の本文中から、一部の記述を摘出してみよう。「双方出自〔訳者は双系出自〕として、以下、双系を双方に改める。原語は cognatic descent である。

後文参照)は、それだけでは単系の場合のようなはっきりとしたものをつくり出すことはない。つまり個人は同時に多くの双方ストックに属しており(たとえば、八人の曾祖父父母からのストックのすべてに属するというように)、他方では父系祖先から単一の系統にだけかかわりをもつといった具合である。(四二ページ)「双方出自原理に加えて、父系出自原理もかなり共存して認められる。後者の原理は、その始祖から父系的に出自を辿る出自集団のメンバーは、最高の地位、特権、ないし最も大きな権利を与える。」(一六〇ページ)「夫婦が夫の集団と妻の集団の間で居住の選択をする。次に子供は自分が育った方の集団に一次的利害関係をもつ。」(同)「双方体系の多くは、出自集団の内部で結婚が許されている。」(一六六ページ)「理論家たちは、双方親族関係(bilateral kinship)を双方出自(cognatic descent)と混同してしまったために、双方出自が他のものから分離した出自団体を形成しようという観点を見失ってしまった。」(一三八ページ)「人類学者が $\wedge$ 双方 $\vee$ 社会(bilateral societies)の肩容れ袋を開けて選り分けはじめたとき、相当数の部族民が、いかなる形の出自団体も持たずに、生き生きとした適応力ある社会体系を案出していることがわかった。」(一六六ページ)「出自団体を持たない社会が部族的世界ではごくふつうのことであり、(後略)。(一七一ページ)」

キージングの著書『親族集団と社会構造』の訳者もまた、マードックの著書『社会構造』の訳者が bilateral descent に「双系出自」の訳語を与えたと同様に、cognatic descent を「双系出自」と訳している。ただし、bilateral kinship だけは「双方的親族関係」と正訳している。ただし、祖父江孝男氏は、その『文化人類学入門』(中公新書、一九七九年)で、「父方母方双方にかけて大きく上へひろがっているので、双方出自(bilateral descent)ともよび、最近では共系的出自(cognatic descent)という用語も使われている」(二四ページ)と述べている。

「双系制」については、『世界女性史小辞典』(一九八六年、エッソ石油株式会社)の「母系出自と母権」の項で、田中真砂子氏が、その意義の誤解と術語の誤用を明確に指摘しているので、記述の一部を援引させていただくことにする。氏はこう言っている。「複数始祖から男女双方を通して出自を辿る真の意味の双系制(bilineal descent system)もあるが、例は非常に稀である。にもかかわらず $\wedge$ 双系制 $\vee$ という語は、自己を中心に父母双方を通して広がる親族関係の網の目のみが機能的に重要であるような社会制度(bilateral system)をさして誤って用いられてくる。混乱を避けるため“bilateral”は $\wedge$ 双方的 $\vee$ または $\wedge$ 双側的 $\vee$ と訳すべきであろう。」

bilateral descent や cognatic descent に「双系出自」の訳語があてられて、いまはそれが通用していることは田中氏の言われるとおりであるが、この訳語を最初につかった学者が誰であったか、私はまだ調べていない。とにかく「双系出自」の用語はご熟考ねがいたいものである。

最後にひとこと。日本の原始・古代社会は「双系制」だったと考える研究者が追々とふえている模様だが、その所説にはわかりにくいところがある。いろいろなとあって、批判は少々むずかしい。後日、時間の余裕ができれば、その検討を試みたいと思っている。

## 『女性史双書』刊行によせて

家族史研究会は、この十年のあいだに、「女性史研究」誌を二十集も刊行してきました。この集が二集になります。一年に一冊をだすことになりましたが、これはひとえに女性史研究がふかまってきたことによるものです。

だが、女性史学がふかくなればなるほどに、啓蒙活動を忘れてはならないので、毎年の夏には、「女性史双書」を一冊か二冊を出版したいとねがっています。このたびは、『母権論』の著者バツハオーフエンが死去して百年にあたる来年の一九八七年をむかえるため、

『原始、母性は月であった』（『女性史双書』第一）を、

だしました（フランス装丁。ペーパー・ナイフをつかってください）。私たちをとりまいてる浮世は、市民的にも、正しく近代化されて

〔書評〕

### 女性史双書第一『原始、母性は月であった』

『母権論』著者バツハオーフエン百年忌記念

明治の最後の年に生まれた著者は、日本古代史の分野で学究生活に入ったが、一九三一年にプレハーノフ『史的・一元論』を読んで、歴史学のおもしろさを知ったという。一九三三年には、マルクス没五十年に接したが、未だ何がしかをしるす力がなかったという。その後つい

いるとはいえませんが、とりあえずは、両性の合意を、言葉の上だけのものにおわらせてはならず、家庭科を男女必修としなければならぬのです。これは参政権を女のための、女をふくめたすべての人間のためのものとするでもあります。このようにねがっての、このたびのころみに、ご協力いただきたいと、心からおねがいました。そして、これをめぐって、尊い貴見をおきかせくださいますならば、まことにうれしいことと存じます。

なお、『女性史双書』第二として、『バツハオーフエン墓参記』を用意しています。これもバツハオーフエン百年忌を記念するためのものですが、著者たちはすでに墓参をすませています。このときの写真をあつめ、解説したものです。スイス国バーゼルに長く住んでいられるシュミット昌子さんの協力をえますので、きわめて貴重な、すばらしい記念写真集になります。ご期待ください。

『窓』編集部 石塚 正英

に戦前の植民地で、『資本家的生産に先行する諸形態』につきあたって、著者はマルクスと共同体に入り込む。そこからエンゲルスの『家族・私有財産・国家の起原』と、その老エンゲルスを激しく揺振ったバツハオーフエン『母権論』、モルガン『古代社会』へと、著者はド



イツ語・ロシア語・イギリス語をたよりに深入りしていった。そして今、バツハオーフェン百年忌を前に、著者の掲げる標語となっているものこそ、「母権の復活！」なのである。

本書「原始、母性は月であった」の内容は、Ⅰ、ギリシャの女神たち——ギリシャと日本とをくらべる、Ⅱ、母権を正しく理解するため、Ⅲ、露出 ベレロポーンとサルタヒコ 付録・母権を学ぶための諸労作（光永洋子編）である。因みに、装丁は「フランス装丁」で、凝っている。

Ⅰで著者は、日本神話とギリシャ神話を比べ、オホクニヌシとスセリヒメ、ゼウスとヘーラー、この二組の婚姻形態の違いから、バツハオーフェン学説を補強している。そしてバツハオーフェン学説の意義に関し、「ギリシャ神話のなかのいくつかの説話をくらべながら、アポロデーテーのプロミスクイテート→デーメーテルの母権→アポロンの父権と、歴史的方法によって、婚姻史的にも、ならべたところの、すぐれた構想は学ぶべきことである。とくにギリシャ神話から母権をひきだしたことはすばらしい業績である」（ページ四〇）としている。

Ⅱでは、バツハオーフェンによって歴史的事実として導き出された「ヘテリスムス」——のちモルガンの修正されるが——と、ギユナイコクラティーが、「家父長的家族が本原的で、しかも今にいたるまで不変であるというそのころの見解をうちくだいた」（ページ五九）とされる。

Ⅲでは、「個別的な、具体的な、多くの母たちもっているすばらしい、さまざまな本性を、すべてあつめて一つとしての本質であり、神的ともいえる実存」としての「母性（Motherhood）」が力説され

る。次いで、「記紀」そのほかにみられるアメウズメの「露出」と、それを見せつけられたサルタヒコ、それに、ギリシャ神話にみられるクサントスの女たちの「スカートまくり」と、それを見て逃げだしたベレロポーンのことなどが述べられている。そこで特に著者は、「具体的には、この男にたいする女の「露出」は婚姻の申しこみ、使用の許可である」と「記紀」の本文を批判的によりみとりたためなのである」と語る。そして結びとして、次のことばが述べられる——「母権は、なによりもまず、歴史における実在なのである。」（ページ一〇八）。

『社会思想史の窓』No.30より転載

## 比較家族史研究

創刊号

特集 社会諸科学における

家族研究の課題

比較家族史学会

（一五〇〇円）

女性史研究  
総もくじ(第一〜二〇集)

# 『女性史研究』

第一二〇集、総もくじ

## 第一集 特集・高群逸枝研究のために(七五・二二)

道

新しい高群逸枝論のために

奈良時代の夫婦同居制をめぐる

ペーベル『婦人論』について

母たち(一)

父権と母権

半田たつ子  
犬童 美子

緒方 和子  
中山 そみ

R・S・プリフォー  
W・H・R・リヴァース  
訳・石原 通子  
訳・卯野木 盈二

## 第二集 特集・高群逸枝を撮取する(七六・六)

風成の女たち

『今昔物語』における婚姻関係

——高群逸枝の婿入婚をめぐる——

寄合婚

高群逸枝についての聞き書

母権と母系——高群逸枝氏の「母系」によせて——

婦争ひ

母たち(2)

婚姻

古庄ゆき子

緒方 和子

中山 そみ

光永 洋子

犬童 美子

下田ユキエ

R・S・プリフォー  
W・H・R・リヴァース  
訳・石原 通子  
訳・卯野木 盈二

モルガンのこと

母たち(3)

オーストラリアの社会組織

つらつらツバキ

志賀島の山道で

あづまの女たち

バツハオーフェン  
バツハオーフェン  
ギリシアの女神たち  
富野敬邦氏を偲ぶ  
——『母権論・序説』の最初の邦訳者——

## 第四集 特集・高群逸枝(橋本イツモ)氏を偲ぶ(七七・六)

家族のゆくえ

族内婚と族外婚——高群逸枝氏のばあい——

ききがき「高群逸枝さんの思い出」

『今昔の歌』によせて

「母性論争」の史的整理

高群逸枝(本名・橋本イツモ)年譜稿

「高群逸枝雑誌」総目次

編・立山ちづ子

脇本登亀子

山崎 もと

川上 淳子

林 葉子

訳・卯野木 盈二

R・S・プリフォー  
W・H・R・リヴァース  
訳・石原 通子  
緒方 都

モルガンのこと

母たち(3)

オーストラリアの社会組織

つらつらツバキ

志賀島の山道で

あづまの女たち

訳・丹後 杏一  
訳・犬童 信義

布村 一夫

石原 通子

西村 汎子

石原 通子

緒方 和子

中山 そみ

山崎 万里

犬童 美子

編・立山ちづ子

脇本登亀子

山崎 もと

川上 淳子

林 葉子

訳・卯野木 盈二

R・S・プリフォー  
W・H・R・リヴァース  
訳・石原 通子  
緒方 都

モルガンのこと

母たち(3)

オーストラリアの社会組織

つらつらツバキ

あづまの女たち

第三集 特集・バツハオーフェン『母権論・序説』(七六・二二)  
母から息子へ  
母権論・序説  
バツハオーフェン  
訳・井上 五郎  
訳・大野 浩  
紫 雅

第五集 特集・古代の女たち(七七・二二)  
女さまさま  
半田たつ子

ローマにおける一夫一妻婚の成立  
ウエスターマーク年譜

中山 そみ  
山崎貴美子

『母権論』解説I

M・コスヴェン訳・布村 一夫

『源氏物語』の女たち

緒方 和子

第七集 特集・高群逸枝写真集(七八・一二)

木簡にあらわれた女たち

宮川 伴子

祖母のこと

関口 裕子

晶子・その多面性

橘 宏子

憲三先生の「S様へ」

高田 素次

女の意識

南 則子

写真

コシバ・ヒロナル  
小柴雅子・他

細川ガラシヤ夫人

緒方 都

高群逸枝さんの思い出

松下 シマ

空間と時間の旅

西川 祐子

第八集 特集・高校日本史教科書の女たち

I(七六・六)

『婿入考』をめぐる

辻 照子

写真・三瓶孝子氏

中山 そみ

葺の会

太田 満恵

三瓶孝子さまを悼む

和田 典子

『むしろ女人の性を礼拝せよ』をよむ

九 谷子

わたしの女性史研究

なががわ・まさこ

母たち(4)

R・S・プリフォー訳・石原 通子

ヒミコ  
豊御食炊屋姫

山崎貴美子

第六集 特集・『母権論』のために(七八・六)

姿見にうつして

三宅 義子

持統天皇

母権

W・H・R・リヴァース訳・犬童 美子

元明天皇

昭穆制とクラス組織

石原 通子

光明皇后について

日本における母

森 華子

孝謙天皇と壬生直家小主女

祖母・母・孫女

服藤 早苗

額田姫王

尾崎秀実とその妻

吉田 淑子

恋にゆれる茅上娘子

エンゲルス・カウツキー往復書簡

宮山 孝子

薬子の変

編訳・井上 五郎

紫式部

小野小町にふれて

窪田 信子

清少納言と高群逸枝と

かげろふの女

和泉式部

菅原孝標のむすめ

平 徳子

北条政子

日野富子

阿仏尼

出雲の阿国

明正女帝

徳川和子

和宮

家永教科書のなかの婚姻・家族

類別制親族名称体系の起源について(中)

第九集 特集・母権の発見(七九・一二)

口 絵 バツハオーフェンと『母権論』

地域女性史に想う

J・J・バツハオーフェン論

婚姻と家族の成立I

母たち(5)

『母権論』解説II・完

中山 そみ

光永 洋子

加藤由美子

坂本 正子

伴 栄子

山崎貴美子

林 葉子

坂本 正子

瀬上 拡子

立山ちづ子

木山恵美子

光永 洋子

犬童 美子

卵野木盈二

貞代さん!

お隣り同志(復刻)

ここにも芽が

中山みき

出口なお

津田梅子

岸田俊子

景山英子

矢島揖子

樋口一葉

与謝野晶子

平塚らいてう

長沼智恵子

伊藤野枝

松井須磨子

奥むめお

山川菊栄

新しい女・より新しい女

高校日本史教科書のなかの近代の女たち(一覽表)

母たち(6)

近藤 真柄

仲曾根貞代

山村 ふさ

光永 洋子

宮山 孝子

瀬上 拡子

犬童 美子

伴 栄子

緒方 和子

中山 そみ

橘 宏子

高木富代子

緒方 都

小柴 雅子

林 葉子

立山ちづ子

緒方 和子

辻 照子

中山 そみ

R・S・プリフォー訳・石原 通子

第一一集 特集・『熊本評論』の女たち(八〇・一一)

鷹野つぎさん

『熊本評論』をめぐる

隅谷しげ子

原 雪江

第一〇集 特集・高校日本史教科書の女たちII(八〇・六)

写真・緒方貞代氏と近藤真柄氏

木村駒子

松尾静枝・金子トクへの手紙など

守田有秋「九州の婦人よ」をよむ(Ⅰ)

『熊本評論』抄(女人篇)

石原 通子

犬童 美子

石原 通子

守田有秋「九州の婦人よ」を読む(Ⅱ)完

「かなもじ」によせて

母権論 II

石原 通子  
新井 忠  
五郎

第一四集 特集・近代の女キリスト者(八二・六)

夭折の先駆者・富井於菟

近代熊本的女キリスト者たち

花陵会のこと

天草の天主堂をたずねて

母たち(7)

小松 とき

光永 洋子

林 葉子

小柴 雅子

石原 通子

第一五集 特集・偉大な母(八二・一一)

なぜ「母権制」か

母権をまなぶための諸労作

母権支配の経済的基礎

母たち(8)

母権論 III

コヴァレフスキー論

——母権と家族共同体のために——

鈴木 陽子

編・光永 洋子

ハインリッヒ・クノーノー 石塚 正英

R・S・プリフォード 石原 通子

J・J・バツハオーフェン 井上 五郎

M・コスヴェン 布村 一夫

第一六集 特集・女たちの近代(八三・六)

民権期の女たち——福田英子をめぐって

女のいたみをわすれるなかれ

——女性史をめぐる論議・文献目録——

明治民法のかなしみ

——婚姻契約をうけいれなかった

こうやま かえ

編・石原 通子

緒方 和子

伴 栄子

第二二集 特集・モルガン一〇〇年忌記念(八一・六)

連 帯

モルガン『古代社会』

アヴェルキエヴァ女史を悼む

モルガンをよむ

L・H・モルガン一〇〇年忌

母権論 I

第二三集 世界史の女たち(八一・一一)

男尊女卑

女人裸像

マリア崇拜

パリの女たち

大平天国の女たち

第一次大戦後の女たち

メアリ・ウルストンクラフト

エレン・ケイ

クララ・ツェトキン

エマ・ゴールドマン

ローザ・ルクセンブルグ

アグネス・スメドレー

J・J・バツハオーフェン 訳・井上 五郎

伊江みさ生

桑原 敬子

瀬上 拡子

伴 栄子

立山ちづ子

高木富代子

緒方 都

中山 そみ

児玉 悦子

小柴 雅子

緒方 和子

宮山 孝子

斎藤 節子

アヴェルキエヴァ

林 葉子

布村 一夫

R・S・プリフォード 訳・石原 通子

平民新聞の女

——中尾ユキエ(田添鉄二の妻)履歴書

「女人芸術」誌をよむ (1) 高群逸枝の逸脱

三瓶孝子論<sup>1)</sup>

——主著『日本綿業発達史』をかくまで

所蔵・活水学院

光永 洋子

林 葉子

中山 そみ

『家族の起原』邦訳書目録

『家族の起原』研究文献目録

『家族の起原』注解

編・解説 中山 蘇美

第一七集 特集・女たちの前近代(八三・一二)

「草の根」のひろしまの女性

父権にくるしめられて

原始をめぐって

家父長制

肥後藩の農村家族

肥後藩『刑法草書』の女

封建農村家族の女性相続人

封建から近代へ——キリシタン弾圧を生きぬいて

モルガン批判をめぐって

古代籍帳関係文献目録

原始・古代の婚姻学のために

「招婿婚」考——この術語は奇妙である

人類の動物的起点——集團婚

母たち (9)

R・S・プリフォー訳・石原 通子

第一八集 特集・『家族の起原』注解(八四・六)

良妻賢母思想にとりくむ

田村 博子・田村 敬

今中 保子

光永 洋子

卯野木盈二

川上 秀子

立山ちづ子

高木富代子

安土裕美子

緒方 都

小玉 稜子

編・宮川 伴子

犬童 美子

緒方 和子

訳・石塚 正英

訳・石塚 通子

母たち (10)

R・S・プリフォー訳・石原 通子

第一九集 特集・『家族の起原』一〇〇年(八四・一二)

「女文化研究センター」の仕事

山本琴子をさがしもとめて

——女性史研究の先駆者——

大岡昇平における『家族の起原』

H・クローノー邦訳書目録

ロリマー・フェイスンについて

マリノウスキー批判

トロブリアンド諸島民のクロー式親族名称体系

母たち (11)

R・S・プリフォー訳・石原 通子

J・J・バッハオーフェン訳・石塚 正英

寺本 千里

光永 洋子

田中美智子

桑原 敬子

渡辺 和子

小玉 稜子

伴 栄子

緒方 和子

川上 秀子

瀬上 菫子

小柴 雅子

緒方 都

三島 路乃

石原 通子

坂本 正子

犬童 美子

辻 照子

林 葉子

卯野木盈二

宮山 孝子

高木富代子

川西 セキ

立山ちづ子

井上 五郎

『起原』雜感

モルガン・エンゲルスによせて

エンゲルスをささえた女人たち

——『家族の起原』における近代婚姻法——

第二〇集 特集・日本婚姻史事典(八五・一二)

「女性史研究」への願ひ

かがひ

母 権

族内婚と族外婚

異世代婚

上代日本の末子相続

妻家所得

同氏異家婚

招婿婚

結 納

『御成敗式目』

キリンタンの婚姻

中条流

『刑法草案』における婚姻

湯浅初子の一夫一妻婚

明治二一年民法草案

母性保護論争

プロBC

嫁盗み

杉原 四郎

松井 秀枝

布村 一夫

女工の結婚

徳川時代の婚姻

姫彦制批判

婚姻の民俗学的考察

高群逸枝像を見る

逸枝あれこれ

母たち (12)

乱婚伝 (1)

Bachofen in Basel

オセアニア諸部族

イロクオイ族の連盟

一〇年によせて

I

中山 そみ

光永 洋子

犬童 美子

光永 洋子

小玉 稜子

緒方 和子

沢・石原 通子

沢・卯野木盈二

沢・石塚 正英

沢・布村 一夫

渡辺 和子

林 葉子

寺本 千里

伴 栄子

瀬上 祐子

高木富代子

林 葉子

緒方 都

坂本 正子

小柴 雅子

緒方 和子

桑原 敬子

宮川 伴子

立山ちづ子

石原 通子

石原 通子

犬童 美子

犬童 美子

松田 解子



---

---

1986年12月1日 印刷

1986年12月1日 発行

女性史研究

第21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

☎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)

