

## 高橋、西田、ボーヴォワール、レヴィナス における性差ある他者性を問う

上原麻有子

哲 学において性差ある他性が真に探究されたことは、おそらくないはずだ。本稿ではこの問いについて考えてみたい。その手がかりとして、まず西田幾多郎の姪で哲学者の高橋ふみを取り上げる。高橋は平塚らいてうのようなフェミニズムの活動家であったとは言えない。しかし、日本の男尊女卑社会を批判する発言を教育の観点から積極的に行った。今は、当時に比べれば、日本社会もジェンダー平等観を受け入れる傾向をより強めているようである。ジャーナリズムが日々取り上げる、家庭、企業、教育機関における仕事の負担の不均衡やハラスメント等の多様なジェンダー関連の問題は、容易には解決しそうもないと見えるものばかりだ。世代を超えて歴史的に蓄積されてきた社会構造に潜む根の深い問題が、あるに違いない。

一連の現実的なジェンダー諸問題を、哲学ではどのように扱えばよいのか。そこに見るべきは根本的な事柄は、自他関係の問題であろう。本稿では、性差ある自己と他者という観点から、人間関係の基本単位としての一組の個対個について考えてみたい。性差ある自他関係とは、私たちにとって時代と文化、社会を超えたタイムレスな問題であると言えよう。

まず、高橋が指摘した1930年代の日本社会における男尊女卑観を切り口とし、高橋から得た自他の対等・平等という課題を、西田の「私と汝」で論じられた自他関係論の考察に接続させる。実際、西田の思索に

性差の視点を認めることはできないのだが、さらにそこから性差ある自他という問題設定に導くために、ボーヴォワールによるレヴィナスの女性観批判を介し、レヴィナスの「絶対的な他者」という問題を検討する。

### 前提的考察—高橋ふみの男尊女卑批判

私がバリ留学中初めて西田の日記を読んだのは、1996年頃であったか。そこに日々記録される多数の人物名を興味深く眺めながら、1931–1938年の間に何度か登場する「文」あるいは「ふみ」という名<sup>1</sup>が気になっていた。当時は、西田の姪だということだけは分かったが、他に情報を得ることはできなかった<sup>2</sup>。彼女は、言わば歴史に埋もれた無名の哲学者であったのだ。高橋が女性として日本の哲学研究における草分け的役割を果たしたことは、以下で見るが、事実であろう。それならば小川圭治が言うように、彼女には「日本哲学史の中で、少なくとも西田幾多郎研究の中で一定の位置が与えられてよい」<sup>3</sup>はずだ。

高橋ふみは、1901(明治34)年、今の石川県かほく市木津の名士の娘として生れる。父は織物工場の経営者であったが1912年に急死し、母は夫を継いで、自ら工場の経営者となる。「大正デモクラシーにおいて女性の自立が叫ばれる以前から[···]すでに十分に自立した女性」であった母の生き方を受け継いだのか、「男尊女卑の封建的な風潮」の中で、高橋は「精神的自律の根拠と支えを学問と思索に」求めた<sup>4</sup>。

明治期、富国強兵の国策の一環として、女子教育の重視が説かれたが、女子に対して大学は門戸を閉ざしていた。日本で初の女子大学、女子英学塾(現津田塾大学)が<sup>5</sup>、1900(明治33)年に創立され、東京女子大学が

1. NKZ 17。例えば昭和11年の記述には、「三月三十一日(火)[···]文来る、箱根丸に〔て〕ドイツにゆく」とある。本稿では、基本的に、出典に記載された旧漢字は常用漢字にまた旧仮名遣いは現代仮名遣いに改めている。

2. 浅見洋が力を尽した資料収集が成果として結実し、『高橋文の「フライブルク通信」』(北國新聞社出版局、1995年)、『未完の女性哲学者 高橋ふみ』(石川県七塚町、1997年)、『おふみさんに続け!』が刊行された。

3. 「高橋ふみとの出会い」、浅見(1997年)、2。

4. 浅見(2017年)、39–41。本稿で紹介する高橋に関する事柄の多くは、この書にまとめられた浅見の貴重な研究に負うものである。

それに続く(1918年/大正7年)。高橋は、1923年、後者の人文学科に入学、そして1924年、新設の哲学科に編入学。東北帝国大学は1913年例外的に女子に門戸を開く。1926年高橋は同大に入学、そして1929年に卒業している<sup>5</sup>。

東京女子大学で、高橋は石原謙(キリスト教史)に師事し、卒業論文『プラトンのアイデアに就いて(パイドンを中心としたる)』を提出した。女性として初めての哲学科卒業生であったという事実には、十分注目するべきであろう<sup>6</sup>。一方、東北帝国大学で彼女が文学士の資格を取得した論文は、『スピノザに於ける個物の認識に就て』である。「直接の論文指導」は、『善の研究』の刊行時より西田哲学の良き批判者として知られる高橋里美が担った。この卒論は、同大学文学会編集の雑誌『文化』(1934年、岩波書店)第一巻五号に掲載されているが、これは初の女性による哲学論文の公表であったのだ<sup>7</sup>。『エティカ』の原著を読解し、部分的に翻訳しながら自らの精緻な解釈を加えるという体裁を取る本論文は、スピノザ哲学における「認識」の究極目的は「神の認識」のみならず「個物の認識」も重要であるとし、両者の関係におけるものとしての「認識」を主張する。高橋の解釈によれば、「個物は単なる特殊ではなく、同時に普遍でもある所の全体者、有限的統一者」である。「個物の認識、神の認識は単に有限者としての我々の限界や運命を悟らしむるのみ」ならず、さらに強調して、有限者は「有限的なる事の自覚に至らしめたもの」であるのに対し、神は「其絶対なる事の自覚を表すもの」であるべきだと述べる<sup>8</sup>。そして結論部はこう締めくくられている。

個物の認識とは其知らざる事を知る事であり、其限定された事を、其運命を知る事に尽きる。[…]知らざる事を知る事は、知らざる

5. 同上、62、84-86。東北帝国大学理科大学が、1913年に女子に門戸開放。法文学部創設が1923年で、高橋はこの学部に入學。東京大学も京都大学も、女性の入學を認めたのは戦後のことである。東北大学は1913年に早くも、教育の男女共同参画を開始したということになる。正に画期的なことであった。

6. 同上、69-70。実際、哲学科卒業生は二人いた。湯浅宣子であるが、石原の指導により『プロティヌス(悪の問題を中心として)』を提出。

7. 同上、24-5、88-9。

8. 高橋(1934年)、627、629。

事を真に知れる事の如く知る事ではない。両者の間には到底合致し得ない距りがなければならぬ。従て其運命を知る事に依て運命を超越し了る事は出来ない。反て其運命を知る事に依て、運命を生きんとする事なのである<sup>9</sup>。

もちろんスピノザの言葉が下地にはなっているが、高橋は日本語で自らの思索を重ねながら執筆したのだ。そこに、高橋が向けた個物への関心の強さを感じることができないだろうか。彼女が解釈した「運命」を「現実という限界」と解してみよう。高橋にとって「運命を知る」ことは、「現実という限界」を知ることであった。しかしそれは「真に知れる事」ではない、言い換えれば「真に知る」べきことは無限に追究するしかないということであろう。浅見が繰返し強調するように、当時の封建的価値観を色濃く残していた社会は、知を求めて生きる女性に困難を与えるものでしかなかった。「運命を生きんとする」とは、女性が足を踏み入れたことのない哲学の世界という、完全なる男性社会で生き、良妻賢母的な普通の女性の生き方とは異なる道を歩むという、高橋の意志表明であったと捉えてみたい。堂々と男尊女卑社会を告発する高橋が、哲学者としてその後、より成長を遂げたとしたら、女性という個の実存哲学が生まれていたのかもしれない。

卒業後すぐ教職に就いた<sup>10</sup>ものの、高橋は経済的に安定した生活を捨て、結婚という選択肢と比べた結果、研究を選び、1936年3月、35歳でドイツへ留学する。ベルリン大学では、哲学とドイツ文学を専攻する。1938年、フライブルク大学に移り哲学およびドイツ文学を専攻。1939年の夏学期にはハイデガーの演習「言葉の本質について」に出席している<sup>11</sup>。しかし滞在中結核を患い、第二次世界大戦勃発のまさに前夜、最後の引き揚げ船に乗り、1939年11月に帰国。1943年、東京女子大学の講師に就任。1945年6月、高橋ふみ、44歳で逝去。西田が7日に亡くなっ

9. 同上、633。

10. 宮城県立女子師範学校嘱託講師(1929-1931年)、自由学園教師(1931-1936年)、女子経済専門学校講師(1931-1936年)などを歴任。前掲、浅見(2017年)。

11. 同上、149。

### 36 | 性差ある他者性を問う

てから丁度二週間後のことであった<sup>12</sup>。

高橋は教育に関する講演を多数行っている。そこで彼女が現行の教育制度を批判しながら、理路整然と強く訴えたのは、何よりも女性の知の訓練の大切さであった。以下、「女子高等教育の問題シンポジウム」<sup>13</sup>における講演から一節を引く。

[...]男教師においては最もよい意味のフェミニストである事が必要である[...]。伝統的にしか過ぎぬ理由なき女性蔑視の観念を持ちながら、いかにして女子の学的向上心を高めその課せられたる新しき道を切り拓いてゆくだけの強い文化に対する責任の精神を養成する事が出来るであろうか。女子大学あるいは女子専門学校の男教師の多くは女子に対して甚だ甘く、ともすれば己が学問上の指導的責任の位置にある事を自覚せるや否やを疑わしむる者がある。これは[...]男子自身すら意識せぬうちに男性の中にもぐり込んでいる女性の人格への軽蔑か、でなければ全くの無関心によると考えられる<sup>14</sup>。

1930年代当時、女子の高等教育がいかに難しかったかが読み取れる。「女性蔑視」の背景に、男性に根付いた社会的意識（女性の生きる場所が家庭）があることを探りもせず、女性と知を切り離すことに何ら疑問も感じない男性教員に対して、高橋は鋭い批判を加えている。後に、「男女の間の差」など「教育」が作ったものでしかない、「文部省のねらい」は「良妻賢母教育であって、女に学問はいらない」と考えているのだと、教え子に語ったという<sup>15</sup>。

雑誌『婦人之友』が1933に主催した座談会、「男女共学実行可能の

12. 高橋は、実は、独語翻訳を通して西田哲学を本格的に西洋に向けて紹介するという重要な役割を果たしたのであった。関連する業績は以下の通り。「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（『哲学の根本問題 続編・弁証法的世界』所収）の翻訳、1939年、プロイセン科学アカデミー。「真善美合一点」（『芸術と道徳』）、1940年、国際文化協会（仙台）。

13. 開催年、場所は不明。『岩波講座教育科学 第十八冊』（1933年）に所収されている。

14. 浅見（2017年）、188。本書に講演が収録されている。

15. 同上、105。

理論と方法」では、高橋は次のような見解を示した。「家庭、結婚、意識等に関する男女間の差別」は、「人格レベル」の男女不平等に根本原因があるのだが、このような「封建的な男女の力関係」の「温存」は、男にとっての都合の良さと、同時にそれに甘んじる「女の卑屈さ」に原因がある<sup>16</sup>。男尊女卑を男女両者の精神構造に見出した、高橋のこの先見には注目したい。

1936年のラジオ講演「女子教育における知識の問題について」では、女学校「四年ぐらいから」現れてくる女子の「科学的知識」への興味の低下と「労作を喜ぶ」傾向を認めつつ、このような「女性の性向に迎合」する「現在の教育」を厳しく批判した。しかし我々が「より聡明なる婦人を、より英知的なる女性を」求める限り、このような多くの女性の性向が「長い間の封建時代の習性からきている」なら、「一日も早くこれを是正する必要」があると、高橋は主張した<sup>17</sup>。

当時、戦時体制に向けて「国家主義的に有用な人間育成が強化」されていた。女子教育は労作教育の傾向を強めており、高橋はこれを批判し、「情報伝達の最大の」手段であった「ラジオで堂々と」知を高める教育の充実を強調したのである<sup>18</sup>。高橋は、単に男性の側が女性を非知的な存在だと見る男尊女卑観を批判するだけではなく、女性の側の「男尊女卑」観をも見抜いていたのだ。

高橋は女性の仕事と結婚生活の両立を理想としながらも、困難ゆえに、私生活を犠牲にし社会で活動する人生を歩んだ。しかし普通、当時の女性は、社会に進出する女性パイオニアとしての厳しい人生を選ばず、あるいはそのような選択肢など思いも寄らず、男性主導の家庭生活に身を置く人生に甘んじていたのかもしれない。弱い存在として守られることが当然であるという倫理観、社会通念を多くの女性は受け入れていただろう。それでも男女に均衡が保たれ共に幸福を感じるなら、それは結構なことだとも言える。そこで問うべきは、関係の対等あるいは平等とは何かという問題である。

16. 同上、104-5。

17. 同上、193-4。本書に講演が収録されている。

18. 同上、27。

## 西田による「私と汝」の対話

西田幾多郎の哲学は、「私と汝」(1932年)において初めて、「私」一個の論理と行為を超え自己と他者との関係と対話を巡る思索へと展開するに至った。上田閑照は『私とは何か』で、西田の「私と汝」に基づき、ごく日常的な挨拶である「おじぎ」という行為に即して、「人間どうしが出会うということの自己理解」を説明している。おじぎとは、「互いに「我」という「我」を[...]折ることの具体」なのだ。この対面はつまり、「我もなく汝もない、自もなく他もないところ[...]にいったん還って、そこから身を起こして[...]あらためて向かい合い、そこではじめて「我と汝」になる」ことであるのだ<sup>19</sup>。上田は西田とは異なる仕方で西田の主張を代弁しているようだ。人間関係における「自もなく他もないところ」まで見よということなのであろう。では上田に倣い、絶対者対人間ではなく人間対人間の関係がいかなるものであるかを、「私と汝」の中に読み込んでみよう。

『無の自覚的限定』に収録されている「私と汝」は、当然、1930年代までの西田哲学の核となる「場所」の論理(主観も客観もそこに於てあり、両者を包む「場所」を想定する)に基づくものであり、また「無の一般者の限定」、「弁証法的限定」、「非連続の連続」等の後期西田を特徴づける思考の装置を組み込んでいるが、ここでは西田哲学の原理とも言える「自覚」の観点から、自他関係の理解を深める。

西田は人間関係における真の対話、真の人間関係における対話とは何かを問う。この文脈で西田が意味する「真に何かを知る」とは、「何か」を対象化して捉えるのではなく、その対象化を超えなければならないということだと理解できる。相手が人間の場合も同様なのだ。「私と汝」から一節を引く。

自己が自己自身の底に自己の根柢として絶対の他を見るということによって自己が他の内に没し去る、即ち私が他に於て私自身を失う、之と共に汝も亦この他に於て汝自身を失わなければならない、私はこの他に於て汝の呼声を、汝はこの他に於て私の呼声を

19. 上田(2006年)、116。

聞くということができる<sup>20</sup>。

「私」も「汝」も、それぞれが自己として「自覚」する主体である。「自覚」の根本的意義は、無限に続く「自己」の内的な自己発展としての「作用」であり、自己が自己において自己を反省するという形式で表現される。「自己が」と「自己を」が、内的に「反省する」ことで結びつくことを表わす形式である。また、「自己が」「自己を」反省するとは、「考える自己」と「考えられる自己」が同一だということ、言い換えれば「直観」であるのだ。「自己が自己自身の底に自己の根柢として絶対の他を見る」は、つまり「自覚」を意味するのである。自覚とは、西田が比喩的に「底に」と表現したくなるような、自己に起こる内的な事実なのである。「絶対の他を見る」という事実は、「絶対の他」としての「自己」という事実であるのだ。

しかしここで、内的に知る対象とは自己ではなく「他」、しかも、それは「絶対に他」なる他者、人格としての他者である。私にとって「汝」と呼ぶべき存在なのだ。そして、「私」は、「汝」と呼びかけるべきその他者を直観する。人格を直観するのは、まるで「自己が他の内に没し去る」ような、または「私が他に於て私自身を失う」ような感じ、これは事実なのである。「無にして見る自己の自覚」<sup>21</sup>、「真の自覚」とも言える。一方で、視点を「汝」に移すなら、「汝もこの他に於て汝自身を失う」。「汝」としての自己も、やはり「汝自身を失う」自己、つまり自己が消えて無にして見る自己。言い換えれば、ただ自己を見るだけの自己なのである。

ここまでのことは、上田の説明に従うなら「私」と「汝」がそれぞれ「世界内での既成の枠」を「いったん […] 離れて […] 無」になるということだ。ではその「無から出直して新しく「私と汝」として向かい合う」<sup>22</sup>という事態は、西田ではどのように説明されるのか。

このように「私」と「汝」がそれぞれ真に自覚するとき、お互い他において「呼声」を聞くというが、この「呼声」とは何か。西田は敢え

20. NKZ 6: 398。

21. 同上、4。

22. 上田(2006年)、117。

て「言葉」ではなく「呼声」と表現している。自己自身の「声」を聞いている段階では、私とあなたの人格同士が相対し、自覚にはまだ至っていないのである。私が自己自身の内に聞く「声」、これは自分の「内的言語」であると言えるだろう。

西田にとっていわゆる言葉の次元にあるものとは、「単なる社会的限定」による、あるいは「客観的精神」<sup>23</sup>による「声」だ。しかし「声」と「呼声」は、西田の文脈で使い分けられていることに注意したい。「単なる社会的限定」による「声」とは、普通に理解される「言葉」である。湯浅博雄の詩的言語の考察が参考になる。それは「普遍妥当性として流通する」<sup>24</sup>言葉であるとも言える。

しかし実は、私たちが同じ言葉、つまり同じシニフィアンを用いて対話をして、それが相互にとって、等しいシニフィエとして捉えられているかどうかは甚だ疑わしいのだ。日常的な言葉の使用では、社会的な常識や習慣に影響されながら、ほぼ慣例的な言語表現を借りて自分の言葉のように使っているであろう。しかし、そのような社会的限定による言語化のレベルに止まっていたら、「真の個人的自己は呼び起されない」<sup>25</sup>。「社会的限定」による「声」である言葉を媒介としても、「私」は「汝」という個人を真に捉えることはできない。「私」と「汝」は、真の意味で相知ることはできないのである。

「個人的自己は唯、個人的自己によって呼び起される」と西田は言う<sup>26</sup>。「個人的自己」は、社会的な言葉、「普遍妥当性として流通する」言葉では呼び起されない。だとすると、個人的自己は、言語以外のレベルで「呼び起される」しかない。この点の理解を深めるために、再び湯浅を参照する。

言葉には、通常の言語活動では「うまく言い表わされていない部分、微妙な、漠然としたなにかとして、無言のままに表出されている部分、沈黙に近いなにかとして表わされている部分も」含まれている。それは、

23. NKZ 6: 398。

24. 湯浅 (2009 年)、140。

25. NKZ 6: 398。

26. 同上。

「ひとりの他者が独自の仕方生きる個別的な、単独な出来事経験に固有ななにか」なのである。そういう「特異ななにか」は、言わば「無言のまま表出されている部分、沈黙の響きのようなかたちで表現されているものなのだ<sup>27</sup>。「単なる社会的限定」としての「声」では捉えられないものが、このような「無言のままに表出されている部分」、「漠然としたなにか」、「沈黙に近いなにか」なのだろう。それらは、自己が他の呼声を聞くという対面なしには埋もれてしまう。個人的自己が個人的自己に邂逅することによってこそ呼び起される。

西田の一節に戻ろう。「私はこの他に於て汝の呼声を、汝はこの他に於て私の呼声を聞く」。これをパラフレーズすると、次のようになるだろう。私は絶対に他である汝を通して汝を知る、それはすなわち「私自身を知る」ことである。汝は絶対に他である私を通して私を知る、それはすなわち「汝自身を知る」ことである。真の意味で相手を知るということは、社会的な言葉の限界を超えたところでなされなければならない。西田の主張する「真の対話」とは、言葉の限界を超えたところでなされなければならない。それは、言語外の「話し合い」、直観の「対話」である。いやむしろ、言葉によらない「応答」と言うべきだろうか。またこのように相手の呼声を聞くという事態が、「無から出直して新しく「私と汝」として向かい合う」ということなのだ。

「私」と「汝」が相互に呼声を聞くということは、単に両者が「合一する」ということではないと西田は注意を促している。それは、言語外に「話し合う」こと、あるいは「応答」あるいは「反響」なのである。西田が強調するように、「私と汝」の関係とは「応答」、「反響」という相互関係であるのだ<sup>28</sup>。私が汝の呼声を聞く、汝が私の呼声を聞く。西田によれば、「私と汝との底」に認められるのは「弁証法的直観の意義」<sup>29</sup>なのである。「私」と「汝」それぞれが「自覚」し無になるところ、つまり相手と即一になるという直観から応答が展開するということが読み取れる。

27. 湯浅(2009年)、142-143。

28. NKZ 6: 392-3。

29. NKZ 6: 399。

## 42 | 性差ある他者性を問う

以上のように理解できる西田の自他関係論では、「私」と「汝」が対称的に説明され、非相互性からは免れているように見える。これは、人間関係が対等だということを意味するのであろうが、しかし現実の人間関係においてはより複雑な様相を呈するはずだ。上田も「私と汝」は「相互対称的に叙述」されているが、「それは構造上のことであって、実際の現実においては、むしろ相互がちぐはぐな、非対称的な場合の方が多い」と指摘している<sup>30</sup>。西田の「私と汝」における対等の問題を検討することは、その性差の問題を問うことにつながるだろう。別様に言えば、「私と汝」は、自他関係の具体的な相を考慮に入れて批判的に再検討することで、実践理論として生きてくるといふことだ。それ故に、「私と汝」に性差ある自己と他者という視点を加えることを、本稿は主張するのである。

### ボーヴォワールによるジェンダー平等の要請

西田哲学の自他関係論には見出せなかった対等と性差の問題は、シモーヌ・ド・ボーヴォワール(1908-1986)のジェンダー論ではどのように展開されたのだろうか。

女は「他者」である

ボーヴォワールの主著『第二の性』(1949年)<sup>31</sup>がフェミニズムに大きなインパクトを与えた主張とは、歴史的に女性は主体性を与えられてこなかったということだ。考察の対象は西洋の現象に限られてはいるが、彼女が浮き彫りにした女性の「他者性」という問題は、日本社会にも十分適用され得る。「男は女をそれ自身としてではなく、自分と相対化して定義する」。女は男という「本質的なものに対する非本質的なもの」であり、「男は〈主体〉であり、〈絶対者〉」であって、「女は〈他者〉」でしかない。「他者性とは人間の思考の基本的カテゴリー」であるが、し

30. 上田(2006年)、133-4。

31. ここでは、Beauvoir, DS とその翻訳書『第二の性』I(2001年)を参照する。引用する場合、翻訳に基づくが、原著を参照し適宜変更を施す。

かし男女の関係には「相互性が成り立たなかった」<sup>32</sup>。ボーヴォワールはまた次のように説明する。

ヘーゲルによれば、意識自体のなかに他のあらゆる意識に対する根本的な反感があるのだということに気づく。そこで「二元性、相互性、左右対称などの様々な形の対立がどのような現象として現われるか」が、明らかになってくる。主体は、対立することによってのみ自らを規定する。言い換えれば、主体は自らを本質的なものだと主張し、他者を非本質的なもの、つまり客体だとするのである。[...]ただし他の意識もやはり、この主体に対して逆に要求を申し立ててくる<sup>33</sup>。

ボーヴォワールによれば、ヘーゲル的な意味での意識は本質的に相互規定的、相互関係的であるため、他者の意識もその相手の主体に対して「自らを本質的なものだと主張」するはずなのだ。しかし現実とは違った。男性（例えば氏族、国家、階級）の間での相互性は成立してきたのに、男女間では「なぜ相手を純粋な他者性と定義することになったのか、なぜ女性たちは男性の支配に対して抗議しないのか」とボーヴォワールは問う。

『第二の性』が執筆された当時の女性の置かれた社会的状況について、ボーヴォワールは次のように述べている。「いま多くの女たちが新しい社会的地位を要求している」。17-18世紀のフランスでは、「文化的な領域」で女性が男性作家に「靈感を与える」、あるいは「彼らの批判者、読者[...]競争相手」となり、才能を発揮した。1940年代、もはや「女たちの要求は女らしさを賛美されることではない」。女性の社会進出の「意思は実現に向かっている」ものの、「つねに男のものだったこの世界は依然として男たちの手中」にあり、「男女のあいだには今なお真の平等は存在していない」。「働くことで自立しようとする女は、[...]男の世界では新参者であるために、男より成功する可能性が少ない」<sup>34</sup>。

32. 『第二の性』、14-17 / DS 14-16。

33. 同上、17/15-16。

34. 同上、282/177-8、284/178-9、287/181。

ここで、女性は依存的ではない一人の人間として、どうすれば自らの存在を実現できるのかという実存の問題が浮上してくるが、ボーヴォワールが歴史から掘り起こし示したのは、女性のねじれた実存の現実である。「男に握られた経済的特権、彼らの社会的価値、結婚という名誉」のことなどを考えながら、「女は男に気に入られようと切望する」。結局、「女は自己のあるがままに存在するのではなく、男が女を定義する通りに、自己を知り自己を選択してしまうのだ」<sup>35</sup>。女性には、自他共に独立した関係において自己規定することなどできない。要するにボーヴォワールの指摘は、男女不平等の根本問題は女性が非対称的な他者性に甘んじてきたということにあるのだ。つまり「主体」であり「本質的で絶対的な別の意識」である男性との二元的関係の中で、女性はいずれにもなり得ないという意味において、疎外された非対称的な「他者」なのである<sup>36</sup>。対称的な自他関係の外にある存在とでも言えるだろうか。これは、西田の「私と汝」が呈示した対等な図式的構造とは異質な関係であるはずだ。高橋が指摘した日本の男尊女卑の現実も、この構造には反映されていなかった。

ボーヴォワールにとって、「実存」とは「自分を超越しようとする無限の欲求」であるのだが、女は「本質的で絶対的な別の意識によってたえず超越」されてしまう、男は「女を客体として固定し、内在にとどめて」しまう、ということだ。それでも『第二の性』は、変りゆく女性の意識を捉え、女性たちは非対称の他者性から脱して、「人間の共存在 [*mitsein humain*] に加わろうとしている」と記した<sup>37</sup>。ボーヴォワールは、「あらゆる性的特性の限定を越え」た実存を目指し、「実存者」は「男と同じ資格で実存者として認められること」を要求するべきだと強調している<sup>38</sup>。しかし、ボーヴォワールにおいては実存の内実も性差ある個人と個人の自他関係も、残念ながら哲学的に深く掘り下げられているとは言い難い。そして、この実存者とは多分に社会的・経済的な地位や役割を担う者で

35. 同上、290/183。

36. 同上、38/27。

37. 同上、37/26-7。

38. 同上、139/93。

あると理解できる。ボーヴォワールは、性差間の不平等の現状についても、社会という観点から明らかにしようとしたと思われる。

ところで、「他者」という概念についてだが、ボーヴォワールはレヴィナスの『時間と他者』から一節を引き、興味深い注を付している。以下、その主要部分のみ引用しよう。「絶対的に相いれない反対者、[...]その項が絶対的に他者であり続けることを可能にするような対立、それは女性的なものである。[...]他者性は女性的なものの中に実現される。この女性的なものという項は、意識と同列のものであるが、意識とは対立する意味の項である」<sup>39</sup>。

続いてボーヴォワールによる批評である。

私は、レヴィナス氏は女もまた自分にとっては意識であることを忘れていないと思う。しかし、主体と客体の相互性を指摘することなく、故意に男の立場をとっているのは驚きである。彼が女は神秘であると書くとき、女は男にとって神秘だという意味を含んでいる。その結果この記述は、客観的であろうとしながら、実際は男の特権を表明することになってしまった<sup>40</sup>。

ボーヴォワールは、レヴィナスの自他論の核心に触れてはいるが、残念ながら、彼の理論を内側から精査した上で評しているのではない。『時間と他者』でレヴィナスが重視する「女は神秘だ」という見解を取り上げながらも、彼のフェミニストらしき立場の不徹底を批判するに止まっている。レヴィナスは「絶対的」な「他者性」は「女性的なるもの」の中に実現されるという立場を取ったのであるが、ボーヴォワールは真にその意味を理解していたのだろうか。

### レヴィナスの「絶対的な他者」：自他对等の不可能性

レヴィナスの「絶対的な他者」は、いわゆる社会的な人間関係における他者ではなく、西田の「私と汝」の個対個に見られるような

39. 同上、521/14。ボーヴォワールは出典の詳細を記していないが、1948年刊行の *Le temps et l'autre* にあるセクション «L'Éros» であると思われる。

40. 同上、522/15。

## 46 | 性差ある他者性を問う

親密な関係にある他者である。しかしボーヴォワールが理想とした対等な関係の他者ではなく、また彼女が告発した非対称的な他者ともずれがあるようだ。

まず『時間と他者』(1979年)<sup>41</sup>に付された「序文」にある「顔」の言及を拠りどころとし、レヴィナスの「他者」の意味を理解してみたい。

純粹に数値的な二元性とは全く異なる夫婦という概念、つまり結婚による社会性という概念が考えられるだろう。この概念は、おそらく顔-抽象的で純潔な裸出性一の稀な顕現 [épiphanic] に必要なのである<sup>42</sup>。

性差ある二者、しかも夫婦という間の自他関係が顔との関連で論じられている。ここで顔の意味を、『全体性と無限』(1961年)の文脈で確認しておこう。「〈他者〉は無限に超越的なものでありつづけ、無限に異邦的なものでありつづける。〈他者〉の顔においてその顕現が生起し、その顔は私に訴えているけれども、〈他者〉の顔は私たちに共通なものでありうる世界と手を切っている」<sup>43</sup>。顔は、知覚される対象として理解されるものではない。先ほど引いた「顕現」とは、知覚によって捉えられる他者の顔のそれではない、ということが分かる。そしてそれは、「私たちに共通なものでありうる世界」つまり社会的次元で感知されるのではなく、むしろ個別の非常に親密な契機に現れるのである。さらに言うと、その顕現するものとは、微妙に見え隠れし、不安定で微かにしか顕われない他性なのである。このような顔が、夫婦の概念と重ね合わされている。性差ある自他関係において、顔の顕現があり得るのだと考えられる。「富や権力、肩書」のような「量化可能な」他者との「差異」に被われた関係<sup>44</sup>においては、同様の顔の顕現はあり得ないだろう。これは「私と汝」の間の「呼声」に似ているかもしれない。自己と、絶対に

41. 1948年版(論集)は1979年に再版され(単行本)、さらに普及版が Presses Universitaires de France (PUF) から出版された。

42. ここでは、PUF 版 *Le temps et l'autre* (Quadrige, PUF, 2016, p. 14) を使用。引用は上原が翻訳。

43. レヴィナス『全体性と無限』(下)(2011年)、30。

44. この点は、熊野(2011年)、132が参考になる。

他なるものとの関係においてのみ聞こえるのが呼声であり、そこにのみ顕われるのが顔であるのだ。

ところで、レヴィナスは自他関係の非対称性を唱えたのであるが、対称な、あるいは対等な人間関係など、果たして可能なかという疑問が、実は私にもある。彼の自他論の内実をさらに探ってみよう。『時間と他者』<sup>45</sup>では、他者や他者性についてレヴィナスは次のように説明している。

われわれの社会生活を特徴づけるような他なるものとの関係の只中に、他者性が相互的ならざる関係として現れる。[...]他者であるかぎりでの他者は、たんに他我ではない。それは、私がそうではないところのものである。しかも、その性格や相貌や心理ゆえにではなく、まさにその他者性ゆえに。[...]間主観的空間は対称的ではない、と言うことができる。他なるものの外部性はたんに、概念によって同一でありつづけるものを分離する空間に由来するのでも、概念に即した何らかの相違に由来するのでもない<sup>46</sup>。

ここでは、社会生活における非相互的、非対称的な自他関係が想定されている。実際の自他関係は、普遍化された空間に当てはめられるものでもなく、また概念的に説明可能なものでもない。さらにレヴィナスは加える。もし自己と他者の社会的関係が全面的に相互的になるとすると、それぞれの存在はそれゆえに交換可能だということになる。つまり自己と他との関係は不可能となる。レヴィナスが考えたのは、各人が共通項をもって横並びになるような関係、あるいはハイデガーの言うような「ともに」(*mit*)ある相互的な存在ではなく、自己が他者に「対面」する「他なるものとの根源的な関係」である<sup>47</sup>。それぞれの存在は単独だ、他に代えがたいものだという意義が、そこには強調されていると言えよう。

さらに、「孤独」という観点から実存が特徴づけられる。私たちは他

45. 1948年版『存在と時間』のもととなったコレージュ・フィロゾフィックでの講義(4回、1946-1947年)を参照。『レヴィナス・コレクション』(2011年)。

46. 同上、285-6。

47. 同上、234。

#### 48 | 性差ある他者性を問う

の人々と共にいる。見る、触れる、共感する、共に労働することによって「他人」と共にいる。私はある物に触れ、ある「他人」を見るが、しかし私は「他人」ではない。「私はたった独りである」。「私のうちなる存在、私が実存するという事実」は、「他動的ではない決してない要素」、「連関なき何ものか」なのである。あらゆるものが人々の間で「交換可能」だが、「実存すること」については別なのだ。「実存すること」とは、「実存することによって孤立すること」なのである。そして「実存すること」は、一切の「連関」、「多様性」、「実存者以外的人格」と断ち切られること、「孤立」であり「孤独」なのだ。しかしそれは、「ロビンソン」の「事実上の孤独」でも、「意識内容の伝達不能性」でもなく、「実存者とその実存するという営為との不可分な統一性のごときもの」である<sup>48</sup>。先の「他なるものとの根源的な関係」とは、正に実存の孤独を指すのであろう。それは、実存の営みそのもの、あるいはその営みゆえの孤独だとも言えるだろう。

性差の問題は、この実存の根源レベルにどうかかわるのだろうか。レヴィナスは、他者性を一つのアイデンティティの裏面や矛盾という否定的な意味ではなく、肯定的な意味において捉える。その場合の他者性とは、共通項に属する種同士の差、論理的対立という視点から計られるものではない。積極的な他者性を有するものとは、自他の間に「確立され得る関係によって何ら損なわれることがなく」、また「絶対的に他なるものに留まることを可能にするような相反性を有した絶対的な対立者」なのである。言わば「純粋な」他者性が現われてくるという。レヴィナスはこれを「女性的なもの」と呼ぶ。レヴィナスにとって性差は「何らかの種差」、存在の「矛盾」、「相補的な二項の二元性」というものではないのである<sup>49</sup>。

ボーヴォワールが批判した「女は神秘だ」という考えは、何を意味するのだろうか。「女性的なもの」の実存の仕方は、「自分を隠す」ということである。それは「光から逃れるような存在様相」なのだ。「自分

48. 同上、236-237。

49. 同上、286-287。

を隠す」というこの事態は「慎み深さ」(la pudeur)<sup>50</sup>であり、それは「神秘」だという。この他者性の性格について、レヴィナスの理解を真に掴むのは難しいが、ひとまず、「女性的なもの」が「成就」するのは、「光」へと向う「超越のなかで存在者として」ではなく「慎み深さ」においてである<sup>51</sup>、という説明に注意してみたい。光に「照明された対象」は「出会われる何か」である。この出会いにおいて、出会われる対象はあたかも私自身から「出来たかのよう」であるのだ<sup>52</sup>。しかし「女性的なもの」は、男性としての私の光に照らされることから逃れてしまう根源的な異邦性、そして揺るぎない他者性をもつ。「どんな光にも抗う認識不能なもの」<sup>53</sup>。レヴィナスには、「神秘」としか表現しようのないものなのだ。

レヴィナスの「絶対的な他者」の思想について、ボーヴォワールとデリダ<sup>54</sup>は、これを男性的視点に基づく実存論であると指摘した。しかし、他なるものとの根源的な関係、実存することの孤独、自他の非対象性、神秘などのモチーフはいずれも説得をもつものだと私には思われる。レヴィナスがそうしたように、性差を問わないところで自己と他者の関係の非対等性を主張するなら、当然、性差のある関係についてもそれは妥当である。

レヴィナスに対する批判をどう評価するべきか。彼は男性の視点から性差ある他者を論じる以外になかったのである。彼の理論によれば、私という実存者にとって、相手の他者性としての女性性を、この実存する者としての相手の内に認めることは不可能なのだ。理解しようとしてもすり抜け、逃げ、隠れてしまう。それはどこまでも掴むことができず、基体化されない。性差に由来するこの微妙な感じを、彼は「神秘」と名

50. 合田訳は「恥じらい」であるが、ここでは原田佳彦訳の「慎み深さ」の方が適切であろう。『時間と他者』(1948年版、2005年、87-89)。

51. 『レヴィナス・コレクション』、290-291。

52. 同上、261。

53. 同上、274。

54. 『暴力と形而上学』にある注では、次のように述べている。「この書物[『全体性と無限』]が女性によって書かれたということは[...]本質的に不可能であるようにわれわれには見える[...]。かかる書物の哲学的主体は男[*vir*]である」[『エクリチュールと差異』(2013年、307)。

づけたのだろう。それは、女性には実存することなど不可能だという女性軽視とは異なる何かであるように、私には思われる。ただ、男としての実存には決してそれを生きることができない。レヴィナスは、誠実にそのことを語ろうとただけなのではないか。

ボーヴォワールは、女性は男性と相互主体的関係を築くことのできる実存者であるべきだと力説した。この見解はレヴィナスとは根本的に異なるということを確認しておく必要がある。彼女の視野に入っていたのは、社会的な男女の対等関係における女性の実存の実現のみであろう。高橋による性差偏重の告発も社会レベルにおいてであった。西田は、個の自覚を重視しつつ絶対に相いれない他の個との真の相互理解を信じた。

女性哲学者二人は、歴史がもたらしたジェンダー的な歪みを暴き出した。社会と個人がもつれ合い巻き込まれる、深刻で解決しそうなない現実のジェンダー諸問題に対して、哲学にも細やかではあるが何か貢献できるという望みを託そう。性差ある絶対的な他者性との対話と理解を切望すること、これがジェンダー哲学の原動力となるだろう。目指すべきは、完全なる社会的ジェンダー平等の実現と同時に、絶対の他者の理解でなければならない。というのも、社会的他者にもその根底に、絶対の他者という解消されない他者があるはずだからだ。性差ある絶対の他者に触れる対話が可能としたり、そのことに気づき、それを目指すのは、まさに移りゆく時代と文化、社会を超えたタイムレスな人間の心であろう。私たちは、ジェンダー平等へ向う途上、繰り返し繰り返しこの絶対の他者を求め続けるのである。

---

## 参考文献

### 略記

DS 1976 Beauvoir, Simone de: *Le deuxième sexe*, vol. 1 (Paris: Gallimard).

NKZ 1978-1980 『西田幾多郎全集』(岩波書店)

## その他

浅見洋

1997『高橋ふみ 未完の女性哲学者』（石川県七塚町発行）

2017『おふみさんに続け!』（ポラーノ出版）

上田閑照

2006『私とは何か』（岩波新書）

熊野純彦

2011『レヴィナス入門』（ちくま新書）

高橋ふみ

1934「スピノザに於ける個物の認識に就て」『文化』第一巻五号（岩波書店）

デリダ

2013『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳（法政大学出版局）

ボーヴォワール

2001『第二の性』I [『第二の性』を原文で読み直す会訳]（新潮文庫）

湯浅博雄

2009『応答する呼びかけ 言葉の文学的次元から他者関係の次元へ』（未來社）

レヴィナス

2005『時間と他者』（1948年版）原田佳彦訳（法政大学出版局）

2011『レヴィナス・コレクション』（講義4回、1946-1947年）合田正人編訳（ちくま学芸文庫）

2011『全体性と無限』（下）熊野純彦訳（岩波文庫）

2016 *Le temps et l'autre* (Paris: PUF).