

特別寄稿

フォースター『モーリス』の文化研究 ー同性愛とイングリッシュネスー

丹 治 愛

1・文学研究と文化研究

文化研究的読解の前提のひとつは、作品のテキストを織りあげるのは第一義的には作者ではないということにある。もちろん物理的に文字を書き並べていく作者は存在する。しかし、彼がある意図をもってテキストを織りあげるつもりになっていても、もしも文化の力が彼の認識、感情、表現、行動を一定の方向に方向づけるように誘導しているとしたら、テキストを織っている主体は、ペンをコントロールしている作者ではなくその背後から彼の精神をコントロールしているイデオロギーであり、その束としての文化なのではないか、ということである。端的に言えば作者の主体 (subject) は文化に従属している (subject) ということである。たしかに以上のような前提に立つ文化研究は、個々の文学作品にかんする新しい歴史主義的解釈を可能にしてきた。しかしにもかかわらず、多くの文学研究者は、文化研究的方向だけを追求することは文学研究から本来的になにかを奪うことになると感じている。たとえば、テキストを織りあげる主体を作者にではなく同時代のイデオロギー的・文化的磁場に認めることが、文学研究に豊かな歴史主義的テーマをもたらすにしても、そこから人間主義的テーマ、倫理的テーマを奪うことにならないかということである。

そのような文学研究者の不満の前提となっているのは、自分の主体は、社会に流通するイデオロギーに浸食され貫通されている、オリジナリティがほぼ 0% の存在であるにしても、にもかかわらず主体の感覚は消去しようがなく存在しているという感覚である。たとえ幻想であったとしても、

行為を選択する主体の感覚が自分に感じられる以上、主体を文化のなかに100%解消させてしまうような文化研究的記述は、われわれの日常的感覚を裏切っているし、文学研究をおもしろくするだけではないかということである。

そのような不満に対応するために、文化研究的文学研究にとって重要なのは、文化がけっして一枚岩的なものではなく、ひとつの文化のなかに矛盾し対立するイデオロギーが相互に拮抗しながら並存していることを再確認することではないか。たとえ作者の主体が文化に従属するもののだとしても、相互に拮抗しながら並存している複数のイデオロギーのなかから自分なりのひとつの立場を選択しようとするときに主体性の感覚も生じてくるし、人間主義的・倫理的な主題の可能性も生まれてくるのではないか。

要するに、文化のなかで拮抗して存在している複数のイデオロギーを、テキストが生み出される歴史的コンテクストとして文化研究的に記述し、その一方で、その歴史的コンテクストのなかの複数のイデオロギーのあいだで倫理的な選択をしながら、あるいは選択すべく「交渉」をしながらテキストを織りあげていく作者の主体の形成（「自己成型＝セルフ・ファッショニング」）を人間主義的にえがきだす—そういった文学研究の可能性—というものもあるのではないか。

以上は、2009年の『ハワーズ・エンド』論のなかですでにこころみた文学研究の可能性であったが（丹治愛[2009a; 2009b]）、『モーリス』論にかんしてもそのような可能性を追究してみたい—それが本論の趣旨である。具体的にいえば、20世紀初頭のイングランドにおいて、同性愛をめぐってどのようなイデオロギー群が存在していたのか、その拮抗するイデオロギー群のあいだで作者の主体がどのような人間主義的な倫理的選択をしながら、どのような主体の形成（「自己成型」）をたどっていったのかを概観してみたい。

2・『モーリス』の同性愛的主題

1913年9月から14年7月にかけて執筆されたフォースターの遺作

『モーリス』(1971)¹ は、男性どうしの同性愛的接触が刑罰の対象であった時代に、彼自身同性愛者であった作家によって書かれた同性愛小説である。同性愛者として登場するのは、主人公モーリス・ホール(ロンドン郊外に住むミドル・ミドル・クラス)、モーリスがケンブリッジで出会う 1 学年上のクライヴ・ダラム(イングランド南西部に住むアッパー・ミドル・クラス)、モーリスがクライヴの屋敷で出会うダラム家の猟場番のアレク・スカダー(ワーキング・クラス)である。物語はモーリスとあとの二人の同性愛的関係をめぐって展開していく。

同性愛的主題を選択したことで、『モーリス』は自伝性を帯びることになるが、その自伝性は、なによりもその前半(第一部と第二部)において描かれるモーリスとその大学時代の友人クライヴ・ダラムとの同性愛的関係とその破綻のなかに認められるだろう。P・N・ファーバンクの伝記によると、フォースターは 1898 年 10 月、ケンブリッジ大学キングズ・コレッジの学友として H・O・メレディス(Hugh Owen Meredith)と出会い親友となり、その後、さまざまな知的な刺激を受ける関係となる。さらに、二人は 1902 年 11 月から 12 月にかけて「接吻や抱擁以上には進まない」(Furbank, p. 98)プラトニックな「恋人」どうしとなっていく。「肉体的充足を求めている」フォースターは、それに応えることのできなかったメレディスが 1906 年 7 月に女性と結婚することによって深い挫折感を味わうことになる。以上のような諸点から、ファーバンクはクライヴの人物造形のなかにメレディスとの自伝的事実の反映を認めている(Ibid.)。

他方、1906 年 11 月(メレディスの結婚によるショックの 4 か月後)、フォースターは、サイイド・ロース・マスード(Syed Ross Masood)というインド人青年とラテン語の個人教師として出会い、マスードがオックスフォードの学生となる 1907 年以降、しだいに特別な好意をいただくようになり、1910 年 12 月には同性愛を告白するまでになる。しかし今回も相手の反応が同性愛については冷淡であることに懊悩する。1912 年 10 月から 13 年 4 月にかけてフォースターはインドを旅行するが、その間に再会したマスードが自分と同様の同性愛的感情をもっていないことにあらためて思い至る。インドからの帰国後、フォースターはマスードの勧めもあって『インドへの道』(1924)となっていく作品を書きはじめるが、そこ

では報われない同性愛的感情は、最終的にセクシュアリティの要素を濾過されて民族と文化を異にするインド人との友情の不可能性²という非性化された主題へと(転位)していく。その一方で、マスードへの一方的な同性愛感情の挫折は、メレディスにかんする失望と同様、『モーリス』におけるクライヴの人物造形のなかに投影されていくのである。

しかしにもかかわらず、『モーリス』が最終的には自伝とは言えないことは明かだろう。最後の改訂が行なわれた1960年に書かれた「最終的あとがき(Terminal Note)」においてフォースターは、「モーリスは、私自身とまったく違う人物にしたかった。好男子で、健康で、肉体的な魅力があり、頭の切れ味は悪く、実業家としてまずまずの腕を持ち、少々俗物である」と書いて、モーリスと自分との同一性を否定しているとおりでである(Forster [2005], p. 220)、『モーリス』の虚構性については、「最終的あとがき」でフォースターが触れている、この小説が胚胎された経緯を確認しておくのがいいだろう。

それによると『モーリス』は、フォースターが1913年9月(インドからの帰国後半年)に、エドワード・カーペンターと、その「同性愛的(Uranian)」「同志(comrade)」であったジョージ・メルルをダービシャー州ミルソープに訪れることによって生まれたというのである(Ibid., p. 219)。幸福な同性愛のかたちを目撃したフォースターは、この直後から『インドへの道』の執筆を一時中断して、『モーリス』を書きはじめる。同性愛の不可能性を、インド人との友情の不可能性という「転位」された主題をとおして表現するのではなく、『モーリス』における彼は、カーペンターとメルルに認められるような同性愛の可能性を、直接的に表現しようと努めることになったのである。

『モーリス』は、ケンブリッジ大学時代の友人であるクライヴとの同性愛的関係が中心的主題になっている前半から、ワーキング・クラスに属するアレクとの同性愛的関係が中心的主題になっている後半(第三部と第四部)へと進んでいくが、前半から後半へと物語が移っていくにつれて、14歳からのモーリスの同性愛への目覚めをどこかシニカルに描いているフォースターの自伝的な記述は後退していき、作家自身の報われなかった同性愛の代償夢であるかのような、カーペンターとメルルの〈結婚〉を反

映したハッピー・エンディングで終わる虚構的なコメディがあらわれてくる。

「最終的あとがき」のなかでフォースターは、『モーリス』は、カーペンターとメルルの幸福な思い出のために、同性愛者である主人公たちが「絞首台からぶら下がったり心中する」のではなく、「罰せられずに生きつづける」「幸福が基調となる」物語、「ハッピー・エンディングであることが絶対的に必要」な物語として書いたと述べている。

私は、ともかく虚構の世界のなかで二人の男が愛しあうようにし、フィクションが許容する永遠の時間のなかで (for the ever and ever that fiction allows) 二人の愛を存続させようと決めていた。その意味で、モーリスとアレクは今も緑林のどこかを彷徨している。献辞を「より幸福な一年に捧げる」としたのは理由のないことではなかった。(Ibid., p. 220)

しかし、ハッピー・エンディングで終わるこの同性愛者の物語を、フォースターは出版することを控える。しかも『モーリス』執筆後、それまで順調に作品を発表しつづけていた彼は、突如としてクリストファー・レインが言うところの「創造力の麻痺」に見舞われることになる (Lane, "Forsterian Sexuality", Bradshaw (ed), p. 113)。1964年12月31日の日記に、彼は「もっと書いていたなら、というより、もっと出版していたなら、わたしはもっと有名な作家になっていただろう。しかし性[の問題]が後者を妨害してきた」と書いている (cited from Lane, *ibid.*, p. 104)。その意味で『モーリス』が彼の文学の大きな転換点だったことは間違いない。『モーリス』を書くことによってフォースターになにが起こったのか。

3・世紀転換期の同性愛

世紀転換期の文化が男性どうしの同性愛をどのように表象していたのか。伝統的にいえば、ユダヤ・キリスト教において同性愛は、生殖という目的からはずれた「自然に背く悪徳」の一つとして宗教的な罪悪 (sin) として表象されている。「ソドミー (Sodomy)」という言葉は『旧約聖書』創世記 19章において、神が「硫黄の火」を降らせて滅ぼした「低

地の町々」の一つであるソドムに由来し、それらの町々が滅ぼされた理由となった悪徳であったが、これは「バガリー (buggery)」という類義語と同様、元来は男性間のものにかぎらず、女性や動物相手のものもふくめて肛門性交を意味していた。しかしその言葉はアウグスティヌスをはじめとする神学者の影響のもとで、肛門性交をとまなう男性同性愛 (= 男色) をとくに意味するようになっていく。

そしてソドミーは、死刑に値する反社会的な犯罪 (crime) として刑罰の対象ともなっていく。ローマ帝国ではユスティニアヌス帝が、533 年にソドミーを非合法化しているが、ソドミーについて比較的寛容だった中世をはさんで、イングランドにおいてはヘンリー八世が (カトリックの修道院を取り締まりその財産を没収するという付随的な目的もあって)、1533 年、ソドミーを死刑をもって処罰することを定めた「バガリー法 (Buggery Act)」を制定する。カトリックのメアリー一世がそれをいったん撤廃するものの、1563 年、エリザバス一世はそれを再制定することにより、20 世紀までつづくソドミーの非合法化の基礎を固めることになる。

18 世紀末以降、死刑の野蛮性への嫌悪、宗教的罪悪への懐疑、個人的自由の尊重という観点が広がり、たとえばフランスでは、1791 年にソドミーが犯罪としてあつかわれなくなり、1810 年のナポレオン法典でそれが追認される。しかしイングランドでは極刑による処罰が 1835 年までつづく。ソドミーでの死刑が法的に廃止されるのはようやく 1861 年の人身侵害法 (Offences against the Person Act) によってであるが、しかもなおソドミーは「不自然な犯罪 (unnatural offences)」として 10 年以上から終身にいたる懲役刑が科されることになっていた。

しかも 1885 年の刑法改正法 (Criminal Law Amendment Act) は、その第 11 条項 (いわゆるラブシェア修正条項) において、「いずれかの男性が公私の場を問わず、また、完遂であるか未遂であるかを問わず、重大猥褻行為 (gross indecency) を犯した場合、もしくはそれに関与した場合、重労働をとまなう、あるいはともなわない二年以下の懲役に処する」と定める。これによって、肛門性交に至らない同性愛的行為も、「公私の場を問わず、また、完遂であるか未遂であるかを問わず」、「重大猥褻行為」として容易に罰則が科されることになる。

有罪への現実的な恐怖を増加させたこの法律は、1895年、文学的名声の絶頂にあったオスカー・ワイルドを実際に社会から抹殺してみせることによって、世紀転換期の男性同性愛者たちを、法的訴追の恐怖あるいは密告や脅迫の不安のなかに追い詰める具体的な効果をもつことになっていく。1889年、イタリアはフランスのあとを追って同性愛を合法化するが、その同時期にイギリスは同性愛にたいしてかえって抑圧的な傾向を増大させることになったのである。

4. 『モーリス』における同性愛の表象

以上が同性愛者としてのフォースターが、あるいはモーリスが置かれていた状況の一部である。モーリスはバリー医師から、「女より来たりし男は、人類存続のために女とともに歩むべきなのだ」(4章)³と、異性愛的イデオロギーを吹きこまれる一方で、同性愛について「悪魔の誘惑を近づけるな」「もっとも墮落した者だけがソドムを見る」という「神学的」忠告をあたえられる(31章)。また、アレクとの同性愛的接触後には、階級を異にする彼からの脅迫の不安におびえる(42章)。同性愛は、「明らかにソドムに由来する欲望」「あの低地の町[ソドム]を破壊した衝動(the impulse that destroyed the City of the Plain)」(12章)として、また、「自然と社会」が「容認」しない「不毛な」行為として否定的に表象される。

「二人は靈魂として天国で生きることもなければ、この地上に子孫を残すこともないのだ。[中略]自然が行く手に立ちはだかり、非情な声で言いつけている。『よろしい、おまえはそのような者だ。私はわが子を責めたりしない。だがおまえはすべての不毛なものの道を行くのだ』(17章)

「性行為は男と男のあいだでは許されないが、男と女のあいだでは実行可能である。自然と社会がそれを容認しているからである」(33章)⁴

しかしそれにしても、キリスト教社会のなかで男性同性愛が「自然に背く罪悪」という宗教的な表象にもとづいて非合法化されたという歴史的な経緯を考えれば、宗教的な基盤が弱体化しつつあった19世紀末のイギリ

スにおいて同性愛にたいする抑圧的な傾向が増大したのはどうしてなのか。この疑問に関連して『モーリス』には注目しなければならない場面がある。それは、「郊外族特有の偏狭な魂」の持ち主であるモーリスが、クライヴの同性愛的な求愛にたいして、嫌悪感も露わに「馬鹿な！ ダラム、きみはイングランド人(Englishman)だ、ぼくもそうだ。つまらないことは言うもんじゃない。[中略]それは大学要覧に出ている最悪の犯罪行為だ。二度と言わないでくれ、ダラム、腐った考えだよ」と大声でどなる場面である(9章)。自分が同性愛的セクシュアリティの持ち主であることに気づいていないモーリスは、「イングランド人」であるというアイデンティティを掲げながら同性愛を「腐った」「犯罪行為」と断じるのである。

おそらくキリスト教が道徳の基盤であった時代ならば、キリスト教徒というアイデンティティが持ち出されたところで、イングランド人というアイデンティティが道徳の基盤として求められているということだろう。『想像の共同体』のベネディクト・アンダーソンは、18世紀後半、国民国家とともに出現してきたナショナリズムが、衰退していく宗教の文化的等価物となることによって、国民のうえに大きなイデオロギー的力をおよぼしていたと述べているが(「18世紀[は]ナショナリズムの時代の夜明けであるばかりか、宗教的思考様式の黄昏でもあった」[アンダーソン、34頁])、「イングランド人」云々というモーリスの言葉はナショナリズムが宗教の等価物として大きなイデオロギー的力をもつようになったという事態を暗示しているのではないか。

5・ナショナリズムとセクシュアリティ

ここで、18世紀末から20世紀前半にかけてのイギリスとドイツにおいて、ナショナリズムと同性愛がいかに関連していたかを論じている研究にふれておこう。ジョージ・L・モッセ『ナショナリズムとセクシュアリティ-近代ヨーロッパにおける市民的価値観と異常なセクシュアリティ』^{リスベクタビリティ}である。それは、「近代最強のイデオロギー」(モッセ[1996]、9頁)であるナショナリズムが、「市民的価値観」^{リスベクタビリティ}(respectability)―この言葉も

『モーリス』のキーワードの一つである—を高く掲げながら、国民のセクシュアリティのうえにどのようなイデオロギー的な力をおよぼしていったのか、そして「異常なセクシュアリティ」の抑圧にどのように加担していたかを明らかにしているが、その要旨は以下のようにまとめられるだろう。

- (1)「18 世紀末から 19 世紀初頭にかけて出現した」ナショナリズムは「中産階級 (middle class) の覇権掌握と時期を同じくして」いた (同書、11 頁、13 頁)。
- (2) ナショナリズムは、「中産階級の覇権掌握」とともに、「たしなみ (decency)⁶」を特徴とする中産階級の「市民的価値観 (respectability)」を、『怠惰な』下層階級や放蕩的な貴族」をふくむ全階級に広めるのに決定的な役割を果たし、その結果、「市民的価値観[を]新しい世紀の最初の 2、30 年間で定着」させた (同書、12-13 頁、16 頁、18-19 頁)。
- (3) ナショナリズムは「セクシュアリティの管理に手を貸し、また性的態度を変化させて市民的価値観へ取り込み、飼い慣らす手段も提供した」⁷。そしてその動向と連動して、「医師は、聖職者から正常性の番人としての責任をかなり引き継ぎ、「悪徳と美徳、適応者と逸脱者との区別を明確にし」、「正常性欲と異常性欲の医学的定義」を確立した (同書、19-20 頁、22 頁)。
- (4) ナショナリズムは、19 世紀初頭、「国旗、国歌、国民的記念碑」を創出するとともに、正常なものからなる「国民的ステレオタイプを打ち立て」、理想的な男性像と女性像、およびその二つの「役割[が]明確に区分」された「核家族」の理想的な家庭像を創造したが、そういうものとして家族は、「国民国家が上から強化した市民的価値観」を「下から支え」る働きをした (同書、20 頁、27 頁、30-31 頁、36 頁)。

要するに、ナショナリズムが中産階級的な「^{リスベクタビリティ}市民的価値観」を全国民一律に拡大していくなかで、国民国家は「国民的ステレオタイプ」を打ち立て、男らしさと女らしさにもとづく理想的男性像と理想的女性像、そしてその二つからなる理想的家庭像を国家の基本的単位として定立し、国民の

セクシュアリティについても、そのステレオタイプに照らして「正常と異常の境界線」を引こうとしていたものであり、その作業には医師が聖職者に代わって大きく関与していたということである。そのことは、(性科学と遺伝学も包括的にふくみこむかたちの)医学的ディスコースが宗教的ディスコースにたいして相対的に強大になりつつあったことを意味している。その医学的ディスコースのなかで、伝統的に「自然に背く」とされていた男性同性愛者は、「国民的ステレオタイプ」から逸脱した「対抗的タイプ」として否定的な価値づけをあたえられ、それにともない男性同性愛者は異常な性と逸脱したセクシュアリティの持ち主という烙印を押されるとともに、「男らしさ」と「健康」とは対照的な「女々しき」と「病気と墮落のイメージ」を付与され、その結果、「女性的な容貌と病んだ肉体」がその「外見的特徴」であると述べる医師もあらわれてくる(同書、42頁)。宗教上の罪悪であり、法律上の犯罪であった同性愛は、医学的ディスコースによって「病気」という新たなイメージを付加されていくのである。

ちなみに、『モーリス』においても、同性愛の告白をモーリスに拒絶されたクライヴは、みずからの同性愛的傾向を「犯罪的な病的傾向(criminal morbidity)』(10章)と呼んでいるし、みずからの同性愛的傾向に気づいたモーリスもバリー医師に、「ぼくは病気ですか？ 病気ならば治りたい」と懇願している。それにたいして古いタイプのバリー医師は、「悪魔の誘惑を近づけるな」と忠告しつつ、「もっとも墮落した者だけがソドムを見る」という「神学的」『評決』を下すのみだが(31章)、若いジョーンズ医師は彼の症状を「先天性同性愛」と診断し「催眠術」によって治療しようとする(36章)。要するに同性愛は医学的な意味での病気という表象をもあたえられている。

モッセにもどれば、こうしてしだいに同性愛は、「近代の急激な変化」がもたらした、「悪しき想像と悪しき神経」(モッセ[1996]、41頁)に由来する「病気」、「人間を根無し草にし、疎外と放逸な性的情熱に導く」『都会』に由来する「病気」となっていく(同書、44頁)。しかし、それは「近代」化とその空間的あらわれとしての「都会」という環境的要因によって引き起こされる個人的な病気であるだけではない。ダーウィニズム的ディスコースのもとで、遺伝的要因もそこに関わっている可能性が示唆

されるのである『モーリス』においても、モーリスの父親が同性愛的傾向をもっていたことが示されることによって『彼[モーリスの父親]は 非合法の愛から合法の愛へと危機もなく移動することができた[30 章]、モーリスの同性愛が遺伝的な病気である可能性が示唆されている)。

遺伝学は同性愛を「男らしさのアンチテーゼとして[の]『退化 (degeneration)』という概念」とむすびつけ、そのことによってそれを「進歩をもたらす市民的美德」と対極的な、「個人、家族、国民共同体の絶滅を招く悪徳」(モッセ[1996]、47-48 頁)として表象することになる。同性愛者は個人的に「病気」と診断されるだけでなく、「健全な国家に対する脅威」(同書、41 頁)、帝国として拡大しつつある健全な国民国家の内部に巣食う遺伝的な人種的毒 (racial poison) としても定義されることになるのである。

そのような遺伝学と連動していたのが、19 世紀後半にあらわれた「新しい科学」である「性科学」である、クラフト＝エービング、ハヴロック・エリスなどの性科学者たちは、後天的に身につけられる同性愛とは異なる「真性の」「先天性同性愛」の存在を認めるとともに、「ソドミー (sodomy)」という言葉のかわりに「同性愛 (homosexuality)」という言葉 を普及させる。そのことによって同性愛を〈行為〉ではなく、〈アイデンティティ〉の問題としたのである。こうして性科学は同性愛を、人間が自由に選びとれる〈行為〉ではなく、〈行為〉の基盤にある先天的・遺伝的〈アイデンティティ〉として確立し、そのことによって同性愛に、男性や女性とは異なるがそれと並存する〈第三の性〉というアイデンティティをあたえることになる。

そのうえで性科学は、もしも同性愛が先天的であるのであれば、それは「嘲笑」を受けるべきでも、まして「犯罪者として起訴」されるべきでもなく、「憐れみ」を受けるべきであると主張するのである。その意味で性科学の立場は「同性愛者の地位の向上」をめざすものではあった。⁸しかしその一方で、それが同性愛を「身体的機能不全」「性的倒錯」「退行」と否定的に呼んでいることも忘れてはならない(同書、50-53 頁)。性科学は、このようなアイデンティティを同性愛者にあたえることによって、彼らを(ユダヤ人などととも)に⁹劣等な国民という定義づけのなかに追放

する契機となっていたのである。

19世紀末に男性同性愛者がどのような否定的なイメージを体現するようになっていったかは、唯美主義的ダンディとして時代の寵児だったワイルドが、同性愛裁判をつうじてどのような「ゴシックふうの亡霊(a gothic spectre)」(Bristow, p. 18)の表象へと造形されていったかを見るのがいいだろう。自身世紀末デカダンスの詩人であり『文学における象徴主義』(1899)を著した文芸批評家でもあったアーサー・シモンズが、かつて友人でもあった没落後のワイルドについて書いた以下の一文はさまざまな意味で痛々しい。

ワイルドの悪徳はたんに知的倒錯のみならず生理学的倒錯でもあった。この哀れな男はたえず一つの性的逸脱の影響下にあり、その結果、一種の両性具有者と化していた。[中略]年齢を重ねるにつれて、その女々しい面がしだいに明らかになっていった。パリで彼に会ったロートレックは、ふくれてパンパンに肥満した不吉なワイルドの姿を、ぞっとする肖像で示している。彼の描くワイルドの口の形は異様このうえなく、いままで存在したはずのないものだったし、正常な男性のものではなく、女性のそれだった。顔は動物のそれである。(Ibid., p. 17)

どこか「ドリアン・グレイの肖像」を連想させる「ゴシックふうの怪物」としてのこのワイルドの肖像において、男性同性愛者は病的な身体性のほか、退化を示す「動物」性、そして「生理学的倒錯」を示す「両性具有」性を帯びたものとして表象されている。同性愛を「罪悪」「犯罪」「病気」「退化」「倒錯」として表象してきた「市民的価値観」は、ワイルドをついにその総合体としての「怪物」として表象し、文字どおりイングランド社会の外部へと追放するのである。¹⁰

6・「市民的価値観」にたいする同性愛者の反応

クライヴの求愛によって自分が同性愛者であることに気づき、イングランドのナショナル・アイデンティティを構築する「市民的価値観」の外側

にいることを自覚することになったモーリスが、その支配的なイデオロギーにどのように対応していくか—それが『モーリス』の倫理的主題にほかならない。モーリスは、自分が異性愛的「市民的価値観」の外側にいる同性愛者であることに気づいたあとも、即座にそれに敵対的な姿勢を見せるようになるわけではない。たとえば、クライヴとの遠出のあとケンブリッジ大学から無期停学処分を受けたあとの彼の行動は以下のとおりである。

モーリスはまた、昔の父親のパートナーを訪問した。モーリスは父親からビジネスの才能と金をいくばくか相続しており、ケンブリッジを離れるとともにヒル・アンド・ホール証券に株式仲買人の正式な資格を持たない社員として入社することが内定した。モーリスはイングランドが彼のために用意した相応しい場所に歩み入ろうとしていた。(8 章)

こうしてモーリスは、イングランド人の理念の外側にいる自覚をもったあとも、なおイングランドの内部に自分のために用意されている「相応しい場所」を求めるのである。しかも二人は愛を長続きさせるために「情熱的でありながら穏やかな愛」を心がけ、「愛を公言することをやめ、愛撫も控える」(18 章)。「彼らの愛は肉体をふくむものではあっても、肉体を喜ばせるものであってはならぬというのが二人の了解事項であった。この了解事項の生みの親はクライヴである」(30 章)、「男同士の関係を正当化する唯一の理由は、それが純粹にプラトニックであるということ」(46 章)—プラトニックであることの必要性をクライヴはモーリスに教えたのである。そのようにして「市民的価値観」を実践することによって二人は「社会に居場所を確保する」道を選択する(18 章)。

二人は表面はほかの男たちと変わりなく生きていった。社会は何千という数の彼らと同類の人々を受け入れるように彼らをも受け入れた。法は社会の背後でまどろんでいた(Behind Society slumbered the Law)。二人はともにケンブリッジでの最後の年をすごし、イタリアを旅した。そして社会の牢獄の扉が閉まる。だが囚人は二人一緒であった。クライヴは法廷弁護士になるための勉強を続け、モーリスは証券会社に入ったのである。(18 章)

モッセは『男のイメージ』という別の本のなかで、「基本的に彼ら[対抗的タイプ]の選択肢は、自らのアイデンティティを拒絶するか、あるいは受け入れ可能な規範との間で両立させることに限定されていた」(モッセ [2005]、89-90 頁)と述べているが、この段階でのモーリスは「自らのアイデンティティ」を「受け入れ可能な規範との間で両立させる」ことによって、「社会に居場所を確保」しようとしている。しかしその「社会の背後」には「法」がまどろみながら、二人を取り囲んでいる。英語で大文字で表現されている「法」とは、たんにラブシェア修正条項などの法律を意味しているわけではなく、それを支えるイデオロギー的基盤としての「市民的価値観」をもふくめたものであろうが、それが「背後にまどろんでいる」イングランドの「社会」は二人にとって自分たちを閉じこめる

「牢獄」としてイメージされるのである。

「二人一緒」のこの段階からしばらくすると、「社会」とその「市民的価値観」にたいする二人の姿勢は急激に分岐していくことになる。すなわち、一方でクライヴは「市民的価値観」に合致するように「自らのアイデンティティを拒絶」する方向に向かう。同性愛から異性愛へと「正常」化し、アン・ウッズという女性と結婚するのである。その一方でモーリスは、自分も「結婚できるなら、そして社会とも法律ともうまくやっていけるなら、どれほど愉快だろう」(32 章)という思いから、「男らしさ」の理念に合わせるかのように、「国防義勇軍」に入隊したり、カレッジ・セトルメントでのワーキング・クラスの青少年とのラグビーやボクシングなどをはじめ(28 章)とともに、異性愛の理念にしたがうべく、催眠術による暗示療法で「オスカー・ワイルドのような症例」(31 章)を治療するという精神科医ラスカー・ジョーンズの診療を受ける。

こうしてモーリスも「市民的価値観」に合致するように内面の欲望を抑圧し、「自らのアイデンティティを拒絶」しようとする。しかしモーリスは結局その努力を放棄する。そのような努力よりも「もっとましなものが人生にはあるはずだ」と感じ、それを「情熱が平安を抱擁している大きな広々とした空間」、「その一部が森に覆われ、アーチのような大空に囲まれ、そして一人の友がいる」『永遠に存在する空間』として想像するので

ある(37章)。この転換こそが『モーリス』を世紀末以降のテキストとしているのである。『男のイメージ』のなかのモッセの言葉を再度引用しよう。

19世紀の最後の数十年間において、彼ら[対抗的タイプ]の選択の幅が自己解放の行動によって拡大されるまでは、基本的に彼らの選択肢は、自らのアイデンティティを拒絶するか、あるいは受け入れ可能な規範との間で両立させることに限定されていた。(モッセ[2005]、89-90頁)(強調は筆者)

「19世紀の最後の数十年間」において「対抗的タイプ」は、「自らのアイデンティティ」を「受け入れ可能な規範との間で両立させる」のでも、「自らのアイデンティティを拒絶する」のでもなく、「自己解放」というもう一つの道を模索しはじめるということである。同性愛者と並んで、国民国家における「対抗的タイプ」のもう一つの典型であるユダヤ人も、ユダヤ人のままキリスト教社会に社会的同化していく道でも、ユダヤ教というアイデンティティを棄ててキリスト教に改宗する道でもなく、ユダヤ人国家の再建をめざすシオニズム運動という第三の「自己解放」の道を、たしかに19世紀末において模索しはじめる。とすれば、同性愛者にとってこの第三の道とはどのようなものであったのか。どのような「自己解放」であったのか。

7・同性愛の再構築

フォースターに「自己解放」のヴィジョンをあたえたのは、『モーリス』を書く直接的なきっかけをあたえたカーペンターである。フォースターとカーペンターはともにケンブリッジ大学出身者としての共通性もある。しかし、カーペンターについて述べるまえに、同性愛をめぐるオックスフォード大学での人脈に目をむけておかなければならない。その一人はオスカー・ワイルドである。ふたたび彼の同性愛裁判までもどることにしよう。

モーリスは 31 章で、みずから「オスカー・ワイルドのような言語道

断な人間(an unspeakable of the Oscar Wilde sort)」と呼んでいる。「言語道断な」というのは、「ギリシャ人たちの言語道断な[口にするので きない]悪徳」(7 章)としての同性愛に染まっているという意味である が、ワイルドはみずからが裁かれる法廷で、恋人のアルフレッド・ダグラスの「二つの愛」と題された詩について、その「二つの愛」とは「自然の 愛」と「自然に背く愛」のことなのか、その詩のなかにある「あえて名前 を名乗らない愛 (the love that dare not speak its name)」という表現がなに を意味しているのかを検事から問われ即興でこう答える—

今世紀の「あえて名前を名乗らない愛」とは、年長のものが年若いものへ抱く崇高なる愛情のことです。かつては(旧約聖書の)ダヴィデとヨナタンを惹き寄せ、プラトンが彼の哲学の礎とし、ミケランジェロやシェイクスピアのソネットのなかで謳われるのと同じ愛です。それはたいそう深い精神的な愛であり、完璧にして、かつ純粋なものです。この愛は、シェイクスピアやミケランジェロに見られるような偉大な芸術作品を生み出し、そのすみずみに行き渡っている。[中略]それは美しくも卓越した崇高なる愛情であります。この愛情に「自然に背くもの」など何一つありはしない。きわめて知的な愛情であり、年長者と少年の間に常に存在していました。(宮崎、171-72 頁)

傍聴席を拍手喝采の渦に投げこんだと言われるこの滔々たる雄弁は、ワイルド裁判のクライマックスであり、ワイルドにとっての最後の輝きの瞬間だったのであるが、それは宗教的「罪悪」、法律的「犯罪」、道徳的「腐敗」、医学的「病氣」、精神医学的「倒錯」、性医学的「女々しさ」、ダーウィニズム的「退化」などさまざまな否定的な連想のなかで記されてきた同性愛を、「肯定的な社会的アイデンティティ」として語ろうとする、『ヴィクトリア朝オックスフォードにおけるヘレニズムと同性愛』におけるリンダ・ダウリングのいう「新しい言語(a new language)」であった(Dowling, pp. xvi & 2.)。

ダウリングはつづけて、この「新しい言語」というのが、ベンジャミン・ジャウイット(Benjamin Jowett)を中心とする 19 世紀中葉にはじまるオックスフォード大学の教育改革に直接的起源をもっていたことを明らかにしている。この教育改革の目的は、ギリシア(ヘレニズム)文化研究

—「キリスト教神学に代わりうる超越的価値の根拠としての、ギリシアの歴史学・文学・哲学の体系的研究」(Ibid., p. xiii)—をカリキュラムの中核に据えることによって、キリスト教のもとで社会・文化的停滞を起こしていたイングランドを再活性化しようとするところにあった。

しかしそれは同時に、その付随的影響として同性愛の肯定的評価を導入することにもなる。すなわち、「ウォルター・ペイターやジョン・アディントン・シモンズのような作家は、プラトンの著作から、男性同性愛を弁護するための議論を抽出した」のである。とくに重要な著作の一つは、プラトンの『饗宴』であり、そこで語られているのが「男性同性愛者間の純粋な知的交流は、芸術、哲学と知恵そのものを生み出す」という「精神的出産の理念」である。それを読むうちにペイターやシモンズは、「男性同性愛への恐怖心や嫌悪感を醸成してきた『女々しさ』に関連する用語全体が、突如、道徳的意味を反転させる可能性のあることを認めた」(Ibid., pp. xiv-xv)。すなわち、否定的な意味が肯定的な意味に反転する可能性を認めたということである。

クライヴの少年時代が説明されている『モーリス』12章には、「ソドムから来た欲望の虜」であることに気づいた彼が、プラトンの『パイドロス』を初めて読んだときの興奮」が語られている—「クライヴはそこに、自分の病が冷静さを持った繊細な言葉で語られ、ほかの情熱と同じように善の方向にも悪の方向にも導きうる情熱の一つとして語られているのを見た」。クライヴは、プラトンをとおして、同性愛がかならずしも「罪悪」なのではなく、「善の方向にも」作用することのできる「情熱」であることを理解するのである。さらに、16章でクライヴは以下のように述べている。

ギリシア人たちの言語道断な悪徳 (the unspeakable vice of the Greeks) がどうのこうのと世間は言う。[中略]ぼくのかみに対する思いはピッパ[クライヴの妹]が許婚者に対して感じているものと同じで、ただもっと気高く、もっと深いものなんだが、そんなことを母はわかろうとしないだろうし、わかりたいとも思うまい。肉体と魂の調和、それも飢え干からびた中世的なものではない特殊な調和ってものがあることに、女は気づいてさえいないと思うね。だが、きみにはわかっている。

そして16章は、モーリスとクライヴの幸福なラヴシーンで終わる。

こうして彼らのラヴシーンは、新しい言語(a new language)のきわめて貴重な利益を得て、長時間つづいた。いかなる伝統も彼らを威圧しなかった。いかなるしきたりも、何が詩的で何が滑稽かを決定しなかった。彼らは、いままでイングランドの精神が容認することがほとんどなかったし、束縛から自由になって創造することもなかった一つの情熱にかかわっていた。えも言われぬ美しいものが、ついに彼らの精神のなかで浮かびあがってきた。それは、忘れえぬもの、永遠なものであり、しかしごく素朴な断片的な言葉ともっとも単純な感情から構成されていた。

同性愛を、異性愛より「もっと気高くて、もっと深いもの」「えも言われぬ美しいもの」「忘れえぬもの、永遠なもの」として語る「新しい言語」とは、同性愛を「肯定的な社会的アイデンティティ」として語ろうとするダウリングの述べる「新しい言語」と同じものだろう。クライヴの体験する、同性愛にかんするこの価値の転換—否定的な価値から肯定的な価値へ—は、シモンズからペイターをへてオスカー・ワイルドにいたる同性愛思想の系譜を彷彿させずにはいないだろう。

8・エドワード・カーペンターの『中間の性』

同性愛にかんする否定性から肯定性への価値転換の系譜は、エドワード・カーペンター『中間の性』(1908)にも明らかに継承されている。おそらくフォースターは、この本を読むことをとおして、「市民的価値観」のなかできわめて否定的に表象されている同性愛観を真っ向から否定するカウンターディスコースを発見ないし再発見し、「国民的ステレオタイプ」から追放された自身のアイデンティティの再構築を果たしたのであり、その結果として『モーリス』を書いたのである。『モーリス』と関連するところを中心に『中間の性』を多少詳しく紹介しよう。

『中間の性』の第1章「序」においてカーペンターは、両性の「中間の性」としての同性愛が男性や女性とは異なる第三の性として出現しつつあるという進化論的可能性を提示している—「過去の進化のある段階で働

き蜂が普通の雌雄の蜂から分化していったことが確実であるように、現在、将来の社会において重要な役割を果たすことになるだろうなんかの新しい種類の人類が出現しつつあるのかもしれない」(Carpenter [1908], p. 11)。

そして第 2 章「中間の性」においてカーペンターは、第三の性的アイデンティティである「中間の性」がけって不自然でも異常でも病気でも退化でも倒錯でもないと述べる—「そのタイプがたんなる病気や退化の結果であることはかつては当然と見なされていたが、現在、事実を検証してみるとその反対で、多くの者が同性のなかでも美しく健康的であり、筋肉質のよく発達した肉体と力強い頭脳と高い行動規範をもち、その肉体的な構造や体質においていかなる種類の異常なところも病的なところも観察されることはないのである」(Ibid., p. 23)。

たしかに情緒的に男性同性愛者は「女性的な」面—「感受性の豊かさや際限のない優しさ」(Ibid., p. 33)—をもち、¹¹ 女性同性愛者は「男性的な」面をもってはいるが (Ibid., pp. 30-31)、それはカーペンターによればけって否定的な特徴ではなく、「人類という一つのグループの二つの極」(Ibid., p. 17) である男性と女性のあいだの「調停者ないし通訳」として (Ibid., p. 38)、人類を一つに結びつけることを可能にする肯定的特徴と見なされるべきものなのである。

そして第 3 章「同性愛(The Homogenic Attachment)」¹² において、「精神的な子どもをつくる」哲学的な概念や思想を生むという同性愛が果たす「社会的な仕事や英雄的な仕事」=「精神的出産」の理念について述べたカーペンターは、第 5 章「社会における男性同性愛者 (the Uranian)」¹³ の位置に至って、同性愛がたんに性差をこえて両性を融合させるだけでなく、階級差をこえて国民全体を融合させるものとして、同性愛の社会改革的な意味を強調する。¹⁴

エロスは大きいなる水平化の力 (a great leveller) である。おそらく真のデモクラシーは、階級とカーストの境界をやすやすとこえていく一つの感情、もっとも疎遠にされたものをさえもっとも親密な愛情へと結びつけるその感情にこそ、もっとも着実な基盤を置くのである。恵まれた地位と育ちを誇る同性愛者 (Uranians) がいかにしばしば肉体労働者のような無教養な

タイプに魅かれるかは注目すべき事実であり、そこからしばしば発展していく永続的な協調関係が社会制度や習慣、政治的傾向に決定的な影響力を及ぼしていることは、公的に認められてはいないものの事実である。[中略]同性愛者たちは、現在の社会を支配し監禁している金銭的法的関係などの外的関係にかわって、個人的愛情や同情心の絆を創造していくことによって、いつか公共的生活を変容させるだろう大いなる運動の前衛を形成すべく運命づけられているのかもしれない。(Ibid., pp. 114-16)

ここで高々と言明されているように、カーペンターは「階級とカーストの境界をやすやすとこえていく」同性愛に、「真のデモクラシー」にもとづく統合的社会への「社会的再生 (social regeneration)」、「社会的再建 (social reconstruction)」(Ibid., pp. 117 & 119)の可能性を見いだしている。「市民的価値観」のなかで「退化 (degeneration)」と関連づけられていた同性愛が「再生 (regeneration)」と結びあわされているところに、カーペンターによる同性愛の肯定的理念化の明白な証を認めることができるだろう。

同性愛者が「前衛」として先導する、階級のない「真のデモクラシー」社会という思想は、同性愛的ユートピアニズムと呼ぶべきものであり、そのユートピアのなかの同性愛者は、大いなる社会的影響力を発揮しながら、「正常な[異性愛の]男を支配している動機—金儲け、仕事上の成功、名声など—よりも愛を優先し」(Ibid., p. 128)、「生涯つづく自由な結婚」(Ibid., p. 125)を享受しつつけることになる。¹⁵カーペンターはその理想を、ダービシャー州ミルソープの豊かな自然のなかで、ワーキング・クラス出身のジョージ・メルルとともに追求していたのである。

そして階級のない「真のデモクラシー」社会を「前衛」として先導する同性愛者という肯定的なアイデンティティこそ、モーリスの同性愛の対象がアッパー・ミドル・クラスのクライヴからワーキング・クラスのアレクへと移行するとともに『モーリス』に導入されるテーマとなっていく。

9・夢としての緑林のイングランド

男性同性愛について、一方において、ナショナリズムによって裏打ちさ

れつつそれを否定するきわめて強力な支配的ディスコースがあり、もう一方においてギリシアの文化に靈感を求めつつそれを肯定しようとする新興のカウンターディスコースがあるという構図のなかで、みずから同性愛者であったフォースターはこの物語にどのような結末をつけるのか。「ハッピー・エンディングであることが絶対的に必要」な物語として書いたと言いながら、はたしてそうになっているのか。

というのは、モーリスはペンジでクライヴに永遠の別れを告げたのち忽然と姿を消してしまうだけだからである—「クライヴが気づいたときには、モーリスはいっさいの痕跡も残すことなく姿を消していた。[中略]生涯の終わりの日までクライヴはモーリスがいなくなった正確な瞬間を確信できなかったし、年老いるにつれて、そのような瞬間が果たして現実にあったかどうかもあやしくなっていく(46章)。アレクと合流したモーリスがどこに行ったのか、どういう生活を送ることになるのか—といったことは(妹のキティがヨークシャーの森でモーリスとアレクに偶然出会う場面をえがいている「エピローグ」が最終的に削除されることによって)いっさい語られなくなる。

アレクは、実際に物語に登場する以前から、パブリック・スクール時代のモーリスの夢のなかに、「互いのためにいかなる犠牲もいとわず、世間をものともせず、死も距離も行き違いも二人を引き離すことはない」「友」として予徴的に夢見られる(3章)。この「友」の観念は「情熱が平安を抱擁している大きな広々とした空間」、「その一部が森に覆われ、アーチのような大空に囲まれ」ている「永遠に存在する空間」のなかにいる「一人の友」としてふたたび予徴的にあらわれ、その直後にアレクという具体的な存在へと現実化していく(37章)。

一夜をともにした翌朝、モーリスはアレクに「互いに助け合う友」「人生の最後まで持続する友」の「夢」を語る(38章)。それは、異性愛へと「正常」化していったクライヴとの別離のあと、モーリスが孤独のなかでセクシュアリティにおけるみずからの「アウトロー」性を自覚するとともに、そのようなアウトローが「二人」でいることの幸福を夢見る以下の場面で求められていた「友」にほかならない。

自分[モーリス]は仮面をつけたアウトローだ。昔、緑林に逃げこんだ連中のなかに自分のような者が二人いたかもしれない。一人ではなく二人。ときどき彼はそのようなことを夢見た。二人ならば世界／世間に公然と反抗することもできるだろう。(26章)

そして、一夜をともにした翌日、モーリスはクリケットの試合において、アレクと二人だけで「全世界」「全イングランド」と戦っているという興奮を味わう(『緑林』のイメージについては後述する)。「その一部が森に覆われ、アーチのような大空に囲まれ」ている「永遠に存在する空間」のなかにいる「一人の友」を求めるモーリスの夢は、ゲームというか たちにおいてではあるが実現するのである。

[モーリスは]アレクと組んで全世界を相手にしているような気がしてきた。ボレニウス氏[教区牧師]や相手チームばかりか、[中略]観客をふくめた全イングランド(all England)が三柱門のまわりにどっと押し寄せてきた。二人は互いのために、また自分たちの脆弱な関係のために戦った。[中略]二人で力を合わせるなら、相手がたとえ多勢といえども勝利を約束されているわけではないのをわからせてやれ。(39章)

要するに、『モーリス』は、それがアレクと関連するところにかぎっていえば、夢とその実現というパターンを反復している。それと同様に、『モーリス』のハッピー・エンディングもじつはモーリスが最後に見る夢として提示されているにすぎないが、それはやがて実現していくことが暗示されているのである。それはどのような夢なのか。(治療不可能を宣告するジョーンズ医師との対話が語られる)41章と、(医院を出た直後のモーリスの心中の対話が語られる)42章でそれは示されている。

「精神医学的な言い方をすれば、今も、昔も、将来も、ありとあらゆるタイプの人間がいるということです。そしてあなたのようなタイプはかつてイングランドでは死刑を言い渡されたことを憶えておかれるのですな」

「そうなんですか？ でも、その一方で彼らは逃れることができました。昔はイングランド全土にぎっしり家が建っていたわけでも、取り締まりが徹底されていたわけでもなかったからです。私のような男たちは緑林に逃げこむことができたのです」

「そうですか？ 知らなかったですね」

「ええ、これは私の想像です」モーリスは料金を置きながら言った。「ロビン・フッドの活動にはなにか隠された要素があったのかもしれないという気がします。ギリシア人たち—テーバイの聖なる軍団(Theban Band)¹⁶—については[そのような要素[=同性愛]が関わっていたことが]知られていますが、まあ、それと似ていなくもなかったのではないかと。¹⁷ そうでなければどうして一つにまとまっていたらでしょう—とくにさまざまな階級の者たちが集まっていた場合には」(41 章)

ドアを出る瞬間に何かがモーリスにもどってきた。おそらく昔の[ケンブリッジ大学時代の]自己だったろう。[中略]国王陛下夫妻がお通りになるというので公園の外で足止めを食らったモーリスは、帽子をとる一瞬、その二人を軽蔑した。あたかも彼とほかの人びとを隔てている垣根が異なる相貌を帯びはじめたように思われた。彼はもはや恐れも恥も感じていなかった。何と言おうが森と夜とは王たちではなく自分の味方であり、囲いのなかに入れられているのは自分ではなく彼らのほうなのだ。[中略]「だが、自分の階級を離れるわけにはいかない。それは動かせない」彼[現在の自己]はなおも食い下がった。

「そうか、わかった」昔の自己が言った。「ならば家に帰り、明日の朝は 8 時 36 分の汽車に乗って会社に行くことだ。もう休暇は終わったのだからな。二度とシャーウッドの森に顔を向けたくないことだ—ぼくならそうするかもしれないが」

「自分は詩人じゃない。そういうたぐいの馬鹿ではない—」国王と女王は宮殿に入って見えなくなり、日は王宮敷地の森の背後に落ちた。木々は溶けあって一つとなり、緑の指と拳をたくさんもつ巨大な生き物のように見えた。

「大地に根ざした生を送ってはどうかんだ、モーリス？ お前はそこに属しているんじゃないか」(42 章)

この二つの引用は、「緑林」が「大地に根ざした生」を可能とするリテラルな空間であるとともに、その原型をロビン・フッド伝説の「シャーウッドの森」のなかにもつ比喩的な空間でもあることを示している。英語で「緑林に行く(go to the greenwood)」という表現は、そのリテラルな意味をこえて「アウトローになる」という比喩的意味をもっているが、モーリスは同性愛者であることにおいてみずから「アウトロー」と見なすとともに、「ロビン・フッドの活動」の中核に「さまざまな階級の者たち」

をまとめあげる同性愛的感情の存在を認めることで、自分ともう一人の同性愛者が二人で「世界／世間に公然と反抗する」可能性を夢見ているのである。

後者の引用はモーリスのなかで二つの自己―「自分の階級を離れるわけにはいかない」とくりかえすミドル・クラス的な「社会」的な現在の自己と、「大地に根ざした生」を発見し「シャーウッドの森」のほうに顔を向けるケンブリッジ時代の「昔の自己」―が闘争している場面である。そのなかでモーリスは、「何と言おうが森と夜とは王たちではなく自分の味方であり、囲いのなかに入れられているのは自分ではなく彼らのほうなのだ」という新しい認識を獲得する―「市民的価値観」という「牢獄」に閉じこめられているのは同性愛者ではなく、「大地と大空の存在など忘れ」ている「本物の喜びに無縁の輩」としての「ミドル・ミドル・クラスの人々」であるという認識(42章)。

二人で「世界／世間に公然と反抗する」という夢を現実化するためであるかのように、モーリスは「世界／世間がわれわれ二人の敵だ」「われわれは戦わなければならない」(44章)と述べることによって、アルゼンチンに移住しようとしていたアレクをイングランドでの二人一緒の生活へ誘おうとするが、その提案を絵空事と考え、また「リスベクタブル」でいることに誇りをもっているアレクはそれを断る(「彼もまた階級の虜であった」[43章])。しかし、アルゼンチンに発つアレクを見送りにサウサンプトン港へ出かけたモーリスは、出航の銅鑼が鳴っても彼があらわれないことから、彼が自分とともにイングランドにとどまる決意をしたことを理解する。

それから[モーリスは]イングランドに目を向けた。彼の旅路は終わろうとしていた。[中略]彼らは階級をはみだし、身寄りも金もなしに生きてゆかねばならぬ。ともに働き、死にいたるまで互いに寄りそって生きねばならぬ。だが、イングランドは彼らのものであった。互いのほかにそれが彼らの報償であった。イングランドの空と風は彼らのものだ。それらは風通しの悪いちっぽけな箱を所有しながらかつておのれの魂を所有したことの ない 小心な何百万のものではなかった。(45章)

結論めいたことを言うとなれば『モーリス』とは、モーリスがクライヴとの接触によって自分自身の同性愛的アイデンティティに気づくとともに、同性愛を否定的に定義する「法」としての「市民的価値観」からめざめ、同性愛そのものを積極的に肯定するジョン・アディントン・シモンズやワイルドからカーペンターにいたる同性愛にかんする当時のカウンターディスコース(新しい言語)を発見するだけでなく、アレクとの接触をとおして、二人でアウトローとして「緑林に逃げこむ」ことで「新しい言語」をみずから生きることを決意するまでの「自己解放」、アイデンティティ探求の物語なのである。

と同時にそれは、『ハワーズ・エンド』と同様、イングランドのナショナル・アイデンティティ探求の物語でもある。「市民的価値観」から自己を解放した二人は、「より幸福な一年」にはじまる新しいイングランドにおいて「空と風」に開かれた未来の「大地」を受け継ぐ存在として、そのときが来るまではイングランドの「緑林」を彷徨しつづける一巻末でそのような予徴的な夢を未来に投射することで、フォースターは、本来のイングランドの場を「市民的価値観」の外部にある「緑林」に認め、そのうえで階級を異にする二人の同性愛的「アウトロー」をそこに移動させ、彼らを「前衛」とする新しいイングランドを創出させようとする。それは、同性愛者の存在によって階級／性別／セクシュアリティの差異が超克され、「真のデモクラシー」が実現する『中間の性』においてカーペンターが夢見たイングランドにほかならない。

10・『ハワーズ・エンド』との比較

『ハワーズ・エンド』と『モーリス』は、ともに「イングランドの状況」＝イングランドのナショナル・アイデンティティを主題とし、「誰が(イングランドの)大地を受け継ぐのか」という問いを立てていながら、しかしこの二つの小説は結末において大いに異なっている。『ハワーズ・エンド』が結末で創造する家族は、田園を侵食しつつ拡大していく都会、貧富の差を前提とする階級社会、それを経済的に支える帝国主義的な産業資本主義などにも後ろめたい配慮を示しており、「ただ結びあわせよ(Only

connect)」という標語のもとに、さまざまな矛盾する要素(人物的には産業資本家であるヘンリー・ウィルコックスと彼を批判するヘレン・シュレーゲル)をゆるやかに包含している。それにたいして、『モーリス』が結末で創造する家族は、同性愛のアウトロー二人だけからなり、『ハワーズ・エンド』が容認している諸価値—都会、階級、産業主義—にたいする厳しい拒絶のうえに成立している。

その劇的な変化は、『ハワーズ・エンド』が『イングランドの状況』(1909)の著者チャールズ・マスターマンの自由主義の影響下で執筆され、『モーリス』が『文明、その病因と治療法』と『中間の性』の著者カーペンターの社会主義の影響下で執筆されたというところに簡潔な理由を求められるかもしれない。1944年に書かれた「エドワード・カーペンター」というエッセイでフォスターは、カーペンターを「産業とは無縁で組織のない、土に根ざした社会主義の確立に努力した」と評しているが(フォスター[1994]、41頁)、「土に根ざ」さない都会や産業主義を拒絶し、階級が廃絶された「真のデモクラシー」を希求する徹底した社会主義者であったカーペンターの「新しい言語」は、フォスターの小説に同性愛という新しい主題をもたらしただけではなく、そこで表現される価値観を劇的に転換させたのである。

その結果、『モーリス』のフォスターは、都会、階級、産業主義などに支えられている社会のなかで妥協をはかりながら生きつづける人物たちではなく、その社会を徹底的に拒絶し「緑林」というその社会の外側に突き抜ける同性愛的アウトローをえがくことになる。それはたしかに大胆な倫理的決断ではあったが、しかしみずからの同性愛思想を大胆に公表したカーペンターとは異なり、フォスターは徹底的に社会を拒絶する同性愛小説を書きあげながらそれを公表することを避ける。そしてみずからは階級的特権と産業主義の恩恵を享受しつつ都会のなかで暮らしつつける。¹⁸ そのことから結果する、書くことと生き方、作品と人生の乖離が、結局のところ、作家としての「創造力の麻痺」を招来することになったのではないだろうか。フォスターが書かなくなったことの背後には、「市民的価値観」の内側にとどまるか、そこから「緑林」へカミング・アウトしていくかという、大きな未解決の倫理的課題があったのではないか。

注

- 1 ただし、1910年代の執筆後、出版までの半世紀以上の間に、1932年、1959-60年の2度、フォースターは改訂の手を入れている。
- 2 ポール・ペップスは「帝国のもとでのイングランド人とインド人との間の友情の不可能性」という主題を指摘している。Paul Peppis "Forster and England", Bradshaw (ed), p. 47.
- 3 『モーリス』からの引用は本文中に章のみ記すこととする。また、原則として片岡しのぶ訳を使用するが、文脈に応じて適宜訳文を変更させていただく。
- 4 『モーリス』は最終的に、同性愛を「許さ」ないのが「自然」ではなく「社会」だけであるという結論に至るだろう。
- 5 ジョージ・L・モッセ『ナショナリズムとセクシュアリティ—市民道徳とナチズム』佐藤卓己・佐藤八寿子訳(柏書房、1996)として日本語に訳出されている。
- 6 「たしなみ(decency)」の反意語は、同性愛的行為を暗示する「重大猥褻行為(gross indecency)」の「猥褻行為」である。
- 7 日本語訳では「退廃」となっているが、ここではダーウィニズム的用語として「退化」という言葉を選びたい。
- 8 「現代の倫理学の一問題」におけるジョン・アディントン・シモンズも、カール・ハインリッヒ・ウルリヒスの議論に依拠しながら、「同性愛者として世のなかに生まれてきた人々を罰する権利が社会にあるだろうか」と問いかけている(土屋編、129頁)。
- 9 この時代は、ユダヤ人もユダヤ教を信ずる行為によってではなく、セム族という人種的アイデンティティとしてとらえられるようになっていた。それに対応してユダヤ人憎悪は反ユダヤ主義(antisemitism)となっていたのである。
- 10 モッセも『ナショナリズムとセクシュアリティ』において、「両性具有は、19世紀前半には、まだそれでも人間の結合の一般的シンボルとして崇拝されていた。しかし世紀末には、この性的役割の渾然としたイメージは、怪物扱いされるようになった」と記している(モッセ[1996]、27-28頁)。
- 11 ウルリヒスも、「ウルニング[男性同性愛者]の体は男性的であり、精神は女性的である」と考えていた(シモンズ「現代の倫理学の一問題」、土屋編、120頁を参照)。
- 12 カーペンターは、ギリシア語系(「ホモ」とラテン語系(「セックス」)の連結した「ホモセクシュアル」を嫌い、ギリシア語系に統一された「ホモジェニック」という言葉を造語している(Carpenter [1908], p. 206)。
- 13 「ウーラニア人」はウルリヒスの「ウルニング」を英語化したもので、

- 「男性同性愛者」を意味するものとして 19 世紀後半に用いられていた言葉。文字どおりには「精神的愛の象徴としてのアプロディテー」を意味する。
- 14 同性愛と社会主義の関わりに関連して村山敏勝は、ジョン・アディントン・シモンズからカーペンターへの書簡から、「男性同士の愛において社会の階層が交じり合うところ、階級差別はなくなり、白内障のごとく混濁した目は開かれて、階級の無益さを知るだろう。男同士の愛は、眼科医のナイフのごとく、偏見と教育のかすみを取り去る。正しい〈社会主義〉の到来に、これが大きな役目を果たすだろう」という言葉を引用している(村山、94 頁)。
- 15 「真のデモクラシー」という語句はカーペンターのキーワードである。『文明、その病因と治療法』(1889)によれば、「文明」というのは、社会が「調和」と「統一」(Carpenter [1917], pp. 26 & 30)を保っていた健康な「野蛮」の段階につづく「人類史上の一段階」(Ibid., p. 25)であり、「真の社会を構成する統一がなくなり、そのかわりに階級と階級、個人と個人との闘争が起こり、ある部分が病的に発達して、他の部分を傷害し、または多数の社会的寄生者のために社会の組織が衰弱している」ことにおいて「病氣」の状態にあると言える (Ibid., p. 18)。「文明」というその歴史的段階は、一見人間社会の最終的段階のように見えるが、最終的に「自然」と「共同性」を回復した「真のデモクラシー」の時代にとって代わられなければならない (Ibid., p. 44)。
- 16 *The Sacred Band of Thebes* とも表記され、古代ギリシアの都市国家テーバイが紀元前 4 世紀に編成した、150 組の同性愛者からなる精鋭軍。これについてはシモンズも「現代の倫理学の一問題」のなかで言及している(土屋編、153 頁)。
- 17 この一文の一部は、1959 年のタイプ原稿以降、フォースターのミスにより抜け落ちてしまっていたが、アビンジャー版(1999)でようやく復元され、意味のとおり文章になった。この部分のみアビンジャー版 (Forster [1999]) にしたがう。
- 18 フォースターはカーペンターについて、「その生き方は、今日から見ればとくに革命的とは言えない。五百ポンドの個人的年収は、さいごまで放棄しなかったのだから」と書いているが、その「挑戦的でたくましい思想」を正当に評価している(フォースター[1994]、38 & 40 頁)。と同時に、自身の「革命的とは言えない」生き方を倫理的に自覚していたと思われる。

引用文献

- David Bradshaw (ed.), *The Cambridge Companion to E. M. Forster* (CUP, 2007)
Joseph Bristow, *Effeminate England: Homoerotic Writing After 1885* (Open UP, 1995)

- Edward Carpenter, *Civilisation: Its Cause and Cure and Other Essays* (London: George Allen & Unwin., 1917)
- Edward Carpenter, *The Intermediate Sex* (London: George Allen & Unwin., 1908)
- Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford* (Cornell UP, 1994)
- E. M. Forster, *Howards End*, ed. Paul B. Armstrong (A Norton Critical Edition, 1998)
- E. M. Forster, *Maurice* (Penguin Books, 2005)[E・M・フォースター『モーリス』片岡しのぶ訳(扶桑社、1994)]
- E. M. Forster, *Maurice: Abinger Edition of E. M. Forster* (Andre Deutsch, 1999)
- P. N. Furbank, *E. M. Forster: A Life* (Cardinal, 1988)
- ベネディクト・アンダーソン『増補 想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆訳(NTT出版、1997)
- 丹治愛『ハワーズ・エンド』の文化研究的読解 都市退化論と「土地に還れ」運動』林文代編『英米小説の読み方』(岩波書店、2009a)、pp. 115-134.
- 丹治愛『ハワーズ・エンド』の文化研究的読解への不満 貧困と帝国主義をめぐる人間主義的問い』林文代編『英米小説の読み方』(岩波書店、2009b)、pp. 135-155. 土屋恵一郎編、富山太佳夫監訳『ホモセクシュアリティ』(弘文堂、平成 6 年) E・M・フォースター、小野寺健ほか訳『民主主義に万歳二唱II E・M・フォースター著作集 12』(みすず書房、1994) 宮崎かすみ『オスカー・ワイルド 「犯罪者」にして芸術家』(中公新書、2013) 村山敏勝、「友愛? ソドミー? —男性同性愛と性科学の階級的変奏』『愛と戦いの文化史』(慶應義塾大学出版会、), pp. 91-104. ジョージ・L・モッセ、佐藤卓己・佐藤八寿子訳『ナショナリズムとセクシュアリティ—市民道徳とナチズム—』(柏書房、1996)[George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (Howard Fertig, 1997)]
- ジョージ・L・モッセ、細谷実訳『男のイメージ—男性性の創造と近代社会—』(作品社、2005)[George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity* (OUP, 1998)]