

フッサールと西田幾多郎の「大正・昭和時代 (1912~1945)」：『改造』論文と『日本文 化の問題』における「文化」の問題

MORIMURA, Osamu / 森村, 修

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

104

(開始ページ / Start Page)

39

(終了ページ / End Page)

67

(発行年 / Year)

1998-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005013>

フッサールと西田幾多郎の

「大正・昭和時代（一九二二～一九四五）」

——『改造』論文と『日本文化の問題』における「文化」の問題——

森村 修

一 フッサールの「日本」——はじめに代えて

フッサールは、一九二三（大正二）年の『イデーニー』以来、一九二九（昭和四）年の『形式論理学と超越論的論理学』までの時期に、著作らしい著作を出版していない。しかも、この時期は、日本の文脈で考えるならば、『大正時代（一九二二年七月～一九二六年二月）』にほぼ対応している。もちろん、フッサールにしてみれば、出版上の〈沈黙〉の時期が日本の「大正時代」に重なるということは、単なる偶然に過ぎない。しかし、日本との関わりという観点から見るとき、その〈沈黙〉は考察に値する重要性を帯びている。なぜなら、ドイツ本国における出版上の〈沈黙〉にも関わらず、フッサールは、一九二三（大正二）年から一九二四（大正一三）年にかけて、日本の雑誌『改造』に三つの論文を寄稿しているからである。しかも、未刊のものも含めれば、『改造』のために準備された五つの論文が、単に依頼された寄稿論文という体裁をとりながらも、フッサールにとっては、「革新

(Erneuerung)」という主題のもとで書かれた体系的な倫理学的構想、あるいは文化哲学的構想の一部であったということはもっと注意されるべきである。

しかし、なぜ、この時期にフッサールは、倫理学的・文化哲学的構想を、一部分であるとはいえ、ドイツ本国においてではなく、哲学的発展途上国である日本の大衆誌『改造』に発表しようとしたのだろうか。ネノンとゼップは、フッサールが『改造』論文執筆を引き受けた理由として、第一にフッサールの一家が経済的に困窮していたこと^②、第二に、ある体系をなす論文を構想し、それを実行する計画が既にあったことを挙げている (Vgl. XXVII, XI-XI²)。そして、これらの動機は、フッサールをとりまく第一次世界大戦と戦後のドイツの現実と密接に関わっている。

第一の点について触れるならば、当時の戦後ドイツは極度のインフレ状態に陥っており、フッサールの一家に關してもその影響を免れえなかった。実際には、フッサールの実質的收入が激減したことが挙げられる。フッサールにしてみれば、日本の雑誌論文に原稿を書くことは、ある意味で屈辱的であったかもしれないが、フッサールをそこまで追い込んだ戦後ドイツの不況の苛烈さが存在したことも注意されるべきだろう。ただ、単に原稿料を目当てにして論文を書いただけであるならば、問題はそれほど複雑ではないし、フッサールの個人史におけるエピソードの一つにすぎなかったかもしれない。しかし、事情はそれほど簡単なわけではなく、フッサールが予想もしていなかった時代の流れの中に、彼自身が巻き込まれることになった。フッサールが第一次世界大戦の戦後を生き延びるために執筆を受諾した『改造』論文もまた、一九二三年九月一日に関東一円を襲った「関東大震災」という日本独自の現実の前で数奇な運命を辿っている。そして、フッサールこそ、関東大震災という謂れのない日本の現実に直面した数少ない外国人哲学者であった。フッサールは、西田幾多郎に宛てて、震災直後の一九二三年九月十九日という日付をもつ書簡のなかで次のようにいっている。

「書物のお返しによってお礼することを切望しております。昨年『改造』に載せた私の最初の論文の抜刷を一部も受け取って、さらに続いて『改造』に送った三つの論文についてまったく知ることなく、刊行され

たか否かすら知らないのは遺憾です。しかし印刷中の日独雑誌からの一論文をお届けすることができると思いません。

大いなる悲しみの念を以て、否、心の底まで衝撃を受けて、震災によって日本人の大部分に襲いかかった巨大な不幸を聞きました。私は自分のことのように痛切に感じます、私は日本の哲学の貴重な若い代表者たちを識っており、日本に対して暖かい関心を抱いているのですから。

私は、この甚だ有能な民族が大なる意味において大なる不幸を克服し、一切の苦難が民族にとって結果的には、永遠の相の下においては、祝福となることを願い、希望するものであります。」

日本の文脈でいえば大杉栄らの惨殺と同日の日付をもつ、フッサールの書簡は、ドイツのユダヤ人哲学者による、日本人ならびに日本の哲学者に対する激励以上の意味を持っている。というのも、おそらく当時の外国の哲学者のなかで震災の余波を最も意識せざるをえなかったのは、フッサール本人だったからだ。つまり、関東大震災の被害は、フッサールの『改造』論文にまで及んでいたのである。

しかも、ネノンとゼップは田邊だと推定しているが、何よりもフッサールは自分の論文を翻訳した人物について何も知らなかった。西田に宛てた書簡には、フッサールが震災の事実を知っていることが触れられていたが、彼自身、自分の論文の取り扱いについて震災の事実ほどの知識すらもっていないかった。フッサールから見れば、極東の小国家の地震にすぎない関東大震災は、生活上の理由というきわめて実利的な意味であっても、フッサールにとっては自分の生活に影響する重大な事件であったということができる。少なくとも、フッサールは『改造』から論文に対する十分な謝礼を期待していたはずであり、そのために論文執筆を引き受けたと考えられる。それにも関わらず、フッサールはドイツにありながら、皮肉にも、日本の震災と、ドイツの戦後という二重の過酷な現実を否応なく生きなければならなかった。

ただ、注意しなければならないのは、ネノンとゼップが挙げた第二の動機との連関でいえば、経済的困窮を論文執筆にとって付随的な外的理由としてだけ理解してはならないということだ。というのも、フッサールの家庭の経

済危機をもたらした、大戦と戦後のドイツのインフレが、フッサールの眼には「ヨーロッパ文化の没落」として映っていたからである。もしくは、経済危機や政治的混迷は「ヨーロッパ文化の没落」の一現象にすぎないとしてもよい。『改造』論文の執筆は家庭の経済危機を克服するための資金づくりであることは事実だが、根本的に目指されていたものは、「ヨーロッパ文化の危機」を乗り越え、新たな文化を創生するための、〈現象学的プロジェクト〉を提示することだった。これが、第二の動機の真意である。

しかし、以上のような分析だけでは、なぜ、フッサールが「大正時代」の〈沈黙〉を破って論文を発表した場所が「日本」であったのか、という問いの解答は得られていないと思う。「ヨーロッパ文化の没落」に対する処方箋を提供するだけであったならば、ドイツ本国で発表すれば十分であるし、ドイツに限らずヨーロッパ圏で発表した方が直接的で有効であったはずだ。原稿料が破格であったということだけでは、理由としては不十分であろう。そこには、隠された別の意図があったのではないか。それも〈政治的無意識〉(F・ジェイムソン)とも呼ぶべき動機があったのではないか。

したがって、本稿の目的はフッサールの〈隠された政治的無意識〉についての問いを提起しつつ、『改造』論文において論じられている現象学的な文化哲学の構想と日本との関係を探ることにある。その場合、私は、フッサールが、現象学の「世界化」、さらには、後年『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下「危機」書と略記)などで語られる「世界のヨーロッパ化」へと帰結する〈日本のヨーロッパ化〉を念頭に置いていたと考えている。ちなみに、フッサールは、『改造』論文のある草稿で、日本をヨーロッパ文化の「若くて、みずみずしい緑の一本の枝」と表現していることから、この推測はあながち的外れではない。しかも、フッサールにおける「ヨーロッパ文化」の卓越性は、哲学を生み出したギリシャを特権化することによって成立している。この点については、単に『改造』論文だけではなく、『危機』書にいたるまで問題にされていることは周知の事実である。

しかし、ギリシャに思想の起源をもつことのない「日本文化」が、なぜ、「ヨーロッパ」哲学をそのまま受け入れることによって、「ヨーロッパ化」されなければならないのか。それは、ある種の「文化の帝国主義的支配」で

はないのか。この疑問に直接的に答えるわけではないが、フッサールの意図とは全く対極的に、西田幾多郎は一九三七（昭和一二）年に京都大学において『日本文化の問題』という講演を行い、一九四〇（昭和一五）年に同名の書物を出版し、〈日本のヨーロッパ化〉に対抗すべく、「日本主義」を唱えている。ジョン・C・マラルドによれば、「西田は今日ヨーロッパ主義と呼ばれているものを、それと同工異曲な日本主義を推進することによって、攻撃した」のである。西田の態度は、日本が明治時代において近代国家として成立するために、欧米列強の植民地主義の犠牲にならないためにも、急速に「ヨーロッパ化」近代化した結果、日本文化がヨーロッパ文化を受容しつつも、それと対決しなければならなかったことを端的に物語っている。西田が西洋哲学を摂取すると同時に、それを「超克」し、日本に独自の「哲学」を構築しなければならないという使命のもとで、「一人二役」を演じるように強いられていたことは注意されるべきだろう。しかし、西田の意図とは裏腹に、彼の「日本主義」は、それ以後の「京学派」に多大な影響を与え、第二次世界大戦以前において「大東亜共栄圏」思想の哲学的基礎づけを与える結果になってしまう。

したがって、我々がフッサールと西田とを敢えて比較するのは、ある意味で、政治的にはナイーヴな両者の時代認識が、当時の時局の中で本人の意図とは別な機能を果たしうる可能性があったことを探るためである。というのも、哲学者の〈政治性〉とは、自らの政治的なナイーヴさに対する自覚のなさにこそ、最も明確に表れているといえるからだ。そして、西田の「一人二役」という役割に関する考察は、結果的に、非ヨーロッパ文化圏に属する日本において、「哲学する」ということがどういふことかという問題を引き起こさざるを得ない。「日本人が哲学する」ということはどういふことか。あるいは、より正確に言えば、「日本人が日本語で哲学する」ということは可能なか。もし可能であるとすれば、それは『日本』の哲学なのか、それともギリシャ以来の西洋哲学に貢献することのできる、普遍性をもった『哲学』でありうるのか。本稿は、基本的にこれらの問いを背景にしている。

二 「倫理的革新」という問題

フッサールが『改造』論文に発表した一連の諸論文の主題である「革新」とは、何を革新することを意味していたのか。この場合、フッサールだけが「革新」という主題を論じていたわけではないことに注意しよう。日本の大正時代を含めて、当時「改造」という言葉が西洋でも日本でも一つのスローガンとして流通しており、一つの世界的な思想潮流を形成していた。そもそも雑誌『改造』は、この流れのなかで一九一九（大正八）年に創刊されている。したがって、一九二三（大正一二）年七月二八日のアルベルト・シュヴァイツァー宛書簡の中で「革新」という主題について、フッサールはそれを『改造』という雑誌のタイトルを意識して選んだということに触れているのも、こうした背景があるからだ。そして、シュヴァイツァー自身もまた、フッサールと類似した動機で『文化の頽廃と再建—文化哲学第一部』（一九二三年）を書いている。そもそも、フッサールのシュヴァイツァー宛の書簡は献本の謝辞として書かれている。フッサールは、書簡のなかで次のようにいっている。

「最も一般的に、私は「あなたと」同じ確信にまで達しており、まさに本年、私は日本の雑誌『改造』（「革新」）に一連の論文を書き始め、その中の最初のもは出版されました（私は一つの分冊ももらっていないのです）。（中略）私の主題は「革新」という月刊誌のタイトルに関連してつけられていて、まさにあなたの御著書のものと同じであり、次のことも意味していました。つまり、倫理的転換の意味における革新と、普遍的な倫理的人類の文化の形成 (Erneuerung im Sinne ethischer Umkehr u. Gestaltung einer universalen ethischen Menschheitskultur) と同じことです」。

この書簡から、フッサールが、シュヴァイツァーとの交友、日本の雑誌との関係など、日本に関心を持ちながら、世界の思想潮流にも無関係ではいらなかったことが見て取れる。そして、われわれはフッサールがシュヴァイツァーの同時代人であったばかりでなく、当時の現実に対して、両者が類似した思考形式 (Denkform) を保持していた

ことが確認できる。「改造」論文執筆の契機と考えられるフッサールの倫理的関心は、第一次世界大戦の戦後の現実において、彼が経験した「文化の荒廃」に直接の動機をもっている。それを裏付けるように、一九二三年の「革新」論文の冒頭で、フッサールは次のようにいつている。

「吾々の悩みに満ちたる現代において、革新は一般の叫びである。欧州文化の全範域に亘つて然りである。一九一四年以来、大戦は欧州の文化を荒廃させた。然して、一九一八年以来は、わづかに軍事的の強壓手段に代ふるに、精神的の呵責と、並びに、道徳的に敗壞せる経済的急迫との、一層『繊細微妙』なる強壓手段をえらんだに過ぎなかつた。かくてこの大戦は、欧州文化の内的虚偽、内的の無意味さをば暴露した。此の暴露こそはまさしく、該文化に固有なる発動力の沈頹を意味している」(XXVII, 3「革新」68)。

それにまさに呼応するように、シュヴァイツァーは『文化の頹廃と再建——文化哲学第一部』の冒頭で次のように書いている。

「文化は没落しかけている。こういう事態は戦争によっておこつたのではない。戦争そのものはこの事態のひとつのあらわれにすぎない。精神的にすであつたものが外的な事実になり、こんどはこの事実が逆に精神的なものに作用して、これをあらゆる点で悪化させているのである。物質的なものと精神的なものとのこうした交互作用は、憂うべき性格をおびてきている」

このように、比較してみるとわかるように、フッサールとシュヴァイツァーの現実認識はほぼ同じであるといつてよい。当時のヨーロッパ、とりわけドイツにおいて、知識階層が直面しているのは、當々として築き上げてきたヨーロッパの文化が崩壊していく現実である。そして、「文化の崩壊」を阻止し、新しい文化を創造していくことが、彼ら与えられた哲学的使命である。それは、(ヨーロッパ精神の再生と文化の救済)を指すものであつたはずだ。

フッサールによれば、具体的な政治状況において生き延びていく「実際の為政家」や、シュベングラーのように「ヨーロッパの没落」とは文明の問題であり、文明が一つの文化の不可避的な運命であるならば、ヨーロッパ文化

の没落もまた必然的だと考える「悲観論者」は批判されなければならない。ヨーロッパ人(ドイツ人)は「自由に意欲するところの主体」であり、合理的・理性的に「たえず相率いて自己」の環境を形成すべく、能動的にこれに干渉していくところの主体」(XXVII, 4「革新」69-70)である以上、「ヨーロッパの没落」をただ受動的に受け入れるわけにはいかない。「吾々の文化は、このままにして終わるべきではない、それは、人間の理性と人間の意志とによつて、改革せられ得るしまた改革せられなければならない」(XXVII, 5「革新」71。強調フッサール)。しかも、フッサールによれば、自由な主体として、文化に対して、自らの生活環境に対して能動的に関与し、干渉していく主体としての人間、即ち共同体化された人間の革新は「総ての倫理学の最高課題」(XXVII, 20「再新」2)である。

したがって、シュペンゲラーに代表される『西洋の没落』を喧伝する頹廢した文化に対して、「倫理の戦(ethischer Kampf)」(XXVII, 4「革新」70)を挑む必要がある。そのために、フッサールがまず真、先になすべきだと考えるもの、即ち、現実に当時のヨーロッパに本質的に欠けているものとは、現象学のような「厳密学」である。「蓋し、痛ましくも吾々の現代を支配しつつある政策上の詭弁が、社会倫理的の論議を云為するは、ただ、全く壊敗しつくしたる国民主義(Nationalismus)の利己的なる目的のための仮面としてのみである。されば、ここには、ただ厳密なる科学[学 Wissenschaft]のみが、確実なる方法と確固たる成果とを齎し得るであらう。かくして、ただ科学[学]のみが、合理的なる文化改革の土台たるべき理論的前作業を共し得るのである」(XXVII, 5「革新」72)。まことしやかに語られる社会倫理的な議論も、フッサールの眼から見たとき、ナショナリズムの形態でしかなく、「自由な人間」による社会形成にとって何も本質的な問題を提示してはいない。そこには、「厳密な学」が欠けている。

フッサールが急務だと考えている「厳密学」とは「精神と人間性との原理学(die *mathesis* des Geistes und Humanität)」(Vgl. *ibid.*, XXVII, 7「革新」74)であり、それは人間精神の本質法則を探究する学を意味している。しかも、「精神と人道との原理学」は、自然科学における数学のように、われわれの精神を合理的に説明するだけ

でなく、人間精神の本質法則がわれわれの事実的な実践の規範として機能するということを解明する。そして、その本質法則に従うことで、われわれの実践は理性的になるように指導されることになる。したがって、フッサールによれば、倫理的革新とは、「無価値なる文化生活」を「一の理性生活 (eines Vernunftleben)」へと改革 (Reform) することであり、それは「厳密学」が精神を合理的・理性的に指導することに基づいてゐる (XXVII, 10「革新」77)。

したがって、フッサールは「人間並びに人間の社会」に関する合理的学としての「厳密学」を現象学に託し、そのことによって、社会的な倫理的な文化の没落を阻止しようとする。つまり、「ただ厳密な学だけが、個別的個人的革新にとっても共同体的革新にとっても、より確実な出発点となる基盤を創造することができる」(XXVIII, XIV)。フッサールによれば、厳密学としての現象学は、倫理的革新を個人から共同体のレヴェルまで基礎づける。そして、最終的に、達成されなければならない「厳密学」の目的とは、全ヨーロッパ文化の「革新」、さらには「普遍的な文化の革新」であり、シュヴァイツァー宛の書簡にもあったように、「倫理的転換の意味における革新と、普遍的倫理的な人類の文化の形成」である。

また、フッサールのいう「倫理的な生活」の本質とは、理性規範に則った実践的生活を営むこと、つまり恒常的な倫理的な生活の改革を通じて理性生活という目的理念を実現し続けることにある。個人的なレヴェルで合理的・理性的な倫理的な生活を送ることが、結果的に、個人が属する共同体を倫理的な共同体へと変革することに繋がる。フッサールによれば、個人とは共同体化された個人として倫理的な生活を送ることを意味するのであるから、倫理的な生活を送る個人の集合としての共同体もまた、倫理的な共同体として成立することになる。

しかし、フッサールによって抱かれたヴィジョンは、単に形式的に普遍的な形で指向されていた訳ではない。フッサールが直面した現実の中で、倫理的革新を通じて救済しなければならないと信じたのは、あくまで「ヨーロッパ」であり、「ヨーロッパ文化」であったのだ。しかも、それは単なる世界の一地域とその文化ではなく、同時代の詩人哲学者ポール・ヴァレリーのいう「巨大な身体の頭脳」⁽⁶⁾、即ち、世界の単なる一地域以上の存在、「ヨーロッパと

いう精神的形態」である。一九三五(昭和一〇)年の「ヨーロッパ的人間性の危機と哲学」(以下「ヴィーン講演」と略記)において、フッサールは「ヨーロッパという精神的形態」について、「精神的な生活、行動、創造などの統一性であり、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、そういう統一性」(VI, 319)と語っている。ここでは、個々の人間が、家族・種族・国民という、様々な段階の異なった社会において、精神的に親密に結びついている。いふなれば、〈精神の共同体としてのヨーロッパ〉ということだ。デリダがヴァレリーに触れつつ、フッサールに即した述べたように、それは、「超越論的共同体の理念」としての「ヨーロッパ」、すなわち「その名であると同時に範例的形象」としての「ヨーロッパ」に他ならない。したがって、フッサールは、〈精神の共同体としてのヨーロッパ〉を「厳密学」としての現象学が救済しなければならないと考えている。そして、〈いかにして現象学は「ヨーロッパ精神」を救済するのか〉という問いに答えることこそ、『改造』論文の課題であったといつてよい。

以上からいえることは、第一に、フッサールは、個人の営む倫理的生活が、そのまま連続的に、共同体全体を倫理化することに繋がると考えているということ、第二に、具体的に倫理的革新を必要としているものこそ、「ヨーロッパ」に他ならないと考えているということだ。しかも、それを可能にしているのが「精神(Geist: being)」という観点であることは注意されるべきである。フッサールは、「精神」という概念を導入することによって、共同体と個人との関係が密接な関係にあることを指摘し、それが有機的な関係にあることを確認する。

それでは、次に「精神」という概念がどのように『改造』論文を貫いているか見てみることにする。

三 〈精神の共同体〉

一九二四(大正一三)年の『改造』第二論文「個人倫理問題の再新」において、フッサールは次のようにいっている。

「社会〔共同体 (Gemeinschaft)〕所謂多頭的 (vielköpfig) ではあるが、併し結合された一個の人格的主体である。その個々人は、人格と人格とを精神的に結び付ける多形的の『社会的動作』(Person mit Person geistig einigende „soziale Akte“) (自他の動作 [Ich-Du-Akte])、すなわち命令、合意、愛情的動作 (Befehle, Verbreitung, Liebestätigkeiten) 等) によりつゝ、機能的に相互に織り成されたその『肢體 (Glieder)』である」(XXVII, 22 「再新」33-4)。

フッサールにとって、共同体とはあくまで我汝関係や愛などの精神のレヴェルで結びついた〈精神の共同体〉であり、個人的な理性的主体は共同体の中で精神的に結びつけられた有機的な「一部分 (Glieder)」に過ぎない。だからこそ、「一つの共同体は、多頭的に、併しより深き意味に於ては、『無頭的 (kopflös)』に、即ちそれが一つの意志主体の単位まで集中されて、一個の単独主体に類する行動を為したことなしに作用するものである。社会〔共同体〕はまたこのより高き生活形式を取つて、一つの『より高級な人格〔より高次の秩序の人格性〕 (Personalität höherer Ordnung)』となると共に、その意欲によりて実現された社会そのものとしての真の意味における人格的仕事 (persönliche Leistungen) なのである」(ibid.) と語ることができたのである。

共同体と個人の関係は、フッサールにとって、切つても切れない、有機的な「全体」と「部分」との関係にある。しかも、共同体を形成していく個々人は、相互に影響を及ぼし合いながら、共同の活動を経験する。そこでは、「自己移入 (Einführung)」という意識作用が、社会的な共同に関して、協同 (協働) 的な生 (生活) の前提となっている。フッサールによれば、「更に、一つ一つの切り離された實在、即ちそれぞれの自我主観は、お互に、進んで相互理解 (『感情移入 [自己移入]』) といふ関係にはいつてゆく。彼等は、(直接的にか間接的にか)、『社会的 (sozial)』なる意識動作 (Bewußtseinsakte) によつて、多数實在の結合合一に関する全然新たな一形式をば樹立する。即ち、社会〔共同体〕(団体 [Gemeinschaft]) という形式である。ここでは、内面的の契機によつて、主観内在的の動作と動機 (共同主観的作用と動機 [intersubjektive Akte und Motivationen]) によつて、精神的に結合される」(XXVII, 8 「革新」76)。フッサールは、互いに個別的な自我主観が社会的な意識作用を通じて

て「共同体という形式」を創設していくと考えている。更に、共同主観的な意識作用の働きによって、共同体形式が形成されていく。フッサールにとっては、共同体とは意識作用によって構成される〈精神の共同体〉であり、意識の志向的形成本体であるといえよう。そして、共同体形式が精神的な結合によって成立することを通じて、個々の精神の実在としての自我主観は、単なる共同体の一部分になってしまう。

それ故、フッサールの思考において、〈個人から共同体へ〉という流れが、さらに〈共同体から世界へ〉と繋がっていくことを確認するのはそれほど難しいことではない。個人が様々な精神的作用に基づいて結合されるとき、全体としての共同体は「肢體 (Glieder)」としての個人を組み込んでいる。それは、個人が共同体という一つの意志主体、もしくは一つの巨大な〈精神〉の有機的連関の中にある部分的精神でしかないということの意味している。逆から言えば、個人が精神的な結びつきにおいて共同体を形成しているならば、個人が「倫理的主体」の理念へと「革新」をつづけ、自らの精神を倫理的に高めることは、そのまま直接的に、個人が属する共同体そのものもまた、より高次の「倫理的共同体」の理念へと「革新」されることを意味する。そこから帰結するのは、個人を倫理的に革新しさえすれば、自ずと集合体としての共同体もまた倫理的に刷新されるということだ。しかも、個人が自らの生活を倫理的に高めるとき、その個人をとりまく共同体そのものもまた、倫理的な生活形態をとるはずだ。「一つの社会の、一つの全人類の行為——生活——もまた、実践理性の単一的形態、即ち一つの『倫理的』生活のそれを取ることが出来る。そしてそれは倫理的個人生活の実際の比論に於て理解されたものである、それ故に、これと同様に、従つて、彼の文化を、『純正に人間的』なる一つの文化に形成することが、即ち固有の意志から生み出された所謂『再新』の生活であるだろう」(XXVII, 22「再新」4)。

フッサールにとって文化とは、個々人の倫理的革新の所産であり、共同体における文化はその所産の総体である。「文化ということ、我々が理解しているのは、共同化された人間の様々な活動の中で実現しており、共同意識とその持続的な伝統の統一に於いて留まっている精神的現存在をもつような、様々な成果の総体である」(XXVII, 21)。個々人は、共同体化された文化の中で獲得された人間性に関して、倫理的な革新を続けることで、〈普遍的倫

理的人間の理念」へといたることになる。

フッサールにおいては、個人のレベルから共同体のレベルまで、更に国家のレベルに至るまで、〈精神の革新〉がなされることによって〈精神の共同体〉が一つの意志主体として統一的に機能し、それ自体において、倫理的共同体の理念へと邁進する。そして、その運動の中で、共同体に属する個々人は「倫理的人間の理念」を実現するよう努力する。そのとき、個々人の生活が真に倫理的生活として形成される。フッサールによれば、われわれが人間であって、動物と分離されるのは、人間が積極的価値の獲得を目指し、積極的な努力という形式をもつからに他ならない。われわれが自由の主体として、積極的な価値としての満足を目指し、積極的な努力を続けることによって、そこに「幸福なる生活」が到来する。人間は、「自由なる主体として、彼は、意識的に、かつ様々の可能なる形式に於て、彼の生活を、一つの満足なる生活、一つの『幸福なる』生活にまで形成せむと努力するのである」(XXVII, 25「再新」8)。

個人が倫理的主体の理念を実現し、そのような個人によって形成されている「普遍的倫理的人間」の共同体とは、もはや通常の意味における共同体ではない。理念をめざして努力する人間は現実的に存在し、ある共同体に属していたり、ある国家に属しているとしても、〈普遍的な倫理的人間〉は、理念として存在している限り、もはや現実の共同体や国家に属してはいないし、そもそも具体的な意味での共同体や国家は存在していない。フッサールによれば、理念的存在として目指されている完結した文化的人類 (Kulturmenscheit) とは、「個々の国民を越えた超国民 (Übernation)」であり、「個々の国家を越えた超国家 (Überstaat)」という形態において存在している。したがって、フッサールの精神の倫理的「革新」のプロジェクトの最終的な目標とは、「普遍的倫理的人間の究極的理念」に至ること、即ち、「あらゆる個々の民族とそれらを包括している超民族や、様々に存在している単一的な文化を越える真に人間的な世界民族 (Weltvolk)」、すべての個々の国家システムや個々の国家を越える世界国家 (Weltstaat) (XXVII, 59) に至ることである。

以上のような、フッサールの〈コスモポリタニズム〉は、我々を当惑させる。なぜなら、フッサールにとって、

理念とはあくまで「カント的意味での理念」であったからだ。したがって、「普遍的倫理的人類の究極的理念」がカント的な意味での理念である限り、それは統整的にか機能しないはずである。にもかかわらず、理念を目的論的に構成的に使用してしまったとすれば、フッサールが批判するであろうヘーゲル主義に陥ることになる。ここに、フッサールが陥った陥穽があるのでないか。そして、フッサールにとって、理念において国家を「越える」とは何を意味するのか、立ち止まって検討する必要がある。しかも、国家を越えた世界国家を提唱するとき、フッサールがことのほか西田幾多郎の「大東亜共栄圏」思想と近いところにいることが確認できよう。それは、フッサールの晩年において、「ヨーロッパ」という理念が、現実の「ヨーロッパ」と重ね合わされてしまったことに起因する。誤解を恐れずにいえば、フッサールは自らが意図しない、そしておそらく最も否定されなければならないヘーゲル主義的全体主義に近づいてしまった。それは、理念を実現する（もしくは実現すべきだ）という意図をフッサールがもってしまったからだ。

四 フッサールの「ヨーロッパ」

フッサールが、「普遍的倫理的人類の究極的理念」は、「ヨーロッパ」という地域において具体化されるべきだと考えるとき、その理念がある種の〈政治性〉を帯びてしまうことを忘れてはならない。フッサールによれば、厳密学としての現象学が倫理的革新を基礎づけ得るのも、現象学がギリシヤ以来の哲学の伝統を受け継ぐ正嫡であることを自任しているからに他ならない。そして、フッサールにとって、哲学の普遍性とは、その「超国家性（Übernationalität）」のゆえに、具体的な民族間の差異、国家間の差異を超越し、諸国家の共有財産になりうるということにある。フッサールは、一九三五（昭和一〇）年の「ヴィーン講演」でギリシヤに淵源する哲学が、諸国家間の差異を越え、時代の差異を越えて普遍的に伝播可能な文化であることを誇らしげに語っている。哲学を開始したギリシヤが「ヨーロッパ」にとっての起源であることを誇るとき、フッサールは、他の地域に対する「ヨーロッ

「パ」の特権性や優越性を、凶らずも語ってしまう。「ヨーロッパ」は、それぞれの国家の間に様々な不協和音を奏でながらも、諸国家を貫き、国家間にある差異を越える、「精神の特殊な内的な親縁性 (eine besondere innere Verwandtschaft)」を保持することができる。そこでは、「ヨーロッパ人」は、「故郷性 (Heimlichkeit)」の意識をもつことで、一つの統一体を形成する (Vgl. VI, 320)。この統一体が、「ヨーロッパ」という精神的形態 (die geistige Gestalt Europas) (VI, 336) である。それ故、「ヨーロッパ」という精神的形態」は、フッサールにとって〈精神の故郷〉として存立している。

しかし、「故郷性の意識」に支えられた「ヨーロッパ」という〈精神の共同体〉の存在は、私のような「ヨーロッパ」の外部に属する人間から見たとき、そこから疎外されている感を禁じ得ない。なぜなら、「ヨーロッパ人」が「ヨーロッパ」を故郷として認識するとき、その故郷に属さない世界はもはや〈異郷〉であり、〈不気味・非故郷的 (unheimlich) な世界〉でしかないからだ。つまり、我々日本人は、フッサールのいう「故郷性の意識」から見たとき、〈不気味な存在〉でしかない。だからこそ、フッサールにとっては、「故郷性と異郷性 (Fremtheit)」との本質的差異」は重要な契機なのであり、〈異郷〉は故郷に比べて圧倒的に劣位におかれることになる。このように、フッサールにとっては、「故郷性の意識」によって結びつけられた「ギリシャ」という一つの国家の精神的統一性は、時間・空間を越えて「ヨーロッパ」という固有名を与えられ、「ヨーロッパ」という精神的形態」として、〈精神の共同体〉を形成する。

『危機』書や「ウィーン講演」の文脈で言及されている「ヨーロッパ人」以外の人間、「エスキモー人」「インディアン」「ジプシー」などは〈精神の共同体〉に属さない。また、「ヨーロッパの人間」は、「シナ」や「インド」などのような経験的な人類学的類型ではない。しかしそのように、フッサールが語ることによって、「ヨーロッパの人間」の特権性はすでにア・プリオリに前提されている。フッサールによれば、「あらゆる他の人間性のヨーロッパ化という現象」は、それ自体で歴史的必然であり、「ヨーロッパ」以外の他の諸地域は「ヨーロッパ化」される以外に歴史的な意味はなく、それらの地域で独自に発展した様々な文化はすべて「ヨーロッパ」を模範として、

「ヨーロッパ」を指して発展すべきである(Vgl. VI, 14)。フッサールの「ヨーロッパ中心主義」は次のように彼が語ることで決定的なものとなる。

「ヨーロッパには、ヨーロッパ以外のあらゆる人たちのグループにとっても、我々に対して感じる何かあるものとしての、何か比類のないもの (etwas Einzigartiges) が存在しているのです。ヨーロッパについての何か比類のないものとは、有益性といったことをすべて考慮しなくとも、精神的自己保存 (geistige Selbsterhaltung) を絶えず図ろうと意欲しながらも、ヨーロッパ化してしまうような、ヨーロッパ以外のあらゆる人たちにとつての動機となるものです。他方、我々は、我々が自らを正しく理解するならば、例えば、我々は決して自分たちをインド化 (indianisieren) しようとはしないでしよう」(VI, 320)。

フッサールの現象学を「ヨーロッパ中心主義的哲学」として弾劾する意図は、私にはない。一九三〇年代(昭和初年代)の彼のおかれた状況を勘案するとき、ユダヤ人である彼が過酷な現実を生きなければならず、ヴェーンにおいてすら、ナチス・ドイツについて一言も触れず、「ヨーロッパ中心主義」であるとはいえ、ある種の「普遍主義」を唱えるためにはそれなりの勇気が必要であったことを、私は認めないわけではない。

しかし、たとえそうであったとしても、問題なのは、フッサールが一九三〇年代(昭和初年代)に始めてこのような思想を獲得したわけではないということだ。第一次世界大戦直後から、フッサールは、「ヨーロッパ中心主義」として特徴づけられる、文化に対する態度を一貫して保持していた。しかも、私たち「非ヨーロッパ人」から見たとき、それは、「ヨーロッパ」以外を植民地として統治する「帝国主義的哲学」という相貌をも露にしている。彼は、すでに『改造』論文の時期に、哲学と学問の理念に関する現象学そのものの意味の解明と、これらの理念に関連する限りでのヨーロッパ文化の意味の解明という問題に対して、「私が日本の国民国家 (Nation) を《ヨーロッパ的》文化の若くて、みずみずしい緑の一本の枝として結びつけてよいと信じているだけに、ますます関心を持つだろうということ》を、私は認めてよいと考えている。日本の国民国家がヨーロッパの学問と哲学に熱心に関与し、成功を収めるとき、我々がこれから見るように、学問や哲学と内的に関連しているヨーロッパ文化の、様々な特殊

的な困難は、日本の国家にとっても無関係なままではあり得ないのである。日本の国家の様々な革新は、我々の革新と、それを支えている根底的な点に置かれていた現象学的革新とも、最も内的な動機源泉を共有しなければならぬ」(XXVII, 95-96) と云っている。

フッサールによれば、日本もまた「ヨーロッパ化」されなければならないのであり、「ヨーロッパ化」される限りにおいて、日本も「ヨーロッパ合理性の危機」に対して無関係ではいられない。したがって、後発者である日本もまた、第一次世界大戦が顕在化させた「ヨーロッパ文化の危機」に、陥ることは歴史的必然である。しかし、将来「危機」に陥ることを承知の上で、我々日本人は、「ヨーロッパ」から哲学を学ばなければならず、日本も「ヨーロッパ化」しなければならぬとしたら、それはまったくもって皮肉としかいえないようがない。しかし、少し考えればわかるように、なぜ、日本は「ヨーロッパ」に属していないにも関わらず、「ヨーロッパ文化の危機」を必然的な運命として受容しなければならないのか。(日本の「ヨーロッパ化」とは、フッサールによるあまりにも身勝手な断定といわなければならない。それでは、日本が「ヨーロッパ化」を回避できる道はないのだろうか。その道を模索したのが、西田幾多郎である。次に、フッサールによる歴史的必然としての「ヨーロッパ化」に対して、対抗手段を提起した西田哲学における「文化」の問題に触れよう。

五 西田幾多郎の「文化の哲学」

「ヨーロッパ化」に対する最も簡単にして直接的な回避の手段は、自国の文化の独自性を、「ヨーロッパ文化」に対向させることである。それが、安易な民族主義や国家主義に結びつきやすいということはいままでもない。ある意味で、西田幾多郎は、この道を歩むことを意図しなかったにも関わらず、歩まざるを得なかった。西田にとって問題なのは、「ヨーロッパ文化」に対向するための「日本文化」を普遍化し、世界化することである。そのためには、「ヨーロッパ文化」を十分に摂取すると同時に、その普遍的な精神を「日本文化」にも求める必要がある。

そうしなければ、「ヨーロッパ文化」の帝国主義的支配にたちうちできないからだ。しかし、単に日本文化における「日本精神」を持ち出すことによって、独断的に日本文化を称揚することを西田は首肯しない。それは最も「浅薄なよくない考え方」(西田 XIV, 400)であり、その偏狭さは「日本」という特殊性を強調しすぎている。また、西田にとって最も戒めなければならぬのは、「日本を主体化すること」であり、それは、「主体として他の主体に対し、他の主体を否定して他を自己となさんとする如きは、帝国主義に外ならない」(西田 XII, 341)。したがって、フッサールの「世界のヨーロッパ化」という意図は、まさに西田から見たととき、「帝国主義」そのものを意味しているといっても過言ではない。

しかし、「ヨーロッパ文化」を否定するために、安直に「日本文化」を取り上げるのは「ヨーロッパ中心主義」と同型の「日本中心主義」にすぎないことも自明である。したがって、西田としては、ヨーロッパを否定しつつ、それが日本に敵対するものとしてではなく、ヨーロッパと日本の両者が含みこまれるような視点を確保する必要がある。しかもそこでは、ヨーロッパに端を発する思考方法ではなく、東洋独自の、また日本独自の思考方法によって、ヨーロッパと東洋(日本)を含むような思考が要請されている。一九二〇年代から三〇年代にかけて、西田が悪戦苦闘したのは、まさにこの問題だったといつてよい。確かに、そのころの西田は、直接的に政治や時事的な問題に関与していたわけではない。しかし「ヨーロッパ文化」の所産である哲学的考察がもっている論理性や合理性は、まさに「ヨーロッパ合理性」であって、それに託して自己の哲学を語ることは西田にとって大いに不満であったであろうことは想像に難くない。さらにいえば、政治や時事的な問題に関わるよりも、より根本的な部分でヨーロッパ文化を乗り越えるためには、純粹に哲学的思索において為される「ヨーロッパ」の超克の方が西田にとって意味があっただろう。

そもそも「西田哲学」^(註)という固有名で呼ばれるようになったのも、西田が一九二五(大正一四)年に書いた『場所』という論文においてであり、そこにおいて初めて西田は西洋哲学の文脈から離れて、「日本の哲学」を構築した。『場所』において、西田は、アリストテレス流の「主語の論理」に対して、「述語」の論理を考案する。つまり、

西田は、意識を「述語となって主語にならない」ものと定義し、有るものを総て包括する「場所」として、即ち、有るものを有らしめるような総合的な全体として定義する。いうなれば、「有」は、「於てある」という「場所」によって「有」である。ここで、西田のいう「意識」はもはやデカルトやフッサールが取り出した意識とは、全く別様なものであることがわかる。西田の意図は、「意識」を意識するがままに捉えること、つまり「意識する意識」そのものをそのまま捉えることにある。我々が意識について考察するとき、常に、意識は反省の結果として見出される。つまり、その意識とは、あくまで「意識(反省)された意識」であって、意識された意識を「意識する意識」は背後に退いてしまう。西田が直面したのは、常に対象化されない、反省の極限において働く「意識する意識」をどのようにして哲学的に把握するかということだった。

西田は判断形式が哲学の基本であることから、判断形式(命題形式)の主語と述語の構造において、「意識する意識」を捉えようとする。つまり、西田は命題を主語が述語によって包まれることと考える。命題における特殊は主語として捉えられ、それは普遍としての述語によって包括される。そして、普遍的なもの(＝一般者)をアリストテレスが主語において「主語となって述語とならない」(具体的一般者)方向で見出そうとするのに対して、西田は述語において「述語となって主語とならない」ような「一般者の一般者」方向に見出す(西田 IV, 235 参照)。そのような「一般者の一般者」こそ、西田のいう「意識」である。そして、主語となる特殊は有として、述語としての無に「於てある」ことに包括される。

しかし、通常、われわれが「有」と「無」との対立として考える「無」は「相対的無」である。それ対して、相対的無を越えて、有無の対立を超越する極限において「絶対無の場所」を考える必要がある。「真の無はかかる対立的なる無ではなく、有無を包んだものでなければならぬ」(西田 IV, 220)。このように、「絶対無の場所」という立場において、有を成り立たせ、総てを包括するという西田のヴィジョンの哲学的基礎づけの一端が確立する。

それでは、西田の哲学から見たとき、西洋対東洋という対立図式はどのように捉え直されるのか。確かに、西田の「場所」論を短絡的に東西文化の問題に直結することは危険であるが、一つのアナロジーとして語ることが許さ

れるだろう。西田によれば、アリストテレスに発する西洋哲学Ⅱ「ヨーロッパ文化」は有の立場であり、それに対立するものとして東洋文化・日本文化は無の立場であると考えられる。しかし、その場合の無とはただ「相対的無」にすぎず、より究極的な「絶対的無」があつて初めて、有無の対立、つまり東西文化の対立が可能であるはずだ。したがって、東西文化の対立を超越しつつ、両者を成り立たしめる絶対的無の立場が、「西田哲学」における「文化」の問題に対する解答であるといえよう。『働くものから見るものへ』（一九二七年）の序文で次のようにいっている。

「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる發展には、尚ぶべきもの、學ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年來我等の祖先を孚み來つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、聲なきもの

の聲を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私

はかかる要求に哲学的根柢を興えて見たいと思ふのである」（西田Ⅳ, 6）。

西田は東洋文化の根柢には「形なきものの形を見、聲なきものの声を聞く」ようなものが潜んでいるといっている。アリストテレス論理学においては決して論理化できない「形なきものの形」、「声なきもの声」としての「絶対的無の場所」は、西田によって発見された「述語の論理」によって、より正確に言えば、「無の論理」によって初めて哲学的根柢を与えられる。そして、それが「絶対的無」である限り、あらゆるものを包摂する全体をも意味する。

西田にとって西洋対東洋という対立的な図式は、「絶対無の場所」の概念を契機にして乗り越えられる。そして、「絶対無の場所」に端を発する西田哲学の特異な發展は、一九二〇年代から彼の死にいたるまでの時代の中で、純粹な哲学的思索から、歴史的な考察を含んだ思索へと転換していく過程でもある。彼の歴史哲学的發展において問題なのは、西田が西洋対東洋という対立図式を乗り越えるための、新しい視座を確保するために、東洋文化を突き抜け、その根底にあるものに西洋哲学的な根柢を与えるという困難な道を歩まざるをえなかったということである。したがって、『日本文化の問題』における西田から見たとき、二〇世紀の世界は、西洋対東洋という対立的な図

式によって成り立っているのでなく、西洋文化と東洋文化が互いに補い合いつつ、世界文化を形成していく時代に入っている。そこで問題なのが、日本文化が世界文化の形成に参画し得るためには、どのような形で世界に対して開かれるかということであり、日本の文化が伝統や独自性を保持しつつ、世界文化の形成に関与しうるかということである。しかし、西田から見れば、日本文化は明らかに精神的であっても、理論的ではない。西田にとって、学問とは精神を伴っていなければならないが、精神だけでは文化として自立することはできない。

「単に明治以来外国文化輸入の弊に陥つたから、今から東洋文化を中心とすると云うのでは単なる反動に過ぎない。口には外国文化を排斥するのでなく、日本精神によって世界文化を消化すると云うも、それが如何にして可能なるかについて深く考えられていない。我が国に於ては、いづれの学問に於ても尚深い根本的な理論研究は微弱であると思う」(西田 XII, 393)。

一九三七(昭和一二)年の「学問的方法」においてこのように述べるとき、西田は、学問において西洋文化と決するためには、東洋文化、ひいては日本文化が理論的になることが必要だと考えている。単なる精神主義は、世界文化に対して開かれることはできない。したがって、東洋文化や日本文化が世界文化になるためには、理論武装をしなければならぬ。しかし、日本文化が理論的になることは、日本精神を哲学的に基礎づけることに通じる反面、彼自身が「浅薄な考え方」として否定した「独断的な日本主義的イデオログ」に近接していく可能性も含まれていることにも注意しなければならない。しかも、それが帝国主義的な支配を肯定するような思想と連関したとき、西田の戦争加担もしくは戦争肯定という解釈を許す第一歩が踏み出されたことも忘れるべきではない。一九四三(昭和一八)年『世界新秩序の原理』において、西田は各個別的な民族国家が自らの歴史的使命を自覚して、世界文化へと開かれることを次のように説明している。

「いづれの国家民族も、それぞれの歴史的地盤に成立し、それぞれの世界史的使命を有するのであり、そこに各国家民族が各自の歴史的生命を有するのである。各国家民族が自己に即しながら自己を越えて一つの世界的世界を構成すると云うことは、各自自己を越えて、それぞれの地域伝統に従って、先ず一つの特殊的世界を

構成することではなければならない。而して斯く歴史的地盤から構成せられた特殊の世界が結合して、全世界が一つの世界的世界に構成せられるのである。かかる世界的世界に於いては、各国家民族が各自の個性的な歴史的生命に生きると共に、それぞれの世界史的使命を以て一つの世界的世界に結合するのである。これは人間の歴史的發展の終局の理念であり、而もこれが今日の世界大戦によって要求せられる世界新秩序の原理でなければならない。我國の八紘為宇の理念とは、此の如きものであろう」(西田 XII, 428)。

西田にとって、「特殊的世界」が意味しているのは「東亜共栄圏」であり、そこでは、アジアの諸地域の各民族がそれぞれの地域伝統に従いながらも、自らの個別的な伝統や文化に「即しながら」、それを「越えて」、一つの「特殊的世界」を構成している。しかし、これはまさしくフッサールが提起した「精神の共同体としてのヨーロッパ」というヴィジョン、つまり、様々な国家がその差異を越えて、親縁性をもちつつ、内的に連関する「精神の共同体としてのヨーロッパ」という、あのヴィジョンと近似していかないか。西田にとっての「東亜共栄圏」は、フッサールにとっての「ヨーロッパ」と同一なものを意味しないか。しかし、この場合、注意しなければならないのは、西田の「絶対的無の立場」が相対的有と相対的無との対立をすべて「無化」してしまい、矛盾対立のない全体に包括してしまっていると考えるはならないということだ。西田は、矛盾をその中に含みながら「絶対的無」があることを指摘している。「自」同一なるもの否「自」自身の中に無限に矛盾的發展を含むものすら之に於てある場所が私的所謂真の無の場所である」(西田 IV, 265)。矛盾を含みながら發展する「包摂的一般者」(同書)こそ、西田が「無の場所」として見出した《普遍》である。したがって、文化を論ずるに際して、西田が全体に包括される「特殊的世界」の様々文化における差異を根本的に維持しようと考え背景はこの「無の場所」にある。

しかし、それにも関わらず、『世界新秩序の原理』の西田は、フッサールのような「帝國主義」を否定していたにも関わらず、自ら「帝國主義的哲学」を語っているように見える。このような結論に至ったのも、両者にとって、自民族文化が他の諸地域に同心円的に安易に拡大可能であるための、各々の文化相互における《精神の共有》が前提されているからだ。このことをもう一度確認しておくことは、無駄ではあるまい。

フッサールと西田のそれぞれの哲学を短絡的に比較しても得るものは少ない。しかし、両者が共通点をもつとすれば、それは文化に対する見方である。両者は共に文化が技術や道具の輸出入にすべて還元されるとは考えていない。文化とは「精神」の所産であり、「日本のヨーロッパ化」であれ「アジアの日本化」であれ、それらは「精神」の「ヨーロッパ化」であり「日本化」である。そして、重要なのは、文化における「精神」という問題である。外見的には、フッサールであれ西田であれ、自文化中心主義をとる限り、両者は相いれないし、さらには両者は両立すら不可能であろう。ただ、マラルドが正確に語っているように、「日本のヨーロッパ化」であれ「アジアの日本化」であれ、「同工異曲」であるように、両者の〈形式的構造〉はほぼ同一であるといつてよい。洋の東西において、そして、ほぼ同時期に類似した思考形式を取りうることの不思議を考えることは必要である。

両者に共通するのは、自民族の自立性や独立性を単純に普遍化するときを生ずる、ある種の抽象化であり、それが、結果的には、各民族間の差異性を消去し、それらが互いにもっている様々な文化を同質化させてしまう。フッサールが理念としての「ヨーロッパ」を語り、西田が差異を内に含んだ全体を語るるとき、両者が語る内実は全く異なっているように見える。しかし、実際に問題なのは、私の考えでは、「文化の帝国主義的支配」という〈形式的構造〉である。つまり、本来、問題にしなければならないのは、〈各個別的な文化が存在すること、そして、民族の差異性と様々な民族の共存であって、一方による他方の吸収・同質化ではない〉と考えることに含まれている〈形式的構造〉である。〈形式的構造〉から見る限り、「ヨーロッパ」を特権視するフッサールと日本や「東亜共栄圏」を特権視する西田は、いわばコインの裏表である。両者に共通するのは、抽象化に基づく同質化を可能にしている、この種の〈形式的構造〉である。そして、〈形式的構造〉として、諸文化が同質化可能であるといえるために前提されているのが、「精神」の共有に他ならない。それは逆に言えば、精神を共有し得ない民族・文化は、互いに交流することはできないということを暗に認めていることである。

六 文化における「形式」の問題——おわりに代えて

それでは、多民族・多文化の状況を維持したまま、端的に言えば、「精神」を共有しないまま、民族間・文化間で相互に交流する可能性はあるのだろうか。恐らく、この問題が、テイラーによって提唱されている「承認の政治 (the politics of Recognition)」⁽¹⁶⁾とも、通底している問題でもあろう。しかし、注意しなければならないのは、「多文化世界」として現在の世界を表象することもまた、変形された「帝国主義的哲学」あるいは「植民地主義的哲学」という危険を招き寄せることになりかねないということだ。なぜなら、柄谷行人が指摘しているように、反復されるのは「形式」であり、その内実ではないからだ。⁽¹⁷⁾

さらに柄谷によれば、現在の状況は、一方で、国民国家を解体し、境界をなくすことによって、インターナショナルな統合へと向かう方向と、他方、国民国家そのものの枠組みそのものを解体する方向、あるいは解体までいなくとも統合そのものを放棄するという「極端に微細化していくエスニック主義」の方向に分裂していくように見える。ちなみに、フッサールと西田の両者は、前者の典型例として考えることができる。それに対して、後者については、それぞれのエスニックなマイノリティを無理矢理統合しないで、それらを許容するという「マルチカルチュラリズム」という考えが代表しているといえるかもしれない。

しかし、我々日本人の目から見たとき、国民国家の内部で、様々に細分化されているマイノリティの文化をそれぞれの独立性を保障されるという形で、「マルチカルチュラリズム」という発想の中でとりあえず温存することは、戦前の日本が「五族共和」や「八紘一宇」という名の下に、アジアの諸地域を「大東亜共栄圏」として統合しようとした構想と極めて近似してくるように見える。「マルチカルチュラリズム」ということばのもついかかわしは、それが表面的には、国民国家の境界を「横断的に」踏み越えていくことで、インターナショナルな広がりを含ませながら、その実、マジョリティの文化とマイノリティの文化との相互交渉が、非対称的になしか成立し得ないという

矛盾を露呈してしまうことにある。問題を単純化していえば、マイノリティの文化の権利を認めることは、必然的にマジョリティの権利が制約されることを意味し、様々な制約やマイノリティの存在を認める寛容という「犠牲」がない限り両者の共存はあり得ないということだ。それを否定したとき、そこには、マジョリティの文化による「帝国主義的支配」の可能性が垣間みえてくる。

日本においては、アイヌ民族や沖縄と日本国政府との関係がそれを象徴している。それ故、フッサールや西田のような「文化の帝国主義的支配」は、二〇世紀末の今日においても、〈形式的構造〉において、様々な存在しているといえる。文化を論ずるときの問題は、まさに「ポスト植民地主義」における文化交流の可能性であり、その政治性である。そして、〈形式的構造〉が、歴史的に反復していることを忘れるべきではない。

我々は、政治的加担を批判する際に、特に戦争加担者や戦争肯定的なイデオログをその実際の行為において裁くことが通例となっている。それはそれで確かに重要であり、歴史的に解明されるべき問題であるが、他方で、彼らの背後で機能している「政治的無意識」、更にいえば「政治的集合的無意識」についての「精神分析」を遂行しなければ、再び災禍が襲ってこないとは限らない。フッサールであれ西田であれ、彼らを単独にその現実認識のナイヴさ、さらにはその背後で機能している「政治的無意識」を指摘し、弾劾することによっては、「文化の帝国主義的支配」の根本的な解決にならない。なぜなら、彼らの「精神」は今だに〈形式的構造〉において生きているからである。

「異文化間コミュニケーションは可能か」。私はこの問いに対して、現段階において否定的にしか解答し得ないことを告白しなければならない。ただ勘違いされてはならないのは、私はまったく不可能だといっているのではない。私が西洋人でないということによって、「哲学」という西洋文化において、コミュニケーションの非対称性を常に意識しなければならないということを指摘しているだけである。マジョリティの文化は、マイノリティの文化に対して特権的であることはこの場合でも妥当する。ただ最後にいたいのは、少なくとも、日本人としての私が西洋哲学について何かを語ることが許されるとすれば、私は、フッサールと西田の〈あいだ〉に立たなければならない

ということだ。それは、西田の西洋哲学を受容すると同時に、同化されずに自らの哲学を構築していくという「一人二役」という役割を敢えて引き受けていくことを意味している。それはまた、西田の陥った「日本主義」という陥穽を限りなく回避しつつ、「精神」の「ヨーロッパ化」並びに「アメリカ化」をも拒否し続けなければならないという道でもある。例えば、マラルドは西田の日本中心主義を放擲しなければならぬとすれば、我々は西田を「東洋的」哲学者として読むこともまた放擲しなければならないといっている^⑩。したがって、「日本人が西洋哲学が可能であるかどうか」という当初の問いは、私にとつて、哲学が「西洋哲学」という枠組みを脱して、真に普遍的な学として成立しうるかどうかという点にかかっている。それは、西洋と東洋という無意味な区別を真に脱構築したときに始めて、解答を得られる問いであると思う。

* Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke. (フッサール著作集) からの引用箇所^⑪の指示は本文中括弧内に巻数をローマ数字で表記し、その後頁数をアラビア数字で表記した。(ex. XXVII, 8)。但し、各巻の編者による序論からの引用については、巻数をあらずローマ数字の後に、頁数をローマ数字で表記した。(ex. XXVII, X-XI)

* 「西田幾多郎全集」(第四刷、一九八七〜一九八九年、岩波書店) からの引用箇所の指示は、最初に「西田」と表記し、その後巻数をローマ数字で表記し、頁数をアラビア数字で表記した。(ex. 西田 XII, 428)。

〔注〕

(1) 「改造」に掲載された論文は、「革新」その問題とその方法」(以下「革新」論文と略記) (『改造』第五卷第三号、一九二三年)、「個人倫理問題の再新」(以下「再新」論文と略記) (『改造』第六卷第二号、一九二四年)、「本質研究の方法」(以下「方法」論文と略記) (『改造』第六卷第四号、一九二四年)であり、未刊行の論文は、それぞれ「革新と学問」(一九二二―二三)、「人間性の発展における文化的形式的類型」(一九二二―二三)である。また、日本との関係で公刊された論文として、『日独科学技術雑誌』(Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik)に掲載された「哲学的文化の理念」(一九二三)がある。これらの諸論文は、最後のものを除いてフッセリアーナ(フッサール著作集)の第二七巻に収録されている。本稿では、「改造」に掲載された論文に言及する際に、実際の「改造」に掲載された翻訳を利用し、現行の翻訳語とかけ離れている場合には、現行のものを優先する。また、引用に際しては、多少煩雑になるか

もしれないが、フッセリアーナ版原文と「改造」版翻訳の両者を併記する。

- (2) 例えば、フッサールは、彼自身の一家における「経済的な危機」について、一九二二年二月三日づけのウィントローブ・ベル宛書簡のなかで、オックスフォードや日本からの留学生（田邊元や山内得立ちらも含む）について触れた後で、『改造』論文を執筆することを引き受けた旨を報告し、次のようにいっている。「あなたは驚きのあまり身の毛がよだつ思いをするでしょうか？ どうして、フッサールはそのような『改造』のために論文を書くという」思かなことに手を染めることができるのだろうか、と、あなたは叫ぶでしょうか。決してそのようなことをしなかった彼が、金を稼ぐために、と。その通りです。愛する友よ。それが、新しいドイツ（das neue Deutschland）なのです。そして、フッサールが二人の子供を結婚させ、それ故その支度を整えてやるべきとき、他にどのようにすればよいのでしょうか？ 確かに、私は年収でいえば百万長者（Millionär）一年毎に、だいたい一五〇万ほどです。素晴らしいことに。しかし残念ながら、一ドルは約八三〇〇マルクであり、その結果、年収は一六〇ドルそこそこしかありません。国内の購入価値に換算しても、せいぜい三〇〇ドルほどでしかなく、それ故、私の年収は、私のかつての職務上の収入の十分の一ほどでしかありません。だから、論文につき二〇ポンドだと私に申し入れられたとき、私は断る（nein）ということができなかったのです。運悪く私はフッサール（Husserl）であって、ラッセル（Russell）ではありませんし、あまりに安直に書き殴ったような論文を（もちろん「日本人にだけ／＼（nur Japaner）」なのです）生み出すことはできません。私がかくそういう状態になっても、私は年報のために書くのと少しも違わずに、『改造』のために書くことができます」（Husserl an Bell, 13. XI. 1922, in E. Husserl, *Briefwechsel Bd. IV: Die Göttinger Schule*, Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London, 1994, S.44-45.) フッサールが、自分の名とラッセルの名の音声上の洒落か、ラッセルを皮肉っていることは興味深い。フッサールの発言は、当時のラッセルがある意味で社会運動家として有名であったことの証言となっていると見てよい。しかも、フッサールの当時の「日本観」が多少垣間みえることも注意すべきだろう。

- (3) 下村寅太郎「雪門老師、フッサール、リッケルトの手紙」〔下村寅太郎著作集〕第二巻「西田哲学と日本の思想」、みすず書房、一九九〇年、二八〇～二八二頁。下村は、西田に宛てられたフッサールの手紙が特別に保存されていたわけではなく、書物の中から発見されたと書いている。現在、フッサールの書簡集が刊行されているが、そこにはこの手紙は収録されていない。

- (4) 因みに、震災による改造社との連絡不行き届きによって、改造執筆の仲介の労をとったと思われる田邊元が、フッサールに一九二四年六月三日づけの書簡で、『改造』論文とフッサールとの関係について、そして、当時の日本の状況について報告している（Vgl. E. Husserl, 'Tanabe an Husserl, 23. VI. 1924, in *Briefwechsel Bd. IV: Die Freiburger Schüler*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London, 1994, S.512.）。

- (5) 田邊は、一九二四年六月三日の書簡で、自分がフッサールの最初の論文が公刊されたことを知らなかったと述べている。したがって、翻訳に関して二つの可能性がある。まず第一に、田邊が翻訳したのだが、公刊された事実知らなかったということ、第二に、田邊は翻訳していなかったがために、公刊された事実も知らなかったということである。「改造」にも翻訳者名は掲載されていないので、実際には誰が翻訳したのか不明である。
- (6) ジョン・C・マラルド「世界文化の問題—西田の國家と文化の哲学の体得—」(山本誠作訳、「思想」)「西田幾多郎 歿後五〇年」第八十五号、一九九五年) 一七六頁。
- (7) E. Husserl, Husserl an Schweitzer, 28. VII. 1923 in *Briefwechsel* Bd. VII: Wissenschaftlerkorrespondenz, Kluwer Academic Publishers, 1994, S.253.
- (8) 「思考形式」という語は、フエルトンの『現象学と表現主義』(F. Fellmann, Phänomenologie und Expressionismus, Verlag Karl Alber, 1982)から借用した。
- (9) A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (Kulturphilosophie. Erster Teil), München, 1923. (国松孝二訳『文化の頹廃と再建—文化哲学第一部』「シュヴァイツァー全集」第一巻所収、白水社、一九五七年)二〇七頁。
- (10) ヴァレリーは『精神の危機』の中で、戦後のヨーロッパは「すべてはヨーロッパに來たり、すべてはヨーロッパから來た」といえるほどの優越を、他の世界に対して維持することがもはやできず、「現実においてそうであるところのもの、すなわち、アジア大陸の小さな岬になつてしまふのだろうか。それとも、ヨーロッパは依然として、そう見えているところのもの、すなわち地上の世界の貴重な部分、地球の真珠、巨大な身体の頭脳であるだろうか」という二者択一を提出している。(P. Valéry, "La crise de l'esprit" in *Œuvre I*, Gallimard, 1957, p.989) (桑原武夫訳「精神の危機」『ヴァレリー全集』第一巻「文明批評」所収、筑摩書房、一九六七年、二五頁)。
- (11) J. Derrida, *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Les Editions de Minuit/ Paris, 1991, p.36.
- (12) 周知の通り、「西田哲学」という名称を初めて用いたのは、左右田喜一郎である(「西田哲学の方法について」、『哲学研究』第二十七号、一九二五年十月)。
- (13) Cf. Charles Taylor, *Multiculturalism*, (Princeton University Press, 1994).
- (14) 柄谷行人によれば、西田や彼の弟子たち(京都学派)が「近代の超克」において語ったのは、近代國家(ネーション＝ステート)の超克であり、ネーション＝ステートを越える地域主義を西田たちが用意した。しかも、このような「地域主義」は「今日、『国際化』にかんしてなされる多くの言説」が「それと無縁であるがゆえに、きわめて京都学派の論理ににている」ことに注意している。「私が考えたいのは、たとえ明示的にそう語られないとしても、ある哲学的な形式が、新たな文脈において反復され、新たな意味を獲得しているということである。したがって、われわれが見ようとすべきな

のは、そのような形式自体である。あらためて言えば、歴史において反復されるのは、出来事そのものではなく、形式である」〔歴史における反復の問題〕、「批評空間」Ⅱ-7、太田出版、一九九五年、三三三頁。

本稿で〈形式的構造〉として言及されているのは、柄谷のいう「形式」とほぼ同義である。柄谷論文から多くの示唆をえた。記して感謝したい。

(15) 柄谷行人「帝国とネーション」(『戦前』の思想)所収、文芸春秋、一九九四年)参照。特に二一―二五頁。

(16) ジョン・C・マラルド、「世界文化の問題」一七九頁。

〔附記〕 本稿は、日米現象学会 (Japanese/American Phenomenology Conference) (一九九六年九月一八日―二二日、東北大)「異文化コミュニケーションの可能性 (The Possibility of Cross-Cultural Communication)」において発表された英文原稿に加筆したものである。発表に際して、有益なご質問・ご意見をいただいた出席者の方々にこの場を借りて御礼申し上げます。特に、下店栄一教授(カリフォルニア州立大学)、アンドリュー・フィンバーグ教授(サンディエゴ州立大学)、矢谷慈國教授(追手門学院大学)、有坂陽子助教授(カリフォルニア大学)の諸氏には西田哲学と現象学との対話の可能性について貴重なご意見をいただいた。また、英訳に関して、高祖岩三郎氏に大変お世話になった。記して感謝したい。

* 本研究は、一九九六年度法政大学特別研究助成金による研究成果の一部である。