

エディット・シュタインにおける現象学と共同体論 ——情と女性の論に着目すると見えてくること——

陶久 明日香

はじめに

エディット・シュタイン(1891-1942)は、現象学研究の枠内においては、フッサールの『イデー』第二巻、第三巻、『論理学研究』の第六研究の整理、編集、『経験と判断』および『内的時間意識の現象学』の基になった草稿の整理をした有能な助手として知られている。また『感情移入の問題について (*Zum Problem der Einfühlung*)』(1917)や1920年代初頭に発表された共同体についての論稿は近年注目を浴び、評価されている¹。しかしその一方、彼女が聖マグダレーナ女子高等学校などで教員を務めていた頃、1928年から1932年にかけて、ドイツ、スイス、オーストリアなどのカトリック団体や学術・教育機関から依頼を受けて、数々の女性論の講演を行っていたこと、またそこでも「情」の問題や「共同体」の問題を論じていることはあまり注目されていない。とくに日本においてはシュタインの女性論は現象学研究ではなく、キリスト教神学研究の枠内において論じられるのが常である²。たしかに論証に聖書が使用され、カトリックの厳密な男女の区別が導入されているがゆえに、彼女の女性論は一般に「現象学」とイメージされているものからは程遠い印象をわれわれに与える。またそれは純粹に理論的な考察というよりは、彼女の教育者としての活動や当時のドイツの女性運動を背景にしたものである。しかし須沢(2014)や森田(2008)の研究では、シュタインの女性論は、彼女がフッサールの影響下で展開した感情移入や共感の論を基礎としていることが示唆されている³。とはいえ両者の研究においては、比較的初期のテキストとその後の女性論の内実を厳密に突き合わせて考察するという事はなされていない。

本稿ではこうした背景を踏まえつつ、「情と共同体」に関するシュタインの見解を、一般にフッサールからの影響が大きいと思われる時期のテキストと、宗教色の強い女性論の両方に即して紹介することを通じて後者における現象学的な契機を明らかにし、カトリック哲学という切り口から同様の主題を論じるこれまでの研究の不足を補うことを目的とする。また先行研究ではほとんど考慮に入れられていない、当時の教会の外部での女性運動との関係についても若干の考察を行う。シュタインの見解は当時のカトリックの女性のみを対象としており(現代の非カトリック信徒は彼女の念頭にはそもそもない)、まだ女性の権利が教会内ではかなり制限されていた時期⁴の言説のため、現代の私たちには問題含みに

¹ 近年の現象学研究の枠内でのシュタイン研究の動向に関しては、中村 2019 を参照。以下、引用文内の傍点は原典でのイタリックの箇所を示す。亀甲括弧の箇所は筆者による補足である。

² 須沢 1989、1999、2014、森田 2005、2008。

³ 須沢 2014: 38f、森田 2008: 193。

⁴ 後にも触れるが、男女の同権に関する現代に通じるような議論が教会全体に及んできたのは第二バチカ

響く部分を持つが、それが一体何に由来するのか(すべての責を当時のカトリックに押し付けられるのか、それとも彼女の理解する現象学にも一因があるのか)といった考察は別稿に譲らざるを得ない⁵。本稿はそうした批判的考察にとっても資するものであることを目指す。以下においては、まず予備的考察として、シュタインにおける現象学の概念を明示化する。

1. シュタインにおける現象学

(1) 『イデー』に対する評価

まずはシュタインとフッサールとの関わりについての須沢(2014)による史実的介绍を確認しておくことが理解に役立つであろう。シュタインがフッサールのもとで学ぶきっかけとなったのは彼の『論理学研究』(1900)であった。この著作でフッサールは、師のブレンターノによる主観主義的、心理学的傾向の論理学を断ち切り、あらゆる認識に客観的意味と理論的統一を与える純粋論理学の確立を目指した。須沢はシュタインの自叙伝の「フッサールがいつも強調していたことは、厳密な客観性と徹底性、学問への知的誠実さであった」⁶という言葉を用い、彼女が理解するところの現象学とは、「偏見と臆見にとらわれることなく〈事象そのものへ〉と向かっていく哲学的姿勢を要求するもの」⁷であり、またこの事象とは「感性的な経験に依拠した個別的事物ではなく、普遍的な理念、または事物の本質」⁸であったと述べている。

しかし1913年に公刊された『イデー』第一巻において、フッサールは自然的見方に属するものの妥当性をカッコにいれ、判断停止を行う「現象学的還元」を方法として導入し、それでもなおそこに残留する純粋意識の領域の探求に現象学の課題を見出す。このような超越論的現象学への移行は、哲学的探求の出発点を「主観」に見出すことを意味しており、それにより、主観の相対性から自由なものとしての「客観」の究明は放棄されたとシュタインは考えた⁹。彼女にとって問題になったのは、こうした「主観」に定位する現象学が主観主義や独断論、相対主義に陥る可能性をいかに免れることができるかということである¹⁰。

(2) フッサールとトマス・アクィナスの哲学の共通点と差異

シュタインは1922年にカトリックの洗礼を受け、1923年頃からトマス・アクィナスの著

ン公会議などが行われる1960年代以降のことである(Küng 2001: 115; 翻訳: 171)。

⁵ こうした考察にはシュタインにおける心身論の検討が必要となる。それにはトマス・アクィナスの個別化の原理からの影響についての究明、また『感情移入の問題について』(1917)における心身論との関係の究明も含まれるので本稿での論述の範囲を超えることになる。

⁶ 須沢 2014: 181。

⁷ 同上。

⁸ 須沢 2014: 182。

⁹ 同上。

¹⁰ バーリングも1917年2月のインガルデン宛の手紙を基に、シュタインがフッサールの観念論との決別により構成とは何かを理解したということ、そしてこうした立場がフッサールからすれば「異端」に見えることには自覚的であったことを紹介している(Baring 2019: 75)。

作の翻訳に取り組み始める。そして1929年には「フッサールの現象学と聖トマス・アクィナスの哲学——対決の試み」(Stein 1929)という論稿を、『哲学および現象学研究年報』(以下、『年報』と略)第10巻特別号(フッサールの70歳の誕生日記念号)で発表している。そこで彼女はスコラ学的方法と現象学的方法との間にみられる完全な一致(Stein 1929: 134)として次の三点を挙げている。一つは、すべての認識は感覚とともに始まるということである。これはトマスが人間の認識に対して打ち立てた原則であり、スコラ哲学の中で最もよく引用される命題であるという¹¹。シュタインの理解によれば、トマスにしてもフッサールにしても事物の本質を把握することをめざすが、それでも実際に感官を通して知覚される諸現象なしでは何も始まらないのであり、こうした諸現象の分析自体は否定されるものではない。そしてもうひとつの共通点は、すべての自然的な人間の認識は、感性的素材を知性が加工することによって獲得されているということである(Stein 1929: 135)。いずれの立場においても経験主義がとるようなデータを基にした帰納法ではなく、「直観(Intuition)」ないし「本質直観(Wesensschau)」によるまったく種類の違う抽象作業が遂行されて、事物の普遍的本質へと至ることが目指される(Stein 1929: 136)。そして三つ目に挙げられているのは、認識における直観が能動的性格のみならず、受動的性格を持つと考えているということである(ibid.)。

このようにシュタインからみれば、カトリックのトマスの哲学はかなり現象学と近いものである¹²。しかし『イデー』以降においてフッサールは純粹自我に定位しているがゆえに、両者は、とくに二番目に挙げた点に関してはかなり違っているということになる。超越論的現象学は主観を哲学的研究の中心点にしたのだが、それはこの主観によって「対象と完全に一つであり、それゆえにどんな懐疑にも抗して確実なものにされているような認識」(Stein 1929: 127)が成り立つということが想定されているからに他ならない。だがこうした完全な認識はスコラ学の立場では、神においてしか可能ではない。人間におこるとしてもそれは恩寵の賜物である(Stein 1929: 134)。

つまりシュタインには、フッサールは人間の理性を無限であるように考えているように映っていた。他方トマスは、人間の有限性をつねに考慮に入れており、だからこそ人間には真理に至るために信仰という別の道があることを説いた存在であった。その考えにしたがうのなら「われわれはつねにわれわれの認識器官でもって働かねばならない」(Stein 1929:

¹¹ シュタインの注によれば、トマスはアリストテレスの *De anima* 第3章第8節 432a の7行目以降および *Analytica posteriora* 第1章第18節 81a の37行目以降に出てくる次の主張を自身の主張の根拠としている。「それだから、ひとは何も感覚しなければ、何一つ学ぶことはないし、知ることもない」(桑子敏雄訳、アリストテレス『心とは何か』、講談社、1999年、175)。

¹² 19世紀後半にヨーロッパにおいては教皇レオ13世の教令をきっかけとしてトマス研究の再興がおこり、新トマス主義が台頭してきた(Stein 1935/36: 13f.)。パーリングによると、アウグスト・メッサー、ヨーゼフ・ガイザーなどをはじめとする学者たちも、現象学をイデアールな諸客観を究明するものとして解釈し、『論理学研究』を高く評価した一方、『イデー』をフッサールによる「裏切り」とみなしていた(Baring: 53f., 61)。またカーによると、新スコラ主義でもガリグー・ラグランジュは、現象学をたんなる現象主義的な不可知論として把握している(フォーガス・カー著、前川登/福田誠二監訳『二十世紀のカトリック神学——新スコラ主義から婚姻神秘主義へ』教文館、2011年、28)。

121) のであり、自分では決して到達できない物事の本質は、信仰を通じて神の啓示により受け取ることになる。存在と認識とが一つになっている神が客観の实在を保証するのであり、信仰を通じて人はこの知に与るという考えである。結局のところ、シュタインにとっての信仰とは、現象学の理念である「事象そのものへ」からの撤退なのではなく、むしろその補強、ないし徹底化であるということになる。

2. 情と共同体① 「個と共同体」より

シュタインは1918年にフッサールのもとを離れたが、その翌年にかけてフッサールの60歳の誕生日に寄せて「心理的因果性」と「個と共同体」という二つの論稿を書いた。それらは1922年に「心理学と精神諸科学の哲学的基礎づけについての諸論稿」というタイトルのもと、『年報』の第5巻に掲載される。この年は彼女が洗礼を受けた年ではあるが、執筆されたのはフッサールから離れてまださほど時間が経っていない頃であったためか、これらの論稿ではまだ「体験流 (Erlebnisstrom)」をはじめとするフッサール現象学の術語が頻出し、序論では、出版の準備の手伝いや対話を通じて師から研究上の多くの影響を受けたということが記されている (Stein 1922: 3f.)。他方、先述のとおり、すでに彼のもとにいたときからシュタインはフッサール現象学に疑問を抱いている。この章では論稿「個と共同体」(Stein 1922)の第二章、第四節 d)の内容を整理し、情と共同体との関係をシュタインがどう考えていたのかを提示する。

「共同体 (Gemeinschaft)」は、誰かが恣意的に設定した目標のために創設されたり、解消されたりする「社会 (Gesellschaft)」とは区別され、有機体のようにそれ自身で育ち、また滅びるものとされている。いずれの共同体にも「自身の根源にある素質 (Anlage) を展開させる」(Stein 1922: 218)という目標が内在しており、そしてこの「根源にある素質」は当該の共同体のメンバーの個々のあり方に基礎づけられている。つまり構成メンバーの個々人が自身の素質を展開させていけば、共同体は育っていくということである。とはいえ個々人が互いに無関係のまま、生まれ持った自身の素質を展開させていくというわけではない。シュタインいわく、共同体の本質には、まずは他人と一緒に生きることが属しており、個々人は客観に対する主観のように他人に対立しているのではなく、他人と共に生き、他人の動機によって駆り立てられていたりする。そして彼女はこうした共生を基礎として、「何らかの真なる共同体」(Stein 1922: 221)がいかに展開しうるかという問いを立てて検討している。

ここで注目したいのは「素質 (Anlage)」という概念である。『年報』の同号に掲載されている「心理的因果性」の最後でそれは、「心の出来事のあらゆる影響を免れるが、それでもあらゆる心の出来事において何らかの役割を果たしている核」(Stein 1922: 99f.)とされており、「個と共同体」では「根源にある (ursprünglich)」という形容詞とともに頻出する。個々人はもともと何らかの天分や才能を含んで生まれ、成長にしたがいそれが開花していくという発想がここには見られる。人は何にでもなり得るのではなく、あらかじめ生まれ持った

核のなかに何らかの方向性がすでに定められているという発想は本質主義を感じさせるが、その展開自体は動的なものであり様々な仕方で現象し得るということが示唆されている。先にも述べたように、シュタインは物事の本質の实在を信じることを放棄せず、相対主義に陥らないようにする一方、感覚可能な諸現象の分析の重要性も放棄してはいない。本質と現象の両方を包括するこの概念を用いつつ、何らかの本質的なものを視野にいれる一方で、個々人が自身の素質を展開させるその仕方には多様性をみとめている。以下、その内容を見ていきたい。

他人と一緒に生きていくことにおいては様々なことが生じ得る。二人の人が接触した場合、いずれも個々の主観として分離したままであるのにもかかわらず、両者の生の流れは一つになり、各人の自我生は拡大する。この拡大は具体的には、新しい経験、新しい思考の動機、新しい価値判断、新しい意志決定が自分の相手から押し寄せてくることによって生じる。また、質問、依頼、命令など、一人でいる場合には起こりえないような行為が、他人との共生においては生じてくる。その場合、人は相手がその時々思っていることや行っていることに「賛嘆」しているから質問をしたり、そうしたものを「承認」しているから仕事を依頼したり、また逆に相手の思いや行動や性格を「軽視」しているがゆえに命令したりしている。つまり、他人に対する行為には、他人に関する道徳的な評価が含まれているのであり、シュタインは承認や軽視という仕方での他人への評価を「心情的態度 (Gemütsstellungnahme)」(Stein 1922: 221) とよぶ。

他方、他人の個人的なあり方、例えば相手の苦悶などによって独特の仕方で「触れられる (Berührtwerden)」(Stein 1922: 222) ということも挙げられている。ここでシュタインが念頭においているのは共感や反感、そしてそれらが発展して生じる愛や憎しみのことである。これらは引力もしくは反発という仕方で、相手の「端的にその人独自の不可分の全体」(ibid.) へと関わっており、個々の行為や思いや誰にでも当てはまるような普遍的な価値と関わっているわけではないという点で、上記の承認や軽視といった心情的な「態度」とはまったく違う「気持ち (Gesinnung)」(Stein 1922: 227) であるとされる¹³。さらにこのように他人のあり方に「触れられる」ということは、或る人が他の人たちの体験に影響を及ぼすことにも通じる。そうすると、他人と一緒に生きることによって生じる自我生の拡大ということにおいて看取できるのは、各人におけるたんなる体験流の内的な変化なのではなく、或る人格から別の人格への影響ということになる。先述のとおり、共同体の各人は自身の素質を開花させることへと向かっている。それゆえ或る人の人格が別の人格に影響を及ぼすのであれば、影響を与えた人は他人の性格の形成に、意図的にもしくは知らずのうちに参与していることになるのである (Stein 1922: 222)。

さて、いかにしたら真正な共同体が展開しうるのか、という問いに戻ると、とくに重要な事象は、この他人によって「触れられること」ということになる。それが他人の不可分

¹³ このテキストでは *Gesinnung* という語は二義的であり、気持ち一般を表す場合もあれば、他人の人格全体に関わるようなものをとくに指す場合もある。

な人格全体へと惹かれる引力として生じる場合、それは「他の人格へと献身することへの、他の人格と一つになることへの衝動」(Stein 1922: 226)である。そしてそれが最高に高まって「愛 (Liebe)」になると「まったく一つになることを目指す」(ibid.) のであり、「生の共同体や存在の持続の共同体を目指す」(ibid.) ことになるという。こうした衝動は好意の程度とそのあり方次第で、また当該の個人のあり方次第で異なった形式を示すことになる。自分の個性を残して相手に合わせる場合もあれば、多かれ少なかれ自身の個性をあきらめる場合もある。また他人が自らをオープンにしないのにその人と一つになりたい場合、内的に一緒であることが果たされにくいいため、共同体は形成されにくく、形成されたとしてもそれは偽のものであり得る (Stein 1922: 226f.)。

個々の人格の最内奥のもの、シュタインはこれを「魂 (Seele)」(Stein 1922: 227) とよぶが、共感などの「気持ち」はこの魂から発現しているという。そしてこうした気持ちに基づいて他の人格と一つになるということは、他人と「何らかの仕方で一緒に魂的に生きること (ein gemeinsames seelisches Leben)」(ibid.) を目指しているのだと主張する。シュタインはこの魂を共同体にも看取しており、個と共同体いずれの場合でも、それは個人なり共同体の質的な統一の中心点となるものであるという (Stein 1922: 229)。魂を持つということは、「自身の存在の中心点を自分自身で担うということ」(ibid.) であり、その説にしたがうのであれば、他の人格と一つになるといっても、真の意味でそうなるためには、他人に完全に飲み込まれてしまうというのではなく、自分の中心点は自分で担うということが必要になってくるであろう。

また学校のクラスなど、個々人が外的な目的によってのみつながっている場合には、その団体には魂は欠けているということなる (ibid.)。しかし共同体が質的な統一性をもつには、必ずしもすべてのメンバーが自身の魂と共に共同体の生に参加し、この共同体における自身の責任まで完全に意識している必要はない。魂をしっかりとって自立した指導者たちがいれば共同体の質が統一される場合もある。それゆえ「リーダーシップが存在するということは共同体にとって構成的」(Stein 1922: 232) であり、シュタインから見ればシェーラーのいう「人格一同 (Gesamtperson)」(Stein 1922: 231)、つまり「自立していて精神的で個人的な諸々の人格の統一」(ibid.) は共同体の「一つの理想的限界」(ibid.) でしかない。

3. 情と共同体② 「キリスト教的な女性の生」より

本章では「キリスト教的な女性の生」(Stein 1932a) (1932年にチューリッヒのカトリック女性組合で行われた講演) の内容に依拠して論を進める¹⁴。この講演の内容には 1931年の

¹⁴ このテキストを主題的に扱った先行研究としては、Bello 2016 と Beer 2016 がある。Bello の論稿においては「個と共同体」についての論述も出てくるが、「キリスト教的な女性の生」との内的連関を考察するまでには至っておらず、シュタインの考察の対象が人間の普遍性から男女の二元性へと移行したということのみを論じている。Beer は通常は本質主義とみなされるシュタインの女性論が実存を重視する要素も備えているということ、『有限なる存在と無限なる存在』(Stein 1935/36) の内容との連関を考察する

講演「自然の秩序と恩恵の秩序による男性と女性の使命」(Stein 1931)(以下、「自然の秩序」と略)での聖書解釈が多分に反映されているので、その講演内容も適宜紹介することにする。

(1) シュタインの問題意識

シュタインの女性論の講演について論じていくにあたり、まずは彼女の問題意識について触れておきたい。当該の講演と同じ年になされた講義「よりあらたな女子教育の諸問題」(Stein 1932b)において彼女は、当時の教会法では女性は教会のあらゆる職務からは締め出されており、それゆえ男女が同等であるということなどはまったく話題にならないということ述べている(Stein 1932b: 139)。男女の同権とパートナーシップに関する、現代に通じるような新しい議論が教会全体に及んできたのは第二バチカン公会議などが行われる1960年代以降であり、1930年当時の教会においてはまだ明らかに伝統的な男尊女卑的な考えが大いに支配していた¹⁵。だが一方でその頃、慈善事業や教職活動といった、教会と関係がある家庭外の仕事に女性が要請されてきていることも事実である。シュタインは、それは教会の職務についている男性たちが女性の本質と課題についての考えを変えてきたことのあらわれであり、この変化はさらに起こるという見解をもっている(ibid.)。もちろん女性の活動を家庭内以外には考えていないような聖職者もいるが、神学者の中には偏見なしに女性運動を推進し、そうした運動がどれほどカトリックの世界観と結びついているのか吟味しようとするヨーゼフ・マウスバッハのように視野のひろい者も存在すると述べつつ、「教会による諸々の解釈にしたがうのなら、カトリックの女性運動はあり得ない」という市民女性運動穏健派のゲルトルート・ボイマーの考えに異論を唱えている(Stein 1932b: 139f.)。

こうしたシュタインの論述の中に看取できるのは、自らを含む女性たちがただ差別され、抑圧されているという意識というよりも、むしろ少しずつでも教会は女性にとって開放的なほうに発展する兆しを見せているという希望的観測のほうである。彼女は教義や教会法や司祭たちの態度と、キリストまたは神そのものの態度とは区別して考える必要があると述べており(Stein 1932b: 138)、聖職者には保守的な者もいるが、神は多くの女性たちを彼の教会の特殊な課題のために要請しているとする。そして女子教育に関しては、こうした神の招きに向けて果たして準備ができていいのか、ということが問題なのだという(Stein 1932b: 141)。そして「カトリックの女性はその力を必要とする教会に強く支えられています。教会が私たちを一つまり、まさに主こそが私たちを必要としているのです」(Stein 1932b: 140)とまで断言している。カトリックの女性たちに向けてこうしたことを伝える講演なのであれば、自分たちが求められている存在なのであるという自覚と行動する勇気を女性たちに持たせる必要がある。「キリスト教的な女性の生」では、「個と共同体」と同様に情という事象が扱われ、しかもそれが女性的な事象であるということが強調される。情は従来、心

ことによって示そうとするものであるが、「キリスト教的な女性の生」の文学作品に依拠した現象学的分析の箇所のみを扱い、聖書解釈に基づく女性の本性についての考察をすべて無視しているがゆえに、表面的な解釈にとどまっている。

¹⁵ Küng 2001: 107-109, 115 (翻訳: 160-162, 171)。

的現象の中でも受動性のほうに振り分けられ、知性、意志といった能動的活動を邪魔するもの、たんなる随伴現象と捉える哲学者は多い。シュタインが敬意を表するトマスもアリストテレスの区別にならい、能動性を男性、受動性を女性に振り分け、能動性に優位を与える記述をしている。しかもその際、女性は男性を尺度として測られ、「欠損的で出来損ないの何か」と称される¹⁶。それに対し、シュタインはむしろ受動性こそがまさに女性の長所という論を展開していく。

(2) 文学作品を基にした現象学的考察

シュタインは「人間の魂はいずれも一度きりのものであり、どの魂もほかの魂と同じではない」(Stein 1932a: 80) と述べ、この講演では女性論を展開する準備として文学作品を参照しつつ、まずは多様な現象について考察している。できるだけ違ったタイプを考察して、本来は個々人で異なっている女性の魂のうちに、何かしらの一般化できる要素が潜んでいるのか否かを観てみるという意図のもと、①シグリ・ウンセット『オーラフ・アウドゥンスセン』のイングウン、②イプセン『人形の家』のノラ、③ゲーテ『タウリスのイフィゲーニエ』のイフィゲーニエの三者が選ばれている。それぞれの作者の個性や活躍した時代は異なるが、いずれの主人公もたんに恣意的に考え出されたものではなく、むしろ現実に対する鋭い分析に根付くものであり、ゲーテのように理想化が潜んでいる場合も、それは空想によってではなく、生から見て取られ、経験され、感じ取られた理想像なのだということを強調している (Stein 1932a: 84)。

三者はそれぞれ①その魂が教育によって形成されることはなかった衝動的に生きる自然児、②洗練されすぎた社会においてその発展を人工的に阻まれたが、自分の生を自由に形成するために健全な本能を守っていたサロンの人形、③神聖にされた領域で神的なものとの交流し、自然を超えて超自然的な光の中へ入り込んだ聖女、として特徴づけられている (Stein 1932a: 84f.)。シュタインは三者の共通点として、愛を与え、また愛を受け取りたいという要望、そして自身の現実的な存在の狭さからより高次の存在や働きへと高められたいという憧れをもっていることを挙げ、さらに自身を完全に開花させ、そして他の人々をもそうした成長へと促すということが、三者共通の憧れであると主張する。

(3) 魂の素質としての心情——「個と共同体」との類似点

こうした予備考察の後、シュタインは魂の働きを「知性 (Verstand)」、「意志 (Wille)」、「心情 (Gemüt)」の三つに区分する。魂の「素質 (Anlage)」(Stein 1932a: 86, 88) とも称されているこれらの働きは、すでに完成したものではなく、それ自身において完全な形へと向かう衝動を持っているとされる (Stein 1932a: 88)。個人や共同体をはじめから出来上がったもの

¹⁶ Küng 2001: 54ff. (翻訳: 77ff.)。キュングは論拠としてトマスの『神学大全』第1部 92問 1-4項を挙げている。1項には「男性が女性の根源であり目的である」という文言が見出される。この文言についてシュタインは、肯定するのでも否定するのでもなく、それがどういう意味なのか理解するためにはトマスが本来依拠している聖書の記述に遡り入念に読解することが必要であると述べている (Stein 1932b: 159)。

として考えるのではなく、つねに自らの素質を発展させていく有機的なものとして捉える姿勢はこの講演でも受け継がれている¹⁷。

理性とは世界を認識しつつ自身に開示するもの、意志とは創造しつつ形成しつつこうした世界の内へと介入するもの、そして心情とはこの世界を内的に受け取り、それと対決するものだという(Stein 1932a: 86)。「個と共同体」と同様、シュタインは情的なものを積極的に評価する。この講演において心情の特徴として強調されているのは、それが「本質的な認識機能をもっている」(Stein 1932a: 87)ということである。それは①自分自身が何であり、いかにあるかを把握する、②他の人格や事物の特別な性質、価値を把握する、③存在者をその全体性において把握する、という機能である(ibid.)。こうした機能をもつがゆえに心情は、個々人にとって、一方では自分自身が何であり、いかにあるかを把握し、自身が持っている素質が全体的に開花するよう促すものとして機能する。他方ではこのような心情があるからこそ、個々人は他の人格の展開をも助ける気になれる(ibid.)。こうした機能ゆえにシュタインは心情に「魂的なあり方の全機構における高級の意義」(ibid.)を認めている。また②に関しては「個と共同体」において述べられていた他人に対する価値評価としての「心情的態度」との連関が、また③に関しては、他人の「端的にその人独自の不可分の全体」と関わる共感や愛などの「気持ち」についての論述との共通点が見出される。

(4) 神からの使命と男女の魂

先に述べた心情の機能は、三つの女性像の共通点として挙げられていたことと通じるところがあり、そのため心情という素質に着目するという仕方で女性の本性が究明されることになる。この究明は、男女の差異を前提として進められているが、純粹に生物学的なものというよりも、聖書解釈に依拠したものであり¹⁸、それに彼女の視点からの事象分析を加えるという仕方でなされている。旧約聖書の創世記からシュタインは、神が人間に与えた三重の使命、①自身の諸力を展開することによって神の姿を自身の内に刻印する、②子孫をもたらし、③大地を支配するというものを挙げる(Stein 1932a: 90)。さらに人間には、神を永遠的に直観するという超自然的な目標が課されており、それは信仰を通じたキリストとの個人的な結びつきによって約束されているとする。そして自然的な使命も超自然的使命も男女にとって共通のものであるとする一方、課題の違いはあるという解釈をとる(ibid.)。

この解釈には、講演「自然の秩序」での彼女の聖書解釈が反映されている。その講演でシュタインは、創世記第一章 26 から 29 をもとに、創造された当初は男女ともに上記の三重の使命を与えられていたという解釈を提示し(Stein 1931: 58)、そして創世記第二章の 20 か

¹⁷ 上田 2019 も、全集第 13 巻の他のテキストにおける「素質」の論述について言及している(上田 2019: 24)。

¹⁸ 「人間の使命について、また女性の使命についての解明を私たちに与えてくれるのは、聖書であり、私たちの教会の信仰の教えと伝統における聖書の解釈です」(Stein 1932a: 90)と述べ、シュタインは人間一般と女性の規定を聖書から読み取ろうとしている。Bello 2016 も強調するように、シュタインは人間における個人の存在も蔑ろにはしていない(Bello 2016: 11f.)。あくまでも個々人が実際どう展開していくかはその人次第であり、またその際、教育、他人からの影響も無視できないものとして考えられている。

ら 25 をもとに、最初の人間のカップルの生は最も内的な愛の共同体であり、男女は一つの存在者のように、諸々の力が完全に調和している中で一緒に活動していたこと、そして女性を男性が支配するというここではまだ述べられていないと主張する (Stein 1931: 58f.)。しかし蛇の誘惑にまけて禁断の実を食べた後、この墮落に対する罰として、両者それぞれに違った課題が与えられ、また先に蛇の誘惑に応じた女性は男性に従うように定められたという (Stein 1931: 59f.)。

この際、男性において優勢になったのは③生存競争に積極的に関わり、大地を支配するという課題 (創世記第三章 17 から 19) であり、こうした課題ゆえに、認識しながら世界を見通すための「知性」、創造的に形成することへと向かう「意志」の力などが強くなる (Stein 1932a: 91)。そして仕事などの客観的業績へのあこがれが男性においては強いという自身の印象をシュタインは端的に語っているが (Stein 1932a: 85)、その根拠を彼女はこうした神からの課題の内に見出している。他方女性において優勢になったのは②子孫をもたらし、また教育する (Stein 1932a: 90) という課題である。これは「自然の秩序」では創世記第三章 16 の「わたしはあなたの産みの苦しみを大いに増す。あなたは苦しんで子を産むだろう。そして夫の支配のもとにあり、彼はあなたを治めるであろう」という、エヴァに対する神の罰の言葉をもとに解釈されている (Stein 1931: 59f.)。

この生殖、教育という課題は「自分自身の内へと何らかの仕方で〔他なるものを〕包含することを条件づけており」、また「母の器官の中で新たに創造されるものを形成する秘密に満ちたプロセスは、魂的なものと身体的なものとの非常に親密な統一である」 (Stein 1932a: 86) とされる。つまり自身ではない他なるものを自分の内に匿い、育てていく過程においては、たんなる身体の変化のみならず、それと連関して精神的にも他なるものへと適応するという変化が生じざるを得ない。それゆえ女性には魂が身体的に密に結び付けられて生きる天分、自らを適応させる天分などが与えられ (Stein 1932a: 91)、身体と連関した感覚性と結びつきが比較的強く、また外的世界を内的に受け取る「心情」が女性の魂の中心になるといふ (Stein 1932a: 92)。また、「女性の魂は身体のあらゆる部分において、〔男性と比べた場合〕より強く生きていて、またそこにありありと存在しており (gegenwärtig)、身体に生ずるもののほうから内的に打撃を与えられているように私には思われる」 (Stein 1932a: 86) という主張もあり、たんに聖書解釈だけに依拠した考えではなく女性として彼女自身が実感していたことであつたということもうかがえる。

このようにシュタインは男女の課題の違いから、両者の魂のあり方の違いを導きだすが、先述のとおり、本来は男女ともに三重の使命を与えられていた。生殖、教育は根源的には男女ともに課されており、「父親であることは、男性にその特別な仕事と一緒に課された、根源的な仕事の一つ」 (Stein 1931: 68) である。しかし生存競争という課題が優勢になると、父親であることの義務から逃れたり、逆に母親や子供の意向を無視して残酷に力を行使したりする危険が生じてくる (ibid.)。他方、女性は本来、男性に支配されるものではなくその伴侶であり、そのため「適応能力においては、男性に固有である天分と同じものが〔女性

にも] 備わっており、男性と——一緒にもしくはその代わりに——同じ仕事を行う可能性が含まれている」(Stein 1932a: 91)。それにもかかわらず、墮落後は大地を支配するという課題から離れがちになり、精神を欠いた無為の衝動的な生活にはまり込むという危険が生じてくる(Stein 1931: 69)。そうすると、自身をますます男性の奴隷になるようにしてしまい、その結果、必要以上に子供を自身に縛り付けてその自由を奪ったり、逆に母親であることの義務から逃げたりする可能性が出てくる(Stein 1931: 70)。

シュタインは墮落後の人間のあり方に当時の男女の関係を当てはめて考えているが、神に創造された当初の男女の愛の共同体の状態、つまり両者がともに主従関係ではなく協力関係において三重の課題を担っていたあり方は全く失われてしまったわけではなく、弱っているだけであり、救済によって再び取り戻されると考えている(Stein 1931: 74)。そのため一方では女性も現状に甘んじず、自身の魂が感情を中心としつつも知性や意志も男性同様に持ち備えていることを自覚することが必要であり、他方では、心情という素質を活かしつつ、それが知性、意志と一緒に、うまく展開していくようにすることを女子教育の課題とせねばならない(Stein 1932a: 94f.)。

(5) 女性による共同体への貢献

カトリックの女性たちへ向けて女性の魂の中心は「心情」にあると主張する際に彼女が強調しているのは、彼女が心情に認めていた「魂の全機構における高級の意義」、つまり存在者をその全体性において把握する能力や、具体的なもの、個人的なものをその固有な在り方において把握する能力、また自分自身を全体的に開花させようとする能力、またそれのみならず他の人やものがその固有な在り方において全体的に開花するのを助けようとする要望や愛の力である。そして家族、公共団体、またそれらを包括するキリスト教会といった諸々の共同体について論じられる場合、女性特有の課題は「人間の生そして人類を保護し展開すること」(Stein 1932a: 99) とも言い換えられているということに注意する必要がある。「個と共同体」において述べられたのと同様、共同体とは個人の寄せ集めではなく、個々人が互いに影響を与え合いながら、それぞれにもつ素質を開花させていくことが共同体をはじめて可能にするのであり、カトリックの女性たちは自分たちの力としての心情を各々で展開させることによって共同体の繁栄に参加することになる。

「個と共同体」でもすでに共同体の「魂」ということが論じられていたが、家族に関しては「家族の心と家族の魂である」(Stein 1932a: 98) のは女性の本質的な課題であるということが述べられる。夫をはじめ家族のことを、自身のことのように考えられるのは心情が魂の中心の女性こそができるというのがシュタインの考えであり、主婦の場合は家の生活を整える、夫の仕事に積極的にかかわる、その収入を知性的に管理することでこの素質を展開できると勧めている。一見すると良妻賢母の勧めをしているだけのようにしか思われないが、先述のとおり、共同体の「魂」とは共同体を支える質的統一の中心を意味していた。ゆえにこうした魂であることが女性の本質的課題であるという主張は、他人を慮り、ものごとを全

体的に展開させようとする心情の力でこそ、家族が家族として存在するという主張でもある。

他方、シュタインは女性が公共の団体の中で働くことについても述べている。その場合、女性にできない仕事はないが、心情の特徴を活かすのであれば、女性には具体的かつ全体的人間へと向かう仕事に向いており、その中でもとくに医師、教師、社会福祉事業に携わる仕事ではその力が発揮されるという。こうした仕事の中にシュタインが必要とみなしているのはキリスト教的な隣人愛であり、現場では自分の家庭よりも愛の力へのもっと大きな要求が挙げるとされる。なぜなら、そうした病院や学校、福祉施設などのメンバーは自然に内的に結びついているわけではなく、つまり「個と共同体」の表現を使うのであれば、その団体に「魂」はかけており、人数は家庭よりずっと多く、さらには「その人の素質や現在の状態によって惹かれるというよりは反発心をおこさせるような人が優勢的である」(Stein 1932a: 100) からだ。シュタインはこうした公的団体を「大きな〈家族〉」(ibid.) とよぶ。家族と同様、その中での人々の内的な結びつきを可能にするのが他人の全人格に思いをよせる心情の働きということになる。また政治や学問(とくに人間を対象とするもの)の世界での女性の活躍も求められていると主張している(Stein 1931: 75f., Stein 1932a: 102f.)。ここで彼女が強調しているのは、女性も知性や意志を備えているので、男性と全く同じようなことをすべきだということではない。そうではなく、むしろ全体へと関わるという女性ならではの特質を活かすことにより、男性の原理で動いている一面的な社会に何らかの積極的な作用をもたらすことができるということである(Stein 1932a: 102f.)。

さらに家族も公共の団体をも包括しているカトリック教会という共同体に関しては、「宗教的に母であること」(Stein 1932a: 104, 112) が心情という素質を展開させるあり方として挙げられている。それは神の領域のために「魂」を獲得し形成することを目指し(Stein 1932a: 91)、そして「息子」や「娘」たちを神の国のために産み、育てる指導者として存在することである(Stein 1932a: 112)。さしあたりは修道女がこうした存在として挙げられるが、それでもシュタインはこうしたあり方は修道女に限るわけではないと主張する。修道院の内部のみならず、先に述べたような家族の中で、また公的団体という大きな家族の中で、他人の特性を把握し、その全人格にかかわるという心情を活かしつつ活動する人のことを、シュタインは最終的には職業や性別を問わず総括的に「真にカトリック信者として生きている人」(ibid.) とよんでいる。こうした人たちは「自分と最内奥のところにつながっている兄弟姉妹たちに、いたるところで出会う」のであり、こうした人たちからは「生き生きとした水が流れているので、喉が渴いた魂を秘密に満ちた力で惹きつける」(ibid.) という。ここにはまさに「個と共同体」において述べられていた「一緒に魂的に生きる」ということや、「気持ち」による引力が生起するということと同様の事象の記述が看取できる。

4. 総括的考察

これまで「情と共同体」という事象に着目してシュタインの「個と共同体」と「キリスト教的女性の生」の内容を見てきた。後者のかなり宗教色の強い共同体論の基となる考え自体は1910年代の終わりにはすでに形成されており、「個と共同体」の「気持ち」や「心情」についての事象分析の成果は捨てられてはおらず、むしろ論を支える要となっていることが看取できるであろう。ただ、やはり論証に聖書を用い、女性の本性なるものを前面に押し出してくる後者の共同体論がわれわれに与える印象は前者のものとはかなり違ってくる。しかし注意しておきたいのは、そこでシュタインが第一次的に問題にしているのは、神それ自身の意向であり、教会法や司祭たちの見解ではないということである。上述のとおり、本質なるものを信じる彼女にとってそれを保証するのは神のみなのであり、神を通じて本質なるものを目指す姿勢は終始変わらない。それゆえに3-(2)で見たような個に即した現象学的分析を行っても、最終的には聖書に基づいての論証にならざるを得ないのであろう。現象学的方法の徹底化として信仰へと向かうシュタインの姿勢は、現存在に定位した超越論的な分析から、存在それ自身の現れと隠れに関しての文献学的、解釈学的考察の徹底化へと向かうという仕方でも独自の現象学を遂行する1930年代以降のハイデッガーの姿勢とも酷似しており、フッサール現象学に潜んでいた可能性の一つの展開例として位置づけることが可能である。

しかし一方、キュンクが紹介しているカトリックの社会倫理学者プフェルトナーが1980年代後半にピウス12世までの歴代の教皇に向けた批判が、シュタインの論にも突きつけられるのではないか。つまりそれは「新スコラ主義的に方向づけられた本質・自然法の哲学は〈女性の本質〉を歴史的に発展してきた〔性的〕役割のあり方と生物学的事実から導き出し、これを再び女性の行動を規定する規範的根拠にした」というものである¹⁹。たしかにこの批判をシュタインも免れるわけではない。彼女の論は女性の社会進出を促すものでもあるが、それでも産む性、母性を前面に出して論を展開していることも確かなのだ。ただ彼女自身としては、当時台頭してきたナチスの、純血種の繁殖という観点から女性の価値をたんに生物学的に評価する残忍な態度は受け入れられないという意識を持っており、女性の精神面に目を向ける必要性を述べている(Stein 1932b: 136f.)²⁰。

他方、19世紀後半から20世紀はじめのドイツで展開されたカトリック教会の外部での市民女性運動、なかでも先述のボイマーを代表とする穏健派とはかなり思想的に重なるところがある。赤木によると当時のドイツのいわゆる第一波女性運動における市民女性運動は、1960年代に始まった第二波とは異なり、本質論にもとづいた性別役割規範に依拠していた

¹⁹ Küng 2001: 108 (翻訳: 161。訳文は筆者のほうで変更を加えている)。

²⁰ これは1932年の講義「よりあたらしい女子教育の諸問題」での主張である。ナチスが政権を握るのは1933年であり、ユダヤ人であったシュタインは1942年にアウシュヴィッツの強制収容所で殺されている。

21. その中でも個と共同体との関係を重視するグループは穏健派とよばれるが、姫岡によると、こうした運動は「母」の概念をわが子の出産、育成という身体的なものに限定せず、情愛、利他性、温かみなどの精神的側面にまで拡張し、それらを社会のなかで発揮していこうとする思想に基づいている²²。そして、まだ性別役割分担が不動の原則として存在していた社会において、女性が家庭の外へ踏み出し、社会的認知を求めようとする時、母性を前面に押し出す戦術は効果的でもあった。なぜなら、それは「女性の本来の居場所は家庭」という当時の社会規範に抵触しなかったため、女性の社会進出に対する男性の抵抗を和らげることができ、保守主義者や宗教団体の女性たちの理解も得られたからである²³。そのため穏健派による運動は、女性の社会進出がまだほとんど皆無だった第一次世界大戦以前にあってはとくに効力を発揮し、女子教育の改善、女性に対する職業の門戸開放、行政の要職への登用、参政権の授与が必要であると主張し成功を収めた²⁴。

シュタインが講演活動をしていたワイマール期になると、女性が専門職に就くこともすでに可能になっていたため、母性を強調することは女性の活動領域を限定することにもなり得たかもしれない。しかし女性が医師や政治家として男性とともに、もしくはその代わりにその特性を活かしつつ働く可能性をシュタインの論は排除してはいない。この時期には穏健派はもはや目立った成果は上げられていないというが²⁵、先述の教会法における不平等にもみられるように、依然として保守的な当時のカトリック教会の内部でこそ、穏健派に類似したシュタインの考えは力を持ちえた可能性は十分に考えられる。たしかにシュタインの論は、有名な「人は女に生れない。女になるのだ」²⁶という、ボーヴォワールが『第二の性』で展開した、実存に主眼をおいた論とは重なりあわない。しかしシュタインが男女の差異のうち社会的要素を看取していないとみなしたり、そこには「女性を抑圧された現実から解放するという強調点は見られない」²⁷と考えたりするのは早急であろう。

例えば、上述の文学作品を基に行われた現象学的考察は本性の解釈の準備としてのみ行われているのではない。三人の女性のあり方は、主婦と修道女のあり方に対応している。修道女になぞらえているイフィゲーニエに関してはとくに問題はないような印象をうけるが、イングウンは教育を受けていないがゆえに自分のうちに潜んでいる才能を思うように開花させることができず苦しみ続けた主婦、ノラは文化的な環境の中で育ったにもかかわらず、夫に従順な人形扱いされて自立できず、「まずは一人の人間にならねばならない」と決意する主婦であり、両者は女性に教育を十分に施さない社会や、妻を自分と同等の「伴侶」とみ

²¹ 赤木 2007: 10。

²² 姫岡 1993: 182。

²³ 同書: 73。

²⁴ 同書: 182。先述のとおり、シュタインはボイマーの思想には触れており、また穏健派の思想の骨格を形成したヘレーネ・ランゲの著書も読んでいた (Stein 1932b: 145)。そして結婚と母性についてのカトリック女性運動での評価は、穏健派による評価とかなり一致するところがあることもシュタインは述べている (Stein 1932b: 149)。

²⁵ 同書: 186。

²⁶ 生島遼一訳『ボーヴォワール著作集：第6巻 第二の性』、人文書院、1966年、12。

²⁷ 須沢 1989: 120。

なさない夫によって、その素質の展開を妨げられている例として挙げられてもいるのである。ここには女性が社会や夫によってそもそも人間にすらなれていない、本来ある差異が差異化されていないという発想が見出される。もちろんこれは、社会的に作られた差異とそれにより生じる差別を無くそうという発想ではなく、差異化を実現することこそが女性の解放へとつながるという発想であるが、女性が男性の基準から測られ、「欠損的で出来損ないの何か」としかみなされていなかったカトリックの世界ではこうした考えこそが効力を発したのではないだろうか。

このように本質的な差異を差異として認める発想は、構造主義的な考えからすると受け入れがたいものであろうが、違いを違いとして認め、尊重するという態度には開かれている。それゆえ、森田がジェンダー論の内に看取している可能性、つまりエゴイズムや男性から女性に向けられた権力や暴力の行使が女性からより弱い立場へと転化されることなどを阻止する力はある程度持っているように思われる²⁸。また「個と共同体」でのシュタインの共同体論の中核をなすのは、個々人が自身の素質を開花させつつ、他の人格と一つになることであつたが、真の意味でそうなるためには、他人に完全に飲み込まれてしまうのではなく、各人が自分の中心点を自分で担うことが必要になってくるのであつた。そこには主人-奴隷の関係はあり得なければ、共依存の関係もあり得ない。それは彼女が女性論において回復させるべき理想として念頭においていた、根源的な愛の共同体、つまり男性も父親であることを引き受け、女性も自立しつつ生存競争に参加する共同体の姿と一致するのである。

文献

- Baring, Edward, 2019, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Bello, Angela Ales, 2016, "From the 'Neutral' Human Being to Gender Difference: Phenomenological and Dual Anthropology in Edith Stein," in Calcagno, 2016, *Edith Stein*, p. 11-24.
- Beer, Laura Judd, 2016, "Woman's Existence, Woman's Soul: Essence and Existence in Edith Stein's Later Feminism," in Calcagno, 2016, *Edith Stein*, p. 35-48.
- Calcagno, Antonio (ed.), 2016, *Edith Stein. Women: Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*, Cham/Heidelberg/New York/London: Springer.
- Küng, Hans, 2001, *Die Frau im Christentum*, München/Zürich: Pieper. (矢内義顕訳、2016、『キリスト教は女性をどう見てきたか——原始教会から現代まで』、教文館)。
- Stein, Edith, 1922, "Individuum und Gemeinschaft," in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Edith Stein Gesamtausgabe 6), Freiburg: Helder, 2010.

²⁸ 森田 2005: 108f. 森田はシュタインの女性論が求めているのは経済的自立や社会的権利ではなく魂の完成であり、そこには男女のどちらが優れているかは問題にならないという解釈を取ることによってこの問題を解決しようとしている。

- , 1928, “Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes,” in *Die Frau – Fragestellungen und Reflexionen* (Edith Stein Gesamtausgabe 13), 5. Aufl., Freiburg: Herder, 2015, S. 1-15.
- , 1929, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino,” in „*Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)* (Edith Stein Gesamtausgabe 9), Freiburg: Helder, 2014.
- , 1931, “Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung,” in *Die Frau*, S. 56-78.
- , 1932a, “Christliches Frauenleben,” in *Die Frau*, S. 79-114.
- , 1932b, “Probleme der neueren Mädchenbildung,” in *Die Frau*, S. 127-208.
- , 1935/36, *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn von Sein* (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12), Freiburg: Helder, 2006.
- 赤木登代、2007、「ドイツ第一波女性運動における女子教育（第I報）——市民層の理念および実践——」、『大阪教育大学紀要』第I部門、第55巻、第2号、1-13.
- 上田圭委子、2019、「エディット・シュタインのハイデガーとの対決——『存在と時間』における現存在の分析をめぐって——」、『上智大学短期大学部紀要』第40号、21-34.
- 須沢かおり、1989、「エディット・シュタインの女性論——その形成と展開」、上智大学人間学会『人間学紀要』第19号、101-124.
- 、1999、『愛のおもむくままに——エディット・シュタインの女性像』、新世社.
- 、2014、『エディット・シュタインの道程——真理への献身』、知泉書館.
- 中村拓也、2019、「深みなき自我——『感情移入の問題について』におけるエディット・シュタインの自我論」、同志社大学『文化學年報』第68号、79-100.
- 姫岡とし子、1993、『近代ドイツの母性主義フェミニズム』、勁草書房.
- 森田美芽、2005、「エディット・シュタイン『女性論』の構造」、大阪キリスト教短期大学『神学と人文』第45号、99-109.
- 、2008、「エディット・シュタインの「女性論」における人格教育と道徳教育」、『同志社大学ヒューマン・セキュリティセンター年報』(5)、185-196.

(すえひさあすか・成城大学)