

# ジェンダーと人格論

金山 梨花\*

## はじめに

1999年に男女共同参画社会基本法が成立されて以来、その中核の概念である「ジェンダーフリー」という言葉が一部のメディアや政治活動において歪められ、「ジェンダーレス（性別消去）をすること」、「人間の中性化をめざすこと」、「ジェンダーを無視すること」などを推進する概念であると批判にさらされている。これは男女平等・男女共同参画に反発するバックラッシュ派の動きによるものであるが、こうした圧力を受けた政府は、2005年12月に「男女共同参画基本計画（第2次）」を発表して「ジェンダーフリー」は何を意味しないかを規定し、さらに2006年1月31日付の事務連絡において、「ジェンダーフリー」の用語の使用中止を地方公共団体に指示するまでに及んでいる（伊田2006:157）。

このような公的領域において「ジェンダーフリー」という言葉がタブー視されるなか、本稿は、社会・文化体系であるジェンダーの概念が人間の人格とどのような関係があるのか、「文化とパーソナリティ（人格）」という心理人類学の一分野を再検討し、「文化の翻訳」というアプローチを展開しながら「ジェンダーフリー」の概念における新たな視点を提示するものである。

## I. 「文化とパーソナリティ」論再考

1930年代から現れてきた「文化と人格論」(School of Culture and Personality)は、個人の生活が文化・社会のなかで営まれるという側面を重くみることで、個人と集団あるいは生活の内面と外面とを関連づけて相互的に捉える考え方である。それは当時の

\* 2005年ICU行政学研究科博士課程卒業、2004年－2005年COE大学院生研究奨励金受給者、元・国連第4回世界女性会議・ナウル共和国特別顧問、現在ICUアジア文化研究所研究員

アメリカ人類学が主流をなす学派であり、『菊と刀』の著者のR. F. ベネディクト(1887-1948)なども、その代表者の一人に数えられている。最近では「心理人類学」と呼びかえられることが多いが、その基本にあるのは、人間の生き方がその属する集団のもっている生活の様式、すなわち「文化」によって方向づけられるのだという見方である。これは文化がパーソナリティの内部に様々な形で組み込まれ始め、所属する文化を自己の一部と感じだす、すなわち「文化的アイデンティティ」が形成されるという考え方である。

「文化的アイデンティティ」という用語は、それぞれの文化における人間の社会・心理的な帰属意識や自己同一性を意味するものである。特に言語と価値体系(広い意味での宗教や世界観)である。言語は集団の成員たちをたがいに結びつけるコミュニケーションの媒体・手段であり、価値体系は集団のアイデンティティの核心に位置し、あるひとつの集団の統合の役割を果たす(田丸・桜井・星川〔編〕1998:244)。

では、そもそも「文化」とはいかなるものなのか、「人格」とはいったい何を意味するのか、それぞれの基本概念を考察しながら、文化とパーソナリティの関係について触れていきたい。

## 1. 「文化」とは

「文化」とは、その定義を英語の文献だけから集めても150以上にのぼるといわれる複雑な言葉である。社会学の中でよく用いられる定義は、「知識、信念、芸術、道徳、法、慣習、その他およそ人間が社会の成員として獲得した能力や習慣を含む複合的全体」というタイラーの古典的定義を修正したものである。人類学者のあいだでは、文化についての以下の三つの特徴について、ほぼ意見が一致している。まず第一番目に、文化は生得的なものではなく、環境の学習によって獲得されたものであること。子どもは、その社会のメンバーとなるのに必要な規範や価値観を家庭、学校、仲間、地域、マスメディアなどを通じて学んでいく。これを社会化といい、子ども期だけでなく、一生続く学習プロセスと考えられている。そして次に、文化は変化していくものであって、決して固定的、静的に捉えられず、文化の種々の面は、相互に関連し合い、文化のある面に触れれば、文化の他の面がそれに影響され反映する。したがって、たとえある集団の文化について、「純粹」や「伝統」という言葉で説明したとしても、変化していく中の一瞬の姿を捉えたにすぎない。また三番目に、文化は一つの集団に共通しており、その結果、異なる諸集団を区別し、「一定の人間集団に存在する精神

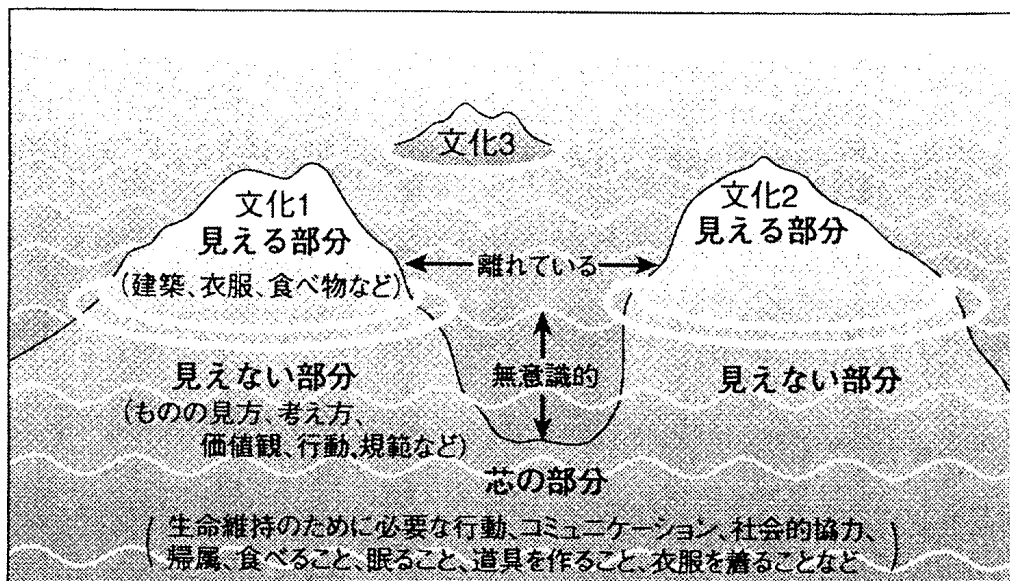
的、社会的基盤に、その集団の成員が共通のアイデンティティ（所属感、一体性）を所有するもの」として考察されている。以上、主な三つが人類学の視点から捉えられた文化の特徴である（近藤 1989: 65-66, 120、黒木 2000: 17-18、E. ホール 1979: 26-27、234-235）。

その他に心理学的なアプローチとしては、フェンズとハプグッドが文化の特徴を海に浮かぶ氷山に譬えて、意識的な側面と無意識的な側面に分類している（Fennes & Hapgood 1997: 14-15）。水面上に姿をみせている氷の部分は、意識の世界を形作る文化、例えば、美術、文学、演劇、音楽、舞踊、料理、衣装などである。それらはふつう、文字や記号、映像などによって表示再現ができ、部外者に対しても意識的に説明が可能な文化である。しかし、その一方で、水面下に隠れている文化は、基本的に人々の意識の外にあるとみられており、無意識の世界における行動原理、認識の仕方や価値観など、人生をいかに理解し、いかに生きるべきかについての指針を提示する思想体系としての文化の要素である。例としては、世界観、集団の決定様式、「自己」概念、顔の表情、ボディ言語（仕草）、勤労意識、感情処理のパターン、時間の秩序、等々である。

人類学者であるE. ホールは、文化にかかるそのような心理学的アプローチを特に重要なものとして捉えている。彼は文化を目に見える文化と見えない文化（図1参照）に分けて次のように述べている。「目に見える文化は、心と脳の延長物であるのに対

図1 文化の島

（八代京子／他『異文化トレーニング』三修社）



して、内在化された文化は、心（そのもの）なのである。」（E. ホール 1979: 219）ホールによれば、人類学と心理学の人為的な分離によって、文化論からかけ離れた心的概念が形成されてしまったが、私たちが心として捕らえてきたものは、実は内在化された文化だという。

つまり、文化の行動の型や慣習的な反応や相互作用の仕方などは、いったん習得してしまうと、次第に精神の表面から消えて、意識下の深層から自動的に操作するようになる。このかくれた操作は、それがあまりにも一般的で、あまりにも習慣的に行われているために、あたかも生得のものであるかのように感じられるのである。だからこそ、文化は人間の行動を支配し、生活を制御している最も重要な範型（Paradigms）やルールとして、人間の意識下の世界で機能し、それらが表面的な分析の対象になりえないのである。これは人間の「文化的無意識」に該当するものである（E. ホール 1979: 57-58、215）。

同様に文化人類学者の青木保は、こうした文化的無意識の中で、特に文化に内在化する「価値」の問題を挙げ、次のように指摘している。「文化という現象が人間にとって非常に重要なのは、それが価値の問題でもあるからです。価値というもの、あるいは人間にとっての象徴的なものを意味として与えるのが文化の大きな特質である、と言ってもいいでしょう。ですから私たちは生まれ育った文化の枠によって束縛される度合いがかなり強いといえることができます。」（青木 1988: 17）

このように人間は、日常の社会生活を体験し、他の人間の信念や世界観をいやおうなしに見せられる過程で、その社会によって示された文化パターンをパーソナリティに受け入れる傾向があることがわかる。実に、文化が果たす最も根本的な役割は、何が是認される行動で、何がそうでないかについて考え、信じ、評価し、理解するための、既に実験ずみの方法を提供することなのである。社会は、文化の一般的なパターンを人格の一部に内在化するよう期待もし、ときには要求さえするのである（フィッシャー 1977: 74）。

## 2. 人格とは

パーソナリティは、人格・個性・性格とほぼ同義で、特に個人の統一的・持続的な総体を指している（近藤 2004: 2）。「個性」について『広辞苑』を参照してみると、「①（individuality）個人に具わり、他の人とはちがう、その個人にしかない性格・性質。②個物または個体に特有な特徴あるいは性格。」とある。また、「性格」について

は、「①各個人に特有の、ある程度持続的な、感情・意志の面での傾向や性質。ひとがら。②広く事物に特有な性質・傾向。」(『広辞苑』)とある。しかし、興味深いことにパーソン・パーソナリティの原語であるラテン語の *persona* は「仮面」を意味し、また仮面をつけて演ずる役者の「役割」を意味している (小倉 1974: 202)。

比較文化心理学者のマツモトは文化による人格への影響を認めながらも、なおパーソナル・アイデンティティにおける個人の独自性を主張している (マツモト 2001: 32)。社会学者のブルデューもまた、習慣化された文化の規則的自動行動だけでなく、個々の興味や戦略が優先することや即興的に行動を変える人格における個人の主体性を認めている。ブルデューによればハビトゥスは、人の行為を決定づけるものではなく、一定の志向性を与えるだけなので、即興的にその場で、主体の関心や興味に沿って行動を変えていくこともできるとした (箕浦 2003: 311)。

人格心理学者として名高いオルポートは、著書 “*Pattern and Growth in Personality*” (1961) のなかで、「人格とは個人の環境に対する独特な適応を規定する精神生理的体系の個体における力動的組織である。」また「人格とは個人の特徴的な行動と思想とを規定する精神生理的体系の、個体における力動的組織である。」と定義している。この二つの定義には相違があり、前者においては個体と外界との適応の問題が表現されているのに対し、後者の定義は独自の組織体として個性的な要素を強く打ち出し、社会文化的な体系における役割や対人関係に還元できない人格の自足性を主張している (吉沢 1974: 178-179)。

そして、人格主義者で名高い哲学者イマニュエル・ムーニエは、文化的存在として人が生きるという前提を次のように語っている。「われわれは自分で選ばなかったある肉体、ある家族、ある風土、ある階級、ある国家、ある時代のなかに投げ込まれて生きている。なぜ、私はあそこでなくここに、あのときでなくいま存在しているのだろうか。私の全意志に先立って一つの神秘的な計画がそれを決定した。」(高多 2005: 88) そして、そうした文化の集団性と分有されていない自己の「人格」のあり方について、彼は次のように指摘している。「存在すること、それを然りということ、受容すること、何もかも寄与することである。しかし、わたしが常に受け入れるならば、そして拒否せず、また自己(文化的)を拒否しないならば、私は自分を没却してしまうだろう。人格として存在すること、それはしばしば、否と言い、抗議し、無理やりでも身を離すことである」なぜなら「人格の内には、あたかも神聖な火のような制御できない情熱がある」からである。「人格が隷属の脅威をかぎつけ、自己の生命の尊

巖を守ろうとするたびに、その火は燃え上がり、風にはためくのである。この情熱こそ、自由にして不屈な人間を定義するものである」と語る（高多 2005: 88）。

これらの人格論から導きだされる基本的内容は、社会・文化的適応とそれを越える人格の固有性と創造性である。社会・文化的適応は既存の社会的文化的価値体系の受容を通して形成され、確かにそれは人間が一個の生物的存在から社会・文化的存在になるために必要である。しかし、人間の自我が現実原則にのっとり、超自我の命令にそくして人格を統合しようとするなら、かかる統合は現実的な社会・文化的集団的アイデンティティを保存し、維持することになっても、これをさらに発展させ、また変革させることにはならない。いいかえれば、社会、文化に対して受動的に順応する生となるだけである（吉沢 1974: 184）。こうしたなお不十分である自我理想をいかに「自己超越」し、高度の自律性をとりもどして自己の生を自分で受け止める独立人として「自己実現」を果たすかが、人格の究極的な目的である。

「自己実現」という言葉の意味は、英語で“self-realization”あるいは“self-actualization”と訳されており、まだ現実存在していない自己を現実に（事実として）存在するものとする行為または過程として捉えることができる。従って、それは集団として共有できる文化レベルの自己ではないし、そうした既存の社会の習慣や価値観、あるいは固定観念によるものではないことが明らかである。それは人格の根源的推進力として常に、まだ現実化されていないものの価値を志向する個人に潜在する固有性であり、秘められた人間としての可能性である。そうした意味で、「未知なるもの、それは人間」という言葉は、人格の特徴を端的にあらわしている。

### (1) 「自己実現」としての人格

人格における自己実現を提唱したのは、ユング（Jung, C. G. 1875-1961）である。文化的アイデンティティとは異なる個としてのパーソナル・アイデンティティを「本来的自己」とよび、その自己実現の過程をユングは「個性化」（individuation）とよんでいる。

インディヴューエーションとは何を意味するか。個別的存在になることであり、究極的に単一であるからこそ等質的存在になることを意味する。そして、その個性がわれわれの心の内奥の最後にある、なにもものにも比肩できない独自性と解するかぎり、それはまた、自分自身になることも意味する。それ故、このインディヴ

ユエーションという言葉は、自己化とも、自己実現化という言葉にも翻訳することができる。」(Jung 1959: 266)

ここでユングの説く個性化の過程を検討し、いかに人格が文化的アイデンティティとは異なる本来的自己を実現させることができるのかを考察する。

## (2) 「個性化」：本来的自己への過程

ユングは、無意識の抑圧されたものの回帰が、本来的、普遍的な人間の可能性を実現しようとしているのだと考える。もともと無意識は、S.フロイトの創始した精神分析の中心的概念である。無意識を社会的に承認されえない恥ずべき欲求や「悪」の力として捉えたフロイトは、合理的な知性に代表される意識活動は正常であり健康であるのに対し、無意識は非合理的な情動の異常で病的な活動として分析したのであった(橋本 1993: 1404、湯浅 1978: 26-27、30)。

そうしたフロイトとは異なり、ユングの発見した無意識は、一定の秩序があり、その働きには目的性や創造的な意味があることが指摘されている。ユングにとって、無意識は意識に敵対的であるどころか、本来は意識の作業にとって不可欠な協力者であり、天才の靈感のような創造的な作用も含まれている。

ユングの捉えた無意識がフロイトのとは大きく異なる点は、人類に普遍的な先天的無意識であり、人間の心的活動が単に偶然的で特異な個人の経歴を基にしているのではなく、「元型」<sup>(1)</sup>という人類共通の生得的パターンに導かれているということを想定している点にある(山中 2001: 50)。ユングは、夢やファンタジーを研究するうちに、個人の成育史や記憶に帰することのできる個人的無意識だけでなく、人類が連綿と受け継いできた一定の型があり、時代や民族・文化をも超えた「普遍的(集合的)無意識」という心的内容が存在することを発見したのである(三沢 1993: 1447、長尾 2003: 3-6)。この無意識の深層から生み出され、生得的な一定のパターンを発現させるイメージを「元型」と呼び、その内容を広く世界の神話のモチーフや物語の構造、宗教のシンボルなどのイメージの中に探求している(湯浅 1978: 57-58)。

この普遍的無意識は、世代を通じて継承され、形成されてきた心的な機能の様式(pattern of psychic behavior)を意味する。つまり普遍的無意識とは、人類が世代から世代へと受けつがれてきた一般的精神状態の広汎な基盤である。ユングはそれを譬えて、ある液体から結晶が形成されるときに、その結晶の方向を形づくっている軸構造のよ

うなものであると述べている。それ自身としては、空虚な形式要素であるが、一定の経験内容に接触するときに方向づけを与える力として作用するのである（湯浅 1978: 55）。

この普遍的無意識が自我の思考や判断を超えた内容が無意識の領域から送り、自我の一面性が補償されるとき、人間のここはその全体性を回復して、より高次の「本来的自己」を発見し、新たな人格のアイデンティティの基盤を開示するのである。このような普遍的無意識は人類に共通であるとはいえ、個人のおかれている状況や素質というフィルターを通ることによって一人一人異なり、特に、個人の人生の後半では、この違いがきわだってくるのである（林 1981: 131、山中 2001: 51-52、65-66）。それは、既存の集団的アイデンティティに依拠することなく一切の文化の相違の彼岸にあり、真に主体的であり、「人間性の深い本質」essential person を開示する。そのことはまた、個人の創造的なアイデンティティとして、潜在しているパーソナリティの諸可能性をそのすべての様相において実現することを目指すのである。それゆえにユングは、意識が普遍的無意識に統合され、より高次の全体性である「本来的自己」の実現に向かって動いてゆく過程を「個性化」（individuation）と名づけたのである。

### (3) 「ペルソナ」：文化的アイデンティティ

しかし、ユングはそうしたところの全体性である「本来的自己」を見いだすことを妨げているひとつの要因として「ペルソナ」と呼ぶコンプレックスをあげている。人は誰も集団の中で暮らし、それぞれが文化集団における役割、すなわちペルソナを担って日常生活を営んでいる。それは、社会に向けて発達した自我の働きの集合体で、社会に適応する必要上、外部の客体との関係に即して形成されてきたのである。たとえば、時代の社会の文化が価値ありとみなすイメージに対して、自我がそうありたいと望み、またそのような行動の仕方を訓練によって固定するとき、ペルソナは形成されるのである。ペルソナは、幼児期に親と教育の力によって形づけられることが多く、これまで本稿が論じてきた文化的無意識のひとつとして捉えられる。このようなペルソナは、人が社会の文化集団に適応していくために必要であるが、しばしば人格としての自己の本質として錯覚されやすい。そうなるペルソナは人の自我に癒着して離れない固い仮面となり、人間の「いのち」の本質がその下に窒息してしまうのである。たとえば、職業や地位の中にだけ自己の本質を見いだそうとする人は、その職業や地位を失ったとき、自己が生きていることの意味をも見失ってしまうのである。



ユングにとって、こうした社会・文化的集団におけるアイデンティティは、ペルソナの文字通り「見せかけの仮面」として、文化・社会的に慣行化され、第二次的な現実の妥協物だという。つまり、ペルソナは、次項で述べるジェンダーにおける「男らしさ」、「女らしさ」、あるいはナショナルな「日本人らしさ」、「アメリカ人らしさ」など、一般的に「～らしい」という言葉で表現されているように人が共通にもっているイメージであり、「そのようにならなければ」と絶えず自己に言い聞かせ、他者には「その立場らしく振舞ってほしい」と期待する文化的無意識なのである。ユングは、人間本来のもつ人格の個性と自我意識によって集団の役柄を演じているところのペルソナとの違いを区別して考え、次のように述べている。「つまり、仮面は他の人びとや本人自身をして、その人間が個性的なのだと信じこませるのだが、実際のところは、集合的な心が扮する演じられた役にしかすぎない。」(ユング 1982: 60) そしてまた、「人がさしあたって自分の役割と同一である限りは、人は自分自身のことについて無意識であり、その人の個性的な自己がまだ隠されている。ペルソナは個性というものがあるかのように見せかける仮面なのである。」(ユング 1982: 63) このようにペルソナの扮する自我というのは、もともと父親・母親とかその人の尊敬する人物とか、文化・社会的理想というモデルに合わせて形成される傾向が強く、自分で思っているほどには個性的でなく、むしろ類型的であることが多いのである(林 1981:97-98)。

このように意識の中心たる自我もこの文化的無意識の影響を受けたひとつのコンプレックスである。この自我がペルソナの影響によって確固たるものになればなるほど、こころの全体から見れば、限局的で、普遍的無意識の領域が抑圧されたままの片面的な働きを発達させざるを得ないのである。普遍的無意識との結びつきを欠いてそれと対立している意識は、いわば自己の存立基盤を喪失した状態にあるとユングは指摘する。

#### (4) 人格における「超越機能」

自我のこうした一面性を補償し、意識と無意識を出会わせ、こころの全体性を見出そうとする機能が人格における「超越機能」である。「意識と無意識は必ずしも互いに対立し合うという関係にあるのではなく、互いに補い合って一つの全体へ、本来的自己へと至る」(ユング 1982) とあるように超越機能は、こころの全体的バランスを取り戻そうとする人格の働きである。

ユングによれば、この超越機能は異文化的な状況を通して、ペルソナによって確立

されてきた自我意識の崩壊がもたらされるときに発動する。それは「創造的自己破壊」として、異文化による「カルチャー・ショック」であるともいえる。つまり、カルチャー・ショックは、アイデンティティ・クライシスの「不合理で根底から揺るがされるような」感情と徴候を伴いながら、それまでの自文化中心に基礎を置くペルソナの安定性を崩し、その文化的無意識を明らかにする。その時、文化の力に拘束されていた自我のエネルギーは解放されて、その力が無意識の深層にある「自己」に結びつくのである。このようにアイデンティティは一度壊されることによって、それまで強固に築き上げられたペルソナの集団的アイデンティティの自明性にストップをかけ、その固着観念を揺るがしてゆくという点から、個人としてより包括的な存在になることを可能にするのである。いわば、アイデンティティの「構造」は脱構築されることによって、より広い、より包括的な本来的自己のアイデンティティの次元へと超越してゆくのである（西平 1993: 252-253）。ユングは、こうした人格の超越機能によって意識のみならず無意識を含めた心の全体的バランスを取り戻そうとする働きを、いわゆるアイデンティティ・クライシスにあたる「合目的な均衡喪失」と呼んでいる（ユング 1982: 66-67）。

こうして見だされた人格の「本来的自己」は、人間のこころのすべての営みがそこから発し、そこに帰るべき中心点ともいうべきものである。意識と無意識の両者互いに補い合って一個の全体へと至り、全人格の統合の中心という「自己」の概念として捉えられている（図2参照）。そして、人間はこの心の全体性において新たな個としてのアイデンティティを見いだすことができるのである（ユング 1982: 164）。

### (5) 「自己実現」：人格におけるスピリチュアリティの発現

ユングは、彼の『元型論』（vol.1, 1982: 30-31）において、このような個性化による自己実現の働き、つまり人格における個のアイデンティティを確立することをヌミノーズム（numinosm）の霊的経験であると述べている。このヌミノーズムという言葉は、ルドルフ・オットー（Rudolf Otto）が『聖なるもの』（*Das Heilige*）という本で、人間のスピリチュアリティをあらわす言葉として用いた。オットーは人間体験の合理性と非合理性の両面を明らかにし、文化・社会が「正統主義」により合理化傾向に支配され、人間の非合理的な側面が活かされず、そのため不十分で限られた自己認知になっていることを指摘している。オットーは宗教における「神的なもの」を追求し、そのなかにおける合理的な要素と、道徳的要素を引き去っても、まだ残る非合理的な要素

に注目し、それをヌミノゼ「聖なるもの」(das Numinose) と呼んだのである (目幸 1997: 25-27)。

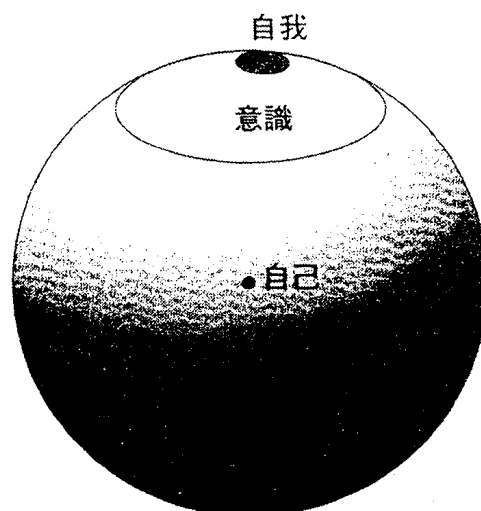
ユングはこの「聖なるもの」というオットーの言葉を引用し、無意識の領域から現れてくる体験の内容を意識が自覚するという意味に解している。このことは特定の宗教に関わりなく、人格における無意識の領域には超越的なスピリチュアリティがそなわっていることを意味している (湯浅 2004: 74-75)。

ユングと同様にマスローは、人格のスピリチュアリティを組織的宗教にだけではなく、個人の超越的経験に求めている。彼によると、宗教はあまりにも専門宗教の独占物となり、組織化・形骸化された。その結果、19世紀科学および唯物・無神論から、不当に否定されたが、実は、人間はみな宗教的であり、人生はいたるところスピリチュアリティに満ちているのである。マスローは、既成宗教が人生の一部だけを区画して宗教化し、残りの人生を世俗化するにゆだねたとして批判する。聖俗両域を二分両断することを不可とする彼は、人生全般のスピリチュアリティを主張している。つまり、それは彼のいう「自己実現」の場として、人生全般を「聖なるもの」とされることを指す (マスロー 1972: 213)。

それゆえにマスローが自己実現の欲求を「至高経験」(peak experience) と密接な関係があると言及したのは、それが人間のスピリチュアリティの領域を活性化する事からとして解したからである。至高経験というのは、たとえば、宗教体験、美的経験、

図2 こころの構造

(河合隼雄『ユング心理学入門』培風館)



創造的経験、愛の経験、洞察の体験など、私たち一人ひとりの心の深い次元における直感的な感動のようなもので、私たちの人間性を個人の内面から統合し、解放し、新たに作る体験のことである。

アルフォンス・デーケンもまた、特定の宗教を超えて人間の死生観からスピリチュアリティを考察し、基本的な人格の特性の一つとして「自己実現」を挙げている。それは「価値観の見直しと再評価—価値観を形成し、またその価値観を見直し、再評価することによって成長する。最後まで創造的に生きる希望を持つ」<sup>(2)</sup> ことである。

## (6) 文化的人格と霊的人格

自我心理学で代表的理論家のエリクソンは、このような自己実現を志向する人格、すなわちユングの本来的自己を「わたし」と呼び、自我 (ego) と自己 (self)<sup>(3)</sup> から区別された「精神的・霊的人格」(the spiritual personality) として位相を明らかにしようとしている (西平 1993: 235-237)。どのように区別しているかという点、エリクソンはこの点について、自我、自己、「わたし」のそれぞれのアイデンティティの「相手とするもの」(counter player) が違うと説明している。自我の対象は「イドとスーパーエゴ」ならびに「環境」であり、自己のそれは「他者たち」("the others") である。そして、「わたし」のそれは「厳密に言えば神なるもの (the deity) のみ」である。

自我は、イドとスーパーエゴとの間を取り持ち、選んだり統合したりすることによって葛藤に対する防衛を図り、「一人の人のまとまりを守る (guard the unity of person)」認識の主体を指している。しかし、自我の主体性とは言っても、「我々はその作用には気が付くが、それ自体には気づくことは決してない」とあるように、意識的に機能させようとして機能するのではなく、文化や社会環境への自動的で無意識的な適応反応として捉えられている (西平 1993: 230-232)。

そして、自己のそれも「他者たち」("the others") によって見られているという、対象化された客体的自己である。そのような水平的な関係に立つ自我と自己に対して、「わたし」が対象とする他者は、永遠の他者である神である。したがって、個のアイデンティティは、真善美、聖なるものと垂直的な関係に立つ「単独者」、絶対的な「汝」に直面する霊的な「我」の存在だということになる。それは、もはや、国籍、民族、人種、ジェンダーなどの様々な集団的なカテゴリーによって「還元」されることのない究極な個としての人格の尊厳、すなわちスピリチュアルなアイデンティティの実在を意味するのである (西平 1993: 229-230)。

こうした「わたし」、自我、自己の関係に対応する概念として、ルドルフ・シュタイナーの人間の三重存在説、すなわち霊 (Geist) ・身体 (Leib) ・魂 (Seele) の関係があげられる (シュタイナー 2000)。シュタイナーによると、魂 (知・情・意) を通して、人間は自らの世界を構築し、事物が与える印象を内在化する。また、身体性を通して、人間は五感が知覚するところの世界に属し、自己と事物を結びつけるという。そして、霊を通して、この両者の及ばない世界や事物そのものも持っている意義が啓示されると説明している。この人間の三重存在説によれば、エリクソンの「わたし」は人間の霊・精神的アイデンティティを表象し、自我アイデンティティは人間の魂の領域にあたり、そして自己はアイデンティティの身体性として解釈できるのである。これは、上田閑照の展開する「人間として生きること」の三つの生のあり方、すなわち「生命／文化的生／いのち」(2003: 306-319) に呼応するものである。しかし、人間の霊と魂の関係は、通常「霊魂」と言われているように、「文化的生」も霊的な「いのち」も未分化の人間の内面の本質として同一に捉えられるのがほとんどである。私たちはペルソナの演じる役割を個人の人格そのものとして錯綜してしまうのは、まさにその為である。エリクソンは「わたし」と自我のアイデンティティを区別して考察したように、人間の霊と魂、そして「いのち」と「文化的生」の違いを霊的人格と文化的人格として識別していたと思われる。

社会・文化的な「環境」にただ反応しているそのような無意識的な自我に対して、エリクソンは霊的人格の「わたし」を「能動的な自我を、もっと徹底させた機能」として識別し、覚醒されているという意味において徹頭徹尾「意識的」(The "I" is all-conscious) であると説明している (西平 1993: 230-232)。つまり、霊的人格の「わたし」は、自分自身を対象化し、自己観察が可能になることのうちに見ることができるのである。

チャールズ・テーラーは、そのような自己に気づいている意義をただ文化の流れの中に存在しているという自我の無意識的主体 (ペルソナ) から人格的存在 (パーソンフッド) へと変わることであると指摘している。「しかも、こうした核心は、人格 (パーソン) を自己解釈的存在とみなして初めてとらえうるものなのである。それゆえ私は、意義特性を含むような行為主体観を主張しようとしたわけである。」(テーラー 1995: 474)

そして、この自己解釈をする霊的人格こそは、本稿がアプローチとして提示する「文化の翻訳」を可能にする文化境界における個人のアイデンティティである。つま

り、翻訳する行為主体は異文化間の「間」から発現され、文化に支配され操られている存在ではなく、「拡大された思考様式」(アーレント)をもって周囲の人びととの関わりの中で状況判断しながら共通世界を創造するのである。つまり、個人は、翻訳行為によって自己が他者において自己を認識するように、自己の文化で他者の文化を翻訳することによって自己の文化を知り、文化の構造に完全に支配されずに文化を解釈する存在として、文化を変化させる能力をもつものなのである。

こうした観点において翻訳とは、前述した集団の文化的無意識による拘束から目覚めさせ、個人のスピリチュアリティを活性化する行為なのである。それは、無意識から意識化へ、文化的人格から霊的人格へとパラダイム・シフトの働きを持つアートである。

## II. ジェンダー翻訳志向におけるクロスカルチャー・コンセプト

これまで述べてきたように人格の核心は、固定化した文化構造としての人格ではなく、新たな統合と発展をめざしつつ、たえず機能する「自己実現」の過程としての霊的人格の概念を設定している。しかし、このような霊的人格を有する「わたし」は、なんら独立した自己完結的な存在なのではない。霊的人格は、環境、特に文化的に異なる他者との相互関係によって、個人の翻訳的な認知の場から分化してあらわれた自己として考察できる。

世界を経験し、他者(異文化)を経験し、自分自身を経験するというそうした自文化と他文化のクロスカルチャー(横断文化的)な関係性を通してはじめて、「わたし」は自分の中にある集団的無意識から自分の意識を区別する個性化の過程をもつことができるのである。

そのことは、「翻訳」という文化の内側から異文化を結合していく行為において、自己と他者の文化の違いを尊重しつつ、同時に文化の境界を「可能的世界」に向かって開いていくという、いふならば文化的アイデンティティの多様性を守ることとコスモポリタンな普遍性を推し進めること—これら二つの相矛盾するベクトルを同時に含意していくことに他ならない。

こうした文化の異なる他者とのアイデンティティの構築モデルとして、本稿は「ジェンダー翻訳志向におけるクロスカルチャー・コンセプト」を提示する。このコンセプトは、国境・国籍を問わず、人間社会のどこにでもある最も身近な他者性であるジェンダーを取り上げ、ジェンダーの違いを「解体」することなく「翻訳」という文化

統合を可能にする個人の多文化的な超越性において、霊的人格の展開を試みるモデルである。

## 1. 文化としてのジェンダー

男女の差異というものは、生物学的相違とそれから生ずる行動の相違でしかないと、このような観点に立って男性と女性を理解する人びとが多い。しかし、性科学者ストローラーは、男女の行動様式が必ずしも性的相違によるのではないとして、ジェンダー (gender) という用語を生物学的性 (sex) や性的なもの (sexuality) から識別して概念化することを提唱した。彼は、性同一性障害の治療にあたり、セックスとジェンダーが必ずしも一致するとは限らないことを実証し、sex に対応する言葉を male/female (男/女) とし、また gender に対応する言葉として masculine/feminine (男らしい/女らしい) を適用した (井上・他 1994: 81-82)。

あらゆる人間社会において、子どもを産み産ませる生殖の機能において、男女の脳の構造は異なり、生物学的役割の male/female (男/女) としてはっきりした差異がある。男女の性差のなかでも、生殖と直接関係のない差異は、絶対的なものではない。特にジェンダーという男らしさ/女らしさの概念は相対的であり、どの行動が「女性らしく」て、どの行動が「男らしい」かなどという男女を特徴づける社会的役割の分類は、それぞれ特定の文化により異なることは明らかである (井上・他 1995: 84)。

ホフステード (1995: 88-89) は、文化レベルとして性差を取り上げ、ジェンダー・カルチャーとよんでいる。彼によれば、どの国でも、性による文化的な差が見られ、平均すると、男性はたくましきの価値がより強く組み込まれており、女性にはやさしきの価値がより強く組み込まれている。このジェンダー・カルチャーは、他の文化と同様に生まれつき備わっているのではなく、学習によってもたらされる。ほとんどの人が出生と同時に、ジェンダーに沿って分化したメンタル・プログラミングを家庭において受けるので、非常に早い時期に人格の一部として性差が刻み込まれてしまい、所属する性差文化を人格の一部と感じ出すのである。前述した「ジェンダーフリー」という言葉に執拗な反応を示すバックラッシュ派の動きは、こうした人格に組み込まれた文化の影響によると思われる。

これまで述べてきたようにジェンダー・カルチャーを含めこのように文化的アイデンティティは、一度できあがると、個人の行動をそれに馴染むものだけに制限するように作用する。そのため、ほとんどの人は、異性の文化を知らずに他の可能性に気づ

いていないことが多い。女性の文化はたいていの男性には疎遠なものであり、男性の文化はたいていの女性には疎遠なのである。そして、男性が集うところでは、男性的な文化が支配的になり、女性が集うところでは、女性的な文化が支配的になるのである。

## 2. ジェンダー翻訳志向

現代のユング派の支持者からすれば、そのような男性性と女性性の分離は、それぞれの性の一方的偏りを促進していることになる。すでに述べたように人格の超越機能は、そうした一方的偏りを常に補償しようと反対方向への等価あるいは相応する統体性へ、多面性へと動くのである。つまり、男性的特性と女性的特性の均衡点を探り、主張している。男性は彼らの中にある女性的側面「アニマ」(anima)、女性は彼女らの男性的側面「アニムス」(animus)の二元性の両側面を徐々に肯定することを通して、本来的自己を実現することを促していくのである。問われるのは、いかに男女は互いの文化の違いから啓発しあい、男性は自らの内部に抑圧してきた「女性的なもの」を翻訳し、女性もまた自らの「男性的なもの」を創発することができる個人としての能力を身につけるのである(ノディングス 2006: 300; バートン 1985: 131)。

花崎皋平は、『個人/個人を超えるもの』(1996)の中で、こうした二つの性差スペシャリゼーションの二項対立を越える視座として、ジェンダー翻訳志向の具体的な実践課題を提示している。彼は自らの母親の介護という経験を位置付け、命の「世話の倫理」を女性だけに与えられる倫理ではなく男女両性が人間として成熟するために自ら実践すべき日常性の倫理であることを指摘している。乳幼児、病者、高齢者といった支えの必要な弱者、もろさをかかえた者、衰えと無力へ向かっている者と近くあることによってより深く人間を学ぶことができると述べている。そして、逆に人間の生死の実相から自分を遠ざけ、観念の世界、力への信仰に閉じこもる男性のありようは、人間としての成熟を拒否することであり、人生を人生として生きていないことでもあると述べている。

花崎が指摘するように「男女は、対の性として協同すべき友人、仲間、同胞であるように傾向づけられ、うながされている。」しかし、これまで特に日本では男女の差異を優劣の枠組みによって評価する近代家父長制のなかで、女性は低いものとして一括りに集団化され、「主婦化」という「私的」な領域に分離され周辺化されてきた。そのため男女共同参画社会を実現するには、主に女性の社会参画を図る成人教育に重



点が置かれ、「女性教育」と称してその資質や能力の向上を図るとともに、男女平等意識や自立を啓蒙する数々の教育活動が行われてきた。しかし、女性の社会参画における真の意義は、ただ単に女性が男性的価値観に支配されてきた社会・文化において自立して働くことよりも、もう一步進んで、男性が女性から学ぶことができる「女性的なもの」を明らかにし、そのような異なる価値観を社会・文化にもたらすことではないだろうか。ハンナ・アーレントも、公共圏において女性の存在が欠落していることは、その公共性において根源的な他者性を欠いており、すべての人間の自由で平等な社会を達成することを阻んでいると述べており、女性の異文化的な存在意義が問われている（アーレント 1994: 87-88）。

日本女性の多数派をしめる主婦たちは、彼女らの私的領域の中で「産み、育て、介護」するという直接人間の命を支える仕事を担ってきた。掃除、洗たく、炊事は、人間の基本的な生活を支える活動である。ところが、そういう基本的な、生命を尊重する仕事は、低く劣ったものとみなされ、女の仕事とされてきたのである。悲惨な戦争が繰り返される今こそ、こうした「いのち」の価値観が根本的に見直され、家事労働や生命の再生産にかかわる労働が再評価される必要がある。主婦たちは、日常の生活者の視座から、生活者の安心と安寧のために共生を軸にした「いのち」の価値観を世界に発信することができる。それは世界平和に寄与する共生文化として、利権配分のためには人間の生命を殺すことをなんら厭わず、暴力による権利追求をよしとする男性文化のあり方に抗して、思想的・文化的抵抗としての「いのち」の価値を導入することができるのである。

しかし、これまでのように男女の関係が種としての静的なジェンダー二元論に基づいて、互いに平行線をたどったまま分け隔てがあるところには、こうした改革も見出すことができない。もし、男女の性差が一方の人間性を低めるための正当な理由として使われるのであれば、人間としての理想像が単一的に規定され、個人の人格がその選択的な理想像からの違いによって優劣をもって定められてしまい、あらゆる差別・抑圧・疎外への道を開くことになるのである。そして、それぞれの性の領域が固定化され閉域化されているところでは、一見男性が能動主体、女性が受動主体となる相補的な二元論関係のようであるが、実は相互に依存しあうことで、互いの自立化の道を妨害しあう、未成熟な従属主体にとどまることに他ならない。このような性差二元論的な従属主体形成は、男女を体制に依存する存在へと去勢し、個としての人格の成長を妨げてきたのである。男性でも女性でも、人間として成熟するには、ともに共通の

部分、さらに加えて両性的な部分（それぞれ異性のもつ精神的な長所を身につける）を増していくことが必要である。男女は、人間としての普遍的公共性において、人格のスピリチュアリティの活性化と「自立した思考」の自由を促すために互いの横断文化的な批判的精神を不可欠としているのである。

このように、ジェンダーの差異を認識した上で、男女は真の人間性とスピリチュアリティに導く友にもなることができる可能性と自由を持っている。女性でも男性でも、その生き方についておしきせの文化的価値観にとどまるのではなく、またありきたりのジェンダー関係ではなく、もっと親しい精神的に通い合う人格関係を構築するために、「自己が真に自己を意識するためには自己がなんらかの意味において自己の外に出るのだからなければならない。」つまり、ジェンダーにおける互いの他者性によって「自己超越」を果たし、個としての本来的な「自己実現」を通して、現実の世界を改善してゆくべきなのである（花崎 1996: 134-135）。

「ジェンダー翻訳志向におけるクロスカルチャー・コンセプト」は、文明の進歩において、男性のほかに女性がなくてはならないという両性的相互作用における精神的創造性の確立を目指し、男女共同参画社会の意義をさらに明確にするのである。

### III. 結び：新・ジェンダーフリーに向けて

男女共同参画時代にあって、男性／女性の境界は常に互いに翻訳されるべきなのである。グローバル化による異文化の享受は新たな翻訳文化の創造と並行して進む。その時、新たな形をとる「女性文化」は、かなりの部分は男性文化と文化融合（越境）の形を取りながら、新しい価値を与えられた「男性文化」と「女性文化」、そして互いのジェンダー領域をきりひらく可能性が考えられる。

時代の思想は、近代主義的な男性/女性の固定的な二元論を経て、男性、女性の内部にひそむ人格の超越性、多次元性を捉えなおそうとする。

そして、本稿のこれまでの議論にあるように自文化の自明性、その拘束から解放され、高次の霊的人格に至るには「他者」の存在を必要としている。ジェンダーフリーとは、ジェンダーの差異が消滅した状態を指しているのではなく、そうしたジェンダー間の翻訳的対話をとおして、超越的な個としてアイデンティティが確立されることを意味するのである。フォーコーの捉えた「超越的/経験的二重体」としての人間を考察すれば、すべての人間の「経験」は、メタレヴェルへと次元が開かれるための対象レヴェルでの異文化間翻訳関係として考察することができるのである。なぜなら、他

文化への翻訳行為は、自らが何者かであることを「中断」していこうとする精神態度によって、人が従来の帰属感到に依存することを拒み、それを自在に転位させてゆく態度において、一つの世界から他の世界への超越が可能になるからである。

「男の世界と女の世界とは全然ちがう」という意見もあれば、「いや、ちがいはない」という意見もある。両者の意見はともに正しい。なぜなら、両者は観点こそ違いますが、個人のアイデンティティにおける多次元性を映し出しているからである。前者はジェンダーの概念を文化のレベルの相違として、また後者は人間の実存に焦点をあてた人格のレベルをジェンダーフリーの概念で捉えているからである。

したがって、ジェンダーフリーとは、男性文化偏重の社会への女性の進出と同化、あるいは女性の男性化ではなく、ジェンダーにおける自己が基本的に多文化的であり、翻訳可能な両性具有性をもつことを意味している。それは、場面に応じ変化するという柔軟性を持ち、支配的言説によって押し付けられたジェンダー・アイデンティティの統一体をすり抜けていく主体的な個のアイデンティティにおける内的自由の成就を指しているのである。

もはや、男性と女性という固定された対立項によって文化の差異を文脈づけていくことではなく、境界線そのものを問題にしていくというスタンスであり、新しい「女性文化」、「男性文化」追求の余地を残している（伊藤 2002: 35-36）。元ノルウェー首相、グロ・ブルズランドが指摘するように「男の古い役割を女性にさせることの問題だけではなく、女性の古い役割を男性にさせることの問題でもある。」（トゥルニエ 1997: 18）パリ生まれのアメリカ女性アナイス・ニンは、クロスカルチャーな新しい男性像と女性像について語っているが、新しい男性とは自分の情動を恐れることなく、自分の感受性を率直に認め、涙を流すことを恥とせず、仕事と同様家庭にも関心を持つことができる男性のことをいう。新しい女性とはよき妻、よき母であることのほかに、別の仕事をすることに對する罪悪感から解放された女性をいう。

そして、こうしたジェンダー翻訳志向を最も具現化した人物として挙げられるのは、インドのガンジーとタゴールである（フリードマン 2003: 346、412）。非暴力の父といわれ、インドの大衆を立ち上がらせて大々的な運動を起こしたガンジーは、「自分が半分男性的で、半分女性的であることを誇り」として、「生まれながらの女性以上に母親らしく」見えたといわれている。また、ガンジーの友人であり愛すべき詩人であるタゴールも同様に、母親の「神秘的な内部の聖所」と父親の「大きな外部の世界」の両方を自分のなかに統合しようとした。彼は、インドの人びと全体にこの「統合の

感覚」を回復し、「人民」としての普遍的な意味を与えることに成功した。ガンジーもタゴールも、二人の世界的な民衆の指導者は、人間が基本的に両性的であることを受け容れ、自分のなかの男性的要素からだけでなく、女性的要素からも力を引き出すことができるというように、どれか一つの性に囚われていないという意味で彼らはジェンダーフリーだったのである。

それはまさに、クリスティヴァの主体概念のように、主体における内なる「他者」の“でない”という否定性、この異質性、異端性、外国人性をガンジーもタゴールもインド社会の核に内在させたのである。そして、そうした主体が語るときに、スピリチュアリティが湧き出して主体の自己同一性を揺るがしつつ、再構成し、同時に社会に働きかけ、文化・社会性を破綻させ、更新し、拡大していくのである（クリスティヴァ 2004: 239）。歴史を展望しながら、人類史のプロセスとして社会的・文化的に形成されるジェンダー文化の翻訳の意義は、このような自己のうちに神的要素を宿す靈的人格の解放に他ならぬ。

## 注

- (1) このイメージは、聖アガステイヌスの観念にみられる神の知として初めから存在する「アイデア」や、またプラトンの「エイドス」を説明的に言いかえて、「元型」と名づけられた。元型は仮説的な概念であり、元型そのものに姿形があるわけではなく、それ自体を直接知覚することはないが、そのイメージはさまざまな形や何らかの「たとえの姿」・メタファーを通して意識がその存在を把握することが可能であるとされる。このような元型として、自己（self）；意識と無意識が統合し完成した心、ペルソナ（persona）；集団における役割、影（shadow）；自分が嫌悪感を覚え否定する悪、アニマ（anima）；男性の心にある女性像、アニムス（animus）；女性の心にある男性像、太母（great mother）；母親元型、老賢者（old wise man）；父親元型などを挙げている。（山中 2001：54-58）
- (2) 「スピリチュアリティの定義」を求める筆者の質問に応じるかたちで、デーケン氏によって語られたものである。（2005年4月11日）
- (3) この場合、ユングの本来的な「自己」とは用語が異なる。

## 参考文献

〔和書〕

- 青木保 (1988). 『文化の否定性』 東京：中央公論社.
- アーレント, ハンナ (1994). 『人間の条件』 (志水速雄訳) 東京：筑摩書房.
- 伊田広行 (2006). 「ジェンダーフリーという用語は誤解されやすく危険なので、使わないほうがいいという人がいますが、どうでしょうか」 日本女性学会ジェンダー研究会編、『男女共同参画／ジェンダーフリー・バッシング』 東京：明石書店、153 - 158 頁.
- 伊藤セツ (2002) 「女性文化概念の多様性」 昭和女子大学女性文化研究所編『女性文化とジェンダー』 東京：御茶の水書房、5 - 42 頁.
- 上田閑照 (2003). 「生命／生／いのち」『上田閑照集 第十巻』 東京：岩波書店、306 - 319 頁.
- 小倉志祥 (1974). 「人格の意義」『人格』金子武蔵 (編) 東京：理想社.
- クリスティヴァ, J. (2004). 『女の時間』 (棚沢直子・天野千穂子編訳) 東京：勁草書房.
- 黒木雅子 (2000). 『異文化論への招待』 大阪：朱鷺書房.
- 近藤卓 (2004). 『パーソナリティと心理学』 東京：大修館書店.
- 近藤裕 (1989). 『カルチュア・ショックの心理』 大阪：創元社.
- シュタイナー, ルドルフ (2000). 『神智学』 (高橋巖訳) 東京：筑摩書房.
- 高多よしとみ (2005). 『エマニュエル・ムーニエ、生涯と思想—人格主義的・共同社会に向かって』 東京：青弓社.
- 田丸善徳・星川啓慈・桜井元雄編 (1998). 『国際化時代のアイデンティティ』 東京：春秋社.
- テラー, チャールズ (1996). 「人格」 M. カリザス・他編『人というカテゴリー』 (厚東洋輔・他訳) 東京：紀伊國屋書店、463 - 506 頁.
- トゥルニエ, ポール (1997). 『女性であること—パーソナルな世界の豊かさ』 (山口實訳) 東京：ヨルダン社.
- 長尾剛 (2004). 『手にとるようにユング心理学がわかる本』 東京：かんき出版.
- 西平直 (1993). 『エリクソンの人間学』 東京：東京大学出版会.
- ノディングス, ネル (2006). 『教育の哲学』 (宮寺晃夫監訳) 京都市：世界思想社.
- 橋本雅雄 (1993). 「無意識」 森岡清美・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』 東京：有斐閣、1404 頁.
- バートン, アンソニー (1985). 『フロイト、ユング、ロジャーズ』 (馬場禮子監訳) 東京：岩崎学術出版社.
- 花崎皋平 (1996). 『個人／個人を支えるもの』 東京：岩波書店.
- 林道義 (1981). 『無意識の人間学—ユング心理学の視点から』 東京：紀伊國屋書店.
- フィッシャー, G (1977). 『異文化を越えて』 (国弘正雄、川瀬勝訳) 東京：ELEC 出版部.
- フリードマン, L. J. (2003). 『エリクソンの人生 (下) —アイデンティティの探求者』 (鈴木眞

- 理子・三宅真季子訳, やまだようこ・西平直監訳) 東京:新曜社.
- 星野命 (1975). 「教育と人格論」『教育学研究』第 42 卷、第 2 号、127-138 頁.
- ホール, E. T. (1979) 『文化を超えて』(岩田慶治・谷泰訳) 東京:ティービーエス・ブリタニカ.
- マスロー, A. H. (1973). 『人間性の最高価値』(上田吉一訳) 東京:誠信書房.
- (1972). 『創造的人間——宗教・価値・至高・経験』(佐藤三郎・佐藤全弘訳)  
東京:誠信書房.
- マツモト, D. (2001). 『文化と心理学』(南雅彦・佐藤公代監訳) 京都:北大路書房.
- 三沢謙一 (1993). 「ユング」森岡清美・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』東京:有斐閣, 1447  
頁.
- 箕浦康子 (2003). 『子どもの異文化体験』東京:新思索社.
- 目幸黙僊 (1997). 『宗教とユング心理学』東京:山王出版.
- 八代京子・他 (1998). 『異文化トレーニング——ボーダレス社会を生きる』東京:三修社.
- 山中康裕編 (2001). 『ユング』東京:講談社.
- 湯浅泰雄 (2004). 『哲学の誕生——男性性と女性性の心理学』京都:人文書院.
- (1978). 『ユングとキリスト教』京都:人文書院.
- ユング, C. G. (1983). 『元型論 (続)』(林道義訳) 東京:紀伊國屋書店.
- (1982). 『自我と無意識の関係』(野田倬訳) 京都:人文書院.
- (1982). 『元型論——無意識の構造』(林道義訳) 東京:紀伊國屋書店.
- 吉沢慶一 (1974). 「精神分析理論における人格」『人格』金子武蔵(編) 東京:理想社.

[洋書]

- Fennes, Helmut & Karen Hapgood. (1997). *Intercultural Learning in the Classroom: Crossing Borders*,  
London: Cassell.
- Jung, C.G. (1959). Two Essays on Analytical Psychology, *Collected Works* Vol. 7, New Jersey: Princeton.
- Stoller, R. J. (1968). *Sex and Gender*, New York: Science House, Inc.

## Gender & Personality Theory

### 〈Summary〉

Rika Kanayama

Gender can be rightly considered as the “universal otherness” regardless of cultural, ethnic, and/or national differences. This paper argues that masculinity/femininity in gender is the most familiar cultural differences and by practicing releases its “spiritual personality” via cross-cultural translation. Also, it further posits that understanding gender relations the sine qua non for the existence of each other belonging as a whole person. By deconstructing gender in two parts, each part becomes deformed, plagued, contaminated with its viability being lost. Similarly, Jung explains gender as a goal for personality formation, the concept of integrating masculinity and femininity arises in educating the original “self” through liberating his or her contra-sexual archetypes in universal unconsciousness: “*anima*” refers to the latent femininity in man; and “*animus*” refers to the latent masculinity in women. The gender relations are meant not only to promote cooperation as fellow beings, but to translate each others’ differences in order to activate creative spirituality as a unique personality.

In this sense, the term “gender-free” points to the releasing spiritual-level individual identity, rather than females advancing and assimilating in androcentric society, or females becoming andro-genized or vice versa. This puts the border differences between males and females in adaptable and heterogeneous, equivocal binary opposition of males and females, allowing further pursuit for a new “female culture” or “male culture. “Thus, “gender-free” does not mean the demise of differences, but the emergence of the spiritual person within through gender cross-cultural translation.