

人類のヨーロッパ化と異文化理解

石田三千雄

はじめに

フッサールの相互主観性の問題には、文化世界の構成の問題も含まれる。この問題は、有限な周囲世界(故郷世界)が「異郷世界」と出会って拡大していき、「唯一の世界」の構成へ至るといった問題性に関連している。この唯一の世界へ至るといった動向が、フッサールにおいては「人類のヨーロッパ化」の問題となる。われわれは、フッサールの「人類のヨーロッパ化のテーゼ」のもつ意味を、異文化理解やグローバル化に関連づけて論じたい。この問題は、主にフッサールの1935年の「ウィーン講演」(フッサリアーナ第6巻に「ヨーロッパの人間の危機と哲学」という題目で補足テキストとして収録)で扱われているが、「故郷世界と異郷世界と唯一の世界」について論じている、フッサリアーナの第15巻に収められた一連のテキストおよび『デカルト的省察』のうちの「第五省察」にも関わる。われわれは、フッサールの人類のヨーロッパ化のテーゼ、およびそれを補足し、明確化したクラウス・ヘルトの見解を、これに異論を唱えるホーレンシュタインやヴァルデンフェルスらの反論を考慮して考えてみたい。ここにはヨーロッパ中心主義、東西の哲学の差異と文化の普遍性および異文化理解を巡る困難な問題がある。またそれについても論じているメルロー・ポンティやレヴィ＝ストロースの見解にも言及したい。

ホーレンシュタインは、フッサールの文化哲学的考察の中心には、現在の経験諸科学の研究状況にも対応せず、われわれの生活のなかにますます入り込んでくる多文化的諸関係によって予告され始めている諸問題にも対処できない見解がある、と指摘している¹⁾。しかし、フッサールが論じているのは、「理念史」であり、フィンクの言い方では「知の歴史」(Geschichte des Wissens)である²⁾。フッサールが問題とした学問の危機、広くは文化の危機はヨーロッパの危機にとどまらず、いまや世界的な問題となっている。それが政治・経済、民族、宗教、文化、テロリズムを含むグローバル化の問題である。フッサールが人類のヨーロッパ化に見出した視点が、今日のグローバル化(特に文化のグローバル化)を考える際に手がかりを与えてくれるのかどうかも最後に考えてみたい。そして、このことは広く文化の普遍性と相対性、異文化理解の問題を現象学的に考えることになるであろう。

1. 文化のグローバル化

われわれは今日、グローバル化によって世界が経済的・政治的に密接につながり、一体化していく時代に生きている。そのとき人間の文化も一体化していくのであろうか。グローバル化ということで、

われわれはどのような状況に置かれようとしているのか。グローバル化は或る国民・民族・個人が他の国民・民族・個人と関係を互いに結び結んだり、相互理解が進むだけでなく、それら国民・民族・個人が、政治・経済・文化的に地球規模で一体化していくというイメージを呼び起こす現象であるように思われる。

アンソニー・ギデンズは「グローバル化」を、「さまざまな社会的コンテキストや地域間の結びつきの様式が、地球全体に網の目状に張りめぐらされるほどに拡張していく過程」³⁾と特徴づけ、次のようにグローバル化を定義している。「グローバル化は、ある場所で生ずる事象が、はるか遠く離れたところで生じた事件によって方向づけられたり、逆に、ある場所で生じた事件がはるか遠く離れたところで生ずる事象を方向づけていくというかたちで、遠く隔たった地域を相互に結びつけていく、そうした世界規模の社会関係が強まっていくことと定義できる」⁴⁾、と。ジョン・トムリンソンはグローバリゼーションという状況を「複合的結合性」(complex connectivity)と呼ぶ。彼はグローバリゼーションを「近代の社会生活を特徴づける相互結合性(interconnections)と相互依存性(interdependences)のネットワークの急速な発展と果てしない稠密化(ever-densening)」と特徴づけている⁵⁾。

グローバル化において文化は重要な役割を果たすであろう。文化のグローバル化は、文化の「西洋化」(westernization)として語られることがある。西洋化について語られるとき、そこにはヨーロッパの言語(特に英語)や、「西洋」資本主義の消費者文化の普及などが含まれる。また、それだけでなく、服装のスタイルや、食習慣や、建築・音楽の様式や、工業生産物に基づく都会的生活様式の採用や、マスメディアによって支配された文化的経験のパターンや、一連の哲学的概念や、個人の自由、ジェンダーとセクシュアリティ、人権、政治、宗教、科学技術の合理性などといったものに関する一連の文化的価値や態度なども指す⁶⁾。西洋化は特に歴史の発展段階を示す概念と考えられ、西洋が人類の歴史の先進的段階を示すとされ、東洋との関係では、「近代化」とほぼ同義に使われてきた。

人類の文化には国家や民族の違いにもかかわらず人間にとって共通する普遍性とそれぞれの国民や民族とに特有な個別性があるであろう。個別性がそれぞれの国民や民族の伝統となっている。今日、どのような文化も孤立して存在することはできなくなっている。あらゆる文化が緊密に結びついていくというグローバル化の動向には、普遍的なものや個別的なものが相互浸透していく状況がある。ロバートソンはグローバル化を個別性と普遍性が相互浸透する事態と考えている。すなわち、彼はそれを普遍主義と個別主義が一緒になって「地球規模の連結体(globewide nexus)の部分となること」および「個別主義の普遍化および普遍主義の個別化」と特徴づけている⁷⁾。文化の普遍性を、特定の文化が支配権を握って他の文化を圧倒するという形態で現れるというように考える考え方もある。これは「文化帝国主義」(cultural imperialism)と言われる。文化帝国主義は、グローバルな文化が何らかのかたちで支配権を握る文化になっていくという考え方を指す。トムリンソンによれば、文化帝国主義論は、特定の中心的文化の支配権の強化、つまりアメリカの価値や商品や生活様式の拡張という帝国主義の一形態とみる考え方である⁸⁾。しかし、文化帝国主義の言説は、アメリカ文化によるグローバル文化の支配、アメリカ化、例えばマクドナルド、ディズニーランド、コカコーラといったものに代表されるアメリカの文化的支配という安易な言説になりやすい。トムリンソンによれば、文化帝国主義のテーゼは、ある支配的文化がその他のもっと脆い文化を圧倒してしまう恐れがある、という非常に

単純なものである。しかし、その中身は実際もっと複雑で曖昧で矛盾を孕んだ一群の概念を含んでいる。文化帝国主義は、支配に関するたくさん個々別々な言説、例えばヨーロッパに対するアメリカの支配、世界のその他の地域に対する西洋の支配、周辺に対する中心の支配、急速に消滅しつつある伝統社会に対する近代社会の支配、ほとんどすべての物、すべての人間に対する資本主義の支配、などといった言説を寄せ集めたものである⁹⁾。

われわれは今日、グローバル化によって世界のさまざまな文化が一体化していく時代に生きているように思われる。グローバル化はグローバル化されつつある文化としての「グローバル文化」という新しい文化の形態を作り出しつつあると言えるであろう。しかし、グローバル文化というものをわれわれはどこまで積極的に考えることができるであろうか。それは結局は、西洋の文化、特にアメリカの文化が世界中に広まっていくこと(西洋化、アメリカ化)を意味し、非ヨーロッパ的な文化が破壊されていくことになるのではないか。このような考え方に対して、われわれはグローバル文化を肯定的に受けとめる立場をとりたい。グローバル文化は近代以後のグローバル化の流れの中ではじめて作り出されてきたのではなく、人類の長い歴史の中で作り出されてきたものと考えることができる。ロバートソンが言うように、われわれは「グローバル文化」(global culture)をきわめて長い歴史をもつものとして認知することができる。長い期間を通して、諸文明、諸帝国そしてその他の諸存在は、より広い、ますます圧縮され、そして今やグローバルな文脈に対応する問題に、ほとんど絶え間なく直面させられきた。これらの諸存在者(相対的に近年の歴史では、ことに国民的諸社会 national societies)が、まったく同時に、その他のものから学ぼうとするとともに、アイデンティティの感覚—あるいはその代わりに接触の圧力から自らを孤立させようとするいとなみ—を保持しようとしたそのやり方もまた、グローバル文化の創造の重要な局面を構成する。より特定的には、個別諸社会の諸文化は、グローバルなシステムの中でのそれらと他の諸社会とのさまざまな程度の相互作用の結果なのである。言い換えれば、国民的社会的文化(national-societal cultures)は、意味のある他者との相互浸透において差異的に形作られてきたのである。同じようにグローバル文化そのものは、部分的に諸国民社会の間の具体的な相互作用によって創造されたのである¹⁰⁾。

「グローバル化」の基になっている「グローブ」(globe)という言葉は、もともと「地球、球体」を意味する。だから、地球規模の一体化、統合化を意味するグローバル化は、文化という観点で言えば、世界のさまざまな文化が一体となって新しい「グローバルな文化」が生まれることを意味するであろう。しかし、実際は、西洋の文化、特にアメリカの文化が世界中に広まって、伝統的な文化や生活様式を破壊しているようにも見える。西洋化、特にアメリカ化の進行がグローバリゼーションの実態だという見解もある。たしかに西洋化は否定しえない事実であり、アメリカ文化の圧倒的な影響は否定しえない。しかし、その現状だけに目を奪われるだけでなく、世界史的なパースペクティブで文化のグローバル化を考えることも必要であろう。ここでは特に哲学の立場から、文化のグローバル化に関わる問題を取り上げたい。それはフッサールが述べている「人類のヨーロッパ化のテーゼ」を巡る問題である。

ヘルトも言うように、実際の歴史をみれば、人類の地球規模の一体化は、直接あるいは間接に、ヨーロッパ人があらゆる国と大陸へ進出した結果である。しかし、ヘルトはここに、それによって始ま

った人類の実際の共同化の基礎を成す観念の上での先行条件として、ギリシア人における哲学と科学の「原創設」(Urstiftung)を見る。この原創設のうちに、一切の前もって与えられたさまざまな故郷の世界が「唯一の人類の唯一の世界」へ向けて開かれるという思想がすでにはらまれていた。というのも、その原創設は人間の思惟に、唯一の「真なる世界」、「世界自体」を認識するという課題を課したからである¹³⁾。ヨーロッパが人類に「唯一の世界」へ至る道を原創設によって切り開いたという思想が「人類のヨーロッパ化」である。われわれはこの問題に含まれるさまざまな問題を以下で検討しよう。

2. 文化的な生活世界の構成

フッサールによる「高次の相互主観的な共同性の構成」の問題には、「人間性(Menschenheit)の構成」、ないしは「人間性の充実した本質に属する共同性の構成」が含まれる。フッサールは、これを「あらゆる人間や人間の共同体にとっての文化的な周囲世界(kulturelle Umwelt)の構成の問題、およびその周囲世界のもつ客観性の問題」として論じている(1, 160)。この問題は、「第五省察」で扱われている、客観的世界としての相互主観的世界の構成に属する。そして客観的世界はあらゆる人間一般にとっての「一つの世界」である¹⁴⁾。この問題には、「故郷世界、異郷世界および唯一の世界」を巡る問題性に関わり、そしてこの「唯一の世界の構成」が「人類のヨーロッパ化」の問題に関わってくる¹⁵⁾。われわれはここでまず第一に、主に「第五省察」とフッサリアーナ第15巻での、フッサールとフッサールの見解をさらに洗練させたヘルトの「故郷世界、異郷世界および唯一の世界」を巡る問題性を扱う。

2.1 周囲世界の類型としての故郷世界と異郷世界の構成

われわれが生まれ育ち、慣れ親しんだ、文化世界(Kulturwelt)としての周囲世界をフッサールは「故郷の世界」(Heimwelt)、これと異なる世界を「異他的な世界[異郷の世界]」(Fremdwelt)と呼ぶ。これらの世界は周囲世界の類型とみなされる¹⁶⁾。例えば故郷世界をフッサールは「最も近い周囲世界」(nächste Umwelt)、「近い世界」(Nahwelt)(XV, 221)と呼んでいる。この故郷世界は、私によって獲得され、よく知られ、古くから知られた周囲世界を通じて根源的なものとして、私が自分の経験に基づいて慣れ親しんで(heimisch)いる世界である。この故郷世界には、私と同じ住まい(Heim)を共にしている、最も近い他者(die nächste Anderen)も属する(XV, 221)。最も根源的な「近い世界」である周囲世界の中で、他者は私の「最も近い者」として構成される。この最も近い周囲世界には、信頼された諸事物(vertraute Dinge)や最も近い人たち(母、父、兄弟姉妹)が出たり入ったりする、という仕方で属している。さらに、この信頼された周囲世界の中には、その信頼されていることを打ち破りつつ、異他的な事物や主観が登場する。こうして段階的に互いのうちに基づけられて、諸々の周囲世界が形成される(XV, 428f.)。ここには私に対する距離によって周囲世界およびその中で他者が経験されることが述べられている。

周囲世界の類型としての故郷世界と異郷世界の区別および他者の範囲は、根本的には私の身体の「ここ」を規準とした「近さ」と「遠さ」に基づくと言えるであろう。ラントグレーベによれば、われわれの「身体的な現存在の絶対的なここ」と関連し、至るところを貫いている、「近さと遠さ」の区別に基づいて、共同体とその共同体のそのつどの周囲世界とに関し、転義的な意味で近さと遠さの相違が生じてくる。この相違に故郷世界と異郷世界の区別は基づいている。それ故、他者の範囲は、もともと近さと遠さの相違によって限界づけられている。差し当たり最も直接的な意味では、われわれがその中に生まれ、その中で成長した共同体の成員としての他者がいる。この他者は、異他的な共同体に所属する者、つまり異他的な者から区別されている。しかし、異他的という言葉は種々の段階で理解される。まだ完全に家族の周辺で動く子供にとっては、外部の者が異他的な者であり、或る種族ないし或る民族に所属する者にとっては別の民族が異他的な者である、等々。さらに、ラントグレーベによれば、個々人および個々の共同体は、どのような意味と範囲において理解されるものであれ、根源的な基盤としての故郷世界を原理的にもっており、それに基づいて種々の経験をし、異他的なものを我がものにし、それを多かれ少なかれ理解し、異郷世界を知る¹⁹⁾。

故郷の世界が異他的な世界と出会うことによって、「唯一の世界」(die eine Welt)が構成されるが、この場合の故郷の世界、異郷の世界、唯一の世界は、それぞれ固定した概念ではなく、相対的で流動的な概念、重層的な構造をもつ概念である。そして人類の唯一の共通の世界をフッサールは最終的に目的論的理念として提示する。このことの簡潔な見取り図を、「第五省察」での文化世界の構成は示している。そこで、それをまず見ておこう。フッサールによれば、文化世界は自然的な基盤をもつ。それは万人に無制限に近づきうる、「自然、身体性ならびに心理物理的な人間」である。誰もがアブリアリに同じ自然の中に、つまり一つの自然の中に生きている(世界構成の本質形式の相関者として)。この自然を、誰もが、自分の生と他者の生の必然的な共同化において、個体的および共同化された行為と生活の中で一つの文化世界へと、つまり人間的な有意性を伴った世界へと形成してきた(I, 160)。この文化世界の構成は、基本的に他者経験と類比的な構造をもつ。それは自分に固有なものとしての「第一次的なもの(第一次の圏域)」を基盤にし、その「第一次的なもの」を乗り越えて、「異他的なもの」の構成がなされ、その異他的なものを通じて自分に固有なものと同他物的なものに共通の客観性が構成されるという構造である。

その種々の客観化の段階における「客観的世界」に至るまでの、何らかの種類の「諸世界の構成」は、フッサールによれば「方向づけられた構成という合法則性」に従う。つまり、種々の段階で、第一次的および第二次的に構成されたものを前提とする構成という合法則性に従う。その際、「第一次的なもの」(das Primordiale)はいつでも新しい意味の層をもって第二次的に構成された世界の中に入って行くが、それは第一次的なものが方向づけをもった所与性様式の中で「中心項」(Zentralglied)となる、というようにしてである。第二次的に構成された世界は世界として必然的に第一次的なものから近づくことができ、また秩序づけられて開示可能な存在地平として与えられている(I, 161)。このような構成のプロセスのなかで、「多様な異他的な世界」が「私の第一次的世界」の回りに方向づけられて与えられている(I, 161)。こうして「文化世界」は「さまざまの文化の世界」(Welt von Kulturen)として「普遍的自然」とその「空間時間的な通路の形式」を基盤として方向づけられて与えられてい

る。その自然の空間時間的な通路の形式は多様な文化形象と文化へ接近するために共に機能する。ここで「私と私の文化」があらゆる「異他的な文化」(fremde Kultur)に対する「第一次的なもの」である。異他的な文化は、私と私の文化仲間にとって、「一種の他者経験」、つまり「異他的な文化に属する人間」(fremde Kulturmenschheit)とその文化への「一種の感情移入」によってのみ近づくことができる(1, 162)。

異文化理解としての文化に関する他者経験は、複雑な段階を経て行われる。ヘルトによれば、完全に閉ざされた文化的な故郷の世界に所属する者はまだ他の文化については何も知らない。孤立した文化世界の内部に生きる限り、人間は自分たちがすなわち「人間全体」であり、「人類一般」¹⁶⁾であるという意識をもつにちがいない。多くの民族にあっては、その民族に所属する者たちは自分たちを示すのに単に「人間」と言っている。そのような世界がもつ閉ざされた全体性は「住みつき慣れ親しんできた世界」(heimische Welt)とか「故郷の世界」(heimatliche Welt)として感じられることさえ不可能である。つまり、住みつき慣れ親しんできたものがそれとして際立たされるのは「異他的なもの」(das Fremde)と対比されることによってのみである。或る「異他的な世界[異郷の世界]」を知った後でのみ、それまで唯一の世界であった自分たちの世界は「われわれに固有のもの」(das uns Eigene)として、すなわち「故郷の世界」として経験されうるのである。「異他的なもの」との出会いを背景としてのみ、「住みつき慣れ親しんできたもの」(das Heimische)は「故郷のもの」(das Heimatliche)としても、アット・ホームなものとしても体験されるのである¹⁷⁾。われわれは、ヘルトのこの指摘に他者経験の原理的な構造を認める。自分に固有なものをそれとして認めることは、異他的なもの[他者]との出会いを背景として可能となる。ここにはヴァルデンフェルスのように、固有なものと異他的なものとの交差(Verschrankung)を考える余地があるであろう。交差は、一方では固有なものと異他的なものが多かれ少なかれ互いの中に巻き込まれていることを意味するが、他方では固有なものと異他的なものとの間に、明確でない境界がいつでも存立するということを意味する。この境界は、きちんとした分離よりも、強調の置き方、重点の置き方を問題とする。交差は純粋性のあらゆる形式に抵抗する。さらに、ヴァルデンフェルスによれば、固有なものと異他的なものとの区別には、そこで固有なものと異他的なものが編み合わされ、またそこには連結点や横断的な結合は存在するが、中心は存在しない、ネットワーク、「相互内在」(Ineinander)が対応する¹⁸⁾。しかし、固有なものと異他的なものとの関係をネットワークとして考えることは、固有なものに優位を認めるフッサールの考え方とは基本的な点で合致しない。

さて「異他的なもの」は、異他的な人々であったり、異他的な文化や風習であったりする。その特徴は、「われわれに知られていないこと」、「理解しがたいこと」である。「異他的なもの」との出会いにおいて、異他的なものは差し当たりわれわれにとって理解できない、何か異常なもののように思われる。それは、われわれの故郷世界のうちにある、物事を正常に[標準的に](normal)経験する仕方に反するからである。フッサールによれば、故郷世界には、経験の「信頼された類型性」(vertraute Typik)(XV, 198, 221)が成り立っている。故郷世界は正常な類型性が支配する世界である。しかし、異他的なものに関しては、生活世界的経験の様式全体のうちに或る断絶が登場する。この断絶によって、これまで知られていなかった文化はわれわれに理解しがたいもの、「理解しがたい異他的なもの」(XV,

432)に思われる¹⁹⁾。けれども、一切の異他的なもの、理解しがたいものであっても、フッサールによれば、それはやはり「知られていることの核」(Kern der Bekanntheit)をもっている。それは、それを欠けば、異他的なものがまったく経験されえず、異他的なものとしても経験されえないものである(XV, 432)。ここでフッサールが言うように、異他的なものが経験されるということは、やはり何らかの仕方ですれが知られているということである。まったく知られていないものであれば、経験さえできないはずである。異他的なものもつ「知られていることの核」は、故郷世界の正常な類型性に関わるであろう。ヘルトによれば、正常な類型性はみずからのうちに訂正などの可能性をすでに含んでいる。正常な類型性は「流動的な類型性」(XV, 431)である。それ故、ヘルトによれば、どんな新しいものでも、すなわち、差し当たって異常なものとして現出するどんなものでも、まったく厳密な意味では驚くべきものとしては現出しない。それは完全に未知のものとして出会われるのではなく、「あらかじめ知られたもの」として出会われる²⁰⁾。

2.2 故郷世界と異郷世界と唯一の世界

さて故郷世界と異郷世界を唯一の世界に向けて解明するには、「特殊世界」という概念が有用である。この「特殊世界」(besondere Welt, Sonderwelt)という概念は『危機』の付論のなかで使われている。ヘルトによれば、特殊世界は特定の関心を共有する人々によって成り立つ世界である。そこで例えば、労働者の世界、学生の世界、子供の世界、芸術家の世界、スポーツの世界、役所の世界、等々が特殊世界として挙げられる。そのような諸世界は経験の周辺に限界を設け、そのために諸地平と言われる。人間たちはこの諸地平の中でも世界を眼にするが、関心という観点によって制限された仕方でのみ世界を眼にするので、フッサールはそれらを「特殊諸世界」と呼ぶ(V, 459ff.)²¹⁾。特殊世界は、この世界に精通している人にとって、一つの信頼された連関を形成している。特殊諸世界は視野を制限するが、厳密には閉じられていない。なぜなら、特殊世界内部での指示はまたこの特殊世界を越えて、別の地平の中へ及んでいくからである²²⁾。

ヘルトによれば、二つの根本的に異なった種類の特殊世界が区別される。一方の特殊世界は、人間のグループが関心の習性的に確固とした範囲を、例えば職業関心を形成することによって、或る存続している文化の内部で生じる部分的な諸地平である。このような特殊諸世界は、目的措定という性格をもつ原創設へ遡る。他方の特殊世界は、部分的ではなく、普遍的であり、共通の文化の世界である。文化的な特殊世界をまとめ上げているものは伝統である。そして伝統と生活の正常な様式が信頼された普遍的な地平を故郷世界にしている。目的措定によって生じる特殊諸世界は、すでに存立している包括的な、文化的な故郷の世界の内部での部分的な関心地平として形成される²³⁾。ヘルトによれば、故郷の世界を全体的なものとしてまとめ上げているものは、これにのみ固有な起源の次元(特に神話)である。しかし、故郷の世界の普遍地平が他のものとは交換できないその固有の起源の次元を有する限り、この普遍地平は別の故郷の世界の普遍諸地平からは区別されている。それ故に、故郷の世界はそれが普遍性をもつにもかかわらず、一つの特殊世界である²⁴⁾。

故郷世界は静止した世界ではなく、異他的なものとの出会いによって絶えず形成される世界である。

ヘルトによれば、故郷の世界の地平は開いていると同時に閉じている。限界としての地平によって故郷の世界は有限となるが、しかしその有限性は「相対的な有限性」(XV, 198)である²⁹。故郷世界は有限な周囲世界としてわれわれに体験され、その有限の世界においてわれわれの知識は拡大していく。フッサールによれば、「有限の世界」は「われわれにとっての存在」の恒常的な流れのうちであり、われわれに経験され、知られる。それはよく知られた類型の枠の中で新たな形態を受け取る(XV, 198)。正常な通常的生活世界として構成された、それぞれの世界に、有限性とこの有限性の乗り越えの可能性が属する(XV, 205)。こうして故郷の世界は、ヘルトによれば、永続的に「我がものにせんとする」(Aneignung)開かれたプロセスのうちで意識されている²⁹。故郷の世界は既知性が支配する世界であるが、既知性は当然、未知性を前提とする。故郷の世界にはまだ我がものにされていない外部の世界、知られていない世界がある。ヘルトによれば、故郷の世界の意識は、正常性をもった、それ自身において無限に解明可能な周囲世界に外部が存在することを知っている。故郷の世界は或る包括的な内部地平という性格をもつ。故郷の世界の内部地平は裏面に外部地平をもつ。内部地平は内部を包み込み、外部と境を接するがゆえに、故郷の世界はフッサールによって、一つの球になぞえられている²⁹。しかし、故郷世界と異郷世界あるいは個々の文化を球体として説明することに対して、ヴァルデンフェルスやホーレンシュタインは異論を唱えている²⁹。この球はタマネギが成長するように、いつでも新しい殻を継ぎ足していく。しかし、その球は有限なままである²⁹。

さて人間とその統一的世界(周囲世界)の中へと、「異他的な者」(Fremde)が異郷(Fremde)から、つまりわれわれ故郷の人間と同じような人間を伴った、しかしまさしく他の異他的な人間を伴ったまさしく同じような世界である異郷から、入り込んでくることがありうる。私が私から超越論的他者を経験妥当へもたらすのと類比的に、すでに故郷の人間として構成された私は、それ故、「故郷の文化空間」(領土 Territorium)のうちでの私の故郷の一員として、私の経験に新しい「他者性」(Anderheit)をもたらす。或いは、われわれの故郷を伴った故郷の者であるわれわれは、異郷を、その故郷、その領土をもつ(また異郷の異郷をもつ、等々)、異他的な人間を伴った、「異他的な故郷」(fremde Heimat)として経験する(XV, 205f.)。私は決して異他的な人間となることはできない。しかし異他的な人間もやはり、われわれと同様に、その故郷をもった人間であるとわれわれは理解する。その場合、異他的な人間の住む故郷が異郷である。ここで行われる異他的な経験(異文化理解)をヘルトは次のように解釈する。異郷のものうちへ故郷の世界の意識は「あたかも」という様態でのみ置き移されうる。つまり異郷のものを「直観的に追了解すること」は、「あたかもそれが故郷であるかのように」(XV, 625)という風にのみ可能である。だから、異郷の世界は接近という仕方、無限の近似において理解できるものとなる。このことが起こるのは、ヘルトによれば、まず第一にその領土をもった原世代性を理解することにおいて、次に異郷の文化の神話と歴史を追了解するという形での「歴史的な感情移入」(XV, 233 Anmerkung)を通じて、最後にこれらのさまざまな理解の地平という基盤に基づいた異郷の正常性の体系の中にみずから入って生きる、ということによってである。この意思疎通の相互性において、新しい一致性が生じ、したがって新しい共通の歴史をもったより高次の共通の故郷の世界が生じる³⁰。

こうしてフッサールによれば、私とわれわれは「異他的な者」を、その共同生活の中で一致的に経

験された、「異郷の世界の主観」として知るようになる。実践的な生活世界として、そして世界としてそもそも異他的な者たちにとって妥当する、この世界と相関的に、異他的な者たちは、「他の経験、他の自然環境、他の生活目標、あらゆる種類の他の確信、他の習慣、他の実践的行動様式、他の伝統」をもった人間たちである。私にとって（ないしは、私の故郷の仲間 *Heimgenossenschaft* にとって）私の世界は、次のことによって拡大される。すなわち、「別の故郷の仲間」が存在し、彼らは別な風に生活し、行動し、この世界を別な風に統握し、実際にまた「別の文化世界」を彼らにとって妥当するものとして、[しかし] われわれには妥当しないものとしてもつ、ということによって(XV, S.214)。それ故、「異他的な人間」(*fremdes Menschentum*)、「異他的な人類」(*fremde Menschheit*)がたとえば「異他的な民族」(*fremdes Volk*)として構成される(XV, 214)。しかしこのとき、まさにそれによって、私にとっておよびわれわれにとって、「われわれ自身の故郷の仲間」、「民族の仲間」(*Volksgenossenschaft*)が、われわれの文化周囲世界に関して構成される。それ故、私は、私のおよびわれわれの世界経験と世界自身の変化をもつ。こうして、最終的に確認されるのは、「唯一の」世界のうちに、われわれ、私の民族および他の民族は存在し、そしてそれぞれはその民族的な周囲世界をもつ(XV, 214)、ということである。

さてヘルトも言うように、かつて一つの単なる歴史哲学的理念であった「世界史」が実在のものとなった。一つの新しい、包括的な故郷の世界の発生が目当たり把握される。つまり、唯一の「全体的な『地球の』人類」(XV, 139)、「地球の全人類」(XV, 440)という故郷の世界が把握される。あらゆる考えられうる故郷の世界をこのように無限に総合するという、無限のかなたにあるテロスとして、世界は「一つの単なる理念」である³¹⁾。ヘルトによれば、フッサールは、「理念化」の能動性によって注目される同一的な極として、「一つのしかも唯一の世界」を捉えている。「唯一の同一的な世界」という理念において、一切の現出様式の一致を一般に保証するものが露わになる。この意味で唯一の同一的な世界は「自体的に真なる世界」(XV, 215 *Anmerkung*)である。この理念が含意しているものを究明することが、フッサールによれば、哲学的・科学的思惟がその原創設によって自己に課した課題である³²⁾。原創設のうちには一切の考えられうる故郷の世界の共同化が前もって描かれている。すなわち、それら故郷の世界が唯一の世界に共属するというその基盤に基づいて、それは唯一の世界の「射映」として前もって描かれている。この大地に生きる、以前には分離されていた「特殊な人類」(*Sondermenschheiten*) (XV, 217)すべてが属する文化的な特殊世界が現実には一体化すれば、それはギリシアの原創設に由来する観念の上で前もって与えられていた条件を実際に満たすものとして露呈されることになる³³⁾。しかし、ここにはヘルトが指摘するように、一つの問題性が潜んでいる。それは、さまざまの文化的な故郷の世界を唯一の世界の射影として解釈することは、この唯一の世界を対象化することを伴うということである。しかも、ヘルトによれば、ギリシア的思惟における世界の根源的な主題化が理念化という、世界を無限のかなたにある極理念として対象化するという性格をもっていたとフッサールが仮定するとき、フッサールはギリシアの原創設にはやくも近代科学の思想を忍び込ませている。しかし、世界は対象ではなく、諸対象を経験するための地平である³⁴⁾。ギリシアの原創設によって人類に唯一の世界が開かれたことをフッサールは、「人類のヨーロッパ化」と考える。次にこの問題を検討しよう。

3. 「人類のヨーロッパ化」に含まれる文化哲学的諸問題

フッサールはヨーロッパ文化に人類の普遍的な人間性を実現するという使命を見て取り、それが人類の歴史に目的論として内在しているとみなす。「第五省察」とフッサリアーナ第15巻で扱われた「唯一の世界」の構成は、ヘルトによれば、『危機』では「発生的に、すなわち内的な歴史の発展の歩み」として遂行される。その際、ヘルトはギリシア人たちにおいて哲学と科学[学問]が歴史的に原創されたことによって、人類に、「真の客観的な世界」を究明する課題が与えられたと考える。そして、この唯一の世界は構成済みのものではなく、自らを科学によって形成する人類が時代の経過のうちに発展していくための、無限のかなたにあるテロスである³⁵⁾、とされる。

この唯一の世界の構成が、「ウィーン講演」で「人類のヨーロッパ化」(Europäisierung der Menschheit)として論じられる。ヘルトは、この問題に、ギリシアで生まれた哲学と科学が決定的な役割を果たしたと考える。そこで、われわれは、次のヘルトの問いを手がかりに「人類のヨーロッパ化」が何を意味するのかを解明したい。すなわち、フッサールは諸科学をなぜ「ヨーロッパ的」と名づけるのか。またどのような意味でこれら諸科学があらゆる文化の中へ侵入していくことが、或るヨーロッパ的なものが拡大していくことになり、したがって人類のヨーロッパ化となるのか³⁶⁾。われわれは以下で、まずフッサールにおいて「ヨーロッパ」および「科学」ということで何が考えられていたのか、次に科学が地球上に広まっていくことがなぜ「ヨーロッパ化」になるのかを考察する。しかし、ホーレンシュタインは、フッサールが主張する人類のヨーロッパ化に対して次のように疑問を投げかけている。ギリシアで生まれた理論的態度を引き受けることが、ヨーロッパ化と同時に普遍化を意味するという、人類の精神史についてのそのような見方は、比較文化学のデータや、その学が依拠している認識心理学や言語心理学のデータからおよび哲学的伝統のデータから疑わしい³⁷⁾、と。われわれはこのホーレンシュタインの批判も考慮しながら、フッサールの「人類のヨーロッパ化」の問題点を検討しよう。

3.1 フッサールにおける「ヨーロッパ」の概念

フッサールが「ヨーロッパ」について論じているところに、われわれは「ヨーロッパ中心主義」(Eurozentrismus)を見ないわけにはいかないであろう。例えば、フッサールは、「我がヨーロッパには、他のあらゆる地域の間人集団でさえもが、われわれについて感じる或る比類のないもの(etwas Einzigartiges)がある」と述べる。フッサールによれば、このヨーロッパにおける「或る比類のないもの」とは、有効性をすべて度外視して、他のあらゆる地域の間人集団が精神的自立を絶えずはかろうと意志しながらも、彼らにとってつねに「ヨーロッパ化」せざるをえないような動機となるものである。そして、フッサールは印象に残る言い方で次のように述べる。「他方、われわれの方はどうかと言うと、われわれの自己理解が正しいとすれば、われわれは例えば自己をインディアン化(indianisieren)しようなどとは決して思わないであろう」(VI, 320)、と。結局、フッサールは、このヨーロッパにおける或る比類のないものを、ヨーロッパ的人間性に生得の「エンテレヒー[完全現実態]」(Entelechie)

とみなす。これはヨーロッパの諸形態の変化を一貫して支配し、この諸形態の変化に、永遠の極としての理想的な生活形態や存在形態へ向かう展開の意味を与えるものである(VI, 320)。

このヨーロッパ中心主義はヴァルデンフェルスによれば、より詳しく見れば、特別な種類の中心主義として正体を露わにされる。ヨーロッパ中心主義は、自分の種族や自分の民族の固有なものを絶対的な優位において異他的なものに対立させ、全体を自らに基づかせるといった月並みな種類の自民族中心主義に限定されない。ヨーロッパ中心主義は、自民族中心主義の洗練された形態を呈示している。すなわち、自民族中心主義とロゴス中心主義、発見の喜びと征服の欲望、使命感と搾取の混ざり合ったものを呈示している。ヨーロッパ中心主義は、自分に固有なものが異他的なものを通じて次第に全体かつ普遍的なものとして明らかになる、という期待によって生きている³⁹⁾。しかし、果たしてフッサールの主張する「人類のヨーロッパ化」がヴァルデンフェルスの言う「ヨーロッパ中心主義」にそのまま当てはまるかどうかは慎重な熟慮を必要とするであろう。

小川侃氏は、フッサールのヨーロッパ中心主義を「ヨーロッパ中心体制」と呼んで次のように述べている。「…中心体制」は、人がつねに世界と文化を見るためにある視点を占有し、その視点から眺めざるをえないことを意味する。「中心体制」は必要な条件としての主観の視点への拘束性のなかで世界がかくかくに現れるということ肯定しており、これらの現れの多次元性を通してそれを超えた彼方の統一的な極に理想的目的ないし目標をもっている。フッサールのヨーロッパ中心体制は、フッサールの生育したヨーロッパの文化を、すべてのものを見るための視点としてつねに占有し、またヨーロッパ人である彼にはそれ以外の視点は占有不可能である。そしてフッサールがヨーロッパに生まれ、一定の状況的・偶因的位置を占めていることは、どのようにも変えることのできない事実性である。けれども、このようなヨーロッパ中心体制は、中心が歴史的展開の始原となることによって、ヨーロッパ中心主義に変容する³⁹⁾、と。さらに、小川氏はヨーロッパ中心主義の極限形態をヨーロッパ中華思想と呼び、これがヘーゲルに典型的に見られると述べている。ヘーゲルにおいては、ヨーロッパは世界の歴史の終着駅、人類の歴史と世界の歴史の生成の目標点とみられ、一切はヨーロッパを目指して生起すると考えられている。ここではオリентという周辺から、ヨーロッパという哲学者の位置する中心へと至るという一方的な動きが哲学的・思弁的に構成されて、人類の歴史の動きと等価のものと見られている。始原たる東洋は、終末にして目標であるヨーロッパにとって止揚されるべき前段階であり、ヨーロッパに奉仕するべきものとみなされている⁴⁰⁾、と。

このようにフッサールのヨーロッパ中心主義は、閉鎖的な自民族中心主義ではないことをまず確認しておこう。フッサールは「ヨーロッパ」という言葉を単なる地理的概念や或る文化圏を表す概念としてではなく、人類の普遍的な文化を表す概念として用いた。そのことを示す言葉が「精神的ヨーロッパ」(VI, 318, 321)、「ヨーロッパの精神的形態」(VI, 318f.)である。フッサールによれば、「ヨーロッパ」は地理的に、地図上で示されるようには理解されない。つまり、あたかも地図によって領土的にヨーロッパ人として共に生活している人間の範囲を限定するようには理解されない(VI, 318)。フッサールは「精神的な意味」でヨーロッパを考える。ここでヨーロッパという名称によって問題となっているのは、「精神的な生活、活動、創造のはたらきの統一」であり、「その一切の目的、関心、配慮、努力を伴い、その目的たる形成物、その制度、組織を伴う統一性」である(VI, 319)。ヨーロッパとい

う精神的形態をフッサールは、ヨーロッパの「超民族性」(Übernationalität)のうちに見ている。この超民族性は、「自由な批判と無限の課題を目指しての規範化」とされ、このような傾向をもつ哲学とその分野である個別諸科学に根差す新しい精神が、新しく無限に理念的なものを創ってゆくこととされる。それは、諸民族のなかにあつての個々の人間の理念であり、かつまた諸民族自体の理念でもある。結局のところそれは、諸民族の広範に拡がる統合[総合]のための無限の理念ともなる。つまり、この理念の中で、それぞれの民族が己れ自身の理念的課題を無限性の精神の中で追求しようと努めることによって、それぞれの民族は〔ヨーロッパという〕諸民族の統一体[統合された諸民族](mitvereinte Nationen)に最善のものを寄与することになる。このような寄与と受容のうちに、ただ一つの無限な課題を求める精神に満たされて、超民族的な全体性が立ち現れてくることになる。フッサールによれば、この理念を目指す社会の全体において、哲学は「指導的な機能とその特有の無限な課題」をもち続ける。つまり、哲学はあらゆる理念的なものも、また理念全体を共に包括する、したがって一切の規範の総体を包括する自由で普遍的な理論的思慮をめぐらす機能をもち続ける。こうして、哲学は、ヨーロッパ的人間性のうちで、絶えず「全人間性の執政官」としての機能を果たすとされる(VI, 336)。

しかしながら、ヨーロッパ的なものもつ普遍性に関して、ホーレンシュタインは次のように異論を提出する。すなわち、ヨーロッパの文化哲学的な理念の事実に登場だけがヨーロッパ的と呼ばれることができるが、その認知的な先行条件、その事実に発生は無条件に成り立つわけではない。原理的に言えば、正常な認知的発達を歩み抜いてきたどの人間にも、何らかの基本的な哲学的理念は接近可能である。最近の4世紀の科学の成果によって今日世界中に広まって西洋から引き継がれるものは、特殊にヨーロッパ的なものではない。それは、それが認知的に何か普遍的に人間に可能なものであつて、その最良に部分において何か普遍的に人間に相応しいものであるからである⁴⁾、と。たしかに、ヨーロッパに歴史の事実として普遍的な文化、哲学的な理念が生まれたが、それを生み出すことはヨーロッパ人にのみ可能だったというわけではないであろう。それは正常に認知的発達を遂げた人ならば可能であつたであろう。

3.2 精神的ヨーロッパの起源としてのギリシアの哲学と科学

「ヨーロッパの精神的形態」ということで、フッサールは特に「ヨーロッパ(精神的ヨーロッパ)の歴史に内在する哲学的理念」(VI, 319)を考えている。この哲学的理念はフッサールにとって人類の歴史に内在する目的論という形をとる。それは「普遍的人間性一般」という観点から見た場合、「新たな人間の時代の出現および発展の端初」として知られる「ヨーロッパの歴史に内在する目的論」、つまり「理性の理念」に基づき、「無限の課題」を担っている人間の現存や歴史的生活が自由な形態で営まれる、新たな人間の時代の出現および発展の端初として知られる目的論である(VI, 319)。この目的論はフッサールにとって、「古代ギリシアの精神のなかでの、哲学とその分枝である諸科学の発生ないし侵入」(VI, 318)と密接に関連し合っているものとして明らかにされる。それ故、「精神的なヨーロッパ」の生誕の地は古代ギリシアとされる。古代ギリシア民族のなかから周囲世界に対する個々の「新しい種類の態度」(eine neuartige Einstellung)が生まれた。そして、その態度の一貫性によつ

て、「完全に新しい種類の精神的形象」が現れ、これは急速に「体系的に完結した文化形態」へと成長していった。ギリシア人は、そのような形態を「哲学」と名づけた。それは、「普遍的な学」、「世界全体についての学」、「一切の存在するものの全一性についての学」⁴²⁾である。その後、全体への関心、したがって一切を包括する生成および生成途上の存在に対する問いは、存在の一般的形態とその領域とに従って分化し始め、かくして「唯一の学」(Eine Wissenschaft)であった哲学は多様な特殊諸科学へと枝分かれしていった(VI, 321)。こうしてフッサールは、一切の諸科学が共に包み込まれているという意味での哲学の発生の中に、「精神的ヨーロッパの原現象」を見る(VI, 321)。

フッサールは科学を哲学と同根のものと考えているが、科学は哲学から分化していき、特殊科学として展開していく。しかし科学も、理念的なもの、無限性の理念という性格を哲学から受け継ぐ。科学的に獲得されたものは、使い古されることなく、朽ちてしまうこともない。科学の繰り返される産出においては、一人が多くの産出をしようと、多くの人が産出しようと、産出されるものは同一のもの、その意味と妥当において同一のものである。科学的な営為によって得られたものは、実在的なものではなく、「理念的なもの」(Ideales)である(VI, 323)。どのような理念的なものも、普遍的な研究分野の特徴であり、科学の領野の特徴でもある無限性における、つねに新しい、つねにより高次の目標へ向かっての突破口となる。かくして科学は、いつの時代も、有限性をすでに超えていながらも、有限性を永続的に妥当するものとして担っている課題、そのような課題に基づく「無限性の理念」(Idee einer Unendlichkeit)を表している(VI, 323)。ただし、科学の発生をヨーロッパに限定することに対して、ホーレンシュタインは留保をつける。ホーレンシュタインによれば、1世紀以上ヨーロッパの科学と技術として地球全体に勝利の行進を行っているものは、最初からそして近代初期に至るまで他の文化からの著しい影響や刺激を欠いてはまったく説明できない。このことは哲学や芸術においても当てはまる⁴³⁾。

フッサールは無限の理念に目覚めたギリシア人の、哲学と科学に由来する文化と、科学を知らない文化とを対比させ、前者に優位を認める。いまだ科学と関係をもたず、「科学を知らない文化」(außerwissenschaftliche Kultur)は、有限性のうちにある人間の課題であり、営み(Leistung)である。したがって、その文化にあっては、人間が生活しているこの開かれた無限の地平は、まだ解明されていない。人間の目的と活動、その日常生活(sein Handel und Wandel)、個人的、集团的、国家的動機づけ、またその神話的動機づけ、これらはすべて見通しが有限的に限られている周囲世界において進行している。有限な周囲世界には、無限性自体が「労働[研究活動]の野」(Arbeitsfeld)であるような無限な課題、理念的な獲得物は存在しないのであり、しかも労働する者がそのような無限の課題領野のあり方を意識してもっているなどということもない(VI, 324)。しかし、ギリシア哲学が出現し、しかも新たな無限性という意味を一貫して理念化することによって初めてそれが完全に形成されて出現すると共に、この点に関してその時以来継続することとなる次のような変化が生じてきた。つまり、結局のところ、すべての有限性の理念を、したがってそれまでのすべての精神文化とそれに属する人間とを、その勢力圏のうちに引き入れる、という変化がそれである。こうしてフッサールは、無限の理念を担う哲学と哲学の理念に、人間の改造(Umbildung der Menschentums)という役割をもたせる。そこで無限性の理念の下での科学的[学問的]文化は、それまでの全文化の革命化、文化を創造する者としての人

間の全様式の革命化を意味する。したがって科学的文化はまた、有限な人間の歴史の消滅が無限の課題をもった人間の誕生となるような、歴史の革命化をも意味する (VI, 325)。

ヘルトは、哲学と科学が無限性の理念を切り開いたことを、ギリシア人たちにおける哲学的・科学的思惟の「原創設」(Urstiftung)と呼ぶ。そしてこれをヨーロッパにおける比類のないものとし、これを動機づけた志向を暴くことによって「人類のヨーロッパ化」を解明しようとする⁴⁴⁾。ヘルトによれば、哲学との統一を成していた科学の原創設において二つの動機が働いていた。一つ目は、「目的から自由な理論的好奇心」である。これによって「エピステーメー」、つまり「科学的知」が「ドクサ」から区別される。二つ目は、「究極的な責任を弁明によって引き受けること」である⁴⁵⁾。フッサールはこの二つの動機を、一方を「非実践的な理論的態度」(VI, 331)、「驚くこと[タウマゼイン]の態度」(VI, 331)、「完全に無関心な世界観想(Weltschau)」(VI, 332)等、他方を「一切の生活と生活目標に対する普遍的批判、人間の生活から生まれてきてすでに形をなしている一切の文化形象や文化体系に対する批判、人間自身と人間を陰に陽に導いてきた諸価値に対する批判」(VI, 329)、「絶対的な理論的洞察に基づいて、絶対的な自己責任をとること」(VI, 329)、「伝統的な先所与性に対する普遍的な批判的態度」(VI, 335)等として述べている。フッサールは、これら二つの動機のうち二つ目の動機を、理論的態度から実践的態度への移行にあたって遂行される、この両者の関心の総合として語っている。この総合は、一切の実践をエポケーすることで完結した統一性という形で生じてくる理論(普遍的な学)が、まず具体的な生き方をしており、これからも自然的に生活しようと思っている人間の新しい生き方に役立つように引き合いに出される、という仕方になされる(VI, 329)。非実践的な理論的態度がいったん獲得されると、今度はそれを実践の場、自然的な生活に規範として適用することができる。そのとき、理論的な態度は批判的な機能を果たすことができるのである。

3.3 ヨーロッパ哲学の普遍性と非ヨーロッパ哲学の普遍性の差異

フッサールは、ギリシアの哲学が他の文化圏の哲学に対して優位し、またそれだけではなく真の意味での哲学はギリシアにのみ生まれたと考える。しかし、これは正しいのであろうか。フッサールはこれに対する異論を予想している。その異論とは、哲学、つまりギリシア人の科学[学問]はまだ無限の課題に対して何ら明確なものを提示していないし、この課題によって生み出されたものを世に送り出していない、という異論がそれである。またフッサールは、インドや中国等々の哲学に関する十分な量の研究があることを認める。それらの研究では、インドや中国の哲学はギリシアの哲学と同一の水準に置かれ、まったく同一の文化理念の中での異なった歴史的形態として把握されている。両者の間には共通なものがないわけではない。それにもかかわらずフッサールは、単に形態上一般的なものによって、志向的深遠さを覆い隠したり、それらの間の最も本質的で原理的な相違に盲目になることは許されない(VI, 325)、と述べる。インドや中国の哲学がはたして哲学と言えるかどうかという比較哲学的問題に関しては、メルロー・ポンティも次のように疑問を提出している。インドや中国の思想といった「思索的文芸」(littérature pensante)は、本当に「哲学」なるものの一部をなすのか。それを西洋で哲学の名で呼んできたものと比較することは、はたして可能であろうか。そこでは、「真理」

というものも、一連の限りない探究の地平としては考えられていないし、また存在の知的制覇ないし知的所有としても考えられてはいない。それはむしろ、一切の哲学に先んじて人間の生活の中に散在しており、またさまざまな教説に共通に含まれている一種の「宝」のことである⁴⁶⁾、と。さらにメルロー・ポンティは東洋の思想を評価する典型をヘーゲルが作り上げたと言及し、次のように述べている。ヘーゲルは東洋の思想は道に迷った型破りの思想であるとみなし、それを精神の真の生成に組み入れるという形でそれを超克する。こうしたヘーゲルの見解は至るところに流布している。西洋というものが科学の発明とか資本主義の創始という点から定義される場合、そうした着想のもとになっているのは、きまってヘーゲルである。そして、ヘーゲルやその追随者たちが東洋思想に哲学としての品位を認めないのは、東洋思想というものを概念のかすかな近似物と考えているからにすぎない。メルロー・ポンティによれば、知というものに関するわれわれの観念がまことに偏狭であって、それとは違ったタイプの思考はすべて、概念の最初の萌芽であることに甘んじるか、あるいは非合理的なものとして失格するかのいずれかにされてしまう⁴⁷⁾。再びフッサールに戻れば、フッサールは『危機』書のなかでは、より明瞭に次のように述べている。「ヨーロッパ的人間性」(das europäische Menschentum)は絶対的な理念を自らのうちに担っており、例えば「中国」とか「インド」といった「単なる経験的な人類学的類型」⁴⁸⁾ではない。さらに、「あらゆる他の人間性のヨーロッパ化」(Europäisierung aller fremden Menschheiten)という光景は、自らのうちに絶対的意味の支配を告げており、それこそが世界の意味であり、世界が偶然そうだったという歴史の意味ではない(VI, 14)、と。

フッサールによれば、両方の側での哲学者の態度や彼らの普遍的な関心の方向は根本的に異なっている。どちらの側にも、世界を包括しようという関心を確認することができるかもしれない。このような関心は、両方の側に、したがってインドや中国の哲学、その他類似の哲学においても、普遍的な世界認識へ導く。しかし、ギリシアにおいてのみ、われわれは、純粹に理論的態度による本質的に新しい種類の形態をもった普遍的な(「宇宙論的な」)生活関心をもつにいたった。ギリシア人とは、個々ばらばらになっている人々ではなく、一緒にお互いのために、つまり相互人格的に結びつき合った「共同研究」(Gemeinschaftsarbeit)において、理論(Theoria)を、しかも理論のみを努力して追い求める人々であり、その理論の成長とたゆまぬ完成化は、共同研究者集団の拡大と研究者の幾世代にもわたる継続とにより、無限にして普遍的な課題という意味を担って、ついには意志にまで取り入れられることになった。理論的な態度は、その歴史的起源をギリシア人にもっている(VI, 325f.)。

われわれはフッサールの述べているギリシアの理論的態度の普遍性をもつ独自性を見なければならぬ。その独自性をフッサールは「態度の変更」(Umstellung)と特徴づける。人間はまず、自然的で、素朴な態度、根源的に自然的な生活のうちに生きている。これはその生活が高次の文化のものであろうと、低次の文化のものであろうと変わらない。いずれにせよ、態度の変更はこの自然的な態度の変更として現れてくる。自然的な生活は、素朴なものとして、ひたすら世界のなかに埋没して生きるという特徴をもっている。その際、世界は普遍的な地平として絶えずそこにあるものとして何らかの仕方意識されているが、しかしその際、世界が主題化されているのではない(VI, 327)。ここで、われわれは、フッサールが「宗教的・神話的態度」(die religiös-mythische Einstellung)の類型としても論じている、「普遍的な自然的態度」(allgemeine natürliche Einstellung)に注目しなければならない。ギリシ

アの理論的態度は、この「普遍的な自然的態度」の変化と見なされる(VI, 328)。ここに「ギリシア・ヨーロッパ的な学」(一般的に言えば、哲学)を、同じ評価を受けている東洋の「諸哲学」から原理的に区別して、いっそう深く理解する鍵がある(Vgl. VI, 329)。フッサールは、東洋の諸哲学を実践的・普遍的態度によって生み出されたものであり、その実践的・普遍的態度を宗教的・神話的態度と見なすのである(VI, 329f.)。

フッサールからすれば、東洋の諸哲学は普遍的であっても、自らの態度に対しては素朴なままであるということになるであろう。このことは、メルロー・ポンティが西洋的思考に「基準系」(système de référence)という位置づけを与えていることと関連するであろう。メルロー・ポンティは西洋的思考には「何かかけがえのないもの」があると言う。概念的に理解せんとする努力や概念の厳密さは、それによって現実存在のすべてを汲み尽くすことにはならないにしても、やはり模範にはなるものである。或る文化は、その透明さの程度によって、つまりおのれ自身や他の文化についてどれほどの意識をもっているかによって測られる。その点では、西洋はやはり「基準系」である。そもそも自覚の理論的・実践的方策を発見し、真理の道を開いたのは西洋である⁴⁹⁾。

ヘルトによれば、宗教的・神話的態度が支配する故郷の世界の地平は、たしかに部分的な関心地平を包括するその普遍性のために、ドクサ批判的なテオリアの普遍地平に見まがうばかりよく似ている。故郷の世界における生活の正常な様式は、究極的には、そのうちで人間たちに対する「安寧と災い」(Heil und Unheil)がまずすべて個々の決定に対して理解される仕方から規定される。ここではなお、包括的な関心が支配している。つまり安寧と災いに関して故郷の世界の人間共同体を支配する根本理解に従って、安寧を促進させ、災いを転じさせることが重要である。この意味で神話が基づく態度は原則的に実践的であり続け、そしてドクサを批判する理論的態度の捕らわれのなさから鋭く区別される⁵⁰⁾。

自然的な故郷の世界での生活に含まれる正常な様式が基づいている、基本的な安寧と災いの理解に関心を寄せることで、この生活は可能な異郷の諸世界を遮断する(abblenden)。その正常な様式を伴った故郷の世界の生活は、まったく内部から展開される。こうしてヘルトによれば、故郷の世界は、フッサールが内部地平と表すものの典型的な性格をもつ。内部地平としての故郷の世界のこの完結性の裏面は、可能な異郷の世界の諸世界を遮断することである。ドクサ批判的なテオリアは、自然的な故郷の世界を構成するこの内向性(Introvertiertheit)を廃棄する。しかし、そのテオリアは、故郷の諸世界を特殊諸世界とさせるにすぎない唯一の世界を眼差すことによって、外部地平を開示する⁵¹⁾。だから科学の原創設が生じるギリシア文化も、差し当たってはただ地球上の他の諸文化と同じように一つの完結した故郷の世界にすぎない。けれども、ヘルトによれば、自然的態度との断絶を通してこの文化は、「唯一の世界」という普遍的な外部地平に対して自らを開く。そして、その文化は一つの特異世界として他の文化的な特殊世界と共にその唯一の世界に共属している。しかし故郷の諸世界を、唯一の世界という全体を合成する諸部分であるかのように考えることはできない。唯一の世界は諸部分の総和という性格をもつのではなく、一つの地平的な指示連関という性格をもつ。したがって、故郷の諸世界は固有の仕方世界地平に共属する。唯一の世界は対象ではなく、諸対象の経験に対する普遍地平である⁵²⁾。

ヘルトによれば、人間にとってテオリアの唯一の世界は、そのつどの故郷の世界を出発にしてかつそれを通じてのみ現出する。しかし、故郷の世界をわれわれは選ぶことはできず、交換できない世代の系列を通じてその故郷の世界の中へわれわれは生み出される。したがって、唯一の世界に対して開かれていることは、特定の故郷の世界の内部地平の中に生きていた人間においてのみ生じた。このことが古代ギリシア文化であった⁵³⁾。ヘルトによれば、ギリシアの原創設のうちには、全体としての人類の歴史的発展に対する理念的な規準が潜んでいる。すなわち、これまで内に向かっていた故郷の諸世界はすべていまや、互いに対して自らを開くよう指定されているが、これは究極的には神話のなかに繋ぎ止められたその生活の正常な様式の特徴を保護するという制約を伴っている⁵⁴⁾。ここでヘルトが述べている神話は通常理解されている神話よりも広い意味をもっているであろう。故郷の世界の文化的基盤といったものが神話として語られているように思われる。

フッサールによれば、理論のもつ理念的な形象は、他の民族にも開かれており、「追理解」(Nachverstehen)と「遺産出」(Nacherzeugen)において「共同的に生きられ」(mitgelebt)、「共同的に引き継がれる」(mitübernommen)。また、このような理念的な形象は、共同研究、つまり相互批判による研究協力がなされる。フッサールによれば、他のあらゆる文化的成果(Kulturwerke)とは異なって、哲学は決して民族的伝統という地盤に結びつけられた関心の運動ではない。哲学を発生させなかった他民族もまた「追理解して」学ぶことができるし、哲学から発する力強い文化の変化にも、一般的に言って参与することになる(Vgl. VI, 333)。フッサールはここで非ヨーロッパ人にも哲学を学ぶ根拠を示したと言えるであろう。

とは言え、ヨーロッパの哲学のみが普遍的で学ぶに値するものなのかという疑問はやはり残る。これに対しては、メルロー・ポンティの次の考え方に私は賛成したい。彼はこう述べている。東洋と西洋との関係は、子供と大人との関係と同様、決して無知と知、非哲学と哲学との関係ではない。それはもっと微妙な関係であって、そこには東洋の側から言えば、先取りや早熟のあらゆる段階がありうる⁵⁵⁾。だから概念の手に負えぬように見える教説であっても、もしそれを歴史的・人間的な文脈の中で捉えることができるならば、われわれはそこに、「人間と存在との交渉関係の一異本」(une variante des rapports de l'homme avec l'être)、あるいは「はすかいの普遍性」(une universalité oblique)とも言うべきものを見出すことになる。インドや中国の哲学は、存在を支配することよりも、むしろわれわれと存在との交渉の反響ないし共鳴器たるべく努めてきた。西洋の哲学も、それらから存在との交渉やその生まれ故郷とも言うべき「原初の選択」(option initiale)に気づき直す術を学び、またわれわれが「西洋的に」なることによって自らに閉ざしてしまったさまざまな可能性を測り、またおそらくはそれを再び開く術を学ぶことができる⁵⁶⁾、と。このことは、文化の相違は優劣の相違ではなく、力点の形成の相違であるということになるであろう。ホーレンシュタインに従えば、一つの文化の中で特地的に形成されている特性が、少なくとも萌芽的に大部分の他の文化の中にも見出される、ということからわれわれは出発することができる。そうすると、二つの文化を互いに区別するものは、特定の特性のあるなしではなく、むしろおおよそ普遍的に与えられた特性の区別のある優位であるということになる⁵⁷⁾。

4. ヨーロッパ化から帰結する唯一の世界とグローバル化されつつある現代世界

人類のヨーロッパ化によって実現されるとされる「唯一の世界」は、フッサールにおいて目的論的理念として提出されているが、それはまったく実態を伴わないものではなく、今日の「グローバル化されつつある世界」がそれに対応するであろう。しかしグローバル化されつつある現代世界は、「地球規模の人類全体の唯一の故郷の世界」と言えるであろうか。残念ながら現代のグローバル化されつつある世界はフッサールが予想した世界ではない。ヘルトによれば、ヨーロッパ化はヨーロッパ的教養の精神を伴うが、この教養が理想的な形で実現されたわけではない。なるほど「地球規模の交流世界」(eine planetarische Verkerswelt)が生じたが、それは、結局人類のグローバルなヨーロッパ化を呼び起こす教養のプロセスの拡大ではもはやなく、「技術者の支配」と表しうる、ヨーロッパ的思惟の新しい活動様式の発生である。それは、新しい生活の快適さ⁵⁹⁾をもたらしたが、その生活の快適さの裏面は、伝統的な諸文化の根を絶やし平準化することである。世界中に「アメリカ主義的な」単一文化が近づいて来ているように思われる。この単一文化は故郷の諸世界の豊かさをすべて文化帝国主義的に地ならしする。このような荒廃の形態でのみヨーロッパ化は、地球規模の拡がりを獲得すべく運命づけられているように思われる⁶⁰⁾、とヘルトは述べている。

ヘルトによれば、近代において達成された人類の地球規模での一体化は、ギリシアの原創設からの直接的な帰結とは解されない。むしろ、その一体化は、実際には、ヨーロッパが近代技術を、したがってそのさまざまな社会的な随伴現象を伴ったまったく非ギリシア的な成果を全世界へ輸出したことによってはじめて可能となった⁶¹⁾。ここから生じたのが、フッサールが『危機』で力説した、生活世界を忘却した科学の客観主義である。客観主義は、世界の地平性格を徹底して度外視することによって、「世界の対象化」を極限にまで推し進める。しかし近代科学が唯一の世界に備わった地平性格をこのように消去することになったのは、ギリシア人たちにおいてそもそもはじめて主題となりえた、唯一の世界に対する態度を忘却したからである。したがって、それはまたギリシア人たちが世界の根本規定と考えた、世界の有限性を忘却したからである⁶²⁾。このようにヘルトによれば、有限な生活世界は忘却される。この忘却は客観主義の裏面である。この客観主義は、あらゆる故郷の世界の文化を根絶やしにし、平準化する危険をはらんだ条件を形成している。それゆえに、ここでその「墮落した形態でのヨーロッパ化」が問題となっている⁶³⁾。ヘルトは、科学の客観主義が、故郷の世界の文化、特にその神話を破壊し(脱神話化)、しかし逆に今度は科学自体が神話化されることを指摘している⁶⁴⁾。

唯一の世界は、ヘルトによれば、以前は閉ざされていた故郷の諸世界がギリシアの原創設を通じて開示された後でも、故郷の世界の現出様式でのみ明るみに登場しうる⁶⁵⁾。ところで、この唯一の世界の独自性は、すでに述べられたように、ギリシアの原創設によって、実践的な神話的・普遍的態度の変更によって、ドクサを批判する理論的態度として獲得された⁶⁶⁾。しかし、ヘルトによれば、原創設の精神が混じり気なく保たれるのは、ヨーロッパ化において故郷の諸世界の歴史のおよび究極的に神話的な起源が尊重されるときである。ヘルトは、人類の今日の合一化のプロセスにおいて「故郷の喪失」(Heimatlosigkeit)が脅威となっていることを指摘する。これが生じるのは技術的に合理的な生存組織(Daseinsorganisation)が故郷の世界から固有の刻印をすべて奪い取っているように思われるからで

ある。ヘルトによれば、そのような平準化の可能性はすでに自然的態度との根源的な断絶のうちに置かれていた。ドクサ批判も、あたかも唯一の世界が神話に由来するという説明を除去するという課題を理論的ロゴスがかつたように理解された。しかし、このような原創設の解釈に問題があるとヘルトは述べる。この解釈が貫徹されるとき、それは結果として故郷の世界を構成するもろもろの神話の破壊へ、そしてそれと共に、今日世界中で脅威となっている、すべての故郷の世界の破壊へ導く⁶⁹。

ヘルトによれば、生活世界を忘却した客観主義によってすべての故郷の諸世界を一様化することが科学の再神話化によってなされるとすれば、故郷の諸世界の固有の権利を明瞭に再承認することのみが、有限的諸地平として故郷の諸世界が継続的に存立することを求め続けることになる。このことは、内に向けられた故郷の諸世界が互いに背を向け合うことが克服されるということであり、これは諸民族の自決権を守るということによって起こる⁷⁰。だがいまや文化帝国主義の危険が迫っているとヘルトは警告する。人類のかつて自立的であったもろもろの文化は、奇形化されたヨーロッパの原創設から発する、文化帝国主義に異他的な影響を押しつけることをそれ自身内面化するという驚くほどの思慮のなさを伴っている。それが起こるのは、人類のかつて自立的であったもろもろの文化が、その生活の伝承された正常な様式を、それを担う神話を含めて、科学という疑似神話をもったアメリカ主義的に平準化された地球規模の生活の正常な様式と交換することによってである⁶⁹。したがってヘルトは、「文化帝国主義を断念すること」を説く。そしてこの政治的な意味で、地球規模で一体化している人類に対して一貫して「故郷の世界の連邦性」を貫き通すことを提案する⁶⁹。この提案は、世界的な規模で多文化主義を推進させることを意味するであろう。

さて、ギリシアの原創設に発する人類のヨーロッパ化が挫折しているとするれば、ギリシアの原創設の充実をヨーロッパ以外の源泉に求めることができるであろうか。ギリシアの原創設の充実をヨーロッパ以外の源泉に、たとえば東アジアに起因する省察の道に置くべきだとする「ヨーロッパ中心主義に対する批判」に対しては、ヘルトは留保を行っている⁷⁰。この点に関してホーレンシュタインは、未来における近代化も世界的にヨーロッパ化、つまり西洋への順応であり続けるということに対する保証はない⁷¹、と述べる。またヴァルデンフェルスは、ヨーロッパ中心主義的循環からヨーロッパが身を振りほどくためには、ヨーロッパを理念やテロスとしてではなく、応答(Antwort)として考えることを提案している。すなわち、彼は、われわれが日常的あるいは科学的な問いにおいて行うのを常としているのとは別な風に自分たちに依拠し、われわれが応答するものを特定の本質や目的へと変えることを断念することを求めている⁷²。

「地球規模の人類全体の唯一の故郷の世界」へ至る道を、ギリシアの原創設に発する人類のヨーロッパ化が指し示したことはフッサールの言うとおりでであろう。しかし、ヨーロッパ化が究極的に行き着く先は、もはや単にヨーロッパ的な世界ではないであろう。その世界は、小川氏の言うように、ヨーロッパ哲学が脱ヨーロッパ化され、逆に非ヨーロッパ哲学がヨーロッパ化される世界であろう⁷³。それぞれの文化的由来が排除されることなく、人類文化の普遍性に寄与するグローバル文化が唯一の世界の文化であろう。

終わりに

フッサールとヘルトに従って、ヨーロッパ的なものから、唯一の世界、普遍的なものへの道が開かれていることをわれわれは知ったが、そのことによって非ヨーロッパ的なものから普遍的なものへ至る道がないと証明されたわけではないであろう。たしかに、ギリシアに生まれた、実践的なものに無関心なテオリアは哲学を生み出した。その点では、アジアの思想は実践的なものに捕らわれていた。しかし、今や文化がグローバルに交流する時代にあつては、ヨーロッパ人も非ヨーロッパ人も自由に思想的に交流できるようになった。そこから単にヨーロッパ的でもなく、アジア的でもない普遍的な思想が生まれる可能性が生じているであろう(もちろん文化の由来を捨て去ることなく)。さらに実践的なものに新たな価値が認められるならば、アジア的な思惟も見直されてよいかもしれない。本稿では、アジア的な思想を再評価するシェーラーの思想に触れることができなかった。またフッサールの他の文化論に関する論文や草稿も扱えなかった。これらに関してはいずれ他日を期したい。

注

フッサールの著作からの参照箇所および引用箇所は、本文中および注にフッサリアーナの巻数とページ数で示す。

- 1) Elmar Holenstein, *Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophische Meditationen*, in: Ch.Jamme und O.Pöggeler (hrs.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, S.40.
- 2) フィンクによれば、この知の歴史は構成する主観の歴史である、絶対的生の歴史である。その場合の知とは、構成として理解される。知はフィンクによれば、たしかにそれが構成する諸形象なくしては存立しえないが、これら諸形象を存在させる根拠として、これら諸形象に先行する絶対的主観の生ける存在である、ということのうちに知の歴史の優位は根拠づけられている。Eugen Fink, *Welt und Geschichte*, in: *Nähe und Distanz*, Freiburg/München 1976, S.167f.
- 3) Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, California, 1990, p.64.
- 4) A.Giddens, *ibid.*, p.64.
- 5) John Tomlinson, *Globalization and Culture*, Chicago, 1999, p.1f.
- 6) J.Tomlinson, *ibid.*, p.89.
- 7) Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London·Thousand Oaks·New Delhi, 1992, p.100, 102, 104.
- 8) Cf. J.Tomlinson, *ibid.*, p.79.
- 9) Cf. J.Tomlinson, *ibid.*, p.79f.
- 10) R.Robertson, *ibid.*, p.113f.
- 11) Klaus Held, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in: *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991, S.325.ヘルトのこの論文を、以下HFWと略記する。
- 12) Vgl. Klaus Held, HFW, S.305.
- 13) ヘルトによれば、故郷の世界が異郷の世界と出会うことによって唯一の世界を構成するという問題性は、一方ではなお「第五省察」の主題の範囲内に根を下ろしているが、他方ではまた『危機』を特徴づけている或る局面をあらかじめすでに指示している。『危機』を支えている思想は理性的にコミュニケーションをする人類が唯一の世界へ向かっているという目的論的パー

スペクティブである。K.Held, HFW, S.305.

- 14) ヴァルデンフェルスは、生活世界は故郷世界と異郷世界に分割されると考える。彼によれば、生活世界は初めから中間世界 (Zwischenwelt)として現れる。生活世界が文化世界として呈示される限り、間文化性 (Interkulturalität) が生活世界の基盤となるアスペクトに属するとされる。Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I.* Frankfurt a.M. 1997, S.66.
- 15) Vgl. Ludwig Landgrebe, Welt als phänomenologischen Problem, in: *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, S.50f.
- 16) レヴィ=ストロースによれば、人種や文明の区別なく人類のあらゆる形態を一つにまとめた「人類」 (humanité) という観念はずっと後になって現れた。人類の細かく分かれた部分にとっては、何万年の間、この観念はなかったように見える。しかしながら、別の意味で人類という観念は用いられたのであり、その場合には、人類というものは、部族や語群やときには村落の境界で終わっている。Cf. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco, 1952, p.20f.
- 17) K.Held, HFW, S.308.
- 18) B.Waldenfels, a.a.O., S.67, 140.
- 19) K.Held, HFW, S.310.
- 20) K.Held, HFW, S.311.
- 21) Klaus Held, Husserls These von der Europäisierung der Menschheit, in :Ch.Jamme und O.Pöggeler (hrs.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, S.15.ヘルトのこの論文は以下で HTEM と略記する。
- 22) K.Held, HTEM, S.15.
- 23) K.Held, HTEM, S.18.
- 24) K.Held, HTEM, S.20.
- 25) K.Held, HFW, S.311.
- 26) K.Held, HFW, S.311.
- 27) 周囲世界としての故郷の世界の拡大は、「環状」 (ringförmig)、「球体の殻状」 (kugelschalenförmig)あるいは「円錐の輪という形状」 (kelgelringförmig)といった空間的なイメージで述べられている (XV, 429, 430, 438.)。
- 28) ヴァルデンフェルスは故郷世界と異郷世界との関わりを交差、相互内在と考える。この考え方に立つならば、一切の異地的なものが或る核あるいは純粋な固有性の根本層に遡って関係づけられる可能性は排除される。したがって、固有なものの中での共通なものを中心化や基づけに帰着する、伝統的な球体モデルや階層モデルは役に立たない。B.Waldenfels, *Topographie des Fremden*, S.68.またホーレンシュタインによれば、人間の諸文化は、同質的、コンパクトで、自己完結し、中心をもち、不連続的で互いに際立たされ、互いに依存せず、いわば球体の統一体といったものではない。それは異質的であり、一部は歴史的、地理的に、また一部は類型によって、連続的に互いの中に流れ込み、そして互いの中に入り込んでいく形成物である。個々の文化を、その中ですべての部分が互いに同調していて、一つの統一的な重力中心へ向けられているという、球として表象するというホルダーの考え方にフッサールが接近していることは、経験的に支持しがたく、理念型的な表象としてあまりにも人を感ずるものである。そして今日、文化人類学においても生物学においても、器用仕事 (Bastelwerk) がオルタナティブなモデルとして古典的な球形と交代している。E.Holenstein, *Europa und die Menschheit*, S.49f.
- 29) K.Held, HFW, S.315.
- 30) K.Held, HFW, S.322f.
- 31) K.Held, HFW, S.324, 328.

- 32) K.Held, HFW, S.326.
- 33) K.Held, HFW, S.327.
- 34) K.Held, HFW, S.327f., 331.
- 35) K.Held, HFW S.305f.
- 36) Vgl. Klaus Held, HTEM, S.13.
- 37) E.Holenstein, *Europa und Menschheit*, S.41.
- 38) Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, S.135.
- 39) 小川侃『風の現象学と雰囲気』、晃洋書房、2000年、146-147頁参照。
- 40) 小川侃、前掲書、143-144頁参照。
- 41) Vgl. E.Holenstein, a.a.O., S.43f, 46.
- 42) ホーレンシュタインは、マックス・ウェーバーの言葉を引用して、世界および生の意味についての思索に関しては、何らかの形でアジアですでに考えられていなかったものは存在しない、と述べている。そして、フッサールがギリシアに帰している成果は「アジアの全一論」(asiatische All-Einheitslehre)のうちに見出される、と述べている。E.Holenstein, a.a.O., S.41f.
- 43) Vgl. E.Holenstein, a.a.O., S.46.
- 44) Vgl. K.Held, HTEM, S.13f.
- 45) Vgl. K.Held, HTEM, S.14.
- 46) Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Singes*, Gallimard, 1960, p.167.
- 47) M.Merleau-Ponty, *ibid.*, p.172f.
- 48) メルロー・ポンティはこの箇所を取り上げて、フッサールもヘーゲルを辿り直しているように見える、と述べている。しかし、メルロー・ポンティによれば、フッサールが西洋哲学に優位を認めているとしても、それはあたかも可能な一切の文化の原理が絶対の明証性において含まれていると考えたのではなく、西洋哲学に一つの課題を割り当てようとしたからである。
Merleau-Ponty, *ibid.*, p.173.
- 49) Merleau Ponty, *ibid.*, p.174.
- 50) K.Held, HTEM, S.19.
- 51) K.Held, HTEM, S.20f.
- 52) K.Held, HTEM, S.22f.
- 53) K.Held, HTEM, S.23.
- 54) K.Held, HTEM, S.24.
- 55) Merleau Ponty, *ibid.*, p.175.
- 56) Merleau Ponty, *ibid.*, p.176.
- 57) E.Holenstein, *Europa und die Menschheit*, S.49.
- 58) この「生活の快適さ」は、例えばレヴィ＝ストロースの指摘に従えば、「住民一人当たり利用可能なエネルギー量」で表されるであろう。レヴィ＝ストロースはこう述べている。西洋文明は、この二、三世紀以来、ますます強力になる機械的手段を人間の思いのままに駆使する方向に向かった。この基準を採るならば、住民一人当たり利用可能なエネルギー量は諸々の人間社会の発展の高度化の表現となる。西洋文明は、その北アメリカの形態の下で首位を占め、ヨーロッパの諸社会が次に来る。そして、急速に区別がつかなくなってゆくであろうアジア、アフリカの諸社会をその下に従える、と。Cf. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*,

p.46.

- 59) K.Held, HTEM, S.28f.
- 60) K.Held, HFW, S.331f.
- 61) K.Held, HFW, S.332.
- 62) K.Held, HTEM, S.34.
- 63) Vgl.K.Held, HTEM, S.34.
- 64) K.Held, HTEM, S.29.
- 65) Vgl. K.Held, HTEM, S.19.
- 66) K.Held, HTEM, S.29.
- 67) K.Held, HTEM, S.34f.
- 68) K.Held, HTEM, S.35.
- 69) K.Held, HTEM, S.37.
- 70) K.Held, HTEM, S.37.
- 71) E.Holstein, Europa und die Menschheit, S.47.
- 72) B.Waldenfels, Topographie des Fremden, S.143.
- 73) 小川侃『風の現象学と雰囲気』、158 頁