

Jトレンドの社会科学 (Week 1)

考察のポイント：

- 「流行」って何？
 - 「社会科学」って何？
 - Jトレンドを社会科学するための基本的な心得！
 - Jトレンドの文化現象学
-

1. 「流行」の学術的な定義づけ：

「流行」とは読んで字の如く、物事が「流れて行く」という意味である。ある文化的な価値観や世界観、ムード、そしてそれらを表象、象徴、代表、ないし表現するオブジェやイベントが民衆の心のある時点で捕らえ、惹き付け、やがて時が経つと共にこれらが当たり前のようになったり、もはや過去の（時代遅れの）ものと化していたったり、リバイブして人々の心を盛り上げたりする一連の現象を指す。

英語には「流行」を指し示すいくつかの言葉がある。「ファド (fad)」といえは即時的であり長続きしない一時的な流行を意味し、「トレンド (trend)」といえは「人々をある一定の価値観に方向づける傾向」というニュアンスを含んだ流行を意味する。ファドに始まった物事がトレンド化していく場合、そのプロセスを指して「流行化 (popularization)」といったりもできる。「ポップ文化」と略称される「ポピュラー文化 (popular culture)」、即ち「流行文化」とは、ファドやトレンドとそれが起こるより広い文化的ないし社会的文脈 (sociocultural contexts) との因果関係や相関関係を示す概念である。こうした流行文化の学術的研究を「流行学」ないし「流行文化研究」 (popular cultural studies) と呼ぶことができる。このクラスで取り扱うのは、日本という地域社会における流行のあり方を探究する「応用流行学 (applied popular cultural studies)」ということができよう。日本における流行現象の文化的意味と社会的役割、日本において流行が起る原因や流行の発展様式、そして流行が日本という文化圏を構成する個人や集団に及ぼす影響などに関して事例研究を通して多角的に捉えていくことがこのクラスの目的であり、履修者諸君に課せられた使命なのである。

「流行」はただやってきては流れて行く「時の流れ」などではない。そこには仕掛け人 (trendsetters) がおり、それを買い、それに浸る人間たち (trend-buyers) がいる。

つまり流行の裏舞台・表舞台にはそれを紡ぎ出し、発展させていく主体（subjects ないし agents）が蠢いているということだ。流行はまた、ある特定の意味ないし価値観が各種の仕掛け（settings）や装置（mechanisms）や体制（systems）を通して紡ぎ出され、それを受容する人々の間（社会）に浸透していく文化化のプロセスでもあり、社会化ないし「社会的構築（social construction）」のプロセスなのである。

「流行文化」を学問するに当たり、英語の「popular」の語源の意味を把握しておくことはとても大切だ。「popular」はラテン語の「popularis（ポピュラーリス）」という形容詞からきており、「人民の、人民からの、人民のための」といった民主的な意味合いや「土着の」といった地域社会的意味合い、あるいはまた「通俗的な」、「庶民的な」、「一般大衆の」、「卑俗的な」、ないし「下品な」といった対高級・対貴族的な意味合いが込められている。これらの意味合い（ニュアンス）は、「流行文化とは何か？」を考えたり「流行文化」を定義したりしていく上で重要な拠り所となる。

「流行文化」には一元的な定義はなく、研究者によって意味合いが微妙に異なる。所謂「文化」の王道から外れた「周辺的文化」や「低俗な文化」を意味して用いられることもあれば、反体制的な意味合いが込められた「対抗文化」ないし「サブカルチャー（subculture）」として概念化されることもある。「大衆文化（mass culture）」と「流行文化（popular culture）」をほぼ同義的に用いる研究者もいる。あるいはまた、広く大衆が作り出す価値観に結びつけて「流行文化」を考える学者もいれば、現代社会特有のトレンド現象と結びつけたり近代以降のトレンド産業が織り成す現象に限定したりする学術的動向も見られる。このクラスを履修している諸君もまた、「流行」や「流行文化」をどう定義するかによってそれぞれの研究調査や議論、あるいは論文やレポートの方向性が決定づけられていくことになる。

2. Jトレンドの社会科学：

* **社会科学(social science)** は、社会、文化、法、政治、経済、教育、宗教、ライフスタイルなどの社会的な諸事象・諸現象を科学的方法による観察や分析を基盤として探究していく学問分野である。自然科学が客観的な法則性を求めようとするのに対し、社会科学の場合は意味論や解釈といった手段を用いながら哲学的な考察を行う傾向が強い。このため、広義的に「人文科学」と称されることもある。このクラスで諸君に課せられるのは、日本の流行現象を社会科学するという使命なのである。これは即ち、トレンドと社会的諸事象との関係性を考察し、具体的な事例の研究調査を通してこの関係性をよく吟味するということである。トレンドの文化的意味、社会的機能、政治的根拠、経済的な効果、教育への影響、あるいは宗教的な傾向といった観点を日本社会という文

脈 (context) の中で捉えていくことが、「日本のポピュラーカルチャー研究」の社会科学的价值に他ならない。

(参照 : <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%A4%BE%E4%BC%9A%E7%A7%91%E5%AD%A6>)

このクラスで「日本のポピュラーカルチャーを社会科学的に研究する」という時、「社会学」と「文化人類学」という二つの社会科学の分野のいずれかまたはその双方との兼ね合いの中で日本の流行現象（便宜上このクラスではこれを「J」トレンド (Japanese trends の訳)）と呼ぶことにする）を捉えていく作業を指すこととする。

* **社会学 (sociology)** は、社会現象の実態調査や現象が起こるメカニズムの解明をその目的とする。「社会 (society)」という文脈を考え、その中に位置づけられている人間や人間同士の関係、集団、またはより大規模な社会構造を観察し、これらを学術的・合理的に把握する概念や理論を編み出していく学問である。社会学 ([仏]sociologie = [羅]socius + [希]logos) という用語は、オーギュスト・コント (Auguste Comte, 1798-1857) によって発案されたといわれている。コントの意図した社会学とは、政治、経済、文化、宗教、心理現象、あるいは歴史を含む人間の行動や生き方を探究する学際的な研究分野であった。日本語にはもともと社会という単語はなく、「世間」や「浮世」といった概念しかなかったが、明治時代に福沢諭吉が「society」という英語を「社会」と訳して今日にいたっている。今日、社会学は社会にまつわる、人間集団の構造と行動 (行為) を主な研究対象としている。この対象の中には人間行動 (行為) や相互作用、役割、集団性、個性、組織形態 (家族やコミュニティ、会社、国家など)、社会秩序、そしてより大規模な社会構造や社会変動などが含まれる。文化人類学や社会心理学と連携した研究がなされる場合も多い。社会変動 (社会構造とその時代的推移) の研究はマルクス主義思想に由来する所が大きく、資本主義社会から革命や改革を経て社会主義的な社会が形成されるプロセスを主要な社会変動として想定していた。しかし多くの先進諸国ではそのようなプロセスが進むことはなく、ベルリンの壁崩壊や共産主義各国の経済的な低迷などのためマルクス主義的な一辺倒な理論の応用研究は沈滞したが、社会変革そのものに関するより多角的で慎重な研究は今も盛んに行われている。特に高度経済成長期以降の日本の社会学は、産業化、都市化、高学歴化といった社会変動を扱うことが多い。その他、最近では、大衆化、少子化、高齢化、情報化など、個別で具体的な社会変動を研究することが多い。中でも「社会システム理論」は、社会構造と社会変動を合理的にとらえようとするものだが、抽象的な議論が多く現実社会を分析するにはあまり役に立たないため、「誇大理論」と批判されることが多い。この類の「大規模理論 (big theory)」は「経済システム理論」や「政治システム理論」の応用性からは立ち遅れていると言わざるを得ない。これに代わり、より最近では情報化や科学技術が社会にどのような影響を与えるかについての個別で具体的な研究 (遺伝子組み換え技術や電子マネー

一、インターネットなど)、あるいはトレンドとそれを産出する文化産業やメディアなどが社会に与える影響に関する研究が注目されている。社会学は現実社会からデータを取ることを基本とし、主に現地調査が用いられるが、この他に実験、文献(文書や映像資料など)の内容分析、統計処理などの手法も頻繁に用いられる。どれも一長一短があるが、それぞれが重要な研究手段である。

(参照 : <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%A4%BE%E4%BC%9A%E5%AD%A6>)

* **文化人類学(cultural anthropology)**は「人類学」という社会科学の一分野である。人類学は一般に人類の生物学的特徴を研究する自然人類学と文化社会的側面を研究する文化人類学に大別される。「文化人類学」と言う呼称はアメリカにおいて用いられてきたもので、イギリスおよび多くのヨーロッパ諸国では「社会人類学」の名称が用いられている。両者の間には歴史的な相違が存在していたが、現在では同じ分野の異称であると考えて差し支えない。ヨーロッパ諸国や日本においては「民族学(Ethnology, Ethnologie)」の名称を用いる所もある。また「民俗学(Folklore)」は隣接分野である。文化人類学は、人類を進化の過程によって形作られてきた生物学的側面から捉える自然人類学に対して、「文化(culture)」という側面から研究しようとする学問分野である。「文化」は進化の過程を経て形成される遺伝形質ではなく、人類が後天的に学習した行動パターンや言語、人工物の総体を指す。プロニスロウ・マリノフスキー(Bronislaw Kasper Malinowski, 1884-1942)以後、この分野では数ヶ月から数年に渡って研究対象となる社会に滞在し、メンバーの一員として生活するフィールドワーク(参与観察)の手法を用いることが一般的となった。

(参照 : <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%A4%BE%E4%BC%9A%E4%BA%BA%E9%A1%9E%E5%AD%A6>)

2. Jトレンドの文化現象学 :

現象学(phenomenology)は、絶対的な真理、あるいは物事の本質を把握しようという試みにどこまでも懐疑的になることで、社会科学的な探究のあり方を根本的に見直した画期的な学問分野である。我々人間は認識に基づいて世界(自分を含む)と関わり、世界を理解し、各種の表現や行動を行う動物である。世界は認識に基づいて意味づけされる「意味的世界」であり、それを超えた世界というのはあり得ない(即ちそんな世界を我々は認知することができない)。これが現象学的世界観の大前提である。社会科学的探究は研究対象の奥底に潜む何らかの真理ないしは普遍的な法則を掘り出す作業ではなく、探究者がその感覚と認知力によって対象を検討し、解釈し、意味づけていく作業に他ならない。

「現象学の生みの親」ともいえるイマヌエル・カント (Immanuel Kant 1724-1804) は、世界を物事の本質からなるヌメナ (neumena) の領域と我々の認識の対象によって彩られるフェノメナ (phenomena) の領域に識別し、人間の活動は凡そ後者に限定されると主張した。この点をより詳しく説明するなら次のようになる：

カントは 1781 年に出版された名著『純粋理性批判』(じゅんすいりせいひはん、*Kritik der reinen Vernunft*) (彼の「三大哲学批判」の一つで、1788 年刊の『実践理性批判』[第二批判]及び 1790 年刊の『判断力批判』[第三批判]に対して、「第一批判」とも呼ばれている)の中で人間の理性が担う諸問題について考察し、理性(vernunft)がそれ独自の原理(prinzip)にしたがって事物(sache, ding)を認識し、この原理は理性に経験にあらかじめ先立って与えられる内在的なものであり、理性自身はその起源を示すことが出来ず、またこの原則を逸脱して自らの能力を行使することも出来ないと説いた。従って経験は経験以上の物事を知り得る事ができず、原理は原理に含まれる事以上を知り得ないのである。カントは理性が関連する原則の起源を、経験に先立つ「アприオリな認識」として、経験を基礎とせず成立しかつ経験の前提的な制約となる超越論的な認識形態(transzendental theoretische)に求め、それによって認識理性(theoretische vernunft)の原理を明らかにしようとした。ここでカントは認識の制約以前にある「物自体」(Ding an sich)と経験の対象である「物」(Ding)を区別する。「物自体」は理性を触発(affizieren)し、感性(sinnlichkeit)と悟性(verstand)に働きかけ、それによって人間理性は「直観(anschauung)」と「概念(begriff)」によって、かつ超越論的制約であるふたつの純粋直観(reine Anschauungen) 空間と時間 の下に自らの経験の対象として物を与える。しかしこれは一方で、人間の理性(menschliche vernunft)が我々の認識能力(unser Erkenntnisvermogen)を越えるものに認識能力を適応することができないということを意味する。すべての人間的認識は超越論的制約のもとに置かれており、そのために伝統的に考えられてきた直接知、知的直観の可能性は否定される。神やイデア(理念)といった超越的な事柄が人間理性にとって認識可能であるとした伝統的な形而上学とは対照的に、カントは認識の対象を感覚に与えられ得るもののみ限定する。つまり人間の理性は、ただ感性に与えられるものを直観し、これに純粋悟性概念を適応するに留まるのである。理性概念ないし理念(idee)は人間の認識能力を超えており、理念を認識し述語づけようとする試みは失敗に終わらざるを得ない。(参照：<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%B4%94%E7%B2%8B%E7%90%86%E6%80%A7%E6%89%B9%E5%88%A4>)

以上がカントの難解な哲学的スタンスであるが、これは文化現象や社会現象、そして我々がこのクラスで取り組むトレンド現象を捉えていく上で重要な足場を提供してくれる。文化的価値や社会的現実、あるいはトレンドといったものは、凡そ哲学的でない方をすれば認識する理性によって合理的な意味づけを施される事象であり、我々がこれらをどう認識するかによってその内容が規定され、変革させられるのである。これらの

作り手がどのような世界観の下にどのような象りを施すかによって、その内容は意味づけられ、これを受け手がどう捉えるかによって価値が上がったり下がったり、元の意味が維持されたり変えられたりするるのである。そして我々文化社会の研究者もまた、こういった意味づけの世界に自らの認識に基づいて関わり、文化的意義や社会的役割を学術的なレベルで意味づけしていくのである。

カントの提唱した現象学はフッサールの論理学に受け継がれ、更にはメルロー＝ポンティの観主観性の現象学へと発展を遂げる。フッサールは社会科学的探究を主観と客観の一致を確証することではなく、これが「疑い得ない」現実であるという妥当 (Geltung/Gelten) (確信) がどのようにして生じるかという問題を解くこととして位置づけ、こうした問題を解くための方法として先ず我々の「主観」から出発し、次第に客観性へと物事の理解 (認識) を還元していく方法論を説いた。この所謂「現象学的還元」の方法は以下ようになる：

- 1) 主観と客観の構図を取り払う
- 2) 人間は「主観」の中に、ある「疑い得ないもの」を持っており、それを他人と共有せざるを得ないような構造を持っていると考える
- 3) (2)で考えた「疑い得ないもの」の妥当が、単なる思い込み (ドクサ) doxa であってはならないため、このドクサをエポケー (Epoché) する (括弧に入れる / 判断を停止する) ことによって一旦取り払ったのと同じ状態になる

メルロー＝ポンティはここに「身体」の概念を応用し、我々が身体 (身体的知覚) を介して世界を主観的であると同時的により客観的 (間主観的) に捉えることが可能であるとした。

参考資料

現象学:

(出典: <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%8F%BE%E8%B1%A1%E5%AD%A6> ;
<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%82%A4%E3%83%9E%E3%83%8C%E3%82%A8%E3%83%AB%E3%83%BB%E3%82%AB%E3%83%B3%E3%83%88>)

ヘーゲルの現象学: ヘーゲルの**精神現象学** (せいしんげんしょうがく) は、単純な感覚的確信から始まり、絶対知へ至るまでの精神の弁証法的発展を叙述する学問である。

フッサールの現象学： フッサールにおける**現象学**（げんしょうがく）は、彼の継承者と批判者によって展開され続けている哲学の一分野である。世界がすでに「ある」とする態度を棚上げ（エポケー、思考停止と訳される）して、そのような信念がどのようにして成立するか、そしてそのような「ある」ものとしての世界は、経験からどのように構成されるのかを探求する。現象学の学問的潮流は、現象学運動と呼ばれる。19世紀末から20世紀にかけてヨーロッパ哲学の主流であった心理学主義と歴史主義への批判を出発点とする。

主な現象学者：

イマヌエル・カント（Immanuel Kant, 1724 -1804）



ドイツの思想家で大学教授。近代において最も影響力の大きな哲学者のひとりである。『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』の三批判書を発表し、批判哲学を提唱して、認識論における、いわゆる「コペルニクスの転回」を齎す。ドイツ観念論哲学の祖でもある。1724年、東プロイセンの首都ケーニヒスベルク（現ロシア領カリニングラード）で、皮革工親方の三男として生まれた。生涯のほとんどをその地で過ごし没した。両親はルター派の敬虔主義を奉じていたため、カントはその濃厚な影響のもとに育った。1732年、ラテン語学校であるフリードリヒ校にすすんだ。1740年には、ケーニヒスベルク大学に入学する。当初、神学を志したが、ニュートンの活躍などで発展を遂げつつあった自然学に関心が向かい、哲学教授クヌッツェンの影響のもとライブニッツやニュートンの自然学を研究した。一般にカントの思想はその三つの批判の書にちなんで**批判哲学**と呼ばれる。しかしカント自身はみずからの批判書を哲学と呼ばれるのを好まなかった。カントによれば批判は哲学のための準備・予備学であり、批判の上に真の形而上学としての哲学が築かれるべきなのである。ドイツ観念論はカントのこの要求に応えようとした試みであるが、カントはこれをあまり好意的には評価しなかった。またドイツ観念論の側でもカントを高く評価しながら、物自体と経験を分離したことについてカントを不徹底とも評価し、いわばカントを克服しようとしたのである。カント

の思想は三つの時期に区分される：前批判期 『純粹理性批判』刊行前、初期の自然哲学論考から就職論文『可感界と知性界について』まで；批判期 1768年 - 1790年。『純粹理性批判』以降の三批判書を含む諸著作。これ以降、後批判期を含めて批判哲学と呼ぶ；後批判期 1790年 - 1804年。第三批判『判断力批判』以後に刊行された著作および遺稿。

初期のカントの関心は自然哲学にむかった。とくにニュートンの自然哲学に彼は関心を持ち、『引力斥力論』などニュートンの力学や天文学を受容した上でそれを乗り越えようとする論文を書いた。自然哲学においてはことに星雲による太陽系成立についてに関心を示した。また若干の地質に関する論文を書いた。一方でカントはイギリス経験論を受容し、ことにヒュームの懐疑主義に強い衝撃を受けた。カントは自ら「独断論のまどろみ」と呼んだライプニッツ=ヴォルフ学派の形而上学の影響を脱し、それを経験に基づかない「形而上学者の夢」とみなすようになる（『視靈者の夢』）。自然科学と幾何学の研究に支えられた経験の重視と、そのような経験が知性の営みとして可能になる構造そのものの探求がなされていく。またカントはルソーの著作を読み、その肯定的な人間観に影響を受けた。これは彼の道徳哲学や人間論に特に影響を与えた。こうして知性にとって対象が与えられるふたつの領域とそこでの人間理性の働きを扱う『可感界と知性界について』が書かれる。この時点で後年の『純粹理性批判』の基本的な構想はすでに現れていたが、それが一冊の本にまとまるまでには長い年月を要することになる。後期の思想としては、従来人間外部の事象、物体について分析を加えるものであった哲学を人間それ自身の探求のために再定義した「コペルニクスの転回」がある。彼は人間のもつ純粹理性、実践理性、判断力とくに反省的判断力の性質とその限界を考察し、『純粹理性批判』以下の三冊の批判書にまとめた。最後にカントは狭義の理性ではないが、人間の認識能力のひとつ判断力について考察を加え、その一種である反省的判断力を「現実をあるカテゴリーの下に包摂する能力」と定式化し、これを美的（直感的）判断力と目的論的判断力の二種に分けて考察を加えた。これが『判断力批判』である。この書は、その後展開される実践論、美学などの基礎として評価されている。批判期以降のカント（後批判期）は、ふたたび宗教・倫理学への関心を増した。とくにフランス革命にカントは重大な衝撃を受け、関心をもってその推移を見守っていた。後期著作の道徳論や人間論にはその知見が投影されている。

主著：

1755年：『天体の一般的自然史と理論』Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

1763 年: 『神の存在証明の唯一の可能な証明根拠』 Der mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

1763 年: 「負量の概念を哲学に導入する試み」 Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen

1764 年: 『美と崇高の感情に関する観察』 Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

1764 年: 「頭脳の病気に関する試論」 Versuch über die Krankheiten des Kopfes

1764 年: 『自然神学と道徳の原則の判明性』 Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral

1766 年: 『形而上学の夢によって解明された視霊者の夢』 Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

1770 年: 『可感界と可想界の形式と原理』 De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis

1781 年: 『純粹理性批判』 第一版 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft

1783 年: 『啓蒙とは何か』 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung

1783 年: 『プロレゴメナ』 Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

1785 年: 『人倫の形而上学の基礎付け』 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

1787 年: 『純粹理性批判』 第二版 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft)

1788 年: 『実践理性批判』 Kritik der praktischen Vernunft

1790 年: 『判断力批判』 Kritik der Urteilskraft

1793 年: 『単なる理性の限界内での宗教』 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

1795 年: 『永久平和のために』 Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf

1797 年: 『人倫の形而上学』 Die Metaphysik der Sitten

エドムント・グスタフ・アルブレヒト・フッサール (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859 ~ 1938)



オーストリアの数学者・哲学者である。ゲッティンゲン大学、フライブルク大学で教鞭をとる。初めは数学基礎論の研究者であったが、哲学の側からの諸学問の基礎付けへと関心を移し、全く新しい対象へのアプローチの方法として「現象学」を提唱するに至る。現象学運動は 20 世紀哲学の新たな流れとなり、マルティン・ハイデッガー、ジャン＝ポール・サルトル、モーリス・メルロー＝ポンティらの後継者を生み出し、学問のみならず政治や芸術にまで影響を与えた。主著に『論理学研究』*Logische Untersuchungen*、『現象学の理念』*Die Idee der Phaenomenologie*、『純粹現象学、及び現象学的哲学のための考案 (イデー) *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*、『間主観性の現象学』*Zur Phaenomenologie des Intersubjektivitaet*、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』*Die Krisen der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie* など。

モーリス・メルロー＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty, 1908～1961)



フランスの哲学者。従来対立するものと看做されてきた概念を、統合させる新しい見方としての「両義性の哲学」を唱え、現象学の発展に尽くした。たとえば、心と身体というデカルト論理学以来の対立を、彼は現象学的分析を通して「心でも身体でもないと同時に心でも身体でもある」という両義的な現象に還元し、そこから心や身体が文化社会的な概念として生成されると考えた。そこには西洋哲学の限界を超越する試みが見られ、異文化理解や芸術などに大きな影響を与えたが、一方でその難解さからか、かれの哲学を受け継ぐものを持つことはできなかった。書著に『知覚の現象学』 中島盛夫訳 (叢書ユニベルシタス 112) 法政大学出版局、『意味と無意味』 永戸多喜雄訳 国文社、『ヒューマニズムとテロル』改訂版 森本和夫訳 現代思潮社、『知覚の本性 - 初期論文集』 加賀野井秀一編訳 (叢書ユニベルシタス 252) 法政大学出版局、『見えるものと見えざるもの』 クロード・ルフォール編 / 中島盛夫監訳 (叢書ユニベルシタス 426) 法政大学出版局など。

文化の現象学のためにーフッサール間主観性の現象学の問題圏から

浜渦 辰二 (静岡大学人文学部)

(注記: 本稿は、静岡大学人文学部紀要『人文論集』第43号の2 [1993年1月発行]に掲載されたものです、出典:

<http://anthropos.hss.shizuoka.ac.jp/shama/bunka.html>)

はじめに

文化のパラドックス。文化はわれわれに世界を開いてくれる扉であると同時に、われわれの世界を閉ざす扉でもあるように思われる。われわれは文化のふところの中でのみ人間として生まれることができ、文化のうちでのみ人間として成長することができる。その場その場の刺激と反応という自然環境との生物学的関わりを超えて、世界をわれわれに開いてくれるのは文化である。しかし、このわれわれの血となり肉となった文化がわれわれを制約し、われわれの世界を閉ざすことになる。われわれが自らの文化によって形作られた世界を超えて、異なる文化の世界へと身を開くことに障害となるのもまた、この文化なのである。

いま、東欧革命・ソ連解体後の民族主義の激流、多民族社会アメリカでの内紛、ヨーロッパ統合の困難な歩みといった世界情勢をみるとき、また、外国人労働者問題をめぐって閉じようとする日本社会に対して異文化との共存が模索されているという日本の情勢をみるとき、そこでは「民族」と言うより「文化」が大きな障害となってきたのではないかと、思われる。第二次大戦後「現代世界の有力なイデオロギー」となってきた文化相対主義あるいはそこから導かれた多文化主義の限界を指摘する声があちこちで上がって来ている。文化相対主義や多文化主義にそれなりの役割を認めながらも、文化の差異を超えた普遍性を求める、すなわち「文化を超える」という課題がいまや真剣に模索されねばならない状況にあるように思われる(1)。

このような「文化」をめぐる現代の問題状況を横目で睨みながら、小論ではあらためて「文化」の哲学的問題を、しかも、フッサール現象学という通路を通して考察したい。それは「文化」を考察するに当たって有効な通路となると思われる。というのも、「文化」とは意味現象に他ならず、意味という現象はフッサール現象学の誕生地であったからである。さらに、フッサール現象学における「文化」の考察は、文化相対主義にそれなりの位置を与えつつも、そこに留まるのではなく、それを超えていく可能性を求めていた。それゆえ、「文化を超える」という現代的な課題に対して、その可能性についての考察がフッサールの「文化の現象学」のなかに見出すことができると思われるのである。

文化の現象学。そんなものがフッサール現象学のなかにあったのか、という疑問を抱かれるかも知れない。ここでは、とりあえず、次のような箇所を指摘しておこう。『イデー』のフッサールは、現象学的還元によって「心理学や精神科学は遮断を受ける」が、他方、この還元ののちにも、様々な心理的・精神的現象についての現象学が存在すると言ひ(むしろ、もっと強く、還元によって初めてそのような現象学が可能になる、と言うべきであろう)、そのうちに「人間の現象学」や「社会的形態の現象学」などとともに「文化形象の現象学」(III/1, 159)(2)を挙げている。また、『イデー』の構想に基づいて展開された『イデー』第三篇「精神的世界の構成」を、リクールの

言うように、「文化の現象学」として読むこともできる(3)。しかし、この文化の現象学は、単に様々な文化形象・文化現象について先入観を持たずに記述するだけの記述的現象学なのではない。『イデー』に読み取ることができるのも、単なる記述的現象学ではなく、精神的世界の「構成」を、言い換えれば、文化の構造と根拠を解きあかすものとしての「文化の現象学」である。フッサールが別の箇所で「超越論的文化学」(XI, 220)と述べるのもそのような意味においてであろう。「文化の現象学」は超越論哲学の観点から問い直され、単なる記述的現象学を超えて、文化そのものの根拠を問う哲学の問いに向かうことになるのである。

(1) 以上の状況把握については、次を参照。『朝日ジャーナル 一九九一年十月一日号臨時増刊 ソ連の急転回と民族の激流』、『世界 一九九二年九月号 多民族社会への挑戦』、連載「どうする日本人」(『朝日新聞』一九九二年一月三日～十三日)、松本健一「閉じようとする日本社会」(同紙一九九二年一月八日)。文化が障害になってきているという点については、青木 保「文化の否定性 -- 反相対主義時代に見る」『中央公論』一九八七年十一月号(現在は、『文化の否定性』中央公論社、一九八八年所収)を、「文化を越える」という課題については、E・T・ホール(1976)『文化を越えて』(谷泰・岩田慶治訳、TBSブリタニカ、一九七九年)をそれぞれ参照。なお、小論では特に引用・言及はしなかったが、次の二つからは様々な示唆を受けた。竹内芳郎『文化の理論のために』(岩波書店、一九八一年)、中村雄二郎「いま「文化」とは -- 文化の時代や 相対主義の恐怖 を経て」(岩波講座『転換期における人間 10 文化とは』所収、岩波書店、一九八九年)

(2) フッサール著作集(Husserliana, den Haag, Martinus Hijhof; Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1950 ~)からの引用は、本文中に巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で記す。なお、以下の引用の際、引用文中の強調はすべて筆者によるものである。

(3) Ricoeur, P.: "Analyses et problemes dans 'Ideen II' de Husserl," in: Revue de metaphysique et de morale, LVI, 1951, p.9.

一、文化と意味 -- あるいは、受肉したアイデア

文化は意味である。これは文化の定義ではないが、少なくともその本質がどこにあるかを表している。われわれの身の回りにはさまざまな事物がある。机、ワープロ、蛍光灯、窓、庭、道路、公園.....等々。これら「文化的対象」(I, 124)はいずれも或る意味をもった事物である。また、われわれは日常さまざまな行為をする。朝起きる、食事をする、登校する、講義をする、雑談をする、酒を飲む、.....等々。これら「文化的行為」(XIV, 225)はいずれも或る意味をもった行為である。それぞれの意味を理解することなく、意

味ぬきの事物や意味ぬきの身体運動をしかそこに見ることができない者は、文化に出会うことはできない。もちろん、すべての事物が文化的対象であるわけではないし（例えば、突然降り出した雨）、すべての動作が文化的行為であるわけではない（例えば、机に向かってぼんやりしているうちに欠伸が出る）。しかし、それらが何らかの仕方で意味をもつようになるとすれば（例えば、早魃に悩まされ雨乞いをしていた人が突然降り出した雨に歓喜するとき、その雨は何らかの意味を帯びてくる。あるいは、昼食後眠気に襲われそうな学生達の気持ちを何とか引きつけようとしている教師にとって、目の前でされる欠伸はすでに或る意味を帯びてくる）、それはそれらが文化のなかへと組み込まれるときである。それぞれの事物が担っている意味、それぞれの行為が帯びている意味、そこに文化が存在するはずである。しかし、文化が意味であるとして、それでは、意味とは何か、意味はどこにあるのか。こうした容易に答えられそうもない、むしろどこか問い方が間違っているように見える問いこそ、フッサール現象学の誕生の地であった。

意味はイデアルである。これが、現象学が産声を上げた著作『論理学研究』（一九〇〇/〇一年）でフッサールがとりあえず提出した答えである。もっとも彼がここで取り組んでいるのは、文化の問題ではなく、論理学の問題である。「純粹論理学のためのプロレゴメナ」と題されたその第一巻において、「イデアル」という語が「リアル」という語との対立において導入されるのは、論理学を心理学によって基礎づけようとする心理学主義を批判するためであった。「リアル」とは、時間的に規定され、生成し消滅するものである（XVIII, 126, 175）のに対して、「イデアル」とは、非時間的、永遠的、超時間的で、生成したり消滅したりするものではない（XVIII, 87, 107, 134）。（それゆえ、「リアル - イデアル」を「実在的 - 観念的」と訳すことはできない。）このような対比において、リアルなものに関わる心理学とイデアルなものに関わる論理学との「領域の混同」（XVIII, 22）こそ心理学主義の誤謬とされるのである。しかし、フッサールは論理学を純化する（純粹論理学）ことで、論理学は論理学自身によってのみ基礎づけられると、論理学の自立性を主張する論理学主義の立場に与するのではない。初めイデアルなものトリアルなものとの区別を「永遠に橋渡しすることのできぬ根本本質的な相違」（XVIII, 79）と断言していたフッサールは、この区別の確認をしたあとでは、区別をするだけではまだ区別の本質を正しく把握したことにはならず、「イデアルなものはリアルなものにどのように関係しているのか、ということが明晰に理解されねばならない」（XVIII, 191）と述べる。イデアルなものは天から降ってくるものでも、空中に漂っているものでもなく、イデアルなものがリアルなものにいかにか「受肉」するかが明らかにされねばならない。

表現と意味。それが、『論理学研究』第二巻第一研究において、このイデアルなものトリアルなものとの関わりを考察する手掛かりとしてフッサールが選んだテーマであっ

た。表現は、イデアルなものトリアルなものが出会い、交錯し、別れていく場面なのである。そこから取り出された帰結は、意味作用(Bedeutung)と意味(Bedeutung) の区別、意味作用の多様性(Mannigfaltigkeit)に対する意味そのもののイデアルな統一性(Einheit) (XIX/1, 83) という論点、つまり、イデアルなものとはリアルな意味作用の多様性をつうじて保たれる意味の同一性のことである(1)、というものであった。もっとも、ここでのフッサールは、論理学を「意味そのものの学」としてそのイデアルな性格を特徴づけることに主眼点があったため、「表現」と言っても、専ら数学的・論理的表現をモデルにしており、意味のイデア性も、種・民族・共同体・時代を越えた超時間的で生成・消滅しない同一性として考えられていた。しかし、「第五研究」では、意味の「起源」(XIX/1, 352)を求めて、表現という場面から「志向的体験」一般へと考察を拡大し、表現という場面で明らかにされた多を通じての一 という構造を、志向的体験が一般に持っている構造(それが「志向性」と呼ばれる)として取り出している。それは、具体的には「知覚」という場面に即して考察され、ここにおいても、「非常に異なる内容が体験されながら、しかも同じ対象が知覚される……〔が、それは〕“同一の意味”において統握され、統覚される」(XIX/1, 396f.)からであることが確認される。ここに、表現における意味(Bedeutung)から志向的体験一般における意味(Sinn)へとという(III/1, 285)、考察の展開と深化への道が開かれることになり、それによって、初め論理的イデア性として考えられていた意味のイデア性は、もっと広い範囲にまで適用されることになり、それと共に、そのイデア性も変質を被っていくことになる。

ここに、時間的な位置を持つリアルなものと超時間的なイデアルなものという当初の区別からすれば、そのどちらにも片足をかけながら、どちらでもない、リアルとイデアルの狭間に独自の同一性の領野が、すなわち、「一部はリアルで、一部はイデアルな“精神的客観”の領野」(IV, 239)が開かれることになる。フッサールはそれを「単なる物的自然の客観性ではなく、いわゆる精神的世界あるいは文化世界の対象の客観性」(XVII, 24)と呼んだ(2)。それは、例えば「クロイツェル・ソナタ」(ibid.)が様々な演奏家によって、様々な機会に、様々な会場で、様々なヴァリエーションにおいて演奏されようとも、あの同じ作品であるというように、「反復における同一なもの」(XVII, 37)である。フッサールは、「或る小説」や「或るシンフォニー」が多くのリアルな形態において同一のイデアルな姿を表す、その「響く語音や音楽的な音色やその物理的一回性の物的な同一性に基かない独自の同一性」(VIII, 207)を「文化のイデア性」(IX, 503)とも呼んでいる。それは、物理的対象が「客観的」と呼ばれるのとは違う意味においてはあがあるが、やはり「万人にとって客観的な持続において見出され、同一の意味において追理解可能であり、間主観的に同定可能であり、誰もそれを思考しなくとも現存する」(XVII, 38)ものとして、「客観的」と呼ばれ得るのである。単に個人の心のうちにある「心理的」なものではなく、「“万人”にとって客観的に存在する」というこのイデ

アルな客観性は、もはや『論理学研究』においてのように論理学のみならず、「文化世界のあらゆる部類の精神的な所産に特有なもの」(VI, 367)なのである。

ところで、フッサールが「文化対象」と呼ぶのは、小説やシンフォニーといった芸術作品ばかりではない。「日常生活のすべての事物」が「精神的意味を持つ事物」であり、例えば「グラス、家、スプーン、劇場、寺院、等々は何かを意味している」のである(IV, 238)。このような「文化対象」の問題にフッサールが出会ったのは、意味のイデア性の考察を通じてばかりでなく、むしろ、『イデー』(一九一三年)における現象学還元在先立つ自然的態度の記述においてであった。彼はこの自然的態度の世界を、「単なる事象の世界としてではなく、同じ直接性において価値世界、財貨世界、実践的世界」でもあると述べ、そのなかに「机、本、グラス、花瓶、ピアノ等々の使用対象」、「町、街路、住宅、家具、芸術作品等々の価値および実践的对象」を数え上げている(III/1, 58, 77)。ここで「同じ直接性において」と述べたフッサールは、この自然的態度に対する現象学的還元ののちに、構成の理論についてのプランを提示する段になると、「単なる下層」としての物理的自然とそれに「基づけられた層」としての文化世界という、「層」理論を持ち出している(3)。ところが、この「層」理論によるプランに基づいて、各領域の存在者の構成を論じた『イデー』は、むしろ、この「層」理論そのものが或る特定の「態度」に由来することを明らかにすることになる。すなわち、「日常生活においてわれわれは自然客観に関わっているのではなく、〔そこで〕われわれが事物と呼んでいるものは、絵画、彫刻、家、衣服、道具、等々といったものであり、それらは価値客観、使用客観、実践的客観である」(IV, 27)と、『イデー』の自然的態度の世界が呼び起こされ、自然科学の対象としての自然、単なる(裸の)事象に出会うのは、われわれが自然科学的態度(=自然主義的態度)において「あらゆる価値述語・実践的述語の捨象」(IV, 25)、あるいは「意味述語の排去」(IV, 1)を行うことによってである、ことが確認される。更に、第三篇「精神的世界の構成」においては、この自然主義的態度に人格主義的態度(=精神科学的態度)が対比され、しかも、前者は後者に「従属」しており、後者からの「或る抽象」と「自然の不当な絶対化」によってのみ生じる(IV, 183f.)のだと、後者に優位が与えられるとき、自然主義的態度に基づく「層」理論は「転倒」(4)せられることになる。しかし、そうなると、われわれがまず出会うのは単なる(=裸の)事象としての自然的物事なのではなく、意味をもった事物であり、また、フッサールが「原経験」とも呼ぶ「知覚」の対象は自然的世界ではなく、むしろすでに文化世界に属するものであると言わねばならないであろう。

このことは、志向的体験の最も根底的な次元をなす時間意識の分析からも導かれるように思われる。『内的時間意識の現象学』(一九〇五年講義)が明らかにしたのは何より、志向的体験が時間の流れのなかで行われること、すなわち、それが瞬間的な「今」の直観だけから成るのではなく、対象的な過去意識である想起から区別された過去把持

(Retention) と対象的な未来意識である予想から区別された未来予持(Protention)という非対象的な地平意識を常に伴っていることである(5)。さっきのものが単純に過ぎ去るのではなく沈み込みながら保持され、まもなく来るべきものがまったく突然に現れるのではなく「今」の延長上において予め類型的に手を延ばされるなかで現れる、という時間的構造を持っているのである。それは言い換えれば、知覚が、純粋な「今」の現前のなかで十全の直観として完結しているのではなく、絶えず、「沈澱」(IX, 56)したものを引き擦りながら、同時に、それによって導かれて「予料」(VIII, 47)するという性格をもっている、ということである。それゆえ、このようなものが「われわれの経験とその意味を新しい意味の層で覆っている」のであって、「前理論的な世界が過ぎ去った思考の意味の沈澱から免れた純粋な経験において見出されるかは疑わしい」(IX, 56)のである。このことはまた、知覚(Perzeption)と統覚(Apperzeption)の間に明確な線を引くことはできず、知覚は既に多かれ少なかれ統覚の性格を帯びていることを意味している。「一目見ただけで直ちに缺として見る」(I, 141)という事態が生じるのも、すでに以前にそれ(それに類したもの)を見てその意味を理解して知っているからであり、この沈澱した意味(の理解)が知覚の場に加わって機能して、「共知覚を通じた知覚」(XIII, 358)となっているからであり、「知覚されるものは知覚されないものへの指示を持っている」(ibid.) からである。

ところで、この沈澱した意味こそ文化の本質をなすものであった。とすると、知覚は初めから意味を孕んだ経験であるという、いま確認したことから次のことが導かれることになる。すなわち、われわれの経験というのはここまでは知覚的な世界でここからは文化的な世界、というように両者の間にはっきりした境界線を引くことができなくなるのである。まず知覚によって与えられた対象に、文化的な意味が付与される、という仕方知覚世界と文化世界との関係を考えるわけにはいかなくなる。もっと言えば、文化世界が多様であっても知覚世界は共通である、とは言えなくなる。フッサールが、「経験世界には、精神的述語をもった対象も属している。あらゆる文化対象もそうであるが、これらは誰にとってもそこにという経験意味を伴っている」(I, 124)と言うに留まらず、更に、「私にとってもまた誰にとっても世界は具体的には文化世界としてのみ与えられる」(I, 160)と述べる時、知覚は初めから文化的意味を帯びてくることになり、文化的意味を持たない知覚、文化世界に汚染されていない知覚世界は存在しえないように思われるのである(6)。フッサールの生世界(Lebenswelt)については、時期によってそれを知覚世界と解したり文化世界と解したりという動揺があったといった解釈(7)や、或る時期に知覚世界としての生世界から文化世界としての生世界への転換があったという解釈(8)も、余りに時期区分にこだわるどころから出てきた解釈に過ぎないように思われる。それらは、知覚世界と文化世界を別のものとして切り離してしまったうえで、知覚世界と考えられた生世界と文化世界と考えられた生世界をそれぞれ異なる時期に

配分する、という一種のパッチワーク理論によってフッサールの生世界論を切り刻んでいるように思われるのである。フッサールの生世界はむしろ、知覚世界と文化世界の両方のアスペクトを持つ経験世界として、知覚から文化までを包括する経験のダイナミズムによって理解さるべきではなかろうか(9)。そこでは、知覚の現象学は自ずから文化の現象学へと移行するのである。

しかし、そのとき、われわれはそこから厄介な帰結に導かれそうになっていることに気付く。つまり、知覚の段階と文化の段階とがはっきり区別されるわけではなく、知覚の場面にすでに文化的意味が入り込んで来るのだとすれば、知覚は初めから文化によって影響を受けていることになるのである。これは、「経験の文化被拘束性」という事態を表しているであろう。つまり、文化に汚染されていない経験など存在せず、それゆえ、文化の違いに関わりなくすべての人間が共有しているものとしての経験など存在せず、経験は初めから文化によって拘束されている、というのである。これは、一部の文化人類学者によっても主張、あるいは歓迎されている考えである。例えば、E・T・ホールは、文化のなかでも「隠れた(covert)文化」(10)を強調し、これがわれわれの経験の場にスクリーンとして働き、隠された制御体系として深層から人間を操作するために、「文化とはまったく別の実体としてのいわゆる 経験 なるものは存在しない」(11)と主張する。そしてそこから、「異なる文化の中で育った人々は異なる感覚世界に生きている」(12)という文化相対主義を導き出す(13)。このように、「経験の文化被拘束性」という考えは、文化の多様性という現実に出会うとき、自ずから、文化相対主義へと導かれるように見えるのである。しかし、それではフッサールもまたこの文化相対主義へと導かれた行ったのだろうか。

(1)「判断や言表の同一性は、多種多様な個々の諸作用のなかでまさに同じ意味として反復される同一的意味のうちにある。」(XIX/1, 435)

(2)それはディルタイがヘーゲルの用語を拡大して使った「客観的精神」に重ねることもできよう。

(3)なるほど、その関係を「様々な領域の絡み合い」(III/1, 354)とも述べ、また、基づけられた層は基づけられながらも新しい独自の層であり、「新しいものはほかの実在の単なる合計には決して還元されえない」(III/1, 355)とも述べており、それが単純な「層」理論でないことは窺うことができる。しかし、にもかかわらず、文化は自然に依存して存在するが、自然は文化から独立に存在するという、「一方的な基づけ」関係という印象は拭いえない。

(4) Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie, G7tersloher Verlagshaus Gerd Mohn, G7tersloh, 1963, S.155. (山崎庸佑ほか訳『現象学の道』木鐸社、一九八〇年)

(5) これについては、拙論「時間と他者のアナロジー -- 地平と間主観性の

現象学・序説 -- 』(日本哲学会編『哲学』第38号、一九八八年)を参照されたい。

(6)だとすると、「文化的なものの所与は知覚的なものの所与を前提しており、これに媒介されているが、知覚的なものの所与は文化的なものによって媒介されていない」(Car, D.: Phenomenology and the Problem of History, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p.196)という「一方的基づけ関係」でフッサールの主張を捉えるわけには行かなくなる。

(7) Car, ibid. p.201.

(8) Kern, I.: "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem, in: Str6ker, E.(hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft bei Husserl, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, S.72.

(9) これについては、拙論「フッサールにおける生世界」(静岡大学哲学会編『文化と哲学』第9号)を参照されたい。

(10) ホール、E. T. (1959): 国弘正雄他訳『沈黙のことば』南雲堂、一九六六年、八七頁。

(11) 同書一五八頁。

(12) ホール、E. T. (1966): 日高敏高・佐藤信行訳『かくれた次元』みすず書房、一九七〇年、二四九頁。

(13) 要するに、このような「隠れた文化」は個々の経験に対して、カントの用語で言えば、「先験的」(経験に先立ち、経験を可能にする)という機能を帯びてくるのである。カントは「先験的」なもの(時間・空間という直観形式とカテゴリーという思惟形式 -- なお、小論では便宜上、"transzendental"という用語を、カントの場合には「先験的」、フッサールの場合には「超越論的」と訳し分けておく)を普遍的・不変的な人間存在の構造と考えていたが、ホールの考えでは、カントが考えていた「先験的」なものも時代により変動し社会・文化により異なるものとなるが、にもかかわらず、それぞれの時代・社会・文化のなかでは、それなりに「先験的」に機能しているものである。このように相対化された「先験的」なものとして「隠れた文化」が機能し、各々の成員にとっては経験の言わば準拠枠として働いている。

二、文化と相対主義 -- あるいは、複数化したロゴス

文化は意味である、と述べた。しかし、フッサールによれば、意味は意味だけで自立にあるのではなく、意味は意味作用を前提している。意味はイデアルなものである、と述べた。しかし、意味は天から降ってくるのでも空中に漂っているのでもなく、リアルなものに受肉し、意味作用の多様性のただなかで反復される同一性であった。一方で

は、意味を意味作用に還元してしまうのではなく、意味にそれなりの自立性を認めながらも、他方では、意味作用を離れて意味がまったく自立的にあるわけでもなく、意味作用のなかからのみ生まれてくる。このような意味と意味作用の相関関係を解明することこそ、フッサールが現象学の課題としたものであった。従って、われわれが自然的態度の世界において、あるいは精神世界・文化世界において出会う意味もまたまったく自立的にあるわけではない。文化的対象のうちには「豊かな精神的意味が受肉しており、主観的な能作から生じた形成物が客観化されている」(IX, 112) のであり、それゆえ、「意味は、意味を形成し、表現をこの意味の表現として、具体的な作品をこの目的形態の作品として創造する主観性を逆示している」(ibid.) のである。文化は意味であると主張することは、「文化と文化を形成する主観性は相互に関係している」(IX.113)ということをも主張することでもあった。

しかし、意味のイデア性と意味作用の主観性との相関は、とりわけ一九二〇年代以降において発生的現象学という構想が正面に出てくると、それぞれが次第に変貌を遂げることになる。『現象学心理学』(一九二五年講義)のフッサールは、かつての『論理学研究』の議論を自己批判しながら、「われわれは、個別主観の代わりに、コミュニケーション的な主観性とその共同化された生を出発点にしなけりばならなかつたろう」(IX, 38)と述べ、また、『形式的論理学と超越論的論理学』(一九二九年)のフッサールは、「意味は、その発生の意味含蓄として一種の歴史性をもっており、……それゆえ、あらゆる意味形成体はそれに本質的な意味の歴史について問うことができる」(XVII, 215)と述べている。意味作用の主観性が超時間的な孤立的主観ではなく、時間と歴史のなかで形成される間主観性として考えられねばならないとすると、それとの相関関係にある意味のイデア性も、もはや、歴史性と間主観性からまったく離れて空中に漂うことはできなくなる。「文化対象は客観性を持つが、それは諸主観の間における客観性である」(IX, 118)と言うときの「諸主観の間における客観性」とは間主観性のことに他ならない。ところが、意味のイデア性を間主観性によって特徴づけることは、それに或る制限をもたらすことになる。『デカルト的省察』(一九三一年)のフッサールは、「“精神的” 述語は、その起源と意味からして他の主観を指示しており、……文化対象は誰にとってもそこにあるという経験意味を伴っている」と言いながら、その「誰にとっても」に、「それに対応する文化共同体に属する誰にとっても」という制約をつけておかねばならなかつた(I, 124)。文化のイデア性は「万人にとって近づくことができる」という意味をもって与えられるにもかかわらず、その客観性は限られたものであり、「他の共同体から来てこの共同体と関係を持つ人には閉ざされている」(I, 160f.)。誰も、自分が生まれ育つた自文化については直接的な通路を持っているが、異文化については「異文化への一種の感情移入(Einfuehlung)」(I, 162)(1)といった間接的な通路しか持たないのである。

こうして、文化のイデア性が歴史性と間主観性によって或る制限を持ち、「万人」を包括してしまえない以上、「われわれはすべての人間と同一の生世界を分かち合っているわけではない」(IX, 496)。「われわれは様々な諸世界、ヨーロッパ人の世界、バンツ族の世界、等々を区別しなければならない。……われわれの世界においては真と偽、存在と非存在について争うことができるが、バンツ族と争うことはできない。彼は、彼の“われわれ”の一員として別の周囲世界(Umwelt)を持っているのだから。」(IX, 497) ここでフッサールは、それぞれの民族、それぞれの文化の複数性と相対性をそれなりに認めていると言ってよい。ここから、「文化が違えば、異なる世界に住んでいる」という、先に触れた文化相対主義に道が通じていることは言うまでもない。「それぞれの民族はそれぞれの世界を持つ。……それぞれが自分の“論理(Logik)”を持ち、従って、“自分の”ア・プリオリを持つ。」(VI, 382) 言い換えれば、それぞれの文化はそれぞれのロゴス・ラチオ・理性・合理性を持っている。さまざまなロゴス・理性が、それぞれにそれなりに世界を調和的に説明している。ヨーロッパ的な学問ばかりでなく、未開人の神話的(呪術的)世界観もそれなりの論理を持っており、それはヨーロッパ的な論理を規準にして測ることはできない。ヨーロッパ的なロゴスだけが唯一のものではなく、様々なかたちでのロゴスがありうる、というわけである。

フッサール現象学、特に後期の生世界の現象学のうちに、このような相対主義に導きかねない議論の筋道や、相対主義を容認するような言い方を見出すのはそれほど困難なことではない。しかし、だからと言って、『論理学研究』第一卷(一九〇〇年)や『厳密な学としての哲学』(一九一一年)であれほど徹底的に相対主義を攻撃したフッサールが、後期の生世界の現象学においては相対主義を擁護する立場に「転換」した、というわけではない。相対主義といかに対決すべきかは、見方によってはフッサール現象学の一貫したテーマだったと言える(2)。しかも、彼にとって相対主義の問題は、決して、単に追い払ってしまえば済むというような問題ではなく、むしろ、その可能性の中心を抱え込みながら克服しなければならないような問題であった。『論理学研究』第一卷の相対主義批判はむしろ「前-現象学的」な時期の議論であり、本来の意味で「現象学的」な時期の相対主義批判は『厳密な学としての哲学』に始まると見てよい。ここでのフッサールは、一方では自然主義的客観主義(科学的实在論)に対して、「多様に变化する主観的現出」という相対性の領野の復権を主張しながら、他方では歴史的相対主義に対して、相対主義の陥穽を退けつつ、この相対性のまっただなかに「相関」の普遍的原理を取り出そうとしている。ここで彼は、相対性の復権において果たす相対主義の一定程度の役割を評価しながらも、相対主義の罠に陥ることなく、「厳密な学としての哲学」を「下から」築き上げることを呼び掛けているのである。後に見られる、「相対主義は一層ラディカルな相対主義によってのみ克服されることができる」(IX, 300) という主

張も、このような 相対性の復権を主張しつつ、相対主義の陥穽を退ける という脈絡から理解されねばならないだろう(3)。

相対主義を突き抜けながら、相対主義を克服する道を探る(4)。このようなフッサールの相対主義に対する(一見すると両義的な)態度を念頭に置いた上で、一つには、言語学の歴史における言語相対主義の問題(5)、もう一つには、文化人類学の歴史における文化相対主義の問題(6)、をそれぞれ検討してみると、興味深いものがある。というのも、どちらにおいても相対主義は言わば「パンドラの箱」(7)となっているからである。つまり、どちらの学問領野においても、相対主義がそれなりの役割を果たし、未だにそれなりの影響力を持っているにもかかわらず、相対主義への疑問が吹き出し、それは容易に解決のつかない論争を引き起こし、もはや素朴に相対主義に身を任せてしまうわけにはいかないが、かと言って相対主義に反対することはかつて克服したはずの自文化中心主義(自民族中心主義 Ethnozentrismus)に舞い戻る恐れがあり、反相対主義に対しては少なくとも「反・反相対主義」(ギアーツ)の姿勢を取っておかねばならない、といった厄介な状況にあると思われるのである。(いまでは、相対主義は、自文化中心主義への警告として、すなわち、自文化を絶対化してしまうのではなく相対化できるような寛容の精神として、その意味での「方法上の相対主義」(8)としてのみ生きているようである。)このような状況のなかで、かつては、相対主義の側から普遍主義が普遍的仮面をかぶった自文化中心主義(ヨーロッパ中心主義 Eurozentrismus)として、異質なものを普遍の名のもとに押し込めようとする「暴力」が告発されたが、いまや、相対主義もまた別の「暴力」に染まってはいないか、が問われてきているように思われる。

このことは、小論冒頭で触れた近年における文化相対主義の民族主義化への傾向のうちに見て取ることができるだろう。例えば、ソ連邦解体後の民族主義的主張の噴出もさることながら、「今日のアメリカでは、“人種”ないしは“文化”の相違に起因する形で、人種・民族間の“相互隔離”が進行している」こと、あるいは国境なきヨーロッパという状況が実現されようとしているなかで、「西欧諸国で台頭している外国人排斥の動き」などに見られるように、かつては「現代世界の有力なイデオロギー」ともなっていた文化相対主義の、まさにその文化の多元性の主張が文化の排外主義へと導かれていること、が指摘されている(9)。相対主義は必ずしも無視点的(コスモポリタンの)相対主義となるわけではなく、むしろ言うなれば「“自文化中心主義”的相対主義」(10)という形をとることも稀ではなく、そこでは相対主義は「民族主義と同様に究極的には自己を絶対化して他から切断し閉鎖しようとする精神」(11)になって来ているのである。こうした背景から、かつての文化相対主義、およびそれによって支えられた多文化主義・多民族主義が一定の役割を果たしてきたことを認めつつも、近年では多文化主義の限界を指摘する著作が出てきて注目を集めている。例えば、A・フィンケルクロート(12)によれば、かつて植民地解放の哲学として働いた民族精神の相対主義がいまや差異にも

とづく人種主義としての民族精神への回帰となっているが、それぞれの土地・時代・伝統への投錨という事実は認知してしかるべきではあっても崇拜すべきものではなく、この個別主義の宿命からの解放としての普遍的なものを目指す思考にしか立脚点はない。あるいは、A・M・シュレージンガーJr. (13)によれば、かつてヨーロッパ中心主義に対する抵抗として発生した多元文化主義が近年アメリカでは民族中心主義に形を変え、文化の相違に依拠した新しいタイプの差別論が、例えば、「黒人と白人は異なる文化を持ち、両文化は油と水がそうであるように混じりえない」という理由で黒人と白人を分離すべきだという議論、すなわち文化異質論が登場して来ており、いまや「“単一(unum)”と“多数(pluribus)”とのあいだのバランスをどのようにして回復させるのか」が考え直されねばならない。

このような状況のなかで、梶田論文はフランスの社会学者P = A・タギエフの問題提起を紹介している(14)。タギエフによれば「人種差別」には二種類のものがあるという。すなわち、「平等」(あるいは、「普遍」)の名のもとに同化の強制や少数民族のアイデンティティ破壊を招く「人種差別」(従来批判されてきたヨーロッパ中心主義的な普遍主義)と、「差異」の名のもとに分離・排除を強調する「人種差別」(近年問題になっている民族主義的な文化相対主義)とである。そして、それに対応して、「反人種差別」にも、「人種差別」に反対して、差異を超えた普遍性を強調する「平等」の名もとの「反人種差別」と、「人種差別」に反対して、同化主義に対して「相違の権利」を主張する「差異」の名もとの「反人種差別」とが区別されるという。要するに、「相違主義」と「平等主義」の両方において、人種差別と反人種差別が存在しうる」のである。そこから梶田は、差異を強調する多文化主義も平等を強調する普遍主義もそれぞれ「真理の半面をついている」のであり、単にあれかこれかという二者択一ではなく、われわれに必要なのは、「反人種差別」という視点と「反人種差別」という視点とを同時に保持すること、差異と平等とが両立するような条件を模索することではないだろうか、という提案をしている。このタギエフの議論からわれわれの関心に話を戻すなら、従来「人種差別」に対する「反人種差別」という仕方、普遍主義の名を借りた「暴力」が相対主義の側から告発されてきたが、今や「人種差別」に対する「反人種差別」という仕方、相対主義の名を借りた「暴力」が普遍主義の側から告発されている、と言ってよいだろう。

こうした状況を見ると、相対主義を突き抜けながら相対主義を克服する道を探っていたフッサールの試みが顧みられてもよいのではなからうか。フッサールは、一方では複数の生世界について語りながらも、他方ではそれら諸生世界を通じて「普遍的な構造」(VI, 142)、「普遍的な生世界のア・プリオリ」(VI, 143)について語ろうとし、ここにまさに哲学の課題を見定めていた。従って、複数の生世界のみを認め、複数が無意味な唯一性において語られる生世界を拒否しようとする立場、例えば、ヴァルデンフェル

すが、「一つの生世界は様々な特殊世界の網または鎖へと姿を変える。……全体性としての理性は複数の意味領野へ、複数の合理性へと分岐してゆく」(15)と述べる時、それは複数のロゴスの相対主義によって普遍的なものの存在を否定するかに見えるが、このような立場は、フッサールには哲学の課題(16)を放棄してしまうものと映ったことであろう。もっとも、ヴァルデンフェルスも、一方的に相対主義を賞賛して普遍主義を退けているわけではない(17)。ただ、彼が強調したいのは、「差異を持ちこたえること、両義性に寛容であること、同時に、統一の強制に抵抗すること」(18)、そこに相対主義から継承すべき相対主義の可能性の中心があるということである。しかし、それなら逆に、共有できるものを探究すること、矛盾と不整合を両義性と呼んで満足して固定化してしまわないこと、同時に、区別と排除の強制(暴力)に抵抗すること、そこに普遍主義から継承すべき可能性の中心もあるはずである。

フッサールの試みに、真理観をめぐる「相対的な捉え方と非相対的な捉え方の和解」を見ようとするソファールの解釈も、そのような線に沿うものと言える。彼は、「生世界の分析はフッサールをして真理の絶対的概念をも放棄するように導いた、という最近の文献での通念に反対し」ながら、「相対的なものと非相対的なものは相互に排他的ではなく相補的である」と述べ、そこから、「相対主義は、公共的な討論の不在、合意を築く試みの不在に認可を与えるだけ」になってはいないだろうか、と問う(19)。フッサールにおける普遍主義の暴力の指摘に対して、他方での相対主義の暴力も指摘さるべきであろうと言うのである。先に文化人類学のところで見たように、あくまでも自己相対化の方法としての相対主義、その意味での 探究への開かれた姿勢 というところに相対主義を限定しようとするならば、自文化と異文化をともに相対化して普遍的なものを求めるという意味での普遍主義の方にこそ、かえって、あらゆる文化の、あるいは文化そのものの相対化というより相対主義的な 探究への開かれた姿勢 が貫徹されると考えることもできるのである。もはや、問題は相対主義と普遍主義の二者択一のなかでどちらを選ぶかではなく、両者それぞれの取るべきところはどこにあるか、ということであるのは明らかであろう。そして、そこにおいて重要なのは、 探究への開かれた姿勢 である。そして、それこそが「文化を越える」ことを可能にしてくれるはずである。

しかし、それはどのような姿勢であるのだろうか。この点を明らかにするために、まず、文化とはそもそも人間にとって何であったのか、文化は人間のどのような特徴に由来するのかを人間学(哲学的人間学)の成果を振り返りながら考察し、それを踏まえたうえで、フッサールにおける「文化を越える」道を検討することにしたい(20)。

(1) 他者問題における「感情移入」については、拙論「他者と言語 -- フッサール間主観性の現象学の問題圏にて -- 」(九州大学文学部紀要『哲学年報』第50輯、一九九一年)で考察したが、この「異文化への感情移入」については

別に論じる必要がある。

(2) 「フッサールは、二〇世紀の主な思想家のうち、相対主義の問題を最も重要と考えた数少ない思想家の一人である。」(Soffer, G.: *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. xii.)

(3) この論点については、拙論「相対性の復権と相対主義の陥穽 -- フッサール間主観性の現象学の問題圏にて --」(日本現象学会編『現象学年報』第6号、一九九〇年)を参照されたい。

(4) Mohanty, J.N.: "Phaenomenologische Rationalität und die Ueberwindung des Relativismus, in: *Phaenomenologische Forschungen*, 19, Alber, 1986, S.55.

(5) 言語学の分野における言語相対主義は、言語を「民族精神」と結び付けるヘルダーやフンボルトののなかにすでに芽があった(フンボルト自身は相対主義の立場をとっていたわけではないことについては、泉井久之助『言語研究とフンボルト』弘文堂、一九七六年を参照)ものであるが、それが一つの主張として形を取ることによって議論を引き起こしたのは、いわゆる「サピア/ウォーフ仮説」においてである(E・サピア/B・L・ウォーフ『文化人類学と言語学』池上嘉彦訳、弘文堂、一九七〇年参照)。他方、同じフンボルトの影響を受けながらも、チョムスキーの生成変形文法は、言語における普遍的なものに関心を寄せる普遍主義の立場を示した(チョムスキー『デカルト派言語学』川本茂雄訳、みすず書房、一九七六年)。しかし、このチョムスキー理論にも、普遍主義の仮面を被ったヨーロッパ中心主義を指摘する声もある(田中克彦『チョムスキー』岩波書店、一九九〇年参照)。こうして、相対主義と普遍主義との間の攻防が現代の言語学の一つの論争点となってきた(例えば、Sydney Hook 編、三宅鴻他訳『言語と思想』研究社、一九七四年を参照)。

(6) 文化人類学は、その初期の創設者達の陥ったヨーロッパ中心主義に対する批判としての文化相対主義に支えられて興隆して来た学問と言えるが、その文化人類学の内部においても、特に一九六〇年代頃から、文化相対主義に対する疑問・批判の声がさまざまな形で吹き出してきた(例えば、カーバリーノ:『文化人類学の歴史』新泉社、一九八七年を参照)。その或るものは「倫理的」な問題に関わり、或るものは「政治的」な問題に関わり、また別の或るものは人類学という学問そのものの存立に関わるものであったが、いずれにせよ、この文化相対主義への批判のなかで、「文化の普遍」と取り組む必要が強調されるようになった(例えば、石田英一郎『文化人類学入門』講談社、一九八六年参照)。ともかく、ここ文化人類学の歴史においてもわれわれは、相対主義と普遍主義との間の攻防に再び出会うことになるのである。

(7) F・A・ハンソン(1975)『文化の意味』(飛田就一・野村博訳、法律文化社、一九八〇年)四五頁。

(8) それは、例えば次のような考え方である。「われわれは異邦人の習慣を自民族中心主義的に歪曲するのを避ける道具として相対主義を使用すべきであるとしても、この方法論的要請を、文化はそれぞれ独自のものであるから共約不可能だとか、道徳的もしくは倫理的判断は文化的境界を超えて行ってはならない、といっそう広範なイデオロギーのないし哲学的立場にまで拡張すべきではない。」(ハンソン前掲書、八七頁)

(9) 梶田孝道「「多文化主義」のジレンマ」『世界』一九九二年九月号。

(10) 青木 保、前掲論文一二一頁。

(11) 駒井 洋「単一民族主義はこえられるか」『世界』一九九二年九月号、九十頁。

(12) A・フィンケルクロート(1987)『思考の敗北あるいは文化のパラドクス』(西谷修訳、河出書房新社、一九八八年)。

(13) A・M・シュレージンガー、Jr.『アメリカの分裂』(都留重人訳、岩波書店、一九九二年)

(14) 梶田、前掲論文、六四頁。

(15) Waldenfels, B.: "Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung," in: Stroeker, E.(hrsg.), op. cit., S.136.

(16) 「哲学の課題」については後論(第四節参照)。

(17) 彼は、自分の主張が「古い型の相対主義とはほとんど関係ない」と断言する。ただ彼は、「フッサールがあまりにもせっかちに相対主義・歴史主義を非難する」ところを正したいのである。そこで、彼は「“上から”のしかかってくるような普遍ではなく、“側面的に”、つまり体系が開かれてあることと関係を多様化することによって成立するような普遍」こそ求められるべきだ、と主張する。しかし、フッサールの「厳密な学としての哲学」が「下から始められ、確実な基礎に基づいて、厳密な方法で進んでいくラディカルな学問」(XXV, 57) (ibid.) として構想され、しかもそれが後述(第四節)のように、われわれがいつもその「途上に」ある「無限の課題」として語られ、多を通過して得られる一として普遍的なものが求められているとき、果たして、それを簡単に「“上から”のしかかってくるような普遍」と断定してしまえるだろうか。それは、フッサールの普遍主義を「あまりにもせっかちに非難する」ことではなかろうか。

(18) Ibid., S.141.

(19) Soffer, op. cit. p.xii, 145, 38, 204.

(20) フッサールは、『現象学と人間学』と題された一九三一年の講演(XXVII,

164ff.) で、「近年、ドイツの若い世代の哲学者達のあいだで急速に高まりつつある哲学的人間学への傾向」(ここでは、ディルタイの「生の哲学」と共に、シェーラーおよびハイデガーの哲学が念頭に置かれている)を批判し、それに自らの超越論的現象学の構想を対置させている。彼の批判は、哲学的人間学そのものよりも、むしろその(人間学によって哲学を基礎づけよう、あるいは取って代わろうとする)「人間学主義」に向けられており、それは「自然的態度へ逆戻り」してしまって、哲学の本来の場である「超越論的次元」を見失ってしまう、というのが批判点であった。小論でも、哲学的人間学の成果をあくまで、「超越論的次元」への通路として利用し、言わば、哲学的人間学を越える道が探ることにする。

三、文化と人間 -- クルトゥア・ヴェーゼン

文化は人間なしには存在しないが、また、文化なしに人間は存在しない。文化からまったく隔離されたところで生まれ育った(それが可能であると仮定してであるが)一人の「人間」(その仮定のもとでこう呼ぶことができるかは怪しいが)が人間として生きてゆくことは不可能であろう。そうすると、人間を他の動物から区別するメルクマールとして文化を挙げることも不当ではあるまい。伝統的に人間の定義として、例えば、animal rationale = homo sapiens (理性的人間)、homo religiosus (宗教的人間)、homo faber (工作的人間)、homo loquens (言語的人間)等のように、人間を他の動物からの区別において定義する言い方が様々あるが、これらのメルクマールはいずれも「文化」の様々な側面の一つに光を当てたものとして、すべてを「文化」によって統括してしまうことも不可能ではなからう。人間は文化的生物(Kulturwesenあるいは animal culturale?)なのである。

フッサールは或る草稿(一九二二/二三年執筆)のなかで次のように書いている。

文化をもつのは人間だけである。……人間の志向(Streben)のみが無限の地平を持つ。……人間のみが無限のことを思いめぐらし、そのときどきの欲求充足を越えて役立つもの、将来に役立つか害になるかを思いめぐらす。……人間のみが有用性のイデーを持ち、生の「開かれた」地平という無限に関わるイデーを持っている。……人間のみが自らを生と活動の開かれた地平の主体とみなし、覚めた生と自由な活動の崩壊としての死に脅かされている。……人間のみが「イデアル」なものを持っている。……人間のみが例えば学問のようなものに自らを捧げたりする。……動物は現実には結び付けられている。……人間は自由であり、人間にとっては可能性が現実性に先行している。……文化とは、理性的で自由な存在としての人間に関係づけられる概念である。……それゆえ、実際の人間の生はその本質からして文化的生(Kulturleben)である。(XXVII, 97f.)

ここでも、文化が人間をほかの動物から区別するメルクマールと考えられているとともに、人間はこの文化によって「生の開かれた地平」という無限のイデー（イデアルなもの）を持つことになること（この後の点については後に論ずる）が述べられている。

フッサールがこの草稿を書きつけてからおよそ五年後の一九二七年に、彼のかつての協力者M・シェーラーが行った講演『宇宙における人間の地位』は人間の「世界開放性 (Weltoffenheit)」という概念によって哲学的人間学の時代を拓くものであったが、それを批判的に継承しようとするA・ゲーレンの人間学の重要な論点の一つも、「人間は本性からして文化生物 (Kulturwesen) である」(1) というものであった。確かに、「文化とは何かということ、生物社会の立場から再検討してみると、動物にも文化現象を認めることができ、人間にのみ存在する独自のものではないことがわかってきた」(2) と、個々の例（例えば、幸島のサルのイモ洗い）においては指摘できるかも知れない。しかし、文化が「本質的」（それがなければ「人間」と呼べない）と言わざるをえない人間の場合と、文化が「非本質」（それがなくても「サル」と呼べる）に備わっている動物の場合とを、ここにも文化現象が見られる、という点で連続性を主張することは、なるほど人間の傲慢さ（人間中心主義 = ヒューマニズム）を批判する(3) のには役立つかも知れないが、それ以上に（すなわち、「人間も動物の一種に過ぎない」という生物学的確認以上に）人間の人間たる所以（肯定的であれ否定的であれ）を解明する道を開いてくれはしないように思われる(4)。当面の関心は、人間が動物の一種であることは当然のこととして認めながらも人間の人間たる所以に関心を寄せる哲学的人間学に従って、そこでは、文化が人間のどのような特異性から生じたものであると考えられているか、に着目することである。

哲学的人間学の誕生にとって否定的媒介の役割を果たしたのは、動物学者ユクスキュルの「環境世界 (Umwelt)」(5) の理論であった。それは、「あらゆる生物はそれぞれ独自の世界に住んでいて、その世界の中心はその生物自身である」(6) ことを生物学の従うべき原則として掲げ、「動物主体は、もっとも簡単なものも、非常に複雑なものも、同じ完全さでその〔それぞれの〕環境世界に適應している」(7) であり、八工には八工の、イヌにはイヌの、それぞれ固有な環境世界があることを主張した。動物はそれぞれ自らの種に応じた環境世界のうちに住んでおり、否もっと強く言えば、閉じ込められており、他の種の動物の環境世界については何も知らず、そのなかに移り住むことはできない。ユクスキュル自身はそこまではっきり主張してはいないが、この言わば「動物種相対主義」は人間にまで適用されるかのようである。しかし、動物の環境世界被拘束性とも言うべきこの考えを人間にまで適用することに対しては、人間存在の「世界開放性」を主張するシェーラーを始めとして、カッシーラー、ゲーレン、らが批判の声を上げた。彼らに共通な基本的論点は、「動物から取ってきた環境世界を人間に応用することには原理的な困難がある」(8) という点である。それでは、なぜ人間には動物の環境

世界の概念をそのまま適用できないのか、どのような異質な固有性があるのか。こうした問いに答えようとするところに哲学的人間学が誕生した、とすることができよう。

では、どういう点において人間は他の動物とは異質なのであろうか。シェーラーは、「動物はおのれの環境世界のなかへと自己を没入して忘我的に生きており、……環境世界を対象とすることはできない」のに対して、「精神的存在者」としての人間は「環境世界から自由」であり「世界開放的」である(9)、と述べていた。「精神」よりも「行為」に定位することによってシェーラーを批判的に継承しようとするゲーレンによれば、人間は「知覚しかつ表象する生物」であり、人間は直接的な「いま・ここ」に現前するものを知覚するだけではなく、「人間は知覚したもののうちに知覚し得べきものを、知覚し得べきもののうちに知覚しえぬものを内挿する」(10)。このように動物が常に捉えられたままである直接的なものの呪縛圏が人間においては破れる、すなわち、環境世界にもはや拘束されないことこそ人間の特徴をなすものである。しかし、ゲーレンは、ダーウィンの進化論以来の「人間も動物の一種である」という動物人間連続観に対して、動物と人間の間の不連続性(飛躍、断絶)を「理性的動物」という伝統的な人間観の繰り返しによって反対するのではない。ゲーレンは、動物に或るポジティブな性格が加わったものとして人間を描くのではなく、新しい生物学の研究成果を取り入れながらむしろ、動物から何か差し引かれた、あるいはネガティブな性格が加わったものが人間だという、「欠陥生物(Maengelwesen)」(11)として人間観を展開した。ほかの動物が生まれてから後、それぞれの種に応じて環境に適応した成長を遂げるのに対して、人間は生物学的には幼態のままにとどまって生物学的な適応が停止してしまう(「幼態成熟(Neotenie)」。しかし同時に、特定の環境に生物学的に適応してしまわないからこそ、特定の環境へと規定・限定されることがなく、非・生物学的な仕方一つで一つの環境から別の環境へと移り住むことが可能となり、個々の環境を越えた世界へと視野が開けて来るのである。そうすると、動物の「環境被拘束性」と人間の「世界開放性」は、生物学的にはネガティブな性格が人間学的にはポジティブな性格に変貌する転換点を表している、と言えよう。

動物が環境世界にうまく適応していることは、同時に環境世界に拘束されていることである。「動物は、彼の環境をこえたところにあるものに対して、何ら注意を向けないだけではない。彼はもともとそのようなものに対処する器官をもっていないのである。……知る必要のないものを、彼の感覚器官は通さない。……自分たちの住んでいる環境が切り取られた世界の一片であるという事実を、決して知ることはない。」(12)逆に、人間は環境に適応していない、それゆえ限定されていないからこそ、環境に拘束されることなく、それを越えていく。しかし、それと共に人間には広大で過剰な世界を開けてくることになる。この過剰な刺激に晒され、それらすべてに対処しなければならないという負担が負わされることになり、この負担を軽くする(「負担免除(Entlastung)」(13))

ためにこそ、人間はそれらを「分節化」して処理する方法を身につけるようになる。それが、「シンボル形式(symbolische Formen)、すなわち、短縮され、このことによって負担を免除する形式」(14)なのであり、これが文化を形成して行くことになるのである。この「シンボル形式」という語はカッシーラーの『シンボル形式の哲学』を想起させる。カッシーラーもゲーレンと同様に、ユクスキュルに反して動物と人間の質的差異を主張し、それを感覚 = 運動的次元に留まるサイン(またはシグナル)と表象 = 意味的次元を拓くシンボルという次元の差異として語り、人間を「シンボルの動物(animal symbolicum)」呼んでいる(15)。カッシーラーをゲーレンと繋ぐこの線を辿ることは可能かも知れないが、ここではそれをせず、むしろ同様の繋がりをフッサールの方へと遡る線を示唆するに止めたい。フッサールが『論理学研究』第二巻の冒頭で別の目的から行っていた「指標と表現」の区別は、いま挙げたカッシーラーの用語で言えばサインとシンボルの区別に対応すると解することもできる。指標は外的事物を直接的に指示する二肢的構造をもつものに対して、表現は外的事物を意味という次元を介して指示するという三肢的構造をもつ。指標は対象の現前という直接性の次元において成り立っているが、表現は意味という直接的現前性を離れた次元を持っている。そして、前述のように、この表現という場面から知覚という場面へとフッサールが意味の考察の歩を進めるとき、なるほど前者の場面での 意味のイデア性 が後者の場面にそのまま適用できるわけではないにしても、それは何らかの仕方では知覚という場面にも 意味というイデア的な次元 を導入することになる。それは知覚が、対象の現前(直観)という直接性の次元を越えたものをすでに含蓄していることを示している。フッサールにおいて「シンボルのなもの」は確かに初めから両義的な性格づけを与えられていた。ブレンターノから「本来的表象」と「非本来的あるいはシンボルの表象」(すなわち、「記号という媒介による」)(XII, 193, 340)との区別を受け継いだフッサールは、一方ではたしかに、シンボルのなもの(間接的)は本来的なもの(直接的)に依存しており、最終的には後者に基づけられねばならない、と考えている。しかし他方では、「それ〔シンボルのような非本来的表象〕は心的発達の早い時期から始まり、この発達に伴いながら、高い発達段階に至るまでますます包括的で複雑な機能を果たしている。否それどころか、心的発達に伴うというだけでなく、これを本質的に制約し、これを初めて可能にしている」(XII, 349)というように、人間にとってシンボルのものが果たす重要な役割を強調してもいるのである。フッサールが知覚の場面でも「意味と記号が問題になる」(XIX/1, 80)と述べて、そこにも 意味のイデア的な次元 を導入するとき、知覚は初めから非現前的 = シンボルのものを含んでいるのであり、また同様にして、知覚が対象と地平という構造を持つと語るとき、知覚はそれによって世界へと開けている、と考えられているのである。確かにフッサールは、「人間は理性的生物である」という「古き良き定義」(VI, 337; auch VI, 13)を越えようとはしていない。しかし、理性が開く「イデア的なもの」(VI, 7)の次元が、この知覚における「意味的なもの」・「シンボルのな

もの」・「イデアルなもの」の延長上にしか現れることができないことは確かであり、ここにフッサールが「文化の発生」を見ていることは既に確認した通りである。

さて、ゲーレンに話を戻せば、このように、生物学的な欠陥を補うために人間が作りだした「表象的なもの」「シンボリックなもの」「意味的なもの」の次元こそ、文化と呼ばれるものを形成していくのであった。ところが、この文化が人間の生のかたち (Lebensformen) として具体的には様々な形態をとり、文化の多様性が確認される時、ゲーレンは「文化圏 (Kultursphaere)」を語り、「動物に関して環境を言うことができるとすれば、人間に関しては文化圏を言うことができる」(16)と述べることになる。すなわち、動物が環境世界に拘束されているのに対して、人間はたしかに環境世界に拘束されず、世界開放性をもっているのであるが、この世界開放性が文化の多様性というかたちをとるとき、人間は個々の文化圏に拘束されていることになる。つまり、環境世界被拘束性はないにしても、文化世界被拘束性をもっている、ということになるわけである。しかし、それによってゲーレンは、人間の世界開放性という、シェーラーから継承した考えを手放し、見失ってしまったのではなからうか。

文化が「魚にとっての水」(17)に譬えられるとき、それはわれわれがその存在にすら気付かないほどに文化のうちに自明的に埋没していることを述べるためであったが、それは同時に、「魚」が「水」という環境世界に閉じ込められているように、人間は一つの文化世界に閉じ込められていることを表していると解することもできる。文化はこれを開ける鍵をもたぬ者にとっては、ひとつの「牢獄」(18)となってしまうのである。動物の環境世界被拘束性から人間を解放し、人間に世界開放性をもたらしたはずの文化が、今度は、文化の多様性によって、人間を個々の文化圏のなかに閉じ込めることになる。では、われわれを「牢獄」から解放する「鍵」となるのは何であり、真の意味での人間存在の世界開放性は、すなわち、世界の開けであるとともに世界への開けでもある世界開放性はどこに見出されるのであろうか。

(1) A・ゲーレン(1940)『人間』(平野具男訳、法政大学出版局、一九八五年)八九頁。

(2) 河合雅雄『森林がサルを生んだ』朝日文庫、一九九二年、九四頁。

(3) このような人間中心主義(ヒューマニズム)への揶揄はプラトンにも見出される。「たとえば鶴がそれに該当するかも私は思うのだが、……知性をそなえた動物が人間以外にもなにかいるのだとしてみよう。……こういう動物なら、おれたちは偉いのだと言わんばかりに、まず鶴をその他のすべての動物に対置させるべき一まとまりの種族と考え、それからその他の動物は、人間をも含めてこれを同一視しながら一括し、この全部を、ほかの名によってではなく、かならずや畜類という名で呼ぶことだろう。」(水野有庸訳『ポリティコス(政

治家)』263D、『プラトン全集3』岩波書店、二一頁)

(4) ここでは、丸山圭三郎の次のような考えに従いたい。「真の意味での人間至上主義打破は、安易にヒトと動物の連続性を強調することではなく、むしろヒトと動物の不連続性をギリギリのところまで追求することによって人間文化の本質をその否定面から見直すことである。」(『ソシユールを読む』岩波書店、一九八三年、二四八頁)

(5) "Umwelt"の訳語としては、フッサールの脈絡では「周囲世界」が、ユクスキュルやゲーレンの脈絡では「環境世界」が一般に流布していることもあり、あえて訳語の統一を図らなかった。

(6) J・フォン・ユクスキュル『生物から見た世界』(日高敏隆・野田保之訳、思索社、一九七三年)一四頁。

(7) 同書二〇頁。

(8) Gehlen, A.: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Gesamtausgabe Bd.4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, S.80. (『人間学の探究』亀井裕・滝浦静雄訳、紀伊國屋書店、一九七〇年)

(9) Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1930, S.47ff. (「宇宙における人間の地位」亀井裕・山本達訳、『シェラー著作集 13』所収、白水社、一九七七年)

(10) Gehlen, op. cit., S.82f.

(11) Ibid. S.85.

(12) M・ラントマン(1969)『人間学としての人類学』(谷口茂訳、思索社、一九七二年)二四四頁。

(13) Gehlen, op.cit., S.96.

(14) Ibid. S.14.

(15) Cassirer, E.: An Essay on Man, New Haven and London, Yale University Press, 1944, p.26. (宮城音弥訳『人間』岩波書店、一九五三年)

(16) Gehlen, op. cit., S.81.

(17) C・クラックホーン(1949)『文化人類学の世界』(外山滋比古・金丸由雄訳、講談社、一九七一年)二六頁。

(18) E・T・ホール、前掲『かくれた次元』二三九頁。

四、文化と哲学 -- あるいは、エネルギーとしてのピロソピア

哲学もまた人間のもつ文化の一つであることは疑いない。しかし、そうだとすると、ほかのすべての文化がそうであると同様、哲学もまた歴史性と間主観性の制約から免れることはできず、したがって、時代によって異なり、社会によって異なる多様な哲学

があると言うべきであろうか。それゆえ、文化が多数性と相対性を免れないとすれば、哲学もまたそうなのであろうか。フッサールは、時代と社会の課題に応えるこのような文化としての哲学を認めないわけではないが、にもかかわらず、それから文化を越える哲学をはっきり区別しようとする。

『厳密な学としての哲学』（一九一一年）においても、世界観哲学とその相対主義を批判するにあたって、「文化形態としての学問と客観的妥当統一態としての学問」(XXV, 43)とを区別していた。世界観は一つの文化形態に過ぎず、それは「時代によって異なる」が、客観的妥当性という学問のイデーは「超時代的」である(XXV, 52)。われわれに与えられた課題には「時代」に対するものと「永遠」に対するものがあり、「時代」の課題に応えることは確かに重要であるが、かと言って、「時代のゆえに永遠を放棄してはならない」(XXV, 57)というのである。そして、この「永遠」の課題に応えようとする哲学は、他の様々な文化形態と並べられる一つの文化形態なのではない。また、一九二〇年代には、文化を様々な文化形態としてではなく、あらゆる人間の活動として広義に解しながら、哲学は文化のまったく新しい段階・次元を拓くものとも言われる。その意味でのみ哲学は「新しい文化形態」(XXVII, 73)をもたらすもの、いやもっと強く「文化の革新」(XXVII, 43)あるいは「文化の革命」(XXVII, 73)をもたらすものと言われる。哲学は文化でありながら文化を越えるような文化、文化であることを否定するような文化なのである。そして、哲学が「あらゆる共同体的生とあらゆる文化一般のヘゲモニーの機能を引き受ける」とき、「哲学的文化」(XXV, 15)という文化の新しい段階が形成されるとも述べている。それでは、哲学はどのような点で「新しい次元」を表し、また、どうして「文化を越える」と言われることができるのだろうか。単に「時代」(＝時間的 zeitlich)と「永遠」(＝超時間的 überzeitlich)という対比だけであれば、『論理学研究』第一巻の「リアル」と「イデアル」の対比と何ら変わるところはない。しかし、単に「リアル」と「イデアル」を区別しただけでは満足できず、両者がいかに関係するかが問題である、とフッサールが述べていたことは既に見た通りである(小論第一節)。

晩年のウィーン講演(一九三五年)には次のようなくだりがある。

古き良き定義によれば、人間は理性的生物である。この広い意味においては、パプア人もまた人間であって動物ではない。彼はその目的を持ち、反省的に行為し、実践的可能性を考慮する。成長し続ける作品と方法は伝統のなかに入り込み、その合理性においてますます理解されるものとなる。しかし、人間が、パプア人でさえ、動物に対しては、動物性の新しい段階を表しているように、人間性とその理性において、哲学的理性は新しい段階を表している。(VI, 338)

先にも見たように、確かにフッサールは「人間は理性的生物である」という「古き良き定義」を越えようとはせず、「理性は人間に特有のものである」(VI, 272)と考えている。そこに、人間中心主義を嗅ぎ取る者もあるかも知れないが、前節でも述べたように、ここではそれを非難することより、むしろ彼がそこで「理性」と呼んでいるものの内実を問うことにしたい。また、ここで「パプア人もまた」とか「パプア人でさえ」という箇所アクセントを置き(1)、そこに、「高級な人間性」を持つヨーロッパ人と「低級な人間性」しか持たないパプア人という対比によるヨーロッパ中心主義を読み取る者もあるかも知れない(2)。しかし、この引用箇所の前半は、ヨーロッパ人とまったく異なる文化を持っているパプア人といえども、文化を持っているという点においてはヨーロッパ人と何ら変わる所はなく、人間である限り同じように理性を持っているという点では、他の動物に対してははっきりと新しい段階を示している、という所に主眼点があるはずである。フッサールは同じ講演の別の箇所に次のように注記している。「われわれの周囲世界はパプア人の周囲世界とは根本的に異なる。……それぞれの民族が自分の周囲世界を持っている。……ヨーロッパ人の周囲世界はヒンドゥー人の周囲世界とも、中国人の周囲世界ともまったく異なる。」(VI, 548f.) つまり、このレベルにおいては、フッサールははっきり文化の相対性、そして、その意味での理性の相対性を承認しているのである。しかし、にもかかわらず、引用箇所の後半においては、この人間理性のうちでも哲学的理性は新しい段階を現しており、それをフッサールは「より高度な人間性」(VI, 339)と呼んだのである。では、フッサールにとって「理性」とは何であり、また、「哲学(的理性)」はどのようにその新しい次元を表しているのだろうか。「理性」は確かに、或る場面では、「存在すると思われているものすべて、すべての事物、価値、目的に究極的に意味を与えるものであり、哲学の初めから、真理 -- 真理自体 -- という言葉と、それに相関的に存在者 -- 真に存在するもの -- という言葉で呼ばれているものへと、すべての事物、価値、目的の規範的關係を与えるものである」(VI, 11)とされている。しかし、それはあくまでそういう「“理性”への信仰が崩壊してしまった」(VI, 10)という、「危機」の時代の状況分析として語られていることであって、それをそのままフッサールの主張であるとしてしまうわけには行かないだろう。また、確かに彼は、「哲学は理性主義(Rationalismus)以外のなにものでもない」(VI, 273)と断言する。しかし、それも、道を誤った近代の合理主義(理性主義)とそれに対する反動として生じた反合理主義(懐疑主義、神秘主義)とを共に退けるものとしての「超理性主義(2berrationalismus)」(一面的な理性主義を越えるような理性主義)(3)の謂なのであって、それを伝統的な合理主義か経験主義かという枠のなかで捉えるわけには行かないのである。

フッサールが「理性」について何か積極的に語っているとすれば、それは次のような箇所であろう。「自らを明るみにもたらず(Selbsterhellung)という絶えざる運動のう

ちにあるラチオ。その運動は人間性のうちに哲学が初めて出現したときから始まるのであって、人間に生まれつき備わっている理性は、それ以前にはまったく閉じられた状態にあり、夜の闇のなかにあったのである。」(VI, 273) 人間が理性的生物として定義され、人間の本質が理性にあると言われるとしても、人間が理性だけからなるわけではないし、理性がいつも人間を支配しているわけでもない。理性はむしろ多くの場合、隠されていたり、眠っていたりするのである。「理性は、暗闇のうちにあったり、明るみのうちにあったりしながら、昼間のように明るい自己理解へと向かう運動の無限の前進のうちにある。」(VI, 275) 従って、理性とはすでに自己充足的に完結しており、この既に来上がっている理性が存在者のすべてに「意味を与える」、というようなわけではない。「理性的であるとは理性的であろうとすることであり、それは理性へ向かう生と志向(Streben)の無限性を意味しており、理性とはまさに人間としての人間がその内奥からして求めているところのものなのである。」(VI, 275) それを「理性の目的論」と呼ぶとしても、その「目的」は決して既に与えられているものではなく、「理念(イデー)」として掲げられ、課題として課されているものに過ぎない。それゆえにこそ、「理性主義」としての哲学もまた、「“目覚めた”理性の無限の格闘のうち」(VI, 273)に、それゆえ「作業」(4)のうちにしかなく、それはいつも、「より高い合理性(理性性 Rationalität)への途上に」あり、「無限のうちにある理念」(VI, 274)なのである。しかし、前述のように、単に「有限」と「無限」を区別するだけでは済まないとする、哲学の「無限の課題」(VI, 338)とは何なのか、なぜそれは「無限」なのか、がなお問われねばならない。

いま引用した箇所と言う、哲学が出現する前には「理性は閉じられた状態にあった」とはどういうことであろうか、それが手掛かりとなる。人間であるかぎり理性を持ち文化を形成する、その点においては何ら変わりはなくとも、文化が歴史性と間主観性のうちにあることによって、それが文化の多様性をもたらすことは既に確認した。このことによってまた、文化は「伝統」となる。「われわれ人間存在は伝統のうちに動いている。文化世界全体はそのあらゆる形態において伝統によって存在している。」(VI, 366) 文化世界はまた「伝統的世界」(XXVII, 188)なのである。この伝統において、人間の活動(能動性)によって形成された文化の意味が受動性のうちへと沈澱し、それによって、そのうちに住む人々(民族)にとって、改めて問われ吟味されることのない「自明性」(ibid.)を持つことになる。こうして、文化世界は「民族的文化世界」(XXVII, 187)となる。すなわち、その世界の存在妥当性はその民族に限定されたものとなり、各々の民族がそれぞれ別々の民族的文化世界(周囲世界)に住むことになるのである。そこでは、「すべては有限的に見渡せる周囲世界性(Umweltlichkeit)のうちに動いて」おり、それゆえ、「無限に開かれた地平は開示されていない」(VI, 324)。すなわち、そこで

は「理性」は自らの有限的な周囲世界のうちに「閉じられた状態」にあり、無限の地平としての世界へと開かれてはいないのである。

ところが、周りの異民族・異文化との「交流」(VI, 332) のなかでの「驚き(タウマゼイン)」(ibid.) (5) によって、それまで眠っていた理性の眼が覚まされる。自分の周囲世界が相対化され、他の周囲世界へと眼が開かれる。そして、様々な周囲世界の「相対性の発見」(XXVII, 188)を通じて、新しい関心が、すなわち、有限的な周囲世界を越えて 無限に開かれた地平としての世界 への関心が芽生える。これこそ「哲学」と呼ばれるものである。それは自ら閉じ込められていた伝統的周囲世界を「盲目的に受け入れる」のではなく、「自らの探究と批判」(VI, 6) によって吟味する。「神話と伝統の拘束から自由」になり、「先入見のないこと(Vorurteillosigkeit)」を目指して、無限の探究を始める。自文化の周囲世界への拘束から自らを解放し、異文化の周囲世界に対して理性の眼を開くとともに、自他の文化の違いをも越えた地点に眼を向けていく。それゆえ、哲学は「他のすべての文化作品と違って、民族的伝統の土壤に結び付けられた関心運動ではなく」(VI, 333)、民族と文化の差異と多様性を越えて、「伝統に拘束された日常真理ではなく……真理そのものへの問い」(VI, 332) となる。民族と伝統のうちに閉じられた 眠った理性 に対して、閉じられていない故に開かれた 目覚めた理性 である哲学を特徴づけるのは、このような(小論第二節の言い方を使えば) 開かれた探究の姿勢 の持つ「超民族性(Uebernationalitaet)」(VI, 336) である。「人間は自明的にいつも共同体のうちに、家族のうちに、種族のうちに、民族のうちに生きている。……自然的な生は素朴に直線的に世界のうちへと入り込んで生きている。」(VI, 327) しかし、この「自然的な生」においては、各々の周囲世界を越えた世界そのものとしての「世界は常に或る仕方で普遍的な地平として意識されているにもかかわらず主題的ではなく、……世界そのものを主題とするには特別な動機が必要」(ibid.) なのである。そして、このように、それぞれの文化世界(周囲世界)被拘束性から理性が自らを解放し、地平としての世界を主題とするとき、理性は哲学という新しい段階に上がり込んでいるのである。

しかし、この多様な周囲世界とそれを越えた普遍的な世界そのものを「世界表象と真実の世界の区別」(VI, 332) として捉えるとき、すでに合理主義の誤った道に入り込む恐れが生じる。すなわち、「主観的 - 相対的」な周囲世界としての生世界を克服し普遍的に妥当する「客観的」な真理を求めて、生世界の背後に「論理的数学的な“真理自体”という仮説的な自体存在」(VI, 129) として世界そのものを想定する「客観的学問の道」(VI, 142) にやって来ることになる。それは、生世界を「跳び越えてしまう」(ibid.) 客観主義にほかならない。それは、「数学的に想定されたイデア性の世界を実際に経験され経験可能な世界 -- われわれの日常的な生世界 -- とすり替える」(VI, 49) ことになり、このように生世界の背後に想定された客観的な世界自体なるものが、生世

界とすり替えられることによって、生世界が「理念の衣」(VI, 51)で覆われることになるのである。したがって、周囲世界の背後に想定された自体的な世界をいったん括弧に入れることによって、すなわち、客観的に解釈された世界から「主観的 - 相対的」な生世界へと立ち帰ることによって初めて、開かれた地平として世界を主題とすることができるようになるのである。

しばしば、フッサールが『イデー』で叙述した「現象学的(超越論的)還元」は、「世界の無化(Weltvernichtung)」(III/1, 103)という言い方とともに、世界が現象学の視野から見え失せてしまうかの誤解を与えた。しかし、そこでも「世界の哲学的な絶対化に由来する誤った解釈が退けられた」(III/1, 120)だけだと言っていたように、退けられるのはあくまでも客観主義的な自体的世界の想定であり、後にも繰り返し注意しているように、この還元によって世界は消失するのではなく、逆に、この還元によってのみ世界を主題化することが可能となるのである。「世界の放棄(Wel tentsagung)、世界の括弧入れは、今後は世界がもはやおよそ主題とならないというようなことを意味しているのではなく、むしろいまや、一つ深い次元にある新しい仕方世界がわれわれの主題とならねばならないということの意味しているのである。」(XXVII, 173)それゆえ、現象学還元とは、「世界を前にしての驚き」(6)という哲学の根源的な問いの場へとわれわれを連れ戻すための手続きなのであった。「世界」とは、ギリシア以来、哲学の何よりも重要なテーマであった。かつて、アリストテレスは『メタフィジカ』において第一哲学のテーマを「存在としての存在(φύσις)」と呼び、ハイデガーはこれを、「存在者(das Seiende)」との「存在論的差異」において「存在(Sein)」と呼んだ。しかし、K・ヘルトは、これをむしろフッサールのように「世界」と呼ぶべきだったのではないかと、言う(7)。ただし、その「世界」とは、生世界の多様性を跳び越えて想定された背後世界としての世界自体ではなく、生世界の多様性のうちに、その「あらゆる相対性を貫く一性(Einheit)」(VI, 176)としての世界であり、また、単なる「実在の総体」としての世界なのではなく、「無限に開かれた地平」(VI, 325)としての世界なのである。しかも、それは単に「私」にとってのみの地平ではなく、「自分の経験と他者の経験の開かれた無限の多様性の統一(Einheit)」であるような、可能的他者の「開かれた無限の地平」(VI, 167)としての世界なのである(8)。

それは、人間存在の「世界開放性(世界への開け)」に対応(相関)する「世界の開け(開けとしての世界)」と呼ぶことができよう。フッサールによれば、哲学とはこのような意味での世界を主題とすることによって、文化を越えるものとなるのである。また、このような世界は「文化を越える哲学」の営みにおいてこそ主題となることができるのである。そのような哲学を特徴づけるのは、まさに「開かれた探究の姿勢」と言うことができよう。人間の間たる所以が「世界開放性」のうちに見出され、しかもそれが「文化世界被拘束性」から逃れ「文化を越えて」いくものとすれば、それはまさに

このような意味での ピロソピア(知を愛する) という営みのうちでこそ姿を現すのである。哲学、それは、それぞれの閉じられた文化世界の多様性を越えて、それらの根底に 無限の開かれた地平としての世界 を 普遍的なもの として探究する。しかし、それは 多を跳び越えた一 ではなく、 多 のうちに、 多 を通過しながら 一 を探究することであった。それは一方では、 多 という通路なしに上から 一 を押しつけることに対しては、 多 を復権させることである。しかしながら、それは他方で、 多 を 多 として固定し絶対化し、そこで満足してしまうのではなく、それを越えて、あるいはその根底に 一 を求めることである。ロゴスとは「レゲイン(集める)」ことであり、すなわち、 多 を 一 に束ねる・纏める・統べることであろう。それは、まずは 多 を 多 として捉えていなければならないが、それを 多 のままに放り出しておくのではなく、 多 のうち(その「上」にであるか、その「下/根底」にであるかは、ともかく)に 一 を掴もうとすることである。現象学(フェノロジ-)とは、現象(フェノ-)の多様性と相対性を組み込んでいくことのできるような論理(ロ-)を求めるものであった。

(1) J・デリダ(1987)『精神について』(港道隆訳、人文書院、一九九〇年)一九七頁。

(2) 高橋哲哉:「歴史 理性 暴力」『逆光のロゴス』未来社、一九九二年、四三頁以下。(『現代哲学の冒険 差別』岩波書店、一九九〇年)このデリダ-高橋の読みは、基本的には「強調の誤謬」のうえに成り立っていると、筆者は考えている。高橋氏の論文へのより包括的な批判が、谷徹氏の「原故郷と異他世界 -- 三十年代の現象学の遺産と可能性」(新田義弘編『他者の現象学』所収、北斗出版、一九九二年)に見られるので、参照されたい。

(3) Jamme, Ch.: "Ueberrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt," in: Jamme, Ch. & Poeggeler, O.(hrsg.): Phaenomenologie der Widerstreit, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989. また、前掲拙論「相対性の復権と相対主義の陥穽」参照。

(4) フッサールによれば、「非合理主義」は「現存在の真の意味をめぐる闘いの無限の作業を節約すべく議論をでっちあげる“怠惰な理性”にほかならない」のであって、逆に、「合理主義(理性主義)」は「闘い」のうちに「作業」のうちにのみ生きているのである。「『君は相変わらずラディカルな合理主義を説教しているのか。君はまだ厳密な学としての哲学を信じているのか。君は新しい時代の夜明けを寝過ごしたのか。』いいえ。私は『信じて』はいないし、『説教し』てもいない。私は作業をし、組み立てをし、責任を取っているのだ。」(XXVII, 238f.)

(5) 異文化との出会いにおける「タウマゼイン」については、拙論「他者と

異文化 -- フッサール間主観性の現象学の一側面 -- 」（九州大学文学部紀要『哲学年報』第49輯、一九九〇年）を参照されたい。

（6）Merleau-Ponty, M.: *Phenomenologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p. ix.（竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学』みすず書房、一九六七ノ一九七四年）

（7）Held, K.: *Einleitung*, in: Edmund Husserl, *Ausgewählte Texte I*, S.30.

（8）このような意味での「世界 およびその 根拠」の探究は、フッサールにおいて具体的な「作業」において行われる。それは、時間意識、キネステーゼ的身体性、志向性、地平的志向性、間主観性といったいくつかの問題群に枝分かれした一つの大きな「作業」である。しかし、ここでそれを個々に辿る余裕はもはやない。これまで言及した拙論はすべて、それらを明らかにして行く試みであったので、それらを参照されたい。

おわりに -- 精神としてのヨーロッパ

晩年のフッサールは、「哲学」について語る時、それを「精神的形態としてのヨーロッパ」（VI, 319）と結び付けて語っていた(1)。しかし、その際、次の二点が注意されねばならない。まず第一に、そこで「ヨーロッパ」という語は、地理的な意味ではなく精神的な意味で使われているということ(2)。第二に、「精神としてのヨーロッパ」というのも、単に様々な文化類型と並べられる一つのローカルなものとしての「ヨーロッパ文化」ではなく、このそれ自身はまったくローカルな文化環境にその起源を持ちながらもそれを越えて普遍的超文化的真理を探究しようとする精神そのもの、すなわち、ヨーロッパを越えていこうとするヨーロッパの精神そのものを指そうとしていた、ということである。したがってそれは、フィンケルクロートが「ヨーロッパの精神的基盤をなしているのは伝統の批判」であり、その意味で「ヨーロッパという存在はない」(3)と主張するときの「ヨーロッパ」であり、また、ポパーが「西洋文明は、異なる文化の衝突もしくは対決の、それゆえ準拠枠（フレームワーク）の対決の結果」であり、文化衝突によって培われた「批判的討論の方法」こそヨーロッパの遺産である(4)と主張するときの「ヨーロッパ」である、と言えよう。フッサールは次のように述べている。「精神的形態としてのヨーロッパ。もはや、貿易や権力の闘いによってのみ互いに影響しあっている様々な民族の併存なのではない。むしろ、無限の課題へと向かって、自由な批判と規範化という哲学とその分科学から由来する新しい精神が人類を支配し、新たな無限にイデアルなものを生み出すのである！」(VI, 336) それはヘルトが「連邦性（Foederalitaet）」(5)という政治的な用語で呼ぼうとしたものでもあるだろう。それは、他へと開かれながら、他を多として固定しまうのではなく、そのなかに一を求めようとする精神、開かれた探究の精神、エネルギーとしての「哲学」の

ことであった。

メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』序文でこう語っていた。「現象学の最も重要な収穫とは、おそらく、世界または合理性についてのその概念のなかで、極端な主観主義と極端な客観主義とを接合させたことにあるだろう。……何らかの合理性が在るということは、つまりさまざまな展望(パースペクティヴ)が付き混ぜられ、さまざまな知覚が互いに確かめ合って、そこから一つの意味がたち現れてくる、ということである。」(6) ここで知覚の場面に即して語られていることを間主観性の場面に置き直して、「複数の主体が合意に達するためにお互いの考えを交換しようとする試み」として読み、フッサールの間主観性理論からハーバーマスのコミュニケーション的合理性の理論への繋がりを読み取ること(7)は不可能ではなかろう。一方では、「哲学的孤独」(VI, 187)を大切にし、「インガルデン君、哲学は徒党を組んでやるものではないよ」(8)と言っていたフッサールは、同時に他方では、「理性の主体は孤立した単独我ではありえず、……共同主観性(Gemeinschaftssubjektivitaet)である」(XXVII, 107)と述べ、また、「この〔哲学の〕運動は初めからコミュニケーション的に進んだ」(VI, 322)と述べ、「哲学は私的な事柄ではなく、哲学者達の作業共同体においてのみ無限の前進において実現されることが出来るのだから」(VI, 439)ということをも充分承知していた。しかし、それもあくまで、コミュニケーションという批判的討論が普遍的なものの探究として、開かれた探究の姿勢を失わないという限りにおいてであろう。

(1)「哲学」の話から、それがたまたま(事実に)生じた地方として「ヨーロッパ」が名指されるであって、「ヨーロッパ」という地方の文化を説明するために「哲学」の話が出るのではない。この点は重要である。「哲学」と「ヨーロッパ」の関係、および「ヨーロッパ化」の問題については、まだ論ずべきことが残っているが、それはもはや稿を改めて論じねばならない。なお、谷徹氏が前掲論文「原故郷と異他世界」で示した「超越論的な「原故郷」」(三三一頁)の議論は的を射たものである。ただ、小論では、フッサールの場合それがたまたま「ヨーロッパ」(＝事実に誕生地としてのヨーロッパ)であった(三三三頁)ということよりも、「フィロゾフィー」(三三二頁)の方から「ヨーロッパ」(＝精神的形態としてのヨーロッパ)を語ることに重心を置いた(フッサールの強調もそこにあった筈である)。因みに、フッサールの「事実に」な故郷と言うなら、それは第一次大戦後マサリク大統領のもとで独立したチェコスロバキアであり(「ドイツではとてもやっていけない、故郷へ帰ることはできないものか、という思いが、たえず脳裏を駆けめぐっていた。」息子ゲルハルト宛手紙、一九三五年九月二十一日、Husserl Chronik, S.467)、「故郷に帰り住むことは、フッサールの最期の夢になった」(田島節夫『人類の知的遺産 58 フッサール』講談社、一九八一年、六五頁)が、パトチカによると一九三七年八月には「チ

エコスロバキアへの夢はもう見果てられていた」(Husserl Chronik, S.487)
という。

(2)「精神的な意味では、英国自治領や合衆国などはヨーロッパに属しているが、縁日の見せ物小屋のエスキモーやインディアンや、絶えずヨーロッパをあちこち放浪しているジプシー達はそうではない。」(VI, 318f.)この箇所、「軍事的・暴力的な植民地化によるヨーロッパ化」や「ジプシーをヨーロッパの他者として排除すること」を読む論者がいる(前掲高橋論文、三七頁以下)。しかし、ここの対比で言われていることは、前者は「地理的」にはヨーロッパに属していなくとも「精神的」には属しているが、後者は「地理的」にはヨーロッパのうちにも「精神的」には属していないということだけである。しかも、前者に挙げられているのは「英国自治領」「合衆国」という国の名前であり、それはそれらの国を統治する精神がヨーロッパに属するものであることを示していようし、後者で挙げられているのは「エスキモー」「インディアン」「ジプシー」といった人々(民族)を表す名前であり、それはそれらの人々がヨーロッパのうちにも、非ヨーロッパ的な特有の精神と文化を保っていることを示していよう。しかも、そこで言及されているのは、すべてではなく、「縁日の……」や「絶えず……」という限定のついた「エスキモー」等々であり、言わば精神的に「ヨーロッパ化」した「エスキモー」等まで含んでいない。彼らを「精神的ヨーロッパの他者」として認めることは、彼らを「排除」するわけではなく、むしろ、それを認めないことは、かえって、彼らの精神と文化の固有性を認めないことになる。しかし、このような「精神的ヨーロッパ」は、いまだ単なるローカルなものとしての「ヨーロッパ文化」でしかなく、本文で次に述べる第二点目のことが注意されない限り、誤解を招くものであることは確かであろう。

(3) フィンケルクロート、前掲書、一四〇頁以下。

(4) K・ポパー「準坳樵という神話」(小林傳司訳、『思想』一九七九年八月号)一一二頁以下。

(5) Held, K.: "Husserls These von der Europaeisierung der Menschheit", in: Jamme & Poeggeler(hrsg.), op. cit., S.37.

(6) Merleau-Ponty, M.: op. cit., p.xv.

(7) Car, D.: Interpreting Husserl, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Hijhof Publishers, 1987, S.18.

(8) Ingarden, R.: Husserl / Brief an Ingarden, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968, S.180. (『フッサール書簡集 1915-1938』桑野耕三・佐藤真理人訳、せりか書房、一九八二年)

